بناء الوعي

الدكتور

حسين صبري

جامعة زايد

دولة الامارات العربية المتحدة

بناءُ الوَعي

قراءة تحليلية نقدية في تاريخ الفكر بين المسلمين

الدكتور

حسين صبري

2017م

مركز الإسكندرية للكتاب

46 شارع الدكتور مصطفى مشرفة

الأزاريطة – الإسكندرية

جمهورية مصر العربية

ت: 4846508

رقم الإيداع 27702 /2016

الترقيم الدولي 978-977-388-433-5

بِناءُ الوَعي

(قراءةٌ...في تاريخِ الفكرِ بين المسلمين)

الدكتور/ حسين صبري

جامعة زايد

الإمارات العربية المتحدة

□□□□ □□□□□.indd 1 4/19/16 4:35:03 PM

كلمة الناشر

يُسعد مركز الإسكندرية للكتاب أن يقدم لقراء العربية في كافة أقطار العالم هذا المشروع الفكري، الذي يطرحه المؤلف الدكتور حسن صبري، حيث يحلل في "بناء الوعي" تعقد أوضاع المسلمين وأوضاع العالم بأسره؛ إلى الدرجة التي تشابكت عناصرها، وتداخلت معطياتها بصورة غير مسبوقة، حتى استعصت على الفهم والتحليل والتنبؤ ومن ثم التحكم والسيطرة.

يتلمس المؤلف موطن الداء وأصل العلة في مبنى الوعي بالدين الذي انهارت أسس بنائه وأركانه، ويعرض منهجه في تأسيس البناء في مسارات خمسة متوازية ومتكاملة، وفي هذا يطرح المؤلف أفكاراً جريئة، إنه يفرق بين الإسلام والمسلمين، ويفرق بين الاسلام والفكر الذي ينتسب الى الاسلام ، ويقر بأسبقية هذا الفكر للإسلام، ثم يستنبط أسس بناء الوعي بالإسلام من تاريخ هذا الفكر.

المؤلف يستبعد في عملية البناء كل تيارات التشدد والغلو، ويستبعد أصحاب الهوى والساعين الى السلطة باسم الدين، ويستبعد الممزقين لأنسجة الأمة مهما كانت مذاهبهم أو غاياتهم، ويقدم مدخلاً أولياً لهذا البناء في اعتبار قيمة الذات، ثم يتابع عملية البناء في قراءة علمية للنصوص، وفي استخدام منهجية الاستدلال على مرادات الوحي الالهي، وفي اتباع منهجية التحليل البرهاني لتحرير العقل وانطلاق ملكاته في الاجتهاد، كما يرى أن ما يتضمنه الاسلام من أخلاق ومن روحانية هو أكبر من أن يسعه علم أو خُلُق أو طريقة تعبدية أو نظرية محددة بعينها.

كتاب "بناء الوعي" دراسةٌ نحن في أمسّ الحاجة لأن نقرأها ونتدبرها، إذ إن أخشى ما يخشاه المؤلف أن يضيع من أمة المسلمين وعيها بدينها.

مركز الإسكندرية للكتاب

٤٦ ش د. مصطفى مشرفه / الأزاريطة

ت. ف 4846508 – الإسكندرية

alexbookcenter@yahoo.com

بِناءُ الوَعي

(قراءةٌ...في تاريخِ الفكرِ بين المسلمين)

□□□□ □□□□□.indd 3 4/19/16 4:35:03 PM

إهداء

إلى من حازت شغف نفسي

ونزعت انشغال القلب ممن كان لهم

من أرجو لها وعياً مستنيراً صحيحاً بذاتها، ودينها

أوّل أحفادي

نـايـا

□□□□ □□□□□.indd 5 4/19/16 4:35:03 PM

شكر واجب

أتقدم بشكرٍ خالص من القلب إلى زوجتي وبناتي: ريم ومروة وسارة، اللواتي تحملن معيَ طويلاً، وألهموني كثيراً، وإلى زميلي الذي أعتز بأدبه وإضافاته القيِّمة؛ الدكتور حماد ابراهيم، والشكرُ موصولٌ للفاضلة عضو مجلس حكماء المسلمين الدكتورة كلثم المهيري لما بذلته معي من جَهد علمي مُقدَّر، وإلى طالباتي وطلابي في مرحلتي: البكالوريوس والماجستير، الذين أضاءوا لي بمناقشاتهم ووعيهم في محاضراتي معهم دروباً للتفكر.

□□□□ □□□□□.indd 7 4/19/16 4:35:03 PM

المقدّمة

- تمهيد
- مشكلة الدراسة وفرضياتها
- أهمية الدراسة (المحدّدات)
- منهج الدراسة
- خطّة الدراسة

بسم الله العدل الحكم، والحمد لله ذي الجلالِ والنِّعَمْ، والصّلاةُ والسّلامُ مع كلّ سانحة فكرٍ، وكلّ دفقة دمْ، على خير من علّم بعدما وَعيَ وعَلِمْ، النبيّ الأمين محمد الذي ليس هناك مثلُه من البشر فيمن رَأف ورَحِمْ.

وبعد،

للوعي أسماءٌ وصفات، تاريخٌ وأحداث، للوعي تضاريسه، كما أن للوعي بناءً؛ له أسسٌ وأصول، أعمدةٌ وطبقات، مظاهرٌ وأدوات، ودرجاتٌ وغايات.

الوعيُ متاحٌ للجميع، ليس احتكاراً لأحدٍ من الناس، ولا لأمّةٍ دون غيرها، إنّه «حالة» إنسانيّة، قوامها العقل والوجدان، نتاجها حضاريّ، تَقوى حالته فيمن يمسك بأسبابها من البشر؛ حتى تصير له قوّةٌ تدفع جوارحه وملكاته المادية والعقلية والروحية جهة التحضّر الإنساني والأخلاقي.

الوعي في أمّة الإسلام لا يبقى في حالته وعياً إنْ تمّ تضليله أو إعاقته أو تقزيمه، فمِن أشراط حضوره أن يكون صحيحاً، حرّاً، قويّاً مؤثِّراً، ومنتجاً؛ لتنشأ «حالة» الوعي التي غادرت الأمة منذ قرون إلا نسماتٍ حييّة، تظلُّ تذكّرُنا بريحها وعنفوانها وأثرها.

ما صار هناك وصفٌ يفند غياب «الحالة» إلا وطاله الفحص والتحليل، تجاوز قدر المشكلة، وتعدى حد الكارثة، وشكل أزمة كبرى على المستوى الفردي والجمعي للأمة، في فهم الذات والآخر، في الوعي بالواقع وفي إدراك المأمول، في ربط الدنيا بالدين، في وصل الأصيل بالمعاصر، وفي التمييز، والربط – وهذا هو المهم – بين طرفي الحالة: الإنسان الواعي، وموضوع الوعي.

حالةُ الوعي منشؤها رافدان عظيمان في نظامنا الحضاري والتاريخي؛ هما معاً

□□□□ □□□□□.indd 11 4/19/16 4:35:03 PM

سببٌ أصيل لبقاء الأمة وخيريتها، وموصلٌ إلى تفرّدها:

- رافد اللغة
- رافد الدين

إذ ليس في لغتها ما ينقصها لتبقى، هي في ثراء ليس لغيرها من مفردات وتراكيب، مادة وروح، مرونة، وقدرة على البيان والعلم، وليس في دينها بعد قول نبيّنا محمّد ﷺ «ألا إنّي أوتيت الكتاب ومثله معه»[1] إلا أن تتلاشى مسافات الغياب المتوالية عن قراءة الوحي، وعن فهم الواقع.

ومن غير شكّ فإنّ حالة الوعي تتسع وتتمدد لأن تحمل في مضمونها الرافدين معاً: اللغة الدين؛ إذ هما في قابليّة – طبعاً لا قسراً – للتعايش والتناغم، مثلما أنّهما قادران على إبقاء «الحالة» في مأمنٍ عن كلّ ما يضادّ الوعي، سواء أصابتنا هذه المضادات باسم اللغة أو باسم الدين.

مشكلة الدراسة وفرضياتها:

إنّ طرح الأسئلة بابٌ فسيحٌ وصحيح، وربّما وحيدٌ لبدء العلم، بفضله يصير المجهول – جرّاء البحث العلميّ – معلوماً، وقد تضافرت لدراستنا «بناء الوعي» في ظلّ ما تمّ جمعه من معلومات، وما تمّ رصده من معطيات وفرتها الوقائع الماضية والحوادث الآنية مجموعةٌ من الأسئلة، أدّت إلى صياغة مشكلة الدراسة، والتي تتركز في تحليل ومن ثمّ فهم «الحالة» التي تُكوّن الوعي:

هل هي حالة ضبابيّة، أو خرافيّة، أو غيبيّة، أو مصطنعة يصعب تصوّرها وتنفيذها،

(1) رواه أبو داود في سننه، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، في باب لزوم السنة، رقم 4604، ص 831

أم هي واقع يمكنه أن يصير؟، هل يكون العلم أوّل تجلّياتها منهجاً وتحصيلاً وتأصيلاً وتدقيقاً وتطبيقاً؟، هل تمثّل بالنسبة لنا موقفاً مستطاعاً وفي وُسْعِنا أن نبلغ على الأقل حدوده الدنيا ثم نتنامى فيه؟، هل تستوجب أن نطّلع على ما سبقنا من خبرة وتجربة وإنجاز، وأن نضيف على أسسٍ من منهجية العلم وإتقان العمل لإسعاد الانسان؟، هل تلك «الحالة» فعلٌ عقليٌ معرفيّ، أم قصدٌ إراديّ، أم انفعالٌ عضويّ؟، وهل هي جَهد فرديّ، أم جمعيّ، أم مؤسّسي؟، وهل هي فرض عين ونوع جهاد حتى نُعدّه الجهاد الأكبر الذي يفوق جهاد المعتدي، ويكبر حتى على الجهاد بالنفس والمال؟، هل تتحقّق بهذا الجهاد «جهاد الوعي» مقاصد الشريعة الكبرى؟، هل يوصل امتلاك تلك الحالة إلى فهم جوهر الإسلام على الوجه الصحيح، وإلى ممارسة أخلاقه ومنهجه الوسطي، وإلى تقدير وفهم لغة كتابه الأعظم؟

هل بهذه الحالة تمكّن الواعون الأُوَل في أقلّ من قرن من إيصال دعوة الحقّ إلى جهات الدنيا الأربع بوعيهم ونموذجيّتهم الراقية، فاستطاعوا تأسيس منهجيّة «التجريب» التي كانت بضاعتهم الأميز، وشيّدوا «الإسناد» الذي لا يقل عنه –في ميادين الإضافة– دقّة وعلميّة، فأنجزوا بحوثهم الفقهيّة والنحويّة والكلاميّة والعلميّة والأدبيّة، والفلسفيّة، وازدهرت على أيديهم تكنولوجيا العلم وتطبيقاته في أرجاء الأمّة، وارتقى فيهم أبو حنيفة والكندي والفارابي وابن الهيثم والخوارزميّ وابن حيّان وابن سينا والرازي وابن رشد وابن خلدون، إلى أن نبغ فيهم محمد عبده والعقّاد وزويل. حتى يصرح زكي نجيب محمود في أخريات أيّامه بأنه لو علم في أول أمره ما في تراثنا من فكرٍ وعلمٍ وإنجازٍ؛ ما صرف من عمره أربعين سنة ينتصر فيها لفلسفة الغرب الوضعيّة؟

هل هذه الحالة في مواجهة تلك الأسئلة (التي توشك أن تتحوّل إلى أجوبة) يُكوِّنان

طرفي علاقة سببيّة؟، فإذا كان هذا صحيحاً، فأيّهما السببُ وأيّهما النتيجة؟

سؤال تفرضه مشكلة الدراسة، ويُعد أوّل موجّهاتها، ويأخذ بنا إلى سؤال آخر لا ينفصل عنه، مؤدّاه:

هل من الضرورات المنهجيّة في بحثنا أن توجّهنا فرضيّاته إلى مراجعة ما يقابل «حالة» الوعي، ونعني «غياب الحالة»؛ إذ هما نقيضان لا يجتمعان، وتصوّر أحدهما فيه الدلالة على غياب الآخر، وتحقّق مؤشّر واحد في حالة الوعي يعني بالضرورة انتفاء ما يقابله في حال غياب الوعي؟

فهل غياب حالة الوعي في مبنى الفكر ومجال التطبيق بين المسلمين هو المسئول في تاريخ المسلمين عن نهوض الخوارج والرافضة والقرامطة، وراغِبو النّفوذ، ومُدّعو الزّهد وناشرو الأباطيل وسارقو الأحلام، ومن والاهم ومن خرج من تحت عباءة الطمع والشهوة والسّلطة يدّعي التديّن زوراً ويعيث في الأرض وفي الخَلقِ فساداً؟، هل هو المسئول عن تواري العلم والعلماء وسيادة الرويبضة وتزايد فضائيات تفسير الأحلام وقراءة الفنجان، وانتشار الفتاوى المضلّلة – بفتح اللام المشددة وكسرها – والتي تُباع بالقطعة؟، هل هو المسئول عن امتداد أيادي غير الأسوياء وأصحاب العاهات النفسية والعلل العقلية والآفات الخلقية ممن أطلقوا على أنفسهم أسماء لأحزاب وتنظيمات وجماعات وفرق، ليس لهم منها معنى واحداً من مثل: «الإخوان المسلمون» و«القاعدة» و«طالبان» و«الجهاد» و«الجماعة الإسلامية» و«النور» و«العدالة» و«التحرير» و«الإصلاح» و«التنمية» و«أنصار محمد» و«أنصار بيت المقدس» و«حزب الله» و«النصرة» وما تدل عليه حروف «داعش»، و«أنصار الشريعة» و«أنصار السنة» و«جند الخلافة»، حتى صرنا لا ندري من فيهم تابعٌ لمن، من الأصل ومن الفرع، من يبايـع من، ومن

يوالي من؟

وهل يشكل فارقاً نوعياً أن يتم تمكين «غياب الحالة» لباعثٍ سني أو شيعي أو تحت توجهٍ أصوليٍ أو حداثي؟

هل غياب الحالة هو ما أدّى إلى أن تنقصم حياتنا ما بين قول وفعل يناقضه، ونتدثّر بقشور لا وزن لها في صحيح الدين، وشكليّات لا تعكس نوايا أصحابها؟

هل هو سببٌ لانزواء أصحاب الفهم، وتمدّد طبقة العامّة حتى يقول أحدهم «أرحنا من الصّلاة يا بلال» ولا يراجعه أحد، ويزاحم آخر ويلكز بِكوعِه أجساد من حوله ليؤدي طوافه بالكعبة، ويفتح آخر كفه يتلقّى الرشوة ثم يقبلها وهو يتمتم «الحمد لله»، ويُصر الأكاديمي الذي يتشدّق ليل نهار لطلابه بالموضوعية والحيادية والنزاهة على سماع القرآن في مكتبه الجامعي ساعات طوال وهو ينقل عن زملائه تقارير كاذبة وملفقة.

هل غياب الحالة هو ما أدى إلى أن غلا الفاسدون، وسادوا وكفّروا وأمروا بالمنكر ونهوا عن المعروف، وجزّوا الرؤوس وأقاموا أسواق النخاسة، وأفتوا دون سند شرعي إلا من ضمائر خَرِبَةٍ؛ فتوالت مشكلاتٌ لا حصر لها، ونبت في كل شبر من أرض الأمة أزمةٌ ليس لها فينا أيّة بادرة أو قوة لمجابهتها؟

هل مسئولٌ هذا الغياب عن اتساع الهوّة بين الإسلام وعِداد المسلمين بعد أن ظلّا وجهين متلازمين متكاملين يعبّران عن شريعة ربّانية واحدة، فلم يبق سائغاً من الدين بين المسلمين إلا قضايا: إرضاع الكبير، جهاد النكاح، جماع الوداع، زواج القاصرات، وما شاكلها من مغيّبات العقل؟

وهل هو ما أدّى إلى براعتنا في صناعة التبرير وامتهان التلفيق ونسج القناعات

الزائفة المعلّقة في الهواء، فلا هي تستند إلى شرع صريح ولا إلى منطق صحيح؟

هل هو الذي جعل واقعنا المهترئ يفضحنا، وتدل أفعالنا علينا، وتتبرأ منا أخلاقنا وينزوي فعلنا بسببٍ من ضآلة محصولنا العلمي والخلقي بين الأمم ؟، وهل هو ما أدى الى كثرة السفهاء والسطحيين، من اختزلوا رقي الإسلام وعزه وقدسية وحيه في مسبحة وجلباب قصير وأوراد لا يدري من يتعاطاها ما دلالتها، وعقله مشغول بمرضه وعجزه ونقائصه فترى المصلي لا يشغله خشوع الصلاة وأثرها وتدبر الآيات، وإنما يشغله أن تلمس أصابع قدمه أصابع جاره في الصف ويظل مُصرّاً على فعل ذلك طوال صلاته معتقدا أن في هذا وحده تمام الصلاة؟

هل هو الذي أذهب منّا الوازع الذي يردع، وأزهق الضمير الذي يؤنّب ويدفع عن الفحش والبذاءات؟، وهل هو ما أدى إلى أن يستمرئ العاصي فعل المعصية، وأن يُرَى الملتزمُ نموذجاً للتخلّف، والصادقُ ساذجاً، والمتقنُ لعمله شخصاً أبْلَه؟

هذه المواجهة بين حالة الوعي، وحال غيابها يوصل الدراسة إلى افتراضات، في بحثها إرشاد لمسارات البحث، إذ:

- يشير حضور الحالة وبحسم إلى المسافة التي تكون بين أصحاب حالة الوعي واللغة التي تحمل نتاجهم الحضاري، ويتحدّد حضورها بضيق المسافة وانحسارها.
- ويتحدّد الوعي بالقدرة على إدراك وجهته الصحيحة واستبصارها، وكأنها تمثّل الضمير الجمعي في الأمّة التي لا تجتمع على ضلالة حتى في أصعب ما يمرّ بها من دورات انحدار وظلمة.
- وتستند حالة الوعي إلى وجود ثنائية في قضية الدراسة، هما:

– الإنسان الواعي (المسلمون)

– وموضوع الوعي (الإسلام)

وليس واحد منهما جزءاً من الحالة، وإنّما الحالة هي التي تنشأ حين يلتقيان، بعيداً عن أي تأطير أو تنظير ابستمولوجي، أو أيديولوجي، أو حتّى سيكولوجي.

- ويتحدّد الركن الأوّل في بناء حالة الوعي في التوقّف «إراديّاً» وربّما الارتداد إلى الوراء «تاريخيّا»، يلتمس طرفها الأول (الإنسان الواعي) القوّة الدافعة التي يقدر معها على تجاوز الفاصل بين غياب الحالة واستحضارها في منهجية العلم، وتطبيقاته، وتقدير العمل، وفيوض الإنتاج، وعلوّ القدر، والثقة بالنفس، ما يطرح فرضيّة مهمّة إزاء قراءة تاريخ وجغرافيّة الأمة وهي:

– هل تمثّل تلك القراءة مطلباً حتميّاً من جهتي الشرع والعقل؟، وهل تعبّر عن حاجة ملحّة نفسيّاً ووجدانيّاً؟، وهل تشكّل أساساً أوليّاً في بناء حالة الوعي؟

أهميّة الدراسة:

تنحصر أهميّة موضوع دراستنا في جملةٍ من الأسباب، هي محدّدات، وهي ما جعلت قضيّة «بناء الوعي» محلّاً للدراسة والتحرّي العلمي، وهي مَعْنيّةٌ في الوقت نفسه ببيان الأهداف التي نسعى إلى تحقيقها بحثيّاً، وعلى رأسها يأتي الكشف عن حقيقة وأثر العلاقات البنائية بين حالة الوعي، والفرضيات (الأسئلة) التي تطرحها الدراسة، ويمكن ترتيب هذه المحددات على النحو التالي:

□□□□ □□□□□.indd 17 4/19/16 4:35:04 PM

المحدّد الأول: صعوبة الاستدلال باللغة:

ويتمثّل في ضعف القدرة على ضبط مفهوم «الوعي» والتعقيد الحاصل في دلالته الاشتقاقية بين علماء اللغة، يقول صاحب لسان العرب إنه «حفظ القلب الشيء» فيُقال: وعي الشيء أي حفظه وفهمه وقبله، أي عقله إيماناً به وعملاً.[1] هكذا تتأرجح دلالة اللغة في الربط بين الوعي والقلب (إيماناً به)، وبينه وبين العقل (حَفِظَهُ وفهمهُ)، وبينه وبين الإرادة النفسية (قَبِلَهُ)، وبينه وبين الجوارح (عملاً)، ويُقصره الفراهيدي على الحفظ[2]، ويمدُّه المعجم الوسيط إلى التقدير والفهم وسلامة الإدراك وشعور الكائن بما في نفسه وما يحيط به[3]، ولعلّ ما أدّى إلى هذا الاختلاف هو قابليّة المفهوم للتمدّد والاتساع، فضلاً عن أنّه يشير إلى قوى إنسانيّة تبدو متمايزة، لكنها تعبّر مجتمعة عن الإنسان كائناً واعياً؛ كالقوى الحسيّة والنفسية والعقلية والأخلاقية والحركية والوجدانية، ما يدفع الدراسة إلى التوكيد على أنّ ما وُصف به الإنسان عبر تاريخ الفكر من أنه كائن اجتماعي، أو سياسي، أو أخلاقي، أو ناطق، لا يفي بتحديد صفته الفصل والجوهرية، إذ يجب أن يحلّ محلّها أو أقله يأتي في مقدّمتها جميعاً أنه «كائن واع»، لذا فالنظر لمفهوم الوعي من منظور واحد من هذه القوى يُفقدنا كثيراً من أبعاد دلالاته في اللغة.

(1) ابن منظور؛ لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ج2، ص: 4876، 4877

(2) الفراهيدي: كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2003،1م، ج4، ص 385

(3) شوقي ضيف وآخرون؛ المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004م، ص: 1044، 1045.

المحدّد الثاني: تشابك الدلالات الاصطلاحية.

لم تقتصر الصعوبة على الدلالات الاشتقاقيّة لمفهوم «الوعي»؛ بل تحوّلت الصعوبة إلى نوع من التعقيد والتشابك في دلالاته الاصطلاحيّة في العلم، وفي استعمالات الناس له.

ينظر النفسيون للوعي على أنه لا يكون إلا بالانتباه والإدراك الحسي؛ فهما أساس العمليات العقليّة[1]، ويُعدّ فلسفيّاً «إدراك المرء لذاته وأحواله وأفعاله إدراكاً مباشراً[2] واعتُبر أنه معطى قائم بكل نفس ومرتد منها، وهو الحاوي لكل ما تضمر من قوى شعوريّة وإحساسات داخليّة وأخلاقيّة وما يبرز منها في كلّ سلوك[3]، وأنّ مقامه العقل الذي هو «أعمّ وأعمق من مجرّد الإدراك»[4]، فلم تبعد دلالات الاصطلاح عن دلالات اللغة، حين يلتقيان في اعتبار الوعي الإنساني (على إطلاقه) قدرة إنسانية هائلة تختزن طاقات عقلية ونفسية وجسدية تكفي لاستبصار موضوع وعيها ثم اختيار الفعل الذي يجعل الوعي سبيلاً إلى التغيير المعرفي والوجداني والعملي، غير أنّ الملاحظ أنّ اللغة والاصطلاح لم يضعا حدوداً فاصلة لتعيين «الحالة» التي تعبّر عن الوعي، كما أنهما لم يفصلا بين «الإنسان الواعي» و «موضوع الوعي» وربّما نجح دليل اكسفورد الفلسفي في أن يعترف بأنّ «الوعي

(1) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط7، 1968م، ص: 149.
(2) ابراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ط 1983م، ص: 215.
(3) هاني يحيى نصري: الفكر والوعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998م، ص: 120
(4) العقّاد: التفكير فريضة إسلامية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط6، 2007م، ص: 6، 7.

