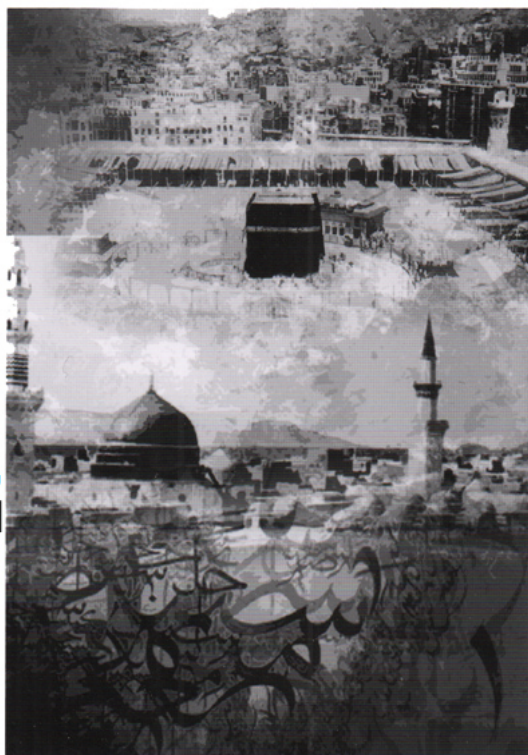


# الإسلام



د. فضل الرحمن

ترجمة: د. حسون السراي

مراجعة وتقديم: د. عبد الجبار الرفاعي



مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد  
Philosophy of Religion Study Center



الشبكة العربية للأبحاث والنشر  
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الإسلام



# الإسلام

د. فضل الرحمن

ترجمة

د. حسّون السراي

مراجعة وتقديم

د. عبد الجبار الرفاعي



مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد  
Philosophy of Religion Study Center



الشبكة العربية للأبحاث والنشر  
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING



## الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي:

رأس بيروت، المنارة،

شارع نجيب العرداتي

ص.ب: ٥٢٨٥ - ١١٣ حمرا - بيروت

١١٠٢٢٠٣٠ - لبنان

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧

محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabianetwork.com

بيروت - مكتبة

السوليدير، مقابل برج الغزال،

بناية المركز العربي

هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١

القاهرة - مكتبة

وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت

هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥

الاسكندرية - مكتبة

عمارة الفرات،

٢٤ شارع عبد السلام عارف

هاتف: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء - مكتبة

٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع

مولاي إدريس الأول

هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧

تونس - مكتبة

١٠ نهج تانيت، نوتردام،

قبالة وزارة الخارجية

هاتف: ٠٠٢١٦٥٠٨٣٠٥٥٤

اسطنبول - مكتبة

حي الفاتح، شارع الخرقة الشريفة،

المتفرع من شارع فوزي باشا

هاتف: ٠٠٩٠٥٥٣٦٩٥٣٤٧٧

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الرحمن، فضل

الإسلام/ فضل الرحمن؛ ترجمة حسن

السراي؛ مراجعة وتقديم عبد الجبار الرفاعي.

٤١٦ ص.

بليوغرافية: ص ٤٠٥ - ٤١٦.

ISBN 978-614-431-157-8

١. الإسلام. أ. العنوان.

297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة  
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

Islam

© 1966 by Fazlur Rahman

© 1979, 2002 by the University of Chicago

All Rights Reserved

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حصراً

للشبكة العربية

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧

## المحتويات

٧	كلمة المترجم ..... د. حسّون السراي
١٧	مقدمة المراجع ..... د. عبد الجبار الرفاعي
٢٩	مقدمة الطبعة الثانية .....
٣٧	تصدير .....
٣٩	مقدمة .....
٥٣	الفصل الأول: محمد (ﷺ)
٧٩	الفصل الثاني: القرآن .....
٩٧	الفصل الثالث: أصل علم الحديث وتطوره .....
١٣١	الفصل الرابع: بنية الفقه .....
١٥٣	الفصل الخامس: علم الكلام الجدلي وتطور العقيدة .....
١٧٥	الفصل السادس: الشريعة .....
١٩٩	الفصل السابع: الحركة الفلسفية .....
٢١٣	الفصل الثامن: النظر والعمل في التصوف .....
٢٤٣	الفصل التاسع: التنظيمات الصوفية .....
٢٦٧	الفصل العاشر: الفرق الإسلامية .....
٢٨٥	الفصل الحادي عشر: التربية والتعليم .....

## الفصل الثاني عشر: حركات الإصلاح السابقة

٣٠٣	..... للحركات الإصلاحية الحدائوية
٣٢٩	..... الفصل الثالث عشر: التطورات الحديثة
٣٦١	..... الفصل الرابع عشر: التراث والمنظورات المستقبلية
٣٨٩	..... خاتمة
٤٠٥	..... المراجع

## كلمة المترجم

د. حستون السراي

تعرفت على/ فضل الرحمن/ مفكراً إسلامياً معاصراً لأول مرة بعد أن قرأت كتابه: الإسلام (Islam) الصادر عن «منشورات جامعة شيكاغو»، الطبعة الثانية - ١٩٧٩، والمؤلف عام ١٩٦٦. ويعود الفضل في ذلك إلى الأخ الصديق - صديق الكل - الباحث المتميز الدكتور عبد الجبار الرفاعي، الذي اقترح عليّ، ضمن مشروعه الواضح في إنتاج ونشر الوعي الفلسفي الإسلامي المعاصر المبني على التسامح - ترجمة هذا الكتاب المهم إلى العربية. والحق أنني بعد أن تمعنت في ضخامة المهمة وتأمّلت في حجم الصعوبات التي سأواجهها ترددت كثيراً، ولكنّ أمرين فعلاً فعلهما في تخطي هذه العقبة: صبر الرفاعي وذكاء خبرته في إدارة الأزمة إن جاز القول، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، تعرّفي بجد على فضاء الفكر الذي ينطوي عليه هذا الكتاب: العرض ووصفاً، والجدال «كلاماً»، والتفسير تأويلاً للتراث الإسلامي في مذاهبه الشتى أياً تكن مشارب المؤلف ومقاصده. وعلى هذا النحو أصبحت ترجمة هذا الكتاب بالنسبة إليّ اختياراً لا تكليفاً.

إن كتاب «الإسلام» أحد مؤلفات المفكر فضل الرحمن الكثيرة التي أُلّفت وظهرت إلى الوجود باللغة الإنكليزية، ومن بينها «فلسفة ملا صدرا»، و«الإسلام والحداثة»، و«علم النفس عند ابن سينا». على أننا إذا قيّمنا كتب المؤلف لإبراز مرجعية أحدها للأخرى، أو لأفكاره وتجلياتها؛ فمن المؤكد لدينا أن كتاب «الإسلام» سيحظى بهذا التميّز من دون شك. والحق أن كتاب «الإسلام» يجب أن يُعد - وأياً تكن قيمة المؤلفات الأخرى من حيث الموضوع ومن حيث المقاصد - الكتاب المرجعي، إذا لم يكن لمؤلفات فضل الرحمن

الأخرى فلافكاره وأطروحاته في مجال النظر في قضايا الفكر الإسلامي المعاصر واتجاهاته؛ ومن هنا تأتي أهميته للمؤلف وللقارئ على حدّ سواء.

إن كتاب «الإسلام» أشبه بسياحة كبرى في فضاء التراث الإسلامي؛ فعلى المستوى التاريخي يغطي الكتاب أربعة عشر قرناً من التطورات الاجتماعية والسياسية والفكرية، ومن بداية الدعوة الإسلامية في مكة والمدينة إلى يوم الإسلام في أواخر القرن العشرين، وفي مضارب العالم الإسلامي المختلفة. ويتعرض الكتاب في فصوله الأربعة عشر - وبطريقة تحليلية تزوج بين العرض الموضوعي والتمثّل التفسيري أو التأويلي - إلى: القرآن، والنبوي، والوحي النبوي، وعلم الحديث، والفقه، والكلام «الجدلي»، ومفهوم الشريعة، والدين، والحركة الفلسفية، والتصوف وتنظيماته وتاريخه على المستوى النظري والعملي، والفرق الإسلامية وتطورها، والتربية والتعليم ومدارسهما في الإسلام، وحركة الإصلاح ما قبل الحداثي، والحركات الإصلاحية الحداثيّة، وأخيراً النظر في التراث، وفي المنظورات المستقبلية في الإسلام وتأثيره. (هذا على مستوى الموضوعات العامة؛ ولينظر القارئ إلى فهرس المحتويات المفصلة). وكل ذلك من منظور عقلائي يتأمل ماضي الإسلام وحاضره ويرصد مستقبله توقّعاً واستشراقاً، وينطوي بهذا المنظور وبدرجة عالية من التيقن والوضوح في الحركات الإسلامية الإصلاحية على صعيد العقيدة والنظرة إلى الواقع الاجتماعي والسياسي والأخلاقي للأمة. وفي كل هذه المنعطفات «يوجد» المؤلف فضل الرحمن مفكراً متميزاً.

ولعل من الصائب أن نعد كتاب «الإسلام» واحداً من النصوص التي تصلح لأن تكون مثلاً رائعاً بنظري على ما يسمى الآن باسم «علم الكلام الجديد» في الفكر الإسلامي المعاصر، من دون أن يذكر هذا الاسم في الكتاب برمته. فإذا كان «المتكلم» القديم قد انبرى للدفاع عن عقائد الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقوال أو بالأدلة العقلية ضد البعض من منظري اليهود والنصارى القدامى، فما هو «متكلم» كتاب «الإسلام» ينبري هو الآخر لرفع الشبهات التي أثارها المستشرقون الغربيون ومن في طبقتهم وعلى مذهبهم بخصوص معتقدات روحية في الإسلام، الرسالة الهادية الموحى بها، وذلك لتفسيرها تفسيراً معقولاً يرفع عنها ما لحق بها من غرائب وإضافات غطت على حقيقتها ومقصدها.

والحق أنه إذا كان «المتكلم» القديم، على المستوى المنهجي العام، قد أقر، بل اصطنع، التأويل واعتمده، موظفاً إياه في الرد على الخصوم من منظري الملل والنحل الأخرى، رداً يعتمد على تفسير لهذه الآية أو تلك، بحيث يخرج به من مأزق المساس بـ «التنزيه» أو «التوحيد» الإسلاميين، فإن «متكلم» كتاب «الإسلام» لفضل الرحمن قد اعتمد فيه على منهج مزدوج: فقد كان عليه أن يقدم كتاباً شاملاً عن الإسلام إلى القارئ الغربي، وهذا الأمر من شأنه أن يتطلب من المؤلف أن يعرض موضوعاته بطريقة «موضوعية» تضع مسافة واضحة بين ذات المفكر وموضوعه، وكان عليه أن «يصف» لا أن يتدخل برأي أو يتأمل باتجاه خاص. على «أن الكتاب، على الرغم من أنه كتاب وصفي من حيث المبدأ، وبالتالي يسعى بالضرورة إلى أن يكون موضوعياً، إلا أنه يُعد في أجزاء معينة منه كتاباً تأويلياً، لا بالمعنى التاريخي وحسب، وإنما بالمعنى الإسلامي» (التصدير). وهذا الجانب المنهجي في الكتاب لم يأت عرضاً، فالكتاب يهدف كما يشير المؤلف بحق إلى أن يقدم خطاباً متسقاً بدلاً من عرض وصفي لظواهر تبدو متفرقة معزولة، ولهذا كان عليه، من هذه الجهة المغايرة، أن يكون خطاباً تأويلياً بطبيعته، وليس مجرد كتاب معلوماتي وحسب. وليس من المستغرب، بعد ذلك، أن يكون الفصل المخصص للبحث في «القرآن» (الفصل الثاني) من ضمن الفصول التي اتبع المؤلف في كتابتها المنهجية التأويلية بالمعنى الإسلامي الذي ذكره في (تصدير) الكتاب.

والواقع أن البحث في القرآن وفي شخصية الرسول الكريم (ﷺ)، وفي كثير من الفصول والمباحث التي تنظر في الجوانب العقائدية في الإسلام بهذه الطريقة التأويلية، يعود بنا إلى جراءة وقوة وأهمية خطاب «المتكلم» المسلم في مقام النظر، وحرصه على تنقية العقيدة من شوائب الشبهات والتعصبات...

نعم، يمكن أن يعد كتاب «الإسلام» كما ذكرنا - وبخاصة في الجانب التأويلي منه - مثلاً لنص فيما يسمى الآن باسم «علم الكلام الجديد» في الفكر الإسلامي المعاصر. وإننا لنجد ذلك بوضوح ضمن نظر المؤلف وتحليله لشخصية النبي محمد (ﷺ)، وتجربته للوحي الإلهي، وذلك في الفصل الأول، الفصل «الكلامي» بامتياز، والذي يعد تبعاً لذلك من أكثر الفصول جذباً وإثارةً وجرأةً.

والحق أنه إذا كان «المتكلم» القديم لم يقف في دفاعه عن عقائد الملة - الشريعة عند حدّ مواجهة التحديات الخارجية بمنظوراتها الجدلية، وإنما كان يهتم فضلاً عن ذلك بالرد على اتجاه التفسير الإسلامي السلفي، الذي قرر أن لا يغادر المستوى «الظاهر» من النص القرآني، ومن نص «الحديث» والألفاظ التراثية، الأمر الذي جعله يقع في شبكة من الصعوبات في مجال النظر لا مخرج منها؛ إذا كان «المتكلم» القديم على هذا النحو والوضع والموقف، فإن «متكلم» كتاب «الإسلام» بدوره لم يقف عند نص القرآن والأحاديث والمرويات من دون تدبّر تمثلي، وإنما ذهب في المسائل الأكثر حساسية وقابلية للتأويل إلى اعتماد تفسير يخرج به من المشكلات التي يثيرها هذا الظاهر. وهذا نهج نجده واضحاً في النظر التحليلي إلى واقعة «الإسراء والمعراج» على سبيل المثال، نهج يغلب الجانب الوجداني الروحي على الجانب الظاهري المرئي. وهو نهج اتخذته فضل الرحمن في إيضاح وحل كثير من المظاهر ذات المعالم المفارقة، الأمر الذي أدى به إلى التشديد على إبراز أهمية الجانب المعنوي *Morale* الوجداني في كثير من الحركات الإسلامية وفي تطور الإسلام نفسه. والحقيقة أن الواقعة التاريخية القائلة: إن التصوف بفرقه واتجاهاته، وبخطابه وزواياه، وبأدبه وشعره... إلخ، قد ساعد كثيراً في اتساع نشر الدعوة الإسلامية في بقاع العالم الإسلامي وبخاصة في أفريقيا، واقعة لم تغب عن وعي فضل الرحمن في كل ما كتبه في هذا الكتاب عن التصوف (الفصلان الثامن والتاسع)، وعن انتشار الإسلام في العالم. وإذا كان يرفض بعض المظاهر «الموسيقى والرقص» التي لا تنسجم مع الاتجاه السلفي الصحيح، مذهب «العلماء»، فإنه يركز على أهمية الجانب الوجداني العاطفي في قلب المسلم المؤمن.

والحق أنه إذا كان «المتكلم» القديم قد انشغل بالأدلة العقلية لإثبات وجود الله تعالى، موظفاً مجموعة من المفاهيم من قبيل: الوجوب والإمكان، والجوهر والعرض، والحادث والقديم... إلخ، فإن «المتكلم» الجديد قد انعطف انعطافاً كبيراً، وأصبح منشغلاً بالحديث عن الله من خلال «التجربة الدينية»، التي هي - عند فضل الرحمن في هذا الكتاب - «تجربة الوحي»، وهي تجربة لا يمكن أن تفهم بتصور محرك الفلاسفة الأول، أو بعقلهم الفعال واهب الصور، تجربة يلتقي عندها - بحسب تحليل فضل

الرحمن - الجانب الإنساني، بحق معنى الكلمة، بالجانب الإلهي، أو الرسالة الإلهية بالنزوع الإنساني لتحقيقها بهذا الممكن المستطاع أو ذاك؛ وهي تفترض من رقة الإحساس أرقه، ومن رهافة الحس أرفهه، وهما سمتان كان عليهما نبي الرحمة والعزة بلا خلاف على المرويات في هذا.

على أن ما تجدر الإشارة إليه والتوكيد عليه - ونحن في هذه الإلماعات على «كلاميات» كتاب «الإسلام» لفضل الرحمن - إنما هو تلك الفكرة المفصلية الحاسمة في تفسير فضل الرحمن لطبيعة الدعوة الإسلامية ومنظومتها العقائدية في القرآن والسنة، والتي لم يخلُ منها رد على منظورات المستشرقين المعاصرين، ألا وهي: «النزعة الإنسانية» استناداً إلى مبدأ «إله واحد، إنسانية واحدة». وقد تمثلت هذه النزعة في علم الكلام القديم وبخاصة عند المعتزلة بحرية الإرادة وبتحمل المسؤولية على الأفعال، رداً على عقيدة الجبر التي شوّعت الشرع في النظر وظلمت العباد في العمل. أما فضل الرحمن «المتكلم» فيوظف هذه النزعة الإنسانية ومبدأ العدالة الاجتماعية والاقتصادية في الشريعة الإسلامية في الدفاع عن الحياة الإنسانية، وفي الرد على من يشيع الاعتقاد بانثاق دعوة «التوحيد» الإسلامية من الديانتين اليهودية والمسيحية، اللتين كانتا موجودتين في الجزيرة العربية قبل ظهور الدعوة الإسلامية بتوكيد عقائدي، من طرف فضل الرحمن، على أن مبدأ العدالة الاجتماعية والاقتصادية غير موجود فيهما.

والحق إذا كان «المتكلم» قد أعاد استئناف النظر في فهمه للعقيدة، تبعاً لما استجد من أحداث تاريخية - سياسية، فإنه قد يكون من باب استثنائه للنظر في قيمة الإنسان، تبعاً للحياة الراهنة، أن يولي «المتكلم» الجديد أهمية خاصة للنزعة الإنسانية في تفسيره للنص، تلك النزعة الإنسانية التي وجدها فضل الرحمن مبدأ عقائدياً، أي من باب الأصل لا الفرع، وما يترتب على ذلك حتماً من دفاع على مستوى النظر والعمل عن العدالة في العلاقات الاجتماعية في الأمة المسلمة على مختلف المستويات، ومنها المستوى الاقتصادي. إن هذه العدالة ذات الطابع والهدف الإنسانيين هي الفكرة الأساسية في الشريعة الإسلامية والقصد المتعين منها.

واستناداً إلى فكرة النزعة الإنسانية هذه في الشريعة الإسلامية، وذات المرجعية القرآنية، يردُّ فضل الرحمن على المستشرق الذي يزعم أن الإسلام



دين للعرب فقط، أو هو دين جاء به العرب ليحفظوا به ومن خلاله مصالحهم في الجزيرة العربية، الأمر الذي يحوّل الإسلام من دين «أمة» بالمعنى القرآني إلى دين «قوم». والمؤكد أن هذه النزعة القومية لا تمثل «قصد» الشريعة الإسلامية، بل إن الغاية منها الوقوف ضد انتشار الدعوة الإسلامية في شعوب الأمم الأخرى وعند أصحاب الديانات الأخرى، وإن لم يسوّغ فضل الرحمن هذه المسألة على هذا النحو من التحديد.

والمؤكد لدينا أيضاً أن هذه النزعة الإنسانية التي قرأ بها فضل الرحمن الشريعة الإسلامية قصداً وغايةً هي التي كانت وراء هذا الاهتمام الكبير والمؤثر بحركات الإصلاح، الحداثي منه وما قبل الحداثي، والتي ناقشها على المستوى التاريخي والسياسي، وعلى المستوى العقائدي النظري في الفصول الأخيرة من هذا الكتاب.

وبعد، لا بد لي من القول بعد هذه الكلمة العامة حول الكتاب: إن كتاب «الإسلام» لا يمكن أن يُلخص أو يختزل بسهولة، لأنه كتاب مفصل في تاريخ تطور الإسلام، وفي منظوراته الجدلية الكلامية في آن معاً. وقد ألمحت ضمناً إلى جوانب من هذه المنظورات. والحق أن هذا الجانب الكلامي الجدلي، بما يتضمّنه من تفسير أو تأويل، هو الذي يسوّغ إظهار كتاب «الإسلام» هذا بالعربية الزاخرة بالمراجع التاريخية عن الإسلام وتطوره عبر العصور. هذا فضلاً عن أن هذا الجانب بالذات - الجانب الكلامي المتضمّن أو القائم على التأويل - هو الذي يخلق البيئة الضرورية للتسامح على مستوى النظر والعمل، ومنه تقبل القارئ المفترض، والمترجم الراهن، هذا السيل من الآراء والمنظورات في مسائل في التراث الإسلامي على الرغم من الاختلاف المفترض والراهن في الاتجاه والمنظور.

## هذه الترجمة

إن كتاب «الإسلام» للمفكر فضل الرحمن، وكما هو واضح من لغته، موجه من حيث الأساس إلى القارئ الأجنبي المتكلم باللغة الإنكليزية. والمؤكد أن المهمة الأولى التي تقع على عاتق المترجم لكتاب في التراث الإسلامي من هذا القبيل إنما هي: تععيد المصطلح بالعربية أو البحث عن المصطلح أو اللفظ التراثي المقصود والموجود في ذهن المؤلف، وهو يختار

في سياق كلامه هذا اللفظ الأجنبي أو ذاك؛ أو هذا الاصطلاح الأجنبي أو ذلك من التراث الآخر، التراث الأجنبي «وغالبا ما يكون في هذه الحالة التراث القروسطي». ومن المؤكد أن المهمة ستكون أكثر صعوبة عندما يتحرك المؤلف في حقول للبحث متعددة الاصطلاح في التراث الواحد، كالتراث الإسلامي الغزير والمتشابه والمعقد في آن معاً. وقد رجعت في سبيل ضمان الدرجة المرادة من الدقة والأمانة إلى كثير من المراجع التي اعتمدها المؤلف، وكلما وجدت ذلك ضرورياً. ولا أظن أن المؤلف نفسه لم يدرك هذه الصعوبة؛ فقد استعان بالاصطلاح واللفظ الفرنسيين عندما لم يجد في الإنكليزية القدرة على التعبير عن الفكرة أو عن الاصطلاح التراثي الإسلامي في هذا السياق أو ذلك. على أن مما خفف من هذه الصعوبة الخاصة بكتاب من هذا القبيل هو أن المؤلف قد دَوّن اصطلاحات وألفاظاً عربية أساسية بالحرف اللاتيني، منها أسماء العلوم الإسلامية مثل: علم «الفقه» و«الحديث» و«الكلام»... إلخ، (وهي طريقة اعتمدها بعض الباحثين العارفين بالعربية من الغربيين).

أما المشكلات اللغوية - الفنية وكيفية معالجتها أو حلّها، فليس من الوارد عندي الكلام عنها لكثرتها، ولعلّ ما جعل المؤلف يضطر إلى أن يكون طرفاً فيها، هو أن يتمسك على نحو مبالغ فيه جداً بمبدأ عدم التكرار اللفظي، وبخاصة في اللغات الأجنبية؛ فالتمسك مثلاً في التعبير عن المجتمع ولدواع بلاغية بلفظين هما Society و Community (بالحرف الأول الصغير) يخلق نوعاً من الاضطراب في ذهن المتلقي، من حيث إن اللفظ الثاني يؤدي معنى: الجماعة والاجتماع... إلخ. هذا فضلاً عن معنى «الأمة» الذي يؤديه هذا اللفظ، الذي وظفه المؤلف للتعبير عن «الأمة المسلمة» (بالحرف الأول الكبير) كاصطلاح قرآني، أو التعبير عمّا هو معنوي بلفظين هما: Morale الفرنسي و Spiritual الإنكليزي، من حيث إن الأول يدل على ما هو معنوي وروحي فضلاً عمّا هو أخلاقي. والحقيقة أن لفظ Morale قد وظّفه المؤلف بقصدية واضحة لمن يتدبره في سياق النص الكلي للكتاب، وفي جوهر قراءته للشريعة الإسلامية. وأحسب أنني عقدته معني ودلالة في سياق النص من حيث دلالته على ما هو معنوي «رُوحِي» أحياناً وعلى ما هو أخلاقي أحياناً أخرى.

ولا أريد أن أتحدث أكثر من ذلك حول هذه الصعوبة التي تطال كثيراً من «النعوت» المستخدمة بكثافة في النص. ولا أظن أن أحداً يقرأ كتاب «الإسلام» بلغته الأصلية (الإنكليزية)، من دون أن يشهد بقدره مؤلفه على التعبير بعبارات تبلغ من البلاغة حدودها الرائعة الملفتة للنظر. على أن هذه العبارات قد جاءت تبعاً لذلك على درجة من الطول «تقطع الأنفاس» كما يقال، والذي لا يعيد قراءة فقرات في السرد قد لا يميز في الفقرة الواحدة «الجملة» الرئيسة عن «الجملة»، أو قل الجملة، العرضية أو الاعتراضية أو الشارحة. ولا أخفي على القارئ أنني لم أكن بعيداً عن الاعتقاد في أول مواجهتي للنص بأن هذا التعقيد في العبارة مصطنع لدواعي إظهار القوة على التعبير بلغة أجنبية، وهو أمر مشروع، ولكن سرعان ما تبدل هذا الاعتقاد؛ فامتدح مساحات الأفكار والمذاهب وتكثيفها من جهة، والتعبير عنها بطريقة جدلية وعرض مقاصدها بصورها الحجاجية من جهة أخرى، كانا وراء كثير من التعقيد في العبارات وصياغاتها. وقد حافظت بدرجة عالية من الدقة والمسؤولية والأمانة الأسلوبية على طريقة تعبير المؤلف عن أفكاره بقدر ما تسمح به العبارة العربية، وأحسب أن القارئ سيرى ذلك أثناء قراءته للكتاب في كل فصوله.

بالنسبة إلى الآيات القرآنية المقتبسة في المتن، فقد اكتفى المؤلف في هوامشه وفي متن الكتاب بذكر رقم «السورة» ورقم «الآية» على التوالي، بأرقام العد اللاتينية، كعادة المؤلفين الغربيين. «لأن الكتاب موجّه للقارئ الأجنبي»، في طريقة تعاملهم مع «الكتاب المقدس» عندهم توثيقاً وإحالات. ولكنني ذكرت اسم «السورة» ورقم «الآية»، كعادتنا نحن في تعاملنا مع كتابنا «القرآن» وفي هوامش مرقمة، بدلاً من ذكرها في المتن كما في الأصل. أما «الأحاديث النبوية» المقتبسة في الكتاب فهي قليلة، ولكنها على قلتها تطلبت مني جهداً لاختيار أيّ رواية أكثر اتفاقاً مع الترجمة الإنكليزية في المتن، ومن ثمّ هي الرواية المعتمدة، وذلك لأن المؤلف لم يحلّ إلى أيّ من «مجاميع» الأحاديث (صحيح البخاري أو مسلم... إلخ).

هذا وقد اقتبس المؤلف بعضاً من النصوص الطويلة من المراجع التراثية العربية المعروفة؛ وقد رجعت في هذه الحالة إلى هذه المراجع توخيّاً للدقة، وإحفاً لحق كتاب يصدر بالعربية، ودفعاً لأيّ التباس في دلالة الألفاظ تقع

فيه الترجمة في هذا الفضاء اللغوي التراثي، وهذا ما حدث بصفة خاصة مع نصوص طويلة اقتبسها المؤلف من مصنف الفقيه الشافعي المعروف بـ(كتاب الأم)، لبيّن موقف الشافعي من «القياس» الفقهي ومن «علم الحديث».

يبقى أن أقول إن هذه الترجمة ليست من نوع الترجمات التي تحفل بالتعليقات والشروح والهوامش الناطقة. والواقع أن الكتاب يزخر بالمصطلحات الفقهية والكلامية والفلسفية والسياسية والأخلاقية والتشريعية الحديثة منها والقديمة، وذلك كله بحكم اتساع مجال موضوعه وتشابك أطراف تركيبته، وهو أمر وضعني بين احتمالين: إما أن أترك الكتاب لثقافة القارئ في التراث الإسلامي، وإما أن أزود القارئ بتعليقات وشروح إيضاحية. وعلى الرغم من أنني ملت إلى الاحتمال الأول - أخذاً بنصيحة المؤلف لقارئه الإنكليزي في أن يكون هذا الأخير على دراية ثقافية واصطلاحية بتراث الإسلام باللغة الإنكليزية، - إلا أنني اخترت الاحتمال الثاني، واقتصرت في التعليقات والشروح الإيضاحية على ما ورد في المقدمة وفي الفصول الخمسة الأولى من الكتاب، وفي ذلك ما يكفي القارئ العام تقريباً في أن يتساق مع الفصول الأخرى من دون صعوبات اصطلاحية أو مضمونية كثيرة.

أود أخيراً أن أعرب عن أمني في أن تتسع مرجعياتنا الفكرية والمذهبية الموروثة والمستحدثة إلى مزيد من الاتجاهات الفكرية والمذهبية، وإلى مزيد من الاختلاف في الرأي والتفسير وفي التمثل والتأويل. والمؤكد عندي أن النصوص (كتباً، ومؤلفات، ومصنفات، ومقالات...) التي تساهم في خلق هذا النوع من التوسع قليلة جداً قياساً إلى هذا الركام الممتد كامتداد الجسم الديكارتي طويلاً وعرضاً وعمقاً من الكتب والمقالات. وأنا على ثقة معرفية - على الرغم من الاختلاف في الرأي والاتجاه هنا وهناك - أن كتاب (الإسلام) للمفكر فضل الرحمن واحد من هذه النصوص. وسأكون سعيداً في ألا يشاطرنني الآخرون هذا الرأي بعد أن ينتهوا من هذا الكتاب، قراءة وتدبراً.



## مقدمة المراجع

د. عبد الجبار الرفاعي

ما زالت الدراسات الإسلاميّة في المحيط العربي لا تعرف إلا القليل عن مفكري الإسلام في شبه القارة الهندية، على الرغم من أن شيئاً من المقولات الاعتقاديّة والمفاهيم الكليّة قد استعارها بعضُ المفكرين والكتاب العرب والإيرانيين منهم، على اختلاف في طبيعة ما هو مستعارٌ إيرانيّاً وعربيّاً، كلُّ بحسب أفق انتظاره وخلفيّاته وسياقات اجتماعه الديني. وأضحت تلك المقولات والمفاهيم فيما بعد منهلاً لإلهام بعض الأدبيات الدينيّة المختلفة، تبعاً للاختلاف والتنوع في التفكير الديني لعالم الإسلام في شبه القارة الهندية. استعار الإحيائيّون من السلفيّين والأصوليّين ما يسوغ ويكرّس أفكارهم في الدعوة إلى إقامة الدولة الدينيّة، في حين استعار الإصلاحيون والمجددون ما يفتقدونه في محيطهم، ما شكّل أفقاً لبناء رؤيتهم في التوحيد والوحي والنبوة.

كان ولي الله الدهلوي (١٧٠٣ - ١٧٦٢)، الذي يسميه بعض الباحثين مجدّد القرن الثامن عشر، يمتلك رؤية تتسع لعبور التراث، وتحاول أن تعيد قراءة القرآن والحديث في ضوء الأفق التاريخي لعصر البعثة، إذ أراح شيئاً من ركام التفاسير المكررة والشروح التي دفنت القرآن وغيّبت المقاصد الكليّة للرسالة الإسلاميّة، وحاول أن يرى النص القرآني بلا وسائط تحجبه. على الرغم من أن برامج التعليم الديني لوليّ الله تركّز على الحديث والعلوم التقليديّة، لكنه شدّد على ضرورة التعامل مع القرآن مباشرة خارج التفاسير، ولم يقبل من التفسير إلا بحدود ما يشرح معاني الألفاظ وإعرابها نحوياً. كما أدرج التصوف في نهاية برنامجه التعليمي، وهو ما لم تألفه برامج

التعليم الديني من قبل في شبه القارة الهندية. وكان لولي الله أثر ملموس في انتشار دراسة الحديث، وهيمنة المدرسة الحديثة، لكن انتهت هذه المدرسة إلى مواقف متشددة في شبه القارة الهندية لاحقاً.

نعثر على شذرات في آثار الدهلوي، تلمح إلى آراء اجتهادية، لا تكرر المكرر في التراث. وقد أضاعت هذه الآراء لبعض مفكري الإسلام في الهند في القرنين التاسع عشر والعشرين شيئاً من عتمة حاضرهم، وأسهمت في توجيه بوصلة تفكيرهم الديني.

اهتم ولي الله الدهلوي بالتنقيب عن الأهداف والقيم الكامنة خلف الشرائع، فأشار إلى أنها وإن كانت حاكية عن طبيعة البيئة المحلية لمجتمعاتها، لكنها تنشأ أهدافاً اعتقادية وغايات أخلاقية جوهرية وراء أحكامها ووصاياها.

اصطلح ولي الله على تعبير الشرائع عن مجتمعاتها بـ «الارتفاقات»<sup>(١)</sup>، وهي تعني أن شرائع النبوات تتناسب وإيقاع حياة ونمط عيش المجتمعات التي ظهرت فيها، ولا تخرج إلا بشكل محدود عن طبيعة حياتهم وظروفهم وعاداتهم وتقاليدهم. بمعنى أن هناك «ارتفاقا» أي تناغماً بين الشريعة وحاجات المجتمع؛ إذ تنسجم الشرائع مع الأحوال الاجتماعية وطبائع الأقاليم، لذلك تختلف وتتفاوت تبعاً لاختلاف المجتمعات، وبحسب تعبير الدهلوي: «مظان المصالح تختلف باختلاف الأعصار والعادات، ولذلك صح وقوع النسخ. وإنما مثله كمثل الطيب يعمد إلى حفظ المزاج المعتدل في جميع الأحوال، فتختلف أحكامه باختلاف الأشخاص والزمان، فمن عرف أصل الدين وأسباب اختلاف المناهج، لم يكن عنده تغيير ولا تبديل. ولذلك نسب الشرائع إلى أقوامها»<sup>(٢)</sup>.

وفي التفاتة دالة يؤشر ولي الله إلى أن الشرائع مثلما تعكس طبائع المجتمعات وأحوالها ومتطلباتها، كذلك تعبر عن شخصية النبي وحياته وبيئته. فمثلاً يكتب في جواب سؤال عن تفسير الآية: ﴿كُلُّ أَلْعَابِ كَانِ

(١) يرتفق أى يتنفع، والارتفاقات بمعنى الانتفاعات. يستخدم ولي الله هذا المصطلح بمعنى كيفية إشباع الإنسان لحاجاته المتنوعة في الحياة.

(٢) ولي الله الدهلوي. حجة الله البالغة. ج ١، ص ٩٠.

جَلَّا لِنَبِيِّ إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأَتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣﴾، قائلاً: «تفسيرها أن يعقوب مرض مرضاً شديداً، فنذر لئن عافاه الله ليحرّم من على نفسه أحب الطعام والشراب إليه، فلما عوفي حرّم على نفسه لحوم الأبل وألبانها، واقتدى به بنوه في تحريمها، ومضى على ذلك القرون، حتى أضمروا في نفوسهم التفريط في حق الأنبياء إن خالفوهم بأكلها، فنزل التوراة بالتحريم. ولما بيّن النبي أنه على ملة إبراهيم، قالت اليهود: كيف يكون على ملته، وهو يأكل لحوم الإبل وألبانها، فرد عليهم: أن كل الطعام كان حلالاً في الأصل، وإنما حرمت الإبل لعارض لِحَقِّ باليهود... واعلم أننا اختلفت شرائع الأنبياء لأسباب ومصالح، وذلك أن شعائر الله إنما كانت شعائر لمعدات. وأن المقادير يلاحظ في شرعها حال المكلفين وعاداتهم»<sup>(٤)</sup>.

لا يرى ولي الله الدهلوي أن دور النبي في تلقّيه الوحي كان سلبياً، فليس هو مجرد صدى تُمّر من خلاله كلمات الله، وإنما «عندما يريد الله إيصال هدى معيّن، يقدّر له أن يدوم إلى نهاية العالم، يخضع نفس الرسول ليرسل الكتاب الإلهي في قلبه الطاهر، بطريقة خفية وشاملة... فتنتبج الرسالة في قلب الرسول كما وجدت في العالم السماوي. وهكذا يعرف الرسول ويقتنع أن ذاك هو كلام الله... بعد ذلك، وتبعاً للحاجات ينطق الرسول بخطاب بديع الصنعة، هو ثمرة لقدراته العقلانية، ولعون الملاك»<sup>(٥)</sup>. ويعتقد الدهلوي أن وحي القرآن إنما يحدث في «قالب كلمات واصطلاحات وصياغات سبق أن وُجدت في ثقافة النبي»<sup>(٦)</sup>. ونقرأ ما يشي بشيء من إيماءات هذا الفهم أخيراً لدى محمد مجتهد شبستري، في سلسلة محاضراته الموسومة بـ «القراءة النبوية للعالم».

مصائر الأفكار لا تنتمي إلى بداياتها دائماً، فقد تنتهي آراء عقلية حرة

(٣) القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ٩٣.

(٤) ولي الله الدهلوي. حجة الله البالغة. ج ١، ص ٨٨ - ٩٠. قارن بما اصطلح عليه عبد الكريم سرور: «الذاتي والعرضي في الأديان»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع ٢٢ «٢٠٠٣».

(٥) رشيد بن زين. المفكرون الجدد في الإسلام. نقله عن الفرنسية: حسان عباس. تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٩، ص ١٣٦ - ١٣٧. عن كتاب الدهلوي: فيوض الحرمين.

(٦) نفس المصدر. ص ١٣٦. عن كتاب الدهلوي: شطحات.



إلى مصير مريع، بعد أن تسمي مغلفة مفرغة من أية بصمة للعقل. هذا هو المآل الذي انتهى إليه ميراث الدهلوي في شبه القارة الهندية، فقد استحوذ عليه تيار أهل الحديث السلفي المناهض لكل أشكال التفكير العقلي، والذي لم يوفر حتى علم الكلام.

الفضاء الروحي في شبه القارة الهندية يستوعب الكثير من الديانات والمذاهب الحية، وتتلون دياناته بإثنيات ولغات وثقافات متنوعة لا نعرثر على ما يماثلها في بلاد أخرى. ومع كل هذا التنوع والاختلاف ما زالت تتعايش كل الديانات في سفيساء تلك الديموغرافيا الواسعة.

لم يكن الإسلام في الهند ديانة للمسلمين فقط، بل هويتهم القومية أيضاً. الإسلام هويتهم المركزية التي تتفرع عنها كل الهويات الإثنية وغيرها. وذلك ما دعا المسلمين إلى تأسيس دولتهم الخاصة في باكستان، خارج الفضاء الروحي والثقافي للهند.

في هذه التضاريس البشرية والروحية ولد فضل الرحمن عام ١٩١٩ في الهند، لأب وأم متدينين، كانا منبعاً للإلهام حياته الروحية في طفولته، وبناء معتقداته، وأخلاقياته، وشخصيته. يصف فضل الرحمن ما استلهمه من أبويه بقوله: «كان لوالدتي ووالدي تأثير حاسم في تكوّن طباعي ومعتقداتي الأولى. فقد تعلمت من والدي فضائل الصدق والرحمة والثبات، وقبل ذلك الحب. وكان والدي باحثاً دينياً مطلعاً على الفكر الإسلامي التقليدي، على النقيض من معظم الباحثين الإسلاميين التقليديين في ذلك الوقت، الذين كانوا يعتبرون التعليم الحديث هو سمّ للإيمان والأخلاق على السواء. كان والدي مقتنعاً بأنه ينبغي للإسلام التعامل مع الحداثة بأنها تحدّ وفرصة في الوقت نفسه. وما زلت أشاطر والدي الرأي نفسه حتى يومنا هذا»<sup>(٧)</sup>.

كان فضل الرحمن - كما يؤكد تلامذته ومريده - مثلاً نموذجياً للمثقف المسلم الملتزم الشجاع، فقد كان تفكيره مرآة لالتزامه وشجاعته، والتزامه وشجاعته مرآة لتفكيره. وما أقل هذا المثال في حياة اليوم! ظل فضل

---

(٧) دونالد بيرري. الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر فضل الرحمن. ترجمة: ميرنا معلوف ونسرين ناضر. تنقيح لغوي: د. رياض عثمان. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣، ص ٥٧. عن سيرة ذاتية كتبها فضل الرحمن، بعنوان: «شجاعة الاقتناع».

الرحمن وفيماً لأفكاره، ولم يتراجع أبداً أو يراوغ أو يتردد، على الرغم مما تعرض له من هجمات قاسية في باكستان، اضطرتة أخيراً إلى مغادرة موطنه والهجرة إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦٨، والتي مكث فيها أستاذاً وباحثاً حتى وفاته ١٩٨٨.

يفرض فضل الرحمن على القارئ احترام اختياراته الفكرية ومنهجه وأخلاقياته في البحث والكتابة، وإن اختلف القارئ معه. تتسم كتابته بجدية وصرامة وتكثيف متين، يبتعد عن الفائض اللفظي، والتبسيط في التحليل، فهو لا يذكر معلومة إلا ويحيل إلى مرجعها، ولا يتبنى فكرة من دون أن يدلل عليها، ولا يذكر رأياً أو مفهوماً يختلف معه إلا ببيان يحكيه من دون نوايا مضمرة، ويحاول أن يلتمس له الحجة إن كان له إليها سبيل. وهكذا يتعاطى مع الآراء والمواقف الفكرية المختلفة معه بإنصاف وموضوعية.

تسود كتابات فضل الرحمن دعوة لتموضع الإسلام في سياقه الأخلاقي، وقراءة القرآن أيضاً في ضوء ذلك، تؤكد دعوته أن الإسلام دين أخلاقي، والقرآن وثيقة أخلاقية ثرية. وهي دعوة ترسم صورتها، وتجد تطبيقاتها أولاً في كتاباته. وهو ما يرد توكيده في مواضع مختلفة من كتاباته، فمثلاً يقول: «لقد أكدنا أكثر من مرة، فيما سبق، أن الدافع الحيوي للإسلام كان دافعاً أخلاقياً، وأشرنا إلى أن التصورات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية في القرآن، استنبطت منه»<sup>(٨)</sup>.

فضل الرحمن باحث أخلاقي من طراز فريد في تكوينه ومنهجه. أتمنى أن يترسم الجيل الجديد من الباحثين المسلمين أخلاقيات البحث العلمي لديه، وطريقة تكوينه وتعليمه الرصين. فقد كان يتعامل بأخلاقية رفيعة مع أشرس خصمين من جيله، تلقى منهما ضربات مؤلمة في باكستان. إذ يكتب، وهو يثني على جهودهما بتبجيل، في تصدير كتابه الإسلام وضرورة التحديث، على الرغم من قسوتهما البالغة عليه: «أود أن أذكر اثنين من المثقفين الباكستانيين، أبو الأعلى المودودي واشتياق حسين قرشي، وقد رحلا عن عالمنا في أيلول/سبتمبر ١٩٧٩، وكانون الثاني/يناير ١٩٨١. ولقد

(٨) فضل الرحمن. الإسلام. ترجمة: د. حسون السراي. مراجعة وتقديم: د. عبد الجبار



كان رحيلهما خسارة للإسلام، رغم انتقادي القاسي - والمبرر كل التبرير كما أعتقد - لهما<sup>(٩)</sup>. كانت مواقف المودودي من فكر فضل الرحمن جذرية في إشاعة التشكيك بأفكاره ورفضها، وعلى أثر هذه المواقف عمل أتباع المودودي وجماعته على تأليب الشارع وتجييش الجمهور الباكستاني ضد فضل الرحمن، إلى حد حدوث سلسلة من الاحتجاجات والتظاهرات والاعتصامات انتهت بتهديده بالقتل، وتخلي الرئيس أيوب خان عنه في تلك اللحظة الحرجة. فاضطر فضل الرحمن أخيراً للاستقالة من رئاسة المعهد الذي كان يقوده، والهجرة إلى الولايات المتحدة.

حفظ فضل الرحمن القرآن بعمر عشر سنوات بتوجيه والده وإشرافه. وتعلّم على يده في المنزل معارف الدين التراثية، وكان أبوه قد تعلّم هذه المعارف في مدرسة «ديوبند» شمال الهند. انخرط فضل الرحمن عام ١٩٣٣ في الكلية بلاهور، ونال شهادة الماجستير من جامعة البنجاب عام ١٩٤٢. وفي عام ١٩٤٩ حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة أكسفورد. وأصاب تكويناً لغوياً متنوعاً، فكان يعرف بالإضافة إلى لغته الأم الأردية: العربية والفارسية والإنكليزية والألمانية والفرنسية والتركية والاندونيسية، والإغريقية واللاتينية القديمتين.

يسعى فضل الرحمن في مختلف كتاباته إلى أن يحيل إلى القرآن، ويتخذ مرجعية في تفكيره واجتهاداته، وهو في ذلك يحذر من أن يقع في أسر رؤية المفسرين، أو يغرق في آثارهم الغزيرة، فهو يرى أن «التفاسير بطبيعة منهجها لا يمكن أن تؤدي إلى تبصّر كامل بالقرآن الكريم، وإعطاء نظرة متماسكة عن العالم الغني الذي يزخر به»<sup>(١٠)</sup>. لذلك يقترح منهجاً موضوعياً ينظر إلى القرآن ككل، ولا يقطعه فيأخذ آية آية، وينظر إلى كل آية وهي منفصلة عن سياقها القرآني الكلي. كما ينبه فضل الرحمن إلى أن أية قراءة ترمي إلى أغراض خاصة تنتهك حرمة القرآن، عندما يقول: «القرآن يجب أن يدرس دراسة تظهر وحدته في كليتها. أما اختيار بعض الآيات من

---

(٩) فضل الرحمن. الإسلام وضرورة التحديث. ترجمة: إبراهيم العريس. بيروت: دار الساقي، ٢٠١٥، ص٧.

(١٠) فضل الرحمن. المسائل الكبرى في القرآن الكريم. نقله إلى العربية: محمد أعفيف. بيروت: دار جداول، ٢٠١٣، ص٧.

القرآن لتلبية الأغراض الذاتية للملاحظ أو الدارس، فإن الاختيار سيؤدي بالضرورة إلى انتهاك حرمة القرآن، وينتهي أثر ذلك إلى اختصارات مبتسرة لا تخفى خطورتها»<sup>(١١)</sup>.

القرآن كتاب تسري فيه روح واحدة، تتوحد مضامينه في نسيج عضوي متماسك، ويسوده نظام كلي، يتطلب فهمه أن نكتشف المنطق الذاتي الذي يتحدث فيه القرآن عن نفسه. ففي القرآن تحدث كل فكرة ومفهوم ومقولة مع الأخرى، وتبصر كل آية دلالتها ووجهتها في أفق آياته الأخرى بمجموعها. القرآن كتاب تحيل فيه الفروع إلى الأصول، والجزئيات إلى الكلليات، والصغريات إلى الكبريات. التوحيد هو حجر الزاوية في كل ذلك، التوحيد ينبثق منه، ويتفرع عنه، ويعود إليه كل شيء أورده القرآن. لذلك اتبع فضل الرحمن في فهمه للقرآن منهجاً يبتني على «التركيب المنطقي» للموضوعات، ولم يعتمد إلى الترتيب الزمني، أو التفسير التجزيئي. إنه منهج يضيء القرآن بلغته، ويكشف عن دلالات شبكة مصطلحاته بمعجمه الخاص. ويقترح فضل الرحمن طريقة في التفسير «تقوم على أساس حركة مزدوجة: من الوضعية الراهنة إلى الأزمان القرآنية، ثم في عودة إلى الزمن الراهن... بمقدار ما سيكون بإمكاننا أن نقوم بهاتين الحركتين بنجاح، فسوف تصح تعاليم القرآن حية، وفعالة مرة أخرى»<sup>(١٢)</sup>.

ومع أن هذا المنهج دعا إليه وتبناه بعض المفسرين والباحثين في العصر الحديث، غير أننا قلماً نقرأ محاولة متماسكة منتظمة ترتقي إلى الضبط المنهجي والدقة التي اتسمت بها جهود فضل الرحمن. ولعلنا لا نبالغ حين نصف منجزه في هذا الحقل البالغ الأهمية بأنه مسعى جاد لتكريس منهج في فهم القرآن يحرره من أكثر أسوار الأفق التاريخي التكراري المغلق للمفسرين الذي أفضى لانحسار حضور القرآن في حياة المسلم، على الرغم من ضجيج أمموات الإسلاميين وتفاقم صيحات شعاراتهم عن القرآن، وكلامهم في نسبة دل شيء، على الضدّ من منطق القرآن وما ينشده، إليه. إن هذا الفهم تفرضه ضرورة إعادة اكتشاف الأبعاد المضيئة للحياة الروحية والأخلاقية القرآنية،

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٨

(١٢) فضل الرحمن. الإسلام وضرورة التحديث. ص ١٤، ١٧.

والافتقار المعنوي للمسلم اليوم لهذه الحياة، وضياعه في كهوف التراث التي لا تقوده إلا إلى مزيد من الضياع.

ومع أننا نجد فضل الرحمن في غير موضع من كتاباته يدعوننا إلى الانتباه لأولئك الذين «يُسْقَطُونَ عَلَى الْقُرْآنِ وَجْهَاتٍ نَظَرَهُمْ، أَوْ نَظَرَ الْمَدَارِسِ الْفِكْرِيَّةِ الَّتِي يَنْتَمُونَ إِلَيْهَا...» يجب رفض اتخاذ القرآن سترة تخفي عورة الآراء المنحازة لبعض المثقفين<sup>(١٣)</sup>. لكن فضل الرحمن لم يتنبه إلى أنه لم يصل المُدَيَاتِ التي كانت ترمي إليها دعوته، ولم يستطع أن ينجز كل وعده، لأن قراءته للنص القرآني، ككل عملية قراءة لأي نص هي عملية تبادلية، يشترك في إنتاج المعنى فيها النصُّ والقارئ. القارئ ليس آلة تسجيل صامتة صماء، تتلقى المعنى كما هو، وإنما مثلما يبوح النص للقارئ بمعناه، يلوّن القارئ المعنى بالأفق التاريخي الذي يعيش فيه. حتى التفسير الذي يتحدث فيه القرآن عن القرآن، والذي ينشده فضل الرحمن وغيره، لا يمكنه الإفلات من ذلك.

ينظر فضل الرحمن إلى القرآن بوصفه كتاباً أخلاقياً، تتلخص رسالته في الرحمة والأخلاق، ففي تعليقه للوحي يذهب إلى أن الوحي مظهرٌ لرحمة الله من جهة، وتعبيرٌ عن ضعف خبرة البشر أو غيابها، في حين يخص ادراكه وحوافره الأخلاقية من جهة أخرى. ويشير إلى «أن الرحمن هو الاسم النعتي الوحيد الذي يستعمل كثيراً في القرآن كمرادف للفظ الله»<sup>(١٤)</sup>. وينبه إلى أن «غريزة الرحمة» متأصلة في الرسول (ﷺ): ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وأنه المثل الأعلى في الأخلاق، ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

لا يكرّر فضل الرحمن مفهوم المتكلمين المسلمين للوحي، وإنما يصوغ مفهومه الذي يقترّب من مفهوم بعض المتصوفة، فالوحي كما يرى تجربة عميقة يتفاعل معها النبي، وتعمل على إعادة بناء البعد الروحي لشخصيته. يكتب فضل الرحمن: «إن تجارب الوحي تشمل تمهداً أو توسعاً لذات الرسول التي بواسطتها استطاع أن يطوّق كل الحقيقة في شموليتها»<sup>(١٥)</sup>. أما

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٨ - ٤٩.

(١٤) فضل الرحمن. الإسلام. مصدر سابق.

(١٥) المصدر نفسه. ص ١٩٥.

القرآن فهو من منظور فضل الرحمن كلُّه كلمة الله وكلُّه بلغة محمد (ﷺ)، وكأنه يريد القول إن القرآن كتاب يتجلى فيه الله للناس، مثلما تتجلى فيه شخصية النبي لهم أيضاً. وكان فضل الرحمن قد أشار إلى هذه القضية في كتابه الإسلام، فأصبحت الوثيقة الأبرز لإدانتته، بموازاة الآراء الأخرى له المخالفة للتيار التقليدي، ومنها رأيه في الفوائد البنكية، وتنظيم الأسرة، والذبح الآلي. تشبث خصوم فضل الرحمن بتفسيره للوحي، واتهموه بأنه يريد القول إن القرآن كتاب اشترك النبي فيه مع الله. وقد كتب فضل الرحمن مدافعاً عن موقفه هذا يقول: «دافعت عن فكرة أن القرآن نزل بوحي شفهي، وهو الاعتقاد الكوني. لكن بدا لي أن الروايات التقليدية المتداولة عن الوحي تنقل صورة ميكانيكية وخارجية وظاهرية عن العلاقة بين محمد (ﷺ) والقرآن. يأتي جبريل وينقل إليه رسائل الله، وكأنه ساعي بريد يقوم بتوصيل الرسائل. يورد القرآن أن الملاك «نزل على قلب» محمد (ﷺ). لقد قلتُ إن القرآن هو بكامله كلمة الله، بما يعني أنه معصومٌ عن الخطأ وخالٍ من الزور، لكنه جاء بكامله على لسان النبي (ﷺ) وهو نابع من قلبه»<sup>(١٦)</sup>. وكأننا مع كلام فضل الرحمن نتحسس شيئاً من صدى صوت محيي الدين بن عربي الذي اختصر مفهومه للوحي بقوله: «فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه»<sup>(١٧)</sup>.

ونجد ما يحاكي هذا الفهم فيما سمّاه عبد الكريم سروش: «بسط التجربة النبوية»، و«كلام محمد»، وهو يتحدث عن كيفية تلقي النبي للوحي، وكيف أنه كالنحلة التي تعيد تكوين الرحيق عسلاً، وليس كاللبغاء الذي هو صدى ما يسمع<sup>(١٨)</sup>. والقبض والبسط مصطلحان يستعيرهما سروش من المعجم الصوفي.

تجلى براعة المفكر في مقدرته على اجتراف قاموسه الاصطلاحي في

(١٦) دونالد بيرري. مصدر سابق. ص ٦٤.

(١٧) داود الفيضري. شرح فصوص الحكم. تحقيق: حسن حسن زاده آملي. قم: ١٤٢٤هـ.

م ١، ص ٣٨٦.

(١٨) خصصنا محور العدد الخامس عشر الصادر ٢٠٠١، من مجلة قضايا إسلامية معاصرة مناقشة نظرية القبض والبسط لسروش، كما خصصنا ملفاً في عدد لاحق لمناقشة: «بسط التجربة النبوية».

ضوء منظومته الفكرية، ويلتقي قارئ فضل الرحمن بشبكة مصطلحات لا يعثر على بعضها عند غيره، فهو يعبر بما يسميه: «إسلام الحد الأدنى» عن الموقف الذي يختصر الشريعة بالأركان الخمسة، وقوانين الأحوال الشخصية، في حين يسمي من يضيف إلى ذلك الحدود بـ «الإسلام السلبي أو العقابي»<sup>(١٩)</sup>. وينظر ذلك استعمال عبد الكريم سروش لمصطلح «الأقلي والأكثر في الدين والفقهاء»<sup>(٢٠)</sup>.

أعمال فضل الرحمن تتوكل على القرآن وتتخذة دليلاً في ما تبحث عنه وترشد إليه من مفاهيم ومواقف. وهي ميزة لا نعثر عليها في أكثر أعمال غيره، خاصة خارج الفضاء اللغوي للعربية، وربما لا يحيل بعضهم إلا إلى جلال الدين الرومي، ونادراً ما يستشهد بغير المثنوي، فيما يكتبه ويتحدث به عن الدين والإسلام والقرآن، حتى كأنك وأنت تقرأه أو تسمعه تجلس في محضر حكواتي صوفي.

ألّف فضل الرحمن كتاب الإسلام عام ١٩٦٥، وقدم فيه عرضاً تحليلياً مكثفاً، لا يخلو من نقد، لنشأة معارف الدين الإسلامي وتطورها، وكيفية تمثّل المسلمين لهذه المعارف في أربعة عشر قرناً، والآثار التي تمخضت عن ذلك في ثقافتهم وأنماط تدينهم. يرسم لنا هذا الكتاب خريطة ترشدنا إلى عالم مفاهيم فضل الرحمن وجذور أفكاره ونواتها الجينية التي تجلّت بوضوح في مؤلفاته اللاحقة.

وعلى الرغم من النقد المهم الذي يسدّه فضل الرحمن لتراث التفسير، والحديث، وعلم الكلام، الأشعري خاصة، والفقهاء وأصول الفقهاء، والفلسفة والتصوّف. وعلى الرغم من إلحاحه على ضرورة إعادة اكتشاف رسالة الإسلام الأخلاقية في سياق قرآني، وبناء فهم ديناميكي للتوحيد في سياق قرآني، وإنتاج فقه في سياق قرآني، إلا أن فضل الرحمن لم يحدثنا في كتابه هذا أو آثاره الأخرى عن آلية للتعاطي مع القرآن، تكشف لنا طاقته الحيوية الديناميكية، وتنبصر فيها رسالته الأخلاقية، أي إنه لم يقترح أدوات نظر

(١٩) فضل الرحمن. الإسلام وضرورة التحديث. ترجمة: إبراهيم العريس. بيروت: دار الساقي، ٢٠١٥، ٤٩ - ٥٠.

(٢٠) مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع ٢٦ «٢٠٠٤».

ومناهج بديلة، يتحرر فيها فهمُ القرآن من أدوات نظر ومناهج القدماء التي أنتجت كل ذلك التراث، الذي يطالب فضل الرحمن بعبوره، لأنه لا ينتمي إلى عصرنا وإنما ينتمي إلى عصر إنتاجه بكل ملبساته، ولأنه لم ينطق بروح القرآن ويبوح بما ينشده، بل عمل على إهدار طاقة القرآن الأخلاقية الروحية الخلاقة.

فهل يمكننا أن ننتج رؤية جديدة للقرآن والحديث في آفاق أدوات النظر والمناهج الموروثة للمفسرين والمحدثين والمتكلمين والأصوليين والفقهاء والمتصوفة والفلاسفة والمناطقة والنحويين والبلاغيين، أو يتطلب الفهم الجديد الذي يصرّ عليه فضل الرحمن الانتقال من زاوية نظر القدماء إلى زاوية نظر تتموضع في الأفق التاريخي الذي نعيشه؟

لا شك أن حجر الزاوية في الفهم الجديد هو قدرتنا على إنتاج مناهجنا ومنطقنا في الفهم وأدوات قراءتنا للنصوص الدينية، فمشكلة تفكيرنا الديني أنه ما يزال عاجزاً عن عبور أسوار التراث المغلقة، وما دمنا نجول في مدارات هذه الأسوار لن نتبصر الطريق الذي يقودنا إلى الخلاص.

تنبغي الإشادة بجهود الصديق البروفيسور حسون السراي في نقل هذا الكتاب إلى العربية وحرصه الشديد على العودة إلى المراجع العربية في النصوص التي نقلها وترجمها المؤلف. وقد تطلبت عملية التنقيب عن النصوص العربية في مظانها من المترجم أن يطالع عدة مجلدات أحياناً بحثاً عنها. وأعان المترجم إتقانه للفرنسية بموازة الإنكليزية ولغته الأم العربية على تعريب ما ورد في الكتاب من نصوص ومصطلحات بالفرنسية.

بغداد

٢٤ - ٤ - ٢٠١٧





## مقدمة الطبعة الثانية

وُلد فضل الرحمن في الهند البريطانية، في مقاطعة تُعد الآن جزءاً من باكستان، في الحادي والعشرين من أيلول/سبتمبر عام ١٩١٩، وتوفى في شيكاغو في السادس والعشرين من تموز/يوليو عام ١٩٨٨. وفي هذا الوقت الذي قضى فيه، كان يعمل (أستاذ خدمة متميز) للفكر الإسلامي في قسم: «لغات وحضارات الشرق الأدنى» التابع لجامعة شيكاغو؛ وهي وظيفة شغلها منذ العام ١٩٦٩. وفي العام ١٩٨٣ كُرّم فضل الرحمن بوسام جيورجيو ليفي ديلا فيدا ميدال للمتميزين في (الدراسات الإسلامية) عن أعماله في الشريعة الإسلامية والفلسفة والدين.

بعد دراسته للموضوعات الإسلامية التقليدية بالطريقتين: الرسمية والارسمية، دخل فضل الرحمن الشاب جامعة البنجاب في لاهور فحصل منها على شهادة الماجستير في (العربية) عام ١٩٤٢؛ وعلى أثر ذلك، عُيّن (باحثاً) لمدة ثلاث سنوات، وخلال هذه المدة بدأ فضل الرحمن يطور جوانب مميزة من فكره اللاحق.

وقد كانت هذه الأوقات، أوقات اضطراب شديد في تاريخ شبه القارة الهندية، ازدادت فيها مطالبات كل مسلمي الهند من سلطات الاحتلال البريطانية بإقامة دولة مسلمة في الهند. وفي العام ١٩٤٦، العام السابق لإعلان دولة باكستان، غادر فضل الرحمن الهند البريطانية ليواصل دراساته العليا في بريطانيا العظمى، فحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٤٩ من جامعة أكسفورد عن أطروحته حول ابن سينا (Avicenna) كما هو معروف في الغرب، الفيلسوف وعالم الطبيعيات المشهور في القرن الحادي عشر الميلادي.

هذا، وقد بدأ فضل الرحمن سيرة عمله التدريسي في عام ١٩٥٠ كمحاضر في الدراسات الفارسية والفلسفة الإسلامية في جامعة دورهام (Durham) في إنكلترا. ومع ذلك فإنه باستثناء الفترة الممتدة بين عامي ١٩٦١ و١٩٦٨، نجد فضل الرحمن قد أمضى أغلب سنوات عمله التدريسي والبحثي المنتج في أمريكا الشمالية. ففي عام ١٩٥٨ عيّن بوظيفة أستاذ مشارك في «معهد الدراسات الإسلامية» في جامعة ماكجيل في مونتريال، وقد أمضى في هذه الوظيفة ثلاث سنوات، وبعدها، أي في عام ١٩٦١، عرض عليه الرئيس الباكستاني محمد أيوب خان كرسي أستاذ زائر في «معهد البحث الإسلامي المركزي»، وفي السنة التالية أصبح مديراً له؛ هذا فضلاً عن العمل في «المجلس الاستشاري للمعقيدة الإسلامية».

إن الانشغال بقضايا مثيرة للنزاع مثل صياغة مفهوم للدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي وتحديث الشريعة الإسلامية بما ينسجم مع باكستان المعاصرة، وضع فضل الرحمن وجهاً لوجه أمام واحدة من المسائل المركزية في تاريخ الإسلام، وهي مسألة: العلاقة بين الدين والسياسة. وعلى الرغم من إنه نجح في إجراء إصلاحات على قانون الأحوال الشخصية الإسلامي، ولكن بعضاً من هذه الإجراءات قد أثارت غيظ أولئك الذين اعتبروا أفكاره التحررية والتحديثية أفكاراً متطرفة جداً.

وفي ظل استيقاظ عدم الرضى الواسع والمعارض لحكومة محمد أيوب خان، استقال فضل الرحمن من منصبه، وذلك في عام ١٩٦٨، وفي العام التالي أطيح بأيوب خان وحل محله يحيى خان الذي أعاد فرض الأحكام العرفية فاضطر فضل الرحمن إلى مغادرة بلده الأم مرة ثانية. وهكذا عاد إلى أمريكا الشمالية، وأمضى في التدريس جزءاً من زمن العام الدراسي (١٩٦٨) في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس قبل أن يلتحق بكلية جامعة شيكاغو في خريف هذا العام الدراسي.

وفي صيف العام ١٩٨٥ أراد فضل الرحمن أن يكرر التجربة التي عاشها في باكستان، وإن بصورة مختلفة، فذهب إلى إندونيسيا مستشاراً لوزير الشؤون الدينية فيها ليقتراح إصلاحات تتعلق بمناهج الدراسات الإسلامية في الجامعات الإندونيسية، ويعرض على الوزير أيضاً رؤيته للوضع الإجمالي الراهن للإسلام الإندونيسي.

لقد كان فضل الرحمن باحثاً وكاتباً غزير الإنتاج؛ أنجز عشر دراسات وما يقارب المئة من المقالات في عدة مجالات من الحياة السياسية والدينية والفكرية في العالم الإسلامي. ومكانته كمرجع أساسي في الحركة الفلسفية المشائية في الإسلام بصفة عامة، وفي فكر ابن سينا بصفة خاصة، إنما تقوم على كتابه علم النفس عند ابن سينا (١٩٥٢)؛ وترجمة ونشرها، نشرة نقدية دقيقة، للنص العربي لكتاب النجاة\*، وهو أساساً من أعمال أطروحته في أكسفورد الموسومة بالنبوة في الإسلام: الفلسفة والعقيدة (١٩٥٨)؛ وفي النفس لابن سينا، الجزء السيكولوجي من كتاب الشفاء (١٩٥٩). وفي جميع هذه المؤلفات، لم يؤكد فضل الرحمن تأثير - الفلسفة الإسلامية في الفكر الأوروبي فحسب وإنما عمل أيضاً على إبراز التفاعل الواضح بين الفلسفة والدين في الحضارة الإسلامية.

أما دراساته عن مفكري القرن السابع عشر نظير: الشيخ أحمد السرهندي (رسائل مختارة للشيخ أحمد السرهندي ١٩٦٨)، وصدر الدين شيرازي (فلسفة ملا صدرا ١٩٧٥)، فهي دراسات أعادت طرح الكثير من موضوعات كتاباته المبكرة وذلك في سياق تقييمه للأفلاطونية المحدثة والمدارس الإشراقية في فضاء الفلسفة الإسلامية. والواقع أن تأكيد فضل الرحمن انتصار الفكر الإنساني الذي وجدته في هذه الشخصيات التي درسها، على الدغمائية الضيقة، يعد سمة من سمات فكره وحياته الخاصة.

وفي هذا الصدد أيضاً يقدم فضل الرحمن في كتابيه: الإسلام والحدائث: تحولات التراث العقلي (١٩٨٢)، والصحة والطب في التراث الإسلامي: التغير والهوية (١٩٨٧)، مقاربات لبعض من الموضوعات التي انكب عليها في مؤلفاته المبكرة. لقد كان مهتماً، أولاً وقبل أي شيء آخر، بتفسير الإسلام وبيان مفاصله في الثقافة والمجتمع؛ وعلى سبيل المثال، طرح في كتابه: الإسلام والحدائث فكرة أن القرآن - الذي يعتقد المسلمون بأنه كلمة الله قد أسيء تفسيره منذ ما يسمى بالعصر الذهبي للقرون الأولى للإسلام، فبدلاً من تقعيد وجهة نظر حول العالم، استناداً إلى ما يسميه فضل الرحمن

(\*) «كتاب النجاة» كتاب لابن سينا، وهو خلاصة لموسوعة ابن سينا الفلسفية المعروفة باسم

«الفاه» (المترجم).

بكتاب التعاليم، اختار المفسرون المسلمون العمل على «تنظيم التعاليم الاخلاقية للقرآن، وتفسير كل سورة أو آية بألفاظٍ شرعية كما لو أنها لا تدل إلا على ذاتها»<sup>(١)</sup>.

والواقع أن فضل الرحمن كان يعتقد بأن مفسري القرآن عندما فسروا سوراً بعينها، مفصولة عن سياقها التاريخي والاجتماعي، وعندما لم يتبينوا المبادئ الكلية الكامنة وراء الألفاظ، ولم يروا في القرآن وحدة الرؤية بين الاخلاقي والمعنوي، فقد قدموا لنا نظاماً من الفكر ثابتاً ومتحجراً، ونظاماً تعليمياً هو انعكاس له.

إن هذا الجمود يعني أن على التعليم الإسلامي، أزاء التحديث الغربي، أن يصبح إما دنيوياً أكثر وإما أن يُدير ظهره إلى الحداثة كلياً. والطريقة الوحيدة لإزالة هذا الارتباك وسوء التفسير، بالنسبة إلى المسلمين، وكما حاجَّ فضل الرحمن، إنما تكمن في إعادة تفسير التعاليم القرآنية وتفسيراتها القديمة بعدها قواعد أخلاقية عامة يمكن تبنيها بوصفها تعبيراً عن أوضاع اجتماعية متغيرة: «...»<sup>(\*)</sup> إن القرآن ذاته لا يتوافر على مقدار ضخم من التعاليم الفلسفية الواضحة فحسب، وإنما يمكنه أيضاً أن يكون قاعدة لبناء وجهة نظر شاملة حول العالم تنسجم مع تلك التعاليم، وإذا كان التاريخ الإسلامي لم يشهد محاولة منهجية منظمة من هذا القبيل، فإن هذه المحاولة ممكنة، وكان يجب أن تُنجز»<sup>(٢)</sup>.

ومن هذه الأفكار يتكوّن، بطريقة أو بأخرى، محتوى المجموعة الثالثة من الكتابات الرئيسة لفضل الرحمن، وهي: علم المناهج الإسلامية في دراسة التاريخ (١٩٦٥)، والإسلام (صدرت الطبعة الأولى في عام ١٩٦٦، والثانية في عام ١٩٧٩)، وموضوعات القرآن الرئيسة (١٩٨٠)، والإحياء والتجديد في الإسلام: دراسة في الأصولية الإسلامية (نُشر بعد وفاته عام ٢٠٠٠).

(١) Fazlur Rahman; Islam and Modernity: transformation of an intellectual tradition. (١) Chicago; The University of Chicago Press, 1982.

(\*) في النص «ellipsis» للدلالة على وجود حذف في النص المقتبس، ونحن في العربية نكتفي بالنقاط للدلالة على ذلك.

Fazlur Rahman; Islam; Chicago; The University of Chicago Press, 1979.

(٢)

فقد لاحظ فضل الرحمن، في مقدمة كتابه الإسلام، وهذه طبعته الثانية، أن هناك تغييرات مهمة حدثت في العالم الإسلامي بعد نشر هذا الكتاب قبل ثلاثة عشر عاماً. ومن بين ملاحظاته الرئيسة: استعمال الثروة النفطية لنشر المذاهب الدينية المحافظة والتمزمتة، والتسييس المتزايد للدين في العالم الإسلامي. وعلى الرغم من أنه يقرّ بوجود بعض الخطوات الإيجابية، ولكنه بعدها صغيرة جداً إزاء التحديات الضخمة أمام العالم الإسلامي وهو يواجه الحداثة. وبقدر نفقه لأولئك المسلمين الذين يبحثون عن مأوى لهم في الحنين إلى الماضي المجيد للإسلام، والذين يواجهون، كردة فعل، الاستعمار والإمبريالية بالتعصب والعنف، بقدر ما يدعو إلى التجديد الشامل في الشريعة واللاهوت (علم العقائد) والتقوى الشخصية، استناداً إلى مبادئ القرآن التي يعينها التحليل الدقيق والفحص المتروّي، بدلاً من التفاسير والتطبيقات الوسيطة. والهدف من وراء هذا التجديد هو إقامة أساس أخلاقي لتحقيق العدالة الاجتماعية - الاقتصادية في ربوع أمم العالم الإسلامي. ويذخر فضل الرحمن من الألفاظ أقساها بحق الأصوليين المتدينين الذين يرفضون، رفضاً باتاً، فكرة الحداثة، ويحذّر من أن عالم الإسلام سيقى راكداً في «صحراء فكرية واسعة».

وإنه لمن المثير للاهتمام، والمفيد فائدة لاحدود لها، لو إننا نعرف كيف كان فضل الرحمن سينظر إلى الحوادث التي حصلت في العالم الإسلامي بعد كتابة مقدمة كتابه الإسلام في العام ١٩٧٩، وبعد وفاته عام ١٩٨٨. بماذا كان سيفكر، على سبيل المثال، وهو يرى تحرر الجمهوريات الإسلامية من (اتحاد الجمهوريات السوفياتية الاشتراكية)، بعد انهيار الشيوعية السوفياتية عام ١٩٩١، أو الظهور التدريجي لما يبدو أنه ديمقراطية المشاركة في الجمهورية الإسلامية في إيران بعد عام ١٩٩٧؟ كيف كان سيفهم العنف والإرهاب الذي بلغ أوجه في الهجوم على الولايات المتحدة في أيلول/سبتمبر عام ٢٠٠١؟

على الرغم من إننا لا نستطيع أن نعرف، على جهة اليقين، الإجابات التي كان سيقدمها عن هذه الأسئلة وغيرها، ولكن من الممكن أن نتأمل كيف تكون إجاباته استناداً إلى معطيات حياته وفكره.

لقد كان فضل الرحمن ممثلاً لحدائث إسلامية، لحركة إصلاح ديني وتجديد وإعادة نظر في التراث، تلك الحركة التي نجد أصولها في منجزات مفكري القرن التاسع عشر مثل: جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧)، وسيد أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨)، ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥)، وإسماعيل غاسبيرينسكي (Gasprinski) (١٨٥١ - ١٩١٤)، ومحمد إقبال (١٨٧٧ - ١٩٣٨).

فهؤلاء الأعلام بقدر ما كانوا يؤكدون التمسك بالمبادئ الدينية والأخلاقية للإسلام، كانوا يؤكدون أيضاً أهمية الأخذ بما هو الأفضل من العلم والتكنولوجيا الغربيين لأنهم لا يعدّونهما مناقضين للدين؛ ولهذا فإنهم قد وقفوا بحزم في وجه المحافظين الدينيين، والمتطرفين الذين رفضوا (الغرب) والإصلاحيين الإسلاميين الأوائل.

لقد كان فضل الرحمن مفتوناً بحيوية الإسلام وقدرته على التكيف في الاتحاد السوفياتي والبلدان الشيوعية الأخرى بعد سقوط المذهب الإلحادي الحكومي، والسياسات المعادية للإسلام، وجعل الزعامة الدينية للمسلمين بيروقراطية. وعلى أية حال، فإن من المحتمل أن يكون فضل الرحمن قد تنبأ بأن الإسلام في الجمهوريات المستقلة الحديثة سيبقى قوة ثقافية بنظر الديمقراطيين الجدد الذين كان القسم الأكبر منهم من أعضاء الحزب الشيوعي (apparatchiks) في النظام السوفياتي القديم.

والواقع كان فضل الرحمن مُعجباً بمنجزات مصطفى كمال أتاتورك في تطوير الفصل بين الديني والديني في المجتمع التركي الحديث، في ثقافة هذا المجتمع وفي نظامه السياسي. وكان يأمل، ربما، في أن تتبع هذه الزعامات الجديدة برنامجاً أتاتوركياً<sup>(\*)</sup>. وكان غالباً ما يُعلق على الطبيعة التقدمية لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية الذي تبناه الإيرانيون عام ١٩٧٩ بعد سقوط الشاه، وكان يتابع باهتمام كبير صراع خلفاء السيد خامنئي، الذين يُسمّون الآن بـ(البطانة المتعصبة)، مع الإصلاحيين المتديّنين المصطفيين خلف الرئيس خاتمي.

---

(\*) حرفياً «برنامجاً كمالياً» (Kemalist Program).

إن هذا التوجّه نحو المؤسسات الديمقراطية، ومناقشة (الفضاء الشعبي) و(المجتمع المدني) في إيران اليوم، إنما هي أمور كان مقدراً لها أن تكون ذات دلالة كبرى في نظره.

وأخيراً، فإن فضل الرحمن كان مناهضاً لمناهج النزعة الإسلامية المتطرفة وأيديولوجيتها، فعلى الرغم من أنه كان مهتماً بقضايا تقرير المصير الوطني للدول الإسلامية، وحاجة المسلمين الملحة إلى تحقيق الأصالة الثقافية لدولهم، ولكنه أدان العنف وعدّه عقبة أمام بلوغ الأهداف، ولا يتفق مع الأمة المسلمة. واعتقد بالفكرة المضحكة القائلة بأن المجتمع العربي في القرن السابع استطاع أن يقدم لنا الإطار الوحيد للحياة الحديثة.

كان فضل الرحمن معلماً حريصاً، وزميلاً عطوفاً، وصديقاً طيباً؛ وإتانا لنفتقد، وبأسف شديد، عقله الذي لا يلين، وبصيرته النافذة، وإحساسه بالخير، ونموذجه الروحي والأخلاقي.





## تصدير

يسعى هذا الكتاب إلى أن يعرض للقارئ التطور العام للإسلام خلال أربعة عشر قرناً تقريباً من وجوده؛ ولهذا يُعد من حيث المبدأ كتاباً معلوماتياً. ولكن، لأن الكتاب يهدف إلى أن يقدم بحدود الممكن والمستطاع خطاباً متسقاً ذا معنى دال، بدلاً من عرض وصفي لظواهر تبدو متفرقة معزولة، أو لجوانب من تطور الإسلام، فقد كان عليه أن يكون خطاباً ناوئياً بطبيعته وليس مجرد كتاب معلوماتي وحسب؛ وبسبب من طبيعته التأويلية أيضاً، فإن الكتاب يفترض أن القارئ على شيء من المعرفة المسبقة بالنتاج الأدبي العام في الإسلام، المعروف في اللغة الإنكليزية.

والنقطة الثانية الجديرة بالاعتبار هنا هي أن الكتاب على الرغم من أنه كتاب وصفي من حيث المبدأ، ومن ثمَّ يسعى بالضرورة إلى أن يكون موضوعياً، إلا أنه يعد في أجزاء معينة منه كتاباً تأويلياً، لا بالمعنى التاريخي وحسب وإنما بالمعنى الإسلامي؛ ويصدق هذا على نحو خاص، على الفصلين الأولين منه، اللذين يبحثان في شخصية النبي (ﷺ) والقرآن الكريم، وكذلك الفصل الأخير من الكتاب. فالمؤلف يرى أنه من المتعذر عليه أن "يصف" الدين أو يصف إيمانه الخاص من دون أن يُطلع القارئ على شيء من الحياة الداخلية الصحيحة التي تكوّن ذلك الإيمان. ولهذا كله، فإن هذا الكتاب يعني القراء الغربيين والمسلمين على حد سواء؛ ويجب على المسلم أن ينظر إلى تاريخه الديني بأكبر قدر من الموضوعية وبخاصة إلى الكيفية التي وصل الإسلام بها إليه؛ وأما القارئ غير المسلم فإن عليه أن يكون على عام بائر الإسلام على المسلم من الداخل.

واني لأشكر في هذا المقام كثيراً من الزملاء والأصدقاء في كراتشي

ومكجيل الذين أتحفوني باقتراحاتهم وانتقاداتهم القيّمة، وأخص بالذكر السيد أ. س. بازمي أنصاري من «معهد البحث الإسلامي» بكراتشي، لمراجعته الأدلة وتصحيحاته المقترحة.

**فضل الرحمن**  
كراتشي، ٢ كانون الأول/  
ديسمبر ١٩٦٥

## مقدمة

في كتابه المثير للإعجاب (العقيدة المحمدية)، في طبعته الأخيرة (عام ١٩٦١)، وضع الأستاذ جيب Gibb عدد المسلمين في العالم في المرتبة السابعة تقريباً من مجموع سكان العالم، أي نحو (٣٠٠) مليون نسمة (وقد يكونون الآن بحدود ٤٠٠ مليون). وفي مقابل ذلك، قدر «المؤتمر الإسلامي العالمي» الذي عُقد اجتماعه العالمي الخمسين في بغداد في العام ١٩٦٢، أن العدد المؤكد للمسلمين في العالم يتجاوز الـ (٦٠٠) مليون، أي ما يقارب الـ (٦٥٠) مليون نسمة.

وعلينا أن نعترف أن كل هذه الأعداد عبارة عن تخمينات لعدم وجود إحصاء عام موثوق به؛ فعدد المسلمين في الصين، على سبيل الحصر، يلفه الغموض؛ والمعلومات حول كثير من المناطق النائية الأخرى في العالم الإسلامي غير كاملة أيضاً. وسنقدم في خاتمة هذه المقدمة أعداداً للسكان ببيانات عامة، تُبيّن توزيع المسلمين في العالم؛ وسيكشف لنا هذا التعداد أن عدد السكان المسلمين في العالم لا يمكن أن يكونوا في أي حال من الأحوال أقل من (٥٠٠) مليون نسمة.

إنّ مسألة العدد الفعلي للمسلمين الذين يسكنون العالم ذات أهمية ثانوية. «ممارسة بظاهرة نموّ الجماعة الإسلامية العالمية خلال الأربعة عشر قرناً الماضية. الأكثر أهمية من ذلك هو طبيعة هذا النموّ الذي يلقي ضوءاً على سمات البنية الداخلية لـ «الأمة المسلمة»<sup>(١)</sup>. وإننا سنشغلها هنا في هذه المسألة قبل أن

(١) «أمة» بإزاء Community (بالحرف الأول الكبير) وهو مفهوم قرآني؛ وقد حرص المؤلف على أن يوضح في سياق بحثه هذه الكلمة بالحرف الأول الصغير عندما يكون المراد الكلام عن المجتمع أو الأمة (المترجم).

نشرع في وصف مفصلٍ للتاريخ الديني للإسلام في الفصول التالية.

لقد طوّر الإسلام، مسبقاً وقبل وفاة النبي (ﷺ)، سمته الأساسية: تأسيس أمة مسلمة تعبر عن الهوية الروحية والأخلاقية لدينها من خلال مؤسسات مختلفة يدعمها نظام سياسي محدد، أو تدعمها تلك المؤسسات نفسها. وما يكون «الأمة» إنما هو التسليم الواعي بسمتها بوصفها المؤمن الأول على إرادة الله، «وأمر الله على خلقه» - الشريعة (انظر الفصل السادس)؛ وهذه الأمانة تتطلب أن تتعهد مؤسسات الشريعة الحكومية والجماعية؛ فالشريعة دستور الأمة المسلمة.

إن هذا الدستور المتميّز هو الذي أضفى على الفتوحات الإسلامية خارج البلاد العربية سمته الخاصة التي ميزتها عن التوسع القبلي غير المنظم، خبرةً وحياءً، الذي كان عليه العرب قبل الإسلام من جهة، وعن فتوحات المغول لآسيا الوسطى بعد عدة قرون من جهة أخرى؛ كما أن هذه السمّة القويّة الصارمة الظاهرة في توسع الفتوحات الإسلامية إلى الخارج، مقرونةً بإيمان لا يلين بنظام أخلاقي سام صان هذه الحركة التوسعية على المستوى الأخلاقي الدقيق، هي التي أورثها، كما أشرنا سابقاً<sup>(٢)</sup>، النبي (ﷺ) نفسه للعالم؛ وهي التي أفضت إلى توسع الإسلام خارج الأراضي العربية عن طريق سلسلة من الفتوحات السريعة المدهشة التي جعلت المسلمين في غضون قرن، مسؤولين عن أراضٍ شاسعة تمتد من إسبانيا غرباً إلى نهر الأندوس شرقاً، عبر آسيا الوسطى، وثبتت وجوده الديني فيما بعد.

لا شك أن الحروب المتبادلة المستمرة بين الإمبراطوريتين العظيمتين: البيزنطية والفارسية، التي استنزفت بنيتها الداخلية الضعيفة أساساً، وأفسدها الجمود الروحي والانحلال الأخلاقي، قد عجّلت من تسارع التقدم الإسلامي المذهل. ومع ذلك فإن هذه الظاهرة، ظاهرة الاتساع الباهر للإسلام، لا يمكن تفسيرها بمجمّلها بهذا العامل وحده. والواقع أن الأهمية المراد إبرازها هنا، يجب أن تُعزى إلى الطبيعة الفتية والرجولية للحركة الإسلامية. وقد ثار نزاع كبير وبغيض حول الطبيعة الحقيقية لهذا التوسع، وأضفى نقاد الإسلام على المسائل التي ناقشوها مزيداً من التعقيم. وعلينا أن

(٢) الواقع أن المؤلف لم يذكر شيئاً عن هذه المسألة من قبل (المترجم).

نعترف بأن المدافعين عن الإسلام، من المسلمين المحدثين أنفسهم، قد ساهموا في إضفاء هذا التعتيم. والحق أنه إذا كان يُعد من باب التقليد المُضحك للحقائق الإصرار على أن الإسلام انتشر بالسيف وحده، فإنه يُعد من تشويه للحقائق القول إن الإسلام انتشر بذات الطريقة التي انتشرت بها، لنقل البوذية، أو حتى المسيحية، على الرغم من حقيقة أن هذه الأخيرة استخدمت من وقت لآخر سلاح الدولة. إن التفسير الحقيقي لهذه الظاهرة يكمن في بنية الإسلام بوصفه مركباً دينياً وسياسياً. فإذا كان المسلمون لم ينشروا دينهم عن طريق السيف وحده، فإنه من الصحيح القول، رغم ذلك، إن الإسلام أصرَّ على توظيف السلطة السياسية لهذا الغرض لأنه عدَّ نفسه المستأمن على إرادة الله التي يجب أن تسود على الأرض عن طريق نظام سياسي محدد. ومن وجهة النظر هذه، يشبه الإسلام النظام الشيوعي الذي، حتى وإن لم يُجبر الناس على القبول بعقيدته، فإنه يصرُّ مع ذلك على توظيف النظام السياسي<sup>(٣)</sup>. وإن إنكار هذه الحقيقة<sup>(٤)</sup> يمثل انتهاكاً للتاريخ وظلماً للإسلام نفسه. ولا شك بنظرنا أن هذه الحقيقة مقرونة بالرؤية الإسلامية الخاصة بالمساواتية والإنسانية، عجّلت عملية الأسلمة بين شعوب البلاد التي تم فتحها.

ومع اتساع الإمبراطورية العربية خارج الأراضي العربية، أخذ المسلمون على عاتقهم مهمة تطوير نظام قانوني وإداري، استوعبوا فيه دساتير البيزنطيين والفرس وعناصر محلية أخرى في إطار نظام إسلامي. وهذا النسق (الذي سنفضّل في تطور مفاصله في الفصول المتتالية من هذا الكتاب) هو الذي

(٣) أعتقد أن أقل ما يمكن أن يقال هنا حول هذه المقاربة بين النظام السياسي الإسلامي والنظام الشيوعي، التي جاءت على سبيل المماثلة بينهما: إنها مقاربة غير دقيقة؛ فعلى المستوى التاريخي البحث، وعلى سبيل المثال لا الحصر، لم يشهد تاريخ الإسلام أن قام النظام السياسي أو السلطة السياسية في الإسلام بإجبار الأقليات الدينية على اعتناق العقيدة الإسلامية، في حين أن النظام الشيوعي، بعد أن اتهم هذه الأقليات بـ«الرجعية» وموالاته الغرب الرأسمالي، عمل جهده على إقصائها من المسرح السياسي والمجتمعي... إلخ. أما على المستوى العقائدي، وبالتحديد على ما يترتب على شمولية العقيدة، فإن عدم ذكر الفارق بين الإسلام والشيوعية سيؤدي لا محالة إلى عدم إنصاف كامل. وكنت أتمنى على المؤلف، وهو بهذا الحجم المعرفي والحذق التنظيري، أن يذكر بذلك، على سبيل الاستدراك على الأقل.

(٤) لكي لا يلتبس الأمر في ذهن القارئ الكريم؛ فإن ما يقصده المؤلف هنا بهذه الحقيقة هو توظيف النظام السياسي (الدولة)، ولا علاقة له بمقاربة المؤلف السابقة (المترجم).

أضفى على الحضارة الإسلامية طابعها المميز؛ وهو الذي زوّد الدولة الإسلامية، إذا جاز التعبير، بالدستور الحقيقي المعبر عن الغايات الأخلاقية الأساسية للإسلام، وعيّن حدود دولته. وقد استطاع المسلمون، في غضون قرن من الفتوحات الإسلامية، أن يطوروا حياتهم الفكرية الخاصة ويؤسسوا العلوم العربية الإسلامية الخالصة: علم الحديث، والفقه، والتاريخ. إن هذا التطور الفكري السريع الضخم، الذي كان حصيداً للتفاعل بين التراث الهيلينستي<sup>(٥)</sup> في سورية ونسق الأفكار المتميزة التي جاء بها القرآن العربي، يبقى واحداً من عجائب تاريخ الفكر البشري.

لقد سهّل عملية التطور هذه انتقال عاصمة الإمبراطورية الإسلامية من المدينة إلى دمشق في العام ٦٦٠م، وتوظيف الخلفاء الأمويين في بلاطهم في دمشق بعض العرب المسيحيين من الذين كانوا يتمتعون بمكانة رفيعة أو ثقافة هيلينستية، نظير يوحنا الدمشقي John Damascus. وقد حدث بفعل هذا الانتقال ومعه تغيير في العلاقة بين الدين والدولة. وعلى الرغم من أنه قد لا يكون صحيحاً القول إن الدولة الأموية أصبحت دولة دنيوية، وأن انقساماً تاماً حدث بين الدين والدولة، ولكن، مع ذلك، يبقى من الصحيح القول إن حياة الدولة هذه افتقدت إلى ذلك النوع من العلاقة مع التطورات الدينية التي أقامتها الدولة الإسلامية ولا تزال تتمتع بها إلى اليوم. فإذا كان الخليفة سابقاً، يتمتع بمقام مبجل أخلاقياً ودينياً، وكانت قراراته السياسية تخضع لغايات دينية، فإننا نجد أن الأمويين، على الرغم من أن دولتهم احتفظت بالإطار الإسلامي العام، كانوا حكاماً دنيويين إلى حد كبير؛ فقد مارسوا السلطة السياسية وحسب، وتركوا معايير التراث الديني الضخم. وقد أدى ذلك إلى أن المذاهب الدينية المعروفة قد تطورت على نطاق واسع خارج إطار الدولة، بطريقة لا تنسجم معها إلى حد ما. وبقيت المدينة مركز التطورات الدينية، المدينة: «بيت سنة النبي» (لأن السنة: نمط مثالي من السلوك. انظر: الفصل الثالث).

كانت إحدى النتائج المهمة لتفاعل الإسلام مع التيارات الثقافية الغربية،

(٥) تدل كلمة هيلينستي Hellenistic (بصيغة النعت) على الحضارة الإغريقية القديمة، ولشروع هذه الكلمة في الخطاب العربي المعاصر فقد اكتفينا بتعريفها دون حاجة إلى ترجمتها (المترجم).

وبخاصة مع الهيلينية والمسيحية الهيلينستية<sup>(٦)</sup>، ظهور صراعات فكرية مفاجئة حول مسائل في اللاهوت [= علم الكلام] والأخلاق، وظهور عدد كبير من الزنادقة والفرق Sects<sup>(٧)</sup> المبكرة في الإسلام. وقد أدت هذه الوقائع واتساع المعارضة الغاضبة من طرف العجم، وبالتحديد الفرس، للحكم الأموي إلى الإطاحة بالخلافة الأموية وتنصيب العباسيين خلفاء في بغداد عام ٧٥٠م بمساعدة الفرس. والحق أن النظام<sup>(٨)</sup> الأموي كان قد شهد نمو العلوم الدينية العربية المبكرة في الإسلام، ولكنه لم يدم طويلاً ليرى بلوغ تطور الاتجاه العقلي التام في الإسلام.

شهدت الخلافة العباسية تطورين غير متسقين إلى حد ما، وكان كلاهما من نتائج سياسة متأنية؛ فمن ناحية كان على العباسيين أن يواجهوا مطالب القيادة الدينية المستاءة من حكم الأمويين، وأن يحققوا منجزات دينية بآليات الدولة؛ وهكذا عملوا على ردم الهوية التي كانت تفصل على نطاق واسع بين الدين والدولة في ظل الخلافة الأموية؛ ومن ناحية أخرى، سرّعوا عملية النهضة الفكرية في الإسلام، وذلك عن طريق حملة ترجمة شاملة بدعم رسمي [= حكومي] للفلسفة والعلوم اليونانية إلى اللغة العربية. وقد أسس الخليفة المأمون لهذا الغرض أكاديمية تعرف باسم «بيت الحكمة». وقد نشأ من هذا العمل الترجمي الدؤوب اتجاه فكري خالص، أثر في الدين الإسلامي وأدى إلى ظهور الحركة الدينية العقلانية المشهورة باسم «المعتزلة»<sup>(٩)</sup>.

(٦) المسيحية الهيلينستية: الثقافة المسيحية المتأثرة بالفكر الإغريقي القديم؛ والعبارة تطلق بوجه خاص، على الفكر المسيحي في العصر الوسيط (المترجم).

(٧) يضم علم الكلام الإسلامي مجموعة كبيرة من الفرق (بإزاء Sects) مثل: المعتزلة، الأشاعرة، المرجئة، الإمامية، الأزارقة، الإباضية... إلخ. وسيفضل المؤلف في عقائد بعضها (المترجم).

(٨) بالفرنسية في الأصل régime، والكلمة تدل على (النظام) السياسي - السلطة حصراً. ونوظف المؤلف لهذه الكلمة الفرنسية في سياقه دقيق جداً؛ لأن الأمر يتعلق بالنظام السياسي الأموي في مقابل إظهار المعارضة المعروفة تاريخياً له في التاريخ الإسلامي. أما (النظام) السياسي الإسلامي، فإن المؤلف يستعمل الكلمة الإنكليزية Order، وهي أوسع فضاء دلاليًا من الكلمة الفرنسية (المترجم).

(٩) المعتزلة: أشهر الفرق الكلامية الإسلامية، وسيفضل المؤلف في شخصيات هذه الفرقة وعقائدها وأفكارها وتاريخها (المترجم).



وتحت ظل خلافة العباسيين، التي رُفدت إدارة دولتهم المدنية بخدمة طبقة من المتعلمين الفرس أساساً، استعاد الفرس وعيهم الذاتي القومي. وهكذا انبثق جدل طويل وعنيف بين العرب والفرس، عمل كل منهما على إبراز تفوقه الثقافي والفكري والروحي الخاص به دون غيره. وقد عُرف أنصار الطرف الفارسي بالشعوبيين (القوميين)، الذين وجد نشاطهم، بلا شك، تشجيعاً من قبل الفئات المقرّبة إلى الحكومة. وخلال القرنين الرابع والخامس الهجريين/ العاشر والحادي عشر الميلاديين، استعادت اللغة الفارسية ذاتها بوصفها وسيلة التعبير الأدبي، وأرضت الطموح القومي الفارسي، على الرغم من أن الأدب الديني، ومجالات ثقافية أخرى، استمر تدوينها باللغة العربية.

هذا الواقع المؤثر في العقل العربي نتيجة الصدمة التي تلقاها من الثقافات الوافدة نما خلال القرنين الثاني - الرابع الهجريين/ الثامن - العاشر الميلاديين، وبلغ إلى قمته في صورة إبداع ثقافة فكرية دينية ومادية مزدهرة لافتة للنظر بروعتها، فأسس المسلمون تجارة وصناعة سخرت المهارة العلمية لأول مرة من أجل تطوير البشرية مادياً بالفعل واستعمالها عملياً. وعلى المستوى الفكري العام ما لبثت أن انتقلت بسرعة علوم التاريخ والآداب العربية الأصلية إلى علم التاريخ العام والجغرافية والفنون الجميلة<sup>(١٠)</sup>. ووصل التاريخ الموضوعي<sup>(١١)</sup>، بما في ذلك تاريخ الأديان، إلى مستوى متطور جدير بالاعتبار. وقد ظهرت مسائل صعبة ودقيقة تتعلق بإمكان الوصف الموضوعي للديانات غير الإسلامية إلى درجة أننا نجد أن البيروني يشكو في مقدمة كتابه عن الهند<sup>(١٢)</sup> من أن المسلمين، في الوقت الذي كانوا فيه قادرين على إنتاج أعمال موضوعية عن ديانات مثل اليهودية والمسيحية، كانوا عاجزين عن فعل ذلك فيما يتعلق مثلاً بالديانة الهندية، ولهذا فقد أخذ هو - أي البيروني - على عاتقه هذه المهمة.

(١٠) بالفرنسية في الأصل belles-Lettres، ولا تدل العبارة على فنون الرسم والموسيقى والعمارة... فحسب، وإنما أيضاً على الآداب كالشعر والخطابة.

(١١) «التاريخ الموضوعي» في هذا السياق، التاريخ الإنساني العام؛ ويعد تاريخ أمة من الأمم أو دين من الأديان... جزءاً منه

(١٢) يشير المؤلف إلى كتاب البيروني الشهير تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة.

لقد تميّز المسلمون في الجغرافية، وبدأت مساهمات المسلمين في هذا الحقل العلمي تلقى تميّناً خاصاً من طرف الباحثين المحدّثين، ولكن، مع ذلك، فإن إنصافاً كاملاً لتقدير أصالتهم ومغامرتهم في هذا الحقل لا يزال ينتظر المزيد. والدراسة الاجتماعية والثقافية الأولى للتاريخ، أي بيان فعل القوى التاريخية الطبيعية، كان قد أنجزها كذلك أحد المسلمين: ابن خلدون الشهير.

لقد أمكن لهذا التطور الشامل أن ينجح في التأثير في النزعة العقلية كذلك؛ فخلال القرنين الثاني والثالث الهجريين/الثامن والتاسع الميلاديين، تطورت النزعة العقلية «المعتزلية» على نحو سريع، حتى سيطرت تماماً فيما بعد. وسنقدم تفسيراً لهذه الظاهرة في آخر هذا العمل، أما الآن فيمكننا القول، على سبيل الإيجاز: إن المعتزلة تطورت تحت تأثير المذهب العقلي الهيليني، وبسبب هذا التأثير خلقت التوتر الأساسي الأول في التاريخ الديني للإسلام؛ فقد عانى زعماء المذهب السلفي الإسلامي، الممثلون للتراث القديم، على أيدي هذه الحركة العقلانية التي رفعت إلى مقام عقيدة الدولة في زمن الخليفة المأمون؛ وبالفعل فقد أصبحت لها، باتساع قوتها السياسية واعتمادها أسلحة الجدل الإغريقي، اليد العليا في الدولة. ولكن، فيما بعد، استعاد السلفيون «العلماء» السيطرة، تدريجياً على التعليم بمجمله تقريباً، ثم حدث أن أصبح منهج التدريس **Curricula** وسيلة لتحقيق مثلهم الروحية والفكرية الخاصة.

لقد أصبح المذهب السلفي مؤثراً جداً إلى درجة أن حركة المذهب العقلي الديني فقدت كل قوتها ووجودها الرسمي؛ ولكنها ازدهرت، فيما بعد، خلال القرنين الرابع - السادس الهجريين/العاشر - الثاني عشر الميلاديين في أعمال فلاسفة بارزين، أثر فكرهم بدوره في التراث السلفي المحافظ. وتحت ظل هذا التفاعل الجديد فسح السلفيون حيزاً معيناً للنزعة العقلية ضمن مناهجهم التعليمية، إنما من أجل مراجعة نقدية متشددة [استناداً إلى مرجعيتهم التراثية] للعلوم، ولمذاهب الفلسفة العقلية.

إن هذه المساحة الضيقة نسبياً، التي أعطيت للنزعة العقلية في التعليم، وهذا التعليم المتشدد في «المدارس» (مدارس لاهوتية أساساً) هما

المسؤولان عن الجمود الفكري المتتالي في الإسلام. وما يؤسف له، على نحو خاص، موقف «العلماء» من «العلوم الوضعية»<sup>(١٣)</sup>، وهو موقف أعاق على ما يبدو روح البحث، ومن ثم، نمو كل المعرفة الوضعية. ومهما يكن من أمر، فإن «العلماء» كانوا قادرين على أن يفرضوا بالقوة: عقلاً متمثالاً، ويحققوا تقريباً نوعاً من التماسك داخل الجماعة الإسلامية التي نظرت إلى هذا الأمر على أنه إنجاز مذهل. إن الدعامة الأساسية لهذا النظام التماسك كله كان فقهاً إسلامياً Islamic law يستند إلى لاهوت عقائدي [= علم كلام] قطعي. وقد سيطر الفقه الإسلامي، بسبب طبيعته الشاملة، على حياة المسلمين العملية برمتها، وساهم هذا النظام الفقهي، أكثر من أي شيء آخر، في تحقيق التماسك أو التعاون الإسلامي على الرغم من الاختلافات البينة بين ثقافات البلدان التي استمر الإسلام عن طريقها في الانتشار طوال العصور الوسطى. ولأن الفقه الإسلامي استوعب كل وقائع الحياة الإنسانية، والسلوك الفردي والاجتماعي والسياسي، فقد حافظ على الوحدة الاجتماعية للجماعة الإسلامية حتى بعد تفكك وحدة الإسلام السياسية على أثر الهجوم البربري للمغول الذين هدموا بغداد، وأطاحوا بالخلافة الإسلامية عام ٦٥٦هـ/١٢٥٨م.

ومهما يكن من أمر، فإن نظام «العلماء» التعليمي، وبخاصة مع تطور الفقه وطبيعته الشاملة، نجح في أن يؤسس نمطاً جديداً من التشدد وصل إلى درجة كبيرة من الضبط والتقييد في الإسلام أكثر بكثير مما كان في النزعة العقلية المشبعة بالعناصر الهيلينية، وقد أدى هذا التطور إلى ظهور التصوف الإسلامي، الذي بدأ بالانتشار أولاً في مراكز الثقافة في العراق، وبلاد فارس خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين/الثامن والتاسع الميلاديين كطريقة زهدية لتحقيق السمو الروحي الذي للإسلام. في البدء اقتصر التصوف على أن يكون نموذجاً زهدياً خالصاً للتطهير الأخلاقي، فتحدد بوصفه ردة فعل باطنية على التطورات الفقهية الصارمة، وهيمنة القوى السياسية، ثم ما لبث أن طوّر [وسائل] لتحقيق الاتحاد الصوفي بالله (تعالى).

(١٣) حرفياً: العلوم اللادينية Secular Sciences، في مقابل العلوم الدينية التي تجد مرجعيتها مباشرة أو بتوسط في المصدر الإلهي (المترجم).

وقد بقي التصوف حتى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، مقتصرًا على الحياة المدنية بوصفه تعبيراً خاصاً وفردياً عن صورة من الروحانية التي كانت تمثل طريقة متميزة لتنقية الروح. وعلى الرغم من أن هذه الطريقة كانت غريبة على أصول الإسلام، ولكنها لانزلال، ربما، ملائمة وفق الإطار الإسلامي. على أي حال، فمنذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، حدثت بعض التطورات الخارجية في العالم الإسلامي وغيّرت طبيعة التصوف وأعادته إلى دين الأغلبية الشعبية، وقد أدى ذلك إلى توكيد عُرى الارتباط بين تلك الصورة من الروحانية والمذهب السلفي «للعلماء».

شهد العالم الإسلامي خلال القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين/ السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، نتيجةً لضعف المركز السياسي الإسلامي في بغداد، ظهوراً جديداً لقبائل البدو في شمال أفريقيا، وتسلسل رجال البدو الأتراك البرابرة من آسيا الوسطى إلى مركز الإسلام.

لقد اهتدى رجال القبائل الأتراك إلى الإسلام، لا على يد «العلماء» كما كانت هي الحال مع انتشار الإسلام في مرحلته الأولى في العراق وفارس ومصر، وإنما بفعل نشاط الصوفية. وهكذا نظروا إلى إطاعة الإسلام السلفي على أنها إطاعة لرمز خارجي، وتأثروا بهذه الصورة الروحية التي حوّلت التصوف من طريقة حياة لقلّة مختارة من الناس في المدن إلى شبكة واسعة من الأخوة الصوفية. وباختصار، فإن انتشار الإسلام في الهند وآسيا الوسطى والأناضول وأفريقيا كان على يد هذه الأخوة الصوفية. والتصوف في كل هذه المناطق قام على توافقات مع بيئات روحية موجودة مسبقاً. وكان التحدي الجديد أمام «العلماء»: الربط المتناسك بين المذهب السلفي والتصوف بوصفه ديناً شعبياً.

بهذه الدفقة الحيوية التي أضفاها التصوف على الإسلام اتسعت دائرة الإسلام بصورة أوسع مما كانت عليه منذ منتصف القرن الثاني للهجرة/ الثامن الميلادي. وقد انغrust هذه الحيوية في الأمة المسلمة عندما أعاد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م)، بشخصيته البارزة وعمله الضخم، التوفيق بين الدين السلفي والروح الصوفية. إنّ قوةً جديدةً بُعثت في المذهب السلفي نفسه؛ وعرضت الباطنية التي [عُدّت] بدعة مدمرة إلى خسارة فادحة، بل إن أتباع

الشيعة تقلصت أعدادهم على نحو ملموس. ومن ناحية أخرى، حصل الإسلام على مناطق وثنية شاسعة، بل حتى قبائل شبه مسيحية. وسنسرّد قصة إيقاع تفاعل هذا الارتباط بين التصوف والدين السلفي في متن هذا الكتاب فيما بعد.

إنّ ضعف السيطرة السياسية والمركزية للخليفة في بغداد، وتكاثر الأمراء والسلاطين شبه المستقلين، تزامنا مع نموّ التصوف، الذي أصبح ظاهرة عمت العالم الإسلامي كله؛ فالسلاطين الأتراك، على الرغم من أنهم كانوا يتزعمون المذهب السلفي بحماس ظاهر، ولكنهم كانوا في واقع الأمر يقدمون الولاء والتشريف إلى شيوخ الصوفية حقاً. وعلى العموم، فإن مهمة نشر الإسلام كانت، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، على عاتق المتصوفين؛ أما المذهب السلفي فكان عليه أن يُقدم السند الشرعي والعقائدي لهم، بما في ذلك توظيف الدولة نفسها لهذا الغرض. وفي القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، نشأت دولتان جديدتان، قوميتان، ضخمتان وصارمتان في مركزيتهما: دولة العثمانيين ودولة المغول في الهند. وهاتان الدولتان، بتركيبهما الإداري الفعال والفائق البراعة، منحتا أقاليم الأمة الإسلامية الواسعة استقراراً جديداً؛ الأمر الذي أدى إلى أن تظهر إلى الوجود ثقافة إسلامية أكثر جدّة، ويمكن أن توصف بأنها ثقافة «إسلامية - فارسية»؛ فقد نشأ في هذه الوقت بالذات الحكم الصفوي في إيران، الذي من نتيجته عزل إيران ثقافياً ودينياً عن باقي العالم الإسلامي واتخاذ المذهب الشيعي عقيدة للدولة. وفي حين بقيت البنية الخارجية لهذه الثقافة الجديدة: الفقه السلفي الذي كان يمثله «العلماء»، فإن مضمونها الذي شارك في تدشينه على نطاق واسع الفن والشعر الفارسي الإسلامي الجديد، مثل اتجاهها حراً يقوم على نسق من أفكار صوفية، وكان يمثل معارضة واعية، كثيراً أو قليلاً، للثقافة السلفية الكلاسيكية. وهذه الثقافة قدر لها أن تحيط بالإمبراطورية المغولية في الهند وبالبلاد العثمانية إلى عهد هيمنة القوى الغربية الحديثة.

لقد بدأت الإمبراطورية المغولية، وكذا العثمانية، بالتدهور خلال القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي. وفي الوقت الذي حلت فيه السلطة البريطانية محل السلطة المغولية في الهند، تدبر العثمانيون أمورهم،

وذلك بتبني التقنية العسكرية الغربية وإصلاحات أخرى حتى نهايتهم في الحرب العالمية الأولى. وقد شهد القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين التفكك السياسي للعالم الإسلامي. ولكن الإسلام كقوة دينية واجتماعية، بقي ليس حياً فحسب وإنما خاض أيضاً تجربة حياة جديدة، مهدت في العقود السابقة إلى إصلاحه كذلك. على أي حال، فإن تأثير القوى الحديثة، سواء على المستوى الثقافي أو على مستوى الهوية الشخصية، ما زال فاعلاً في المجتمع الإسلامي الذي يشهد الآن مرحلة تحوّل كبير.

لقد انتشر الإسلام في أرخبيل مالي على نطاق واسع عن طريق التجار العرب، وذلك في القرنين السابع والثامن الهجريين/ الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، فبعد تغلغل الإسلام واتساعه في سومطره وجزيرة جاوا، انتشر كذلك في شبه جزيرة مالي. على أن الإسلام، عندما أتى إلى هذه المناطق، التي كانت تحت السيطرة الأوروبية الغربية الصارمة عسكرياً وإدارياً، لم يستطع إقامة ممالكه الحديثة إلا بصعوبة بالغة. لذلك بقي الإسلام في إندونيسيا إلى حد بعيد أشبه بنوع من الغطاء على بنية فوقية اجتماعية وثقافية ظلت وثنية في بعض الجوانب المهمة. على أي حال، فإن القرن الحالي [القرن العشرين] يشهد تأثيراً حيوياً آتياً من الشرق الأوسط، أولاً: من الجزيرة العربية، وثانياً: من مصر؛ وهو تأثير يساهم في تشكيل مجموعات سلفية فاعلة من «العلماء» أخذوا على عاتقهم أسلمة المجتمع.

وبعد، لا يمكن القول على نحو مؤكد كيف انتشر الإسلام في الصين، ومتى؛ ولكن الباحثين يعتقدون أن الإسلام وجد له ركائز ثابتة آمنة خلال العصر المغولي، على الرغم من التأكيد الصيني على أن دخول الإسلام إلى الصين يعود تاريخياً إلى عصر الإسلام الأول. إن هذه المسألة لا يمكن أن تُحل إلا عن طريق دراسة عميقة متفحصه للوثائق الخاصة بتاريخ الصين، وبتحليل واقعي لتطور المجتمع الإسلامي الصيني. لقد سبق لنا أن لاحظنا أن الإسلام انتشر عبر الحركة الصوفية في آسيا الوسطى وفي الأناضول، أما قصة تغلغل الإسلام في أفريقيا السوداء وجنوب الصحراء فلا تزال هي أيضاً تنتظر معالجة شاملة دقيقة. ويبدو أن الإسلام في شرق أفريقيا قد تمكن من أن يتقدم، وإن قليلاً، بسبب تجارة العبيد أصلاً، ولكن ما أن انتهت العبودية حتى أصبحت البعثات الإسلامية نشطة من الداخل. وفي غرب أفريقيا حدث

انتشار فاعل للإسلام عن طريق حركات جهادية متباينة في القرن التاسع عشر. إن واحدة من السمات البارزة لانتشار الإسلام في أفريقيا كانت ارتباط البعثات الصوفية بمفهوم الجهاد السلفي، والراجح أن ذلك يعود إلى التنظيم القبلي للمجتمع الأفريقي. أما في الوقت الحاضر فيظهر أن الإسلام يتقدم بسرعة بين الأفريقيين السود، على عكس البعثات المسيحية، وذلك جزئياً بسبب المشاعر السياسية المناهضة للغرب المسيحي. إن الإسلام في جنوب أفريقيا يمثله، على نطاق واسع، المهاجرون من شبه القارة الهندو - باكستانية، ولكنه الآن قد شهد تقدماً بين السكان السود أو الزنوج Negro بسبب السياسات العنصرية المتطرفة لحكومة جنوب أفريقيا البيضاء.

وهناك أيضاً جماعات إسلامية كبيرة الحجم في أوروبا الشرقية؛ أما في أوروبا الغربية وفي أمريكا، فقد دخل الإسلام فيهما عن طريق المهاجرين المسلمين واتخذ صورة إسلامهم. كما أن هناك أيضاً نمواً للإسلام بين السكان البيض، حدث نتيجة الحوار. وما يثير الاهتمام والدهشة في هذا التطور في العقود الراهنة هو نمو السكان المسلمين السود النشط في الولايات المتحدة المعروفين بـ «المسلمين السود»؛ ويبدو أن هذه الحركة، التي كانت من حيث الأصل ردة فعل على الظروف الاجتماعية والسياسية، جاءت نتيجة لانتشار الإسلام في أفريقيا السوداء نفسها.

إننا سنبيّن بإيجاز التفاعل بين التعليم والأفكار الغربية الحديثة وبين الثقافة الإسلامية التقليدية في بلدان الإسلام، وكذلك نتائج هذا التفاعل، في الفصلين الأخيرين من هذا الكتاب. أما الآن فمن المهم أن نلاحظ أنه بعد التحرر السياسي الراهن للأقطار الإسلامية من الهيمنة الغربية، ظهرت على ما يبدو مجموعات دول إسلامية إقليمية متباينة لغرض إنماء المصالح الاقتصادية والثقافية المشتركة، فضلاً عن العمل السياسي الموحد، ويبدو أن العرب في الشرق الأوسط، على الرغم من أنهم لم يكونوا قادرين على تشكيل وحدة متماسكة صلبة، ولكنهم مع ذلك يتصدرون الآن اتجاهاً ينمو نحو تشكيل تجمع ما لهذا الغرض. ويمكن أن يُعد وجود إسرائيل سبباً فاعلاً في هذه العملية، ولكن يبدو أن العملية نفسها ناتجة عن قوى داخلية. و«معاهدة إستانبول» الراهنة (١٩٦٤) بين باكستان وإيران وتركيا المعروفة باسم «العمل المشترك الإقليمي من أجل التنمية» خطوة مهمة في هذا الاتجاه. وقد نشهد

في المستقبل القريب جداً التوصل إلى تجمعات إقليمية مناطقية مشابهة أخرى، فهناك من دون شك، في قلب العالم الإسلامي على هذه المعمورة، رغبة قوية لتوحيد العالم الإسلامي. ومن الواضح بدرجة كافية أن أي تطور من هذا القبيل يتمتع بأهمية عظمى للعالم بمجمله.

### العدد الكلي للسكان المسلمين في العالم

٣٨٠,٨٤٦,٠٠٠	- البلدان الإسلامية المستقلة
١٨٢,٢١٤,٠٠٠	- البلدان ذات الغالبية المسلمة تحت حكم غير إسلامي
٣٠,٩٢٦,٠٠٠	- الأقليات المسلمة
٥٩٣,٩٨٦,٠٠٠	المجموع

إنّ ما هو أكثر أهمية في هذا التعداد هو عدد المسلمين الصينيين؛ ففي كتابه «علاقات العرب والصين» (القاهرة، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥٠م) يثبت بدر الدين الصيني Al - Sini أن المسلمين يكوّنون ١٠ في المئة من عدد سكان الصين الكلي؛ وفي «مؤتمر الـ... The Bandung» قال رئيس الوزراء الصيني، السيد شو أن - لي إن المسلمين في الصين يشكّلون ١٢ في المئة من العدد الكلي للسكان؛ وهم أكثر عدداً من ذلك في الهند.

وعلى أي حال، فإن الإحصاء السكاني الفعلي الرسمي في الصين يقدر عدد السكان المسلمين بحدود (١٠) مليون نسمة. ولكن، علينا أن نلاحظ الآتي: بما أن الدين لم يُحسب كفقرة ضمن [بيانات] إحصاء توزيع السكان في الصين الشيوعية، وأن التوزيع صُنّف على أساس قبلي، فإن تلك القبائل التي عُدّت مسلمة هي فقط القبائل التي هي مسلمة مئة بالمئة، وبخاصة قبائل الهوي Hui.





## الفصل الأول

### محمد (ﷺ)

#### محمد (ﷺ) والوحي

وُلِدَ محمد بن عبد الله (ﷺ) في عائلة شريفة، إنما فقيرة نسبياً، من قبيلة قريش في مكة في العام ٥٧٠ م؛ توفي والده قبل ولادته، وتوفيت أمه وهو في سن الطفولة. وتولى رعايته عمه أبو طالب. وعلى الرغم من أن عمه لم يعتنق الإسلام، ولكنه دافع عنه بقوة ضد معارضة المكيين له وللدِين الجديد: الإسلام.

لانعرف الكثير عن حياة محمد (ﷺ) قبل دعوته التي بدأت وهو في الأربعين من العمر تقريباً أكثر من أنه كان رجلاً صادقاً أميناً ذا حساسية خلقية متفردة. والمؤكد أن السيدة خديجة، الأرملة الغنية، كانت قد تأثرت بأمانته وخصاله الحميدة الأخرى فعهدت إليه بتجارتهما، وعرضت عليه - وكانت تكبره بخمسة عشر عاماً - الزواج منها. وقد قبل محمد (ﷺ) هذا العرض، وكان حينها في الخامسة والعشرين من العمر. ولم يتزوج ثانية إلا بعد وفاتها، وكانت حينذاك في الخمسين من العمر.

ومما نعرفه أيضاً أن رقة الإحساس التي تمتع بها محمد (ﷺ) على المستوى المعنوي، دفعته على نحو متكرر إلى أن يخلو إلى نفسه، منعزلاً في كهف (جِراء) خارج مكة، حيث كان يمضي وقتاً طويلاً في التأمل. وهذه تجربة باطنية ذات طبيعة دينية. وفي واحدة من هذه التجارب التأملية الباطنية العميقة التي وصلت إلى أوجها، جهرَ محمد (ﷺ) بدعوته.

إن الباحثين المحدثين الذين نظروا في طبيعة بعثة محمد (ﷺ) وتكوينها طرحوا عدة نظريات؛ فكثير منهم أشار إلى الواقعة التاريخية التي تؤكد على

أن الجزيرة العربية كانت تشهد قبل ظهور الإسلام عملية اختمار ديني بفعل مؤثرات يهودية - مسيحية، وفي خضم هذا الاختمار توصل بعض الناس، وكانوا ينفرون من الشرك العربي الجاهلي، إلى فكرة التوحيد. وهكذا خلص هؤلاء الباحثون إلى أن مساهمة محمد (ﷺ) في ذلك إنما تكمن في توكيده الصارم على فكرة التوحيد هذه. وآخرون يدفعون [الآن] بهذه الحجة إلى أبعد مدى؛ فهم يخبروننا أن محمداً (ﷺ)، وقد استعار، إضافة إلى فكرة التوحيد من التراث اليهودي - المسيحي، عناصر أخرى، ابتدع ديناً قومياً للعرب، كقاعدة لموجة جديدة واسعة ضخمة منظمة، بعد حياة تنقل سابقة في الخارج عاشتها القبائل العربية التي كانت تسكن لزمن طويل أماكن مناسبة لجفاف شبه الجزيرة العربية.

وتبقى نظرية أخرى لا تزال تتمتع على الأغلب بجاذبية رومانسية، تجد أصل عقيدة التوحيد المطلق في القرآن في «رتابة الحياة الصحراوية المطلقة». ويمكن رفض هذه النظرية الأخيرة مباشرة، بالإشارة إلى أن رسالة محمد (ﷺ) كانت - كما سنرى في هذا الفصل، وفي الفصول اللاحقة بالتفصيل - رسالة منزلة في وسط تجاري في مكة وليس في فضاء بدوي، وكان القرآن صارماً في نقده للطبيعة البدوية.

إن هاتين الحججتين المتعلقةتين بالتطورات الدينية في الجزيرة العربية قبل الإسلام جديتان إلى أقصى حد، لأنهما تحتكمان إلى وقائع تاريخية لا شك فيها يفترضانها عوامل مسبقه لظهور الإسلام، هذا فضلاً عن ظرفيته المشروطة بتوسع العرب الضخم المدهش. الحججتان ليستا مخطئتين في ما تعرضانه؛ ولكن تفسيرهما ليس صحيحاً، إن كان ذلك من جهة تكوين الإسلام، أو من جهة طبيعته. صحيح أن البعض قد وصل إلى عقيدة التوحيد الديني ولكن ليس هناك من سبب مطلقاً يدعونا للاعتقاد أن إلههم الواحد كان هو بالضبط «الله الواحد» في العقيدة المحمدية؛ لأن التوحيد المحمدي كان مرتبطاً منذ البداية بنزعة إنسانية وبمعنى للعدالة اجتماعي واقتصادي كان التشديد عليها لا يقل عن التشديد على فكرة التوحيد نفسها، بحيث لا يستطيع كل من يقرأ بتدبر الآيات المنزلة الأولى على النبي (ﷺ) إلا أن يخلص إلى النتيجة الآتية، وهي: يجب أن ينظر إلي الإثنين على أنهما يعبران عن التجربة نفسها؛ يقول القرآن: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِاللَّيْلِ \*

فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ أَلَيْسَ \* وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ \* فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ  
\* الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ \* الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ \* وَيَتَمَنَعُونَ الْمَاعُونَ<sup>(١)</sup>.

هذا هو الإعلان الذي أدى إلى تأسيس المجتمع الإسلامي في المدينة. حقاً، إن مفسري القرآن يخبروننا أن الآيتين الأولى من المقتبس أعلاه أنزلتا في مكة والآيات التالية فيه أنزلت في المدينة. ولكنها، مع ذلك، أبتت الجماعة الإسلامية الأولى مستمرة ومتواصلة بذات القوة والحجم بحيث يتعذر علينا التفريق بين الجزأين [الجزء المكي والجزء المدني منها].

ويبدو أن النبي (ﷺ) يصرّ على الآتي: الله واحد - إنسانية واحدة. ومن ثمّ فإن حجتنا يمكن إيجازها بالآتي: إن التأكيد على وجود اختبار ديني، ونوع ما من عقيدة توحيدية غير واضحة المعالم قبل الإسلام، هو تأكيد صحيح لا شك فيه، ولكننا لا نجد أثراً لأي دليل تاريخي على أن عقيدة التوحيد هذه كانت ترتبط بأي حركة لإصلاح اجتماعي. إن هذه الحجة تبين لنا بوضوح أن عقيدة التوحيد التي للنبي محمد (ﷺ) وحركته لا صلة لهما إطلاقاً بالحياة الصحراوية التي للبدو، بل إنهما تفترضان مسبقاً بيئة مدنية ذات تراث ديني وتجاري قديم. أما الأطروحة القائلة إن الإسلام كان في نشأته ديناً «قومياً» للعرب بوصفه الملاذ الأخير لحفظ تضامنهم واتساعهم، فسنناقشها في آخر هذه الفصل؛ أما الآن فإننا نريد هنا أن نؤكد وحسب على أن عقيدة التوحيد والشعور بالحاجة إلى عدالة اجتماعية - اقتصادية لم تكونا مما يخص المكيين أو العرب وحدهما، بل العكس هو الصحيح: أن العدالة التي يفترضها التوحيد مسبقاً تعلق transcends بطبيعتها على أي نموذج «قومي».

وبحسب المرويات، كانت الآيات التالية التي أنزلت على النبي (ﷺ) في تجربته الأولى مع الوحي، آيات متصلة لا انقطاع في ما بينها: ﴿أَفْرَأَ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ \* خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ \* أَفْرَأَ رَبِّكَ الْأَكْرَمَ \* الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ \* عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ \* كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَن لَطْفٍ \* أَنْ رَآهُ اسْتَغْفِرَ \* وَإِنَّ إِلَيْنَا لَرْجِعُكُمْ<sup>(٢)</sup>﴾.

(١) القرآن الكريم، «سورة الماعون»، الآيات ١ - ٧.

(٢) المصدر نفسه، «سورة العلق»، الآيات ١ - ٨.

إن التفسيرات الأولى لتجربة محمد (ﷺ) تشير إلى حقيقة أن هذه التجربة حدثت في حالة رؤية أو شبه حلم، أو كانت مصحوبة بهما، لأن النبي (ﷺ) قال، كما جاء في الروايات، بعد روي التجربة: «ثم استيقظت»<sup>(٣)</sup>. وبمرور الوقت، ومحمد (ﷺ) مندفع يخوض صراعاً عنيفاً على أساس من معتقداته، أصبحت هذه التجارب حدثاً متكرراً. وتبين السيرة أن تجارب الوحي للنبي (ﷺ) هذه (عندما كان يغوص في الأطوار والطبقات الأعمق من الوعي) كانت ترافقها عادةً حالات جسدية مُلازمة؛ ومن هنا ظن بعض المؤرخين المحدثين أنه كان يعاني من نوبات صرع. ويبدو لنا، على أي حال، أن نظرية الصرع هذه تواجه، عند الفحص الدقيق، اعتراضات لا مفرّ منها، فأولاً: إن هذه الحالة لم تظهر إلا في الوقت الذي بدأت فيه سيرة حياة محمد النبوية في الأربعين من العمر، وليس هناك أي أثر منها في حياته المبكرة؛ وثانياً: تبين لنا السيرة أن هذه الحالة لا يتكرر حدوثها إلا مع تجربة الوحي ولم تحدث مستقلة عنها أبداً. حقاً، إن هذه لصورة غريبة من الصرع مرتبطة، دونما تغيير، بتحرير مبادئ مرشدة لمثل هذه الحركة الجبارة الخالقة التي للنبي (ﷺ)، والتي لم تحدث بذاتها أبداً. نحن لا ننكر، بطبيعة الحال، إمكان أن يعاني شخص ما من الصرع وأن يكون، فضلاً عن ذلك، محبوباً بتجارب روحية؛ ولكن المسألة هي أن الحالة الأولى يجب أن يكون لها القدرة على أن تحدث، أحياناً على الأقل، مستقلة عن الحالة الثانية، حتى لو كانت الثانية قد لا تحدث من دون الأولى. وأخيراً، فإن مما لا يصدق أن مرضاً معروفاً متميزاً مثل مرض الصرع، ولم يكن مشخصاً بوضوح وتحديد في مجتمع عارف بهذه الأمور مثل المجتمع المكي والمديني.

على أن هذه الرواية تفترض أيضاً صورة للنبي (ﷺ): تصوّره في حالة مغايرة، حالة حياة جسدية ونفسية طبيعية أثناء التجربة، لأن الصرع هو قبل كل شيء حالة تحدث في الداخل، ثم تعرض على الحالة الطبيعية بكيفية غير متوقعة. والحال، فإن صورة النبي والوحي النبوي التي كانت، على هذا النحو، «طبيعية» على مستوى وعيه، قد حثت التراث السلفي للنظر فيها

(٣) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحرير مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلي، ٤ ج (القاهرة: دار المعرفة، ١٣٥٥هـ/١٩٣٧م)،

English Translation by A. Guillaume (London: Oxford University Press, 1955), vol. 1, p. 255.

بمزيد من الوضوح لاحقاً، وهو أمر مفترض لضمان خارجية «الملاك» أو «الصوت»، وفي النهاية، بقصد توكيد «موضوعية» الوحي. قد تبدو لنا هذه المحاولة غير ناضجة نظرياً. ولكن، في الوقت الذي كانت فيه العقيدة في مرحلة التشكل، كانت هناك أسباب قاهرة لاتخاذ هذه الخطوة، وبخاصة في موضع الاعتراض ضد العقلانيين. إن مقداراً ضخماً من «الحديث» (انظر: الفصل الثالث) مقبولاً على نطاق واسع مؤخراً، يرسم صورة للنبي وهو يُكلم الملاك بلغة طبيعية ويصف ببيان مرئي الظاهرة النبوية. وعلى الرغم من أن هذه الصورة تناقض ما جاء في القرآن الذي يقول: ﴿نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ [الملاك] \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾<sup>(٤)</sup> ولكن فكرة خارجية الملاك والوحي أصبحت راسخة في ذهن المسلم العام إلى درجة صارت معها الصورة الحقيقية محرمة عليه.

وهكذا هو الأمر مع تجارب النبي (ﷺ) الدينية الأخرى؛ فيشير القرآن إلى أهمية التحول في التجربة أو، ربما في سلسلة من هذه التجارب التي للنبي محمد (ﷺ)، في عدة سور من القرآن<sup>(٥)</sup>. وفي جميع تلك المواضع يلمح القرآن إلى حقيقة أن النبي رأى شيئاً ما «في الأقصى» أو «بالأفق»، وهذا يبين أن التجربة تنطوي على بعد مهم من أبعاد النفس، ويقول القرآن: ﴿مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى \* أَفَتُنَبِّئُهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾<sup>(٦)</sup>. ولكن التراث الديني نسج لاحقاً تجارب النبي الروحية، وبخاصة عندما بدأ المذهب السلفي يتشكل وبأخذ صورة محددة المعالم، فأخذ يروي، لاحقاً، رحلة النبي (ﷺ) أو معراجه بدنياً إلى السماوات، رافداً إياها بكل التفاصيل البيانية الحسية: من امتطاء النبي (ﷺ) راحلته خلال معراجه، إلى مقامه في كل سماء من السماوات السبع، إلى محادثاته مع أنبياء العصور الغابرة من آدم حتى المسيح.

قد نسلّم أولاً بالواقعة التي نادراً ما تحقق منها معارضو السلفية وهي أن الدين لا يمكن أن يحيا على عقائد روحانية خالصة، وأن التبيين

(٤) القرآن الكريم، «سورة الشعراء»، الآيات ١٩٣ - ١٩٤.

(٥) على سبيل المثال، في «سورة الإسراء»، الآية ١؛ «سورة النجم»، الآيات ٥ - ١٨، «سورة الكهف»، الآية ٢٣... إلخ.

(٦) المصدر نفسه، «سورة النجم»، الآيات ١١ - ١٢.

المركبي Reification ضروري، حتى وإن لم يخدم سوى غرض «مركبة» الروح. ويمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنؤكد على أن من المستحيل، حقاً، أن أمراً ما يحدث بكيفية روحية خالصة من دون مظاهر مادية، بل وحتى أن نقرّ أن حدثاً منفرداً يمكن أن يسمى حدثاً روحياً أو مادياً بحسب موضعه أو سياقه. ولكن، أياً يكن الأمر، فإن عقيدة الإسراء والمعراج التي طورها المذهب السلفي (وبخاصة على نمط عقيدة صعود السيد المسيح إلى السماء) واستعادها التراث ليست أكثر من قصة تاريخية، معطياتها مستمدة من أصول متباينة.

## محمد (ﷺ) والتحديات

أثارت دعوة النبي محمد (ﷺ) معارضة قوية من طرف المكيين، وبخاصة من الأقلية الحاكمة التي كانت تسيطر على حياة المدينة [= مكة]. لم يكن المكيون يخشون تحدي محمد (ﷺ) لديانتهم الموروثة القائمة على الشرك فحسب، وإنما كانوا أيضاً يدركون أن هذه «الدعوة» الجديدة تهدد بنية جماعتهم التي تقوم على المصالح التجارية الواسعة، وذلك بتأكيدا على العدالة الاجتماعية التي أصبحت، بمرور الوقت، أكثر تحديداً في إدايتها للربا وإصرارها على [واجب] الزكاة Pour-rate. وقد جندوا كل أنواع التهم ضد النبي (ﷺ): فمن الرجل الممسوس، إلى الساحر، إلى المختل عقلياً. وبنمو الدعوة أصبحت الخصومة أعنف: فقد تحولت من الغضب إلى السخرية، ومن السخرية إلى التحذير؛ وهكذا تساءل المكيون على النحو الآتي: «أي نوع من الأنبياء هذا الذي يتجول في الأسواق؟»، و«لماذا لم يختر الإله رجلاً أعظم بوسائل أفضل عند تدبيره أن يكون هو النبي بدلاً من هذا اليتيم؟». لقد أصبح الصراع محتدماً والاضطهاد القاسي سمته المميزة.

وبمضي الصراع على هذا النحو، أصبحت عقيدة محمد (ﷺ)، وبالتدرج، مصاغة على نحو أكثر تحديداً، وذلك أولاً: بإظهار رؤيتها الميتافيزيقية الكامنة (اللاهوت الأصولي) عن طريق استراتيجية المحاجة، وثانياً: بعملية تبلور واجبات خاصة على أتباعه: فيما بينهم، وفي مواجهة القوى المضادة في آنٍ معاً؛ فعلى وفق التسلسل الزمني، فإن أول ما رسّخه القرآن في ذهن المسلم: عقيدة توحيد وعدالة اجتماعية - اقتصادية ذات صلة

[ضرورية] بالحساب أو بالمسؤولية النهائية عن الأعمال؛ فالإنسان ليس عاصياً فحسب، بل هو عاصٍ بعناد وقوة، ولا بد من ثَمٍّ من وجود حساب أخلاقي نهائي: حيث عقابٌ رهيب ينتظر الكفار والأشرار، وثواب وافر سيمنح إلى الصالحين الأخيار. وفي غضون ذلك، كانت مهمة النبي (ﷺ) أن يبلغ رسالته وأن ينذر دون مواربة. وفي مقابل الإنذار يدنو يوم الحساب الرهيب ضد الآثمين، اليوم الذي صورته القرآن، حسيّاً، بقوة مؤثرة، فرضت الصلاة على المسلمين كواجب أساسي.

إننا سنبين تطور هذه المعتقدات ببيان أوسع في الفصل التالي، أما الآن فنريد أن نشير وحسب إلى أن انتظام المصلين الجماعي وجباية الصدقات من أجل الفقراء، إلى جانب المنافع الروحية التي كسبها الفرد المسلم، ساهمت كثيراً في تكريس ذلك التماسك وروح التعاون، وهو أمر ضروري للمجتمع، وبخاصة لجماعة شابة تواجه تحديات، ولايزال سمة لازمة للأمة الإسلامية إلى اليوم.

إضافة إلى الوعيد بيوم الحساب Judgment، يقص القرآن على نحو متكرر، كسند تاريخي ضد اضطهاد النبي وأتباعه، قصص الأنبياء الأوائل - إبراهيم ونوح وموسى وعيسى... إلخ، من الأنبياء الذين تعرضوا، هم أيضاً، إلى هذا الرفض وأنكرت رسالاتهم بعناد لا يقل شدة عن هذا العناد من طرف القسم الأكبر من الناس. وبمرور الزمن أصبحت هذه القصص أكثر اكتمالاً، وأخذت صور الأنبياء الأوائل أشكالاً أكثر تحديداً. إن مسألة تاريخية هذه التفاصيل، تفاصيل القصص والأساطير (أي مدى مطابقتها لعصر ما قبل الإسلام) هي مسألة مثيرة للاهتمام بحد ذاتها؛ ولكنها تثير كثيراً من الصعوبات. على أي حال فمسألة المعطيات التاريخية لعلم النبوة القرآني ليس لها دلالة كبيرة لتحديد نسبة الأصالة والقيمة الحقيقية لرسالة النبي (ﷺ) التي يجب أن تُعيّن ضمن الغرض الذي استعيدت فيه هذه المعطيات Materials ووظفت، والخدمة التي من أجلها حُشدت. ومن ناحية أخرى، ملأ المسلم أن لا يخشى المقاربة التاريخية لتعيين هذه المعطيات، لأن القرآن نفسه يتحدث عن هذه القصص التي هي من قبيل الحقيقة الموحى بها. والمؤكد أن القصد مما هو موحى هو تبليغ أو توصيل القيمة الكامنة



والحق أنه لو لم يعرف محمد (ﷺ) «تاريخياً» معطيات قصص الأنبياء (كما هي مفصلة في سرد الوحي) لما فهم هو نفسه، وعلى نحو كامل، عن ماذا كان الوحي يحدثه. على أي حال، فعلى الرغم من الانتكاسات، وعلى الرغم من الاحتجاجات القرآنية على أنه كان المنذر الوحيد، ولكن الحق أن محمداً (ﷺ) لم يفقد الأمل في النجاح أو في التحقق التام من أنه مُلزم بأن يرث الأمر. ومن الغريب أن لا أحد من رواة السيرة الذين لا عدّ لهم، من المسلمين ومن غير المسلمين، أقام اعتباراً كافياً لهذه الحقيقة الأخيرة، مع أنها موحى بها بكثرة في القرآن ومذكورة في المادة التراثية ذات الصلة. ويبدو أن الناس علّقوا كثيراً من الأهمية على الحوادث الخارجية المنفصلة في سيرة النبي (ﷺ)، ولم يعنوا، على نحو كافٍ، بتاريخه الروحي الباطني المتعاقب، وهو تاريخ ما زال بحاجة إلى إعادة بناء بمجمله؛ فقد كان ذهن النبي (ﷺ)، قبل دعوته، مهموماً بمشكلات تتعلق بوضع الإنسان ومصيره، وهو أمر دفعه إلى خلوات تأمل منتظمة<sup>(٧)</sup>.

ومن مخاضات هذا البحث التأملي المضني الشاق انبثق الوحي؛ وإلى هذا يشير القرآن قائلاً: ﴿الَّذِي نَزَّلَ لَكَ صَدْرَكَ \* وَوَعَدْنَا عَنَّا \* وَزَكَّ \* الَّذِينَ أَنْفَقَ طَهْرَكَ﴾<sup>(٨)</sup>. (وقد نسج التراث، فيما بعد، عن هذا الحدث، أسطورة كاملة: كيف فتح جبريل صدر النبي (ﷺ)، فتحاً جسدياً، وطهر قلبه). أما بعد الدعوة، فقد وقع على النبي (ﷺ) وزرٌ جديد، وزر تنفيذ الدعوة بنجاح؛ وإلى هذا يشير القرآن عندما يقول: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا تَقِيلاً﴾<sup>(٩)</sup>.

وهكذا فإن التاريخ الباطني المتتابع للنبي (ﷺ) يقع بين حدين: الإحباط الناتج من موقف المكيبين، والذي كان خارجاً عن إرادته؛ والسعي إلى النجاح. فتبليغ الرسالة ومعاناة الإحباط يُعدان، ببساطة، جزءاً من العقيدة القرآنية، وهي عند هذا الحد وحسب، روحية لم يُكتمل نموها بعد.

لقد كان قلق النبي (ﷺ) شديداً مؤثراً إلى درجة أن القرآن كرر العودة

(٧) يشير المؤلف هنا إلى ما يذكره الرواة من أن النبي محمداً (ﷺ) كان يذهب كل سنة، قبل الدعوة، إلى جبل (جزء) للتأمل والتعبد (المترجم).

(٨) المصدر نفسه، «سورة الشرح»، الآيات ١ - ٣.

(٩) المصدر نفسه، «سورة المزمل»، الآية ٥.

إلى هذا الأمر أكثر من مرة في المرحلتين: المكية والمدنية من سيرة النبي (ﷺ): ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾<sup>(١٠)</sup>، ﴿فَلَمَّا كَبُرَ بَعْجُ نَفْسِكَ عَلَىٰ مَا أَنْزَرْنَاهُمْ إِذْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾<sup>(١١)</sup>. إنَّ هَمَّ النَّبِيِّ (ﷺ) وقلقه إزاء الجماعات اليهودية والمسيحية في المدينة هو ذات الهم والقلق اللذين أظهرهما تجاه الوثنيين العرب في مكة؛ ونستطيع أن نرى ذلك بوضوح في الآية الآتية: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ مِنَ الرَّبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾<sup>(١٢)</sup>. والبيان الأقوى لهذه السمة التي للنبي (ﷺ) نجده في الآيات المكية الآتية: ﴿قَدْ عَلِمَ إِنَّهُ يَحِزُّكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا بِكَذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَاعَتِ اللَّهُ بِمِحْذُونَ \* وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأَوْدُوا حَتَّىٰ أَنهَم نَصْرًا وَلَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِن نَّبَائِي الْمُرْسَلِينَ وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْنِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ...﴾<sup>(١٣)</sup>.

