

AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



امناس مولدسبير

المستشرق الكبير

العقيدة والشريعة

في الإسلام

تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الاسلامية

نقله إلى اللغة العربية

وعلق عليه

على حسن عبد القادر

دكتور في العلوم الاسلامية
مدير المركز الثقافي الاسلامي بلندن

عبد العزيز عبد الحق

المدرس بكلية الشريعة
بالجامع الازهر

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين
بالجامع الازهر



63237

القاهرة

دار الكاتب المصري

شركة مساهمة مصرية

١٩٤٦

الطبعة الأولى . . . فبراير ١٩٤٦



العنوان الأصلي للكتاب

IGNAZ GOLDZIEHER

VORLESUNGEN

UBER DEN

ISLAM

فهرس

صفحة	
ز	القدمة
١	مقدمة المؤلف
٣	القسم الأول : محمد صلى الله عليه وسلم والإسلام
٣٥	القسم الثاني : تطور الفقه
٦٧	القسم الثالث : عو العقيدة وأطورها
١١٩	القسم الرابع : الزهد والتصوف
١٦٧	القسم الخامس : الفرق
٢٢٣	القسم السادس : الحركات الدينية الأخيرة
٢٦٥	حواشى القسم الأول
٢٧٧	حواشى القسم الثاني
٢٩٣	حواشى القسم الثالث
٣٠٥	حواشى القسم الرابع
٣٢٧	حواشى القسم الخامس
٣٥٩	حواشى القسم السادس
٣٦٩	كشاف

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

محمد الله حمد الشاكرين ، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد المرسل بالهدى والدين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ونستمدده الهداية فيما نحن بسبيله من خدمة الدين والعلم .
وبعد ، فهذه كلمات أقدم بها لترجمتنا العربية لكتاب : « محاضرات في الإسلام » ، أو كما عرف في فرنسا والشرق : « العقيدة والشريعة في الإسلام » ، للمستشرق المجري جولدتسيهر .

المستشرقون والاسلام

لقد تناول المستشرقون من علماء أوروبا الإسلام والمسلمين بالدراسة من نواح مختلفة ؛ وكان منهم من ملكه الهوى فأضله على جهل أو علم ، ومنهم من آثر أن يكون منصفاً يصدع بالحق متى هدى إليه بعد البحث والتنقيب .
وبهما يكن ، فإن الدراسة التي تتميز بالجد والعمق للإسلام لم تبدأ إلا منذ القرن التاسع عشر ، حين ذاعت ثقافة الشرق والإسلام في أوروبا ، وحين أخذ الغرب يبسط سلطانه باسم الاستعمار على الشرق والبلاد الإسلامية ؛ عندئذ نهض كثير من رجال أوروبا العلماء لبحث هذا الإسلام وتراثه ورجاله ، محاولين تعرف سر حيويته وبقائه .

وقد كان هؤلاء الباحثون — ولا يزالون — طوائف شتى ، يتمتعون إلى أمم عديدة ، وتدفعهم عوامل مختلفة إلى احتمال البحث وعنايته ؛ وإن ألف بينهم جميعاً العمل على محمية الإسلام من نواحيه المختلفة ، كلٌّ من الناحية التي تخصص فيها وعلى ما يرى من الأوضاع .

وقد كان اهتمامهم أولاً بكتب المغازي والسيرة والتاريخ . ثم أخذوا في دراسة القرآن وعلومه ، والفقه وأصوله ، وعلم أصول الدين والفرق الإسلامية ، وما إلى ذلك كله من مظاهر الفكر الإسلامي .

ونستطيع أن نذكر من هؤلاء العلماء : « رنان » Renan الفرنسي المعروف بعصبية على الشرق والعرب والإسلام ؛ ومواطنه « جستانف ليمون » Gustave Le Bon صاحب كتاب حضارة العرب ^(١) الذي نقل هذه الأيام للعربية ؛ و « نولدكه » Th. Nöldeke الألماني المعروف بكتابه القيم في القرآن وتاريخه ^(٢) ؛ و « كابتاني » Leone Caetani الإيطالي مؤلف الكتاب الضخم : حوليات الإسلام ^(٣) ؛ والآب « لامنس » H. Lammens البلجيكي صاحب كتابي معاوية ، والإسلام ، وغيرها من المؤلفات التي يبين فيها بوضوح ركوبه متن الشطط والهوى كثيراً ؛ و « كارا دي فو » Carra de Vaux الفرنسي صاحب : مفكرو الإسلام ^(٤) ، والذي أفرد كُلاً من ابن سينا والغزالي بكتاب خاص . ثم نجد بين هؤلاء الأعلام الأستاذ المحقق « لويس ماسينيون » L. Massignon الحجة في التصوف في الإسلام ؛ والأستاذ الانجليزي « نيكسون » R. H. Nicholson المشهور بدراساته في التصوف الإسلامي أيضاً . وأخيراً ، نذكر العلامة « جولدتسيهر » ، صاحب الكتاب الذي تعتبر هذه الكلمة مقدمة له في طبعته لأول مرة باللغة العربية .

المؤلف : مهنا دررمان

ومؤلف الكتاب هو اجنتس جولدتسيهر المجري الأصل واليهودي الدين . ولد في شهر يونيه من شهر عام ١٨٥٠ م ، وتوفي في نوفمبر من عام ١٩٢١ ، أي بعد سبعين عاماً أو تزيد من حياة حافلة بالدرس والبحث والتأليف ، وكانت وفاته بمدينة « بودابست » عاصمة المجر التي كانت مجال نشاطه العلمي في الشطر الأكبر من عمره . فقد أمضى فيها السنوات الأولى من دراسته ، ثم ارتقى به الحال حتى صار أستاذاً بجامعتها ، وانتهى به الأمر إلى اتخاذها مستقراً ومقاماً دائماً للبحث والدرس وإذاعة بحوثه ومؤلفاته ، التي أربت على بضع مئات ، كما يذكر الذين عنوا بترجمته وتلخيص دراسته .

ولا عجب أن يكون له هذا العدد الضخم من المؤلفات والتعليق والبحوث والمقالات ، فقد أحبه للانتاج في ناحية الاستشراق وهو دون العشرين من عمره .

Geschichte des Qorâns. (٢) — La civilisation des Arabes. (١)

Les penseurs de l'Islam. (٤) — Annals dell'Islam. (٣)

ولسنا الآن بسبيل التعريف بانتاجه العلمى كله ، ولكن يحسن أن نشير إلى أن منه كتابه عن « الظاهرية ومذهبهم وتاريخهم » ، وقد ظهر عام ١٨٨٤ م ، ثم « دراسات إسلامية » ، وقد ظهر في جزئين بعد سابقه بسنوات ، ثم كتابنا هذا : « محاضرات في الإسلام » ، أو كما عرف : « العقيدة والشريعة في الإسلام » ، ثم أخيراً « مذاهب المسلمين في تفسير القرآن » ، الذى نقل القسم الأول منه إلى العربية زميلنا الفاضل الدكتور على حسن عبد القادر ، وهو على نية نشر القسم الآخر منه هذه الأيام .

ومما لا ريب فيه أن هذين الكتابين الأخيرين هما أنضج ما كتب المؤلف عن الإسلام ، وأشهر ما ترك من تراث قيم كبير .
ومما لا ريب فيه كذلك أنه بهذا التراث الذى خلفه ، وبهذين الكتابين بصفة خاصة ، يعترف فيما نرى في المرتبة الأولى من المستشرقين ، ومن أعظمهم تناولاً للإسلام ومذاهبه وعلومه الأصلية بالدرس والبحث المستفيض ؛ كما أنه لذلك أيضاً بعد من كبار المستشرقين الذين فهموا — بقدر ما وسعهم — الإسلام وروحه وتعاليمه ومذاهبه ، والعوامل التى أثرت في ذلك كله ووجهته ووجهات مختلفة .

الكتاب وعملائه

والكتاب دراسة تفصيلية للإسلام من جميع نواحيه : من ناحية رسوله ، والشريعة ونموها ، والعقيدة ونظورها ، والزهد والتصوف ونشأتها والعوامل التى أثرت فيهما ، والفرق الإسلامية المختلفة ، ثم الحركات الأخيرة الإصلاحية فى رأى أصحابها .

وقد استند المؤلف فى كل قسم من أقسام الكتاب ، وبحث من جحوته ، إلى طائفة كبيرة من المراجع الإسلامية الموثوق بها ، ويسعفه عقله الألمى وبصيرته النافذة . ومع هذا ، فقد انساق إلى أخطاء غير يسيرة ، بعوامل قد يكون منها أنه لم يمتد له أن ينفذ تماماً إلى روح الإسلام ومبادئه وأصوله ، وقد يكون منها كذلك ما هو طبيعى فى كل ذى دين وثقافة خاصة من العصبية لدينه وثقافته الخاصة .

من أجل ذلك كله ، كان الكتاب وهو فى لفته الألمانية ، أو فيما نقل إليها من اللغات الأجنبية ، معيناً قوياً وذخيرة قيمة لمن يبعث فى الإسلام من أبناء

العربية وغيرها من اللغات ، ومن أجل ذلك أيضاً كان نقله إلى العربية فرضاً على القادر من أبنائها ، وبخاصة إذا كان ممن تخصص في الشؤون الإسلامية بحكم نشاطه ودراسته وعمله .

إلا أن نقله للعربية كان ينطلب بالارباب بصراً بالمصطلحات الكثيرة المختلفة للعلوم التي تناولها بالبحث والدراسة ، وتعمقاً للمؤلف في كل النصوص التي استند إليها وهي كثيرة جداً منبثة في مراجع عديدة ، وقدرة على التعليق والرد على ما أخطأ المؤلف فيه مما لا يتفق والحق وما جاء به الإسلام . وكان نقله للعربية بهذه الشروط ، أو على هذه الأسس ، أمنية الدارسين والباحثين في الإسلام . لذلك صحت المزجة منا ، أنا وزميلى الدكتور على حسن عبد القادر ، على القيام بهذا المهم وتحمّل ما يكون في سبيله من أعباء ومشاق . وقد رأينا أن الخطة المثلى هي أن يترجم زميلى بعض أقسام الكتاب عن الألمانية ، وأنترجم أنا البعض الآخر عن الفرنسية ، ثم يراجع كل منا ما ترجمه زميله في اللغة التي يحسنها . وأخذنا في العمل ؛ إلا أنه ما كاد نصف الكتاب — وهو الأقسام الثلاثة الأولى — يشارف على تمام الترجمة ، حتى دُعِيَ الأستاذ الزميل للسفر إلى «لندن» ليتولى منصبه العلمى هناك ، وهو إدارة المركز الثقافى الإسلامى بها . عندئذ ما كان بدّ من القيام وحدى بترجمة حواشى المؤلف على هذه الأقسام ، وتبقيته في آرائه ، ومراجعته في المراجع التي اعتمدها عليها والنصوص التي استند إليها ، وما أكثر هذه النصوص المنبثة في كثير من المراجع المختلفة الطبعات التي ظهرت في مصر وغير مصر ، ولهذا لقيت في ذلك من العناء ما لقيت !

لكنه كان من آيات توفيق الله أن عرقت في هذه الفترة من الزميل الفاضل الأستاذ عبد العزيز عبد الحق أنه سبقنا بترجمة الكتاب كله ، أصله وحواشيه ، ومراجعة ما اشتمل عليه من نصوص . فكان أن اتفقنا على التعاون في نشر الكتاب على أساس توحيد الترجمة في النصف الذى ترجمناه جميعاً ، وعلى أن أراجع النصف الثانى الذى تفرد وحده بترجمته وترجمة حواشيه ، كما اتفقنا على التعليق عليه باسمنا جميعاً .

وقد أمدنا الله بعونه ، فأخذنا بفضل ما اتفقنا عليه .

وبقى بعد هذا كله عمل آخر في الكتاب ، وهو التعليق والرد على ما أخطأ فيه المؤلف من الآراء ، وعلى ما كان منه من سوء فهم لبعض النصوص أو سوء

استدلال بها . وهذا العمل كان واجباً أن أضطلع أنا به ، فاستعنت في الكثير منه بالأخ العالم الثبت الأستاذ الشيخ محمد علي النجار المدرس بكلية اللغة العربية بالأزهر ، وكان لي منه العون الكبير القيم المشكور من الله ومنا والقراء جميعاً .

على أننا جميعاً ، نحن الثلاثة ، مقرون للترجمة في الكتاب كله أصله وحواشيه ، ومقرون للتعليقات التي رأينا أنه لا بد منها .

وأخيراً ، قد رأينا أن يكون أصل الكتاب ينلو بمعه بعضاً ، وأن نجى ، حواشي المؤلف بعد تمام الأصل ، كما هو الحال في لغة الكتاب الأجنبية ، وأن تكون الردود والتعليقات على كل من الأصل والحواشي أسفل الصفحات .

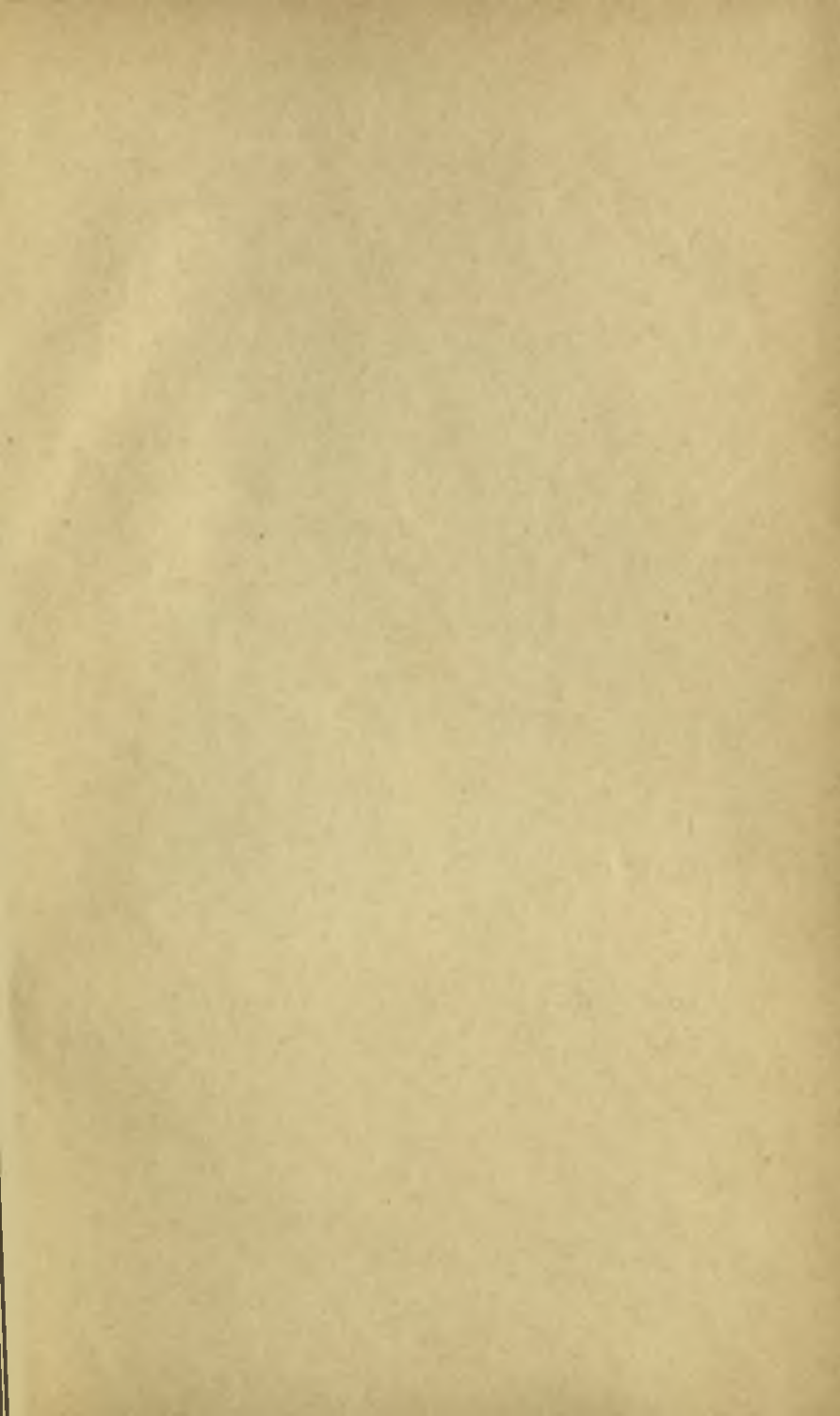
هذا ، وإننا نتقدم بأطيب الشكر والاعتراف بالجميل للأستاذ الكبير الدكتور طه حسين بك ، على ما أولانا من ثقة وتأييد بمد مراعاة الترجمة وما ألحق بها من التعليقات . كما نتقدم بأطيب الثناء والتقدير للعلامة الجليل الشيخ محمد زاهد الكوثري ، على ما أمدتنا به من الرأي السديد والبحث القيم عن الاستشراق والمستشرقين ، فكان لنا من ذلك خير كثير . كما نكرر الثناء والشكر للأخ الأستاذ الشيخ محمد علي النجار ، ونسأل الله أن يحزه خير الجزاء على ما قام به من تعليقات تفيض بالعلم والتحقيق .

ونرجو بمد هذا كله ، أن نكون قد قمنا ببعض ما يجب علينا نحو الإسلام والدراسات الإسلامية ، وإغناء اللغة العربية بخير ما كتب الغربيون من هذه الدراسات ؛ والله ولي التوفيق .

محمد يوسف موسى

ذو القعدة عام ١٣٦٤ هـ
أكتوبر عام ١٩٤٥ م

الروضة



في ص ٨٦ س ٢٥ ، نص آيات شعراء الامويين هو :

الله أعطاكم من علمه بكم حكماً ، وما بعد حكم الله تعقيب
أنت الخليفة للرحمن يعرفه أهل الزبور ، وفي التوراة مكتوب

النص الأصلي للاستشهاد الذي أورده جولدتسيهر في ص ٨٧ س ٢ ، هو بيت
من الشعر ورد في الأغاني وهو :

وإن أمير المؤمنين وجرحه لكالدهر لا عار بما فعل الدهر

ترجمة السطر الثاني والعشرين والثالث والعشرين في ص ٩٣ هي : « وبما أن
الله تعالى خلق الإنسان ، قصد أن ينيله السعادة ، وجب عليه أن يبعث له بالرسول
لإرشاده إلى الطريق السوي ويعرفه بالوسائل والأسباب » .

ترجمة سطر ١٢ و ١٣ في ص ٩٨ هي : « ظلت عاملاً قويا في بذر بذور الشقاق
فيما بينهم ، وقويت صفوفهم بانحياز المتكلمين الذين اشتدت وساوسهم ، إلى
جانبهم ، كما انحاز لهم السنيون متبعو التقاليد القديمة » .

إن نص كلام الأشعري في ص ١٠٤ ابتداء من السطر الرابع والعشرين
والسطور التالية ، يختلف في بعض المواضع عما استشهد به جولدتسيهر . وقد نقله
عن كتاب الإبانة عن أصول الديانة طبعة حيدر آباد سنة ١٣٢١ هـ ، ص ٤١ ،
وعبارة الأشعري في هذه الصحيفة هي : « إن كلام الله في اللوح المحفوظ . . .
الله عز وجل قال : « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ » . فالقرآن في اللوح
المحفوظ ، وهو في صدور الذين أوتوا العلم . قال الله عز وجل : « بل هو آيات
بينات في صدور الذين أوتوا السلم » . وهو متلو باللسنة . قال الله تعالى :
« لا تحرك به لسانك » . والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة ،
محفوظ في صدورنا في الحقيقة ، متلو باللسنتنا في الحقيقة ، مسموع لنا في
الحقيقة ، كما قال عز وجل : « وإن أحد من المشركين استجارك
فأجره حتى يسمع كلام الله » (التوبة : ٦) . . . وكلام الله عز وجل
لا يقال يُلفظ به وإنما يقال : يُقرأ ويُتلى ويُكتب ويُحفظ . وإنما قال قوم
لفظنا بالقرآن ليثبتوا أنه مخلوق ويزنوا بدعوتهم . . . ولا يجوز أن يقال إن
شيئاً من القرآن مخلوق لأن القرآن بكلامه غير مخلوق » .

استدراكات

في ص ٥٨ س ٧ لم يورد النص الاصلى لعبارة سفيان الثوري ، وهي كما
كتاب جامع بيان العلم وفضله : « إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة ، فأما التشد
فيحسنه كل أحد » .

في ص ٦٢ في السطر الاخير لم يورد نص الحديث وصحته كما في أسد الغابة
« ستشرب الخمر أمي يسمونها بغير اسمها ، يكون عوتهم على شربها أمراؤهم »

في ص ٦٥ س ٧ لم يورد نص البيت ، وهو كما في النقائض طبعة بيقان :

ولا خير في مال عليه أليّة ولا في يمين غير ذات مخارم

[ألية يعني يميناً ، ومخارم جمع مخرم ، وهو طريق يعصى فيه التحليل
والمعنى : لا تخلف يميناً ليس لك فيها مخرج ولا خير .]

في ص ٨٢ س ١٢ لم يورد نص الحديث وصحته كما في مسند أحمد : « من تر
الجمعة ثلاث مرار من غير عذر طبع الله على قلبه » . وأورده ابن القيم في روا
أخرى في كتابه « الصلاة وأحكام تاركها » وهو : « من ترك ثلاث جمع لها
بها طبع الله على قلبه » .

في ص ٨٢ س ١٥ ، نص الحديث كما أخرجه الترمذي هو : « اللهم أطمئني
رشدى وأعدني من شر نفسي » .

في ص ٨٣ س ١٠ معنى الكلمة الأفرنجية chronologie ، في سياقها هذا
هو : الترتيب الزمني .

في ص ٨٥ س ٢٥ ، الترجمة ابتداءً من كلمة « لهذا » هي هكذا : « قد نُسب
للنبي وعلى أحاديث وروايات ، نَدَّداً فيها تنديداً صريحاً ، بما سوف يبذله القدر
من جهود لتأييد مزاعمهم وتبريرها ، بطريق الجدل والمناظرة ، وأذاقوها في
كل صنوف الإساءة والسخرية » .

في ص ١١١ س ٢٣ الحديث مترجم ، ونصه كما ورد في الموطأ : « ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر ، فيقول من يدعوني استجيب له ، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له » .

الحديث في ص ١١٢ س ١٠ مترجم ، ونصه كما أخرجه البخاري عن أبي هريرة : « يقال لجهنم : هل امتلات ؟ وتقول : هل من مزيد ؟ فيضع الرب يارك وتبالي قدمه عليها (أى على جهنم) ، فنقول : قط قط (أى كفى كفى) .

هذا المبدأ في ص ١١٣ س ٢٢ مترجم ، ونصه كما ورد في المواقف للإيجي والجرجاني هو : « إن الدلائل النقلية لاتفيد اليقين » .

آيات محيي الدين بن عربي في ص ١٥٢ س ٨ ، ينقصها مطلعها وهو :
لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يسكن ديني إلى دينه دان

مقدمة المؤلف

دعتني اللجنة الأميركية للمحاضرات في تاريخ الأديان خلال خريف عام ١٩٠٨ م إلى القيام بإلقاء سلسلة من الدروس في الإسلام ، وهي سلسلة كان يجب أن تدخل ضمن محاضرات تاريخ الأديان التي عملت ، هذه اللجنة على تنظيمها . وكنت قد قررت إجابة هذه الدعوة الرقيقة ، ووضعت فعلاً نص المحاضرات مخطوطاً ، ولكن ما كادت أمه ، حتى حالت صحتي السيئة دون السفر الذي كان مقدرًا .

ولما لم يكن سهلاً على إدخال تعديلات جوهرية على الترتيب الأصلي لهذا العمل ، أو نزع طابع الدروس عنه ، لم أجد بداً من نشره في المجموعة التي شرعت في طبعة في شكله الحالي ، وذلك لما أبداه بعض الزملاء من كريم النصائح وجميل التشجيع ، وبخاصة وقد كانوا يعرفون هذا العمل من قبل .

ونص المحاضرات الذي كُتب بقصد ترجمته إلى اللغة الانجليزية ، لم يدخل عليه إلا القليل من التعديلات اليسيرة وبعض الإضافات التي أريد بها إدخال بعض مواد لم تكن تحت يدي في بادئ الأمر ، منها طبقات ابن سعد التي ظهرت في هذه الفترة . أما الهوامش والمراجع التي ضمت إلى الكتاب تحقيقاً لبعض الرغبات ، فلم تضاف إلا لهذه الطبعة وحدها .

وقد كان مشروع هذه المحاضرات في أول الأمر لا يشمل إلا دراسة عناصر الإسلام الدينية لا تاريخه السياسي . أما بحثي المعنون « في دين الإسلام » ، الذي تقدم ظهوره قليلاً في « ثقافة العصر الحاضر *Kultur der Gegenwart* » (ج ١ قسم ٣ ص ٨٧ - ١٣٥) ، فقد قوبل قبولا حسناً من النقاد الأكفاء ، وهم الذين شجعوني على التوسع في هذه الدراسة . وقد فكرت عندئذ في اعتبار هذه الدراسة الموجزة ملخصاً يصلح أساساً للتوسع عند إلقاء هذه الدروس ، وكان من الضروري لهذا أن أتقل بعض فقرات هذا البحث من

آن لآخر في هذا الكتاب . ولا يسعني إلا أن أشكر ناشر « ثقافة العصر الحاضر *Kultur der Gegenwart* » الأستاذ الدكتور بول هينبرج Paul Hinneberg لسماحه بهذا النقل والاقتباس ، وقد أشرت في الحواشي إلى الفقرات التي نقلتها .

أما وضع الفهارس فأنا مدين به إلى المعاونة القيمة لأحد مستمعي القداماء ، وهو الدكتور برنارد هيلر Bernard Heller الأستاذ ببودابست ،

بولرنبير

بودابست في ٢٢ يونية سنة ١٩١٠ .

* هذه الحواشي حذفت من الطبعة الفرنسية .

محمد والإسلام

١ — منذ أن أصبح الدين يُدرس ، على أنه موضوع علم مستقل ، شرع الباحثون يتساءلون عن أصله من الوجهة النفسية ، وتقدموا بإجابات مختلفة عن هذا السؤال .

هذا هو العالم الهولندي تيليه C. P. Tiele ، أحد مشاهير مؤرخي الأديان ، قد استعرض في محاضرة له ألقاها بأيدنبورج سلسلة نموذجية من هذه الإجابات ، وتقدمها تقدماً علمياً (١) ، وهذه الإجابات هي : إن أصل الدين هو حيناً الإدراك الفطري في الإنسان الخاص بالسياسة ، [وانتهاء الأسباب إلى سبب أخير أو علة نهائية عُليا] ، وحيناً هو شعور الإنسان بتبعيته لقوة عليا ؛ وحيناً حدس اللانهائي ؛ وحيناً الزهد في العالم واتطراحه ، هذا الزهد الذي نرى فيه تأثيراً يسود المرء ويغلبه على أمره — كل من أولئك ، يمكن أن نتعرف فيه أصل الدين وجرثومته .

وأعتقد أن هذه الظاهرة ، من ظواهر حياة الإنسان النفسية ذات طبيعة مركبة معقدة تجعل من العسير أن نرجعها إلى سبب واحد . فنحن لانعرف الدين ، أول ما ندرسه ، مجرداً وخالصاً مما قد يحيط به من ظروف تاريخية محددة معينة ؛ بل إنه ليظهر في أشكاله العالية العميقة ، قليلاً أو كثيراً ، بواسطة ظواهر وضعية تختلف باختلاف الأحوال الاجتماعية .

وفي مختلف الظواهر التي تعمل على ظهور الدين نرى أحد محركات الدوافع الدينية ، السابق ذكرها ، قد يتخذ مركزاً ممتازاً بين الدوافع الأخرى التي تعمل متعاونة معه . فالأديان ، منذ الخطوات الأولى لنموها ، كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعامل الذي يأخذ في سيادة العوامل الأخرى ، في الفترة التي ينمو فيها الدين ، بل وفي أثناء حياته التاريخية . وهذا الرأي صحيح حتى فيما يتصل بصور الأديان التي نشأ عنها إلهام فردي .

والدين الذي سنشرع في درس حياته التاريخية في هذه الفصول ، قد دل على أساسه الرئيسي وطابعه الذاتي ، وذلك بالاسم الذي أطلق عليه منذ بادئ الأمر ، والذي لا يزال يحمله وهو يتابع رسالته في قرنه هذا الرابع عشر ، وهو الإسلام . فالإسلام معناه الانقياد : انقياد المؤمنين لله ، فهذه الكلمة تركّز أكثر من غيرها الوضع الذي وضع فيه محمد [صلى الله عليه وسلم] المؤمنين بالنسبة إلى موضوع عبادتهم [وهو الله] . إنها كلمة مصطبغة ، فوق كل شيء ، بشور التبعية القوي ، الذي يحس به الإنسان إحساساً قوياً أمام القدرة غير المحدودة ، والتي يجب أن يخضع لها وينزل في سبيل ذلك عن إرادته الخاصة ، هذا هو المبدأ السائد في هذا الدين ؛ فهو الذي يلهم أو يوحى جميع مظاهره وآرائه وصوره وأخلاقه وعبادته ، بل هو الذي يطبع العقلية التي يريد تثبيتها في الإنسان . وذلك أكبر مثل للتدليل على صحة نظرية « شيليرماخر » التي ترى أن أصل الدين هو في الشعور بالتبعية .

٢ — ومنهج هذه الدراسة لا يدخل فيه بحث التفاصيل الخاصة المذهبية لهذا الدين ، والذي علينا هو أن نلقى ضوءاً على العوامل التي ساهمت في تكوينه التاريخي . ذلك بأن الإسلام ، كما يبدو عند اكتمال نموه ، هو نتيجة تأثيرات مختلفة تكون بعضها باعتباره تصوراً وفهماً أخلاقياً للعالم ، وباعتباره نظاماً قانونياً وعقيدياً ، حتى أخذ شكله السني النهائي . وعلينا كذلك أن نتحدث عن التيارات التي أثرت في اتجاهات نهر الإسلام ، لأن الإسلام ليس مذهباً واحداً ، بل حياته التاريخية تماكد فيما نشأ فيه من اختلافات .

وهناك نوعان من التأثيرات التي تحدد الاتجاه الذي يسير فيه أي نظام من النظم مهما كان نوعه ولونه . هنالك أولاً ما في النظام نفسه من قوى داخلية

يجعل الإسلام كسائر الأنظمة تطور وتدرج من طريق النقص إلى الكمال في عقائده وفقهه وغير ذلك . والإسلام كحل في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام بما جاء فيه من مبادئ وأصول وتفرع عليها ؛ وما دخل عليه من دخيل ، من اليونان وغيرهم ، إن لم يوافق مبادئه فإن المسلمين يبنونه ويهجرونه ، ولا يمد هذا الدخيل في الإسلام . وليس بصحيح — كما سيذكر فيما بعد — تأثر الفقه بالقانون الروماني ، وما تأثر به البياسيون في الأنظمة السياسية من قوانين الفرس مما خالف الحياة الإسلامية كان نقمة وبلاء عليهم . ولتقرأ في كمال الدين في عصر النبوة قوله تعالى : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) .

ذاتية تعجّل نموه التاريخي ؛ وهناك ثانياً التأثيرات الروحية التي ترد عليه من الخارج ، وتضيف إليه ثروة جديدة وتجعله خصباً ، كما تعمل على أن يسير في طريق التطور . حقاً ، إن فعل التأثيرات الأولى قد أحسّ به بلاشك في الإسلام وتاريخه ، ولكن أثر الضرب الثاني من هذه التأثيرات ، أي التأثيرات الروحية التي جاءت من غيره واستوعبها وتمثلها ، هو الذي يميز أمّ عصوره في رأى الباحثين .

وبين ذلك إذا عرفنا أن نمو الإسلام مصطبغ نوعاً بالأفكار والآراء الهلنستية ؛ ونظامه الفقهي الدقيق يشمر بانثر القانون الروماني ؛ ونظامه السياسي ، كما تكون ، في عصر الخلفاء العباسيين ، يدل على عمل الأفكار والنظريات السياسية الفارسية ؛ وتصوفه ليس إلا تمثلاً لتيارات الآراء الهندية والافلاطونية الجديدة الفلسفية . على أن من الحق أن نقرر أن الإسلام في كل هذه الميادين قد أكد استعداده وقدرته على امتصاص هذه الآراء وتمثلها ، كما أكد قدرته كذلك على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة ؛ فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلا إذا حللت تحليلاً عميقاً ، وبحثت بحثاً نقدياً دقيقاً .

وهذا الطابع العام يحمله الإسلام مطبوعاً على جبهته منذ ولادته . فحمد صلى الله عليه وسلم مؤسس لم يبشر بمجديد من الأفكار ، كما لم يمدنا أيضاً بمجديد فيما يتصل بعلاقة الانسان بما هو فوق حسه وشعوره وباللانهاية ، لكن هذا وذاك لا ينقصان من القيمة النسبية لطرافته الدينية .

ولكن مؤرخ العادات مثلاً ، إذا حاول أن يحكم على ظاهرة من ظواهر التاريخ ، لا يوجه همه الأول إلى ناحية الطرافة . لذلك ، لكي نقدر عمل محمد [عليه السلام] من الوجهة التاريخية ، ليس من الضروري أن نتساءل عما إذا كان تبشيره ابتكاراً وطريقاً من كل الوجوه ناشئاً عن روحه ، وعما إذا كان يفتح طريقاً جديداً بحثاً . فتبشير النبي العربي ليس إلا مزيجاً منتخباً (٢) من معارف وآراء دينية ، عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية

* يقول إن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يبشر بمجديد من الأفكار . والرسول عليه الصلاة والسلام قد جاء على فترة من الرسل وغواية وعمى من الأمم ، والناس في شرك وعبادات باطلة ، فهدى الناس وسن لهم الله على لسانه بما أوحى إليه ما كان فيه شفاء لهم وإخراج لهم من الظلمات إلى النور .

وغيرها (٣) التي تأثر بها تأثراً عميقاً ، والتي رآها جذيرة بأن توقظ عاطفة دينية حقيقية عند بني وطنه ، وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في رأيه كذلك ضرورية لتثبيت ضرب من الحياة في الانبجاء الذي تريده الإرادة الالهية .

لقد تأثر بهذه الأفكار تأثراً وصل إلى أعماق نفسه ، وأدركها بأحاء قوته التأثيرات الخارجية ، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه ، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحياء إلهياً ، فأصبح — بإخلاص — على يقين بأنه أداة لهذا الوحي . لا يزيد أن نتتبع خطوة بخطوة المراحل « الباثولوجية » التي نشأ فيها الشعور بهذا الوحي واعتقاده وتثبيتته في نفسه . ومن أجل هذا علينا أن نذكر كلمة ذات معنى قالها « هارناك » عن « الأمراض التي تصيب الرجال الذين فوق البشر دون سواهم ، والتي يستقون منها حياة جديدة كانت قبل ذلك مجهولة ، كما يتخذون منها قوة تهدم جميع العقبات ، ومن ذلك حمية النبي أو الحوارى (٤) .

ويمكننا أن نلقى نظرة عامة شاملة على الأثر التاريخي القوي الذي قامت به الدعوة إلى الإسلام ، وخاصة أثرها في الدائرة القريبة التي كان تبشير محمد موجهاً إليها بطريق مباشر قبل غيرها . حقاً لا جدوة أو طرافة في هذه الدعوة ، ولكن قد استعريض عنها بأن محمداً قد بشر بمذهبه للمرة الأولى بحماس لم يفتر ولم تعوزه المثابرة ، وبعقيدة ثابتة بأن هذا المذهب يحقق صالح الجماعة الخاصة ، وقد كان في ذلك كله مظهراً لا إنكار الذات برغم سخريه الجمهور به .

والواقع أنه لم تكن أى نتائج تاريخية ذات بال عما أثاره بعض رجال الأديان قبل محمد من الاحتجاج على ما كان عليه قومهم ، وهو احتجاج كان بالعمل

رى النبي عليه الصلاة والسلام — هنا وفي مواضع أخرى — بأنه استقى معارفه من المصادر اليهودية والمسيحية . وقد بدأ نطق بهذه الفرية المعاصرون للرسول ورد عليهم القرآن : (ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعمى وهذا لسان عربي مبين) . وقد علل هنا إيمان النبي بنبوته تعليلاً ركب فيه حظه من المعرفة التي لا تسو عن المادة ، ولا تعدو المحسوس . وهو بذلك يجانب الانصاف ، ويتسم غارب الاعتساف . ثم يشير إلى عدم إمكان الوحي ، وأن أمر الأنبياء مسألة نفسية ترجع إلى تشبع المرء بحالة خاصة من فرط استغراقه فيها ؛ والمؤمنون بالرسول على غير هذا . ويلاحظ أن الأوساط الأجنبية التي اتصل بها الرسول لا تعدو في التاريخ بحراً الزاهب ، ولقد كان ذلك في جلسة والتقاء ، فهل تحدث هذا الأثر الذي لم يقو على إحداثه — كما يقول — نبى من الأنبياء . فله .

أكثر مما كان بالقول ضد الحياة كما كانت تصورها أو تدركها الوثنية العربية .
 وفضلاً عن هذا ، فاننا لا نعلم مثلاً ماذا كان نوع تبشير خالد بن سنان ، ذلك
 النبي الذي ضيعه قومه ، بل كان حظه الاحتقار منه . الحق إذاً ، أن محمداً
 كان بلا شك أول مصلح حقيقي في الشعب العربي من الوجهة التاريخية .

تلك كانت طرافته ، برغم قلة طرافة المادة التي كان يبشر بها .

هذا ، وفي خلال النصف الأول من حياته اضطرته مشاغله إلى الاتصال بأوساط
 استقى منها أفكاراً أخذ يحترها في قرارة نفسه ، وهو منطوف في تأملاته أثناء عزلته .
 ولميل إدراكه وشعوره للتأملات المجردة والتي يُسمح فيها أثر حالته المرضية ، نراه
 ينساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأقرين والأبعدين . ومن الحق أن
 نلاحظ أن الجماعة التي تقوم على حياة القبائل العربية وأعرافها وتقاليدها فحسب ،
 لا يمكن أن يكون لها أخلاق عالية بسبب وثنيها الغليظة الجوفاء .

لقد كان مسقط رأس محمد [مكة] مركزاً من المراكز الهامة الخطيرة لعبادة
 الأوثان والأصنام ، كما كان مقراً للكعبة المقدسة والحجر الأسود . ومع هذا
 كانت المادية ، وكبرياء الجاهلية ، وتحكم الأغنياء في الفقراء ، هي المميزات السائدة
 عند أشرف تلك المدينة ؛ الذين كانوا يفيدون من سدانة الكعبة فوائد مادية لها
 خطرها ، إلى جانب ما كان في هذه السدانة من ميزة دينية وشرف قومي .

رأى محمد هذا ، فأخذ يشكو من اضطهاد الفقراء ، وطمع الأغنياء ، وسوء
 المعاملة ، وعدم المبالاة بالصالح العام وواجبات الحياة الانسانية والأشياء الفاضلة
 الباقية التي تقابل متاع هذه الحياة الدنيا الزائلة ومتاعها : « المال والبنون زينة
 الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخيراً أملاً » (سورة
 الكهف الآية ٤٦) . وعندئذ قابل بين هذه الأمور التي أثارته نفسه ، والأثر
 الذي كان باقياً وحيّاً فيه ، وهو الأثر المدين به للتعالم التي سبق أن تلقاها
 وتفتحت لها نفسه وأشرها قلبه . وكان قد بلغ الأربعين من عمره ، وأخذ يقضي
 وقته على ما تعود في الخلوة في الغيران المجاورة للمدينة | يردد مسقط رأسه أي
 مكة [، حيث كان نهياً للأحلام القوية والرؤى الدينية ، وتملكه شعور بأن الله
 يدعوه بقوة تزداد شيئاً فشيئاً ليذهب إلى قومه منذراً إياهم بما يؤدي بهم
 ضلالهم من الخسران المدين . وبكلمة واحدة ، أحس بقوة لا يستطيع لها مقاومة
 تدفعه إلى أن يكون مريباً لشعبه ، أي « منذره ومبشره » .

٣ — وفي بدء رسالته كانت تأملاته تأخذ طريقها إلى الخارج في شكل أمثال مزروبة للحياة الأخرى *eschatologiques* ، كانت تفرض نفسها على مخيلته بقوة تزداد يوماً بعد يوم ، وهذه التأملات هي التي كونت الفكرة الأساسية التي بنى عليها تبشيره . وما سمعه أو عرفه عن يوم الحساب ، الذي سيقع يوماً ما على العالم كالصاعقة ، أخذ يطبقه على الأمور التي يراها حوله ، والتي كانت تملأ نفسه استمزازاً ، فنراه يواجه عدم اكتراث سادة مكة وكرباءهم وجبروتهم بإنذارهم بيوم الحساب القريب منهم ، ويرسم لهم بحروف من نار صورة البعث وصورة الحساب . وتفاصيل كل ذلك كانت تتمثل له في رؤاه الانجذابية في أشكال مروعة مخيفة : فالله رب العالمين ومالك يوم الدين يدعو إلى رحمته ، من أنقاض العالم المتهدم ، المخلوقات الخاضعة التي لم تعارض بالاحتقار والاستهزاء صوت المنذر المكروب ، ولكن أنابت إلى نفسها وارتفعت فوق عاطفة العجب والخلاء ، بما لها من مال ومتاع وسلطان ، إلى عاطفة الإعجاب بتبعيتها لله الواحد اللامتناهي رب كل شيء ومالك الأمر كله .

وهكذا أسس محمد دعوته إلى التوبة والندم والخضوع والاسلام على تمثيلات تتعلق باليوم الآخر قبل كل شيء . وحالة الإدراك هذه كان من نتائجها ، لا من أسبابها ، أن نبذ محمد الشرك الذي حطت عقائده من شأن القدرة الإلهية التي لا حد لها ، ووزعتها بين آلهة متعددين . إنه صدر في تبشيره في هذه الناحية عن أن من دعوه شركاء لله لا يمكن أن ينفعوا أو يضروا ، وأنه لا يوجد إلا مالك واحد ليوم الدين ، وليس هناك من يقاسمه شيئاً من سلطانه غير المحدود في إصدار حكمه النهائي الذي لا مرد له . وهذا الشعور بالتبعية المطلقة الذي كان محمد يحس به بقوة ، لا يمكن أن يكون مُلهماً إلا من كائن واحد هو الله الواحد الأحد . لكن صورة اليوم المخيفة ، التي استوحى سماتها أو وقرت في ذهنه بصفة خاصة من الأدب الديني للمحرفين ، لم يكن هناك أمل يقابلها في مملكة تكون في المستقبل للسموات . فمحمد منذر بنهاية العالم ، ويوم الغضب والحساب ؛ ولهذا نراه في نظريته الخاصة بالدار الآخرة يميل إلى جانب التشاؤم ،

أما التماؤل فهو نصيب المصطفين للجنة دون غيرهم ، ومن ثم لم يبق له بريق من الأمل في هذا السالم الأرضي *

إذاً ، ما كان يبشر به خاصاً بالدار الأخرى ليس إلا مجموعة مواد استقاها بصراحة من الخارج يقيناً ، وأقام عليها هذا التبشير . لقد أفاد من تاريخ العهد القديم — وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء — ليذكر ، على سبيل الإنذار والتثليل ، بمصير الأمم السالفة الذين سخروا من رسلمهم الذين أرسلهم الله لهدايتهم ووقفوا في طريقهم . وهذا انضم محمد إلى سلسلة أولئك الأنبياء القدماء بوصفه آخرهم عهداً وخطاهم .

وإلى القارىء أهم ما يشمله أقدم أجزاء هذا الكتاب الموحى به ، المعروف باسم القرآن ، والذي هو أيضاً أثر من آثار الأدب العالمى : صور مرسومة بألوان قوية عن نهاية العالم والحساب الأخير ، حض على إعداد المرء نفسه لهذا اليوم بترك الكفر ونزذ الحياة الدنسة التى كان يحياها أولاً ، قصص عن سلوك الأمم القديمة نحو من أرسل إليها من الأنبياء والرسل وعن مصابرها ، تدليل ، بخلق العالم وتكوين الانسان تكويناً عجيباً ، على قدرة الله المطلقة وتبعية المخلوق له ، حتى إن الله يستطيع أن يميتة وبعثه كما يشاء . والكتاب مكون من مائة وأربع عشرة سورة ، بعضها طويل وبعضها قصير ، وثلاث هذه السور يرجع فى عهده إلى السنوات العشر الأولى وهى الفترة التى كان يعمل بمكة فيها . ٤ — وسوف لا أقص هنا تاريخ نجاحه وفشله . إنما أذكر أن عام ٦٢٢ م كان مستهل تاريخ الاسلام . لقد هاجر النبي ، مدفوعاً بسخرية قومه ، إلى يثرب ، وهى المدينة الضاربة إلى الشمال ، والتى يظهر أهلها أكثر استناداً لقبول

دكر — هنا وفيما قبل — أن الرسول فى مكة كان حديث من استولت عليه الرؤى المشبهة بالدار الآخرة ، وما يكون فيها ، وأنه كان مقصوراً على الإنذار والتخويف . وقد كان أهم ما يشغل الرسول فى تلك الحقبة التوحيد وحقاج المشركين ، وقد كان ينزل فى تلك المدة من الآداب الاجتماعية والأحكام ما يقتضيه الحال ؛ وتري أن سورة الأعراف مكة ، وفيها : (يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ، واكلوا واشربوا ولا تسرفوا) وفى سورة الأنعام المسكية كثير من الأحكام : (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركانا) ، وفيها : (قل تعالوا أنل ما حرم ربكم عليكم ...) الآيات

ذكر أنه استفاد من العهد القديم ومن قصص الأنبياء . فهل برهن على هذا ؟ إن هذا قول بلا دليل أو شبه دليل ، فلا يستحق عناء المناقشة !

ما يتعلق بالنظام الديني من عواطف وإحساسات ، وذلك لأنهم في أصلهم من جنوب الجزيرة العربية . فضلا عن هذا ، فإن الأفكار التي كان يبشر بها كان من الواجب أن تظهر أقل غرابة لديهم ، إن لم تكن مألوفة أكثر لهم ، إذ كان للدين اليهودي ممثلون كثيرون بينهم . وكان من ذلك ، وللعون الذي بذله أهل هذه المدينة للنبي وأصحابه المهاجرين معه ، أن صارت يثرب « المدينة » أي مدينة الرسول ، وظلت تحمل هذا الاسم حتى الآن . وفي هذه المدينة استمر الرسول يظهر أنه موحى له بواسطة الروح الإلهي ، كما أن الجانب الأكبر من القرآن نراه يحمل طابع وطنه الجديد .

١١

ولكن إذا كان محمد في حالته الجديدة قد استمر في الشعور برسالته وبوجوب تأديتها ، فإن تدبيره قد اتخذ إلى جانب هذا اتجاهاً جديداً ، فلم يصبح حديثه حديث من استولت عليه الرؤى المشبعة بالدار الآخرة وما يكون فيها ؛ بل إن تلك الحالة الجديدة جعلت منه أيضاً مجاهداً وغازياً ، ورجل دولة ، ومنظم جماعة جديدة أصبحت تتسع وتنمو شيئاً فشيئاً . عندئذ اتخذ الإسلام باعتباره نظاماً شكاه النهائي ، وعندئذ ظهرت البذور الأولى لنظامه الاجتماعي والفقهى والسياسي .

والوحي الذي نشره محمد في أرض مكة لم يكن ليشير إلى دين جديد . فقد كان تعاليم واستعدادات دينية نماها في جماعة صغيرة ، وقوى في أفراد هذه الجماعة ، فهُمَّماً للعالم مؤسساً على الحكم الإلهي ؛ ولكن لم يحدد ، تحديداً دقيقاً حينئذ ، أشكال هذا الحكم أو مذهبها .

لقد كان يُطلب من المسلمين أن يكونوا من المتقين ؛ لكن هذه التقوى كانت تبدو في شكل شعار عملية زهدية كما كان الحال كذلك لدى اليهود

يقول ابن الوحي الذي نشر في مكة لم يكن ليشير إلى دين جديد ؛ هل صحيح هذا وفي سبيله قاوم رجال مكة وعذب المؤمنون . كانت في مكة كل عناصر الدين الجديد : فيها التوحيد والملاحة والصدقة ومراقبة الخالق في عمل العبد وإذا كان من مقومات الدين المقاومة والتضحية ، فقد كان ذلك في مكة على أتم الوجوه ؛ وكانت في مكة المهجرة إلى الحيشة وغيرها من مظاهر النبات والكفاح والاباء . وهو يقول بعد عن التنظيمات الاجتماعية : إنه قد وضعت مبادئ بعضها في مكة ، فكيف إذن لا يكون في مكة دين جديد؟ على أنه يذكر في موضع آخر أن العقيدة الإسلامية في خطوطها الأولية ترجع إلى العصر المكي .

ولدى المسيحيين ، وفي شكل صلوات ذات ركوع وسجود ، وفي شكل امتناع اختياري عن الطعام والشراب (الصوم) ، وفي أعمال خيرية لم تحدد كيفياتها وأوقاتها وعددها تحديداً يقوم على قواعد دقيقة . وبالإجمال ، فإن الحدود الخارجية لمجتمع المؤمنين كانت لم ترسم بعد .

إنه في المدينة فقط ظهر الاسلام نظاماً له طابع خاص ، وله في الوقت نفسه صورة الهيئة المكافئة ؛ إنه في المدينة قامت طبول الحرب التي تردد صداها في جميع أزمنة التاريخ ، ووعاها التاريخ فيما وعى . في المدينة صار الرجل الذي كان بالأمس ضحية صابرة ، والذي كان يدعو [لله ودينه] في وسط فريق صغير من أتباعه ، والذي شرد عن الوسط الذي يسوده أشراف مكة ، والذي كان خاضعاً مسطماً ؛ صار هذا الرجل — وتلك كانت حالته — ينظم أعمالاً حديثة ، كما ينظم طريقة توزيع الغنائم والأسلاب ، ويضع قوانين لتنظيم الأموال والمواريث ، بعد أن كان زاهداً في المال وجمعه . نعم ، إنه استمر في التحدث عن باطل هذه الحياة وأمورها ومتاعها ، ولكنه مع هذا أصبح على القوانين ويضع الترتيب لأمر الدين العملية وأهم احتياجات الحياة الاجتماعية . عندئذ أعطيت القواعد التي تنظم السلوك في الحياة شكلاً ثابتاً ، وهذه القواعد هي التي اتخذت أساساً للتشريع التالي . على أن بعض هذه النظم كانت قد وضعت في صور أولية في مواضع مكة ، أي وضعت مبادئها ، ثم نقلت هذه المبادئ ، مع المهاجرين المكين إلى مدينة النخل في شمال الجزيرة العربية .

يقول : إن الاسلام ظهر في المدينة ... والاسلام وليد مكة ، وقد تربى رجال الاسلام في مكة على صفات المسلم الحقيقي ، ومن ثم كان للمهاجرين الذين كانوا في مكة من المزايا المكتسبة ما لم يدركهم فيها من أي بعدهم .

ليس بصحيح أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان في مكة خاضعاً مسلماً . فإذ خضع قط ، وحديثه مع عمه أبي طالب وقد عرض عليه سادة قريش أن يؤتوه أقصى ما يتمناه من في وسطه من مال وجاه ودينيا معروف غير منكر . وليس بصحيح ما يشعر به كلامه أنه عليه السلام في المدينة انقلب محباً للمال جماعاً له ، وقد كان في مكة فيه من الزاهدين . فكم حيزت له أموال في المدينة ففرها ، وإعما وضع الأنظمة المالية للجماعة الاسلامية ، وأمر الدين وأمر الدنيا مقترنان في الصريفة الاسلامية ، وقد وضع لسير الانسان في حياته كلها تعاليم وأحكام ، وكلف المؤمن أن يزن كل عمل من أعماله بميزان الفرع ، فالتحدث عن شؤون الآخرة لا يبتعد — كما توهمه عبارته — عن شؤون الدنيا والنظام الاجتماعي .

من أجل ذلك لنا أن نقول إنه في المدينة على الأحرى ولد الإسلام ،
ففيها رسمت الخطوط الرئيسية لحياته التاريخية . ومن ثم كان ، كما تطلب الأمر
تجديداً دينياً في الإسلام لا يجدون بُدّاً من اللجوء إلى سنة المدينة ، حيث
بدأ محمد مع الصحابة تحقيق حياة مطابقة لما جاء به من دين ومذاهب ، وسعود
فيما بعد إلى هذه النقطة .

فالهجرة إذاً في تاريخ الإسلام مرحلة هامة ، لا فيما يتعلق فقط بتغيير مصير
الامة الخارجى ، بل هي مرحلة هامة من نواح عديدة مختلفة . وإنما ليست فقط
نقطة السير التي قام منها فريق صغير من صحابة النبي الذين وصلوا سالمين
إلى المدينة ، بكفاح ضد خصوم النبي ، وبحروب متوالية توجت عام ٦٣٠م
بفتح مكة وإخضاع الجزيرة العربية كلها فيما بعد ؛ إنما مع هذا كله أيضاً مرحلة
من مراحل تكوين الإسلام الدينى .

إن العصر المدينى قد تدخل تعدىلاً جوهرياً حتى في الفكرة التي كوتنها محمد
عن طابعه الخاص ، ففي مكة كان يشعر أنه نبي يتم برسالاته سلسلة رسل التوراة ،
وأن لهذا عليه — مثل أولئك الرسل — أن يقوم بإنذار أمثاله في الإنسانية
وإنقاذهم من الضلال . أما في المدينة ، وقد تغيرت الظروف الخارجية ، فقد
تغيرت مقاصده وخطته واتجهت اتجاهاً آخر كذلك بحكم تلك الظروف
الخارجية . ولا غرو ! فقد وجد في بيئة تختلف عن بيئة مكة ، فكان هذا مما
جعله يرفع إلى المقام الأول مظاهر أخرى من مظاهر رسالته النبوية .

إنه يريد الآن إصلاح دين إبراهيم وإعادته إلى أصله بعد أن نال منه التغيير
والإفساد ، وكان تبشيره مختلطاً ببعض التقاليد القديمة التي تتعلق بإبراهيم
[عليه السلام] ؛ فالشعار التي أسسها قد سبق أن وضع أساسها إبراهيم .

* ذكر ان الرسول في المدينة غير طامه ومتهاجه عما كان عليه في مكة ، فقد كان في مكة
يعلن أنه يأتي من سبقة من الأنبياء ، أما في المدينة فيخرج على هذا المدأ ، وهذا غير صحيح ؛
فأزال حتى توفاه الله يتفق مع من سبقه من الأنبياء في الأصول العامة للدين من التوحيد وغيره ،
واختلاف الفروع لا بعد خلافاً . ويذكر المؤلف أنه يدعو إلى إصلاح دين إبراهيم ونظيره مناطق
به ؛ وهذا حق في الأصول العامة ، أما في الفروع فهل يستطيع المؤلف أن يثبت هذا ؟ وهل
كيفية العبادات وأنظمتها في الإسلام كانت في عهد إبراهيم ؟ يبدو من المؤلف الاضطراب في هذه
الناحية ؛ فلنبي صرة خارج على الأنبياء ، وهو مع هذا لم يأت بجديد بل أتى بدين إبراهيم !

لكنها حُرِّفت في خلال الأزمان والأجيال واتجهت نحو الوثنية . إذا ، لقد أصبح يريد إقامة دين الله الواحد كما جاء به إبراهيم ، كما أنه بوجه عام كان مصدقاً لما سبق أن أوحاه الله لمن تقدمه من الرسل والأنبياء (٥).

فتحرير الوحي القديم وعموضه ، اللذان أصبحا مناط شكواه ، صار لها منذ ذلك الوقت أهمية كبيرة في تكوين فكرته عن رسالته النبوية وما تتطلب من واجبات . ذلك بأن بعض الذين مالوا عن دينهم الأول ، والذين كانوا يرغبون في مرضاته ، قد قوتوا فيه عقيدة أن أنصار الدين القديم كانوا قد حرفوا الكتاب ، وأنهم أخفوا البشارات التي جاء بها أنبياء التوراة وأنبياء الإنجيل عن ظهوره في المستقبل . وهذه الشكوى نرى جرئتها في القرآن ، ومن بعده جاءت الكتب الاسلامية وتوسعت فيها توسعاً كبيراً .

والجدل ضد اليهود والمسيحيين شغل مكاناً كبيراً في الوحي المدني . لقد كان فيما مضى يعترف بأن الصوامع والبيع والصلوات تعتبر أمكنة عبادة حقيقية (سورة الحج : ٤٠) ، لكن الأمر تغير بعد هذا ؛ كما صار رهبان

* ذكر أن الداخلين في الاسلام من السكتايين ، هم الذين قوا عند الرسول عليه الصلاة والسلام عقيدة أن السكتايين ، حرفوا في كتبهم مرضاة للرسول . وماذا كان مع الرسول من أسباب السلطان والمرغبات ؟ هذا اتهام من السكتايين لم يبرهن عليه ؛ اتهام للرسول ، واتهام لمن تبعه من المؤمنين ، بلا دليل :

** ذكر أن السورة ٢٢ اعترفت بالصوامع والبيع والصلوات أمكنة حقيقية للعبادة ؛ والآية التي يشير إليها قوله تعالى في سورة الحج : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً » ، وهذا في موضوع الدافع للأذن بقتال المشركين ، دفعاً لهم عما يبغون من مقاومة الدين ومظاهره . والسكتايون — مهما كانوا — أقرب إلى الاسلام من المشركين ، ومن ثم أقروا على الجزية وكان لهم بالتزامها أحكام المسلمين ، فالصود أنه لبقاء مظاهر الدين وشعائره في كل عهد لا بد من دفع المشركين . وقد كانت الصوامع والبيع والصلوات معابد سالحة في أزمتهما ، وكان العبد فيها بما صح من اليهودية والنصرانية مقرباً إلى الله ، وفي الاسلام بطل العبد فيها . ولكن يقر منها ما التزم أهلها حكم المسلمين على ما هو مبين في الفقه ، فيحظر الاسلام في هذه الحالة أن ينالها أحد من المسلمين ، بسوء ؛ ويقول الزمخشري : « دفع الله بعض الناس بعض إظهاره وتسلطه المسلمين منهم على الكافرين بالمجاهدة ، ولولا ذلك لاستولى المشركون على أهل الملل المختلفة في أزمتهم وعلى متعبداتهم فهدموها ؛ ولم يتركوا للتصاريق ، ولا لرهبانهم صوامع ، ولا لليهود صلوات ، ولا للمسلمين ، مساجد . أو لغاب المشركون من أمة محمد صلى الله عليه وسلم (يريد أمة الدعوة) على المسلمين وعلى أهل الكتاب الذين في ذمتهم — لاحظ هذا القيد — وهدموا متعبدات الفرقين » .

المسيحيين وأخبار اليهود موضع مهاجمة منه ، وقد كانوا في الواقع أساتذة له ، لذلك تراه لا يسلم بأنهم حريون بأن يكون لهم على أتباعهم سلطان شبه إلهي (سورة التوبة : ٣١) ، لأنهم أناس أنانيّون، يضلون الناس ويصدونهم عن سبيل الله (سورة التوبة : ٣٤) . إلا أنه في موضع آخر يعترف صراحة بفضل الرهبان المتقشفين المتواضعين ، ويرى أن ميلهم الطبيعي للمؤمنين يقربهم إليهم أكثر من اليهود الذين رفضوا الإسلام رفضاً باتاً (سورة المائدة : ٨٢) ، كما يalom أخبار النصارى لما أضافوه إلى الشريعة الإلهية (آل عمران : ٧٥) .

فالسنوات العشر بالمدينة كانت عصر دفاع وهجوم بالسيف واللسان .
 ه — ويدهي أن التغيير الذي حدث في الطابع النبوي لمحمد ، قد أثر في أسلوب القرآن وشكله الأدبي .

فمنذ أقدم روايات الكتاب قد ميّز بحق بين العنصرين ؛ فبين المائة والأربع عشرة سورة التي يشملها الكتاب ، ميز تميزاً واضحاً بين السور المكية والسور المدنية .

والبحث النقدي والبلاغي للقرآن يبرر هذا التمييز التاريخي بوجه عام . ففي العصر المكي جاءت المواعظ ، التي قدم فيها محمد الصور التي أوحتها إليه حميته الملتبها ، في شكل وهمي خيالي حاد تلقائي ذاتي ، وهو في هذا العصر لا يسمع صلصلة سيفه ، ولا يتحدث إلى محاربين أو رعايا مسلمين ؛ بل يظهر لجموع معارضيه ومناقضيه العقيدة السائدة في نفسه عن قوة الله خالق العالم وربّه وسلطانه غير المحدود ، وعن اقتراب يوم الحساب الذي يتمثله ويراه في الرؤى الوحيّة فينتزعه من راحته اتزاعاً ؛ وهو يملن عقاب الماضين من الطغاة والشعوب الذين قاوموا نذر الله التي جاءتهم بالسن رسلمهم وأنبيائهم .
 لكن حمية النبوة وحدتها أخذت في عظات المدينة والوحي الذي جاء بها

* ذكر أنه في سورة الحج كان الرسول قريباً من أهل الكتاب ، وفي سورة المائدة كان مجافياً لهم . ونرى في السورة الأخيرة : « وطعام الذين أتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم » . فترى القرآن يقرر لهم هذه الميزة ، ويلاحظ أن السورتين مدنيّتان ، وإن تأخرت الثانية عن الأولى في الترتيب .

** يذكر أن أخبار اليهود ورهبان النصارى كانوا أساتذة لرسول ؛ فتي كان ذلك؟ والرسول عليه الصلاة والسلام لأول حلوله بالمدينة ، مقر اليهود ، تابذ أخبارهم وهم ناصبوه النداء .

تهداً رويداً رويداً ، حيث أخذت البلاغة في هذا الوحي تصبح ضعيفة شاحبة ، كما أخذ الموحى نفسه ينزل إلى مستوى أقل بحكم ما كان يعالجه من موضوعات ومسائل ، حتى لقد صار أحياناً في مستوى النثر العادى . وفي هذا العصر نرى النبي يستخدم حنكته المفكرة المنظمة ورويته الدقيقة وتبصره العالمى ، في مقاومة خصومه الذين شرعوا في معارضة مقاصده وغاياته في داخل موطنه وخارجه ؛ كما شرع ينظم أعوانه ومن دخل تحت لوائه ، ويضع — كما أشرنا من قبل — قانوناً مدنياً ودينياً لهذه الهيئة الجديدة التي شرعت في تثبيت أقدامها ، ويسن قواعد لجميع ظروف الحياة العملية . وكان من ذلك أن رأينا حياته الخاصة في جليل شئونها ودقيقتها ، تدخل في نطاق الوحي الإلهى الصادر إليه (١) . ويجب ألا تفوتنا الإشارة إلى أن القوة الخطائية [في القرآن] أخذت تفتت حماستها ، برغم استعمال السجع في أجزاء القرآن التي نزلت بالمدينة ، كما في الأجزاء الأخرى المكية .

لقد كانت السور الأولى في النزول على الشكل الذي تعود الكهان القدماء وضع نبواتهم فيه ، ولو جاء في شكل آخر لما رضى أى عربى أن يرى فيه قرآناً موحى من الله ، على أن محمداً قد أكد أن جميع ما جاء به هو من الوحي الإلهى . إلا أنه ما أعظم الفارق بين سجع السور المكية وسجع السور المدنية ! بينما نرى محمداً يسرد في الأولى رؤاه الكشفية الإلهامية (ses visions) في فقرات مسجوعة متقطعة وفق صوت ضربات قلبه المحموم ، نرى الوحي في الثانية يتخذ نفس الشكل السجعى لكنه مجرد من اندفاعه وقوته ، حتى في الحالات التي أعاد فيها النبي طرق الموضوعات التي تناوها في السور المكية (٧) .

لقد قرر محمد نفسه أن القرآن عمل معجز لا يمكن الاتيان بمثله ؛ ولذلك ينظر المؤمنون إليه هذه النظرة ولا يرون فرقاً بين قيمة العناصر المكروثة له (٨) ، بل يتبرونه جميعه معجزة إلهية حقت بواسطة النبي ، ويرونها أكبر معجزة تدل على صدق رسالته الإلهية .

* ذكر أن السور المكية تتماز في البلاغة وفنون القول عن السور المدنية . وهذه شئنة بدأت عليها المستشرقون ، ولا علم لهم بوجوه البلاغة وأساليب الكلام ، وقد جاء كل على حسب مقتضيات الأحوال قرآناً عربياً غير ذى عوج .

٦ - إذا ، القرآن هو الأساس الأول للمدين الإسلامي ، وهو كتابه المقدس ، ودستوره الموحى به . وهو في مجموعه مزيج من الطوائف المختلفة اختلافاً جوهرياً ، والتي طبعت كلا من العصرين الأولين من عهد طفولة الإسلام* .

إن العرب لم يكونوا ، بحكم مزاجهم وطريقة حياتهم ، يقدرون القيم الفوق الأرضية ، ولكن النجاح الذي ظفر به النبي وخليفته الأول على معارضي الإسلام قوى عند العرب الاعتقاد في النبي ورسالته** ، وكان لهذا النجاح تأثير تاريخي مباشر . نعم ! إن هذا النجاح لم يحقق ، على ما زال نسلم به حتى الآن (١) ، الوحدة التامة بين القبائل العربية المتفرقة سياسياً ، والمنقسمة على نفسها حتى من الوجهة الدينية بسبب عباداتها المحلية ، وكذلك الأمكنة التي خصّصت للعبادات المشتركة لم توحد بين أفراد مستقرين ثابتين*** ، ولكن مما لا ريب فيه أن هذا النجاح أسس رابطة أقوى جمعت بين جزء كبير من هذه العناصر المتخاصمة .

وقد كان النبي قد اقترح مثلاً أعلى ، وهو جمع القبائل في وحدة طائفة

يذكر أن القرآن في مجموعه مزيج من طوائف مختلفة اختلافاً جوهرياً . والقرآن وحدة تامة لا نفاذ فيه ولا تضارب ، « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .
يذكر أن العرب لم يكن في مزاجهم إدراك قوة الدين والاهتداء إلى الحق ، وإنما عنوا للدين حين رأوا نجاح الرسول عليه الصلاة والسلام ونجاح خلفائه . ونجاح النبي وخلفائه الذي يريد به الكتاب كان بالعرب ؛ على أنه يقصر الكلام في أتباع الرسول على العرب ، وقد كان منهم غير العرب .

*** يذكر أن الإسلام لما يوحد تماماً بين القبائل العربية ، وأنه ما يزال الاختلاف في العبادات المحلية إلى الآن . وظاهر هذا أن الاختلاف في الدين لم ينقطع عن العرب ؛ والعرب اتحد دينهم بالإسلام ، ولم يبق خارج عن الإسلام من مشركيهم أحد ؛ فأما النصارى — وقد كانوا فريقاً من قبل — فقد ضربت عليهم الجزية في أيام عزة الإسلام ومنعته ، وقد كانوا في أطراف الجزيرة ؛ وحرص الخلفاء على ألا يبقى في صميم جزيرة العرب دين غير دين الإسلام ، ومن ثم أجلى عمر اليهود عن خيبر . فأما ما يشير إليه من الخلاف الباقي إلى الآن ، فهو خلاف في الفروع مبنى على الاجتهاد فيما لم يأت فيه نص قاطع ، وهذا لا يمس الوحدة الإسلامية في شيء ، وكذلك الاختلاف في التوسل وما إليه . ويقول إن الأمكنة المخصصة للعبادات المشتركة عند المسلمين لم توحد . وأمكنة العبادة هي المساجد ، وهي سواء عند عامة المسلمين ، وما عهدنا فريقاً من المسلمين اخص بمسجد ؛ فان توماً إلى معابد البهاية والقاديانية فأولئك يرثون من الإسلام والإسلام براء منهم ، وهم بعد ليسوا من العرب .

أخلاقية ودينية على أساس الدين الذي جاء به ، وأن يكون أساس هذه الوحدة الشعور بالخضوع جميعاً لله الواحد الأحد . (سورة آل عمران: ١٠١، ١٠٢):
 « يأيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتنَّ إلا وأنتم مسلمون ، واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً . فتقوى الله هي التي أصبحت معيار التفوق والكرامة ، لا اعتبارات الحسب والقبيلة . وفكرة هذه الوحدة صارت تتسع شيئاً فشيئاً بعد وفاة النبي ، بفضل الغزوات التي مجتحت نجاحاً لم يسبق له مثيل في تاريخ العالم .

٧ — ونحن إن كنا نستطيع أن نصف شيئاً بالطرافة مما جاء به النبي من الوجهة الدينية ، فهو الجانب السابي من وحيه الذي كان يبشر به . هذا الجانب كان من الواجب أن ينقذ شعائر العبادات والمجتمع وحياة القبائل وإدراكهم للعالم وتصورهم له من جميع ضروب الوحشية والفظاعة البربرية التي كانت سائدة في الوثنية البربرية ، والتي كان يسميها الجاهلية في مقابل الإسلام . أما المذاهب والقواعد الوضعية الواقعية فكانت ذات طابع انتحائي كما سبق أن أوضحناه ، وقد ساهم في تكوين عناصر هذه المذاهب والقواعد الدين اليهودي والدين المسيحي على سواء ، وتفاصيل هذه المساهمة أو الاشتراك لا محل للحديث عنه هنا (١٠).

ومن المسلم به من الجميع أن العقيدة الإسلامية في صورتها النهائية قامت على خمس قواعد وأركان أساسية ، ترجع في خطوطها الأولية — من شعائرية وإنسانية — إلى العصر المسكي ، وإن كانت لم تأخذ نظامها الثابت إلا في العصر المديني . وهذه القواعد هي : أولاً الاعتقاد بالله الواحد والاعتراف بمحمد رسول الله ؛ ثانياً شعيرة الصلاة التي كانت بصورتها الأولى من قيام وقراءة ، وبما فيها من ركوع وسجود ، وبما يسبقها من وضوء ، تتصل بالمسيحية الشرقية ؛ وثالثاً الزكاة التي كانت في أول الأمر صدقات اختيارية ، ثم صارت بعد جزءاً

* يذكر أن الإسلام اقتبس من الديانتين النوسوية واليسوية في القواعد الوضعية الواقعية . ولت شعري ماذا يريد بهذا الكلام المبهوم ؟ فهل يريد أن في الإسلام صلاة كما فيهما صلاة ؟ ولكن ، أفلا يعلم أن الصلاة في الإسلام غيرها فيهما ، وكذلك الصيام والزكاة . ولذا أحس الكاتب مطالبة القارئ له بالبيان بقر من الميدان ، بدعوى أن المقام ليس للافاضة في هذا الحديث ، ولكن المقام كان غنياً عن الرجم بهذه الدعوى والرمي بهذا القند !

معيناً أو ضريبة محددة تنفق في سبيل تديير حاجات المجموع ؛ و رابعاً الصوم الذي جعل أولاً في اليوم العاشر من الشهر الأول ، أي عاشوراء ، محاكاة للصوم اليهودي الأكبر ، ثم نقل بعدئذ إلى شهر رمضان ؛ وخامساً الحج إلى المعبد الوطني العربي القديم في مكة ، أي إلى الكعبة بيت الله (١١) . وهذا الركن الأخير احتفظ به محمد عن الوثنية ، لكنه جعله متفقاً والتوحيد ، وعدل معناه مسترشداً في ذلك ببعض الأساطير الإبراهيمية .

وكذلك بعض عناصر القرآن المسيحية نعرف أنها وصلت إلى محمد عن طريق التقاليد أو الروايات المتواترة المحرفة ، وعن ابتداعات المسيحية الشرقية القديمة ، كما ينضم إلى هذا وذاك شيء من الغنوصية الشرقية . ذلك لأن محمداً قد أخذ بجميع ما وجدته في اتصاله السطحي ، الناشئ عن رحلاته التجارية ، مهما كانت طبيعة هذا الذي وجدته ، ثم أفاد من هذا دون أي تنظيم .

وفي سبيل التمثيل لذلك نذكر أنه ما أعظم الفرق بين فهمه وتصوره السابق لله ، والكلمة ذات النزعة التصوفية (سورة النور : ٣٥) التي يسميها المسلمون آية النور (١٢) !

فالنزعة التي كانت ، تسود في الأوساط الغنوصية **** (المرقونيون وغيرهم) ،

الأساطير الإبراهيمية . من أدب المؤرخ الأيضى على الحوادث عقيدته الخاصة ، وأما يذكرها كما حدثت ، ويذكر البواعث عليها ، ويدع الحكم فيها . ولكن الكاتب لا يلتزم هذا الأدب ؛ فعزو الحج في أساسه إلى إبراهيم أمر جاء به الاسلام ، فعلى الكاتب أن يدون هذا حسب ، ولا يعرض لكون هذا أسطورة أو حقا صراطا ، فان عرض لشيء من ذلك فليكن عند يقينه به ووقوفه عليه بالدليل . وترى هذا الأمر — وهو خلع العقيدة الخاصة للكاتب — متبداً في أثناء الكتاب في مواضع متعددة .

يذكر أن بعض عناصر القرآن المسيحية وصلت إلى الرسول عن طريق التقاليد والروايات المحرفة ، وعن ابتداعات المسيحية الشرقية . وقد كان القرآن حرباً على هذه التقاليد والروايات التي تعتمد على التثليث والصلب وما إليهما ، فكيف تكون عناصر القرآن ؟ .

يذكر أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يأخذ ما يسمعه من الشئون الدينية فيلقه بدون تنظيم ولا انسجام ، وضرب لذلك مثلاً ما كان يصور به مقام الألوهية وما جاء به في سورة النور من قوله تعالى « الله نور السموات والأرض » . وكأنه يرى أن هذه الآية فيها شيء من التجسيم ؛ والآية جرت على حد التمثيل ، كما يعرف أهل اللسان .

الغنوصية نسبة إلى « الغنوص » وهي كلمة يونانية معناها المعرفة ، ثم أخذت بعد معنى اصطلاحياً ، هو محاولة التوصل إلى المعارف العليا نوع من الكشف ، أو محاولة تذوق المعارف الالهية تذوقاً مباشراً بأن تلقى في النفس القاءً .

والتي كانت ترمي إلى الحط من قيمة شريعة العهد القديم واعتبار هذه الشريعة صادرة من إله شديد بعيد عن الرحمة ، قد نفذت إلى الأفكار التي نشرها النبي بخصوص شريعة اليهود ، وبخاصة فيما يتعلق بما حرمه الله عليهم من المأكول عقاباً لهم على عصيانهم ، وقد نسخ الله هذه التحريمات إلا أشياء قليلة جداً مستثناة ؛ إن الله لا يحرم على المؤمنين أى شئ طيب ، وأما ما فرضه على اليهود من قوانين فهو قيود والتزامات (سورة البقرة : ٢٨٦ ، سورة النساء : ١٦٠ ، سورة الاعراف : ١٥٧) . وهذا يشبه كثيراً النظريات المرقونية ، إن لم نقل إنه مطابق لها تماماً .

وكذلك التقليد القائل بوجود دين قديم نقي كان يجب على النبي تقويعه ، وأيضاً الافتراض القائل بتحريف الكتب المقدسة — هذان ، وإن كانا قد طبعوا بطابع أقوى في الإسلام ، إلا أنه وجد لها أصل في بعض الأفكار التي تتصل اتصالاً وثيقاً بتعاليم القديس كليماندس المسيحية .

وبعد أولئك جميعاً نجد النجاة اليارسية الزرادشتية ، التي لاحظ الرسول وجود أنصار لها باسم المجوس ، إلى جانب اليهود والمسيحيين ، لم تمر دون أن تترك أثراً في شعور النبي العربي ، فقد قابلها بالوثنية ، وبالدين الموسوي والدين المسيحي أيضاً . وقد اتخذ عن « اليارسية » تعليماً هاماً ، وهو إنكار يوم السبت على أنه يوم ارتاح الله فيه من العمل فصار راحة عامة ، وجعل يوم الجمعة هو يوم الاجتماع الأسبوعي . ومع تسليمه بأن الله خلق العالم في ستة أيام ، فإنه

* يذكر أن الوحي كان فيه نزعة إلى الحط من شريعة العهد القديم ، وعدها صادرة من إله بعيد عن الرحمة. والوحي من دأبه الاشارة بالعهد القديم والعهد الجديد واحترامهما ، والقرآن جاء مصداقاً لما بين يديه من التوراة والانجيل ، وإنما ينمى على من حرف فيهما وبدل . وتحريم أشياء على اليهود لم يكن للسوة عليهم ، وإنما كانوا يستحقون ذلك ؛ وقد عقب الله سبحانه وتعالى ما قص من تحريم ما حرم عليهم في سورة الأنعام بقوله : « ذلك جزيناكم بينهم وإنا لصادقون » . وأياً ما كان الأمر ، فهذه أمور فرعية تغير تغير النبوات من غير تكبير للمتأخر على المتقدم ، وكل حق واجب اتباعه في إيمانه .

** يذكر أن القول بتحريف الكتب المقدسة قديم . وهذا لا يضير القرآن في شئ ، فإن زعم أن صاحب الرسالة قد في هذا من سبقه فهي دعوى بلا برهان . وهل كان كليماندس يقول ، بتحريف الكتابيين ، في الثلث والصلب مثلاً ؟ وهل كان كليماندس ينكر هذه الأمور التي هي من مقومات المسيحية في عهدها المبدا ؟

*** إن إنكار يوم السبت في الاسلام أنه — كما يزعم غيرهم — يوم استراح الله فيه قد

رفض عامداً فكرة أن الله استراح اليوم السابع ، ولذلك لم يجعل يوم الجمعة يوم راحة ، بل يوم اجتماع يستأنف العمل فيه بعد الانتهاء من صلاة الجمعة (١٣) .

٨ — وإذا اعتبرنا الآن عمل النبي في جموعه ، وإذا وجب أن نقول كلمة عن قيمته الذاتية ، ناظرين إليه من ناحية عمله الأخلاقي ، نرى من الطبيعي أن نتجنب كل تقريظ أو جدل . إن بعض المؤلفين ، حتى من المحدثين ، يتركون أنفسهم يندفعون في عرضهم للإسلام إلى تقدير قيمته الدينية حسب درجات يعتبرونها مقاييس مطلقة ، ويتبعون الحكم الذي يروونه عليه لما يكون بينه وبين هذا المقياس المطلق من نسبة .

إنهم يجدون فكرة الاسلام عن الله أدنى من فكرة الأديان السابقة عنه ، ويقررون أن أخلاقه قاسية خطيرة ، لأنها تقوم على مبدأ الطاعة والخضوع الذي يوحى به اسم الإسلام نفسه ؛ كما لو أن الشعور ، القوي جداً عند المسلمين ، بأن يكون المرء خاضعاً لقانون إلهي لا يتأثر ولا يلبس ، وكما لو أن إيمانه في سمو الموجود الإلهي — كما لو أن هذا وذاك ، يظهران عقبات أكيدة تمنعه من الاقتراب من الله بالايمان والفضيلة وصالح العمل ، ومن أن يكون مقبولاً في رحمته (سورة التوبة : ٩٩) ! وأخيراً أيضاً ، كما لو أن النظام الفلسفي للأديان يمكن أن يعدل أو يغير من صفة العبادة الداخلية للذي يعبد الله متقياً ، والذي — وهو مدرك بتواضع وخشوع تبعيته وضعفه وعجزه — يرفع روحه إلى المعين لكل قوة وكمال !

وأولئك الذين يحكمون على أديان غيرهم طبقاً لمقياس ذاتي ، يمكننا أن نذكرهم بالكلمات العظيمة التي قالها عالم اللاهوت الشهير « لوازى » (١٩٠٦ م) . . . « يمكننا أن نقول عن جميع الأديان إنها ذات قيمة مطلقة بالنسبة إلى إدراك أتباع كل منها ، وقيمة نسبية لدى عقل الفيلسوف والناقد (١٤) » . . . بتقدير فعل أو أثر الإسلام في أتباعه ، كثيراً ما تناسينا هذه الحقيقة ، بل كثيراً ما أخطأنا فيما يتعلق بهذا الدين .

إننا اعتبرنا الدين الاسلامي مسئولاً عن عيوب أخلاقية ، ومسئولاً كذلك

ابنبي على الادراك الصحيح لصفات الألوهية ، ولما جاء في القرآن : « ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب » ، ولاهم الاسلام بعد هذا أن يكون أنكر في الزرادشتية أو غيرها .

عن ركود عقلي ، وكل ذلك من الاستعدادات الجنسية ، ومع هذا فان هذا الدين منتشر بين شعوب من أجناس مختلفة^(١٥) خفف وطأة همجيتها بدل أن يذكيها كما يُظن . فالاسلام إذاً ، شأنه في ذلك شأن سائر الأديان ، ليس شيئاً مجرداً حتى يمكن عزله عن الظواهر والنتائج التي يبدو بواسطتها ، والتي تختلف باختلاف أدوار تطوره التاريخي ومداه الجغرافي والطابع الجنسي لأتباعه .

وقد حاول بعض الباحثين التدليل على قلة القيمة الدينية والأخلاقية للإسلام ، بالاستناد إلى حجج ترجع إلى اللغة التي ظهرت بها تعاليمه ؛ فقد قالوا مثلاً إن الإسلام خال من الفكرة الأخلاقية التي نسميها الضمير ، محاولين أن يسندوا هذا الزعم بأن اللغة العربية نفسها وسائر اللغات الإسلامية خالية من كلمة خاصة لتعبير تعبيراً دقيقاً عما يقصده من كلمة «ضمير»^(١٦) ، وأمثال هذه الاستنتاجات يمكن أن تقال بسهولة في غير هذا من الميادين أو الموضوعات ، إلا أنه أصبح من الثابت أن من الأحكام المبتسرة التسليم بأن كلمة تكون الشاهد الوحيد الجدير بالثقة على وجود فكرة أو عدم وجودها . « إن النقص أو الثغرة في اللغة لا يفترض حتماً نفس النقص في القلب »^(١٧) . فلو كان الأمر كذلك ، كان لنا أن ندعي بحق بأن شعراء « القيدا » كانوا يجهلون عاطفة العرفان بالجميل ، لأن كلمة « شكر » غريبة عن اللغة القيدية^(١٨) . وفي القرن التاسع فند الجاحظ العلامة العربي ملاحظة أحد أصدقائه من هواة الفنون الجميلة والأدب ، بأن عدم وجود كلمة « الجود » في لغة الروم يمكن أن يتخذ دليلاً على بخل (الروم) المطبوع فيهم ، كما انتقد كذلك الذين أخذوا من فقدان كلمة « نصيحة » في اللغة الفارسية دليلاً كيداً على الغش الغريزي في هذا الشب^(١٩) .

من أجل ذلك حرى بنا أن نجعل للحكم أو المثل الأخلاقية والمبادئ التي ينعكس عنها الفهم أو الإدراك الأخلاقي ، كما هو الأمر في الإسلام ، قوة أعظم من تلك التي نعزوها لكلمة أو تعبير قتي ، وفي كثير من تلك الحكم أو المثل والمبادئ ، إشارة إلى كلمة « ضمير » . إن بين الأربعين حديثاً النووية ، التي من المعروف أنها تلخص أهم المعارف الدينية للمسلم الكامل ، الحديث السابع والعشرون الآتي ، وهو مستخلص من أعظم كتب الحديث : « عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : البر حسن الخلق ، والإثم حاك في النفس وكرهت أن يطلع عليه الناس » . وقال وابصة بن معبد : « أتيت النبي صلى الله عليه وسلم ،

فقال : جئت تسأل عن البر ؟ قلت نعم ، قال : استفت قلبك ؛ البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب ، والأثم ما حاك في النفس ورتد في الصدر ، وإن أفتاك الناس وأفتوك . يريد : « استفت قلبك ، فالذي يسبب اضطرابه يجب أن تنتهي عنه . » والرواية الإسلامية تعلم بواسطة آدم قبل موته نفس هذه التعاليم إلى أبنائه ، إذ تنتهي هكذا : « عند ما اقتربت من الشجرة المحرمة شعرت باضطراب في قلبي » ، ومعنى هذا أن ضميري اضطرب .

إذاً علينا إن أردنا أن نكون عادلين بالنسبة إلى الإسلام ، أن نوافق على أنه يوجد في تعاليمه قوة فعالة متجهة نحو الخير ، وأن الحياة طبقاً لتعاليم هذه القوة يمكن أن تكون حياة طيبة لا غبار عليها من الوجهة الأخلاقية . هذه التعاليم تتطلب رحمة جميع خلق الله ، والأمانة في علاقات الناس بعضهم ببعض ، والمحبة والإخلاص ، وقمع الغرائز الأثرة ؛ كما تتطلب سائر الفضائل التي أخذها الإسلام عن الأديان السابقة ، والتي يعترف محمد بأنبيائها أسانذة له . ونتيجة هذا كله أن المسلم الصالح يحيا حياة متفقة مع أدق ما تتطلبه الأخلاق .

ومما لا شك فيه أيضاً أن الإسلام شريعة ، فهو يخضع المؤمنين به لأعمال شعائرية . ومع ذلك فإن هذا ليس من ناحية التعاليم التقليدية التي استند إليها عوهد ونظوره فحسب ، بل أيضاً من ناحية أن معيها الأول — وهو القرآن — يستبر

بذكر أن الإسلام أخذ الفضائل عن الأديان السابقة ، وأن محمداً عليه السلام يعترف بالأنداء السابقين أسانذة له . وهذه العبارة توهم ما لا يفهم المسلم ؛ فالسليم يفهم أن الفضائل ومكارم الأخلاق وأصول العقائد تنفق فيها الأديان ، وجميعها من مصدر واحد ، وهو الله تعالى الحكيم ، ولم يأخذ دين عن دين ؛ والأنداء السابقون أمر النبي أن يقتدى بهم في طريقتهم في الاعان بالله وتوحيده وأصول الدين دون الصرائع الفرعية ؛ وحاصل ذلك أن يقتدى بهم في المقام على تليغ بما أمر به والصبر في هذا السبيل ، لأن يأخذ عنهم ما أتوا به ، فقد كفل الله ذلك بالوسعي . ويرى السكتاب لا يذكر في هذا المقام ما جاء في سورة آل عمران : « وإذ أخذ الله ميثاق النبي لما أتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه ، قال أأقررتم وأخذتم على ذلك إصري ، قالوا أقررنا ، قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين » ؛ فقد حمىها بعض المفسرين على أن الغرض منها التنويه بقدر الرسول عليه الصلاة والسلام ، وأنه أخذ العهد على كل نبي أن يؤمن بالرسول إن أدركه ، أو على أن كل نبي عليه أن يؤمن بمن يحى من الأنبياء بعده . وفي هذا دلالة أي دلالة على أن المتأخر من الأنبياء لا يأخذ عن المتقدم . فإن قال قائل : هذه دعوى النبيين ؛ قلنا : نعم ، هذه دعواهم بما يعلمون ، ويقطعون به ويؤمنون ، ودعوى غيرهم تظن ، وتوهم ، فهي في حيز الرد والانسكار .

صراحة أن الأعمال بالنيات ، ويعدّ النية معياراً للقيمة الدينية ، وري أنه إذا لم تقترن دقة احترام الشريعة بأعمال رحمة وخير كانت قليلة القيمة .

« ليس البرّ أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البرّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبیین وآتى المال على حبه (٢٠) ذوی القربى والیتامى والمساكين وابن السبیل والسائلین وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والمؤفون بمعهدهم إذا عاهدوا والصّابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئک الذین صدقوا وأولئک هم المتّقون » (سورة البقرة : ١٧٧) . وفيما يتعلق بشعار الحج التى نظّمها ، أو على الأحرى احتفظ بها من بين تعاليد الوثنية العربية ، استناداً إلى كلمة الله : « ولكلّ أمة جعلنا منسكاً ليزكروا اسم الله على ما رزقهم » ، جعل محمد أهمية كبرى لنية التقوى التى يجب أن تصحب هذه الشعيرة حين يقول : « لن ينال الله لحومها ولأدماءها ولكن يناله التقوى منكم » (سورة الحج : ٣٤ ، ٣٧) . والجزء الأكبر للإخلاص (سورة غافر : ١٤) وتقوى القلوب (سورة الحج : ٣٢) ، و « للقلب السليم » (سورة الشعراء : ٨٩) ما يطابق الكلمة العبرية « لبع شالم » الواردة عن داود فى المزامير . فهذه هى وجهة النظر التى تسود فى تقدير الفضل الدينى للمؤمنين .

وهذا الاقتناع قد نما مذهبياً فيما بعد ، كما سنرى ، بفضل التعاليم المستخلصة من السنة إوالتى ما لبثت أن شملت جميع نواحي الحياة الدينية ، وبفضل نظرية النية والقصد والزوح التى تلهم الأعمال والتى اتخذت معيار القيمة للعمل الدينى ؛ فجرد ظل باعث أثرى أو ريبانى مجرد كل عمل طيب من قيمته . ومن هذا يتبين أنه ليس من قاض عادل يستطيع أن يوافق على هذه الجملة التى نطق بها القسيس البروستانتى « تيسدال » ، وهى : « من البديهي أن طهارة القلب لا يمكن أن تعتبر ضرورية أو مرغوباً فيها ؛ والواقع ، إنه يصعب علينا أن نقول إنها مستحيلة لدى المسلمين » (٢١) .

ما هو إذاً الطريق (ربما يمكن أن تقرب إليه الباب الضيق المؤدى إلى الحياة فى متى ١ إصحاح ٧ عدد ١٣) الذى يجتازه أهل اليمين الذين كتبت لهم متع الجنة ؟ فى هذا الطريق لا يكتفى بالحياة فى تقوى غاشة كاذبة ، كلها شعائر تحقق جميع أشكال وصور العبادة الخارجية ، بل المطلوب هو — فيما يتعلق بعمل الخير —

« فَكُ رَقِبةً ، أوْ إطعامٍ في يومِ ذِي مَسْغَبَةٍ ، يَتِيماً ذامِقِرةً ، أوْ مَسْكِيناً ذامِتريةً ، ثُمَّ كانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ ، أولئِكَ أَصْحابُ المِثْمَنَةِ » (سورة البلد : ١٣ - ١٧) وهذا تفصيل أو شرح مطول لما جاء به النبي « اشعيا » (إصحاح ٥٨ عدد ٦ - ٩)

وسنشرح في القسم المقبل أن تعاليم القرآن تجد تكملتها واستمرارها في مجموعة من الأحاديث المتواترة ، التي وإن لم ترد من النبي مباشرة ، تعتبر أساسية لتمييز روح الاسلام . ولقد أفدنا من بعضها في الفقرات السابقة . وبما أننا قد اجتزنا مرحلة القرآن إلى تقدير أخلاق الإسلام من الوجهة التاريخية ، طبقاً لخطة هذا الدرس ، لا نستطيع إلا أن نشير إلى أن المبادئ الواردة في القرآن بشكل واضح وصریح نوعاً - وإن كان أولياً - قد توسع فيها ووضحت بعدئذ ، كما قد فصلت بشكل أدق في عدد كبير من التعاليم والمبادئ التي نسبت للنبي بعدئذ .

ففي وصية للنبي إلى أبي ذر نجده يقول : « يا أبا ذر ! صلاة في مسجدي هذا تعدل ألف صلاة في غيره من المساجد إلا المسجد الحرام ، وصلاة في المسجد الحرام تعدل مائة ألف صلاة في غيره ، وأفضل من هذا كله صلاة يصلها الرجل في بيته ، حيث لا يراه إلا الله عز وجل ، يرجو بها وجه الله » (قارن إنجيل متى إصحاح ٦ عدد ٦) . وقيل في موضع آخر عن النبي أيضاً : « هل لي أن أقول لك ما هو العمل الأكثر قيمة وفضيلة من جميع الصلوات والصوم والصدقات ؟ هو الإصلاح بين عدوين » . وقال عبد الله بن عمر : « مهما ركعت للصلاة إلى درجة أن يصبح جسمك محنئياً كالسرج ، ومهما صمت حتى تصبح جافاً كوتر القوس ، فإن الله لن يقبل أعمالك حتى تضم إليها التذلل » . وأجاب النبي عن السؤال : أي الاسلام خير ؟ بأن « أفضل الاسلام هو إطعام الجائع ونشر السلام بين من عرفت ومن لم تعرف » ، أي للعالم كله . وجاء عنه أيضاً : « من لم يمتنع عن قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » ، « لن يدخل الجنة من أحدث ضرراً لغيره » . وعن أبي هريرة أن أحدهم تحدث إلى النبي عن امرأة

* ذكر أن ما جاء في سورة البلد تفصيل مطول أو شرح لما في سفر أشعيا . وهذا كما نرى يخرس على عاتقه ؛ وما كان النبي صلى الله عليه وسلم ليعرف من أخبار أشعيا وغيره إلا ما نبأه الله وقصه عليه ، وما رأينا لهؤلاء المنخرسين دليلاً على إفكهم فيما يزعمون .

معروفة بصلواتها وصومها وصدقاتها، لكن لسانها كان يجرح من حولها، فحكم النبي عليها قائلاً: « إن مصيرها إلى النار ». ثم تحدث الرجل نفسه عن امرأة أخرى سيئة السمعة، لأنها تهمل الصلاة والصيام، لكنها اعتادت أن تعطي المعوزين من اللبن والآن تسيء إلى من حولها، فقال النبي: « إن مصيرها الجنة ».

إن هذه الأحاديث، وغيرها من النصوص المماثلة لها والتي يسهل علينا جمعها، لا تمثل مجرد وجهات نظر شخصية خاصة بطبقة سامية أخلاقها فحسب، بل إنها تعبّر عن الشعور أو العاطفة العامة لفقهاء الإسلام، وربما كان الغرض منها مقاومة التقوى الكاذبة التي كانت منتشرة حينئذ. ومن الواضح أن هذه النصوص بسيدة عن الإعلان بأن خلاص الروح وأمنها متوقف فقط على رعاية الشرائع الصورية، « الإيمان بالله والعمل الطيب التي » أي أعمال الاحسان، هذا هو لب الحياة المحبوبة عند الله.

على أن الأمر إذا كان متعلقاً بصفة خاصة بالجانب الشكلي للسلوك الديني، لا نجد يذكر أولاً إلا الصلاة، التي تؤدي بحركات دينية مشتركة ويراد بها إظهار الخضوع لقدرة الله التي لا حد ولا نهاية لها، ثم تأتي بعدها الزكاة، التي يجب أداؤها لصالح المجتمع العام، ولهذا وضعها المشرع في المكان الأول، شعوراً منه بواجب الرعاية للفقراء والمساكين ومن إليهم من الأراذل والآيتام وأبناء السبيل.

ولكن الإسلام، في خلال توسعه التالي وبفعل التأثيرات الأجنبية، ترك مجالاً لدقة الفقهاء المفتين وعلماء العقائد، وكان دخول الحكمة التفكيرية على مبادئ الطاعة والإيمان بالله [إيماناً قلبياً] سبباً لإفسادها. وسنشهد في القسمين التاليين (الثاني والثالث) هذا التطور، كما سنجد أيضاً فيما يلي من هذه الدراسة نزعات كان لها رد فعل ضد هذا الضلال.

٩ — ولننتقل الآن إلى ظلال هذه اللوحة. لو أن الإسلام قد تمسك بشهادة التاريخ الحق تمسكاً دقيقاً لوجد أنه لا يستطيع أن يمد المؤمنين به بفكرة مثالية للحياة الأخلاقية، وهي فكرة اتخاذ الرسول مثلاً أعلى واحتذائه. لكن المؤمنين لم يتركوا أنفسهم يتأثرون بصورة مجد كما رسمها التاريخ الصادق، بل حل محلها منذ أول الأمر الأسطورة المثالية للنبي في رأيهم.

إن علم الكلام في الإسلام قد حقق هذا المطلب ، بما رسم للنبي من صورة تمثله بطلاً ونموذجاً لأعلى الفضائل ، لا مجرد أداة للوحي الإلهي وأنشره بين غير المؤمنين (٢٢) . على أنه يبدو أن هذا لم يرد محمد نفسه ؛ فقد قال إن الله أرسله « شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بأذنه وسراجاً منيراً » (سورة الأحزاب : ٤٥ ، ٤٦) ، أي إنه مرشد لا نموذج ومثل أعلى ، أو على الأقل إنه ليس كذلك [أسوة حسنة] إلا بفضل رجائه في الله وذكره الله كثيراً (سورة الأحزاب : ٢١) .

واقدر كان — على ما يبدو — مدركا باخلاص إدراكا صحيحاً ضعفه الانساني ، وكان يريد أن يرى فيه المؤمنون رجلا له عيوب الانسان ، ومن ثم كان عمله أعظم من شخصه . ولم يشعر في نفسه أنه قديس ، ولم يزد أن يعتبر كذلك ، وسنعود إلى هذا الموضوع فيما بعد عند بحث العقيدة وتزبيها من الأخطاء . بل كان ضعفه البشري هو ما جعله يأتى أن يكون صاحب معجزات ، على أن الزمان والبيئة قد سهلا له أن تكون له صفة القداسة .

ولا ننسى أن من الواجب علينا أن نوجه النظر إلى الطريقة التي حدثت له رسالته وتحققها ، خصوصاً في العصر المدني ، أي في الأثناء التي حدث فيها أن تحول فيها من المتكشّف المستسلم الصابر إلى رئيس الدولة المحارب . والفضل في إيضاح الموضوع يرجع إلى العلامة الإيطالي « ليون كاتباني » في كتابه القيم « حوليات الإسلام » ؛ فقد استعرض مصادر التاريخ الإسلامي استعراضاً عاماً ،

* الآية « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً » أساء المؤلف فهمها ؛ فقله لمن كان يرجو الله واليوم الآخر بدل من لكم ، فكأنه قيل : لقد كان لمن يرجو الله واليوم الآخر أسوة حسنة في رسول الله . أفعد هذا يقال : لم يكن أسوة الخ . ولقد كان الرسول في حياته مثلاً أعلى للعالمين ، قبل أن يخلق علم الكلام ، وكانوا يتقنون به في كل شيء ، حتى في العادات ، واثناء ابن عمر وغيره معروف ؛ وكذلك ما حصل في قصة الحديبية واقتداؤهم به في وضوئه وغيره معروف . وكان الرسول يرى من نفسه النواضع ليقنتى به في ذلك ويقول : إنما أنا عبد آكل كل يأكل العبد ، وهو يعرف منزله عند الله ومكانته من الرسل ، ويقول : « أنا سيد ولد آدم » . فإن كان المؤلف يريد أنه لا يشعر بأنه قديس بالمعنى المعروف عند الكتابيين بما يخرج من صفات البشر فهذا صحيح . وقد كان الرسول يعلم طبياً أنه صاحب معجزات ، وإلا لم يستغ لنفسه أن يدعى الرسالة . والمؤلف أخيراً يلج بالصف الانساني عند الرسول ، فما آية ذلك ، وما السيئات التي صدرت منه تحت هذا الصف ؟

ونقدتها نقداً دقيقاً عميقاً لم يسبق له مثيل في الأبحاث التي تقدمته ، فأوضح المظاهر الدنيوية للعصر الأول من عصور تاريخ الإسلام . وكان أن أدى هذا البحث إلى تصحيحات جوهرية في وجهات النظر التي التي كان مُسلماً بها قبله ، فيما يتعلق بتأثير النبي نفسه .

إنه من الواضح أننا لا نستطيع أن نطبق في العصر المدني على عمل محمد المثل القائل : «الكلمة أقوى من السيف» ؛ فنذ تركه مكة تغير الزمن ولم يصر واجباً بعد « الإعراض عن المشركين » (سورة الحجر : ٩٤) ، أو دعوتهم كما يقول القرآن : « بالحكمة والموعظة الحسنة » (سورة النحل : ١٢٥) ؛ بل حان الوقت لتتخذ كلمته لهجة أخرى : « فَإِذَا انْسَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ واقعدوا لهم كل مرصد » (سورة التوبة : ٥) ، « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » (سورة البقرة : ٢٤٤) .

وبعد أن كانت الرؤيا تكشف له انهيار هذا العالم المني ، انتقل فحاة إلى تصور مملكة في هذا العالم . وقد أدى هذا الطابع إلى نتائج كانت محتومة بسبب التغير السياسي الذي أثاره في الجزيرة العربية نجاح تبشيره ، والدور الشخصي الذي قام به وكان له الأثر الكبير في توجيه الدعوة . فهو الآن يحمل السيف في العالم ، ولا يكتفي بـ «عصاه التي يضرب بها الأرض» ، ولا بنفقات شقيقه لزيادة الكفرة ، بل هو تغير الحرب الذي كان ينفخ فيه ؛ وهو السيف الدامي الذي رفعه لإقامة مملكته . وفي رواية إسلامية متواترة ، نقيين منها مهمته مركزة فيها ، إنه حمل اللقب الذي ورد في التوراة وهو : « نبي القتال والحرب » (٢٣) .

إذاً ، حالة البيئته التي شعر أن من واجبه العمل فيها بأمر الله ، لم تكن لتتيح له أن يعمل نفسه براحة مأمونة : « إِنَّ اللَّهَ يُحَارِبُ مَنْ أَجْلَكَ ، وَيُمْكِنُكَ أَنْ تَسْكُتَ » . بل كان عليه أن يقوم بكفاح مادي ، في الأمة التي بعث فيها وفي العالم كله ، لضمان ذبوع دعوته ، والاعتراف بسيطرتها وتعاليمها ، وكان هذا الجهاد المادي العالمي هو الوصية التي تركها محمد لخلفائه . والنتيجة أنه لم يكن

إن الرسول في المدينة ، وقد تمثل مايفتح على أمته من الممالك ، لم ينس العالم الآخر . ويقول في أيام الخندق أو غيرها وقد أرى هذه الفتوح ما معناه : إنني أظاف عليكم هذه الفتوح أن تفك عن دينكم ؛ فلم يقلب في المدينة ملكاً همه التراء له ولأتمته كما يصوره الكتاب ، فالرسول في مكة هو الرسول في المدينة ، ولم تزل عيشته بعد الفتوح وما أفاء الله عليه العيشة الأولى .

عنده أى إيثار للسلام . « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم . . . فلا تهنؤوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم ولن يتركم أعمالكم » (سورة محمد : ٣٣-٣٥) . ويجب الجهاد حتى تكون « كلمة الله هي العليا » . ومن قعد عن الجهاد من المؤمنين اعتبر كأنه لا يابه بإرادة الله ، ومسالمة الوثنيين الذين يصدون عن سبيل الله لا يمكن أن تكون فضيلة ؛ « لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلاً وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً ، درجاتٍ منه ومغفرةً ورحمةً » (سورة النساء : ٩٥ ، ٩٦) *

١٠ — كذلك انقضت المرحلة الثانية من رسالة محمد ، متعلقة بمصالح هذا العالم ، ومتأهبة دائماً لحالة الحرب . وكما أن طابعه الخاص انتقل إلى مناطق الحياة الحاضرة ، كذلك تأثر بسببها ترتيب أفكار دينه العليا . وهكذا كان من الجهاد والنصر ، المعتبرين وسيلة لرسالته النبوية ، أن غيرا الفكرة عن الله ، الذى أراد أن يؤكد في ذلك الحين وما بعده النصر بقوة السلاح . وما لا شك فيه أن مجداً تصور الله بصفات مطبوعة بقوة بطابع التوحيد ، الله الذى في سبيله قاد محاربيه وجعلهم يحملون ما تقتضيه سياسته من جهود .

وكذلك اجتمعت القدرة الإلهية المطلقة والسلطان غير المحدود لله مالك يوم الدين ، والشدة ضد العصاة قساة القلوب ، برحمة الله وحامه ؛ فالله غفور للذنبيين ، ورحيم بالنادمين . « كتب ربكم على نفسه الرحمة » (سورة الأنعام : ٥٤) . وهذا يفسر التعليم المتواتر المعروف ، وهو أنه لما أتم الله الخليفة كتب في اللوح المحفوظ إن رحمتى تغلبت على غضبي *** (٢٤) . ولكن

كانت مهمة المجاهدين في الاسلام هداية الكافرين ، وإخضاعهم إن لم يهدوا حتى لا يستمرى شرهم فيالوا من الاسلام ، فغرضهم دينى أبداً ؛ ولم يطبع الاسلام بالطابع الحربى رغبة في الحرب ، بل الفرض الأول هو دفع العدوان عن الدين ونشر مبادئه القويمة .

** لم تتغير فكرة الرسول عن الله ، وحاشاه . أليذا صبر في مكة وحارب في المدينة ، أيقضى ذلك بتغيير فكرته عن الله !

*** عن أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن الله لا يقضى الخلق كتب عنده فوق مرشاه : إن رحمتى سبقت غضبي . ج ٩ ص ١٢٥ من طبعة مصر بولاق ١٣١٥ هـ .

عند ما بلغ بعقابه من أراد وسعت رحمته كل شيء (سورة الأعراف : ١٥٦) .
 ولم ينس محمد صفة المحبة بين الصفات التي يذكرها لله : إن الله ودود محب ، « إن
 كنتم تحبشون الله فأتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم »
 (سورة النساء : ٣١) ، ولكن « الله لا يحب الكافرين » (سورة آل عمران : ٩٢) .
 لكن الله أيضاً إله الجهاد الذي يقاتل أعداءه بواسطة النبي وأتباع النبي ،
 وهذه الصفة أدت إلى نتيجة حتمية ، وهي أن تمتزج بفكرة الله — كما كان
 يمثلها محمد — بعض السمات الأسطورية التي تقلل من شأنها . كما لو أن المحارب
 ذا القدرة اللانهائية في حاجة إلى الدفاع عن نفسه ، ضد كيد أعدائه ومقاومتهم
 بلا انقطاع ، بوسائل تشبه وسائلهم وإن كانت أقوى منها ؛ لأنه ، حسب مثل
 عربي قديم مأثور ، « الحرب خدعة » ؛ وفي القرآن « إنهم يكيدون كيدا ،
 وأكيد كيدا » (سورة الطارق : ١٥ ، ١٦) . ويصف الله الطريقة التي يراها
 لعقاب منكروى وحيه ، باعتبارها كيدا قوياً ، فيقول : « والذين كذبوا
 بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ، وأمل لهم إن كيدى متين »
 (سورة الأعراف : ١٨٣) ، وهذا يساوى ما في الآية ٤٥ من سورة القلم .
 وقد استعملت دائماً كلمة « كيد » للتعبير عن ضرب غير هجومي من الخداع
 والدس (٢٥) ، لكن كلمة « مكر » تدل على معنى أخطر من كلمة « كيد » . وقد ترجمها
 « بالمر » بالإنجليزية تارة بمعنى craft ، وتارة بمعنى plot ، وتارة stratagem
 ولكنها تشمل أيضاً فكرة تدبير دسائس وكيدوس ، وفي ذلك يقول في القرآن :
 « ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين » (سورة الأنفال : ٣٠) .

وهذا لا ينطبق فقط على أعداء الله وأعداء رسالته من معاصري محمد الذين
 أظهروا عداوتهم بحجارتهم واضطهادهم ، بل هذا السلوك قد قيل عن الله في معاملة
 الأمم الوثنية القديمة التي سخرت من الأنبياء المرسلين إليها ؛ أمثال نود الذين

* عمد الكاتب إلى آيات وردت في جانب الله على سبيل المشاكلة والاستجازه والتوسع في
 الدبارة ، على سنن الرب في كلامهم ، فغلبها على الحقيقة وبني عليها نتيجة فاسدة ؛ مثل ويمكرون
 ويمكر الله . وللعجب أن الكاتب يعود بعد هذا فيقرر أن الرسول لم يكن يفهم هذه الآيات على
 ظاهرها ، بل يفهمها بمعنى صحيح مناسب . وإذن فقيم هذا الاتهام ، وأين في هذا السمة
 الأسطورية التي تزعمها .

نبتوا صالحاً المرسل إليهم (سورة النمل : ٥١) ؛ ومدين الذين أرسل إليهم شعيب وهو النبي بثرو المذكور في التوراة ؛ (سورة الأعراف : ٩٥-٩٧) . وليس من الممكن بطبيعة الحال أن نزع من محمد أن كان يتصور الله كأنه يكيد ويكر حقاً . فما في هذه الكليات من تهديد يجب أن يفهم بمعنى آخر ، وهو أن الله يعامل كلاً حسب سلوكه وعمله^(٢٦) ، وأن أى مكر أو كيد لن يجدى شيئاً ضد الله الذى يرد إلى العدم جميع المكائد الكافرة الأئيمة التى يقوم بها أعداؤه ، فيسبق نياتهم السيئة ويجعل المؤمنين بمنجاة من أن يصابوا بالمكائد والخيانة والخداع^(٢٧) . « إن الله يدافع عن الذين آمنوا ، إن الله لا يحب كل خوان كفور » (سورة الحج : ٣٨) .

هذا ، [وإن الطريقة التى اصطنعها محمد] ، والأسلوب الذى يعبر به في وصف الله رب العالم ، وهو يقاوم كيد الكافرين ، يصور سياسة النبي الحقيقية التى اتبناها ليقاوم ما أقيم في سبيله من عقبات . فعقليته الخاصة ، والخطة التى اتخذها ضد أعدائه في الداخل^(٢٨) ، قد انعكست صورتها على الله الذى — كما قال — يضمن لنبيه التصبر بأسلحته التى يراها . إنه في هذا يقول : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين ، ولا يحسن الذين كفروا سبقوا إهم لا يعجزون » (سورة الأنفال : ٥٨ ، ٥٩) .

وعلى كل ، فإن هذه الكلمات التى لها دلالتها الاصطلاحية تدل على عقلية سياسية محتمك ، أكثر من دلالتها على عقلية رجل صابر سلاحه المثابرة . ويجب أن نلاحظ خاصة في هذه النقطة التى لم تؤثر في أخلاق الإسلام ، والتى تحظر بشدة العذر حتى بالكافرين^(٢٩) . ومع هذا فهناك ضلال أسطوري في الطريقة التى يتصور بها محمد الله ، إذ تؤدي إلى أن الله ينزل من عليائه السماوية ليصبح الشريك المعين للنبي في جهاده الذى أخذ في الاضطلاع به في هذا العالم .

إنه كلما أخذ عمل رسالة محمد يتقدم تقدماً خارجياً ، ثم التحويل تدريجياً : فبعد أن كان تحت سلطان الروى التى تتعلق بالدار الأخرى ، والتي كانت تملأ نفسه

* يقول إن محمداً يتصور أن ينزل الله من عليائه ليعينه في حروبه . ومحمد أبدي الناس أن يتصور النزول الحسبي لله . أو أى شيء فيه عت للجدية ، والاعانة بنصره وإتداره لا ضلال فيها .

وتؤثر في تبشيره خلال المرحلة الأولى من نبوته ، نراه انتقل إلى الأمانى الدنيوية القوية التي صار لها التفوق في خلال مراحل نجاحه . وهذا هو ما طبع الإسلام التاريخي بطابع الدين الحربي المتناقض تناقضاً مطلقاً مع مرحلته الأولى ، حيث لم يفكر في مملكة دائمة في عالم مصيره إلى الفناء . والذي فعله في الوسط الحربي المحيط به مباشرة ، هو أنه أوصى بتحقيق رسالة مستقبلية لأمته ، وهي : جهاد الكافرين ، والتوسع في نشر الإسلام وفي سيطرته — التي هي سيطرة الله — على أوسع نطاق . ومن ثم ترى أن مهمة المجاهدين في الإسلام لم تكن هداية الكافرين فحسب ، بل وإخضاعهم أيضاً (٣٠) .

١١ — للمباحثين آراء متعارضة أثرت عنهم فيما إذا كانت فكرة محمد الأولى قد قصرت على وطنه العربي ، أو إذا كانت فكرته عن رسالته النبوية قد شملت ميداناً أوسع ، وبعبارة أخرى ، هل كان يشعر في قرارة نفسه أنه نبي وطني و أم نبي عالمي أرسل للناس كافة ؟ (٣١) أعتقد أننا نستطيع الأخذ بوجهة النظر الثانية (٣٢) ، ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك . إنه ردد أولاً دعوة الله التي أحسبها في قرارة نفسه ، والرغبة التي شملته من أجل مصير العصاة ، في الوسط المباشر الذي تفتح فيه الشعور برسالته النبوية فأدرکها ؛ ويتبين ذلك مما جاء في القرآن : « وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ » (سورة الشعراء : ٢١٤) ، وإِنَّكَ لَمُرْسَلٌ « لَتَنْذِرْ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا » (سورة الأنعام : ٩٢) . ولكن مما لا شك فيه أن نظرتة الداخلية قد امتدت منذ أول رسالة إلى مدى أوسع وأفق أرحب ، برغم أن أفقه الجغرافي المحدود لم يكن ليترك له مجالاً للتفكير في وضع خطة أولية لدين عالمي ، فمذ بدء الأمر كانت فكرته عن رسالته أن الله أرسله « رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ » (سورة الأنبياء : ١٠٧) . وهناك جملة

عنى أيضاً على عادته في الزعم بتغير حالة الرسول وطبعه في الدنيا وانتقاله محارباً جباراً . وهذا أبعد شيء في حياة الرسول ؛ فقد كان إذا عاد من فتح أو غزو يكون هجيراً : « تَابُونَ آيُونَ ، لِي رَبَّنَا عَابِدُونَ » ؛ فكان المسيطر عليه في وعلى أعماله النظر إلى الآخرة ، وواجب الدين والتحذير من عذاب الآخرة والتبشير بنعم الجنة وما فيها ما يزال ماثولاً متضاعف السور المدنية . وترى في سورة النساء المدنية قوله تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نَصَلِبُهُمْ تَارَةً كَالَّذِينَ صَلَبْنَا جُلُودَهُمْ يَدْعَاؤُهُمْ بِلِسَانِهِمْ جُلُودَهُمْ بِدِينِهِمْ لِيَذُقُوا الْعَذَابَ » . « إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نَصَلِبُهُمْ تَارَةً كَالَّذِينَ صَلَبْنَا جُلُودَهُمْ يَدْعَاؤُهُمْ بِلِسَانِهِمْ جُلُودَهُمْ بِدِينِهِمْ لِيَذُقُوا الْعَذَابَ » . وعمالوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدون فيها أبداً لهم فيها أزواج مطهرة وندخلهم ظلاً ظليلاً .

تكررت كثيراً في القرآن ، وهي وصف التعاليم الإلهية بأنها ذكر للعالمين . (سورة يوسف : ١٠٤ ؛ سورة الصافات : ٨٧ ؛ سورة القلم : ٥٢ ؛ سورة : التكوير ٢٧) . فكلمة العالمين لها في القرآن دائماً معنى عالمي ؛ فالله « رَبُّ الْعَالَمِينَ » ، وقد جعل ما أُراده من اختلاف الألسنة والألوان آيات ودروساً للعالمين (سورة الروم : ٢١) إذًا ، المقصود هو الإنسانية بأوسع معانيها وذلك له ما يشبهه في انجيل مرقس ١٦ : ١٥ .

كذلك توسع في رسالته حتى شملت كل المحيط الذي أدركته معلوماته ، وبديهي أن مجهوده المباشر اتجه إلى عشيرته وبلاده أولاً ، ولكن العلاقات التي أخذ — عند نهاية رسالته — في عقدها مع الدول الأجنبية ، وكذلك الأعمال والمشاريع التي نظّمها ، هذه وتلك ، تكشف عن جهد تجاوز حدود الجزيرة العربية . ومما لاحظته « نولدكه » أن خطه كانت ترمي إلى ميادين أوسع ، إذ كان على يقين من الالتقاء بالروم خصوماً له ؛ وكان آخر ما أوصى به المجاهدين متوجهاً إلى غزو أو فتح الامبراطورية البيزنطية . وإن الفتوحات الكبرى التي تمت بعد وفاته ، بمعرفة الذين كانوا أكثر أصحابه إطلاعاً على نوابه ومشروعاته ، لهي أحسن تفسير لإرادته الخاصة في هذا الصدد .

والمتموتر من الأحاديث الإسلامية نفسها يعبر عن إدراك النبي بأن رسالته موجهة إلى الجنس الإنساني بأسره أو للناس كافة ، ويبين ذلك فيما تواتر من مثل هذه الأحاديث النبوية : « للأحمر والأسود » (٣٣) ، فالطابع العالمي لرسالته يتسع حتى تشمل أوسع الميادين التي يمكن تصورها (٣٤) وبحسب هذه الأحاديث ترى النبي قد عبّر عن فكرته في فتح العالم بأقوال واضحة ، وتنبأ عنها بأعمال رمزية ، وبعض هذه الأحاديث ترى أن في القرآن نفسه وعداً بفتح امبراطورية فارس وامبراطورية الروم قريباً ، (سورة الفتح : ١٩ ، ٢٠) (٣٥) . وبديهي أننا لانستطيع الذهاب إلى هذا المدى البعيد مع رجال الدين المسلمين . ولكن ، حتى إذا أخضعنا مطالباتهم للنقد ، نستطيع أن نوافق — استناداً إلى وجهات النظر التي عرضناها هنا — على أن محمداً كان يتصور الإسلام بوجه عام قوة تتجاوز بكثير حدود الشعب العربي وتشمل جزءاً كبيراً من الجنس البشري . وعلى كل ، فقد تحقّق ذلك ؛ إذ أن الإسلام بدأ ، غداة وفاة مؤسسه ، سيره المنتصر في آسيا وإفريقية .

١٢ - ومن الخطأ الخطير أن ننسب للقرآن أكبر القيم في بيان طابع الإسلام بوجه عام ، كما أننا من باب أولى لا نستطيع أن نؤسس حكماً على الإسلام مستندين إلى هذا الكتاب وحده المقدس لدى الأمة الإسلامية . والواقع أن هذا الكتاب لم يحكم الإسلام إلا في خلال العشرين سنة الأولى من نموه . ففي خلال حياة الإسلام التاريخية كلها ظل القرآن في رأى أتباع دين محمد عملاً أساسياً محترماً باعتباره موحى به ، كما ظل كذلك موضع إعجاب عظيم إلى حد لم يظفر به أى عمل من الأعمال الأدبية العالمية (٣٦) ؛ ولكن بالرغم من أن الإسلام في أطوار نموه التالية قد اتخذ القرآن أساساً - وهو أمر طبيعي - ، وبالرغم من أنه كان يوزن به جميع منتجات العصور المتأخرة ، وبالرغم من أن كل شيء قد تصور أنه متفق معه أو حورول تصور ذلك - بالرغم من هذا كله ، فإننا لا نتكهن لنا أن تتناسى أن القرآن بعيد كل البعد عن أن يكفي وحده لمواجهة عقلية الإسلام التاريخية .

إن الرسول نفسه قد اضطر بسبب تطوره الداخلى الخاص ، وبحكم الظروف التى أحاطت به ، إلى تجاوز بعض الوحي القرآنى إلى وحي جديد فى الحقيقة ، وإلى أن يعترف أنه ينسخ بأمر الله ما سبق أن أوحاه الله إليه . فإذا كان الأمر كذلك فى عصر النبى ، فمن الأولى أن يكون كذلك - بل أكثر من ذلك - عندما تجاوز الإسلام حدود البلاد العربية وتأهب لى يصير قوة دولية . إننا لا نفهم الإسلام بلاقرآن ، لكن القرآن وحده بعيد عن أن يكفي لمواجهة العقلية الإسلامية التامة فى سيرها التاريخى .

وسندرس عن كتب ، فى الأقسام المقبلة ، أطوار نموه التى تجاوزت حدود القرآن .

الكتاب والسنة وما فيها من أصول ومبادئ يواجهان الحياة العامة للإسلام فى كل عصوره ، وما كان من نسخ فى حياة الرسول كان لأن الوحي لم يكمل ، فأما بعد وفاته فقد كمل الوحي وأقفل باب النسخ . ويفزع المسلمون فى أمورهم دائماً إلى الكتاب والسنة ، فإن خرج بعضهم على قواعد الدين فقد ظلم نفسه ، وبن الحسبان فى عمله . ويشهد الكتاب أن القرآن كان دستور المسلمين فى العصر الأول ، وقد كان المسلمون أولى قوة وأولى بأس وذوى مدينة راقية . أقل يمكن هذا دليلاً كافياً لكفاية الكتاب والسنة ١

تطور الفقه

١ — أتاح « أناتول فرانس » في قصته *Sur la pierre blanche* جماعة مثقفة منهم باحوال العالم القديم ، فرصة تبادل الآراء والأفكار في حديث ذهب مذاهب مختلفة ، فيما يتعلق بمسائل التاريخ الديني . وقد أجرى على لسان أحدهم ، وقد تشعب الحديث ، هذه الحكمة : « إن من يؤسس ديناً لا يدرى ماذا يفعل » ، أى « إنه من النادر أن يدرك مؤسس الدين مدى أثر عمله على تاريخ العالم » . وهذه الكلمة تنطبق أفضل انطباق على محمد [صلى الله عليه وسلم] .
وإنه ليصح لنا أن نضيف أيضاً إلى ذلك ، أنه بعد هذه الانتصارات الحربية التي لم يشاهدها الرسول ، وجدت أمام أعيننا رقعة فسيحة كبيرة للإسلام جاوزت حدود الوطن وقد فتحت بقوة السيف ؛ وأنه من ناحية أخرى لم تكن النظم التي وضعها في حياته لتكفي للعلاقات الكبيرة التي واجهها الإسلام الفاتح منذ الأيام الأولى ؛ فقد كان تفكير الرسول متجهماً فقط وداعماً إلى تلك الأوضاع الضرورية أولاً وبالذات .
وقد خطت الأمة الإسلامية تحت سلطان خلفائه المباشرين قدماً في

* إن النبي صلى الله عليه وسلم قد كان يعلم ما يصيبه الإسلام من الانتشار وتمكين السلطان ، وقد بصر أصحابه بالفتوح التي تمت في عهد خلفائه . وفي سورة التور : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ولنمكّن لهم دينهم الذي ارتضى لهم » .

** النظم التي جاءت في الكتاب وكفى ما جد ومجد من العلاقات ، بتفصيلها أو إجمالها وتما فيها من مبادئ وأصول . ولم يكن التشريع مقصوراً على الضروري في زمن البعثة ؛ فالخزنة وأمنائها وضعت نظاماً ينفذه من يأتي بعده .

الطريق ، سواء في ذلك ما يتعلق بالتمكينات الداخلية ، أو فيما يتعلق بأمور البلاد المفتوحة ، وصارت بذلك — بعد أن كانت أمة دينية بمكة ارتقت في المدينة إلى صورة سياسية ساذجة — دولة سياسية عالمية .

وسواء في البلاد العربية نفسها ، أو البلاد المفتوحة ، كانت تجد علاقات تحتاج إلى التقنين ، وأسس للدولة يلزم تمكينها وتثبيتها ؛ كما أن الأفكار التي جاء بها القرآن كانت مبادئ وأصولاً ، يجب أن تتطور بسبب اتساع دائرة الأفكار المستنتجة ؛ كما أنه في الحوادث الكبيرة التي لمس الإسلام بواسطتها دائرة الأفكار الأخرى ، فتح المسامون المفكرون باب التفكير في المسائل الدينية ، التي كانت مقفلة إلى ذلك الحين في بلاد العرب ؛ وكذلك كانت في الوقت نفسه تفتن مسائل الحياة العملية ، وأشكال العبادات في أصول ضرورية ، تقديماً متأرجحاً غير ثابت .

وكانت تطورات التفكير الإسلامي ، ووضع الأشكال العملية ، وتأسيس النظم — كل ذلك كان نتيجة لعمل الخلف التالين ، ولم يتم كل هذا بدون كفاح داخلي وتوفيقات . وهكذا يظهر غير صحيح ما يقال من أن الإسلام ، في كل العلاقات ، « جاء إلى العالم بطريقة كاملة (١) » ، بل على العكس فإن الإسلام والقرآن لم يُتِمَّا كل شيء ، وكان الإكمال نتيجة لعمل الأجيال اللاحقة .

وزيد الآن أول كل شيء أن نستعرض أمام نظرنا بعض المطالب العملية للحياة الظاهرة ؛ فقد اهتم محمد [صلى الله عليه وسلم] وأصحابه بالأمور الضرورية

الأمة الإسلامية في مكة والمدينة أمة دينية سياسية على السواء ، وإن كانت السياسة في المدينة غيرها في مكة ، والسياسة والدين في الإسلام مترجان .

** الأسس التي يحتويها الكتاب مبادئ وأصول عمل بها الفقهاء في التقنين لما جد ، على أن يفرعوا منها النظريات الفقهية ولا يخرجوا عليها ، وليس لهم أن ينقلوا بها فيعدلوها ويطوروها بحسب الأحوال المستحدثة ، وأشكال العبادات الأصلية لاجتهاد فيها . إنما الاجتهاد في أشياء تتعلق بها سكت عنها وتجاذبها أصول مختلفة في الدين ، فالفقهاء عملهم الاجتهاد والترجيح ، وقد تعبدوا الله وتعبد أتباعهم بما يفرض عليه اجتهادهم بعد أن يلاوا في النظر .

*** جاء الإسلام في كل العلاقات بطريقة كاملة في المبادئ والأصول ، وهذا ما ينظر من القانون والنظام : أن محتوى الكلمات وتلك الجزئيات والتفاصيل للقائم بالقهم والتنفيذ ؛ وقد يكون في ذلك مجال للاختلاف ، وهذا لا بأس به متى كان رائد الجميع فهم النصوص وتطبيق الحوادث يبلغ الاجتهاد والعد عن الهوى .

المباشرة ، ويجب أن نصدق الرواية التي ذكرت أن النبي كان قد وضع تعريفاً للضريبة أو الزكاة^(٢)، إلا أن الحالة في أيامه دعت إلى أن يخطو بهذه الزكاة من حالتها البسيطة كصدقة شعبية إلى ضريبة حكومية مفروضة ولها قواعد ثابتة . هذه القواعد قد أصبحت بعد موته ، نظراً للضرورات الداخية ، في مقدمة الأمور على الدوام ؛ وهؤلاء المجاهدون المنتشرون في أقاصي البلاد ، وعلى الأخص هؤلاء الذين لم يصدروا عن المدينة التي كان تأثير النبي فيها قائماً ، هؤلاء لم يتعاملوا فروع الأعمال الدينية ؛ إذ كانت الحاجات السياسية هي كل شيء ، وفي مقدمة الأمر عندهم . ثم هذه الحروب المتوالية ، بما كان فيها من الفتوح الجديدة كانت تتطلب وضع قواعد لحقوق المحاربين ، وزيادة على هذا ، وضع الأنظمة لشعوب البلاد المفتوحة ؛ سواء في ذلك الوضع السياسي لهؤلاء الخاضعين ، أو الوضع الاقتصادي لتلك الشعوب . وكان عمر ، على وجه أخص ، الخليفة المتحمس الذي أسس الدولة الإسلامية على الحقيقة ، وقد ساعدت فتوحه في الشام وفلسطين ومصر في وضع الأحكام الأولى لتلك العلاقات السياسية والاقتصادية .

٢ — ولسنا هنا بصدد الاشتغال بفروع هذه الأحكام ؛ فإن أهم أغراضنا هو فقط معرفة هذه الحقيقة : وهي أنه بناءً على الحاجة الضرورية في الحياة العامة بدأ تطور الفقه الإسلامي مباشرة بعد وفاة النبي .

ولكن مسألة واحدة من هذه المسائل الفرعية يجب على أن أذكرها ، لأهميتها من ناحية معرفة الروح العامة لهذا المصدر الأول ؛ ذلك أنه مما لا يمكن إنكاره أن الأوامر القديمة التي وضعت للمسلمين الفاتحين إزاء أهل الكتاب الخاضعين لهم ، أثناء هذه المرحلة الأولى من التطور الفقهي ، كانت قائمة على روح « التسامح »^(٣) وعدم التعصب ؛ وأن ما يشاهد اليوم مما يشبه أن يكون تسامحاً دينياً في علاقات الحكومات الإسلامية ، ونجد ظواهر هذا التشريع في الإسلام في كتب الرحالة في القرن الثامن عشر ، يرجع إلى ما كان في النصف الأول من القرن السابع من مبادئ الحرية الدينية ، التي منحت لأهل الكتاب في مباشرة أعمالهم الدينية .

وروح التسامح في الإسلام قديماً ، تلك الروح التي اعترف بها المسيحيون المعاصرون أيضاً ، كان لها أصلها في القرآن (سورة البقرة : ٢٥٦) « لا إكراه

في الدين» (٤). وقد اعتمد على هذه الآية في بعض الوقائع في العصور المتأخرة لرد العقوبة الصارمة عن بعض هؤلاء الذين كانوا أكرهوا على الإسلام، ثم عادوا إلى الكفر، وعُدُّوا مرتدين عن الإسلام (٥).

وقد جاءت الأخبار عن السنين العشر الأولى للإسلام بمثل التسامح الديني للخلفاء، إزاء أهل الأديان القديمة، وكثيراً ما كانوا يوصون في وصاياهم للفتاحين بالتعامل الحكيم. ومن المثل لذلك عهد النبي مع نصارى نجران كما الذي حوى احترام منشآت النصارى (٦)، ثم هذه القواعد التي أعطاها لمعاذ بن جبل عند ذهابه إلى اليمن « لا يُزعج يهودي في يهوديته » (٧). وفي هذه الدائرة العالمية كانت أيضاً عهد الصلح التي أعطيت للنصارى الخاضعين للدولة البيزنطية التي اندمجت في الإسلام (٨)، وبموجبها كانوا — في مقابل دفع الجزية — يستطيعون مباشرة شؤونهم الدينية من غير إزعاج لهم، وإن يكن من الحق أنه قد وضعت بعض اليهود للشعائر الدينية الظاهرة. على أن النقد التاريخي للمراجع يدل على أن بعض التحديد والتقييد في هذا العصر الأول أُنِيَ في العصور المتأخرة (٩) لأول مرة بالتعصب الذي يتفق مع هذه العصور (١٠)؛ فقد جاء مثلاً بتحريم إنشاء الكنائس، أو إصلاح ما تهدم منها، وقد حصل هذا على ما يظهر أول مرة من عمر بن عبد العزيز، الذي اتخذ هذه التدابير، ثم تابعه فيها بعد ذلك المتوكل العباسي الذي كان على سننه.

وقد وجد هؤلاء الحكام فرصة الأخذ ضد معابد أهل الكتاب، التي كان قد أذن لهم فيها منذ إخضاعهم، وفي هذا نفسه دليل على أن إقامة هذه المعابد قبل ذلك لم يقف في طريقها مانع من الموانع.

وكما أن مبدأ التسامح كان جارياً في الأعمال الدينية، كذلك من جهة أخرى كان يراعى فقهيًا، فيما يتعلق بالمعاملات المدنية والاقتصادية بالنسبة لأهل الكتاب، مبدأ الرعاية والتساهل؛ فظلم أهل الذمة، وهم أولئك المحتمون بحمي الإسلام من غير المسلمين، كان يحكم عليه بالمعصية وتعدى الشريعة (١١). ففي بعض المرات عامل حاكم إقليم لبنان الشعب بقسوة، عند ما ثار ضد ظلم أحد عمال الضرائب، فحكم عليه بما قاله الرسول: « من ظلم معاهداً، وكلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة » (١٢). وفي عصر حديث من هذا مارواه بورتز Porter في كتابه « خمس سنين في دمشق »، من إنه رأى بالقرب

من بصري « بيت اليهود » ، وحكى أنه كان في هذا الموضع مسجد هدمه عمر ، لأن الحاكم قد اغتصبه من يهودى ليبنى عليه هذا المسجد (١٣)

٣ — وفي الوقت الذى كانت توضع فيه النظم الأساسية الجديدة ، بالنسبة لنظريات القانونية ، فى علاقة الإسلام الفاع بالشعوب المفتوحة كأمر أولى ، كانت من جهة أخرى تتعد أيضاً الحياة القانونية والمسائل المدنية الداخلية فى مختلف الفروع . فهؤلاء المحاربون المنتشرون فى أنحاء الدولة البعيدة ، والمعتبرون فى هذه الجهات إخواناً فى الدين ، ولم يجزم بعد فيما يتعلق بالأمور الخاصة بالدين عندهم — هؤلاء كان يجب أن يوضع لهم إمام ومثال للأعمال الواجبة يقتدون به ، كما كان يجب أن يلزموا بقواعد جازمة فى حل مسائلهم الناشئة فى الأمور الفقهية ، التى لم يكن يعرفها تماماً جزء كبير من هؤلاء العرب الفاتحين المجددين .

وفى بلاد الشام ، ومصر وفارس ، كان الناس يوفقون بين تقاليد وعادات هذه البلاد ذات الثقافات المختلفة ، وبين هذه القوانين الجديدة . وبالجملة ، فإن الحياة الفقهية الإسلامية ، سواء فى ذلك ما يتعلق بالدين أو الدنيا ، أصبحت خاضعة للتقنين . والقرآن نفسه لم يعط من الأحكام إلا القليل ، ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها مما جاء من الفتوح ، فقد كان مقصوراً على حالات العرب الساذجة ، ومعنىها بها ، بحيث لا يكفي لهذا الوضع الجديد*

وهؤلاء الحاكمون المتجهون إلى الدنيا ، والذين رفعوا من شأن الدولة الجديدة ، لم يكونوا يُعْنَوْنَ كثيراً بهذه الحاجات ، وإن لم يولوا وجوههم عنها ، إلا أنهم كانوا أكثر اهتماماً بالأنظمة القانونية الدينية التى تقوى من شأن الدولة ، والتى تدعو إلى الاستيلاء على ما فتحوه بالسيف من أجل الجنس العربى . أما فى الأمور الدينية الخاصة بالحياة اليومية فقد اكتفوا فى ذلك بإعدادات قانونية ، وأخذوا فى الوقائع المتنازع فيها بما يوحى به إليهم الذكاء . وأستطيع

* يذكر أن القرآن لم يعط إلا أحكاماً قليلة . وهنا نشير إلى ما تقدم من أن الكتاب والسنة احتويا مبادئ وأصولاً تكفل معرفة ما يجد من الأحوال والأفضية ، فليس بصحيح اقتصار الكتاب والسنة على أحكام الحياة البدوية الساذجة .

أن أقول بأنهم أخذوا في ذلك بمقتضى ما يريدون ، وزيادة على هذا فإنهم لم يأخذوا — بدقة — بتلك القواعد التي كانت وضعت في عهد الخلفاء الراشدين .

ولم يرض هذا الأسلوب هؤلاء الأتقياء الذين كانوا يسعون وراء حياة جديدة توافق إرادة الله ، وتوافق ما قصد إليه الرسول من فقه ديني ، ويرون أنه يجب أن يبحث عن قصد الرسول في كل المسائل ، سواء أكانت دينية أم دنيوية ، وأن يراعى ذلك كمثال يحتذى . وكان أحسن المصادر لذلك « الصحابة » ؛ أعني أولئك الذين عاشروا الرسول ، ورأوا ما يعمل ، وسمعوا منه الأحكام . ومادام الإنسان قريباً من هؤلاء الأصحاب فإنه يستطيع أن يستنتج من أخبارهم ما يطلب من الأعمال الصالحة وأمور الفقه . وبعد ذهاب هذا العصر كان يكتبني بالأخبار التي حفظها التابعون الذين كانوا على صلة بهم ، وحفظوا منهم المسائل التي حكموا فيها ، وهكذا من تابع إلى تابع إلى العصور المتأخرة .

وكان العمل أو الحكم يمد سلباً عندما يمكن إثبات أنه متصل ، بسلسلة مرجع أخير من الصحابة شهد ذلك وسمعه من الرسول . وبهذه الأحاديث صارت التقاليد سواء في العبادة أو القانون محلاً للتقديس ، بعد أن بحث قيمتها ، كأنها قد استعملت تحت عين الرسول ووافق عليها — بحاله من الخلق في ذلك — هو والمؤمنون الأولون (١٤) .

هذه هي « السنة » ، العادة المقدسة والأمر الأول ، والشكل الذي وصلت به إلينا هو « الحديث » ، فهما ليسا بمعنى واحد ، وإنما السنة دليل الحديث ؛

يقول إن السنة دليل الحديث . الأشبه العكس على حسب تعريفه ؛ أي إن الحديث دليل السنة وطريق وصولها إلينا ؛ وقد عرف الحديث بأنه سلسلة من الحديث الخ . وهذا تعريف سند الحديث ، فأما الحديث فهو ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خلق أو خلق ؛ والسنة هي الطريقة الشرعية التي جرى عمل الملهين عليها ، وقد تكون حديثاً ، وقد تكون ثابتة بعمل الصحابة أو الإجماع عليها . وتعرفت كتب السنن فيما يتعلق بأحكام الأعمال، التكليفية كسفن الدار قطبي وابن ماجة . وليس بصحيح أن ما في الأحاديث والسنن مخالف لما في القرآن حتى يصح التمثيل بما عند اليهود ، فالسنة مدينة للكتاب شارحة له . ويقول الكاتب ، بعد هذا ؛ عن السنة إنها شرح لألفاظ القرآن الفاضلة ، وإذن نقول له : ليست شرعاً وراء القرآن .

فهو عبارة عن سلسلة من المحدثين الذين يوصلون إلينا هذه الأخبار والأعمال المشار إليها طبقة بعد طبقة ، مما ثبت عند الصحابة على أنه قد حاز موافقة الرسول في أمور الدين أو الدنيا ، وما ثبت أيضاً حسب هذا المعنى من المثل التي تحتذى كل يوم ، وهذا يرى أنه ، حتى في الإسلام ، أخذت هذه الفكرة مكاناً أيضاً ، أعني اتخاذ قانون مقدس وراء القرآن مكتوباً أو مسموعاً كما هو الحال عند اليهود (١٥) .

والسنة هي جوهر العادات وتفكير الأمة الإسلامية قديماً (١٦) ، وتعتبر شرحاً لآلفاظ القرآن الفامضة التي جعلتها أمراً عملياً حياً .

ولبيان قيمة السنة نورد هذا المثل الهام ، فقد روى عن علي أنه لما أرسل ابن عباس ليحاج بعض الخوارج أو صاه بالأل يعارضهم بالقرآن لأنه سحّال ذو وجوه ويحتمل معاني مختلفة ، وبأن يكون عماده السنة فلا يجدوا منها مخرجاً (١٧) وإن كان لا يمكن الحزم بأن علياً قال ذلك . على أن هذا على كل حال يرجع إلى العصر الأول ، ويمكن أن يعطينا صورة عن نوع الفكرة القائمة في الإسلام وقتئذ .

ولا نستطيع أن نعزو الأحاديث الموضوعة للأجيال المتأخرة وحدها ، بل هناك أحاديث عليها طابع القدم ، وهذه إما قائلها الرسول أو من عمل رجال الإسلام القدامى ؛ ولكن من ناحية أخرى فإنه ليس من السهل تبين هذا الخطر المتجدد عن بعد الزمان والمكان من المنبع الأصلي ؛ بأن ينخرج أصحاب المذاهب النظرية والعملية أحاديث لا يرى عليها شائبة في ظاهرها ، ويرجع بها إلى الرسول وأصحابه . فالحق أن كل فكرة ، وكل حزب ، وكل صاحب مذهب ، يستطيع دعم رأيه بهذا الشكل ، وأن المخالف له في الرأي يسلك أيضاً هذا الطريق ؛ ومن ذلك لا يوجد في دائرة العبادات أو العقائد أو القوانين الفقهية أو السياسية مذهب أو مدرسة لا تعزز رأيها بحديث أو بجملة من الأحاديث ظاهرها لا تشوبه أية شائبة .

ولم يستطع المسلمون أنفسهم أن يخفوا هذا الخطر ، ومن أجل هذا وضع العلماء علماً خاصاً له قيمته ، وهو علم نقد الحديث ؛ لكي يفرقوا بين الصحيح وغير الصحيح من الأحاديث ، إذا أعوزهم التوفيق بين الأقوال المتناقضة . ومن السهل أن يفهم أن وجهات نظرهم في النقد ليست كوجهات النظر

عندنا، التي تجدها مجالاً كبيراً في النظر في تلك الأحاديث التي اعتبرها النقد الإسلامي صحيحة غير مشكوك فيها، ووقف حيالها لا يحرك ساكناً .
 ولقد كان من نتائج هذه الأعمال النقدية الاعتراف بالكتب الستة أصولاً، وكان ذلك في القرن السابع الهجري؛ فقد جمع فيها علماء من رجال القرن الثالث الهجري أنواعاً من الأحاديث كانت مبعثرة، وأوها أحاديث صحيحة .
 وقد أصبحت هذه الكتب مراجع مجزوماً بها لسنة النبي، ويعتبر في المقام الأول منها الصحيحان: صحيح البخاري (توفي في سنة ٢٥٦ هـ سنة ٨٧٠ م)، وصحيح مسلم (توفي سنة ٢٦١ هـ سنة ٨٧٥ م)، وهما المرجعان الصحيحان لسنة الرسول. وقد ضم إليهما أيضاً كمرجع معتبرة سنن أبي داود (توفي سنة ٢٧٥ هـ سنة ٨٨٨ م)، وسنن النسائي (توفي سنة ٣٠٣ هـ سنة ٩١٥ م)، والترمذي (توفي سنة ٢٧٩ هـ سنة ٨٩٢ م)، وابن ماجه (توفي سنة ٢٧٣ هـ سنة ٨٨٦ م)، وإن تكن قد لاقت في ذلك بعض الاعتراضات، وكانت كتب مالك بن أنس التي بها عادات المدينة — وطن السنة — معتبرة، ولكن ذلك ليس من وجهة الحديث .

وهكذا قام بجانب القرآن مراجع أخرى، وكانت لها أهمية كبرى في المعرفة وفي الحياة الإسلامية .

٤ — ومن ناحية التطور الديني الذي نعتى به هنا لا يهمنا « الحديث » من ناحية شكله النقدي، وإنما يهمنا من ناحية التطور، كما أن مسألة صحته وقدمه تحجب متاخراً عن معرفة أن « الحديث » تتجلى فيه جهود الأمة الإسلامية في عملها الشخصي الخالص؛ ونرى ذلك كله من الأمثلة الكثيرة للأغراض التي لم تكن موجودة في القرآن .

ذلك بأنه لم تندمج في الحديث أمور القانون والعادات والتقاليد والأفكار السياسية، بل قد لفت فيه كل ما يملكه الإسلام من محصوله الشخصي، وكذلك الأمور الغربية عنه، وقد غير هذا الترتيب المستعار تغييراً أبعده عن أصله المأخوذ منه، وضم ذلك كله إلى الإسلام . فهناك جعل أخذت من العهد القديم والعهد الجديد، وأقوال للبرانيين أو مأخوذة من الأناجيل الموضوعية، وتعاليم من الفلسفة اليونانية، وأقوال من حكم الفرس والهنود — كل ذلك أخذ مكانه في الإسلام عن طريق « الحديث »، حتى لفظ (أبونا) لم يعد مكانه

في الحديث المعترف به ، وبهذا أصبحت ، ملصقا خالصا للإسلام بطريق مباشر أو غير مباشر تلك الأشياء البعيدة عنه* . والمثل الحسن لذلك هو هذا المثل المعروف في الأدب السالمي^(١٨) للأعمى الذي كان يحمل كسيحا يسرق فاكهة الأشجار ، وهو مثال للمسئولية المشتركة بين الجسم والروح .

وهذا ما يظهر في الإسلام متمثلا في الحديث وسنده المتصل : أبو بكر بن عياش عن سعيد البقال ، عن عكرمة ، عن ابن عباس^(١٩) وهذه المقارنة وتطبيقها تعرفهما كذلك عند الربانيين ، فقد جاءت في التلمود على لسان الرباني « يهودا هاناسي » ، تطبيقا لحاطر الملك الروماني وتسكيناً لسلوكه وقايله^(٢٠) وعن هذا الطريق دخل الإسلام ، وتسرب إليه ، كتركيب من القصص الدينية ؛ حتى إذا ما نظرنا إلى المواد المعدودة في الحديث ، ونظرنا إلى الأدب الديني اليهودي ، فإننا نستطيع أن نعثر على قسم كبير دخل الأدب الديني الإسلامي من هذه المصادر اليهودية .