□□□□ □□□□□.indd 19 4/19/16 4:35:04 PM

موجود لكنه يتحدى التعريف» [1] درجة نجاح نظيره اللغوي في الإشارة إلى «الحالة» التي يكون فيها الوعي حاضراً وهو يستخدم لفظ «The state» ويشرط حدوثها بزمن معيّن، واستخدم للدلالة عليه مصطلح «Consciousness» ومصطلح «Awareness» لكنه يعتبر الحالة كائناً عضويّا[2]، وعلى تحفظنا على هذا الاعتبار العضوي لإغراقه في المادية التي عمّت مظاهر الفكر الغربي منذ عصر النهضة، إلا أنه أراد لهذه الحالة استقلالها عن الذات الواعية وعن موضوع الوعي معاً، كما أراد أن يضفي عليها اعتبارية تجعلها أمراً ممكناً يناله من يأخذ بأسبابه. لأنّ واقع الاستعمال للفظ «الوعي» بين العلماء من ذوي التخصصات المختلفة في العلم من الأقدمين والمحدثين يشير إلى شيوع ألفاظ عديدة للدلالة على الوعي، لكنهم لم يحددوا؛ فكانت ألفاظهم إما تدل على حال بعينها من الوعي، أو على شخص واع، أو على موضوع للوعي، فاضطربت في استعمالاتهم لهذه الألفاظ محاولاتهم في الدلالة على الوعي ك «حالة» تسعى دراستنا إلى بحثها وتقصيها، فقد قيل إن الوعي «إدراك ذاتي» أو «الذي يحكم الشعور» أو «جملة المعارف الإنسانية»[3]، واشترط البعض أن «يصاحبه الشعور به والالتفات إليه»[4]، وقرنه البعض بالتفكير العقلي والنشاط الروحي[5]، وقيل إنه «محصّلة عمليات ذهنية وشعورية معقدة،

(1) تد هو تدرتش: دليل إكسفود للفلسفة، ترجمة: نجيب الحمادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهيرية الليبية، ص: 1041

(2) OXFORD WORLD POWER, OXFORD UNIVERSITY PRESS.LONDON,6th edition, p. 756&163

(3) هاني يحي نصري : الفكر والوعي، ص 63 &65 & 103

(4) ابراهيم مدكور : المعجم الفلسفي، ص 6

(5) فؤاد زكريا : التفكير العلمي سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد3، مارس 1978 م، ص 46

□□□□ □□□□□.indd 20 4/19/16 4:35:04 PM

لا ينفرد التفكير وحده بتشكيله فهناك الحدس والخيال والأحاسيس والمشاعر والإرادة والضمير والمبادئ والقيم ومرتكزات الفطرة وحوادث الحياة والنظم والاجتماعية والظروف»[1]، فجمع هذا القول عمليات شتى للدلالة على لفظ الوعي وضيع المقصود منه، كما يفعل الطبيب قليل الخبرة حين يصف لمريضه عشرات الأدوية ليعالجه من وجع لم يستطع أن يهتدي لسببه، من جهة أخرى اعتُبر «النقد» وسيلة الوعي[2]، ويمكنه أن يتبلور بتزويد الإنسان بمنهجيّة علميّة تسمح له بقراءة صحيحة للأحداث والوقائع[3]، وهذا ما أدى إلى التعبير عن الوعي بألفاظ أُخر من مثل: العلم، العقل، الإدراك، المعرفة، الإحساس، الفكر، الشعور، التبصّر، النّظر، الفهم، الحفظ، الرؤية، المنهج، الحدس، والنقد. فحدث التشابك بين الألفاظ المستَخدمة في الدلالة على الوعي، كمرادفات للفظ، أو للتعبير عن أحد أدواته، أو أحد مظاهره وتجلّياته، أو بما يعبّر عن غاية من غاياته، دون أن تتمكن من تحديد المقصود بالضبط كُنه الحالة.

وقد ورد في آيات القرآن – تصريحاً وتضميناً – دلالات عدّة للفظ «الوعي»، يقول تعالى: ﴿والله أعلم بما يوعون﴾ الانشقاق، آية: 23 أي بما يحملون في صدورهم وقلوبهم[4]، ويقول تعالى: ﴿وتعيها أُذُنٌ واعية﴾ الحاقة، آية: 12 وقيلت في عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه؛ إذ قال له نبيّ الإسلام محمّد صلّى الله عليه وسلّم: «فأنت أُذُنٌ واعية لعلمي»[5]، فجعلت الآيةُ العلم قريناً للوعي، وفصلت بين الإنسان الواعي

(1) عبد الكريم بكار : تجديد الوعي، دار القلم، دمشق، ط1، 2000م، ص 10
(2) محمد أركون: نقد العقل الديني، ص: 9، 10
(3) السيد ياسين: الوعي القومي المعاصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة. ط 1، 1991م، ص: 86
(4) الألوسي: روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 30، ص 84.
(5) الرازي؛ التفسير الكبير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1981م، ج 30، ص: 107

□□□□ □□□□□.indd 21 4/19/16 4:35:04 PM

«علي»، وموضوع الوعي «علمُ النبيّ» صلّى الله عليه وسلّم، وأثبتت الآية وجوداً للحالة التي تُعنَي دراستنا بإثباتها، حيث يلتقي فيها طرفا حالة الوعي، ومن البديهي أن نعيَ أنّ حكم الآية لا يقتصر على شخص «عليّ» وحسب، وإنما ينسحب على كلّ من يمتثل لمقتضى الحكم، فالعبرة في هذا الموضع لا تكون بخصوص اللفظ وإنما تكون بعموم السبب.

المحدد الثالث: الإفراط في المفاهيم والتصنيفات.

يتبلور هذا المحدد في تنوّع الأبعاد المتضمّنة في مفهوم «الوعي»، والتي أفْضتْ إلى تصنيفات يصعب حصرها بين العلوم، فيقال: وعيٌ سياسيّ، وديني، وأخلاقي، وإعلامي، وفلسفي، وتاريخي، ويصنّف أحياناً تبعاً لمظهر محدد من مظاهره؛ فيُقال: الوعي البيئي، والصحي، والأمني، والمعلوماتي. ويُصنّف عِرقيّاً فيُقال: وعي عربيّ، وقوميّ، ووطني، ويُصنف من منظور عقدي، فيُقال: الوعي الديني، أو الوعي الإسلامي، ويصنّف حسب درجته فيُقال: وعي مُعتدل، ووعي مرِنْ، ويُصنف على أساس كمّي؛ ليُقال: الوعي الفردي، والوعي العام، والوعي الأسري، والوعي الإنساني، وتتزايد التصنيفات وتتداخل، ولا يبدو أنّ هناك حدّاً يوقفها، فلكلّ تصنيف القاعدة التي يستند إليها، وعندما نريد أن نضبط مفهوماً ما يؤدّي ذلك إلى وفرة محصولنا عنه من المعلومات، فتتعدّد جوانبه وأبعاده وعلاقاته؛ فتنشأ في أذهاننا عنه عديدٌ من الصور الذهنية، وتتبدى له في تصوراتنا أكثر من دلالة، فتكون حاجتنا إلى ضبط المفهوم أشدّ، وهذا ما شكّل محدّداً مهمّا

.. كما رواه الطبري في جامع البيان، والثعلبي في تفسيره، وأبو نعيم في حلية الأولياء، والواحدي في أسباب النزول، والزمخشري في الكشاف، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن، وابن كثير في تفسيره، والسيوطي في الدر المنثور.

في دراستنا «بناء الوعي» إذ تواجه الدراسة حشداً من المعلومات والاستخدامات المتباينة للفظ الوعي إلى الدرجة التي نكاد فيها أن نفقد معناه وحقيقته، فلا يخلو منه مقال بصحيفة، أو دراسة علمية، أو حوارٌ يوميّ، أو حديث متلفز، أو نقاش عابر، أو مؤتمر علمي، أو ندوة، أو خطاب سياسي أو ديني أو اعلامي، ما أفرز استخدامات للفظ الوعي تخلط بين ضبط المفهوم وأسبابه ومظاهره وآثاره وأبعاده، وأهمّ من ذلك لا تصنع تمايزاً في الثنائية المتعلقة بحالة الوعي أي بين «الإنسان الواعي» و «موضوع الوعي» وهذا يؤدّي إلى مزيدٍ من التناقض والتضارب في فهم الحالة، فليس في إمكاننا أن نُعرّف معنى ما، دون أن يكون له في اللغة ما يدلّ عليه من ألفاظ، وإذا عرَّفنا اللفظ فإنّنا – بلغة المناطقة – يجب أن نميّز بين مفهومه (الصفات والخصائص)، وما صدقاته (الأفراد الذين تنطبق عليهم هذه الصفات)، ما حدث هو مزيد من التعقيد للدرجة التي اعتُبر فيها أننا بقدر سهولة تعيين ماصدقات الوعي فإننا نقف عاجزين عن تحديد مفهومه، ما أدى إلى جنوح الكتابة عن الوعي إلى الغموض والتنظير عند بعض الباحثين وفي بعض الدراسات ولدى بعض المراكز البحثية، حيث لا يستطيع القارئ (الذي يمثل الذات الواعية) أن يعي ماذا قرأ؟ وماذا أراد الكاتب؟ وكلما عاد للقراءة ازداد انفصالاً عن وعيه، ولعلّ ذلك هو ما أدى إلى محاولة البعض الترويج لترسيخ مفاهيم وتصورات عن موضوع الوعي (أعني الإسلام) هي في غاية من الخطورة، فيُقال: الإسلام السياسي، الإسلام السني، الإسلام الشيعي، الإسلام الأصولي، الإسلام السلفي، الإسلام الحداثي، الإسلام النسوي، والإسلام الجهادي، حتى وجدنا من يتكلم في «الإسلام الافتراضي» و«الإسلام العلماني»، و«الإسلام المعتدل»، فأصبحت أذهان العامة والخاصة من الناس (الذات الواعية) مهيّأة للتشتت مع كثير من المفاهيم الموجهة والتصنيفات

المختلقة لموضوع الوعي(الإسلام)، إلى مستويات تبعده عن جوهره الحقيقي، وخطورة ذلك يتمثل في شيوعه بين الناس والتنظير له والدفاع عنه إعلامياً وسياسياً ودينياً وأكاديمياً، ما يُكرّس لمفاهيم عديدة؛ نهضت بغير أساس ديني أو علمي أو تاريخي، بغير معايير موضوعية من الواقع تؤسس له، وبغير معايير موضوعية من اللغة تضبط مفهومه، لكنها لظرف تاريخي – قصداً أو تغافلاً أو جهلاً – أخذت صفة الشيوع والتداول، حتى صارت على خطئها وخطرها وكأنها من صحيح اللغة ومن صحيح الفهم الديني.

المحدد الرابع: الخصومة مع التاريخ

حيث يرى البعض أن «النواة الصلبة للتراث الإسلامي سوف تضطر إلى التغير والتحلحل والتبدّل، ولن تستطيع بعد اليوم أن تتحاشى قوى العلمنة والحداثة»[1]، فجعل التراث خصماً أصيلاً للحداثة، ولم يفرّق في هذا الموروث بين النصّ القرآني من جهة وطرائق فهمه من جهة ثانية، وجمع الاثنين في سلّة واحدة، ولم يفصل بين السنّة الصحيحة وطرائق الاستدلال بها على النصّ القرآني وعلى الوقائع الحياتية، ولم يحدّد في الوعي طرفي الحالة: الإنسان والموضوع. ما خلّف نظرة للتراث ولتاريخ الفكر في الإسلام على أنّه مؤدّي للتخلّف، ومرادف للانحطاط، ومدعاة للمهانة.

وتجربتنا في التاريخ، والعقل، يُنبئانا أنّ قاهراً لم يقهر يوماً ما أمة المسلمين لقوّة فيه أو اقتدار؛ بل لضعفٍ أصاب هذه الأمة بالوهن والذلة، أوّله الاستهانة بما

(1) محمد أركون: نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص: 190

□□□□ □□□□□.indd 24 4/19/16 4:35:04 PM

يحمله تراثهم من معقول ومقبول، هؤلاء يعتقدون أنّ الأثر الغربي فينا في القرنين الأخيرين قد «أدى إلى تنوّع في اتجاه الوعي»[1]، فكأنّه ذهب لتشريح الجسم في غير موضع الألم، عندما يركز على موضوع الوعي الذي يخضع للتحليل والتقييم والفرز والاختيار، وليس على حالة الوعي به، وقريباً منه يأتي من تعمد أن يصنع صورة ذهنية عن السابقين في الإسلام «أي السلف» لا تمثل إلا التعنت والصلف والمظهرية؛ فعمّق شعوراً بالاستخفاف بدلالة المفهوم، وبما يحمل من أثر علميّ ومنهجي ومعرفي وحضاري وإنسانيّ يجتهد ويصيب ويخطئ، فنشأ بين كثير من المسلمين توجّهٌ يكاد أن يصير تعميماً طاغياً على ساحة الوعي كلها، حين لا يُرَى أمر الأمة إلا في جملة من المتقابلات، كالمقابلة بين السنّي والشيعي، والأنا والآخر، والأصوليّ والحداثيّ، واليساري واليميني، والأصالة والمعاصرة، والولاء والبراء، والانتماء والرفض، والواحد والأمة، ما أدى إلى تسمية مجتمعاتنا ب «التراثية»، ووصفت بالتي «ما زال فكرها بديلاً عن واقعها، وماضيها ممتداً فوق حاضرها».[2] لدرجة أن اعتُبر أنّ أعظم زيْغنا «أننا نجهل النقطة التي منها نبدأ تاريخنا»[3]، وخطورة هذا التصور تكمن في إقرارنا بأنّ أوّل طبقة في بناء الوعي بالإسلام كامنةٌ في طيات التاريخ، ولم تكن هذه الطبقة صناعتنا، غير أن إرادتنا للوعي تستوجب قراءتها، فمن مضادّات الوعي السعي إلى أن يحصر بعضنا نظرته إلى «التراث» و«السلف» في موقفين متضادين لا ثالث لهما، هما: «مع» على

(1) عبد العزيز الدوري: دراسة في الهوية والوعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، 2009م، ص: 163.

(2) حسن حنفي: حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1990م، ص: 8

(3) مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط 1986م، ص: 47.

□□□□ □□□□□.indd 25 4/19/16 4:35:04 PM

إطلاقها، أو «ضدّ» على إطلاقها، وكأنّ حالة الوعي بصحيح الدين تعدم الوسيلة التي توجّه العقل الإسلامي إلى مواقف أخرى غيرهما.

المحدّد الخامس: ازدراء العقل

لم يتعرّض شيءٌ في تاريخ الفكر في الإسلام للتحقير والتدمير مثلما تعرّض «العقل»، من ذلك الادعاء بامتلاك الحقيقة؛ سواء أكانت دينية أو علميّة، وما أصاب العقل جراء ذلك من تفتيت وهدم، أدّيا إلى سيطرة الخرافة محلّ الوعي، حيث «اضطهد الكثير من دعاة العقل بغير وجه حق» [1]، بدءاً من المعتزلة، ومروراً بالفلاسفة والعلماء والمصلحين والزاهدين والمتصوفة، وصولاً إلى ابن رشد، وانتهاء بتكفير المخالفين اليوم تحت ذرائع عدة أقلها «إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة»، أو ازدراء الأديان، وربما لذلك قيل «إنّ عمليّة تنصيب العقل في الثقافة الإسلامية لم تكن بالأمر الهين»[2]. يؤيّد ذلك أنّ القرآن لم يذمّ أمراً في حال «غياب الوعي» كما ذمّ التقليد، وما نصّبت آياته قيّماً لفعل الإنسان مثلما نصّبت العقل؛ فالعقل في القرآن «هو الذي يعصم الضمير ويدرك الحقائق ويميّز بين الأمور ويوازن بين الأضداد ويتبصّر ويتدبّر ويحسن الادّكار والرّويّة» [3]،عن طريق «النقد، ولذا فإن ما يدفعنا إلى أن نبقى تائهين مقلّدين مكرّرين، متّبعين محافظين ليس سوى أنّنا «نهمل، ونرفض، ونمنع كلّ ما يمتّ إلى مشروع نقد العقل الإسلامي بصلة»[4]،

(1) توفيق الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 87/ مارس/ 1985م، ص: 149، 150.

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 10، 2009م، ص: 249.

(3) العقّاد: التفكير فريضة إسلامية، ص: 11

(4) محمد أركون، نقد العقل الديني، ص: 9، 10.

وجانب أصيلٌ في دراستنا «بناء الوعي» هدفه أن يكون النقدُ واحداً من أعمدة هذا البناء.

المحدّد السادس: الخلط بين الاسم والصفة

إن كثيراً من أهل العلم قد خلطوا عند استخدامهم للفظة «الوعي» بين كونه اسماً، وكونه صفة، فالاسم كلمة تدلّ بذاتها على شيء محسوس، أو غير محسوس؛ يُعرف بالعقل، وهو في الحالتين لا يقترن بزمن»[1]، فيما تدلّ الصفة «على معنى مجرّد، وعلى صاحبه الموصوف به، وعلى ثبوت ذلك المعنى وتحقّقه ثبوتاً زمنيّاً عامّاً، وعلى دوام الملازمة»[2]، ومما هو شائع في الاصطلاح استخدام الاسم للدلالة على الصفة، واستخدام الصفة للدلالة على الاسم، إذ كلّ صفة اسم وليس كلّ اسم صفة، الفارق بينهما «الزمنيّة»، فمن الضروريّ أن تدلّ الصفة على زمن، وعلى دوام الملازمة، ودراستنا «بناء الوعي» تفترض أنّ الوعيَ صفةٌ» لها معنى مجرّد، وتدلّ على أصحابها (المسلمين)، مثلما تدلّ على إمكانيّة تحقّقها زمنيّاً، وعلى دوام الملازمة كلما توفرت معطيات حالة الوعي، لأن الاسم أحياناً لا يوصلنا – كما يعتقد أفلاطون – إلى حقيقة المسمّى»، بل حقيقة المسمّى هي التي تمكّننا من معرفة حقيقة الاسم»[3]، هكذا يؤدي اعتبارنا الوعي صفة إلى أن تزيد وتتسع قدراتنا على تحليل أسس وأبعاد ونتائج تلك الصفة «الوعي بالإسلام» في واقع وجودها بين المسلمين.

(1) عباس حسن: النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط 3، ج 1، ص: 26
(2) المرجع نفسه، ج 3، ص: 283.
(3) أفلاطون: محاورة كراتيليوس، ترجمة وتقديم: عزمي طه السيد، وزارة الثقافة الأردنيّة، عمّان، ط 1، 1995م، ص: 68

□□□□ □□□□□.indd 27 4/19/16 4:35:05 PM

المحدّد السابع: الخلط بين المعرفي والسيكولوجي

يتمثّل في التباين في توصيف «اللاوعي» بين الدراسات النفسية وبقية العلوم، إذ يشير المفهوم في بقية العلوم إلى انعدام حالة «الوعي بالشيء» وفقدانها، فيما يراه علماء النفس في دراساتهم النفسية أنه «شعور غير مدرك» أي طبقة ثانية تقع تحت الشعور، وأنه «فعّال، ديناميكيّ حركيّ، مؤلّف من مجمل التفاعلات والعمليات النفسيّة المكبوتة، وأنه نواة الشخصية الحقيقية، ومركز لطاقة الإنسان، ويوجه السلوك».[1] ويبدو أنّ الاختلاف بين التوصيفين هو اصطلاحيّ بالدرجة الأولى، ودراستنا «بناء الوعي» تعمد إلى استبعاد هذا التصوّر السيكولوجي لمفهوم «اللاوعي» لتعزله في إطاره النفسي الذي يعنيه، وتفترض أنّ ما يقابل «الوعي» ليس هو «اللاوعي» وإنما هي «مضادات الوعي» كالجهل وقِصر النّظر وضيق الأفق ونقص المعرفة وفقدان العلم وتضييع روحه وأخلاقه وغياب المنهجيّة في التفكير والأداء، هذا كله هو ما يشكّل منظومة الوجود الحقيقيّ لحالة «غياب الوعي» والتي تنبني على كل التناقض مع حالة «الوعي» موضوع الدراسة.

منهج الدراسة:

على الرغم من كثرة الافتراضات التي تمّ رصدها لدراسة «بناء الوعي»، وبسبب من تنوّعها ما بين فرضيات موجَّهة يكون فيها السؤال محدّداً لوفرة معطياته من المعلومات، وغير موجَّهة عند تضاؤل المعلومات بشأنها، وبسبب من زخم المعطيات التي توفّرها الوقائع الماضية والحاضرة في مجتمع الدراسة «أمة الإسلام» فإنّ منهجيّة البحث تستند إلى مجموعة لا تنتهي من التساؤلات، ولأنّ

(1) سامح زين: علم النفس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، 1991م، ص: 223، 225.

□□□□ □□□□□.indd 28 4/19/16 4:35:05 PM

المنهج هو وسيلة مؤدّية إلى الكشف عن الحقائق التي تحاول الدراسة جاهدة استنطاق إجاباتها؛ فإنّ المنهج الذي ستعتمده دراستنا هو منهج تاريخي تحليلي نقدي مقارن، تسير المناهج معاً بالتوازي وليس بالتوالي، وبالتآزر وليس بالتقاطع، فعملية الفصل بين هذه المناهج أمرٌ غير متصوّر، لا على المستوى النظري ولا على المستوى البحثي، ذلك لمعرفة مادة البناء الأولى لحالة الوعي في لغة العرب، وهي تحمل صبغتهم، وألوان حياتهم، وأنماط تفكيرهم، وأثر حكمتهم، وروحهم التي تميّزهم، واكتشاف علاقته بمادة البناء الثانية من النصوص الإلهية التي تمثل خطاب الوحي في الإسلام، ومحاولة تتبّع أثر النصّ الإلهي في واقع المسلمين، وفي الإنسان المسلم – أفراداً وأمّة – ومقارنة هذا الأثر بعد تحليله عند من تلقّوه من العلماء والمفكّرين، والفلاسفة والفقهاء، والمتكلّمين، والمتصوّفة، ثم استقراء حالات التناغم بين النصوص والعقل، واستنباط نتاج هذا التناغم، وقياس الأحكام على واقع تطبيقها، ومحاولة التثبّت من صدقيّة الأحكام باستخدام معايير النقد الموضوعي من دقّة وصحّةٍ ووضوح؛ ما يضفي على الدراسة المنهجية التي يجب أن تكون، نعني المنهجيّة التي تضيف التاريخي إلى المنطقي، والتاريخي إلى التحليلي، والتاريخي إلى النقدي، من غير أن تبعد في كافّة مراحل الدراسة عن فرضياتها التي منها انطلقت.

خطّة الدراسة:

يأتي محتوى الدراسة في مسارات خمسة، يفترض البحث أنها دروب متوازية، وموصلة إلى تحقق الوعي، نرتبها كما يلي:

المسار الأول: الوعي بقيمة الذات

يوضّح هذا المسار أنّ ظهور الإسلام عند بدء البعثة المحمدية، ولهؤلاء الناس، وفي هذا المكان المحدّد يستحقّ التحليل والاعتبار لظرفيّة الزمان والمكان والإنسان في الرسالة، ليبيّن أنّ هناك فرقاً بين الإسلام والفكر الذي ينتسب للإسلام؛ حيث يسبق الفكر – بدلالة لغة العرب وموروثاتها من الشعر والحكمة – الإسلام في نصّه الموحَى به قرآناً وسنة، كما يوضح أنّ نزول النص القرآني بلسان عربي مبين إنّما هو لحكمة وغاية، ويحلّل هذا المسار حيثيّات استحقاق أمّة العرب لرسالة السماء ليستبين منزلة الروح الجامعة التي كانت تسرى فيما بينهم وتوحّد أصلهم ومصيرهم وطبعهم وخلقهم وخلقتهم. ويحلل منظومة القيم التي عرفوا بها – رغم الجاهلية السائدة فيهم – ويتفحص قدسيّة الكلمة في لسانهم بما تحمل من حكمة وبلاغة وأبنية متميّزة من اللغة.

هدف المسار أن يؤسّس اللبنة الأولى لموضوع الوعي في الدراسة، وهي لغة العرب، ليس بمادتها وحسب، وإنّما أيضاً بروحها وما تحمله من موروث حضاريّ، وما شرُفتْ به في نظم آيات القرآن الكريم؛ مما يجعلها السند الأول في بناء حالة الوعي في الأمة بقيمة ذاتها.

المسار الثاني: قراءة الوحي

وينفذ مباشرة إلى موضوع الوعي، ما يشكل اللبنة الثانية في بنائه، وهو «نصوص الوحي»، الذي يتمثّل في النصوص القرآنية والنبوية الشريفة، ليكتشف أثرها في تشكيل البناء، وكيف تنفذ إلى العقل تنبهه، وإلى الوجدان لتشبعه. يوضّح هذا المسار أنّ الوحي القرآني يسير في اتجاهين: إيماني ومنهجي، وأنّهما يتمازجان

في آياته جميعاً، ويحلل الأسباب التي تستوجب قراءةً للوحي متجددة، بضوابط مقنّنة، لتحقيق مرادات النصّ في تأسيس العلم وبناء المنهجية وإنفاذ الروح العلمية وتأصيل الأخلاق في شتّى مناحي الحياة، ويوضّح المسار كيف استطاع العقل الواعي بين المسلمين خلال العصور الأولى للإسلام أن يستلهم من الوحي طاقات التأسيس في العلم الشرعي، وانجازات الإضافة في العلم الطبيعي، وارساء قواعد التجريب، وكيف تمكّن ذلك العقل الواعي من بناء حضارة سادت لقرون بعلم متفرد، وإيمان صادق، وفتحت آفاقاً رحبة للتواصل مع السابقين، والتمهيد لدور متطور من الفكر والتحديث في أوروبا.

هدف المسار أن يثبت أن الوعي بالإسلام لا تنشأ حالته بمعزل عن القراءة الموضوعية الدقيقة لنصوص الوحي، والقراءة الموضوعيّة الدقيقة لمفردات الواقع الإسلامي المتغير، شريطة أن تظل القراءتان في صورة متزنة، مستمرة، ومتصاعدة علمياً.