وقد اعتبر النبي (ﷺ) أن من الأهمية بمكان أن تُنفذ الرسالة بطريقة مؤثرة، وحينئذ وحسب يمكن أن تصبح حقاً رسالة حقيقية. ولهذا قد يبدو غريباً من النبي (ﷺ) إذا ما فوّت فرصة تتح له إنجاز خطته، وقد عرض عليه خصومه، وكانوا على علم بقلق النبي (ﷺ) على قضية إنسانية مثل هذه، فرصاً تتضمن تنازلات متبادلة؛ ولكن القرآن كان يحذره دائماً من أي مداهنة ممكنة؛ وقد وضع [القرآن] تمييزاً واضحاً بين المداهنة [أو التسوية] والإستراتيجية، ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِىٰ قُدْهُونَ﴾<sup>(١٤)</sup>. ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أُوحِيَٰ إِلَيْكَ لِغَفْرِيٰ عَلَيْنَا عَازَّةٌ. وَإِذَا لَأَتَّخِذُوكَ حِيلًا \* وَلَوْلَا أَن تَبْنِيَنَا لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا \* إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيٰوةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾<sup>(١٥)</sup>. والقصة نفسها تتكرر بالضبط في المدينة

(١٠) المصدر نفسه، «سورة طه»، الآية ٢.

(١١) المصدر نفسه، «سورة الكهف»، الآية ٦.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية ٦٨.

(١٣) المصدر نفسه، «سورة الأنعام»، الآيات ٣٣ - ٣٥.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة القلم»، الآية ٩.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة الإسراء»، الآيات ٧٣ - ٧٥.

﴿...وَلِنَّ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَقَدْ لَعِنَّا فِي سِيرَةِ النَّبِيِّ (ﷺ) الْمُبَكَّرَةِ فِي مَكَّةَ، كَانَ النَّبِيُّ يَفَاوِضُ شَخْصِيَّةً مُؤَثَّرَةً لِكَيْ يَضْمَنَ دَعْمَ هَذَا الْآخِرِ لِنَصْرَةِ قَضِيَّتِهِ وَإِذَا بَاعَمَى دُعَايَ إِلَيْهِ، وَكَانَ النَّبِيُّ (ﷺ) فِي حَالَةِ غَضَبٍ فَلَمْ يَرَ الْأَعْمَى، وَهَذَا مَا أَمْزَتْهُ الْآيَاتُ الْقُرْآنِيَّةُ الْمَشْهُورَةُ الْآتِيَةُ: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى \* أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى \* وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزِيكُ \* أَوْ يَذُكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى \* أَمَا مِنْ أَسْتَعْتَبَ \* فَاثْنَبَتْ لَهُمْ نَصَدَى \* وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَكِيكَ \* وَأَمَا مِنْ جَاءَكَ يَسْعَى \* وَهُوَ يَخْشَى \* فَاثْنَبَتْ عَنْهُ لَحَاحُ الْحَنَى﴾ (١٦).

ويخبرنا رواية السيرة النبوية أيضاً أنه: في سيرة النبي (ﷺ) المبكرة في مكة، كان النبي يفاوض شخصية مؤثرة لكي يضمن دعم هذا الأخير لنصرة قضيته وإذا باعمى دعيا إليه، وكان النبي (ﷺ) في حالة غضب فلم ير الأعمى، وهذا ما أَمْزَتْهُ الْآيَاتُ الْقُرْآنِيَّةُ الْمَشْهُورَةُ الْآتِيَةُ: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى \* أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى \* وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزِيكُ \* أَوْ يَذُكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى \* أَمَا مِنْ أَسْتَعْتَبَ \* فَاثْنَبَتْ لَهُمْ نَصَدَى \* وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَكِيكَ \* وَأَمَا مِنْ جَاءَكَ يَسْعَى \* وَهُوَ يَخْشَى \* فَاثْنَبَتْ عَنْهُ لَحَاحُ الْحَنَى﴾ (١٧).

### استراتيجية محمد (ﷺ)

إن نصوص الآيات المقتبسة أعلاه تبين بجلاء مفضل صريح حجم المعضلة الروحية التي كان يعانها النبي (ﷺ). وعلى أي حال، ففي مكة التفت حول النبي (ﷺ) جماعة صغيرة، إنما مخلصه، من الأتباع. وقد اتضح فيما بعد أن حركته، بعد خمسة عشر عاماً من التبليغ المتواصل والصراع، وصلت إلى طريق مسدود، وبدا أن الأمل في أي انتصار مبكر ضد خصومه العنيدين، كان أملاً ضئيلاً. ولكن حدث في هذا الوقت، وهو وقت حاسم، أن اتصل بالنبي (ﷺ) أهل المدينة (وكانت تسمى «يثرب» في عصر ما قبل الإسلام) ودعوه إلى مدينتهم بوصفه رئيساً سياسياً ودينياً لها. ولهذا السبب لا يمكن الاعتقاد بأن النبي (ﷺ) قد وصل إلى مرحلة يأس مطلق أو أن دعوته قد رُفضت في مكة تماماً، على الرغم من أن نشاطه في مكة شهد تقدماً بطيئاً جداً، ووصل، كما قلنا آنفاً، إلى طريق مسدود على ما يبدو. فلو كانت بعثته تتقدم على نحو مرضٍ لما ترك مكة، لأن الإقامة في مدينة مكة، المركز الديني للعرب، كان هدفة الأساسي. ومع ذلك لم تُرفض دعوته رفضاً تاماً في مكة، إذ لو كان الأمر على خلاف ذلك فإنه من الواضح أن أهل المدينة لن يدعوه كي يكون رئيساً دينياً وسياسياً عليهم إن لم يكن له اعتبار في مكان

(١٦) المصدر نفسه، «سورة الشورى»، الآيات ١٤ - ١٥.

(١٧) المصدر نفسه، «سورة عبس»، الآيات ١ - ١٠.

مولده وفي قبيلته: فالناس لا يختارون الزعماء شفقةً عليهم. وعليه، فإن ما لا شك فيه، أن الاعتبار المعنوي وقدره النبي (ﷺ) على قيادة الدولة كان لا بد لهما من أن ينالا ولاء أهل المدينة؛ فقد كانوا ينتظرون شخصاً يستطيع أن ينقذهم من الإقطاعيين المميتين الذين تحكموا بالمدينة منذ زمن طويل واستنزفوا قوت الناس. وبعد مفاوضات متروية مع أهل المدينة هاجر النبي (ﷺ) من مكة إلى المدينة مع جماعة صغيرة، إنما مخلصه، من أتباعه. وهذه الهجرة إلى المدينة هي التي تمثل بداية التقويم الإسلامي.

وفي المدينة، أعلن النبي (ﷺ) عقداً يتم بموجبه: ضمان الحرية الدينية لليهود، والتأكيد على التعاون الوثيق الممكن بين المسلمين، ودعوة اليهود والمسلمين إلى أن يساهموا في دعم السلام فيما بينهم، وأن يتكفل النبي، وسلطة مطلقة، باتخاذ القرارات لحل المنازعات على وفق الشريعة الإسلامية العامة. وفي زمن قياسي، نجح النبي (ﷺ) في تحقيق الإخاء الحقيقي بين المهاجرين والأنصار؛ وقد أثارت ظاهرة الإخاء هذه استغراب المؤرخين القدماء والمحدثين على حدٍ سواء.

وبعد أن تم تحقيق كل هذه المهام، عاد النبي (ﷺ) إلى المهمة التي كانت أساس بعثته النبوية، ألا وهي: دفع مكة إلى الإيمان بالإسلام، ثم، عن طريق المركز الديني الذي لمكة، نشر الإسلام في العالم. وكل جهود النبي (ﷺ) كرس لت تحقيق هذه الغاية؛ فالمعروف أن النبي (ﷺ) قد بذل جهده في مكة نفسها، ولكنه، كما يبدو، لم ينجح. لقد أراد، وهو في خضم قلقه، أن يضع خططاً ويتخذ تدابير، تعرضت في حينها للتهديد، لإجراء مفاوضات تسوية، ولكن القرآن حدّره وأمره أن ينتظر «حتى يأتي نصرنا». ألم يكن الوقت مناسباً؟ من ذا الذي يقول بخلاف ذلك؟ لقد أساء الكثيرون، وخاصة النقاد الغربيين، في هذه النقطة بالذات، فهم النبي (ﷺ)؛ فهم يقولون: إنهم لم يفهموا النبي في هذا المفصل الحاسم: إذ كيف لمبشر بدين جديد أن يكون محباً للخصام! لنضع جانباً هذا التحامل، ولنعترف أننا لا نفهم من سوء الفهم هذا سوى الافتراض التالي، وهو: أن هؤلاء الكتاب مدمنون على قصص الشفقة والحزن والفشل والخيبة والتألم<sup>(١٨)</sup> إلى درجة أن

(١٨) إشارة إلى آلام السيد المسيح (ﷺ) التي تأثر بها الباحثون الغربيون، وأصبحوا يعكسونها على الأنبياء والرسل والآخرين (المترجم).

أي فكرة جذية أو موقف حاسم في هذا الصدد يبدو لهم ممقوتاً وبغيضاً.

على أي حال، فقد أوضحنا بجلاء لا مزيد عليه، وبقدر تعلق الأمر بالنبي (ﷺ)، أن ما من تغيير قد حصل له مطلقاً بانتقاله من مكة إلى المدينة، باستثناء ظروف خارجية كانت موالية له في المدينة: شيء ما كان يفتقده في مكة. وقد يكون من المناسب، في هذا السياق، أن نستأنف النظر في الحجة القائلة إن محمداً (ﷺ) في الإسلام وضع ديناً قومياً للعرب. لقد أشرنا سابقاً إلى أن عقيدة التوحيد وتحقيق نظام اجتماعي وأخلاقي وسياسي، وكلاهما يمثل الغاية الأساسية للقرآن، لم يكونا مقصورين على العرب وحدهم. أما الآن، فإن الدليل الذي يدافع عن أطروحة قومته<sup>(١٩)</sup> الإسلام يحتج بأن محمداً (ﷺ)، وقد خيَّبَ أمله<sup>(٢٠)</sup> اليهود الذين رفضوا أتباعه في المدينة، اتجه ضدهم واتخذ خطوات ملموسة لعربنة Arabize الإسلام، وذلك عن طريق استبدال القدس بالكعبة في مكة قبلةً للعبادة [= للصلاة] وإعلان الحج إلى مكة واجباً مفروضاً على المسلمين<sup>(٢١)</sup>. وقد يقول المسلم، عن حق، إن هذه الخطوات لم يتخذها النبي نفسه وإنما كانت من أوامر الله في القرآن. إننا سنوجز رأينا الخاص في العلاقة بين النبي (ﷺ) والقرآن في بداية الفصل التالي. أما الآن، ومن دون أن نصادر الرأي الآخر، ولأغراض المناقشة، فإننا لن نميز بين النبي (ﷺ) والقرآن.

فإن يكن النبي (ﷺ) ما لبث أن انخرط في صراع مع اليهود في المدينة، فإن ذلك واقعة تاريخية لاشك فيها؛ وسنفحص بدقة تطور العلاقات بين المسلمين واليهود، وبخاصة على مستوى المسائل الدينية. ولكن الحجة، كما طرحها أغلب المؤرخين الغربيين، تضخم، ببساطة، من دور يهود المدينة في تطور الإسلام، وفي هذه النقطة بالذات خلطوا بين السبب

---

(١٩) قومية بإزاء Nationalization: النظر إلى الدين على أنه دين خاص لقوم من الأقوام؛ وفي هذا السياق يناقش المؤلف نظرية عربية (بإزاء Arabize) الإسلام: أي إن الإسلام دين خاص بالعرب وحدهم؛ في حين أن الإسلام دين للإنسانية جمعاء، وهذا ما يذهب إليه المؤلف.

(٢٠) ذلك لأن اليهود من أصحاب «الكتاب» كما في القرآن، وديانتهم ديانة توحيدية، وكان من المفترض أن ينصروا الدعوة الإسلامية التوحيدية.

(٢١) انظر على سبيل المثال:

F. Buhl, "Muhammad," in: H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, eds., *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Ithaca, CA: Cornell University Press, 1953).

والنتيجة. إن دليل تغيير القبلة إلى مكة كان له شأن كبير (على الرغم من أنه ما زال حكماً غير حاسم) باعتبار أن النبي (ﷺ) كان قد جعل من القدس قبلة للعبادة عند وصوله إلى المدينة لكي يكسب وُدَّ اليهود. ولكن المؤكد أن هذه ليست هي القضية؛ فتغيير موقع القبلة إلى القدس قد أُنجز في مكة، ومن المحتمل جداً، أن هذا الإجراء تم عندما لم يسمح للمسلمين، وكانوا تحت الاضطهاد، أن يؤديوا صلاتهم علانية أو يذهبوا إلى مكة للعبادة والصلاة. بل أكثر من ذلك، إن مركز النشاط الديني بالنسبة إلى أهل المدينة كما بالنسبة إلى كل العرب، كان الحرم المكي، وليس القدس. ولنا أن نستنتج من ذلك أن التغيير الأول الذي تم في مكة كان تحت الإكراه، ولكي يؤكد التمييز، إذا جاز التعبير، بين الوثنيين والمسلمين. وهذا هو بالضبط ما يخبرنا به القرآن نفسه: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنْقَلِبُ عَلٰى عَقْبَيْهِ﴾ (٢٢).

إذا كانت الفكرة إبقاء القدس قبلة دائمة، فقد أمكن تحقيق ذلك على نحو مقبول في الوقت الذي أُعلن فيه فَضْلُ القدس، على المستوى الديني، عن مزاعم اليهود الفعليين كما فعل القرآن مع موسى، ومع إبراهيم الذي صرَّح القرآن بأنه: ليس يهودياً ولا مسيحياً. أما بالنسبة إلى تقعيد الحج إلى مكة فإنه لا صلة لهذا الأمر، حتى وإن كانت غير مباشرة، بموقف يهود المدينة من النبي (ﷺ) وبعثته. إن ما هو جدير بالاعتبار هو أن كلا هاتين الخطوتين قد اتُّخذت في مدتين زمنيّتين متقاربتين جداً، خلال ثمانية عشر شهراً بعد الهجرة؛ وتقريباً قبل المعركة الأولى، والأهم: معركة «بدر»، حيث واجه النبي المكيين وهزمهم.

والحقيقة، هي أن استراتيجية النبي الفاعلة في المدينة، كما كانت عندما كان في مكة، هي كسب ولاء مكة نفسها لقضية الإسلام كمرحلة أولى، ثم، انطلاقاً من مكة، يبدأ العمل في بقية العالم. إن نجاح هذه السياسة يقوم على عاملين لا بد من اجتيازهما؛ الأول: أن مكة كانت تمثل المركز الديني للعرب، وعن طريق توحيد العرب في الإسلام يمكن للإسلام أن ينتشر في العالم؛ والثاني: إذا تم كسب ولاء قبيلة محمد (ﷺ) للإسلام فسيحظى

(٢٢) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ١٤٣.

الإسلام بدعم واسع، لأن قريش بمنزلتها بين العرب، وبتحالفاتها القبلية، كانت تتمتع بنفوذ قوي وتأثير كبير؛ حتى إن القرآن، في المرحلة المكية المبكرة، طلب من النبي (ﷺ)، بنحو خاص، أن يُقرب، أولاً وقبل كل شيء، الأقربين: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (٢٣).

ولكن، في كل ذلك ليس هناك من شيء «قومي»، وإنما هو توظيف واضح بسيط لقوى واقعية وعناصر<sup>(٢٤)</sup> تاريخية لحساب القضية المعنوية الإسلامية. وقد أدرك المؤرخ ابن خلدون بوضوح هذه الحقيقة وأكد على أهمية ودور القوة الفاعلة و«العصبية» التي كانت ضرورية للانطلاقة الأولى للإسلام<sup>(٢٥)</sup>. كما أن المفكر شاه ولي الله الدهلوي، في القرن الثامن عشر، حاجج، استناداً إلى هذا المبدأ، قائلاً: «إن الشرط العربي كان ضرورياً، وعلى نحو مطلق، لنمو الإسلام بوصفه ديناً فاعلاً في العالم»<sup>(٢٦)</sup>. وعلى أي حال، فإن النقطة الأساسية هي ما عبرنا عنه بطريقة أخرى من قبل: إن الإله الذي يستوي عنده، في التحليل الأخير، فيما إذا كان فاعلاً في التاريخ أو لم يكن، هو بالتأكيد ليس إله القرآن والعقيدة المحمدية. فإذا كان التاريخ هو الميدان الخاص للفعل الإلهي فيجب على القوى التاريخية، بحسب تعريفها، أن توظف لصالح الغايات المعنوية بقدر ما يسمح به التصرف الحكيم.

ولكن، إضافة إلى كل ذلك، فإن السبب المباشر والأكثر إلحاحاً للتدابير التي اتخذها النبي (ﷺ) ضد المكيين، كان عداء المكيين أنفسهم للمسلمين، وهو عداء استمر حتى بعد أن هاجر هؤلاء المسلمون إلى المدينة؛ فالمكيون لم يستولوا على ممتلكات هؤلاء المهاجرين ويجردوهم عن بيوتهم فحسب، وإنما، أيضاً، لم يهتموا واقعة أن النبي (ﷺ) وأتباعه المكيين قد ارتبطوا بقبيلة أخرى في المدينة، فكان من الطبيعي للمكيين، إذاً، أن يهددوا وجود المدينة، كما فعلوا بالفعل، وكان على أهالي المدينة،

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة الشعراء»، الآية ٢١٤.

(٢٤) بالفرنسية في الأصل Matérioux، وتعني حرفياً: المواد (المترجم).

(٢٥) Abd Ar Rahman bin Muhammed ibn Khaldun, *The Muqaddima*, translated from the Arabic by F. Rosenthal, 3 vols. (New York: Cambridge University Press, 1958), vol. 1, p. 279.

(٢٦) انظر: شاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، حجة الله البالغة (القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ/١٩٠٥م)، ج ١، ص ٩٣ وما بعدها.

وبخاصة الأنصار، أن يعملوا ما بوسعهم لإحباط تنفيذ هذا التهديد بالفعل. وبكلمات أخرى: حالة الحرب وقعت بين الطرفين. ويُدلي القرآن بشهادة تاريخية بليغة بهذا الشأن عندما يقول مشيراً إلى المشادة التي وقعت، من دون إذن صريح من النبي، بين قافلة مكية ومجموعة من المهاجرين خلال «الأشهر الحرم» (وكان القتال غير مسموح فيها بحسب العرف القبلي العربي) في السنة ٢/هـ/٦٢٤م:

﴿يَسْتَأْذِنُكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَرَالُونَ يَفْعَلُونَكَمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا...﴾ (٢٧).

من الواضح إذاً، أن تدابير النبي (ﷺ) على مستوى العمليات العسكرية انطلاقاً من المدينة لم تكن من دون استفزاز من الطرف الآخر كما يعتقد عموم الكتاب الغربيين؛ لأن حالة الحرب كانت واقعاً موجوداً بالفعل. ومن ناحية أخرى، لم يكن المكيون مُلزمين، ضرورة، بأن يقوموا بعمل عدائي محدد إزاء كل تدبير يتخذه النبي (ﷺ)، كما يجادل الإسلاميون المعاصرون. نعم، إنه لأمر مشروع لكل طرف، في حال حرب معلنة، أن يخطط لعمليات خاصة وينفذها؛ ولكن الأمر الذي يجب أن نسلّم به هو أن النبي (ﷺ) لم يرغب إطلاقاً خوض حرب لم يكن مكرهاً عليها، أو إذا استطاع أن يحقق الغاية بطريقة سلمية؛ حتى إن المسلمين، عندما كانوا يهجمون، كانوا يُومرون أصلاً بأن يردوا الأذى بمثله وحسب، ﴿وَإِنِ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ (٢٨). إن النبي (ﷺ) لم يكن يقاتل إلا عندما كان القتال أمراً لا يمكن تجنبه. ومع ذلك، لا بد أن نذكر أيضاً بأن النبي (ﷺ) قاتل حيثما كان عليه أن يقاتل، أو يكون قادراً على ذلك؛ لأن الهدف الإسلامي يجب أن يُنجز كأمرٍ مطلق، وهذا يستلزم ليس تبليغ الرسالة وحسب، وإنما تسخير القوى الاجتماعية والسياسية أيضاً. وهذا هو ما وجّه التحديد، الذي جعل سيرة النبي (ﷺ) المدنية، من دون أي تسوية

(٢٧) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢١٧.

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة النحل»، الآية ١٢٦. لم يورد المؤلف الآية كاملة، واقتصر على الآية الثامن منها ﴿وَلَئِن صَبَرْتُمْ...﴾ إلخ، باعتبار أن أولها متفرق من حيث المعنى في كلامه؛ ولكنني أوافق على أن كنه داعم لفكرته (المترجم).



للإسلام بالسياسة جزءاً لا يتجزأ من الرسالة المحمدية. وقد قدمنا دليلاً مستمداً من الجزء المكي للقرآن يبين سبب عدم إمكان تجنب الأعمال التي قام بها محمد (ﷺ).

أدت العلاقات المتوترة والمناوشات الأولى إلى الاشتباك العنيف الأول بين المسلمين والمكيين الذين قرروا - بعد أن وصلتهم أنباء عن تهديد قافلة لهم غنية آتية من سورية فوصلوا إليها وأنقذوها - حوض المعركة. وهكذا واجه، في السنة ٢هـ/٦٢٤م، ألف مقاتل من المكيين ثلاثمئة فقط من المسلمين عند «بدر». ولكنهم، مع ذلك (أي المكيين) هُزموا هزيمة ثقيلة موجعة، كان من ضمنها قتل بعض زعمائهم. وما لبث النبي (ﷺ) بعد ذلك بقليل أن أبرم معاهدة مع بعض القبائل البدوية المتنفذة التي كانت ترغب، وهي تشهد بزوغ قوة النبي (ﷺ)، في أن تربط نفسها به؛ ولكنها، كما بينت ذلك الأحداث المتوالية وانتقادات القرآن للبدو، لم تكن تعبد سوى القوة. وبعد واقعة بدر، هاجم النبي (ﷺ) قبيلة بني قينقاع اليهودية في المدينة وأجبرها على النزوح إلى سورية، بعد أن ضُبطت متلبسة بالتآمر مع المكيين، وخرقت شروط المعاهدة بينهما.

ولكن المكيين، تحت وطأة غيظ الذل الذي لحق بهم في بدر، هيؤوا في السنة الثالثة للهجرة/٦٢٥م، جيشاً قوامه ثلاثة آلاف مقاتل، فواجههم المسلمون بالقرب من جبل «أحد» خارج المدينة. ألحق المسلمون بالمكيين في بداية المُنازلة هزيمة ثقيلة على الرغم من تفوق المكيين عدداً؛ ولكن الرماة المسلمين، الذين اتخذوا مواضعهم أعلى الجبل بأمر من النبي (ﷺ) لتغطية أجنحة المقاتلين المسلمين، تركوا مواقعهم ضد أوامره الواضحة وانخرطوا في المعركة خشية أن تُرفع عنهم الغنائم. هاجم المكيون الأجنحة المكشوفة فوق المسلمون في ارتباك ظاهر ولحقت بهم خسائر ثقيلة، وبخاصة بعد أن أشيع أن النبي (ﷺ)، كان جريحاً وقد قُتل. وأخيراً، تراجع المسلمون، وترك المكيون أرض المعركة وساروا نحو ديارهم.

أما القرآن فنجد، إلى حد ما، ينتقد المقاتلين المسلمين أو يواسيهم أو يبعث الروح المعنوية في نفوسهم بالقول: إن مئة من المسلمين استطاعت أن تواجه بنجاح حقيقي ألفاً من الكفار. ولكن ضعف المقاتلين المسلمين أصبح



هدفها المركزي: الاستيلاء على مكة من دون إراقة دماء، بوصفها المنطلق الحيوي لنشر الإسلام. في نهاية السنة السادسة للهجرة تقريباً (أوائل عام ٦٢٨م) اتخذ النبي (ﷺ) خطوة دبلوماسية حاسمة تقوم على مخاطرة محسوبة بعناية فائقة، وذلك عندما أمر أتباعه بالمسير [من دون سلاح] إلى مكة لأداء العمرة. مع أن فضاءً واسعاً من الآراء في مكة كان في صف خطوته هذه، إلا أن مجموعة مُعاندة أُرادت أن تعترض، بالقوة، دخوله إليها. أرسل المكيون وفدًا للتفاوض وإبرام معاهدة صلح مع النبي (ﷺ) مشهورة باسم «صلح الحديبية». وبحسب هذه المعاهدة على النبي أن يؤجل أداء العمرة حتى العام القادم، وهو شرط أثار سخطاً مباشراً بين المسلمين. والواقع أن المكيين رأوا أنفسهم مجبرين على التفاوض لإبرام معاهدة الصلح هذه التي كانت، في الحقيقة، نصراً دبلوماسياً عظيماً للمسلمين. وقد أدى النبي (ﷺ) وأتباعه العمرة في العام التالي (٦٢٨م/٥٧هـ). وفي عام (٥٨هـ/٦٢٩م) حدث أن المكيين كانوا طرفاً في صراع مع طرف آخر، كان بينه وبين المسلمين «حِلْفٌ»، فكان على المسلمين أن يتحركوا لنصرة حلفائهم. عسكر النبي (ﷺ) خارج مكة، فجاء المكيون للتفاوض بشأن تسليم مكة بسلام. وبعد الاستسلام أصدر النبي (ﷺ) عفواً عاماً عن كل خصومه؛ أما الأصنام في الكعبة فكان يجب أن تزال من الأساس. وهكذا دخلت مكة كلها في الإسلام. وفي تلك اللحظة، لحظة المجد والانتصار المطلق حيث أصبحت أغلب مناطق الجزيرة العربية، تقريباً، تحت سلطته، طأطأ النبي (ﷺ) رأسه بخشوع وتضرع ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ \* وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا \* فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَقْبِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ (٣١).

في السنتين التاليتين، دخل في الإسلام ما تبقى من الجزيرة العربية من دون قسر، في حين انضمت قبائل قطيف وهوازن بعد مقاومة عنيفة. وقد اتخذ النبي (ﷺ) من المدينة قاعدة ثابتة له، ومنها شن (في ٥٩هـ/٦٣٠م) حملة ضد النصارى العرب الشماليين في ما وراء الأردن. ومهما يكن الأمر، فقد توفي النبي (ﷺ) في الثالث عشر من ربيع الأول (١١ - ٥٩هـ/٦ - ٦٣٠هـ) بعد وقت وجيز مما يبدو أنه كان نوبة حمى اعتيادية؛ ولكن ليس

(٣١) القرآن الكريم، «سورة النصر»، الآيات ١ - ٣.

قبل أن يُنظّم قبل شهر من وفاته، حملة أخرى إلى الشمال. وواضح من هذا أن النبي (ﷺ) لم يعدّ الإسلام مقصوداً على العرب. ومع كل ذلك فإن قطاعاً واسعاً من الآراء الغربية الحديثة يُجادل، وعلى نحو لا يخلو من العناد واستناداً إلى الحجّة القائلة: إن القصد من الإسلام أن يكون ديناً «قومياً» للعرب وحسب، يجادل: أن فكرة النبي (ﷺ) كانت إدخال العرب الذين كانوا تحت سيطرة الحكم البيزنطي والفرسي ضمن نطاق حدود الإسلام. وقد احتكنا، فيما سبق، إلى سبب قوي جعلنا نرفض حقيقة هذه الحجّة. إن منعتفات سيرة النبي بمجملها، والحركة الإسلامية تحت قيادته، لم تترك مجالاً للشك بأن منطقها لا يكتمل إلا بانتشار الإسلام في العالم.

وعلى أساس هذا المنطق أيضاً لا بد لنا من أن نقبل من حيث المبدأ أصالة رسائل النبي المزعومة<sup>(٣٢)</sup> إلى ملك أثيوبيا والمقوقس Muqauqis حاكم مصر والإمبراطور البيزنطي وكذلك الفارسي، التي يدعوهم فيها إلى الإسلام، حتى لو أن النصوص المتوفرة لهذه الوثائق لم تكن ربما طبق الأصل، ومن ثم فهي بحاجة إلى تدقيق. وقد رفض كثير من الباحثين الغربيين المحدثين أو شككوا برواية كتابة محمد (ﷺ) الرسائل إلى هؤلاء الحكام على أساس شائع جداً مفاده: أن من غير المعقول أن يتخذ محمد العربي مثل هذه الخطوة، وبخاصة وهو لا يمتلك الوسائل الكفيلة لإدخال هؤلاء الناس إلى الإسلام؛ أو أن محمداً (ﷺ)، السياسي الواقعي، ما كان له أن يذهب إلى هذا المدى في الخيال. ولكن ألم يكن أكثر خيلاً من هذا أن طفلاً يتيماً فقد أمّه، وهو في سن الطفولة، مجرداً من الوسائل الدنيوية، وبخاصة في مجتمع تتطلب دعوته النبوية بالضرورة إلى كل ذلك، يتمكن من إخضاع مجمل بلاد العرب إلى الإسلام؟ ثم ألم يظهر العرب في حالة تدهور بالفعل بعد وفاة النبي (ﷺ)؟ فلماذا نعد ما هو خارق للعادة شيئاً طبيعياً جداً

(٣٢) شكك بعض الباحثين الغربيين بحقيقة كتابة النبي (ﷺ) لهذه الرسائل وإرسالها إلى هؤلاء الملوك والرؤساء. ولكن التنقيبات الأثرية الحديثة في الجزيرة العربية، قد كشفت النسخ الأصلية لهذه الرسائل. انظر نسخ هذه الرسائل، في: محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم: الجزء الأول، في التعريف بالقرآن (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ٦٤ - ٧٢ (المترجم).

في حين أنه وضع حداً لهذه الأنظمة [العربية القديمة] المتهاكمة المتداعية؟ لقد كان النبي (ﷺ) على وعي بمجريات الحرب بين الإمبراطوريتين الإقطاعيتين؛ وعندما يضيف المرء إلى هذا: حقيقة أن المسلمين قُوبلوا بترحاب في أشد الأوقات عسراً ومحنة من طرف ملك الحبشة عندما هاجروا إلى بلاده تخلصاً من الاضطهاد الوثني، وأن المقوقس، حاكم الإسكندرية، كان كريماً مع النبي (ﷺ) بحيث أهدى النبي، في واقع الأمر، الجارية «مارية القبطية» التي ولدت له ابنه إبراهيم (توفي قبل وفاة النبي)، وأن المسلمين، أخيراً، وصلوا بأنفسهم إلى ميناء كان المسيحيون يترقبون وصولهم إليه؛ إذا نحن عرفنا ذلك كله، فإن إرسال رسائل إلى الحكام المسيحيين لا يصبح معقولاً وقابلًا للفهم فحسب، وإنما يُعد نتيجة منطقية أيضاً. وإذا كان الأمر هو كذلك مع الحكام المسيحيين فلم لا يكون كذلك مع الحكام الفرس؟! ويبدو من الواضح أن النبي (ﷺ) قرر أن على الإسلام أن يتجاوز في انتشاره حدود البلاد العربية؛ ودعوة النبي لهؤلاء الحكام إلى الإسلام كان منهجاً معقولاً وأكثر فاعلية في هذا الصدد.

لقد استحدث النبي (ﷺ) قبل وفاته ظروفاً مناسبة لإخاء شامل بين المسلمين على أساس الدين، وهو مبدأ تمسك به بشدة بدلاً من روابط الدم القديمة والولاءات القبلية بين العرب. وهكذا أصبحت «الأمة المسلمة» كبنية اجتماعية خاصة، ومبادئ تماسكها الخارجي تحت إمرته، على الرغم من أنها شهدت تطورات مهمة، بما في ذلك اندماجاً «فعالاً» لغير العرب ضمن المجتمع الإسلامي، الذين كانوا يفوقون العرب أنفسهم عدداً، ويزدادون بمرور الزمن. في خطبة «حجة الوداع» المؤثرة والملفتة للنظر سنَّ النبي (ﷺ) رسمياً تلك المبادئ التي جمعت بإحكام كل التطورات التي تضمنتها مسيرة الحركة الإسلامية في تقدمها الفعلي، وسارت هذه الحركة لتحقيقها بوصفها هدفها الأساسي. وهذه المبادئ هي: الإنسانية<sup>(٣٣)</sup> والمساواتية، والعدالة الاجتماعية والاقتصادية، والتقوى، والتعاون. إن نص هذه الخطبة، الذي

(٣٣) الإنسانية بإزاء Humanitarianism، وتفيد المعنى الآتي: قول على ما هو إنساني وإظهاره. والمصطلح أصبح متداولاً في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر. والمهم عدم الخلط بينه وبين مصطلح: النزعة الإنسانية (Humanism) الذي يرذ الخطاب بعامة والفكر بخاصة إلى المصدر الإنساني وحسب (المترجم).

طال أصالته أيضاً النقْدُ الغربي الحديث الشامل، يجب أن يُسَلِّمَ به كنص أصيل لا شك فيه على نحو عام، والدليل ما تضمنته الخطبة من أحكام مثل الحكم القاطع بالإدانة على مَنْ يستغل الناس عن طريق الربا، وهو حكم نجده أساساً في القرآن. هذا فضلاً عن التهيئة طويلة الأمد للخطبة قبل إعلانها (إذ لم يأتِ النبي ﷺ) بنفسه، في السنة السابقة لإعلانها، إلى الحج، وإنما بقي في المدينة للالتقاء بوفود القبائل العربية التي بدأت تتدفق عليها من كل مكان)، وهو أمر لا يمكن الطعن به. ومن المرجح جداً أن الخطبة، في بعض نشراتها المتأخرة، قد لحقت بها بعض الإضافات، من بينها، مثلاً، العبارة التالية: «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى»؛ فمن دون شك أن الفكرة [التي تتضمنها العبارة] مستمدة، منطقياً، من القرآن والسنة النبوية Prophet teaching، ولكن، مع ذلك، من المشكوك فيه فيما إذا كان النبي ﷺ قد ذكر بالفعل العرب والعجم على هذا النحو، ذلك لأن هذه المشكلة لم تظهر بالفعل في زمانه؛ ويبدو أن العبارة تعكس تصورات لاحقة في المجتمع الإسلامي.

## اليهود والنصارى..

كان النبي ﷺ منذ بداية دعوته على قناعة تامة أن رسالته كانت استمراراً أو إحياءً للرسول الأولين. ويتحدث القرآن في سورة مكية مبكرة ليقول: ﴿إِنَّ هَذَا لَنَبِيُّ الصُّحُفِ الْأُولَى \* صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾<sup>(٣٤)</sup>. على أي حال، فإن هذا الموقف القرآني هو موقف على المستوى النظري المحض، أو الديني المثالي، وهو لا يتضمن أيّ إشارة إلى العقيدة العملية لـ«أهل الكتاب» أو إلى ممارساتهم؛ ولذا يجب أن نفرّق بين الإثنين [المستوى النظري والمستوى العملي].

ولعل كثيراً من التشويش قد أتى من عدم التفريق بين الموقف القرآني وشخصيات مثالية روحية مثل إبراهيم وموسى وعيسى من جهة، وبينه وبينه وبينه أو مدحه لليهود والنصارى التاريخيين<sup>(٣٥)</sup> من جهة أخرى. فعلى

(٣٤) القرآن الكريم، «سورة الأعلى»، الآيات ١٨ - ١٩.

(٣٥) حرفياً: الواقعيون أو الموجودون بالفعل (Actual) (المترجم).

المستوى العملي، وبخاصة فيما يتعلق بتعامل القرآن مع اليهود، تتصدر المعاهدات السياسية وخروقاتهم لها؛ في حين أن الموقف فيما يتعلق بالنصارى يبقى أساساً موقفاً نظرياً ودينيّاً. وعلى المستوى النظري المحض؛ فإن مشكلة «الأصول» التاريخية لعلم النبي (ﷺ) بعناصر التراث اليهودي - المسيحي لاتزال مسألة مُلغزة.

والتأملات التالية ستبرز طبيعة هذه المشكلة: ففي حين نجد أن القرآن قَبِلَ في وقت مبكر جداً بفكرة أن عيسى رسول من عند الله، فإننا نجده أيضاً قد رفض في وقت مبكر في مكة ادعاء ألوهية المسيح<sup>(٣٦)</sup> وأصرّ على رفض هذه الفكرة، وهذه حقيقة لم يعتبرها الباحثون المسيحيون في الإسلام كلهم. أما فكرة نسبة عقيدة التثليث إلى محمد (ﷺ)، من طرف المسيحيين، فهي فكرة فجة تنمُّ على جهل عميق: لقد صَوَّرَ المسيحيون السيد المسيح على أنه «ابن الله» الطبيعي أو شبه الطبيعي. ولكن، إذا كانت هناك رؤية ما روحية دينية عن هذه العلاقة، معروفة قبل الإسلام، لما رفضها النبي (ﷺ) أساساً. والحقيقة أن هذه العقيدة ليست مقنعة على الإطلاق؛ فحتى وثنية المكيين، كما يمكن استخلاصها من القرآن، لم تكن، في الحقيقة، وثنية فجة أو مادية خالصة. من المؤكد أن القرآن يتهم ادعاء العرب الوثنيين بأن آلهتهم «بنات الله»، ولكن هذا اللفظ لم يستعمل بمعناه المعتاد، لأن هذه الآلهة كان ينظر إليها على أنها أجزاء الله<sup>(٣٧)</sup>.

ويبدو من الضروري، من أجل حلّ هذا اللغز، أن نسلم مسبقاً بتراث مسيحيّ خاص (الأحناف العرب المتنصرون) في البلاد العربية، الذي لم يقرّ أصحابه بعقيدة التثليث وما كان له إلا ارتباط واهٍ بالكنيسة المسيحية. ولكن المشكلة تصبح، بهذا التسليم، أكثر إلغازاً بنظر البعض؛ فإذا كان القرآن قد رفض، رفضاً قاطعاً، عقيدة التثليث وألوهية عيسى في المرحلة المكية وفي المرحلة المدنية من بعد، فلماذا يستمر القرآن بالقول ﴿إِنَّ الَّذِينَ﴾<sup>(٣٨)</sup>؟ ولا بد أن تنطبق الحجة نفسها على اليهود واليهودية؛ فإن يكن هناك على المستوى

(٣٦) انظر: «سورة مريم» في القرآن الكريم.

(٣٧) ﴿أَوِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَانَكُمْ﴾ [القرآن الكريم، «سورة الزخرف»، الآية ١٦].

(٣٨) انظر: المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٦٢، و«سورة المائدة»، الآيات ٦٩ و٨٢ و٨٣.

اللاهوتي، مضمون يهودي في القرآن، بقطع النظر عن غرابته باعتبار الكل، فإنما هو أمر يؤكد القرآن نفسه على نحو دائم من البداية حتى النهاية. وهكذا يشير القرآن أكثر من مرة إلى فلسطين بوصفها «البلاد الجريحة»: على أن لا يُستنتج من ذلك، وبأي منطق كان، أن مكة كانت تابعة دينياً إلى القدس. وما يدعم ذلك: التجارب المريرة التي عاناها النبي (ﷺ) مع اليهود في المدينة. وكما رأينا سابقاً، إذا كان الاستيلاء على مكة هو الخطة المركزية الأولى للنبي (ﷺ) فإن هذا لا بد أن ينسحب على مكان الكعبة الذي هو الأسمى في الإسلام؛ وإذا كانت القدس تشغل، ابتداءً، تلك المكانة الثابتة، فإن معارضة اليهود للإسلام في المدينة ما كان لها أن تتغير، كما لم يستطيعوا تغيير مكان شخصياتهم الدينية في الإسلام. لقد كان على هؤلاء اليهود أن يُنفوا، وهكذا كان الأمر. وبعد، فإن مكانة القدس كان سيُحفظ بها بعد أن يتم فصلها دينياً عنهم كما حدث وفُصلت شخصيات مثل شخصية إبراهيم... إلخ، عنهم.

إن هذا الفصل الديني لإبراهيم وللشخصيات الدينية الأخرى عن الجماعة اليهودية والمسيحية الأساسية كان نتيجة حتمية لحالين عند اليهود والمسيحيين. يمدح القرآن باستمرار الحال الأولى ويدين الثانية ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آتَمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْفَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾<sup>(٣٩)</sup>. لقد كان يُطلب منهم أن يقيموا التوراة والإنجيل ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾<sup>(٤٠)</sup>، ولكن اليهود والنصارى، شأنهم شأن من يدعي امتلاك مؤسسة التراث الديني كله، وقعوا في نزاع فيما بينهم، وكل طرف منهم يزعم أن مفاتيح الخلاص في حوزته حصراً: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصْرَانِي عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَانِي لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾<sup>(٤١)</sup>، ﴿وَلَنْ رَضَىٰ عبادُ الْيَهُودِ وَلَا النَّصْرَانِي حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ﴾<sup>(٤٢)</sup>. لقد كانت النتيجة الحتمية لهذه المعطيات بالنسبة إلى القرآن هي التصريح بأن

(٣٩) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية ٦٦.

(٤٠) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية ٦٨.

(٤١) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ١١٣.

(٤٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ١٢٠.



إبراهيم ليس يهودياً ولا نصرانياً، وأن أولى الناس بإبراهيم هم أولئك الذين اتبعوه<sup>(٤٣)</sup> ولم يكن هذا الأمر متعلقاً بحالة إبراهيم وإنما بكل القادة الدينيين الآخرين، وكذلك الأنبياء الأولين حتى موسى وعيسى<sup>(٤٤)</sup>. وهكذا؛ فإضافة إلى رفض مزاعم أولئك الذين يدعون امتلاك أصول الحق والهدي الإلهي، أعلم القرآن المسلمين بكلمات لا مزيد على وضوحها، قائلاً: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾<sup>(٤٥)</sup>.

كانت تجارب النبي (ﷺ) مع اليهود، على المستوى السياسي، تجارب مؤلمة حقاً، كما أوجزنا ذلك في المبحث السابق؛ فعند وصوله إلى المدينة وقع النبي (ﷺ) معاهدة سلام معهم مُنحوا بموجبها استقلالاً دينياً على أن ينضموا إلى المسلمين في الدفاع عن المدينة في حال تعرضت إلى هجوم معادٍ، وقد أثبت اليهود أنهم طرف مخزٍ لا يمكن الوثوق به في التحالف؛ فهم لم يسخروا من سماحة النبي (ﷺ) معهم ومن دينه الجديد فحسب، وإنما تخلوا أيضاً عن تعهداتهم معه، بل واتخذوا موقفاً داعماً بالفعل إلى جانب المكّيين في كل وقائع الصراع بين هؤلاء والنبي (ﷺ)؛ وكانوا يتآمرون باستمرار مع هيبوكريتس (Hypocrites) في المدينة نفسها. وجدير بالاعتبار أن النبي (ﷺ)، بعد كل منازلة مع المكّيين، كان يأمر بعمليات عسكرية ضد يهود المدينة، الذين أصبحوا، تدريجياً، منفيين ومطرودين خارجها. حتى يهود خيبر، الواحة الغنية المزدهرة، كانت لهم مساهمتهم المحسوسة في حملة المكّيين التي بلغ تعداد جيشها العشرة آلاف مقاتل ضد المدينة. وقد فتحت خيبر وفُرضت عليها الجزية في ٥٩هـ/٦٣٠هـ، وأصبحت الجزية، منذ ذلك الحين، تشريعاً إسلامياً للتعامل مع اليهود والنصارى، واتسع هذا التشريع، على نحو متزايد، ليشمل الملل الأخرى.

## خلاصة

لا أحد يدرس حياة النبي (ﷺ) ولا يتأثر بشخصيته الروحية وبحنكته السياسية والإدارية التي كانت غير معتادة تماماً في مجال قيادة البشر الدينية،

(٤٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآيات ٦٧ - ٦٨.

(٤٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآيات ١٣٥ - ١٣٦ و ١٤٠.

(٤٥) المصدر نفسه، «سورة محمد»، الآية ٣٨، و«سورة المائدة»، الآية ٥٧.

وهي حنكة كانت خاضعة بكليتها، في حالة النبي (ﷺ)، إلى رؤية روحية استطاع النبي تحقيقها.

وإننا إذ نعترف بهذه الحقيقة، فلا بد أن نقدر من جهة فريدة طبيعة رسول الله الذي لم يدع أي شيء لنفسه وإنما هو وسيلة لتبليغ هذه الرسالة؛ وأن نسلم، من جهة أخرى، بأن موضوع الإسلام المركزي هو موضوع حي لا انقطاع فيه. ومع ذلك؛ فقد تعرضت شخصية الرسول الكريم، وبخاصة من طرف المبشرين المسيحيين والباحثين الغربيين، إلى انتقادات تتعلق بتعدد زوجاته (ومن الجدير بالاعتبار أن الباحثين الغربيين المعاصرين قد غيروا من مواقفهم هذه). لقد كان المسلمون يشيرون دائماً إلى أن الغرض من هذا الزواج المتعدد لم يكن البحث عن اللذة؛ فقد تزوج النبي (ﷺ) السيدة خديجة التي كانت تكبره في العمر، وبقي عليها حتى مماتها، وكانت في الخمسين من العمر، ولم يتزوج بأي امرأة أخرى حينذاك. إن الشخص الذي لم يتزوج في عمر الخامسة والعشرين بحثاً عن اللذة، وكان وقتاً طويلاً قبل الدعوة، لا يمكن أن نتوقع منه أن ينغمس في اللذة في عمر الخمسين، وبخاصة بعد أن انخرط في صراع جدي وضار؛ فلم يكن النبي محمد (ﷺ) مجرد مبشر، أعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وإنما هو منشئ لنسق روحي في جسد التاريخ<sup>(٤٦)</sup>.

وحتى لو أن النبي (ﷺ) تزوج من عدد من النساء، كما يفعل العرب في زمانه بصورة طبيعية، فليس في ذلك أي مأخذ أخلاقي شريطة أن يحتفظ بنسبة معقولة. ويجب أن نتذكر شيئاً مهماً، وهو: لا يمكن النظر إلى الزواج الأحادي ولا إلى الزواج المتعدد<sup>(٤٧)</sup> على أنه أمر مبتوت فيه دينياً لكل مجتمع على حدة، أو في كل أوانٍ محدد. أما العرف، فيمكن أن يطبق بحسب الظروف الاجتماعية السائدة، على الرغم من أن الزواج الأحادي، في ظل ظروف سليمة، هو، بالتأكيد، الصورة المثلى للزواج. وسنتناقش هذه المسألة في الفصل التالي؛ أما الآن فينبغي الإشارة إلى أنه: في البلاد

(٤٦) حرفياً: «في لحم ودم التاريخ» (In the Flesh and blood of history) (المترجم).

(٤٧) الزواج الأحادي (بإزاء Monogamy): زواج الرجل من امرأة واحدة. والزواج المتعدد (بإزاء Polygamy): زواج الرجل من أكثر من امرأة واحدة (المترجم).

العربية في تلك الأيام (كما كانت هي الحال، إلى حد ما، في بعض البلدان الغربية المعاصرة بعد الحرب العالمية الثانية) كان ثمة ظروف ما كان يمكن أن يفرض الزواج الأحادي مباشرة. صحيح أن القرآن عدَّ الزواج الأحادي نموذجاً أخلاقياً، ولكنه سمح بالزواج المتعدد كحل شرعي للوضع الاجتماعي. حقاً، كانت الظروف في البلاد العربية أسوأ مما هي عليه في الغرب بعد الحرب، لأن المرأة في الغرب مستقلة اقتصادياً، وفي أي حال، فإن هناك نوعاً من الضمان الاجتماعي، ولكن العامل المشترك: تقصن غير متناسب في عدد الرجال مقارنة بعدد النساء، وهو أمر يعود أساساً إلى كثرة الحروب.

وفي النهاية، فإن الحكم على إنجازات محمد (ﷺ) يجب أن لا يقوم على أساس: كم مرة تزوج، ولا حتى على أساس منجزاته الشخصية عبر سيرته الباهرة للنظر - فهو نفسه كان قد أبعد نفسه بعيداً بحيث أشار إلى أن كل منجز منها يعود إلى الله تعالى - وإنما يجب أن يكون الحكم على أساس ما أورثه للإنسانية: مجموعة من المثل وطريقة محسوسة لتنفيذ هذه المثل التي لاتزال تكوّن الحل الأفضل لأمراض البشرية.

## الفصل الثاني

### القرآن

#### ما القرآن؟

القرآن مقسم إلى مجموعة من السور، يبلغ عددها (١١٤) سورة متفاوتة في الطول جداً. والسور المكية المبكرة هي الأقصر من بينها. ولكن، بمرور الزمن أصبحت أكثر طولاً. والآيات في السور المبكرة مثقلة «بلحظة نفسية» عميقة وقوية خارقة للمألوف، تتسم بتفجر بركاني قصير ولكنه عنيف، صوت صارخ أت من الأعماق السحيقة للحياة يعلق بذهن النبي (ﷺ) كي يتمظهر وفق مستوى الوعي. على أن هذه النعمة ما لبثت أن تحولت تدريجياً، وبخاصة في المرحلة المدنية، إلى أسلوب أصبح يتمتع بدرجة كبيرة من البساطة والسلاسة، وذلك بازدياد الحاجة إلى محتوى تشريعي لتنظيم وتوجيه دولة - مدينة ناشئة. ولكن هذا لا يعني أن الصوت قد خفت حدته أو أن طبيعته المكثفة قد تغيرت؛ فهذا هي آية مدنية تُعلن: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَضْبًا مُّصَدَّرًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾<sup>(١)</sup> غير أن المهمة قد تغيرت؛ فقد انتقل القرآن من الاندفاع نحو الإرشاد الديني والوعظ الأخلاقي إلى البناء الاجتماعي الفعلي.

إن القرآن، بنظر القرآن نفسه ونظر المسلمين بالتالي، هو كلام الله. وإن النبي محمد (ﷺ) كان على قناعة ثابتة بأنه يتلقى رسالة إلهية من الله، الآخر المطلق (وسنكشف، فيما يلي، عن المعنى الدقيق لهذه الآخرة المطلقة) إلى درجة أنه قد رفض، استناداً إلى وعيه العميق بهذه القناعة، بعض المزاعم الغاربية الأساسية التي تبناها التراث اليهودي - المسيحي حول إبراهيم

(١) القرآن الكريم، «سورة الحشر»، الآية ٢١.

والأنبياء الآخرين. إن هذا «الآخر» هو الذي «أملئ»، عبر موصل ما، القرآن ذا السلطة المطلقة؛ الصوت الآتي من أعماق الحياة، تكلم بوضوح ويقين وعلى نحو مهيب. إن لفظ القرآن يعني «التلاوة»، وهو يشير إلى ذلك بوضوح؛ ولكن، مع ذلك، فإن نص القرآن نفسه يذكر، في عدة مواضع، أن القرآن موحي به بحرفه وليس فقط بمعانيه وأفكاره<sup>(٢)</sup>....

على أي حال، فعندما ظهرت، خلال القرنين الثاني والثالث من تاريخ الإسلام، الخلافات الحادة في الرأي، وكانت مجالات متأثرة جزئياً بالعقائد المسيحية بين المسلمين حول طبيعة الوحي، أكد المذهب السلفي الناشئ - الذي كان في ذلك الوقت في المرحلة الحرجة من مراحل صياغة مضمونه الدقيق - على ظاهرية<sup>(٣)</sup> الوحي النبوي حفاظاً على آخريته (otherness) وموضوعيته وبنيته الحرفية. والقرآن نفسه أكد على آخرية بنية الوحي الحرفية وموضوعيتها، ولكنه رفض في المقابل، ظاهرية الوحي بالنسبة إلى النبي (ﷺ)، فهو يقول: ﴿نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾<sup>(٤)</sup> وكذلك ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾<sup>(٥)</sup>.

ولكن المذهب السلفي (وربما مجمل الفكر الوسيط) كان يفتقر إلى الوسائل الضرورية للربط بين آخرية الوحي، وبنيته اللفظية، في منظومة عقيدته، من جهة؛ وعلاقة الوحي الحميمة بعمل النبي (ﷺ) وشخصيته الدينية من جهة أخرى؛ أي إنه افتقر إلى القدرة العقلية للتدليل على أن القرآن كلام الله وكلام محمد (ﷺ)، بالمعنى المتعارف عليه، في آن معاً. إن القرآن يتضمن، بوضوح، كلا التوصيفين؛ فإذا كان القرآن يؤكد على أنه أنزل على «قلب» النبي (ﷺ) فكيف يكون، والحال هذه، ظاهرياً [أي خارجياً] بالنسبة إلى النبي؟ وبطبيعة الحال، فإن هذا الأمر لا يتضمن،

(٢) يشرح المؤلف بعد ذلك، وبسبعة أسطر، كيف أن اللفظ القرآني المقابل لـ Revelation هو «الوحي»، وأن لفظ الوحي قريب جداً، في معناه، من اللفظ الإنكليزي: Inspiration (= الإلهام)...

(٣) «ظاهرة» بآراء externality، بدلاً من «خارجية» (وهو المعنى الحرفي للكلمة)، لأن المذهب السلفي مذهب ظاهري وأصحابه كابن تيمية وابن حزم (الظاهري) «أصحاب الظاهر» كما يُسمون في مقابل «أصحاب الباطن» و«أصحاب التأويل»... إلخ (المترجم).

(٤) المصدر نفسه، «سورة الشعراء»، الآيات ١٩٣ - ١٩٤.

(٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٩٧.

بالضرورة، أن النبي لم يدرك أيضاً وجهاً مُتخيلاً كما تذكر المرويات؛ ولكن القرآن نفسه، وهذه ملاحظة جديرة بالاعتبار، لا يذكر أي شيء عن أي صورة أو وجه مُتخيّل في هذا الصدد. نعم، إن القرآن يتحدث عن أن النبي (ﷺ) كان يرى وجهاً أو روحاً أو شيئاً ما في (الأقصى) أو (بالأفق)، ولكن حديث القرآن هذا يتعلق بتجارب خاصة وحسب (يتعلق الأمر، بصفة عامة، بتجربة إسرائ النبي (ﷺ)). وحتى هذه التجربة، تعد تجربة روحية، وقد بيّنا ذلك في المبحث الأول من الفصل السابق. ولكن المذهب السلفي، اعتماداً على (أحاديث) للنبي ومرويات عنه، أوّل بعضها ووضّع بعضها الآخر جزئياً، وعلى علم في اللاهوت يقوم أساساً على (الحديث) جعل وحي النبي وحيّاً يقوم كلياً على السمع، وعده حدثاً خارجياً بالنسبة إلى النبي، واعتبر الملاك أو الروح «الذي أنزل على القلب» فاعلاً خارجياً تماماً. إن الصورة الغربية الحديثة للوحي النبوي، وكذلك معتقد عامة المسلمين، بالطبع، إنما تقوم أساساً على هذه الرؤية السلفية، بدلاً من أن تقوم على القرآن.

إنّ هذا الكتاب ليس هو المكان المناسب للتفصيل في نظرية الوحي القرآني؛ ولكن، ما دمنا نتعامل مع وقائع التاريخ الإسلامي، فإن ما يقوله القرآن عن القرآن نفسه بالفعل يدعونا إلى معالجة ما لهذه المسألة. وفي ما يلي محاولة موجزة لانصاف كل من المتطلبات التاريخية والمتطلبات الدينية الإسلامية. لقد أكدنا، ببيان واضح، في الفصل السابق، أن مقصد الإسلام الحيوي الأساسي كان مقصداً أخلاقياً، وينسحب ذلك على توكيده على عقيدة التوحيد والعدالة الاجتماعية على حدّ سواء. الشرعة الأخلاقية لا تتبدل، إنها «أمر» الله، والإنسان [المؤمن] ليس حراً في أن يعمل أو لا يعمل بالشرعة الأخلاقية، ويجب عليه هو، بنفسه، أن يخضع لها؛ وهذا الخضوع لها يسمى «إسلام»، وتطبيقها في الحياة يسمى «عبادة». وبسبب تأكيد القرآن الحاسم على الشرعة الأخلاقية يبدو أن كثيراً من الناس نظروا إلى الله القرآني على أنه، أولاً وقبل كل شيء، إله العدالة. ولكن الشرعة الأخلاقية والقيم الروحية يجب أولاً أن تعرف لكي تطبق. والآن، فإنه من الواضح الجلي أن البشر يختلفون في قوة إدراكاتهم المعرفية، فضلاً عن أن الإدراك الأخلاقي والديني يختلف إلى حد كبير عن الإدراك العقلي

المحض؛ لأن الخاصية الجوهرية التي للأول هي أنه يتمتع، فضلاً عن الإدراك، بقوة «جذب» غير عادية، ولا يعبر انتباهها أي موضوع لا يتضمن معنى ثابتاً. إن الإدراك، بل والإدراك الأخلاقي أيضاً، على درجات. ومن هذه الوجهة من النظر، فإن التباين لا يقتصر على الأفراد المختلفين فيما بينهم، بل إن الحياة الداخلية للفرد المتعين تباين في أوقات مختلفة. إننا لا نتحدث هنا عن التطور والتقدم الأخلاقي والعقلي، حيث التباين أكثر وضوحاً؛ وإنما نتحدث عن التباين الذي يحدث حتى في شخص غير ناضج، وطبيعة شخصيته، ومكانته الأخلاقية والعقلية تُعد، بمعنى ما من المعاني، ثابتة.

إن النبي (ﷺ) شخص، تعد شخصيته الفعلية بمجملها أسمى، ومجموع سلوكه الواقعي الكلي أرقى، بما لا يقاس، من تلك التي للبشرية جمعاء. النبي (ﷺ) إنسان يتبرم، من البداية، من الناس، ومن مُثلهم، ويرغب بإعادة إنشاء التاريخ. ولهذا توصل المذهب السلفي الإسلامي إلى الاستنتاجات الصحيحة منطقياً، وهي: يجب النظر إلى النبي على أنه شخص معصوم من الخطأ «مبدأ العصمة»، وأن محمداً (ﷺ) هو هذا الشخص، وأن مثل هذا الشخص هو، في الواقع، الشخص الوحيد المعروف حقيقة في التاريخ؛ ولهذا يُعد سلوكه كله، من قبل المسلمين، سُنّة، أي: «النموذج الكامل». ولكن، مع كل ذلك، فقد كانت هناك لحظات، كان فيها «يعلو على ذاته»، إذا جاز التعبير، ويصبح إدراكه الأخلاقي المعرفاني حاداً وقوياً إلى درجة يتحد وعيه عندها مع الشرعة الأخلاقية نفسها. ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا﴾<sup>(٦)</sup> إن الشرعة الأخلاقية والقيم الدينية، على الرغم من أنها لا تتطابق تطابقاً تاماً مع الله، إلا أنها أمر الله، وهي جزء منه. إن القرآن إلهي على نحو مطلق؛ والفكرة الشائعة، عند الوعي العام، القائلة إن الأفكار والمشاعر التي يضمها هي معاني «ألبست» ألياً بالكلمات، هي فكرة خاطئة. في الحقيقة، هناك علاقة عضوية بين المشاعر والأفكار والكلمات؛ وهذه العلاقة، في حالة الإلهام وحتى في حالة الإلهام الشعري، علاقة كاملة بحيث يكون مركب: الشعور - الفكرة -

(٦) المصدر نفسه، «سورة الشورى»، الآية ٥٢.

الكلمة، متحداً كلياً مع حياة صاحبه. عندما ارتفع إدراك محمد (ﷺ) الحدسي الأخلاقي إلى الدرجة القصوى، وأصبح متحداً مع الشريعة الأخلاقية نفسها «حقاً، إنه في هذه اللحظات، وقع تصرفه الخاص تحت النقد القرآني، كما تبين لنا ذلك في تفسيرنا في المبحث الثاني من الفصل السابق، وكما هو واضح من صفحات كثيرة في القرآن» تلقى «الكلام» مع الوحي نفسه في آن معاً. وهكذا، فإن القرآن كلام إلهي محض، ولكنه، في الوقت نفسه، على علاقة حميمة بأعماق شخصية النبي محمد (ﷺ)، الذي لا يمكن النظر إلى علاقته بالقرآن على أنها علاقة آلية خارجية، كما لو أننا أمام جهاز تسجيل! فالكلام الإلهي ينبع من قلب النبي الكريم. ولكن إذا كان محمد (ﷺ) قد أصبح، في لحظاته القرآنية، متحداً مع الشريعة الأخلاقية، فإنه، مع ذلك، قد لا يكون قد اتحد بالله أو بجزء منه اتحاداً تاماً مطلقاً؛ فالقرآن يمنح هذا النحو من الاتحاد مطلقاً، ومحمد (ﷺ) تجنب هذا النحو بإصرار لا يلين، وعامة المسلمين الجديرين بهذا الاسم حكموا: على أن اتحاد المخلوق بالخالق «الله» على هذا النحو خطأ مهلك، إذ يؤدي إلى الشرك؛ فليس هنالك إنسان يمكنه أن يقول: «أنا الشريعة». إن واجب الإنسان هو أن يصوغ من الشريعة أحكاماً، بعناية وتدبر، وأن يخضع لها بكل ملكاته الجسدية والذهنية والروحية. هذا فضلاً عن أن الإسلام لم يعين طريقة لتحديد أي معنى للعبارة: «كذا - و- وكذا هو الإلهي».

## التعاليم القرآنية

لقد أكدنا أكثر من مرة، فيما سبق، أن الدافع الحيوي للإسلام كان دافعاً أخلاقياً، وأشرنا إلى أن التصورات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية في القرآن، استنبطت منه. وهذا صحيح تماماً ما دام الأمر يتعلق بالإنسان وبمصيره. فيما أن القرآن رسم، تدريجياً، وجهة نظر، كاملة، حول العالم، فقد كان على النظام الأخلاقي، بالنسبة إلى الناس، أن يفترض نقطة مركزية للاهتمام الإلهي في هذه الصورة الكاملة للنظام الكوني الذي لا يتسم بطابع ديني عالٍ فحسب، وإنما يُظهر، أيضاً، قدراً مدهشاً من الترابط والتماسك. فمفهوم الله، الخالق المطلق للعالم، مفهوم متطور شامل بحيث نجد أن صفات الخلق والنظام والرحمة ليست مجرد صفات يرتبط أحدها



بالآخر أو يضاف أحدها إلى الآخر، وإنما هي صفات متداخلة على نحو كلي تماماً، فلا فرق بالنسبة إلى الله بين الخلق والنظام أو «الأمر»، فهي كلها تنتمي إليه<sup>(٧)</sup>. ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾<sup>(٨)</sup>. وفي الواقع، إن «الرحمن» هو الاسم النعتي الوحيد الذي يستعمل كثيراً، في القرآن، كمترادفٍ للفظ الله. صحيح أن الرحمن، كما بينت البحوث الحديثة، كان يُستخدم اسماً للآلهة في جنوب الجزيرة العربية، ولكن نقل واقعة تاريخية مثل هذه من الجنوب لا يتفق مع وجهة نظرنا. على أي حال، إذا تركنا الإنسان وشأنه للزمن، أي بنته الروحية - الأخلاقية الخاصة، وتأملنا ما تبقى من الكون المخلوق برمته فإننا سنجد أن تفسير هذه الصفات النهائية الثلاث هو أن الله يخلق كل شيء، وفي هذا الفعل من الخلق المطلق نجد أن «الأمر» مغروس في الأشياء التي به تترايط وتتحول إلى أنماط، وبدلاً من أن تفلت أو تنصرف عن الطريق المُشرَّع لها، تتطور إلى كون منظم Cosmos. وأخيراً، فإن كل هذا لا يعدو أن يكون رحمة الله المطلقة؛ لأن الوجود، على الرغم من كل شيء، ليس استحقاقاً مطلقاً لأي موجود، وكان من الممكن أن يكون في مكان الوجود عدماً فارغاً محضاً.

في الحقيقة، إن الانطباع الغالب الذي يتركه القرآن ككل عند القارئ عن الله هو ليس: الله المُراقب والمُعاقب، كما وصفه المسيحيون بصفة عامة؛ وليس قاضي القضاة كما اعتقد المشرعون المسلمون، وإنما هو إرادة خالقة غائية للنظام في الكون: إن صفات القدرة والجلال والإكرام والعدل والحكمة المنسوبة إلى الله في القرآن حقاً مؤكداً لا يقبل الخطأ، إنما هي، في الحقيقة، مستنبطة من الأمرية Orderliness الخلاقة في الكون المنظم. فمن بين كل الألفاظ القرآنية، وربما أكثرها جوهرية وشمولاً وإيحاءً بالطبيعة الإلهية للكون، هو لفظ «الأمر»<sup>(٩)</sup> في أن. إن كل شيء مخلوق على اتصال، هو بنفسه، بأمره الذي هو قانون وجوده الخاص، القانون الذي ينتظم به في

(٧) المصدر نفسه، «سورة الأعراف»، الآية ٥٤.

(٨) المصدر نفسه، «سورة الأعراف»، الآية ١٥٦.

(٩) ويشير المؤلف ها هنا، وبعبارة معترضة، إلى أنه قد ترجم لفظ «الأمر» القرآني بلفظ ال (Order) [صيغة الفعل منه تعني (أمر)، وصيغة الاسم منه تعني (النظام)]، ولفظ ال (Orderliness) وهو مشتق من الأول، [ترجمناه نحن بـ (الأمرية)]، ولفظ ال (Command) ويعني (الأمر). والكلام الإيضاحي هنا موجه إلى القارئ باللغة الإنكليزية، لا القارئ العربي (المترجم).

نظام معين. وهذا «الأمر» هو أمر الله، وهو مستمر لا انقطاع فيه<sup>(١٠)</sup> واللفظ الذي يستعمل للإشارة إلى اتصال «الأمر» بكل الأشياء، بما فيها الإنسان، هو الوحي؛ الذي ينبغي أن يُترجم، بالنسبة إلى الأشياء اللاعضوية، بـ «الإلهام»، ذلك لأن المسألة، بالنسبة إلى الإنسان الذي يُعد حالة خاصة، ليست مسألة «أمر» أنزل من السماء وحسب، وإنما هي مسألة «روح من الأمر» كما يخبرنا القرآن مراراً. في ما يتعلق بالإنسان (وربما كذلك بالنسبة إلى الجن، الذين هم مخلوقات لا مرئية، خلقوا، كما يُقال، من مادة نارية، أو صنف من نوع الإنسان، ولكنهم ينزعون على العموم إلى الشر، بل إن الشيطان، كما يُقال أيضاً، قد جاء منهم) فإن كلاً من طبيعة «الأمر» ومحتواه متحوّل؛ لأن الأمر يصبح بالفعل، هنا، أمراً أخلاقياً؛ فهو ليس ذلك الذي يكون بالفعل أمراً، وإنما هو ذلك الذي هو بالفعل اللانظام [= الفوضى] الذي يجب أن يحدث فيه النظام. إن الفوضى الأخلاقية الموجودة بالفعل متأتية من واقع أخلاقي راسخ يجب أن يشترك الإنسان مع الله لمعالجته. وهذا الواقع الأخلاقي المصاحب للإنسان هو الشيطان الذي يُظلمه باستمرار.

إن القرآن يصور هذه الثنائية الأخلاقية في طبيعة الإنسان التي ينشأ عنها الصراع الأخلاقي الذي لا يعانیه سواه طبقاً لإمكانياته، وذلك في قصتين مؤثرتين جداً. وبحسب القصة الأولى: عندما أراد الله أن يخلق الإنسان خليفة له في الأرض احتج الملائكة عليه قائلين إن الإنسان نزوع إلى الشر، ﴿يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾<sup>(١١)</sup> في حين أنهم كانوا هم الذين يسبحون بحمده ويخضعون للإرادة الإلهية؛ فردّ عليهم قائلاً: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(١٢)</sup>. وفي القصة الثانية يخبرنا القرآن أنه: عندما عرض الله «الأمانة» على السموات والأرض رفض الخلق كله قبولها حتى أتاهها الإنسان فحملها؛ وبعث القرآن قائلاً بنعمة تدل على الشفقة: إن الإنسان كان ﴿ظَلُومًا

(١٠) اعتقد أنه من المفيد للقارئ، وربما من الضروري - كي ينصف المؤلف في الفهم، وقد ارتفع الخطاب إلى ذرى ميثاقية في تأمل الخلق - أن يقارن هذا التأويل لمفهوم «الأمر» (Command) الهراي بمفهوم الخلاق (Creative) ومفهوم القوة الخلاقة (Créatrice) أو الديمومة (Durée) في الفكر الفلسفي الفرنسي هنري بيركسون، وبخاصة في كتابه التطور الخالق بحسب الترجمة العربية الواسعة.

(١١) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٣٠.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٣٠.

جَهُولًا»<sup>(١٣)</sup> لا يمكن البلوغ إلى تشخيص نافذ مؤثر للواقع الإنساني ولطبيعة الإنسان الضعيفة المضطربة؛ ومع ذلك فإن إرادة الإنسان الغريزية ورغبته في أن يتجاوز الواقع المعطى إلى المثال يكونان فريدة الإنسان وعظمته. إن حقيقة الشيطان هذه من شأنها أن تغلق بعداً جديداً في حال الإنسان: ﴿فَأَمَّاهَا جُورُهَا وَتَقْوَاهَا﴾<sup>(١٤)</sup>؛ (أي: الله ألهم النفس البشرية). ولكن إغواء الشيطان مكر وقوي جداً إلى درجة أن الإنسان عادةً ما يقع في حباله، وذلك لأنه لا ينجح دائماً في معرفة ما كتبه الله في قلبه؛ أما الذين يستطيعون معرفة ذلك فإنهم لا يتعرضون إلى هذه الدرجة من قوة الإغواء. وفي أزمته محددة تنفسي فيها هذه الأزمة يبحث الله ويختار بعضاً من الناس فيرسل إليهم الملاك «رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا» الذي هو «معهُ». إن «الأمر» الذي معه يقيني جداً وبيّن جداً في ما يؤكده وفي ما ينكره، وهذا هو حقاً المقصود: ﴿فِي كِتَابٍ مَكْتُوبٍ﴾ المكتوب ﴿فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾، ﴿أُمُّ الْكِتَابِ﴾<sup>(١٥)</sup> والناس الذين يحملون هذه الرسائل الحتمية إلى الإنسانية هم الأنبياء. إن القرآن الذي أنزل على محمد (ﷺ) هو الكتاب الذي يُظهر «الأمر»، ومحمد خاتم الأنبياء، والقرآن آخر الكتب المنزلة. وبهذه المرجعية، يظهر القرآن بوصفه الوثيقة التي تؤكد من بدايتها إلى نهايتها، كل الجهود الأخلاقية الواجبة للعمل الإنساني الخلاق. حقاً، إن الإنسان يقع في مركز اهتمام القرآن، وكذلك إصلاحه. ومن أجل ذلك، من الضروري للإنسان أن يعمل ضمن إطار القيم التي خلقها الله فيه، وأن عليه، أولاً وقبل كل شيء، أن لا يقفز إلى النتيجة المهلكة، ألا وهي أنه يستطيع أن يعمل أو لا يعمل بالشرعية الأخلاقية بحسب هوى قلبه ورغباته؛ وأن يكون على علم بالحقيقة الواضحة التي لا شك فيها، وهي: أن الشرعية الأخلاقية هذه وجدت من أجله هو. والمتحصل من ذلك هو، من جهة، أن سمّو الله المطلق وجلاله حقيقة مؤكدة بدقة في القرآن، ومن جهة أخرى، أن الإنسان، من بين جميع المخلوقات، وهب إمكانات هائلة وحمل بـ «الأمانة» التي جفل الخلق كلهم

(١٣) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب»، الآية ٧٢.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة الشمس»، الآية ٨.

(١٥) المصدر نفسه: «سورة الواقعة»، الآية ٧٨؛ «سورة البروج»، الآية ٢٢، و«سورة الرعد»،

الآية ٣٩ على التوالي.

خوفاً من حملها. وفضلاً عن ذلك، فإننا نجد أن فكرة العدالة فكرة مستمدة مباشرة من فكرة سمو الشريعة الأخلاقية؛ وهي حقيقة يؤكدتها القرآن، ولكنه يدين، أي القرآن، ويأصرار لا يقل عن ذلك، اليأس والافتقار إلى الأمل من رحمة الله، ويُعلن أنهما كفر صريح. والأمر صحيح، كذلك، بالنسبة إلى مجمل الحالات الأخلاقية، بما في ذلك قوة الإنسان وضعفه، ومعرفته وجهله، وألمه وانتقامه... إلخ. وبما أن إمكانيات الإنسان هائلة، فهائلة كذلك العقوبات التي يجب أن يواجهها نتيجة لفشله.

وإذا كان الأمر بهذه الصورة، فإن الإيمان بإله واحد يقف عند قمة منظومة العقيدة الإسلامية المستمدة من القرآن. ومن هذا الإيمان أتى الاعتقاد بالملائكة (أرواح الأمر) بوصفهم موصولين الرسالة السماوية إلى الإنسان عن طريق الرسل، المستأمنين على الوحي الإلهي. وفي الأصل من رسالات الأنبياء يقع «الكتاب» واليوم الآخر.

يؤكد القرآن على الصلاة لأنها «تنهى عن المنكر» وتساعد الإنسان على التغلب على المصاعب، خاصة عندما تقترن بـ«الصبر». والصلوات اليومية الخمس لم تذكر كلها في القرآن، ولا بد من أن نفترض أنها أخذت من الرسول لاحقاً، لأنه من المستحيل تاريخياً دعم الرأي القائل بأن المسلمين أنفسهم أضافوا صلاتين جديدتين إلى الصلوات الثلاث المذكورة في القرآن. فقد ذكرت، في القرآن نفسه، صلاتا الصبح والمغرب، ثم أضيفت لهما، في المدينة، صلاة الظهر. ولكن يبدو أن إقامة الصلاة من «دلوك الشمس إلى غسق الليل»<sup>(١٦)</sup> قد سمت إلى صلاتين، وكذلك صلاة الظهر، وهكذا وصل العدد إلى خمس<sup>(١٧)</sup>.

على أي حال، فقد كان عدد الصلوات من حيث الأصل ثلاثاً، ويُستدل على ذلك من أن النبي كان قد سُئِلَ بأن يجمع الصلوات الأربع في اثنتين من دون ذكر لأي سبب؛ وفي فترة ما بعد النبوة ثبت العدد على خمس صلوات، وبقي من دون أي تغيير أو تبديل. والحقيقة إن تيار أصحاب «الحديث» المساعد حجب فكرة الصلوات الأصلية الثلاث، ودعم عملياً فكرة أن الصلوات خمس.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة الإسراء»، الآية ٧٨.

(١٧) مع الصلاة التي أضيفت في المدينة.

إن صيام شهر واحد يتم فيه الامتناع الكلي الشاق عن الأكل والشرب من الفجر حتى غروب الشمس، أمرٌ أمر به القرآن (في سورة البقرة) (الآية ١٨٣) وما يليها). أما المرضى والذين على سفر فلهم أن يؤجلوا صيامهم إلى وقت مناسب آخر. ويُعتقد أن القرآن أنزل، لأول مرة، في شهر رمضان.

وبما أن الجماعة الإسلامية بقيت صغيرة في مكة، فإن إعطاء الصدقات، على الرغم من التأكيد المتكرر عليه، بقي تبرعاً تطوعياً لصالح الناس الأكثر فقراً في الجماعة. أما في المدينة فإن الزكاة قد حددت كما يجب، وكان الهدف منها رفع العوز، ورفاهية الجماعة. لقد أكد القرآن بقوة على هذه المسألة، حتى إن الصلاة نادراً ما كانت تقام أو تذكر دون أن تقترب من الزكاة. وقد بدأ تحريم الربا، وهو تحريم أخلاقي، في مكة، بسلسلة من التهديد الذي بلغ إلى حد إعلان الحرب، حرب الله ورسوله ضد أولئك الذين يمارسون الربا الذي هو: استرجاع القرض بعدة أضعاف القيمة المالية الأصلية للقرض، وهو أمر لا يتفق وعملية البيع والشراء المباحة شرعاً. أما الحج إلى مكة (انظر الفصل الأول) فقد فرض واجباً على كل مسلم مرة واحدة في العمر - لا على الذين يتمكنون من دفع تكاليف السفر: ذهاباً وإياباً من وإلى مكة فحسب، وإنما الذين يستطيعون إعالة عوائلهم أثناء غيابهم. وموكب الحج فرصة لتعزيز الأخوة الإسلامية والعاطفة الإسلامية الشاملة بين المسلمين المختلفين في أعراقهم وثقافتهم.

يدعو القرآن الكريم المؤمنين إلى الجهاد، وهو التضحية بالأموال والأنفس في سبيل الله، والهدف منه، هو بدوره أيضاً، إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ أي تأسيس نظام اجتماعي إسلامي. وبما أن المسلمين كانوا أقلية صغيرة في مكة، فإن الجهاد كقوة إيجابية فاعلة منظمة للحركة الإسلامية لم يكن مطروحاً؛ أما في المدينة فقد تغيرت الحالة. ولم يكن هناك من شيء حظي بالاهتمام والتوكيد، ربما باستثناء الصلاة والزكاة أكثر من الجهاد. على أي حال، فمن بين المدارس الإسلامية الفقهية المتأخرة في الإسلام، مدرسة الخوارج المتشددين حيث هم الوحيدون الذين أعلنوا أن الجهاد أحد «أعمدة الإسلام»، أما المدارس الأخرى فقد خففت من هذا الحكم لسبب واضح، وهو أن توسيع الإسلام

كان قد حدث وازداد امتداداً بصورة سريعة جداً مقارنة بالتماسك الداخلي للجماعة الإسلامية. على كل عقيدة أيديولوجية، مكتملة ومنتسعة، أن تطرح على نفسها السؤال الآتي: ما هي حدود وجودها المشترك إن كان هناك من حدود مع الأنظمة الأخرى؟ وإلى أي مدى يمكنها أن توظف وسائل التوسع المباشر؟ وفي عصرنا نحن، تواجه الشيوعية، في نسختها الروسية والصينية<sup>(١٨)</sup>، المشكلات والخيارات نفسها. ومهما يكن من أمر، فإن ما هو مدعاة إلى الرفض الشديد، إنما على أسس تاريخية، هو موقف أولئك المدافعين المحدثين عن الإسلام الذين حاولوا تفسير جهاد الجماعة الإسلامية المبكرة بمفاهيم دفاعية محضة.

## التشريع القرآني

إن القرآن، من حيث المبدأ، كتاب مبادئ ومواعظ، أخلاقية ودينية، وليس وثيقة قانونية. ولكنه تضمن بعض الأحكام الفقهية المهمة، ظهرت أولها أثناء عملية بناء الجماعة - الدولة في المدينة المنورة. وقد مرّت بنا بعض التشريعات الاقتصادية في المبحث السابق. إن لنا في تحريم شرب الخمر مثلاً مهماً لإيضاح الطريقة القرآنية في التشريع، وإلقاء الضوء على موقف القرآن من طبيعة التشريع نفسه ووظيفته؛ فقد كان شرب الخمر مسموحاً به، بصورة واضحة، في السنوات الأولى، ثم حُرِّم أداء الصلاة تحت تأثير الخمر، وبعد ذلك قال القرآن: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا آكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾<sup>(١٩)</sup> ثم، أخيراً، أعلن التحريم التام على أساس أن الخمر والميسر من «أعمال الشيطان»، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾<sup>(٢٠)</sup>. بهذه الطريقة يوضح لنا القرآن كيفية المعالجة التشريعية التجريبية البطيئة للمشكلات التي تظهر للعلن.

(١٨) نذكر القارئ الكريم أن هذا الكتاب نشر في عام ١٩٦٥، وفي هذا الوقت كان العالم، لقرياً، ينقسم إلى القطبين الكبيرين المعروفين: الرأسمالي بقيادة أميركا، والشيوعي بقيادة روسيا، أو الاتحاد السوفياتي (المترجم).

(١٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٢١٩.

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية ٩١.

على أن التشريعات الأكثر أهمية، تلك التي تعبر عن تجديد وإصلاح شامل، هي التشريعات التي جاء بها القرآن في موضوع النساء والعبيد. فقد حسن القرآن، بصورة ممتازة، حالة المرأة في عدّة مستويات، وأكثر هذه المستويات أهمية تكمن في أن القرآن أعطى المرأة [حق] الشخصية المحصنة بالكامل، وأعلن أن كلاً من الزوجين «كساء» للآخر، وأعطيت للزوجة على الزوج نفس الحقوق التي أعطيت للزوج على زوجته<sup>(٢١)</sup>؛ باستثناء أن الزوج، ما دام شريكاً معيلاً، فله أعلى درجة. ونظّم تعدد الزوجات بدرجة، وحدّد العدد بأربع زوجات، مع ملاحظة أن الزوج إذا ما خاف أن لا يعدل بين عدد من الزوجات فيجب عليه أن يتزوج بواحدة فقط. وقد أُضيف إلى كل ذلك مبدأ عام يقول «وَكَانَ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَقْدُلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ»<sup>(٢٢)</sup>، والنتيجة المنطقية المبنية على هذه الآية وغيرها مما اعتمدنا هي: منع تعدد الزوجات في الظروف الاعتيادية المواتية. لقد كان الزواج المتعدد حالة موجودة بالفعل في الواقع، وقد قُبِلَ على المستوى الشرعي، ولكن بمطلب إرشادي واضح، هو: عندما تصح الظروف الاجتماعية أفضل فأفضل، فإن على الزواج الأحادي أن يحل محله؛ وذلك لأن أي مصلح، يريد أن يكون مؤثراً، لا يستطيع أن يستخف بالواقع الاجتماعي القائم ويصدر، هكذا ببساطة، أحكاماً مثالية وهمية. ولكن المسلمين المتأخرين لم يرقبوا الخيوط المرشدة للقرآن، واعترضوا، في الحقيقة، مقاصده.

إن معالجة القرآن لحالة العبودية جاءت مقترنة بمعالجته لأحوال الأسرة؛ وكحل مباشر لهذه المشكلة، قبل القرآن بحالة العبودية على المستوى الشرعي، ولم يكن هناك بديل آخر ممكن، لأن العبودية كانت متأصلة في بنية المجتمع، وإلغاؤها كان من شأنه أن يخلق مشاكل ما كان من المُتيسر حلها مطلقاً. إنّ الحالم (Dreamer) وحده كان يمكنه أن يصدر أحكاماً مثالية وهمية بحلها. ولكن، في الوقت نفسه، كانت جميع الجهود

(٢١) الزوجة بإزاء Woman، والزوج بإزاء Man، لأن السياق ما هنا يتحدث عن العلاقات الزوجية. ولأن المفهوم القرآني للزوجة لا يتطابق مع المفهوم القرآني للمرأة تمام التطابق، فعبارة «امرأة الرجل» لا تدل دلالة هوية مع عبارة «زوجته». على ما يقول، وهو حق، صديقنا الدكتور علاء محمد جبر الموسوي (الجامعة المستنصرية/ كلية الآداب) (المترجم).

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ١٢٩.

الفقهية والأخلاقية تبذل لتحرير العبيد، وخلق بيئة<sup>(٢٣)</sup> تختفي فيها العبودية بالضرورة. إن «فَكَ رَقَبَةٍ» ليس مجرد فضيلة محددة، وإنما هو، شأنه شأن إطعام اليتامى والمساكين، بمثابة اقتحام «العقبة» التي من الضرورة القصوى للإنسان أن يجتازها<sup>(٢٤)</sup> والحقيقة أن القرآن أخبر المسلمين: أن العبد إذا أراد أن يشتري حريته بدفع المال فإن على مالك العبد أن يعطيه إياها وأن لا يرفض ذلك، ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَيَنِّيكُمْ عَلَىٰ إِلْعَٰءٍ إِنِ ائْرَدْنَ حَصَصًا لِئَلْبَغُوا عَرْضَ الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ عَفُوٌّ رَّحِيمٌ﴾<sup>(٢٥)</sup>.

إن منطق الموقف القرآني الواضح في هذا السياق لم نجد له أيضاً نظيراً تطبيقياً في تاريخ المسلمين الفعلي؛ فعبارة القرآن لا تعني، إذا فهمت فهماً سليماً، أكثر من أن العبد إذا لم يستطع أن يظهر أي قدرة لكسب الرزق فإننا لا نتوقع منه أن يقف على قدميه حتى وإن كان حراً، ومن ثمّ قد يكون من الأفضل له أن يبقى تحت رعاية سيده.

إن هذه الأمثلة توضح بجلاء أن روح التشريع القرآني في الوقت الذي يُظهر فيه اتجاهات واضحة نحو تجسيد تقدمي للقيم الإنسانية الأصلية مثل الحرية والمسؤولية في تشريعات جديدة حيّة، نجد أن على التشريع الفعلي للقرآن أن يقبل جزئياً بالمجتمع الموجود بالفعل بوصفه إطاراً مرجعياً. وهذا يعني بوضوح أن تشريع القرآن الفعلي لم يعدّه القرآن نفسه تشريعاً أبدياً قاطعاً. على أن هذه الحقيقة لا تدل على فكرة قدم القرآن، أو فكرة نزول القرآن بحرفه المقتترنة بها verbal revelation of the Quran. على أي حال، فإن الفقهاء المسلمين وكذلك أصحاب العقائد بدؤوا، بعد وقت قصير، يشوِّشون هذه القضية فنظروا إلى أحكام القرآن الفقهية الدقيقة على أنها تنطبق على أي مجتمع بغض النظر عن ظروفه وبنيته وحركيته الداخلية. إن أحد الأدلة القاطعة على أن المشرعين المسلمين أصبحوا بمرور الوقت حرفيين أكثر فأكثر، نجده

(٢٣) «بيئة» بإزاء Milieu، لفظ فرنسي، وهو حرفياً «وسط»، إنما وسط اجتماعي أو ثقافي أو جامعي... إلخ. وقد ترجمناه هكذا (بيئة) لانساق المعنى مع مقصد النص، ولكي لا يلتبس لفظ «وسط»، في ذهن القارئ، مع المعنى الشائع الذي يدل على التوسط بين شيئين أو موقفين... إلخ (المترجم).

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة البلد»، الآيات ١٠ - ١٦.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة النور»، الآية ٣٣.



في الواقعة التالية، وهي: أن النظرية الفقهية الإسلامية بدأت خلال القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، تميّز تمييزاً قاطعاً النص الصريح<sup>(٢٦)</sup> وما يمكن أن يستنبط منه [أو يقاس عليه]، وهناك دليل جيد للاعتقاد أن المسلمين في المرحلة المبكرة من تاريخ الإسلام كانوا يفسرون القرآن بحرية، ولكن بعد فترة من التطور التشريعي في أواخر القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، وخلال القرن الثاني الهجري/ الثامن الهجري كله (وسنضرب أمثلة على ذلك في الفصل الثالث والرابع - فترة نشوء النقل وتطور «قياس النظر» (Analogical Reasoning) قيّد الفقهاء أنفسهم بشدة بالنص، وأفقرت الجماعة الإسلامية «نص» الكتاب المقدس إلى درجة أصبح معها محتوى الفقه واللاهوت الإسلاميين مدفوناً تحت وطأة ثقل الاتجاه الحرفي في التفسير.

خلال قرون تاريخهم الإسلامي لم يكتب المسلمون الشروح التي لا عدّ لها على القرآن الكريم من وجهات نظر مختلفة وباتجاهات متصارعة متباينة فحسب، وإنما أنشؤوا أيضاً «علم التفسير» القرآني بفروعه التعليمية المساعدة، بما في ذلك النحو العربي والمعاجم وعلم الحديث النبوي وأسباب نزول آيات القرآن... إلخ. وفي الحقيقة، لقد أكّد الباحثون المسلمون، وهم على حق في ذلك، على أن جميع العلوم في الإسلام، العلوم اللادنيوية على الإطلاق، تعود أصولها إلى القرآن. هذا فضلاً عن أن تأثير القرآن على تطور الأدب العربي والأسلوب الأدبي كان تأثيراً هائلاً، وهو مستمر إلى يومنا هذا. إن نظرية إعجاز القرآن، في الشكل الأدبي والمحتوى معاً، تقرها على الأغلب جميع المدارس الإسلامية، ووصلت إلى مستوى من الكمال بعد أن كتبت فيها بحوث ومؤلفات كثيرة. لقد قاوم المذهب السلفي بقوة أي محاولة لترجمة القرآن في أي لغة من دون النص العربي معها؛ وقد أسهم ذلك، بقدر ليس بقليل، في وحدة المسلمين الذين يرتلون القرآن باللغة العربية، في جميع العالم، خمس مرات في اليوم في صلاتهم. ولم يترجم القرآن من دون النص العربي الأصلي إلا في اللغة التركية مؤخراً، على الرغم من أن النص العربي ما زال يستعمل في الصلاة. على أي حال، إننا نشهد، حتى في تركيا، عودة إلى النص العربي حتى في

(٢٦) «النص الصريح»: المصدر الأصلي للتشريع الفقهي الإسلامي، ويتمثل بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة (المتروجم).

حالة القراءة الاعتيادية؛ ووجود ترجمات مصاحبة للنص في لغات محلية لغرض فهمه واستيعابه أمر مسموح به.

## تفاسير القرآن

كان القرآن في زمن النبي (ﷺ) يُحفظ من قبل كثير من الناس، ويُتلى في الصلاة؛ وكان يكتب أيضاً على أوراق الشجر والعظام ومواد أخرى، وبحسب ما يتوفر منها. وقد جمع الخليفة الأول أبو بكر الكتاب بكامله. ونص القرآن المقبول عند الجميع، نص النسخة المتداولة، يعود تاريخها إلى زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان الذي قام بجمع القرآن، بناءً على توصية من مجموعة عُيِّنت لهذا الغرض، وكانت برئاسة زيد بن ثابت، مولى الرسول. أما ترتيب سور القرآن في هذه النسخة المتداولة فيختلف عن الترتيب الزمني لنزولها، إذ يعتمد في ترتيبه على طول السور، قليلاً أو كثيراً.

ولدينا بعض الأدلة على أن الجيل الأول بعد الرسول كان يخجل، بل أكثر من ذلك، كان يعارض أي تفسير للقرآن. وقد انسحب هذا الموقف حالاً على كل كتب التفاسير التي كانت مطبوعة، كثيراً أو قليلاً، بطابع العقائد والأفكار القديمة للمسلمين الجدد.

وقد تعرضت هذه التفاسير، التي ربما كانت أحياناً تنحرف عن المعنى الواضح للنص، إلى هجوم شديد بوصفها «تفسيراً بالرأي». وسناقش دور الرأي، أو الرأي الشخصي في مرحلة الإسلام المبكرة بشيء من التفصيل، عندما نصل إلى معالجة الفقه في الفصل الرابع.

لقد أدرك المسلمون الحاجة إلى تطوير بعض الوسائل العلمية للسيطرة على تقدم علم التفسير القرآني؛ فأولاً وقبل كل شيء يتطلب فهم القرآن فهماً سليماً، ليس معرفة اللغة العربية وحسب، وإنما أيضاً معرفة اللهجات العربية لهي زمن النبي (ﷺ). ومن هنا جاء الاهتمام التعليمي المركز على النحو العربي والمعاجم والأدب العربي؛ وثانياً دوّنت أسباب نزول الآيات القرآنية لضرورة مساعدتها في التثبت من المعنى الصحيح في كلام الله؛ وثالثاً: تدوين الروايات التي تضمنت معلومات مهمة عن الكيفية التي فهم بها أولئك الذين شهدوا نزول القرآن لأول مرة صياغاته وتعاييره التي نالت اهتماماً كبيراً

لهذا السبب. وبعد أن تمت تلبية هذه المتطلبات جاء الدور للعقل البشري الحر. وقد قام التفسير التقليدي على أساس الروايات التي نقلها عن الأجيال الأولى في الإسلام، الطبري (المتوفى ٣١٠هـ/٩٢٢م) في عمله الشامل. وبمرور الزمن، وبتطور المدارس الفكرية والحياة الروحية والعقلية للداخلين الجدد في الإسلام، وصلت التفسيرات إلى مستوى من الإحكام. والحقيقة أن من الصحيح القول: إن وجهات النظر، أياً كانت، التي أراد المسلمون طرحها والدفاع عنها، كانت مأخوذة من بنية التفسير القرآنية.

إن لغة القرآن وأسلوبه كان لهما تأثير قوي ملحوظ على نمو الأدب العربي وتطوره. وقد طور المسلمون مبكراً نظرية في الأدب والفن القرآني لاتزال إلى يومنا هذا مثلاً يُقتدى للإنتاج الأدبي حتى للعرب غير المسلمين. لقد رفض القرآن بشدة نعت محمد (ﷺ) من قبل خصومه بالشاعر، ولم يسمح بأن يُسمى ما جاء به شعراً. ومع ذلك، فإن القرآن، في أعماقه البوجدانية وفي فصاحة تعبيره وفي إيقاعه المؤثر، ليس أقل من الشعر في أرقى مستوياته. وقد طوّر المسلمون بالفعل فتناً خاصاً بتلاوته، يسمى «التجويد»؛ وعندما يُتلى القرآن بطريقة التجويد هذه يؤثر حتى في السامع الذي لا يعرف العربية. أما في الترجمة فمن الطبيعي أن لا يحتفظ القرآن بجماله وجلاله الفني. ونحن نقف، في أدناه، ثلاثة نصوص من القرآن أنزلت في فترات مختلفة، لا لأنها تعرّف القارئ بامتيازه الفني<sup>(٢٧)</sup>، وإنما لأنها توضح تطور محتواه، مرحلة بعد أخرى.

### - نص الآيات التالية من سورة مكية مبكرة:

﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ \* وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهْنَنِ \* كَلَّا بَلْ لَا تَكْفُرُونَ الْيَتِيمَ \* وَلَا تَحْضُونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْيَتِيمِ \* وَأَتَّكِلُونَ الْفُرَاتِ أَكْثَلًا لَّمَّا \* وَتَحِبُّونَ الْكَلَّالَ

(٢٧) الخطاب موجه هنا أيضاً إلى القارئ باللغة الإنكليزية، وقد ذكرنا نصوص الآيات القرآنية التي اقتبسها المؤلف من القرآن لا لبيان أسلوب القرآن وبلاغته الأدبية المعروفة لدى القارئ العربي، وإنما للاعتبار الذي ذكره المؤلف من أن محتوى الخطاب القرآني اختلف من مرحلة إلى أخرى، وهذه مسألة نهم القارئ أياً تكن اللغة التي يقرأ بها القرآن، بلغته العربية الأصلية، أو بلغة أخرى تترجم إليها (المترجم).

جَاءَ جَاءً \* كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا \* وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٨﴾ .

- نص الآيات التالية من المرحلة المكية المتأخرة:

﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ \* الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ \* وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ \* وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ \* وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ \* إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ \* فَمَنْ أَتَبَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ \* وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ \* وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ \* أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ \* الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (٢٩).

- نص الآيات التالية من سورة مدنية:

﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَضَّلْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ \* الرَّانِيَةُ وَالرَّانِ فَاجِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَشَهَادَةٌ عِنْدَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ \* الرَّانِ لَا يَنْكِحُ إِلَّا رَانِيَةً أَوْ مَشْرِكَةً وَالرَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا رَانٍ أَوْ مَشْرِكٌ وَحَرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ \* وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا يَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ \* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (٣٠).

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة الفجر»، الآيات ١٥ - ٢٢.

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة المؤمنون»، الآيات ١ - ١١.

(٣٠) المصدر نفسه، «سورة النور»، الآيات ١ - ٥.



## الفصل الثالث

### أصل علم الحديث وتطوره

#### تمهيد

في الفكرة التي كان فيها على قيد الحياة، كان النبي (ﷺ) المرشد الوحيد للمسلمين في المسائل الدينية والسياسية استناداً إلى الوحي القرآني من جهة أولى، وسلوكه القويم وخطابه القرآني السامي من جهة ثانية. وبطبيعة الحال، فإن القرآن بقي بعد وفاة الرسول الكريم، ولكن الإرشاد والتوجيه الديني والسياسي الذي كان يضطلع به شخص الرسول، توقف. لقد واجه الخلفاء الراشدون الأربعة الأوائل أوضاعاً جديدة ناشئة بعد وفاته فطبقوا عليها أحكاماً تستند إلى القرآن وإلى ما أخذوه من النبي (ﷺ).

كان القرن التالي (٥٠ - ١٥٠ هـ/ ٦٧٠ - ٧٦٧ م) الذي شهد نشأة الفرق الكلامية الأولى، التي سنضعها في الفصل الخامس، المرحلة الأولى من تطور الفقه، الذي سانشغل في بحثه في الفصل القادم. كان هذا القرن حاسماً في نمو الظاهرة التي قد يكون، ربما، من الأفضل أن نصفها بأنها علم المنهج الديني في غياب إرشاد النبي المباشر الحي، والجيل الأول من الصحابة. إن التجلي الأول لهذه الظاهرة يعرف بالحديث أو الحديث النبوي الشريف. وقد جُمعت الأحاديث النبوية في سلسلة من ستة كتب متتالية ألفت خلال القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وقُبلت بوصفها المصدر المرجعي الثاني بعد القرآن في الإسلام. وعلى الرغم من أن الغالبية الساحقة من المسلمين تؤيد الرأي القائل: إن (الحديث) يمثل حقيقة أقوال النبي (ﷺ) وأفعاله، ولكن الإسلاميين<sup>(١)</sup> الغربيين يشكون في هذه الحقيقة بصورة عامة،

(١) إسلاميون بلزاء Islamists. ومن الضروري ألا يلتبس الأمر على القارئ العربي فيظن أن الإسلاميين (الغربيين وغيرهم) هم المسلمون الذي يؤمنون بالله واليوم الآخر... إلخ. فهذا المصطلح يدل على المشتغلين بالدراسات الإسلامية من الغربيين (وغيرهم) وحسب (المترجم).

بل إن البعض منهم قد أوصى بأن يُرفض (الحديث) برمته، ليس بوصفه دالاً على الأثر النبوي فحسب، وإنما أيضاً بوصفه مثلاً لمواقف وأعمال الصحابة الدينية. وسنلاحظ فيما بعد مجموعة صغيرة من المسلمين المعاصرين الذين يسعون إلى رفض الحديث، ولكن من دون أن يستند رفضهم إلى أسس دراسة علمية لتطور هذا العلم.

## موقف الباحثين الغربيين

قبل أن نحاول تقديم رسم للصورة الواقعية لعلم مناهج العلوم الدينية في المرحلة المبكرة من التاريخ الإسلامي، العلم الذي ثبت على نحو حاسم التطور المتتالي المستمر للإسلام، فإن مراجعة نقدية موجزة لمعالجة كبار الباحثين الغربيين المحدثين لموضوع (علم الحديث) تبدو ضرورية.

في كتابه دراسات محمدية، الذي يُعد إلى الآن العمل الأساس في هذا الموضوع، يؤكد غولدزيهر على أنه من الصعب أن نعتن بثقة من بين هذا الكم الهائل من الأحاديث النبوية مقداراً أصيلاً يعود إلى النبي (ﷺ) أو إلى الجيل الأول من أصحابه. ونظر إلى الأحاديث على أنها سجل لآراء ومواقف الأجيال الأولى من المسلمين بدلاً من أن تكون سجلاً لحياة وتعاليم النبي، أو حتى لصحابته<sup>(٢)</sup>. على أي حال، فقد أكد غولدزيهر على أن ظاهرة (الحديث) تعود إلى الزمان الأول للإسلام، بل حتى إنه سلم بإمكانية وجود مدونات «غير رسمية» للحديث معاصرة للنبي، على الرغم من أنه عبّر عن شكوكه في بعض مدونات أو «صحف» تلك المرحلة. ولكن كتب الحديث استمرت بالزيادة مع تعاقب الأجيال الجديدة، هذا فضلاً عن أن مادة الحديث في كل جيل تسير بشكل متوازٍ مع نظريات المدارس اللاهوتية والفقهية الإسلامية المتباينة والمتناقضة على الأغلب، وتعكسها. وبطبيعة الحال، فإن الأحاديث الأخيرة المدونة في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي لا ترتقي إلى أن تكون مرجعاً دقيقاً عن تعاليم النبي (ﷺ) وأفعاله.

Ignác Goldziher, *Muhammedanische Studien* (London: Allen and Unwin, 1961), vol. 2, p. (٢)

5, Line 14 ff.

إن المفهوم الأساسي من حيث أهميته في فهمنا لتطور الحديث، على الأقل خلال فترة الإسلام في العصر الوسيط، والذي كان مرتبطاً بالتقاليد العملية، وبتصور السلوك النموذجي المتضمن في الحديث نفسه، هو مفهوم السُّنة. والسُّنة تعني حرفياً «الطريق المُتَّبَع»؛ وكان العرب قبل الإسلام يستعملون هذا اللفظ للإشارة إلى السلوك النموذجي الذي دشنته أسلاف القبائل. ولهذا فإن مفهوم السُّنة في هذا السياق يتضمن عنصرين:

(أ) وقائع تاريخية يُتقدَى بها في السلوك، و(ب) معيارية هذه الوقائع بالنسبة إلى الأجيال المتتالية. ونحن نجد تطبيقاً لهذا المعنى الذي لكلمة السُّنة في القرآن الكريم؛ فقد ورد في القرآن أن خصوم الإسلام يحتاجون بالسلوك المثالي لأسلافهم ضد تعاليم الدين الجديد<sup>(٣)</sup>. ويتحدث القرآن أيضاً عن سُنَّة الله، أعني: سلوك الله فيما يتعلق بمصير الأمم الغابرة - سلوك لن يتبدل<sup>(٤)</sup>. ها هنا نجد العنصرين كليهما: سلوكاً ماضياً (في هذه الحالة يتعلق الأمر بالكينونة وحسب [= بمصير الأمم الغابرة])، سيُتخذ ولا بد في المستقبل.

والآن فإن غولدزيهر يعتقد أن محتوى مفهوم السنة تحول بظهور الإسلام ليدل على سلوك النبي النموذجي في نظر المسلمين، أي: التقليد العملي المستمد من أفعال وأقوال النبي (ﷺ)<sup>(٥)</sup>. وهذا الأمر يرتبط بالنظرية الإسلامية الوسيطة نفسها؛ فبنظر غولدزيهر، كما هي الحال بالنسبة إلى النظرية الإسلامية الوسيطة، لم يكن الحديث والسنة النبويان (بمعناها الإسلامي لا بالمعنى الذي كانت تستعمل فيه قبل الإسلام) شيئين متعاصرين لحسب، وإنما أيضاً متحدين قلباً وقالباً (أي: إنهما ليسا شيئين منفصلين وإنما هما شيء واحد). أما الفرق بينهما؛ فإن الحديث مجرد سجل أو شيء ما نظري، والسنة هي هذا السجل نفسه وقد اكتسب صفة معيارية، وأصبح مهذاً عملياً يقتدي به المسلمون. ولكن غولدزيهر يلاحظ في الوقت نفسه أن

(٣) القرآن الكريم: «سورة الأنفال»، الآية ٣٨؛ «سورة الحجر»، الآية ١٣، و«سورة يس»، الآية ٦٩ وما يليها.

(٤) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب»، الآية ٦٢؛ «سورة فاطر»، الآية ٤٣؛ «سورة الشورى»، الآية ٢٣، و«سورة الإسراء»، الآية ٧٧.



هناك دليلاً في الأدب الإسلامي المبكر على وجود اختلاف بينهما؛ من ذلك أن كلاً منهما يمكن أن يناقض أحياناً الأمر على نحو متبادل، وقد حدث لهما ذلك. والنتيجة أن غولدزيهر يعرّف السنة أيضاً بأنها العمل الحي الواقعي<sup>(٦)</sup> (مخالفاً للمعيارية) للأمة المسلمة المبكرة.

على أن هذا الموقف يطرح [للنقاش] قضية خطيرة لم يتبينها غولدزيهر بوعي كافٍ؛ إذ كيف يمكن للسنة أن تكون معيارية وواقعية؟ أو كيف يمكن للحديث والسنة أن يتناقضا إذا كانا متعاصرين ومتحدين (قلباً وقالباً) على الرغم من أن حديثاً ما يمكن أن يناقض الآخر أو أن سنة ما يمكن أن تناقض سنة أخرى؟ في الحقيقة، منذ غولدزيهر، تظهر محاولة منظمة للكشف عن طرائق ممكنة مختلفة لحل الإشكالات الأساسية الخاصة بفهم تطور الإسلام في هذه المرحلة المبكرة.

بل حتى القضايا التي طرحها الباحثون المتخصصون في هذا المجال، لم تخصّ من قبلهم بمعالجة واضحة، واتجهت براعتهم نحو التشكيك بمتن الحديث بمجمله، وبصياغته التامة كما أنجزت في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. وسنفرص فيما بعد صورة هذه المرحلة الغامضة التي تبدو، ظاهرياً معقولة، لعدم وجود مدونات كافية أو أي مصدر مباشر.

بعد غولدزيهر، طورت مجموعة من الباحثين المتتاليين واحداً من المستويين الفكريين اللذين طرحهما جنباً إلى جنب غولدزيهر؛ ولكن، لأن القضية لم تكن واضحة الاعتبار في أذهانهم، تعرض الجانبان المتناقضان اللذان لاحظناهما إلى انتهاك مؤلم. فقد أكد د. س. مارغوليوث، في كتابه تطور الإسلام المبكر<sup>(٧)</sup> على: (أ) أن النبي (ﷺ) لم يترك إرشادات أو قرارات دينية - أي: لم يترك سنة أو حديثاً إلى جانب القرآن؛ (ب) أن السنة كما مارستها الأمة المسلمة في المرحلة المبكرة بعد محمد (ﷺ) لم تكن

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢، السطر ١٢ وما بعده.

(٧) انظر الفصل حول علم الحديث، في:

David S. Margoliouth, *The Early Development of Muhammedanism* (New York: University of Oxford Press, 1914).

على الإطلاق سنة النبي (ﷺ) وإنما كانت سلوك العرب قبل الإسلام وقد صوّرت بالاستعانة بالقرآن؛ (ج) أن الجيل المتأخر في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، لكي يضمني السلطة والمعيارية على هذا السلوك، طور مفهوم سنة النبي (ﷺ)، ولفَّق آيةً في علم الحديث لكي يحقق هذا المفهوم. وتبنى لامنس، في كتابه الإسلام: العقائد والمؤسسات<sup>(٨)</sup>، هذا الرأي، وأعلن أن الممارسة (السنة) لا بد أن تكون سابقة زمنياً لتدوينها في الحديث.

لم يتساءل أي من هذين الكاتبين فيما إذا كانت هذه السنة المبكرة للجماعة الإسلامية تُعدُّ سنة، لأن مقتضى سلوكها يماثل السلوك العربي قبل الإسلامي، أو فيما إذا كان القرآن، بعد أن أدخل على هذا السلوك تعديلات، رفض البعض منه، واستحسن البعض الآخر ضمناً؛ لأنَّه إذا كان الاحتمال الثاني هو الذي حدث فإنه قد تمَّ فك الارتباط في العقيدة الدينية (لأن هذه للعقيدة هي المقصودة في هذا التشكك هنا) بين السلوك قبل الإسلام والسنة الإسلامية. هذا فضلاً عن أن هناك اعتراضين على هذا التفسير للسنة، أحدهما منطقي، وثانيهما تاريخي. الاعتراض المنطقي هو: أن فكرة المعيارية، كما رأينا سابقاً، جزء أساسي من مفهوم السنة. وبالفعل فإن هؤلاء الكتاب يعرفون السنة على أنها «الممارسة المعيارية» للجماعة الإسلامية المبكرة. ولكننا نجد، ها هنا، أن الجانبين قد ذكرا، ولكن بتوصيف يناقض تحديد السنة عند غولدزيهر، وأعني بالجانبين: «السلوك المعياري» من جانب، والممارسة الواقعية الحية من جانب آخر. والآن، إذا كانت الممارسة الواقعية للجماعة هي السنة (أي الممارسة المعيارية عند الكاتبين) فأني معنى بقي للقول إن سمة المعيارية كان لا بدَّ من البحث عنها، ومنحها إلى الممارسة الواقعية [وذلك] بجعلها سنة النبي (ﷺ)؟ أما الاعتراض التاريخي، الذي سنتوسع في معطياته فيما بعد، فيتعلق بالأطروحة التي طرحها بوضوح، وإلى حدِّ ما بتفصيل، مارغوليوث، وسلَّم بها الأستاذ ج. شاخت، الذي سنناقش آراءه لهما يلي، القائلة: يكاد لا يوجد أي تشريع للنبي بعد التشريع القرآني.

Henri Lammens, *Islam: Beliefs and Institutions* (London: Methuen, 1929), chap. IV, p. (٨)

69, Line 35 ff.

إن الدراسات العلمية التي أنجزها الأستاذ شاخت في الشريعة الإسلامية وفي تطور النظرية الفقهية في الإسلام، قادتته إلى أن يقيم الطبيعة العامة للحديث على نحو أكثر تنظيماً واتساقاً. ولكن آراءه في طبيعة الأحاديث بصفة عامة لا تختلف من حيث الأساس عن آرائه في الأحاديث الشرعية<sup>(٩)</sup>. لن ننشغل في هذا الفصل بتطور الفقه في الإسلام وإنما سنهتم وحسب بآراء شاخت في طبيعة (الحديث)، وهو الموضوع الذي كرس له المؤلف الجزء الأكبر من مؤلفه أصول الشريعة المحمدية. يؤكد شاخت أن بحثه يثبت من حيث المبدأ ما توصل إليه أسلافه غولدزيهر ومارغوليوت، في ما يتعلق بمفهوم الحديث والسنة كما طُرِحَا في القرن الإسلامي الأول، وفي نصف العالم الإسلامي؛ ولا يتخطاهما إلا في التوكيد على أن الأحاديث [النبوية]، عندما بدأت تنتشر، لأول مرة، ما كانت تُرد إلى النبي (ﷺ)، وإنما كانت ترد في المقام الأول إلى التابعين (الجيل الذي تلا جيل الصحابة)، ثم، في الرحلة التالية، نسبت إلى الصحابة، وأخيراً، وبعد مرور زمن معين، أصبحت تُنسب إلى النبي نفسه<sup>(١٠)</sup> ونحن نجد خلاصة دقيقة لآرائه هذه في المقتبس التالي من كتابه أصول الشريعة المحمدية: «إن أحد الاستنتاجات الأساسية التي يمكن استخلاصها من الجزء الأول من هذا الكتاب هو بكلام عام أن (الحديث) الحي لمدارس الشريعة القديمة، الذي يقوم إلى حد كبير على القياس الفردي أتى أولاً؛ ثم جاء في المرحلة الثانية دور الصحابة (أي: بعد التابعين) في وضع الحديث؛ ثم في مرحلة ثالثة دون أصحاب الحديث الأحاديث المستمدة من النبي نفسه، وذلك في منتصف القرن الثاني الهجري، فتوزعت وأثرت على الحديث الحي. والشافعي هو الوحيد الذي أكد أن الأحاديث مستمدة مباشرة من السلطة العليا التي للنبي»<sup>(١١)</sup>.

وفي الحقيقة، إن شاخت يتابع آراء مارغوليوت ولامنس، ويسعى إلى

(٩) إن شاخت نفسه لم يرغب في أن يُقيم أي تمييز من وجهة النظر هذه بين الحديث الشرعي والحديث اللاشعري؛ وهذا ما تبينه ملاحظات كثيرة له. انظر:

Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford University Press 1950).

(١٠) انظر: المصدر نفسه، القسم الأول، الفصل الأول، والقسم الثاني، ص ١٣٨ - ١٧٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

أن يكملها، ويبدو أنه لم يتحقق من أن هناك، كما بينا آنفاً فرقاً جوهرياً بين غولديزير من جهة وهذين الباحثين من جهة أخرى؛ فغولديزير يشدد على أن أصل الأحاديث والسنة النبويتين (في الزمن الإسلامي) أصل مشترك، في حين السنة أو الممارسة (التي للجماعة الإسلامية، المستندة إلى السلوك في مرحلة ما قبل الإسلام)، في نظر هذين الباحثين، تسبق زمنياً الأحاديث بقرن تقريباً. وقد أخذ شاخت أيضاً من هذين الباحثين تعبير «الممارسة المعيارية للجماعة» لكي يميّز السنة عن السلوك الحي. وقد بيّنا، ضمن نقدنا لمارغوليوث ولامنس، التناقض المنطقي الذي يتضمنه هذا المفهوم [= الممارسة المعيارية].

إن حجة شاخت بخصوص طبيعة (الحديث) تقع في جزأين. في الجزء الأول: يجد شاخت، على سبيل الاستشهاد، في أعمال محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤هـ/٧٦٧ - ٨١٩م) أن الأحاديث المستمدة من النبي لا توجد على الإطلاق إلا في نحو منتصف النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي؛ والسلوك أو السنة كان لا ينظر إليها حتى ذلك الوقت على أنها سنة النبي، وإنما ينظر إليها على أنها سنة الأمة (أو الجماعة)، (على الرغم من أن السنة في المدينة على سبيل المثال تختلف عن السنة في العراق) لأنها كانت أساساً نتاج الاستدلال (أو القياس) الفردي الحر للفقهاء. وأخيراً هنا، فإن المقاومة الطبيعية التي أبدتها الفقهاء ضد لكرة الأحاديث المستمدة من النبي مباشرة قضت عليها جهود الشافعي الذي أدخل لأول مرة، وبطريقة منسقة، مفهوم سنة النبي في النظرية الفقهية في الإسلام. وفي الجزء الثاني [من الحجة]: وجد شاخت، من خلال مقارنة بعض النشرات [= طبعات] المبكرة للأحاديث مع النشرات المتأخرة، إما أن لوجد أحاديث في المرحلة اللاحقة ولا توجد هذه الأحاديث في المرحلة السابقة، ومن ثمّ فإنها ملفقة، وإما أن النشرات اللاحقة أكثر اكتمالاً من النشرات المبكرة، ومن ثمّ فإن النشرات اللاحقة وسّعت من قبل الملقين.

أما فيما يتعلق بالجزء الأول من الحجة التي تعد بمثابة تأييد علمي لفصل لفرضية مارغوليوث (التي وصفت الشافعي لأول مرة)، فإننا سنحاول، ولكن نسير في بناء أطروحتنا الخاصة، أن نبين أن شاخت في هذا الجزء من الحجة لم يقدم سوى تفسيرٍ مبتسرٍ للمسألة مدار البحث؛ وبدلاً من أن يلقي

ضوءاً على تطور الإسلام المبكر، جعل الأمر أكثر غموضاً، وذلك بخلق مشكلات لا ضرورة لها بالنسبة إلى تاريخ الإسلام الديني.

أما فيما يتعلق بالجزء الثاني من الحجة، فإن الأستاذ شاخت، الذي يُعد - بحسب علمي - أول باحث أكاديمي أخذ على عاتقه إيجاد مقاربات موسّعة ومنظمة تتعلق بالتعاقب التاريخي للأحاديث الشرعية، قد استخدم، في هذا الجزء، منهجاً علمياً صحيحاً لا يسع المرء إلا أن يتمنى لو أن هذا المنهج كان قد استعمل في دراسة كل مجالات علم الحديث. ولكن، وبالقدر نفسه من الأهمية، كان يجب أن يُستخدم هذا المنهج بحذر وروية، ويجب علينا أن نكون واضحين تماماً بصدده ما يستطيع، هذا المنهج، أن ينجزه بدقة: يتعلق الأمر هنا بما يُثبت وما يرفضه. وهكذا، فإن الأستاذ شاخت يؤكد في كتابه أصول الشريعة المحمدية، على عدم وجود أحاديث ذات طبيعة عقائدية، في الوقت الذي أنشأ فيه الحسن البصري مذهبه العقائدي [= الكلامي]، الذي سناقشه لاحقاً في هذا الفصل، ولذلك سعى إلى إثبات أن الحسن البصري نفسه لم يذكر أي أحاديث، في حين أن الحسن البصري، كما سنرى لاحقاً، يتحدث بوضوح عن سنة النبي في هذا الصدد؛ ولكنه يؤكد بجلاء: أنه ليس هناك من رواية فعلية من النبي أو من صحابته فيما يتعلق بالمسألة التي هي موضوع النظر، ويعني: مسألة حرية الإرادة والفعل الإنسانيين في مقابل الجبرية اللاهوتية؛ وأن الحسن البصري نفسه قد وُلِدَ [على نحو غير مسبوق] مجادلات بخصوص أطروحة الحرية الإنسانية. فالسنة هنا إنما تعني ببساطة أن النبي (ﷺ) والصحابة لم يسلكا بطريقة يمكن أن تكون متفقة مع مذهب الجبرية الإلهي الذي هو، كما يخبرنا الحسن البصري، «بدعة جديدة من الناس»؛ ولهذا، فإن مشكلة الحديث الحرفي الخالص، في هذا السياق، لم تظهر على الرغم من أن المعنى الذي كان الحسن البصري يستعمل به مفهوم السنة كان معنًى صحيحاً. إن ما يثبت كل ذلك هو، فيما يتعلق بهذه المشكلة، أنّ ما ينسب إلى النبي من الحديث المتأخر لا يعود بحرفه إلى النبي، ويجب أن يُعد صياغة متأخرة، على الرغم من أنه يبقى من المشروع لنا تماماً القول إن الحديث المضاد للجبرية يمثل سنة النبي والصحابة في المرحلة المبكرة. أما القول بعدم وجود حديث عقائدي من أي نوع فهو قضية مختلفة تماماً. على أي حال، كيف يمكننا

الافتراض أن «لا» وجود للحديث... حول وحدانية الله، مثلاً، ومثبات المسائل الأخرى؟

هناك قضايا أخرى في هذه الدراسة المقارنة التاريخية كان يمكن الاستشهاد بها، ولكننا اخترنا مثلاً واحداً لإيضاح المسألة التي هي مدار البحث الآن. وهناك صعوبة أخرى أساسية تفترض النقد التاريخي في هذا المجال، ألا وهي افتراض وجود أحاديث حقيقية معينة والتركيز على إظهار قوة هذه الأحاديث محاولةً للحكم على أحاديث أخرى. وقد أصبحت هذه الصعوبة بارزةً إلى درجة تجاوزت كل مستوى معقول عند المؤرخ الساذج (الذي يصدق بكل شيء) والعقل المتشكك على حدٍ سواء؛ الأمر الذي يؤدي إلى ظهور اتجاه ذاتي ضمني في البحث قد يقود الباحث إلى نتائج عكسية. على أن الشخص الذي يتوفر على فهم متعاطف [عكس العقل المتشكك] قد يتحدى الساذج والشاك بما يتوصل إليه من نتائج. دعنا نبين هذه المسألة بالمثال الآتي: يروي أن إبراهيم بن الوليد الأموي أتى، مرةً، المحدث المشهور ابن شهاب الزُّهري ومعه كتاب، وأخبره: أنه يروي، في الكتاب، أحاديث لا سند لها سواه هو، ويعدها أحاديث نبوية! وهنا، قال الزُّهري لإبراهيم، مباشرةً ومن دون أي تردد: «ولكن، مَنْ غيري روى لك هذه الأحاديث؟» إن صورة الزُّهري (توفي ١٢٤هـ/ ٧٤٢م) في التراث الإسلامي صورة رجل ورجع تقي، ومحدث موثوق به؛ ولكنه بخلاف أغلب الناس الآخرين الأتقياء، كان على علاقة طيبة مع الحكام الأمويين. هل يمكن أن تكون هذه الحكاية صحيحة؟ لقد أقرّ غولدزيهر بصحة هذه الحكاية، ونظر إليها على أنها دليل واحد من أدلته الرئيسة لبيان كيف أن الأمويين قد أثروا في تدوين الحديث النبوي لمصلحتهم الخاصة.

إن غولدزيهر يسلّم، هو أيضاً، بأن الزُّهري كان رجلاً ورعاً تقياً، ولكنه [أي غولدزيهر] يضيف، مفسراً هذا الإشكال، أن الزُّهري لم يتعاون مع الأمويين، في تليفق الحديث، لدافع دنيوي، وإنما لأسباب تتعلق باستقرار الدولة. وعلى الرغم من أنه كان يشعر، أحياناً، بتأنيب الضمير جراء ذلك، إلا أنه لم يستطع مقاومة «الدوائر الرسمية» بحزم<sup>(١٢)</sup>.

فإن تكن الأحزاب السياسية المعارضة قد حاولت التأثير في الرأي العام بوسيلة الحديث، ووظفت أسماء ثقات كبار في الحديث، إنما هي حقيقة واقعة لم يكن لأي شخص له معرفة بتاريخ الإسلام المبكر أن ينكرها. وإن يكن الزُّهري قد قدم ربما دعمه إلى الرأي الرسمي [= رأي السلطة]، بعيداً عن «الاعتبار من أجل الدولة بعامة»، كما عدّه، ربما، منسجماً مع روح الإسلام، إنما هو شيء قد يكون، هو أيضاً، مقبولاً. إن ورع الزُّهري وعلمه الموثوق بالحديث ليس صورة باقية على الزمن، ولكن، محال دلالة، أن رجلاً بمستوى مالك بن أنس (ولد ما بين ٩٠ - ٩٧هـ/ ٧٠٩ - ٧١٥م، توفي ١٧٩هـ/ ٧٩٥م) يقتبس منه، مباشرة، أحاديث نبوية. في الواقع، إن للمرء الحق في الاعتقاد، تحت هذه الظروف، بأن الحكاية، أعلاه، حول نشر الزُّهري للأحاديث الأموية [الملفقة] هي أسطورة نسجت تحت الحكم العباسي للنيل من الأمويين. وألطف ما في الأمر، ربما، هو أن بعض تلاميذ الزُّهري (والحكاية تعود بالفعل إلى تلاميذ الزُّهري) لفقوا هذه الحكاية ونشروها لرفع مستوى قيمة الزُّهري بوصفه المحدث الأكبر الذي من دون سلطته في هذا المجال لا يُعد (الحديث) صحيحاً في زمنه. في الواقع، يجب علينا، لاعتبارات مماثلة، أن نستعمل، بشيء من الحذر والتحفظ، هذا المبدأ الصحيح من حيث الأصل، الذي يقول إن المدونات المبكرة للحديث لا بد أن تكون صحيحة أو أنها، على الأقل، أصح من النشرات اللاحقة للحديث، وبهذا نحكم على كل النشرات اللاحقة المكتملة نسبياً بأنها عبارة عن طبعات ملفقة بالضرورة. إن تحفظنا بخصوص سلامة هذا المبدأ ينبغي أن ينطبق، وبصفة خاصة، على المرحلة المبكرة جداً عندما كان الحديث يُجمع ويُرتب. فمن الممكن تماماً، بل ومن المنطقي بالفعل، أن المدونات الأولى، في هذه المرحلة المبكرة، للحديث الموجود لدينا الآن لم تكن بقيادة على أن تذكر كل الوقائع والتفاصيل المناسبة، وأن توفر هذه الوقائع والتفاصيل كان يعتمد على معايشة مع/ أو اتصالات واسعة بالصحابة وبتابعيهم المباشرين. وعلى العموم، فإن الحذر السليم، لا الشك المتطرف، هو الذي من شأنه أن يؤدي إلى نتائج بناءة يمكن الوثوق بها.

### طبيعة السلطة النبوية

إنّ القرآن يربط دائماً، متى ما كان الحديث عن السلطة المرجعية، بين

محمد (ﷺ) والله (ﷻ)؛ كما هي الحال في عدد كبير من الآيات حيث نجد أن المؤمنين مأمورون بأن يُطيعوا الله ورسوله<sup>(١٣)</sup>. وقد اعتبر المسلمون، على الأقل منذ القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، وأغلب المستشرقين، أن هذه السلطة المرجعية التي لمحمد (ﷺ)، في هذا السياق، إنما تشير إلى الأعمال المنجزة الخاصة للنبي (ﷺ)، المستقلة عن القرآن. والحقيقة أن السلطة المرجعية القرآنية، بنظر المسلمين، فوق سلطة النبي نفسه؛ فالنبي (ﷺ) يأتمر بأوامر القرآن ويخضع لأحكامه، وهو مجرد مبلغ لرسالته. وليس هناك من شك في أن النبي نفسه مميّز بعناية بين الألفاظ القرآنية وكلامه وأعماله هو، وإن كان القرآن نفسه قد أظهر في سياق تاريخي، وفي جزء معبر منه، أنه على صلة بأحداث محددة.

ومهما يكن من أمر، فقد أكد مارغوليوث على أن النبي، أينما تم ربطه بالله في القرآن، فإن هذا يشير وحسب إلى السياق القرآني نفسه: أن سلطة الله المرجعية وسلطة محمد المرجعية، الوسيلة البشرية لإيصال الوحي الإلهي، لا يمكن التمييز في جانبيهما؛ إنهما شيء واحد لا يختلف أحدهما عن الآخر، وإنهما من مرجعية واحدة بالتالي. ومن هنا يُستنتج أنه لا سنة لمحمد (ﷺ) غير القرآن نفسه، سنة مدوّنة في أي «حديث».

ويبدو من الواضح الجلي، أنه من المتعذر الدفاع عن هذه الحجة، وذلك على أساس القرآن نفسه. فبينما نجد، من ناحية، أن القرآن يتحدث، في كثير من الحالات، عن سلطة الله المرجعية وسلطة النبي، ويمكن تفسير هذه بحدود عامة بوصفها تشير إلى إرشادات القرآن نفسه؛ نجد، من ناحية أخرى، حالات أخرى ليست على هذا النحو من الواضح. فهناك، مثلاً، الحالة التي يشير فيها القرآن إلى نزاع (يقول المفسرون إنه نشأ إثر قرار للنبي (ﷺ) يتعلق بتوزيع الغنائم بعد انتهاء أحد الحملات) عندما يقول: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾<sup>(١٤)</sup>، وفي آية أخرى يقول القرآن: ﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾<sup>(١٥)</sup>، وهذا

(١٣) انظر: القرآن الكريم: «سورة آل عمران»، الآيات ٣٢ و٣٣؛ «سورة النساء»، الآية ٣٨،

و«سورة المائدة»، الآية ٩٥... إلخ.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة الحشر»، الآية ٧.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ٦٥.



التحذير يُشير أيضاً إلى حالة خاصة من النزاع الداخلي في الأمة؛ وهناك، بطبيعة الحال، أمثلة مشابهة أخرى في القرآن. والمسألة هنا هي أن هذه الحالات، وحالات أخرى خاصة، عالجهما القرآن لا لسبب إلا لأن مشكلات خطيرة ظهرت في الأمة، وكانت تهدد، قبل كل شيء، سلطة النبي بوصفه القاضي المطلق فيها. أما إذا قبل الناس كلهم بسلطة النبي المرجعية عن رضا دونما إكراه، كما هي الحال في الحالات الاعتيادية، فإن القرآن لا يتدخل. ويُستنتج من هذا، بالضرورة، أن النبي (ﷺ) كان يتمتع بسلطة مرجعية خاصة خارج القرآن لا يمكن تحديدها في إصدار الأحكام والتوجيهات الأخلاقية والشرعية؛ وقد مارس هذه السلطة بالفعل. والقرآن يتحدث بالفعل عن سلوك الرسول النموذجي المثالي؛ ومن ثمَّ فإن هذا السلوك النموذجي المثالي كان موجوداً، وهو سنة النبي (ﷺ) إلى جانب الوحي القرآني. من الواضح أن الأساس في اعتقاد مارغوليوث القائل: إن التوجيهات والإرشادات الأخلاقية والشرعية الوحيدة التي تركها النبي كانت مدونة وموجودة في القرآن، هو المحادثة التي ذكرها الشافعي بينه وبين بعض خصوم (الحديث) من المعتزلة الذين زعموا أنهم لا يقبلون سوى القرآن سلطة مرجعيةً وحيدةً. ولكننا سنبين الطبيعة الحقيقية لهذا النزاع، وسنرى أن أهل الكلام أو المعتزلة قد قبلوا، في واقع الأمر، أكثر مما في القرآن الفعل.

ولكن إذا كان تدليلنا صحيحاً بإطلاق، فإن نتيجة أخرى تُستخلص من هذا الدليل من شأنها أن تجعل الموقف معقولاً جداً، وهي أن السنة النبوية، بعيداً عن الأمور الأساسية التي تمس حياة الأمة الدينية والاجتماعية والأخلاقية، لم تكن واسعة جداً، دع عنك ما تتضمنه من تفاصيل الحياة اليومية الهائلة التي استعادها الفقه الوسيطى والأدب المتعلق بـ(الحديث) وجعلها موضوعاً معروفاً. إن الدليل، ككل، يؤكد بقوة على أن المواقف التي كانت تستدعي أن يتخذ النبي (ﷺ) بشأنها حكماً بحسب سلطته المرجعية، أو كان يشعر بأنه من الأفضل أن يفعل ذلك وهو كُفء فيه، كانت مواقف ذات دلالات خاصة. إن المسلمين يواصلون أعمالهم، ويسهلون تعاملاتهم الاجتماعية في الحياة اليومية وذلك بحل خلافاتهم فيما بينهم. وهذه الفكرة، أيضاً، تتفق والطبيعة العامة لمحمد (ﷺ) بوصفه نبياً

ورجل دولة في آنٍ معاً: لم يكن النبي (ﷺ)، من حيث المبدأ، فقيهاً، وإنما كان مصلحاً دينياً وسياسياً. حقاً، لا أحد يقرأ القرآن بتدبر ولا يلاحظ الطبيعة التدريجية للإصلاح الإسلامي، ومسألة شرب الخمر خير دليل على ذلك؛ فقد كان شرب الخمر مباحاً واستمر على هذا النحو لعدة سنوات بعد البعثة النبوية، ثم أُتخذت بعض الإجراءات للحد من شرب الخمر في حالات معينة، وأخيراً حُرِّم الخمر كلياً. هذا فضلاً عن أن كثيراً من الإجراءات، وربما كلها، ذات الأهمية على مستوى العمل والإصلاح السياسي والشريعي، كان النبي (ﷺ) يستشير فيها أصحابه، وأحياناً كان يستشير فيها الأمة بعمومها. وفي القرآن شهادات لا لبس فيها على ذلك<sup>(١٦)</sup> بل وأحياناً تصبح النصيحة مثار نزاع وشيك، ثم تصبح بالفعل، في حالات معينة، موضوع نزاع كبير جداً (لأن النصيحة تؤدي جملة وظائف) بحيث يرتفع هذا النزاع ويشد إلى درجة تحدي النبي نفسه<sup>(١٧)</sup> وبالفعل، فإن السِّنة النبوية سلطة ديموقراطية ودينية، إنما بالتوازي مع دهاء يعزّ على الوصف.

ولكن نظراً إلى الطابع الديني الملزم للنتائج المتحصلة من القرار الذي يتخذه النبي (ﷺ)، فإن القرآن يرفض أي ظلال من الشك من شأنه أن يؤدي إلى خروج محتمل على قرار النبي (ﷺ). هذا فضلاً عن نفوذ الروح الديني في حياة وشخصية النبي نفسه. وحتى لو كان بإمكاننا أن نتشكك، على المستوى النظري، بكل قول شخصي، من ضمن المدونات الإسلامية الوسيطة، حول النبي (ﷺ)، فإن طبيعة الحال، في هذا السياق، تمنعنا من أن نستخلص شيئاً آخر لا يتفق مع حقيقة أن حياة النبي كانت، بنظر الصحابة، نموذجاً دينياً يُحتذى بقدر ما كانت طبيعة عادية. إن أي تصور يفترض أن الحال لم تكن على هذا النحو قبل مضي تسعة عقود أو حتى همسة عشر عقداً، حيث تطور (الحديث) وأصبح وسيلة منهجية مكتملة لكيفية نقل المعلومات المتعلقة بالنبي (ﷺ)، يجب أن يُرفض بوصفه أسطورة «علمية» غير منطقية وضحلة اخترعها المؤرخون المعاصرون الرسميون. على أن هذه الأسطورة بالذات إنما تأتي من لغز أساسي؛ فإذا كان كلام النبي

(١٦) انظر: المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٥٩، و«سورة الفتح»، الآية ٣٨.

(١٧) في الواقع أن الآية ٦٤ من «سورة النساء» تشير إلى نزاع مثل هذا حول توزيع غنائم

وسلوكه يُعدان معياراً نموذجياً للمسلمين فمن غير المعقول الجزم بعدم وجود مدونات معاصرة محفوظة لهذه السنن [= كلام وسلوك النبي (ﷺ)] مثلما دَوَّنَ القرآنَ وحُفظ، وكذلك بعض الوثائق المتعلقة بمعااهدات الصلح مثلاً... إلخ. إضافة إلى ذلك، وعلى الرغم من الاتفاق على المسائل العامة والأساسية في الشريعة الإسلامية، نجد أن الممارسة، من حيث التفاصيل، متباينة بين المدارس الفقهية المبكرة في كثير من المسائل؛ فكل مدرسة محلية في الأقاليم، على سبيل المثال: المدرسة في المدينة والمدرسة في العراق، دافعت عن ممارستها الفقهية بتسميتها «سنة». وإذا كان المرجع النهائي للسنة هو نموذج النبي، فإن السنن المختلفة، هكذا تستمر الحجة، لا يمكن أن تُعد هي «السنة»، ومن ثمَّ يجب أن ينظر إليها على أنها ممارسة الجماعات الإسلامية المحلية. أما بالنسبة إلى النبي (ﷺ) فإن الحجة تخرج بخيارين: إما أن النبي لم يترك مخلفات تتعلق بهذه المسائل في سلوكه، وإما أن هذه المخلفات - هذا إذا كان قد ترك منها شيئاً - لم ينظر إليها على أنها سنة نبوية.

أما بالنسبة إلى «الممارسة» عند المسلمين في ما بعد المرحلة النبوية المبكرة والتصورات التي على وفقها قامت هذه الممارسة فإننا سنحللها بدقة أكبر في المبحث التالي من هذا الفصل. وأما بخصوص الخيارين المتعلقين بالنبي اللذين عرضنا لهما نظرياً، وقَبَلهما - ضمناً على نحو جزئي تارة وصراحة على نحو جزئي تارة أخرى - الكتابُ الحديثون للحديث والسنة فإن بحثنا قد قادنا إلى رفضهما معاً. وكان لا بد من هذا من أجل إضفاء المعقولية على الموقف. وعلى أي حال، فلكي نحلَّ اللغز لا بد من فحص مسألتين مهمتين:

**الأولى:** كان هناك، ولا بد، خشية من أن كلام النبي الشخصي الخاص إذا دَوَّنَ بعرفيته فإنه سيختلط بسهولة مع نص القرآن الذي كان يلقبه النبي نفسه أيضاً. وهذا كان يمكن أن يتحقق بالاتجاهين كليهما: أن يعد القرآن، بمرور الزمن، كلاماً للنبي وليس كلاماً لله، في مجمله أو في الجزء الأعظم منه؛ أو أن يعد كلام النبي، بمرور الزمن، كلاماً لله. وتذكر البيئة التاريخية أن بعضاً من هذا الخلط قد حدث؛ فهناك، على سبيل المثال، المدونة التي تذكر أن الصحابي المعروف عبد الله بن مسعود (المتوفى ٣٢هـ/٧٣٣م) لم

يَعُدُّ السورة الأولى والسورتين الأخيرتين جزءاً من القرآن، لأن النبي، بحسب تفسير ابن قتبية (المتوفى ٢٧٦هـ/٨٨٩م)، كان يتلو دائماً السورتين الأخيرتين من القرآن على أحفاده في الصلاة؛ ولأن ابن مسعود كان يرى النبي (ﷺ) يفعل ذلك بانتظام، فقد استخلص أن هاتين السورتين لم تكونا جزءاً من النص القرآني<sup>(١٨)</sup>. لقد ذكرنا سابقاً أن النبي نفسه مَيَّز بين كلامه الخاص وكلام القرآن، ولم يحدث أن دعم القرآن قرارات النبي إلا في مسائل خاصة دقيقة وعند الضرورة.

**المسألة الثانية:** لقد أشرنا من قبل إلى الطبيعة الظرفية للقرارات والإرشادات النبوية. وبالنسبة إلى الإرشادات، فقد كانت ترتبط عادة بمناسبات أو مواقف خاصة، وتعلن بصورة رسمية بحضور الصحابة حيثما صادف وجودهم في مكان الحدث. وأغلب هذه الإرشادات الرسمية كانت تُعلن عن طريق الخطب، غير أن هذه الخطب كانت تُلقى، عادة، على أثر حوادث مباشرة ومواقف طارئة، دينية وسياسية. ويصح الأمر نفسه على القرارات الشرعية وخلافها. وكل حالة كان لها قرارها الذي يمثلها على أن يؤخذ بالحسبان كلا العاملين: العام والخاص. والآن، فإن من الطبيعي أن لا تُدَوَّن هذه القرارات الطارئة غير الرسمية بصورة رسمية. هذا فضلاً عن أن حالات متماثلة، إنما مختلفة نوعاً ما دائماً، أُتخذت فيها قرارات متماثلة، إنما بطرائق مختلفة. وليس هناك من شك في أن النبي (ﷺ) استعمل حريته المطلقة في التصرف حتى وإن كان يستشير، فيما يتعلق بالقضايا الرئيسية، صحابته الراشدين؟ دعنا نوضح هذا التباين بمثال الطقوس الدينية في الصلاة التي تعد أكثر أهمية من بين جميع الفروض الدينية الواجبة في الإسلام؛ فمن بين التفاصيل الدقيقة التي اختلفت فيها المدارس الفقهية الإسلامية المبكرة، تلك التي تتعلق بالوضع الجسدي، على سبيل المثال: وضعية اليدين - هل تُترك اليدين مرسلتين في وضع الوقوف أم تكونا مقبوضتين؟ وإذا كانتا مقبوضتين فهل اثناؤهما يجب أن يكون على الصدر أم أسفله؟ وعلى هذا النحو أيضاً اختلفت المدارس في تحديد أوقات الصلاة؛ فالذين يرفضون حقيقة السنة والحديث اللذين للنبي (ﷺ) يقولون إن هذه الاختلافات تعكس

(١٨) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتبية، تأويل مختلف الحديث (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م)، ص ٣١-٣٢.