والسعي للاختيار والانتخاب والتوفيق الذي ظهر في الإسلام عند نشأته ، قد تطور في هذا الوقت وصار كثيراً . وإنه لموضوع جذاب للباحثين الذين يهتمون بهذا النوع من الآداب الدينية ، ليثبتوا وبحقوا هذه المواد المختلفة ذات الأصول المتفرعة إلى فروع كثيرة ، ويكتشفوا هذه الأغراض . وهكذا صار « الحديث » إطاراً للأفكار الدينية والخلقية في الإسلام وتطوراته القديمة ، وفيه ظهر تطور المبادئ الأخلاقية التي وجدت أسسها في القرآن ؛ ففيه نرى هذه الحركات الخلقية السهلة اللطيفة التي لم يكن الإسلام في العصر الأول مستعداً لها بعد .

وفي الحديث أودعت هذه المبادئ ذات التقوى العالية الخالية من الظواهر وحدها ، والتي سنرى الآن بعض مثل لها ، وأصبحت تدور حول الرحمة سواء في ذلك الرحمة عند الله أو عند الإنسان : « جعل الله الرحمة مائة جزء ، فأمسك تسعة وتسعين جزءاً ، وأزل في الأرض جزءاً واحداً ، ومن هذا الجزء تراحمُ

* ذكر أن الأحاديث دخلها كثير من الآداب اليهودية والحكم الفلسفية ، وهو بهذا يخلط بأحاديث ما يؤثر عن مثل كعب الأخبار وغيره من الاسرائيليين . نعم في الحديث الصحيح شيء مما وافق الاسرائيليات وبعض الأمثال العامة ، وهذه مصدرها الرسول كما هو مصدر غيرها ، ولا شيء في هذا .

الخلق حتى ترفع الفرس حافرها عن ولدها خشية أن تصيبه ؛ « (٢١) ويقول الله « إذا رجوتهم رحمتي فكونوا رُحماً بمخلوقاتي » ؛ « السَّاعِي عَلَى الْأَرْمَلَةِ وَالْمَسْكِينِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَكَالَّذِي يَصُومُ النَّهَارَ وَيَقُومُ اللَّيْلَ » (٢٢) ونجد في الحديث فيما يتعلق بهذا المعنى وصايا وصى بها الرسول أفراداً من الصحابة ليعينوا بالفضائل والأخلاق الطيبة ، على أن ذلك جوهر الدين الصحيح . ولا يستحق التقدير عندى من هذه الوصايا الكثيرة شىء مثل الوصايا التي أوصى بها أبا ذر الغفاري ، الذي كان قبل أن يسلم مشركاً فاجراً ، ثم كان في أيام الفتنة الأولى مثلاً يلفت النظر للاتقياء ، إذ يقول : « علمني حبيبي سبعة أشياء : فقال : أحب المساكين وكن قريباً منهم . . . » (٢٣)

وقد بلغت الأعمال الدينية نفسها مبلغاً من الرقي بهذه الطلبات التي جاءت في الحديث ، فقيمة العمل تقدر بالنية التي دفعت إلى عمله ، وهذه هي أحد المبادئ العالمية للحياة الدينية في الإسلام ، والذي يدل على أهميتها أنها كتبت على الباب الكبير للأزهر ، هذا المكان الرئيسي للعلوم الدينية في الإسلام والذي يزوره الكثيرون ، حتى تذكر الداخل في هذا المكان أن يوجبوا على أنفسهم تحصيل العلم وحده أو التقوى والنسك : « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ » . وقد ارتفع شأن هذا الحديث إلى أن صار فكرة تسيطر على كل الأعمال الدينية ، يقول الله « لَأَقْوِي بِنِيَّاتِكُمْ وَلَا تُلَاقُونِي بِأَعْمَالِكُمْ (٢٤) ، وهو حديث متأخر ظهر كصدى لاقتناع المؤمنين بذلك وعلامة على قيمة أعمالهم الدينية .

كما أن التأثير الأدبي التعاليم الاعتقادية ترقى بتطور « الحديث » ، وسأذكر هنا مثلاً واحداً له أهميته لتقدير الأفكار الدينية في الإسلام ، حسب مذهب القرآن في التوحيد بعد الشرك أكبر الذنوب ولا يغفره الله تعالى (سورة لقمان آية ١٣ ، سورة النساء آية ١١٦) . وفي تطور هذا التصور الاعتقادي الأولى ،

يقول إن حديث « إنما الأعمال بالنية » حديث متأخر . وهذه دعوى باطلة ؛ فهذه الحديث خطب به عمر الناس وأسنده إلى الرسول ، وصدق عليه السامعون ، وهم جمهور كبير من صحابة رسول الله .

وهو يذكر تطور الحديث ، وهو إتهام باطل ؛ وبذكر التطور في العقائد ، وهو كما ترى . وإذا قيل إن الرياء نوع من الشرك ، فالغرض من ذلك التنفير والتبديد من هذه الخلة ، ولا يراد الشرك الحقيقي حتى يقال إن ذلك تطور في العقائد .

كما يظهر في الحديث ، نرى أنه لا يدل على الشرك وتشويه عقيدة التوحيد فقط بل كذلك كل ضرب من العبادة يشتم منها أن تمجيد الله غير مقصود لذاته . وكذلك أضيفت إلى هذه الدوائر جملة من النقائص والمعاصي ؛ مثلاً الرياء في الأعمال الدينية ، بأن يقصد بها كسب إعجاب الناس ، نوع من الشرك ، لأنه وضع فيها بإزاء التفكير في الله التفكير في مراعاة الناس^(٢٥) فالرياء لا يتفق مع التوحيد ؛ وكذلك الكبر نوع من الشرك ، وعلى هذا الأساس أمكن أن يكون في الخلقة الإسلامية ضبة من الشرك الأصغر ، أو الشرك الخفي الكامن في أعماق النفس ، وأن يتسع هذا المعنى لدائرة واسعة .

وهكذا ، وضعت غايه الحياة الدينية أيضاً وضماً أرقى مما كانت عليه في الإسلام الأول ، وقد سمعنا هنا أقوالاً يمكن إدراجها في الصوفية المتأخرة ، متفقة مع هذا تمام الاتفاق . وليس هذا فيما يظهر موضوعاً بل إنه متفق عليه من كبار العلماء حيث يوجد في الأربعين حديثاً ، وذلك هو الحديث القدسي^(٢٦) : « لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنواقل حتى أحبه ، فإذا أحبته كنت سمعته الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصره ، ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى عليها . . . » وكل هذه الأحاديث ، سواء فى ذلك ما يتعلق بالأحكام الفقهية أو الأمور الخلقية والتهديبية ، يرجعها أصحابها إلى الرسول بواسطة سلسلة متصلة إلى الصحابى الذى سمع هذه الأقوال من النبى وراه يعمل بهذه العادات .

والنقطة المسلمون أنفسهم لم يحتاجوا إلى استعمال كثير من الذكاء الكى يستشفوا أساس هذه الاختلافات التى لا تتفق وظروف الزمان الموجودة فى تلك الأخبار ، أو تلك الحالات التى تستدعى النظر والتفكير ، أو تلك التهم الموجهة إلى صحة قسم كبير من الحديث عند مقارنة هذه الأخبار المختلفة^(٢٧) .

يذكر أيضاً التطور فى الحديث . ويرى الأحاديث الصحيحة كأحاديث الأربعين النووية ، ومنها : « ما يزال عبدى يتقرب إلى بالنواقل » بالشك والارتباب ، وسنده فى ذلك أن موضوع الحديث السابق لا يتناسب الزمن الأول للإسلام . والحديث يمثل المطبع الذى دأبه القوى وحقه الدين ، بمثال من حواسه صرفها الله ، فهى دائماً فى طاعة لا تحيد عن الصريفة قيد شعرة ، فكأنما يسمع يسمع الله ويصر يبصره . وهذا جار على سنن العرب فى التشبيه والتثيل تؤكد للنبي المراد وتشبهاً منه ؛ والمعنى الذى ينزع إليه ضلال المتصوفة من وحدة الوجود ، وما إلى ذلك ، بعيد عن الحديث كل البعد أولاً وآخراً ، منق عن النص .

وقد سميت أسماء بعض هؤلاء الرجال الذين كانت لهم نية صالحة في وضع هذه الأحاديث النافية ونشرها بين الناس . كما اعترف كثير من الأتقياء ، عند وفاتهم بلا تردد ، عمّا لهم من فضل في وضع أحاديث كثيرة ، وربما كانوا لا يرون في هذا أمراً لا يتفق والاستقامة متى كان الواضع يقصد إلى غايات طيبة ؛ وقد يكون الراوى متهماً في روايته ، ومع ذلك يبقى رجلاً شريفاً لا يحط ذلك من شرفه وكرامته الشخصية أو احترامه الديني ، إذ كانوا قديماً لا يرون من غضاة في التصريح بأن في الحديث قسماً غير صحيح : « كان يقال عن النبي في حياته كذباً كما كذب عليه بعد موته » . وحينما يروون من ناحية أن النبي أوعده المكذب بالنار ، فإنهم من ناحية أخرى يقررون مثل هذا الحديث : « سيكثر التحديث عنى كما حدثوا عن الأنبياء ، فما أتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله ؛ فإن وافق كتاب الله فأنا قلته ، وإن خالف كتاب الله فلم أقله » ؛ وما روى عنه من أنه ما قيل من قول حسن فأنا قلته .

وهكذا لعب وضاع الحديث دورهم أمام الناس ، وقد اعترف أنس بن مالك ، الذى صاحب الرسول عن قرب عشر سنوات ، عندما سئل عما يحدث عن النبي هل حدثه به فعلاً ، فقال « ليس كل ما حدثنا به سمعناه عن النبي ولكننا لا نكذب بعضها » . فعنى « أن الرسول قال » أنه صحيح لا غبار عليه في الدين ، أو أنه أمر مرغوب فيه وكان يمكن أن يوافق عليه الرسول . ويذكرنا هذا بما جاء في التلمود ، من أن كل ما يقوله أحد التلامذة في العصور المتأخرة موافق لما أخبر به موسى في سينا (٢٨) .

٥ — وقد وجدت مفتريات الورع في وضع الحديث تساهلاً عاماً عند ما تتناول الأحاديث الخلقية ، أو المتعلقة بفضائل الأعمال ، ولكن علماء الدين الأقوياء

* العلماء عنوا بنقد الحديث ، وبيان المقبول والمردود ، ودرجات كل من المقبول والمردود . فكان ينبغي بعد هذا ألا يشك في صحة ما صححوه ، ونبت ما زيفوه ، أو مناقشة قواعدهم وأصولهم في هذا الباب ؛ وحديث من كذب على متعمداً حديث صحيح ؛ والحديث الآخر الذى يتضمن عرض الحديث على القرآن فيه مقال ومطمن يستوجبان رده وإنكاره ، وقد كان ذلك قولاً لبعض أهل الزندقة ومن لا خلاق لهم ، ينون به هدم الشريعة وتعطيل كتاب الله إذ كان يانه وتفصيله في السنة . وقد أورد السيوطى تأليفاً في هذا المعنى سماه « مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة » ، وقد طبع في مصر ، وعرض فيه لهذا الحديث وذكر قولاً عن الشافعى والبيهقى أنه منقطع ، وأن في سنده خالد بن أبى كريمة وهو مجهول . انظر ص ١٤ من كتاب السيوطى .

كانوا يقاتلون ذلك بعين الجذ حينما يبنى حكم شرعى على مثل هذه الأحاديث ، ولقد كان هذا على الأكثر مما يصبو إليه أصحاب الآراء المختلفة الذين يأتون بأحاديث مختلفة متعارضة مع بعضها ، فليس من الممكن مطلقاً أن يكون هذا أساساً تبنى عليه أحكام العبادات والفقه والعمل .

وقد أدى هذا الشك والارتباب إلى ظهور طريقة ، سادت منذ بدء الفقه ، كان أصحابها يستعملون بجانب الأحاديث الصحيحة عندهم وسائل ثابتة لاستنتاج القواعد الدينية ، ثم هذه العلاقات المتجددة كان يرى من الخير أن تقتن باستعمال القياس والاستنتاج والرأى الشخصى أيضاً ، ولا يترك الحديث عندما يقوم على أساس ثابت ، ولكن الاستنتاج الحر يأخذ مكانه بجانبه كطريقة صحيحة للفقه ومطلوبة أيضاً .

وليس غريباً أن تكون هذه التعاليم الفقهية والتفضيلات المستعملة قد تأثرت كذلك بثقافات أجنبية ، كما أن المعارف الفقهية الاسلامية تحمل على سبيل المثال — كما حقق ذلك البحث الحديث — تحقيقاً ثابتاً — آثاراً غير منكورة من الفقه الرومانى ، سواء فى ذلك من ناحية الطريقة ، أو من ناحية الأحكام الفرعية* .

ومهما يكن ، فهذه الأعمال الفقهية العامة التى ازدهرت فى أثناء القرن الثانى الهجرى أضافت إلى الثقافة العقلية الاسلامية مادة جديدة هى « علم الفقه » ، ذلك القانون الدينى الذى انحط بعد ذلك بالتفضيلات الكثيرة فى طريقة الحياة الدينية والمعرفة الدينية انحطاطاً سيئاً ، وكان للتعير السياسى أثر كبير فى تطوره ، إذ حاد بالروح الاسلامية إلى طريق جديد ، ونعتى بذلك سقوط الدولة الاموية وقيام الدولة العباسية .

ولقد كانت لى ، فى محاولانى السابقة ، فرصة بحث القوى المحركة التى وجدت فى كلا الدولتين ، وفى إظهار المؤثرات ، مع غرض النظر عن الأفكار

* يذكر أن الفقه الاسلامى تأثر بالقانون الرومانى وغيره . وهى نزعة للمستشرقين ولم يقدروا عليها دليلاً ، وإنما يفتنون انتقاص مقومات الاسلام والخط منها بداعى الهوى والعصية ، ومصادر الفقه الاسلامى معروفة لیس منها هذا الذى يرفقون به . ومع هذا ، حسبنا أن نشر إلى بحث الأستاذ الكبير صليب سائى باشا — أحد الوزراء السابقين — الذى نشر بالأهرام ومجلة الشبان المسلمين بعددها المؤرخ ٨ بوثية عام ١٩٤٥ ، فقيه دحض هذا الرأى من المستشرقين .

الملكية التي أرتت في تلك التغييرات التيموقراطية التي كساها العصر العباسي بطابعه الخاص ، مخالفاً في ذلك أسلافه . وأريد الآن أن أشير إشارة قصيرة إلى أن الانقلاب الذي جاء بالعباسيين إلى مركز الخلافة لم يكن انقلاباً سياسياً خصب ، وتغيير ملك بملك ، ولكنه في الوقت نفسه أظهر تغييراً عميقاً في العلاقات الدينية ، فبدلاً من الأمويين الذين حكم عليهم الأتقياء بأنهم أهل دنيا ، والذين اهتموا في بلاطهم ، بدمشق وفي قصورهم في الصحراء ، بالتقاليد والمثل العربية القديمة — بدل هؤلاء جاءت سلطة « كهنوتية » ذات أفكار « كنسية » . فكما أسس العباسيون حقهم في السلطان على أنهم من نسل النبي ، كذلك ادعوا أنهم يؤسسون حكومتهم ، الموافقة لسنة النبي وما يتطلبه الدين ، على أنقاض حكومة معروفة عند الأتقياء بأنها ذات سمعة غير دينية (٢٩) . وقد اجتمعوا في الاحتفاظ بهذا المظهر لأن حقهم يقوم عليه ؛ وعلى هذا لم يقبلوا فقط أن يكونوا ملوكاً ، بل أرادوا أولاً وبالذات أن يُحسبوا أنهم أمراء دينيون ، وأن تفهم حكومتهم على أنها حكومة دينية . وفي حكومتهم — خلافاً في ذلك حكومة الأمويين — كان القانون الديني هو السبيل الوحيد الذي يجب السير عليه ، وحاولوا خلافاً للأمويين أيضاً أن يكون هذا الادعاء حقاً في الظاهر لعمادتهم بالحق العائلي الذي توصلوا به إلى الحكم . وأفاضوا في الكلام المدهون في تقديس الذكريات النبوية ، وفي كلام ظاهره الصلاح ، يريدن بهذا وذاك أن يظهرن ومخالفتهن لأسلافهم .

وقد تجنب الأمويون هذا النفاق ، ولو أنهم كانوا ممتثلين بحسب العقيدة الإسلامية ؛ فإنهم لم يراءوا في وظيفتهم بالرجوع إلى الناحية الدينية ، وسنرجع لهذا مرة أخرى . وفي إبان حكم هذا البيت كان عمر الثاني وحده ، وهو أحد الأمراء الذين تربوا في بيئة صالحة والذي ساعد جهله بالأمور السياسية على سقوط بيته ، هو الذي يمكن أن نسمع عنه أنه رفض إتمام التأسيسات الحكومية اللازمة للدولة ؛ وهو وحده الذي يمكن أن نصدر عنه هذه الكلمة التي قالها

ذكر أن عمر بن عبد العزيز أعان جهله بالأمور السياسية على سقوط بيته . ولو كان الأمويون كعمر لبثت ملكهم ولم ينتفض أمرهم ؛ وإعنا يرجع سقوط ملكهم لما كان عليه بعض خلقائهم من الظلم ، وبظلة الهاشبيين وتدير المكاييد لهم وغفلة الحاكمين عنهم ، كما هو مبين في التاريخ .

لبعض عماله ، عندما أخبره بحالة بلده السيئة واحتياجها إلى نفقة خاصة لعمارتها ، فرد عليه بقوله « حصنها بالعدل ونق طرفها من الظلم (٣٠) » ، وهي كلمة لا يمكن أن تصدر عن الأمويين .

وهكذا كان القول التقى والجل الخاشعة شعار العباسيين ، أولئك الذين كانوا محاطين بالمظاهر الخارجية التي كانت عند ملوك الفرس من آل ساسان ، كما أن المثل الأعلى للحكومة الفارسية من تأخى الدين والدولة (٣١) كان المنهج الظاهر للدولة العباسية ، فليس الدين هو مصلحة الدولة فقط ، ولكنه مصاحبها ومهمتها العالية .

فمن ثم يستطيع الإنسان أن يتصور بسهولة مقدار الارتقاء الذي صادفه رجال الدين في البلاط وعند الحكومة ، فإذا لزم الأمر إلى تنظيم الحكومة أو قانونها على الفكرة الدينية ، كان هؤلاء المعتنون بالسنة وعلومها المستنبطون للفقه هم المقدمين للقيام بذلك ، ومن أجل هذا كان عصر هذا البيت هو الوقت المناسب لازدهار الفقه الإسلامي بعد أن بدأ قليلاً متواضعاً .

ولم يكن النظر في الحديث النبوي والبحث عنه وروايته مجرد عمل نظري من أعمال التقوى ، ولكنه كان ذا أهمية عملية كبيرة ، ذلك بأنه لم تكن تؤسس أمور الفقه والعبادات على ذلك فقط ، بل كذلك شكل الدولة ثم القضاء في كل الأمور السلمية ، فضلاً عن وجوب توافق النظم الوطنية الأولية وطلبات الفقه الديني .

وذلك كله كان من الواجب استنباطه والقيام به بغاية الدقة والحال ، وكان من هذا تطور الفقه ووضعه ، وأن جاء وقت الفقه والفقهاء ، وأن صار الرجل العظيم هو القاضي .

ولم تكن المدينة ، منشأ الإسلام الحقيقي وموطن السنة ومركز التقوى ، هي وحدها التي كانت تهتم للآن بروح الفقه الديني ، بل كذلك وسط الدولة الجديد فيما بين النهرين ، ومن هنا اتسعت في أجزاء الدولة البعيدة شرقاً وغرباً ، وتطورت في ظلال الخلفاء دراية علم الفقه ، وحمل الناس الحديث هنا وهناك ، وأخذ الناس يستنتجون مما هو عندهم مبادئ وأحكاماً جديدة .

لكن هذه الاستنتاجات لم تكن دائماً متفقة بعضها مع البعض ، بل كانت هناك أيضاً وجهات للنظر وطرائق مختلفة ، فمن هؤلاء من يعطى الحديث الأهمية

الأولى ، ولكن الأحاديث المتعارضة قد تعطى أجوبة مختلفة على نفس السؤال الواحد ، فهنا يجب التمييز والترجيح ؛ وآخرون لم يقفوا عند الأحاديث الموجودة نظراً للتهمة في شكل الأحاديث ، فهم يريدون الحرية في قياسهم ؛ كما أن العادات المؤسسة في الجهات والأقاليم والحقوق العرفية لا يمكن بسهولة إزالتها مرة واحدة . وقد أوجد الفرق بين هذين المذهبين ، المتخالفين في غرضهما ، أحزاباً عملية ، ومدارس ابتعدت عن بعضها في تفصيلات الأحكام غالباً وفي الطريقة كذلك ، وتسمى هذه مذاهب ولا تسمى فرقاً .

وقد اقتنع هؤلاء الرجال العمليون من أول الأمر بأنهم جميعاً على الحق ، وأنهم يخدمون مبدأ واحداً ، وعلى هذا الأساس كانوا يتبادلون الاحترام الواجب (٣٢) . وفي النادر أن يقع بين هؤلاء المغلوبين المبالغين في الغيرة لهذه المذاهب أحكام قاسية ، ولم يظهر التعصب المذهبي إلا عندما إزداد العُجب عند الفقهاء ، الأمر الذي كان موضع لوم أهل الجدم منهم (٣٣) ، وعلى العموم فقد طبع بالتسامح بين الجميع هذا الحديث : « اختلاف أمتي رحمة » . ويبدأنا من الأدلة ما يؤيد أن هذا المبدأ إنما يمثل وجهة التوفيق ضد الهجمات ، التي وجهها العدو في الداخل والخارج ، لهذه الأعمال الفقهية المختلفة في أشكالها غير القاطعة (٣٤) . وقد بقي إلى يومنا هذا الاعتقاد السائد بأن الأعمال المتخالفة للمذاهب الفقهية يجب الاعتراف بأنها كلها مستحقة للتصديق على التساوي ما دامت ترجع إلى تعاليم الأئمة وأعمالهم ، أولئك الذين أجمع المسلمون على الاعتراف بإمامتهم وحدها ؛ حتى كان الانتقال من مذهب إلى آخر في سبيل أغراض تراعى أمراً سهلاً الحصول ، ولا يستدعى تغييراً في الأعمال الدينية ، ولا يرتبط بشكل معين من الأشكال ، وقد جمع عبد الوهاب الشعراني في ميزانه الذي ترجمه « برون » أقوالاً بالموافقة على هذا .

حقاً ، لم ينجح هؤلاء الذين يغيرون من وقت لآخر مذهبهم ، جرياً وراء الطمع في المناصب ، من سخرية معاصريهم . فمن أمثلة ذلك قاضي دمشق الشافعي شمس الدين الصلتى (١٤٠٩ م) الذي كان مرة حنفياً ومرة مالكيياً ، ولم يكن

* يعمز حديث « اختلاف أمتي رحمة » ويجعله رداً من المسلمين على مهاجمة أعدائهم لهم . وما عرفت هذه المهاجمة الظالمة إلا في العصور المتأخرة ، ومن هؤلاء المستشرقين .

الانتقال في نفسه هو سبب السخرية ، ولكن الياعث عليه هو الذي كان مدعاة الهزاء .

ويستطيع أن يتمذهب الشخص في نفس الوقت بمذاهب مختلفة ، وكان مجد ابن خلف أحد علماء القرن الخامس الهجري (١١٣٥ م) يلقب بلقب (حنفش) لأنه غير مذهبه ثلاث مرات في وقت قصير ، فكان حنبلياً ثم حنفياً ثم شافعيًا ، وقد اختصرت في لقبه أسماء هؤلاء الأئمة^(٣٥) . ومجد في العائلة الواحدة أن الأب وأبناءه يتمذهبون بمذاهب مختلفة ؛ فكان أحد الأخوين في مدينة القاهرة شيخ الحنفية والآخر شيخ الشافعية في نفس الوقت ؛ والاول هو احمد الشنبري (١٠٦٧ — ١٦٥٦) وكان يسمى بالشافعي الصغير . ومجد غير هذا في العصور المتأخرة ، أن أحد الاتقياء في دمشق دعا الله أن يرزقه بأربعة أولاد ، ليجعل كل واحد منهم على مذهب من المذاهب الأربعة ، وتزيد مصادرنا في ذلك أن الله استجاب له^(٣٦) . ولا يعد غريباً ما يروى عن علماء مشهورين من أنهم يبنون كثيراً من فتاويهم على مذهبين متخالفين في الظاهر^(٣٧) .

وهذه النواحي الفقهية المختلفة لم تكن موجودة فقط في العصور الأولى عند ازدهار العلوم ، بل كانت كذلك في العصور المتأخرة عند المتأخرين ؛ فقد لقب بالمذاهبي احمد بن عبد المنعم الدمهوري (١١٩٢ م) الذي كان معروفاً في علوم أخرى مختلفة النواحي ، (لقد كتب في علم وظائف الأعضاء وفي علم النجوم والطلاسم واكتشاف عيون الماء وغيرها) ، وقد كانت فتاويه على المذاهب الأربعة ، وقد كتب على بعض كتبه (كشف العميون) الحنفي المالكي الشافعي الحنبلي ، ولم يجد أحد أن في ذلك غضاضة أو أنه مخالف للقواعد أو وجه الصواب . وقد بقيت من هذه المذاهب المتباينة المختلفة في أمور قليلة في العبادات والمساملات ، أربعة مذاهب تنقسم العالم الإسلامي في هذه الأيام . وكثرة أتباع مذهب دون آخر في بلد من البلاد الإسلامية يرجع في بدء الأمر غالباً إلى حالات شخصية كان لها تأثير في ذلك ، كدخول تعاليم أحد هذه المذاهب بواسطة أتباع ذوى مكانة استطاعوا تكوين المدرسة

وبواسطة هذه التأثيرات ثبت المذهب الشافعي ٢٠٤ هـ — ٨٢٠ م في بعض أجزاء مصر ، وفي شرق أفريقية ، وفي جنوب بلاد العرب ، ومن هناك امتد إلى العالم الهندي . وفي أجزاء أخرى من مصر وفي شمال إفريقيا كله وفي أسبانيا

قبل ، وأخيراً في غرب إفريقيا ، دخل مذهب إمام المدينة مالك بن أنس (١٧٩ هـ - ٧٩٥ م) . وقد بعثت أحياناً الشئون الاستعمارية لأوروبا بواعث لأجل تبين العلاقات الفقهية للشعوب الإسلامية الخاضعة لها .

ومما يجب التنويه به الكتاب الكبير الذي أخرجه « أجازيو حويدي وسنتلانا » بناء على توصية من وزارة المستعمرات الإيطالية ، وهو ترجمة لكتاب الفقه المالكي « المختصر لخليل بن إسحاق » مع ملاحظات ومقارنات ، ويحتوى على مجلدين كبيرين (١٩١٩ م) في العبادات والمعاملات ؛ وكذلك كتاب « مبادئ الفقه الإسلامى الحنفى والمالكي والشافعى والحنبلى ١٩١٣ » ، الذى صور به مؤلفه الهندى المسلم عبد الرحيم فقه المذهب الأربعة .

وبجانب هذا اختارت البلاد التركية سواء فى ذلك آسيا الوسطى أو الغربية ، وكذلك الهنود المسلمون ، مذهب أبى حنيفة (حول ١٥٠ هـ ٧٦٧ م) الإمام المعتبر المؤسس الأول لمجموعة فقهية لمدرسة الرأى . وأخيراً انتشرت هذه الأيام تعاليم الإمام احمد بن حنبل (٢٤١ هـ ٨٥٥ م) وهى تمثل الجناح الظاهر للثقافة المتمسكة بالسنة ، وكانت قبل ذلك حوالى القرن الخامس عشر موجودة بقوة بين سكان ما بين النهرين وسوريا وفلسطين . وبقيام العثمانيين ، كأصحاب السلطان فى العالم الإسلامى ، انكشفت فى دائرة حكمهم تعاليم المذهب الحنبلى غير المتسامح شيئاً فشيئاً ، فى الوقت الذى قوى فيه تقوؤ المذهب الحنفى . وستكون لنا فرصة فى هذه المحاضرات للكلام على هذه الولادة الثانية للمذهب الحنبلى فى القرن السابع عشر . ومسلمو الولايات المتحدة ، ومعهم الفيليبيون يقلدون المذهب الشافى .

٦ — وهنا محل للكلام على أصل كبير يمثل فكرة تطور الفقه الإسلامى أكثر من غيره ، ويصور العنصر الموفِّق للإلتقاسامات الظاهرة فى التطور الفقهى المذهبى الخاص ، وهو الإجماع .

فى أثناء عدم الاستقرار النظرى فى الأعمال اعتبر فى دائرة العلماء المسلمين أصلاً ومبدأ ، وبقي على الدوام معتبراً مع استعمالات مختلفة ، وقد جاء هذا الأصل من قول الرسول « لا تجتمع أمتى على ضلالة » ، ومن قوله فى حديث ذى نظام متدرج « أجاكم الله من ثلاث : أن يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا ، وأن ينصر أهل الباطل منكم على أهل الحق ، وأن تجتمعوا على ضلالة (٢٨) » .

هنا نسيم ، سنتكلم على أصل « الإجماع » الذي ثبتت نظريات أهل السنة المسلمين^(٣٩) . واللفظ العربي « إجماع » يثبت هذه الفكرة الأساسية في المذهب السني في الإسلام ، أعني أن الإجماع لا يكون على ضلال مطلقاً . وستمر في أثناء عرضنا لهذا البحث تطبيقات كثيرة لهذا الأصل وهو الإجماع ، الذي يسطينا المفتاح لفهم تاريخ تطور الإسلام في علاقاته السياسية والاعتقادية والفقهية ، فاقبلته الأمة الإسلامية صحيحاً صادقاً يلزم أن يكون صحيحاً صادقاً ، وترك الإجماع ترك السنة السمحة .

أما أن هذا المبدأ ظهر في الإسلام فقط في مجرى تطوره ، فيبدل على ذلك أن الإنسان لم يستطع بسهولة أن يستدل عليه ويثبته بالقرآن ، وقد حكى أن الإمام الشافعي ، الذي اعترف بأصل الإجماع إستناداً إلى قول النبي على أنه موجب لصواب الأمور الفقهية ، لزم داره ثلاثة أيام مفكراً حينما سئل عما يستند إليه هذا المبدأ من القرآن ، وبعد إنقضاء هذا الوقت خرج في حالة من الضعف والأجهاد ، بوجه منتفخ ويدين متورمتين ، من جراء إعابيه لنفسه في البحث عن الآية التي يمكن أن يعتمد عليها ، وهي قوله تعالى : « وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ^(٤٠) وَسَاءَتْ مَصِيرًا^(٤١) » ، وهذا عدا الأحاديث الكثيرة التي يعتمد عليها هذا المبدأ^(٤٢) .

وحيث أن يكون كل ما أجمع عليه جماعة المسلمين صواباً ويستحق الاعتراف الواجب ، ويكون صحيحاً فقط في الشكل الذي أعطاه له الإجماع ، ولا يكون صحيحاً من تفسير القرآن سوى ما اعتبره الإجماع صحيحاً ، من إقرار لنسخ القرآن بالسنة ، وبهذا المعنى يملك الإجماع حق الإذن بالتفسير .

وهذه الأشكال الاعتقادية وحيثما تكون موافقة للدين عندما يكون الإجماع — وفي الغالب يكون ذلك بعد كفاح قاس — قد هُدم في النهاية من حدثها . وتلك الأشكال من العبادة والفقه التي وافق عليها الإجماع تكون خالية من النقص الديني ؛ وهؤلاء الرجال وتلك الكتب تعتبر لتعاليمها السيادة عندما يعترف إجماع الأمة بذلك ؛ وليس هذا قد جاء عن اجتماعات منظمة ، ولكن جاء من صوت الشعب المجهول الذي لا يتطرق إليه الخطأ . وسنعرف كيف أن استعمال هذا الأصل كعلامة على حمية التصديق امتد إلى مدى أبعد ، وكيف

أنه بواسطة سلطانه الدائم على الحياة الإسلامية يستطيع أن يطبع بالصحة والإيمان الأفكار الدينية التي كانت تمنع منها الأفكار النظرية وتمدها مخالفة للإسلام؛ فكانت تقرر وتثبت بواسطة الإجماع، وينتهي الأمر بالموافقة عليها من أجل ذلك، بدون اعتبار لهذه الأفكار النظرية التي تخالفها بشدة وأحياناً تكون واجبة الاعتقاد.

وكانت دائرة الإجماع في مبدأ الأمر أقرب إلى الإحساس الجمعي منها إلى المعنى الديني المحدد، وقد حاولوا عبثاً تحديده بالزمان والمكان، ويبان أنه هو إجماع الصحابة أو أهل المدينة القدامى، وهو تحديد لا يمكن الوصول إليه بإزاء التطورات الأخيرة. ولكن من جهة أخرى لا يكفي، بالنسبة للأنظمة الدينية أيضاً، أن يترك الإجماع حراً متروكاً للإحساس الغريزي للجماعة. وأخيراً وجدت قاعدة تبين أن الإجماع عبارة عن التعاليم والأفكار المجمع عليها من أهل الحل والعقد في زمن معين؛ فهم الذين لهم الحق في بيان الفقه والعلم واستنتاج ذلك، وهم الذين يحكون بصحة استعمالها.

وسنلاحظ حقاً أن هذا المبدأ بالنسبة للإسلام يحتوي على بذور التحرر للحركات الإسلامية الحرة والتطورات المستطاعة؛ فهو يقدم، ضد ديكتاتورية الجود وقتل الشخصية، قوة للتعاقد، وقد حقق على الأقل في الماضي كعامل مهم مطابقة الإسلام للعصر وقتئذ، فإذا عسى يمكن أن يكون باستعماله في المستقبل؟ وفي الحق أن هذا المبدأ المتبع ملحوظ عند مجددى الإسلام في عصرنا، فهو الباب الذي يجب بواسطة أن تنفذ إلى نياية الإسلام عوامل القوى النشابة.

٧ — ومن مبدأ الإجماع نريد أن نعيد النظر في الاختلافات الظاهرة في تطور الفقه، وليست هناك سوى مسائل قليلة اختلفت فيها المذاهب المذكورة آنفاً، ويفهم تماماً منها أنها ليست اختلافات تبعت على افتراقهم فرقاً مختلفة. وكثير من الاختلافات الشكلية توجد على سبيل المثال، في أعمال الصلاة وهل يسراً أو يجهر فيها، وإلى أي حد يرفع المصلي يديه عند بدء الصلاة وعند قوله في بدايتها: الله أكبر؛ وكذلك في بعض أشكال قليلة عند السجود والركوع، وهل يترك يديه (كما عند مالك) أو يضع واحدة فوق الأخرى، وهل يضعهما كذلك فوق السرة أو تحتها. وتوجد اختلافات كثيرة في مسألة صحة الصلاة

عند صلاة المرأة بجانب المصلي أو إذا ما أخذت مكانها بين المصلين ، وهذا ينجلي موقف أبي حنيفة في عداوة المرأة إزاء بقية المذاهب الأخرى .

ومن بين هذه الاختلافات ما له خطر كبير من الناحية الدينية ، فلغة العبادة في الإسلام هي العربية ، وكل الأشكال العبادية تقال بلغة القرآن ، فإذا لم يمكن الشخص النطق بالعربية ، فهل يسمح له أن يقرأ الفاتحة وغيرها من القرآن بلغته الأصلية ؟ وكان أبو حنيفة وحده ، الذي كان من أصل فارسي ، هو الذي أجاز ذلك ، لأن القرآن قد نزل في السكتب السابقة : « وإنه لني زُبر الأولين » ، وهذه كانت بغير العربية ، ومن هذا يمكن لغير العرب أن يؤمنوا به كقرآن ، وقد أتهمه خصومه بميله إلى المجوسية ، إذ فكر أول الأمر في اللغة الفارسية .

وكذلك وجدت اختلافات في أمور أخرى من الحياة التعبدية في غالب الأحيان ، مرتبطة بأفكار مبنية على قواعد ، وهنا يجيء على الأخص الخلاف بين المذاهب بالنسبة للقضاء والكفارة ، فبينما يرى أبا حنيفة متساحاً إزاء المفطر عن سهو ، يرى مالك وابن حنبل أن صيام هذا اليوم لا ينفع لما فيه من جرح للقانون وبوجوب قضاء هذا اليوم ، وكذلك يطلبون القضاء للمفطر عند وجود عسر المرض حيث يكون الصوم غير واجب . وزيادة على هذا فإن المرتد الذي تاب ورجع للإسلام يجب عليه قضاء الأيام التي أفطرها أثناء ارتداده ، وقد أهمل أبو حنيفة والشافعي مثل هذه الملاحظات في قضاء الصوم .

وبحث أنظمة الأطعمة في الروايات القديمة ، التي يظهر أن النبي قد مال فيها إلى شيء من التسامح ، يعطينا في هذا القسم فرصة لبيان الاختلاف في الرأي . والنظر فيما جاء في القرآن من تحليل طعام لحم الحيوانات ، قد بعث على الاختلاف في الرأي ، والأهم في ذلك هو اختلافهم في لحم الخيل الذي اعتبر حلالاً في بعض المذاهب وحراماً في البعض الآخر (٤٣) . حقاً ، إن هذه الاختلافات في كثير من

يهم أبا حنيفة بعبادة المرأة ، ويعتمد في هذا الانهم على مسألة في الصلاة تتعلق بها ؛ وكان أخلق به أن يدرس المسألة في كتب الحنيفة ويدرس أدلتها ليكون حكمه عن بيعة واستبصار . ولكن هؤلاء المستشرقين يحلو لهم أن يربطوا كل مسألة في الإسلام بداع شخصي نيلا من المسلمين وخطأ من قدرهم . ومن هذا الباب تعليقه على محور أي حنيفة قراءة القرآن بالفارسية .

** تراجع أحكام المذاهب في المرتد إذا عاد إلى الإسلام ، وقد كان أظله زمن الصيام في أثناء الردة ؛ فالمرء عند الشافعية مثلاً أن عليه قضاء هذا الصيام ، وعبارته تفيد غير ذلك .

هذه الأمور كانت ذات طبيعة من نوع تفصيل الوقائع وعدّها فرداً فرداً (٤٤) ، وإن الكلام في الغالب ، موجه إلى حيوانات لا تستخدم أصلاً في الطعام (٤٥) ، ولكي نسوق هنا مثلاً على الأقل ، وهو أن مالكا — مخالفاً للمذهب الأخرى — لا يحرم طعام لحم الحيوانات المفترسة ، وإن كان الخلاف عنده عملياً ، لأنه إذا لم تكن محرمة فهي مكروهة .

وإني لاحظ عند هذه المناسبة أن قسماً كبيراً من الخلاف يدور حول الأنواع المختلفة للأحكام من درجة الأباحة أو الكراهة ، ودرجة الوجوب والاستحباب ، بالنسبة لعمل مخصوص أو تركه (٤٦) . كما وجدت اختلافات صغيرة بين المذاهب بالنسبة لأحكام الطهارة ، ففي هذا يميز المالكية أعمالاً مخالفة لتواعد المذاهب الأخرى .

والحياة في الفقه ليست مقصورة على أمور العبادات وحدها ، فالفقه الإسلامي ضم فروع الحياة والحقوق المدنية والسياسية والعقوبات . ولا يفلت فصل من فصول الفقه من أن يدخل تحت قاعدة مبنية على أساس ديني ، وكل الأمور المتعلقة بالحياة الشخصية أو العامة داخلة في الواجبات الدينية ، وبواسطة هذا يعتمد الفقهاء أن كل حياة المؤمنين موافقة لطلبات الدين .

ولا يكاد يوجد جزء مهم من تعاليم الفقه لم تحصل فيه اختلافات في الآراء بين المدارس الإسلامية ، وليس ذلك في الأمور الثانوية دائماً ، بل أحياناً حول مسائل تتناول الحياة العائلية ، ونذكر من ذلك اختصاص ولى المرأة في عقد الزواج ؛ لقد اختلفت المذاهب في حالة الولى إذا عارض في عقد الزواج ، ومدى الحد الذي يكون فيه رضى الولى مطلوباً في صحة العقد ؛ وكذلك في الميراث توجد فروق في تفصيلات المذاهب ، ونذكر من ذلك حق ميراث ابن الابن بعد البنت من تركة الجد .

وبالنسبة للنزاع الفقهي فإن لأبي حنيفة ، وبعض فقهاء آخرين ، موقفاً خاصاً أكثر فيه النزاع قديماً في مسألة هامة في القضاء ، فهم يرفضون العمل

* يذكر أن مالكا ، وقد قال بحل الحيوانات المفترسة ، لا يفتقر عملياً عن الجمهور ، إذ كان يقول بالكراهة . وهذا غير صحيح ففرق كبير بين الكراهة والحرمة ، وراجع هذا عند المالكية .

ولهذه الأحاديث : « إن هذا الدين يسر » أي خال من الصعوبات ، « أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة » (٤٩) ، « يسروا ولا تعسروا » (٥٠) . ولقد مدح أعمال الصحابة القدماء لأنها « كانت سهلة قليلة الحرج » . ومن هؤلاء السادة في الإسلام عبد الله ابن مسعود (٣٢ هـ / ٦٣٥ م) الذي شرح مبدأ تطور الفقه بقوله : « من حرم حلالاً فهو كمن أحل حراماً » (٥١) .

ولقد كان علماء الفقه أوفياء لهذا المبدأ الذي زادوه قوة بما تضمنته نصوص الأحاديث النبوية ، وقد قال سفيان الثوري (١٦١ هـ / ٧٧٨ م) : « إن العلم هو أن تحلل الأمر أخذاً من الأصول ، فإن التضييق سهل لكل أحد » (٥٢) . وقد اتقاد العلماء الأذكياء في العصور المتأخرة إلى هذه المبادئ أيضاً ، وبما يبين هذا قانون الأطعمة الآتي : « متى تردد الشيء بين الإباحة والتحریم غلبت الإباحة لأنها هي الأصل » ؛ يعني بذلك أن كل شيء مباح ، وأن التحريم أمر طارئ ، وعند التشكك يرجع إلى الأصل (٥٣) .

ومن هذه الفكرة حركوا ذكاهم ليجدوا مخرجاً من المواضع الصعبة التي تملأها على المسامحين نصوص الأحكام القرآنية ؛ فبعض الأمور الثقيلة كانت تخفف أو تطرح بواسطة التوسع في شرح النصوص ، وبواسطة التفسير يرجح الوجوب أو المنع في الفقه ، وعبارة الأمر أو المنع تستخدم للتعبير عن الرغبة والاستصحاب (٥٤) أو الكراهة ، وارتكاب ما أمر به في النصوص أو نهى عنه لا يعاقب عليه ولا يعدّ خطيئاً للقانون .

وقد اتبع إبراهيم النخعي (٩٦ هـ / ٦١٤ م) ، أحد أعلام الفقهاء المسامحين في القرن الأول ، هذا المبدأ ؛ فلا يقول عن شيء أنه حرام مطلقاً أو حلال مطلقاً ، ولكن يقول : إن هذا يتكرهونه أي الصحابة ، وذلك يستحسنونه (٥٥) . كما أن عبد الله بن شبرمة (١٤٤ هـ / ٧٦١ م) ، من التابعين ، كان لا يحكم بالتأكيد إلا على الحلال ، ويرى أنه ليس من سبيل إلى التأكيد في الحرام ، ما عدا ما هو ثابت في الأحاديث الصحيحة (٥٦) . ومن هذا المبدأ الفقهى السائد نستطيع أن نسوق أمثلة كثيرة زيادة على ذلك ، ونكتفي بمثال واحد لتلك الطريقة الفكرية لعلماء الإسلام في ناحية الفقه والتشريع .

فقد جاء في القرآن (سورة الأنعام : ١٢١) « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق » . فن ينظر إلى هذا الحكم نظر المفسر للأشياء ،

لا يستطيع أن يجد فيه شيئاً آخر سوى التحريم الصارم لأكل الحيوانات التي لم يذكر اسم الله عند ذبحها^(٥٧). وكل ما يمكن أن يحيط هذا التحريم يشهد بأنه يوجد تحت (ذكر الله) فعل شرعي محدود ، وليس فقط مجرد تفكير في الله ونعمه ؛ « فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ » ، « وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حُرِّمَ عَلَيْكُمْ » ؛ فحذر هؤلاء الذين يمتنعون — بدافع من التقوى أو لأنهم يتمسكون بخرافات الجاهلية (وقد كانت في الجاهلية محرمات في الأكل) — عما قال النبي أن الامتناع عنه باطل ، ولكن طعام هذه الحيوانات المسموح بها يجب أن يسبقه ذكر الله كشرط لذلك^(٥٨). ويحتمل أن يكون هذا مستنداً إلى عادة اليهود بالزام (berakha) قبل الذبح وقبل الأكل. ويعتد ترك هذا فسقاً ، وبهذا يتقوى بشكل مزدوج ما يجب في هذه الحالة ، ويكون ما لا يذكر اسم الله عليه قبل الذبح لا يصح أكله.

وهكذا فهم شراح الفقه المحافظون — وعلى الأخص مذهب أبي حنيفة من بين المذاهب الأربعة — في شرحهم النظري وعملهم العمادي ، ويتمسك المسلمون الذين يهتمون بالتمسك بالشرع في حياتهم بذلك إلى اليوم. وعند الصيد كذلك (سورة المائدة : ٤) يجب ذكر اسم الله عند إرسال الطير أو كلب الصيد ، ولا يصح تناول الصيد إلا بهذا الشرط^(٥٩).

لكن هذه الصعوبات لتنفيذ هذا الحكم الصارم بالنسبة للتحريم أخذت تسهل في مجرى الحياة سهولة واضحة ، وفي هذا وجد علماء الفقه في أكثر المذاهب أن نصوص الأمر والنهي في القرآن التي لبسها الفقه لا توجد حرقياً ، وأن منها ما كانت الرغبة في استجابته ، وليس المقصود منه الوجوب القطعي ، وبناء على هذا لا يكون حكماً يجب الأخذ به^(٦٠). وعند ما يكون اتباع الحكم الشرعي ، أو عبارة أصح اتباع المطلوب ، قد ترك عن خطأ أو لمانع آخر ، فإن هذا الترك لما يبيح إطعام الطعام لا ضرر فيه ، ويمكن الإنسان بواسطة هذه التسهيلات ذات الدرجات أن يصل أخيراً إلى هذا المبدأ : « إنه عند ذبح المسلم يجوز الأكل في كل الحالات ، سواء ذكر اسم الله ظاهراً أم لا ؛ ذلك أن الله مستحضر دائماً في هذه الحالة سواء نطق أم لا ». وما دام الأمر وصل إلى الاقتناع بهذا ، فليس من

الصعب وجود ما يصدق هذا بحديث راجع إلى الرسول يستدل بواسطته على هذا المبدأ .

وقد كان للنحو العربي طبعاً جانباً من المساهمة في هذا الشأن . فإن ترك الأخذ بصيغة الأمر ليس معصية مثل قول الله تعالى « فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ » (سورة النساء : ٣) ، واستدل الفقهاء على أن النكاح ليس واجباً ، وإنما هو أمر مرغوب فيه ؛ على أنه لا يمكن إلا أن نشير إلى وجود كثير من الشراح الأذكياء لكلام الله الذين يرون أن صيغة الأمر هنا للوجوب ، وأنه يجب النكاح على كل مسلم ؛ فمعنى (انكحوا) أى يجب عليكم ذلك ، وليس أمراً مستحباً فحسب .

٩ — والمثال المهم للحرية ، التي قابلت بها المدارس المفسرة للنصوص التمسك الشديد بالفقه ، هو موقفهم إزاء حكم شرعى طبع الحياة العملية بطابع معين ، ونعنى بذلك « تحريم الخمر » (٦١) .

فقد اعتبر شرب الخمر في الاسلام « رجساً » ولكن الذى نعرفه هو مقدار المخالفة لهذا التحريم الشرعى في بدء الاسلام ، حيث كانت الحرية العربية تود ألا تتخلص من الخمر من أجل هذا الحد الشرعى (٦٢) .

أما الحقيقة التي تود أن نتوّه بها هنا فهي أن الشعر الخمرى في الاسلام (٦٣) ، وكذلك الدور الذى لعبه شرب الخمر في طو الخلفاء الذين كانوا أمراء المؤمنين وملوك الدولة ، كل ذلك لا يصور لنا الجماعة التي كان يطبع شربها الدينية ما جاء « من أن الخمر أم الخبائث » ، فكل هذا يدخل في باب الحرية وسهولة التخطي لأحكام الشريعة المعترف بها . فمن وقت مبكر اعتبرت في هذه المسألة وجهتان للنظر مختلفتان متناقضتان ؛ فقد استدل أحد أشرف الصحابة وهو أبو جندل

* الفقهاء يتقادون في أحكامهم لأصولهم الصحيحة ، والتأويل في آية الأكل من المذبح الذى لم يذكر إسم الله عليه كان من أول الأمر كالقول بعدم التأويل ، وما كان هذا التأويل ناشئاً من الشعور بثقل حمل النص على ظاهره حتى يكون الدافع إليه أمراً غير أصول الفقهاء ، وإنما الدافع إليه عند هؤلاء قوله تعالى : « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » ، وأهل الكتاب لا يلتزمون ذكر اسم الله على ذبائحهم فأولى بالحل ذبيحة المسلم إذا لم يذكر اسم الله عليها ، ومن لا يرى التأويل يطرد هذا الحكم في طعام أهل الكتاب فلا يحل من ذبائحهم ما لم يذكروا اسم الله عليه .

بآية من القرآن على تخطيه ، وهي قوله تعالى (سورة المائدة : ٩٣) « ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا . . . » (٦٤) ، ولم يقبل عمر بن الخطاب هذا التفسير الحر ، وجلده .

وهناك وجهة نظر أخرى جاءت بهذه الظاهرة ، وهي أن الفقهاء في المشرق أعمالوا ذكاهم ليحدثوا من دائرة هذا المنع الذي يتسع لأشربة أخرى ، وذلك بواسطة التفسير ، فن جهة سعوا أن يستنتجوا أنه فيما عدا خمر العنب لا تحرم الأشربة الأخرى في نفسها ، بل فقط عندما يحصل منها الإسكار (٦٥) ، ووضعوا لذلك أحاديث مثل حديث عائشة (٦٦) : « اشربوا ولا تسكروا » ، وتحت حماية هذا الدليل لم يقتصر حتى بعض الاتقياء على الماء القراح ، وسعى المتشددون للتدليل على « أن ما أسكر كثيره فقليله حرام » . ثم انتشرت مدرسة فقهية تمسكت بحرفية النص وأن خمر العنب وحده هو المحرم ، وأن ما عداه ليس إلا « شراباً » فقط أو « نبيذاً » (٦٧) وليس خمرًا ؛ وبهذا يمكن أن يشرب نبيذ التفاح والتمر وأمثالهما ، ويكون بهذا باب الشرب مفتوحاً على مصراعيه للمؤمنين بناء على هذا الإذن المبني على المعنى اللغوي ، وطبعاً بدون أن يصل ذلك إلى حد السكر (٦٨) .

وقد صرح الخليفة الصالح عمر بن عبد العزيز نفسه بجواز النبيذ (٦٩) ، وجاء أن بعض الخلفاء العباسيين الذي لم يرد أن يتخطى الحكم الشرعي سأل بعض القضاة عما يعنى بالنبيذ (٧٠) .

ونظراً لأنه لا يمكن أن تفقد هذه الأشربة في مجال الألس ، فقد كان بحث الخلفاء في مسألة الخمر مما تهتم به الجماعات المثقفة ، من أجل ارتباطها المباشر بالناحية اللغوية والأدبية ؛ ففي قصر الخليفة المعتمد ، حيث كان الاهتمام بالذوق السليم بادياً ، كانت المسألة المحبوبة لدى هذا المجتمع الرفيع هي معالجة الأصول التي قام عليها ترادف الخمر في اللغة ، وعلاقة منع الخمر بهذا الترادف (٧١) . ولا يخدعنا الغرض من التشدد في الفهم عند هذه العلاقة ، الأمر الذي كان يسود الأدباء البغداديين ، فقد صاحب هذا الرأي المعارضة الحرة ضد التحديدات

يتهم الفقهاء أيضاً بوضع أحاديث في النبيذ والخمر مثل حديث عائشة ، وهذا ليس من شأن الباحث النصف الذي لا يتكلم إلا عن بيعة ودليل .

الدينية ، حتى وصل الامر إلى تحقير هؤلاء الاتقياء الذين تمسكوا بالحق في ذلك . ولذى الرمة الشاعر المعروف قول في ذلك : « هم اللصوص وهم يدعون قراء » (٧٢) ؛ وكذلك قول الآخر :

من ذا يحرم ماء المزن خالطه في جوف آنية ماء العناقيد
إني لأكره تشديد الزواة لنا فيها ويعجبني قول ابن مسعود (٧٣)

وقد جاءت تدقيقات الفقهاء الكوفيين في القرن الثاني بهذه النظرية من رأى ابن مسعود ؛ وأنه إذا لم يكن التحلل من ماء العنب ممكناً ، فقد حاولوا إيجاد تسهيلات كثيرة للإنسان ، تطميناً لضميره الديني ، حتى يستطيع ذوو النفوس الطيبة أن ينالوا منها (٧٤) .

وايس من النادر أن نجد في التراجم مثل هذه القصة ؛ وهي أن وكيع ابن الجراح أحد الفقهاء الكوفيين المشهورين بالزهد (١٢٩ — ١٩٧ هـ) كان يداوم على شرب نبيذ الكوفيين ، وأنه طرد عن نفسه ما قد يوسوس له به الشيطان من أنه بذلك قد شرب الخمر (٧٥) . وهذا خلف بن هشام أحد قراء الكوفة المشهورين (٢٢٩ هـ — ٨٤٤ م) كان يشرب الشراب ، وإن لم يسمه باسمه الحقيقي (على التأويل) ، وأضافت الترجمة إلى ذلك أنه في آخر حياته أعاد الصلاة عن أربعين سنة ؛ لأنه لم يترك فيها شرب النبيذ ، وصلاة شارب النبيذ غير مقبولة ، ويجب قضاؤها (٧٦) . وشريك قاضي الكوفة في عصر الخليفة المهدي كان يحدث بحديث الرسول ويشتم من شه رائحة النبيذ (٧٧) ، كما أن أحد الوعاظ المشهورين في القرن السادس ، وهو أبو منصور قطب الدين الأمير الذي كان أرسله الخليفة المكتفي إلى السلطان السلجوقي سنجر ملكشاه ، هذا الرجل التقى الذي دفن بعد موته بجوار الزاهد الصالح الجنيد ، كان قد ألف رسالة في إباحة شرب النبيذ (٧٨) .

وبطبيعة الحال ثارت ضد تلك المظاهر واجهود في دائرة الفقه معارضا المتشددين الذين تمسكوا بالماء القراح والابن والعسل (٧٩) ، على خلاف هؤلاء المتحررين وما أحدثوا من مخالقات للسنة . وجاءوا بالأحاديث لبيان هذه الحالة ، كما هو دأبهم في مجرى التاريخ الاسلامي ، لوقف التيارات التي تنمو نحو التسهيل : « ستشرب أمي الخمر — هكذا حدثوا — وستسميها بغير اسمها ،

وسيحتمهم أمراؤهم^(٨٠)، وإن الله سيبدلهم قردة وخنازير كما فعلت الأمم السابقة^(٨١). وعلى كل حال يمكن أن يرينا الطريق الذي سلكه الكوفيون في هذه المسألة، إنهم قد فكروا في التدقيق الفقهي المتطور، وأخذوا بتسهيلات الأنواع بها شدة النصوص.

وعلى هذا المنوال من الاختلاف في الإياحة التي استعملت فيها هذه المهارة الفنية، تبعا لمقدار هذا وكيفيته، قام قسم كبير من تعاليم الاختلاف بين المدارس الفقهية التي تنازعت العالم الإسلامي. ويكفي هنا من ناحية النظرية التاريخية للإسلام أن نثبت أن الأكثرية الغالبة لتلك المدارس، في كثير من الوقائع، قد اعتبرت مبدأ التأويل للتوفيق بين الحياة في نظر الفقه، والحالات الواقعية الاجتماعية، والسعي للمطابقة بين القانون الضيق لمكة والمدينة والظروف الجديدة المغايرة الواسعة؛ الأمر الذي دعت إليه الفتوحات للبلاد الأجنبية، والاتصال المباشر بأشكال الحياة المختلفة اختلافاً أصلياً.

هذه هي وحدها وجهة النظر، والفكرة التي يجب أن يهتم بها مؤرخو الثقافة والدين بخصوص هذه الناحية من تعاليم الفقهية للإسلام، بدل ما كان من اهتمام بالأشياء والتفاصيل الصغيرة التي لا غناء فيها. ومن أجل هذا أجزت لنفسى أن آتى بتفاسير لهذه الأمور العديمة النفع بالنسبة للخلقية الدينية، وهي تفاسير تعدنا لما سيحييء — في القسم الأخير — عند الكلام على مطابقة الإسلام للعلاقات الجديدة.

١٠ — وهنا في الختام سنتكلم على نتيجتين كانتا ضاريتين، وكانتا آرين لتربية العقلية الفقهية على هذا التوفيق الشديد؛ فإما إحداها فتتصل بتلك الجهود التي أدت إلى هذه الطريقة العقلية العامة، وأما الأخرى فتتصل بتقويم الحياة الدينية التي أضرت بالناحية الدينية الداخلية.

أما عن النتيجة الأولى؛ فإنه تبعا لهذه الجهود، الموصوفة بالمبالغ فيها، سادت في العراق روح التدقيق والتفصيل^(٨٢)، وضاع في هذا التدقيق الممل والشروح المقفرة وتحميل إمكانات لا تحصل، والعناية بإيجاد مسائل من الحيل مع الخيال الجريء والتدقيق المبالغ فيه — ضاع في ذلك شرح كلام الله، وتقتين الحياة حسب ذلك. فمن أمثلة ذلك هذا السؤال الذي سئله أبو حنيفة: كيف يبدأ صيام رمضان إذا طلع فجر هذا اليوم وسط الليل؟ وما كان من أبي حنيفة

إلا أن رد على ذلك رداً خشناً . وقد تنازعوا في وقائع بعيدة متخيلة لا تتفق أصلاً مع الحقائق ، مثل تنازعهم في حق إرث الجد في الطبقة الخامسة من حفيد مات ولا ولده (٨٣) ، ويعتبر هذا المثال بالنسبة لغيره مألوفاً ، فالميراث بإمكاناته المختلفة كان قبل حلبة مناسبة على الأخص ومحبوبة ، عند هذه الروح المدرسية (٨٤) .

وقد أعطت الخرافات الشعبية للفقهاء مادة لمثل هذه الأعمال ، فمثلاً لما كان تحول الإنسان إلى حيوان أمراً يحصل في الطبيعة في عقيدة الشعب ، أصبحت العلاقات الشرعية لمثل هؤلاء المسحورين ومسؤولياتهم الشرعية مطروقة بجد (٨٥) . ولما كان من ناحية أخرى يتشكل الجن بأشكال الإنس ، صارت النتائج الفقهية لهذا التشكل موضوعاً للتفكير ، وأخذوا يتكلمون مثلاً — بجد بالغ — نصياً وإثباتاً ، عن جواز عد هؤلاء في نصاب الجماعة يوم الجمعة (٨٦) ، وأن ذلك أمر يجب بحثه فقهاء ، وأن توضح الحالة الناتجة عما هو قار في اعتقاد الشعب كأمر ممكن من تزوج الإنسان بالجن المتشكل بالإنس ، وما ينشأ من هذا الزواج من الخلف ، ونتائج مثل هذا الزواج من حقوق عائلية . فمن الحق أن مسألة التزوج بالجن (٨٧) ، في هذه الحلقات ، كانت من المسائل التي تبحث باهتمام كافي أمر آخر من القوانين والفقهاء (٨٨) . وقد عد المدافعون عن مثل هذا الاختلاط والتزاوج — ومثهم أبو الحسن البصري — أمثلة لبعض أهل السنة ارتبطوا بمثل هذا الزواج . وأدخل الدميري ، صاحب كتاب حياة الحيوان ، في الفصل الذي ساقه عن الجن مثل هذه الأشياء ، وتكلم عن تجاربه الشخصية مع شيخ عاش مع أربع نساء من الجن يمثل هذه العلاقة الزوجية .

وقد اخترعت التديقات الفقهية علاوة على ذلك مسألة (الحيل) التي تخلص من يقع في حالة معينة إلى ما فيه مصلحته ، فهي فتاوى فقهية ، تصور جزءاً ضرورياً في الفقه ، وتستخدم بكثرة في الإيمان ، لكي تكون منها طمأنينة

عاب على الفقهاء توسعهم في الافتراض واحتمال الصور الممكنة . وقد كانوا يخون بهذا التوسع تطبيق الأحكام ، وتربية الماسكة وشحن الذهن في هذا . وقد أبان الزمن أن ما هو مستحيل اليوم قد يتحقق غداً ، فمن شأن صاحب العلم أن يوسع فروضه وأن يعد لما يحدث عدته . وتجد اليوم أحوال يود الباحث في تطبيقها يجمع الأنف لو يجد من تكلم عنها فيمن سلف ، حتى يستأنس بذلك ولا يضل السبيل .

للضمير ، فيسأل الفقيه عن رأيه في (المخرج) . ولا يمكن مدح هذه الناحية من عمل المفتي على أن يباعث عليها أمر أخلاقي في الحياة الاجتماعية ؛ فالمنصور العباسي الذي كان أعطى لزوجته ميثاقاً بصيغة شرعية واجبة النفاذ على ألا يتزوج عليها ، وأن يبقى معها وحدها ، التجأ بعد ذلك إلى فقيه بعد فقيه في الحجاز والعراق ، طالباً لفتوى تخول له ، مع هذا الالتزام الثقيل ، أن يتزوج زوجاً آخر ويتسرى ، وقد عاكت زوجته طبعاً هذا الغرض بما كانت تهديه من الهدايا للفقيه المسئول حتى يوافق رغباتها . وقد قال أحد شعراء بني أمية « إنه لا خير في عيّن لا مخرج منها . »^(٩٠) وقد ساعدت هذه الحاجات الدراسة الفقهية ونشطتها .

وإنه وإن كانت المذاهب الأخرى لم تتأخر في هذا المضمار ، إلا أن المذهب الحنفي كان أكثرها في هذا السبيل ، وقد كان موطنه العراق ، وارتفع شأنه بتأسيس هذه (الحيل)^(٩٠) ، وقد كان زعيم هذه المدرسة يسير في هذا الطريق . وقد أتى المفسر الكبير والفيلسوف الديني نضر الدين الرازي بتفصيل كبير في تفسيره عن فضل الإمام أبي حنيفة ، وساق الأدلة الراجحة العالية لبيان عمقه الفقهى الذى كان يدور حول حائله للمسائل الصعبة في الإيمان ؛ كما اهتم الأدباء الكتاب بإثبات دقة الفقهاء وجمعوا نكات من اختراعاتهم في المسائل الفقهية الصعبة ، استدلوا بها على مهارتهم في حلها^(٩١) .

ويجب أن نعتقد ونقر بأنه ليست، وحدها الأفكار الصالحة هي التي عارضت وأبت أن تربط هذه الأشياء بالدين وحكم الله الذى جاء عن أهل الدين أصحاب السلطان ، بل كان ذلك أيضاً مجالاً للاستهزاء والسخرية من الناس لهذه الأعمال المبينة على العجب والكبرياء من هؤلاء العلماء المخرفين . ونجد مثل هذا الرفض في مثل كامل في القرن الرابع ؛ لقد كان أبو يوسف ، من أهل الكوفة وتلميذ أبي حنيفة (٥١٨٢ هـ ٧٩٥ م) وقاضى الخليفة المهدي والرشيد ، مكاناً لنكات السبب المضحكة ، الأمر الذى نجد التفسير عنه في حكايات ألف ليلة وليلة ، والذى يدل على عدم الاحترام الممزوج بالشعور البارء لتدقيقات هؤلاء الفقهاء . وثانياً ، فلنفحص هذا الأثر الضار لأسلوب الحياة الدينية . فإن رجحان الجهود ذات البحث الفقهى ، والعمل التفصيلي لمسائله في العلوم الفقهية ، قد أعطيا — كما سنتناول ذلك بعد — آمالهم الإسلام الطابع الفقهى تدريجياً .

وتحت تأثير هذه الطريقة أصبحت الحياة الدينية نفسها موضوعة تحت النظرة
 الفقهية ، التي لا يمكن بالطبع أن تكون نافعة لتقوية التقوى الصحيحة والمعرفة
 الإلهية . والمؤمن الوفي يقف بناء على ذلك ، حتى في إحساسه الشخصي ،
 تحت طائلة كلام هؤلاء الناس ، كما يقف تحت طائلة كلام الله الذي لا يقعد من
 عاداته في الحياة إلا قسماً صغيراً هو مسألة التهذيب التي تبقى أمراً ثانوياً . واعتبر
 كسباء الدين هؤلاء الذين يبحثون أنواع الأعمال القانونية بالطريقة الفقهية ،
 ويفرعون بدقه ما يبحثونه بهذا الشكل ، ويؤيدون بالدقة والضبط ما يكشفونه .
 وعليهم وحدهم ، لا على الفلاسفة الدينيين أو الأخلاقيين ، وبوجه خاص أهل
 العلوم الدنيوية ، يطلق هذا الحديث : « علماء أمتي كانبيا بنى إسرائيل » .
 هذا ، وقد بينا قبل أنه لم يعد وجود علماء أقوياء جادون ، رفعوا أصواتهم
 لكي يحكموا بشدة على هذا البند عن المبدأ الديني الذي أظهره الإسلام عند
 نشأته الأولى . وقد كان لهذا أثره ، وأنتجت الحياة الدينية الداخلية من هذه
 المناقشات اللفظية الفقهية ، ووجدوا لذلك حديثاً صحيحاً إلى جانبهم كما رأينا .
 ولكن قبل أن نتعرف هؤلاء ، نسلط طريقنا لتطور العقائد في الإسلام .

نمو العقيدة وتطورها

١ — ليس الأنبياء من رجال علم الكلام . فالرسالة التي يأتون بها بدافع إدراكهم المباشر ، وكذلك المعارف الدينية التي يوقظونها ، لا تتمثل كهيكل مذهب مبني طبقاً لخطة رؤى فيها مقدما ، بل كثيراً ما تتحدى كل محاولة للتنسيق المذهبي . يجب إذا الانتظار إلى أن تأتي الأجيال التالية ، حيث تؤدي الثقافة المشتركة للأفكار المستقاة من الأنصار والأوائل ، إلى تكوين طائفة محددة ؛ عندئذ تتخذ تلك الأفكار شكلاً محسباً ، عن طريق وسائل داخلية في الطائفة نفسها أو بفعل تأثيرات البيئة المحيطة ، وهذه الأفكار تتقدم بواسطة من يشعرون أنهم مختارون ليكونوا المفسرين لما أتى به النبي (١) .

بذلك يُسدِّون ما يكون في التعاليم النبوية من ثغرات ، ويشرحونها في أغلب الحالات شرحاً غير واف ؛ أي أنهم يفسرونها مقترضين اشتغالها على ما لم يحظر على بال واضعها من أفكار ، وقيمون إجابات عن أسئلة لم يفكر فيها المؤسس ، ويوفقون بين متناقضات لم يضطرب لها ، ويتصورون صيغاً شديدة إجابة جامدة | ، وقيمون سوراً من التفكير والبرهان يظنون أنه يحمي هذه الصيغ من الهجمات الداخلية والخارجية ، ثم يستخلصون من أقوال

* عقيدة المؤلف كثيره من المتشركين أن ما أتى به الرسول من عنده ، ومن ثم فكلامه عرضة للتناقض والاضطراب ، وأن ما جاء به لا يقوى أن يكون مذهباً قوياً منسجماً من أول الأمر ، شأن كل عمل يصدر عن البشر . والمؤمنون — وبؤازرهم كثير من المستشرقين المنصفين ، — يؤمنون بأن ما جاء به الرسول وحى من الله لا يعتريه خلف ولا بطلان ، والقرآن مشحون بتبديت هذه العقيدة . وفي نصوص الوحي ما يحتمل وجودها من العاني ، وما هو مصروف عن ظاهره بما نسب من القرائن والملاسات ، وفيها نصوص مجمة تحتاج إلى الفحص عن المراد منها ، والناس ما يوافق السياق ؛ وقد وكل هذا كله إلى العلماء والفقهاء في الدين والفاهمين عن الرسول عليه الصلاة والسلام ومن هذا جذوهم . وكان من آثار ذلك أن اتسعت مدارك الفقهاء وترى المجهدون والمستنبطون ، وكان العلماء مفرغ الأمة في الاختلاف ، بما عرفوا من الشرية وهدوا إليه من الدين .

النبي — متخذين إياها غالباً بالمعنى الحرفي — مجموعة قضاياهم في نظام لا يعوزه التلسيق . واستناداً إلى هذا الأصل ينشرونها على أنها التعاليم التي كان يقصدها النبي منذ بدء الأمر ، ويتناقشون فيها فيما بينهم ، ويقيمون الحجج البارة الدقيقة العالية ضد الذين يتخذون نفس هذه الوسائل للوصول إلى نتائج أخرى من أحاديث النبي الحية .

ومثل هذه الجهود تقترض أن هناك مجموعة للقوانين الشرعية ، كما تقترض تحديداً صريحاً للتبشيرات النبوية في نصوص مقدسة ، وتنضم إلى هذه النصوص تفسيرات عقيدية ، وهذه التفسيرات تبعد النصوص عن الروح النافذة في عنصرها الحقيقي . إنهم يدلون أكثر مما يشرحون ، وإيهم بمثابة الينبوع الذي لا ينضب والذي يسيل منه التفكير للذين يقيمون النظم والمذاهب .

ولقد دخل الإسلام في طور تطور كلامي من هذا النوع بعد ظهوره بزمن قليل . وفي نفس الوقت ، وفي نفس الحين الذي نشأت فيه الظواهر التي كانت موضوع القسم الثاني ، أصبحت عقائد الإسلام أيضاً موضوع تفكير . وبذلك بما ، بجانب النظر في العبادات ، علم كلام عقيدى في الإسلام .

ومن العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهباً عقيدياً موحداً متجانساً وخالياً من التناقضات . ولم يصلنا من المعارف الدينية ، الأكثر أهمية وخطراً ، إلا آثار عامة نجد فيها ، إذا بحثناها في تفاصيلها ، أحياناً تعاليم متناقضة . ورسالة النبي الدينية تنعكس في روحه بألوان مختلفة باختلاف الاستعدادات السائدة في نفسه . إذاً ، كان لزاماً على علم الكلام المنسَّق أن يتولى منذ أول الأمر . حل الصعوبات النظرية الناشئة عن مثل هذه التناقضات .

ذكر أن من العسير أن نستخلص من القرآن مذهباً عقيدياً . العقيدة وتصحيحها من أم ما عني به القرآن ، والآيات في التوحيد ووصف الله بما ينبغي له وتزويجه عما لا يليق مستفظة في الكتاب العزيز لا تكاد تخلو منها سورة . والكتاب يعني ما عني به التأخرون من توافه المسائل الكلامية ؛ ككون الصفة عن الذات أو غير الذات ، وهذه المسائل لم تعبد الله المسلمين بها ، وكانوا في غنى عنها وعن الخوض فيها بما عندهم من صحيح العقائد . وما دخل هذا على المسلمين إلا من اختلاطهم بأمم ذوى ثقافات مضطربة غير مستقرة على دعائم قوية من العقل والدين ، وكان قدماء العلماء يهونون عن هذه الأبحاث حفظاً على الحثيفة السمجة التي لا تعقد فيها ولا اختلاف ، وحال مالك بن أنس وكرامته للسؤال عن كيفية الاستواء على العرش مما لا يجمله أحد . وقد حيد التأخرون البحث في هذه الأمور لدفع الضلالات الناجمة منها ، لا لتكميل البناء الكلامي .

ويبدو فضلاً عن ذلك أنه ، فيما يتعلق بمحمد نفسه ، شرع منذ القدم في البحث عن تناقض فيما بشر به ، ولا غرو ! فقد كان وحى النبي ، حتى في حياته ، معرضاً لحكم النقاد الذين كانوا يحاولون البحث عما فيه من نقص ، وكان عدم الاستقرار والطابع المتناقض البادى في تعاليمه موضع ملاحظات ساخرة . ولهذا فبالرغم من إصراره على القول بأن الله أوحى « قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ » (سورة الزمر : ٢٨ . وراجع أيضاً سورة الكهف : ١ ، سورة فصلت : ٢) فقد اضطر إلى الاعتراف في الوحي المدني بأن القرآن « مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَسْلُمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا » (سورة آل عمران : ٧) .

ومثل هذا النقد للقرآن كان صواباً خلال الجيل الأول التالى لظهوره ، إلى درجة أن لم يُكتفَ بأن يهتم خصوم الإسلام بكشف مواطن الضعف فيه فقط ، بل ذهب الأمر إلى درجة أن البحث في التناقضات الظاهرة في القرآن أصبح موضع حديث بين المؤمنين أنفسهم . وسنرى فيما بعد ، في مثال بشأن تعليم أساسى في الدين وهو مسألة الجبر والاختيار ، كيف أن الأدلة للرأى وضده قد استقيمت من القرآن نفسه .

والحديث ، شأنه في ذلك شأن جميع نقط التاريخ الداخلى للإسلام ، يقدم لنا صورة الحركة الفكرية التى قامت في هذا الصدق فى الطائفة [الأمة] الإسلامية . نعم ، إن هذه الحركة ترجع إلى عهد النبي ، وإن الحديث يحاول التخفيف من حدتها ، ولكن الواقع أن هذه الحركة لم تقم بمعناها الحقيقى إلا فى العصر الذى

يقول إن الوحي كان معرضاً لحكم النقاد الذين كانوا يبحثون عما فيه من نقص ، وكانوا يسخرون منه . وهذا صحيح أن فريقاً من عمى البصار كانوا فى سخرية منه ، وقد عنى القرآن بالرد عليهم ، وأنهم كانوا كهذا الكاتب لا يتقنون بحجة وبرهان . وقد ذكر حديث الآيات المحكمة والآيات المتشابهة . وقد علمنا حكمة زول المتشابه فى القرآن ، وهو تعليم الأمة الاجتهاد والنظر بالقدر الصالح فى حدود الدين والعقل . والمسلمون لم يدعوا مجالاً للبحث إلا سلكوه فى حرية واطمئنان ، ولم يعترضهم يوماً ما ريبهم فى دينهم ، ولا ما يشبههم عن يقينهم .

يقول : إن الحديث يمثل الحركة الفكرية التى قامت فى الإسلام . وهو يرمى إلى الوضع فى الحديث ، والعلماء قد ميزوا الموضوع من غيره ، والموضوع مبنى عن الحديث غير معترف به .

نبت فيه التفكير الإسلامى . ومن الحديث نفهم أن تلك المناقشات كانت تثير غضب النبي ، وأنه كان يقع في ضيق عند ما كان المؤمنون يشيرون إلى تناقض عقيدتى في القرآن . ومن كلامه في هذا الصدد : « أى قوم ! بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم ، وضرهم الكتاب بعرضه ببعض . إن هذا القرآن لم ينزل لتضربوا بعرضه ببعض ، ولكنه يصدق بعرضه بعضاً ، فما عرفتم منه فاعملوا به ، وما تشابه عليكم فآمنوا به » (٢) .

فشعور المؤمن الساذج قد تحول إلى كلام من كلام النبي ، وتلك هي طريقة الحديث .

٢ — وفي الأيام التي تلت ، كان من نتائج الأحوال السياسية ، والنقل المحرك الشديد للاحتكاكات الخارجية ، أن أنصار الإسلام الأوائل اضطروا ، بحكم عدم ميلهم إلى التديقات العقيدية ، إلى أن يتخذوا منذ بادىء الأمر موقفاً في المسائل التي لم يعطنا القرآن عنها جواباً محدداً مؤكداً . والملاحظة التي سنذكرها بعد يمكن أن تؤكد لنا أن النظام السياسى الداخلى قد أثار خلافاً وجدلاً عقيدياً ، وكان الانقلاب الأموى أول الفرص التي سنحت في الإسلام لإثارة مسائل كلامية إلى جانب الحالة السياسية والدستورية الجديدة ، ولحكم على الأنظمة الجديدة ، مع رعاية وجهة نظر المطالب الدينية . ويجب أن نعود هنا إلى موضوع خاص بتاريخ الإسلام القديم ، وهو ما ذكرناه بإيجاز في الجزء السابق ، وهو تقدير الطابع الدينى للسيادة الأموية . إن من الممكن لنا أن نعتبر أن الفكرة ، التي كانت سائدة فيما مضى عن علاقة الأمويين بالدين الإسلامى ، فكرة ملفقة مختلفة . فطبقاً للتقاليد والروايات الإسلامية كان الأمويون وروح حكمهم في تعارض شديدٌ محسوس مع مطالب الإسلام الدينية ، وكان خلفاء هذه الأسرة وحكامها وعمالها بصورون جميعاً كأنهم خلفاء ورثة لأعداء الإسلام وهو في مهده ، وكان الممتقد أن الروح القرشية القديمة وعداؤها للإسلام — أو على الأقل عدم مبالئها إياه — قد صادت وحييت في صور جديدة عندهم .

* أسرف في رمى الأمويين ونهزم معاداتهم للدين . والأمويون كانت سياستهم سياسة دينية ، وإن كان في بعضهم عوج في سلوكه الشخصى ، إذا صح ما روى عنهم ولم يكن من عمل أعدائهم

ومما لا ريب فيه أن بني أمية لم يكونوا متدينين ولا متظاهرين بالتقوى . وكانت حياتهم في بلاطهم وبين حاشيتهم لا تحقق من كل الوجوه ما كان ينتظره الأتقياء من رؤساء الدولة الإسلامية من كبت النفس والهوى والابتعاد عن متع هذه الحياة وزينتها ، هذه الخلال التي نشرت تفاصيلها في الحديث باعتبارها من القوانين والأصول الصادرة عن النبي . ولقد وصلنا بعض البيانات الدقيقة في شأن الميول الثمينة لبعض هؤلاء الخلفاء (٣) ؛ لكنها لم تكن لترضى الزهاد الورعين من الذين كانوا يتخذون حكومة المدينة ، في عهد أبي بكر وعمر ، مثلاً أعلى للحكم .

ومع ذلك لا يمكننا أن ننكر أنهم باعتبارهم خلفاء أو أئمة ، كانوا يدركون مركزهم على رأس دولة مؤسسة على ثورة دينية ، كما أنهم كانوا يدركون أنهم من أنصار الإسلام الخالص (٤) . وبديهي أن هناك فرقاً كبيراً بين الطريقة التي كانوا يفهمونها عن حكومة الأمة الإسلامية وما كان ينتظره منهم الزهاد الورعون ؛ لذلك كان هؤلاء يلاحقونهم بفضيحتهم ، برغم عدم مقدرتهم على عمل أى شئ . وبطبيعة الحال نرى أن أناساً من أمثال أصحاب هذه العقلية هم الذين تدين لهم بالقسم الأكبر مما وصل إلينا من تاريخ الأمويين . فن وجهة نظر قراء القرآن ، أو في رأيهم ، كان الأمويون لا يفهمون حق الفهم واجههم نحو الإسلام . ومما لا شك فيه أن الأمويين كانوا مدركين الطرق الجديدة التي جرى فيها الإسلام ، وأن أحد عمالهم الأقوياء ، وهو الحجاج بن يوسف السيئ السيرة ، عبر عن رغبتهم عند ما ألقى بجوار سرير ابن عمر ملاحظة كلها سخرية عن النظام القديم للحكم (٥) .

ولا ريب في أن ظهور الأمويين كان فاتحة نظام حكم جديد . ذلك بأنهم نظروا بحسن نية إلى الإسلام « من وجهة السياسة التي جمعت شتات العرب وسارت بهم في طريق سيادة العالم » (٦) . والرضا أو السرور الذي وجدوه في الإسلام كان من أسسه الهامة أنهم أدركوا بالإسلام شرفاً ، وغلبوا الأمم

ومنافسهم في الحكم . وقد كانت لهم يد على الأسلام في توسيع رقعة الأسلام ، وفي صبغ كثير من وجوه العمل في الدولة بالصبغة الإسلامية كسك النقود وحساب الحجاج ، والمؤلف مع ذلك يعترف بهذا للأمويين .

وحوا مراتبهم وموارثهم^(٧). وقد كانت المحافظة على قوة الإسلام ومضاعفتها في الداخل والخارج هو ما اعتبره الأمويون أهم واجبات الخلفاء، وكان في ظنهم أنهم بذلك يخدمون قضية الدين. لذلك كان كل من حاول الوقوف في طريقهم يعامل معاملة النائر على الإسلام، كما كان يفعل الملك الإسرائيلي آخاب حينما قال عن النبي الغيور «أو خير إسرائيل»، أي مشير شعب إسرائيل (سفر الملوك الأول إصحاح ١٨ عدد ١٧)*.

وكان الأمويون إذا ما حاربوا العصاة المتمردين والنائرين، الذين كانوا يشورون لأسباب دينية في رأيهم، كانوا يعتقدون يقيناً أنهم من أعداء الإسلام، وأنه من الواجب أو من صالح عظمة الإسلام وبقائه أن يؤدبهم بالسيف^(٨). وإذا ما ساروا ضد الأمكنة المقدسة، وإذا ما انجهوا ضد الكعبة (وهو الأمر الذي اتهمهم به أعداؤهم المتدينون وظلوا يعتبرونه انتهاكاً لحرمتها لأجيال طويلة)، فإنهم كانوا يعتقدون في قرارة أنفسهم أن عقاب أعداء الإسلام لصالح الإسلام يجب ألا يُتردد فيه طالما كانت مصالح الدولة تقضى بذلك، وأن هذا العقاب يجب أن يحلّ كلما قامت ثورة وهددت وحدة الإسلام وقوته الداخلية^(٩). أما أعداء الإسلام في نظرهم فهم جميع الذين يحاولون، لأي حجة كانت، تهديد وحدة الدولة التي قوّوها بإدراكهم السياسي.

وبالرغم من جميع مظاهر الاحترام التي يظهرونها نحو آل النبي، وهي المظاهر التي جمع أخيراً حججها «لامانس» في كتابه عن «معاوية»^(١٠)، فإنهم حاربوا المطالبين بالعرش من العلويين الذين كانوا يهددون دولتهم؛ وهم لا ينحرفون عن الطريق الذي ساروا فيه يوم كربلاء، وهو اليوم ذو التاريخ الدامي، الذي يذكره حتى الآن مؤرخو الاستشهاد الشيعي الذين يلعنون الأمويين.

لقد كان في رأيهم [الأمويين] أنه لا يجوز الفصل بين صالح الإسلام وصالح الدولة، كما كان الحصول على السلطان في نظرهم نجاحاً دينياً، ومن ثم كان أنصارهم المخلصون لهم يدركون أنهم في أعمالهم مخلصون للإسلام. أما شعراؤهم فكانوا يذكرونهم في مدائحهم بانهم حماة الإسلام، بل إن بعض أنصارهم

* نص التوراة هكذا: « فلما رأى آخاب إيليا النبيور قال له آخاب أنت إيليا مقلقي بني إسرائيل ».

وأوليائهم كانوا يرون في أشخاصهم نفس القداسة الدينية التي كان أبطال أنصار حقوق آل النبي يعزونها إلى العلويين المطالبين بالخلافة والمقدسين لأصلهم النبوي [الكريم] (١١).

أما الأتقياء من المسلمين فإنهم لم يرق لهم ما أحدثه الأمويون من تغيير ذلك لأنهم كانوا يحامون بملكة ليست في هذا العالم ، وكانوا يعارضون الأسرة الأموية متذرعين بمختلف التعللات والأسباب ؛ كما كانوا يقاومون الروح التي تسيّرهما في حكمها . وفي رأى الغالبية من هؤلاء الأتقياء المتذمرين كانت السيادة ، التي أقامتها تلك الأسرة على أساس من النظام الوراثي المعيب ، قد وُلدت في الإثم . بل كان نظام الحكم الجديد غير شرعى ولا يتفق والدين في نظر هؤلاء الحالمين ؛ إذ أنه لم يكن ليحقق مثلهم الأعلى الذي يقوم على دعامة من الحكم الإلهي ، كما كان يعد عقبة في سبيل تأسيس مملكة مرضية عند الله ، وهي المملكة التي كانوا يتمنونها .

ولا عجب ؛ فقد كان نظام هذا الحكم الأموي قد تجاهل منذ بدء الأمر حقوق آل البيت النبوي ، ثم ثبت في نشاطه السياسي دون رعاية لما هو مقدس في الإسلام . ولنصف إلى هذا أنه كان مما يلاحظون على رجال هذا النظام وممثليه أنهم كانوا لا يبالون كثيراً باحترام قواعد الإسلام وأصوله في سلوكهم الشخصي ، وهي القواعد التي كان يحلم بها المتدينون ، وفي هذا نسب إلى إبي الحسين حفيد النبي وأول العلويين المطالبين بالخلافة ، أنه قال في الأمويين : « ألا وإني هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن ، وأظهروا الفساد ، وعطلوا الحدود ، واستأثروا بالقيء (١٢) ، وأحلوا حرام الله وحرّموا حلاله » (١٣) . ويتركون السنة المقدسة ، ويتخذون قرارات تعسفية متعارضة والفكرة الدينية (١٤).

وكان من واجب الحزب الديني المتمسك برأيه أن يحارب إلى النهاية أمثال هؤلاء الناس ، أو على الأقل أن يتخذ بأزاهم موقفاً سلبياً ، وأن يمتنع عن

يقول إن الأتقياء من المسلمين كانوا يحامون بملكة ليست في هذا العالم : والاتقياء من المسلمين يرومون أن تسير الدولة في حدود ما سن الله ولا تتعدى حدوده ، وقد كانت هذه الدولة في عهد الخلفاء الراشدين على خير ما يكون ، ولبست دولة الإسلام بالمعنى الصحيح خيالية بحجة كما يريد أن يصورها الكاتب فيحقها بجمهورية افلاطون .

أى مظهر من مظاهر الاعتراف بسيادتهم وسلطانهم . على أن هذا من المهمل القول به نظرياً ، ولكن من العسير تحقيقه عملياً .

ذلك لأن خير الدولة وصالح الأمة كلها كان من الحق أن يوضع فوق كل اعتبار آخر ؛ فكان يتعين تحمل الحكومة القائمة بحكم الضرورة ، وتجنب الاحتكاك أو الاصطدام بها . على أنه قد تبين أن الاحتكام إلى الله ، أو ترك الأمر لله ، الذي كان يتمثل في الامنات التي كان يصنها الاتقياء المتذمرون على الأمويين ^(١٥) ، كان من الأسلحة التي لا تجدى فتيلاً . على أنه مهما يكن ، فقد كانوا يرون أن ما أذن به الله أن يكون لا يمكن أن يعترض عليه الإنسان ، وإدأ فلا يسع المرء إلا أن يضع رجاءه في الله الذي سيحكم يوماً ما العالم المليء بالظلم والآثام . وتلك هي الآمال الصامته التي خرجت منها فكرة المهدي ، التي وقعت بين الواقع والمثل الأعلى ، وبدا على أثرها الاعتقاد الراسخ في ظهور حاكم إلهي يوجهه الله توجيهاً حسناً . وهذا ما سنتحدث عنه فيما بعد ، (القسم الخامس بندة ١٢) .

ومن المظاهر الخارجية لقوة الإسلام المسيطرة ، ووظيفة الإمام التي كان

* يقول إن مما بعث المؤمنين على الرضا بحكم الأمويين على جورهم اعتقادهم أن ما أذن الله به أن يكون ، لا يمكن أن يعترض عليه الإنسان ؛ وأن الذي بعث الساميين على الرضا بجور الحكام هو الخوف من شق العصا وتفريق الجماعة . وأما ما يريد الكاذب أن يلزم به الإسلام فقد كثرت من هؤلاء الباحثين ، والإسلام مما يرمونه براء ، فان من أم ما يدعو إليه الدين إنكار المنكر والأمر بالمعروف حتى يتربى في الإسلام رأى عام مهتد بعيد عن الضلالة ، ويقول الله تعالى في شأن الأمة الإسلامية منها لها إلى أم خصائصها : « كتم خير أمة أخرجت للناس ، تمشرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » ، وقد نعى على قوم إلهامهم لهذا الأمر فقال : « لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه » والكاتب يشير إلى قول المسلمين : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وما تقرر في علم الكلام أنه لا يقع إلا ما أراد الله . ولكن الإرادة غير الأذن والرضا ؛ فإله لا يرضى لعباده الكفر والمعاصي ، ولكنه يريد ما على ما هو الحق ، على أن هذه المسألة طويلة الذيل في علم الكلام .

** فكرة المهدي نشأت في ظروف غير ما ذكر المؤلف ، فقد كانت في مبدئها دعوة إلى عهد بن الحنفية ، رغبة من الشيعة في إسناد الأمر إلى بيت على رضى الله عنه ؛ والكلام في هذا المقام عن الدعوة إلى شخص معين والنداء به مهدياً ؛ أما فكرة المهدي في آخر الزمان فترجع إلى أحاديث في الصحاح ، ويرى بعض الباحثين في الحديث تواترها تواتراً معنوياً . راجع ابن خلدون في المقدمة ، وابن سعد في الطبقات في ترجمة عهد بن الحنفية .

لصاحبها حق رياسة الصلوات ، وهى وظيفة قائمة على الطابع الإلهى للامير الذى كان له أو لمن يقوم مقامه أن يؤم المؤمنين . وكان مما اضطر المؤمنون الورعون أن يقبلوه فى ألم ، إمامة الصلوات من جانب أولئك الناس الذين كانوا فى رأيهم ملحدين ، أو على الأقل غير متقين ، وأن يروهم أهلاً للإمامة وهم سكارى . لكن ماروى ، من أنه يجوز لصالح سلامة الدولة « أداء الصلاة خلف البر والفاجر » ، هو الذى برر تسامح هؤلاء الورعين .

على أنهم جميعاً لم يقفوا هذا الموقف السلبي . إذ كان ينمى تسوية الأمر من حيث المبدأ ، فتجارب الحياة اليومية ، وشعور الحزب الدينى المستمسك بحقوقه ، قد جعلاً لزاماً البحث فى هذه المشكلة : هل يجوز ، بوجه عام ، اعتبار مخالفي الشريعة كفاراً حتماً ، وأن يعتبر المسلمون أنفسهم كأنهم منخضعون للقوة ؟ لكن الحق أن أولئك الناس كانوا مسلمين يؤمنون بمسئلتهم وقلوبهم بالله وأنبيائه ورسله ، نعم إنهم كانوا يجترحون مخالفات للشريعة تسمى عصياناً وثورة على الدين ، لكنهم برغم هذا مؤمنون .

وهذه المشكلة نرى قريباً كبيراً من المسامحة الورعين اكتفى بالاستسلام السلبي وحلها حلاً أكثر ملاءمة لضرورات الواقع . وهذا الفريق كان يسند النظرية الآتية : كل شئ متوقف على الإيمان ، فإذا كان الإيمان قائماً لم يضر العمل ، وإذا كان المرء غير مؤمن لم ينفعه العمل . ولهذا يمكن أن نعتبر الأمويين مسلمين حقيقيين ، وأنهم من أهل القبلة ، وتكون شكوك الورعين لا تستند إذاً إلى أساس متين .

والفرقة التى كانت تستند على هذا المذهب المتسامح ، كانت تسمى المرجئة^(١٦) . ومعنى هذا الذين لا يحكمون على مصير الناس فى المستقبل فى الدار الآخرة ، بل يتركون الأمر لله يصدر عليهم حكمه ويقرر ما يراه فى شأنهم^(١٧) . وفى علاقائهم ورسالتهم بهم ، فى هذا السالم الأرضى ، يكفى أن يعتبروهم من طائفة المؤمنين^(١٨) . وعقلية هؤلاء الناس يمكن أن ترتبط برأى معتدل ظهر فى عصر أقدم ،

* يقول إن المؤمنين كانوا يرون الأئمة من الأمويين أهلاً للإمامة فى الصلاة وغيرها ، وهم (أى الأئمة سكارى) . ولا يرى هذا مؤمناً قط . نعم فى بعض القصص أن الوليد بن عقبه صلى وهو سكران ، ولكنه لقي من السكر الذى الكثير وعزله الخليفة ، وفى أفاصيص الوليد بن يزيد نحو هذا ، وكان ذلك أيضاً موضعاً للانكار ، على أن الظن فى أفاصيص الوليد أنها وضعت عليه .

وهو عصر الحروب الداخلية ؛ زيد عقلية أولئك الذين لم يشركوا في النقاش العنيف الذي قام فيما مضى حول مسألة وجوب اعتبار علي أو عثمان مؤمناً أو آثماً ، وفي هذه الحالة يكون غير جدير بالخلافة . إنهم لم يشركوا في هذا الخلاف ، وتركوا إلى الله أمر الحكم فيه (١٩) .

وبديهى أن هذه الأفكار المعتدلة لم تكن لتتفق وعاطفة أولئك الورعين الذين كانوا لا يرون في سياسة وصول الأمويين للحكم ، وفي رجالهم وعمالهم ، إلا عدم تقوى ، بل كفرآ . وكان إدراك المرجئة المتساهل أو المتسامح يتعارض تعارضاً مباشراً مع إدراك أولئك الذين يؤيدون مطالب العلويين ، الذين كان أنصارهم يحملون في دولة ذات حكم إلهي مؤسسة على الشريعة الإلهية ومحكومة بأل النبي . إذآ ، فقد كان هنالك تناقض تام بين المرجئة وغيرهم من شيعة العلويين (٢٠) .

وهذا التناقض يبدو لنا أشد حدة بظهور حركة ثورية أخرى . ذلك بأن النجاح المطرد الذي ناله الأمويون ، والخلاف أو المعارضة التي تزداد عنفاً بين الطوائف الأخرى المعارضة ، كان — حقاً — فرصة للمرجئة لاتهم مبادئهم ، والتقدم خطوة إلى الأمام في التعبير عن تلك المبادئ ، والامتناع عن النظر إلى الحكومة كحكومة خارجة ضالة . وكان مما حملهم على هذا ، أكثر من أى عامل آخر ، أن الخوارج وهم ألد الأعداء السياسيين للنظام القائم — وسنتكلم عنهم فيما بعد (قسم ٥ نبذة ٢) — كانوا يحدثون اضطرابات في الدولة ؛ إذ كانوا يعانون أن الإيمان بوجه عام لا يكفي ، وأن مرتكب الكبيرة لا يعد من المؤمنين . فما يكون إذآ مصير الأمويين البؤساء ، الذين كانوا في رأيهم أشد الخارقين للشريعة (٢١) ؟

وأصل هذا الخلاف ، الذي يرجع عهده إلى بدء الاسلام ، وإن كنا لا نستطيع تحديد تاريخه على وجه التحقيق ، أنهم كانوا يبحثون في خصوصيات الحالة السياسية ، وفي العلاقة القائمة بين تلك الحالة ومختلف طبقات الشعب الإسلامي . ولم تكن الحاجة العقيدية هي التي دفعت إلى المناقشة في الدور الذي يجب أن ينسب إلى العمل في تحديد المسلم (٢٢) .

ثم جاء عصر قلت فيه أهمية حل هذه المسألة للدولة ، وعندئذ أصبحت موضوع مناقشات ذات أهمية علمية نظرية (أكاديمية) ، مع شيء من الارتباط

بنقط دقيقة تختص بالعقيدة . ومما أورده المعارضون هنا أنه إذا كانت الأعمال ليست عنصراً ضرورياً في تعريف الإيمان الحرفي ، فإن أى مرجىء ذكى يستطيع أن يستنتج أنه لا يمكن وصف من يسجد أمام الشمس بالكفر ؛ لأن هذا العمل ومثله علامة على الكفر ، وليس كفراً بذاته (٢٣) .

وهناك بصفة خاصة مسألة عقيدية عامة لم يكف المسلمون عن بحثها والتدقيق فيها ، وهى أيضاً ناشئة عن أفكار المرجئة ، وهذه المسألة هى : هل يمكن أن نرى فى الإيمان الصحيح درجات مختلفة ؟ إنه لا يمكن بالطبع أن يسلم بهذا أولئك الذين لا يعتبرون العمل عنصراً مكوِّناً لصفة المسلم ؛ لأن الأمر ليس أمراً كم ، ولا يمكن قياس مدى الإيمان بالذراع أو وزنه بالدرهم . وعلى النقيض من ذلك نرى الذين يرون العمل عنصراً ضرورياً للمسلم الكامل إلى جانب العقيدة يسلمون بإمكان حساب الإيمان وبيان الدرجات له . فضلاً عن أن القرآن نفسه يتكلم عن « زيادة الإيمان » (سورة آل عمران : ١٦٧ ، سورة الأنفال : ٢ ، سورة التوبة : ١٢٤ الخ) ، كما يتكلم أيضاً عن « الهداية » (سورة محمد : ١٧) . فالزيادة أو النقص فى العمل يحدد زيادة أو نقصاً فى مدى الإيمان . لكن علم الكلام الحرفى فى الإسلام لم يبد رأياً إجماعياً فى هذه المسألة من الوجهة النظرية . فإلى جانب المتكلمين الذين لا يقبلون الكلام فى زيادة الإيمان أو نقصه ، نجد آخرين يتمسكون بهذه الصيغة : « الإيمان عقيدة وعمل ، فهو إذاً يزيد وينقص » (٢٤) . والمسألة تتبع الوجهة التى يضع الإنسان فيها نفسه داخل المذهب الحرفى .

وهكذا ، إلى هذه الدقة ، أدت مناقشة مسألة وُلدت فى بادىء الأمر فى الميدان السياسى (٢٥) .

٣ - لكن البذرة الأولى الخطيرة حقاً ، ظهرت فى نفس الوقت تقريباً حول مسألة أخرى . إنهم لا يتجادلون حول ما إذا كان هذا أو ذاك من الناس يمكن أن يعتبر مؤمناً بوجه عام ، بل يتخذون موقفاً واضحاً جلياً ، مع فكرة عميقة عن الإيمان ، فيما يتعلق بالإيمان الشعبى التقليدى الساذج الخالى من كل تفكير .

فأول رجة فى الإيمان الساذج فى الإسلام لم تدخل فى نفس الوقت الذى دخل فيه النظر العلمى ، ولم تكن نتيجة له ، أى أنها ليست نتيجة للمذهب

العقل الذي وُرد في الاسلام . بل يمكن التسليم بأنها نشأت من جراء التعمق في التصور الديني ؛ أي نشأت عن التقوى ، لا عن حرية الفكر .

إن فكرة الخضوع المطلق لله كانت قد أنتجت أفهاماً غليظة عن الألوهية ؛ فالله حاكم غير محدود الإرادة « لا يسأل عما يفعل » (سورة الأنبياء : ٢٣) ؛ والناس جميعاً لا إرادة لهم بين يديه ؛ ويجب أن نكون على يقين من أن إردانه لا يمكن أن تقاس بالإرادة الإنسانية المحدودة بمحدود متنوعة ؛ والقدرة الإنسانية تصبح لاشيء أمام الإرادة الإلهية المطلقة وقدرته التي لا عنان لها ، حتى إن هذه تتسع إلى درجة تحديد إرادة الإنسان . فالإنسان لا يستطيع أن يريد شيئاً إلا في الاتجاه الذي يعينه الله لإرادته ، حتى في سلوكه الأخلاقي ، فأرادته في هذه الناحية محددة بالقدر الأزلي .

ولكن كان يجب على المؤمن [وهذا هو الواقع] أن يتأكد من أن الله لا يظلم الناس شيئاً ، وأن يستبعد هذه المفكرة عن سلطانه ، إذ أن مثل هذه المفكرة تجرده حتى من الصورة التي يجب أن يكون عليها الملك من بني الإنسان ، أي يجب استبعاد أن يكون الله طاغياً أو ظالماً . وقما يختص بالثواب والعقاب نرى القرآن يكرر ، وفي تحديد ، أن الله لا يظلم أحداً مثقال ذرة ، أو أن الناس لا يظلمون نقيراً ، وأن الله هو كما يقول عن نفسه : « ولا نُكَلِّفُ نفساً إلا وُسْعَها وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ » (سورة المؤمنون : ٦٢) ، « وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلَسُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ » (سورة الحجّية : ٢٢) .

لكن النفس الورعة التقيّة لها أن تتساءل : هل يمكن أن يتصور المرء ظالماً أفدح من الجزاء على أعمال تم بإرادة محددة ليست تحت القدرة الإنسانية ! وهل يصح أن يحرم الله الناس من كل حرية واستقلال في أعمالهم ، وأن يحدد سلوكهم حتى في أذني التفاصيل ! وأن يحرم الخطيء أو الآثم من إمكان فعل الخير ، وأنه كما يقول : « خَسِمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ » (سورة البقرة : ٧) ، وأنه مع هذا كله يعاقبهم إذا ما عصوا ويقذفهم إلى العذاب الخالد !

* عرض لمسألة الخير والاختيار : وهي مسألة كان المسلمون الأول في غنى عنها ، وكانوا على الجادة التي لا عوج فيها ولا انحراف ، وكانوا لا يمنون بهذا التدقيق ، ويقبلون الدين الصافي

هكذا كان كثير من أتقياء المسلمين المخلصين لله يرون واجباً أن يتصوروا الله إلهاً مستتبداً ، وذلك مبالغة منهم في الشعور بالخضوع له الذي يرون الكتاب يؤيده في أكثر من موضع تأييداً قوياً ؛ من الحق أن القرآن يشمل كثيراً مما يقرب لنا قساوة قلب فرعون ، كما يشمل طائفة من الأحكام العامة التي تؤدي — بتعابير مختلفة — إلى فكرة مؤداها أن الله إذا أراد هداية أحد وسَّع صدره للإسلام ، وأنه من يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً كما يرد أن يصعد في السماء (سورة الأنعام : ١٢٥) ، [كما نجد في موضع آخر] « وما كان لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ [وَيَجْعَلُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ] » (سورة يونس : ١٠٠) .

وليس في الإسلام على ما نرجح مسألة مذهبية يمكن أن نستخلص بشأنها من القرآن تعاليم متناقضة كذلك التي نبحثها الآن .

فالعبارات الجبرية العديدة يمكن أن تعارض بعبارات للنبي تدل على أن الله ليس هو الذي يضل النفوس ، بل هو الشيطان الرجيم العدو الغرور (سورة الحج : ٤ ، سورة فاطر : ٥٥ ، سورة فصلت : ٣٦ ، سورة الزخرف : ٣٧ ، سورة المجادلة : ١٩) منذ عهد آدم (سورة البقرة : ٣٦ ، سورة ص : ٨٢ وما يليها) .

وقبلون على شأهم في معاشهم ومعادهم ؛ وبذلك اتسع سلطانهم ، وعزت كلمتهم . فلما فكروا في هذه الأمور عرضت لهم مشاكلها فكانت سبب الخلاف بينهم ، وقد حلها المؤمنون بما هو هدى وحق ، ووقفوا بين الصوص وفهموا الفهم الصحيح ، فالثواب والعقاب منوطان بارادة الانسان واختياره ، واختيار الانسان من البديهيات التي لا يتسكرها عاقل . وقد منح الله الانسان وسائل الفشل وآلآه ، وركب فيه العقل الذي يدير ويختار مصيره ، وطالبه بإيثار الخير والرغبة عن الشر . والانسان لا يحس بقاسر ولا مكروه له في هذه الحياة . وقد جاء مع هذا في الدين — وثبت عقلا — أن أعمال الناس معلومة لله في الأزل ، وأن إرادة الله تملكت بما يوجد من هذه الأعمال ، وأن الله يوحدها على أيدي العباد ، وذلك هو القضاء والقدر . ولكن الله أراد للناس أعمالهم على حسب استعدادهم وإرادتهم التي لا يشعرون بأي دافع يدفعهم إليها ، والقدر محجب عن الانسان ، ولو أن أحداً علم ما قضى الله به عليه ثم فعله امثالاً لسلطان له الحجج على الله . وبذلك تفهم نحو قوله تعالى في الكفار : ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وأبصارهم غشاوة ، فأما هو أن هؤلاء آثروا الكفر اختياراً منهم فأراد الله لهم ما اختاروا ، والسلام في مثل هذا على التمثيل . وليس بصحيح أن إرادة العبد تحدد بارادة الله ، فكثيراً ما يريد العبد الشيء ، ولا يقع ، وذلك دليل على أن الله لم يردده . ولنعلم في هذا المقام أن إرادة الله ليست من صفات التأثير حتى تدفع العبد إلى إرادة الأشياء ؛ وكان حرياً بالباحث، أن يراجع جيداً أقوال علماء الكلام في هذا المبحث .

أما الذين كانوا يريدون أن يسندوا نظرية أو مذهب حرية الإنسان التامة
 البعيدة حتى تأثير الشيطان الرحيم ، فكانوا كذلك يستطيعون أن يجدوا
 عدداً كبيراً من الآيات الواضحة التي يمكن أن يؤخذ منها دلائل لرأيهم المعارض
 للحرية . فالحسنات والسيئات التي يأتى بها الإنسان قد سميت « بالكسب » ،
 فهي لهذا أعمال تمت بحرية كاملة (مثال ذلك سورة آل عمران : ٢٥ وغيرها)
 « كلاً بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون » (سورة المطففين : ١٤) .
 وحتى عند الكلام عن حتم القلوب لا يوجد ما يحول دون القول بأن هؤلاء
 الذين حتم الله على قلوبهم « اتبعوا أهواءهم » (سورة محمد : ١٤ ، ١٦)
 « ولا تتبع أهوى فيضلك عن سبيل الله » (سورة ص : ٢٦) إن الله
 ليس هو الذى يقضى قلوب الآمين ، ولكن صارت بما أتت من سبب الأعمال
 قاسية « فهي كالحجارة أو أشد قسوة » (البقرة : ٧٤) . والشيطان
 نفسه يبعد عن نفسه تهمة الإضلال ، لأن الإنسان من نفسه فى ضلال وبين
 (سورة ق : ٢٧)

وفى أنباء الأمم الماضية التى قصها القرآن ما يؤكد فكرة الحرية هذه . مثلاً ،
 نجد الله يقول : « وأما عود فهديتناهم فاستجبوا لى على الهدى
 فأخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون ونحيبنا الذين آمنوا
 وكانوا يتقون » (سورة فصلت : ١٧ و ١٨) . وإذاً ، فالله قد هدى قوم صالح
 لكنهم لم يتبعوه ، وفعلاوا الشر بمحض إرادتهم وانحرفوا عن سبيل الله ، فكان
 هذا كسباً لهم عن حرية واختيار . فالله يهدى الناس سواء السبيل ؛ لكن
 الناس بإرادتهم وحدها منهم من يسير خاضعاً فى هذا الطريق ، ومنهم من
 يتنكب به بعناد (سورة الإنسان : ٣) . وفى هذا جاء القرآن : « قل كل
 يعمل على شاكته » (سورة الإسراء : ٨٤) ، « وقل الحق من ربكم
 فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (سورة الكهف : ٢٩) « إن
 هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً » (سورة الإنسان : ٢٩) .
 والحق أن الله لا يسد الطريق على العصاة ؛ بل إنه ليعطيهم القوة والقدرة على
 فعل الشر ، كما يعطى الصالحين القدرة على فعل الخير : « فسيسره اليسرى »
 « فسيسره اليسرى » (سورة الليل : ٧ ، ١٠)
 وأريد أن أهتبل هذد الفرصة السانحة لى هنا لا بداء ملاحظة لها خطورتها

فما يتعلق بفهم مسألة حرية الاختيار في القرآن . فهناك جزء كبير من أقوال محمد يزعمون عادة أنهم يأخذون منها أن الله هو الذي يقدر على المرء أن يكون مذنباً ضالاً ، ولكنها تبدو على شكل مختلف تماماً إذا تعمقنا في فهم المعنى الذي يراد أو يؤدي عادة بكلمة : « أضل » .

إذا كان في القرآن آيات عديدة [تعرضت للضلال وأضل وما يتصل بذلك] ، ومنها : « فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ » فهذه الأحكام لا تعني أن الله يضع أهل الضلال في طريق السوء والشر مباشرة ؛ لأن معنى كلمة « أضل » لا يمكن أن يكون « جعل الإنسان يضل ، بل تركه يضل » ، أى أى عدم الاكتراث به والاهتمام بامرءه ، كما قال : « وَنَذَرَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ » (سورة الأنعام : ١١٠) . وبممكننا أن نتصور حالة سائح وحيد في الصحراء ، وهي الفكرة التي نشأت عنها طريقة تعبير القرآن عن الهدى والضلال ؛ فالسائح يضل في فراغ لا حدود له ولا آخر يعرفه ، وهو ينشد الطريق السوي للوصول إلى مقصده ، وكذلك الإنسان في رحلة الحياة . أما الذي يكون حرياً برحمة الله ، بفضل إيمانه وعمله ، فإن الله يكافئه بالهداية . وبالعكس ، هو يحرم الشخص الأنيب السبيء العمل من رحمته ، ولا يمد له اليد التي تقوده ، وإن كان على كل حال لم يضعه في الطريق السبيء بمعنى الكلمة الصحيح

ومثل هذا كان استعمال صورة العمى والتخبط في الكلام عن الآمين ؛ فهم لا يرون ، وعليهم أيضاً أن يسيروا ولا مقصد لهم ولا هدى مهتدون به ؛ وبما أنهم لا مرشد لهم ، فهم يسرعون حتماً إلى الضلال : « قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَنَلَيْهَا » (سورة الأنعام : ١٠٤) . على أن الضال لماذا لم يفد من النور الذي قدم له ! « إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْنَا » (سورة الزمر : ٤١) .

فترك الإنسان لنفسه ومنع الرحمة الإلهية منه ، هي الفكرة السائدة في القرآن بشأن الذين يصيرون غير جديرين برحمته بسبب ما كان لهم من سلوك وعمل . وإذا قال الله إنه نسي الكفرة لأنهم نسوه (سورة الاعراف : ٥١ ، سورة التوبة : ٦٧ ، سورة الجاثية : ٣٤) ، فإنه يكون قد جاء بالنتيجة لهذه الفكرة [التي تعتبر مقدمة وسببها لها] . إن الله ينسى الآمين ، أى إنه لا يفكر

في أمرهم وأمر نجاتهم وهدايتهم ؛ لأن الهداية هي المكافاة التي يتفضل بها على الصالحين ، « والله لا يهدي القوم الظالمين » (سورة التوبة : ١٠٩) ، أى يتركهم يضلون دون مقصد أو إرشاد . فالكفر إذاً ، ليس عاقبة الضلال ونتيجته ، بل هو سببه (سورة محمد : ٨ . وانظر بصفة خاصة سورة الصف : ٥) .

نعم ! جاء في القرآن : « وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ سَبِيلٍ » (سورة الشورى : ٤٦) ، « وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ » (سورة غافر : ٣٣) ، وهؤلاء هم الخاسرون (سورة الاعراف : ١٧٨) . ولكن العقاب في كل ما تقدم هو الحرمان من فضل الهداية ، لا التوجيه في اتجاه سيء يكون سبباً للكفر ، وهذا ما أدركه وشعر به المسلمون القدماء الذين كانوا أقرب للأفهام الأولى .

لقد جاء في الحديث أن : من ترك تهاوناً ثلاثة اجتماعات من أيام الجمعة ختم الله على قلبه (٢٦) ، ومعنى « ختم قلبه » إيجاده في حالة نجعله يسقط من جراه إهماله واجباته الدينية . وهناك دعاء قديم مأثور ، علمه النبي إلى الحصين ، وهو حديث عهد بالإسلام ، جاء فيه : « اللهم علمني هدايتي واحفظني من شر نفسي » (٢٧) ؛ أى لا تتركني لنفسي ، ومد لي يداً هدايتي . أى ليس الأمر هداية ضال ، بل الأمر على التقيض من ذلك ؛ فإن الشعور بأن تركه الله لنفسه هو أشد عقاب إلهي ، قد اتخذ صيغة إسلامية قديمة يقسم بها ، فقد جاء : « إنه يرى من حول الله وقوته ، ودخل في حول نفسه وقوته ، إن كان كذا وكذا » (٢٨) ؛ أى : أن ينفذ يده مني ، فأضطر للبحث عن طريق للخروج من الضيق دون هدايته ومساعدته ، [وهيات] ! هذا هو المعنى الذي يجب أن يفهم من عبارة أن الله يترك الأئمة يضلون ، لكنه لا يضلهم (٢٩) .

لقد أمكن لنا أن نثبت أن القرآن يمكن أن يتخذ سنداً لأشد وجهات النظر

يذكر أن الكفر ليس عاقبة الضلال ونتيجته ، بل هو سببه ، ويجعل ذلك مأخوذاً من آيات القرآن . والضلال ضد الاهتداء ، والاضلال ضد الهداية ، والنقول أن من هداه الله اهتدى وأمن ، ومن أضله ضل وكفر ، فالضلال سبب الكفر . والمثل الذي ساقه ، وهو تشبيه المكلف بالسالك في الصحراء مثل صحيح ، فن سار على الجادة نجا ، ومن ضل في بنيات الطريق هلك ، وهو يقضى بأن الضلال سبب لسلك الوعر والوقوع في المسكروه ، ويقابله هنا الكفر والآثام .

تعارضاً في مسألة من أهم المسائل الأساسية في الأخلاق الدينية . وكان من حسن الحظ أن الأستاذ « هوبرت جريمه Hubert Grimme » ، الذي تعمق كثيراً — في جد — في تحليل علم الكلام القرآني ، قد وجد أيضاً منيراً يمكن أن يخرجنا من هذه الحيرة والتميه . لقد رأى أن المذاهب المتعارضة والمتضادة التي عرضها محمد في مسألة حرية الإرادة والقدر ، ترجع إلى أزمان مختلفة من نشاطه النبوي ، وتتفق والتأثيرات التي أوجتها إليه الظروف والأحوال المختلفة في كل فترة من الفترات . ففي الأزمان الأولى للعصر المكي كان يقبل تماماً حرية الاختيار والمسئولية ، ولكن في المدينة أخذ يتوغل شيئاً فشيئاً في مذهب الجبر ، والتعاليم الأكثر جبرية ترجع إلى الفترة الأخيرة (٣٠) . وقد يكون هذا على كل حال ، إذا فرضنا أن « la chronologie » قام بطريقة مؤكدة وكاملة ، دليلاً هادياً للقادرين على الملاحظة التاريخية . غير أن هذا ما لا يمكن أن ننتظره من المسلمين القدامى ، هؤلاء المسلمون الذين يرون أنفسهم مرتبكين حيارى بين هذه المذاهب المتعارضة ، فينحازون إلى هذا المذهب أو ذاك ، ويرون من الواجب أن يعملوا على اتفاق ما اختاروه وأكثر المذاهب تعارضاً ، وذلك ليصلوا إلى اتفاق وانسجام الجميع . إلا أن عاطفة أو شعور التبعية وعدم الاستقلال ، الذي يسود في كل ميادين الوجدان الإسلامي ، كان بلا ريب في صالح انتصار مذهب نفي حرية الإرادة والاختيار . وكان من ذلك أن كانوا يرون أن الفضيلة والرذيلة ، والثواب والعقاب ، تتعلق تعلقاً مطلقاً برحمة الله ، وإرادة الإنسان ليس لها تقدير أو اعتبار في هذه الناحية . ولكن من وقت مبكر جداً (نحن يمكننا أن نتبّع الحركة حتى نهاية القرن السابع تقريباً) نرى أن هذا الفهم أو التصور لقدرة الله قد أزعج النفوس التقية ، التي كانت لا تستطيع أن ترتاح إلى الإله المطلق السلطان الذي تتضمنه الفكرة الشعبية السائدة . وقد ساهمت التأثيرات الخارجية أيضاً في هذه الوسواس التقية ، وفي تأييدها وتثبيتها شيئاً فشيئاً .

أما أقدم احتجاج على القدر الأزلي المطلق ، فقد أتى من الإسلام في سوريا ،

يذكر أن النصوص في حرية الإرادة كانت في العصر المكي ، وضدها كان في العصر المدني . وهذا جرى وراء الظن والوهم على عادة هؤلاء ، وفي آخر سورة الدهر المكية : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وهذه متمسك لأهل الجبر .

وقد عدل ظهوره أحسن تعليل ، حسب ما يراه « كريمر Kremer » (٣١) ، بأن العلماء المسلمين القدامى تلقوا من علماء الكلام أو اللاهوت المسيحيين ما حملهم على الشك في القدر الأزلي المطلق ؛ وذلك أنه بالتدقيق كان الجدل والمشاحة في هذه النقطة من المذهب | من علم الكلام أو اللاهوت | يشغل عقول اللاهوتيين في الكنيسة الشرقية . فدمشق ، المركز العقلي للإسلام في عصر الخلافة الأموية ، كانت في الوقت نفسه مركز التفكير النظري في القدر ، وفي المذهب الجبري أيضاً ، ومن هناك انتشر هذا التفكير سريعاً في ميدان أكثر إتساعاً .

إن هذه الأفكار التقيية قد أدت بالعلماء إلى الاعتقاد بأن الإنسان ، في نشاطه الشرعي والأخلاقي ، لا يمكن أن يكون عبداً لقدر لا يتغير ؛ بل الأولى به أن يخلق بنفسه أفعاله ، ليكون هو نفسه علة خلاصه وسلامه أو شقائه وهلاكه . وهكذا ، عرفت فيما بعد نظرية هذا الفريق بنظرية خلق الأفعال ، كما — من باب تسمية الضد بـضده — وصف هذا الفريق بالقدرية لأنهم يضيّقون القدر ، بينما وصفوا خصومهم « أنصار الإكراه الأعمى » أي الجبر ، بالجبرية . وهذا كان أقدم افتراق أو خلاف عقيدتي في صدر الإسلام القديم . إذا كان القرآن يمكن أن يمدنا بحجج للفرقتين أو الطائفتين ، فإن رواية أسطورية كانت قد نمت في الإسلام ، كنوع من تفسير التوراة ، من زمن سابق جداً أو في أثناء هذه المناقشات — لأنه لا أحد يستطيع أن يجيء في هذا بتواريخ دقيقة — تعتبر مناسبة للذين يذهبون مذهب تحديد الأفعال وتعيينها أزلاً . بحسب هذه الرواية يكون الله قد أخرج ، فور خلق آدم ، من جوهره الجماني الجسم الضخم جميع ذريته في صورة مجموعات صغيرة من النمل ، ويكون من هذه اللحظة قد عين طوائف الناجين والهالكين ، هذه الطوائف التي جعلها تستقر في الناحية اليمنى والناحية اليسرى من جسم أول مخلوق . وكل جنين من هذه الذرية له إذا قدره الحيوى ، يكتب بواسطة ملك خاص يعين لهذا العمل « منقوش على الجبهة » (وهي فكرة مأخوذة عن الهند (٣٢)) ؛ أي قدر له ما يكون من السلامة أو الهلاك ، كما قدر له ما سيكون منه وله من الأمور الأخرى .

وهكذا ، نرى أيضاً هذه الرواية المتعلقة بعلم الآخرة تصدر منطقياً من

تصورات أو أفهام قدرية . فإله يرسل كما يريد المذنبين الآئمين المساكين إلى النار ولا يبالي ، [ويجعل آخرين للجنة ولا يبالي] ، وإن كان حق الشفاعة وحده المعترف به للأنبياء يتمثل هنا كعنصر مخفف [لهذا القدر المطلق] .
وكان التمثيل أو التمثيلات representations التي تعتبر أساساً لهذه الأفهام أو الإدراكات [الخاصة بالله وقدرته وإرادته المطلقة الشاملة] ، متصلة تأصلاً عميقاً [في نفس الشعب وعقليته] ، إلى حد لا يسمح للعهد القدرى المعارض ، الذى يؤكد حرية الاختيار والمسئولية الواسعة ، أن يجد جماعة كبيرة من الأنصار ، لهذا كان من الواجب أن يدافع القدرية عن أنفسهم بشدة ضد خصومهم الذين كانوا يهاجمونهم ؛ هؤلاء الخصوم الذين يستغلون في صالحهم الشرح القديم المؤلف للنصوص المقدسة والأساطير الشعبية التي تعزى إلى عهد بعيد .

والحركة القدرية [مع هذا كانت واستمرت] ذات أهمية كبيرة في تاريخ الإسلام ، بسبب أنها الخطوة الأولى والعمل الأقدم في سبيل التحرر من الأفهام التقليدية السائدة ؛ هذه الخطوة كانت حقاً حادثاً في الناحية التي تتطلبها التقوى ، لا في ناحية التفكيك الحر . إنه من فم القدرية لم نسمع صوت احتجاج العقل ضد العقيدة الجامدة ، ولكن ارتفع صوت الضمير أو الشعور الدينى ضد تمثيل أو تصور غير جدير بالكائن الإلهى في ذاته وفي علاقاته بالاستحداثات الدينى لعباده .
أما باى تعارض اصطدمت هذه النزعات ، وبأية عاطفة ليس فيها من الميل لها إلا القليل ، استقبل رأى القدرية ، فهذا الذى يشهد به أيضاً مجموعة من الأقوال المتواترة التي وضعت لخفض هذا الرأى أو تلك النزعات . وكما في حالات أخرى جعلوا النبي نفسه يعبر عن العاطفة العامة الحرفية أو النصية المعارضة لطائفة القدرية . إنهم مجوس الطائفة الإسلامية ؛ لأنه ، كما أن أتباع زرادشت يعارضون خالق الخير ببدأ ثان هو علة الشر ، كذلك هم يخرجون أعمال الإنسان السيئة من دائرة le domaine خلق الله : إنه ليس الله هو الذى خلق المعصية ، بل إرادة الإنسان المستقلة . لهذا ، قد حكم بواسطة محمد وعلى على جهود القدرية لتبرير رسالتهم بطريق الجدل والمناظرة ، وتجرعوا من ذلك كل مسبة وسخرية (٢٢) .

ولكن نمة ظهرت أيضاً هنا ظاهرة تستحق أن تكون ملحوظة . فإمام

دمشق أنفسهم ، وهم قوم لا يظهرون للمسائل الاعتقادية تذوقاً إلا قليلاً جداً ، وجدوا من المضايقات هذه الحركة القدرية التي انتشرت بين مسلمي الشام ، فآخذوا أحياناً موقفاً شديداً إزاء أنصار حرية الإرادة (٣٣) .

وهذه الكراهة لمذهب القدرية ، التي ظهرت مراراً في الأوساط التي كان إليها إدارة الدولة ، ليس سببها الوحيد القوي ما يجدون من الضيق من المناقشات الكلامية العنيفة بين الرجال الذين يشغلهم أكبر عمل ، وهو إقامة الدولة الناشئة . إن الرجال الذين ينفقون جهودهم في الإنشاءات الواسعة السياسية ، والذين عليهم أن يقاتلوا أعداء أسرته المالككة عن عيين وعن شمال ، ليجدون حقاً أن من المؤلم أن يروا الجمهور مهتماً بهذه المناقشات الدقيقة في حرية الإرادة والجبر المستبد المطلق ؛ كما أن الشخصيات صاحبة الرأي والسلطان ، لم تجدف في المادة أى لذة أو سرور في أن يفكر الجمهور تفكيراً عقلياً . ولكن كان يوجد مع ذلك كله ، باعث أكثر عمقاً جعل الأمويين يلهجون في ترك عقيدة الجبر خطراً ، ليس على الإيمان ، بل على سياستهم الخاصة .

إنهم كانوا يعلمون تماماً أن أسرتهم [أو دولتهم] كانت غير محتملة من الزهاد ، أى من هؤلاء الذين يملكون قلوب العامة بسبب طهارة قلوبهم . وإنهم لم يكونوا يجهلون أنهم في رأى كثير من رعاياهم يختلسون وصلوا إلى السلطان بوسائل قهرية شديدة ، وأعداء آل النبي ، وقتلة لأشخاص مقدسين ، ومنتهكون للأماكن المقدسة الطاهرة . إذاً ، لو أن عقيدة عملت تماماً لا لمسك الأمة بالعمان وصرقتها عن الثورة عليهم وعلى ممثليهم ، لكانت عقيدة الجبر . هذه العقيدة التي ترى [أو توحى إلى الناس] أن الله قد حكم أزلاً أن تصل هذه الأسرة إلى الحكم ، وأن ما يعملون ليس إلا أثراً أو نتيجة لقدرة إلهي محكم ؛ من أجل ذلك كان حسناً جداً لهم ولديهم أن تتأصل هذه الأفكار في الشعب ، حتى كانوا يسمون راضين شعراءهم يعجودونهم بنعوت تجعل سيادتهم وسلطانهم قدراً مقدوراً من الله أو لقضاء أزلى لا محيد عنه ؛ ومن أجل ذلك كان لا يمكن أن يثور المؤمن ضدهم ، وكان شعراء الأمويين يعظمون أمراءهم كخلفاء « كانت سيادتهم مرسومة مقدماً في قضاء الله الأزلى (٣٤) » .

وكما أن هذه الفكرة أو هذا المذهب استخدم لتبرير حال الأسرة الأموية على العموم ، قد استخدم أيضاً بطبيعة خاطر ورضا في تهذبة الشعب حينما كان

يبتلى أو يُغرى بأن يرى في أعمال الحكام أو العمال الظلم والطغيان ؛ فعقلية الرعية الهادئة المطيعة يجب أن تعتبر « أمير المؤمنين وما يحيى عنه من آلام قدراً من الله ، فليس يمكن لأحد أن يتهم ما يصدر عنه أو يشكو منه ^(٣٥) » . وهذه الكلمات مقتبسة من قصيدة نظمها صاحبها على أثر قسوة كانت من أمير أموى ، وكان لها صدى وأثر .

إذا ، كان يجب أن تتأصل العقيدة بأن كل ما اقترفه الخلفاء والأمراء كان يجب أن يحصل ، وأنه قدّر أزلاً من الله ، وأنه ليس في مقدور أية إرادة إنسانية تجنيه . وفي الزرارة بهذا يقول قدرى : إن الملوك يسفكون دماء المسلمين ، ويأخذون الأموال ، ويفعلون ، ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله ^(٣٦) .

وحينما كان من عبد الملك بن مروان ، الخليفة الأموى الذى اضطلع بكفاح مؤلم لتقوية سلطانه ، أن اجتذب إلى قصره أحد نظرائه وخصومه وذبحه باستحسان صاحب مشورته ، امر برى رأسه إلى جمهور المخلصين له الذين كانوا ينتظرون أمام القصر عودته ، كما أمر بإعلامهم أن « أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ . . . » .

هكذا رؤى هذا الحادث الجلل ؛ وكان من الطبيعي ألا يرى أحد أن يثور ضد القضاء الإلهى الذى لم يكن الخليفة إلا أذاته ، فشمّل السكون الجميع وأقسموا بمن الطاعة والاحلاص لقاتل من كانوا مخلصين له بالأمس . وهذه القصة إن لم تكن من التاريخ الصحيح قطعاً ، فإنها يمكن مع هذا أن تعتبر شاهداً على الصلة التى كانت توجد بين أعمال الحكومة والقدر الذى لا يمكن تجنيه . على أنه لا يمكننى أن أكتفم أن اللجوء إلى قضاء الله وحكمه فى هذه المسألة ، كان حقاً مصحوباً بقدر كبير من الدرامم التى للجمهور مع رأس عمرو ابن سعيد ، فكان لها وقع خفف من إشاعة الحادثة ^(٣٧) .

* الأصل هكذا : فكان عطاء بن يسار قاصاً وبرى القدر ، وكان لسانه يلحن ، فكان باني الحسن هو ومعبد الجهني فيسألانه ويقولان يا أبا سعيد « إن هؤلاء الملوك . . . على قدر الله » . فقال كذب أعداء الله .

** الحادثة هى أنه لما قتل عبد الملك عمرأ بن سعيد وأدرجه فى بساط ثم أدخله تحت السرير دخل عليه قيصة بن ذؤيب الخزاعى ، وكان أحد الفقهاء ورضيع عبد الملك بن مروان وصاحب خاتمه ومشورته ، فقال له عبد الملك كيف رأيت فى عمرو بن سعيد ، فأبصر قيصة رجل

فالحركة القدرية في عصر الدولة الأموية كانت إذاً المرحلة الأولى في طريق زلزلة المذهب السني في العالم الإسلامي ، ومن ثم قيمتها التاريخية وإن لم تكن مرادة لذاتها ، واهمية هذه الحركة تبرر المكان الكبير الذي خصصناه لها في نطاق هذا العرض . لكن هذه الثغرة في العقائد الساذجة الشعبية المنتشرة في كل مكان ، كان من الواجب أن تتسع بسبب نزعات بسطت فقد الصور والأشكال المعتادة للعقيدة في الحد الذي صار فيه الأفق العقلي أكثر اتساعاً .

٥ - وفي هذه الفترة من الزمن كانت الفلسفة الأرسطية قد كشفت للعالم الإسلامي ، وأحس عدد كبير من الناس المثقفين بأثرها حتى في أفكارهم الدينية . وكان من هذا خطر كبير على الإسلام ، يرغم كل ما عملوه من جهود لتوفيق بين التقاليد الفكرية الدينية والحقائق الفلسفية التي كسبها حديثاً . ففي بعض النقاط ظهر أنه من المستحيل أن نرمي معبراً بين أرسطو ، حتى في ثوبه الجديد الافلاطوني الحديث ، وبين مسلمات العقيدة الإسلامية . إنهم رأوا أن الاعتقاد بحدوث العالم في الزمان ، والعناية الإلهية بالعالم في جزئياته الشخصية ، والمعجزات ، لا يمكن أن تتفق وأرسطوطاليس .

ولكن مذهباً جديداً قدّر له أن يكون أداة في المحافظة على الإسلام وتقاليد الفكرية في عالم العقول المستنيرة ، وهذا المذهب أو النظام هو ما عرف في تاريخ الفلسفة باسم « علم الكلام » ، كما عرف رجاله باسم « المتكلمون » .

عمرو تحت السرير ، فقال اضرب عنقه يا أمير المؤمنين ، فقال له عبد الملك جزاك الله خيراً فما علمتك إلا ناصحاً أميناً موافقاً ، قال له فما ترى في هؤلاء الذين أهدقوا بنا (يريد أربعة آلاف من رجال عمرو بن سعيد أحضرهم معه لما استدعاه عبد الملك لزيارته مسلحين فأهدقوا بخضراء دمشق وفيها عبد الملك بن مروان) وأحاطوا بقصرنا ؟ قال قبيصة : اطرح رأسه إليهم يا أمير المؤمنين ، ثم اطرح عليهم الدنانير والدرهم يتشاغلون بها ، قال فأمر عبد الملك برأس عمرو أن تطرح إليهم من أعلى القصر ، فطرح إليهم وطرح الدنانير ونثر الدرهم ثم هتف عليهم المهاتف ينادي : « إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر الدافئ » . وكان على أمير المؤمنين عهد الله وميثاقه أن يحمل راجلكم ويكسو عاريكم ويضي فقيركم فيبلغكم إلى أكمل ما يكون من العطاء والرزق ويبلغكم إلى المائتين في الديوان ، فاعترضوا على ديوانكم واقبلوا أمره واسكنوا إلى عهده يعلم لكم دينكم ودنياكم . قال فصاحوا : نعم نعم سما وطاعة لأمر المؤمنين !

وفي أول الأمر كان اسم « المتكلمون » يدل على من يجعل من مسألة مختلف فيها ، من مسائل الاعتقاد أو العقيدة ، موضوع برهنة جدلية ، مجتلباً براهين نظرية لسند القضية التي يعرضها . كلمة « متكلمون » ترجع في الأصل إذاً إلى المسألة الخاصة التي يكون عليها التدريب على التفكير النظري اللاهوتي ؛ فيقال مثلاً هذا من المتكلمين في الأرجاء ، أي من هؤلاء الذين يعالجون المسألة التي أثارها المرجئة (٣٨) . وسريماً أخذ الاصطلاح يتسع ويستعمل للدلالة على « هؤلاء الذين يعملون من القضايا المأخوذة ، بسبب الدين ، كمبادئ لا تقبل المناقشة ، موضوع برهنة ؛ فيتكلمون في تلك القضايا أو المبادئ ويعالجونها ثم يتهمون بتركيز هذه المبادئ في صيغ يرون من الواجب أن تكون مقبولة حتى من الأدمغة المفكرة » . هذا النشاط الفكري الذي وُجِّهَ هذا التوجيه [وسار في هذه الناحية الدينية] ، أخذ اسم « علم الكلام » .

ولما كان القصد من هذا العلم أن يستخدم سندا للمذاهب الدينية ، فقد قام على فروض ضد الفروض الأرسطية ، وكان في المعنى الحق للكلمة فلسفة الدين ، وأقدم أنصاره هم الذين عرفوا باسم « المعتزلة » .

والكلمة معناها الذين يمتزلون . ولن أكرر الحكاية أو الأسطورة التي يقصونها عادة لتفسير هذا اللقب أو هذه التسمية ، وأحب أن أقبل — كتفسير حقيقي — أن تكون بذرة هذا الحزب ولدت أيضاً من نزعات ورعة . إنه كان من هؤلاء الجماعة الأتقياء الورعين ، المعتزلة ، أي الزهاد الذين يستزلون الناس (٣٩) أولئك الذين دفعوا هذه الحركة أولاً إلى الأمام ؛ هذه الحركة التي جمعت الأوساط العقلية ، والتي دخلت لهذا في تعارض — كان يزيد ويتضح شيئاً فشيئاً — مع الآراء الدينية السائدة حينذاك .

وإنه في نهاية تطور هذه الحركة فقط أن امتحق أنصارها اسم « المفكرون الأحرار في الإسلام » ، هذا الاسم الذي يرضهم تحته الأستاذ زيورنحي « هنريش شتئينر Zurichois Heinrich Steiner » ، الذي كتب قبل غيره (١٨٦٥م) دراسة تاريخية خاصة monographie عن هذه المدرسة (٤٠) .

هذا ، وظهور المعتزلة أسباب وبواعث دينية ، كتلك التي أدت إلى ظهور أسلافهم القدرية . وبدايات هذا المذهب الاعتزالي تدلنا على الأقل على نزعة التحرر

من القيود الثقيلة المتعبدة ، وعلى القضاء على الفهم السني الصارم للحياة . على أن يحثهم مسألة صاحب الكبيرة ، وأنه يعتبر كافراً كمن لم يؤمن — على الضد من رأى المرجئة — ويحكم عليه لهذا بالهلاك الأبدي ؛ بحث هذه المسألة ومسائل أخرى ، لا يظهر أنه كان على أثر دفعة من الفكر العقلي الحر . ولكنهم قد أدخلوا كذلك في العقائد فكرة المنزلة بين المنزلتين ، أى منزلة الإيمان ومنزلة الكفر ، وذلك دقة عجيبة لا تدبئها إلا العقول الفلسفية .

والرجل الذي يجعله تاريخ العقائد في الإسلام مؤسس المذهب الاعتزالي ، وهو واصل بن عطاء ، جعلته السير زاهداً من الزهاد أمكن أن يقال في رثائه : « إنه لم يقبض في حياته ديناراً أو درهما » (٤١) . وكذلك وصف رفيقه عمرو ابن عبيد بأنه زاهد ، لقد كان يمضى ليلال في الصلاة ، وحج مكة أربعين حجة ماشياً ، وكان يظهر دائماً كاسف البال حزناً مهموماً « كمن عاد من دفن نقر من أقرائه » . وقد وصلنا من آثاره عظة ورعة زهدية موجهة إلى الخليفة المنصور ، وهي وإن كان من الواجب أن نقر بأنها محكمة ، لا نرى فيها ما يدلنا على زعة للمذهب العقلي (٤٢) . ولو أننا تفحص بالتفصيل طبقات المعتزلة ، نجد أنه ، حتى في العصور التي هي أحدث من غيرها (٤٣) ، تأخذ الحياة الزهدية مكاناً فائقاً لخطره بين ما يفتخر به المعتزلة من خلال عظمة ماجدة .

ومع هذا ، فإنه يوجد بين المقاصد الدينية التي أعلنت مذهبهم (التلطيف لمذهب الجبر الأكبر لصالح فكرة العدل) ، بعض بذور المعارضة للمذهب السني الحرفي المألوف حينذاك ، بعض العناصر التي يمكن أن تؤدي بسهولة لأن يعتنقها الزنديق غير المؤمن . وكان بعد ذلك أن صنع اتصال المعتزلة بعلم الكلام أفكارهم بطابع عقلي ، ودفعهم هذا شيئاً فشيئاً إلى أن تظهر منهم ميول عقلية انتهت بهم أخيراً إلى معارضة واضحة للمذهب السني المعروف .

وسيكون من الواجب علينا في حكمنا الأخير على المعتزلة أن ننقل عنهم بكثير من السمات البغيضة ، ومع هذا فقد بقي لهم فضل غير منقوص . لقد كانوا الأوائل الذين وسعوا معين المعرفة الدينية ، بأن أدخلوا فيها عنصراً آخر قيمياً

* يذكر عن المعتزلة أنهم يعدون مرتكب الكبيرة كافراً كمن لا يؤمن . وهم يعدونه في منزلة بين المنزلتين كما هو معروف .

الأخبار إلى الجنة في سرعة البرق ، بينما من قدر عليهم أزلا الهلاك الأبدى
 يتنحون في مشيهم ويسرعون إلى أسفل في الهاوية ، والميزان الذي به توزن أعمال
 الناس ، هذا وذاك ، وعقائد أو أفهام وتصورات أخرى من هذا الضرب ،
 قد أنكروها واستبعدوها من أساس الاعتقاد الضروري ، وفسروها تفسيراً
 رمزياً مجازياً .

وكانت وجهة النظر التي غلبت عليهم وقادتهم في فلسفتهم الخاصة بالدين ، هي
 تنقية فكرة التوحيد من كل لبس وإفلام ونشويه في الاعتقاد الشعبي المأثور ،
 وهذا على الأخص في ناحيتين : الأخلاق وما بعد الطبيعة .

لقد رأوا واجباً عليهم أن يبعدوا عن « الله » كل الأفهام أو التصورات
 التي تنافي الاعتقاد بعده ، وأن يطهروا فكرة الله من كل الأفهام التي قد
 تفسد بطبيعتها وحدته وتفرده وعدم تغيره المطلق . وفضلاً عن ذلك ، فهم
 يتمسكون في ثبات وقوة بفكرة الله الخالق ، العامل ، المعنى بالعالم ، ويحتجون
 على الأفهام الأرسطية في فكرة الله .

إن المذهب الأرسطي ، في أزلية العالم والاعتراف بعدم خرق القوانين
 الطبيعية وإنكار العناية الإلهية التي تشمل الأشخاص ، كان سداً يفصل بين
 المتكلمين العقليين في الإسلام وبين تلاميذ الاستاجيري ، برغم ما كان للمتكلمين
 هؤلاء من حرية في التفكير . وقد كان عدم كفاية حججهم وأدلتهم التي
 يستندون إليها سبباً في سخرية الفلاسفة بهم وتقديم لهم نقداً كله هزؤ وإزراء .
 هؤلاء الفلاسفة الذين استكبروا عن أن يعترفوا بهم خصوصاً أنداداً لهم ، وأن
 يعترفوا بطريقتهم كطريقة جديرة بالبحث والتحصيل^(٤٩) . لقد كان من الممكن
 أن يعترض بحق على منهجهم في البحث بأن فقدان الأوهام والاستقلال الفلسفي
 كانا غريبين مطلقاً لديهم ؛ ذلك بأنهم كانوا خاضعين لدين محدد تماماً ، فكان
 مهمهم أن يعملوا فقط على تنقيته وتطهيره مما لصق به بوسائل أو طرق عقلية .

وعمل التنقية هذا ، كما أظهرناه ، كان متوجهاً بصفة خاصة إلى مسألتين ؛
 العدل ، والتوحيد . لذلك نرى كل كتاب من كتب المعتزلة يقوم على جزئين :
 أحدهما يشمل أبواب العدل ، والآخر أبواب التوحيد . وهذه التجزئة الثنائية
 تحدد ترتيب كل الأدب الكلامي للمعتزلة ، وبسبب اتجاه ميولهم أو النزعات
 الدينية والفلسفية هذا الاتجاه ، نجدهم سموا أنفسهم « أصحاب العدل والتوحيد » .

ومن جهة الترتيب التاريخي الذي وضعت فيه هذه المسائل ، نرى المسائل الخاصة بالعدل هي الأولى ، وهذه المسائل تتصل مباشرة بنظريات القدرية التي نماها المعتزلة ومشوا بها إلى أقصى النتائج التي تحتملها . إنهم بدأوا السير من هذا المبدأ ، وهو أن الإنسان له حرية غير محدودة في اختيار جميع أفعاله ، وأنه وحده خالق هذه الأفعال ، وإلا كان الله غير عادل بجعل العبد مسئولاً عما يفعل | وهو مجبر غير حر فيما يفعل | .

إلا أنهم — أي المعتزلة — ساروا خطوة أكثر من القدرية ، كما أشرنا ، في النتائج التي استخلصوها من هذه الفكرة الأساسية التي تقدمت فصارت في قوة المبدأ . إنهم ، وقد اعتنقوا مذهب حرية الإنسان في تحديد أعماله بنفسه ورفضوا مذهب الجبر الإلهي ، اتهموا — بسبب هذه الفكرة الأخيرة — إلى أن يدخلوا فكرة أخرى في تصورهم وفهمهم لله : الله يجب أن يكون عادلاً ؛ وفكرة العدل لا يمكن أن تنفصل عن فكرة الله ؛ ولا يمكن فهم أي عمل من أعمال الإرادة الإلهية لا يتفق مع شرط هذه العدالة . وقدرة الله محدودة فيما تتطلبه العدالة التي لا يمكن إطراحها أو التخلص منها ، كما لا يمكن إزالتها أو إبطالها .

ومن السهل أن نرى أن هذه الصيغة قد أدخلت في فهمنا أو إدراكنا لله عنصراً غير متجانس مطلقاً مع سابق فهمنا أو إدراكنا لله في الإسلام الأول القديم ، وهذا العنصر هو الوجوب . حقاً إنه توجد أشياء تعتبر واجبة حتى بالنسبة إلى الله نفسه ، ولكن القول بأن الله يجب عليه . . . يعتبر قضية كان يجب أن نعد في نظر الإسلام القديم سخافة صارخة « وتجددناً » في حق الله نسأل .

إن المعتزلة يرون [بفكرة الوجوب] أن الله بما أنه خلق الإنسان ليسعد ، يجب عليه أن يرسل له رسلاً لتعريفه طريقها ووسائلها ؛ وهذا لا يكون أترأ أو فعلاً لإرادته السائدة ، ولا تكررماً يستطيع — لاستقلال إرادته المطلقة — أن يحرم منه خلقه ؛ بل إن هذا عمل ضروري ، وهو اللطف الإلهي الواجب . الله لا يمكن أن يتصور أو يفهم على أنه كأن أسمى ، كل ما يصدر عنه عنه من فعل هو خير ، إذا كان لم يبين الطريق للإنسان ؛ إنه يجب عليه أن يكشف عن نفسه للإنسان بواسطة الأنبياء ، وهو ذاته قد اعترف بهذا الواجب

في القرآن إذ يقول : « وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ » (سورة النحل : ٩) ، أى على الله أن يقود الناس إلى الطريق المستقيم . هكذا شرحت المعتزلة الآية التاسعة من السورة السادسة عشرة (٥٠) .

وبجانب فكرة اللطف الواجب ، توجد أيضاً فكرة أخرى مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بها ، قد أدخلوها في تصور الله وفهمه ، وهى فكرة الأصلاح . إنهم يقولون إن جميع ما يكون من الله من تصرفات إلهية يكون بقصد سلام الإنسان وخيره وسعادته ، وإن المرء يستطيع أن يتبع أو يتنكب بمنزلة سواء هذا التعليم الذى كشف له خيره ، لكن الله العادل يجب عليه أيضاً [من أجل هذا] أن يثيب الأختيار ويعاقب الأشرار . وهكذا نرى أن اختيار الله المطلق [الذى لا يسأل عنه] ، والذى على حسب الأفكار السنية الحرفية يجعله يعمر الجنة والنار كما يشاء وبمن يشاء حسب ما يرى ، وكذلك ما فى هذا من ظلم يتمثل فى أن الخضوع لله والفضيلة لا يؤكدان أى ضمان للعادل الفاضل الصالح فى أن يثاب فيما بعد هذه الحياة ، هكذا نرى أن هذا كله محتفى ويزول ، لترك مكاناً لعادل أو عدالة ، يجب أن يلزم الله بسببه نفسه بأن تكون أعماله متفقة معه .