المسار الثالث: ثنائية النص والعقل في فهم الواقع

يوضّح هذا المسار أنّ أول ما يتوجّه إليه النصّ القرآني هو العقل، من أجل بناء حالة الوعي، وتحديداً بناء الوعي بدلالات النصّ ومتغيرات الواقع معا، ويحاول المسار أن يحلل العلاقة بين الجانبين، ويتفحّص كيف أنه لم ينشأ خلاف أو نزاع بين المسلمين إلا بفعلٍ من السياسة، وأنّ الفِرَق التي غالت والتيارات التي تشدّدت والمذاهب التي تطرّفت في الفهم والفكر والمعتقد والعمل ما صار ذلك بينهم في الغالب؛ إلا جراء إقحام السياسة في الدين، أو التدثر بالدين لغاية في أنفسهم وهوى بالحكم والسلطة، وأنّ أعظم ما سال من دماء بين المسلمين بدت وكأنها لخلافات عقائديّة، أو لما ترتب عليها من خلافات فقهيّة، بينما لم تكن إلا لمطامع

أدناها نُصرة الدين، ويحلّل المسار كيف أدى النزاع في العقائد إلى شيوع القتل والتكفير والتضليل، ويبيّن كيف يكون الاستدلال وسيلة كبرى لفهم النصّ، ويحلّل طبيعة الخلاف الذي نشأ بين المسلمين في أيّهما أحقّ بالصدارة: الاستدلال بالنص (النقل) أم العقل؟

هدف المسار أن يوضّح أنّ المسألة لا يجب حصرها في ترتيب أولويّة أحدهما على الآخر، وإنّما في تقنين الضوابط التي تحكم عملية الاستدلال نفسها، لأنّ من الأسس المهمة في بناء حالة الوعي هو القدرة على الاستدلال الصحيح كأحد المسارات الكبرى في بناء الوعي.

المسار الرابع: بناء الوعي التحليلي البرهاني

يوضّح كيف استطاع العقل الإسلامي في مسيرة الوعي بالدين أن يشقّ طريقاً مبتكراً يخصّ المسلمين وحدهم، هدفه فهم النصّ الديني عبر منهجية التحليل الفلسفي، إذ يحلّل اعتبارات بناء الوعي فلسفياً من خلال التمايز بين الأفراد والمفاضلة بينهم والتكامل في مذاهبهم الفلسفية؛ ما مكّنهم من الإضافة لرصيد الوعي. ويوضّح المسار نطاق الوعي التحليلي في الإسلام منذ تأسيس الكندي له مروراً بالفارابي وصولاً إلى ابن رشد، ويفحص إضافاتهم وموسوعيّتهم وتفرّدهم والتزامهم منهجيّة البرهنة فلسفيّاً.

يحاول هذا المسار أن يفنّد مقولة التوفيق بين الدين والفلسفة التي لزمت فلاسفة الإسلام بهدف انتقاص جهدهم المعتبر في الدلالة على الوعي فلسفيا. غاية المسار أن يقيّم إضافة العقل الفلسفي لرصيد الوعي بالإسلام، ويحدّد أثره الفاعل في تشكيل بناء الفكر فلسفياً.

□□□□ □□□□□.indd 32 4/19/16 4:35:05 PM

المسار الخامس: بين أخلاق الإسلام وروحانيته

يحلّل المسار الوعيَ الوجداني من خلال تجربة التصوّف بين المسلمين، ليستخلص دور المتصوّفة الأخلاقي الاجتماعي الحضاري والإنساني في بناء الوعي بالدين، ويحلّل المنهج الذوقي بين المتصوّفة ليكشف عن أي درجة نجح أصحابه في التعبير وجدانياً عن روحانيّة الإسلام وأخلاقه، يفنّد المسار مقولة «إنّ التصوّف يمثّل جزءاً من الإسلام»، ويقيّم نتاج الصوفيّة على مستويات الفهم والإيمان والسلوك، وأثر الزهد في تشكيل الوعي بالإسلام، ويوضّح علاقة رجال التصوّف بالعقلانيّة، وطبيعة الروحانية التي اتصفوا بها، ومستوى أخلاقهم، ومراحل تجربتهم في جوانبها التعبّديّة والوجدانيّة والتعبيريّة. هدف المسار أن يثبت أن طريقة المتصوفة في التعبير عن الدين بمنهج وجداني إنّما يشكّل إضافة واجبة لبناء الوعي، لكنه وهو يعبّر عن روحانيّة وأخلاق الإسلام؛ فإنّه لا يمثّل جزءاً منه، وإنما هو أثرٌ من آثاره.

* * *

هكذا تقدّم الدراسة عبر مساراتها الخمسة لكيفيّة بناء «حالة» الوعي بالإسلام، وإذ هي تعود للتاريخ لتستخلص منه مادة بناء الحالة كقاعدة أولى للبناء؛ فإنّ هدفها ما كان الانفصال عن معطيات العلم المعاصر وتقنيات المعرفة والتواصل، أو الغيبة عن وجودنا الواقعي، أو التسليم بأننا غير قادرين على مواكبة الذين تقدّموا ونهضوا، أو النبش في الماضي لإيقاظ أسباب الفتن والنزاعات والبكاء على أطلاله، أو الهروب من الحاضر – جموداً وانغلاقاً – إلى الذي مضى وانتهى.

هي رؤية تحمل بين دفتيها تصوّراً لمبنى الوعي بالدين، حيث يجب أن يؤسّس

□□□□ □□□□□.indd 33 4/19/16 4:35:05 PM

في مسارات خمسة متلازمة متكاملة؛ لمواجهة صور الغلوّ والتطرّف وضيق الأفق وتدنّي الفهم في قراءة دلالات النصّ الإلهي، وفي مواجهة العصبيّة الحالقة والمذهبيّة الخانقة التي استشرت وطفحت في مجتمعات المسلمين تدهوراً وتخلّفاً مما لم يحدث مثله في تاريخنا على كلّ الأصعدة حتى الأخلاقية والدينية منها، وفي مواجهة غياب القدوة وأصول المجادلة والحوار وبناء الاتجاهات السوية.

هذه الدراسة محاولة تستلهم أسس بناء الوعي الصحيح، تنتزعها من جذور الفكر الذي ساد فعلياً بين المسلمين ولقرون، هدفها تعزيز الثقة بالنفس وصيانة اللسان العربي وجلب قيم القراءة الواعية للنص في ضوء ما يمكن أن تطاله عقولنا من توهجات العلم وتطبيقاته وثورته المعرفية الهائلة، هي خطوة لاستحضار الروح العلمية والمنهجية في الاستدلال والتحليل والبرهان، وامتثال الروحانيّة التي تقوّي أخلاقيات المؤمن، هي رغبة في تشييد فقه التنوّع والاختلاف وتمكين العمل المؤسسي بين المسلمين، لتحليل آيات الجهاد وأحكام الايمان والكفر التي شاعت وفق نظرات ضيقة أساءت للدين ولأصحابه .

هذه الدراسة محاولة لقراءة منهجية متفحّصة للتاريخ، ومراجعة مفرداته. تركّز على الإبداعات التي أضافت للفكر، وتستبعد – بكل حرص وحياديّة – كل ما كانت غايته التشدّد أو المغالاة، وكل ما انبنى على تعصّب أو مذهبيّة، أو ما جنح إلى التضليل والتكفير والتشتيت والتمزيق في نسيج الأمة الاجتماعي والفكري والديني.

* * *

أدعو المولى القدير أن يجعلها عملاً صالحاً متقبّلاً، وأن يعفو عنّا إنه تعالى يحب العفو، فليس لنا مطمعٌ من ورائها إلا «الوعي» بديننا الحق، وأن يؤجرنا على جهدنا المقل في الدلالة على مبناه، إنه سبحانه ولي ذلك والقادر عليه.

والحمد لله ربّ العالمين

د. حسين صبري
أبوظبي 2015 م

المسار الأول
الوعي بقيمة الذات

- تمهيد.
- الإسلام والفكر.
- حيثيات استحقاق الرسالة:
  - الروح الجامعة.
  - منظومة القيم.
  - قدسية الكلمة.

تمهيد:

الغايات العظمى لما يتمّ إنجازها تستحقّ منّا الدرس والتحليل والاعتبار، هذا إن كانت من صنع البشر، فكيف إذا كانت من إبداع الخالق سبحانه؟، وكيف إذا صاحبتها رسالةٌ تؤسس للإيمان الصحيح، وتعيدُ للخُلق اعتباره، وتجعله الروح السارية في شتّى مناحي الحياة بين الناس، وتوقظ الحس الإنساني الذي ذهب عن الانسان لأمد طويل، وتنفض عن العقل ما ران عليه من ضلالات الفهم وضبابية الوجدان. وأنانيّة الفعل، وقِصَر الغايات، وضيق الفراغ، وانحسار الولاء لله الحقّ؟.

هكذا كانت غاية الإسلام في أن يجعل من الإنسان كائناً واعياً، أوّل تجلّياته الوعي بذاته، وإنسانيّته التي لا تتم على وجه صحيح إلا بمنهج ربّاني، يفسح للعقل القدر الذي يستطيع من الفهم والعلم والإصلاح؛ لهذا في كلمات خمس يعلن الوحي أنّ «الله أعلم حيث يجعل رسالته» الأنعام: 124 والتي ذهب أغلب المفسرين في فهمها الى أنّ الإسلام رسالة جُعلت فيمن يصلح لها، لأنّ الله عزّ وجل يصطفي للنبوّة من علم أنه يصلح لها، وهو أعلم بالمكان الذي يضعها فيها[1]. وقُرئت «رسالته» و «رسالاته» على صيغة الجمع، وهذا لا يعطّل ما نحن بصدده من درس وتحليل واعتبار، والمعنى أنّ للرسالة موضعاً مخصوصاً لا يصلح وضعها إلا فيه، فمن كان مخصوصاً موصوفاً بتلك الصفات التي لأجلها يصلح وضع الرسالة فيه كان رسولاً [2]، وأجمل البعض مخصوصيّة الصفات «بمن هو مأمون عليها»

(1) الزمخشري: الكشاف، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1998م، ج 2، ص: 393، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلام، دار طيبة، الرياض، ط 2، 1999م، ج 2، ص: 332

(2) الرازي: التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1981م، ج 13، ص: 186

[1]، فارتأى «الأمانة» الصفة الجامعة المانعة الواجبة لحمل تبعات التبليغ لرسالة السماء، فإن «حيث» الواردة في الآية قد اعتُبرت الموضع من خلقه الذي يرتضيه ويصطفيه رسولاً،[2] فدلّت ظرفيّة المكان على إنسانيّة الإنسان في أجلّ مراتبها، مثلما دلّ الكمال الإنساني على طهر المكان الذي اختير لانطلاق الرسالة، فالرسالة لهذه الاعتبارات «فضل من الله تعالى يختصّ به من يشاء من خلقه، لا ينالها أحد بكسب، ولا يتوسّل إليها بسبب ولا نسب»[3]، واشتملت الآية – تصريحاً وتضميناً – العناصر اللازمة بالضرورة لأداء رسالة السماء الخاتمة حيث:

- إنه لا يتوجه فهم من أُبلغوها إلا لإقران الرسالة بالله تعالى.
- إنّ أول من يتلقاها هم أهل هذا المكان المخصوص «جزيرة العرب» والذين فيهم ما يمكنهم من اتباعها وأداء واجب الدعوة ومَهمّة التبليغ للكافة.
- إنه قد اختير لانطلاق الرسالة أطهر بقاع الأرض.
- إن العوائق جمّة، لأن هناك من سيحولون قدر جهدهم دون إنجاح الرسول ﷺ وإنفاذ الرسالة منذ اللحظة الأولى لفيض النبوّة في مكّة، والتي كان لموقعها «أثر بالغ في وحدة العرب ونهضتهم، فقد كانت متجرة للعرب ومثابة للناس، وكان لقريش مكانتها من الحضارة، وكانت أهلها أكثر القبائل بالشعوب اختلاطاً، وكانوا على آثارة من العلم بالكتب المنزلة، وتهيّأت لهم الوسائل لثقافة اللسان والفكر»[4].

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2006م، ج 9، ص: 21

(2) أبو زهرة: زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، بيروت، مجلد 5، ص: 2658

(3) محمد رشيد رضا: تفسير المنار، مطبعة المنار، القاهرة، ط 2، 1947م، ج 8، ص: 39

(4) أحمد حسن الزيات: تاريخ الأدب العربي، دار نهضة مصر، القاهرة، ص: 16، 17

□□□□ □□□□□.indd 40 4/19/16 4:35:05 PM

لهذا فطن العرب أنّ محمّداً عليه الصّلاة والسلامُ ومن معه هم حَمَلةً الرسالة، وأنهم مصرُّون على أداء تبعاتها، كما عَقِل الذين آمنوا أن عليهم واجب التبليغ، مثلما أدركوا أن الزمان والمكان والإنسان فيما يرونه ماثلاً أمام أعينهم لا يشكلون كفايةَ لتمام التبليغ، حيث أعمار محمد صلّى الله عليه وسلّم، وصحبه محدودة، كلٌّ بأجله، وجزيرة العرب – على اتساعها – ضيّقة حتى تسع آفاق الرسالة وغاياتها، وليس بأيديهم – بعد وحي الله تعالى – غير ما وعته صدورهم من أثر الفطنة والحكمة التي كانت لهم وظلّت فيهم مؤثّرة ومسيِّرة، وعرفوا بها في أرجاء الجزيرة وما حولها، فيما جادت به قرائحهم في لسان عربيّ بليغ، دلّ على أنّ له في نفوسهم أصولاً وجذوراً من الاعتقاد بخالق.

الإسلام والفكر:

لذا فمن غير الصواب أن نذهب مع من يدّعي أنّ نشوء الفكر في الإسلام وما صاحبه من الوعي؛ كان مبدؤه اللحظة الأولى لوحي السماء، تحديداً حين لامستْ كلمة «اقرأ» السمع الإنساني في لفظ عربيّ مبين، انتشر خبره في الأرض على لسان الصادق الأمين، إذ فَرقٌ بين الإسلام من جهة، والفكر الذي نما في ظله من جهة أخرى، فالإسلام كدينٍ سماويٍ مكتملٌ بناؤه، خزانته نصوص الوحي التي أيقن المسلمون صحّتها من القرآن والسنّة، فلا مجال لكائن من كان أن يضيف إليهما، إلا تعمقاً في الفهم، أو درساً وتمحيصاً، أو سبراً لدلالات النصوص، أو تحقيقاً لمراداتها، أما الفكر الذي نشأ بسببٍ منها، فوعاؤه اللغة وهي الدليل إلى فهمه واستنباط معانيه واستشعار إعجازه، لهذا تظلّ لغة العرب – أداة هذا الفكر – منظومة أولى متكاملة وفاعلة ومحدّدة لهويّة الإنسان الذي يستخدمها، وما يحمل من تراث

وقيم وحكمة، يجب مراجعتها وسبر أغوارها وإخضاعها للتحليل والاعتبار، لأنه «غالباً ما يتم إهمال الرصيد العربي القديم في دراسة الفكر»[1]

وغير عسير علينا أن ندرك فيما حملته «اقرأ» وما تلاها من آيات بيّنات؛ من تحفيزٍ للفكر، وتوكيدٍ على عربيّة اللسان يقول عزّ وجلّ ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ابراهيم: 4 لأنهم أقرب إليه، فإذا فهموا عنه وتبيّنوه وتنوقل عنهم وانتشر، قامت التراجم ببيانه وتفهيمه، كما أنه يكون أبعد من التحريف والتبديل، وأسلم من التنازع والاختلاف»[2]. فالفهم تابع للفظ، والنشر تابع للنقل، والبيان تابع للشرح، لتنبيه أفهام الناس إلى ما ينطق به الوحي وهو يُحفِّز في عقولهم الوعي، وفي نفوسهم التسليم بأمر الله تعالى، لأنّ فيهم من سيحمل هذا الأمر إلى قومه، ثم إلى جنس العرب، وهم الموكل إليهم حمل الرسالة إلى الناس كافّة، ومن الغايات الكبرى للرسالة تشييدُ صرح جديد من الوعي الإيماني، الذي لا يكون إلا ببناءٍ جديد من الفكر يتناغم ورسالة الدين الخاتم.

فالخطاب القرآني نظر – أوّل ما نظر – إلى من يحمل الرسالة، لا إلى الرسالة ذاتها، أي إلى بناء الإنسان قبل النظر إلى بناء أمّة الرسالة، إذ الإنسان الصحيح فكره، صحيحٌ معتقده، صحيحٌ وعيه، صحيحٌ ولاؤه ومتينٌ انتصاره للدين، لأنه هو من سيحمل عبء الرسالة على الوجه الذي أراده الله تعالى، هكذا كان مقصد الرسالة الأول تشكيل جوهر الإنسان، الذي يسكن تلك البقعة الوعرة الممتدة في صحراء الجزيرة العربية، حيث لم تكن الأرض مثبطةً لعزيمته، صارفةً لهمّته عن الحركة والحياة، مثلما فعلت ما عداها من صحراوات بساكنيها، فكأنها كانت القساوة التي

(1) دومينيك أورفوا: تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ترجمة: رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2010، ص16

(2) الزمخشري: الكشاف، ج 3، ص: 362

أُعطيت لغاية، ورُتّبت لقصد، هو أن تصون للعربي خياله، وتُعلي في نفسه العزّة، وتمدُّه بسلاسة الحروف، وسلطان الكلمة، وتمكنه وهو يجابه الصحراء وشظف العيش من قوّة التأمّل، لذا كانت لغته ساحة رحبة لفكره، وإبداعاته، ومآثره، وأيامه، ومرصداً لتجاربه وحكمته ووعيه، تهيُؤاً لما هو آت من إعجاز، أعظم ما فيه أنّه من جنس ما كان فيه نبوغ لسانهم وتفرّده، فحدث أن تلاقت نصوص الوحي مع مكنون الحكمة من لغة العرب، وما طوته صدورهم من مخزون حضاري، وبقية مما ترك الأولون من الخير، والنزوع الإيماني، فكان نتيجة هذا التلاقي أن تبدّل في زمن وجيز هذا الإنسان من بدوي أمّي بسيط إلى عاقل واعٍ بجوهر الرسالة التي تَخَيّرتْهُ أهلاً لها، ومن جامد إلى متغيّر، ومن محدود النظر إلى متأملٍ في جميع المخلوقات، ومن جاهليّ ضيق النظر إلى معتَبِرٍ ومُفكّر في قيمة الإنسان التي تعلوا – بالإيمان الصحيح – قيمة الكائنات كلها، لهذا يخطئ من يقصر حكمه على جنس العرب قبل الإسلام بالنظر إلى جانب البداوة وحده، أو الأمية المتفشية فيهم، أو العبادات التي سادت أغلب جماعاتهم، ثم يغفل عما أُعطوه من قدرة على البيان والبلاغة، التي تدل على أن فيهم نوعاً راقياً ومتفرداً من الفكر، لأن الفكر من هذا العربي هو الواجهة التي يُستدلّ بها عليه، فما يصل ما بين الفكر والإنسان إنّما هي ماهيّته، وكينونته التي بها يتمايز، وما يصل ما بين الفكر والإنسان هي رابطة جدليّة، يتكاملان معاً، أخذاً وعطاءً، تأثيراً وتأثُّراً. وليس هناك شيءٌ أعظم تجسيداً للفكر من وعاء الكلمة الذي فيه ينهض، وتتجلّى إبداعاته، ومثلما تكون جدليّة الوصل بين الإنسان وفكره، تكون بين فكره ولسانه، فتصير الكلمة مرآة للفكر، حيث إنه كلما انتظم الكلام ودقّ، دلّ على علوّ الفكر ونظمه ودقّته، فكيف إذا صار الكلام بهذا الوصف سمتاً عامّاً لأمةٍ فرض تميّزها المكاني الزماني والإنساني على

□□□□ □□□□□.indd 43 4/19/16 4:35:06 PM

مجموع أفرادها أن تكون الكلمةُ سرّهم ونجواهم، روحهم ووجاهتهم، وجعهم ومقصدهم، هكذا قبل الإسلام كان العرب – رغم أمّيّتهم الغالبة فيهم – مطبوعين لا يتكلّفون، والكلام عليهم أسهل وأيسر، وعلّة ذلك أنهم «لم يحفظوا إلا ما التحم بصدورهم، واتّصل بعقولهم من غير تكلّف ولا قصد»[1]. من هنا استطاعت الكلمة أن تحمل خصائص الحكمة على ألسنتهم، بانشغال وجدانهم واستمالة عقولهم بالأحداث التي يعايشونها، فكانت عفويّتهم في التعبير، ولم يتحقق لهم ذلك إلا بقدرات مكينة استقرّت في طباعهم وأدّت بهم إلى وضع كل لفظ في نصابه، وكل معنى في سياقه.

حيثيّات استحقاق الرسالة:

لأن رسالة السماء في هداية البشر تظل بالغة الأثر، ولأن لها أوانها، وأرضها، وناسها، ومن يتكفّل بأدائها، فلم يكن هناك بدٌ من أن تنسجم الظّرفيّة الإنسانيّة التي توجب الرسالة، والظرفيّة الإنسانية التي تكفل بقاءها وتبليغها. لهذا تعاضدت في استحقاق المكان والزمان والإنسان لشرف حمل رسالة الإسلام؛ جملةٌ من الحيثيات، يأتي في مقدّمتها:

الروح الجامعة:

فالإنسان هو المقصد الأول للإسلام، معتقده، ونفسه، ووعيه. أما سلالة العرب وقد اُختيرت لتكون أوّل شاهد على خاتميّة الدين، فقد كان لها ذلك «بما هي

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 7، 1998م، ج 3، ص: 28.

□□□□ □□□□□.indd 44 4/19/16 4:35:06 PM

عليه من ملاحة السحنة وتناسب الأعضاء، وحسن التقاطيع ووضوح الملامح»[1]، فالعربي لم تعطّله آفات البدن من قِصر أو ضعف أو نقص، فلا تجد فيه صفرة غالبة، ولا حمرة غالبة، ولا سواد غالب، ولا بياض شديد، إنما هو توسط بين هذا كله، ولا تجد عليه طبعاً غالباً، إنما هو اعتدالٌ بين الانفعالية الزائدة والتراخي الشديد، فاعتدلت آلة الجسد باستواء الطباع من الكرم والأنفة والأريحيّة وعزّة النفس والشجاعة، ما أدى إلى أنهم كانوا أرحب صدراً لتلقي الدين الجديد، مما عداهم من الأمم التي كانت موجودة آنذاك.

وَصفُ العرب أنهم «كانوا أهل هذه اللغة المعجزة التي ناسبتهم بأوضاعها في معاني التركيب» [2]، محاولة فيها جدة، من غير ما عصبية أو عنصرية لإرجاع الإعجاز البياني عند العرب إلى التناغم العضوي النفسي الذي نالوه في جبلتهم الغالبة، كأنّ قوّةً قد منحتهم هذا الانسجام تهيئة لما ينتظرهم من مَهمّة سامية لتلقي، ثم قبول، ثم تبليغ الدين.

وقد أبانت طبيعة المجتمع الصحراوي الذي عاشه العرب عقوداً – قبل بعثة النبي صلّى الله عليه وسلّم– عن بداوته، وعن تمايزٍ طبقي ينتسب الفرد فيه ويفخر ويعلي انتماءه لقبيلته، ورغم قوّة الانتماء الذي ظلّ محوراً أوّليّاً تشكّلت حوله حياة الإنسان العربي، ورغم التباين الملحوظ بين القبائل في وجاهتها، والتصنيف الصارم الذي آلت إليه عزّاً، نسباً، ومالاً، فإنّ رابطاً خفيّاً ظلّ يسري بينهم، يعلي الوشائج والصلات التي تجمعهم، حتى تشعر أنّ روحاً ملهمةً واحدةً هي الأكثر رسوخا في وعيهم، تتغلغل في أوصالهم، وتذكرهم في كلّ حين أن جذورهم واحدة، ربما

(1) الرافعي: تاريخ آداب العرب، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر ج 1، ص: 34
(2) المرجع نفسه، ج 1، ص 34

□□□□ □□□□□.indd 45 4/19/16 4:35:06 PM

لهذا لا يتمكن الدارس من الفهم الدقيق لتاريخ الوعي في الإسلام إلا بالبحث فيما ساد هذه المنطقة قبل النبوّة، حيث إنّ «ظهور الإسلام لا يمكن أن يُفهم بمعزلٍ عن ماضي العرب في جاهليّتهم، لأن روح الأمة يمتد عبر الزمان حتى لو تقلبت عليها الأديان، وتطورت في لهجاتها ولغاتها وعاداتها»[1]، ذلك ممّا دعا بروكلمان أن يقرر أنّ «العرب مدينون بإحساسهم أنّهم يؤلّفون أمّة واحدة»[2]، وهذا صحيح فقد «كان لبلاد العرب دين واحد وعقيدة مشتركة مركزها مكة»[3]، وعلى ذلك فإنّ وعي العرب – فرادى – بقيمة جمعهم في أرض واحدة وماضٍ واحد لم يكن خلوّاً من مضامين كثر، إذ هو إحساس ملوّه الوعي بالدم والترابِ والمصير، وقد تمكّن الجاحظ من وصف تلك الحال بأنّ العرب «شيء واحد في الطبيعة واللغة، والهمّة والشمائل، والمرعى والراية، والصناعة والشهوة» [4]، هذه الشيئيّة الواحدة كانت لها آثارها، فبقدر ما أعطتهم من تفرّد بنيانهم العضوي واللغوي والفكري والاجتماعي والخلقي؛ فإنّها نالت منهم حين وصف زمنهم بالعصر الجاهلي، وانسحب ذلك – قسراً – على أيامهم، وشعرهم، وخُلقهم ووعيهم وأحكامهم، وتأسس بين المؤرخين تعميمٌ لا يستند إلى علم، ولا إلى تأريخ صحيح، ولا إلى تقييم منصف؛ إذ يرى البعض أنّ «الجاهليّة» ليست مشتقة من الجهل الذي هو ضد العلم ونقيضه، إنما هي مشتقة من الجهل بمعنى السفه والغضب والنّزق» [5]،

(1) علي ابراهيم حسن: التاريخ الإسلامي العام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص: 3.
(2) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 5، 1968م، ص: 29
(3) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام، دار الجيل، بيروت، ط 14، 1996 م، ج1، ص41
(4) الجاحظ: البيان والتبيين، ج 3، ص: 291.
(5) شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي في العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط 24، 2003م، ص: 50

وهذا غير صحيح على إطلاقه، فإنّ ما خلفته الجاهلية من آثار لغوية يحيل اجتماع الحكمة التي نطقت بها هذه الآثار اللغوية مع ما يُظنّ أنه السّفه.