تباينات بين الأجيال التي أتت بعد النبي (ﷺ). والمؤكد أن هذا الأمر، على هذا النحو من التفسير، مضحك جداً - لأن النبي (ﷺ) أمّ الصلاة بالناس، بالنظام ولعدة سنوات، والتفسير الوحيد المعقول هو أن النبي (ﷺ) اتخذ، عند الصلاة، أوضاعاً مختلفة في أوقات مختلفة، وأولئك الذين صادف وأن لاحظوا وضعية معينة فقد اتخذوها معياراً لهم للحكم على الأوضاع الأخرى. وكما هي الحال في مجال الطقوس، فمن الممكن أن تفسر لنا أيضاً التباينات في فهم قرارات النبي (ﷺ) الفقهيّة المعطاة للاختلافات بين المدارس الفقهيّة في الإسلام؛ مع أنه هنا، ولا بد لنا أن نضع في الاعتبار التعقيد المتزايد في الموقف الفقهي في إمبراطورية تتسع بصورة سريعة، نجد أن تفسيرات الفقهاء الفردية قد لعبت دوراً حاسماً كما سنرى.

### الحديث والسُّنة، أو الحديث العملي والشفهي

الحديث (ويعني حرفياً: حكاية، رواية، نقل... إلخ) كما نعرفه، والذي يكون وحدة ذلك العلم الذي يحمل نفس الاسم [= علم الحديث]، هو سرد أو رواية، عادةً ما تكون قصيرة جداً، مهمتها تزويدنا بمعلومات عمّا قاله النبي وما فعله أو عمّا استحسّنه وما شجبه؛ وكذلك عن صحابته، وبخاصة الصحابة الراشدين، وعلى الأخص الخلفاء الأربعة الأوائل. وكل حديث يقع في جزأين: متن الحديث والإسناد. والإسناد هو إرجاع الحديث إلى المتن عبر سلسلة من الرواة الذين ينقلونه. والمؤرخون الكلاسيكيون والمحدثون كلاهما يتفق على أن الحديث في أول أمره كان موجوداً من دون الإسناد؛ ومن المحتمل أن الإسناد قد ظهر في غضون القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي؛ وهذا هو على وجه التحديد نفس التاريخ الذي بدأت فيه ظاهرة الحديث تأخذ صورة علم مكتوب مُحدد المعالم. وعلى أي حال، فهناك دليل قوي، مباشر وغير مباشر، على أن الحديث قبل أن يصبح علماً رسمياً في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، كانت ظاهرة الحديث موجودة، على الأقل، ما بين ٦٠ - ٨٠هـ/ ٦٨٠ - ٧٠٠م.

**المسألة الأولى** الجديرة بالاعتبار في هذا السياق هي أن نظاماً متطوراً إلى هذه الدرجة من الرقي [كعلم الحديث] بجزأين أساسيين: المتن والإسناد، ما كان يمكن أن يظهر على مشهد الفكر فجأةً ومن دون مرحلة

نمو لم يتطور فيها من الناحية الفنية [الاصطلاحية] فحسب، وإنما توسع فيها من حيث المحتوى كذلك؛ وأن من الطبيعي أن يكون هناك (حديث) غير رسمي، مسلم به ومتداول بالفعل في زمن النبي (ﷺ) الذي كان محور الأمة المسلمة. أما بعد وفاة النبي (ﷺ) فقد انتقل الحديث من الوضع غير الرسمي المحض إلى الوضع شبه الرسمي، وأعني بذلك أن الناس كانوا في حياة النبي (ﷺ) يتحدثون عمّا قاله النبي وعمّا فعله كأمر واقع جارٍ، أما بعد وفاته فإن هذا الحديث أصبح ظاهرة تمارس عن وعي وقصد منذ أن بدأ جيل جديد ينمو ويستعلم - وهذا أمر طبيعي - عن سلوك النبي (ﷺ). ولكن ما يجب أن يذكر هو أن المنحى الديني الطبيعي للحديث بما هو حديث - النقل الشفهي أو اللفظي - كان باتجاه يتفق والسنة التي هي هنا ممارسة تقاليد دينية. إن هذا المنحى أو التوجه العملي نحو الممارسة بدلاً من الفضول المعرفي النظري - وبخاصة عند جماعة كانت تتسع وتكبر وتنمو بطريقة معقدة وبسرعة مذهشة لا سابق لها، مع استيعاب العناصر الجديدة الداخلة فيها - أثبت حقيقة أن طبيعة «النقل» في ظل هذا الوضع تكون أقل من النقل الشفهي وأكثر من التمثيل «الصامت» أو «الحي»، هذا النقل غير الشفهي، الحديث «الصامت» أو «الحي»، كان يُسمى «السنة».

يجب علينا أن نميز إذاً بين معنيين، لكنهما متقاربان لكلمة السنة. لقد قلنا آنفاً: إن السنة تعني بالنسبة إلى الأجيال المتأخرة (كما كانت تعنيه أصلاً): سلوك النبي (ﷺ) الذي منه أخذت مثالها النموذجي. ولكن طوال الوقت الذي كان فيه الحديث مستمراً في تمثيل الطبيعة الصامتة واللاشفهية على نطاق واسع، كانت كلمة السنة تطبق على المحتوى الفعلي لسلوك كل جيل من الأجيال المتعاقبة بقدر ما كان ذلك السلوك يدعي بأنه يمثل النموذج النبوي. والواضح أن الاستعمال الثاني مستمد من الأول، والإثنان مرتبطان ارتباطاً ال (ما بعد) بال (ما قبل)<sup>(١٩)</sup>. تعني السنة حرفياً «الطريق المُتبع»، وكل جزء منه ما دام يتشبه به يعد سنة، سواء كان قريباً من نقطة البداية أم بعيداً عنها. وفيما يتعلق بالمحتوى، فإن السنة، كما سنرى، لم تكن لتشبه

(١٩) في اللاتينية في الأصل: Secundum Prius et Posterius.

كثيراً طريقاً على غرار قاع النهر الذي يستوعب باستمرار العناصر الجديدة؛ وإنما كان القصد في حدّ السُّنة أن تكون متجهة دائماً نحو النموذج الرسولي. ومن هنا وقع الخلط الذي قاد بعض الكتاب المحدثين إلى التأكيد على أن السُّنة، حتى النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، لم تكن تعني ممارسة النبي وإنما ممارسة الجماعات الإسلامية المحلية في المدينة والعراق.

ولكن الحديث لم يكن صامتاً أو غير شفهي بكيّته. والشيء الذي جعل الحديث ليس على هذا النحو يمكن استنتاجه قبلياً *apriori* من واقعة الحديث الحي نفسه. إن الناس لا يعملون ويتبعون (ويبتدعون) فحسب، وإنما يتكلمون وينقلون ويروون أيضاً. ولذلك فقد كان هناك على الأقل أحاديث شفوية غير رسمية. ولكن يبدو أن هذا الحديث غير الرسمي قد أصبح نشاطاً مقصوداً من طرف الجيل الشاب من الصحابة. إن كتاب الخليفة الأموي عبد الملك (٦٥ - ٦٨هـ/٦٨٤ - ٦٨٨م) إلى الحسن البصري (٢١ - ١٠٠هـ/٦٤٢ - ٧٢٨م) وردّ الأخير<sup>(٢٠)</sup> يلقين ضوءاً مهماً على هذا الموضوع حتى حظيا بتحليل متروّ دقيق؛ فكتاب الخليفة، الذي امتعض من آراء البصري في تفضيل الحرية والمسؤولية الإنسانيّتين، يقول: «إن أمير المؤمنين عَلِمَ بأرائكم حول القدر (= الحرية الإنسانية) ولم يسمع عن ذلك شيئاً من أيّ واحد من الجيل السابق؛ إن أمير المؤمنين لا يعلم أن أحداً ممن عرفهم من الصحابة يقول بأيّ فكرة من هذه التي عرفها عنكم... لذا اكتب له عنها - فيما إذا كانت رواية عن أيّ من صحابة رسول الله، أو عن رأيكم أو عن أيّ شيء له سند في القرآن»<sup>(٢١)</sup>.

المسألة الجوهرية هنا هي أن الخليفة يطلب كدليل من بين الخيارات التي ذكرها، رواية عن أيّ واحد من الصحابة؛ وما كان للخليفة أن يطلب ذلك إن لم يكن يعلم أن المرويات موجودة، وكانت تشكل سلطة مرجعية في هذا الصدد. أما الحسن البصري فيشير في ردّه على كتاب الخليفة إلى «سنة رسول الله» مع الإشارة إلى تعذر اقتباس أيّ رواية عن النبي (ﷺ) أو عن

*Der Islam*, vol. XXI, p. 67ff (text edited by H. Ritter).

(٢٠)

*Ibid.*, (beginning of the text).

(٢١)

صحابته بخصوص هذه المسألة الخاصة، ولكن، ليس لعدم وجود رواية أو حديث من أي نوع - كما يعتقد الأستاذ شاخت -<sup>(٢٢)</sup> وإنما لأن الحسن البصري على علم بأن الجدل حول مسألة حرية الاختيار الإنساني إزاء المذهب الجبري الديني أمر جديد: «لا أحد من بين أسلافنا (المسلمين) رفض هذا»<sup>(٢٣)</sup> ولم ينازع أي شخص في هذا؛ فقد كان محل اتفاق واجتماع بينهم. وقدما هذا (الكلام) فيه لأن الناس ابتدعوا رفضه...»<sup>(٢٤)</sup>.

والملاحظة الجديرة بالاعتبار هنا هي أن المكلف بإرجاع رد الحسن البصري إلى الخليفة صرح قائلاً: «لا أحد ممن أخذ من الجيل السابق من صحابة الرسول الكريم أكثر علماً بآيات الله... من حسن»<sup>(٢٥)</sup>.

إن النتائج التي وصلنا إليها هي أولاً: إن السنة والحديث كانا متعاضدين أحدهما يكمل الآخر في المرحلة المبكرة جداً بعد النبي محمد (ﷺ)، وكانا كلاهما يتجه نحو معيارية نموذجية مستمدة منه ومأخوذة عنه؛ وثانياً: إننا لاحظنا أيضاً أن مفهوم السنة، طالما كان يعني الحديث الحي الصامت، فقد اتخذ بحكم الإضرار الواقعي معنى الحديث الحي في كل جيل من الأجيال المتعاقبة. ولهذا فإن مضمون أو محتوى السنة، على الرغم من أنه كمفهوم يشير إلى سلوك النبي (ﷺ)، تعرض للتغيير وأصبح يستمد فحواه، وعلى نطاق واسع، من الممارسة الفعلية للأمة المسلمة المبكرة. ولكن الممارسة الفعلية لجماعة حيّة لا بد أن تكون وباستمرار عرضة للتغيير والتحول من خلال ما يطرأ عليها من مستجدات وإضافات؛ ففي مجتمع يتسع بسرعة، كالمجتمع الإسلامي المبكر، لا بد أن تظهر فيه مسائل أخلاقية وأوضاع شرعية جديدة، هذا فضلاً عن نظام إداري جديد بكامله تقريباً. ولا بد من

Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 141.

(٢٢)

(٢٣) أي أن الكائنات الإنسانية حرة في الاختيار.

*Der Islam* (first page of Hasan's reply).

(٢٤)

وعلى أي حال، فإن هذا لا يدل على أن النبي (ﷺ) نفسه لم يعبر عن آراء ناقشها فيما بعد علم العقائد (أو علم الكلام)، على الرغم من أنه من الصحيح القول إن موقف السلفيين قد تطور كثيراً لاحقاً، ولم ينشغل، بصفة عامة، إلا قليلاً بما قد قاله أو لم يقله النبي (ﷺ). وحول المسألة، التي هي موضع نظر، نجد المذهب السلفي السني يعتنق موقفاً مضاداً لموقف الحسن البصري.

(٢٥) المصدر نفسه (آخر عبارة في النص).



إيجاد جواب لتلك المسائل الأخلاقية، ولا بد من استنباط حلولٍ لتلك الأوضاع الشرعية. والواقع أنه ما أن أصبحت الأوضاع الشرعية أكثر تعقيداً، والوعي بالمسائل الأخلاقية والدينية أكثر راهنيةً، حتى ظهر الخلاف حول كثير من القضايا؛ هذا فضلاً عن المؤثرات الأجنبية، وبخاصة في المجال اللاهوتي والأخلاقي. ولكن مفهوم السنة المثالية النموذجية بقي مع ذلك محتفظاً بمعناه. فمهما كان الخلاف حول المعطيات الجديدة، خارجية كانت أم مستوعبةً، فقد نظر إليها على أنها تفسير لمبادئ القرآن والسنة.

والتفسير كان يقوم من حيث المبدأ كما سنرى في الفصل القادم، على الرأي الفردي الحر، إنما المتروى، الذي حلّ محلّه في القرن الثاني مفهوم القياس المنظم.

ومن المحتمل أن مصطلح السنة نفسه لم تتم صياغته عن وعي لأول مرة إلا بعد أن ظهر الخلاف حول المسائل الدينية. والحديث الحي الصامت بطبيعته غير قابلٍ للتحديد بأي مصطلح. والواقع أن هذا التحديد، وصياغة مفهوم السنة اصطلاحاً لم يظهر إلا في الوقت الذي بدأت فيه التفاسير المختلفة، بل والمتضادة حقاً تظهر؛ الأمر الذي أدى إلى المقابلة بين مفهوم السنة والبدعة. ومن المحتمل جداً أن الظروف التي ظهرت فيها الخلافات الدينية كانت تتضمن مضامين سياسية؛ ويتضح ذلك من الخلافات بين الشيعة (أتباع علي) والخوارج والأمويين. وهذا ما يكشف عنه تفسير الحسن البصري الذي مرّ بنا: فهو يبين بوضوح أن السنة كانت تتشكل، ليس على مستوى المحتوى فحسب؛ وإنما أيضاً على مستوى مفهوم السنة نفسه، وذلك بعد أن انتشرت الآراء الجبرية المتشددة وحظيت بالأولوية. فالخلاف ذو الطابع الأخلاقي بين المدافعين عن الحرية الإنسانية وأصحاب المذهب الجبري كان خلافاً يتضمن متبنيات أو مضامين سياسية واضحة، ذلك أن خصوم الجبريين كانوا يفضلون إصلاح أو إزالة حكم الأمويين الدنيوي.

من واقع التفسيرات الفردية لما استمدّ من النبي من آثار، سواء في الحديث الحي أم في مرويات الحديث الشريف، انبثق المعنى الثالث للسنة - يتعلق بالمحتوى، لأن قصد المفهوم بقي ثابتاً بوصفه توجهاً نحو النبي (ﷺ)، إضافةً إلى المعنيين الذين لاحظناهما آنفاً. فمن الحديث أو السنة المدونة

استنبطت عن طريق التفسير مسائل عدّة تتعلق بالتقاليد العملية، وقد سميت كل هذه المسائل «سُنناً»، وذلك لأنه نُظِرَ إليها على أنها مُتَصَمِّنة في السُّنَّة. ولا شك أن عملية التفسير هذه بدأت، ضمناً أو صراحة، مع الصحابة أنفسهم. فبالنسبة إلى الجيل الذي تلا جيل الصحابة أصبحت أقوال وأعمال الصحابة تُعد أيضاً سنة، لأن الصحابة، كما قيل على سبيل الجدول، وبخاصة عندما كانوا يتفقون، بل وحتى عندما كانوا يختلفون، كانوا في وضع متفرد التميّز أتاح لهم أن يعرفوا بدقة سلوك النبي (ﷺ) ويفسروه. أما بعد مرحلة الصحابة (وفي بعض الحالات، مرحلة جيل التابعين التاليين لهم) فما كان من الممكن أن تُستنبط السُّنَّة من ممارسة فعلية وإنما من الأحاديث المروية وحسب. ولكن مما له دلالة واعتبار جديران بأكبر اهتمام هو أن الاستنباطات المستمدة من (الحديث) عن طريق التفسير في أي مرحلة، كانت تُسمى سُنناً. وهكذا يلاحظ أبو داود (المتوفى ٢٧٥هـ/٨٨٨م) معلقاً، بعد أن روى حديثاً، أن: «هناك خمس سنن في هذا الحديث»، أي خمس مسائل ذات طابع عملي يمكن استنباطها من هذا الحديث.

إن هذه الأصناف الثلاثة لمضمون السنة كما أوجزناها آنفاً: سنة النبي (ﷺ)، والحديث الحي للجيل الأول، والاستنباطات المستمدة منها، ولدت ثراءً هائلاً في المواد، وبخاصة عن طريق التفسيرات الفردية للفقه والعقيدة، والتي أصبحت مثار نزاع في كثير من تفاصيلها، على الرغم من أنها كانت بصفة عامة منسجمة من حيث أصولها، باستثناء بعض العقائد المتطرفة للخوارج وفرق أخرى. إن هذه المواد كانت في المرحلة التالية تعمل تحت مفهومي الممارسة أو «العمل المتفق» عليه والإجماع. وهذان المفهومان تم استعمالهما على نحو يكافئ أحدهما الآخر. وقد قُدِّرَ لمفهوم «الإجماع Consensus»، كما سندرس ذلك بدقة في الفصل التالي، أن يشغل الجزء الأكثر أهمية من أجزاء آليات علم المناهج الإسلامي على امتداد تاريخ الإسلام الديني. لقد كان هناك، في هذه المرحلة المبكرة، توافق بين مفهومي السُّنَّة والإجماع: فكما أن الأول صيغ لدحض وتقويض البدع، صيغ الثاني ضد الآراء الفردية والفتوية الاعباطية. ومع ذلك، فإن هناك فرقاً تصورياً: السُّنَّة هي سنة النبي في معناها ومقصدها الأصلي، والبدعة هي ذلك الذي يقابل النموذج النبوي، بينما الإجماع هو إجماع الأمة أو علماء

الدين، والرأي الفردي هو ذلك الذي يقابل الرأي العام<sup>(٢٦)</sup> في الأمة. ولكن بما أن محتويات السنة متميزة عن معناها التصوري، تتضمن، كما رأينا سابقاً، تفسيراً للنموذج النبوي، فإن السنة والإجماع، في واقع الأمر، يقترب كلُّ منهما من الآخر، وكذلك يفعل ما يصادهما ويقابلهما.

### المناهضة الكلاسيكية للحديث

لقد رأينا أن الرواية المتعلقة بالنموذج النبوي للسلوك بدأت مبكراً في الإسلام، والشهادة المعاصرة التي قيلت في وقتها بحق الحسن البصري، من أن هذا الأخير «الشخص الحي الوحيد الأكثر علماً من بين الذين أخذوا من جيل صحابة الرسول»<sup>(٢٧)</sup> تتضمن أن عملية الرواية Transmission هذه بدأت في وقت أسبق من الوقت الذي أخذ فيه البصري العلم تلميذاً (وُلد في ٢١هـ/٦٤٢م). ولكن عمل تفسير السنة النبوية بدأ، كما رأينا أيضاً، مع الصحابة أنفسهم، وهي واقعة من شأنها أن تمنح هذه المسألة معقولة من نمط أعلى؛ ذلك لأن الصحابة لم يكونوا «متلقين» عن النبي (ﷺ) وحسب، وهو انطباع اختلقه أدب (الحديث) المتأخر، بل كانوا أتباعه وحوارييه. إن الحواري لا «يأخذ» العلم عن معلمه ويدونه وإنما يحاول أن يحيا على تعاليم معلمه ويجسدها.

لذلك كان من المحتم، بنظر الصحابة بل وبنظر الأجيال المتعاقبة كذلك، أن إرشادات وأعمال النبي (ﷺ) الفعلية كانت على الأغلب مختلفة ومتشابهة مع سلوكهم الخاص. ويجب أن نضع هذه الواقعة في الاعتبار لأنها تفسر: لماذا أصبح من الصعب، بالنسبة إلى رواة الحديث الرسميين والأجيال المتتالية، وعلى مدار قرن من الزمان، فصل العناصر النبوية، على نحو دقيق وتام، عن إرشادات وأعمال الصحابة. ويفسر لنا كذلك جزئياً، كيف أن الحديث عندما بدأ يُروى لأول مرة من قبل المحدثين، كان يُرد إلى الصحابة بدلاً من أن يُرد إلى النبي (ﷺ). إن العامل الرئيسي في هذا التفسير يجب أن يُرد إلى الحقيقة التالية، وهي: أن تقنية سلسلة الرواية أو الإسناد

(٢٦) في اللاتينية في الأصل: Communis Opinio (المرترجم).

(٢٧) هذا النص الذي أورده المؤلف هنا يختلف قليلاً عن النص السابق، ولم يشر المؤلف إلى مرجعه المعتمد (المرترجم).

لم تكن في هذه المرحلة المبكرة قد تطورت بعد، وكان الحديث يُردّ من ثمّ إلى الراوي المباشر، وبحسب قدرته على الروي، أو مصدر الروي الفعلي؛ على الرغم من أن الحديث نفسه يُفترض أن يعود إلى النبي نفسه. ففي حين نجد أن الحديث والسنة في المرحلة الأولى كانا كما رأينا متداخلين ومتعاضدين، نجد أن التوسع الحتمي الذي وصفناه لمحتوى السنة، إنّ كان ذلك في مجال الحديث الحي أو في مجال التفسير الفردي، عقّد الموقف، وظهر فك ارتباط الحديث مع السنة. أما مفهوم الإجماع فقد بقي غامضاً ولم ينجح في ممارسة مقام المعيارية لما هو واقع بالفعل، بل ونازع الممارسة الحية. ومن ثمّ، فإنّ المُحدّثين، لكي يضيفوا المعيارية على الآراء الموجودة بالفعل أو على الممارسة، شنّوا حملة كبيرة وواسعة لنمذجة السنة الحية، ومحاولة تقنين الممارسة بحيث تنسجم مع النموذج النبوي، ورفض التفسيرات الأكثر تطرفاً للعقيدة والفقّه. ولهذا السبب نجد أن التقنين الواسع للحديث كعلم بدأ العمل فيه تقريباً في نهاية النصف الثاني من القرن الأول الهجري/ بداية القرن الثامن الميلادي. وقد أدى ذلك إلى إدخال واستكمال متتالٍ لسلسلة الرواة. والسلسلة النمطية للرواة تسير على النحو الآتي: يقول (أ) (= الراوي الأول): إنه سمع الحديث من (ب) بإسناد من (ج) الذي قال هذا بإسناد من (د) الذي أسنده إلى رسول الله... إلخ.

إنّ هذا التآطير الواسع للحديث في مرحلته الرسمية الجديدة هذه كان يمثل حاجة أصيلة وأساسية إزاء نوع من تجارب الأمة المبكرة التي اتسمت بالتمثيل والتأويل، الأمة التي استمدت من دون أدنى شك كثيراً من تعاليمها الأساسية من النبي (ﷺ). فصيرورة التراث الحي لا يمكنها أن تستمر بذاتها إلى ما لانهاية، لأنّ النسيج الأيديولوجي الديني للأمة سيتعرض، على المدى الطويل، إلى مخاطر الفوضى، ومن ثمّ فهو بحاجة إلى سلطة مرجعية يقف عندها. وبالفعل فقد كان علم الحديث يشغل هذه الوظيفة على أوسع نطاق من المقاييس ضد النظر في الرأي والتأويل غير الملتزم بالأصول. ومع ذلك، فإنّ عملية التقنين هذه لم تخلُ من مخاطر كان من الضروري أن تواجه بمحاذير؛ فأما المخاطر فقد أتت من تشدد المدارس الفقهيّة والدوائر اللاهوتية، وأما المحاذير من هذا التشدد فيمكن تفسيرها جزئياً في تطور ونمو (الحديث). إنّ هذا القلق إنّما يأتي من الانتباه إلى تطورين بديلين غير

مرضيين، الأول: إن إرجاع كل فكرة فقهية وعقائدية ولاهوتية إلى السلطة المرجعية التي للنبي (ﷺ) على النحو المطلوب في منطلق ظاهرة الحديث سيؤدي على الأغلب إلى وضع حدٍ نهائي لعملية التفسير المبدعة الحرة؛ والثاني: إذا استمرت عملية الإبداع في التفسير دون توقف، فإن تليقاً واسعاً وهائلاً سيحدث فيها بالضرورة. والحقيقة أن المخاوف من كلا الاحتمالين يتداخل أحدها في الآخر. وقد حاول المُحدِّثون أن يحتماوا من كلا البديلين المتطرفين وذلك بإنتاج أصلين كليهما مستمد على الأرجح من (الحديث) نفسه؛ وبحسب الأصل الأول: يروى أن النبي قال ما معناه: إن كل الأقوال الحسنة تفترض أنه [أي النبي (ﷺ)] قائلها، ويمكن أن تُقبل<sup>(٢٨)</sup> بإسناده. وبحسب الأصل الثاني، يروى أن النبي (ﷺ) قد قال: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»<sup>(٢٩)</sup> لقد استمر اللاهوت والفقه في التطور والنمو إلى منتصف القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، تحت رعاية (الحديث)، وكذلك استمر نشاط جمع الحديث «الصحيح» وتمييزه عن «الضعيف» والخطيئ. وكانت هذه المرحلة، كما سندرس ذلك في الفصول التالية، مرحلة صياغة وتوحيد المذهب السلفي. وفي الوقت الذي كان فيه مناخ عملية صياغة هذا المذهب مؤاتياً، كان (الحديث) قد حظي بقبول كلي نهائي، وتوقف نشاط التفسير المبدع.

إن المدونات الأولى لهذه المحاذير إزاء (الحديث) وضده موجودة في أعمال الشافعي (المتوفى ٢٠٤هـ/٨١٩م)، وهي أعمال في غاية الرقي، وتلقي ضوءاً على الموقف الذي كان سائداً في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. وقد تنوعت معارضته ضد علم الحديث برمته تقريباً. وكان الشافعي من المدافعين عن قبول الحديث النبوي في مجال الفقه على نطاق واسع المقاييس، بوصفه [أي الحديث النبوي] «أصل الفقه»، في حين زعم خصوم الشافعي في المدارس الفقهية أن أساس الفقه يجب أن يكون السنة النبوية التي كانت حيّة بالفعل في التقليد العملي. إنهم لم ينكروا الحديث النبوي الشريف، ولكنهم زعموا أن السنة النبوية وتعاليمها

(٢٨) Ibn Maja, vol. 4 (٢٨) (القسم التمهيدي من الكتاب يدور حول ضرورة الحديث وقيمه، إلخ).

(٢٩) يوجد هذا الحديث في جميع كتب الحديث المعروفة تقريباً. انظر: أبو زكريا يحيى بن علي بن محمد الخطيب التبريزي، مشكاة المصابيح، كتاب العلم؛ الحديث الرقم (١) .. إلخ.

كانت موجودة في أعمال الأمة. وفي ذلك الوقت بالذات، ظهر مفهوم الإجماع، وجادلوا فيما إذا كانت السنة المتبعة هي التي تمثل حديث النبي أكثر من مرويات الحديث الغامض الذي يزعمون أنه يعود في إسناده إلى النبي (ﷺ) في حين أنه يفتقد إلى الأساس الواقعي في الممارسة. وأكدوا على أنه إذا قُبلت مثل هذه الأحاديث فإن الباب سيُفتح على مصراعيه لتلفيق واسع للحديث باسم النبي (ﷺ). وكانت حججهم تساق كالاتي: إن صحابة الرسول هم أفضل من يعلم علماً حياً بالحديث، وكانوا الحاملين المعتمدين الوحيدين للحديث النبوي. والأجيال الشابة من «التابعين» شهدوا الصحابة وهم يعملون، وأخذوا عنهم، فكانوا لذلك، حتى وإن لم يُدركوا النبي نفسه، المصدر المباشر الأفضل لسنة الرسول. وحتى لو أن فئة قليلة من الصحابة لم تكن على علم بسنة الرسول في بعض المسائل، فإنها قد علمت بهذه السنة من الأعمال المعروفة للصحابة، وفي زمن الجيل التالي يمكن للسنة النبوية أن تقوم وتؤسس على نحو ثابت<sup>(٣٠)</sup> هذا هو الإجماع، ولن نقبل ضده شهادة من راوٍ واحدٍ أو من اثنين من رواة حديث يزعمان أنه يعود إلى النبي (ﷺ).

هذه هي الحجة وقد عُرضت بوضوح في محادثة بين الشافعي وأحد خصومه:

**الشافعي:** إذا كان يرد علينا الخبر عن بعض خلفائه ويرد علينا الخبر عنه يخالفه فنصير إلى الخبر عن النبي (ﷺ)، لأن لكل غاية، وغاية العلم كتاب الله وسنة الرسول، أتعلم أن السنة ما كانت موجودة مستغنى بها عن غيرها...

**الخصم:** نعم، وقد سمعتك ذكرت ما لا أجهل من أنه قد يرد عن واحد من أصحاب النبي (ﷺ) القول يقوله توجد السنة بخلافه فإن وجدها رجع إليها<sup>(٣١)</sup> وإن وجدها من بعده صار إليها (من حيث إن سنة الرسول يفترض أنها قد أصبحت من الآن مقبولة)... وبالمدينة من أصحاب

(٣٠) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، كتاب الأم (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية،

١٩٠٨)، ج ٧، ص ٢٥٥، السطر ٤ وما بعدها وص ٢٤٣.

(٣١) مستبعداً الآراء الشخصية.

النبي (ﷺ) نحو من ثلاثين ألف رجل، إن لم يزيدوا، لعلك لا تروي عنهم قولاً واحداً عن ستة، نعم إنما تروي القول عن الواحد والإثنين والثلاثة والأربعة متفرقين فيه أو مجتمعين، والأكثر التفرق، فأين الإجماع<sup>(٣٢)</sup>؟

إن موقف الفقهاء في المدينة كان يتمثل بالحذر الشديد إزاء أحاديث الآحاد Solitary؛ وكانوا يزعمون أن لهم مكاناً فريداً في هذا الصدد بوصفهم مستودع السنة الحية. لم يرفض هؤلاء الفقهاء (الحديث) بذاته وإنما رفضوا وحسب أحاديث الآحاد في حالات معينة. وفي حالات مثل هذه، كانوا يزعمون أنهم يستندون إلى «الأعمال المتفق عليها»، على الرغم من أن الشافعي كان يشير إلى تلك الحالات. وفي المدينة كذلك كان هناك كثير من المُحدّثين المعروفين المعتمدين، وقد اتهم الشافعي أتباعه بتكاسلهم وابتكاليهم على هؤلاء في رواية الأحاديث<sup>(٣٣)</sup>. على أي حال، فإن طبيعة هذا النزاع نفسه تؤكد النجاح الذي حظي به الشافعي. والواقع، كانت الحاجة تستدعي حداً ثابتاً يضيف المعيارية على الممارسة الفقهية وعلى الآراء اللاهوتية التي كانت تربط في كثير من الأحيان باسم النبي (ﷺ) عن طريق الحديث؛ ولم يكن من اليسير إيجاد سنيين لحل مسألة في محل نزاع. ولكن التراث الحي كله انعكس فيما بعد على نحو تدريجي ثابت في الحديث، وأصبح الحديث والسنة في كثير من الأحيان متعاضدين متكاملين في المحتوى تماماً. فالسنة التي تشكلت لأول مرة في المدينة كانت محفوظة في/أو مستمدة من الحديث. ومع أن كثيراً من عناصر تلك السنة ظهر خارج المدينة، إلا أن مكانة هذه المدينة بوصفها بيت السنة النبوية جعلتها بمنأى عن التساؤل في هذا الصدد. أما العراق، فعلى الرغم من صلته على مستوى الممارسة الفقهية بالمدينة، بقي، بطريقته الخاصة في التقليد والتعامل مع التراث، يُشكل المنطقة الرئيسة الثانية للسنة، مستقلاً في فقهٍ يقوم على التفسير الحنفي<sup>(٣٤)</sup>.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٠، السطر ٢.

(٣٤) يبدو لي، والله أعلم، أن المنهج «الوصفي» الذي أكد المؤلف على اتباعه، من حيث المبدأ، في هذا الكتاب، كان يقتضي، بقوته الموضوعية - التاريخية المعروفة، من المؤلف أن يشير (وهو يتمتع بهذا الزخم، الهائل والمتميز معاً، من الثقافة التاريخية الإسلامية) إلى المدرسة الفقهية =

إنَّ ظهور الحديث كعلم شامل أدى ببعض المعتزلة، علماء الكلام العقليين الذين سناقشهم في الفصل الخامس، إلى أن يتخذوا موقفاً متشككاً من الحديث «بمجمله». ولكن على المرء أن يحذر من خطأ النظر إلى المعتزلة على أنهم مجموعة ثانية من خصوم الحديث، مجموعة منفصلة نوعاً ما عن العلماء الذين تحدثنا عنهم في الفقرة الأخيرة. ومورد هذا الانطباع هو أن المعتزلة، أو بالأحرى البعض منهم، قد شككوا في الحديث الرسمي ككل. ويزداد هذا الانطباع قوة إذا علمنا أن الشافعي ذكر أنهم نوع مختلف عن الفقهاء الرسميين.

وفي واقع الأمر، لم يكن المعتزلة علماء كلام فحسب، وإنما كانوا أيضاً فقهاء ومشرعين كما هو مبيّن في أعمال الشافعي نفسها<sup>(٣٥)</sup>. وشكوكهم العامة المتعلقة بالحديث هي بالأحرى شكوك غير مباشرة ومستوحاة أساساً من واقع أن الطريقة التشبيهية<sup>(٣٦)</sup> في رواية الأحاديث وضعت عوائق شرعية هائلة في طريق فهمهم العقلي للدين. والواقع كان هناك بالفعل جمع من المحذرين من طريقة تثقيف الناس بالحديث، وقف إلى جانب هذا الجناح من المعتزلة حتى النهاية.

**المسألة الثانية** التي من الأجدر أن تذكر في هذا السياق هي أن «لا أحد» من المعتزلة كان يقول، ضمن حجج هذه الفرقة ضد الحديث: إن علم الحديث ظاهرة حديثة برزت للعيان في النصف الأول من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. أما حججهم الأساسية فقد كانت حجة تماثل حجة المدارس الفقهية الأخرى التي عرضنا لها، وهي أن الحديث، ما دام يعتمد في جوهره على سلسلة من الأفراد في إسناد روايته، فلن يكون سبيلاً موثوقاً به لمعرفةنا بالسنة النبوية، على العكس من القرآن الذي حصل بصدده روايته

- «الجعفرية» في العراق، وبخاصة ونحن نتحرك في فضاء هذا الزمن (منتصف القرن الثاني الهجري) استقصاءً وتحديداً لمواقف من الحديث (المترجم).

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ - ٢٥٤ من كتاب الشافعي السابق مُوجّهةً، بصفة خاصة، ضدهم.

(٣٦) التشبيهية بإزاء: Anthropomorphisms والمصطلح يستعمل في الدراسات اللاهوتية والفلسفية، بمعنى إضفاء الصفات الإنسانية على الطبيعة الإلهية. والمؤلف يستعمله هنا للدلالة على أن الأحاديث النبوية الشريفة لا بد أن تنسم بسبب سلسلة الرواية (الإسناد) الطويلة، بشيء من سمات الذين قاموا بنقلها أو روايتها من واحد إلى آخر؛ فالحديث الواحد ينتقل عبر سلسلة من الرواة، فيتعرض بقصدٍ أو من دون قصد إلى زيادة أو نقصان، حذف أو تضعيف... إلخ (المترجم).



سوراً وآيات على إجماع كلي بين المسلمين. وإليك في الآتي ما قالوه للشافعي:

«أنت عربي والقرآن نزل بلسان من أنت منهم وأنت أدرى بحفظه وفيه لله فرائض أنزلها لو شك شاك... بحرف منها استتبته فإن تاب وإلا قتلته... فكيف جاز عند نفسك أو لأحد في شيء فرضه الله أن يقول مرة الفرض فيه عام ومرة الفرض فيه خاص، ومرة فيه فرض ومرة الأمر فيه دلالة (ومن ثم يترك أمر بيانه للحديث ومن ثم فهو ليس واجباً مباشراً)... (ألا ترى) أن عندك حديثاً ترويّه عن رجل عن رجل آخر عن آخر، أو حديثين أو ثلاثة حتى تبلغ به رسول الله (ﷺ)، وقد وجدتك ومن ذهب مذهبك (من دعاة الحديث) لا تبرئون أحداً لقيتموه وقدمتموه في الصدق والحفظ ولا أحداً لقيت ممن لقيتم، من أن يغلط وينسى ويخطئ في حديثه، بل وجدتمكم تقولون لغير واحدٍ منهم أخطأ فلان في حديث كذا وفلان في حديث كذا... [و] لم يقل هذا رسول الله (ﷺ) إنما أنتم أو من حدثكم وكذبتم، أو من حدثكم لم تستبويه، ولم تزيدوه على أن تقولوا: بشما قلت، أفيجوز أن يفرق بين شيءٍ من أحكام القرآن وظاهره واحد عند من سمعه بخبر ممن... وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله»<sup>(٣٧)</sup>.

على الرغم من أن غالبية المعتزلة كانوا يشكون أصلاً بالحديث استناداً إلى الأسس التي عرضنا لها آنفاً، إلا أنهم مع ذلك قد قبلوا السنة والإجماع، وفسروا القرآن بالفعل في ضوء هذين الأصلين، كما يشهد على ذلك الشافعي نفسه<sup>(٣٨)</sup>.

وقد حدث ذلك في المجال الفقهي. وقد يكون من الأصوب القول بأن ترددهم في قبول الحديث كان متأبياً من حيث المبدأ من دوافع لاهوتية فرضت عليهم أن لا يقبلوا التشبيحات، وما يُعزز من قوة هذا الاحتمال هو أن المعتزلة عندما قبلوا تدريجياً الحديث كانوا مقتنعين بصواب رفض بعض الأحاديث الخاصة أو حتى قبولها ولكن بعد تأويلها بطريقة عقلية. إن كتاب

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٠، السطر ١٦ وما بعده.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

ابن قتيبة تأويل مختلف الحديث كان مخصصاً أساساً للرد على اتهامات المعتزلة المحددة هذه المتعلقة بتعارض الروايات، ووجود التشبهات في متن (الحديث).

## تطور «علم الحديث»

بحلول منتصف القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي أخذ الحديث شكلاً محدداً، وعين تقريباً مجمل محتواه على نحو مفصل، وأحاط تماماً بكل المجالات. ويقدر تعلق الأمر بالمحتوى فإن الحديث يعكس نمو وصراع مذاهب وآراء المسلمين الدينية (بما في ذلك السياسية منها) على مدى القرنين الأولين من تاريخهم الإسلامي. ولكي تجمع وتدقق وتنظم هذه المادة [= الأحاديث] الهائلة، بدأ عدد من الباحثين الثقات بالترحال على طول العالم الإسلامي وعرضه، وتعرف هذه الحركة النشطة بحركة «طلب الحديث». وكان الباحثون عن الحديث هؤلاء ينتقلون من مكان إلى آخر، ويأخذون الأحاديث من الناس أفراداً وجماعات. وبحلول نهاية القرن الثالث الهجري/بداية القرن العاشر الميلادي أنتجت مجاميع من الأحاديث، ستة منها اعتُبرت منذ ذلك الحين سلطة مرجعية، وعُرفت بـ «كتب الصحاح الستة»، وأشهر صحيحين من بينهما هما: «صحيح» محمد بن إسماعيل البخاري (١٩٤ - ٢٥٦هـ/ ٨١٠ - ٨٧٠م)، والذي عدّ من قبل المسلمين المتأخرين في المرتبة الثانية بعد القرآن من حيث سلطته المرجعية؛ و«صحيح» مسلم بن الحجاج (المتوفى ٢٦١هـ/ ٨٧٥م) ويأتي في المرتبة بعد «صحيح» البخاري. أما الأربعة الباقية فهي تشمل أعمال: أبي داود (المتوفى ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م)، والترمذي (المتوفى ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، والنسائي (المتوفى ٣٠٣هـ/ ٩١٦م)، وابن ماجه (المتوفى ٢٧٣هـ/ ٨٨٦م).

في هذا الوقت أيضاً تطور نقد الحديث، كما عرفه المسلمون، إلى «علم الحديث». ونقد الحديث هذا كان موجّهاً، على نحو حصريّ، نحو الإسناد، أي سلسلة نقل الحديث. وهكذا أصبح سير رواة الحديث موضوع بحث منظم معقد لمعرفة أمانتهم في نقل الأحاديث، وقد عُرف هذا النوع من البحث بـ «علم الجرح والتعديل»، وهدفه التحري عن الطبيعة الخيرة وقوة الذاكرة لدى الرواة. وعلى هذا قُسم الرواة إلى طبقات مختلفة، مثل «موثوق

به» كلياً، «صادق»، «ضعيف»، «مجهول»... إلخ. ومع ذلك فقد بقيت اختلافات في الرأي بين المحققين حول توصيف هؤلاء الرواة. على أن تصنيفاً آخر تم تبنيه، يتعلق باستمرار سلسلة الرواية (أو الإسناد)، والمرحلة التي ينقطع فيها، وعدد الرواة في كل مرحلة. وعلى أساس هذه التحقيقات، صُنِّفَت الأحاديث إلى أنواع متباينة، مثل: «صحيح»، «حسن»، «ضعيف»، «مرفوع» (عندما تكون صلته بالنبي ﷺ) صلة غير مباشرة)... إلخ.

وبحسب تقييمات نقد الحديث، يمكن لحديث ما أن يُعد صحيحاً حتى وإن توقف خط سير إسناده. والحديث الذي يرويه عدد من الرواة في كل مرحلة من مراحل النقل أو الرواية يسمى متواتراً أو يقيني التحقق بالاستقراء بحيث يجب أن يرفع عنه منطقياً الشك.

لقد حكم المحققون المسلمون الكلاسيكيون على نسبة كبيرة من الأحاديث بأنها مزيفة وملفقة، وقد حُذفت من المجاميع الستة المعتمدة. والبخاري ومسلم لم يبقيا من أعمالهما سوى تلك الأحاديث التي حكما بأنها «صحيحة». ولم يوثق هذان الرجلان سوى بضعة آلاف من مئات الآلاف من الأحاديث الجارية. وروي أن بعضاً ممن اعترفوا بتلفيق الحديث أقيم عليهم الحدّ. والبخاري بخاصة، وهو أمهر وأصرح ناقد للحديث، قد عبر عن شك كبير مدهش وهو يفحص الأحاديث. ولكن علينا أن نتذكر أن هذا النقد التاريخي [السته] لم يكن المبدأ الوحيد في اختيارها للأحاديث الصحيحة المستخدم من قبل القانونيين. على أي حال، فإن هذه المرحلة التي وصل فيها علم الحديث إلى تمامه كانت أيضاً هي المرحلة التي من خلالها بدأ المذهب السلفي بالظهور وسط نوع من التفاعل الهائل بين العقائد والآراء المختلفة والمتضادة في غالب الأحيان. وكان «أهل الحديث» منهمكين بالفعل، وبنشاط، في هذه الدراما<sup>(٣٩)</sup> الكبيرة. والواقع، كان أهل الحديث يدافعون عن هذا المذهب السلفي؛ وكان هذا المذهب بدوره يتلور ويتشكل في مؤلفاتهم حتى وإن كانت صياغته الواضحة المعالم قد أُنجِزَت

(٣٩) دراما (Drama): كلمة من معجم الاصطلاحات الأدبية (الأدب المسرحي بخاصة)؛ وقد أصبحت هذه الكلمة ضمن اللغة المتداولة لذا أبقيناها دون ترجمة، ومعناها الحرفي (الصراع). ولكنها في هذا السياق تعني: شبكة من الصراعات بين المذاهب والآراء والعقائد (المترجم).

على يد أناس علماء مثل الأشعري. وكان الصراع بين أهل الكلام وأهل الحديث قد ظهر كما بينا في المبحث الأخير منذ البداية، حيث كان أهل الكلام يدافعون عن الحديث الحي، فضلاً عن نزعتهم العقلية. وبحلول القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي انسل الأساس الذي يستندون إليه من تحت أقدامهم، لأن الحديث الحي تحوّل، في ذلك الوقت إلى الحديث الرسمي المقنن. ولكنهم استمروا مع ذلك في مهاجمة الأحاديث الفردية مستندين في ذلك على عدم اتساقها، وعلى العقل في آن معاً. والمثال التالي قد يكون أحد الشواهد الدالة على مدى شدة هذا الصراع: فطبقاً لما جاء في الحديث؛ فقد روي عن عائشة، زوجة النبي (ﷺ)، أنها قالت: إن النبي (ﷺ) قبيل وفاته نُزِلت عليه آية من القرآن تأمر برجم الزاني بالحجارة حتى الموت. وتحت ظل ثقل الصدمة التي أحدثتها وفاة النبي... هكذا تمضي الرواية، وقد صدم أهل الكلام بهذا الحديث؛ إذ كيف يُعامل جزء من القرآن، كلام الله التام، بهذه الطريقة من التصرف؟! ويرد ابن قتيبة<sup>(٤٠)</sup> على هذا بقوله إن لا شيء يدعو إلى الاستغراب من أن جزءاً من القرآن يحذف لفظاً شريطة أن يُمارس في العمل الحي.

وبعيداً عن النقد التاريخي للإسناد، وأكثر أهمية من هذا النوع من النقد، كان مبدأ حدسي آخر يعمل بصمت *Silentio* في عملية الاختيار؛ وهذا المبدأ هو مبدأ الاتساق، أو التطابق، مع السنة. على أن هذا المبدأ الحدسي في عملية الاختيار لم يكن أساساً مبدأ تاريخياً وإنما هو مبدأ عقائدي. وتاريخيته لا بُد أنها كانت، في المحل الأول، تاريخية غير مباشرة إلى حد بعيد جداً، تدل عليها وظيفته في فحص بنية علم الحديث نفسه. أما تسويغ هذه التاريخية فقد كان يجري مجرى التلليل على أن محتوى السنة الحية عدّت مبكراً سنة الرسول (ﷺ)؛ بمعنى آخر: إن محتوى السنة الحية مُستمد روحياً من سنة الرسول، ومن ثمّ فهو مؤهل لأن يحمل اسم السنة. وهذا الأمر يجعلنا نحقق الفحوى التام لقول الرسول (ﷺ) الذي عدّ من ضمن الأحاديث النبوية الشريفة: كل كلام حسن يمكنكم اعتباره من كلامي أنا، كم هو صادق هذا المثل الذي ينبغي أن يكون مرافقاً لبنية التعليم الذي

(٤٠) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص ٣٩٧ وما بعدها.

أسسته تجارب الأجيال الأولى المترابطة وهي تعبر عن روح الرسالة النبوية. وعلى هذه الفرضية لا غير يمكننا أن نفسر واقع التطورات في المرحلة التي تلي المرحلة النبوية - المواقف اللاهوتية (الكلامية) المتعلقة بالحرية الإنسانية والصفات الإلهية... إلخ - كانت تنسب حرفياً إلى النبي نفسه. والحقيقة الواقعة هي أن الشيعة، الفرقة الأهم في الإسلام، والتي تختلف عن المذهب السلفي عقائدياً، احتفظت لنفسها بمتن من الحديث خاص تماماً.

وفضلاً عن ذلك كله، توجد بين شخصية النبي (ﷺ) والقرآن من جهة، وتطور ظاهرة الحديث - السنة من جهة أخرى، الاستمرارية التاريخية العامة، وهي سمة مُميزة خاصة بالديانات الرئيسة في العالم. فلم يُؤسس النبي (ﷺ) ديناً فحسب وإنما أسس أيضاً أمة كبيرة متطورة، وهذا هو السبيل المشرق في التاريخ. وفي الواقع، إن الاستمرارية أو التواصل الاجتماعي بين النبي (ﷺ) وأمتة هو الضمانة الحقيقية لحياة السنة النبوية، وهو الذي يفرق هذه السنة عن نظيرتها في المسيحية المبكرة. إن وجود الظلال شيء لا ينكر ولكنه يثبت وحسب هذه الحقيقة الأساسية؛ وكثير من نورها [السنة النبوية] يشع بالفعل على المجرى التاريخي عبر الوسطاء. ولكن ما دام الوسطاء متجانسين من حيث إنهم يعرفون من أصل واحد فإنهم لا يحرفون ولا يخفون وإنما يوضحون ويُظهرون جوهر الأصل. ومن المؤكد أن هذا هو السبب الأعمق الذي من أجله يعتبر المستشرق السلفية قاع نهر الإسلام الرئيسي! وهذه الحقيقة لا يمكن أن تفسر على أساس عدد الأتباع فقط، أو على الزعم المتأخر لتوصيف السلفي. إن هذا التواصل المزدوج، الروحي والتاريخي، هو الذي شذّب الحديث وجعله سداً منيعاً أمام كل الهجمات في الإسلام الكلاسيكي، على الرغم من افتقاد الجزء الأكبر من محتوياته إلى التاريخية الدقيقة؛ وهو بدوره، كذلك، الذي أضفى الاستمرارية والاستقرار على سيرة الأمة لقرون، بصرف النظر عن أن هذا الاستقرار قد حافظ في العصور الوسطى المتأخرة على حدوده على حساب الإبداعية والأصالة.

إن الإسلام الحديث يتوق إلى الإبداعية؛ وفي ظل هذه الرغبة بما هو مستحدث وجديد نشأت مجموعات<sup>(٤١)</sup>، معينة ترغب بحسب ظاهر كلامها،

(٤١) هناك مجموعة من هذه المجموع في الهند - باكستان تسمى نفسها «أهل القرآن»، أنتجت

في رفض كل الحديث، وتدعو إلى الاستناد إلى القرآن وحده. ولكن من الصعب أن نجد، عند هذه المجموعات، وعياً كافياً بالمسائل التي هي محل إشكال؛ فليس من الواضح لدينا فيما إذا كانت هذه المجموعات تنكر صحة الحديث التاريخي أم الحديث العقائدي؟ إن هذا الموقف الغامض (من حيث إنه لا يضع اعتباراً قيمياً لتطور علم الحديث) يشبه شبهاً جديراً بالتأمل موقف أهل الكلام في المراحل الكلاسيكية. ومع ذلك، فهناك اختلاف واحد أساسي؛ فأهل الكلام كانوا يريدون رفض الحديث اللفظي مفضلين عليه الحديث الحي. أما الآن فالحديث الوحيد الموجود هو الحديث اللفظي، لأن السنة الحية تستمد صحتها الآن من الحديث الذي هو الوسيلة الوحيدة التي من خلالها نكون على صلة بتعاليم الرسول (ﷺ)، وكذلك القرآن كما ألقى على الأمة وفهمته؛ لأنه إذا وضع الحديث جانباً فإن الأساس الذي تقوم عليه تاريخية القرآن سيقوّض بضربة واحدة. على أن عدم الاستقرار الراهن حقيقي ويعبر عن حاجة حيوية. وهذه الحاجة الحيوية Vitality الجديدة والتأويل المستحدث لا يمكن أن تتوقف، ويجب أن لا تُقمع. لكن السلفيين المدافعين عن الحديث اتخذوا موقفاً محافظاً معانداً، يفتقد إلى الحكم السليم على الوضع الجديد للحديث وعلى تطوره الفعلي معاً. إن هؤلاء السلفيين لم يتحققوا من أن هذا الموقف، بعيداً عن توكيد أهمية الاستقرار، والذي كان السبب الحقيقي وراء تنظيم الحديث فيما سبق، سيدمر الحديث بعنف. ولكن، على المحدثين أن يتحققوا هم أيضاً من أن الحديث، على الرغم من أنه لا يمثل جزئياً السنة النبوية الخالصة، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنبي (ﷺ) ويمثل تطور فهم الأمة المبكر لتلك السنة. ومن المؤكد أن المحدثين قد يُعيدون تفسير القرآن والسنة النبوية، وفي هذا إنما يتبعون عمل الأجيال الأولى، ولكنهم لا يستطيعون، حتى وإن حاولوا، أن يغضوا الطرف عن روح الحديث والمؤسسات التي ضمنت استمراره: لا تفسير يأتي من فراغ، لأن القرآن نفسه لم يأت من فراغ. والنتيجة المتحصلة من ذلك هي المفارقة التالية المعروفة جيداً: إن المشككين بالحديث قاطبة لا يستطيعون الاستمرار في دعم آرائهم المشككة بمعطيات الحديث نفسه عندما تكون هذه المعطيات متفقة معهم.

قسماً قيماً من الأدب، وأسدرت صحيفة (باللغة الأوردية Urdu) بعنوان *Tulū-i-Islām* (في لاهور). وهذا النمط من الفكر غير شائع في الشرق الأوسط.

إن تحليل المعطيات النبوية التاريخية غير قابل ربما للإنجاز الكامل، لأنه يتطلب توفر الأصول الأولى. على أن البحث النزيه المسؤول عن تطور الحديث من قبل المسلمين أنفسهم أمنية من المرتبة الأولى. ومهما كان الإنجاز في هذا الصدد، فإنه سيُعد كسباً خالصاً، لأنه سيُظهر الصلة الحميمة بين الأمة والنبوي (ﷺ) من جهة، والتطور العقائدي والعملي للأمة ونمو الحديث من جهة أخرى؛ إنه سيُنور العلاقة بين هذه الحدود الثلاثة، وسيمهد الطريق نحو تطور مستقبلي خاصٌ مُميز في هذا المجال من البحث.

## الفصل الرابع

### بنية الفقه

#### تمهيد

يقوم الفقه الإسلامي بحسب النظرية الإسلامية في التشريع في العصر الوسيط على أربعة أركان تسمى «أصول الفقه» وهي: القرآن، والسنة النبوية، والإجماع، والقياس. إن العلاقات المتبادلة بين هذه الأصول الأربعة غامضة، وليس من الميسور لنا على الإطلاق إيضاحها على نحو جليّ بالكامل. ولعلّ مقارنة تناظرية بين هذه الأصول والنظرية الأرسطية المشهورة في تحليل العلل أن تساعد في هذا الصدد. فبحسب هذا التناظر يكون القرآن والسنة بمثابة العلل (أو الأصول) المادية، والقياس العلة الفاعلة، والإجماع العلة الصورية. ولكي نكمل لوحة النظرية الأرسطية هذه نقول: إن غاية بنية الفقه كله هي تمكين الإنسان من أن يحيا تحت حاكمية الله وبالانسجام مع إرادته الإلهية. أما بالنسبة إلى مكانة علم الفقه ككل في الإسلام وتاريخ هذه المكانة، فإننا سنناقشها في الفصل السادس الذي سيعالج المفهوم الأكثر أهمية من حيث مركزيته في الإسلام: الشريعة.

#### التطورات المبكرة

#### القرآن والسنة

إن الأصل في التطور الإسلامي للفقه هو أن هذا الأخير فقه ديني في أساسه وماهيته؛ ولهذا نُظر إلى الفقه منذ بداية التاريخ الإسلامي على أنه جزء من مفهوم الشريعة (الناموس المُشرّع إلهياً للسلوك الإنساني). ولا بد من أن يجد الفقه تبعاً لذلك أساسه في الوحي الإلهي؛ ولا بد كذلك من أن يكون القرآن آخر وأكمل ما أنزل من الله على البشر الموجه الأول والوحيد



للحياة الإنسانية، ومصدر التشريع بالتالي. والحقيقة هي أن الأحكام القرآنية كلية وجزئية معاً بحيث تكفي لأن تؤسس موقفاً محدداً ومتكاملاً من الحياة؛ فهي لم تتضمن مبادئ روحية وأخلاقية أبدية فحسب، وإنما وجهت محمداً (ﷺ) والأمة المسلمة المبكرة: في صراعهما ضد الخصوم المكيين واليهود واليهيوكريتين، وفي بناء المجتمع والدولة اللذين كانا في طور النشوء آنذاك. لقد كانت هذه التحديات وكذا الأحكام من أجل البناء ذات طبيعة خاصة. وبنسبة التشريعات الدقيقة في القرآن بقيت مع ذلك قليلة نسبياً؛ فباستثناء الأحكام المفصلة المتعلقة بفقهِ الموارث وعقوبات الجرائم مثل السرقة والزنا، من دون أن تأخذ حدّ القطعية الفقهية، ليس هناك إلا القليل من الأحكام التي يمكن القول إنها بكلام دقيق شرعية. أما بالنسبة إلى الإرشادات الخاصة بعلاقة المسلمين مع غير المسلمين أو صراعهم معهم فقد كانت تتنوع بحسب المواقف، بل كانت أكثر خصوصية من أن تحدد بأحكام «فقهية Laws» بالمعنى الدقيق. إنها إجابات مختلفة، إنما أيضاً متماثلة من القرآن على مواقف مختلفة، إنما أيضاً متماثلة، كان من المتوجب أن تُجمع معاً في دراسة مقارنة؛ على أن تتعرض للأوامر الخاصة المبكرة بشأنها في الزمان والمتأخرة.

إن المنهج الطبيعي الذي يجب أن يتبنى في هذه الدراسة المقارنة التأويلية من أجل ضمان تطبيق حي للقرآن على أي موقف أو وضع جديد معطى هو المنهج الذي كان مطبقاً بالفعل في حياة النبي (ﷺ) الذي كان يمثل بأفعاله وسلوكه الأساس المرجعي الحقيقي لهذا المنهج، والنموذج المعياري الديني المتفرد. وهذه هي سنة الرسول. صحيح أن مبدأ عصمة النبي (ﷺ) من الخطأ قد تمت صياغتها كما سنرى فيما بعد في وقت متأخر، ولكن هذه الصياغة لم تكن سوى نتيجة شكلية لمنطق الصيرورة الداخلية التي انطلقت مع بداية التاريخ الإسلامي. وكما رأينا في الفصل السابق، إنه على الرغم من حقيقة أن النبي (ﷺ) كان يستشير صحابته، وأن قراراته كانت تتعرض أحياناً إلى نوع من المعاندة أو التحدي في مواقف معينة، وأن القرآن نفسه كان يوجه له أحياناً إرشادات معينة<sup>(١)</sup>؛ على الرغم

(١) انظر: القرآن الكريم: «سورة التوبة»، الآية ٤٤، و«سورة عبس»، الآية ١.

من ذلك كله، فإن سلطته الدينية كانت مُلزَمة؛ فقد كانت سلطة النبي (ﷺ)، وهو على قيد الحياة، كافية الغرض لأي حدث في لحظة معطاة من الزمن؛ أما المستقبل فقد كان يُترك مفتوحاً [بأحداثه]، وما أن يصبح حاضراً حتى يُملأ بمحتوى حاسم تمليه عليه السلطة المرجعية التي للنبي (ﷺ). ولكن، بعد وفاة النبي (ﷺ) لم تعد هذه السلطة المرجعية الحيّة المباشرة متوفرة، فكان لا بد أن تتحول رسمياً إلى عقيدة في العصمة. وهذا يعني أنه كل ما كانت القرارات والأحكام التي اتخذها النبي (ﷺ) في حياته تمثل سلطة مرجعية أصبحت معصومة بعد وفاته. وهذا هو الأساس الشرعي الخاص في العصمة النبوية. على أن هناك أيضاً أساساً لاهوتياً مختلفاً لعقيدة العصمة بصفة عامة ينطبق على جميع الأنبياء، يقوم على الاعتبار الآتي: وهو أن الإنسان الذي يتلقى وحيًا إلهيًا لا يُتوقع منه الوقوع في الخطأ، وبخاصة في الأمور الأخلاقية. والحق أن النظرية اللاهوتية إنما تهتم بالأخطاء الكبيرة والخطيرة لا بالأحكام الجزئية والأمور الصغيرة كما هي الحال في النظرية الفقهية المحددة المعالم.

في الواقع، لم يكن هناك من أثر كبير في المرحلة المبكرة للإسلام (حتى عام ١٥٠هـ/٧٦٧م تقريباً) لعقيدة عصمة النبي (ﷺ)، على الرغم من أننا نفترض بلا شك مفهوماً مبرمجاً لسلطته المطلقة في تلك المرحلة. ويتضح ذلك بجلاء في حقيقة أن الخليفة الأول، أبا بكر، تكلم في خطاب تنصيبه بعد الانتخاب عن «الله وخليفة رسول الله»، وعن أن طاعته هو كخليفة للرسول مستحقة وملزمة<sup>(٢)</sup> لقد عبر بعض الباحثين المُحدثين عن شكوكه فيما إذا كان النبي (ﷺ) قد ضَمَّنَ في خطبة الوداع في حجته الأخيرة، سنته شيئاً من القرآن كتوجيه للأجيال القادمة على أساس أن عبارة «سنتي» لم تُذكر في أي رواية سابقة. ولكن هذا الأمر ليس مهماً ولا يُغيّر من حقيقة أن سلطة النبي المرجعية استمرت بعد وفاته كما كانت وهو على قيد الحياة. والشيء الذي يُعد بالفعل حجة إضافية على هذه الواقعة هو أنه لا أحد من الأشخاص استطاع أن يدعي لنفسه بعد وفاة النبي (ﷺ)،

(٢) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحرير مصطفى السقا، إبراهيم الإيباري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج (القاهرة: دار المعرفة، ١٣٣٥هـ/١٩٣٧م)،

English Translation by A. Guillaume (London: Oxford University Press, 1955), vol. 4, p. 341.

وبخاصة بعد وفاته مباشرة، هذه السلطة المرجعية إلا مَنْ كان تحت رعاية النبي (ﷺ).

ولكن السُّنة، كما رأينا في الفصل الأخير كانت تتسع بمعطياتها باطراد لتشمل الخلفاء الأربعة الأوائل «الشيوخ» (الأوائل كما يسميهم، أحياناً المؤرخون المحدثون) ومما اتفق عليه الصحابة أو عدد كبير منهم. وهذه السنة تعرف بسنة «الخلفاء الراشدين» والصحابة المنتجبين. على أن سنة هؤلاء السابقين لم تكن لتغني المعنى الأصلي للسنة وإنما معنى آخر مشتقاً أو مستمداً منه؛ بمعنى: أن الصحابة كان يُنظر إليهم على أنهم الأمثلة الحيّة للسنة النبوية. ولم يكن تطبيق مصطلح السنة ليمتد إلى الأجيال التالية (باستثناء السنة المستنبطة من الحديث) التي تدرج في أحكامها بالأحرى تحت رعاية الإجماع. الواقع أن أعمال الصحابة التي هي محل اتفاق تُعرف أيضاً بأنها إجماع الصحابة، وجيل الصحابة هو جيل منفرد في هذا الصدد، بمعنى أن مفهوم السنة ينتهي معهم، ومفهوم الإجماع يبدأ معهم في الوقت نفسه. ولكن، على الرغم من أن أي جيل جديد بما هو كذلك ما كان له أن يفكر بإمكانية وجود سنة جديدة منفصلة، إلا أن نقطة الالتقاء بين الصحابة والجيل التالي، التي شغلها «التابعون»، هي التي أنتجت المقدار الأكبر من المعطيات الفقهية الواقعية التي ينطبق عليها كلا المفهومين معاً: مفهوم السنة ومفهوم الإجماع. على أن مفهوم الإجماع حظي بنمو تدريجي من خلال عمل هذا الجيل، وما أن وصل تطور الحديث إلى منتهاه حتى تحوّل الكثير من هذه المعطيات إلى سنة الرسول بدعم من الإجماع.

إن مسألة فيما إذا كان القرآن في هذه المرحلة المبكرة هو على الأغلب المصدر الأول للتشريع الفقهي وليس السنة، مسألة لم تناقش بوضوح بعد. صحيح، أن القرآن كان ينظر إليه على أنه كلام الله، وعقيدة عصمة السنة النبوية لم تصل بعد إلى صياغتها الواضحة؛ ولكن، بما أن القرآن لم تكن له سوى علاقة غير مباشرة بالتشريع الفقهي، مع استثناءات قليلة أشرنا إليها من قبل، فإن السنة كانت تقترب منذ البداية المبكرة بالقرآن فيما يتعلق بمصدر هذا التشريع، بل أكثر من ذلك، فإن التشريعات القرآنية القليلة كانت قد ظهرت ضمن سياق الممارسات والتقاليد العملية في المجتمع العربي. ولكن، في نهاية القرن الأول الهجري/ بداية القرن الثامن الميلادي دخلت

مواد هائلة ضمن حقل السنة من مصادر مختلفة أضيفت إلى السنة واتخذت فيما بعد صفة «المتفق عليه».

## القياس

مصطلح «القياس» عند الفقهاء المسلمين، يعني الاستدلال بالنظير، ويعني: عملية استنباط قضية جديدة من أصلٍ معطى سابقاً، وذلك على نحوين: إما أن تكون هذه القضية مندرجة تحت هذا الأصل، وإما أن تكون مشابهة له لوجود سمة مشتركة بينهما تسمى «العلة». وفيما بعد استعمل المصطلح نفسه في الفلسفة الإسلامية، بمعنى الاستدلال القياسي Syllogistic reasoning. والمبدأ المشترك بين الاستعمالين: الفقهي والفلسفي هو حركة الفكر أو انتقاله من المعلوم إلى المجهول. والمصطلح، وقد صيغ بوعي كافٍ كهذا، يبيّن تأثيراً أجنبيّاً على الأرجح؛ ولكن الفكرة نفسها تعبر عن تطور داخلي متسق على نحو لا يخطئه نظر سليم.

إن المرجعية السابقة لهذا القياس بالنظير نجدها في ما يسمى بـ «الحكم الشخصي» أو «الرأي»؛ وهذا الاصطلاح يدل بقوة على الملاحظة الذاتية التي يعبرُ عنها ضمير الشخص المفرد الحاضر في اللغة كما في «أنا أفكر»، «أنا أرى»... إلخ. إن هذا النمط من التفكير كان نشاطاً حرّاً تقريباً بحيث أدى إلى إنتاج ثروة من الآراء الدينية والفقهية المتصارعة. غير أن استعمال طريقة القياس بالنظير بطريقة تقليدية كان بطبيعة الحال هو الحاضر دوماً. وهكذا: فعند مواجهة قضية جديدة ومعقدة، ومن حيث إن القرآن والسنة لم يصدرا حكماً واضحاً صريحاً بشأنها وذلك لجدها، يُستند إلى آية قرآنية أو مبدأ عام أو حالة معيّنة في السنة، يُقاس عليه أو عليها ويتخذ الحكم الشرعي بشأنها. ولكن، على العموم، فإن في اختيار نموذج للقياس أو في أعمال الفطنة في اكتشاف التشابه في إجراء القياس الفقهي، إطلاقاً للحرية تقريباً، وللنتائج المتباينة المُحصّلة من استعمال التناظر الصحيح من جهة أو من المقايسة بطريقة متشددة تماماً من جهة أخرى.

بعد عدة عقود أدت النتائج غير المتسقة المحصّلة من استعمال «الرأي» المحض إلى ردة فعل قوية ومبررة ضده. وفي النصف الأول من النصف الثاني للقرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، ظهر فكر أكثر تنظيمياً واتساقاً

في كل من المدينة والعراق؛ ففي المدينة استمر مالك (المتوفى ١٧٩هـ/ ٧٩٥م) في استعمال مصطلح «الرأي»، ولكن الآلية الفقهية أصبحت أكثر تنظيماً، وقد ساعد على ذلك بلا شك، قليلاً أو كثيراً، ظهور مذهب فقهي موحد في المدينة في هذا الوقت، يقوم على فكرة «العمل المتفق عليه» أو الإجماع؛ في حين نجد أبا حنيفة - المثال الظاهر على التفكير العقلي في الفقه الإسلامي - وأتباعه الأوائل يستعملون عبارات مثل: هذا الأمر يقع ضمن صنف كذا، أو: هذا الأمر شبيه بـ...؛ ولكننا نجد، في الوقت نفسه مفهوم «الإيحاء» (أو التفكير الأصولي المنظم) الذي ازدهر كأصل قوي لهذا التفكير منذ بداياته في النصف الأول من النصف الثاني للقرن الثاني الهجري/ القرن الثامن الميلادي، قد تراجع في أواخر النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي حتى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، واتخذ من القياس منهجاً له<sup>(٣)</sup>.

ويبدو أن القياس قد نشأ من بداياته كـ «رأي» حتى التعبير عن أحكامه بعبارات رسمية، في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. وفيما بعد، أي في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، شهد الفقه ظهور مدرسة فقهية تتألف من مجموعة من العلماء بزعامة داود ابن علي الأصفهاني] (توفي ٢٦٩هـ/ ٨٨٢م) سُميت المدرسة الظاهرية، التي ما لبثت أن رفضت هذا الأصل [= القياس]. ولكن يبدو أن الاختلاف هو اختلاف شكلي لا أكثر؛ لأن هذه المدرسة الأخيرة استبدلت القياس بمبدأ الـ «مفهوم». وعلى الرغم من أن الشافعي (المتوفى ٢٠٤هـ/ ٨١٩م) - أول من كتب أصول الفقه من المشرعين - هو الذي أسس على ما يُعتقد بصفة عامة القياس كأصل من أصول الفقه، ولكن الطريقة التي يشير بها إليه تبين بوضوح أنه كان مقبولاً ومعمولاً به سابقاً. حقاً، إن تطور الرأي الشخصي إلى القياس، كما ألمحنا من قبل، وكما سنصف ذلك بعد قليل ضمن مفهوم الإجماع التالي، كان حلقة تواصل في تلك الصيرورة التي كانت تتوخى ضمان اتساق وترسيخ انتهى منطقياً إلى الإجماع. وإلى هذه المسألة يجب علينا الآن أن نعود.

(٣) في نفس الوقت الذي تطور فيه الاستدلال القياسي المنظم، استبعد أهل الحديث استعمال «الرأي»؛ وكل مجموعة منظمة من مجاميع الحديث الرئيسة تتضمن أحاديث نبوية مزعومة تنبذ الرأي الشخصي.

## الإجماع

بعد مرحلة الخلفاء الأربعة الأوائل، بدأت بالظهور الاختلافات الشديدة في الرأي على المستوى الفقهي والعقائدي. وقد تركت الإدارة الدنيوية للخلافة الأموية مهمة التشريع إلى الزعماء والفقهاء الدينيين المعترف بهم من مختلف المناطق، وبخاصة منها المدينة التي كان لها حصة الأسد من تراث الورع الديني الإسلامي المبكر. أما الفقهاء فقد استخدموا بدورهم عقولهم، موظفين بصورة أساسية منهج الرأي الشخصي في التفقه بمعطيات القرآن والسنة (الحديث الحي والشفهي كليهما). ولكن بجانب هذا النشاط التشريعي الفردي الحر، استمرت حركة أخرى تتوخى نوعاً من الموازنة، واستكمال الاتساق والتوحيد. إن تطور الرأي الفردي إلى استدلال تناظري منسّق (Systematic Analogical Reasoning) كان خطوة في هذا الاتجاه. ولكن معيار «العمل المتفق عليه» الواسع بمعنياته كان المستوى الرسمي؛ وهو أمر مكنّ الفقهاء والمحدثين في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، من أن يُرجعوا نظرية القياس إلى الجيل السابق في الإسلام. ويتبين ذلك بوضوح في الحديث الذي دار بين الشافعي ومجموعة من فقهاء المدينة:

**الشافعي:** ف «كأنك ذهبت إلى أن جعلت ابن المسيب عالم أهل المدينة وعطاء عالم أهل مكة والحسن عالم أهل البصرة والشعبي عالم أهل الكوفة من التابعين فجعلت الإجماع ما أجمع عليه هؤلاء».

فضلاً عن ذلك، فإن التفاعل بين القياس والإجماع، في هذه المرحلة المبكرة، لم ينظر إليه على أنه مبدأ جامد وإنما صيرورة متحركة طبيعية من الاستيعاب والتأويل والتبني، ويتبين ذلك من مقطع آخر من الشافعي أكثر إحاطة بالموضوع، ويظهر الطبيعة الحقيقية والشاملة للإجماع:

**الخصم:** نعم.

**الشافعي:** (ولكنك) زعمت أنهم لم يجتمعوا قط في مجلس علمته وإنما استدلت على إجماعهم بنقل الخبر عنهم وأنت لما وجدتهم يقولون في الأشياء ولا تجد فيها كتاباً ولا سنةً استدلت على أنهم قالوا بها من جهة القياس فقلت: القياس العلم الثابت الذي أجمع عليه أهل العلم.

الخصم: هكذا قلت»<sup>(٤)</sup>.

**الخصم:** «العلم من وجوده، منها ما نقلته عامة عن عامة أشهد به على الله وعلى رسوله مثل جل الفرائض... ومنها كتاب يحتمل التأويل فيختلف فيه، فإذا اختلف فيه فهو على ظاهره وعامه لا يصرف إلى «باطن» أبداً... إلا بإجماع من الناس... ومنها ما اجتمع المسلمون عليه... وإن لم يقولوا هذا بكتاب ولا سنة فقد يقوم عندي مقام السنة المجتمعة عليها، وذلك أن اجتماعهم لا يكون عن رأي (وإنما بقياس وحسب) لأن الرأي إذا كان تفرق فيه... ومنها علم الخاصة<sup>(٥)</sup>. ولا تقوم الحجة بعلم الخاصة حتى يكون نقله من الوجه الذي يؤمن فيه الغلط ثم آخر هذا القياس... ولا يسع التفرق في شيء مما وصفت من سبيل العلم والأشياء على أصولها حتى تجتمع العامة على إزالتها عن أصولها، والإجماع حجة على كل شيء لأنه لا يمكن فيه الخطأ».

**الشافعي:** أما ما ذكرت من العلم الأول من نقل العوام عن العوام فكما قلت أفرأيت الثاني الذي قلت لا تختلف فيه العوام بل تجتمع عليه وتحكي عن قبلها الاجتماع عليه؟ أتعرفه فتصفه أو تعرف العوام الذين ينقلون عن العوام...؟ (أفيه) العلماء ومن لا يُنسب إلى العلم؟

**الخصم:** هذا إجماع العلماء دون من لا علم له يجب اتباعهم فيه لأنهم متفردون بالعلم دونهم مجتمعون عليه، فإذا اجتمعوا قامت بهم الحجة على من لا علم له، وإذا افرقوا لم تقم بهم على أحد حجة وكان الحق فيما تفرقوا فيه أن يُرد إلى القياس على ما اجتمعوا عليه... وسواء كان اجتماعهم من خبر يحكونه أو غير خبر... وسواء إذا تفرقوا حكوا خبراً مما وافق بعضهم أو لم يحكوه لأنني لا أقبل من أخبارهم إلا ما اجتمعوا على قبوله<sup>(٦)</sup>...

(٤) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، كتاب الأم (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٩٠٨)، ج ٧، ص ٢٥٨، السطر ٢.

(٥) Knowledge of Specialists يعني به العلم الناتج من الفكر الفردي، وكذلك المنقول من روايات فردية منفصلة، ولا إجماع واسعاً عليها من قبل الأمة.

(٦) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٥٥، السطر ١٧ وص ٢٥٦، السطر ١.

**المسألة الأولى** الجديرة بالملاحظة الآن هي أن هذين المقطعين لا يربطان القياس بالإجماع الذي يكون بمثابة تهيئة له [للقياس] وتمهيد بنظر مدارس الفقه المبكرة فحسب، بل يميّزان أيضاً بين السنة من ناحية والإجماع من ناحية أخرى بنظر المدارس المبكرة ونظر خصمها الشافعي معاً. لذلك فإن السنة لا يمكن أن تكون هي والإجماع شيئاً واحداً؛ السنة مقيدة ابتداءً بتعاليم النبي (ﷺ) ثم تمتد إلى الصحابة بالقدر الذي يكونون فيه مصدر روايتها؛ والإجماع يبدأ بالصحابة ابتداءً ثم يمتد إلى الأجيال المتتالية.

على أن ما هو أبعد من ذلك وأكثر أهمية هو أن ممثلي مدارس الفقه المبكرة هم الذين منحوا هذا الأصل، أي الإجماع، السلطة المطلقة، وتركوا له «الحكم النهائي القطعي على كل شيء». ومع ذلك، فإن هذا لا يعني عدم السماح بأي اختلافات؛ فحيثما كان هناك إحساس واع بأن اختلافات قليلة نسبياً بين الفقهاء قد أصبحت منذ أمد على ما هي عليه، فإنها تضم جميعاً إلى الإجماع. والحق، كان يُنظر إلى الإجماع على أنه سلطة مرجعية مطلقة، ليس فقط للتوثق مما يدخل في باب الصحيح شرعاً في الحاضر والمستقبل، وإنما أيضاً لإعادة تأسيس الماضي: لقد كان الإجماع الذي حدد ما كانت عليه سنة الرسول، والتفسير الصحيح للقرآن. وهكذا، فإن كلاً من القرآن والسنة كان، في التحليل الأخير، يتأصل من خلال الإجماع.

إن القاسم المشترك بين هاتين العمليتين - العملية الخاصة بالماضي من جهة، وتلك المتعلقة بالكشف عن الصحيح شرعاً من أجل الحاضر - هو الذي يعبر عن جوهر الإجماع. هذه هي فكرة السلطة المرجعية أو «حصانة العمل» من الخطأ. ويجب على المرء أن يميز بين السلطة المرجعية والعصمة في هذا السياق. وفي هذا الصدد، نجد أن كثيراً ممن كتبوا في هذا الموضوع من الكتاب المحدثين، وعلى التعيين سنوك هيورغرونجي<sup>(v)</sup>، سعوا

Snouck Hurgronje, *Selected Writings*, edited by G. H. Bousquet and Joseph Schacht (v) (Leiden: Brill, 1957), pp. 228 and 275 ff.

انظر أيضاً كتابه الإسلام، فصل حول «الإجماع»، وأيضاً D. Santillana، ورد في:

H. A. R. Gibb, *Mohammedanism* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1962), pp. 96-98.



إلى رسم متوازيات ثابتة بين الإجماع وتعليمات أساقفة الكنيسة الكاثوليكية. إن ما عدّه العلماء المسلمون الأوائل معصوماً، عصمة مزعومة غير مسوّغة بنحو كافٍ، إنما هو الإجماع بوصفه منهجاً وأصلاً لا الإجماع بمحتوياته التي اعتبرت مرجعية إسناد، إنما ليست معصومة بأي حال. إن لنظرية الإجماع نزوعاً عملياً قوياً، وليس هناك، بهذا الصدد، نقاش أو اختلاف حول القيمة الحقيقية المطلقة لمحتوياته سوى ما تعلق بقيم الاستقامة العملية الأخلاقية، وهي قيم متغيرة.

ومن المؤكد أن هذه الوجهة من النظر هي الوحيدة التي يمكن أن تتفق مع ممارسة نظرية المدارس المبكرة التي كان الإجماع بالنسبة إليها عملية مستمرة دائماً، وذلك لأن ممارسة الاجتهاد في الواقع، ومن خلال استدلال منظم، كانت تتدخل بين السّنة والإجماع. صحيح أن هذه المدارس، التي شتّى الشافعي هجومه على نظريتها في الإجماع، شرعت في إرجاع محتويات هذا الإجماع إلى الأجيال المبكرة، وهي بهذا تعطي الانطباع بأنها كانت تفكر بالاجتهاد كحديث، ولكن كل ذلك لم يكن، جزئياً على الأقل، سوى نصيحة للدفاع عن أنفسها ضد الهجمات النقدية.

إن الإجماع، بسبب طبيعته الخاصة، العامل الأكثر فعالية في التعبير عن مركب الإيمان والعمل عند المسلمين وتشكيله، وفي الوقت نفسه العامل الأكثر مراوغة بموجب تكوينه. إنه صيرورة عضوية؛ فهو كالكائن العضوي من حيث الوظائف والنمو: إن له في كل لحظة معطاة قوة وظيفية فائقة، تكوّن بهذا النحو غائيته؛ ولكنه في اللحظة نفسها يخلق ويهضم ويتحول ويرفض.

وهذا هو السبب في أن تكوينه لم يستطع أن يترسخ أو يُقلّد في أي مؤسسة؛ فجماعة العلماء والفقهاء التي نمت على نحو سريع في النصف الأول من القرن الأول الهجري، والنصف الثاني من القرن الثاني الهجري فصاعداً، تمكنوا من مناقشة وصياغة نتائج تفكيرهم التي كانت على درجة كبيرة من التأثير، وبخاصة عندما كانوا يتفقون (وهذا ما يُعرف بـ «إجماع العلماء»). ولكن تكوين الإجماع ما كان من الممكن له أن يُنجز في (قاعات الدرس)؛ فقد كان أكثر قرباً من الرأي العام المتنوّر الذي، وإن اعتبر صياغة

المدارس الفقهية للإجماع كانت عاملاً فاعلاً، إلا أنه، كما سنرى فيما بعد، منع تدريجياً كثيراً من مدارس الفقه واللاهوت حتى من الوجود، وكذب أو بَدَل أو وسَّع من صلاحية مدارس أخرى.

## الشافعي وما بعده

في أثناء تطور أسس الفقه الإسلامي الذي رسمنا ملامحه فيما سبق، احتفظ القرآن، بطبيعة الحال، بهويته الخاصة المستقلة، أما الأصول الثلاثة الأخرى: السنة، والقياس، والإجماع؛ فقد كان بين أحدها والآخر علاقات وطيدة. والسنة والإجماع على نحو خاص، على الرغم من أن كلاً منهما متميز عن الآخر، ولكنهما كانا في حالة يكمل كل منهما الآخر. وكان الجسر أو حلقة الوصل بينهما هو القياس. إن هذا الأصل باستدلاله المنظم، الذي لم يترجم السنة النبوية إلى قانون فقهي فحسب، وإنما جمع أيضاً الأعمال والمؤسسات الإدارية والاجتماعية الجديدة مع السُّنة في «تراث حي»، طوّق، بحكم نشاطه الخاص، ذاته بالسنة؛ هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى فإن نتائج حيوية عمل القياس، بما تتضمنه من نزاعات وتسويات وحلول وسطى، تبلورت بالتدرج إلى صورة الإجماع الذي أمسك بالسلطة المرجعية الحاسمة بإطلاق.

على أي حال، فبحلول منتصف النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي ظهر كم هائل من الأحاديث، زُعم أنها تعود إلى النبي (ﷺ). وقد هاجم الشافعي، الذي يعد، عن حق، المشرع الأول الذي وضع أسس الفقه في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، المنهجية السائدة، ووضع قواعد، بمقاييس واسعة، لقبول الأحاديث في الفقه. وكانت خطئته مع أنه من المحتمل لم يكن ليراها على هذا النحو - مهاجمة نظرية الإجماع في المدارس الفقهية، وتضييقها بحيث لا تخرج عن حدود الأعمال والواجبات الدينية الأساسية؛ بمعنى ردّ الإجماع إلى الواجبات الدينية المتوفرة أصلاً في السنة والحديث. لقد أراد الشافعي ملء الفراغ كله بالحديث، بكلمات أخرى: إن الحديث، والحديث وحده، هو الذي يمثل السنة، وليس التقليد الحي أو الإجماع. إن واحدة من بين النتائج المهمة لما أسلفنا هي إزاحة القياس من موضعه

التوسطي بين القرآن والسنة من ناحية، والقرآن والإجماع من ناحية أخرى.

إن إظهار أن كماً هائلاً من أحاديث «الآحاد» (أحاديث رُويت شفهاً ثم دُوّنت لاحقاً في النصف الثاني من القرنين الثاني والثالث الهجريين/ الثامن والتاسع الميلاديين، عن طريق واحد أو اثنين من القنوات) خالفت الإجماع إنما هو الدرس الرائع الذي تُعلّمنا إيّاه مناقشات الشافعي؛ فقد تمسكت المدارس الفقهية بالإجماع ضدّاً على هذه الأحاديث، أما الشافعي فقد حاجج هذه المدارس مؤكداً حقيقة أن الإجماع نفسه لم يكن له من وجود خارج الواجبات الدينية الأساسية؛ بل إن الإجماع الذي تنسبه المدارس الفقهية إلى العلماء والمرجعيات الدينية المبكرة ليس إجماعاً حقيقياً بهذا المعنى، وإنما هو في أفضل الحالات مجرد توافقات بين آراء لانزال تحتفظ، إذا نظر في تفاصيلها، باختلافاتها. على أن حجة الشافعي الرئيسة تُلخّص بالآتي: إذا كان هناك من إجماع على مسألة ما، فإن هذا الإجماع ما كان ليُعرف إلا من خلال مرويات محددة، وهي لا تكفي إطلاقاً، بنظر المدارس الفقهية نفسها، لأن تكون أساساً للحديث. ومن الواضح أن الشافعي في هذه الحجة إنما يقلب الطاولة على المدارس القديمة. ولكن تصويره للإجماع كان تصوراً عن «حدث» دقيق محكم، هذا إذا لم يكن تصوراً عن مؤسسة أو عُرف؛ في حين أن تصور المدارس للإجماع هو تصور عن عملية نشطة تعمل على تبلور الآراء وتقييدها تدريجياً. على أي حال، ففي أثناء اندفاع هذه المدارس للدفاع عن نفسها، شرعت في ردّ كثير من المسائل إلى الأجيال المبكرة.

إن الجهود الكبيرة التي بذلها الشافعي أدت إلى أن يحل الحديث محل «التراث الحي»، بوصفه [أي الحديث] الحامل الحقيقي للسنة النبوية، وكما أشرنا في الفصل الثالث، إن مثل هذا الحل كان حتمياً، لأن التقليد أو النقل الحي لم يستطع أن يستمر، وكان يجب أن يقنّن Standardized بطريقة ما. وبحسب تصور الشافعي، فإن الأصول الأربعة الأساسية للفقه قد توصلت إلى النحو التالي من الترتيب: أولاً القرآن، ثم سنة الرسول (ﷺ) كما وصلت إلينا في الحديث، ثم إجماع الأمة، وأخيراً الاجتهاد الذي يمارسه العلماء من خلال القياس. والواضح وضوحاً تاماً هنا هو أن «الاجتهاد» أو القياس بدلاً من أن يكون في خدمة الإجماع، وتمهيداً له، كما كانت الحال

في المدارس القديمة، قد تم إخراجها منه. والواقع أن الشافعي يجادل، وبإصرار، على أن ما هو محل خلاف ليس الإجماع، إذ سيكون هذا الأخير نتيجة ضرورية للاجتهاد، وادعاءات خصومه التي تتصور أننا نصل إلى الإجماع عن طريق الاجتهاد إنما هي عبارة عن تظاهر عبثي لا غير. هذا من ناحية، أما من الناحية الأخرى؛ فإن تحديد مجال الاجتهاد وتطور علم الحديث بمجمله من شأنهما أن يُزيلا الخلاف.

وأخيراً فقد قبل الإجماع الحديث ولكن بشروطه الخاصة، ولم يفقد أي أساس من أسسه. وهذه النتيجة، على الرغم من جهود الشافعي، كانت نتيجة حتمية، إذ ما السلطة المرجعية الأخرى، غير الإجماع، يمكنها أن تميز الحديث الذي يمثل السنة الصحيحة عن الخاطئة؟ أو مَنْ له الحق في أن يقرر، في النهاية، ما هي تعاليم الحديث؟ (لقد بينا في الفصل السابق أن نقد الإسناد لتحديد الأحاديث الصحيحة كان نقداً واقعياً) وعلى هذا، فإن الحاجة إلى الإجماع كانت حاجة ضرورية حتى في إنشاء علم الحديث. لقد كان الحديث في منتصف القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي مهيمناً على كل المجالات؛ وحتى ابن قتيبة، المدافع الكبير عن الحديث، أعطى الأولوية للإجماع على الحديث، وذلك في قوله: «إننا نعتقد أن الإجماع وسيلة أوثق من الحديث، لأن هذا الأخير عرضة للنسيان والإهمال والشكوك والتأويلات... في حين أن الإجماع خالٍ من هذه الأعراض»<sup>(٨)</sup>.

على أن التطورات المتتالية تشهد على أن الاجتهاد والقياس قد سارا بطرق مختلفة. فعلى الرغم من أن مواد الحديث قد تم إعادة تفسيرها، عن طريق القياس، ابتغاء الوصول إلى معايير شرعية جديدة، ولكن هذا النشاط بقي، وعلى نطاق واسع، نشاطاً مدرسياً. وبهذا فقد بدأ الاجتهاد يفقد وظيفته الحيوية، تدريجياً، بوصفه قائداً للإجماع؛ فما إن انتهى القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، واتخذ كل من الفقه والعقيدة صياغتهما النهائية، حتى وصل الإجماع إلى إعلان بلوغ تمامه، وأغلق باب الاجتهاد. بكلمات أخرى، في الوقت الذي فيه: أسس الإجماع الحديث، أخرج الحديث

(٨) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م)، ص ٣٣١.

الإجماع من المشهد بمنطق الإجماع نفسه. ومنذ ذلك الحين لم يتطور الفقه والعقيدة الإسلاميان إلا قليلاً. لقد توقفت، فجأة، حقبة من أكثر حقب التاريخ الفكري إبداعاً وإلماعاً. لماذا حدث هذا؟ يمكن إعطاء عدة إجابات على هذه المسألة المهمة في تاريخ الإسلام الديني والثقافي، وسنقدم إجابتنا الخاصة في الفصل السادس ضمن تحليلنا التاريخي لمفهوم الشريعة، المفهوم الديني الأساسي في الإسلام. ولا بأس من إجابة جزئية ها هنا، وهي: إن الإسلام قد مرّ خلال ثلاثة قرون مضت بمرحلة شهدت صراعاً محتدماً بين الآراء والعقائد، ووصل أخيراً إلى حالة من الاستقرار، وذلك بظهور المذهب السلفي عند نهاية القرن الثالث الهجري/ بداية العاشر الميلادي تقريباً. وعندما بلغ الإسلام هذا المطاف وانتهت مرحلة تكوين صعبة وعاصفة، كانت النتائج قد استقرت وثبتت. ولكن قبل أن يصل الأمر إلى هذا المطاف، شهدت آلية التطور تجاوزاً بين الأطراف؛ فالإجماع أراح الحديث وحلّ محلّه، والاجتهاد أبعَدَ إلى موضع ثانوي بعيداً عن الإجماع؛ والإجماع بدوره - الإجماع الذي كان أصلاً وظيفة الحديث الحي - لم يستطع الاستمرار في وظيفته لأن الكائن العضوي بحاجة إلى كليهما [= الإجماع والاجتهاد] لكي ينمو. إن مبدأ يرنو إلى الاستقرار بثبات من دون مبدأ للانفتاح من شأنه أن يصبح بالضرورة أداة قمع جامدة. والحال، فإن نظرية عصمة الإجماع كانت قد تطورت في حين أن مفهوم السلطة المرجعية البراغماتية المبكر لإجماع الأمة تحوّل إلى مطلق نظري للأمة بذريعة قيم الحق والصدق. وقد كان الحديث الرائع ما روي عن النبي أنه قال: «لا تجتمع أمتي على ضلالة». وهكذا أصبح الإجماع آلية مؤسّسة نظرياً لنزعة سلطوية تقليدية.

وفي واقع الأمر، استمر الإجماع في ممارسة وظيفته بصورة أو بأخرى حتى بعد القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وهو أمر كان حتمياً في مواجهة ظروف مواقف الأمة الدينية المتغيرة؛ ومثال على ذلك، قبول الإسلام السلفي بالمذهب الصوفي بعد ظهور سلسلة من المتصوفين السلفيين المسلمين، قبول وصل إلى ذروته عند الغزالي (المتوفى ٥٠٥هـ/ ١١١١م) الذي نال بسبب ذلك اعتراف العلماء؛ وأيضاً التغير التدريجي في النظرية الدستورية في الإسلام مثلاً دقيق لا يقل أهمية. مبكراً في الإسلام، وبسبب

الحروب الداخلية الدامية، تبنى الإجماع المبدأ القائل: إن التعصب والحرب في الأمة كانا مبدأين غير شرعيين، وإن الحاكم على الرغم من عيوبه، بل وحتى ظلمه الفعلي، يجب أن يُطاع. ويقتبس الماوردي (المتوفى ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) حديثاً يقول: إن الحاكم العاصي يجب أن يُطاع شريطة أن لا يأمر بالمعصية<sup>(٩)</sup> وبالفعل فقد لاقت هذه الفكرة قبولاً واسعاً، وأدت إلى توكيد عدم التمرد على الحاكم الجائر. وهكذا أصبح الحاكم يوصف، على نحو متتالي، بأنه «ظل الله»<sup>(١٠)</sup> على الأرض. أما بالنسبة إلى العلماء، فقد كان هذا يعني توكيداً للتماسك ضد الفوضى واللاشريعة<sup>(١١)</sup>. ولكن هذه العبارة تعني، بالنسبة إلى الاعتقاد الشعبي العام المتأثر بالأفكار الإيرانية القديمة عن الملوكية، حقيقة واقعية بحسب المعنى الحرفي. على أن الإجماع، في جميع هذه الحالات، كان تابعاً لا مُتَّبَعاً: فبدلاً من أن يكون مبدأ فاعلاً مؤثراً في تكوين الظروف - من خلال الاجتهاد - أصبح تابعاً سلبياً، معترفاً بقوة الظروف السائدة.

كانت المؤهلات التي يتطلبها الاجتهاد من الندرة والسمو بحيث كان من العسير توفرها على المستوى الإنساني العادي؛ ولهذا فإن صورة زعماء الأمة الدينيين في المرحلة التكوينية كانت، تبعاً لذلك، صورة مثالية أو خيالية ممزوجة بوقائع. على أن سلطة «الاجتهاد المطلق» كانت قد أزيلت بالكامل، وسمح بدلاً منها بـ «اجتهاد نسبي»؛ وكان يُقصد من هذا الأخير احتمالان: إما أن يُسمح للمرء أن يُعيد تفسير الفقه في ضوء مدرسته الفقهية الخاصة، أو أن يُسمح له بإجراء دراسة انتقائية ومقارنة للفقه بين مختلف المدارس، وهذا كان النقطة الأعلى للتشريع الأصلي، وهي مقارنة لا بد من أن تضع حدوداً للتوسع في التفاصيل. غير أن بعض العقول النادرة اللامعة،

(٩) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٣٦هـ/١٩٣٨م)، ص ٤. وبالفعل كل مجاميع الحديث تتضمن أحاديث مسندة حول الحروب الأهلية، والأحاديث هذه، إما أنها تذكر هذه الحروب بصورة مباشرة وإما أنها تتضمن هذه الفكرة.

(١٠) انظر على سبيل المثال: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، السياسة الشرعية (القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، ١٩٥١)، ص ١٧٣.

(١١) هذه الفكرة أو العقيدة مستمدة مباشرة من الرأي السنّي المبكر المتضمن في الحديث القائل: إن على الناس أن «يحفظوا الغالبية (غالبية الأمة) وقائدها السياسي».

نظير ابن تيمية (المتوفى ٧٢٨هـ)، قد أدعت لنفسها الحق في الاجتهاد المطلق. ولكن الاعتراف بقدرتها في هذا الصدد بقي محدوداً في العصور الوسطى (وسنرى، وعلى نحو متتالٍ، في كتابنا هذا كيف أعيد طرح هذه المسألة في الإسلام الحديث من طرف المفكرين المحدثين). والواقع أن الفقه، الفقه المُحدد الحازم، كان مُلقى طوال القرن الوسطى كمحارة فوق ظهر الأمة.

## الفقه والدولة

كانت الدولة والحكومة الإسلامية في عصر الخلفاء الأربعة الأوائل تحت رئاسة الخليفة، ولكن مع ذلك ما كان بمقدورها الانفصال عن مجمل الأمة، وذلك بفضل العدد الكبير من الصحابة، وبخاصة الشيوخ الكبار منهم، الذين كانوا يقدمون النصّح، ويشاركون في/أو يسيطرون على الوظائف التشريعية والتنفيذية. والواقع كان من الصعب جداً في هذه المرحلة فصل الفقه أو حتى تمييزه عن الإدارة. وإذا كان من الممكن أن يُنسب التشريع أساساً في هذه المرحلة إلى الخلفاء المعاصرين، فإن ذلك لا يأتي إلا على سبيل المجاملة، لأن التشريع في واقع الأمر كان عمل الأمة المشترك أو شيوخها الكبار. على أي حال، فقد أصبحت الحكومة مع الأمويين خاضعة لحكم الملك العضوض Autocracy، ووضعت بهذا الخضوع حداً فاصلاً بينهما وبين الشعب. كان الحكام الأمويون يديرون البلاد من دمشق، يزعمون الاسترشاد بالقرآن والسنة؛ لكنّ القرآن والسنة اللذين استرشدا بهما كانا يخضعان إلى تفسير من رجال الدولة الرسميين ومن ناصحيهم وفق مبدأ نفعي وفي ضوء الممارسات المحلية في مختلف الأمصار. وفي مواجهة هذه السلطة الأموية المهيمنة، بدأ زعماء الأمة الدينيون، المتمركزون في المدينة المنورة، ببناء الفقه الإسلامي، مستندين إلى السلوك العملي المحلي في الحجاز، الذي كان العامل المؤثر في بناء نظريتهم الفقهية. وفي هذا الوقت، أو في وقتٍ قريب منه، بدأ بالظهور النشاط التشريعي الديني في العراق (في البصرة والكوفة). وكان لكل هذا النشاط الديني أثر واضح على الدولة الأموية بكيفية أو بأخرى. فالخليفة الأموي عبد الملك (المتوفى ٨٦هـ/٧٠٥م) نفسه تعلّم في المدينة. ولكن

الخليفة الأموي الوحيد الذي أخذ بتطبيق الشريعة بجدية وباتساق هو: عمر بن عبد العزيز، الذي أرسل الدعاة إلى الأمصار لتعليم الناس الشريعة وتدوين الأحاديث الصحيحة عن النبي (ﷺ).

وهكذا، كانت الدولة المؤسسة التنفيذية التي تطبق الشريعة الفقهية كما صاغت السلطات المرجعية الفقهية المحلية في مختلف الأمصار. ولكن على الرغم من الانسجام بين مبادئ المتون الفقهية المحلية إلا أنها تختلف فيما بينها في التفاصيل لسببين، الأول: اختلاف الممارسات المحلية في الأمصار، والثاني: تباين اجتهادات العلماء. والواقع - عندما يتعلق الأمر بالتفاصيل فإن العلماء يختلفون في الرأي الفقهي حتى في المدينة الواحدة. بعد سقوط دولة الأمويين كتب ابن المقفع، الفارسي الذي تحوّل إلى الإسلام، الأديب البارز وحاجب الدولة الجديدة - رسالة ينصح فيها الخليفة أن يُنظّم الفقه ويمارس اجتهاده الخاص في القرآن والسنة. والمرجع أن ابن المقفع كان الرجل الأول في الإسلام الذي دافع عن تشريع الدولة. والواضح أن وراء هذا الدفاع عن تلك النصيحة سببين، الأول: الاختلافات في الممارسات الفقهية التي وصلت إلى حد الفوضى، والثاني: الأصل الفارسي لفكرته عن الحكم.

لقد حظي الخلفاء العباسيون باعتراف كامل وبمصداقية تامة فيما يتعلق بممارسة الفقه الشرعي وإكمال آليات تطبيقه. ولكن تطورات جديدة قد حدثت، ليس أقلها: أن الخلفاء بدؤوا (لاحقاً، وبخاصة عندما أصبحت سلطة الخلافة ضعيفة متداعية في ظل سلطة السلاطين والأمراء القوية بحيث لم يبقَ للخلافة سوى الاسم) باشتراع نصوص فقهية خاصة بهم تحولت، بعد إكسائها ببعض التفاسير من وقت لآخر، إلى متن فقهي جديد ورثته، على صغره، السلطات المرجعية لاستكمال فقه الشريعة. وقد حاول الفقهاء المسلمون المتأخرون بالتدرج جمع هذا المتن الجديد من النصوص الفقهية في صورة فقه شرعي كامل. ولكن الواقع هو أن هذا المتن الجديد قد جاء أصلاً من خارج إطار الشريعة؛ وكان ذلك تطوراً ذا دلالة. في الواقع، إن أوسع تشريع وضعته الدولة هو التشريع الذي خلفه العثمانيون، الذين خلعوا على أنفسهم لقب الخلفاء في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي. وهذا المتن الفقهي الشرعي كان يُسمى (القانون). وقد لاحظ



الأستاذ هاملتون جيب، وهو محق في ذلك تماماً، أن المعنى المراد من هذا القانون - الفقه، في الإسلام، يناقض تماماً المعنى الذي اتخذه في المسيحية<sup>(١٢)</sup>. على أي حال، فإن الحاكم، من العثمانيين، كان يُقلد وظيفتين، وظيفتي الخلافة والسلطنة، على أنهما وظيفتان منفصلتان؛ وعلى هذا النحو لم تعد الخلافة إلى حالتها الأصلية أبداً. فوظيفة الاجتهاد التي نسبها المنظرون الدستوريون اللاحقون إلى الخلافة لم تُستعمل أبداً؛ والعثمانيون ما داموا يعملون في حقل القانون الوضعي، كانوا يعملون كسلطين وحسب. والقانون - الفقه كان، في حقيقة أمره، نتاج نظام السلطنة لا الخلافة. وسنرى لاحقاً في هذا الكتاب، عند مناقشتنا للإسلام الحديث، التحدي الذي واجهه المسلمون في تحديث الفقه في الأزمنة الحديثة.

كان توظيف الفقه في المحاكم يتم من قبل القضاة المدعومين من الدولة، وكان هؤلاء القضاة يعاملون في الدولة معاملة المتمتع بمرتبة العلماء؛ ولكن بما أنهم كانوا مدعومين من الدولة فقد كانوا يُستعملون كأدوات لتنفيذ إرادة الحاكم. ونحن نقرأ، في كل عصر، ابتداءً من عصر الأمويين، إدانات متتالية للقضاة من طرف العلماء الأتقياء والفقهاء (ولاحقاً، من طرف الصوفية). وقد رفض كثيرٌ من هؤلاء العمل في الوظائف الحكومية حفاظاً على نزاهتهم من خطر المساومات والمداهنات. وبجانب المحاكم الشرعية، كان للخلفاء محاكم خاصة تسمى ديوان المظالم غرضها رفع المظالم الشخصية التي يتعرض لها الناس. وغالباً ما كان عمل هذه المحاكم عمل محاكم الاستئناف العليا ضد قرارات المحاكم الدنيا. وهنا يحدد رئيس الدولة، شخصياً، الحالات وينفذ العدالة بحسب حكمه هو. وبجانب هذين النوعين من المحاكم [= المحاكم الشرعية وديوان المظالم]، هناك قسم شرعي ينظر في «الممارسة الأخلاقية» يسمى «احتساب»، وظيفته مراقبة الأخلاق العامة والمخالفات مثل: التزوير والزنا وانحراف الميزان... إلخ.

إن مهمة تفسير الفقه وتطبيقاته على حالات فردية كانت منوطة بالمفتين، وهم إما رسميون أو منفردون، والحكم الذي يصدره المفتي على حالة معينة أو على مسألة شرعية يسمى (فتوى). وبمرور الزمن، توفر كمٌّ هائل من

الأحكام الشرعية مؤلّفةً مجاميع من «فتاوى العلماء الثقات». وكان القضاة يستعملون هذه الفتاوى للحكم على المسائل المطروحة في المحاكم. والمفتي كان بمثابة القاضي الشرعي. والواقع أن مجاميع الفتاوى تقدّم لنا أفضل مصدر لمعرفة تطور الفقه الإسلامي خلال العصور الوسطى وفي مختلف المناطق، وتكشف لنا معطيات تلك العملية الطويلة التي كانت القوانين المحلية من خلالها تتأسلم (Islamized) تدريجياً، وتتجمع فيما بعد في فقه إسلامي محدد المعالم.

## تكوين المدارس الفقهية

إن الدليل على أن الحرية هي السمة التي ميّزت الفكر الفقهي في الإسلام المبكر هو حجم الآراء الفقهية التي شهدتها خلال القرنين الهجريين الأولين، مراكز فقهية مختلفة في العراق والحجاز وسورية ومصر. لقد ربطت هذه المراكز نفسها بشخصية فقهية بارزة. على أن الأهم من ذلك هو أن الاختلافات في الفكر الفقهي بين مختلف المراكز إنما يعود، وعلى نطاق واسع، إلى الطرق المختلفة التي كان يُفسر بها القرآن، أو الطرق المختلفة التي كان يطبق فيها «القياس» و«الرأي» على السنة، بحسب الفقه المحلي أو المناطق السائد. وهذا المتن الفقهي المستمد من هذا التطبيق لهذه الفعالية العقلية في مختلف المناطق، سُمي هو أيضاً سُنّة. وبالنتيجة فإن هذه السنن المحلية المناطقية اختلفت في التفاصيل باختلاف المناطق التي انبثقت فيها.

ولكن شيئاً فشيئاً، وبتطور مفهوم الإجماع، اندمجت هذه المراكز المتفرقة أحدها بالآخر عن طريق التفاعل الفكري. تبلور هذا التراكم من الآراء الفقهية تدريجياً على شكل مدارس، وذلك في القرنين الهجريين الثاني والثالث. وأصبحت المدارس نفسها خلال هذين القرنين قريبة من بعضها البعض بفضل الاتفاق الواسع، ليس فقط على الأصول، وإنما أيضاً على التفاصيل الأساسية. ففي العراق، ارتبطت مدرسة فقهية باسم أبي حنيفة (المتوفى ١٥٠هـ/٧٦٧م) وسميت: المدرسة الحنفية. وقد تطورت هذه المدرسة ونُظّمت على يد اثنين من تلامذته، هما: أبو يوسف (المتوفى ١٨١هـ/٧٩٧م) ومحمد الشيباني (المتوفى ١٨٩هـ/٨٠٥م). وكان من نتيجة

هذا التطور والتنظيم أن أزاحت المدرسة الحنفية مدرسة سفيان الثوري (المتوفى ١٦٦هـ/٧٧٨م) وآخرين. إن هذه المدرسة الحنفية، التي حظيت بتأييد العباسيين وكانت عاصمتهم في بغداد، كانت تتميز بممارسة الرأي الحر، وأصبحت، بسبب ذلك، الموضوع المفضل للذم المرّ من طرف أهل الحديث في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وذلك لأن أهل الحديث كانوا يرفضون بشدة الرأي الحر.

بجانب ذلك، نجد مدرسة الأوزاعي (المتوفى ١٥٧هـ/٧٧٤م) السورية، التي كانت تعتمد على الحديث الحي أكثر مما تعتمد على الحديث الشرعي المدون، على عكس مدرسة سفيان الثوري، وقد غلبتها المدرسة الفقهية التي أسسها مالك بن أنس (المتوفى ١٧٩هـ/٧٩٥م) في المدينة. إن مالكا نفسه لا يختلف مع الأوزاعي، من الاعتماد على الحديث الحي (السنة) في المدينة، ولكنه كان قلقاً من دعم هذا النوع من الحديث بعلم الحديث. لقد جمع مالك متناً من أحاديث فقهية، وبعد أن اختبرها في ضوء الممارسة الحية في المدينة، بنى نظاماً من الآراء التشريعية في كتابه المشهور المسمى **الموطأ**. والمدرسة المالكية هي المدرسة الحية الثانية بعد الحنفية، التي أخذت اسمها من مؤسسها. المدرسة المهمة الحية الثالثة تسمى المدرسة الشافعية، نسبة إلى مؤسسها محمد بن إدريس الشافعي الذي أشرنا إليه سابقاً. كان الشافعي في الأصل تلميذاً لمالك بن أنس، وقد عمل على صياغة أصول التشريع الإسلامي، ولا تزال بالصورة التي صاغها فيها إلى الآن، وفيها، كما رأينا سابقاً، نظر إلى الحديث الشفهي على أنه الوسيلة الوحيدة لمعرفة السنة النبوية، والاجتهاد وُضع خارج الإجماع. والواقع أن تأثير الشافعي كان تأثيراً لا محدوداً على تطور الإسلام في هذا الصدد.

شهد القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي ظهور مدرستين جديدتين. والمدرسة الأولى، الوحيدة الناجحة بينهما، استمرت بدفع منطلق إصرار الشافعي على مركزية الحديث في الفقه إلى نهاياته القصوى. هذه المدرسة تسمى المدرسة الحنبلية، ومؤسسها أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١هـ/٨٥٥م)، المُحدّث الأصولي المشهور الذي سنلتقي به أيضاً في الفصل التالي بوصفه الخصم السلفي للمدرسة العقلية. إن أتباع ابن حنبل هم الذين نظموا تعاليمه من بعده؛ ولكن بعد انتشار واسع فرضته هذه المدرسة حتى القرن

الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، بدأ عدد أتباع هذه المدرسة بالتناقص المستمر على الرغم من ظهور سلسلة من ممثلين لامعين ومؤثرين لهذه المدرسة عبر القرون. وفي القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي، ظهرت الوهابية - وهي حركة تطهيرية (Puritanical Movement) متزمتة نشأت في شبه الجزيرة العربية - مستمدة عقيدتها وإلهامها من المذهب الحنبلي كما طرحه الفقيه اللاهوتي ابن تيمية (المتوفى ٧٢٨هـ/١٣٢٨ م).

أسس داود خلف (المتوفى ٢٦٩هـ/٨٨٢م)، الملقب بـ «الظاهري»، المدرسة الظاهرية في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. وهذه المدرسة ترفض القياس جملة وتفصيلاً، بل إنها قصرت الإجماع على إجماع الصحابة لا غير. والفكرة الرئيسة في مذهب الظاهريين هي الوقوف عند التفسير الحرفي [= الظاهري] للقرآن والحديث، وعدم تجاوزه. ولكن من التحليل الدقيق يتبين أنهم لم يكونوا ظاهريين كما كانوا يزعمون، لأن رفض العنصر الاستدلالي العقلي في التشريع أعفاهم من أن يمتد قبول كلام الله Word إلى استنتاج ما يدل عليه أو ما يتضمنه كلام الله من فحوى. والواقع أن تضيق آلية التفسير التي دافع عنها أصحاب الظاهر هؤلاء لم تجد إلا قليلاً من الدعم بين أغلب المسلمين على الرغم من أن وجهة نظرهم حظيت، من وقت لآخر، بمناصرين بارزين. لقد حاول الطبري (المتوفى ٣١٠هـ/٩٢٢م)، صاحب الأعمال الضخمة والمهمة في تفاسير القرآن وفي التاريخ، والتي تتوفر على معلومات كاملة حول الإسلام المبكر، أن يُنشئ مدرسة فقهية جديدة؛ ولكن هذه المحاولة لم يحالفها النجاح، والكتاب الذي أودع فيه مبادئها لم ينل الاهتمام على ما يبدو.

إن هذه المدارس الأربع، أو كما تسمى، كانت مقبولة بالإجماع، بل إن كلاً منها مقبول بالنسبة إلى الآخر لأنها تدخل، كلها وعلى نحو متساوٍ، ضمن المذهب السلفي بعامة. أما تاريخ التفاعل المتبادل فيما بينها فمازال في حاجة إلى أن يُدون في كتاب مفضل. على أن الاتفاق بين هذه المدارس بحكم سلفيتها لا يعني عدم وجود اختلاف أساسي في التشريع فيما بينها، حتى إن الاختلاف بالتفاصيل تجاوز وحدتها الظاهرة نتيجة لعملية الاجتهاد الذي استمر العلماء بالسماح به وممارسته. أما الآن، فإن وضعية وجود هذه المدارس في العالم الإسلامي، هي كالتالي: المدرسة الحنفية هي المدرسة

السائدة في آسيا الغربية ومصر السفلى وباكستان، وكذلك بين مسلمي الهند. والمدرسة المالكية في شمال غرب أفريقيا ومصر العليا؛ والمدرسة الشافعية في إندونيسيا، والمدرسة الحنبلية في وسط وشمال الجزيرة العربية.

## خلاصة

إن مكانة الفقه في الإسلام وطبيعته بالتالي ستكون محلّ معالجة مفصلة في الفصل السادس كما أشرنا في بداية هذا الفصل؛ إذ سنقدم حينئذ تحليلاً لكل من مفهوم الشريعة وتاريخها. على أن خلاصة عامة له يمكن أن تكون في مكانها هنا: من الواضح أن الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه هذا البناء كله هو أساس ديني، فكرة الله بوصفه الأمر و«إرادته المُشرِّعة التي هي الشريعة»، وعلى الإنسان أن يكتشف ويصوغ وينفذ تلك الإرادة التي متَّنها القرآن، ومحمد (ﷺ) المفسر الأكثر كمالاً. واستناداً إلى هذا، فإن الفقه الإسلامي، بمعناه القصدي الأول، نظام من «الواجبات» و«المباحات» أكثر من أن يكون مدونة قانونية خاصة. لهذا السبب نجد أن كل كتاب في الفقه الإسلامي يبدأ بمقال عن الواجبات الدينية؛ ولهذا السبب أيضاً نجد أن الأعمال تقسم أخلاقياً على خمسة أصناف: (١) الواجب، و(٢) المُستحب، و(٣) المُباح، و(٤) المكروه، و(٥) المحرّم. على أن هذا النظام يتطلب أن تكون أحوال قلب الفاعل العابرة لما هو مُشرعن أخلاقياً ودينياً (= الإيمان والقصد والإرادة) حاضرة في كل سلوك. إن أفضل ما يوضح هذه المسألة هو أن أكثر الأعمال في الأصناف أعلاه، وبخاصة في (٢) و(٣) و(٤)، خاضعة لقاعدة عامة تعرف بقانون «العزيمة والرخصة». إن هذه الأصناف، التي تنطبق ابتداءً على إرادة الفاعل من حيث يجب عليه أن ينظر فيما إذا كان اللازم أن تكون الأعمال المباحة تحت ظروف خاصة (ولاعتبارات أخلاقية) أعمالاً غير مباحة، شُيّدت على قانون شبه - فقهي. إن هذه السمة في النظام الفقهي تبين على نحو أكثر جلاءً في واقعة العقوبات الدينية المعروفة بـ «الكفارة»، التي تمثل حدوداً شرعية رادعة متواصلة ضد ارتكاب الذنوب على نحو متكرر. . . وهكذا. إن اعتبارات مثل هذه لا بد أنها تحذرنا ضد تطبيق مفهوم «الفقه» في معناه الاعتيادي على نسق يتجاوز بمعناه القصدي الأولي، النظام الفقهي التقليدي، وإنما على النسق الذي يستطيع بلا شك أن يشكل المواد الخام على صورة مذهب فقهي خاص.

## الفصل الخامس

### علم الكلام الجدلي وتطور العقيدة

#### المرحلة المبكرة

يُعد القرآن الكريم أساساً وثيقة دينية وأخلاقية تهدف عملياً إلى إنشاء مجتمع يسود فيه العدل والخير والأخلاقيات، مؤلف من أناس يتمتعون بالتقوى الدينية، وعلى وعي حيّ بالله الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. ومن ثمّ فإن أي نظرية مجردة في هذا الصدد تعد نظرية قاصرة، لأن كل ما تستطيع أن تصل إليه بتأملها لا يعدو أن يكون تأملاً في عظمة الكون ونظامه. وحتى هذا النوع من التأمل الذي عُدّ دليلاً نظرياً على وجود الله (تعالى)، دليل التدبير Design، كان يُستعمل أساساً لبيان جلالة الله وجماله الغائي. إن التأكيد هنا، إنما هو على الإيمان - في - العمل؛ ولهذا السبب تم الاعتبار للعوامل الأخلاقية والنفسية الضرورية. إن الحق المؤكد هو أن كبرياء الإنسان لا شيء مقارنة بعظمة الله وجبروته؛ ومن ناحية أخرى، فإن أولئك الذين ابتغوا العزوف عن العمل، متدرعين بالإرادة الإلهية المطلقة، تبرأ منهم الإسلام؛ فحرية الإنسان ومسؤوليته، من ثم، عن أعماله يبيّنها الإسلام بصورة حيّة مؤثرة. وهكذا، فبقدر ما يدين الإسلام عجرفة الإنسان وغطرسته، فإنه يرفض، رفضاً قاطعاً تكبره الذي عدّه سمة من سمات الشيطان وأتباعه، الكفار. نعم، إن الطبيعة الإنسانية مجبولة على الضعف وإمكان الخطأ، ولكن إلماح الإنسان على المبادرة حق مُثبتٌ له بجلاء.

إن هذا الموقف البسيط، إنما المؤثر العملي، الذي غرسه في الأمة القرآن والنبي (ﷺ)؛ كان أول أمرٍ أثير في الوعي عند حدوث الاضطرابات العنيفة التي واكبت خلافة عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب. على أي

حال، فعندما فقدت وحدة الدين والدولة تماسكها تحت ظل حكم الأمويين، ابتدأ مجال واسع من البحث الدؤوب العميق. وكان الأمويون على وعي تام بأن الإسلام هو الذي أضحى الوحدة بين العرب، وجلب لهم النجاح والمجد. لذلك أبقوا على مظهر الخلافة بوصفها الأساس الديني الذي تقوم عليه الدولة، والشريعة بوصفها دستور الدولة. ولكن، ما هو واقع هو أن إدارتهم لشؤون الدولة لم تقم على أساس ديني، واستخدموا الدولة، من حيث الأصل، أداةً للنفوذ الشخصي. إن تصرفاتهم الشخصية في أمور الحياة لم تكن إسلامية على الإطلاق، وكانوا أبعد الناس عن المثل الأخلاقية التي تمتع بها الخلفاء الراشدون وأوامر زعماء الأمة المسلمة. وقد حاول الأمويون، تحت حكم عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١هـ/٧١٧ - ٧٢٠م)، أن يصححوا هذا الوضع، ولكن الأوان قد فات لإنقاذ السلالة الأموية.

لقد كانت المسألة الأولى التي طرحت في الإسلام حينذاك هي التالية: هل يبقى المسلم مسلماً إذا ارتكب الكبائر Sin Grave؟ أو هل الإيمان وحده كافٍ للمسلم أم من الضروري للإيمان أن يتجسد في أعمال تعبر عنه؟ أكد الخوارج، وهم فرقة متطرفة، على أن مرتكب الكبيرة لم يعد مسلماً، وأعلنوا الجهاد ضد الحكم القائم والأمة بصفة عامة باسم مذهب مثالي مفارق متشدد عملوا على ربطه بنزعة متعصبة لا تقبل التسوية، وكان الشعار الذي رفعته هذه القبائل البدوية [= الخوارج]، التي كانت قوية النفوذ في العراق وفي بلاد فارس، هو «الحكم لله وحده». لقد كان زعماء الأمة المسلمة، في المدينة، مستائين جداً من الأمويين، ولكن الموقف الديني السائد كان موقفاً سلبياً لامبالياً إزاء نظام الأمويين يقوم على فكرة أن توفر الإيمان وحده كان كافياً للحكم على إسلام المسلم، أما الأعمال فليست ضرورية لذلك. ففي رأيهم أن شعار «الحكم لله وحده» إنما يعني: أن النظام السياسي يجب أن لا يفرض بالقوة ما دام يُرد إلى إرادة الله. إن الذين اعتنقوا هذه الفكرة الأخيرة كانوا يسمون «المرجئة» (= الذين يرجئون الحكم على الناس إلى يوم الحساب)؛ فمصير مرتكب الكبيرة يجب أن يُترك للحكم فيه إلى الله وحده.

كان المرجئة، في أول ظهورهم زمن عثمان وعلي، يمثلون موقفاً محايداً ضد التشبث القوي بنصرة أحدهما دون الآخر. على أي حال، فإن

هذا الموقف الوسطي تطور خلال العصر الأموي، وارتقى شيئاً فشيئاً إلى مستوى المذهب الجبري الخالص؛ وهكذا وقع في مجرى المهادنة المعنوية الشعبية، وأصبح أداةً من أدوات الدفاع عن النظام Régime الأموي، الذي شجع بدوره في دعم آرائهم العقائدية. ولهذا فإن مُرجئة عصر الخليفة علي المبكر، الذين أخذوا موقفاً محايداً في النزاع السياسي بين علي وخصومه وكانوا يُسمّون لذلك بالمعتزلة («المحايدين»)، هؤلاء المرجئة أصبحوا يسمّون «جبرية».

إن التراث الحقيقي لهؤلاء المحايدين سياسياً والمعتدلين دينياً الذين يشكلون غالبية الصحابة وأهل المدينة بصفة عامة كان متمركزاً في المدينة أثناء الهيمنة الأموية. وزعماء المدينة الدينون، على الرغم من أنهم صُدموا صدمة عنيفة وهم يرون أن الدولة الإسلامية قد وقعت في أيدي الأمويين، لم يثوروا ضدهم، وركزوا اهتمامهم، بدلاً من ذلك، على الاشتغال في العلوم الدينية، الفقه والحديث، وشرحها. إن هذه الجماعة الورعة ذات النزعة العملية والمعتدلة في المدينة - التي تمثل بموقعها ومكانتها المركزية الموطن الحقيقي للتطور الديني للإسلام في القرون الأولى - رسمت الاتجاه العام لتطور المذهب السلفي الإسلامي المتعاقب بطبيعته الجوهرية التي هي الاستيعاب التدريجي للنزعات المتطرفة في نزعة معتدلة. لقد كان الأمر كسباً للوقت حتى إنضاج الثمار في الخلافة العباسية.

## المعتزلة

أما في خارج الحجاز، وبخاصة في العراق، فما لبث أن تعرض هذا الموقف الديني العملي إلى مؤثرات خارجية من اتجاهات فلسفية عاصفة؛ فقد كان العراق، قبل الإسلام، ساحة صراع بين الأفكار ونظريات من اتجاهات مختلفة، منها: الهيلينية والمسيحية المتهيلنة والغنوصية والثنوية المانوية<sup>(١)</sup> وعناصر بوذية، وكلها وفرت الأفكار المناسبة للنظر الفلسفي

(١) الغنوصية (Gnosticism): اتجاه ديني - صوفي ازدهر في القرنين الأول والثاني الميلاديين. والثنوية المانوية (Manichaean Dualism) مذهب ديني - فلسفي إيراني قديم، يقول بأصلين اثنين للعالم هما (النور والظلمة)؛ ينسب إلى المفكر الإيراني ماني (٢١٥ م. ب. م. ٩). والعالم الآن، وفق هذا المذهب، في دور الظلام (= الشر) وسيعود إلى حالة النور (= الخير) وتدور الدائرة. والصراع



والديني والأخلاقي. ومع أن الدافع الأول للتفكير في القضايا الأخلاقية كان النظر في الحوادث الداخلية في الإسلام إلا أن هذه القضايا ما لبثت أن تحولت في المدن الكبيرة في العراق إلى قضايا نظرية عامة. ونحن نلتقي بأول شخصية فكرية مهمة في البصرة، ألا وهي شخصية الحسن البصري المتوفى في ١١٠هـ/٧٢٨م. يُعد الحسن البصري ممثلاً للتقوى المدنية [نسبة إلى المدينة المنورة]؛ وقد رفض بقوة التفسير الجبري للإسلام (انظر الفصل الأول)، واعتبر الإنسان مسؤولاً عن أفعاله. ولكن الواضح الجلي من مصنفات البصري أن الأخلاق التي تقوم على التقوى الدينية هي التي كانت تستأثر باهتمامه أكثر من حب الاستطلاع النظري؛ فنحن لا نعره عنده على بصيرة فلسفية خالصة في معالجته للقضايا. إننا نجد البصري أحياناً يجادل (استناداً إلى القرآن) بأن كل الأفعال تصدر عن الإنسان الذي يكون، من ثمَّ مسؤولاً عنها؛ ويؤكد في أحيان أخرى، على أن كل أفعال الخير تُرد إلى الله في حين أن أفعال الشر تعود إلى الشيطان والإنسان (مستنداً في ذلك أيضاً إلى القرآن). وهكذا نجد دافعين مختلفين ها هنا: أولهما تنزيه خيرية الله، وثانيهما جعل الإنسان مسؤولاً عن «أعمال الشر وحسب». أما السؤال الفلسفي: فيما إذا كان الله الفاعل المنتج لكل الأفعال أم الإنسان؟ فهو سؤال لم يشغل فيه الحسن البصري على الإطلاق.

ولكن أكثر العقول المفكرة على نحو نسقي لم تستطع قبول هذا الرفض الديني للجبرية وأعلنت عن رأيها لحساب مسؤولية الإنسان الصريحة على أعماله الخاصة؛ وعلى هذا النحو وحسب يمكن للإنسان أن يثاب أو يعاقب، وتصبح عدالة الله معقولة. وقد دفعوا بهذه الأطروحة إلى نتائجها المنطقية المتعلقة بطبيعة الله ومصير الإنسان، وعلى هذا النحو تدخل مسألة العلاقة بين الإيمان والأعمال؛ ففي حين نجد أن المرجئة نظرت إلى مرتكب الكبيرة على أنه فاسق أو هو مؤمن - فاسق بنظر الجماعة الإسلامية، نجد أن المعتزلة قد اعتبرته لا مسلماً ولا غير مسلم [أو ليس بمؤمن ولا كافر]، وهذه هي الفكرة المعروفة بـ «المنزلة بين المنزلتين».

بين الخير والشر في عالم البشر هو جزء من الصراع الكوني بين هذين القطبين. وكان لهذا المذهب أثر في فكر العصور الوسطى إلى جانب أثر الفكر الهيليني (اليوناني) (المترجم).

ومن المحتمل أن فكرة «المنزلة بين المنزلتين» هذه، التي وصف بها مرتكب الكبيرة، هي التي كانت وراء تسمية الحركة الجديدة «المعتزلة» (المحايدون)، والتي ميزتهم عن المحايدين السياسيين القدامى. وليس معروفاً، على نحو مؤكد، متى أُطلق هذا الاسم عليهم؛ فبحسب التراث السني المقبول على نطاق واسع أنهم سُموا بهذا الاسم عندما «اعتزل» مؤسسهم واصل بن عطاء (٨٠ - ١٣١هـ/ ٦٩٩ - ٧٤٩م) حلقة أو مجلس الحسن البصري. على أن كثيراً من المستشرقين رفضوا هذا التعليل وحاولوا تقديم تفسيرات مختلفة؛ فرأى كولدزيهير أن الاسم (الذي يعني في الأصل في العربية: ممتنعاً عن، محايداً، بعيداً عن) يشير إلى زهدهم وورعهم<sup>(٢)</sup>. ولكن، على الرغم من أن تقوى وورع شخصية المعتزلة الأوائل حقيقة لا شك فيها، إلا أنهم لم يكونوا أكثر زهداً وورعاً من الحسن البصري أو من أناس آخرين كثيرين. ولا يمكننا أن نعد المعتزلة امتداداً للحياة السياسي القديم كما ذهب إلى ذلك المستشرق ج. س. نيبيرج<sup>(٣)</sup> بل إن الأمر على العكس من ذلك؛ ففي حين نجد أن معظم الشخصيات المفكرة في الأمة المسلمة كانت شخصيات محايدة سياسياً، نجد أن المعتزلة كانوا (بما في ذلك زعمائهم) من أنصار علي (ع) بشكل عام، على الرغم من أن بعضهم لم يصرح إلى أي طرف يقف في الحرب الأهلية الأولى. على أي حال، فإن اعتزالهم عن مجلس الحسن البصري ونشأة فرع لهم في المدينة، كان لهما أثر كبير في مستقبل تطور الإسلام.

لم يكن المعتزلة من حيث الأصل «مفكرين أحراراً» كما يُطلق عليهم أحياناً، وما كانوا عقليين خالصاً (على الرغم من زعمهم أن العقل أصلٌ مساوٍ للوحي في الحقائق الأخلاقية). على أن الدافع للتفكير المنظم خارجاً عن العقيدة السائدة والإسلام التقليدي كان نشاطاً دؤوباً ثابتاً جعلهم يواصلون اتجاههم العقلاني وينمون تصاعدياً بمرور الزمن. حقاً، إن المذهب الجبري الذي حاربه المعتزلة في عقر داره كان قد تشكل مبكراً على

(٢) انظر: القرآن الكريم، «سورة الأنعام»، الآية ٥٧.

(٣) قارن بـ:

H. S. Nyberg, "al-Mu'tazila," H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, eds., *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Ithaca, CA: Cornell University Press, 1953).

شكل مذهب متسق على يد جهنم بن صفوان (المتوفى ١٢٨هـ/٧٤٦م) الذي دافع، مستفيداً من كل إمكانيات المؤثرات الأجنبية عن الجبرية المطلقة. ولكن المعتزلة، وكما بيّنت البحوث الحديثة<sup>(٤)</sup>، خاضوا صراعاً ناجحاً دفاعاً عن الإسلام ضد كثير من الهجمات الخارجية التي اشتركت فيها المانوية والغنوصية والمادية، ومن خلال ردودهم على كل هذه المذاهب قدموا للإسلام العقيدة الفكرية المتّظمة المتسقة الأولى، أما في داخل الموروث الإسلامي فقد ذهبوا بعيداً إلى حدّ تخطي الحدود التي عدّها الإسلام التقليدي حدود الإسلام الصحيحة. فما أن توقفت الأخطار الخارجية، حتى انهمكوا في صراع داخل إطار الإسلام حول توأم «التوحيد والعدل الإلهي»؛ حيث نُظر إليهم، في هذا الصدد، على أنهم مدافعون، على نحو شديد التعصب، عن النزعة العقلية الهيلينية؛ وأخيراً هُزموا بأسلحتهم الخاصة.

إن فكرة حرية الإرادة الإنسانية التي دافع عنها المعتزلة ما لبثت أن أصبحت جزءاً من مفهوم لاهوتي أوسع هو «العدل الإلهي» وغطت جانبه الأصلي الحرية والمسؤولية الإنسانية. لقد ركز المعتزلة على صفة «العدل»، من بين الصفات القرآنية المكونة لطبيعة الله، كالقدرة والرحمة والإرادة، وبلغوا في تأملهم لهذه الصفة إلى نتائجها المنطقية: أن الله «لا يستطيع» أن يفعل اللامعقول والظلم. وقد طوروا انطلاقاً من هذا الربط فكرتهم عن «الوعد والوعيد»، وبموجب هذه الفكرة لا يستطيع الله أن يعفي عن فاعل الشر (إذ تبعاً لذلك: ينتهك وعيده)، ولا يعاقب فاعل الخير (فينتهك وعده). واستنتج المعتزلة من الأحكام القرآنية المتصلة بوعد الصالحين ووعد المعاقبين بوصفها أحكاماً ملزمة لوقائع المستقبل، أن الله لا يكون غير عادل فحسب إذا لم ينفذ وعده ووعيده، وإنما سيكون غير صادق كذلك. وبناءً على ذلك، فسر المعتزلة الآيات القرآنية المتعلقة برحمة الله ونعمته بحسب الضرورة والواجب: الله يجب أن يعمل الأفضل للإنسان؛ يجب أن يرسل الأنبياء إلى البشر وينزل عليهم عن طريق أنبيائه النصوص الموحاة منه، وإذا لم يفعل الأفضل للإنسان فلن يكون عادلاً، ولا حتى إلهاً. لقد تطورت هذه

(٤) المصدر نفسه، وأبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن خياط، كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد: ما قصد به من الكذب على المسلمين والظعن عليهم، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات هنري صموئيل نيبيرج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٤٤هـ/١٩٢٥م).

الأفكار تحت التأثير الهيليني، وبنحو خاص تحت تأثير الرواقية، كما تكرست هذه المؤثرات الرواقية في عقائد علم الكلام المتأخر<sup>(٥)</sup> وينظر السلفيين أن حرية الإنسان *bondaese* خاصة للإرادة الإلهية؛ وقد اتهموا مذهب المعتزلة بأنه مذهب إنساني متطرف، وأكدوا على أن الله وعدالته أسمى حسب تصورات العدالة الإنسانية: إنه ليس عدلاً بالنسبة إلى الله ما يعده الإنسان عدلاً لله، وإنما ما يفعله الله للإنسان يظهر، على المستوى الإنساني، عدلاً ومعقولاً. وهكذا، فبينما أدرج المعتزلة فكرة الله تحت فكرة العدالة الإنسانية، أدرج السلفيون فكرة العدالة تحت فكرة الله.

وكما هي الحال مع مشكلة العدالة، فقد ذهب المعتزلة فيما يتعلق بمشكلة الصفات الإلهية إلى حدود متطرفة أيضاً. فقد أوّل المعتزلة، انطلاقاً من القلق على فكرة التعالي الإلهي، كل نصوص الكتاب المقدس **Scripture** [= القرآن] والحديث الشريف المتضمنة تشبيهاً بروح عقلانية، وانتهوا إلى سلب كل الصفات الإلهية؛ فالله عندهم ماهية محضة لا أسماء أبدية له ولا صفات قديمة. وإثبات الصفات له كان يعني، من وجهة نظرهم، الوقوع في صورة من صور الشرك. تلك هي فكرتهم عن التنزيه الذي عدّه المذهب السلفي، على خلاف المعتزلة، متضمناً في إطلاقية صفات الله، مثل: القدرة والعلم والإرادة... إلخ. ومن جراء ذلك حُسبت المعتزلة فرقة مُعطلة! وهي فرقة جرّد أصحابها الذات الإلهية من كل الصفات، وهو تفسير غير مرضٍ بالنسبة إلى الوعي الديني.

وعلى الرغم من أن المعتزلة اتهموا بدورهم المذهب السلفي بالتشبيه، أي تشبيه الله بالإنسان، إلا أنه من الصعب، ما دام تعلق الأمر بالدين، الشك بهذه الحقيقة الأخيرة، وكما قال الأستاذ جيب رفض السلفيون، عن حق، هذه الادعاءات (ادعاءات المعتزلة)، لأن ما هو ذاوٍ في الدين هو حكمة الإنسان أكثر من أن يكون تشبيهاً<sup>(٦)</sup>.

(٥) لقد بحث في هذه المسألة بخاسة:

Simon van den Bergh, trans., *Averroes: Tahāfut al Tahāfut*, commentary on the first volume which consists of a translation of the Arabic text (Oxford: Oxford University Press, 1955)

H. A. R. Gibb, *Mohammedanism* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1962), p. (٦)

الواقع أن المعتزلة حملت مذهبها العقلي الزعم بتكافؤ العقل والوحي فيما يتعلق باكتشاف الحقيقة الدينية. إن المعتزلة لم يكتفوا بإعلان تفوق العقل على النقل، وإنما وضعوه على قدم المساواة مع كلام الله بوصفه [أي العقل] مرشداً دينياً. ومتضمنات هذه الفكرة تذهب بعيداً: فبما أنهم لم يقبلوا أن كلام الله هو صفة الله أعلنوا أن القرآن كلام مخلوق. لقد كان المعتزلة فيما يتعلق بموضوع الصفات، وبخاصة كلام الله، متأثرين، بلا ريب، بالأفكار الهيلينية، وعلى نحو محدد، بالمنظور المسيحي للوغوس Logos<sup>(٧)</sup> ولكن لأنهم اعتقدوا أن العقل بمثابة دستور الله الأساسي، وهي فكرة إغريقية محضة، فإن النتيجة كانت أن قدموا العقل على الوحي. لقد تمسك السلفيون بفكرة أن القرآن هو كلام الله القديم، في حين أن المعتزلة، عندما أصبح مذهبهم، بمرور الزمن، العقيدة الرسمية للدولة في عهد خلافة المأمون وخلفائه، أقصوا ممثلي المذهب السلفي، وبخاصة أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١هـ/٨٥٥م)، الذي زج به في السجن لرفضه القاطع الاعتقاد لعقيدة المعتزلة.

إن الشيء الذي لا يمكن أن ينكر على أي حال هو أن حركة المعتزلة قدمت خدمة داخلية كبيرة للإسلام، ليس فقط بمحاولتها إبداع صورة لله (تعالى) تتفق والعقول الخالصة، وإنما أيضاً بإصرارها، أولاً وقبل كل شيء، على أهمية أطروحات العقل في اللاهوت، وهذه المحاولة، كما سنرى توّأ، عملت على ترك تراث كان، إلى حدّ معين، مُتبنى في مراحل متتالية. فبعد أن انتهت المعتزلة كحركة، أثار تأكيدها على التفكير العقلي الخالص، وربما على تمجيد العقل (وبخاصة في تطورها المتأخر)، ردّة فعل قوية عند المذهب السلفي. فعلى الرغم من روح المذهب السلفي المتمثلة في التأكيد

(٧) اللوغوس (Logos): اللفظ يوناني الأصل، ويدل على معاني كثيرة، منها: الكلام، العقل، العدالة الإلهية... إلخ. وأول فيلسوف اشتهر باستعماله هذا اللفظ، وبهذه المعاني، الفيلسوف اليوناني هيرقليدس (٥٤٠ - ٤٧٥ ق.م)؛ والمعنى الحرفي للفظ: الكلام المُرتَّب المُنظَّم. والفكر المسيحي استعمل هذا اللفظ بمعنى: الله الخالق، استناداً إلى ما ورد في الكتاب المقدس (الإنجيل)، «في البدء كان الكلمة»... وكان الكلمة الله» [إنجيل يوحنا، «الأصحاح ١، الآية ١]. وهنا مورد اعتقاد المؤلف من تائر المعتزلة بالمنظور المسيحي للوغوس. ولا أعتقد أن المؤلف كان بحاجة إلى هذه المقاربة التي تفترض وجود معطيات تاريخية تخترق هذه المسألة الأصلية بامتياز في الفكر الإسلامي - الاعترالي وغيره (المترجم).

على وحدة رؤيته الأخلاقية الأصلية وترسيخ شمولها، إلا أن هذا المذهب كان، عند صياغة مفاهيمه بالفعل، تحت ضغط ردة الفعل ضد موقف هذه النزعة العقلية التي أصبحت عميقة الجذور بدفاعها عن نفسها. وبينما كان المعتزلة يعملون بعزم على ترسيخ مفاهيم «العقل والعدل الإلهي» وحرية الإرادة الإنسانية، كان المذهب السلفي التقليدي، ولكي ينفذ العناصر الحيوية في الدين، يركز بقوة على مفاهيم: القدرة والإرادة والنعمة الإلهية، والجبرية الدينية بالتالي. على أن المذهب السلفي، وهو يحدد نفسه بمجموعة مفاهيم إيضاحية على هذا النحو، إنما يقع في خطر فقدان الاستيعاب الشامل للإيمان البسيط الأصلي. والواقع أن الإسلام قد انطلق، ابتداءً من هنا، بمسيرة لم تكن لمفاهيمه الديناميكية فيها إلا علاقة جزئية وغير مباشرة مع حقائق الإيمان الحيّة.

## الأشعرية والماتريدية

كان ابن حنبل ومدرسته يمثلان الجناح المحافظ من المذهب السلفي. ولكن الذين رَسَخُوا، بحق، الروح الشاملة للإسلام إنما هم جامعو الحديث، تلك الظاهرة الفريدة التي وصفناها في الفصل الثالث. إن هؤلاء الناس - وبممارسة بصيرتهم «السلفية» المتحررة - إنما الشرعية - سمحوا بأن يُحسب من ضمن الحديث المقبول كمٌّ من المواد المسندة التي أتاحت بدورها تجميع وجهات نظر وآراء ما كان من المناسب وضعها في قالب أو شكل واحد. قد لا يُظهر هذا العمل حكمةً ظاهرةً أو فائقةً ولكنه يعبر عن تحرُّرٍ لا يقبل الخطأ بأي حال، وعن بصيرة داخلية أصيلة بروح سُنَّة الرسول (ﷺ) وروح فهم الأمة المبكرة لهذه السُنَّة. لقد عارض المعتزلة الحديث، وبحلول النصف الأخير من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي فَعَدَّ المعتزلة مواقعهم؛ ولا نستطيع أن نفهم هذا إلا بافتراضٍ واحدٍ وحيد، ألا وهو: النجاح المطلق للحديث في ذلك القرن.