وفى هذا الضرب من الأفكار أو التفكير سار المعتزلة أيضاً خطوات أبعد . لقد قبلوا قانون العوض ، وهو تضيق جديد لحرية الله واختياره كما مثله علم الكلام السنى أو الحرفى . فكل ما ينال المرء العادل من متاعب وآلام — لا يستحقها — فى هذه الحياة ، بل عاناها لأن الله يراها أصلح له فى ظرف خاص ، يجب عليه أن يعوضه عنها فى الدار الأخرى . على أنه ليس فى هذا بصفة خاصة شىء مميز من خواص أو خصوصيات مذهب المعتزلة ؛ فإنه بتخفيف هذه الكلمة الدقيقة : يجب ، يكون من الممكن أن يتفق هذا مع مبدأ يدهى من مسلمة المذهب السنى ؛ ولكن فريتماً كبيراً من المعتزلة يتوسع فى هذا المبدأ المسلم به ، فيطبقه ، لا على العدول الفضلاء من الناس أو الأطفال الأبرياء فحسب الذين يقاسون فى هذه الحياة آلاماً لا يستحقونها ، بل على الحيوانات أيضاً ؛ أى أن الحيوان يجب أن يُعوض فى وجود آخر عن الآلام التى يفرضها عليه الإنسان بأنانيته وقسوته ، وإلا لا يكون الله عدلاً . ويمكن أن يقال إن هذا هو حماية الحيوانات فى صورة سامية

هكذا نرى باى منطق ينمى المعتزلة عقيدة العدل الإلهى ، وكيف إنهم

أخيراً يقابلون بالإنسان الحر المختار إلهاً لم يعد مستقلاً تمام الاستقلال في أفعاله .
ويتصل أو يتعلق بهذا المبدأ أيضاً فهم أساسى في ناحية الأخلاق ؛ وهذا
الفهم خاص ببيان ما هو الخير والشر من وجهة نظر علم الأخلاق الدينى ، أو
ببيان الحسن والقبيح حسب اصطلاح المتكلمين .

أما أهل السنة الحرفيون فيرون الخير والحسن ما أمر الله به ، والشر والقبيح
ما نهى عنه . أى أن الإرادة الإلهية — غير المسئولة — وأوامرها هى مقياس
الخير والشر ، ولا يوجد شىء خير أو شر من ناحية العقل ؛ فالقتل شر لأن الله
حرمه ، ولو أن الله لم يصفه هكذا لما كان شراً . وليس الأمر كذلك عند المعتزلة
الذين يرون أن هناك شراً مطلقاً وخيراً مطلقاً ، وأن العقل هو مقياس هذا كله
فهو الأول أو السابق [الذى نعرف به الخير والشر] ، وليس الإرادة الإلهية ؛
أى ليس الشىء حسناً لأن الله أمر به ، بل إن الله أمر به لأنه حسن . ألا يرجع
هذا ، أو أليس معنى هذا ، لو أردنا وضع تعاريف متكلمى البصرة وبغداد في
تعايير حديثة ، أن الله مقيد في قوانينه التى يصدرها بالأمر القطعى ؟

٦ — لقد عرضنا فيما مضى طائفة من الأفكار والمبادئ التى ترينا أن مقابلة
المعتزلة للفهم السننى الساذج للعقيدة لا تكون فى المسائل الميتافيزيقية وحدها ،
ولكن نتائجها نفذت بعمق إلى أفكار أساسية فى الأخلاق ، وأنه كان لهذه
النتائج مدى بعيد من ناحية مبدأ التشريع الإلهى
إلا أن المعتزلة كان عليهم أيضاً أن يجتدوا ويعملوا فى الناحية الأخرى ، التى
تكون موضوع فلسفتهم العقلية للدين ، أى فى ناحية فكرة التوحيد . فها هنا ،
كان من الواجب عليهم أولاً أن يجتثوا ما لا خير فيه من النباتات الطقيلية التى
عرض هجومها نقاء فكرة التوحيد للخطر .

كان واجباً عليهم أولاً أن يستاصلوا ما لا يتفق وسمو الله من الأفهام أو
التصورات التجسيمية التى توجد فى المذهب السننى التقليدى ، هذا المذهب الذى

* فى مسألة الخير والشر ذكر أن أهل السنة لا يحملون للقل دخلاً فى إدراكها ؛ إذ كانوا
لا يقولون بالحسن والقبح العقليين . وكلام أهل السنة فى الحسن والقبيح بمعنى الثاب عليه والمعاقب
من أجل فعله ، وهما اللذان تعلق بهما حكم شرعى ؛ إذ كان من أصولهم أن الحكم لا يتلقى إلا من
الوحي ؛ فأما الخير بمعنى الكامل الذى له مزايا ، فادراكه عقلى عندهم وكذلك الشر ، ولا يخالف
في هذا عاتل .

كان لا يقبل شيئاً آخر غير التصديق الحرفي للتعابير [أو النصوص] المجسمة والمشبهة التي جاءت في القرآن والحديث والنصوص المتواترة . فالله البصير ، السميع ، الغضوب ، الضاحك ، والذي يجلس ويقف ، وكذلك يدها وقدماه وأذناه ، مما كان غالباً جداً موضع حديث في القرآن والحديث والنصوص الأخرى — كل ذلك يجب في رأى أهل السنة أن يفسر حرفياً وأن يؤخذ على ظاهره . والمدرسة الحنبلية بصفة خاصة قانلت انتصاراً لهذا الفهم أو التصور الخشن لله ، وكانت تلتزمه لأنه السنة في رأيها .

إن هؤلاء المؤمنين القدامى كانوا على الأكثر يقبلون أن يساموا بالعجز عن تحديد كيف يمكن تصور حقيقة هذا التمثيل ، [أو تحديد المراد بالنص] ، مع تطلبهم في الوقت نفسه تفسير هذه النصوص تفسيراً حرفياً . إنهم يطلبون الإيمان الأعمى بحرفية النص « بلا كيف » ، ومن أجل ذلك كان اسم « بلكفة » الذي سميت به هذه الفكرة . وتحديد الكيف الذي يكون أكثر دقة يتجاوز الإدراك الإنساني ، وليس لنا — كما يقولون — أن نتدخل في الأمور التي ليست خاضعة للتفكير الإنساني . إنهم يعرفون بأسمائهم هؤلاء المنسرون القدامى الذين يجيزون هذه القضية التي ترى أن الله لحم ودم وله أعضاء ، ويقنعون بإضافة أن هذه الأعضاء لا يمكن بحال أن تفهم أو تتصور كأعضاء الإنسان ، نزولاً على ما جاء في القرآن من أنه « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » (سورة الشورى : ١١) . ذلك لأنه [في رأيهم] لا يمكن تصور كائن موجود حقيقة ولا يكون مادة ولا جوهرأ ، ولأن تمثيل الله كعقل خالص يساوى عندهم الزندقة والكفر .

والمشبهة أو المجسمة المسلمون طبقوا هذا الفهم أو التصور على نحو فظ لا يصدق . وإني لأذكر هنا عامداً وقائع ، ذات تاريخ حديث نسبياً ، لتفهم بآية طريقة جامحة جعلت هذه الأفكار لنفسها مجرى في زمن لم تتدخل أية معارضة روحية لتخفيفها . ويمكن أن يعطينا متسكماً أندلسي فكرة عما أمكن أن يكون

* الكلمة التي استعملها المؤلف Anthropopathiques تجعلنا نقول إن المراد هنا الذين يضيفون إلى الله تعالى الانفعالات الانسانية من الغضب والألم والسرور ونحوها .
** فسر البلكفة بالإيمان الحرفي : نص بلا كيف . والبلكفة يراد بها رؤية المؤمنين بلا كيف ، وقد تبتليها الزمخدرى أهل السنة في شعر له معروف .

في هذه الناحية من إفراط ، وهو متكلم من ميورقة بلغ من الشهرة مرتبة كبيرة ومات في بغداد نحو عام ٥٢٤ هـ — ١١٣٠ م . هذا المتكلم وهو محمد بن سعدون ، والمعروف أكثر بأبي عامر القرشي ، ذهب إلى أن كان يقول : « إن المبتدعة الزائدة محتجون أو يتعاملون بأية « ليس كمثله شيء » ، لكن هذا معناه فقط أنه لا يمكن أن يقاربه أحد في الألوهية ، أما فيما يتعلق بهيئته أو صورته فهو مثلك ومثلي » . وهذا تفسير لتلك الآية قريب إلى حد ما من التفسير الذي قد يُراد للآية التي يخاطب بها الله نساء النبي إذ يقول : « يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ » (سورة الأحزاب : ٣٢) ؛ بأن المعنى أن النساء الأخريات في مكانة أدنى من مكاتبتهم ، ولكنهن يشبهن تماماً من ناحية الصورة . ويجب أن نقر أنه لا يوجد أي انتقاص لله في هذا التأويل أو التفسير السني .

والمحرك أو الدافع لهذه الفكرة لا يقف أو يحجم أمام أقصى النتائج طرفاً . ففي ذات يوم كان — يريد أبا عامر — يقرأ الآية (سورة القلم : ٤٢) التي يقول الله فيها عن يوم الجزاء الآخروي : « يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ » ، فأراد أن يدفع بحجة بالغة التفسير المجازي فضرب على ساقه وقال : « ساق حقيقية شبيهة تماماً بهذه ^(٥١) » . وكذلك الشيخ الشهير الحنبلي تقي الدين بن تيمية ، المتوفى سنة ٧٢٨ هـ — ١٣٢٨ م ، روى أنه ذكر في عظة من عظاته نصاً يتعلق بتزول الله ، فعمل على نفي أن يكون النص من المتشابه وعلى أن يشهر عياناً فهمه لتزول الله ، فنزل بعض درجات المنبر قائلاً : « كنتولى هذا » .

إنه إذا ، ضد أشياع مذهب التجسيم أو التشبيه القديم هذا ، كان على المعتزلة أولاً وقبل كل شيء أن يقاتلوا في الميدان الديني كل هذه الآيات والأحاديث والنصوص المقدسة ، التي تنسب لله | بظواهرها | الصورة الإنسانية ، وأن يجعلوها لا تدل إلا على معان روحية ، وذلك بتأويل استعارية أو مجازية مؤسسة على ما نعرف لله من نقاء وطهارة ومكانة . وقد أنتجت هذه النزعات الاعتزالية طريقة جديدة لتفسير القرآن ؛ وهي الطريقة التي يطلق عليها التسمية القديمة للتأويل ، والتي تتجه للتأويل المجازية ، والتي أنكرها الحنابلة في كل عصر ^(٥٢) . أما فيما يخص الحديث ، فإن المعتزلة كانوا على كون تحت تصرفهم الوسيلة لرفض الأحاديث التي يلوح منها ما لا يصح أن يقبل من تجسيم أو تشبيه ، أو

التي تجعل لمثل هذا مكاناً ، وهذه الوسيلة هي الطعن فيها بعدم الصحة . وبذلك يتحرر الاسلام من مجموعة كبيرة من الأفاصيص التي تراكت ، بمساعدة الاعتقاد الشعبي الشره إلى الاساطير ، بصفة خاصة فيما يتصل بالدار الأخرى وما فيها ، والتي أيدتها دينياً صيغة الحديث .

ومن جهة النظر العقيدية ، لم يعمل بواسطة المذهب السني أى تصوير مثل التصوير الذى يعتمد على القرآن (سورة القيامة : ٢٣) ، وذلك أن الصالحين يرون الله جسمياً فى الدار الأخرى ، وهذا ما لا يمكن أن يقبله المعتزلة الذين لم يتركوا أنفسهم يفرض عليهم مثل هذا الفهم بتحديد أدق ؛ هو التحديد الحالى من كل تأويل ، أى التحديد الذى أعطى إلى رؤية الله والتأمل فيه كما جاء فى الحديث : « كما ترون القمر ليلة البدر » (٥٣) . وهكذا نجد رؤية الله المادية النظرية ، التى تخلص منها المعتزلة ، بتفسير روحى بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة ، تظل بذرة حقيقية للشقاق بينهم ؛ بين هؤلاء الذين قووا بغيرهم من المتكلمين الذين كسبواهم بفضل دقتهم ووسوستهم الدينية ، وبيعض أهل السنة متبىي التقاليد القديمة ، وبغير هؤلاء وأولئك من الذين انضموا إليهم فى هذه المسائل من العقليين المتوسطين الذين سنعرفهم عما قليل .

٧ — وفى المسائل المتعلقة بالتوحيد ، عقيدة الوجدانية ، التى عاجلها المعتزلة ، زاهم يرتفعون إلى وجهة نظر عامة أكثر علواً ، متعمقين بطريقة مبسطة فى مسألة الصفات الإلهية . إنهم يتساءلون : هل من الممكن أن تسلم لله بصفات ولا تفسد العقيدة فى وحدته التى لا تنقسم ولا تتغير ؟

ولأجل الإجابة عن هذا السؤال زاهم يتعبون أو يستخدمون كثيراً من الجدل الدقيق ؛ سواء من ناحية المدارس المختلفة للمعتزلة أنفسهم ، لأنهم فى مختلف تجديدات مذاهبهم لا يمتثلون فيما بينهم تجانساً كاملاً ، أو من ناحية المدارس التى كانت تعمل على التوفيق بين وجهة نظرهم ووجهة نظر أهل السنة . وذلك لأنه يجب أن نشير هنا إلى ما سنعود سريعاً إليه ، وهو ظهور نزعات متوسطة منذ ابتداء القرن العاشر عملت على استخلاص قليل من المذهب العقلى من كلام أو تراث أهل السنة ، وغايتهم إنحاء الصيغ القديمة من ثوران الملاحظات العقلية .

وتعابير العقيدة السنية ، المطلقة بشىء قابل تزدان به من المذهب العقلى ،

التي يشير سيرها إلى الرجوع إلى المذهب السني العقلي ، ترتبط باسم أبي الحسن الأشعري المتوفى ببغداد عام ٣٢٤هـ - ٩٣٥م واسم أبي منصور الماتريدي المتوفى بسمرقند عام ٣٣٣هـ/٩٤٤م . وبين هذين المذهبين لا توجد فروق جوهرية ؛ وإن كان الأول كان يسود في الأقاليم المتوسطة من العالم الإسلامي ، بينما كان الثاني مزدهراً في الأقاليم الشرقية وفي آسيا الوسطى . إن الأمر يتعلق أغلب الزمن بالمجادلات الدقيقة [في بعض المسائل ، ومنها] مثلاً مسألة ما إذا كان للسلم أن يقول : « أنا مؤمن إن شاء الله » ، وهي مسألة يتّ الحكيم فيها تلاميذ الأشعري وتلاميذ الماتريدي بطريقة متعارضة متضادة ، والكل يستند إلى طائفة من الحجج الكلامية . وعلى العموم ، فإن آراء الماتريديّة أكثر حرية و « عقلية » من آراء زملائهم الأشاعرة ، فأولئك أدنى إلى المعتزلة من هؤلاء . ولنذكر مثلاً واحداً يقدمه لنا خلافهم [جميعاً : المعتزلة والأشاعرة والماتريديّة] في الجواب عن هذه المسألة : ما هو أساس وجوب الإيمان بالله ؟ فالمعتزلة يرون أنه العقل ؛ والأشاعرة يرون أن هذا يكون لأنه واجب علينا شرعاً أن نؤمن بالله ؛ أما الماتريديّة فيقولون إن واجب الإيمان بالله أساسه الأمر الإلهي [أي كما يرى الأشاعرة] ، ولكن هذا الأمر يدركه العقل ؛ أي أن العقل وإن لم يكن المرجع للإيمان بالله ، فإنه الأداة في ذلك .

هذا المثال يمكن أن نفهم منه كل المنهج المدرسي Scolastique للخلاف العقيدى في الإسلام . ونحن إذا خضنا في دقة التعاريف أو التحديدات حول مسألة صفات الله ، فإننا نكون قد عدنا إلى المناقشات اللفظية والحرفية عند اللاهوتيين البيزنطيين . مثلاً ، هل يمكن أن ننسب لله صفات ؟ هذا يكون جانباً للانقسام في وحدة ذاته . وحتى حينما نتصور أن هذه الصفات — وهذا ما لا يمكن أن نعمله على وجه آخر بالنسبة لله — صفات متميزة عن ذاته وليست مضافة إليه ، ولكن متحدة بالذات أزلاً ، نصل إلى التسليم بوجود كائنات أزلية مع الله الكائن الأزلي . نصل حتماً إلى التسليم بهذا بمجرد وضع مثل هذه الكائنات الأزلية التي تكون كيان الله ، حتى ولو كانت مرتبطة بالذات الإلهية بلا فكك ، لكن هذا يكون شركاً بالله .

إذاً ، سيكون مبدءاً التوحيد البديهي رفضاً لصفات الله ، مهما كانت أزلية ومتحدة به ، أو أضيفت إلى ذاته . وهذا الاعتبار كان واجباً حقاً أن يؤدي

إلى نقي الصفات ؛ فالله ليس كلى المعرفة بعلم ، وكامل القدرة بقدرة ، وحيًا بصفة هي الحياة . إنه ليس في الله [أو لله] صفة هي العلم ، ولا صفة هي القدرة ، ولا صفة هي الحياة منفصلة عنه ؛ ولكن كل ما يظهر لنا ، كصفة من الصفات ، هو واحد بلا تجزؤ وليس متميزاً عن الله نفسه . « الله عالم » ليس شيئاً آخر غير « الله قادر » و « الله حي » ، ولو ضاعفنا هذه التعابير إلى غير نهاية لن نصل إلى أن نقول شيئاً غير : الله موجود .

ولا يمكن أن ننفي أن هذه الاعتبارات ، تؤدي إلى أن نشعّ الفكرة الواحدة في الإسلام في تقاء أكثر مما تتشبه تحت تشويه الاعتقادات الشعبية الخاضعة للحرفة النصوص ، ولكن هذه التنقية كان يجب أن تكون في رأى السنيين أو الحرفيين تعطيلاً وتجريداً و فراغاً حقاً في فكرتنا عن الله . ولذلك تجد سنياً قديماً يصف بكل بساطة وسذاجة في بدء هذا الجدل العقيدى نظرية هؤلاء الخصوم العقليين بقوله إن كلام هؤلاء الناس ينتهى بالإجمال إلى القول بأنه لا يوجد إله في السماء . إن المطلق لا ينال ولا يدرك ، ولو أن الله متحد تماماً بصفاته — ومنها صفة الحياة — يكون من الممكن إذاً أن يدعو المرء هكذا : « أيها العلم كن بي رحيماً ! » وأيضاً نقي الصفات يصطدم في كل خطوة بآيات كثيرة في القرآن تدور على علم الله وقدرته إلى آخر صفاته . إذاً [في رأى أهل السنة] يمكن بل يجب الاعتراف بالصفات ، ونفيها خطأ واضح وإلحاد وزندقة . من أجل هذا كان من واجب المصلحين المتوسطين أن يوفقوا بين النقي البات للعقلين والفهم القديم للصفات ، وذلك بواسطة صيغ تقبل من الجميع . وهؤلاء المصلحون الذين كانوا يذهبون إلى الطريق الوسطى [التي ذهب إليها الأشعري] ، اخترعوا لهذه الغاية الصيغة الآتية في مسألة الصفات : الله يعلم بعلم ليس متميزاً عن ذاته [أى ليس غير الذات ولا عينها] . وهذا الشرط الذي أضيف كان واجباً أن ينحى الإمكان العقيدى للصفات ، لكنه بعيد عنا أن نرى هذا الخلاف انتهى بهذه الصيغة المموهة بما يشبه الحق .

والماتريديّة ، هم أيضاً ، اجتهدوا في أن يرضوا معبراً بين أهل السنة والمعتزلة ، إذ أنهم قنعوا بصفة عامة بالصيغة الغنوصية . توجد صفات في الله (لأنها ثابتة بالقرآن) ، ولكن لا يمكن أن يقال إنها متحدة ممتزجة به ، كما لا يتصور أو يفهم أنها متميزة عن ذاته . فضلاً عن هذا ، فإن الفهم الأشعري ، وهو

الاعتراف بصفات ، كان يظهر في رأى كثير منهم صيغة لا تليق بالالوهية . الله يعلم يعلم أزلئ ؛ « ب » ، ألا يوجد في هذا تمثيل ما آلى ؟ والعلم والقدرة والحياة ، كل هذه القوى الإلهية التى تكوّن الكمال غير النهائى لذاته ، ألا تظهر مباشرة وتعلن عن نفسها ، ومعرفة هذا الطابع المميز المباشر السريع ، ألا يزول بهذا المقطع الصغير ، وهو حرف « الباء » الذى يؤدى فى اللغة وظيفة أداة ؟ أما شيوخ سمرقند ، فخشية من أن يحطوا من عظمة الله لغوياً ، فقد لجأوا إلى حيلة بارعة فى رأيهم ، وهى أن يتخذوا صيغة متوسطة هى : الله عالم ويملك عاماً عزى إليه أزلياً ، إلى آخره .

ونعتقد أن هذا الذى تقدم بسمح لنا أن نتحقق أن المتكلمين المسامحين لم يوجدوا عفواً ، فى سوريا وبلاد ما بين النهرين ، فى جوار الجدليين من أبناء الأمم المغلوبة .

٨ — وفكرة كلام الله كونت موضوعاً من الموضوعات الهامة الجديدة جداً فى الجدل العقيدى . كيف يمكن أن تفهم أن الله له صفة الكلام ، وكيف يفسر إبانة أو إظهار هذه الصفة بالوحى المادى فى الكتب المقدسة ؟ وهذه المسائل ولو أنها تتعلق بمجموع مذهب الصفات ، إلا أنها مع هذا قد جردت وعولجت كإداة مستقلة عن التفكير العقيدى ، كما أنها كونت منذ عصر مبكر جداً موضوع مجادلات خارج هذا المجموع .

أهل السنة الحرفيون يجيبون عنها قائلين : الكلام صفة أزلية لله ، وليس لها مثله بدء ولا نهاية مطلقاً ، وليست أكثر من العلم والقدرة والصفات الأخرى لذاته اللانهاية . إذاً ، هذا الذى يعترف به كابانة عن الله المتكلم ، وهو الوحى — وهذا هو القرآن الذى بهم الإسلام فى الدرجة الأولى — لا يظهر فى الزمان عن إرادة حرة خالقة خاصة بالله ، ولكنه وجد فى الأزل تماماً ، ومن ثم كانت عقيدة أهل السنة حتى اليوم هى أن القرآن غير مخلوق .

وحسب هذا الذى تقدم ، يمكن بلا ريب أن تقطع بأن المعتزلة شعروا هنا بتصدع فى وحدة الله الخالصة ؛ إذ لم يروا فى صفة الكلام التى تشعر بالتشبيه المسلم بها [من جانب أهل السنة] لله ، وفى التسليم بكيان أزلى بجانب الله ، شيئاً أقل من حذف أو إلغاء وحدة الذات الإلهية . وفى هذه الحالة كان التعارض على حبل ذراع الجميع ، ما دام الأمر لا يتعلق بعد بالتجريد أو التعميل فقط ، كما فى

مسألة الصفات بصفة عامة ، بل يتعلق بشيء محس تماماً يأخذ المكان الأول في هذا التفكير النظري . وهذه المسألة ، التي ترجع في أصلها إلى مسألة الصفات وإن جردت منها وصارت لها مكانة خاصة في الجدل الكلامي ، نجد مركز خطرها في هذه الصيغة ، وهي : « هل القرآن مخلوق أو غير مخلوق ؟ » وهذا استفهام كان من الواجب أن يثير اهتمام أقل المسلمين [اكرثاً بعلم الكلام] ، ولو أن الإجابة عنه تؤدي إلى سلسلة من الاعتبارات التي تتركه غير مكترث بذلك قطعياً . والمعتزلة ، ليفسروا « الله متكلم » ، قد اخترعوا نظرية عجيبة حيلية ، فوقعوا بها من سيء إلى أسوأ إنه [— في رأيهم —] لا يمكن أن يكون صوت الله هو الذي يظهر أو يُسمع للنبي حينما يحس الوحي من الله يؤثر فيه بعضو السمع ، بل إنه صوت مخلوق . حينما يريد الله أن يظهر بالسمع ، يحول بعمل خالق خاص الكلام إلى حامل مادي [كالشجرة مثلاً في حادث موسى عليه السلام] ، وهذا هو الكلمة أو الكلام الذي يسمعه النبي . إن ذلك كلمة الله المباشرة بلا واسطة ؛ ولكنها الكلمة المخلوقة لله ، والتي تبين بطريق غير مباشر والتي فخواها أو مضمونها هو ما يعبر عن إرادة الله . وهذا الفهم أوحى إليهم بالصيغة التي أثرت عنهم في نظرية خالق القرآن ، التي بها يعارضون العقيدة السنية لكلام الله الأزلي غير المخلوق .

إنه ليس هناك بدعة معتزلية كان عنها جدل عنيف حاد ، وجاوز أثرها الأوساط المدرسية إلى الحياة العامة ، مثل هذه البدعة . فالتخليفة المأمون انضم إلى صف القائلين بها ، وباعتباره سلطاناً مطلقاً أمر بالتسليم وقبول عقيدة خلق القرآن متوعداً بالعقاب الشديد من لا يقول بها ، وقد خلفه في هذه التزعة الاعتزالية المعتصم أخوه . والمتكلمون السنيون ، وغيرهم من الذين لم يريدوا الإذعان لها ، خضعوا إلى عذاب شديد . وعُهد إلى بعض القضاة وغيرهم من رجال الدين ، الذين رضوا أن يضطلعوا بدور رجال التفتيش ، بالتنقيب عن أشياع المذهب السني وامتحانهم واضطهادهم ، وكذلك بامتحان أولئك الذين لم يرضوا أن يصرحوا بوضوح كاف بخلق القرآن ، إذ لم يكن خلاص ، وسلام إلا بهذا التصريح والاقرار .

وقد صور عام ١٨٩٧ م عالم أمريكي ، وهو وولتر باتون Walter M. Patton في مؤلف قيم ، سير هذه الحركة التفتيشية العقلية فيما يختص بأحد ضحاياها الشهيرين ، واضعاً في دراسة معتمدة على الوثائق القيمة الاضطهادات التي قاساها الرجل الذي صار اسمه شعار الارتباط أو التعلق القوى بالإيمان الإسلامي الشديد ، وهو الإمام احمد بن حنبل (٥٤) . وقد قلت في موضع آخر ، ويمكن أن أكرر هنا ، : « إن مفتشى المذهب الحر كانوا — إذا صح هذا — أكثر فظاعة وقساوة من زملائهم الحرفيين التقليديين ، وإنه على كل حال كان تعصبهم أكثر مقتاً وكرهية من تعصب ضحاياهم الذين عاملوهم معاملة سيئة » (٥٥) .

وإنه فقط في عهد الخليفة المتوكل ، وهو شخصية متنورة قليلاً ومحبوبة كذلك قليلاً ، والذي عرف جيداً أن يجمع بين مذهب أهل السنة في العقيدة والسكر والحب للأدب الفاحش القبيح — إنه في عهد هذا الخليفة ، نجد أنصار العقيدة القديمة يستطيعون رفع رؤوسهم بحرية . لقد صاروا مضطهدين بعد أن كانوا مضطهدين ، وانتقوا على أن يضعوا موضع التنفيذ عملياً معجيداً لله هذا المبدأ القديم ، وهو : « ويل للمغلوب » .

وقد كان هذا العصر أيضاً عصر الانحطاط السياسي ، أي من الفترات المناسبة للرجعيين الذين يقفون في سبيل الفكر ، فأخذ نفوذ القول بعدم خلق القرآن يمتد شيئاً فشيئاً ، ولم يقنع أنصار هذا القول بصياغة العقيدة بطريقة عامة ومرنة في غموضها ، وبالنداء بأن القرآن أزلى وغير مخلوق . وما معنى القرآن غير مخلوق ؟ هل المراد كلامه النفسي ، إرادته الميمنة في هذا الكتاب ؟ هل المراد به النص المحدد المعروف الذي أوحاه الله إلى النبي « في لسان عربي مبين غير ذي عوج » ؟ لا ، [ليس المراد بأنه غير مخلوق هذا وحده] ، لقد صار السنيون جشعين مع الزمن : هذا الذي بين دفتي المصحف هو كلام الله ، وإذا فكرة عدم الخلق تشمل أيضاً النسخة المكتوبة من القرآن بالحروف المرسومة بالحبر فوق الورق ؛ بل ، هو « المقروء للصلاة » ، والمتلو الخارج من حناجر المؤمنين ، لا يتميز ذلك كله من كلام الله الأزلى غير المخلوق .

على أن الأحزاب المتوسطة من الأشاعرة والماتريدية كان لها في هذه الناحية شيء ، من التسامح براضاه العقل . فالأشعري وضع في المسألة الرئيسية هذه النظرية : كلام الله أزلى ، ولكن هذا لا ينطبق إلا على الكلام النفسي ، أي الصفة الأزلية

لله التي ليس لها بدء ولم تنقطع مطلقاً . وعلى الضد من هذا الوحي إلى الأنبياء ، وكذلك أيضاً سائر مظاهر الكلام الإلهي ، كل هذه دلالات على كلام الله الأزلي المستمر دائماً^(٥٦) . وهذا الفهم يُطبَّق على كل مظهر محس أو مجسم للوحي . ولنسمع ما يقوله الماتريدي فيما يختص برأى هذا الفريق المتوسط في هذه المسألة : « إذا تساءلنا ما هو المكتوب في نسخ القرآن ؟ نقول هو كلام الله ؛ والذي يتلونه في المساجد والذي يتلفظونه من الجناجر هو أيضاً كلام الله ؛ ولكن الحروف المكتوبة والأصوات والترتيل ، كل ذلك مخلوق » ؛ هؤلاء شيوخ سمرقند يعرضون هذا التضييق . أما الأشاعرة فيقولون : « هذا الذي يظهر مكتوباً في نسخة القرآن ليس كلام الله ، ولكنه فقط تليغ من كلام الله ورواية عما يكون » ؛ إنه لهذا يرون مباحاً حرق أجزاء منفصلة من المصحف ، بما أن هذا ليس في نفسه كلام الله ، وإنهم ليعتمدون في ذلك على أن كلمة الله هي صفته ، وصفته لا تظهر منفصلة عنه ؛ وهكذا ، هذا الذي يظهر في شكل منعزل ، مثل ما تحتويه ورقة من المصحف ، لا يمكن أن ينتظر إليه على أنه كلام الله . ولكن الماتريدي يقولون عن ذلك : زعم أو توكيد الأشاعرة هذا ، هو أيضاً أدخل في البطلان من زعم المعتزلة .

من هذا يمكن أن نرى أن المتوسطين لم يستطيعوا أن يكونوا متحدين فيما بينهم . أهل السنة يسرون ، بناء على هذا : موسعين في غير اعتدال الدائرة التي تنحصر فيها فكرة كلام الله غير المخلوق ، وصيغة « لفظي بالقرآن مخلوق » تعتبر في رأيهم زندقة . ورجل نقي ورع مثل البخاري ، الذي يعتبر صحبه في الحديث أصح كتاب بعد القرآن في نظر المؤمنين الحقيقيين ، كان نفسه فريسة لكثير من الأعنات ، لأنه رأى هذه الصيغة وأمثالها من الجائر^(٥٧) .

والأشعري نفسه ، الذي أعطى لتلاميذه — كما رأينا من قبل — تحديداً عن نزعتهم في كلام الله أكثر تحمراً شيئاً قليلاً ، لم يقنع بعد هذا بصيغته العقلية . لهذا نراه في عرضه الأخير النهائي لمذهبه يبين عن رأيه هكذا : « القرآن في كتاب الله المحفوظ ؛ وإنه في صدور هؤلاء الذين وهب لهم العلم وتقاسموه ؟ وإنه المقروء بالألسن ؛ وإنه المسموع منا كما هو مكتوب ؛ ولو أن مشركا طلب حمايته تمنح له بشرط أن يسمع كلام الله (سورة التوبة : ٦) كان ما تقوله له هو كلام الله نفسه . وهذا معناه أن كل ذلك هو كلام الله غير المخلوق الموجود

في اللوح السماوي في الأزل: في الحقيقة وليس بالمعنى المجازي على نوع ما، وليس معناه أن كل هذا ليس إلا صورة أو تقلا أو تبليغاً من الأصل السماوي؛ كل ما هو حق عنه، هو كذلك حق في مظاهره في الزمان والمكان التي تصدر في الظاهر عن الناس» (٥٨).

٩ — كل ما تحققناه هنا عن طبيعة حركة المعتزلة، يجعل لهؤلاء الفلاسفة الدينين الحق في أن يروا أنفسهم عقليين، ونحن لن نمارى في هذا اللقب. إن لهم الفضل في أن كانوا الأوائل في الإسلام الذين رفعوا النقل إلى مرتبة أن يكون مصدراً لمعرفة الدينية، بل هم أول من اعترف صراحة بقيمة الشك كباث أول على المعرفة.

ولكن هل لنا من أجل ذلك أن نسميهم أحراراً؟ يجب علينا أن نأبى عليهم هذه التسمية. نعم، إنهم بما أحدثوه من الصيغ المعارضة للفهم السني كانوا الأوائل الذين أسسوا المذهب العقيدى في الإسلام، فمن يريد الخلاص لنفسه يجب ألا يؤمن إلا بهذه الصيغة الصلبة الجامدة دون سواها، ولا شك أنهم قصدوا بهذه التعاريف التوفيق بين الدين والعقل، ولكنها كانت صيغاً جامدة ضيقة قصدوا بها أن يعارضوا المذهب السني غير المحدد للمؤمنين القدامى، كما دافعوا عنها بشدة في مناقشاتهم التي لم يكن لها نهاية. وكانوا أيضاً مفرطين في التعصب، ونزعة التعصب لا تنفصل عن المذهب العقيدى بطبيعته. حينما كان للمعتزلة الحظ في أن يكون مذهبهم هو المذهب الرسمي في عهد ثلاثة من خلفاء العباسيين، فرض هذا المذهب على الناس بقسوة التفتيش والتحقيق والإرهاب، حتى جاء الوقت — بعد ذلك بقليل — الذي رفع فيه رد الفعل رأسه، وأمكن أن يتنفس بحرية أولئك الذين كانوا يعتدون أن لهم في الدين مجموعة من التقاليد الثمينة وليست عمرة النظريات العقلية المشكوك فيها.

وإنه مما يفيدنا في تفهم ما أشربه متكلموهم من روح التعصب أن نورد بعض أقوالهم في هذه الناحية، هذه الأقوال منها: «من لم يكن معتزلياً لا يصح أن يسمى مؤمناً»، فهكذا يقول بوضوح واحد من أساتذتهم المعروفين. وهذا ليس إلا نتيجة من نتائج مذهبهم العام الذي بحسبه لا يمكن أن يسمى مؤمناً من لم يعرف الله بطريق التفكير النظرى. وإذاً، فأغلب الشعب ذوو العقائد الساذجة لا يعدون من المساميين، لأنه بدون عمل العقل لا يوجد إيمان. ومن أجل ذلك

كانت مسألة تكفير العوام مما عالجها المعتزلة في هذا العلم الديني ، وكذلك لم يفهم أن يقولوا بأن الصلاة لا تصح وراء أحد من هؤلاء السذج المؤمنين غير العقليين . وواحد من مشاهير ممثلي هذه المدرسة ، وهو معمر بن عباد صرح بتكفير من لا يقاسمه طريقة نظره في الصفات وخلق الإنسان لأفعاله . ثم هناك معتزلي آخر ، وهو أبو موسى المرّدار ، الذي يمكن أن نذكره مثالا لأوائل الزهاد في هذه المدرسة ، نادى متمشياً مع وجهة النظر هذه السالفة بأن نظرياته أو آراءه هي التي وحدها تؤدي إلى النجاة من النار . هكذا ذهب ونادى ، حتى أمكن أن يرد عليه بأنه ، تبعاً لرأيه الخاص أو الشخصي ، لن يدخل الجنة من بين المؤمنين إلا هو وحده واثنان أو ثلاثة على الأكثر معه من تلاميذه (٥٩) .

ولقد كان سعادة حقة للاسلام أن الدعاية السياسية التي منحت إلى مثل هذا الفهم كانت محدودة بثلاثة من الخلفاء فقط ، لأنه إلى أي حد كان يصل المعتزلة لو مدّ لهم زمناً طويلاً في العون الرسمي من الخلفاء ذوى السلطان ؟ إن مذهب هشام القوطي مثلاً ، وهو أحد الذين رفضوا رفضاً تاماً أن يقبلوا الصفات، الإلهية وتحديد القدر ، يريدنا كيف كان بعض هؤلاء يتصور أو يتمثل الأشياء ؛ « إنه يقرر أن من المباح قتل خصوم مذهبهم غيلة وخفية ، والاستيلاء على كل أموالهم بالخداع أو القوة ؛ كما يقرر أنهم كفرة ، وإذا حياتهم وأموالهم خارجة عن الشريعة (٦٠) » . إن هذه النظريات ليست كما هو معلوم إلا نظريات المجمع أو الجماعات ، ولكنها دفعت إلى أبعد لتصل إلى فكرة أن الأرض التي لا يسود فيها الاقرار بالايمان كما يراه المعتزلة يجب أن تعتبر كبلاد حرب . ذلك بأن علم تقويم البلدان الاسلامي يقدم لنا ، فضلاً عن تقسيم العالم إلى سبعة أقاليم ، تقسيماً آخر قاطعاً أكثر من الأول : هو دار الاسلام ودار الحرب (٦١) . ويجعل في الطائفة الثانية كل البلاد التي يسود فيها الكفر بين السكان ، وذلك برغم أن الدعوة إلى الاسلام وصلت إليهم ، وواجب أمراء الإسلام أن يحاصروا أو يحيطوا بهذه البلاد وأمثالها ، وهذا هو الجهاد — الحرب المقدسة — المأمور به في القرآن ، وهو آمن الوسائل للاستشهاد . وكثير من المعتزلة كانوا يودون لو قدروا أن يسووا بدار الحرب البلاد التي لا يسود فيها فهم المعتزلة في العقائد ، فقد كان من الواجب في رأيهم أن يقاتلوا بالسيف فيها كما يقاتلون في بلاد الكفرة والوثنيين (٦٢) .

إن هذا في الحقيقة مذهب عقلي قوى ونشيط جداً ، وإلكننا لا نستطيع أن نحتمل بهم ونعلى من شأنهم كرجال أنظار حرة ومتسامحة ، هؤلاء الذين تعتبر مذاهبهم مبدأ السير ومادة الغذاء لمثل هذا التعصب . وللأسف ، هذا ما لا تفكر فيه عندما تقدر تاريخياً المذهب الاعتزالي ، وفي كثير من الأوصاف الخيالية التفصيلية عن التطور الممكن للإسلام ما يرسم لنا لوحة تريننا كم كان نافعاً لنمو الإسلام أن يصل المعتزلة إلى السيادة الروحية . إنه قل أن تؤمن لهذا بعد ذلك الذي سمعناه عنهم منذ قليل .

نحن لا نستطيع نكران أنه كان لنشاط المعتزلة نتيجة نافعة ، فقد ساعدوا في جعل العقل ذا قيمة حتى في مسألة الإيمان ، وهذا هو الفضل الذي لا يجحد والذي له اعتباره وقيمته ، والذي جعل لهم مكاناً في تاريخ الدين والثقافة الإسلامية ، ثم إنه برغم كل الصعوبات التي أثارها مذهبهم ، وكل ما أنكروه على خصومهم ، فإن حق العقل قد انتصر على أثر كفاحهم بنسبة صغيرة أو كبيرة حتى في الإسلام السني ، ولم يكن هيناً بعد هذا إبعاده تماماً .

١٠ — لقد ذكرنا بعد هذا مراراً اسمي إمامين ، هما أبو الحسن الأشعري وأبو منصور المازيني ، اللذان كان أولهما في مركز الخلافة وكان الثاني في آسيا الوسطى ، واللذان عملا على تخفيف حدة الجدل والخلاف العقيدى بصيغ متوسطة أصبحت الآن معترفاً بها كمواد من الإيمان السني . ولا يستحق العناء الدخول في تفاصيل الاختلافات الدقيقة التي تفصل بين هذين المذهبيين ، على اتصالها ببعض إتصلاً وثيقاً .

وقد كسب الأول أهمية كبيرة تاريخية . ومؤسسه نفسه كان تلميذاً للمعتزلة وانفصل فجأة عن مدرستهم — وهناك أسطورة تتكلم عن رؤياً ظهر النبي فيها له وحدد له هذا التغير — وعاد جهاراً إلى احتضان مذهب أهل السنة ، الذي أمده بنفسه كما أمده أكثر منه تلاميذه بصيغ متوسطة لها طابع سني قليلاً أو كثيراً ، ومع هذا فلم يستطيعوا أن يجيبوا ذوق المحافظين القدماء ، ففي أثناء زمن طويل لم يكن من المستطاع لهم أن يخاطروا بتعليم علم الكلام علماً . وإنه حينما أنشأ الوزير الشهير للسلاجقة نظام الملك ، في منتصف القرن الحادى عشر ، في المدارس الكبيرة التي أسسها في نيسابور وبغداد كرامى عامة لهذا المذهب الكلامي الجديد ، أفكّن لمذهب الأشعري أن يعلم رسمياً وأن يصير مقبولاً

لدى أهل السنة ، وأمکن لمثل هذا المذهب الكبار أن يكونوا أصحاب كراس في المؤسسات النظامية . في هذا الحين إذاً تقرر انتصار المدرسة الأشعرية في كفاحها ضد المذهب المعتزلي من ناحية ، وضد المذهب السني الذي لا يتساهل من ناحية أخرى . والعصر الذي ازدهرت فيه هذه المؤسسات هو إذاً عصر هام ، لا في تاريخ التعليم خصب ، بل أيضاً في تاريخ العقيدة الإسلامية ، ومن أجل ذلك علينا أن نفحص عن قرب هذه الحركة .

حينما يدعون الأشعري رجلاً ذا مذهب متوسط معتدل ، يجب ألا نعلم هذا الحكم المميز لكل زعائه الكلامية ، بتوسيعه حتى يضم كل مسائل المذهب التي نشب الكفاح من أجلها في العالم الإسلامي ، في القرنين الثامن والتاسع ، بين الآراء المعارضة والمتناقضة . إنه بلاريب عرض صيغاً موفقة ، حتى في مسائل حرية الإرادة وطبيعة القرآن ، ولكن الذي يجب أن ينظر إليه كطابع مميز له أحسن تمييز هو موقفه الكلامي ؛ هو الوضع الذي اتخذ في مسألة تداخلت بعمق أكثر من كل الإفهام أو التصورات الدينية في قلوب الجمهور والامة ، أعنى بها تحديد الفكرة عن الله في مقابلة الفرقة المجسمة .

ولا يمكن في الحقيقة أن نصف وضعه الذي اتخذ في هذه المسألة بأنه وضع وسط . ونحن في أيدينا عن هذا الإمام ، الذي يعتبر أكبر حجة عقيدية في الإسلام السني ، مختصر عقيدتي عرض فيه مذهبه في صورة نهائية ، وجادل فيه بحق تعصي الأفكار والآراء المعتزلة المعارضة . هذا المختصر هو رسالة هامة (٦٣) ، كانت تعتبر فيما مضى مفقودة وغير معروف لنا منها إلا قطع بواسطة نقول مختلفة ، ولكنها صارت الآن في متناولنا في طبعة كاملة نشرت في حيدرآباد ، وهي وثيقة أساسية لمن يريد أن يعنى على نحو ما بتاريخ العقائد الإسلامية . ومن مقدمة هذه الرسالة [وهي الإبانة] نرى أن علاقة الأشعري بالمذهب العقلي تتضح مشكوكاً فيها . هذه المقدمة التي يعلن فيها أن : « قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها ، التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث . ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل — نضرب الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته — قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون ؛ لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل ، الذي أبان الله به الحق ، ورفع به الضلال

وأوضح به المنهاج ، وقع به بدع المبتدعين وزيع الذائعين وشك الشاкин .
فرحمة الله عليه من إمام مقدم ، وخلييل معظم مقضم . »
إذاً ، الأشعري منذ بدء قانونه الإيماني ، أعلن نفسه حنبلياً ، وهذا مالا
يجعلنا نفترض استعداده لتوسط . حقيقة ، حينما جاء إلى الكلام عن نزعات
المجسمة ، نراه يصب سيلاً من السخرية والاستهزاء على العقليين الذين يبحثون
عن تفسيرات مجازية للتعابير المادية في النصوص المقدسة . ولما لم يقنع بإظهار
شدة العقيدة السنية ، لجأ إلى العلماء باللغات . إنه يرى أن الله يذكر أنه أوحى
القرآن « بلسان عربي مبين » ؛ فلا يمكن إذلاً أن تفهمه إلا في المعنى الأصلي
الجاري في لسان العرب . إذلاً أين نجد عربياً استعمال كلمة « اليد » في معنى
« النعمة » ، إلى آخر أمثال هذه الكلمات والتعابير ، أو استعمال من هذه الحيل
اللغوية التي يربد العقليون أن يكشفوها في النص المبين الواضح ليجردوا
فكرة الألوهية من كل ذاتية أو جوهرية ؟ ثم يقول الأشعري أيضاً : « بالله
نستهدى ، وإياه نستكني ، ولا حول ولا قوة إلا بالله ، والله المستعان . أما
بعد ! فمن سألنا فقال أتقولون إن لله سبحانه وجهاً ؟ قيل له نقول ذلك خلافاً
لما قاله المبتدعون ، وقد دل على ذلك قوله عز وجل « ويبقى وجه ربك ذو
الجلال والإكرام » (سورة الرحمن : ٢٧) . فإن سئلنا أتقولون إن لله يدين ؟
قيل نقول ذلك ؟ وقد دل عليه قوله عز وجل « يدُ الله فوق أيديهم »
(سورة الفتح : ١٠) ، وقوله : « لما خلقت بيدي » (سورة ص : ٧٥) ؛
وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله مسح ظهر آدم بيده
فاستخرج منه ذريته ؛ وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله خلق آدم
بيده ، وخلق جنة عدن بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس شجرة طوبى
بيده ؛ وقال عز وجل « بل يدها مبسوطتان » ؛ وجاء عن النبي صلى الله عليه
وسلم أنه قال : « كلتا يديه مبين » . وإذلاً ، فالمقصود هنا المعنى الحرفي دون سواه
ولأجل أن يفهم من التجسيم الغليظ ، تراه يضيف حقاً إلى قانونه هذا الاستدراك ؛
وهو أن لا يصح أن نعني بالوجه والقدمين وأمثال ذلك مشابهة لأعضاء الجسم

الانسانى ، وأن كل هذا يجب أن يُفهم بلا كيف (أنظر ما تقدم) . ولكنه لا يوجد في هذا أى توفيق ، فإن توسط المذهب السنى القديم كان يفهم ذلك تماماً على هذا النحو . ليس هذا مسألة أو توفيقاً بين ابن حنبل والمعتزلة ، ولكن — كما رأينا في الابانة الأولى للأشعرى — تسليم بلا شرط من المرتد المعتزلى الذى يتجه إلى فكرة إمام التقليديين الصلب الذى لا يثنى ، وفكرة خلفائه من بعده . وقد حرم الأشعرى ، بسبب ما كان منه من سعة صدره للاعتقاد الشعبى ، الشعب أو الأمة الاسلامية من الثمار الهامة للمذهب للاعتزالى (٦٤) . ولقد بقى سليماً بحسب وجهة نظره الايمان بالرقى والسحر ، فضلاً عن كرامات الأولياء أيضاً ، بينما محا المعتزلة كل هذا تماماً .

١١ — إن المسألة أو التوفيق الذى يُعدّ عنصراً هاماً في تاريخ النقائد الإسلامية ، والذى يمكن أن تعتبر نتيجته اتجاهها هاماً أقره الاجماع ، لا يرتبط باسم الأشعرى نفسه ، ولكن يرتبط بالمدرسة التى تحمل إسمه . لم يكن مستطاعاً أكثر ، حتى إذا ملنا إلى ناحية المذهب السنى ، أن نحذف العقل كعين للمعرفة الدينية . وقد عرفنا منذ قليل ، من عقيدة الاقرار بالايمان كما جاء عن الأشعرى ، الاتجاه الذى كشف عن رأيه في مصادر المعرفة الدينية بجد واحتراف ، فهنا لا نسمع شيئاً عن حق العقل — ولو كوسيلة مساعدة — في معرفة الحقيقة ، وقد كان الحال غير هذا تماماً في مدرسته .

هذه المدرسة ، ولو أنها في تشدها في هذه الناحية أقل من المعتزلة ، تتطلب أيضاً من الجميع النظر والتفكير النظرى في معرفة الله ، وتحكم على التقليد الذى لا أثر للتفكير فيه . وفضلاً عن هذا المطلب العام ، فكثير من رؤساء المدرسة الأشعرية التزموا في كثير من النقط طريق المعتزلة ، وبقوا أمناء لمنهجهم ، وهذا المنهج الذى لم يكتب إمامهم كما بينت آنفاً بملاحقته بهجات اعتقادية ، بل نال منه وفتح فيه ثغرات بسهام مستعارة من الكنانة اللغوية . والمتكلمون الأشاعرة لم يكثروا كلبية باحتجاجات أستاذهم ، بل تاروا واستهروا على التوسع في استعمال طريقة التأويل (انظر نحو هذا فيما تقدم) . وبغير هذا كان لا يمكن الفرار من التجسيم ، لأن إرادة توحيد الآراء الحنبلية والآراء الأشعرية كان طلب المستحيل . ولكن ماذا قال الأشعرى عن الطريقة التى انتصرت فيما بعد في سبيل الاستخدام السنى للتأويل ؟ كل الحيل لتفسير مكره

[متعسف فيه] كانت موضع تفكيره [وانتقاه] ، لا إبعاد ما في القرآن والحديث من التعابير المجسمة [عن الدلالة على التجسيم أو التشبيه] .

أما بالنسبة للقرآن فإن المعتزلة قد كانوا أعوا في ذلك الزمن إتماماً كافياً للسل الضروري في هذه الناحية ، وأما الحديث فقد كان اهتمامهم من أجله أقل ، إذ كان لديهم هنا الوسيلة السهلة الميسورة ، وهي أن يعلنوا ببساطة عدم صحة الأحاديث التي توجد فيها تعابير شائكة ، وبذلك لا يشغلون أنفسهم بعد هذا بشيء من التفسير أو التأويل العقلي . لكن المتكلم السني لم يستطع اصطناع هذه الطريقة ، ولهذا نجد خطر منه التفسيري [أو التأويلي] يستند — عن تفضيل — إلى النصوص المتواترة . وكما كان قد امتد التجسيم ، وبصفة خاصة في الحديث ، الذي نما بطريقة غير محدودة ! لنسمع ، مثلاً ، نموذجاً استعزجناه من مسند أحمد بن حنبل « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عليهم ذات غداة ، وهو طيب النفس مسفر الوجه أو مشرق الوجه » ، ولما سئل عن السبب قال « وما يعنني ؟ وأنا نبي ربي عز وجل في أحسن صورة » ، قال يا محمد ! قلت : لبيك ربي وسعديك ! قال فيم يختصم الملائة الأعلى ^(٦٥) ؟ قلت لا أدري أي رب . . . قال : فوضع كفيه بين كتفي فوجدت بردهما بين يدي حتى تجلي لي ما في السموات وما في الأرض ^(٦٦) » . وبعد هذا جاءت إشارات عن المحادثات في الملائة الأعلى .

وقد كان يكون عملاً عابثاً محاولة تجنب هذا التجسيم الغليظ بواسطة التأويل أو التفسير ، والمتكلمون العقليون لم يشعروا مطلقاً بالنعطاف أو ميل للنصوص التي لم تقبل في كتب الحديث المعترف بها ، وذلك كتلك النصوص التي ذكرناها آنفاً . ومسئوليتهم تكون أكبر بأزاء النصوص التي توجد في كتب الحديث المعترية والمعترف بها من أهل السنة جميعاً ، مثلاً ، جاء في موطأ مالك بن أنس أن ربنا ينزل كل ليلة إلى السماء الأولى قبل الثلث الأخير من الليل ، ويقول : من يدعوني فأستجيب له ؟ من له حاجة فأقضيهما له ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ « ^(٦٧) » .

وقد استؤصل التجسيم من هنا بمساعدة التعمّل اللغوي الذي أمدهم به خاصة الكتابة العربية القديمة التي لا ترسم فيها الحروف المتحركة بالكتابة في الكلمات ، فبدلاً من « يَنْزِلُ » ^(٦٨) . يمكن أن يقرأ « يُنْزِلُ » أي يُنزل الله

الملائكة ، فيزول المكان المنسوب لله في النص ؟ إذ يصير المعنى أن الله ليس هو الذى ينزل ، بل إنه ينزل الملائكة الذين يقذفون بهذه النداءات باسمه [تعالى] . ومثال آخر : الحديث الإسلامى أخذ من سفر التكوين (١ : ٢٧) هذه العبارة : « خلق الله آدم على صورته » [فكان تأويله أن] الله ليس له صورة ، وإذا فالضمير يجب أن يعود إلى آدم ، فيكون المعنى أن الله خلق آدم على الصورة التى تلقاها آدم ^(٦٩) . وهذه الأمثلة [وسواها كثير] ، ترينا الطريقة أو المنهاج المستعمل كثيراً لحل الصعوبات أو المشاكل العقيدية ، بواسطة النقل والتبديل اللغوى النحوى .

وهكذا غالباً نراهم يلجأوا إلى حيل من اللغة واشتقاقها ومبانيها المختلفة ، هذه الحيل التى تضاعف معانى الكلمات العربية ، مثلاً : « الجحيم سوف لا ترضى حتى يضع الجبار قدمه فيها ، وحينئذ تقول حسبي حسبي ! » ^(٧٠) فجاء التفنن المتنوع الذى استخدمه [أهل السنة] فى تأويل هذا النص ، المضايق لفهم أو التصور المنتزه لله ، يرينا معرضاً كاملاً للحيل التفسيرية فى صالح المدرسة الأشعرية . إنهم أولاً اعتقدوا أنهم يجدون وسيلة خارجية تماماً تخرجهم من هذا المأزق ، فوضعوا فى متن الحديث ضميراً بدل الفاعل الظاهر [فى النص المتقدم] ، فصار النص : « الجحيم لن تكون ممتلئة حتى يضع قدمه فيها » ؛ ولكن من الذى يضع قدمه فيها ؟ هذا ترك خافياً ، إلا أنه على الأقل ليس فى النص على هذه الصورة ما يلزم أن يكون الفاعل الذى يعود عليه الضمير هو الله ، ولكن هذا كان خداعاً ولم يفيدوا منه شيئاً .

وآخرون أرادوا التخلص من ذلك الضيق مع اعترافهم أن الفاعل هو الجبار ، ولكنهم لا يجعلونه الله . إنه فى رأيهم يمكنهم بيسر أن يدللوا ، بحجج مأخوذة من لغة القرآن ، والحديث ، على أن هذه الكلمة يعنى بها هنا العاصى المتمرد العنيد ، فيكون الجبار الذى يضع قدمه فى جهنم ليس الله ، بل إنه شخص قوى قادر ، أى مجرم مُرسل إلى النار ، يضع تداخله الشديد القوى نهاية لتعمير جهنم . لكن هذه الوسيلة تتكشف كذلك عن صعوبة عسرة عند امتحان عميق ، فإن معنى هذه الكلمة « الجبار » وإرادة الله بها ثابت من أحاديث مختلفة ، جاء فى بعضها بدلها « الله أو رب العزة » ، وإذا يكون الفاعل هو الله بلا ريب ، وإذا لم يخرج الأشاعرة من الضيق والحرج ! ولكن ما الذى لا يحاوله المفسر

العقيدى؟ اليأس يجعله أكثر تفنناً أيضاً! فنته قد اتفق أمام الفاعل، والملموم في هذا هو المفعول، [فلنتوجه إليه بالتأويل! | الفاعل بلا شك هو الله، فهو الذى يضع قدمه، ولكن كلمة «قدمه» لا يعنى بها الرجل حتماً، فمن بين معانيها الكثيرة أنها تدل على «جماعة من الناس ترسل إلى الأمام، وإذا فالت يضع هؤلاء القوم في النار] لتقول حسبي حسبي]. غير أنه بكل أمف نجد حديثاً آخر، أو رواية أخرى، جاء فيه كلمة «رجل» بدل كلمة «قدم»، فكيف يعامل الأشاعرة؟ هل كلمة «رجل» تعنى بلا شك «القدم» أى العضو الخاص المعروف؟ لا، ليس في الأمر شىء، من هذا بالمرة؛ فإنه لا يوجد «بلا شك» في قاموس اللغة العربية، كلمة واحدة يمكن أن يراد بها كثير من الأشياء! كلمة «رجل» إذاً يمكن أن يراد بها أيضاً جماعة من الناس، فيكون المعنى أن الله يضع جماعة من الأئمين طيباً على باب جهنم، وأنهم هم الذين يصيحون: كفى، كفى!

إنه — في الحق — قد تكلمت عن معرض من القوة التأويلية بخصوص هذه الجملة التي كانت موضوعاً لتأويل مختلفة، ولكن الذين أرونا هذا المعرض ليسوا هم المعتزلة، إنهم من الأشاعرة الخالص. وكتم صب مؤسس هذا المذهب نفسه على تلاميذه سيلاً من حنقه وسخطه على فقه اللغة!

١٢ — على أن هذه الحركة العقلية للمدرسة الأشعرية إذا كانت استقبلت استقبالا طيباً كوسيلة للفرار من التجسيم الذى يراه الجميع شنيعاً، فقد استقبلها المخلصون للحديث أى السنيون حقاً، وهذه الحالة كانت مرتبطة بظرف آخر أو حالة أخرى.

طريقة الأشاعرة آلت القدامى من المؤمنين المتكلمين | أهل السلف |، بسبب ما تربطها بمذهب المعتزلة من وشائج وصلات وثيقة العرى، ونعنى بهذا المدأ المشترك بين المعتزلة والأشاعرة، وهو «أن البرهان المؤسس على العناصر النقلية لا يعطينا أى يقين». المعرفة التي لا تستند إلا إلى المصادر النقلية هي معرفة مشكوك فيها، لأنها تتعلق بعوامل لا يمكن أن يكون لها إا قيم نسبية لإثبات ما يراد من وقائع وحقائق متعددة؛ تتعلق مثلاً بالتأويل الذاتى، وبالمعنى المرتبط بخصائص الصور البلاغية من مجاز واستعارة ونحوها. إنه لهذا لا يمكن أن تنسب قيمة مطلقة لمصادر مثل هذه المعرفة إلا في مسائل العمل الشرعى، وحتى في هذه المسائل تراها تترك مكاناً لآراء مختلفة في النتائج التي

يمكن أن تستخرج منها ، وأما في مسألة العقيدة فليس لها إلا قيمة ثانوية . في هذه الناحية يجب أن يكون السير من الأدلة العقلية ؛ إنها فقط هي التي تسمح لنا بالوصول إلى اليقين ^(٧١) . وفي هذا الاتجاه نجد — في هذا الزمن الحديث جداً — المفتي المصري المتوفى منذ قليل يتمكن من أن يضع في الإسلام مبدأ هاماً جداً ، هو « أنه إذا تعارض العقل والنقل ، أخذ بما دل عليه العقل » . وهو « مبدأ — كما يقول — لا يعارض فيه إلا قليل من الناس ، من هؤلاء الذين ليسوا محل الاعتبار ^(٧٢) » .

هذا ولو أن الأشاعرة سندوا في العادة العقيدة السنية بأدلتهم العقلية ، وأنهم — مخلصين وأمناء لمبدأ أستاذهم — قد اجتمنوا أو احترسوا أن يذهبوا بأقيستهم إلى صيغ تخرج عن المذهب السني المضبوط ، فإنه مع هذا كان الامتياز الذي منحوه للعقل على النقل في التدليل للعقائد ممقوتاً في رأى المدرسة القديمة التي لا تتساهل في شيء في هذه الناحية . وماذا يجب أن يكون هذا إذا في رأى الجسمين عميد الألفاظ والحروف ، الذين لم يكونوا يطيقون أن يسمعوا كلمة بخصوص الصفات المنسوبة لله في الكتاب ، لا بطريق المجاز والاستعارة ، ولا وسيلة تفسيرية أخرى تقدمها لنا علوم البلاغة !

في رأى رجال المدرسة القديمة النقلية أو السلمية لم يكن إذا فرق بين المعتزلة والأشاعرة . علم الكلام في ذاته ، في مبدئه ، هو العدو ؛ سواء أقاد إلى نتائج سنية أو بدعية ^(٧٣) وشعارهم هو « فرّ من الكلام ، في أى صورة يكون ، كما فر من الأسد » . وعاطفتهم يعبر عنها حديث أو قول حائق ينسبونه للشافعي ، وهو : « حكى على رجال علم الكلام أنهم يجب أن يضربوا بالسياط والنعال ، وأن يطاق بهم مشهّرين في الجامع والقبائل ، وينادى عليهم : هذا جزاء من يذبذ علم القرآن والسنة في ناحية وينكب على علم الكلام ^(٧٤) » . الكلام علم « إن أصاب المرء فيه لم يؤجر ، وإن أخطأ فيه كفر » ^(٧٥) . المؤمن الحق لا يصح أن ينحني أمام العقل ، وأنه ليس هناك حاجة للعقل في معرفة الحقيقة الدينية ، فهي محتواة في القرآن والسنة ^(٧٦) . ليس من فرق بين علم الكلام وفلسفة أرسطوطاليس ، فكلاهما يؤدي إلى الألحاد والزندقة . رجال الكلام لم يكونوا يستطيعون أن يستمدوا شيئاً من هذا القبيل من العقل ، الذي قصاراه لعقل حقائق الدين وقضاياه ، [أو جعل هذه الحقائق معقولة] .

الإيمان والعقيدة مرتبطان بالمنقول وحده ، أما العقل فلا يستطيع أن يخاطر في هذه الناحية .

هكذا من الممكن أن يقال عن المذهب الأشعري ، الذي أريد به المسألة والتوفيق ، إنه أخذ بين تارين ، وهذا هو نصيب كل نزعة تعمل كل التوفيق والحكم بين غابتين أو طرفين . الفلاسفة والمعتزلة على خصومة مع الأشاعرة كما هو الحال مع الرجميين ، وذوى العقول المضطربة ، والسطحيين ذوى العقليات التي لا تدع سبيلا للدخول معهم في نقاش أو جدل جدى . إن نقد أو رقابة الأشاعرة للمعتزلة والفلاسفة لم يعفهم من لعنات المؤمنين القدامى ، وإن كان قتالهم لفلسفة أرسطو طاليس في صالح الدين قد شكروا من أجله قليلا .

١٣ — وفيما خلا علم الكلام الأشعري بمعناه الخاص ، فإن الفلسفة الطبيعية للأشاعرة نستحق منا كذلك التفاتاً خاصاً .

من الممكن أن يقال عن هذه الفلسفة إنها تتكون من تصور الطبيعة الذي يسود الإسلام السنى . فلسفة الكلام لا تعتبر مطلقاً كذهب أو نظام محدد ، ولو أنه يمكن القول بصفة عامة أن إدراكها أو فهمها الفلسفى للعالم يتبع — فى أغلب الأحيان والحالات — آثار الفلاسفة فى الطبيعة المشائية (٧٧) ، وخاصة أصحاب نظرية الجوهر الفرد . فمنذ البدء ، وحتى قبل العصر الأشعري ، كانوا يلومون رجالها على عدم معرفة الطبيعة المستقرة للغواهر وخضوعها للقوانين الخاصة . ها هو ذا المعتزلى المعروف الجاحظ يذكر الاعتراض الذى وجهه إلى زملائه فى المذهب من ناحية الأرسطيين ، وهو أن تدليلهم على الوحدانية يتطلب نفي كل حقائق الطبيعة (٧٨) .

وخصوم آخرون ، جاهلون بجماع هذه النظريات الفلسفية ومعناها العميق ، أمكنهم أن يأخذوا على النظام ، وهو واحد من أشجع ممثلى هذه المدرسة ، إنكاره لقانون عدم تداخل الأجسام (٧٩) . إنه ينقل عنه حقيقة فكرة من هذا النوع ، فكرة تكشف عن عمق قبوله للفهم الرواقى للطبيعة (٨٠) .

وبرغم كفاف المعتزلة للفلسفة المشائية ، فقد ارتدوا أحياناً رداء أرسطو طاليسيا ، وأرادوا أن يصيروا أكثر قبولاً [من الآخرين] بتحليلهم ببعض الأزهار الفلسفية ، وهذا — بالإجمال — ما لم يقدم مطلقاً لدى الفلاسفة . هؤلاء ينظرون باحتقار إلى طريقة علم الكلام ، ولا يعتبرون المتكلمين أكفاء

لخصومتهم وأحرباء بالجدل معهم ؛ وإنهم لا يجمعهم صعيد واحد مشترك بينهم ، فلا يمكنهم إذاً أن يدخلوا وإياهم في جدل جدتى . « المتكلمون — كما يقولون — يدعون أن أحسن مصدر للمعرفة هو العقل ؛ ولكن هذا الذى يزعمونه هكذا ليس فى الحقيقة هو العقل ، كما أن منزهتهم ليس له قواعد بالمعنى الفلسفى . إن الذى يسمونه عقلاء ، وزعمون أنهم به عقليون ، ليس إلا نسيجاً من خيال وهمى . ومن البديهي أن هذا الحكم من الفلاسفة أكثر انطباقاً على الأشاعرة منه على المعتزلة . إن الذى يقوله الأرسطيون والافلاطونيون المحدثون — من القرن العاشر إلى الثالث عشر — عن أن الفلسفة الطبيعية لعلم الكلام ليست عقلية^(٨١) ، يصيب فى الأول الأشاعرة الذين ، فى صالح مبادئهم البديهية العقيدية ، يضعون أنفسهم فى تعارض مع كل الأنظار التى تنتج عن ملاحظة القوانين الطبيعية واعتبارها . إنهم يميلون مع « البيرونيين Les Pyrrhonistes » إلى إنكار يقين مدركات الحواس ، ويعتصون المكان الأكبر إلى فرض الأوهام الحاسية ؛ وإنهم ينكرون قانون العلية أو السببية ، هذا « المصدر والمرشد والهادى أو البوصلة لسكل علم عقلى » . إنهم يرون أنه لا شئ فى العالم يحصل أو يحدث حسب قوانين ثابتة مع ضرورة حقيقية ، والمقدم ليس فى نظرهم سبب التالى أو علته ؛ وإنهم يحسون قلقاً شديداً فى مواجهة فكرة السبب أو العلة ، حتى لا يرضون أن يسموا الله العلة الأولى ، ولكن فاعل الطبيعة وظواهرها^(٨٢) . وكان من ذلك أن قبلوا إمكان حدوث أشياء فوق الطبيعة ؛ فمن الممكن رؤية أشياء ليست فى مدى الرؤية مثلاً ، كما أمكن أن يقال عنهم — سخريه بهم — أنهم يرون ممكناً أن يرى أعمى فى الصين بقعة بالأندلس^(٨٣) . وهم لهذا كله يستمدلون فكرة العادة بقانون الطبيعة .

إنه ليس بمقتضى قانون ، بل بمقتضى عادة مقررة عن الله فى الطبيعة (إجراء العادة) ، أن بعض الظواهر تتبع أخرى وتتوالى عنها ، وهذا التعاقب ليس مع هذا ضرورياً . من أجل ذلك ليس ضرورياً أن يجر فقدان الطعام والشراب إلى العطش ، ولكن هذين يكونان بالعادة عن ذلك فقدان الجوع والعطش يحدثان من أن الحالة المارضة التى تتكون من الإحساس بالجوع والعطش تنضم إلى

المادة ؛ أما هذا العارض فيبقى خارجاً عن ذلك (والله قادر على إبعاده) ، والجوع والعطش ببقية أيام أيضاً خارجين بعيداً . والنيل يزيد وينقص حسب العادة ، لا على أثر علل طبيعية ، وحادثة الفيضان إذا لم يحصل ، لا يتغير مستوى النهر .
 وفي وسعهم — كما يزعمون — أن يحدوا تفسيراً لكل شيء في العالم بهذا الفرض ، وهو « إن كل ما يظهر لنا أنه نتيجة لقوانين ، ليس إلا إعادة الطبيعة » .
 والله قرر في الطبيعة عادة أن بعض مجاميع النجوم توافق بعض الحوادث والظواهر ؛ فالمنجمون يمكن أن يكونوا إذاً على حق ، ولكنهم فقط يعبرون عن أنفسهم خطأ وزوراً ^(٨٤) . وكل حادث يكون — إيجاباً أو سلباً — نتيجة خلق خاص من الله ، وإنه يتبع السير المعتاد للطبيعة ، غير أنه من الممكن أن يكون في ذلك استثناء ؛ وحينما يغير الله نظام الظواهر الطبيعية يحدث ما نسميه معجزة وما يسميه الأشاعرة خرق العادة . واستمرار العادة نتيجة خلق مستمر . لقد اعتدنا أن ننزو الظل لغياب الشمس ، ولكن لا شيء من ذلك بالمرّة ! الظل ليس نتيجة لغياب الشمس ؛ إنه مخلوق ، وإنه لأمر واقعي ثابت . وهذا ما أجاز لعلماء الكلام أن يفسروا هذا النقل أو الرواية التي تقول إن في الجنة شجرة يمكن أن يسيرا فيها الراكب مائة عام دون أن يخرج من ظلها ؛ وإلا ، فكيف يكون هذا متصوراً أو مُدرَكاً ما دامت الشمس ستتكور (سورة التكوّن : ١) قبل دخول أهل الجنة الجنة ؟ من أين حينما لا يكون شمس يكون ظل ! الظل ليس له صلة بالشمس ، إن الله هو الذي يخلق الظل ؛ وهنا تماماً قد حصل خرق لإعادة ^(٨٥) .
 وهذه الفكرة عن الطبيعة نجدها في كل إدراك أو تصور للعالم في العقائد الأشعرية ، والأشعري نفسه طبقها من قبل بسعة . إنه ينسب له مثلاً المذهب الذي يرى أنه بمقتضى عادة الطبيعة لا يمكن أن يدرك المرء بحاسة النظر الروائح والطعوم الخ ؛ الله كان قادراً على أن يعطى لحاستنا النظرية القدرة على إدراك الروائح أيضاً ، ولكن هذا ليس عادة الطبيعة ^(٨٦) .
 هكذا العقيدة السنوية الحرفية ، المؤسسة على المبدأ الأشعري ، تبعد تماماً فكرة السببية في كل صورة من صورها . إنها لا تنكر حسب عمل القوانين

* ذكر عن عقيدة الأشعري أن الفيضان إذا لم يحدث لا يتغير مستوى النهر ، والعقيدة الأشعرية أن الفيضان إذا لم يحدث يتغير مستوى النهر ، بحكم ما أجراه الله من العادة ، والله مع هذا قادر ألا ينخفض مستوى النهر إذا أراد ألا يجرى الأمر على المعتاد .

الطبيعية الثابتة والأزلية من حيث إنها أسباب لكل حوادث الطبيعة ، ولكنها تدفع أيضاً كل صيغ السببية التي تقترب من وجهة نظر علم الكلام ! وذلك مثل إن « السببية ليست أبدية ، ولكنها حدثت في الزمان ، وإن الله هو الذي أعطى الأسباب قوة تسبب — بطريقة مستمرة ثابتة — الظواهر التي هي نتائجها » (٨٧).

وإذا كان هذا الإدراك للسالم يطرد فكرة الصدفة ؛ فإن ذلك من أجل أنه يتطلب كشرط مقدم للفعل قصداً محددًا ؛ ولكنه لا يعنى بإبعاد فكرة الصدفة من ناحية أن الفعل هو النتيجة التي لا يمكن تجنبها ، إلا لسببية طبيعية تترجم بالطاعة لقانون .

وهذا الإدراك للطبيعة قدّم فيما بعد مكاناً ملائماً لكل متطلبات العقيدة ، أما السهولة التي أمدتنا بها بصيغة المعجزة فقد رأيناها آنفاً ، وكذلك أيضاً للتسليم بكل الأشياء فوق الطبيعية التي تتطلب العقيدة الإسلامية الإيمان بها . ما دام لا يوجد قانون وسببية ، لا يوجد كذلك معجزات أو شيء فوق الطبيعة مطلقاً . إذا كان حادث الحياة متحدداً أو ممزوجاً بعظام الميت، المتعقنة بالبالية ، فإن البعث يكون . إنه [أى البعث] نتيجة عمل خاص ، كما أن كل أعمال الطبيعة ترجع إلى أعمال خاصة وليس إلى قوانين ثابتة .

هكذا علم الكلام ، الذي تقبّل من المسلمين السنيين في شكاه الأشعرى ، عارض المذهب الأرسطي عندهج يوافق جداً في الدفاع عن العقائد . إنه ، منذ القرن الثاني عشر ، هو الفلسفة التي تسود الاسلام .

ومع هذا ، فإن ما به من دقة كان من الواجب أيضاً أن ترى خفض قيمتها التي لها سيادتها ، وذلك بمعادل جاء من تدخل عامل تاريخي ديني علينا أن نعنى به بحثه في القسم الآتي .

الزهد والتصوف

١ - كان الإسلام في أول أمره ، تسوده فكرة إطراح العالم والزهد فيه ، وذلك في نفس الوقت الذي غلبت عليه فيه فكرة التوكل والشعور بالخضوع المطلق .

ولقد يتنا أن تصور هلاك العالم ، والحساب الأخير يوم القيامة ، هي التي أثارت في النبي الدافع لاداء رسالته النبوية ، كما بعث في نفوس أولئك الذين اتبعوه ، ميولا واستعدادات للزهد والتقشف ، فأصبح من شعار المسلمين ازدياد حطام الدنيا ، والتهوين من شأنها .

غير أن الرسول ، إذا كان قد أعلن حتى النهاية أن السعادة الآخروية هي الغاية من حياة المؤمن ، فإن من المحتم مع ذلك أن تمتزج بمحيط مشاغله وجهة النظر الدنيوية ، وأن تتصل به اتصالاً قوياً مباشراً ، وذلك على الرغم من إرادته ورغبته . كذلك ، غالبية العرب الذين انضوا تحت لوائه ، عقدوا الآمال في الغالب ، على كسب الفوائد الميسورة التي عرضت لهم ، وعلى السعي للاحتفاظ بها ، ولم يكن بين هؤلاء الذين يمكن أن يتحدث عنهم الإسلام ، وهو في نشأته إلا الاتقياء الذين يسمون بالقراء والبيكائين ، أي الذين سيكون ندماً على ذنوبهم ، فترقب الغنائم كان دون ريب باعثاً ذا أهمية كبرى في نشر الإسلام . وهذا ما فطن إليه النبي ، حينما جد في إثارة حماس جنوده بواسطة « المغانم الكثيرة » التي وعد الله بها المجاهدين . وعند ما تقرأ القصص القديم « لمغازي » النبي ، ندهش حقاً من بيان الأنصبة الجزيلة من الغنائم والسبايا ، التي نجمت عن هذه الحروب ، وهذا ناموس طبيعي حتمي ، يترتب على كل حرب مقدسة .

غير أن النبي لم ينكر مع ذلك الغايات الأكثر سموًا التي ينبغي أن تفضى إليها هذه الغزوات والحروب ؛ فقد ظلّ ينهى عن الاقتصار على التماس طيبات الحياة الدنيا : « فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَائِمٌ كَثِيرَةٌ * » ، « تَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ * » ؛ فنعمة الزهد التي تتخلل التساليم المكية الأولى بقيت كمنصر مذهبي اعتقادي في الحالة الواقعية في المدينة . غير أن الحقائق قد شغلت أذهان الجماعة الإسلامية الصغيرة ، ودفعتها في مسالك أخرى ، غير تلك التي كان يسير فيها الرسول في بدء دعوته . ويحمل اتباعه على السير فيها .

بل قبل أن يغمض النبي عينيه ، وعلى الأخص بعد وفاته مباشرة ، تحول المبدأ السائد إذن إلى مبدأ آخر ، ففكرة الزهد في العالم حلت محلها فكرة فتح العالم *** ، التي يقود الدين المؤمن إليها ؛ إذ عن النبي انه قال : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، تَفْلَحُوا ، وَتَمْلِكُوا بِهَا الْعَرَبَ ، وَتَذَلَّ لَكُمْ الْعِجَمُ ، وَإِذَا آمَنْتُمْ كُنْتُمْ مَلُوكًا فِي الْجَنَّةِ (١) . ولم يكن هذا الفتح موجهاً نحو المثل الأعلى وحده ، لأن كنوز المدائن ودمشق والاسكندرية ، لم تسمح طبيعتها بإيجاد ميول للزهد والتقشف . وإن القارىء لأخبار الغنائم ليذهل وتعرّوه الدهشة العظيمة ، التي يبعثها في نفسه الوقوف على مقادير الثروات الكبيرة التي اقتسمها المجاهدون الورعون ، وتزود منها الأتقياء خلال العقد الثالث لنشأة الإسلام ؛ فاقننوا الضياع الواسعة والعقارات الكبيرة ، وأقاموا الدور المنيفة التي

* سورة النساء : ٩٤

** سورة الأنفال : ٦٧

*** يذكر أن محمداً صلى الله عليه وسلم تحول من الزهد إلى الطمع في العالم ، « ففكرة الزهد في العالم حلت محلها فكرة فتح العالم » . الزهد الكلي في الدنيا لم يكن من شريعة الاسلام . ولا كما عرف عن الرسول وأصحابه في صدر الاسلام ولا في آخره ، والاسلام دائماً دين القوة والعمل وهو يرغب عن التبتل والرهابية والاطاع عن الحياة ، ومن دلائل ذلك ما نجد في سورة القصص المكية : « وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا » . هذا هو المبدأ الذي يتجلى في الاسلام في أوله وفي آخره ، ورغبة الرسول في الفتح ، وتوجه أمته إلى ذلك ، إنما هو لنشر الدين الاسلامي ، الذي هو دين عام لخير العالم كله ؛ وقد كلف بتبليغه بحسب استطاعته وما يسعه زمانه ، وعلى خلفائه وسائر أمته أن يتابعوه في هذا التبليغ . أما وقوع التفكير في الفتح بعد الهجرة فشكل لأن الأمر في مكة ما كان ليتمنى مثل هذا التفكير ، ولأنه لم يكن قد جاء أوانه .

شيدوها ، سواء في وطنهم أو في البلاد المفتوحة ، وأحاطوا أنفسهم بمظاهري
النعمة والثراء .

وقد بينت المصادر التي بين أيدينا مقتنيات أعظم المسلمين ورعاً . ويمكننا
أن نلقى نظرة على تركة الزبير بن العوام القرشي ، وهو صحابي بلغ من تقواه أنه
عدّ من العشرة الذين بشرهم النبي بالجنة ، لقاء بلائهم الحسن في الإسلام ، كما
دعا النبي حوارته .

لقد ترك الزبير من الأموال العقارية ما تقدر الروايات المختلفة صافي قيمته
بما يتراوح ما بين خمس وثلاثين وائنين وخمسين مليوناً من الدراهم ، حقيقة إن
الناس كانوا يلهجون بكرمه ويشيدون به ، غير أنه في ثرائه كان لا يقل عن
قارون ، ونبت أمواله المنقولة التي يملكها في جهات مختلفة من البلاد المفتوحة ،
لا يبدو أنه يدل على الزهد في الدنيا ، فليس له بالمدينة سوى إحدى عشرة داراً ،
فضلاً عما يملكه في البصرة والكوفة والفسطاط والاسكندرية (٢) !

ويوجد صحابي آخر من العشرة الذين ضمن لهم النبي الجنة ، وهو طلحة بن
عبيد الله ، الذي كان يملك من العقار ما تقدر قيمته برقم صحيح لا كسر له ، وهو
ثلاثون ألف ألف درهم ، وعند موته كان لا يزال لدى أمين خزائنه ، مبلغ
إضافي قدره : ألفاً ألف ومائتا ألف درهم . وفي تقدير آخر ، قدرت ثروته
النقدية بمائة كيس من الجلد ، يشتمل كل كيس منها على ثلاثة قناطير من
الذهب (٣) ، وهو عبء ثقيل ينوء به المرء وهو في طريقه إلى الجنة !

وتوفي بالكوفة قريباً من هذا العهد (٣٧٧هـ/٦٥٧م) رجل ورع اسمه :
الحباب بن الارت ، نشأ فقيراً بالأسا ، وكان في شبابه قيناً بمكة ، وهي مهنة
لم تكن محترمة وفقاً للتقاليد العربية في ذلك العصر (٤) . وقد اعتنق الإسلام ،
فزاله بذلك أذى شديد من المشركين ، الذين كانوا يعذبونه بالحديد المحمي ،
وبذيقونه صنوفاً أخرى من العذاب ، ولكنه ظل قوى الإيمان لا يترحزح
شعرة ، واشترك اشتراكاً فعلياً في غزوات النبي . وحينما كان هذا المؤمن
الصادق الإيمان طريحاً على سرير الموت بالكوفة ، أمكنه أن يدل على صندوق
جمع فيه أربعين ألف درهم ، ولم يكتم تخوفه من أن يكون الله قد أناله مقدماً ،
بهذه الثروة ، الثواب الذي سيجزيه به على ثباته على عقيدته (٥) .

وإن ما كان يناله المجاهدون والمؤمنون ، من الأنصبة الجزيلة من الغنائم في

وقت الحرب ، ومرتبات العطاء في وقت السلم ، قد أتاح لهم الفرصة الموازية لجمع مثل هذه الثروات الكبيرة ؛ ففي حروب عبد الله بن أبي السرح بشمال افريقية في عهد الخليفة عثمان ، كان نصيب كل فارس من الغنائم ثلاثة آلاف مثقال من الذهب ، ومن أبي قبول العطاء الذي أجراه أبو بكر وعمر ، مثل الحاكم ابن حزام ، كانوا من الندرة بمكان (٦) .

وكانت البواعث الغالبة التي دفعت بالعرب إلى القيام بالفتوحات ، هي الحاجة المادية والطمع (٧) ، كما فصل ذلك في دقة عظيمة « ليوني كيتاني » ، في عدة فقرات من كتابه عن الإسلام ، وهو ما يسهل تعليقه بالنسبة للمركز الاقتصادي لبلاد العرب ، الذي خلق الحافز إلى الهجرة من البلاد التي أصابها الفقر والاضمحلال ، واحتلال الأقاليم الأعظم ثراءً وخصباً . وقد هسّ العرب للدين الجديد ورحبوا به ، على اعتبار أنه ذريعة للحركة الفتح هذه ، التي كانت تدعو إليها الضرورات الاقتصادية (٨) . غير أنه لا ينبغي أن نزع — اعتماداً على ما سبق ذكره — أن هذه النيات الجشعة كانت وحدها هي الدوافع الغالبة على المسلمين في الحروب الدينية التي نشبت في العصور الأولى للإسلام ؛ لأنه كان هناك دائماً ، بجانب المجاهدين الذين « يقاتلون على طمع الدنيا » ، آخرون « يقاتلون على الآخرة » (٩) ، ولكن هذا المبدأ الأخير لم يؤثر دون ريب على الصفة الصحيحة المتغلبة على استعدادات جمهور المقاتلين وميوهم .

وهكذا صار التحول الموائى الذي اصططعت به شعون الإسلام صبغة ظاهرية ، عاملاً من العوامل التي جعلت، الدين الجديد ينبذ وراء ظهره ، منذ عهد سحيق في تاريخه ، أفكار الزهد والتقشف التي غلبت عليه في أول أمره . فالاعتبارات الدنيوية المحضة ، والأمانى المادية ، هي التي أمكنها أحياناً أن تشجع

* ذكر المؤلف أن البواعث الغالبة التي دفعت العرب إلى القيام بالفتوحات هي الحاجة المادية والطمع . وقد علمنا الدافع إلى الاهتمام بالفتح ، وأن الرغبة فيه كانت لنشر الدين وتكوين دولة إسلامية عالمية ، وأما المال فلم يكن القصد إليه إلا أمراً ثانوياً . وقد روى الطبري في حوادث السنة المائة أن عمر بن عبد العزيز كتب لعامله على خراسان الجراح بن عبد الله الحكيم بوضع الجزية عن من أسلم من أهل الذمة ، فكتب إليه أن الناس سارعوا للإسلام فراراً من الجزية لاحقاً فيه ، فكتب إليه عمر بتأكيده وضع الجزية عن من أسلم ، لأن الله — كما قال — بعث محمداً داعياً ولم يبعثه جانياً .

المساهمة الحماسية في نشر الديانة المحمدية ، حتى أمكن أن يقال — منذ الجليل الذي تلاعصر النبي — إنه في هذا العهد ينبغي أن يعد كل عمل صالح ، عملاً له صبهتان : « لانا كنا مع رسول الله تهمننا الآخرة ولا تهمننا الدنيا ، وإنا اليوم مالت بنا الدنيا » (١٠) .

٢ — وإن ضعف حركة الزهد وتراجعها ظلّ يزيد دون توقف ، حينما دأبت دولة الأمويين ، وقد أخذت بزمام الأمور ، في التضيق على الروح الدينية ، وذلك لأسباب سياسية ، فلم تتعبه الروح العامة على وجه الدقة نحو الأولياء والصالحين . وقد ورد حديث للنبي يصور لنا شعور الأتقياء : « هلك كسرى ثم لا يكون كسرى بعده ، وقيصر ليهلك ثم لا يكون قيصر بعده ، والذي نفسى بيده لتنفقن كنوزها في سبيل الله . » فإنفاق الكنوز التي غنمها المسلمون في « سبيل الله » لمصلحة الفقراء والمحتاجين ، اعتبر في الأحاديث التي أوردته وأمرت به أشبه بتمويض عن الروح المادية التي نشأت من حركة الفتح (١١) ؛ ولكن قلما صادف هذا ميلاً في نفوس القوم الذين كان لهم أن يتصرفوا في هذه الأموال المكتسبة ، وأن يعملوا على الاستفادة منها .

ذلك بأن الكنوز التي جمعت وكُدست خلال الفتوحات ، وزيد من عمرتها وريدها زيادة مضطردة لا تنقطع ، وذلك بالتهاج وسائل بارعة لتنظيم والاستثمار ، لم توجد هنالك فحسب لتنفق « في سبيل الله » : أي في سبيل أغراض خيرية ؛ فقد رغبت الطبقات التي آلت إليها هذه الأموال ، في أن تتخذ منها وسيلة للاستمتاع بالدنيا ، ولم يرغبوا في الاقتصار على جمع الكنوز للآخرة .

وتحكي إحدى الروايات المأثورة عن « معاوية » حاكم الشام في عهد الخليفة عثمان ، والذي أسس فيما بعد الدولة الأموية ، أنه وقع خلاف بينه وبين الصحابي الورع أبي ذر الغفاري في موضوع الآية : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعبذاب أليم » ؛ فقد رأى رجل الدولة معاوية ، ذو النزعة الدنيوية ، في هذه الآية تحذيراً لا يمكن أن ينطق على الظروف الواقعية الدولة الإسلامية ، ولكنه تحذير موجه إلى رؤساء الديانات الأخرى بالنسبة لجشعهم ومطامعهم ، وهو ما تصدت له الآيات السابقة لهذه الآية ؛ بينما الرجل التقى أبو ذر رأى عكس ذلك ، وقال بأن هذه الآية « نزلت فينا وفيهم » ؛ وهذا لم يتفق بتاتا مع آراء معاوية الذي عدّ تفسير أبي

ذرت بالغاً من الخطورة درجة أوجبت رفع أمره إلى الخليفة الذي أمر بإشخاص
أبي ذرٍّ إليه في المدينة ، ثم أبسده في قرية مجاورة كيلا يؤثر بتعاليمه — التي
يذهب فيها إلى ازدراء الحياة الدنيا — في الرأي العام بشكل مخالف للروح
السائدة (١٢)

إن في ذلك ما بصور لنا العقلية الغالبة التي كان على مفسري المذاهب الدينية
أن ينحنوا أمامها ؛ أما القوم الذين كانوا يمثلون المثل الأعلى للإسلام ،
وهو في نشأته ، فقد عدوا غرباء في هذه الحياة الدنيا ؛ هؤلاء الذين دعوا
كأبي ذرٍّ باسم النبي إلى هذا المبدأ ، وهو : « أي مال ذهب أو فضة أو كى
عليه فهو جرم على صاحبه ، حتى يُقصرَّغه في سبيل الله » ؛ وهم أيضاً القوم الذين
لم يرغبوا في أن يعتبروا من أقام الدور الشاهقة وامتلك الضياع الواسعة ،
واقننى القطعان الكبيرة من الماشية (١٣) ، إخواناً لهم ، مهما بلغ من إخلاصهم
وبلائهم في الإسلام . وفي الحق كثيراً ما يصادفنا في وثائق الفكر الديني دلائل
الاستنكار الصريح غير الخفي للزهد المتجاوز للحد المألوف لما تتطلبه أحكام
الشرع ، مع أن النبي في السنوات العشر الأولى من بعثته كان دون ريب يحثه
بلا قيد أو تحفظ ، أنا الآن نواجه روحاً طراً عليها تعديل كبير .

وهنا كان على الحديث أن يقدم الوثائق المعززة لهذا التعديل ؛ فالطموح
إلى المثل العليا الآخروية ، لم يتيسر بطبيعة الحال محوه من النظرية الإسلامية
للكون ، بل تحتم أن يساهم في القوة والأهمية رعاية المصالح الدنيوية ، وفي هذا
المعنى استشهد بإحدى تعاليم النبي المجانسة لنظرية أرسطو وهي التوسط في
الأمور ، فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم : « ليس خيركم من ترك الدنيا
للآخرة ولا الآخرة للدنيا ، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه (١٤) » .
وقد ورد في كتب الحديث أمثلة للزهد المتطرف بصورة تدل على استهجان
النبي لها .

ومن أبرز الوثائق ، وأكثرها دلالة في هذا الصدد ، ما ينحصر في الروايات
المتصلة بذيول الزهد عند عبد الله بن عمرو بن العاص ، وأبوه أحد مشاهير القواد
في الصدر الأول للإسلام . فإن هذه الروايات تصوره بما يناقض أباه مناقضة
تامة ، وتجعله من أتقى الصحابة وأقواهم حماسة في الدين ، وأشدهم غيرة وتدقيقاً
في اتباع السنة (١٥) . وقد بلغ النبي أن عبد الله هذا فرض على نفسه صوماً دائماً ،

وأنه حرم عينه الرقاد ليقضى الليل، في تلاوة القرآن، فنصحته وجداً في زجره ليقصر في عادات زهده على الحد المعقول. ومن قوله صلى الله عليه وسلم له: «فإن لجسدك عليك حقاً، وإن لزورك عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً» (١٦). كما قال أيضاً: «لا صامَ من صامَ الأبد»، أى لا يثاب على مثل هذا الصوم (١٧).

وتنسب للنبي أقوال كلها ذم وتأييد لهؤلاء الذين يهملون مصالحهم الدنيوية، لكي يتفرغوا لأداء ما لانهاية له من عبادات ما بين فرض ونقل؛ ففي ذات مرة أطرى الصحابة للنبي رقيقاً لهم في السفر، كان لا يعمل شيئاً سوى تلاوة الأدعية طالما كان راكباً، وإقامة الصلاة عندما كانوا ينزلون، فسأل النبي: «فن كان يكفيه علف بعيره وإصلاح طعامه؟ قالوا: كلنا، قال: فلكم خير منه» (١٨). وتوجد أحاديث كثيرة خاصة بالمغالاة في التكفير والتوبة وصنوف التعذيب الجسدى واحتمال المشقات اختياراً وزهداً، وهى أمور كان يعد رجل اسمه أبو إسرائيل أمودجاً لها (١٩)، وكلها تكشف عن اتجاه واضح لا شك فيه، يرمى إلى التصريح بأن مثل هذه الأعمال لا يثاب عليها، أو أنها على الأقل ضئيلة القيمة من الناحية الدينية: «لو كان يبرح الراهب فقهاً عالماً، لعلم أن إجابته لأمه أفضل من عبادته لربه عز وجل» (٢٠).

وقد وجه الرسول أقوى ما عرف عنه من لوم إلى العزوبة، فقد مال رجل يدعى عكاف بن وداعة الهلالى إلى هذا النوع من الحياة، فنال من النبي هذا الدرس: «فأنت إذن من إخوان الشياطين، إن كنت من رهبان النصرى فالحق بهم، وإن كنت منا فنسنتنا السكاح» (٢١). وينسب أيضاً للنبي عبارات شديدة من هذا القبيل فاه بها ضد هؤلاء الذين يريدون أن يتجردوا عن أموالهم، بإنفاقها فى أعمال البر، فيكون من ذلك إلحاق الضرر بأسرهم ذاتها (٢٢).

ويتفق مع هذه التعاليم النبوية، المتعلقة بحالات فردية خاصة، المبادئ العامة التي تنسب إلى الرسول: «لسكل نبي رهبانية ورهبانية هذه الأمة الجهاد

يذكر أنه تنسب للنبي أقوال كلها ذم وتأييد لمن طرح الدنيا، ويطرغ للعبادة وحدها. هذه الأحاديث إن صح سندها وأخرجها الثقات فهي مقبولة، وما لم يصح منها لا يقبل، وليس من مبادئ الإسلام اطراح الدنيا كلية والتفرغ للعبادة وحدها كما علمنا.

في سبيل الله» (٢٣). وهذه عبارة لها خطرها الكبير ، لما تقرره من تضادٍ ومقابلة بين حياة التقوى والتأمل في الصوامع المنعزلة المنقطعة ، وحياة العمل الحربي النشط ، وهو تضاد نوّنها به ، ورأينا أنه على وجه التحقيق كان العامل الأكبر في اختفاء نزعات الزهد والتقشف في الصدر الأول للإسلام .

وعند النظر في الأحاديث النبوية القادرة في الرهبانية ، ينبغي أن لا يعزب عن البال مظهرها الجدلي المقصود به نقد حياة الزهد في المسيحية ، والنبي في كثير من المسائل المذهبية يتخذ في هذه الأحاديث موقف المعارضة للصوم المسرف المجاوز للحدود الشرعية : « المؤمن القوي خيرٌ وأحبُّ إلى الله من المؤمن الضعيف » ، « في كل لقمة يتناولها المؤمن ينال بها ثواباً من الله » ، « الطاعمُ الشاكر خيرٌ من الصوّام الزاهد » (٢٤) . وليس من الفضيلة أن يتجرد المرء عن أمواله ويصير متسولاً يتكفف الناس ، بل أن الزكاة ليست واجبة إلا إذا وجد ما يفيض عن الحاجة ، وحتى في هذه اللحظة يجب أن يكون البر بالأسرة وذوي القربى في المحل الأول (٢٥) . ويغلب على هذه التعاليم فكرة أن الشريعة هي التي تحدد مدى الزهد في متاع الدنيا ، وأنه فيما خلا أحدهما لا يستحب التقشف في أية صورة من الصور .

وليس مما هو عديم الأهمية بصدد الموضوع الذي نعالجه ، أن ننبه مرة أخرى إلى قلة الاستيثاق من صحة ما يمكن أن يكون قد جرى على لسان النبي حقيقة ، من الأقوال التي سبق لنا الاستشهاد بها كأحاديث مروية عنه ومرتبطة باسمه ؛ فإنه مع ما أولاه من اهتمام لمقتضيات الحياة الدنيا ، ومع ما طالب به من التسامح لنفسه ، كان يشعر بتقدير عظيم — كما يتضح من كثير من الآيات القرآنية (٢٦) — للزهاد الصادقين التوايين الذين نذروا أن يصرفوا حياتهم في الصلاة والصيام ، وقد يستثنى من هذا التقدير أمر واحد وهو العزوبة . وأقرب الروايات لآرائه هي تلك التي تحبذ الزهد أي الكف عن متع الحياة الدنيا جميعها ، وذلك كفضيلة سامية بنال بها الزاهد القبول والمحبة عند الله (٢٧) . غير أن ما هو أعظم أهمية ، هو تقرير الكيفية التي جلت فكرة الحياة المضادة للزهد ، التي أوجدتها ظروف السياسة الخارجية الإسلامية ، وذلك عن طريق ما أسند إلى النبي من أقوال وآراء ، وضعت وضعاً على النسق الذي بسطناه في القسم الثاني . وتجلي هذا الاتجاه في منجى آخر من مناحي الآداب الحديثة ، أعنى به

الأخبار المتعلقة بسيرة النبي والصحابة . ومما يجعلنا أقدر على ملاحظة قوة الروح المداوئة للزهد ، تلك الصفات الدقيقة الصميعة التي تركها الحديث تنساب — بطريقة لاشعورية — إلى التصوير الخلقى الذى رسمه لأئمة السلف وأصحاب المثل العليا الدينية ، بل أن سيرة النبي مليئة بهذه الصفات .

ويمكننا أن نقرر دون ريب ، بصفة عامة ، ميل النبي للنساء ميلا كان مضطرداً فى الزيادة ، وذلك كحقيقة تاريخية مدعمة بالأدلة والأسانيد ، وإنما مع ذلك ظاهرة فريدة منقطعة النظير فى الأدب الدينى عند مختلف الأمم والعصور ، وهى تلك التى يعرضها الاسلام فى أخباره النبوية ؛ إذ لم يحدث أن مُثِّلت صورة مؤسس دين من الأديان ، وأظهرت جوانبها الانسانية فى قالب إنسانى بحث كما مُثِّلت الأحاديث مؤسس الإسلام^(٢٨) ، وذلك من غير تشويه أو مساس بالصورة المثالية التى كونت عنه . وفى البيئات الزاهدة التى كانت تعد الزهد مثال الحياة الكاملة فهو عن الاقتداء بهذه الخصائص البشرية ، أو نصحوا بالاعتدال والصدق فيها ، بل استخدموها لتفسير بعض الآيات : « قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ » . وليس ما يدل على الاهتمام بمحاولة إقصاء صفة التأثير بالنزعات البشرية عن النبي ، ولكن أصحاب السير يجتهدون — على نقيض هذا — أن يقرّبوا النبي للمؤمنين من الناحية البشرية تقرباً صريحاً واضحاً ، وأن يؤكدوا هذا للخلف فى العصور التالية ؛ فقد روى عنه أنه قال : « إنما حبيب إلى من دنياكم النساء والطيب » ، مع هذه الاضافة : وجعلت قرّة عيني فى الصلاة . وكثيراً ما سنحت الفرصة لأن تغدق عليه صفات شديدة الغرابة عنه ، بل مضادة لئزعة الزهد ، كما أن هذه الروايات تجعله بحق موضع اهتمام خصومه الذين أخذوا عليه أنه لا يشتغل بغير النساء مما لا يتفق وصفة النبوة^(٢٩) .

يرى المؤلف أن جملة « وجعلت قرّة عيني فى الصلاة » زيادة أضيفت إلى حديث : « حبيب إلى من دنياكم النساء والطيب » . ولينتنا نعلم ما الذى رآه فى هذه الجملة حتى حكم بزيادتها ! هل كان فى حياة الرسول العميلة ما لا يتفق مع مضمون هذه الجملة ؟ لقد كان النبي مقبلاً على الصلاة ويهش لاستقبالها ، ويقول : « أرخا يا بلال » ؛ وكان ، كما روى أبو داود ، إذا حزبه أمر صلى ؛ كما كان يصلى فى السلم والحرب وفى شدة الخوف ، وشرع ذلك كله للمسلمين . والحديث بهذه الزيادة رواه الثقة ولا مفرز فيه ولا مطعن ؛ ولكن المؤلف ممن يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض ، ميلاً مع الهوى ومجانبة للنصفة !

وإننا نستطيع أن نستخلص بيانات مماثلة لهذه ، من الملاحظات الصميعة الدقيقة المتعلقة بالسير والتراجم التي وصلتنا عن « الصحابة » الورعين . ونحن اليوم أقدر من أى وقت مضى على التعمق في دراسة هذه الناحية من روايات السير في الاسلام ، وذلك منذ ظهور الطبعة التي لا تزال جارية للكتاب الكبير « طبقات ابن سعد » ، الذي جعل في متناوله يدنا مصدراً غني بالخصائص الدقيقة والتفاصيل الشخصية للحياة الخاصة لأقدم أبطال الاسلام ، وهي التي أهملتها المصادر الأخرى ، وأوردها ابن سعد كجزء من مادة التراجم وأخبار السير . وما يسترعى النظر أن هذه التراجم تدرّس بطريقة عادية بيانات تناقلها الرواة ، وبسطوا بها ما اعتادته هذه الشخصيات الورعة من تعطر وعناية بشعر اللحية وشعر الرأس ، وكيف كانوا يتأقنون ويتحلون بفاخر الثياب (٣٠) ، وكيف كان للطيب عندهم مكانة خاصة مع أن الأتقياء الذين هم أعداء الداء لقنون التزين دأبوا على ذمّه واستنكاره ؛ فمثلاً يحكى عثمان بن عبيد الله عن ذكربات سنى نعلمه أن الطيب كان يجاوز خياشيم الصغار عندما يمر أمام المدرسة أربعة أشخاص أورد اسماءهم ، كان بينهم أبو هريرة أحد كبار رواة الحديث (٣١) .

ويروى أيضاً بأسلوب يدل على التحبذ والاستحسان ما كان يديه قوم ، عرفوا بأنهم أتمودج التقوى والورع ، من زهو ومباهاة بما يرتدونه من فاخر الثياب ، وليس من النادر أن يقرأ أنهم كانوا يرتدون الملابس المخملية . ولتبرير مثل هذا الترف أستعين ، كما جرت بذلك العادة ، بحديث مروى عن النبي : « إن الله إذا أنعم على عبد نعمة يحب أن يرى أثر نعمته على عبده » . واستناداً إلى هذا المبدأ لام النبي قوماً ، في سعة من العيش ، كانوا يبدون أمامه في هيئة زرية (٣٢) . وواضح أنه ليس في هذا أثر من آثار التقاليد الدينية التي تجد مثلها الأعلى في ازدياد متاع الدنيا .

وأود أن أخص بالذكر مثالا من الأمثلة العديدة التي تعرض لنا في المصادر القديمة ، والتي تبرز لنا طابع الحياة الإسلامية في المصادر الأول ، وكذا اتجاهها في البيئات التي غنيت بغرس هذا التقليد ، وهذا المثال هو خبر قصير يوضح بصورة ساذجة الحقيقة التي عنينا بالكلام عنها .

ها هي ذى صورة محمد بن الحنفية بن علي ، الذي عظمه جم غفير من المتدينين
 الاتقياء ، على اعتبار أنه المهدي الذي اجتباها الله لتحرير الاسلام ، وأنه الممثل
 للفكرة « الشيوقراطية » في عهد الخلفاء الأمويين الأوائل الذين ندد بهم
 المسلمون كفجرة غاصبين ، وقد نال أبوه علي بن أبي طالب قبل مولده شرف
 تسمية النبي له ، فتسمى كالنبي باسم « محمد أبي القاسم » . وكان من هذا أن
 أصبح ابن الحنفية فيما بعد موضع العقيدة الشيعية الخاصة بالخلافة الجثنائي والرجعة ،
 وهما صفتا من يختاره الله لهداية البشر ويعرف بالمهدي ، وهو اعتقاد سندرس
 دقائقه في القسم التالي ، كما كان معقد رجاء وإيمان الاتقياء وموضع ثناء الشعراء
 المتصلين به . غير أننا نقرأ الخبر الصغير التالي ، من أخبار التراجم وروايات السير
 المتعلقة بهذه الشخصية الورعة .

روى أبو إدريس : « رأيت ابن الحنفية يخضب بالحناء والكتم . فقلت له :
 أكان عليّ يخضب ؟ قال لا ، قلت فما بالك ؟ قال : أتشيب به للنساء (٣٣) » . وقد
 حاول عبثاً البحث عن اعترافات شبيهة بهذه في سير الأولياء السورين
 والأحباش . وفي الحق إذا نظرنا لأخلاق هذا المهدي على ضوء الحقائق
 التاريخية ، نرى أنه كان في الواقع ، كما هو الظاهر ، رجلاً ذا عقلية دنيوية ، وأنه
 لم يكن قط بعيداً عن لذات الدنيا ومُتَمَعِّها (٣٤) ، ومع ذلك فقد كان يمثل
 المصالح الدينية المقدسة في سبيل السنن والتقاليد الاسلامية . ولم يشعر أحد بأدنى
 تناقض بين إمامة ابن الحنفية ، وبين اعترافه السابق الذي يعسر انتحاجه مع
 إمامته ، والذي ربما وضع على لسانه قصد الدعاية . ويمكننا أن نسوق إلى جانب
 هذا أمثلة أخرى كثيرة من سير سلف الصدر الأول ، وذلك لكي نوضح
 ما بيننا أنه من تساليم النبي .

٣ — غير أن هذه الحكم والمبادئ لم تكن لتستطيع أن تبرز للوجود لو لم
 يكن قد بدا حين ظهورها أثر تيار آخر شعرت به الجماعة الاسلامية ، وهو تيار
 ساعد على تقوية روح الزهد في الاسلام ، ورأى في هذه الروح المظهر الحقيقي
 الصافي للحياة الدينية . وقد ذكرنا أنه وجد اتقياء (٣٥) عدواً للزينة والتأنق في
 الملابس انتهاكاً للمثل الأعلى للحياة الاسلامية ، وطبيعي جداً أن تصادف بين
 هؤلاء القوم أبا إسرائيل الذي قال عن عبد الرحمن بن الأسود ، وهو شخصية
 موقرة عظيمة القدر في المجتمع الاسلامي ، أنه كان يرتدى ثياباً تختلف اختلافاً

كبيراً عن ثياب التائبين : « كنت إذا رأيت عبد الرحمن بن الأسود قلت إنه دهقان من دهاقين العرب في لبوسه وتعطره ومركبه » (٣٦) .

وقد تجلّى هذا الميل الزهدي خاصة في العراق بعيد الفتح الإسلامي وفي صدر الخلافة الأموية ، ففي هذا الإقليم وُجد كثيرٌ من هؤلاء النساك ، وقد أطلق عليهم بصفة عامة اسم « العباد » أي الذين يعكفون على عبادة الله ، وهم قوم مثل معضد بن يزيد العجلي الذي اشترك في فتح أذربيجان في عهد الخليفة عثمان ، والذي خرج مع نفر من أصحابه إلى الجبانة « يتعبّدون » (٣٧) ويمتلّ الربيع بن خثيم الكوفي بأسلوب حياته وآرائه ، النمط الكامل لهؤلاء القوم ، لأنه لم يستتر اهتمامه قط أمر من أمور الدنيا ، إلا إذا كان ليعرف « كم للتميم مسجد » ، ولم يسمح لابنته الصغيرة بأبسط ألعاب الطفولة وأكثرها براءة ، وكان بطبيعة الحال يابى إباءً صادقاً أن يعشى الملاهي المأخوذة عن الفرس ، كما كان يزهّد فيما يؤول إليه من غنائم الحرب ويتصدق به (٣٨) .

وينبغي أن نؤكد هذه الحقيقة الفرعية ، وهي أن الزهد عند هؤلاء القوم لم يصل بهم — كما أظهر لنا المثالان السابقان — إلى حد نبذ المشروعات الحربية التي كانت في الحقيقة وسيلة إلى نشر الدين ، ففي هذا العصر الإسلامي الغابر تبيين الكثير من مناقب الزهد والتشفي في سير هؤلاء القوم الذين أبلوا البلاء الحسن في الحروب الإسلامية ، ولا غرو فإننا نجد في الحديث الذي ينفي الرهينة وينهى عنها هذه الجملة : « ورهبانية أمّتي الجهاد في سبيل الله » .

وكما مالت الحياة العامة نحو المصالح المادية والملاذ الدنيوية ، كما وجد هؤلاء الذين نشدوا المثل العليا الإسلامية — وذلك في نهاية الصدر الأول — أسباباً وبواعث تدفعهم إلى إبداء استهجانهم وسخطهم ، متخذين لأنفسهم موقفاً خاصاً لا يجيدون عنه ، وهو نبذ كل غاية دنيوية . وأصحاب هذه النزعة أتوا فيما روه من تراجم الصحابة والرعيل الأول ، الذين كانوا فضلاً عن سابقتهم في الإسلام أبطالاً في الجهاد ، بأخبار النسك والزهد التي تنسب إليهم رغبة في إظهارهم كمنادج للنفسية الزاهدة (٣٩) ، وطمعاً في حمل صحبتي الإيمان من المسلمين على استنكار الروح الغالبة على العصر الذي عاشوا فيه . وفي الواقع نستخلص مما جاء في هذه الروايات بأن الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة القائمة ، وقد أجرى تحقيق في خلافة عثمان مع رجل اشتهر بلعن الأئمة وعدم

الاشترك في صلاة الجمعة — لكي يحنج بهذا على الحكومة القائمة — وعاش نباتياً وعزباً (٤٠). وهكذا لجأ كثير من المسلمين، احتجاجاً على ما ينكرون من حكومة ونظام، إلى حياة الاعتكاف والزهد، وكان الشعار الذي نقشوه على لوائهم: «الفرار من الدنيا».

ويضاف لهذا سببٌ خارجيٌ خطير الشأن، فقد رأينا أن كثيراً من الأحاديث والحكم المعارضة للزهد عليها طابع جدلي غير خفي، يُقصد به دحض الميول النسكية في الديانة المسيحية؛ ذلك بأن الزهد المسيحي كان في بداية انتشار الإسلام أو في نماذج الزهد للمسلمين وأقرها إلى حسنتهم، بما كان فيه من تطبيق لفكرة الزهد تطبيقاً عملياً في الحياة؛ وسببه أيضاً أن أولئك المسلمين الذين قوى في نفوسهم المجافاة القوية لمُنع الحياة الدنيا، أخذ بلبهم في البداية نسك رهبان المسيحية وتأثروا بهؤلاء السائحين التائبين أثراً قوياً، وهم التائبون الذين ورد ذكرهم في الشعر العربي القديم قبل عهد النبي، هذا الشعر الذي صور للعرب حياة النسك وبيتها لهم. وفي كثير من مقطوعات الشعر الجاهلي كانت عادات وتقاليد رهبان المسيحية وراهباتها موضع ملاحظات وموازنات مختلفة (٤١)، وهي التي أوجت بكلماتي: «سائحين وسائحات»، أي الرُحَّل من الجنسين إشارة إلى الانقياء الزاهدين من المسلمين. وقد وردنا بالقرآن بالآية ١١٢ من سورة التوبة: «التَّائِبُونَ الْعَامِدُونَ الْمُحْسِنُونَ وَالْمُتَّقُونَ الَّذِينَ كَانُوا يُرَىٰ لَهُمْ سَائِدُونَ وَالْمُرَدُّونَ وَالنَّافِلُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ»، وبالآية الخامسة من سورة التحريم: «عسىٰ رَبُّهُ إِذْ تُبْعَدُونَ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُمْ مِّنْ مَّسَلَمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَاتِلَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا». وإذا، كانت صورة الرهبان السائحين حاضرة في ذهن النبي، ولا بد أنه رأى عدداً كبيراً منهم قبل بعثته (٤٢). وفي رواية أخرى للحديث النهي عن الرهبنة: «لا سياحة في الإسلام»، فكلمتا «رهبانية» و«سياحة» مترادفتان تماماً (٤٣).

من أجل هذا يلاحظ أن انتشار الإسلام وخاصة في الشام والعراق ومصر، أفسح للنفوس المتعطشة للزهد هذا المجال الروحي، وبسط رواقه إلى حد كبير، فالتجارب التي تيسر لتلك النفوس اكتسابها بمخالطتهم المسيحيين، أصبحت دون ريب مدرسة الزهد في الإسلام؛ ومنذ ذلك الوقت ظهرت هذه الميول

النسكية في وضوح وجلاء ، وبسطت نفوذها على آفاق أخذت تتسع شيئاً فشيئاً . وقد أكمل أصحاب هذه التزعة مذهبهم بما انتحلوه من شواهد وعبارات من «العهد الجديد» ؛ إذ أن أقدم مؤلفات الزهد في الإسلام تحوى ، كما أوضح الأستاذ مرجليوث ، شواهد خفية كثيرة منتحلة من أسفار العهد الجديد (٤٤) . وقد عجب النمط الأوسط من المؤمنين لظهور هذه الميول النسكية ، وتغلغلها تدريجاً في العقائد الإسلامية وتقاليد الحياة العملية ، وهذا هو ما تدل عليه النادرة التالية ؛ وهي أن امرأة رأت يوماً فتية يتعدون في سيرهم ويتحفظون في حديثهم ، مما يتناقض كثيراً مع ما جمل عليه العربي من طلاقة في القول وخفة في الحركة ، ولما استصبرت عنهم ، وهو متعجبة من أمرهم أجيبته بأنهم نساك ، فلم تستطع أن تخفى عنن حولها ما لاحظته ، وقالت : « كان والله عمر إذا تكلم أسمع ، وإذا مشى أسرع ، وإذا ضرب أوجع وهو الناسك حقاً » (٤٥) . ولو ندرنا ما جاء في الآية الثامنة عشرة من سورة لقمان : « واقصد في مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير » ، لزعمنا بأن النبي لو كان قد صادف أمثال هؤلاء الفتية لأقرهم على نسكهم . ومن السهل أن ندرك أن هؤلاء القوم بدأوا بالمطعمومات عند ما أخذوا أنفسهم بالزهادة ، فصاموا وأسرقوا في الصوم ، وجرى هذا دون مانع أو قيد ، غير أن ما ورد من الأحاديث والحكم الناهية عن الإسراف في الصوم ، صرف إليهم ووجه ضدهم (٤٦) . فضلاً عن أننا نصادف بينهم من امتنع عن تناول اللعتم ، وهو نوع من الزهد لدينا شواهد عنه ترجع إلى عصر الصحابة ذاته (٤٧) ؛ فزياد بن أبي زياد من موالى بنى مخزوم صورته الروايات رجلاً ناسكاً يزهد في الدنيا ويديم العبادة ، ويرتدى الخشن من ثياب الصوف ويحرم اللحم على نفسه ،

يقول : « وقد أكمل أصحاب هذه النزعة (نزعة الزهد) مذهبهم بما انتحلوه من شواهد وعبارات من العهد الجديد » . قد علمنا مذهب الاسلام في الزهد ، وأنه ليس من أصوله الزهد المطلق الذي لا يستقيم عليه بناء جماعة المسلمين ، ولا يعنى المسلمين أحد هؤلاء القرطيين في الزهد ؛ وسواء عليهم — أو علينا — أكلوا مذهبهم من العهد الجديد أم من العهد القديم . وإن روي أحاديث في هذا كان المحك مبادئ النقد الصحيح ؛ فاصح قبلناه ، وإلا فردود ولا نبالي من أين جاء . على أن الموافقة لما جاء في العهد الجديد لا تثبت الأخذ منه ؛ فقد يتفق بعض ما جاءت به الأديان ما دام الأصل واحداً .

حتى أصبح في عهد عمر بن عبد العزيز أنموذجاً ممثلاً لجماعة الزهاد (٤٨) ، ولا شك أن الحديث : « من ترك اللحم أربعين يوماً ساء خلقه » (٤٩) قصد به إشباه زياد . وبجانب هذه العناصر السلمية المؤثرة في مجرى الحياة العملية ، ظهرت تطورات إيجابية تمس العبادات الإسلامية والتصورات الكونية ، ولم تكن هذه التطورات في ذاتها مناقضة لما جاء به القرآن من مبادئ وأصول في هذه الناحية ، بل أنها تتألف من مبالغات بسيرة في تأويل بعض النقط الدينية والأخلاقية في القرآن ، ولكن بينما لا تعدو هذه النقط في الآيات القرآنية أن تكون كحلقات هي من نفس الحلقات الأخرى ، من حيث القيمة والأهمية في سلسلة المبادئ والتعاليم الإسلامية ، قد عدتها بيئات الزهد الإسلامي على جانب كبير من خطر الشأن ، بحيث أصبحت العناصر الأخرى للحياة الدينية إزاءها عناصر ثانوية . وهنا بدأت جرثومة الانشقاق التي نمت ونكثرت فيما بعد ، والتي فرقت بين هذه النزعات الزهدية وبين النظرية الاعتقادية للسنة الإسلامية (٥٠) .

٤ — ومنذ أقدم عصور الزهد الإسلامي تجلت هذه المبالغة في ناحيتين : الأولى تعبدية ، والأخرى أخلاقية .

فالناحية التعبدية تتمثل في « الذكر » الذي احتفظ بمكانته طوال الأدوار التي مر بها التصوف الإسلامي ؛ فإذا كان الإسلام الرسمي يقصر الصلاة على أوقات محدودة في النهار والليل ، فالمبادئ النسكية تخالف هذا التحديد ، بما تحتمه من تلاوة القرآن وذكر الله فيما بين أوقات الصلاة ، وبما ترفع من شأن الأذكار إلى أن تصل بها إلى مرتبة الفرائض الحتمية التي تتضاءل دونها الفرائض الرسمية الأخرى ، وتصبح الثانية بالنسبة للأولى واجباً ثانوياً سيان أدائه أو إغفاله . وهذه هي الأذكار الصوفية التي لا تزال حتى اليوم الهيكل الأساسي في بناء الطرق الصوفية ، تلك الطرق التي ورثت تعاليم هؤلاء النساك الأقدمين .

والناحية الخلقية التي تبرز واضحة جليلة في زهاد ذلك العصر ، هي المبالغة

* سورة الأحزاب : ٢١ « لقد كان لاسمك في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً » .

فى التوكل ، أى الثقة فى الله ، وهذه العاطفة هى التى دفعت بهم إلى أقصى درجات الطمانينة النفسية القانعة . إنهم لا يبألون بشىء ، ويهملون الدنيا إهمالاً مطلقاً ، وينبذون كل تصرف ذاتى يحملهم على الاهتمام بمصالحهم الخاصة ، بل يتركون أنفسهم تركاً لعناية الله وقضائه ، ويجعلونها بين يديه لا إرادة لها ولا حركة كالميت بين يدى الغاسل^(٥١) ؛ وفى هذا المعنى يطلق عليهم « المتوكلون » ، أى الذين وضعوا ثقتهم فى الله . ويروى عنهم فى معرض الغض من شأنهم والزراية عليهم ، طائفة من المبادئ والنظريات تبين مقدار ازدرائهم للعمل والسعى لكسب القوت وسد حاجات العيش ، لأنهم يزون فى السكد والسعى فقداً للتوكل ونقصاً فى الثقة بالله ، ويرون اللجوء لله مباشرة فى قضاء ما يحتاجون إليه دون الاستعانة بالوسائط ؛ وهؤلاء الذين يلتصقونهم يسمون كفتهم عن السعى ، وقناعتهم الساكنة المطمئنة ، بأنها اتضاع العمال وحقارة السائلين . وهى عندهم اسمى الطرق التى يقيم بها الإنسان أوده : « فالعبيد كلهم فى رزق الله تعالى ؛ لكن بعضهم يأكل بذل السؤال ، وبعضهم يتعب وانتظار كالتجار ، وبعضهم يامتھان كالصناع ، وبعضهم بعز كالصوفية ، فهم يشهدون العزىز فىأخذون رزقهم من يده ولا يرون الواسطة » . ويرون أن من الفضائل التى يمتازون بها أنهم لا يذكرون الغد فى عداد أيامهم^(٥٢) ؛ فهم يقصون عن محيط فكرهم أن يعنى المرء بمستقبله ، أو أن يرعى شؤونه وحاجاته ، ويسوقون للتدليل على صحة دعواهم حديثاً يتعطل فى الوضغ ، وهو : « إن الحكمة لتنزل من السماء ، فلاندخل قلباً فىه هم الغد^(٥٣) » . وعندهم أن من يضع فى الله ثقته إنما هو « ابن الوقت » ؛ « فإذا كان له تدبير فى المستقبل ، وتطلع لغير ما هو فىه من الوقت ، وأمل فيما يستأنفه ، لا يحىء منه شىء^(٥٤) » .

ومن الثابت أن من المبادئ الأساسية فى مذهب هؤلاء القوم التجرد الكامل عن ضرورات الحياة ، ونبذ طبيعتها ومباهجها ، أى أن كل من يندمج فى زميرتهم فهو فقير . وفضلا عن ذلك فهناك أمر آخر ، وهو أنهم لا يكتفون بدم المبالاة بالأم الجوع وكافة صنوف الحرمان الجسدى ، بل لا يكتثون بكل ما يتعلق بالجسد ؛ فما ينتابه من عوارض وأسقام لا تحملهم على العمل لعلاجها والبرء منها بالطب والتداوى ، كما لا يبألى نظراؤهم بما يصدره الناس من آراء ومحكّام . وعندهم فى الأثر : « أن من توكل على الله لا يبألى بمدح الناس أو

بذمهم ، ولا غرو فن مبادئهم الصوفية الإيهال المطلق للطرق والأساليب التي يعاملهم الناس بها .

ومن البديهي أن تصوراً كهذا للحياة ، لم يتفق مع الآراء الرائجة في محيط الفكر الإسلامي في القرن الأول الهجري ، وهي آراء سبق أن سارت — وهي في طريق نموها وتطورها — متجهة نحو الحقائق الواقعة . ويؤيد عدم اتفاقها مجموعة منسقة من الحكم والنوادر موضوعة في صورة أحاديث مروية عن النبي ، لا تفهم دلالتها ولا يتضح معناها ، ما لم ندرك ما يشيع فيها من روح الجدل والمحااجة التي قصد بها واضعوها دحض النتائج الدينية المترتبة على الإسراف في التوكل والثقة بالله . ومع ذلك فلما أن نتساءل : كيف استطاعت نزعة النسك والتصوف هذه ، أن تصادف قبولا واستحساناً في مجتمع ديني شارف أوج عظمته ، وبلغ أقصى ما يصبو إليه من توسع وفتح ، ولم يترك عهد البداوة إلا منذ زمن وجيز لينعم برغد العيش في المدن المترفة القديمة في البلاد المفتوحة ؟

٥ — من أجل ذلك ترى أنه ظهر في هذا العصر في الحياة الإسلامية ، تياران متمارضان يناهض أحدهما الآخر ، ويتمثلان لنا في حوار رجلين صالحين ، وهما : مالك بن دينار ومحمد بن وسيع . لقد كانا يبحثان موضوع غاية الغايات ؛ فبينما يرى الأول أن السعادة المثلى هي في اقتناء قطعة من الأرض والعيش من غلتها ، دون السعي للكسب والحاجة إلى الناس ؛ يرى الثاني أن السعيد هو الذي يجد أكلة الصباح من غير أن يدري ما سيتناولها في العشاء ، وذلك الذي يجد عشاءه دون أن يعرف ما سوف يأكله في صباح الغد (٥٥) .

وإن في طهجة الإطراء الزائد لحياة النسك والورع ، يتجلى لنا رد الفعل الذي ناهضت به حركة الزهد الروح الدنيوية التامية وقاومتها ، وهي حركة تنتسب إلى بدايات الزهد القديمة في عهد الإسلام الأولى (٥٦) .

وقد سبق أن بينا أن هذا التصور للحياة النسكية ، مستمد من فكرة الرهبنة المسيحية ، التي يتفق مثلها الأعلى مع المبادئ التي عرضناها ، اتفاقاً يكاد يكون حرفياً . ومما هو جدير بالذكر أن فقرات الأناجيل التي يكثر

* « سمعتم أنه قيل عيز، بعيز، وسن بسن ، وأما أنا فأقول لا تقاوموا الشر ؛ بل من طمك على خلد الأيمن فحول له الآخر أيضاً » (إنجيل متى الاصحاح الخامس عدد ٣٩) .

الاستشهاد بها في الحُكْم التي تحث على الزهد — كما في إنجيل متى الإصحاح السادس أعداد : ٢٥ : ٣٤ ، وإنجيل لوقا إصحاح ١٢ أعداد ٢٢ : ٣٠ — والتي تتحدث عن طير السماء التي لا تبذر ولا تحصد ، ولا نكدس الحبوب في أهراء ولكن يغذيها خالقها — هذه الفقرات توجد بنصها تقريباً ^(٥٧) في لب هذه المبادئ الخاصة بالتوكل ؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خفصاً وتروح بطاناً ولزالت بدنائكم الجبال » ؛ وقال عيسى عليه السلام : « أنظروا إلى الطير لا تزرع ولا تحصد ولا تدخر والله تعالى يرزقها يوماً بعد يوم » . وقد حاكى هؤلاء الزهاد المسلمون ومُعبّادهم نساك النصارى ورهبانهم ، فارتدوا الصوف الحشن ^(٥٨) ، ويمكن أن نرجع هذه العادة وهي ارتداء الصوف إلى عصر الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٨٥ — ٧٠٥ م) على أقل تقدير ، حيث بدأ فيه استعمال كلمة صوفي ^(٥٩) التي أطلقت فيما بعد على أشياع حركة الزهد في عصر بلغ فيه نسكهم العملي درجة عالية من النمو والتقدم ، وارتبطت بفلسفة قوية مبتكرة لا يزال لها الأثر الفعال في الفكر الديني في الإسلام . وبعد ، فلنتكلم عن التصوف الإسلامي .

٦ — نفذت تعاليم الافلاطونية الحديثة إلى نطاق الحياة العقلية في الإسلام ، وبعد هذا الحادث ذا أهمية حاسمة من جهة التصوف الإسلامي ؛ فهذا التيار الفلسفي الذي سوف نغنى مرة أخرى فيما بعد بدراسة آثاره العميقة في نمو الفكر الإسلامي وثوقه ، قد أوجد أساساً فلسفياً واعتقادياً بُنيت عليه تقاليد الزهد وطقوسه التي سبق لنا وصفها . فالزاهد المتصوف الذي نبذ الدنيا واحتقرها ، وأطرحها واجتواها ، وسما بروحه إلى الكائن الأعلى والملاذ الأوحده ، يجد ما يُشَبِّت يقينه بمنهج حياته الذي نهجه ، وما يقوى نزعة الروحية الإلهية التي اتجه إليها في مذهب الفيض عند افلوطين ونظريته في وحدة الوجود .

* الأعداد التي رويت في التوكل بقول المؤلف إنها قد توافق ما في الإنجيل . ومعنى هذا أن النبي أكمل دينه من هنا ومن هناك ، أو أن ذلك كان ممن وضعوا تلك الأحاديث ؛ ونحن نذكر أن الكلام هنا هو ما ذكرناه في الزهد في التعليق السابق الخاص به .

إنه في كافة أرجاء الكون يشعر إشعاع القوة الإلهية ، وإن هذه الظواهر الدنيوية هي عنده سراب ليس له من حقيقة إلا بقدر ما يعكس من صورة الذات الحقيقية المتوحدة ؛ وعلى ذلك يجب على المرء ، إذا ما خلا إلى نفسه ، وتجرد من حجب المادة الكثيفة ، أن يهيء نفسه كي يشرق عليها ويغمرها ما لله من جمال وخير أزليين ، وهو إذا ما ارتقى بروحه نحوه يتخلص من مظهر كيانه المادى ، لكي يصل إلى فناء شخصيته في الكائن الأعلى المتفرد بحقيقة الوجود :

« لم تكن روحانا في الأصل سوى روح واحدة ، كذا كان ظهورى وظهورك ، فمن الخطل الكلام عني وعنك ، فقد بطل فيما بيننا كلمة أنا وأنت (٦٠) . »

« لست أنا ولست أنت ، كما أنك لست أنا ، فأني أنا وأنت في وقت واحد ، كما أنك أنت وأنا معاً . وبسببك أيا جلال « خوتن » أشعر بضيق وحيرة ، لا أدري إذا كنت أنا أو إذا كنت أنت (٦١) ؟ »

وإن حدود الشخصية هي الحجاب الذى يحفى الله عن الإنسان ، وقد نسب إلى النبي ، في شيء من المبالغة ، القول بأن الصوفية يتمثلون بعبارة اتخذوها شعاراً لهم ، وهي : « وجودك ذنب لا يقاس به ذنب آخر (٦٢) » ؛ وهى عبارة يفهم منها إظهار الوجود الصحيح وتوكيد الحياة للإنسان بصفته فرداً مستقلاً ، يصل بتأمله الباطنى ، وأدائه للعبادات ، واحتماله لآلام التقشف والزهد التى تثير فيه النشوة والسكر الإلهى (٦٣) ، إلى أن تتلاشى شخصيته : « الأنا » وتنتهيتها أمام الخالق ، وبذا يبلغ التجرد الكامل عن الإحساس بالتقلبات والتغيرات الجثمانية ، وهى حالة تخلو من الهم أو الاشتغال بما ينفع أو يضر . وقد عبّر عنها جلال الدين الرومى ، أعظم مترجم عن هذه الفكرة ، بقوله :

« طهر نفسك من كل صفة ذاتية ، حتى تدرك كنه وجودك المشرق (٦٤) » ؛

بل بطل عنده أن يكون الزمان والمكان من دلائل الوجود :

« فمكاني بلا مكان وأثرى بلا أثر (٦٥) . »

والصوفى الذى اهتدى إلى حقيقة السموات والأرض لا يعرف ما هو فوق

أو تحت ، قبل أو بعد ، يمين أو يسار (٦٦) ؛ ولذلك يقول حافظ : « إن من لا يخرج من قصر الكائن الطبيعي ، لا يستطيع أن يبلغ قرينة الحقيقة (٦٧) . »
 وإذا ما تجرد المرء من كافة الصفات التي يوجدها ما يثيره العالم الخارجي في نفسه من انفعالات ، ثم محق كل أثر لإرادته وعاطفته ، وهي الحالة النفسية التي يُطلق عليها الصوفيون كلمة « جمع » ، كما أنها فكرة السماذى الهندية (٦٩) — عندما يقابلون بين هذه الحالة وحالة النفس المتقلبة المتغيرة بسبب الانفعالات التي تؤثر فيها ، فإنه يعتبر كل هذه الحالات مندرجة تحت موضوع السكر الروحي ؛ لأنه بتجرده ومحقه لإرادته وعاطفته ، قد عمل من الشراب القدسي المسكر جمال الذات الإلهية ، وامتلاً بنورها الباهر الذي أشرق على روحه ، وملاً جوانبها ، وسلبها حواسها الجثمانية .

ومما ينتظمه موضوع المحبة ما ينشده الصوفي من غاية عظمى في دنياه ، ومن فناء في ذات الله المنفردة بالبقاء ، وهذه المحبة هي التي تآثر بها الخلاج الذي أعدمه أهل السنة بعدد سنة ٣٠٩هـ / ٩٢١م لأنه ادعى اتحاده الكامل بذات الله ، وقد زعم قبل أن يسلم نفسه إلى الجلاذ أن لسانه حين يكلم أتباعه ناطق عن الله .
 ومن اشتهر بالمحبة الشاعر الصوفي العربي عمر بن الفارض المتوفى بالقاهرة سنة ٦٣٢هـ / ١٢٣٥م وهو الذي قدمه « همربرجشتول » إلى الأدب الألماني بقصيدة صوفية ترجمها تحت عنوان *Das arabische Hohe Lied der Liebe* (فينا سنة ١٨٥٤) ؛ ونظراً إلى غلبة فكرة المحبة على قصائده ، أطلق عليه الخلف لقب « سلطان العاشقين » .

وكثيراً ما يطلق الصوفيون على هذا الرحيق المسكر للحب الإلهي :
 « شراب المحبة (٧٠) »

« المحبة نحو الإرادات واحترق جميع الصفات والحاجات (٧١) »
 « لقد جاءتني المحبة ، وخلصتني من كل شيء ، ورفعتني بعد أن هوت بي ، فحمدت الله على أنه أذابني ذوبان السكر في الماء بوصاله . » وجدت الطبيب وقلت له : « أيها الحكيم بم تأمر من دواء لمريض بالمحبة ؟ أنت تأمر بأن أئخذ صفاتي وأن أفنى وجودي ؛ أي تقول : فر من كل ما يوجد حولك ،

وما دمت صائماً فلن تصل إلى لذة السكر ، وما دمت لا تفنّد
جسدك فلن تصل إلى عبادة الروح ، وما دمت لا تلاشى
نفسك في محبة الصديق كما يلاشى الماء النار ، فلن تصل إلى
الكائن الأعلى . « وإنما بهذه المحبة يزكى الإنسان نفسه
يوم القيامة . » وغداً يوم القيامة ، عندما يحشر الناس ،
نساء ورجالاً ، ستصفر وجوه من هول الحساب ، ولكنى
سأقدم نحو عرشك ممسكاً بمحبتى بيمينى ، راجياً أن يجرى
حسابى تبعاً لها » (٧٢) .

فحبة الله هي إذن ، خلاصة ما انتهى إليه هذا المجهود المركز الذي بذلته
أرواح الصوفيين ، لكي يفنى خيال الوجود الشخصي في حقيقة الكائن الإلهي
الشاملة لكل شيء ، وقد أنتجت هذه الفكرة في كافة لغات الأمم الإسلامية
الراقية أدباً شعرياً يعد في مرتبة الدرر الفريدة في الأدب العالمي . وهذه
الفكرة العامة كانت أساساً فلسفياً كافياً لأن يدعم حياة النسك والتصوف .
وهذا الأساس يتألف ، في جوهره من الذكر الذي يقوم به الممارسون للزهد ؛
فالصوفيون يجتهدون في الوصول إلى حياة النشوة التي تمثل انجذابهم لله وسكرهم
بمحبتهم ، وذلك عن طريق التأمل وأساليب الذكر وحركاته ، وهذا يخالف كل
المخالفة الطريق الذي تتبعه السنة الإسلامية للوصول إلى المحبة الإلهية التي هي
أيضاً مما ندب إليه الكتاب والسنة (٧٣) .

وعلى ذلك فالصوفيون بإبرازهم للمثل الأعلى لكامل النفس الإنسانية ،
وتحديدهم للخير الأسمى ، يزيدون على الفلاسفة خطورة ويسبقونهم درجة ؛
فابن سبعين المرسي المتوفى بمكة سنة ٥٦٦٨ هـ — سنة ١٢٦٩ م ، وهو فيلسوف
صوفي عهد إليه أن يجيب على « الأسئلة الصقلية » التي وضعها الإمبراطور
فرديريك الثاني الهوهنشتوفني ، أجاب بهذه العبارة ؛ وهي أن الفلاسفة الأقدمين
وأما أن الغاية المثلى هي التشبه بالله ، بينما الصوفيون يبدأون على الفناء في الله ،
وذلك بأن يكون الصوفي قابلاً لأن يدع المنن الإلهية تغمره وتفيض عليه ،
وأن يمحو انفعالات الحواس ويظهر مشاعر الروح (٧٤) .

وقياساً على ظاهرة من ظواهر التاريخ الديني ، التي يؤيدها ما وقع في بيئات

أخرى غير بيئة الإسلام ، عمد الصوفيون ، وهم بسبيل الاهتمام بالدين والتمسك به ، أو على الأقل التظاهر بذلك ، إلى إقحام آرائهم في القرآن والحديث بطريق التأويل ، وعززوا نظرياتهم مستشهدين بآيات وأحاديث مستمدة من الكتاب والسنة ، وهكذا ورثوا الإسلام تركة « فيلون » . وهم في تأويلهم للكتاب يعتقدون بأن هناك وراء المعنى الحرفي للآيات ، وهو معنى لا أهمية له في الظاهر حقائق فلسفية عميقة نستخلص بالتفسير المجازي ؛ فمثلاً أورد القرآن المثل التالي : الآية ١٢ من سورة يس : « وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ، إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ ، قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ سَمَاءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ، قَالُوا رَبَّنَا عَلِّمْنَا لِنَا إِلَيْكُمْ لِمَرْسَلُونَ » .

ومن الثابت أن هذه الآيات المنزلة لا تدل على حادث ذي شأن أكثر مما يفهم من المعنى الظاهر للفظ الآيات ؛ لكن هؤلاء المتصوفة رأوا أن المدينة ليست سوى الجسم ، وأن المرسلين الثلاثة هم الروح والقلب والعقل ؛ وعلى هذا الأساس فالقصة كلها ، وما ذكر فيها من تكذيب الرسولين الأولين وظهور الثالث ، ومسلك أهل المدينة نحوهم ، ثم ما نزل بهم من عقاب ، كل هذا يؤول تأويلاً مجازياً .

وإذاً ، فللمفسرين الصوفيين تأويل مجازي خاص بهم ، وهو تأويل باطني للكتاب أدى إلى وضع مؤلفات كثيرة (٧٥) ، وأصبح يتخلل ثنايا الكتابات الصوفية بأسرها . ولكي يضيفوا على هذا التفسير الباطني مسحة سنية شرعية من وجهة النظر الإسلامية ، أخذوا عن الشيعة (انظر فيما بعد القسم الخامس) المذهب القائل بأن محمداً أفضى لوصيته على بالمعنى الباطني لآيات الكتاب المنزل . وهذه المعاني والتعاليم التي لا تُلَقَّن إلا للمريدين وحدهم ، تتألف منها « قبالة » الصوفيين ، وقد أفصح الشاعر الصوفي العربي عمر بن الفارض ، الذي أشرنا إليه منذ هنيهة ، عن هذه الفكرة الراسخة في البيئات الصوفية قائلاً :

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً على بعلم ناله بالوصية (٧٦)

فعل في نظرهم هو إمام التصوف الإسلامي ، وهي فكرة تمكرها السنة

الإسلامية إنكاراً باتاً ؛ إذ أن النبي عند أهل السنة لم يخف شيئاً عن جمهور أمته ، ولم يفض لأحد بعلم باطنى^(٧٧) .

وعلى الرغم من ذلك ، فقد نشأت عن تلك الفكرة هذه الظاهرة ، وهى أن تقديس على أصبح عقيدة تحمس لها عدد من البيئات الصوفية حتى أنها تغلغلت أحياناً فى ثنايا مذاهبهم وتعاليمهم ، وحتى أن سلسلة الأسانيد الموضوعية للأحاديث الصوفية أسندت فى بعض طرقها إلى رواية الأئمة العلويين ، وذلك لى تنأى بقدر الإمكان عن طرق أهل السنة . وإن أوضح مثال للرغبة فى تقديس على ، تلك الرغبة الظاهرة فى حركة التصوف ، يتجلى فى طريقة البكطاشية التى تخص علياً والأئمة العلويين بنقديس زائد ، والى أمدنا الأستاذ « يعقوب » حديثاً يبحث أفردة لها .

هذا ، والباحثون الإنجليز ، ولا سيما الأساتذة هوينفيلد Whinfield وبرون Browne ونيكلسون Nicholson ، الذين قاموا أخيراً بدراسة التصوف الإسلامى ، وجعلوا من أصله ونموه موضوعاً لدراسة عميقة مستفيضة ، قد أبرزوا بطريقة دقيقة طابع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة فى التصوف الإسلامى^(٧٨) ، وإن كانت دراستهم هذه لم تستبعد فعل المؤثرات الأخرى التى أوجدت طائفة من العناصر لم تكن أقل أهمية فى تكوين هذا النظام الفلسفى والدينى خلال تطوره وترقيه . وعند إلقاء نظرة عامة على تاريخ التصوف لا يمكن أن نتجاهل هذه المؤثرات بصفها عوامل ذات أثر نافذ ، وأقصد بها المؤثرات الهندية التى بدت بصورة محسوسة منذ العصر الذى انتشر فيه الإسلام شرقاً حتى حدود الصين ، فتمخطت أفقه تدريجاً تلك الآراء الهندية التى ظهر بعضها فى الآثار الأدبية والبعض الآخر فى الفكر الدينى الإسلامى .

فى القرن الثانى الهجرى ، حينما بذل المترجمون جهوداً عظيمة فى نقل الكتب الأعجمية لإغناء اللغة العربية ، نقلت بعض المؤلفات البوذية إلى الأدب العربى ، ومن ذلك ترجمة عربية معادلة لكتاب « بيلاوهر » وبوداسف » ، وكذلك كتاب البُد^(٧٩) . وفى المجالس الخاصة للأدباء والمثقفين ، وهى مجالس كانت تجمع أفراداً يمثلون مملاً دينية متباينة يتبادلون الرأى فيها فى حرية وطلاقة ، لم تكن لتخلو ممن يعتقد السُمنية ، وهى نحلة بوذية من محل الهند^(٨٠) .

نخلص من هذا إلى بيان هذه الحقيقة ، وهي أن الفكرة الدينية المسماة بالزهد ، التي صادقت الإسلام السني ، والتي لا تتفق مع السمات المألوفة التي نعرفها في التصوف الإسلامي ، تكشف عن آثار قوية تدل على تسرب المثل الأعلى للحياة عند الهنود إلى الإسلام . ومن أعظم المعبرين عن فكرة الزهد هذه ، الشاعر أبو العتاهية الذي عرض أعموداً للرجل الفاضل الجليل بقوله :

يا من ترفع للدينا وزينتها ليس الترفع رفع الطين بالطين
إذا أردت شريف الناس كلهم فانظر إلى ملك في زي مسكين

أو ليس هذا هو بوذا (٨١) ؟

وإذا أردنا أن نتكلم عن عصر أحدث من هذا ، نذكر ما كشف عنه « فون كيرمر » من العناصر الهندية التي توجد في الآراء الدينية والاجتماعية ، والتي تركت مبادئها أثرها الواضح في المسلك الشخصي لأبي العلاء وشعره الفلسفي (٨٢) ولدينا شواهد لا تقتصر على إثبات أن الأفكار الهندية دخلت في محيط الفكر الإسلامي من وجهة النظر الفلسفي البحت ، بل تدل أيضاً على أنها كانت موضع حسرتهم وتجربتهم عن طريق الرهبان الرحل من الهنود ، الذين كانوا على كثر من المسلمين في العراق في عهد الخلفاء الأوائل من بني العباس ، كما بلغ السائحون الهنود بلاد الشام في العصر الأموي .

وقد رسم الجاحظ ، المتوفى سنة ٢٥٥ هـ سنة ٨٦٦ م ، في جلاء هيئة الرهبان السائحين الذين لا ينتمون إلى المسيحية أو إلى الإسلام ، فسماه « رهبان الزنادقة » ، وهي تسمية غير دقيقة ، ولكنها على الرغم من ذلك لا يمكن أن تقتصر على المانويين وحدهم ، ويؤيد هذا الحالة التي نحن بصدددها . وقد ذكر من روى عنه الجاحظ هذا الخبر ، وهو أن هؤلاء الرهبان السائحين كانوا لا يقومون بأسفارهم إلا أزواجاً ، وعرف بالملاحظة الدقيقة أنه عند رؤية أحدها ، فن اليسير دائماً أن يكتشف زميله على مقربة منه . وتقتصر طريقتهم في أن لا يقضوا ليلتين متواليتين في مكان واحد ، وأنهم يقرون حياتهم البدوية بصفات أربعة : وهي القدس والطهر والصدق والمسكنة .

وفي إحدى القصص التي تفصل حياة التسول عند بعض هؤلاء الرهبان ، نجد أنها تنتهي إلى هذه الخاتمة ، وهي أن راهباً فضل أن يتهم بالسرقة ، وأن

يحتمل راضياً سوء المساملة ، على أن يذكر أن طائراً كان هو السارق لأنه لا يريد أن يكون سبباً في قتل كائن حي^(٨٣) وإذا لم يكن هؤلاء القوم من «السادو» الهنود أو من الرهبان البوذيين ، فهم على الأقل من هؤلاء الذين يسرون على نهجهم ، ويقلدون طريقة عيشهم ونظرهم للحياة .

ومن هذه النواحي ، وبسبب مثل هذه المشاهدات والتجارب وصنوف المحالطة ، تأثرت حركة التصوف الإسلامي في بدايتها تأثراً يكشف لنا ، بسبب نزعتها الأصلية ، عن صلتها الوثيقة بالأفكار الهندية . ويمكننا مثلاً أن ندلل على أثر البوذية ، بكثرة ماورد في المؤلفات، الصوفية الإسلامية من استشهادها بمثال الملك القوى الذي يذر ملكه الدنيوي بعيداً نابذاً العالم وما فيه^(٨٤) .