فالجاهلية في واقع الأمر لا تكون إلا في العصبيّة التي تجمع أوصال الإنسان وخياراته كلها في دائرة مغلقة، وتحول بينه وبين سعة الأفق، وعمق الفكر، وأصالة الخُلق، ويؤكد هذا المعنى ما توفر وانضاف إلى العصبيّة من ثورات الغضب وما ينجم عنها من اندفعات كانت توقد حروباً ونزاعات كبرى بينهم لأسباب لا قيمة لها. الغريب أنه طوال هذا الزمن ما تخلى عرب الجزيرة عن أن يُذكّر بعضهم بعضاً بأنهم ذوو قربى ورحم، يؤيّد ذلك ما قيل بأنّ «كلّ قبيلة في عرب الجاهلية كانت تؤمن بنسبها وتعتز به وبأنها تعود إلى أصل واحد، فهي من دم واحد، ولحم واحد، من أجل ذلك عبروا عن القرابة باللحمة»[1]. لعلّه لذلك يمكننا الحكم بخطأ من ظنّ أنّ للجاهلية زمناً أو شخوصاً أو أرضاً بعينها، فقد دلّ لفظها على أنّها «اسم للحال وهو الغالب في الكتاب والسنّة» وقد يكون «اسماً لذي الحال» كانت في الأصل صفة ولكن غلب عليه الاستعمال حتى صار اسماً؛ فلا يُقال غالباً إلا على حال العرب التي كانوا عليها قبل الإسلام، ولما كانوا عليه من مزيد الجهل في كثير من الأعمال والأحكام»[2]، من شواهد ذلك ما روي عن أحدهم بأنه كان مُلزماً بأنّ ينصر أخاه في الملمات، وليس له أن يتساءل أهو ظالم أم مظلوم[3]، في إشارة إلى ضيق الأفق والتعصب اللذين غلبا علي كثير من أفعالهم وأشعارهم، ورد ذلك فيما قاله دريد بن الصّمّة:

(1) المرجع نفسه، ص: 57

(2) الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تحقيق: محمد بهجة الأثري، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 1، ص: 15 وما بعدها.

(3) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 18

□□□□ □□□□□.indd 47 4/19/16 4:35:06 PM

وهــل أنــا مــن غــزيّــة إنْ غَــوَتْ غَوَيتُ وإن تَرشُدْ غَزيّةُ أرْشُـدِ[1]

وقد روى البخاري في صحيحه قول الرسول صلّى الله عليه وسلّم لأبي ذر الغفاري عندما عيَّر رجلاً بأمّه: «إنّك امرؤٌ فيك جاهليّة»[2]، مما يُعزّر النظر إلى الجاهلية باعتبارها حالاً أخلاقية متدنّية، عندما تنتاب الفرد تجعل نظرته للأمور قاصرة، وأحكامه باطلة، وتصرّفه شائناً، لكنها لا تقضي على ما جُبل عليه بالأصل من طباع الخير والحكمة وعزّة النفس، وكان هذا شائعاً عند العرب قبل البعثة النبويّة، لذا كانت السيادة في لسانهم لتلك الخصال الأصيلة، وليس لتلك الحال المتدنّية التي تمثّل– وحدها – فحوى الجاهليّة، مع ذلك ظلّت لغتهم ديوانهم وجوهر وجودهم، ويظل أعظم شاهد عليها أشعارهم التي دلّت على «الحقبة التي تكاملت للغة العربية خصائصها» [3]، واقترن الشعر بالعرب، لهذا يقول الألوسي: «لفظ العرب في الأصل اسم لقوم جمعوا عدّة أوصاف؛ أحدها: أنّ لسانهم كان اللغة العربية، والثاني: أنهم كانوا من أولاد العرب، والثالث: أنّ مساكنهم كانت أرض العرب»[4]، فجعل العربية باللسان والدم والأرض، وهذا تحليل لا يصمد طويلاً أمام دخول غير العرب في الإسلام بعد امتداد الفتوحات إلى أركان الأرض، وصار بين المسلمين من أتقنوا العربية لساناً وسكنوا أرض العرب، دون أن تتحقّق فيهم رابطة الدم، كما لا يصمد أمام وجود من توافرت فيه رابطة الدم واللسان لكنه فقد رابطة السكنى بالأرض، فالعربية إنما تتقوّم في أساسها باللسان، وهذا مما

(1) أبو زيد بن أبي الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار صادر.
(2) البخاري، الجامع الصحيح، شرح وتصحيح: محب الدين الخطيب وآخرون، المكتبة السلفية، القاهرة، ط 1، 1400ه، ج 4، كتاب الأدب، حديث 6050، ص: 100
(3) شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي في العصر الجاهلي، ص: 38
(4) الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج 1، ص: 11

أضفى تلك الروح الواحدة التي بها يصير الولاء الأوّل للإسلام؛ وكلام الله تعالى لا يُعقل «أن ينزله على نظم ليس من لسانهم، لأنه لا يكون حجّة عليهم»[1]، ممّا أعطى الحرف العربيّ مرونته القصوى وخصوصيّته التي لا تكون لغيره في النظم والصياغة والدلالة، فوق ما كان له من الدلالات الفكرية والأخلاقية والاجتماعية، حيث ظلّ الحرف العربي شاهداً على أنّ للعرب قبل الإسلام نوعاً من العلم، وشكلاً من الحضارة، وروحاً تميّزهم، حتى قيل: إنّ أمّة العرب «مشهورة عند الأمم من العزّ والمنعة»[2]، وصار الحرف العربي «جزءاً لا يتجزّأ من الهوية الدينية والقومية، وذلك بغضّ النظر عن المكان والزمان الذي يُكتب فيه»[3]، لأن هذا الحرف قد فرض سلطانه بين من تدين بالإسلام لينسج فيهم وبينهم العلاقات والأواصر العديدة، ويمدهم بسبب متين للولاء للأرض والانتماء للمكان.

ولما كانت الأرض هي «التي تقرّر الحياة الاجتماعية»[4]؛ لم تكن صحراء الجزيرة وامتدادها سبباً في عزلة العربي عن الأمم التي تحيط به؛ حيث لم يكن العرب « في منأى عن الحضارات الكبرى التي جاورتهم» [5]، اتصلوا بهم، وأدركوا « أنّ موقع بلادهم المتوسط بين أعظم الدول وأقدم الحضارات كان له الفضل في اتساع تجارتهم» [6]، فعُرفت مدنهم، وعلى رأسها مكة، فقيل في عِظَم

(1) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ج 2، ص 92

(2) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، تحقيق: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، 1912، ص: 41.

(3) الكسندر ستيبتسفيتش: تاريخ الكتابة، ترجمة محمد الأرناؤوط، سلسلة عالم المعرفة، العدد 169، يناير 1978م، ص: 219.

(4) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص: 17

(5) توفيق برو: تاريخ العرب القديم، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 1، 1996م، ص: 271

(6) علي ابراهيم حسن: التاريخ الإسلامي العام، ص: 495

□□□□ □□□□□.indd 49 4/19/16 4:35:06 PM

شأنها وزعامتها على العرب «أنها كانت بيت تجارتهم وكعبتهم المقدّسة، فيها يقيمون أعيادهم وأسواقهم التي لم تكن تجارية وحسب، بل وأدبيّة أيضاً، تُعرض فيها سلع الشعر، فيتنافس الشعراء ويقوم بينهم المحكمون «وهذا ما أدى إلى أن «سيطرت لغتها بحكم مكانتها» حتى «أصبحت لغة الأدب الرفيعة» [1]، فامتزجت طريقتهم في المعيشة مع سُبلهم في المعرفة امتزاجاً فريداً، كانت فيه معيشتهم مطيّة لمعارفهم، وكانت معارفهم مهداً لمعيشتهم، ما جعلهم يتآلفون في روح واحدة، هي أوّل ما استحقّوا به أن يكونوا الأجدر بأمانة التبليغ لرسالة الإسلام بين الأمم.

منظومة القيم:

لا تكون الروح الجامعة لأمة بمعزل عن نظام خُلقي يؤسّس لها، بل لا تكون هناك أمّة، ولا تكون هناك روح تُجمّع أفرادها من غير هذا النظام، الذي ظلّ بين العرب نظاماً عمليّاً يمارسونه، لا يحتاجون لممارسته إلى عهد يوثقه، أو تدوين يذكرهم به، وكانت له شواهده وآثاره، فقيل عن شعورهم بالشرف أنه «كان بالغ الحساسية في الصحراء»[2]، ربّما لأنّ الصحراء من طبعها أنها تفضح مكنوناتها، ولا تستر من يحتمي بها نهاراً عن الأبصار ولا ليلاً عن الأسماع، ما جعل العربي جريئاً لا يأبه لخطر، مالكاً لإحساسه بعزّته وعزّة قومه، حَيِيّاً، حريصاً، ذا نخوة ومروءة؛ ما دفع ابن خلدون ليقول في العرب أنّهم «أسرع الناس قبولاً للحقّ والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق»[3]، وكان هذا بسبب «ما

(1) شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي في العصر الجاهلي، ص: 50
(2) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص: 20
(3) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حجر عاصي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1986م، ص: 104.

اختصّوا به في عقولهم وألسنتهم وأخلاقهم وأعمالهم»[1]، لذا يصعب الفصل بين ما أوتي العرب من نقاوة في أخلاقهم أكّدتها أعمالهم وأنبَأتْنا بها ألسنتُهم، وبين ما حملت عقولهم من قوّة ليست بالهينة في تمييز طيب الأخلاق عن خبيثها، ينقل الجاحظ عن الحارث بن حلزة اليشكري قوله:

واذكـــروا حـلـف ذي الـمـجـاز وما قـدَّم فيه العهود والكفلاءُ
حــذّر الـخـون والـتـعـدّي وهـل تَـنْـقُـضُ مـا فـي المهارق الأهـواءُ

و «المهارق» هي الصحيفة البيضاء يكتب فيها، يدلل الجاحظ بذلك على علوّ الكلمة بين العرب لأن من شأنهم «ترك اللفظ يجري على سجيّته وعلى سلامته، حتّى يخرج على خير صنعة ولا اجتلاب تأليف»[2]، ولا يكون للّغة آلاتها من سلامة الحبك ودقّة العبارة على لسان أصحابها إلا لسلامة الخلق الذي يمدّها بالألفاظ والتراكيب، بسبب ذلك يردّ ابن جنّي على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني أنّ «العرب كما تُعنى بألفاظها فتُصلحها وتُهذّبُها وتراعيها، وتلاحظ أحكامها، بالشعر تارة، وبالخطب أخرى، وبالأسجاع التي تلتزمها وتتكلّف استمرارها، فإنّ المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأفخم قدراً في نفوسها»[3]، وقد اعتُبرت فخامة المعاني التي أرادها العرب في لغتهم نوعاً من الحكمة، وضرباً من العلم، إذ هما – الحكمة والعلم – نتاج أخلاقهم، التي هي «عصارة خبرة في الحياة وفهم لأسرارها يدبّجها ذهن زكيّ، وتمتاز بصفة التجريد التي تجنح بها نحو آفاق الفلسفة»[4]، لكنه جنوح إلى التفلسف في خصوصيّة عمليّة

(1) الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج 1، ص: 19.
(2) الجاحظ: البيان والتبيين، ج 3، ص: 7.
(3) ابن جني: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، ج 1، ص: 215.
(4) محمد توفيق أبو علي: الأمثال العربية في العصر الجاهلي، دار النفائس، بيروت، ط 1988م، ص:147

□□□□ □□□□□.indd 51 4/19/16 4:35:06 PM

لم تكن إلا لهم، ما اعتبرها البعض موهبة روحيّة عامّة في الدرجة الأولى، لكنها عند العرب تجلّت في الشعر «الذي ترعرع عندهم وازدهر في رعاية الدين»[1]، ما ينبئ عن تغلغل الحسّ الديني في نفس العربي مما بقي من أثر الرسالات السماوية السابقة في الجزيرة العربية وما حولها، فلا نصل إلى أواخر العصر الجاهلي حتى نجد استعداداً «لفكرة الإله الوحد» [2]، بل قيل: «إنّ العرب القدماء قبلوا فكرة إله واحد متعال»[3]، لذلك يؤمن البعض أنّ «الوثنيّة لم تكن بين العرب، وأنّها تسرّبت إليهم وكان أثرها قليلاً في حياتهم الاجتماعيّة»[4]، كأنّ فطرة العربي تأبى في صميمها أن تخضع نفسه أو تنساق إرادته وراء مادة جامدة ما صنعتها إلا يداه، ما يعزّز أن وثنيّة العرب «لم تظهر كثيراً في أشعارهم ولا جاءت بها رواياتهم ولا خلقت لهم نظماً عقلية أو اجتماعية، إضافة إلى قلة مبالاتهم بها أحياناً، كالذي كان يصنع صنماً من تمر ثم إذا جاع أكله»[5]، وقد شهد الجاحظ لقس بن ساعده الذي يراه خطيب العرب قاطبة «لاحتجاجه للتوحيد ولإظهاره معنى الإخلاص وإيمانه بالبعث»[6]، ولم يكن هذا المنحى في التدين عند العرب إلا لموافقته لخلق أصيل فيهم، وللدلالة على أنّه دين الكثرة من العرب قبل الإسلام،ودين الفطرة التي ضلّلتها العصبية الحادثة فيهم، لكنها الفطرة التي كانت تؤمن بإله واحد في أعماقها وتفعل الخير من غير نظام معين للعبادة. يُروى في ذلك عن أفنون التغلبي وهو شاعر

(1) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص: 29.
(2) شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي في العصر الجاهلي، ص: 96.
(3) أوليري: الفكلار العربي، تعريب: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1982م، ص:53.
(4) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1983م، ص: 158
(5) المرجع نفسه، ص: 159
(6) الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص 52

جاهلي قديم قوله:

لعمرك ما يدري امرؤٌ كيف يتقي إذا هو لم يجعل له الله واقيا

وما قاله عبيد بن الأبرص:

من يسأل الناس يحرموه وسائلُ الله لا يخيبُ (1)

وما قاله لُبيد في معلّقته:

فاقنع بما قسم المليك فإنّما قسم الخلائق بيننا علامها (2)

وقول طرفة بن العبد:

وظلم ذوي القربى أشدّ مضاضة على النفس من وقع الحسام المهنّدِ (3)

في أمثال هذه الحكمة صور عدّة تدلّ على نماذج الحكمة العملية التي انتشرت وسادت بين العرب، مما تعبّر عن خلق قويم امتزج بتدين صحيح، عطلته جاهلية آن أوان انحسارها، ما يعني أنّ في أصحابها استعداداً وتأهّباً وتعطّشاً لخبر جديد، اقترب زمنه، ولم يكن الانشغال بالخبر الجديد – الذي آن أوانه – انشغالاً عابراً، وإنما هو مكون أصيل من الروح الجامعة التي دفعت بعضاً من العرب إلى العزلة عن الناس، أو العزوف عن الأوثان، أو التنصّر، أو التفتيش عن أمارات الرسالة الخاتمة التي ستلتئمُ بها اللبنة الأخيرة من بناء الدين الصحيح.

(1) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، ص 158

(2) الزوزني (الحسين بن أحمد): شرح المعلقات السبع، تحقيق: لجنة التحقيق في الدار العالمية، الدار العالمية، بيروت، ط 1993م، ص: 109

(3) أحمد الأمين الشنقيطي: المعلقات العشر، دار النصر للطباعة والنشر، ص: 84

□□□□ □□□□□.indd 53 4/19/16 4:35:06 PM

قدسيّة الكلمة:

يبلغ إعجاز الرسالة المحمّدية أرقى وأتمّ حالاته عبر كلمات الله تعالى الموحى بها قرآناً في قلب وسمع ولسان صاحب الرسالة، ومن وجوه إعجازه نظمه، والنظم يتوخى أثر الكلمة وقوّة هذا الأثر، فما جدوى أن يُخاطب بالنصّ القرآني من لا قدرة له على إدراك الحرف والسياق والنظم وإعجاز الألفاظ والمعاني والدلالات، منطق الرسالات السماوية أن يكون المخاطب على قدر يستطيعه من الوعي بالخطاب، مثلما دلّتنا الآيات القرآنية على أنّ المخاطِب هو أعلم حيث يجعل رسالته، لذا أصابت الرسالة موضعها. وكل محاولة لتقويض اللسان العربي تصيب الدين في صميمه، فبهذا اللسان صارت للعرب ضروبهم من الكلام، والفكر، وهو ما أدّى إلى اعتبار أنّ البحث في بداية التفكير فلسفياً في الإسلام يستدعي «إلمامة بمجال الفكر العربي واتجاهاته حين ظهر الإسلام»[1]، فما تأسس الفكر في ظل الإسلام إلا على أساس من قدسية الكلمة عند العرب، يقول الرافعي: «إنّ تعاقب ثلاثة عشر قرناً من تاريخ الأدب الإسلامي لم ينشئ لغة أفصح مما نطقت به العرب قبل ذلك»[2]، والقدرة على بنيان اللغة بالقدر الذي أصابته العرب فيه دلالة على علوّ ملكاتهم في الفهم، إذ «كانت مدارك العرب الذين سمعوا القرآن من مبلغه أعلى مقاماً في ذلك لأنهم فرسان الكلام، وجهابذته، والذوق عندهم موجود بأوفر ما يكون وأصحّه»[3]، ولم تؤسّس مداركهم في تركيب الكلام والوعي به والحكم عليه إلا على ملكة ذوقيّة متفرّدة. ينقل الألوسي عن المبرد قوله «كانت العرب تستدل

(1) مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص: 101
(2) الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج 1، ص: 16
(3) ابن خلدون: المقدمة، ص: 343

□□□□ □□□□□.indd 54 4/19/16 4:35:07 PM

باللحظة واللفظة»[1] فقد عرفوا الاستدلال، وكانت لهم معايير يتسدلّون بها، ما يعني أنّ العرب مارسوا فكراً نقديّاً، وخاضوا غمار التعليل المنطقي، والتحليل المنطقي.

تساءل ابن جني: أكانت العرب تطيل؟ فقال: نعم لتبلغ. وقيل: أفكانت توجز؟ قال: نعم ليحفظ عنها»[2]، فقد أدركوا الغاية من البيان، وعلموا أنّ الكلام ما لا يكون إلا أصواتاً مفيدة، والكلمة في لسانهم «تقع على الحرف الواحد من حروف الهجاء، وتقع على لفظة مؤلفة من جماعة حروف ذات معنى، وتقع على قصيدة بكمالها وخطبة بأسرها» [3]، وفطنوا أنّ للكلمة سحراً وأثراً، بل هي «من أكثر ما تُستمال به القلوب، وتُثنى به الأعناق» [4]. وثني الأعناق فيه دلالة صريحة على إشباع العقل؛ لأنّ من غايات الوحي الإلهي أن يحدث في العقل هِزة، وفي النفس صحوة والتفاتة لما فيها من الحق، ولعلّ هذا كان سبباً قويّاً في أنّ أصحاب الردّة والمتنبّئين لم يعودوا إلى الوثنية التي كانوا عليها قبل الإسلام، فقد أحدث الإسلام في النفوس يقظة، كان من شأنها أنها «أخضعت كلّ المناهج إلى قانون البحث العقلي الواعي» [5]، هكذا كان فعل كلمات الله التامات في العقل العربي الذي مكّنه إرثه اللغوي والنفسي والخلقي والاجتماعي من أن يتلقاها من منبعها الرائق، فلم تجد منه في الأغلب – وفي سنين قصار – إلا الإذعان بوعي، والتسليم برضا،

(1) الألوسي: بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب، ج 1، ص: 30
(2) ابن جني: الخصائص، ج 1، ص 83
(3) ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، المجلد الخامس، ص: 3922
(4) الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص: 14
(5) محمد السيد الوكيل: في عصر الخلفاء الراشدين، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، ط 4، 1993م، ص: 23، 24

□□□□ □□□□□.indd 55 4/19/16 4:35:07 PM

ومن ثمّ الإيمان.

ولم يتوقّف إبداع الكلمة في لسان العرب قبل البعثة النبويّة على صورة بعينها، وإنما تعدّدت صوره وتنوّعت أغراضه في اللغة، بما يؤهّلها لتلقي لغة القرآن بما يليق بها، حتى قيل: إنّ لغة العرب هي توفيق من الله سبحانه، وأنها وحي؛ لأن تأمل حالها يوصلنا إلى أن نعي أنّ فيها «الحكمة والدقّة، والإرهاف، والرّقة» [1]، فقد كان «كلامهم واسع، ولكلّ مقام عندهم مقال يختصّ به» [2]، وقد اضطرب ابن خلدون في تأصيل المسألة، إذ وهو يقول أنّ اللغات كلّها ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني فإنه يجزم «أنّ اللغة للعرب بالطبع أي بالملكة الأولى» ولذلك كان الكلام العربي «أوجز وأقلّ ألفاظاً وعبارة عن جميع الألسن» [3]، وعلى ما ذلك من شبهة تناقض بين القول بالطبع الذي يولد مع المتكلم، والقول بالملكة الذي لا يكون إلا اكتساباً، لكن مراده كان جليّاً في تمييز اللسان العربي الذي فيه تكمن الدلالة الأقوى على أنّ ما أوجد هذا التميّز هو ضرب راقٍ من التفكير. يقول الألوسي وهو يفتتح خطابه عن العرب بأنهم «جيل من الناس لم يزالوا موسومين بين الأمم بالبيان في الكلام، والفصاحة في المنطق، والذلاقة في اللسان» [4] ودقّة التحليل والموضوعية تقتضيان التمييز – ولو على المستوى النظري – بين براعة المتكلم وجودة اللسان، إذ الأولى تحكمها اعتبارات المتكلم من خبرة وحكمة وتمكّن من استعمالات اللغة، بينما الثانية تحكمها اعتبارات الحروف والمفردات ومادة اللغة وروحها وخصائصها من مرونة ودقّة وسعة. هذا التمييز لا يُسقط بحال

(1) ابن جني: الخصائص، ج 1، ص: 47
(2) ابن خلدون: المقدمة، ص: 342
(3) المرجع نفسه، ص: 344، 345
(4) الألوسي: بلوغ الإرب، ج 1، ص: 8

□□□□ □□□□□.indd 56 4/19/16 4:35:07 PM

التكامل الحاصل بين الطرفين بحيث يصعب الفصل بينهما في لسان العرب، هذا التكامل الذي ما جعل شيئاً في العلم أو الفكر أو الوجدان عصيّاً على اللسان العربي أن يصفه، وأن يعبّر عنه، وأن يوسع له ألفاظه ومعانيه، يروي ابن النديم عن الكندي قوله: «لا أعلم كتابة تحتمل من تجليل حروفها وتدقيقها ما تحتمل الكتابة العربية» [1]، لأن الكلام «هو الذي يعطي للعلوم منازلها، ويبيّن مراتبها، ويكشف عن صورها، ويحني صنوف ثمرها، ويدلّ على سرائرها»[2]، وكلّ صورة لفظيّة عند العرب «فإنما هي بديهة وارتجال، وكأنه إلهام» [3]، هذا ما جعل «عامة العرب وخاصتهم، وصغيرهم وكبيرهم، ورجالهم ونساءهم، قد تساووا في أنّهم أحفظ من غيرهم؛ لأيامهم وحروبهم ووقائعهم وما قيل فيها من شعر وخطب، وما جرى من المفاخرات والمنافرات بين قبائلهم، وضبط أنسابهم وأسماء فرسانهم وأسلافهم» [4]. هذه الذاكرة الحافظة التي أعطوها ما اقتصرت على رتبة الحفظ، وإنما ارتقت لتعتلي رُتب الوعي، والترتيب، والتصنيف؛ صحيح لم يستطع العقل العربي آنذاك أن يمارس بهذه المهارات العلمية نوعاً من العلم، أو ضرباً من التفلسف وفق ما عرفه لاحقاً، لكنها حملت ثقافة تميزت «بفنون الأدب من خطابه ونثر وأمثال وشعر، تنثال فيها المعاني انثيالاً دون تكلّف» [5]، ما أدّى إلى اعتبارها نوعاً من الحكمة، يقول مصطفى عبد الرزاق بعد أن سرد كثيراً من أخبار حكماء العرب مما ورد عند الشهرستاني والألوسي وابن أبي أصيبعة والقفطي والأصبهاني وغيرهم بأنّ العرب

(1) ابن النديم: الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، ص: 13
(2) الجرجاني: أسرار البلاغة، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988م،ص1
(3) الجاحظ: البيان والتبيين، ج 3، ص: 28
(4) الألوسي: بلوغ الإرب، ج 1، ص: 38
(5) توفيق برو: تاريخ العرب القديم، ص: 272

□□□□ □□□□□.indd 57 4/19/16 4:35:07 PM

زمن نزول القرآن كان لهم حكمة وهي «تفكير عملي» [1] فهل يُعدّ وجود هذا التفكير العملي تأهيلاً للعقل العربي لأن يتفاعل بالقدر اللازم مع النص القرآني؟، مؤكّدٌ هذا؛ وصحيح إلى حدٍ كبير، وقد واكب هذه الحكمة صورٌ عدّة من المعارف مثل «علمهم بالإنسان والأيام وما ينطوي في ذلك من المناقب والمثالب، ثمّ يليه معرفتهم بالنجوم ومطالعها، ومعرفتهم الطبيّة التي عرفوها بالتجربة، كما كانت لهم عناية خاصة بالفراسة والقيافة، وهي تتبع الأثر» رغم ما يعتقده صاحب هذا الرأي «أنّ هذا كلّه ضروب أوّلية من المعرفة تقوم على تجربة ناقصة ولا تؤسس على قاعدة ولا على نظرية، ما يعني ضعف التسبيب العقلي عندهم» [2]، وللإنصاف فإنّ هذه الضروب من المعرفة كانت شائعة عند العرب وبين من جاورهم من الأمم، وربما كانت تتقارب في رتبتها، وفي أغراضها، لكن ما تميز منها لدى الجنس العربي إنما هو أثر الكلمة وأحوالها وإبداعات اللغة وصنوفها؛ فإنّ هناك من يرى أنّ العرب في الجاهلية كانت لهم علوم مثل «علم الإنسان والتواريخ والأديان وعلم الرؤيا، وعلم الأنواء» [3]، هكذا نرى أن نتاج الفكر العربي قبل الإسلام قد أعتُبر معرفة، أو نوعاً من النظر، أو حكمة، وقيل علماً. أما غاية بحثنا في هذا الاطار أن نفصّل ونركّز التحليل على أبنية اللغة عند العرب ونتبين دلالاتها، لأنها ستكشف عن الدرجة التي تهيّأت فيها العقلية العربية لاستقبال النص القرآني، هذه الدرجة هي ما ستبني لاحقاً المنصة لانطلاقات الفكر الكبرى في الإسلام، وللإمكانات الرائدة للوعي بالدين.