وبعد، فإن نجاح الحديث لم يكن عائدًا في مفاهيمه ومضمونه إلى هذا الكم الهائل من الأحاديث غير المُتَسَقَّة بَعْدُ، على قيمتها الممكنة؛ وإنما يعود في الأساس إلى أن الحديث كان يعبر عن روح النزعة الواقعية الدينية الواضحة التي ميّزت القرآن والأمة في مرحلتها المبكرة. لقد أَبْرَزَ الحديث،

تحت رعاية دعم من الستة النبوية، كل المبادئ الدينية الضرورية التي كانت كامنّة أو مُعلنة من القرآن. وبالتوازي مع نضوج فظهور ثمار علم الحديث، بدأت ضد أفكار المدرسة العقلية. وشرعت هذه الحركة بصياغة آرائها الجديدة على أساس معرفتها بالحديث وقبولها به. إن أشهر عَلم من أعلام هذه الحركة الجديدة، والذي قلب الطاولة على المعتزلة بأسلحة هذه الأخيرة، الجدلية الخاصة، هو أبو الحسن الأشعري (المتوفى ٣٣٠هـ/ ٤٤٢م) الذي انشق عن أستاذه المعتزلي الجبائي في التأكيد على أن العدالة الإلهية لا يمكن أن تُحدد بمفاهيم إنسانية؛ والنص المقتبس الآتي يوضح هذا : Coup de bouleversment

«لنتخيل شخصين، طفلاً وبالغاً، ماتا فدخلوا الجنة عن إيمان صادق. إن البالغ منهما يحظى، على أي حال، بمقام أعلى من الطفل. فيسأل الطفل ربه: «لماذا منحت هذا الرجل مقاماً أعلى؟» وسيجيب الله «لقد عمل عدّة أعمال صالحة»، ثم يسأل الطفل «لماذا دعوتني للموت مبكراً جداً بحيث لم يُتَح لي أن أعمل صالحاً؟»، وهنا سيجيب الله «لأنني أعلم أنك سترتكب المعصية، لذا كان من الأفضل لك أن تموت طفلاً». حينذاك/ سيُسمع صراخ أولئك المدانين في النار «لماذا، يا إلهنا، لم تدعنا للموت قبل أن نرتكب المعاصي؟»<sup>(٨)</sup>.

تمثل نظرية الأشعري العقائدية [الكلامية]، من حيث الأساس، محاولة للجمع بين موقف السلفيين غير المُحدد مفهوميّاً على نطاق واسع وموقف المعتزلة. وهذا هو، كما بيّنا ذلك من قبل، روح المذهب السلفي. ولكن الصياغات المفهومية الفعلية التي دَوّنها الأشعري تبيّن، على نحو جليّ تام، طبيعة ردة الفعل السلفي على النظرية المعتزلية، ردة فعل ما كان بمقدوره التخلص من ضغطها بصورة نهائية؛ ومن ثَمَّ فإن النتيجة لا بد أن تكون هذه الردة من الفعل وتلك المحاولة من الجمع، كل منهما بجزء. أما فيما يتعلق بمسألة حرية الإرادة الإنسانية فقد أقام، على أساس بعض نصوص قرآنية، نظريته في «الكسب acquisition». وبحسب هذه النظرية، كل الأفعال

Bergh, trans., Ibid., vol. 1, introduction, p. x.

(٨)

ونص هذه المناظرة معروف في الثقافة الدينية الإسلامية، وروي بطرق متباينة.

مخلوقة لله ونتاجة عن إرادته، ولكنها، في الوقت نفسه، ترتبط بإرادة الإنسان الذي «يكسب». وقد رأى د. ب. ماكدونالد<sup>(٩)</sup> في هذه الصياغة محاولة لإنصاف الحقيقة النفسية القائلة إن للإنسان وعياً بأفعاله الإرادية الخاصة. ولكن الواقع هو، أولاً: إن الإنسان لا يعي أفعاله الإرادية فحسب، وإنما يعي إنتاجها أيضاً؛ وكل من المعتزلة وخصومهم كانوا على وعي بالحجة المستمدة من الوعي المباشر بالأفعال. وثانياً: إن المشكلة التي ندب الأشعري نفسه لحلها لم تكن مشكلة نفسية بقدر ما كانت مشكلة أخلاقية: كيف نوفق بين الإرادة الإلهية المطلقة والمسؤولية الإنسانية على الأفعال؟ هذه هي المشكلة. وإذا كان وعي الإنسان بأفعاله الخاصة هو نفسه مخلوقاً من قبل الله، كما يعتقد الأشعري، فإن الإنسان لا «يكسب» الأول ولا الثاني [الأول = أفعاله، والثاني = وعيه بأفعاله]. على أي حال، فإن المبدأ الذي يشتغل، ها هنا، كما يبدو هو أن القدرة تعود كلها إلى الله، في حين أن المسؤولية يجب أن تبقى مع الإنسان. إن هذا المبدأ نفسه، على الرغم من أنه ذو بعد ميتافيزيقي، لكنه يبقى مبدأً دينياً وأخلاقياً في طبيعته الجوهرية.

وعلى هذا النحو عُولجت كذلك مشكلة الوحدة الإلهية (أو التوحيد)؛ فالأشعري يُدرك أن الله (تعالى) صفات قديمة، حقيقية، ولكنه حاول أن يحترس ضد مذهب التشبيه. إن الله يعلم بفضل صفة العلم الإلهية التي له، ويريد بفضل صفة الإرادة الإلهية التي له... إلخ. وهذه الصفات لا هي متحدة بماهيته ولا هي مختلفة عنها؛ إنها صفات حقيقية على الرغم من أننا لا نعرف «كيف»يتها. وفي هذا السياق نجد أن الأشعري يوظف الجدل السلبي المعتزلي الذي يعود إلى الأفلاطونية المُحدثة. وفيما يتعلق بالشواهد والعقاب، يؤكد الأشعري على قدرة الله المطلقة ورحمته ولطفه المطلقين: فالله قد يُعاقب وقد يُثيب كما يُريد، والله يفعل ذلك من دون أي ظلم وتعسف، وإنما يفعله تعبيراً عن مطلب ديني يتعلق بالخشية والخوف. وكلام الله مثله مثل كل الصفات الأخرى، فهو قديم غير مخلوق. ولكن

(٩) انظر:

D. B. Macdonald, "Kadar," in: Gibb and Kramers, eds., *Shorter Encyclopaedia of Islam*.

ورأيه هذا مطروح في أعمال أخرى له.



القرآن كما نعرفه، كنص محدد ذي طول معين... إلخ، هو تعبير ليس إلا، إنما تعبير بامتياز Par excellence عن كلام الله القديم، الذي هو في ذاته «كلام ذهني» Mental Word.

بهذا يكون الأشعري قد أكد على أنه ذهب إلى توكيده المذهب السلفي، أي: قدرة الله المطلقة ورحمته؛ فكل الأفعال تحدث بإرادة الله وحسن تدبيره، خيراً كانت أم شراً. وكما قلنا سابقاً، فقد كان الأشعري تحت تأثير شديد من ردة فعل السلفيين ضد نظرية المعتزلة، التي يبدو أنها حذت من القدرة الإلهية؛ وبالفعل فإن الأشعري لم يخفِ سرّاً: فقد أعلن عدم رغبته في أن يُحيد عن تعاليم أحمد بن حنبل. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن فكرة قدرة الله المطلقة الأشعرية هذه وجدت لها دعماً فيما بعد من نظرية ذرية في الطبيعة ترفض وجود سببية طبيعية وقدرات خاصة في الأجسام المادية، وتفترض، من ثمّ، أن كل ما يحدث إنما يحدث بتأثير مباشر من الله، بغضّ النظر عن نوعية الحوادث: طبيعية [مادية] كانت أم ذهنية.

المذهب الكلامي الآخر الذي ظهر بالتزامن مع مذهب الأشعري هو مذهب أبي منصور الماتريدي (المتوفى ٣٣٣هـ/٩٤٥م) من سمرقند. والماتريدي تشبه كثيراً الأشعرية في رؤيتها الأساسية العامة، وتختلف عنها في بعض النقاط التفصيلية المهمة؛ فالماتريدي مثل الأشعري يعتقد بأن كل الأفعال تحدث بإرادة الله، ولكنه يختلف عنه في التأكيد على أن أفعال الشر لا تحدث بحسن التدبير الإلهي. وما هو أكثر أهمية أن الماتريدي في الوقت الذي تؤكد فيه على القدرة الإلهية، تجيز قدرة الإرادة الإنسانية على الفعل، بل إنها أكدت، وبخاصة في مراحل تطورها المتأخرة، على الحرية الإنسانية المطلقة في إتيان الأفعال. والواقع، أن المراحل المتأخرة في تطور المذهبين تشهد على أن هناك تفاعلاً حراً بينهما، وأن فكرة عدم قدرة الإرادة الإنسانية على إنتاج الأفعال قد فقدت قوتها بوجه عام على الرغم من أن العقيدة الأشعرية التقليدية، مشدودة ببعض الأحاديث الهامة، بقيت محتفظة بها.

وهناك مشكلة مهمة ناقشها العقائديون واللاهوتيون المسلمون بتفصيل وتوسع، ألا وهي مشكلة «درجات الإيمان». وكانت هذه المشكلة في حينها

ترتبط بمسألة الإيمان والأعمال، ثم بعد ذلك أصبحت ترتبط بفكرة قدرة الله المطلقة ورحمته تحت تأثير اللاهوت النظري [= علم الكلام]. إن أولئك الذين يعتقدون، مثل المعتزلة والخوارج، أن الأفعال جزء أساسي من الإيمان، يعتقدون أيضاً أن الإيمان يزداد وينقص؛ وهذا يعني أن طبيعته كمية ويمكن أن يصل إلى درجة الصفر، بقطع النظر عن اعتراف المؤمن بإيمانه. على أن المرجئة، من جهة أخرى مغايرة، أكدوا على أن الإيمان شيء ما بسيط، كيفي، غير قابل للتحليل، لا يخضع لأي مقياس، ولا يقاس بالدرجات. أما علم الكلام السني فقد كان، كما هو متوقع، بين هذين الموقفين من حيث المبدأ، ولكنه كان يميل، على العموم، إلى تبني عقائد المرجئة. على أي حال، فقد أكد السنة، وكان ذلك بلا شك من أجل إيقاف التعصب والاضطهاد، على أن مقدار الإيمان، في حال الاعتراف به بصدق، غير قابل للرد إلى أي شيء آخر، ولا يمكن إلغاؤه على أساس أي سلوك خارجي، مع أنه قد يزيد أو ينقص قياساً إلى مقدار الإيمان المعترف به بصدق. والقرآن يؤكد، مراراً، على زيادة الإيمان<sup>(١٠)</sup>، وعلى أن العمل الصالح يأتي من الإيمان الصحيح؛ ويتكلم الحديث النبوي الشريف عن الصلة الحميمة بين الأعمال والنيات. والحقيقة أن «العلماء» حددوا وظيفتهم، من الآن فصاعداً، بـ«العناية بالنفس» والاعتقاد، وإصدار الفتاوى على المسائل الشرعية الخارجية، الأمر الذي يفسر لنا ظهور تيار الحركة الصوفية المناهضة، على نطاق واسع، للمذهب السلفي؛ تلك الحركة التي زعمت لنفسها، لا لغيرها، الحق بإرشاد الأفراد إلى السعادة الروحية الداخلية. وفي غضون ذلك، حدث انشقاق في داخل المذهب السلفي نفسه. لقد أكملت مدرسة النقل القديمة في المدينة، مدرسة «أهل الحديث»، مذهبها بتتمة أساسية عندما رفضت، ليس فقط الحلول الأشعرية التي قامت على علم الكلام الجدلي، وإنما رفضت، أيضاً، علم الكلام الجدلي نفسه. ومن هنا يأتي تأكيد أهل الحديث على أن العقل الحقيقي يوجد في داخل القرآن والسنة، ويجب علينا، من ثم، أن لا ندافع عنهما بـ«عقل» يقع

(١٠) انظر مثلاً: «وَلْيَتَلَمَّذُوا الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَزَالُوا قَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ أَدْعَوْا قَالُوا لَوْ تَعْلَمُونَ مَا لَا تَعْلَمُونَ لَتَبْتَغَيْنَاكُمْ هُمْ لِلْكَفَرِ يَوْمِيذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ» [القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ١٦٧]. . . وغيرها.

خارجهما؛ واتهموا المعتزلة بأنهم ضلوا عن روح القرآن والسنة عندما دافعوا عنهما بمفاهيم عقلية نظرية. ومع ذلك، فإن الأشعرية، كمذهب عقائدي، تغلبت، بالتدرج، على خصومها، ونجحت أخيراً في نيل الاعتراف بها في الشرق في القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي، بجهود كل من الوزير نظام الملك السلجوقي العظيم، والمتكلم البارع والمجدد الديني البارز الغزالي. ولكن الخلاف بين الروح الدينية لأهل الحديث والنزعات العقلانية لأهل الكلام استمر ووصل إلى ذروته في القرنين السابع والثامن الهجريين/الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، وذلك في إعادة تأكيد قوة على اتجاه متمزمت متشدّد، تمثّل حينذاك في فكر ابن تيمية ومدرسته. ولكن قبل التعرض لعلم الكلام، لا بد من التعرض لتلك الحركة العقلية التي قادها الفلاسفة المسلمون.

## الفلسفة وعلم الكلام

إن الحركة الفلسفية الإسلامية، التي ستدرس في الفصل السابع من منظور العقيدة الإسلامية، انبثقت من علم الكلام المعتزلي. ويعد الغزالي (المتوفى ٥٠٥هـ/١١١١م) الممثل الأول لردة الفعل العظيمة ضد مذاهب الفلاسفة العقلية لعمق رده واستمرار تأثيره. لقد تعرض الغزالي، كروح ديني باحث عن الحق، إلى سلسلة من الأزمات الروحية (وغالبا ما يقارن، عن حق، بأوغسطين). ففي حياته المبكرة أصيب الغزالي بخيبة من علم الكلام التقليدي بسبب صورته وخارجيته. وقد درس في مسيرة بحثه عن الحقيقة الفلسفة، ولكنه وجدها ليس فقط بعيدة عن تعاليم الإسلام السلفي، وإنما أيضاً تفتقد إلى اليقين في أدلتها على نحو مطلق. وقد بحث الغزالي في الاعتقادات الدينية عن نمط اليقين الرياضي، وهذا ما وجده، كتوازن بين القوى الدينية في بنية الإسلام حينذاك في التصوف. وهذا يفسر لنا لماذا لم يحاول الغزالي، بعد أن رفض أطروحات الفلاسفة في كتابه المعروف تهافت الفلاسفة، أن يقدم نظاماً فلسفياً بديلاً. فالميتافيزيقا، كبناء عقلائي محض، لا ترضي الحاجة الدينية إلى اليقين. ومع ذلك، وعلى الرغم من رفضه للفلسفة اليونانية - الإسلامية [أو اليونانية - إسلامية] بصفة عامة، فقد تبنى الغزالي بعضاً من آرائها. وهكذا تبنى أخيراً الفكرة الأخلاقية القائلة

إن الإنسان، بما هو كذلك، هو نفس [بذاتها] إذا استبعد البدن.

ولكن إذا كانت الحاجة إلى اليقين الديني قد قذفت بالغزالي إلى التصوف، فإن مذهبه الصوفي قد قاده إلى إعادة اكتشاف المفهوم القرآني لله كما تمت صياغته في علم الكلام الأشعري. وهكذا قُدِّر للغزالي أن يثبت: أنه المجدد الأول والأكبر للتصوف الذي ضمن له في الوقت نفسه على يد الغزالي مكاناً في بنية المذهب السلفي الإسلامي. وما هو أكثر أهمية من ذلك هو أن الغزالي جمع بين النسق العقائدي المنطقي لعلم الكلام السلفي [= علم الكلام الأشعري] والدين الحي. وبإعادة إحياء هذا العلم بالروح الأهلية للوحي، سد الغزالي ضربة قوية للمذهب المدرسي (Scholasticism) المحض، ولتبن الطبيعة الجامدة للعقيدة، وأسس علاقة حيّة بين الجانب الباطني والظاهري للدين. وقد حقق ذلك كله في كتابه العظيم إحياء علوم الدين.

لقد أربك الغزالي الكثير من الكتّاب المحدثين؛ فالبعض منهم تحير في الحكم فيما إذا كان الغزالي من حيث الأصل متصوفاً أم متكلماً، في حين أنه يُوصف بالإثنين معاً؛ ومن ذلك مثلاً رفض تصوف الغزالي على أساس الأطروحة القائلة: إن الغزالي في حقيقة الأمر متكلم ابتدع طريقة سيكولوجية خالصة لتعزيز ترسيخ العقيدة في العقول، ومن ثمّ فإن الكلام والتصوف مرتبطان ألياً فحسب. أما بالنسبة إلينا، فيبدو أن كل ذلك يعبر عن سوء فهم للغزالي؛ فمن حيث الأصل، أقرّ الغزالي موقف مذهب اللاأدرية من طبيعة الله النهائية المطلقة، وأكد أن الله تعالى لا يمكن أن يُعرف إلا عن طريق الاتصال المباشر أو الكشف، كشف الذات الإلهية للإنسان. والطريق الموصل لهذا الكشف: الصفات الإلهية أو الأسماء الحسنى. والتصوف هو الذي يكشف الطبيعة الحقيقية لهذه الصفات الإلهية والأسماء الحسنى للإنسان. وبناء على ذلك، رفض الغزالي ادعاء الصوفي المتطرف بإمكانية تحقيق الاتحاد والحلول<sup>(١١)</sup> لم يكن الغزالي يبحث عن جماليات دينية بقدر

(١١) الاتحاد والحلول مفهومان صوفيان يمثلان مذهبين أو طريقتين في التصوف الإسلامي، يدل الأول منهما (الاتحاد) على اتحاد أو «فناء» ذات المتصوف في الذات الإلهية، وأشهر من يمثل هذا المذهب أبو بكر الشبلي (ت ٣٣٤هـ)، وثانيهما (الحلول) يدل على حلول أو تجسد (Incarnation) الذات الإلهية في ذات المتصوف أو العارف، وأشهر من يمثل هذا المذهب الحسين بن منصور الحلّاج (ت ٣٠٩هـ) (المترجم).

ما كان يبحث عن أخلاق دينية، واليقين الديني الذي كان ينشده لا علاقة له بالأمان والخلاص والسكينة الهادئة، وإنما بالتطهر الأخلاقي والحرب ضد الرذيلة التي دنست الإنسان. وهكذا استبدل الغزالي «المحرك الأول»<sup>(١٢)</sup> عند الفلاسفة و«ماهية الماهيات» عند الصوفية بإله القرآن «الأمر» المطلق. علم الكلام يصوغ «الأمر» بمفاهيم، أما التصوف فيظهر «الأمر» للإنسان بطريقة بحيث يتحول وجود الإنسان بمجمله من خلالها إلى حضرة «الأمر» وينظم في وعائه. وعلى الرغم مما قد يبدو من تناقض في هذا المجال الفكري للغزالي، ولكنّ النزاهة الروحية والوحدة العضوية اللتين تتمتع بهما شخصية الغزالي، هو أمر لا يشوبه ظلال من الشك.

إن هذا الجمع أو التركيب الذي أنجزه الغزالي بين التصوف وعلم الكلام كان يتبناه، على نطاق واسع، المذهب السلفي، وكان معترفاً به من طرف «الإجماع»، إجماع الأمة.

إن قوة هذا الجمع تكمن في واقع أنه يوفر أساساً روحياً للجانب الأخلاقي العملي في الإسلام، ويعود بهذا الجانب، من ثمّ، إلى أبعاده الدينية الأصلية. ولكن التوازن كان، مع ذلك، هشاً، وما كان له أن يترسّخ إلّا ضمن حدود الروح الأخلاقية الدقيقة. والواقع، كانت هناك مجموعتان ضمن المذهب السلفي لم تتبناً هذا الجمع الذي جاء به الغزالي. إحدى هاتين المجموعتين، والتي عارضت بالفعل الغزالي، كانت تمثل الجناح المحافظ من أهل الحديث، الثقلين الذين اعتبروا الجزأين الذين جمع بينهما الغزالي، أي علم الكلام والتصوف، عنصرين أجنبيين، ومن ثمّ فهما مشوهان. وقد هاجموا الغزالي بالفعل وذلك لاستعماله الضعيف، بل وحتى لتلفيقه الأحاديث لدعم تفسيره الصوفي. أما المجموعة الثانية، وهي تمثل المتكلمين الأكثر عقلانية، فلم يقبلوا بعلم كلام يُردّ كله إلى علم كلام عملي

(١٢) مفهوم «المحرك الأول» (Prime Mover) من أشهر المفاهيم الميتافيزيقية في فلسفة الفيلسوف اليوناني الأشهر أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م)، وقد قرئ وفسّر بطرق معينة بحيث يدل على مبدع الكون (الله تعالى) في فلسفات العصر الوسيط: الإسلامية والمسيحية. وقد توصل أرسطو إلى إثبات وجود محرك أول عن طريق ما يُعرف الآن بدليل الحركة، وخلاصته: أن أشياء وحوادث العالم كلها متحركة، ولكل متحرك مُحرك... ولا بد أن تنتهي سلسلة المحركات إلى محرك أول انطلاقاً من فرضية استحالة تصور التسلسل اللامتناهي (المترجم).

محض لا يُليبي مطالب النزعة العقلية الصورية التي لعلم الكلام المعروف . وهكذا وسعوا أطروحات علم الكلام التقليدي ليحسبوا حساباً للتحدي الفلسفي الجديد، وليعززوا من قوة العقيدة الإسلامية . وسندرس عقائدهم الأساسية بعد قليل .

وفي غضون قرن من الزمان حدثت تطورات غير متوقعة بعد الغزالي؛ فقد وُظف علم الكلام في اتجاه جديد تماماً لغرض استيعاده كلياً؛ والتصوف، الذي سندرسه في الفصل الثامن، حوّل عقيدة التوحيد، القدرة الإلهية المطلقة ذات الطابع الأخلاقي، وبخاصة بعد أن تطور إلى نظام نظري محض، إلى مذهب في وحدة الوجود، كما هي الحال في الفلسفة الصوفية، مستنداً في ذلك إلى نظرية الفيض الفلسفية . وفي هذه النظرية، نجد أن أسماء الله الحسنى الغزالية - الكلاسيكية تتحول إلى شبكة من التجليات الهرمية للماهية الإلهية، يستطيع المُريد من خلالها أن يتحد بالوجود الإلهي .

على أي حال، فإن التيار الرئيسي في علم الكلام ما كان بمقدوره أن يرفض العقل ويُفضّل عليه التصوف الخالص كما فعل الغزالي، أو نزعة النقل كما فعل القسم الأكبر من أهل الحديث . والواقع أن التحدي الظاهر في النزعة العقلية التي بدأت، في مرحلتها الأولى، مع المعتزلة، أصبح أكثر تنظيماً واتساقاً بقدوم الحركة الفلسفية بحيث ترك تراثاً هائلاً ثابتاً؛ وعليه، فقد كان على العقيدة الإسلامية التقليدية أن تعيد تنظيم نفسها بحيث تنسجم وقوة المنطق الذي يستعمله الفلاسفة . وأعظم منظم وأكثرهم براعة في هذا العلم الكلامي المنظم الجديد هو محمد بن عمر، المعروف بـ (فخر الدين الرازي) (المتوفى ٦٠٦هـ/١٢٠٩م) . في البداية، كان الرازي عقلياً خالصاً يتعذر تمييز أطروحاته، تقريباً، عن أطروحات الفلاسفة منها، على سبيل المثال، أطروحة قدم العالم عند بعض الفلاسفة، وكان في ذلك كله ضد الغزالي . ولكن الرازي لم يبقَ على هذا الموقف، فتحول تدريجياً؛ حتى اعتنق المذهب الأشعري وأخذ يدافع عن عقائده . وأخيراً طرح الإيجي (المتوفى ٧٥٦هـ/١٣٥٥م) نتائج علم الكلام المنظم هذا في كتابه الموسوم بـ **المواقف**، الذي أصبح محل اهتمام الشراح لعدة قرون .

لقد اهتم علم الكلام المنظم الجديد لكل العلوم الفلسفية ذات الصلة،

فدرسها وشرحها . وقد أعطى الأولوية لتعلم المنطق اليوناني، وبخاصة نظريته في المعرفة . وقد شكل علم المنطق مع الفيزيكا (علوم الطبيعة) والميتافيزيكا [= علم «ما بعد الطبيعة»] الأساس في علم الكلام هذا . إن نظريات الفلاسفة في كل علم من هذه العلوم، سُرحت أو بُدلت أو رُفضت بحسب ما يُرى أنه يتفق مع ما هو كافٍ أو متضمنٌ في العقيدة الدينية . ففي نظرية المعرفة، ننظر إلى عملية الإدراك على أنها تمثل علاقة غير ضرورية، أي خارجية، بين العقل العارف والموضوع المعروف، وكان هذا ردّاً إسلامياً على الأبيستمولوجيا الفلسفية التي أقرت، على مستوى الإدراك المحض، بوحدة الذات والموضوع في عملية الإدراك، والتي عالجتها على الرغم من جهود ابن سينا لحمايتها ضد أي تصور لوحدة الوجود - النظريات الصوفية في إطار الوحدة النهائية بين الله والإنسان .

وفي مجال فلسفة الطبيعة، استمرت الخلافات بين النظرية الذرية الكلامية والنظرية الفلسفية الأرسطية في المادة والصورة التي كانت الأساس الذي اعتمده نظرية الفلاسفة في السببية . رفض المتكلمون نظرية المادة والصورة الأرسطية تمهيداً ضرورياً لرفضهم السببية الطبيعية وإعادة الاعتبار للمذهب الذري بصيغته الأشعرية المبكرة بأدلة جديدة، حتى وصلوا إلى التأكيد على أنه لا بد من أن يُنظر إلى المذهب الذري وإنكار السببية الطبيعية على أنهما عقيدة دينية أساسية تقريباً؛ إنهما يُعدان الخطوة الضرورية لإثبات خلق العالم في الزمان من جهة، وتوكيد العالم الآخر من منظور العقيدة الإسلامية من جهة أخرى .

على أي حال، فإن الموضوع الدقيق المهم الذي حظي بمناقشات واسعة في علم الكلام المنظم هذا، هو موضوع أو مشكلة الوجود؛ وهي مشكلة بدأت مناقشتها في علم الكلام المبكر، ولكنها أصبحت، بصياغتها على نحو مُبتكر، الأطروحة اللاهوتية [= الكلامية] الأكثر أهمية في مذهب ابن سينا الفلسفي (انظر الفصل السابع). لقد حاول الفلاسفة أن يضعوا تمييزاً بين الله والعالم، وهو تمييز تبناه توماس الأكويني في الغرب وجعله مبدأً أساسياً في لاهوته، مُستمداً من نظرية فلسفة خاصة بالوجود والماهية والعلاقة بينهما . وبحسب هذه النظرية، كل الموجودات المخلوقة تتكون من الماهية والوجود بالفعل الذي لها صادر عن الله (تعالى)، الذي هو الوجود

البيسط الخالص الذي لا ماهية له؛ إذ إن الصفة الحقيقية الوحيدة التي له إنما هي الوجود: إن الله موجود بذاته existent per se وكل شيء يوجد من خلال الله وبه. والمُحصّلة هي: أن الله واجب الوجود، والموجودات المخلوقة بمجملها ممكنة الوجود وتصبح واجبة الوجود بواجب الوجود أو الله (تبارك وتعالى).

لقد أراد الفلاسفة بهذه النظرية وضع تمييز أساسي بين الله والعالم: ليس هناك من مرحلة يمكن أن يصير فيها الموجود المخلوق موجوداً واجباً أو ضرورياً. ولكن، إن يكن الوجود صفة مشتركة لكل الموجودات المخلوقة، بوجود من الله (تعالى)، فإن من شأن هذا أن يحث الفكر على أن يحاجج لتوكيد أن جميع الموجودات «تشارك» في الوجود الإلهي، وبخاصة في ضوء حقيقة أن الله (تعالى) عند الفلاسفة بلا ماهية. وقد ناقش هذه المسألة بقوة، في الواقع، (انظر: الفصل الثامن) مفكرون مثل شهاب الدين السهروردي المقتول (المتوفى ٥٨٧هـ/١١٩١م)، والمفكر الصوفي العظيم ابن عربي (المتوفى ٦٣٨هـ/١٢٤٠م). والمؤكد أن علم الكلام المنظم يرفض التمييز بين الماهية والوجود ويثبت أن الماهيات خلقت في لحظة وجودها، والصفات التي هي ماهية الله، شأنها شأن ماهيات الموجودات المخلوقة، لا يمكن تمييزها أو فصلها عن الوجود الإلهي. وهكذا، فبجعلنا الوجود متفرداً في مقامه وحيداً في حال كل موجود، فإن الوجود سيبحث حتى الميل الواهن نحو وحدة الوجود، ويتطور الأمر إلى صورة من صور الوجودية<sup>(١٣)</sup>.

إن علم الكلام المنظم في الإسلام كما تطور بعد الغزالي لم يُدرس

(١٣) الوجودية بإزاء Existentialism، وهو اصطلاح متداول شائع في الفكر المعاصر. ولكي لا يلتبس الأمر عند القارئ، من الضروري عدم الخلط بين استخدامه الوسيطى والاستخدام المعاصر له؛ فالوجود (Existence) عند الفلاسفة المعاصرين، الفرنسيين حصراً، يدل على الإنسان، والوجودية - كما عند الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان بول سارتر - مذهب يقوم على أطروحة: «الوجود يسبق الماهية l'existence précède l'essence»، وتعني أن الإنسان (الوجود) يوجد بلا ماهية من حيث الأصل... أما السياق الذي استخدم فيه المؤلف الاصطلاح فهو سياق ميتافيزيقي - لاهوتي، فالوجود يدل على الموجود الأول (الله تعالى)، ونفي الصفات عنه، كما في سياق المؤلف، يجعل الأولوية للوجود عليها أي على الصفات؛ وهذا هو المراد هنا. واعتقد أن توظيف اصطلاح معاصر شائع متداول المعنى في مورد أفكار وأطروحات قديمة يزيد غموضاً وتعقيداً، القارئ بغنى عنهما (المترجم).



على نحو كافٍ من طرف الباحثين المحدثين. على أي حال، فإن النظرية المتشددة التي أسفرت من نتائج فكر علم الكلام المنظم هذا، والتي عارضت كثيراً من تعاليم الفلاسفة، إنما كانت نظرية جبرية صارمة، ترفض علناً الحرية الإنسانية. وقد وُظفت حجج وأفكار فلسفية ضخمة لتعزيز وتكريس هذه الجبرية، إلى درجة أننا لا نجد مجالاً حتى في مذهب فخر الدين الرازي الكلامي لنظرية «الكسب» الأشعرية القائلة بأن الفعل يُكتسب عن طريق الفاعل الإنساني. لقد استعان المعتزلة في محاولتهم تأسيس الحرية الإنسانية، بواقعة الوعي المباشر بالحرية من طرف الفاعل، وقد اختُزل وحول هذا المدخل السيكولوجي عن مقصده. إن نظرية الدفع الإنساني كانت قد تطورت لتبين من ناحية أن الفعل (أو اللافعال)، عندما يكون الدافع الخاص هو الحكم، يصبح ضرورياً بإطلاق؛ ومن ناحية أخرى، أن أفعالنا لا تصدر عتاً وإنما تصدر بأمر من الله (تعالى) على أساس أننا لا نعي وعباً تاماً نتائج أفعالنا. فالفاعل الذي ينسب إلى نفسه فعلاً خاصاً لا بد من أن يكون على علم دقيق وكامل بالظروف الواقعية الدافعة للفعل وبناتجيه. وهذا، القائم على نوع من التناسب الكمي بين العلم والفعل، هو الذي أدى إلى النتيجة القائلة إن الفعل لا يصدر إلا من موجودٍ عالمٍ علماً مطلقاً بكل شيء Omniscient.

إن هذه العقيدة الكلامية، المنطقية المتسقة، فرضت نفسها، من الآن فصاعداً، على المؤسسات التعليمية في الإسلام طوال العصور الوسطى؛ ومن دون شك فإن هذه العقيدة قد لامست في دقتها المنطقية القمم الشامخة في الاستدلال، ومع ذلك فقد بقيت كلاسيكية، سواء في روحها أو في مضمونها. فمع كل قوة استدلالها العقلي الحاذق، أظهرت هذه العقيدة الكلامية عدم ثقتها بالمبدئية بالعقل الإنساني. ثم إذا لم تكن هناك من حاجة للمرء إلى أن ينازع على أسس دينية نظرية هذه العقيدة الكلامية في الوجود Being وفي العلم، والتي قدمت من خلالهما خدمة حقيقية للإسلام؛ فإنه من الصعب، مع ذلك، الدفاع عن حلها لمشكلة حرية الإرادة على أسس دينية. وفيما يتعلق بمشكلة الوعي الديني المركزية هذه، نجد أن هذه العقيدة الكلامية قد ذهب بعيداً جداً، بل ومتخطيةً أي مسافة معقولة، عن روح القرآن وروح الأمة المبكرة؛ فحتى مع الأشعري وتلامذته الأوائل، احتفظت

هذه المشكلة بطابعها الأخلاقي الأصيل؛ أما على يد المتكلم المتمذهب المنظم فقد أصبحت حذقة نظرية خالصة.

هناك رأي مشترك بين الباحثين المحدثين؛ وبحسب هذا الرأي: إن هذه الصورة المتعالية لله (تعالى) على هذا النحو الحازم، وهي تستلزم بالضرورة: إنكار الثقة بفاعلية الخصائص الطبيعية وضرورة الطبيعة الجوهرية وحرية الإرادة، إنما تقوم على القرآن، أو على الأقل على التطور المنطقي لتعاليمه. ولكن يبدو أن هذه الحجة، إذا تفحصناها بدقة في ضوء القرآن نفسه، لا تمثل سوى أقل من نصف الحقيقة. ومهما يكن من أمر، فقد شهد تاريخ الإسلام الديني تحديات جدية كان القلق منها أكثر راهنية من التشديد على فكرة التعالي الإلهي الكلامي؛ وعلى وجه التحديد: تحدي مذهب الثنوية الذي يبدو أنه كان مستمراً بصورة أو بأخرى. صحيح أن المذهب الثنوي المانوي قد رُفض وأزيل في القرون الأولى، ولكن تأثيره لم ينته حينذاك؛ ثم تحدي نظرية قدم المادة الفلسفية، التي لم يتأخر المفكرون المانويون الإيرانيون، نظير السهروردي، عن تأويلها بما يتفق مع روح عقيدتهم القديمة الخاصة. وحتى بعد أن لم يعد هذا التحدي يشكل خطراً فاعلاً، بدأ تحدُّ آخر جديد، هو تحدي وحدة الوجود الصوفي Pantheistic Sufism التي كانت تمنع علم الكلام السلفي من أن يعيد التفكير بصياغة عقيدته. والنتيجة المترتبة على ذلك فيما يتعلق بمسألة حرية الإرادة هي أن توازن القوى كان مستقرّاً بعمق بفضل النزعة الجبرية في العصور الوسطى. فالفلاسفة دافعوا عن نزعة جبرية عقلانية محضة؛ والمذهب الصوفي دافع بدوره، استناداً إلى التعاليم الفلسفية والتأويل الخاص للنظرية اللاهوتية في التوحيد عن نزعة جبرية وأحدية؛ وعلم الكلام نفسه بدأ يُعلّم نزعة جبرية دينية كاملة. إن هذه القوى مجتمعة هي التي كانت أنشأت هذه العجلة النظرية الجبرية التي كانت تحول محور الجبرية في إسلام العصر الوسيط. على أن الأمر أبعد من ذلك بكثير؛ فالموقف السياسي عمل على توفير أساس قوي كافٍ في مجرى الحياة الواقعية لهذه المؤامرة النظرية، إنه الاستبداد المتزايد الذي كان سندا لـ/ومسنداً بهذا الموقف النظري.

لقد كان أهل الحديث أعداء الفلسفة وشبهات مذهب التصوف وعلم الكلام، الفئة الوحيدة التي حافظت على بقائها خارج هذه العجلة الجبرية

الجبارة. والعلاقات المضطربة المتقلبة بين هذه الفئة وأهل الكلام والتصوف، وتوترها واستحالة الاتحاد بين مقترباتها، هو الذي سيضفي من الآن فصاعداً الحيوية على الإسلام كدين، ويُرسخ قوته حتى العصر الحديث. ولكن قبل أن نتعرض لهذه التفاصيل لا بد من أن ندرس تطور أكثر المفاهيم أهمية في الإسلام، مفهوم الشريعة، الذي سيجعل التطورات التي فحصناها على المستوى التاريخي والتأملي أكثر معقولة.

## الفصل (الساوس)

### الشريعة

#### تمهيد

المفهوم الأكثر أهمية والأكثر استيعاباً لوصف الإسلام بوصفه دالة عمل Function هو مفهوم الشريعة أو الشرع. وهذه الكلمة تعني، من حيث الأصل، «السبيل أو الطريق المؤدي إلى مورد الماء»، أي منبع الحياة. والفعل الثلاثي (شَرَعَ) يعني حرفياً «شق طريق واضح إلى الماء»، والاستعمال الديني لهذه الكلمة، المستمد من العهود السابقة، كان يدل على «السبيل الناجح نحو الحياة الخيرة»، أي القيم الدينية، ويعبر عملياً عن طرق لتوجيه حياة الإنسان في ظروف محددة. على أن اصطلاح الشريعة يختلف عن «السنة» من حيث إن هذه الأخيرة تدل على: السلوك [في الحياة] على وفق نموذج فعلي يُحتذى. وعلى ذلك يكون عمل المسلم من نوع عمل النموذج الذي يتبعه في حال قبوله به؛ في حين أن الشرع يُظهر أو يعين المنهاج، ومن ثم فهو ليس سوى الله، مصدر القيم الدينية.

إن التزام الشريعة هو الدين الذي يعني حرفياً «الخضوع» و«الاتباع». وفي حين أن الشريعة تعين المنهاج وغايتها الخاصة الله (تعالى) فإن الدين هو اتباع ذلك المنهاج وغايته الإنسان. وفي هذا المعنى المترابط يقول القرآن: ﴿وَمَنْ لَّمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا﴾<sup>(١)</sup> ﴿وَأُخْرَى لَمْ نَقْدِرُوا عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ اللَّهُ بِهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾<sup>(٢)</sup>.

ولكن إذا تجردنا من الحدود المرجعية الإلهية والإنسانية فإن الشريعة

(١) القرآن الكريم، «سورة الفتح»، الآية ١٣.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الفتح»، الآية ٢١.

والدين سيكونان متماثلين بقدر تعلق الأمر بالنهج ومضامينه. ويمكن للمرء أن يتحدث عن الشريعة والدين على نحو متبادل بقدر ما يكون مضمون الدين هو الموضوع، ويسمح بذلك المعنى القرآني. ولكن، لأن مقصد القرآن الأساسي هو الجانب الأخلاقي بالنسبة إلى الإنسان، الاتباع والخضوع والبحث، فإن ذلك يفترض أن يكون «المنهاج» [أو الشرع] بالنسبة إلى الباحث الأصيل موجوداً. على أي حال، فإن لفظ الدين ومرادفاته في الإسلام أكثر استعمالاً بكثير من لفظ الشريعة، وكانت المهمة الأولى بالنسبة إلى الأمة المسلمة هي إيضاح معنى الشريعة - «المنهاج» أو «أوامر الله».

### تطور مفهوم الشريعة

كان الغرض العملي منذ البدء جزءاً من مفهوم الشريعة: إنه المنهاج، الذي شرعه الله تعالى؛ المنهاج الذي يجب أن يسلك الإنسان في حياته ويقودها على وفقه لكي يحقق الإرادة الإلهية. فالشريعة مفهوم عملي يقترن ضرورةً بالسلوك؛ ولكنها فضلاً عن ذلك تتضمن كل أنواع السلوك: الروحي والفكري والجسدي. وهكذا فإن الشريعة تشتمل على كل من الإيمان والعمل؛ فالتصديق أو الإيمان بالإله الواحد جزء من الشريعة، شأنه شأن أداء المسلم لواجباته الدينية من صلاة وصوم... إلخ؛ بل أكثر من ذلك، كل المسائل الاجتماعية والحقوقية وكذلك التصرفات الشخصية تقع تحت حكم الشريعة بوصفها المبدأ الشامل الذي يحيط بكل جوانب الحياة. والسؤال الآن هو: كيف تُعرف الشريعة؟

في المرحلة التي تلت وفاة النبي (ﷺ) مباشرة كان هناك مصدران أو طريقان لتفسير الشريعة؛ فمن ناحية هناك المصدر التقليدي، «المعطى» الأصلي: القرآن وسنة النبي التي يجب أن تُعتمد مصدراً أساسياً كذلك؛ ولكن من ناحية أخرى، «المعطى» الأصلي لا يفي بالحاجات المتطورة للأجيال المتعاقبة، الأمر الذي تطلب أن يكون العقل الإنساني والفهم المصدر الثاني. والمصدر الأول سُمي «العلم Learning» (وليس المعرفة Knowledge كما يُترجم أحياناً)، والمصدر الثاني سُمي الفهم أو الفقه.

التمييز هنا بين العلم والفهم (= الفقه) لم يتحدد في نصوص تلك المرحلة المبكرة وإنما جاء متأخراً. والمرء غالباً ما يقرأ أو يقول: إن «فلاناً

من الناس جيد في العلم، ولكنه ليس كذلك في الفقه»، أو إن «فلاناً من الناس متفوق في العلم (أي: في علمه بالقرآن والحديث)، وفي الفقه (أي: في قدرته على فهم «المعطى» الأصلي واستنباط الأحكام الشرعية منه) كليهما». وعلى ذلك، فإن الفقه، في هذه المرحلة، ليس شيئاً آخر سوى الرأي، الرأي الشخصي المعبر الذي ناقشناه في الفصل الرابع. وهذا الأمر يضع التقابل بين العلم والفقه في صورة أخرى؛ ففي حين نجد أن العلم معطى وموضوعي، نجد أن الفقه ذاتي لأنه يمثل الفهم الشخصي للفقيه Scholar؛ هذا، فضلاً عن أن «العلم» هو عملية تعلم ورجوع إلى بنية معطيات عقائدية موضوعية ومنسقة في آن معاً؛ في حين أن الفقه في هذه المرحلة لا يدل على علم محدد المعالم أو نظام موضوعي، وإنما هو عملية أو نشاط للفهم والاستنباط<sup>(٣)</sup>.

ولكن، على الرغم من أن العلم والفقه طريقتان أو سبيلان متميزان للمعرفة إلا أنهما ليسا مختلفين بالنظر إلى موضوعهما المشترك الواحد. إنهما يشتملان على كل مفاصل المعرفة؛ فهناك علم للغة العربية أو علم فقه اللغة التقليدي، وكذلك علم للدين، وهناك فقه لهذا العلم فضلاً عن فقه الأمور الدينية. على أي حال، عندما أصبحت دراسة الأمور الدينية تدريجياً وبمرور الوقت سائدة حصرَ الفقه نشاطه في الحقل الديني. ولكن الفقه، في الحقيقة، كان يشتمل على كل مفاصل الفكر الديني: الإيمان والعمل، العقيدة والقانون. ولهذا نجد أن الكتاب المنسوب إلى مؤسس المدرسة الحنفية، أبي حنيفة (المتوفى ١٥٠هـ/٧٥٧م)، الذي يحمل عنوان الفقه الأكبر خُصصَ كلياً للمسائل العقائدية واللاهوتية.

في هذه المرحلة المبكرة التي تمتد حتى منتصف القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي أدت مجموعة التعاليم التقليدية والاستدلال الفردي الحر المستند إليها إلى إنتاج معرفة دينية. على أن من المهم والمثير للاهتمام أن نلاحظ أن لفظ الشريعة كان نادراً ما ينطبق على هذا النشاط الذي كان يسمى عادةً «دين» ومجموع المعرفة التي أسس عليها، علم الدين. وهذه المسألة لا

Ignác Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Boston, MA: Adamant (٣) Media Corporation, 2001), chap. 2, and *Encyclopedia of Islam*, articles "Im", and "Fikh".

تتعلق بالعقيدة فحسب، وإنما بالقانون أيضاً. إن لفظ الشريعة (وقد استعمل، في هذه المرحلة، بصيغة الجمع) كان نادراً واستُعمل في بعض الأوامر الخاصة في القرآن. ومن المدهش مقارنة ذلك بالشيوع الساحق لاستعمال لفظ الشريعة في الإسلام المتأخر. وبطبيعة الحال، يمكن أن يكون ذلك مجرد مصادفة أو حتى شأناً لا أهمية له ما دام المضمون الفعلي للدين والشريعة واحداً أو متماثلاً كما أشرنا إلى ذلك من قبل. على أن ما يزيد الأمر وضوحاً هو أن هناك اعتبارين مهمين: أولهما ديني والثاني تاريخي إنما ملازم للأول.

أما الاعتبار الديني: فقد لاحظنا منذ البداية أن القرآن، وهو منشغل بتنظيم موقف المؤمن، يتكلم كثيراً عن الدين والإيمان والإسلام أكثر بكثير مما يتكلم عن الشريعة. وبما أن اندفاع القرآن اندفاع الجديد القوي، كان المسلم يبذل الجهد الملائم لإطاعة التوجيه الإلهي واتباعه. وفي ظل هذا الوضع، كل ما كان يفهمه المسلم من شريعة الله كان من الطبيعي أن ينظر إليه على أنه محاولته هو لفهم الدين بدلاً من أن يزعم أنه شريعة من الله؛ لأن الأمر يعود إلى الله لمعرفة فيما إذا كان ذلك هو الشريعة، أي إرادة الله بالفعل أم لا.

أما الاعتبار التاريخي: فقد ذكرنا مراراً أن الفقه أو «الفهم» كان عملية صيرورة بدلاً من أن يكون بنية معرفة محددة المعالم، وكان عملية شخصية حرة، وإلى حد ما ذاتية، بدلاً من أن يكون عقيدة موضوعية. وكان من المستحيل لأي شخص أن يزعم لوحده أن محصلة أفكاره كانت تمثل المحتوى الخاص للشريعة. إن مهمة توضيح أمور الشريعة يجب أن توكل إلى الأمة ككل بتوجيه من العلماء. وهذا ما حدث بالفعل في المرحلة التالية، التي نفترض أنها بدأت نحو منتصف القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. لقد أوجزنا في الفصل الثالث والرابع نشوء وتطور الآلية التي تكون علم منهج الإسلام، وأشرنا من ضمن هذه الآلية إلى أن كلام الله بالنسبة إلى الفقه وشرح هذا الكلام في السنة النبوية كان يشكل المكانة الأسمى للإجماع، إجماع الأمة. وحيثما الحالية على ذلك ستضفي نوعاً من العقلنة على الوقائع التاريخية في هذا التطور، وتبين أن هذا التطور حدث بضرورة منطق داخلي خاص بتاريخ الإسلام الديني. على أن ذلك لا ينكر أثر العناصر الأجنبية، وبخاصة تأثير إرشادات القانون الروماني، وهي مسألة

نُوقِشت كثيراً من طرف الباحثين، ولكننا نؤكد على أنه من الضروري أن نعرض الطبيعة التكوينية والبنائية للمنهجية الإسلامية على أسس إسلامية داخلية لا على تأثيرات أجنبية. لقد حدث، بالنسبة إلى تأسيس المنهجية الإسلامية (أي: العلاقة البنوية بين الاجتهاد والإجماع في السنة) تغيير جذري في طبيعة الفقه الذي انتقل من مرحلة العمل الفردي إلى مرحلة المذهب المحدد بهيكلية معرفية مضبوطة. وقد قُعدت هذه الهيكلية المعرفية وأُسست كمذهب موضوعي. وهكذا أصبح الفقه علماً. لقد كان من الطبيعي المعتاد للمرء أن يقول في المرحلة الأولى: «يجب على المرء أن يمارس الفقه»، أما الآن فعلى المرء أن يقول: يجب عليه أن «يتعلم» أو «يدرس» الفقه، ولكن ماذا عن محتوى هذا الفقه (كمذهب أو علم)؟

في الوقت الذي وصل فيه نسق المنهجية الإسلامية إلى تمام تطوره، اتجه هذا النسق على ما يبدو إلى القانون والتشريع، حتى أصبح الفقه يُعرف بعلم القانون. وقد لا يبدو لباحثٍ راهن أن التفسير المتقدم<sup>(٤)</sup> - أي: إن مصطلح الفقه تم تبيته لكي يلائم التشريع الروماني - قادرٌ على تفسير هذا التغيير بشكل كافٍ. والواقع أن التغيير كان كبيراً ومؤثراً على مستقبل تطور الدين، وعميقاً بحيث يبدو أن تفسيراً فلسفياً محضاً مثل هذا التفسير المقترح تافهٌ بإطلاق. ولنبحث في حيثيات هذه المسألة في الوقائع التي حدثت في الإسلام نفسه.

لاحظنا في بداية هذا الفصل أن الفقه والعلم كليهما، في المرحلة الأولى، استوعبا مجمل الحقل الديني، وأن العقيدة والأخلاقيات والقانون كان يضمها كلها هذان المصطلحان. على أي حال، كان يمكننا أن نرى، منذ البداية، انهماكاً بالقانون بدلاً من اللاهوت. ويمكن أن يقال إن هذا الانهماك يعود إلى أن الاهتمام بالقضايا اللاهوتية والأخلاقية المجردة لم يكن قد ظهر كاملاً بعدُ مقارنة بما حصل في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي؛ ولكن هناك فضلاً عن ذلك واقعة أخرى، هي أن أمور الواقع الفعلية تطلبت تفكيراً فقهياً أو قانونياً آتياً. وعلى الرغم من أن هذا الفكر الفقهي من طبيعة مدرسية ولكن المؤكد أن الأمور التي عالجه كانت أوضاعاً معطاة للممارسة الفقهية في بيئة مدنية حقيقية.

Ignác Goldziher, "Fikh," in: *Encyclopaedia of Islam* (1st ed. Edition).

(٤)



ولكن العامل الحاسم بجانب هذه العوامل هو الميل الفطري الذي ينمو نحو التكتّم تقريباً على القضايا اللاهوتية المجردة. إن نوعاً من الاستدلال اللاواعي يكمن خلف هذا الموقف الذي ينظر إلى المجادلات حول طبيعة الله على أنها في أفضل الحالات مغامرات متهورة. وقد قيل إن القرآن نفسه لا يتضمن سوى القليل من الأفكار اللاهوتية، التي هي لقلتها ليست بذى شأن أساسي بالنسبة إلى الدين. والمؤكد أن تلك الأحاديث [النبوية] التي تعوق بالفعل التأمّلات اللاهوتية نظير: «تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله» أو «إنما هلك الذين من قبلكم لأنهم تكلموا في القدر» كانت تعبر عن أفكار للمسلمين قديمة جداً، حتى لو كان إسنادها إلى النبي (ﷺ) ضعيفاً. إنه لإثم تقريباً أن يُعتمد العقل في التفكير في الله. وقد احتفظ أهل الحديث بهذا الموقف في كل العصور. لكن عندما كانت مظاهر الفكر الأخلاقية واللاهوتية تصدر من الفاعلية الداخلية للإسلام، كان الفقه والشريعة مستقلين عن الاتجاه العقلي الذي يدل عليه لفظ العقل.

في المرحلة السابقة لمرحلة الخلاف والتنظير كان العقل (الفقه) والحديث (العلم) وجهين أحدهما يكمل الآخر. ومن وجهة نظر المسلم القديم لم يكن العقل والوحي، أو العقل والشريعة، مصدرين متميّزين على الإطلاق. ولكن، في أواخر القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، والقرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، أدخل العقليون المعتزلة التضاد بين العقل والنقل أو الشريعة في الفكر الإسلامي. وفي هذا الوقت، قُعد القانون بـ (الإجماع)، وأسست مناهج علم التشريع وأصبحت جزءاً من سلطة النقل وأحدثت تغييراً في مفهوم الفقه كما رأينا. لقد قبل المعتزلة بصفة عامة هذا البناء الفقهي بإرشاداته وأحكامه الأخلاقية التي تتضمنها سلطته الشرعية؛ ولكنهم أعلنوا أن قضايا علم الكلام ومبادئ الأخلاق الأساسية موضوعات ملائمة لبحث العقل الإنساني؛ فالحسن والقيح بنظرهم ليسا من الأحكام الشرعية، وإنما هما عقليان (قارن: التمييز الرواقي بين ما هو بالطبيعة وما هو مصنوع)؛ فعلى سبيل المثال: إن الله حرّم القتل لأنه قبيح لا أن الله حرّم القتل فهو قبيح.

لم يشك المعتزلة بطبيعة القانون المشرّع إلهياً وإنما حصروا مفهوم

الشرعية به، وبمعنى محدد فصلوا الشريعة عن المبادئ الأخلاقية الأساسية للحكم بالصح والخطأ، وعن الميتافيزيقا اللاهوتية التي دافعوا في إطارها عن الحرية غير المقيدة للعقل الإنساني. وقد عارض هذه الفكرة الجناح المتشدد من السلفيين، الذين أجهدوا أنفسهم من أجل الإبقاء على الأخلاق واللاهوت وكذلك القانون ضمن مفهوم الشريعة. أما بالنسبة إلى العقل؛ فقد وضعوا قدرة الله وإرادته في مقابل فكرة المعتزلة عن العدل الإلهي، كما أوجزنا ذلك في الفصل الأخير. إن هؤلاء السلفيين لم يدافعوا عن الأطروحة القائلة: إن أعمال الله غير منطقية أو لا معقولة، وإنما عن فكرة: أن ما يجب أن يعملها الله لا يمكن أن يفرضه العقل الإنساني، وأن من الحكمة من وجهة النظر الدينية أن تنسب أعمال الله إلى إرادته الإلهية. وبالنتيجة، واجه المعتزلي الجناح السلفي المتشدد لكي يغير الموقف الذي اتخذه المسلم القديم في المرحلة السابقة لمرحلة الخلاف ضد العقل الإنساني.

لقد ظهر علم الكلام الأشعري ضمن تسمية المذهب السلفي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي؛ وكان محاولة توفيقية تبنت بلا شك وجهة نظر هذا المذهب: إن كل القضايا العملية، بما في ذلك القانون والأخلاق، التي كانت تمس مباشرة الحياة الفعلية للناس، كانت تحت سلطة الشريعة أو الأوامر الإلهية. أما القضايا اللاهوتية والميتافيزيقية المجردة، فكلها تحت سلطة العقل. وكانت إحدى النتائج المهمة لهذا التطور هي انفصال اللاهوت [= علم الكلام] عن القانون والأخلاق؛ وقد أدى ذلك إلى تمييز قاطع بين الشريعة والدين، اللذين كانا في البداية في هوية واحدة كما ناقشنا ذلك في هذا الفصل. وكان اللاهوت قد قُعد باسم «أصول الدين»، والإرشادات الأخلاقية والفقهية باسم «الشريعة». وهذا ما يوضحه بجلاء النص التالي من الأشعري:

تكلم (الأوائل) في مسائل لها تعلق بالدين من جهة الشريعة (أي: الفقه)... مثل الفرائض... كالحرام والبائنه... والحدود والطلاق... مما يكثر ذكرها وقد حدثت في أيامهم. وهذه المسائل الشرعية إن لم يكن في كل واحدة منها نص عن الرسول فإنهم ردوها إلى ما فيه نص من كتاب الله؛ فهذه أحكام حوادث الفروع ردوها إلى أحكام الشريعة التي هي فروع لا تدرك أحكامها إلا من جهة السمع والرسول، فأما حوادث تحدث في

الأصول في تعيين مسائل فينبغي لكل عاقل مسلم أن يرّد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبدية وغير ذلك، لأن حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع الذي طريقه السمع، وحكم مسائل العقلية والمحسوسات أن يرّد كل شيء من ذلك إلى بابه ولا يخلط العقلية بالسمعية ولا السمعية بالعقلية<sup>(٥)</sup>.

إن إدراج الأخلاق تحت الشريعة على الضد من المعتزلة، كان يقوم على محاولة لبيان أن العقل في الحقيقة لا يتضمن مبادئ أخلاقية كلية. فقد أدت العقلانية الطبيعية، وهي في محصلها لا تختلف عن عقلانية هوبز، إلى «حرب الكل ضد الكل»<sup>(٦)</sup> حيث يعدّ كل فرد ما يليه رغبته خيراً، وما يصاد هذه الرغبة شراً<sup>(٧)</sup>. حتى إن ما تسمى بالقضية الأخلاقية العقلية الكلية مثل «الكذب شر» تستمد كليتها من حقيقة أنها يمكن أن تنطبق على كثير من الحالات وليس كلها<sup>(٨)</sup>. وقد احتج المعتزلة بقوة على هذا الرفض لكلية الأخلاق العقلية:

إنّ كلامكم يأتي كالآتي: إن الحسن والقبح (العقلين) يمكن أن يردا إلى الرغبات. ولكننا نرى أن الموجود العاقل يعتبر حسناً ذلك الذي لا يرى فيه (بالضرورة) أي نفع، ويعتبر قبحاً ذلك الذي قد يجد فيه نفعاً... وأن المرء ليرى إنساناً أو حيواناً آيلاً للهلاك فيعتبر من الحسن إنقاذه... حتى وإن لم يكن [ذلك المرء] مؤمناً بالشريعة، وحتى لو لم يتوقع أي نفع من هذا الفعل في هذا العالم، وحتى لو أن هذا مقدر له أن يحدث في مكان قصي بحيث لا يراه أحد فيمتدحه على فعله هذا. إننا نفترض حقاً غياب كل دافع نفسي... والواضح من ذلك أن الحسن والقبح لهما معنى بخلاف ما وصفتهم<sup>(٩)</sup>.

---

(٥) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ويليهِ رسالة في استحسان الخوض في الكلام، عني بنشره وتصحيحه ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٣)، ص ٩٤ - ٩٥.

(٦) النص لهوبز، وذكر بلغته اللاتينية *bellum omnium contra omnes* (المترجم).

(٧) Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: Allen and Unwin, 1958), p. 97.

إشارة إلى كتاب الغزالي، معارج القدس.

(٨) أوضح تأكيد على النسبية الأخلاقية يوجد في كتاب: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٠٩)، ص ٧٣ - ٨٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ٧٨.

في رده على هذه العقلانية في الأخلاق، يدافع الغزالي بشدة عن تفسيره النفعي للأخلاق العقلية استناداً إلى تحليل سيكولوجي للدوافع؛ فيؤكد الغزالي على أن المُتقَد على سبيل المثال ينساق إلى إنقاذ الموجود الحي من الخطر لأنه إن لم يفعل ذلك فسيعاني من شدة مشاعر التعاطف القوية التي جُبِلَ عليها؛ فهو يرضي نفسه أولاً وقبل كل شيء عندما يقوم بإنقاذ شخص ما يقع في الخطر؛ وهو يعتقد علاوة على ذلك إذا كان هو نفسه في خطر وكان هناك شخص ما قادر على إنقاذه ولم يفعل ذلك، فسوف يشعر بالإحباط، وهلم جرى<sup>(١٠)</sup>. ولكن إذا كان العقل الخالص غير قادر في حالته الطبيعية على تنفيذ المبادئ الأخلاقية فسيبقى أقلّ قدرة على عمل الواجبات. لا بد إذاً من أن يكون كلاهما [المبادئ الأخلاقية والواجبات] مستمدين من الشريعة أو من الشرع الإلهي. ويستنتج الغزالي: «إن الواجبات لا تستمد من العقل وإنما من الشريعة»<sup>(١١)</sup>.

وهكذا فإن الأخلاق والقانون يكونان الشريعة. ولكن ماذا بشأن علم الكلام؟ هنا نجد الغزالي، كما رأينا في الفصل السابق، قد واجه مسألة التركيب متبعاً التطورات المبكرة في التصوف السلفي. لقد عمل الغزالي معبراً بذلك عن عدم رضاه عن الصورية المنطقية في علم الكلام على إدماج الطريقة الصوفية بالمحاجة الكلامية، وقد دافع بشدة عما هو حي وباطني في المعتقدات العقلية الخالصة التي نظر إليها على أنها انعكاس باهت للإيمان الحي، إن لم تكن غير جذيرة بو. وقد صرح الغزالي بأن هذا التركيب، الذي وضع في إطار برنامج [طريقة] تطهيرية - روحية وباطنية - تبلغ أوجها في ظاهرة الحب الإلهي، هو المعنى الحقيقي للشريعة. هذا هو الإيمان الباطني، وهو الذي سماه الغزالي «الدين». الدين، إذًا، هو ماهية الشريعة وحياتها الداخلية الباطنية، والشريعة من دون الدين هو صدفة فارغة، والدين من دون الشريعة لا وجود له على الإطلاق.

وعلى الرغم من أن الغزالي كرس علاقة ضرورية وثيقة بين الدين والشريعة، ولكن الإثنين احتفظا ومازالا بشئناية معينة، كما أن الهوية الأصلية

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧٣.

والخالصة بين الإثنين لم تكن بشيءٍ جديد. حقاً، إن مما له دلالة أن الغزالي كان قد سمى مؤلفه الرئيسي في الدين إحياء علوم الدين بدلاً من الشريعة؛ فبعد الغزالي بدأ في الظهور نوع جديد من الأدب الديني، وعلى وجه التحديد «علم أسرار الدين»، الذي قدم بلا شك خدمة عظيمة في تأسيس الشريعة على مكابدة الأحوال الروحية، أو كما يقول الغزالي: «الموقف الوسطي بين التبرير الحر الظاهر [للعقلانيين الخُلص] والتشدد الحنبلي»<sup>(١٢)</sup>. ولكن ثنائية الباطن والظاهر لم تختفِ، والتوفيق بينهما كانت تعرقله التطورات المتلاحقة تحت تأثير الصراع بين التصوف والشريعة.

وفي هذا الوقت انشق اللاهوت نفسه إلى نوعين متميزين: لاهوت كلامي عقائدي وعقلاني صوري، ولاهوت صوفي نظري. أما بالنسبة إلى هذا الأخير، فقد تطور في إطار حدوده الخاصة مراعباً في تطوره الانقسام الحاد بين الشريعة و«الحقيقة» الصوفية كما سندرست ذلك لاحقاً. وأما بالنسبة إلى اللاهوت العقائدي الذي وصفنا مسيرته ومحتواه في الفصل السابق، فقد استمر في الدفاع عن عقائد الملة موظفاً الأدلة العقلية والمعطيات الفلسفية الجديدة. ولكن ما أن حدث هذا حتى تعرض علم اللاهوت للتساؤل: دافع البعض عن انفصال علم اللاهوت عن الميتافيزيقا؛ فعلى الأول، بنظرهم، أن يحصر نفسه بالدفاع عن العقيدة، وعلى الثاني أن يستمر في البحث في المسائل الفلسفية النهائية الخاصة بـ Proper<sup>(١٣)</sup>. ولكن أغلب اللاهوتيين، الذين خشوا من ظهور فرع للمعرفة يتجاوز الشريعة أو يحتل مكاناً أعلى منها، رفضوا هذه الوجهة من النظر. وهكذا؛ فعلى الرغم من أنهم تبنا الصالح من مذاهب الفلاسفة الخُلص، بما في ذلك الفكرة الفلسفية عن التطور الطبيعي للعقل (النبوي)<sup>(١٤)</sup> ولكنهم أصرّوا على أن مهمة اللاهوت هي الدفاع عن عقائد الملة وحسب، وليس البحث والتفسير باصطناع الطرق

(١٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٣٤٦هـ/١٩٢٧م)، ج ١، ص ٩٣.

(١٣) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، كتاب المواقف، مع شروح علي بن محمد الجرجاني [وآخرون]، ج ٤ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م)، ج ١، ص ٤٠-٤٩.

(١٤) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفرد جيوم (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت. ]، ص ٤٦٣.

للعقلية<sup>(١٥)</sup> والنتيجة كانت أن بقيت العقيدة الدينية على حالها شكلاً ومضموناً من دون أي تجديد أساسي في التفسير؛ والصياغات والحجج الفكرية المعقدة المستمدة من الفلسفة أصبحت بعيدة عن تناول الإنسان العادي.

لقد احتكر اللاهوت كل مجالات البحث الميتافيزيقي، ولم يسمح للفكر الخالص بأحقية الادعاء بالبحث عقلياً في طبيعة الكون وطبيعة الإنسان. وهكذا فرض نفسه بوصفه «علم الشريعة الأسمى»، الواضع لـ«أصول الدين»<sup>(١٦)</sup>. وأصبحت الشريعة والدين مجالاً واحداً دونما تمييز بين حديهما. ولكن في هذه الأثناء تطور الفقه بعيداً عن اللاهوت. وعلى الرغم من أن المشرعين الفقهاء اعترفوا دائماً بصحة أحكام اللاهوت - الكلامي بوصفه مدافعاً عن الدين، ولكن سلطة الفقهاء كانت تملّي على اللاهوت الكلامي هذه المشكلات التي يجب معالجتها وهدف هذه المعالجة ومجالها.

لقد كتب المشرّع الشاطبي (المتوفى ٧٩٠هـ/١٣٨٨م)، الذي ينتمي إلى الجيل التالي لجيل الفيلسوف - اللاهوتي الإيجي مباشرة، كتاباً بعنوان كتاب الموافقات في فلسفة القانون والتشريع. ولم يدافع الشاطبي عن انفصال مسائل الدين الدقيقة عن علم الفقه فحسب، وإنما أدان أيضاً وبصراحة المناقشات النظرية والفكرية الخالصة بوصفها ضد الشريعة وخارجة عن مجال اللاهوت:

ليس من الضروري إطلاقاً الدفاع عن أي مسألة في التشريع يقوم عليها القانون، وكذا الخلاف الذي لا يؤدي إلى تباين في التشريع الفعلي، أو رفض أي رأي حاسم بشأنها... وهكذا... والخلاف (بين السلفية والمعتزلة) هو خلاف عقائدي يقوم على أصل يجد مرجعيته في اللاهوت على الرغم من أنه يُعبر عنه بألفاظ فقهية نظير: هل أن الوجوب والتحریم يمكن أن يشارا إلى خصائص الأشياء نفسها (أي: هل من الممكن اكتشافهما بالعقل الطبيعي؟) أم أنهما مستمدان من أوامر الشريعة؟<sup>(١٧)</sup>...

(١٥) الإيجي، المصدر نفسه، ص ٣٦-٣٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٣-٤٦.

(١٧) إبراهيم بن موسى الشاطبي، كتاب الموافقات، ٤ ج (القاهرة؛ تونس: مطبعة الدولة

التونسية، ١٣٠٢هـ/١٨٨٤م)، ص ٤٥.

وهكذا هو الأمر فيما يتعلق بالشرعية: إن فحص أي مسألة ليست أساسية للفعل، هو فحص غير مطلوب في أي دليل شرعي: وأقصد بالأفعال: الأعمال الذهنية والبدنية على حد سواء<sup>(١٨)</sup>. ويؤكد الفلاسفة على أن ماهية الفلسفة تكمن في النظر في الموجودات بصفة عامة... وهذه هي شروط التزكية المطلقة لكل المعرفة بصفة عامة. ولكن الرد، على ذلك، هو أن هذه التزكية العامة هي، في الحقيقة، تزكية مخصوصة<sup>(١٩)</sup>. وهكذا هي الحال مع كل فرع معرفي يزعم أنه على صلة بالشرعية، ولكنه ليس عملاً مفيداً على نحو مباشر، كما أنه لم يكن معروفاً عند العرب<sup>(٢٠)</sup>.

ويستمر الشاطبي بالتأكيد على أنه من غير المفيد، بل ومما يُعد خارج حدود الشرعية، البحث عن تعريفات علمية كان ينبغي أن تكون مباشرة وعملية بقدر الممكن والمستطاع، ليس فقط في القانون أو الفقه، وإنما في المجالات الأخرى أيضاً. إنه لمن الأفضل كثيراً أن يُعرف النجم بأنه (الجسم المضيء) الذي نراه ليلاً بدلاً من (الجسم الدائري البسيط) الذي مكانه الطبيعي في السماء... إلخ.

على أي حال، يمكن إجمال ما تقدم بالنقاط التالية:

(أ) على الرغم من أن لفظ الشرعية أو الشرع كان في البدء قليل الاستعمال نسبياً، ولكن استعماله كان مترافقاً مع استعمال لفظ الدين، سواء كانت نقطة الشروع في هذا الاستعمال هي الله أو الإنسان. (ب) المرحلة الحاسمة التي أصبح فيها لفظ الشرعية شائعاً هي المرحلة التي بدأ فيها الخلاف حول مسألة مصدر المبادئ الأخلاقية والعملية: هل هو العقل أم الشرعية، ومن ثم فإن (ج) الشرعية بدأت وهي تنطبق على القانون [الفقه] لا على اللاهوت الذي كان، باستعماله الحجج العقلية، يُسمى ديناً بدلاً من أن يسمى شريعة. (د) عاد اللاهوت، في مرحلة تطوره المتأخرة، إلى الاندماج في مجال الشرعية وادعى بأنه علم الشرعية الأسمى والنهائي؛ ولكن أخيراً (هـ) تطور الفقه في الواقع مستقلاً عن اللاهوت، ولم يكن من الصعب

(١٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٦.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٤.

إقامة علاقة واقعية حيّة بين الإثنين فحسب، وإنما كان الفقهاء يزعمون أيضاً أن الفقه هو المُعَبَّر عن الشريعة بامتياز، بل حتى الدراسات والعلوم اللاهوتية المساعدة الأخرى لا تخرج عن هذا التعبير.

## الإصلاح السلفي: ابن تيمية

التيارات الأربعة الرئيسة التي تميّز الحياة الدينية في الإسلام، والتي توزع عليها الإسلام منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وما تلاه، وأعني: العقلي والصوفي والكلامي [اللاهوت] والفقهي، ما كان لها إلا أن تُركب وتُجمع في مفهوم ديني شامل مثل مفهوم الشريعة. ومهما يكن من أمر، فإن هذا المفهوم، كما بينا ذلك في تفسيرنا التاريخي السابق، استعمله العقليّون، منذ اللحظة التي أصبح استعماله فيها شائعاً، في مقابل العقل، وتوافقاً مع الفقه؛ واستعمله الصوفية في مقابل «الحقيقة» الباطنية وطبقوه على الفقه. وعلماء الكلام أنفسهم استعملوه، كما رأينا، في بادئ الأمر لكي يميزوا الفقه عن علم الكلام مع أنه أصبح ينطبق، تدريجياً، على هذا الأخير كذلك. إن الخلاف بين الشريعة - هكذا ورد - والعقل، وبين الشريعة والحقيقة الصوفية، كما ورد عند العقليين والتقاء من الصوفية، خلافٌ واضح؛ ولكن الخلاف بين علم الكلام اللاهوتي وأسس الفقه لم يكن، ضمن دائرة السلفيين، أقل تعقيداً، على الرغم من أن الأمر لا يبدو بهذا الوضوح لأن المعترف به أن علم الكلام كان قد أعدّ كي يكون مدافعاً عن الملة.

في محاولته التوفيق بين مذهب المعتزلة في حرية الإرادة الإنسانية والموقف السلفي لحساب توكيد قدرة الله الكلية المطلقة ربط الأشعري، كما رأينا في الفصل الأخير، بين إرادة الله وخلقه للفعل الإنساني. ومع ذلك، لا يمكننا القول، في نهاية فحصنا لهذه المسألة، إن الأشعري من أصحاب الجبر الإلهي؛ إن الأشعري تميّز بوضوح بين أفعال الإنسان الإرادية وأفعاله غير الإرادية<sup>(٢١)</sup> حقاً، إن مذهب الأشعري في خلق الله لكل الأفعال

(٢١) الأشعري، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع وبلبه رسالة في استحسان الخوض

في الكلام، ص ٤١.



الإنسانية (وربما كل الحوادث الأخرى) بإرادته لا علاقة له بمشكلة الجبرية وحرية الإرادة. إن أطروحة الأشعري هي، ببساطة، أن كل شيء يحدث بإرادة الله وقدرته المطلقة. ومع ذلك فإن الأشعري وأتباعه، عندما شرحوا نظريتهم في «الكسب»، كسب الإنسان لأفعاله (المخلوقة من الله) نظروا في المشكلة كما لو كان الإنسان والله قوتين متنافستين في إنتاج الأفعال، ويمكن أن يكون كل منهما بديلاً للآخر في هذا الإنتاج. وهكذا وصلوا إلى رفض قدرة الإرادة الإنسانية لصالح القدرة الإلهية، وحددوا خلق الأفعال بمناسبة المشيئة الإنسانية أو بارتباطها بها. وكما رأينا أيضاً، فإن هذه النظرية، التي أيدها مذهب الضرورة الطبيعية الفلسفي والمذهب الصوفي في الله بوصفه الموجود الأوحد، تطورت خلال القرنين التاليين إلى مذهب القدرية Fatalism الصارم. على أن ما جعل الأمر أسوأ هو الفكرتان الأشعريتان؛ الأولى: لكي يرفعوا الله فوق صفتي «الغرض» و«العدالة» الإنسانيتين اللتين كانتا الموضوعين المركزيين للمعتزلة، رفض الأشاعرة نسبة كل منهما إلى الله؛ والثانية: أنكر الأشاعرة، في مذهبهم الذري، السببية وفكرة الإمكانيات أو القدرات الكامنة في طبيعة الأشياء. ولكن ليس من قانون أو شرع جدير بهذا الاسم يمكنه أن يقوم على مثل هذه الأفكار. إن الشرع يتطلب أن يكون الموجود الإنساني حراً وقادراً؛ إنه يتطلب أن يكون الإنسان حائزاً على قوى وقدرات موضوعية، بل أكثر من ذلك: إن الشرع الإلهي، الذي هو هاهنا الشريعة، يتطلب أن ينسب الغرض والعدالة إلى الله، وبخلاف ذلك فإن الأمر الإلهي بالوجوب والتحريم سيسقط من الأساس. والواقع أن تعاون علم الكلام والتصوف (والفلسفة) في أن يحلوا محل إرادة الله وقدرته على تنفيذ شريعته أو أمره، يشكل القسم الأكبر من التاريخ الديني للإسلام الوسيط.

لقد وصفنا بإيجاز محاولة الغزالي في الجمع التي تشكل نقطة تحول في قدرة الإسلام على التكامل الديني. ولكن رغبة الغزالي في التقوى والتطهر الذاتي من حيث الأصل، جعل محاولته للجمع [بين الكلام والتصوف] تكتسي طابعاً شخصياً. إن إصلاحاته في علم الكلام والشريعة تكمن أساساً في إعطائهما معنى وعمقاً شخصيين، ولا نبالغ في القول: إن التصوف والمذهب العقلي الفلسفي كان عليهما، ربما، أن يُزيلا بالكامل روح

الجماعة الإسلامية لولا مؤلفاته؛ فعلى الضد من العلة الأولى والمحرك الأول عند الفلاسفة أعطى الغزالي الأولوية الوجودية لـ «الأمر» القرآني، وعلى الضد من نظريات المتكلمين وأصحاب وحدة الوجود الصوفية استنهض الغزالي الإله الحي الذي يأمر ويُنجز ويلهم الناس الأمل الأصيل والخشية من عواقب الأمور.

ويمكن النظر إلى عمل الغزالي على أنه جمع أو توليف على مستويين: جمع بين علم الكلام والتصوف من جهة، وبين الشريعة والتصوف من جهة أخرى. ويحتل التصوف مقام المركز، وهو ينسجم تماماً مع الطبيعة الشخصية لإصلاح الغزالي. ولكن الغزالي لم يجدد في محتوى علم الكلام السلفي، ولم يجعل علم الكلام على صلة حقيقية بالشريعة، وذلك بسبب انشغاله المستمر بالقوى الشخصية. والحق، لا يبدو الغزالي أنه كان مهتماً بالشريعة على نحو جدي. ولكن الشريعة لا يمكن لها أن تبقى شخصانية حتى وإن كان لا بد لها من أن تقوم على قبول وفهم شخصي. إن الشريعة، في الحقيقة، ليست بظاهرة شخصية إطلاقاً. وربما لنا أن نذكر بواقعة تجد لها هنا تحققاً حياً لقوتها، ألا وهي: أن الكتاب الرئيسي للغزالي لم يخصص للشريعة وإنما للدين.

من بين القوى الدينية التي كانت موجودة في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، أهل الحديث الذين كانوا المجموعة الوحيدة من بين التيارات التي وصفنا، التي وقفت تراقب وتنتظر. لقد ظهر أهل الحديث في المرحلة الدينية المبكرة في الإسلام بصورة هذه القوى التي كانت تتخفى وراء الأشعري، وها هم أهل الحديث يظهرون الآن بصورة شخصية ديناميكية، شخصية تقي الدين ابن تيمية (٦٦١ - ٧٧٨هـ/ ١٢٦٣ - ١٣٢٨م).

حقاً، إنها لواقعة مثيرة للانتباه في تاريخ الإسلام الديني: أن القوة التي تكون في المقدمة وتستحوذ على الموقف، في كل مرحلة نقدية من مسيرته، لم تكن السلفية المشكَّلة المؤسَّسة، وإنما هي شيء ما يُقدم نفسه عند كل مفصل تاريخي، كالمادة الخام الخالصة في المذهب السلفي، التي تتشكل تدريجياً فيما بعد. وهذه القوة، في ذاتها، شيء ما غير قابل للوصف ابتداءً، ولكن، لأن هذه القوة بحاجة إلى اسم يميزها أطلق المسلمون أنفسهم على

أصحابها تسمية «أهل الحديث» أو «أهل السنّة»، أما الباحثون الغربيون المحدثون فقد سمّوهم «المحافظون» أو «السلفيون». ولكن الواقع هو أن أهل الحديث أو أهل السنّة ليس اسماً لأي مجموعة أو فرقة أو حزب خاص؛ وإذا كان هناك من مذهب سلفي أو محافظ فمن المؤكد أن هذا المذهب هو ذلك المذهب المهيم في مرحلة زمنية، هي، في محل اهتمام ونظر. وبطبيعة الحال، فإن هذا الأمر يحدث، إلى حدّ ما، في كل الديانات النامية. ولكن، مع ذلك، فإذا كنّا نجد في الديانة المسيحية، بل وحتى في دين يفتقد إلى الروحية الخالصة مثل الديانة الهندية، شيئاً ما ينساب فيها كما الموجة مع العناصر الجديدة التي ترتقي إلى قمتها، فإننا نجد أن المذهب السلفي الإسلامي يتطور بأشكال متجددة تظهر من وقت لآخر من صميم الإسلام نفسه. إن الإسلام مميّز ولكن بمزيج من المذهب الأصولي النشط والمذهب المُحدث، ويتعذر التمييز بينهما فيه. وهو يتطور ليس بدفع ذاتي وحسب، وإنما بمراقبة وتعديل ذلك الذي يتحرك فيه. الإسلام عمل ونشاط مركب، وهذه هي السمة التي تميز المذهب السلفي الإسلامي كما لاحظنا ذلك في الفصل الخامس.

يتضمن برنامج ابن تيمية من حيث الأساس إعادة عرض الشريعة وتكريس القيم الدينية. والشريعة مفهوم يتضمن الحقيقة الروحية في التصوف والحقيقة العقلية (أو العقل) عند الفيلسوف والمتكلم والفقهاء أو التشريع القانوني، وهذا «التضمن» ليس شكلياً أو مجرد تجميع، وإنما يدل على خاصية دينية هي مصدر مكونات الشريعة الثلاثة الآنف الذكر. وإذا كان من الممكن حقاً التمييز بين سلطة النقل والعقل، بل وحتى اعتبارهما مجالين متضادين، إلا أن النظر إلى الشريعة والعقل على أنهما متضادان لا معنى له إطلاقاً: «إن القول بأن البرهان إما أن يكون عقلياً وإما أن يستند إلى سلطة النقل ليس موضوعاً للنظر أو التثمين، أو ضامناً لإحقاق الحق واطراح الباطل؛ فالنقل والعقل طريقتان للمعرفة، وسلطة النقل لا يمكن أن تفصل قط عن العقل؛ وإذا كان هناك من شيء يُعد بمثابة قيمة شرعية فمن الحق أن لا يعد مضاداً لما هو معقول...»<sup>(٢٢)</sup>.

(٢٢) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية الحراني، كتاب منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية وبهامشه الكتاب المسمى ببيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢١ - ١٣٢٢هـ/١٩٠٣ - ١٩٠٤م)، ج ١، ص ٤٨.

وعلى هذا النحو يجب أن يُرفض أي مفهوم للشريعة يعدها مجموعة من الإرشادات والأحكام الشرعية أو الفقهية الخارجية مفصولة عن أسسها الداخلية. إن الشريعة على العكس من هذا الفصل أو الانقسام بين الداخلي والخارجي الذي أشاعته الحركة الصوفية، هي التي تجعل الأحكام الفقهية ممكنة وتجمع الأمور الفقهية والروحية في كلٍ دينيٍّ حيٍّ واحدٍ.

وتعليقاً على الآراء المختلفة حول إعدام المتصوف الحلاج (انظر الفصل حول التصوف) كان لابن تيمية نص مهم وممتع يبين بوضوح، على العكس مما هو شائع على نطاق واسع، أن ابن تيمية لم يكن فحسب لاعداً للتصوف وإنما عده أيضاً جزءاً ضرورياً للدين والشريعة: هؤلاء الناس (الذين عدوا صلب الحلاج ظلماً) طرفان: الطرف الأول يقول إن الحلاج قُتل ظلماً... ويعتبرون الشريعة وأنصارها أعداء لهم... والآخر يعتقد، ضد المدافعين والعلماء، أن هؤلاء هم الذين قتلوا الحلاج وهؤلاء فئة من الناس يقولون: «عندنا الشريعة وعندنا الحقيقة التي تناقض تلك الشريعة». إن الذين يتكلمون بهذه الطريقة لا يفهمون بوضوح التمييز بين معاني كلمة الشريعة كما ترد في كلام الله ورسوله (من ناحية) ومعناها كما ترد في كلام العامة من ناحية أخرى... حقاً، إن بعضهم يعتقد أن الشريعة اسم يُطلق على أحكام القاضي، بل إن كثيراً منهم لا يميز بين القاضي العالم والقاضي الجاهل والقاضي الظالم. وما هو أسوأ أن بعض الناس ينظر إلى قرارات الحاكم على أنها شرعية في حين أن الحقيقة تكون أحياناً، وبلا شك، على الضد تماماً من قرار الحاكم. والرسول نفسه أكد على أن للناس أن يسألوه وسيحكم فيهم استناداً إلى الدليل الذي أمامه، بغض النظر عن اختلاف قدرة الناس على عرض قضاياهم، وإذا مال بالحق لصالح أحد دون الآخر، فليس لهذا الأخير التسليم وإلا فإنه سيذوق نار جهنم. وهكذا يكون القاضي قد حكم استناداً إلى الوثائق والأدلة التي أمامه، بينما طرف آخر قد يحكم استناداً إلى أدلة أو براهين لم يقدمها. وفي حالات مثل هذه، تكون الشريعة الحقيقية [= الداخلية] على الضد حقاً من الشريعة الظاهرية بقطع النظر عن وجوب تنفيذ حكم القاضي. وفي حالات كثيرة تكون الحقيقة الداخلية على عكس ما يبدو لبعض الناس... وفي هذه الحالة إذا قيل إن الحقيقة الداخلية ضد الظاهر، فسيكون هذا القول صحيحاً؛ أما أن ندعي أن

الداخلي هو الحقيقة والظاهري هو الشريعة فهذه مسألة سينماتيكية [تتعلق بالمعنى].

على أن هناك من الناس من ينظر إلى الحقيقة على أنها الحقيقة الداخلية على نحو مطلق أما الشريعة فلا تهتم إلا بالظاهر. وهذا ينطبق على «الإسلام»، إنما عندما يوضع إلى جانب الإيمان، ولا يعني حينئذ سوى الأفعال الخارجية، في حين يدل الإيمان، في هذا السياق، على ما يكون في القلب وحسب. ومن هنا يتحدث الناس عن شريعة الإسلام وحقائق الإيمان، والتمييز بينهما قد يكون صحيحاً على المستوى (الاصطلاحي)؛ ولكن عندما يستعمل كلُّ منهما على حدة، فإن الشخص الذي يرتكن إلى الشريعة وحسب، دون الحقيقة الداخلية، لا يمكن أن يُنعت بالمؤمن؛ والشخص الذي يرتكن إلى الحقيقة المجردة التي لا تتوافق مع الشريعة لا يمكن أن يكون حتى مسلماً، ناهيك بأن يكون قديساً تقيّاً يتبع أوامر الله.

وأحياناً يُقصد بالشريعة ذلك الذي يقوله المدافعون عن الشريعة اعتماداً على جهود فكرهم الخاصة، ويُقصد بالحقيقة ما يكشفه الصوفي بالتجربة المباشرة. وليس هناك من شك في أن أصحاب كلا المجموعتين باحثون عن الحقيقة، أحياناً يكونون على حق، وأحياناً أخرى يكونون على خطأ، ولكن ليس فيهم من يخالف النبي (ﷺ). فإن اتفقت نتائج كلا المجموعتين فهذا أمر حسن، وإن لم تتفق فلا أحد منهما يدعي حق اتباع ما يزعم لنفسه، باستثناء ما يقوم على دليل واضح من الشريعة<sup>(٢٣)</sup>.

أما وقد تمت صياغة مفهوم الشريعة بهذه الروح الشاملة، فإنه من الضروري إنشاء صلة واقعية حيّة بين اللاهوت والشريعة خشية أن يصبح الأول صياغات جوفاء، والثاني مصادفة فارغة هامة لا حياة فيها. ولكن من أجل إنجاز هذا الهدف، من الضروري مراجعة اللاهوت. إن ابن تيمية لا يستعمل مصطلح «علم الكلام» لتسمية لاهوته الذي يسميه عادةً «علم وحدانية الله». إن إعادة توجيه جذرية لعلم الكلام لحساب مذهب الجبر أو

(٢٣) «الرسالة السادسة: الاحتجاج بالقدر»، في: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، مجموعة الرسائل الكبرى، ٢ ج (القاهرة: المطبعة العامرة الشرفية، ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م)، ج ٢، ص ٩٦ - ٩٧.

القدر الإلهي يتطلبها بالضرورة «اللاهوت الرسمي». ولكن هذه الإعادة، وَعَلَىٰ هذا النحو من التحديد، من شأنها أن تقوض الحياة الأخلاقية الدينية. والمطلوب في الواقع هو التمييز القاطع بين قدرة الله الكلية ووظيفة الله الإلهية بوصفه «الأمر»؛ الأولى يتطلبها الإيمان الديني، والثانية محور العمل الديني: «إن القدرة أو الإرادة الإلهية ليست حجة لأي كان لأن يعمل أو ينتهي في عمله ضد الله وخلقه... وهكذا فإن القدر موضوع إيمان ولا يمكن بالتالي أن يكون مقدمة يُحتج بها في عمل من هذا القبيل. إن الذي لا يؤمن بالقدر هو مجوسي (أي: اثنيّتي)، والذي يحتج به (في ميدان العمل) فهو مشرك (ذلك الذي احتج ضد محمد ﷺ) قائلاً: لو أن الله أرادَ لما كانوا مشركين»<sup>(٢٤)</sup>.

وإذا أردنا التخصيص فإن الذي يتحمل ذنب تأييد الانحلال الأخلاقي إنما هو المذهب الصوفي الذي يقول: إن «الذي يشهد إرادة الله يشعر أنه غير معنيّ بأوامر الله». وهذا كفر يرفضه اليهود والمسيحيون كذلك؛ ثم إنه مستحيل عقلياً ودينياً<sup>(٢٥)</sup> ولكن اللاهوت الرسمي نفسه هو الذي قدم المرجعية الفكرية لهذه الفلسفة السلبية؛ اللاهوت الذي أحال، وقد نظر إلى الله والإنسان كمتنافسين، الأمور كلها إلى الله؛ وهو أمر قد أدى باللاهوتيين إلى أن يبعدوا أنفسهم عن الأوامر الإلهية التي هي أصل الحياة الدينية.

ويمدح ابن تيمية في هذا السياق المعتزلة الذين حافظوا على الأقل على فكرة الخير والشر، وأقروا الأوامر والنواهي الإلهية بوصفها سلطة دينية حية<sup>(٢٦)</sup> تلك هي ميزة ابن تيمية، الذي يبيّن، على العكس من الاعتقاد الشائع، عدم تعصب استثنائياً، وانفتاحاً على كل الآراء، وتبنياً دائماً للقول: «إن الحقيقة لا تعود إلى طرف واحد حصراً وإنما هي موزعة بين جميع الأطراف».

وبناءً على ذلك، فإن ابن تيمية يعيد إلى علم الكلام الإسلامي فكرة هدفية السلوك الإلهي، الفكرة التي رفضتها بعنف الأشعرية والماتريدية

(٢٤) «الرسالة الثامنة: الإرادة والأمر»، في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٨.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤١.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣٤ - ٣٣٥.

والظاهرية Zahirism [= المذهب الظاهري في الفقه]، كمحاولة للتوفيق بين قدرة الله الكلية وقدرة خلقه المختلفة. وهذه الهدفية هي قضاء الله في قدر الإنسان ومن هذا يستنتج ابن تيمية مباشرة فكرة الله بوصفه «الأمير» أو «أهيب الشريعة». ثم يجتهد، بعد ذلك، فيميز معاني المستويات العليا لإرادة الله وحكمته على التوالي. إن إرادة الله وقدرته هما العلة الفاعلة، وأمر الله أو الشريعة هي العلة الغائية لفعله<sup>(٢٧)</sup> ولا يمكن إنكار قدرة الله الكلية لأن كل ما يحدث ويكون إنما يكون بقدرته اللامتناهية. على أن تفسير الحوادث على هذا النحو، وإثبات العلة الفاعلة، من شأنه أن يرمي بنظرنا إلى الخلف، أي إلى البداية؛ أما الشريعة أو حكمة الله وأوامره فمن شأنها أن تحيل نظرنا إلى الأمام، أي إلى الغاية والهدف<sup>(٢٨)</sup>.

يكشف ابن تيمية بوضوح مكن الخلاف الجوهري بين الصياغات اللاهوتية السلفية السنوية ومقتضيات الفقه: «إنك ستجد كثيراً من الفقهاء يناقضون أنفسهم، فهم يتفقون مع اللاهوتيين بإقرار قدرة الله المطلقة، وعند هؤلاء أن القدرة الإنسانية (لا تسبق) الفعل (وإنما تخلق مع الفعل). ولكن عندما يفكرون بطريقة فقهية فإن عليهم أن يثبتوا أسبقية القدرة الإنسانية (الحرّة) التي يقوم عليها الوجوب والتحريم»<sup>(٢٩)</sup>.

إن القدرة الإنسانية والقدرة الإلهية لا تنافس أحدهما الأخرى على تعيين وإنتاج الفعل الإنساني. والشريعة لكي تكون ممكنة على الإطلاق، تتطلب الفاعل الإنساني الحر. وإذا كان ما هو ممكن متساوق الوجود Coextensive مع ما هو واقعي فإن الخطاب القرآني: «أخش الله بقدر ما أمكنك ذلك، يجب أن يترجم [والحال هذه] بـ: أخش الله بقدر ما أنت تخشى بالفعل؛ والحديث النبوي الذي يرد فيه: عندما أمرك بعمل شيء

(٢٧) هذا هو الجمع أو التوفيق بين المعتزلة والأشعرية الذي طرحه ابن تيمية في مؤلفه: كتاب منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية وبهامشه الكتاب المسمى بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، «الرسالة السادسة: الاحتجاج بالقدر». انظر أيضاً: «الرسالة الرابعة: مراتب الإرادة»، في: مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ٧٠-٧١.

(٢٨) ابن تيمية الحرائي، «الرسالة السادسة: الاحتجاج بالقدر»، ص ٩١.

(٢٩) ابن تيمية الحرائي، «الرسالة الرابعة: مراتب الإرادة»، ص ٣٦١، السطر ٢٠ وما بعده.

فإعماله بأفضل ما تستطيع<sup>(٣٠)</sup>، ينبغي أن يفهم بنحو: عندما أمرك بعمل شيء فاعمل ما تعمله بالفعل؛ وعلى هذا النحو تكون أمام قضايا مكررة لا معنى لها Senseless<sup>(٣١)</sup>. وبالتأكيد، إن ما هو ممكن لا يمكن أن يتساوى مداه مع ما هو ممكن في المجال الإنساني، على أن من العبث أن نستخلص من هذا أن لا شيء مما هو ممكن في عالم الإنسان.

لقد بقي تأثير ابن تيمية مقصوراً على تلامذته المباشرين ولم يتبلور على شكل حركة. ولكن، بعد وقت ليس بالقصير، تسرب هذا التأثير تدريجياً خلال أناس من ذوي الفكر الديني، فكانت الحركة الوهابية (القرنان ١٢/ ١٨)، الحركة الأكثر تنظيماً وإدهاشاً، وإحالة من مظهرها هذا التأثير... وسنرى في الفصل الثامن عندما نتعرض للتصوف كيف تنمو الحركات المتماثلة، واحدة بعد الأخرى، ضمن دائرة التصوف، والتي قربت بين الفكر والممارسة الصوفيين والإسلام السلفي. وفي الواقع، هناك نزعة مرثية واسعة الانتشار، يعد ابن تيمية المثال الأكثر تأثيراً لهذه النزعة، تجسد، وعلى نحو نهائي، في تلك الحركات الإصلاحية ذات الأشكال المتباينة التي ميّزت الإسلام قبل أن يصطدم بالمؤثرات الغربية الحديثة. وهذا يفسر لنا: لماذا لاحظ الكثير من الباحثين الغربيين المحدثين، أكثر من مرة، أن تأثير ابن تيمية كان تأثيراً كبيراً وملفتاً نظراً لتراكم القوى التي سنصفها في الفصل الثاني عشر الذي سيبحث في الحركات الإصلاحية (ما قبل) الحديثة.

## الشريعة والفقه

التطورات الدينية التي حدثت منذ الغزالي وحتى ابن تيمية أثرت في علم التشريع الفقهي على نحو محسوس تماماً؛ فالنظرية الفقهية التي أوجزنا تاريخها في الفصل الرابع أخذت على عاتقها، بصورة خاصة، مهمة تأسيس وإبداع الآلية التي يتم بموجبها ابتكار القوانين واستنباط التشريعات الفقهية الخاصة من القرآن والسنة النبوية. وقد كان «أصول الفقه» هو، بالضبط، هذه الآلية. أما الآن فقد تطورت فلسفة الفقه، بُحِثَتْ وابتُدعت أسس دينية

(٣٠) أدبت ما يريد المؤلف من الحديث وفق سياقه، أما الحديث نفسه فهو: «رحم الله امرأة عمل عملاً صالحاً فأتمته» (المتروك).

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٦١، السطر ١٥ وما بعده.



- أخلاقية للفقهاء - «مقاصد الشرع» أو «أسرار التكليف». وهكذا جهد وأنجز سلسلة من العلماء والمفكرين اللامعين، ابتداءً من القرن ٨هـ/١٤م حتى القرن ١٢هـ/١٨م، أسس نظام فقهي عقلاني وأخلاقي وروحي في الإسلام. وفي هذا السياق يتحدث أبو إسحق الشاطبي عن فلسفته في الفقه بوصفها بثاً للروح في الجثة الهامدة والجوهر الحقيقي في هيكل الفقه الظاهري<sup>(٣٢)</sup> وكما رأينا في حالة ابن تيمية، إن المشكلة المركزية في كل فلسفات الفقه هذه هي، ها هنا أيضاً، كيف نربط الواجب الأخلاقي بالقدرة الإلهية المطلقة؟ وكيف يتبع الأول، بالضرورة وفي الواقع، الثاني<sup>(٣٣)</sup>.

يُنظر إلى الشريعة على أنها تتضمن في ذاتها كلاً من الأفعال الباطنية والأفعال الخارجية<sup>(٣٤)</sup>. والواقع أنها مجموع الأوامر الإلهية المرسلّة إلى الإنسان، تلك الأوامر التي هي، باعتراف الجميع، ذات طبيعة أخلاقية من حيث الأصل. ولهذا لا تعد الشريعة شفرة رمزية لتشريعات جزئية خاصة، وإنما هي حدود مشتركة تجتمع على «الخير». والغريب في الأمر: لم تُبدل سوى محاولات قليلة لإعادة التفكير في الإطار السائد للفقه وتجديد صياغته، فبقي الفقه على المحاولات الأولى للتشريع لممثلي المدارس الفقهية الأربعة. ويبدو أن السبب الرئيسي الكامن وراء هذا الجمود هو أن الناس عدّوا هذا الفقه صادراً، بالضرورة، عن أصول القرآن والسنة النبوية ومُكرّساً بالإجماع. وقد عدّ الإجماع «باب الاجتهاد» النهائي الذي أغلق ولم يعد بمقدور أي مفكر، مهما كان جريئاً، أن يمسّه.

وكما لاحظنا في الفصل الرابع، إن الدافع وراء قبول الإجماع بوصفه نهاية الاجتهاد (في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي) الرغبة في تحقيق الثبات والاستقرار في هذا النظام الفقهي الذي مرّ بمنازعات وخلافات كبيرة خلال مرحلة تكوينه؛ ولكنه أصبح، بمرور الوقت، صارماً، ولم تخفف صرامته إلا بتلك الفتاوى التي جعلته، فيما بعد، غير مؤثر. وقد كان سبب

(٣٢) الشاطبي، كتاب الموافقات، ج ١، ص ٥، السطر ١٤.

(٣٣) شاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، حجة الله البالغة (القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ/١٩٠٥م)، ج ١، ص ١٦-١٩ (الفصل يهتم ببيان أن هذه الفروض أو الواجبات - الدينية والأخلاقية - نابعة من الجبرية الإلهية).

(٣٤) الشاطبي، المصدر نفسه، ص ١٦، السطر الأخير وما بعده.

عملية التصلب والجمود هذه، أيضاً، وبالدرجة الأولى، هو أن المرجعيات العلمية في القرون الوسطى وضعت متن الفقه العلمي المعروف بـ «القانون»، الذي أكمل الفقه الشرعي في وقتٍ ما واستأصله في وقتٍ آخر. وعلى أي حال، فقد تقلص مفهوم الشريعة الإلهية، ووجهت ضربة مؤلمة إليه وإلى تراث فقهاء الشريعة أنفسهم.

في الواقع، إن الحقيقة التي تقول إنه لا حدود حقيقية ومؤثرة بين الجانب الأخلاقي والجانب الفقهي الدقيق في الفقه الإسلامي (الحقيقة التي شخصناها في نهاية الفصل الرابع) يجب أن تُنسب أيضاً إلى النظر إلى الفقه على أنه تشريع ثابت لا يقبل التغيير. ولكن يمكن استبعاد هذه الحجة بسهولة لأنها لا تتفق مع إبداع الفقه الإسلامي في مرحلته المبكرة. وفي الواقع، إن كتب الفقه الإسلامي مليئة بموضوعات الوعظ الأخلاقي، وتناقش بالتفصيل، على سبيل المثال، مفهوم «المقاصد»، ليس فقط من وجهة نظر فقهية، وإنما من زاوية أخلاقية دينية عميقة أيضاً.

وبصفة عامة، فقد تمسكت هذه الكتب بالخط الأخلاقي الحي المرتبط بالحساسية الشديدة إزاء ما هو حق وما هو باطل. إن الحس الأخلاقي الحي، في أي عصر، أفضل بالنسبة إلى الإنسانية، من فقه مؤثر؛ وسيوضح من مناقشتنا للإسلام الحديث (الفصل الثالث عشر) أن التحدي الحقيقي لممارسي الشريعة ضد المصلحين المُحدّثين هو ليس شك هؤلاء بفقه القرآن والسنة النبوية، وإنما هو عدم امتلاك العلمانيين المُحدّثين منظومة أخلاقية تتخطى الأخلاقية الدنيوية النفعية. (على الرغم من أن أحدهما لا يفهم الآخر على نحو صحيح في كثير من الأحيان).



## الفصل السابع

### الحركة الفلسفية

\* أي أن العالم يعتمد في وجوده على الله تبارك وتعالى

أما الله ﷻ فلا يعتمد في وجوده على العالم.  
[المترجم].

#### التراث الفلسفي

تطور اللاهوت المدرسي المبكر، تحت تأثير الترجمات العربية للأعمال الفلسفية والعلمية اليونانية (في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي)، وأدى هذا التطور إلى ظهور حركة فكرية، فلسفية وعلمية، قوية ومثير للانتباه، كان من شأنها أن تسفر عن إنتاج أعمال أصيلة ذات قيمة عظيمة ابتداءً من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي حتى القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. ليس من غرضنا هنا أن نصف هذه الحركة الفكرية أو نقيم أثرها على الفلسفة المدرسية الأوروبية الوسيطة، وإنما تتبع أثرها القوي على الفكر الإسلامي وتطوره وموقف هذا الأخير منها. على أننا نجد أنه من المناسب هنا، بدلاً من أن نتعرض للمذاهب الفلسفية للفلاسفة المسلمين كل على حدة (كما هي الحال في كتب عن تاريخ الفلسفة الإسلامية)، أن نفحص خلاصة ما توصلوا إليه من أفكار، وبخاصة ما تعلق منها بالعقيدة الإسلامية، اتسقت وأتت ثمارها في مذهب فلسفي شامل، مذهب ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨هـ/ ٩٨٠ - ١٠٣٨م) المعروف عند الغربيين بالاسم اللاتيني أفيسين Avicenna.

إن المعطيات التي انبنى عليها مذهب ابن سينا الفلسفي كانت يونانية أو مستوحاة من أفكار يونانية؛ فمادة هذا المذهب أو محتواه هيليني في مفاصله. ولكن البناء الفعلي أو المذهب نفسه فيتسم بطابع إسلامي لا شك

فيه: فتحومه الميتافيزيقية تنسجم مع الميتافيزيقا الدينية في الإسلام وتحاول، عن وعي، أن تبتكر ليس فقط حدود اتصالٍ مع الإسلام، وإنما أيضاً حدود اتفاق ومماثلة معه بقدر ما تسمح به طبيعة المعطيات الإغريقية العقلانية. وهنا تكمن أصالة مذهب ابن سينا العقلانية الرائعة وقدره المأسوي في التاريخ الإسلامي؛ فهو من ناحية، أخفق في استيفاء متطلبات المذهب السلفي، كما أنه، من ناحية أخرى، لم يلقَ القبول في أن يكون ممراً لإحيائه.

فعلى الضد من عقيدة الخلق السلفية أخذ مذهب ابن سينا بفكرة قدم العالم. ولكن، لكي ينصف ابن سينا الوعي الديني أقر أن العالم قديم لا بالذات وإنما بالله وعلاقته بالله علاقة اعتماد مطلق أحادية الجانب ولا تنعكس.

لقد كان ابن سينا، ولكي ينجز مذهبه الفلسفي هذا في العالم، بحاجة لمساعدة نظرية الفيض الواحدية الأفلوطينية، ورفض النظرية الثنائية الأرسطية: ثنائية الله والمادة؛ فالمادة بدلاً من أن تعد موجوداً بذاته مستقلاً عن الله، فهي صادرة عن الله في نهاية عملية الفيض. ثم أضاف ابن سينا تمييزاً أساسياً بين الله والعالم عندما وظف مفهومين فلسفيين: الواجب والممكن؛ فالله هو الموجود الواجب والعالم هو الموجود الممكن. وقد قبل اللاهوت السلفي هذا التمييز وبنى عليه أفكاره الأخرى، ورفض فكرة قدم العالم.

على أساس الفكرة الأفلوطينية عن الحقيقة القصوى (الواحد عند أفلوطين كما فسره أتباعه وعدّوه يمثل العقل الذي يتضمن ماهية جميع الأشياء) أعاد الفلاسفة تفسير وتوسيع مذهب المعتزلة عن الوحدة الإلهية. وهكذا نُظر إلى الله تعالى، بحسب المذهب الجديد، على أنه الموجود الخالص الذي لا ماهية له ولا صفات إلا صفة الوجود الواجب. فالصفات الإلهية إما أسلوب وإما علاقات خارجية محضة لا تؤثر على وجوده أو تُرد إلى وجوده الضروري. وهكذا عرّف العلم الإلهي بـ«لا - غياب لمعرفة الله بالأشياء»<sup>(١)</sup>، وإرادته تعالى بـ: «عدم.. إمكان تقييد وجوده»، وفعاليتها

(١) بإزاء Non-absence. ويمكن ترجمتها بـ «الحضور»، ولكننا أبقينا على ترجمتها الحرفية لبيان

الخالقة بـ«فيض الأشياء منه»... إلخ. وفي إطار النظريات الإغريقية عند أرسطو وأفلاطون من المستحيل على الله أن يعرف الجزئيات، فالله لا يعرف سوى الكلّيات، لأن معرفة الجزئيات من شأنها أن تُدخل التغيّر في العقل الإلهي باختلاف بعضها عن البعض الآخر أو بتتابعها الزمني. ولكن من الصعب أن تحظى هذه النظرية بالقبول من أي دين تشكل العلاقة المباشرة بين الفرد والألوهية محور اهتمامه. وبناءً على ذلك يمكن القول إن ابن سينا ابتكر نظرية ذكية تنصف مطالب الدين ومتطلبات فلسفته؛ فالله بحسب هذه النظرية، يعلم كل الجزئيات لأنه، وهو العلة النهائية لجميع الأشياء، يعلم بالضرورة الصيرورة السببية التي عليها العالم برمته. وهكذا يعلم الله، على سبيل المثال، منذ الأبد أن كسوفاً شمسياً سيحدث، يعلمه بكل خصائصه المميزة وفي نقطة محددة في الصيرورة السببية<sup>(٢)</sup> وهذا النمط من المعرفة لا يتطلب حدوث تغيير في العلم الإلهي لأنه ليس من نمط معرفة الإدراك الحسي التي تحدث في زمان ومكان معينين.

لقد أخذ الفلاسفة المسلمون أيضاً من النظريات المعرفية والميتافيزيقية اليونانية فكرة ثنائية العقل والجسم الجذرية التي تطورت تحت تأثير الفكر اليوناني - المسيحي إلى ثنائية أخلاقية بين المادي والنفسي. وقد أثر ذلك تأثيراً أساسياً في نظريات الفلاسفة المسلمين فيما يتعلق بالعالم الآخر؛ فاعتقد الفيلسوف الفارابي (المتوفى ٣٣٩هـ/٩٥٠م) أن النفس هي الوحيدة التي تبقى بعد الموت؛ بل ذهب أبعد من ذلك ليؤكد على أن نفوس المفكرين وحسب هي التي تبقى بعد الموت، أما عقول العامة Undeveloped فإنها ستفنى بعد الموت مع الجسد<sup>(٣)</sup> وذهب ابن سينا إلى أن كل النفوس البشرية خالدة، أما الأجساد فلا تبعث بعد الموت على الرغم من أنه أقر بأن النفوس بعد أن تنفصل عن أجسادها، وبخاصة نفوس العامة المتمتعة بالفضائل الأخلاقية وحسب، تشعر بنوع من اللذة «الجسدية» لأنها كانت [في

مقصد السياق الذي يتعلق بفكرة التنزيه المعتزلة عن طريق السلب؛ وهي فكرة كلامية - لاهوتية معروفة في الفكر الإسلامي والديني بصفة عامة. [المترجم].

(٢) أبو علي الحسين بن علي بن سينا، كتاب النجاة (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣٨)،

ص ٢٤٨.

(٣) انظر: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدّم له وعلّق عليه البير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، ١٩٥٩)، ص ١١٨.

الحياة الدنيوية] تفتقد إلى ممارسة الحالات الذهنية المحضنة. وينحو عام لنتهى ابن سينا إلى أن بعث الأجساد أسطورة خيالية استلهمتها عقول الأنبياء للتأثير في الطبيعة الأخلاقية للعامة غير المفكرة<sup>(٤)</sup> أما ابن رشد (المتوفى ٥٩٤هـ/١١٩٨م) الفيلسوف العربي الأندلسي الذي عرّف أوروبا العصر الوسيط على أرسطو من خلال شروحاته بخاصة، فقد كان أقرب إلى الإسلام السلفي، وذلك بفكرته التي تقول: إن الجسد نفسه لا يمكن أن يُبعث وإنما ستحل صورة جسد مماثلة له نوعاً مختلفة عنه كمّاً وعدداً<sup>(٥)</sup>.

عندما وصل الوعي إلى مرحلة بدا فيها أن الميتافيزيقا الفلسفية تقترب شيئاً فشيئاً اقتراباً لم يصل أبداً إلى حد التطابق، من المعتقدات الدينية اللاهوتية، ظهرت مشكلة عامة أمام الفلاسفة تتعلق بطبيعة الدين والفلسفة وعلاقة كل منهما بالآخر. إما أن تكون الحقيقة مزدوجة، واحدة في الفلسفة وأخرى في الدين، وإما أن تكون الحقيقة واحدة تعبر عن نفسها بصورة عقلية تارة، وبصورة تخيلية ميتافيزيقية تارة أخرى. البديل الأول، يتعلّق الأمر بالحقيقة المزدوجة أو الحقيقتين، لم يكن، على ما يبدو، ممكناً عقلاً، لذلك قرر الفلاسفة متابعة البحث في البديل الثاني، ليست الحقيقة الدينية سوى الحقيقة العقلية نفسها، ولكن بدلاً من أن يُعبّر عنها بمفاهيم عقلية مجردة كشفت عن ذاتها برموز تخيلية - تلك الواقعة التي كانت مسؤولة عن تأثر العامة بالحقيقة الدينية وقبولها على نطاق واسع. وهكذا أصبح الدين بمثابة فلسفة العامة، ووظيفته الأساسية تربيتهم تربية أخلاقية وتطهيرية.

ولكن لكي تكون هذه الوجهة من النظر ممكنة أنشئت نظرية عن الوحي النبوي، رائعة ومعقدة، إنصافاً للظاهرة الإسلامية كما كان يراها الفيلسوف. ليس هناك من جديد، أساساً، على نسق الفكر اليوناني: فالمعطيات مأخوذة من الهيلينية المتأخرة ولكنها، وقد وُظفت بها من جديد، انبثقت عنها نمط من الفكر مستحدث وأصيل، فبعد فحص داخلي دقيق للنظرية اليونانية وعلم نفس

(٤) انظر:

Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: Allen and Unwin, 1958), p. 42 ff and 82, note 64.

Simon van den Bergh, trans., *Averroes: TahÚfut al TahÚfut*, commentary on the first (٥) volume which consists of a translation of the Arabic text (Oxford: Oxford University Press, 1955), vol. 1, p. 362.

المعرفة برزت فكرة ذات نمط خاص عن العقل الإنساني يدرك بموجبها الحقيقة كاملة بطريقة حدسية ثم يعرض، هذه الحقيقة، بصور مجازية تجعلها ممكنة الفهم والقبول بالنسبة إلى الإنسان العادي. وهكذا، فبدلاً من القول: «إذا كنت تبحث عن الخير الأخلاقي فإنك ستعال الحرية الروحية الحقيقية التي هي النعيم»، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾<sup>(٦)</sup> إلخ.

وهكذا تم بناء نسق فلسفي كان ابتكاراً للحضارة الإسلامية، وكان، كما هو بذاته، إنجازاً مؤثراً. وهو نسق يمثل، سواء في أخلاقيات نظريته العلمية أو في بنائه الفعلي، نقطة تحول في الفكر الإنساني تربط بين العصر القديم والعصر الحديث. ولكن هذا النسق الفلسفي خلق لنفسه، في مقابل دين الإسلام، وضعاً خطراً. ولا يكمن هذا الخطر في النظريات الفلسفية التي أقرها، وإنما في حكمه على طبيعة الدين وما يتضمنه هذا الحكم بنظر الشريعة؛ فنظرياته الخاصة - المتعلقة بقدوم العالم وطبيعة العالم الآخر وطبيعة الله... إلخ - أمكن لها أن تتغير بفضل النقد، أما المكانة التي خصصت للدين والشريعة فما كان لها أن تُمس إطلاقاً ما دام مورد الدين لم يكن نوعاً من أنواع المظاهر الروحية الكاذبة.

## الفلسفة والمذهب السلفي

يبدو أن لاهوت الفلاسفة الطبيعي أظهر نوعاً من التهديد الواضح لمحتوى الإسلام المنزل، وأصبحت حدود إنجازه الأصلي في الفكر الديني موضع شك وهجوم من طرف المذهب السلفي، الحدود التي طلب هذا اللاهوت بوعي وقصد أن ترسم انطلاقاً منها علاقته بالعقيدة السلفية؛ وكان يأمل في أن تقبل بوصفها تفسيراً صحيحاً للإسلام.

وقد صاغ الغزالي الردّ السلفي على الفلاسفة في كتابه الكلاسيكي تهافت الفلاسفة؛ فحاجج ضد موقف الفلاسفة فيما يتعلق بالعقيدة الدينية، مسألة مسألة، موظفاً التناقضات الذاتية في أطروحاتهم، ومبيناً قصور هذه الأطروحات من وجهة النظر الدينية. فقد تبين له أن نظرية قدم العالم

(٦) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ١٢٢.



مستحيلة عقلاً؛ هذا فضلاً عن أنها تؤدي إلى إنكار فعل الخلق الإلهي بالمعنى الحقيقي للكلمة. وهكذا استبدلت نظرية الفيض الضروري للعالم عن الله بنظرية الفعل الإرادي الإلهي، واستبدلت بنية الله العقلية المتعينة بضرورة متطقية داخلية بالتصور الأشعري للإرادة الإلهية، كما رفضت فكرة الفلاسفة عن الطبيعة الروحية الخالصة للعالم الآخر.

ولكن السبب الجوهرى لعدم رضا المذهب السلفي بدين الفلاسفة يتعلق بفكرتهم عن طبيعة الدين نفسه. وهنا تكمن المسألة الأكثر حساسية بالنسبة إلى الإسلام. إن النظرية الفلسفية في الوحي النبوي، التي رأت في النبي عقلاً عظيماً بموهبة فذة، قادراً على الاتصال بالعقل الكلي أو الملاك، لم تُرفض بصورة كاملة، بل على العكس تم توظيف بعض من عناصرها الجديدة، وبخاصة فكرة كمال العقل النبوي، في عقائد علم الكلام. ولكن طبيعة الوحي بوصفها طبيعة عقلية من حيث الجوهر رُفضت، وبخاصة الفكرة التي تقول إن الدين ليس سوى صورة رمزية أو مجازية لهذه الحقيقة العقلية. إن طبيعة الحقيقة القصوى بالنسبة إلى الإسلام السلفي لا يمكن أن تكون مجرد فكر ليس إلا، إنها ماهية أخلاقية فاعلة بوحى مباشر. والنتيجة النهائية لهذا التأكيد هي إعادة تثبيت المنزلة الأساسية المطلقة للشريعة التي عدها الفلاسفة مجرد صور مجازية مناسبة لفهم العامة. على أن الفكرة المهمة التي تركها هذا التعليم الفلسفي للإسلام، والتي بناها المذهب السلفي من دون تردد، هي فكرة تقسيم الوجود إلى: واجب الوجود وممكن الوجود، وهو تقسيم أقام عليه علم الكلام الإسلامي أدلته على وجود الله: إن العالم المخلوق بوصفه ممكناً يتطلب وجود الله، واجب الوجود، بوصفه علته.

في هذه الأثناء وما بعدها تُركَ طريقان مفتوحان استطاعت الفلسفة أن تمارس عملها فيهما وأن تحصر نفسها في إطاريهما. كان على التأمل الفلسفي في الأول منهما أن يستمر على الرغم من المذاهب السلفية التقليدية، وأن يبحث لنفسه عن وسط معتدل؛ وقد وجدت الفلسفة هذا الوسط في الفكر الصوفي الفلسفي، وهو أمر معطى أتاحتها النزعات الصوفية في فكر الفلاسفة المسلمين أنفسهم، وبخاصة فكر ابن سينا. وستعرض لهذا الفكر الفلسفي المهم بعد قليل. وفي ثانيهما، أن تترك الفلسفة فكرة إنتاج مذهب منافس للاهوت بقدر تعلق الأمر بالعقيدة الدينية، وأن تعمل بدلاً من

ذلك في إطار المذهب السلفي. وهذا هو الذي جعل من الممكن لعلم الكلام أن يتوسع في بنية فكر نسقية منظمة شاملة تتضمن نظرية في المعرفة وفي «ما بعد الطبيعة». وقد ظهر هذا التوسع في أعمال الفيلسوف - اللاهوتي فخر الدين الرازي (المتوفى ٦٠٦هـ/١٢٠٩م)<sup>(٧)</sup> والواقع أننا نجد ضمن منظومته النظرية أفقاً واسعاً على نحو مدهش لممارسة العقل التأملي وفاعلية فكرية حيّة أغنت الفكر عدة قرون، ومع ذلك فإنها لم تحظ بدراسات جدية من طرف المؤسسات العلمية الحديثة التي يبدو أنها توقفت عند دحض الغزالي للفلسفة.

لقد قبل علم الكلام السلفي النظرية الفلسفية المتعلقة بتقسيم الوجود إلى واجب وممكن، ولكنه، كما أشرنا آنفاً، رفض التمييز الموضوعي بين الماهية والوجود. فقد ذهب ابن سينا إلى أن الله «تعالى» وهب الماهيات الوجود بعد أن كانت في ذاتها لا وجوداً بالفعل. إن الله منح الوجود لأنه هو من حيث الأصل وجود محض أو ليس من طبيعة له سوى طبيعة واجب الوجود أو الوجود الضروري. وعلى أساس هذه الوجهة من النظر يكون الوجود «مضافاً إلى» الماهيات بمعنى ما. وقد رفض السلفيون هذه الفكرة خشية من أن الوجود الذي عُدَّ وجوداً كلياً، ومن ثمَّ ينطبق بالمعنى نفسه على الله والعالم، سيؤدي إلى وحدة وجود، في حين اعتبر وجود الله وجوداً واجباً ووجود العالم وجوداً ممكناً. واستناداً إلى ذلك، أقرَّ علم الكلام السلفي أن الوجود مزدوج المعنى، أي أن الوجود يقال بمعنيين مختلفين، أحدهما على الله وثانيهما على العالم.

لقد طور أنصار التراث الفلسفي مذهبهم بإدخال تميزات فرعية أبعد من ذلك [= من التمييز بين الوجود الواجب والممكن]، فذهبوا إلى أن للوجود معنيين مختلفين؛ فالوجود، من جهة أولى، يدل على وجود الشيء الجزئي (كما عند دنس سكوت في الفلسفة المدرسية الغربية)، وبهذا المعنى كان المصطلح مزدوج المعنى غير محدد لأن كل شيء يمثل وجوداً فريداً؛

(٧) انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات (حيدر آباد الدكن، الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م)، وكتاب المحصل (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م)، حيث تجد معالجة مدرسية شاملة لهذه الأطروحات، والردود عليها.

ويترتب على ذلك أن الوجود الخاص بالله، فضلاً عن فيضه لموجودات أخرى، يبقى مجهولاً. ولكن الوجود، من جهة ثانية، فكرة مجردة، منتزعة من موجودات واقعية. وهذا المفهوم المجرد يجب أن يكون أحادي المعنى إذا طُبِّق على الله وعلى المخلوقات. والوجود بهذا المعنى الأخير، كما جادل البعض، موضوع البحث الميتافيزيقي الخاص<sup>(٨)</sup> الذي ينظر في صفاته العامة. والحقيقة أن مجموعة من الفلاسفة، من بينهم الفيلسوف - اللاهوتي أبو الشاء الأرموي (المتوفى ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م) أكدوا على أن فكرة الله يجب أن تفصل عن هذه الفكرة عن الوجود الذي ينبغي أن يكون الموضوع الخاص للميتافيزيقا - الكلامية. ومهما يكن من أمر، فإن اللاهوتيين رفضوا هذه الفكرة على أساس أن من شأنها أن تؤسس علماً أعلى من علم الكلام<sup>(٩)</sup>.

على هذا النحو استمرت العلاقة المتوترة بين الفكر الفلسفي واللاهوت خلال القرون، حتى ضمن الإسلام السلفي الذي ضمّ في متن مذهبها اللاهوتية الخاصة عدداً كبيراً من الأفكار الفلسفية والميتافيزيقية. وفي إطار هذا السياق، وهو سياق ملائم، تخلى أنصار الفلسفة عن أفكار الفلاسفة الكلاسيكيين التي تعد أكثر تشدداً في رفضها للعقيدة. وقد انتعش هذا النشاط الفلسفي الجديد، على وجه التحديد، منذ القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي عندما بدأ التقارب بين الفلسفة واللاهوت مع شيء من التوازن بينهما، وذلك من خلال أعمال الرازي بصفة خاصة، تلك الأعمال التي أصبحت من الآن فصاعداً محور الخلاف والجدل. وفي هذا القرن بالذات ظهر عدد من الكتاب والنقاد البارزين في الفلسفة الذين، وهم يدافعون عن الفلسفة بصفة عامة، قبلوا مواقف السلفيين من المسائل الأكثر حساسية وإحراجاً بالنسبة إلى العقيدة. وعلى سبيل المثال، نجد أن نصير الدين الطوسي المفكر الواضح الدقيق يرفض فكرة قدم العالم ويدافع عن الإسلام في هذه المسألة<sup>(١٠)</sup>. لكن التوتر بين أهل الحديث والفلاسفة بقي

(٨) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيبجي، كتاب المواقف، مع شروح علي بن محمد الجرجاني [وآخرون]، ٤ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م)، ج ١، ص ٤٦.  
(٩) انظر: الفصل السادس، الفقرة الثانية.

(١٠) انظر تعليقه على كتاب: أبو علي الحسين بن علي بن سينا، الإشارات والتنبيهات (طهران: مكتبة نينوى الحديثة، [د. ت.])، ج ٣، ص ٩٧، وكذلك تعليقه على كتاب المحصل للرازي، ص ٥٣.

ثابتاً وأساسياً، ومن وقت لآخر كان يؤدي انفجاره للقوي إلى هجوم أهل الحديث على المذهب العقلي. بالنسبة إلى الجناح اليساري من أهل الحديث أصبح اللاهوت - الكلامي مشبوهاً لقربه الشديد من الفلسفة. وقد وجد هذا المذهب التقليدي لأهل الحديث تعبيره الواسع الضخم في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي في أعمال ابن تيمية، التي قُدِّر لها أن تكون آخر إنجاز مهم في هذا المجال، وبخاصة في كتابه المعروف موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، حيث انتقد فيه بشدة أطروحات الفلاسفة واللاهوتيين. وقد استمر الصراع... وفي جامعة الأزهر الدينية المشهورة، في مصر، حُذفت الفلسفة من المناهج الدراسية خلال القرون المتأخرة، ولم تُعد إلى هذه المناهج إلا بعد بزوغ الحداثة الإسلامية في نهاية القرن التاسع عشر بجهود الداعية المصلح المجدد الثوري جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده. وفي القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي كتب أحد المؤلفين في الهند، عبد العزيز بهراوي (وبهراوا قرية صغيرة قرب مولتان مات فيها المؤلف وهو في الأربعين من العمر)، وكان من أصحاب أهل الحديث، هجاءً مرّاً للفلسفة، يبدأ على النحو الآتي:

«يا علماء الهند، إنكم تأملون أن تنالوا النعمة من طريق تثقيف العلوم العقلية لكم، غير أنني أخشى أن آمالكم مآلها إلى هباء».

ويستمر الهجاء:

«لقد تبنيتم علوم الكفار شريعة لكم كما لو كان فلاسفة الإغريق أنبياءكم».

ويتهيء الهجاء إلى الدعوة إلى دراسة علم الحديث<sup>(١١)</sup>.

## الدين الفلسفي

في الوقت الذي استمر فيه التراث الفلسفي العقلي المحض على شكل شروحات وكتيبات بسياقات مختلفة، إما كمدخل للاهوت أو لنقده، تطورت

Fazlur Rahman, "Post-Formative Developments in Islam," *Islamic Studies* (Karachi), (١١) vol. 2, no. 3 (June 1963), pp. 297-316.

الفلسفة بعد الغزالي في اتجاه جديد ومهم، اتجاه يمكن أن يسمى الفلسفة الدينية أو الدين الفلسفي. إن هذا التطور، على الرغم من تأثره العميق، خلال مسيرته، بالتصوف وأساليب فكره، هو تطور متميز عن التطور اللاحق (الذي سيكون موضوع دراستنا في الفصل التالي)، لأن ما يميز الظاهرة التي أسميناها بـ(الدين الفلسفي)، على الرغم مما بين أطروحاتها والنظريات الصوفية من اتفاق، هو أنها تقوم على الحجاج العقلي، وعلى عمليات - فكر نظري خالص ومنطقي محض، في حين أن التصوف يقوم، بالتحديد، على التجربة العرفانية أو الحدس، ويستعمل الخيال الشعري بدلاً من استعمال الاستدلال العقلي المحض.

إن هذه الحركة الجديدة، وحتى على افتراض وجود سمة دينية مركزية، إلا أنها، من دون شك، كانت مدعومة بالحقيقة التالية، ألا وهي أن الفلسفة نفسها، التي وصفناها سابقاً، كانت تتضمن سمة دينية بارزة، بمعنى أنها طرحت وجهة نظر حول العالم، وهي، بلا شك، وجهة نظر دينية، حتى وإن كانت تقوم على مبادئ طبيعية عقلية وظفتها كنقطة انطلاق لها في بحثها في العالم. على أن الفلسفة الجديدة هذه كانت، أيضاً، تحت تأثير نفوذ المذهب الروحي الصوفي، الذي حوّل اهتمامه بعيداً عن مجال الفلسفة الطبيعية باستثناء استعمال المفاهيم العامة في الفلسفة الطبيعية، بقدر ما كان ذلك ممكناً، لحساب أغراضه الدينية الخاصة.

لقد بدأ هذا التراث الفلسفي الجديد مع أعمال شهاب الدين السهروردي المقتول، (أعدم في حلب عام ٥٨٧هـ/١١٩١م)، مؤسس «فلسفة الإشراق» التي بلغت صياغتها النهائية في الكتاب الضخم الذي صنّفه صدر الدين الشيرازي - متأثراً بعمق بالفكر الصوفي لابن عربي - تحت عنوان «الأسفار الأربعة»، الذي لم يحظَ حتى الآن بدراسات خاصة. إن الفكرة الأساسية في هذا التراث تقوم على مبدأ «مراتب الوجود» (أي مذهب وحدة الوجود، وتوسيعه على أساس نظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة، والمصدر الوحيد المهم الذي اعتمده هؤلاء الفلاسفة هو المسمى بـ«إلهيات أرسطو»، وهو عبارة عن فقرات مأخوذة من تاسوعات (Enneads) أفلوطين مع شروح أفلاطونية محدثة). والنظرية الأخرى التي تدعم مبدأ «مراتب الوجود» هي نظرية في المعرفة أو الإدراك تؤكد وحدة الفكر والوجود.

ومن هاتين النظريتين [نظرية الفيض ونظرية المعرفة هذه] انبثقت نظرية  
ثالثة مهمة قُدِّر لها أن تؤدي دوراً مركزياً ضمن وجهة النظر الدينية حول  
العالم. إن الإسهام الجوهرى للتطور الذي أخذ منه الفكر الصوفى، إنما هو  
الفكرة التي تؤكد على «عالم المثال»: عالم أنطولوجى من الصور حيث  
العالم الروحى الأعلى الذي تستمد منه صور الأشياء المحسوسة.

لقد طور السهروردي النظريتين الأولى والثانية، وانتقد أطروحة ابن سينا  
التي ميزت بين الماهية والوجود، واستبعد الأساس الذي اعتمده الفيلسوف  
فى التمييز بين الله والإنسان. واستناداً إلى ذلك، رفض التمييز بين الممكن  
والواجب، وأقرّ أن هذه التميزات هي مجرد تميزات ذهنية ذاتية خالصة.  
بل إن السهروردي أنكر ثنائية المادة والصورة وصاغ نظرية عن الوجود  
المحض، التي تحمّلت التمييز الوحيد، ضمن هذا الوجود المحض، بين  
«الأكثر» و«الأقل»، أي «الأكثر كمالاً والأقل كمالاً». فى الواقع، لقد رفض  
السهروردي كل المقولات الأرسطية بوصفها خرافات ذاتية خالصة. والحق  
أن نزعتة الفكرية الشاملة هي التي أدت به إلى التأكيد على استحالة أي  
تعريف، أياً كان، لأن التعريفات تفترض تميزات مطلقة فى الواقع، وعلى  
هذا الأساس المفترض للتعريفات قام المذهب السينوي - الأرسطي. وعلى  
كل ذلك، فإن الحقيقة بنظر السهروردي واحدة، فى حالة من الاستمرارية  
المتجانسة، لا تمايز إلا بالأكثر والأقل، أو بـ«مراتب الوجود»: «الله هو  
الوجود المطلق والوجود المطلق هو الله».

إلى جانب هذه الصورة الواحدة للحقيقة، طور السهروردي نظرية فى  
المعرفة لا تحصل المعرفة، طبقاً لها، عن طريق «تجريد» الصور كما اعتقد  
الفلاسفة، وإنما تحصل بوعى أو بحضور مباشر للموضوع، وأكد ظاهرة  
الوعى الذاتى كخاصية ملازمة لكل معرفة، وأقرّ، مستعيداً مفهوم «النور» فى  
الزرادشتية القديمة، أن هذا الوعى هو الإنارة الذاتية الأساسية للوجود.  
وهكذا، فكما يصدر مجرى الوجود عن الحقيقة النهائية بوساطة الفيض،  
كذلك يصدر مجرى النور أو الوعى المباشر عن مصدره النهائى. إن الوعى  
نفسه، تبعاً لذلك، هو استمرارية تتمفصل فى نقاط متباينة بموجب مقولة  
«الأكثر» و«الأقل» وحسب.

لقد أثرت نزعة الفكر هذه في مجمل التطور المتلاحق للفكر الميتافيزيقي في الإسلام، الصوفي منه والفلسفي، إلى درجة لا يمكننا تقدير أهميتها وعمقها على نحو كافٍ. لقد أنتجت هذه النزعة في الفكر النظري الإسلامي كيفية فكر مميزة يمكن أن نسميها نزعة إنسانية ذاتية مقارنةً بالكون وقوانينه. إن الملكات المعرفية الإنسانية ظاهرة في البنية الأنطولوجية للحقيقة التي تظهر كشخص؛ فكما أن للإنسان إدراكاً حسيّاً وتخيلاً وفكراً عقلياً وحسّاً روحياً، كذلك الكون محاط، موضوعياً، بهذه الملكات. وكان هذا النمط من الفكر الذي زرعه الصوفية هو الذي جعل طرقهم، وعلى وجه التحديد، طرقهم الشخصية في تجربة «الحقيقة» تميل إليه. وهكذا، فالصوفي ابن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨هـ/١١٦٣ - ١٢٤٠م) كان أول من طور فكرة العالم بوصفه (الإنسان الأكبر) أو (الشخص الأكبر)، أما الإنسان فسَمِّيَ بـ (الإنسان الأصغر). ومن الواضح أن هذه النظرية عكس نظرية العالم الكبير والعالم الصغير، الأول يقيس العالم بالإنسان والثاني يقيس الإنسان بالعالم.

في هذه البنية الإنسانية لنظرية الحقيقة عند ابن عربي لعبت نظرية «عالم المثال» دوراً بارزاً جداً بوصفها النظير الأنطولوجي لملكة الخيال المبدع الإنسانية. إنه عالم واسع غير محدود حقاً - لامتناهٍ تماماً كالخيال الإنساني الذي هو، في الواقع، ليس إلا تأمل reflect «الصور» في «عالم المثال»، تماماً كملكة الإدراك الحسي التي تمثل فقط الصور المُدرَكة في العالم المادي أو العقل الذي يعكس فقط الأفكار الموجودة بالفعل في العالم المعقول. إن عالم المثال أو الصور هذا كان عبارة عن استشهاد لتفسير الرموز الحيّة التي هي لا روحية محضة ولا مادية خالصة؛ إنها موضوعات الرؤى والتجارب الصوفية والدينية. وفي هذه التجارب ومن خلالها تعبر الحقيقة الروحية المحضة، أي موضوع التجربة الروحية، عن نفسها بصور شبه مادية، وتُدرَك مباشرة عن طريق ملكة الخيال. وهذا هو العالم الذي رأى فيه الأنبياء الملائكة بهيئة إنسانية؛ وهذا هو، أخيراً، المكان الذي ترسم فيه الأحداث على نحو حي في يوم الحساب.

إن مذهب الحقيقة ذات المستويات المتعددة هذا، مع عالم الخيال الذي يتوسطها، تطورٌ خاص في الفكر في الإسلام الوسيط، وقد حظي بقبول الأغلبية الساحقة من الصوفيين السلفيين، ومنح التصوف الإسلامي

أخلاقياته المميزة، وتفاعل أخيراً مع الفلسفة ووجد في أسسها العقلية وصياغاتها الفلسفية في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي متمثلة بأعمال صدر الدين الشيرازي، المصمم العظيم لآخر مذهب فلسفي فخم في الإسلام.

إن محمد صدر الدين، أو ملا صدرا كما هو شائع، الذي أخذ من السهروردي نظريته الواحدية في مراتب الوجود المشخصة بمقولة الأكثر والأقل، طور نظريته الخاصة في المعرفة وفي طبيعة النفس الإنسانية. إن النفس الإنسانية ليست كائناً ذا نزعة وحيدة ومحجوباً بملكات للمعرفة مختلفة، وإنما هي كائن ذو نزعات مختلفة تتفق وتلك التي تؤلف الحقيقة الأنطولوجية. وقوى العقل ليست مجرد قوى وكفى، وإنما هي مكونات الحقيقة بالفعل؛ ومن ثمّ، فإن النفس ليست مجرد وسيلة لمعرفة الحقيقة وإنما المشاركة فيها والاتحاد بها: إنها ليست مجرد كائن منفتح أو متلقٍ، وإنما هي كائن مبدع خالق. ويترتب على ذلك أن النفس، عند المستويات العليا للتجربة، تختبر وتصبح ما تريد، ومن ثم تنال الحرية المطلقة بانعتاقها من وجود العالم المادي المتناهي.

إن هذه النظرية المثالية الفينومينولوجية تؤكد وحدة الفكر والوجود المركبة، وحدة العقل والحقيقة. المعرفة هي الصورة الأساسية والقصى للوجود، ومن ثمّ فإن نظرية للمعرفة تعلن أن المعرفة عملية أو صيرورة يسعى عن طريقها العقل إلى مطابقة ذاته للحقيقة، هي نظرية مرفوضة تماماً. إن هذه الفلسفة، من حيث الأصل، صورة عن الأفلاطونية المحدثة، ولكنها تتضمن سمة جديدة تكمن في فينومينولوجيا المذهب الحدسي الصوفي كما طورها ابن عربي وأتباعه. إنها فلسفة شخصية أساساً تقوم على تجريبية روحية. والحق أن نزعتها النظرية كانت، في الظاهر، صورية واضحة، أما في العمق فإنها كانت تسعى إلى أن تغذي الحاجة الدينية في العقول النقية في العصور الإسلامية الوسيطة المتأخرة: الحاجة إلى أن يحيا الفرد بسلام مع العالم في مجتمع كان آيلاً، وبسرعة، إلى التفكك والانحلال الداخلي.

وهكذا، فإن الفلسفة في الإسلام لم تمت مع هجوم الغزالي السلفي كما يظن الباحثون المحدثون، بل على العكس فقد استمرت حية حتى



القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين/السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، ولكن طبيعتها تغيرت بصورة جذرية بتأثير التصوف؛ فقد تحولت الفلسفة من محاولة عقلية لفهم طبيعة الحقيقة الموضوعية إلى محاولة روحية للحياة في انسجام مع تلك الحقيقة. وقد حققت هذه المهمة، بنزعة رومانطيقية فكرية، عن طريق وحدة العقل الإنساني والحقيقة أو وحدة الفكر والوجود. وقد كانت هذه الطريقة أسهل في حل المسائل المعقدة التي فرضتها «الحقيقة» على العقل الإنساني فيما لو وضعنا الفكر والوجود أحدهما في مواجهة الآخر. لقد أتاحت هذه الفلسفة نوعاً من الارتياح في وقت كان فيه الوضع الخارجي بأمرّ الحاجة إليه. أما على المستوى الشعبي العام فقد تكفل بهذه الحاجة نفسها التصوف، الذي انتشر على نطاق واسع في المجتمع الإسلامي؛ وهو موضوع لا بد لنا الآن من العودة إليه.

## الفصل الثالث

### النظر والعمل في التصوف

#### نشأة التصوف وتطوره المبكر

إن وعي محمد (ﷺ) النبوي، الذي تجسد في رسالته، قام على تجارب صوفية قوية وحيّة في غاية الوضوح، تجارب وصفها أو أشار إليها القرآن<sup>(١)</sup>. ومن المثير للاهتمام أن كل هذه الآيات التي تصف التجارب والرؤى الصوفية التي لمحمد (ﷺ) تعود إلى المرحلة المكبية؛ أما في المرحلة المدنية فإننا نشهد عملية للكشف المتتالي عن النموذج الأخلاقي - الديني، وعن أساس النظام الاجتماعي للجماعة الإسلامية الناشئة حديثاً، من دون أي إلماع، إلا ما ندر، إلى تجارب باطنية؛ الأمر الذي ينسجم مع توجه الوعي النبوي، الذي يجب أن لا تستغرقه التجربة الروحية [ويشغله] التمتع بالتأمل الذاتي الشخصي، لأن معناه إنما يكمن في الممارسة التاريخية. (ومن وجهة النظر هذه فإن ادعاءات الصوفية المتأخرين بأنهم لا يتبعون، في التصوف العملي، سوى التراث الروحي للنبي ليست جميعها بعيدة عن الواقع، حتى وإن كانت، ربما، في محلّ تساؤل على مستوى المعطيات التاريخية). والواقع، حتى التلميحات التي وردت في القرآن، في المرحلة المكبية، لم تكن مجرد وصف خالص [للتجارب الروحية]، وإنما جاءت دعماً لحقيقة الدعوة النبوية: ﴿مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ \* أَفَتُنْفِئُونَ عَلَىٰ مَا بَرَأْتُمْ﴾<sup>(٢)</sup>، وأيضاً ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ \* وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْئِ الْيُسَيْنِ﴾<sup>(٣)</sup>.