وفي الحق أن تصوير هذه الفكرة في الكتب الصوفية بشتى الطرق ، ومنها القصص ، هو تصوير قاصر ضئيل ، لا يدرك العظمة الباهرة ولا الروعة الأخاذة التي نلمسها في سيرة بوذا . ومن هذه القصص أن ملكاً ذا صولة وقوة ، لمح يوماً في لحيته شيرتين ييضاوين فاتزعهما ، فمادتا إلى الظهور ، وظل الأمر هكذا ، فدفعه هذا إلى التفكير ، فقال في نفسه : «إنهما رسولان بعثهما الله إلى لينذراني ومحضاني على أن أهر الدنيا وأن أخصص نفسي لعبادة الله ، فعلى إذن أن أطيعهما » ؛ وعندئذ هجر مملكته فجأة ، وأخذ يسيح في الأرض ، يحوب الفيافي والغابات مخلصاً نفسه لعبادة الله إلى أن قضى محبه^(٨٥) . وتوجد طائفة كبيرة من قصص الزهد ونوادير الورع ، يدور فيها الباعث على النسك والتصوف ، وعلى النفور من الملك والسلطان .

ومن الشواهد القوية التي ينبغي أن نمد قاطعة في الموضوع الذي نعالجه أن قصة أحد أئمة الصوفية الكبار في الإسلام نشبه السمات البارزة في سيرة بوذا ، وأريد بهذا قصة الولي إبراهيم بن أدهم المتوفى فيما بين سنتي ١٦٠ ، ١٦٢ هـ = ٧٧٦ — ٧٧٨ م ، وقد اختلفت القصص الخاصة بحياته في بواعث فراره من الدنيا ، ولكن كل الروايات تدور في جوهرها على الفكرة ذاتها ؛ فهي تخبرنا أن إبراهيم كان ابن ملك من ملوك بلخ (الذي حزم أمره في بعض الروايات عند ما سمع صوتاً من السماء يناديه ، وفي روايات أخرى بسبب تفكيره في الحياة التي لا تشوبها نوازع أو حاجات ، وذلك عندما أطل من نافذة قصره فرأى رجلاً فقيراً) ، فخلع ثوب الإمارة ورمى به بعيداً وأبدله بأطوار سائل ، ثم غادر قصره ،

وهجر كل ما يربطه بالعالم حتى زوجه وأولاده ، وأوى إلى الصحراء حيث عاش سائحاً عابداً .

على أن من بين البواعث المختلفة لاعتزال هذا الأمير ، باعثاً يستحق التقفاتاً خاصاً ذكره جلال الدين الرومي ؛ وهو أن رجال الحرس في قصر إبراهيم بن آدم سمعوا ذات ليلة جلبة صاحبة فوق سطح القصر ، وعند ما ذهبوا لاجتلاء الخبر ، فاجأوا قوماً يدعون أنهم يبحثون عن إبلهم الضالة ، فاعتيد هؤلاء المتحذمين للقصر إلى الأمير ، ولما سألهم : « هل حدث أن تفقد امرؤ إبله فوق سطوح المنازل ؟ » أجابوا : « نحن لا نعمل إلا اقتداءً بك أنت الذي تسمى إلى الاتحاد بالله ، بينما أنت جالس على عرشك ، فهل لرجل في مثل هذا المقام يستطيع أن يقترب من الله ؟ » فكان من هذا أن هرب الأمير من القصر ولم يره أحد منذ ذلك الوقت (٨٦) .

٩ — ومهما يكن ، فقد أثرت العقائد الهندية في الآراء الصوفية الإسلامية ، فاكتمبت بفضل هذا التأثير قوة وعمقاً ونفاذاً . ففكرة الاتحاد أو وحدة الوجود تحطت الصورة التي انتحلها الصوفية من الافلاطونية الحديثة ، غير أن نظرية الصوفيين في فناء الشخصية هي التي تقترب وحدها من فكرة الجوهر الذاتي الهندية « أتمان — Atman » إذا لم تكن تتفق معها تماماً ، ويطلق الصوفيون على هذه الحالة لفظ « الفناء » (٨٧) أو « المحو » أو « الاستهلاك » . وهي حالة يتممذ تعرفها ، بل يزعم الصوفيون أنها لا تحتمل تسريفاً واحداً يمكن الاقتصار عليه دون غيره ، ويرون أنها تتجلى كعقيدة تتجاوز قيود المنطق وأغلاله ؛ ذلك بأنه « حينما يرتبط الفاني بالخالد لا يبقى للفاني وجود ، ولست تسمع أو ترى سوى الله عند ما تبلغ مرتبة هذا اليقين ، وهو يقينك بأنه ما من موجود بحق سوى الله ، فإذا عرفت نفسك فأنت هو وأنت متحد به ، وليس سواه موجود » ، فشرط الفناء في الله هو تلاشي شخصية الإنسان وانعدام شعوره بوجوده :

« دعني أتلاش وأفن فإن الفناء يصيح بي في أنغام « الأرعن »
بأننا إليه نعود (٨٨) » .

وهكذا يتمحى الفرد في الذات الكلية الإلهية ، ولا يستطيع المكان أو

الزمان ، بل كيفات الوجود وخصائصه ، أن تحد هذه الذات غير المتناهية ، فإن
الإنسان يرتقى إلى الاتحاد بأصل كل الكائنات ، وإدراك هذا الأصل مما يتجاوز
حدود كل علم ومعرفة .

وكما أن المرء في البوذية لكي يبلغ أرقى درجات الفناء ، يتقدم مرحلة مرحلة ،
متبعاً طريقاً يتكون من ثمانية مراحل ، وهو « الطريق السوي النبيل » ،
فللصوفية « طريقها » ومراتب الترقى فيها ، والساؤون فيها يسمون أهل السلوك .
ومهما تباينت معالم الطريق عند البوذيين والصوفيين ، فهما يشتركان في صدورهما
عن مبدأ واحد ، ويتفقان في أن التأمل ^(٨٩) — ويسمى عند الصوفيين
« المراقبة » أو « الديانة » — يشغل مكاناً مهماً كمرحلة إعدادية للسير نحو أعلى
مراتب الكمال ، وذلك حينما يصبح المتأمل وموضع التأمل شيئاً واحداً .

هذا هو الشعور الذاتي بالوحدانية ، وهو غاية التوحيد عند الصوفيين ،
ويختلف اختلافاً جوهرياً عن عقيدة الوحدانية في الإسلام العادي . ومما هو
حري بالذكر أن أحد الصوفيين يذهب إلى حد القول بأن من الشرك أن يزعم
الإنسان بأنه يعرف الله ؛ إذ أن هذه العبارة تقيد الثنائيات بين العارف وموضع
المعرفة ، وهذه الفكرة توجد أيضاً في الثيوصوفية الهندية ^(٩٠) .

١٠ — والصوفية ، كنظام من النظم ، تشكلت في الحياة العملية على هيئة
طرق وطوائف يعمل أفرادها على غرس التصورات الصوفية للدين والدنيا ، وقد
ارتبط أفرادها شيئاً فشيئاً في جماعات منذ عهد بعيد حوالي سنة ١٥٠هـ / ٧٧٠م ،
وذلك في منازل خاصة وصوامع منعزلة ، حيث يعيشون بعيداً عن جلبه الدنيا
وضجيجها وفق مثلهم النفسية العليا ، ويشتركون معاً في أداء الشعائر والسنن
التي تفرضها . ومن اليسير أن نلاحظ أثر العقائد الهندية في تطور حياة
الزهد والاعتكاف في هذه الصوامع ، كما نلاحظ أن حياة التسول التي يحياها
الصوفيون والتي تدفعهم إلى ترك جماعتهم ما هي إلا صورة تحاكي حياة الرهبان
السائرين الهنود « السادو » ، وهذا فضلاً عن أن أثر الافلاطونية الحديثة
وحدها في التصوف الإسلامي لا يكفي لتفسير الممارسة العملية لشعائر الزهد
الصوفي .

ومما يدل أيضاً على أثر العقائد الهندية ، أن المرء عندما يتم قبوله في الجماعة
الصوفية يمنح خرقة تعتبر رمزاً إلى الفقر واعتزال الدنيا ، وقد أوجدت القصص

الصوفية تبعاً لأسلوبها ومنهاجها أصلاً للخرقة في السيرة النبوية ، وربطت موضوعها بالنبى نفسه (٩١) ؛ ولكننا لا نستطيع أن نتجاهل أن الخرقة كرمز للاندماج في الجماعة الصوفية تشبه طريقة الاندماج في جماعة « البيكشو » الهندية الذى يتم بتسليم الثوب ومعرفة القواعد والآداب (٩٢) التى يتحتم على المرید اتباعها . فالأشكال الكثيرة للرياضات الدينية المتعلقة بالذكر فى الجماعات الصوفية ، وكذا الوسائط التى تستخدم للوصول إلى الانجذاب والنشوة — نظام التنفس (٩٣) — أرجعها « كرىمر » إلى أصولها الهندية التى أثبت صدورها عنها .

ويوجد بين أساليب التعبد الصوفى هذه ؛ طريقة ذاعت ذيوماً عظيماً حتى تجاوزت البيئات الصوفية إلى غيرها وهى المسيحة والتسييح ، وهما يرجعان دون ريب إلى أصل هندى . وقد ثبتت مزاولة التسييح فى الإسلام منذ القرن التاسع الميلادى ، وبدأ على وجه الدقة فى شرق العالم الإسلامى حيث اشتد تأثير طرق الصوفية بالأفكار والأساليب الهندية . وقد كانت لزاماً على هذه البدعة الجديدة — ككل بدعة ناشئة — أن تدفع عن نفسها هجمات من يقف فى وجه كل أمر مستحدث فى الدين ، وحتى فى القرن الخامس عشر الميلادى التزم السيوطى أن يدافع عن المسيحة والتسييح الذى كان منذ ذلك الوقت مستحجاً شائعاً (٩٤) .

ولهذا ، لكى نقدر التصوف الإسلامى تقديراً صحيحاً من الوجهة التاريخية ، يجب أن لا نغفل مطلقاً الأمر الهندى الذى ساهم فى بناء هذا النظام الدينى المتولد عن الافلاطونية الحديثة . وقد حقق « لسنوك هيرجرونيه » ،

يقول إن القمص الصوفية وجدت أصلاً للخرقة يتصل بالنبى نفسه مع أن أصلها هندى . والمحدثون سبقوا بالحكم بأن هذه الأحاديث، موضوعة لا أصل لها ، وسواء كان أصلها هندياً أو غير ذلك ، فهذا لا يهمنا . قال ابن الربيع الشيبانى الزيندى فى كتابه : تمييز الطب والخبر ، فيها يدور على ألسنة الناس من الحديث ، : « لبس الخرقة الصوفية ، وكون الحسن البصرى لبسها من على ، قال ابن دحية وابن الصلاح إنه باطل ... ولم يرد فى خبر صحيح ولا حسن ولا ضعيف أن النبى صلى الله عليه وسلم ألبس الخرقة على الصورة المتعارفة بين الصوفية لأحد من أصحابه ، ولا أمر أحداً من أصحابه بفعل ذلك ، وكل ما روى فى ذلك صريحاً فباطل . ثم قال إن من الكذب المقتضى قول من قال إن علياً ألبس الخرقة الحسن البصرى ؛ فإن أئمة الحديث لم يثبتوا للحسن من على شيئاً ، فضلاً عن أن يلبسه الخرقة . »

في درسه الافتتاحي بليدن ، أن يذكر من بين الشواهد الدالة على الأثر الهندي في الإسلام في بلاد الهند الشرقية هذه الظاهرة ؛ وهي أن الآراء الصوفية في هذه البلاد تتألف منها دعامة الأفكار الدينية ومادتها ، حتى الشعبية منها (٩٥) . إلى هنا نرانا قد تتبعنا في الصورة ، التي رسمناها للفكرة الصوفية ، الميزات السامة البارزة في الحركة الصوفية ، كما تتمثل لنا في أوج نموها وتطورها ؛ وقد تكونت هذه الميزات خلال تطور تاريخي لم نحاول إجماله هنا ، ونتنظر بيانه وشيكاً من أقطر المتضلعين في تاريخ التصوف الإسلامي وهو الأستاذ « رينولد نيكلسون » . والتصوف من جهة أخرى ليس نظاماً متجانساً محدوداً من حيث نظرياته أو طقوسه ، بل لا يوجد تعريف مضبوط مُجمع على قبوله تدرج تحته اتجاهات التصوف العامة ، فهناك على الأخص فروق لاحصر لها في تفصيلات أفكاره ووقائعه . وزيادة على ما اعترى حركة التصوف من تطور داخلي ، فإن رد الفعل الخارجي والمؤثرات التاريخية التي غلب أثرها في البيئات الصوفية المختلفة ، أدى إلى اختلافات وتفرعات لا تحصى وانقسامات في الأساس النظري لهذا النظام ، بل تظهر هذه الاختلافات في كيفية النظر إلى فكرة التصوف نفسها (٩٦) .

وقد تسنى « نيكلسون » في لمحة عامة إلى تطور الصوفية (٩٧) ، اعتماداً على المصادر العلمية والأدبية حتى القرن الخامس الهجري ، أن يجمع من التعريفات المختلفة لفكرة التصوف ثمانية وسبعين ، ومع ذلك فلا يلوح أن قائمة التعريفات قد استقصيت أو أن مبيئتها قد نضب ؛ فإن أبا منصور عبد القاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ / سنة ١٠٣٧ م (وهو أحد علماء نيسابور الذي عُني في كتاباته على الأخص بتفريعات العقائد وظهور الفرق في الإسلام) قد جمع على الترتيب الأبجدي من مؤلفات أقطاب الصوفية الثقات ، ما يقرب من ألف تعريف للصوفية وفكرة التصوف (٩٨) ؛ ومن الطبيعي أن يقابل هذا التباين في الفكرة الأساسية للتصوف فروق كثيرة في الفروع والتفصيلات (٩٩) .

وقد تسرب إلى الطرق الصوفية المختلفة ، تبعاً لمذاهب المؤسسين لها ، طائفة من النظريات المختلفة المتباعدة ، ولذلك ناهس كثيراً من الاختلافات الرسمية في الرياضات وسنن الزهد التي لا يتسنى ممارسة التصوف بدونها ، ونشاهد أيضاً أن تنظيم الطرق الصوفية في البلاد الإسلامية يتركز على قواعد متنوعة ومتباينة .

ويوجد خلاف جوهرى في علاقات هذه المذاهب الصوفية بالإسلام الشرعى ؛ فأئمة التصوف الأولون ، الذين وضعوا أساس نظريات الصوفية وآرائها ، آثروا « عمل القلب » وفضلوه على الأداء الرسمى لفرائض الاسلام وأحكامه ، أو كما يقولون « عمل الجوارح » . وإنهم لم يزعموا مع ذلك مجرد عمل الجوارح من قيمته ، أو اعتباره عملاً كالياً ، ولكنهم لم يقرروا له قيمة أو يعتبروا له معنى إلا إذا اقترن بعمل القلب ، لأن مقومات الحياة الدينية عندهم ليست هى الجوارح وإنما هى القلوب .

وقد ظلت هذه التزعة ممثلة في تعاليم الصوفية ، وادعت أنها على وفاق مع شعائر الإسلام وأحكامه الرسمية ، وذهبت إلى أن الحياة السنية الصحيحة لا تبلغ مرتبة الكمال ، إلا إذا أديت الفرائض والسنن الرسمية مصحوبة بالإخلاص وصدق الشعور الباطنى^(١٠٠) . ولا ينكر فريق آخر من الصوفيين القيمة النسبية لهذه الفرائض ، ولكنه لا يرى في هذه الشائز الظاهرية سوى أمثلة ومجازات رمزية .

وهناك فئة أخرى ترفض هذه الشعائر رفضاً باتاً ، لأنها ترى أن مثل هذه القيود الشرعية لا تربط العارفين . وفي الواقع نجد فيما يحكى عن انعدام الوازع النفسى بانتهاك سنن الاسلام وقرائضه ، أنه ليس قاصراً على نفر من الصوفيين الذين انفردوا بهذا النقص ، بل إنه شمل طوائف بأسرها من الدراويش ، ولندكر منها حسب طريقة البكطاشية^(١٠١) . بل لانعدم أن نجد بين هؤلاء فريقاً لا يستبيح لنفسه إغفال هذه الشعائر حسب ، ولكنه يرى أن من حق الصوفى أن يتخطى كافة النواميس الخلقية ، وأن يخرج على العرف الاجتماعى وعلى ما يسمى « بالخير والشر » ، وقدوتهم فى هذا « الیوجى »^(١٠٢) للهنود وبعض الفنوصيين المسيحيين^(١٠٣) ؛ كما أن لهم شبيهاً بالمتصوفة الغربيين كالأملريكيين مثلاً ، الذين يستخلصون مبادئهم المأجنة من نظرتهم الحولية للعالم ، كما يصنع بعض متصوفة المسلمين الذين ينكرون إنكاراً قاطعاً كل الصفات الظاهرة لتلك الحياة الباطلة ؛ لأن عالم المظاهر هذا ليس له البتة وجود عندهم ، ولذا فهم لا يبالون بما تتطلبه هذه الحياة المتقلبة المتغيرة من مقتضيات وأحكام .

وقد أمكن تقسيم الصوفيين من ناحية علاقتهم بالشرعية إلى فريقين : أتباع الشرعية « Nomiste » والمنكرين لها « Anomiste » ، وهذه الثنائية تذكرنا

بالتضاد بين عالم الحس المتغير وعالم الحقيقة الذي أورده «كلميان» السكندري بصد
الآراء الخفية المغلقة المحسكة التي كانت للغنوصيين في العصور القديمة ؛ وقد
وقف الغنوصيون حيال شرعيتهم موقفين متناقضين ، فخذ فريق منهم الحياة
الحرة الطلقة التي لا تعبا بأحكام الدين ، بينما بالغ آخرون في التقشف والحُرمان ،
ودعوا إلى حياة الزهد واعتزال الدنيا (١٠٤) ؛ وإن الفرق بين هاتين النحلتين
لشبيه لما بين المذاهب الصوفية من اختلاف .

١٢ — وتطلق كلمة الدراويش على الذين يعيشون معيشة الصوفيين ، ولكن
لا بد أن نميز الصادقين منهم في محبة الله وقوة النشوة الروحية ، والذين ينشدون
من الحياة الزاهدة التي خصصوها للتأمل والتفكير أن يصلوا بنفوسهم إلى مرتبة
الكمال ، وبين الدراويش الرحل الذين يعيشون معيشة التسول الطليقة الماجنة ،
والذين يتخذون التصوف من أجلها ذريعة للبطالة وخذاع الجماهير . هؤلاء قد
نذروا أنفسهم للدعة والحمول ، وأدوا رسوم الحياة الصوفية أداءً ظاهرياً لكي
ينالوا بها عيشاً خالياً من المتاعب والمشاكل ، وليحصلوا على ما يحتاجونه مع
بقائهم أحراراً وادعين (١٠٥) ؛ ونزاهم يلوكون عبارات محبة الله ويزعمون أنهم
يسلكون الطريق ، ولكن يتعذر علينا أن نجد فيهم الصوفي الجاد الصادق :

« إن الدراويش الذي يتأمل أسرار الكون ويكتنه خفاياه ،
يوهب كل لحظة ملكاً كاملاً بغير حساب . وليس الدراويش
ذلك الذي يستجدي قوته ويتكفف الناس ، إنما الدراويش
الصادق هو الذي يهب روحه وقلبه (١٠٦) » .

وليس الدراويش الحقيقي بالسائل أو الطميلي المتجول ، ومع ذلك فالتشرد
يُظهر لنا نواحي كثيرة لفكرة خلقية قد تهمننا من ناحية علم تاريخ الأديان .
وإذا نظرنا إلى الموضوع من تلك الناحية ، فإننا نود أن نأتي هنا بنقطة عن
طائفة واحدة من هؤلاء الدراويش الأحرار ، وهم الذين يسمون بالملامتية أى
أهل اللوم ، وهي صفة لا يختص بها الدراويش السائحون فحسب ، ولكنها تطلق
أيضاً على الصوفيين المقيمين الذين هم أصدق نسكاً ، ويسمون بالملامتية لأسلوب
حياتهم المبتكر ومنهاج تصوفهم الفذ .

وتتحصر الصفة الجوهرية لهؤلاء القوم ، الذين شبهوا بحق «بالكلبيين» ، في

عدم اكتراثهم ، وإهمالهم المتجاوز للحد لكل مظاهر الحياة الخارجية ، فهم يهتمون بكل ما يثير السخرية والفضيحة بمسلكهم وما يجر عليهم مذمة الناس لهم (١٠٧) ، ويرتكبون من الأعمال ما يعد مخجلاً للدرجة القصوى ، ينفون بذلك تطبيق مبدئهم وهو « ازدراء الاحتقار : spernere sperni » ؛ إنهم يريدون أن يعرف الناس عنهم أنهم لا يعملون بشعائر الدين ولو أنهم يعملون بها في الواقع ، ويدأبون على إثارة احتقار الناس لهم ، وغايتهم من ذلك هي أن يروضوا أنفسهم على عدم المبالاة بأحكام الناس وآرائهم ، وهم في هذا يبالفون في تطبيق قاعدة صوفية عامة أوجزها جلال الدين الرومي في الحكمة التالية :

« اهجّر فرقتك وكن موضع الاحتقار ، واخلع عن نفسك ثوب

المجد ، ودع نباهة ذكرك وانشد نفور الناس وهواتهم (١٠٨) » .

والملامتية منتشرون في كافة أنحاء العالم الإسلامي . وقد أفرد الكتاني بحثاً خاصاً في صوفي فاس (١٠٩) أبرز فيه صفات الملامتية في كثير من تراجم أبطالها . والمجتمع الإسلامي في آسيا الوسطى أنتج أبداع مثال للدرويش الملامتي ، وذلك في قصة الشيخ « مشرب » المجنون الحكيم والتقى الزنديق (١١٠) . وقد بين أخيراً ريترنشتين « Reitzenstein » أنه بقيت عند هؤلاء القوم صفة من صفات الرهبانية القديمة ترجع إلى الكايبية ، وتعدّ الجراءة الوقحة المتبجحة فرضاً دينياً (١١١) .

١٣ — ومن أقدم الأزمنة تغلغت التعاليم الصوفية في الأدب الفقهى واللاهوتي في الإسلام ، وضمت هذه التعاليم في صورتها الشعبية جموعاً غفيرة من المسلمين ، وظهر فعالها الصامت في شكل حركة قوية قصد بها استحداث أثر مكنى ناقد في فكرة التدبّين والتوجيه الديني في الإسلام ، فأصبح التصوف ذا قيمة كبرى في تحديد الآراء والمظاهر الدينية الإسلامية وتكليفها .

ومع ذلك ، فلننظر أولاً في موقف الصوفية حيال النزعات السائدة في الحياة الدينية الإسلامية ، والتي كان يكافح بعضها بعضاً من أجل أن تحافظ على كيائها من التغيير والتبديل ، ويتضح هذا الموقف مبدئياً من حيث علاقة التصوف بالفرائض والأحكام الرسمية ونظام العقائد في الإسلام ، كما بسطه الفقهاء والمتكلمون بسطاً اعتبروه تحريراً روحياً عظيم القدر وتوسيعاً للأفق الديني

الضيق المحدود . لقد عمل الصوفيون على أن يحل محل الطاعة العمياء التي ينجم عنها التشكك وتوهم القصور والتفريط ، التربية الذاتية التي يقوم بها الزاهد فيرى نفسه بنفسه ؛ كما حل محل التفريعات الدقيقة الملتوية للاستدلالات الكلامية الانغماس الصوفي في جوهر النفس وتحررها من شوائب المادة وأدرانها ؛ واحتل الباعث على محبة الله المكان الأول كوسيلة للزهد والمعرفة وتجرّد الإنسان عن ذاته ؛ واعتبر التصوف الصلاة عبادة قلبية تتعارض مع عبادة الجوارح ، ووضع البون الشاسع بينهما ، بل حل علم القلب والنظر المبني على التأمل الباطني محل العلم المستمد من كتب الفقهاء

والشريعة في الطريق الصوفي هي نقطة الابتداء وهي درجة من درجات التهذيب ، وتؤدي إلى الطريقة السامية التي ينبغي السبى لها بصدق ، والتي يثاب الإنسان على آلامها بنيل الحقيقة ، وغايتها النهائية هي كسب المعرفة التي لم يصل إليها أحد ألبتة تمام الوصول ، لأن السالك إنما يكون عندئذ متأهباً للترقى إلى « علم اليقين » ؛ غير أن الإنسان لا يتيسر له أن يسمو إلى الإدراك المباشر « لعين اليقين » دون أن يركز فيوضاته الباطنية ومواهبه الدنيوية في حقيقة الذات الإلهية المتفردة بالوجود ، وعند هذه المرحلة ينعدم اعتماد السالك على السنن والتعاليم الدينية ؛ وبينما ينال الناس علوم الدرجة السابقة أي علم اليقين عن طريق الأنبياء ، نجد العلوم الإلهية الأعلى مرتبة في الكمال ، تشرق على نفس المتأمل دون أدنى وساطة (١١٢) ، وفوق هذا أيضاً توجد الدرجة العليا وهي « حق اليقين » ، وهي مرتبة ليست في الطريق الذي يسلكه الصوفي لتهذيب نفسه . وهذا السبيل المتدرج يؤدي في جوهره إلى الإقرار بأن الصفة الظاهرية للدين لا أهمية لها ، بالنسبة للحقيقة المقدسة التي ينبغي الاتجاه نحوها ؛ « لست مسيحياً ولا يهودياً ولا مسالماً » (١١٣) .

فتتعدد الفرق ، واختلاف الصيغ الدينية والعبادات والأحكام الشرعية ، يفقد كل معنى وقيمة في نفس ذلك الذي يسعى للاتحاد بالذات الإلهية ؛ فكل شيء في نظره ليس سوى حجاب يخفي الجوهر ، ولا يستطيع أن يتزع هذا الحجاب إلا آمنٌ بدرك كنه الحقيقة حينما يصل إلى العلم بالذات الأزلية الحقة . ومهما تظاهر الصوفيون بتقدير الإسلام السنن تقديراً عالياً ، فلعلما ببيتهم نزعة مشتركة إلى نحو الحدود التي تفصل بين العقائد والأديان ، وعندهم أن هذه

العقائد كلها لها نفس القيمة النسبية إزاء الغاية المثلى التي ينبغى الوصول إليها ، كما أن هذه الأديان جميعاً تتجرد عن هذه القيمة إذا لم تنتج المحبة الإلهية ، وهذه المحبة هي التي يمكن أن تعتبر مقياساً موحداً ثابتاً لتقدير الأديان .

وقد ارتفعت بعض الأصوات منادية بأن العلم بوحداية الله يشتمل على عنصر من عناصر الاتحاد والإخاء بين البشر ، بينما الشرائع والأديان تسعى لإثارة التفرقة والانتقام فيما بينهم ^(١١٤) . وزعم جلال الدين الرومي بأن الله أوحى لموسى بأن « عشاق الطقوس والشعائر طبقة ، وهؤلاء الذين احترقت قلوبهم وأرواحهم بحجة الله يؤلفون طبقة أخرى ^(١١٥) » ؛ وفي ذلك يقول محي الدين بن عربي :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لغزلان ودير رهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن ^(١١٦)
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه ، فالدين ديني وإيماني

ويقول جلال الدين أيضاً : « إذا كانت صورة معشوقنا في معبد أوثان ، فن الجهل المطبق أن نطوف حول الكعبة ، وإذا كانت الكعبة خالية من عبير المحبة فهى كنيّس ، وإذا تنسنا عبير الاتحاد بذاته تعالى في ذلك الكنيّس فهو كعبتنا ^(١١٧) » .

والإسلام كما نرى ، ليس موضع استثناء في دعوى الصوفيين ، وهى عدم المبالاة بالأديان كافة . وقد نسب إلى التلمساني ، وهو من مريدى ابن عربي ، تلك العبارة الشديدة : « القرآن كله شرك وإنما التوحيد في كلامنا * » ، أى في الكلام الصوفي ^(١١٨) .

وبجانب هذه التصريحات والمزاعم الدالة على إغفال الأركان الماعتادية ، من حيث علاقتها بالغاية المثلى التي ينبغى أن يؤدي الدين إليها ، والدالة أيضاً على أعلى درجات التسامح ، حتى لقد قيل : « إن السبل المؤدية إلى الله هى بقدر عدد أرواح الناس ^(١١٩) » — نجد هذه الفكرة القائلة بأن النحل والديانات

* نسب إلى التلمساني — وهو من تلامذة ابن عربي — هذه العبارة : « إن القرآن كله شرك ، وإنما التوحيد في كلامنا » . ومن البين أن هذا ، إن صح من التلمساني ، فهو من شطحات الصوفية التي تعارض الشريعة . وهذا القول يلتحق بقول الحلاج « ما في الحياة إلا الله » ، ونحو ذلك من الشطحات .

محول دون بلوغ هذه الغاية ، لأنها ليست من مصادر الحقيقة ، وهذه الحقيقة لا يمكن الاهتداء إليها عن طريق المنازعات المستحرة بين الملل والنحل المختلفة :

« لا تلم الاثنتين والسبعين فرقة على منازعاتها ، لأنها لا ترى

الحقيقة ، وإنما تطرق باب الخرافة (١٢٠) » (حافظ)

وليس فيما قاله أبو سعيد أبو الخير الصوفى ، لصديقه ابن سينا ، تعبيراً عن عقيدة خاصة أو رأى فريد فى بابه : « مادامت المساجد والمدارس لم تهدم هدماً تاماً ، فسوف لا ينجز الدراويش عملهم ؛ وما دام الكفر والإيمان لم يتشابهها ولم يتماثلتا تماماً ، فما من رجل يكون صحيح الإسلام والإيمان (١٢١) » .

وهذه الآراء وأمثالها جعلت الصوفيين يلتقون بالمفكرين الأحرار فى الإسلام ، الذين وصلوا إلى هذه النتيجة ، بانين إياها على اعتبارات أخرى (١٢٢) .

وفضلاً عن أن الصوفيين يعتبرون الشريعة غاية فى ذاتها ، وأنها يمكن أن تحتفظ على الأقل بشيء من قيمتها كوسيلة من وسائل الزهد ، يذهب الصادقون منهم فى تصوفهم إلى إنكار العقائد الكلامية وما تذهب إليه من ضرورة العلم بالله عن طريق النظر الفلسفى ؛ وعندهم أن العلم ليس تفقهاً ، لأنهم لا يستمدونه من الكتب ، ولا ينالونه بالدراسة . وقد اعتمد جلال الدين على سورة التكاثر فى صوغ هذه الحكمة : « فلتدرك بقلبك علم النبي ، بلا كتاب ولا أستاذ ولا معلم (١٢٣) » . لذلك هم غرباء عن العلم الكلامى المؤلف المستمد من الكتب ، كما تعرضهم الدهشة والحيرة فى حضرة العلماء وطلاب الحديث ، ويقولون عن هؤلاء : « إنهم يشوشون علينا أوقاتنا (١٢٤) » .

وإذا كانت الغاية عند الصوفيين هى معرفة الحقيقة ، فقيم تجدى البراهين والاستدلالات التى يرى أصحاب العقائد شدة الحاجة إليها ، ويحتمونها بصورة قاطمة ، والتى يجعل الكثيرون منهم الإيمان الدينى متوقفاً على العلم بها ؟ بقول ابن عربى إن من يؤمن بانياً إيمانه على البراهين والاستدلالات ، لا يمكن الوثوق بإيمانه ؛ لأنه مستمد من الفكر والنظر ، ولهذا فهو إيمان يتأثر بالاعتراضات (١٢٥) ؛ وليس الحال هكذا فى الإيمان النفسى ، الذى مركزه القلب ، والذى لا يمكن أن يدحض ؛ فكل علم يستند إلى النظر والفكر ليس علماً

صحيحاً موثقاً به ، لأنه قد يزعزه الشك والاضطراب . وفي هذا يقول جلال الدين : « يغلب على جماعة العاشقين حال أخرى ، لأن في خمر المحبة نشوة لا يدركها سواهم ، وشتان ما بين المحبة القلبية والعلم الذي يكتب بالدراسة (١٢٦) » . فالطريقة الصوفية لا تدفع المرء إلى دقائق المجادلات ، أو تحمله على اجتياز مسالكها الملتوية المسببة للدوار ، والسير في أخايد الاستدلالات وخوانق القياسات ؛ فاليقين لا ينال باستنباطات المتكلمين البارعة ، وإنما يستطيع الصوفي أن يغترف المعرفة من أعماق القلب ، وأن يجد في التأمل الباطني السبيل الأوحى للوصول إليها ؛ فالصوفية كما يقول القشيري ، هم من أهل الوصال ، والناس أهل الاستدلال (١٢٧) . وقد سبق أن ذهب أحد الصوفية إلى حد القول « بأنه عندما تتجلى الحقيقة يرتد العقل ؛ لأن العقل هو الأداة التي تستخدم لمعرفة العبودية ، وليس للوقوف على الكنه الحقيقي للربوبية (١٢٨) » .

إن هذا إنكار قاطع لنظرية العلم عند علماء الكلام الذين يقصدون العقل (١٢٩) . وما أثقل تحديدهم لمدى حرية الاختيار ، وما أبغضه لدى قوم كالصوفيين يعيشون في الانهاية ، ويرون العمل الإرادي المنفرد قطرة حقيرة في المحيط العالمي ، وذرة معمورة في سناء القدرة الإلهية المطلقة ! فالرجل الذي تجرد عن نفسه ونبذ كل رغبة خاصة ، لا يستطيع أن يستمع إلى بحث يتعلق بالإرادة أو بخلق الإنسان لأفعاله . ولم يبدو لهؤلاء الصوفيين أن من لغو القول وسقطه البحث في أفعال الإنسان والمناقشة فيها ، تلك الأفعال التي لا يستطيعون فهمها إلا على سبيل النفي والإنكار ! كما نجد أحياناً أن كبار الصوفيين في بعض المذاهب الفقهية ينكرون علم الكلام في لهجة قاسية ، وإن كان ذلك حقيقة لبواعث غير هذه ، مثل عبد القادر الجيلاني وأبي إسحاق الهروي المتوفى سنة ٤٨١هـ / ١٠٨٨م من الحنابلة — والأخير كتب بحثاً موجزاً في التصوف — ورويم وابن عربي من الظاهرية القريبة من مذهب الحنابلة (١٣٠) كذلك تغير النظر إلى المثل الأعلى للحياة الإسلامية ، فأصبح ينظر إليه من وجهة تخالف تلك التي أقربها تعاليم المذاهب السنية . وهكذا أثر الصوفيون أثراً قوياً على الجماهير الخاضعة لنفوذهم ؛ فقلّ إعجاب الناس بتلك السمة العسكرية التي كانت لا بطل الإسلام وكماته — والشهداء الأقدمون ما كانوا إلا من فئة المجاهدين — فالصرفوا عنها ، وولوا وجوههم نحو صور الزهاد الشاحبة ،

وأجسام السُّبَّاد الهزيلة ، والرهبان المنقطعين في الصوامع ؛ بل أن الأبطال الأقدمين في عصور الإسلام الأولى ، الذين كانوا مثالا يحتذى ، صار لزاماً أن يحصلوا على صفات البطولة الجديدة ، أي أنهم جرّدوا من سيوفهم ، وألبسوا أردية الصوف (١٣١) .

١٤ — وينبغي أن نتوقع مجافاة أهل السنة للصوفيين ، وعدم انطواء نفوسهم على نية حسنة لهم ، وما أكثر اللزمات الساخرة التي وجهها أهل السنة إلى اللباس الصوفي الذي ينسبون إليه (١٣٢) ؛ فقد روى الأصمعي (المتوفى سنة ٢١٦ هـ سنة ٨٣١ م) اللغوي أن فقهماً معاصراً له ، تكلم الناس في مجلسه بشأن القوم الذين يسرون في مهابة ووقار ، مرتدين ثياب التائبين الخشنه ، فقال الفقيه : « ما علمت أن القدر من الدين (١٣٣) » . ومن اليسير أن ندرك كيف أن تعاليمهم ، وربما موقفهم الديني أيضاً ، وإهالمهم لشعائر الإسلام إهمالاً دفع بهم في كثير من الأحيان إلى حد إنكار كافة فرائضه وسننه (١٣٤) ، قد جرّ عليهم الهجمات القاسية والحملات العنيفة . وقد أتاح الصوفيون ، بسبب حسن نيتهم وإخلاصهم ، المجال لفقهاء السنة لاتهمهم بالزندقة ، وهي تهمة يتهم بها كل من يفكر تفكيراً حراً ولا يسلك سبل السنة المعبدة .

لقد كان هؤلاء الصوفيون يتحدثون بلغة لا بد أنها بدت شديدة الغرابة والشذوذ في نظر فقهاء أهل السنة ، الذين وصموا أبا سعيد الخراز بالكفر لورود العبارة التالية في إحدى مؤلفاته : « إن من يعود إلى ربه يتشبث به وينتهي إلى جواره ، وينسى نفسه كما ينسى كل ما سواه ، ولو سألته عن ماتاه وما به ، لا يقدر أن يجيب بشيء سوى الله (١٣٥) » . وإذا بدت على عبارة كهذه شبهة الزندقة ، فكم يشتم عبوس الفقهاء وتتجههم وجوههم من سماع أحاديث الصوفية في الفناء والبقاء واتحاد الإنسان بالذات الإلهية وغير ذلك ! وكم يهيج غضبهم من مشاهدة بدع المتصوفة ، التي منها ما ظهر في عصر سابق كالرقص الصوفي ! وكان من ذلك أنه في نهاية القرن التاسع الميلادي ، عندما غلبت على بغداد

* يذكر المؤلف أخيراً أن مؤرخي رجال الإسلام وأبطاله جرّدوا أخيراً من سيوفهم ، وألبسوا أردية الصوف الخ . والتصوف الحق لا يختلف في القديم عن الحديث ؛ فهو مجاهدة النفس ، واتباع الآداب الشرعية ، والوقوف عند حدود الله . وما خالف ذلك فهو رد على صاحبه .

الروح السنية المتعصبة ، تعرض كثير من مشاهير الصوفية المطاردة والاضطهاد على أسلوب محاكم التفتيش^(١٣٦) . وإن في كلمة الجنيد أحد كبار صوفي المدرسة القديمة وهي : « لا يصل امرؤ إلى مرتبة الحقيقة ، ما لم يعامله ألف صديق له كأنه زنديق^(١٣٧) » ، لدلالة قوية على روح هذا العصر ؛ فإذا اندفع أحد الصوفيين إلى أبعد من هذا المدى في نتائج الاتحاد بالذات الإلهية ، فصييره إلى الجلال ، كما حدث للحلاج والشلمغاني .

١٥ — وإذا أردنا بحث العلاقة بين التصوف والإسلام السني ، فإنه يسترعى انتباهنا خاصة ظاهرتان في كليتهما دلالة على الرغبة في التوفيق بين النظامين المتعارضين : الأولى من جانب الصوفية ، والثانية من أهل السنة .

والأولى تبين لنا أن الصوفيين أنفسهم شعروا بالحاجة إلى أن يلففوا ولو ظاهرياً من حدة مناقضتهم لشعائر الإسلام ، ولا يخلقوا في نفوس خصومهم تحاملاً وهمياً يصم الصوفية بحجدهم للإسلام ، كما أحسوا بأن الميل المضاد « للاسمية » الغالب على الصوفية أثار قلقاً واضطراباً شديدين ؛ حتى في البيئات الصوفية الأقل تطرفاً التي لم تألم رجالها من الأضرار بالشرع الإسلامي وإهماله ، ونددوا بهذه الحركة ، ورأوا فيها نذير انحلال التصوف واندثاره^(١٣٨) ؛ فالطريقة والحقيقة تفترضان وجود الشريعة ، وبدونها ليس للطريقة الصوفية أية دلالة ، لأن الشريعة هي الباب الموصل إليها : « وائتوا البيوت من أبوابها » .

ولدينا أهم الشواهد وأقواها في الدلالة على رد الفعل الداخلي لحركة التصوف في رسالة الشيخ الصوفي الكبير ، عبد الكريم بن هوازن القشيري المتوفى سنة ٤٣٧ هـ سنة ١٠٤٥ م ، التي وجهها إلى الجماعات الصوفية في كافة أنحاء البلاد الإسلامية ، وهي رسالة لا ينبغي أن نتصورها شيئاً شبيهاً برسالة تبحت في واجبات الوعاظ ورجال الدين . إنها كتاب ضخيم جعلته طبعة القاهرة لا تقل صفحاته عن ٢٤٤ صحيفة من الطباعة الضيقة المتراسة ، ويشتمل على تصوير أعلام الصوفية الكبار ومنتخبات من حكمهم وأقوالهم المأثورة ، مضافاً إليها موجز للمبادئ الرئيسية للتصوف ، ويشيع فيه كله الميل إلى إقرار الوفاق والانسجام بين الشريعة والتصوف ، وإثبات أن الاقطاب الحقيقيين للمذهب الصوفي يستنكرون مناوأة الإسلام القائم ، ومن ثم يجب على الصوفي الصادق أن يكون مسلماً حقاً بالمعنى المصطلح عليه عند أهل السنة . وهنا نلاحظ أن الحاجة لمثل

هذا الكتاب ، نيين بجلاء المناواة القوية التي عظمت واشتدت بين التيارين ، في القرن الخامس الهجري والحادى عشر الميلادى يقول القشيري لأصحابه : « إعلموا أن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم ، ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم ؛ حصلت الفترة في هذه الطريقة ، لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة ؛ مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء ، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء ؛ وزال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ؛ فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا في ميدان الغفلات . . . ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال ، وأدعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال . . . وأنهم كوشفوا بأسرار الأحادية واحتفظوا عنهم بالكلية وزالت عنهم أحكام البشرية . »

ولعلاج هذه الحالة كتب القشيري رسالته التي كان لها دوى عظيم في العالم الصوفي ، وساعدت على إعادة الروابط التي كادت أن تفصم بين السنة والصوفية . ١٦ — والظاهرة الثانية التي بقي علينا أن نذكرها هي إحدى الظواهر القوية الأثر ، التي بدأت عهداً جديداً في تاريخ العلوم الدينية الإسلامية ، وقد ظهرت بعد القشيري بقليل ، وهي تمثل الجهود التي بذلت للتوفيق بين التصوف والشريعة والتي صدرت من الناحية المقابلة للناحية السابقة .

فبينما أخذت الحركة السابقة على عاتقها أن تناهض عدمية « nihilisme » الصوفيين ، لأنها كانت رد فعل من الإسلام السنى لمقاومة تعاليمهم ، نرى حركة مقابلة ، وهي تسرب الآراء الصوفية وانتقلها إلى أهل السنة . وتربط هذه الظاهرة باسم أحد فقهاء الإسلام الأعلام وهو أبو حامد محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ / سنة ١١١١ م ، المعروف عند جدليي أوروبا المسيحيين في العصور الوسطى باسم Algazel, Abuhamet . وكم كان أثر الغزالي قوياً فعالاً في المسائل والموضوعات الدينية الإسلامية كما وصلت إليه حتى عصره من نمو وتطور ، وكان الفكر الدينى في عهده قد غمره الجدل الفقهي ودقائق الكلاميين الملتوية ، وهو ما نتج عن تطور شريعة الإسلام وعتيدته .

ولقد اشتغل الغزالي نفسه بهذه العلوم ، وكان أسماذاً قديراً وكاتباً مجيداً بكل معنى هاتين الكلمتين ، وكان إحدى مفاخر المدرسة النظامية التي أسست ببغداد في ذلك الوقت ، وكتابه الفقهية تعد مرجعاً من المراجع الرئيسية في المذهب الشافعي ، وقد أنهت سنة ١٠٩٥ م الأزمة النفسية التي صادفته في حياته ، بأن انقطع عن جهوده العلمية الموفقة ، وزهد المنزلة الرفيعة التي أكسبه إياها توفيقه في الدرس والتعليم ، واعتزل ليقضى ما بقي من حياته مستغرقاً في التأمل والتفكير ، وليطوى نفسه في عزلة الصوامع النائية عن مساجد دمشق وبيت المقدس ، ومن هذه الصوامع التي نظرة فاحصة نافذة على التيارات الغالبة على الروح الدينية الإسلامية التي جهد كثيراً للتحرر منها ظاهراً وباطناً بعزلته واعتكافه . وكان من نتائج تحرره من هذه الاتجاهات والتيارات ، التي أدرك شدة ما تجلبه من ضرر ومفسدة بالمثل العليا الدينية : في الحياة العلمية والعملية ، أن أخرج للناس كتباً محكمة رصينة ، خالف فيها أسلوب الفقهاء المزهوين بعلمهم ، وعرض فيها منهاجاً منسقاً متماسكاً ، رأى وجوب الأخذ به لإعادة بناء العلوم الدينية الإسلامية ، كما أنه في مباحثه الأخرى التي هي أقل بساطة وتفصيلاً كشف في عبارة قوية أخاذة بعض نواحي فكره الديني .

وقد رأى على الأخص هذا الخطر محسباً في عنصرين من عناصر النشاط في العلوم الشرعية ، كانا في نظره من ألد أعداء الديانة القلبية النفسية ، وهما : الدقائق الجدلية في العقائد ، والتفرعات المتلوية في الفقه ، وهما ما عمر ساحة العلوم الدينية ، وقوض صرح الروح الدينية العامة . كما خاض بنفسه دروب الفلسفة ومسالكتها ، ولم يستطع البتة أن يتخلص مخلصاً تاماً من الأثر الذي كان لها في تكوين فكره الديني^(١٣٩) . ومع ذلك فهو في إحدى مؤلفاته التي ذاع صيتها بين الكتب الفلسفية في العصور الوسطى وهو « تهاوت الفلاسفة » ، أعلن حرباً لا هوادة فيها على فلسفة ابن سينا المشائية ، مظهراً ما اشتملت عليه من ضعف، وتناقض ، كما أنه ندد بمغالطات الكلاميين في أقيستهم ، وعدها إسرافاً عقلياً لا غناء فيه ، يكدر صفاء العاطفة الدينية وصدق انبعاثها ، ولا يتفق مع بساطة الفكر الديني وخفة مؤونته ؛ بل إن هذه المغالطات في رأيه ضارة وخيمة العاقبة ، ولا سيما إذا تجاوزت جدران المدارس الكلامية — كما يطالب بذلك الكلاميون — واستقرت في أذهان العامة ، فلا يزالون منها إلا بلبلة فكرهم وزعزعة إيمانهم .

وقد وجَّه الغزالي هجمته ، بدرجة أشد وأقسى ، إلى أهل الفقه ومجادلاتهم الشرعية ، واستطاع هنا أن يستعين بتجاربه الشخصية ؛ فهو من أجل أن يعتكف في صوامع النساك ترك منصبه الكبير في أعظم جامعة إسلامية ، بل إنّه ذكّره وعلا شأنه بما صنّفه من مؤلفات في علوم الفقه التي جرّد عليها فيما بعد سهام تقده . وعلى الرغم من تسليمه بقيمة هذه الأبحاث وخطرها في الحياة العملية ، فقد أخذ يستنكر منذ ذلك الوقت ، ما يصنعه الفقهاء من مزج أمور الدين بالمجادلات الفقهية ، وذهب ، إلى أن هذا النوع من الدراسات التي خلع عليها أصحابها المتفهبون المزهوون ثوب القداسة وجلالة القدر ، ليس هناك ما هو أبعد منها عن الدين وأكثر التصاقاً بشؤون الدنيا ، وليس هناك ما هو أقوى منها ارتباطاً بمطالب العصر ومقتضياته . فالنجاة في الآخرة لا يضمنها للمرء البحث في الأحكام الشرعية المدنية في عقود البيع وقواعد الإرث وسائر التقييدات والدقائق والتفاريع ، التي أضيفت إليها خلال العصور المختلفة ، والتي ثبتت دعائمها ، بعد أن أحلها أصحابها مكانة دينية عالية ليست أهلاً لها ، وأصبحت ذريعة للفساد الخلقى عند من يعدها أعظم عناصر علم الكلام قيمة وخطراً ، واتخذها فقهاؤها وسيلة لإشباع مطامعهم الدنيوية والاسترسال في غرورهم الكاذب .

كما ذم الغزالي كذلك الأبحاث الملتوية والمنازعات التافهة في الخلافات التعبدية بين المذاهب ، وندد بها في عبارات قوية قارصة ، معتبراً إياها اشتغالاً بما لا طائل تحته ، وبما هو ادعى إلى إفساد الروح الدينية (١٤٠) ؛ وأشار بوجوب تنمية الشعور الديني في النفس كتجربة ذاتية قلبية بين المرء ونفسه ، وذلك بدلاً من العناية بالطرائق الجدلية والكلامية الخاصة بأهل الفقه والعقائد .

وأخيراً وجد أن لب الحياة الدينية وجوهرها ، هو في أن يسمو الإنسان بنفسه إلى حالة التأمل والشعور بالتوكل ، على أن تكون محبة الله الباعث الرئيسي لكل ما يصدر عنه من فعل . وكما حلل العواطف الخلقية تحليلاً عاماً في قدرة بارعة ، فقد أفرد في دراسته بحثاً عميقاً مستفيضاً عالج فيه هذا الباعث الرئيسي ، وأرشد عن الطريق الذي يجب أن يسلكه لبلوغ هذه الغاية .

وبهذه المبادئ خلص الغزالي الصوفية من عزلتها التي ألقاها عليها ، وأنقذها من انفصالها عن الديانة الرسمية ، وجعل منها عنصراً عادياً مألوفاً في الحياة

الدينية في الإسلام ، ورغب في الاستعانة بالآراء والتعاليم المتعلقة بالتصوف لكي ينفث في المظاهر الدينية الرسمية الجامدة قوة روحية .

وقد اندمج الغزالي في سلك الصوفيين ، وعاش على طريقتهم ، ولم يبعده عنهم إلا رفضه غايتهم المثلى وهي الحلول ، وإنكارهم لأحكام الشريعة واحتقارهم لها . ولم يخرج الغزالي بما رأى عن جادة السنة ؛ إنما رغب فحسب في أن يجعل لتعاليمها وأحكامها تأثيراً على حياة المسلم أعظم نبلا وأوثق اتصالاً بالقلب ، وأن يقرب بينها وبين المثل الأعلى الذي يبغيه ويحبه للحياة الدينية . ومن جيد حكمه : « فاعلم أن الساعي إلى الله تعالى لينال قربه هو القلب دون البدن ، ولست أعني بالقلب اللحم المحسوس ، بل هو سر من أسرار الله عز وجل لا يدركه الحس (١٤١) » . وقد عالج الأحكام والسنن الشرعية من هذا الوجه وبهذه الروح ، في مؤلفه المنسق الكبير الذي توجه بهذا العنوان الفاجر : « إحياء علوم الدين » ، لوثوقه بقيمته في الإصلاح والتهديب ، ولاقتناعه بأن العناية قيّضته ليعث في الرفات الهامدة للفقهاء الإسلامى الرسمي حياة جديدة .

وقد حذا حذو من سبقه من المصلحين ، وجعل نفسه من زمريتهم ، لأنه اجتنب الاستعانة بفكرة التجديد ، ولم يعتبر عمله تجديداً ، وإنما هو إعادة السنن القديمة إلى حاتها الأول ، تلك السنن التي تطرق إليها التغيير والفساد في العصور التالية . كما اتجه نظره في حماسة وإعجاب إلى الحياة القلبية الصادقة المنفعمة بالإيمان التي كان يحياها المسلمون في عصور الإسلام الأولى ، وعزز انتقاده واستنكاره بما ساقه من الأمثلة المستخلصة من عصر الصحابة ، وبهذا جعل مذهبه متفقاً مع السنة . إنه في الجو الديني الذي أحاط بعصر الصحابة ، لم يرتكز التدين على الحكم الجدلية أو الدقائق الفقهيّة ؛ ولذا أراد الغزالي أن يخلص الأمة الإسلامية من ضرر الزخارف الكمالية والزيادات الثانوية المفسدة للروح الدينية ، وأن يقوى الأثر التهديبي للشرعية التي تعامى الناس عن مقاصدها وغاياتها .

وهكذا بدلا من شعور الاستنكار الصامت الضعيف الأثر الذي ملأ نفوس الصوفيين ، بمن عمرتهم القيوضات الربانية وتوثقت الصلة بينهم وبين مرادهم المخلصين ، وناووا عن مسالك السنة الواضحة ، جاحدين الرسوم الدينية الجامدة والعقائد اليقينية الجافة — نهض فقيه من فقهاء السنة الأعلام ، وهو الغزالي الذي رفع صوت احتجاجه عالياً مستنكراً ما أصاب الإسلام من تحريف وانتكاس ؛

بسبب أخطاء أعلام الفقه ، وضلالات أساطين الكلام . وما حظى به الغزالي من توفير واحترام في كافة البيئات الإسلامية كفقهاء سني ، ساعد كثيراً على أن تكمل محاولته بالنجاح . ولم يصادف عمل هذا الفقيه الجليل القدر معارضة مما إلا من جانب القوم الذين تعرضت مكاتبتهم الدينية الرفيعة للخطر بشكل جدي ، فلم تحدث هذه المعارضة إلا مرة واحدة ، وكان ذلك في الأندلس ، حيث قامت جماعة من الفقهاء لم يخطر على بالهم ، فأوقدوا النار لإحراق كتاب الأحياء ؛ غير أن هذا لم يكن سوى مقارمة عارضة لم يكن لها أثر دائم ، كما أن أهل الأندلس أنكروا ما صنعه فريق من فقهاءهم (١٤٢) .

وإن ما بُذل من محاولات يائسة قصد بها منع تداول هذا الكتاب ، لم يحل دون انعقاد إجماع السنيين على أن ينقشوا على لوائحهم مذهب الغزالي بعد ذلك بزمن قصير ، وأن يحيطوا شخصه بهالة القداسة ، كما حباه الخلف اعترافاً بفضلته بلقب « محيي الدين » و « المجدد » (١٤٣) ، الذي أرسله الله تعالى لتفادي ذهاب روح الإسلام في فترة الانتقال المضطربة الواقعة ما بين القرنين الخامس والسادس في حياة الإسلام . وقد عدّ الأحياء كأنه أبدع كتاب ألف في العلوم الدينية لإحاطته بها بين دفتيه ، حتى قيل فيه : « كاد الأحياء أن يكون قرآناً » (١٤٤) . واعتبرت السنة الإسلامية الغزالي حجة ثقة يحتج به ، ولآرائه فصل الخطاب ؛ وصار اسمه شعاراً لتوحيد الصوف في سبيل مكافحة الميول المعادية للإجماع ، كما أصبحت جهوده وتواليقه بعض أحجار الزاوية العظيمة المخرق في تاريخ الإسلام التهذيبي والخلقي (١٤٥) .

١٧ — وإذا أمكننا أن نجاري المسلمين في اعتبار الغزالي مجدداً للإسلام ، فإننا نريد أن ننوه أيضاً على الأخص بقدر الغزالي في ناحية من نواحي الفكر الديني ، وهذا فضلاً عن الفكرة الدينية العامة التي أشاعها ، والتي رفع بها من شأن الآراء الصوفية وجعلها من العوامل الفعالة في الحياة الدينية في الإسلام . لقد ترفعت أغلب المذاهب الحكيمة والمبادئ الرشيدة ، التي وضعها أئمة المسلمين في صدر الإسلام ، عن مجازاة الميل إلى التكفير وذلك بصفة واضحة قاطعة ، وجهدت في أن تبين مراراً أن المرء ينبغي أن يحذر من أن يصم بالكفر (١٤٦) — بسبب الاختلاف في الرأي — مسلماً من أهل الصلاة (١٤٧) أو من أهل القبلة . ولدينا بيانات حجة الفائدة تتعلق بهذا الموضوع ، دونها

المقدسى (١٤٨) الجغرافى (حوالى سنة ٩٨٥ م) ، الذى اهتم فى دراسته للعالم للإسلامى اهتماماً خاصاً بالنواحى الدينية .

والعقائد الإسلامية لا يمكن المقابلة بينها وبين العناصر الدينية الأساسية فى أية كنيسة مسيحية ، فليس فى الإسلام مجامع دينية يحى فيها وطيس المناقشات والمجادلات ، حتى يصل المجتمعون بعد ذلك إلى وضع القواعد الدينية والصيغ الاعتقادية التى يتعتم اعتمادها بعد ذلك كرمز يدل على الدين الصحيح ، ولا توجد فى الإسلام وظائف كهنوتية أو سلطة دينية تمثل المعيار القويم للسنة ، ولا يوجد تفسير للنصوص المقدسة أقره المسلمون وحده دون غيره ، واعتمدوا عليه فى استخلاص عقائدهم ومناهج مذاهمهم . والإجماع ، وهو السلطة العظمى عندهم التى يرجعون إليها فى المسائل الدينية النظرية والعملية ، هو قوة يتسع مدى استخدامها ويتعذر ضبطها وتحديدتها ، بل أن فكرة الإجماع ذاتها وضع لها الفقهاء تعريفات متباينة ، ومن العسير ، فى المسائل الاعتقادية خاصة ، الاتفاق على ما ينبغى اعتباره إجماعاً دون نزاع أو جدال ، فما يراه فريق فى مسألة قد لا يراه فريق آخر .

وإذا تطلبنا فى نطاق السنة الإسلامية من عدد من كبار العلماء المختلفى النزعة ممن يعدّون من الأئمة الثقات الذين يعتمد برأيهم ، ويعتبر هذا الرأى عنصراً أساسياً للإيمان الصحيح فى الديانة المحمدية ، أن يحددوا لنا ما ينبغى أن نفهمه من كلمتى : كفر وزندقة ، تتلقى منهم أشد الإجابات تبايناً وأكثرها تناقضاً ، وذلك ما لم نتقدم لأشخاص ذوى نزعة مذهبية متعصبة من جامدى الفكر . وهذه الإجابات تصدر عن أصحابها وهم يعملون بقيمتها النظرية البحتة ، لأنه من القسوة أن يؤدى مدلول هذه التعريفات إلى البت فى مسألة حياة الإنسان أو موته ؛ « لأن الكافر الذى صح كفره يُطرد وينبذ ، ولا يبقى أهلاً لأن يتعامل الناس معه فى أية تجارة ، ولا يؤاكل ، ونكاحه باطل ، وينبغى اجتنابه وازدرأؤه ، ولا يصلى وراءه إذا أم بالناس ، ولا يؤخذ بشهادته أمام القاضى ، ولا يُقبل ولياً لامرأة فى نكاحها ، وعند موته لا يصلى عليه ، وقبل إهدار دمه يُرغّب فى العودة إلى الإسلام ويستتاب ثلاث مرات ، كما لو كان مرتداً ، فإذا لم يتب وجب قتله (١٤٩) » .

وهذا قول ينطوى على شدة بالغة ، غير أنه لا يفكر فى تنفيذ هذه الفكرة

حقيقة إلا قليل من الناس ، وقد يكونون أقلية ضئيلة من متعصبى الحنابلة^(١٥٠) .
 وما يدخل في باب الريغ في العقائد ، الأخذ بمدأ حرية الإرادة الذى يرى أن
 الله لا يخلق أفعال الناس ، وإنما هم الذين يخلقونها . ولقد أثر عن النبي أنه قال :
 « القدرة مجوس هذه الأمة » . وشدد المسلمون النكير على أصحاب هذا رأى
 واتخذوا حياتهم موقفاً بالغاً في الشدة ، فضلاً عن أن كتب التوحيد لا تقتصر
 في إطلاق كلمات « الكفر والفسق » على ذوى النحل الاعتقادية الخائفة عن
 جاده السنة والمخارجة على الإجماع . ولكننا نرى أن قوماً كهؤلاء ، كانوا في
 صدر الإسلام والصور الأولى للسنة موفورى الكرامة ، ملحوظى المسكاة
 من الناحية الاجتماعية ، بل كانوا يعدون فقهاء ثقات في مسائل الشرع
 والعقائد^(١٥١) ، ولما كانوا يضارون في آرائهم أو يتعرضون لشيء من الاضطهاد ؛
 ما لم نجد فيما كان بيديه كبار أهل السنة من علامات الازدراء والاشمئزاز نوعاً
 من المضايقة الشديدة ، وما لم نتغال في تقدير حالات التطرف الفردية اعتماداً على
 أنها تمثل حكم الرأى العام .

ولم تؤخذ بالشدة والصرامة إلا الآراء والمذاهب المناوئة للدولة^(١٥٢) ،
 وسنلاحظ في حركة الشيعة بعض النقط التى تتلافى فيها العقائد بالقانون العام .
 ففي ميدان العقائد قلما يحال بين المذاهب الاعتقادية وبين حرية نحوها وتقديمها ؛
 وهنا أساس هذه الظاهرة الهامة ، وهى أن الإيمان بمجموع العقائد الإسلامية
 ليس حتمياً في كثير من الأحيان ، ولا يعد المسلم مسئولاً عنه ، وهذا التحرر
 من الإلزام والمسئولية يمدو في صورة شاذة غير مألوفة .

على أنه لم يكن من النادر أن تنسرب إلى العقائد طائفة من الآراء الغربية التى
 يمكن اعتبارها تفسيراً فكاهياً للدقائق التى يعرض لها الكلاميون بصورة جديدة ،
 التى يمكن النظر إليها كجهود بذلوه للمباغمة في التفرعات الاعتقادية إلى حد
 اللغو والسخف ، أكثر مما نعدّها تسبيراً عن آراء يؤمنون بها في غمار المناقشات
 فى المسائل الاعتقادية التى وصلوا بها إلى غابتها . ولم تتجه الرغبة الجدية إلى
 تطبيق الأحكام والعقوبات ، التى تسرى على الكفرة والزنادقة من الوجهة
 لالنظرية ، على أصحاب هذه الشنع والضلالات إلا فى القليل النادر ، وفى بعض
 الحالات التى بدت على الأخص على جانب كبير من الخطورة .

١٨ — غير أن روح التسامح لا تميز إلا العصر القديم الذى لم يكن التزلع

فيه بين الآراء المتضاربة ، على كثرة ما شاهده من الخلاف في الرأي ، قد بلغ حد التعصب المتحيز . ولم تبد روح التعصب الممقوتة من الجانبين : « جانب السفين والجانب العقلين » ، إلا بعد تفشى روح الجدل في البقائد (١٥٣) . ومما بلغنا عن أخبار الأشعري ، وهو في لحظاته الأخيرة ، ما روى من أنه استقدم وهو على فراش الموت ، إلى بيته الذي توفي فيه ببغداد أبا علي السرخسي ، واستطاع رغم انحلال قواه أن يتمم بهذه الكلمة : « أشهد أني لم أكفر أحداً قط من أهل القبلة » .

ذلك بأن المسلمين يتجهون بأرواحهم نحو موضع واحد للعبادة ، وما يفترق فيه بعض الناس من غيرهم إن هو إلا خلاف لفظي في التعبير . حقيقة ، إنه في رواية أخرى كان آخر ما فاه به هو لعن المعتزلة ، وإني أميل إلى الأخذ بالرواية الأخيرة وتوثيقها ؛ فإن روح هذا العصر المليء بالفتن المذهبية ، تتلاءم كثيراً مع الميل إلى التكفير أكثر من الميل إلى إشاعة التسامح وتقريب شقة الخلاف . وليس عبثاً ما ورد في عبارة قديمة ، وهي : « تنحصر عبادة المنكلمين في تشم الزندقة » (١٥٤) . وتلطينا المؤلفات الكلامية صورة صادقة عن هؤلاء الجهابذة ؛ إذ يكثر فيها التراسق بألفاظ الكفر والزندقة ، وتوجيهها إلى من يجروء على مخالفة المؤلف مخالفة يسيرة .

وخلال هذه المنازعات والصيغ والتفريعات المليئة بالمغالطات ، نجد الصوفية وحدها هي التي يفوح منها عبير التسامح ، وقد رأينا أنها بلغت المدى الذي أنكرت فيه المعالم الأصلية للدين . على أن الغزالي لم يتابعها إلى هذا الحد ، فكتابات لا ينضب معينها ولا تضعف قوتها عندما يعمد إلى الغض والتحقير من شأن كافة الصيغ والمغالطات الاعتقادية ، التي يدعى أصحابها أنها من القديسات ، وأن الإنسان يتعذر عليه بدونها النجاة والخلاص . وكما يسمو أسلوبه المذهبي الجاف إلى بلاغة مؤثرة أخذة حيناً يعمل على مكافحة مثل هذه الإبداعات ودحضها ! وقد أفرد لمذهب التسامح مؤلفاً خاصاً عنوانه : « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » ، أبان فيه للمسلمين أن الانفاق على الأركان الرئيسية للدين إنما هو محك الإيمان ، وأن الخلاف بصدد الفروع الاعتقادية والتعبدية ، حتى ولو شمل إنكار الخلافة التي يقرها أهل السنة ، وما يترتب على هذا الإنكار من الاتجاه نحو الشيعة ، لا يمكن أن يعد أساساً للتكفير ، فأوصى المسلم

قائلاً : « الوصية أن نكف لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك ، ماداموا قائلين لا إله إلا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها » .

هذا ، وقدر الغزالي العظيم في تاريخ الإسلام هو في بعث هذا المبدأ القديم ، وتذكير إخوانه في الدين به ، واصطناعه له اصطناعاً جديداً كسب له الأناضار والأتباع ؛ وهو بهذا كما رأينا لم يذشر أية فكرة جديدة ، ولكنه حدّد طريق العودة إلى فضائل العصور الماضية وروحها المثلى . وليس أدنى مما سبق صحة وصدقاً أنه أيقظ تلك الروح التي تنكها الناس وأنكروها ، فأغناها بعناصر صوفيته التي ألهمها ؛ وأنه تجافى المنازعات الاعتيادية والفقهيّة وتفادها ، تلك المنازعات التي تؤدي إلى التفرقة والانقسام ؛ وأنه نبذ الحكمة المذهبية التي يعتمد بها أصحابها وينسكرون سواها ؛ وأنه رغب في توجيه نفوس إخوانه في الدين نحو الإيمان القلبي الصميم الذي يوحد الصفوف ويلمّ الشعث ، نحو العبادة التي تقام معابدها في القلوب ؛ وقد كان هذا أعظم أثر للصوفية في التكوين الديني للإسلام .

* وبعد ! هكذا رأينا المؤلف ، ومن أشار إليهم من الباحثين المستشرقين ، جهدوا في محاولة الدليل على أن التصوف الإسلامي — في أصوله وطرائقه ونموه وتطوره — يرجع إلى عوامل مختلفة غريبة عن الإسلام . وهم ، فيما ذهبوا إليه من هذا الرأي ، ما بين غال ومعتدل في تقدير قيمة هذا النامل أو ذلك من تلك العوامل الأجنبية . ونحن ، وإن كنا لا نستطيع أن ننكر أثر هذه العوامل أو بعضها لا نستطيع كذلك أن نذهب كما ذهبوا إلى أن التصوف الإسلامي ، وبخاصة التصوف الحق منه ، مدين لها في أصوله ومقوماته وطرائقه .

إذا كان الزهد هو الخطوة الأولى إلى التصوف ، وإذا كان التصوف يقوم مع هذا على رياضة النفس وذكر الله والتفكير فيه ، وإذا كانت غاية التصوف حب الله والمعرفة الكاملة اللدنية ؟ إذا كان ذلك كذلك ، كان من الحق أن يقرر الباحث النصف أنه في المعين الأول للإسلام (القرآن والحديث) ما يسح أن يكون أصلاً لهذا التصوف .

لقد نهى الإسلام عن الرهبانية ، وحذر من الطوفى الدين والعبادة ، وجعل لنا أن نتناول من طيبات هذه الحياة في غير إسراف ؛ ولكنه مع هذا كله ، نهى عن الاخلاص إلى هذه الحياة الدنيا ، وبين أنها لعب وهو ، وأنها لهذا ليست إلا متاع القرور . فإذا أضيف إلى هذا سيرة الرسول وصحبه الأكرمين ، كان هذا وذاك هو السبب فيما نعرف عن كثير من المسلمين من الزهد الذي يزعم الزاعمون رجوعه إلى المسيحية وروهبانيتها . وقد كنا نسمع لهم لو قالوا بأن المبالغة في الزهد هي التي ترجع إلى المسيحية أو الهندية على ما يريدون !

وفي القرآن والحديث بعد هذا ، كثير من الحث على ذكر الله والتفكير فيه : « واذكر ربك

في تمسك تضرعاً وخفية » ، « الذين يذكرون الله قياماً وتعوداً وعلى جنوبهم وهم سركون في خلق السموات والأرض » . كما فيهما تصريح بأن الله يحب من يشاء من عباده ؛ فإذا أحبه كان سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها .
 وفي القرآن — بله الحديث — كذلك ما يشير إلى مذهب المتصوفة في المعرفة الحقة ، وأنها هي التي تكون من لدن الله ، وتنال بالرياضة وجلاء القلب حتى يكون كالمرآة . إتنا قد نرى ما يشير إلى ذلك في قصة العبد الصالح (الخضر عليه السلام) الذي أتاه الله من لدنه علماً ، وفي قوله تعالى في آية أخرى : « واتقوا الله ويعلمكم الله » ، فإن من السهل ، إذا قرنا هذه الآية بالآية التي جاءت في قصة سيدنا الخضر ، أن نرى أن هذا العلم هو ما يكون من الله مباشرة لا بطريق النظر والاستنتاج ، وأن طريقه هو تقوى الله ؛ وما هذا إلا المعرفة التصوفية ، التي طريقها الرياضة والمجاهدة وصالح العمل .

نعتقد بعدما تقدم كله ، وهو قليل من كثير يمكن التقدم به في هذا المجال ، أن من الحق أن نقرر أن التصوف الحق نشأ في الاسلام ومن الاسلام ، وكان القرآن وحديث الرسول وسيرته معينه الأول ومصدره ، ثم عملت الثقافات الأجنبية الدخيلة عملها فيه وفي غيره من مظاهر الفكر الاسلامي ، وكان تأثره بتلك الثقافات قوياً جيناً وضعيفاً جيناً آخر ، ولات حين تفصيل ذلك كله .
 أما نظريات وحدة الوجود والاتحاد والحلول ، ونحوها من الآراء الخاطئة ، فهي حقاً دخلت للتصوف من ناحية تلك الثقافات الأجنبية ، وذلك ما يسرنا تقريره والاعلان به

الفِرَق

١ - ينسب للإسلام عادة كثيرة فرقه الدينية وتعددتها ، ونبأين تعاليمها وتنوعها ، وذلك إلى الدرجة التي لا يسمح بها التقدير المتزن للوقائع الصحيحة المستنبطة من تاريخه .

ويرجع أغلب الخطأ في هذا إلى علماء الكلام المسلمين أنفسهم ؛ إذ أساءوا فهم حديث من الأحاديث النبوية فُصد به في الأصل تمجيد الإسلام وإعلاء شأنه ، فخصّه بقدر من الفضائل والمزايا ، بلغت في عددها ثلاثاً وسبعين ، تقابلها من فضائل اليهودية إحدى وسبعون ومن المسيحية اثنتان وسبعون ، فقهما الكلاميون على أنها ثلاث وسبعون فرعاً أو فرقة . وقد استرسلوا اعتماداً على هذا التخريج في الإكثار بقدر استطاعتهم من تعداد الفرق الذاهبة كلها في النار ، ما عدا « الفرقة الناجية » التي يُفضى مذهبها وحده إلى النجاة والخلاص ، أي تلك التي توافق السنة ^(١) . وقد أوجدت البيئات الأخرى التي هي أقرب من هؤلاء إلى روح التسامح ، والتي تستطيع أن تستشهد بالفزالي ، تأويلاً لهذا الحديث يتلاءم مع العقاية المتسامحة ، وهو : « كلها في الجنة إلا الزنادقة » .

هذا الفهم الخاطئ للحديث الإسلامي ، الخاص بفضائل الإسلام الثلاث والسبعين وتخريجها على أنها فروع أو فرق ، قد أثار أحياناً في آراء الغربيين وتصوراتهم ؛ فلم يقتصروا على اعتبار المذاهب الأربعة فرعاً دينية ، ولكنهم حسبوا أيضاً أن من الفرق الدينية ما ظهر في الإسلام من الخلافات الاعتقادية والمذاهب التي حادت عن جادة السنة ، على الرغم من أنه لم يتح لها أن تؤسس فرقاً دينية منشقة *Eglises dissidentes* ؛ فها يدل مثلاً على الجهل بتاريخ الإسلام جهلاً تاماً ، وضع المعتزلة في عداد الفرق . ولا شك أن المتكلمين عمدوا بمحض

إرادتهم إلى أن يكفر بعضهم بعضاً ، لمجرد الخوصومة في الرأي ، وأنكروا أحياناً بصورة جديدة أن خصومهم من المسلمين ، وطبقوا فعلاً ما يترتب على هذا التكفير من آثار عملية . فالولا. السني لا يوث أباه الذي شائع المعتزلة في قولهم بمبدأ حرية الإرادة ، وذلك لأن اختلاف الملة *disparitas cultus* يحول دون الإرث كما تقضى بذلك الشريعة الإسلامية ^(٢) . غير أن هذا التفاوت في التعصب لم يتفق مع الشعور السائد في الجماعة الإسلامية التي لم تتردد في أن تعد تطبيق هذه القاعدة في المواريث ، على هذه الصورة ، عملاً سفيهاً خاطئاً ، بعيداً عن محجة الصواب ^(٣) .

إننا في الإسلام نجد أن الفرق الدينية الحقيقية التي يمكن أن تنطبق عليها هذه التسمية هي الجماعات التي تنكبت السنة وابتعدت عن التعاليم الإسلامية المعتمدة التي أقرها المسلمون في مختلف عصورهم التاريخية ، أي الأفراد الذين عارضوا الإجماع في المسائل الأساسية ذات الأهمية القصوى في نظر غالبية المسلمين . والانقسامات الدينية التي من هذا القبيل والتي لا تزال قائمة في العالم الإسلامي في الوقت الحاضر إنما ترجع إلى أقدم عصوره التاريخية ، ولا تعزى كما قد يتبادر إلى الذهن إلى اختلاف وجوه النظر إلى المسائل الدينية ، ولكنها ترجع إلى مشكلات تتعلق بالتنظيم السياسي ، وهي مشكلات شغلت المحل الأول في تفكير المسلمين القدامى . وفي الحق أن المسائل السياسية في جماعة بنت كيانها على أساس ديني ، لا بد أن تصطبغ بصبغة دينية ، وأن تتخذ المصالح الدينية مظهرها لها ، مما يضيف على المنازعات السياسية طابعاً خاصاً .

وإن الحركات التي أدت إلى الانقسامات الدينية الأولى في صدر الإسلام ترجع أهميتها — حقيقةً — إلى ما اشتملت عليه من المسائل والنظريات الدينية التي نمت وتفرعت في بيئتها العربية ، ثم لما زادت وفرة وقوة بامتزاجها بالعناصر الخارجية والمؤثرات الأعجمية ، سرعان ما طبعت هذه النظريات النشقات المسلمين بطابع ديني ظاهر . ومع ذلك فقد شغلت المشاكل السياسية ، في بدء قيامها ، المحل الأول من عناية المسلمين ، ثم لا يستها الاعتبارات الدينية وامتزجت بها كعامل من عوامل الإعداد والاختار ، وتحولت حينئذ هذه الاعتبارات الدينية إلى مؤثرات فعالة وعناصر قوية عملت على استدامة هذه الانقسامات وإبراز ما يفرق بينها من وجوه الخلاف .

٢ — توفي النبي ، ولم يعرف المسلمون ، معرفة صحيحة لا ينطرق إليها الشك ، رأيه في ولاية الحكم في الجماعة الإسلامية ، فأصبحت المسألة المهمة الشاغلة لأذهان المسلمين هي الفصل في مسألة الخلافة ، وكان مما ضمن لعمل النبي دوامه واستمراره ما أصابه المسلمون من نجاح موفق في اختيارهم لخليفته . غير أنه نشأ بين كبار الصحابة ، منذ بدأت مشكلة الخلافة ، حزب نَقَم على الطريقة التي انتخب بها الخلفاء الثلاثة الأول وهم أبو بكر وعمر وعثمان ، الذين لم يراع في انتخبهم درجة القرابة من أسرة النبي . وقد فَضَّل هذا الحزب بسبب هذا الاعتبار ، أن يختار للخلافة عليًّا بن أبي طالب ابن عم النبي وأدنى قريب له ، والذي كان فضلاً عن ذلك زوجاً لابنته فاطمة . ولم يجد هذا الحزب فرصة موافقة ، يُسمع فيها صوته عالياً ، إلا حينما كان على رأس الدولة الإسلامية الخليفة الثالث عثمان أحد أفراد الأسرة الأموية ، التي كافح عميدها أبو سفيان ومعه بنو أمية الإسلام كفاحاً شديداً وهو في مهده نشأته . وذلك على الرغم من أن الأمويين اضطروا فيما بعد ، إذعاناً لما أصابه الإسلام من نجاح وقوة ، إلى الانضواء تحت لوائه والنبي على قيد الحياة .

وإن ما ناله بنو أمية من نفوذ في الحكومة الإسلامية ، إبان خلافة قريبهم عثمان ، وما ترتب على ذلك من الاستئثار بامتيازات مادية في الدولة ، أدى إلى قيام الساخطين بالفتنة ، وتابعهم هؤلاء الذين أهملتهم الحكومة وتركهم جانباً ، ثم قتل الخليفة وبدأ النزاع بين حزب علي وأشياع الخليفة المقتول الذين هبوا منذ ذلك الوقت للمطالبة بدمه ، ثم أقروا بحق معاوية الأموي حاكم الشام في مطالبته بالخلافة .

ومن الإجحاف أن تتهم عثمان بضعف الإيمان أو بفتور الحماس للإسلام ، وذلك على الرغم من اثنتائه لعشيرة لم تعرف بصدق الإخلاص للدين الجديد ، ولم يكن في رأس الاتهامات التي وجهها الخصوم إلى عثمان اتهامه بعدم الاكتراث بأحكام الدين . بل أنه لاقى منيته وهو مشغول بتلاوة القرآن ، وهو الذي كان موضع جهده وعنايته حتى انتهى في كتابته إلى وضعه النهائي المحدود ، الذي لا يزال يعتبر حتى اليوم النص المعتمد للقرآن .

وعلى الرغم من الموقف الديني الذي وقفه أبو بكر ، قامت في عهده — إلى جانب الساخطين السياسيين — حركة كانت ضعيفة دون ريب في أول أمرها ،

وقد أوجدها نوار دينيون رأوا في علي أنه أحق دون غيره بالخلافة ، وأن الحق الإلهي قد خصه بها . غير أن علياً لم يستطع أن يلي الخلافة وأن يكون الرابع في الترتيب في قائمة الخلفاء بمعاونة هذا الفريق ، دون أن يجمع المسلمون على مبايعته في كافة الأمصار ، فاضطر أن يناها بمحاربة المطالبين بثأر عثمان وعلى رأسهم معاوية الأموي . وقد تمكن معاوية وأصحابه خلال معركة صفين من ابتداء حملة حربية بارعة عدتها أوجوست ميلر (٤) « من أشنع المهازل وأسوأها في التاريخ البشري » ، وتوصلوا بها ، بعد معركة دامية كان ينبغي أن تقضى إلى اختلال صفوفهم وانحارهم إلى عقد هيئة للتحكيم .

وإذا حكمنا على علي من الناحية السياسية نجد أنه أظهر ضعفاً شديداً عند ما أبدى موافقته على هذا الحل السلمي مظهراً ، الذي قصد به حسم المسألة المتنازع عليها ، فترتب على هذا أنه كان ضحية المحاتلة والدهاء على طول الخط ، فرجحت كفة خصمه . ولسنا بحاجة إلى بصيرة نافذة لنذكر أن هزيمته النهائية كانت أمراً حتمياً لا محيص عنه ، حتى إذا لم يكن خنجر قاتله قد وضع حداً نهائياً للنزاع الذي شغل به ونهض بأعبائه .

وقد كانت موافقة علي على التحكيم ، الباعث الأول لظهور إحدى الفرق الدينية في الإسلام ، فقد كان في معسكر الخليفة بعض المسلمين المتعصبين الذين رأوا أن الفصل في موضوع خلافة النبي لا يصح أن يوكل إلى البشر ، بل ينبغي الاحتكام فيه إلى الحرب والكفاح وسفك الدماء ، وإذا كانت السيادة والسلطة مما يصدر عن الله ، فالحكم فيهما لا يحسن إخضاعه للاعتبارات البشرية أو الملابس الدنيوية . وهكذا ، اتخذوا هذا المبدأ « لا حكم إلا لله » شعاراً لهم وانسحبوا من جيش علي وأصحابه ، وعرفوا في تاريخ الإسلام ، بسبب انفصالهم « بالخوارج » ، وقد أنكروا حق كل من علي ومعاوية في الخلافة لأنهما استهانا بالدين وأخلاً بأحكامه .

وقد ظهر للخوارج أن ما صنعوه في حروب علي لم يكن في سبيل إعلاء كلمة الله « وحكمه » (٥) ولكن كان الباعث على إثارة هذه المنازعات والغاية فيها هو التماس المصالح الدنيوية والسعي للنفوذ والسلطان وتحقيق المطامع الشخصية ، وعندهم أن الخلافة ينبغي أن تعقد لأفضل أبناء الأمة الإسلامية عن طريق الاختيار المطلق من كل قيد . وبعد أن اشتروا حرية اختيار الخليفة استخرجوا

من هذه المقدمة كل النتائج المنطقية المترتبة عليها ، فلا يقصروا الخلافة ، كما كان الحال إلى ذلك الوقت ، على قوم تمتعوا وحدهم بهذا الامتياز ، بل إنهم أنكروه على قبيلة قريش التي ينتمي إليها النبي ، وذهبوا إلى أن « عبداً حبشياً » لا يقل أهلية للخلافة واستعداداً لها عن سليل أعظم القبائل حسباً ونسباً . ولكنهم في مقابل هذا يشترطون في الخليفة أن يكون أشد الناس خشية لله ، وأعظمهم طاعة له ، وأقوامهم استمسوا كالأدين واتباعاً لأحكامه ، فإذا لم يف مسلكه بهذه الشروط وقصرت سيرته عن إدراكها ، جاز للأمة أن تخلعه . وقد شمل تشددهم أيضاً عامة المسلمين فأقروا حكماً هو أقسى مما ذهب إليه أهل السنة ، وهم في هذه المسألة على طرفي نقيض مع المرجئة ، إذ جعلوا الأعمال جزءاً مكمللاً للإيمان إلى حد أن مرتكب الكبيرة لم يقولوا بعصيانته فحسب ، بل عدوه كافر^(٦) ، حتى لعلماء العرب أن يطلقوا عليهم « لقب متطهرو الإسلام »^(٧) بسبب نزعة التشدد التي غلبت على أخلاقهم الدينية .

ومما يميز نظرياتهم الخلقية أنهم وثقوا الصلة بين الأحكام الفقهية والمثل الخلقية التليها توثيقاً تقصر السنة الإسلامية السائدة عن بلوغ مداها ، ويمكن أن تتخذ المسألة التعبدية التالية مثلاً : حددت الفقه الإسلامي نواقض الوضوء ، وهي جميعاً بلا استثناء عبارة عن حالات وشرائط جنائية ، وقد ارتضى فقه الخوارج هذا التحديد دون قيد أو شرط ، ولكنه أضاف إليه مع ذلك بعض الزيادات ، وإني لموردها بالمعنى من كتاب ظهر حديثاً عن ديانة هذه الفرقة^(٨) :

« كما ينقض الوضوء ما يجري على اللسان من كذب وغيبة يؤذى الجار أو يؤذى من لا يجري المرء على قول مثله في حضرته ، كما تنقضه السعايات التي ينشرها الحقد والعداء بين الناس ، وإن ما يفوه به المرء من سباب ولعنات وطعنات مقدّعة في حق غيره من بني الإنسان أو الحيوان لما يخرج منه من حالة الطهارة ويحتم عليه الوضوء قبل أدائه للصلاة ، وهذا معناه أن الأكاذيب والبذاءات الخادشة للحياء ومالا يليق ، ويندرج معها تسيباً لذلك سائر النقائص والذائل ، لا تقل في نقضها للطهارة عن أثر القذارة الجنائية ، وإذن فالطهارة الخلقية من الفروض التي لا تصح الصلاة بدونها^(٩) .

هذه هي مبادئ في السياسة والعقائد والأخلاق ميزت المذهب الخارجي وطبعته بطابع خاص ، وأخذها الخوارج أسساً لمذهبهم ، واتباعوا كفاحهم لبني

ابنهان
نقض الوضوء
الذليل

أمية بعد أن استقرت الخلافة في أيديهم ، ووصموهم بالفسق والمعصية واغتصابهم للحكم ، وأثاروا في وجه دولتهم الفتن والقلقل في أطراف الإمبراطورية العربية الشاسعة . ولم تتألف من الخوارج جماعة محدودة ثابتة ، كما أنهم لم يجتمعوا على خلافة توحيد كلمتهم وتجمع شملهم ، بل أخذت جموعهم المتفرقة ، في أنحاء الدولة بزعامة رؤسائهم يقلقون الولاة ويناوئونهم ، مما استغرق جهود قواد الدولة الكبار في مكافحتهم ، هؤلاء القواد الذين يرجع الفضل في تثبيت دعائم الخلافة الأموية إلى مهارتهم وتوفيقهم الحربي . وقد سارع إلى الانضمام إلى الخوارج الطبقات المعدمة الرقيقة الحال في المجتمع الإسلامي ، التي راقبها كثيراً مبول الخوارج الديمقراطية واحتجاجاتهم على مظالم الحكام والولاة .

وكانت ثورات الخوارج تتخذ ذريعة لكل فتنة ترمى لمناوأة الأمويين ، وتعلل بها البربر المستقلون في إفريقية الشمالية في الثورة التي قاموا بها في وجه الحكام الأمويين ، وقد غاب عن المؤرخين المسلمين أن يدركوا حقيقة المقاومة الوطنية المستميتة التي قام بها البربر ؛ إذ لم ير هؤلاء المؤرخون في ثورتهم سوى أنها فتنة من فتن الخوارج^(١٠) ، ولذا ثبتت في هذه البلاد دعائم المذهب الخارجي وظلت بها وقتاً أطول مما عاشت في البلاد الإسلامية الأخرى ، وقد اعتنقته هنالك جموع شفيرة من البربر أصحاب تلك البلاد .

وعكف الخوارج بعد إخماد فتنهم وثوراتهم على الاشتغال بالدراسة النظرية لمذاهبهم الخاصة في السياسة والأخلاق والعقائد والعناية بها ؛ فنذ أن كفوا عن مناهضة الحكومات القائمة ومناوأتها بالسلاح ، أخرجوا عدداً كبيراً من المؤلفات الفقهية والكلامية ؛ وكان أوسع الناس خبرة بآحوالهم الأستاذ موتيلنسكي Motylinski ، ناظر مدرسة قسطنطينية بالجزائر ، الذي نكته العلوم الإسلامية بوفاته أخيراً (سنة ١٩٠٧) .

وكما أن الخوارج ظهروا في صدر الإسلام إبان حروبهم وفتنهم على شكل طوائف وجماعات متفرقة ، فإننا نلاحظ مثل هذه الفروق في تفصيلات مذهبهم ، وخاصة في الصيغ والعبارات والآراء التي تعزى عادة إلى رؤسائهم الأقدمين ؛ ولا غرابة في أن يشتمل مذهبهم عليها ، لأن قواعده تكونت في عهد هذه الفتن والحروب التي كان الخوارج فيها منقسمين إلى طوائف مختلفة ، ومما يسترعى للأنظر أنهم في بعض المسائل الاعتقادية الهامة يقرّبون كثيراً من المعتزلة^(١١) .

وفي العهد الذي كان المذهب الخارجي فيه لا يزال مضطرباً مهوشاً لم يبلغ درجة التماسك والاستقرار ، ولم يصبح نظاماً وضعياً محكماً ، كانت قد ظهرت عند فقهاء الخوارج نزعات عقلية rationaliste دفعت بهم للتفكير في المسائل الدينية تفكيراً حراً ، وذلك عندما غلبت على مذاهبهم المظاهر السلبية التي عارضوا بها مذهب أهل السنة . وقد ظهر بينهم ، إبان معارضتهم للعقائد الإسلامية العامة ، حزب رأى أن يعتمد على القرآن وحده كمرجع للأحكام ، وأن يرفض ما عداه من السنن الماثورة لقصورها عن توضيح أركان الإسلام وضبط أحكامه (١٣) ، وذهبت فرقة منهم إلى حد الطعن في سلامة السور القرآنية ؛ « فالميمونية » انكرت كون سورة يوسف من القرآن ؛ وزعم السجادة أنها قصة من القصص وقالوا لا يجوز أن تكون قصة العشق من القرآن ، واستبعدوا أن تكون مساوية في المنزلة للسور الأخرى من كتاب مقدس أنزله الله (١٤) . وذهب بعض أتقياء المعتزلة هذا المذهب في إنكار الآيات التي تصب الامتنات على خصوم النبي — مثل أبي لهب — وشق عليهم أن يتصوروا أنها من أم الكتاب ، وأنها مما ينطبق عليه قوله تعالى : « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ (١٤) » .

ومن السهل أن نفترض أن الخوارج في المسائل التعمدية والأحكام الشرعية مختلفون أحياناً عن أهل السنة (١٥) ، لأن فرقتهم عاشت وتعاليمهم تكونت بعيدة عن إجماع أهل السنة . وقد رغب أهل السنة في إبراز معارضة الخوارج للإجماع في مذاهبهم الأربعة الرئيسية ، فأطلقوا عليهم فيما بعد لقب الخوامس ، أي المنشقون الذين خرجوا عن نطاق الجماعة السنية ذات المذاهب الأربعة .

ولا يزال يوجد في أيامنا جماعات إسلامية تدين بالمذهب الخارجي . ومن بين فرق الخوارج العديدة التي كانت الفروق المذهبية سبباً في انقسامها — كما لاحظنا آنفاً — بقيت فرقة الإياضيين نسبة لمؤسسها عبد الله بن إياض (ويستحسن أهل إفريقية الشمالية أن ينطقوا بكلمة إياضيين بالفتح (١٦)) . ولا يزال الإياضيون يؤلفون جماعات عديدة في إفريقية الشمالية على الأخص (١٧) ، كما في مزاب في إقليم جبل نفوسة بطرابلس الغرب التي بعث أهلها بنائب إياضي يمثلهم في مجلس المبعوثان بالقسنطينية . ويوجد فريق آخر بزنتبار بإفريقية الشرقية ، أما الوطن الأصلي للإياضيين الذين يهاجرون إلى إفريقية الشرقية فهو

بلاد عمان العربية . ويلاحظ أن الخوارج يعيشون في جوانب منعزلة بعيدة عن مواطن الاتصال بين الأمم ، ويقطنون بقاعاً تكاد تكون نسياً منسياً ، وقد حاولوا في السنوات الأخيرة أن يستنهضوا همتهم ونشاطهم وأن يستعيدوا الشعور بكيانهم . ورعا آثارهم الاهتمام الذي لم يعد خافياً عليهم والذي أبداه علماء أوروبا نحو آدابهم ومؤلفاتهم ، فعمدوا في السنين الأخيرة هذه ، إلى طبع عدد من كتبهم الرئيسية في علم الكلام ، بل إنهم حاولوا بث دعاية هجومية في صحيفة أصدروها ، وإن كان لم يظهر منها فيما يلوح لي إلا بضعة أعداد خسب (١٨) .

ففرق الخوارج ، من حيث الترتيب الزمني ، يمكننا أن نعدّها أقدم انشقاق ديني حدث في الجماعة الإسلامية ، ولا يزال هذا الانشقاق باقياً في الجماعات الإسلامية المنفصلة عن مذهب أهل السنة ، وإنا نلحس في تاريخهم مثالا سهلاً وأ نموذجاً قليل التعقيد . يشرح لنا كيف نشأت الفرق الإسلامية وكيف اقتحم تيار الأفكار الدينية نطاق النزاع السياسي .

٣ — هذا ، وإن الانشقاق الديني الذي نجم عن معارضة الشيعة ومقاومتهم لهو أعظم خطراً في تاريخ الإسلام من حركة الخوارج .

إن أوجز الكتب الابتدائية عن الإسلام تبين على وجه التحديد أن الإسلام ينقسم إلى قسمين : السني والشيعة ، ويرتبط هذا الانشقاق الديني كما رأينا آنفاً ، بمسألة ولاية الحكم ، فإن الحزب المناصر لآل البيت قد شاع في عهد الخلفاء الثلاثة الأول ، حقوق البيت النبوي في الخلافة ، ملتزماً الهدوء والسكينة ، ودون أن يدخل مع ذلك في نزاع مكشوف للدفاع عنها . غير أنه بعد مقتل عليّ أخذ في معارضة الدول غير العلوية التي اغتصبت الحكم واستأثرت به منذ انقضاء عليّ ، فاحتج أولاً على الأمويين ، ثم تابع احتجاجه ومقاومته للدول الأخرى التي جاءت بعدهم والتي لم تسلم بنظرته في الخلافة الشرعية الصحيحة ، وفي كل مرة يهضم الغاصبون حقوق آل البيت ، يهب أفراد هذا الحزب لمقاومتهم ، ومعارضتهم بدعوى ما لآل البيت من عليّ وفاطمة من « حق إلهي » . وقد نددوا بالخلفاء الثلاثة الذين سبقوا علياً ، ووصموهم بالاعتصاب والإثم والطغيان ، كما أضمرُوا في قلوبهم الحقد والرغبة في المقاومة ، وكلما واتتهم الفرص كانوا يجهرُونَ بالثورة والخروج على النظم القائمة للدول الإسلامية في كافة عصور التاريخ الإسلامي .

واصطبغت هذه المعارضة بصيغة دينية بالنسبة لطبيعتها ، لأن الدواع الدينية قد غلبت عليها ، وبدأ المعارضون بموضوع الخلافة ، فذهبوا الى أن الرئيس الشرعي الأوحد للإسلام من الوجهة الدينية والدينيوية هو الإمام الذي خوله الله الإمامة وخصه بها ، وليس ذلك الذي يتبوأ الخلافة ويتقلد السلطة عن طريق اختيار المسلمين له ، وقد فضلوا أن يلقبوا الرئيس الأعلى والسليل المباشر للنبي الذي يدينون له بالطاعة في كل عصر بالإمام ، لأن هذا اللقب يدل في معناه على مقام ديني ومكانة دينية ملحوظة لا توجد في غيره من الألقاب .

والإمام الأول هو عليّ ، وبعمده أهل السنة أنفسهم ، دون أن يمسوا حقوق أسلافه في الخلافة ، رجلاً ذا فضائل ومعارف تفوق المؤلف ، وسمته الحسن الحسن البصري « رباني هذه الأمة (١٩) » . غير أن الشيعة رفعوه إلى مرتبة أعلى من هذه ، فقالوا بأن النبي بثه علوماً كان يخفيها عن جمهور صحابته لأنهم لم يكونوا أهلاً لها ، وقد نوارث العلويون هذه العلوم . وكما اختار النبي علياً وعيّننه صراحة ليكون خليفة له فيما بعث لأجله من هداية الأمة وحكمها وتدير أمورها ، فهو لذلك : « وصي » ، أي أنه انتُخب برغبة النبي وإقراره .

ومما يفرق من حيث المبدأ بين الشيعة وأهل السنة (٢٠) أن يعمد المسلم إلى إنكار رغبة النبي وإقراره ، رعاية لمصلحة شخص من الأشخاص أباً كان هو ، وفي اعتقاد خصوم أهل السنة أن علياً له وحده الحق في لقب أمير المؤمنين (٢١) . وهو لقب حملة خلفاء المسلمين منذ عهد عمر ، ونجده محرفاً في مؤلفات الأوربيين الغربيين في العصور الوسطى ، فكتبوه تارة « ميرامولن » Miramoln ، أو « ميراموملين » Miramomelin ، أو « ميراموملي » Miramomelli (٢٢) . والخلفاء الشرعيون لعليّ ، باعتبار أنهم أئمة ورثوا مرتبته في رئاسة الدولة وولاية الحكم فيها ، وفي العلوم والصفات الروحية التي اختص بها ، هم دون غيرهم السلالة المباشرة للنبي من زوجه فاطمة ، أي نسل حفيد النبي : الحسن أولاً ثم الحسين ، ويتبعهما سائر الأئمة العلويين . وكل إمام منهم وصي لسلفه الذي عيّننه بإقراره الصريح موافقاً للترتيب الإلهي ، وجاعلاً إياه المرشح الشرعي للوظيفة الربانية (٢٣) . وهذا الترتيب سبق أن قضى الله به وكتبه على كل عصر ، وأقره الرسول كتقليد إلهي لمنصب الحكم وولاية أمور الأمة (٢٤) . وقد وُفق

التفسير الشيعي للقرآن، الذي بلغ الغاية القصوى من التأويل التحكي المعتسف (٢٥)، في العثور على آيات قرآنية تؤيد هذا النظام المقرر .

وكل دستور آخر للخلافة غير هذا ، يعدونه من الناحية الدنيوية اغتصاباً وقهراً ، ومن الناحية الدينية أو الروحية مؤامرة إجرامية مدبرة للقضاء على المصدر الشرعي الوحيد للتوجيه ، والارشاد الديني في الجماعة الإسلامية . لأن إمام كل عصر ، هو وحده بمقتضى الحق الإلهي وصفة المعصمة غير العادية التي وهبها الله إياه ، قد خول له ووكل إليه تعليم الجماعة الإسلامية وتوجيهها في كافة شؤونها الدينية ، وما هذا إلا نتيجة ضرورية ترنت عن العدالة الإلهية ، بمعنى أن الله تعالى لا يحرم أي جيل من الأجيال من هذا التوجيه والارشاد . وإذاً ، فوجود إمام لكل عصر أمر ضروري لا غنى عنه ، لأن الغاية من التشريع السماوي والتوجيه الإلهي لا تتحقق دون إمام حائز لمثل هذه الهداية وهذه العلوم الربانية ، فالإمامة هي نظام واجب ، وتنقل بوراثه لا تنقطع إلى أفراد الذرية النبوية الحائزين لمثل هذه الصفات

وهكذا ، غلب الجانب الديني في التشيع الجانب السياسي وتقدم عليه ، ووجد الشيعة في أقدم دولة ناوأوها وهي دولة الأمويين ، الفرصة الأولى في أن يتجهوا في حركتهم انجهاً دينياً ، وكان مسلك الأمويين دائماً — إذا تركنا جانباً مسألة الحق الشرعي في الخلافة — عنواناً للمخازي والفضائح في نظر الاتقياء ؛ لأنهم كانوا يضمنون نصب أعينهم المصلحة الدنيوية للحكومة الإسلامية ومجملونها في المحل الأول ، بينما رأى الاتقياء تغليب المصلحة الدينية ، لأنهم كانوا لا يرون الحكومة إلا أن تكون حكومة تيوقراطية .

وبعد ولاية الأمويين الخلافة بقليل ، سنحت لشيعة علي في عهد يزيد ابن معاوية ، فرصة دل اختيارهم لها على الطيش وقصر النظر ، وأشركوا الحسين في نزاع دام مع القاصب الأموي ، وقد زودت ساحة كربلاء (سنة ٦٨٠ م) الشيعة بعدد كبير من الشهداء اكتسب الحداد عليهم حتى اليوم مظهراً عاطفياً في العقائد الشيعية . وبعد ذلك بقايل نازلت الشيعة الأمويين مرة أخرى تحت لواء المختار ، وبطشت بها من جديد سطوة الأمويين القاهرة ، وقد دعا المختار لواحد من أبناء علي لم يكن ابناً لفاطمة ، وهو محمد بن الحنفية ونادى بخلافته ، وهذه بادرة تدلنا على بدء الانقسامات الداخلية في الشيعة .

وعلى ذلك فقد ظل الشيعيون ، حتى بعد أن حاقت بهم تلك الهزائم الفاصلة ، يتابعون معارضتهم ومكابحتهم للأئمة السياسية في الإسلام التي أقرها الإجماع ، ولما كانوا ينجحون في أن يرفعوا علم مرشحهم للإمامة . ونظراً لأنهم كانوا سيديون اختيار الفرص الملائمة للقيام بالثورة كانت ثوراتهم تبنى دائماً بهزائم لا مفر منها ، ولذلك التزموا أن يقنعوا بالعيش وهم يأملون أن الله تعالى سيحدث في يوم من الأيام تغييراً عادلاً في الشؤون السياسية ، واضطروا أن يخضعوا ظاهراً للحكومة القائمة مع مبايعتهم في الباطن لإمام عصرهم وعملهم على التمهيد بفوزه بالدعاية السرية .

وهكذا نشأت أنظمة سرية تعمل على نشر الآراء الشيعية بين الجماهير بواسطة رئيس يشرف عليها يسمى « الداعي » . ومن الطبيعي أن هذه الأنظمة كانت في كل عصر موضع مراقبة السلطات ومطاردتها ، وكان اضطهاد العلويين هو شغل الحكام المشاغل ، ولم يفت هؤلاء أن يروا في الدعاية السرية الثورية التي يبثها الشيعة ، خطراً يهدد سلامة الدولة وأمنها . وقد فاق العباسيون الأمويين في إدراكهم حقيقة هذا الخطر ، لأنهم لم ينسوا أن الدعاية العلوية التي نشطت في أخريات العصر الأموي هي التي أتاحت لسلالة العباس أن تجهز على عرش الأمويين في أواسط القرن الثامن الميلادي ، كما مهدت الدسائس الشيعية بدرجة كبيرة إلى هذه الخائفة التي انتفع بها العباسيون ، وقد استأثروا بالغنيمة وحدهم دون العلويين بحجة أن حفيد محمد بن الحنفية قد تنازل لهم عن حقه في الخلافة تنازلاً رسمياً .

وبعد أن ظفر العباسيون بثمره الدعاية الشيعية ، اضطروا أن يكونوا على جانب كبير من الحصافة وبعد النظر لمقاومة الدسائس والمؤامرات التي لم ين الشيعة عن تدبيرها ، ورأى الشيعة فيهم أنهم كاسلافهم الأمويين ليسوا خلفاء شرعيين يحق لهم أن يلو النبي في تدبير شؤون المسلمين . وإذا ، فقد دأب العباسيون على أن يثبوا الأمة الإسلامية عن تقدس علي وآله ، وهدم المنوكل قبر الحسين لأنه رأى أن الناس يجب أن لا يذكروا أنه في هذه البقعة المقدسة وقد ابن لعلي كان قد أراق دمه دفاعاً عن حقوق آل البيت ، واضطهد العباسيون كثيراً من كبار العلويين حتى من الذين ينتمون إلى سلسلة الأئمة ، ونكلوا بهم في قسوة زائدة ، وقد قضى كثير منهم حياته في السجن (٢٦) أو مات مقتولاً أو مسموماً .

وفي زمن الخليفة المهدي ، اضطر واحد من الشيعة ، من الذين ثبتوا في إخلاصهم للموئيين ، أن يظل مختفياً طيلة حياته هرباً من مطاردة الخليفة له . وهو لو جرؤ على الخروج من محبته لكي يؤدي صلاة الجمعة (٢٧) لمرض حياته للخطر . وقد زعم العباسيون بعد أن انتقلت الخلافة إلى أيديهم أنهم استردوا حقوق آل البيت ، ولذا وجدوا أن الشيعة أشد خطراً عليهم مما كانوا في عهد الأمويين ، لأن الشيعة نازعهم الخلافة بحجة أنها أحق بها منهم ، أما الأمويون فقد أنكروا من حيث المبدأ حق آل البيت في الخلافة ، ولذلك أصبح مما لا يطيقه خلفاء بني العباس أن ينازعهم الشيعة الحكم بناء على دعوى الحقوق الشرعية (٢٨) .

وفي الأدب الشيعي موضوع لا ينضب معينه ، ولا يعل كتاب الشيعة تزيده ، وهو موضوع « محن آل البيت » . وقد نسبوا للنبي أحاديث تنبأ فيها بالقدر السيء الذي سوف تتكب به ذريته ، كما وردت نبؤات ، كهذه في الروايات الماثورة عن علي (٢٩) . وقد جاء في إحدى هذه الروايات التي يتجلى فيها الاختلاق أن علياً أخبره خادمه قنبر بمقدم بعض الزائرين من شيعته ، فأنكرهم على لأنه لم يجد فيهم السمات المميزة للشيعة ، إذ يعرف الشيعة الحقيقيون بأجسامهم الضاوية التي برحت بها صنوف المشقة والحُرمان ، والشفاه التي جفها الصدى ، والأعين التي لا تكف عن تذراف الدموع (٣٠) . والشيعي الصحيح بأذن شق ألف العناء والاضطهاد كالأسرة التي يدافع عن حقها ويعانى الآلام من أجلها ، حتى دخل في روع المسلمين أن آل البيت قد خصتهم العناية باحتمال آلام الشقاء وعذاب الاضطهاد ، وأخذ الناس بالرواية التي تزعم أن السليل الحقيقي من آل بيت النبي لا بد أن يُبتلى بالمحن على سبيل الاختيار ، حتى إذا تبين أنه يعيش في نعمة ودعة حامت الشكوك حول صحة نسبه . قال الحسيني محمد بن محمد العلوي : « من يكون من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، لا بد أن يبتلى ، وأنا ربيت في النعمة وكنت أخاف أن يقع خلل في نسبي ، فلما وقع هذا (أي سجنه واستئصال أمواله) فرحت وعامت أن نسبي متصل (٣١) » .

صوّر الشيعة تاريخ آل البيت تصويراً أخذوا زعوا فيه زعة مسرحية ، ونجد أن تاريخهم منذ كارثة كربلاء عبارة عن سلسلة لا تنقطع من التعذيب والاضطهاد ، وروى الشيعة أخبارها شعراً ونثراً في مؤلفات كثيرة زاخرة بتراجم هؤلاء الشهداء ، وكُتِبَ المقاتل هذه هي إحدى خصائص الشيعة .

في الأدب الشيعي موضوع لا ينضب معينه ، ولا يعل كتاب الشيعة تزيده ، وهو موضوع « محن آل البيت » . وقد نسبوا للنبي أحاديث تنبأ فيها بالقدر السيء الذي سوف تتكب به ذريته ، كما وردت نبؤات ، كهذه في الروايات الماثورة عن علي (٢٩) . وقد جاء في إحدى هذه الروايات التي يتجلى فيها الاختلاق أن علياً أخبره خادمه قنبر بمقدم بعض الزائرين من شيعته ، فأنكرهم على لأنه لم يجد فيهم السمات المميزة للشيعة ، إذ يعرف الشيعة الحقيقيون بأجسامهم الضاوية التي برحت بها صنوف المشقة والحُرمان ، والشفاه التي جفها الصدى ، والأعين التي لا تكف عن تذراف الدموع (٣٠) . والشيعي الصحيح بأذن شق ألف العناء والاضطهاد كالأسرة التي يدافع عن حقها ويعانى الآلام من أجلها ، حتى دخل في روع المسلمين أن آل البيت قد خصتهم العناية باحتمال آلام الشقاء وعذاب الاضطهاد ، وأخذ الناس بالرواية التي تزعم أن السليل الحقيقي من آل بيت النبي لا بد أن يُبتلى بالمحن على سبيل الاختيار ، حتى إذا تبين أنه يعيش في نعمة ودعة حامت الشكوك حول صحة نسبه . قال الحسيني محمد بن محمد العلوي : « من يكون من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، لا بد أن يبتلى ، وأنا ربيت في النعمة وكنت أخاف أن يقع خلل في نسبي ، فلما وقع هذا (أي سجنه واستئصال أمواله) فرحت وعامت أن نسبي متصل (٣١) » .

وقد جعلوا من رواياتها واسطة عقد اجتماعاتهم في الثلث الأول من شهر المحرم الذي خصصوا اليوم العاشر منه — عاشوراء — للاحتفال بالذكرى السنوية لمأساة كربلاء (٣٢) ، وجمعوا إلى الذكرى الرهيبة التي لحواذ هذا اليوم المفجعة أنهم يمثلونها تمثيلاً مسرحياً يسمونه « تعزية » ، وقد نظم أحد أمراء الشيعة أبياتاً أشار فيها إلى المحن العديدة التي ابتلى بها آل البيت (٣٣) :

نحن بنى المصطفى ذو محن مجرעה في الحياة كاظمنا
عجيبه في الأنام محنتنا أولنا مبتل وأخرنا
يفرح هذا الوري بعيدهم طرأ وأعيادنا ماتنا

ولا يستطيع المناصر لآل البيت الصادق في إخلاصه لهم أن يكف عن سكب العبرات ، وتصعيد الزفرات وبث الشكوى وإظهار الحداد ، على ما ينزل بالأسرة العلوية من محنة وبلاء وتعذيب واضطهاد ؛ كما أنه لا يستطيع أن يغالب البكاء على من يسقط من أفرادها شهيداً ، حتى ضرب المثل بركة هذه الدموع :

أرق من دموع شيعية تبكي على بن أبي طالب (٣٤)

ولا يقل شيعة العصر الحاضر ، ممن نالوا حظاً من الثقافة ، عن الشيعة الساذج في الشعور بالحنق والسخط على الأمويين . وقد وجدوا في هذه النزعة الحزينة التي تتميز بها مذهبهم ، فضائل دينية عظيمة القدر ، بل رأوا فيها مادة لعاطفة نبيلة رقيقة وروح إنسانية عالية تناقض أحكام الشريعة الجامدة . واعتبروا هذه الروح النبيلة الجانب الإنساني الرفيع في الديانة الإسلامية ، بل أنفس تعاليها وأسمائها (٣٥) .

يقول أحد الشيعة الهنود المعاصرين — وقد صنف بالإنجليزية في علوم الرياضة والفلسفة — : « إن في بكاء الحسين لما يجعل حياته معنى ولأرواحنا قيمة ، ولو كفنا عن هذه العبرات لغدونا أعظم الناس جحوداً وإنكاراً للجميل ، وسوف نرتدى في الجنة ثياب الحداد على الحسين ، وإن هذا الحداد هو شرط الحياة الإسلامية وأساس وجودها » . ويقول أيضاً : « إن الحزن على الحسين هو العلامة الصحيحة الدالة على الإسلام ، ومن المحال أن لا يذرف الشيعة

الدموع لأنه حمل من قلبه قبراً حياً ومثوى حقيقياً للإمام الشهيد الذي احترت رأسه (٣٦) .

٥ — وإنا نتبين مما رسمناه عن جهود الشيعة ، وعن الأخطار المترتبة عن تنظيم بعوتهم ، أن حركتهم عبارة عن دعاية خفية مستترة أكثر مما هي مقاومة مكشوفة ، وهذا ما يجعلها مخالفة لغيرها من الفرق ، وهي دعاية يحيط بها جو من الأسرار ، وتغشاها أساليب من المكر والمراوغة ، وسائر ما تقتضيه الحكمة والحذر من الأخطار التي يستهدف لها المندمجون في سلك التشيع إذا ما أفضيت أسرارهم المقدسة . ويرى أحد أئمة الشيعة أن الملاكين الذين يلازمان كل امرئ ، حتى يحصيا عليه أقواله وأفعاله ، يتركانه عند ما يتلاقى شيعة ، ويأخذ أحدها في التحدث إلى الآخر . ولما نبهوا الإمام جعفر الصادق صاحب هذه الدعوى إلى مناقضتها للآية القرآنية : « مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ » ، إذ أن هذا الرقيب هو الملك الحارس الذي يسمع ما يقوله المرء ، زفر الإمام زفرة عميقة واخضت لحيته بالدموع ، وقال ما معناه : أجل : حقاً إن الله أمر ملائكته بأن يتركوا المؤمنين وحدهم عندما يتناجون ، غير أن الملائكة إذا فاتهم هذا فإله يعلم ما كان خافياً (٣٧) .

وإن الأخطار التي تحيق دائماً برجال الشيعة قد أوجدت في بيئتهم نظرية خلقية أفردتهم بصفة بارزة طمعت روحهم بطابع خاص ، وترتبط هذه النظرية ارتباطاً وثيقاً بالضرورة الحتمية التي تنجم عما يبذله الشيعة من جهود سرية . ولم تتضح هذه النظرية للشيعة في مبدأ الأمر ، غير أن من عداهم من المسلمين أخذوا بها وأقروها استناداً على الآية القرآنية : « لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَسْقُوا مِنْهُمْ نِقَاةً وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ تُنْفُسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ » . وقد استعان بها الخوارج في حركتهم ليحققوا بها هذه الغاية نفسها ، وجعلها التشيع مبدعاً من مبادئه الأساسية ، وعدّها واجباً ضرورياً يجب على كل عضو من شيعتهم أن يراعاه من أجل الصالح المشترك لهم جميعاً .

وتتلخص هذه النظرية في كلمة « تقية » التي تفيذ الحيلة والحذر ، فالشيعة لا يستطيع غضب أن يخفي مذهبه وأن يكتم عقيدته ، بل يجب عليه أن يفعل ذلك وأن يبالي في الإخفاء والكتمان ، وعليه في البلد التي يسودها خصومه أن يتكلم

وأن يعمل كما لو كان واحداً منهم ، حتى لا يجلب الخطر والاضطهاد لأصحابه (٣٨) .
 وإذا ، فن اليسير أن نتصور أى مدرسة للمخاتلة والغدر تنطوى عليها تعاليم
 مبدأ التقية الذى أصبح ركناً من أركان المذهب الشيعى ، كما أن عجز الشيعى عن
 المجاهرة بعقيدته الحقيقية التى يؤمن بها هو فى نفس الوقت مدرسة للسخط
 الكامن الذى يكنه الشيعة لخصومهم الأقوياء ، وهو سخط مبعثه عاطفة من
 الحقد الجامح والتعصب الثائر ، وكان من نتائج ظهور هذه الآراء الدينية غير
 المألوفة ، التى لا تماثل بتاتاً مبادئ الإسلام السنى . لقد سال سائل ذات مرة
 الإمام جعفر الصادق بما معناه : « أيا سيط النبي ! إني لا أقوى على الدفاع بجد
 عن حقوقكم ، وكل ما أستطيع عمله ، هو البراءة من أعدائكم والدأب على
 لعنهم ، فما هو قدرى عندكم ؟ فاجاب الإمام : روى لى أبى عن أبيه الذى أخذ
 عن سمعه من النبي : « من اشتد ضعفه حتى عجز عن معاونتنا نحن آل البيت
 وعن نصرتنا ، ولكنه وهو فى بيته يصب اللعنات على أعدائنا ، تحيته
 الملائكة لأنه من الأبرار ، وتدعو له الله قائلة : « إلهنا إرحم عبدك الذى عمل
 ما قدر على فعله ولو قدر على أن يزيد لفعل » . فىقول الله تعالى : قد استجبت
 دعاءكم ورحمت عبدى وجعلته بين الأبرار والأخيار (٣٩) . فلعن الخصوم عند
 الشيعة فريضة دينية من قـصر فيها ارتكب إثمًا فى حق دينه (٤٠) ، وقد طبعت
 هذه العقلية ، وثقافات الشيعة بطابع خاص .

٦ — نستخلص مما سبق أن محور العقائد الشيعية يرتكز على نظريتهم فى
 الإمامة وفى الوراثة الشرعية لها ، لمن اصطفاهم الله تعالى من ذرية آل البيت
 وخصصهم لهذه المرتبة العالية . ويرى الشيعة أن الاعتراف بإمام العصر ، سواء
 أظهر جهرة أم نافع عن حقه بالدعوة سراً ، شرط من شروط الإيمان ، لا تقل عندهم
 فى المرتبة عن الإيمان بوحداية الله ونبوة محمد ، ويحتمون الإيمان بهذه الإمامة
 أكثر مما تحتم العقائد السنية الاعتراف بالخلافة كما سار عليها المسلمون فى
 أدوار تاريخهم .

وليس الاعتراف بالإمام فى مذهب الشيعة أمراً تكملياً لصحة العقيدة ، بل
 هو جزء جوهرى من صميم القواعد الإيمانية لا ينفصل عن أرفع الحقائق
 الدينية ، وها هو ذا نص لأحد فقهاء الشيعة : « عن أبى حمزة قال لى أبو جعفر :
 إنما يعبد الله من يعرف الله ، فأما من لا يعرف الله فأما يسبده هكذا ضلالاً .

قلتُ جُعِلت فداك ؟ فما معرفة الله ؟ قال : تصديق الله عز وجل ، وتصديق رسوله ، وموالاته على والائتمام به وبأئمة الهدى عليهم السلام ، والبراءة إلى الله عز وجل من عدوهم ؛ هكذا يعرف الله . « وليس بمسلم حقاً من لا يعترف بالله ورسوله والأئمة جميعاً وإمام عصره ، ومن لا يفوض أمره للإمام ويبذل نفسه في سبيله (٤١) » . ويضيف الشيعة إلى « أركان الإسلام الخمسة » ركناً سادساً ، وهو « الولاية » ، أى الانضواء إلى الأئمة ، وهذا يوجب أيضاً البراءة من أعدائهم (٤٢) . وواجب البراءة يُعد في العقيدة الشيعية من الفرائض الدينية الرئيسية ؛ فعندهم في الأثر أن « حب عليّ يأكل السيئات ، كما تأكل النار الحطب (٤٣) » . وهذه النزعة في التعلق بأل البيت هي دعامة التعاليم الشيعية ، وقد عرفها أحد الخوارج بقوله : وقد قلدوا أهل بيت من العرب دينهم ، وزعموا أن موالاتهم لهم تغنيهم عن الأعمال الصالحة وتنحيمهم من عقاب الأعمال السيئة (٤٤) .

٧ — ولأجل أن تفهم العقيدة الشيعية في الإمامة ، ينبغي أن نخص بشيء من الاهتمام الفرق الذى يفصل بين نظرية السيادة « الشيوقراطية » للخليفة عند أهل السنة ، وما عائلها للإمام الشرعى عند الشيعة .

فالخليفة في الاسلام السنن ، تُعقد له الميعة لتنفيذ أحكام الشرعة الاسلامية

لكن تتركز في شخصه واحيات الجماعة الاسلامية ؛ وها أنا ذا أورد نصاً عن الإمامة من مصنف فقيهه إسلامي يقول : « لا بد للمسلمين من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم ، وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم ، وأخذ صدقاتهم ، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق ، وإقامة الجمع والأعياد ، وترويح الصغار والصغار الذين لا أولياء لهم ، وقسمة الغنائم ، ونحو ذلك من الواجبات الشرعية التي لا يتولاها آحاد (٤٥) الأئمة ؛ ومجمل القول أن الخليفة مجتمع في شخصه السلطة القضائية والإدارية والعسكرية في الدولة . ومهما كان يشغل منصب الرئاسة في الدولة ، فليست له صفة أخرى سوى أنه خليفة لسلفه ، وقد تقلده بواسطة بشرية — كالانتخاب أو تعيين سلفه له — ولم يُقلده بفضل ما يتصف به من صفات ، كامنة في شخصه ، فالخليفة عند أهل السنة ليست له سلطة روحية لها حق الهداية والإرشاد .

وعلى تقيض ذلك إمام الشيعة ، فهو بفضل الصفات الشخصية التي أودعها الله تعالى فيه ، يعتبره الشيعة هادى المسلمين وفقههم ووارث رسالة النبي (٤٦) ،

فيا مر وبعلم باسم الله . وكما استطاع موسى أن يسمع ربه عند ما آنس النار من جانب الطور : « يا موسى إني أنا الله رب السالمين » . فهكذا ينزل الوحي الإلهي على إمام العصر (٤٧) . وليس الإمام محسوب ، صفة الرئاسة للسلطة الحاكمة المقبولة لدى الله ، وإنما يرفعه فوق المستوى البشري العادي صفات هي فوق البشرية ، لم يسم إليها فقط بفضل مرتبة عالية اكتسبها اكتساباً — لأنها كامنة في شخصه وخاصة من خواصه — ولكنه نالها أيضاً بفضل مادته ذاتها . فنذاً أن خلق الله آدم ، تسلسلت في أعقابها المجتمين ، الواحد بعد الآخر ، مادة نورانية إلهية ، انتهت بأن وصلت إلى صلب الجسد المشترك لمحمد وعلى ، وحينئذ انقسم هذا النور الإلهي إلى جزءين : جزء أصابه عبد الله والد مجد ، وجزء لآخيه أبي طالب والد علي ، ومن أبي طالب انتقل هذا النور الإلهي إلى إمام كل عصر جيلاً بعد جيل . وإن في وجود هذا النور الإلهي الأزلي في مادة الروح عند إمام العصر ، ما يهبه قوى روحية فائقة تتجاوز كثيراً المستوى البشري ، فمادة روحه أنقى من مادة روح الأدميين العاديين خلوها من نزغات الشر وتحليها بالصفات القدسية .

هذه هي تقريباً الصورة المرتسمة في أذهان الشيعة ، حتى المعتدلين منهم ، عن طبيعة الأئمة وحقيقة جوهرهم . ومن يغفل عنهم في تصورهما — كما سنرى — يرفع علياً والأئمة إلى ما يزيد عن هذا كثيراً ، إلى حد الاقتراب من درجة الألوهية ، بل بلوغها أحياناً . وإذا كانت هذه النظرية الخاصة بالتناسل الروحي ليست عند فرق الشيعة متفكرة في صيغها أو متحدة في تفصيلاتها ، فإنه يمكن اعتبارها نظرية من النظريات الشيعية التي تسلم بها كافة فرق الشيعة ويؤمنون فيها بالخصائص المميزة لأئمتهم .

ويرتبط بهذه النظرية تصورات اعتقادية أخرى ، فعندهم أن الله تعالى حينما أمر الملائكة بالسجود لآدم ، كان هذا السجود موجباً للمواد النورانية الخاصة بالأئمة والتي اشتمل عليها جسد آدم ، وقد أمره الله تعالى بعد أن سجدت له الملائكة ، أن يرفع بصره إلى قمة العرش الإلهي ، حيث شاهد انعكاس هذه الأجسام النورانية المقدسة ، كما تنعكس صورة وجه الإنسان في صفحة مرآة صافية ، فالصور المنعكسة لهذه الأجسام المقدسة قد رفعت إذاً إلى العرش الإلهي (٤٨) . ولكن الخرافات الشعبية وسخافات الدهماء ، لم تقنع بهذه العقائد

التأليهية ، بل بسطت آثار الصفات الالهية الكامنة في اجسام الأئمة حتى شملت حياتهم الدنيوية ؛ فيعتقد عامة الشيعة مثلاً أن اجسام الأئمة ليس لها ظل ، وإن كان الحق أن مثل هذه التصورات قد نشأ في عصر كان الأئمة فيه مختلفين عن الأنظار

ويعتقد الشيعة أن الإمام المهدي^(٤٩) لا يصيبه جرح أو أذى . وقد يمد الناس أحياناً ، هذه الصفة من خصائص النبي^(٥٠) ، ويجعلها المسلمون ولا سيما أهل إفريقيا الشمالية من مناقب أوليائهم ، كما ينسب المراكشيون هذه الكرامة لكثير من المرابطين^(٥١) .

٨ — ولم تزل عقائد الشعب وحدها في هذه المبالغات ، وإنما ضلت معها النظرية الاعتقادية الشيعية ، وتاهت في تحليقات شاهقة متطرفة ، عندما أخذت في تصوير صفة الأئمة وطبيعتهم .

ويوجد داخل نطاق التشيع نظريات مغالى فيها ، تجمع على تجسد الألوهية في عليّ والأئمة . ولا يقتصر الأمر في هذا على اعتبار مشاركتهم للكائن الأعلى في الصفات والقوى الالهية التي ترفعهم فوق المستوى البشري المؤلف ، وإنما على اعتبار أن عليّاً والأئمة هم صور وأشكال يتمثل فيها الجوهر الالهي ذاته ، وأن جثمانية هذا الجوهر ليست ، سوى حادثاً طارئاً . وإنما تصادف في الفرق الشيعية التي نستقي أخبارها من المؤلفات الجدلية والتاريخية الخاصة بالفرق الإسلامية ، كأن حزم والشهرستاني وغيرهما ، صوراً متعددة لهذه العقائد لا يزال فريق من الناس في بعض البقاع يؤمن بها إلى اليوم . وذلك كطائفة من الفرق الشيعية يطلق على مجموعها اسم « عليّ الالهي » أي الذين يرون الألوهية في عليّ . واسمهم وحده كاف في بيان حقيقة عقيدتهم^(٥٢) ، وهم يجمعون إلى تأليه عليّ ، رفضهم لبعض أركان الشريعة الإسلامية . وفي مثل هذه الزندقات ما لم تبسط صفة الألوهية على النبي ، كثيراً ما يؤدي الرفع من شأن عليّ إلى الغضب من مقام النبي حتى يصل إلى درجة أقل من درجة عليّ المؤلّه . ويرى بعض هذه الفرق أن نزول جبريل بوحى الرسالة على محمد إنما جاء خطأ ، وأن عليّاً هو الذي كان مقصوداً بها . وتوجد فرقة أخرى وهي فرقة العلوية ، التي تسمى أيضاً « بالذمية » لذمهم للنبي ، إذ عندهم أن النبي قد اغتصب لنفسه المنزلة التي كانت لعليّ^(٥٣) . وفي فرقة النصيرية ، التي سنعنى بها في نهاية هذا القسم ، أنزل

النصيريون مجدداً — بجانب عليّ المؤله — إلى منزلة أقل شأنًا من عليّ ، وزعموا أنه كان حجاباً له .

وأصحاب هذه العقائد يسمّون الشيعة أنفسهم بالفلاة ، ويرجع منشؤهم إلى العصور الإسلامية الأولى ، إذ ظهروا في العصر الذي بدأ يتكوّن فيه للأسرة العلوية حزب سياسي . ولدينا أحاديث غاية في القِدَم ، بل هي متداولة في البيئات الشيعية ، تنسب إلى عليّ والعلويين أنفسهم استنكارهم لهذه المبالغات وقدحهم فيها ، لأنها لا تقيد إلا في إثارة الحقد والكراهية لآل عليّ (٥٤) وما هو جدير بالنظر والاعتبار من جهة أخرى ، أن هذه المبالغات لم تؤدّ فحسب إلى رفع منزلة عليّ وذريته في تصورات الشيعة وعقائدهم ، وإنما ترتب عليها أيضاً تعديل كبير ، يُعتدّ به في فكرة الألوهية ذاتها ؛ فذهب تجسد الجوهر الإلهي في أشخاص الأسرة العلوية المقدسة ، قد أفسح في الواقع المجال في هذه البيئات إلى عقائد وتصورات للألوهية معرفة في التشبيه والتجسيم والمادية ، وإلى آراء أسطورية محضة ، تسلب أصحابها أدنى حق في معارضة الوثنية أو المقابلة بين عقائدهم وعقائد الوثنيين .

ويطول بنا المقام لو دخلنا في بيان عقائد هذه الفرق ، المختلفة الأسماء ، بسبب اختلاف أسماء مؤسسيها كالبيانية والمغيرية وغيرها ، وقد نشأ أغلبها عن مذهب التجسد الشيعي ، ومن الميسور الوقوف على مذاهبهم في الترجمات الأفرنجية للكتب العربية الخاصة بالفرق الإسلامية (٥٥) . وإلى هذه المصادر أستطيع أن أحيل هؤلاء الذين يريدون براهين وأدلة أكثر دقة ووضوحاً ، لإثبات هذه النتيجة ؛ وهي أن الشيعة كانت على وجه الدقة ، المنطقة التي نبثت فيها جرائم السفخافات التي حللت وقضت على نظرية الألوهية في الإسلام .

٩ — ومن المبالغات الشيعية ، التي يستطيع النقد الموضوعي أن يجعلها مقاربة في المنزلة لنظرية الإمامة التي يؤمن بها الشيعة المعتدلون ، مذهب عصمة الأئمة موراءهم من العيوب ، والذنوب ، وهو مذهب أصبح عقيدة راسخة ثابتة ، وبعد أحد المبادئ الأساسية والأصول الإيمانية في الإسلام الشيعي .

بل إن الإسلام السني يعلق أهمية كبيرة على مسألة عصمة الأنبياء ، وما إذا كانوا بفضل نبوتهم مطهرين من الذنوب كما يبحث على الأخص في عصمة خاتم الأنبياء وسيد المرسلين . والرد بالأحباب على هذه المسألة هو دون ريب عقيدة

يتحتم على كل مسلم أن يؤمن بها^(٥٦) ، ولكن القيمة النسبية لهذه النقطة الاعتقادية قد تقرر عن طريق هذه الحقيقة وحدها ، وهي أن أعظم الفقهاء الثقات قد صاغوا — منذ أقدم العصور الإسلامية — هذه النقطة وعالجوها من وجوه مختلفة جد الاختلاف ؛ فلم يتفقوا مثلاً على الحكم فيما إذا كانت العصمة تشمل العصر السابق للبعثة النبوية ، أو فيما إذا كانت لا تبدأ إلا في اللحظة التي آلت فيها الرسالة إلى النبي . كما أن فقهاء السنة ليسوا متفقين في مسألة ما إذا كانت العصمة ، التي هي من نصيب الأنبياء ، تمتد إلى الكبار أو تشمل كافة أنواع الأخطاء والذنوب . ولا يرغب كثير من الفقهاء في الإقرار لهم بهذا الامتياز ، ما عدا عصمتهم عن اقرار الكبار . غير أنهم يعترفون بأنهم كسائر البشر معرضون لاقرار أخطاء يسيرة peccata venialia ، أو على الأقل لنوع من « الزلل » ، وأنهم قد يؤثرون طريقاً من طريقين ، هو أقلهما خيراً وفضلاً . ومما هو جدير بالملاحظة ، ما حاول المسلمون فهمه من حديث ، لم يكن له مع ذلك إلا صدى ضئيل^(٥٧) ، بين حالة استثنائية ليوحنا المعمدان — وهو في القرآن يحيى بن زكريا — الذي لم يرتكب معصية قط ، بل لم يخطر على قلبه اجتراعها .

ويبدو أن حدة الاختلاف بين الفقهاء في موضوع العصمة تقل كثيراً عند ما يطبقونها على سيرة النبي ؛ فالنبي قد عاش قبل بعثته كما عاش بعدها دون أن يرتكب كبيرة أو صغيرة . وهذا دون ريب يناقض آراء الطبقة الأولى من المسلمين الذين أجروا على لسان النبي اعترافه بمقابلته للخطأ وبم حاجته إلى التوبة ؛ لقد رووا عنه أنه قال : « يا أيها الناس : توبوا إلى ربكم فأني أتوب في اليوم مائة مرة^(٥٨) » ؛ وقوله : « إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة^(٥٩) » . وهذان الحديثان يتلاءمان مع هذا الدعاء للنبي : « ربِّ تَسَلَّلْ توبتي واجِبْ دعوتي واغسل حوبتي ونبِّتْ حجتي واهد قلبي وسدِّدْ لساني واسدِّدْ سخيمة قلبي^(٦٠) » . فإذا كان هناك اعتقاد بعصمة النبي لم يكن معنى لهذه الأحاديث ولا هذا الدعاء ؛ وإذا لم يكن على بينة بما يدفعه إلى التوبة والاستغفار ، لما أنزلت عليه الآية القرآنية : « لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكُمْ وَمَا تَأَخَّرَ^(٦١) » ، في الوقت الذي شعر فيه بعظمة النصر الذي كُتِبَ له^(٦٢) .

وحاصل ما أوردناه من وجهة النظر الاعتقادية ، أنه لا يوجد بين الآراء السنوية المختلفة المتعلقة بعصمة الأنبياء وعصمة محمد ، رأى واحد يعتبر هذا الامتياز الخلقى شيئاً آخر سوى أنه « لطف » وهبه الله تعالى للنبي ، وليس منها ما يعتبر هذا الامتياز صفة ضرورة كامنة بطبيعتها في مادته . كما أن عقائد أهل السنة لا تُقحم قط ، على أى وجه ، هذه النقطة الاعتقادية في مسألة العصمة من الوجهة النظرية ، بل الأمر على تقيض ذلك . فالفقهاء والسنيون يعملون دائماً على توكيد طبيعة النبي البشرية المحدودة ، وإبرازها في دقة ومثارة ، إلى الدرجة التي يصبح فيها العلم الخارق للعادة والكامن في ذاته متنافياً تماماً مع الحقائق الأساسية عن صفة النبي وشخصه . ويقولون مثل هذا عن عصمته ورجحان نصيبه من العلم على نصيب غيره من الناس ، وعندهم أن هذين ليسا فضيلة عامة كامنة في شخصه ، ولكنهما نتيجة الهداية والحكمة التي لقنها الله له في حالات معينة خاصة ، والمسلم يؤمن بصديق النبي للتسليم بصحة ما أتى به كوحى إلهي . وإذا كان الله قد اصطفاه للنبوته والرسالة ، فهذا لأنه اختير مترجماً ومُعبّراً عن الإرادة الإلهية ، وليس لاستعداده الشخصي لهذا ، وهو لا يستخدم في أداء رسالته النبوية موهبة عقلية فائقة ترفعه فوق مستوى العلم البشري . وقد فصل القرآن هذا الرأي بطريقة واضحة دقيقة ، ولم تعده الطبقات الأولى من علماء الكلام والفقهاء . وقد رغب خصوم النبي في إجراجه بالاستفهام منه عن أشياء لا يعرفها ، فقال : « مالي ولهم ، يسألوني عما لا أرى ، إنما أنا عبد لا أعلم لى إلا ما علمنى ربى عز وجل ^(٦٣) » . ورى أهل السنة أن من الزرع أن يزعم الإنسان الإحاطة بالغييب ، ويعدون هذا الزعم ججوداً بالآية القرآنية : « قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله » . وهذا النفي يشمل حتى النبي ^(٦٤) ذاته ، فإذا يكون إذا حال غيره من الناس !

ويولى أهل السنة قسطاً كبيراً من الرعاية والتبجيل للأتقياء والعلماء من آل البيت وهم على وجه الدقة أئمة الشعة ، ولكنهم لا يقرون لهم بصفات شخصية أخرى تزيد على ما لغيرهم من علماء المسلمين وأتقيائهم . فمثلاً حينما ذكر النووى ، وهو من فقهاء أهل السنة ، محمداً الملقب بالباقر ، وهو الخامس فى شجرة النسب النبوى ، شهد له بالقدم الراسخة فى العلم حتى أنه لقب بالباقر ، وأطرى تقواه وطاعته ، ورأى فيها مثالا يقتدى به ، واكنه لم يخصه بغير هذه الكلمات :

وهو تابعي جليل وإمام بارع ، مُجْمَعٌ على جلالته ، معدود في فقهاء المدينة وأئمتهم^(٦٥) . وشتان بين هذا وبين الصورة التي رسمتها الشيعة له ، فقد عدته إمامها الخامس ولم ترفيه فقيهاً عادياً من فقهاء المدينة ، ولكنه بساهم في المادة النورانية الخاصة التي تحدرت في سلالة النبي . ومن قبيل هذه الدعوى ما كتبه ذلك الشيعي الهندي الحديث الذي سبق لنا الاستشهاد ببعض عباراته ، وهو الكاتب الذي يؤلف بالاعة الانجليزية والذي تشبع بالأفكار العقلية والفلسفية ؛ فقد وصف الحسين مثلاً بأنه « الباعث الأصلي على الوجود » ، وبأنه « الرابطة الجوهرية بين العلة والمعلول » ، أو « الحلقة الذهبية بين الله والإنسان^(٦٦) » . والفكرة السنية المتهاقمة بمكانة النبي ومكانة ذريته المقدسة لم تنل منها الصفات الأسطورية التافهة التي أسبغها الخيال على النبي ، ولكن لم يؤلف قط من هذه الصفات عنصر ديني من العناصر التي يتحتم على المسلم السني الإيمان بها . وقد عقد الشعراي الصوفي فصلاً كاملاً نسب للنبي فيه خصائص كثيرة ، منها مايلي : « وكان يرى من خلفه كما ينظر أمامه وعن يمينه وعن شماله ، ويرى بالليل وفي الظلمة كما يرى بالنهار وفي الضوء ؛ وكان إذا مشى مع الطويل طاله ، وإذا جلس يكون كتفه أعلى عن جميع الجالسين ؛ ولم يقع ظله على الأرض ، ولا رؤى له ظل في شمس ولا قر لأنه كان نوراً^(٦٧) » .

غير أنه مما لا شك فيه أن هذه الآراء ترجع إلى أثر النظريات السامية « transcendantes » التي اعتقدتها الشيعة في أئمتهم ، والتي لم يتيسر بطبيعة الحال أن يترك النبي دون أن ينال نصيبه^(٦٨) منها . وهذا برهان آخر يدل على الارتباط بين الشيعة والصوفية ، وهو مما سبقنا إشارتنا إليه .

١٠ — وقد نالت هذه المسائل كلها أهمية كبيرة في الإسلام الشيعي . لأن الصفات التي أقرها الشيعة لأرواح أئمتهم قد رفعتهم إلى مستوى أعلى بكثير من حدود الطبيعة البشرية ؛ فهم كما رأينا مطهرون من الذنوب مبرأون من العيوب ، خلت نفوسهم من دوافع الشر ، فلا تستهويهم المعاصي والآثام ، لأن المادة الإلهية النورانية التي يحملونها لا تتفق البتة مع الميول الشريرة ، ولكنها عندهم أيضاً أعلى مرتبة في مراتب العلم اليقيني الثابت ، أي « العصمة » التامة من الوقوع في الخطأ^(٦٩) .

ومن تعاليم الشيعة أن الأقوال والروايات ، التي ترجع إلى رواية أكيدة

عن الأئمة ، هي أقوى في الإثبات والتهيقن من الإدراك المباشر للحواس ، وذلك لعصمة من روى عنهم وتنزههم عن الخطأ . وهذه الأقوال أهل لأن تهب المرء يقيناً صحيحاً مطلقاً أصح من ذلك اليقين المكتسب بطريق الحواس المعرضة للوهم والخداع (٧٠) . ولدى هؤلاء الأئمة — فيما عدا العلم الديني الميسور لكافة المسلمين — علم باطنى يتوارثه الواحد بعد الآخر وروايات رمزية متواترة تنتقل بالوراثة في أسرة النبي من جيل إلى جيل إلى جيل ، وهي تشمل حقائق الدين وكافة حوادث العالم . فعلى لم يعرف — حسب — المعنى الحقيقي للقرآن الخفى عن الفهم العادى ، ولكنه ألم أيضاً بكل ماسوف يحدث حتى يوم القيامة ، وعرف كل فتنة كانت إلى ذلك الوقت « تضل مائة شخص وتهدى مائة آخرين إلى الطريق السوى » ، ويعلم من يوجهها ويشيرها (٧١) . ومن أجل ذلك ترى الإيماني بهذا العلم الباطنى والنبوى — الذى خص به على — قد أتاح للشيععة أن يصنفوا طائفة من المؤلفات الأدبية الغريبة ، زعموا أنها تشتمل على هذا الوحي الخفى (٧٢) .

وقد انتقل علم على برواية خفية ، تناقلها الأئمة الذين تبعوه ، فهم يتلقون الوحي ولا يستطيعون أن يعانوا سوى الحق ، وهم أيضاً السلطة العليا المفردة التى بيدها التعليم والهداية . ويعدهم الشيعة بفضل صفتهم هذه ، المتممين الشرعيين لرسالة النبي ، ولأقوالهم وقراراتهم وحدها الحق فى أن تقتضى من المرء إيماناً مطلقاً وطاعة واجبة بلا قيد ولا شرط ، وعلى ذلك فكل تبليغ من التعاليم الدينية ينبغى أن ينقل عن أحد الأئمة لى يعتبر صحيحاً ثابتاً ، وهذا النوع من الضبط والتثبت من كل فكرة أو عقيدة يسود كل مؤلفات الشيعة الدينية . والأحاديث النبوية لا تنتهى أسانيدُها إلى الصحابة الذين يتلقونها عن النبي ، ولكنها تنتهى إلى الأئمة أصحاب السلطة الوحيدة التى تخول لهم نشر الفرائض والأحكام الإلهية والنبوية وتأويلها . وقد نشأ عندهم كذلك تفسير للقرآن غريب فى بابه تناقلوه عن الأئمة ، وعالجوا فيه أرقى الموضوعات وأدناها بطريقة تتلاءم مع نظرية الإمامة والعقائد الشيعية الأخرى ، وكلها مؤلفات فريدة فذة يتحتم العلم بها لمن يريد أن يكون فكرة عامة عن روح التشيع (٧٣) ويستنتج من كل ما تقدم أن كثيراً من المبادئ التى أقرتها العقائد السننية ، لضبط الأحكام والوقوف على مدى صحتها من الناحية الدينية ، يعدها الشيعة أقل

شأناً وأدنى قيمة من حيث أهميتها كمصدر للعالم الديني ؛ فقد هبط الشيعة بالإجماع إلى درك الشكليات العادية اليسيرة ، وهم يسهون نظرياً بقيمة هذا المبدأ في الفصل في المسائل الدينية ، ولكن عقائدهم الشيعية لا ترى للإجماع شأناً وخطراً إلا في أمر واحد ، وهو أنه لا ينعقد من غير معاونة الأئمة واتفاقهم ، وهذا الاتفاق هو العنصر الجوهري الذي يجبل للإجماع قيمته وأهميته ، ومع هذا فالتجارب التاريخية في نظر الشيعة ، قد أثبتت لهم أن الإجماع لا يبلغ محجة الصواب . وعند ما اشترط أهل السنة إجماع المؤمنين كي تكون الخلافة صحيحة — ذلك الإجماع الذي أوجد بعد وفاة النبي دستوراً أقره المسلمون واعتمدوه ، وخضعت لأحكامه منذ ذلك الوقت العلاقات السياسية في الإسلام — وجد الشيعة هذا الإجماع دليلاً يثبت أن محض الإجماع وحده لا ينفق دائماً مع ناموس الحقيقة والعدل ، ورأوا في حل مسألة الخلافة على ذلك الأسلوب السني عملاً قد سجل تماماً الجور والاعتصاب ، لذلك غضوا من شأن هذه السلطة الإجماعية وأرجعوها إلى موافقة الأئمة ؛ بأن العقيدة الخاصة بمشيئة الإمام المعصوم والسلطة الشرعية المخولة له ، تقدم وحدها للشيعة أو كد الضمانات للحق والصدق . وكما أن الشيعة يعتبرون إمام العصر هو وحده الرئيس السياسي والشرعي للجماعة الإسلامية ، فهم يعدونه أيضاً السلطة الوحيدة القادرة ذات الكفاية للنظر في كل المسائل التي لم تفصل فيها الشريعة المتواترة منذ بدء الخليقة ، ليؤخذ بأحكامه فيها في كافة العصور التالية ، كما أنها السلطة القادرة وحدها على تفسير الأحكام الشرعية وتطبيقها .

وإذا أردنا إذاً ، أن نميز في عبارة قصيرة موجزة ما ينبئ عليه جوهر الخلاف بين الإسلام السني والشيعة ، يمكننا القول بأن الأول هو مذهب الإجماع ، والثاني هو مذهب السلطة (٧٤) .

١١ — وقد سبق أن أشرنا إلى أنه منذ العصور الإسلامية الأولى ، حينما كانت النظريات لا تزال بعد في دور النمو والتكوين ، لم يكن جمهور الشيعة متفقاً على أشخاص الأئمة . فقد كان من أولى مظاهر الفكرة الشيعية ارتباطها كما رأينا بإمام لا ينتمي لدرية علي من فاطمة ، بل أنه في نطاق السلالة الفاطمية ، أقرت جماعات مختلفة من أشياع علي طوائف متباينة من الأئمة ، ساعد على كثرتها وفرة ذراري هذه الأسرة وتعدد فروعها ؛ فبعد وفاة الإمام أبي محمد العسكري

كان الشيعة قد انقسموا إلى أربعة عشر فريقاً^(٧٥) ، وكل منها يفضل سلسلة من الأئمة دون غيرها من فروع الأسرة العلوية^(٧٦) . وأعظم هذه القوائم ديوعاً والتي يعترف بها حتى اليوم أكبر عدد من الشيعة هي فرقة الاثنا عشرية أو الإمامية التي جعلت مرتبة الإمامة الخاصة بعليّ تنتقل منه إلى أعبابه التالين له حتى الإمام الحادى عشر الذى كان محمد أبو القاسم (ولد ببغداد سنة ٨٧٢ م) ابنه وخليفته . وقد اختفى محمد هذا ولم يبلغ الثامنة من عمره ، ولا يزال على قيد الحياة منذ ذلك الوقت فى مكان خفى لا يراه الناس ، وسيظهر فى آخر الزمان إماماً مهدياً محرر العالم ويطهره من المفاسد والشورر ويقيم حكم السلم والعدل ، وهذا هو ما يسمى « بالإمام الخفى » ، الباقى منذ اختفائه ، والذى ينتظر الشيعة المؤمن عودته إلى الظهور كل يوم . والاعتقاد بالإمام الخفى يسود كافة فروع الشيعة ، ويعتقد كل فرع منها بخلوده وعودته إلى الظهور فى المستقبل مهدياً ، لسكى يحتتم سلسلة الأئمة التى يؤمن بها هذا الفريق من الشيعة .