(1) مصطفى عبد الرزاق: التمهيد، ص: 111

(2) شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي في الجاهلية، ص: 83، وما بعدها.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1992م، ج3، ص: 262، وما بعدها.

□□□□ □□□□□.indd 58 4/19/16 4:35:07 PM

وقد تنوّعت أبنية اللغة في اللسان العربي، لذا يقرر الجاحظ أنه لا يعرف الخطب إلا «العرب والفرس»[1]، ما يؤكّد إجلال العرب لوقع الكلمة، ما اعتبره البعض أكبر فضائلهم، وأنهم فاقوا في ذلك الشعوب، لأن تقديرهم كان «للكلام المنثور، إلى جانب الشعر» [2]، وقد كانا – الشعر والنثر – هما وعاء الحكمة عند العرب، ومحلاً لصناعة أجادوا فيها جميعاً، ولم تقتصر الحكمة وقيمة الكلمة على الرجال وانما قيض لها كثيرات من نساء الجزيرة، يحكي الجاحظ عن ابنة عامر بن الظرب العدواني الذي حكم العرب في الجاهلية، أن أمرها أبوها أن تقرع له بالعصا إذا تغافل عن الحكم والصواب وجار عن القصد، ويذكر غيرها، ويصفهن بأنهن «من حكيمات العرب» [3]، كما لم تقتصر حكمة العرب التي صيغت في أغلبها شعراً على قبيلة دون أخرى، يروي ابن النديم أسماء عدّة لقبائل في الجاهلية عُرفوا بأشعارهم، فيُقال «أشعار طيء، أشعار بني كنانة، أشعار فزارة»، ويذكر غيرهم. [4] والأهم في هذا الأمر أنّ تلك الأشعار قد منحتهم «لغة شعريّة مركّزة تسمو على جميع اللهجات وتستغرقها» [5]، وصار الشعر قريناً بهم قبل الإسلام، حتى قيل «كان الشعر هو المعبر الأكبر، وبشكل طبيعي عن حياة العرب»[6]، فهل هو ترتيب مقصوداً أن تنصهر لهجات العرب – بفضلٍ من أشعارهم – حتى تسود بينهم لغة واحدة، فتوحد مشاعرهم وأذهانهم، وتوجه عواطفهم وجهة واحدة،

(1) الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص: 27

(2) آدم ميتز: الحضارة الإسلامية، تعريب: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 5، ص: 440.

(3) الجاحظ: البيان والتبيين: ج 3، ص: 38

(4) ابن النديم: الفهرست، ص: 193

(5) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص: 26

(6) Reynold Nicholson: A Literary History of the Arabs, Adelphi Terrace, London, 1907K p 285

□□□□ □□□□□.indd 59 4/19/16 4:35:07 PM

تحسباً لما سيأتيهم من جنس حروفها وحياً من السماء على لسان واحد منهم، يغير مسار حياتهم، ويهبهم عزاً وشرفاً في الدين فوق عزهم وشرفهم في اللسان ورقيّ الكلمة؟

تقول «هونكة» التي عشقت عبقرية العرب والمسلمين وأنصفتها، إنّ لغة العرب «مطواعة في ألفاظها إلى درجة نجدها فيه تدعو إلى نظم العواطف والمشاعر شعراً»[1]، ما صرحت به يحدد أخص خصوصيات الكلمة على لسان العرب، والتي تتمثل في:

- طواعية حروف اللسان العربي حتى تكاد أن تحول مشاعر الناس وعواطفهم شعراً.
- وقدرتها المتكافئة في أن تعبّر عن وجدانيات الإنسان العربي مثلما تعبر عن قضاياه وانشغالاته العقلية.
- واعتبارية الكلمة حتى صار لها سلطة الحاكم الذي يدبر، و القاضي الذي يحكم، والشاهد الأمين الذي يوثق الأحداث.

فلا يكون للكلمة تقدير، ولا يبدو لها أثر، ولا تحوز على تقديس الناس لها، إلا أن تكون نتاجاً وجدانياً عقلياً لغوياً في آن.

كانت الكلمة الشعرية «ترجمان أفكارهم»[2]، بل صارت لهم «لغة ثانية»[3] وظلت «ديوان علومهم وأخبارهم وشاهد صوابهم وخطئهم وأصلاً يرجعون

(1) هونكه: زيجرد، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الجيل، بدون طبعة، 1993، ص: 511

(2) انظر تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون لكتاب المفضليات للمفضل الضبي، دار المعارف، القاهرة، ط 6، ص 5.

(3) هونكة: شمس العرب تسطع على الغرب، ص: 507

إليه»[1]، بل نُسب إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله: «كان الشعر علم القوم، ولم يكن لهم أصحّ منه» [2]، حيث جمع هذا العلم في قصائده نماذج حكمتهم، ودلائل نبوغهم، وحلو فضائلهم، كما عبر عن ضيق عصبيتهم وسوء مسلكهم. وأعظم شاهد على ذلك ما ورد في معلقاتهم، وشاع وانتشر على لسان العرب معبّراً عن أثر الكلمة في توجيه حياتهم، فمن لا يذكر لعمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلنّ أحدٌ علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وهو نفسه يقول:

وإنا سوف تدركنا المنايا مقدرة لنا ومقدرينا

ويصف وصفاً دقيقاً درجة الحس العالية في نفس العربي بشرفه ومنزلته، بكل هذا القدر من التعالي والأنانية والتعصب التي كثيراً ما أخضعت أعناقهم لسلطانها، إذ يقول:

وقد علم القبائل من مَعَدٍّ إذا قُبَبٌ بأبْطُحِها بُنينا
بأنا المطعمون إذا قدرنا وأنا المهلكون إذا ابتلينا
وأنا المانعون إذا أردنا وأنا النازلون بحيث شينا
وأنا التاركون إذا سخطنا وأنا الآخذون إذا رضينا
وأنا العاصمون إذا أطعنا وأنا العازمون إذا عصينا

إلى أن يقول:

ونشرب إن وردنا الماء صفواً ويشرب غيرنا كدراً وطينا

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص: 353
(2) ابن جني، الخصائص، ج 1 ص 118

ويختم كلامه:

إذا بلغ الفطام لنا صبيٌّ تخِرُّ له الجبابرُ ساجدينا [1]

وتكاد أن تتوحد العاطفة الدينية التي تشكل دلالات الكلمة الشعرية بين العرب، يقول زهير بن أبي سلمى في معلقته:

فلا تكتمنّ الله ما في نفوسكم ليخفى ومهما يُكتم الله يعلم
يؤخّر فيوضع في كتابٍ فيدّخر ليوم الحساب أو يُعجّل فيُنقَم

وتجري الحكمة على لسانه فيقول:

وأعلم ما في اليوم والأمس قبله ولكنني عن علم ما في غد عم
رأيت المنايا خبط عشواء من تُصِبْ تُمتْهُ ومن تخطيءُ يُعمّر فَيَهرِم

ويقول فيما ذهب مثلاً بين العرب إلى اليوم:

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق إلى صورة اللحم والدم[2]

فيما نجد عند لبيد بن ربيعة اشتياقاً إلى منهلٍ صافٍ للإيمان؛ إذ يقول:

فاقنع بما قسم المليك فإنما قسم الخلائق بيننا علامها[3]

ويقول زيد بن عمرو بن نفيل في الجاهلية (وهو أبو سعيد بن زيد) أحد العشرة المبشرين بالجنة:

أسلمت وجهي لمن أسلمت له المزن تحمل عذباً زلالا [4]

ويقول امرؤ القيس في شرائط أهل الجنة وأوصافها، وإن لم يعرفها، ولم

(1) الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص: 114 وما بعدها.
(2) زهير بن أبي سلمى، ديوان زهير بن أبي سلمى، شرح: حمدي طماس، دار المعرفة، بيروت، ص:68
(3) الزوزني: شرح المعلقات السبع، ص: 109
(4) ابن قتيبة: المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، ط 4، ص: 5

□□□□ □□□□□.indd 62 4/19/16 4:35:07 PM

يؤمن بها:

ألا عم صباحاً أيها الطلل البالي وهل يَعِمنَ من كان في العصر الخالي
وهل يعمن إلا سعيد مخلد قليل الهموم ما يبيت بأوجال[1]

فذكر السعادة (سعيد)، والخلود (مخلد)، وقلة الهموم، والأمن (ما يبيت بأوجال).

ويحكي صاحب العقد الفريد في حسن أخلاق عنترة مع جاهليته، فمنعه كرمه ما لم يمنع غيره دينه، إذ يقول:

وأغض طرفي إن بدت لي جارتي حتى يواري جارتي مأواها[2]

وقد حكي عن خالد بن سنان بن غيث أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلم، قال: «ذلك نبي أضاعه قومه، ولما أتت ابنته رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فسمعته يقرأ: «قل هو الله أحد» قالت: كان أبي يقول هذا [3].

ويقول صاحبه «جمهرة أشعار العرب» أنّ من زعم أن في القرآن غير العربية قد افترى، لأنه «قد يداني الشيءُ الشيء، وليس من جنسه ولا يُنسب إليه ليعلم العامة قرب ما بينهما، ويورد شواهد عدّة لما في لغة العرب من كلمات ورد ذكرها في القرآن من اللفظ المختلف ومجاز المعنى، من مثل:

قول عمرو بن معد يكرب:

وكل أخ مفارق أخوه لعمر أبيك إلا الفرقدان

(1) امرؤ القيس: ديوان امرؤ القيس، تحقيق: مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط5، 2004م، ص122

(2) ابن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1977م، ج6، ص3

(3) ابن قتيبة: المعارف، ص: 62.

وقول زهير بن أبي سلمى:

بـأرض فـلاة لا يُـسـدُ وصيدها علـيّ ومعـروفي بها غير منكر

وقول النابغة:

إلا سليمان إذ قـال الملكيك له قم في البرية فاحددها عن الفند

وقول الأعشى:

وأتـانـي صـاحـب ذو حـاجـة واجـب الـحـق قـريـب رحـمـه

وقول طرفة بن العبد:

لا يـقـال الـفـحـش فـي ناديهم لا ولا يـبـخـل مـنـهـم مـن يُـسَـل

وقول أميّة بن أبي الصلت:

ربّ لا تـحـرمـني جـنّـة الخلد وكـن ربّ بـي رؤوفـاً حـفـيّـاً [1]

كل هذه النماذج الشعرية التي تكاثرت في اللسان العربي قبل البعثة النبوية، سادتها خطرات لا تُحصى، تعبر عن حس ديني يتصل بقضايا الإنسان والقدر والموت واليوم الآخر، والجنة والعذاب والعدل، ما ينبئ عن انشغالهم بهذه القضايا، الذي لم يقف عند حد التعبير عن قدسية الكلمة بالشعر، وإنما تعداه إلى التعبير بالأمثال، التي كانت سجلاً لأيامهم، وأنماط تفكيرهم، ومواقفهم، بل كثيراً ما تحوّلت أشعارهم إلى أن تصير بعضاً من أمثالهم، من ذلك ما يقول طرفة بن العبد:

أبـا منذر أفنيت فاستبق بعضنا حنانيك «بعض الشرّ أهون من بعض» [2]

(1) أبو زيد محمد بن الخطاب القرشي: جمهرة أشعار العرب، دار صادر، بيروت، ص 11 وما بعدها.
(2) الزمخشري: المستقصي من أمثال العرب، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط1، ج2، ص: 10

وما يرويه الزرقاني عن العرب من قولهم:

ملكنا فكان العفو منا سجية فلما ملكتم سال بالدم أبطحُ
فحسبكمو هذا التفاوت بيننا و«كل إناء بالذي فيه ينضحُ»[1]

اعتنى العرب بالمثال عناية قلّ نظيرها بين الأمم قديماً، أقحموها في كلّ ميادين حياتهم «فكان لكلّ ضرب من ضروب حياتهم مثل يلهج به»[2]، وخيراً أصاب من خصص جهده وبحثه في قيمة المثل العربي في العصر الجاهلي، إذ يقول: إنّ «جهاد الذهن فيها وسيلة في نحت الكلمة وتناغم السياق»[3]، فالأمثال ما كانت إلا ترجمة لنشاط فكري غير بسيط، مورس بين العرب، فقد أورد المفضل الضبي في أقدم ما وصل إلينا من كتب، عديداً من الأمثال العربية[4]، بتوثيق محكم لمجريات الحدث الذي نبت منه المثل، ما يدلّ على أنّ للكلمة في المثل العربي مقدرة عجيبة بليغة موجزة للتفاعل اللحظي بين الأحداث، وكذا فعل الزمخشري، وفي هذا يقول صاحب طبقات الأمم «إن من دوافع الأمثال عند العرب هو الغرض الشريف والمقصد الكريم من حب القوى الانسانية والكلف بالفضائل»[5]، حيث تدل الأمثال على زخم الحياة العربية وحيويّتها وانفعال العقل بها، وعفويّة اللسان العربي في اختزالها، وتجريدها الى هذا الحد من الحكمة والبلاغة والاقتدار الذي سيمكّن لمفردات النص القرآني فيما بعد من أن تستحوذ على العقل، وتنفذ إلى الوجدان، وتحرك النوازع الإيمانية فيمن آمن بالرسالة لكي يضطلع بمَهَمَة التبليغ.

(1) الزرقاني: مناهل العرفان، تحقيق: فؤاد أحمد زمرلي، دار الكتاب العلمي، بيروت، ط1، 1995م، ج1، ص 9
(2) محمد توفيق أبو علي، الأمثال العربية في العصر الجاهلي، ص: 44
(3) المرجع نفسه، ص: 63
(4) المفضل الضبي: أمثال العرب، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ط 1، ص: 3
(5) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص11

□□□□ □□□□□.indd 65 4/19/16 4:35:07 PM

لكن يبدو أن عناية العرب باللغة، كانت «عبئاً على الوعي»، فغيبته، أو ساعدت على الغياب، لأن ما تأصل في العرب من الروح الجامعة ومنظومة القيم وقدسية الكلمة كان غير كافٍ ليحرك العقل إلى عقيدة إيمانية صحيحة؟، فالروح الجامعة ومنظومة القيم وقدسية الكلمة ما كان لها جميعاً أن تستقر وتصنع في الناس ذاك الإيمان؛ دون وحيٍ من السماء، يعيد النفس البشرية إلى فطرتها، التي سوف تتلقى بها الوحي الرباني قرآناً، يؤسس المسار الثاني – والأهم – في بناء الوعي.

المسار الثاني
قراءة الوحي

- تمهيد
- قراءة الوحي
- فيوضات القراءة
- تطبيقات العلم
- مناهج غير مسبوقة

تمهيد

الإسلام ديناً منزّلاً من السماء كلّه لله تعالى، وأثرهُ وفعله – برحمةٍ وفضلٍ ممّن أنزله سبحانه – إنّما يكون في الناس مثلما يكون بهم، ويكون لهم، وتسيير أوامره واجتناب نواهيه؛ ممّا حملته آيات القرآن من مضامين شتّى إنما يكون لمقاصد عُليا، هي في مجملها، وفي تفصيلها لصلاح حال الإنسان – الذي يهتدي فيؤمن– واغتنام الحسنى في مآله.

كانت جزيرة العرب عند بدء التبشير برسالة الإسلام، كما اعتادها قاطنوها لعقود من الزمن قاربت القرنين، بدورِها ورِمالِها، وجبالها، وكثبانها، وقساوتها، بعاداتها وتقاليدها ومعتقداتها، وبلدها الحرام وكعبتها وطوّافها وأسواقها، بساداتها وعبيدها، بمن فيها من جنس العرب وغيرهم من أجناسٍ أُخَر، ومن فيهم من الوثنيين والأحناف، والحكماء، واليهود، ومن تنصّر، حيث «لم يُقدَّر لأي دين من الأديان الفوز والغلبة، كأن المذاهب والأفكار والآراء المسيحية واليهودية والفارسية قد مهدت الطريق لظهور النبي محمد ﷺ»[1].

هم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، إنه الصادق، وإنّه الأمين، بقي فيهم من أثر الخلق القويم حتى يميّزوا ويقيّموا ويحكموا على الصدق والأمانة، ما جدّ فيهم إلا ما أرهف أسماعهم فأيقظ وعيهم من خبر السماء في لغة القرآن ونظم آياته وعجيب كلماته، يقول ابن جنّي: «كان القوم الذين خوطبوا بها أعرف الناس بسعة مذاهبها، وانتشار أنحائها، جرى خطابهم بها مجرى ما يألفونه، ويعتادونه منها، وفهموا أغراض المخاطب لهم على حسب عرفهم، وعاداتهم في استعمالها»[2]. لكن لغة

(1) حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام، ج1، ص 64

(2) ابن جني: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ج 3، ص: 247.

السماء أتتهم تحمل روحاً لم يألفوها، ودلالات لم يعهدوها، وأبعاداً جديدة كأنها آتية بقوّة وجلاء من زمن بعيد، يُحيي فيهم نقاوة الفطرة الأولى، تلك الفطرة التي لم تذهب آثارها عنهم، فرغم عصبيّتهم الضيّقة كان أدبهم في أشعارهم حاضراً، وكان تراثهم، وأمثالهم، وفطنتهم، لا ينفي ذلك عن شواهد حياتهم، ما كان من رداءة بعض معتقداتهم، وبطلان بعض نزعاتهم، وفساد الكثير من أخلاقهم، في هذه الشواهد ما دلّ على أنّ منهم من كان غير راضٍ عما يفعل قومه ويعتقد، ظهر منهم الحنفاء، ومن اتبع النصرانية، ومن آمن بقرب ظهور رسول جديد، وهذا يمدّنا بيقين آخر على أنه تعالى أعلم حيث يجعل رسالته. ويؤكّد أن من هؤلاء مَن سيعي ويُقدّر خطاب السماء متمثّلاً في نصوص القرآن، لأنهم – من آمن ومن كفر – تيقّنوا أنّ روح هذا الخطاب هو الحق، وأنّ لسانه الصدق، وأنه يعلو ولا يُعلى عليه، إنه يأتيهم بألفاظ هي من جنس ما ألِفوهُ في نظم عجيب لم يألفوه، لتكون إشارته الأولى «اقرأ» موجّهة للإنسان، في رابط يوصله مع الأكرم، الذي سيمدّه بعلم لم يكن يعلمه، إذ هو تعالى الذي خلق ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾الزمر، آية: 6 وأنشـــأ ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ المؤمنـــون، آية: 14 ويوسّع للفكر امتدادات فوق ما يـــدرك بحسه من الخلق ﴿بديع السموات والأرض وإذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون﴾ البقرة، آية 117. ويُعلي قيمة الإنسان، ويضبط له معيار العلوّ في «التقوى» مبيّناً أن غاية التقوى الأسمى هي رضوان الله سبحانه ﴿إنّ المتقين في جنات وعيون﴾ الذاريات: آية 15 ويُفصّل لهم: ﴿يا أيّها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين﴾ التوبة، آية 119 ويحدّد لهم المسار الأعظم للتقوى في أنه الإيمان برسالة محمد ﷺ، ﴿يا أيّها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله﴾ الحديد، آية: 28 ويبين أنّ فصل وتقدير كلّ شيء بأمره تعالى: ﴿نحن نرزقك والعاقبة

□□□□ □□□□□.indd 70 4/19/16 4:35:08 PM

للتقوى﴾ طه: 132 ويشرح في إعجاز بياني وتمثيل حسّي نشأة الجنين، والزرع، والأرض، والجبال، ويحثّ المؤمنين على الطهارة، ﴿إنّ الله يحبّ التّوابين ويحبّ المتطهّرين﴾ البقرة، آية: 222 ويزيدهم ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون﴾ المائدة، آية: 6 في خطاب غايته أن يلفت المؤمنين إلى أنفسهم. حيث يدلّهم أنّ مقصود الطهارة ليس محصوراً في البدن والثوب وما تطاله أيديهم من مطعم ومشرب، إنّما يبني فيهم طهارة القلب واللسان، بل وطهارة المعتقد الذي يؤسّس للوعي ويحدد السلـــوك ﴿فاجتنبوا الرّجس من الأوثان﴾ الحج، آية 30 ويدفعهم للاعتبار من خبر الأوّلين، والانتباه ليوم المعاد. إنّ خطاب القرآن يستفزّ العقل لأن يقنع، والنفس لأن تستقرّ على حقائق الموجودات جميعاً. إنّه يحدثهم عن كلّ ما تراه عيونهم في نظم بديع، مثلما يحدثهم عن غيبيات لا تراها عيونهم كالملائكة والرسل السابقين، والجنة، والنار، والحق، والخير، وعزّة المؤمن، والمعروف، والمنكر، والعدل، والتعاون، والمودّة، والرحمة، والثواب، والعقاب، وموجباتهما.

وخطاب القرآن في ذلك ينفُذُ مباشرة إلى العقل، ينبّهه لينظر ويتدبّر ويعقل، فلقد نزل هذا الخطاب الرّبانيّ حين نزل فوجد الأفهام ضيّقة بأدران الوثنيّة وشوائب الجاهليّة الأولى، وعصبيّة الجماعة البغيضة وسفاهة المعتقد، فوجّهها إلى التبصّر والانطلاق لفهم الحجّة القرآنية، مثلما وجد القلوب مقفرة جافة من إنسانيّتها، فأينعها بقوّة البرهان لأنّ تؤمن أنّ هناك خالقاً راحماً مالكاً مُدبّراً قادراً يريد الخير للإنسان. هذان – العقل والقلب – هما معاً الغاية الأكبر والمقصد الأسمى لحركة الحياة الإنسانية التي ينشدها خطاب القرآن للناس كافّة، فلا تحمل الأجسام تبِعات

الأهداف الإيمانية الكبرى لوحي الله الحق، وإنما تحملُها القلوب والأفهام؛ إذ هما المنوط بهما تأسيس الفكر الذي سيحمل الدعوة ويكفل الرسالة، لهذا قيل: إنّ «من التّدبّر والتفكّر في أعماق النصّ الإلهي، بدأ الفكر في الإسلام» [1]. لأن «القرآن كلّه إنّما هو دعاء إلى النظر والاعتبار» [2]، ومقصود النظر والاعتبار غير قاصر على استقراء العقل لدلالات النصّ القرآني، وإنما الغاية أيضاً وفي اللحظة ذاتها أن تصل هذه الدلالات إلى الصدور وتستقرّ، وإلى الوعي فيتمّ لها التمكين؛ لذلك ليس مستغرباً أن تحمل آيات القرآن – التي لا ينحسر فيضها ولا يتوقّف عطاؤها في مدارك القارئين لها – تنبيهات لا حصر لها، في أحكامه ومبادئه ومقاصده وأوامره ونواهيه وقيَمه وقصصه، لا يبدو مبالغاً فيه إن قُلنا إنّ هذه التنبيهات التي وسعت كلّ شأن في القرآن، يمكن تصنيفها – لغرض بحثيّ – في تنبيهين اثنين هما:

- تنبيه إيماني.
- تنبيه منهجي.