(١) وبخاصة في: «سورة الإسراء»، الآية ١؛ «سورة النجم»، الآيات ١ - ١٨، و«سورة التكوير»، الآيات ١٩ - ٢٥.

(٢) القرآن الكريم، «سورة النجم»، الآيات ١١ - ١٢.

(٣) المصدر نفسه، «سورة التكوير»، الآيات ٢٢ - ٢٣.

ولكن عندما بدأ العمل وظهرت الأمة إلى الوجود فإن الحاجة إلى هذا النوع من الاحتجاج قد اختفى، وكذلك التلميحات والإلماعات إلى التجارب الروحية. إن التصوف كان كامناً في النبوة نفسها، ولم يطرح أغلب الصحابة أسئلة كثيرة حول طبيعة هذه التجارب الروحية، لأنهم كانوا مُهيئين لغرض أخلاقي يقوم على أساس ديني، ومن المرجح أن عملهم قد جعلهم ينفرون من البحث في أسرار الروحانيّة الغيبية. إن ما كان يهتمهم إنما هو الأوامر الإلهية وليس الأسرار الصوفية. هذا فضلاً عن أنهم كان عليهم الاعتقاد أن هذه المسرّات الروحية كانت ميزة خاصة بالرسول الإلهي، وأن واجبهم هو أن يؤمنوا وأن يُنفذوا ما آمنوا به بقوة إيمان وبإحساس عميق بالهدف (وكانت هذه، بحد ذاتها، وكما يُعلمنا التاريخ جيداً، مهمة هائلة). إن ما غرسه الإسلام بعامة بين نفوس أتباعه الأوائل، وبدرجات متباينة، إنما كان الإحساس الخطير بالمسؤولية إزاء العدالة الإلهية التي رفعت سلوكهم من مستوى العالم الدنيوي والخضوع الآلي للعرف إلى مستوى العمل الأخلاقي. وأساس هذه التقوى هو «الخشية من الله» أو المسؤولية أمام النموذج الأخلاقي. وكان من بين الصحابة مَنْ تعمّق عنده هذا الإحساس بالمسؤولية ووصل إلى درجة خاصة من التبصر في داخلية الأفعال أو استبطان وتأمل الدافع الأخلاقي. وقد اتضح ذلك عند بعض الصحابة مثل أبي ذر الغفاري الذي كان يمثل نموذج التقوى ونواتها في المدينة المنورة بعد تقوى النبي (ﷺ). وقد أصبحت هذه التقوى بمثابة الحجر الأساس لنزعة الزهد الإسلامي التي تطورت سريعاً في أواخر القرن الأول الهجري/السابع الميلادي، والقرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي.

لقد واجهت هذه التقوى الزهدية معارضة عاصفة من جهتين: الأولى طبقة المتع الدنيوية المترفة التي جاءت لكي تكون هي المتنفذة في الأمة المسلمة مع تأسيس الإمبراطورية الجديدة الواسعة وتعزيزها، وبخاصة كردة فعل قوية للحياة الدنيوية الخالية من الورع والتقوى؛ بما في ذلك موقف السلالة الحاكمة الجديدة من الأمويين الذين كان أغلبهم يتصرفون على نحو غريب متناقض لا ينسجم مع التقوى التي تحلّى بها الخلفاء الأربعة الراشدون. في هذه المرحلة لم يكن احتجاج الفئة الورعة في الأمة مؤثراً، وكان «العلماء» هم أنفسهم الزهاد مع الاختلاف في درجة التأكيد على

التقوى الشخصية وضرورة التقشف. إن ذلك الاحتجاج كان يؤكد على أن على الطبقة الحاكمة أن تقبل وتفرض قانون الشريعة الديني بدلاً من فرض إرادتها الخاصة متذرة بقانون الدولة. لقد كان الورع يأمل، والحال على هذا النحو، أن تكون الروح الأصيلة للإسلام مدعومة بحياته الصادقة. وهكذا فالاتجاه في هذه المرحلة (أواخر القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي) هو اتجاه معنوي خالص مع تعميق داخلية الحافظ الأخلاقي. ومن بين الممثلين الأكثر بروزاً لهذا الورع الأخلاقي، الحسن البصري (المتوفى ١١٠هـ/٧٢٨م) المعروف، الذي لم يكسب اعتراف معاصريه فحسب في هذا الصدد، وإنما أصبح أيضاً بعد وفاته واحداً من أكثر الشخصيات تأثيراً في مجمل تاريخ الإسلام في كل العصور. أما الجهة الثانية فكانت تتمثل في الخوارج والصراعات السياسية الناشئة، وهما أمران كانا يشجعان النزعة الصوفية نحو الانعزال. إن هذه النزعة الانعزالية التي توصي بها مرة تلو الأخرى آداب الحديث [النبي] بإجماع تعلمنا: أن على الناس أن لا يتعدوا عن الأمور السياسية فحسب وإنما حتى عن الإدارة والشؤون العامة. والحق أن أغلب (الحديث) يحث المرء أن يعتكف في كهف ويترك الآخرين وشأنهم.

إننا نجد، خلال النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي والقرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، عند المثقفين الدينيين المسلمين ميلاً إلى أن يصبحوا مقسمين إلى مجموعتين: مجموعة «العلماء» أو المتكلمين الخُلص والفقهاء من جهة، ومجموعة أولئك الذين كان ولاؤهم للدين ولاءً شخصياً أكثر من غيرهم من جهة أخرى. إن أول علم نما وتطور من بين علوم الدين، كان علم الفقه (انظر الفصل الرابع). لقد سعى الفقهاء أنفسهم إلى أن يُدخلوا في نظامهم الفقهي أكبر قدر ممكن من الحياة الروحية الباطنية. ونحن نلفت الانتباه إلى هذه الواقعة بينما ناقش الطبيعة الدينية الخاصة بالفقه الإسلامي: واقعة المزج بين ما هو معنوي وما هو تشريعي في الفقه. على أي حال، فإن الحياة الفقهية يجب أن تبقى كما هي بطبيعتها بعيدة عن الحياة الشخصية. وكردة فعل ضد هذه الصياغة الفقهية الأولى للإسلام، كانت النزعة الزهدية التقوية المبكرة قد تحولت بوضوح إلى ما يعرف اصطلاحاً بالتصوف بروحه الخاصة المميزة. إن المفهوم القرآني

الخاص بالتوكل على الله كما أكدته النزعة التقوية بالمعنى الأخلاقي، كان قد تطور، في بعض الحلقات، إلى مذهب متطرف في نكران العالم [أو الخلائق] والاستقلال التام عن «الأسباب» الطبيعية. هذا على الرغم من أن المعنى الدقيق لهذا التوكل كان دائماً مثار اختلاف بين المتصوفة، والحكاية التالية مثلاً عن هذا الاختلاف: يُروى أن مالك بن دينار ومحمد بن واسع، وهما صوفيان من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، قد اختلفا حول مسألة امتلاك وسائل العيش؛ فمالك كان يفضل أن تكون له قطعة من الأرض يعيش عليها ويكون مستقلاً عن بقية الناس، في حين أن ابن واسع كان يفضل بدلاً من ذلك أن يكون ذلك الشخص الذي إن تناول وجبة طعام يجهل متى ستكون وجبته التالية<sup>(٤)</sup>.

إن هذا التطور لمذهب التوكل هو الذي أدى مباشرة إلى التصور الصوفي المركزي المتعلق بالعلاقة بين الإنسان والله - امتزاج مفهومي الحب والنعمة الإلهية grace في شعور واحد. ونجد تعبيراً عن هذين المفهومين عند المتصوفة القديسة Saint المشهورة رابعة العدوية (المتوفاة ١٨٥هـ/٨٠١م) وذلك في أبياتها الشعرية التالية:

أحبك حنين، حب الهوى      وحباً لأنك أهلٌ لذاكا  
فأما الذي هو حب الهوى      فكشفك لي الحجب حتى أراكا  
وأما الذي أنت أهل له      فلست أرى الكون حتى أراكا  
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي      ولكن لك الحمد في ذا وذاكا<sup>(٥)</sup>

ويُروى أن معروفاً الكرخي (المتوفى ٢٠٠هـ/٨١٦م) قال:

«إن الحب لا يأتي من البشر، إنه هبة من الله ومن نعمته»<sup>(٦)</sup>.

Ignáz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 2<sup>nd</sup> ed. (Heidelberg: Carl Winter-Verlag, (٤) 1925), p. 152.

(٥) اعتمد المؤلف ترجمة نيكلسون للأبيات في كتابه: Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1930), p. 234, and Louis Massignon, *Recueil de text inédits* (Paris: Geuthner, 1929).

وقد ذكرنا الأبيات كما هي معروفة لدينا في نصها العربي (الترجم).

H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, eds., *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Ithaca, CA: (٦) Cornell University Press, 1953), s.v. "Ma'rūf al-Karkhi".

إن مثل هذا الحب الصوفي والولاء الشخصي الخالص كان يشكل تحدياً لمفهوم الفقهاء عن الطاعة والخضوع للفقهاء، ولكن لم يكن، حتى الآن، أي احتكاك واضح بينهما باستثناء نوع من عدم الارتياح من طرف الفقهاء، الذين كانوا يؤكدون على أن فقه الإسلام يقتصر في تشريعه على السلوك الخارجي ولا يهتم بمحاسبة الوعي الداخلي أو بأحوال قلب المؤمن. أما القلق فكان يعود إلى مذهب الخوارج القديم الذي كان يحكم على إيمان الشخص الداخلي على أساس أفعاله الخارجية. ونحن هنا أمام طريق واحد ولكن باتجاهين متعاكسين؛ فالخوارج ينظرون في إيمان الإنسان على وفق أعماله، والصوفية يحكمون على الأعمال استناداً إلى سمة الإيمان، وهو شيء ما لا يمكن التعاطي معه بصورة فقهية محضة.

لقد بذل البحث الحديث جهداً جديراً بالاعتبار فيما يتعلق بـ «أصول» التصوف في الإسلام: إلى أي مدى يمكن القول إن التصوف إسلامي «أصيل»؟ وإلى أي مدى يمكن القول إنه نتاج مؤثرات خارجية وبخاصة مسيحية وغنوصية؟ يمكن القول إنه بقدر تعلق الأمر بمفهوم «الحب الإلهي» و«التوكل على الله» فإن تحليلنا أدى بنا إلى الاعتقاد أن ظهورهما يُعد نتاجاً للتطورات الداخلية التي حدثت في مجرى الحياة الروحي والفكري في المجتمع الإسلامي. إن فكرة التوكل على الله واضحة بارزة في القرآن؛ غير أن القرآن مع ذلك لا يرفض ولا يعارض فكرة الفعل الإلهي من خلال «الأسباب». والأمر نفسه ينطبق على الحب الإلهي؛ فهذا الحب المثالي الذي يفترض تحقيقه، إذا كان ضرورياً، التضحية بكل الممتلكات أو العلاقات الدنيوية المذكور في القرآن مراراً؛ ومع ذلك فإن الحب في القرآن ليس اسماً لعاطفة مجردة أو تصفية باطنية للنفس وحسب، وإنما يتضمن ميلاً نشطاً حازماً. ومهما يكن من أمر، فإننا نلاحظ أن كلا المفهومين قد تغير التأکید عليه في السياق الصوفي الجديد، ثم إن هذه النزعة المثالية العاطفية الخالصة تعد ردة فعل على وضع تاريخي داخلي: نزعة واقعية دنيوية ونشاط سياسي وحروب أهلية وتطور واتساع النزعة الفقهية. إننا نجد أن هذه المسألة بمعطياتها وحدودها الخاصة، تماثل على نحو دقيق مسألة النزاع الكلامي المبكر بين المعتزلة والحنابلة؛ فكما أن المعتزلة وفقوا بين العدالة الإلهية والقدرة الإلهية المطلقة، الأمر الذي عارضه الحنابلة بكل معنى الكلمة،

كذلك ظهرت «النزعة الباطنية inwardism» الصوفية على أنها تحدّ مباشر للتطورات السياسية والفقهية في الإسلام. إن النقطة الخطرة التي يمكن أن يصل إليها المرء على أساس هذا النوع من التقسيمات في البحث الحديث هي عندما يفحص الإسلام في مرحلة ما قبل نشوء الخلاف فيطلق أحكاماً متطرفة أو ذات بعدٍ واحد على النبي (ﷺ)، أو على الأمة المسلمة المبكرة. إن الأمر مع هذه الأمة أشبه بنواة مركزية حيّة غير منشطرة توسع وتطور خلايا جديدة ولكنها لا تنفي، بل ولا يمكنها أن تنفي، أثر العوامل الخارجية.

إحدى الوقائع المعروفة في حياة النبي (ﷺ) هي: أن النبي الكريم مارس أو طبق في حياته نزعة واقعية صارمة مع حياة روحية شديدة (ونحن نعتقد أن هذه الحياة الروحية هي التي كانت «سبب» تلك النزعة الواقعية). إن الصلوات الليلية وحياة التعبد الفردية المنعزلة كانت كلها جزءاً معروفاً من حياته. وسيكون من المستغرب حقاً القول إن هذا الجزء لم يكن مؤثراً على حياة أتباعه وبدرجات متباينة، حتى وإن لم يكن هناك دليل تاريخي على ذلك. ولا بد أن تلقي هذه الوجهة من النظر الضوء على الموقف الإسلامي من مشكلة في موضع نقاش كبير، ألا وهي مشكلة العزوبة التي بدأ بعض المتصوفين تطبيقها في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي (على الرغم من أن الحياة الزوجية بقيت مطبقة عموماً من طرف الصوفية على مدى العصور). ولا شك أن القرآن شجع على الزواج ولكنه لم يترك الزواج دون تسويغ عقلائي. وإن من طبيعة الإنسان أن يبحث عن المعاشرة الجنسية، والقرآن يُعلن في الواقع أن هذا قانون صحيح يسري على الكون برمته بمعنى ما: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾<sup>(٧)</sup>. فالقرآن أوصى بالزواج واستحسنه من أجل حماية النساء<sup>(٨)</sup> أو من أجل غرض عام هو تحصينهن، بمعنى: تجنب الحياة الجنسية غير الشرعية. ومن هنا نستنتج أن القرآن لا يحث على العزوبة كمؤسسة. وفي نقده للرهبانية<sup>(٩)</sup> لا يُدينها القرآن أخلاقياً وإنما ينتقدها بوصفها مؤسسة فشلت في تحقيق أغراضها. أما بالنسبة إلى

(٧) القرآن الكريم، «سورة الذاريات»، الآية ٤٩.

(٨) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ٣. (لم أعر في هذه الآية على ما يدل على نص

داعم لسباق المؤلف - دفعاً للالتباس (المترجم).

(٩) المصدر نفسه، «سورة الحديد»، الآية ٢٧.

التُّسَاك كأفراد فإن القرآن يخصصهم بآيات المدح والثناء في كثير من المواضع، ويعددهم تجسيداً لحياة التطهر والعفة في مقابل الغرور والزهو بالنفس.

## بدايات التصوف المؤسساتي

بقي التصوف خلال القرنين الإسلاميين الأولين ظاهرة فردية حرّة، ولكن مع تطور علم الفقه وعلم الكلام الإسلاميين الرسميين، ومع الظهور التدريجي بالتزامن معهما لطبقة العلماء، تحول التصوف سريعاً إلى مؤسسة، وبخاصة بعد أن اتسع وأصبح مطلباً عاماً. ويمكن القول إن بدايات هذه الحركة، حركة التصوف، ارتبطت بنشاط فئة من الناس جاءت هي نفسها من فئات سابقة تسمى بفئات الزهاد والقراء Reciters (قراء القرآن) أو «البكاؤون» الذين كانوا يكون وهم يرتلون آيات القرآن ويعظون الناس. إن هؤلاء الوعاظ الشعبيين، المعروفين أيضاً بالقصاصين، مارسوا تأثيراً قوياً على العامة وذلك عن طريق توسيع فضاء القصص القرآنية بإضافة مواد إليها مستمدة من كل أنواع المصادر: مسيحية ويهودية وغنوصية وحتى بوذية وزرادشتية، وأي شيء يمكن أن يجعل قصصهم وعظاتهم مشوقة ومؤثرة. وبقدر ما أصبحت طريقة الحياة الصوفية نمطاً شائعاً معروفاً، بقدر ما بدأ استبدال الأسماء القديمة: الزهاد والتُّسَاك بمصطلح «الصوفي»، وأصبح هذا الأخير ينطبق على تلك الفئات من الرجال (والنساء). ويبدو أن مصطلح «صوفي» مشتق، من حيث الأصل، من كلمة «الصوف»، وهي مادة قماش خشن اعتاد هؤلاء الناس ارتداؤها كعلامة على الزهد ونكران الذات. غير أن البعض قد اقترح لكلمة «التصوف» اشتقاقاً لغوية أخرى؛ فقد اقترح بعض الكتاب المسلمين المتأخرين أن كلمة التصوف مشتقة من الجذر «صَفَا» أو من «صُفَّة»، وهي مكان مرتفع في مسجد الرسول في المدينة حيث كان الفقراء من الناس يجلسون فيه ويمارسون عباداتهم؛ واقترح بعض المؤلفين المحدثين أن تكون الكلمة مشتقة من الكلمة الإغريقية «صوفيا»، وهو مقترح لا أساس له<sup>(١٠)</sup>. إن البدايات الأولى للتنظيم الصوفي كانت عبارة عن

(١٠) تجد مناقشة جيدة لهذه المسألة في كتاب نيكلسون. ولم يُصَفَ إليها من جديد إلا القليل إلى حد الآن. انظر:

Nicholson, *A Literary History of the Arabs*.



تجمعات حرة غير رسمية، تجري فيها مناقشات دينية ورياضيات روحية، تسمى بـ «الحلقات». وكان الذكر، وهو تلاوة لعبارات دينية على نحو متكرر، يُقام في أي مكان، بما في ذلك المساجد. وهذا يبين لنا أن الممارسة الصوفية لاتزال، في هذه المرحلة (في النصف الأول من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي) غير مقلقة، ولم يُنظر إليها على أنها تشكل تحدياً نامياً للعلوم الرسمية في الإسلام. ولكن فيما بعد، وكما سنرى لاحقاً، تحولت هذه الممارسة البسيطة إلى عبارات Concepts [!] روحية مشتركة تتلى بمصاحبة الموسيقى والرقص، وهددت مكانة المسجد بوصفه المركز الأساسي للعبادة الدينية.

لقد دخلت عن طريق الوعظ وخطباء العامة الأتقياء مجموعة من الأفكار إلى التصوف والإسلام الشعبي بالتالي. وهذه الأفكار، كما ذكرنا، مستمدة من مصادر متباينة؛ ولكن يبدو أن التأثير الرئيسي على التصوف قد جاء من المصادر الشعبية، وهذه المصادر نفسها كانت تحت تأثير المسيحية. والأكثر أهمية في هذا السياق هو عقيدة المهدي الأخروية، الشخصية الروحية التي ستظهر في آخر الزمان فتُنشر العدل وتفرض الإسلام على القوى غير المؤمنة. لقد طوّرت الشيعة مسبقاً، خلال النصف الأخير من القرن الأول الهجري/السابع الميلادي، فكرة «المهدي المنتظر» بعد أن فشلت محاولاتهم للسيطرة على مجريات الحياة السياسية الإسلامية<sup>(١١)</sup> وهذه الشخصية الروحية ترتبط عند «الشيعة الإثني عشرية» بمفهوم «الإمام الغائب» الذي سيحقق النصر للعقيدة السياسية الشيعية. إن انصهار هذه العقيدة المهدوية مع العقيدة المسيحية المتعلقة بـ «القيامة الثانية للسيد المسيح» كان تطوراً طبعياً. أما في الإسلام السني، حيث نجد وعياً عميقاً متأصلاً بفشل الحياة السياسية والعامة

---

(١١) انظر: الفصل العاشر. لم يثبت علمياً بعد متى تبنى الشيعة عقيدة الرجعة، أي «عودة الإمام بعد الموت»، ولا بأي شخصية تمثلت أولاً. ويبدو أن اللقب (مهدي) أُطلق أولاً على محمد بن الحنفية (ابن علي بن أبي طالب). ومن المرجح جداً أن «الرجعة» نُسبت أولاً إلى محمد نفسه ثم بعد ذلك إلى علي. انظر في ذلك:

Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, pp. 216 and 360.

انظر أيضاً:

A. S. Bazmee Ansari, «Sayyid Muhammad Jawnpūrī and his Movement,» *Islamic Studies* (Karachi), vol. 2, no. 1 (March 1963).

مقارنة بمعايير النموذج الإسلامي، فإن مثل هذه الأفكار قد وجدت لها مكاناً مستعداً لقبولها في قلوب العامة عن طريق خطب الوعاظ المؤثرة. وعلى الرغم من أن فكرة المهدي هذه لم ترسخ رسمياً في علم الكلام السني ولكنها كانت مؤثرة وذات ثقل كبير في الإسلام السلفي الشعبي. وإلى هذا المجال من النشاط العقائدي وبسببه يعود الانتشار الساحق للأفكار اليهودية والمسيحية، حيث وجدت [هذه الأفكار] طريقها إلى الشروحات على القرآن، والتي ارتفعت ضدها احتجاجات المتكلمين - اللاهوتيين النقاد المسلمين المتأخرين وكذلك الباحثين، ووصمها بـ«الإسرائيليات» أو بـ«الأساطير اليهودية».

ومع القطيعة الداخلية النامية بين الممارسة الصوفية وأيديولوجيتها الضمنية من ناحية، وظهور المذهب السلفي من ناحية أخرى، ظهر إلى الوجود متن جديد لعلم الحديث (راجع الفصل الثالث). ولكي يُبرر الصوفية موقفهم عمدوا على تأليف عبارات (بألفاظ مبتدعة)، على مستوى المضمون مثيرة للجدل، وعلى المستوى التاريخي مزيفة بمجملها، ونسبوا إلى النبي (ﷺ). وهذه العبارات تبالغ في تقشف النبي (ﷺ) إلى حد التنسك ونكران الذات (وسرعان ما طُبِّق على «علي» [بن أبي طالب] من خلال الدعاية الشيعية). والحق أن الأحاديث الشريفة المضادة للأحاديث الصوفية تستنكر الزهد المسرف بعامة والرهبانية والانعزال عن العالم بخاصة، هذا فضلاً عن تأكيدها على سمو العالم على الزاهد. ولكن على الرغم من أنه يمكن النظر إلى كلا هذين النوعين من الأحاديث على أنه مبتدع، بقدر تعلق الأمر بصياغتهما اللفظية، إلا أنه ليس هناك من سبب يدعونا إلى أن نرفض أحدهما بعده غير صحيح أصلاً: بمعنى أنه ينسب إلى الرسول (ﷺ) أشياء كانت غريبة عليه تماماً. وما يسمى بهذا - حديثاً دينياً، بمعنى التطبيق الفعلي لنموذج أخلاقي في سياق اجتماعي، يعود إلى روح القرآن. ومهما يكن من أمر، فإن الأحاديث الصوفية، المجردة من ثوبها المُسرف الخيالي، تمثل، على حد سواء، حياة النبي (ﷺ) وتعاليم القرآن، وذلك في تأكيدها على صفاء القلب والحياة الداخلية.

على أي حال، فإذا كان هناك ثمة سمة قلقة كامنة في طبيعة هذا الوضع، فإنما هي تلك التي تذكرنا، ولا بد بذلك النزاع بين المعتزلة

والحنابلة في عقائدهم الكلامية؛ وإذا كان هناك من موقف لا يمكن قبوله بالنسبة إلى الإسلام بصفة خاصة، فإنما هو الموقف السلبي من هذا العالم الذي يبدو أنه قد تطور وانتشر بين المتصوفة على نحو خطير؛ ولهذا استحق هذا الموقف التوبيخ الذي وجه إليه في الحديث المعروف: «لا رهبانية في الإسلام»، وبخاصة مع التعليقة التي أرفقت به، وهي: «إِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَهْبَانِيَّةٌ، وَرَهْبَانِيَّةُ هَذِهِ الْأُمَّةِ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» والواقع أن هذه الجهود [النقدية] قد أنقذت التصوف من الخطوة التالية، خطوة تأسيس جمعيات رهبانية بالكامل؛ فلولا هذه الجهود، وبالنظر إلى طبيعة التصوف الشعبية وانتشاره بأوساط العامة، لكان النسيج الكلي للإسلام قد تعرض يقيناً إلى التمزق.

وبقدر ما كان الانشقاق يُهدد بالاتساع، أخذ عددٌ بارز من ممثلي الإسلام السلفي على عاتقه مهمة إنقاذ الموقف. وابتداءً من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي فصاعداً ظهرت سلسلة كاملة من المتصوفة السلفيين المهيمن، عملت بممارساتها وتعاليمها على المزاجية بين المذهب السلفي والتصوف؛ وانطلاقاً من هذا العمل أصبح من الممكن النظر إلى تاريخ الإسلام الروحي الأساسي على أنه توتر مستمر بين هذين التيارين. والحق، إن الأمر قد أصبح على هذا النحو، لأن التصوف من جانبه استمر بامتصاص أفكار إيديولوجية جديدة وعناصر أخرى متباينة، في حين أن العلوم الدينية الرسمية استمرت في سيرها كما كانت من قبل.

إن أول اسم كبير مهم من بين هؤلاء المتصوفة السلفيين هو الحارث المحاسبي (المتوفى ٢٤٣هـ/ ٨٥٧م) الذي كرس نفسه، بعد تحوّل أخلاقي من علم الكلام العقلي إلى التصوف، لإقامة العقيدة السلفية على الحياة الداخلية القائمة على الضمير. والمحاسبي شأنه شأن الغزالي الذي ازدهر بعد قرنين ونصف (وهو يصلح أن يكون مثلاً يحتذى بهذا الصدد) أنجز التراث التقوي للمتصوفة الأوائل لكي يؤسس عليه وينعش الحياة الخارجية للدين بفقهه وطقوسه. إن جوهر تعاليم المحاسبي لا يكمن في نكران الحياة الخارجية وإنما يكمن في اليقظة وعدم التوقف في تنقية الأهواء، وفي الاستمرار في مراقبة ومجاهدة أو محاسبة النفس Self-Criticism وتطهيرها. ومن هذا النوع من المجاهدة تتولد، بنظر المحاسبي، «أحوال» أخلاقية من الوعي من شأنها أن تعمق باطراد تنقية النفس من الأهواء.

## الطرق الصوفية

على أن التصوف لم يستطع أن يقف ولزمن طويل عند حد ورعه البسيط وإنجيل حبه؛ فما أن نجح في تحويل اتجاه ممثلين بارزين للمذهب السلفي إلى وجهة نظره العامة حتى سارع في وضع منهجية «طُرُقِهِ» الداخلية ومسالكه الروحية للوصول إلى الله. ومن المحتمل أن ما دفعه إلى الإسراع في هذا العمل هو اتهام «العلماء» للمزاعم الصوفية بأنها ستفتح الباب على مصراعيه أمام فوضى روحية لاستحالة تنظيم مجرى «الحياة الداخلية» والسيطرة عليها. وبالفعل فقد اتُّهم ذو النون المصري (المتوفى ٢٤٥هـ/٨٥٩م) - الذي هو في محلّ ثقة من طرف الصوفية لتصنيفه «مقامات» الارتقاء الروحي - بالهرطقة، وذلك في بغداد عام ٢٤٠هـ/٨٥٤م. هذا فضلاً عن أن الصوفية أنفسهم كانوا بحاجة إلى تطوير طريقة ما للسيطرة على الوجد الروحي، ووضع معايير لضبط بل ولعرض، بقدر الممكن والمستطاع، تجاربهم الروحية.

وإذا كانت نظرية «المقامات» في المعراج الصوفي الروحي قد تم التعبير عنها بألفاظ دينية - أخلاقية بصفة عامة، فإن هذه الألفاظ مستمدة بمجملها من القرآن (ف«المقامات» تتضمن على الأغلب الألفاظ الآتية: «التوبة»، «الإنابة»، «الصبر»، «القناعة»، «التوكل»، «المشاهدة» بإذن الله تعالى). وقد وسع المتصوفة نظرية «المقامات» بنظرية «الأحوال» العرفانية النفسية التي يمضي من خلالها السالك الصوفي إلى الوصول إلى الله. لقد أصبح هذا التطور واضحاً جلياً خلال منتصف القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وأدى إلى ظهور فكرة «الفناء»، بمعنى استبدال الصفات البشرية بالصفات الإلهية [أو فناء الذات البشرية في الذات الإلهية]. وقد ارتبطت هذه الفكرة تقليدياً باسم الصوفي المشهور أبي يزيد البسطامي (المتوفى ٢٦٠هـ/٨٧٤م). الذي تنسب إليه بعض «الشطحات الصوفية ecstatic utterances». مثل: «سبحاني، ما أعظم شأنني»، و«أنا الله»، و«إن لوائي أعظم من لواء محمد (ﷺ)».

إن هذه الشطحات التي كثرت بين المتصوفة كانت تُفسَّر على أنها عبارات لفظية تصدر من المتصوف وهو في «حالة الوجد» الصوفي، ومن ثم فهو غير مسؤول عنها. ولكن الطرق الصوفية خلقت مشكلة بالنسبة إلى

الإسلام تتعلق بحالة الجذب الصوفي، ثم ظهرت من ظهور نظرية المعراج الروحي الصوفي مشكلة الغاية الصوفية المتمثلة في فكرة «فناء» الصفات البشرية في الصفات والكيفيات الإلهية. وتزامناً مع هذه الفكرة انتشر مفهوم «الولاية» مستنداً إلى استعمال لفظ «الولي» في القرآن، ولكنه حُمِلَ بمضمون صوفي خاص مستمد من النزعة الصوفية في المسيحية الشرقية ومن النزعة العرفانية (الغنوصية) رجوعاً حتى الأفلاطونية المحدثة. وهكذا ظهرت مشكلة أخرى تتعلق بمدى علاقة الولاية بالنبوة، والولي بالنبوي. والواقع أن مفهوم الولاية الصوفي بوصفه موازياً للنبوة ومنافساً للدين الذي أسسه الرسول (ﷺ) هو أمر أصبح واضحاً منذ القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي عندما دخلت فكرة «خاتم الأولياء» في مقابل مفهوم «خاتم الأنبياء» (وهو توصيف أطلقه القرآن على محمد ﷺ) ليدل بذلك على أن النبوة قد تمت أو ختمت بالرسول الكريم). وفي كتاب من تأليف الحكيم الترمذي الصوفي - (المتوفى ٢٨٥هـ/٨٩٨م)، أكبر سلطة مرجعية صوفية على مستوى النظر والتنظيم في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي - عولجت هذه المشكلة على وفق أسئلة من قبيل: «مَنْ يستحق لقب خاتم الأولياء؟»، «على أي نحو يرتبط الولي بالنبوي؟»<sup>(١٢)</sup>... إلخ.

لقد جلبت فكرة الولاية معها عقيدة: هرمية الأولياء «الحافظين». ومن المرجح ترجيحاً قوياً، أن هذه العقيدة الصوفية توازي العقيدة الشيعية حول الإمام. وكانت بدايات هذه التعاليم، المتعلقة بعقيدة هرمية الأولياء هذه، قد ظهرت في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، ولكنها أصبحت جزءاً معروفاً من المذهب الصوفي في القرن التالي. وبحسب هذا المذهب، إن العالم يحافظ على استمرار وجوده بفضل وجود شبكة من الأولياء غير المرئيين ومن مراتب مختلفة. ومراتب الأولياء في هذه السلسلة الهرمية تتألف من سلسلة من «الورثة»: «الأبدال» و«الأوتاد» و«الأعمدة»... إلخ، وتنتهي بـ«القطب» الذي يتمحور حوله الكون برمته. ولكن الكون، بحسب هذه البنية الروحية، سيصير إلى أجزاء. على أي حال، فإن هناك شخصية غير مرئية

Massignon, *Recueil de text inédits*, p. 33.

(١٢)

انظر أيضاً: أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي، ختم الأولياء، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى (بيروت: معهد الآداب الشرقية، ١٩٦٥).

تشغل مكاناً خاصاً في هذه الهرمية الصوفية تسمى «الخضر»، الذي هو - شأنه شأن طائر العنقاء Phoenix الذي يتجدد شبابه باستمرار - خالد لا يزول؛ ووظيفته الأساسية إرشاد أولئك الذين ضلوا طريقهم في البرية (دنيوياً وروحياً معاً). وقد ادعى كثير من الصوفية البارزين أنهم الأتباع المباشرون للخضر ومنه أخذوا منصبهم لإرشاد وقيادة البشر روحياً. (يُمائل المذهب السلفي بين الخضر و«عبد الله» الذي حباه الله، استناداً إلى «سورة الكهف» الآية «٦٥»، بمعرفة لدية خاصة، جعلته مرشداً روحياً لموسى).

قلنا ما فيه الكفاية حول العالم اللامرئي، أما بالنسبة إلى العالم المرئي فإن الصوفية، أو بالأحرى أولئك الذين أخذوا بعقيدة الولاية من بينهم، كانوا يدعون بالمعجزات أو باللطاف إلهية خاصة، وبالخوارق والكرامات التي تدل بنظرهم على علامات ولايتهم. وقد وضعت نظريات خاصة للتمييز بين معجزات أولياء الصوفية ومعجزات الأنبياء؛ وقد نُظر إلى كلٍّ منهما على أنها تنافس الأخرى. على أن السلفيين، مع ذلك، لم يشعروا بتوجس حول قبول هذه العقيدة في مذهبهم.

ولكن ابتداءً من القرنين الرابع والخامس الهجريين/العاشر والحادي عشر الميلاديين وما تلاهما، بدأت تظهر عقيدة جديدة على النقيض تماماً من روح الإسلام السلفي، ولكنها مع ذلك أصبحت المادة الأولى في بنية التصوف كما عرض نفسه بأسلوب منظم. وهكذا أصبح التعارض واضحاً، ليس مع الإسلام السلفي فحسب، وإنما حتى مع الممارسة الصوفية المبكرة. فبينما نجد سالكي الطريق الصوفي، في القرون الثلاثة الأولى، يعبرون في مسعاهم عن روح مستقلة، منبعاً وإبداعاً، نجد أن المرحلة اللاحقة تشهد نهجاً لا يقبل النقاش مطلقاً، نهجاً مفروضاً من الدكتاتورية الروحية للشيخ. وبينما نجد الجنيد البغدادي في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي كان يعلم: أن على السالك أن يكون كما الدُّمية أمام الله، نجد في المرحلة اللاحقة له أن التعليم الصوفي يؤكد: أن على السالك أن يكون في أيدي شيخه كالجثة في أيدي غاسلها.

والواقع أن جهوداً كانت قد بدأت بالفعل في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، ومن داخل الحقل الصوفي، لردم الهوة بين الإسلام

السلفي والتصوف من أجل إبقاء هذا الأخير ضمن الحدود المعقولة. وقد تعرضنا سابقاً للمحاسبى، أما بعده فيأتي الخراز (المتوفى ٢٨٦هـ/٨٩٩م)، وتلك الروح النقدية العظيمة في التصوف المبكر، مُنشئ التصوف السلفي، وأعني الجنيد البغدادي (المتوفى ٢٩٨هـ/٩١١م)، الذي قيل إنه كان تلميذاً للمحاسبى السلفي. ولنذكر هنا الثمن الغالي الذي دفعه التصوف وذلك بإعدام واحد من أعظم ممثليه في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، ألا وهو الحسين بن منصور الملقَّب بالحلاج. لقد كان مُريداً disciple من مُريدي الجنيد، ولكن هذا الأخير أبعد من حلقته. وقد اتَّهم الحلاج بأنه يوحد بين ذاته والله، وذلك في قولته المشهورة: «أنا الحق»، وحُكِّم عليه بالإعدام بموافقة وشهادة فقهاء بارزين في بغداد، فعُلِّق أمام الملاء، فمُزَّق، وأخيراً أُحرق. ولن ينسى الإسلام هذه الحادثة (مع أن الصوفية المتأخرين أنفسهم قد عدلوا من الصياغات سواء فيما يتعلق باتهامه بالبدعة [أو الهرطقة] أو فيما يتعلق بإعلان المغفرة لخصومه)، وأصبح اسم الحلاج أسطورة تناقلها عبر القرون ليس فقط الصوفية، وإنما الأدب الشعبي على طول وعرض العالم الإسلامي.

## نشأة التصوف السلفي

إن ظهور حركة الإصلاح الصوفي الهادفة إلى مزج الوعي الصوفي في الشريعة النبوية وجدت أصولها في التصوف نفسه، وبدأت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي مع نشاط رجال بارزين مثل الخراز والجنيد. لقد أدخل الخراز مفهوم «البقاء» في التصوف لتعديل فكرة «الفناء» عند البسطامي. وبالنظر إلى ضالة المصادر المتوفرة لدينا من الصعب تحديد ما الذي يعنيه «البقاء» بالنسبة إلى الخراز على وجه الدقة، على الرغم مما قيل عموماً من أن الخراز كان يعني بهذا المفهوم شيئاً إيجابياً: فبقدر ما يؤدي «الفناء» البسطامي إلى أمحاء (العيوب البشرية)، بقدر ما «يبقى» الإنسان، بفضل مقام «البقاء»، في الحضرة الإلهية حياً. والذي يبدو من كلام صاحب هذه الفكرة، هو أن «البقاء» عبارة عن تطور روحي يُنعم الله به على الإنسان لشفاء نفسه<sup>(١٣)</sup>. وقد حدث أن [شاعت] هذه الفكرة، فكرة

(١٣) انظر: أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب، وهو كتاب قيم جداً في المذاهب الصوفية. انظر أيضاً:

«البقاء»، إلى حد أنها أصبحت مقبولة في التصوف خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. فهذا الكلاباذي (المتوفى ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م) يقول في نصّ يستدعي مرجعية صوفية (من المحتمل أن يكون الحلاج نفسه):

«البقاء مقام لله (لا للأولياء) الذين يكونون في حالة من السلام والسكينة (بمشيئة الله)؛ وكل ما يعرض عليهم لا يمنعهم من تنفيذ واجبات الله»<sup>(١٤)</sup>.

لقد وجه الجنيد إلى ادعاءات الصوفية، سواء تعلق الأمر بتجاربههم الروحية أم بممارساتهم الخارجية، نقداً دقيقاً قوياً؛ فقد استبعد مطلقاً أن يكون «للأحوال» الصوفية أي حقيقة موضوعية، وأعلن أن الصوفية، بما في ذلك أبا يزيد البسطامي، ماتوا أسارى خيالاتهم<sup>(١٥)</sup> وسعى كذلك إلى مقاومة الاتجاهات المتناقضة والمتسامحة في الممارسة الصوفية ورفضها استناداً إلى مبدأ: «أن العلم له الأولوية على المعرفة، والحجب أو الكتم له الأولوية على الإباحة»<sup>(١٦)</sup>.

ونتيجة لهذه الصيرورة الجديدة طوّر المذهب الصوفي أزواجاً من المفاهيم المتناقضة، إنما المتكاملة، لمزج وإنصاف الوعي الصوفي والنبوي، الحياة الجديدة والتجربة الداخلية للروح والفقہ الشرعي كمؤسسة اجتماعية. وقد تعرضنا من قبل للمفهومين التوأمين: «الفناء» و«البقاء». وهناك مجموعة رئيسية أخرى من المفاهيم: (أ) «السكر والصحو»، (ب) «الوحدة والاختلاف»، (ج) «الغياب والحضور» (بمعنى: غياب أو حضور الذات أمام الله في التجربة الصوفية). إن الاختلاف بين الوعي الصوفي والوعي النبوي يكمن في حقيقة أن الوعي الصوفي بصفة عامة يبقى مرتبطاً بالجزء الأول من التجربة [الصوفية] الموصوفة في كل مفهوم من المفاهيم المذكورة سابقاً، أما الوعي النبوي فإنه يشكل لحظة وحسب في التجربة الكلية التي تُظهر طبيعة جدلية بين كلا المفهومين [بين الغياب والحضور على سبيل

Louis Massignon, *Essai sur les origines de la lexique technique de la mystique musulmane*, études musulmanes; 2 (Paris: Vrin, 1954), p. 301.

Massignon, *Ibid.*, p. 355.

(١٤)

Massignon, *Recueil de text inédits*, p. 29.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٥، و

Massignon, *Essai sur les origines de la lexique technique de la mystique musulmane*, p. 305. (١٦)

ويجب أن نقرأ تأويلات الأستاذ ماسينيون بحذر لأنها تصحح أحياناً تأويلات ذاتية خالصة.



المثال]. وعلى المستوى المعرفي؛ فقد أدت هذه الفكرة مباشرة إلى النظرية التي أصبحت مقبولة على نطاق واسع، القائلة: بأن الشطحات الصوفية التي يتلفظ بها الصوفي في حالة «السكر» غير صحيحة ولا يمكن قبولها إلا في حالة تكون فيها حالة «الصحو» هي النافذة أو الغالبة، ومن ثمَّ فإن الأمر يفترض حالة من الاعتدال بين الحالين، على الرغم من اقتناع كثير من الصوفية بأن حالة «السكر» أعلى مستوى من «الصحو» وقولهم بأن الرسول (ﷺ) كان «يعود إلى الصحو» بأمر من الله وقوته.

وعلى الرغم من أن الصوفية لم يكونوا بقادرين على صياغة العلاقة العضوية بين مفاهيمهم الجدلية صياغة واضحة، ولكن نظريتهم هذه قد ساهمت بالفعل في إنقاذ علاقاتهم بالمذهب السلفي والعلوم التي تمثله. وابتداءً من منتصف القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي بدأت تظهر علامات واضحة على نشوء حركة للتوفيق بين التصوف وعلم الكلام السلفي. وقد كان الصوفي المعروف جيداً ابن خفيف (المتوفى ٣٧١هـ/٩٨١م)، المشارك في تطور علم الكلام الأشعري، المدافع الأبرز عن هذه الحركة<sup>(١٧)</sup> وإذا كان هناك من مثال مثير للإعجاب على عرض دقيق موجز للمذهب السلفي فهو العرض الذي ينسب إلى المتكلم الماتريدي (انظر: الفصل الخامس). وعلى الرغم من أن هذا العرض أو الكتاب، الموسوم بـ: رسالة في العقائد، لا يمكن أن يكون مؤلفه الماتريدي نفسه (توفي الماتريدي عام ٣٣٣هـ/٩٤٥م) ولكن يبدو أن زمن تأليفه لا يمكن أن يكون لاحقاً للصف الثاني من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي نظراً لأن منظومته الاصطلاحية تنتمي إلى المرحلة التمهيدية ما قبل الفلسفية. وعلى الرغم من أن هذا الكتاب هو كتاب كلامي رسمي دقيق ولكننا نجد أن الآثار الصوفية ضاربة فيه؛ غير أن هذه الآثار الصوفية البادية فيه تم الاحتفاظ بها بطريقة مدروسة بحيث لا تخرج عن الإطار الأساسي لعلم الكلام. وعلى هذا النحو يحدثنا عن طبيعة الإيمان:

الإسلام هو العلم بالله (من دون سؤال) ومكانه الصدر؛ والإيمان هو العلم بالله في ربوبيته ومركزه القلب الذي هو في الباطن من الصدر؛

والمعرفة الحقة هي العلم بالله مع صفاته ومكانها مركز الفؤاد الذي هو في الباطن من القلب؛ ومعرفة التوحيد لله هي العلم بأحدثه المطلقة ومكانها «السر» أو الوجود الباطني الذي يكون في اللب من مركز القلب. وما يزكي هذا ما قاله الله في القرآن: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِثْقَاتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...﴾ (١٨).

إن إمكان المعجزات غير النبوية أو «الكرامات Signs of Righteous» أصبح مقبولاً في علم الكلام منذ أن تمت صياغته على يد الأشعري. والاعتقاد بالكرامات، المضاد للفكر المعتزلي، كان حقاً ممنوحاً حصراً للتصوف؛ وهو حق عملت النظرية الكلامية الذرية في الطبيعة والزمن على أن تجعله مقبولاً ببسر من طرف المتكلمين. والواقع أن الاعتقاد بكرامات الأولياء نما واتسع على نطاق واسع في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي إلى درجة أننا نجد أن فيلسوفاً عقلائياً تماماً مثل ابن سينا قد وجد لها مكاناً في منظومته الفلسفية الذرية على الرغم من أنه قد فسر هذه الكرامات بأنها مفاعيل «طبيعية» لقوى العقل على المادة. وقد قبلت نصوص المؤلفات السلفية في العقائد بلا خلاف كرامات الأولياء ونظرت إلى هذه الكرامات على أنها دليل على صدق دعوة النبي (ﷺ) إلى الأمة التي ينتمي إليها الولي بخاصة - وهذا تأويل قبله المتصوفة بإجماع.

إن الأداة الفاعلة في هذا التقارب الكلي كان يتمثل في أحاديث جديدة، وُضعت على نحو دوري خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين/التاسع والعاشر الميلاديين بهدف مزدوج: تعزيز قضية التصوف وجلبه إلى حظيرة المذهب السلفي. وإننا لنجد في الربع الأخير من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي عدداً من الباحثين يؤلفون كتباً للدفاع عن قضية التصوف المعتدل تتضمن منظومة من الأفكار تتسق مع المذهب السلفي، بل وتدعمه، مثل كتاب السراج (المتوفى ٣٧٧هـ/٩٨٧م) اللمع، وكتاب الكلاباذي

(١٨) القرآن الكريم، «سورة النور»، الآية ٣٥. منشور بترجمة تركية. انظر:

*Risāla fi l-'Aqā'id*, ed. Y. Z. Yörükan (Istanbul: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından, 1953), section 22.

وفي النص العربي، انظر ص ١٥ - ١٦.

(المتوفى ٣٨٥هـ/٩٩٥م) مدخل إلى طريق الصوفية. وقد تبع هذا النشاط وأكملة كتاب القشيري (المتوفى ٤٦٥هـ/١٠٧٣م) الشهير الرسالة، الذي كان بمثابة البيان manifesto الكامل للتوليف بين التصوف وعلم الكلام السلفي.

لقد وجدت هذه الحركة في الأعمال الحية للغزالي ما يعمقها ويعززها، الغزالي الذي أثبت أنه الممثل الحقيقي لهذه الحركة<sup>(١٩)</sup>. إن هذه الشخصية العظيمة في إسلام العصر الوسيط ثبتت بقوة أسس تطور الإسلام في المستقبل بما علمه استناداً إلى تجربته الشخصية أكثر لا بما كان يفكر به ويُنظر له. فبصيرة دينية نادرة (تطورت عبر سلسلة من الأزمات والصراعات الروحية التي أثرت فيه حتى جسدياً) وبعقل مُدرك خبير استطاعت تجربته الصوفية أن تحول تصورات علم الكلام السلفي حول الإرادة والقدرة والرحمة الإلهية إلى حقيقة شخصية متحركة وحيّة سرت في عروقه (انظر: الفصلين الخامس والسادس). وقد دعا كلٌّ من «العلماء» والصوفية إلى هذا النوع من الحقيقة بلغة فلسفية محبوبة بوضوح جدير بالاعتبار وبقدرة على الإقناع لا تقاوم.

إن تأثير الغزالي في الإسلام لا يمكن حسابه؛ فلم يبق الغزالي بتأسيس الإسلام السلفي ويجعل التصوف جزءاً مكماً له فحسب، وإنما كان أيضاً مصلحاً كبيراً للتصوف وتطهيره من العناصر اللاإسلامية ووضعه في خدمة العقيدة السلفية. وعلى هذا النحو يمثل الغزالي الخطوة الأخيرة في تاريخ متطور طويل. لقد حصل التصوف بتأثير من الغزالي على الاعتراف بالإجماع أو بإجماع الأمة، وحصل الإسلام على دفعة حياة جديدة ودعوة شعبية إلى الإيمان استجابت لها مناطق شاسعة في أفريقيا وفي آسيا الوسطى وفي الهند (انظر الفصل التالي). والحال، وقد أصبح المتكلم الكبير والمتصوف العظيم شخصاً واحداً، فقد دخل تطور، كما سنرى حالاً، على سلسلة المفكرين الأصليين الذين جددوا علم الكلام الإسلامي على أساس جديد من التكامل أكثر مما كان علم الكلام الصوري القديم.

غير أن خطرين اثنين هدا هذا التوليف الجديد ومن جانبين، خطرين غيراً إلى درجة كبيرة طبيعة الإسلام بين القرن السابع الهجري/الثالث عشر

(١٩) حرفياً: «حجر الزاوية الحقيقي لهذه الحركة» Its genuine Corner-stone.

الميلادي والقرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي، وكان مسؤولين عن كثير من المعتقدات والممارسات الهابطة التي أصبح المجتمع الإسلامي مثقلاً بها.

أحد هذين الخطرين غزو الدين الشعبي للإسلام، وسنتعرض له في الفصل القادم؛ والخطر الثاني تطور الثيوصوفيا الصوفية [أو الحكمة الإلهية العرفانية] التي كانت، على المستوى الفكري، تثير الطاقات وتزعم بلا تحفظ أن عقول الناس محبوبة بأعظم قدرات الخلق والإبداع.

### الثيوصوفيا العرفانية

إذا كان الورع الزهدي المبكر، بتأكيده على الباعث الباطني، ردة فعل على هيمنة الفقه الظاهري، فإن التصور طوّر، خلال القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، نظرية في «المعرفة» تقوم على الخبرة الباطنية، وهي نظرية أصبحت في حالة تضاد متزايد مع علم الكلام العقلي الذي تطور في هذه المرحلة نفسها. إن هناك دليلاً على أن الصوفية كانوا، في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، طبقة من المتكلمين بدلاً من أن يكونوا ضد علم الكلام؛ فمؤلف كتاب الفهرست الأول تعرّض للصوفية على أنهم الطبقة الخامسة من طبقات المتكلمين في حين أنه لم يخص حتى الأشاعرة بطبقة خاصة بهم. على أي حال، فقد عارض الصوفية «علم التوحيد» بـ «معرفة التوحيد». وقد تحوّل علم «التوحيد» هذا على يد النزعة الاختيارية الباطنية الصوفية إلى «الاتحاد»، الاتحاد بالله (والكلمة العربية: «توحيد» تعني: النظر إلى شيء ما على أنه واحد، وتوحيد شيء ما بشيء آخر على حد سواء).

لقد وصل الصوفية سريعاً، وربما بتأثير خارجي، إلى الفكرة القائلة إن الله وحده هو الموجود الحق، ومن هذه الفكرة توصلوا إلى النظرية القائلة: إن الله هو الحقيقة الوحيدة في العالم. وعندما استمكن علم الكلام السني الجديد الأشعري والماتريدي وأعلن أن خالق كل الأفعال هو الله وحده (مخالفاً المعتزلة)، تعلقت الثيوصوفيا العرفانية بهذه الفكرة، ولكنها فسرتها بحسب مبادئها المميزة الخاصة: لا يوجد إلا الله. على هذا النحو تحولت عقيدة التوحيد القرآنية في منطق منهج الصوفية القائم على التجربة العرفانية.

ومع ذلك فإن التصوف - نظراً لمحتوى وعيه العرفاني وأصل علمه الباطني بيقينه الحدسي الواثق من نفسه وبعصمة أحكامه المتميزة بتحررها على وجه الخصوص - ما كان له ولا يمكن له أن يكون مقبولاً من طرف «العلماء»؛ ذلك لأن الحال هنا مع التصوف العرفاني مختلفة تمام الاختلاف عن الحال مع التصوف الزهدي التقوي المبكر الذي لا تعدو المسألة معه أن تكون مجرد التأكيد على تطهير الوعي أو الضمير من مخلفات الأعمال الخارجية وضدها. فالصوفية العرفانيون يزعمون أنهم يتوفرون على طريقة في المعرفة خاصة يفترض، مسبقاً، أنها مجردة كلياً عن الخطأ؛ بل أكثر من ذلك، إنهم يزعمون أن محتوى هذه المعرفة غير منفصل بطبيعته عن المعرفة العقلية. وقد قاوم «العلماء» هذا الزعم، ليس لأنه كان يهدد بنية المذهب الذي بذلوا جهوداً في تطويره طوال أربعة قرون فحسب، وإنما أيضاً، ومن حيث الأساس، لأن المعرفة الصوفية هذه غير قابلة لأي نوع من الضبط والسيطرة، وهي بتعريفها غير قابلة للإصلاح والتغيير. والواقع أن «العلماء»، بعد الثورة التي أحدثتها أعمال الغزالي، ما كان لهم أن يعترفوا مطلقاً بأي مصداقية موضوعية للمعرفة الخاصة بهذا التصوف العرفاني<sup>(٢٠)</sup>.

وعلى هذا النحو كان يُنظر إلى الشطحات الصوفية، على الرغم من القبول العام للمبدأ القائل: إن هذه الشطحات تحدث في حالة «السكر» ولا معنى لها بالتالي، على أنها تتميز، في الوقت نفسه، بطبيعة معرفية خاصة غير متاحة لمن يسلك طرق المعرفة المألوفة. فنظرية «الأحوال» في التجربة الروحية الباطنية كانت تفترض ضمناً امتلاك نوع من المعرفة، فريد وأصيل، يتطلبه الاعتقاد الإيماني الراسخ. وفيما يلي نص مبكر يوجز لنا هذا الإعجاز المعرفي، منسوب إلى التستري (المتوفى ٢٨٣هـ/٨٩٦م):

«للربوبية سرّ، لو تجلى لألغيت النبوة؛ وللنبوة سرّ، لو انكشف لبطلت المعرفة؛ وللعرفاء سرّ، لو ظهر بإذن الله لتعرض الفقه للهلاك»<sup>(٢١)</sup>.

ويروى أن التستري قال: «أنا لا أناظر مرتكبي الكبائر في أمة محمد،

(٢٠) إن القول بأن «العلماء» ذهبوا رسمياً لمواجهة الموقف الصوفي يتبين من ملاحظة التفازاني خلال مناقشته لمسألة الإيمان) القائلة: إن الذوق الصوفي صادق بالنسبة إلى التجربة الروحية لذات المتصوف نفسه، ولكن هذا الأمر لا يصدق على الآخرين.

Massignon, Recueil de text inédits, p. 41, note 3.

(٢١)

الأشرار والقتلة والسراق بقدر ما أتبرأ من أولئك الذين يدعون التوكل على الله وحبه وعشقه»<sup>(٢٢)</sup>. والواقع أننا نجد في هذه الشخصية مزيجاً خاصاً من التأسف الأخلاقي العميق والآراء العرفانية. ومهما يكن من أمر، فإن الحقيقة التي لا مرأى فيها هي أن الصوفية، مهما تكن ادعاءاتهم بمعرفة باطنية، كانوا يبرزون بقوة تحت تأثير التصورات العرفانية - الإغريقية والعقائد المسيحية المانوية. إن المثال المبكر (أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) على هذا التأثير للأفكار أو العقائد المانوية - العرفانية في التصوف هو عقيدة النور المحمدي، أي عقيدة: أن محمداً (ﷺ) هو النور الأول Primal Light الذي أصبح يمثل الحقيقة الوجودية Ontological الثانية بعد الله تعالى. العقيدة التي أصبحت، فيما بعد، عقيدة التصوف «السلفي» المركزية عن طريق تعاليم ابن عربي (القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) الذي جعل هذا النور هو الله نفسه كما سئرى. بالتزامن مع عقيدة النور المحمدي هذه، النور الذي جميع الأنبياء يُندرون به، بما في ذلك آدم، ظهر (الحديث) الذي قِيلَهِ حتى السلفيون، الحديث الذي نص على أنه «كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ». وفيه كلام لم يقبل السلفيون المتضمنات الغيبية في هذا الحديث وإنما نظروا إليه على أنه تعبير مدحي صحيح لمكانة النبي محمد (ﷺ) من بين الأنبياء.

في فقرة منسوبة إلى التستري، ربما تمثل تطور نظريته على أيدي أتباعه، نقرأ الآتي: «خلق الله نور محمد من نوره، ثم صوّره بيده وأتى به إلى العالم. وقد بقي هذا النور أمامه مئة ألف عام يتأمل فيه في كل ليلة ونهار سبعة آلاف مرة. ثم خلق منه الخلق جميعاً»<sup>(٢٣)</sup>. وقد سرّع انتشار هذه النزعة الفلسفية انغماس أفكار الأفلاطونية المحدثة في الثقافة الإسلامية، وبخاصة نظرية الفيض التي مارست تأثيراً قوياً على التصوف النظري. ونحن نجد صياغة منظمة لهذه الأفكار الأفلاطونية المحدثة في موسوعة معروفة مشهورة ألفتها حلقة إسماعيلية باطنية (أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) سمت نفسها «إخوان الصفا». وهذه الموسوعة الفلسفية - الدينية

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤١، هامش رقم (٥).

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٩، هامش رقم (١).

هي «رسائل إخوان الصفا»، التي انتشرت واتسع تداولها على نطاق واسع في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، والتي جعلتها الشيوصوفيا الإسماعيلية المتأخرة منبعاً يستمد منه العُرفاء The Seekers of Gnosis فكرة الصعود الأفلاطونية، أي «عودة» النفس إلى مبدأ الوجود الأول وذوبانها فيه.

تلك كانت المعرفة الصوفية. لقد طوّرت نظرية خاصة بالعلاقة بين الشريعة وما سُمي بـ«الحقيقة» (الحقيقة الباطنية). وقد أدى هذا التطور إلى اعتقاد كثير من الصوفية بأن السالك [أو العارف] الذي يصل إلى هذه الحقيقة الصوفية يتخطى الشريعة - الفقه الديني الذي لم يعد هذا السالك بحاجة إليه، والذي لا يعني سوى عامة الناس والمهتدين الجُدد. وحتى أولئك الذين يتمسكون بموقف فكري أقل تشدداً كانوا لا يرون في الدين المعطى سوى طريقٍ للتدرّب وسلمٍ للتسلق إلى حيث الوصول إلى الحقيقة. والبعض منهم أصرّ حقاً على أن الفقه باقٍ، ولا يمكن تجاوز جميع أغراضه؛ وهؤلاء كانوا، على وجه التحديد، الصوفية السلفيين الذين طوروا مفهوم «الباطن» و«الظاهر»، اللذين وصفناهما في المبحث السابق. ولكن إصلاح هؤلاء السلفيين من الصوفية لم يكن كافياً؛ فلم يؤسس هؤلاء لعلاقة عضوية وضرورية بين الباطن والظاهر، بين التجربة الصوفية ومحتواها المعرفي من جهة، والحياة وفق الشريعة والفكر المنطقي من جهة أخرى. ولو أنهم كانوا قادرين على إنجاز هذه المهمة لكان من الممكن، ليس تجنب الصراع الداخلي الخطير في الإسلام فحسب، وإنما أيضاً لكانوا قد أغنوا الإسلام بإبداع غير مسوق. وبالنتيجة، فإن هؤلاء الصوفية يثيرون لدينا الانطباع بأنهم كانوا مجرد تيار إلى جانب تيارين لا يمكن التوفيق بينهما خرجا من النفاق، ومن الخشية من «العلماء».

وبعد، فقد مارس التصوف سحراً لا يُقاوم على عقول الناس وكسب خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين/العاشر والحادي عشر الميلاديين أعداداً متزايدة من المفكرين البارزين في قدراتهم. لقد أصبحت مذاهب «العلماء» صارمة، وطريقة إفتائهم الفقهي ومناهجهم الكلامية الفارغة أدت بكثير من رجال الدين من أصحاب العقول الجدية الذين يتمتعون بالإصالة إلى أن يتحولوا إلى المجال الصوفي. كان «العلماء» يسخرون من التظاهر الصوفي الذي يزعم امتلاك السبل العرفانية الفريدة للوصول إلى الله، ولكنهم

لم يفهموا، على ما يبدو، قوة وعمق المطلب الديني الأصيل الذي كان يمثله المد الصوفي؛ وهكذا كانت الأرض تنزلق من تحت أقدامهم. وقد بذل الصوفية الأكثر سلفية جهوداً لكي يصلوا إلى منتصف الطريق، ومع ذلك فقد بقي «العلماء»، ككل، لا يعبؤون بذلك. وفي هذه الأثناء كانت الأشكال الأكثر تطرفاً من التصوف العرفاني تتجمع وتتوحد، وكانت المذاهب الكبيرة للتصوف الفلسفي قبل الغزالي، التي ازدهرت عن طريق الفلاسفة نظير الفارابي وابن سينا، تعطي دفعاً قوياً حياً لهذا التصوف العرفاني، وكان هذا الأخير بدوره يستثمرها لحسابه.

إن الترحيب الذي لاقته مهمة الغزالي بسبب هذه التطورات لا يعود إلى أن هذه المهمة كانت مجرد إصلاح أو إعادة توجيه الإسلام السلفي فحسب، وإنما كانت أيضاً، وعلى حدٍ سواء، مهمة إصلاح للتصوف نفسه. إن البحث في الطبيعة النهائية لله لم يكن بنظر الغزالي ليصل إلى أي نتيجة، ولذلك فإن عودة الغزالي إلى التصوف لم يكن القصد منها الحصول على علم بهذه الطبيعة بطريقة أخرى. لم يقصد الغزالي ولم يأمل بأي معرفة إعجازية طقوسية؛ فقد كان غرضه أن يحيا حقائق الإيمان، وأن يختبر هذه الحقائق بطريقة التجربة الصوفية الروحية. وقد نجح في ذلك. وبعد أن أكد الاختيار إيمانه استخلص الغزالي: (أ) إن الإيمان الحقيقي لا يأتي إلا من خلال «حياة القلب»، و(ب) ليس للتصوف (وهذه لا تقل أهمية عن الأولى) محتوى أو موضوع معرفي سوى حقائق الإيمان. ولهذا عارض الغزالي ادعاءات النزعة الصوفية الثيوصوفية وانتقد أصحاب المواجهيد الباطنية.

لقد كان ذلك درساً جديراً بالتدبر من روح صوفية عظيمة، درساً من أكثر الدروس عظمة لنا، ونحن نلج هذه المغامرة في تاريخ التصوف كله - وهو يعني أن التصوف ليس طريقة لإيجاد حقائق زائدة على الحقيقة [المطلقة]، وإنما هو النظر إلى هذه الحقيقة بطريقة ذات معنى، النظر إليها بوصفها حقيقة واحدة. أكثر من ذلك، إن وحدة الوعي الوصفي مشروطة بالمحتوى الفعلي (مهما يحاول هذا الوعي، ربما، أن يتخطى هذا المحتوى) الذي يختبره ويحوله بمعانٍ جديدة. وكان هذا بخاصة إعادة توكيد على موقف الشريعة وكشفه، وتثويراً لعلاقة التصوف بالإيمان السلفي، أنجزه بمرور الزمن، أولئك الذي أظهروا، كما سنرى، هذه العلاقة، وعبروا من ثم عن إيمانهم بألفاظ مُستحدثة.



على أن نشاط الغزالي الإصلاحي والتوليقي أو التركيبي [= الجمع بين التصوف والإسلام السلفي] والنقدي، أثبت أنه حدٌ فاصل في تاريخ الإسلام الروحي، وواجه في الوقت نفسه تيارات الأفكار في المجتمع الإسلامي باتجاهاتها وارتباطاتها الجديدة. وكان الارتباط الأكثر قوة وتأثيراً في مصير مستقبل الإسلام هو الارتباط الذي ظهر في غضون قرن بعد الغزالي، بين التيارات الفلسفية والتصوف على المستوى النظري، والذي أشرنا إليه في الفصل السابق. لقد تعرضت الفلسفة العقلية إلى هجمات عنيفة على أيدي السلفيين، وهي هجمات بدأت بنجاح على يد الغزالي، ولكن هذه الفلسفة لم تمت وإنما مالت إلى الاختباء، وثارت لنفسها من خلال شكلها الجديد في التصوف الثيوصوفي [العرفاني]، حيث وجدّت لها هنا استعداداً وموطناً أميناً. لقد كانت، حقاً، قلعة عصية على العدو تقريباً، لأنه في الوقت الذي نجد فيه أن مظهرها الفلسفي العقلاني المحض قابلٌ للنقد، وقد عرض الغزالي عدم متانتها في هذا المجال، نجد أن هذه الثيوصوفيا تدعي، ببهيتها الصوفية الجديدة، أنها نتاج حدوس (Intuitions) معصومة من الخطأ، وبمنجاة من النقد العقلي. وعلى هذا تعرضت البنية الرسمية للمنهجية الصوفية التي دافع عنها الغزالي، وتبناها الصوفية السلفيون، إلى الإخفاق على يد الثيوصوفيا الجديدة التي جذبت باستمرار بعضاً من أفضل العقول في الإسلام الوسيط. وهكذا حلت النزعة الحدسية الميتافيزيقية [= الماورائية] محلّ التجربة الصوفية السلفية اللاميتافيزيقية، هذه النزعة التي زعم أصحابها الوصول إلى المعرفة الميتافيزيقية.

إن الصياغة الكلاسيكية لهذه الإبيستيمولوجيا الصوفية الجديدة ظهرت على يد ابن عربي (المتوفى 6٣٨هـ/ ١٢٤٠م) رسول النزعة الشيوصوفية في الإسلام. يناقش ابن عربي في بداية تحفته الرائعة: «الفتوحات المكية» سُبُل المعرفة وينتهي إلى القول إن سبيل «الكشف» هو المصدر الوحيد للمعرفة اليقينية. وينتقد الفلاسفة لاعتمادهم الحصري على العقل، ولكنه أيضاً، وفي كتابه نفسه، ينصح الفئات الدينية أن لا يرفضوا جميع مذاهب الفلسفة بعدها خاطئة. والذي حدث بالفعل في هذه العملية هو أن ابن عربي ومريديه تبنا التراث الفلسفي وطوّروه إلى مذهب واحد؛ فبدلاً من أن يُهمل بحجة أنه نتاج العقل، ازدهر وانتشر بعده نتاج الحدس [أو الذوق] الصوفي. إن

الأعمال الصوفية المتتالية للمتصوفة الثيوصوفيين [العرفانيين] تزخر بنقد «العقلين» وبالخط من قيمة العقل مقارنة بالحدس أو الذوق، وتثير الانطباع بأن الصوفية أعداء الفلسفة. وهكذا يقول جلال الدين الرومي، الفيلسوف - الشاعر الصوفي:

«سيقان الفلاسفة مصنوعة من الخشب      وسيقان الخشب واهنة بالفعل»

ومهما يكن من أمر، فالحقيقة هي أن هذا التعارض هو تعارض على المستوى المنهجي وحسب، وهو يماثل، كثيراً أو قليلاً، معارضة الغزالي «للعلماء» السلفيين. إن المضمون أو المحتوى لا خلاف فيه في هذا التعارض؛ إذ إن الاختلاف هنا هو اختلاف شكل التجربة [الصوفية] مع صورة عملية الاستدلال المنطقي. والواقع أننا نجد أن فلاسفة لاحقين، مثل صدر الدين (انظر: الفصل السابق)، يتبنون أيضاً، وعلى نحو نسقي، منهج الكشف الذوقي بوصفه الصورة الأسمى من صور المعرفة في إطار عملهم الإيستيمولوجي - المعرفي.

وبعد، فقد قلنا ما يكفي عن تحدي التصوف المعرفي لعلماء الكلام السلفيين؛ ولكن الأكثر خطورة إنما كان محتوى هذه الثيوصوفيا التي هي أساساً نتاج عبقرية ابن عربي الخيالية. إن مذهب ابن عربي الذي جاء بنظر الصوفية النظريين ليضفي الوحدة على علم الكلام السلفي، هو مذهب واحد يقوم على وحدة الوجود، ومن ثمَّ فهو يُخالف تعاليم الإسلام السلفي أشد المخالفة. وبإيجاز: اعتقد ابن عربي أن الحقيقة المطلقة مُتعالية ولا مُتعيّنة باسم، والوجود بذاته ليس سوى صفتها وحسب. ولكن هذا المطلق Absolute بعملية من التحوّل و«التعيّن» determination [بصفات ما] يُنشئ حالة من الوجود يصبح فيها واعياً بصفاته (العلم، القدرة، الحياة، الخلق... إلخ). وعلى أي حال، فإن هذه الصفات، صفات الكائن الكامل، لا توجد ابتداءً إلا في عقله أو في وعيه. ولكن، مع ذلك، فإن هذه الصفات هي نفسها الصفات التي تكوّن المادة التي صُنِع منها العالم. إن «خلق» العالم ليس إلا انبثاق هذه الصفات من العقل الإلهي، ومن ثمَّ فإن «الوجود الواقعي» ليس إلا وجود المطلق نفسه. فالصفات أو أسماء الله كما هي في العقل الإلهي تسبق الوجود الخارجي، وتكوّن ماهية العالم «المخلوق» أيضاً.

والماهية الأسمى من بين كل الماهيات هي ماهية محمد التي تجلّت في شخص الرسول محمد (ﷺ) التاريخي. على أن المقام المتعالي لهذه الماهية لا يجد تمامه في «خاتم الأنبياء»، وإنما في «خاتم الأولياء»، و«خاتم الأولياء» هذا ليس شخصاً آخر سوى ابن عربي نفسه.

إن كلا هاتين الفكرتين هددت مباشرة المذهب السلفي. على أن هذه الفكرة الثانية، التي كانت تشكل تحدياً لمقام النبي (ﷺ) شخصياً، فقدت قوتها، لأن ادعاء ابن عربي المتعلق بـ «خاتم الأولياء» لم يؤخذ بجديّة تُذكر، وعاد من جديد ذلك النزاع القديم الذي ثار قبل زمن الغزالي، الخاص بالبت بمسألة علاقة الأولياء بالنبي (ﷺ). ولكن الأثر الأكثر غوراً لهاتين الفكرتين إنما كان على مكانة الشريعة ومظهرها المرئي، الفقه، الذي تعرض لخطر جدي. إن مذهباً واحدياً بكل مفاصله، مهما يكن ادعاؤه بالورع والتقوى، لا يستطيع، بطبيعته، أن يأخذ بجديّة الصدق الموضوعي للمعايير الأخلاقية. والحال فإن النتيجة التي لا يمكن تجنبها هي: «الكل هو» (وبالفارسية: hamast). يقول جامي، (القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي)، الشاعر الصوفي الفارسي:

الصاحب ورفيق العمر وشريك السفر

كلهم «هو» والكل «هو».

في الثوب الممزق للمتسول الرث وفي الرداء الملكي المطرّز

لا شيء إلا «هو» والكل «هو»

وسواء في تجلي الكثرة أم في عزلة الوحدة

فإن الكل «هو» بمشيئة الله،

وبمشيئة الله يكون الكل «هو».

إن السمة الجديرة بالاعتبار في هذا الأدب، وبخاصة في صورته الشعرية، هي تطور صور الحب الدنيوي وتوظيفه في بيان الانفعال الروحي للسالك نحو الله. وابن عربي نفسه كان قد ألّف ديواناً من الشعر الغزلي ترجمان الأشواق، ألهمته إياه سيدة التقاها في مكة. على أنه، أي ابن عربي،

كان قد اضطر فيما بعد أن يكتب شرحاً لديوانه يبين فيه أن موضوع أشواقه كان موضوعاً روحياً. وبصفة عامة، فإن فكره يزخر برمزية جنسية فائقة؛ فآدم ينظره كان حقاً الأنثى الأولى لأن حواء ولدت من داخله، وهو فعل تكرر مع آدم الثاني، مريم، عند ولادتها ليسوع. وفي الشعر الصوفي الفارسي المتتالي نجد أن الصور الشعرية الأكثر بريقاً ولمعاناً قد استعملت في إطار نزعة واقعية بمعنى الكلمة، وأن كثيراً من الشعراء كانوا في موضع جدل: فيما إذا كانوا ينشدون في قصائدهم، حباً روحياً أم يعبرون عن انفعال دنيوي. والواقع أن هذا التصوير الشعري أصبح سلعة رائجة [حرفياً: تجارية] في أغلب الشعر: الفارسي والتركي والأوردي، وكذلك كان سحره القوي؛ ولم يبدأ الأسلوب الأدبي بالابتعاد عن هذه السمة إلا في القرن الحالي [= القرن العشرين].

وستعرض في مناسبة أخرى، في الفصل التالي، للنتائج العملية بالنسبة إلى الإسلام، المترتبة على المذهب الواحدي المعروف بمذهب «وحدة الوجود»، وتهديده للإسلام الذي يعد خراباً bouleversement لمفهوم الشريعة الإسلامية. وقد يكون من المناسب أن ننهي هذا الفصل بالنظر إلى المناهج التي واجهت بها القوى السلفية هذا التحدي. فكما لاحظنا من قبل لم يكن المذهب السلفي بقادر على أن يسلم، على المستوى النظري، بالصدق الموضوعي لمنهج الذوق الصوفي، على الرغم من أن شخصيات متأخرة مثل التفتازاني (المتوفى ٧٩١هـ/١٣٨٩م) قد اعترف بالذوق الصوفي بالنسبة إلى التجربة الذاتية الروحية مع رفض الادعاء بصدق هذا الذوق خارج حدود الذات. وعلى المستوى الكلامي (الذي هو، بخلاف العقيدة، ليس مستوى العامة من الناس، وإنما هو مستوى المثقف الديني) وتأثير من الغزالي، بدأ يُنظر إلى الذوق الصوفي بجديّة كبيرة على الرغم من ادعاءاته بالعصمة من الخطأ التي لم تكن، وما كان لها أن تكون، مُقرّة. والواقع أن محتوى الثيوصوفيا الواحدية في النظرية الصوفية كان مرفوضاً من طرف أغلب علماء الكلام السلفيين.

في هذا المناخ، وبناءً عليه، تحدد مجال نشاط ابن تيمية (راجع: الفصل السادس) وتلامذته، وبخاصة ابن قيم [الجوزية]، ابتداءً من القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي فصاعداً. وكما رأينا في الفصل

السادس، قبل ابن تيمية صدق منهج التجربة الصوفية الروحي على الرغم من أنه هو ومدرسته هاجموا الطقوس الصوفية وزيارة القبور وعبارة الأولياء. وكان ابن قيم، تلميذ ابن تيمية، يرى نفسه أكثر تسامحاً في لغته من أستاذه. على أي حال، فإن ما أصرّ عليه ابن تيمية ومدرسته إنما هو أن التجربة الصوفية لا تتفرد بذلك الصدق المعصوم من الخطأ، وأن صدق محتواها في الواقع يتوقف اختياريّاً على الإشارة إلى العالم الخارجي. وعلى هذا الأساس يمكن أن يفسر التصوف الشريعة ويضفي عليها وعلى الوحي معنى جديداً دون أن يمسه شيء. وهما يعتقدان أن المذهب الواحدي يمحو كل الفروقات الموجودة في العالم الواقعي الذي يجب أن يُستعمل كالمعيار لتبيان صدق أي قضية، وهو بذلك، أي المذهب الواحدي، إنما يُدمر الشريعة أو النظام الأخلاقي. إن هذه النزعة، النزعة الواحدية، لا تخفق في إعطاء هذا المعيار حقه فحسب، وإنما تنكر أحقية المعيار نفسه؛ وبالتالي، يجب أن تُرفض هذه النزعة بوصفها تفسيراً أخلاقياً Moral للكون. لا شك أن نقد ابن تيمية يستهدف مباشرة مذهب أو نظرية وحدة الوجود الصوفية، ولكن ابن تيمية لم يكتفِ بذلك، وإنما ذهب ليهاجم الفلاسفة الذين هيأت مذاهبهم الطريق للنزعة الواحدية الصوفية. والواقع أن ابن تيمية، وهو يدفع بتحليله النقدي رجوعاً إلى الأبعد، وجد أن نظرية الأشعري في الإرادة الإلهية حلقة أساسية في تطور هذه النزعة الواحدية الصوفية. وقد شعر ابن تيمية أنه من الواجب تبعاً لذلك أن يؤسس مفهوماً للشريعة من شأنه أن يجمع بشائبة مزدوجة إنما متناظرة بين النزعة المعتزلية والأشعرية، وبين الواحدية الصوفية وواقع القانون الأخلاقي الفقهي.

لقد أثارت تعاليم ابن تيمية نقداً مريراً حتى بين مراتب «العلماء»؛ والسبب الأساسي لذلك كان رفضه لقبول مفهوم «التقليد» بلا نظر، ونقده الجريء المتتالي لأغلب الفرق الإسلامية، بما في ذلك علم الكلام الأشعري السلفي الذي أنكر عليه كثيراً من الأفكار المهمة، كدفاعه عن نزعة جبرية مضادة للنزعة الإسلامية. على أي حال، فإن رسالته أصبحت تدريجياً كخميصة للتطورات الدينية اللاحقة، وتفجرت (في القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي) في صورة الإصلاح الوهابي العنيف (انظر: الفصل الثاني عشر). ولكن المقاربة الأكثر تأثيراً ومدعاة للأمل إنما كانت إصلاح

التصوف من داخل التصوف نفسه؛ فقد جذب التصوف تدريجياً، وهذا أمر معترف به بإجماع الأمة بعد الغزالي، كثيراً من الأتباع من مرتبة «العلماء» الذين أدركوا أن الأمل الوحيد لتخليص التصوف من تطرفه وانحرافاته إنما يتحقق بأن يُؤخذ التصوف بجدية. وفي القرون المتأخرة من تاريخ الإسلام الوسيطية ظهرت فكرة ربط طريقة التصوف، التطهيرية التأملية، بعلوم (الحديث) والفقه والكلام السلفية التقليدية.

لقد بدأ نقد النتائج الروحية والفكرية المترتبة على مذهب ابن عربي الواحدي الصوفي مبكراً حتى في داخل حلقة التصوف؛ فقد اتهم الصوفي البارز السمناني (المتوفى ١٧٣٦هـ/١٣٣٦م) ابن عربي بأنه قد «خلط بين الله والعالم» وذلك بتوحيده ما هو إلهي بما هو إنساني. والواقع أننا نجد هذه الحركة النقدية [ضد مذهب ابن عربي] في تعاليم أحمد سرهندي (المتوفى ١٠٣٤هـ/١٦٢٥م)، المُنظر الهندي البارز للتصوف الإصلاحية. فقد أعلن سرهندي، وكان منضوياً في ممارسة الطريقة النقشبندية، أن تجربة وحدة الوجود، على الرغم من أنها حقيقية كتجربة، لا تمثل المرحلة الأخيرة من تطور التجربة الصوفية؛ ثم قام بعد ذلك بإنشاء نظريته الخاصة التي تضع اعتباراً لواقع الفروق الأخلاقية في الدين، ونشرها بعدد كبير من الرسائل إلى أتباعه الذين كانوا منتشرين على نطاق واسع في الهند وفي ترانسوكزيانا. وكان يعتقد، مؤيداً بذلك تعاليم ابن تيمية بخصوص الجانب الصوفي، أن «الحقيقة» الصوفية التي وضعت في مقابل الشريعة هي حقاً الأساس الحي للشريعة نفسها.

لقد كان لحركة سرهندي تأثير جدير بالاعتبار في شبه القارة، وأصابها نجاحاً باهراً واسعاً في مقارعة الاتجاهات المضادة لها بين طبقات الصوفية. ولكن، على الرغم من جهود هذه الجماعة [جماعة سرهندي]، فإن تأثير النزعة الواحدية على كثير من العقول كان تأثيراً جذاباً لا يقاوم. لقد كانت تلك هي الحال في الهند بخاصة، وذلك لأن الإسلام كان يُعرض هناك على وفق تأثيرات مذهب وحدة الوجود الهندوسي. إن هذه التأثيرات هي التي أدت، جزئياً على الأقل، بالإمبراطور المغولي أكبر إلى أن ينادي بدين إلهي (في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي) ويحاول أن يفرضه بوصفه دين دولة (وكانت حركة سرهندي ردة فعل ناجحة عليه). وعليه، فقد

كان على الحركة الصوفية الثانية، وكهدف لها، أن تجمع بين الانتجاء  
الواحد للثيوصوفيا العرفانية والتفاسير الأخلاقية للشريعة. وأكثر  
الشخصيات بروزاً وشهرة في هذا النوع من الفكر: عبد الغني النابلسي  
(المتوفى ١١٤٤هـ/١٧٣١م)، وشاه ولي الله (المتوفى ١١٧٦هـ/١٧٦٢م)،  
هذا فضلاً عن نور الدين بن محمد الرانيري (المتوفى ١٠٧٧هـ/١٦٦٦م)  
الذي أخذ على عاتقه إعادة تفسير النظرية الصوفية بعيداً عن مذهب وحدة  
الوجود الصوفي. إن هؤلاء اللاهوتيين المتصوفة يمكن مقارنتهم، من حيث  
الأهداف العامة ومن الناحية الصوفية، بابن تيمية، بالروح التركيبية التي تميّز  
بها على المستوى المدرسي السلفي. إن الأثر الذي يمكن ملاحظته من هذه  
المحاولات إنما يكمن في تغيير طبيعة علم الكلام الإسلامي من نمطه  
المدرسي التقليدي إلى نمط تأملي فكري أصيل. وقد أنجز هذا العمل رجال  
كانوا من الصوفية المحترفين من دون أن يطرأ على اتجاههم السلفي تغيير  
كبير. ولنا من كل ذلك مثال ساطع على تلك العبقرية الشاملة الأصيلة التي  
يتمتع بها الإسلام - إنها بانوراما من التوترات والتحديات المتواصلة، ومن  
الجهود المستمرة لحل هذه التوترات ومواجهة هذه التحديات في صيرورة  
دائمة من التعديل والتبني والانهماك.

## الفصل التاسع

### التنظيمات الصوفية

#### التصوف والدين الشعبي

مثلما نجد أن التصوف نظراً وعملاً كان مرتبطاً في نشأته بنزعة الورع والتقوى المبكرة وبنشاط الوعاظ، كذلك نجد أن حركة الدين الشعبي التي تطورت، ابتداءً من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، بسرعة مذهشة في طرق صوفية امتدت على طول وعرض العالم الإسلامي، نجد أن هذه الحركة ارتبطت بمذاهب المدارس الصوفية. إن التطور المبكر والصياغة الأولى للنموذج الصوفي ولمفاهيمه الاصطلاحية الواسعة، كل ذلك تبلور على أيدي أفراد من الصوفية الذين كانوا يشكلون حلقات من المريدين، حلقات مغلقة ومحدودة. وقد يكون من المبرر لنا أن نسمي هذه الحلقات، نظراً لمذاهبها المختلفة، باسم المدارس الصوفية التي عرض أفكارها الصوفية الرئيسية (كما ظهرت في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي) الصوفي علي الهجويري (قبره في لاهور، وهو موضع إجلال عند العامة)، وذلك في كتابة القيم كشف المحجوب.

في منتصف القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي بدأ التصوف يُدرس على نطاق شعبي في بغداد وفي غيرها من الأماكن. لقد مارس التصوف تأثيراً ساحقاً على جموع الناس من العامة، ولا بد من أن تُفسر هذه الظاهرة بعوامل عدّة: دينية واجتماعية وسياسية. فأولاً وقبل كل شيء، يدعي التصوف بأنه يقود مريديه إلى شراكة مباشرة مع الله، وهي دعوى رفضها «العلماء» السلفيون. غير أن تأثيراً فائقاً يمكن أن تمارسه دعوى دينية من هذا القبيل كان بالفعل قوياً بحيث أصبح التصوف، بمرور الزمن، ديناً داخل دين، متميزاً ببنية خاصة من الأفكار والممارسات والتنظيمات. لقد كان على



التصوف، لكي يحقق ذلك النموذج، نموذج الشراكة مع الله، أن يعرض طريقة فعلية وتطهيرية ينتقل بموجبها المرید من «مقام» إلى «مقام»... إلى أن تُخلع بشريته فيصبح إلهياً. وعلى الرغم من مثل وقواعد التصوف العالية المهنية والأصلية، إلا أن الزعماء الشعبيين لهذه الحركة أصبحوا تدريجياً أقل حساسية إزاء الخطر الأخلاقي الأساسي الكامن بالضرورة في طريقة «الوصول إلى الله» غير المقعدة مؤسسياً بعدُ institutionalized. على أي حال، فقد كان سحر تأثير التصوف لا يُقاوم إلى درجة أن صوت العلماء الناقد فقدَ تدريجياً تأثيره؛ وبدأ الإسلام السلفي أخيراً يُعلن استسلامه بعد القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي.

ولكن الحافظ الديني لم يكن العامل الوحيد في انتشار الحركة الصوفية. فوظيفته الاجتماعية - السياسية، وبخاصة الاجتماعية، كانت أكثر تأثيراً وقوة من وظيفته الدينية. والواقع أن التصوف قدم، من خلال طقوسه المنظمة، نمطاً من الحياة الاجتماعية كان من شأنه أن يشبع الحاجات الاجتماعية لكثير من الناس، وبخاصة الطبقة غير المتعلمة. وهذا يفسر لنا، أكثر من أي شيء آخر، النجاح الكاسح «للطرق» الريفية البسيطة في القرى البعيدة عن حياة المدينة وتأثيرها [الصوفية]، التي انغمست بحرية في ممارسات طقوسية تقوم على الرقص والغناء، وطقوس أخرى...؛ ومن خلال هذه الطقوس أو الوظائف الدينية - الاجتماعية وجد التصوف نفسه منخرطاً بمجاميع منظمة مهنيًا. وكانت هذه الظاهرة أكثر بروزاً في تركيا في العصر الوسيط، حيث نجد أن الحركة الصوفية كانت مرتبطة ارتباطاً قوياً بالطبقات المهنية والتنظيمات العسكرية (الانكشارية). إن كل المهن المنظمة، كما هي الحال عند الصنائعيين والفنانين، كانت مرتبطة بولي من الأولياء، ومنه تستمد رعايتها الروحية. ومن وجهة النظر هذه، يتبين لنا التشابه الواضح للعيان بين هذه الطبقات والطبقات في أوروبا العصر الوسيط. على أي حال، ففي نفس الوقت الذي كانت فيه التنظيمات الصوفية تشكل نوعاً من التحصين ضد سلطة الدولة، وبخاصة منذ القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي عندما بدأت الوحدة السياسية في العالم الإسلامي بالتفكك، فسحت هذه التنظيمات المجال أمام جمهور العامة غير المؤمنة ضد السلاطين الأوتوقراطيين الذين كانت سلطتهم تحظى أيضاً بقبول «العلماء» لأنها، بنظر

«العلماء» هؤلاء، أقل شراً من الفوضى وانعدام القانون. لهذا كله، فإن التصوف بصورته المنظمة وُظف كاحتجاج ضد الاستبداد السياسي. وهذه الحال التي للتصوف كانت أكثر بروزاً في تركيا في العصر الوسيط وفي الأزمنة الحديثة؛ ونجدها كذلك في شمال وغرب أفريقيا وفي شرق السودان؛ ففي تركيا، على سبيل المثال، نجد أن الحركة الصوفية كانت مرتبطة بعدد كبير من المتمردين ضد الدولة من القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي (عندما انخرط شيخ بابا إيلاس في تمرد ضد السلطان السلجوقي الأخير) إلى القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي؛ وفي أفريقيا، كما سنرى لاحقاً، نجد أن الطرق الصوفية على اختلاف أنواعها كانت تعبئة مستمرة لمقاومة عسكرية شديدة ضد تدخل القوى الاستعمارية الأوروبية.

ولا يجب علينا أن نتصور أن البغض الشديد الذي تكنه الحركة الصوفية «للعلماء» كان يقوم على أسس دينية بحثة. إن «العلماء» كطبقة، كانوا مرتبطين ارتباطاً صميمياً بالدولة؛ فالقانون الذي كان من واجب الدولة أن تفرضه على عامة الناس كان هو القانون الديني [الفقه] الذي صاغه «العلماء»؛ بل كان «العلماء» موظفي - دولة، إذ أوكلت إليهم متابعة تنفيذ هذا القانون. ولهذا كان الرأي العام الشعبي ينظر إلى «العلماء» والإسلام على أنهما «حلفاء» للدولة. وإن كثيراً من مواقف العداء التي اتخذها التصوف الشعبي ضد «العلماء»، وبخاصة التي برزت في النزعة الوسيطة المتأخرة، وعندما تُحلل بتأن، يتبين أنها نشأت من هذا الوضع لا من «النظرة الأرستقراطية» التي تعود بنظر العامة إلى طبيعتهم الفكرية الحصرية المفترض استمداها من مؤسسات المذهب السلفي التعليمية، على الرغم من أن هذا العامل الأخير لعب بلا شك دوراً مهماً في هذا الصدد.

إن «الذُكْر» الذي لا تعرف بداياته الرسمية (في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي)، والذي كان عبارة عن تجمع لرجال منعزلين يتلون القرآن، تطوّر إلى طقوس جماعية واسعة الانتشار خلال القرون التالية. وفي الطرق الصوفية، في أفريقيا بخاصة، استبدل لفظ «الذُكْر» رسمياً بلفظ «الوَرْد». و«الذُكْر» أو «الوَرْد» لا يعني تلاوة recitation الكتاب المقدس [القرآن]، وإنما عبارات دينية قصيرة تتضمن عادةً «الأسماء الحسنى» التسعة والتسعين

المذكورة في القرآن الله تعالى، وتردد عدداً على خرزات السبحة وللدخول في حلقة «الذِّكْر» مراسيم ذات أصول غير إسلامية، وفي بعض الحالات نجد أصولها في بعض الممارسات الطقوسية المسيحية التي حُوِّلت إلى طراز إسلامي. وفيما يلي مثالٌ موجزٌ على هذه المراسيم (ويسمى: «بيعة») على نهج شيخ الطريقة الخلوتية:

يجلس المُريد بنفسه قبالة الشيخ بحيث تتلاقى

ركبتهما. يقرأ الشيخ، وقد دار بوجهه نحو الجنوب،

سورة الفاتحة ويده بيد المُريد الذي يُودعُ

نفسه في حِمى الشيخ . . . . . ويقول الشيخ للمريد

ثلاث مرات: قُلْ مَعِيَ: «أستغفر الله العظيم».

ثم يتلو السورتين الأخيرتين من القرآن . . . . . ثم آية المبايعه: ﴿إِنَّ  
الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾<sup>(١)</sup>،

ثم يُصلي الشيخ للمُريد، ويدعو له،

ويُذكره بواجبات انتمائه، ويحثه على أن

يسير دائماً على الصراط المستقيم<sup>(٢)</sup>.

على أن وسائل أكثر غرابة أدخلت إلى الممارسات الصوفية بغية إظهار حالة الوجد [الصوفي]. والواقع أن التصوف بعد أن وجد نفسه، في هذا الوقت، في حالة مهادنة مع الأفكار والأحوال الدينية الشعبية العامة، استسلم لها، ويبدو أنه كان قد وصل إلى نقطة اللاعودة بنهاية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، وبداية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. ومن بين تلك الوسائل أو المظاهر الجديدة الأكثر بروزاً يمكن الإشارة بخاصة إلى دخول الموسيقى والرقص وحركات الجسد العنيفة الأخرى. ويروى أن الموسيقى قد دخلت إلى الطريقة القادرية العظيمة على يد شمس

(١) القرآن الكريم، «سورة الفتح»، الآية ١٠.

Octave Depont and Xavier Coppolani, *Les Confréries religieuses Musulmanes* (Algiers: (٢) A. J. Libraire, 1897), p. 208.

الدين، الخليفة الثالث لمؤسس الطريقة عبد القادر الجيلاني، وطريقة أخرى، وهي الطريقة الرفاعية التي انغمست في هذه الممارسات بحيث أصبحت هذه الممارسات تعرف بصراخ (الدراويش)، فالدراويش يقومون بأداء «الذُكْر» على شكل حلقة توضع أيادي كل واحد منهم على كتف الذي يقف بجواره، ويحركون الأجزاء العلوية من أبدانهم بحركات متسقة للأمام والخلف، وفي هذه اللحظات من «الانجذاب» يقعون على أشياء سبق وأن وضعت هناك، كالأفاعي والسكاكين. وهناك طريقة أخرى هي الطريقة «الجباوية» (وقد نشأت حركتهم في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي)، الراقصون حول القاعة بعيونهم المغلقة وأيديهم المفتوحة، وكانوا يسمون بـ «الدراويش الدوارة». وفي بعض الطرق الصوفية الأكثر تطرفاً من هذه نجد الأتباع يلبسون العباءات ويقومون بممارسات أو شعائر يلف طبيعتها الغموض، مثل أكل الزجاج (وهي ممارسات كانت تُنسب إلى مؤثرات شامية جلبها معه الاحتلال المنغولي).

إن ظاهرة الدين الشعبي هذه غيرت جذرياً من طبيعة التصوف حتى وإن لم تستطع إزاحة مكانة نموذج المثالي بالكامل. وكان المجتمع الإسلامي، ولأغراض عملية، يتحمل فكرة التقمص الروحي. وبدلاً من أن يكون التصوف طريقة لنهج قائم بذاته أخلاقياً ومصدر تنوير روحي أصيل تحول إلى شعوذة روحية حقيقية، وكان ينتقل على مستوى النظر إلى شبه ثيوصوفيا. والواقع أن النظر والعمل متداخلان. وبحلول القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي أصبح الاعتقاد بمعجزات الأولياء واسع الانتشار إلى درجة لم تمنع المذهب السلفي نفسه من القبول به؛ بل حتى بين الفلاسفة الخُلص نجد ابن سينا بعد قرن من زمن الفارابي - وكان الفارابي في النصف الأول من القرن الرابع الهجري متحرراً من الاعتقاد بالمعجزات - نَقَحَ المنهج العقلي وقد فسح مجالاً لمثل هذه المعجزات التي تجد تفسيرها في السيكولوجيا العلمية. وتأثير من أفكار الغزالي نفسه تكونت نظرية مشتركة تثبت وجود «عالم المثال» بوصفه وسيطاً بين العوالم الروحية والعوالم المادية؛ وقد تعرضنا لذلك في الفصل السابع. وقد نُظِرَ إلى هذا العالم الوسيط، وهذه البلاد، وهذا الحلم والظلال، على المستوى النظري على أنه المثال الملائم للمعجزات والكرامات. وقد فتح هذا الأمر، وتأثير من

الممارسات الروحية الفوضوية لكثير من شيوخ الطرق الصوفية التي أريد بها استشارة الدهماء، الطريق لكل أنواع الانحرافات، ليس أقلها الدجل والشعوذة. «مجدوبون»، متسولون متطفلون، يستثمرون غطاء الدراويش، ويدعون الوصول إلى إيمان محمد (ﷺ) في ذروة التصوف. لقد كان الإسلام حقاً تحت رحمة الجامحين الروحانيين هؤلاء.

والواقع أن الاعتقاد بالمعجزات كان جزءاً من تصور واسع الانتشار عن قوى روحية للأولياء تنتقل إلى ممثليهم من المريدين المتصوفة. ويُعتقد أن هذه القوى صدرت أو فاضت عن الزعيم الروحي وأثرت في مصائر أتباعه الروحية والمادية على حدٍ سواء. وهذا ما يُسمى بـ «البركة» أو «الفيض». وقد أدى هذا الاعتقاد الواسع بالبركة إلى تبجيل وعبادة الأولياء وقبورهم؛ ومازال الحج السنوي إلى مرقد هؤلاء الأولياء يجلب بنظر الحجاج الحسنيات التي تؤلف مُتنفساً إزاء الحاجات الاجتماعية بالنسبة إلى العامة الذين يتجمعون ويتحلقون حولهم بالآلاف. ومن بين هؤلاء الأولياء أصحاب الكرامات، عبد القادر الجيلاني، الذي شغل مكانة خاصة من التبجيل وصلت بنظر العامة المتصوفة المأخوذيين بعبادة الأولياء إلى مكانة محمد (ﷺ) نفسه عندهم.

إن هذه السلطة المطلقة في الأمور المادية والروحية للزعيم الصوفي المسمى «الشيخ» (البير أو المرشد في الفارسية والهندية، والمقدم في أفريقيا السوداء) على مريديه (المريد أو الفقير أو الدرويش؛ وأحياناً «الإخوان» بالجمع و«الصحابة» كما في الطريقة التيجانية)؛ نقول إن هذه السلطة هي مبدأ مؤسساتي أساسي في التصوف المُنظم. والواقع أن الغالبية العظمى كانت تؤكد دائماً على أن المرشد الحي، حتى وإن كان شخصاً غير كامل نسبياً، أمر ضروري بإطلاق؛ أما القول بإمكان تدبر الإرشاد بانقطاع سلطة الشيخ الحية فقد كان من قبيل الاستثناءات النادرة. وعلى ذلك فقد أصبح التصوف عبارة عن عبادة لشخصيات، وغدا الشخص الذي لا مرشد أو هادي له مساوياً، تقريباً، للشخص غير المؤمن في رأي العامة. ويبدو أن السبب الجوهري الكافي وراء هذا الرأي هو الخشية من أن يصبح كل شخص، وهو يبحث عن مرجع إرشادي موضوعي، مقياساً خاصاً ويخلق لنفسه معايير الروحية الخاصة به. وفي هذا الصدد يقول الغزالي نفسه:

يجب على المرید بالضرورة أن يخضع إلى موجه يرشده إلى طريق الحق. فطريق الإيمان ليس بواضح وطرق الشيطان كثيرة وخبيثة، والذي لا شيخ له ليرشده فسيقوده الشيطان إلى طرقه. يجب على المرید أن يتعلق بشيخه كتعلق الأعمى على حافة النهر بقائده؛ عليه أن يوقف نفسه عليه بتمامها، وأن لا يعارضه بشيء مهما يكن، وأن يتبعه كليةً بلا استثناء؛ وعليه أن يعرف أن الفائدة التي يكتسبها من أخطاء شيخه إن أخطأ لهي أعظم من الفائدة التي يكتسبها من سلوكه الصالح إن كان صالحاً<sup>(٣)</sup>.

إن القول المأثور: «يجب عليك أن تكون في يدي الشيخ مثل الجثة في يدي غاسلها» إنما يلخص هذا النوع من التعليم. ومما له دلالة أن هذه الفلسفة، فلسفة الجثث الهامدة Perinde ac cadaver ترسخت في أعقاب «إغلاق باب الاجتهاد» الذي كرسه المذهب السلفي نفسه. والواقع أن رسالة هذا الفقه لم تتبع في جميع الحالات، ولا نعدم أمثلة واضحة على ذلك: فالمرید المقتدر ينتهي به الأمر في أن يكون هو المعلم الأخير برضا وقبول من شيخه. والحق أنه من الصحيح القول إن تاريخ التصوف غني بشخصيات بارزة متكاملة تتميز بعظمة أخلاقية أصيلة. ومهما يكن من أمر، فإن فكرة الاستسلام الروحي الكامل لكائن بشري ما كان لها أن تتفق مع المذهب السلفي الإسلامي الذي استمر برفضها حتى عندما اندمج العلماء السلفيون بحذر في هذه الحركة وشاركوا في بعض أشكالها المعتدلة. وسنرى في الفصلين الثاني عشر والثالث عشر أن هذا الموقف أصبح ضعيفاً إلى حد كبير تحت تأثير الحركات الإصلاحية الدينية الإسلامية.

الواقع أن التصوف، إلى جانب «الدعوة إلى القلب» التي أطلقها على

(٣) ورد في:

H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, 2<sup>nd</sup> rev. ed. (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp. 150-151.

المستوى الروحي السامي، لم يعد الميل نحو المهادنة مع المعتقدات على وجه التحديد. لقد سمح التصوف، استناداً إلى طبيعته المتحررة المتسامحة منذ البداية، بتعدد المواقف والآراء الدينية التي حملها معهم المهتمون الجدد كجزء من تراثهم الثقافي السابق، من المذهب الحيوي animism [الذي يؤمن بأن كل شيء حي] في أفريقيا إلى مذهب وحدة الوجود في الهند. إن الحديث الصوفي الذي ورد أن النبي (ﷺ) قال فيه: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» أثار عند الصوفية البارزين تياراً واسعاً من التأويلات؛ فابن عربي قرأ فيه معنى ثيوصوفياً وأكد على نسبة الحقيقة الدينية؛ أما الشاعر جلال الدين الرومي فيعبر عن ذلك في قصيدته «صلاة الراعي»:

رأى موسى راعياً على الطريق صارخاً: «يا إلهي، ها أنت تشرئب كما  
تدوي. أين أنت؟ إنما أريد أن أخدمك، أخطي الحذاء  
وأمشط الشعر، أغسل الملابس، وأقتلُ القمل، وأجلب لك  
الحليب، يا إلهي المبجل. وقد أقبل اليد الناعمة، وأنظف الأقدام  
الرقيقة، وأكنس الغرفة الصغيرة وقت الرقاد». فقال موسى  
بعد أن سمع هذه الكلمات الحمقى: «يا بشر، إلى مَنْ تتكلم؟  
أي ثرثرة وأيّ تجديف هذا وأيّ هذيان: لتضع في فمك  
قطعة قطن يا هذا. حقاً، صداقة الأحمق عداوة؛ إن الله  
العلي العظيم ليس بحاجة إلى مثل هذه الخدمات». مزق الراعي  
ثوبه، وأطلق تنهيدة حسرة مؤلمة، ثم شق طريقه إلى البرية.  
وحينئذٍ نزل الوحي على موسى: «ها أنت قد صرفت عبيد عني،  
أبعثناك رسولاً لتوحد أم أرسلناك لتفرق؟ لقد  
خلعت على كل امرئٍ حالة معينة من القداسة، ووهبت كل  
امرئٍ صورة خالصة من التعبير؛ وإن لغة الهندوسهي



الأرقى بنظر الهندوس ولغة السند هي الأرقى بنظر شعب السند. . .» (٤).

إن هذا الميل القوي نحو مهادة الأفكار المحلية وعادات المهتدين قسم الإسلام إلى ثقافات دينية واجتماعية متباينة، وسلحه ضد قوى الانسجام والتوحيد التي كان يمثلها العلماء السلفيون. والحق أن بقاء هذا الانسجام كان مرتبطاً ببقاء الروح المبكر للإسلام في طابعه العربي الأول. وبظهور التأويلات غير العربية أساساً للإسلام منذ القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي فصاعداً أصبح الطابع الأصيل للإسلام - الذي حمل العلماء عبء الدفاع عنه - محجوباً، إذا لم يكن مقموعاً بالكامل. وكان التصوف هو الفضاء المُحفز لهذه التأويلات الجديدة التي انتشرت كردة فعل وبقوة في البلدان العربية. وقد أثبت التصوف بالفعل على أنه القناة الأوسع والأضخم التي انتشر من خلالها الإسلام، وذلك بفضل روح المرونة والمساومة التي تمتع بها [إزاء الثقافات الأخرى]؛ ففي الهند، كما في آسيا الوسطى وتركيا وأفريقيا، جذب التصوف الملايين إلى جانب الإسلام بسرعة مدهشة، ولا يزال قوة فاعلة في أفريقيا. وفضلاً عن ذلك نجد أن التصوف في الواقع ارتبط بالإسلام السني فأحدث تناقصاً حاداً في مراتب الشيعة؛ والحق أن ما جعل هذا الأمر ممكناً إنما هو حدث مثير حقاً: إن ما حدث، على ما يبدو، هو أن التصوف بعد أن وظف التأثير الشخصي الفائق لعلي [بن أبي طالب] وخلفائه الأوائل - الذين عدهم التصوف شخصياته الأصلية ومصادر نزعته الأساسية - أصبح المنافس الناجح للنزعة الشيعية، وذلك بمحاولته أن يسلب لحسابه الخاص دعوتها، وأن يكون بديلاً عنها بالتالي. غير أنه قد ظهرت منذ القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي وما تلاه موجات من الإصلاح السلفي لغرض أسلمة وتوحيد الذين اهتموا إلى الإسلام عن طريق التصوف. وسندرس ذلك بإيجاز في الفقرة الثالثة من هذا الفصل؛ أما الآن فإننا سنقدم مسحاً موجزاً لأهم الطرق الصوفية.

---

Reynold A. Nicholson, *Rūmī: Poet and Mystic* (London: George Allen and Unwin (٤) 1950), p. 170.



## الطرق الصوفية

على الرغم من أن الطرق الصوفية تُورِّخ في القرنين السادس والسابع الهجريين/ الثاني والثالث عشر الميلاديين، ولكن أهم صورة من صور هذه الحركة تعود نشأتها إلى تاريخ أسبق من ذلك بكثير. إن هذه الصورة إنما هي نَسَبُ السلطنة الروحية المتفق على تسميتها بـ «السلسلة»، التي من المحتمل أنها كانت نسخة عن مؤسسة «الإسناد» (انظر الفصل الثالث) التي طورها المحذوثون لدعم أو إثبات صحة (الحديث). وهكذا نجد أن الصوفي الخُلديّ (المتوفى ٣٤٨هـ/ ٩٥٩م) في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تتبع نسب تعاليمه الصوفية إلى الحسن البصري (المتوفى ١١٠هـ/ ٧٢٨م)، بل وإلى النبي (ﷺ) نفسه عبر الصحابي أنس بن مالك. ولاحقاً تبدأ هذه السلسلة رجوعاً من علي بن أبي طالب، وفي أغلب الحالات عبر الحسن البصري؛ ولكنها أحياناً تمر لا بتوسط الحسن البصري وإنما من خلال شخصيات أبكر منه وفي موضع تبجيل بين الشيعة، وهم خلفاء أو أحفاد علي بن أبي طالب. لا شك أن سلسلة النسب هذه موضوعة؛ ولكنها تبين لنا أن التصوف السني المنظم، وربما منذ القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، بدأ يدعي لحسابه مكانة أئمة الشيعة كسلطات مرجعية، وبهذا يسحب البساط Cut the ground من النزعة الشيعية المعروفة.

ولكننا نجد مع ذلك أن النزعة الشيعية واتجاهها الباطني أحدثا تأثيرات قوية على بعض الطرق الصوفية من الجناح اليساري، نظير الطريقة البكتاشية في تركيا. ومن المحتمل أن الطريقة النقشبندية، وكإجراء موازٍ ضد قوة الجذب المتزايدة لسلطة الشيعة الإمامية، ردت نسبها إلى الخليفة الأول، أبي بكر، ورد السهرورديون أصل سلطتهم المرجعية إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب.

من الجدير بالملاحظة أن المصطلح الإسلامي «الطريقة» وترجمته الغربية المعتادة بـ «Order» أو بـ «Fraternity» لا ينطبق أحدهما على الآخر تمام الانطباق؛ فاللفظان الغربيان يشيران إلى الجانب التنظيمي في التصوف، في حين أن اللفظ «طريقة»، وعلى الرغم من أنه قريب بالمعنى من معنى التنظيم في التصوف المنظم، هو اسم يُطلق في الحقيقة على الطريق Path الصوفي الذي يدعي أنه يقود الإنسان الذي يسلكه إلى الاتحاد بالله. فالطريقة إذًا،

وبهذا المعنى الأخير، يمكن أن توجد من دون ترتيب منظم مناسب. والحق أنه قبل ظهور التصوف المنظم وُجِدَتْ «طرق» كانت مجرد مدارس للنهج الصوفي. والطرق الصوفية ترتبط في نشأتها بهذه المرحلة المبكرة من المدارس الصوفية؛ ولذلك حافظ لفظ «الطريقة» على هذا المعنى الأصلي «للنهج» النموذجي أو «للطريق» بالمعنى العقائدي المذهبي بقطع النظر عن الطقوس والممارسات الخارجية الظاهرية التي زادت أهميتها.

إن محور الجماعة الصوفية هو من دون شك الشيخ؛ أما مكان تعليمه فيسمى «الزاوية» بالعربية، و«الخانقاه» في الهندية والفارسية، و«التكية» في التركية؛ وهي مركز الأنشطة الروحية لجماعته. والعضوية عادة ما تكون على نوعين: النوع الأول يشتمل على الحلقات الخاصة أو المباشرة، والثاني يشتمل عادة على عدد واسع من المشاركين أو الأعضاء الذين يزورون [الزاوية] من وقت لآخر من أجل تجديد التعليمات والإرشادات، وماعدا ذلك فإنهم يقومون بأعمالهم الاعتيادية في الحياة. ومن هذه الطبقة الثانية يأتي الدعم المالي الأساسي للزاوية. كما أن أعضاء طبقة الحلقات الخاصة على مراتب متباينة بحسب القدرة أو الإخلاص والتقوى التي يمارسها أعضاء هذه الطبقة وينشرونها. إن تعليم الناس والتعامل معهم كل بحسب قدرته وحاجاته الفردية إنما هو مبدأ رئيسي عند شيوخ الصوفية الذين يظهرون غالباً بصيرة يمكن ملاحظتها في علم النفس العملي. وهكذا، فبينما نجد مُريداً مقتدراً قد ينجح في الحصول على (الخرقة) وعلى امتياز أن يُعَلِّمَ مناهج أو طرق شيخه بوصفه خليفته لبضعة أشهر أو أسابيع، نجد آخرين قد تتطلب المراحل الأولى من تلمذتهم أن يقوموا بخدمات طويلة في الزاوية، كجمع الوقود أو الطعام أو الطبخ من أجل الجماعة... إلخ.

إن عدد الطرق الصوفية الفردية على طول العالم الإسلامي واسعة جداً بحيث لا يسعنا هنا إلا التركيز على أكثرها أهمية وبوصف موجز لا يطال سوى خصائصها المميزة. فالطرق الصوفية هذه تُظهِر، فضلاً عن الفروقات المتعلقة بشدة الالتصاق بالمركز أو عدمه وبتباين الطقوس فيما بينها، فروقات واضحة في أمور تتعلق بنظرتها العامة وبتكوين مريديها أو أتباعها؛ فبين الطرق الصوفية، من غير الأفريقية، قد يجدر رسم خط عريض يفصل بين الطرق الحضرية التي تتمتع بقسط من التعليم والثقافة بصفة عامة والطرق

الريفية «البيضة». وهناك بين الطرق الحضرية فروقات تتعلق بأبي منها أكثر ارتباطاً بالإسلام السلفي، وأبي منها أكثر تأكيداً على النموذج الصوفي الخالص، على الرغم من أن كل الطرق الحضرية تكون بطبيعتها عرضة للتأثر بالتعليم السلفي إلى درجة معينة، وعلى الأقل على المستوى العملي الملاحظ في فقه الشريعة في الشمال الشرقي من أفريقيا، وبصفة خاصة في أفريقيا السوداء توجد تباينات تتعلق بالموقف السياسي، أي فيما إذا كان على طريقة صوفية خاصة أن تكون عسكرية أم أن تكون وسيلة لنشر المحبة والسلام.

ولكن الطرق الصوفية تتفاعل مع بعضها البعض أيضاً، وبخاصة في القرون الأخيرة، لأنه لم يكن من الممكن في كثير من الحالات أن تحتفظ هذه الطرق بخطوط فاصلة فيما بينها. لقد أصبح من المتعذر أن ينتمي الشخص بمفرده إلى عدة طرق أو جماعات في الوقت نفسه فحسب، وإنما هناك أيضاً بعض القبائل من ذوات النظام الأبوي (Parent Order) تزعم أحياناً أن لها نسباً روحياً تظهر فيه بحرية شخصيات روحية من نظام أبوي آخر. والواقع أن القبيلة تحافظ في كثير من الحالات على نفسها كمؤسسة مستقلة تقوم على النظام الأبوي، وفي هذا النوع من البقاء قد تحافظ أيضاً على بعض الطقوس من النظام البدائي الأصلي مع توكيد جديد مضاف إليه أو أحياناً إدخال توجه جديد عليه تماماً. أما الاستثناءات، وهي قليلة جداً، فإننا نجدها في التيجانية في أفريقيا وفي المولوية في تركيا (قضي عليها منذ عام ١٩٢٥)، حيث كان لهاتين الطريقتين القدرة على الحفاظ على العضوية الحصرية لهما.

إن الطريقة الصوفية الأكثر انتشاراً، وربما الأقدم وجوداً من بين جميع الطرق، هي الطريقة القادرية؛ فهذه الطريقة قد تجاوزت أغلب الطرق الأخرى التي كانت على صلة بها بحكم التأثير الذي مارسه عليها في هذه المرحلة أو تلك، هذا إذا لم تكن هذه الطرق قد خرجت عنها بصورة مباشرة أساساً. والواقع أن الطريقة القادرية مقارنة بأغلب الطرق الأخرى، وبسبب مرونتها وقابليتها على التبنى وطبيعة مجاميعها الخاصة، انتشرت بطريقة مستقلة أو شبه مستقلة على طول العالم الإسلامي.

سميت هذه الطريقة بهذا الاسم نسبة إلى مؤسسها عبد القادر الجيلاني.

ولد عبد القادر في عام (٤٧٠هـ/١٠٧٧م) في جيلان، وهي منطقة تقع جنوب بحر قزوين، وأرسل إلى بغداد عند بلوغه الثامنة عشرة من العمر، حيث درس الفلسفة والفقه الحنبلي. أما في التصوف فيروى أنه من مردي الدباس (المتوفى ٥٢٥هـ/١١٣١م). في عام ٥٢١هـ/١١٢٧م بدأ عبد القادر يلقي مواعظه على العامة من الناس؛ أما مستمعوه فقد أخذ حجمهم ينمو ويزداد شيئاً فشيئاً. وفي عام ٥٢٨هـ/١١٣٤م تم تنصيب الشيخ عبد القادر رئيساً لمدرسة حيث شرع كثير من الناس ينجذبون إلى خطبه وعظاته القوية إلى درجة أنه أُقيم له «رباط» [= زاوية] خارج بوابات المدينة. وهكذا بدأ يعظ في كل من المدرسة التي ترأسها وفي زاويته الخاصة. وقد توفي عبد القادر الجيلاني في عام ٥٦١هـ/١١٦٦م. ويتضمن أشهر مؤلف له الغنية لطالبي طريق الحق (*Sufficiency for the Seekers of Truth*) مجموع خطبه وتفسيره للفرق الإسلامية. وكتابات سلفية بطبيعتها ولكنها تحتوي على تأويلات صوفية للآيات القرآنية. وفي الأساس من تعاليمه نجد تأكيداً على قيم البر والإحسان، وعلى نزعة إنسانية عالمية. إن عبد القادر الجيلاني يتمنى «أن تغلق بوابات الجحيم وتفتح أبواب الجنة لكل البشر». ولكن بينما نجد أن معاصري الشيخ الجيلاني يتحدثون عنه باحترام عميق ويذكرون التأثير الضخم لمواعظه، التي يُقال إنها قد أدت إلى إقناع الكثير من اليهود والنصارى بالإسلام من ناحية واستنهاض الجانب الروحي في جماعته من ناحية أخرى، نجد أن المتأخرين ينسبون إليه بالفعل كل أنواع المعجزات والكرامات. إن أسطورة الشيخ الجيلاني نمت وانتشرت بثبات، حتى إنها أضفت عليه، على المستوى الشعبي في الطرق الصوفية العشوائية اللاسلفية، الشخصية الدينية التي للنبي محمد (ﷺ) نفسه.

إن ظاهرة نسبة المعجزات والكرامات للأولياء تؤلف فصلاً شيقاً في تاريخ التصوف؛ ويبقى من الحق ولا بد من القول إن العدد الأكبر من هذه الكرامات كانت منتجات مُصممة عن وعي لتوكيد هبة مقام الولي أو الطريقة التي ارتبطت باسمه. على أن هناك أيضاً الواقعة المهمة التالية، وهي أن مبدأ السلطة المطلقة للشيخ كان مبدأ مطبقاً بالفعل، وكانت درجة التلقي السلبي قد وصلت إلى منتهاها بحيث أصبح المصير المشترك للمريدين ممتزجاً بمصير الشيخ. وفي كثير من الحالات نجد المريدين، في الواقع،

ادعوا معجزات أو كرامات للشيخ وأنكرها هذا الأخير، وإنما يمكن أن نستنتج من كثير من الحالات أن الميل إلى نسبة الكرامات إلى شخصية عاشت قبل الشيخ المباشر كان ميلاً قوياً جداً. وعن هذا النوع من نسبة الكرامات نجد أن الشيخ المباشر [الحالي] غالباً ما كان يغيض النظر، لأنه على الرغم من أنه لا يدعي لنفسه أي كرامات، على صلة أو في علاقة مريدية discipleship مباشرة أو غير مباشرة بهذه الشخصية؛ وعلى هذا النحو من السذاجة يُدعم نسبة المعجزات أو الكرامات الجديدة والحية. وبطبيعة الحال فقد كانت هناك، بلا شك، عوامل أخرى، كما في حالة عبد القادر الجيلاني الذي امتلك من التقوى أقصاها، وأظهر إخلاصاً قوياً في خطابه ومواعظه.

إنه لمن غير المحتمل إلى درجة كبيرة أن يكون عبد القادر الجيلاني قصد أن يُنشئ «طريقة» إلى جانب تدريب حلقة مباشرة من مريديه الروحانيين، إن أولاده هم الذين قاموا بالدور المركزي في تأسيس الطريقة القادرية وانتشارها الأول. النواة المركزية لهذه الطريقة توجد في بغداد، التي لا تزال تدار من طرف حفيد مباشر للجيلاني، ثم انتشرت غرباً في أفريقيا الشمالية وأفريقيا السوداء، وشرقاً باتجاه الهند والصين، وشمالاً باتجاه تركيا. إن ارتباط هذه المجاميع الإقليمية بالمركز ارتباط مرن أو حر؛ والدعم المالي الأكثر أهمية للطريقة القادرية إنما يأتي من شبه القارة الهندية - الباكستانية. وما يبين ذلك هو، في واقع الأمر، أن للزعماء في بغداد معرفة عملية معتادة باللغة الأوردية. بحلول هذا القرن [القرن العشرين] تحولت النزعة القادرية إلى طريقة جديدة في السنغال على يد أحمدديو بنبا، الذي وظفها باتجاه جديد تماماً. ويُنظر إلى هذه الطريقة الجديدة، التي تعرف بالموريدية، على أنها ردة فعل أفريقية أصلية على روح الإسلام «الأجنبي» الذي زعزع أصولاً دينية مثل الصلاة والصيام.

إن القادرية مطبوعة بروح شيخها المغروسة فيها، وهي طريقة تتميز بروح التقوى والنزعة الإنسانية؛ ومن بين الطرق الصوفية الأخرى تعد الطريقة القادرية أكثرها توكيداً على الإحسان والدعوة إلى السلام، وهي على العموم طريقة سلفية تتجنب ممارسات الطرق الشعبية المتطرفة؛ ومن المشكوك فيه فيما إذا كان مؤسسها قد ترك أي مذهب متشدد في النظر أو في العمل إلى

جانب الدعوة إلى روح البر والإحسان وعدم التعصب. والواقع أن عبارات الذكر في القادرية تختلف باختلاف التنظيمات الإقليمية، ولكن ليس فيها من شيء يخرج عن إطار الاتجاه السلفي، فقد أُلِّفت كما هو معتاد من آيات وعبارات مأخوذة من القرآن، نظير التوليفة الآتية: «أستغفر الله العظيم . الله هو أكبر. اللَّهُمَّ صلِّ على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. لا إله إلا الله». العبارات الثلاثة الأولى تردد مئة مرة في حين تردد العبارة الأخيرة خمسمئة مرة. وهناك صلوات وأدعية أكثر طولاً تُعرف بالورد أو الحزب.

وهناك طريقة صوفية أقل انتشاراً من الطريقة القادرية هي الطريقة السهروردية التي نشأت من المذهب الصوفي لعمر السهروردي (ينبغي التمييز بينه وبين يحيى السهروردي، «فيلسوف الإشراق» الذي تحدثنا عنه في الفصل السابع) الذي توفي قرب زنجان في بلاد فارس في عام ٦٣٢هـ/١٢٣٦م. وهذه الطريقة لا توجد إلا في أفغانستان وفي شبه القارة الهندية - الباكستانية. وقد مارس السهروردي من خلال كتابه عوارف المعارف تأثيراً جديراً بالاعتبار على التصوف خارج الطريقة التي ارتبطت باسمه، وبخاصة منهجه في الذِّكر المنسوج من أسماء الله المختلفة، والمؤلف من سلم نازل من «الأنوار» على هيئة «لطائف سبع» معبر عنها بألفاظ مستعارة من القرآن:

(١) ذكر اللطف الأمر: «لا إله إلا الله» (يُردد ١٠٠,٠٠٠ مرة)؛

ولون هذا النور هو الأزرق.

(٢) ذكر لطف الروح اللوامة: «الله» (١٠٠,٠٠٠ مرة)،

لون هذا النور هو الأصفر.

(٣) ذكر لطف الروح الملهم: «هو» (٩٠,٠٠٠ مرة)،

ولون هذا النور هو الأحمر.

(٤) ذكر لطف الروح الهادئة: «الحي» (٧٠,٠٠٠ مرة)،

ولون هذا النور هو الأبيض.

(٥) ذكر لطف الروح الراضية: «القيوم» (٩٠,٠٠٠ مرة)،

ولون هذا النور هو الأخضر.

(٦) ذكر لطف الروح الممتنة: «الرحيم» (٧٠,٠٠٠ مرة)،

ولون هذا النور هو الأسود.

(٧) ذكر لطف الروح الكاملة: «الكريم» (١٠٠,٠٠٠ مرة)،

وليس لهذا النور لون خاص وإنما هو مراتب كل الألوان السابقة.

ومن هذا المذهب الصوفي استمد، في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، مؤسس الطريقة السنوسية نظريته في «الستون ألف نور».

إن الطريقة السهروردية لم تنتشر على نطاق واسع في العالم الإسلامي، وربما يعود ذلك إلى منهجها الروحي الصارم. ولكن نحو نهاية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي استلهمت الطريقة السهروردية طريقة سلفية مهمة هي الخلوتية، التي أنشأها في بلاد فارس عمر الخلوتي المتوفى عام ٨٠٠هـ/ ١٣٩٨م. وقد انتشرت هذه الطريقة في تركيا، وخلال القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي دخلت هذه الطريقة إلى مصر والشرق الأوسط. وفي نهاية هذا القرن نفسه أسس مُريد من الطريقة الخلوتية (شمال غرب أفريقيا) الطريقة التيجانية، التي سنذكرها لاحقاً. والطريقة الخلوتية أدت إلى ظهور عدّة فروع منها، وجذبت لجانبها بخاصة المخلصين من العلماء السلفيين.

لقد أسس أحمد الرفاعي، وكان شاباً معاصراً لعبد القادر الجيلاني، طريقة مهمة أخرى في ولاية البصرة في العراق، وقد سميت بعده بـ «الرفاعية»، وقد لاحظنا في الفقرة الأولى من هذا الفصل بعض أشكال الذُكر والطقوس التي كانت تمارسها هذه الطريقة. وقد انتشرت هذه الطريقة في مصر وفي تركيا وفي بعض مناطق جنوب شرق آسيا. وخلال حكم السلطان العثماني عبد الحميد أعاد أبو الهدى، رئيس الطريقة الرفاعية في القسطنطينية، تنظيم الطريقة، معطياً دعمه لدعاية السلطان الإسلامية. إن بعض أصحاب السلطة، وعلى وجه التحديد ديبونت وكوبولني في الإخوانيات الدينية الإسلامية<sup>(٥)</sup> يجعلون من الرفاعي تابعاً لعبد القادر

(٥) بالفرنسية في الأصل: Les Confréries religieuses musulmanes. (المترجم).

الجيلاني ويدعون أنه ابن أخت هذا الأخير، ويعدون طريقته بداية القادرية<sup>(٦)</sup> على أي حال، لا يوجد دليل حقيقي على صلة الدم بين الإثنين، ومن المرجح جداً أن هذه الأسطورة ظهرت بعد أن حظي هذان الوليان الصالحان [= عبد القادر والرفاعي] باحترام وتبجيل واسعين في العراق. وليس هناك أي دليل على أثر الطريقة القادرية على الرفاعي - والواقع أن القادرية لم تصبح طريقة إلا بعد موت الرفاعي.

حقاً، إن من طبيعة الأسطورة أن تجد في العالم الصوفي مناخها الملائم، وأن تصبح العلاقات في عالم من الغموض، وذلك لأن «المريدية» غالباً ما تقوم على تجربة روحية خالصة من دون أي واقعة تاريخية بالفعل، وقد لا تجد لها من دعم إلا في سلاسل من الأنساب. ويبدو أن هذه هي الحال مع مؤسس البدوية أو الأحمدية: طريقة أحمد البدوي (المتوفى ٦٧٥هـ/١٢٧٦م)، الذي كان مُبجلاً كأعظم ولي صالح في مصر طوال قرون. وفي رؤية له وجد نفسه وقد «استُدعي» إلى العراق، فقام بذلك بنفسه عام ٦٣٣هـ/١٢٣٦م، فزار قبور مختلف الصوفية، بما في ذلك مرقدي الجيلاني والرفاعي، وأسس عند عودته إلى مصر طريقته الخاصة التي كانت من أكثر الطرق «البيسيطة» شعبية في مصر. وقد عُرف عن البدوي انشغاله بممارسات خاصة مثل النظر إلى النجوم والتكلم إلى الناس لفترات طويلة من الزمن... إلخ. وخلال فترة احتلال لويس التاسع لمصر في القرن السابع الهجري/الحادي عشر الميلادي، لعب البدوي دوراً مهماً في إشعال لهيب المقاومة الشعبية ضد الصليبيين المحتلين. وأخيراً فإن وظيفته العظمى في عقول العامة من الناس كانت تحرير السجناء. أما في ممارساتهم فإن البدويين عملوا على امتصاص بعض العناصر من الدين المصري السابق للدين الإسلامي. والطريقتان الشعبيتان الأخريان في مصر، وهما الدسوقية والبيومية، كانتا قد انطلقتا من هذه الطريقة [البدوية].

وهذه هي الحال أيضاً مع سعد الدين (المتوفى ٧٠٠هـ/١٣٠٠م) مؤسس الطريقة السعدية (أو الجبائية) في دمشق، تلك الطريقة التي لا يزال الغموض يلف أصولها. ويقال إن الطريقة قد انتشرت في مصر وتركيا في زمن



مؤسسها. وقد أشرنا سابقاً إلى بعض ممارسات هذه الطريقة، التي وصفها  
و. لآني في كتابه أساليب وعادات المصريين الحديثين.

في شمال شرق أفريقيا نجد انتشار الإسلام في إطار متغيرات سياسية  
بين البربر، وفي أفريقيا السوداء نجد ذلك الارتباط القوي بالتصوف. وفي  
القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي نجد أن الموحدين تحت قيادة  
مهدي بن تومرت قد تغلبوا على المرابطيين، الذين قادوا حركة الجهاد  
السلفي من أجل الأسلمة في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر  
الميلادي. لقد ربط ابن تومرت المذهب السلفي الأشعري بالتصوف. ولكن  
المرحلة الأكثر أهمية في إشعاع التصوف في شمال أفريقيا كانت مرحلة أبي  
مدين (القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي). لقد كان الشيوصوفي،  
صاحب مذهب وحدة الوجود المشهور، ابن عربي، الذي درسناه بإيجاز في  
الفصل الأخير، مُريدٌ مريدٌ لأبي مدين هذا الذي يبدو أن تأكيده كان منصباً  
على التركيز المطلق على الله تعالى وعدم التثبث بالعالم. والطريقة الشاذلية  
مرتبطة باسم مريد آخر من مريدي أبي مدين هو أبو الحسن الشاذلي (المتوفى  
٦٥٦هـ/١٢٥٨م).

يبدو أن الشاذلي لم يطور أي منهج صوفي خاص، دع عنك تأسيس أي  
طريقة صوفية مستقلة، ويبدو كذلك من تعاليم الشاذلي أنه كان سلفياً بوجه  
عام (وقد أوصى بدراسة الغزالي) مع التأكيد على عبادة الله تعالى؛ ويُقال  
عنه إنه لم يكن يشجع الانضواء في النزعة الرهبانية بصفة خاصة، وكان يحث  
أتباعه على البحث والاهتمام بوظائفهم الدنيوية. والنقاط الخمس في تعاليمه  
تؤكد على: (١) الخشية من الله في السر والعلن، (٢) الالتزام بسنة  
الرسول (ﷺ) في القول والعمل، (٣) ازدياد الزهو البشري، (٤) الخضوع  
إلى الإرادة الإلهية في الأمور الكبيرة والصغيرة، (٥) اللجوء إلى الله في  
السراء والضراء. وعلى الرغم من أن الشاذلي لم يترك لنا أي شيء مكتوب،  
ولكن أحد أتباعه، ابن عطاء الله السكندري (المتوفى ٧٠٩هـ/١٣٠٩م)،  
العدو للددود لابن تيمية المتكلم، جمع أقوال سيده تحت عنوان «الحكم».  
إن هذه «الحكم» التي شرحها الشيخ الراوندي (المتوفى ٧٩٦هـ/١٣٩٤م)  
تكوّن المرجع الصوفي الرئيسي لهذه الطريقة التي انتشرت في شمال شرق  
آسيا. والطريقة الشاذلية هذه كانت سبباً لنشأة عدد كبير من البدايات

والمنطلقات الصوفية، سواء بطريقة مباشرة أو عن طريق ارتباطها بالقادرية. وفي القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي ظهرت إلى الوجود في المغرب الطريقة الشاذلية الإصلاحية المسماة بـ «الجزولية». وأحد فروع هذه الأخيرة هي الطريقة العيساوية، التي تميزت بطقوس الضرب بالسيف، وكذلك طريقة الدرقاوية السلفية في المغرب. على أي حال، فإن الشاذلية، مع أنها استقرت في شرق السودان، لم يكن لها أثر واضح على المقاطعات الأفريقية الغربية.

إن الطريقة التي لاتزال أكثر الطرق أفريقية على نحو خاص وأكثر متانة فضلاً عن ذلك، هي الطريقة التيجانية، التي تأسست عام ١٢٩٥هـ/١٧٨١م على يد مريد خلوتي هو أحمد التيجاني (المتوفى ١٢٣٠هـ/١٨١٥م) في فيز. لقد بسّطت هذه الطريقة الطقوس على نحو جدير بالاعتبار، وصبت الاهتمام الأكبر مباشرة على النوايا والأعمال الخيرة، الأمر الذي ساهم في نجاحها السريع، ومنحتها أيضاً، وبمرور الوقت، نظرة مقاتلة. إنها لم تفصل بين الروحي والزمني. وفي حين كان لها، في الجزائر، علاقات طيبة مع الإدارة الاستعمارية الفرنسية، قاومت في المغرب وبفعالية الهيمنة الأجنبية. ومن المغرب انتشرت في أفريقيا الغربية الفرنسية خلال القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي وعلى يد الداعية محمد بن مختار (المتوفى ١٢٤٥هـ/١٨٣٠م)، ثم انتقلت إلى غينيا الفرنسية عن طريق الحاج عمر تل (قُتل في معركة في عام ١٢٧٠هـ/١٨٥٤م). إن هذه الحملة من الاهتداء، كانت موجهة بصورة خاصة ضد الوثنيين، ولكنها كانت معدة أيضاً ضد الطريقة القادرية المنافسة لها. وخلال القرن الحالي [القرن العشرين]، أعاد الشيخ حمالة إحياء النزعة التيجانية ونظم طريقته على أساس «حرية الفرد»، فأدخل فيها بعض العناصر التي لا يقرها المذهب السلفي، مثل تقليل عدد الصلوات وتغيير القبلة. وقد اعتقلته، أخيراً، القوات الفرنسية وتوفي في المنفى عام ١٩٤٣.

المعتقدات والطقوس البربرية والأفريقية فرضت عن طريق التصوف الشعبي أشكالها الخاصة على الإسلام في أفريقيا؛ و«المرابط» أو «الرجل المقدس» عند البربر؛ أو «الزعيم الديني» (الألفة) عند المسلمين الزنوج، يحمل كل منهما الكثير من طقوس الرجال المقدسين السابقين ومن

المعتقدات الدينية ما قبل الإسلامية التي كانت سائدة عند شيوخ النزعة السحرية الزنجية. إن الإسلام، وخلال فترة توسعه في آسيا الوسطى، أصبح على اتصال وثيق مع طقوس حيوية مشابهة لتلك وذلك عند الديانة الشامانية البدائية. على أن تاريخ أصول الطرق أو الإخوانيات الصوفية المبكرة في آسيا الوسطى، والتي انتشرت بالتدرج في تركيا من ناحية، وفي شرق وجنوب - شرق آسيا من ناحية أخرى، يبقى تاريخاً غامضاً. على أي حال، فقد وضع أحمد ياسوي (المتوفى ٥٦٢هـ/١١٦٧م) - وهو أحد أتباع يوسف الحمداني (المتوفى ٥٣٤هـ/١١٤٠م)، والذي انضم إلى الحلقة الصوفية الفارسية - الآسيوية الوسطى المسماة بـ «الخواجان «السادة»»، - الأُسُس لأقدم طريقة صوفية تركية، وهي طريقة «الياسوية». إن خصائص هذه الطريقة كانت قد تشكلت في تركستان الغربية، ومع مؤثرات شامانية، انتقلت إلى الطريقة البيكتاشية التي أسسها بابا بيكتاش، ومن المرجح أن يكون ذلك قد حدث خلال القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. إن الطريقة البيكتاشية، الطريقة البسيطة الشعبية الأكثر أهمية في تركيا، والتي انتشرت على نطاق واسع في الأناضول، هذه الطريقة نظمت بالكامل، وأُنشئت نحو نهاية القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي. وكانت الميزة الأساسية في هاتين الطريقتين، الياسوية والبيكتاشية، هي مشاركة النساء في المناسبات. إن البيكتاشية طورت، إلى جانب احتفاظها بالعناصر الشامانية، الاتجاهات الشيعية من ناحية وبعض المعتقدات والممارسات المسيحية من ناحية أخرى - وهذه الأخيرة تُحددها، كما كان يُقال، الخلفية العقائدية الموجودة مسبقاً في المقاطعات، والتي انتشرت [البيكتاشية] من خلالها. إن هذه الطريقة لم تؤمن بالإمامية الإثني عشرية فحسب وإنما ابتدعت أيضاً فكرة الثالوث<sup>(٧)</sup> المقدس: الله، محمد، علي. لقد استوعب البيكتاشيون ضمن طريقتهم مجموعات مسيحية كما هي الحال في ألبانيا، وهكذا ظهر إلى الوجود نوع معين من دين مختلط.

وفي واقع الحال إنهم كانوا يستقبلون العضو الجديد بالخمير والخبز والجبن وبالاعتراف بخطاياهم إلى المرشدين الروحيين الذين يمنحونهم

(٧) بإزاء Trinity. وهي كلمة ذات خلفية تراثية - عقائدية وسيطية مسيحية حصراً، وتشير إلى: الأب، الابن، الروح القدس (الترجم).

الغفران. ومن بين الطرق الصوفية الناشئة تعد البيكتاشية أبعدها عن المذهب السلفي؛ إذ لم تُبدِ إلا اهتماماً ضئيلاً بالفقه الإسلامي الإلزامي. لقد ارتبط البيكتاشيون بالانكشارية Janissary العسكرية التركية، وقد منحهم هذا الارتباط قوة سياسية في الإمبراطورية العثمانية، وكانوا يثيرون من وقت لآخر الثورات ضد السلطة الدنيوية. ومع أن الحكومة سحقت البيكتاشيين في عام ١٢٤٢هـ/١٨٢٦م إلا أنهم أعادوا نشاطهم من جديد في نهاية القرن الماضي [القرن التاسع عشر]. وأخيراً عملت الدولة التركية الحديثة على طردهم، هم والطرق الصوفية الأخرى؛ أما الآن فيعاد إحيائهم في ألبانيا وحسب.

الطريقة الأخرى التي انتقل انتشارها من آسيا الوسطى إلى تركيا والبلدان الإسلامية في الشرق، وكانت على صلة روحية بالخواجغان، هي الطريقة النقشبندية، التي نشأت في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي في بخارى على يد بهاء الدين المسمى «نقشبند» (المتوفى ٧٩١هـ/١٣٨٩م). والاسم «نقشبند» «الرسام أو النقاش» يمكن أن يوضح بالقول: إن المؤسس (أي النقشبند) هو الذي «ينقش الصور الروحية على القلب». وبالفعل فإن المريدين النقشبنديين، عندما يمارسون الذكر، «يرسمون خطوطاً على قلوبهم» بألفاظ صامته لتطهير القلب. وعلى الرغم من أن النقشبند كان مريداً مباشراً للصوفي السماسي ولمريد هذا الأخير أمير كلال فإنه تبنى طريقة الذكر المنسوبة إلى صوفي سابق هو عبد الخالق الغوجدواني (المتوفى ٥٧٥هـ/١١٧٩م) الذي كان مريداً ليوسف الحمداني نفسه الذي أهدى بدوره أحمد يسوي وكل ذلك أدى بديونت وكوبولاني إلى أن ينظرا إلى الطريقة البيكتاشية على أنها فرع من الطريقة النقشبندية، أما في الواقع فإن هاتين الطريقتين مستقلتان، كما أن الأولى منهما هي الأقدم في الواقع<sup>(٨)</sup>.

إن النقشبندية التي انتشرت في الهند والصين وأرخييل مالي هي طريقة سلفية، وتقوم بصفة عامة على النخبة، وتحرم ممارسة الأشكال المتطرفة في الذكر، الرقص والموسيقى. لقد أدخل هذه الطريقة إلى الهند باقي بالله في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، وبدأت تظهر بنشاط وحيوية على يد مواطنه المؤثر أحمد سرهندي المعروف في الهند بـ «المصلح»،

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٢١ و ٥٣٠.

الذي قاد حركة تطهير التصوف في الهند، ورفض وحدة الوجود الصوفية عند ابن عربي التي وجدت مرجعيتها القوية في مذهب فيديا الهندوسي.