وتبنى الفرق الشيعية المختلفة اعتقادها بخلود الإمام الذى تعده خاتم الأئمة ، كما تدعم إيمانها بعودته إلى الظهور فى يوم من الأيام ، على أحاديث موضوعة مختلفّة يؤيدون بها عقيدتهم هذه . ويمكننا أن نتصور طبيعة الحجج التى يسوقونها من المثل التالى ، وهو قول أجراه على لسان موسى الكاظم — المتوفى سنة ١٨٣ هـ / ٧٩٩ م — والإمام السابع من اثني عشر — الفرقة التى ختمت به قائمة الأئمة واعتبرته الإمام الخفى الذى لا بد من عودته يوماً ما : « كل من حكى عنى أنه عنى فى خلال مرضى ، أو غسلنى وحنظنى ودفننى ، أو أنه نزل فى قبرى ومس رفاتى ، فقل عنه إنه كذاب . وإذا استعلم أحد عنى بعد اختفائى ، فليُجَب إنه يعيش والله الحمد ، ولعنة الله على من سأل عنى فأجاب إنه قد مات (٧٧) » . فالرجية إذاً ، هى إحدى العناصر الجوهرية فى نظرية الإمامة عند كافة

للفرق الشيعية ، ولا تختلف هذه الفرق إلا فى هوية الإمام الخفى الذى قدرت له العودة ، كما تختلف فى قائمة الأئمة التى يؤلف الإمام الخفى واحداً منها^(٧٨) .

ومنذ بداية التشيع ازدادت الثقة الوطيدة بعودة الإمام المختفى يوماً ما ، وقويت عند هؤلاء الذين وضعوا آمالهم فى عليّ وذريته ، بل أن هذه العقيدة اتجهت — أول ما اتجهت — إلى عليّ ذاته ، فإن فريقاً من أتباعه الذين كانوا

يقدمونه وهو حتى إلى حدّ اعتباره كائناً فوق البشر ، والذين اخذوا هذه التعاليم عن عبد الله بن سبا ، لم يؤمن بموت عليّ — على الطريقة الدوسيتية docétiste — وإنما كان يعتقد انه اختفى وسيعود في المستقبل ، ويعدّ هذا أقدم مظهر لعبادة عليّ المعالي فيها . كما يمد بصفة عامة اول انقسام حدث في صفوف الشيعة (٧٩) . واتجهت بعد ذلك العقيدة الخاصة بالإمام المختفى الذي سيرجع يوماً ما ، إلى محمد بن الحنفية أحد أبناء عليّ ، وكان يؤمن أتباعه بحياته ورجعته .

وفكرة الرجعة ذاتها ليست من وضع الشيعة أو من عقائدهم التي اختصوا بها ، ويحتمل أن تكون قد تسربت إلى الإسلام عن طريق المؤثرات اليهودية والمسيحية (٨٠) . فعند اليهود والنصارى أن النبي إيليا قد رفع إلى السماء ، وأنه لا بد أن يعود إلى الأرض في آخر الزمان لإقامة دعائم الحق والعدل ، ولا شك أن إيليا هو الأنموذج الأول لأئمة الشيعة المختلفين الغائبين ، الذين يحيون لا يراهم أحد ، والذين سيعودون يوماً ما كمهدين منقادين للعالم .

ونصادف في البيئات غير الإسلامية عقائد مماثلة لهذه ، مقترنة بأمانى أخروية مستخلصة منها ، بفرقة الدوسيتيين تنكر موت مؤسسها « دوسيتيوس Dositheos » ، وتؤمن بخلوده (٨١) ؛ كما أن « فيشنو » في عقيدة « الفايشنافاس » الهندية سيعود إلى الظهور في نهاية العهد الحالي للعالم ، متجسداً في صورة « كالخي » ، وذلك لكي يخلص « أرياس » من حكامها الظالمة ، أي تخلص الهند من فاتها من المسلمين ؛ وينتظر مسيحيو الحبشة رجعة ملكهم تيودور كهدي في آخر الزمان (٨٢) ؛ ولا يزال المغول يعتقدون بأن « جنكيزخان » الذي يقدمون له القرابين على ضريحه ، كان قد وعد قبل موته أنه سيعود إلى الدنيا بعد ثمانية قرون أو تسعة ، لكي ينقذ المغول من نير الحكم الصيني (٨٣) .

وفي العصور الاسلامية ظهرت عدة زندقات ، بعد قهر الفتن التي أشعلت هذه العقائد الزائفة نيرانها ، وقد علق مثل هذه الآمال على عودة اصحابها في المستقبل ؛ فاشيع « بهاقيد » ، وهو أحد هؤلاء الذين حاولوا في بدء العصر السياسي القيام بثورة زرادشتية لمناهضة الإسلام ، اعتقدوا بعد إعدام باعث

حركتهم أنه رفع إلى السماء ، وأنه سيعود إلى الدنيا يوماً ما للانتقام من أعدائه (٨٤) ؛ وآمن بمثل هذا أعوان المُقنَّع ، الذي بعد أن ادعى الحلول الإلهي فيه ، قُضِيَ عليه بالإحراق (٨٥) .

وفي الأزمنة الحديثة نسبياً ، اشتد تعلق المسلمين بهذه العقيدة حتى من كان منهم غريباً عن التشيع ؛ فسلمو القوقاز يؤمنون برجعة بطل استقلالهم « إيليا منصور » الذي ظهر قبل زعيمهم « شامل » (سنة ١٧٩١) ، والذي لا بد أن يعود إليهم بعد قرن من طرد الروس (٨٦) ؛ ويعتقد أهل سمرقند برجعة أوليائهم كشاه زند وقاسم بن عباس (٨٧) ؛ كما ثبت أن الأكراد ، منذ القرن الثامن الهجري على الأقل ، يؤمنون برجعة زعيمهم المصلوب ، تاج العارفين حسن ابن عدي (٨٨) .

وإن العقائد المهدية عند الشرقيين والغربيين ، الخاصة بإعادة النظم العادلة في الدين والسياسة ، نمتاز عليها جميعاً عقيدة الشيعة في الإمام الخفي الذي لا بد من رجوعه ، وتتمرد دونها بشدة رسوخها وقوة توكيدها . وقد جهد الشيعة في تبيان الأساس الديني لهذه العقيدة ، والدفاع عنها لوقايتها من سخيرية المرتابين وخصومة المعادين ، حتى استغرقت جزءاً كبيراً من مؤلفاتهم الدينية ؛ بل ظهر حديثاً بفارس كتاب يدعو إلى التوقى من الشك الذي تعاطم تياره الجارف ، فأوشك أن يذهب بالإيمان « بإمام العصر » الخفي .

وقد حاول أيضاً كثير من فقهاء اليهود ومتصوفهم — وغالبيتهم تستند على سفر دنيال — أن يقوموا بحسابات تأويلية خاصة لتحديد وقت ظهور المهدي ، وسار على هذا المنوال بعض متصوفة المسلمين البارعين وبعض الشيعة ، وذلك بأن اتهمجوا تأويلاً « قَبَّالِيّاً » لآيات القرآن وسوره ، وتجميعات للحروف والأعداد قصدوا بها تحديد اللحظة التي سيظهر فيها الإمام الخفي ؛ وأساء المؤلفات التي تعالج مثل هذه التقديرات مدونة في وثائق الفهارس الخاصة بالمؤلفات الشيعية القديمة . ومع ذلك فقد ندد أقطاب التشيع المعتدل ، منذ بداية الحركة الشيعية ، « بالوقائين » ووصموهم بالخداع والتدجيل ، وحظروا الاشتغال بمثل هذه المسائل الدقيقة استناداً على أقوال وروايات ينسبونها إلى الأئمة (٨٩) . وهذا شبيه بما صنعتها اليهودية ، من توجيهها أقسى صنوف اللوم « لمقدر النهاية وحاسبها » (مكشاشبحي قصصين (٩٠)) . وإن ما ألحقته الحقائق

الواقعة بتلك التقديرات الحسابية ، من تكذيب وتناقض ، يشرح لنا في جلاء ما أثارته هذه الوعود والنبوءات ذات الضبط والتحديد من تقور واستهجان .
 ١٢ — قد اعتبرنا حتى هذه اللحظة أن الإيمان بظهور المهدي مبداً من المبادئ الرئيسية في التشيع ، ويجب أن نضيف إلى ذلك استكمالاً لبحثنا أن أهل السنة أنفسهم يعتقدون بمجىء مصلح إلى العالم في آخر الزمان يبعث الله به ، ويسمونه أيضاً بالإمام المهدي أي الذي هداه الله إلى الطريق السوي (٩١) .
 وهذه العقيدة وما تنطوي عليه من آمال وأمان ، تظهر في بيئات التقى والورع عند المساهين ، كزفرة من زفرات الأسف والانتظار يصعدونها ، وهم في غمرات حالة سياسية واجتماعية لا تنقطع ثورة ضمائرهم حيالها .

فالحياة العامة وحالاتها الواقعة تظهر لهم حقيقة ، في وضع يتناقض مع مقتضيات المثل العليا التي يصبون إليها ويدأبون على اتباعها . وقد تجلت لهم هذه الحياة العامة بملابساتها كآتام دائمة ومعاص لا تنتهي ومخالفة مستمرة للدين والعدالة والاجتماعية ، وهم يشتركون جميعاً في الاعتقاد بأن المسلم الصالح ، حياً في خير الجماعة الإسلامية وإبقاءً على وحدتها ، لا ينبغي أن يشق عصا الطاعة ، بل عليه إشاراً للمصلحة العامة أن يحتمل صابراً المظالم القائمة ويتدرع بالصبر وطول الأناة في معاناة آثام الأشرار ، ولكنهم يتوقون علاوة على ذلك ، إلى التوفيق بين الواقع وبين مقتضيات إيمانهم وتقواهم ، وأمدتهم بهذا التوفيق رجاؤهم الوطيد في ظهور المهدي (٩٢) .

ومن الثابت أن الخطوات الأولى تتفق مع انتظار رجعة عيسى الذي سيعمل مثل المهدي على إقامة معالم العدل ، غير أنه اتصلت بهذه الأمنية خلال نموها وتطورها عناصر جديدة ، جعلت المهمة الأخروية التي سيقوم بها عيسى ، بالنسبة إليها أمراً ثانوياً . واتجه قوم آخرون كانوا أشد تقيداً بالواقع ، إلى أن ما يعقدونه من آمال على المهدي المنتظر قد يتحقق معظمه على يد الأمراء الذين كانوا يتوقعون منهم العمل على إقرار نواميس العدالة الإلهية ، وخيل إليهم بعد سقوط الدولة الأموية أن بعض خلفاء بني العباس قد يحققون لهم هذه الأمانى ، غير أنهم استفاقوا في اللحظة المناسبة من هذا النعيم الكاذب والوهم الباطل . وظل العالم في نظر الانتقياء تخيم عليه الشرور كما كان حاله من قبل . فتمحلت فكرة المهدي تدريجياً إلى أن صارت طوبى utopie مهدية ، دفع المؤمنون بها

إلى مستقبل بعيد غامض ، وأصبحت قابلة لأن تخرج بها دائماً خرافات وأقاصيص أخرى ممتعة في السذاجة والإغراب ؛ وهي لا تخرج في الأصل عن أن الله سيبعث يوماً ما رجلاً من نسل النبي سيعيد ما بطل من سنته ، « وسيملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً » .

هذا ، وقد امتزج بالفكرة المهديّة التي ترجع في أصلها إلى العناصر اليهودية والمسيحية بعض خصائص « ساوسخايات Saoschyant » الزرادشتي ، كما امتزج بها ما كان يجول في أذهان العاطلين البارعين من خيالات وتصورات جاهجة أنتجت على مدى الأيام كثيراً من الأساطير الفنية الزاخرة عن العقيدة المهديّة . وقد خاض الحديث في موضوع هذه العقيدة التي كثر نقاش المسلمين فيها ، ونسبت لرسول أحاديث صور فيها على وجه الدقة الصفات الشخصية التي يتصف بها منقذ العالم الذي وعده في آخر الزمان . على أنها لم تجد في الحقيقة منفذاً تتسرب منه إلى مصنفات الحديث الصحيحة المتشددة في ضبط الرواية ، ولكن أخرجتها الكتب الأخرى التي كانت ، أقل تشدداً في صحة تخريج الأحاديث . وقد أمكن استخدام هذه العقيدة خلال عصور التاريخ الإسلامي لتبرير الفتن والفتن التي أشعل نيرانها بعض الثائرين السياسيين الدينيين ، متطلعين إلى قلب النظم الحكومية القائمة ، وساعين إلى استجلاب محبة الشعب حتى يفتتق بهم ، على اعتبار أنهم يمثلون الفكرة المهديّة ، فدفعوا بذلك بأجزاء كبيرة من العالم الإسلامي إلى خوض غمار الاضطرابات والحروب . وكلنا يذكر ما سجله التاريخ الإسلامي في الماضي القريب من حركات قامت على الفكرة المهديّة ، كما أنه يوجد في أيامنا هذه طامحون في المهديّة ظهرُوا في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي ، وهم في الغالب يعملون على مقاومة نفوذ الدول الأوروبية الآخذ في الزيادة في البلاد الإسلامية ^(٩٣) . وإن المشاهدات والاختبارات الشيقة التي قام بها « مارتين هارتمان » للوقوف على تيارات العالم التركي الحديث ، تبين لنا أنه حتى في عصرنا هذا | كان | ينتظر الناس في كثير من البيئات الإسلامية التركيّة ظهور المهدي الحقيقي في سنة ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ ، وهو « الذي سيضع العالم كله راية الإسلام ويأتي على يديه العصر الذهبي الزاهر ^(٩٤) » .

وما دمنا قد أدركنا كنهه التشميع ، فمن الطبيعي أن يكون الإسلام بصورته الشيعية هو وحده البيئة الملائمة التي ينبغي أن تنمو بها بذرة الأمانى المهديّة ؛

فإن حركة التشيع منذ بدايتها هي احتجاج واستنكار لمناهضة الخلفاء للحق الإلهي مناهضة عنيفة ، وإبطالهم إياه بالقهر والاعتصاب الذي أصبحت الأسرة العلوية ضحية له ، مع أنها هي وحدها الجديرة بالخلافة . وهكذا تمت العقيدة المهدية عند الشيعة ، وقويت حتى صارت عصباً حيويًا في مجموعة المبادئ الشيعية .

أما في الاسلام السنّي ، فإن رقب ظهور المهدي ، على الرغم من استناده إلى الوثائق الحديثية والمناقشات الكلامية^(٩٥) ، لم يصل البتة إلى أن يتقرر كعقيدة دينية ، ولم يبد قط عند أهل السنة إلا كحلية أسطورية لغاية مثلى مستقلة أو كأمر ثانوي بالنسبة لجوهر النظرية السنية للكون . ويرفض الإسلام السنّي رفضاً قاطعاً العقيدة المهدية على صورتها الشيعية كما هزأ بفكرة الإمام السكامن وحياته الطويلة . وسبق أن تجلّت لأهل السنة سخافة عقيدة الاثنا عشرية الخاصة بالمهدي ؛ لأن المهدي ، تبعاً لما جاء في الروايات السنية ، يجب أن يكون اسمه كالنبي — محمد بن عبد الله — بينما والد الإمام الخفي ، وهو الإمام الحادي عشر اسمه الحسن^(٩٦) ؛ فضلاً عن أن الشيعة يعتقدون بأن هذا الذي سيكون مهدياً في المستقبل ، قد اختفى عند ما كان طفلاً ، ومن ثمّ بطلت مهديته شرعاً عند أهل السنة ، بسبب صغر سنه لأن مرتبة الإمامة لا تكون إلا من نصيب البالغين ؛ كما يرتاب آخرون في وجود ابن للإمام حسن العسكري عاش بعد أبيه .

وعلى تقيض ذلك ، نجد أن الإيمان بتحقق الأمانى المهدية في المستقبل له أهمية اعتقادية جوهرية في الإسلام الشيعي ، فهو حجر الزاوية في العقائد الشيعية وهو مماثل تماماً لمبدأ رجعة الإمام الخفي وعودته إلى العالم الظاهر المحسوس ليكون له شرعه الجديد ، ويعيد فيه سنن النبي التي درست ، ويرد حق أسرته المهضوم ، وهو وحده القادر على « أن يملأ الدنيا حقاً وعدلاً » . وقد جدت علماء من الشيعة ، ممن يتسمون بالجِد والوقار أن يثبتوا ، إزاء تهكم أهل السنة ، أن حياة الإمام الخفي الطويلة^(٩٧) والمخالفة للألوف ، ممكنة الوقوع وليست مستحيلة ، مستشهدين باعتبارات « فيزيولوجية » وأسانيد تاريخية خطيرة .

بل إنه في أثناء غيبته الجسدية يعدونه بحق : « قائم الزمان » ، ولا يرون من المستحيل عليه أن يفصح للمؤمنين عن رغباته وأوامره^(٩٨) ؛ وهو موضع أشعار حماسية مفرقة في المدح ، ينظمها فيه أتباعه المخلصون الذين لا يعدونه مخسب ، ولا يتزلفون إليه كما مير يسير بين الأحياء لكي يتفقد شؤروهم ويرعى

مصالحهم ، ولكنهم يصدقون عليه في أشعارهم ما تتطلبه عقيدة الإمامة من القاب وصفات تتجاوز المستوى البشرى ؛ وهو يتخطى في سموه الروحي غاية ما بلغه الذكاء البشرى لأنه مصدر كل علم وغاية كل أمنية ، وشعراء الشيعة على تمام اليقين بأن قصائد مديحهم تصل إلى العرش الخفي الذي تنبؤه هذه الشخصية السامية (٩٩) .

ولنتساءل بعد ، عن مدى ما تساهم به العقيدة الخاصة بالإمام الخفي في الحوادث الدنيوية ، وأثر هذه المساهمة في التصورات السياسية والدينية للكون عند الشيعة . كما نتساءل إلى أي حد يتحتم فيه إخضاع نظام من الأنظمة الحكومية عند الأمم الشيعية — حيننا لا يعدو هذا الناحية الشكلية — لسلطة هذه القوة الخفية لكي يتيسر لها أداء وظيفتها ؟ يمكننا أن نلتزم الإجابة عن هذا في عصرنا الحاضر بهذه الحقيقة في الدستور الفارسي الجديد ، إذ أنه عند افتتاح البرلمان ، دعا المجتمعون لإمام الوقت متوسلين أن « يرتضى عملهم وأن يغض عن أخطائهم » . وكما جاء في القرار الذي نشره الحزب الثوري في أكتوبر سنة ١٩٠٨ تأييداً لعودة الدستور ، بعد الانقلاب الاستبدادي الذي كان قد دبره الشاه محمد علي ، فقد ورد فيه : « ربما لم تحيطوا علماً بقرار علماء مدينة النجف ، المدينة الطاهرة المقدسة ، وهو قرار واضح لا لبس فيه ولا غموض ، بين لنا أن كل من يعمل على مناوأة الدستور ، يصير شبيهاً بذلك الذي مجرد سيفه في وجه إمام الوقت (أي المهدي الخفي) ، نسأل الله أن ينعم عليكم برجعته (١٠٠) . »

وهكذا احتفظت فكرة الإمامة بقوتها حتى الوقت الحاضر ، وارتقت حتى بلغت أوجها كعقيدة من العقائد الأساسية ، وأصبحت عنصراً جوهرياً فعالاً في النظام الديني والسياسي .

١٣ — بعد أن درسنا عقيدة الإمامة وطبيعتها وخطورها ، وبعد أن عرفنا أنها أعظم الأصول الإيمانية في العقائد الشيعية من حيث افتراقها عن عقائد أهل السنة ، علينا أن نعالج مسألة أخرى لكي ندرك حقيقة التشيع إدراكاً تاماً . لا يدل الانتماء إلى الإسلام على الخضوع بحسب ، لنظام سياسي محدود ، سواء أكان ذلك من الناحية النظرية أم بأداء أعمال معينة ، وإنما يدل فضلاً عن هذا على التسليم بطائفة محدودة من العقائد الضرورية يتحتم على المسلم أن يؤمن

بها ، ولو أن صيغها النهائية لم تتفق عليها المذاهب والفرق المختلفة ، كما يقتضى الإسلام أيضاً أداء مجموعة محدودة جلية من العبادات والشائر والاحكام المنظمة للحياة ، والتي أصبحت أشكالها وأوضاعها موضع خلافات كثيرة في المذاهب المعترف بسنيتها والتي تعيش مجاور بعضها بعضاً . فهل حدث في التشيع — وذلك فيما خلا نظرية الإمامة — تطور فقهي أو كلامي ، جعل للشيعة نظريات اعتقادية أو أحكام شرعية وتعبدية خاصة ميزتهم تمييزاً جوهرياً عن الإسلام السني ؟

نقول للإجابة على هذا : إن الإسلام الشيعي ينطوي بطبيعته على اتجاه يخالف اتجاه السنة مخالفة صريحة ، حتى فيما يمس المسائل الجوهرية الخاصة بالعقائد ، فتصور الشيعة لطبيعة الأئمة قد أثر حتماً في آرائهم في الوجدانية وفي أسماء الله وصفاته ورسوله .

وهناك أمر آخر ينبغي أن نعتد به ، ذلك أنه في داخل تيارات التشيع المختلفة التي كثرت تفرعاتها كثيرة عظيمة ، اختلفت وجوه النظر في الحكم على المسائل الاعتقادية .

لقد انتجت بعض المدارس الفكرية الشيعية في العقائد ناحية التجسيم الساذج الغليظ ، ومع ذلك يمكننا أن نقرر أن النزعة الغالبة على التشيع في المسائل التي لا تتأثر الإجابة عليها بنظرية الإمامة ، تقرب كثيراً من نزعة المعتزلة^(١٠١) التي أُلْمِنَ بها في القسم الثالث ، حتى أن فقهاء الشيعة عرفوا — كما سنرى في مثال تال — كيف يستعينون بالأراء الاعتزالية لبناء القواعد الخاصة بمذهبهم ، فقد مالوا لأن يتسَمَّوا بالمعدلية أي أنصار المعدل ، وهذا كما نرى هو انصاف باللقب الذي أطلقه المعتزلة على أنفسهم . وتحتل مشابهة الشيعة للمعتزلة في أمر آخر ، وهو دعوى الشيعة بأن علياً والأئمة كانوا أول من وضع عقائد الاعتزال ، وأن الكلاميين الذين جاءوا بعد الأئمة لم يصنعوا شيئاً سوى أنهم بسطوا المبادئ التي وضع الأئمة قواعدها وأصولها من قبل وفضّلوها^(١٠٢) ؛ وهذا هو السبب في أننا كثيراً ما نجد في مؤلفات الشيعة الفقهية هذه الظاهرة : وهي أنهم في سردهم للأراء الاعتزالية ، يزعمون أن إماماً من أئمتهم ، يعينونه بالاسم وإن لم يتفقوا عليه ، هو أول من ابتدعها .

ولكي نستشهد بمثال من الأمثلة البارزة الجلية ، نورد الفكرة التالية التي

ينسبها الشيعة للإمام أبي جعفر الباقر ، ويذكرنا شرطها الثاني بعبارة مشهورة لفيلسوف من فلاسفة الإغريق : من صفات الله تعالى العلم والقدرة بمعنى ما يتصف به العالم من علم والقادر من قدرة ، فامتيزه بتصورك على أنه استعدادات دقيقة خفية لذاته تعالى ، فهذا التمييز مخلوق وإدراكه مكتسب ، وهذه هي حقيقة فكرك الخاص (مادامت هذه الصفات مميزة عن الذات الإلهية) . وبشبه هذا أن النمل ، تلك الحشرات الضئيلة الحقيرة ، لو عقلت لتخيلت أن الله قرنين لأن القرون عندها هي في الواقع عنصر من عناصر كمالها ، وترى في انعدامها — تبعاً لتصوراتها المحدودة — نقصاً وعبثاً ، وهذا هو الحال تماماً إذا ما نسبت الكائنات العاقلة صفاتها الخاصة لذات الله (١٠٣) .

وإن الارتباط الوثيق بين العقائد الشيعية السائدة ومبادئ المعتزلة ، تبدو دلائله حينما نعلم النظر في الأولى ، مبادئ المعتزلة تتجلى بلاشك فيما أقره فقهاء الشيعة من أن الإمام الخفي ينتمي إلى مدرسة العدل والتوحيد ، أي إلى مذهب المعتزلة (١٠٤) ؛ ومن بين فرق الشيعة ، نلاحظ أن الفرقة الزيدية على الأخص هي في تفصيلات مذهبها أوثق صلة بتعاليم المعتزلة بدرجة أعظم من الفرقة الإمامية . وقد استقر الاعتزال في مؤلفات الشيعة حتى يومنا هذا ؛ ولذا فإن من أخطأ الجسم ، سواء من ناحية التاريخ الديني أو التاريخ الأدبي ، أن زعم بأنه لم يبق للاعتزال أثر قائم محسوس بعد الفوز الحاسم الذي نالته العقائد الأشعرية . وعند الشيعة مؤلفات اعتقادية كثيرة ، يرجعون إليها وينسجون على منوالها ، وهي حجة قائمة تدحض هذا الزعم وتقنده . ويمكن أن نعتبر كتب العقائد الشيعية كأنها من مؤلفات المعتزلة ، لأنها تنقسم إلى قسمين كبيرين ؛ يندرج تحت أحدهما أبواب الوجدانية ، ويندرج تحت القسم الآخر أبواب العدالة . ومن الطبيعي ألا تخلو هذه الكتب والأبحاث من الموضوعات الخاصة بنظرية الإمامة وعصمة الإمام ، ولكن يجب أن لا نغفل أنه في هذه النقطة الأخيرة يتفق النظام أحد أساطين المعتزلة مع الشيعة فيما ذهبوا إليه فيها .

* يريد به « اكسانوفان » الفيلسوف اليوناني الأبي الذي يقول إن الناس هم الذين استحدثوا وأضافوا إليهم عواطفهم وهيئاتهم ؛ فالأحباش يعتقدون آلهتهم سودا فطس الأنوف ؛ وأهل براقية يعتقدونهم زرق العيون حمر الشوز ؛ ولو استطاعت الثيرة والحل التصوير لصورت الآلهة على مثالها

ومما يسترعى النظر أن علم الكلام الشيعي يتجه بصفة خاصة نحو المعتزلة ، لأنه يستند فيما يسوقه من براهين لتأييد نظرية الإمامة على قواعد اعتزالية بحثة ، فالحاجة إلى وجود إمام لكل عصر وما يجب أن تمتاز به هذه الشخصية من عصمة وقداسة ، قد ربطتها الشيعة بنظرية لا شك في طابعها الاعتزالي البحت ، وهي النظرية القائلة بضرورة الإرشاد والتوجيه — اللطف الواجب — المترتبين على الحكمة والعدالة الإلهية ؛ فالشيعة ترى أن الله تعالى عليه أن يبعث للناس في كل عصر هادياً لا يكون عرضة للاخطأ والضلال ، وبذلك عزز علم الكلام الشيعي أسس تعاليمه بأراء ونظريات استمدتها من عقائد المعتزلة (١٠٥) .

١٤ — وليس هناك من فروق تفصل ما بين مذاهب أهل السنة والشيعة ، فيما عدا عدة رسوم وشكليات ، في أبواب العبادات والمعاملات في الشريعة الإسلامية ، وكلها شكليات متناهية في الدقة ، قلما تمس المسائل الجوهرية . فالعبادات والمعاملات عند الشريعة لا تفترق عن تلك التي يتبناها سائر المسلمين افتراقاً يزيد عما يوجد بين المذاهب السنية من اختلافات ، وهي لا تتعدى قط الفروق الشكلية الصغيرة في الشرائط والأوضاع ، وهي تشبه ما نصادفه من اختلاف بين الأحناف مثلاً والمالكية وغيرهم (١٠٦) . . . وقد لوحظ أن منهج الشيعة في العبادات يقترب كثيراً من مذهب الشافعية فيها . والسنيون لا يبدون الشيعة حائدين عن جادة السنة بسبب المناحي الخاصة التي يذهبون إليها في فقههم ، أو حتى بسبب نزعاتهم في المسائل الاعتقادية ، وإنما على الأخص بسبب خروجهم على القانون الدستوري الذي أقرته السنة .

ومما يفيد كثيراً لإدراك ضآلة الفروق التعبدية بين فقه الشيعة وفقه السنة وقلة شأنها ، أن نقف على الأوامر الخاصة بالتمديدات التي كان على جماعة سنية أن يحجرها بسبب خضوعها لفتح شيعي ، وأن تنظم أمورها وفقاً للتعاليم الشيعية . وتحقيقاً لهذه الغاية ، سنجتريء بقدر من الأمثلة مما يعرض لنا في البيان الذي أصدره ذلك الفتح الشيعي في سنة ٨٦٦ م ، والذي رسم فيه التغييرات التي أعيد بها النظام العام في طبرستان وفقاً للمبادئ الشيعية ، وذلك إذ يقول :

« ينبغي أن تحمل من تحت إمرتك على أن يعملوا بكتاب الله وسنة رسوله ، وبكل ما صح تواتره عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب من أصول الدين وما تفرع عنه من فروع ، وعليهم أن يجهروا بأفضلية علي على كافة المسلمين ؛ ويجب

أن تهاجم في شدة وصلابة عن الإيمان بالجبر وناويلات التجسيم ، وأن لا يجحدوا عن الإيمان بوحداية الله وعدالته ، وأن يحظر عليهم رواية الأحاديث التي تنسب المنساقب إلى أعداء الله وأعداء أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب ؛ كما عليك أن تأمرهم بتلاوة بسملة الفاتحة في بدء الصلاة بصوت عال ، وتلاوة القنوت في صلاة الصبح (١٠٧) ، وأن يكبروا خمس تكبيرات في صلاة الموتي ، وأن يطلوا عادة المسح على الخفين (١٠٨) ، وأن يزدوا في الأذان والإقامة عبارة : « حى على خير العمل (١٠٩) » ، وأن تُعاد الإقامة .

فلا يعدو إذن ، الفرق بين السنة والشيعة — وذلك فيما خلا الأصول الاعتقادية — تلك الخلافات التعبدية القليلة الشأن التي يمكن إهالها والتي يصادفنا الكثير من أمثالها عند الموازنة بين المذاهب السنية (١١٠) ؛ وجموعها فيما يظهر سبع عشرة مسألة من المسائل الفرعية التي اعتمد فيها الفقه الشيعي حلوياً معينة ، لا تتفق مع ما أنتجته المذاهب السنية بشأنها (١١١) .

١٥ — ولعل أعظم الفروق المذهبية بين فقه السنة وفقه الشيعة تتجلى في أحكام

النكاح ، وهي فروق تراها — ونحن بصدد بحث التعاليم الشيعية وتقديرها — أعظم خطراً من تلك الفروق التعبدية التافهة التي نلسمها في فرائض الدين وشماؤه . وذلك في مسألة من المسائل التي تستحق أن نوليها شيئاً من العناية ، وهي : صحة النكاح المعقود لمدة زمنية معينة أو بطلانه ، وهو ما نسميه بالنكاح المؤقت (١١٢) .

لقد أباح افلاطون الزواج المؤقت في كتابه الجمهورية ، متأثراً باعتبارات تختلف في الحقيقة اختلافاً جوهرياً ، عن تلك التي يمكن أن تقدر أهميتها في الحياة الإسلامية ؛ وقد أباحه للنخبة المختارة من المجتمع الذين أطلق عليهم الفيلسوف اسم « الحراس » . وقد أورد « تيودور جرميرتز » حقائق مماثلة لهذه ، استمددها من الحركات الاجتماعية التي ظهرت في إنجلترا الجديدة ، عند الفرقة الدينية المسماة « بالكالمين » التي أسسها « جون همفري نويس » ، وكان مركزها الرئيسي في أونيد « Oneida » ، طوال مدة توازي متوسط ما يعيشه الإنسان في الحياة (١١٣) . وقد ظهرت منذ ذلك الوقت نظريات الكالمين « Perfectionnistes »

في الزواج في الأدب القصصي باسم « زواج التجربة Trial Marriage » . وبطبيعة الحال كانت هناك بواعث أخرى ، هي التي اقتضت من النبي في بدء

رسالته التشريعية أنه يسمح بشكل من أشكال الزواج كان متبعاً في الجاهلية ،
 واسمه الاصطلاحي في الفقه : « المتعة » ، ولكننا نفضل أن نسميه بالنكاح
 المؤقت الذي يبطل حتماً بعد انتهاء الأجل المسمى وفقاً للاتفاق ودون القيام
 بأدنى إجراء شكلي ، للإطلاق^(١١٤) ، ومع ذلك فصحة هذا الشكل من الزواج قد
 نسخت بعد بضع سنوات . وتعزو بعض الأحاديث هذا النسخ إلى النبي ، بينما
 الروايات الأخرى ، تذكر أن عمر حظر هذا النكاح على المسلمين وأعلن أنه
 صنو الزنا ، غير أن المسلمين ترحصوا فيه ، حتى بعد هذا التحريم ، وذلك في
 ظروف خاصة كمناسبة الحج مثلاً . واستند المبيحون له على حديث يتصل بسنده
 بابن عباس ، ولذلك نهك السامعون بفتواه ، ورددوا على سبيل السخرية هذه
 العبارة : « تزوج فلان على فتيا ابن عباس^(١١٥) » .

ومهما يكن ، فقد أجمع أهل السنة على حظر المتعة ، نظراً لاجتاه النظم
 الإسلامية نحو الثبات والاستقرار ، بينما الشيعة لا يزالون إلى وقتنا هذا ،
 يرون صحتها^(١١٦) وذلك استناداً على الآية ٢٨ من سورة النساء : « يُرِيدُ اللَّهُ
 أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا »^(١١٧) ، ولم يثبت عندهم بأحاديث
 جديرة بالثقة أن النبي صلى الله عليه وسلم نسخها ، وقالوا إن عمر أبطل المتعة
 خطأ^(١١٨) ، وهم لا يقرون له بسلطة شرعية ولا يرونه مرجعاً لبيانات أحكام
 الشريعة ، ولذا لا يأخذون بالروايات التي نقلت عنه هذا الحكم .
 وهذه مسألة فقهية تعتبر الخلاف فيها بين أهل السنة والشيعة قد بلغ
 أقصى مداه .

١٦ — بقي أن نذكر ، بمناسبة هذه الفروق ، بعض العادات والتقاليد

إن الذي يرجع إلى المراجع المعتمدة في الفقه الاسلامي ، مثل كتاب الهداية في الفقه الحنفي
 وشروحه وحواشيه ، يبين أن معنى المتعة عقد مؤقت بأجل معين فيدخل فيه النكاح المؤقت أيضاً ،
 وأن النبي عليه الصلاة والسلام كان أحل هذا النوع من النكاح ثلاثة أيام من الدهر في غزاة اشد
 على الناس فيها العزوبة ، وأن التحريم كان من الرسول نفسه بأحاديث صحيحة وردت في الصحيحين
 وغيرها من كتب الحديث ، وأن ابن عباس صح رجوعه عما كان اشهر عنه في الاباحة التي كان
 يراها حالة الاضطراب والغت في الأسفار ، وأن تحريم الرسول كان تحريم تأييد لا خلاف فيه بين
 الأئمة والعلماء إلا طائفة من الشيعة .

هذا هو الحق ، فا ذكره المؤلف مخالفاً له يعتبر غير صحيح ، وقولا لا دليل عليه .

الدينية التي تدخل في دائرة الذكرى التاريخية ، وهي تقاليد تتصل بحياة ذكرى العلويين وحداد الشيعة على من استشهد من آل البيت . وقد تيسر للأفكار الشيعة ، في عهد الدولة البويهية أن تميظ اللثام عن حقيقتها ، وأن تظهر بفضل حمايتهم ورعايتهم ، حرة طليقة في رابعة النهار .

لقد أحيا البوسيون عيداً شيعياً خاصاً هو عيد « الغدير » لذكرى عهد الاستخلاف الذي أوصى فيه النبي بخلافة عليّ ، وحدث هذا العهد بالقرب من غدير خم ، واستند عليه العلويون منذ أقدم العصور الإسلامية لتدعيم عقائدهم الشيعية وتبريرها (١١٩) . ومحتفل الشيعة أيضاً بيوم عاشوراء ، وهو أقدم من عيد الغدير ، وجماعه يوماً من أيام الحداد على نكبة كربلاء والاستغفار من آثامها وكبائرهما ، وتزعم الروايات الشيعية وقوعها في هذا التاريخ . كما ينقرد الشيعة أيضاً بالحج إلى قبور العلويين بالعراق (١٢٠) وزيارة الأماكن التي قدستها الذكريات العلوية ، وهو ما جعل لتقدیس الأولياء وعبادة الأضرحة في مذهب التشيع طابعاً فريداً خاصاً ميزها عن غيرها ورفع من قيمتها وخطرها ، وقوى من دلالتها الباطنة ، أكثر بكثير من عناية أهل السنة بقبور أوليائهم ، تلك العناية التي بلغت أيضاً عندهم غايتها .

١٧ — وقبل أن ندع البحث في الخواص السياسية والاعتقادية والشرعية للشيعة ، وفي الملامسات التاريخية والدينية المرتبطة بالمبادئ الشيعية ، يحسن أن نتوه هنا ببعض الأوهام الشائعة عن طبيعة التشيع التي عمّ ذبوعها إلى زمن قريب ، والتي نرى أن الناس لم يتخلوا عنها إلى اليوم تخلياً تاماً . وأود أن أبرز ثلاثة من هذه الأوهام التي لا يحسن إغفالها في مصنف في التاريخ الديني يتألف من هذه الدراسات .

(١) الفكرة الخاطئة التي تزعم بأن الفرق الأساسية بين أهل السنة والشيعة ينحصر في أن مذهب أهل السنة يعتمد سنة النبي مع الكتاب كصدر لادين والحياة الدينية ، بينما الشيعة تقتصر على القرآن وترفض السنة (١٢١) .

وهذا خطأ جسيم يدل على جهل تام بحقيقة التشيع ، وهو خطأ كثيراً ما أثارته المقابلة بين لفظي « سنة » و « شيعة » . والشيعة لا يهتمون أن لعدم خصوصاً لمبدأ السنة ؛ بل يعتقدون أنهم ، هم وحدهم الذين يعملون بالسنة الصحيحة ، وأنهم يأخذون بالروايات الصادقة التي تناقلها آل البيت ، ويرون أن

خصوصهم من السنين يدنون سنتهم على روايات الصحابة الذين يهتمونهم بالتحصير والحيانة وينكرون عليهم كل ثقة وأمانة .

ومن الأدلة المألوفة في هذا الصدد، التي يمكن أن نسوقها لدحض هذا الوهم ، أنه يوجد مقدار كبير جليل القدر من الأحاديث المشتركة بين أهل السنة والشيعة ، غير أن هذه الأحاديث تفترق بحسب في الأسانيد التي تؤيدها . كما أنه إذا ما شابت أحاديث السنين نزعات الشيعة أو لم تتعارض معها على الأقل ، لا يتحرج فقهاء الشيعة من أن يستشهدوا دون أدنى تردد بمصنفات الحديث الصحيحة التي اعتمدها خصوصهم من أهل السنة . وندل على ذلك بالحقيقة التالية ، التي نوردتها على سبيل المثال ، وهي أن كلام من صحیح البخاری ومسلم ، وكذا سائر المصنفات والمسانيد كان الاتقياء والصالحون يتولونها في ليالي الجمع في قصر وزير من وزراء الشيعة المتعصبين ، هو طلّاع بن رزيك (١٢٢) .

فالحديث هو إذن ، من المصادر الأساسية الأصلية في الحياة الدينية عند الشيعة . ولنا أن نستدل على شعور فقهاء الشيعة وإحساسهم القوي بقيمة السنة ، أن ما ذكرناه في القسم الثاني من وصية علي بن أبي طالب لعبد الله بن عباس لكي يحاجّ الخوارج بالسنة ، مقتبس من ديوان خطبه وأقواله المأثورة التي تناقلها عنه الشيعة . فاحترام السنة هو إذاً مما يتطلبه مذهب التشيع كما هو الحال عند أهل السنة تماماً ، وهو ما تؤيده المصنفات التي صنفتها الشيعة في السنة النبوية وفيما وضعوه من أبحاث تتعلق بها . ويدل أيضاً على تقديرهم لها ، مثابة الفقهاء ذوى النزعة الشيعية وحماستهم في وضع الأحاديث واختلافها ، أو إذاعة ماسبق وضعه واختلافه منها ، خدمة لمصلحة (١٢٣) التشيع وأغراضه .

ولذا ، فن الخطأ الواضح القول بأن الشيعة ليست عندهم سنة (١٢٤) أصلاً ، أو أن السنة ليست من مبادئهم الدينية . وهم لا يعارضون خصوصهم السنين على اعتبار أنهم ينكرون السنة ولا يعترفون بها ، ولكن على اعتبار أنهم الأعوان المخلصون لآل بيت النبي وشيعته . وهذا هو معنى كلمة « شيعة » ، أو « الخاصة » وهو ما يقابل أوشاب العامة وأخلائهم الفارقين في العماية والضلال .

(ب) الخطأ القائل بأن التشيع في منشئه ومراحل نموه يمثل الأثر التعديلي الذي أحدثته أفكار الأمم الإيرانية في الإسلام ، بعد أن اعتنقته أو خضعت لسلطانه عن طريق الفتح والدعاية .

وهذا الوهم الشائع مبني على سوء فهم للحوادث التاريخية ، وهو ما أولاه « فلهـ ووزن » ما يستحقه من عناية في كتابه : « أحزاب المعارضة الدينية والسياسية في الإسلام القديم » . فالحركة العلوية نشأت في أرض عربية بحتة ، ولم تمتد إلى العناصر الإسلامية غير السامية إلا في خلال ثورة المختار (١٢٥) ؛ بل إن قواعد نظرية الإمامة ، والفكرة الشيوقراطية المناهضة لنظرية الحكم الديني ، وكذا الفكرة المهديّة التي أدت إليها نظرية الإمامة والتي تجلت معالمها في الاعتقاد بالرجعة — ينبغي أن ترجعها كلها ، كما رأينا ، إلى المؤثرات اليهودية والمسيحية . كما أن الأغرّاق في تأليه عليّ ، الذي صاغه في مبدأ الأمر عبد الله ابن سبأ ، حدث في بيئة سامية عذراء لم تكن قد تسربت إليها بعد الأفكار الآرية ، وانضم لهذه الحركة في بدء قيامها جموع غفيرة من العرب (١٢٦) ، حتى إن أول الواضعين لجزء من « باديء التجسيم والحلول قوم لا شك أنهم من الجنس العربي الصميم .

وقد مال لاعتناق التشيع — مع كونه من الفرق المخالفة — قبائل عربية تشبعت بالأراء الشيوقراطية وبشرعية حق عليّ في الخلافة ، فأقبلت على تعاليمه في لهفة وحماسة لا تقل عن حماسة الإيرانيين . حقيقة أن صفة المعارضة التي انطوى عليها التشيع ، قد صادف عند الإيرانيين قبولاً وترحيباً ، فانضوا بحض اختيارهم تحت لواء هذه الفكرة الإسلامية التي أمكنهم أن يؤثروا بعض التأثير في نموها وترقيتها فيما بعد ، وذلك بفضل فكرتهم الوراثة القديمة الخاصة بالملكبة الإلهية ؛ ولكن بوادر هذه الفكرة في الإسلام لا يشتم منها وجود مثل هذا التأثير الإيراني ، فالتشيع كإسلام عربي في نشأته وفي أصوله التي نبت منها .

(ج) الوهم القائل بأن التشيع يمثل رد فعل الروح الحرة لمقاومة جهود العقليّة السامية ومحجرها ، وقد بسط هذا الرأي أخيراً « كارا دي فو » الذي بين أن في التضاد بين التشيع والإسلام السني « نزاعاً بين فكر حرّ طليق وُسنة ضيقة جامدة (١٢٧) » .

ولا يأخذ بوجهة النظر هذه ، أو يعوّل على صحتها ، واحد ممن يعرفون الأحكام الفقهيّة في التشيع . ولا شك أن خصوم الشيعة أخذوا عليهم بحق أن تقدسهم علياً شغل أكبر حيز في حياتهم الدينية بل أصبح واسطة عقدها ،

حتى غدت العناصر الدينية الأخرى بجانب هذا التقديس قليلة الشان ضئيلة القيمة . ولكن هذا الدليل الذي ساقوه بشأن الشيعة لا يعيننا قط على إدراك السمات البارزة في مبادئ الفقه الشيعي ، وهي لا تقل في شدتها عن مثيلتها في فقه أهل السنة . وإن ما يغلب على مسلمي فارس الشيعيين من لين وتساهل ، إزاء بعض القيود في العبادات (١٢٨) ، لا يحسن أن يدفع بنا إلى الخطأ في تقدير مبادئ التشيع تقديراً تاريخياً صحيحاً .

لقد أنكر الشيعة كافة الدوامل التي تؤثر في الهيئة الاجتماعية وتعمل على رقيها ، حتى يولوا أئمتهم تلك السلطات الشخصية الواسعة التي اعتقدوا فيها العصمة والبعد عن الزلل والهوى ، وبذلك لم ينتفعوا بعناصر التيسير والإباحة التي تشتمل عليها الأنظمة الحرة التي نشأت عند أهل السنة ، فالتعالم الشيعية هي بالأحرى التي تشعبت بالروح الاستبدادية المطلقة .

وفضلاً عن ذلك ، فإننا إذا علمنا بأن ما تتسم به الأفكار الدينية من حرية أو جود ، أو من سعة أو ضيق ، يمكن أن تقدره تبساً لدرجة التسامح التي يعامل بها أصحاب الملل الأخرى ، يلزمنا أن نضع الشيعة في مرتبة هي دون مرتبة الإسلام السنني . ومن الطبيعي أننا لا نعني هنا بالمظاهر العصرية البادية عند الشيعة في الوقت الحاضر ، وإنما نعني بالقواعد الشرعية والدينية وحدها التي أقرتها تعاليمهم والتي دونها فقهاؤهم في وثائقهم المذهبية . وفي الحق أن هذه القواعد اضطرت أن تخضع وأن تلين في كل مكان ، إزاء الضرورات الحيوية والعملية التي اقتضتها الأزمنة الحديثة ، وأصبح من المتعذر انطباقها بكل مظاهر شدتها على الأحوال الاجتماعية إلا في البيئات المنعزلة عن الحضارة والعمران .

والنظرية الفقهية الشيعية التي تحدد علاقة الشيعة بأصحاب الديانات الأخرى ، تبدو لنا — إذا حكمنا عليها باعتبار وثائقها الشرعية — أقسى وأشد من النظرية المماثلة لها التي يقرها أهل السنة . ويتجلى في الفقه الشيعي التعصب الذي بلغ أقصى حدوده نحو الديانات الأخرى ، وجهود فقهاءهم في تأويل الأحكام الشرعية في هذه المسألة بالذات كانت قاصرة ، ولم يستفيدوا مطلقاً من التسهيلات التي أدخلتها السنة الإسلامية في عدد من المسائل ظهرت فيها شدة الآراء القديمة وصلابتها ، فبينما الإسلام السنني قد محا ، بواسطة التأويل الذي اعتمده في النهاية ،

اللمهجة القرآنية الشديدة نحو الكفار: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ » ، تقيد الحكم الشرعي عند الشيعة بحرفية هذا النص ، وأعلن نجاسة المادة الجثمانية للكافر وجعل الاتصال به وملامسته في عداد النواقض العشرة التي تؤدي للنجاسات (١٢٩) .

ومن الحقائق النموذجية المستمدة من الواقع المشاهد ، دهشة « حاجي بابا المورى » الذى لاحظ أن : « من أغرب صفات الإنجليز أنهم لا يمدون كائناً من كان على شيء من النجاسة ؛ فهم يلمسون إسرائيلياً كما يلمسون واحداً من قبيلتهم » . وطريقة الإنجليز هذه في النظر إلى المخالفين لك في عقيدتك ، هى مما لا يقبله الحكم الشرعي عند الشيعة . ولدينا كثير من الأمثلة التى تشتمل عليها مؤلفات الأوربيين الذين عاشوا بين ظهرائى الشيعة ، وسأقتصر على إبراد بعض البيانات المستمدة من كتاب مؤلف لاحظ الروح الشعبية الفارسية ملاحظة دقيقة ، وهو الدكتور « بولاك » الذى قضى أعواماً طويلة فى فارس الشيعة متقلداً منصب الطبيب الخاص للشاه ناصر الدين .

يقول : « إذا قدم أوربي مصادفة وعلى غير انتظار فى بداية تناول الطعام ، يقع الفارسى فى الحيرة والارتباك ويسقط فى يده ، لأن الآداب تمنعه من أن يأمر زائر بالانصراف ، وإذا سمح له بالدخول تخرج لأن ما يلمسه الكافر من طعام تلحقه النجاسة (١٣٠) » ؛ والفضلات التى تتبقى من طعام الأوربيين يأبى أن يتناولها الخدم ويتركونها للكلاب » . ويتكلم بولاك عن الرحلات فى فارس فيقول : « على الأوربي أن لا يغفل أن يُعبد نفسه إناء يشرب منه ، فليس من أحد يعيره شيئاً ، فمقيدة الفرس أن كل إناء يتنجس إذا ما استخدمه الكافر (١٣١) » . ويحكى المؤلف أن وزير خارجية فارس « ميرزا سيد خان » ، « يغسل عينيه أمام الأوربيين وتحت بصرهم لكي يحفظهما من النجاسة » ، وهذا الوزير المسلم كان على جانب كبير من الورع والتقوى ، وقبل مكرهاً أن يتطبب بالنبيذ ، غير أنه استطاب أخيراً هذا العلاج ، « حتى إنه على تقاه كان لا يرى صائماً قط (١٣٢) » . واعتماد الشيعة أن يظهروا مثل هذا التعصب نحو الزرادشتيين الذين يعيشون بين ظهرائهم ، ويقص « برون » فى هذا الصدد كثيراً من الملاحظات التى استرعت انتباهه أثناء إقامته فى « يزد » ؛ فقد جلد أحد الزرادشتيين لأن ملابسه حدث أن لامست عفواً وعن غير قصد فاكهة

كانت معروضة للبيع في السوق ، فعادت الفاكهة نجسة بسبب ملامسة هذا الكافر لها ، واستحال على المؤمنين من الشيعة أن يتناولوا شيئاً منها (١٣٣) .

ونصادف غالباً هذه العقلية المتعصبة بين الشيعة الأميمين خارج بلاد فارس ؛ ففي لبنان الأوسط بين بعليك وصفد ، وفي الشرق في جبال لبنان Antiliban ووادي الشام Coesyrie ، نجد عند فلاحى الفرقة الشيعية التى يطلق عليها اسم « ميتاوى » (مفردها متوالى أو متوالى أى الأعوان المخلصين لعلى) نمطاً للعقلية الشيعية يميزها عن غيرها من الفرق ، وعددهم يتراوح ما بين خمسين إلى ستين ألف نسمة . وجاء في إحدى الروايات ، التى زتاب كثيراً فى صحتها ، أن الميتاوى من سلالة جماعة من المهاجرين من الأكراد نقلوا من العراق إلى الشام فى عهد صلاح الدين ، أى أنهم يعدون فى هذه الحالة من أصل إيرانى (١٣٤) ، ولكن يبدو أن هذا فرض لا أساس له من الصحة . وتوطن الجماعات الكبرى منهم بعليك والقرى المجاورة ، وقد تحدرت منهم أسرة أمراء حرفوش ، وهؤلاء الفلاحون يشاركون غيرهم من الشيعة ما أبناء من الإحساسات التى يشعرون بها إزاء أصحاب الديانات والنحل الأخرى . ومع أنهم يتصفون بسجية الكرم والسخاء نحو من يطرق أبوابهم ، أياً كان هو ، يعتبرون ما يستخدمه ضيوفهم فى طعامهم وشرابهم من أوان نجساً . وقد قال فى هذا الصدد المستكشف الأمريكى « سيلامريل » ، الذى جال كثيراً فى هذه الأصقاع من سنة ١٨٧٥ إلى سنة ١٨٧٧ منقياً عن آثار فلسطين ، فى بعثة للجمعية الأمريكية : « يعتقد الميتاوى أن ملامستهم للمسيحيين تدنسهم وتلحق النجاسة بهم ، حتى أن الآنية التى يكون المسيعى قد أكل منها أو شرب ؛ أو التى يكون قد استخدمها فى طعامه ، لا يعودون إلى استعمالها قط ويحطمونها مباشرة (١٣٥) » .

على أنه إذا كان علينا أن نرفض الفكرة الخاطئة التى تزعم بأن التشيع ، من حيث أصله ونشأته هو عمرة العوامل الإيرانية التى أثرت على الإسلام العربى ، فإننا يمكننا مع ذلك أن نرجع موقف الشيعة المتشدد حيال الديانات الأخرى إلى الأثر الفارسى الزرادشتى الذى ساهم فى بناء الآراء الشيعية وتكوينها التاريخى (١٣٦) .

وإن موقف التعصب فى فقه الشيعة نحو الديانات الأخرى — وهو ما بسطناه آنفاً — يذكرنا عفوياً بالقواعد القديمة التى أغفلت غالبية الزرادشتيين فى

العصر الحاضر السير على نهجها ، وهي القواعد التي قررتها كتبهم الدينية البارسية ، والتي يمكن أن نعد تعصب الشيعة الصدى الإسلامي لها ، ومنها « أن على الزرادشتي أن يتطهر بالنيران إذا لمس غير زرادشتي » . « وأن لا يتناول طعاماً أعده له غير زرادشتي سواء أكان زبداً أو عسلاً ، كما يحظر ذلك في الأسفار (١٣٧) » .

وإن انتحال الشيعة لهذا القانون البارسي هو الذي أوجد ثغرة من ثغرات الخلاف التبعدي بين أهل السنة والشيعة ، فع الرخصة التي وردت صراحة في القرآن : « اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم » ، يحرم فقه الشيعة الطعام الذي أعده اليهود والنصارى ، وما يذبحه هؤلاء من حيوان لا يباح للشيعة تناوله (١٣٨) ، أما السنيون فينهجون في هذه المسألة ما أتى به القرآن من رخصة وتيسير (١٣٩) .

وعلاوة على ما ذكرنا ، فإن الشيعة في باب آخر من أبواب الفقه ، لم ينتفعوا من إباحة أمر آخر يستره القرآن ، فوضوا أنفسهم بذلك في موقف يناقض ما جاء بكتابهم المنزل ، حتى يجدوا منفذاً لنزعهم المتعصبة . فقد أباح القرآن للمسلم أن يتزوج من النساء الشريقات من اليهود والنصارى : « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتنوهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين » ، وأجازت السنة هذا

الزواج المختلط لأنه لا يتنافى مع النظرة الإسلامية في العصور الأولى

للإسلام (١٤٠) ، وقد تزوج الخليفة عثمان بامرأته المسيحية نائلة (١٤١) ؛ لكن

الشيعة على تقصير أهل السنة لا يقرون زواجا كهذا مستندين على الآية القرآنية

٢٢١ من سورة البقرة : « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن ولا مة

مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم » ، أي أنها تحظر الزواج

بالمشركات . أما الآية التي تبيح الزواج بالكتابيات فقد خرجوا بها بطريق

التأويل عن معناها الاصل (١٤٢) الذي نزلت من أجله .

غير أن هذه النزعة المتعصبة عند الشيعيين الصادقين في تشيعهم لم تقتصر على

الكفار ، بل شملت المسلمين من مختلف النحل والمذاهب ، وكتب الشيعة تفيض

بالدلالة على هذا البغض والتحامل .

وقد غلبت على الشيعة هذه النزعة لأنهم كانوا جماعة قليلة اضطرت أن تكافح

طويلاً منذ بداية حركتها، وأن تخوض غمار المصاعب الشاقة التي تحدق عادة بنحلة مضطهدة، وأن تقاوم ما يقع عليها من عسف واضطهاد. وفي أغلب الأحيان لم تتح لهم حرية التعبير عن آرائهم لأنهم حرموا حرية الجهر بمذاهبهم وعقائدهم وعباداتهم، فلم يستطيعوا التعبير عما يجول في نفوسهم إلا باتفاق سرى فيما بينهم؛ ولذا شعروا بالحقق والرغبة في الانتقام من أعدائهم الذين اغتصبوا السلطة قهراً واقتداراً، واصطنعوا التقية التي فرضوها على أنفسهم، وكأن شأنهم فيها شأن الطريد الشهيد الذي لا يعمل إلا ما يزيد نار غيظه اشتعالاً وحقده حدة وعنفاً نحو الدين كانوا سبباً في ضنكه وشقائه.

وقد سبق أن رأينا كيف رفع فقهاء الشيعة لعن الأعداء والمخضوم وجعلوه في مرتبة الفرائض الدينية، واشتط بعضهم متجاوزاً هذا المدى في الحقد والبدواة لأصحاب العقائد الأخرى، فقرنوا الآية التي تأمر بأداء الزكاة باستثناء محرم الكفار، كما يحرم خصوم المبدأ العلوي، من كل أنواع البر والإحسان؛ ورووا عن النبي أنه قال بأن من يحسن على أعدائنا كان ممن يسطو على بيوت الله (١٤٣). ولأهل السنة أن يذكروا موقفاً أعظم إنسانية ورحمة من هذا المثال، وهو الذي ضربه الخليفة عمر عند دخوله الشام، إذ أمر بإعانة المسلمين من الصدقات التي تؤخذ في سبيل المصلحة العامة للجماعة الإسلامية، وأمر لذلك بإعانة المرضى من المسيحيين. روى البلاذري أن «عمر عند مقدمه الجابية من أرض دمشق مر بقوم مجذومين من النصارى، فأمر أن يعطوا من الصدقات، وأن يجري عليهم القوت (١٤٤)».

والأحاديث عند الشيعة مفعمة بالبغض والعداء نحو المسلمين الذين يخالفونهم في المذهب، وقد يكون ذلك بدرجة أكبر مما يشعرون به نحو الكفار، ومن هذه الأحاديث ما يضع أهل الشام — أي خصوم الشيعة من أهل السنة — في مقام أقل بكثير من مركز النصارى، كما يضع أهل المدينة الذين ارتضوا خلافة أبي بكر وعمر في مرتبة أحط من مرتبة مشركي مكة (١٤٥).

أي تسامح في هذا مع المخالفين في الرأي؟ وأين الشعور نحوهم باللين والتساهل والمصابرة؟ بل أين حرية الفكر؟ إن الأسفاف التالي يبين لنا ما بناغه الشيعة من حق وسخف في ازدراءهم لخصومهم؛ لقد، أفتى فقيه كبير من فقهائهم أنه في المسائل الغامضة التي لا تزودنا فيها أصول الشريعة بقبس يهديننا إلى حلها حلاً

هجيحاً ، فالمبدأ الذي مجدرنا اتباعه هو أن نعمل نقيض ما يستحسنه أهل السنة ؛
 أو كما قال : « ما خالف العامة ففيه الرشاد » (١٤٦) ، وما هذا سوى فقه التعصب
 والحق

١٨ — ومن فرق الشيعة ، التي اندثرت تماماً مع كر الزمن ، بقيت فرقتان —
 علاوة على الاثنا عشرية — كانتا على الأخص على جانب من القوة وسعة الانتشار
 وهما الزيدية والاسماعيلية .

(١) تقف الزيدية على الإمام الخامس في قائمة الأئمة الاثنا عشرية ، وتنسب
 إلى زيد بن علي من نسل الحسين ، وقد ثار بالكوفة سنة ١٢٢هـ / ٧٤٠م مطالباً
 بالخلافة ، دون ابن أخيه جعفر الصادق الذي أقر له جمهور الشيعة بإمامته الشرعية
 الموروثة . وقد أخذ الخليفة الأموي فتنته وقضى عليه ، واستأنف ابنه الكفاح
 من غير طائل وانتهى أمره في خراسان سنة ١٢٥هـ / سنة ٧٤٣م .

واتخذ الزيدية من حركة زيد ومطامحه ما يبرر انشقاقهم وخروجهم على الشيعة ؛
 فانكروا الإمامة الاثنا عشرية ، وخالفوهم في أنهم أصبحوا منذ ثورة زيد لا يرون
 انتقال الإمامة من أب إلى ابن بطريق الوراثية المباشرة ، وأنكروا قصرها على سلالة
 الحسين بن علي التي استأثرت وحدها بالإمامة دون غيرها من الفروع ؛ وعلى ذلك
 فالزيدية تعترف بإمامة كل علوي — دون مراعاة انتسابه لهذا الفرع أو ذلك —

له من الاستعداد الروحي للرئاسة الدينية ما يعينه على إظهار مواهبه في نضاله
 من أجل الغاية المقدسة ، فيكون بذلك أهلاً لطاعة الجماعة إياه وانضوائها تحت
 لوائه ؛ فنظريتهم المثلى هي الإمامة النشيطة العاملة ، وليست الإمامة السلمية
 التي تنتهي بهم إلى الإمام الخفي وهي نظرية الاثنا عشرية . وهم لا يقولون بالخرافات
 المتعلقة بالسلم الباطني عند الأئمة ، إلى غير ذلك من صفات شبيهة بصفات التاليه
 التي خص الشيعة أممتهم بها ؛ وقد تقيّدوا بدلاً من هذه الخيالات والأحلام
 بالصورة الواقعية للإمام الذي يعمل في الحياة في نضال مكشوف ، ويكون على
 رأس الجماعة الإسلامية حاكماً وفقياً ؛ كما استمسكوا برأي مؤسس مذهبهم
 فأظهروا تسامحاً في حكمهم على خلافة أهل السنة في العصور الإسلامية الأولى ،
 ولم يشاركوا غيرهم من الشيعة في لعن أبي بكر وعمر وسائر الصحابة والقدح فيهم
 لأنهم لم يبايعوا علياً بالخلافة بسد وفاة النبي مباشرة ؛ ولكنهم يأخذون عليهم
 عدم إدراكهم للمواهب الفائقة الممتازة التي كانت لعلی ، دون أن يحملوهم وزراً

على خطتهم في التقدير أو على قصورهم عن التفطن لهذه المواهب ، كما لا يرون فيمن أجمعوا على مبايعته بالخلافة غاصباً قاهراً .

ومن هذا الوجه يمكننا أن نعد الزيدية الحزب الشيعي المتعدل حبال أهل السنة . وقد تحدثت سلالة الحكام الزيديين من الفرع الحسنى من ذرية على ، كما في دولة الأدارسة في شمال أفريقيا من سنة ٧٩١ م إلى سنة ٩٢٦ م ، وكما أسس فريق منهم دولة شيعية أخرى تسمى لها أن تحم في طبرستان من سنة ٨٦٣ إلى سنة ٩٢٨ م ، وكذا الحكومات الشيعية التي أقاموها في أواسط بلاد العرب — وذلك منذ القرن التاسع الميلادي — والتي بنت حقها في الحكم على دعاوى زيدية (١٤٧) . ولا تزال هذه الفرقة من فرق الشيعة منتشرة إلى اليوم في جنوبي بلاد العرب ، حيث تعرف هنالك باسم « الزود » .

(ب) أما الإسماعيلية فإنها تستمد اسمها من أنها ، على خلاف الإثنا عشرية ، تختم سلسلة أئمتها الظاهرين بالإمام السابع ، وإمامها السابع الذي لا نعترف الإثنا عشرية بإمامته هو « اسماعيل بن الإمام السادس «جعفر الصادق» المتوفى سنة ٧٦٢ م . وقد اختلفوا في تعليل قعوده عن مباشرة مهمته كإمام ، على الرغم من انتسابه للبيت العلوي ، ومهما يكن ، فقد ترك الإمامة لابنه محمد الذي أصبح الإمام السابع الحقيقي وحلَّ بذلك محل أبيه اسماعيل ، ثم وليه في الإمامة أخلافه في سلسلة متصلة كانوا أئمة مستترين متخفين ، اجتنبوا المجاهرة بالدعوة إلى اللحظة التي أثمرت فيها الحركة الإسماعيلية السرية بظهور الإمام الشرعي في شخص عبيد الله على اعتبار أنه المهدي المنتظر . وقد أسس هذا ، الدولة الفاطمية في شمالي أفريقيا سنة ٩١٠ م ، واطلق على هذه الفرقة الشيعية اسم السبعية تمييزاً لها عن فرقة الإمامية المعروفة .

وهذا الفرق بين الإسماعيلية والإمامية الذي ليست له إلا قيمة شكلية ، لم يكن كافياً لإظهار الإسماعيلية وتمييزها عن سائر الفرق الشيعية المتعددة ، ما لم تكن الإسماعيلية قد اتخذت دعايتها ذريعة لخلاق حركة خطيرة في التاريخ الديني للإسلام وهي حركة القرامطة ، وما لم تكن المؤامرات والدسائس التي حركوها قد أسفرت عن تأسيس دولة عظيمة في تاريخ الإسلام السياسي ، ألا وهي الدولة الفاطمية .

وكان القاعون بالدعاية والترويج للفرقة الإسماعيلية يتخذون من نزعاتها

وسيلة لمزج عقائدها بنظريات أعجمية غريبة ؛ فصرنا لا نستطيع أن ندين في مذهبهم ، قواعد الإسلام التقليدي حتى في صورته الشيعية البحتة ، وانتهى الأمر بهم إلى طمس معالمه وانحلال عقائده انحلالاً تاماً .

ومن أقوى المؤثرات التي ساعدت على تطور الأفكار الإسلامية ما أتى عن طريق الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ؛ فقد نفذت نظرياتها إلى أرحب ميادين الفكر الإسلامي ، بل تسربت إلى الوثائق الدينية التي كانت أساساً لما نما وازدهر من التباين الإسلامية ذات الطابع السني الأكيـد^(١٤٨) . وقد تسنى لنا في القسم الرابع أن نثبت كيف أن الصوفية بفضل أفكارها ومبادئها ، أمكنها أن تطبق نظريات الأفلاطونية الحديثة تطبيقاً على تعاليم الإسلام ؛ وقد ظهرت أيضاً في البيئات الشعبية محاولات رمت إلى مزج عقيدتي الإمامة والمهدية بنظرية الفيض في الأفلاطونية المحدثة^(١٤٩) .

ويبدو هذا الأثر الفلسفي في استعانة الدعاية الإسماعيلية بالنظريات الأفلاطونية ، مع ملاحظة هذا الفرق بينها وبين الصوفية ؛ فالصوفية لم تبغ من الاستعانة بهذه النظريات إلا أن توجد دعامة نفسية تبني عليها الحياة الدينية ، بينما الإسماعيلية استخدمتها لكي تنفذ إلى صميم الديانة الإسلامية وتعمل على تعديل أحكامها وعقائدها . وفكرة الإمامة عندهم لم تكن إلا قناعاً استروا وراءه براجمهم الهدامة ، ولم تكن إلا توكأة إسلامية المظهر اعتمدوا عليها كأداة للتقويض والتدمير .

وقد بدأ الإسماعيلية بنظرية الفيض الأفلاطونية ، تلك التي بنت عليها جماعة إخوان الصفا البصرية فلسفتها الدينية في موسوعتها المصنفة ، واستنبطت الإسماعيلية من هذه الفلسفة أعمق نتائجها وأشدّها تطرفاً ، فوضعوا بذلك نظاماً فاسدًا هو صورة تاريخية منعكسة لنظرية الفيض الكوني التي وضحتها هذه الفلسفة ، وقد بينوا فيه المظاهر الدورية للعقل الكلي ، التي بدأت سلسلتها بأدم وانتظم فيها نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد واختتمت بالإمام الذي يلي الإمام السادس عند الشيعة — وهو إسماعيل وابنه محمد — مكوّنين من حلقة سبعية من « الناطقين » ، وملاؤا الفترات التي تفصل بين كل ناطق وآخر بمجموعات سباعية مؤلفة من أشخاص صدروا كالناطقين تماماً عن القوى الخارقة . وتعمل كل مجموعة سباعية من هؤلاء على تدعيم عمل الناطق الذي سبقها ،

والتمهيد للناطق الجديد الذي يخلفه ؛ فهي سلطة تعاقبية دقيقة التحديد بديلة التركيب ، تتجلى الروح الإلهية في درجاتها المختلفة ومرآحتها المتوالية ، وتظهر للإنسانية منذ بدء الخليقة في صورة يتزايد كمالها وبهاؤها . وكل مظهر من هذه المظاهر الدورية للعقل الكلي ، يبدو في وقته حتى يكمل إنجاز العمل الذي أداه المظهر السابق ؛ أي أن الوحي الإلهي لا ينقطع ولا ينتهي في فترة زمنية معينة من فترات تاريخ الخليقة ، وبهذا النظام الدوري المتكرر يلى المهدي الناطق السابع آتياً برسالة تعد من حيث هي مظهر من المظاهر الدورية أكمل وأعظم مما سبقها ، بل تفوق رسالات من سبقه حتى رسالة النبي محمد [عليه السلام] . وهذا التطبيق لفكرة المهديية يهدم إحدى دعائم الإسلام الأساسية التي لم يجزوا التشيع المؤلف أن يززع أصولها ؛ فمحمد عند المسلمين هو «خاتم النبيين» وقد نعت بهذه الصفة في القرآن : « مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ ، وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ » . والديانة المحمدية في شكلها السني كما في شكلها الشيعي قد أولت هذه الفكرة أهمية اعتقادية ، وهي أن نجداً قد ختم إلى الأبد سلسلة الأنبياء ، وأنه أمجز إلى نهاية الحياة الدنيا ما مهد إليه من سبقه من الأنبياء ، وأنه الحامل لآخر رسالة بعث الله بها إلى الجنس البشري ، « والمهدي المنتظر » ليس إلا رجلاً يعمل على إحياء سنة خاتم النبيين وإعادتها ، وهي السنة التي تنكها الناس لفسادهم وضلالهم ، وهذا المهدي إنما « يسير على نهج السنة » ويحمل اسم صاحبها ، ولكنه ليس نبياً ، بل هو دون السلطة التعليمية الهادية التي تقابل إحدى مراتب التطور في الفكرة المهديية التي تجاوز تعاليم النبي (١٥٠) . غير أن نظرية الفيض عند الإسماعيلية قد سحت ما للصفة النبوية لمحمد وما للشريعة التي أرسله الله بها من قيمة وخطر ، وهي قيمة يؤمن بها المسلمون قاطبة حتى من كان منهم على مذهب الشيعة .

وتحت لواء هذه الجماعة الشيعية ، وهي الإسماعيلية الذين اتخذوا الدعوة مذهبهم ستاراً لإخفاء أغراضهم ، ووجت الدعاية السرية مبادئ هادمة للإسلام مقوضة لأركانها ، وهذه الدعاية تنطوي على تعاليم تدريجية يلقنها مريدو الاندماج في الجماعة الإسماعيلية على مراتب متتالية ، ولا تبقى هذه التعاليم في أعلى مراتبها من الأصول الإيمانية الواجبة في الديانة المحمدية إلا هيكلًا خاوياً وبناءاً متداعياً ؛ ذلك بأن غاية ما تذهب إليه الإسماعيلية هو هدم كل عقيدة واقعية محدودة ؛

بل إنه في المراحل الإعدادية التي يقتضيها الاندماج في المذهب الإسماعيلي ينبغي أن يفهم المراد القرآن والشريعة فهماً مجازياً ، أي عليه أن ينبذ المعاني الظاهرة ولا يعنى بها لأنها ستار يحجب المعنى الروحي الصحيح . وكما أن مذهب الافلاطونية الحديثة يصبو إلى التجرد من الحجب الجثمانية وأن يعود الإنسان إلى الوطن السماوي : وطن النفس السكينة ، فكذلك يجب على من يريد الاندماج في سلك الإسماعيلية أن يزيح عن بصره الحجب المادية التي تغشى الشريعة ، وذلك بأن يرتقى إلى معرفة تمامها في السمو والدقة وأن يسمو إلى عالم الروحانية المحضة ، لأن الشريعة عندهم ماهي إلا واسطة تهذيبية ووسيلة تربية ، ذات قيمة نسبية وأهمية عرضية وقتية . وهي تصلح لقوم لم يكتمل نضجهم بعد ، وهي رمز يتحتم البحث عن كنهه الحقيقي في الخير الروحي الذي تدأب الشريعة له وتسمى إليه . وبذهب الإسماعيلية إلى حد تكفير من لا يأخذ بهذه المبادئ الهادمة ، والكفار في نظرهم من يفهمون الآيات القرآنية والأحكام الشرعية فهماً حرفياً بحسب معانيها الظاهرة .

وتبين الحادثة التالية مدى فهم الإسماعيلية للشريعة فهماً مجازياً وتحللهم من قيودها ؛ وهي أن إسماعيل الذي تنتسب الفرقة إليه أنكر إمامته خصومه من الإمامية الاثنا عشرية لوقوعه في محذور وهو أنه كان يتناول الخمر ، فأصبح غير أهل لأن يلي الإمامة ، فرد عليهم مريده إن الله إذا اجتبي شخصاً للإمامة واصطفاه منذ مولده لتقلد هذا المنصب الخطير في المستقبل ، طهره من الذنوب والأوزار وأفقدته القدرة على إيمانها ، فتحریم الخمر لم يرفيه إسماعيل — ومن ثم مريده من الإسماعيلية — إلا معنى مجازياً ، وطبّقوا ذلك على الأحكام والفرائض الأخرى كالصيام والحج وغيرها . . . واستخلص خصومهم من نظريتهم الدينية هذه ، أنهم يتحللون من النواميس الخلقية ويبدجون كل محذور ومنكر (١٥١) ، غير أننا لا نستطيع أن نسلم أن هذا التصوير البشع تؤيده حقيقة حالهم .

وقد تيسرت الاستفادة من تعاليم هذه الفرقة في شيء من البراعة والحدق مع حسن التدبير وإحكام الخطط ؛ لأن طريقة الانخراط في سلكها ، ومراتب تعاليمها المتدرجة ، تلاءمت كثيراً مع أساليب بث الدعايات السرية الغامضة ، وخلق الحركات المختلفة التي أثرت على بقاع شاسعة في أنحاء العالم الإسلامي ؛ وقد كان

تأسس الدولة الفاطمية في إفريقيا الشمالية ، ثم في مصر وغيرها من البلاد التي أخضعتها (من سنة ٩٠٩م إلى سنة ١١٧١م) ، ثمرة الدسائس الإسماعيلية . ولم يقنع بعض الإسماعيلية ممن تقيدوا بالمنطق بمظهر التجلي الأعظم للعقل الكلي الذي تجلى بصورة وقتية في شخص الإمام الفاطمي ، ورأوا وجوب إيصاد هذه الدائرة . وفي سنة ١٠١٧م اعتقدوا أنه قد حانت اللحظة التي يعلن فيها الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي بأن التجسد الإلهي قد حل فيه ، وعندما اختفى الحاكم في سنة ١٠٢١م — وربما مات مقتولاً — أنكر مريدوه موته وذهبوا إلى أنه يعيش متخفياً وأنه سيرجع . ولا يزال دروز لبنان يؤمنون إلى اليوم بطبيعة الحاكم الإلهية ، كما أن الطائفة التي عرفت في تاريخ الحروب الصليبية باسم الحشاشين هي إحدى ثمار الحركة الإسماعيلية .

ويمكننا أن نقدر العلاقة بين التعاليم الثورية الإسماعيلية والاسلام الواقعي إذا لاحظنا الطريقة الغالبة عليهم في إدراك الحقائق الدينية واستنباطها ، وهي طريقة التأويل المجازي ؛ فالحقائق لا توجد إلا في المساني «الباطنة» ، أما المعاني «الظاهرة» فهي حجب مضطربة وأقنعة متناقضة . ومريدو الاندماج في الفرقة الإسماعيلية تزاح عنهم هذه الحجب والأقنعة بالقدر الذي يناسب استعداداتهم ، ويتدرجون في هذا المضمار حتى تنهيا لهم المقدرة على مواجهة الحقائق وهي سافرة ؛ وهذا هو ما حدا بالفقهاء إلى تسمية أصحاب هذه العقائد بالباطنية ، مع أنهم يشتركون فيها مع الصوفية . فالصوفية بدأت كذلك بهذه المبادئ الافلاطونية ذاتها ، حتى بلغت الغاية القصوى في التأويل الباطني^(١٥٢) ، ويستطيع الباطنية الإسماعيلية أن ينظموا كلمة كلمة أبيات جلال الدين الرومي الشاعر الصوفي التي تترجم عن الهدف الصحيح لفكرة التأويل المجازي :

« إعلم أن آيات الكتاب سهلة يسيرة ، ولكنها على سهولتها

تخفى وراء ظاهرها معنى خفياً مستتراً ؛

ويتصل بهذا المعنى الخفي معنى ثالث يحير ذوى الافهام الثاقبة

ويعيها ؛

والمعنى الرابع ما من أحد يحيط به سوى الله واسع الكفاية

من لا شبيه له ؛

وهكذا نصل إلى معان سبعة : الواحد تلو الآخر ،
ولذا لا تتمقيد يا بني بفهم المعنى الظاهري ، كما لم تر الشياطين في
آدم إلا أنه مخلوق من الطين (١٥٣) .

فالمعنى الظاهري في القرآن شبيه بجسد آدم ، فما زاه منه هو هيئته الظاهرة
وليس روحه الخفية المستترة (١٥٤) .

وتذكرنا هذه المراحل المتوالية ، والتي يأخذ معناها الخفي العميق في الدقة ،
كما يذكرنا المعنى الذي تخفيه الحجب الظاهرة للعبارات المكتوبة ، بما يسميه
الإسماعيلية « تأويل التأويل » ، أي التفسير الباطني للتفسير الباطني . ففي كل
مرحلة أو درجة أعلى من سابقتها ، يصبح المعنى الباطني والرمزي المتعلق بالمرحلة
السابقة أساساً للقيام بتأويلات أخرى أعظم دقة والتواءاً (١٥٤) إلى أن يتبخر
تبخرًا تاماً موضوع التفسير الإسلامي الذي كان الأساس الأول منذ البداية .

وقد تفرعت عن الإسماعيلية بسبب إغراقها في التأويل إغراقاً لا حد له ، فرق
هي دونها أهمية وأقل منها أثراً ، ومن أعظم هذه الفرق المذهب الباطني الخاص
بفرقة الحروفية — أي مؤولي الحروف — وقد أسسها فضل الله الأسترابادي
في سنة ١٣٩٧/٥٨٠٠ — ٩٨ . وهذا المذهب مبني أيضاً على نظرية التطور
الدوري للروح الكلية التي أقحم فضل الله شخصه في دائرتها ، زاعماً بأنه إحدى
مظاهر الألوهية وأن تعاليمه هي أمم وحى وأصدقه ، وقد حملت هذه الدعاوى
ابن تيمورلنك على الفتك به ، فصار شهيداً مبدؤه .

وقد مزج فضل الله مذهبه بدعاوى رمزية وسفسطات خلافة المظهر ، وهي
نظريات رمزية عن الحروف وقيمتها العددية وما ادعاه لها من قيمة في إحداث
الآثار الكونية . واعتمد الحرفيون هذه الطريقة السحرية « القبالية » وتمادوا
فيها إلى حد بعيد ، وأوجدوا بذلك تأويلاً للقرآن قل ما بقي على معانيه الأصلية !
ويلاحظ أيضاً أن مذهب الحروفيين في الحلول قوى الشبهة بمذاهب الصوفيين ،
كما في تعاليم الطريقة البكطاشية التي تدين بالنظريات الحاولية (١٥٥)

وقد أصبحت العناصر العددية لنظرية الإمامة معتبرة من الأمور الثانوية ،
وذلك في كل ما ارتبط بفرقة الإسماعيلية أو تفرع عنها من فروع . وقد ارتضى
الإسماعيلية الأئمة الإثنا عشر ، وحظى عندهم هذا التقدير بأعظم القبول ؛ لأن

القاعدة عندهم هي رفض التأويل الحرفي للحقائق الدينية في الإسلام ، وكذا الإغراق في تطبيق الأحاديث العلوية والاستعانة بها مهما كان من الميسور التذرع بها للوقوف على المعارف الخفية والتعاليم الباطنية ، التي لا ينقطع الوحي الإلهي عن الترقى بها في طريق الكمال ، والتي يتحقق اكتمالها واضطراد ترقىها بفضل المظاهر الإلهية الدائمة المتجدد .

١٩ — إن الطابع الفلسفي لفرقة الإسماعيلية لم يحررها مما اتصف به الشيعة

عموماً من الفكر الضيق الجامد ، وتحتل هذا على الأخص في نقطتين :

أولاً — غلا الإسماعيلية في الثقة غير المحدودة التي خولوها لأصحاب السلطة ،

وهي تطابق في غلوها نظرهم في الإمامة ولهذا أطلق عليهم اسم « التعليمية » ،

أى الذين يعتمدون اعتماداً مطلقاً على سلطة الإمام التعليمية ، وهو ما يقابل

عند أهل السنة حرية البحث الشخصي والعنصر الجمعي ممثلاً في فكرة الأجماع ،

وقد كلفها الغزالي في رسالة من رسائله جعلها على شكل محاوراة افلاطونية بيده

وبين أحد التعليمية^(١٥٦) . ولم تتبين الإسماعيلية في أحكام القرآن

وشرائعه — بعد أن أوّلتها تأويلاً مجازياً — إلا معاني تتضمن ضرورة

الخضوع المطلق لسلطة الإمام^(١٥٧) ، وتفرع عن هذا التقديس لسلطة الإمامة

واجب الطاعة المطلقة للرؤساء ، كما هو الحال على الأخص عند طائفة الحشاشين

إحدى فروع الحركة الإسماعيلية التي خلقت من هذه الطاعة العمياء حكماً إرهابياً

صارماً^(١٥٨) .

ثانياً — تشارك الإسماعيلية سائر فرق الشيعة في تبصيرها المتطرف وبعضها

للنحل والمذاهب المختلفة ويكفي — بدلاً من إيراد الشواهد الكثيرة الدالة على

ذلك — أن نستشهد بفقرة صغيرة في مخطوط بليسن ، وهو كتاب إسماعيلي

يبحث في الزكاة وفي تأويلها المجازي ، تقول « إن من أشرك مع إمامه سلطة

أخرى ، أو ارتاب في وجوب الطاعة له ، كان كمن أضاف للنبي نبياً آخر أو كمن

شك في نبوته ، وبذا صار كمن وضع مع الله إلهاً آخر ؛ وعلى ذلك فمن أشرك

بالإمام أو شك في الإمامة أو أنكرها صار نجساً وليس بطاهر ، وأصبح ما يقتنيه

هذا الرجل مما لا يصح استعماله^(١٥٩) . »

ولا يزال الإسماعيلية يعيشون إلى اليوم جماعات متمركة في أواسط

الشام^(١٦٠) ، وهم منفصلون عن طائفة الدروز التي تؤله الحاكم ، كما أنهم يقطنون

أجزاء أخرى من العالم الإسلامي ، وخاصة فارس والهند ، ويسمون هنالك باسم « خوجة » (١٦١) ، وقد سُيِّد حديثاً بزرتار بناء (١٦٢) نعتقد فيه اجتماعات الإسماعيلية .

ويرأس الإسماعيلية في الوقت الحاضر « أغاخان » ، الذي يزعم أن نسبه ينتهي إلى أحد فروع الدولة الفاطمية ، وذلك بصفته سليل أمراء الحشاشين الذين يدعون انتسابهم لخلفاء الدولة الفاطمية (١٦٣) .

وأتباع أغاخان يدنون له بالطاعة ، وهو يقيم في بمباي أو في نواحي أخرى من الهند ، ويعتمد في معيشته على ما يجبي من الزكاة وما يقدم له من الهبات السخية ، فهو واسع الثراء ويملك كثيراً من الموارد المالية . وهو رجل ذنوي المظهر إلى حد كبير ، ومشجع بأفكار الثقافة البصرية ، لذا كان من الطبيعي أن يخصص موارده للإلتحاق على رحلاته العديدة . وقد زار لندرة وباريس والولايات المتحدة ، بل زار البلاط الملكي في طوكيو ، ولا شيء في مظهره بذكرنا بمبادئ المذهب الذي ينبغى أن يمثله ؛ وهو ينفق من أمواله بسخاء على حركات الثقافة العصرية في الهند الإسلامية . ويساهم باكثر نصيب فيما يقام بها من منشآت (١٦٤) — وسوف نعمل على التعريف بالإسلام في الهند في القسم التالي — وقد اختارته عصابة الهند المسلمة All India Muslim League رئيساً لها (١٦٥) ؛ وهو ممن يؤيدون سيادة الإنجليز على الهند ، تلك السيادة التي يراها نعمة للشعوب الهندية . وفي حركة « السواراجي » الأخيرة أصدر لمسلمي الهند بياناً قصد به أيضاً غير المسلمين ممن يدينون بالديانات الأخرى ، أثبت فيه أن رغبة الهنود في الاستقلال هي رغبة طائشة حمقاء ونزعة متهوسة سابقة لأوانها ؛ ثم بين ضرورة الحكم الإنجليزي ونفعه ، كما مل من عوامل الاتحاد والتوفيق بين طوائف السكان ذوى الميول المتعارضة ، ممن يقطنون امبراطورية الهند (١٦٦) .

٢٠ — هذا ، وقد حبت العقائد الشيعية علياً وذريته بصفات خارقة جعلتهم فوق المستوى البشرى ، وتسنى لكثير من أساطير الأمم التي اعتنقت الإسلام — وهي أساطير تدور حول أبطال أشبه بالآلهة — أن تتسرب إلى الروايات الملوية ، فجددت بذلك حياتها بعد أن فقدت قوتها وتماسكها منذ زوال الديانات القديمة التي كانت ممتزجة بها ؛ فاكتسب الأئمة الملويون صفات هؤلاء الأبطال

الأسطوريين ، وأمكن للعقائد الشيعية أن تنظم دون صعوبة هذه الصفات ، ولم يتحرج الغلاة في أن يصلوا في تقديس الأئمة إلى ما فوق المستوى البشري وأن يجمعوهم من الكائنات التي تساهم في تصريف القوى الكونية .

وقد سبق أن رأينا مدى ما وصلت إليه في هذا الصدد النظريات الشيعية حتى المعتدلة منها ، فالشيعة العالية تقول بأن المواد النورانية لعل وآل بيته متحدة بعرش الله ، وذهبوا في إحدى خرافاتهم إلى أن الحسن والحسين كانا يحملان تعوبتين حشوهما من زغب جناح الملك جبريل (١٦٧) . وفي هذه البيئة غلب العنصر الأسطوري على أشخاص الأئمة العلويين ، فصار على مثلها الرد وظهر خلال السحاب يبرق ويرعد ، وما الرد إلا مقرعته التي يضرب بها . وكما نسبت الأسطورة القديمة حمرة الشمس عند غروبها إلى دم « أدونيس » الذي قتله الخنزير البري ، نسبتها الأسطورة الشيعية إلى دم الحسين الذي سفك في كربلاء ، وأدعت أن غروبها قبل مقتله لم يكن أحمر اللون (١٦٨) . وحكى القزويني الجغرافي المتوفى سنة ٦٨٢ هـ سنة ١٢٨٣ م عن أمة الترك في « بغراج » أنه كانت تحكمها أسرة يرجع أصلها إلى يحيى بن زيد العلوي ، وأنهم يحتفظون بكتاب ذهبي دونت على غلافه مراثية في موت زيد ، وأنهم أحلوا هذا الكتاب مكانة دينية عظيمة ، فسموا زيدا ملك العرب وعليا إله العرب ، وحينما كانوا ينظرون إلى السماء كانوا يقولون : « هاهو إله العرب يصعد وينزل (١٦٩) » .

وقد صيغت الإسماعيلية الآراء الدينية في الإسلام بعناصر الغنوصية والافلاطونية الحديثة ، مما جعل تعاليم هذه الفرقة ستارا لحفظ بقايا الدينية للثنية القديمة . وبما أن الإسماعيلية قد رفعت الأئمة العلويين إلى مستوى الألوهية ، فقد كان من السهل عليهم أن يتخذوا منهم « أقانيم » يسبعون عليهم تصورات الوثنية القديمة عن الألوهية ، وهي تصورات وعقائد ليس لها من الإسلام إلا الألفاظ والاصطلاحات الدينية الإسلامية التي تستمر وراءها .

وهكذا ، بقيت الوثنية السورية القديمة في أودية لبنان في شكل ظاهره إسلامي شيعي ، وذلك في فرقة النصيرية التي أسكن الإقليم الواقع بين طرابلس وأنطاكية ، والتي يغلب على مذهبها الاثناعشري أفكار وعقائد لاشك في وثنيها . وينبغي أن نلاحظ أنه في هذه البلاد التي تقطنها جماعات من هذه الفرقة الشيعية كانت الوثنية لا تزال سائدة فيها قبيل ظهور الإسلام ، وأن المسيحية ذاتها لم يثبت

لها قدم فيها إلا بعد وقت طويل (١٧٠) . وبعبارة أوضح يمكننا أن نقول بأن الآراء التي أدخلها الإسلام في هذه البلاد تبدو كأنها ممتزجة بالعناصر الوثنية القديمة ، فليس بها من الإسلام سوى المظهر . وإن الروح العامة لهؤلاء الأقوام قد احتفظت في الواقع بالتقاليد الوثنية التي كانت لأجدادهم ، وإن غيّرتهم من الناحية الظاهرية المحضة ، وذلك عندما طبقها هؤلاء الأقوام على الأوضاع الخارجية الجديدة التي للعبادات الإسلامية .

وفي هذا المزيج من الوثنية والغنوصية والإسلام ، لم يزد ما أضافه الإسلام على أن يكون صورة مبانة لما سبقه قد فرضها فرضاً على العبادة الوثنية القديمة ، كما أنه أطلق أسماء جديدة على الأفكار الدينية التي كانت للوثنية ؛ فمثلاً يقول النصيرية في أحد أدعيتهم : « عليٌّ خالد في طبيعته الإلهية ، وتؤيد الحقيقة الكبرى أنه إلهنا على الرغم من أنه إمامنا في الظاهر » (١٧١) . وتمثل الفرق المختلفة علياً في القوى العديدة الخاصة بالظواهر الطبيعية المؤلمة ، وهو في نظر غالبيتها إله القمر ، وببالغ الشيعة في تسميته فيطلقون عليه « أمير النحل » ، أي أمير النجوم . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن غلاة الشيعة قد أنزلوا مجداً إلى مرتبة أدنى من مرتبة عليٍّ ، وجعلوه يقوم بدور ثانوي بأن صار لعليٍّ « حاجباً » ، ويتألف منه ومن عليٍّ وسامان ثالث من الآلهة تتصل به كل الزوائد المتعلقة بالعبادة الوثنية لمظاهر الطبيعة .

وإننا نجد في الواقع أن في عبادة عليٍّ وذريته والشخصيات المرتبطة بقصص العلويين — وكذا الأئمة — ما يدل على عبادة السماء والشمس والقمر وسائر القوى الطبيعية ، وقد تم هذا التحوير بسبب الغنوصية التي اجتازت كل هذه البقايا الوثنية ونحطتها ، وتتجلى حقيقة هذه العبادة المرديين تيسراً لمراحل اندماجهم التدريجية في المذهب الشيعي .

وإن كانت الشريعة الإسلامية عند النصيرية لا تحتفظ في المراحل الأولى للاندماج إلا بقيمة رمزية ، كما هو الحال في الاسماعيلية الذين يشعرون نحوهم النصيريون مع ذلك بالعداء ، فكل عنصر من العناصر الإسلامية الوضعية المحدودة يختفي تماماً عند المندمج في جماعتهم . والقرآن ذاته يحتل عندهم مكاناً ثانوياً بالنسبة لكتاب آخر يقُدسونه ، وعلى الرغم من الأسرار التافهة الخاصة بطوائف هذه الفرق تسنى لنا معرفة ما يحتويه هذا الكتاب بفضل رجل مراد

خرج من صفوفهم واعتنق المسيحية ؛ وكثيراً ما عاجلت المؤلفات الأوربية والأمريكية هذا الكتاب من وجهة علم تاريخ الأديان (١٧٢) . والنصيرية من جهة أخرى يعارضون غيرهم من المسلمين مدعين أنهم « أهل التوحيد » ، وأنهم المترجمون الصادقون عن الفكر الشيعي القويم ، وبعدون الشيعة العاديين من الظاهرية ويعتبرونهم من أنصار التعاليم الدينية السطحية الذين لم يتغلغلوا في أعماق الوحدة الحقة ، ويحكمون عليهم بالتقصير ويسمونهم « بالمقصرة » ؛ لأنهم تخلفوا عن غيرهم في عبادة علي ، وقصروا فيها عن القدر المطلوب (١٧٣) .

وفي الحق ، إنه إسلام السمي لحسب ؛ هذا الإسلام الذي تمثله هذه الصور المتخفية ، الساترة للوثنية الآسيوية القديمة التي أضفت إليها أيضاً ، عندما تشكلت على هذه الصورة ، الكثير من العناصر المسيحية كقداس الأظعمة والنبذ وهو أشبه بالعشاء الرباني ، وكذا إحياء الأعياد الخاصة بالمسيحية . وتدل الشواهد المستنبطة من علم تاريخ الأديان ، على أن الفرق المختلفة التي يطرأ عليها مثل هذا الانحلال تكون قابلة غالباً لأن تفتق وتندحل مجموعة من عناصر الديانات السابقة .

والآن ، قد بحثنا هنا ما نشاء من الفرق المخالفة المنشقة التي أثرت في نمو الإسلام وتطوره ، حتى استقرت الفكرة السنية استقراراً نهائياً ، وحددت معالمها تحديداً واضحاً . غير أن الأذهان لم تركز إلى الدعة والسكون ؛ فعلينا أن تفكر في الحركات الدينية التالية التي لا تزال آثارها مدركة محسوسة إلى هذه الأيام .

الحركات الدينية الأخيرة

١ — بحث الأستاذ « وسنمارك » في الفصل السابع من كتابه : « نشأة الآراء الخلقية وتطورها » ، الدور الذي تقوم به العادة في التكوين الابتدائي للأفكار المتعلقة بالأخلاق والقانون ، فقال : « إن العادات والتقاليد في المجتمع البدائي تقوم مقام القانون ، بل أنها تظل القاعدة المرعية الوحيدة للسلوك ، حين يكون التنظيم الاجتماعي في هذه الجماعة البدائية قد قطع شوطاً في سبيل الرقي ^(١) . » وقد وضع قيمة العادة وخطرها كقياس من مقاييس القانون ، وكقاعدة من قواعد التشريعات الخلقية والقضائية ، مستنداً في ذلك على الكثير من المراجع الأدبية والتاريخية العظيمة القدر ، منتهجاً في بحثه البسط والتفصيل بطريقة لم يسبقه إليها واحد من عالجوا هذه الناحية في تاريخ الحضارة والقانون . وقد ألمع خلال بحثه إلى الأفكار الخلقية عند البدو من العرب والتركمان . ولكنه أهمل مع ذلك ارتياد ناحية من نواحي دراساته الخطيرة الشأن ، ألا وهي فكرة السنة ومقدار أثرها في المجتمع العربي في العصور الجاهلية والإسلام .

فمنذ أقدم العصور ، كان المقياس الراجح الذي كان يحكم به العرب على شرعية الأعمال ولياقتها ، مهما كانت ظروف صدورها ، منحصرأ في تساؤلهم عما إذا كانت هذه الأعمال موافقة للقواعد التي ألفوها ، أو العادات التي ورثوها عن آبائهم وأجدادهم . فما من أمر أو فعل يوصف عندهم بالفضل أو البدالة ، إلا إذا كان له أصل في عاداتهم الموروثة أو كان متفقاً معها . وهذه العادات التي تتألف منها السنة تقوم عندهم مقام القانون أو الديانة sacra ، كما أنهم كانوا يرونها المصدر الأوحد للشرية والدين ، ويعتدون أطرافها خطأ جسيماً ، ومخالفة خطيرة للقواعد المعروفة والتقاليد المرعية التي لا يصح الخروج عليها ، وما يصدق عن الأفعال يصدق أيضاً عن الأفكار الموروثة . والجماعة يتحتم عليها

أن لا تقبل في هذا المجال شيئاً جديداً ، لا يتفق مع آراء أسلافها الأقدمين (٢) .
 وتبين من هذا ، كيف عارض المكيون النبي حينما أخذ يبشرهم بنعيم الجنة
 وينذرهم بعذاب السعير وحساب يوم القيامة ، ولم يجدوا وجهاً للرد عليه سوى
 اعتراضهم — الذي غلب عليهم ترديده — بأن آباءهم لم يسبق لهم أن سمعوا بمثل
 هذه الأشياء ، وأنهم لا يستطيعون أن يتسموا طريقاً غير الطريق الذي
 سلكوه (٣) ؛ ولذا فقد ظهرت لهم تعاليم النبي ، إزاء تقاليدهم القديمة الموروثة
 « كدين محدث » ، بل إنهم اعتبروا هذا الدين بسبب رجدته هذه ذمياً
 مستقبحاً (٤) .

فكرة السنة يمكن أن ندرجها بين الظواهر التي سماها رينيسنس :
 « بالعواطف القائمة مقام غيرها » sentiments représentatifs ، وهي النتائج
 العضوية التي جمعتها بيئة من البيئات البشرية خلال الأجيال والأحقاب ، والتي
 تركزت وتجمعت في غريزة وراثية تتألف منها الصفة أو الصفات التي يتوارثها
 أفراد هذه البيئة (٥) .

وقد نقل العرب فيما بعد فكرة السنة إلى الإسلام الذي أمرهم بمخالفة سنتهم
 القديمة ، وأصبحت السنة الإسلامية دعامة من دعائم، الفقه والتفكير في الاسلام .
 ولا شك أن نظرية السنة في الجاهلية قد أصابها تعديل جوهرى عند انتقالها إلى
 الإسلام . ففي الإسلام أصبح المسلمون لا يطالبون بإحياء السنن الوثنية التي
 نسخت معالمها ، بل بدأوا بالمأثور من المذاهب والأقوال والأفعال التي كانت
 لأقدم جيل من أجيال المسلمين ، وأصبح أفراد هذا الجيل هم المؤسسين لسنة
 جديدة تغاير السنة العربية القديمة . وأخذ المسلمون منذ ذلك الوقت ، يهجون
 في حياتهم نهج الأساليب والآراء التي صح عندهم أنها من أقوال النبي وأفعاله ،
 ويضعونها في النحل الأول ، أو تلك التي صحت عن الصحابة ، ويضعونها في النحل
 الثانى ؛ ولم يمتوا بالنظر في الأعمال إذا كانت في ذاتها صالحة قويمة لاغبار عليها ،
 عنايتهم بالبحث والتنقيب عما قاله النبي والصحابة أو فعلوه في ظروف تماثلها (٦) .
 وهم لذلك يتوارثون سنة النبي والصحابة ، ويدأبون على الاقتداء بهم فيها ، على
 اعتبار أن هذه السنة هي الطريقة المثلى للتفكير الصحيح والعمل الصالح .
 لهذا جعل الخلف من الحديث موضع تقمه الكبرى ، لاشتماله على ما أثر من
 أقوال وأفعال السلف الذين يعدهم أئمة الهدى ومنار النهج القويم .

وقد بُذلت جهود كبيرة خلال المرحلة الأولى من مراحل نمو الشريعة الإسلامية ، لكي يتهيأ للفقهاء أن يحتفظوا بحرية النظر والاستماعة بالعقل والبصيرة النافذة في استنباط الأحكام الشرعية ، وذلك في الحالات التي تفتقر إلى أحاديث صحيحة يوثق بها ، ويمكن تطبيقها على هذه الحالات للفصل فيها ، أو إذا كان المتواتر منها ضعيفاً مشتبهاً في صحته . ولكن لم يذهب فقيه من فقهاء المسلمين إلى القول بإنكار حق السنة — ممثلة في الأحاديث الصحيحة — في أن تكون المصدر الأول من مصادر استنباط الأحكام ، مما جعل ظهور الاستدلال العقلي والنظر الفلسفي في مضمار البحث الشرعي أمراً كالمألوف محضاً .

وهكذا ، أصبحت الحاجة إلى السنة في الإسلام « عاطفة تقوم مقام غيرها » . ولم يكن للمؤمنين الاتقياء من هم سوى أن ينسجوا على منوالها وأن يسيروا على نهجها ، وأن لا يعملوا إلا ما أمرت به ، وأن يجتنبوا كل ما يناقضها ، بل كل ما لا يصادف تأييداً منها . وقد اعتبر المسلمون أن كل ما خالف السنة أو كل ما لا يتماثل معها تماماً ، كما يذهب المتطرفون ، إنما هو بدعة ، سواء أكانت المخالفة في المسائل الاعتقادية ، أم في أهون تفصيلات الملوك في الحياة العملية ^(٧) . وبذا أنكر المتشددون كل فعل أو قول مقطوع الصلة بسنن السلف الصالح ، أي إنهم أنكروا كل بدعة في أية صورة كانت .

٢ — وقد سهل كثيراً من الوجهة النظرية أن يفرض المتشددون مثل هذه القيود التي لم يتشكك المسلمون في صحتها ووجاهتها ، ولكنها مع ذلك اصطدمت في كل ناحية من نواحي الحياة العملية بمقتضيات الواقع ، لأن تطور ظروف الحياة والتجارب التي اكتسبتها الأمم الإسلامية بفعل الدوامل الجغرافية والتاريخية ، قد فرضت عليها أحوالاً مغايرة لمقتضيات السنة وجرتها إلى ملابسات تخالف تمام المخالفة أساليب الحياة والفكر في عهد الصحابة ، كما أن السوابق السديدة ، والمؤثرات الأجنبية التي أحاطت بالمسلمين ، حملتهم على أن يقوموا بهضمها وتمثيلها وصهرها ، هذه العوامل مجتمعة حتمت على المسلمين أن يبادروا بفتح ثغرة في حصن السنة المنيع ، حين تعذر عليهم أن يتقيدوا بالفكرة السنية المتشددة التي يعدونها المعيار الأوحد للحق والقانون .

هكذا سلم المسلمون وعقدوا الصلح ، وهكذا انتهوا إلى مفارقات دقيقة سهلت عليهم إقرار الكثير من البدع التي فتحوا لها أبواب السنة على مصاريعها .

وقد وضع الفقهاء طائفة من النظريات يتبنونها فيها الحالات والظروف التي يستطيع المسلمون فيها أن يوافقوا على بدعة من البدع ، بل يعتبرونها بدعة حسنة ومحمودة .
 ووجد الفقهاء والمتكلمون في العصور الإسلامية المختلفة المجال واسماً للعمل في هذا المضمار ، بفضل ما أمكنهم أن يظهروه من حذق بارع وبصيرة نافذة ، وظلت الأمور تجري على هذا المنوال إلى وقتنا الحاضر .

وإن فكرة الإجماع ، التي ثبتت قواعدها خلال هذا التطور الذي مرّ بالشريعة الإسلامية ، أصبحت عنصراً من عناصر التوفيق والتقريب بين السنة والبدع المستحدثة . وذلك أن المسامين إذا اتبعوا عادة من العادات أو ألفوا تقليداً من التقاليد ، وارتضاه جمهورهم زمناً طويلاً ولم ينكروه ، أصبحت هذه العادة أو التقليد في النهاية جزءاً من صميم السنة . وقد ترتفع أصوات الفقهاء الورعين خلال بضعة أجيال مظهرين استياءهم وتذمرهم من هذه البدعة ، غير أن هذه البدعة كلما طال الزمن عليها وانعقد إجماع المسامين على اتباعها تعتبر مباحة ، بل قد ينتهي الأمر بها إلى أن يشترط المسلمون مراعاتها ، ويرون البدعة كل البدعة في مخالفتها واطراحها ، وإذا فهم يصمون كل من يطالب بإعادة السنن القديمة وإحيائها بأنه « مبتدع » .

* يذكر المؤلف أن المسلمين كانوا أولاً متشدين في الحرص على السنة والنفور من البدعة ، أياً كانت صورها ، ثم اضطرتهم الأحوال إلى التساهل في هذا وإقرار بعض البدع ، وتسمية بعضها بدعة حسنة . والمسلمون لم يخرجوا مطلقاً عن السنة ، ولا يرى أحد منهم سوء كل بدعة ومحاربتها ؛ فضرب من اللباس — مثلاً — لم يكن في زمن الرسالة ، إذا كان لا يدخل تحت اللبس (بنشدبد اللام وضمتها وضم الباء بعدها) المحظورة كلاً يكون من الحرير ، بدعة ولكنها غير مذمومة ، وكذلك القول في غير هذا المثل ؛ وإنما البدعة ما خالف قواعد الدين ومبادئه . ونرى الفقهاء يتناولون ما يرفون من عادات البلاد المفتوحة ومعاملاتهم ، فيستهجنون بعضها ، ويقرون بعضها ، بعد عرضه على ميزان الشريعة .

** ذكر أن الاجماع أصبح أداة في إقرار بعض البدعة المستحدثة إذا سكت المسلمون عليها . وهذا غفلة عن معنى الاجماع الذي هو حجة يؤخذ به في تسوية ما توارد عليه ؛ ذلك بأن الاجماع هو اتفاق مجتهدي الأمة على حكم شرعي ، وأين هذا من عادة يسير عليها بعض المسلمين ، مسوقين ، يدافع ما ويتابعهم البعض الآخر ، وقد يكون ذوو الاجتهاد والرأي منكرين لها ؟ فنل هذا لا يدخل في دائرة الاجماع . والاحتفال بالمولد النبوي — الذي تمثل به بعد — ليس من المجمع عليه بالعلم السابق ، فهو عادة جرت ولا تزال موضع النظر من الوجهة الدينية ، وقد يكون عند بعض الفقهاء من النظر ما يستوجب الاقلاع عنها وتحريرها .

وأنا نجد في « مولد النبي » مثالا بارزاً يوضح لنا كيفية تطور البدعة وتحولها إلى سنة . والمولد النبوي عيد شعبي يحتفل به المسلمون في كافة أنحاء العالم الإسلامي السنّي في أوائل شهر ربيع الأول ، ويشترك في الاحتفال به أقطاب رجال الدين ، وكان علماء المسلمين لا يزالون حتى القرن الثامن الهجري يعدونه مخالفاً للسنة ، ونهت عنه غالبيتهم على اعتبار أنه بدعة مستحدثة في الإسلام ، وصدرت فتاوى كثيرة في تحريمه وأخرى في إباحته .

غير أن هذا العيد أصبح منذ القرن الثامن الهجري ، اعتماداً على إقرار جمهور الأمة الإسلامية وموافقها ، جزءاً أساسياً جوهرياً لا ينفصل عن صميم الحياة الإسلامية ، وأصبح لا يتطرق إلى ذهن مسلم أن يفكر في صدده على أنه بدعة من البدع المستقبحة (٨) .

وتنطبق هذه الحالة أيضاً على أعياد دينية أخرى واحتفالات تسموية كذلك نشأت في القرون المتأخرة ، واضطرت أن تجاهد في مبدأ الأمر لكي يُقرها العلماء ، بعد أن وصموها دهرماً طويلاً بأنها من البدع الدخيلة على الإسلام (٩) . ويثبت لنا تاريخ الإسلام أن علماء المسلمين مهما بلغوا من الصلابة والتعنت في مبدأ الأمر ، إزاء العادات والتقاليد التي يكون جمهور الأمة قد ارتضاها وأقر اتباعها ، لم يستنكفوا مع ذلك أن تهدأ مقاومتهم لتلك العادات والتقاليد التي اكتسبت حقها في الوجود ، وأن يقرروا أن الإجماع قد انعقد على استحسان ما كانوا يعدونه من قبل من البدع المنهى عن اتباعها .

٣ — ويمكننا أن نقرر على وجه العموم الحقيقة التالية : وهي أن أئمة الحياة الدينية الإسلامية وأقطاب الهداية والإرشاد فيها ، إذا كانوا قد تمسكوا بفكرة السنة ، صلاحاً منهم وورعاً ، فهم لم يظلوا دائماً جامدين معاندين لمقتضيات الحياة المتغيرة التي تحتّمها تطورات الزمن وتقلبات الظروف والأحوال ، وأنه من هذه الوجهة ليس من الصواب أن نعد الجمود وعدم القابلية للتغيير من الصفات الملازمة للشريعة الإسلامية

ذكر أن الجمود ليس من ملازمات الشريعة . وقد علم مما سبق أن ما يجد من العادات يعرض على ميزان الشريعة ، فما وافقها أُجيز ، وما نافرها أُنكر . وليس للدين مصدر واحد هو العادات والتقاليد ؛ فقد يقر صاحب الرسالة عادة إذ لا بأس بها ، ولا تصح مع هذا ضربة لازب . ومن المقرر أن العادات المحضة النوية لا يطلب الائتساء بها ، وإن كان بعض المتشددین — كإبن

ومنذ أقدم العصور الإسلامية التزم المسلمون أن يتجاوزوا في النظم السياسية والاجتماعية ما تقرر في عصور الإسلام الأولى من عادات وتقاليد ، فلم تؤخذ عليهم رعايتهم للظروف الجديدة الطارئة ؛ فلم يُنظر إلى ما أتجوه من تخفيف أو توسعة على أنهم ارتكبوا عملاً لا يتلاءم مع تقاليد السنة وروحها .

ومن بين المذاهب السنية الأربعة يعترف المذهب المالكي « بالمصلحة » *utilitas publica* ، أي ما يقتضيه الصالح العام كفكرة ينبغي أن تكون الغاية من تطبيق أحكام الشريعة ، وعلى ذلك فمن الممكن التخلي عن القواعد التي قررتها الشريعة إذا ما ثبت أن مصلحة الجماعة تتطلب حكماً يغير حكم الشرع ، (وهذا يقابل في القانون الروماني : *corrigerе jus propter utilitatem publicam*) . ولا شك أن هذه الحرية لا تتعلق إلا بما يعرض من الحالات الفردية التي لا تجر إلى نسخ الشريعة الإسلامية نسخاً كاملاً . غير أن إقرار هذا المبدأ في ذاته ، دليل على المرونة المباحة في دائرة الشريعة نفسها . ومما لا يحسن أن يعر بنا دون أن ننوه به في هذا الصدد ما صرح به الزرقاني ، الفقيه الذائع الصيت المتوفى بالقاهرة سنة ١١٢٢ هـ / سنة ١٧١٠ م ، في إحدى فقرات شرحه على موطأ مالك ، من أنه من الممكن اتخاذ أحكام جديدة في الظروف التي تطرأ عليها حوادث جديدة ، واختتم رأيه قائلاً : « ولا غرو في تسمية الأحكام للأحوال (١٠) » .

عمر — يأخذ نفسه بالانتهاء بها . وينبغي أن نلاحظ أن الفقهاء دائماً يفرقون بين أعمال الرسول العادية ، وأفعاله التشريعية .

يقرر المؤلف أن المذهب المالكي يبيح الأخذ بالمصلحة العامة ، ومن الممكن لهذا التخلي عن القواعد التي قررتها الشريعة إذا ما ثبت أن مصلحة الجماعة تتطلب حكماً يغير الشرع . وهذا غير معروف في فقه المالكية ، وما كان ليقول به أحد من المسلمين . فمن يبيح لنفسه أن يغير أحكام الشرع بما للمصلحة العامة التي يزعمها ، والشارع أحكم الحاكمين وأدرى بمصالح الناس ! والذي عند المالكية القول بالمصالح المرسله ، وهي ما لم يعرف عن الشارع اعتبارها أو إلغاؤها ؛ فلو جاء في الشريعة حكم يعارض المصلحة ، أو المناسب كما يعبر الأصوليون ، فلا خلاف في إجماله وإطراحه . نعم ، تقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، على ألا يضار ذو المصلحة الخاصة ؛ فقد زيد في مسجد الرسول ، واشترى الزائد من أصحابه في غير ضرر ، لما كانت في ذلك المصلحة العامة .

وإذا ، فالشريعة الإسلامية على حقيقتها لم تجبل باب الإصلاح والتجديد
 موصداً في وجه الإسلام ، واستطاعت الحياة الإسلامية بفضل هذه الحرية وما
 تحققه لها من حماية أن تأخذ عن المدينة الغربية ما يلائمها من نظمها الجديدة .
 غير أن هذه النظم كثيراً ما أثارَت في بعض الحالات معارضة الجامدين والرجعيين ،
 ولكن اعترف بها أخيراً اعتماداً على ما أصدره العلماء من فتاوى رسمية ، ولم
 العلماء الذين يشهد الناس بفقههم حتى أصبحوا في مأمن من مهاجمة المغالين في
 الاستمسك بأهداب السنة . وفي الحق ، إن هذه ظاهرة مؤسفة محضة ثقيلة على
 النفس ، إذ أن الأنظمة النافعة ، ذات القيمة العملية والمصلحة الحيوية ، لا يُستطاع
 تنفيذها ولا تنال حق وجودها إلا عن طريق فتوى من الفتاوى ، وما لم يسبق
 تحقيقها مناقشات طائفة تبحث فيما إذا كانت هذه الأنظمة مما تبيحه الشريعة
 الإسلامية وتسمح بالأخذ به .

وهكذا ، أخذت الإصلاحات والتجديدات التي انتحلتها الأمم الإسلامية —
 وربما كان أولها إدخال المطبعة في القسطنطينية سنة ١٧٢٩ م — تنعم « بحقوقها
 المدنية » في هدوء واطمئنان ، محتمة بصكوك الحرية الدينية ، وهي هذه
 الفتاوى التي أباحتها . كما أنه في الميدان الاجتماعي كان على فقهاء الشريعة أن
 يلتمسوا ، بحذوقهم ونفاذ بصيرتهم ، مختلف الوسائل للتغلب على الصعاب التي ظهروا
 لهم أنها تعوق الإسلام عن الأخذ بمقتضيات العمران الحديث ، فهم مثلاً قد
 عانوا كثيراً من المشاق ، وبذلوا جهوداً طائفة ، لابتكار تفرعات دقيقة يستعينون
 بها على إباحة هذه النظم الجديدة ، فاصبح لا يجد المادوز ، حتى من كان
 منهم شديد التمسك بدينه ، حرجاً في أن يؤمنوا مثلاً على أنفسهم في شركات
 التأمين ، مع أن المبادئ الإسلامية المتشددة ترى في هذا العمل شبهة لأنها تعده
 من قبيل الحظ والمصادفة . وكان على الفقه أن يزيل أيضاً عقبات كهذه فيما يتعلق
 بإباحة صناديق الادخار أو التوفير ، فهذا النظام لا يُعد مباحاً من الوجهة
 النظرية في مجتمع محرم شربته « الفائدة المالية » في كافة أشكالها ، (ولا تقتصر
 على الشكل الربوي منها ^(١١)) . ومع ذلك فالفقهي المصري الشيخ محمد عبده
 المتوفى سنة ١٩٠٥ ، تمكن في فتوى علمية ، أصدرها في هذا الموضوع ، أن
 يثبت للأمة الإسلامية أنه ليس في التوفير أو الادخار وما ينجم عنه من أرباح
 ما يناقِ الشرع ، كما أن زملاءه من علماء القسطنطينية سبقوه في أنهم أصدروا

فتاوى تبيح للحكومة العثمانية من الوجهة الشرعية أن تعقد قروضاً على شكل سندات تدفع عنها لحاملها أرباحاً سنوية (١٢) * .

وفي عصرنا الحاضر يمكننا أن نتحقق من هذه الظاهرة ذاتها في ميدان المسائل السياسية الكبرى . فقد شاهدنا أنه عند قيام الثورات الأخيرة في الدول الإسلامية لم يصادف إدخال النظام الدستوري سواء في الممالك السنية أو الشيعية ، موافقة شبه اضطرارية بحسب ، من جانب علماء الدين ، ولكن هؤلاء العلماء استعانوا بالقرآن ذاته ليستخلصوا منه أن الحكومة النيابية هي وحدها الحكومة الشرعية الصحيحة (١٣) (ومن استدلالهم ما أولوا به في هذا المعنى كلمة « شورى » في الآية الثامنة والثلاثين من سورة الشورى : « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم وبما رزقناهم ينفقون ») . كما أن الملائ الشيعيين ، الذين هم أصحاب السلطة النافذة في الحياة الدينية عند شيعة فارس ، والذين يؤيدون الثوار تأييداً دينياً ، استعانوا بالإمام المستور في مطالبهم البرلمانية ، كما صنع من قبلهم مجتهدو البلدتين المقدستين : النجف وكربلاء . وقد دأب بعض الفقهاء والثقات ذوى المكانة العلمية في البلاد الإسلامية ، أن يؤيدوا فيما وضعوه من الأبحاث الدينية العديدة ، مقتضيات الحياة السياسية الحاضرة ، وأن يعزوها بالآيات القرآنية والأحاديث ، كما اعتمدوا على وثائق الإسلام الدينية في تشجيع التقدم الثقافي في الحياة المدنية (كمسألة المرأة وغيرها ...) (١٤) .

٤ — هذه الأمثلة مستمدة من التطور الحديث في البيئات الإسلامية . ولكن الظاهرة التي تجلت لنا في هذه البيئات تدلنا على الانجازات الدينية التي غلبت عليها في القرون السابقة ، ومع ذلك يلزمنا أن نبادر بإضافة هذا الاستثناء : وهو أنه خلال هذه القرون كلها ، وجدت دائماً أقليات معاندة متصلبة في

* يذكر المسلمون لا يرون حرجاً في أن يؤمنوا على أنفسهم في شركات التأمين ، مع أن المبادئ الإسلامية ترى في هذا شبهة . وإذا كانت المبادئ الإسلامية ترى في هذا شبهة ، كما يقول بحق ، فكيف يستبوح المتشددون هذا العمل ! قد يحصل هذا من بعض المسلمين ، ولا يكون دليلاً على اعتقاده حله ، فليس المسلم معصوماً من المعصية .

وفتوى الشيخ محمد عبده بشأن صناديق الادخار لم ترها حتى تعلم كنه ما فيها ، والظاهر أن الاستفتاء صيغ في صورة ليس فيها تحديد الفائدة . وكذلك فتوى علماء السلطنة ، لم ترها حتى نحكم عليها . والذي نعلمه أن الفرض بالفائدة ربا حرام لا يقدر على إباحته أحد ، ومن أقدم على ذلك ضرب بقوله عرض الحائط ، أيا كان القائل .

مسألة السنة والبدعة ، وكانت دائمة الرغبة في تحديد معنى البدعة الحسنة وحصرها في أضيق دائرة ممكنة ، طامعة في حفظ الإسلام تقياً خالصاً من شوائب البدع ؛ كما كانت تكافح بكل الوسائل الممكنة ، وكثيراً ما غلب عليها التعصب ، الطرائق النظرية والعملية التي كانت تستخدم للتوفيق بين السنة والبدعة . ولم تقتصر على مكافحة العادات المستحدثة التي تسربت إلى الحياة الشرعية والتي لم يعرفها المسلمون في حياتهم الأولى ، ولكنها ناهضت أيضاً النظريات الاعتقادية التي جهلتها العصور الأولى ، وكذا ما ترتب عليها من صيغ صاغها لها المتكلمون ؛ بل إن الآراء الأشعرية التي أصبحت جزءاً من مذهب أهل السنة ، استنقحت بها هذه الأقليات ، ونددت بها تنديداً قاسياً ، معتبرة إياها من البدع التي لا مبرر لها والتي تستوجب المذمة واللوم .

والتاريخ الداخلي للحركات الإسلامية يتمثل لنا كصراع دائم بين السنة والبدعة ، بين مبدأ التمسك بالحديث تمسكاً شديداً ، وبين الاتساع الدائم لآفاق الإسلام وتجاوز معالمه الأولى . وقد استمر هذا العداء خلال عصور الإسلام كلها ، وخلال مراحل تطوره الاعتقادي والفقهي . وإن ضرووة هذا الصراع ، وحقيقة استناده على موضوعات واقعية يتنازع المسلمون عليها ، لها أقوى دليل بدحض الفكرة الواسعة الانتشار التي عبر عنها كونيـن Kuenen في محاضرات « رهبرت » حيث يقول : « لقد قُدِّر للإسلام بعد برهة وجيزة جداً من النمو والترقى ، أن يصب نفسه في قالب لا يحيد عنه وأن يتخذ شكله الثابت الذي لا يتغير^(١٥) » . ومع ذلك فكونيـن نفسه يربط بهذه الفكرة حقيقة ذكرها ، وهي أنه في أواسط القرن الثامن عشر تحولت الميول المتجهة نحو تطهير الإسلام من كل بدعة ، إلى حركة رجعية عنيفة ؛ وينتج من هذا على الأقل أن الإسلام في هذا العصر ذاته لو أنه كان قد صب في قالب جامد لا يتزحزح عنه ، فما كان ذلك ميسوراً إلا بقيام الفتن والمنازعات الدامية .

٥ — ولم يكن بين التيارات المختلفة للتفكير الاعتقادي في الإسلام تيار جد في تقييح البدعة واضطهادها في نشاط ومثابرة كالمذهب الحنبلي ، الذي يقدر أتباعه ذكرى رئيسه ومؤسسه الإمام الذائع الصيت أحمد بن حنبل . فقد رز من صفوف الجنايلة كبار المتحمسين الشديدي التعصب للسنة وأشد الخصوم عداوة لكل بدعة ؛ سواء أ كانت في العقائد ، أو العبادات ، أو أساليب

الحياة وتقاليدها . ولو أن المسامحين انصاعوا لمتشددى الخنابلة وأخذوا بأرائهم ،
لجردوا الإسلام من معالمه وأعادوه إلى مادته الأولى التي كانت له عند نشأته
بالمدينة ، ولأرجعوه إلى الشكل الذي كان عليه في عهد الصحابة . ولكن يحسن
بنا أن لا نعتقد أن هذه العقلية قد غلبت عليها النزعة الخيالية أو ما يمكن تسميته
بالميل « الرومانتكية » ، أي إنها تتشدد في إحياء سنة المدينة بدافع الأمانى
الوجدانية والهيام بسذاجة الماضى الجميلة . غير أننا لا نصادف في نفوس هؤلاء
المتشددين ، عبيد الألفاظ والحروف ، أثراً لإحساس عميق أو عاطفة متدفقة
تملك زمام القلب ، وما تشددهم كله إلا المنطق الرسمي للسنة الذى يتخلل ثنائياً
احتجاجانهم .

وفى الحق كانت توجد خلال القرون المتعاقبة مواد وفيرة تستوجب النقد
والاستنكار ، وكان أول ما احتج عليه الخنابلة العقائد الروحية ومنهاج التفسير
القرآنى الذى ترتب عليها . وقد سبق لنا أن رأينا أن هذه العقائد عدها الخنابلة
زيفاً وزندقة ، حتى ما كانت منها على مذهب الأشاعرة . ولم يرغب هؤلاء
المتشددون فى أن يحميدوا قيد شعرة عن حرفية المتون ، ولا أن يجعلوها تعنى
شيئاً يزيد أو ينقص عنها ، أو أن يخرجوا بها إلى هذه الناحية أو تلك ، فضلاً
عن أنهم اتخذوا من الحياة الدينية مادة لمساجلاتهم . ولنحجج هنا عن
الدخول فى تفصيلات هذا النقاش ، مقتصرين على ذكر مثال واحد هو أقرب
من سائر الأمثلة الأخرى لصميم الحياة الدينية فى الإسلام .

٦ — نشأ فى الإسلام بتأثير عدة عوامل ، بعضها بسبب كولوجى والبعض
الأخر تاريخى ، شكل من أشكال العبادة . وهذا الشكل مهما عدت مناقضاً
لفكرة الألوهية فى الإسلام ، ومهما اعتُبر خارجاً عن جادة السنة الصحيحة ،
سرعان ما اكتسب « حقوقه المدنية » فى دولة الإسلام الشاسعة ، ويعتبر عند
كثير من طوائف المسامحين وجماعاتهم أعظم خطراً وأعلى قدراً من جوهر الدين
الإسلامى ذاته ، وهو الصورة الصحيحة التى يتجلى فيها الإيمان الشعبى . وهذا
الإيمان الساذج يرى أن الله بعيد عن الناس ، وأن الأولياء المحلين هم أدنى إلى
نفوسهم وقلوبهم ، ولهذا هم موضع التكريم فى عباداتهم ، كما أنهم مبعث مخاوفهم
ومعقد آمالهم ومحل تبجيلهم وورعهم . وأضرحة هؤلاء الأولياء والأماكن
المقدسة الأخرى المتصلة بها هى مواضع عباداتهم التى يرتبط بها أحياناً ما يظهره

العامه من تقديس وئى غليظ لبعض الآثار والمخلفات ، بل أن العامة تخص هذه الأضرحة ذاتها بما لا يقل عن العبادة المخضه . ويختلف تقديس الأولياء هذا ، من حيث شكله وطبيعته تبعاً للظروف الجغرافية والصفات الجنسية (الأنوجرافية) للأمم الإسلامية ، وهي صفات يزيد في تباينها الأحوال القديمة التي كانت عليها هذه الأمم قبل اعتناقها للإسلام ؛ إذ أنه يوجد في أغلب مظاهر هذا التقديس بقايا الديانات التي قهرها الإسلام وقضى عليها ، وهذه البقايا تتفاوت في مداها وفي وضوح الشكل الذي انتقلت إليه وقوته . وقد أسبغت الخواص الإقليمية لتقديس الأولياء صفة شعبية على الطابع العالمي الموحد للإسلام ، وهذه الصفة الشعبية قد حددتها الظروف المحيطة المختلفة (١٦) .

وعلاوة على الظروف الخاصة بالصفات الجنسية لكل شعب ، وهي الصفات « الإثنولوجية » ؛ فإن الحاجة النفسية التي سبق بيانها كانت ملائمة لنمو تقديس الأولياء في الإسلام وازدهارها ، وهي الحاجة إلى ملء الهوة التي تفرق بين المؤمن الساذج ورغباته اليومية وبين الألوهية المَحَلَّة المعبودة المنال ، والتي لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق القوى التي يمكن أن تكون وسيطاً بينه وبين خالقه ؛ فيشعر نحوها بالثقة ، ويظن أنها أقرب لروحه من الألوهية التي تقبوا العلوياوات اللامتناهية فوق الكائنات البشرية ومخلوقات الحياة الدنيا .

إن الشعب يؤمن بالله ويخشاه كقوة كونية تسيطر على الحوادث الكبرى في هذا الكون ، ولكنه لا يفترض أنه تعالى يعني بالحاجات الضئيلة التي ترومها طائفة يسيرة من الناس ، بله حاجات فرد واحد . فلأن تزهو الحقول المجاورة لمكان ما ، ولأن يكثر نتاج قطعان إحدى القبائل ، ولأن يبطل مريض من مرضه

* تكلم بأسراف على التوسل بالأولياء ، وتكلم بلسان المنكرين له كالأهوية ، وعد التوسل قريبا من العبادة أو يفوقها . ولا يرى مسلم ذلك ؛ فالعبادة — ومن مظاهرها الصلاة — لا يتوجه بها مسلم لغير الله ؛ وأما التعظيم الذي يكون من السامعين للولى ، فليسوا مترلته عند الله بما قدم من عمل صالح ، وهذا تكريم في الواقع للعسل الصالح وترغيب فيه . وليس الأمر في التوسل بالخطر الذي يصوره المؤلف في عباراته المألغة الغالية .

وقد يحتج مثل ابن تيمية وابن عبد الوهاب بحوادث وقعت في الصدر الأول ، وفيها التفتير من مثل ما يقع فيه المسلمون اليوم ؛ لكن ذلك كان قبل استقرار التوحيد ، والناس لا يزالون حديثي عهد بالشرك ؛ فأما اليوم ، وقد استقر التوحيد وبطلت عبادة الأوثان ، فلا يجب هذا التشدد الذي يعبر عنه أمثال من ذكرنا .

أو أن تقر عينه بكثرة الذرية — هذه كلها أمور تهتم كثيراً الولي المحلى الذي أصبح موضع الثقة ومحط الآمال ؛ فالإله يؤتى بالقرابين وفي سبيل مرضاته تُنذر النذور لكسب نيائه الحسنة ، أو إذا أردنا الاقتراب من الاصطلاحات الفقهية والآراء الإسلامية : « لكي تُرجى شفاعته عند الله تعالى » . كما أن أتباعه ومريديه يعدونه عماد الحق والصدق ، وأنه الحارس لها الكفيل بهما ؛ ويخشى الواحد منهم أن يحنث في يمين حلف فيه باسم الولي ، أو أن ينسكت بعهدته في مكان، يراه الولي ذا طهارة وقداسة ، أكثر مما يحمرّ خجلاً عند ما يحلف بالله باطلاً . ويقوم الولي بين أتباعه ، ويسهر على سرائرهم وضرائرهم وحقوقهم وفضائلهم . ولم يبق من إسلام المسلمين في بقاع شاسعة من العالم الإسلامي — كبدو السهوب العربية وقبائل القبايل في إفريقيا الشمالية — إلا ما يزيد في جوهرة عن مظاهر تقديس الولي المحلى وما يرتبط بها من مراسم وشعائر . وإن الحاجة لتقديس الأولياء قد ساعدت الصفات الجنسية التي لهذه الشعوب على اطراد نموها ، وبقي بفضل هذا النمو كثير من عناصر الديانات السابقة للإسلام ، واستأنفت حياتها في المظاهر العديدة الخاصة بتقديس الأولياء المحليين مكتسبة في الظاهر بستار إسلامي .

ومن الفصول المهمة في التاريخ الديني للإسلام الدراسة العلمية للظواهر المرتبطة بهذه الاطرادات والزيادات التاريخية الدينية ، وليس في استطاعتنا إلا أن نشير إليها هنا إشارة موجزة نرمي بها إلى بيان هذه الفكرة ؛ وهي أن أشكال هذا التقديس كانت منذ قرون عدة مباحة ومقبولة حتى من حيث المبدأ ، حتى من جانب السلطات الدينية الرسمية . وقد فنعت هذه السلطات بفصل مظاهر الوثنية الخشنة عن مثل هذا التصور للعالمى الدينية ، ولم يتيسر قط عملياً تحديد مدى هذا الفصل أو هذه التفرقة على وجه الدقة ، ولم تكن الديانة الرسمية منذ البداية متسامحة هكذا حيال مطالب الضمير الديني للشعب . وفي الحق ، ليس من شيء أشد خروجاً على السنة القديمة وأظهر مناقضة لها من هذا التقديس المتدع المفسد لجوهر الإسلام والماسخ لحقيقته ، وإن السنن الصادق الخريص على اتباع السنة لا بد أن يعده من قبيل الشرك الذي يستثير كراهيته واثمنازه . وزيادة على ذلك ، فإن صفة النبي كما صورتها السنة ، قد أصابها التعديل والتحوير لكي تتلاءم مع تقديس الأولياء هذه ، وقد أقحمت في علوم سير الأولياء hagiologie

وتقديسهم hagiolatrie ؛ حتى نجم عن ذلك أن العقائد الشعبية وضعت صورة
لنبي تتعارض تماماً مع البيانات البشرية التي صور بها القرآن والسنة مؤسس
الإسلام .

وإن نداء الغيرة على السنة ، الذي ارتفع مدوياً لمحق البدع التي تسربت إلى
عقائد الإسلام وعباداته ، لم يشتد بحق إلا عندما هبّ لمناهضة التيار المناقض
للسنة المعادى لها ، وهو التيار الذي أحدثته مظاهر تقديس النبي والأولياء .
ومع ذلك فقد مال الإسلام الرسمي بعد شيء من المقاومة ، إلى الأنكار الدينية
السائدة التي أقرها الإجماع الشعبي والتي عني بتنظيمها وتلطيفها تلطيفاً فقهيّاً —
وذلك فيما عدا بعض التحفظات المذهبية — ليُدْمَج في نظام السنة ثمرة هذا
التطور التاريخي .

٧ — وعلى الرغم مما أبداه العلماء من اللين والتسامح نحو هذه البدع ، فقد
ظلت غريبة دخيلة في نظر الحنابلة ذوى الحماسة الروحية البالغة ، الذين اعتقدوا
بأن العناية قد قيضتهم ليكونوا حماة للسنة رافعين للوائها ، ساعين لوقايتها من
كل بدعة اعتقادية وعمدية واجتماعية ؛ وهذه الفئة القليلة من المتحمسين ظلت
ضعيفة لا تفوذ لها إزاء النزعات السائدة

غير أنه في أوائل القرن الرابع عشر الميلادي ظهر في سوريا فقيه جريّ أحسن
التعبير عن ميول الحنابلة وآرائهم ، وهو تقي الدين بن تيمية الذي دأب في خطبه
وكتاباته على مراجعة الإسلام التاريخي ، دارساً له من ناحية سننه القديمة ومطراً
عليها من ابتداع ، ثم هب لمناهضة البدع التي عملت على تحوير المعالم الأصلية
للإسلام وتعديلها ، سواء أكان ذلك في العقائد أم في الأحكام والعبادات ؛ كما
أبدى هذه الغيرة في مقاومة الآثار التي أحدثتها الفلسفة في الإسلام ، حتى الصيغ
الكلامية الأشعرية ، على الرغم من أن السنة قد أقرنها منذ عهد طويل . وكافح
ابن تيمية الصوفية ومبادئها الخولية ، كما استنكر تقديس النبي والأولياء ،
وأنكر الحج إلى قبر النبي واعتبار المسامين إياه عملاً ذا قيمة دينية عظيمة ،
وعدّه بدعة مخالفة للدين ، وإن رأى المسامون الأتقياء في زيارة المدينة تكلمة
للحج إلى مكة . لقد نهض ابن تيمية ، دون أن يوقفه شيء ، إلى مقاومة السلطات
الدينية التي أضفت على المراسم الطفيلية الزائدة في العبادات صفة شرعية هي ثمرة
الإجماع ، فقد كان يرجع دائماً في تحقيقها إلى السنة ، وإلى السنة وحدها .

وإن آثار التخريب المغولى أوجدت في الدولة الإسلامية حينئذ شعوراً عميقاً بالألم والتمتع ، فكانت موالية لا يبقاظ ضمير الأمة الإسلامية وحملها على إحياء الإسلام وبعث قوته ، وذلك بالرجوع إلى السنة التي جرت تغييرها إلى غضب الله ومقته . غير أن الحكومات الزمنية وكذا السلطات الدينية ، لم تشارك ابن تيمية في غيرته وحماسه ؛ لأن شعارها هو عدم إثارة ما يحجم عليه الهدوء والسكينة *Quieta non movere* ، فضلا عن أن المسلمين لا يستطيعون أن يعودوا القهقري ؛ لأنهم يواجهون منذ عدة قرون نتائج تاريخية في ميدان الاعتقادات والأحكام الشرعية ، يتحتم عليهم احترامها كما أنها من صميم السنة .

وكان المرجع الديني الأخير للإسلام أبو حامد الغزالي الذي اهتدى إلى صياغة ألف فيها بين التبعديات والعقليات والاعتقادات والصوفيات ، وأوجد منها نظاماً دينياً موحداً أصبح منذ ذلك الحين ميراثاً مشتركاً للإسلام السني ؛ ولذا ، أصبح الغزالي هدفاً سدد إليه الحنابلة الجدد كل ما في جمعهم من سهام ، رغبة منهم في مكافحة التطورات التاريخية والقضاء على آثارها .

ولم يحرز ابن تيمية نجاحاً عظيماً ؛ فقد سيق من محاكمة دينية إلى أخرى حتى مات في السجن سنة ١٣٢٨ م ، وكانت المؤلفات الكلامية التي صنفها العلماء بعد وفاته مباشرة تدور حول فكرة واحدة ، وهي معرفة ما إذا كان ابن تيمية زنديقاً أم منافقاً أميناً عن السنة . وقد عمل نفر من محبيه وأتباعه على إحاطة ذكراه بهالة من القداسة ، بل أن خصومه سرعان ما اتجهوا إلى الوثام وتقريب شقة الخلاف ، متارين بما يشبع في مؤلفاته من روح الجد والغيرة على السنة والإخلاص للدين . وظل أثره محسوساً على الرغم من أنه كان يعمل بصورة خفية كامنة خلال أربعة قرون ، ومؤلفاته التي تقرأ وتدرس كانت في كثير من البيئات الإسلامية قوة صامته ، تثير من وقت لآخر انفجارات عداوية ، لمناهضة البدع الدخيلة على الإسلام .

ومن أثر مذهبه ، قيام إحدى الحركات الدينية الحديثة في الإسلام ، وهي حركة الوهابيين التي قامت في أواسط القرن الثامن عشر .

٨ — إن تاريخ الإسلام العربي زاخر بالأمثلة الكثيرة التي تبين اجتماع مواهب العلم الديني بصفات البطولة الحربية ، وذلك في شخصيات قوية قادرة على التوجيه والتنظيم . وكما أن السيف والقيثارة قد اجتمعتا في عصور الوثنية ،

فكذلك اتحد في الإسلام العلم الديني بالنبوغ الحربي ، واستخدمت هذه المواهب في مكافحة الكفر والزندقة ، والتاريخ القديم للإسلام مفعم بالأمثلة الكثيرة التي من هذا القبيل ؛ أو على الأقل ، إن الروايات الدينية — الغربية حقاً عن وقائع التاريخ الصحيح — قد عقدت أكليسل النبوغ في العلوم الدينية على كثير من أبطال الجهاد في الإسلام ، وأضافتها إلى ما أحرزوه من نصر ومجد .

وأقدم نموذج لهذا الجمع بين المواهب العلمية والعربية ما أثر عن علي ابن أبي طالب وسيمه ، الذي تذكر الرواية أنه كان يمتشقه رجل كان مثلاً عالياً في الشجاعة النادرة ، وكان في نفس الوقت الحجة في كافة المسائل الدينية التي كان يعالجها بعلمه الديني الراسخ ؛ بل إننا نرى غالباً ، في الأخبار التاريخية المستيقنة نوعاً ما ، هذا الجمع بين المزايا الحربية والعلمية في أشخاص كانوا على رأس الجيوش المحاربة . ولكن ثبت استمرار هذه الظاهرة حتى عصرنا الحاضر ، يكفي أن ندلل عليها أولاً بعبد المؤمن في القرن الثاني عشر الميلادي ، الذي غادر كرسي التعليم ومنابر الوعظ ليكون على رأس حركة الموحدين ، ثم لكي يؤسس دولة إسلامية عظيمة في المغرب ، بعد حروب حماسية أثارها وقاد الجماهير فيها وأبدى فيها كثيراً من ضروب البسالة . وإليك المثل الإسلامي الحديث : الأمير عبد القادر الجزائري الذي قاوم الفرنسيين مقاومة حربية باسلة عندما أخذوا في إخضاع بلاده الجزائر ، ولما انتهى جهاده جمع حوله في منقاه بدمشق طلابه ومريديه الذين تابعوا في إصغاء واجتهاد دروسه في الفقه المالكي والعلوم الدينية الأخرى في الإسلام . وممن يمثل هذه الظاهرة الفذة في تاريخ الإسلام الحديث « شامل » بطل الاستقلال القوقازي ، والمهديون الحرييون الذين ظهروا في السودان والصومال ، والذين سمعنا كثيراً من أخبارهم في أيامنا هذه ، ولو أنهم دون ريب أدنى مرتبة ممن سبقهم ؛ وقد برز هؤلاء المجاهدون أيضاً من صفوف طلاب العلوم الدينية الإسلامية . ومن أهم الحركات الدينية الحربية التي قامت بها الأمة العربية ، تلك التي أثارها في الأزمنة الحديثة في أواسط بلاد العرب محمد بن عبد الوهاب المتوفى سنة ١٧٨٧ م . فبعد أن درس ابن عبد الوهاب مؤلفات ابن تيمية وقد أقبل عليها بشغف زائد ، أثار في مواطنه حركة دينية أساسها بواعث دينية ، وسرعان ما عظم أثرها وكثر أنصارها ، ودفعت بالأمة العربية المقطورة على الحرب إلى خوض غمار القتال ، فأحرزت عدة انتصارات حربية باهرة نشرت من نفوذها وبسطت من سلطانها

حتى تجاوزت شبه الجزيرة العربية إلى بلاد العراق . وقد أفضت هذه الحركة إلى تأسيس دولة ، لا تزال مع ما مرّ عليها من التقلبات الكثيرة والمنافسات والمنازعات الداخلية التي أضعفها ، قائمة إلى اليوم في أواسط بلاد العرب ، وتعد عاملاً ذا أثر قوى في سياسة شبه الجزيرة العربية .

ومع أن عبد الوهاب يختلف عن الفقهاء الحرييين الذين نوهنا بذكرهم ، في أنه لم يمتشق بنفسه وهو على رأس أتباعه سيف البطل الحربي ، فلا أقل من أن آراءه الفقهية هي التي دفعت بصهره وحاميه الزعيم محمد بن سعود إلى القيام بمغامرات حربية لإقامة السنة الصحيحة وإعادتها ، جرّد السيف لكي يدافع على الأقل في الظاهر عن آراء ومبادئ دينية أراد أن يحققها في الحياة الدينية .

وإن أحدث من شاهد من الرحالة الأفرنج الاضطرابات الداخلية في هذه الدولة الدينية هو « يوليوس يوتنج » ، الذي تمكن من الإقامة في ربوعها وقتاً طويلاً في إحدى سياحاته في بلاد العرب (١٧) .

والحركة الوهابية هي التحقيق العملي لانتقادات ابن تيمية واحتجاجاته الحنبلية ؛ على البدع المخالفة للسنة التي أقرها الإجماع ، وعلى الصيغ الاعتقادية التي تقررت خلال التطور التاريخي للإسلام ، وعلى البدع المستحدثة في الحياة اليومية . ويكفي أن نذكر أن المذهب الوهابي يتشدد في قمع كل بدعة ، حتى إنه ينهى عن تدخين الطباق وتناول القهوة التي لا يمكن بطبيعة الحال الاستدلال على شرعية تناولها من سنة الصحابة ، والتي لا تزال إلى اليوم محظورة في أرض الدولة الوهابية على أساس أنها كبيرة من الكبائر .

وقد عاشت جموعهم المسلحة في بلاد العرب ، ولم تقو الدولة العثمانية على صدها ، إلى أن برزت لهم جنود الوالي المصري محمد علي التي هبت لنصرة السيادة التركية الاسمية . وقبل محيئ المصريين كانت جموع الوهابيين قد أطبقت على المساجد ، التي يخصها أهل السنة والشيعة بأكثر نصيب من الرعاية والتقدير ، فخرتها لأنها عديتها مراكز لأقبح صنوف الشرك ، ورأت في التقاليد والمراسم المرتبطة بها ما يجعلها شبيهة بالوثنية ، كما تابعت ابن تيمية في مذهبه فعدت أيضاً من الوثنية ما يخصه المسلمون لقبر النبي من تقديس بالأنوا فيه إلى درجة العبادة .

لا ندرى كيف يذكر أن المسلم ، يبالغون في تقديس قبر النبي إلى درجة العبادة ؛ مع أنهم يذكرون دائماً في صلواتهم : « وأشهد أن محمداً عبده ورسوله » ، وأنهم يعلمون أنه ميت في قبره !