ولقد امتزجت الإيمانيّة التي يؤسّس لها النصّ القرآني مع المنهجية التي يدلّ عليها ويدعو إلى استنباط أركانها، امتزاجاً يكاد أن يكون تاماً ومتلازماً، فلا تجد لمحة إيمانيّة ينبّه لها النصّ إلا وكان عمادها الوعي بمرادات النصّ، ولا تجد إرشاداً منهجيّاً إلا وقوامه روح إيمانيّة خالصة؛ فالنصّ القرآني يحيل النفس إلى الإيمان الصحيح، ويحيل العقل إلى منهجيّة الفكر، بحيث إن تمكّن المسلم منهما مكّنتاهُ من العلم بالظاهرات – حيث يتجلّى العلمُ في ذاته – ومكنتاهُ من تسخير الظاهرات لمنفعته – حيث تتجلّى تطبيقات العلم.

(1) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإلام، ج 1، ص: 227

(2) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلّة، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص: 117 .

وما أيّد العقل بين المسلمين في حرصه على امتلاك الإيمانية والمنهجيّة معاً أنّ قراءَته للنصّ القرآني لم تصطدم بمتناقضات حقيقيّة بين النصوص؛ سواء على المستوى الإيماني أو المستوى المنهجي، لأنّ القرآن «يصدّق بعضه بعضاً» [1]، مثلما يصدّقه الواقع حدثاً بعد حدث، ويؤكّده العلم كشفاً بعد كشف.

قراءة الوحي:

وممّا لا شكّ فيه أنّ ملكات العرب العقلية والنفسيّة واللغويّة قد مكّنتهم من قراءة النصّ القرآني لأنه «إنّما يفهم بعض معانيه، ويطلّع على أسراره ومبانيه، من قوى نظره، واتسع مجاله في الفكر وتدبّره، وامتدّ باعه، ورقّت طباعُ، وامتدّ في فنون الأدب، وأجاد بلُغة العرب»[2]، هكذا يقول الزركشي. ويُلاحَظ أنه اعتبر الفهم غير قادر على الإحاطة بكلّ معاني النصّ، لكنه جعل له في كلّ قراءة تجلّياً جديداً في الفهم، ويرى أنّ مقتضيات العقل في التجلّي بالمعرفة عند قراءة مفردات اللغة من النصّ القرآني محدّدة بأشراطها حيث:

- التخلّي عن الأفكار الأوليّة والأحكام المسبقة
- ومجانبة التعصّب النفسي، وضيق الأفق
- ووجود الخبرة الرصينة في تعاطي فنون اللغة وآدابها

بهذا التصور تضمّ الشروط بين دفّتيها متطلبات الإيمان ومتطلّبات المنهجيّة معاً، ويذهب البعض لأكثر من ذلك؛ إذ يرى أنّ اللغة «تدين في بقائها وسلامتها

(1) المحاسبي: العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسين القوتلي، دار الفكر للطباعة النشر والتوزيع، بيروت، ص: 278.
(2) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص: 5.

إلى القرآن»[1]؛ لأنّ النصّ القرآني وهو يهب اللغة وجودها؛ تظل اللغة وعاءه الذي يختزن أمانة الدلالة على الإيمانية والمنهجيّة اللتين تسريان في آياته كلّها. يقول الله عزّ وجلّ: ﴿وعلّمكَ ما لم تكن تعلم، وكان فضل الله عليك عظيماً﴾ النساء، آية: 113 فالخطاب القرآني وهو يشير إلى خصوصيّة المخاطب، إلا أنّ عموميّة الخطاب لأمة المسلمين وللناس كافّة لا تغيب عنه لحظة، وتدلّ على:

1. أنّ الفضل فيما نصل إليه بعلم مردّه إلى الله تعالى، وهذا هو البعد الإيماني في النصّ.
2. أما المنهجيّة فدلالتها الأولى أنّ العلم إتيان وجَهد إنسانيّ.
3. وأنّ ما ستعلمه لم يعلمه أحد من قبلك.
4. وأنّ في النصّ مستودع علمك.
5. وأنّ القراءة لن تؤتي أُكُلها إلا بضوابطها في استنباط الدلالات.

وقد اتخذت القراءة من جهة المسلمين صوراً ومراتب وأبعاداً عدّة، لم يخلُ بعضها من أثر خارج عن المعنيين بقراءة النصّ من غير المسلمين، فقد ذكر «أنّ ما نقل عن الصحابة وصدر عن التابعين من تفسير للقرآن قد اقتضى توضيح المعنى اللغوي الذي فهموه من الآية بأخصر لفظ، وإذا زادوا شيئاً فممّا روي عن سبب نزول الآية، ثمّ زاد مَنْ بعدهم التوسّع في أخبار اليهود والنصارى، فلا تجد في التفسير عن هؤلاء أثراً من الاستنباط العلمي لحكم فقهي، ولا انتصاراً لمذهب ديني، فلما جاء العصر الذي يليه وظهر الكلام في القدر ونحوه، رأيت التفسير قد حمل هذه المذاهب، فأصبح كلٌّ يُفسّر القرآن على مذهبه، ثمّ لما عظمت الحركة

(1) الزرقاني: مناهل العرفان، تحقيق: فواز أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1995، ج: 1، ص: 12.

الفقهية رأيت المفسرين من الفقهاء يتعرّضون للآيات ويذكرون ما يستنبط منها من الأحكام، وقلّ مثل ذلك في قواعد النحو والبلاغة والأخلاق»[1]، هذا التدرّج في قراءة النصّ القرآني لم يتوقّف؛ فهل مكّنت هذه المحاولات العقل الإسلامي من موقعه الصحيح من القراءة؟ من الواضح أنّ الإجابة بالنفي؛ لأنّ بعض من تصدّى للقراءة حاد عن الإيمانيّة والمنهجيّة، فامتنع الفهم، وقد شخّص المحاسبيُّ أسباب امتناع الفهم في:

- الأنفة التي تمنع من الخضوع للحق
- حبّ الغلبة الذي يبعث على الجدل
- الجزع من الخطيئة التي تمنع من الإذعان بالإقرار بالصواب[2]

إنّ كل قراءة للنصّ القرآني إنما تأتي بفهم جديد للنّصّ، وفهم مضاف للفكر في الإسلام، فالمبدأ الأول المؤسس لفهم الإسلام يقوم على قراءةٍ للوحي؛ الذي نزل على محمّد صلّى الله عليه وسلّم، ولا يكون هناك شيءٌ لنُصرة الدين أكبر من أن الاعتناء بنصوص الوحي، وآياته، وألفاظه، ومعانيه، وكلّ دقائقه.

وقد اجتهد العلماء في تصنيف الضوابط التي تحكم عملية القراءة المأمولة والمأمونة للنصّ القرآني، رأوها ضرورة لكلّ ما نشأ من علم عن تلك القراءة. حاول الزّمخشريُّ أن يوجزها فيمن «برع في علم المعاني والبيان، وكان كثير المطالعات طويل المراجعات، فارساً في علم الإعراب، مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل القريحة وقّادها، يقظان النفس، متصرّفاً درباً بأساليب النّظم والنّثر»[3].

(1) أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، ص: 206
(2) المحاسبي: العقل وفهم القرآن، ص: 234
(3) الزمخشري: الكشاف، ج 1، ص: 16، 17

□□□□ □□□□□.indd 75 4/19/16 4:35:08 PM

إنّ محاولة العقل في فهم النصّ القرآني:

– ربّما تهب صاحبها رأياً – والرّأيُ هنا لا نقصد به وجهة نظر خاصّة تعبّر عن صاحبها– وإنما نعني فهماً ما لدلالة النصّ، ولهذا قيل: «إنّ الرأي نشأ منذ عهد الإسلام الأوّل في ظلّ القرآن ورعايته» [1]

– وربّما مكّنت صاحبها من بناء أفكاره التي توصله إلى العلم، وبسبب من ذلك فقد اعتُبر «أنّ التفكير العربي المتناثر والذي لم ينتج من قبل علماً أو فكراً متناسقاً – بعد نزول القرآن – بدأ يتجمّعُ ويتركّب»[2]

– وربّما أوصلت القراءةُ صاحبها إلى العلم، فقد قيل: «إنّ القرآن ينبوع العلوم ومنشؤها، ومعدن المعارف ومبدؤها، ومبنى قواعد الشرع وأساسه، وأصل كلّ علم ورأسه» [3]

– وربّما وجّه النصّ القرآني القارئ إلى أن يختصّ بشأن من العلم دون غيره، فقد ظهر ذلك في الصحابة رضي الله عنهم؛ حيث اختصّ كلّ منهم بنوع من العلم؛ كعليّ رضي الله عنه بالقضاء، وزيد بالفرائض، ومعاذ بالحلال والحرام، وأُبيّ بالقراءة، وابن عباس بالتفسير» [4]

– كما أنّ تأسيس العلم نابعاً من قراءة النصّ القرآني يسري عليه ما يسري على كلّ قراءة لما عداه من نصوص لغويّة وأحداث وظاهرات وأحوال شرعية أو بشريّة أو طبيعيّة؛ ما نعنيه بهذا هو تراكميّة المعرفة، أي الطريقة التي بها يتطوّر العلم

(1) مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: 134
(2) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص: 31
(3) القسطلاني: لطائف الإشارات، تحقيق: عامر السيد عثمان وعبد الصبور شاهين، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1972 ج: 1، ص:6
(4) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج: 1، ص: 8

ويعلو صرحه، فالمعرفة العلمية «بناء يشيد طابقاً فوق طابق، وسكان هذا البناء ينتقلون دوماً إلى الطابق الأعلى، وما سبق من طوابق هي أساس يرتكز عليه البناء» [1] ونلاحظ أنه قد ورد في هذا الكلام لفظان لكلّ منهما دلالة بالغة:

- لفظة «تشييد» الدالة على أنّ العلم يُؤَسّس والمعرفة يتمّ انتزاعها من مكامنها.
- ولفظة «البناء» والتي من دلالاتها التراكميّة في العلم، والتخصّصيّة، بل والإمعان في التخصّصيّة؛ لأنّ العلم كلّما أمعن في التخصص، اتسعت إحاطته بجزئيّات القضية، وزاد من كشفه لشبكة العلاقات البنائية والوظيفية بين موضوعات المعرفة، وأمدّ العلم والعلماء بآفاق أكثر رحابة من البحث والتحرّي، وهذه ميزة كبرى من ميزات العلم المعاصر، لأنّ «سبق أمّةٍ لأمّة، بل إن سبق فردٍ لفرد في مضمار التّمدّن، إنّما يرجع في الأساس إلى الفرص التي تبعث الهمم وتحفّز إلى الخلق والإبداع» [2]، فكيف إذا كانت عمليّة التمكين من الفرص هي عمليّة مقصودة مرتّبٌ لها ترتيباً ربّانيّاً من عند الله عز وجلّ، تجلّت في آيات الله تعالى المعبّرة عن وحيه سبحانه قرآناً، يجب تلاوته آناء الليل وأطراف النهار.

ولا ينبغي أن يقتصر فهمنا من «التلاوة» على الدلالة المباشرة للكلمة؛ من قراءة وتعبّد بالآيات فحسب، بل يتجاوزها إلى العمل بمقتضاها في إبداعات العلم والنُظم ﴿ولقد يسّرنا القرآن للذّكر فهل من مدّكر﴾ القمر: آية: 17، فالغرض الأساسي في الدين «إنما يكون في تعبير كل فرد عن بالعمل كعضو في المجتمع المسلم بما

(1) فؤاد زكريا: التفكير العلمي، ص: 15، 16
(2) قدري حافظ طوقان: علماء العرب؛ منشورات الفاخريّة، الرياض، ص: 13

ينبني عليه الإسلام»[1]، لهذا يقيّض الله تعالى في كلّ عصر لوحيهِ من يرعاه، ونريدها روحاً تسري في أوصال الأمّة،وقد نهضت في العقود الأخيرة من القرن العشرين أنشطة وفعاليات ومسابقات عدّة في حفظ القرآن وتجويده، وإتقان أحكامه، ووجوه اعجازه،وأحياناً تفسير آياته وأسباب نزولها، ترعاها حكومات وهيئات وأفراد، وتشتدُّ وتيرتُها في شهر الصوم. هذا فعلٌ محمود ومُقدّر، يقوى أثرُه، وتعلو قيمته، ويبلغ تمامه إذا ما اقترن بجهد يوازيه في تحليل وبحث وتقصّي واستكشاف دلالات النصّ القرآني، وفق ضوابط مُقنّنة، يضبط معاييرها أهل الاختصاص، لتنهض حركة علميّة، وبحثيّة، تجتهد في استنطاق المعاني وسبر أغوار النصّ القرآني الذي لا تنقضي عجائبه، تسير جنباً إلى جنب مع ما تقوم به المؤسسات العلمية الدينية المعتبرة كالأزهر الشريف، والمعاهد والأقسام التي تعهد لطلابها بالدراسات التخصصية التي تتوجه إلى فهم القرآن.

يظلّ هذا هو الشغل الشاغل للمجتهدين من علماء الإسلام، ولذا نهضت عديدٌ من محاولات ضبط القراءة المنهجيّة لنصوص الوحي، من ذلك ما حكاه الخطيب الإسكافي في منهج تأليفه علم متشابه القرآن اللفظي «إني منذ خصّني الله تعالى بإكرامه وعنايته... تدعوني دواعٍ قويّة، يبعثها نظر ورويّة، في الآيات المتكرّرة، بالكلمات المتفقة، والمختلفة، وحروفها المتشابهة المتعلّقة، والمنحرفة تطلّباً لعلامات ترفع لَبس إشكالها، وتخصّ الكلمة بآيتها، دون أشكالها، فعزمت عليها بعد أن تأمّلتُ أكثر كتب المتقدّمين، والمتأخّرين، وفتّشتُ عن أسرار معاني

(1) Reza Aslan: No God but God, Random House Trade Paperback, New York, 2011, p 147

المتأوّلين المحقّقين المتبحّرين»[1]. إن هذا النصّ يُفصح عن أنّ مؤلّفه:

- يقدّم فضل الله عليه في العناية بالعلم، هو بهذا يؤسس إيمانياً لمنهجه في درس كلام الله تعالى، وما يقابله من رغبته الذاتية في الأخذ بأسباب العلم من البحث والنظر والتحصيل.
- يحدّد «موضوع العلم» في الآيات، والكلمات، والحروف من كتاب الله عزّ وجلّ التي يظنّ البعض فيها تكراراً.
- يحدد «منهج الباحث» الّذي ينبني على الاطلاع على ما سبق من جهد الأولين في العلم، هو بهذا يؤسس للتراكمية المعرفية في العلم.
- يوضّح «غاية العلم» في بيان المتشابه اللفظي في القرآن لأرباب العقول من المسلمين، ولردّ شبه الجاحدين والملحدين ممن سواهم، لهذا السبب يشدِّد الكندي على المنهجية في كلّ علم، مثلما يُشدّد على ارتباط المنهج بموضوع العلم، إذ يقول: «ينبغي أن تقصد بكل مطلوب ما يجب، ولا تطلب في العلم الرياضي إقناعاً، ولا في العلم الإلهي حسّاً ولا تمثيلاً، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، ولا في البلاغة برهاناً» لأنّ مخالفة ذلك عنده – أي مخالفة المنهج لموضوع العلم – نتيجته «عسر علينا»[2] أي ضياع لنتائج العلم، وعملية الارتباط بين موضوع العلم ومنهجه من المقتضيات الأولى للمنهجية التي أرسى القرآن قواعدها، لأنها عملية قائمة على علم نبّه القرآن اليها ﴿فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون﴾ النحل، آية 43

(1) الخطيب الإسكافي: درّة التنزيل وغرّة التّأويل، تحقيق: محمد مصطفى آيدين، جامعة أمّ القرى، السعودية، ط 1، 1418ه، ج 1، ص: 218، 219

(2) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية (كتاب الكندي إلى المعتصم) تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 2، ص 45.

فالنصّ محفز للسؤال، وهو مَعْنيٌّ بتحديد من له حقّ الإجابة، ولعلّنا نستطيع القول: إنّ أساس العلم بالشيء ينحصر في السؤال عنه وفي إجابته، ليس في الشرعيات وحدها، بل في الطبيعيات والإنسانيات، فإنّ «الدّقّة تأتي من طرح الأسئلة، وهي التي تقود إلى الاكتشافات العلمية»[1]، والكشف العلمي إنما هو إجابة لما استشكل على العقل فهمه، وإشارات النصّ القرآني تنبني على الفهم؛ لأنّ منطوق الآيات يشير إلى ضرورة «فهم روحها وغرضها معاً»[2]، حيث الإيمانيّة والمنهجيّة يمتزجان، ولعله نتيجة لهذا الامتزاج «كانت عناية القرآن دائماً بالجوهر والمخبر أشدّ منها بالصورة والمظهر»[3]، فالنصّ القرآني يدفع العقل إلى استجلاء المجهول طبقة بعد طبقة، مثلما يدفعه في مسار العلم إلى تجاوز الظاهر الذي ربّما يصرف العقل عن غايته في فهم دلالات النصّ؛ فالقرآن «لا يقتصر على مواضع العظة ولا يتعرّض لتفصيل جزئيّات المسائل كالتواريخ والأسماء والأشخاص»، إنّه يتخيّر ما يمسّ جوهر الموضوع وموضع العبرة» [4]؛ لأنّ للنصّ القرآني أبعاداً ينبغي الجمع بينها وتداركها معاً، إذ لا ينفصل في كل آية من آياته البعد الإرشادي عن البعد اللغوي، أو البعد الإنساني، أو البعد المعرفي، أو البعد الإيماني، والتئام هذه الأبعاد عند قراءة النص فيه تبرير كافٍ للفيض المعرفي الإيماني الذي عم الفكر بين المسلمين منذ العهد الأول للرسالة؛ فلقد «أعان القرآن

(1) Ali Ansari: Sufism and beyond, Mapin Publishing, Ahmed abad, India. 1999, P.86

(2) Oliver Leaman: An Introduction to classical Islamic Philosophy. Cambridge University press. United Kingdome. P – 15

(3) محمد دراز: من خلق القرآن، مطبوعات إدارة الشئون الدينية، قطر، 1979، ص: 17

(4) أحمد أمين: ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 10، ج 1، ص: 332

□□□□ □□□□□.indd 80 4/19/16 4:35:09 PM

المتصوّفةَ كما أعان المتكلّمين والفقهاء على نصرة آرائهم، لأنّ كتاب الله قاموسٌ للنحاة واللغويين، ومثارُ فلسفة للباحثين والمفكرين، وذكرٌ يتقرّب به المبتهلون والمتضرّعون، وقانونٌ يرجع إليه المشرّعون، وعقيدةٌ يحتج بها المتكلّمون، ويعتمد عليه أصحاب الآراء والنظريات الجديدة». [1]؛ فالقرآن وهو يُقدّم النظريات الكونية والفلسفيّة، يُصوّر الألوهيّة، ويضع قواعد للسلوك حتى قيل إنّ «جميع من شغل بالتفكير فلسفياً في الإسلام قد حاول أن يستند إلى القرآن»[2].

لم يكن القرآن محوراً للحياة اليوميّة، أو التطلع إلى نشر الدين الحق، أو توطيد دعائم الإيمان والأخلاق بين الناس وحسب، بل ويظلّ أيضاً محوراً لكلّ فكر أينع في وعي المسلمين. إنّ قوام القرآن الذي نتلوه ليل نهار بناء لغوي أُحكم بنيانه، كي تظل اللغة القرآنية مصدراً خصباً لحضارة الإسلام العلمية، لذا فقد أصاب الفارابي عندما «يصف كيفية نشأة العلوم الحضاريّة كلّها ابتداءً من اللغة» [3]؛ فالخطاب القرآني فيه إيعاز وتحفيز للعقل أن لا يقف نشاطه الفكري على علم دون غيره، أو أن تنحصر منهجيّته في قراءة النصّ على ضابط دون آخر، وكان تدرّج العقل مع النصّ طبيعياً منذ اللحظة الأولى، إذ توجّه الاهتمام الأول لتدوين النصّ القرآني، فكان الحفظة، وكانت المراجعات، وكانت تطبيقات النصوص. حتى كانت حياة محمّد صلّى الله عليه وسلّم في صحابته هي تجسيد للنصّ القرآني؛ في شخصه وفعله وقوله وتقريره.

(1) ابراهيم مدكور؛ في الفلسفة الإسلامية، سميركو للطباعة والنشر، القاهرة، ط 2، ج 1، ص: 59
(2) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلامي، ج 1، ص: 31: 33
(3) ابراهيم مدكور: الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1983م، ص: 123.

□□□□ □□□□□.indd 81 4/19/16 4:35:09 PM

وكانت التجربة الأولى والأرقى هي ما تمّ إنجازه بالشكل الذي حدث؛ حين قدم المسلمون أداء دقيقاً علميّاً تامّاً في تجربتهم الأولى في التدوين الذي بدأ منذ عهد النبيّ صلّى الله عليه وسلّم متمثّلاً في كتابة الوحي وكتّاب الوحي، وفي كتابة الرسائل» [1]، يرى البعض أنّ التدوين كان قبل الإسلام، عندما هيّأت قدرات العقل العربي لأصحابه من العرب طاقات غير محدودة في حفظ الأنساب والأشعار والأمثال والحكم والأيام، ظلّ العرب يتداولونها، أما ما يتّصل بالعلم، فقد «بدأ بتقييد العلم من غير أن تظهر فيه للمؤلف شخصية ما، وليس له إلا الجمع» [2]، وهذا قول فيه نظر، أما ما تعلّق بالمصدر الثاني للوحي الإلهي الذي تمثّل في سنّة رسول الله صلّى الله عليه وسلم فقد كانت عملية تدوينه تتمّ لحظيّاً في حياة الرسول صلّى الله عليه وسلّم، فكان الرواة، وكانت المراجعات، وكانت التطبيقات، وقدّم المسلمون أداء راقياً دقيقاً علميّاً إلى درجة غير مسبوقة في تجربتهم الثانية في التدوين.

وقد توسّع المؤرّخون في تقصّي الأسباب التي أدّت إلى تدوين السنّة، الذي حدث بسببٍ من:

1. شيوع رواية الحديث.
2. قلّة الثّقة ببعض الرواة.
3. ظهور الكذب في الحديث عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لأسباب سياسيّة أو مذهبيّة. [3]

(1) القلقشندي: صبح الأعشى، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 1922م، ج 1، ص: 91.
(2) أحمد أمين: فجر الإسلام، ص: 166 وما بعدها.
(3) مصطفى عبد الرزاق: التمهيد، ص: 195.