الطريقة الصوفية المتعلمة أو «الحضرية» بين الأتراك على أي حال كانت الطريقة المولوية، التي أسسها الشاعر الصوفي الشهير جلال الدين رومي (المتوفى ٦٧٢هـ/١٢٧٣م) الذي اقتبسنا من عمله (المثنوي) في هذا الفصل. إن (المثنوي)، الذي يعد أعظم عمل شعري ألفه رومي حول الجمال المطلق، حظي بشعبية كبيرة وأصبح بمثابة «قرآن الصوفية». إن للمولوية (Mevleviye) طقوساً سرية (وصفها بالتفصيل ج. ب. براون في كتابه «الدرأيش»، نشره ه. آ. روس)؛ وهم مشهورون برقصتهم الدوارة، ومن أجلها يُسمون بـ «الدرأيش الراقصين». ومنذ قمعهم على يد نظام أتاتورك الثوري اقتصر وجود المولوية على الشرق الأوسط.

توجد في شبه القارة الهندية - الباكستانية، إلى جانب الطرق الصوفية الجامعة نظير القادرية والنقشبندية، إخوانية صوفية رئيسة، هي إخوانية الكرشية التي أسسها معين الدين كرشتي المتوفى في أجمير في عام ٦٣٣هـ/ ١٢٣٦م، حيث أصبح مرقده موضع حج شعبي مشهور. وكان الإمبراطور المغولي أكبر قد جعل من الحج إليه سيراً على الأقدام نذراً. إن تابع الإمبراطور أكبر وخليفته الملقب بـ «الجهانجير»، ولد في الخانقاه من ممثلين الطريقة الكيشية، سالم، الذي تولى الأمر بعده. وبعد سلسلة من الممثلين المشهورين عانت الطريقة من مرحلة ركود، ولكنها نشطت قبل قرن ونصف تقريباً على يد الخواجه نور محمد.

إضافة إلى هذه الطرق الصوفية، توجد في شبه القارة الهندية طرق عشوائية أخرى، أو طرق «بي - شارع». وهي طرق تتمتع بتنظيم مرن؛ وكما يدل اسمها، لا ترتبط بمنهج أو مذهب معين، ولا تتقيد بالفقه الديني في الإسلام. إن هذه الطرق تمتد من فروع الطرق الأقل انتظاماً، ومن خلالها انضمت الطرق الشارعية أو اللانظامية (ورؤساؤها هم القلنداريون) إلى المتسولين الفرادي أو «الفقراء» كما يُسمون الذين يتحلقون بولع بأي مرقد ولي واقعي أو متخيل، وينقادون على العموم إلى وجود طفيلي يقوم في الغالب على الدجل أو الشعوذة. والواقع أن الحياة الدينية الإسلامية على

المستوى الشعبي في شبه القارة كانت متأثرة بصورة عميقة بالمعتقدات والممارسات الأهلية، أو بالأحرى أن السكان المسلمين المحليين، وعلى الرغم من قناعتهم بالإسلام، احتفظوا وعلى نطاق واسع بنظرتهم العامة السابقة للإسلام حول الحياة والعالم. ويبدو أن كل هذه القناعة، أو أغلبها على الأقل، كانت قناعة لفظية خالصة، وعملية الأسلمة كانت تسير بصورة بطيئة مؤلمة - والأقوى منها كان تأثير النزعة الرومانسية الروحية التي كان السكان الأصليون فريسة لها.

حقاً، إن المسلمين والهندوس في عدة قرى يقدسون طبقة مشتركة من الأولياء. وظاهرة الارتباط الشعبي بين الهندوسية والإسلام بدأت مبكراً بعد تقدم الإسلام في الهند، ووصله إلى حد ترأس فرع من فروع الحركة البهاكتية السنسكريتية التي كان يمثلها رجال مثل كابير ونانك. وكان هذا الأخير مؤسس الديانة السيخية، التي هي، وإلى حد ما، نتاج تأثير عقيدة التوحيد الإسلامية على الثقافة الدينية الهندوسية. وفي إندونيسيا، حيث وصل إليها الإسلام متأخراً نسبياً ولم يكن له من وقت كافٍ لترسيخ آثاره قبل ظهور النزعة الاستعمارية الغربية، بقيت معظم الثقافة الدينية للسكان المسلمين ثقافة دنيوية لا إسلامية من حيث الأساس؛ فإلى جانب تركهم للطرق الإسلامية التي طبعت أسلوب حياتهم هناك، بقيت المواقف الصوفية ما قبل الإسلامية من دون تغيير على الأغلب.

## تمة

إن ذروة الحركة الصوفية في آسيا الغربية استمرت وبفعالية من القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي حتى القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي. وهذه هي المرحلة التي غطاها تاريخ الإمبراطورية العثمانية من تأسيسها إلى زوالها. على أنه في الوقت نفسه كانت هناك قوى قد تحركت للسيطرة على الحركة الصوفية وضبط التطرف في طقوسها. وهذه القوى، كما لاحظنا في نهاية الفصل السابق، أخذت صورة مزدوجة؛ فأولاً نجد أن الثيوصوفيا أو العرفانية الصوفية والممارسات أصبحت موضوعاً لنقد شديد من طرف رجال مثل ابن تيمية؛ وثانياً نجد أن علاقة العلماء السلفيين أنفسهم بالتصوف جلبت إلى مسرح الأحداث قوى دأبت على إصلاح

التصوف من الداخل. إن هذه القوى، سواء في رفضها لوحدة الوجود الصوفية أو في إعادة تفسيرها لثيوصوفيا هذه الوحدة من الوجود في إطار المفاهيم السلفية، قد أدت إلى أن يكون التصوف أكثر قرباً من الأطر السلفية النموذجية. بل أبعد من ذلك، فقد هيأت هذه الاتجاهات الطريق من أجل تطور آخر كان يثور، على ما ظهر منه، وبصورة مفاجئة مُروعة، على العالم الإسلامي، وبخاصة على المستويات المحلية، وقد أثر ذلك على التصوف في جوهره خلال القرنين الثاني والثالث عشر الهجريين/الثامن والتاسع عشر الميلاديين. إن هذا التطور يتمثل بهجوم ضخم على الدين الشعبي الذي أتى على يديه نشر الإسلام في الأصقاع البعيدة في العالم الإسلامي، والذي أثر، فضلاً عن ذلك، في المناطق التي تقع في المركز من ذلك العالم. وهذا الهجوم على الدين الشعبي عبر عن نفسه بصورة الحركات الإصلاحية التطهيرية التي غطت مجمل العالم الإسلامي. وسناقش هذه الحركات في الفصل الثاني عشر. على أي حال، فإن الحركة الصوفية كانت على صلة ارتباط وثيقة بالدين الشعبي في مختلف الأقطار الإسلامية، ولهذا فإنها كانت متأثرة، بصورة مباشرة وعميقة، بالحركات الإصلاحية الجديدة. والواقع أنه إضافةً إلى التغيرات التي حدثت في أفكار وممارسات الطرق الصوفية القديمة بفضل هذا التطور الجديد ومن خلاله، فإن إخوانيات جديدة بتوجه حيوي ومستحدث بالكامل بدأت تتشكل في القرن التاسع عشر؛ وهذه الإخوانيات من قبيل السنوسية في شمال أفريقيا والمحمدية في الهند، وقد كانتا جماعتين سلفيتين بمعنى الكلمة روحاً وعملاً، وقد اختلفتا جذرياً عن الطرق الصوفية القديمة، وعن أهدافها التقليدية بوجه خاص. وسندرس كل هذا أيضاً في الفصل الثاني عشر.

## الفصل العاشر

### الفرق الإسلامية

#### الخوارج

على الرغم من أن الباحثين في الفرق الدينية الإسلامية في العصر الوسيط يثيرون الانطباع بأن الإسلام توزع على عدد كبير من الفرق، ويحاولون، في الواقع، أن يفرعوا هذه الفرق إلى ثلاث وسبعين فرقة استناداً إلى حديث مزعوم مفاده أن النبي (ﷺ) قال:

«ستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة» ولكن أغلب هذه الفرق هي ليست «فرقاً» بهذا المعنى وإنما هي مدارس فقهية ولاهوتية، كما أشار إلى ذلك غولدزيهر<sup>(١)</sup> وآخرون. والحقيقة أن من العبث اللامجدي أن يحدد المرء معالم فرقة من الفرق على أساس الاختلافات العقائدية. إن الاتجاهات المتطرفة التي ذهب إليها بعض الصوفية والفلاسفة في مجال اللاهوت والعقائد كانت، بطبيعة الحال، لا تنسجم مع التعاليم السلفية؛ وقد أدى هذا الوضع إلى عدم ظهور فروق عقائدية حادة. والواقع أن مقياس الخروج في الإسلام لا يتعلق بالمسائل العقائدية، وإنما هو شيء ما يتعلق بما يمكن أن نسميه، على سبيل التفضيل، بـ«إجماع الأمة»، وذلك لأنه كان، منذ البداية، على صلة وثيقة بشؤون عملية، بل وبقضايا سياسية من حيث الأصل.

لم تكن المعتزلة، لنكر ذلك، فرقة وإنما كانت مدرسة لاهوتية - كلامية أثرت، بطريقة مباشرة، في تشكيل المذهب السلفي، سواء عن طريق

Ignáz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 2nd ed. (Heidelberg: Carl Winter-Verlag, (١) 1925), p. 188.



اندماجها فيه جزئياً أو عن طريق ردة فعل هذا المذهب ضدها. والمرحلة الوحيدة التي اقترب فيها المعتزلة من أن يكونوا مذهباً عقائدياً هي الفترة التي ارتفعت عقيدتهم إلى مستوى عقيدة الدولة فأصبحوا غير متسامحين ولجؤوا إلى ممارسة الاضطهاد. على أي حال، فبعد أن خُلِعوا من هذا المنصب، استمروا في الوجود بوصفهم يمثلون مدرسة كلامية؛ وكان لأفكارهم أثر كبير في عقائد الشيعة والإسلام السني على حدٍ سواء، وبخاصة فيما يتعلق بمسألة حرية الإرادة الإنسانية وقدرتها، وهذا ما نلاحظه بنحو خاص عن طريق ابن تيمية (انظر الفصل السادس).

إن سمة اللاتسامح أو التعصب أو التطرف التي من طبيعتها أن تظهر في المجال السياسي، انتقلت إلى المستوى العقائدي وأثرت بدورها على الأحداث السياسية باستخدام طرق يائسة من العنف ميّزت الفرقة الإسلامية الأولى، فرقة الخوارج - (جمع: خارجي). ولم يكن اسم «الخارجي» يتضمن، من حيث الأصل، بدعة عقائدية، وإنما كان يعني، ببساطة، «المتمرد» أو الناشط الثوري. ويقول شاعر من الخوارج في قصيدة شهيرة يرثي بها زعيم الخوارج الأول (أبا بلال مرداس المتوفى ٦١هـ/٦٨١م): «لقد زاد الحياة التي بغضاً وحباً للخروج، أبو بلال». وفي واقع الأمر، وبعيداً عن تعصبهم وتزمتهم، كان الخوارج أناساً في قمة الورع والتطهر الديني. والمنص المقتبس التالي من خطبة لأحد زعماء الخوارج الأوائل (أبي حمزة) في القرن الثاني الهجري ألقاها بعد إلقاء القبض عليه في المدينة من قبل الأمويين سنة ١٢٩هـ/٧٤٧م:

«يا أهل الحجاز، أتعبروني بأصحابي، وتزعمون أنهم شباب؟! وهل كان أصحاب رسول الله (ﷺ) إلا شباباً،... شباب، والله، مكتهلون في شبابهم، غيبة عن الشر أعينهم، ثقله عن الباطل أرجلهم، أنضاء عبادة، وأطلاع سهر، ينظر الله إليهم في جوف الليل منحنية أصلابهم على أجزاء القرآن، كلما مرّ أحدهم بآية من ذكر الجنة بكى شوقاً إليها، وإذا مرّ بآية من ذكر النار شهق شهقة كأن زفير جهنم بين أذنيه. موصولاً كلالهم بكلالهم: كلال الليل بكلال النهار. قد أكلت الأرض ركبهم وأيديهم، وأنوفهم وجباههم، واستقلوا ذلك في جنب الله، حتى إذا رأوا السهام قد فوقت، والرماح قد أشرعت، والسيوف قد انتضيت، ورددت الكتيبة بصواعق الموت

وهرقت، استخفوا بوعيد الكتبية لوعده الله، ومضى الشاب منهم قُدماً حتى اختلقت رجلاه على عنق فرسه، وتخضبت بالدماء محاسن وجهه، فأسرعت إليه سباع الأرض، وانحطت عليه طير السماء، فكم من عين في منقار طائر طالما بكى صاحبها في جوف الليل من خوف الله...»<sup>(٢)</sup>.

كانت المناسبة التي أدت إلى انشقاق الخوارج هي حدث التحكيم: فالخليفة الرابع علي بن أبي طالب بعد أن شارف على الانتصار على معاوية بن أبي سفيان في معركة صفين في عام ٦٣٧/٦٥٨م، قَبِلَ بالتحكيم. أما الخوارج، وكانوا من شيعة علي وأنصاره، فقد أنكروا عليه أن يحتكم إلى حكم الناس (ولم يكن التحكيم سوى خديعة دبلوماسية) وكان الحق معه، فبدأ الخوارج يهتفون «الحكم لله وحده». وهكذا تمرّد هؤلاء الخوارج المثاليين idealist المتعصبين على كل من الخليفة الرابع والأمويين (وقد تم اغتيال الخليفة على يد أحدهم). والواقع أن الخوارج خاضوا معارك دامية في العراق وفي الغرب من بلاد فارس، هُزموا بمعارك حاسمة على يد علي، ولم يربحوا أياً من المواجهات المتتالية مع الأمويين. ومع أنهم استمروا في مواجهة العباسيين إلا أن حركتهم توقفت عن أن تكون خطيرة. وكانت حركة الخوارج قد نشأت أساساً في العراق وشبه الجزيرة العربية، ولكن طريقة تعاليمهم الدينية المثالية إلى أقصى حد جذبت إليهم عدداً يُعتدّ به من الموالين الفرس؛ وذلك لأن هذه التعاليم كانت تؤكد، على نحو حازم لا مساومة فيه، على تساوي الكل أمام «الأمر الإلهي»، وهو أمر طبع بطابعه روح تعاليمهم، ومنه استمد الخوارج أغلب عقائدهم الدينية الأساسية. والمبدأ الأساس الذي كان بمثابة مطلب ديني للخوارج هو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وهو إلزام هاجم به الخوارج ليس حكم الأمويين فحسب، وإنما أيضاً غالبية الأمة المعتدلة التي اتهمها الخوارج بأنها «قاعدة» وعلى العُرف سائرة. والواقع أن غالبية الأمة، كما بيّنا ذلك في الفصل الخامس، عمدت إلى ممارسة الاعتدال السياسي منذ انبثاق المشكلات السياسية الأولى وتفاقمها في زمن خلافة عثمان بن عفان. وعلى الضد من

(٢) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والخبين، تحقيق عبد السلام هارون، ٤ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٤٨)، ج ٢، ص ١٢٤ - ١٢٥.

مطلب الخوارج، أكد زعماء أغلبية الأمة على ضرورة تحقيق مبدأ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على مستوى العمل الأخلاقي بدلاً من الغرض الديني المتعصب، وعن طريق التعليم بدلاً من الحرب الأهلية. وأما الزعماء الدينيون السنة فقد تجنبوا السبل الدموية التي اتخذها الخوارج، واتجهوا أكثر فأكثر نحو المحافظة على الأعراف السائرة، وهي عملية انبثقت وتكرست بظهور طبقة «العلماء».

ابتداءً من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي فصاعداً تحوّلت ممارسة الاعتدال الديني في المواقف، التي وُلدت مذهب «أهل السنة والجماعة»، إلى مبدأ نظري وعقائدي. وبحسب هذا المبدأ: يجب طاعة الحاكم حتى لو كان ظالماً لأن وجود حاكم ظالم أفضل من عدم وجود حاكم ونظام بالتالي؛ هذا على الرغم من المبدأ الشرعي القائل: «لا طاعة لحاكم جائر!» وعلى ذلك، يبدو أن اتهام «العلماء» بالأخذ بالعرف السائر كان له، بصفة عامة، ما يبرره، وأن مبدأ طاعة الحاكم الجائر، بل وحتى الطاغية، كان قد وصل إلى أقصى مداه. ومع ذلك يبقى من الصحيح القول: إن الحكمة السياسية للعلماء قدمت خدمة أساسية للأمة التي كانت تمر بحالة فوضى عارمة؛ فالعلماء مارسوا، تحت غطاء هذا المبدأ، وظيفة تتوخى الاستقرار في خضم الفوضى السياسية التي حدثت بخاصة بعد انهيار سيطرة الخلافة العباسية [على الأقاليم]، حيث بدأ السلاطين يراقبون، ربما خوفاً من الصوفية، تطبيق الشريعة بوساطة الرقباء (الذين كانوا هم «علماء») للحفاظ على سلطتهم.

لقد ناقشنا، في الفصل الخامس، إحدى العقائد الأساسية عند الخوارج، العقيدة المستمدة من عقيدتهم الدينية المثالية، وعلى وجه التحديد: رفضهم أن يكون الإيمان وحده مقياساً للحكم على إيمان المؤمن، واعتبار الأعمال جزءاً جوهرياً من الإيمان. والحقيقة هي أن هذه العقيدة تتضمن، كنتيجة لازمة لها، القول: إن الإنسان حرّ، وهو مسؤول، بوصفه فاعل الفعل عن أفعاله؛ وهي فكرة سبق للمعتزلة أن أكدوها. وهناك عقيدة أساسية أخرى عند الخوارج تتعلق بالخلافة؛ فقد رفض الخوارج بدعوى المساواة الاتجاه السلفي القائل إن الخلافة يجب أن تُحصَر برجل من قبيلة قريش، وأكدوا على أن أي مسلم يمتلك الصفات التي تؤهله لهذا المنصب

الديني يمكنه أن يتولى هذه المهمة حتى وإن كان «عبداً أسود». والواقع أن هذا الموقف الذي اتخذته الخوارج بصدد الخلافة لم يكن ضد الموقف السلفي فحسب، وإنما كان أيضاً، وربما من حيث الأصل، ضد العقيدة الشيعية التي تؤكد على أن «الإمامة» يجب أن تُحصَر في آل الرسول (ﷺ) من نسل علي بن أبي طالب. في الواقع، كانت النظرية السلفية تحاول، من جهة، عقلنة الوضع الفوضوي عن طريق حصر أو تحديد مساحة الادعاءات المتنافسة الممكنة، ومن جهة أخرى وفي الوقت نفسه، تحتفظ بموقف واضح من الدعوات الشيعية بالحق الشرعي لتولي الأمر.

لقد سُحقت قوى الخوارج، كما أشرنا سابقاً، ولم يبقَ منهم الآن سوى مجموعات صغيرة في عُمان وفي شرق وغرب أفريقيا؛ وهذه المجموعات كلها تعود، في الأصل، إلى فرقة «العبادية» المعتدلة التي لم تكفر المسلمين الآخرين ولم تلجأ إلى الاغتيالات السياسية لتحقيق أهدافها. هذا فضلاً عن أن رؤية الخوارج تغيرت، عبر القرون، تحت تأثير المجتمع الإسلامي الأوسع. وقد شهدت العصور الحديثة نشاطاً أدبياً للاهتمام بالخوارج ونشر أعمالهم الدينية الكلاسيكية، وإبراز وجهات نظرهم العقائدية<sup>(٣)</sup>. ومن المحتمل أن الذي شجع على هذا التوجه هو الاهتمام الأكاديمي الغربي بهم، وكذلك الرؤية الأكثر تحرراً واعتدالاً للنزعة الإسلامية الحديثة في البحث.

على أي حال، فقد بين لنا تحليلنا السابق أنه سيكون من الخطأ أن نطبق كلمة «الفرقة» على الخوارج بالمعنى المتشدد. لا شك أن الخوارج قد حكموا على أنفسهم بالنبذ والاستبعاد عندما حملوا السلاح بتهور ضد عموم الأمة، ولكن عقيدتهم ليس فيها ما من شأنه أن يؤدي بالضرورة إلى هذا النبذ والاستبعاد. حقاً، إن شيئاً ما من روحهم المتطرفة وجد له مكاناً للتححرر ليس فقط في نفوس بعض الأفراد المتميزين في إسلام العصر الوسيط، وإنما أيضاً في عدة حركات حديثة نسبياً ألهمتها نزعة مثالية متطرفة، نظير الحركة الوهابية في القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي، وحركة «الإخوان المسلمون» الأقل تطرفاً في الشرق

الأوسط العربي. وسلاحظ، عند مناقشتنا للحركات الحديثة في الإسلام، عدة جوانب مماثلة لرؤية الخوارج المثالية في عقائد بعض الحركات الإسلامية المتطرفة نظير حركة: «جماعتي إسلامي» في باكستان. وكل هذا يبين لنا أن الحدود المميزة بين ما يكون «خارج» الأمة و«داخلها» ليست قاطعة ولا واضحة على الإطلاق.

## الشيعة

تعد الشيعة أهم فرقة في الإسلام؛ والشيعة، على خلاف الخوارج الذين تمردوا على إجماع الأمة على المستوى العملي، طوروا، عبر القرون، عقيدة الحق الإلهي (في الدين والسياسة)؛ وهي عقيدة لا تتفق مع روح الإجماع. والمناسبة التي انفصل فيها الشيعة كانت هي الأخرى على صلة بأحداث سياسية، يتعلق الأمر بالخلاف بين علي وخصومه الأمويين. وبعد اغتيال الخليفة الرابع (علي بن أبي طالب) طالب شيعة علي برّد الخلافة إلى بيت الخليفة المظلوم. وهذا المطلب بشرعية الخلافة لذرية علي بن أبي طالب يُعد في الواقع بداية نشوء العقيدة السياسية الشيعية. على أن الدوافع التي أدت إلى هذا المطلب بشرعية الخلافة لآل البيت من طرف العرب الكوفيين في العراق ليست واضحة بما فيه الكفاية، ومن الممكن أن يُعزى ذلك إلى حقيقة أن قبائل من قبائل الجنوب قررت، بسبب عدائها التقليدي للقبائل الشمالية، أن تنصر الهاشميين ضد حكم الأمويين؛ مستغلة لحسابها انتساب النبي (ﷺ) إلى بني هاشم. إن مما لا شك فيه إطلاقاً أن الخليفة علي بن أبي طالب كان رجلاً مثالياً عظيماً مقارنة بالأمويين، وبخاصة معاوية بن أبي سفيان؛ غير أن هذه السمة، سمة شخصية لا وراثية. «أكانت هذه السمة تعود إلى أن منزلة علي بوصفه ابن عم النبي (ﷺ)». على أن هناك دلائل تشير إلى أن هذا النسب، في هذه المرحلة، كان مطلوباً لهذا الغرض. ومع كل ذلك يبقى هناك سببان حقيقيان؛ أولهما يكمن في واقعة: أن حقوق عليّ قد تعرضت إلى الانتهاك بكل ما في الكلمة من معنى، وثانيهما ما ذكرناه سابقاً من أن استخدام آل بيت بني هاشم كان، كما يبدو، أفضل وسيلة لمقارعة الأمويين.

لقد كانت هذه الشرعية، أعني: العقيدة القائلة إن قيادة الأمة الإسلامية

هي حق شرعي لعليّ وذريته، السمة المميزة للشيعة العرب أصلاً، وكانت ذات طابع سياسي محض. والآثار الباقية لهذه النزعة الشيعة العربية مازالت موجودة اليوم بين الزيديين في اليمن وإمامهم الشيعي، وفي المغرب حيث نجد أن الحاكم من ذرية علي في حين أن العقيدة الدينية السائدة هي الإسلام السني. على أننا نجد لبعض المتعصبين الشيعة الأوائل آثاراً قوية تدل على حماسة دينية لنصرة علي، مصحوبة بدوافع سياسية؛ غير أن هذه الحماسة لم تصل بعدُ إلى مرحلة التطرف العقائدي الذي نجده قد نما وتساعد في القرنين الثاني والثالث الهجريين/الثامن والتاسع الميلاديين؛ فقد قيل إن أبا الأسود الدؤلي، أحد أتباع علي، ادّعى: أن سعيه لمرضاة الله، ولليوم الآخر يبدأ من حبه لعلي؛ وتحدث الشاعر الكُميت (المتوفى ١٢٦هـ/٧٤٤م) عن النور الذي ينبعث من آدم عبر محمد (ﷺ) وآل بيته الأطهار.

إن الصراع الاجتماعي في الإسلام في مرحلته المبكرة - حيث كان سخط الموالي الفرس في حالة غليان ضد الحكم الأموي - مهد السبيل أمام الشيعة ليمارسوا من جديد أنشطتهم السياسية - الاجتماعية تحت قيادات كانت كلها تقريباً من العرب. ولكن في مرحلة تالية تحولت هذه القيادة وعلى نطاق واسع من العرب إلى الفرس. وهكذا حشد المختار بن عبيد، الذي كان متمرداً ضد السلطة الحاكمة، جلّ أنصاره من الموالي والعبيد، ولأن كلا ابني علي من بنت الرسول (ﷺ) فاطمة الزهراء [= الحسن والحسين] قد توفيا، فقد نصب المختار إماماً لابن الآخر لعلي، محمد بن الحنفية، وادعى أنه الإمام المهدي المنتظر. وبعد وفاة ابن الحنفية ظهر الاعتقاد بـ«رجعتاه».

وهكذا نرى أن التشيع أصبح في تاريخ الإسلام المبكر غطاءً لقوى مختلفة من السخط والتذمر السياسي والاجتماعي. لقد وظّف عرب الجنوب التشيع كواجهة لتعزيز كبرياتهم واستقلالهم ضد عرب الشمال؛ ففي العراق، المتنوع السكان، استقطب التشيع خدمات الفرس الساخطين، وساهم في نشوء الحركة القومية الثقافية الفارسية المتطرفة المعروفة بـ«الشعبوية» في العصر العباسي. وبانتقال زعامة هذه الحركة من الأيدي العربية إلى الأيدي ذات الأصول غير العربية، تطورت فأصبحت فرقة دينية لها مسلماتها العقائدية اللاهوتية الخاصة، على الرغم من أنها كانت في الأصل حركة

سياسية. وكان الدافع الديني الأساسي لانبثاق هذه الحركة مستمداً من مقتل الحسين بن علي، من فاطمة بنت الرسول (ﷺ)، المقتل الدموي العنيف الذي ارتكبه الحكام الأمويون في العام ٦٧١/هـ، في كربلاء. وعلى أثر هذا الحادث الأليم ظهر الدافع العاطفي. إن هذا الدافع العاطفي والاعتقاد برجعة الإمام المرتبط به هما اللذان يغذيان الروح المميزة للنزعة الشيعية؛ وعلى هذا كانت تتغذى المعتقدات الشرقية القديمة الخاصة بالنور الإلهي، والأساس الميتافيزيقي الجديد لهذا الاعتقاد بالنور نجده في أفكار وطروحات الأفلاطونية المحدثة الغنوصية المسيحية.

إن هذه الدوافع والأفكار المختلفة اندمجت بمرور الوقت فأدت إلى تطور العقيدة المهدوية فتحولت فكرة المهدي إلى شخصية إلهية. ونحن لا نستطيع، في هذه المرحلة من البحث، أن نتحدث بدقة عن الشخصيات التي نسبت لنفسها هذه المكانة، وبخاصة أن تطور العقيدة الشيعية في مراحلها المبكرة لا يزال يلفه الغموض. ومهما يكن من أمر، فإن الإحباط الذي كابده الشيعة نتيجة للانكسارات السياسية المتكررة والاضطهاد المتتالي الذي عانوه، دفع الحركة المهدوية إلى أن تنزوي وتعمل في الخفاء؛ وهذا العمل الخفي كان من شأنه أن يجعلها عرضة لتأثير أنواع من البدع في الأفكار. على أن هذا الوضع، من جهة أخرى، أدى إلى ظهور مبدئين متعارضين، وإن بدا متباينين بالظاهر، أحدهما عملي والآخر نظري؛ وقد أصبح هذان المبدآن يشكلان السمة المميزة للمذهب الشيعي. المبدأ العملي هو مبدأ العمل بـ«التقية»؛ وهذا المبدأ، بصورته المعتدلة، كان معترفاً به أيضاً من طرف المذهب السلفي؛ فأبو حنيفة، على سبيل المثال، يقرُّ به ويرجعه إلى القرآن<sup>(٤)</sup>.

وأما الذي يعنيه فهو كالآتي: إن الشخص الذي يقع تحت تهديد مباشر بحياته مباحٌ له شرعاً أن يعترف بعكس ما يعتقدُه حقاً. على أي حال، فقد أصرَّ المذهب السلفي على توكيد الأهمية الأخلاقية للثبات الصارم في الموقف، وقدمه على ما يضاذه. أما بالنسبة إلى المذهب الشيعي، فقد أصبح

(٤) ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَتَوَكَّاتٍ فَأَخْبَاكُمْ ثُمَّ يُؤْمِنُكُمْ ثُمَّ يُغِيْبُكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ٢٨].

إخفاء الاعتقاد أو التقية مبدأ أساسياً يُطبق ليس فقط في حال تعرضت حياة المؤمن إلى خطر مباشر واضح، وإنما أيضاً إذا وجد نفسه في محيط عدائي بوجه عام؛ بل أبعد من ذلك، فإن هذه التقية ليست مباحة للمؤمن فحسب، وإنما هي فرض واجب عليه. وقد عمل الشيعة بالتقية ونسبوا إلى أئمتهم بما في ذلك الإمام علي الذي «كتم»، كما يؤكدون، اعتقاده الراسخ بحقه الشرعي في الخلافة وتقبّل خلافة أسلافه.

إننا نجد هذا الموقف نفسه على المستوى النظري، وذلك في صياغة النزعة العرفانية الباطنية؛ فبعد الفتح الإسلامي للهِلال الخصيب وبلاد فارس دخلت، مباشرة، إلى الدين الجديد أعداداً غفيرة من قاطني هذه البلدان المفتوحة، ولكن هؤلاء المهتدين إلى الدين الجديد تركوا معتقداتهم الشرقية الغنوصية القديمة دون أن يمسه شيء، بل إنهم كانوا يمارسونها تحت غطاء من المفاهيم الإسلامية. وعلى ذلك، استمرت في الوجود، تحت السطح، معتقدات دينية مختلفة أنتجت بمواجهتها للدين الجديد سيلاً من الأفكار الدينية الأخرى، التي من بينها: مسيحية ومانوية وبوذية. وقد أدى كل ذلك إلى تشكيل فرق دينية سرية. وكما وُظف التشيع لأغراض سياسية، فقد بدأت تدخل، تحت عباءته الروحية، إلى الإسلام الأفكار والمعتقدات القديمة للمهتدين الجدد. ولتأمين مكان لهذه الأفكار والمعتقدات في الإسلام تم جلب النزعة الباطنية إليه من عقائد غنوصية ضاربة في القدم. والباطنية تأخذ بالتأويل المزدوج، أو حتى المتعدد، للنص القرآني؛ فهناك إلى جانب المعنى الظاهر للنص المقدس Scripture مستويات أخرى للمعنى خفية. والله جلّ جلاله عمل أيضاً، وبإسناد من القرآن نفسه بمبدأ التقية. وقد أثرت النزعة الباطنية أيضاً في التأويلات الصوفية للقرآن، وأحياناً تقوم هذه «المعاني الباطنية» على تأويلات تحكّمية محضة. على أي حال، ليس هناك جماعة إسلامية طبقت هذا النوع من التأويل الباطني مثلما فعلت الشيعة على العموم؛ فقد كانت ترى في كل كلمة في القرآن إشارةً إلى آل بيت علي الأطهار والأئمة اللاحقين. والواقع أن الفكرة القائلة بضرورة وجود ارتباط ما بين الرمز والمرموز إليه - وهو أمر من شأنه على الأقل أن يضيف المعقولة على التأويل - هي فكرة غير مسلمّ بها ببساطة.

إن المؤمن على هذه الحكمة السرية الباطنية هو الإمام المعصوم الذي



يدور حول سلطته المرجعية نظام المذهب الشيعي برمته. على أن هذا الإقرار للإمام مسألة نظرية صرفة؛ فالأئمة المعروفون في الواقع كوجوه تاريخية كانوا، كما سنرى بعد قليل، أشخاصاً تحت تصرف الحركة الشيعية التي أثارَت حولهم كثيراً من الأقاويل. على أي حال، فبعد «غيبية Disappearance» آخر الأئمة انقطع الإرشاد العقائدي النظري المباشر، والشيعية بانتظار رجوعته. والنتيجة المتحصّلة من ذلك كلّ هي أن الشيعة لا يقرون بالأهمية الأساسية للإجماع كما يقرّ به الإسلام السني؛ فمكان الإجماع تشغله السلطة المرجعية للإمام. وقد لخص غولدزيهر هذه المسألة عندما قال: إن الإسلام السني دين إجماع، والإسلام الشيعي دين تفويض<sup>(٥)</sup> ففي حين يحوّل الإسلام السني المرجعية الدينية الفعلية إلى الإجماع، ويعتبر الخليفة رئيساً تنفيذياً، دينياً وسياسياً، للأمة، نجد أن الإمام الشيعي، على العكس من ذلك، هو الذي يصدر الأحكام، الدينية وغيرها؛ وأحكامه قاطعة لأنه إمام «معصوم» من الخطأ. في الواقع، إن منصب الخليفة، في الإسلام السني الوسيط والكلّاسيكي، منصب تمليه الضرورة العملية لا غير؛ في حين أن الاعتقاد في الإمام والخضوع له، هو، من وجهة نظر الشيعة، الأصل الثالث في الإسلام بعد الإيمان بالله وبرسوله.

مع هذا التصور التفويضي للإمام الوارث تقتضي الضرورة التعرف على مكانته الماورائية وعلاقته بالنظام الكوني. وقد أنجز ذلك بمساعدة من التصور الزرادشتي القديم للنور، واستناداً إلى آلية نظرية الأفلاطونية المحدثة: النور الأول، الله، يفيض فيقذف بإشراقه على قمة العالم المخلوق: الإنسان الأكمل: الإمام. إن أغلبية الشيعة الإثني عشرية تعتبر الإمام بمثابة «مظهر» هذا النور الأول؛ ولكنها لا تنسب إلى الإمام الجوهر الإلهي، وتقتصر على نسبة الصفات الإلهية إليه. غير أن الفرق الشيعية الأكثر تطرفاً تعتقد أن الإمام تجسيد لله وحامل للجوهر الإلهي. والبعض من هذه الفرق، وهم قلة - مثل العلي إلهيين (Ali Ilahis) - ذهبوا إلى أبعد من ذلك، فاعتقدوا أن الإمام هو عين الله، والله نفسه «لا مكان له بجانب الإمام». على أن هذه الفرق المتطرفة لا تمثل غالبية الشيعة، والشيعة أنفسهم يسمون أصحاب هذه الفرق بـ«الغلاة».



مازلنا لا نعرف متى تشكل هذا التصور عن هذه المكانة الماورائية للإمام وعلاقته بالنور الإلهي الأول، والمرجح أن هذا التصور بدأ بالظهور في أوائل القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. لقد تبنى الصوفية - وبخاصة مدرسة سهل التستري (انظر: الفصل الثامن) - هذه النظرية وطبقوها على شخص الرسول (ﷺ) بدلاً من الإمام علي. ويبدو أن الصوفية أخذوا بعض الأفكار والعقائد الخاصة بالشيعة، وضمونها في المذهب السلفي.

وقد رأينا (في الفصل الخامس) كيف استعار الصوفية باطنية الإمام علي، وبعد أن جعلوها معتدلة وقربوها من الإسلام السلفي، قبلها هذا الأخير دون اعتراض. وقد رأينا كذلك كيف أن المذهب الشيعي عانى، تزامناً مع اتساع التصوف، من ثقل فقدان الأتباع. هذا فضلاً عن أن طقوس الإمام الشيعية لا تتفق بدورها مع زعم الصوفية القائل بإمكان الاتصال بالذات الإلهية مباشرة، إن هذه المعطيات تفسر، ربما، مقاومة الشيعة ضد التصوف.

لننظر الآن إلى العلاقة بين الشيعة والسنة: إن المسألة المهمة، الوحيدة الواضحة، التي جعلت العقيدة الشيعية تختلف عن العقيدة السنية هي أن الشيعة قد شربوا من روح العقلانية التي ورثوها من المدرسة المعتزلية: فأغلبية الشيعة يرفضون الجبرية السنية «الرسمية» ويؤمنون بحرية الاختيار الإنساني؛ وأبقوا، تبعاً لذلك، باب الاجتهاد مفتوحاً - التفكير والتأويل الفردي المبدع على مستوى العقيدة والفقه - نظرياً على الأقل؛ في حين أن أهل السنة قد أعلنوا، نظرياً على الأقل، أن باب الاجتهاد قد أغلق في تمام القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. أما على مستوى المسائل الفقهية العملية فإن الإسلام الشيعي لا يختلف عن الإسلام السني إلا في بعض التفاصيل، أشهرها ما يُعرف بزواج المتعة، الذي أجاز الشيعة عقده لمدة محددة قد تكون عدة سنوات أو أشهر أو حتى أيام. وهناك بعض الفروق الظاهرة فيما يتعلق بطقوس أداء الصلاة. ومن ناحية أخرى، فإن زيارة القبور ومرافد الأئمة، وأماكن مقدسة أخرى، تشغل مكاناً مهماً ومركزياً في العقيدة الشيعية، ومنها زيارة كربلاء ومشهد، وبأعداد غفيرة تنافس عدد الحجيج إلى مكة، ويحلان محلها. وعلى العموم فإن أوهام الجمهور الشيعي أكثر من أوهام الجمهور السني.

يدور حول سلطته المرجعية نظام المذهب الشيعي برمته. على أن هذا الإقوار للإمام مسألة نظرية صرفة؛ فالأئمة المعروفون في الواقع كوجوده تاريخية كانوا، كما سنرى بعد قليل، أشخاصاً تحت تصرف الحركة الشيعية التي أثارت حولهم كثيراً من الأقاويل. على أي حال، فبعد «غيبه Disappearance» آخر الأئمة انقطع الإرشاد العقائدي النظري المباشر، والشيعية بانتظار رجعتهم. والنتيجة المتحصلة من ذلك كله هي أن الشيعة لا يقرون بالأهمية الأساسية للإجماع كما يقرّ به الإسلام السني؛ فمكان الإجماع تشغله السلطة المرجعية للإمام. وقد لخص غولدزيهر هذه المسألة عندما قال: إن الإسلام السني دين إجماع، والإسلام الشيعي دين تفويض<sup>(٥)</sup> ففي حين يحوّل الإسلام السني المرجعية الدينية الفعلية إلى الإجماع، ويعتبر الخليفة رئيساً تنفيذياً، دينياً وسياسياً، للأئمة، نجد أن الإمام الشيعي، على العكس من ذلك، هو الذي يصدر الأحكام، الدينية وغيرها؛ وأحكامه قاطعة لأنه إمام «معصوم» من الخطأ. في الواقع، إن منصب الخليفة، في الإسلام السني الوسيط والكلاسيكي، منصب تمليه الضرورة العملية لا غير؛ في حين أن الاعتقاد في الإمام والخضوع له، هو، من وجهة نظر الشيعة، الأصل الثالث في الإسلام بعد الإيمان بالله وبرسوله.

مع هذا التصور التفويضي للإمام الوارث تقتضي الضرورة التعرف على مكانته الماورائية وعلاقته بالنظام الكوني. وقد أُنجز ذلك بمساعدة من التصور الزرادشتي القديم للنور، واستناداً إلى آلية نظرية الأفلاطونية المحدثة: النور الأول، الله، يفيض فيقذف بإشراقه على قمة العالم المخلوق: الإنسان الأكمل: الإمام. إن أغلبية الشيعة الإثني عشرية تعتبر الإمام بمثابة «مظهر» هذا النور الأول؛ ولكنها لا تنسب إلى الإمام الجوهر الإلهي، وتقتصر على نسبة الصفات الإلهية إليه. غير أن الفرق الشيعية الأكثر تطرفاً تعتقد أن الإمام تجسيد لله وحامل للجوهر الإلهي. والبعض من هذه الفرق، وهم قلة - مثل العلي إلهيين (Ali Ilahis) - ذهبوا إلى أبعد من ذلك، فاعتقدوا أن الإمام هو عين الله، والله نفسه «لا مكان له بجانب الإمام». على أن هذه الفرق المتطرفة لا تمثل غالبية الشيعة، والشيعة أنفسهم يسمون أصحاب هذه الفرق بـ«الغلاة».



مازلنا لا نعرف متى تشكل هذا التصور عن هذه المكانة الماورائية للإمام وعلاقته بالنور الإلهي الأول، والمرجح أن هذا التصور بدأ بالظهور في أوائل القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. لقد تبنى الصوفية - وبخاصة مدرسة سهل التستري (انظر: الفصل الثامن) - هذه النظرية وطبقوها على شخص الرسول (ﷺ) بدلاً من الإمام علي. ويبدو أن الصوفية أخذوا بعض الأفكار والعقائد الخاصة بالشيعة، وضمونها في المذهب السلفي.

وقد رأينا (في الفصل الخامس) كيف استعار الصوفية باطنية الإمام علي، وبعد أن جعلوها معتدلة وقربوها من الإسلام السلفي، قبلها هذا الأخير دون اعتراض. وقد رأينا كذلك كيف أن المذهب الشيعي عانى، تزامناً مع اتساع التصوف، من ثقل فقدان الأتباع. هذا فضلاً عن أن طقوس الإمام الشيعية لا تتفق بدورها مع زعم الصوفية القائل بإمكان الاتصال بالذات الإلهية مباشرة، إن هذه المعطيات تفسر، ربما، مقاومة الشيعة ضد التصوف.

لننظر الآن إلى العلاقة بين الشيعة والسنة: إن المسألة المهمة، الوحيدة الواضحة، التي جعلت العقيدة الشيعية تختلف عن العقيدة السنية هي أن الشيعة قد شربوا من روح العقلانية التي ورثوها من المدرسة المعتزلية: فأغلبية الشيعة يرفضون الجبرية السنية «الرسمية» ويؤمنون بحرية الاختيار الإنساني؛ وأبقوا، تبعاً لذلك، باب الاجتهاد مفتوحاً - التفكير والتأويل الفردي المبدع على مستوى العقيدة والفقه - نظرياً على الأقل؛ في حين أن أهل السنة قد أعلنوا، نظرياً على الأقل، أن باب الاجتهاد قد أغلق في تمام القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. أما على مستوى المسائل الفقهية العملية فإن الإسلام الشيعي لا يختلف عن الإسلام السني إلا في بعض التفاصيل، أشهرها ما يُعرف بزواج المتعة، الذي أجاز الشيعة عقده لمدة محددة قد تكون عدة سنوات أو أشهر أو حتى أيام. وهناك بعض الفروق الظاهرة فيما يتعلق بطقوس أداء الصلاة. ومن ناحية أخرى، فإن زيارة القبور ومراقد الأئمة، وأماكن مقدسة أخرى، تشغل مكاناً مهماً ومركزياً في العقيدة الشيعية، ومنها زيارة كربلاء ومشهد، وبأعداد غفيرة تنافس عدد الحجيج إلى مكة، ويحلان محلها. وعلى العموم فإن أوهام الجمهور الشيعي أكثر من أوهام الجمهور السني.

على الرغم من مركزية فكرة الإمام في المذهب الشيعي، إلا أن المجموعات الشيعية منقسمة على نفسها انقساماً حاداً فيما يتعلق بالأشخاص الذين تعدهم في مقام الإمام؛ فكما لاحظنا سابقاً، فإن مناصري الشيعة في مرحلتها المبكرة لم يردوا الإمامة إلى ذرية علي من فاطمة بنت الرسول، وإنما ردها إلى ذرية الخليفة الرابع الآخر، وعلى وجه التحديد إلى محمد ابن الحنفية، الذي نسبت إليه «الرجعة الثانية». وبعد مدة ليست بالطويلة، وبعد أن خلقت السياسة لنفسها قاعدة لاهوتية متماسكة، بدأت عقيدة رجعة الإمام ترتبط برجعة الإمام علي نفسه. هذا، والشيعة والإمامية تُذكران دائماً بحقيقة أن الإسلام السني يعترف بإمامة كثير من هؤلاء الأئمة استناداً إلى مرويات في الحديث الشريف. وبالفعل فإن أهل السنة يعترفون أن الإمام الشيعي الخامس محمد الباقر (المتوفى ١١٤هـ/٧٣٢م) أعلم وأفقه أهل المدينة في زمانه؛ غير أن البعض من الشيعة غالى فنظر إلى هذا الإمام على أنه تجسيد مباشر لله تعالى. على أي حال، فإن كل هذه التصورات قد أدت بالشيعة إلى أن يكون لهم متن من «الأحاديث» خاص بهم يختلف عن «أحاديث» أهل السنة (انظر الفصل الثالث).

## الفرق الشيعية

الشيعة الإثنا عشرية، والاسم جاء من إيمانهم بإمامة اثني عشر إماماً، يشغلون مقاماً وسطاً بين الفرق الشيعية المختلفة، ويشكلون أغلبية المسلمين الشيعة في العالم. ويُقال إن إمامهم الأخير محمد (المولود عام ٢٥٩هـ/٨٧٣م) اختفى بطريقة ما، غامضة، وهم في انتظار ظهوره. والواقع أن فكرة الإمام «الغائب» هذه فكرة تعتنقها جميع الفرق الشيعية بقطع النظر عن اختلافها في تعيين شخص هذا الإمام [المنتظر] من بين الأئمة الآخرين. إن الانشقاق الرئيسي الأول بين الشيعة حدث عقب الاختلاف على مَنْ يخلف الإمام السادس، جعفر (المتوفى في المدينة عام ١٤٨هـ/٧٦٥م). إن غالبية الشيعة صرفت الإمامة إلى ابنه موسى لأن ابنه الأكبر إسماعيل كان متهماً بخطيئة شرب الخمر. غير أن البعض من الشيعة اعتبر أن الأحق بالإمامة هو إسماعيل، ومن بعده ابنه محمد. والإسماعيليون، وهو الاسم الذي أطلق على هذه المجموعة الشيعية، سمّوا كذلك بـ«السبعين» لأنهم أكدوا على أن

سلسلة الأئمة تنتهي بالإمام السابع عندهم، محمد بن إسماعيل، وعدوه هو الإمام «الغائب»، وهم ينتظرون «رجعته» بوصفه الإمام المهدي المنتظر.

لقد أرسل الإسماعيليون الدعاة إلى كل الأمصار، واستمروا في نشر عقيدتهم الدينية بنشاط وفاعلية خلال ثلاثة قرون (الثالث والرابع والخامس الهجري). والواقع أننا نجد أن الدعاية الإسماعيلية قد أصبحت خلال القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي أكثر فاعلية وتأثيراً، وغطت العالم الإسلامي من شمال أفريقيا إلى الهند. وكأساس لبرنامجها السياسي الهادف إلى تنصيب إمام - خليفة على الأمة سعت الحركة الإسماعيلية في مراحلها المبكرة إلى إحداث ثورة اجتماعية، فعملت من أجل ذلك على بناء نظام فلسفي، استوعب ووظف أفكاراً أجنبية (أفلاطونية محدثة وغنوصية بخاصة)، أقامت عليه ديناً جديداً لتقويض البنية الدينية السلفية. إن بدايات هذه الدعاية الإسماعيلية الفاعلة المؤثرة ارتبطت، على ما يروى، باسم عبد الله بن ميمون القداح؛ ولكن البحوث التي أنجزها إيفانو، في هذا الصدد، أثارت الشك بصحة روايات مثل هذه، ذلك لأن مصادر الشيعة نفسها تتحدث عنه كشخصية سابقة على عهد هذه الحركة الإسماعيلية<sup>(٦)</sup>.

على أي حال، ففي نحو الربع الأخير من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي بدأ الإسماعيليون بثورتهم الاجتماعية - الدينية بقيادة حمدان قرمط، ولهذا أطلق عليهم، فيما بعد، اسم القرامطة. أنشأ حمدان قرمط إمارة في حُصن بالقرب من الكوفة في العراق (عام ٢٧٧هـ/٨٩٠م)، وفرض على أتباعه الضرائب، ولكن ما لبث، بعد وقت قصير، أن استبدل العمل بالضرائب بنوع من الشيوعية الاجتماعية، بمعنى: أن كل الأشياء ذات النفع العام مُشاعة للجميع باسم الإمام. على أي حال، فإن القرامطة سرعان ما ارتكبوا أعمالاً إرهابية فظيعة، الأمر الذي أدى إلى إثارة الضغينة ضدهم والخوف منهم؛ ثم تعرضوا، هم أنفسهم، إلى الاضطهاد؛ وبمرور الوقت اختفوا من الساحة السياسية. ومهما يكن من أمر، فقد استفاد الدعاة الإسماعيليون لـ «آل بيت فاطمة» من الحركة القرمطية وأقاموا على أنقاضها «الدولة الفاطمية» في مصر وشمال أفريقيا.

H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, eds., *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Ithaca, CA: (٦) Cornell University Press, 1953).

في القرنين الرابع والخامس الهجريين أتمت البعثات الدينية الإسماعيلية ومفكروها، وبخاصة في العراق وبلاد فارس، مذهب «الحكمة الإلهية» theosophy الإسماعيلي. وهذه الحكمة الإلهية ابتداءً مبني على تأويل مجازي للقرآن بمفاهيم الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وبخاصة نظريتها في الفيض. ونجد ذلك في أعمال المفكرين الفرس نظير: أبي يعقوب السجستاني (المتوفى ٣٣١هـ/٩٤٣م)، وحמיד الدين الكرمانى (المتوفى ٤١٠هـ/١٠١٩م). وفي هذه الحكمة الإلهية نجد الأفكار الرئيسة الأفلاطونية المحدثة: الواحد والعقل والنفس، قد تُرجمت إلى: «الجد» و«الفتح» و«الخيال» على التوالي، وهي توازي: محمد وعلي والإمام. وقد بيّن هنري كوربان الارتباط بين فكرة «الجد» والفكرة الزرادشتية عن الخوارنا أو خارا<sup>(٧)</sup>. ويبدو أن الفكرة هنا هي أن النبي (ﷺ) تلقى الوحي عند الولادة من خلال «جده»، وأن التأويل الحقيقي للقرآن الموحى (= الفتح) هو وظيفة الإمام علي. والواقع أن هناك الكثير مما يُحسب للعقيدة الإسماعيلية أكثر بكثير مما استعارته من الأفلاطونية المحدثة.

إن هذه الصورة أصبحت أكثر تعقيداً بالتأويل الإسماعيلي للتاريخ؛ فالمذهب الإسماعيلي أخذ فكرة الأدوار الكونية من مذاهب الفكر القديمة، ولكنه أوّل هذا الفكرة بحيث أصبح كل دور ذا نمط سبعي (وفكرة الشبعة مستمدة أصلاً من عقيدة الأئمة السبعة). وهكذا نجد أمامنا دوراً تاريخياً دينياً، حلقاته سبع مراحل وعلى النحو الآتي: آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد، وينتهي الدور بـ«الإمام». وهؤلاء هم «الناطقون» بحسب اصطلاح الإسماعيليين. ومن الواضح أن هذه السلسلة تمثل تقدماً أو تطوراً في دور يتمه الإمام. وبين كل ناطق وآخر سلسلة من سبعة «صامتين» يُوحدون تعاليم «الناطق» السابق. ومن الواضح أن هذه العقيدة من شأنها أن تُدمر عقيدة ختم النبوة بمحمد (ﷺ)؛ والحقيقة أن أهل السنة والشيعة الإمامية أقرّوا جميعاً بأن محمداً (ﷺ) خاتم النبيين.

إن مبدأ التأويل الباطني الذي اعتنقه المذهب الشيعي وصل إلى حدوده

(٧) أبو معين ناصر خسرو، جامع الحكمين، بتصحيح ومقدمة فارسي وفرانسوي هنري كوربان ومحمد معين (طهران؛ باريس: انستيتو إيران وفرانسه، ١٩٥٣).

المتطرفة القصوى مع الفكر الإسماعيلي. وقد تطورت عقيدة التعليم السري المبني على هيكلية المراتب برئاسة الإمام المعصوم. وطبقاً لهذا التعليم الباطني - العرفاني الذي يترقى من الأدنى إلى الأعلى مروراً بمراتب مختلفة من التعليم، ليس هناك سوى «حقيقة» واحدة؛ والديانات الموجودة بالفعل، قياساً عليها عبارة عن مظاهر لفظية، والإمام هو الوحيد القادر على تأويلها، والكشف عن المعنى الحقيقي، الروحي والشامل، الكامن وراءها.

إن بعض الباحثين الغربيين تبنوا الرأي القائل إن الإسماعيلية كانت إيديولوجيا متحررة حقاً، وإذا كانت قد حظيت بشيء من النجاح فذلك لأنها جعلت الإسلام «عقلانياً» و«مُتحرراً». والواضح لدينا في المقام الأول أن المنظومة الاصطلاحية الإغريقية التي وظفها الإسماعيليون في عقيدتهم الدينية، هي التي أثارت لدى هؤلاء الباحثين هذا الانطباع أو الرأي؛ فقد نسي هؤلاء أن هذه العقيدة بعيدة في جوهرها كل البعد عن أن تكون عقلانية، وتبني الصورة الصوفية العرفانية للأفلاطونية المحدثة لا يمكن أن يمثل فكراً فلسفياً مُتحرراً. والظاهر في المقام الثاني أن النظرية الإسماعيلية الخاصة بتساوي جميع الأديان في تعبيرها عن «حقيقة» واحدة نهائية هي التي أوحى لهؤلاء الباحثين بهذا الرأي؛ ولكن العقيدة الإسماعيلية لا تتعلق بتساوي جميع الأديان بهذا المعنى وإنما تتعلق بتساويها في المظاهر غير الحيوية لمحتوياتها. ولا يمكن إزالة هذه المظاهر الفارغة من المعنى بنظر العقيدة الإسماعيلية إلا بتأويل خاص، وهو تأويل المذهب الإسماعيلي نفسه، والذي يُعد سلطة مرجعية في هذا الصدد. وهذا، والحق، ليس مذهباً حراً، وإنما هو مذهب تفويضي (لو أننا أبعدنا هذا التفويض من المذهب الإسماعيلي لتحوّل هذا المذهب إلى عدمية خالصة). لقد أصبحنا في زماننا هذا على معرفة بموقف مشابه لهذا، تبناه بعض المدافعين عن العقيدة الهندوسية، أفضلهم تمثيلاً له وتأثيراً بنظر الغرب هو س. رضا كريشنان S. Radhakrishnan. إن التأويل الإسماعيلي يَعدّ نفسه ليس مجرد تأويل من سلطة مرجعية دينية، وإنما تأويلاً تفويضياً بإطلاق، صادراً من الإمام المعصوم. صحيح أن دكتاتورية الإمام هي دكتاتورية نظرية خالصة، لأنه غير مرئي أو غائب، ولكن في هذه الحالة يقيم المفكرون الإسماعيليون الحاضرون بحكم الإنسانية نيابةً عنه حكماً روحياً مطلقاً بالضرورة. هذا فضلاً عن: طبيعة هذه



الحركة السرية، اللجوء إلى الإرهاب، والاعتقال من طرف القرامطة، القتل، تحريم المظاهر الاجتماعية غير الإسماعيلية، وصورة التاريخ الإسماعيلي المغلق.

المجموعة الرئيسة للإسماعيليين تتوزع على فرعين: المستعربين والنزاريين، ترأسهما على التوالي محمد برهان الدين في بومباي، والآغا خان. وهناك فرعان للإسماعيلية ظهرا على التوالي في القرن الرابع الهجري والقرن الخامس الهجري، وهما النصيريون والدروز (الموجودون أساساً في لبنان). وهذا الفرع الثاني نشأ من تأليه الحاكم الفاطمي (المتوفى ٤١١هـ/ ١٠٢٠م) وهم ينتظرون رجوعه - وقد اتخذ مذهبهم الإسماعيلي صورة متطرفة، غير أن عددهم قليل. ويُعتقد أن تطور الحركة الماسونية كان متأثراً بالطقوس الدينية للدروز. وعند نهاية القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي ظهرت فرقة شيعية متطرفة أخرى تحت قيادة فضل الله من استرباد، وهذه هي الفرقة التي تسمى بـ «الحروفيين»، وذلك لأن تعاليمهم تركز على الحروف الأبجدية التي بنوا على قيمها العديدة وارتباطاتها مع بعضها البعض عقيدتهم العرفانية الباطنية. والحروفيون يختلفون عن النصيريين والدروز؛ فالحروفيون ليسوا من الإسماعيليين، وإنما يُنظر إليهم على أنهم فرع من الشيعة الإمامية لأنهم يعتقدون بإمامة سلسلة من أحد عشر إماماً بعد النبي محمد (ﷺ)؛ وتنتهي هذه السلسلة بإمامة فضل الله نفسه الذي يُعد تجسداً لله تعالى. وقد بنى الحروفية النظام الصوفي البكتاشي في تركيا (انظر الفصل التاسع)؛ وهو نظام نشأ بصفة عامة من مؤثرات شيعية متطرفة. على أن المهم هنا هو أن الشيعة أنفسهم قد رفضوا جميع هذه الفرق ووصموها بـ «الغلو»، كما ذكرنا في هذا الفصل.

إن الارتباط بين الفلسفة الإسماعيلية والفكر الصوفي بالصورة التي انتهى إليها في مذهب الحكمة الإلهية عند صدر الدين الشيرازي (انظر الفصلين السابع والثامن) أثر على المذهب الشيعي الإمامي، وأدى أخيراً (في القرنين الثاني والثالث عشر الهجريين) إلى ظهور مدرسة الشيوخ التي استلهمت عقيدتها من الشيخ أحمد الأحسائي (المتوفى ١٢٤١هـ/١٨٢٦م). وعلى الضد من الموروث الديني المعتاد أصرّ الشيوخ على تغيير الدور الذي يضطلع به مذهب التقليد الشيعي، وأكدوا أهمية التعلّق الروحي المباشر بالأئمة الذين

يعدهم هؤلاء الشيوخ، شأنهم شأن الغلاة الإسماعيليين، تجليات مباشرة لله جلّ جلاله. ومن هنا جاء تعليمهم المتعلق بـ «الباب» واستمراره - أو بؤابة الوحي الإلهي. لقد استعملت الشيعة الإمامية مصطلح «الباب»، ويدل عندهم على المعلم الروحي؛ ولكن الغلاة مثل النزاريين استعملوا هذا اللفظ ليشيروا به إلى المرتبة التي يتجلى من خلالها الوجود الإلهي.

وهكذا، وبتأثير وإلهام من هذا النوع من التعليم، أعلن علي محمد من شيراز (المولود عام ١٢٣٦هـ/١٨٢١م) وهو أحد تلاميذ هذه المدرسة، نفسه «باباً» أو «مرآة» للعقل الكلي، وذلك في عام ١٢٦٠هـ/١٨٤٤م. لقد نجح هذا التلميذ في أن يجذب إلى دعوته عدداً من الأتباع، ولكن دعوته جوبهت بمعارضة قوية لا تخلو من مرارة من طرف رجال الدين الشيعة، وأخيراً أُعدم في عام ١٢٦٦هـ/١٨٥٠م. وبعده، حدث انشقاق في زعامة المدرسة فتوزعت قيادتها على الأخوين: صبحي أزال وبهاء الله. فسُمي أتباع الأول الأزاليين، وقد حافظ هؤلاء على تعاليم معلمهم، وهم الآن لا يشكلون سوى عددٍ قليل جداً. أما بهاء الله فقد وقع تحت تأثيرات أخرى فظهرت «البهائية» وأصبحت ديناً مستقلاً خارج الإسلام، تنبذ العنف وتدعي العالمية. وتمكنت البهائية في العقود الأولى من القرن الحالي [= القرن العشرين]، من كسب عددٍ يُعتد به من الأتباع في أميركا، ولكن هذا العدد قد انحسر إلى درجة كبيرة الآن كما هو واضح.

لقد أثر المذهب الشيعي الإسلامي على الإسلام السني بطرائق كثيرة مختلفة؛ فتبجيل الشيعة لـ «آل بيت الرسول»، فاطمة وعلي وذريتهما، وجد له أصداء قوية في مشاعر مديح أهل السنة لهم؛ وقد ازداد هذا الموقف مع مرور الوقت. إن الاحترام الكبير الذي لا يخلو حتى من التذلل Servile الذي يكنه الجمهور السني، وبخاصة في شرق البلاد العربية، لـ «السادة»، ذرية علي وفاطمة، أثر حي باقي من هذا التأثير، وليس هناك من شيء يوازيه في الإسلام المبكر. ونشأة وتطور فكرة المهدي [= المهدي المنتظر] في الإسلام السني يعودان أصلاً إلى عقيدة «الإمام» عند الشيعة. أما التأثير الذي مارسه المذهب الشيعي عبر التصوف، على الإسلام السني فهو تأثير هائل لا يمكن إحصاؤه. ولنذكر في هذا الصدد، هذا إذا لم نذكر إلا شيئاً واحداً عاماً، بالأثر العميق الذي كان لنظرية التأويل الباطني - العرفاني للنصوص المقدسة

على الإسلام بصفة عامة.. صحيح أن التصوف على العموم ما كان لينسجم تماماً وحدود المذهب الشيعي، ولا كان الإسلام السلفي بقادر على أن يستوعب في منظومته كل ما كان على التصوف أن يعرضه على الملأ؛ ولكن يبقى، مع ذلك، ذلك الأثر القوي الذي تركته هذه النظرية [= نظرية التأويل الباطني] حتى على الجناح المحتدل من العلماء.

ابتداءً من القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، وقيام الحكم الصفوي في بلاد فارس، أصبح مذهب الشيعة الإمامية عقيدة الدولة الرسمية في هذه البلاد. ولكن الحروب الفارسية - التركية المؤلمة أدت إلى ظهور دافع أصيل وجديد: ففي النصف الأول من القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي بذل القائد والغازي نادر شاه (المتوفى ١١٦٠هـ/١٧٤٧م) جهوداً للتقريب بين الإسلام السني والإسلام الشيعي؛ وهذا التقارب كان متزامناً مع الاعتراف السني بالمدرسة الفقهية الشيعية الجعفرية (نسبةً إلى الإمام الشيعي السادس جعفر الصادق) كمرجعية دينية كبيرة، إضافة إلى المدارس السنية الفقهية السلفية الأربع المعروفة (انظر الفصل الرابع). على أي حال، فإن هذا الجهد توقف بعد وفاة نادر شاه. ثم بُذلت جهود أخرى في هذا الصدد، وتكللت ببعض النجاح في بعض المناطق، وعلى وجه التحديد في آسيا الوسطى. أما في الأزمنة الحديثة فقد تولدت عاطفة دينية عامة قوية بتأثير من الغرب، الغرب السياسي والديني. وهذا ما سندرسه في الفصل الثالث عشر.

## الفصل العاوي عشر

### التربية والتعليم

#### المدارس

لقد وصفنا في الفصول السابقة نشأة وتطور العلوم الدينية الإسلامية الخاصة، وعلاقة كل منها بالآخر على نحو مجمل؛ أما في هذا الفصل فإننا سنفصل ذلك، إنما بطريقة متسقة من شأنها أن تضعنا في قلب النظام التعليمي الإسلامي. ولكن علينا قبل ذلك قول كلمة حول الجوانب الخارجية المتعلقة بشكل وانتشار المؤسسات التعليمية في الإسلام.

إن فن تعليم القراءة والكتابة الذي كان محدوداً في الجزيرة العربية قبل الإسلام ازداد اتساعاً بعد مجيء الإسلام، وبخاصة مع توسع الإمبراطورية الإسلامية. وكان المعلمون (الكتّاب)، في المراحل المبكرة بعد انتشار الإسلام من غير المسلمين، وعلى وجه التحديد كانوا من المسيحيين واليهود. ولكن الإسلام عند مجيئه جلب معه لأول مرة وسيلة محدّدة لتعليم الثقافة الدينية: القرآن وسنة الرسول (ﷺ). وقد أثارت هذه الظاهرة ذلك الجدل الذي استمر طوال القرنين الأولين من تاريخ الإسلام، أعني: فيما إذا كان يمكن للمرء أن يُعلّم الكتاب المقدس لغير المسلمين أو أن يتعلّمه منهم! على أي حال، فإن وظيفة تعليم الخط، وتعليم كلام الله كانت توكل من ثمّ إلى أشخاص مختلفين، وهي ممارسة استمرت لعدة قرون، لذلك يشير ابن خلدون (القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي) إلى أن: الخط لا يُعلّم مع القرآن والدين... والقراءة والكتابة لم تكن تُدرس للشبيبة، والذين يُريدون تعلّمهما عليهم البحث عن معلمين مختصين آخرين<sup>(١)</sup>. وفي واقع

Abd Ar Rahman bin Muhammed ibn Khaldūn, *Al-Muqaddima*, vol. 6, p. 29, and Arthur (١) Stanley Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages* (London: Luzac and Co. Ltd., 1957).

الأمر، إنه على الرغم من أن القراءة والكتابة والحساب بمستواه البسيط كانت كلها موجودة ولم تُرفع من مناهج التعليم، ولكن التركيز كان منصباً، في التعليم الابتدائي الأولي على التعليم الديني أساساً.

إن التعليم الابتدائي كان يشكل وحدة قائمة بذاتها، ولم يكن هناك ارتباط عضوي بينه وبين التعليم العالي. وبالفعل، فإن النظر إلى التعليم الابتدائي على أنه القاعدة الأساسية للتعليم العالي إنما هو ظاهرة حديثة. لقد كان الهدف في نظام التعليم الوسيط إنشاء أو تطوير كفاءات ذهنية لقلّة مختارة من الناس بحيث يكون مستوى تعليمهم مختلفاً عن تعليم أولئك الذين يتم تأهيلهم من أجل التعليم الابتدائي لا غير؛ فكان هناك في الأزمنة المبكرة من تاريخ الإسلام نوعان آخران من التعليم إلى جانب التعليم الابتدائي والتعليم العالي: النوع الأول هو التعليم الذي كان يتم في القصور كمدارس خاصة، وقد أسس من أجل الأمراء، والغرض منه كان إعدادهم لكي يكونوا حكاماً في المستقبل؛ وكان يتضمن تعليماً دينياً، ويركز على الخطابة والأدب... إلخ، وقبل كل شيء على (فضائل الفروسية Manly Virtues)؛ أما النوع الثاني من التعليم فيمكن أن يُسمى تعليم البالغين، وهو تعليم يُقدم إلى الجمهور، يُدرس فيه فن القراءة والكتابة بغرض تعليم القرآن والدين. ومن هذا النوع الثاني من التعليم نشأت مدارس التعليم العالي التي يتم التعليم فيها على شكل «حلقات» من التلاميذ تُحيط كل منها معلماً مُعيّناً وترتبط به.

كانت المراجع المعتمدة في التدريس في حلقات التعليم العالي هذه متوناً Body من نصوص شرعية وكلامية وأخلاقية من نتاج القرون الإسلامية الأولى. ومن بين العلوم التي كانت لها الأولوية في التدريس في جميع مدارس التعليم العالي هذه، العلوم التشريعية الفقهية. وقد طور أتباع أبي حنيفة في العراق، ومالك في المدينة، وفيما بعد، أتباع الشافعي وأحمد بن حنبل، متوناً فقهية عقائدية خاصة بهم. والملاحظ أن المساجلات في المسائل الأخلاقية والمناظرات Controversies حول المشكلات الكلامية التي كان لا بد لها من أن تأتي من الأولى [= المساجلات أعلاه] والتي أثرت خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين/الثامن والتاسع الميلاديين، استمرت وتواصلت في مناخ من الاختمار(Ferment). وهذه المساجلات والمناظرات

كانت تجري أحياناً في المساجد، ولكن كثيراً منها كان يجري في بيوت خاصة، إما في بيوت المُتعلّمين أو في بيوت معلمهم في المدن الكبيرة في العراق: البصرة والكوفة وبغداد. وقد شجع بعض الخلفاء في العصر العباسي، وعلى وجه التحديد المأمون ووالده هارون الرشيد المناظرات الفكرية في بلاطهم في مختلف المسائل: المنطقية والشرعية والنحوية... إلخ. والواقع، كان هناك، قبل ظهور طبقة «العلماء» الرسميين إلى الوجود، تسامح Tolerance واسع جدير بالاعتبار في وجهات النظر المختلفة؛ فالأشعري - المُقعد الأساسي للعقيدة السلفية - كان يستمع إلى دروس شيخه المعتزلي الجُبائي في أحد المساجد.

إن النمو السريع لمكتبات - المساجد الرسمية، والمكتبات شبه العامة هي سمة ذات دلالة في التعليم الإسلامي الوسيط. وبعض الدوائر الرسمية الخاضعة للدولة كانت تمتلك مجاميع كتب [الفقه] وبأعداد كبيرة وتضعه في متناول المتعلمين، وأحياناً تعرضه للاستعمال العام؛ وكذلك كان يفعل الحكام شبه المستقلين [عن الخلافة] وأمراء الولايات في العصر العباسي المتأخر. وفي نهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تقريباً، أصبحت مكتبة الحاكم الفارسي نوح بن ناصر الضخمة تحت تصرف الفيلسوف ابن سينا، ولكن آل أمرها في النهاية إلى النار<sup>(٢)</sup> ويُقال إن مكتبة - قصر الحاكم الفاطمي في مصر كانت تتكون من أربعين غرفة مليئة بالكتب. إن هذه المكتبات كانت تضم كتباً في جميع الموضوعات - الأدب، والعلوم الإسلامية الخاصة، والعلوم الطبيعية، والمنطق، والفلسفة... إلخ. ومن الدقيق أن نقول إن الأكاديمية الحكومية الأولى [= «بيت الحكمة»] التي أنشأها المأمون العباسي في الربع الأول من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي لم تكن بدعة في بابها بالنسبة إلى تطور مصادر التعليم الإسلامي، باستثناء اهتمامها بترجمة، ترجمة منظمة، العلوم والفلسفة الإغريقية.

(٢) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه وعلّق حواشيه وصنع فهرسه محمد محيي الدين عبد الحميد، ٦ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨)، ص ٤٢٠ - ٤٢١. قارن بـ:

A. J. Arberry, "Avicenna: His Life and Times," in: G. M. Wickens, ed., *Avicenna: Scientist and Philosophers* (London: Allen and Unwin, 1962), chap. 1.

وسنبحث لاحقاً في التفاعل بين هذا المصدر من المعرفة الوافدة عن طريق الترجمة والعلوم الإسلامية، ذلك التفاعل الذي نلمس آثاره البعيدة المدى على طبيعة التعليم الإسلامي في مرحلة العصر الوسيط الإسلامي برمته.

إن المدارس الخاصة والعامّة أنشئت كذلك من جهود فردية ومن تبرعات لهيئات إسلامية خاصة، أما المؤسسات العامة فقد أنشئت من أجل تعليم الحديث الشريف والفقه... إلخ. وقد أسس أبو حاتم البستي Al Busti (المتوفى ٢٧٧هـ/٨٩٠م) مدرسة في مسقط رأسه، مع مكتبة وقسم للسكن للتلاميذ من المناطق الأخرى. وقد توزعت هذه المؤسسات التعليمية في عدّة أماكن في الشرق، مثل نيسابور... إلخ. وعلينا أن نتذكر، على أي حال، أن الموضوعات التي تُدرس في هذه المدارس، وعلى وجه التحديد «الحديث»، طوّرت مضموناً مختلفاً عن العلوم المقابلة لها في تعاليم فرقة الشيعة (انظر الفصل الثالث)؛ لذلك فإن تعليم هذه الموضوعات كان لا بد أن يتضمن بحكم أمر الواقع ipso Facto، هجوماً على النزعة الشيعية. والواقع أن الحركة الشيعية التي كانت تحيا حياة سرّية حتى منتصف القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وأحرزت نجاحاً سياسياً واضحاً على يد الأسرة البويهية في العراق والفاطمية في مصر، بدأت بعد ذلك بنشر دعوتها بحرية وانفتاح، وقد طوّرت علماً للحديث خاصاً بها، وفقهاً خاصاً تقريباً، ووضعتهما في خدمة نظريتها في الإمامة، وهي نظرية مفصلة Central بالنسبة إليها؛ ثم وسّعت مؤسسات التعليم الموجودة حجماً، وأنشأت أخرى جديدة، وعلى أساس سلطتها السياسية حوّلت هذه المؤسسات التعليمية إلى آليات دعائية لنشر دعوتها الدينية؛ وكانت قد اكتسبت مهارة حاذقة في العمل الدعوي عن طريق نشاطها السري. في عام ٣٦١هـ/٩٧٢م، أسس الفاطميون جامعة الأزهر الشهيرة في القاهرة، المؤسسة التعليمية التي تحولت لاحقاً إلى مؤسسة سنّية. وتُعد اليوم أكبر جامعة إسلامية تقليدية في العالم. وفي السنتين الأخيرتين افتتحت في الجامعة بعض أقسام العلوم الدقيقة مثل الطب. على أي حال، فقد أنشأ الحاكم الفاطمي، في عام ٣٩٥هـ/١٠٠٥م، «بيت حكمة» سُني في القاهرة، ولكنه أغلق في عام ٣٩٨هـ/١٠٠٨م، وأعدم اثنان من معلميه.

وبناءً على ذلك؛ إذا كان الاعتقاد الشائع على نطاق واسع بأن

المدارس السلفية قد أنشئت كإجراءٍ دعائي مضاد - ضد التشيع - اعتقاداً غير صحيح على ما يبدو، لأن المدارس السنية كانت موجودة مسبقاً؛ فإن من الصحيح القول: إن استعمال الشيعة لمؤسساتهم التعليمية خلال مدة سلطتهم السياسية كوسائلٍ دعائية أدى بالحكام السنة - السلاجقة والأيوبيين - إلى أن يستعملوا وسائل الدولة بعد زوال الحكم الشيعي لدعم مؤسسات السنة التعليمية. وفي هذا الوقت، كانت المؤسسات السنية السابقة قد أعدت مجموعة مهمة من العلماء تم توظيفها في المدارس الجديدة. وقد أعدت هذه المدارس بدورها من ناحية متناً جديداً من المراجع لعلوم دينية مختلفة من نتاج مناهج ذات أعراض محددة، ومن ناحية ثانية، وقبل كل شيء، جيلاً جديداً من «العلماء» أصبح يمثل طبقة متميزة في المجتمع الإسلامي بطبيعة شخصيتها وروحها ومكانتها الاجتماعية. أول هذه المدارس الجديدة تأسست بإشراف السلاجقة في بغداد وبلاد فارس على يد نظام الملك (الوزير العظيم الحكيم للحاكم السلجوقي ألب أرسلان وكذلك ملك شاه) الذي اغتاله فدائيون إسماعيليون في عام ٤٨٥هـ/١٠٩٢م. وبمرور الزمن انتشرت هذه المدارس التعليمية على طول وعرض العالم الإسلامي.

إنه سيكون من الخطأ على أي حال أن نفترض أن الإسلام السني قد ظهر للوجود ابتداءً بسبب دعم الدولة له؛ فالأمر على العكس من ذلك؛ فالولايات State-Policies الجديدة تبنت النزعات الدينية التي كانت قد ترسخت من قبل، بين غالبية السكان، وهذا هو السبب الحقيقي في نجاح هذه الولايات. ومن الواضح تماماً أن العقيدة الإسماعيلية، على الرغم من الجهود التي بذلها الفاطميون في نشر دعوتهم بوسائل التعليم وغيرها، لم تنجح في أن تترك أثراً واسعاً قوياً في ميول الجماهير؛ هذا فضلاً عن أن غالبية الناس في العراق وبلاد فارس لم تقبل المذهب الشيعي تحت حكم البويهيين. نعم، إن العقيدة الأشعرية لقيت استحساناً وتفضيلاً من طرف الدولة، ولكن قبولها الواسع كان يعود إلى عمل ناس مؤثرين، مثل الغزالي الذي كان يُعلّم في مدرسة نظام الملك في بغداد.

ومن وجهة النظر التنظيمية، وصلت المدارس إلى أرقى مستوى لها في الإمبراطورية العثمانية، حيث أنشئت وأديرت على نحو مُنظّم تحت إشراف دائرة شيخ الإسلام بمهارة وقدرة إدارية فائقة. وكان «العلماء» مُنظّمين على



شكل هرمي، وأصبحوا تقريباً طبقة خاصة في المجتمع العثماني. ولا تزال هذه المراكز التقليدية في التعليم تقوم بوظيفتها في العالم الإسلامي خارج تركيا، وقد أشرنا فيما سبق إلى أكثرها شهرة: جامعة الأزهر في القاهرة. ولكن هذه المراكز أو المدارس التعليمية بحاجة في الوقت الحالي، إلى إعادة نظر أو تعديل في مراحلها المختلفة، بحيث تتوافق وحجم التحديات والمطالب التي جلبها تطور التعليم الحديث معه. وسناقش كل ذلك في الفصل الثالث عشر؛ أما الآن فإننا سنعود إلى فحص محتوى التعليم الإسلامي الوسيط وطبيعته الداخلية.

## طبيعة التعليم الإسلامي الوسيط

إن بداية التعليم الإسلامي وانتشاره كان يرتكز في الأيام الأولى للإسلام على الأفراد لا على المدارس. ومضمون الفكر الإسلامي يتميز هو الآخر بطابع الجهد الفردي. والواقع أن بعض الشخصيات المتميزة ممن تعلموا الحديث وبنوا عليه مذاهبهم الفقهية والكلامية الخاصة، كانوا محل استقطاب للتلاميذ الذين أخذوا عنهم العلم، وهم [أي التلاميذ] يتوافدون عليهم من مختلف بقاع الأرض، بعيدها وقربها. ولهذا فإن الميزة الرئيسة الأولى لهذا النوع من العلم - الميزة التي طبعت بطابعها التعليم في العصور الوسطى الإسلامية - هي مكانة المعلم الفردية في التعليم. فالمعلم بعد أن يُنهي مادته الدراسية يمنح هو شخصياً «الإجازة» للتلميذ الذي ستسمح له فيما بعد بممارسة التعليم. والإجازة هذه تمنح أحياناً في مادة واحدة - لنقل الفقه أو الحديث - وأحياناً في عدة مواد؛ بل وتمنح أحياناً لقراءة المُتعلّم كتباً محددة سلفاً. أما نظام الامتحانات فلم يؤسس إلا لاحقاً، أي بعد أن ظهرت المدارس إلى الوجود. ومع ذلك، فإن الدور المهم للمعلم بقي، حتى بعد تأسيس المدارس، كبيراً إلى درجة أننا نجد أن المُتعلّمين من التلاميذ يذكرون في تراجمهم أسماء معلميهم وشيوخهم، ونادراً ما نجد ذكراً للمدارس التي درسوا فيها؛ بل إن الإجازات غالباً ما تُصدّر باسم المعلم لا باسم المدرسة. والواقع، لن نجانب الصواب إن قلنا: إنه حتى في أواخر العصور الوسطى لم يكن القسم الأعظم من العلماء المشهورين من نتاج المدارس وإنما كانوا تلاميذ معروفين لمعلمين بعينهم. والحق إذا كان للمرء

أن يكتب تاريخاً لعظماء المفكرين الأصليين في الإسلام فلن يجد ما يسعفه كثيراً في المدارس.

ومع هذه الأهمية المركزية التي للمعلم، تأتي الظاهرة المعروفة بـ «طلب العلم»؛ لقد كان طلبة العلم يقطعون مسافات شاسعة، بل وأحياناً يجوبون طول العالم الإسلامي وعرضه ليتابعوا دروس المعلمين المشهورين. وكانت دراسة الحديث وتدوين المرويات عن أعمال وأقوال الرسول (ﷺ) وصحابته هي الدافع الأول والأقوى في هذه الرحلات العلمية (راجع الفصلين الثالث والخامس). وهناك مدونات في الإسلام الوسيط عن أناس استمعوا إلى أكثر من مئة معلم. وقد تكون عبارة «شد الرحال» هي المفتاح هنا؛ إذ إنها تلخص بدقة طبيعة هذه الحركة في طلب العلم. إن «العلم»، كما بيّنا في الفصل السادس، ما كان يُفهم منه، في المراحل المبكرة من هذه الحركة، إلا المعرفة النقلية؛ وهو بهذا يختلف عن الفقه، الذي يدل على الممارسة الذهنية التي تتخذ من متن هذه المعرفة النقلية موضوعاً لها. ولكن شيئاً فشيئاً، وبعد أن تطور علم الفقه وعلم الكلام، أصبح الفقه يدل على الفكر التشريعي، وأصبح «العلم» يدل على علم الكلام. وكما وصفنا في الفصل السادس، إن التنافس بين الفقه وعلم الكلام كان يشتد من أجل نيل لقب «قمة العلوم». ولكن غلق باب الاجتهاد (أي: باب الفكر الحر) خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين/العاشر والحادي عشر الميلاديين، أدى إلى ركود عام لعلم التشريع الفقهي والعلوم العقلية على حدّ سواء، وبخاصة الأول منها. والواقع أن العلوم العقلية وعلم الكلام والفكر الديني عانوا وأصبحوا فقراء بسبب عزلتهم ونأيهم المقصود عن النزعة الدنيوية في التفكير، وبخاصة الفلسفة والأشكال الأخرى من الفكر الديني نظير التصوف.

إن نظام المدرسة الذي يقوم إلى حدّ بعيد على دعم الدولة وسيطرتها عدّ بصفة عامة السبب وراء تدهور التعليم الإسلامي وركوده. ولكن المدارس ومناهج تعليمها الخاصة بها، كانت بمثابة العرض الظاهر لهذا التدهور، ولم تكن هي السبب الجوهرى الحقيقي الكامن وراءه، مع أنها، بطبيعة الحال، قد أدامت وسرّعت وتيرة الانحطاط الفكري. وقد قلنا فيما سبق إن عظماء المفكرين الأصليين ظهوروا، واستمروا بالظهور، من خارج نظام المدرسة. إن

السبب الجوهرى الحقيقى لتدهور بنية التعليم الإسلامى إنما هو الإفقار التدريجى الذى أصاب العلوم الدينية نتيجة لابتعادها وعزلتها عن حياة التفكير الدينوى المعطى. لقد كسب «العلماء» من معارضتهم الناجحة للمعتزلة والشعبة خبرةً فى تطوير علومهم الخاصة وفى وسائل تعليمهم بحيث أصبح أى دفاع من طرف هؤلاء يُعدُّ بدعة. والأكثر أهمية من ذلك هى الطريقة التى تطور فيها محتوى العلوم السلفية بحيث أصبحت بعيدة عن أى تحدٍّ أو معارضة.

إن الأساس الداخلى الذى تقوم عليه هذه العلوم الدينية كان قد بُنى بحيث يجعلها مكتفية بذاتها على الإطلاق، فقد شغلت هذه العلوم ليست مكانها الخاص فحسب، وإنما أيضاً مكان حقول العلم برمته؛ وكل علم آخر كان يُعدُّ علماً فائضاً عن الحاجة إن لم يكن مذموماً علناً. والواقع أن العبارة التى اقتبسناها من المشرِّع الشاطبى فى الفصل السادس، والتى تخلص إلى توكيد أن طلب العلم، العلم كله، من دون أن تكون له علاقة بالعمل، كان أمراً محظوراً دون شك؛ إنما هو توكيد يميِّز اتجاه «العلماء» الوسيطيين. والحق أن هذا الحكم الذى وُجِّهَ ضد التفكير اللاواقعى الذى لا طائل من ورائه هو حكم سليم تماماً؛ والملاحظ أن البراغماتية المعاصرة قد اتخذت موقفاً صحيحاً مماثلاً من بعض أنماط الفكر المجرد فى الغرب. ولكن هذا، بالطريقة التى صاغه فيها المؤلفون المسلمون الوسيطيون، يلغى لا الفلسفة فحسب وإنما حتى الرياضيات أيضاً (باستثناء الحساب العملى). لقد صُمِّمَ هذا المبدأ [البراغماتى - العملى] بكيفية من شأنها أن تعطي الفقه حق الحكم النهائى المطلق.

أما بالنسبة إلى علم الكلام العقائدى فقد أظهر نفسه - وهو يتنافس مع الفقه على مكانة السلطة العليا فى منظومة التعليم الإسلامى - على أنه البديل للفلسفة العقلية. فمنذ القرن السادس الهجرى/العاشر الميلادى - وبفضل عبقرية فخر الدين الرازى - بدأ علم الكلام هذا يوسِّع من حدوده، وذلك من خلال: تبني المنطق المستمد من المذاهب الفلسفية، واعتماد نظرياته الخاصة [أى علم الكلام] فى الطبيعة وفلسفة الطبيعة، واستبدال الميتافيزيقا الفلسفية بأطروحاته الكلامية العقائدية. وهكذا أصبح علم الكلام منافساً شاملاً لكل الأعمال الفلسفية، وكان بإمكان المتعلم من الآن فصاعداً

الاستغناء به عنها. ولا يمكن الانتقال من قيمة هذه المنظومة الكلامية - الفلسفية، بل بالعكس: إنها علامة على الغنى الداخلي للتفكير الإسلامي؛ وقد أنجز توماس الأكويني منظومة مسيحية مثل هذه في أوروبا العصور الوسطى. ولكن عندما يُنظر إلى مضمون هذه المنظومة على أنه قائم بنفسه ومكتفٍ بذاته على نحو مطلق، ويشغل مكان المفكر العقلي برمته، فإن من شأن ذلك أن يستبعد إمكانية ظهور أي فكر خلاق مُبدع. والواقع أن الربط العضوي بين كل أشكال المعرفة وتمرسها وراء علم الكلام العقائدي أدى إلى إفساد منابع الإنتاج العقلي الوفير، وخنق إمكانية التفكير الأصيل.

وخلال هذه العملية من الإدماج كان على مناهج التعليم في المدارس أن تعاني بالضرورة من ضيق المنظور والأفق؛ بل إن التعليم الديني الأعلى تحوّل إلى تعليم هزيل. وقد وصف الباحث التركي كاتب جَلبي (المتوفى ١٠٦٧هـ/١٦٥٧)، مُتَحَسِّراً، حالة العلوم العقلية وعلم الكلام، كما يلي: «إن كثيراً من اللاعقلاء من الناس... بقي هامداً كالحجر، متجمداً في تقليد أعمى للقدماء. ومن دون أيّ تروُّ رفض هؤلاء، بل وأنكروا العلوم الجديدة؛ فقد تجاوزوا المتعلّمين بجهلهم، وكانوا الأصل في الانتقاص من قيمة ما يدعونه بـ «العلوم الفلسفية»، ولم يكونوا على أي علم بالأرض أو السماء. أما التحذير القرآني: ﴿أَوَلَمْ يَنْفَكُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾<sup>(٣)</sup>، فلم يكن له من أثر عليهم. لقد كان النظر في السماء والعالم عندهم يعني النظر إليهما كما تفعل البقرة»<sup>(٤)</sup>.

كان الاهتمام بالدراسات الفلسفية قد ظهر في الهند المغولية خلال القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي؛ ولكن الفلسفة نفسها أصبحت تعاني من الإفقار؛ فبدلاً من الانشغال بالمسائل الحقيقية تحوّلت الفلسفة إلى تدريب عملي على استعمال المفاهيم الاصطلاحية. وليس هناك من نقد لضيق مناهج التعليم في العصور الإسلامية الوسيطة المتأخرة أكثر بلاغة وحدة مما تضمنه الكلام التالي لأورانغزيب، آخر حاكم مسلم عظيم في الهند (المتوفى ١١١٨هـ/١٧٠٧م)، الذي وجهه إلى معلمه السابق:

(٣) القرآن الكريم، «سورة الأعراف»، الآية ١٨٤.

Katib chelebī, *The Balance of Truth*, English translation from Turkish by Geoffrey I. (٤) Lewis (London: Oxford University Press, 1957), p. 25.

بلد صغير حيث كان الملك الأعظم، مسبقاً، حاكم  
 البرتغال، ثم ملك هولندا، والآن ملك إنكلترا.  
 وأخبرتني أن ملك فرنسا وإسبانيا يشبهها حكام  
 ولاياتنا... الله أكبر! أي معرفة كشفتها لي  
 فيما يتعلق بالجغرافية والتاريخ! ألم يكن من واجبك  
 أن تعلمني شيئاً عن طبائع الأمم، منتجاتها،  
 قوتها العسكرية، خططها في الحروب، عاداتها،  
 دياناتها، وسائل حكمها وسياساتها?...  
 لم يدر في خلدك أبداً أيّ تدريب أكاديمي  
 يتطلبه أمير من الأمراء... إن كل ما فكرت فيه بشأني  
 هو أن أصبح خبيراً في النحو وأن أتعلم موضوعات  
 مناسبة للحكم والتفقه...  
 لقد أخبرت والدي إنك درستني الفلسفة. صحيح  
 إنك، ولعدة سنوات، أقلقك ذهني بمسائل غير  
 ضرورية ولا معنى ولا علاقة لها تماماً بأمر الحياة  
 الواقعية... وعندما انتهيت من تعليمي، لم تكن  
 لدي أي معرفة حقيقية بأي علم أو فن باستثناء  
 أنني استطعت بالفعل أن أتلفظ ببعض المفاهيم  
 الاصطلاحية المبهمة التي تشوش حتى العقل الأكثر  
 إلماعاً وصفاءً، والتي تستطيع الزعم بالمعرفة بالفلسفة لتغطية جهلها...»<sup>(٥)</sup>

S. M. Ikrām, *Rūd-i Kawthar* (Karachi: Oxford University Press, 1958), pp. 424-426.

(٥)

أصاب نجاحاً ملحوظاً، من وجهة النظر السلفية، ضد الفلسفة. ولكن إفقار النفس والروح الذي كانت تمارسه المذاهب السلفية في المدارس ساق العقول الأكثر جدية وإشراقاً إلى فضاء التصوف. والواقع، كانت الأعمال الصوفية متضمنة في مناهج المدارس التعليمية، وبخاصة في الهند حيث نجد، منذ القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، أن أعمال السهروردي (مؤسس الطريقة السهروردية) وابن عربي وأخيراً أعمال جامي، كانت كلها تُدرّس. أما في تركيا فقد كانت المراكز الصوفية والمناهج الأكاديمية تعتمد على الأعمال الصوفية حصراً. هذا فضلاً عن وجود أماكن خاصة في تركيا تسمى «مثنوي خانا» كانت تقتصر في تعليمها على عمل رومي Rūmī المعروف: «المثنوي». إن مضمون هذه الأعمال، التي تهيمن عليها فكرة وحدة الوجود، كان يناقض تماماً طريقة تدريس التعليم السلفي. وهكذا ظهرت ثنائية روحية قاطعة في المجتمع الإسلامي، بين المدرسة والخانقاه Khānqāh. وقد أدت هذه الظاهرة [الدينية - الاجتماعية] إلى ظهور أعداد هائلة من المريدين الصوفيين الذين قاموا، بعد أن عثروا على «الطريق الحق»، بحرق كتبهم المدرسية أو قذفوا بها في غياهب الحفر المظلمة. على أي حال، فقد نما وتطور شيئاً فشيئاً، وعن طريق أعمال بعض الشخصيات اللامعة، ارتباط جديد بين علم الكلام السلفي والميتافيزيقا الصوفية، ونوع جديد من علم كلام نظري سلفي ظهر إلى الوجود خلال القرنين الحادي والثاني عشر الهجريين/السابع والثامن عشر الميلاديين. وقد أدرك العالم الإسلامي، خلال القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي، الأثر المفاجئ والقوي للتعليم الأوروبي، فظهرت ثنائية جديدة بعيدة المدى؛ ونحن نترك البحث في طبيعتها وأثارها حتى الفصل الثالث عشر.

## المناهج والتعليم

مع تضيق حقول التعليم بغياب الفكر الشامل والعلوم الطبيعية، كان من الطبيعي أن تقتصر مناهج التعليم على العلوم الدينية المحضة، إضافة إلى النحو والأدب بوصفهما وسائل لازمة لها. أما الموضوعات الدينية الخالصة فكانت أربعاً لا غير، وهي: الحديث الشريف والفقه (بما في ذلك «أصول

الفقه» وعلم الكلام، وأخيراً التفسير، أي تفسير القرآن. غير أن علم الكلام كان في أكثر مدارس الجناح المحافظ لأهل الحديث موضع شبهة وشك؛ ولذلك كانت الموضوعات تُردّ إلى ثلاثة؛ أُضيفت إليها أعمال حول التصوف وذلك في بعض المدارس الخاصة. وعلى أي حال، فقد كان العدد الكلي للأعمال المعتمدة في التدريس محدوداً جداً. والواقع أن بعض المعلمين العظماء والمفكرين الأصليين الذين كانوا يظهرون من وقت لآخر، لم يكونوا من نتاج مناهج التعليم «الرسمية».

إن جزءاً من تفسير هذا التدهور التدريجي في المعايير الأكاديمية الذي استمر عبر القرون لا بد أن يكمن في واقع أن عدد الكتب المؤلفة في مناهج التعليم كان قليلاً، والسنوات المخصصة للدراسة لم تكن بكافية للمتعلم الشاب كي يتغلب على صعوبة المواد التي غالباً ما تكون مبهمة غير واضحة في المستويات العليا من مراتب العلوم الدينية. ولا يتعلق الأمر هنا بالإحاطة الكلية بالموضوع من عدمها، وإنما يتعلق بالاقتران على الدراسة النصية للكتب؛ وهذا النوع من الدراسة كان يشجع بطبيعته على الحفظ والتذكر لا على الفهم والاستيعاب. ومعروفة جيداً الحقيقة القائلة: إن القرون الوسيطة المتأخرة أنتجت شروحات كبيرة وحسب، ولم تنتج أعمالاً أصيلة أساساً. وهذه الظاهرة إنما جاءت وتفشت من حيث المبدأ من عادة التركيز على الكتب بدلاً من الموضوعات. ليس هناك من شك في أن هذه الشروح تتوفر على أصالة كامنة في متونها، أما الأصالة الحقيقية في الموضوع فهي أمر نادر تقريباً. والملاحظ أن مؤلفات صدر الدين الشيرازي، التي كُتبت في القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي، والتي لاتزال تحتفظ بسمة الفكر الفلسفي، بقيت تمثل النصوص الفلسفية الأسمى في القرون التالية، والنموذج الذي (بقدر تعلق الأمر بالفلسفة) لم يتخطّه أحد. ولكن، مع ذلك، فإن الشيرازي نفسه كان شارحاً كبيراً لأعمال مفكرين سابقين، وبخاصة الفيلسوف ابن سينا. وهذه هي الحال أيضاً مع الموضوعات الأخرى جميعاً.

كانت عادة كتابة الشروح المنسّقة في البداية مرتبطة بالأعمال الأصيلة؛ ففي القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، على سبيل المثال، كتب فخر الدين الرازي شرحاً على فلسفة ابن سينا، ولكن الرازي كان أيضاً

مؤلف عدة أعمال فكرية مستقلة. أما لاحقاً فقد تحولت هذه العادة إلى كتابة شروح على شروح حتى الوصول إلى الأعمال الأصيلية؛ هذا فضلاً عن أن موضوعات الشروح قد تُركت أو نُسيت بالكامل. ثم تحوّل الشرح، فيما بعد، إلى مجرد ملاحظات هامشية، تقتصر عادةً على مباحثات ومنازعات لفظية لا ضرورة لها. إن هذه المباحثات والمنازعات، مع المختصرات الموجزة، هي التي كانت تشكل مادة المناهج في المدارس. وفي القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي، وضع المناهج الدراسية في الهند مولى نظام الدين؛ وقد عُرف هذا المنهج، بعده، باسم «دارسي نظامي»؛ وبعد أن أُجريت عليه بعض التعديلات، وانتشر على نطاق واسع، أصبح مقبولاً ومعتمداً في كل أرجاء الهند تقريباً. وقد وُجدت مناهج دراسية مماثلة له في بلاد فارس وآسيا الوسطى مع بعض الاختلاف في التركيز على الموضوعات المتباينة. على أي حال، فقد تضمن هذا المنهج الدراسي ثلاثة أعمال في الفلسفة المحضة، الأمر الذي جعله موضع اتهام من طرف الجناح المحافظ في المذهب السلفي لتركيزه على العلوم العقلية؛ ولكن الحقيقة هي أن كل هذه الأعمال كانت مختصرات Résumés متأخرة وشروحاً، ومن ضمنها شرح صدر الدين الشيرازي على فلسفة ابن سينا؛ أما في «الحديث» فكان يتضمن كتاباً واحداً، هو عبارة عن موجز متأخر، يُعرف بـ «مشكاة المصابيح»؛ وأما في التفسير القرآني فقد كان يتضمن شرحين وسبطين، أحدهما يسمى تفسير الجلالين، وهو موجزٌ جداً بحيث إن عدد الكلمات فيه مساوٍ لعدد الكلمات في القرآن نفسه. وهكذا وصل الإبداع في كتابة الشروح إلى هذه الدرجة من الانحدار بحيث إن بعض الناس بدأ يقتصر على استعمال بعض حروف الأبجدية العربية (على (١٤) من أصل (٢٨) حرفاً) ليظهروا للملاّ مهارتهم اللغوية<sup>(٦)</sup> أما الموجز في النحو العربي المعروف بـ «الكافي» فقد وجد له من يفسره تفسيراً صوفياً على أيدي بعض الشراح.

لقد كان المنهج الدراسي يطبق عادة على طريقة التعاقب في

(٦) انظر على سبيل المثال التعليق على القرآن: أبو الفيض فيضي بن المبارك الأكبر آباي الهندي (ت ١٠٠٤هـ/١٥٩٦م)، سواطع الإلهام. وهو رجل علم بارز لدى محكمة الإمبراطور المغولي جلال الدين أكبر. نشرت في لكانو (Lucknow) عام ١٣٠٦هـ/١٨٨٨م.



الموضوعات مُرتبة على شكل سلسلة متتالية من الأدنى إلى الأعلى، وفيما يلي مثالٌ واحد منها: النحو العربي واللغة، والأدب، والحساب، والفلسفة، والفقه، والقانون، وعلم الكلام، وتفسير القرآن، والحديث<sup>(٧)</sup> وينتقل المُتعلّم من مرحلة إلى أخرى عندما ينتهي من موضوع ويبدأ بموضوع «أعلى» منه. ومن الطبيعي أن لا يتيح هذا النظام للمُتعلّم وقتاً كافياً لدراسة كل موضوع على حدة؛ ولكن لم تكن هناك من طريقة أخرى. وكان المتعلّم يبدأ، على الأغلب بدراسة موجزٍ عن الموضوع، وفي المرحلة التالية يدرس الموضوع نفسه ولكن بتفصيل أكثر مع شروح. أما وظيفة المُعلّم فقد كانت تقتصر على تدريس شروح الآخرين مع النص، ولكن من دون أي تعليقٍ منه على الموضوع محلّ الدرس. أما أيّ من الموضوعات كانت «أعلى» من الأخرى، فلم يكن هناك اتفاق يُذكر بهذا الصدد. لقد أشرنا سابقاً إلى التنافس بين الفقه وعلم الكلام؛ أما علم الحديث فقد عدّه الكثيرون الموضوع الأهم من بين جميع الموضوعات، لأنه يوفّر المادة الأساسية للعلوم الأكاديمية الدينية الأخرى. وبالفعل فقد اعتبرت الكثير من المدارس أن علم الحديث هو الموضوع الوحيد الجدير بالدراسة تقريباً. على أي حال، فقد كانت هناك مرونة نموذجية كبيرة في عملية اكتساب العلم؛ فبعد أن ينتهي الشخص من تحصيل التعليم الديني الأولي، يمكنه أن يدخل في أي مكان من التعليم العالي؛ أما إذا أكمل دراسته، فعندئذٍ يمكنه أن يذهب إلى مدرسة أخرى ليواصل دراسته للموضوعات التي سبق وأن درسها، ولكن بتركيز وتفصيل أكثر؛ وهكذا يمكنه أن ينتقل من مدرسة إلى أخرى؛ وإذا كان يرى أن التصوف هدفه الروحي الأسمى، فإنه يدخل في «الزاوية» بعد أن يتخرج من مؤسسات التعليم الرسمي؛ وهكذا...

وإذاً، إذا كان يمكن للمرء أن يتحدث، وفي ذلك ما يسوّغه، عن صرامة العلوم الدينية، وقسوة التوجهات العامة لتعليم المدارس إزاء الاهتمامات الدينية الخاصة، فإن ميدان الممارسة التعليمية ككل كان بعيداً عن مثل هذه الصرامة والقسوة. لقد ترك لنا مفكر القرن الثامن عشر الكبير

(٧) هذه هي الطريقة التي زكاها ابن خلدون، الذي يعتقد أن تعليم أكثر من موضوع واحد من شأنه أن يشوش الذهن. وهذه الفكرة كانت شائعة في ذلك الوقت. انظر:

Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*.

شاه ولي الله (المتوفى ١١٧٤هـ/١٧٦١م - انظر الفصل الثاني عشر) الخطوط العامة لمنهجه التعليمي<sup>(٨)</sup> وفيه نجد: الرياضيات وعلم الكون والطب؛ ومن ثم فإن نظام - المدرسة التعليمي لا يمثل التعليم الإسلامي برمه. والواقع أن شاه ولي الله لم يتخذ من المدرسة مكاناً للتعليم، وإنما كان يُعلّم في بيت خاص تركه له والده. وقد كتب، في القرن نفسه، مؤلف هندي آخر، محمد علي التهانوي (١١٥٨هـ/١٧٤٥م)، كتاباً مشهوراً كشف اصطلاحات الفنون، حول كل فروع العلوم واصطلاحاتها الفنية؛ ويقول في تصدير هذا الكتاب: «عندما أكملت دراستي للعربية والعلوم الدينية على يد أبي، أخذت أهميّ نفسي لطلب الفلسفة والعلوم الطبيعية وعلم الكلام العقلي والرياضيات... إلخ، ولم أستطع تحصيل هذه العلوم من أي معلم، ولهذا فإنني خصصت جزءاً من وقتي لدراسة مختصرات عن هذه العلوم...»، ولم يفت المؤلف نفسه أن ينصحن بمخططه الحذر المتروى لدراسة العلوم العقلية مع فروعها - الطبيعيات، الرياضيات (بما في ذلك الميكانيكا)، وعلم الكلام العقلي.

إن حالات مماثلة أخرى لهذا النمط من التعليم خارج حدود التعليم في المدارس ليست بالقليلة أو النادرة؛ ولكن الضعف الأساسي في التعليم الإسلامي الوسيطى، وكذا مجمل التعليم ما قبل الحديث، إنما كان يكمن في تصويره للعلم؛ فعلى الضد من الموقف الحديث الذي ينظر إلى العلم كعملية يبحث من خلالها العقل عن شيء ما أساسي ويحاول أن يكتشفه، وهذا يدل على الدور الفاعل الذي يقوم فيه العقل في العلم أو المعرفة بصفة عامة؛ نقول: على الضد من هذا الموقف الحديث كان الموقف الوسيطى الذي يُعد العلم عملية اكتساب أو «تحصيل acquired». وهذا موقف سلبي واضح من العقل؛ إذ بدلاً من أن يكون العقل إيجابياً ومُبدعاً، نراه سلبياً ومتلقياً فحسب. وقد أصبح هذا التقابل في العالم الإسلامي بين «النقل» من جهة و«العقل» من جهة أخرى أكثر حدة وتقاطعاً. وفي هذا النزاع، وبدافع من الحفاظ على التراث النقلي، رمى السلفيون كامل ثقلهم ضد العقل الذي أرادوا منه أن يكون خاضعاً للعقيدة. وقد أشرنا سابقاً إلى

(٨) شاه ولي الله الدهلوي، الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف وبهامشه أنفاس العارفين

(دهلي: [د. ن. د. ت.]).

ظاهرة التعليم والأعمال المعتمدة على الذاكرة في المدارس. والحقيقة أن التأكيد على النقل والتقليد كان له أثر مُدمر إلى حدّ لا يوصف في هذا الصدد، حتى وإن كنا لا نفتقر إلى أولئك الناس المستنيرين الأذكياء الذي يصرون على الفهم الحقيقي للتراث. والواقع أننا نجد في الجزء المنطقي من الأعمال التي ألفت عن علم الكلام العقائدي مناقشات معمقة حول طبيعة العلم، بل وكُتبت حتى رسائل خاصة حول هذا الموضوع. ولكن، بما أن توسّع علم الكلام قد حدث على نحو آلي، وأجزائه قد وُضعت وضعاً من دون أن تكون هناك علاقة داخلية وعضوية بين نمو هذه الأجزاء، فإن هذه المناقشات اللانهائية حول طبيعة العلم لم تنجح عملياً في إحداث أي أثر مهما يكن، على الموقف الكلامي الخاص الذي كان يجد من الحجج المنطقية الصورية ما يكفي لدعم عقائده الثابتة. وهذا هو الذي أعنيه من القول: إن علم الكلام المذهبي بدلاً من أن يثير الفكر عمل على أن يكون بديلاً عن الفلسفة والفكر بوجه عام. وقد لاحظ ابن خلدون في مناقشته للعلوم في مقدمته أن هذا التطور المتأخر في علم الكلام أدى إلى ظهور نوع من الخلط غير السليم بين موضوعات الفلسفة ومناهجها وموضوعات ومناهج علم الكلام العقائدي.

لقد بدأ الأزهر، الذي يُسمى الآن «جامعة الأزهر»، كمدرسة [للتعليم] في مسجد تحت إدارة الفاطميين في مصر. وقد وقع الأزهر تحت سيطرة السنة بعد سقوط المملكة الإسماعيلية، وخصّص لدراسة الفقه وفق المذهب الشافعي؛ أما تعليم فقه المدارس السننية الأخرى، فقد أضيف لاحقاً. على أي حال، فإن الأزهر يبقى واحداً من عدّة أماكن، في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، للتعليم العالي، وإن كان، ربما، أكثرها شهرة وأهمية. أما في الأزمنة الحديثة، فقد ظهر الأزهر، وبخاصة بعد أن تدهورت مراكز التعليم الديني الصوفي، كأهم وأكبر مكان للتعليم الديني، ليس في مصر وحسب وإنما أيضاً في العالم الإسلامي برمته.

المشرف على الأزهر، الذي كانت توكل إليه إدارة هذه المؤسسة التعليمية، استُبدل برئيس له، ولُقّب بـ«شيخ الأزهر». أما الآن فإن الإدارة الداخلية للأزهر تقوم بها مجموعة من العلماء «مجلس العلماء». وفي أواخر القرن التاسع عشر والقرون الحالية، وبسلسلة من الخطوات بدأها الشيخ

محمد عبده، أعيد النظر في نظام مناهج الأزهر التعليمية شكلاً ومضموناً؛ فأدخلت فيها علوم عقلية حديثة، مثل الإنسانيات والعلوم الاجتماعية مع بعض موضوعات العلوم الطبيعية، وذلك في المستويات الدراسية العليا. كان التعليم الابتدائي والثانوي بمثابة إعداد للتعليم الأعلى إزاء السلوك السائد في العصر الوسيط، وكان عدد هائل من المؤسسات التعليمية الأدنى (الكتاتيب) قد أنشئت من أجل التحضير كذلك للتعليم الأعلى. إن هذه الشبكة من المدارس والمؤسسات الأولية في التعليم تتسع وتمتد خارج حدود مصر إلى البلدان العربية المجاورة. وقد أثرت هذه المدارس بأروقتها المختلفة التي تمثل متعلمين من مختلف القوميات، في نمو وتطور «الأمم» Nations في الجامعات الغربية الوسيطة.

وعلى الرغم من أن الأزهر، بطلبته الذين يناهزون العشرة آلاف طالب، هو المؤسسة التعليمية التقليدية الأكبر في الوقت الحالي، ولكنه ليس المؤسسة الوحيدة إطلاقاً؛ فمسجد (أو جامعة) «الزيتونة» في تونس، و«ديوباند» بالقرب من «سahارانبور» في الهند (أسس في القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي)، يعدان معهدين لاهوتيين مهمين لإعداد «العلماء»؛ على الرغم من أن الأول قد تحوّل في السنوات القليلة الماضية إلى نوع من أنواع معاهد الدراسات الإسلامية العليا، وخضع إلى سيطرة وتوجهات الحكومة التونسية. وسناقش في الفصل الثالث عشر، الذي سيتعرض للحداثة الإسلامية، مشكلة العلاقة بين هذا التعليم التقليدي والتعليم الحديث.



## الفصل الثاني عشر

### حركات الإصلاح السابقة للحركات الإصلاحية الحداثوية

#### التوترات في الإسلام قبل الحداثي

يمكن القول إن الوضع الروحي في الإسلام في المرحلة الوسيطية المتأخرة اتسم، على نحو عام بطابع التوتر بين الإسلام السلفي والتصوف؛ أما الفحص الدقيق فإن من شأنه أن يُظهر لنا لا توتراً واحداً بين هذا الطرف أو ذاك، وإنما شبكة معقدة من القوى والتيارات الروحية التي يمكن لتحليل موسّع لهذا الوضع أن يُبرزها بوضوح. وقبل الشروع في تفسيرنا لظاهرة الحركات - الإصلاحية التي انبثقت من داخل الإسلام، سيكون من المفيد جداً أن نفحص عن قرب العوامل المختلفة في هذه الشبكة المعقدة من الروحانية الإسلامية، وبخاصة علاقاتها المتبادلة.

لقد تبين لنا في مجرى مناقشتنا للتصوف أن هذه الظاهرة نفسها، ظاهرة التصوف، ظاهرة معقدة جداً. وفي هذا الصدد يمكن أن نميّز بوضوح كافي جوانبها الأخلاقية والعاطفية والمعرفية أو التأملية. على أن السياق الأخلاقي الذي بدأت منه الحركة الصوفية لتحقيق قيم الإسلام الدينية برمتها، سرعان ما ترك مكانه إلى رغبة الوجد الصوفي الطاغية، وجذب الناس إلى نوع خاص من المعرفة. وفي هذا السياق، كانت الحركة الإصلاحية التركيبية السلفية التي وصلت إلى ذروتها عند الغزالي، محاولة مدعومة لكبح نزعة التطرف في هذا «الوجد» عند الصوفية من ناحية، والحد من مزاعم نزعتها المعرفية الخاصة من ناحية أخرى. وقد تعرضت هاتان النزعتان إلى الرفض والاستهجان مرة أخرى بعد الغزالي مباشرة؛ فالأولى منهما تحولت إلى تنويم روحي Spiritual hypnotism على النحو الذي نجده في الطرق [الصوفية]

الشعبية؛ والثانية منهما غرقت من دون تروُّ في خفايا باطنية ماورائية من كل نوع تحت غطاء مذهب حدسي ذوقي يدعي العصمة من الخطأ.

أما بالنسبة إلى المذهب السلفي - الذي يمثله العلماء - فإن علاقته هو أيضاً بالتصوف علاقة معقدة؛ وذلك لأن الحدود بين الصوفية والعلماء السلفيين كانت مختلفة. لقد دخل العلماء في الحركة الصوفية، وأدى ذلك إلى التأكيد على العامل الأخلاقي الأصلي وإحيائه، وإلى السيطرة على النفس وتطهيرها بخاصة من الاتجاهات المتطرفة في التصوف. ومن هنا يمكن للمرء أن يقول بصفة عامة إن تاريخ اصطفاة العلماء مع التصوف هو تاريخ إعادة الدافع الأخلاقي إلى التصوف. ولكن العلماء، على الرغم من أنهم مارسوا ضغطاً متواصلاً باتجاه تكذيب خرافات الشطح الصوفي، إلا أن موقفهم من التصوف النظري أو الميتافيزيقي لم يكن واحداً؛ فقد كان هناك كثير من العلماء السلفيين المرموقين الذين وقعوا تحت تأثير التصوف النظري القوي؛ ونحن نجد هذه الحالة، وقد اتسعت وازدادت على نطاق واسع منذ ابن عربي (القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي).

لقد رأينا في الفصل الثامن أن التصوف النظري - نظير مذهب الأفلاطونية المحدثة والمذاهب التي وقعت تحت تأثيراتها الواسعة - هو في الحقيقة نوع محدد من الفلسفة المثالية، وتحدثنا حينها عن الصلة بين الفلسفة والتصوف؛ وعلى ذلك فإن مذهب الحدس الذوقي الصوفي أصبح على أيدي المتصوفة النظريين نوعاً من الفكر الفلسفي، باستثناء تشبئه بالرجوع إلى نظرية الكشف التي تتضمن نوعاً من المعصومية. ومهما يكن من أمر، فإن رجوع المفكرين الصوفيّين النظريّين السلفيين إلى نظرية الكشف أدى إلى إحداث تغييرات مهمة في مضمون المنظومة النظرية الصوفية. والتطور الأكثر أهمية هو أن هؤلاء المفكرين قد أنتجوا نوعاً خاصاً من التركيب بين علم الكلام السلفي التقليدي المستند إلى القرآن والعقيدة الإسلامية وعلم الكلام النظري الخالص المتضمن في الثيوصوفيا [= حكمة إلهية] الصوفية. وعلى الرغم من أن هذا التصوف السلفي كان مكرساً من حيث المبدأ للفكر الديني، ولكنه تشبَّث بفكرة القداسة، وبأحوال القديسين [أو الأولياء] الخاصة التي من دونها ستعرض نظرية الكشف للانهايار. ولكن ما دامت عقيدة القداسة هذه، التي تضع القديسين - الأولياء في مرتبة خاصة، باقية فإنه من الصعب، إلى

حدّ ما، الإحجام عن تقبل المكانة الشعبية الرفيعة التي يتمتع بها القديسون - الأولياء، بل وحتى التصديق الذي يصل إلى حدّ العبادة بجرأتهم الخارقة للمألوف. ولهذا فإننا نجد أن التصوف النظري - بغض النظر عن اختلافه مع التصوف الذوقي الكشفي - متساهلٌ دائماً مع عقيدة القداسة هذه.

على أن الجناح المحافظ في المذهب السلفي كان يشكُّ دائماً بمدى انسجام التصوف كطريقة في الحياة مع الإسلام. والسلفيون هؤلاء هم الحنابلة - أصحاب أحمد بن حنبل - وأهل الحديث. والواقع، لا نستطيع أن نفرق في هذا الصدد بين الحنابلة وأهل الحديث؛ فقد كان ابن حنبل نفسه محدثاً - إلى حدّ أن مؤرخ القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي المعروف: الطبري لم يعترف به فقيهاً وأصرّ على أنه [أي ابن حنبل] كان محدثاً خالصاً. ومهما يكن من أمر، فإن الحديث الشريف، على الرغم من تضمّنه قدرًا من الأحاديث الصوفية، تبقى طبيعته، من دون أدنى شك، طبيعة تطهيرية عملية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، كان الحنابلة، ربما خشيةً من عدم ضبط التأمل النظري، يعلنون صراحة عداؤهم لكل من الفلسفة العقلية والتصوف النظري؛ أما التصوف «الوجودي» الشعبي فهو، بالنسبة إليهم، سلوك محرّم. وعلى الضد من هذه التطورات المستجدة في الإسلام، كان الحنابلة يعملون على إبقاء الفاعلية الأخلاقية والتطهيرية حيّة مؤثرة.

ولكن بعد أن أسرت الحركة الصوفية العالم الإسلامي خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/الثاني والثالث عشر الميلاديين، عاطفياً وروحياً وفكرياً، وجد أهل الحديث، حتى المتعصبون منهم، أنه من المستحيل تجاهل القوى الصوفية برمتها، وحاولوا أن يضمّوا في طرقهم المنهجية قدرًا كبيراً من التراث الصوفي، بقدر ما كان منسجماً مع الإسلام السلفي، ومساهمًا إيجابياً في انتشاره. وهكذا تم توظيف الدافع الأخلاقي المبدئي في التصوف، أولاً، وتبني بعض مفاهيمه الاصطلاحية مثل: «الدُّكْر» و«المراقبة» ثانياً. ولكن موضوع ومحتوى هذا التركيز الروحي [عن طريق الدُّكْر والمراقبة] كانا متفقين مع المذهب السلفي، والهدف، مع ذلك، كان إعادة تحديدهما بحيث يعززان قوة الإيمان في العقائد الدينية الثابتة، ويسهمان في التطهير الأخلاقي للنفس. إن هذا النوع من التصوف المُحدث، كما قد يسميه المرء، اتجه إلى إعادة إحياء الفاعلية الواقعية السلفية، وإلى



غرس موقف إيجابي من هذا العالم. وبهذا المعنى كان ابن تيمية وابن قيم الجوزية الحنبلين - على الرغم من عدائهما للتصوف - صوفيين محدثين، بل إنهما في الواقع - من رواد هذه النزعة الجديدة. وأخيراً، تبنى بعض الصوفية - مثل أحمد سرهندي الذي أراد إصلاح أو تجديد التصوف - موقفاً مشابهاً. لقد سمح الصوفية - المحدثون، إلى حدٍ معين، بآراء التصوف العقلي: فقد قبلوا الكشف الصوفي أو الإلهام الحدسي، ولكنهم رفضوا الادعاء بشبه - العصمة، وأصروا على أن الثقة بحقيقة الكشف تتناسب مع درجة النقاء الأخلاقي القلبي، وهو على مراتب، ومراتبه في الحقيقة لا متناهية. وفي الواقع، إن كلاً من ابن تيمية وابن قيم [الجوزية] ادعى الكشف لنفسه. وهكذا وضع خطاب الكشف ومستواه جنباً إلى جنب مع صوت الخطاب العقلي. بل إن الأمر أبعد من ذلك بكثير؛ فقد استعمل ابن تيمية وأتباعه مجمل المنظومة الاصطلاحية الصوفية الأساسية - بما في ذلك مصطلح «السالك» - وحاولوا أن يضيفوا عليها المعاني الأخلاقية والتطهيرية التي تنسجم مع روح المذهب السلفي. وهكذا ظهر، على أي حال، إلى الوجود نوعان من التصوف، مختلفان جذرياً: تصوف لا إسلامي وتصوف إسلامي.

أما على مستوى الدين الشعبي، فإن مجاميع المُريدين، بكتلهم البشرية الجاذبة، هي التي كانت تواصل التوسع والانتشار، وتهيمن على مشهد العالم الإسلامي. إن صورة هذا النوع من التصوف هي، أساساً، صورة الجذب الصوفي المعروفة برؤاها الذاتية، وشعائرها وطقوسها السرية، وعقائدها وممارساتها الخارقة للمألوف التي استثمرت وشاعت وتحولت إلى محض شعوذة ودجل. على هذا النحو كان الوضع الروحي للإسلام عندما بدأ، خلال القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي، إحساساً بعدم الرضا يُلحّ على ضرورة إجراء إصلاح ديني - اجتماعي، إحساساً هيمن على الجزء الأعظم من العالم الإسلامي؛ وقد عبّر هذا الإحساس عن نفسه، وفي مناطق مختلفة من هذا العالم، بحركات ومدارس إصلاحية اتسمت بطبيعة متشابهة، على الرغم من أنها سمحت بالاختلافات في التجارب الروحية في بيئة كل منطقة.

## الوهابيون

هناك ما يدل على أن إحياء سلفياً عاماً كان يتشكل ضد الفساد الديني والتراخي الأخلاقي وانتشار التفسخ في المجتمع الإسلامي في ولايات

الإمبراطورية العثمانية وفي الهند - إحياء، أو اتجاهاً أخذ يعبر عن نفسه بوضوح خلال القرنين الثاني والثالث عشر الهجريين/ الثامن والتاسع الميلاديين. وقد بدأ هذا الإحياء أكثر عنفاً وحيثاً في شبه الجزيرة العربية نفسها في القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي على شكل حركة أصبحت معروفة في التاريخ باسم «الحركة الوهابية». إن هذه الحركة التي سنصفها الآن عادة ما ينظر إليها على أنها انبثاق مفاجئ أدهش العالم الإسلامي برمته. ولكن، وكما ذكرنا قبل قليل، يبدو أنه كان هناك بناء روحي عام يتشكل من أجل إحياء الإسلام السلفي، ومن ضمن هذا البناء الروحي كان الجيشان الوهابي حالة مدهشة، ملفتة للنظر. على أي حال، فقد ظهرت في الهند أولاً وفي وقت مبكر (القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي)، حركة لإعادة التوكيد على الإسلام السلفي؛ ويعود هذا الظهور المبكر إلى الأزمة التي مرّ بها الإسلام سياسياً وروحياً. أما في الشرق الأوسط نفسه، فقد شهد القرن الثامن عشر إحياءً لاتجاه سلفي عقلي في صورتين مختلفتين، مثلهما العالمان الدينان اليمانيان العظيمان: محمد المرتضى [الزبيدي] (المتوفى ١٢٠٤هـ/ ١٧٩٠م) ومحمد بن علي الشوكاني (١١٧٢ - ١٢٥٠هـ/ ١٧٥٩ - ١٨٣٤م). ونحن نذكر هذين الاسمين هنا بغض النظر عن أن نشاطهما الديني، من حيث الترتيب الزمني، ظهر بعد محمد بن عبد الوهاب (مؤسس حركة الإصلاح الوهابية) بقليل؛ وذلك لأنه لا أحد من هذين العالمين تأثر بأفكار ابن عبد الوهاب؛ هذا فضلاً عن أنهما يمثلان شكلين مختلفين من أشكال الإحياء السلفي.

أما بالنسبة إلى المرتضى، فقد مثل الإحياء السلفي المعتدل، مقتفياً خطى فكر الغزالي وتبريره. وسنجد هذه النزعة المعتدلة أيضاً في حركة الإصلاح الهندية. أما الشوكاني، العالم الزيدي من صنعاء، الذي ادعى، وقد كان بالفعل هكذا، بأنه القائد الأكبر لأهل السنة، فقد رفض فكرة القبول البسيط للسلطة المرجعية في الدين (ال «تقليد»); وتعرض من جراء ذلك إلى هجوم عنيف من طرف معاصريه، ومن ضمنهم بخاصة الشيعة الزيدية؛ فالقول بأن الشوكاني كان متأثراً كثيراً عميقاً بكتابات المدرسة التيمية (المدرسة التي استلهمت أفكارها النزعة الوهابية) هو قول يمكن التثبت من صحته استناداً إلى واقعة أن مؤلف الشوكاني الرئيسي الذي يقع

في أربعة أجزاء والموسوم بعنوان نيل الأوطار هو أساساً شرح على العمل الفقهي لجد ابن تيمية، مجد الدين ابن تيمية (المتوفى ٦٥٢هـ/ ١٢٥٤م). والعمل هذا كُتب في الوقت الذي كان فيه الشوكاني لا يزال شاباً تقريباً (ويؤكد الشوكاني في المقدمة على أنه: ليس في سن من التضج الكافي للقيام بمثل هذا العمل ولكن بعضاً من معلميه شجعه على كتابته)، ومن ثمّ إما في نهاية القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي وإما في بداية القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي. غير أن المؤلف يؤكد في المقدمة على أن هذا العمل لابن تيمية كان مرجعاً معتمداً عند العلماء على نطاق واسع:

لقد أصبح [هذا العمل لابن تيمية] مرجعاً لأغلب العلماء الذين هم في حاجة إلى دليل شرعي - وبخاصة في هذا البلد وفي هذا الزمن؛ فأنظار المفكرين الأصليين تتصادم متنازعةً على هذا النوع العذب، وخطوات المدققين تنافس على دخول بواباته. وهكذا أصبح مرجعاً لكل المفكرين حيثما يجددون، وملاذاً لأولئك الذين يرغبون في التحرر من قيود العبودية والقبول الأعمى بالسلطة المرجعية<sup>(١)</sup>

إن من شأن كل هذا أن يبين لنا أن الإحياء السلفي كان يتطور في كل حقبة زمنية؛ ولكن هذا الإحياء ظهر بالصورة الحنبلية للجنح المحافظ السلفي المتشدد في الجزيرة العربية الوسطى Central Arabia نحوالي منتصف القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي، وكانت هذه الصورة الحنبلية... تستلهم في هذا، تعاليم ابن تيمية. إن مؤسس هذه الحركة التطهيرية، محمد بن عبد الوهاب، كان مريداً صوفياً في شبابه؛ ولكنه وقع، لاحقاً، تحت تأثير تعاليم ابن تيمية. غير أن استهجان هذا الأخير المرّ

(١) محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، ج ٩ (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٢٩٧هـ/١٨٧٨م)، ج ١، ص ٢-٣.

للخرافات الصوفية الخارقة للمألوف، وللنظريات الصوفية العقلية - وبخاصة نظرية وحدة الوجود كما نجدها عند ابن عربي - وقبل كل شيء، توكيده [أي ابن تيمية] على ضرورة التطهر الأخلاقي؛ كل ذلك كان له الأثر الحاسم في محمد بن عبد الوهاب. في رسالة قصيرة بعنوان كتاب التوحيد ومشروحة من قبل عالم من القرن الثالث عشر الهجري/المتاسع عشر الميلادي، هاجم ابن عبد الوهاب الاعتقادات الشائعة السائدة بقدرات الأولياء Saints والصالحين Pious men الخارقة والأعمال المترتبة على هذه الاعتقادات - عبادة قبور الأولياء أو التعبد عندها، الانكال على شفاعاة النبي والأولياء، وسلسلة كاملة في الواقع مما يحفل به الدين الشعبي.

على أي حال، ففي جداله ضد التراخي أو الاستسهال الأخلاقي - العملي العام، لم يقتصر ابن عبد الوهاب على الممارسات السيئة والاعتقادات المغروسة عند العامة أو التي شجع عليها الصوفية، وإنما هاجم أيضاً القبول الأعمى للسلطة المرجعية في الأمور الدينية بصفة عامة، ومن ثم وصل إلى معارضة عموم العلماء الذين يؤكدون على أن المذاهب الإسلامية الوسيطة لها الكلمة الأخيرة في هذه الأمور ولم يسمحوا بإعادة نظر أو تفكير مستقل فيها. ولأن قبول التصوف في أحد صوره - وبخاصة المحتوى العقلي في التصوف - أصبح جزءاً من الإسلام الوسيط، فإن ابن عبد الوهاب وجد، مقتضياً خطى ابن تيمية أو متأثراً به، أن من الضروري الذهاب إلى ما وراء السلطات المرجعية الوسيطة، إلى «سنة الأجيال الأولى». ولهذا كان على ابن عبد الوهاب أن يعارض، بالضرورة، السلطة المرجعية للمدارس الوسيطة، وأن لا يعترف إلا بسلطتين مرجعيتين هما: القرآن وسنة الرسول (ﷺ) ومن ضمنها سنة السابقين من الصحابة. وبما أن «الحديث» - الذي يجسد السنة النبوية - جُمع في الواقع، وبإسناده الصحيح، في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، فقد كان على أتباع ابن عبد الوهاب، لاحقاً، أن يُغيروا هذا الموقف، وأن يقبلوا من ثم «إجماع» القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام.

إن نتائج هذا الموقف، وبخاصة عندما تُنظم على شكل حركة، كما هي حال المذهب الوهابي، كانت بعيدة المدى بالنسبة إلى المزاج الروحي والعقلي في الإسلام، وبرهنت على أنها أكثر أهمية بكثير مما يمكن أن يقوله

الوهابيون عن الاعتقادات الفردية التي هاجموها. فقد وَقَعَ إصرارهم على حق الاجتهاد ورفضهم التقليد، وَقَعَ قوة مُحَرِّرة كبيرة، واستمر في تأثيره في مزاج التطورات الإسلامية التالية، ربما أكثر من أي عامل آخر؛ هذا على الرغم من المناهضة الشديدة التي انتشرت ضدهم في المراحل الأولى على المستويين: السياسي والديني. والواقع، أن لفظ «الوهابية» أصبح مفهوماً عاماً، يمكن أن ينطبق ليس على الحركة الخاصة التي بدأها ابن عبد الوهاب وحسب، وإنما على كل نوع من أنواع الظواهر الدينية المناظرة لها في العالم الإسلامي، والتي دافعت عن تطهير الإيمان من الانحطاط الأخلاقي، وأصرت، كثيراً أو قليلاً، على الحكم المستقل، بل وحتى غير المسبوق، في أمور الدين.

إن هذه، والحق، لظاهرة مثيرة للاستغراب؛ فالوهابيون رفضوا السلطات المرجعية الوسيطة، ولكنهم، هم أنفسهم، اتخذوا موقفاً أصولياً متشدداً عندما لم يقبلوا سوى القرآن والسنة مصدرين وحيدين للدين في الإسلام؛ بل حتى إنهم رفضوا القياس لتفسير القرآن والسنة، متابعين في هذا ابن حنبل. ولكن هذا الرفض الظاهر للوسائل المنطقية الوحيدة لتفسير الشريعة الإسلامية أوقع الوهابية في التناقض بكل ما في الكلمة من معنى، بين اتجاهين متضادين؛ فمن ناحية نجد أن التأكيد على نص القرآن والحديث، من حيث الأساس، من شأنه أن يؤدي إلى نزعة حرفية ظاهرية مطلقة، ومن ثمّ محافظة؛ ولكن من جهة أخرى مغايرة نجد أن التشجيع على ممارسة الاستدلال المستقل، الاجتهاد، بدلاً من استعمال القياس بخصوص المسائل التي لم يتوفر النص القرآني على إجابات مباشرة عليها، من شأنه أن يفتح الباب على مصراعيه أمام أكثر القوى الحرّة لتفسير النص القرآني بحرية أكثر مما يسمح به مبدأ الاستدلال بالنظير [= القياس] الذي طوره الفقهاء الوسيطيون. والواقع أن هؤلاء الفقهاء قد صاغوا هذا القياس الفقهي بحيث يوفّر تفسيراً محدوداً لا امتيازاً لتفسير واسع حرّ لا حدّ له. والحق أن العلماء بقوا، وهم يمارسون القياس، على صلة وثيقة بالنص [القرآني] الحرفي، ولم يسمحوا بتجاوز الروح الحقيقية للنص. وعلى الرغم من أن القياس في ذاته كان يتوفر على إمكانيات للتطبيق أوسع وأعمق، وكان يمكنه أن يكون وسيلة حقيقية للتحرر، ولكن ممارسته الفعلية كانت مقيدة إلى درجة مؤسفة. وعلى الرغم، من ثمّ، من أن الوهابيين كانوا أصوليين وحرفيين إلى درجة كبيرة جداً، بقدر تعلق الأمر بمتن النص المقدس Scripture [= القرآن]، ولكن

اجتهادهم برهن - على المدى البعيد - على أنهم أقل حرفية وتقيداً بكثير من قياس الفقهاء .

على أن الجانب الأكثر أهمية في الوهابية إنما كان دافعهم الأصلي الطبيعي: لقد كانت الوهابية ردة فعل عنيفة على الانحطاط الأخلاقي الذي سمحت الأمة لنفسها أن تسقط فيه تدريجياً على مر القرون التي أصبح فيها التصوف الشعبي هو العامل المهيمن. وقد تمّ إحياء هذا الدافع الأخلاقي كميراث عام للثورة الوهابية، بعد أن انتهت مرحلتها الأولى: المتطرفة والمتعصبة، وعبّدت الطريق، بالتزامن مع التحرر الشامل للعقل والروح، أمام المسلمين المحدثين لكي يتغلبوا على النزعة الحرفية والنزعة الأصولية عند الوهابيين أنفسهم ويسمحوا بمعالجة وتفسير النص المقدس نفسه بحرية على المستوى الأخلاقي. هذا هو السر في نجاح الوهابية ودرسها الدائم الذي أصبح مهيماً في حضوره في أغلب الحركات الإصلاحية، سواء أكانت حديثة أم ما قبل الحديثة. وبهذا المعنى الشامل والمهيمن في حضوره Ubiquitous لم تعد النزعة الوهابية مقصورة على الحركة الوهابية الواقعية المعروفة في التاريخ، وإنما أصبحت نوعاً من المظلة - الفكرة الوهابية - التي تغطي ظواهر متناظرة لا ظواهر متحدة في العالم الإسلامي. ويمكن إيجازها بأنها: إعادة توكيد على عقيدة التوحيد، والمساواة بين الناس إزاء هذا التباين في إعادة تفسير الإرث الفعلي للتراث الإسلامي من أجل تجديد المجتمع الإسلامي.

قام محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦هـ/١٧٠٣ - ١٧٩٢م) برحلات واسعة، في العراق وفي بلاد فارس، وهو في الواحد والعشرين من العمر تقريباً، ودرس الفلسفة والتصوف، بل حتى إنه، ولفترة معينة، درس التصوف. ولكن بعد أن عاد إلى بلده، في حوالي الأربعين من العمر، بدأ يبشر بأفكاره الخاصة التي لقيت معارضة من أقربائه. فهاجر إلى الدرعية وعقد هناك حلفاً مع شيخ المنطقة، سعود، الذي قبل بأرائه الدينية؛ ومن هناك بدأت الحركة الوهابية تتسع عسكرياً: من نجد إلى الحجاز والمدينتين المقدستين، مكة والمدينة، اللتين وقعتا تحت السيطرة الوهابية. على أي حال، فقد سحق حاكم مصر، محمد علي، الحركة الوهابية عسكرياً في بداية القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي، وذلك بأمر من الحكومة العثمانية. ولكنّ الوهابيين سرعان ما أعادوا نشاطهم محلياً في نجد

وعاصمتهم الرياض؛ ويعد أن طُردوا من هناك أُجبروا على البحث عن ملجأ آمن، فهاجروا إلى الكويت، ومكثوا فيها قرابة أحد عشر عاماً. ثم عاد عبد العزيز بن سعود، في بداية القرن الحالي [= القرن العشرين] لا لكي يستعيد سلطة أسلافه المفقودة فحسب، وإنما أيضاً لكي ييسط سيطرته على كامل الأرض المعروفة لدينا الآن باسم «العربية السعودية». ويمكن أن نذكر هنا واحدة من التطورات الاجتماعية - الدينية المهمة، وهو تطور حدث خلال هذه المرحلة الثانية من السيطرة الوهابية في الجزيرة العربية. يتعلق الأمر هنا بتأسيس نوع تعاوني من المستعمرات الزراعية أو القرى حيث كان الناس يستقرون بالقرب من منابع المياه. والسكانون في هذه القرى، والذين يسمون بـ «الإخوان»، كانوا يُقسَّمون - فضلاً عن قيامهم بفلاحة التربة - إلى عدّة مجموعات لغرض نيل أجر الجهاد عندما يُستدعَوْنَ لذلك: البعض منها كان يمثل الجيش الرسمي الذي كان يمكن استدعاؤه للخدمة الفعلية مباشرة بأمر الحاكم؛ والبعض الآخر يمكن أن يُستدعى، ولكن بفتوى من «العلماء». إن الربط بين الإعداد الديني والجهاد كان سمةً موجودةً اتسم بها نشاط ابن عبد الوهاب نفسه، وهو ليس بظاهرة غريبة في الحركات الإصلاحية ما قبل الحديثة. وبالفعل، فإن الطبيعة المميزة لكثير من هذه الحركات الإصلاحية هي أن تنظيمها يقوم، من ناحية، على «الطريقة» الصوفية، ولكن مضمونها، من ناحية أخرى، مضمون سلفي يتضمن إعداداً عسكرياً. وقد أضاف السنوسيون والوهابيون، إلى ذلك، التأكيد على العمل والبحث الدؤوب عن وسائل العيش. ومن الممكن القول إن «الإخوان المسلمين» في مصر كانوا متأثرين بهؤلاء الأسلاف في تأسيسهم لجماعاتهم.

لا شك أن قدراً لا بأس به من المعارضة ضد الوهابية كان يقوم على رفض تحدي العقيدة الوهابية للاستسهال الأخلاقي والطقوس الخرافية المُمارسة في الدين الشعبي، التي كان حتى «العلماء» يغفرون لمن يمارسها، هذا إذا لم يكونوا يقبلون بها كلياً. ولهذا لم تكن المعارضة ضد الإصلاح الوهابي من طرف العامة من الناس، وإنما أيضاً، ومنذ البداية، من طرف كثير من «العلماء» الذين كانوا يرغبون في أن يحافظوا Conserve على ميراث الإسلام الوسيط. ولكن الجزء الأكبر من هذه المعارضة كان موجهاً، ولا بد، ضد نشاط الوهابيين السياسي، وبخاصة نزعتهم العسكرية العنيفة. وكانت الحكومة العثمانية من بين خصومهم الرئيسيين، التي تحدى الوهابيون

سلطتها وأسقطوها. والواقع، أن المرء يجد، في الثورة الوهابية، بقايا واضحة من إرث الثورة الخارجية في المرحلة المبكرة من تاريخ الإسلام: السعي إلى فرض الإصلاح تحت ضغط من عقيدة مثالية، إنما بطرائق متعصبة ومتطرفة. ولكن التراث الإسلامي العام والواسع عارض طرائق الوهابيين كما عارض، بل ورفض، طرائق الخوارج من قبل. وبعده، فتبقى واحدة من أكثر المفارقات إثارة للاستغراب، إنما مفارقة دائمة في أغلب الظواهر الإصلاحية للجناح المحافظ الأكثر تشدداً في الإسلام هي أن هؤلاء الإصلاحيين، في الوقت الذي كان هدفهم الواضح توحيد الأمة بكاملها لغرض إصلاحية، فإنهم وجدوا أنفسهم مكرهين على تهشيم حتى الوحدة القائمة في الأمة، بل وحملوا السلاح ضدها. وعلى سبيل المثال، أحد انتقادات ابن عبد الوهاب للمجتمع العربي ما قبل الإسلام، وضمناً حال الأمة الإسلامية القائمة، هو أن هذا المجتمع لم يكن متوحداً بما فيه الكفاية<sup>(٢)</sup>، ولم يكن راغباً في الخضوع إلى السلطة الحاكمة، ومع ذلك فإن الطرائق التي تبنتها الحركات الإصلاحية هذه كانت تلجأ، في مراحلها الأولى، إلى العصيان المسلح، ومن ثم إحداث قدر من التفتت والانشقاق أكثر مما كان. ومن المرجح أن سبب هذه المفارقة هو، في الواقع، أن الإسلام السني ما دام أنه قام على مبادئ أو أصول شاملة، لم يستطع أن يبتدع آليات كافية تمهد لعمليات إصلاحية ضرورية. وفي الحقيقة، أن الإسلام السني كما تطوّر وأدى وظيفته في القرون الوسطى، وضع كل ثقله إلى جانب الإبقاء على حالة التوازن القائمة مسبقاً، أعني: إلى جانب المحافظة على التراث والتقاليد المتفق عليها، وعدم فسح مجال كافٍ لتلك الجوانب من المجتمع التي يمارس الإسلام من خلالها عملية النقد الذاتي ويتطور. ولا شك أن مفهومي «الإجماع» و«التقليد» هما اللذان كانا وراء هذا التدهور؛ ولهذا إذا كان على التقدم أن يُنجز فلا بد أن يُنجز بطرائق عنيفة.