وقد أتى الوهابيون هذه الأعمال كلها باسم السنة والعمل على إحيائها وإعادتها، وهم في جهادهم هذا يتمثلون بالسلف الصالح. على أنه فيما يتعلق بقبر النبي نرى أن عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي قد سبقهم في هذا المضمار؛ فقد عمل، استمساكاً منه بالسنة، على توجيه قبر النبي عندما أمر بهارته وجهة أخرى غير الوجهة الأصلية للقبلة، خوفاً من أن يجعل الناس من هذا الأثر موضعاً للعبادة، وهذا ما أراد منعه عند ما جعل اتجاه موضع الضريح مخالفاً للاتجاهات المتبعة في المساجد (٢٨). وفضلاً عما حرّمه الوهابيون من عبادة الأضرحة والمخلفات، فقد نهضوا بدعاً أخرى ومنعوا بها، وهي البدع التي طرأت على العبادات الإسلامية، ولا سيما إلحاق المنارات بالمساجد واستعمال المساجد مما كان مجهولاً في العصور الأولى للإسلام، فقد رأوا أن العبادات يجب أن تمثل بدقة ظروف عهد الصحابة وأحوالهم. أما فيما يتعلق بالحياة اليومية فقد أعادوها إلى بساطتها الخالصة من كل شائبة، كما تواتر الخبر الصحيح عنها في مئات الأحاديث المروية عن الصحابة بل وعن الخلفاء أنفسهم، وقد حرموا كل صنوف الترف، وجعلوا من تقاليد المدينة في القرن السابع الميلادي بعد انقضاء ألف عام عليها أنموذجاً يحتذى وقاعدة للأخلاق والسلوك في الدولة السنية الوهابية.

وعن موقف الوهابيين من تقدس الأولياء الذي كان الهدف الأساسي من حملاتهم، يمكننا أن نستخلص منه أنهم جديرون بالاسم الذي أطلقه عليهم «كارل فون فسنيتي» وهو «هدامو المعابد في بلاد العرب» وذلك في قصة وضئها عنهم، وصف فيها حياتهم الاجتماعية، وبين فيها ظاهرة أجمعت عليها المصادر الأخرى، وهي روح النفاق والتقوى الكاذبة، التي تتطلب «تطهراً» ظاهرياً شديداً.

ويتجلى ما للعباد الوهابية من أثر عظيم، في الظواهر المشابهة لها التي ظهرت في جهات نائية في العالم الإسلامي، والتي نشأت دون ريب نتيجة لأثر هذه الحركة الوهابية العربية.

٩ — وإذا أردنا البحث في علاقة الإسلام السني بالحركة الوهابية، نجد أنه مما يسترعى انتباهنا خاصة، من وجهة النظر الخاصة بالتاريخ الديني، الحقيقة

التالية: يجب على من ينصب نفسه للحكم على الحوادث الإسلامية أن يعتبر الوهابيين أنصاراً للديانة الإسلامية على الصورة التي وضعهاها النبي والصحابة، فراد الوهابيين وغايتهم إنما هي إعادة الإسلام الأول كما كان. وهذا يصادف غالباً من الوجهة النظرية موافقة وتسليماً حتى من جانب العلماء^(١٩)، أما من الوجهة العملية فلا بد أن يحكم عليهم أهل السنة بأنهم من الخوارج المنشقين؛ إذ أن الحائذ عن جادة الدين القويم هو ذلك الذي يخرج على الإجماع ويرفض ما اتفق أئمة المسلمين خلال أعصر التاريخ على حله وسننيتها وعدالته. وليس في هذه الحالة من حاجة إلى المطالبة بالوثائق والأسانيد القديمة للسنة، لأن ما اتفق عليه الإجماع أصبح سنة من تلقاء نفسه، وليس سُننياً إلا كل ما يوافق الديانة العامة المعترف بها وكل ما يتفق وتقاليدها وأحكامها المتبعة، وما يعارض هذا الإجماع يعد ضلالاً وزيفاً^(٢٠).

ومن هذه المقدمات ليس في وسع المسلم إلا أن يستخلص نتيجة واحدة: وهي أن الوهابيين الذين لا يشك أحد من الناس في إخلاصهم للسنة، يناهضون ويحرمون أموراً هي إيمان الأمور المباحة في المذاهب الأربعة المعترف باستنها، أو أن بعضاً منها هو موضع التحجيز والتفضيل؛ ولذا، فالوهابيون قوم قد خرجوا عن نطاق الإسلام السني، وصنعوا ما صنعه الخوارج في العصور الإسلامية الأولى. ومنذ القرن الثاني عشر الميلادي أجمع أهل السنة على اعتبار الغزالي الحجة النهائية القاطعة للإسلام السني وأرجع النهائي لتعاليمه، وقد عمد الوهابيون في مجادلاتهم الفقهية والكلامية مع أنصار السنة المكية إلى مقاومة تعاليم الغزالي، وهي مقاومة لم تنتر حدثها إلى اليوم، وذلك بالاحتجاج بأراء ابن تيمية التي رفضت السنة الغالبة أن تأخذ بها؛ فالغزالي في جانب، وابن تيمية في جانب آخر، وقد أخذ من اسميهما الفريقان المتناظران: أهل السنة والوهابيون، شعاراً لهم فيما شجر بينهم من نزاع، وقد أقر الإجماع تعاليم الغزالي واعتمدها، وكل من يرى من المسلمين غير ذلك فقد قطع صلته بالإجماع وخرج عليه؛ وإذا، فالوهابيون على الرغم من سنيتهم المنطقية وزرعهم الإسلامية البحتة، ينبغي اعتبارهم من الخارجين المارقين، كما يجب أن يوصموا بهاتين الرذيلتين.

على وصف موحياتها ونتائجها ، توجه نظرها إلى الماضي وتذكر الصفة الشرعية لما أحرزه المسلمون من تقاليد وسنن خلال أطورهم التاريخي ، ولا يزيد أن تعترف بالإسلام إلا على هيئة حفرة متحجرة من حفريات القرن السابع الميلادي ، نجد حركة أخرى من الحركات الطارئة التي حدثت في الإسلام في عصر أحدث من عصر قيام الوهابية ، تؤمن بالتطور الديني للجنس البشري وتجعل من إيمانها هذا مبدأ أساسياً من مبادئها وفكرة حيوية في تعاملها ، وأغنى بها الحركة البابية التي كان مهدها في بلاد الفرس .

وهذه الحركة صدرت دون ريب عن ضرب من ضروب التشيع ، وهو المذهب السائد في هذه البلاد ، غير أن مبادئها الأساسية ترتبط تاريخياً بفكرة صادقتنا في القسم السابق ونوهنا بأنها الفكرة الرئيسية في مذهب الإسماعيلية ، ونعني بها تحقيق الكمال الذاتي للوحى الإلهي عن طريق التجلي التدرجي الارتقائي للعقل السلكي .

في بداية القرن التاسع عشر ظهرت فرقة جديدة أخذت بمذهب الإمامة الذي تؤمن به طائفة من الإثنا عشرية من الشيعة : وهو مذهب الشيخين الذي يخص أتباعه «الإمام المستور» ومن سبقه من الأئمة بالقداسة الزائدة والعبادة الخاصة ، ويرون على أساليب الغنوصيين أن الصفات الإلهية قد حلت في أشخاصهم وتجسدت ، وأنهم القوى الخالقة ؛ وبهذا بلغوا بالأسطورة الإمامية المعروفة إلى مدى بعيد ، وتحتم بذلك وضعهم في مصاف القلائد .

وقد ترعرع في هذه البيئة الشاب الورع «ميرزا علي محمد» الشيرازي الذي ولد سنة ١٨٢٠ م . وقد شهد له أصحابه بسبب مواهبه الفائقة وحماسه المتقدمة بأن العناية الإلهية قد اصطفته لغاية سامية ، وكانت هذه الشهادة من إخوانه في المذهب الملتهمين غيره وحماسة إجماعاً قوياً أثر في عقل هذا الشاب الغارق في تأملاته وأفكاره ؛ فاعتقد أخيراً في نفسه أنه يؤدي رسالة سامية فوق مستوى البشر ، وأن أداءها هو نتيجة حتمية ملازمة مع التطور التاريخي للإسلام والتحقق الكامل لرسائله العالمية . وبعد أن اقتنع بأنه الباب الذي أشرقت منه على العالم الرغبة المعصومة التي « للإمام المستور الذي يعد المصدر الأعلى لكل حقيقة وهداية » ، سرعان ما جال في روعه أنه أكبر من أن يكون أداة لإمام الوقت الذي يجبا ليعلم الناس ويهديهم رغم اختفائه عن الأنظار ، وقد رفع الله

قدره على إمام الوقت اقتصاداً في مراحل التطور الروحي واختصاراً لمراتب الهداية ، فاعتقد أنه المهدي الجديد الذي لا بد من ظهوره على وجه التحقيق حوالى نهاية الألف الأول من السنين بعد ظهور الإمام الثاني عشر (٢٦٠ هـ - ١٢٦٠ هـ) ، ولكنه لا يلبى مرتبة المهدي وفقاً لنظرية الشيعة في ظهور المهدي . إن عند الباب أن المهدي ينبغي أن يكون مظهراً من مظاهر العقل الكوني ، « أن يكون محل ظهوره » (وهو في هذا يتابع مبادئ فرقة الإسماعيلية) ، كما أنه هو أرفع مراتب الحقيقة التي حلت في شخصه حلولاً مادياً جثمانياً ، وقد اختلفت في شكلها الظاهري فحسب مع المظاهر السابقة لهذه المادة الروحانية المنبعثة من الله تعالى ، ولكنها في حقيقتها وجوهرها تماثل معها تماماً ، فوسى وعيسى اتخذنا من شخصية الباب سبيلاً إلى العودة إلى الدنيا ، كما تجسد في شخصه غيرها من الأنبياء الذين تجلى العقل الكلي الإلهي في صورهم الجثمانية منذ أقدم العصور والأحقاب . وقد دعا الباب أتباعه ومريديه إلى بغض المُلّا (وهو الاسم الذي يطلق على علماء الدين في فارس) ، بسبب نفاقهم وورعهم الكاذب وتكالبهم على الدنيا ، ولم يدخر وسعاً في أن يرفع الوحي المحمدي درجة نحو النضج والكمال ، ففسر الجزء الأكبر منه تفسيراً مجازياً ، ولم يُعن بفرائض الإسلام وشرائط طهارته المرهقة وأبدل جزءاً منها بغيرها ، كما أوّل حساب الآخرة والجنة والنار تأويلاً مخالفاً لما عرفه المسلمون . وقد سبقه في هذا ، أصحاب الفرق السابقة التي أولت البعث بأنه مظهر دوري متجدد للروح الإلهية ؛ اللاحق فيه له علاقة بالسابق وينقل الحياة الجديدة إلى ما يليه ، وهذا عندهم هو معنى « لقاء الناس لهم » ، وهو ما تسمى به الحياة الآخروية في القرآن .

ولم تكن النظريات التي أتى بها هذا الشاب الفارسي المنجذب قاصرة على المسائل الاعتقادية والشرعية ، والتي قصد بها مناهضة فقه المُلّا والتخلص من ضيقه وجموده ، بل أنه نفذ بتعاليمه إلى الظروف والأحوال الاجتماعية التي تحيط بإخوانه في الدين ، وتغلغل فيها . فأتى بنظريات أخلاقية تطابق العقل والنطق السليم ، طالب فيها بالإخاء بين كافة أفراد الجنس البشري بدلا من إقرار الفوارق التي تفصل بين الطبقات والديانات ، ورغب في أن يجعل المرأة على قدم المساواة بالرجل ، وذلك بانتشالها من الدرك الأدنى الذي وضعتها فيه تقاليد الحياة العملية باسم الدين والسنة . وقد بدأ بإلغاء الحجاب الذي فرض عليها ، وإنكار ذلك

الاسلوب المهمجى فى الزواج الذى أصبح جزءاً من تقاليد المجتمع الإسلامى مع أنه ليس من النتائج الضرورية للقواعد الدينية ، وأضاف إلى مذهبه فى توثيق الزايلة الزوجية أفكاراً تتعلق بواجبات الأسرة وإصلاح طرائق التربية .

وإذا ، فقد أدخل « الباب » فى نطاق إصلاحاته الدينية قواعد تبنى عليها الحياة الاجتماعية ، لأنه ليس مصلحاً دينياً خصب ، وإنما هو فى نفس الوقت مصلح اجتماعى . ومع أنه اعتمد فى مذهبه على مقدمات صوفية وغنوصية ، فقد ظلت هذه المقدمات تتخلل تعاليمه التى بنى عليها نظريته الكونية ، كما مزج آراء الثقافة العصرية بالدقائق الفيثاغورية ، ولعب كالحروفيين بتجميعات الحروف واهتم بما لها من خطر كبير من حيث قيمتها العددية ، وكان أخطرها شأنها فى تقديراته الرقم ١٩ تسعة عشر ، الذى جعل منه نقطة مركزية استند عليها فى حساباته التى تشغل جانباً كبيراً من مباحثه وأفكاره .

وكما أنه فيما بينه من التعاليم ، رأى فى شخصه الممثل الحقيقى للأنبياء السابقين ، والمعبر عن رسالاتهم — وهى فكرة ترجع فى أصلها إلى الغنوصية ، وجاءت بها الفرق المسيحية التى خرجت على الكنيسة قبل ظهور الإسلام (٢١) — فقد أعلن كذلك أن هذا التجلى للروح الإلهى الذى تجسد فى شخصه لهداية أهل عصره ، سوف يتجدد فى المستقبل .

وقد أودع الباب ، مجموعة نظرياته وآرائه فى كتاب دينى ، هو موضع تقديس البايين وإكبارهم ، ألا وهو كتاب « البيان » . غير أن هذه الآراء بدت للسلطات القائمة على جانب عظيم من الخطورة ، سواءً من الناحية الدينية أو من الناحية السياسية ، فاضطهدت صاحب الدعوة وأعوانه الذين التفوا حوله ، ومنهم البطلة « قرة العين » الجديرة بالشفقة والرحمة . ثم نكلت بهم تنكياً قاسياً من

* يذكر عن الباب أنه أتى بنظريات أخلاقية تطابق العقل والذوق السليم ؛ كالأخاء بين كافة أفراد الجنس البشرى ، والتسوية بين الرجل والمرأة . وقد جاء الإسلام بالتسوية بين الجنس البشرى كافة ، ودعا الناس جميعاً إلى دين عام يجعلهم سواء لا فضل لعربى على عجمى إلا بالقوى ، والتساوت بالقوى والدين الحق لا سبيل إلى إنكاره فى العقل . فأما التسوية بين الرجل والمرأة فكأنه يعنى المبرات ؛ والذوق السليم ، والعقل الذى يدرك عظم تبعة الرجل فى كل حالته ، يدرك حكمة التفريق فى هنا . وأما سائر الحقوق فالرجل والمرأة سواء ، إلا ما يضطاع به فريق وحده دون الفريق الآخر .

تشريد ومطاردة ثم أسلمت فريقاً منهم للجلاد . وأعدمت على محمد نفسه في يولييه سنة ١٨٥٠ م . أما أتباعه الذين فروا من الموت والتعذيب ، والذين اشتدت حماستهم وقوى ثقتهم بمذهبهم بسبب ما طأوه من الاضطهاد ، فقد أمكنهم أن يلتجئوا إلى الأراضى التركية .

وبعد وفاة صاحب الدعوة بقليل دب الشقاق في جماعة البابية ، لأن التلميذين الذين اصطفاهما الباب وخصصهما لهداية الجماعة ، آمن بكل واحد منهما فريق من رجال البابية ، وأقر كل فريق لزعيمه بأنه المترجم الأمين عن رغبات الباب . وقد التفت الأقلية حول « صبيح أزل » الذى اتخذ مركزه بمدينة « فاما جوستا » بجزيرة قبرص ، وكان يرغب في إبقاء البابية على الصورة التى تركها عليها مؤسسها ، فأتباعه هم إذاً ، الباييون المحافظون . أما الأغلبية فقد التفت حول مذهب الرسول الآخر « بهاء الله » الذى رغب بعد سنة ١٨٦٠ م ، إبان إقامة البايين المنفيين بأدرنة ، فى أن يبادر إلى تحقيق المرحلة التالية فى النظام الدورى التعاقبى ، فأعلن بأنه المظهر الأكمل الذى بشر به أستاذه والذى يتيسر بواسطته إبلاغ رسالته إلى مرتبة أعلى من مراتب الكمال . فعلى محمد كان السابق الممهد لبهاء الله ، وبهاء الله بالنسبة للباب كيوحنا المعمدان بالنسبة لعيسى ، وفى شخص بهاء الله عادت الروح الإلهية للظهور لكي تنجز على الوجه الأكمل العمل الذى مهتد له هذا الداعية الذى بعث قبله ، وبهاء الله أعظم من الباب ، لأن الباب هو القائم ، والبهاء هو القشوم « أى الذى يظل ويبقى » . ولا عجب ، فقد وصف الباب خليفة فى المستقبل قائلاً : « إن الذى يجب أن يظهر فى يوم من الأيام لهو أعظم من ذلك الذى سبق ظهوره (٢٢) » .

وقد فضل بهاء الله أن يتسمى باسم « مظهر » أو « منظر الله » الذى يحتل فى طلعته جمال الذات الإلهية ، والذى يعكس محاسنها كصفحة المرآة ، وهو نفسه « جمال الله » الذى يشرق وجهه ويتألق بين السموات والأرض ، كما يتألق الحجر الكريم المصقول (٢٣) . وبهاء الله هو الصورة المنبعثة الصادرة عن الجوهر الإلهى ، ومعرفة هذا الجوهر لا تتأتى إلا عن طريقه (٢٤) . وقد رأى فيه أتباعه أنه كائن فوق البشر ، وأضفوا عليه كثيراً من الصفات الإلهية ، ولتقرأ للتدليل على هذا ، الأناشيد الحماسية التى خصصها أتباعه لمديحه وتقريظه ، والتى نشرها الأستاذ برون (٢٥) .

وبسبب النزاع الذي شجر بين أتباع هذا الفريق الجديد والبايعين المحافظين ، نفي بهاء الله مع أعوانه إلى عكا حيث بسط قواعده مذهبه وجمله نظاماً محدوداً لم يعارض به فحسب « ملة الفرقان » ، أى الذين يؤمنون بالقرآن ، وإنما عارض به أيضاً « ملة البيان » أى الباييعين القدماء الذين يناوئون الإصلاح ولا يريدون أن يتجاوزوا كتاب البيان .

وقد بين بهاء الله مذهبه فى مجموعة من الكتب والرسائل باللغة العربية والفارسية وأشهرها « الكتاب الأقدس » (٢٦) . وفيها زعم بأن لوحياته المدونة أصلاً إلهياً ، يقول : « إن هذا اللوح هو كتابة خفية محفوظة منذ الأزل بين الكنوز الإلهية المكنونة التى رقتها أنامل القدرة الإلهية » . وقد زعم فضلاً عن ذلك بأنه لا يكشف عن كل ما يشتمل عليه مذهبه من درر نفيسة محققة لنجاة الإنسان وخلصه — ومن هذه الدرر بعض الأفكار الخفية — ويظهر أنه احتفظ بها للنخبة المختارة من مريديه ، فلا يبوح بها لأحد سواهم . كما قصد أن يبين للناس أنه يخفى عن خصومه قدراً معيناً من أفكاره وتعاليمه ، إذ يقول فى فقرة من فقرات كتبه : « لا تزيد قط أن نعالج هذه المراتب ولا أن نفضلها ، لأن مسامع خصومنا مرهفة متميطة ، تترب شيئاً تتذرع به لمعادتنا ، زاعمة أنه يناقض الذات الإلهية الحققة ويتعارض مع دوامها ، وهم لن يصلوا قط إلى خفايا العلم وكنوز الحكمة ، التى أحاط بها ذلك الذى نحلى مع إشراق سناء الذات الإلهية وبهائها . »

وهذا التجلى للعقل الكونى الذى ظهر فى شخص بهاء الله ، والذى قصد به إمام ما بثه المؤسس الأول من تعاليم ، قد نسخ الرسالة البابية فى بعض نقاطها الجوهرية ، فبيننا البابية ، فى حقيقتها ترمى إلى إصلاح الإسلام ، بتقديم بهاء الله بفكرة واسعة النطاق وهى إيجاد ديانة عالمية يتحقق بواسطتها الإخاء الدينى بين الناس كافة ! وكما أنه فى آرائه السياسية يتشبهت بالعالمية أو كما قال : « لافضل لمن آثر وطنه بالحب وإما الفضل لمن جعل العالم وطناً له » (٢٧) ، فقد نحلى كذلك فى ديانته عن أية عقيدة من العقائد الضيقة الجامدة ، وقد اعتبر نفسه مظهر العقل الكونى لكافة الجنس البشرى ، ولذلك بعث ، بكتبه الرسولية — التى تؤلف جزءاً من كتابه المنزل عليه — إلى الأمم والحكام فى أوربا وآسيا ، بل أن دعوته شملت أمريكا ، فدعا ملوك العالم الجديد ورؤساء جمهورياته « ليستمعوا

إلى سجع الحمام على أفنان الأبدية» . ومما ساعد بهاء الله على رفعة قدره بين أتباعه ، حتى بلغ عندهم مرتبة الكائن الإلهي ، ما فاض عليه من مواهب النبوة ونفحاتها ، فقد بعث لنا بليون الثالث برسالة تنبأ له فيها بسقوطه الدائم قبل هزيمة سيدان ، بأربع سنوات .

وبسبب نزعته العالمية ، حسن لاتباعه ومريديه أن يعنوا بدراسة اللغات الأجنبية حتى يتهيأ لهم الاستعداد لبعث البعوث التي تقوم بالدعوة إلى الديانة العالمية ونشرها ، وهي الديانة التي ينبغى أن تجمع شمل الإنسانية وأن تنتظم جميع الأمم . « فهذه الكتب المترجمة إلى مختلف اللغات تبلغ الوحي الإلهي أهل الشرق والغرب ، وتعمل على نشره بين دول العالم وأمه بما يحقق الألفة والمحبة بين أرواح الناس وقلوبهم ، وبما يبعث الحياة والقوة في العظام البالية » . و « هذا هو سبيل الاتحاد والدعامة الكبرى للوفاق والمدنية (٢٨) » . وإن أمثل طريقة في نظره لتحقيق الوئام العالمي هو إيجاد لغة عالمية واحدة ، وقد رغب في أن يتمكن الملوك ووزراؤهم من الاتفاق على اتخاذ إحدى اللغات المستعملة كلغة عالمية ، أو على إيجاد لغة جديدة يفرض على الناس في كافة أنحاء العالم أن يتعلموها في مدارسهم (٢٩) .

وقد نبذ كل القيود الدينية : الإسلامية منها أو الخاصة بالبابية القديمة ، ومع ذلك فهو من حيث علاقته بالبابية لم يحرر تعاليمه من كافة النظريات الصوفية والحيل الحروفية والعقدية التي انصفت بها البابية الأولى ، ولكنه جعل في المحل الأول كل مصلحة عامة ترمي إلى إقرار القواعد الخلقية والاجتماعية ؛ فحرم الحرب تحريماً قاطعاً ولم يسمح باستعمال الأسلحة إلا « وقت الحاجة » ، كما حظر الرق حظراً باتاً ؛ ولا غرو ، فقد دعت البهائية إلى المساواة بين أفراد الجنس البشري وجعلت من هذه المساواة لب تعاليمها (٣٠) . وقد عنف بهاء الله في سورة أزلت عليه تسمى « سورة الملوك » سلطان تركيا ، تعنيفاً شديداً لأنه فرّق في الحقوق والامتيازات بين طوائف السكان (٣١) . وعالج العلاقات الزوجية بغية تنظيمها وإصلاحها ، وهي التي سبق أن وجّه « الباب » إليها الكثير من عنايته ، ومثله الأعلى هو الاقتصار على زوجة واحدة . ولكنه مع ذلك وضع عدة استثناءات أباح فيها التزوج باثنتين ؛ وهذا عنده هو الحد الأقصى لتعدد الزوجات . وأقر الطلاق ولكن في حدود الضرورات البشرية ، وأباح التزوج

بالمطلقة ما دام لم يعقد لها من جديد . وهكذا ، نراه يخالف فيما ذهب إليه القواعد المتبعة في الإسلام .

وترى البهائية أن الشريعة الإسلامية قد انقضت عهداً تقضياً عنها انقضاء تاماً وبطل مفعول أحكامها . وأحلت البهائية مكانها أوضاعاً جديدة للصلوات والعبادات ؛ فنسخت صلاة الجماعة بمراسمها الخاصة وأمرت الناس بالصلاة فرادى ، ولم تحتفظ بصلاة الجماعة إلا في الصلاة على الموتى ، وغيرت القبلة نحو مكة وجعلتها نحو المكان الذي يقيم فيه ذلك الذي جعله الله مظهرًا من مظاهره ، فإذا ما غيّر هذا اتجاهه تحركت معه القبلة حتى يستقر . وحبذت البهائية الطهارة الجثمانية كالوضوء والغسل ، وحبذت عليها كأمر تعبدي ؛ لكنها حذرت غشيان الحمامات الفارسية التي تعدها البهائية من النجاسات .

وقد ألغى بهاء الله بحجة قلم — ولم يوضح ذلك تفصيلاً — القيود التي يفرضها الإسلام على معتنقيه (وذلك ما عدا بعض القواعد الخاصة باللباس) ، وقرر لاتباعه أن « في إمكانهم أن يعملوا كل ما لا يخالف العقل البشري السليم (٣٢) » . وقد كافح كساقه الباب ، العلماء بلا تعب أو كلل ، ورأى أنهم يستهينون بالإرادة الإلهية ويمسخونها ، ولكن حذر أتباعه من المناقشة مع خصومهم في الدين .

والديانة البهائية لا تعرف الوظائف الكهنوتية ، وكل عضو في هذه الديانة العالمية عليه أن يخصص نفسه لاداء عمل منتج نافع للهيئة الاجتماعية ، ومن يستشعر في نفسه القدرة على الهداية الروحية فعليه أن يؤديها بلا مقابل (٣٣) . ويتضح من إبطال البهائين للمنبر ، في الأماكن التي يعقدون فيها اجتماعاتهم ، أنهم لا يرون أن يكون التعليم والهداية على يد هيئة خاصة (٣٤) .

ولعلنا نتوقع أن تكون آراء بهاء الله في السياسة في جانب الأحرار ، غير أننا نخطئ الظن ، بل يدهشنا أن نراه يقاوم الحرية السياسية ، إذ يقول : « إنا نرى كثيراً من الناس ينوقون للحرية ويمجدونها ولكنهم في ضلال مبين ، إذ الحرية تجر في ذيلها الفوضى التي لا ينجب ما تحدته من نيران الفتن والاضطرابات . واعلم أن الحرية بدأ ظهورها في عالم الحيوان ، ولكن الإنسان يجب أن يخضع للقوانين التي تقيمه شرهه وحميته وشر الاضرار والمفاسد التي يرتكبها الخونة والمجرمون ، وفي الحق ، إن الحرية تقضى الإنسان عن مقتضيات الأخلاق

والآداب». ويظل يسرد آراءه هكذا في لهجة رجعية صريحة (٣٥). كما أن أتباع بهاء الله لا يشايعون التطور السياسي نحو الديمقراطية الذي حدث في تركيا وبارس، ولا يقرون خلع السلطان والشاه (٣٦).

وانتقلت رسالة بهاء الله بعد موته في ١٦ مايو سنة ١٨٩٢ إلى ولده وخليفته عباس افندي المسمى بعبد البهاء أو «غصن أعظم» (٣٧)، وذلك دون أن تلاق معارضة إلا من جانب نفر من أحبائه. وقد زاد عبد البهاء على التعاليم التي ورثها عن أبيه زيادة كبيرة، وسعى تدريجياً في أن يوفق بينها وبين صور التفكير الغربي ومرامى الثقافة الحديثة، وخفف بقدر الإمكان من وطأة الخزعبلات والخوارق التي كانت، لا تزال عالقة بالمراتب الروحية السابقة، إن لم يكن قد انتبذها كلها جانباً. وكثيراً ما استعان عباس بأسفار العهد القديم والجديد التي استشهد بالكثير من آياتها في كتاباته وبياناته، محاولاً بذلك أن يؤثر في بيئات أوسع مدى من تلك التي نشر فيها أبوه ديانته الجديدة.

وفي الواقع، أتت الدعاية الواسعة التي قام بها البهائيون منذ تولية عبد البهاء بنتائج جليلة القدر، فقد توجه عدد كبير من السيدات الأمريكيات (وقد دونت في الحواشي أسماء بعضهن) للحجج إلى مقر النبي الفارسي بجوار جبل الكرمل، لكي يلتقطن من فيه حكم الهداية التي أنصتن لها على مقربة من الموحى إليه، ثم يعملن على نشرها في وطنهن الغربي. وإنا ندين بأوفي مرجع يبحث في آراء عباس افندي إلى الألسنة «لورا كليفورد بارني» التي استطاعت ان تصحب عبد البهاء وقتاً طويلاً، وأن تدون تعاليمه اختزالاً ليتسنى لها أن تضع للعالم الغربي ملخصاً دقيقاً للمذهب البهائي الجديد (٣٨).

وأخيراً أصبحت الحركة البائية، منذ ذلك الوقت لا تنسب إلى الباب، فقد أثر الناس أخيراً أن يطلقوا على هذه الفرقة التي تفرعت عن مذهب «ميرزا علي محمد»، والتي انتشرت تعاليمها شيئاً فشيئاً حتى غطت على المذاهب الأخرى المناهضة لها، اسم «البهائية» الذي يسمى أتباعه أنفسهم به، كي يتميزوا عن البقية الباقية من الباييين المحافظين التمسكين بكتاب البيان والذين ينهجون نهجاً آخر.

وإن النزعة العالمية الواسعة التي انصفت بها البهائية قد جمعت حولها الاتباع والانصار، لا من مساجد المسلمين فحسب، بل من كنائس النصراني وبيع

اليهود ونيران المجوس . وقد أسسوا حديثاً في أشقباد من أعمال التركستان الروسية بجوار الحدود الفارسية ، بناءً عاماً ليعقدون فيه الاجتماعات لأداء شعائرهم الدينية التي أقي على وصفها « هيپوليت ، دريفوس » ، وهو من العلماء الأوربيين المولعين بشرح التعاليم البهائية^(٣٩) . كما أنه من جهة أخرى تطلق البهائية على ذوى النزعة الحرة في التفكير الديني ، وهي النزعة التي تنفذ العقائد الوضعية المحدودة في الإسلام ، فكلمة « بهائي » أصبحت تشبه كلمة « زنديق » القديمة التي استعملت من قبل في هذا المعنى ، وكانت تطلق في العصر العباسي على من ينحو من المسلمين في تفكيره الديني نحو العقائد الزرادشتية والماثوية ، كما أطلقت بعد ذلك كلمة « فيلسوف » وحديثاً كلمة « فران - ماسون » — أي بناء حر — على ذوى الفكر الحر عموماً ، من غير أن تدل هذه الألفاظ دلالة واضحة على نوع هذا الكفر بالإسلام أو تبين كيفيته . وكذلك لا تفيد كلمة « بهائي » في فارس في الوقت الحاضر ، الاندماج في هذا الفرع الأخير للبايية - فحسب ، ولكنها تفيد أيضاً — كما لاحظ القس « جوردان » — أن كثيرين ممن يسمون بالبهائيين ليسوا في الواقع إلا عقليين منكرين للديانات « irreligious rationalists »^(٤٠) .

وبما أن من صالح البهائيين ، سواء أ كانوا في فارس أم في البلاد الإسلامية الأخرى ، الابتعاد عن الجهر بمعتقداتهم المناقضة للدين الإسلامي مناقضة تامة ، مصطنعين التقية لكتانها ، أصبح من العسير أن ندلى بإحصاء ولو تقريبياً عن عدد اتباع البايية بفرعها . ومع ذلك فالقس « إسحق آدمز » ، وهو أحدث من كتبوا عن البايية ، يقدر عددهم — وقد يكون مغالياً في تقديره — بثلاثة ملايين في فارس وحدها ، وهو ما يقرب من ثلث مجموع السكان في هذه البلاد . وهكذا نشطت الحركة البايية ، ودخلت حديثاً في دور الدعاية عندما ترقى وتحولت إلى البهائية . وقد اقتنع فقهاؤها وأتباعها بانهم ليسوا فرقة من الفرق الإسلامية ، ولكنهم يمثلون مذهباً عالمياً ، ورحبوا بالنتائج المترتبة على هذه الفكرة ، فلم يوجهوا دعواتهم فحسب إلى المسلمين على نطاق واسع (إذ بلغوا بها الهند الصينية) ، ولكنهم روجوا لها شيئاً فشيئاً حتى نخطت، في فوز ظاهر حدود العالم الإسلامي . فقد وجد نبي عكا في أمريكا ، وفي أوربا أيضاً كما يقولون ، من يقبل على اعتناق ديانته في حماسة ولهفة حين بين المسيحيين^(٤١) .

وإن ما أقيم من المؤسسات في أمريكا ، وما اتخذ من المشروعات الأدبية ،

قد ساعد البهائية الأمريكية على أن ترسخ قواعدها ، بلها « مجلة نجم الغرب *Star of the West* » التي تصدر منذ سنة ١٩١٠ في تسعة عشر عدداً في السنة ، وهذا هو الرقم المقدس لدى الباب ، وهي لسان حال البهائيين . وقد انتشرت البهائية في بقاع شاسعة من الولايات المتحدة ، واتخذت مركزها في شيكاغو ، حيث يتأهب أنصارها لبناء دار سموها « مشرق الأذكار » ، كي يعقد البهائيون الأمريكيون اجتماعاتهم فيها . وقد تمكنوا بفضل ما اكتب به الإخوان من المال الوفير من شراء قطعة أرض واسعة شمالي بحيرة مِتشيغِن ، باركها عبد البهاء في أول ما بو سنة ١٩١٢ أثناء إقامته في الولايات المتحدة (٤٢) .

وبلغ الأمر ببعض اليهود المتحمسين للبهائية أن استخلصوا من دفائن البهد القديم وتنبؤات أسفاره ، ما ينبيء بظهور بهاء الله وعباس ، وزعموا أن كل آية تشيد « بمجد يهوه » أنها تعني ظهور مخلص للعالم في شخص بهاء الله ، كما نسبوا جزءاً كبيراً من الإشارات والتلميحات التي في الأسفار إلى جبل الكرمل الذي تحلى على مقربة منه نور الله وأضاء على الكون كله ، وذلك في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي . فضلاً عن أنهم لم ينسوا أن يستخرجوا مما يحتويه سفر دانيال (٤٢) من الرؤى ما ينبيء بقيام الحركة التي أوجدتها « الباب » ، وأن يلتمسوا بتأويلها ما يدل على وقت حدوثها ، فالثلاثمائة والألفان من الأيام (أي من السنين) التي بعد انقضاءها « يتبرأ القدس » أي يتطهر المعبود (إصحاح ٨ عدد ١٤) ، تنتهي تبعاً لتقديراتهم في سنة ١٨٤٤ بالنسبة للتقويم المسيحي ، وهي السنة التي ظهر فيها ميرزا علي محمد ، وأوحى إليه أنه الباب الذي حل فيه البقل الكلي ، وذلك في الدور الجديد لتجليه .

وقد تقدمت البهائية ، بظهور عباس افندي خطوة أخرى في استعانتها بالتوراة والإنجيل ، فأسفارها سبق أن بشرت بظهور عباس من قبل ، وهو المقصود بالإمارة وسائر الألقاب الفاخرة العجيبة التي وردت في عدد ٦ من الإصحاح التاسع من سفر أشعيا : « لأنه يولد لنا ولد ونعطي ابناً وتكون الرئاسة على كتفه ، ويدعى اسمه عجيباً مشيراً لهاً قديراً أباً أبدياً رئيس السلام » . وفي اللحظة التي أكتب فيها هذه السطور ، تيسر لي أن أستمع إلى حجج كهذه مستمدة من الكتاب المقدس من أحد البهائيين المتفانين في نشر مذهبهم ، وقد كان يشغل إلى عهد قريب طبيبياً بطهران ، ويقوم منذ عامين في « بودابست »

البلدة التي كنت أقطنها ، مشتغلاً بالدعوة لعقيدته وكسب الأناصر لها ، وهو يشمر بأن النهاية قد خصصته للدعاية لدينه في وطني ، وهذا دليل آخر على أن البهائيين الجدد لا يقصرون دعايتهم الإسلامية المغالية على القارة الأمريكية وحدها .

١١ — وتحتل الهند مكاناً فريداً في ظواهر النمو التاريخي للإسلام ؛ هذه الظواهر التي هي في هذه البلاد عمرة ظروف خاصة تتعلق بخصائص الأجناس البشرية التي تقطن هذا الإقليم الإسلامي ، وهي تهدي مؤرخ الأديان إلى شواهد جزيلة الفائدة ، واستنتاجات قيمة لا يمكننا أن نتبسط فيها هنا إلا بقدر . إذا كان الفتح الغزنوي للهند قد أضاف جديداً للحضارة الهندية القديمة أو غير قديماً ، فإن الأشكال المختلفة للديانات الهندية لم يعتمدها شيء يذكر من التبديل ؛ بل احتفظت بكيانها الكامل في المجتمع الهندي إبان الحكم الإسلامي ، وظلت باقية على حالتها الأولى إلى وقتنا هذا . ومع ما أفاده الإسلام من خروج عدد كبير من الهنود من الديانة البراهمية واعتناقهم للإسلام ، فلم ينجم عن ذلك أن احتل القرآن في نفوس المسلمين الجدد مركز « الثيدا » ، أو أنه استأثر استئثاراً بمكاتها . بل على النقيض من ذلك ، لم يكن الإسلام في أية بقعة من البقاع مكرهاً على أن يتسامح بمثل هذا القدر مع الديانات الأجنبية كما صنع في بلاد الهند ، فقد أرغمت أحوال الهنود الإسلام على أن يحقف من حدة حكمه الشرعي على الديانات الأخرى ؛ وهو حكم لا يُقر في البلاد المفتوحة إلا الديانات الموحدة ، ويقضى بإبادة الوثنية فيها بلا شفقة ولا رحمة . غير أن المعابد الوثنية في الهند أمكنها أن تظل قائمة تحت السيادة الإسلامية ، على الرغم مما ألحقه بها من التدمير السلطان محمود الغزنوي الفاتح المسلم النشط العالمي الهمة ، واضطر المسلمون أن يعاملوا أصحاب الديانات الهندية معاملة أهل الذمة ، وأن يطبقوا عليهم الأحكام الشرعية الخاصة بالذميين (٤٤) .

وإن الخليط المُشعَّث المُرَقَّص ، الذي تتألف منه ديانات قارة الهند ، ساعد على إيجاد عدة مبادلات بين هذه الديانات وبين الإسلام الذي نزح إلى هذه البلاد واستقر في ربوعها (٤٥) ، إذ أن دخول الجماعات الهندية أفواجا في الإسلام قد جرّ في بعض البقاع إلى انتقال الكثير من آرائهم الاجتماعية إلى حياتهم الإسلامية الجديدة (٤٦) . أما في الحياة الدينية فإننا نصادف ظواهر فريدة لا نظير

لها؛ فالعالم الأساسية في الإسلام عُدلت تعديلاً يتفق مع فحوى العقائد الهندية،
 وهاك مثلاً يستوجب الدهش، ولو أنه لا يمثل الروح العامة الغالبة، وهو جملة
 تظهر أحياناً منقوشه على مسكوكات الامراء المسلمين في الهند وتكشف عن عقيدتهم
 الإسلامية المزدوجة، وهي: « اللامتناهي هو الواحد الفرد وقد تجسد في
 محمد ^(٤٧) » L'Indéfinissable est unique, Muhammed est son avatar

وإن تقديس الأولياء في الإسلام قد هباً المجال للعقائد الشعبية الهندية لكي
 تؤثر على الشعائر الإسلامية، ففشت فيها العناصر الهندية، وتفاقم أثرها شيئاً
 فشيئاً، حتى أنتجت، — ولا سيما في التشيع الهندي — ظواهر دينية فريدة
 تسرعى النظر، فتحولت الآلهة الهندية القديمة إلى مجموعة من الأولياء،
 وصيغت الأماكن المقدسة بالصيغة الإسلامية بطريقة تدريجية لاشعورية.

ولم يحدث في أي قطر من الأقطار التي فتحها المسلمون، أن زودنا الدين
 الإسلامي بأمثلة وفيرة كهذه، تدل على استبقاء العناصر الوثنية والاحتفاظ بها
 كما حدث في بلاد الهند وجزر الهند الشرقية المجاورة لها، التي نشتمل على ظواهر
 لا حصر لها، قوية في دلالتها على امتزاج الديانات الوثنية بالإسلام. فمع العبادة
 الظاهرية المحضة لله، والتلاوة السطحية للقرآن، واتباع السنن الإسلامية دون
 تبصر أو تمييز — نعبد جنباً إلى جنب، بصورة جليلة صريحة، عبادة الشياطين
 والموتى، وكذا التقاليد الوثنية الأخرى animistes. كما أن المظاهر الإسلامية،
 في عقائد سكان الأرخبيل الهندي، تتيح لنا مجالاً فسيحاً للبحث والملاحظة
 لدراسة هذا المزيج المستقيم من عديد الأديان، ومما زادنا علماً بها ما وضعه
 « وِلْكِنسون ^(٤٨) » و « هيرجرونيه » من المؤلفات النفيسة الهامة عنها.
 أما فيما يتعلق بالقارة الهندية فقد أمدنا الأستاذ « أرنولد » ببحوث مفيدة عن
 بقاء عبادة الآلهة الهندية، وما يتصل بها من طقوس ومناسك، في عقائد الدهاء
 في الأمم الإسلامية التي تقطن أجزاء مختلفة من بلاد الهند ^(٤٩).

وإن المسلمين المتعصبين للسنة ممن تأثروا بالأراء الوهابية، ومن تدفعهم
 الغيرة الدينية لتطهير الإسلام مما علق به من الشوائب، ليجدون في الإسلام

* يقصد بكلمة أفاتار avatar في الأساطير الهندية نزول إله من الآلهة إلى الأرض وحلوله في
 جسم إنسان أو حيوان.

الهندي ميداناً رحيباً للعمل والإنتاج؛ تصادفهم هنالك واجبات عظيمة من ناحيتين: أولاً — العمل على تنقية الإسلام من التعلق بالأولياء الذين ليسوا سوى صور منقولة عن آلهة الديانات الهندية، ثم تطهيره من الطقوس التبعية المتصلة بهؤلاء الأولياء؛ ثانياً — القيام بدعاية واسعة النطاق بين الطبقات الهندية التي لم تتأثر بالإسلام إلا تأثيراً سطحياً.

وقد شاهد الإسلام في الهند منذ قرن حركات دينية من هذا القبيل. فالحركة الوهابية انتشرت تعاليمها وانبعثت من بلاد العرب، حتى بلغت هذا القطر الإسلامي. وإن ما يهيئته الحج إلى مكة، من فرص الاختلاط والاتصال بين المسلمين، لما يعمل على إيقاظ الأهمم الدينية في نفوسهم، وتوحيد الأماني التي يجيش بها قلوبهم، وعلى السعي لتحقيقها في الأقطار الإسلامية النائية.

وبعد إعداد فكري صامت، وجدت هذه الأماني من يلبي نداءها في الهند وهو « السيد أحمد الباريلي » الذي كان داعية قوياً لها؛ فقد عمل خلال الربع الأول من القرن التاسع عشر على نشر الأفكار الوهابية في بقاع مختلفة من الهند الإسلامية، كما جدت في تطهير الإسلام من آدران الشرك التي غشيتها غشياناً ظاهراً بصورة صارخة نابية، وذلك في عبادة الأولياء وما يتصل بها من التقاليد الخرافية، ولم يدخر وسعاً في نفس الوقت في أن يقوم بدعاية دينية كبيرة بين الهنود لترغيمهم في اعتناق الإسلام، وقد وصف أتباعه هذه الدعاية بقوة أثرها وجزيل نفعها.

كان أحمد ذا حمية شديدة في الدين، وكان يرمى إلى إعادة الحياة الإسلامية إلى بساطتها الأولى، وقد دفعته حميته إلى دعوة أعوانه العديدين إلى الجهاد وقتال المشركين، ومهد له هذا نزاعه مع طائفة السيخ الذين يقطنون شمالي الهند. وفي خلال هذه الحملة المنكودة لاقى حتفه سنة ١٨٣١ م. ومع أن مغامرة الجهاد وما ارتبط بها من محاولات سياسية، قد انتهت بموت أحمد، فالحركة الدينية التي ابتعثها بين الجماعات الإسلامية ظلت بعد وفاته قوية الأثر في الإسلام في الهند. ولو أن دعاة مذهب أحمد في الهند لا ينضون تحت لواء الوهابيين، فهم — على اختلاف المسميات التي اتخذوها لحركتهم — لم يدخروا وسعاً في العمل على نشر قواعد الإسلام الصحيحة نشرًا كاملاً، بين الشعوب الهندية التي اعتنقت الإسلام اعتناقاً سطحياً، وظلت منعسة في تقاليد الهندية الوثنية.

وقد حث الدعاة تلك الشعوب على اتباع أحكام الشريعة الإسلامية ، ووحّدوا أيضاً بين الطوائف السنية التي كانت أنواعها المختلفة تزيد من عدد الفرق الإسلامية في الهند ، ومن هذه الطوائف طائفة هامة تسمى « بالقرائضية (٥٠) » واسمها قوى في دلالاته على ميولها ومراميها . وهذه الحركة الإصلاحية الواسعة التي ترجع في مبعثها إلى تعاليم الوهابيين السنية ، دونت أخبارها في سفر أدبي لا يزال يُقرأ إلى اليوم ، وضعه « مولوى اسماعيل الدهلوى » الذي كان صديقاً وفاقاً لأحمد الباريلي ، وعنوانه « تقوية الإيمان » ؛ وفيه يكافح المؤلف في همة وغيره كل صنوف الشرك ، ويهيب بالمسلمين أن يعتصموا بالتوحيد الصحيح (٥١) .

١٢ — وكما أن الإسلام في الهند لم يستطع أن يتخلص من أثر الديانات المحلية ، فإن فكرة الوحدانية في الإسلام لم تكن من جهة أخرى عديمة الأثر في هذه الديانات ، التي تشتمل على عدة عناصر دينية لا شك في أنها عناصر دخيلة منتهجة . وإذا اعتبرنا هذه العناصر أعظم خطراً وأجل شأنًا في تطور الديانة الهندوكية ونموها ، فهي مع ذلك نتيجة الأثر الإسلامي ، ولا يستطيع مؤرخ الديانة الإسلامية أن يغفلها .

وقد لوحظ أنه في نهاية القرن الرابع عشر الميلادي وبداية القرن الخامس عشر ، اخترقت بعض النظريات الإسلامية عالم ديانات الهند ، وتسربت على الأخص بفضل مذهب نَسَاج يدعى « كبير » ، وهو من الرسل الاثني عشر التابعين لمدرسة « راماناندا Rāmananda » ، الذي يرى فيه مسلمو الهند ولياً من الأولياء الأبرار ويقدمونه كما يقدمونه تماماً أتباعه من البراهمة (٥٢) . كما ظهر في نفس الوقت أثر الآراء الصوفية الإسلامية ، فمادت بذلك إلى البيئة الهندية التي كانت في الأصل مصدراً من مصادر التصوف الإسلامي .

ومع ذلك ، فما لا يحسن إغفاله أن التحديد الدقيق لعمل هذه المؤثرات لا يزال قيد البحث . والأستاذ « جريسون Grierson » ، أحد العلماء الثقات ذوي الاطلاع الواسع على شؤون الهند ، يفسر هذه الظواهر بأنها نتيجة تسرب الأفكار المسيحية ، وينكر الفرض القائل بوجود مؤثرات إسلامية . ولا يمكننا بطبيعة الحال ، أن ننحاز إلى إحدى النظريتين في هذا البحث ، الذي كان موضوعاً للمناقشة في الاجتماع السنوي الذي عقدته الجمعية الآسيوية (٥٣) الملكية سنة ١٩٠٧ ، وكانت هذه المناقشة من أمتع المناقشات وأطرفها . ولكن من

المتعذر في بحثنا هذا أن نغفل الشواهد والأدلة التي تستوجب الانتباه ، والتي تؤيد أثر الإسلام في ديانات الهند^(٥٤) .

فالديانة التي أسسها ناناك Nānak المتوفى سنة ١٥٣٨ م ، وهو من مريدى « كبير » ، تعد مزجاً من الديانتين الهندوكية والإسلامية ، وهي ديانة السيخ في الهند الشمالية ، ولم تتوافر مراجع البحث في هذه الديانة إلا بظهور الكتاب القسيم الذى وضعه « ماكوليف » في ستة مجلدات والذى نشرته مطبعة « كلارندن » بأكسفورد سنة ١٩٠٩ . كما أن مؤلف « أدى جرانت » تحيّل مذهباً دينياً عالمياً ألف فيه بين الهندوكية والإسلام ، وقد تأثر فيه بنظريات التصوف الإسلامى المصحوبة دون ريب بالزيادات البوذية التى أضيفت إليها . وقد قال فيه بنكوت Pincott إنه قصد به « أن يهيمء وسيلة لتخطى الهوة السحيقة التى تفصل بين الهندوكيين والمؤمنين بمحمد^(٥٥) » . ويبدو لنا أن أهم عنصر من عناصر التوفيق والتقريب بين الديانتين كان فى العمل على محو الوثنية والقضاء عليها ، وذلك بانتحال نظرية وحدة الكون التى يدين بها متصوفة المسلمين . وفى الحق ، إن خلفاء « ناناك » قد حرقوا عمله وبدّلوه حتى من الناحية الاجتماعية ؛ ولا تسمح لنا المنازعات التى حى وطيسها بين أشياع مذهبه والمسلمين ، خلال ما قام بينهم من صلوات مشتركة فيما بعد^(٥٦) ، أن نتبين إذا كان مؤسس ديانة السيخ قد ابتغى من عمله فى البداية محاولة التوفيق بين الملل والنحل المتعارضة .

وإلى عهد قريب لا يزال أثر الإسلام ظاهراً ملموساً فى الفرق الهندية ، فى النصف الأول من القرن الثامن عشر نشأت فرقة هندية اسمها : « رام ساناكي Ram Sanaki » ، كانت تعمل على مكافئة الوثنية ، ونلمس فى عباداتها شهاً قوياً بالعبادات الإسلامية^(٥٧) .

وها نحن ذا نعود مرة أخرى إلى الفكرة التى توهنا بها آنفاً ، وهى أن الهند ، بما تشتمل عليه من خليط مُرقّش من عديد الديانات ، تتمثل للباحث كأنها مدرسة لاسلم الأديان المقارنة ، بل كانت فى حقيقة أمرها هذه المدرسة . وإن الفرصة التى أتاحتها البلاد الهندية للنظر فى الأديان نظراً مقارناً ، قد اتخذت ذريعة لابتداع مذاهب دينية جديدة . وبما أننا نُورخ للديانة الإسلامية ، علينا أن نخص بالذكر هنا أحد هذه المذاهب ، الذى كان وحى الخاطر والتأمل ،

والذي كان عمرة التفكير في جملة الديانات السكثيرة المزدهرة التي اكتظت بها بلاد الهند .

ومؤسس هذا المذهب هو الملك الهندي أبو الفتح جلال الدين مجد الذي اشتهر في التاريخ بلقبه الجليل « أكبر » ، الذي وجد في الآداب الأوربية من يترجم له ويؤرخ له ، وذلك بالكتاب الذي وضعه في سنة ١٨٨١ « فريدريك أغسطس الشلزقيجي الهولشتميني » كونت « نوير » ، كما عني بدرسه الأستاذ « جاربه Garbe » في خطاب العمادة الذي ألقاه بجامعة « توبنجن » ؛ بل إن « ماكس مولر » أطرى كثيراً الامبراطور أكبر لأنه اول من عني بدراسة علم الأديان المقارنة . وعلى كل حال فقد مهد له طريق الدراسة « أبو الفضل العلامي » الذي أصبح وزيره فيما بعد ، والذي ألّف في تمجيد مليكه كتاب « أكبر نامه » . وقد سبق أبو الفضل الامبراطور « أكبر » في بحث الملل والنحل المختلفة وأكب على دراستها ، وكان يتوق إلى إيجاد عقيدة تتخطى حدود الاسلام ومعالمه (٥٨) . ولكن « أكبر » كان لديه وحده القدرة بصفته حاكماً لدولة كبيرة وطيدة الأركان ، أن يخرج إلى حيز العمل مشروعاً دينياً هو وليد الدراسة المقارنة للأديان . ومهما بدا من قلة استعداد « أكبر » لإدراك مسائل الثقافة العالمية (٥٩) بسبب نقص تليمه الابتدائي ، فإن هذا الامبراطور المغولي العظيم سليل أسرة تيمورلنك التي حكمت من سنة ١٥٢٧ م إلى سنة ١٧٠٧ ، والذي يعد حكمه أزهى عصور الحضارة الإسلامية في الهند ، ترتبط باسمه إحدى الحوادث الهامة في تاريخ الإسلام الهندي التي حدثت في أواخر القرن السادس عشر ؛ فقد سبق لهذا الأمير الموهوب أن أبدى اهتمامه بتفهم البواعث النفسية العميقة التي تحمل الإنسان على التدين ، وتحبلى إحساسه بهذه البواعث في الرحلة الطويلة التي قام بها متخفياً في زى خادم حقير ليستمع للاشعار الدينية التي كان ينشدها « هاريداسا Haridāsa » المطرب الهندي بصوته العذب الرخيم . ونجم عن هذه الحالة النفسية التي ملكت مشاعر « أكبر » أنه اتهم في هذه الفرصة العجيبة ، التي أناحتها له الديانات المتعددة في امبراطوريته ، - فبد في الاستزادة من دراستها مستعيناً بفقهاء كل ملة في استجلاء تعاليمها المختلفة . وقد تسنى له في المناقشات التي احتدمت بين فقهاء الملل والنحل المختلفة في المجالس الدينية التي عقدها ، أن يكوّن في ذهنه رأياً فيما يفصل بينهما من الفروق

الدقيقة ، وفي قيمة كل ملة ونحلة بالنسبة لغيرها ؛ وسرعان ما تززع إيمانه بفضل ديانته الخاصة وهي الإسلام على غيرها من الديانات ، مع أنه ظل مؤمناً بالعقائد الصوفية الإسلامية التي كان يدفعه وجدانه إلى التعلق بها .

وبينا قد حقق « أكبر » لذوى الملل والنحل المختلفة في إمبراطوريته الشاسعة حرية تعبدية لا حد لها — وذلك حوالى سنة ١٥٧٨ — نراه قد صور لنفسه مذهباً دينياً جديداً يتصل في ظاهره بالإسلام ، ولكنه في جوهره وحقيقته يقضى عليه قضاء مبرماً ، واستعان الإمبراطور بحقه في استصدار فتاوى من العلماء المجتهدين ، وسُحِّلَ طائفة من علماء البلاط الخاضعين له على إقرار مذهبه الدينى الجديد الذى جرد فيه شعار الإسلام وعقائده من مساوئها ومقاصدها ، وأوجد مكانها كأساس للديانة الإمبراطورية فلسفة عقلية خلقية سماها « توحيد إلهي » ، وصلت في ذروتها إلى النظرية الصوفية وهي اتحاد النفس البشرية بالذات الإلهية . ويلاحظ في عبادات المذهب الجديد ما كان لمستشارى الإمبراطور من الزرادشتيين من أثر قوى عليه ؛ وهم بقايا أصحاب الديانة الزرادشتية التى لما اشتد اضطهادها في وطنها الفارسي نزحت إلى بلاد الهند ورقشت فمسيقتها الديانات الهندية ، وزادت من تنوع ألوانها ؛ وكذلك من العسير أن نغفل السمة البارزة في ديانة « أكبر » ، الذى جعل نفسه كاهنها الأعظم ، وهي عبادة النور والشمس والنار .

وديانة أكبر لا يمكن أن تسمى إصلاحاً ، ولكنها تعد تقيفاً وإنكاراً للإسلام ، وخروجاً على تقاليد خروجاً قطعاً لم يقو على مثله مذهب الإسماعيلية ؛ غير أننا نلاحظ أنه كان لها أثر عميق في تطور الإسلام . ويبدو أنها لم تتخط بيئة الإمبراطور والطبقة العالية المستنيرة ، فضلاً عن أنها لم تعش بعد وفاة مؤسسها . وكما هو الحال في العصور القديمة عند ما قام الفرعون المستنير أمنحسب الرابع بإصلاح الديانة المصرية ، وبقي هذا الإصلاح قائماً مابق هو في الحكم ، ثم تلاشى بعد موته وعادت الديانات القديمة المتوارثة إلى مكاتها الأولى ، كذلك كان حال الديانة الجديدة التى أوجدها أكبر ؛ فلم تعش بعد انقضاء حكمه ، واستعاد الإسلام السنى وحدته السالفة وتفوذه السابق بعد وفاة أكبر سنة ١٦٠٥ م ، على الرغم مما صادفه من العقبات ، اليسيرة بسبب الموقف العدائى للإسلام الذى وقفه ابنه وخليفته « جاهاجير Djahāngir » . ولم يطلق على « أكبر » أنه

الرائد الأول في تحقيق الآمال ، التي ترمى إلى التقريب بين البرهمية والزرادشتية والإسلام^(٦٠) ، إلا خلال الحركات العقلية الأخيرة والنزعات الفكرية الحرة ، التي دعا لها متنورو البراهمة والمسلمين في عهد الحكم الإنجليزى للهند .

١٤ — وهذا يقودنا إلى مرحلة عصرية حديثة من مراحل تطور الإسلام في الهند .

إن اتصال المسلمين الوثيق بالمدينة الغربية ، وخضوع الملايين الفقيرة منهم لدول غير إسلامية ، وذلك بسبب ما قام به الأوربيون من الفتح والاستعمار ، وكذا مساهمتهم في المظاهر العصرية للحياة الاجتماعية ، نتيجة لغزو المدينة الغربية لبلادهم — كل هذه العوامل قد أحدثت أثراً عميقاً في الطبقات الإسلامية المستنيرة ، وفي علاقتها بما توارثته من نظريات وتقاليد دينية ، وكانت هذه النظريات والتقاليد في حاجة شديدة ملحة إلى التقريب والملاءمة بينها وبين الظروف الجديدة . وقد اهتمت هذه الطبقات المستنيرة إلى العمل على نقد التعاليم الإسلامية ، والتفرقة بين معالم الإسلام الأصلية والزيادات التاريخية التي أضيفت إليه عن طريق الإجماع ، والتي يسهل توضيحها في سبيل حاجات المدينة ومقتضيات العمران . ولكن كانت الحاجة ، من جهة أخرى ، ماسة إلى الدفاع عن الإسلام والإشادة به ، لصد الحملات الأجنبية التي سددت للطعن في الإسلام والغض من مآثره الثقافية ، كما كانت الحاجة ماسة أيضاً إلى أن تزول عن آماله وصمة منقائصها للحضارة وإثبات مرونة الأحكام والأوضاع الإسلامية وسهولة تشكيلها ، كي تطابق حاجات الجنس البشرى في كل زمان ومكان .

ومع أن هذه الجهود ، التي بذلت للدفاع عن الإسلام والإشادة به ، كانت مصحوبة دائماً بسعى محمود للتفرقة بين الغث والسمين ، فهي لا تتردد في أن تنزع إلى تحكيم العقل ، وأن تجعل النزعة العقلية غالبية عليها ، مما لا يتفق دائماً مع مقتضيات النظر التاريخي . وإن هذه الميول العقلية التي رمت إلى التوفيق بين الحياة والفكر الإسلاميين ، وبين مطالب الحضارة الغربية التي نفذت إليهما ، شاعها على الأخص المستنيرون من مسلمي الهند ، وعضدوا نشاطها الاجتماعي والأدبي ، وساهموا في جهودها الخصبية المنتجة ، فالسيد أمير علي ، والسير سيد أحمد خان بهادور ، وأضرابهما من الشخصيات البارزة الأخرى في العالم الإسلامي ،

كانوا قادة هذه الحركة الروحية التي ترمى إلى إحياء الإسلام وإعادة تنظيمه . وقد تحققت، نتاج هذه الحركة في الحياة الروحية الجديدة للإسلام الهندي ، الذي يتقدم شيئاً فشيئاً في همة ومناورة في طريق الثقافة ، مبرراً حق الإسلام في البقاء ، وهو إسلام عقلي ، حكم هؤلاء المستنيرون عقولهم في فهم تعاليمه ، متأثرين بالتيارات الفكرية في المدنية الحديثة .

وقد مال أشياع الماضي المستمسكون به إلى تسمية هذه الجهود بالاعتزال الجديد . وتتجلى هذه الجهود فيما ينشره المعتزلة الجدد من المؤلفات الكثيرة والأبحاث والكتب والمجلات الدينية والمارنجية باللغة الانجليزية أو باللغات المحلية ، وفيما أسسوه من جمعيات هامة حققت ما استحدثوه في الإسلام من تجديد وإصلاح . وقد عملت هذه الجمعيات على تأسيس المدارس العديدة لكافة مراتب التعليم ، وأهمها مدرسة عليكره العالمة التي حباها الأمراء المسلمون بتشجيعهم ومالهم ، وظهرت بالهند حركة قوية منذ بضع سنوات تبغى تحويلها إلى جامعة إسلامية كبيرة . ومن بين المحسنين والمشجعين ، لهذه المؤسسة التعليمية الكبيرة وغيرها من المؤسسات والمشروعات ، أفاخان الرئيس الحالي لبقايا فرقة الإسماعيلية الذي ورد ذكره آنفاً .

وهذه الروح العصرية الذي بدأ ظهورها في الهند ، قد أثرت في التفكير الديني في البلاد الإسلامية الأخرى ، مصحوبة بغيرها من المؤثرات ، ومع ذلك فالأثر الهندي لا يزال ضعيفاً إلى اليوم . ومن البلاد الإسلامية التي تأثرت بنزعة التجديد مصر وتونس والجزائر والأقطار التتارية الخاضعة للحكم الروسي (٦١) .

وعلى كل حال ، فإن الجهود التي بذلها المسلمون في البقاع الإسلامية المختلفة للأخذ بأسباب الحضارة ، واتصال هذه الجهود بحياتهم الدينية اتصالاً وثيقاً ، لما يُعدّهم إلى مرحلة جديدة في تطور الإسلام ، فيعمدوا في المستقبل ، نتيجة لهذه المحاولات ، إلى أن ينقدوا مصادر الفقه والعقائد الإسلامية نقداً تاريخياً علمياً .

١٥ — وفي ثانياً هذه التيارات العقلية نشأت في بلاد الهند أحدث فرقة إسلامية ، تلاقى الدراسة الجديدة لها في هذه الآونة بعض المصاعب ، ومؤسسها ميرزا غلام أحمد القادياني ، نسبة إلى قاديان من أعمال البنجاب . وهذه الفرقة مبنية على الحقيقة التي كشفها مؤسسها أحمد ، وهي أن القبر الحقيقي لعيسى بن

مريم يقع في شارع خانيار Khânyâr بسرنجار Sringar قرب كشمير ، وهو قبر ينسب لولي من الأولياء يدعى « يوس أساف Yus-Asaf » ، وربما كان قبراً بوذياً . ويقول كذلك غلام أحمد بأن عيسى فر من مضطهديه ببית المقدس ، وأن الموت أدركه في هذا المكان الذي أبلغته إياه أسفاره البعيدة في البلاد الشرقية . وأراد غلام أحمد بهذا الكشف ، الذي دعمه بالشواهد التاريخية ، أن يدحض الروايات المسيحية والإسلامية على حد سواء ، وهي الروايات المتعلقة بخلود عيسى . ورأى أحمد في نفسه أنه المهدي الذي ظهر في « روح عيسى وقوته » ، وذلك في الألف السابع من السنين منذ خلق الدنيا ، كما اعتبر نفسه المهدي الذي ينتظره المسامون .

وقد روى عن النبي أنه قال : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » . ولهذا يميل أهل السنة والشيعة إلى سرد أسماء فقهاءهم الأعلام الذين بعثهم الله على رأس كل قرن لتثبيت دعائم الدين وإحياء ما درس من سنته ، ويعتقدون أن ظهور هؤلاء الأئمة سوف ينتهي بظهور المهدي في آخر الزمان ، واستناداً على هذه الدعوى زعم أحمد أن الله بعثه على رأس القرن الرابع عشر الهجري ليكون مجدداً للدين عاملاً على إحيائه ، وقد أضاف إلى دعواه المزدوجة — بأنه عيسى المبعوث وأنه المهدي المنتظر — زعمًا ثالثاً زاده من أجل إخوانه الهنود وهو أنه « الأقاتار » ، أي أن الألوهية حلت في جسده ، وهو لا يرمى فحسب إلى تحقيق آمال الإسلام في فوزه الشامل على سائر الأقطار المعمورة في آخر الزمان ، وإنما يعبر عن رسالته العالمية التي يتوجه بها إلى الإنسانية جماء .

وقد جهر بدعوته للمرة الأولى سنة ١٨٨٠ ، ولكن لم يكثر أتباعه كثرة ظاهرة إلا منذ سنة ١٨٨٩ . وقد برهن [في زعمه] على صحة رسالته النبوية بالآيات والمعجزات والتنبؤات التي ظهر صدقها ، وحدث كسوف للشمس وخسوف للقمر في رمضان سنة ١٣١٢ هـ — ١٨٩٤ م فاستعان بهما لإثبات مهاديته ، إذ ورد في الأحاديث والآثار أن ظهور المهدي سيكون مصحوباً بمثل هذه الظواهر الفلكية .

غير أن مهديّة أحمد تخالف نظرية المهديّة كما جاءت في الروايات الإسلامية ، فهي تتسم بالطابع السلمي ، أما السنة الإسلامية فتصور المهدي قائداً حربياً

بقاتل الكفار بالسيف وتلوث طريقه بقع الدماء ، ويطلق عليه الشيعة مع ماله عندهم من ألقاب آخر لقب « صاحب السيف (٦٢) » .

غير أن النبي الجديد أمير من أمراء السلام ، إذ أنكر الجهاد وأسقطه من الفرائض الإسلامية ، وحبب إلى أتباعه السلم والتسامح ونهاهم عن التعصب ، وجد في أن يبعث في نفوسهم ميلا للعلم والثقافة (٦٣) . وجعل من واجب المسلم في التحلي بالفضائل الخلقية أصلا من الأصول الإيمانية التي قررها لاتباعه ، وكان يصبو إلى أن يبعث في الإنسانية حياة جديدة ، بتقوية إيمانها بالله وتحليصها من أغلال الإثم وقيود المعصية ، وهو يتطلب من المسلم أيضاً أن لا يتهاون في أداء فرائضه . وكان يستشهد في تعاليمه بشواهد من العهد القديم والجديد ، وآيات من القرآن والصحاح من الأحاديث ، ودأب على أن يكون دائماً على وفاق ظاهري مع ما جاء به في القرآن . أما الأحاديث فكان كثير الشك فيها ، دأب النقد لها لاختبار نصيبها من الصحة ، وترتب على ذلك أنه ابتعد في نقط كثيرة عن المعالم الرسمية للإسلام السني بالمقدر الذي تستند فيه هذه المعالم على الحديث . واشتملت دعوته أيضاً على العناية بالتربية والتعليم ، ووجدت اللغة العبرية ذاتها مكاناً في برنامج المواد التي حيزت دراستها .

وقد بلغ أنصار المهدي الجديد في سنة ١٩٠٧ زهاء سبعين ألف نسمة ، وقد آمن به على الأخص المسلمون الذين تثقفوا بالثقافة الأوروبية وكانوا ممن تأثروا بدعوته . وكان المهدي كاتباً مجيداً وافر الإنتاج ؛ فقد بسط مذهبه للمسلمين في أكثر من ستين كتاباً دينياً في الفقه والعقائد باللغتين العربية والأوردية ، وساق فيها الأدلة على صدق رسالته ، وجد في التأثير في الجاليات الأجنبية في الشرق بإصدار مجلة شهرية باللغة الإنجليزية اسمها « مجلة الأديان *Review of Religions* » (٦٤) .

[توفي أحمد القادياني في لاهور ، في ٢٦ مايو سنة ١٩٠٨ ، ونقش على ضريحه بقاديان — التي تبعد ستين ميلاً أنجليزياً عن لاهور — هذه الكلمات : « ميرزا غلام أحمد موعود » ، ومعنى « موعود » المهدي المنتظر . وأشار إلى رغباته الأخيرة في الوصية التي تركها ؛ فقد أوصى بالحكم في الجماعة الأحمديّة إلى مجلس (إنجومن : *endjumen*) تنتخبه الجماعة انتخاباً حراً ، وعلى هذا المجلس أن ينتخب الخليفة ، وهو الرئيس الروحي للأحمديّة ، وأول خليفة لهذه الفرقة

بعد وفاة مؤسسها هو « مولوى نور الدين » . وسوف يظهر في آخر الزمان مهدي جديد من أسرة أحمد] .

هذه أحدث فرقة ظهرت في الإسلام إلى اليوم (٦٥) .

وختاماً لبحثنا بقي أن نشير إلى حركة توجد في بعض البيئات الإسلامية . إن محاولة رأب الصدع بين أهل السنة والشيعة ليست بمجديدة في نوعها ، فالإسلام فيما مضى لم يدم جهوداً بذلت في هذا السبيل . ونظراً لوجود الفوارق العديدة القائمة بين شكلي الإسلام السني والشيعي فإن النتائج العامة لهذا الانشقاق لا تتضح إلا إذا أخذت بمبادئ التشيع حكومة ثيوقراطية قائمة ، وبعبارة أخرى دولة شيعية . غير أنه لم يظهر عدد كبير من الدول الشيعية في التاريخ الإسلامي ؛ لكن قد استطاع الشيعة ، في ظل حكومات كهذه ، أن يكوّنوا إزاء الحكومات السنية في البلاد الأخرى ، جماعة دينية متمردة على البيئة المحيطة بها ، موصدة المنافذ في وجه الغرباء عنها .

وإذا كانت فارس في الوقت الحاضر أكبر دولة شيعية ، فإن هذا يرجع إلى الدولة الصفوية التي حكمها من سنة ١٥٠١ إلى سنة ١٧٢١ ، والتي أفلحت بعد المحاولات العقيمة التي بذلت من قبل (٦٦) في أن تجعل التشيع ديناً رسمياً للدولة ، كما جعل الدولة الفارسية مخالفة في مذهبها للدولة العثمانية المتاخمة لها . ولكن بعد سقوط الدولة الصفوية جد الفاتح الكبير « نادرشاه » ، بعد عقده المصالح مع تركيا ، في أن يوحد مذهبي الفريقين ، وهو مشروع حالت وفاته التي حدثت بعيد ذلك سنة ١٧٤٧ دون تحقيقه . ولدينا فيما اشتملت عليه كتابات العقيد السني عبد الله بن حسين الشوبندي (٦٧) (الذي ولد سنة ١١٠٤ و / ١٦٩٢ م والمتوفى سنة ١١٧٤ هـ / سنة ١٧٦٠) التي طبعت حديثاً ، وثيقة هامة معاصرة عن مجمع ديني عقده نادرشاه وجمع فيه بين فقهاء الفريقين .

في هذا المجمع انتهوا إلى اتفاق يقضي بضم التشيع إلى المذاهب السنية الأربعة وجعله مذهباً سنياً خامساً . وصار من السهل بعد قليل ، بموجب هذا الاتفاق أن يخصص مقام خامس للمذهب الجعفري (٦٨) في دائرة الحرم المسكي بجوار مقامات المذاهب الأربعة السنية ، وصار لزاماً منذ ذلك الوقت الإقرار بسنية هذا المذهب . وما أبدعها من طريقة ضم بها الإسلام الشيعي إلى مذهب أهل السنة ! ولكن سرعان ما ظهر أن هذا كله كان حلاً براقاً وامنية بعيدة ،

فالحقد المتوارث الذي يحمله كل من الفريقين للأخر ، والضغائن التي شطرت قهواء المذهبيين إلى شطرين ، جعلتهم بعد موت نادرشاه لا يستصوبون سياسة التسامح والوفاق .

ونرى أن الفريقين فيما بعد ، في النصف الأول من القرن الماضي ، يتعدان من جديد برهة وجيزة للدفاع عن أمنيتهن المشتركة في استقلال وطنهم القوقاز ، ومقاومة طغائه الغاصبين ، وذلك بزعامة شامل (وصحة نطقها شمبول أي صمويل) ومريديه ، غير أن مظهر هذا الاتحاد كان وطنياً ، ولم يكن اتحاداً في المذهب الديني .

أما الحركة التي لاكتها الألسنة كثيراً في السنين الأخيرة وتعرف باسم الجامعة الإسلامية ، التي يصورها الكتاب عادة كخطر دائم حيناً وكشبح وهمي تارة أخرى ، فقد روجت كثيراً في البيئات الإسلامية لفكرة إزالة الخلافات القائمة بين الفرق الإسلامية ، تمهيداً لايجاد تحالف تعاهدى يجمع بين الأمم الإسلامية . وهناك آراء كهذه ترمى إلى التوفيق والاتحاد وليست من الآراء الخاصة بمشروع الجامعة الإسلامية ، ويقصد بها تقوية الأمل في الأخذ بأسباب المدنية الحديثة .

وقد ظهرت نزعة التوفيق في البلاد الإسلامية الروسية ، حيث يتجلى في هذه الأيام الأخيرة كثير من العلامات الدالة على وجود رقي مترن وتقدم مطرد بين السكان المسلمين ، فالسنيون يصلون بالمساجد الشيعية ، ويسمعون الخطيب الواعظ بأستراخان ، يقول : « لا يوجد سوى إسلام واحد ، غير أن ما أحدثته الفلسفة والأساليب اليونانية في الفكر من أثر سيء ، هو وحده الذي أدى إلى مجادلات الفقهاء وتاويلات المفسرين التي أثارها الانقسام والتفرقة » . وفي حفل ديني آخر دعا الإمام للحسن والحسين وشهداء الشيعة كما دعا للخلفاء الذين ألف الشيعة إلى ما قبل هذه اللحظة أن يلفظوا أسماءهم مصحوبة بعبارات السباب واللعنات ، وأن يشعروا نحوهم بشعور جامع من التعصب والحقد (٦٩) .

وفي ٢٣ أغسطس سنة ١٩٠٦ عقد مؤتمر إسلامي في « قازان » وبحث في مسألة التعليم الديني لشباب المدارس ومعاهد العلم ، وأقر الاقتراح بأن لا يتعلم الطلاب السنيون والشيعة إلا في كتب مدرسية واحدة ، وأنه يمكن انتقاء المدرسين إما من بين أهل السنة أو الشيعة (٧٠) . ومنذ ذلك الوقت دخل التعليم الديني المشترك للشباب السني والشيعة في دور التنفيذ .

وقد ظهر أخيراً في العراق، في نطاق الحياة الاجتماعية، دلائل مشابهة لهذه الحركة تدل على الرغبة في التقريب والتوفيق بين الفريقين المتعادين، وذلك بموافقة السلطات الشيعية في النجف (٧١).

غير أن هذه ليست سوى حالات فردية، ولا يزال من المستبعد كثيراً أن تستدل من الظواهر الأخرى أنها تكشف عن حالة عقلية، ترمي إلى أن تجمع شمل بيئات إسلامية أوسع من هذه نطاقاً وأوفر عدداً.

حواشي القسم الاول

- (١) (١) *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap* السلسلة الثانية المحاضرة التاسعة (طبعة هولندية — أمستردام سنة ١٨٩٩) ص ١٧٧ وما بعدها .
- (٢) إن طابع الجمع والالتقاء *syncretique* من المذاهب قد بينه أخيراً (ك . فولز) في تحليله « لقصة الخضر » ؛ إذ عثر فيها على أصداء متأخرة من الأساطير البابلية واليونانية بجانب ما تشتمل عليه من العناصر اليهودية والمسيحية (٢) *Archiv für Religionswissenschaft* سنة ١٩٠٩ مجلد ١٢ ص ٢٧٧ وما بعدها .
- (٣) علق أخيراً (هوبرت جره) أهمية كبرى على أثر الأفكار المتداولة في بلاد العرب الجنوبية ، وخاصة في كتابه « مجد » (ميونيخ سنة ١٩٠٤) *Weltgeschichte in Charakterbildern* وفي *Orientalische Studien* (٤) مجموعة تولدك من ٤٥٣ وما بعدها .
- (٤) هارناك (٥) *die Mission und Ausbreitung des Christentums* الطبعة الأولى ملحق ٩٣ .
- (٥) هذا الرأي أثبتته (سنوك هيرجرونيه) في أول مؤلفاته *Het Mekkaansche Feest* (ليندن سنة ١٨٨٠) .
- (٦) هذه الحقيقة لم يعقل عنها المسلمون أنفسهم ، وهو ما يدل عليه الخبر التالي المنسوب إلى أبي رُهم الغفاري أحد الصحابة ، فقد ركب ناقه في إحدى الفزوات وكان بجوار النبي ، واقترب الراكبان حيناً اقتراباً شديداً حتى وقع

(١) مقدمة في علم خدمة الرب . — (٢) مصادر وسجلات لعلم البيانات . — (٣) تاريخ السلم في دراسة الشخصيات . — (٤) دراسات شريفة . — (٥) الرسائل المسيحية وانتشارها . — (٦) أعياد مكة .

حرف نعل ابي رهم الغليظة على ساق النبي فأوجعه ، فبدأ الغضب على النبي وقرع رجل ابي رهم بسوطه ؛ فساور هذا قلق شديد ، وقال : « وخشيت أن يُنزل في قرآن لمعظيم ما صنعت » . (طبقات ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٤) .

(٧) انظر أيضاً نولدكه ^(١) *Geschichte des Korans* (جوتتسبن

سنة ١٨٦٠) ص ٤٩ (والطبعة الجديدة لشوكي — ليزج سنة ١٩٠٩ ص ٦٣) .

(٨) ومع ذلك فتملكوا المسلمين لا يرفضون الفكرة القائلة بأن بعض

أجزاء القرآن تعد في جوهرها أهم من غيرها ، والسنة ذاتها تقر هذا الرأي الذي أثبتته تقى الدين بن تيمية — وسيرد اسمه خلال هذا البحث — وذلك في رسالة خاصة عنوانها : « جواب أهل الايمان في تفاضل آي القرآن » طبعة القاهرة

سنة ١٣٢٢ هـ (بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ج ٢ ص ١٠٤ رقم ١٩) .

(٩) انظر أيضاً (ر. جيبير R. Geyer في *W.Z.K.M.* (سنة ١٩٠٧)

٢١ ص ٤٠٠ .

(١٠) فيما يتعلق بالعناصر اليهودية انظر حالياً بحث (الأستاذ ا . ح .

فندسنك) ^(٢) *Mohammed en de Joden te Medina* (ليدن سنة ١٩٠٨)

ولو أن كتاب [(بكر)] ^(٣) *Christentum und Islam* (Mohr)

^(٤) *Religionsgeschichtliche Volksbücher* المجموعة ٣ ملزمة رقم ٨) [

يتعلق بالتطور التالي إلا أنه يتضمن بيانات مفيدة عن البدايات الأولى .

(١١) هذا التلخيص للفرائض الخمسة الرئيسية يوجد في البخاري : كتاب

الايمان رقم ٣٧ ، كتاب التفسير رقم ٢٠٨ حيث توجد أيضاً أقدم صيغة للعقائد

الإسلامية . ومن الدراسات الجديدة — إذا كنا بصدد الوقوف على أقدم مراحل

التطور لفرائض الإسلام ومبادئه — أن نعتى بالبحث في الوثائق القديمة عما

يعتبر قرينة من الفرائض أو حكماً من الأحكام من عصر إلى آخر . وعما ينظر إليه

كدعامته من دعائم الايمان والأحكام الشرعية السماوية . ونشير هنا فحسب — تبعاً

لما ورد في حديث منسوب للنبي بصدد الأركان الخمسة التي ذكرناها في صلب

الكتاب والمعتبرة أساساً للإسلام منذ أقدم العصور — إلى أنه ينبغي أن نضيف

(١) تاريخ القرآن . — (٢) مجد ويهود المدينة . — (٣) المسيحية والاسلام . —

(٤) الكتب الشعبية في تاريخ الديانات .

إليها فرضاً سادساً هو : « وما تحب أن يفعله الناس بك فأفعله بهم ، وما تكره أن يأتي إليك الناس فذر الناس منه » (ابن سعد ج ٦ ص ٣٧ ، أسد الغابة ج ٣ ص ٢٦٦) . وانظر أيضاً نفس الأركان ج ٣ ص ٢٧٥ . والمبدأ الأخير يوجد كثيراً منفصلاً عن الأركان الأخرى ، ويروى مستقلاً كحديث للنبي ، كما هو الحديث الثالث عشر من الأربعين النووية : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » (رواه البخاري ومسلم) ، وانظر أيضاً ابن قتيبة طبعة فستنفلد ص ٢٠٣ . ويشبهه حديث لعلي بن حسين أورده اليه قوبي في حويلياته طبعة هو أسما ج ٢ ص ٣٦٤ .

- (١٢) انظر (مارتن هارتمان) *Der Islam* (ليبرج سنة ١٩٠٩) ص ١٨ .
 (١٣) لدراسة هذه النقطة انظر مذكرتي *Die Sabbathinstitution im Islam* (١) (لذكري (د. كوفان) — برسلو سنة ١٩٠٠ ص ٨٩ ، ٩١) .
 (١٤) *Revue critique et littéraire* سنة ١٩٠٦ ص ٣٠٧ .
 (١٥) انظر ملاحظات (س. ه. بيكر) القيمة في مقاله : « هل الإسلام خطر على مستعمراتنا ؟ » في (*Koloniale Rundschau* (٢) مايو سنة ١٩٠٩ ص ٢٩٠ وما بعدها) . انظر أيضاً : « الإسلام والدولة المراكشية » . بقلم (ا. ميشوبليير) في مجلة العالم الإسلامي سنة ١٩٠٩ م ٨ ص ٣١٣ وما بعدها ، وذلك كدحض للاعتقاد الشائع بأن مبادئ الإسلام تحول دون الرقي السياسي .
 (١٦) (ترزول) Tisdall « ديانة الهلال » طبعة ثانية (لندرة ١٩٠٦ جمعية ترقية المعارف المسيحية Society for promoting Christian knowledge) ص ٦٢ .

(١٧) (سبروت) Sproat : « مشاهد ودراسات لحياة المتوحشين » ، وقد استشهد به الأستاذ (وسترمارك) وأورد معه أمثلة كثيرة في كتابه « أصل الآراء الخلقية وتطورها » ج ٢ ص ١٦٠ (لندرة سنة ١٩٠٨) . ونظراً لأنه لا يوجد في اللغة التركية والعربية ما يقابل كلمة *intéressant* (= شيق) فتمد استنتج أيضاً خطأ انعدام أى شعف بالمعرفة والاستطلاع عند الترك والعرب (دنكان ب. مكدونالد : « الموقف الديني والحياة في الإسلام » شيكاغو سنة

١٩٠٩ ص ١٢١ ، ١٢٢ . وهذا الاستشهاد مأخوذ من كتاب « تركية أوربية »
للكاتب المتخذ لنفسه اسم أوديسيس Odysseus .

(١٨) (أولدنبيرج) : « ديانة الفيذا » برلين سنة ١٨٩٤ ص ٣٠٥ .

(١٩) كتاب البخلاء للجاحظ طبعة ج . فلوتن . ليدن سنة ١٩٠٠ ص ٢١٢ .

(٢٠) انظر « حديثاً » شارل كسيل في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية

سنة ١٩١٤ ص ١٥٨ وما بعدها .

(٢١) تزودول ، المصدر السابق ص ٨٨ .

(٢٢) إن محاكاة النبي والتأسي به حتى في أدق التفاصيل — والرواية تمثله

حائزاً لاسمى الصفات والكمالات — هي الغاية التي يتجه نحوها المسلمون الاتقياء

في همة وحماسة زائدة . وفي البداية كان الغرض من هذه المحاكاة أداء الأوضاع

التبديدية العملية والعادات والأعمال الظاهرة في الحياة أكثر مما هو للاقتداء

بالنواحي الخلقية . وعبد الله بن عمر الذي التزم بهذا النوع من التقليد للنبي

(حتى اعتبر أشد الناس تدقيقاً وملاحظة « للأمر الأول » — ابن سعد ج ٤

ق ١ ص ٢٠٦) ؛ قد اجتهد في أسفاره أن يتزل دائماً حيث كان يتزل النبي ،

وأن يصلي حيث كان يصلي ، وأن ينيخ راحلته في الأماكن التي أتاخ النبي فيها ؛

وتقلوا أن النبي نزل تحت شجرة فكان يتعاهدها بالماء لثلاث تيس (تهذيب

النووي ص ٣٥٨) . كذلك يدأب المسلم على الاقتداء بالصحابة والتجلى بصفاتهم ،

وسجاياهم هي مما يحتذيه المؤمن الصادق (جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر

الغري — القاهرة طبعة المحمصاني سنة ١٣٢٦ هـ . ص ١٥٧) ، ففي هذا كل

السنة . والتصوير الديني لسيرة الرسول يبين أن النبي لم تعب عنه الفكرة بأن

أبسط تفصيلات سلوكه في المسائل التعبديّة سوف تعد سنة فيما بعد ، ولهذا

كان يهمل أحياناً وضعاً من الأوضاع لكيلا يجعل المؤمنون منه سنة ؛ (ابن

سعد ج ٢ ق ١ ص ١٣١) .

ومن الغريب أن محمداً لم ينظر إليه في العصور الإسلامية الأولى كأنموذج

أخلاقي ، وقد كتبت مؤلفات كثيرة في هذا الموضوع . والفقهاء القرطبي أبو محمد

علي بن حزم (المتوفى عام ٤٥٦ هـ / ١٠٦٩ م) ، المعروف باستمساكه الشديد

بالسنن الشرعية والاعتقادية ، قد تلخص هذا المطلب الخلقى في بحث أسماء :

« الأخلاق والسير في مداواة النفوس » . وهو كتاب جدير بأن نشير إليه لأن

المؤلف أضاف إليه بعض الاعترافات : « من أراد خير الآخرة وحكمة الدنيا وعادل السيرة والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها واستحقاق الفضائل بأسرها فليقتد بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليستعمل أخلاقه وسيره ما أمكنه . أعاننا الله على الانساء به بمنه آمين » . (القاهرة سنة ١٩٠٨ طبعة المحمصاني ص ٢١) .

وقد ذهب بعض الكتاب إلى أبعد من هذا . وهذه النقطة ، مع أنها تتصل بطائفة من الأفكار ، ستعالج في موضع تال ، غير أننا نبادر بأن نزيد عليها ما نضيفه لهذا البحث : وهو أنه عندما يبلغ التطور الخلقى للإسلام درجة سامية رفيعة وذلك بتأثير الحركة الصوفية (الفصل ٤) سينحصر المثل الأعلى الخلقى المنشود في الدأب على أن تكون الصفات الإلهية أساساً لسلوك العملي في الحياة ، أي « التخلق بأخلاق الله » .

[انظر أيضاً *la-halôkh akhar middôthâw chel haqqâdôch b. h.* (سفر التثنية § ٤٩ طبعة فريدمان ١٨٥ ، ١٦) .]

وسبق أن اقترح الصوفي القديم (أبو الحسين النوري) نفس هذه الغاية الخلقية (تذكرة الأولياء للعطار طبعة ر . ا . نيكلسون لندن سنة ١٩٠٧ ج ٢ ص ٥٥) .

ولكي يدعو ابن عربي إلى الفضيلة التي يقصرها على أن يفعل الانسان الخير لأعدائه يبنى دعوته على الاقتداء بالله . (مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٠٦ ص ٨١٩) . وأخرج الغزالي في مقدمة كتابه « فائحة العلوم » (القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ) التعبير التالي على شكل حديث : « التخلق بأخلاق الله » . وهو بتأثير نظريته الصوفية للدين صاغ المبدأ التالي ، مُكخَّصاً بذلك أدوار النمو والتطور الطويلة السابقة ، وهو : « أن كمال العبد وسعادته هو في التخلق بأخلاق الله تعالى والتجلى بماعى صفاته وأسمائه » ، ويبدو أنه يقصد بهذا التعمق في معانى أسماء الله الحسنى . « المقصد الاسنى » (القاهرة مطبعة التقدم سنة ١٣٢٢ هـ ص ٢٣ وما بعدها) .

وإن ما كتبه اسماعيل الفارائى (حوالى سنة ١٤٨٥ م) في هذا الموضوع في شرحه : « للثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية » (طبعة هورتن Horten مجلة الآثار الاشورية م ٢٠ ص ٣٥٠) ليس سوى صورة من آراء الغزالي ، ومع ذلك فهذا التصوير للمثل الأعلى الخلقى سيتأثر عند الصوفيين بالفكرة الأفلاطونية

التي ترى أن التخلص المنشود من الطبيعة الجثمانية (Θνητή φύσις) ينحصر في التشبه بالله في حدود الامكان (تيتيت Théétète ١٧٦ ب جمهورية ١٦١٣). وإن الفلاسفة العرب الذين تأثروا بالمؤلفات اليونانية التالية قد وضعوا للفلسفة غاية عملية هي «التشبه بالخالق عز وجل في حدود الطاقة البشرية» (مباحث فلسفة القارابي) طبعة (ف. ديتريصى. ليدن سنة ١٨٩٠ ص ٥٣) وترد كثيراً في كتابات «إخوان الصفا». ومع ذلك فالصوفية تتقدم خطوة أخرى في تعريفها «لغاية الغايات» summum bonum (انظر فيما يلي الفصل الرابع نهاية الفقرة ٦).

(٢٣) انظر ^(١) Oriens Christianus سنة ١٩٠٢ ص ٣٩٢.

(٢٤) البخارى كتاب التوحيد رقم ١٥، ٢٢، ٢٨، ٥٥. وهذا الحديث هو مما استشهد به (ج. بارت) (*Mélanges Berliner* — فرنكفورت على المين سنة ١٩٠٣ ص ٣٨ رقم ٦) في مختصر شامل عن العناصر «المدراسية» midraschiques في الحديث الإسلامى.

(٢٥) بعض المفسرين يجعل معناها شديداً بمعنى الآية ١٤ من سورة الرعد: «وهو شديد المحال». انظر أمالى القمالي طبعة بولاق سنة ١٣٢٤ هـ ج ٢ ص ٢٧٢ (٢).

(٢٦) أنظر أيضاً: (هولفدريم) Hupfeld-Riehm, *Commentaire*

du Ps. 18 ص ١٨

(٢٧) وبهذا التخرىج تُفسر الجملة المألوفة: «الله بخون الخائن». وأنظر أيضاً عبارة وردت في ابن سعد ج ٨ ص ١٦٧: «خدعتنى خدعها الله»: والآية ١٤١ من سورة النساء (٣). وينسب إلى معاوية في خطبته التي توعدها أهل العراق على ثورتهم قوله: «وإن الله ذو سطوات ونقعات يمكر بمن مكر به» (تاريخ الطبرى طبعة ليدن ج ١ ص ٢٩١٣).

وإذا كان «المكر والكيد» المنسوبان لله لا يقصد بهما سوى أن الله يحبط كيد خصومه، فإن عبارة مكر الله لم يحل حائل دون انتقالها من

(١) الصرق الميسى.

(٢) في هذا الموضع: وحدثنا أبو بكر عن أبي حاتم عن ابن الأرم عن أبي عبيدة قال: معنى قوله عز وجل «وهو شديد المحال» شديد المكر والقوبة؛ وبلى هذا استخدامات مختلفة من الشعر.

(٣) يريد قوله تعالى: «إن الناظرين يخادعون الله وهو خادعهم».

القرآن إلى اللغة العادية المألوفة في الأدعية، ومن البين أن هذا الانتقال يقصد به إيداعها في صيغ لا يمكن أن تتفق مع هذا التفسير، ومن الأدعية الأثيرة المستحبة كثيراً عند المسلمين الدعاء: «نعوذ بالله من مكر الله». وفي كتاب «الروض الفائق في المواعظ والرفائق» للشيخ الحرفيش ما يشبه صيغة مثل هذا الدعاء حينما يطلب العون من الله ضد الله: أعوذ بك منك (القاهرة سنة ١٣١٠ هـ ص ١٠، ص ١٣) انظر أيضاً «تذكرة الأولياء» للطاهر ج ٢ ص ٨٠. كذا عبارة «منك إليك» في (١) Z. D. M. G. م ٤٨ ص ٩٨. ومن أذكار النبي التي يستحب للمسلم تلاوتها الدعاء التالي: «رب أعني ولا تمن علي، وانصرني ولا تنصر علي، وامكر لي ولا تمكر علي» («الأذكار» للنووي - القاهرة سنة ١٣١٢ هـ ص ١٧٥. وكما ورد أيضاً في صحيح الترمذي ج ٢ ص ٢٧٢). وتوجد أيضاً هذه الصيغة، كثير وضوحاً في مجموعة أدعية شيعية اسمها: «صحيفة كاملة» (انظر مجموعة تولدك الآفة الذكر ص ٣١٤ من أسفل) ص ٣٣: «وكد لنا ولا تكد علينا، وامكر لنا ولا تمكر بنا». وقارن ما ذكر بالعبارة التالية. قال عمر رضي الله عنه: «لو أن رجلي الواحدة داخل الجنة والأخرى خارجها ما أمنت مكر الله». (طبقات الشافعية للسبكي ج ٣ ص ٥٦ من أسفل). انظر أيضاً تذكرة الأولياء للطاهر ج ٢ ص ١٧٨. والمسلمون أنفسهم لا يفهمون من هذه التعبيرات سوى دلالتها على شدة عقاب الله وصرامته.

(٢٨) انظر على الأخص ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ٣١ (٢).

(٢٩) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٢٦.

(٣٠) من هذه الوجهة نظر (ليونى كياتانى) في كتابه («حوليات الإسلام» ج ٢ في مواضع متفرقة) للحروب الإسلامية الأولى.

(٣١) انظر «لامانس» «دراسات عن حكم الخليفة الأموي معاوية الأول» ج ١ ص ٤٢٢ (في مجموعة السككية الشرقية بجامعة القديس يوسف ج ٣ ص ٢٨٦ [سنة ١٩٠٨])؛ حيث لا يأخذ فيه بالنظرية الإسلامية القديمة، وهي أن الإسلام ديانة عالمية.

(١) مجلة المستشرقين الألمانية.

(٢) يريد: مكر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد بالمشركين، وكان ذلك أول يوم مكر فيه.

- (٣٢) إني في هذا متفق مع رأى نولدكه فيما يتعلق بكتاب كابتاني .
 W. Z. K. M. ص ٢١ م ٣٠٧ سنة ١٩٠٧ . ويعلق نولدكه أهمية كبرى على الآيات
 القرآنية المنزلة بمكة والتي تمثل النبي رسولا ونذيراً بعث « كافة للناس » .
- (٣٣) أى إنه بعث للعرب والعجم (دراسات إسلامية) ج ١ ص ٢٦٩ . غير
 أن مجاهداً أحد متقدمي المفسرين يذكر أن كلمة « أحمراه » تشير إلى الناس
 « وأسوده » تشير إلى الجن (مسند احمد ج ٥ ص ١٤٥ من أسفل) .
- (٣٤) يفرد الحديث الإسلامى لهذه العالمية ميداناً يتخطى الإنسانية ذاتها ؛
 فلا يشمل الجن فحسب ، وإنما يشمل الملائكة أيضاً بوجه من الوجوه . وقد
 اورد ابن حجر الهيثمي في كتابه « الفتاوى الحديثية » (القاهرة سنة ١٣٠٧
 ص ١١٤ وما بعدها) بحثاً مفصلاً للآراء الإسلامية في هذه المسألة (١) .
- (٣٥) ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ٨٣ (٢) .
- (٣٦) وأياً ما يكن الحكم الذى يمكن أن يكون للقيمة الأدبية للقرآن ،
 فإن مما لا جدال فيه فى رأى الخالى من التعصب ، أن الذين اشتغلوا فى عهد
 الخليفتين أبى بكر وعثمان بكتابة القرآن قد قاموا بعملهم أحياناً على صورة
 غير مرضية .

إن أقدم السور المكية المتميزة بقصرها ، والتي سبق أن اتخذها النبي
 نصوصاً تعبدياً (تلى فى الصلاة) ، وذلك قبل هجرته إلى المدينة ، والتي تؤلف
 كل مقطوعة منها جزءاً كاملاً من التنزيل ، كانت بسبب إيجازها أقل تعرضاً
 للتصحيف عند جمعها وكتابتها .

أما بقية سور الكتاب ، وخاصة فى بعض السور المدنية ، فيتمجلى فيها عدم
 النظام والارتباط ، ذلك ما سبب كثيراً من المتاعب وأقام عديد الصعاب فى وجه
 المفسرين فى العصور التالية ، الذين كان عليهم أن ينظروا لترتيب السور والآيات
 على اعتبار أنه ترتيب أساسى ونظام جوهرى لا يمكن أن يمس . ولو تحقق فى

(١) جاء فى هذا الوضع : « وخبر مسلم ، الذى لا نزاع فى صحته ، صريح فى ذلك وهو قوله
 صلى الله عليه وسلم : وأرسلت إلى الخلق كافة . فهو صلى الله عليه وسلم أرسل إلى جميع المخلوقات ،
 حتى الجمادات ، بأن ركب فيها فهم وعقل مخصوص حتى عرفته وآمنت به .

(٢) فيه : أخبرني عبد الرحمن بن أبى ليلى فى قوله : « وأأنابهم فتحاً قريباً » ، قال خير ؛
 « وأخرى لم تقدروا عليها قد أحاط الله بها » ، قال فارس والروم .

وقت من الأوقات وفقاً لرغبة (رودلف جبير) (جوتنجن *Gel. Anz.* سنة ١٩٠٩ ص ٥١) التي أفصح عنها حديثاً ، ونوه بمسئس الحاجة لها ، وهي أن تنشر طبعة للقرآن « انتقادية حقاً و متضمنة استيفاءً كاملاً و متجسماً و افاً للنتائج العلمية » ، ينبغي أن تغير مواضع بعض الآيات المقتطعة من سياقها الأول و عدم ابقاء التنقيحات و التحشيات المختلفة (انظر أيضاً « أوجست فيشر » في مجموعة تولدك ص ٣٣ وما بعدها) . و إن حقيقة التغييرات التي حدثت أثناء جمع القرآن و تحريره قد أوضحها تولدك جيداً في البحث الذي أفرده عن ترتيب بعض السور في كتابه (تاريخ القرآن) (الطبعة الأولى ص ٧٠ : ١٤٠ ، الثانية ص ٨٧ : ٢٣٤) .

و عند ما نفترض وجود زيادات لا مبرر لها يكون من الميسور أن نصل أحياناً إلى أن نحل بسهولة كثيراً من مصاعب فهمنا لآياتنا ؛ و أرغب في تقريب هذا بمثال :

في السورة الرابعة و العشرين (النور) من الآية ٢٦ نجد بيان الطريقة التي يؤدي بها المسلمون الصالحون الزيارة ؛ التي ينبغي أن يستأذنوا لها ، و أن يحيا أهل المنزل ، و أن يسلكوا ملكاً خاصاً مع النساء و الاطفال . و الأحكام المتعلقة بهذه الظروف قد أصبحت مضطربة بسبب اعتراض استطرادات خارجة عن الموضوع الأصلي ، و ذلك في الآيات ٣٢ — ٣٤ ثم ما بين ٣٥ — ٥٦ ، وهي لا تتصل بالفكرة الأصلية إلا من بعيد (انظر تولدك و شولي ص ٢١١) (١) . و أخيراً في الآية ٥٧ نعود لموضوع الاستئذان في الزيارة حتى الآية ٥٩ . ثم يرد في الآية ٦١ : « لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ

(١) قال البيضاوي ، الذي استفهد به المؤلف في آخر هذا القسم ، في الآية رقم ٥٩ : « رجوع إلى تنمة الأحكام السابقة بعد الفراغ من الالهيات الدالة على وجوب الطاعة فيما سلف من الأحكام وغيرها ، و الوعد عليها و الوعيد على الاعراض عنها . ثم الاستطراد ، الذي يعينه المؤلف و بنى عليه اعتراض زيادات في القرآن الكريم ، فن من فنون البلاغة العربية ، فكان عليه أن يرجع إلى هذا الفن قبل أن يحكم ذوقه و لغته .

أَوْ يَبُوتَ ظِلَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقَكُمْ لَيْسَ
عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً، فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا
فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً » .

فالنبي يأذن هنا للمؤمنين بحرية الجلوس على موايد ذويهم وأقربائهم ، بل
يأذن لهم بقبول ضيافة قريباتهم ، فيتبادر إلى الذهن أول وهلة أن الكلمات
الأولى في الآية الستين التي تزيد في هذه الإياحة فتشمل العميان والعرج والمرضى
لا تلتئم كثيراً مع السياق الطبيعي لبيان الفكرة وتفصيلها .

وقد عاج أحد الباحثين موضوع (الطب في القرآن) فاعتمد بصورة جديدة
هذه العبارة المنتزعة من مكانها الأصلي وصاغ لدحضها هذا النقد : وهو « أنه
إذا كان وجود جماعة العميان والعرج لا يسبب شيئاً من المضايقة عند تناول
الطعام ، فإن أكلة واحدة مع أحد المرضى يمكن أن تكون خطيرة على الصحة ،
وأن النبي كان يحسن به ألا يقاوم الاشمزاز الذي تحدثه مثل هذه المشاركة »
[(أويتز) Opitz « الطب في القرآن » شتوتجرت سنة ١٩٠٦ ص ٦٣] .

غير أن خصماً أعمق من هذا يثبت لنا أن هذه القطعة الغريبة عن سياق
الفكرة وبسطها قد نقلت من مجموعة أخرى من الحكم والتعاليم . إذ هي
تنطبق في الأصل لا على مشاركة الإنسان في تناول الطعام في غير منزله ، ولكن
تنطبق على الاشتراك في الغزوات عندما كان الإسلام في بدايته . إن النبي في
في سورة الفتح من الآية ١١ إلى ١٦ يفاظ القول ويعنف « المخلفين من
الإعراب » الذين لم يشتركوا في الغزوة السابقة ، وينذرهم بمقاب صارم من ربهم
ثم يضيف الآية ١٧ : « ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على
المريض حرج » ، وهي كنص الآية ٦١ في سورة النور : أي أن تخلف هؤلاء
الأشخاص أو غيرهم ممن يعوقهم عائق قهري يقبل عذرهم . فهذه الجملة قد أدخلت
في هذا السياق الآخر الذي كانت غريبة عنه ، وقد أثرت أثراً واضحاً في تحرير
الآية التي لا يمكن إعادة بدايتها الأصلية على وجه الدقة . وقد حاول بعض
المفسرين المسلمين أنفسهم — حقيقة دون أن يفترضوا وقوع مثل هذه
التحشبة — أن يشرحوا هذه الكلمات تبعاً لمعناها الظاهر ، وهو بيان العذر
في جانب القوم العاجزين جنائياً عن الاشتراك في الحرب ولكنهم اضطروا
للاعتراف أن هذا التفسير غير مقبول ، لأن الجملة المشتبه فيها إن أخذت بهذا

المعنى ، فهى لا تلام « ما قبله وما بعده » (البيضاوى طبعة فليشر ج ٢ ص ٣١^(١)) .

(١) يكفى فى الرد على كل ما أثاره المؤلف هنا من شبهات أن تقرر أن هؤلاء الضعفاء كانوا يتخرجون من مواكبة الأصحاء يخشون من استفزازهم ؛ وكانوا كذلك يتخرجون من دخول بيوت المجاهدين فى غيبتهم مع أنه أذنبوا لهم فى دخولها ، فرفعت الآية « ٦١ » الحرج عنهم فى الحالين جميعاً ؛ ولا شك أن كلا التفسيرين ملام لما قبله ولما بعده ، وكلاماً أثبتته البيضاوى . كان الانصاف إذاً يقضى على المؤلف أن يعرضهما معاً ، لكنه اختار معنى آخر مردوداً هنا (وهو للترخيم) هؤلاء الضعاف فى القعود عن الجهاد) ليبنى عليه افتراضه الخيالى ، وهو أن هذه القطعة قد قلت من سورة الفتح ، ولا صحة له إلا تشابه اللفظين .

حواشي القسم الثاني

(١) « الديانات القومية والديانات العالمية » لأبراهام كوني (محاضرات هبرت سنة ١٨٨٢) ص ٢٩٣ .

(٢) انظر مثلاً ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٧٦^(١) . وتوجد الأحاديث والروايات المأثورة عن مقادير الزكاة في « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٥٠ ٣٥ . وفيما خلا هذا البيان بمقادير الزكاة tarif تسلم الجباة (المصدّقون) تعليمات مكتوبة ذات طابع عملي ، تتعلق بالتدابير التي تستخدم عند التطبيق . المصدر نفسه ج ٦ ص ٤٥ (٢) .

(٣) « لم يكن العرب في العصور الإسلامية الأولى متعصبين ، بل ائتملوا مع الساميين المسيحيين وكادوا يتآخون معهم ، ولما اعتنق هؤلاء الإسلام حدث عقب ذلك مباشرة أن أدخلوا في الديانة الجديدة هذه الصلابة والعداء الأعمى الذي ناهضوا به مذهب بيزنطة مما ساعد من قبل على اضمحلال المسيحية الشرقية » . « الدراسة التاريخية للإسلام » لليوني كابتاني (برلين سنة ١٩٠٨) مكتبة المؤتمر التاريخي الدولي ببرلين (ص ٩ .

(١) في هذا الموضوع : « وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم للعلاء كتاباً فيه فرائض الصدقة ، في الابل والبقر والغنم والتمار والأموال ، يصدقهم على ذلك ، وأمره أن يأخذ الصدقة من أغنيائهم فيردها على فقرائهم » .

(٢) لقد جاء في هذا الموضوع « عن سويد بن غفلة ، قال : أنا ما صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذت يده فقرأت في عهده ؛ فإذا فيه ألا يفرق بين مجتمع ، ولا يجمع بين متفرق ، فأتاه رجل بناقة عظيمة مملعة ، فأبى أن يأخذها ، ثم قال : أي ساء تظنني وأى أرض تقطنني لأن أتيت رسول الله وقد أخذت خيار لابل امرئ مسلم » ١

(٤) انظر تطبيق عمر لهذا المبدأ إزاء عبده المسيحي : ابن سعد ج ٦ ص ١١٠ (١) . ولا ينسب إلى النبي أنه حمل أحداً على اعتناق الإسلام ، المصدر نفسه ص ٣٠ (٢) .

(٥) نقلاً عن « تراجم الحكماء » للقفطي طبعة « إئيرت » ص ٣١٩ . اضطر موسى بن ميمون قبيل مغادرته لوطنه الأندلس أن يتظاهر هناك باعتناق الإسلام ، ولكنه ضوبق في مصر حيث كان على رأس اليهودية ، فقد ابتلى في آخر زمانه برجل من الأندلس فقيه يدعى « بابي العرب » بن معيشة ، وصل إلى مصر واجتمع به وحاqqه على إسلامه بالأندلس ، وشنع عليه ورام أذاه ، فتمعه عنه عبد الرحيم بن علي الشهير باسم القاضي الفاضل ، وقال : « رجل مكره لا يصح إسلامه شرعاً » . ولذا لم يتيسر إثارة مسألة الردة . وقد أفتى مفتي القسطنطينية بهذا الحكم نفسه حوالي نهاية القرن السابع عشر الميلادي في قضية الأمير الماروني يونس ، الذي أرغمه والي طرابلس الشام على اعتناق الإسلام ، ثم عاد جهرة إلى عقيدته المسيحية ، فأوضح المفتي الرأي القائل بأن الاعتراف بالإسلام إذا كان مبنيًا على العنف والإكراه فهو باطل وغير صحيح ، وقد صادق الساطان على هذه الفتوى . وكتب بطريق أنطاكية المعاصر ستيفانوس بتروس Stephanus Petrus في هذا الصدد في منشور له : أن يونس هذا عني بأن يبعث عن طريق سلطان الترك العظيم بالرسائل وأحكام القضاة التي أكدت أن الارتداد عن الدين الذي أكره على اعتناقه باطل ولا قيمة له (رحلة إلى سوريا وجبل لبنان لـ « دي لاروك » باريس سنة ١٧٢٢ ج ٢ ص ٢٧٠ — ٧١) . انظر أيضاً كتاب « الإصلاحات السياسية والشرعية والاجتماعية المقترحة في الامبراطورية العثمانية » لؤلوي سراج علي — بومباي سنة ١٨٨٣ وذلك في موضوع معاملة المرتدين في الإسلام : ص ٥٠ : ٥٨ .

(١) عن أسف ، قال : « كنت مملوكا لعمر بن الخطاب وأنا نصراني ، فكان يعرض علي الاسلام ويقول إنك لو أسلمت استعنت بك على أمانتي ، فانه لا يحل لي أن أستعين بك على أمانة المساهين ولست على دينهم ، فأبيت عليه ، فقال : لا إكراه في الدين . فلما حضرته الوفاة أعفتني وأنا نصراني ، وقال اذهب حيث شئت » .

(٢) عن مجمع بن عتاب بن شمير عن أبيه قال : « قلت للنبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله : إن لي أباً شيخاً كبيراً وإخوة ، فأذهب إليهم ، فمسي أن يسلموا فإنيك بهم ؟ قال : إن هم أسلموا فهو خير لهم ، وإن هم أقاموا فالاسلام واسع أو عريض » .

- (٦) الواقدي طبعة فله. وزن (لمحات و تمهيد) ج ٤ متن ٧٧ .
 (٧) بركات فتوح البلدان للبلاذري طبعة دي غويه ص ٧١ .
 (٨) انظر « مذكرة في فتح سوريا » (الطبعة الثانية) لدى غويه (ليدن
 سنة ١٩٠٠) ص ١٠٦ ، ١٤٧ .

(٩) للوقوف على أبحاث تتصل بهذه النقطة ونقد قيمتها انظر حوليات
 الإسلام لكاتبتي ج ٣ ص ٣٨١ ، ٩٥٦ ، ٥٩ .

(١٠) مثلاً إذا كان المسلمون حقاً بعيد فتحهم للشام قد فرضوا على
 المسيحيين أن لا يُسمعوهم نواقيسهم فالقصة التي رواها ابن قتيبة في كتابه
 « عيون الأخبار » (طبعة بروكلمان ص ١٣٨) عن الخليفة معاوية أصبح
 مستحيلة ؛ لقد زعم فيها أن ضجيج هذه النواقيس كان يقض الخليفة الكهل في
 نومه ، فأرسل رسولا إلى بيزنطة ليبيطها . أما عن تشييد الكنائس فانظر مجلة
 المستشرقين الألمانيين م ٣٨ ص ٦٧٤

(١١) تاريخ الطبري ج ١ ص ٢٩٢٢ . لقد نها عمر عن إرهاب الأهالي
 الخاضعين للخراج (أهل الذمة) ، وأنكر إنقال عاتقهم . وروى عن النبي أنه
 قال : « من آذى ذمياً فأنا خصمه ، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة »
 تاريخ اليعقوبي طبعة هوتسما ج ٢ ص ١٦٨ انظر أيضاً التعليمات الممطرة لعامل
 حمص (ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ١٤) (١) .

(١٢) فتوح البلدان للبلاذري ص ١٦٢ . وإن عبارات كهذه جالت
 بلاشك في ذهن شيخ الإسلام جمال الدين عندما أوضح المساواة بين الأديان
 في الدستور التركي الجديد ؛ إذ قال لمراسل جريدة الديلي نيوز (٨ أغسطس
 سنة ١٩٠٨) : « لكم أن تثقوا بأن الدستور إذا كان حراً فالإسلام أعظم
 منه حرية وأوسع ديمقراطية » .

غير أن شعور التبعض نحو الكفرة قد خلق روايات عن النبي — وسنستشهد
 لبيان ذلك فيما بعد بمثال — تشجع أخذ غير المسلمين بالشدّة ومخافتهم ، وما ورد
 منها عن النبي في النهي عن تحية الكفار وأرد عليهم بعبارات ذات توريث

(١) حدثنا سعيد بن عبد الرحمن الجمحي قال : « لما مات عياض بن غنم ولي عمر بن الخطاب
 سعيد بن عامر بن جذيم عمله ، وكان على حمص وما يليها من الشام ؛ وكتب إليه كتاباً يوصيه فيه
 بتقوى الله والجد في أمر الله والقيام بالحق الذي يجب عليه ، وبأمره بوضع الخراج والرفق بالرعية » .

مبهمة قد وثقه المسلمون واعتمدهوه ، بل ورد في كتب الأحاديث الصحيحة .
 (البخارى : كتاب الجهاد رقم ٩٧ ، وباب الاستئذان رقم ٢٢ ؛ وباب الدعوات
 رقم ٦٧ ^(١)) انظر أيضاً ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٧١ ؛ وكذا ج ٥ ص ٣٩٣ ،
 غير أنهما قلبنا الموضوع على وجوهه ، لا نستطيع أن نوفق بين هذا التعصب
 وروح الإسلام التي يشهد بها ما أورده ابن سعد ج ٥ ص ٣٦٣ ، ج ٦ ص ٢٠٣ ^(٢) .
 ومن هذا القبيل توجد أحاديث أخرى لم تُعتمد لأنها من الأحاديث الموضوعية ،
 كالذي أورده ابن حجر الهيتمي في كتابه الفتاوى الحديبية (القاهرة سنة ١٣٠٧
 ص ١١٨) كحديث موضوع لا أصل : « من بش في وجه ذمي فكأنما
 لكزني في جنبي » . وما أورده الذهبي في ميزان الاعتدال (طبعة لكونو
 سنة ١٣٠١ ج ٢ ص ٣٣٢ : « استقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم جبرائيل
 فناوله يده فلم يصاحه ، قال يا جبرائيل ما منعك أن تأخذ بيدي ؟ قال إنك مسست
 يد يهودي ، فتوضأ نبي الله وناوله يده فتناولها » . وهناك مثال أشد وضوحاً
 ورد في نفس الجزء ص ٢٧٥ وأثبتته الذهبي على اعتبار أنه « خير باطل » : « من
 شارك ذمياً فتواضع له ، إذا كان يوم القيامة ضرب بينهما واد من نار ، فقيل
 للمسلم : خض إلى ذلك الجانب حتى تحاسب شركك » . وفي الحلق أن عقود
 الارتباط والاشترار بين المسلمين واليهود كانت متوافرة في العصر الذي ظهر فيه
 هذا الحديث ، وإن ما ينشأ عن هذه العقود من علاقات يؤلف الفكرة الغالبة
 في الأبحاث الشرعية لدى متكلمي اليهود (انظر كتاب *Geonica* للويس
 جنتزبرج — نيويورك سنة ١٩٠٩ ج ٢ ص ١٨٦) . وهذا الحديث المتعصب
 يقصد به — من وجهة النظر الإسلامية — التحذير من مثل هذه الارتباطات
 في الأعمال المادية .

(١) في هذا الموضوع أن عائشة رضی الله عنها قالت : « كانت اليهود يسلمون على النبي صلى الله
 عليه وسلم يقول السام عليك ، فظننت عائشة إلى قولهم فقالت عليكم السام واللعنة ، فقال النبي مهلاً
 يا عائشة ! إن الله يحب الرفق في الأمر كله ، فقالت يا نبي الله ، أو لم تسمع ما يقولون ؟ قال أو لم
 تسمعي أني أرد ذلك عليهم فأقول عليكم » .

(٢) فيه أن سنان بن حبيب السلمي قال : « خرجت مع عبد الرحمن بن الأسود إلى القنطرة ،
 فكان لا يمر على يهودي ولا على نصراني إلا سلم عليه ؛ فقلت له تسلم على هؤلاء وهم أهل الشرك ؟
 فقال إن السلام سماء المسلم ، فأجبت أن يعلموا أني مسلم » .

فكل اتجاه أو ميل يدعم تدعياً قوياً على هيئة أحاديث منسوبة للنبي . وإن طائفة كالحنابلة ، الذين يتجردون من عناصر التسامح الاجتماعي حتى إزاء المسلمين المخالفين لهم في الرأي ، (مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ١٢ وما بعدها) ليسوا بطبيعة الحال أقل شدة وجفاء نحو أصحاب النحل الأخرى من معتنقي الديانات الأجنبية وهم يُقرون ، راغبين مختارين الأحاديث الحاملة على التعصب ، والحد ، عاملين بذلك على تقويض أركان مبادئ التسامح . غير أنه لما استرعى الانتباه أنه نسب للإمام أحمد بن حنبل أنه أنكر — وأتباعه هم الذين يذنبون له هذه الفكرة — صحة الحديث المشهور : « من آذى ذمياً فكأما آذاني » (طبقات الشافعية للسبكي ج ١ ص ٢٦٨) . ولكن المبدأ السائد في الإسلام كان ينبذ دائماً مثل هذه التعاليم والتزعات ، كما أنه كان يرفض ما يعتمد عليه أصحابها من وثائق وأسانيد .

(١٣) بورنر : خمس سنوات بدمشق ، الطبعة الثانية (لندرة سنة ١٨٧٠) ،

ص ٢٣٥

(١٤) مثلاً مسألة ما إذا كان مباحاً نقل جثة الميت من مكان الوفاة إلى مكان آخر ، التي أحلها الزهري مستشهداً بالسابقة التالية : . . . سئل ابن شهاب : هل يكُره أن يحمل الميت من قرية إلى قرية ، فقال : « قد يحمل سعد بن أبي وقاص من العقيق إلى المدينة » . ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٤ — ١٠٥

(١٥) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦١ ص ٨٦٣ وما بعدها .

(١٦) من قطعة مهمة عن فكرة السنّة ، وردت في ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٣٥^(١) ، يستنتج أنه في القرن الأول كان لا يزال يوجد أنصار للفكرة القائلة بأنه لا يعد سنة إلا ما صح عن النبي وليس ما صح عن الصحابة ، غير أن هذا التحديد لم يتسن له التدبوع فيما بعد .

(١٧) نهج البلاغة (مجموعة خطب منسوبة لعلي بن أبي طالب) ج ٢ ص ٧٥ (طبعة مجد عبده بيروت سنة ١٣٠٧) .

(١) يشير إلى ما رواه ابن سعد ، عن صالح بن كيسان ، قال : « اجتمعت أنا والزهري ، ونحن نطلب العلم ، فكنا نكتب السنن . قال وكتبنا ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال ثم قال نكتب ما جاء عن الصحابة فإنه سنة ، قال قلت إنه ليس بسنة فلا نكتبه ، قال فكتب ولم أكتب ، فأصحح وضعت » .

(١٨) « شتينشيدر » : « الترجمات العبرية في العصور الوسطى » ص ٨٥٢ .
٤٣٥ . ونفس المؤلف : « مصادر عن الاختلافات والمناقشات » (فينسانة ١٩٠٨ .
تقارير وجلسات جمع الفلاسفة التاريخي العلمي م ١٥٥ ص ٥٨) . وتوجد مراجع
كثيرة شبيهة بهذا جمعها ١ . جالتييه في « فتوح البهنسا » (مذكرة المعهد
الشرق الفرنسي للآثار بالقاهرة م ٢٢ سنة ١٩٠٩ ص ٢٠ هـ ١) (انظر أيضاً
« مجلة الأدب الشرقى » سنة ١٩١٢ ص ٢٥٤ ، ٤٤٩ . وأيضاً سنة ١٩١٣
ص ٢١٣) .

(١٩) نقلا عن ابن القيم الجوزية : « كتاب الروح » (حيدر أباد سنة ١٣١٨)
ص ٢٩٤ (١) .

(٢٠) Bab. سانهدين ١٩١ في النهاية .

(٢١) البخارى : كتاب الأدب رقم ١٨

(٢٢) البخارى : كتاب الأدب رقم ٢٤ ، ٢٥

(٢٣) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٦٨

(٢٤) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (القاهرة سنة ١٣٢٤) ج ٢

ص ٣٤٢ .

(٢٥) كما ورد في الإصانة لابن حجر طبعة كلكتاج ٢ ص ٣٩٦ : « كنا

نعد الزياء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشرك الأصغر » .

(٢٦) الأربون النووية . حديث رقم ٣٨ .

(٢٧) وقد فطن النقادة المسلمون أحياناً إلى الأخطاء التاريخية في الحديث ،

ولكنهم إذا كانوا قد كرهوا رفض الأحاديث المعتمدة رسمياً بسبب ما يحول

دون ذلك من عبات جوهرية ؛ فقد وجدوا مع ذلك في سهولة طريقة لإقرارها

واعتمادها ، وهى : أنه يجوز أن تنبأ الأحاديث القديمة بالحوادث التالية وتسبق

إلى الإخبار بوقوعها في المستقبل . فى مسند احمد بن حنبل أن امرأة تدعى

(١) نقل ابن الجوزى اختصام الروح والجسد بين يدى الله يوم الدين ، وكل منهما يلقى النعمة

على الآخر ، وأخيراً يقول الله : « أخبرانى عن أعمى ومقعّد دخلتا طائلاً ؛ فقال المقعد للأعمى لى

أرى نمرأ ، فلو كانت لى رجلان لتناولت ؛ فقال الأعمى أنا أحملك على رقتى ؛ فخله قال من النمر ،

فأكلها جميعاً ؛ فعلى من الذنب ؟ قالوا عليهما جميعاً ؛ فقال : قضينا على أنفسكما » .

« أم الدرداء » روت أن النبي رآها في الطريق فسألها من أين أتت ، فأجبت « من الحمام » . ولم يتردد ابن الجوزي الذي ألّف كتاباً خاصاً في الأحاديث الموضوعية في أن يرفض رفضاً مطلقاً هذا الحديث والحكم الذي تضمنه ؟ لأنه لم تكن في هذا العصر حمائم بالمدينة . وللوقوف على الطريقة التي ينتهجها النقادة المسلمون الآخرون ، لكي يدعوا جانباً تدقيقاً كتدقيق ابن الجوزي ، انظر كتاب « القول المسدد في الدب عن المسند » لابن حجر العسقلاني (حيدر آباد سنة ١٣١٩) ص ٤٦ .

(٢٨) تلمود اورشليم « خبيجة » ١ : ٨ عند النهاية .

(٢٩) انظر أيضاً : دراسات إسلامية ج ٢ ص ٥٢ وما بعدها .

(٣٠) المحاسن والماوي للبيهقي طبعة شوكتي ص ٣٩٢ = شبيهه الجاحظ

طبعة فان فلوتن ص ١٨١ من أعلى .

(٣١) انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٢ هامش .

(٣٢) للحكم على هذه العقلية تعد كلمة يحيى بن سعيد (المتوفى سنة

١٤٣٠/٧٦٠ م) على جانب كبير من الأهمية : « عن يحيى بن سعيد قال : أهل

العلم أهل توسعة . وما برح المفتون يختلفون فيحمل هذا ويحرم هذا ، فلا

يعيب هذا على هذا ، ولا هذا على هذا . وإن المسألة لترد على أحدهم كالجبل

فاذا فتح له بابها قال ما هون هذه » (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ١٢٤) .

وإن كلمة يحيى بن سعيد شبيهة بكلمة « إلمازار بن عزاريا » (ب . خبيجة —

٣ ب) عن اختلاف الآراء في الشريعة اليهودية (مشيراً إلى « كوهل » ص ١٢) :

« ولو أن هؤلاء يرون طاهراً ما يراه أولئك نجساً ، ويبيحون ما يحرمه أولئك

ويرفضون ما يقرّونه . . . فكلمها (هذه الآراء المتضاربة) . على تباينها » قد

وهبها الناس راع واحد » . « تكلم الله بجميع هذه الكلمات » (سفر الخروج

٢٠ — ١) . وكذلك فيما يتعلق خاصة بمخالفات المدارس المختلفة المتعارضة ،

كمدارس شتاييس وهليل ، التي جعلت من مبادئها أن « هذا وذاك (من

المذاهب والآراء) هو كلام الله الحي » (ب عيروبهين ١٣ ب) أما الخبر سيمون

ابن يوخاي فيعد هذه الاختلافات المذهبية في الشريعة دليلاً على نسيان التوراة

(سفر التثنية S ٤٨ طبعة فريدمان ٨٤ ب — ١١) .

(٣٣) نجد في عصر متأخر رأياً على جانب كبير من الأهمية لتاج الدين

السبكي ذكره في كتابه معيد النعم ومبيد النقم . طبعة بهرمان (نادرة سنة ١٩٠٨) ص ١٠٦ — ١٠٩ (١) . وهذا يعد في نفس الوقت دليلاً على أنه في عهد المؤلف ، وقد توفي سنة ٧٧١ هـ سنة ١٣٧٠ م ، كانت هذه العقلية المتعصبة هي الغالبة على فقهاء الشام ومصر .

(٣٤) عن هذا المبدأ انظر بحثي عن « الظاهرية : تعاليمها وتاريخها » ص ٩٤ وما بعدها . وقد كان الاختلاف في الفقه منذ نشوئه موضعاً للوم . ويستفاد هذا من خبر عن المأمون يتعلق بهذا الموضوع أورده ديفور في كتابه عن بغداد طبعة « كلتر » ص ٦١ ، ومن قطعة على جانب كبير من الاهمية من رسالة للخليفة منسوبة إلى ابن المقفع (مجلة المقتبس العربية ج ٣ ص ٢٣٠ = رسائل البلغاء القاهرة سنة ١٩٠٨ ص ٥٤ (٢)) .

(١) يشير إلى هذه الجمل من كلام السبكي في كتابه المذكور : « ومنهم — يريد الفقهاء — من يأخذ في الفروع الحمية لبعض المذاهب ، ويركب الصعب والذلول في العصبية ، وهذا من سوء أخلاقهم ، ولقد رأيت في طوائف المذاهب من يبلغ في التعصب بحيث يمتنع بعضهم عن الصلاة خلف بعض ، إلى غير ذلك مما يستعج ذكره . . . وليت شعري ، لم لا تركوا أمر الفروع التي فيها العناء على قولين : من قائل كل مجتهد مصيب ، ومن قائل المجتهد واحد ولكن الخطيئ يوجب ؛ واشتغلوا بالرد على أهل البدع والأهواء ! . . . فقل لهؤلاء المتعصبين في الفروع ، وبحكم ذروا التعصب ، ودعوا عنكم هذه الأهوية ، ودافعوا عن دين الاسلام . . . »

« وأما تعصبكم في فروع الدين ، وحكمكم الناس على مذهب واحد ، فهو الذي لا يقبله الله منكم ، ولا يحلحكم عليه إلا محض التعصب والتحاسد . ولو أن الشافعي وأبا حنيفة ومالكاً وأحمد أحياء يرزقون ، لشددوا الذكركم عليكم ، وتبرءوا منكم فيما تعملون . فلعل الله لا أحصى عدد من رأيتهم يشمر عن ساق الاجتهاد في الإنكار على شافعي يذبح ولا يسمي ، أو حنفي يمس ذكره ولا يتوضأ ، أو مالكي يصلي ولا يبسل ، أو حنبلي يقدم الجمعة على الزوال ، وهو يرى من العوام ما لا يحصى عدده إلا الله تعالى يتركون الصلاة (التي جزء من تركها عند الشافعي ومالك وأحمد ضرب العنق) ولا ينكرون عليه . . . »

(٢) هذه القطعة هي : « وما ينظر أمير المؤمنين فيه ، من أمر هذين المصرين وغيرهما من الأمصار والنواحي ، اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً : في الدماء والفروج والأموال ؛ فيستحل الدم والقرح بالحيرة ، وما يحرم بالكوفة ؛ ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكعبة : فيستحل في ناحية منها ما يحرم في ناحية أخرى ؛ غير أنه على كثرة أولواته نافذ على المسلمين في دمائهم وحرهم ، يقضى به قضاة جتر أمرهم وحكمهم . مع أنه ليس مما ينظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلا تندج بهم العجب بما في أيديهم ، والاستهانة من سواهم ، فأقبحهم ذلك في الأمور التي يشنع بها من سمعها من ذوى الأبواب . »

- (٣٥) ميزان الاعتدال للذهبي ج ٢ ص ٣٧٠ (١).
- (٣٦) خلاصة الأثر في القرن الحادي عشر للمعجمي (القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ)
- ج ١ ص ٤٨ : إبراهيم بن مسلم الصمادي (توفي سنة ١٦٦٢ م) (١).
- (٣٧) مثلاً في تاريخ دمشق لابن القلانسي طبعة أمدروز ص ٣١١ (ابتداءً من القرن السادس الهجري) : والقاضي الذي ذكره المؤلف وساقه كمثل كان يصدر فتاوى مبنية على المذهبين الحنفي والحنبلي . وقارن بين هذا وبين لقب شائع هو « مفتي الفرق » أي مفتي الأحزاب المختلفة ، وهو يستطيع أن يفتي لكل حزب فتاوى مبنية على مذهبه .
- (٣٨) كثر العمال ج ٦ ص ٢٣٣ رقم ٤١٥٧ من مسند أحمد .
- (٣٩) « إن إجماعهم لا يكون إلا معصوماً » ؛ « فإجماعهم معصوم » .
- بمجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ١ ص ١٧ ، ص ٨٢) . ونلفظ « معصوم » مرادف تقريباً لكلمة infallible ، ويستعمل هذا اللفظ ذاته عند الكلام على عصمة النبي وعصمة الأئمة (انظر القسم الخامس — ١٠) .
- (٤٠) « واصليه » ترجمها إ. بالمر We will make him reach hell على اعتبار أن الصيغة الأولى في تصريف فعل « صلا » ، وليس الصيغة الرابعة ، لها معنى الشيء والحرق والتسخين ؛ وقد بين البيضاوي هذه الفروق المعنوية بصدد هذه الآية (٢).
- (٤١) طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ١٩ — ٢٠ ولا يبدو أن الشافعي في المسائل الأخرى كان يتكلف مثل هذه المشقة لاستنباط الحجج من القرآن ؛ فقد وجد مثلاً في سورة البينة الآية الخامسة أقوى حجة لدحض مذهب المرجئة (٤)

- (١) لقد جاء فيه : « محمد بن محمد بن خلف ، أبو بكر البنديجي حنفي الفقيه ؛ تحنل ثم تحنف ثم تشفع ، فلذا لقب حنفي . ولد سنة ٤٥٢ وتوفي سنة ٥٣٠ هـ » .
- (٢) جاء في هذا الموضع عن إبراهيم المذكور : « . . . كان من سادات الصوفية بدمشق وكبرائهم . . . وكان يدعو الله تعالى أن يرزقه أربعة أولاد ، ليكون كل واحد منهم على مذهب من المذاهب الأربعة ؛ فولد له أربعة أولاد ، وهم : مسلم وكان مالكيًا ، وعبد الله وكان حنفيًا ، وموسى وكان شافعيًا ، ومحمد وكان حنفيًا ، وتوفي سنة ١٠٧٣ هـ » .
- (٣) في تفسير البيضاوي : « (ونصله جهنم) ويدخله فيها ، وقرئ . يفتح النون من صلاه » .
- ج ١ ص ١٧٣ .
- (٤) هي قوله تعالى : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة » ، كما ذكر الشافعي نفسه للحميدي .

(طبقات الشافعية للسبكي ج ١ ص ٢٢٧) . وقد استنبط العلماء فيما بعد أدلة من القرآن لتأييد مذهب الإجماع ، فاستدل عليه نجر الدين الرازي من الآية ١٠٥ من سورة آل عمران^(١) (مفاتيح الغيب ج ٣ ص ٣٨) . ولوقوف على حجج أخرى مستمدة من القرآن ، انظر سنوك هيرجرونيه في مجلة تاريخ الأديان م ٢٧ (سنة ١٨٩٨) ص ١٧ .

(٤٢) سنن أبي داود ج ٢ ص ١٣١ ، الترمذی ج ٢ ص ٢٥ ، مصابيح السنة للبعقوى ج ١ ص ١٤^(٢) .

(٤٣) فيما يختص بهذه المسألة والمواد القرآنية المتعلقة بها انظر « سنوك هيرجرونيه » في نقده لكتاب « فاندنبرج » وانظر كتاب الشريعة الإسلامية « يونبول » (ليدن سنة ١٩٠٨) ص ١٧٥ وما بعدها .

(٤٤) انظر المسائل الجدلية التي سئل فيها الشعبي وبضها هراء بحث . وذلك في كتاب الحيوان للجاحظ ج ٦ ص ٥٢^(٣) . وقد ذهب الشعبي استناداً على الآية ١٤٥ من سورة الأنعام : « قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم » ، إلى أن الفيل يؤكل لحمه .

(٤٥) الدميري في موسوعته الحيوانية (حياة الحيوان الكبرى) يعالج في نهاية كل مادة مسألة حالة الحيوان ، من حيث علاقته بالشريعة ، واختلاف المذاهب فيه .

(٤٦) انظر بحثي عن « الظاهرية » لوقوف على هذه الأنواع ، ص ٦٦ وما بعدها ، وكذلك كتاب « الشريعة الإسلامية » « يونبول » ص ٥٦ وما بعدها .

(١) ذلك قوله تعالى : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم » .

(٢) فقد جاء فيها أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « لا تجتمع هذه الأمة ، أو قال أمة محمد على ضلالة ، ويد الله مع الجماعة ، ومن شذ شذ في النار » .

(٣) جاء فيه مثلاً : « . . . وسئل عن لحم الشيطان ، فقال : نحن نرضى منه بالسكاف ؟ فقال له قائل : ما تقول في القبان ؟ قال : إن اشتيته فكله ! » .

(٤٧) انظر على الأخص الزرقاني على الموطأ (القاهرة سنة ١٢٧٩ — ١٨٠ هـ) ج ٣ ص ١٨٤^(١).

(٤٨) إن ما يتصل بهذا القرع من فروع الشريعة الإسلامية قد عالجته مع بسط وتفصيل « فريدريك كرن » في مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٥ ص ٦١ وما بعدها ، وفي مقدمة طبعته لكتاب « اختلاف الفقهاء » للطبري (القاهرة سنة ١٩٠٢) ص ٤ — ٨ . ومن أشهر النكتب الموجزة التي تلخص الخلافات المذهبية كتاب « الميزان » الكبير للصوفي المصري عبد الوهاب الشعراني (المتوفى سنة ٩٧٣ هـ سنة ١٥٦٥ م) . وقد نقل « برتون » جزءاً منه إلى الفرنسية ونشرته الحكومة العامة لبلاد الجزائر سنة ١٨٩٨ .

(٤٩) البخاري : كتاب الايمان رقم ٢٨ ، وقد استشهد بهذه العبارة كآية قرآنية . (تاريخ القرآن) لنولدكه وشولي ص ١٨١ .
(٥٠) البخاري : كتاب العلم رقم ١٢^(٢) . كتاب الوضوء رقم ٦١^(٣) .
كتاب الأدب رقم ٧٩^(٤) .

(٥١) ابن سعد ج ٦ ص ١٢٦ .

(٥٢) جامع بيان العلم وفضله لعبد البر النخعي (القاهرة سنة ١٣٢٠) ص ١١٥ . وازن بين هذه الفكرة والمبدأ التلمودي « كواخ دي هاتيرا عديف » « أي أن قوة الإباحة لها قيمة أكبر » . باب بيراخوث ٦٠ وفي مواضع أخرى .

(٥٣) حياة الحيوان للدميري ؛ انظر مادة منجاب ج ٢ ص ٤١ .

(٥٤) يتصل بهذا حديث أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام رقم ١٦^(٥) .

(١) جاء في هذا الموضع من الكتاب المذكور أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد ؛ وقد أجمروا على القضاء باقرار المدعى عليه ، كما قضاوا بنكول المدعى عليه عن اليمين ، وليس ذلك في الآية . واليمين مع الشاهد أولى بذلك ، لأنه بالنسبة . انتهى ملخصاً .

(٢) عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يسروا ولا تعسروا ، وبشروا ولا تنفروا » .

(٣) « إياي رسول الله صلى الله عليه وسلم بصي قبيل على نوبه ، فدعا بما فاتبعه إياه » .

(٤) عن سعيد . . . عن جده قال : « لما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعاذ بن جبل

قال لها . يسرا ولا تعسرا ، وبشرا ولا تنفرا ، وتطوعا » .

(٥) هذا الحديث هو : « صنع النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً ترخص فيه وتنه عنه قوم ،

فلنح ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، حمد الله ثم قال : ما بال أقوام يتزهون عن الشيء أصغره ؛

فوالله إني أعلمهم بالله ، وأشدهم له خشية ! » .

(٥٥) سنن الدارمي (كونيور سنة ١٢٩٣ هـ) ص ٣٦ . والقصة لا معنى لها إلا إذا أبدلنا — كما فعلت — كلمة « حلال » في المتن بكلمة « واجب » ، أي « مأمور به بصفة قاطعة » .

(٥٦) ابن سعد ج ٦ ص ٢٤٤ .

(٥٧) ينبغي تبعاً لما جاء في « مجموعة القوانين الكنسية Nomokanon » لبارهرايوس « أن يلفظ باسم الله الحي عند ذبح الحيوان » (انظر الفقرات التي أوردها « بيكنهوف » في « قوانين الطعام على الطريقة الموسوية في المصادر القانونية الكنسية في العصور الوسطى » من سنة ١٩٠٧ ص ٤٩) ، وتراجع مجموعة القوانين الكنسية لـ « س . فرنكل ، الأدب الألماني » سنة ١٩٠٠ ص ١٨٨ للوقوف على آراء ونظريات شبيهة بهذه .

(٥٨) انظر ابن سعد ج ٦ ص ١٦٦ (١) .

(٥٩) الموطأ ج ٢ ص ٣٥٦ . وانظر مادتي (بسم الله) في دائرة معارف الدين والأخلاق لهيستنجز م ٢ ص ٦٦٧ ب (٢) .

(٦٠) انظر معيد النعم للسبكي طبعة ميهيمان ص ٢٠٣ .

(٦١) هذه الفكرة عاجلها كايثاني بإسهاب واستقصاء في كتابه حوليات الإسلام ص ٤٤٩—٤٧٧ تحت عنوان : « الحمر عند العرب القدماء وفي عصور الإسلام الأولى » .

(١) جاء في هذا الموضوع أن أباراشد السلمي قال : « أتيت علياً داره فناديت يا أمير المؤمنين ، يا أمير المؤمنين ! قال ليكاه ، ليكاه ! فقلت يا أمير المؤمنين ، إن كنت في مناخ لأهلي أراعها ، فتردى بعير منها فخشيت أن يسبقني بنفسه ، فخرقت وبطرت ، فوجأته بمحيد إذ ما في جنبه وإما في سنامه وذكرت اسم الله ، وإني جئت بلحمه مرفقاً على سائر إبلي لأهلي فأبوا أن يأكلوه وقالوا لم تدكه ؟ فقال ويحك ! أهدل عجزه ، أهدل عجزه » .

(٢) جاء في الدائرة في هذا الموضوع أن للتسمية قبل الذبح أهمية خاصة عند المسلمين ، وأن هذا تقليد أوحى به بلاريب النشريع اليهودي الذي يأمر بالنطق « بالبراحة » قبيل الذبح والأكل ، وأن ما يشبه هذا في القرآن قوله تعالى في سورة الأنعام الآية ١١٨ « فكلوا مما ذكر اسم الله عليه » والآية ١٢١ « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق » . ومن هاتين الآيتين استدلل على وجوب التسمية قبل الذبح والأكل ؛ وإن كان بعض المذاهب يجعل التسمية أمراً حسناً مندوباً إليه ، فلم تترك سهواً عند ذبح الحيوان لما كان في ذلك ما يدعو إلى تحريم تناول لحمه لأن قلب المؤمن لا ينبغي أن يفتن عنه ذكر الله دائماً . على أن هذا التأويل يخالف نص القرآن ، وذلك ما جعل المفسرين المتشددين النصيين ، يستسكون بالنص ويستمدون هذا التأويل .

- (٦٢) دراسات إسلامية ج ١ ص ٢١ وما بعدها . انظر أيضاً « دراسات عن حكم الخليفة الأموي معاوية الأول » للأب لامانس ص ٤١١ .
- (٦٣) يعتمد أحياناً شعراء العصر الأموي إلى وصف النبيذ بأنه « حلال » : جميل العنذري (الأغاني ج ٧ ص ٧٩)^(١) وابن قيس الرقيات (طبعة رودوكانا كس ص ٥٧ : أحله الله لنا) . ولا محل لأن نفترض بأن هنا إشارة إلى تفرعات الفقهاء (خزانة الأدب ج ٤ ص ٢٠١) .
- (٦٤) أسد الغابة ج ٥ ص ١٦١^(٢) ، والسهيلى على ابن هشام طبعة قسنطينة ج ٢ ص ١٧٥ .
- (٦٥) معيد النعم للسبكي طبعة ميهيمان ص ١٤٧ .
- (٦٦) سنن النسائي (طبعة شاهدرا سنة ١٢٨٢) ج ٢ ص ٢٦٣ — ٢٦٩ .
- (٦٧) يطلق النبيذ أيضاً على شراب كان النبي يتناوله . ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ١٣١^(٣) .

(٦٨) تبين القصة التالية أن كثيراً من الناس لم تسرح ضمائرهم لهذا . فالخليفة المأمون الذى سمح للقاضي يحيى بن أكنم أن يؤاكله — وكان المأمون يشرب النبيذ فى وجبات طنانه — لم يدع قط القاضي إلى شربه قائلاً : « إني

(١) حيث يقول :

فتأطرن ثم قلن لها أكرميه ، حيث فى نزله
فظلانا بنعمة واتكأنا وشربنا الحلال من قلله

(٢) الذى فى أسد الغابة فى هذا الموضع هو بنصه : « وذكر عبد الرازق عن ابن جريج قال : أخبرت أن أبا عبيدة بالشام وجد أبا جندل بن سهيل وضرار بن الخطاب وأبا الأزور ، وهم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، قد شربوا الخمر ، فقال أبو جندل « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا . . . » الآيات كلها ، فكتب أبو عبيدة إلى عمر أن أبا جندل خصمى بهذه الآية ، فكتب إليه عمر : الذى زين لأبى جندل الخطيئة زين له الخصومة ، فاحددهم . فقال أبو الأزور : دعونا نلق العدو غدأ ؛ فان قتلنا فذاك ، وإن رجعنا إليكم فحدونا . فلقى أبو الأزور وضرار الندو وأبو جندل العدو ، فاستشهد أبو الأزور ، وحد الآخران . »

هذا هو النص ، ومنه يتبين أن المؤلف لم يكن أميناً فى نقله ، إذ ترك منه آخره الذى يقرر أن اعتذار أبى جندل لم يقبله عمر ، لأنه لا يطق والدين !

(٣) ومما لا شك فيه أن هذا النبيذ الذى يروى أن الرسول تناول منه ليس هو النبيذ المحرم ؛ وذلك معروف لا يحتاج إلى دليل ، ومن المعروف أن النبيذ فى اللغة يطلق على كل ما يعدل من الأشرية ، سواء كان مسكراً أو غير مسكر .

لا أترك قاضي يشرب النبيذ » كتاب بغداد لطيفور ص ٢٥٨ وما بعدها وتكلم المأمون بأسلوب كهذا لقاضي دمشق الذي رفض أن يشرب من نبيذ البلخ المقدم إليه . (الأغاني ج ١٠ ص ١٢٤) .

(٦٩) ابن سعد ج ٥ ص ٢٧٦ (١) .

(٧٠) معجم الأدباء لياقوت طبعة مرجليوث ج ٢ ص ٢٦١ (٢) .

(٧١) مروج الذهب للسمودي طبعة باريس ج ٨ ص ١٠٥ .

(٧٢) أمالي القالي طبعة بولاق سنة ١٣٢٤ ج ٢ ص ٤٨ .

(٧٣) عيون الأخبار لابن قتيبة طبعة بروكلمان ص ٣٧٣ . وما ذكره ابن قتيبة في كتابه عن البحث الذي أفرده للأشربة ، والذي توجد منه مختارات في العقد الفريد ، قد نشره حديثاً (ا . جى) في المجلة العربية الشهرية المقتبس التي تصدر بالقاهرة م ٢ (١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م) ص ٢٣٤ — ٢٤٨ ، ٣٨٧ — ٣٩٢ ، ٥٢٩ — ٥٣٥ .

(٧٤) ابن سعد ج ٦ ص ٦٧ .

(٧٥) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ٢٨١ (٣) .

(٧٦) وفيات الأعيان لابن خلكان طبعة فستنفلد رقم ٢١٧ .

(٧٧) وفيات الأعيان لابن خلكان طبعة فستنفلد رقم ٢٩٠ .

(٧٨) ابن خلكان طبعة فستنفلد رقم ٧٣٣ .

(٧٩) ابن سعد ج ٦ ص ٦٤ .