□□□□ □□□□□.indd 82 4/19/16 4:35:09 PM

هذا يعني أنّ المسلمين عاشوا واقعهم وفهموه وأحاطوا علماً بمتغيّراته وانفعلوا بها، فلما ظهر الكذب في الحديث، كانت استجابتهم المنهجيّة هي التدوين،واختُلِف بين من يؤيّد أحاديث الإذن بتدوين سنّة الرسول صلّى الله عليه وسلم؛ لأنه أوصى صحابته بتبليغ السنة إلى من وراءهم مع التثبّت فيما يبلّغون،ومن يعارض اعتماداً على أحاديث رويت بالنهي عن التدوين، ربما لهذا ذكر بأن «ليس هناك تعارض بين أحاديث النهي وأحاديث الإذن، إذا فُهم النهي على أنه نهي عن التدوين الرسمي كما كان يدوّن القرآن، وأمّا الإذن فهو سماح بتدوين نصوص من السنّة لظروف وملابسات خاصّة، أو سماح لبعض الصحابة الذين كانوا يكتبون السنّة لأنفسهم» [1]. إنّ وقفة الوعي الإسلامي لحظة أن توجّه إلى تدوين سنّة الرّسول صلّى الله عليه وسلم فيها دلالة عظمى على المنهجيّة التي أرسى النصّ القرآني أركانها، يقول تعالى: ﴿وما آتاكم الرّسولُ فخذوه وما نهاكُمْ عنهُ فانتهوا واتّقوا الله إنّ الله شديد العقاب﴾ الحشر، آية: 7، لهذا كان التمسّك بتدوين السنّة، يقول الشوكاني: «ثبوت حجّيّة السنّة المطهّرة، واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية» [2]، بل وضرورة حياتيّة، وضرورة أخلاقيّة، وضرورة نفسيّة. وقبل هذا ضرورة منهجيّة؛ لأنّ العقل في الإسلام لم يكن له ليبني إشباعاً فكريّاً تامّاً بوحي السّماء إلا بأن يتضافر مصدراه معاً: القرآن وسنّة المصطفى صلّى الله عليه وسلّم؛ فإنّ مطلب الإشباع الفكري الذي ألزم المسلمين بعد حفظ القرآن بتدوين السنّة، فيه دلالة واعية على إرادة واعية، ظلّت هذه الإرادة عنصراً حاسماً في تشكيل وبناء أركان المنهجية بين المسلمين في علاقتهم وتفاعلهم مع نصوص الوحي؛ فالتعامل لا يكون فقط

(1) مصطفى السباعي: السنة ومكانتها من التشريع، دار الورّاق للنشر والتوزيع، الرياض، ص: 78: 79
(2) الشوكاني: إرشاد الفحول، تحقيق: سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط 1، 2000م، ج 1، ص: 189

□□□□ □□□□□.indd 83 4/19/16 4:35:09 PM

من خلال العقل والفهم وأجهزة الإدراك البشري، وإنما بالإرادة أيضاً يكون، لإن الإرادة الإنسانية المختارة «تعتبر عاملاً حاسماً في تقبّل الحق والهدى والخير النازل فيه، أو الصرف عنه» [1]، لقد كان للوعي الإسلامي إرادته التامة في أن يعي قيمة فهم النصّ القرآني مؤيّداً بالنصّ النبويّ، وأن يفهم النصّ النبويّ مؤيّداً بالوحي القرآني، أدى به ذلك إلى أن يستخلص منهجيّة الربط بين علم وآخر، وبقي هذا سمتاً منهجيّاً إسلاميّاً، تعدّاه إلى الرّبط بين العلوم، هذا ما يندفع إليه العلم المعاصر اليوم بحكم الصلاة الدقيقة والمعقّدة بين التخصّصات العلمية المختلفة، ففي تفسير القرآن كان جائزاً أن يتصدى للتفسير من كان جامعاً للعلوم التي يحتاجها المفسّر، وهي: اللغة، والنحو، والتصريف، والاشتقاق، المعانين البيان، البديع، القراءات، أصول الدين، أصول الفقه، أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ، الأحاديث، والسنن والآثار المبيّنة، ،أخيراً علم الموهبة» [2]، ونرى في هذا التوجّه رأياً على غير ما اعتاد الآخرون، إنه يؤخّر الموهبة والاستعداد الفطري، ويقدّم ما عداها من الصفات الدالة على الجهد والكسب في العلم، وفي هذا نموذج آخر لحيويّة الوعي بين المسلمين في مواجهة الوحي، وربّما كان ذلك هو المنشئ لموسوعيّة البحث عند مفكري الإسلام طوال القرون الخمسة الأولى من الهجرة، إلى جانب الربط بين جيل وجيل في العلم نفسه، والربط بين النظري والتطبيقي منه، ربما لهذا قيل: إنّ ظهور أبي حنيفة كان تتويجاً لحركة علميّة نشأت في الكوفة نتيجة للأثر العلمي الذي أوجده ابن مسعود»[3]، وتوالى هذا المنحى في عامّة ما كتبه مؤرخو الفكر في الإسلام، من

(1) محي محمد مسعد: قواعد منهجيّة للبحث في العلوم الوضعية والإسلامية، ط 1994، ص: 98.
(2) شعبان محمد إسماعيل: المدخل لدراسة القرآن والسنة، دار الأنصار، القاهرة، ط 1، 1980م، ج 2، ص 280 وما بعدها.
(3) أحمد أمين : فجر الإسلام، ص 184

□□□□ □□□□□.indd 84 4/19/16 4:35:09 PM

كتب السِّير، والطبقات، والتراجم، والفتوح، والأنساب، والتاريخ، والتعريفات، فدلّ على منهجيّة علميّة جديدة وطّد لها وعي المسلمين بالنصّ القرآني. يقول صاحب الفهرست: «أخذ عن أبي الأسود جماعة منهم: يحيى بن يعمر، وعتبة بن معدان، وميمون بن الأقرن» [1]، ولم يفته وهو يذكر العرب المشهورين الذين سمع عنهم العلماء، وشتّى من أخبارهم، وأنسابهم أن يربط بشكل عجيب بين العالم في نتاجه العلمي ونَسَبه؛ مِمّا يدلُّ على أنّ الوعي بين المسلمين أدى بهم أن أوْلَوْا أهميّة قصوى للمنبت الذي نشأ فيه العالم وأثر ذلك في تحديد مصداقيّة علمه، هذا أدّى أن يعقد المؤرّخون فصولاً في بيان الخصال التي يجب أن ينالها العالم، ليكون له العلم، انصبّ أغلبُها على الخصال النفسيّة والأخلاقيّة والسلوكيّة أيضاً، لأنّ ميزان المحدثين هو الضبطْ والعدالة: والعدالة تعني خُلُوّ المحدّث من خوارِم المروءة الشاملة للأقوال والأفعال؛ لدرجة أنهم كانوا يكرهون الأخذ عمن يرونه يبصُقُ وهو متّجهٌ نحو القبلة، وكأنّه نوعٌ من الاختبار وشكل من التّقييم، الهدف منهما إثبات أنّ الفكر نتاج المربّي والتنشئة. يقول ابن عبد ربه: «لا يكون العالم عالماً حتّى تكون فيه ثلاث خصال: لا يحتقر من دونه (إشارة إلى التواضع)، ولا يحسد من فوقهُ (إشارة إلى مجانبة النفس والهوى) ولا يأخذ على العلم ثمناً (إشارة إلى النزاهة والحيادية)» [2]. فهل «الروح العلمية» التي يفخر بها العلم المعاصر شيءٌ فوق هذا!

(1) شعبان محمد إسماعيل: المدخل لدراسة القرآن والسنة، دار الأنصار، القاهرة، ط: 1، 198، ج 2، ص: 280

(2) ابن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1983م، ج 2، ص: 87.

□□□□ □□□□□.indd 85 4/19/16 4:35:09 PM

تطبيقات العلم:

لم تكن الروح العلمية التي تحلّى بها علماء الإسلام جهداً نظريّاً بحتاً وحسب، فإنّ هذه الروح قد مكّنتهم من تطبيقات العلم، وأوّلها اهتمامهم بتحديد المفاهيم وبيان المصطلحات في كافة فروع العلم، توزّع هذا الاهتمام بين:

- إعادة إحياءٍ المفاهيم المتداولة.
- استقبال واعٍ للمفاهيم الوافدة عبر الترجمة من اللغات الأخرى.
- تأسيس لمفاهيم جديدة ومبتكرة

التئم في هذا الاهتمام فحص الدلالات الاشتقاقية والاصطلاحية معاً، ما أدى إلى حركة إحياء فعالة في مجالات اللغة والعلم، لم تهدأ طوال العصور الأولى، كان لها نزوع قويّ إلى التخصّصيّة والموسوعيّة في آن واحد، وذُكر أنّ المسلمين كان لهم السبق في صناعة المعاجم؛ فهي بمثابة «الحراس للغة القرآن الكريم»[1]، ففي العصر العباسي ظهرت مدرسته الأولى على يد الفراهيدي بكتابة «العين» الذي يُعدّ أوّل معجم صوتي شهدته البشرية، ثمّ تتابعت مدارس المعاجم المختلفة؛ كان اهتمامها الأول بالمواد اللغوية، ومع اتساع الفتوحات وازدهار فنّ الترجمة ظهر نوع آخر من المؤلّفات قامت بجمع وشرح مصطلحات الفنون والعلوم، كما في «مفاتيح العلوم» للخوارزمي، و «التعريفات» للجرجاني، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي.[2]، هذا فضلاً عمّا احتوتْهُ مؤلّفات علماء المسلمين في الأدب والعلم منثوراً في صفحاتها من مفاهيم واصطلاحات، كان المُنشئُ لها في أصلها

(1) عبد الحميد محمد أبو سكين: المعاجم العربية، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط 2، 1981م، ص 3.

(2) محمد صدّيق المنشاوي: مقدّمة تحقيق معجم التعريفات للجرجاني، دار الفضيلة، القاهرة، ص: 3.

□□□□ □□□□□.indd 86 4/19/16 4:35:09 PM

هو جهد المجتهد في بيان مفردات القرآن واستنباط دلالاتها ومعانيها من واقع لغة العرب التي أبدعتها وصانتها أشعارهم وأمثالهم وقصصهم قبل نزول الوحي، وكان كثير من العلماء يغشاهم الكدر أن يخبو العلم بين الناس، ويتنطع الجهّال ومُدّعو العلم، فما زال هؤلاء العلماء يروّجون لدقيق العلم وأصيل المعرفة، بل ويجتهدون في تشييد العلوم، أو كما أسموها «فنوناً». يقول ابن قتيبة واصفاً تلك الحال «فعملت لمُغْفِل التأديب كُتُباً خفافاً في المعرفة، وفي تقويم اللسان واليد، ويشتمل كلّ كتاب منها على فنٍّ» [1]، فقد حمَلّت الروح العلميّة علماء الإسلام مسئوليّة النظر في العلم، والحكم على أصحابه من إتقان العلم أو تَكَلُّفه. روى المسعودي عن ثابت بن قرّة الحرّاني لما كتب في التاريخ «أنّه خرج من مركز صناعته، وتكلّف ما ليس من مهنته، ولو أقبل على علمه الذي انفرد به من علم إقليدس والمقطعات والمجسطي والمدورات، ولو استفتح آراء سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس، فأخبر عن الأشياء الفلكيّة ... لكان قد سلم مما تكلّفه، وأتى بما هو أليق بصنعته» [2]. فقد أيقن العلماء ما في التخصّص العلمي من قيمة تُعلي شأن العلم وشأن العالم، يقول صاحب عيون الأنباء عن ابن الهيثم: «لم يماثله أحد من أهل زمانه في العلم الرياضي ولا يقْرُبُ منه، وكان دائم الاشتغال كثير التصنيف» هذا من جهة العلم، ثم يضيف إليه وصفاً أخلاقياً بديعاً في أنه أيضاً كان «وافر الزهد محبّاً للخير» [3]؛ مما يُفصح عن الروح العلمية لدى علماء الإسلام وعن التناغم – بين الإيمانية والمنهجيّة – الذي كان متلازما في نصوص الوحي القرآني، يعبر عنه الخوارزمي

(1) ابن قتيبة: أدب الكاتب، تحقيق: محمد الوالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص: 12.
(2) المسعودي: مروج الذهب، تحقيق: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2005م، ج 1، ص: 14.
(3) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، تحقيق: نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص: 550

□□□□ □□□□□.indd 87 4/19/16 4:35:09 PM

في بدء كلامه عن الجبر والمقابلة حين يقول «ألفت كتاباً مختصراً حاصراً للطيف الحساب وجليله، لما يلزم الناس من الحاجة إليه في مواريثهم ووصاياهم، وفي مقاسمتهم وأحكامهم وتجاراتهم، وفي جميع ما يتعاملون به بينهم من مساحة الأرضين وكري الأنهار والهندسة وغير ذلك من وجوهه وفنونه»[1]، حيث يظل النص القرآني وواقع المسلمين دافعيَن متكاملين للإبداع، ويعبران دائماً عن ذاك التناغم بين الروح الايمانية والعقلية المنهجية عند علماء المسلمين.

لم يتخلَّ علماءُ الإسلام – فيما أبدعوه– عن أثر هذا التناغُم، ولم يتخلَّ عنهم؛ ظهر ذلك في آثارهم المكتوبة وأفعالهم الموثوق بمصادرها التي نقلتها الينا، ولزمهم في بحثهم وكتبهم وتطبيقاتهم للعلم، فلم يتوقّف نزوعهم الإيماني عن مصاحبتهم، فلا يفتتح أحدهم كتابه إلا بالحمد لله والصّلاة على رسوله الكريم، صلّى الله عليه وسلم، والدعاء لنفسه وللمؤمنين، وحثّ نفسه والآخرين على تحرّي الصدق وإثبات الحق، استوى في ذلك من كتب في العلم الشرعي، أو الطبيعي، أو الإنساني، فقد أتى ذلك الخوارزميّ والمبرد والجاحظ وابن عبد ربه وابن النديم والتوحيدي وابن قتيبة وابن صاعد وابن أبي أصيبعة والكندي والفارابي وابن سينا مروراً بكافة أعلام الفقه واللغة والكلام والفلسفة والتصوّف وصولاً إلى ابن رشد وابن خلدون؛ فصارت الدعوة إلى الإنصاف والحقّ والصدق والمعرفة «تدخل في مقدّمات الكتب القديمة» [2]، يقول الجاحظ في مستهل كلامه في «البيان والتبيين»: «اللهم إنّا نعوذ بك من فتنة القول كما نعوذ بك من فتنة العلم، ونعوذ بك من التكلّف لما لا نحسن كما نعوذ بك من العجب بما نحسن، ونعوذ بك من

(1) الخوارزمي: كتاب الجبر والمقابلة، تقديم وتعليق: علي مصطفى مشرفة ومحمد مرسي أحمد، مطبعة بول ماربيه، 1937 م، ص 16

(2) قدري حافظ طوقان: علماء العرب، ص: 83.

□□□□ □□□□□.indd 88 4/19/16 4:35:09 PM

السلاطة (حدّة اللسان والصّخب) والهذر (كثرة الكلام في خطأ)» [1]. فأيّ دافع يمكننا أن نتخيّله هو ما أدّى بهؤلاء الكتّاب إلى تصدير كتبهم بمثل هذا؟ إلا دافع إيمانيّ صنعته في نفوسهم عقيدة نقيّة خالصة، وأثر قويّ من تفاعل وعيهم بالوحي القرآني وتوجيهاته، هذه التوجيهات التي أدّت بهم إلى عادة علميّة غير مسبوقة في تاريخ العلم هي «أن يأتوا بالرؤوس الثمانية قبل افتتاح الكتاب؛ وهي الغرض، والعنوان، والمنفعة، والمرتبة، وصحّة الكتاب، ومن أي صنفه هو، وكم فيه من أجزاء، وأي أنحاء التعاليم المستعملة فيه» [2]، ولا يتوقّف التناغُم الإيماني المنهجي مع واحد منهم حتّى يختتم مؤلّفه بكلمتي «والله أعلم» دالّاً على ثقته بأنّ مصدر العلم هو الله تعالى، يؤتيه عباده بقدر ليُصلحهم به، وأنّ طلب العلم من مصدره – وهو الحقّ سبحانه– ضرورةٌ وواجبٌ شرعي، وأنّ ما وصل إليه من علم هو دائماً أبداً له مزيد، وأنه كلّما ازداد علماً ازداد يقيناً بأنّ لا مفرّ من التواضع في العلم؛ لأنّ هناك في الأغلب من سيأتي بعلمٍ يتجاوزه ويضيف إليه.

وأدّى تقديرهم للعلم أنّهم أدركوا ضرورة تصنيفهم للعلوم، كانت بدايته مع الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ثمّ الفارابي في «إحصاء العلوم» لا يقدح في ذلك من أرجعه إلى الكندي لأنه «أوّل من وضع لمفكّري الإسلام التخطيط العام لتصنيف العلوم» [3]، فأضافوا – وكان لهم السبق – إلى شرائط العلم ليكون علماً

(1) الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص: 3.

(2) المقريزي: الخطط، تحقيق: محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1998م، ج 1، ص: 8.

(3) محمد عابد الأهواني: الكندي فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، ص: 100

□□□□ □□□□□.indd 89 4/19/16 4:35:09 PM

فوق موضوعه ومنهجه ونظرياته وقوانينه «أن يصبح قابلاً للتصنيف» [1]، هكذا يرتّب المسلمون نوعين للتصنيف في العلم، تصنيفاً عامّاً للعلوم، وتصنيفاً محدّداً لكل علم يعرض أبحاثه ويبوّبُها وينظّمها داخله،كما أدّت نزعتهم التطبيقية في العلم إلى التمييز بين النصوص، وكان دافعهم لذلك أنّهم مثلما تعلّموا من شروحهم للقرآن، وفصلهم بين النص القرآني وشروحه، تعلّموا طريقة «على جهة التعليق» أي ذكر النّص ثمّ التعليق عليه، واستعملها ابن رشد، وتدلّ على احترام نصوص القدماء لا على تبعيّتها وتقليدها وتقديسها» [2]، فكان هذا المنحى تعبيراً دقيقاً على تفاعل الإيمانية التي أوجدها النصّ القرآني في نفوسهم، والمنهجيّة التي التزمها وعيهم في تطبيقات العلم .

مناهج غير مسبوقة :

لقد كان النصّ القرآني محفّزاً للفكر، هذا الفكر هو المنوط به تشكيل السلوك، لهذا اعتلى الفكر على يد علماء الإسلام درجة السيادة على الأمم في عصوره الأولى، وأميز ما مكّنه من ذلك هو العقل التجريبي، لذا ليس مستغرباً ما صرّح به سارتون من أنّ «أعظم ما تمخّض عن جهد المسلمين في العلم حتى القرن السادس الهجري هو ترتيب الروح التجريبية»[3]، لم يكتف المسلمون بالتجربة روحاً تنهض في بحثهم العلمي، وإنما أسّسوا بهذه الروح التجريبيّة منهجاً على غير مثال سابق، والصّلة غير منفكّة بين التجربة منهجاً، وأثر التوجيهات القرآنية والنبوية في

(1) الجابري: مقدمة تحقيق كتاب «الكشف عن مناهج الأدلّة» لابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص: 13.

(2) ابراهيم مدكور، الفارابي، ص: 71.

(3) سارتون: تاريخ العلم، ترجمة: إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، القاهرة، ط 1961، ص: 181

□□□□ □□□□□.indd 90 4/19/16 4:35:09 PM

حركة العقل، لذا اعتبر « أنّ المنهج التجريبي قد أقامه المسلمون منهجاً كاملاً، نشأ وتطوّر نشأة إسلاميّة، يدعو اليه القرآن والسنّة، ومن الفقه انتقل إلى العلم» [1]؛ إذ بلغت درجة تفاعل الفكر في الإسلام مع الواقع أعلى درجاتها، تمّ هذا برعاية من لغة القرآن، التي لم تكن لها قدسية الوحي الإلهي وحسب، وإنما أصبحت اللغة التي بها يكون العلم، وتأسّست بسببها التجربة.

حاول البعض أن يرجع تجريبية العلم عند المسلمين – كما جرت عادة أكثرية المستشرقين ومن يواليهم من المستغربين– لأثرٍ يوناني، لكن ما يبطل هذا الزعم أنّ أحداث الواقع الحياتي بين المسلمين كان مؤدياً إلى تتابع الوحي منجماً، فأدرك العقل بين المسلمين قوة العلاقة بين النص والواقع، ما أدى إلى توصله تدريجياً إلى التجريبية التي يصح أن يُقال بأنها تجريبية إسلامية في نشأتها، لأن مفكري الإسلام حاولوا « أن يضيئوا ما تلقفوه عن الوحي وعن السنة من تراث روحي، وكان سبيلهم في هذا أمران: تمثل الحضارات المحيطة بهم، وإجراء التجارب المبتكرة في فروع من العلم»[2]»، وتطورت التجريبية لديهم، وظلت نزعة إسلامية لزمن طويل، ثم «ظهرت خالصة في اعتماد المسلمين على الاستقراء في اكتشافاتهم مناهج العلة، وفي قولهم بالمصالح المرسلة» [3]، ولم تتوقّف التجريبية بين المسلمين على قواعدها من الملاحظة والفرضيات وقوانين العلم، وإنما أشبعوها بروح من التجريبية الإيمانية، التي جمعها البعض في دعائم خمس هي: نفي الخرافة وسعة

(1) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص: 43.
(2) أحمد عروة: الإسلام في مفترق الطرق، ترجمة: عثمان أمين، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1975م، ص 162
(3) ابراهيم مدكور: كتاب الفارابي، ص: 68

□□□□ □□□□□.indd 91 4/19/16 4:35:09 PM

الاطلاع والرحلات للبحث والتنقيب والتجارب والموازنة،[1] فجاءت الالتفاتة المنهجية معبّرة عن محاولة المسلمين الدائبة لقراءة الوحي وقراءة الواقع معا، وتوالت عند مفكريهم عصراً بعد عصر؛ فقد قيل ان الكندي «كانت له في الطب والرياضيات عصمة عن الخرافات والتدجيل» [2]، بهذا أدرك المسلمون أضداد العلم وأبطلوها.

واستخدم المسلمون الاستقراء؛ يقول ابن الهيثم «إذا استقرئت الصور المستحسنة من جميع انواع المبصرات وجد التناسب يفعل فيها من الحسن ما ليس يفعله كل واحد من المعاني الجزئية على انفراده وما ليس تفعله المعاني الجزئية أيضاً التي تجتمع في الصورة باقتران بعضها ببعض» [3]، ويبدو أنه قصد الاستقراء التام، لأنه يقول «جميع» وتشير عبارته إلى أنّ دلالة الشيء في العقل إنما لا تكون في الذّهن إلا بعد وجودها عياناً في الواقع الذي ندركه، وأنّ هناك من إدراكاتنا للحسن في الأشياء ثلاثة أنواع:

- **الأول**: الحسن الموجود في المعنى الجزئي.
- **والثاني**: الحسن الموجود في اقتران المعاني الجزئية معاً.
- **والثالث**: الحسن الموجود في التنوّع الذي ندركه في الموجودات جميعاً.

وكتب القسطلاني في علم القراءات في القرن العاشر الهجري بعد أجيال من العلماء سلك طريقتهم، وتميز بما توفّر له من مراجع، وما امتلك من قدرات فاحصة، فاستعان بالمنهج التاريخي حين يقول «أُجيلُ فكري فيما دقّقه الأئمة من

(1) عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة العصرية، بيروت، ط 5، 1989م، ص: 88
(2) محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، المكتبة العلمية، بيروت، ص: 10
(3) ابن الهيثم: المناظر، نسخة الكترونية من مكتبة المصطفى، ص: 181.

تصنيفاتهم»، والمنهج النقدي في قوله « أُلخّص مُطوّلها، وأُسهّلُ مُعضلها، وأُفصّل مجملها، وأفتحُ مغلقها، وأُقيّد مطلقها، وأحلّ رموزها، وأَلِجُ مطالبها»، كما استعان بأدوات العلم في قوله «سائلاً من لقيت من الأصحاب عمّا أشكل، متفهّماً منه على ما أعضل، ولم أزل أجمع الشيء إلى الشيء» في إشارة إلى الاستقراء، إنّ هذه النصوص ممّا أبدعه علماء الإسلام، تضعُنا أمام عقليّة، إيمانيّة، علميّة، متمكّنة من مناهج العلم وأدواته، من تصنيف، وتدقيق، وضبط، وتبويب، واستقصاء، وتحليل، وموازنة، وإضافة وابتكار.

يقول الفارابي عن «إحصاء العلوم» إنه كتاب يمكِّن الإنسان من أن يقيس بين العلوم، فيعلم أيها الأفضل، وأيّها الأنفع، وأيّها أتقن وأوثق وأقوى، وأيها أوهن وأوهى وأضعف»[1]. إنه يحدد بشكل صريح منهجاً للمقارنة، وإن أسماه «المقايسة»، وإن قصدها بين العلوم لكنها بين أجزاء العلم الواحد أكثر وجوباً وأشدّ استحقاقاً، وما كان للعقل المسلم أن ينال هذا الحظّ من منهجيّة العلم إلا بأثر من قراءته للوحي، يقول ابن القيّم في التنبيه إلى القياس، وهو أحد أصول الشريعة «اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلاً تتضمّنُ تشبيه الشيء بنظيره والتسوية بينهما في الحكم»، ويكمل أنّ «القياس وضرب الأمثال من خاصّة العقل، وقد ركّز الله تبارك وتعالى في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين وإنكار الجمع بينهما»[2]، وقد ذكر ذلك ابن الهيثم من أنّ «الإنسان مطبوع على التمييز والقياس، فهو يميّز ويقيس الشيء بالشيء دائماً بالطبع بغير

(1) الفارابي: إحصاء العلوم، تحقيق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1996م، ص: 16.