## الحركات الإصلاحية الهندية

تعود جذور الحركة الإصلاحية في الهند إلى القرنين العاشر والحادي

(٢) محمد بن عبد الوهاب، مسائل الجاهلية التي خالف فيها رسول الله (ﷺ) أهل الجاهلية (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٤٧هـ/ [١٩٢٨م])، ص ١١ - ١٣.



عشر الهجريين/السادس والسابع عشر الميلاديين؛ منذ الأزمة الروحية التي مرّ بها الإسلام في الهند، تلك الأزمة التي ظهرت عقب التطورات والنتائج السياسية التي ترتبت على سيطرة الأقلية المسلحة على الأغلبية الهندوسية الضخمة وضدها. على أي حال، فبعد المرحلة السياسية الأولى، مرحلة الفتوحات وحكم الأقلية، طوّر الإسلام علاقته بالهندوس على المستوى الديني والاجتماعي. ولم يكن «العلماء» هم الطليعة التي باشرت بتطوير هذه العلاقة، وإنما الصوفية الذين اهتدى على أيديهم، ابتداءً من القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، إلى الإسلام عددٌ كبير من الشعب الهندوسي - وبخاصة من الطبقات الدنيا. ولكن الاتجاهات الصوفية، وبخاصة الطرق الصوفية المنتشرة بصورة عشوائية، سرعان ما امتزجت مع الفكر أو التقاليد القومية الهندوسية، فأدى ذلك إلى نشوء ظاهرة التقارب الهندوسي - الإسلامي التي أصبحت تشكل جزءاً من الحركة البهاكتية (حركة الولاء) التي نشأت في الثقافة الهندوسية بعيداً عن الإسلام، بل وحتى قبله. وقد بلغ نشاط هذه الحركة إلى الذروة على أيدي شخصيات دينية مؤثرة مثل كابير ونانك؛ وقد تبنى نانك، وكان مُبشراً ضد المؤسسة الدينية القائمة، عقيدة «التوحيد»، ورفض الكثير من المعاني الاجتماعية التي تتضمنها الهندوسية، على الرغم من أنه حافظ على النظرة الدينية العامة في هذه الديانة. على أي حال، فقد طوّرت سلسلة من أتباع نانك الروحيين رسالته الدينية، وتحولت هذه الرسالة إلى دين جديد سُمّي الـ«سيخية»، التي شرّعت في العمل المسلح ضد الحكم الإسلامي في مراحلها الأخيرة، وساهمت عن طريق إنشاء دولة سيخية قوية بإسقاطه.

إن الأزمة الإسلامية الأولى في الهند ظهرت على السطح في عهد «أكبر»، الذي أسس، بدوافع سياسية، وعلى أساس من آرائه وتجاربه الدينية، وبمساعدة وتشجيع من الأخوين أبي الفضل وفيضي، ديناً انتقائياً جديداً، الـ«دين الإلهي»؛ وقد تولى هو أمور هذا الدين فأضفى على نفسه امتياز المجتهد المطلق. على أن هذا الدين الجديد مات في المهد - إذ رفضه الهندوس والمسلمون على السواء - ولكن زعماء المذهب السلفي الإسلامي كانوا يمدون أيديهم حتى إلى القوى الروحية اللاإسلامية التي غزت الإسلام وهددت وجوده بالفعل. ومهما يكن من أمر، فإن العامل الرئيسي في هذا المضممار كان، بلا شك، النزعة المتحررة الخارجة عن

السيطرة للتصوف الشعبي؛ وهذه النزعة هي التي أعد المذهب السلفي نفسه لمواجهةها وإيقافها. والشخصية الأكثر قوة وتأثيراً في هذه الحركة الإصلاحية، هي: شيخ أحمد سرهندي، الذي لم يكتف بنقده اللاذع الذي كتبه ضد «الحكمة الإلهية» عند ابن عربي<sup>(٣)</sup> الذي أصبحت أعماله تمثل الأساس النظري للمذهب النسبي الصوفي، وإنما أضاف إلى ذلك إعداده لعدد كبير من الأتباع الذين انتشروا في الأصقاع ليُعلّموا عقيدة صوفية جديدة على مستوى النظر والعمل. أما على مستوى النظر، في عقيدته الصوفية هذه، فقد استبدل سرهندي الواحدة الميتافيزيقية لابن عربي بثنائية أخلاقية؛ أما على المستوى العملي، فإن تأكيداً قوياً كان ينصبّ على قيم الشريعة، إنما بإعادة تنشيطها بالتقنيات والطرق الصوفية. وهكذا، فإن التصوف بدلاً من أن يُرفض، أُصليح، فمنحنا حياةً جديدةً واتجاهاً جديداً. ومن وجهة النظر هذه نرى أن مذهب سرهندي الإصلاحي يختلف، على نحو ملحوظ تماماً، عن الحركة الإصلاحية الوهابية في الجزيرة العربية.

بعد سرهندي بجيل - نحو منتصف القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي - كانت الحرب المميتة على العرش تدور بين اثنين من أكبر أحفاد أكبر، دارا شوكووه، الذي بدا كبطل يجسد نوع الأيديولوجيا الدينية التي بدأها أكبر، وأورانجزيب، المدافع الصريح عن المذهب السلفي الإسلامي. كان الأخير منتصراً، وحاول بعزيمة لا تلين أن يستعيد سلطة الإسلام السلفي، ولكن الأمر كان أشبه بالوهج الأخير للضياء قبل أن ينطفئ نهائياً. لقد كان عهده سجلاً للتمرد المتواصل، وبخاصة تمرد الماراثاس الهندوس في الدكن وتمرد السيخ في البنجاب. وقد وافاه الأجل عام ١١١٨هـ/١٧٠٧م، ثم ما لبثت السلطة الإسلامية في الهند أن تفككت وبسرعة من بعده. أما المسلمون، الذين يُعد الإسلام والقدرة السياسية، بالنسبة إليهم، وجهين لا يمكن الفصل بينهما منطقياً بالكامل، فقد تركوا بالمعنى الحرفي للكلمة، في حالة من الكآبة الموحشة، لا يعرفون إلى أين المصير.

خلال القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، بدأ يظهر عند

(٣) بحث في هذا الموضوع، في:

Fazlur Rahman, *Selected Letters of Shaikh Ahmed Sirhindi* (Karachi: Institute of Islamic Studies, 1968).

المسلمين وعي، وإن لم يكن كاملاً، بالحاجة إلى البحث عن توجه جديد في إعادة تفسير الإسلام في الهند، عبّر عن نفسه في أعمال المفكر المؤثر شاه ولي الله من دلهي (١١١٣ - ١١٧٦هـ/ ١٧٠٢ - ١٧٦٢م). فبينما، من ناحية، لم يتخلّ شاه ولي الله عن الأمل في استعادة السلطة الإسلامية في الهند (وفي ذلك كتب رسائل إلى مختلف الحكام المسلمين والقادة العسكريين لمشغل الفراع السياسي، ومن ضمنهم: الجنرال نجيب الدولة وأحمد شاه عبد الله الأفغاني الذي دحر الماراثاس في إحدى المعارك عام ١١٧٤هـ/ ١٧٦١م)، أعاد، من ناحية أخرى، صياغة الإسلام على أسس أوسع وأعرض مما هو موجود في علم الكلام الإسلامي التقليدي. وعلى الرغم من أننا نجد أن فكر شاه ولي الله، إذا نظرنا إليه من الداخل، يتألف من عناصر متباينة وُضعت، على ما يبدو، جنباً إلى جنب بدلاً من أن تنصهر في نظام متسق منطقياً؛ ولكن، مع ذلك، تبقى الحقيقة الموضوعية وهي أن محاولة واعية لصياغة «إسلام تكاملي»، محاولة ذات دلالة كبيرة. على أي حال، فإننا نجد، في هذا المذهب الجديد، قاعدة علم اجتماعي وإنساني واسع، وقد انطلت بفكرة العدالة الاجتماعية والاقتصادية بالمعنى الإسلامي، وتوجت بالنظرة الصوفية إلى العالم.

إن هذا البرنامج للتجديد والإصلاح الإسلامي كما نجده عند شاه ولي الله لا يسبق زمنياً، كما هو واضح، البرنامج الإصلاحية الوهابية في الجزيرة العربية فحسب، وإنما يختلف عنه من حيث المعطيات كذلك؛ فشاه ولي الله لم يُبَيِّح على التصوف وإنما توجّ مذهب بتفسير صوفي محدد للعالم. فكما أن إشعاع تأثيره غطى جزءاً كبيراً من الهند، عن طريق تلاميذه وأبنائه - وبخاصة ابنه الأكبر شاه عبد العزيز، في المرحلة المبكرة من القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، فكذلك نجد عنصر «التطهر» في تعاليمه قد شغل الجزء الأكبر من كلية مذهب الواسع، على الرغم من أن النزعة الصوفية السلفية لم تكن بغائبة كلياً عنه. إن مبدأ «تطهر» الدين هذا من الاعتقادات والممارسات للإسلامية، والرجوع إلى التعاليم الصحيحة للإسلام، أصبحت أكثر بروزاً وتأثيراً في المذهب على أيدي أتباع شاه عبد العزيز، ومنهم بخاصة سيد أحمد من راي بارلي الذي حوّل هذه المدرسة الإصلاحية إلى حركة جهادية.

يُنظر إلى سيد أحمد على أنه، بصفة عامة، أول من نشر الوهابية على

نطاق واسع في الهند، ويُعتقد أنه تأثر بالأفكار الوهابية عندما زار مكة لأداء فريضة الحج في العام ١٢٣٨هـ/١٨٢٢ - ١٨٢٣م<sup>(٤)</sup> وزعمَ أيضاً أن «العلماء» في المدينة المقدسة [= مكة] استجوبوا سيد أحمد بعد أن أصبحوا على شك من آرائه، وطُرد بعد ذلك من المدينة المقدسة<sup>(٥)</sup> ومهما يكن من أمر، فإن تطبيق مفهوم «الوهابية» على آراء سيد أحمد ليس مقنعاً، على ما يبدو، من الناحية التاريخية. لقد سبق لنا وأن رأينا في هذا الفصل أن العثمانيين كانوا قد استعادوا الحجاز من الوهابيين في العام ١٢٢٧ - ١٢٢٨هـ/١٨١٢ - ١٨١٣م، ولهذا فإن تأثير الوهابية على سيد أحمد في الوقت الذي كان فيه زائراً هو أمر مُستبعد ليس سياسياً فحسب، وإنما أيضاً دينياً. والحقيقة هي أن استجواب سيد أحمد [من طرف العلماء] بسبب معتقداته، ومن ثم طرده، يبين لنا أن الأفكار الوهابية كانت محظورة في الحجاز في ذلك الوقت، وأي شخص يعتقد بالمذهب الوهابي أو يعترف به يُعدم. والذي يبدو مرجحاً هو أن الاتجاهات التطهيرية التي كانت موجودة أصلاً في المدرسة الإصلاحية الهندية أصبحت أكثر بروزاً بسبب التركيز على الحديث والصراع من أجل تخليص المسلمين من الطقوس الخرافية التي كان يُنظر إليها على أنها أشبه بغزو ديني هندوسي للإسلام. وقد أصبح هذا الاتجاه التطهري على يد هذا الناشط، الصليبي المتحمس، سيد أحمد، مناظراً تماماً للوهابية في الجزيرة العربية. بل أكثر من ذلك؛ فالوهابيون الهنود رفضوا السلطة المرجعية للمدارس السلفية الأربع وأطلقوا على أنفسهم اسم (غير مُقلد)<sup>(٦)</sup> في حين أن الوهابيين كانوا يؤكدون بوضوح على أنهم كانوا حنابلة.

(٤) انظر: Murray T. Titus, *Indian Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1930), p. 182.

*Islam in India and Pakistan* (1961).

وأعيد نشره بعنوان:

ولكن، في حين ليس هناك من دليل على أن سيد أحمد كان متأثراً بالوهابيين (موراي تيتوس يتحدث، من دون أي سند، عن رحلات للسيد أحمد في الجزيرة العربية وفي سورية)، نجد أن غلام رسول أثبت أن الشوكاني أدى فريضة الحج في الوقت نفسه الذي أداها فيه سيد أحمد، وقد أهدى الشوكاني لاثنتين من أتباع سيد أحمد نسخة من مؤلفه المشهور *إتحاف النبلاء*. انظر: Ghulam Rasul, *Mihr, Sayyid Ahmad Shahid* (Lahore: Sind Sagar Academy, 1952), p. 233.

D. S. Margoliouth, «Wahhābiya», in: H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, eds., *Shorter* (٥) *Encyclopaedia of Islam* (Ithaca, CA: Cornell University Press, 1953).

S. Muhammad Ikram, *Mawj-i Kauthar* (Lahore: Institute of Islamic, 1958), p. 42. (٦)

حيث يتحدث الشاعر مؤمن عن «هؤلاء الذين يرفضون التقاليد».

بعد عودته من الحج بدأ سيد أحمد يعمل بنشاط ضد الطقوس المغريبة الشاذة المتعلقة بالقديسين والأولياء، ونظم حركة جهادية. وهكذا بدأ العمل بجمع الأموال وتجنيد الرجال من أجل الجهاد من المناطق المترامية الأطراف في شمال وجنوب الهند، وتم الاستيلاء على المقاطعات الحدودية التي كانت تحت سيطرة السيخ. وعلى أي حال، فقد قُتل سيد أحمد وشريكه شاه إسماعيل (حفيد شاه ولي الله) في عام ١٢٤٧هـ/ ١٨٣١م في بالاكوت في معركة ضد السيخ. وقد واصل أتباعهما الجهاد ضد البريطانيين من سيثانا على الحدود الغربية على الرغم من الضعف الذي أصاب نشاطهم الجهادي بسبب انعدام التمويل المالي وقلة الرجال. وفي عام ١٢٨٧ - ١٢٨٨هـ/ ١٨٧٠ - ١٨٧١م، أصدر بعض من «العلماء» الموالين للبريطانيين فتاوى نأوا، بموجبها، بأنفسهم عن الحركة الجهادية هذه، ولكن ما سُجل إنما هو أن النشاط الجهادي استمر عابراً الحدود إلى وقت متأخر من العام ١٣٠٧هـ/ ١٨٩٠م.

في هذه الأثناء تأسست حركة إصلاحية أخرى في البنغال في أوائل القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي من طرف حاجي شريعة الله. ولد عام ١١٧٨هـ/ ١٧٦٤م، وذهب إلى مكة لأداء فريضة الحج عام ١١٩٦هـ/ ١٧٨٢م، ومكث هناك حتى عام ١٢١٧هـ/ ١٨٠٢م، وخلال هذا الوقت كان تلميذاً تابعاً لشيخ شافعي. ومن الواضح أن حاجي هذا لم يقع كلياً تحت التأثير الوهابي لأن الوهابيين لم يسيطروا على مكة لأول مرة إلا في عام ١٢١٦هـ/ ١٨٠٣م. ومع ذلك، ففي عودته إلى البنغال شرع شريعة الله بتأسيس حركة «تطهر» عُرفت باسم «الحركة الفرائضية»، ويبدو أن هذه الحركة تتكون من ثلاثة مبادئ: (أ) مناهضة البريطانيين تحت شعار: الهند ليست «دار سلام»، وإنما أصبحت «دار حرب»؛ (ب) الإصلاح الاجتماعي - الاقتصادي، وهو مبدأ اتُخذ ضد أصحاب الأملاك الأغنياء لحساب مصالح الفقراء والعمال؛ (ج) تطهير الإسلام من الأفكار الهندوسية والإسراف الصوفي - بل أكد شريعة الله على أنه حتى الألفاظ الصوفية نظير بير (Per) ومُريد يجب أن لا تستعمل، وينبغي أن تستبدل بلفظي «معلم» و«مُتعلم». وقد استمرت هذه الحركة بعد شريعة الله على يد ابنه Dudhu ميان الذي وافاه الأجل في سنة ١٢٨١هـ/ ١٨٦٤م، ومازال أتباع هذه الحركة موجودين في البنغال.

لقد عبّر سخط المسلمين العام عن نفسه أيضاً في الهند، في تمرد ١٨٥٦ الهندي، حيث نجد أن الكثير من «العلماء» لم يقدموا دعماً أخلاقياً للتمرد فحسب، وإنما شاركوا أيضاً في القتال بالفعل. والواقع أننا نجد أن التمرد، في الجزء البريطاني من الهند حيث كان المسلمون مؤثرين بنفوذهم، ودينهم وثقافتهم أصبحت متجذرين بعمق، اتسم بطبيعة جهادية واضحة. وعندما فشلت الحركة أسس هؤلاء «العلماء» - الذين كانوا يتدفقون باستمرار من مدرسة شاه ولي الله وأبنائه وأتباعه وحسب - في عام ١٢٩٣هـ/١٨٧٦م كلية ديوباند المشهورة الآن، والتي قامت منذ بدايتها على دافع مزدوج في إعداد العلماء الدينيين: المحافظة على التعليم والقيم الإسلامية التقليدية، وتحرير الهند من البريطانيين. مؤسس كلية ديوباند هو محمد قاسم النانوتوي أما محمود الحسن (المتوفى ١٩٢١) فقد كان يسعى للحصول على فتاوى من الجزيرة العربية من أجل الجهاد ضد البريطانيين، ولكنه أُسِرَ في طريق عودته من مكة وسُجن خلال الحرب العالمية الأولى في مالطا.

ولكن في الوقت الذي نجد فيه أن مدرسة أو كلية ديوباند تُمثل النزعة الإصلاحية السلفية المعتدلة، نجد - في الجانب الآخر - جماعة «غير المقلدين» المتطرفة أو أهل الحديث، الذين من الممكن تتبع آثارهم حتى مدرسة شاه ولي الله عبر سيد أحمد، يدشنون قطيعة كاملة، على الأغلب، مع الماضي الوسيط، ويسعون إلى إحياء إسلام القرون الأولى الخالص. وهكذا فإن مرجعهم الوحيد، تبعاً لهذا الموقف، هو القرآن والسنة النبوية، وقد رفضوا بالفعل كل السلطات المرجعية الأخرى. وعلى الرغم من أنهم أكثر تطرفاً، على المستوى النظري، من الوهابيين العرب، ولكن وجهة نظرهم، مع ذلك، أقرب إلى هؤلاء الأخيرين الذي تأثروا، هم أيضاً، وإلى حد ما، بحركة أهل الحديث في مراحلها المتأخرة، وبخاصة في القرن العشرين حيث نجد أن بعض زعماء أهل الحديث كانوا متعاطفين بالفعل مع الحكم الوهابي في الجزيرة العربية. إن أحد زعمائهم الأوائل [زعماء جماعة «غير المقلدين»]، وكان زوج بيغوم من ولاية بهوبال (Begum of Bhopal)، والذي نفاه البريطانيون أخيراً بتهمة الانتساب إلى جبهة مناهضة البريطانيين السرية، المتحالفة مع الأتراك؛ كان [هذا الزعيم] تحت تأثير الشوكاني اليمني، وكتابات ابن تيمية وشاه ولي الله أكثر مما كان تحت التأثير الوهابي

المباشر. وقد يكون من المفيد الذكر أن مقرات أهل الحديث، بمدارسهم الخاصة ومساجدهم، كلها، في لاهور، في الجزء الغربي من باكستان.

وقد انتشرت أيضاً حركة جديدة متمتزة تقوم على نزعة صوفية إصلاحية، وذلك في آسيا الوسطى في القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي، وقد وُصفت هي أيضاً بالوهابية من طرف شويلر، وبخاصة في كتابه تركستان<sup>(٧)</sup> وليس لنا من معلومات عن هذه الحركة إلا القليل، على الرغم من أنها، وهذا أمر مؤكد، قد رفعت راية الجهاد ضد الاحتلال الروسي. على أن نشاطها الجهادي هذا لم يكن فعالاً مؤثراً، وذلك لضعف إعداد الرجال وعدم كفاية الوسائل. وهذا الأمر يوضح لنا، مرة أخرى، كيف أن حركة إصلاحية إسلامية، عندما تظهر إلى الوجود على أثر تهديد خارجي تتجه، بخلاف وهابي الجزيرة العربية، ضد العدو الخارجي في المكان الأول. وقد رأينا ذلك من قبل في حالة الحركة الهندية التي أصبحت، على الرغم من أنها انشغلت بإصلاح الإسلام من الداخل، تحت قبضة سلطة السيخ والبريطانيين فيما بعد. إن الوهابيين لم يواجهوا هذا الوضع، وسنرى في ما يلي أن الحركة السنوسية في شمال أفريقيا عندما واجهت مثل هذا التحدي الخارجي ردت عليه بطريقة مماثلة لما ذكرنا.

إن السمة المشتركة الثانية التي برزت في هذه الحركات هي حضور صورة جديدة من التصوف؛ فأصلاح النزعة الصوفية تحت ضغط من المذهب السلفي - من داخل التصوف ومن خارجه على حد سواء - أتى أكله في تلك الظاهرة الجديدة التي نجد فيها التصوف وقد تخلى، وإلى درجة كبيرة، عن طبيعة الوجود الصوفي الماورائي ومضمونه الذي استُبدل بمضمون آخر لم يكن، في محتواه، سوى مسلمات الدين السلفي.

والواقع أننا لا نستطيع أن نمرّ مرور الكرام على هذه الحقيقة، لأن التصوف تمكن من خلالها أن يخدم الدافع الحي في الإسلام السلفي، وأن يكون جاضراً في كل صور الحركات الإصلاحية الرئيسة الماقبل الحديثة. وستقدم في الفصل التالي مُخططاً لنتائج هذا التطور في الإسلام الحديث،



أما الآن فإننا لا نريد سوى أن نؤسس للقول إن هذه الصورة من التصوف، والتي يمكن أن تسمى «التصوف الجديد»، هي التي تميّز هذه المرحلة من التاريخ الديني الإسلامي. وهذه حقيقة عامة مشتركة يوضحها بجلاء اصطلاح الطريقة المِحمّدية، الاصطلاح الذي تصف به كثير من هذه الحركات نفسها. والواقع لقد تبني هذا الاصطلاح الوهابيون للترويج لبرنامجهم الإصلاحية<sup>(٨)</sup>، وسيد أحمد للتعريف بحركته<sup>(٩)</sup> وكذلك حركة الإخوان الإدرسية، وهكذا...، ولا يمكن القول إن ذلك محض مصادفة حتى وإن لم يكن هناك، في الظاهر، أي ارتباط سببي بينَ بينهم. ويبدو أننا أمام ظاهرة، وقد حضرت في كل مكان وليس فقط تشابهاً بين مظاهر وحسب. وهذا يعني، في النهاية، أنه في الوقت الذي رُفضت فيه الطرق [الصوفية] الوسيطة رفضاً قاطعاً بوصفها وسائل شاذة، رُسخ التصوف ثم تطلّب الأمر أن يكون مُتطهراً، وذلك بالرجوع إلى حياة الرسول (ﷺ) الداخلية والروحية والأخلاقية. ومهما يكن من أمر، فعلى المرء أن يستنتج أن هذا التصوف الجديد حلّ، على نحو نهائيّ، محلّ التصوف الوسيطي في المجتمع الإسلامي في المرحلة ما قبل الحديثة مباشرة؛ إذ لم يكن الأمر على هذا النحو إلا عند أتباع هذه الحركات الإصلاحية، لأن التصوف الوسيطي ذا الشعبية الواسعة بقِيَ الصورة الوحيدة للحياة الروحية والدينية حتى مجيء التعليم الحديث وأثار الأفكار الغربية التي ارتبطت، بهذا الخصوص، بالنزعات الإصلاحية ما قبل الحديثة، وأزاحت تدريجياً أشكال التصوف الوسيطي من مواقعها المركزية، وهي عملية لا تزال مستمرة.

## الحركات الإصلاحية الأفريقية

إن الظاهرة التي سميناها «التصوف الجديد»، أي: التصوف الذي قام الإصلاح فيه على الحدود السلفية فاتخذ معنى فعالاً، هي نفسها الظاهرة التي تتضح معالمها بدقة عند الإخوة السنوسيين في شمال أفريقيا، وهي حركة نشأت كفرع من فروع الطريقة الإدرسية، ثم تطورت بعد ذلك بشكل مستقلّ واتّبع نهجها الخاص بها. والطريقة الإدرسية نشأت في الجزيرة

(٨) المصدر نفسه.

Titus, *Indian Islam*, p. 181.

(٩)



العربية، أسسها أحمد بن إدريس (المتوفى ١٢٥٨هـ/١٨٣٧م)، وهو مغربي يعود في نسبه إلى الرسول (ﷺ)؛ وسُميت هذه الطريقة فيما بعد باسم الطريقة المحمدية. وكانت قد رفضت فكرة الاتحاد بالله تعالى وسلّمت، بدلاً من ذلك، بالاتحاد بروح النبي محمد (ﷺ)، وهو الهدف الشرعي الوحيد الممكن بالنسبة إلى الصوفي. وقد مرّ بنا هنا الاسم من قبل في سياق الكلام عن العلاقة بين المذهب الوهابي في الجزيرة العربية وحركة سيد أحمد الهندية. إن الثورة الداخلية التي يدل عليها هذا الاسم تتساق مع التأكيد على أن التصوف يجب أن يتّبع السبل التي رسخها الرسول (ﷺ)، أي: يجب عليه أن ينسجم مع سنّة الرسول (ﷺ) بدقة، ويتخلى عن المظاهر الزائفة التي شاعت في المرحلة الوسيطية. وهذا يعني أن المعتقدات والأعراف السلفية ستُدرس وتُمارس بحسب التنظيم الصوفي، وباصطلاحات صوفية. والواقع أن أحمد بن إدريس نفسه لم يكن صوفياً فحسب، وإنما كان فقيهاً أيضاً، وفي مجال الفقه رفض مفهوم «الإجماع» الوسيطية وكذلك «القياس» كما فعل الوهابيون، وأكد على الاجتهاد. وعلى أساس هذه العقيدة، واقترانها بواقعة إصدار الإدريسي لنسخة إصلاحية من التصوف، سلّم بعض الباحثين بالتأثير الوهابي المباشر عليه. ولكن مثل هذه الحجج يمكن أن تُطبق، كما مرّ بنا في حالات مماثلة مع الشوكاني وسيد أحمد، كذلك ضد فرضية التأثير الوهابي المباشر. الواقع لم تكن مكة تحت السيطرة الوهابية، باستثناء مدّة قصيرة من القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي، والسلطات العثمانية في مكة ما كانت لتسمح لأي شخص هناك أن يعتنق آراءً وهابية، ودع عنك نشرها بصورة منظمة. ولهذا يجب أن نتبع آثار أفكار أحمد بن إدريس في ساحة حضور روح الإصلاح نفسها كما تجلت عند الشوكاني وفي الحركة الهندية.

إن «الطريقة» [الصوفية] الإصلاحية الجديدة التي أخذ بها أحمد بن إدريس أدت إلى ظهور ثلاث حركات، إضافة إلى حركته الخاصة في الجزيرة العربية، في إقليم عسير Asir (حيث كان أتباعه يمارسون أعمالاً سياسية، إنما متذبذبة من وقت لآخر). وهذه الحركات هي الطرق المعروفة بـ«الرشيدية» و«الميرغنية» و«السنوسية». اقتصر الرشيدية، من بين هذه الطرق الثلاث، في وجودها على الجزائر؛ وحتى في الجزائر، استطاعت

الطرق الصوفية الأكثر اتساعاً وانتشاراً أن تغطي عليها. أما بالنسبة إلى الميرغنية التي أنشأها محمد عثمان الميرغني الحجازي (المتوفى ١٢٦٩هـ/ ١٨٥٣م) فقد انتشرت في السودان والنوبة، حيث واجهت الحركة المهدية، وتبنت، على الضد من النزعة المهدوية المتطرفة، موقفاً rôle معتدلاً منسجماً مع الجماعة السلفية المحافظة. على أن «الطريقة» الأكثر أهمية بما لا يُقاس، من بين هذه الأخوات الثلاث، تأتي الطريقة السنوسية التي أسسها محمد بن علي السنوسي الجزائري (المتوفى في ١٢٧٥هـ/ ١٨٥٩م) في مكة بعد وفاة شيخه أحمد بن إدريس في عام ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م). الطريقة السنوسية، سواء أكانت في تنظيمها أم في أهدافها، تمثل النزعة الصوفية الجديدة بامتياز Par excellence؛ فهي طريقة يشيع في مفاصلها الوازع الديني الفعال، فضلاً عن برنامجها الإصلاحية الأخلاقية الخالص، وتطبيقه في العمل السياسي؛ فعلى المستوى النظري المحض أكد محمد بن علي السنوسي على حق الاجتهاد، ولكن شيخاً مالكياً في الأزهر أفتى بالكفر على جزء من فكره، وبسبب المعارضة السلفية له، من ثم، أُجبر على مغادرة مكة في العام ١٢٥٩هـ/ ١٨٤٣م؛ وعلى المستوى التطبيقي كانت تعاليمه تميل، على الرغم من أنه غرس في روح أتباعه ممارسة الذُكر، إلى تحقيق غايات أخلاقية - عملية تقوم على العقيدة الإسلامية السلفية؛ فأقام الزوايا (أمكنة للتعبد الديني) - وأكثرها أهمية توجد في كفرا وجغبوب (وفيها توفي) - التي لم يكن الناس يتربون فيها على الإيمان فحسب، وإنما كانوا أيضاً يتدربون على السلاح، هذا فضلاً عن الالتزام بممارسة الأعمال المهنية مثل الزراعة والتجارة.

كان أحد الأهداف العملية للسنوسيين إقامة السلام في الصحراء اللبية. ولكي يفرضوا سيطرتهم على القبائل الصحراوية، أسس السنوسيون تنظيماً عسكرياً إلى جانب التبشير برسالة الإسلام في العدل والأخوة والسلام. وقد حصل ذلك عن طريق التجارة الحرة والمرنة إلى الشرق الأوسط، تلك المهنة التي تفوقت فيها، بصورة خاصة، قبيلة الجبابرة الصحراوية. ولتحقيق هذا الهدف نجح السنوسيون في إقامة السلام بينها وبين عدوتها ومنافستها قبائل الزواوة Zwi البدوية المتحررة من العُرف العام. وإذا كان السنوسيون قد رفضوا السيادة العثمانية فإنهم، لاحقاً، بعد أن أدركوا التهديد المتعاظم

للقوى الغربية المحتلة، قاموا أولاً الفرنسيين للذين كلنوا يتقدمون في أفريقيا الاستوائية إلى الجنوب، وحملوا السلاح أخيراً تحت قيادة أحمد السنوسي ومحمد إدريس السنوسي، كحلفاء للأتراك، ضد الإيطاليين في ليبيا والبريطانيين في مصر. غير أنهم تعرضوا إلى هزيمة قاسية بعد أن قُمت مقاومةهم بعنف من قبل الإيطاليين. وبعد انسحاب هؤلاء، عاد نشاطهم من جديد.

وفي رسالة إلى إحدى القبائل، كتب محمد علي السنوسي قائلاً:  
أطلب منكم، باسم الإسلام، أن تطيعوا الله  
ورسوله... وأن تطيعوا أوامر الله  
ورسوله: إقامة الصلوات الخمس،  
وصوم رمضان، دفع الزكاة، وأداء  
فريضة الحج إلى بيت الله... أسألكم  
الكف عن ما نهاكم الله عنه - الكذب،  
شرب المسكرات، الاستيلاء على أملاك الآخرين،  
شهادة الزور، وكل الأعمال التي حرّمها  
الله. إن تمسكتم بأوامر الله، ورجعتم  
عما نهى عنه، فإن الله تعالى سيشملكم  
بكرمه، ويمنحكم الخير والسعادة الأبدية<sup>(١٠)</sup>.

وفي الرسالة عينها، يوجز محمد علي السنوسي البرنامج الأساسي لحركته الإصلاحية بوصفها: إيقاظاً للمغفلين، وتعليماً للجاهلين، وهداية لأولئك الذين ضلوا سواء السبيل<sup>(١١)</sup>. وعن بعثته لإقامة السلام كتب يقول: يا أهل وآجانجا (= قبيلة) إنما نريد أن يسود السلام بينكم والبدو الذين يهاجمون دياركم ويستعبدون أطفالكم ويسلبون ملكياتكم. ونحن إذ نقوم

(١٠) أحمد محمد حسنين، في صحراء ليبيا (القاهرة: دار السويدي للنشر، ١٩٢٣).

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٢.

بهذه. إنما ننفذ أمر الله الذي يقول جلّ جلاله في كتابه الكريم: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا مَن مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْبَلُوا فَأَصْلَحُوا بِهِمَا﴾ (١٢).

ومنع السنوسيون أتباعهم كذلك من الإسراف في حب خيرات الدنيا، وحرّموا التزيّن بالذهب والفضة إلا أنهم استثنوا النساء مما هو ضروري للتجمل منهما. على أن هذه الخطوة في التشريع الاقتصادي والاجتماعي لم تُتخذ لحساب الاهتمام الروحي بالعالم الآخر - كما غرسه التصوف التقليدي - وإنما جاءت لحسابات أخلاقية تتعلق بالرخاء الاجتماعي في هذا العالم. والحق أنه لمن الواضح الجلي من المقبسات السابقة المستقاة من السنوسي، أن هذه الدعوة الدينية هي دعوة أخلاقية وضعية لا دعوة لاهوتية أخرى؛ فقد ذكرت جزاء الله على نحو مجمل، والتعهد بالجنة والتهديد بالنار لم يُلمح إليهما. والمؤكد ليس هناك مَنْ يتصور أن السنوسي قد تخلى عن الفكرة التقليدية عن الحياة الأخرى، وتصور شيء مثل هذا سيكون خطأ غير معقول. على أن النعمة العامة للكفاح - الإصلاحية وبرنامجها إنما تكمن في الواقعية الأخلاقية والرخاء الاجتماعي بدلاً من روحانية العالم الآخر؛ وهذا التغيير في مستوى التأكيد له دلالة.

الواقع أن هذا الاتجاه واضح بين ليس في الحركة السنوسية فحسب، وإنما هو أيضاً اتجاه مشترك بين كل الظواهر الإصلاحية التي هي موضوع هذا الفصل، وهذا هو، على وجه الدقة، الاتجاه الذي وصفناه بنزعة الفاعلية الأخلاقية والواقعية الأخلاقية والتصوف الجديد. على أن هناك أيضاً اختلافات بيّنة بين كل هذه الظواهر، على مستوى التأكيد، بمعنى: أن بعضها أكثر ميلاً إلى التأكيد على الجانب التطهري من الأخرى، وبعضها أكثر إيماناً بالفاعلية [أي: العمل الفعلي] من الأخرى؛ هذا فضلاً عن أن أشكالها أو بنية تنظيمها مختلفة عن بعضها البعض بوضوح بسبب الاختلافات المحلية، والتباين في التجارب التاريخية المناطقية. ولكن الصورة العامة الغالبة تعبر، كثيراً أو قليلاً، عن سمة ملازمة لها محددة المعالم: الدعوة إلى الرجوع إلى الإسلام الخالص النقي، والعمل على الضد من الانتهاكات الأخلاقية والاجتماعية والتدهور العام الذي انحدرت فيه الأمة في القرون

(١٢) انظر: القرآن الكريم، «سورة الحجرات»، الآية ١٢، وحسّين، المصدر نفسه، ص ٥٣.

المتأخرة من قرون العصور الوسطى، وتبني موقف واقعي ذي نزعة دينية - أخلاقية كمعالجة لهذا الوضع. وهذا لا يعني أن الدين قد تحوّل أو تبدّل على نحو كامل؛ ففي واقع الحال، ما كان من الممكن أن تُستأصل التصورات الضاربة في القدم عن القوى الخفية وطقوس الأولياء والقديسين وقد انتشرت وترسخت بين العامة من الناس؛ بل إننا لنجد حتى في زمن السنوسيين أن رجال القبائل بدؤوا يُعلّمون علم أساطير Mytheology، القوى الفائقة للطبيعة. ولكن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أن همّ زعماء هذه الحركات أنفسهم كان إحياء الشعور الديني من جديد، وبضرورة إعادة بناء المجتمع الأخلاقي الخَيْر أكثر مما كان تأميناً لمكان في الجنة، على الرغم من أن هذين الأمرين لم يُنظر إليهما، بطبيعة الحال، على أنهما منفصلان أو أن أحدهما يمكن أن يفترق عن الآخر. والنتيجة النهائية المتحصّلة من هذا الاتجاه الإصلاحية بين طبقات المجتمع الأكثر تنويراً كانت التوجّه نحو اتخاذ موقف إيجابي من هذا العالم ومشكلاته الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية أكثر مما كان اهتماماً بالقضايا الأخروية. لقد وجدت تأثيرات الحياة الحديثة ونظم تعليمها في هذا النوع من التحضير قاعدة جاهزة لها ومرتكزاً.

إن الأسباب الكامنة وراء توجّه مُصلحي القرنين الثاني والثالث عشر الهجريين/الثامن عشر الميلاديين على هذا النحو المؤكّد في برامجهم الإصلاحية، أسباب ليس من الصعب متابعتها بحثاً وإظهارها؛ فالإصلاحيون كانوا أشخاصاً ضاقوا ذرعاً بالأوضاع السائدة. والأوضاع السائدة هذه كانت تتمثل، من حيث المبدأ، بالضعف السياسي والانحطاط والانحلال الاجتماعي والاقتصادي. وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا إلى اهتمام أكبر بالجوانب الاجتماعية المختلفة، وبخاصة الأخلاق الاجتماعية والفردية. ولم يكن من الممكن معالجة هذه الأمراض ما لم يتم أولاً إصلاح عميق للمعتقدات والأفكار الدينية، ومن ثمّ الممارسات التي تقوم عليها. لذلك كان من الطبيعي تماماً، في ظل هذه الظروف، أن يظهر موقف ديني أكثر واقعية والتصاقاً بشؤون الحياة؛ موقف ليس من الضروري أن يكون، بطبيعة الحال، سلبياً من روحانية العالم الآخر. وهكذا وجد المصلحون أن رؤاهم الدينية والسياسية وبرامجهم مماثلة من حيث الأصل مع تلك التي ظهرت في

زمن الإسلام الأول، لأن الدافع الإصلاحي في الإسلام الأول، الخالص النقي، كان، من حيث الأساس، ديناميكية أخلاقية واقعية؛ والمعتقدات الأخروية الماورائية، التي تطلب غرسها في المجتمع، كانت مُناسبة لهذه الديناميكية. ولهذا فإن هذه الحركات الإصلاحية، وبمعنى ما من المعاني، كرسّت الإسلام الأول وتكرّست به في آنٍ معاً. وهذا هو السبب في أن المسلم الحدائي وريث مباشر لهؤلاء المصلحين ما قبل الحداثة في جميع المواقف الأساسية، مع اختلاف واحد وهو أن التغيير في مستوى التأكيد على النزعة الواقعية الموضوعية Positivism احتل مكاناً مهماً بعيد المدى عند المسلم الحدائي، كما سنرى في الفصل القادم.

إن حركات الجهاد الفولانية والمهدية التي ظهرت في نيجيريا في النصف الأول من القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي، وفي السودان في العقود الأخيرة من هذا القرن، كانت حركات سياسية بصورة مباشرة، سواء في المناهج أم في الأهداف، أكثر من السنوسية، وإن كانت تتساق معاً في الإصلاح الإيديولوجي. فبينما نجد أن كلاً من الحركتين، الفولانية والمهدية، ظهرت ببرنامجٍ إصلاحي إسلامي، مُتطهّرٍ وإحيائيٍّ، إلا أنهما أسستا دولتين دينيتين. ومع أنهما في هذا الأمر الأخير يشبهان الوهابية إلا أن ما يلاحظ هو أن ابن عبد الوهاب لم يدع لنفسه سلطة سياسية وإنما اختار أن يعمل ضمن الإمارات السياسية القائمة. في حين أن كلاً من المهدي وعثمان دان فوديو الفولاني ترأس دولة دينية كما فعل سيد أحمد الهندي. ولكن بخلاف سيد أحمد وعثمان دان فوديو، فقد ادعى محمد أحمد، قائد الثورة السودانية ضد الحكم الأوروبي - المصري، أنه الإمام المهدي المنتظر، المصلح الذي سيقم، بحسب التراث الإسلامي الوسيط، العدل والمساواة في آخر الزمان. ويبدو أن اعتقاد محمد أحمد بالعبودية المهدوية كان انعكاساً لظروف رؤية محلية، وذلك لأن الاعتقاد بظهور المهدي الوشيك كان اعتقاداً عاماً شائعاً في السودان في ذلك الوقت. وقد حاول فيما سبق - محمد أحمد وخليفته، إنما من دون نجاح يذكر - إقناع الحاكم المحلي الخديوي إسماعيل أن يعلن أنه هو نفسه المهدي، ومن المحتمل أنه كان متأثراً بمحمد أحمد في هذا السياق. على أي حال، ففي أثناء كفاحهم، كان المهديون يفسرون انتصاراتهم في المعارك بأنها توكيد

واضح على مهمة المهدي الإلهية؛ وقد أصبح هذا المبدأ السمة الرسمية للمقاتلين المهديين، مع أنه حاضر، ضمناً أو صراحة، وإلى حد ما، في كل كفاح أو صراع مثالي تقريباً.

في عام ١٨٩٨، وبعد حكم طال أربعة عشر عاماً دمرت، بل سحقت قوات التحالف الأنكلو - مصري بقيادة كيتشنر الدولة المهديّة نهائياً. أما بالنسبة إلى الجهاد الإصلاحي الفولاني فقد ضعف دافعه الديني تدريجياً، وبنهاية هذا القرن [= القرن التاسع عشر] أهمل هذا الدافع فجاء دور حكم الانتداب البريطاني. أما في أفريقيا، فقد كانت الحركات الإسلامية الدينية والصوفية تتمتع بعلاقات سياسية وصلات عسكرية مباشرة أكثر قوة مما هو موجود في بقية العالم الإسلامي الوسيط. ومع ذلك، فإننا سنلاحظ، استناداً إلى تفسيرنا للحركات الإصلاحية ما قبل الحداثيّة، أن جميع الحركات الرئيسة ابتداءً من القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي إلى نهاية الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، دسّنت طابعاً سياسياً على الصعيد المنهجي أو الأيديولوجي أو في كليهما لسببين أساسيين، الأول: التدهور الشامل للسلطة السياسية الإسلامية، والانحلال الظاهر لهذه السلطة، في بلد مثل الهند مثلاً، لا بد أن يخلق فراغاً سياسياً؛ ولكن، وهذا هو السبب الثاني، وهو أكثر أهمية من الأول، الحركات الإصلاحية هذه كانت، أيضاً، مُقيدة بطبيعتها السياسية وبطبيعة نشاطها. إنه نموذج تاريخ الإسلام الأول بوصفه حركة إصلاحية فاعلة تصفي على الإسلام لا طبيعة وعظه الدينية والأخلاقية فحسب، وإنما أيضاً طبيعة الفعل الديني والأخلاقي الذي من شأنه أن يؤدي إلى تكوين الدولة التي لا بد أن تتأثر بمثل الحركة المتشددة في الإسلام (على الرغم من أن أي حركة متشددة عرضة لتبني أساليب ثورية). إن إحياء الاهتمام بالحديث (وبالمذهب السلفي بوجه عام) - الأساس في الإصلاح التطهري الأصولي - يرتبط بإظهار التأكيد على النزعة الفاعلية الإسلامية. فليست المسألة مُجرد أن الحديث والتعليم السلفي يحتفظ، في طياته، بعقيدة الجهاد، وإنما المثال الفعلي الذي للنبي (ﷺ) والأمة المسلمة الأولى يعلمان ويدفعان المسلم إلى المشاركة الإيجابية المباشرة في الأوضاع القائمة وتغييرها. إن النزعة الفاعلية السياسية هذه كانت الوجه المخفي الآخر الذي انتقل مباشرة إلى الإسلام الحديث.

## الفصل الثالث عشر

### التطورات الحديثة

#### تمهيد

إن التاريخ الإسلامي في الأزمنة الحديثة، بنظر كثير من الباحثين، هو أساساً تاريخ التأثير الغربي على المجتمع الإسلامي، وبخاصة منذ القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي. فهؤلاء الباحثون يتصورون تاريخ الإسلام كتلة شبه - مُعطلة لا عمل لها سوى أن تتلقى من الغرب الضربات التهديمية والتأثيرات التكوينية. والواقع أن هناك سبباً حقيقياً يبين لنا لماذا ينبغي على هذه الأمور أن تظهر على هذا النحو؛ لقد واجه الإسلام منذ بداياته الأولى تحديات روحية وفكرية، والوحي القرآني نفسه كان قد انبثق جزئياً من التحديات التي طرحتها عليه الديانتان المتطورتان السابقتان: اليهودية والمسيحية؛ وابتداءً من منتصف القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي وحتى القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي كانت تظهر، من حين لآخر، وعلى نحو متتالٍ أحياناً، الأزمات الفكرية والثقافية في الإسلام؛ ولكن الأزمة الأكثر جدية ودلالة من بينها إنما هي تلك التي أثارها النزعة العقلية الهيلينية. على أن الإسلام واجه جميع هذه الأزمات بنجاح - عن طريق الاستيعاب أو الرفض أو التأقلم مع التيارات الجديدة. والحق، كان المسلمون، في ذلك الوقت، أقوياء: فعلى المستوى السياسي كانوا هم سادة المواقف، وعلى المستوى النفسي، تبعاً لذلك، ما كان لأي أزمة أن تقهرهم، وعلى مستوى المحتوى الديني ما كانوا يرزحون تحت ثقل تراث قديم ميت - لأن التراث الإسلامي كان هو بذاته مؤلفاً، إلى حد كبير، من عناصر وتيارات الفكر الجديدة. ومن الواضح أن هذه المرحلة من تاريخ الإسلام تختلف تماماً عن مرحلة التأثير الغربي على الإسلام في القرن الثاني



عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي، وبخاصة في القرن الثالث عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي. المرحلة الأولى من هذا التأثير كانت سياسية وعسكرية، وكان المسلمون، في كل مرة، مهزومين عسكرياً وخاضعين سياسياً بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة؛ وكان يتبع كل ذلك أشكال من الصدام الديني والفكري عبر منافذ مختلفة، متباينة في قوة درجة تماسها وشدتها. وأكثر التحديات تأثيراً وتماساً مباشراً كانت تأتي من الإرساليات المسيحية والفكر الأوروبي الحديث، ودراسات الغربيين للإسلام ونقده، بل وللمجتمع الإسلامي نفسه. ومن بين هذه المنافذ الثلاثة، كان المنفذ الأول - الإرساليات (التبشيرية) المسيحية - محاولة منظمة للنقد الهدام؛ والمنفذ الأخير كان، عن قصدٍ أو عن غير قصدٍ، مؤثراً على نطاق واسع. ولم يتبين أن هذا الاتجاه قد تغيّر بالفعل إلا مؤخراً. إن عدم الاستقرار الذي تلا الهزائم والخضوع السياسي جعل المسلم قليل القدرة، نفسياً، على إعادة التفكير في تراثه بطريقة بناءة، وعلى مواجهة تحدي الفكر الحديث العقلي بعمليات استيعاب - مبدعة، وعلى إيقاف التحدي المسيحي الذي دخل مباشرة إلى هذا التراث. والحال، فإن جميع هذه المعطيات المختلفة تركت انطباعاً لا يُقاوم في الباحثين الخارجيين (وأراؤهم بدورها قد أثرت في كثير من المسلمين كذلك) خلاصته أن الإسلام أصبح داخلياً غير قادر على إعادة بناء نفسه، وكل ما يمكن أن يفعله على طريق إعادة البناء، هذا إن استطاع على الإطلاق، فإنما سيفعله بتأثير من الغرب أو أخذاً عنه. ولو لم يُصدم الإسلام سياسياً، لكننا أمام حكاية مختلفة تماماً. أما أن يكون هذا الانطباع انطباعاً زائفاً حقاً، فإن هذا الأمر بيّن من المحاولات الإصلاحية ما قبل الحديثة التي وصفناها في الفصل السابق. إن هذه المحاولات مقياس لشدة النقد الذاتي وشموله؛ إنها، بتعبير آخر، مقياس لوعي التدهور الداخلي للمجتمع الإسلامي ولطبيعة المسارات الإيجابية لإعادة البناء في آنٍ معاً. والحق، إن القضاء على الخرافة والنزعة الظلامية، وإصلاح التصوف، والمطالبة بمعايير أخلاقية للسلوك، هي السمة المشتركة الخفية بين كل هذه الحركات [الإصلاحية]، هذا فضلاً عن مبدأ الجهاد أو العمل السياسي من أجل إحداث إصلاح ديني واجتماعي؛ وقد أكدنا، في الفصل السابق، على أن كل هذه السمات ورثها الإسلام الحديث مباشرة. صحيح أن المسار الإيجابي لإعادة بناء المجتمع على نحو شامل، الذي أعلنته هذه الحركات،

كان قد اتخذ مسار العودة إلى الإسلام الأول، النقي، إلى القرآن والسنة، بما في ذلك مقدار محدد من مضمون التراث الصوفي، الأمر الذي أدى إلى عودة شاملة للنزعة الأصولية. ولا شك أن هذه النزعة الأصولية شكّلت، ومازالت تشكّل بمعنى ما، مشكلة بالنسبة إلى الإسلام الحديث، بل إنها تُعد، من وجهة نظر سطحية في الواقع، المشكلة أمام الحداثة. على أي حال، يجب علينا أن لا نغض النظر عن حقيقة أن هذه النزعة الأصولية ليست مجرد عائق في طريق تحديث المجتمع والرؤى، وإنما تشكل، بالمعنى الدقيق للكلمة، الحد المرجعي الأساسي في عملية هذا التحديث. ولكن هذا ليس كل شيء؛ فالإلى جانب كون الأصولية هذه حداً مرجعياً فإنها كانت، كذلك، مرجعية من حيث الشكل والمضمون لإعادة التفكير التي أنجزها المصلحون الحداثيون: فالمضمون الأخلاقي والاجتماعي الجديد كان يُعالج في إطار القرآن والسنة عن طريق التأويل بمستويات متفاوتة من حيث الشمول والتخصيص، كما سنرى فيما بعد. وهكذا مهّدت هذه الحركات المبكرة الطريق للتطورات الحديثة، ليس فقط من خلال محاولتها النظرية وإنما أيضاً بإعادة تأكيدها الإيجابي على السلطة المرجعية القاطعة للنص المقدس والنموذج النبوي. ولكن، مع كل ذلك، تبقى طبيعة التحدي الحديث واتساع التأثير الغربي حقيقية بكل ما في الكلمة من معنى. والمنافذ التي وصل من خلالها هذا التأثير واسعة ومتباينة: النُظم السياسية الحديثة، الآليات القضائية والإدارية، الجيش، الصحافة، التعليم الحديث، السينما، الفكر الحديث؛ وقبل كل شيء، الصلات الراهنة مع المجتمع الغربي. ولكن قائمة هذه الوسائط المتباينة، ومستويات توظيف الثقافة الغربية في المجتمع الإسلامي ليست، بمجملها، طريقة تنويرية للتحكم بآثار التحدي الجديد العميقة، وبخطورة طبيعة الأزمة. وعلى العموم، فقد طرح هذه المشكلة الباحثون الغربيون وأغلب المسلمين الحداثيين في إطار البحث في النزاع بين العقل والنقل أو العقل والإيمان القائم على التقليد. ولا شك أن هناك، في الحقيقة، ما يبرر صياغة المشكلة على هذا النحو؛ فحتى لو أن النقاد الغربيين الأوائل للإسلام، مثل رينان، كانوا، لذلك، يسقطون التجربة التاريخية المسيحية على التراث الإسلامي، فإن النزاع بين العقل والنقل (وإن لم يكن نزاعاً بين العقل والوحي) كان، مع ذلك، واقعة حقيقية في التاريخ الإسلامي - واقعة سعيها إلى إظهار معالمها في عدة فصول سابقة (الفصل

الخامس والسادس والسابع والحادي عشر). وسنناقش الحل الذي قدمه الحداثيون الإسلاميون لهذه المشكلة، وما النجاح الذي أحرزوه. على أن من الصحيح القول الآن، في مقابل ذلك ومساوٍ له في الحق، إن هذه المشكلة مبالغ فيها، بوصفها هكذا، إلى حد كبير، وقد أفرط الحداثيون الإسلاميون والمدافعون والمقلد الغربيون في التأكيد عليها كثيراً. على أن التحدي الحقيقي الذي كان على المجتمع الإسلامي أن يواجهه، وما زال يواجهه، إنما هو تحدٍ يتعلق بمستوى المؤسسات الاجتماعية والأخلاقية Ethic القائمة. والطبيعة الحقيقية لهذه الأزمة لا تكمن في واقع أن المؤسسات الاجتماعية الإسلامية في الماضي كانت خاطئة أو لاعقلانية، وإنما في الواقع هناك نظاماً اجتماعياً بحاجة الآن إلى أن يُغيّر ويُنظَّم على نحو يتكيف به مع الجديد. إن هذا النظام الاجتماعي كان في الواقع عقلياً تماماً في الماضي، أي أنه كان يعمل بطريقة جيدة تماماً كأى نظام اجتماعي آخر جيد. أما ضعف المجتمع الإسلامي في المنعطف الراهن فيمكن في الآتي: في الوقت الذي نجد فيه أن الإسلام قد بدأ في القرون الأولى من تطور المؤسسات الاجتماعية في الإسلام، من لوح مصقول، إذا جاز التعبير، وكان عليه، من ثم، أن ينحت منه نسيجاً اجتماعياً - الفاعلية التي جاء منها إنتاج النظام الاجتماعي الوسيط - فإننا نجد الآن أن مشكلة المسلمين الحاسمة، المسلمين الذين عليهم أن يواجهوا وضع إعادة التفكير البناء المفصلية، هي أن يحددوا بدقة كيف يستردوا اللوح المصقول ثانية، وعلى أي مبادئ وبأي طرق، لكي يخلقوا مجموعة جديدة من المؤسسات.

## الحدائث العقلية

على الرغم من أن التحدي الحديث كان، مباشرة ومن حيث المبدأ، باتجاه مؤسسات الإسلام الاجتماعية: قوانين الزواج والطلاق، وضع النساء، بعض القوانين الاقتصادية... إلخ، ولكنه كان يقوم على أبعاد فكرية خالصة، لأن تغييراً في العادات الاجتماعية لا بد أن يتضمن إعادة النظر بالأخلاقية الاجتماعية، وهي عملية تمس الأفكار الأساسية للعدالة الاجتماعية. وبعيداً عن ذلك تماماً، كانت هناك أيضاً مشكلات أثارته نظريات فلسفية وعلمية غربية حديثة حول المعتقدات الدينية الخاصة تتعلق

بِالله [تعالى] وعلاقته بالطبيعة والإنسان والحياة الأخرى؛ وهي مشكلات سبق وأن ناقشها، لعدة قرون في الإسلام، الفلاسفة والمتكلمون المسلمون، ولكنها تضمنت في ظل عقلانية القرن التاسع عشر وتطوراتها العلمية أبعاداً جديدة. ويقطع النظر عن هذه المسائل الخاصة، فإن المشكلة العامة التي طُرحت على شتى المستويات هي: فيما إذا كان يحكّن للدين والعقل أن يستوعب أحدهما الآخر. والنقد الذي وُجّه للإسلام من طرف بعض النقاد الغربيين، مثل رينان وموير، جاء على نحو مزدوج؛ فقد أكد هؤلاء على أن الأساس الذي تقوم عليه البنية الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الإسلامي الوسيط المتأخر كان يُردّ إلى الطبيعة المتدنية المتأصلة في الحضارة الإسلامية؛ وهذه بدورها متأية، كما زعموا، من تدني مرتبة الإسلام كدين، الذي كان يُنظر إليه على أنه ظاهرة بدوية غريبة على العقل والتسامح. وفي هذه المرحلة من الجدل، كانت المنازعات بين الفلاسفة والمتكلمين السلفيين قد تترسّت بنظرهم بين الطرفين كما لو أننا أمام حرب مفتوحة بين العقل والدين؛ والنتيجة المتحصلة العامة من ذلك كانت: أن الإسلام يعارض بطبيعته العقل. إن هذا الموقف الذي اتخذته بعض الباحثين الغربيين المعروفين في الدين الإسلامي في القرن التاسع عشر (وسيستمر سماع أصدائه في الغرب) هو المقدار الذي كان كافياً من النقد الغربي لردود الجدلية الإسلامية المتتالية. على أننا لا نُريد، في هذا الفصل، متابعة الاتجاهات الجدلية في الإسلام، وسنقتصر على القول: إن مستشرقينا المعاصرين الذين يقفون ضد هذه الاتجاهات لا يتبينون الفقر الداخلي والمنطق المتهافت لهذا الموقف الغربي الأولي.

ليس هناك من شك، على أي حال، في أن النقد ضد حالة المجتمع الإسلامي المعاصرة وركوده الظاهر للعيان لقي رداً مباشراً سريعاً. ولكن هذا الرد كان قد عُددَ مُسبقاً، وكان مشروطاً بتوجهات الحركات الإصلاحية المبكرة. وهذه الحركات، برفضها للسلطات المرجعية الوسيطة وبإصرارها على الاجتهاد - التفكير الشخصي الأصلي - ساهمت مباشرة بإعادة تكوين الإسلام الحديث. ولا شك أن حدود الجهود الجديدة لإعادة النظر تغيّرت بفعل الدوافع المستجدة واتساع مداها. والواقع أن الحركات الإصلاحية المبكرة، وإزاحة السلطة المرجعية القديمة، تركا فضاءً فارغاً كان ينبغي على

الاجتهاد أن يشتغل عليه، وهذا الفضاء أو المكان الفارغ هو الذي ملئ الآن بالمنتجات الفكرية للحضارة الحديثة.

إن جمال الدين الأفغاني (١٣٥٥ - ١٣١٥هـ/ ١٨٣٩ - ١٨٩٧م)، الحدائوي الإسلامي الأصيل الأول، كان واحداً ممن انتدبوا للأمة المسلحة لطرح معاييرهم العقلية والأخلاقية لمواجهة أخطار التوسع الغربي. وعلى الرغم من أنه لا يدعي امتلاك أفق الحدائفة الفكرية ولكنه عمل بجد وقوة من أجل التثقيف بالمذاهب الفلسفية والعملية وذلك عن طريق توسيع مناهج المؤسسات التعليمية لحساب إصلاحات تعليمية شاملة. وكان هدفه من دون شك، تقوية العالم الإسلامي سياسياً ضد الغرب، ولم يقلل هذا التوجه من مكانته بوصفه مصلحاً راسخ الأثر بصفة عامة. ففي الوقت الذي كان الأفغاني فيه يؤكد، في خطابه ومقالاته، على أن لا شيء في مبادئ الإسلام الأساسية لا يتفق مع العقل أو العلم، نجده كان يحث المسلمين على أن يطوروا محتوى الإسلام الوسيطى لمواجهة متطلبات المجتمع الحديث. ولكن بجانب التأكيد على الإيمان بالحقيقة السامية في الإسلام، يظهر عنصر جديد تماماً في موقف الأفغاني - نوع من نزعة إنسانية حديثة، الاهتمام بالإنسان بما هو كذلك. وفي رده على اتهام رينان للإسلام بأنه عدو العقل، لا يفند الأفغاني أطروحة رينان هذه بالحجج الجدلية فحسب، وإنما أيضاً بالاحتكام إلى الإنسان الفرنسي نفسه استناداً إلى إيمان الملايين من الناس بالإسلام على وجه الأرض، والذين يبدو أن العقلاني الفرنسي [= رينان] لا يعترف بإيمانهم<sup>(١)</sup> إن هذه النزعة الإنسانية على المستوى الديني، هي تعبير عن نزعة الأفغاني الشعبية على المستوى السياسي؛ إنها الإرث الذي كان العامل المؤثر في تشكيل الفكر السياسي والاجتماعي عند الحدائيين المسلمين. وفي الواقع، يُنظر إلى هذه النزعة الإنسانية، المُعبر عنها هنا بصورة جديدة ذات أبعاد أكثر إيجابية، على أنها نتاج ثقافة أوروبا القرن التاسع عشر؛ لكن هذه النزعة في الحقيقة على صلة وطيدة بالنشاط

(١) «قد أدافع هنا، مع مونسن؛ فريتان لا يرد ذلك إلى الدين الإسلامي، وإنما إلى الناس؛ فمئات الملايين من الناس محكوم عليهم بأن يعيشوا في جهل وبربرية». انظر:

Jamal Ad-Din Al-Afghani, *Réfutation des matérialistes*, traduction arabe avec introduction et des notes par Amélie-Marie Goicho, joyaux de l'orient; 11 (Paris: Paul Geuthner, 1942), p. 178.

الإصلاحية ما قبل الحداثي في الإسلام، بل ويُنظر إليها أيضاً على أنها، من دون أدنى شك، تطور لهذا النشاط. وفي هذا السياق يكفي أن نذكر بملاحظاتنا في الفصل السابق حول المكان الذي شغلته مشكلة الرخاء الاجتماعي في تفكير الإصلاحيين الأوائل، وهذه حقيقة أضفت على فكرهم بعداً دنيوياً واقعياً: حقاً، إن التشديد على الإيمان بالحقيقة السامية قوي جداً في الإسلام، ولكن لم ينظر إلى أثرها على أنه إعطاء الأفضلية للعالم الآخر (الذي قبل، بكل تأكيد، ولكن من دون التشديد عليه)، وإنما أعطيت الأفضلية إلى الحياة الأخلاقية - الاجتماعية في هذا العالم.

إذا كانت المهمة التي اضطلع بها الأفغاني هي التأكيد على أن الإسلام لا يضاد العقل والعلم، فإن إثبات هذا التأكيد عقلاً قد أوكل إلى محمد عبده المصري وسيد أحمد خان الهندي. يتفق الرجلان على أن الإسلام، كما كان يؤمن به ويمارسه كثير من أتباعه بالفعل، يتعرض يقيناً، إلى التهديد في ظل هذا التقدم المطرد في الفكر والعلم الحديثين. يقول سيد أحمد خان: «إذا لم ينأ الناس عن الموالاتة العمياء، وإذا لم يبحثوا عن ذلك الضوء الذي يمكن أن يكون موجوداً في القرآن والحديث المُسند الذي لا ريب فيه، وإذا لم يضمّوا الدين إلى علوم العصر، فإن الإسلام سينقرض في الهند»<sup>(٢)</sup>. ولكن الرجلين كانا على قناعة مشتركة بأن ثقل الزمن الميت قد أعاق الإسلام الأصيل الصحيح والتطورات الأخيرة التي لم تكن، فضلاً عن ذلك، جزءاً جوهرياً منه؛ وقد كانا يأملان في أن يظهر الإسلام الحقيقي، أولاً للمسلمين، ثم لغير المسلمين كذلك. وقد كتب سيد أحمد خان يقول أيضاً: «إننا اليوم، كما كنا من قبل، بحاجة إلى علم كلام جديد؛ إذ ينبغي علينا إما أن نفند نظريات العلوم الحديثة ونستخف بأسسها، وإما أن نبين أنها متفقة مع الإسلام. وبما أننا نشيع هذه العلوم بين المسلمين، العلوم التي بينت أنفأ مدى اختلافها عن الإسلام في حاضر اليوم، فإن من واجبي أن أدافع، بقدر الممكن والمستطاع، عن دين الإسلام، وعلى أي نحو كان من الصح والخطأ، وأن أظهر للناس الوجه الأصيل المشرق للإسلام. وإن ضميري ليخبرني أنه إذا لم أفعل ذلك فإنني سأقف كمرتكب الكبيرة أمام الله»<sup>(٣)</sup>.

*Khutabāt-i Sir Sayyed* (Badaun: Nizami Press, 1931), p. 55.

(٢)

= [Sir Sayyid ke], *Letters Kā Majmū'a* (1890), p. 2101.

(٣)

على أي حال، فيعد هذا القدر من الاتفاق بين محمد عبده وسيد أحمد خان، مضي كل منهما بطريق مختلف؛ فمحمد عبده، اللاهوتي المتمرس في العلوم التقليدية، كان على قناعة بأن العلم والإيمان في الإسلام لا يمكن أن يكونا في محل نزاع، ويؤكد مجدداً على أن الإيمان والعقل العلمي يعملان على مستويين مختلفين<sup>(٤)</sup>. واستناداً إلى هذا، يرى محمد عبده أن مهمته تكمن في تقديم عقائد الإسلام الأساسية بطريقة تحظى من خلالها على القبول من طرف العقل الحديث، وتسمح، من بعد، بإعادة تشكيله من ناحية، وامتابعة المعرفة الحديثة من ناحية أخرى. وفي واقع الأمر، إننا نجد أن محمد عبده، في تقديمه وعرضه الفعلي للإسلام، يذهب إلى أبعد من ذلك، فيؤكد على أن الإسلام لا ينسجم مع العقل فحسب، وإنما هو أيضاً الدين الوحيد الذي يدعو الإنسان، شرعاً، إلى أن يستعمل عقله الخاص ويبحث في الطبيعة. وفي هذا الصدد، ولحسابه، يحشد محمد عبده ذلك العدد الكبير من الآيات القرآنية التي تدعو الإنسان إلى أن يتفكر بالمخلوقات بوصفها «آيات الله Signs». وهكذا، فعلى الرغم من أن المعطيات الفعلية التي قدمها محمد عبده في إعادة تفسيره للإسلام لم تضيف أفكاراً جديدة إلى متن الأفكار الإسلامية التقليدية، ولكن موقفه مع ذلك يُعد خطوة متقدمة على الإصلاحيين ما قبل الحداثيين في نقطتين مهمتين: الأولى تتعلق بتأكيد العام على دور العقل في الإسلام، بكلمات أخرى: الفكرة القائلة بأن العقل والإيمان على المرغم من أنهما يعملان في دائرتين مختلفتين ولكنهما يجب أن لا يتنازعا. فحسب وإنما يجب عليهما أيضاً أن يتعاونوا من أجل التقدم الإنساني؛ والنقطة الثانية التي يبدو أنها هي التي تشغل اهتمامه الأساسي - هي إعادة عرض الأفكار الأساسية في الإسلام بطريقة من شأنها أن تفتح الباب لتأثير الأفكار الجديدة واكتساب المعرفة الحديثة بصفة عامة. إن ما أضفى الأهمية على هذا التعليم وجعله شعبياً إنما هو: أن الذي نشره

= انظر أيضاً مقدمة: محمد عبده، رسالة التوحيد (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٦)، ص ٧ - ٢٤ بخاصة ص ١٨٤، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (القاهرة: مطبعة مجلة المنار، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م)، ص ١٥٦ وما بعدها.  
(٤) محمد عبده، ورد في:

H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1946), pp. 43-44.

وأشاعه بين الناس كان باحثاً عالمياً راسخاً المقدم في العلوم التقليدية التي كانت تحظى بقبول معقول من طرف «العلماء»: لقد عرضت تعاليم محمد عبده منظورات للتطور في السياق الذي كانت تحافظ فيه على التواصل مع الماضي.

أما سيد أحمد خان (١٢٣٢ - ١٣١٦هـ/١٨١٧ - ١٨٩٨م) فعلى الرغم من أن رأيه القائل بأن تعاليم الإسلام الصحيحة تتفق مع العقل، وهو رأي تزامن واتسق مع رأي محمد عبده، ولكنه لم يقف عند هذا الحد. فموقف محمد عبده القائل بأن العقل والإيمان، على الرغم من أنهما متعاونان في الإسلام، ولكنهما يمثلان دورين أو مستويين متميزين من العمل، لم يجد صياغة واضحة له عند سيد أحمد خان، بل إن هذا الأخير رفضه ضمناً. وبتأثير قوي من النزعة العقلية الأوروبية في القرن التاسع عشر، ومن الفلسفة الطبيعية (وقد زار سيد أحمد خان إنكلترا في عام ١٨٦٧ ومكث فيها حتى عام ١٨٧٠)، طرح ما أسماه بمعيار «الانسجام مع الطبيعة» للحكم على محتويات مذاهب المعتقدات الدينية، وخلص إلى القول إن الإسلام يجد تبريره على أساس هذا المعيار أو المبدأ. وعلى هذا النحو أصبح العقل معه هو المعيار الأعلى. وفي سعيه لتعميق مضمون موقفه الإيجابي من الإسلام اهتم سيد أحمد خان، وهو يحاول أن يجمع بين وجهة النظر العلمية الحديثة حول العالم والعقيدة الإسلامية، لا بالتفسير السلفي للإسلام (كما فعل عبده) وإنما بنظريات الفلاسفة المسلمين الوسيطيين. وهكذا، فلنكي يؤكد وحدة الطبيعة والقوانين الطبيعية، لم يرفض فحسب عقيدة المعجزات، وإنما عمل أيضاً على إحياء فكرة الفيض عند الفلاسفة المسلمين، واعتبر الله «العلّة الأولى». ولأن نقطة البداية في فكر سيد أحمد خان صورة من صور النزعة العقلية الغربية، فإن النتيجة المتحصلة من ذلك كانت: تأويلاً شخصياً للإسلام، لا إعادة النظر فيه؛ أعني: محاولة لدمج مجموعة معطاة من الأفكار في الإسلام بدلاً من إعادة صياغته - وذلك على النمط المعروف عند الفلاسفة المسلمين الوسيطيين.

ومع ذلك، فإن علينا أن لا نستهجن هذه التأويلات الفردية؛ فهذه التأويلات ليست قضايا تعبر عن إيمان شخصي أو عن نزعة التحرر الحديثة Liberalism وحسب، وإنما من شأنها أن تزودنا بخميرة أفكار خصبة لإعادة



صياغة راهنة للدين Faith، وإنما لتعد في هذا السياق من التحوّل لحظاتٍ ضرورية. ولا بد لنا من أن نلاحظ أيضاً التقارب الوثيق بين الشيخ محمد عبده وسيد أحمد خان، بغض النظر عن الاختلاف الأساسي بينهما من حيث المناهج التي تبنياها، فيما يتعلق بتقييماتهما الفعلية للمستوى الديني الذي يمسّ الحياة الواقعية للأمم وآراءها. ويتضح ذلك في موقفهما من الاعتقاد الوسيط بالمعجزات. فهذان المصلحان، الحدائيان، قد انشغلا، أيما انشغال، بتخليص الأمة من الأمراض الناتجة من معتقدات وممارسات التصوف الشعبي التي توحى بالإعجاز. هذا بالإجمال، أما في التفصيل فإننا نجد أن سيد أحمد خان يرفض عقلاً إمكان المعجزات من حيث المبدأ، أما الشيخ محمد عبده، في ضوء عدم رغبته باضطراب الصورة التقليدية للنبي وقبوله بالإمكانية النظرية للمعجزات، فيعلن أن أي ادعاء خاص بالمعجزات من غير النبي (ﷺ) قد يكون مرفوضاً دينياً، ويدين عبده ممارسات الذكر الصوفية المثيرة التي يؤديها المريدون، والطقوس الشاذة المنتشرة في التدين الشعبي<sup>(٥)</sup>.

إنّ الظاهرة الأكثر أهمية في هذا التطور هي الموقف الجديد من الحديث، حديث الرسول (ﷺ)، الذي أوجزنا نموه في الفصل الثالث. فالحديث، وبخاصة في جانبه الشرعي، وكذلك، إنما جزئياً، في جانبه الأخلاقي والاجتماعي، يجسد صورة الإسلام الوسيط. ومن المؤكد، كما لوحظ سابقاً، أن معظم مواد الحديث، سترهق مهمة تحديث بنية الأفكار في الإسلام ما لم تُفهم بطريقة تاريخية محضّة، ويُعاد تفسيرها من ثمّ على أساس هذا الفهم. والواقع، أن الحدائين الإسلامية لم تأخذ على عاتقها إنجاز هذه المهمة بعد، بوصفها الأساس في أي محاولة لإعادة بناء هيكلية الفكر الإسلامي، بل حتى مشكلة الحديث لا تزال لم تحطّ بصياغة واضحة معقولة. والحق، أن ما صعّب الأمر على المسلمين لمواجهة هذه المسألة، بل وحتى صياغتها بطريقة واضحة، إنما هو الأهمية القصوى التي يحتلها متن الحديث والخشية من أي اضطراب فيه قد يهز أسس الإسلام كنظام نظري وعملي. إن موقف محمد عبده وسيد أحمد خان من هذه المسألة يسهم في

(٥) عبده، رسالة التوحيد، ص ١٩٠.

إيضاح آرائهم على نحو جلي، فقد أصرّ سيد أحمد خان، في المرحلة الأولى من نزعة الحداثيّة، على التفرّيق بين الأحاديث الصحيحة والأحاديث غير الصحيحة - على هدى روح الإصلاحيين ما قبل الحداثيين؛ وفي المرحلة الأخيرة من تطور أفكاره، رفض وهذا ما فعله أيضاً تلميذه شراغ علي، الحديث برمته. وقد ترك ذلك إرثاً ثابتاً في شبه القارة الهندية حيث نشأت فيها، على إثر ذلك، جماعة تسمي نفسها: «أهل القرآن»؛ وهم يرفضون الحديث، ولكنهم يُظهرون فهماً قاصراً إما للتطور التاريخي للحديث وإما لمتضمنات ما يعتبرونه موقفهم<sup>(٦)</sup>.

أما محمد عبده فإنه ليأمل أن يصل إلى النتيجة نفسها - استبعاد ما يعيق ظاهراً من الحديث طريق التحديث - وعلى وفق المقترح الآتي: إن الأحاديث الوحيدة التي يجب أن تقبل هي تلك الأحاديث التي حدث وأن حظيت بموافقة جميع المسلمين. ولكن ما هو أكثر أهمية من ذلك هو التأكيد على أن أي حديث معطى لا يعده المرء حديثاً صحيحاً عن النبي (ﷺ) يحق له أن يرفضه<sup>(٧)</sup>.

إن هذه التطورات الفكرية أكدت، في فضاء المسعى الحداثي، أن الإسلام ينتج حضارة متطورة، وكان في الواقع مساعداً في الإرشاد في العصر الحديث، في كيفية الخروج من رحم القديم. والحق، أن هذه الأطروحة فكرة كامنة في الموقف القائل بأن الإسلام دين عقلاني. لقد سبق لمحمد عبده أن كتب كتاباً لإثبات أن الإسلام أنتج حضارة متطورة، في حين أن المسيحية اعترضت طريق العقل والحضارة على الأقل على أيدي رجال الكنيسة الرسميين<sup>(٨)</sup>.

وعلى أي حال، فقد شاعت هذه الأطروحة، وأضحت محل جدل قوي، وبخاصة من طرف الفقيه الهندي المشهور سيد أمير علي (المتوفى ١٩٢٨) في كتابه روح الإسلام؛ وكان أمير قد كتب أيضاً موجز تاريخ

(٦) انظر: الفصل الثالث، الهامش ٤١ من هذا الكتاب.

(٧) عبده، رسالة التوحيد، ص ١٨٦.

(٨) كتاب محمد عبده الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية السابق الذكر، مخصص برمته لمناقشة هذه المسألة.

المسلمين<sup>(٩)</sup>. ويمكن إيجاز موقف أمير علي الأساسي بالقول إن الإسلام، إذا فهم بصورة صحيحة، يتضمن بعض القيم الأخلاقية - الاجتماعية نجد صياغتها في القرآن وأكدها النبي (ﷺ) في سنته، وتتجسد عملياً في مؤسسات الإسلام الأساسية؛ وفي حين أن هذه القيم تعكس موقفاً معاصراً لوضع الجزيرة العربية في القرن الأول الهجري/المسابع للميلادي من ناحية، فإنها من ناحية أخرى، تبين اتجاهاً جوهرياً نحو الحداثة؛ غير أن مفسري الإسلام الوسيطيين لم ينجحوا في إدراك تيارهم الصحيح وأهميته، فأقاموا للإسلام متناً لا يتفق معه. وسنبحث في آراء أمير علي الاجتماعية للمتحرّفين، أما هنا فإننا نكتفي بمناقشة الاتجاه العام لحجته، أي: أن الإسلام قوة للتحضر. والواقع أن أمير علي يفسر حتى الأسس أو الفروض الخاصة بالإسلام، نظير الصلوات اليومية الخمس، في إطار الوحدة والتضامن الاجتماعي؛ بل ويجد نفسه على أرض راسخة عندما يفسر الصيام على أنه تنقية النفس وسلوك في طريق العدالة الاقتصادية<sup>(١٠)</sup>.

إنّ لهذا الانشغال المسبق بأهمية الإسلام التاريخية والثقافية دافعاً ثلاثي الأبعاد؛ فقد وُظف لأغراض جدلية ضد الغرب، ولإجراء دفاعي لتحسين الثقة بالذات عند المسلم إزاء الثقافة الغربية الناقدة والواسعة في آن واحد أو معاً. على أنه من الواضح أن هذين البعدين ليسا كل ما في القصة، فالبعْد الثالث هو الذي يُعد الدافع الأساسي وراء كل ذلك، وهو دافع إصلاحِي بامتياز؛ والمقصود منه تشجيع المسلم على قبول النزعة العقلية والنزعة الإنسانية في الغرب الحديث بوصفهما حقاً الرسالة الحقيقية للإسلام. والواقع أن الحجة القائلة إن الفكر الغربي الحديث هو الخلف المباشر للثقافة العقلية الوسيطة الجلييلة في الإسلام، التي انتقلت استيعاباً إلى الغرب عن طريق إسبانيا وصقلية، إنما هي حجة طرحها، على المستوى الفلسفي،

Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam; or, The Life and Teachings of Mohammed* (London: (٩) W. H. Allen and Co., 1893).

وفي طبعة لاحقة عُنون العمل فقط:

*The Spirit of Islam*, chaps. 18 and 19.

انظر أيضاً:

Syed Ameer Ali, *A Short History of the Saracens* (London: Macmillan and Co., 1899).

Muhammad Iqbal, *Bal-i Jibril* (Lahore: [n. pb.], 1959), p. 116.

(١٠)

محمد إقبال (١٨٧٦ - ١٩٣٨)، وذلك في كتابه **تجديد التفكير الديني في الإسلام**. وعلى هذا المستوى تعيد هذه الحججة إحياء أو استثناف النزعة العقلانية الأولى القائمة على القرآن والتعاليم الإسلامية، وذلك عن طريق دعوة المسلم إلى قبول تطوير ثمار النزعة العقلانية الحديثة.

على أن هناك بُعداً مختلفاً تماماً للاعتقاد الحدائى بوظيفة الإسلام العقلانية والحضارية في التاريخ بدوره في التطور الإنسانى؛ وهذا البعد مرتبط باعتقاد المسلم بدعوة محمد (ﷺ) بوصفه آخر الأنبياء وخاتمهم، ويدعمه. وهذه الحججة، التى وضح صورتها الأولى محمد عبده، أعاد طرحها محمد إقبال بمفاهيم فلسفية؛ فواقعة أن القرآن هو الوحي النهائى، وأن محمداً (ﷺ) خاتم الأنبياء، فإن لهذا الأمر، هكذا تُساق الحججة، دلالة فائقة بالنسبة إلى تطور الجنس البشرى؛ بمعنى أن الجنس البشرى وصل إلى مرحلة من النضوج لم يعد معه بحاجة إلى مساعدة وإرشاد وحي «جاهز»، بل يستطيع، أى الجنس البشرى، أن يُحقق خلاصه ومصيره الأخلاقى والعقلى الخاص. وفي هذا السياق من التطور أذى الإسلام دوراً حاسماً، وذلك بجعل الإنسان على وعى ذاتى بملكاته العقلية والعلمية. وبعيداً عن الوحي القرآنى، فإننا نجد في التاريخ الحديث ما يُعد شاهداً على هذه الحقيقة: فحضارة الإسلام في المجالات العقلية والعلمية على حدٍ سواء تتأرجح، وسط أبحار غامض، بين القديم وروح الحدائى العلمية المعتدلة والمُرشدة في هذا العصر الحديث. وألحق، أن هذا الاعتقاد، عندما يوضح في هذه الحدود، يتوفر على جانب مُعتبر من الحقيقة التى لا بد أن يتعرف عليها مؤرخٌ للحضارة الإنسانية، مؤرخ محايد وأمين. على أن تحقيق هذا الاعتقاد وترسيخه بمفاهيم خاصة، وهو أمر يتطلب جهداً علمياً حقيقياً وتفسيراً متزناً للتاريخ، لم يأخذه المسلمون أنفسهم على عاتقهم بعدُ. بل أكثر من ذلك: إن قولاً جديداً على طبيعة الوحي سيكون ضرورياً لإنصاف هذا التفسير للتاريخ. وهو موضوع لا تزال النزعة الإسلامية الحديثة إزاءه ملتزمة بالصمت المطبق. وسيكون علينا، في الفصل التالى، أن نتلمس آفاق هذه المشكلة.

في هذا الوقت بالذات استمرت بالظهور في المجتمع الإسلامى تطورات أكثر تعقيداً؛ فالنزعة الإسلامية الحديثة المبكرة كانت جزئياً قد شجعت، وهى في مقام الدفاع عن دمج الأفكار والمؤسسات الحديثة في

الثقافة الإسلامية، على تدفق الأفكار والتعليم الغربيين، وتبرر، جزئياً كذلك، الآثار الفكرية الغربية التي كانت موجودة بالفعل. على أي حال، فإن الاندماج الفعلي لمنتجات النزعة الغربية في قيم الإسلام كان عملية طويلة الأمد، وهؤلاء الحداثيون المبكرون لم يتمكنوا أكثر من أن يضعوا الأساس لتطورات متتالية كان لها أن تسيّر على خطى حدائية. ولكن، من الذي سيحمل هذه العملية إلى الأبعد؟ ف«العلماء»، الحراس المحافظون على العقيدة والعمل الإسلاميين، لم يكونوا عاجزين عن القيام بهذه المهمة بسبب اقتصار تعليمهم على العلوم التقليدية فحسب، وإنما أيضاً، ولهذا السبب نفسه، لم يدركوا حتى حدود المشكلة. وهذا هو السبب في أن النزعة الحدائية، ما دامت موجودة فهي نتاج عمل المسلمين الحاليين ممن يتمتعون بتعليم متحرر. ولكن على الرغم من أن وظيفة المُحدث الحالي كانت تكمن، من دون شك، في الحفاظ على التوازن النفسي والأخلاقي بين النزعة الأصولية والنزعة الغربية (التي تعني هنا: تدفق الاتجاهات الغربية إلى المجتمع الإسلامي)، لم يستطع الكلام إلا مع نفسه، ولم يتمكن - وقناعاته المستمدة من حقل الثقافة الإسلامية دائماً في محل تساؤل - من أن يضع أسس علم كلام إسلامي جديد. وبطبيعة الحال، فإن كل مُفسّر يتحدث، من حيث المبدأ، مع نفسه، وبخاصة في وضع يتمتع بالحرية. ولكن هذا ليس هو القصة كلها حول الوضع؛ فما كان مطلوباً، أساساً، هو برنامج تعليمي إدماجي من النوع الذي ذكرناه، ولكن مثل هذا البرنامج التعليمي هو الذي فشل في أن ينمو ويتطور، كما سنبين ذلك بعد قليل.

النتيجة المتحصلة من ذلك هي أن الحركة التي ألهم ظهورها الدافع الحدائي المبدي انشقت إلى تطورين تحركا باتجاهين مختلفين: الأول باتجاه النزعة الغربية الخالصة على الأغلب، والثاني باتجاه نزعة أصولية، أو باتجاه ما سُمي بـ «النزعة الإحيائية» Revivalism. وابتداءً من العقد الثاني من القرن الحالي [= القرن العشرين] فصاعداً أصبح تاريخ تطور المجتمع الإسلامي، الروحي والفكري، هو تاريخ قصة التوتر بين هذين الاتجاهين. وإننا لنجد في هذه القصة أن النزعة الإحيائية قد تغلبت وسارت بوضوح على النزعة الغربية وأصحابها، بحيث نجد أن الحدائيين (أي أولئك الذين بذلوا جهداً واعياً في إعادة صياغة القيم والأصول الإسلامية في ضوء الفكر الحديث،

وفي دمج الفكر والمؤسسات الحديثة في الثقافة الإسلامية) قد انجرفوا بسرعة نحو النزعة الأصولية وأصبحوا في مواقفهم، في معظم القضايا الهامة، كما هي الحال مع محمد إقبال، لا يختلفون عن الإحيائيين، أو ربما أصبحوا أكثر أهمية باقترابهم من النزعة الإحيائية هذه.

إن الأسباب التي جعلت النزعة الأصولية بهذه القوة المهيمنة كثيرة ومتعددة:

**فأولاً:** إن الأصولي يقف، بوصفه الوارث المباشر لحركات الإصلاح ما قبل الحداثي، على تراث راسخ نابع من داخل الإسلام. ثم إن النزعة الأصولية، عندما تبلورت كظاهرة عامة في العالم الإسلامي خلال القرنين الثاني والثالث عشر الهجريين/الثامن والتاسع عشر الميلاديين، بدت كنوع من التجديد الذي واجه معارضة شديدة من طرف المحافظين. أما في القرن الحالي [= القرن العشرين]، والمجتمع مُهددٌ بتغريب كامل (Wholesale Westernization)، فقد أصبحت الأصولية تمثل تراثاً صالحاً، وما زال برنامجها التطهري يستقطب الكثير.

**وثانياً:** الأخطار الخارجية الضاغطة باتجاه تفتيت تماسك الأمة، وتهديد التآكل من الداخل، أصبحت حجةً لاتخاذ موقف موحد ومتسق، مدعوم بإحساس أشبه ما يكون بالطوارئ، لم تجربه الأمة، ربما، أبداً في تاريخها، باستثناء مرحلتها المبكرة في المدينة في خضم صراعتها المميت مع المكيين: والحق، أن شكلاً من أشكال الأصولية لا بد أن ينبثق في أزمنة مثل هذه، لشكل أصولي قادر على قتال الطور المحافظ والمغامرات المنفلتة للنزعة التحررية، وعلى السيطرة على الأزمة.

**ثالثاً:** إن قوة النزعة الأصولية إنما تكمن في ضعف النزعة الغربية نفسها؛ فالنزعة الغربية - مشروع الحداثة الغربية في المجتمعات غير الغربية - لم ولن تتمكن من تحقيق نتائج مباشرة على مستوى عالٍ في العقول الحديثة على نحو خاص، لأن ذلك يتطلب مرحلة من التهيؤ والنمو. والفئات المتغربة في حقولها الفكرية لم تستطع التغلب على الفئات التقليدية التي استمرت في ممارسة هيمنتها الخاصة على الثقافة والتعليم لافتقادها إلى الزمن الكافي. ومع ذلك، فإن الافتقاد إلى الزمن الكافي ليس هو القصة

بقضها وقضيضها؛ فالمشكلة الأساسية مع النزعة الغربية كان، في الواقع، إفتقادها إلى المعايير الأخلاقية التي هي وحدها كان بإمكانها أن تهبط القوة والتأثير. إن النوع الوحيد للحدثة الذي يمكنه أن يتجذر في مجتمع، أو في بلد جديد، هو النوع الذي يتوفر على المعايير الأخلاقية المطلوبة والمؤثرة. على أي حال، فإن حدثة من النوع المؤثر لم تصب شيئاً من النجاح في نموها وتطورها، وسنوجز الأسباب في ضوء معالجتنا للفكر الاجتماعي الحديث في التالي.

إن القوة الملازمة للنزعة الغربية إنما تكمن في واقع امتلاكها للعلم الحديث والتكنولوجيا على المستوى الجمعي، وفي قوة جذب النزعة التحررية بما فيها من قيم: الحرية والمبادرة وإتاحة الفرص على المستوى الفردي. إنها عملية طبيعية في التاريخ الحديث، يدعي الغرب لنفسه حق حمايتها وصونها من دون أن يبحث ولا يريد حتى أن يبحث عن أي تفسير لها خارج ذاته. إن النزعة التحررية الغربية التي ولدت بقطيعة روحية عنيفة مع والدها المباشر، النزعة الوسيطة الأوروبية، هي قانون ذاتها، ولن تسعى إلى أن تتفاوض مع أي منصب روحي أو أيديولوجيا أخلاقية. والشيعوية، في صورتها التقليدية، ليست سوى صورة سلفية منظمة ومتطرفة من هذه الحدثة الغربية المطلقة التي لا تقبل التسوية. لهذا فإن النزعة الغربية الحديثة هي نزعة دنيوية خالصة. ولكن المسيحية، في الغرب، عملت على نحو مستمر على أن تقرب إليها هذه الحدثة على مستويات مختلفة، ومن وجهات نظر متباينة، وبدرجات متفاوتة من النجاح المؤدي إلى نوع من الجمع أو التركيب أو، على الأقل، إلى شكل من أشكال التوازن.

أما في المجتمعات الإسلامية، وبعد الدفعة الحدثية الأولى، فقد انشقت الحركة إلى اتجاهين متضادين: ففي الشرق الأوسط نجد أن نشاط محمد عبده قد تبعه، من ناحية، تطورات فكرية ذات نزعة غربية خالصة على الأعلب، ومن ناحية أخرى، حركة سلفية اتجهت، تحت زعامة تلميذ عبده: السوري رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥)، نحو تشكيل نوع من النزعة الأصولية تقترب من الوهابية. والفراغ الذي تركه غياب الحدثة الأصلية كان يشغله نشاط مجموعة من الأشخاص، شبه إصلاحي وشبه دفاعي؛ وكان من بين رؤسائهم المصري فريد وجدي (المتوفى ١٩٥٣). وفي الهند، نجد سيد

أحمد خان كذلك قد سمح، تحت ضغط من نقاده المحافظين، بتعليم علم الكلام والدين على يد المحافظين في المدرسة التي كان قد أسسها هو نفسه بهدف تطوير نزعة حدائيه متقدمة ومؤثرة، بمعنى: الجمع بين النزعة الغربية والقيم الإسلامية. على أن النتيجة التي أفرزها هذا التنازل كان انتشار النزعة الغربية المخالصة؛ وهذا بدوره قد أدى إلى ظهور ردة فعل تمثلت بنشاط المدافعين وبتفعيل جديد للنزعة الإحيائية ولشعارها العاطفي الصارخ بـ «العودة إلى الإسلام».

لم يكن المستغربون بقادرين على صياغة موقفهم بصورة عقلية واضحة المعالم. والكثير منهم علمانيون قلباً ولكنهم لم يعملوا على أن يجعلوا وجهة نظرهم واضحة بأي درجة تتسق مع قدرتهم العقلية. وفي شبه القارة الهندية يمكن إهمال إنجازهم العقلي تماماً. أما في مصر فقد قدم كل من علي عبد الرازق (١٨٨٨) وطه حسين (١٨٩١) محاولات في هذا الصدد. وسندرس آراء الأول منهما فيما سيأتي لأنه لم يتعامل مع قضايا عقلية عامة، وإنما دافع عن نظرية علمانية في الدولة. والواقع أن المستغرب العقلي، حتى وإن كان علمانياً في قلبه، يرتدي إذا جاز التعبير، وكأمر ضروري له، زيّ الحدائيه من النوع الذي يحتكم عاطفياً إلى الإسلام إما صادقاً أو مجرد سعي لأن يكون مسوغاً ليس إلا. وهذا هو السبب الكامن وراء الصعوبة البالغة في إيجاد هوية موحدة بين أشخاص المستغربين تحت غطاء العلمانية أو الحدائوية؛ وهذا هو السبب الرئيسي أيضاً في أن جماعة المستغربين، مهما كان الأسلوب الذي اتخذته للتعبير عن مواقفها، لم تكن مؤثرة فاعلة، اللهم إلا في تركيا، حيث إن النزعة الغربية العلمانية نجحت، أو إذا شئنا الدقة فُرضت فرضاً؛ فما كان هناك إلا القوة العسكرية والسياسية لكي يجد البرنامج العلماني طريقه إلى التطبيق في تركيا، وهو أمر من شأنه أن يفسر لنا: لماذا لم يكن هناك أي تعبير ثقافي ذي دلالة على العلمانية من قبل المثقفين الأتراك منذ النظام الذي دشّنه كمال أتاتورك على الرغم من أن المدن التركية (في مقابل البلد بمجمله) تأثرت، في هذا السياق، بسياسات التعليم الرسمي.

ومن ناحية أخرى، نجد أن ردود الفعل على النزعة الغربية، وهي ردود فعل كانت تتخذ شكلاً من أشكال النزعة الأصولية أو الإحيائية، كانت تؤدي



غالباً إلى تكوين جماعات محددة أو أحزاب دينية ناشطة عملياً أحياناً وثقافية وحسب أحياناً أخرى. وكانت تعبر عن آرائها وعن مشاعر المتتمين إليها في الصحف والدوريات والكتب. وقد استطاعت الحركة السلفية في مصر أن تنشر آراءها من خلال صحيفتها المنار خارج الحدود المصرية، وقد أثرت بالفعل في الرأي العام الإسلامي. وعلى الرغم من تأكيدها على إصلاح المجتمع الإسلامي اجتماعياً وشرعياً إلا أن ميلها قد اتجه نحو النزعة الأصولية وإلى كل ما يصاد النزعة العقلية. أما إرث ميراثها المباشر فكان جماعة «الإخوان المسلمين»، تلك الحركة الناشطة التي كانت إصلاحية من جانب وإحيائية من جانب آخر.

وقد سعت هذه الحركة إلى السيطرة على السلطة السياسية لتنفيذ برنامجها الإسلامي، ولكنها قُيِّمت وتشتتت في مصر منذ عام ١٩٥٦. وفي شبه القارة الهندية، بدأت ردة فعل مماثلة ضد النزعة الغربية على المستوى الشعبي عن طريق مجموعة من الشعراء أشهرهم أكبر الله آباد (المتوفى ١٩٢١)، وعلى المستوى الفكري عن طريق شبلي النعماني (المتوفى ١٩١٤) وأبي الكلام آزاد (المتوفى ١٩٥٩). وعلى الرغم من أن هؤلاء الأشخاص لم يبتكروا نزعة حديثة فكرية مؤثرة ولكنهم عبدوا الطريق، من خلال تقديم المستمر للنزعة الغربية، لظهور الحركة الإحيائية الحالية المسماة «الجماعة الإسلامية». إن «الجماعة الإسلامية» تُظهر، من حيث القصد، الوجه الأصلي لجماعة «الإخوان المسلمين» في الشرق الأوسط، ولكنها تختلف عن هذه الأخيرة في أنها أقامت برنامجها الاجتماعي - السياسي على أساس نظري ابتدعته هي نفسها، وسناقشه فيما بعد.

على أن التوتر بين النزعة الغربية والنزعة الأصولية الإسلامية في الإسلام الهندي أدى إلى ظهور شخصية لامعة فذة، تلك هي شخصية محمد إقبال، المفكر الفلسفي الإسلامي المؤثر الذي لا يضارعه أحد في ذلك في الأزمنة الحديثة. إن محمد إقبال (١٨٧٦ - ١٩٣٨)، وبغض النظر عن محتوى فلسفته، هو شخصية مركبة في طبيعته الذهنية والروحية والعقلية. وهذا العقل المُدرَك الأصيل والعقلاني المؤثر الجاد، استهجن النزعة العقلية والعقل لعدم جدواهما، وأكد على الإيمان مرشداً وحيداً:

الإيمان يمنح القوة للصبر على النار مثل إبراهيم:

الإيمان هو السكر الإلهي، وفناء الذات:

اصغي، يا مضرّف (Dotard) الحضارة الحديثة:

إنّ فقدان الإيمان أسوأ من العبودية<sup>(١١)</sup>.

وهكذا يركز إقبال على الإيمان والحُدس بدلاً من العقل أحياناً، وأحياناً أخرى عند توسيع العقل بحسب السياق الذي يردان فيه، ونوع المخاطب. وهناك ثلاثة أنواع من المواقف يتخذها إقبال فيما يتعلق بالعلاقة بين الحُدس والعقل، وهي:

( أ ) إن العقل والحُدس يسيران باتجاهين مختلفين .

(ب) إن العقل ثانوي بالنسبة إلى الحُدس أو الحكمة، بمعنى أن الأول يقود إلى الثاني .

(ج) توجد بين الإثنين علاقة عضوية، فلا يتجاوز أحدهما الآخر . عندما يكون المُطالب هو الغرب والمسلم المستغرب، يميل إقبال إلى التقليل من قيمة دور العقل، بل وحتى إلى الاستخفاف به؛ في حين يؤكد على قيمته عندما يكون المُخاطب المسلم المحافظ الذي يرغب إقبال دائماً في أن يتساق مع النزعة العقلية الغربية والعلمانية . ومن ثم فعلى المستوى الداخلي لفكر إقبال هناك وحدة عميقة وهدف بعيد المقاصد؛ فإدانتته للفكر العقلاني غير الموجه والخالص اللامشروط تعد جزئياً نقداً للفكر الغربي، ونقداً غير مباشر للنزعة الغربية التي تعني هنا: القبول الخالص المجرد لنتائج النزعة القومية Nationalism الغربية ضمن الأمة المسلمة . وبخلاف ذلك، فإننا نجد أن محمد إقبال يزكي بالفعل الموقف المحترم والمسؤول، وفي الوقت نفسه، المستقل للفكر الغربي<sup>(١٢)</sup> .

---

Muhammad Iqbāl, *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Ashraf, (١١) 1944), preface, esp. p. 7.

حيث نجد محمد إقبال يتحدث عن حركة الإسلام الروحية السريعة نحو الغرب .

Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays*, translated (١٢) into English by Niyazi Berkes (London: George Allen and Unwin, 1959), part 3 and 7 "State and = Religion".

اما إذا كنا نأخذ ألفاظه، وبخاصة في أشعاره، على نحو منفصل وخارجي، فإننا نقع على جملة تناقضات. ولم يقم إقبال بأي محاولة نظرية جادة لصياغة موقفه المركب الأساسي ولحل متناقضاته الظاهرة.

والنتيجة هي أن تعاليم إقبال بقدر ما كانت مؤثرة - بل ومؤثرة بصورة عميقة وبعيدة المدى إلى درجة أنها كانت القوة الرئيسة وراء نشأة باكستان - بقدر ما كانت ترمي بكامل ثقلها على الجانب الإحيائي النزعة بحيث كانت تؤول على أنها تمثل الاتجاه المضاد للنزعة العقلانية. والملاحظ أن العقيدة العملية الحيوية والحركية التي دافع عنها إقبال وجدت لها مثل هذه الاستجابة الضخمة الواسعة بحيث أدت بالجهود العقلية الجديرة بالاعتبار التي جاءت منها هذه العقيدة إلى الانتحار في خضم هذه العملية. وهكذا توقف تراث إقبال الفلسفي عن الاستمرار ليس بسبب ما قاله فحسب، وإنما أساساً بسبب سوء فهم أتباعه المتجرين بالسياسة لتعاليمه الفلسفية.

لقد بقي كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام خطاباً شخصياً خالصاً في الإيمان الإسلامي، ولم يُوظف، حتى الآن، كخط موجّه كان يمكن، انطلاقاً منه، حدوث تطورات فيما بعد؛ ولو كان لتطورات حقيقية مثل هذه أن تحدث لكان سيتوجب على بصيرة إقبال الأصيلة في طبيعة الإسلام أن تنفك بعناية من التأويلات الفلسفية المعاصرة للعلم، وبخاصة الإفراط في تمثيل ما هو روحي بما هو طبيعي.

### الحدائث السياسية

منذ بداية التأثيرات الغربية الواسعة على بلدان الإسلام انشغل المسلمون، وبخاصة بعد فشل محاولاتهم العسكرية والسياسية لمقاومة الغرب، بمشكلة إعادة التنظيم السياسي. فالمشكلات التي كان يُنظر إليها في بادئ الأمر على أنها مشكلات عسكرية محضة أدت بالمسلمين فيما بعد إلى الوعي بضرورة الإصلاح السياسي. غير أن الإصلاح أو التجديد السياسي متعذر من دون إصلاح اجتماعي وتحديث اقتصادي؛ وبما أن التحديث الاجتماعي - الاقتصادي ما كان له أن يحدث من دون تشريع جديد (فضلاً

= وهو تحليل فكري للصراع الداخلي في الإسلام الحديث.

عن تعليم جديد) يقوم بدوره أيضاً على السلطة السياسية، فإن قضايا الإصلاح الاجتماعي والتشريعي مرتبطة بالمشكلات السياسية. أضيف إلى هذا التشويش الضخم اللامتاهي الذي كانت تقوم به القوى السياسية الغربية لإثارة حالة من الفتن والاضطراب والتنافس لحساب مصالحها الفردية. وعملت ما يعمل الأعداء (أي: أولئك الذين يأملون في أن يفرضوا أنفسهم سياسياً واقتصادياً) والناصحون للمسلمين.

وبهذا اكتملت الصورة! إن التطورات السياسية المحضة في العالم الإسلامي لا تدخل ضمن الحدود المُحَطَّط لها في هذا الكتاب، ولكن بما أن لها علاقة قصوى بمسائل النزعة القومية والعلمانية فكان لا بد من معالجتها في تاريخ الإسلام الديني، فضلاً عن أن موضع السلطة في الدولة الحديثة، وبخاصة السلطة من أجل التشريع - الذي لم يكن، في تاريخ الإسلام، إسلامياً راسخاً في الحكومة - في غاية الأهمية بالنسبة إلى الإسلام بوصفه ظاهرة اجتماعية.

إن فكرة الإصلاح السياسي الحداثية الأولى كان قد صدح بها جمال الدين الأفغاني، غير أن مبدئين كانا صامتين في فكره السياسي: وحدة العالم الإسلامي، والنزعة الشعبوية؛ فبدأ التوحيد السياسي للعالم الإسلامي، المعروف بالنزعة الإسلامية العالمية، أصبح عند الأفغاني العامل المؤثر الوحيد الذي يجب أن يتوفر ضد الهيمنة الأجنبية على البلاد الإسلامية؛ أما النزعة أو الدافع الشعبي فينشأ أولاً من النظر في عدالته الكامنة فيه، وثانياً من واقع أن الحكومات الدستورية الشعبية هي الوحيدة التي يمكن أن تكون الضامن القوي والمستقر والحقيقي ضد القوة الأجنبية ومكائدها. لقد ساهم تأثير الأفغاني مباشرة في تمرد عرابي باشا في مصر والحركة الدستورية في بلاد فارس، وأدرك الناس قوة الاحتكام إليه بصفة عامة في تركيا والهند. على أي حال، فإن الأفغاني في دعوته اللجوء إلى الإرادة الشعبية ضد الغرب أيقظ ليس الوجدان الإسلامي العام فحسب، وإنما أيضاً المشاعر الوطنية أو المحلية في البلدان المختلفة.

ولهذا فإن تأثير الأفغاني الفعلي كان في كلا الاتجاهين أو النزعتين: النزعة الإسلامية العالمية والنزعة القومية، وأحياناً في النزاع بين إحداهما

والأخرى. وعلى الرغم من أن النزعة المثالية الإسلامية العالمية لم تنجح أو تتحقق في الواقع، ولكنها مستمرة في إلهام الجماعات الناشطة المتباعدة في مختلف البلدان، وحيّة مؤثرة في إثارة كثير من الناس في العالم حتى وإن لم تكن منظمة.

ولكن على الرغم من هذه العاطفة الإسلامية العالمية القوية، فإن النزعة القومية وجدت طريقها، وبقوة، في العالم الإسلامي، وتجسدت، مع تأكيد خاص على أهميتها، في أيديولوجيات الدولة في بعض البلدان المسلمة. على أن لمصطلح «النزعة القومية» (Nationalism) أشكالاً مختلفة من المعنى، ومن المهم أن نميزها إذا كنا نسعى إلى الحصول على أي فكرة واضحة عن الواقع الإسلامي. هناك أولاً المعنى السوسولوجي الأساسي للمصطلح، وفيه يمكن أن تُعرف «النزعة القومية» على أنها: تعلق عاطفي بقيم جماعة معينة، بما في ذلك اللغة، يمنح إحساساً بالانضواء في تلك الجماعة؛ وقد يكون هذا الإحساس بالانضواء على درجات متباعدة من الشدة. فالفلاح التركي أو المصري أو الباكستاني هو «قومي» بهذا المعنى، وكان دائماً هكذا. ولكن الفلاح التركي والمصري والباكستاني يرتبطون كلهم، أيضاً، بعاطفة إسلامية مؤثرة. ومن ثمّ فإن النزعة القومية ليست بكارهةٍ للولاء الأوسع [= الولاء للإسلام]، والنزعتان تؤلفان تحالفاً في غاية القوة والصلابة في وجه المعتدي غير المسلم (كما شاهدنا ذلك في هذا القرن [القرن العشرين] والذي سبقه). على أي حال، فقد تمت صياغة هذه النزعة القومية البدائية على هيئة أيديولوجيا سياسية، وتحولت إلى دولة - وطنية تدّعي حق السيادة على نفسها، وتطلب ولاءً مطلقاً لها. تلك هي الفكرة السياسية، كما تطورت في الغرب الحديث، التي لا بد أن تدخل، إذا أخذت بحدودها المنطقية القصوى، في نزاعٍ مع مثل الإسلام.

وبقدر ما يتم تجنب النزعة القومية المتطرفة هذه (وأنا لا أعني، في هذا السياق، بـ «النزعة القومية المتطرفة» الشوفينية، وإنما مبدأ «الوطن قبل كل شيء») فإن الدول القومية قد تسمح بتعاون حقيقي وإيجابي، أو بدولة ذات تنوع اجتماعي، لحساب الأهداف الإسلامية الأكثر عمومية. أما النزعة القومية المتطرفة فإنها لا بد أن تطلب، بطبيعتها، تبني النزعة العلمانية. والعلمانية، بدورها، لا بد أن تقطع جذور الإسلام، وذلك بطريقتين:

خارجياً بتدمير إمكانيات وحدة الأمة المسلمة، وداخلياً بتفني الإسلام ودفعه إلى أن يكون عقيدة خاصة منعزلة بحجة أن الدين «شيء ما يبين قلب الإنسان وربه»، كما تزعم «الكليشيه» العلمانية المشهورة.

إن النزعة القومية من النوع الأول [= البِدائية] كانت موجودة دائماً في العالم الإسلامي، وهي بالفعل ظاهرة عالمية، وستبقى كذلك، ما لم تحل حضارة محل حضارة أخرى مختلفة عنها كلياً. ولكن الصورة الأكثر تطرفاً من صور النزعة القومية، وأعني: النزعة القومية المرتبطة بالعلمانية (والتي تقوم، من ثم، على فكرة شبيهة بهذه، مثل فكرة العرق) لم تنشأ وتُتَّعَد رسمياً لحد الآن إلا في تركيا، على الرغم من أن تياراتها القومية موجودة في العالم العربي الشرق أوسطي. في تركيا، وبعد جدال طويل بين القوميين والإسلاميين انتصرت النزعة القومية على المستوى الرسمي لأسباب كثيرة؛ غير أن السبب المباشر كان تمرد العرب ضد الأتراك في منتصف الحرب العالمية الأولى وشخصية أتاتورك نفسه.

إن المهندس الفكري الأكثر أهمية للنزعة القومية التركية، ضياء غوك ألب (المتوفى ١٩٢٤) لم يكن أساساً مفكراً سياسياً وإنما كان عالماً اجتماعياً. ومهما يكن من أمر، فإن الواضح من خطاباته حول العلاقة بين الدين والدولة هو أنه لم يكن مدافعاً عن العلمانية؛ وبالفعل فقد رفض صراحة، وفي آني معاً، نزعة التقليد والنزعة العلمانية الغربية الخالصة، بل وحتى إنه كان ينتقد الموقف الثنائي الذي يسعى إلى فصل الدين عن الدولة، وكان يحتاج بقوة لحساب الجمع بينهما<sup>(١٣)</sup>. والواقع أن ما يرفضه ضياء غوك ألب إنما هو ما سماه بنظام «الدولة الدينية Theocracy» أو «الخاصة لنفوذ رجال الدين Clericalism»<sup>(١٤)</sup>. وإذاً فلا يمكن التأكيد على أن العلمانية السياسية التركية كانت من اصطناعه، فقد حاول، بوصفه عالم اجتماع، أن يُنشئ نزعة قومية تركية من ثلاثة عناصر: الثقافة التركية، والحضارة الإسلامية، والعلم الغربي الحديث. أما بالنسبة إلى التيارات القومية العلمانية

(١٣) المصدر نفسه. وهذا الموقف مرتبط بالموقف الأول.

(١٤) ورد في:

في الشرق الأوسط العربي الحديث، فإن العامل الأكثر تأثيراً فيها إنما هو وجود الأقليات المسيحية القومية، التي كانت أول من تأثر ثقافياً بالغرب الحديث، والتي تُعَدُّ الدعوة إلى العلمانية، بالنسبة إليهم، بمثابة قارب النجاة في بحر المسلمين.

ومهما يكن من أمر، فإن ما كان يجول في خلد الحدائي ليس وحدة العالم الإسلامي تحت وصاية مؤسسة الخلافة (التي أطاح بها أتاتورك نهائياً)، وإنما عصبية دول إسلامية؛ فقد كتب غوك ألب يقول: «من أجل إنشاء وحدة سياسية فاعلة بصورة حقيقية في الإسلام، على جميع البلدان الإسلامية أن تصبح أولاً مستقلة... هل هذا الأمر ممكن في الوقت الحالي؟ إن لم يكن هذا الأمر ممكناً اليوم فعلى المرء أن ينتظر. وفي الوقت نفسه على الخليفة أن يعيد ترتيب بيته الخاص (أي: تركيا) ويضع حجر الأساس لدولة حديثة ممكنة». وتعليقاً على هذا الكلام يقول محمد إقبال: «في الوقت الحاضر، يجب على كل أمة مسلمة أن تغوص في أعماق ذاتها أكثر فأكثر... إلى أن تصبح جميع الأمم المسلمة متماسكة وقوية فتشكل عائلة من جمهوريات حيّة. إنّ الوحدة الحقيقية والحيّة ليست سهلة إلى الدرجة التي يمكن معها أن تتحقق عن طريق حكومات رمزية وحسب. ويبدو لي أن الله يهيبني لنا الآن، وعلى نحو بطيء، وطيناً؛ والحقيقة أن الإسلام لا قومي ولا إمبريالي، وإنما عصبية من أمم تعترف بحدود مصطنعة وخصائص عرقية لتسهيل التعرف عليها وحسب لا لتحديد أفق أعضائها الاجتماعي»<sup>(١٥)</sup>. وبعد أن قامت هذه الأمم على هذا النحو: ذواتاً مستقلة متعددة، فإن السؤال الأكبر الذي يُطرح هو فيما إذا كانت هذه الأمم ستسمح لنفسها بأن تنظم في وحدة كبرى، وإلى أي مدى. ولا شك على أي حال من أن هذا هو الأمل المعبود للحدائي بقدر وقوفه ضد العلماني.

ولكن بعيداً عن مسألة الوحدة الخارجية للعالم الإسلامي، فإن المسألة الأكثر راهنية وجدية بالنسبة إلى مستقبل الإسلام نفسه، المسألة التي ستقرر الإجابة عنها بالفعل فيما إذا كان للإسلام مستقبل أم لا، هي مسألة، بل مشكلة، العلاقة الأيديولوجية بين الدين والدولة. وهذا الجدل هو، على

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

وجه التحديد، بين الإحيائيين والحدائثيين والعلمانيين. والجدال بين العلمانيين واللاعلمانيين هو فيما إذا كان الإسلام مجرد دين خاص بالفرد أم أنه أيضاً منغمس في الحياة الاجتماعية والسياسية. لم يكن هناك إلا بالكاد أي صياغة فكرية معبرة بصراحة عن وجهة النظر العلمانية، اللهم باستثناء كتاب علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم**، الذي أثار علماء الأزهر ضده زوبعة مدوية. أما عملياً فقد فرض أتاتورك النظرية العلمانية كإطار سياسي في تركيا، بعد أن استعار النظم القانونية من الغرب، وأفرغ الإسلام من أي معنى. وفي غضون ذلك لم تحدث هناك، على أي حال، سوى تغيرات طفيفة تحت الضغط الشعبي، من عام ١٩٥٠ إلى عام ١٩٥٩، العام الذي استولت فيه حكومة ثورية عسكرية على السلطة وأقرت رسمياً نظرية أتاتورك السياسية.

ولكن على الرغم من أن العالم الإسلامي لم يشهد تعبيراً نظرياً صريحاً عن النزعة العلمانية إلا بالنزر القليل - والصعوبة تكمن هنا في استحالة إثبات [تاريخياً] الوجود العلماني الحقيقي؛ أما مثال النبي محمد (ﷺ) عندما أدى دور المشرع الديني والقائد السياسي، فقد كان مثلاً فذاً نادراً لتجسيد الديني والديني في آن معاً - نقول على الرغم من ذلك فإن الاتجاهات العلمانية العملية في الحياة السياسية الإسلامية المعاصرة هي بالفعل قوية تماماً. ولهذه الظاهرة سببان، عام وخاص، على الرغم من أن السببين لا ينفصل أحدهما عن الآخر. والسبب العام لا يتعلق بالحياة - الدولة على نحو خاص، وإنما بوجهة نظر الإنسان المتغيرة حول العالم *Man's Changed Weltanschauung* بصفة عامة، ولا يهتم بالإسلام بصفة خاصة، وإنما بكل الديانات التي تمس الحياة الإنسانية مباشرة بمعنى ما من المعاني؛ وهذه مشكلة، ويكمن أساسها فيما إذا كان يمكن للديانات أن تنزع هي عن نفسها وجهات نظرها القديمة عن العالم وتتحول إلى قوى روحية - أخلاقية بالنسبة إلى العقل الحديث. والمسألة هنا لا تتعلق بعلم الكون القديم بهذه الدرجة أو تلك، فهذه مسألة بسيطة نسبياً، وإنما تتعلق بمسألة «العالم الآخر»، أو «الحياة بعد الموت»: كيف يمكن تحويل هذا المتعالي إلى صورة محايدة بحيث لا نغمس بعد في توافه النزعة الإنسانية. فالدين، بكلمات أخرى، لا بد أن يُعلمن [أو يتجسد دنيوياً] إذا جعلَ الدنيويُّ أمراً دينياً. ولكن عقائد علم الكلام والعقائد



الإسلامية الأخرى، لم تختبر بعدُ، مثل عقائد الديانات الأخرى، هذا التحول لكي يكون مقبولاً للعقل الحديث؛ في حين أن مثل هذا التحول قد حدث، جزئياً، في الغرب، أي أن العقل الغربي الحديث حوّل فكرة التعالي إلى فكرة محايدة، حوّل «العالم الآخر» إلى «هذا العالم» إلى حدّ ما، بل وحتى إلى عالم غير ديني، فالمسألة التي لم تُطرح بعدُ في الإسلام إذاً هي: أن العقل المتعلم الحديث يطفو على نزعة شك خالصة.

على أن السبب الخاص الذي يدفع الحدائي إلى أن يتصرف كعلماني أو شبه علماني إنما هو الصراع بين الحدائي والإحيائي. الإحيائي أو الأصولي هو نمط من المحافظين، يُعد وريثاً مباشراً لحركات الإصلاح ما قبل الحدائي؛ وهو بهذا يختلف عن المحافظ العادي أو التقليدي، وذلك لأنه لا يقبل في الواقع بكل المعتقدات والأعمال السلفية بوصفها سلطة مرجعية نموذجية، والتي نمت وتطورت على طول الماضي الإسلامي؛ وإذا كان يعود إلى عمل السلف الصالح الأول، فإنما هو يعود إليه بروحية المصلحين الأوائل، وهو أمر يتفق معه فيه الحدائي بصفة عامة. أما الموقف بين الإحيائي والحدائي؛ فإن الأول يريد أساساً أن يعيد ارتباطه الوثيق بإرث الماضي، في حين أن الحدائي، وهو يعرف أن هذه العودة من باب اللامعقول، فهو يأخذ بنهج إعادة التفسير للتراث.. وهكذا. على أن لب المسألة هي أن الحدائي، الذي هو نتاج جامعات حديثة لا مدارس إسلامية، لا يمكنه أن يفسر هذا الماضي على نحو مرضٍ، ولهذا نجده دائماً في موقف دفاعي ضد هجوم الإحيائي. وهكذا، فالحدائي صامت غالباً مثله مثل العلماني؛ إنه أبداً هدف للسهم لا رام لها - والواقع لا يستطيع المرء أن يُسمّي مؤلفاً حدائياً واحداً في النظرية السياسية الإسلامية في الأزمنة الحديثة. وقضية باكستان التي انفصلت [عن الهند] وتأسست (عام ١٩٤٧) لتكون دولة إسلامية، مثلاً نموذجي بامتياز على هذا الدفاع والهجوم: الموقف الدفاعي للحدائي والهجوم الذي قاده ضده أبو الأعلى المودودي، زعيم «الجماعة الإسلامية» (الحزب الإسلامي) الإحيائية.

والحال، فإن النتيجة المتحصّلة من هذا التطور هي أن عدداً كبيراً من الحدائيين أصبحوا يفقدون تدريجياً مرساتهم الأولى وينجذبون نحو النزعة المحافظة أو الإحيائية، الحدث الذي يمنحهم، على الأقل، انسجاماً

اجتماعياً وراحة عقلية. وهذا هو تفسير المفارقة القائلة بأن كثيراً ممن يزعمون أنهم متحررو الذات لا يمكن تمييزهم عن المحافظين. ولكن الحدائي يشعر أنه أمام تحدي التسابق على الدولة، وليس مجرد سياسي يختبر تياراً في الاتجاه المعاكس؛ فهو يعي وعياً مسؤولاً أن مسائل عدّة، نظير أوضاع الناس من غير المسلمين والمصالح والمنافع العامة، لا يستطيع تحقيقها أو البت فيها الاتجاه الإحيائي في دولة تمارس مهامها في مجتمع حديث؛ وفي الوقت نفسه لا يستطيع أن يفسر الروح الكامنة التي للأمة في الدولة الإسلامية الكلاسيكية بمفاهيم حديثة أكثر من القول الممكن إن الإسلام يتطلب صورة من صور ديموقراطية العصر، وإن الدولة الإسلامية ليست دولة كهنوتية. ولهذا كله فهو مجبر على أن يعمل كما لو كان يعمل خارج الإسلام؛ بل إن إرادته الداخلية قد تشهد، في بعض الحالات، تغييراً نحو الاتجاه العلماني نتيجة للضغط اللاواعي المتواصل الذي تمارسه النزعة المحافظة المُحتضرة واللاتنورية.

## الحدائنة والمجتمع

إن الصراع من أجل التغيير الاجتماعي والثقافي وتبني الأخلاق الاجتماعية الجديدة شغل حيزاً واسعاً من مشكلة التحديث السياسي - التشريعي. والواقع، أن مشكلة التشريعات الاجتماعية الإسلامية-التقليدية شغلت مكاناً مركزياً في نقد الفكر الغربي الحديث لطريقة الحياة الإسلامية، وفي الفكر الإسلامي الحدائي نفسه، والمدافعين التاليين عنه كذلك - وبخاصة التشريعات الإسلامية المتعلقة بالزواج والطلاق وبمكانة المرأة في المجتمع بصفة عامة. وقد قُدّر لهذه القضية الأخيرة أن ترسخ في الغرب إلى درجة أصبح معها الإنسان العادي، أو رجل الشارع، في المجتمع الغربي لا يعرف عملياً عن الإسلام شيئاً آخر غيرها، واختزلت معرفته بالإسلام كله بكلمتين اثنتين: «الحريم» و«البردة» أو «الحجاب». وقد قبل الحدائي المسلم في المرحلة الأولى، هذا التحدي، فحاجج لحساب المساواة بين الجنسين، الرجل والمرأة، على أسس إسلامية، ودافع عن حق تعليم النساء؛ وربما لا نجد محاولة استبدال متتالية للنزعة المحافظة بالنزعة الحدائية أكثر وضوحاً وبياناً من المحاولة التي تجسدت في حقل الأخلاق الاجتماعية.

لقد كان سيد أمير علي في كتابه روح الإسلام من أكثر الدعاة إلى الحداثة الاجتماعية؛ وتقوم حجته على أساس التمييز بين العادات الأخلاقية المكتسبة ومواقف القرآن الشرعية الخاصة منها، حتى إن لم يكن التعبير عن هذا التمييز واضحاً بما فيه الكفاية. وهكذا، فعلى الرغم من أن القرآن قبل شراً مبدأ العبودية، ووصف على المستوى التشريعي بعض الظروف لتحسين وضع أو واقع العبيد (حتى إن النبي ﷺ منع استخدام لفظ «عبد»)، ولكنه، على المستوى الأخلاقي العملي حث المسلمين على تحرير العبيد. وهذا يعني بوضوح، كما يحتاج الحدائوي على نحو معقول مقنع تماماً، أن القصد القرآني كان ينحو نحو إلغاء العبودية في الظروف المواتية. وهذا الأمر ينطبق على مسألة الزواج المتعدد Polygamy؛ فالقرآن قبل من حيث المبدأ الشرعي هذا النوع من الزواج على الرغم من أنه حدد أيضاً عدد الزوجات الأقصى بأربع، ووضع قواعد مهمة لتحسين أوضاع المرأة، وهي قواعد لم تكن معدومة كلها في حياة شبه الجزيرة العربية. وفي هذا الصدد، كان الحدائوي يذكر بالتحذير القرآني: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَقْدُلُوا بَيْنَ الْأُنثَىٰ﴾<sup>(١٦)</sup>؛ ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْدُلُوا فَوَاحِدَةً﴾<sup>(١٧)</sup>. وعلى ذلك، فقد أكد الحدائوي على العدالة والمساواة بين الجنسين على أساس الآيات القرآنية التي تتضمن التأكيد على أن للنساء من الحقوق على الرجال ما للرجال من الحقوق على النساء. غير أن الأستاذ هاملتون جيب يتهم محمد إقبال، الذي يستشهد بمثل تلك الآيات لدعم حجته، بأن الأخير «يغمض عينيه»<sup>(١٨)</sup> عن كلمات القرآن الأخرى، مثل: ﴿وَالرِّجَالُ عَلَىٰ نَجْوَىٰ دَرَجَةٍ﴾<sup>(١٩)</sup>.

على أي حال، فإن المسألة الأساسية التي يصوغها الحدائوي بوضوح وبهملها غالباً النقد الغربي كذلك، هي أن القرآن كان، على الرغم من أنه كلام الله الأبدي، خطاباً موجهاً مباشرة إلى مجتمع محدد وذو بنية اجتماعية خاصة. وقد اختير النبي ﷺ لكي يكون النموذج والقُدوة الحسنة على المستوى المفهومي والأخلاقي، لا لكي يخلق مجتمعاً. والمحصلة هي أن

(١٦) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ١٢٩.

(١٧) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ٣.

(١٨)

(١٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٢٨.

المدخلين، الشرعي والأخلاقي الجديدين كانا كلاهما ضرورياً على حدٍ سواء. على أي حال، وبتاءً على ذلك، فإن موقف الحداثي يتضمن، على الأغلب ومن دون أن يكون على وعيٍ بالمتضمنات النظرية لهذا الموقف، القولَ بأن تاريخ الإسلام بمجمله ليس حسناً؛ فقد شهد التاريخ الكثير من التناقضات بين مُثل الإسلام الأخلاقية والاجتماعية - الاقتصادية والتاريخ التالي له الذي فشل فيه في تحقيق هذه المُثل. ولذلك فإن الحداثوي يتجه إلى تبني طريقة الانتقاء من هذا التاريخ، واستناداً إلى هذا التوجه يتهم النقد الغربي (وبخاصة الأستاذ و. ج. سمث في كتابه **الإسلام الحديث في الهند**) الحداثي بالنزعة الذاتية والرومانسية في نظرتة للتاريخ.

وبعد، فإن الموقف الحداثي، على الرغم من أنه في ذاته موقف معقول، قد استفز بالفعل مشاعر المحافظ. والأسباب كثيرة ومعقدة؛ فمن ناحية نجد أن الحداثي يسعى إلى أن يؤسس موقفه الشخصي على القرآن في حين يُظهر جهلاً واضحاً بالتاريخ؛ ومن ناحية أخرى نجد أن موقف المحافظ كان يقوم على التجربة التاريخية للأمة (حتى وإن كان يحتكم مباشرة إلى القرآن)، التي تقدم بنظر المحافظ التفسير الوحيد المعتمد للقرآن. هذا فضلاً عن أن المحافظ كان مقتنعاً بأن الحداثي كان متأثراً بنزعة التحرر الغربية في الوقت الذي يحاول فيه أن يدعم موقفه بالقرآن. وقد كان من شأن كل هذا أن يؤدي إلى الاشتباه في أن الحداثي سيكون مستعداً لأن «يبيع» أي قيم إسلامية تقليدية، بما في ذلك، ربما، المبادئ أو الأصول الأساسية، لحساب البضائع الثقافية الغربية؛ ولا بد أن يحسب هذا ضمن فشل الحداثة الإسلامية، بمعنى أن هذه الحداثة كانت تسمح في الارتباط، إلى حد التوحد، بالنزعة الغربية. ليس هناك من اضطراب أو قلق فعلي في عملية استعارة الحداثي للأنماط الثقافية الغربية، لأن هذا هو ما تفعله الحضارة المتطورة، وهذا هو بالفعل ما عمله الإسلام عندما توسع خارج حدود البلاد العربية الأصلية. ولكن الإسلام لم «يستعِر» الثقافة الغربية، وإنما أسلم كل ما استعاره ودمجه في إطار القيم الإسلامية، التي هي بدورها توسعت، وإن لم يكن بمستوى كافٍ. وهذه صيرورة تمثلية تأويلية من شأنها أن تحدث مع كل ثقافة في محل نمو وتطور.

ولكن عملية إدماج العناصر الاجتماعية والثقافية الجديدة في مجتمع ما

لا يمكن أن تنجز بمجرد التيه وسط تأويلات نصوص وإن كانت أساسية لهذا الغرض؛ إن هذا الإدماج يتطلب أكثر من ذلك بكثير: يتطلب نشاطاً عضوياً لتفسير الذات، والتعبير عن الذات عن طريق الثقافة المستوعبة التي من خلالها يمكن لنظام الذات القيمي أن يكتسي معنى جديداً. وهذا ما فعله المسلمون في مرحلة توسعهم المبكر، ولم يستطع فعله الحدائثي. لقد كان من الضروري للحدائثي أن يبتدع نزعة إنسانية إسلامية جديدة من شأنها أن تضيف على برنامجه الإسلامي الاجتماعي معنى وهدفاً؛ وهذا ما لم يُنجزه، وبدلاً من ذلك سمح لنفسه بأن يكون آخذاً أو سارقاً من الغرب. أما في الغرب نفسه، فقد وجدت نزعة التحرر الإنسانية لنفسها حليفاً، كان يبدو ظاهرياً على الأقل، متجانساً معها، ولكنه ما لبث أن أصبح أسيراً لها. وسرعان ما حدثت تغيرات واسعة غير متوقعة على أثر نمو الاقتصاد الصناعي والتكنولوجي الحديث، الذي لم يطح بالمجتمع الزراعي فحسب، وإنما مسّ وحدة العلاقات العائلية. لقد عصفت الثورة الصناعية، حقاً، بالغرب وفاجأته. في ظل هذه التطورات نجد أن عدم التوازن في الحياة الاجتماعية الغربية قد غير جذرياً رؤية الحدائثي المسلم نفسه نحو الإصلاح الاجتماعي، كما أن إيمانه في نزعة التحرر قد ضعف إلى حد كبير. وبطبيعة الحال، فقد أربكت هذه التطورات المصلحين الغربيين أنفسهم، هذا فضلاً عن أن الضغط الشديد على الحدائثي أصبح أكثر قوة من الداخل؛ أما القوى المحافظة والإحيائية فلم تفقد فرصتها في إرهاق مقاومة الحدائثي ودعوته «للرجوع إلى حظيرة الجماعة».

وهكذا، فمن خلال هذا الارتباط الذي لها بالقوى الاجتماعية الداخلية الضعيفة والعوامل الخارجية، فتحت الحدائثية الاجتماعية الإسلامية الطريق للمدافعين [عن القديم]. والحق، أن على المدافعين أن يؤديوا وظيفة داخلية مفيدة، وإن فعلوا ذلك باهتمام وبعد نظر، فإنهم يساعدون في السيطرة على التغير وفي الحفاظ على رؤية الماضي الحي؛ وقبل هذا وذاك، إنهم يُرسخون الشعور بالثقة بالنفس، وهو أمر ضروري جداً في مجتمع يتغير. ولكن المدافع الإسلامي أصبح في موقف مشوش غير متجانس؛ فكما انتقى الحدائثي بعض النصوص من تراثه وشرطاً من تاريخه لكي يبرر وجود نمط ثقافي جديد بإطلاق، كذلك فعل المدافع؛ إذ بدأ بانتقاء مواضع أو أحوال

مظلمة من المجتمع الغربي المعاصر لكي يُمجد ماضيه الخاص. إن فريد وجدي في كتابه المرأة المسلمة الذي كتبه رداً على كتاب قاسم أمين المرأة الجديدة، وكذلك (أبو الأعلى المودودي) بشكل خاص، القائد الباكستاني المعاصر للجماعة الإسلامية، في كتابه الحجاب؛ يعدان أمثلة بارزة على هذا النوع من الدفاع. إن الحججة التي يطرحها هذا الأخير تقوم على سرد تفاصيل مأخوذة من كُتّاب غربيين تتعلق بالدعارة في الغرب وحالات من التمرد، ويخلص من ذلك إلى أننا إذا أردنا أن نكون على طريق الخلاص من هذا فيجب علينا أن لا نسمح بمنح الحرية للمرأة لأننا، بخلاف ذلك، لا نعرف أين سيؤدي بنا المطاف؟ بحسب رأيه. وعلى هذا الأساس نفسه بالضبط قد لا يسأل المرء عن حق الإنسان في أن يوجد على الإطلاق في ظل اتجاهات إنسانية شريرة، ومظاهر من إنسانية ضالة رهيبة.

حتى محمد إقبال، الحدائي العقلي الأكثر جدية وجذباً الذي أنجبه العالم الإسلامي، أظهر رفضاً شاملاً للأخلاقيات الاجتماعية الغربية، وهو يشجب المرأة الغربية الحديثة التي أبعدت عاطفة القلب وتجنبت أنوثتها. في مؤلفه جاويد نامه يوجه محمد إقبال خطاباً نسوياً استغرابياً إلى جمع من النساء الشقيقات.

أيتها السيدات: الإخوان! الأخوات:

ستحيون أحياء. ولكن إلى متى؟

المحبة عزلة خالصة،

إنها ألم الظلم والطغيان<sup>(٢٠)</sup>.

فهناك حقاً ردة فعل شاملة ضد المجتمع الغربي، والمحور المركزي في هذا الموقف هو صورة المرأة وعلاقتها بالعائلة. ولكن في حين نجد أن ردة الفعل هذه شائعة بين طبقة المتعلمين، (الحدائيين والمحافظين بصفة عامة) وفي المؤسسات الحديثة، والأكثر أهمية من بينها الجامعات ونظامها التعليمي السائد، نجد أنها تسفر دائماً عن نتائج عكسية. والحقيقة هي أن

التغيير الاجتماعي أمر لا يمكن تجنبه، والتيارات التي انخرطت في هذا التغيير مسبقاً ما كان يمكن إيقافها. ولا بد من أن العناصر الأكثر اعتدالاً وواقعية هي التي تبرز في المشهد وتقود هذا التغيير الذي من شأنه الأكيد، بخلاف ذلك، أن يشكل تهديداً أكثر جدية. وفي الواقع، إن أغلب الحكومات المسلمة عرضت قوانين للسيطرة على الممارسة العشوائية لتعدد الزوجات والطلاق في إطار الشريعة؛ أما في تركيا، حيث استبعدت الحكومة فيها الشريعة بصورة كاملة، فقد قامت هذه الإصلاحات على أسس علمانية - دنيوية خالصة. على أننا نجد حتى في بعض البلدان التي قلقت فيها الإصلاحات على للشريعة تيارات محافظة قوية، إنما مخالفة، فكانت ترمي إلى أن تدحرج الساعة الخلفية. في الواقع، هناك حاجة جدية لنزعة إنسانية بناءة وجريئة تعيد التأكيد على المثل الاجتماعية الإسلامية لدعم هذه التشريعات الجديدة.

## الفصل الرابع عشر

### التراث والمنظورات المستقبلية

#### الدين والتاريخ

منذ أربعة عشر قرناً تقريباً والإسلام ينتشر ويتجلى في التاريخ؛ وخلال هذه الصيرورة التاريخية الطويلة، كان الإسلام من ناحية، وبخاصة في القرون الأولى من تاريخه، هو المسيطر على هذه الصيرورة والفاعل في تشكيلها؛ ولكنه، من ناحية أخرى، كان مسيراً لهذه الصيرورة التاريخية، وبخاصة على المستوى السياسي في المرحلة ما بعد الكلاسيكية، وعلى المستوى الروحي في مرحلة العصور الوسطى المتأخرة. والواقع أن الإسلام في هذه المرحلة لم يقتصر على هذه المسيرة على المستوى الروحي وإنما خضع، على ما يبدو، لتيار الدين الشعبي الراجح. لقد درسنا قصة انتشار الإسلام هذه في الصفحات السابقة من هذا الكتاب؛ ونستطيع القول إن الإسلام، خلال تاريخه المديد هذا، اكتسب ذلك الغنى والعمق في التجربة التي من خلالها نمت وطوّرت بوصفه ظاهرة تاريخية، قدرته على مواجهة التحديات بطريقة إبداعية خالقة.

والمسألة المفصلية الآن، على أي حال، هي التالية: ما هي العناصر الكامنة في تاريخ الإسلام التي من المفترض أن يؤكد عليها [الإسلام]، ويُعيد الارتباط بها من أجل توكيد ذاته الفاعلة المؤثرة إزاء التحدي الحالي؟ وما الذي يُفترض تبديله، وما الذي يُفترض رفضه في هذا الصدد؟ من حيث الأصل، كل الحركات الإصلاحية ما قبل الحداثيّة، وكذلك أغلب المساعي الحداثيّة، لم تكن أكثر من محاولات لحل هذه المشكلة. ولكن قبل أن نمضي في محاولة الإجابة عن هذه المسألة وحلّها، يجب التأكد من السلامة المنطقية لهذه المسألة، لأنها كانت وستبقى التحدي الذي يواجه أغلب المسلمين ودارسي الإسلام الغربيين كذلك.



إن نقد المستشرقين إنما هو نقد موجه حصرياً تقريباً إلى نظرة الحدائين إلى التاريخ الإسلامي<sup>(١)</sup> فالحدائون متهمون بالانتقاء الذاتي لحساب توكيد تأويلاتهم الخاصة، وأحياناً بانتهاك أصول وحدة الفكر، وبالجدال دفاعاً عن نتائج متحصلة سلفاً، وبالرومانسية الساذجة، وبتمجيد الماضي. والحقيقة أن هذه التهم هي، إلى حد ما، تهم صحيحة إذا كانت موجهة ضد الحدائين الكلاسيكيين - نظير سيد أمير علي. وعلى أي حال، فإن هذا مأخذ على ثقافة الباحثين وأفكارهم لا على البصيرة من حيث الأصل. لا بد لنا من أن نتذكر أنه مهما كانت العناصر في تاريخه - وهي عناصر تتباين في الظهور على نحو متبادل - فإن الحدائي يؤكد على أنه لا يرسم لوحة الماضي وإنما يترسم الخطى، وعلى نحو مباشر، نحو المستقبل؛ إنه لا يصف، من حيث المبدأ، الحوادث في الماضي وإنما يتبنى موضع إيمانه في بعض الحوادث؛ ومع ذلك، فإنه يجد أن الإسلام يتجسد في أجزاء من تاريخه بصورة أفضل مما هو في تواريخ الآخرين. غير أن الاعتراض ضد عدم اتساق الفكر والافتقاد إلى النضج في البحث العلمي هو بطبيعة الحال اعتراض سليم؛ هذا فضلاً عن أن العالم الإسلامي بصفة عامة لم يصل بعد إلى مستوى معايير الغرب الحديث، أو، في الواقع، إلى مستوى المسلمين في وسطهم [الفكري] الخاص في المرحلة الوسيطة الكلاسيكية العظيمة. ولكن اعتراض الجناح المحافظ الإسلامي على تأريخ موضوعي للإسلام - حتى وإن كان لأغراض بنائية لا لأغراض أكاديمية محضة - إنما ينجم من دافع مختلف جداً، دافع كامن في الإيمان أو في ما أصبح بمثابة إيمان خلال التاريخ نفسه. إننا نتحدث أساساً هنا عن تطورات في إطار العقيدة السلفية حصراً، لا عن تطورات في عقائد أخرى. إن العقيدة الأكثر أهمية من بين هذه العقائد الأخرى هي عقيدة الشيعة، الذين اختاروا، بعد أن وقف تيار التاريخ على ما يبدو ضدهم، أن يدونوا دراما ما بعد

(١) H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1946).

وهذا الكتاب الاتجاهات الحديثة في الإسلام يؤسس نقد النزعة الحدائية الإسلامية. انظر أيضاً:

Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), esp. chaps. "Pakistan" and "The Arabs".

تاريخية Meta-historical للنزعة الإمامية والمهدوية. وقد ضمّ الإسلام السني العقيدة المهدوية المفارقة للتاريخ في عقيدته، وأدرج فيها، من خلال التصوف، سلسلة هرمية ما فوق تاريخية للأولياء. إنّ تاريخاً يحقق، في مرحلة ليست معطاة، مجمل المُثل Ideas المبتغاة إنما هو أمل يُلهم المرء بلا شك؛ ولكن عندما ينقل مركز الاعتقاد والانتباه من التاريخ الفعلي إلى ما بعد التاريخ فإن هذا يدل دلالة أكيدة على اليأس في إيمان المرء. ومع ذلك، فإنّ القصة السلفية الحقيقية تبقى مختلفة؛ فقد ظهرت في تاريخ الإسلام، في المرحلة المبكرة منه، ومن المرجح في النصف الأول من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، فكرة «السلف»، التي تشير هنا إلى السلطة المرجعية لأجيال المسلمين الأولى (وتحدد غالباً بالأجيال الثلاثة الأولى في التاريخ الإسلامي). والفكرة بذاتها مفهومة تماماً ولها ما يسوّغها، وذلك لأنّ ديناً بحجم الإسلام الذي لا بد من أن يعبر عن نفسه في كل مجالات الحياة الإنسانية (التي يجب أن تتسق ومفهومي الخير والعدل) من خلال المؤسسات، لا بد له من نقطة ارتكاز مرجعية. ولكن عمل السلف لم يلبث أن نُظر إليه لا على أنه مجرد نموذج مُلهم وإنما كشرعية يجب التمسك بها حرفياً في العمل من دون أي تأويلات أو إضافات تالية. وفي هذا الصدد تم الاستناد إلى السلطة المرجعية للنبي (ﷺ) عبر التمسك «بحديث» منسوب إليه أصبح مقبولاً على نطاق واسع، ومعياراً للتعامل مع الحديث النبوي الشريف برمته ترتيباً وتصنيفاً. وبحسب هذا الحديث يُروى أن النبي (ﷺ) قال: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم...».