(٨٠) أسد الغابة ج ٥ ص ١٢ .

(٨١) البخارى كتاب الأشربة رقم ٦ .

(٨٢) تضاعل شأن التوحيد (الذي ينحصر في الاشتغال بمسائل تتعلق

(١) في هذا الموضع أتت كتاباً لعمر بن عبد العزيز قرىء في مسجد الكوفة جاء فيه : « والنبيذ حلال فاشربوه في السعن » . تقول : والسعن ، وفتح السين ، شيء يتخذونه من آدم شبه دلو إلا أنه مطيل مستدير وربما جعلت له قوام ، ينتبذ فيه .

(٢) فيه أن اسماعيل (القاضي) دخل على الموفق فقال له ما تقول في النبيذ ؟ فقال أيها الأمير ! إذا أصبح الانسان وفي رأسه شيء منه يقال له ماذا ؟ فقال الموفق يقال هو مخمور ، قال فهو كاسمه .

(٣) جاء في ترجمة وكيع بن الجراح أن مسلم بن جنادة قال : « ما فيه إلا شره لنبيذ الكوفيين وملازمته له . . . وقال يحيى بن معين : سأل رجل وكيعاً أنه شرب نبيذاً فرأى في النوم كأن من يقول له شربت خمرأ ، فقال وكيع ذلك شيطان » .

بالإيمان) بالعراق . وشغل الفقه المحل الأول (تذكرة الأولياء للقطار ج ٢ ص ١٧٥ ملحق) .

(٨٣) ابن خلكان رقم ٨٠٣ .

(٨٤) انظر مادة « أكدرية » في دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٢٤٢ بقلم (ت . و . يوزبول) . كانت مسألة توريت ، الجد منذ أقدم العصور الإسلامية مثاراً لجِدال فقهي (ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠٠) وخلاف في الرأي (الدميري ج ١ ص ٣٥١ مادة « حية » . وانظر أيضاً كتاب الإمامة والسياسة (القاهرة ١٩٠٤) ج ٢ ص ٧٦ . وإن البحوث والمعلومات المتعلقة بمسائل الورثة هذه التي جمعت في كثر المال ، ج ٦ ص ١٤ - ١٨ ، يتألف منها موجز عظيم الفائدة يلخص الأحوال والظروف التي ظهرت فيها هذه التنظيمات الشرعية في عصور الإسلام الأولى .

(٨٥) الدميري ج ٢ ص ٢٨٩ - ٢٩٠ ، مادة « قرد » .

(٨٦) الدميري ج ١ ص ٢٦٥ مادة « جن » (١) .

(٨٧) العلاقات الجنسية بين الأنس والجن « *Ardat lili* » هي ضرب من

الأساطير انتقل بطريق غير مباشر من الأفكار البابلية إلى القصص الشعبي عند العرب ، ومن ثم إلى الخرافات الإسلامية ، فتذكر فيها الشخصيات العربية القديمة وغيرها من الأمم الأخرى التي كانت ، ثمرة هذا الاتحاد المختلط . والجاحظ في الحيوان ج ١ ص ٨٥ وما بعدها يسفّه هذه الخرافات وينكرها ، ويسمى الأشخاص الذين يسلمون بصحتها : « علماء السوء » ، ويعمد إلى إغفاهم ولا يذكرهم إلا في حذر وحيطة . (انظر أيضاً الدميري ج ٢ ص ٢٥ - مادة سملاة) .

وقد وردت في أعمال جمعية البحث الأثرى الخاص بالتوراة « م ٢٨ ص ٨٣ بقلم ر . كامبل ثومبسون » وفي كتاب « الفوكلور » ج ٢ ص ٣٨٨ (سنة ١٩٠٠) « لسائس » أمثلة عن المعتقدات الشعبية الإسلامية . وإن حقيقة مثل هذا الزواج مستمد من القرآن : (الإسراء - ٦٤^(٣) وغيرها من الآيات الأخرى) . ومن وجهة نظر الشرع الإسلامي أثبت بعض العلماء بطلان هذا الزواج

(١) « يصح انعقاد الجمعة بأربعين مكلفاً ، سواء كانوا من الجن أو من الآس أو منهما . »

(٢) يشير إلى قوله تعالى : « وشاركهم في الأموال والأولاد » .

استناداً على الآية ٧٢ من سورة النحل : « والله يجعل لكم من أنفسكم أزواجاً » واستناداً على أن اختلاف الجنس مانع يحول دونه . غير أن هذا لا يقره جمهور العلماء (طبقات الشافعية للسبكي ج ٥ ص ٤٥) . ومما هو مثار الخلاف استحالة هذا الزواج شرعاً ، ومما يؤيد ذلك أن يحيى بن معين ، وفقهاء آخرون من أهل السنة ، ينسبون ما كان عليه بعض العلماء الذين ذكروا أسماءهم من الذكاء وسرعة الخاطر إلى أن واحداً من آبائهم كان من الجن كما يقال . (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٢ ص ١٤٩) . وقد ذكر ابن خلكان (وفيات رقم ٧٦٣) شخصاً كان أخاً لحنفي في الرضاع انظر أيضاً : « أبحاث في فقه اللغة العربية » (لجولدزهر) ج ٢/١٠٨ ، وحديثاً كتاب مكدونلد « الموقف الديني والحياة في الإسلام » ص ١٤٣ وما بعدها ، ص ١٥٥ . ويحكى « الفرد بل » أن أهل تلمسان يمتقدون أن واحداً من أهل مدينتهم — توفي حديثاً سنة ١٩٠٨ — كانت له فضلاً عن زوجته الشرعية علاقات جنسية مع جنية « أهل تلمسان المسلمين » (مستخرج من مجلة الدراسات البشرية والاجتماعية سنة ١٩٠٨) . وقد بحث العلماء من الوجهة الشرعية مسألة ما إذا كان للملائكة والجن حق المثلث (طبقات الشافعية ج ٥ ص ١٧٩) . (٨٨) انظر أيضاً « أبحاث في فقه اللغة العربية » ج ١ ص ١٠٩ . ويمكننا هنا أن نشير إلى الشافعي ، الذي خالف النزعة الغالبة على جمهور الفقهاء ، فدرسته تروى عنه هذا المبدأ : « من زعم من أهل العدالة أنه يرى الجن أطلنا شهادته لقول الله تعالى إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إلا أن يكون نبياً » . (طبقات السبكي ج ١ ص ٢٥٨) .

(٨٩) ديوان جرير (طبعة القاهرة سنة ١٣١٣) ج ٢ ص ١٢٨ ، النقائض طبعة بيشان ص ٧٥٤ .

(٩٠) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٠ ص ٢٢٣ . سبق أن وضع أبو يوسف بحثاً في « الحيل » (الحيوان للجاحظ ج ٣ ص ٤) ونظرية الحيل تؤلف ركناً من أركان الفقه العملي ولا سيما في المذهب الحنفي . وكتاب أبي بكر أحمد الخصاصف (المتوفى عام ٢٦٠ هـ — ٨٧٤ م) الذي كان فقيه بلاط الخليفة المهدي ، من أقدم المؤلفات في هذا الموضوع ولعدة الكتاب الأساسي في هذه الناحية . وهو الآن في متناول اليد في طبعة ظهرت بالقاهرة عام ١٣١٤ هـ .

(٩١) مفاتيح الغيب ج ١ ص ٤١١ — ٤١٣ .

حواشى القسم الثالث

- (١) هذه الفكرة يُعبر عنها فى الإسلام بهذه العبارة : « العلماء ورثة الأنبياء » .
- (٢) انظر الأحاديث المتعلقة بدم هذا الموقف : ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٤١ ، ومجلة المستشرقين الألمانية م ٥٧ ص ٣٩٣ وما بعدها . وانظر أيضاً كتاب التفسير فى البخارى حديث رقم ٢٣٧ فى سورة « فصلت » حيث ذكرت مسائل فى الآيات المتشابهة سئل فيها ابن عباس .
- (٣) ابن سعد ج ٥ ص ١٧٤ : كان عبد الملك عابداً ناسكاً قبل الخلافة . وانظر بهذا الصدد كتاب « الإمبراطورية العربية وسقوطها » لقلهوزن ص ١٣٤ ، وكتاب الإمامة والسياسة المنسوب لخطابن قتيبة (القاهرة سنة ١٩٠٤) حيث يورد من الوقائع ما يثبت تقوى الأمويين وتدينهم . وانظر فوق ذلك مقال « دى غويه » فى مجلة الدراسات الشرقية م ١ ص ٤١٥ — ٤٢١ وقد ورد فى مصدر آخر (ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١١٧) أن مروان الأول والد عبد الملك كان يجتهد فى تأييد الشريعة ، وقد وجدته القوم الذين أتوا لمبايسته يتلو القرآن على مصباح صغير (ابن سعد ج ٢ ص ٢٢) كما أن عبد الملك دعا الناس لأحياء الكتاب والسنة ، وقد أجمعوا على تقواه (ابن سعد ج ٢ ص ٢٥) . بل ان الحجاج ، على شدة بغض الأتقياء له ، وصف بالورع والتقوى (ابن سعد ج ٢ ص ٧٢ ، ص ٧٤ . وانظر أيضاً الطبرى ج ٢ ص ١١٨٦ عن تنظيم أوفات التوبة والاستغفار وأداء الصلاة بالمساجد . ويذكر الجاحظ ، فى كتابه الحيوان ج ٥ ص ٦٣ ، أن الحجاج كان « يدين على القرآن » ، وهو ما يخالف انهمالك البيئات الأموية فى الشعر والأنساب . أما القصائد التى تشيد بذكر الخلفاء كائنة للدين والهدى فهى تدل على أن قائلها قصدوا بها التقرب إلى الخلفاء ورجال الدولة ، ونيل الخطوة لديهم ، مثلما ورد فى ديوان جرير (القاهرة سنة ١٣١٣)

ج ١ ص ١٦٨ ، ج ٢ ص ٩٧ ؛ (فلمدح الخليفة عمر الثاني سمي جده مروان بنى النور) (١) ، كما سمي جرير الخليفة « امام الهدى » في النقائض طبعة بيقان ص ٩٩٤ رقم ١٠٤ بيت ١٩ (٢) . انظر أيضاً « معجاج » ذيل ٢٢ - ١٥ ، كذلك « دراسات اسلامية » ج ٢ ص ٣٨١ .

- (٤) بَكْر - برديات شوت رينهارت ج ١ (هيدلبرج سنة ١٩٠٦) ص ٣٥ .
 (٥) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٣٧ - يزيد بن معاوية حارب الحسين وأشياءه باعتبار أنهم قوم : « مرقوا من الدين وخالفوا الإمام » (الطبرى ج ٢ ص ٣٤٢) .
 (٦) هكذا وصفها قلهوزن في « الأحزاب الدينية السياسية المعارضة في الإسلام القديم » (برلين سنة ١٩٠١) بحوث الجمعية الملكية للعلوم - جوتنجن ، فلسفة وتاريخ رقم ٢ ص ٧ .
 (٧) الطبرى ج ١ ص ٢٩٠٩ .
 (٨) مجّد جرير في ديوانه (ج ١ ص ٦٢) إخضاع الأمويين للشوار ، وعده نصرأ على « المبتدعين في الدين » .
 (٩) « أبحاث في السيادة العربية الخ » لقان فلوتن (أمستردام سنة ١٨٩٤) ص ٣٦ (ترجمة حسن ابراهيم وآخر ص ٧٠) .
 (١٠) دراسات عن معاوية للامانس ص ١٥٤ وما بعدها .
 (١١) هذا هو ما يفهم من ابن سعد ج ٥ ص ٦٨ (٣) .
 (١٢) يُستشهد بهذا على أنه عيب من عيوبهم « واستثنائهم باليء » ورد في كثير من الأخبار : ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٦٦ ، وسنن أبي داود ج ٢ ص ١٨٣ .
 (١٣) الطبرى ج ٢ ص ٣٠٠ .
 (١٤) عن بدع الأمويين انظر هاشميات الكفيت ، طبعة هوروقتر ص ١٢٣ فهي عظيمة الأهمية .

(١) حيث يقول :

لم تلق جداً كأجداد بدم
 مروان ذو النور والقاروق والحكم

(٢) حيث يقول :

فذلوا العرش أعطانا على الكره والرضا
 امام الهدى ذا الحكمة المتخيرا

(٣) يشير إلى قول ابن الحنفية . « أهل بيتي من العرب يتخذها الناس أنداداً من دون الله ؛

نحن وبنو عمنا هؤلاء ؛ يعنى بنى أمية » .

(١٥) سعيد بن المسيب مثلاً كان يدعو على بني مروان في كل صلاة ؛ ابن سعد ج ٥ ص ٩٥ .

(١٦) وهذا لا يمنع قيام المرجئة في وجه الحجاج واستنكار فظائمه (ابن سعد ج ٦ ص ٢٠٥) ، ولكن المرجئة في نفس الوقت لم يحكموا على الخلافة الاموية بأمر من الامور ولم يروا فيها رأياً .

(١٧) وفي اصطلاح آخر شبيهه بهذا : « كان ابن سيرين من أرحم الناس لهذه الامة وأشدهم أزرأ على نفسه » ؛ أي أنه أعظمهم تسامحاً في حكمه على أقرانه ، وأشدهم في حكمه على نفسه (تهذيب النووي ص ١٠٨) .

(١٨) وفي رواية بعض المرجئة أن الخليفة التقي عمر الثاني ، الذي بحث معهم هذه المسائل ، كان موافقاً لهم في هذا الرأي . (ابن سعد ج ٦ ص ١٢٨) .

(١٩) المرجئة الأولى : ابن سعد ج ٦ ص ٢١٤ ^(١) . ويدل على هذا الميل رأى بُريدة الأسلمى (ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٧٩ ^(٢)) .

(٢٠) المرجئة أعداء الشيعة على . انظر دراسات إسلامية ج ٢ ص ٩١ رقم ٥ ، وانظر أيضاً ما جاء في المقابلة بين السبأى الشيعي المتعصب (من أنصار عبد الله بن سبا) والمرجئ : ابن سعد ج ٦ ص ١٩٢ ^(٣) . وهذه المعارضة ستبقى حتى العهد الذي لا يكون فيه انقياد المرجئة سوى أهمية نظرية تاريخية كما جاء في كتاب البيان للجاحظ (طبعة القاهرة سنة ١٣١١ - ١٣ ج ٢ ص ١٤٩ من النهاية) . ومن ههنا لبعض الشيعة الروافض :

إذا المرجئ سرك أن تراه يموت بدائه من قبل موته
فجدد عنده ذكرى على وصل على النبي وآل بيته

(١) جاء في هذا الموضوع : « وتوفي محارب بن دثار في ولاية خالد بن عبد الله القسري ، وذلك في خلافة هشام بن عبد الملك ، قال وله أحاديث ولا يحتجون به ، وكان من المرجئة الأولى ؛ الذين كانوا يرجون علياً وعثمان ، ولا يشهدون بإيمان ولا كفر » .

(٢) « . . . كُتبت مع بُريدة الأسلمى بسجستان ، فجعلت أعرض بعلي وعثمان وطلحة والزبير لأستخرج رأيهم ، قال : . . . قوم سبقت لهم من الله سوابق ؛ فان يشأ يغفر لهم ما سبق لهم فعل وإن يشأ يعذبهم بما أحدثوا فعل ؛ حسابهم على الله » .

(٣) « عن أبي المنجاب البصري أن رجلاً كان يأتي إبراهيم النخعي فيتلهم منه فيسمع قوماً يذكرون أمر علي وعثمان ، فقال أنا أتلم من هذا الرجل وأرى الناس مختلفين في أمر علي وعثمان ؛ فسال إبراهيم النخعي عن ذلك ، فقال : ما أنا بسبأى ولا مرجئ » .

(٢١) في الأغاني ج ٢٠ ص ١٠٦ ما يبين بوضوح حكم الخوارج ، الأتقياء المتعصمين ، على الخلفاء الأمويين . هؤلاء الأتقياء المتشددون كانوا يقتلون شر قتلة كل رجل يروى حديثاً يحذر النبي، فيه الناس من القيام بالثورة ويحيد الطاعة السلبية ، ابن سعد ج ٥ ص ١٨٢

(٢٢) هذا لا يتنافى مع ما ذهب إليه « فان فلوتن » في الإرجاء ؛ مجلة المستشرقين الألمانية م ٤٥ ص ١٦١ وما بعدها .

(٢٣) ابن خلكان طبعة فستيفلد رقم ١١٤ (بشر المريسي) (١) .

(٢٤) في موضوع الخلافات بين أهل السنة (كالأشاعرة والأحناف) في هذه المسألة انظر « ف. ركرن » : « أبحاث معهد دراسات اللغات الشرقية » السنة ١١ سنة ١٩٠٨ ج ٢ ص ٢٦٧ ومما هو جدير بالملاحظة الحديث الذي أورده ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٩٢ وهو عن صحابي عرض لنظرية « زيادة الإيمان ونقصانه » (٢) .

(٢٥) وأخيراً يمكن أن يطلق بحق اسم المرجئة على الجماعات الإسلامية التي تعتبر أن المبدأ الأساسي في الإسلام هو الإيمان بالله واحد ولكنهم يهملون الفرائض ، فاحتقار « العمل » هو أخص ما يعيزهم . ويطلق المقدسي (الذي كتب في سنة ٣٧٥ هـ سنة ٩٨٥ م) هذا الاسم على المسلمين الأسميين الذين شاهدتهم في إقليم دماوند والذين ذكر عنهم أنه ليس في بلادهم مساجد ، فهم يبنون أحكام الإسلام ، فاعين بالتوحيد وبتسديد ما عليهم من الضرائب للحكومة (٣) . (المقدسي : أحسن التقاسيم . المكتبة الجغرافية العربية طبعة دي غويه م ٣ ص ٣٩٨) .

(١) « أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف الحنفي ، إلا أنه اشتغل بعلم الكلام ، وجرى القول بحلق القرآن ، وحكى عنه في ذلك أقوال شنيعة . وكان مرجئاً ، وإليه نسب الطائفة المريسية من المرجئة . وكان يقول إن السجود للشمس والقمر ليس بكفر ، ولكنه علامة الكفر . »

(٢) هذا الحديث هو ما رواه ابن قنينة قال : « إن الإيمان يزيد وينقص ، فليل له وما زيادته وما نقصانه ؟ قال : إذا ذكرنا الله وخشيناه فذلك زيادته ، وإذا غفلنا ونسينا وضعنا فذلك نسيانه . »

(٣) عبارة المقدسي هي : « . . . وهم قوم مرجئة بلا خلاف ؛ لا يفسلون من جنابة ، ولا رأيت في قراهم مساجد . وجرت بيني وبينهم مناظرات ، فقلت : ألا يفزوك المسلمون وأنتم تعتقدون هذا المذهب ؟ قالوا : ألسنا موحدون ؟ قلت : كيف ! وقد أنكركم فرائض ربكم ، وعظمت الصريعة ! قالوا : إنا ندفع إلى السلطان في كل سنة أموالاً لجة . »

- (٢٦) مسند أحمد (جابر) . وقد استشهد به ابن القيم الجوزية في كتاب الصلاة وأحكام تاركها (القاهرة طبعة النعساني سنة ١٣١٣) ص ٤٦ .
- (٢٧) الترمذي ج ٢ ص ٢٦١ من النهاية . ومن الأدعية المستحبة كثيراً دعاء مطلعها : « اللهم لاتكلمنا إلى أنفسنا فنعجز » . وقد أورد بهاء الديلي العاملي في الخلاصة (القاهرة سنة ١٣١٧) ص ١٢٩ طائفة كبيرة من الأدعية المشابهة لهذا .
- (٢٨) من أمثال صيغ هذه « البراءة » أو القسم يوجد في مروج الذهب للمسعودي ج ٦ ص ٢٩٧ ، وفي تاريخ اليعقوبي طبعة هوتسماج ٢ ص ٥٠٥ ، ٥٠٩ والفخري لابن الطقطقي طبعة ألفت ص ٢٣٢ (١) .
- (٢٩) أرى الآن أني أشارك كارادى ثو في هذه الفكرة التي ذكرها في كتابه : « دين الإسلام » (باريس سنة ١٩٠٩) ص ٦٠ .
- (٣٠) محمد « لهيوبرت جريمه » م ١ ص ١٠٥ وما بعدها (مونستر سنة ١٨٩٥) .
- (٣١) الخصائص الأساسية لتاريخ الحضارة في البلاد الإسلامية لألفردفون كيرمر (ليبرج سنة ١٨٧٣) ص ٧ وما بعدها .
- (٣٢) انظر فوق ذلك مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٧ ص ٣٩٨ .
- (٣٣) الأمبراطورية الربية وسقوطها « لفلهوزن » ص ٢١٧ ، ٢٣٥ . ويدلل « فلهوزن » هذا الموقف لبواعث سياسية وليست اعتقادية — يروى القدرية أن الحسن البصرى بعث لعبد الملك والحجاج برسائل حاول فيها هذا الورع أن يقنع الحكام الأمويين بسخف أخذهم بمبدأ الجبر . انظر أيضاً أحمد ابن يحيى : كتاب الملل والنحل (طبعة ت . و . أرنولد) « المهترلة » — ليبرج سنة ١٩٠٣) ص ١٢ وما بعدها .
- (٣٤) مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٧ ص ٣٩٤ ، وبها أيضاً ٦٠ ص ٢٥ أشعار جبرية للفرزدق جذيرة بالملاحظة .

(١) جاء في الفخرى أنه لا أمن الرشيد يحيى بن عبد الله وأطلقه سعى به ابي الرشيد رجل من آل الزبير بن العوام بأنه لا يزال يدعو إلى نفسه ، فجمع بينهما ، فأراد الزبيرى أن يخلف بالله الطالب الغالب أنه صادق ، فقال له يحيى دع هذه ، ولكن احلف بين البراءة ، وهي عين عظمى صورتها أن يقول عن نفسه : « برىء من حول الله وقوته ، ودخل في حول نفسه وقوته إن كان كذا وكذا » . خلف بعد ارتباع وتردد ، فما خرج من المجلس حتى ضرب برجله ومات .

- (٣٥) الأغانى ج ١٠ ص ٩٩ .
- (٣٦) المعارف لابن قتيبة ص ٢٢٥ .
- (٣٧) الإمامة والسياسة ج ٢ ص ٤١ .
- (٣٨) ابن سعد ج ٦ ص ٢٣٦ ويعتد بعض الرواة أن محمد بن الحنفية أول من عبّر عن فكرة الإرجاء (ابن سعد ج ٥ ص ٦٧) .
- (٣٩) عن مدلول كلمة « معتزلة » انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٤١ ص ٣٥ هامش ٤ . وانظر أيضاً ابن سعد ج ٥ ص ٢٢٥ ؛ ففي هذا الموضوع من ابن سعد استعملت كلمة معتزلي كرادف لكلمة « عابد » و « زاهد » ، فالاعتزال صفة يوصف بها الزهد . وقد عرّبت كلمة « فريسى » (ومعناها الذى ينزوى) إلى كلمة « معتزل » ، وذلك فى ترجمة عربية قديمة للعهد الجديد (مطبوعة سنة ١٢٣٣) وهى ذات أصل لسطورى (مجلة المشرق م ١١ ص ٩٠٥) .
- (٤٠) أحدث من هذا ، كتاب هنرى جالان : « بحث فى المعتزلة ، العقليون فى الإسلام » (جنيف سنة ١٩٠٦) .
- (٤١) انظر ترجمته فى كتاب « المعتزلة » بقلم « ت . و . أرنولد » ص ١٨ .
- (٤٢) المحاسن للبيهقي طبعة شوكتى ص ٣٦٤ . أما صفة الزهد فى كتاب « أرنولد » السابق الذكر ص ٢٢ .
- (٤٣) وإلى القرن الرابع كانت صفة الزهد لا تزال من صفات المعتزلة : ياقوت طبعة « مرجوليوث » ج ٢ ص ٣٠٩ (١) .
- (٤٤) كرىمر : « تاريخ الحضارة فى الشرق فى عهد الخلفاء » ج ٢ ص ٢٦٧ .
- (٤٥) الحيوان للجاحظ ج ٣ ص ١٨ (وعن الشكك انظر ج ٦ ص ١١) .
- وقد أثرت مثل هذه المبادئ على رأى الغزالي ، المخالف لوجهة نظر المعتزلة . ويتجلى أثرها فى عبارته : « مَيْشِئُو يَسْبِقُ لَوَيْعَائِيْن » ؛ أى أن كل من لا يشك لا يستطيع أن يبحث وأن ينظر بطريقة عقلية (موزنى صدق — طبعة عبرية — جولد نثال) . والأصل العربى لعبارة الغزالي هذه استشهد به

(١) فقد جاء فيه فى الحديث عن اسماعيل بن عباد : « . . . فدخل عليه شيخ من زهاد المعتزلة يعرف بعبد الله بن إسحاق » .

ابن طفيل فى كتابه : « حى بن يقظان » (طبعة جوتيه بلزار سنة ١٩٠٠) ص ١٣ (١) .

(٤٦) شرح الفقه الأكبر للماترىدى (حيدر آباد سنة ١٣٢١ ويشك كثيراً فى صحة نسبه لمؤلفه) ص ١٩ .

(٤٧) الحيوان للجاحظ ج ٦ ص ٩٥ . ويقابل هذا النشاط العقلى الحر التقليد، والتقييد بالمعادات والأفكار الموروثة، وهو الغالب على المتول المتوسطة (ص ٩٦) .

(٤٨) انظر دلالة الحائرين لابن ميمون خ ١ ف ٧٣ مطلب ١٢ وعن شك المتكلمين انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٢ .

(٤٩) كتاب جوهر النفس (بالألمانية) ص ١٣ هوامش ٤ ، ٥ وما بعدها .

(٥٠) مفاتيح الغيب لمؤرخ الدين الرازى ج ٥ ص ٣٠١ مطبع المطبعة الأزهرية .

(٥١) تاريخ دمشق لابن عساكر كراسة ٣٤٠ مخطوطة لاندبرج ، الموجود حالياً بمكتبة جامعة « ييل » — « نيويهن كنكتى » .

(٥٢) للمتكلم الحنبلى موفق الدين عبد الله بن قدامه المتوفى سنة ٦٢٠ هـ

سنة ١٢٣٣ م كتاب « ذم التأويل » ، ومنه نسختان خطيتان اقتنتهما مكتبة الجمعية الآسيوية للبنغال (قائمة المخطوطات العربية والفارسية المكتناه سنة ١٩٠٣

إلى سنة ١٩٠٧ رقم ٤٠٥ ، ٧٩٥ ، ويكمل ما بكتاب بروكلان ج ١ ص ٣٩٨ فى هذا الصدد) . وابن تيمية (انظر عنه القسم السادس) فى كتاباته المختلفة يورد

الكثير من الحجج لدحض تأويل المتكلمين ، ويرسم له حدوداً يتسنى معها

استخدامه تبعاً لما جاء فى السنن والآثار ؛ (مثل تفسيره لسورة الإخلاص ص ٧١ وما بعدها ، ورسالة الإكليل فى المتشابه والتأويل فى مجموعة الرسائل الكبرى

(القاهرة سنة ١٣٢٣) ج ٢ .

(٥٣) أبو معمر الهذلى المتوفى ببغداد سنة ٢٣٦ هـ سنة ٨٥٠ م ، تذكرة الحفاظ ج ٢ ص ٥٦ .

(١) يريد قوله : « ولو لم يكن فى هذه الألفاظ إلا ما يشك فى اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً ؛ فان من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى والحرية » . تقول : وقد كان للمؤلف غنية عن هذا الدوران ، فى سبيل الاستشهاد على الشك وقيمه عند الغزالي ، بما جاء عن ذلك فى كتابه « المنقذ من الضلال » ، مما سجل به سبقه « لدبكاتر » فىلسوف الشك المعروف .

- (٥٤) أحمد بن حنبل والمحنة (بالإنجليزية) (لندن سنة ١٨٩٧) ، وانظر أيضا مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٢ ص ١٥٥ وما بعدها .
- (٥٥) دراسات إسلامية ج ٢ ص ٥٩ .
- (٥٦) الشهرستاني طبعة كيورتن ص ٦٨ .
- (٥٧) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٧ .
- (٥٨) كتاب الابانة عن أصول الديانة (حميدر آباد سنة ١٣٢١) ص ٤١ .
- (٥٩) توجد بيانات مقنعة مفصلة في مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٢ ص ١٥٨ وهوامشها ، ومقدمتي لكتاب محمد بن تومرت (الجزائر سنة ١٩٠٣) ص ٦١ — ٦٣ ، ٧١ — ٧٤ .
- (٦٠) الشهرستاني طبعة كيورتن ص ٥١ .
- (٦١) الأحكام السلطانية للماوردي طبعة إنجييه ص ٦١ وما بعدها . والإمام الشافعي لا يفرق بين المنطقتين : دار الإسلام ودار الحرب ؛ وعن المسائل المترتبة على هذا الرأي ينشأ الخلافات التي تفرق بين الشافعي والمذاهب الأخرى . انظر أيضاً كتاب « تاسيس النظر » لأبي زيد الدبوسي (القاهرة — ليس به تاريخ الطبع) ص ٥٨ .
- (٦٢) « المعتزلة » بقلم « ت . و . أرنولد » ص ٤٤ ، ٥٧ .
- (٦٣) عن العنوان انظر هامش رقم ٥٨ .
- (٦٤) م . شريئير « في تاريخ الأشاعرة » (أعمال المؤتمر الدولي الثامن للمستشرقين ق ١ حرف ١ ص ١٠٥)
- (٦٥) وفي « الهجادة » الربانية ذكرت الفكرة القائلة بأن المسائل الشرعية تدرس ويتناقش فيها مناقشات جدلية : باب يتراهيم ١٥٠ ، خبيجة ١٥ ب ، جتئين ٦ ب ؛ وإن الله تعالى يعنى بفحص الخلافات في الرأي بين فقهاء القانون الرباني ، وأنه تعالى يفحص الشريعة ويستوعبها . والفكرة الأخيرة ترد كثيراً في (سردر إيتاهو ربا) (طبعة فريدمان — فينا سنة ١٩٠٠) ص ٦١ قبل آخرها .
- (٦٦) مسند أحمد ج ٤ ص ٦٦ .
- (٦٧) الموطأ (طبعة القاهرة) ج ١ ص ٣٨٥ . وقد استشهدت بأمثلة أخرى عن التأويل في كتابي عن الظاهرية ص ١٦٨ وقد صنف حسن بن علي الأهوازي المتوفى بدمشق سنة ٤٤٦ هـ سنة ١٠٥٥ م كتاباً جمع فيه من الأحاديث

ما يؤيد التجسيم والتشبيه في أغلاظ صورة له ، انظر في هذا الصدد ياقوت طبعة مرجوليوت ج ٣ ق ١ ص ١٥٣ . انظر أيضاً البخارى ، كتاب التوحيد رقم ٣٥ . (٦٨) وفي رواية لابن سعد ج ٦ ص ٣٧ كلمة « يهبط » وفي نهايتها : حتى إذا طلع الفجر ارتفع (١) .

(٦٩) حاول الفقهاء أن يأنوا بتأويلات أخرى ، لحذف ما يشتمل عليه هذا النص من تجسيم ، وقد أوردتها مرتبة أبو محمد بن السيد البطليوسى في كتابه « الأنصاف » (طبعة عمر المحمصانى — القاهرة سنة ١٣١٩) ص ١٢٠ وما بعدها (وهذا الكتاب على جانب كبير من الأهمية لدراسة المسائل التى نعالجها هنا) . وانظر كتاب المدخل لمحمد العبدرى (اسكندرية سنة ١٢٩٣) ج ٢ ص ٢٥ وما بعدها (٢) ، وقارن أيضاً طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ١٣٥ (٣) .

(٧٠) البخارى كتاب التفسير رقم ٢٦٤ (الأحاديث الخاصة بسورة « ق » آية ٣٠ ، وكتاب التوحيد حديث رقم ٧ (طبعة يونينبول ج ٤ ص ٤٤٨) ، وكذلك النهاية لابن الأثير ج ١ ص ١٤٢ مادة (ج ب ر) .

(٧١) انظر بصدد هذا العبارة الحاسمة الواردة في كتاب معالم أصول الدين لفخر الدين الرازى الباب الأول المسألة العاشرة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ٩) ، فالمؤلف بعد أن عدهد العناصر الذاتية التى تشتمل عليها البراهين النفاية المبنية على الروايات يقول : « وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطعية والظن لا يعارض القطع » . والأساس في علم الكلام هو دائماً أن « الدلائل النقلية لا تفيد اليقين » . المواقف للايجى والجورجاني (طبعة استامبول سنة ١٢٣٩ هـ) ص ٧٩ .

(١) النص كاملاً هكذا : « عن ثور قال : سميت رجلاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له أبو الخطاب ، وسئل عن الوتر ، قال : أحب أن أوتر نصف الليل ؛ لأن الله يهبط من السماء السابعة إلى السماء الدنيا ، فيقول هل من مذنب ؟ هل من مستغفر ؟ هل من داع ؟ حتى إذا طلع الفجر ارتفع » .

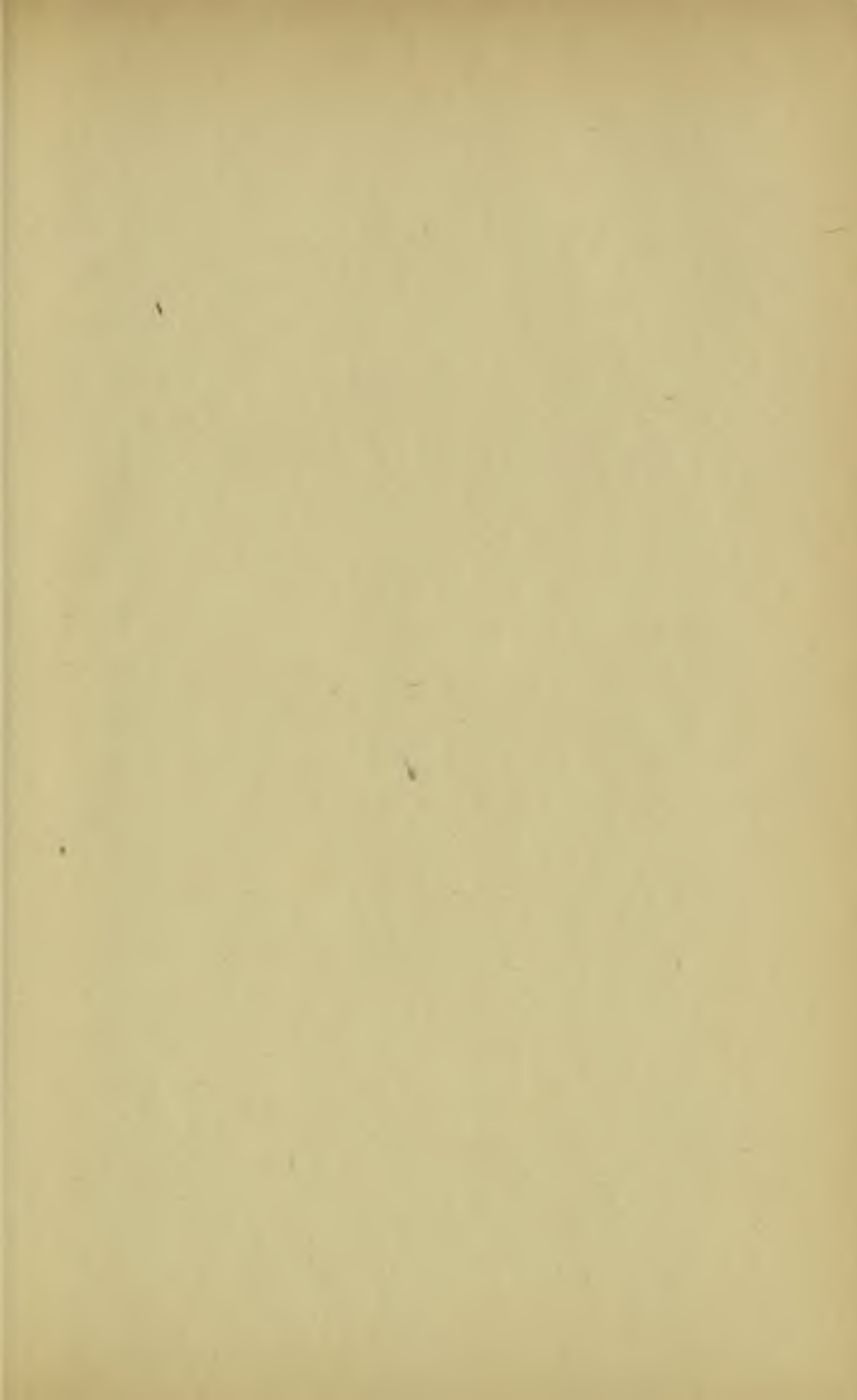
(٢) يشير إلى ما جاء فيه من نهى الامام مالك عن التحديث بما جاء من اهتزاز العرش لموت سعد بن معاذ وما روى من أن الله خلق آدم على صورته . . . لما في ذلك من التفرير . كما يشير إلى تأويل العلماء لهذا الحديث ولآية الاستواء ولما قيل من اهتزاز العرش ونحو ذلك مما يوم التجسيم أو التشبيه .

(٣) يريد مارواه ابن خزيمة من « أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يضرب وجه رجل فقال : لا تضرب على وجهه فإن الله خلق آدم على صورته » .

- (٧٢) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (القاهرة - ليس به تاريخ الطبع ولكنه مطبوع بعد وفاة المؤلف سنة ١٩٠٥) ص ٥٦ .
- (٧٣) « شريئتر » : إيضاحات لتاريخ الحركات اللاهوتية في الإسلام (ليزج سنة ١٨٩٩) ص ٦٤ - ٧٥ ؛ انظر أيضاً مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٢ ص ٥٢٨ - ٥٣٩ .
- (٧٤) كما جاء في « العقيدة المحوية الكبرى » لابن تيمية : مجموعة الرسائل ج ١ ص ٤٦٨ في آخرها .
- (٧٥) طبقات السبكي ج ١ ص ٢٤١ (١) .
- (٧٦) وضع أبو سليمان الخطابي البُسنى (المتوفى سنة ٣٨٨ هـ سنة ٩٩٨ م) المحدث الشهير كتاباً اسمه الغنية عن الكلام وأهله طبقات السبكي ج ٢ ص ٢١٨ .
- (٧٧) علينا أن نشير لدراسات « س . هوروتز » في كتابه : « في أثر الفلسفة اليونانية في نمو الكلام وتطوره » (بالألمانية) ، إذا أردنا الوقوف على المصادر الخاصة بفلسفة الطبيعة وما وراء الطبيعة عند المعتزلة (برزلاو سنة ١٩٠٩) . انظر أيضاً ملاحظات « م . هورتن » في جريدة الآداب الشرقية م ١٢ ص ٣٩١ وما بعدها . والكتاب الحديث لنفس هذا الكاتب وهو : « المسائل الفلسفية في اللاهوت النظرى في الإسلام » (بون سنة ١٩١٠ . « النهضة والفلسفة » ج ٣) .
- (٧٨) كتاب الحيوان ج ٢ ص ٤٨ .
- (٧٩) المواقف طبعة استامبول ص ٤٤٨ .
- (٨٠) انظر س . « هوروتز » في كتابه السابق ص ١٢ ، و« هورتن » في مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٣ ص ٧٨٤ وما بعدها .
- (٨١) انظر هامشي رقم ٤٨ ، ٤٩ السابقين .
- (٨٢) دلالة الحائرين لابن ميهون ج ١ ف ٦٩ في النهاية .

(١) يريد ما حدث به أبو ابراهيم الزنى قال : « كنت يوماً عند الشافعي أسأله عن مسائل بلدان أهل الكلام ، قال فجعل يسمع مني وينظر إلى ثم يجيبني عنها بأحضر جواب ؛ فلما أكتفيت قال لي : يا بني ! أدلك على ما هو خير لك من هذا ؟ قلت نعم ، فقال يا بني ! هذا علم إن أنت أصبت فيه لم تؤجر وإن أنت أخطأت فيه كفرت ؛ فهل لك في علم إن أصبت فيه أجرت ، وإن أخطأت لم تأم ؛ قلت وما هو ؟ قال : الفقه . فزمته وتعلمت منه الفقه ودرست عليه » .

- (٨٣) الجورجاني على المواقف ص ٥١٢ .
- (٨٤) الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي (القاهرة سنة ١٣٠٧) ص ٣٥ .
- (٨٥) فى تحاف السادات المتقين (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢) ج ١٠ ص ٥٣
- (٨٦) المواقف ص ٥٠٦ .
- (٨٧) إن الحجج والبراهين الخاصة بدحض مبدأ السلفية جمعها السنوسى (حوالى نهاية القرن الخامس عشر الميلادى) فى كتابه «المقدمات الاعتقادية» الذى نشره «ج. د. لوسيانى» مع ترجمة فرنسية (الجزائر سنة ١٩٠٨) ص ١٠٨ — ١١٢ . والسنوسى ، الذى تعد مؤلفاته الموجزة من الكتب الأساسية فى العقائد السنية ، قد أفرد لتقضى مبدأ العلمية كتاباً خاصاً ، وذلك كما يدل عليه ثبت مؤلفاته (فى «تراجم علماء المسلمين بالجزائر» ج ١ ص ١٨٥) ؛ وقد «دفع فيه بالحجج الدامغة والبراهين القاطعة القائمة فكرة العلة وفعل العلة الأزلية» .



حواشي القسم الرابع

- (١) ابن سعد ج ١ ق ١ ص ١٤٥ .
 (٢) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٧٧ .
 (٣) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٥٨ .
 (٤) انظر مقال « الأعمال اليدوية عند العرب » في مجلة « *Globus* »
 مجلد ٦٦ رقم ١٦ .
 (٥) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١١٧ .
 (٦) تهذيب النووي ص ٢١٧ ؛ وانظر أيضاً سعيد بن المسيب ص ٢٨٤ ؛
 وقارن ابن سعد ج ٥ ص ٣٠٥ . و « لامانس » في كتابه : « دراسات عن حكم
 الخليفة معاوية » قد أورد أمثلة قوية في دلالتها من وجوه أخرى ، ج ١
 ص ١٤٨ ؛ ١٥٢ هامش نمرة ٥ ؛ ١٦٥ وما بعدها ؛ ١٧٧ ؛ ٢٣٣ وما بعدها
 (= « مجموعة بيروت » ^(١) ج ٢ ص ٤٠ ؛ ٤٤ ؛ ٥٧ وما بعدها ؛ ٦٩ ؛ ١٢٥
 وما بعدها) . وانظر أيضاً مروج الذهب للمسعودي ج ٤ ص ٢٥٤ وما بعدها .
 (٧) « حوليات الإسلام » لكاتباني ج ٢ ص ٣٩٩ ، ٤٠٥ ، ٥٤٣ .
 (٨) المصدر نفسه ص ١٠٨٠ وما بعدها .
 (٩) ابن سعد ج ٥ ص ٥٠ ^(٢) وانظر أيضاً البواعث المتعددة للحركة الحربية ،
 ونقد « نولدكه » لكتاب « كاتباني » في *W. Z. K. M.* ^(٣) م ٢١ ص ٣٠٥ .

Mélanges Beyrouth. (١)

- (٢) النص الذي يستشهد به المؤلف هو : « عن ابراهيم بن يحيى بن زيد بن ثابت قال : يقول محمد
 ابن عمرو يومئذ رافعاً صوته يا معشر الأنصار ! أسدوهم الضرب فانهم قوم يقاتلون على طمع الدنيا
 وأنتم قوم تقاتلون على الآخرة ؛ قال ثم جعل يحمل على الكتبية منهم فيفضها حتى قتل » .
 نقول : ذلك كان يوم الحرة ، ووصف ابن عمرو لحصومه بأنهم يقاتلون على طمع الدنيا ، يعتبر في
 الحق رأى خصم في خصمه ، فلا يكون من العدل اعتباره معبراً عن الحق في نفسه ؛ ولذاً فلا يكون
 دليلاً للمؤلف على ما ذهب إليه .
 (٣) مجلة فينا لدرفة المشرق .

(١٠) تهذيب النووى ص ٣٦٢ :

(١١) المصدر نفسه ص ٥١٩ . والحديث رقم ٣٦ فى كتاب الجهاد بالبخارى له أهمية كبيرة ؛ إذ فيه يبدى النبى قلقه من أجل « طيبات الدنيا ومتع السلم » التى سيصيدها المؤمنون من بعده ، وإن كان يسكن من هذا القلق ما يرجى من أن هذه الكنوز التى سينالونها ستنتفق فى الأعمال الصالحة .

(١٢) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٦٦ (١) .

(١٣) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٦٩ . وكان أبو الدرداء يقول « إن ذا الدرهمين يوم القيامة أشد حساباً من ذى الدرهم » . (ابن سعد ج ٦ ص ٢٠٠) .

(١٤) ابن قتيبة : عيون الأخبار ص ٣٧٥ .

(١٥) انظر أيضاً ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٢٥ .

(١٦) ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٩ وما بعدها ، روايات مختلفة . (وقاعدة النبى هذه تنسب لهذا أو ذلك من الصحابة حسب الروايات ؛ مثلاً لعثمان بن مظعون : ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٨٧ ؛ أو لعبد الله بن عمر : Muh. Stud. (٢) ج ٢ ص ٣٩٦ هامش رقم ١) . والرواية الخاصة بابن عمرو تفترض سبق جمع القرآن ؛ مادام عبد الله كان يرغب فى تلاوته كله مرة كل يوم ، غير أن النبى رأى كفاية تلاوته كله مرة كل شهر أو على الأكثر فى عشرة أيام أو ستة . (وانظر فى ابن سعد ج ٦ ص ٤٩ ، ٥٨ ، ٦٠ مثلاً لبعض الأتقياء الذين كانوا يقرءون القرآن كله فى خمسة وستة وسبعة أيام ، وأنه فى رمضان كان من المعتاد أنه يتلى كله كل ليلتين) . وقد نجد فى ملاحظة ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ١١ بأن عبد الله بن عمرو كان يعرف القراءة بالسريانية مما قد يدل على الأثر المسيحى فى ميوله الزهدية .

(١) يريد ما رواه أبو ذر ، قال : « قال النبى صلى الله عليه وسلم كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يستأثرون بالنبى ؟ قال ، قلت : إذن والذى بعثك بالحق أضرب بسيفى حتى ألحق بك ؛ فقال : أفلا أدلك على ما هو خير من ذلك ! اصبر حتى تلقانى » . وعن زيد بن وهب قال : مررت بالريذة فاذا أنا بأبى ذر ، قال فقلت ما أتراك متزكاً هذا ؟ قال : كنت بالشام فاختلفت أنا ومعاوية فى هذه الآية « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله » ، وقال معاوية نزلت فى أهل الكتاب ؛ قال فقلت نزلت فىنا وفيهم ؛ قال فكان بينى وبينه فى ذلك كلام

(٢) « دراسات اسلامية » .

- (١٧) مسند احمد ج ٢ ص ٦٤ (لا صام من صام الأبد) .
- (١٨) الماوردى : أعلام النبوة (القاهرة سنة ١٣١٩ هـ) ص ١٥٣ .
- (١٩) « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٣٩٥ .
- (٢٠) أسد الغابة ج ٥ ص ١٣٢ ؛ وانظر أيضاً ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ١٧ . وعن موضوعه وسياق هذا القول انظر الأحاديث التى أوردها « ج . هورويتر » فى « آثار المسرح الأغرقي فى الشرق *Spuren griechischer Mimen im Orient* » (برلين سنة ١٩٠٥) ص ٧٨ — ٧٩ .
- (٢١) هذه هى دائماً فكرة السنة التى نُشر بتحديد الحياة الزوجية : والعزوبة مخالفة للسنة ، والرهبانية ترجع إلى البدعة (انظر القسم السادس) . ابن سعد ج ٥ ص ٧٠ ؛ الرهبانية المبتدعة : ابن قتيبة فى « عيون الأخبار » ص ٣٧٥ (ج ٤ ص ١٨ طبعة دار الكتب) . وانظر أيضاً *Muh. Stud.* ج ٢ ص ٢٣ هامش رقم ٣ ؛ والزاهد العازب برغم ورعه وتقواه يُلام من ناحية أخرى لأنه تارك للسنة (الياضى : روض الياحين ، ص ٢٨ من طبعة القاهرة عام ١٢٩٧ هـ) . ومما يسترعى الانتباه كثيراً أن عبد الله بن عمر الذى لولا هذا لعُدَّ المثلُّ الأعلى للاستمسك بالسنة — اعترم فى مبدأ أمره أن يعيش عيشة العزوبة (ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٢٥) . وأورد ابن الجوزى عن الصحابى أبى برزة كلمة أسىء فهمها يقول فيها إنه لو لم يبق له فى الدنيا إلا يوم واحد لم يجب إلا أن يلقى الله متزوجاً ، لأنه سمع النبي يقول : شراركم عزابكم . وهذه العبارات ، وإن كان علم مصطلح الحديث لا يعدها صحيحة ، إلا أن ما ترمى إليه مسلم به ، ويعتضاها لا يرى المسلمون العزاب أهلاً للإمامة فى الصلاة ^(١) (مجلة العالم الإسلامى (بالفرنسية) م ٥ ص ٣٢) .
- ومما يجب ملاحظته أنه تستبعد دائماً فى هذه الناحية فكرة الغرض من الحياة الزوجية فى نظام الزهد فى الإسلام (انظر المعلومات والحقائق التى جمعها « لامانس » فى كتابه معاوية ص ١٦٥) والأمثلة المستخرجة من قصص الأولياء فى كتاب : « الجزائر الخرافية *L'Algérie légendaire* » . للاستاذ « تروميلييه C. Trumelet » ، طبع الجزائر عام ١٨٩٢ م ص ٤٣٦ ، ٤٤٢ .

(١) غير صحيح أن المازب ليس أهلاً للإمامة فى الصلاة ، بل قد يكون مفضولاً بالنسبة إلى غيره .

- ومن الهام جداً في هذا الموضوع الرجوع إلى طبقات السبكي ج ٣ ص ٢٨٩ ، حيث نعرف ما دعا به الله في الكعبة رجل معروف بالزهد^(١) . وقارن بذلك الحقائق الشيخة في كتاب « المرابطون *Les Marabouts* » للأستاذ « دوتيه *E. Douthe* » (باريس سنة ١٩٠٠م) ص ٨٤ وما بعدها ، ومحت «تقديس الأولياء المسلمين في إفريقيا الشمالية وخاصة في مراکش» للأستاذ مونتيه — *E. Montet* ، جنيف عام ١٩٠٩م ، في الكتاب « اليوييلي » . جامعة جنيف ص ٣٩ ، ٦٦ .
- (٢٢) والمبررات ذكرتها في مقال « الزهد في عصور الإسلام الأولى » بمجلة تاريخ الأديان (بالفرنسية) عام ١٨٩٨م ، ص ٣٧٤ وما بعدها .
- (٢٣) دراسات إسلامية ج ٢ ص ٣٩٤ .
- (٢٤) مخطوطات « جوتا » العربية رقم ١٠٠١ ورقة ٩٣ .
- (٢٥) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٩ ، وهو يعطى بيانات قوية في دلائها .
- (٢٦) انظر فيما سبق مجلة تاريخ الأديان ٢٨ ص ٣٨١ .
- (٢٧) إن الحديث رقم ٣١ في الأربعين النووية اشتمل على تعليم هام للنبي ، وهو : « جاء رجل للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ! دلّني على عمل إذا عملته أحبني الله وأحبنى الناس ، فقال : ازهد في الدنيا يحبك الله ، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس » . وهذا الحديث لم يخرج له إلا ابن ماجه في سننه ، وهذا ما ثبت أنه في القرن الثالث للهجرة لم يكن قد اعترف بصحة صدوره عن الرسول .
- (٢٨) الجاحظ ، *Tria Opuscula* ، طبعة فان فلوتن ص ١٣٢ وما بعدها (= ص ١٢٥ من الرسائل طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ) ، يرى أهمية خاصة لطبيعة النبي الميالة إلى المزاح . وقد ألف الزبير بن بكار (المتوفى عام ٢٥٦ هـ / ٨٧٠ م ، بحثاً في مزاح النبي (الفهرست ص ١١٠) ، وقد اقتبس منه القسطلاني في شرحه للبخاري ج ٩ ص ٥٠٠ .
- (٢٩) انظر أيضاً نولدكه وشقّتي *Geschichte des Korans*^(٢) ، ص ١٧٠ هامش . ونجد معلومات هامة جداً في كتاب « الجواب السكافي » لابن القيم الجوزية ص ١٧١ طبع القاهرة (دون تاريخ الطبع)

(١) يريد أبا الحسن الاسترابادي الذي سأل الله في الكعبة كمال القدرة على قراءة القرآن وإتيان التسوان ، فاستجيب له الدعواتان .

(٢) تاريخ القرآن .

(٣٠) لقد كان لابن سعد مثلاً غرض يرمى إليه حين يخصص في البيانات التي أ كدها عن أبي بكر ثلاث صفحات كاملة (ج ٣ ق ١ ص ١٣٣ - ١٣٦) لكي يثبت ، معتمداً على وثائق عدة لا أهمية لها في ذاتها ، أن الخليفة الورع اعتاد أن يعنى بالمحيطه بوسائل التزين . (وهذه الناحية تعالج بأسهاب في تراجم بعض الصحابة الآخرين أيضاً) والمراد من هذا كله واضح كل الوضوح حينما يؤكد ابن سعد (ج ٣ ص ١٥٠) أن « أناساً من جمعي قرائكم يزعمون أن خضاب اللحي حرام » وهكذا عورض هؤلاء الاتقياء بأحاديث قوية قاطعة . على أنه يوجد أيضاً أحاديث أخرى لتأييد وجهة النظر المعارضة (ابن سعد ج ٦ ص ٢٠١ ، ٢٣١ الخ) (١) .

(٣١) ابن سعد ج ٣ ق ٢ ص ١٠٣ .

(٣٢) ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٢٩ ، ج ٦ ص ١٧ (٢) .

(٣٣) ابن سعد ج ٥ ص ٨٥ .

(٣٤) ارجع إلى بحث « هوبرت بانننج — Hubert Banning » محمد بن الحنفية ، (إرلانجن عام ١٩٠٩ م) ص ٧٣ ملحق ، وطعمه ، في المصدر نفسه ص ٦٨ ، فقد رغب أن يجد تعويضاً عن تنازله عن مطالبه لكي يشبع طمعه هذا .

(٣٥) إنهم يُسَمَّون عادة بالقُرَّاء : أي الذين يقرؤون القرآن . وذكرت الروايات أن فريقاً منهم كان في صحبة النبي ، واختصوا بأنهم كانوا يقضون نهارهم يستقون الماء ، ويحتطبون للنبي ، (انظر أيضاً سفر يشوع الاصحاح التاسع ، أعداد ٢١ ، ٢٣ ، ٢٧) ، ويلازمون الأعمدة ليلاً يتهددون (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٣٦ ، ٣٨) ، وهذه الصفة اطلقت بصفة عامة على الذين يزدرون الحياة

(١) يشير إلى ما رواه خزيمة بن عبد الرحمن قال : « إنه أدرك ثلاثة عشر رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما منهم أحد غير شيبا » . وما رواه الحكم بن عتيبة عن نضر قال : « رأيت الحكم أيضاً للاجبة » .

(٢) يريد هذين الحديين ؟ عن أبي رجاء العطاردي قال : « خرج علينا عمران بن حصين في مطرف خز لم تره عليه قبل ولا بعد ، فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله إذا أنعم على عبد نعمة يحب أن يرى أثر نعمته على عبده » ؛ « أبنا أبو إسحاق قال سمعت أبا الأحوص يحدث عن أبيه قال : « أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وأنا تشفت الهيئة فقال هل لك مال ؟ قلت نعم ، قال فما بالك ؟ قلت من كل المال من الخيل والابل والرقيق والغنم ، فقال إذا آتاك الله مالا فلير عليك » .

الدنيا ويخصصون أنفسهم للعمل الصالح وحياة الزهد والتأمل ، انظر مثلاً ابن سعد ج ٦ ص ٢٥٥ : « فداود الطائي لا يشبهه القراء » (والحديث هنا عن الزهاد صموماً) عليه قلنسوة سوداء طويلة مما يلبس التجار . ويستعمل أحرار الفكر أو ذوو النزعة الدنيوية كلمة « قراء » بمعنى سيء ، إذ يطلقونها للدلالة على من يتظاهر بالتقوى رياءً وسمعة . واشتق من قرأ فعل « تقرأ » وتحذف فيه الهمزة ، فيقال « تقرأ » أى تنسك ومال إلى حياة الزهد ، (أمالى القسالى ج ٣ ص ٤٧) ، ولما انقطع اللغوى الكبير « أبو عمرو بن الأعلی » ، (أى لما تقرأ) ، أحرق ما كان قد جمعه من مواد اللغة ، (الجاحظ فى « أبحاث فى فقه اللغة العربية » [بقلم جولد تسيهر] ج ١ ص ١٣٩) ، وذلك مثلما صنع داود الطائي الذى ذكرناه آنفاً ، فإنه « لما تعبد » أى أصبح عابداً رغب عن كل العلوم ، حتى عن علم الحديث الذى كان نابغة فيه (ابن سعد ج ٦ ص ٢٥٥) .

(٣٦) ابن سعد ج ٦ ص ٢٠٢ ، وانظر أيضاً أبا إسرائيل هذا ، فقد ورد اسمه فى رواية تنهى عن الغلو فى التزين عند الصلاة (ابن سعد ج ٦ ص ٢٣١) .

(٣٧) ابن سعد ج ٦ ص ١١١ .

(٣٨) ابن سعد ج ٦ ص ١٢٧ ، ١٣١ ، ١٣٣ (١) . ومما هو قوى أيضاً فى الدلالة على هذه النزعة الباعث الدينى لكراهيته للشعر (ابن سعد ج ٦ ص ٥٣) . والمادة الخاصة بمسروق بن الأجدع فى ابن سعد كثيرة الإفادة من ناحية العلم بالطرق التى تأكدت بها نزعة الزهد فى ذلك العصر .

(٣٩) انظر تراجم الخلفاء الأولين والصحابة فى طبقات الصوفية . ونذكر أن « علياً » ، من بينهم خاصة ، هو النموذج لحياة الزهد ، وليس فحسب فى تصوير الأشخاص المطبوعين على هذه الميول ، ولكن أيضاً فى الذكريات الشعبية — يراجع خاصة أمالى القسالى ج ٢ ص ١٤٩ . وإن تركنا جانباً الأقوال المخرضة ، فإن التحلية بصفات الزهد والورع ليست أمراً نادراً فى التراجم ؛

(١) من الأحاديث التى أشار إليها المؤلف هذان الحديثان : عن أبي حيان التميمي عن أبيه قال : « ما سمعت الربيع بن خثيم يذكر شيئاً قط من الدنيا إلا أنه قال يوماً كم للتميم مسجد ؟ » ؛ وحدثننا بكر ابن ماعز قال : « جاءت ابنة الربيع بن خثيم إليه فقالت يا أبت ، أذهب ألعب ؟ فقال اذهبي فقولي خيراً ؛ فلما أكثرت عليه قال له بعض القوم أتركها تذهب تلعب ، قال لا أحب أن يكذب على اليوم أتى أمرت بالذهب » .

ويمكننا أن نسوق مثالا لذلك وصف اللحظات الأخيرة للصحابي معاذ بن جبل الذي غزا مع النبي ووكّل إليه نشر الإسلام باليمن ، والوباء الذي عصف بدموريا قضى على الكثيرين من أفراد أسرته . لقد نسب إليه وهو يوجد بنفسه أنه قال : « مرحباً بالموت ، مرحباً زائر حبيب جاء على فاقة . اللهم إنك تعلم أنني كنت أخافك ، وأنا اليوم أرجوك ، إني لم أكن أحب الدنيا وطول البقاء فيها لكبرى الأنهار ولا لغرس الأشجار ولكن لظناً الهواجر ومكابدة الساعات ومزاحمة العلماء بالركب عند حلق الذكر » . (تهذيب النووي ص ٥٦١) .

وأصحاب التراجم ، ذوى النزعة إلى الورع والتقوى ، أسبغوا على المجاهدين في الإسلام ما بكل شجاعتهم وبطولتهم من صفات التقوى والزهد ، وهذا ما يميز مؤلفات الزهد حتى العصر الحاضر . وفي ذلك يذكر الياقبي ، في « روض الريحان » ص ٢٨٥ ، أن نور الدين ملك الشام وصلاح الدين الأيوبي يشغلان أرفع المراتب في طبقات الأولياء ، كما كان عليٌّ أيضاً .

(٤٠) أسد الغابة ج ٣ ص ٨٨ وما بعدها ؛ انظر عامر بن عبد القيس (١) .
(٤١) انظر ديوان الحطيئة ، الطبعة التي أشرفت عليها ؛ ص ٢١٨ ؛ وإني أضيف للبيانات التي توجد به الأشعار التي أوردتها الجاحظ في كتاب « الحيوان » ج ٥ ص ١٤٥ ، ج ٦ ص ١٢١ . وهذا الموضوع نفسه عالج شيخو في مجلة المشرق م ١١ عام ١٩٠٨ م .

(٤٢) انظر أيضاً بعض البراهين في مجلة تاريخ الأديان م ٢٨ ص ٣٨١ .
(٤٣) وفي مجلة المشرق ، م ١٢ ص ٦١١ ، مثال لذلك . وانظر أيضاً « مونك — Munk » في كتابه بالفرنسية « دلالة الحائرین — Guide des égarés » ج ٢ ص ٣٠٤ رقم ٢ . وفي « حياة الحيوان » للدميري ، ج ٢ ص ١٦٥ مادة عقرب ، أن أثواب السياحة مرادفة لأثواب الرهبنة ، معارضة بذلك لثياب العصر . ويقال مجازاً في هذا المعنى عن الغراب ، الذي ينظر إليه كأنه طائر الحداد الذي يكتسى في الخرائب والأطلال ريشاً أسود ، أنه يقوم بالسياحة — مجلة الجمعية الآسيوية للبنغال عام ١٩٠٧ م ص ١٧٦ .

(١) يشير إلى عامر بن عبد القيس ، الذي كان زاهداً وأعيد أهل زمانه وأشدّهم اجتهاداً ، وقد سعى به إلى عمان بن عفان رضي الله عنه بأنه لا يأكل اللحم ولا يتكح النساء وأنه يظن على الأئمة ولا يسمد الجمعة ؛ فأمره أن يسير إلى الشام ، فسار فقدم على معاوية الذي تبيّن له أنه سعى به باطلاً .

(٤٤) مذكورة عن كتابات الحارث المحاسبى أول مؤلف صوفى ، في أعمال المؤتمر الدولى الثالث لتاريخ الأديان — اكنفورد عام ١٩٠٨ ج ١ ص ٢٩٢ وما بعدها .

(٤٥) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٠٨ (١) .

(٤٦) ورد عن عبد الله بن مسعود ، وهو أحد الصحابة المشهود لهم بالتقوى ، أنه امتنع عن كل صوم نافله لأنه كان يقدم الصلاة على الصوم فى المرتبة ، فالصوم يضعف الجسم فيضعف عن الصلاة (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٩) . وقد نهى ابن مسعود ، معضد ورفقاءه عن التعبد فى الجبانات (ابن سعد ج ٦ ص ١١١) .

(٤٧) الطبرى ج ١ ص ٢٩٢٤ ، وأسد الغابة ج ٥ ص ٢٨٦ .

(٤٨) ابن سعد ج ٥ ص ٢٢٥ .

(٤٩) الطبرى فى كتابه : « مكارم الأخلاق » ص ٦٦ (٢) .

(٥٠) وتوجد بيانات أوفى فى هذه الناحية فى مقال الذى استعنت به هنا : « مواد فى تاريخ الصوفية وتطورها » فى مجلة W. Z. K. M. عام ١٨٩٩ م مجلد ١٣ ص ٣٥ وما بعدها .

(٥١) هذه الموازنة استخدمت فى معنيين : فضلاً عن ذلك الذى ورد فى المتن (معيد النعم للسبكي ص ٢٢٤ ، وكذلك فى الياقنى ص ٣١٥ نقلاً عن سهل التستري) . ونعثر أيضاً على الصورة التى تطبّق على المريدي ، بأن يكون لأستاذه وشيخه كالجمّة فى يدي الغاسل ، أى يستسلم لإرادة الشيخ استسلاماً تاماً ، مثل عبد الكريم الرازى أحد مريدى الغزالي (طبقات السبكي ج ٤ ص ٢٥٨) .

والرأى الذى يذهب إلى أن التعبير المشابه لهذا ، والذى يوجد فى نظم جماعة اليسوعيين ، مأخوذ فى الأصل عن جماعات الصوفية قد أقرّه حديثاً « بونيه مورى — Bonet-Maury » فى بحثه : « الجماعات الدينية فى الإسلام » (٣) الخ فى أعمال المؤتمر الدولى الثالث لتاريخ الأديان ج ٢ ص ٣٤٤ .

(١) هذه المرأة التى قالت ما قالت هى الشفاء ابنة عبد الله .

(٢) آق الطبرى فى هذا الموضوع بأحاديث كثيرة رفع فيها الرسول من قدر اللحم كثيراً لنفمه الجسم نفماً كبيراً .

(٣) *Les Confréries religieuses dans l'Islamisme, etc.* (٣)

والأستاذ «ماكدونالد» (في صفحة ٢١٩ من كتابه الذي سيذكر فيما بعد هامش رقم ٦٣) يؤكد هذا الرأي الذي يذهب إلى أن جماعة اليسوعيين نشأت عن جماعات الطرق الصوفية. على أن احتمال تأثير التصوف الإسلامي في التصوف المسيحي قد قرره أيضاً حديثاً البارون «كارادي فو»، وجعله أكثر احتمالاً من حيث وقوعه، بحجج مستمدة من وقائع حدثت في توارنج واحدة (مذهب الإسلام^(١) ص ٢٤٧ - ٢٤٨).

(٥٢) «الأحياء» للغزالي ج ٤ ص ٤٤٥.

(٥٣) «خلاصة الأثر» للمعدي ج ٣ ص ١٤٨. وسفيان بن عيينة يقول: «فكرك في رزق غد يكتب عليك خطيئة» الذهبي في «تذكرة الحفاظ» ج ٣ ص ٨.

(٥٤) القشيري «الرساله القشيرية في علم التصوف» (القاهرة سنة ١٣٠٤هـ) ص ٢٤٣؛ عبد القادر الجيلاني: «الفنية» (مكة سنة ١٣١٤هـ) ج ٢ ص ١٥١؛ بهاء الدين العاملي: «الكفكول» (بولاق سنة ١٢٨٨هـ) ج ١ ص ٩٤ نقل عن الشبلي.

(٥٥) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٤ ص ٣٩.

(٥٦) ومن أقدم العصور القديمة لأمثل الأعلى للزهد الصورة التي نجدتها في وصية - موضوعة - للنبي [صلى الله عليه وسلم] إلى أسامة بن زيد التي وصلت إلينا في روايتين: في «اللائي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة» للسيوطي ج ٢ ص ١٦٦ - ١٦٧، والأخرى في «رسائل إخوان الصفا» ج ٢ ص ٩٨ من طبعة بومباي عام ١٣٠٦هـ.

(٥٧) مجلة تاريخ الأديان م ٤٠ ص ١٧٧.

(٥٨) الصوف هو لباس الفقراء كما هو لباس التائبين (عيون الأخبار ص ٣١٧، ص ٣٥٢) والمذنبون كانوا أيضاً يلبسون أردية من الصوف (ابن سعد ج ٨ ص ٣٤٨، والأغاني ج ٥ ص ١٨، ٢٠). وهنا نذكر أن أبا موسى الأشعري قال لابنه: «يا بني! لو رأيتنا ونحن مع نبينا صلى الله عليه وسلم إذا أصابتنا السماء وجدت منا ريح الضآن من لباسنا الصوف»، (ابن سعد ج ٤

- ق ١ ص ٨٠ ومن هذا ينبغي أن يعرف طابع طريقة الزهد في الحياة في صحبة النبي .
 (٥٩) انظر نولدكه في Z. D. M. G. م ٤٨ ص ٤٧ .
 (٦٠) رباعيات جلال الدين الرومي . والمقتبسات التي وردت هنا أخذت
 من الترجمة المجرية لرباعيات « حضرة مولانا » (اسطنبول عام ١٣١٢ هـ طبعة
 الجريدة الفارسية « اختر — Akhter » ، والتي قام بها الأستاذ « اسكندر
 كجّل » (بودابست عام ١٩٠٧) . وأبحاث المجمع العلمي المجرى ، السلسلة
 الأولى مجلد ١٩ رقم ١٠ .
 (٦١) المرجع نفسه .
 (٦٢) « وجودك ذنب لا يقاس به ذنب آخر » (عن سر الأسرار لعبد القادر
 الجيلاني ج ١ ص ١٠٥) .
 (٦٣) لقد قام أخيراً الأستاذ « ماكدونالد » بتحليل تقسى لحالات التصوف
 في كتابه : « الموقف الديني والحياة في الإسلام — The religious attitude
 and Life in Islam » (شيكاغو عام ١٩٠٩ م) ص ١٥٦ — ٢١٩ .
 (٦٤) « مثنوى ومعنوى » ترجمة « ا . ه . هونفيلد — E. H. Whinfield »
 (لندن عام ١٨٨٧ م) ص ٥٢ .
 (٦٥) ديوانى شمسى تبريزى (طبعة نيكلسون — كبرج سنة ١٨٩٨ م)
 ص ١٢٤ .
 (٦٦) تذكرة الأولياء للطار (طبعة نيكلسون لندن — لندن سنة ١٩٠٥ —
 ١٩٠٧ م) ج ٢ ص ٢١٦ .
 (٦٧) ديوان حافظ الشيرازى نشر « رورنيج — شقانو » ، فينا عام
 ١٨٥٨ — ١٦٤ م ص ٣٢٤ (الغزلية الدالية رقم ١١) .
 (٦٩)^(١) انظر « أولترامار — Oltramare » في كتابه « تاريخ الآراء
 الثيوصوفية في الهند »^(٢) (ج ١) حوليات متحف « جيميه — Guimet » ،
 مكتبة الدراسات ، م ٢٣ ص ٢١١ هامش رقم ٢ .
 (٧٠) انظر أيضاً شرح الشاذلى في « روض الرياحين » ليامعى ص ٢٨٩
 (درجات مختلفة من النشوة الإلهية) .

(١) هكذا ليس في الأصل للاشية رقم ٦٨ .

(٢) L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde .

- (٧١) الإحياء للغزالي ج ٤ ص ٣٤٨ ؛ تذكرة الأولياء ج ٢ ص ١٥٦ .
- (٧٢) مأخوذة من رباعيات جلال الدين الرومى (عن اسكندر كجلى السابق ذكره هامش رقم ٦٠) .
- (٧٣) إن فكرة الحب الإلهى ، كغاية مثلى للحياة الإسلامية ، قد عرضها من وجهة نظر أهل السنة ، مع قصد جدال الصوفيين المعارضين لها ، الفقيه الحنبلى ابن القيم الجوزية فى بحثه الأخلاقى : « كتاب الجواب الكافى لمن سأل عن الدواء الشافى » القاهرة مطبعة التقدم — بلا تاريخ — من ص ١٤١ — ١٤٧ ومن ص ١٦٨ — ١٧٠ .
- (٧٤) المجلة الآسيوية [بالفرنسية] سنة ١٨٧٩ ج ٢ ص ٣٧٧ وما بعدها و ص ٤٥١ .
- (٧٥) ومن أقدم المؤلفات من هذا القبيل كتاب « حقائق التفسير » لأبى عبد الرحمن السلمى النيسابورى المتوفى عام ٤١٢ هـ / ١٠٢١ م : « بروكلمان » فى كتابه « تاريخ الأدب العربى » ج ١ ص ٢٠١ . ويقول مؤرخ سنى أنه « أتى فيه بمصائب وتأويلات الباطنية نسأل الله العافية » (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ٢٤٩) وللسلمى هذا كتاب به أحاديث موضوعة ذات نزعة صوفية (مجلة الآشوريات م ٢٢ ص ٣١٨) ذكر بعنوان « سنن الصوفية » (اللالكلى المصنوعة ج ٢ ص ١٧٨) ، وهذا الكتاب هو معين الأحاديث الصوفية التى أدخلها ضمن الأحاديث .
- ويوجد تفسير للقرآن مشهور ذو طابع صوفى ، وفى متناول القراء جميعاً ، فى طبعات مختلفة (أولها طبعة بولاق سنة ١٢٨٣ هـ فى جزئين) . وهو تفسير محي الدين بن عربى المرسى المتوفى عام ٦٣٨ هـ / ١٢٤٠ بدمشق ، كما يوجد كتاب آخر كثيراً ما يستشهد به فى المؤلفات الإسلامية ويمثل نفس هذه النزعة ، وهو « تأويلات القرآن » لعبد الرزق القاشى أو القاشانى السمرقندى المتوفى عام ٨٨٧ هـ / ١٤٨٢ م ، وقد بقيت منه عدة مخطوطات (بروكلمان ج ٢ ص ٢٠٣ رقم ٩) . والتأويل المجازى الذى سقته فى متن كتابى ، عن المدينة الخاطئة والرسائل الثلاثة الذين بعثهم الله إليها ، مأخوذ من هذا الكتاب الأخير .
- (٧٦) فى البيت ، رقم ٦٢٦ من القصيدة التائية الشهيرة فى البيئات الصوفية (الديوان طبع بيروت ص ١٢٠) .

(٧٧) دراسات إسلامية (ج ٢ ص ١٤) . ومع ذلك ، فإنه يوجد حتى في الأحاديث السنية بيانات آثر فيها النبي بعض الصحابة بتماليم خاصة أخفاها عن الآخرين . وقد تفرّد بهذه الميزة حذيفة بن اليمان الذي يلقب أيضاً بصاحب السر أو صاحب سر النبي . (البخارى كتاب الاستئذان رقم ٣٨ ، فضائل الأصحاب رقم ٢٧ . ومن الطريف أن الفقهاء أولوا هذه الرواية وهي : « أو ليس فيكم صاحب سر النبي صلى الله عليه وسلم الذي لا يعلم أحد غيره ؟ » — وهي رواية لا يفهم منها سوى شيء واحد : وهو أن حذيفة قد تلقى عن النبي علماً خفياً — أولوها التأويل التالي : « وكان حذيفة صاحب سر رسول الله في المنافقين يعلمهم وحده » ، (تهذيب النووى ص ٢٠٠) ، ويستخلص من هذا أن النبي لم يفيض لحذيفة بعلوم دينية خفية . غير أننا في الواقع نرى المحذنين يوثقونه فيما رواه عن النبي من الأحاديث الآخروية المنبئة عن المستقبل ، كما روى عنه أنه قال : « أخبرني رسول الله بما كان إلى أن تقوم الساعة » . وفي صحيح مسلم (ج ٥ ص ١٦٥) في فصل « فضائل عبد الله بن جعفر » نجد أن عبد الله بن جعفر قال : « أردفتي رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم خلفه فأسرّ (« أسرّ لي » تقابل الكمامة العبرية « لاخاش ليخيتا » في سياق مشابه لهذا) لي حديثاً لا أحدث به أحداً من الناس » ، على أن البخارى لم يقبل هذه الرواية . وما يلاحظ أن عبد الله بن جعفر هذا لم يكن عمره سوى عشر سنين عند وفاة الرسول .

(٧٨) عناصر فلسفة افلوطين في المذهب الفلستقي الصوفي لمحي الدين بن عربي قد بحثها العالم الأسباني « مجول آسين بلاسيوس »^(١) في بحثه « سيكولوجية محي الدين بن عربي » (أعمال المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين ، الجزائر عام ١٩٠٥ ج ٣ ص ٧٩ — ١٥٠) .

(٧٩) الفهرست ص ١١٨ ، ١١٩ ، ١٣٦ . وبحث هذه المراجع انظر « هوميل Hommel » في أعمال المؤتمر السابع للمستشرقين ، فيينا عام ١٨٨٧ ، القسم السابع ص ١١٥ وما بعدها . والطبعة العلمية تحمل الأخطاء يهتمون بظهور بوذا (الجاجظ في « ثلاث رسائل »)^(٢) . نشر فان فلوتن ص ١٣٧ .

(٨٠) الأغانى ج ٣ ص ٢٤ .

(٨١) أعمال المؤتمر الدولى التاسع للمستشرقين (لندن سنة ١٨٩٣ م) ج ١

ص ١١٤ .

(٨٢) « فى الشعر الفلسفى لأبى العلاء المعرى » (تقارير أكاديمية فينا

للفلسفة التاريخية ج ١٠٧ رقم ٦ فينا عام ١٨٨٨ م) ص ٣٠ وما بعدها .

(٨٣) الحيوان للجاحظ ج ٤ ص ١٤٧ ، روزان ، فى « زابيسكى » ج ٦

ص ٢٣٦ — ٣٤٠ .

(٨٤) مثلاً ، الأخبار التى ساقها الياضى فى كتابه السابق ص ٢٠٨ — ٢١١

ويتصل بنفس هذا النوع قصة « الملك التركى وختنه شيخ النساك » لابن عرب شاه

فى كتابه « فاكهة الخلفاء » طبعة فرايتاج — بون سنة ١٨٣٢ ج ١ ص ٤٨ — ٥٣ .

(٨٥) مختصر تذكرة القرطبى للشعرانى — القاهرة سنة ١٣١٠ هـ ص ١٥ .

(٨٦) مثنوى (هـ . هوبنفلد) ص ١٨٢ . ويوجد عرض شيق لأحد

الأقاصيص العجيبة التى تدور حول إبراهيم بن آدم فى المتحف الأثرى لدلمى :

مجلة الجمعية الآسيوية الملكية عام ١٩٠٩ ص ٧٥١ . (وراجع الآن أيضاً نفس

المصدر عام ١٩١٠ ص ١٦٧) .

(٨٧) ولتمييزه عن الموت الطبيعى ، الفناء الأكبر ، يسمون هذه الحالة

الفناء الأصغر . انظر لبحث علاقة فكرة الفناء هذه بالنزوات الملاحظة الصائبة

للكونت « مولينين — E. v. Mülinen » فى المكتبة التركية م ١١

ص ٧٠ (١) .

(٨٨) مثنوى المصدر السابق ص ١٥٩ .

(٨٩) هذه العبارة لإبراهيم بن آدم : « التأمل هو حج العقل » .

(٩٠) العطار المصدر السابق ص ١٨٤ . وانظر أيضاً « أولترامار » ، المصدر

السابق ، ص ١١٦ « أن يعرف الإنسان عقلياً براهما ، هذا رأى سخيى باطل ؛

لأن كل معرفة تفترض وجود ثنائية ، إذ يوجد فى كل معرفة الذات التى تعرف

والموضوع الذى يعرف » .

(٩١) إن البيئات الصوفية ، رغبة منها فى تبرير نظمها ونظرياتها منذ

- العصور الأولى للإسلام ، قد اختلقت الرواية التي تقول إن النبي عند ما أعلن للفقراء أنهم سيدخلون الجنة قبل الأغنياء (*Muh. Stud.* ج ٢ ص ٣٨٥ ملحق) .
- عقظوا منجذيين ومزقوا ملابسهم (وهذا التمزيق آية الالمجذاب *W. Z. K. M.* ص ١٦ م ١٣٩ رقم ٥) وعندئذ نزل جبريل من السماء وقال لمحمد إن الله تعالى يطالب بحظته من هذه الميزق ، فحمل واحدة منها وعلقها على عرشه تعالى . وهذا هو نموذج لباس الصوفي (الخرقه) ، ابن تيمية : الرسائل ج ٢ ص ٢٨٢ .
- (٩٢) كتب الشرق المقدسة [بالانجليزية] م ١٢ ص ٨٥ — ٩٥ .
- (٩٣) « كريمر — Kremer » في كتابه : « تخطيطات في تاريخ الثقافة ^(١) » ص ٥٠ وما بعدها . وانظر أيضاً « رامابرازاد » في « علم التنفس وفلسفة التستوا » المترجم من السنسكريتية إلى الانجليزية (لندن سنة ١٨٩٠) .
- (٩٤) انظر في هذا مقال « التسبيح في الإسلام » ^(٢) ، مجلة تاريخ الأديان عام ١٨٩٠ م ٢١ ص ٢٩٥ ، وما بعدها .
- (٩٥) « سنوك هيرجرؤنيه » في « العرب في شرق الهند » ^(٣) ليدن سنة ١٩٠٧ ص ١٦ : مجلة تاريخ الأديان سنة ١٩٠٨ م ٥٧ ص ٧١ . وعن هذا الفرع من الصوفية انظر الآن البحث الذي قام به في ليدن الأستاذ « رنكس » وعنوانه « عبد الرؤوف السنكلي » . أبحاث لمعرفة متصوفة سومطره وجاوه ، طبعة عام ١٩٠٩ في مدينة هيرنغين .
- (٩٦) انظر أيضاً الآن بحث الاستاذ نيكلسون القيم : « أقدم كتاب موجز في التصوف » ، في أعمال المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ الأديان م ١ ص ٢٩٣ وما بعدها .
- (٩٧) (بحث تاريخي في أصل حركة التصوف ونموها) في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية ، عام ١٩٠٦ ص ٣٠٣ — ٣٤٨ .
- (٩٨) طبقات السبكي ج ٣ ص ٢٣٩ .
- (٩٩) إن الصوفي أبا سعيد بن الاعرابي البصري الذي عاش في القرن الرابع

Kulturgeschichte. Streifzüge. (١)

Le Rosaire dans l'Islam. (٢)

Arabië en Oost Indië. (٣)

(توفى عام ٣٤٠هـ / ٩٥١م) عبر عن هذا بقوله: « وإنا كانوا [أى الصوفيون] يقولون جمع ، وصورة الجمع عند كل أحد بخلافها عند الآخر ، وكذلك صورة الفناء فكانوا يتفقون فى الأسماء ويختلفون فى معناها ، لأن ما تحت الاسم غير محصور ، لأنها من المعارف ، وكذلك علم المعرفة غير محصور لا نهاية له ولا لوجوده ولا لذوقه . » (تذكرة الحفاظ للدهبي ج ٣ ص ٧٠) .

(١٠٠) ارجع فى هذا المبدأ إلى واحد من قدامى الصوفية (هو الحارث المحاسبى المتوفى ببيعداد عام ٢٤٣هـ / ٨٥٧م) فى طبقات السبكي ج ٢ ص ٤١ (١) — والقلوب تلعب أهم دور فى أخلاقيات الزهد الإسلامى ، ويتجلى هذا فى عناوين المؤلفات الصوفية . انظر مجلة الدراسات اليهودية ٤٩م ص ١٥٧ . (١٠١) انظر ، خاصة ، يعقوب فى « المكتبة التركية » مجلد ٩ « أبحاث لمعرفة طريقة البكطاشية » وحديثاً لنفس المؤلف : « البكطاشية فى علاقتها بالظواهر القريبة منها » (ميونيخ سنة ١٩٠٩) « أبحاث المجمع العلمى الإمبراطورى فى باقاريا ، السلسلة الأولى م ٢٤ ج ٣ » وخاصة ص ٤٣ فيما يتعلق بالمشابهات الغنوصية .

(١٠٢) « أولترامار » المصدر السابق ج ١ ص ٢١٤ : « من اللحظة التى تتجلى أو تتبعث المعرفة فيها فى نفسى ، حيث أصبح متحدداً مع براهما لا أكون مكلفاً بعمل أو فريضة ، فليس من فئدا أى تعدد أو عالم حسى أو سمسارا samsâra » ؛ (المصدر نفسه ص ٣٥٦) : « كل شىء يصبح لديه (إلى اليوجن) سواء ، وفى العالم الحسى لا تبقى الأطعمة فى نظره محرمة أو واجب تناولها ، إذ كل العصارات لا تبقى كذلك عنده » ؛ وفى عالم الأخلاق أيضاً : « تأمل (اليوجن) يجرره من كل الآثام حتى حينما يمتد الإثم فيشمل يوجانات كثيرة . » (١٠٣) مثلاً عند الغنوصى « إيفانيس بن كارپوكرانس » . التأمل فى الكائن الأعلى يجعل جميع الأعمال الظاهرة سواء ولا نتيجة لها . وهذا هو الأصل فى رفض كل الأمور الشرعية والنواميس الأخلاقية ، حتى إن الوصايا أو الأوامر العشر تصبح محترقة . واتحاد الروح بالوحدانية العظمى ترفعه إلى

(١) عن الحارث بن أسد المحاسبى قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنقل ما يوضع فى

ميزان العبد يوم القيامة حسن الخلق » .

- ما فوق الأشكال الدينية المحددة « نياندر — Neander » في كتابه تطور أهم المذاهب الغنوصية منذ البدء « طبع برلين ١٨٣٨ م ص ٣٥٨ — ٣٥٩ .
- (١٠٤) « ستروماتا Stromata »^(١) ج ٣ ص ٥ .
- (١٠٥) السبكي، معيد النعم طبسة ميهрман ص ١٧٨ وما بعدها .
- (١٠٦) ربايعات جلال الدين الرومي . وهذه شكوى ترجع دائماً في المؤلفات الصوفية ذاتها إلى أن كثيراً من العناصر المنحطة تندمج في سلك التصوف ونسب استخدام صلتها به لأغراض دنيوية .
- (١٠٧) انظر أيضاً مثلاً قديماً في كتاب مجد للأستاذ « شبرنجر Sprenger » ج ٣ ص ١٧٩ هامش (الشبلي) . والملازمة لا ينبغي مع هذا أن نخلطهم بطريقة الملاهي المنتشرة في تركيا ، والتي أمدتنا عنها حديثاً « مارتن هارتمان » بمعلومات هامة في الشرق الإسلامي ج ٣^(٢) .
- (١٠٨) مثنوى « هوينفاند » ص ٩١ .
- (١٠٩) وهو كتاب حلله « رينيه باسيه » ، في مجموعة مذكرات ونصوص نشرت لتكريم المؤتمر الرابع عشر للمستشرقين بالجزائر سنة ١٩٠٥ م ص ١ وما بعدها .
- (١١٠) « هارتمان » المرجع السالف الذكر ج ١ ص ١٥٦ وما بعدها .
- (١١١) « ريتسنشتين » في كتابه الحكايات العجيبة اليونانية^(٣) ص ٦٥ وما بعدها .
- (١١٢) تذكرة الأولياء للطارج ٢ ص ١٧٧ . ويظهر أن ابن تيمية خصم الصوفية يوجهه ضد هذا حججه ، وهو يتهم المريدين من الصوفية بالزهو والخيلاء إذ يقول « إنه يأخذ من حيث يأخذ الملك الذي يأتي الرسول » أي أنه على اتصال إلهي مباشر — رسائل ابن تيمية ج ١ ص ٢٠ .
- (١١٣) الشمسي التبريزي ص ١٢٤ .
- (١١٤) العطار ج ٢ ص ١٥٩ . ويذكر ابن تيمية (الرسائل ج ١ ص ١٤٨)

(١) أي : « متفرقات » .

(٢) Der Islamische Orient .

(٣) Hellenistische Wunderezählungen .

أن بعض المتصوفة يكتبون حقداً صحيحاً على الأنبياء وخاصة محمد [صلى الله عليه وسلم] لأنه « أظهر الفرق ودعا إليه وعاقب من لم يقل به » .

(١١٥) مثنوى « هوينفلد » ص ٨٣ .

(١١٦) انظر المتن في كتاب « الظاهرية »^(١) [جولدتسيهر] ص ١٣٢ ؛

ويعقوب ، « المكتبة التركية » ج ٩ ص ٢٣ .

(١١٧) رباعيات جلال الدين الرومي .

(١١٨) في رسائل ابن تيمية ج ١ ص ١٤٥ : « القرآن كله شرك وإنما

التوحيد في كلامنا » .

(١١٩) « برون » ، تاريخ الفرس الأدبي ، ج ٢ ص ٢٦٨ .

(١٢٠) طبعة « روزنفيج — شفانو » ج ١ ص ٥٨٥ (الغزلية الدالية

رقم ١٠٨) .

(١٢١) عند « آتية » ، « تقارير الأكاديمية البافارية للفلسفة العامة »^(٢)

ج ٢ عام ١٨٧٥ ص ١٥٧ .

(١٢٢) « حكم عمر الخيام »^(٣) . لفرديريك روزن (طبعة « شتوتجرت

وليبسك » ١٩٠٩) خصوصاً القطع المترجمة ص ١١٨ وما بعدها .

(١٢٣) مثنوى « هوينفلد » ص ٥٣ .

(١٢٤) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٤ ص ١٥ : « يشوشون علينا أوقاتنا » .

(١٢٥) مجلة الجمعية الآسيوية الملكية عام ١٩٠٦ ص ٨١٩ . وانظر أيضاً

الفصول التي بسط فيها هذا التيار من الأفكار في إحياء الغزالي ج ٣ ص ٩٣

وما بعدها . وإق الصوفي محي الدين بن عربي وجهه لمعاصره الأصغر منه الفقيه

نجر الدين الرازي رسالة بين فيها أن علم هذا الأخير ليس كاملاً ؛ لأن العلم

الكامل لا يكتب إلا عن طريق الله مباشرة ، وليس عن طريق الرواية

والأساتذة . والصوفي أبو يزيد البسطامي (المتوفى عام ٢٦١ هـ / ٨٧٥ م) كان

يقول لعلماء عصره : « أخذتم علمكم عن علماء الرسوم ميتاً عن ميت ، وأخذنا

علمنا عن الحى الذى لا يموت » . وقد ذكره الشعراوى في طبقاته الكبرى واقتبسه

Zährkten. (١)

Sitzungsberichte der bayerischen Akad. d. Wiss. Phil. (٢)

Die Sinnsprüche 'Omars des Zeltmachers. (٣)

حسن العدوى في شرحه للبردة (القاهرة سنة ١٢٩٧ هـ) ج ٢ ص ٧٧. وهذه الرسالة نشرت بطولها في كشكول العاملى ص ٣٤١ - ٣٤٢. على أنها في الكشكول تنقصها عبارة البسطامى. وابن تيمية (الرسائل ج ١ ص ٥٢) يبرض في صورة جدل شفوى، ما كان بين ابن عربى والرازى (وواحد من أصحابه).

(١٢٦) رباعيات جلال الدين الرومى.

(١٢٧) رسالة القشيرى في التصوف (النهاية)

(١٢٨) تذكرة الأولياء للطارج ٢ ص ٢٧٤.

(١٢٩) هذه الآراء والأفكار توجد أيضاً في الشيوصوفية الهندية، ويمكن

إرجاعها إلى مصدرها الأول بوسائط عديدة. وإنى هنا أحيل القارىء إلى مقتبسات «أولترامار» في المصدر السابق من بعض المذاهب التى اتصلت بها، ص ١٢٠: «فالأتمان لا يمكن إدراكه بالتعليم أو بفهم الكتب المقدسة والوقوف عليها، فإن من يصطفيه وحده هو الذى يفهمه إذ «الأتمان» يكشف له عن وجوده» (مستمدة من كاناكا يوبانيشاد) ص ١١٥: «ولذا، ينبغى للبراهمى أن يتخلص من كل علم وبحث، ويظل دائماً كطفل»، ص ٢١٠: «وهذا العلم ليس ثمرة مجهود عقلى أو جدلى، فإن هذا لا يحتاج إلى البراهين والاستدلالات كالعلم الدنيوى، لكن الكائن الأعلى يتجلى بنوره الذاتى فما هى الحاجة لإثباته والتدليل عليه؟» والفكرة هذه نفسها يعبر عنها هكذا فى الأفلاطونية الحديثة بأن الإنسان يقدر على إدراك العالم العقلى وتصوره بالتأمل الروحى، وليس عن طريق المنطق والقياس. (أولوجيا أرسطوطاليس ص ١٦٣ طبعة ديتريشى).

(١٣٠) انظر *Z. D. M. G.* مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ١١.

(١٣١) انظر فيما سبق هامش رقم ٣٩.

(١٣٢) وربما يتصل بها حكم الأوزاعى: «لبس الصوف فى السفر سنة وفى

الحضر بدعة». تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ٢٣٢.

(١٣٣) عيون الأخبار لابن قتيبة ص ٣٥٥.

(١٣٤) *Z. D. M. G.* مجلة المستشرقين الألمانية م ٢٨ ص ٣٢٦.

(١٣٥) العطارج ٢ ص ٤٠.

(١٣٦) مجلة الجمعية الآسيوية الملكية عام ١٩٠٦ ص ٣٢٣.

(١٣٧) العطار ج ٢ ص ٤٨ ، ٧٤ .

(١٣٨) وإن شكايات كهذه ليست طبعاً بلا غاية حتى فيما بعد إلى عهد القشيري . وقد مُجِّمَت سلسلة من هذه المظاهر في شرح « الفتوحات الإلهية » لأحمد بن محمد الشاذلي الفاسي « على المباحث الأصلية » للكاتب الصوفي السرقسطي الأصل أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد بن البنا التُّجِيبِي (القاهرة عام ١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م ج ١ ص ٢١ وما بعدها) . وفي التصوف المغربي لم يُعبَّر عن الميل إلى العدمية بالنسبة للشريعة بصورة قاطعة كما في المشرق . والتعذيرات التي وردت في هذا الكتاب ضد هذا الميل كان لها أثر قوي في الإسلام في الغرب . راجع أيضاً النقد المغربي للتصوف الشرقي في *Z. D. M. G.* مجلة المستشرقين الألمانية م ٢٨ ص ٣٢٥ وما بعدها .

(١٣٩) لتمييز موقف الغزالي من الفلسفة التي حاربها يمكن أن نذكر كلام أبي بكر بن البرقي قاضي إشبيلية (المتوفى عام ٥٤٦هـ / ١١٥١م) : « شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلسفة ثم أراد أن يخرج منها فاقدر » . (روى ذلك على القاري في شرحه للشفاء للقاضي عياض طبعة استنبول عام ١٢٩٩هـ ص ٥٠٩ .

(١٤٠) والصوفي الأحدث عهداً ، وهو الشعراني ، اشتغل في هذه الدائرة الكلامية لتقدير الخلافات التعبدية أو الشعارية ، وابتدع نظرية خاصة في العلائق القائمة بينها بها يكون لكل وجهة نظر مخالفة قيمة نسبية . فالشريعة نفسها لها مرتبتان : مرتبة التشديد ، ومرتبة التخفيف ؛ فالتشديد يتعلق بالمكافئين الأقوياء من حيث الإيمان أو الجسم الذين يطلب الله منهم الاقتراع والزهد ، والتخفيف للضعفاء الذين تهّد لهم نفس الشريعة الرخص والتيسيرات الضرورية فالمدارس الفقهية المختلفة ، وهي تتعارض فيما بينها فيما يتعلق بالحكم نفسه ، تمثل كل منها درجة من هذه الدرجات للشريعة المتساوية في القيمة والتي ليس الخلاف بينها إلا نسبياً . وبفضل هذه الحجّة أو الدليل سمي الشعراني كتابه الذي وضحه فيه « ميزان الشريعة » : انظر *Z. D. M. G.* مجلة المستشرقين الألمانية م ٣٨ ص ٦٧٦ .

ونحن نذكر هذه النظرية ، التي يركبها الشعراني في طائفة من مؤلفاته في إصرار كأنها كشف جليل القدر ، اهتدى إليه لنبيين أنها اقترحت قبله بما يزيد

عن خمسة قرون ؛ فقد ذكرها أبو طالب المسكي (المتوفى سنة ٣٨٦ هـ / ٩٩٦ م) في كتابه قوت القلوب ج ٢ ص ٢٠ من طبعة القاهرة عام ١٣١٠ هـ . وأبو طالب هذا يعدُّ شيخاً للشريعة والحقيقة (الدميري ج ٢ ص ١٢٠ مادة طائر) ، ويعترف الغزالي بما كان لمؤلفاته من فضل كثير عليه . ويمكن إرجاع بذور هذا الخلاف إلى القرن الثاني الهجري ؛ فإن المحدث الزاهد عبد الله بن المبارك (المتوفى عام ١٨١ هـ / ٧٩٧ م) يوفق بين حديثين متناقضين مقررأ أن أحدهما يتجه إلى الخواص والآخر إلى العوام (عن « إتحاف السادات المتقين » ، القاهرة عام ١٣١١ ج ٧ ص ٥٧٢ .) راجع ما كتبه هارتمان عن ابن المبارك في مجلة الأشوريات م ٢٣ ص ٢٤١) .

(١٤١) إحياء علوم الدين ج ١ ص ٥٤ .

(١٤٢) Z. D. M. G. م ٥٣ ص ٦١٩ ملاحظة رقم ٢ .

(١٤٣) وكثيراً ما يوجد أيضاً عبارات مدح وثناء يمكن أن يقرأ القارىء سلسلة منها ؛ مثلاً ما يوجد في نقش عابرة أقلام محفوظة بدار الآثار العربية بالقاهرة ، ويقال أنها قدمت هدية للغزالي ، لكن هذا مما يشك كثيراً فيه (نشرة المعهد المصري عام ١٩٠٦ م ص ٥٧ حيث بحث فيها حقيقة الأثر) .

(١٤٤) انظر « مقدمات لكتاب الهداية » طبعة « درمشناد » ١٩٠٤

ص ١٤ ملاحظة ٢

(١٤٥) انظر مقدمة كتاب محمد بن تومرت (الجزائر عام ١٩٠٣ م)

ص ٥٨ - ٦٠ .

(١٤٦) وقد عيب على أحد معاصري احمد بن حنبل العالم الفقيه حرب بن إسماعيل الكرماني (المتوفى عام ٢٨٨ هـ / ٩٠١ م أنه آذى في كتابه « السنة والجماعة » أهل الصلاة الذين ابتعدوا عن وجهة نظره (ياقوت ، الجغرافية ، WB ، ج ٣ ص ٢١٣) .

(١٤٧) المكتبة الجغرافية العربية ، دي غويه ، ج ٣ ص ٣٦٥ - ٣٦٦ .

(١٤٨) مقدمة [جولد تسهر] لكتاب « ابن تومرت » طبعة الجزائر

١٩٠٣ ص ٥٧ .

(١٤٩) انظر مقال : « في تاريخ الحركة الحنبلية في Z. D. M. G. م ٦٢

ص ٥ وفي مواضع متفرقة أخرى أبو معمر الهذلي (انظر في ما سبق

حاشية رقم ٥٣ في القسم الثالث) بقول : « من زعم أن الله لا يتكلم ولا يسمع ولا يبصر ولا يرضى ولا يغضب فهو كافر » (وهذه الصفات لا يرى المعتزلة بُدأً من تأويلها) . ولكن ظهر ضعفه في وقت المحنة ، وتسامح في أمور أنقضته من كثير من الاضطهادات ، حتى كان يقول لقد أصبحنا كفاراً وبهذا صرنا أحراراً (كفرنا وخرجنا) — تذكرة الحفاظ ج ٢ ص ٥٦ .

(١٥٠) انظر Z. D. M. G. م ٥٧ ص ٣٩٥ . وقد أعطانا ابن سعد ج ٦ ص ١٩١ عن فقيه الكوفة المتشدد ابراهيم النخعي المعاصر للحجاج (توفي عام ٩٦ هـ / ٧١٤ م) سلسلة من الأقوال والأحكام عن المرجئة . إنه يطلق العنان لسخطه ضد هذا المذهب ، ويحذر الناس من عواقبه الوخيمة ومن الاختلاف إلى أنصاره ، وبسميه (هذا المذهب) رأياً محدثاً أو بدعة ، غير أن كلمة كفر وكافر لا تأتي على لسانه .

هذا ، وبذرة العقلية المتعصبة نجدها تظهر من جديد في أواسط القرن الثاني للهجرة لدى سفيان الثوري وطائفة من هم على شاكلته ، من المتشددين الذين لا يرون الاشتراك في جنازة مرجئٍ مهما كان تقياً وموضباً للشئ في حياته (ابن سعد ج ٦ ص ٢٥٢ ، ٢٥٤ (١١) . على أن المسلمين يسموهم كفاراً وبما يدل على روح التسامح في هذا العصر أن سفيان الثوري ليم على سلوكه هذا كأنه أتى أمراً إداً .

(١٥١) وتظهر أيضاً آراء أكثر اعتدالاً ، مثل الحكم على إخلاص أو أمانة القرامطة (ياقوت طبعة « مرجليوث » ج ١ ص ٨٦) .

(١٥٢) آراء أصحاب العقائد في هذه الناحية جمعت في المقدمات الكلامية لسنوسي . انظر ص ٩٦ — ١١٢ من طبعة لوسيانى J. D. Luciani .

(١٥٣) الحيوان للجاحظ ج ١ ص ٨٠ ، وراجع ص ١٠٣ أيضاً (٢) .

(١) مثلاً في صفحة ٢٥٤ يذكر ابن سعد عن مسعر بن كدام : « . . . ولم يكن له مأوى إلا منزله والمسجد ، وكان مرجئاً ؟ فأت فتم يسمده سفيان الثوري ولا الحسن بن صالح بن حنى . »

(٢) يقول في ص ٨٠ : « . . . ونسك التكلم التسرع إلى إكفار أهل المعاصي ، وأن يرى الناس بالجر أو بالتعطيل أو بالزندقة » . كما يقول في ص ١٠٣ : « . . . فسك المرئ المرتاب من المتكلمين أن يتعطل يرى الناس بالرية ، ويتبرن بإضافة ما يجرد في نفسه إلى خصمه خوفاً من أن يكون قد فطن له ، فهو يسترد ذلك الداء برمي الناس به . »

(١٥٤) وما يسترعى الانتباه في الاتجاه العام للسنة التالية للغزالي أن متكلما شديد التعصب رأيه كالحنبلي المتحمس تقي الدين بن تيمية (Z. D. M. G.) ٦٢٢ ص ٢٥) يقترب في هذه المسألة من الغزالي الذي يحاربه أكثر من العقيديين العقلين . وفي تفسيره لسورة الإخلاص (القاهرة عام ١٣٢٣ هـ طبعة النعساني ص ١١٢-١١٣) أفرد هذه المسألة باستطراد خاص ينتهي بما ذهب إليه من أن المعتزلة والخوارج والمرجئة وكذلك الشيعة المعتدلون لا ينبغي أن يستبروا كفاراً ؛ لأنهم مستمسكون بالقرآن والسنة ، ولا يحطئون إلا في تأويلهما . فهم لا يطعنون في وجوب ما أتت به الشريعة من أحكام . ولكن الجهمية يستننون من ذلك لأنهم يرفضون في شدة لا هوادة فيها كل أسماء الله وصفاته (نفي الأسماء مع نفي الصفات) ، وكذلك الاسماعيلية خاصة لانكارهم قيمة ما يُسمد الله به من أحكام وشعائر . ويمكننا أن نسمح في هذا الرأي المعتدل للحنبلي الجاهد أن الآراء والنظرات التي تتفق والسنة القديمة المتسامحة . وهكذا في موقفين يتعارض أحدهما مع الآخر بوضوح ، نجد الغزالي وخصمه الشديد ابن تيمية يتشابهان في رفض التعاريف المدرسية أو المذهبية في جوهر الإسلام .

حواشى القسم الخامس

(١) انظر فيما يتعلق بإساءة فهم هذا الحديث بحشى : « مقالات في التاريخ الأدبى للمناظرات بين الشيعة وأهل السنة ^(١) » ، تقارير جلسات مجمع فينا العلمى الإمبراطورى ، قسم الفاسفة والتاريخ — فينا سنة ١٨٧٤ م ٧٨ ص ٤٤٥ ، ومقالى : « تعداد الفرق الإسلامىة » فى مجلة تاريخ الأديان م ٢٦ ص ١٢٩ وما بعدها ، انظر أيضاً مجلة المستشرقين الألمانية م ٦١ ص ٧٣ وما بعدها .

(٢) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ هامش ٢ . وإن التطبيق العملى لهذه الفكرة ينسب إلى الحارث المحاسبى المتوفى ببغداد سنة ٨٢٤٣ / ٨٥٧ م (راجع الرسالة القشيرية ص ١٥) ، ومما يلفت النظر أن الحارث ينتمى إلى مدرسة الزهد التى لا تعلق أهمية كبيرة على الدقائق الكلامية . وقد روت بعض المصادر الأخرى كالكزوينى طبعة فستنفلد ج ٢ ص ٢١٥ والسبكى فى طبقات الشافعية ج ٢ ص ٣٨ ، أن أباه كان رافضياً ، وهذا ما يقرر قاعدة : « لا يتوارث أهل ملتين شيئاً » .

- (٣) كتاب البلدان لابن الفقيه الأهمدائى طبعة دى غوى ص ٤٤ .
- (٤) الإسلام فى بلاد المشرق والمغرب ^(٢) ج ١ ص ٢٨٣ .
- (٥) انظر على الأخص كتاب فلهوزن : « أحزاب المعارضة الدينية والسياسية فى الإسلام القديم » (انظر الحاشية رقم ٦ من حواشى القسم الثالث) .
- (٦) يوجد فى الأغاثنى ، ج ٢٠ ص ١٠٥ وما بعدها ، أحد البيانات القديمة عن آراء الخوارج المتعارضة مع آراء البيئات الإسلامىة الأخرى .

Beiträge zur Literaturgeschichte der Shi'a und der sunnitischen (١)
Polemik (Sitzungsber. der k. Akad. d. Wiss. Wien Phil. hist.).

Der Islam im Morgen- und Abendlande. (٢)

- (٧) كريم: « تاريخ الأفكار السائدة في الإسلام » ص ٣٦٠ .
- (٨) كتاب الدلائل في اللوازم والوسائل لدرويش المحروقي طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ ص ٢٠ ، وتوجد نفس الفكرة في بعض الحكم الخلقية الماثورة في عيون الأخبار لابن قتيبة ص ٤١٩ .
- (٩) ديانة الإسلام بقلم كلين طبعة لندرة سنة ١٩٠٤ ص ١٣٢ .
- (١٠) انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٤١ ص ٣١ وما بعدها .
- (١١) انظر مجلة تاريخ الأديان م ٥٢ ص ٢٣٢ ؛ وفي خطبة من خطب الإباضيين الخاصة بالقرن الثالث الهجري ، أقيمت في تاهرت (أعمال المؤتمر الخامس عشر للمستشرقين المنعقد بالجزائر سنة ١٩٠٥ ج ٣ ص ١٢٦) نجد مثالا عملياً واقعياً في تفسير الآيتين الرابعة والخامسة من سورة طه : تَنْزِيلًا مِّنْ خَلْقِ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى ، الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى « وبعطينا نص الخطبة المطبوع في أعمال المؤتمر فكرة جلية عن حياة الجماعات الإباضية في هذا العصر .
- (١٢) انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٦١ ص ٨٦٤ هامش رقم ٥ .
- (١٣) كتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ٩٥ ، ٩٦ (الميمونية) .
- (١٤) مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي طبعة بولاق سنة ١٢٨٩ هـ ج ١ ص ٢٦٨ ، (رواية عن الخطيب البغدادي) .
- (١٥) انظر فيما يتعلق بالتفصيلات بحث سخّو : الآراء الدينية للإباضيين في عمان وشرق إفريقية — أبحاث معهد دراسات اللغات الشرقية ^(١) سنة ١٨٩٨ ج ٢ ق ٢ ص ٤٧ — ٨٢ .
- (١٦) وهذا هو نقيض ما يزعمه الدكتور « زويعر » في كتابه « العالم الإسلامي اليوم » ، طبعة سنة ١٩٠٦ ص ١٠٢ ، من أن الإباضية فرقة شيعية الأصل .
- (١٧) وجاء في ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ / ١٠٦٤ م أنه كان لا يزال في الأندلس إباضيون في عصره (كتاب الملل طبعة القاهرة ج ٤ ص ١٧٩) وانظر

Religiöse Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in (١) Oman und Ostafrika. (Mittell. d. Seminars für Orient Spr.).

أيضاً ص ١٩١) ، ولا بد أنهم جاءوا من شمالي إفريقية حيث نزلوا بالاندلس وأقاموا بها وقتاً قصيراً حينما التقى بهم ابن حزم .

(١٨) هارتمان : مجلة الآشوريات (١) م ١٩ ص ٣٥٥ .

(١٩) أمالي القالي : ج ٣ ص ١٧٣ ، ١٩٨ .

(٢٠) دراسات إسلامية ج ٢ ص ١١٧ . وفي الحق إنا لا نعدم أحاديث

سنية متميزة تفصح عن رغبة النبي بالنسبة لمن يخلفه في رئاسة الأمة الإسلامية بعد موته (انظر أيضاً المصدر نفسه ج ٢ ص ٩٩ هامش رقم ١) . ولكن هذا الإفصاح لا يفصل لنا في مسألة الخلافة بصورة قاطعة لا لبس فيها ، وليست له صيغة التولية الرسمية كما هو الحال عند الشيعة في روايتهم عن علي . ونجد في حديث أورده ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٤٦ ، أدلة تؤيد الفكرة القائلة بأن النبي نفسه قد عين عثمان ليكون خليفة من خلفائه . ومن الطريف أن هذا الخبر رواه مولى عثمان كما روى الخبر السابق ، وذلك ما يوضح لنا صفته وقيمته .

(٢١) كتاب الأصول من الجامع الكافي لأبي جعفر محمد الكليني المنوف

ببغداد سنة ٣٢٨ هـ / ٩٣٩ م (طبعة بومباي سنة ١٣٠٢ هـ ص ٢٦١) .

(٢٢) فان برشم : المجلة الآسيوية (بالفرنسية) سنة ١٩٠٧ ج ١ ص ٢٩٧

وما بعدها ، « جرنند باوم » : « مجموعة مقالات في علم اللغات والملاحم » (٢) .
طبعة برلين ١٩٠١ . ص ٢٢٦ .

(٢٣) انظر تقد أحد العلويين لهذه الآراء في ابن سعد ج ٥ ص ٢٣٩ .

(٢٤) في مجموعة من الأحاديث التي يغلب عليها التجسيم الغليظ . وفيها

يوحى الله تعالى لمحمد بالأئمة الإثنا عشر ويعينهم له بالإسم . وجاء في « كتاب

هارون » (انظر عنه مجلة « علم العهد القديم » (٢) م ١٣ ص ٣١٦) أن أحد

اليهود من قبيلة هارون كان يعرف الأئمة . وهذه الحرفات الشيعية جمعها

الكليني في كتابه الأصول ص ٣٤٢ - ٣٤٦ ، وإن البراهين المستمدة من

أسفار العهد القديم الدالة على صحة النظريات الإمامية (كما صنع أهل السنة تماماً

Zeitschr. f. Assyr. (١)

Gründbaum, Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagen-
kunde.

Zeitschr. f. Alttest Wiss. (٢)

في البرهنة على نبوة محمد بأدلة مستنبطة من التوراة والإنجيل) ، قد جمعها « سيد على محمد » أحد فقهاء الشيعة الحديثين في رسالة عنوانها « زاد قليل » ، وظهرت لها طبعة حجرية في المطبعة الإثنا عشرية بلكنو بالهند سنة ١٢٩٠هـ/١٨٧٣م . (٢٥) يمكن أن تكون لنفسنا فكرة عن هذا النوع من التأويل القرآني ، بالشرح التالي لسورة الشمس : « وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا (الشمس هي محمد) وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَّهَا (القمر هو علي) ، وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّاهَا (النهار الحسن والحسين) ، وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَاهَا (والليل هو الأمويون) » . « وفي الآتيء المصنوعة في الأحاديث الموضوعية » للسيوطي (طبعة المطبعة الأدبية بالقاهرة سنة ١٣١٧ ج ١ ص ١٨٤) تأويل كهذا على هيئة أحاديث يزعمون أن النبي قالها لتفسير آيات الكتاب .

(٢٦) ابن سعد ج ٥ ص ٢٣٤ .

(٢٧) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٦١ .

(٢٨) اعتبر المنصور العباسي في نظر أحد المشايخين للعلويين حاكماً جائراً على الرغم من دعواه في حقه الشرعي في الخلافة ، وهذا هو ما قاله في مواجهته الفقيه الورع محمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب (تهذيب النووي ص ١١٢) .

(٢٩) انظر في محن الشيعة رسالة أبي بكر الخوارزمي للجماعة الشيعية بنيسابور ، في الرسائل طبعة استنبول سنة ١٢٩٧هـ ص ١٣٠ وما بعدها . وقد ذكر اليعقوبي في تاريخه طبعة هوتسما ج ٢ ص ٢٤٢ ، الروايات المتواترة عن محن الشيعة .

(٣٠) كنز العمال ج ٦ ص ٨١ حديث رقم ١٢٧١ .

(٣١) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٤ ص ١١ .

(٣٢) انظر « برون » : « فهرست المخطوطات الفارسية في مكتبة جامعة كبرديج » (كبرديج سنة ١٨٩٦) ص ١٢٢-١٤٢ (وتوجد بهذا الكتاب بيانات عن هذه المخطوطات) . وانظر مجلة فينا لمعرفة الشرق W. Z. K. M. ص ١٥ ص ٣٣٠-٣٣١ فيما يتعلق بشجرة هذه المؤلفات . وقد أثبت « هاويت »^(١) في تقريره عن المؤلفات الشرقية ج ١ رقم ٣٠٨٠ ، ٣٠٨١ ما وجد بعدها من مؤلفات . وقائمة الشهداء عند الشيعة تسمى « مقاتل » .

- (٣٣) الثعالبي : « يتيمة الدهر » ج ١ ص ٢٢٣ ، وابن خلد كان طبعة
 مسند بغداد ج ٩ ص ٥٩ ، حيث يجب أن تقرأ « ما آمننا » بدلا من « ما آمننا » .
- (٣٤) مجمع الأمثال للميداني طبعة بولاق ج ١ ص ١٧٩ .
- (٣٥) « بادشاه حسين » : الحسين في فلسفة التاريخ (بالإنجليزية) طبعة
 لكنو سنة ١٩٠٥ ص ٢٠ .
- (٣٦) المصدر نفسه ص ١٨٤ ، ٣٠ .
- (٣٧) الكليني : نفس المصدر ص ٤٦٦ . ويعتقد المسلمون أن الملكين
 الخارسين ينسحبان في حالة أخرى . وهي حينما يصيب الإنسان المقدّر الذي
 كتبه الله عليه ، فهما في هذه الحالة لا يحاولان البتة الدفاع عنه ، إذ يجب عليهما
 أن يفسحا الطريق لوقوع المقدّر ونفاذه . ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٢ .
- (٣٨) انظر عن التقيّة مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٠ ص ٢١٣ وما بعدها .
- (٣٩) تفسير الإمام الحسن العسكري لسورة البقرة ص ١٧ .
- (٤٠) الكليني ص ١٠٥ .
- (٤١) الكليني ص ١٠٥ .
- (٤٢) انظر الكليني ص ٣٦٨ وما بعدها ، فصل « دعائم الإسلام » ، وذلك
 فيما يتعلق بالمذاهب المختلفة عن هذه النقطة وهذا هو السبب في أن الشيعي
 الصادق « متوالى » ، وهو الاسم الخاص الذي يطلق على الفرع الشامي
 لفرقة الشيعة .
- (٤٣) الآلية المصنوعة لسيوطي ج ١ ص ١٨٤ . ونجد في هذا الفصل
 مجموعة من الأحاديث تتزعزع خاصة وضعها بعض الوضعيين المتحيزين لكي
 يدعموا بها نظريات التشيع .
- (٤٤) الأغاني ج ٢٠ ص ١٠٧ .
- (٤٥) علي القاري : شرح الفقه الأكبر طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ ص ١٣٢ .
- (٤٦) ولم ترغب الخلافة العباسية في أن تتخلف عن الشيعة في الأخذ بهذه
 النظرية ، فكانت ترحب عن طيب خاطر بأن يطلق عليها لقب « ميراث النبوة » .
 انظر الأغاني ج ١٠ ص ١٢٤ ، ج ١٨ ص ٧٩ ، وانظر أيضاً رحلة ابن جبیر الطبعة
 الثانية لدى غوى ص ٩٢ . ومن هذه التسمية جاءت كلمة (نبوي) التي وصفت
 بها مرتبة الخلافة العباسية . انظر تاريخ دمشق لابن القلائسي طبعة أمدرود

ص ١٥٥، ١٦٥، ١٩٣، ومعجم الأدباء لياقوت طبعة مرجوليوث ج ٢ ص ٥٤ ؛ ولكن هذه الأسماء والصفات لا تخرج في دلالتها على أن الخلافة ميراث شرعي للسلطة النبوية على اعتبار أن العباسيين ينتمون إلى آل البيت ، ولا تدل على أنها اختصاص ذاتي وطبيعية موروثه انتقلت إليهم بحكم قرابتهم للنبي وجعلتهم سلطة هادية مرشدة ، كما هو الحال عند الأئمة العلويين والخلفاء الفاطميين ؛ ونصادف أقوالا للكتاب والشعراء في مواضع متفرقة من الكتب العربية ، منذ العصر الأموي ، توصف فيها مرتبة الخلافة بأنها « إرث النبي » ؛ وقد قيات على سبيل التملق والزلفى للخلفاء ، كما جاء في رسالة لعبد الحميد بن يحيى الكاتب — إذا كانت حقاً بما كتبه — كتبها للخليفة . راجع رسائل البلغاء طبعة القاهرة سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٩٢ ، ولا يمكن أن تفهم كلمة « مواريث نبوته » هنا بمعنى يخرج عن معنى الحق الشرعي .

(٤٧) نقل السهروردي هذه الحكاية عن الإمام جعفر الصادق ؛ انظر الكشكول طبعة بولاق سنة ١٢٨٨ هـ ص ٣٥٧ .

(٤٨) انظر التفصيلات مبسوطة في مجلة الأشوريات م ٢٢ ص ٣٢٥ وما بعدها .

(٤٩) ابن سعد ج ٥ ص ٧٤ .

(٥٠) المصدر نفسه ج ١ ق ١ ص ١١٣ . ورواية ابن سعد مبنية على الآية السابعة والستين من سورة المائدة : « والله يعصمك من الناس » . فقد أولها المفسرون على أنها العصمة الجثمانية للنبي . وقد عالج الماوردي هذا الموضوع في الفصل الثامن من كتابه « أعلام النبوة » ، طبعة القاهرة سنة ١٣١٩ هـ ص ٥٣ — ٥٩ .

(٥١) « مونتيه » : « تقديس الأولياء المسلمين وعبادتهم في إفريقية الشمالية » (الكتاب البويلى لجنيث سنة ١٩٠٩) ص ٣٢ ، انظر « آشيل روير » في مجلة الروايات الشعبية ، كراسة فبراير ، أعداد ١٢ ، ١٣ .

(٥٢) هؤلاء القوم الذين يبيدون علياً يوجدون مثلاً بين الفلاحين التركان الذين يقطنون مقاطعة قارص (أردغان) ، التي تنازلت عنها تركيا لروسيا بعد الحرب الروسية التركية سنة ١٨٧٧ — ١٨٧٨ ، وقد قام ديفتسكى Devitzki حديثاً بدراسة لأحوالهم .

(٥٣) « فريدلندر » : « شنع الشيعة كما في ابن حزم » (نيوهيشن سنة ١٩٠٠ ج ٢ ، وفي مجلة الجمعية الأمريكية للمشريات م ٢٩ ص ١٠٢ ، وقد دعا الشافعي لنظريات شبيهة بهذه ؛ وهو الذي ادعى الألوهية وأعدم ببغداد في سنة ٣٢٢هـ / ٩٣٤م . وفي مذهبه المبني على نظرية الحلول التدريجي للألوهية ، نسب الغش لكل من موسى ومحمد ؛ موسى اغتصب غداً من هرون محله الأول في الرسالة ، كما اغتصب محمد مكان علي . راجع ياقوت طبعة مرجوليوت ج ١ ص ٣٠٢ .

(٥٤) مجلة المستشرقين الألمانية ٣٨ م ص ٣٩١ ، وابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٦ وج ٥ ص ١٥٨ ؛ وانظر أيضاً « فريدلندر » في مجلة الأشوريات م ٢٣ ص ٣١٨ هامش رقم ٣ .

(٥٥) « شنع الشيعة » لفريدلندر ج ١ ، أو مجلة الأمريكية للمشريات م ٢٨ ص ٥٥ وما بعدها .

(٥٦) ديانة الإسلام لكين ص ٧٣ ؛ بل أن الفيلسوف ابن سينا قرر أن من المسلم به أن الأنبياء لا يتعرضون بأي حال للخطأ أو النسيان ، راجع كتاب « فلسفة ما وراء الطبيعة لابن سينا ^(١) » ، ترجمة وتعليق « هورتن » المطبوع بمدينة « هاله » سنة ١٩٠٧ ص ٨٨ .

(٥٧) تهذيب الزووي ص ٦٢٤ ، وقد خص يحيى بن زكريا بأشياء أخرى ، راجع ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٧٦ .

(٥٨) ابن سعد ج ٦ ص ٣٢ .

(٥٩) علي القاري : « شرح الفقه الأكبر » ص ٥١ . ويوجد في طبقات الشافعية للسبكي ج ٥ ص ١٢٣ ، بحث في هذا الحديث . وقد نسب للنبي أنه تساءل فقال : « وإني لرسول الله وما أدري ما يفعل بي » . ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٨٩ .

(٦٠) أمالي القالي ج ٢ ص ٢٦٧ .

(٦١) جملة الرواية هذا الحديث متعلقاً بإصلاح الحديبية في السنة السادسة للهجرة وتعدده فتحاً ، مع أنه يتعذر علينا ادراكه على هذا النحو ، وهو ما أحس

به المؤرخون المسلمون أنفسهم . فقد قال عمر بن الخطاب : لقد صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل مكة على صلح وأعطاهم شيئاً ، لو أن نبي الله أمر على أميراً ؛ فصنع الذي صنع نبي الله ما سمعتُ له ولا أظمتُ . « ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ٧٦ ، ص ٧٤ .

(٦٢) لتوضيح هذه العبارة انظر فيشر في مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٢٨٠ .

(٦٣) حياة الحيوان للدميري ج ٢ ص ٢١٦ مادة « غريق » .

(٦٤) علي القارى : شرح الفقه الأكبر ص ١٣٦ .

(٦٥) تهذيب النووى ص ١١٣ .

(٦٦) بادشاه حسين : « الحسين في فلسفة التاريخ » ص ٥ .

(٦٧) كشف الغمة عن جميع الأمة طبعة القاهرة سنة ١٢٨١ ج ٢ ص ٦٢ - ٧٥ رواية السيوطي .

(٦٨) وفي الحق ، إن صفات النبي التي ذكرها الشعراني ما هي إلا الصفات التي نصادفها في الصورة الخيالية التي رسمها الشيعة للنبي ، كما جاءت في مجلة تتضمن بياناً شعبياً عن العقائد الشيعية ، وكتبها بالتركية عبد الرحيم الخوى طبعة استنبول سنة ١٣٢٧ هـ ص ١٠ .

(٦٩) ثلاث رسائل للمجاهد طبعة فان فلوتن ، ليدن سنة ١٩٠٣ ص ١٣٧ ، وفي رسائل المجاهد طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ ص ١٢٩ . وقد ذكر المجاهد النظرية الشيعية التي تزعم بأن الأئمة أرفع قدراً من الأنبياء ، وأن النبي عند الشيعة يعصى ولا يخفى ، والإمام لا يعصى ولا يخفى .

(٧٠) أسد الله الكاظمي : « كشف القناع عن وجوب حجج الإجماع » طبعة يومباي الحجرية ص ٢٠٩ .

(٧١) تاريخ يعقوبى طبعة هوتساج ج ٢ ص ٥٢٥ ، وانظر ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠١ فيما يتعلق بكتاب علي الذي امكنه من التغفل في معاني القرآن البعيدة . وفي الأغاني ج ٢٠ ص ٢٠٧ يتهم الخوارج بادعاء العلويين علم الغيب لمخلوق .

(٧٢) يدعى الشيعة أن لديهم مؤلفات خفية ينسبون لها لعل (انظر الهامش السابق) ويقولون عنها تارة إنها خلاصة العلوم الدينية التي كانت لكافة الأنبياء ؛

وطوراً يزعمون أنها كتابات نبوية رمزية تكشف طلاسمها عن حوادث المستقبل ، وقد أودعها النبي علياً وانتقلت بعده من جيل إلى جيل في أعقاب الأئمة الشرعيين ، وكل إمام منهم كان حازماً في وقته على علوم العلويين الباطنية . وأكثر ما يستشهدون به منها كتاب الجفر وكتاب الجامعة . وقد سمي بشر بن المعتمر ، أحد قدماء المعتزلة ، الشيعة بأنهم قوم قد غرهم الجفر : « لست أباضياً غيبياً ولا — كرافضى غرته الجفر » (الحيوان للحافظ ج ٦ ص ٩٤) . بل إن كتب الشيعة قد أتت على الوصف الظاهري لهذه الكتب السرية المزعومة ، فكتاب الجامعة وصفته على أنه لفافة طويلة طولها سبعون ذراعاً (قياساً على ذراع النبي) ، انظر الكليني ص ١٤٦ : ١٤٨ والكاظمي ص ١٦٢ . وفي مجلة المستشرقين الألمانية م ٤١ ص ١٢٣ وما بعدها ثبت بمراجع هذا الموضوع . وقد ذكر الكليني أيضاً أن الأئمة لديهم مصحف فاطمة الذي أودعه النبي فاطمة قبل موته ، وهو قدر المصحف المعروف ثلاث مرات .

ومن ثم أطلقت كلمة الجفر على الكتب الخفية الغامضة التي تبحث في التنبؤات عموماً . وقد تكونت من كلمة جفر الكلمة المغربية « لندجيفار » lendjefâr كما جاء في « دونه » : « نص عربي باللهجة الوهرانية » ص ١٣ ، في مذكرات جمعية دراسة اللغات م ١٣ ص ٣٤٧ . وإن استعمال كتب الجفر وشرحها هو موضع اهتمام المشتغلين بعلوم الطالسم الإسلامية . انظر مثلاً قائمة كايرو *Kairoer Katalog* م ٨ ص ٨٣ ، ١٠١ . وكثيراً ما ساهم الصوفي الشهير محيي الدين بن عربي في الاشتغال بهذه الكتب (المصدر نفسه ص ٥٥٢) . أما عن كتاب الجفر لأبي بكر الدمشقي المتوفى سنة ١١٠٢ هـ / ١٦٩٠ ، والمحفوظ في خزانة سلاطين الترك وكنوزهم ، فانظر « سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر » لمرادى طبعة بولاق سنة ١٣٠١ هـ ج ١ ص ٥١ .

(٧٣) انظر فيما سبق هامش رقم ٢٥ .

(٧٤) مما يتفق اتفاقاً تاماً مع روح التشيع ما قاله الأستاذ « بادشاه حسين » العالم الشيعي الحديث في نقد حكومة الخلفاء الراشدين ، فقد ندد بها على اعتبار « أنها شكل شبه ديمقراطي للحكومة مبني على الشعور بالميل العامة للأمة » ، كتابه ص ١٤ .

(٧٥) إن المتكلمين في الفرق الفرعية في التشيع قد أكثروا من وضع

المؤلفات الجدلية يبرهنون فيها على صحة مذاهبهم ، ولم يكن الغرض منها قاصراً على بحث النواحي المختلفة لمسألة الإمامة ، ولكنها شملت أيضاً مسائل اعتقادية وفقهية أخرى تؤكد بسببها الخلافات التي تفصل بين هذه الجماعات الشيعية بعضها بعضاً . وفي نهاية القرن الثالث الهجري ، أو في بدايه القرن الرابع ، وضع حسن بن محمد النوبختي أحد كبار المتكلمين الاماميين كتابه : « فرق الشيعة » كما وضع كتاب : « الرد على فرق الشيعة ما خلا الامامية » . انظر أيضاً كتاب الرجال لأبي العباس احمد النجاشي طبعة بومباي سنة ١٣١٧ ص ٤٦ . وقد عاش الجاحظ في عصر قريب من نشأة هذه الفرق إذ توفي سنة ٢٥٥هـ / ٨٦٩م ، وكتب كتاباً عن الشيعة اسمه كتاب الرافضة ، ولكن يظهر أنه فقد . وهو قد أشار إليه في رسالته القصيرة : « في بيان مذاهب الشيعة » (في مجموعة الرسائل طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ ص ١٧٨ - ١٨٥ ، وهي أصغر مما يوحى به عنوانها .

(٧٦) الكاظمي ص ٨٠ .

(٧٧) النجاشي ص ٢٣٧ .

(٧٨) فيما يتعلق بهذه العقيدة انظر حالياً كتاب « شنع الشيعة » كما في ابن حزم « فريدلندر ، وهو مؤلف لا يستغنى عنه للوقوف على النظم الداخلية للشيعة وعن انقسامها إلى فرق ، ج ٢ ص ٢٣ - ٣٠ ، وانظر أيضاً هامش رقم ٥٣ .

(٧٩) راجع الآن مقالة « فريدلندر » مجلة الاشوريات م ٢٣ ص ٢٩٦ وما بعدها لدراسة عبد الله بن سبأ والمذاهب التي دعا لها الخاصة بطبيعة علي . أما عن عقيدة رجعة علي فانظر كتاب الحيوان للجاحظ ج ٥ ص ١٣٤ ، وعن عقيدة الرجعة انظر ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٦ و ج ٦ ص ١٥٩ .

وحتى في البيئات الصوفية (وايست الشيعية) قد شاعت تصورات وأفكار تتزع إلى تأليه علي . وقد عبر الصوفيون أحياناً عن فكرة خلود علي ورجسته ؛ روى الشعراني عن الولي « علي وفا » أنه « كان يقول إن علياً بن أبي طالب رضي الله عنه رُفِعَ كما رفع عيسى عليه السلام وسيتمزل كما ينزل عيسى عليه السلام » ثم أضاف الشعراني إلى ذلك : « وبذلك قال سيدي علي الخواص رضي الله عنه فسمعته يقول إن نوحاً عليه السلام أبقى من السفينة لوحاً علي اسم علي بن

أبي طالب رضى الله عنه يُرفع عليه إلى السماء ، فلم يزل محفوظاً في صيانة القدرة حتى رفع على بن أبي طالب رضى الله عنه . « لواقع الأنوار في طبقات الأخيار ج ٢ ص ٥٩ . وفضلاً عن ذلك فهذه القصة الصوفية تتصل بالقصة الإسلامية الخاصة ببناء سفينة نوح . وقد ورد فيها أن الله أمر نوحاً بأن يُعدّ لبنائها مائة وأربعة وعشرين ألف لوح من الخشب ، بين الله تعالى على كل لوح منها اسم نبي من الأنبياء ، ابتداءً من آدم إلى محمد ، ثم حدث في النهاية أن السفينة كانت بحاجة إلى أربعة أواح أخرى لإتمام بنائها ، ولذا أعدها نوح وظهر عليها أسماء الصحابة الأربعة (وهم الخلفاء الراشدون ورابعهم عليّ) . وهكذا تمت السفينة وأصبحت قادرة على احتمال الأمواج وعصفها . والقصة بطولها في كتاب محمد بن عبد الرحمن الهمداني ، في أيام الأسبوع واسمه : « كتاب الشيعيات في مواعظ البريات » طبعة بولاق عام ١٢٩٢ هـ على هامش شرح الفسنى على الأربعين النووية ص ٨ - ٩ .

(٨٠) فاهوزن : أحزاب المعارضة الدينية والسياسية (١) ص ٩٣ . وقد حاول الباحثون أن يرجعوا إلى مصادر أقدم من هذه للوقوف على أصل هذه العقيدة . وقد ذهب Pinches بنشر استناداً على نصوص مسماة أنه كان عند أهل بابل القدامى اعتقاد برجعة ملكهم القديم سرجون الأول وأنه سيعيد مجد دولتهم القديم . غير أن قراءة هذه النصوص وتخرجها إلى هذا المعنى لم يقره علماء الآثار الآشورية ، راجع أعمال جمعية الآثار المتعلقة بالتوراة ص ٧١ .

(٨١) هلجنفلد : تاريخ المبتدعة (٢) ص ١٥٨ (رواية أوريجن) .

(٨٢) راجع المقدمة التي كتبها أخيراً « باسيه » Basset لكتاب « فيخار ياسون Fekhares Jyasons » (الأناجيل الحبشية الموضوعية

— الأبوكريفيات — طبعة باريس سنة ١٩٠٩ م ١١ ص ٤ - ١٣) .

(٨٣) مجلة الروايات الشعبية سنة ١٩٠٥ ص ٤١٦ .

(٨٤) الآثار الباقية للبيروني مراجعة سخو ص ١٩٤ ، وانظر عن

Die religiösen Oppositionsparteien. (١)

Hilgenfeld, Ketzergeschichte. (٢)

عن السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاها قُلْ إِنَّمَا عَلَّمْتُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُخَلِّسُهَا لَوْ كُنْتُ الْإِنْسَانِ
هُوَ» ، (راجع أنجيل متى ٢٤ — ٣٦) . غير أن السنة الإسلامية الصحيحة
قد أنكرت هذه التقديرات وعدتها مناقضة للقرآن . وتوجد مادة هذا الموضوع
الكلامي مبسوطة في شرح القسطلاني على البغضاري طبعة بولاق سنة ١٢٨٥ :
باب الأجازات رقم ١١ ج ٤ ص ١٥٠ ، وباب التفسير رقم ٨٨ ج ٧ ص ٢٣٢
ورقم ٣٣٥ ، ج ٧ ص ٤٥٨ وما بعدها ، وباب الرقاق رقم ٣٩ ج ٩ ص ٣٢٣ .
وقد أكثر الفلكيون المسلمون من الاشتغال بحسابات النجوم لتقدير
نهاية الدولة الإسلامية . وقد وضع الكندي الفيلسوف بحثاً خاصاً في هذا
الموضوع قام لوث Loth بدراسته في كتابه « أبحاث شرقية ^(١) » (أبحاث تذكارية
لفليشر — ليبتزج سنة ١٨٧٥ ص ٢٦٣ — ٣٠٩) . وقد اشتغل الكندي
بقبالة الحروف وأسرار الأعداد ، فضلاً عن اشتغاله بالفروض الفلكية ،
(المصدر نفسه ص ٢٩٧) . وقد أشاد بالكتابة العربية لأنها تحتل أكثر من
غيرها من الكتابات ، تحمّل الحروف وتدقيقها (كتاب ألف باء لبلوي
ج ١ ص ٩٩) ، كما أن إخوان الصفا (طبعة بومباي ج ٤ ص ٢٢٥) ذهبوا في
رسائلهم إلى أن ظهور صاحب الأمر الذي كانوا يقومون بالدعاية له ، يتوقف
مواعده على اجتماع النجوم وتوافق الطوالع .

(٩٠) عن التلمود باب سانهدين ٩٧ ب ، وعن تقدير موعد ظهور المسيح
تبعاً للقيمة العددية لكلماتي « هاستير أستير » في سفر التثنية إصحاح ٣١ عدد ١٨
وفي سفر دنيال إصحاح ١٢ : ١١ — ١٣ . وانظر الآثار الباقية للبيروني طبعة
سخو ص ١٥ : ١٧ ، ومقال شرينر Schreiner في مجلة المستشرقين الألمانية
م ٤٢ ص ٦٠٠ . وراجع مؤلفات هذا الموضوع في التثبت الذي أورد،
ستينشنيدر Steinschneider في مجلة المستشرقين م ٢٨ ص ٦٢٨ هـ .
رقم ٢ ، وبوزنانسكي ^(٢) : « متفرقات عن الساعة » ج ٣ في المجلة الشهرية لتاريخ
العلوم اليهودية م ٤٤ سنة ١٩٠١ .

Loth, *Morgenländische Forschungen* (Fleischer-Festschrift). (١)

Poznanski, *Miscellen über Sa'adja*. (Monatschr. f. Gech. u. (٢)
Wiss. d. Judentums).

(٩١) إن كلمة « مهدي » في استعمالها الديني القديم لم تكن تفيد تلك المعاني الآخروية التي التصقت بها فيما بعد . وقد لقب جرير سيدنا إبراهيم بهذا اللقب (النقاؤض طبعة بيقان رقم ١٠٤ بيت ٢٩) :

أبونا أبو إسحق يجمع بيننا أب كان مهدياً ندياً مُطَهَّراً

ولما رثى حسان بن ثابت النبي (ديوانه طبعة تونس ص ٢٤) وصفه بأنه « مهدي » ، ولم يقصد بهذه الكلمة أن تفيد أى معنى من المعاني المهدوية ، ولكن قصد أن يمدح بها النبي كرجل سار دائماً في الطريق السويّ :

ما بال عينك لا تنام كأنما كحلت ما قهرها بكحل الأرمـد
جزعاً على المهدي أصبح ثاوياً ياخير من وطىء الحصى لا تبعد
بأبي وأمي من شهدت وفاته في يوم الاثنين النبي المهدي
وازن كلمة المهدي في البيت الثالث ، بكلمة المرشد في مرثية أخرى للنبي ،

في ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ٩٤ :

فابكي المبارك والموفق ذا التقى حامى الحقيقة ذا الرشاد المرشد

ولم تجد البيئات السنية بأساً من إطلاق لقب المهدي على الخلفاء الأقدمين كعلي بن أبي طالب ، بل نسب للنبي أنه أوضح أقدار خلفائه الذين ولوا شؤون المسلمين بعد وفاته ، « عن علي قال : قيل يا رسول الله من يؤمر بعدك ؟ قال « إن تؤمروا أبابكر تجدهوه أميناً زاهداً في الدنيا راغباً في الآخرة ، وإن تؤمروا عمر تجدهوه قوياً أميناً لا يخاف في الله لومة لائم ، وإن تؤمروا علياً . ولا أراكم فاعلين تجدهوه هادياً مهدياً يأخذ بكم الصراط المستقيم » . (أسد الغابة ج ٤ ص ٣١) . وقد دعا سليمان بن صرد ، الآخذ بشار الحسين ، للحسين بعد موته قائلاً : « اللهم ارحم حسيناً الشهيد ابن الشهيد المهدي بن المهدي » (الطبرى ج ٢ ص ٥٤٦ طبعة دى غوى) . بل إن الشعراء في العصر الأموى كانوا يفتقدون هذا اللقب على الأمراء الأمويين ، فقد مدح به الفرزدق سليمان بن

عبد الملك كما مدح به النبي ؛ ففي البيت رقم ٤٠ ص ٥١ فى النقائض يمدح
النبي قائلاً :

بقومِ أبو العاصى أبوهم توارثوا خلافة مهديٍّ وخير الخواتم

يعنى النبي صلى الله عليه وسلم أنه خاتم الأنبياء وأنه خير الأنبياء . وفى البيت
رقم ٦٠ من نفس القصيدة يمدح سليمان :

وألقيت من كمينك حبل جماعة وطاعة مهديٍّ شددت النقايم

وكثيراً ما ورد هذا اللفظ فى أشعار جرير (ديوانه طبعة القاهرة سنة ١٣١٣هـ)
فقال فى عبد الملك ج ١ ص ٥٨ :

الله طوقك الخلافة والمهدى والله ليس لما قضى تبديل

وقال فى سليمان ج ٢ ص ٤٠ :

سليمان المبارك قد علمتم هو المهدي قد وضح البيل

وقال فى هشام ج ٢ ص ٩٤ :

فقلت لها الخليفة غير شك هو المهدي والحكم الرشيد

وازن هذا بقلب إمام الهدى بالخاصية رقم ٣ بالقسم الثالث من هذا الكتاب
ومع ذلك فقد خص الأنقياء عمر بن عبد العزيز ، دون غيره من خلفاء بنى أمية
بأنه المهدي الحقيقى (ابن سعد ج ٥ ص ٢٤٥) . وفى الحق أنه حدث فيما بعد ،
فى سنة ٥٧٦هـ / ١١٨٠م ، أن أحد الشعراء المداحين وهو ابن التعاويذى مدح
الخليفة العباسى الناصر ملقباً إياه بالمهدى ، وغالى فى إطرائه ونمجيدته حتى رأى
فى خلافته ما يعنى عن انتظار المهدي فى آخر الزمان ، فقال فى البيت الخامس

والسادس ص ١٠٣ من ديوانه طبعة مرجوليوت — القاهرة سنة ١٩٠٤ :

أنت الإمام المهدي ليس لنا إمامٌ حقٍ سواك يُنتظر
تبدو لأبصارنا خلافاً لأن يُزعم أن الإمام منتظر

والمسلمون في الوقت الحاضر يطلقون اسم المهدي على من يدخل في الإسلام من أهل الديانات الأخرى ، والترك يسمونهم بالمهتدين . وقد تولى مشيخة الأزهر شيخان في اسمهما لقب المهدي الذي لا يخرج في معناه عن مدلوله الحديث ، وهما الشيخ محمد المهدي الحفني وكان في الأصل قبطياً اسمه هبة الله ، وتولى المشيخة من ١٨١٢ — ١٨١٥ ، والثاني الشيخ محمد العباسي المهدي وقد تولى مشيخة الأزهر من سنة ١٨٧٠ إلى سنة ١٨٩٠ . وانظر أيضاً مجلة المستشرقين الألمانية ص ٧٠٢ وما بعدها .

(٩٢) عن فكرة المهديّة في الإسلام وما يتعلق بها انظر كتاب « المهدي منذ نشأة الإسلام حتى العصر الحاضر » « لدارمستير » — باريس سنة ١٨٨٥ ، ومقال لهيروجر ونيه في المجلة الاستعمارية الدولية سنة ١٨٨٦ ، وفصل العقائد المهديّة في كتاب السيادة العربية لفاز فلوتن (أمستردام — الأكاديمية سنة ١٨٩٤) ص ٥٤ وما بعدها ، ومقال له في مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٢ ص ٢١٨ وما بعدها ، وكتاب العقائد المهديّة في الفرق الاسلامية بقلم بلوشيه — باريس سنة ١٩٠٣ ، وكتاب « المهديّة في الاسلام ^(١) » لفربدلندر (أبحاث تذكارية — فرنكفورت على المين سنة ١٩٠٣ ص ١١٦ : ١٣٠) .

(٩٣) كثيراً ما ظهرت الحركات المهديّة في الإسلام المغربي (شمال إفريقيا) وعند المغاربة اعتقاد متواتر بأن المهدي لا بد أن يظهر في الأرض المراكشية (دوتيه : المرابطون طبعة باريس سنة ١٩٠٠ ص ٧٤) . واستعان المغاربة بالأحاديث التي تنحو هذا المنحى (مجلة المستشرقين الألمانية م ٤١ ص ١١٦ وما بعدها) . كما ظهر أيضاً في المغرب في عصور مختلفة رجال كان يدعى كل واحد منهم أنه عيسى بن مريم وكان يتمسك بهذا الاسم لمناهضة السيادة الأجنبية (دوتيه ص ٦٨) . ومع أن بعض هذه الحركات المهديّة ، كتملك التي أدت إلى

قيام دولة الموحدين بالمغرب ، لم تحتفظ بأى أثر أو أثر به في المستقبل ، بعد سقوط الأنظمة السياسية التي كانت هذه الحركات عمرة لها ، فإن الآثار الباقية لهذه الحركات المهدوية لا تزال باقية إلى اليوم في الفرق الشيعية .

وفي القرون الأخيرة ظهرت بعض الحركات الانشقاقية الدينية ذات الصلة الوثيقة بالفكرة المهدية ، وذلك بين مسلمي الهند ، وقد أثارها رجال ادعى كل واحد منهم أنه المهدي المنتظر ، ولا يزال أتباعهم يؤمنون جماعات وفرادى مختلفة . وزعم هؤلاء المهديون أن انتظار المسلمين للمهدي قد انتهى بظهورهم ، وهذا هو السبب في تسمية هذه الفرق باسم « غير مهدي » ، أى إنهم قوم توقفوا عن الاعتقاد بظهور المهدي في المستقبل ، ومنهم فرقة المهدوية التي تحمل على مخالفتها في الرأي وتبالغ في بغضهم والتعصب عليهم . وقد أورد « سل » في كتاب ديانة الإسلام — لندرة سنة ١٨٨٠ ص ٨١ : ٨٣ تفصيلات دقيقة عن هذه الفرق . ولا تزال ذكرى أحد المهديين الهنود الذين عاشوا في نهاية القرن الخامس عشر عالقة بأذهان أهل مقاطعة كرمان (بلوخيستان) . ويعارض السنيون في هذا الإقليم (ويسمون الهمازي لأنهم يؤدون الصلاة واسمها نماز) فرقة « ذكرى » ، التي ينتمى أغلب أتباعها إلى البدو من سكان البلاد ، وقد وصلوا مذهبهم وشعارهم الحائدة عن التعاليم السنية الإسلامية بأحد المهديين ويدعى الشيخ محمد الجونبوري الذي أخذ بعد تفيده من بلاد الهند في التجوال من مكان إلى آخر ، وتوفي سنة ١٥٠٥ م في تيل هلمند Tale Helمند (مجلة العالم الإسلامي م ٥ ص ١٤٢) . وهم يشيدون دائرة من الأحجار (انظر أيضا هركلوتس : قانون الإسلام ص ٢٥٩) في ليلة القدر التي يقدها أهل السنة ، ويؤدون في داخلها مناسكهم الزائفة ؛ ولذا يطلق على هذه الفرقة أيضا اسم « دائرة والى » ، أى أهل الدائرة . وإن الأستاذ هوروقتر بجامعة عليكرة ، الذي أدين له بهذه البيانات الأخيرة ، يعد للطبع بحثاً خاصاً عن فرقة دائرة والى .

(٩٤) هارتمان : الشرق الإسلامي ج ٣ ص ١٥٢

(٩٥) كما في تاريخ الأدب العربي ، لبروكلمان ج ١ ص ٤٣١ هامش رقم ٢٥ . وهناك نقد للأحاديث الخاصة بظهور المهدي في مقدمة ابن خلدون طبعة بولاق سنة ١٢٨٤ ص ٢٦١ . وقد جمع بعض علماء الكلام من أهل السنة الأحاديث السنية الخاصة بالمهدي ، مثل الفقيه المسكي شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي

المتوفى سنة ٩٧٣ هـ / سنة ١٥٦٥ م الذي صنف في هذا الموضوع كتاباً خاصاً ذكره بروكلمان ج ٢ ص ٣٨٨ هامش رقم ٦ ، وأشار إليه الهيثمي نفسه في إحدى فتاويه الحديثية طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ص ٢٧ — ٣٢ ، وقد لخص فيه القول السنية عن عقيدة المهدي وعن الحوادث التي سوف تصحب ظهوره ، كما بحث في مدعى المهديّة من الدجالين والمشعوذين ، واسم كتابه : « القول المختصر في علامات المهدي المنتظر » . وكان الباعث الذي حمله على إصدار هذه الفتوى أنه « سئل عن طائفة يعمتقون في رجل مات منذ أربعين سنة أنه المهدي الموعود بظهوره آخر الزمان ، وأن من أنكر كونه المهدي المذكور فقد كفر فما يترتب عليهم ؟ » . ومن المحتمل أن هذه العقيدة التي سئل فيها الهيثمي تتعلق بأحد مدعى المهديّة في القرن العاشر الهجري ، وقد ذكرنا شيئاً عنهم في الحاشية رقم ٩٣ وقد جمع ابن حجر في كتابه « الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة » طبعة القاهرة سنة ١٣١٢ هـ ص ٩٧ — ١٠٠ قدراً آخر من الأحاديث السنية الخاصة بعقيدة المهدي ، وكان قد ألقاها كخطبة في مكة ، قصد بها دحض العقائد الشيعية .

(٩٦) يطعن الاثنا عشرية في هذا النقد زاعمين أن متن الحديث الدال على اسم المهدي قد صحّف ، فبدلاً من عبارة : « يواطىء اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي » ، يقولون إن الصواب فيه : « واسم أبيه اسم ابني » ، أي إن اسم أبي المهدي هو الحسن ، والحسن هو اسم حفيد النبي ، ولا يتشككون في أن كلمة « ابن » تفيد أيضاً معنى الحفيد . راجع مقدمة شرح المنيني على قصيدة بهاء الدين العاملي التي نظمها في مدح صاحب الزمان ، أي المهدي المنتظر ، وهي مطبوعة في ذيل الكشكول ص ٣٩٥ .

(٩٧) راجع أيضاً كتابي : « أبحاث في علم اللغة العربية ^(١) » ج ٢ ص ٦٢ من المقدمة وما بعدها .

(٩٨) راجت العقيدة بأن بعض الصفوة من الناس هم على اتصال شخصي بالمهدي الخفي ، ونجد أمثلة لها في الطوسي : قائمة كتب الشيعة ص ٣٥٣ وكشف القناع للكاظمي ص ٢٣٠ — ٢٣١ . وللصوفي المصري عبد الوهاب الشعراني

المتوفى سنة ٩٧٣ هـ / ١٥٦٥ م تحقيقات عديدة تدور حول اجتماعات الصوفيين ؛ فيحكي في تراجمهم أن رميله الأكبر منه سنًا ، وهو الشيخ حسن العراقي المتوفى حوالي سنة ٩٣٠ هـ / ١٥٢٢ م ، قد أفضى إليه أنه في حدائنه وهو مقيم بدمشق قد قرى المهدي أسبوعاً كاملاً وأخذ عنه أساليب الذكر والزهادة ، وانه يرجع الفضل في طول عمره إلى المهدي ، فقد كان سن العراقي عند ما تحدث بهذا للشعراني سبع وعشرين ومائة سنة ١ وقد خرج سائحاً فذهب إلى أرض الهند والصين ثم رجع إلى مصر بعد خمسين سنة سياحة ، ولما أراد دخول مصر ممنوعه بسبب غيرة الصوفيين الآخرين وحسدكم ، فقد وجدوا فيه مخاطراً جريئاً (لواقع الأنوار في طبقات الأخيار — القاهرة سنة ١٢٩٩ ج ٢ ص ٩١) . وتوجد أيضاً أقاصيص أخرى عن الاتصال بكتابة الإمام الخفي ؛ فإن والد الفقيه الشيعي الشهير أبي جعفر محمد بن علي بن بابوي القمي المتوفى سنة ٣٥١ هـ / ٩٩١ م ارسل مع رجل يدعى علي بن جعفر بن الأسود طلباً مكتوباً إلى « سيد الزمان » ، إذ أنه لم يُعقب فسأله أن يتشفع له عند الله تعالى ليرفع عنه هذه المحنة ، فتسلم بعد قليل من المهدي براءة مكتوبة بشر له فيها بولدين ، كان أكبرهما أبو جعفر الذي نخر طيلة حياته بأنه مدين بوجوده لبشرى « صاحب الامر » (كتاب الرجال للنجاشي ص ١٨٤) ، وانظر أيضاً نفس الكتاب ص ٢٥١ في ترجمة احد علماء التفسير الذي راسل الامام الخفي لاستجلاء بعض المسائل في أبواب الشريعة .

(٩٩) وفي الكشكول ص ٨٧١ — ٨٩ قصيدة من هذا النوع ، وهي وأمثالها مما نظمه بهاء الدين العاملي المتوفى سنة ١٠٣١ هـ / ١٦٢٢ م وهو أحد علماء الحاشية في بلاط الشاه عباس ، وشرح القصيدة احمد المنيني (وليس محمد كما في بروكلان ج ١ ص ٤١٥) المتوفى سنة ١١٠٨ هـ / ١٦٩٦ م (وترجمته في سلك الدرر المرادي ج ١ ص ١٣٣ — ١٤٥) والشرح في ذيل الكشكول طبعة بولاق ص ٣٩٤ — ٤٣٥ ، وانظر أيضاً المجلة الأفريقية سنة ١٩٠٦ ص ٢٤٣ .

(١٠٠) مجلة العالم الإسلامي ج ٦ ص ٥٣٥ ، وفي ص ٦٨١ منها ترجمة فتوى علماء النجف ، وقد جاء فيها : « ينبغي بذل الجهود لتثبيت دعائم الدستور بالجهاد والاستمسك بتعاليم إمام العصر ، كانت حياستنا فداءً له ١ وإن أقل مخالفة أو تقصير في إنجاز أوامره توازي التخلى عن جلالته أو العمل على مناهضته » . والكلمة الأخيرة لا تشير إلى النبي محمد . كما بيّن ذلك المترجم ، ولكنها تشير

إلى إمام العصر الذي ورد ذكره في العبارة السابقة ، أى إمام المهدي أو الإمام الخفي . وكذلك ادعى الرجميون المناهضون للدستور مستندين إلى إحدى الوثائق التي تجبذ إلغاء الدستور ، أن عمل الشاه في إقدامه على إلغاءه « قد أوحى الله به كما أوحى به إمام العصر » (مجلة العالم الإسلامي ج ٧ ص ١٥١) .

(١٠١) وهذا ما سبق أن لاحظته المقدسى طبعة دي غوى ص ٢٣٨ .

(١٠٢) مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٣ ص ٣٨١ .

(١٠٣) محمد باقر داماد : « الروايع السماوية في شرح الأحاديث الإمامية »

طبعة بومباي سنة ١٣١١ هـ ص ١٣٣ .

(١٠٤) الكاظمي ص ٩٩ . وقد قال المستنصر الخليفة الفاطمي في قصيدة

صغيرة تنسب إليه أن ديانتها هي التوحيد والعدل ، « تاريخ دمشق » لابن

القلانسي طبعة أمدرود ص ٩٥ .

(١٠٥) يكفي لإثبات هذا أن نشير إلى بعض المؤلفات الكلامية عند

الشيعة التي أصبحت في متناول الأيدي بعد طبعها ، ويظهر فيها بحلاء منهاج

البحث الشيعي في المسائل الكلامية ، وكذا في المسائل الخاصة بالإمامة . وقد

وضع نصير الدين الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ / ١٢٧٣ م في كتابه « تجريد

العقائد » (المطبوع في بومباي سنة ١٣٠١ هـ — والفقرات في صحيفة ٣٩٩ وما

بعدها ، ومعه شرح على بن الكشجى المتوفى سنة ٨٧٩ هـ / ١٤٧٤ م — بروكلمان

ج ١ ص ٥٠٩) بياناً موجزاً عن هذا المذهب . كما أوضح الطوسي في كلمات

موجزة مسألة الإمامة كما يراها الشيعة ، مقابلتها وبين وجهة نظر أهل

السنة ، وذلك في شرحه لكتاب المحصل لفخر الدين الرازي (القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ :

تلخيص المحصل — بروكلمان ، ج ١ ص ٥٠٧ هامش رقم ٢٢) ص ١٧٦ وما بعدها

وراجع أيضاً كتاب « الألفين الفارق بين الصدق والمؤمن » لحسن بن يوسف

المطهر الحلبي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ / ١٣٢٦ م ، وهو يشتمل على ألف برهان يؤيد

صحة العقائد الشيعية في الإمامة وألف برهان آخر لدحض اعتراضات المخالفين .

ومطبوع ببومباي سنة ١٨٩٨ ، وللحلي أيضاً كتاب « الباب الحادي عشر »

الذي جعله مكملاً لكتاب « مصباح المتعجب » (بروكلمان ج ١ ص ٤٠٥)

لآبي جعفر الطوسي ، والذي يشتمل على عشرة فصول تبحث بحسب في موضوع

العبادات ، وقد طبع في مطبعة « نول كشور » سنة ١٣١٥ هـ / ١٨٩٨ ومعه

شرح المقداد بن عبد الله الحلي (بروكلمان ج ٢ ص ١٩٩). أما في المؤلفات الحديثة فإني أشير على الأخص إلى كتاب دلدان علي: «مرآة العقول في علم الأصول»، وهو في مجلدين: الأول يبحث في التوحيد والثاني في العدل. والكتاب يشتمل على مباحث عظيمة القدر في العقائد الشيعية، وهو مطبوع في مطبعة عماد الإسلام بلكنو سنة ١٣١٩ هـ.

(١٠٦) إن كتاب الانتصار للعالم الشيعي «على المرتضى علم الهدى» المتوفى ببغداد سنة ٤٣٦ هـ/١٠٤٤ م قد عالج هذه الفروق معالجة دقيقة. وهذا الكتاب الذي طبع طبعة حجر في بومباي سنة ١٣١٥ هـ يستعرض الفروق التبعديّة والشرعية بين الشيعة ومذاهب أهل السنة في كافة مسائل الفقه، وهو أحسن كتاب يعين على تفهمها. ويوجد في المؤلفات الإفرنجية كتاب يبحث في الفقه الشيعي بقلم كرى Query واسمه «الشرعية الإسلامية» في ثلاث مجلدات مطبوع بباريس سنة ١٨٧١ م.

(١٠٧) راجع أيضاً نولدك: «بحوث تذكارية» ص ٣٣٣

(١٠٨) تحمّل القارئ، لكي يقف على هذه المسألة، لعرض جلي لها في ترجمة عمارة اليميني طبعة ديونبورج (باريس سنة ١٨٩٧) ص ١٢٦. وكثيراً ما كان المسح على الخفين موضع مجادلات بين أهل السنة والشيعة، وقد ألف فيه أبو يحيى الجرجاني (الطوسي: قائمة كتب الشيعة ص ٢٨) وجعل عنوان بحثه: «مناقشة بين شيعي ومرجعي» (سني) في المسح على الخفين وتناول سمك الجرجي ومسائل أخرى مختلف عليها. وإن سمك الجرجي المذكور هنا واسمه أيضاً أنقليس وهو نوع من السمك الشعباني (انظر لو Low في نولدك: «بحوث تذكارية» ص ٥٥٢)، قد نهت الروايات الشيعية التي ترجع إلى علي عن تناوله نهياً باتاً. وفي كتاب الحيوان للجاحظ ج ١ ص ١١١ والكليني ص ٢١٧ بيانات شيقة في هذا الموضوع. ويعتقد العامة أن الجرجي كغيره من أنواع الحيوان أمة من الآدميين قد مسخت (الجاحظ ج ٦ ص ٢٤). ولتحديد هذا النوع من السمك بالنسبة للأصناف الحديثة انظر «لو» ونولدك في مجلة الأشوريات م ٢٢ ص ٨٥ : ٨٦

(١٠٩) «برون»: «ترجمة مختصرة لتاريخ طبرستان لابن اسفنديار» —

لندرة سنة ١٩٠٥ (مجموعة جب التذكارية ج ٢) ص ١٧٥، وبهذا التعديل

لصيغة الأذان اعلن احتلال الشيعة لإقليم سبق أن حكمه أهل السنة (راجع خطط المقرئى ج ٢ ص ٢٧٠ وما بعدها) . وهكذا أعلن القائد جوهر انتصار الفاطميين فى مسجدى ابن طولون وعمرو فى عاصمة مصر (« جوتيل » — فى مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية م ٢٧ ص ٢٢٠ هامش رقم ٣) . وفى بغداد أضاف الثائر « بساسيرى » الصيغة الشيعية للأذان لىكى يعلن سيادة الخلفاء الفاطميين على العراق (تاريخ دمشق لابن القلانسى طبعة أمدروز ص ٨٨) ، وهناك مثال آخر يتعلق بمجنوبى بلاد العرب فى كتاب « العقود اللؤلؤية » للخزرجى ترجمة ردهوس ج ١ ص ١٨٢ (لندرة سنة ١٩٠٦ مجموعة جب التذكارية م ٣) . كما حدث تقيض هذا عندما خرجت هذه البلاد عن طاعة الفاطميين وعادت إلى حكم العباسيين ، فى دمشق وفى جهات أخرى من الشام حذفت هذه العبارات من الأذان (الفارقى فى أمدروز ص ١٠٩ وابن القلانسى ص ٣٠١) ، بل أن الخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمى فى نوبة من نوبات خبله أمر بإعادة الأذان السنى وسائر الشعائر السنية مثل قراءة فضائل الصحابة وإطلاق صلاة التراوىح والقول بمذهب مالك إلى غير ذلك (النجوم الزاهرة لأبى المحاسن طبعة بوبر ص ٥٩٩) . وعندما خضعت إفريقية الشمالية لنفوذ الشيعة فى سنة ٣٠٧ هـ / ٩١٩ م أمر الحاكم الجديد بقطع لسان المؤذن الورع « عروس » ، ثم قتله بعد أن أسرف فى تعذيبه لأن بعض الناس شهدوا عليه بأنه لم يصف فى أذانه عبارة « حى على خير العمل » التى بحتمها الشيعة . (البيان المغرب طبعة دوزى ج ١ ص ١٨٦) ، وراجع أوامر الفاتحين الشيعيين التى أمروا بها فى هذه البلاد بعد سقوط دولة الأغالبة (نفس المصدر ج ١ ص ١٤٨ ، ٢٣١) .

(١١٠) تظهر لنا جلياً تفاهة هذه الفروق التعبدية إذا لاحظنا من هذه الوجهة الصيغ القديمة المتباينة للعقائد عند فقهاء أهل السنة . وقد ترجم مكدونالد مجموعة من هذه العقائد إلى الإنجليزية فى كتابه : « تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية فى الإسلام » (نيويورك سنة ١٩٠٣) ص ٢٩٣ وما بعدها . ومن المصنفات القديمة فى العقائد كتاب أبى جعفر أحمد الطحاوى المتوفى سنة ٣٢١ هـ / ٩٣٣ م (المطبوع فى قازان بشرح سراج الدين عمر الهندى المتوفى سنة ٧٧٣ هـ / ١٣٧١ م) ، ويقدره أهل السنة تقديراً عظيماً . و « عقائد » الطحاوى تبين النقط الرئيسية التى اختلفت الشيعة وأهل السنة بشأنها ، ويحدد

المؤلف معناها من وجبة النظر السنية . وفي العبادات ذكر المؤلف اختلافاً واحداً وهو فيما إذا كان مباحاً المسح على الخفين في الوضوء في حالات معينة يتعذر فيها غسل القدمين ، والشيعية لا يجيزون المسح . وفي كتاب الفقهاء الأكبر المنسوب ، لأبي حنيفة حضّ للمسلم على توقير الصحابة وعدم تكفير المسلم المعاصي لسبب معاصيه ، أما العبادات فلم يذكر شيئاً عنها سوى هذه العبارة : « المسح على الخفين سنة ، والترابيح في شهر رمضان سنة ، والصلاة خلف كل بر وفاجر من المؤمنين جائزة » . وهناك وصية أخرى منسوبة أيضاً لأبي حنيفة لا تذكر في موضوع العبادات سوى « المسح على الخفين » فعن أبي حنيفة : « نقر بأن المسح على الخفين جائز ومن أنكر هذا فإنه يخشى عليه الكفر » . وروى الغزالي في هذا المعنى كلاماً عن الزاهد المصري ذي النون : اختص أهل السنة بثلاث : المسح على الخفين وصلاة الجمعة وحب السلف . (كتاب الاقتصاد في الاعتقاد طبعة القاهرة ، دون تاريخ — ص ٢٢١) . ولا ندرى كيف أضفى أهل السنة على هذا الموضوع التافه وهو المسح على الخفين كل هذه القيمة ، وأحلوه هذه المكانة حتى وضعوه تقريباً على قدم المساواة مع القواعد الإيمانية الرئيسية . وقد جاء في ابن سعد ج ٦ ص ١٩٢ ، « عن مغيرة عن ابراهيم قال : من رغب عن المسح فقد رغب عن السنة ، ولا أعلم ذلك إلا من الشيطان ، قال فضيل يعني تركه المسح » . وإن في اهتمام المسلمين بموضوع المسح إلى هذا الحد لما بين لنا لماذا زخرت كتب الطبقات ورواياتها بالتفصيلات الوافية المستفيضة عنه ، وفي ابن سعد ج ٦ ص ٣٤ ، ص ٧٥ سابق تشهد بإباحة المسح ، وراجع أيضاً على الأخص الصفحات ٨٣ ، ١٦٢ ، ١٦٦ ، ١٦٨ من الجزء السادس . وفي الروايات الأخيرة أن علياً توضأ ومسح على جوربيه ونعليه ، وهي روايات يمكن الاستعانة بها في التديل على تسامح أهل السنة لأنها أثرت عن علي نفسه ، وصدر عنه الفصل الذي يستكره الشيعة .

(١١١) راجع « مقالاتي في التاريخ الأدبي للشيعة » ص ٤٩

(١١٢) عن هذا النوع من الزواج انظر كتاب تاريخ الزواج البشري

لوسترمارك ، الفصل الثالث والعشرين ص ٥١٧ وما بعدها ، الطبعة الثانية لندرة سنة ١٨٩٤

(١١٣) تيودور جوهيرتس : « مفكرو الإغريق » ج ٢ ص ٤١٧

(١١٤) روبرتسون سميت : « القرابة والزواج عند عرب الجاهلية » الطبعة الثانية ص ٨٣ وما بعدها . ٦ وقله هوزن في « أخبار جمعية العلوم (١) » جيتنجن سنة ١٨٦٣ ص ٤٩٤ وما بعدها ، ومعاوية للأب لامانس ص ٤٠٩ (مجموعة بيروت ج ٣ ص ٢٧٣) . وفي كتاب حكومة الأم عند عرب الجاهلية لويلكن (٢) (أمستردام سنة ١٨٨٤ ص ١٠ وما بعدها) بيانات عن نسخ زواج المتعة ؛ وانظر أيضاً عن زواج المتعة كتاب حوليات الإسلام للأمر كاتيتاني ص ٨٩٤ وما بعدها .

(١١٥) أبو العباس الجرجاني : « المنتخب، من كنايات الأدباء » طبعة القاهرة سنة ١٩٠٨ ص ١٠٨

(١١٦) انظر فيما يتعلق بهذا الزواج في بلاد فارس ، كتاب برون : « عام بين الفرس » ص ٤٦٢ . وقد أورد الأصفهاني في كتابه « محاضرات الأدباء » طبعة القاهرة سنة ١٢٨٧ هـ ج ٢ ص ١٤٠ ملاحظة دقيقة للجاحظ تتعلق بتحلل فريق من الشيعة من قيود الرابطة الزوجية . قال الجاحظ « إن جماعة من الرافضة يقولون بالوقابة ، إذا اعتلت امرأة أحدهم استعمار امرأة غيره ، بشرط أن لا يتعرض للفرج بل لما دونه » .

(١١٧) بعد أن عدد القرآن درجات القرابة المانعة من الزواج في عدة آيات من سورة النساء أباح ما يلي في الآية الرابعة والعشرين : « وَاِحْلَ لَكُمْ مَا رَوَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرُ مُسَارِفِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَأَيْتُمْ بِهِ مِنَ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا » ، وهذه الآية تبرزها مجموعة من الأحاديث تحلل المتعة . وذكر « الحازمي » في كتابه : « الاعتبار في بيان الناسخ والمنسوخ من الآثار » (طبعة حيدر آباد سنة ١٣١٩ هـ) ص ١٧٩ أن هذه الآية كانت تقرأ : فما استمتعتم به منهن « إلى أجل مسمى » ، وذلك في رواية متصل في إسنادها على الأخص إلى ابن عباس ، ذكرها في إحدى فتاويه ، وتتخذ هذه العبارة سنداً لإباحة المتعة . وفي كتاب الانتصار للمراضى ص ٤٢

(١) Wellhausen, Nachrichten Ges. d. Wiss.

(٢) Wilken, Het Matriarchaat bei de oude Arabieren.

بحث موجز عن اختلاف المذهبي في موضوع المتعة عالج المؤلف من وجهة النظر الشيعية .

(١١٨) راجع وجهة النظر الشيعية في كتاب «الشرع الإسلامى الشيعى ؛ الزواج والطلاق» . بحث مطبوع بلوزان سنة ١٩٠٤ ص ٧٩ وما بعدها .

(١١٩) الهاشميات للكيت طبعة هوروفتر ق ٦ ب ٩ :

ويوم الدَّوحِ دَوْحٌ غَدِيرٌ خُمٌّْ أَبَانَ لَهُ الْوَالِيَةَ لَوْ أَطَيْبْنَا

(١٢٠) لدينا الآن بحث عن أشهر هذه المعابد وأهمها وهو كتاب : «قداسة

الحسين في كربلاء» لأرنولد نولدكه^(١) (برلين سنة ١٩٠٩ المكتبة التركية ١١٢م)

(١٢١) لنضع جانباً البيانات الخاطئة التي ظهرت قديماً ، ولنقتصر على مثالين

حديثين جداً لنثبت سعة انتشاره وتشبث الأذهان به ؛ يقول درنيورج في ص ٧٦

من بحثه : «علم الأديان والإسلام» (باريس سنة ١٨٨٦) «إن الشيعة تنكر

السنة» . وكتب السير ردهوس في هامشه رقم ٤١٧ على كتاب العقود للؤلؤة

للخزرجى ص ٧١ : «إن الشيعة وسائر الفرق الخارجة على مذهب أهل السنة

تهتم اهتماماً يسيراً بالحديث أو لا تأبه به إطلاقاً» . بل إن مما يسترعى الانتباه

ويستوجب الدهشة أن مسلماً من القاهرة من المشتغلين بالقانون وهو الدكتور

رياض غالى عرض في ٢٥ — ٢٧ من «رسائله في الحديث كمصدر من مصادر

الشريعة الإسلامية» (باريس ١٩٠٩) . للفرق بين الشيعة وأهل السنة من هذه

الوجهة الخاطئة .

(١٢٢) بدائع البدائيه (طبعة القاهرة سنة ١٣١٦ هـ) ج ١ ص ١٧٦ على

هامش معاهد التنصيص .

(١٢٣) روى عن عبيد الله بن موسى المتوفى بالكوفة في عهد المأمون

سنة ٨٢١٣/٨٢٢٨ أحاديث في التشيع منكراً (ابن سعد ج ٦ ص ٢٧٩) ، كما أنهم

بالتشيع ورواية أحاديثه معاصره خالد بن مخلد (نفس المصدر ص ٢٨٣) .

(١٢٤) إن المسألة الدقيقة ، وهي قيمة الأحكام التي تتضمنها الأحاديث

الصحيحة بالنسبة لغيرها مما يستنبط بطريقة الزأى والقياس ، قد انقسم فقهاء

الشيعة أنفسهم بصددها إلى فريقين : فريق الاخباريين الذين يستنبطون أحكام الفقه والشريعة من الاخبار وحدها أى من الأحاديث الموثوق بصحتها وينكرون مناهج النظر العقلي ، وفريق الأصوليين الذين يعدون القياس من أصول الفقه ويقرون الرأى الشخصى ومناهج البحث الشبهية به ، وينتمى مذهب التشيع السائد في بلاد الفرس إلى هذا الفريق . وقد حدث بين أهل السنة ما يشبه هذه المجادلة والاتقسام فى الرأى ؛ راجع الشهرستانى فى ص ١٣١ فى كلامه على الاخبارية والكلامية وتضارهم بالسيف وتنازهم بالتكفير .

(١٢٥) يظهر أن التشيع لم يدخل أرض قم الفارسية إلا على أيدى المهاجرين من العرب (معجم البلدان لياقوت ج ٤ ص ١٧٦) .

(١٢٦) الطبرى ج ١ ص ٣٠٨١ .

(١٢٧) كاراده ثو : « الإسلام : العبقرية السامية والعبقرية الآرية فى الإسلام » (باريس سنة ١٨٩٨) ص ١٤٢ .

(١٢٨) عاب المناظر : « شُهفور بن طاهر الأسفراينى » المتوفى سنة ١٠٧٨ على الإمامية إهالم للشعائر الدينية ، ولا شك أنه كان مسرفاً فى نقده ؛ انظر الفقرات التى اقتبسها فريدلندر فى كتابه شنع الشيعة ج ٢ ص ٦١ .

(١٢٩) انظر كتابى عن الظاهرية ص ٦١ وما بعدها ، ومجلة المستشرقين الألمانية م ٥٣ ص ٣٨٢ ، وانظر أيضاً « كبرى » ج ١ ص ٤٤ فى فصل « الكائنات النجسة والمواد النجسة » . وجاء فى الحاشية رقم ١٠ : « الكفرة هم المنشقون من الزنادقة ومن أعداء الإمام على » .

(١٣٠) يولالك : « فارس : البلاد وأهلها » (١) (ليبرج سنة ١٨٦٥)

ج ١ ص ١٢٨ .

(١٣١) المصدر نفسه ج ٢ ص ٥٥ ، وانظر أيضاً ص ٣٥٦ .

(١٣٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٧١ .

(١٣٣) برون : « عام بين الفرس » ص ٣٧١ .

(١٣٤) رينان : « بعثة إلى فينيقيا » (باريس سنة ١٨٦٤) ص ٦٣٣ ،

وانظر أيضاً مقال لامانس : « على الحدود الشمالية لأرض الميعاد » (في مجلة الدراسات — باريس سنة ١٨٩٩ فبراير ومارس) وفي ص ٥ وما بعدها في طبعة للمقال على حدة . ومن الخطأ أن نعد المتواليه من غلاة الشيعة كالنصيرية ، فهم إماميون عاديون ، ويذهب فقهاؤهم أحياناً إلى فارس لا كمال دراستهم بها .

(١٣٥) « شرق الأردن » — لنشرة سنة ١٨٨١ ص ٣٠٦ . وقد روى « لورتيه Lortet » عنهم هذه العادة نفسها في كتابه : « سوريا اليوم » (باريس سنة ١٨٨٤) ص ١١٥ . ولكنه تلمها تعليلاً سخيلاً بقوله : « نرى في هذه الدقائق الدالة على التعصب بقايا أساليب الديانة اليهودية القديمة وأحكامها » . أما عن المؤلفات الموضوعه قبل القرن الماضي ، فيمكننا أن نحيل القارئ إلى كتاب فولني : « رحلة في سوريا ومصر » (باريس سنة ١٧٨٧) حيث لاحظ هذه الصفة في أخلاق الشيعة المتواليه عند ما ساحت في بلاد الشام في سنة ١٧٨٣ إلى سنة ١٧٨٥ ، فكتب عنهم في ص ٧٩ من كتابه : « إنهم يعتمدون بأن النجاسة تاحقهم من ملامسة الأجانب ، وهم يخالفون التقاليد المألوفة في الشرق لأنهم لا يشربون ولا يأكلون من إناء تناول منه من لم يكن من فرقهم ، كما لا يتواكلونه على مائدة واحدة » . وجاء في مشاهدات أخرى لغير فولني من السائحين بيانات شبيهة بهذه عن « النخاولة » الشيعيين (وصحتها النواخلة أي زارعو النخيل) ، وهم من الشيعة الذين هاجروا من إقليم المدينة وينسبون أنفسهم للأ نصار ، وقد كتب عنهم حاجي خان و « بلقرديسباري » في حجتهما الشهيرة التي دوناها في كتابهما : « مع الحجاج إلى مكة » (سنة ١٩٠٢ ص ٢٣٣) : « إنهم يعدون كلا من اليهود والنصارى أنجاساً . ويدققون في هذه المسألة كالفرس الذين اقتدوا بتقاليدهم في شعار الطهارة » .

(١٣٦) محمد تفصيلات أوفى في مقال : « الإسلام والپارسية » (أعمال المؤتمر الدولي الأول لتاريخ الأدب ج ١ ص ١١٩ — ١٤٧) (باريس سنة ١٩٠١) .

(١٣٧) نقلاً عن مينان Menant في مجلة العالم الإسلامي ج ٣ ص ٢١٩ .
(١٣٨) الانتصار المرتضى ص ١٥٥ ، ١٥٧ . وقد عالج هذه المسألة في التتميع الشيعي الشيخ المشهور عند الإمامية باسم « الشيخ المفيد » وذلك في رسالة ذكرها بروكلمان في كتابه ج ١ ص ١٨٨ وقد أخطأ في ترجمة عنوانها

« بخصوص الضحية المذبوحة » وهي تبحث في ذبح الحيوان غير المصحوب بتلاوة دينية خاصة . وقد كتب أيضاً بهاء الدين العاملي بحثاً خاصاً في « حظر تناول لحم الحيوان الذي يذبحه أهل الكتاب » (مخطوط ببرلين — بيترمان Petermann ص ٢٤٧) ؛ وكما حدثت، مناقشة في هذا الموضوع في بلاط الشاه عباس الصفوي بين فقهاء الشيعة والشيخ خضر المارديني الذي أرسله السلطان أحمد سلطان تركيا لعقد معاهدة مع شاه الفرس ومبداً ما قاله الشيخ خضر للشاه : « أهل السنة يعترضون عايكم بكونكم تحرمون طعام اليهود والنصارى مع كونه مخالفاً للنص ، قال تعالى : وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم . (خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر للمعجمي ج ٢ ص ١٣٠) والشيعة يحرمون ذبائح من خالفهم من المسلمين لأنهم يعدونهم كفاراً . (مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ١ ص ٢٧٨) .

(١٣٩) أباح عمر بن عبد العزيز ذبائح السامريين (ابن سعد ج ٥ ص ٢٦٠) غير أن هذا لم يؤخذ به في كافة البلاد الاسلامية ؛ وانظر فيما يتعلق بالصائبة مجلة المستشرقين الألمانية ٣٢م ص ٣٩٢ . وقد حاول فقهاء أهل السنة أن يحرموا ذبائح أهل الكتاب وذلك في العصور الاسلامية التي تطورت خلالها هذه القاعدة الدينية المتشددة ، ولكنهم عورضوا بالآية الخامسة من سورة المائدة : « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » ، وهي قاطعة في هذه المسألة . انظر أيضاً « شتينشنيدر » : « الأدب الجدلي والتقريظي في اللغة العربية ^(١) » ص ١٥١ . (١٤٠) يبدو أن ما طرأ على هذه الإباحة من تطور في العصور التالية قد شجع الفقهاء على تقييد هذه الإباحة حتى في مذهب أهل السنة ؛ انظر كتاب « يونيبول » : « موجز في الشريعة الإسلامية » ص ٢٢١ ؛ وعن الزواج بالكتايبات انظر « حوليات الإسلام » لسكايتاني ص ٧٨٧ . (١٤١) راجع كتاب معاوية للأب لامانس ص ٢٩٣ (مجموعة بيروت ج ٣ ص ١٥٧) .

(١٤٢) الانتصار للمرتضى ص ٤٥ . ومن العدل أن تزيد على ما كتبناه أن

فقه الشيعة لا يمنع التزوج بالكتبايات من اليهود أو النصارى إذا كان نكاحاً دائماً ، كما يبيح المتعة (ص ١٩١) التى بعدها أقل شأنًا .

(١٤٣) تفسير سورة البقرة للإمام العسكرى ص ٢١٥

(١٤٤) البلاذرى طبعة دى غوى ص ١٢٩

(١٤٥) الكلينى ص ٥٦٨ . وقد روى عن الإمام جعفر الصادق بأنه قال

إن رضاع الولد من يهودية أو مسيحية أفضل من أن يكله أبوه إلى مرضعة من النصرانية (أعداء على) ؛ (كتاب الرجال للنجاشى ص ٢٢٩) .

(١٤٦) الكلينى ص ٣٩

(١٤٧) شترتومان : « الدولة الزيدية ^(١) » (شتراسبورج سنة ١٩١٢) .

(١٤٨) مجلة الأشوريات (سنة ١٩٠٨) م ٢٢ ص ٣١٧ وما بعدها .

(١٤٩) مما يسترعى النظر خاصة مذهب أحمد بن الكيال ، راجع

الشهرستانى طبعة كيورتن ص ١٣٨

(١٥٠) ومع ذلك يلاحظ أنه فى أحد البيانات القديمة عن ظهور الإمام

وأشراط خروجه ، قيل إن من آياته أن تحمل الحمر للمسلمين (الحيوان للجاحظ ج ٥ ص ٧٥) .

(١٥١) وفى كتاب « شبيه البلخى » طبعة هيوارج ٤ ص ٨ صورة كريمة

من هذا النوع .

(١٥٢) دى غوى : « مذكرة فى قرامطة البحرين والفاطميين » (الطبعة

الثانية ، ليدن سنة ١٨٨٠) ، وعلى الأخص ص ١٥٨ — ١٧٠

(١٥٣) هوينفيلد : مثنوى ص ١٦٩

(١٥٤) التنبيه والإشراف للسعودى طبعة دى غوى ص ٣٩٥

(١٥٥) عن مذهب البكطاشية والمؤلفات الخاصة به انظر ما نشره هيوار

والدكتور رضا توفيق فى مجموعة « جب » التذكارية م ٩ (سنة ١٩٠٩) ،

وكتاب يعقوب : « البكطاشية من حيث علاقتها بالظواهر القريبة منها ^(٢) »

(ميونيخ سنة ١٩٠٩) .

(١) Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen. (١)

G. Jacob, Die Bektaschijje im Verhältnis zu verwandten (٢)

- (١٥٦) عدد الغزالي في اعترافاته في كتابه « المنقذ من الضلال » الكتب الجدلوية التي صنفها للرد عليهم ، ومنها كتاب المستظهرى الذى يحمل اسم الخليفة المهدي إليه الكتاب . غير أن أطرف هذه المؤلفات وأبدعها من حيث شكلها وعمق فكرتها ، رسالة القسطاس المستقيم ، وهى حوار جدلى بين الغزالي وأحد الاسماعيليين ، وقد طبعت بالقاهرة (طبعة القبانى سنة ١٣١٨ هـ / ١٩٠٠ م) .
- (١٥٧) راجع مذكرة دى غوى فى قرامطة البعثرين ص ١٧١
- (١٥٨) فيما يتعلق بموقف الحشاشين فى حركات الاسماعيلية ، انظر مقال « ستانسلاس جويار » : « زعيم كبير من زعماء الحشاشين فى عهد صلاح الدين الايوبى » . فى المجلة الآسيوية (الفرنسية) سنة ١٨٧٧ ج ١ ص ٣٢٤ وما بعدها . وانظر أيضاً رحلة ابن جبير الطبعة الثانية ص ٢٥٢
- (١٥٩) انظر مقالى : « لامساس » فى المجلة الإفريقية سنة ١٩٠٨ ص ٢٥
- (١٦٠) يبلغ تقريباً تسعة آلاف نسمة . وفى مقال لامانس : « فى بلاد النصيرية » (فى مجلة الشرق المسيحى سنة ١٩٠٠) أو فى ص ٥٤ من طبعة له على حدة ، يبان بمواطن إقامتهم بالشام ، وبالمقال ثبت واف بالمرجع .
- (١٦١) راجع كتاب « أبنهايم » : « من البحر المتوسط إلى الخليج الفارسى » (برلين سنة ١٨٩٩) ج ١ ص ١٣٣ ، وفى هذا الكتاب لمحة إلى فروع الاسماعيلية ، ومع ذلك « فالخوجات » لا يتمسكون بالنظرية السبئية فى مذهب الإمامة عند الاسماعيليين . وفى مجلة العالم الإسلامى م ٨ ص ٤٩١ يبان عن محاولة التقريب بين الفرقين فيصبحون خوذة إثنى عشرية .
- (١٦٢) مجلة العالم الإسلامى م ٢ ص ٣٧٣
- (١٦٣) انظر مقال « لوشاتلييه » Le Chatelier فى مجلة العالم الإسلامى ج ١ ص ٤٨ — ٨٥ ، وقد شرح « جويار » فى كتابه « زعيم كبير من زعماء الحشاشين » مركز أغا خان ومكانته وتاريخ حياته السابق للفترة التى تكلمنا عنها (فى فارس ومقره بكهك Kekh) ص ٣٧٨ وما بعدها .
- (١٦٤) راجع هارتمان فى نشرات معهد اللغات الشرقية ببرلين (١) م ١١

القسم الثانى ص ٢٥ ، ونصادف أيضاً اسم قرينة أفاخان بين الأشخاص المشجعين للحركة النسوية وثقافة المرأة بالهند ، (مجلة العالم الاسلامى م ٧ ص ٤٨٣) .

(١٦٥) مجلة العالم الاسلامى م ٤ ص ٨٥٢

(١٦٦) مترجمة فى مجلة الاسلامى م ٦ ص ٥٤٨ ، ٥٦١

(١٦٧) الاغانى ج ١٤ ص ١٦٣

(١٦٨) دراسات اسلامية ج ٢ ص ٣٣١

(١٦٩) القزوينى طبعة فستنفيلد ج ٢ ص ٣٩٠

(١٧٠) « هارناك » : « بعوث المسيحية وانتشارها » ص ٤٢٩

(١٧١) سليمان الاطنى : « الباكورة السليمانية » (بيروت سنة ١٨٦٣)

ص ١٠ ، و « تاريخ النصيرية وديانتهم » « لدوسو » Dussaud (باريس

سنة ١٩٠٠) ص ١٦٤

(١٧٢) فى كتاب « دوسو » السالف الذكر نبذة فى المراجع ، وانظر أيضاً

« سجلات فى علم الاديان » سنة ١٩٠٠ ص ٨٥ وما بعدها .

(١٧٣) « سجلات فى علم الاديان » سنة ١٩٠٠ ص ٩٠

حواشي القسم السادس

(١) وسترمارك : « أصل الآراء الخلقية وتطورها » ج ١ (لندرة سنة ١٩٠٧) ص ١٦١ . وفي ص ٥١٩ وما بعدها من الجزء الثاني من هذا الكتاب أمثلة تتعلق بهذا الموضوع استمدتها المؤلف من بيئات الأقوام البدائيين من وجهة تقاليدهم في عبادة الموتى .

(٢) لا يزال هذا الشعور في الوقت الحاضر غالباً على العرب الذين لم يحسبهم أثر العوامل التاريخية في التطور الإسلامي . وفي عدة جهات من مواطن إقامتهم ، يعبرون بالكلمة العامية « سَأَف » أي عادة الأجداد عن فكرة السنة بهذا المعنى ، انظر « لاندبرج » : دراسات في لهجات بلاد العرب الجنوبية ج ٢ (لندن سنة ١٩٠٩) ص ٧٤٣ .

(٣) انظر دراسات إسلامية ج ١ ص ٩ : ١٢ .

(٤) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٣٧ ، ج ٨ ص ٢٩ . وقد وصف القرآن تعاليم الإسلام بأنها ذكر محمد : « مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ إِلَّا اسْتَمِعُوهُ وَهُمْ يُلْعَبُونَ » (سورة الأنبياء : ٢) ، « وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٌ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ » (سورة الشعراء : ٥٠) . ومع ذلك فقد فهم المفسرون من كلمتي « ذكر محمد » بأنه ذكر يتل سورة بعد سورة وآية بعد آية .

(٥) غاب عنى للأسف المصدر الذي اقتبست منه هذه العبارة .

(٦) انظر « مكدونالد » : « التربية الخلقية للنشئة من المسامين » (المجلة

الدولية للأخلاق — فيلادلفيا سنة ١٩٠٥ ص ٢٩٠) .

(٧) يجب أن تستند عبارات المجاملة في الحياة الاجتماعية إلى أحاديث صحيحة

حتى تقرها السنة المتشددة ، عن عطاء ابن السائب أن أبا عبد الرحمن السلمي كان إذا قيل له : كيف أنت ؟ قال بخير ، أحمد الله . قال عطاء فذكرت ذلك

لابي البخترى فقال : أئني أخذها ؟ أئني أخذها ؟ (ابن سعد ج ٦ ص ١٢١) .
وهذا هو السبب في أن السنة حظرت على المسلم التفوه ببعض عبارات التحية التي
ليست في ذاتها بالطيبة ولا بالرديمة ، انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٢٨ ص ٣١٠ ،
وقوت القلوب لأبي طالب المكي (طبعة القاهرة سنة ١٣١٠) ج ١ ص ١٦٣ ؛
وانظر أيضاً مجلة العالم الإسلامي م ٣ ص ١٣٠ .

(٨) انظر المراجع المذكورة في كتاب « بيت الصديق » لمحمد توفيق البكري
(القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ٤٠٤ وما بعدها) .

(٩) مجلة فينا لمعرفة الشرق م ١٥ ص ٣٣ وما بعدها .

(١٠) الزرقاني على الموطأ طبعة القاهرة ج ١ ص ٣٦٠ .

(١١) مجلة العالم الإسلامي م ٣ ص ٦٠ .

(١٢) من بين البواعث التي حملت المراكشيين على خلع سلطانهم عبد العزيز
ما اقترفه من أعمال مخالفة للإسلام ، ذكروا منها أمره بتأسيس بنك ينتج فوائد
مالية ، وهذه كبيرة من الكبار ، مجلة العالم الإسلامي م ٥ ص ٢٤٨ . وعن
الهاجس الدينية التي تثيرها هذه المسألة عند مسلمي الهند في الوقت الحاضر ،
انظر بحثاً حديثاً « طارمان » في نشرات معهد اللغات الشرقية م ١٢٢ القسم الثاني
ص ١٠١ ، وراجع أيضاً كتاب ابن علي فكر : « الربا في الشريعة الإسلامية »
(ليون سنة ١٩٠٨) وعلى الأخص ص ١١٩ ، ١٢٨ . وفي كتاب يونينول « موجز
في الشريعة الإسلامية » ص ٢٧٠ وما بعدها بيان بالأحكام الخاصة بالربا في
الإسلام ، وفي صحيفة ٤٥٨ ثبت بالمراجع .

(١٣) في خطاب العرش ، الذي افتتح به سلطان تركيا الانمقاد الجديد
للبرلمان في ١٤ نوفمبر سنة ١٩٠٩ ، بدأ بالإشارة « إلى النظام النيابي الذي أمر
به الشرع . »

(١٤) يذهب العلماء المسلمون في الوقت الحاضر إلى أنه من البديهيات اعتبار
النهضة الإسلامية الحديثة كعودة للحالة القديمة التي أقرها النبي وأوصى بها
(الدكتور رياض غالي : « في الحديث كصدر من مصادر الشريعة الإسلامية
ص ٥) . وقد حملت هذه الفكرة ، في السنين الأخيرة ، كثيراً من فقهاء
المسلمين على وضع المؤلفات التقريبية العديدة للدفاع عن الإسلام .

(١٥) الديانات القومية والديانات العالمية ص ٥٤ (بالانجليزية)

(١٦) دراسات إسلامية ج ٢ ص ٢٧٧ وما بعدها ، وكتاب المرابطين لدوتيه (باريس سنة ١٩٠٠ ، ومستخرج من مجلة تاريخ الأديان م ٤٠ ، ٤١) وانظر أيضاً مذكرتي في «تقدم العلوم الإسلامية في السنوات الثلاثين الأخيرة» (الحوليات البروسية سنة ١٩٠٥ م ١٢١ ص ٢٩٢ : ٢٩٨ = مؤتمر العلوم والفنون — المعرض الدولي سانت لويس سنة ١٩٠٤ ج ٢ ص ٥٠٨ : ٥١٥) .

(١٧) «يوليوس يوتنج» : يوميات رحلة في داخل بلاد العرب ج ١ (ليدن ١٨٩٦) ص ١٥٧ وما بعدها ، وفي كتاب يونيدبول «موجز في الشريعة الإسلامية» ص ٢٨ هامش رقم ٢ ثبت أوفى بالمراجع عن الوهابيين . وإن معارضة الوهابيين بكافة التجديدات التي ليس لها أساس في سنن الإسلام القديمة قد أدت أحياناً إلى إساءة فهم المذهب الوهابي . لقد اعتقد البعض أن الوهابيين يعتمدون على القرآن وحده في إحياء الإسلام القديم ، فمناقيل هذا في كتاب يصف نزعات الوهابيين وصفاً بارعاً . وهو كتاب «شارل ديدييه» «إقامة مع شريف مكة العظيم^(١)» ص ٢٢٢ — ٢٥٦ من ترجمته الألمانية المطبوعة بليزج سنة ١٨٦٢ . وارتكب البارون «نولد Nolde» هذا الخطأ نفسه في كتابه : «رحلة في داخل بلاد العرب وكردستان وأرمينية^(٢)» . (برنزويك سنة ١٨٩٥) . عند ما قال عن الوهابيين «إنهم ينكرون الحديث ، ومن ثم ينكرون السنة» . والعكس هو الصحيح .

(١٨) رحلة ابن جبير الطبعة الثانية طبعة ريت ودي غوى ص ١٩٠ .

(١٩) قترشتين Wetzstein^(٣) : تقرير عن رحلة حوران (برلين

سنة ١٨٦٠) ص ١٥٠ .

(٢٠) انتقد الفقيه السني الغيور محمد العبدري المعروف بابن الحاج والمتوفى سنة ١٧٣٧/٧ — ١٣٣٦ م تلك الظاهرة التي تعد مقاومة البدع التي تغلفت في تقاليد الناس وعاداتهم ثورة على السنة ، وقد اعتمد في نقده على أمثلة استخلصها من أبواب العبادات راجع كتابه مدخل الشرع الشريف طبعة الإسكندرية سنة ١٢٩٣ ج ١ ص ٥٤ ، ص ٢٤٩ ، ج ٢ ص ٧٥ .

(١) Ch. Didier, *Ein Aufenthalt bei dem Gross-Scherif von Mekka*. (١)

Ed. Nolde, *Reize nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien*. (٢)

Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*. (٣)

- (٢١) انظر أيضاً مجلة الأشوريات م ٢٢ ص ٣٣٧ .
- (٢٢) « منشورات بهاء الله ^(١) » طبعة روزن (مجمع بطرسبورج سنة ١٩٠٨)
- ج ١ ص ١١٢ .
- (٢٣) منشورات بهاء الله ج ١ ص ١٩ ، ٩٤ .
- (٢٤) مجلة الجمعية الآسيوية الملكية بالجلترة سنة ١٨٩٢ ص ٣٢٦—٣٣٥ .
- (٢٥) منشورات بهاء الله ص ٧١ ، ٨٢ ، ٨٤ ، وعلى الأخص الفصل الرابع والثلاثين بأكمله ، إذ أنه جدل موجه إلى أهل البيان .
- (٢٦) تومانسكى (مذكرات المجمع الإمبراطورى بسنت بطرسبورج سنة ١٨٩٩ السلسلة الثامنة م ٣ رقم ٦) .
- (٢٧) منشورات ص ١٨ ، ٢٠ ، ٩٤ ، ٩٣ .
- (٢٨) الكتاب الأقدس ٢١٢ ، ٢٧٦ ، ٤٦٨ .
- (٢٩) الألسة إئل روزنبرج « البهائية وتعاليمها الخلقية والاجتماعية » (في أعمال المؤتمر الدولى الثالث لتاريخ الأديان أو كسفورد سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٣٢٤) .
- (٣٠) الكتاب الأقدس ١٦٤ ، ٣٨٥ .
- (٣١) منشورات ٥٤ .
- (٣٢) الكتاب الأقدس ١٤٥ ، ١٥٥ وما بعدها ، ٢٣٤ ، ١٧٩ ، ٢٥٢ ،
- ٣٧١ ، ٣٨٦ .
- (٣٣) الألسة « روزنبرج » ص ٣٢٣ .
- (٣٤) « هيوليت دريفوس » . مجموعة هارتويج ديرنورج (باريس سنة ١٩٠٩) ص ٤٢١ .
- (٣٥) الكتاب الأقدس ٢٨٤—٢٩٢ .
- (٣٦) راجع البيانات الخاصة بهذه النقطة في مجلة العالم الإسلامى م ٩ ص ٣٣٩ — ٣٤١ .
- (٣٧) نجد في كتاب : « الأحوال في فارس الحاضرة كما هي مدينة في يوميات رحلة إبراهيم بك ^(٢) » ، الذى ترجمه ولتر شولتز (ليبيج سنة ١٩٠٣) ، وهو

Sendschreiben des Beha Allah. (١)

Walter Schulz, *Zustände im heutigen Persien, wie sie das* (٢)
Reisebuch Ibrahim Beys enthüllt.

كتاب معادى للبابية ، صوراً لبهاء الله وعباس افندى وصورة لقبر الأول في عكا ؛ كما نجد صورة « لصبح الأزل » في كتاب « برون » : التاريخ الجديد للباب (كبرديج سنة ١٨٩٣) .

(٣٨) كتب « أوسكارمان » في صحيفة الآداب الشرقية سنة ١٩٠٩ ص ٣٦ وما بعدها مقالا عن كتابه ونبذة في محتوياته .

(٣٩) « مؤسسة بهائية » : مشرق الأذكار الاشعبادية (مجموعة هارتويج ديونورج ص ٤١٥ وما بعدها) .

(٤٠) في مجموعة « العالم الإسلامى اليوم » (بالإنجليزية) ص ١٢٩ .

(٤١) كتبت الآنسة « جان ماسون » في عدد يناير سنة ١٩٠٩ من مجلة المجالات الأمريكية عن تقدم البهائية وسعة انتشارها ، وطالبت بأن يطلق عليها « الديانة النهائية » . ويمكننى الآن أن أحيل القارىء إلى البحث الموسوعى عن البابية وتاريخها للأستاذ « برون » في دائرة معارف الدين والأخلاق لهيستنجز ٢٢ ص ٢٩٩—٣٠٨ ، وقد ظهر بعد كتابة هذا الفصل . وفي هذا البحث بيان بالإنتاج الأدبى للبهائين الغربيين . ونضيف لهذه المراجع : كتاب « هبوليت دريفوس » : « بحث فى البهائية » ؛ تاريخها وقيمتها الاجتماعية (باريس سنة ١٩٠٩) الناشر لروى ؛ وكتاب « هرمان رومر » : « البابية والبهائية أحدث فرقة فى الإسلام » (يوتسدام سنة ١٩١٢) (١) .

(٤٢) نشرت أحاديث وخطب عبدالبهاء فى الولايات المتحدة فى « نجم الغرب » (بالإنجليزية) ج ٣ رقم ١٢ (سان فرانسيسكو) وكذا أحاديث الحكمة لعبدالبهاء عباس افندى فى شيكاغو من ٣٠ إبريل إلى ٥ مايو سنة ١٩١٢ ، حيث نشرت بها خطبة « التكريس » .

(٤٣) راجع أيضاً البحث المخطوط الذى أشار إليه « برون » فى مجلة الجمعية الملكية الآسيوية سنة ١٨٩٢ ص ٧٠١ .

(٤٤) انظر رحلة ابن بطوطة طبعة باريس ج ٤ ص ٢٩ . ويقول فى ص ٢٢٣ عن إمارات الهند بأن غالبية أهلها من الكفار تحت الذمة ، فهم

واليهود والنصارى يدفعون الجزية . وفي القرن الرابع عشر سمح أحد أمراء الهند المسلمين للصينيين بأن يشيدوا لهم معبداً (باجودا) في الأرض الإسلامية مقابل جزية يدفعونها (ابن بطوطة ج ٤ ص ٢) .

(٤٥) نشر « وستكوت Westscott » في سنة ١٩٠٨ كتاباً عن « المبادلات بين عقائد الهندوكية والاسلام » ، ولكن لم يكن هذا الكتاب للأسف في متناول يدي .

(٤٦) مثل أثر نظام الطبقات الذي بحثه كوهلر في « مجلة علم الأديان المقارنة ^(١) » سنة ١٨٩١ م ١٠ ص ٨٣ وما بعدها ؛ وفي دراسات إسلامية ج ٢ ص ٣٣٣ بيان بحظر زواج الأرامل ، ومع ذلك فالتقليد الأخير قد أثبت المقدسي وجوده خارج بلاد الهند في إقليم جورجيا (المقدسي طبعة دي غوى ص ٣٧٠) . وراجع أيضاً هذه الظواهر في كتاب « جون كامبل أومان » : « متصوفة الهند وزهادها وأولياؤها » (لندرة سنة ١٩٠٥) ص ١٣٥ — ١٣٦ .

(٤٧) انظر « بلوخ » في مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٦٥٤ هامش ٢ .

(٤٨) « هيرجرونيه » : « الأتجهريون De Atjehers » (مجلدان ، باتافيا وليدن سنة ١٨٩٣ ، ٩٤) وترجمها « سليمان » إلى الإنجليزية (مجلدان ، ليدن سنة ١٩٠٦) . ولهيرجرونيه كتاب آخر : « بلاد جاوة وسكانها ^(٢) » (بالهولندية كالكتاب السابق) طبع في باتافيا سنة ١٩٠٣ وكتاب ويلكنسون : « أوراق عن رعايا الملايو ؛ حياتهم وعاداتهم » (كاولا سومبور سنة ١٩٠٨) . وانظر أيضاً مجلة العالم الإسلامي م ٧ ص ٤٥ وما بعدها ، ص ٩٤ ، ص ١٨٠ : ١٩٧ .

(٤٩) « توماس ارنولد » « بقايا الهندوكية بين مسلمي الهند » (أعماله المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ الأديان ج ١ ص ٣١٤ وما بعدها .

(٥٠) في كتاب هوبر جالنسن : « انتشار الإسلام ^(٣) » (فريدريشكهافن سنة ١٨٩٧) ص ٢٥ — ٣٠ توجد المراجع الخاصة بهذه الحركات المعقدة ، كما توجد به بيانات عن مدى انتشارها وإحصاء آثارها ونتائجها .

(٥١) إن ترجمة كتاب تقوية الإيمان والتعليق عليه هي في ص ٣١٠ — ٣٧٢

Zeitschr. für Vergl. Rechtswissenschaft. (١)

Het Gayoland en zeyne bewoners. (٢)

Hubert Jansen, Verbreitung des Islams. (٣)

من مجلة الجمعية الملكية الآسيوية م ١٣ (سنة ١٨٥٢). وانظر حالياً مادة أحمد البدوي المكتوبة بعناية فائقة في دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٢٠١ عمود ب (من النسخة الألمانية).

(٥٢) «أومان»: «متصوفة الهند وزهادها وأولياؤها» ص ١٢٦

(٥٣) مجلة الجمعية الملكية الآسيوية سنة ١٩٠٧ ص ٣٢٥، ٤٨٥، وكتاب

«جيرسون» ص ٥٠١ — ٥٤٨، ٥٠٣

(٥٤) اعتبر «أومان» مذهب «كبير» متأثراً بالإسلام.

(٥٥) بحث أومان هذه الفكرة في كتابه ص ١٣٢، أما «بلومفيلد» في

ص ١٠ من كتابه «ديانة القديدا، ديانة الهند القديمة» (بالإنجليزية) (المحاضرات

الأمريكية في تاريخ الأديان، السلسلة السابعة سنة ١٩٠٦ — ١٩٠٧)، فيصف

هذا النظام الديني بهذه الكلمات «امتزج الإسلام بالهندوكية في ديانة السيخ

المُهَجَّنة». غير أن «بريدل كيث» ناقضه في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية

سنة ١٩٠٨ ص ٨٨٤ (راجع أيضاً الآن مجلة العالم الإسلامي م ٤ ص ٦٨١ وما

بعدها، م ٩ ص ٣٦١ — ٤١١، وكتاب «أنطوان كاباتون»: «سيخ الهند

والسيخية» (بالفرنسية)، وكتاب «فتسون»: «ديانة السيخ» (بالفرنسية).

(٥٦) «موكليف» في أعمال المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين

(الجزائر سنة ١٩٠٥) ج ١ ص ١٣٧ — ١٦٣

(٥٧) «أومان» ص ١٣٣

(٥٨) دائرة المعارف الإسلامية (النسخة الألمانية) ج ١ ص ٨٩ عمود ب.

و ينبغي أن لا تفهم من عبارة تائي لبنان (المصدر نفسه سطر ٣٨) أنهم الدرّوز،

ولكنهم زهاد من المسلمين آثروا جبال لبنان بالإقامة بين ربوعها (ياقوت، ج ٤

ص ٣٤٨). وإن المنطقة الجبلية على الأخص وهي إقليم أنطاكية ومصيصة التي

تسمى بالكُكَّام (= أمانوس: انظر كتاب معاوية للامانس ج ١ ص ١٥) هي

التي اشتهرت كمنتهج لكبار الأولياء، «عن أبي عبد الله السكندري قال: كنت

بجبل كُكَّام أسيح راجياً رؤية الرجال أو النساء من القوم الصالحين». روض

الرياحين لليافعي ص ٤٩، ٥٤، ١٥٦. والشام هي أرض الأولياء والتائبين،

انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٢٨ ص ٢٩٥

(٥٩) انظر «بلوخ» في مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٣ ص ١٠١

(٦٠) مجلة تاريخ الأديان م ٥١ ص ١٥٣ وما بعدها .

(٦١) وضح هذه الحركة الأخيرة « قامبرى » في مقاله : « جهود التتر في الثقافة » في المجلة الألمانية ^(١) سنة ١٩٠٧ م ٣٣ ص ٧٢ — ٩١ . وفيما يتعلق بالتقدم المطرد في التعليم في هذه البقاع انظر مقال « مُلّا أمينوف » : « تقدم التعليم عند مسلمى الروس » في مجلة العالم الإسلامى م ٩ ص ٢٤٧ — ٢٦٣ ، ٢٩٥

(٦٢) الأصول من الجامع الكافى للكلىنى ص ٣٥٠

(٦٣) انظر هارتمان في نشرات معهد اللغات الشرقية ببرلين السنة الحادية عشرة القسم الثانى ص ٢٥

(٦٤) إن البحث المفصل لهذه الحركة واتجاهاتها ، بقلم واحد ممن كان له أثر فعال فيها ، قد أوردته هورتسما في مجلة العالم الإسلامى ج ١ (سنة ١٩٠٧) عدد فبراير تحت عنوان : « الحركة الدينية للأحمدية في الهند الانجليزية » .

(٦٥) ينبغي أن نذكر هنا حركة الانشقاق الدينى « تشايرنيه Tchäherinye » التى أثارها فيما بين سنتى ١٨٦٠ ، ١٨٧٠ « ما هوالونج Ma-hua-long » الذى ادعى النبوة وانصل بثورة المسامين الصينيين فى مقاطعتهم (قانصوه) . وهذه الفرقة لا تزال باقية منذ ذلك الوقت . غير أن المعلومات التى لدينا عن هذه الفرقة الصينية وتاريخها السابق وطبيعتها واتجاهاتها (« سين كياو » وممناها الدين الجديد وتقابلها « لاو كياو » أى الدين القديم) لا تزال ناقصة وغامضة ، حتى أنه لا يتيسر لنا أن نعرض فى هذا الكتاب بياناً وافياً عنها . وقد وجهت بعثة « أولون Ollone » الفرنسية أخيراً جهودها لتقصى أخبارها ؛ انظر مجلة العالم الإسلامى م ٥ ص ٩٣ ، ٤٥٩ ، وعلى الأخص م ٩ ص ٥٣٨ ، ٥٦١ وما بعدها . وعن الحركات الدينية القديمة فى الإسلام الصينى انظر بحث دى جروت : « عن حركة الوهايين فى قانصوه ^(٢) » سنة ١٧٨١ — ١٧٨٩ محضرات المجمع العالمى فى أمستردام سنة ١٩٠٣ ص ١٣٠ — ١٣٣

(٦٦) ومن المحاولات العقيمة التى من هذا القبيل الحادثة التالية الجديدة

H. Vambéry, Die Kulturbestrebungen der Tataren (Deutsche (١) Rundschau).

J. J. de Groot, Over de Wahabietenbewegung in Kansoeh Verslagen en Mededeelingen, Akad. d. Wetensch., Letterkunde IV. (٢)

بالذكر : أرادت حكومة إقليم فارس فى القرن الرابع عشر إدخال التشيع كـمعتقد رسمى ، غير أن المقاومة العنيدة وحدها التى أبداها قاضى قضاة شيراز : مجد الدين أبو ابراهيم البالى (المتوفى سنة ٧٣٦ هـ / ١٣٥٥ م بشيراز بالغا من العمر أربعاً وتسعين سنة) قضت على هذا المشروع قضاء تاماً ، وقد تعرض من أجله هذا إلى محن شديدة . وقد عُين مجد الدين هذا قاضياً للقضاة منذ بلوغه الخامسة عشرة ، ثم عزل من منصبه وشيكا ، وخلفه البيضاوى الذى اشتهر باشتغاله بالتفسير وعلم الكلام ، ثم أعيد لوظيفته بعد انقضاء ستة أشهر لكي يتركها من جديد بعد قليل للبيضاوى . وقد خلع مجد الدين مرة أخرى ، ولكنه ظل متقلداً منصبه بلا انقطاع حتى وفاته (طبقات الشافعية للسبكي ج ٦ ص ٨٣ حيث الإشارة إلى أنه شغل وظيفته خمسة وسبعين عاماً ينبغي أن ترجع إلى خطأ الناسخ) .

(٦٧) انظر عنه مجلة المشرق م ١١ ص ٢٧٥ حيث اعتبرت سنة ١١٧٠ هـ —
 ١٧٥٦ م سنة وفاته ، وليس بمجلة المشرق إشارة لكتاب السويدي المذكور هنا .
 (٦٨) كتاب الصحيح القطعية لانفاق الفرق الإسلامية (القاهرة طبعة
 الخانجي سنة ١٣٢٣) .

(٦٩) مجلة العالم الإسلامى م ١ ص ١١٦ ، م ٢ ص ٣٨٩ وما بعدها .

(٧٠) مجلة العالم الإسلامى ج ١ ص ١٦٠ ، ج ٢ ص ٥٣٤ .

(٧١) مجلة العالم الإسلامى م ٩ ص ٣١١ (أكتوبر سنة ١٩٠٩) .

كشوف

الترقيم وحدها تدل على الصفحات، والموضوعات بين أقواس تدل على أرقام الحواشي.

(١)

- تسج في كتابه « اللآلئ المصنوعة » على
 منوال كتاب شبيه لهذا لابن الجوزي [.
 ابن حزم (أبو محمد علي) ١٨٤ ، ٢٦٨ ،
 (٢٢) ، ٣٢٨ (١٧) .
 ابن الحنفية (محمد) ١٧٧ ، ٢٩٨ (٣٨) .
 — روحه الدنيوية ١٢٩ .
 — الايمان يرجعته ١٩٢ .
 ابن خلدون ٣٣٨ (٨٩) ، ٣٤٣ (٩٥) .
 ابن خلكان ٢٩٠ (٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨) ،
 ٢٩١ (٨٣) ، ٢٩٢ (٨٧) ، ٢٩٦ ،
 (٢٣) ، ٣٣١ (٣٣) .
 ابن سبويه ١٣٩ .
 ابن سعد (محمد صاحب كتاب الطبقات الكبير)
 ١٢٨ ، ٢٦٥ (٦) ، ٢٦٧ (١١) ،
 ٢٧٠ (٢٧) ، ٢٧١ (٢٨) ، ٢٧٢
 (٣٥) ، ٢٧٧ (٢) ، ٢٧٨ (٤) ، ٢٧٩ ،
 (١١) ، ٢٨٠ (١٢) ، ٢٨١ (١٤) ،
 (١٦) ، ٢٨٢ (٢٣) ، ٢٨٧ (٥١) ،
 ٢٨٨ (٥٨ ، ٥٦) ، ٢٧٩ (٦٧) ، ٢٩٠ ،
 (٦٩) ، ٧٤ ، ٧٩ (٨٤) ،
 ٢٩٣ (٣ ، ٢) ، ٢٩٤ (١١ ، ٥) ،
 ٢٩٥ (١٥ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠) ، ٢٩٦ ،
 (٢١) ، ٢٩٨ (٣٩ ، ٣٨) ، ٣٠١ ،
 (٦٨) ، ٣٠٥ (١ ، ٢ ، ٣ ، ٥ ، ٦ ، ٩) ،
- آدم (القس إسحاق) عن البائية ٢٤٩ .
 ياضيون ١٧٣ ، ٣٢٨ (٨ ، ١٥ ، ١٦) .
 إبراهيم (ديانة) ١٢ .
 إبراهيم بن أدهم ١٤٣ ، ٣١٧ (٨٦ ، ٨٩) .
 إبراهيم النخعي ٥٨ ، ٣٢٥ (١٥٠) .
 ابن أبي ذئب (محمد بن عبد الرحمن) ٣٣٠
 (٢٨) . [وقد أخطأ المؤلف في اسمه إذ
 سماه أبا ذؤيب وصحته ما أقتناه] .
 ابن الأثير ٣٠١ (٧٠) .
 ابن بابويه ، انظر القمي .
 ابن التماز بندي ٣٤١ ، ٣٤٢ (٩١) .
 ابن تيمية (تقي الدين) ٩٧ ، ٢٣٥ وما بعدها ،
 ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠ ، ٢٦٦ (٨) ، ٢٨٢ ،
 (٢٤) ، ٢٨٥ (٣٩) ، ٢٩٩ (٥٢) ،
 ٣٠٢ (٧٤) ، ٣١٨ (٩١) ، ٣٢٠ ،
 (١١٢ ، ١١٤) ، ٣٢١ (١١٨) ،
 ٣٢٢ (١٢٥) ، ٣٢٦ (١٥٤) ، ٣٥٤ ،
 (١٣٨) .
 ابن جبير ٣٣١ (٤٦) ، ٣٥٦ (١٥٨) ،
 ٣٦١ (١٨) .
 ابن الجوزي ٢٨٣ (٢٧) ، ٣١٣ (٥٦)
 [في هذه الحاشية كتب المؤلف أن السيوطي

- أبو بكر بن العربي ٣٢٣ (١٣٩) .
 أبو بكر الدهشقي ٣٣٥ (٧٢) .
 أبو برزة ٣٠٧ (٢١) .
 أبو جندل ٦٠ .
 أبو حامد (انظر النزالي) ١٥٧ .
 أبو حنيفة ٥٢ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ٦٥ .
 — المؤلفات المنسوبة إليه ٢٤٩ (١١٠) .
 أبو داود (المحدث) ٤٢ .
 أبو الدرداء ٣٠٦ (١٣) .
 أبو ذر ٢٤ ، ٤٤ ، ١٢٣ ، ١٢٤ .
 أبو رهم النفازي ٢٦٥ (٦) .
 أبو سعيد بن الأعرابي ٣١٨ (٩٩) .
 أبو سعيد أبو الخير ١٥٣ .
 أبو طالب ١٨٣ .
 أبو طالب المكي ٣٢٤ (١٤٠) .
 أبو القهاية ١٤٣ .
 أبو العرب ٢٧٨ (٥) .
 أبو اللداء المدري ١٤٢ ، ٣١٧ (٨٢) .
 أبو عمرو بن الأعلیٰ ٣١٠ (٣٥) .
 أبو المحاسن (ابن تفری بردی) ٣٤٨ (١٠٩) .
 أبو معمر الهذلي ٢٩٩ (٥٣) ، ٣٢٤ (١٤٩) .
 أبو هريرة ٢٤ ، ١٢٨ .
 أبو يوسف ٦٥ ، ٢٩٢ (٩٠) .
 أيوكرفيات (الروايات الموضوعية) = الأدب
 الديني للمحرفين ٨ ، ١٨ ، ٤٢ .
 إيمان بن كاريوكراتس (اللنوصي) ٣١٩ (١٠٣) .
 أمان (Atman : عقيدة هندية في التصوف)
 ١٤٤ وما بعدها ، ٣١٧ (٨٧) .
 اثنا عشرية فرقة شيعية (أنظر الامامية)
 ١٩١ ، ١٩٦ ، ٢١١ ، ٢٤١ ، ٣٤٤ (٩٦) .
 إجراء الندوات ١١٦ وما بعدها .
 إجماع ٥٣ وما بعدها ، ١١٠ ، ١٦١ ، ١٦٢ ،
 ١٦٨ ، ١٧٣ .
- ٣٠٧ ، (١٦ ، ١٥ ، ١٣ ، ١٢) ٣٠٦ .
 ٣٠٩ ، (٢١ ، ٢٠) ٣٠٨ ، (٢٥) ٣٠٩ .
 ٣١٠ ، (٣٥ ، ٣٣ ، ٣٢ ، ٣١ ، ٣٠)
 (٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨) ٣١٢ ، (٤٥)
 (٤٨) ٣١٣ ، (٥٨) ٣٢٥ ، (١٥٠) ،
 ٣٢٩ (٢٣ ، ٢٠) ٣٣٠ ، (٢٧ ، ٢٦)
 ٣٣١ (٣٧) ٣٣٢ ، (٥٠ ، ٤٩) ٣٣٣ ،
 (٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩) ٣٣٤ ، (٦١ ، ٧١) ،
 ٣٣٦ (٧٩) ٣٤٠ ، (٩١) ٣٤١ ،
 (٩١) ٣٤٩ ، (١١٠) ٣٥١ (١٢٣) ،
 ٣٥٤ (١٣٩) ٣٥٩ ، (٤) ٣٦٠ (٧) .
 ابن سيرين ٢٩٥ (١٧) .
 ابن سينا ١٥٣ ، ١٥٨ ، ٣٣٣ (٥٦) .
 ابن عباس ٢٠٢ .
 ابن عبد البر النمري ٢٦٨ (٢٢) .
 ابن عبد الوهاب (محمد) ٢٣٧ وما بعدها .
 ابن العمري (أبو الفرج) ٣٣٨ (٨٥) .
 ابن عرب شاه ٣١٧ (٨٤) .
 ابن عربي (محي الدين) ٢٦٩ (٢٢) .
 ابن عساكر ٢٩٩ (٥١) .
 ابن قتبية ٢٦٧ (١١) ، ٢٧٩ (١٠) ، ٢٩٠ ،
 (٧٣) ٢٩٨ ، (٢٦) ٣٠٦ ، (١٤) ،
 ٣٢٢ (١٣٣) .
 ابن القلانسي ٢٨٥ (٣٧) ، ٣٣١ (٤٦) ،
 ٣٤٦ (١٠٤) ، ٣٤٨ (١٠٩) .
 ابن قيس الزقيات ٢٨٩ (٦٣) .
 ابن القيم الجوزية ٢٨٢ (١٩) ، ٢٩٧ (٢٦) ،
 ٣٠٨ (٢٩) ، ٣١٥ (٧٣) .
 ابن ماجه ٤٢ ، ٣٠٨ (٢٧) .
 ابن مسعود ٦٢ .
 ابن المقفع ٢٨٤ (٣٤) .
 ابن هشام ٢٨٩ (٦٤) .
 أبو إسرائيل ١٢٥ ، ١٢٩ ، ٣١٠ (٣٦) .
 أبو بكر (الخليفة) ٧١ ، ١٦٩ ، ٢١٠ ،
 ٢١١ ، ٢٧٢ (٣٦) ٣٠٩ ، (٣٠) ،
 ٣٤٠ (١٩) .

- إجماع في الشيعة ١٧٤ وما بعدها ، ١٩٠
وما بعدها .
- كتاب عيذ أهل السنة عن الشيعة
١٩٠ .
- إقرار الاجماع للبدعة ٢٢٦ .
- أخبار ١٤ .
- إحسان (انظر زكاة) .
- أحمد الباريلي (سيند) ٢٥٣ ، ٢٥٤ .
- أحمد بن حنبل ٥٢ ، ١٠٣ ، ١٠٨ وما بعدها ،
١١١ ، ٢٣١ ، ٢٨١ (١٢) ، ٢٨٢ ،
(٢٧) ، ٢٨٥ ، (٢٨) ، ٣٢٤ (١٤٦) .
- أحمد بن الكيال ٣٥٥ (١٤٩) .
- أحمد بن يحيى ٢٩٧ (٣٣) .
- أحمد خان بهادور (السمر سيد) ٢٥٨ .
- الاحمدية ٢٥٩ وما بعدها .
- إحياء علوم الدين ١٦٠ ، ١٦١ .
- أخباريون ٣٥٢ (١٢٤) .
- اختلاف الملة disparitas cultus ١٦٨ ،
٢٢٧ (٢) .
- إخلاص ٢٣ .
- إخوان الصفا ٢١٣ ، ٣٣٩ (٨٩) .
- أحرويات (الحياة أو الدار الأخرى) ٨ ،
٩٨ ، ٩٩ .
- العناصر الأسطورية ٩١ .
- أدارة ٢١٢ .
- أدى جرانث Adi Granth ٢٥٥ .
- أذان ٢٠١ .
- أرسطو والأرسطاطاليسية ٨٨ ، ١١٥ ،
وما بعدها .
- أرنولد (ت . و .) . عن استبقاء العناصر
الهندية في الاسلام ص ٢٥٢ .
- إسلام (بمعنى الانقياد) الشعور بالتبعية ٤ ،
١٦ .
- قدرته على اتحال العناصر الأجنبية ٥ ،
٩ ، ١٧ ، ٤٢ وما بعدها .
- تقديره وقيمه الأخلاقية ٢٠ إلى ٢٥ .
- إسلام ظلال هذه الصورة للاسلام ٢٥
وما بعدها .
- تصور الاسلام لله ٢٨ وما بعدها .
- الدين الحربي ٣١ .
- ديانة عالية ٣١ وما بعدها .
- عدم اكتماله في عهد النبي ٣٦ .
- تقسيمه إلى شريعة مدونة وشريعة
متواترة ٤١ .
- روح التدقيق والتفصيل في فقه الاسلام
٦٣ وما بعدها .
- نمو عقائده ٦٧ وما بعدها .
- قابليته للتطور ٢٢٧ ، ٢٢٨ .
- أثره على الديانة الهندية ٢٥٣ ،
٢٥٤ .
- أساطير ٩١ .
- في التشيع ٢١٩ وما بعدها .
- أسامة بن زيد ٣١٣ (٥٦) .
- اسماعيل بن جعفر الصادق ٢١٢ ، ٢١٥ .
- اسماعيل الدهلوي (مولوي) ٢٥٤ .
- اسماعيل الفاراني ٢٦٩ (٢٢) .
- اسماعيلية ٢١١ وما بعدها ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ،
٣٢٦ (٥٤) .
- أسين بلاسيوس (بحول) عن ابن عربي
٣١٦ (٧٨) .
- الأشعري (أبو الحسن) ٩٩ وما بعدها ،
١٦٤ .
- الأشعري (أبو موسى) ٣١٣ (٥٨) .
- الأشاعرة ١١٠ وما بعدها ، ٢٩٦ (٢٤) .
- الأصلح (اصطلاح فقهي) ٩٤ .
- الأصمعي ١٥٥ .
- الأصول (اصطلاح فقهي) (للمسائل
الجوهريه) ٢٠٠ .
- أصوليون ٣٥٢ (١٢٤) .
- أغا خان ٢١٩ ، ٢٥٩ .
- أفتار ٢٥٢ ، ٢٦٠ .
- أفلاطون (الزواج المؤقت في جمهورية) ٢٠١ .

- الأفلاطونية الحديثة — في التصوف ٨٨ ،
 ١١٦ ، ١٣٦ ، ١٤١ ، ١٤١ ، ٢١٣ ،
 ٣١٦ ، (٧٨) .
 — أثرها في عقائد الاسماعيليه ٢١٣
 وما بعدها .
 أفلوطين ص ١٣٦ .
 إقامة (اصطلاح فقهي) ٢٠١ .
 اكبر ٢٥٦ وما بعدها .
 الله (تصور الألوهية) ٢٨ .
 — محبة (انظر محبة) ١٥١ ، ١٥٢ ،
 ١٥٩ .
 — العدل الالهى ٧٨ ، ٩٢ وما بعدها .
 — وحدانيته (انظر توحيد) ٩٢ وما
 بعدها .
 إمام — في الصلاة ٧١ ، ٧٤ ، ٧٥ .
 — بأئمن الشيعى ١٧٥ وما بعدها .
 — صفاته فوق البشرية في التشيع ١٨٣ ،
 ١٨٤ .
 — عصمته ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٨ وما
 بعدها .
 — مهدي ١٩٤ وما بعدها .
 إمامية (أو الاثنا عشرية) ١٩١ ، ١٩٦ ،
 ٢١١ ، ٢٤١ ، ٣٤٤ ، (٩٦) .
 امرليكيون Amalricains ١٤٨ .
 أمويون (تنديد الأتقياء بهم) ٤٨ وما بعدها
 — لم يهملوا الاسلام ولم يعادوه ٧٠
 وما بعدها .
 — كانوا خصوصاً لمنهب حرية الاختيار
 ٨٦ وما بعدها .
 — لم يكونوا خلفاء نيوقراطيين ١٢٣ .
 — مكافئهم للملويين ١٧٦ ، ١٧٧ .
 — مكافئهم للنزواج ١٧٢ .
 — متاومة الشيعة لهم ١٧٤ ، ١٧٦ وما
 بعدها ٣٣٠ (٢٥) .
 — سقوطهم ١٧٧ ، ١٩٤ .
 أمير على (سيد) ٢٥٨ .

- أمير المؤمنين ١٧٥ .
 أهل التوحيد ٢٢٢ .
 أهل الذمة ٣٨ ، ٢٥١ .
 أهل الصلاة ١٦١ .
 أهل القبلة ٧٥ ، ١٦١ ، ١٦٤ .
 الأهوازي (حسن بن علي) ٣٠٠ (٦٧) .
 الأوزاعي ٣٢٢ (١٣٢) .
 الاليجي ٣٠١ (٧١) ، ٣٠٣ (٨٣) .
 إيليا ١٩٢ .
 إيليا منصور ١٩٣ .
 إيمان (عقيدة وعمل) ٧٧ .
 — زيادته ونقصه ٧٧ ، ٢٩٦ (٢٤) .

(ب)

- الباية ٢٤١ وما بعدها .
 باتون (م . و) عن أحمد بن حنبل ١٠٣ .
 بادشاه حسين (أحد الشيعة الهندود المعاصرين)
 ١٧٩ ، ١٨٨ وما بعدها ٣٣١ ، ٣٥٠ ،
 ٣٦٠ ، ٣٣٤ (٦٦) ، ٣٣٥ (٧٤) .
 الباطن أى المعنى الباطنى (انظر الظاهر) ٢١٦
 وما بعدها .
 باقر داماد (محمد) ٣٤٦ (١٠٣) .
 البالى (محمد الدين أبو إبراهيم) ٣٦٧ (٦٦)
 البخارى ٤٢ ، ١٠٤ ، ٢٦٦ (١١) ، ٢٧٠ ،
 (٢٤) ، ٢٨٠ (١٢) ، ٢٨٢ (٢١) ،
 (٢٣) ، ٢٨٧ ، (٤٩) ، (٥٤) ، ٢٩٠ ،
 (٨١) ، ٣٠١ (٧٠) ، ٣٠٦ (١١) ،
 ٣١٦ (٧٧) .
 — عند الشيعة ٣٠٤ .
 بدعة ١٤٦ ، ٢٢٥ وما بعدها ٢٩٤ ،
 (١٤) ، ٣٠٧ (٢١) ، ٣٢٢ (١٣٢) ،
 ٣٣٥ (١٥٠) .
 البراءة (عيين) ٢٩٧ (٢٨) .
 برون (إدورد . ج) عن عناصر الافلاطونية
 الحديثة في التصوف ١٤١ .

- برون عن قصص الشيعة ٢٠٧ .
 — نشره الأناشيد الخماسية في مدح
 بهاء الله ٢٤٤ .
 — مؤلفاته عن البائية (٤١، ٣٧) ٣٦٣ .
 ريدة بن الحبيب الأسلمي ٢٩٥ (١٩) .
 البسطامي (أبو يزيد) ٣٢١ (١٢٥) .
 البساسيري ٣٤٨ (١٠٩) .
 البسمة ٢٠١ .
 بشر بن المعتز ٩١ ، ٣٣٥ (٧٢) .
 البطليوسي (أبو محمد بن السيد) ٣٠١ (٦٩) .
 البغوي ٢٨٦ (٤٢) .
 البكري (محمد توفيق) ٣٦٠ (٨) .
 البكطاشية ١٤١ ، ١٤٨ ، ٢١٧ ، ٣١٩
 (١٠١) .
 البلازري ٢٧٩ (٧) ، (١٢) .
 البلخي (شبهه) ٣٥٥ (١٥١) .
 بلسكفة (اصطلاح في التوحيد) ٩٦ ، ١١٠ .
 البلوي ٣٣٩ (٨٩) .
 بنتوت (فريدريك) (عن الشيخ) ٢٥٥ .
 بهاء الدين العاملي ٢٩٧ (٢٧) ، ٣١٣ (٥٤) .
 ٣٢١ (١٢٥) ، ٣٤٤ (٩٦) ، ٣٤٥ .
 (٩٩) ، ٣٥٤ (١٣٨) .
 بهاء الله ٢٤٤ وما بعدها .
 البهائية ٢٤٨ .
 بوذا ١٤٢ ، ٣١٦ (٧٩) .
 — أثر سيرته في التصوف الاسلامي ١٤٢ .
 وما بعدها ، ٣١٧ (٨٤) .
 بورتز (خمسة سنوات بدمشق) ٣٨ .
 بولاك (الدكتور ج. أ.) عن الاسلام في
 فارس ٢٠٧ وما بعدها .
 البوهيون ٢٠٣ .
 البيان : الكتاب المقدس عند البائية ٢٤٤ .
 الببائية (فرقة) ١٨٥ .
 البيكشو (الهندية) ١٤٦ .
 البيروني ٣٣٧ (٨٤) ، ٣٣٩ (٩٠) .
 البضاوي ٢٧٥ ، ٢٨٥ (٤٠) ، ٣٦٧ (٦٦) .

(ت)

- تاويل ٩٨ ، ١١٠ ، ١٤٠ .
 — تاويل التأويل ٢١٧ .
 تايبي (في مصطلح الحديث) ١٨٨ .
 تاج العارفين (حسن بن عدي) ١٩٣ .
 التتار (جهودهم الثقافية) ٢٥٩ .
 التجسيم ١١٠ وما بعدها .
 التخفيف (اصطلاح فقهي) ٣٢٣ (١٤٠) .
 الترمذي ٤٢ ، ٢٧١ ، ٢٧٦ (٢٧) ، ٢٨٦ (٤٢) ،
 ٢٩٧ (٢٧) .
 تزودل (القس) : حكمه على أخلاقيات
 الاسلام ٢٣ .
 التسامح نحو اصحاب الديانات الاخرى ٣٧
 وما بعدها ، ٢٧٧ — ٢٨١ .
 — بين المذاهب المختلفة ٥٠ .
 — نحو العاصمين الاثني عشر وما بعدها .
 — عند الصوفية ١٥١ وما بعدها .
 — حيال الزيف والمروق عن الدين ١٦١
 وما بعدها .
 — الذي دعا إليه الغزالي ١٦٤ .
 ١٦٥ .
 — تصف به اهل السنة أكثر مما تصف
 به الشيعة ٢٠٥ وما بعدها .
 — بين اهل السنة والشيعة ٢٦٢ —
 ٢٦٤ .
 — (ضريبة) انظر الجزية .
 وشاهيرية (فرقة إسلامية بالصين) ٣٦٦ .
 التشديد (اصطلاح فقهي) ٣٢٣ (١٤٠) .
 (٦٥) .
 التصوف ١٤٧ .
 تنزية ١٧٩ .

- الملاحظ ٢١ ، ٩١ ، ١١٥ ، ١٤٢ ، ٢٨٦ ،
 (٤٤) ، ٢٩١ (٨٧) ، ٢٩٢ ، (٩٠) ،
 ٢٩٣ (٣) ، ٢٩٥ ، (٢٠) ، ٢٩٨ ، (٤٥) ،
 ٢٩٩ (٤٧) ، ٣٠٨ ، (٢٨) ، ٣١٠ ، (٣٥) ،
 ٣١١ (٤١) ، ٣١٦ (٧٩) ، ٣١٧ ،
 (٨٣) ، ٣٢٥ ، (١٥٣) ، ٣٣٤ ، (٦٩) ،
 ٣٣٦ (٧٥) ، (٧٩) ، ٢٤٧ ، (١٠٨) ،
 ٣٥٠ (١١٦) ، ٣٥٥ (١٥٠) .
 — شبه الملاحظ ٢٨٣ (٣٠) .
 الجامعة (كتاب) ٣٣٥ (٧٢) .
 الجامعة الاسلامية ٢٦٣ .
 الجاهلية من حيث مقابله ابالاسلام ١٧ .
 الج ٨٤ ، ٢٠١ .
 الجرجاني (أبو العباس) ٣٥٠ (١١٥) .
 الجرجاني (أبو يحيى) ٣٤٧ (١٠٨) .
 جريح ١٢٥ .
 جريز ٢٩٢ (٨٩) ، ٢٩٤ (٣ ، ٨) ،
 ٣٤١ (٩١) .
 جريسون Grierson عن التفاعل بين
 الاسلام والديانات الأخرى في الهند ٢٥٤
 جريمه هوبرت Grimme عن حرية الارادة
 في القرآن ٨٣ .
 الجزية ٣٨ .
 جعفر الصادق ١٨٠ ، ١٨١ ، ٣٣٢ (٤٧) .
 الجعفرى (المنهـب) ٢٦٢ .
 الجفر ٣٣٥ (٧٢) .
 جلال دين الرومى ١٣٧ ، ١٤٤ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ،
 ٢١٦ ، ٣١٤ ، (٦٠ ، ٦١ ، ٦٤) ، ٣١٥ ،
 (٧٢) ، ٣١٧ (٨٦ ، ٨٨) ، ٣٢٠ ،
 (١٠٦ ، ١٠٨) ، ٣٢١ ، (١١٥ ، ١١٧) ،
 (١٢٣) .
 جمال الدين (شيخ الاسلام) ٢٧٩ (١٢) .
 جمع (اصطلاح صوفي) ١٣٨ ، ٣١٩ (٩٩) .
 جميل العنـدى ٢٨٩ (٦٣) .
 الجن (نكاح) ٦٤ ، ٢٩١ (٨٧) ، ٢٩٢ ،
 (٨٨) .

- عصب الشيعة نحو غير المسلمين ٢٠٦
 وما بعدها .
 — نحو أهل السنة ٢٠٩ ، ٢١٠ .
 — الاسماعيلية ٢١٨ .
 التعطيل (اصطلاح في التوحيد) ١٠٠ .
 التعليمية ٢١٨ .
 التقليد ١١٠ ، ٢٩٩ (٤٧) .
 تقوية الايمان ٢٥٤ .
 التقية ١٨٠ ، ٢١٠ ، ٢٤٩ ، ٣٣١ ،
 (٣٨) .
 التلمساني ١٥٢ .
 التلـود ٤١ ، ٤٣ ، ٤٦ ، ٢٨٢ ، (٢٠) ،
 ٢٨٣ (٢٨ ، ٣٢) ، ٢٨٧ (٥٢) ،
 ٣٠٠ (٦٥) ، ٣٣٩ (٩٠) . انظر أيضاً
 الهجادة والمدراش .
 التناسل الروحي في عقائد الشيعة ١٨٣ .
 ١٨٨ .
 التـرجيـي ٣٢٣ (١٣٨) .
 التوحيد ٩٢ وما بعدها ٩٨ ، ١١٥ ، ١٩٩ ،
 ٢٥٤ ، ٢٩٠ (٨٢) .
 — في التصوف ١٤٥ .
 توحيد إلهي عند «أكبر» ٢٥٧ .
 التوراة Thora ٢٤ ، ١٠٩ ، ١٥٢ .
 التوكل ١٣٤ وما بعدها .
 نيورلنك ٢١٧ ، ٢٥٦ .
 تيودور (الملك المهدى عند المسيحيين الأقباش)
 ١٩٢ .

(ث)

الثالثي ٣٣١ (٣٣) .

(ج)

جائر ٣٣٠ (٢٨) .
 جاريه (ر) عن أكبر ٢٥٦ .

- الخروفون (فرقة) ٢١٧ ، ٢٤٣ .
 الحريفيش ٢٧١ (٢٧) .
 حرية الاختيار (أو الإرادة) ٦٩ ، ٧٨
 وما بعدها .
 — عند المعتزلة ٩٢ .
 — إنكار الصوفيين لها ١٥٤ .
 حسان بن ثابت الأنصاري ٣٤٠ (٩١) .
 حسن (اصطلاح فقهي) ٩٥ .
 الحسن البصري ٦٤ ، ١٧٥ .
 الحسن بن عدى (انظر تاج العارفين) .
 حسن العسكري (الامام) ١٩٦ ، ٣٣١
 . (٣٩) .
 الحسن بن علي ١٧٥ ، ٢٦٣ ، ٣٣٠
 . (٢٥) .
 — الأساطير الشيعية المتعلقة به ٢٢٠ .
 الحسين بن علي ٧٣ ، ١٧٦ ، ٢٦٣ ، ٣٣٠
 . (٢٥) .
 — هدم قبره ١٧٧ .
 — الحداد لمناسبة مقتله ١٧٨ وما
 بعدها .
 — منزلته الفائقة للمستوى البشري
 . ١٨٨ ، ١٨٩ .
 — الأساطير المتعلقة به ٢٢٠ .
 الحشاشون ٢١٦ ، ٢١٩ ، ٣٥٦ (١٥٨) .
 الحقيقة (اصطلاح صوفي) ١٥١ ، ١٥٦ .
 الحلاج ١٣٨ ، ١٥٦ .
 الحلول (انظر الأفلاطونية الحديثة) .
 الحلبي (حسن بن يوسف بن المطهر) ٣٤٦
 . (١٠٥) .
 الحنابلة (ياخذون عبارات التجسيم على
 ظاهرها) ٩٦ وما بعدها ١١٠ .
 — تعصمهم ١٦٣ .
 — أعداء البدع ٢٣٥ وما بعدها .
 الاحناف ٢٩٦ (٢٤) .
 حننش ٥١ .
 حوارى ١٢١ .

- جنكيز خان ١٩٢ .
 الجنيدي ٦٢ ، ١٥٦ .
 الجهاد ١٠٦ ، ١٢٥ ، ١٣٠ ، ٢٥٣ ،
 ٢٦١ .
 الجهمية ٣٢٦ (١٥٤) .
 جوردان (القس ف . م) عن البهائية
 . ٢٤٩ .
 جوميرز (ت . م) [صاحب عبارة : « قانون
 العلية هو البوصلة لكل علم عقلي . »]
 . ٢٠١ ، ١١٦ .

(ح)

- الحازمي ٣٥٠ (١١٧) .
 الحاكم بأمر الله (دعواه بحلول التجسد الإلهي
 فيه) ٢١٦ .
 — انتظار دروز لبنان لرجعته ٢١٦
 وما بعدها .
 حاكم بن حزام ١٢٢ .
 حافظ ١٣٨ ، ١٥٣ ، ٣١٤ (٦٧) .
 الحج ٢٣ ، ١٨ .
 الحاج بن يوسف الثقفي ٧١ ، ٢٩٣ (٣) ،
 ٢٩٥ (١٦) .
 الحديث ٤٠ وما بعدها ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٢٢٤ ،
 ٢٨٠ (١٢) .
 — صحة يتكرها المعتزلة ٩١ .
 — عن الزهد ١٢٤ .
 — عن الهدى ١٦٥ ، ٣٤٣ (٩٥) ،
 ٣٤٤ (٩٦) .
 — يعترف به الشيعة ٢٠٤ ، ٣٥١
 . (١٢٣) .
 — عند الأحذية ٢٦١ .
 حذيفة بن اليمان ٣١٦ (٧٧) .
 حرام (اصطلاح فقهي) ٥٥ ، ٥٨ .
 حرب بن اسماعيل الكرمانى ٣٢٤ (١٤٦)

(خ)

- الخاصة يقابلها العامة وهي إحدى ألفاظ
 الشيعة ٢٠٤ .
 خالد بن سنان ٧ .
 خالد بن مخلد ٣٥١ (١٢٣) .
 الحجاب بن الأرت ١٢١ .
 الحراز (أبو سعيد) ١٥٥ .
 الحرافات الشعبية ٦٤ وما بعدها .
 الحرة ١٤٥ ، ١٤٦ ، ٣١٨ (٩١) .
 الحزرجي (انظر ردهوس) .
 الحصاف (أبو بكر أحمد) ٢٩٢ (٩٠) .
 خضر المارديني ٣٥٤ (١٣٨) .
 خلق الأفعال (اصطلاح في التوحيد) ٨٤ .
 خلف بن هشام ٦٢ .
 الخليفة (الفكرة السيئة عن) ١٨٢ وما
 بعدها .
 الخمر (تناول) ٦٠ وما بعدها .
 الخوارج ٧٦ ، ١٧٠ وما بعدها ، ٢٤٠ ،
 ٣٢٦ (١٥٤) .
 الخوارزمي (أبو بكر) ٣٣٠ (٢٩) .
 الخواص (سيدي علي) ٣٣٦ (٧٩) .
 الخوامس ١٧٣ .
 حوجة ٢١٩ .

- الدميري ٦٤ ، ٢٨٦ (٤٥) ، ٢٨٧ (٥٣) ،
 ٢٩١ (٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧) ، ٣١١ ،
 (٤٣) ، ٣٣٤ (٦٣) .
 الدنيا (المقابلة بينها وبين الآخرة) ١٢٠
 وما بعدها .
 — (الفرار من) ١٣١ .
 دنيا (سفر) وظهور المهدي ١٩٣ .
 — (استغلال البهائين لسفر) ٢٥٠ .
 دوستيوس والدوسيقية ١٩٢ .
 دين ١٢ .
 الديانة ١٤٥ .

(ذ)

- ذبايح أهل الكتاب ٥٣٤ (١٣٨ ، ١٣٩) .
 ذكر ١٣٣ ، ١٣٩ ، ١٤٦ ، ٣١١ (٣٩) .
 ذكرى ٣٤٣ (٩٣) .
 الذميمة ، فرقة شيعية ١٨٤ .
 الذهبي ٢٨٠ (١٢) ، ٢٨٣ (٣٢) ، ٢٨٥ ،
 (٣٥) ، ٢٩٠ (٧٥) ، ٢٩٢ (٨٧) .
 ٢٩٩ (٥٣) ، ٣١٥ (٧٥) ، ٣١٩ ،
 (٩٩) ، ٣٢١ (١٢٤) ، ٣٢٠ (٣١) .
 ذو الرمة ٦٢ .

(ر)

- الرازي (عبد الكريم) ٣١٢ (٥١) .
 رام ساناسكي ، فرقة هندية ٢٥٥ .
 راهب ، رهبان ١٣ ، ١٢٥ .
 الربيع بن خثيم ١٣٠ .
 الرجمة (اصطلاح في عقائد الفرق) ١٩١ ،
 ١٩٦ ، ٢١٦ ، ٣٣٦ (٧٩) .
 ردهوس (نسخته المستعدة من كتاب النقود
 اللؤلؤية للتزرجي) ٣٤٨ (١٠٩) .
 الرق ، حظر بها الله له ٢٤٦ .
 الرقص الصوفي عند الدراويش ١٥٥ .

(د)

- دائرة والى ٣٤٣ (٩٣) .
 دار الحرب ١٠٦ .
 الدارمي ٢٨٨ (٥٥) .
 الداعي ١٧٧ .
 داود الطائي ٣١٠ (٣٥) .
 الدروز ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٣٦٥ (٥٨) .
 دريفوس (بوليت) عن البهائية ٢٤٩ .
 الدرويشية ١٤٩ وما بعدها .
 دندار علي ٣٣٨ (٨٩) ، ٣٤٧ (١٠٥) .

- الزهبانية ١٢٥ وما بعدها ، ١٣٠ ، ٣٠٧ ، (٢١) .
 الرواقيون ١١٥ .
 رويم ١٥٤ .
 ريتزشتين عن أثر الكلية ١٥٠ .
 رينان (أرنست) عن المتأولة ٣٥٢ (١٣٤) .
- (ز)
- زاهد ٩٠ ، ٢٩٨ ، (٤٣ ، ٣٩) ٣٠٧ (٢١) .
 الزبير بن بكار ٣٠٨ (٢٨) .
 الزبير بن العوام ١٢١ .
 الزرادشتيون ٨٥ ، ٢٠٧ ، ٢٥٧ .
 الزرقاني ٢٢٨ .
 الزكاة ٢٥ ، ٣٧ .
 الزندقة ١٤٢ ، ١٥٥ ، ١٦٧ ، ٢٤٩ .
 الزهد ١٢٩ ، ١٤٢ .
 ازهرى ٢٨١ (١٤) .
 الزواج ، كيف سميت به البايبة ٢٤٣ .
 — في البهائية ٢٤٦ .
 — بغير السلمات ٢٠٩ ، ٣٥٤ (١٤٠) .
 — المؤقت ، انظر (المتع) .
 زياد بن أبي زياد ١٣٢ .
 زيد بن علي ٢١١ .
 الزيدية (فرقة) ١٩٩ ، ٢١١ وما بعدها .
 زين العابدين (علي) ٢١١ .
 الزيود ٢١٢ .
- (س)
- السائحون والسائحات ١٣١ .
 السادو الهنود (الزهبان البوذيون) ١٤٣ ، ١٤٥ .
 الساعة (نهاية الدنيا) ٣٣٩ (٨٩) .
 السامريون ٣٥٤ (١٣٩) .
 ساوسخانيات (الزرادشتي) ١٩٥ .
- السبأى المعارض للمرجى ٢٩٥ (٢٠) .
 السبت ، ليس يوم راحة ١٩ .
 السبعيون ، انظر الاسماعيلية ٢١٢ وما بعدها .
 السبكي (تاج الدين) ٢٧١ (٢٧) ، ٢٨١ ، (١٢) ، ٢٨٣ ، (٣٣) ، ٢٨٥ ، (٤١) ، ٢٨٨ ، (٦٠) ، ٢٨٩ ، (٦٥) ، ٢٩٢ ، (٨٧) ، (٨٨) ، ٣٠١ ، (٦٩) ، ٣٠٢ ، (٧٥) ، (٧٦) ، ٣٠٨ ، (٢١) ، ٣١٢ ، (٥١) ، ٣١٨ ، (٩٨) ، ٣٢٠ ، (١٠٥) ، ٣٢٧ ، (٢) ، ٣٣٣ ، (٥٩) ، ٣٦٧ ، (٦٦) .
 سيندر (هربرت) عن العواطف اللطيفة مقام غيرها sentiments representatifs ٢٢٤ .
 السجع ١٥ .
 سراج الدين عمر الهندي ٣٤٨ (١١٠) .
 سراج علي (مولوى) ٢٧٨ (٥) .
 السرخسي (أبو علي) ١٦٤ .
 سعيد بن المسيب ٢٩٥ (١٥) ، ٣٠٥ (٦) .
 سفيان الثوري ٥٨ ، ٣٢٥ ، (١٥٠) .
 سفيان بن عيينة ٣١٣ (٥٣) .
 السلطة ، مبدأ ، يعارض مبدأ الاجماع ، انظر (اجماع) وانظر التعليمية .
 السلف ، أى عادة الأجداد ٣٥٩ (٢) .
 سلمان الفارسي ٢٢١ .
 السلمى ٣١٥ (٧٥) .
 سليمان الاطفي ٣٥٧ (١٧١) .
 سليمان بن صرد ٣٤٠ (٩١) .
 سليمان بن عبد الملك (الخليفة) ٣٤٠ (٩١) .
 السمانى (فكرة هندية) ١٣٨ .
 السنينة ١٤١ .
 سنجر بن ملك شاه ٦٢ .
 السنة ١٢ ، ٤٠ ، وما بعدها ، ٧٣ ، ٢٢٣ ، ٩٦ ، وما بعدها .
 — تقابل الفرق الدينية ١٦٨ .
 — عند الشيعة ٢٠٣ ، وما بعدها .

- الزهبانية ١٢٥ وما بعدها ، ١٣٠ ، ٣٠٧ ، (٢١) .
 الرواقيون ١١٥ .
 رويم ١٥٤ .
 ريتزشتين عن أثر الكلية ١٥٠ .
 رينان (أرنست) عن المتأولة ٣٥٢ (١٣٤) .
- (ز)
- زاهد ٩٠ ، ٢٩٨ ، (٤٣ ، ٣٩) ٣٠٧ (٢١) .
 الزبير بن بكار ٣٠٨ (٢٨) .
 الزبير بن العوام ١٢١ .
 الزرادشتيون ٨٥ ، ٢٠٧ ، ٢٥٧ .
 الزرقاني ٢٢٨ .
 الزكاة ٢٥ ، ٣٧ .
 الزندقة ١٤٢ ، ١٥٥ ، ١٦٧ ، ٢٤٩ .
 الزهد ١٢٩ ، ١٤٢ .
 ازهرى ٢٨١ (١٤) .
 الزواج ، كيف سميت به البايبة ٢٤٣ .
 — في البهائية ٢٤٦ .
 — بغير السلمات ٢٠٩ ، ٣٥٤ (١٤٠) .
 — المؤقت ، انظر (المتع) .
 زياد بن أبي زياد ١٣٢ .
 زيد بن علي ٢١١ .
 الزيدية (فرقة) ١٩٩ ، ٢١١ وما بعدها .
 زين العابدين (علي) ٢١١ .
 الزيود ٢١٢ .
- (س)
- السائحون والسائحات ١٣١ .
 السادو الهنود (الزهبان البوذيون) ١٤٣ ، ١٤٥ .
 الساعة (نهاية الدنيا) ٣٣٩ (٨٩) .
 السامريون ٣٥٤ (١٣٩) .
 ساوسخانيات (الزرادشتي) ١٩٥ .

- شريك (قاضي الكوفة) ٦٢ .
 الشعبي ٢٨٦ (٤٤) .
 الشعرائي (عبد الوهاب) ١٨٨ ، ٢٨٧ (٤٨) ،
 ٣٣١ (١٢٥) ، ٣٣٣ (١٤٠) ، ٣٣٤ .
 (٦٧ ، ٦٨) ، ٣٣٦ (٧٩) .
 الشفاعة ٨٥ .
 الشك ٩١ .
 الشلمغاني ١٥٦ ، ٣٣٣ (٥٣) .
 شلير ماخر ، أصل الدين هو في الشهور
 بالتبعية ٤ .
 الشمسي التبريزي ٣١٤ (٦٥) ، ٣٢٠ (١١٣) .
 شمويين (= صمويل) أو شامل ١٩٣ ،
 ٢٣٧ ، ٢٦٣ .
 الشهرستاني ١٨٤ ، ٣٠٠ (٥٦ ، ٦٠) ،
 ٣٥٢ (١٢٤) ، ٣٥٥ (١٤٩) .
 شفقور بن طاهر الأسقرائني ٣٥٢ (١٢٨) .
 الشوري ٢٣٠ .
 الشيخية (فرقة) ٢٤١ .
 الشيعة أو التشيع ٧٢ ، ١٤٠ ، ١٦٤ ، ١٧٤ .
 وما بعدها ، ٣٢٧ (١) .
 — علاقتها بعقائد المعتزلة ١٩٨ وما بعدها .
 — العبادات والأحكام الفقهية قريبة من
 المذهب الشافعي ٢٠٠ وما بعدها .
 — تقديسها للاولياء ٢٠٣ .
 — موقفها حيال السنة ٢٠٣ وما بعدها .
 — ليست إيرانية وإنما هي عربية بحتة
 ٢٠٤ وما بعدها .
 — أشد تعصبا من أهل السنة ٢٠٥
 وما بعدها .
 — التشيع ديانة رسمية للدولة ٢٦٢ .

(ص)

- الصائبة ٣٥٤ (١٣٩) .
 صاحب السيف ٢٦١ .
 صبح أزل ٢٤٤ ، ٢٦٣ (٣٧) .

- السنة . المقابلة بينها وبين الشيعة ١٧٤
 وما بعدها .
 — فكرة في الوثنية العربية ٢٢٣ وما
 بعدها .
 السنوسي ٣٠٣ (٨٧) ، ٣٢٥ (١٥٢) .
 سنوك هيرجرونيه ، عن الروايات الإبراهيمية
 في الاسلام ١٢ ، ٢٦٥ (٥) .
 — عن العقائد الهندية عند مسلمي جزر
 الهند الشرقية ١٤٦ .
 — عن الاسلام في الهند ٢٥٢ .
 السهروردي ٣٣٢ (٤٧) .
 السواراجي (حركة في الهند) ٢١٩ .
 السور القرآنية ٩ .
 — المكية والمدنية ١٤ .
 السويدي ٢٦٢ ، ٣٦٧ (٦٧) .
 السياحة ١٣١ .
 السيخ (ديانة) ٢٥٣ ، ٢٥٥ .
 السيوطي ١٤٦ ، ٣١٣ (٥٦) ، ٣١٥ (٧٥) ،
 ٣٣٠ (٢٥) ، ٣٣١ (٤٣) .

(ش)

- الشاذلي (أحمد بن محمد الصوفي) ٣٢٣
 (١٣٨) .
 الشافعي (الامام) ٥١ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٢٠٠ ،
 ٢٩٢ (٨٨) .
 شامل ، انظر شمويين .
 شاه زند ١٩٣ .
 شاتير (هيتريش) عن المعتزلة ٨٩ .
 الشرك ، الأصغر أو الخفي (اصطلاح في
 التوحيد) ٤٥ .
 — (تعميم فكرة) عند المعتزلة ٩٩ .
 — في التصوف ١٤٥ ، ١٥٢ .
 — في تقديس الاولياء ٢٣٤ ، ٢٣٨ .
 — في الهند ٢٥٣ ، ٢٥٤ .
 الشريعة ١٥١ ، ١٥٦ .

- الشيعة ٣٣٨ (٩٠) ٣٤٤ (٩٨) ،
- ٣٤٧ (١٠٨) .
- الطوسي (نصير الدين) ٣٤٦ (١٠٥) .
- طيفور (أحمد بن أبي طاهر) ٢٨٤ (٣٤) ،
- ٢٩٠ (٦٨) .

(ظ)

- الظاهر (اصطلاح في علم الكلام) ومقابلته
- بالباطن ٢١٦ .
- الظاهرة ١٥٤ ، ٢٢٢ .

(ع)

- عائشة ٦١ .
- عابد، وعباد ١٣٠ ، ٢٩٣ (٣) ، ٢٩٨ (٣٩) ،
- ٣١٠ (٣٥) .
- عاشوراء ، الذكرى السنوية لكر بلاء ١٨ ،
- ١٧٩ ، ٢٠٣ .
- العباس ، جد العباسيين ١٧٧ .
- عباس أفندي خليفة بهاء الله ٢٤٨ وما بعدها .
- عباس شاه الفرس ٣٤٥ (٩٩) ، ٣٥٤ .
- (١٣٨) .

- العباسيون ١٤٢ ، ٢٦٣ .
- الطابع الديني لسياستهم ٤٨ وما بعدها .
- نزاعهم مع العلويين ومكائدهم لدعاتهم
- ١٧٧ .
- ورثة النبي ٣٣٢ (٤٦) .
- عبد البهاء ، انظر عباس أفندي .
- عبد الحميد بن يحيى الكاتب ٣٣٢ (٤٦) .
- عبد الرحمن بن الأسود ١٢٩ .
- عبد الرحيم بن علي (الشمير باسم القضاة
- الفاضل) ٢٧٨ (٥) .
- العبدري (محمد المعروف بابن الحاج) ٣٠١
- (٦٩) .
- عبد البرز سلطان مراکش ٣٦٠ (١٢) .

- الصراط ٩١ .
- الصفات ١٣٨ .
- الصفوى ، الدولة الصفوية في فارس ٢٦٢ .
- صلاح الدين ٢٠٨ ، ٢١١ (٣٩) .
- الصلاة ٢٤ ، ٧٥ .
- صلاة الجماعة ٢٤٧ .
- الصوف ١٣٦ ، ١٥٥ ، ٣١٣ (٥٨) ، ٣٢٢
- (١٣٢) .
- الصوفية أو التصوف ١٣٦ وما بعدها ،
- ٢٦٩ (٢٢) .

- أتباع الشريعة والمفكرون لها من رجال
- الصوفية ١٤٨ وما بعدها .
- تأثرها بالتشيع ١٨٨ .
- والاسماعيلية ٢١٦ وما بعدها .
- في الهند ٢٥٤ ، ٢٥٥ .
- في ديانة أكبر ٢٥٧ .
- الصيام أو الصوم ١١ ، ١٨ ، ٥٥ .

(ض)

- الضمير (عدم وجود مدلول لفكرة الضمير في
- اللغة العربية) ٢١ .

(ط)

- الطبرسي ٣١٢ (٤٩) .
- الطبري ٢٧٠ (٢٧) ، ٢٧٩ (١١) ، ٢٨٧ ،
- (٤٨) ، ٢٩٣ (٣) ، ٢٩٤ (١٣ ، ٧) ،
- ٣١٢ (٤٧) ، ٣٤٠ (٩١) ، ٣٥٢ (١٢٦) .
- الطحاوي (أبو جعفر أحمد) ٣٤٨ (١١٠) .
- طريقة (اصطلاح صوفي) ١٤٥ ، ١٥١ ، ١٥٦ .
- مراتب الطريقة ١٥١ .
- طلائع بن رزيك (الوزير الشيعي) ٢٠٤ .
- الطلاق ٢٦٤ .
- طلحة بن عبيد الله ١٢١ .
- الطوسي (محمد بن الحسن) ، فهرست المؤلفات

- إلزار او إلغاز بن عزاريا ٢٨٣ (٣٢).
- العزوبة ١٢٥ وما بعدها ، ٣٠٧ (٢١).
- المستقلاني (ابن حجر) ٢٨٣ (٢٧).
- العسكري (أبو محمد) ١٩٠ ، ٣٥٥ (١٤٣).
- عصبة الهذيل السلما ٢١٩ .
- عصمة الآفة ١٨٥ وما بعدها ، ١٨٨ وما بعدها .
- — محمد عليه السلام ١٨٦ .
- العطار (فريد الدين) ٢٧١ (٢٧) ، ٢٩١ (٨٢) ، ٣٢٠ (١١٢ ، ١١٤) ، ٣٢٢ (١٣٧) .
- العقائد ٣٤٨ (١١٠) .
- النقل ٩١ ، ١٠٧ ، ١١٠ ، ١١٤ .
- — في التصوف ١٥٣ وما بعدها .
- عقود شركات التأمين ٢٢٩ .
- العقيدة ٦٧ وما بعدها ، ١٦٢ .
- — في التشيع ١٨٤ ، ١٩٧ وما بعدها .
- عكاف بن وداعة الهلالي ١٢٥ .
- العلامى (أبو الفضل) ٢٥٦ .
- العلويون ، نزعاتهم ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٢٩٥ (٢٠) .
- على إلهي ١٨٤ ، ٣٣٧ (٥٢) .
- على بن أبي طالب ٤١ ، ٧٦ ، ١٦٩ وما بعدها .
- (٢٨١) ٢٩٥ ، (٢٠) ٣٣٠ (٢٥) .
- ٣٤٠ (٩١) .
- — زهده ٣١٠ (٣٩) .
- — في التصوف ١٤٠ .
- — احترام أهل السنة له وتقديس الشيعة إياه ١٧٤ وما بعدها .
- — تأليفه ١٨٢ وما بعدها ، ٣٣٦ — ٣٣٨ (٧٩) .
- — الإيمان برجسته ١٩١ ، ٣٣٧ (٧٩) .
- — الموازنة بينه وبين عيسى ٣٣٧ (٧٩) .
- — الزعم بأنه مؤسس مذهب المعتزلة ١٩٨ .
- — إله الأزعد ٢٢٠ .
- — إله العرب ٢٢٠ .

- عبد القادر الجزائري (الأمير) بطل استقلال الجزائر والفتية ٢٣٧ .
- عبد القادر الجيلاني ١٥٤ ، ٣١٣ (٥٤) ، ٣١٤ (٦٢) .
- عبد القاهر البغدادي ١٤٧ .
- عبد الله ، والد النبي عليه السلام ١٨٣ .
- عبد الله بن جعفر ٣١٦ (٧٧) .
- عبد الله بن سبأ ١٩٢ ، ٢٠٥ ، ٢٩٥ (٢٠) ، ٣٣٦ (٧٩) .
- عبد الله بن سعد بن أبي السرح ١٢٢ .
- عبد الله بن عباس ٤١ ، ٢٠٤ .
- عبد الله بن عمر ٢٤ ، ٢٦٨ (٢٢) ، ٣٠٦ (١٦) ، ٣٠٧ (٢١) .
- عبد الله بن عمرو بن العاص ١٢٤ .
- عبد الله بن المبارك ٣٢٤ (١٤٠) .
- عبد الله بن مسعود ٥٨ ، ٣١٢ (٤٦) .
- عبد الملك بن مروان ٨٧ ، ٢٩٣ (٣) ، ٣٤٤ (٩١) .
- عبد المؤمن مؤسس دولة الموحدين ٢٣٧ .
- عبيد الله مؤسس الدولة الفاطمية ٢١٢ .
- عبيد الله بن موسى ٣٥١ (١٢٣) .
- عثمان بن عفان ٧٦ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٣٠ ، ١٦٩ ، ١٧٠ .
- — تقواه ١٦٩ .
- — زوجته المسيحية نائلة ٢٠٩ .
- عثمان بن عبيد الله ١٢٨ .
- عثمان بن مضمون ٣٠٦ (١٦) .
- عجاج ٢٩٤ (٣) .
- البدالة الالهية ٧٨٠ ، ٩٢ وما بعدها .
- البدل ٩٢ ، ١٩٨ ، ١٩٩ .
- البدلية ١٩٧ .
- العراق ، موطن الدقائق الفقهية ٦٣ ، ٦٤ ، ٢٩١ (٨٢) .
- — موطن الزهد ١٣٠ .
- — يحج إليه الشيعة ٢٠٣ (١٠٩) .
- — عروس المؤذن ٣٤٨ (١٠٩) .

- على أمير النجوم ٢٢١ .
 — في مآلوت إلهي ٢٢١ .
 على بن جعفر بن الأسود ٣٤٥ (٩٨) .
 على بن الحسين ٢٦٧ (١١) .
 على زين العابدين ٢١١ .
 على القساري ٢٣١ ، (٤٥) ، ٢٣٢ ، (٥٩) ،
 ٢٣٤ (٦٤) .
 على محمد (سيد) ٣٣٠ (٢٤) .
 على المرتضى علم الهدى ٣٤٧ (١٠٦) ، ٣٥٠ ،
 (١١٧) ، ٣٥٣ ، (١٣٨) ، ٣٥٤ ، (١٤٢) .
 على وفا ٣٣٦ (٧٩) .
 العليانية انظر الذمية .
 عليكرة ، جامعة — الاسلامية ٢٥٩ .
 عمارة النبي ٣٤٧ (١٠٨) .
 عمر بن الخطاب ٣٧ ، ٦١ ، ٧١ ، ١٦٩ ،
 ٢١٠ ، ٢٧٨ ، (٤) ، ٢٧٩ ، (١١) ، ٢٣٤ ،
 (٦١) ، ٣٤٠ ، (٩١) .
 — يلغى نكاح المتعة ٢٠٢ .
 عمر بن عبد العزيز ٣٨ ، ٤٨ ، ٦١ ، ٢٣٩ ،
 ٢٩٤ (٣) ، ٢٩٥ ، (١٨) .
 — اعتباره مهديا ٣٤١ (٩١) .
 عمر بن الفارض «سلطان الماشقين» ١٣٨
 ١٤٠ .
 عمرو بن سعيد ٨٧ .
 عمرو بن عبيد ٩٠ .
 العمل (اصطلاح في التوحيد) ٧٦ .
 العهد الجديد ٢٣ ، ٤٢ .
 — الترجمة النسطورية العربية ٢٩٨ (٣٩) .
 — أمره في الزهد الاسلامي ١٣٢ ، ١٣٦ .
 — في البهائية ٢٤٨ .
 — في الأحمدية ٢٦١ .
 العهد القديم ٩ ، ٢٤ ، ٤٢ ، ١١٢ ، ٣٠٩ ،
 (٣٥) .
 — ينبت نبوة محمد عليه السلام ، ونظرية
 الامامة ٣٢٩ (٢٤) .
 — استخدام البهائيين له ٢٤٨ ، ٢٥٠ .
- العهد القديم في الأحمدية ٢٦١ .
 العوض (اصطلاح في التوحيد) ٩٤ .
 عيد الزدير ٢٠٣ .
 عدي والعقيدة المهديّة ١٩٤ ، ٣٤٢ (٩٢) .
 — فيض العقل الكلي ٢١٣ ، ٢١٤ .
 — في الباية ٢٤٢ .
 — عند الأحمدية ٢٥٩ ، ٢٦٠ .
- (غ)
- غدر (مكر ، كيد) ٢٩ ، ٣٠ .
 الغزالي ١٥٧ وما بعدها ، ١٦٧ ، ٢٣٦ ،
 ٢٤٠ ، ٢٦٩ ، (٢٢) ، ٢٩٨ ، (٤٥) ،
 ٣١٣ ، (٥٢) ، ٣١٥ ، (٧١) ، ٣٢١ ،
 (١٢٥) .
 — يعلم التسامح ١٦٧ .
 — يدحض التعليمية ٢١٨ .
 غصن أعظم ٢٤٨ .
 غلام أحمد القادياني ٢٥٩ وما بعدها .
 الغلاة ١٨٥ .
 الغنوصية ، أثرها في الاسلام ١٨ ، ١٩ .
 — في التصوف ١٤٨ ، ١٤٩ .
 — أثرها في الأساطير الشيعة ٢٢٠ ، ٢٣١ .
 — في الباية ٢٤٣ .
 غير مهدي ٣٤٣ (٩٣) .
- (ف)
- الفاتحة ٥٥ .
 الفارابي ٢٦٩ (٢٢) .
 فارماسون أو قران ماسون ٢٤٩ .
 الفارقي ٣٤٨ (١٠٩) .
 فاسق ١٦٣ .
 فاطمة ١٦٩ ، ١٧٤ ، ١٧٥ .
 الفاطميون ٣٣٢ (٤٦) .
 — (دولة) ٢١٢ ، ٢١٦ .

- من الأثر الهندي على أبي السلاء المعري
١٤٢ .
- عن الأثر الهندي في التصوف ١٤٦ .
الكعبة ١٨، ٧ .
- الكفر ٣٢٥ (١٤٩، ١٥٠) .
- الكلام (علم) ٨٩ وما بعدها ١١٤ .
- إنكار الصوفية له ١٥٣ وما بعدها .
- حكم الغزالي عليه ١٥٧ وما بعدها .
- الكلية عند الدراويش ١٤٩ .
- كليفرود بارني (الآنسة لورا) ٢٤٨ .
- كلمهان السكندري ١٤٩ .
- الكليبي (أبو جعفر محمد) ٣٢٩ (٢١، ٢٤)
- ٣٣١ (٣٧، ٤٠، ٤١، ٤٢)، ٣٣٥ ،
- (٧٢)، ٣٣٨، (٨٩)، ٣٤٧، (١٠٨) ،
- ٣٥٥ (١٤٥، ١٤٦)، ٣٦٦ (٦٢) .
- الكيت ٢٩٤ (١٤)، ٣٥١ (١١٩) .
- الكندي ٣٣٩ (٨٩) .
- كواين عن مقدرة الاسلام على التطور
٢٣١ .

(ل)

- لامانس (هنري) ٢٨٩ (٦٢)، ٢٩٤ (١٠) .
- عن معاوية والأمويين، ٧٢ .
- عن المتأولة ٣٥٣ (١٣٤) .
- عن النصيرية ٣٥٦ (١٦٠) .
- اللاطف (اصطلاح في التوحيد) ١٨٧ .
- الواجب ٩٤ .
- لغة عالمية ٢٤٦ .
- لوازي . عن القيمة النسبية للديانات ٢٠ .

(م)

- المأمون (الخليفة) ١٠٢، ٢٨٤ (٣٤)،
٢٨٩ (٦٨)، ٣٥١ (١٢٣) .
- المازدي (أبو منصور) ٩٩ وما بعدها
١٠٤، ١٠٧ .

- التسطلاني ٣٠٨ (٢٨)، ٣٣٩ (٨٩) .
- التشيري (عبد الكريم بن هوزان) ١٥٦
وما بعدها، ٣١٣ (٥٤)، ٣٢٣ (١٣٨)،
٣٢٧ (٢) .
- قطب الدين الأمير (أبو منصور) ٦٢ .
- القطبي ٢٧٨ (٥) .
- القلوب، هي موضع التقوى ١٤٨، ١٦٥ ،
٣١٩ (١٠٠) .
- القسي (أبو جعفر محمد بن بابوي) ٣٤٥ (٩٨) .
- القسي (محمد بن حسن بن جمهور) ٣٣٨ (٨٩) .
- القنوت ٢٠١ .

(ك)

- كارا ده دقو، عن حرية الاختيار في القرآن
٢٩٧ (٢٩) .
- عن تسامح الشيعة ٢٠٥ .
- الكاظمي (اسد الله) ٣٣٤ (٧٠)، ٣٣٥ ،
(٧٢)، ٣٣٦ (٧٦)، ٣٤٦ (١٠٤) .
- كافر ٧٦، ٩٠، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٧ ،
١٧١، ٣٢٥ (١٤٩، ١٥٠) .
- كايتاني (ليونى) حوليات الاسلام ٢٦ ،
١٢٢، ٢٧١ (٣٠) .
- عن تعصب العرب ٢٧٧ (٣) .
- عن تناول الحمر ٢٨٨ (٦١) .
- كبير (رسول مدرسة راماناندا) ٢٥٥ .
- الكتاب الاقدس ٢٤٥، ٣٦٢ (٢٥، ٢٧)،
٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٥) .
- كربلاء (معركة) ٧٢، ١٧٦ .
- إحياء الشيعة لها ١٧٩ .
- مواطن من مواطن الحج عند الشيعة
٢٣٠، ٣٥١ (١٢٠) .
- كرون (فريدريك) عن الكتب الخاصة
باختلاف المذاهب ٢٨٧ (٤٨) .
- كريم (ألفرد فون) أثر مسيحي الشام على
التدريفة ٨٤ .

- مالك بن دينار (م . ا . م) . عر . ديانة السجدة ٢٥٥ .
مالك بن انس ٤٢ ، ٥٢ ، ٥٦ ، ١١١ ،
٢٢٨ .
مالك بن دينار ١٣٥ .
الساوردي ٣٠٠ (٦١) ، ٣٠٧ (١٨) ،
٣٣٢ (٥٠) .
مبتدع (اصطلاح قهوي) ٢٢٦ .
التكلمون ٨٩ وما بعدها ١١٦ ، ١٥٠ ،
١٥١ .
— يتشمعون الزندقة ١٦٤ .
المتعة (نكاح) ٢٠١ وما بعدها .
التواليبة ، المتوالي ٢٠٨ ، ٣٣١ (٤٢) ،
٣٥٣ (١٣٤ ، ١٣٥) .
المتوكل (الخليفة) ٣٨ ، ١٠٣ ، ١٧٧ .
المجادلة ، الجدل ١٣ ، ١٤ .
مجاهد أحد مفسري القرآن ٢٧٢ (٣٣) .
مجتهد ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٥٧ .
مجلة الأديان ، لسان حال فرقة الاحمدية ٢٦١ .
الجوس ١٩ .
الحامسي (الحارث) ٣١٩ (١٠٠) ، ٣٢٧ (٢) .
حجة الله ١٥١ وما بعدها . ١٥٩ .
الحبي ٢٨٥ (٣٦) ، ٣١٣ (٥٣) ، ٣٥٤ ،
(١٣٨) .
الحروقي ، درويش ٣٢٨ (٨) .
محمد صلى الله عليه وسلم ٥ وما بعدها .
— خصائصه ٢٥ وما بعدها .
— الصورة المثالية له ٢٥ ، ٢٦٨ (٢٢) ،
٢٦٩ .
— تحميده للزهد ١٣٧ .
— مزاجه ٣٠٨ (٢٨) .
— آراء الفرق الشيعية الغالية في رسالته
١٨٤ ، ٣٣٣ (٥٣) .
— جحد نبوته ٣٣٣ (٥٣) .
— عصيته ١٨٥ وما بعدها .
— كظهر من المظاهر الدورية للعقل الكلي
٢١٣ ، ٢١٤ .
- انكار الاسماعيلية للصفة النبوية عند ،
٢١٤ .
— أساطير النصرانية عنه ، ٢٢٠ ، ٢٢١ .
محمد بن اسماعيل ٢١٢ .
محمد أبو القاسم ١٩١ .
محمد الباقر ١٨٧ .
محمد الجونوري ٣٤٣ (٩٣) .
محمد الحفني (هبة الله) ٣٤٢ (٩١) .
محمد بن خلف (حنفش) ٥١ .
محمد بن سعدون ، انظر أبا عامر القرشي .
محمد بن سعود ٢٣٨ .
محمد العباسي المهدي ٣٤٢ (٩١) .
محمد عبده ١١٤ ، ٢٢٩ ، ٢٠٢ (٧٢) .
محمد علي باشا والى مصر ٢٣٨ .
محمد علي (الشاہ) ١٩٧ .
محمد علي ميرزا مؤسس البابية ٢٤١ وما بعدها ،
٢٤٥ .
محمد بن وسيع ١٣٥ .
محمود الغزنوي ٢٥١ .
محن الشيعة ١٧٨ ، ١٧٩ ، ٣٣٠ (٢٩) .
محي الدين ، انظر الغزالي .
محي الدين بن عربي ١٥٢ ، ١٥٣ ، ٣١٥ ،
(٧٥) ، ٣١٦ (٧٨) ، ٢٢١ (٢٥) ، ٣٣٥ ،
(٧٢) .
المدراش ٢٦٩ (٢٢) ، ٢٧٠ (٢٤) ، ٣٠٠ ،
(٦٥) ، انظر أيضا الهجادة والتسويد .
المدنية ٩ وما بعدها .
المناهب ٥٠ وما بعدها ، ١٥٩ ، ١٧٣ ،
٢٠٠ .
— اختلاف ٥٤ وما بعدها .
— ليست فرقا ١٦٧ .
المرابطون ١٨٤ .
المرادي ٣٣٥ (٧٢) ، ٣٤٥ (٩٩) .
المراقبة (اصطلاح صوفي) ١٤٥ .
المرجئة (فرقة) ٧٥ وما بعدها ، ٨٩ ، ١٧١ ،
٢٨٥ (٤١) ، ٢٩٥ (٢٠) ، ٢٩٦ (٢٥) .

- المطبعة ٢٢٩ .
 مظهر أو منظر ٢٤٤ .
 مساذ بن جبل ٣٨ ، ٣١١ (٣٩) .
 معاوية ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٧٠ ، ٢٧٠ (٢٧) ،
 ٢٧٩ (١٠) .
 المعتزلة ٨٩ وما بعدها ، ١٧٢ .
 — العدل والتوحيد ٩٢ وما بعدها .
 — عن التجسيم ٩٥ وما بعدها .
 — عن صفات الله ٩٨ وما بعدها .
 — زعمهم بأن القرآن مخلوق ١٠١
 وما بعدها .
 — عقليون ولكنهم متمصبون ١٠٢
 وما بعدها .
 — مذهبهم كان ديناً رجبياً للدولة ١٠٢ .
 — مخالفتهم للأشاعرة ١٠٨ وما بعدها ،
 ١١٠ ، ١٦٤ ، ٣٢٦ (١٥٤) .
 — صلتهم بالفلسفة الأرسططاليسية ١١٥
 وما بعدها .
 — لا يكونون فرقة ١٦٧ .
 — علاقتهم بالحوارج ١٧٢ .
 — علاقتهم بالشيعة ١٩٩ وما بعدها .
 — الحديثون ٢٥٩ .
 — المتصم (الخليفة) ٦١ ، ١٠٢ .
 — المعجزة ١١٧ وما بعدها .
 — معصوم ٢٨٥ (٣٩) .
 — معضدين يزيد ١٣٠ ، ٣١٢ (٤٦) .
 — معمر بن عباد ١٠٦ .
 — المنبرية ، فرقة ١٨٥ .
 — المفيد الشيخ ٣٥٣ (١٣٨) .
 — مقاتل الشيعة ٣٣٠ (٣٢) .
 — المقداد بن عبد الله الخلي ٣٤٧ (١٠٥) .
 — المقدسي ١٦٢ ، ٢٩٦ (٢٥) ، ٣٤٦ (١٠١) .
 — المقرئ ٣٤٨ (١٠٩) .
 — المقصرة (اصطلاح في علم الفرق) ٢٢٢ .
 — المنقح ١٩٣ .
 — المكتن (الخليفة) ٦٢ .
- ٢٢٦ ، ٣٢٥ (١٥٠) ، ٣٢٦ ، ٢٩٨ (٣٨) ،
 (١٥٤) .
 مرجوليوت ، عن أثر العهد الجديد في الأدب
 الزمدي القديم ١٣٢ .
 — نردار (أبو موسى) ١٠٦ .
 — المرقونيون ، انظر الفنوصية .
 — مروان بن الحكم ٢٩٣ (٣) .
 — ميريل Merrill ٢٠٨ .
 — المسيحية ١٤٦ ، ٢٣٩ .
 — مستحب (اصطلاح فقهي) ٥٩ .
 — المستنصر (الخليفة الفاطمي) ٣٤٦ (١٠٤) .
 — نسعودي ٢٩٠ (٧١) ، ٢٩٧ (٢٨) ،
 ٣٠٥ (٦) ، ٣٥٥ (١٥٤) .
 — مسلم (المحدث صاحب الصحيح) ٤٢ ،
 ٢٦٧ (١١) .
 — والشيعة ٢٠٤ .
 — المسيحيات (نكاح) ٢٠٩ ، ٣٥٤ (١٤٠) ،
 ١٤١ (١٤٢) ، ٣٥٥ .
 — المسيحية ، الجدل ضد ١٣ ، إنكار الزهد
 المسيحي ١٣١ .
 — أثرها في التقديرية ٨٤ .
 — أثرها في الزهد ١٣١ ، ١٣٦ .
 — أثرها في النصيرية ٢٢٠ .
 — المسيحيون ، الموقف حيال ، ٣٧ وما بعدها .
 — أهل السنة أكثر تسامحاً من الشيعة
 حيال ، ٧٠٥ وما بعدها ، ٣٥٣ (١٣٥) .
 — أطعمة ، ٢٠٧ وما بعدها ، ٣٥٣
 (١٣٨) ، ٣٥٤ (١٣٩) .
 — إعاتهم من الأموال العامة ٢١٠ .
 — عناصر ، في الاسلام ١١٥ ، ١٣ ،
 ١٤ ، ٢٦٦ (١٠) .
 — أثر التصوف الاسلامي في رهبنة
 المسيحيين ، ٣١٢ ، ٣١٣ (٥١) .
 — مشرب (الشيخ) ١٥٠ .
 — مصحف قاطمة ٣٣٥ (٧٢) .
 — الملصحة (اصطلاح فقهي) ٢٢٨ .

- الموطأ ٢٨٨ (٥٩) .
- موفق الدين عبد الله بن قدامة ٢٩٩ (٥٢) .
- الميداني ٣٣١ (٣٤) .
- الميزان (الذي توزن به أعمال الناس) ٩٢ .
- ميلر (أوجست) ١٧٠ .
- ميلر (ماكس) ، عن أكبر ٢٥٦ .
- ميسوت (موسى بن) ٢٧٨ (٥) ، ٢٩٩ .
- (٤٨) ، ٣٠٢ (٨٢) .

(ن)

- نائلة وزوجها الخليفة عثمان ٢٠٩ .
- نادرشاه ٢٦٢ .
- ناسك ، ناسك ١٣٢ ، ٢٩٣ (٣) .
- الناصر (الخليفة) ٣٤١ (٩١) .
- ناطق (اصطلاح في تاريخ الفرق) ٢١٣ .
- الناقوس ٢٧٩ (١٠) .
- نامازي ٣٤٣ (٩٣) .
- ناناك ٣٥٥ .
- النيابتون ١٣٢ ، ١٣٣ .
- النجاثي (أبو العباس أحمد) ٣٣٦ (٧٥) .
- (٧٧) ، ٣٣٨ (٨٩) ، ٣٤٥ (٩٨) .
- ٣٥٥ (١٤٥) .
- النجف ١٩٧ ، ٢٣٠ ، ٢٦٤ .
- النخالة ٣٥٣ (١٣٥) .
- النسائي (صاحب الحديث) ٤٢ ، ٢٨٩ .
- (٦٦) .
- النصيرية (فرقة) ١٨٤ ، ٢٢١ ، ٣٥٣ (١٣٤) ،
- ٣٥٦ (١٦٠) .
- النظر (اصطلاح في التوحيد) ١١٠ .
- النظام ١١٥ ، ١٩٩ .
- نظام الملك ١٠٧ .
- النظامية ، الجامعات ١٠٧ ، ١٥٨ .
- النقائص ٢٩٢ (٨٩) ، ٢٩٤ (٣) .
- النسكاح ، انظر الزواج .
- النوبختي (حسن بن محمد) ٣٣٦ (٧٥) .

- مكاشايجي قصير، ١٩٣ .
- مكدونالد ، تحليله السيكولوجي لحالات
- التصوف ٣١٤ (٦٣) .
- عن التربية ٣٥٩ (٦) .
- مكر الله ٢٩ وما بعدها ، ٢٧٠ (٢٧) .
- مكروه (اصطلاح فقهي) ٥٨ .
- مكة ، قبل ظهور محمد صلى الله عليه وسلم ٧ .
- فتح النبي لها ١٢ .
- الملا ، علماء فارس ٢٤٢ .
- الملامتية ١٤٩ ، ١٥٠ .
- الملاي ٣٢٠ (١٠٧) .
- ملة البيان وملة الفرقان ٢٤٥ .
- المنبر ٢٤٧ .
- المنصور (الخليفة) ٣٣٠ ، ٣٣٨ (٢٨) .
- المنيني ، أحمد ٣٤٤ (٩٦) ، ٣٤٥ (٩٩) .
- المهدوية ، فرقة ٣٤٢ (٩٣) .
- المهدي ، الخليفة ٦٢ ، ٦٥ .
- بضطهد الشيعة ١٧٨ .
- المهدي ٧٤ ، ١٢٩ ، ١٨٤ .
- فكرة في التشيع ١٩١ وما بعدها ،
- ١٩٤ وما بعدها .
- فكرة في السنة ١٩٤ .
- نشأة فكرة المهدي ١٩٤ وما بعدها .
- الايمان بعقيدة المهدي في فارس
- المعاصرة ١٩٧ .
- معنى كلمة ٣٤٠ (٩١) .
- الحركات المهدية ١٩٥ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ (٩٣) .
- موتيلسكي ١٧٢ .
- المورى ، حطبي ٢٠٧ .
- المواقف ٣٠٢ (٧٩) ، ٣٠٣ (٨٣) ، ٨٦ .
- الموحد ٢٩٦ (٢٥) .
- موسى (النبي) ١٥٢ ، ١٨٣ .
- إنكار نبوته ورسالته ٣٣٣ (٥٣) .
- كمظهر للمقل السكلي ٢١٣ .
- رجعتي في شخص الباب ٢٤٢ .
- موسى السكاظم ١٩١ .

- الهمداني ، ابن الفقيه ٣٢٧ (٣) .
 - الهمداني ، محمد بن عبد الرحمن ٣٢٧ (٧٩) .
 مهر برجشتول ١٣٨ .
 الهندى (سراج الدين عمر) ٣٤٨ (١١٠) .
 الهندية (الآثار) في الاسلام ٨٤ ، ١٤٢ ،
 ٢٥١ وما بعدها .
 هورتى (ماكس) عن علم الكلام ٣٠٢
 (٨٠، ٧٧) .
 هوروقتز (س .) عن الكلام ٣٠٢ (٧٧) ،
 (٨٠) .
 هوروقتز (يوسف) ٣٤٣ (٩٣) .
 هوينغليد ، عن عناصر الأفلاطونية الحديثة في
 التصوف ١٤١ .
 الهيشى (شهاب الدين أحمد بن حجر) ٢٧٢
 (٣٤) ، ٢٨٠ (١٢) ، ٣٠٣ (٨٤) ،
 ٣٤٣ (٩٥) .
 هيرجرونية ، انظر سنوك .
 هيوار (كليمنت) ٣٥٥ (١٥٥) .

(د)

- واصل بن عطاء . ٩٠ .
 الواقدى ٢٧٩ (٦) .
 وجوب (اصطلاح فقهي) في الأحكام ٥٨ .
 — بلغزمه الخالق عز وجل ٩٣ .
 وستمارك (إدورد) عن العرف والمادة
 كأصل من أصول الشريعة ٢٢٣ .
 وصال (اصطلاح صوفي) ١٣٨ ، ١٥٤ .
 وحي (اصطلاح في عقائد الفرق) ١٧٥ .
 الوقاتون (اصطلاح في عقائد الفرق) ١٩٣ .
 وكيع بن الجراح ٦٢ .
 الولاية (اصطلاح في عقائد الشيعة) ١٨٢ .
 ولكينسون ، عن الاسلام في جزر الهند
 الشرقية ٢٥٢ .
 ولئى ، أولياء ، (تقديس الأولياء) ٢٠٣ ،
 ٢٣٢ وما بعدها ، ٢٣٥ .

- توح ٣٣٦ (٧٩) .
 نور الدين ٣١١ (٣٩) .
 تولدكه (ت .) عن عالية الرسالة المحمدية ٣٢ ،
 ٢٧٢ (٣٢) .
 — تاريخ القرآن ٢٦٦ (٧) ، ٢٧٣ ،
 (٣٦) ، ٣٠٨ (٢٩) .
 — عن كلمة صوفى ٣١٤ (٥٩) .
 النووى ٢١ ، ٢٦٧ (١١) ، ٢٦٨ (٢٢) ،
 ٢٧١ (٢٧) ، ٢٨٢ (٢٦) ، ٢٩٥ (١٧) ،
 ٣٠٥ (٦) ، ٣٠٦ (١٠) ، ٣٠٨ ،
 (٢٧) ، ٣١١ (٣٩) ، ٣١٦ (٧٧) ،
 ٣٣٠ (٢٨) ، ٣٣٣ (٥٧) ، ٣٣٤ (٦٥) .
 نور (كونت) ٢٥٦ .
 النورى (أبو الحسين) ٢٦٩ (٢٢) .
 نيروانا ، انظر آمان .
 نيسابور ، الجامعة النظامية ١٠٧ .
 نيكسون (ر . ا .) ، أثر الأفلاطونية الحديثة
 في التصوف ١٤١ .
 — تاريخ التصوف ١٤٧ .
 لنية ٢٣ ، ٤٤ .

(هـ)

- هارتمان (مارتن) ، تيار الأفكار المهدية
 في تركيا الماصرة ١٩٥ .
 هارون ٣٣٣ (٥٣) .
 هارون الرشيد ٦٥ .
 هاريداسا ٢٥٦ .
 الهجادة ٩ .
 — الاسلامية ٤٢ ، ٨٤ .
 — عند أحبار اليهود ٣٠٠ (٦٥) ، انظر
 أيضا مادتي مدراس وتلمود .
 الهجرة ١٠ ، ٩ .
 الهرورى (أبو اسماعيل) ١٥٤ .
 هشام (الخليفة) ٣٤١ (٩١) .
 هشام القوطى ١٠٦ .

- (٢٨) ، ٣٣٠ (٢٩) ، ٣٣٤ (٧١) •
- اليهود ٤١،١٠ - ٢٨ (١٢) ، ٣٢٩ (٢٤) -
- بالمدينة ٩ .
- باليمن ٣٨ .
- في بصرى ٣٩ .
- عقود الارتباط بم ٢٨٠ (١٢) -
- تسامح السفينذ، معهم أكثر من الشيعة
- ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٣٥٣ (١٣٥) ، ٣٥٤
- (١٣٩)
- أطعمة ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٣٥٣ (١٣٧) ،
- (١٣٨) ، ٣٥٤ (١٣٩) .
- اليهودى المسيحى (الأثر) في عقيدة المهدي
- ١٩٢ وما بعدها .
- (الأثر) في التشيع ٢٠٥ .
- اليهودية (المؤثرات) في الاسلام ٩٥ ، ٩٠ ،
- (١٠) ٢٦٦ ، ٥٩ ، ١١
- اليهوديات (الزواج بم) ٢٠٩ .
- يوتنج (يوليوس) ٢٣٨ .
- الیوحى الهندي ٣١٩ ، ١٤٨ (١٠٢) .
- يونس (الأمير الماروني) ٢٧٨ (٥) .

الرومايون ٢٣٦ وما بعدها .
— في الهند ٢٥٢ وما بعدها .

(ى)

- يا أبانا (في الحديث) ٤٢ ، ٤٣ .
- اليانعي ٣٠٧ (٢١) ، ٣١٢ (٥١) ، ٣١٤
- (٧٠) ، ٣١٧ (٨٤) .
- ياقوت ٢٩٠ (٧٠) ، ٢٩٨ (٤٣) ، ٣٢٤
- (١٤٦) ، ٣٢٥ (١٥١) ، ٣٣٢ (٤٦)
- ٣٣٣ (٥٣) ، ٣٥٢ (١٢٥) .
- يثرب انظر المدينة .
- يحيى بن أكثم ٢٨٩ (٦٨) .
- يحيى بن زكريا ، عصمته ١٨٦ ، ٣٣٣ (٥٧)
- يحيى بن سعيد ٢٨٣ (٣٢) .
- يحيى بن معين ٢٩٢ (٨٧) .
- يزيد بن معاوية ٢٩٤ (٥) .
- يعقوب ، عن طريقة البكطاشية ٣١٩ ، ١٤١
- (١٠١)
- اليدقوني ٢٦٧ (١١) ، ٢٧٩ (١١) ، ٢٩٧