وعلى هذا النحو أصبحت الأجيال الأولى في الإسلام جزءاً من مراحل الإيمان الديني لا من التاريخ الواقعي. وهكذا حدث هذا التطور؛ فالأعمال الفعلية لهذه الأجيال كانت تُحوّل في أغلبها، عن طريق (الحديث) إلى النبي نفسه. والواقع أن بعضاً من التطورات العقائدية والفقهية اللاحقة كانت قد جعلت جزءاً من الإيمان الديني. ولهذا كله فإننا لا نتعرّف، في أدب (الحديث) على تاريخ، وإنما على ما يمكن أن يسمى بشبه - تاريخ. وشبه التاريخ هذا هو الذي كان، من ثم، بديلاً عن التاريخ. ولا بد أن الدافع الأصلي كان محاولة إرساء تفسير مقبول للإسلام على نقطة ذات سلطة مرجعية موثوقة، سلطة النبي (ﷺ)؛ ولهذا قام، كثيراً أو قليلاً، على الاعتقاد

القائل، ضمناً أو صراحة، بأن الأجيال الأولى ما كان لها إلا أن تفكر وتعمل في إطار سنة النبي وتحت هدايتها.

والآن، فإن كلاً من الإصلاحيين ما قبل الحداثيين والحركات الإصلاحية وورثتهم المباشرين في الأزمنة الحديثة، يتصورون الإصلاح «عودة إلى القرآن والسنة النبوية وتعاليم السلف»؛ بل حتى إن أرواحاً متطرفة نظير ابن تيمية، الذي لا ينظر إلا إلى القرآن والسنة بوصفهما السلطة المرجعية المُلزِمة الوحيدة، تقبل تفسير سلطة السلف الفعلية لهما بحيث بقي الوضع من حيث المحتوى من دون تغيير. ولكن المشكلة هي أنه ما دام الأمر يتعلق بالمضمون فإنه من المستحيل رسم خط فاصل - هذا إذا لم نتبنَّ منهجاً يقوم على النقد التاريخي العلمي الصارم - بين سنة النبي (ﷺ) وتعاليم الأجيال الأولى من المسلمين بفضل وسائلية (الحديث) الذي ضمَّ جميع العناصر أو المبادئ في كل تيار مهم في المرحلة الأولى من مراحل تاريخ الأمة<sup>(٢)</sup> وفي هذا الصدد، لعلَّ من المفيد تعليمياً ملاحظة أن الوهابيين، الذين رفضوا وعلى نطاق واسع في مرحلتهم المبكرة كل سلطة مرجعية غير سلطة القرآن والنبي (ﷺ)، ما لبثوا أن اضطروا إلى قبول الإجماع في القرون الثلاثة الأولى تقريباً كسلطة مرجعية موثوقة؛ ويعود ذلك لأن (الحديث) الذي عدَّوه الحامل للسنة النبوية تضمَّن في ذاته تقريباً كل وجهات النظر حول أي مسألة من المسائل؛ وهو معطى طوره المسلمون خلال القرون الثلاثة الأولى. على أي حال، فقد استمر الوهابيون في رفضهم وازدراهم للنزعة الصوفية على الرغم من أن جزءاً مُعتبراً من (الحديث) مما اندمج في مجاميع الحديث الكلاسيكية ذو طبيعة صوفية تماماً. ومن شأن هذه المسألة أن تضعنا في قلب المشكلة التي يجب على المسلم مواجهتها وحلها إذا كان يأمل في إعادة بناء مستقبل إسلامي على ماضي إسلامي: على أي نحو سيقوده هذا الماضي، وأي عناصر من تاريخه، تاريخ المسلم، ربما عليه أن يُبدلها أو يؤكد عليها بشدة أو يدعو إلى الاعتدال في التمسك بها؟ سنحاول الإجابة عن هذا السؤال في الفقرات التالية.

(٢) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

## العقيدة السياسية

إن أغلب المذاهب الكلامية والعقائدية التي ظهرت في الإسلام كانت في الأصل حركات سياسية، ولكن ما يهمننا هنا بشكل خاص بعض الجوانب الأساسية في النظرية السياسية. إن النظرية السياسية السلفية هي نتاج مباشر للحوادث السياسية التي حدثت في تاريخ الإسلام المبكر، وعلى وجه التحديد: الحروب الداخلية المميتة، وبخاصة التمرد الدموي للخوارج الذي دفعهم إليه مثاليته المتشددة المتعصبة. وفي الوقت الذي وضع فيه السلفيون نظرية الإجماع، ضداً على مطلب الشرعية الشيعي، وسمحوا، نظرياً على الأقل، بإمكانية خلع الخليفة، وهو أمر شدد عليه التمرد الذي قاده الخوارج، وكذلك المطالب المتأخرة من أن الشخص الذي يرتكب الكبائر يجب أن يُكفر، والحاكم الظالم يجب أن لا يُعترف به تحت أي ظرف من الظروف؛ أقول، في هذا الوقت، وجد السلفيون أنفسهم مضطرين على أن يؤكدوا، على المستوى الجمعي، موقف المرجئة الأساسي بقطع النظر عما لحق به من تغيير. إن هذا الموقف المستمد أساساً من الرغبة في تفادي الفوضى، وفي الحفاظ على نوع ما من القانون والنظام ووحدة الأمة، يؤكد بصورة أو بأخرى على أن الحاكم، حتى وإن كان ظالماً، يجب أن يُطاع على الرغم من التبدل القائل: «لا طاعةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ».

إن الصورة المبكرة نسبياً للتعبير عن هذه الأطروحة نجدها في الحديث الذي يقول: «والصلاة واجبة خلف كل مسلم برأ كان أم فاجراً»، بمعنى أن عليك أن لا تطلب إقصاء مرتكب لكبيرة من أن يؤم المسلمين في صلواتهم؛ ذلك لأن من يؤم المصلين وبخاصة في صلاة الجمعة كوظيفة خاصة به إنما هو في الواقع الخليفة. أما حكام الولايات والموظفون الإداريون من أعلى المراتب إلى أدناها عندما كانوا يؤدون هذه الصلاة، صلاة الجمعة، فإنما كانوا «يصلون خلف» مُمثل لهذا الغرض للخليفة نفسه، ويُعد هذا اعترافاً بالسلطة السياسية لهذا الأخير، والعكس بالعكس. وعليه، فإن هذا الحديث الملقق إنما يعني، في الواقع، أن على المرء أن يقبل بالسلطة السياسية حتى وإن تقلدها أناس ظالمون. ومن المفيد الضروري أن نلاحظ أن هذا النوع من الحديث لا نجده في أي مكان في مجاميع الحديث

الأولى، في موطأ مالك (المتوفى ١٧٩هـ/ ٧٩٥م) مثلاً أو أبي يوسف (المتوفى ١٨٣هـ/ ٧٩٩م)، وإنما ظهر في المجاميع اللاحقة من الحديث، على الرغم من أنه كان يفترض أن يكون موجوداً في زمن مبكر عندما كان الخوارج يصوغون مذهبهم، ويرفعون لواء المعارضة. هذا، ويشتكى ابن المقفع (المتوفى ١٤٠هـ/ ٧٥٧م) من حالين متطرفين الأول يؤكد على أن السلطة السياسية هي سلطة خارج حدود النقد إذا جاز التعبير، في حين أن الثاني يُشدد على وجوب سحب الثقة أو الطاعة من السلطة السياسية الأثمة المرتكبة للكبائر. وقد أدان ابن المقفع، الذي لم يعثر على حديث لحساب أحد الطرفين هذين الحالين المتطرفين معاً.

وهكذا نرى أن الحديث القائل إن على المرء أن يصلي خلف إمام الصلاة، حتى وإن كان هذا الأخير مرتكباً لكبيرة، إنما هو حديث يسعى إلى تكريس حال واحدٍ من هذين الحالين المتطرفين. وهنا تكمن المشكلة الأساسية للنظرية السلفية؛ فقد بقي الموقف السلفي من حيث المقصد والمضمون، وإلى اليوم، من دون تغيير هذا على الرغم من أن الظروف التي ظهرت في ظلها حركة الخوارج قد اختلفت منذ زمن طويل. وفي واقع الأمر، إن حديثاً جديداً ظهر، خلال القرون الأخيرة، إلى الوجود، وراح يدعم نظرية الطاعة المطلقة للسلطة هذه وينبذ نزعة اللجوء إلى العنف كلياً. والعبارة التالية، على سبيل المثال: «السلطان ظلُّ الله على الأرض» قبلها ابن تيمية كحديث أو شبه حديث على الأقل. وقد أشرنا فيما سبق إلى أن الرأي العام الذي يرى في هذا تأثيراً إيرانياً، أو آخر، على الإسلام فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية للملوكية، هو رأي لا يمكن قبوله<sup>(٣)</sup> وإذا كان بعض من الدوائر الفكرية مثل بعض الفرق الشيعية والنظريات الفلسفية قد تأثرت ولا بد بأفكار من العقائد والنظريات القديمة فلا إشكال في ذلك، وهو أمر معقول؛ أما عندما يتعلق الأمر بمفكر سلفي مثل ابن تيمية يصرح بأن «السلطان ظلُّ الله على الأرض» فإن الأمر يختلف؛ إذ لا يمكن أن يكون هناك من شيء مشترك بين هذا القول والنظريات الإلهية في الملوكية سوى الظاهر اللفظي المحض. والواقع أن من شأن هذا الأمر، إذا نظرنا إليه بخلاف ذلك، أن يؤدي بنا

(٣) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح

الراعي والرعوية (القاهرة: مطبعة الأنصار السنة المحمدية، ١٩٥١)، ص ١٧٣.

إلى نتيجة غير معقولة؛ فأتساقاً مع الرأي السلفي الشائع الآخر القائل: «إن الحاكم حتى وإن كان ظالماً يجب أن يُطاع»، سيكون: الحاكم الظالم ظل الله على الأرض! والحق أن ما يعنيه السلفي من كل هذه العبارات هو أن أيّ حكم هو أفضل من اللاحكم أو من الحرب الأهلية؛ والواقع أن ابن تيمية يورد بعد الحديث الملقق الذي سبق ذكره، مباشرة، المقتبس الآتي: «ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان».

على أي حال، فقد بقي السلفيون متمسكين بالنظرية المتطرفة التي تكرر الطاعة المطلقة للحاكم، ولم يصطنعوا أي شيء من شأنه أن يسيطر على تصرفاته. أما الشورى المذكورة في القرآن والمغروسة في الحياة العربية فقد كان من الممكن أن تتطور إلى نوع من المؤسسة الفاعلة المؤثرة، ولكن لا شيء من هذا قد حدث لا من طرف «العلماء» ولا من طرف الإرادة الشعبية العامة. وقد توقفت الشورى نفسها عن الوجود بعد المرحلة الأولى من تاريخ الإسلام، وربما تكون نظرية الطاعة المطلقة قد تجذرت في فكر السلفيين، بعد أن توقفت الشورى عن الوجود مع الاتساع السريع للإمبراطورية الإسلامية، وظهر قوى الطرد المركزي. وفكرة الإجماع نفسها، التي ربما كانت قد نشأت من أجل إصلاح الوضع السياسي، أصبحت أداة استبداد وطغيان بحجة الدفاع عن الإجماع في الماضي بدلاً من أن تكون عملية تطوير للتعبير عن إرادة الأمة العامة، وطريقة لحل المشكلات كما أريد منها في الأصل.

ومهما يكن من أمر، فإن من الواضح الجلي أن نظرية الطاعة ونبذ العنف هذه قد أدت إلى غير مقصدها وغرضها الذي أنشئت من أجله؛ فقد ولدت الفوضى وتسببت بالهزائم. وإذا كان الأوائل الذين صاغوا هذه النظرية لم يشهدوا ذلك - لأنهم كانوا في قبضة وضع حقيقي يُهدد بالفوضى - فإن المدافعين اللاحقين عن السلفيين قد شهدوا ذلك بالفعل. فالتشديد المتعصب على الطاعة من شأنه أن يخلق حالة من السلب واللامبالاة المطلقة في نهاية الأمر عند العامة من الناس، ليس باتجاه السلطة السياسية فحسب، وإنما أيضاً باتجاه الحياة السياسية ككل. ولكن حالة السلب واللامبالاة ما أن تنمو وتتسع حتى تخلق حالة من الشك التي تصبح فيما بعد طبيعة ثانية. والحق أن جميع الأمراض لا تعادل في تدميرها شر نزعة الاستسلام الكلبية

Centrifugal التي لم تخفق هذه الأمراض في خلقها. على أي حال، فإن كثيراً من قلاقل عدم الاستقرار السياسي التي تشهدها البلدان الإسلامية اليوم مرتبطة في الأصل - حتى وإن كانت هناك عوامل أخرى مساهمة في ذلك - بهذا الموقف السلفي المتجذر في التراث. ولهذا فإننا نرى أن الجهود التي بُذلت لخلق نوع من التعاون والاستقرار السياسي انتهت، نظراً لأنها اعتمدت على جانب أحادي [= نظرية الطاعة]، إلى خلق الخصومة أو المعارضة ليس إلا.

وهكذا، فابتداءً من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي فصاعداً، ومع اتساع عدم فاعلية الخلافة، بدأت السلطة الحقيقية تنتقل إلى أيدي الأمراء والسلاطين، الرجال الطموحين الذين لا تنقصهم الرغبة بالمبادرة وامتلاك الحكمة السياسية النافذة، والذين لم يكن ارتباطهم بـ/أو «ولاؤهم» للخلافة إلا في الاسم لا غير، من أجل إضفاء الشرعية على سلطتهم الفعلية في الواقع. على أن المغامر السياسي العسكري الناجح لا بد له من أن يملأ خزائنه مالاً لكي يدفع لعساكره الجشعين؛ الأمر الذي أدى إلى أن يُصبح عبء الضرائب ثقبلاً على الناس أجمعين. وقد ساهم هذا الأمر، مع أسباب أخرى معه، مباشرة بإضعاف التجار وأصحاب المهن الحرة، ومن ثمّ إفقار الحياة في المدينة. والحق، إذا ضعفت الطبقات الوسطى فلا يمكن أن تتوقع من حضارة ذات مستوى راقٍ الاستمرار، دع عنك توسعها وانتشارها. وهكذا نرى أن محاولة التخليد غير المتروّي لعقيدة «الطاعة المطلقة للحاكم» السلفية قد ساهمت بصورة مباشرة أو غير مباشرة بانهيار الحضارة الإسلامية نفسها.

إن المهمة الملغاة على المسلم في الميدان السياسي، بعد أن يقوم بتقييم صريح لتاريخه، هي أن يعيد النظر في هذه العقيدة السلفية، وأن يبتكر مؤسسات كافية لضمان، أولاً: التضامن واستقرار الجماعة والدولة، وثانياً: المشاركة الفاعلة والإيجابية والمسؤولة لغالبية الناس في شؤون الحكومة والدولة. هذان شرطان، إذا توفرنا فإن صورة مستقرة للدولة الإسلامية ستظهر؛ أما المناقشات الدائرة الآن، وهي مناقشات سطحية وتحكيمية في أغلبها، حول: فيما إذا كان الإسلام ديمقراطياً أم لا، فإنها ستصل إلى نهايتها الطبيعية. نعم، إذا شارك معظم الناس وبمسؤولية في شؤون الدولة

فإن هذه الدولة لا بد أن تكون صورة من صور الديمقراطية. ولكن من الضروري للمسلمين أن يقرروا إجراء هذه العملية وإنجازها من الداخل، بعيداً عن الضغوط الخارجية، مباشرة كانت أم غير مباشرة (التي تأتي بصورة دعاية إعلامية)، مع الاستفادة من دروس تجارب الشعوب الأخرى في هذا الصدد. إن المسلمين سيجلدون أن المبادئ الإسلامية رحبة وتتسع لسماتير متباينة، ضمن إطار ديمقراطي، تقوم على مناخات اجتماعية وسياسية حاصلة بالفعل.

## الأصول الأخلاقية

القرآن تعليم ديني مَعْنِي، أولاً وقبل كل شيء، بتحديد الموقف الأخلاقي الصحيح للعمل الإنساني. والعمل الصالح، سواء كان سياسياً أم دينياً أم اجتماعياً، يُعتبر «عبادة». لذلك فإن القرآن يؤكد على كل العلاقات الأخلاقية والعوامل النفسية التي تكوّن العقل السليم الملائم للعمل الصالح. القرآن يحذر من التكبر الإنساني، ومن الإحساس بالاكتماء الذاتي، بمعنى النزعة الإنسانية الخالصة من ناحية، والدناءة الأخلاقية الكامنة في نزعة اليأس والانهازم من ناحية أخرى، ويؤكد على نحو ثابت وباستمرار على أن وجود المرء الحق إنما يقوم على التقوى والخشية من الله من جانب، وعلى رحمة الله وخيرية الإنسان الفطرية من جانب آخر؛ وهكذا. ومن الواضح أن الدافع الأساسي للقرآن إنما هو أن يُحرّر الكم الأعظم من الطاقة الأخلاقية الخلاقة. إن الرأي السائد والشائع على نطاق واسع بين الغربيين، ومن خلال هؤلاء في الدوائر الفكرية الأخرى عند غير المسلمين، القائل بأن الإله القرآني إله مُستبد اعتباري مخيف، أكثر من أي شيء آخر، إنما هو ربما يعبر عن الفهم الأكثر طفولية للقرآن نفسه. وإذا كان في هذا الفهم إجحاف تاريخي بعيد المدى عند الغربيين، فإنه مستمد، في جزء منه على الأقل، من الصياغات اللاهوتية الوسيطية للإسلام، التي وضعها المتكلمون المسلمون أنفسهم، ومن مواقف المسلمين المحسوسة الناتجة عنها كذلك. إن الصياغات الكلامية الإسلامية السلفية هذه تقدم مقاربة غير مناسبة لإنعاش وتجديد نوع من الأخلاق يسعى القرآن إلى استنهاضها. إنها القصة نفسها التي مرت بنا سابقاً ونحن نناقش مسألة العقيدة السياسية: تحليل غير متروّ



للحلول التقليدية القطعية، تواجه في النهاية بموقف متشدد خاص. والموقف أو التحدي المتشدد، في هذه الحالة التي نحن فيها، إنما كان تحدي المعتزلة، والذي أكد في بعض صياغاته على أن الله ليس خالقاً للشر وإنما الخير وحسب، بهذا فقد اكتسبت لقب «الزرادشتية الإسلامية». ومن المعروف أن المعتزلة كانوا أنصاراً أوفياء لفكرة حرية الإرادة الإنسانية والمسؤولية الإنسانية؛ ولكن هذه الفكرة جعلت المعتزلة في نزاع مع فكرة قدرة الله المطلقة، لأن فكرة القدرة الإلهية المطلقة تناقض، كما بدت لهم، لفكرة العدل الإلهي. ولهذا قد أدين المعتزلة بوصفهم أصحاب نزعة إنسانية خالصة، يسعون إلى أن يفرضوا على الله [تعالى] فكرة عن العدالة والخيرية يصل إليها تفكير بعض الناس.

والآن، فإن المضمون الأخلاقي في علم الكلام السني القطعي ناتج مباشرة من هذا الموقف؛ ومرة أخرى، وُظف (الحديث) كعربة لتجهيز هذا المضمون بما يريد. والحق، أن معظم (الحديث) هذا، إذا لم يكن كله على الإطلاق، المتعلق بخاصة بمشكلة حرية الإرادة والجبرية، يجب أن لا يُقبل إلا كنتيجة لهذا الوضع التاريخي، ولا يمكن القول، من ثم، بأنه مستمد من النبي (ﷺ) أصلاً. وقد خضع الحديث المشهور: «المؤمنون بالإرادة الحرة هم زرادشتيو هذه الأمة» إلى عملية استدلال عقلي اصطلاحي متعالم، وإن كان لا يخلو من عمق، لرده تاريخياً إلى النبي (ﷺ). على أي حال، فإن معظم الحديث السني هو حديث جبري متشدد. والحقبة هي: لا المذهب المعتزلي، ولا المذهب السني، بدوره، قد توفر على مفاهيم فلسفية وأدوات عقلية كافية لكي يكون قادراً على صياغة موقفه العقائدي الخاص بنجاح؛ والنتيجة المتحصلة أن كلا منهما قد اتخذ صورة متطرفة Anextrem؛ وبعد صراع مميت خرج المذهب السني منتصراً، أما المذهب المعتزلي فلم يبقَ حياً، إلا في المذهب الشيعي العقائدي غير المنسجم معه ولا الملائم له.

لقد رأينا، في الفصل الرابع، كيف استمر التفسير السلفي لعقيدة القدرة الإلهية المطلقة والجبرية ونما بمرور الزمن، وبخاصة بعد البيان الذي قدمه الأشعري لحلها. وعلى الرغم من أن الأشعري أراد من وراء هذا الحل تحقيق نوع من التوفيق، إلا أن محاولته لم تنجح، وذلك، أولاً وقبل كل شيء، لعدم كفاية جهازه الفكري؛ هذا، بينما تأثيره الأخلاقي، الذي كان

استمراراً لتأثير ابن حنبل، قد تفوق على جانب نزعة القضاء والقدر في محاولته. على أننا رأينا كذلك ما حدث لاحقاً، عندما جهّزت الحركة الفلسفية المسلمين بثروة ضخمة من المفاهيم الفلسفية، كيف أن متكلماً مثل فخر الدين الرازي استفاد من رصيد هذه الثروة ووظفها في دعم نزعة القضاء والقدر [أو المذهب الجبري] التي أصبحت، في الواقع، أكثر فأكثر تشدداً، قرناً بعد قرن. وهكذا نرى أن فكرة إرادة الله وقدرته - الأساس المنطقي المفترض للمذهب الجبري - والتي كرسها المذهب السني لمواجهة تحدّي خاص في التاريخ، ما لبثت أن أصبحت مغروسة في بنية المذهب السلفي كجزء جوهرية ثابت في إرثه العقائدي، واستمرت لمدة ليست بالقصيرة بعد زوال ذلك التحدي. ليس هناك من شك في أن الحال المتطرف أو التأكيد الغالب على عقيدة القضاء والقدر هو تأكيد يضرّ بالنسيج الأخلاقي؛ فهو يُبطل المبادرة الأخلاقية، ويؤخّر التصميم الإنساني الذي يُعد، بحق، ماهية الحياة نفسها. ولكن الذي هيّج الآثار المترتبة على عقيدة الجبر كان أمراً مختلفاً، على الرغم من أنه، في روجه، قريب الولاء لهذه العقيدة. أما هذا الأمر فقد كان الموقف الذي تبناه السلفيون رسمياً من مشكلة الإيمان والأعمال؛ وهنا نجد، مرة أخرى، ردة فعل السلفيين على عقيدة الخوارج. لقد مرّت بنا في الفصل الخامس عقيدة الخوارج القائلة إن مرتكب الكبيرة كافر، وموقف الخوارج المؤكد على الربط المطلق بين الإيمان والعمل. وقد كان من الضروري، بطبيعة الحال، العثور على رد مناسب على هذه النزعة المتشددة، إذ بخلاف ذلك فإن الأمة كانت ستدمر نفسها بنفسها باتهامات داخلية بالفسوق والتكفير؛ وبالنتيجة ستدمر نفسها بحرب داخلية مميتة. ومرة أخرى وقع عبأ الدفاع عن (الحديث). يروي الصحابي أبو ذر أن النبي (ﷺ) قال: «أتاني جبريل (ﷺ) فبشرني أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق»<sup>(٤)</sup> ومن الواضح أن هذا الحديث لا يمكن أن يُردّ إلى النبي (ﷺ)، لأن القرآن نفسه يؤكد باستمرار وإصرار على التساوق بين «أعمال الخير» و«الإيمان». ولكن، مع ذلك، فإن هذا الحديث يؤدي وظيفة أساسية، تكمن في أنه يقدم لنا

(٤) مشكاة المصابيح، كتاب الإيمان؛ وهذا الحديث مقتبس من الصحيحين اللذين يتمتعان بأوفر

سلطة مرجعية، صحيح البخاري ومسلم.

تعريفاً شرعياً للمسلم باعتباره علامة ضرورية ضد موقف الخوارج والمواقف الأخرى المتسقة معه. ولم يُنظر إلى التعريف، على كل حال، على أنه يحدد المعنى الشرعي للمسلم فحسب، وإنما كان يُفترض، لسوء الحظ، أن يحدد أيضاً ماهية الإسلام. والنتائج الخطيرة، أخلاقياً، المترتبة على هذا الموقف واضحة؛ فعندما يُتبنى، رسمياً، هذا الفصل القاطع بين الإيمان الداخلي والسلوك الأخلاقي، فإن كلا منهما لا بد أن يعاني من هشاشة أمان شكلي وحسب. والواقع أن العمل الفعلي لم ولن يتفق دائماً وعلى نحو دقيق مع هذا المبدأ [مبدأ الفصل]. والإصلاحيون والوعاظ والشخصيات الدينية والأخلاقية الأصلية كانوا يمارسون باستمرار أثرهم الحي الفاعل على الأمة على نطاق واسع. ومع ذلك فلا يمكن إنكار أن التأثير العام لهذا المبدأ على مواقف الناس الفعلية كان يكمن في توكيد الجوانب الرسمية والشكلية للإسلام عند اتساع مضمونه الأخلاقي الروحي البين.

هذا النوع من المواقف إزاء هذه المسألة الجوهرية، مسألة العلاقة بين الإيمان والسلوك (ويوازيها في المسيحية: الإيمان ببرر الاعتقاد الديني) عندما يرتبط بعقيدة الجبر المتشددة يؤدي إلى هلاك مؤكد للحس الأخلاقي. والمؤكد أنه ليس هناك، في القاموس العقائدي السلفي، إلا القليل مما يوازي هذه المبادئ. ولا شك أن فكرة حرية الإرادة الإنسانية، في المذهب الشيعي، تعد على المستوى العقائدي استمراراً للتراث المعتزلي، ولكن يبدو من الصعب أن تنسجم هذه الفكرة مع العقيدة الشيعية الإمامية، أو على العموم، مع بنية المذهب الشيعي التراتبي المقابل لبنية المذهب السني؛ ويبدو أن المذهب الشيعي قد تبنى هذه الفكرة كمعارضة للمذهب السني السلفي-ليس إلا. ولكن إذا كانت وظيفة أي عقيدة من العقائد الدينية هي أن تزودنا بدستور لجماعة دينية بحيث يمكن للتطورات الدينية أن تجد لها مكاناً في إطاره العام الواسع، فإن العقيدة السنية، بقدر تعلق الأمر بالمبادئ الأخلاقية، غير قادرة على إنجاز هذه الوظيفة؛ بل هي، في الواقع، تضليل للقرآن نفسه.

وهكذا نرى، مرة أخرى، أن فكرة تظهر في ظرف ما لكي تواجه بعض التفسيرات التاريخية الخاصة، وإذا بها قد تحولت إلى عقيدة سلفية دائمة. وفي واقع الأمر، نجد أن الظروف الواقعة التي أدت إلى ظهور المذهب

الجبري وفكرة العلاقة بين الإيمان والسلوك، قد اختفت بمرور الزمن؛ وفيما بعد، نظر إلى مذهب الجبر أو القدرة الإلهية المطلقة على أنه إما جزء من الوحي نفسه، أو على الأقل، ممكن رده، استثناءً، إلى القرآن. وقد رأينا، في الفصل الخامس، كيف استمرت عقيدة الجبر المتشددة في التطور بعد مرحلة الغزالي متوفرة على حجج أكثر معقولة، على يد مفكرين أمثال فخر الدين الرازي، بفضل الغنى الواسع بالأفكار الذي خلقتة الحركة الفلسفية. ولكن ما هو أكثر أهمية حتى من علم الكلام الرسمي، الحركة الجديدة، بل الروحية القوية، للنزعة الصوفية التي اتخذت طابعاً نظرياً واعتنقت العقيدة الجبرية، ثم تحولت بالفعل إلى نظرية وحدة وجود، النظرية التي تشكل على المستوى الأخلاقي ضرراً أكثر بكثير من أي نظرية أو عقيدة أخرى يمكن تصورها، إذ إنها تزيل الفرق وتلغي التمييز الجلي بين الخير والشر. فالمحصلة هنا هي أن النزعة الصوفية انتقلت من القضية الكلامية القائلة: «كل الأفعال مخلوقة من قبل الله»، وبوساطة القضية القائلة: «كل الأفعال هي أفعال الله»، إلى النظرية القائلة: «لا يوجد إلا الله». فالمؤكد أن المذهب السلفي في حاجة إلى إعادة النظر في هذه المسألة؛ والتشديد القديم على القدرة الإلهية والنزعة الجبرية يجب أن يُدمجاً ويوازن بال مفهوم المضاد الذي عرضه بوضوح القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

## المثل الروحية

إن التدهور الأخلاقي العام الذي أحدثته التطورات، والتي عرضنا لها بإيجاز سابقاً، لم يخفق في أن يتجلى على المستوى الاجتماعي. والواقع أن الفراغ الأخلاقي الذي ظهر في المجتمع الإسلامي حرك نشاط النزعة الصوفية، بحيث أصبحت ديناً شعبياً. لقد وصفنا نشوء وتطور هذه الحركة الروحية الشعبية في الفصل الثامن والفصل التاسع. أما الآن فإننا سنفحص بإيجاز الفحوى العامة لهذه الظاهرة الشعبية الهائلة وأثرها على حياة الأمة الأخلاقية ككل؛ لأن من الواضح أن أي محاولة لإعادة بناء المجتمع الإسلامي وتجديد الإسلام، المهمة التي يبدو أن كل البلدان الإسلامية المهمة منخرطة فيها كل بطريقته الخاصة، يجب أن تأخذ بالحسبان الحطام الأخلاقي والروحي الهائل الذي تركه التراث الصوفي الشعبي.

لا أحد يمكنه أن ينكر ضرورة أن يشكل التنوير الأخلاقي الأصيل، وغرس الإيمان الداخلي الصادق، الجزء الأساسي في التعليم الإسلامي، وقد كان ذلك القوة الدافعة الأولى للتصوف، لأن التشديد المفرط على المظاهر الخارجية للدين لا يخلق سوى متحجرات دينية بالية. ولكن التصوف خلق، بالكيفية التي تطور فيها، هوة بين الارتقاء الروحي الداخلي من ناحية، والحدود التي تفرضها الشريعة من ناحية أخرى؛ لقد وضع التصوف نفسه، وقد ابتدع هذا الفضل وجعل من نفسه ديناً، ليس ضمن الدين وحسب وإنما فوق الدين. وقد تحالفت الحركات «التطهريّة» والحركات الحدائرية بهدف استئصال هذه النزعة الصوفية؛ ولكن، وبعد مئتي عام من استهلاك الدافع الحدائي، مازالت الجماهير المسلمة، من شواطئ الأطلسي حتى إندونيسيا، في قبضة تلك الروحانية الصوفية، التي هي، على العموم، ليست بأفضل من ذلك الشكل من أشكال الجنوح الروحي المتطرف، الذي استغله الزعماء المتصوفون الأذكياء لأغراضهم الخاصة. وقد قام الزعماء السياسيون بإجراء إصلاحات كبيرة وكثيرة ناجحة - زراعية وصناعية واجتماعية - وحشدوا لها الجماهير والجيوش، ولكن لا أحد منهم قد بدأ، إلى حد الآن، في الإمساك بزمام هذه الظاهرة الصوفية الشعبية وأثرها العميق والمتنوع على المجتمع. والسبب، في هذه الحالة، هو أن الجماهير والجيوش نفسها تكون عادة ضد الإصلاح، ما دامت، وهي كذلك، تحت تأثير المخاريق الصوفية وممارسات طقوس الأولياء... إلخ.

إن بعض المعتقدات التي تُرد؛ من حيث الأصل، إلى النزعة الصوفية أو إلى مصادر أخرى حليفة لها، أصبحت جزءاً من منظومة المعتقدات السلفية؛ مثال على ذلك فكرة المخلص أو المنتظر: الاعتقاد بعودة السيد المسيح والمخلص المنتظر، والإيمان بمعجزات للقديسين والأولياء... إلخ. ومن الواضح أننا إذا أخذنا هذه المعتقدات بالمعنى الحرفي فإنها ستكون مضرّة عملياً؛ وبالفعل فقد أحدثت ضرراً لا يمكن حسابه للمجتمع الإسلامي. وبالنسبة إلى فكرة المخلص المنتظر فقد تبناها في الإسلام، من حيث الأصل، الشيعة أو الصوفية، ووصلت إلى الإسلام السني من خلال الصوفية، أو بالأحرى المبشرين بالتصوف في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، الذين كانوا يتوقون إلى التحرر السياسي،

والجمهور الفقير الجائع أخلاقياً الذي كان ينحو نحو التعلق بآمال الخلاص .  
وكما بيّنا في مكان آخر<sup>(٥)</sup>، فإن الحديث المبكر الذي ظهر إلى الوجود  
لأغراض مختلفة تماماً، يتعلق الأمر بالسلطة المرجعية الدينية لنشاط الأجيال  
الأولى، مُنح أخيراً حياة جديدة، وذلك بتوظيف الفكرة المسيحية عن  
المخلص . وهكذا فالحديث «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين  
يلونهم» أصبح في نسخته المشهورة الآن «أفضل الأصحاب هم أصحابي، ثم  
الجيل التالي . . . .» . وقد كان ينظر إلى هذا الأمر على أنه يعني أن التاريخ  
لا بد من أنه يسير من السيئ إلى الأسوأ، ويبقى مداناً حتى ظهور المسيح أو  
المخلص المنتظر . وهكذا أدين التاريخ؛ والنتيجة نزعة تشاؤم تاريخية لا  
خلاص منها . فإذا تمّ تبني معتقد مثل هذا، تبنياً متشدداً، فإن اللامبالاة  
بالمملكات الأخلاقية ستعود، ولن يُلتفت، إلا بالكاد، إلى المبادرة الإنسانية  
وتحليلها . والمرجح أن سبب تبني المذهب السلفي لعقيدة عودة المسيح أو  
المخلص المنتظر هو أن هذه العقيدة أصبحت، مسبقاً، جزءاً من المعتقدات  
المقبولة على نطاق واسع . وبعيداً عن هذا التراث الذي تبناه الإسلام، فإن  
التصوف كما تطور في مجمل العالم الإسلامي هو المسؤول الوحيد عن  
غرس وانتشار وإدامة المعتقدات الخيالية المشوّهة الكامنة في الإيمان  
بكرامات الأولياء . إن هذه الشبكة من الخرافات التي مارستها هذه  
المعتقدات شلت عقول وأرواح الجماهير الساذجة وسيطرت عليها، بل إن  
العقول المتعلمة والمثقفة وقعت فريسة تحت تأثيرها وبأعداد كبيرة جداً .  
وليس من المبالغة القول إن القوة الفعلية المؤثرة والسائدة في الإسلام عملياً  
ما بين القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي والقرون الحديثة إنما  
كانت تُردّ إلى مجموع المعتقدات والممارسات الخارقة للمألوف التي  
ابتدعتها الحركة الصوفية؛ فالقدرات الإعجازية على الحياة والموت المنسوبة  
إلى الأولياء القديسين تحكمت بجمهور العامة، بل وحتى بالعدد الكبير من  
«العلماء»، وجعلت المسلمين عاجزين عن فهم التعاليم الإسلامية .

ولكن ما الجانب الإيجابي الذي قدمه التصوف؟ لاشك أن التصوف

(٥) انظر :

Fazlur Rahman, "The Post-Formative Developments in Islam," *Islamic Studies* (Karachi), vol. 1, no. 4 (December 1962), p. 17.

خلق، من وقت لآخر، شخصيات عظيمة مؤثرة - أناساً في غاية الرقي الروحي والأخلاقي، وفي بعض الحالات أبدوا قدرات عقلية واضحة؛ لكن هذه الحالات نادرة ومعزولة. أما في الحياة السياسية، حيث تسود فيها النزعة الانتهازية، فقد أنتجت شخصيات عظيمة ورجال من أصحاب المبادرات للمؤثرة الكبيرة. أما بالنسبة إلى العامة، فإن للنموذج الروحي الصوفي يُعد فرصة لهم للهروب من مشقة حقائق الحياة المرة، بما في ذلك: الفقر الاقتصادي والتفاوت الطبقي الاجتماعي والقتال السياسية. ولكن التصوف عمل كل ذلك على حساب نموذج النظام الاجتماعي الإسلامي الصحيح؛ فبدلاً من هذا النظام الاجتماعي - الأخلاقي، علّم التصوف الناس فنون تغييب الوعي - التنويم المغناطيسي الآلي، والانغماس المفرط الجماعي في عملية تدين عاطفية انفعالية، بحيث أصبح الدين لا يمثل سوى هستيريا روحية جماعية. هذه هي الظاهرة التي وصفناها سابقاً، وقلنا إنها تمثل الحطام الأخلاقي والروحي - خوارق معجزة، هستيريا جماعية، دجل... إلخ - الظاهرة التي يجب على المجتمع المسلم التخلص منها لكي يسترد الوجه الصحيح للإسلام. وهذا هو التحدي الذي لم يجرؤ زعيم إصلاحه سياسي في العالم الإسلامي، حتى الآن، على مواجهته، باستثناء مصطفى كمال أتاتورك. ومع ذلك، فإن «إصلاحات» أتاتورك، وبخاصة في هذا المجال، لا يمكن النظر إليها على أنها أفضل من إجراءات قمعية فُرضت بالقوة. ونظراً إلى جُراً هذه الإجراءات فإن المجتمع لم يكن مهيباً لتقبلها. والواقع أن هذا الحدث يضعنا في قلب مشكلة الإصلاح في قطاع أساسي ومُلح من قطاعات إعادة بناء المجتمع الإسلامي: فأَي جانب من جوانب هذا الدين الجماعي الشعبي يجب أن يُستأصل، وكيف؟

الواضح أن أتاتورك ورفاقه لم يولوا هذه المشكلة اهتماماً، أو، على الأقل، لم يفكروا فيها تفكيراً كافياً؛ في حين نجد، في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، أن الحركات الإصلاحية اتفقت بالإجماع، تقريباً، في برامجها الإصلاحية الاجتماعية ضد التصوف؛ ثم إن آثار التعليم الحديث شكك في مصداقية طريقة الحياة الصوفية، وأقصتها. ولكن هنا يكمن، بالضبط، الخطر؛ فكنتيجة للنشاط الإصلاحي الشامل ظهرت في العالم الإسلامي حركات ناشطة خالصة، بتنظيماتها المختلفة: إخوانيات، نوادٍ،

خلايا... إلخ. وكما أشار الأستاذ جيب، في كتابه العقيدة المحمدية، إن هذه التنظيمات كانت تتجنب العمق الروحي الكامن في الإخوانيات الصوفية القديمة، فأصبحت لذلك تشكل حلقات ضيقة متعصبة. والواقع أن هذه التنظيمات تستعير مفاهيمها الاصطلاحية من المذهب الفاشي أو الشيوعي، وتهدد، غالباً، وجود الدولة. إن هذه المجاميع الجديدة، الناشطة عملياً وحسب، الضحلة عقلياً وروحياً، والتي تتصرف على المستوى السياسي كأى حركة نفعية أخرى، لا يمكن أن تكون بديلاً عن الطرق الصوفية.

إن برنامج إعادة البناء يجب أن يوضع ضمن الإطار الأساسي العام للمذهب السلفي؛ وذلك لأن الهدف الجوهرى الذي يجب أن يُنجز من خلال الإصلاح هو إشباع الجماهير بدافع أخلاقي من أجل بناء النظام الاجتماعي الصالح المنشود. وهذا الأساس الأخلاقي موجود في المذهب السلفي الذي استطاع أن يحافظ عليه على الرغم من الضغوط الثقيلة عبر القرون. إن ما قلناه في هذا الفصل ضمن نقدنا لبعض المبادئ السلفية، من أنها قد ساهمت في خفض مستوى الاهتمام الأخلاقي، لا ينهض ضد أطروحتنا الحالية هذه؛ فما نقوله الآن هو، بالإجمال، إن المذهب السلفي قد ارتكب أخطاءً خطيرة، عندما أبقي، كجزء من محتواه، بعض النظريات أو الأفكار التي كانت مُصممة أساساً لمواجهة أوضاع تاريخية معينة. وعلينا أن نضيف هنا أن على علم الكلام السلفي أن يعيد النظر هو أيضاً بنفسه إذا كان عليه أن يستوعب في ذاته الدافع الصوفي الأصلي ويُشذب هذا الأخير من الزوائد التي ألحقت به، بحيث لا يدعي ولا يعمل كدين مستقل بذاته بفضل هذه الزوائد. من ناحية أخرى، إن أغلب النقاد وصفوا علم الكلام الإسلامي بأنه علم كلام متطرف بعقلانيته، وغير مبالٍ بالجانب العاطفي. وهذا النقد، من حيث الأصل، صحيح، ويعرّي قوة الحافز الصوفي في الإسلام، الحافز الذي يعتاش على العاطفة الدينية؛ على الرغم من أننا يجب أن نذكر أن علم الكلام في الإسلام لا يشغل ذلك المكان المركزي الذي يشغله اللاهوت المسيحي في المسيحية. على أي حال، فربما علينا أن نشك في نوايا هذا الموقف النقدي؛ فعندما يصف الناقد المسيحي علم الكلام الإسلامي بأنه غير مبالٍ بالجانب العاطفي الانفعالي، ويكيل هذا الناقد المديح للتصوف، فإنه لا يُعد مراقباً نزيهاً محايداً على الرغم من تلميحاته



بذلك؛ ومرد ذلك إلى حقيقة أن هذا الناقد يمدح، من ناحية، تعبد الصوفي لشخصية النبي (ﷺ)، وينظر، من ناحية أخرى، بازدراء إلى تبجيل المسلمين لشخصية النبي (ﷺ) بصفة عامة؛ وهو يجد في هذه الحالة الثانية (وليس الأولى!) حالة مخالفة للتعاليم القرآنية، ومن المحتمل أنه يعدها أثراً من الآثار المسيحية على الإسلام.

فيما يتعلق بالحالة الأولى؛ إننا نسلم بأن وجود التصوف هو بمثابة نقد لمضمون علم الكلام السلفي الفعلي وتحدياً له. وقد دافعنا مسبقاً، في هذا الفصل، عن محاولات إعادة النظر في بعض التأكيدات المهمة على المضمون السلفي، ونحن نعتقد أننا في هذا السياق يجب أن نصف العاطفة الدينية الحقيقية. وفي جميع هذه المسائل، يجب أن يكون المضمون السلفي في إطار القرآن نفسه. والآن، فإن القرآن ليس «عقلانياً» فحسب، وإنما ممتلئ أيضاً بالعاطفة الدينية الأصيلة. إن الكلام الإلهي، في مطلق إلهيته، هو وثيقة إنسانية بالكامل. ومع ذلك فإن القرآن لا يساوم الدافع الأخلاقي بطقوس عبادة الشخصية بأي حال من الأحوال. إنه يُبشرنا لا بقدرة الله الشديدة فحسب وإنما أيضاً برحمته الواسعة، ولكنه يرفض، في التحليل الأخير، لاهوت الخلاص Soteriology من النمط المسيحي. غير أن المذهب السلفي المتأخر تقبل فكرة الشفاعة التي عربد بها المهرة الصوفيون، واكتست بهذا الامتياز الخارق للمألوف عند أرباب الصوفية. وبقدر تعلق الأمر بشخص الرسول الكريم، فإن مبدأ فرادته بين أعضاء الإنسانية جمعاء بوصفه أعظم عضو للإرادة والأمر الإلهيين محفوظ بالضرورة في الإيمان الذي يجب أن يبقى الاعتراف به هو المبدأ الأول. إن عقول العالم غير المتغيرة تتحرك الآن، إنما ببطء، نحو هذا الاعتراف؛ والشرف الذي يعود إلى هذا الاعتراف سيكون ممنوحاً، وإلى الأبد، إلى محمد (ﷺ). إن محمداً (ﷺ) لم يدع بأشياء أخرى، وحذر بشدة من تأليه الإنسان.

على أن مضمون المذهب السلفي المُعاد النظر فيه - هذا إذا كان من الممكن لهذا أن يُنجز، ولا يمكن أن يُنجز ما لم يتبين «العلماء»، مرة أخرى، تلك الموهبة التي تُدرك الحاجات الدينية للأمة، والتي أظهروها بنجاح خلال النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي والقرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي - سيساهم جزئياً، وإن كان أساسياً، في

حل المشكلة الصوفية. فالتصوف في مظاهره المتباينة لم يبقَ تصوفاً دينياً محضاً، بل كان استمراره في الحياة يقوم أيضاً على مهارات مختلفة - اجتماعية وسياسية وتجارية وفنية، كما كانت الحال مع كثير من الديانات الأخرى؛ ومثال على ذلك الديانة الهندوسية التي احتفظت إلى اليوم بآثار قوية مماثلة لهذه. ولا بد لهذه الخيوط من أن تفكك وتُمَيِّز بوضوح، وتستأنف في الحقول الخاصة ببرنامج إعادة البناء الاجتماعي. ألا ينبغي أن يُنفذ هذا البرنامج التعليمي الإصلاحية؟! إن الخطر، كل الخطر، هو أن تقع البلدان الإسلامية، واحداً إثر الآخر، تحت سيطرة أنظمة شمولية من النمط الشيوعي، تلك الأنظمة التي ستفرض، حينها، نظاماً للفكر والعمل مُتَعَسِّفاً، ولن يكون عندئذٍ إلا هدف واحد، هدف معروف جيداً لنا جميعاً.

## الحاضر والمستقبل

الواقعة الأساسية بالنسبة إلى الإسلام في القرن الحالي هي الاستقلال من الحكم الأجنبي الذي حققته الشعوب الإسلامية في بلدانها المختلفة. وربما تبدو هذه الواقعة بالنسبة إلى السياسي المحنك حقيقة مبتدلة، لأن النزعة الاستعمارية تختفي الآن وبسرعة، وكل البلدان التي كانت تحت الحكم الأجنبي إما أنها أصبحت حرة بالفعل، وإما أنها آيلة إلى التحرر؛ وكل هذا يحدث والإسلام يشكل الجزء الأكبر من شعوب هذه البلدان. على أي حال، إن ما جعل هذه الواقعة ذات دلالة هو أن الإسلام كان يؤدي في جميع هذه البلدان، من المغرب حتى إندونيسيا، دوراً في غاية الأهمية في الصراع من أجل الحرية. وفي بعض البلدان، وبخاصة في باكستان وفي الجزائر أيضاً، أدى الإسلام دوراً حاسماً ومهيمناً. ولذلك فإن الإمكانيات الواعدة في هذه البلدان تقترب أحدها من الأخرى لتشكيل صورة من صور «العالم الإسلامي»، وهي إمكانيات حقيقية، لأن الحافز، وهو حافز قوي أصيل، لتحقيق مثل هذا الهدف موجود في قلوب شعوب هذه البلدان. أما الواقعة الثانية الأكثر أهمية في القرن الحالي، فهي على أي حال غياب «العالم الإسلامي» الفعلي بالمعنى الدقيق للكلمة، ليس فقط سياسياً، وإنما ثقافياً واجتماعياً أيضاً. ويقدر تعلق الأمر بالواقع الحالي الفعلي، فإن «العالم الإسلامي» لم يكن غائباً كما هو اليوم، ونحن نجد أمامنا قوميات

ودولاً ذات سيادة. فإلى أي مدى وعلى أي نحو يمكن أن تتفق عواطف الشعوب الأصلية هذه مع واقعة هذه الدول - القوميات، وهي واقعة مؤلمة؛ إنه سؤال يُترك للزمن. أما نحن فلا يسعنا، هنا، إلا أن نلاحظ أن الكلام الساذج المتكرر حول «الوحدة الإسلامية» سيبقى، ولا بد، حلاً ما دامت الأسس الواقعية - المادية لم تُنضج أو تخلق بعدُ. ولكن بعيداً عن هذه المسألة التي تواجهها البلدان الإسلامية بصفة عامة، ومن المبكر جداً توقع ما ستؤول إليه، فإن كل جماعة إسلامية لا بد أن تواجه بالمشكلة الداخلية، وهي: كيف تصلح أو تعيد بناء نفسها. فباستثناء تركيا، حيث نجد أن الأسس العلمانية التي أدخلها أتاتورك ما زالت مستمرة رسمياً (على الرغم من أننا نجد هنا أيضاً أن تجارب العقود الماضية بينت لنا أن هذا الوضع قد لا يكون هو الحل النهائي). إن عموم المجتمعات الإسلامية أدركت (مع أن بعضها، مثل إندونيسيا تشهد الآن صراعات داخلية طاحنة) ضرورة أن يكون الإسلام مرجعاً فعلياً تستند إليه في برامجها للإصلاح الداخلي. وبعض هذه المجتمعات (كما هي الحال مع باكستان) تأسست مباشرة على دعوة إسلامية. على أي حال، فإن المشكلة الحقيقية في هذه البلدان الإسلامية إنما تكمن في صياغة الإسلام المعطى الفعلي، أو بالتحديد ترجمة ما على الإسلام أن يقوله للمجتمع والفرد الحديثين. والمشكلة هي، حقاً، مشكلة مفصلية، ذلك لأنه إذا كان مآل هذه المجتمعات الفشل في العثور على إجابة كافية على هذه المشكلة، فإن البديل الوحيد أمامها سيكون صورة من صور العلمانية؛ ولا شك أن من شأن هذا الحل أن يحدث تغييراً على طبيعة الإسلام الخاصة.

من الطبيعي للمرء أن يتوقع، في ضوء هذا التاريخ الطويل للإسلام حيث واجه فيه الإسلام تحديات وأزمات من مختلف الأنواع: روحية وفكرية واجتماعية. إن الإسلام سيستطيع أن يحل التحدي الحالي بنجاح إن أعطي الوقت لتطوير أجهزته الداخلية الضرورية. ولكن من الضروري، ضرورة مطلقة، أن يكون المسلمون على وعي واضح دقيق بمكامن التحدي الحالي. على أي حال، فإن الرؤية الصحيحة إذا لم تأت من حاجة ضرورية، فإن من المتعذر، استناداً إلى ما أنجزه المحافظون والحداثيون إلى اليوم، إصلاح التدمير الذي ربما قد حدث. أما بالنسبة إلى التحديات فإننا، في الواقع،

أمام تحديين أساسيين: الأول متأثراً من طبيعة الحياة «الحديثة» - النزعة المادية - والثاني من طبيعة النزعة المحافظة الإسلامية. ومع أن هاتين المسألتين، كما سنرى، منفصلتان تمام الانفصال إحداهما عن الأخرى؛ ولكننا نجد أن من المناسب، توكيلاً للوضوح، أن نشعر في معالجة طبيعة النزعة المحافظة الإسلامية أولاً.

تمثل النزعة المحافظة، في كل مجتمع ينمو، الحد الأول من حدي التوتر الفعلي الذي تتحرك ضمنه؛ أما الحد الثاني من التوتر فهو النزعة الليبرالية، نزعة التحرر، أو النزعة الحدائرية كما سمينها سابقاً. ولكن النزعة المحافظة، في جميع أوضاع النمو الاجتماعي، يجب أن لا تسعى إلى الحفاظ على مجرد الماضي وحسب، وإنما إلى ما هو جوهرى وذو قيمة فيه. وقد ذكرنا في بداية هذا الفصل أن على المسلمين أن يقرروا ما الذي يجب أن يُحتفظ به بالضبط، وما الذي يعدونه جوهرياً وذا علاقة ببناء المستقبل الإسلامي، وما هو الإسلامي من حيث الأصل، وما هو «التاريخي» المحض ليس إلا؛ وبعبارة أخرى: إن على المسلمين أن يطوروا نزعة محافظة مستنيرة. وأشرنا كذلك إلى أن نوعاً من الحكايات الدينية - التاريخية كان يُؤبّد جزءاً كبيراً من التاريخ، ووصفنا، بإيجاز، العملية التي حدث فيها هذا. والواقع أن الحركات الإصلاحية الأصولية، مثل الوهابية، التي كان من المتوقع منها تحقيق الفصل بين المحتوى الأصولي والمحتوى المُستحدث، فشلت فشلاً ذريعاً في إنجاز هذه المهمة، حتى وإن كانت قد ساهمت، من جانبها، في إزالة بعض الادعاءات الخرافية والممارسات السيئة. والسبب الرئيسي في هذا الفشل إنما يعود إلى أن هذه الحركات حصرت الأصولية في الإسلام بالقرآن والحديث، وبهذا فقد شملت، في الواقع، مجمل التاريخ الديني؛ ففي هذا التاريخ نجد أن كل تطور، تقريباً، وصل بالفعل إلى امتلاك (أحاديث) وقائية، يستند إليها ويحتمي بها - من التفاصيل الفقهية إلى التصوف، ومن إجماع السنة إلى مبدأ الشرعية الشيعي.

واستناداً إلى ذلك، إذا لم تعالج مشكلة (الحديث) نقدياً وتاريخياً وبنائياً، فلن تكون هناك، على ما يبدو، فرصة لتمييز الأصلي في الإسلام عن التاريخي فيه. ولكن هذه هي، بالتحديد، المهمة التي يرفض «العلماء»، رفضاً قاطعاً، القيام بها وإنجازها. فهم يخشون من أن (الحديث) إذا

عُرِضَ، على التحقيق العلمي على هذا النحو، فإن مفهوم «سنة الرسول»، الأصل الثاني في الإسلام بعد القرآن، سَيُدمَر، وسيكون من المستحيل حينئذٍ الإمساك بالقرآن نفسه؛ لأن الذي يرسي القرآن إنما هو سنة الرسول. ولا شك أن البعض من اتجاهات رفض الحديث والسنة النبوية جملة وتفصيلاً، من المسلمين الحاليين ومن غير المسلمين، يُغذي هذه المخاوف ويقويها. ولكن الواضح الذي يرتقي إلى مرتبة اليقين هو أن المسلمين لا يمكن أن يستغنوا عن «سنة الرسول»، وفي هذه الحال، يبقى موقف «العلماء» موقفاً منيعاً على النقد. ومن ناحية أخرى، إن النقد الحقيقي (للحديث)، أياً يكن مضمون الحديث، لا يمكنه إزالة مفهوم «سنة الرسول»، وإنما يمكنه وحسب، على العكس، أن يساعد في شرحه وتبينه كما أشرنا هنا وفي مكان آخر<sup>(٦)</sup>. وليس من الضروري، بطبيعة الحال، أن يرفض بعض (الحديث) إن لم يتبين صدوره عن النبي (ﷺ) بوضوح، أو يتبين أن معظمه يعود إلى مرحلة ما بعد المرحلة النبوية. إن ما هو ضروري هو أن نعرف تكوين وتطور (الحديث) المعطى بقصد الكشف عن: الوظيفة التي أداها أو التي كان من المفترض أن يؤديها، وفيما إذا كانت الحاجات الإسلامية لاتزال مطلوبة كهذه الوظيفة أم لا.

إن مهمة إعادة النظر في الإسلام وصياغته في الوقت الراهن هي مهمة أكثر دقة وجذرية من تلك التي واجهت المسلمين منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، والإنجاز المطلوب تحقيقه يساوي إنجاز القرنين والنصف الأولين. بعبارة أخرى، إن على المسلم المفكر أن يذهب إلى ما قبل مرحلة التكوين المبكرة للمرحلة ما بعد - النبوية نفسها ويُعيد بناءها كلها مرة أخرى. وهذا هو بالتحديد ليس فقط ما رفض المحافظون، الذين ما زالوا يسيطرون على مصادر القوة في الأمة، القيام به، وإنما فشلوا أيضاً، وعلى نحو تام، حتى في أن يدركوا الحاجة إلى عمله. إن أفراداً ومجاميع صغيرة عارضت هذا كله؛ وأعني: «التقدميين» الأحرار الذين دُفعوا إلى اتخاذ موقف متشدد ضد سنة الرسول بمجملها. والحقيقة هي أنه لا أحد من هذين الحزبين قد عرف بحق التطور التاريخي للحديث بحيث يكون له رأي متوازن

(٦) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب. وقد عالجتنا بشيء من التفصيل هذه المسألة، في:

Fazlur Rahman, "Sunna and Hadith," *Islamic Studies*, vol. 1, no. 2 (June 1962).

حوله، وما تم، من ثم، إنجازاه حتى الآن. والواقع أن الحاجة إلى تثقيف الفكر بالإسلام، تثقيفاً تاريخياً صحيحاً، هي الأمنية الأولى، والشرط المستقبلي لأي عملية ناجحة لإعادة صياغة الإسلام وتجديده. ولكن هذه هي القدرة على التفكير التاريخي في الإسلام - بالمعنى الذي عرضه بوضوح مناقشتنا وحججنا؛ إذ ليس المقصود من هذا التفكير مجرد التحليل التاريخي للنصوص بالمعنى الضيق للكلمة - التي لا يمكن أن تأتي من نظامنا التعليمي القديم في المدارس. فلم يكن هدف المدارس، منذ نشأتها كمؤسسة مُنظمة، خلق أنظمة من التعليم متجددة، وإنما كان مجرد إعطاء منظومة من الأفكار الجاهزة. ولهذا لم تكن هذه المدارس مهتمة بترسيخ روح البحث والفكر المستقل؛ بل على العكس من ذلك، فقد كان اهتمامها منصباً على التدقيق في أبعاد تلك الروح ومراقبتها، وقد نجحت في ذلك بعد أن بذلت كل المستطاع لأنه، بخلاف ذلك، ستختفي علة وجودها *Raison d'être*. والواقع أن هذه الروح المطلوبة لا تحتل، حتى الآن، المكانة التي تستحقها في مؤسساتنا التعليمية الحديثة. فأولاً: نجد، كما أشرنا في الفصل الحادي عشر - عند مناقشة نظام التعليم الإسلامي، أن نظام التعليم في جامعتنا الحديثة هو نظام تعليمي علماني، وطرق البحث والدراسات الإسلامية لم تُشكل، أبداً، جزءاً متمماً فيه؛ وبالنتيجة فإن منتجات نظامنا التعليمي الحديث ليس لها مرجعية فكرية مدرسية في الإسلام. وثانياً: إن أولئك المتخرجين من هذا النظام التعليمي الذين لم يهتموا بدراسة الإسلام بطريقة علمية كانوا دائماً من تلاميذ المستشرقين، على الرغم من أنهم قدموا مساهمات تستحق الإعجاب، وكانوا، بالتعريف، رواد الدراسات الحديثة حول الإسلام، ولكنهم درسوا الإسلام كمعطى تاريخي وحسب، وتعاملوا معه، إذا جاز التعبير، كجسد ميت يتطلب تحليلاً. والنتيجة هي أن تلاميذهم المسلمين أصبحوا مستشرقين هم أيضاً. فحقيقة كونهم مستشرقين قد أضيفت ووضعت جنباً إلى جنب آلياً مع حقيقة كونهم مسلمين كذلك. ولم تؤثر هاتان الحقيقتان إحداهما في الأخرى فتنتج إثمارة. ولا شك كانت هناك استثناءات هنا وهناك، ولكن لم يكن لها لا دلالة أصيلة ولا أثر مستمر. إن الدراسات الإسلامية لم تدخل، إلّا مؤخراً، في برامج بعض الجامعات، وحتى هنا، في هذا البعض من الجامعات، تبقى المشكلة الرئيسة، وهي مشكلة الافتقار إلى الكادر الكفؤ الكافي لتأسيس هذه الدراسات وإنتاج كوادر للمستقبل. وحالياً، وبالتزامن

مع العمل الراهن [= هذا الكتاب] حدثت بعض التطورات الجديدة، إنما المهمة، مثل تأسيس (معهد البحوث الإسلامية) في باكستان بهدف إعادة تفسير الإسلام، وإعداد باحثين مبدعين للمستقبل؛ وكذلك إعادة تنظيم برنامج الأزهر في القاهرة، وبخاصة إنشاء هيئة للبحث العلمي. ومن الواضح أن هذه التطورات ستأخذ وقتاً ليس بالقصير كي تُثمر. ولكن إذا كانت النزعة المحافظة الإسلامية إلى هذا الحد من الخطورة، فإن ما هو أخطر منها بكثير إنما هو التحدي الذي تشكله النزعة العلمانية المحضة والنزعة المادية؛ ففي جميع المجتمعات، حتى في تلك المجتمعات التي تقوم أو تزعم أنها تقوم مباشرة على رؤية أو دافع ديني مثل المجتمع الإسلامي، نجد أن هناك، دائماً، قوى لامبالية أو دنيوية. والمجتمع الإسلامي لم يكن بمنجى من هذه القوى أو الفئات. ولكن هذا الاتجاه أصبح مترسحاً بطريقة لا نظير لها في المجتمع الإسلامي في الأزمنة الحديثة بحجة غريبة كان يُعبر عنها، غالباً، بصراحة ووضوح، ولكنها تعمل بقوة بطريقة لا واعية وصامتة؛ والحجة هي أن المسلمين (أو الشرقيين) روحانيون من حيث الأصل، في حين أن الغرب مادي خالص؛ وكل ما على الشرق أن يفعله لكي يتطور هو أن يستعير مهارات الغرب التكنولوجية (المادية)؛ ومع الروحانية التي يمتلكها مسبقاً، فإن كل شيء سيكون على ما يُرام. وقد دافع عن هذه الحجة في الغرب أيضاً وسوّغ استمرارها كثير من الغربيين. أما في الشرق فقد كان لهذا الرأي على أية حال (ولا شك من أن الإيمان به كان لأغراض دعائية)، نتائج مؤسفة حقاً؛ ففي الشرق، كان هذا الرأي، إضافة إلى الإحساس الزائف بالأمان وتفوق الحلقات المحافظة، مسؤولاً عن نشوء صورة من صور النزعة المادية الخالصة المخيفة، التي سُمي أصحابها بـ (الفئات المستغربة)، التي لا تعترف إلا بالكاد بأي مطالب أخلاقية مهما تكن. على أننا نجد، مرة أخرى، أن الشيوعية، من بين هذه الفئات المستغربة، وكردة فعل ضد هذه النزعة المادية اللامبالية اللامسؤولة، تطوّرت صورة من صور النزعة المثالية، جذابة ومثيرة. وفي أي حال، فإن الروحانية القديمة غير فاعلة، والمثقف المُعلّمَن الذي يتحدث عن «المجتمع الجديد» يستغل، من دون تردد، اسم الإسلام متى ما اعتقد أن الوقت مناسب لذلك.

وأيضاً، وكرده فعل ضد هذا النوع من «الحدائثة» اللاشعرية، يتراجع المحافظ ويجد نفسه مدفوعاً إلى اتخاذ موقف أكثر محافظة وتشدداً على الرغم من أنه قد يقدم هنا وهناك تنازلات، إنما تنازلات سطحية يغلب عليها الطابع اللفظي للحدائثة. والواقع قد لا نكون بعيدين عن الصواب إن قلنا إن «العلماء» المحافظين اليوم بعيدون، جداً، بمعنى ما، عن التشدد، وربما هم محافظون بطريقة غير واعية أكثر مما كان عليه أسلافهم، لنقل، في القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي، أو في القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي. وهذا ناتج جزئياً من واقع مقاعد التعليم التقليدي المُتسم بالفقر الفكري الواضح؛ فأفضل المواهب، في الأزمنة الحديثة، كانت تميل، وعلى نحو متزايد، إلى التعليم العلماني؛ ولكنه ناتج جزئياً كذلك من ردة الفعل القوية لقسم من المحافظين ضد الاتجاهات العلمانية الحديثة. لقد دُفع العلمانيُّ التقليدي إلى اتخاذ موقف متعصب، ليس ضد النزعة العلمانية فحسب، وإنما حتى ضد النزعة الحدائثة الإسلامية الأصيلة، طالما كان التقليدي غير قادر على تحليل الوضع وتشخيص التذمر بدقة. وهكذا، أثار المحافظ أو التقليدي شكاً قوياً بأن أثار الحدائثة مهما تكن لا بد أن تسعى وبالضرورة، بصورة علنية (النزعة العلمانية) أو بصورة مستترة (النزعة الحدائثة)، إلى أن تضحى بالوعي الديني على مذبح «التقدم».

إن العلاج الحقيقي الوحيد لهذا الوضع يكمن في عملية إصلاح أساسي لنظام التعليم الحديث، وفي إشاعة القيم الإسلامية الأصيلة في المدارس والجامعات، إضافة إلى موضوعات أخرى. وبهذه الطريقة وحسب يمكن أن يندمج، على نحو ذي معنى، التعليم الديني الحديث في الثقافة الإسلامية الشاملة، ويُبدع؛ وبخلاف ذلك سيبقى أشبه بجزءٍ من مادة غريبة، يُلصق بطريقة اعتباطية، بجسم عضوي حي. ولكن المشكلة التي تواجهنا، مرة أخرى، ها هنا، هي: ما الذي يقدمه الإسلام بما هو كذلك؟ ذلك لأن الصياغة التقليدية للإسلام في إطار علم الكلام ليست مقبولة بمجملها بالنسبة إلى العقل الحديث، وليس لها دلالة تماماً في مناخ الوضع الراهن. والحقيقة هي أن علم الكلام هذا كان قد ظهر في ظروف خاصة تماماً، وتطور استجابةً لمسائل أخلاقية ودينية ملموسة ومحددة، ومن ثمَّ فهو يحمل أثراً من آثار التاريخ. ولهذا فإن الإجابة عن هذا السؤال إنما تكون بتقديم الإسلام



بصورة تكون مقبولة، وذات معنى بالنسبة إلى العقل الحديث. وإن فعلنا ذلك، فإن بعضاً من القضايا المهمة في علم كلامنا الوسيط سيوجب تغييرها أو حذفها. وقد ضربنا بعض الأمثلة المهمة على هذه القضايا في ما سبق من هذا الفصل، وأشرنا على سبيل الإيضاح والتوسع إلى المسارات التي قد يتبعها عمل جديد في هذا الصدد. وربما ليس أماننا، على أي حال، سوى هذه الطريقة لإحياء قيم الإسلام الخالدة، وتجربته الدينية الأصيلة، وإظهارهما من تحت ركام ثقل الطبقات التاريخية التي تخفيهما.

إذا لم يكتفِ علم الكلام وعلم الفقه الإسلاميان، في مهمة إعادة الصياغة هذه، بمواجهة متطلبات الإنسان والمجتمع الحديثين، وإنما يعملان على إنقاذ الإنسان والمجتمع الحديثين من الآثار العدمية المثيرة للإحباط الناتجة من النزعة العلمانية البليدة، فإن واحدة من أكثر الحاجات الضرورية أهمية وإلحاحاً قد أشبعت ولّبت. ويجب أن يعطى، في إعادة الصياغة أو البناء الجديدة هذه، مكاناً مرموقاً خاصاً للعاطفة الدينية والأخلاقية، بحيث تُدمج فيها بوصفها عنصراً متمماً لها ومتكاملاً معها. والواقع أن لا صياغتنا السابقة للإسلام، ولا علوم الشريعة القديمة، كانت تعترف بهذا العنصر [=العاطفة] وتعطيه ما يستحقه من اهتمام، ولهذا السبب تطورت النزعة الصوفية إلى دين شبه مستقل، وأصبح في موقف معارض لإسلام «العلماء» الرسمي. فإن يكن التصوف قد ذهب إلى تلك الحدود الخاطئة جذرياً في مسيرة تطوره، فإنما يعود إلى عوامل اجتماعية متشعبة وعميقة، ولكنه، مع ذلك، قد نشأ من حيث الأصل من حاجات دينية أساسية، وهذه حقيقة لا يمكن أن تُنكر. والحركات الإصلاحية في الإسلام، وبخاصة في الأزمنة الحديثة، تركت لنا التراث العام، إنما المتطرف، المناهض للتصوف. والواقع أن التصوف المُنظَّم الرسمي، بطرقه وتقنياته الخاصة، والمنعزل اجتماعياً، قد سُمح به، وأما وجوده كشبه دين مستقل فمن غير الممكن قبوله بالنسبة إلى كلِّ من الإسلام والحياة الحديثة. ولكن من ناحية أخرى مغايرة، فإن الحياة الباطنية الأصيلة، حياة «القلب» - حيوية التصوف الحققة وجذوته - لا بد منها، ويجب أن تُدمج في الشريعة ولا تُهمل، على المدى البعيد، تحت ضغط ألم الاستسلام للهجوم المدمر من طرف النزعة العلمانية الحديثة.

الإسلام هو «الخضوع لإرادة الله»، بمعنى: التنفيذ الحتمي لأمر الله، أو الأمر المطلق الأخلاقي في فضاء العالم المحسوس. وهذا التنفيذ هو العبادة، عبادة الله. والمؤكد أن المسلم على إيمان راسخ بقدرته على إنجاز هذه العبادة ولزومها. وإنه ليحاول الآن أن يكشف عن معنى أعمق لهذه العبادة مما كان يتصور في الماضي؛ ودرجة وغزارة ونفاذ وتأثير رؤيته التي له الآن، قد تؤثر ليس فقط في مستقبله الخاص، وإنما في مستقبل العالم المحيط به.



## خاتمة

في غضون العقد والنصف بعد إنجاز هذا الكتاب حدثت تطورات مهمة في العالم الإسلامي في الميادين السياسية والاقتصادية. والواقع أن الظهور المفاجئ لبعض البلدان الإسلامية، كقوة اقتصادية بوساطة النفط يُعد حدثاً تاريخياً من المستحيل التكهن بنتائجه مسبقاً. وحالياً، لا تقوم سوى العربية السعودية باستخدام هذه القوة الجديدة [= النفط] مباشرة في تعزيز قوة الجماعات والبلدان الإسلامية المختلفة، وفي مساعدة البلدان في أفريقيا وفي أماكن أخرى ابتغاء للسمعة الحسنة للعرب والإسلام. وقد أصبحت العربية السعودية، لذلك الآن، تحتل مركز الاهتمام بالنسبة إلى العالم غير الشيوعي، وبصفة خاصة البلدان الإسلامية غير المنتجة للنفط. هذا فضلاً عن تطورات أخرى كانت متأثرة بالعربية السعودية منها حدثت في مصر (على سبيل المثال: الدستور الجديد الذي يقرّ أن الشريعة الإسلامية هي مصدر القوانين)، وفي باكستان (على سبيل المثال: الإقرار الدستوري لعام ١٩٧٤ الذي يؤكد على أن «الأحمديين»، الذين يؤمنون بنبوة أو قدسية ميرزا غلام أحمد، المتوفى عام ١٩٠٩، أقلية غير مسلمة). وليس هناك من شك، على أي حال، بأن البلدان النفطية تأخذ مشكلة التطورات الاقتصادية على محمل الجد، من حيث إنها على وعي الآن أن النفط لن يدوم لأكثر من بضعة عقود؛ ولا بد للمرء من أن يستغرب من أن الإدراك العام في بلد مثل العربية السعودية وجد نفسه عالقاً، فجأة، في دوامة التكنولوجيا المعاصرة، بقي كما هو، وفي وضع لا يمكن تصنيفه، في كثير من الجوانب، إلا ضمن أوضاع المراحل السابقة لمرحلة العصور الوسطى.

والحق، إن الواقع العملي للإدراك العام لا بد أن يؤدي، في خضمّ هذا

التطور في التكنولوجيا العلمية، إلى تثقيف القدرة على استعمال المفاهيم تحليلياً ونقدياً وتركيبياً، ولا يمكنها الذهاب أبعد من ذلك بكثير. صحيح أن هناك ما يبرر التحكم بهذه القدرة عندما تصل إلى تخطي الإحساس القوي بما هو صحيح وما هو خاطئ؛ هذا فضلاً عن أن السيطرة على الأفكار هي بذاتها عمل شيق؛ ولكن، مع كل ذلك، فإن الأفكار ونموها الدائم يمثلان حيوية التطور الإنساني، وماهية الحضارة؛ فلا يمكن لأي حضارة أن تُبنى أو تتطور من دونها. وإذا كان نموّ الأفكار على غير هدى قد يسبب فساداً أخلاقياً أو يدل عليه، فإن الافتقار إلى الأفكار من شأنه أن يُميت نفس الروح الإنسانية التي تسعى بلدان متزمتة مثل العربية السعودية إلى رعايتها، وذلك بحرمانها من الفكر الحر.

إن اللامبالاة بالأفكار والوقوف ضدها من طرف بعض البلدان المتزمتة مثل العربية السعودية وليبيا هي، في الواقع، حالة متطرفة ضمن اتجاه عام بدأ في العصور الوسطى المتأخرة. فالمذهب السلفي الإسلامي أبعد عن مناهجه التعليمية بعض الأفكار التي أتت بها الحركة الفلسفية في الإسلام. وصحيح أن الفلسفة قد تم إحيائها فيما بعد، إلا أن الاهتمام بها بقي في أدنى المستويات وأفقرها (باستثناء إيران حيث نجد أن الفلسفة قد أثمرت، مشرقةً، في صورة جديدة من صور النزعة الصوفية العقلية المعروفة بـ «العرفان»).

وكما أشرنا في الفصلين الخامس والسابع، لم يبتكر علماء الكلام المسلمين فلسفة جديدة على أساس القرآن؛ ومع ذلك فقد كان فكرهم، بقطع النظر عن تعقيده التعاليم، أكثر قرباً من الإسلام من فلسفة «الفلاسفة»؛ فهم، بدلاً من أن يبتكروا تلك الفلسفة، استبدلوها بقضايا عقائدية قطعية كانت، في الواقع، رسماً كاريكاتورياً في كثير من الجوانب منها، على سبيل المثال، القضية التي تسعى إلى إثبات البعث الجسدي، وخلصاتها: أن البذرة الأصلية تبقى بعد انحلال الجسد بعد الموت، وأن الله تعالى سيخلق، بقدرة الإلهية، جسداً متماثلاً مع تلك البذرة الأصلية أو مشابهاً لها.

إن القرآن بذاته، كما أشرنا إلى ذلك في مكان آخر<sup>(١)</sup>، لا يتوفر على

(١) لقد أوضحت ذلك بشيء من التفصيل في كتابي. انظر:

مقدار ضخ من التعاليم الفلسفية الواضحة فحسب، وإنما يمكنه أيضاً أن يكون قاعدة لبناء وجهة نظر شاملة حول العالم تنسجم مع تلك التعاليم. وإذا كان التاريخ الإسلامي لم يشهد محاولة منهجية منظمة من هذا القبيل، فإن هذه المحاولة ممكنة، وكان يجب أن تنجز. وإذا أنجزت هذه الرؤية الشاملة عن العالم فيجب أن تُلحق بمحاولة منهجية منظمة لوضع نظرية في الأخلاق على أساس القرآن؛ لأن المرء لن يتمكن إطلاقاً من أن يُنصف الشريعة الإسلامية من دون مذهب أخلاقي مُصاغ بصورة واضحة لا غموض فيها. وكما يتنا في الفصل الرابع، فإن المشرّعين المسلمين لم يفرقوا بوضوح بين ما هو فقهي وما هو أخلاقي بدقة. وكانت إحدى نتائج هذا الإغفال اختلاط القانون بالقيم الأخلاقية الحيّة (بخلاف أنظمة التشريع الوضعية الحديثة)؛ ولكن هذه النتيجة نفسها يمكن أن تحصل عن طريق تنظيم القانون والأخلاق وربط الأول بالثاني ربطاً عضوياً Organically. يجب على القانون الشرعي أن يستمد من التنظيم الأخلاقي لتعاليم القرآن وسنة الرسول تنظيماً منهجياً يضع اعتباراً للوضع الراهن لعملية الاستمداد هذه. وعلى هذا النحو، فإن القانون الشرعي سيتأقلم مع الأوضاع الاجتماعية المتغيرة، ولكن القيم الأخلاقية، مع ذلك، أو الأهداف الاجتماعية - الأخلاقية ستبقى ثابتة على المدى الطويل. إن هذا المشروع، بدوره، لم يُنجز بعد أيضاً؛ وبدلاً من ذلك كان الاهتمام ينصب على صياغة تصورات فاقدة للحياة أو متطرفة أو صُورية خالصة.

وعلى ذلك، فإننا أمام مهمة حاسمة لا خلاص منها، مهمة إعادة النظر في أفكار ثقافتنا. لقد قيمنا في الفصل الرابع عشر تراثنا الوسيطى: علم الكلام والتشريع الفقهي والتصوف، واقترحنا مخططاً لإعادة بنائه وتجديده. ونجد من الضروري لنا هنا التأكيد، مرة أخرى، على أن تراثنا الكلامي الوسيطى - المعتزلي والسني والشيعي - هو، من حيث الأساس، نتاج التاريخ وليس له علاقة مباشرة، قوية أو واسعة، مع القرآن والنبى (ﷺ) نفسها. وربما على المرء أن يقول هنا بضرورة إعادة بناء علم الكلام/ الفلسفة الإسلاميين على أساس القرآن من جديد بدلاً من إعادة تركيبهما من

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago, IL: = University of Chicago Press, 1982), chap. 4.

إرث العصر الوسيطى. كيف يعيد المرء النظر في، على سبيل المثال، التصورات الكلامية الوسيطية عن الله [تعالى] وصفاته؟ فالواضح أن نظرية المعتزلة في إبطال الصفات كانت متأثرة بمجملها بأفكار خارجية، وعلى وجه التحديد بعقيدة التثليث المسيحية (وكان المعتزلة، من بين ممثلين آخرين لهذه العقيدة، يثرون المنازعات). ولكن أيّ ضوءٍ يمكن أن تلقيه هذه العقيدة على الإله القرآني بحيث نعرف كيف نتصور الإله الواحد بعيداً عن الأقانيم الثلاثة؟ إن نقطة البداية في هذه العقيدة، والجدال الذي أثير حولها، كلاهما على خطأ.

على أن التطلع الأكبر بالنسبة إلى الفكر الإسلامى الوسيطى إنما كان في المجال الأخلاقى. وفي هذا المجال لا يستطيع المرء أن يشير إلى مؤلف واحد محدد في الأخلاق يقوم مباشرةً على القرآن، على الرغم من وجود مؤلفات كثيرة تقوم على الفلسفة اليونانية والتراث الفارسى والإلهيات الصوفية. إن كل هذه المؤلفات بمرجعياتها الثلاث هذه لا يمكن النظر إليها على أنها تمثل، من حيث الجوهر، القرآن، على الرغم من أنها كانت قد أدمجت في تعاليمه، بغض النظر عن درجة هذا الإدماج، كبيرة أم صغيرة. وحتى آداب (الحديث) التي هي صحيحة في روحها الجوهرية يجب أن تقارن نصوصها بالقرآن نظراً لطبيعتها المجردة. والحق أن مؤلفاً في الأخلاق، إن وجد، فإنه سيمثل ماهية القرآن وجوهره، وذلك لأن القرآن، من حيث المبدأ، تعليم أخلاقى (على أساس لاهوتى - كلامى) وليس كتاباً في الفقه.

إن فقهاءنا غالباً ما كانوا يذهبون بعيداً في تقويل العبارات البلاغية أو الأخلاقية في القرآن إلى عبارات فقهية، في حين لم يذهبوا بما فيه الكفاية إلى اشتقاق الأخلاق الفقهية من آيات ذات طبيعة فقهية واضحة. وهكذا نجد، من ناحية، أن القرآن في «سورة الأحزاب» يوجه النبي (ﷺ) لأن يقول لزوجاته إذا كنَّ يردن خيرات الدنيا فإنه سيوفرها لهنَّ<sup>(٢)</sup>، ولكنه حينئذٍ سيُسرحنَّ «سراحاً جميلاً»<sup>(٣)</sup>. إن المعنى الواضح في هذه الآيات هو المعنى

(٢) ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الدُّنْيَا فَمَتَّعْتُكُمْ بِهَا فَانكحوا ما فيها من أنفسكم ذوات طيبات﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٢٨].

(٣) ﴿وَلِكُلِّ زَوْجَةٍ مِّنْكُمْ مِّمَّا كَسَبَتْ وَرَأْتِ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُمُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [المصدر نفسه، «سورة الأحزاب»، الآية ٢٩].

الأخلاقي، وهو أن على زوجات الرسول (ﷺ) أن لا يبيغن خيرات الدنيا وزينتها؛ ولكن الفقهاء قد حملوا هذه الآيات المعنى القائل: إن للرجل أن يترك الخيار لزوجته في أي وقت في حياته، خيار أن تبقى معه أو تتركه - كتفويض، (والملاحظ أن هذا التفويض مختلف عن التفويض الفقهي الآخر المكتوب في عقد الزواج الذي يعطي فيه الزوج لزوجته حق الطلاق منه). ومن ناحية أخرى، نجد أن القرآن، في الآية (٣) من «سورة النساء»، يؤكد بوضوح على أن على الرجل أن لا يتزوج بأكثر من امرأة واحدة إذا كان يخشى من أنه قد لا يكون قادراً على أن يعدل بينهما. أما الفقهاء، فبدلاً من أن يتعاملوا مع هذا التوكيد كقانون شرعي، تركوا المسألة إلى قرار الزوج! وأيضاً عندما نجد القرآن في الآية (٣٣) من «سورة النور» يطلب تحرير العبيد بحسب العقود المتعلقة باقتناء العبيد وتحررهم، نجد أن الفقهاء قد فهموا من ذلك على أنه وصاية من دون أي تقييد شرعي. ولهذا كله من الضروري، ضرورة قصوى، أن تعالج القيم الأخلاقية في القرآن بصورة منفصلة بحيث يُستمد التشريع الفقهي منها.

إلى جانب ترسيخ الأساس الفكري الإسلامي القوي الأصيل، فإن خلق نظام سياسي مُرضٍ في كل بلد وبين البلدان الإسلامية أمر ضروري، ضرورة مطلقة، إذا أراد الإسلام أن يشارك، بصورة إيجابية، في فضاء نظام العالم الجديد. لقد حدثت، في العالم الإسلامي، عدة تطورات في العقد الماضي، وأدت إلى عقد مؤتمرين من مؤتمرات القمة الإسلامية (أحدهما في الرباط عام ١٩٦٩ وثنان هما في لاهور عام ١٩٧٤)، ثم انعقاد جلسة للسكرتارية الإسلامية الدائمة في جدة. وعلى المستوى الوزاري انعقدت اجتماعات دورية متتالية لمناقشة تنفيذ مشروع وكالة الأنباء الإسلامية ومستلزماتها وبرامجها الثقافية - الاقتصادية؛ أما بنك التنمية الإسلامي فقد بدأ بالعمل بالفعل. ولا شك أن هذه التطورات ولدت نتيجة للارتباط العاطفي القوي الذي يشعر به المسلم تجاه الإسلام والوحدة الإسلامية. أما بالنسبة إلى النخب الحاكمة، على أي حال، فإن القضية هنا هي قضية الحنين إلى الماضي الإسلامي المشترك، حنين زادته حدة مرارة السيطرة الغربية، أكثر من أن تكون رؤية واعية بنظام اجتماعي - سياسي إسلامي. حقاً إننا نجد في بلدان مثل تركيا، حيث استُبعد الإسلام منذ عقود عن



هيكلية الدولة وعن الحياة الجماعية، وحيث ظهر جيل جديد تولى إدارة الشؤون في البلاد، أن الإسلام أصبح، كما يبدو، جزءاً من الشعور القومي. والواقع أنه ابتداءً من انتخابات عام ١٩٧٤ ظهر حزب سياسي في تركيا بعضوية كبيرة في البرلمان (إما باستحقاقه الانتخابي الخاص أو بتحالفه مع أحزاب أو مجموعات تشاركه رؤيته السياسية)؛ وقد اتخذ هذا الحزب مواقف على وفق رؤية إسلامية.

ولكن، مع كل ذلك، فإن توجهات كثير من البلدان الإسلامية، وبسبب الافتقار إلى رؤية إسلامية لنظام سياسي واقتصادي، تبقى ببساطة توجهات حائرة غير مستقرة. إن الإسلام، بطبيعة الحال، ليس عنواناً على نظام سياسي - اقتصادي موحد: فالمطلب الأساسي في القرآن، كما أصبح ولا بد واضحاً من الفصلين الأول والثاني، هو تأسيس النظام الاجتماعي على أساس أخلاقي Moral Foundation بهدف تحقيق القيم الاقتصادية والاجتماعية العادلة. إن أي نظام يقوم على هذه القيم، آخذاً بنظر الاعتبار موارد البلد، سيكون نظاماً إسلامياً (إن إنكار الحقوق الإنسانية ورفض الواجبات الإنسانية، هو أمر مُدان تماماً). ولهذا فلا النظام الاشتراكي ولا النظام الرأسمالي في ذاته مطلب من مطالب الإسلام. والحق لو أن مجمل الثروة الراهنة للعالم الإسلامي برمتها كانت مشتركة، أي يساهم فيها بالفعل وبانتظام المجتمع الإسلامي العالمي global (الشيء الذي لا يمكننا، في الوقت الحالي، حتى أن نحلم به) فربما سيكون لنا رأسمال كافٍ لاستبعاد أي اشتراكية فعالة في وسائل الإنتاج. على أي حال، فإن المرء يتوقع، في ظل الظروف الراهنة، أن يكون العراق أو ليبيا بلداً «يمينياً rightist»، في حين أن بنغلادش مرشحة إلى أن تكون بلداً «يسارياً Leftist»؛ غير أن الأمر على العكس من ذلك، تقريباً، في الواقع الفعلي؛ والسبب هو الأثر الذي تمارسه أنواع «الأيديولوجيات» على عقول النخب الحاكمة، بحيث أصبحت هذه العقول مسحورة بها من دون اعتبار لمتطلبات النزعة الواقعية والواجبات التي يفرضها الإسلام على المستوى الاجتماعي - الأخلاقي.

إن الدافع الإسلامي الأصلي المتمثل في إقامة العدل على المستوى الاجتماعي - الاقتصادي بقي قوياً مؤثراً، وبخاصة بفضل الإجراءات التي اتخذها الخليفة عمر بن الخطاب، بل وكان يُنظر إلى الدولة على أنها وسيلة

لتحقيق مثل هذا العدل. غير أن الأمر قد اختلف في زمن الخليفة الثالث، عثمان بن عفان، وبخاصة في النصف الأخير من خلافة عثمان حيث تغير الوضع نحو الأسوأ. والواقع أنه بالنظر إلى تسارع الثورة الاجتماعية واتساعها، تلك الثورة التي جلبت إلى صفحاتها الاستياء المتزايد لكثير من القبائل البدوية والعملاء الفرس وآخرين، وإلى حد ما البعض من عائلة عثمان من المروانيين، بالنظر إلى كل ذلك فقدت الدولة تلك الصورة التي كانت لها، والتي أصبح من العسير استرجاعها في التاريخ الإسلامي. وحتى لو كان هناك حكام أفضل من الآخرين، فإن الارتباط العضوي الذي بيّنه القرآن بين نماذج الدولة والعدالة الاقتصادية لم يعد موجوداً بأي حال. ونموذج العدالة الأخير المستمد من التراث الفارسي، والذي شهدناه خلال العصر العباسي، والذي أثر في الدولة الإسلامية تأثيراً عميقاً متواصلاً، طُبّق على الطبقة الوسطى في الأمة أكثر مما طُبّق على العلاقة بين الأمة والحاكم الذي لم يكن أكثر من الرئيس المنفذ، إنما نظرياً وحسب، لمشيئات الأمة رغماً عن إرادته (مهما يكن العذر الذي قد يلتمسه له المرء في ظل التمايز الذي لا مهرب منه بين الوظائف في ذلك التعقيد المتزايد الذي كان في حياة الدولة حينذاك).

النظرية السياسية السنية شأنها شأن علم الكلام السني الذي ظهر كردة فعل على بعض الآراء المتطرفة - رأي الخوارج ابتداءً والشيعية لاحقاً - كانت تقوم أساساً على نزعة برغماتية Pragmatism [= نفعية أو عملية]. فعلى الضد من الخوارج أكد السنة على عدم وجوب أن يكون الحاكم مُبرراً من المعاصي، وعلى الضد من الشيعة أنكر السنة العصمة والمكانة السامية للإمام. لماذا يكون الحاكم معصوماً - يتساءل الباقلاني - إذا كان يمكن للأمة أن تنصحه وتحثه وتحذره، بل ويمكنها ولا بد أن تنتزع حقوقها منه<sup>(٤)</sup>، وحتى أن تخلعه نظرياً على الأقل؟ هذا فضلاً عن أن سلطة الحاكم كانت مُحددة، حقاً، بالشريعة، دستور الأمة المسلمة، ومن ثم، فإن... عبارة «الطاغية المسلم» كانت تُمثل نوعاً من التناقض في الألفاظ. ولكن الشريعة كما هي بذاتها كيان غير شخصي؛ والأشخاص العاملون في المجال

(٤) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، كتاب التمهيد، عني بتصحيحه ونشره رتشارد يوسف

مكارثي (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٧)، ص ١٨٤.

السياسي - الضباط العسكريون والموظفون المدنيون في المستويات العليا، وأحياناً، العلماء أنفسهم - قد يكونون، في وقت ما وبحسب الظروف، مؤثرين، وقد يكونون ضعفاء جداً بحيث يستطيع الحاكم ذو الإرادة القوية أن يقمعهم أو لا يُبالي بهم أصلاً. ولكن هل الحكام أنفسهم هم الذين يخلقون غالباً من يمثل هذه الشخصيات؟ في الواقع لم يكن هناك ارتباط بين الحاكم والأمة على نطاق واسع، وإذا كانت هناك أمة مسلمة متماسكة، كثيراً أو قليلاً، في العالم اليوم فإن ذلك إنما يعود إلى العلماء والشريعة لا إلى الحكام.

إن أي إصلاح إسلامي اليوم لا بد أن يبدأ بالتعليم. وعلى الرغم من أن التوجه الإسلامي في التعليم يجب أن يبدأ بالضرورة في مرحلة التعليم الابتدائي، ولكن لا بد من أن يُدمج الإسلام والنزعة العقلية الحديثة في برامج التعليم العالي من أجل خلق وجهة نظر إسلامية حديثة وأصلية حول العالم. لقد أدلينا ببعض الملاحظات حول هذه العملية التعليمية من قبل في هذه (الخاتمة)، ولمزيد من التفصيل في تحليل هذه المسألة يمكن للقارئ الرجوع إلى عملنا الموسوم بعنوان التعليم الإسلامي والحداثة<sup>(٥)</sup>. إن الإصلاح التعليمي هو مجرد مدخل لحل طويل الأمد للمشكلات الراهنة التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية - فالثنائية الذهنية هذه، وعدم الاندماج بين الحياة الفردية والجماعية، تؤديان إلى الاضطراب في جميع مجالات المساعي الإنسانية، وإلى الإحباط والأزمات التي تشلّ صيرورة الحياة. ولكن الإصلاح التعليمي لا يمكن أن يتحقق وتبين نتائجه بين ليلة وضحاها؛ إنها عملية، وإن تم تبنيها، ستأخذ جيلين على الأقل. أما في الوقت الحالي، فيمكن اتخاذ بعض الإجراءات لخلق توجه سياسي إسلامي أصيل، ونزعة عقلانية أكثر تطوراً، كمنقطة انطلاق فاعلة مؤثرة من أجل أسلمة Islamization جميع مجالات الحياة.

أما بالنسبة إلى الحياة السياسية، فإن أساسها يكمن في الأمة المسلمة نفسها. إن ما أسس هذه الأمة إنما هو قبولها بالشريعة أو بالالتزام بالتعاليم الإسلامية، وهذا هو هدفها؛ بمعنى آخر: إن الأمة متفقة على أنها ستحقق،

تدرجياً الشريعة في حياة المسلم الفردية والجماعية. أما الخليفة فليس أكثر من موظف أو مسؤول تنفيذي أخذ على عاتقه تنفيذ إرادة الأمة التي هي، بمعنى آخر، الشريعة. أما في الوقت الحالي، فيمكن أن يقوم بهذا التنفيذ رئيس دولة منتخب أو رئيس وزراء مكلف لهذا الغرض من طرف الأمة لمدة محددة من الزمن. والعملية هنا هي عملية ديمقراطية بالكامل، لأن ما أسس الأمة، الأمة المسلمة، إنما هو قبولها الطوعي الحرّ بالشريعة؛ أما أن يُفرض الإسلام على الأمة من طرف مجموعة أو حكومة في حال أن تختار الأمة ترك الإسلام لغرض آخر، فهو لامعقول إسلامياً، ومستحيل من الناحية العملية. إن هذه الأمة المتحررة تنتخب لها أيضاً بإرادتها الحرة مجلساً؛ وهذا الإجراء سليم من المنظور الإسلامي، وصحيح ديمقراطياً، وليس هناك من سبب مقنع إطلاقاً للاعتقاد بخلاف ذلك.

على أن المسألة التي أربكت الكثير من الباحثين في الإسلام، من المسلمين ومن الغربيين، تتعلق بـ: مَنْ يحق له التشريع في الإسلام؟ بكلمات أخرى: مَنْ له الحق في أن يفسر الواجبات بالمعنى الفقهي للكلمة؟ ومصدر هذا الإرباك لا يكمن في الإسلام وإنما في تاريخ الإسلام، وذلك لأن الأمة عندما انتخبت لها، نظرياً على الأقل، رئيساً تنفيذياً لم تنتخب هيئة تشريعية. لقد حدث في تاريخ الإسلام أن الفقهاء كانوا أشخاصاً قادرين على أن يجعلوا آراءهم الفقهية بسبب تأثيرهم الفردي والأخلاقي الشخصي وكذلك مدارسهم، مقبولة من طرف القسم الأكبر من الأمة. وبالفعل فقد كان رئيس الدولة [= الخليفة]، في السنوات المبكرة من عمر الإسلام بعد النبي (ﷺ)، يُشرّع بعد استشارات غير رسمية مع زعماء الأمة. فما الذي يمنع الآن من أن يقوم مجلس تشريعي منتخب من الشعب بسن القوانين الإسلامية؟ إن الذين تراودهم الشكوك حول هذا الإجراء يعتقدون بأنه من غير الممكن ترك التفسير الفقهي للإسلام إلى الشعب (أعضاء المجلس التشريعي)، لأن هؤلاء «يجهلون الإسلام» بصفة عامة، وأن «العلماء» هم المخوّلون بتحويل الإسلام إلى قوانين فقهية. وهذه مغالطة كبيرة وخطيرة؛ فالقرآن ليس بذلك العمل الغامض أو المعقد بحيث يحتاج المرء إلى أناس من ذوي الخبرة الفنية الخاصة لتفسير أوامره وفروضه؛ ولو كان الإسلام كذلك لما كان له أن يوجه خطابه إلى عموم الأمة. والمؤكد أن هناك نهجاً صحيحاً لفهم القرآن؛ فعلى

المرء أن يدرسه بحسب ترتيب نزوله التاريخي ليعرف قيمة تطور موضوعاته وأفكاره (وبخلاف ذلك، فإن المرء سيكون عرضة للتضليل فيما يتعلق ببعض الأغراض المهمة). وهذا يعني أن على المرء أن يدرس القرآن بحسب مرجعيته الاجتماعية - التاريخية؛ وهذا لا ينطبق فحسب على نصوص منفردة في القرآن (سورة أو آيات)، ومن ثمَّ على ما كان يسميه مفسرو القرآن بـ «أسباب النزول»، وإنما ينطبق أيضاً على القرآن بمجمله، ومن ثمَّ الرجوع إلى الخلفية التاريخية المتمثلة في مكة الوثنية، وبالتالي إلى ما يمكن أن نسميه بـ «أسباب القرآن». ومن دون فهم سليم لهذه الخلفية الواسعة والمحددة في آنٍ معاً، فإن المرء قد يقع في أخطاء جسام حتى في تقييم الغرض الأساسي من القرآن وحيويته، وكذلك نشاط النبي (ﷺ) وأعماله<sup>(٦)</sup> ولكن ليس هناك من شيء فني اختصاصي في هذا النهج. أما في حالة المسائل المعقدة فيمكن للمجلس أن يستعين بنصائح أصحاب الخبرة والاختصاص في هذا الشأن.

إن وظيفة «العلماء» لا تكمن في التشريع وإنما في تزويد عموم الأمة بالقيادات الدينية وذلك عن طريق تعليمهم ووعظهم، كذلك نشر الأفكار الإسلامية بين عموم الناس. إنَّ الواضح الجلي هو أن التشريع لن يكون تشريعاً إسلامياً أصيلاً ما لم يكن الوعي العام وضميره كلاهما، وإلى حد معين، إسلاميين. واستناداً إلى توفر هذا الحد وحسب يمكن لعموم الشعب أن ينتج قيادات سياسية إسلامية. إن الله تعالى لن يُملي مباشرة على المجلس ما يسنه هذا الأخير، ولا يستطيع العلماء فعل ذلك على المجلس كذلك؛ وإن كان لهم من نصائح خبرة في بعض المسائل فإن عليها أن تُقدم عن طريق لجان أو مجالس. والحق أن ارتباط العلماء المباشر المُبدع الحقيقي لا يكون إلا بالشعب؛ وإذا كان هناك أكثر من رأي حول قضية معينة - ولا بد من وجود اختلاف في الرأي حول أغلب القضايا - فإن الأمر يجب أن يُترك لعامة الشعب، وهو الذي يقرر بحسب قناعته التي يصل إليها خلال

(٦) للمزيد من الإيضاح حول هذه المسألة، انظر المقدمة، في: المصدر نفسه. انظر أيضاً:

Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities To-Day," in: Alford T. Welch and Pierre Cachia, eds., *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979).

المناقشات والمناظرات؛ فما من طريقة أخرى غير هذه في مجتمع ديمقراطي.

عندما يسنّ المجلس قانوناً ما فإن هذا القانون قد يكون صحيحاً أو خاطئاً، ولكن ما دام القانون يعكس إرادة الأمة (ولا وجود لدخيل فيها وعلى المجلس فرداً كان أم جماعة) فإنه سيكون قانوناً إسلامياً وديمقراطياً معاً؛ بمعنى آخر: إنه سيمثل إجماع الأمة. ولكن بما أنه من الممكن المرجح دائماً لرأي الأقلية أن يصبح هو رأي الأكثرية من خلال الجدل، فإن هذا الإجماع يمكن أن يتغير باستمرار. إننا نجد في نظريات الإجماع الفقهية الوسيطة ما يدل على أن إجماعاً وصل إليه جيل معين أصبح يفرض على كل الأجيال التالية؛ هذا على الرغم من أن بعض السلطات المرجعية تعتقد بأن الإجماع يمكن أن يتغير. لهذا ليس هناك إجماع على فكرة الإجماع! إن الفقهاء غير متفقين على الإطلاق حول المسائل التي يوجد عليها إجماع بالفعل. وينظر بعض الفقهاء، ليس هناك من إجماع إلا على الواجبات الأساسية الخمسة، وأول هذه الواجبات هي الشهادة بـ «لا إله إلا الله»؛ أما التفاصيل المتعلقة بالواجبات الأربعة الأخرى فلا تزال قابلة للنقاش. وهناك مسألة أخرى تتعلق بالكيفية التي يُنقل من خلالها الإجماع إن وجد؛ أعني: فيما إذا يُنقل عن طريق الروايات الشفهية، وهي عادةً قليلة العدد. وعلى أي حال من الأحوال، فإن المقصد هنا هو أن القرار الذي يصل إليه المجلس ليس من المتعذر إلغاؤه، ولكن يبقى المجلس مع ذلك وبالمعنى القوي للكلمة يمثل إجماع الأمة.

إن الإسلام ليس ديناً خاصاً بشعب من الشعوب أو بقومية من القوميات، وإنما هو دين الأمة المسلمة في كل العالم، وعلى كل مجلس تشريعي وطني أن ينتخب أعضاء يمثلونه في مجلس تشريعي عالمي للبلدان المسلمة. ويمكن لهذا المجلس العالمي أن يجتمع في مكة كل سنة، بعد أداء فريضة الحج، لمدة أسبوعين أو ثلاثة؛ ويمكن، كذلك، أن ينتخب هذا المجلس نفسه رئيساً له كل ثلاث سنوات. إن وظيفة هذا المجلس يجب أن لا تكون التشريع في المسائل المطروحة للنقاش، وإنما يكتفي وحسب بإسداء النصائح أو تقديم المقترحات التي تسنها من بعد المجالس الوطنية على شكل قوانين في ضوء الاختلافات المناطقية/المحلية الخاصة بالبيئة

الطبيعية والوضع الاجتماعي لكل بلد. فقد كانت هذه الاختلافات المناطقية موجودة في المرحلة الأولى من ظهور المدارس الفقهية، وعلى سبيل المثال، بين مدارس: الحجاز والعراق وسورية. ومهما يكن من أمر، وعلى الرغم من أن هذه الاختلافات تعود إلى البيئة بصفة عامة، إلا أن الفقهاء كانوا غالباً ما ينسبونها إلى أخطاء في تفسير القرآن وسنة الرسول (ﷺ). والحق أن التباين في البيئات المناطقية أو الإقليمية موجود، بل هو تباين كبير جداً؛ ولكن يجب على كل مجلس تشريعي وطني أن يقوم على سن القوانين الفقهية التي تنسجم مع نصائح ومقترحات المجلس التشريعي العالمي بقدر الممكن والمستطاع؛ إذ بخلاف ذلك لن يكون بمستطاع المرء أن يتكلم عن «عالم إسلامي» ككائن موحد متماسك، وستصبح هذه المهمة مجرد تمثيلية ليس إلّا.

ليس هناك من سبب على الإطلاق في أن لا يكون القانون الذي يُسن بهذه الطريقة قانوناً إسلامياً أصيلاً بالضرورة؛ بل إن الأمر حقاً على العكس [مما يُظن] أن هذا القانون الفقهي سيكون أكثر إسلاميةً من قوانين المدارس التقليدية التي هي نتاج تفسير مجموعة من الأشخاص. وبصرف النظر عن قدرتهم وعددهم، فإن العقل الفردي لا يمكن أن ينافس العقل الجمعي. وإذا كان قد تبيّن على هذا النحو أن المصدر الطبيعي لكل السلطة المرجعية هو الأمة المسلمة نفسها، فإن السؤال المتعلق بمن هو الكفو أو «المرجع» في تفسير الشريعة الإلهية يصبح سؤالاً غير جدي على الإطلاق. والمعروف أنه لا فئات براهمانية في الإسلام ولا جماعات خاصة حقيقية نظير الكنيسة المسيحية. وفكرة المجلس الإسلامي العالمي هذه، كان أول من اقترحها محمد إقبال<sup>(٧)</sup>؛ وهي فكرة تقوم على عبارة وردت عند المفكر القومي التركي ضياء غوك ألب، وقد تعرّضت هذه الفكرة إلى نقد شديد من قبل الأستاذ الراحل جيب بوصفها نوعاً من البابوية في الإسلام<sup>(٨)</sup> والحق أنني لم أفهم الأساس الذي يقوم عليه هذا النقد؛ فالمؤسسة البابوية تمثل الله، في حين أن

Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Ashraf, 1944), (٧) p. 173 ff.

H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1946), (٨) p. 112 ff, esp. pp. 113-114.

المجلس الإسلامي المُقترح يمثل الأمة المسلمة، والمؤسسة تدعي العصمة، في حين أن المجلس بهذا المعنى لا يمكنه هذا الادعاء. ثم إنه إذا كانت الفكرة هي أن التشريع في الإسلام لا يُسن ولا يُفرض «من الأعلى» من قبل مجلس ما، وإنما يجب أن يبقى عملاً من أعمال أفراد خاصين كما هي الحال في الماضي، فلماذا لا ننتقد فكرة المجلس الوطني بدلاً من انتقاد المجلس العالمي، وبخاصة أن هذا الأخير ليس له وظيفة تشريعية بالمعنى الدقيق للكلمة، ويقتصر دوره على إسداء النصائح أو مجرد [تقديم] خطوط مقترحة يسير وفقها التشريع والسياسة العامة؟ وبالنسبة إلى المجلس الوطني الذي يقوم بوظيفة التشريع بالفعل، فإن تشريعه معرّض للتغيير، بل وحتى للنقض؛ وما هو أكثر أهمية من ذلك هو أن هذا المجلس ما دام منتخِباً من الناس أنفسهم ولعدد محددٍ من السنوات، فإنه لا يستطيع أن يفرض أي شيء من الأعلى.

أما فيما يتعلق بخلق نزعة عقلانية متطورة، فقد وصفناها بإيجازها هنا، وأحلنا القارئ، لمزيد من الإيضاح والتفصيل إلى عملنا التعليم الإسلامي والحدائث. إن تطوير علم الكلام/الفلسفة والأخلاق والفقهاء والعلم الاجتماعي القائمة على القرآن ونموذج النبي (ﷺ) يجب أن يسبق في الواقع وبمعنى ما من المعاني أي معالجة فعلية للإصلاح التعليمي؛ لأن التعليم الجديد، على الرغم من أنه يستطيع أن يخلق نزعة عقلانية متطورة، يفترض مسبقاً إثارة فكرية شاملة كما هي الحال في الأعمال الإبداعية ذات المستوى الراقى المؤثر. أما في الوقت الحالي، فإن النزعة العقلانية الإسلامية ميتة، والعالم الإسلامي يقدم لنا مشهداً منفراً من فقر فكري يتسارع في أعماق بیدائه حيث بالكاد تنبثق وتُدار فكرة جديدة؛ غير أن صمته المميت نفسه يشهد أحياناً ظهور توهج غير متوقع. تلك هي الأمة التي خاطبها محمد إقبال الشاب في دعائه قبل أربعة عقود مضت:

فليُر الله عاصفة جديدة في روحي

فما من حركة تُقلق مياه بحرك<sup>(٩)</sup>.

Muhammad Iqbāl, "Zarb-i-Kalim," in: *Kulliyāt-i-Iqbāl* (Lahore: Shaikh Ghulam Ali (٩) and Sons, 1973), p. 544.



لقد كانت هناك بالفعل مساحة جيدة من الإثارة الفكرية استمرت لمدة قرن تقريباً قبل وفاة إقبال؛ ولكن لماذا لم تُثمر في النصف قرن التالي بعد ذلك؟ ربما ليس هناك سوى إجابة واحدة ممكنة، وهي أن العالم الإسلامي كان منشغلاً في هذا النصف قرن بالصراع من أجل التحرر من الاستعمار الغربي، ثم بعد التحرير بدأ الانشغال ببرامج إعادة البناء. ولكن من الصحيح القول أيضاً إن الناس عندما يتعرضون إلى ضغط شديد من تحديات قوية، وينخرطون في صراعات خطيرة، فإن نشاطهم يصل إلى قمم غير معتادة من الإبداع. فما هي «إعادة البناء» أو التجديد هذه التي منها إعادة البناء الفكري وإعادة التكوين الروحي؟ يمكن للمرء أن يقول هنا أيضاً إن الإبداع الفكري في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية تراجع في الغرب نفسه، وهو منشغل الآن بابتكار «وسائل» حضارة لا أهداف لها ولا كبير محتوى. إن هذا الانفجار التكنولوجي هو، بمعنى ما، بمثابة ردّ على انفجار فكري سابق على تلك المرحلة التي امتدت عدة قرون، وكانت تتميز بإبداع فكري أكثر اتساعاً وإشراقاً مما شهده الإنسان وجربته في حياته. ولسوء الحظ فقد كانت هذه المرحلة تتصف هي أيضاً بفراغ عبثي aimless ضاع فيه الاهتمام بالإنسان ككل، وككائن فرد محسوس منخرط في وضع وجودي يعاني من بعض المشكلات الواقعية الضخمة. على أن هذا التوهج التكنولوجي الذي تلا هذه المرحلة يعاني هو أيضاً من هذا الفراغ العبثي، على الرغم من أنه واقع حقيقي ملموس. والواقع أنه لا تلك النزعة العقلانية ولا هذه التكنولوجيا تنصب على الإنسان بكلية الواقعية، بما في ذلك أخلاقه أو بعده الإنساني<sup>(١٠)</sup> أما المسلمون فإنهم ببساطة يحاكون الآن هذه التكنولوجيا.

والسؤال الآن على أي حال هو: لماذا يجب على المسلمين أن يتطلعوا إلى الغرب ويقلدوه؟ إن هؤلاء المسلمين يدعون أنهم في هذا إنما يمتلكون ناصية معرفة من شأنها أن تكون طريقاً هادياً من أجل البشرية؛ معرفة يمكنها أن تخلق حضارة شاملة عن طريق استيعاب العناصر الأساسية في الحضارات والثقافات الأخرى؛ معرفة تهدف قبل كل شيء إلى توجيه انسياب التاريخ نحو تحقيق نظام اجتماعي يقوم على أسس أخلاقية. ألا يستحق هذا الحلم

(١٠) نُشرت كتابات كثيرة في الأخلاق، ولكن جُلها كان عبارة عن لعبة تحليلية نظرية.

العظيم والمصيري الجهود العقلية اللازمة لإيضاح لا لبس فيه، بما في ذلك تحديد طبيعته وأهدافه وشيء ما عن محتوياته ومضامينه؟ لقد رفض المسلمون بحزم كلاً من الأحلام الدينية التي تجعل هذا العالم غير مكترب بمصيره في التاريخ، وحلم النزعة الشيوعية التي تعمل على انتهاك طبيعة الإنسان وتشوه على المدى القصير التاريخ وتقلبه رأساً على عقب. أليست هذه ادعاءات سلبية أساساً، وتُلقي من ثم على كاهل المسلمين واجب أن يتكلموا بشيء ما إيجابي من أجل أن يوجِّهوا جهودهم الخاصة نحو هدف واقعي ملموس؟

مهما يكن من أمر، فإننا نعتقد أن السبب المباشر والأكثر أهمية وراء فشل العالم الإسلامي في إعادة بناء وتكوين ذاته إنما هو الظهور الكلي الوجود للمواقف والحركات الأصولية التي ناقشناها في الفصل الثالث عشر<sup>(١١)</sup> وهي مواقف وحركات تمثل ردة فعل ضد كل من الغرب والنزعة الحداثية الإسلامية المبكرة. ومن هنا كان اندفاعها الأساسي يتجه نحو الكشف عن بعض الأوجه في الإسلام من شأنها أن تميز العالم الإسلامي عن الغرب، لأن التهمة التي توجهها للنزعة الحداثية الإسلامية هي أن هذه الأخيرة قد وحدت بين الإثنين بسهولة مفرطة. إن العلامات الفارقة في الإسلام، والتي يتم التركيز عليها الآن، هي «الزكاة» (وهي ضريبة أقرها القرآن)، وأهمية دور المرأة التقليدي (في مقابل انهيار العائلة الذي تمر به وتجربه الآن المجتمعات الغربية على نطاق واسع، وبصورة متزايدة). والحق أن كل مطلب من هذين المطلبين مهم ومفيد في ذاته، ولكن النزعة الأصولية تدافع عنهما الآن لا من أجلهما وحسب؛ وإنما من أجل إظهار التمييز الذي تضيفانه على المجتمع الإسلامي بإزاء المجتمع الغربي. والنتيجة المحصلة تبني مدخل غير متكامل وغير مفيد لمعالجة هذه القضايا ونظائرها الأخرى. والواقع أنه من باب الخلط غير المبرر أن نوحّد بين نظام الربا المذكور في القرآن ونظام الفائدة المصرفي الحديث بوصفه وسيلة خاصة ضمن سياق المفهوم الحديث لـ «الاقتصاد المتطور» الذي يُؤدي وظيفة مختلفة تماماً. وبالنسبة إلى نظام الزكاة فلم يَتَبَّنَ أي بلد من البلدان الإسلامية، وذلك لأنها

(١١) انظر كذلك، هذا التحليل للباحث، في:

Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities To-Day".

ببساطة قد اعتادت على استعمال أشكالٍ أخرى من الضرائب. وأما بالنسبة إلى دور المرأة التقليدي - وفيما إذا كان بإمكان المرأة أن تتعايش مع التغيير الذي يحصل في قطاعات اجتماعية أخرى، وعلى وجه التحديد، التعليم والاقتصاد، وتبقى محتفظة بذلك الدور - فهو أمر متروك لما سيحدث.

على أي حال، يمكن لمحاولة مخلصمة مؤمنة أن تثبت الطابع المُميز والعملي للإسلام، نظير المحاولة التي وصفناها هنا، من أجل إقامة نظام اجتماعي على أسس أخلاقية على الأرض. والحق، إذا استطاع المسلم أن ينجز هذه المهمة بنجاح، فإنه سيكون قد عبّر عن الحيوية الأساسية الخاصة بالقرآن، وأنقذ البشرية مما يبدو عدماً إذا لم يكن انتحاراً. وبخلاف ذلك لن يجد أمامه من شيء ليفعله سوى إشباع رغباته لإرضاء النفس على سبيل الظن؛ غير أن ﴿الظَنُّ لَا يُفِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾<sup>(١٢)</sup> كما يقول القرآن.

---

(١٢) القرآن الكريم، «سورة النجم»، الآية ٢٨.

## المراجع

### مراجع الفصلين الأول والثاني

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك . السيرة النبوية . تحرير مصطفى السقا، إبراهيم الإيباري وعبد الحفيظ شلبي . القاهرة: دار المعرفة، ١٣٥٥هـ/١٩٣٧م . ج ٤ .  
الجابري، محمد عابد . مدخل إلى القرآن الكريم: الجزء الأول، في التعريف بالقرآن . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦ .  
الدهلوي، شاه ولي الله بن عبد الرحيم . حجة الله البالغة . القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ/١٩٠٥م .

Ali, A. Yusuf. *The Holy Quran*. Lahore: Punjab University, 1934.

Ali, Syed Ameer, *The Spirit of Islam*. London: W. H. Allen and Co., Ltd., 1939.

Andrae, Tor. *Die Person Mohammeds in Lehre and Glauben seiner Gemeinde*. Stockholm: Norstedt and So, 1918.

\_\_\_\_\_. *The Man and his Faith*. Translated by Theophil Menzel. London: George Allen and Unwin, 1936.

Archer, John C. *Mystic Elements in Mohammad*. New Haven, CT: Yale University Press, 1924.

Arnold, Thomas W. *The Preaching of Islam*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Constable and Company, 1913

\_\_\_\_\_ and Guillaume, Alfred (eds.). *The Legacy of Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1931.

Bell, Richard. *The Origin of Islam in its Christian Environment*. London: Cass, 1926.

- \_\_\_\_\_. *The Quran*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1937-1939.
- Blachère, Régis. *Introduction au Coran*. Paris: G. P. Maisonneuve, 1947.
- Bowman, John, "Banū Isrāīl in the Qur'ān." *Islamic Studies* (Karachi): vol. 2, no. 4, December 1963.
- Buhl, Franz. *Das Leben Mohammeds*. Trans. H. H. Schaefer. Berlin: Quelle und Meyer, 1930.
- Gardet, Louis. *Connaître l'Islam*. Paris: A. Fayard, 1958.
- Gibb, H. A. R. *Muhammedanism: An Historical Survey*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Oxford University Press, 1961.
- \_\_\_\_\_ and J. H. Kramers (eds.). *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Ithaca, CA: Cornell University Press, 1953.
- Goldziher, Ignáz. *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg: Carl Winter, 1925.
- Hamidullah, Muhammad. *The Battlefields of the Prophet*. Lahore: Habib and Co., 1948.
- \_\_\_\_\_. *Le Prophète de L'Islam*. Paris: Vrin, 1959. 2 vols.
- Horovitz, Josef. *Koranische Untersuchungen*. Berlin; Leipzig: De Gruyter, 1926.
- Ibn Hishām, Abu Muhammad Abd al-Malik. *Sirat Rasul Allah: The Life of Muhammad*. English Translation by A. Guillaume. London: Oxford University Press, 1955.
- Ibn Khaldun, Abd Ar Rahman bin Muhammed. *The Muqaddima*. translated from the Arabic by F. Rosenthal. New York: Cambridge University Press, 1958. 3 vols.
- Jeffery, Arthur. *The Quran as Scripture*. New York: R. F. Moore Co., 1952.
- Lammens, Henri. *Islam: Beliefs and Institutions*. Translated by E. Denison Ross. London: Frank Cass, 1929.
- Levy, Reuben. *The Social Structure of Islam*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1958.
- Muir, William. *The Life of Mahomet*. Abridged ed. Edinburgh: T and T Clark, 1923.
- Nöldeke, Theodor and Friedrich Schwally. *Geschichte des Qorans*. Leipzig: Dietrich Verlagsbuchhandlung, 1909-1938.
- Roberts, Robert. *The Social Laws of the Qoran*. London: Curson, 1925.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Mecca*. Oxford: Clarendon Press 1953.
- \_\_\_\_\_. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press 1958.

## مراجع الفصل الثالث

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. تأويل مختلف الحديث. القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م.

ابن منبه، همام. *صحيفة همام بن منبه*. تحقيق محمد حميد الله. باريس: [د. ن.]، ١٣٨٠هـ/١٩٥٣م.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. *كتاب الأم*. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٩٠٨.

Ali, M. Muhammad. *A Manual of Hadith*. Lahore: Muhammad Ashraf, 1944.

Goldziher, Ignác. *Muhammedanische Studien*. London: Allen and Unwin, 1961.

Guillaume, Alfred. *The Traditions of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1924.

Ishaq, Muhammad. *India's Contribution to the Study of Hadith Literature*. Dhaka: University of Dacca, 1976.

Lammens, Henri. *Islam: Beliefs and Institutions*. Translated by E. Denison Ross. London: Frank Cass, 1929.

Margoliouth, David S. *The Early Development of Muhammedanism*. New York: University of Oxford Press, 1914.

Robson, James (ed.). *An Introduction to the Science of Tradition*. London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1953.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford University Press, 1950.

Al-Shafi'i, Muhammad Ibn Idris. *Islamic Jurisprudence: Shafi'isRisala*. Translated with an introduction, notes, and appendices by Majid Khadduri. Baltimore, MA: Johns Hopkins Press, 1961.

Siddiqi, M. Zubayr. *Hadith Literature*. Calcutta: Calcutta University, 1961.

Al-Tibrizī, Muhammad Ibn Abd Allah. *Mishkāt al-Maṣābīh*. English translation with explanatory notes by James Robson. Lahore: Muhammad Ashraf, 1956-1965.

## مراجع الفصل الرابع

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. *السياسة الشرعية*. القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، ١٩٥١.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. *تأويل مختلف الحديث*. القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. *السيرة النبوية*. تحرير مصطفى السقا، إبراهيم الإياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: دار المعرفة، ١٣٥٥هـ/١٩٣٧م. ج ٤.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. كتاب الأم. القاهرة: المطبعة الكبرى  
الأميرية، ١٩٠٨.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية. القاهرة: مطبعة  
مصطفى الباي الحلبي، ١٣٣٦هـ/١٩٣٨م.

Fyzee, Asaf A. A. *Outlines of Muhammadan Law*. London: Oxford University  
Press, 1949.

Gibb, H. A. R. *Mohammedanism*. Oxford; New York: Oxford University Press,  
1962.

Hurgronje, Snouck. *Selected Writings*. Edited by G. H. Bousquet and Joseph  
Schacht. Leiden: Brill, 1957.

Ibn Hisham, Abu Muhammad Abd al-Malik. *Sirat Rasul Allah: The Life of Mu-  
hammad*. English Translation by A. Guillaume. London: Oxford University  
Press, 1955.

Santillana, David. *Instituzioni diritto Musulmano malichita: Con riguardo anche  
al Sistema Sciafita*. Rome: Istituto per l'Oriente, 1926-1938. 2 vols.

## مراجع الفصل الخامس

ابن خياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد. كتاب الانتصار والرد على ابن  
الروندي الملحد: ما قصد به من الكذب على المسلمين والظعن عليهم. مع  
مقدمة وتحقيق وتعليقات هنري صموئيل نيبرج. القاهرة: لجنة التأليف  
والترجمة والنشر، ١٣٤٤هـ/١٩٢٥م.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف  
المصلين. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام.  
حرره وصححه ألفرد جيوم. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٣٤.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. القاهرة: مطبعة  
بولاق، ١٢٨٩هـ/١٨٧٢م.

Al-Ash'arī Abu l-Hasan Ali Ibn Ismail. *The Elucidation of Islam's Foundation*.  
A Translation with Introduction and Notes by Walter C. Klein. Philadel-  
phia: University of Philadelphia, 1940.

Bergh, Simon van den (trans.). *Averroes: Tahāfut al Tahāfut*. Commentary on  
the first volume which consists of a translation of the Arabic text. Oxford:  
Oxford University Press, 1955.

- Donaldson, Dwight M. *The Shi'ite Religion*. London: Luzac and Company, 1933.
- Fyze, Asaf A. A. *A Shi'ite Creed*. London: Oxford University Press, 1924.
- Gardet, Louis and M. M. Anawati. *Introduction à la théologie musulmane*. Paris: Vrin, 1948.
- Gibb, H. A. R. *Mohammedanism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1962.
- \_\_\_\_\_ and J. H. Kramers (eds.). *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Ithaca, CA: Cornell University Press, 1953.
- Goldziher, Ignáz. *Die Zahiriten*. Leipzig: Otto Schulze, 1884.
- Lammens, Henri. *Islam: Beliefs and Institutions*. Translated by E. Denison Ross. London: Frank Cass, 1929.
- Lewis, Bernard. *The Origins of Isma*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1940.
- Macdonald, Duncan B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. London: Routledge and Sons, Ltd., 1903.
- Margoliouth, David S. *The Early Development of Muhammedanism*. New York: University of Oxford Press, 1914.
- Obermann, Julian. "Political Theology in Early Islam:/asan Al-Baṣrī's Treatise on Qadar." *Journal of the American Oriental Society*: vol. 55, no. 2, 1935.
- Salem, E. A. *Political Theory and Institutions of the Khawārij*. Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 1956.
- Vaglieri, Laura Veccia. "Le Vicende del harigismo in epoca abbaside." *Revista degli Studi Orientali*: vol. 24, 1949.
- Watt, W. Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London: Luzac and Company, Ltd., 1948.
- Wellhausen, Julius. *Die Religios Politischen Oppositions-parteien im alten Islam*. Göttingen: Philologisch-Historische Klasse, 1901.
- Wensinck, A. J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1932.
- Wensinck, A. J. *La Pensée de Ghazzali*. Paris: A. Maisonneuve, 1940.

## مراجع الفصل السادس

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. كتاب منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية وبهامشه الكتاب المسمى بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢٢ - ١٣٢٢ هـ/ [١٩٠٣ - ١٩٠٤ م].



\_\_\_\_\_ . مجموعة الرسائل الكبرى. القاهرة: المطبعة العامرة الشرفية،  
١٣٢٣هـ/١٩٠٥م. ٢ ج.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ  
والبدع وويله رسالة في استحسان الخوض في الكلام. عني بنشره وتصحيحه  
ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٣.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. كتاب المواقف. مع شروح علي بن  
محمد الجرجاني [وآخرون]. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.  
٤ ج.

الدهلوي، شاه ولي الله بن عبد الرحيم. حجة الله البالغة. القاهرة: المطبعة  
الخيرية، ١٣٢٢هـ/١٩٠٥م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. كتاب الموافقات. القاهرة؛ تونس: مطبعة الدولة  
التونسية، ١٣٠٢هـ/١٨٨٤م. ٤ ج.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام.  
حرره وصححه ألفرد جيوم. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.].

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. القاهرة: مطبعة البابي  
الحلبي، ١٣٤٦هـ/١٩٢٧م.

\_\_\_\_\_ . الاقتصاد في الاعتقاد. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٠٩.

*Encyclopaedia of Islam.*

Goldziher, Ignác. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Boston, MA:  
Adamant Media Corporation, 2001.

Klopfer, Helmut. *Das Dogma des Imam al-Haramain al-Djuwaini und sein Werk  
Al-an-Nizamiya*. Wiesbaden; Cairo: Harrassowitz, 1958.

Laoust, Henri. *Essai sur le doctrines sociales et politiques de Taqi-d-Din Ahmad b.  
Taimiya*. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale,  
1939.

McCarthy, Richard J. *The Theology of al-Ash'arī*. Beirut: Imprimerie Catholi-  
que, 1953.

Rahman, Fazlur. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. London: Allen  
and Unwin, 1958.

Al-Rāzī, Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā. *The Spiritual Physick*. Translated  
by Arthur J. Arberry. London: John Murray, 1950.

Schacht, Joseph. "New Sources for the History of Muhammadan Theology." *Studia Islamica*: vol. 1, no. 2, 1953.

Walzer, Richard. *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. London: Oxford University Press, 1961.

## مراجع الفصل السابع

ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي. *الإشارات والتنبيهات*. طهران: مكتبة نينوى الحديثة، [د. ت.].

\_\_\_\_\_ . *كتاب النجاة*. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣٨.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. *كتاب المواقف*. مع شروح علي بن محمد الجرجاني [وآخرون]. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م. ٤ ج.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. *كتاب المحصل*. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م.

\_\_\_\_\_ . *المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات*. حيدر آباد الدكن، الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. *كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة*. قدّم له وعلّق عليه ألبير نصري نادر. بيروت: دار المشرق، ١٩٥٩.

Arberry, Arthur J. *Revelation and Reason in Islam*. London: Allen and Unwin, 1957.

Bergh, Simon van den (trans.). *Averroes: Tahāfut al Tahāfut*. Commentary on the first volume which consists of a translation of the Arabic text. Oxford: Oxford University Press, 1955.

Boer, T. J. de. *The History of Philosophy in Islam*. London: Luzac and Co., 1903.

Gauthier, Léon. *Ibn Rochd (Averroes)*. Paris: Presses universitaires de France, 1948.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Mohammed bin Mohammed. *Tahāfut al-Falāsifa [Incoherence of the Philosophers]*. Translated by Sabih Ahmad Kamali. Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1958.

Grunebaum, Gustave E. Von. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1953.

- Hourani, George F. *Fal al-Maqāl*. Leiden: Brill, 1959. Eng. trans. Ibn Rushd  
London: Luzac and Co., 1962.
- Rahman, Fazlur. "Post-Formative Developments in Islam." *Islamic Studies*  
(Karachi): vol. 2, no. 3, June 1963.
- \_\_\_\_\_. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. London: Allen and  
Unwin, 1958.
- McCarthy, Richard J. (ed. and trans.). "Al-Kindi's Treatise on the Intellect." *Islamic Studies* (Karachi): vol. 3, no. 2, 1964.
- Menasce, Pierre Jean de. *Arabische Philosophie*. Bern: Francke AG Verlag, 1948.  
(Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie; bd. 6)
- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.
- O'Leary, De Lacy. *Arabic Thought and its Place in History*. London: K. Paul, 1922.
- Walzer, Richard. "Islamic Philosophy." in: Sarvepalli Radhakrishnan (ed.). *History of Philosophy: Eastern and Western*. London: Allen and Unwin, 1953.
- Wickens, G. M. *Avicenna: Scientist and Philosopher*. London: Luzac and Co. Ltd., 1952.

## مراجع الفصلين الثامن والتاسع

- الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي. ختم الأولياء. تحقيق عثمان إسماعيل يحيى. بيروت: معهد الآداب الشرقية، ١٩٦٥.
- الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان. كشف المحجوب.
- Affifi, A. E. *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi*. London: Cambridge University Press, 1939.
- Ansari, A. S. Bazmee. "Sayyid Muhammad Jawnpūri and his Movement." *Islamic Studies* (Karachi): vol. 2, no. 1, March 1963.
- Arberry, A. J. *Introduction to the History of Sufism*. London: Longman, 1943.
- \_\_\_\_\_. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: Allen and Unwin, 1950.
- Birge, John K. *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac and Co., 1937.
- Depont, Octave and Xavier Coppelani. *Les Confréries religieuses Musulmanes*. Algiers: A. J. Libraire, 1897.
- Gibb, H. A. R. *Mohammedanism: An Historical Survey*. 2<sup>nd</sup> rev. ed. Oxford: Oxford University Press, 1961.

- \_\_\_\_\_ and J. H. Kramers (eds.). *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Ithaca, CA: Cornell University Press, 1953
- Goldziher, Ignáz. *Vorlesungen über den Islam*. 2<sup>nd</sup> ed. Heidelberg: Carl Winter-Verlag, 1925.
- Hampâté Bâ, A. and Marcel Caydaire. *Tierno Bokar le sage de Bandiagara*. Paris: Seuil, 1957.
- Massignon, Louis. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Vrin, 1954. (Etudes musulmanes; 2)
- \_\_\_\_\_. *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj: Martyr mystique de l'Islam*. Paris: Librairie orientaliste 1922.
- \_\_\_\_\_. *Recueil de text inédits*. Paris: Geuthner, 1929.
- Nicholson, Reynold A. *The Idea of Personality in Sufism*. London: Cambridge University Press. 1943.
- \_\_\_\_\_. *A Literary History of the Arabs*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1930.
- \_\_\_\_\_. *The Mystics of Islam*. London: G. Bell and Sons Ltd., 1914.
- \_\_\_\_\_. *Rūmī: Poet and Mystic*. London: George Allen and Unwin, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1921.
- Risāla fī l-'aqā'id*. Edited by Y. Z. Yörükan. Istanbul: Universitesi Ilahiyat Fakültesi Yayınlarından, 1953.
- Ziyadeh, Nicola A. *The Sanūsiyya*. Leiden: Brill, 1958.

## مراجع الفصل العاشر

- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد. *الفرق بين الفرق*. صححه وكتب هوامشه محمد زاهد بن الحسن الكوثري؛ عني بنشره وراجع أصله ووقف على طبعه عزت العطار الحسيني. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. *البيان والتبيين*. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٤٨. ٤ ج.
- خسرو، أبو معين ناصر. *جامع الحكميتين*. بتصحيح ومقدمة فارسي وفرانسوي هنري كوربان ومحمد معين. طهران؛ باريس: انستيتو إيران وفرانسه، ١٩٥٣.
- Gibb, H. A. R. and J. H. Kramers (eds.). *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Ithaca, CA: Cornell University Press, 1953.

- Goldziher, Ignáz. *Vorlesungen über den Islam*. 2<sup>nd</sup> ed. Heidelberg: Carl Winter-Verlag, 1925.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962.

## مراجع الفصل الحادي عشر

- ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد. *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. حققه وعلّق حواشيه وصنع فهرسه محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨. ج ٦.
- الأهواني، أحمد فؤاد. *التربية في الإسلام*. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٥.
- الدهلوي، شاه ولي الله. *الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف وبهامشه أنفاس العارفين*. دلهي: [د. ن.، د. ت.].
- النعمي، أبو المفاخر عبد القادر بن محمد. *الدارس في تاريخ المدارس*. دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٣٦٧ - ١٣٧٠هـ/ ١٩٤٨ - ١٩٥١م. ج ٢.
- Çelebi, Katib. *The Balance of Truth*. English translation from Turkish by Geoffrey I. Lewis. London: Oxford University Press, 1957.
- Dodge, Bayard. *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning*. Washington, DC: Middle East Institute, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Muslim Education in Medieval Times*. Washington, DC: Middle East Institute, 1962.
- Ibn Khaldūn, Abd Ar Rahman bin Muhammed. *Al-Muqaddima*.
- Ikrām, S. M. *Rd-i Kawthar*. Karachi: Oxford University Press, 1958.
- Shalaby, Ahmad. *History of Muslim Education*. Beirut: Dar Al-Kashshaf, 1954.
- Tritton, Arthur Stanley. *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*. London: Luzac and Co. Ltd., 1957.
- Wickens, G. M. (ed.). *Avicenna: Scientist and Philosophers*. London: Allen and Unwin, 1962.

## مراجع الفصل الثاني عشر

- ابن عبد الوهاب، محمد مسائل الجاهلية التي خالف فيها رسول الله (ﷺ) أهل الجاهلية. القاهرة: المطبعة السلفية ومكبتها، ١٣٤٧هـ/ [١٩٢٨م].
- حسنين، أحمد محمد. *في صحراء ليبيا*. القاهرة: دار السويدي للنشر، ١٩٢٣.
- الشوكاني، محمد بن علي. *نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار*. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٢٩٧هـ/ ١٨٧٨م. ج ٩.

- Depont, Octave and Xavier Coppolani. *Les Confréries religieuses Musulmanes*. Algiers: A. J. Libraire, 1897.
- Gibb, H. A. R. and J. H. Kramers (eds.). *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Ithaca, CA: Cornell University Press, 1953.
- Ikram, S. Muhammad. *Mawj-i Kauthar*. Lahore: Institute of Islamic, 1958.
- Mihr, Ghulam Rasul. *Sayyid Ahmad Shahid*. Lahore: Sind Sagar Academy, 1952.
- Philby, H. St. J. B. *Arabia*. London: Ernest Benn, 1930.
- Qanungo, K. R. *Dara Shikoh*. Calcutta: [s. n.], 1951.
- Rahman, Fazlur. *Selected Letters of Shaikh Ahmed Sirhindi*. Karachi: Institute of Islamic Studies, 1968.
- Titus, Murray T. *Indian Islam*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1930.
- \_\_\_\_\_. *Islam in India and Pakistan*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1961.

## مراجع الفصل الثالث عشر والرابع عشر

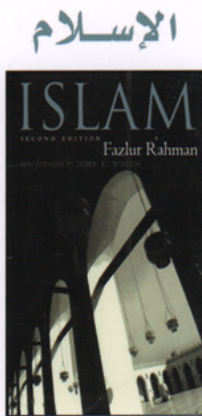
- ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. القاهرة: مطبعة الأنصار السنة المحمدية، ١٩٥١.
- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب. كتاب التمهيد. عني بتصحيحه ونشره رتشرد يوسف مكارثي. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٧.
- عبد، محمد. الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. القاهرة: مطبعة مجلة المنار، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م.
- \_\_\_\_\_. رسالة التوحيد. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٦.

- Adams, Charles Clarence. *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1933.
- Al-Afghani, Jamal Ad-Din. *Réfutation des matérialistes*. Traduction arabe avec introduction et des notes par Amélie-Marie Goicho. Paris: Paul Geuthner, 1942. (Joyaux de l'orient; 11)
- Ali, Syed Ameer. *A Short History of the Saracens*. London: Macmillan and Co., 1899.

- \_\_\_\_\_. *The Spirit of Islam; or, The Life and Teachings of Mohammed*. London: W. H. Allen and Co., 1893.
- Browne, Edward Granville. *The Persian Revolution of 1905-1909*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1910
- Gibb, H. A. R. *Modern Trends in Islam*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1946.
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Whither Islam?: A Survey of Modern Movements in the Moslem World*. London: V. Gollancz, 1932.
- Gökalp, Ziya. *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays*. Translated into English by Niyazi Berkes. London: George Allen and Unwin, 1959.
- Grunebaum, G. E. Von. *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*. Berkeley, CA: University of California Press, 1962.
- Hourani, Albert H. *Syria and Lebanon: A Political Essay*. London: Oxford University Press, 1946.
- Hurgronje, C. Snouck. *The Achenese*. Leyden: Brill, 1906.
- Iqbal, Muhammad. *Bal-i Jibril*. Lahore: [n. pb.], 1959.
- \_\_\_\_\_. *Jāwīd Nāma*. Lahore: [n. pb.], 1959.
- \_\_\_\_\_. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Ashraf, 1944.
- Khutabāt-i Sir Sayyed*. Badaun: Nizami Press, 1931.
- Kulliyāt-i-Iqbāl*. Lahore: Shaikh Ghulam Ali and Sons, 1973.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. "The Post-Formative Developments in Islam." *Islamic Studies* (Karachi): vol. 1, no. 4, December 1962.
- \_\_\_\_\_. "Sunna and Hadith." *Islamic Studies*: vol. 1, no. 2, June 1962.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Modern Islam in India*. London: Oxford University Press, 1946.
- Welch, Alford T. and Pierre Cachia (eds.). *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

## هذا الكتاب

إن كتاب الإسلام، من حيث الموضوع ومن حيث المقاصد، يُعدّ الكتاب المرجعي لمؤلفات فضل الرحمن وأطروحاته في مجال النظر في قضايا الفكر الإسلامي المعاصر واتجاهاته، إذ يرسم خريطة ترشدنا إلى عالم مفاهيم فضل الرحمن وجذور أفكاره ونواتها الجينية، خاصة بعد التغييرات المهمة التي حدثت في العالم الإسلامي مثل استعمال الثروة النفطية لنشر المذاهب الدينية المحافظة والتمترمة، والتسييس المتزايد للدين في العالم الإسلامي.



إن هذا الكتاب أشبه بسياحة كبرى في فضاء التراث الإسلامي؛ فعلى المستوى التاريخي يغطي الكتاب أربعة عشر قرناً من التطوّرات الاجتماعية والسياسية والفكرية، من بداية الدعوة الإسلامية في مكة والمدينة إلى الإسلام اليوم في أواخر القرن العشرين، وفي مضارب العالم الإسلامي المختلفة.

يتعرّض الكتاب في فصوله الأربعة عشر، وبطريقة تحليلية تُزاوج بين العرض الموضوعي والتمثّل التفسيري أو التأويلي، إلى: القرآن، والنبي والوحي النبوي، وعلم الحديث، والفقه، والكلام «الجدلي» ومفهوم الشريعة، والدين، والحركة الفلسفية، والتصوّف وتنظيماته وتاريخه على المستوى النظري والعملي، والفرق الإسلامية وتطوّرها، والتربية والتعليم ومدارسهما في الإسلام، وحركة الإصلاح ما قبل الحداثي، والحركات الإصلاحية الحداثيّة، وأخيراً النظر في التراث، وفي المنظورات المستقبلية في الإسلام وتأثيره. وكل ذلك من منظور عقلاني يتأمّل ماضي الإسلام وحاضره ويرصد مستقبله توقّفاً واستشراقاً.

الثمن: ١٥ دولاراً  
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-157-8



9 786144 311578

مكتبة  
الفكر الجديد

الشبكة العربية للأبحاث والنشر  
24-04-2018

المكتب الرئيسي - بيروت

هاتف: 009611739877 - 0096117247947

E-mail: info@arabianetwork.com