(2) ابن القيّم: أعلام الموقعين، تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 1423ه، مجلد 2، ص: 248

□□□□ □□□□□.indd 93 4/19/16 4:35:10 PM

تكلّف ولا فكر، والإنسان إنّما يُحسّ بأنّه يقيس إذا تكلّف القياس واستعمل الفكر وتمحّل المقدّمات» [1]. إنّه يفرّق بين القياس طبعاً والقياس تكلّفاً، هذا يدلّنا على أنّ علماء الإسلام ما كانوا أرسطيين في أوّل أمرهم بالقياس إنّما قاسوا بالطبع، فلمّا انضاف إليهم درس المنطق تكلّفوا القياس ومهروا فيه وتجاوزوا الصوري منه إلى الشرعي والواقعي والعلمي بمنهجية فريدة، ووردت شواهد عدّة أتاها نبي الإسلام الحق محمّد صلّى الله عليه وسلّم، وأتاها الصحابة توطد لاعتماد العقل في استنباط الأحكام الشرعية، هكذا يصرّح مصطفى عبد الرازق وينحو إلى التوكيد على ترادف المعنى بين «الرأي» و «القياس» و «الاجتهاد» و «الاستحسان» و «الاستنباط» [2]، وفي هذا دلالة بالغة على سعة في أصول الشريعة الإسلامية، التي أسموها وصنفوها جملة من القواعد، اِذ رجع علماؤها إلى «الإجماع والقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والاستصحاب وسدّ الذرائع عند الاجتهاد، واستنباط الأحكام، وترك التقليد، وعدم جواز خلوّ الزمان من مجتهد»[3]، فالنصّ القرآني وهو يحفّز لمنهجيّة الفكر، فإنّه يمارسها، ويدلّل عليها، ويؤسس في وعي المجتهد القوامة للاجتهاد، قيل عن أبي حنيفة أنّ «اجتهاده فيما لم يكن فيه نصّ من كتاب ولا سنّة ولا قول صحابة، فقد كان مرجعه إلى القياس» [4]، فهل اطلع المسلمون زمن أبي حنيفة على منطق أرسطو وتداولوه في أحكامهم؟، أم هي فراسة العقل المسلم في تأصيل التفقه في الدين ؟، هذا ما جعل البعض يتهمونه بقلّة بضاعته في الحديث، وأنّه كان يُقدّم الرأي على الحديث، ويفنّد السباعي التهمتين

(1) ابن الهيثم: المناظر، ص: 118
(2) مصطفى عبد الرزاق: التمهيد، ص: 137، 138
(3) شعبان محمد إسماعيل: المدخل لدراسة القرآن والسنة والعلوم الإسلامية، ج 1، ص 63
(4) مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع، ص: 438

□□□□ □□□□□.indd 94 4/19/16 4:35:10 PM

معاً بما رواه الشعراني في «الميزان» عن أبي حنيفة أنّه يقول «نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة» ويقول «ما جاء عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فعلى الرأس والعين بأبي وأمي ليس لنا مخالفته، وما جاء عن أصحابه تخيّرنا، وما جاء عن غيرهم فهم رجال ونحن رجال» [1]. هكذا فعل الآيات القرآنية ومضامينها في بناء منهجيّة عقلية قادرة على اشتقاق مسار فكري له تفرّده ووجاهته وسبقه، من ذلك أنّ المسلمين عبّدوا طريقاً علميّاً كانوا روّاداً له، فقد قدّم لهم النصّ القرآني ما يحفّزهم لريادته قبل ديكارت بقرون عدّة، وهو «الشكّ المنهجي»، أسّسوا طريقاً علميّا، وأفردوا قواعده، وخصائصه، ودوافعه، ومقدّماته، ونتائجه، لأن إثبات اليقين بالشيء يثبت ضمنيّاً أولية الشكّ فيه ؛ فإنه «لم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره، حتى يكون بينهما حال شكّ لما يصرح الجاحظ» [2]، وقريباً من هذا النهج مارس ابن الهيثم في الطبيعيات مواقف الشكّ المنهجي للوصول إلى اليقين، يقول «من عادة الإنسان إذا أراد أن يتحقّق معنى من المعاني فإنه يكرر النّظر إليه ويتأمّله ويميز معانيه ويعتبرها فيدرك بالتّأمّل والتمييز وتكرير النظر حقيقة ذلك المعنى» [3]. هو يتكلّم عن إدراك حقيقة الشيء من المبصرات، وما أرساه ابن الهيثم في هذه العبارة يحدد أشراط التحقق واليقين بالمدركات، وهي:

– تكرار النظر (هذا يصدق في المدركات الحسية والمعاني العقلية)

– التأمّل.

– التمييز

(1) مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص: 455.
(2) حسين صبري: رواد الشك المنهجي، دار الضياء، ابوظبي، ط 1، 2011م، ص: 71
(3) ابن الهيثم: المناظر، ص: 159.

ويقول «كلّما تكرّرت الصورة على النفس ظهر منها ما لم يكن ظهر إذا لم يكن ظهر فيها جميع المعاني التي فيها أوّل أمره، وإذا أدركت النفس من الصورة دقائق معانيها وجميع ما فيها وتحقّقت صورتها كانت أبين في النفس وأثبت في التخيّل» [1]. هذه العبارة تعطي المعنى الدقيق لعملية البحث والتحري في العلم، وتدلّ على حقيقة اليقين والتّقصّي عن الشيء؛ لعلّ هذا ما عناهُ اللفظ الانجليزي «Research وليس Search» أي إعادة البحث وتكرار الفحص.

لم يتوقّف الوعي لدى المسلمين في إدراك غايات النصّ – المعبر عنها في القرآن والسنّة– عند حدّ تطبيقات العلم، وهي أخصّ خصائص الروح العلمية والتي لا يكون العلم علماً إلا بها؛ وإنّما امتدّ هذا الوعي إلى درس وتحليل الواقع وحاجته الدائمة إلى الفهم والتغيير لإسعاد الانسان، فالدين في أصله إصلاح – مثلما هو عقيدة وشريعة، ولا يتّسع المقام لتتبّع هذا الجهد في كافّة مسارات الدين، وإنّما الاستطاعة ستكون في الكشف عن الخيط الدقيق الرّقيق المتين الذي يسري في أنحائه، أعني الصبغة العلمية التي توزّعت بين:

- تأسيس العلم
- تأسيس النظم
- تأكيد الواقعيّة (تطبيقات العلم)

حيث إنّ حقائق القرآن قد شغلت كلّ نواحي الفكر تجريبياً كان أو نظريّاً، أدى ذلك إلى أن «اكتشف المسلمون منهجاً جديداً في الحياة، ووضعوه نظريّة كاملة، واستطاعوا أن يطبّقوه تطبيقاً علميّاً وعمليّاً رائعاً وأخّاذاً» [2]؛ لعلّ مرجع ذلك أنّهم

(1) ابن الهيثم: المناظر، ص: 188
(2) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص: 35

«اكتشفوا النظام البديع والترتيب العقلاني في كلّ الظواهر» [1]، فما كان للمسلمين أن يتلمّسوا النظاميّة والعقلانيّة في الظاهرات الطبيعية والإنسانية لولا ما أمدّتهم به آيات القرآن من إشارات شتّى تدلّ عليها وتدعو إلى اعتبارها، وفي اعتقادنا أنّ من أرقى ما توصّل إليه وعي المسلمين في مجال العلم هو «الإسناد» إذ لا يقلّ قيمة وأثراً عن «التجريبيّة» في العلم، وكان السبق فيه للعقل، حتى قيل: إنّ «الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء» [2]، وصحّة الإسناد «لا تُعرف إلا برواية الثقة عن الثقة، والعدل عن العدل» [3]، ورغم أنّ الإسناد قد حظي باهتمام بالغ في مجال العلم الشرعي من علوم القرآن وعلوم الحديث؛ إلا أنّ أثره ملحوظ في كلّ علم أسّسه المسلمون أو أضافوا إليه، يقول القسطلانيّ في علم القراءات أنّه «أعظم مدارك هذا الفنّ، لأنّ القراءات سنّة متّبعة، ونقل محض، فلابد من إثباتها وصحّتها»، ويذكر للإسناد في كلّ قراءة عددها من الرجال إلى أن تنتهي إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلم، ومنه الإسناد الصحيح، والحسن، والضعيف، من ذلك ما يرويه في الإسناد الصحيح أنّه «المتّصل الإسناد بنقل عدلٍ ضابط، ثقة، مُتقِن، عن مثله إلى منتهاه، من غير شذوذٍ ولا علّة قادحة»، ويضرب له مثلاً في قراءة ابن عامر التي يسجّل رجالها خمسة عشر رجلاً تنتهي إلى أبي الدرداء الذي قرأ على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وقراءة حفص وإسنادها ستّة عشر رجلاً إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه الذي قرأ على رسول الله صلّى الله عليه وسلم، ويذكر رجال

(1) هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ص: 143.

(2) الحاكم النيسابوري: معرفة علوم الحديث، تحقيق: السيد معظم حسين، المكتبة العلمية، المدينة المنوّرة، ط 2، 1977م، ص: 6

(3) السمعاني: أدب الإملاء، تحقيق: علي زيعور، مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، ط 1، 1993م، ص: 76.

□□□□ □□□□□.indd 97 4/19/16 4:35:10 PM

السند بأسمائهم وأحياناً بمذاهبهم الفقهية ومواطنهم [1]، هكذا يكون الإسناد علماً قائماً بذاته وليس أداة للعلم، مما جعله البعض علماً من علوم الحديث، لما بذله علماء الأمّة في سبيل حفظ الحديث وأنّهم بحثوا في كلّ ما يتعلّق بالحديث رواية ودراية، وكان أوّل ذلك التزام الإسناد؛ لأنّ السند للخبر كالنسب للمرء [2]، فكان الإسناد هو العماد الأول لكلّ علم أنجزه المسلمون وليس العلم الشرعي وحسب، وبه تتوفّر للباحثين قضايا جمّة للفحص والتحليل، ومسائل لا تنقضي للبحث والمقارنة والتصنيف، ومجالاً رحباً للإبداع .

وربّما أدى إلى اهتمام المسلمين بالإسناد ما توارثه العرب من مقدرة على الحفظ الشفهي، وذاكرة فائقة في إثبات أيامهم وقصصهم وأشعارهم التي كانت لهم فيما مضى، وهما نوع علم، ظهر في عهد النبوّة، وكان له رجاله، فقد اعتبرت الحلقة العلمية الأولى أنها «كانت في الصحابة، أصحاب الرأي»[3] فلم يكن من الصحابة من يجترئ على النصّ ولا على إسناده، وتوزّعت فيهم ملكات الحفظ، والفهم، والتفسير، والرواية، والفتيا، والتأريخ، والبيان؛ فكان منهم بدايات العلم الذي أدركه العقل فيما بعد منظّماً مصنّفاً منهجيّاً، إذ لولا جهد الصحابة في صنع النواة الأولى للعلم ما كان العلم، ورغم أن معينهم كان واحداً، فقد تنوّع إسهامهم، وهذا واحد من المظاهر التي دلّت على عمق وعيهم بدينهم، فممن يوصف بأنه من الطبقة الأولى في العلم من الصحابة: عمر بن الخطاب رضي الله عنه «حيث لا

(1) القسطلاني: لطائف الإشارات، تحقيق: عامر السيد عثمان وعبد الصبور شاهين، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ج 1، ص: 171 وما بعدها.

(2) محمد عجاج الخطيب: السنة قبل التدوين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1988م. ص: 220 وما بعدها.

(3) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص: 59.

□□□□ □□□□□.indd 98 4/19/16 4:35:10 PM

يوجد له كثير من الأقوال في تفسير القرآن ولا جمع الحديث، لكن ميزته الكبرى قوّته الفطرية في الحكم على الأشياء، على عكس ابنه عبد الله بن عمر؛ فإنّه جمّاع للحديث»[1]، ما يدلّ على قدرات الصحابة منفردين على صياغة الأسس الأولى لبناء العلم بهدي من قراءة وفهم النص القرآني، إذ كانت استعداداتهم ومواهبهم الفطرية هي ما تحدد للصحابي اختيار وسلوك النهج الذي ينبغ فيه، وظلّت هذه طريقة للعلم في المسلمين، يذكر صاحب الفهرست عن الخليل بن أحمد أنه «كان غاية في استخراج مسائل النحو وتصحيح القياس، وهو أوّل من استخرج العروض وخصّ به أشعار العرب. وكان من الزّهاد في الدينا المنقطعين إلى العلم» [2]، لنستخلص من قوله الاهتمام بالتخصص في العلم، والقدرة على التميز فيه والابتكار، وتحديد موضوعه وغايته، والحرص على أن يكون العلم في مأمن أخلاقي، فلم يحرص العلماء في ظلّ الوعي الحق بالإسلام قدر حرصهم ألا ينقطع العلم بعدهم في الأمة، لهذا كان لأبي حنيفة ذكره في تاريخ الفكر في الإسلام «بما وطّد من أركان الفقه وما أخرج للدنيا من علماء أجلّاء» [3].

وأسّس الشافعيّ علماً للأصول في مجال الفقه بالدين، وكانت غايته البيان، وهو «جماع ما أبان الله لخلقه في كتابه» [4]، فأرسى علماً، ووضع مصنّفاً في العلوم الدينية على منهج علميّ[5]، كان من نتائجه أن أنتج المسلمون تفكيراً منطقيّاً جديداً خاصّاً بهم، وصار هذا العلم بعد الشافعي والمعتزلة والأشاعرة منهجاً

(1) أحمد أمين: فجر الإسلام، ص: 146، 147
(2) ابن النديم: الفهرست، ج 1، ص: 48، وحسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج 2، ص: 265
(3) مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع، ص: 439.
(4) الشافعي: الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 121.
(5) مصطفى عبد الرزاق: التمهيد، ص: 232

□□□□ □□□□□.indd 99 4/19/16 4:35:10 PM

للأصوليين، علماء أصول الفقه، وعلماء أصول الدين،[1] فكانت المنافسة في العلم ميداناً رحباً لمفكري الإسلام، قيل إنّ المعتزلة قد توفر لهم نخبة من المفكرين، تعاصروا أو تلاحقوا، وتنافسوا في البحث والدراسة في حرية وطلاقة؛ فعارض الزميل زميله، والتلميذ أستاذه، وفي هذه المعارضة قوّتهم وضعفهم في آن واحد، لكنهم «هم الواضعون الحقيقيون لعلم الكلام، ولا تكاد توجد فكرة هامة فيه إلا ولها أصل لديهم» [2]، ولم تكن غاية الكثيرين من علماء الإسلام في العلم هو بناء مجد شخصي يُحسب للواحد منهم، ولا موالاة لسلطة – رغم ما أشيع وثبت عن بعضهم– وإنما كان غالبه جهداً وإخلاصاً لحاجة إسلامية أوجبها نظرهم في النّصّ وإدراكهم للواقع، وما اقتصر على العلم الشرعي، وإنما امتدّ للعلم الطبيعي والرياضي، والإنساني، لأنهم «أدركوا فضل العلم، واتساع مجالاته وانّ الاستفادة من هذا الكون إنما هي هدف من أهداف الاستخلاف على هذه البسيطة» [3]، فليس من المبالغة في القول: «إنه لا وجود للكيمياء كعلم قبل العرب» [4]، ورغم شعف ابن حيان بالكيمياء وعلمه بها، فقد درسها دراسة وافية، ووقف على ما أنتجه السابقون، لكن عبقريته كانت في «تغييره الأوضاع، وجعل الكيمياء تقوم على التجربة والملاحظة والاستنتاج»[5]، وأبدع الخوارزمي وأسس لعلوم رياضيّة وأنجز النظام العددي ومعنى الخانات وقيمتها، والصفر والدور الذي يمثله، ولم تكن العملية مجرد إحلال أرقام محل أرقام «بل كانت تحولاً كاملاً في طرق

(1) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص: 54
(2) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص: 36
(3) شعبان محمد إسماعيل: المدخل لدراسة القرآن والسنة، ج 1، ص: 15
(4) المرجع نفسه، ج 1، ص: 14
(5) قدري طوقان: علماء العرب، ص: 99.

□□□□ □□□□□.indd 100 4/19/16 4:35:10 PM

الحساب والتفكير» [1].

هكذا شاعت إبداعات المسلمين في كلّ صنوف العلم مما دل على موسوعية العلماء واتساع جهدهم العلمي، فعلى همّة الكندي في الفلسفة كان «أول من وضع قواعد علم الموسيقى، فشقّ الطريق أمام الفارابي ثم ابن سينا، وهما اللذان تطوّرا بهذا العلم وهذّباه، حتى انتهى إلى أن يصبح علماً بمعنى الكلمة»[2]. وارتفعت همّة العلماء في الإسلام لتطال جوانب العلم، حتّى إنها لم تغفل عن تنمية الإنسان وقدراته، ورُغم أنّهم تلقّفوا بعضاً من بدايات هذا العلم عن اليونان، فعقلوه، لكنهم أضافوا وأكسبوا العلم وجهه الشرعي، واستدلّوا عليه بالنصّ القرآني، والنصّ النبويّ، ولم ينعزلوا بعلم عن واقعهم، من ذلك علم الفراسة، الذي عرفه العرب قديماً، ثمّ اطلعوا على ما كتبه اليونان فيه، وأبقوا على ممارسته، وبرع فيه الكثير من الناس، وفي القرآن آيات تدلّ على أصول العلم، يقول فخر الدين الرازي عن الفراسة أنها «الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة» [3]، وكانت غايته إصلاح النفس؛ لأنّ المرء إذا لم يزجره العلم أو الدين فإنه صائر إلى الأوهام» [4]، فقد أصبح الاهتمام بالعلم – نقلاً وتأسيساً وإضافة – يشكل حركة عقلية عامة بين المسلمين، ويصعب في هذا المقام حصر مظاهر هذا الاهتمام، وإنما حسبنا أن بداهة العقل تُطلعنا أنّ عطاء العلم أبداً لا ينضب، وإنما يأتي العلم في جهد المجتهدين الذي يجدُّ الواحد منهم في قراءة واعية للنصّ القرآني؛ فبفضله نشأ علم التفسير وحوّل

(1) هونكة: شمس العرب تسطع على الغرب، ص: 74.
(2) الأهواني: الكندي فيلسوف العرب، ص: 161.
(3) الرازي: علم الفراسة، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب، القاهرة، ط 2002م، ص:11
(4) جرجي زيدان: علم الفراسة الحديث، دار كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، ص: 9.

□□□□ □□□□□.indd 101 4/19/16 4:35:10 PM

النصّ القرآني نشأت «علوم البلاغة وسيلة للكشف عن سرّ إعجاز القرآن، وعلم الفقه وأصوله وسيلة للكشف عن تشريعاته وأحكامه، وعلم النحو والصرف وسبيلة لضبط ألفاظه وفهم معانيه، وعلم الكلام وسيلة لتجلية عقائده ومساندتها بالأدلة الساطعة والبراهين القاطعة، والعلوم الكونية والطبيعية وسيلة للكشف عما أودعه الله كتابه واسترعى إليه أنظار عباده من دلائل قدرته وأسرار ملكوته، وعجائب مخلوقاته التي بثّها في الأنفس والآفاق»[1].

وتظلّ التفاتة العقل عند المسلمين حاضرة ما دام هناك وعي بضرورة الربط في العلم بين تأسيس العلم والعمل به، فقد كان هاجسهم هو الربط بين الفكر وواقعه، صحيح أنّ هذا الوعي هو وعي جمعي يعمّ المسلمين، لكن قدرات فردية متنوعة في أكثر الحالات هي ما صنعته، لأن عملاً فردياً محدوداً – هكذا يبدو للبعض– عندما يتم تعظم فوائده في حقّ أمة بأسرها ويعدّ إنجازاً يحفظه التاريخ والناس، فلو لم يصدق إيمان علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه ما اهتزّ لخطأ الأعرابيّ لما سمعه يقرأ «أنّ الله بريء من المشركين ورسوله» (بكسر اللام) [2]، فأنكر ذلك، وتحولت هزّته فعلاً إيجابياً،لم يقتصر على الشعور بالموقف وادراك خطره، وإنما تعدّاه إلى إصلاح الخطأ، فوجّه الوجهة الصحيحة عندما رسم لأبي الأسود الدؤلي من عمل النحو ما يحقق الغاية من الوعي بواقع المسلمين، والوعي بمرادات النصّ، والموائمة بينهما.

(1) محمد حسين الذهبي: علم التفسير، دار المعارف، القاهرة، ص: 9
(2) ابن جني: الخصائص، ج 2، ص: 8.

المسار الثالث

ثنائية النص والعقل في فهم واقع المسلمين

- تمهيد
- إرهاصات أولى
- منهجية الاستدلال
- الاستدلال بالسمع
- التوسط الأشعري

تمهيد:

المعرفة وحدها سبيل العقل الإنساني لاستنباط المعاني المتضمّنة في النصوص وفي الظواهر، وهي سبيله أيضاً للفهم، والتحكّم في الظاهرة محل الدراسة على مستوياتها الإنسانية والاجتماعية والطبيعية، رغم التنوّع والتشابك والتعقيد المتضمّن فيها.

ولقد حدّد النصّ القرآنيّ بوضوح هذه الحقيقة، فالقرآن الكريم فضلاً عن أنه وحي الله تعالى الصادق، ومنهج شامل للمؤمنين، وإخبار بالماضي والآتي، وإعجاز لغويّ وبياني وعلمي، ونور وهدى ورحمة للعالمين، وعقيدة وشريعة، فضلاً عن ذلك كلّه؛ فإنّ فيه ما يحفّز العقل لأن يتعرّف، وطلب المعرفة من جهة الإنسان غالباً لا يتعلّق بمعلوم إلا إذا كان بغرض الإضافة إليه، وإنما يتّجه طلبه للمعرفة في الأغلب نحو ما يجهل، أو يصعب فهمه، أو يغمض، أو يقع في ظنّه أنّ له فيه منفعة وخيراً، أو فيما يوصله إلى علم، وهو اجتهاد دعت إليه شريعة الإسلام، لأنه «بذل الجهد في طلب المقصود من جهة الاستدلال»[1].

وبدء المعرفة في هذا الجهد هي العلوم الضرورية التي تقع من الحواس والعلم المبتدأ في النفس، أي البديهيات، وكل ما عدا هذه العلوم إنما هي «علم استدلال لا يحصل إلا عن تفكير بالنظر والعقل»[2]، فالنصّ القرآني يدلّ الإنسان على أنّ مجهوده العقلي لتحقيق وعيه بالدين إنما يكون استدلالاً أي اجتهاداً لإظهار العلم، لأن فهم النص خطوة أولى لتكوين أحكامنا على دلالات النص، فإننا « لا نستطيع

(1) الجرجاني: التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ط 1985م، ص: 8

(2) الباقلاني: الإنصاف، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1993م، ص:14.

□□□□ □□□□□.indd 105 4/19/16 4:35:11 PM

إلا أن نحكم حكماً فاسداً على ما لا ندركه إدراكاً واضحاً»[1]، والنصّ القرآني كلامُ الخالق لا يُعدّ كتاباً لعلم طبيعي، وإن حملت عديدٌ من آياته حقائق وإشارات تتصل بمسائل جغرافية وجيولوجية وفيزيائية وطبيّة وبيولوجيّة وفلكية، كما لا يعدّ كتاب علم إنساني، وإن لم يقاربه نصّ سماويّ أو نصّ بشري في سبر أغوار الإنسان الفكرية والنفسية والاجتماعية والأخلاقيّة واللغوية، وكذا نظمه السياسية والاقتصادية والأخلاقية.

القرآن كتابُ حياة، فيه خاتم الشرائع المنزلة من السماء، وفيه التوحيد الحق، وصنوف العبادة، وأثر الأخلاق، وأنماط المعاملات، وأصول العلاقات الإنسانية، وفيه أيضاً مجالات لا حدود لها لإعمال العقل واستنهاض الطاقات البشرية، كتابٌ لم يكن أبداً للذين يؤمنون به وحسب، بل هو للناس كافة، جاء الوحي القرآني بشواهد عدّة من آياته البينات، تدفع إلى الفهم والتحليل والقراءة الفاحصة وفق توجه إيماني مخلص، مثلما تحثّ على النظر والاعتبار والتدقيق، والتأمّل والعظة والانتفاع، والملاحظة والاستقراء المنظم والدقيق للموجودات المادية والإنسانية، والتعقّل والاستنتاج، والتفكر والتّذكر والمنهجية في ضبط المعرفة، وتقنين العلم وتوظيفه بحقّه لنفع الإنسان، والكائنات، بل ولصلاح الكون وخلوّه من كلّ محدثات الفساد.

المواجهة بين النص والعقل:

يتوجّه النصّ القرآني إلى العقل الإنساني في المقام الأول، فالعقل هو القارئُ للنصّ، والمكلّف بفهم دلالاته، واستجلاء معانيه وأغراضه، ومن ثمّ العمل بما فيه،

(1) ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمة: عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1993، ص83

فقد أمِنَ المسلمون في عهد النبيّ ﷺ من صعوبات الفهم والتفسير للآيات، لأن فيهم أكرم الخلق محمّد صلّى الله عليه وسلّم؛ إذ عليه أُنزل، وبالرسالة كُلّف، وهو الأقدر بطاقاته الإيمانية والمعرفيّة أن يبيّن لهم، واستمرّ الحال قريباً من هذا في العهد الراشدي الذي لم يبعد طويلاً عن فيوضات النبوّة، حيث كان الرسول ﷺ قرآناً يمشي بين الناس، فكان العقل الإسلامي مطمئنّاً، والفكر الاجتهادي مستقراً، رغم ما يثيره النص القرآني أحياناً من إشكالات في الفهم والتفسير عند البعض حد الاختلاف والتباين، ولأن الإنسان وواقعه وجهان متكاملان، ويخضعان للتغيير، فقد اضطرب بعد حين وتململ ما كان مطمئناً، وما كان مستقراً تزحزح عن مواضعه.

ظلّ المسلمون يتوجهون إلى القرآن الكريم لقراءته وتدبّره، حيث إنه «من هذا التدبّر وهذا التفكّر في أعماق النصّ الإلهي، بدأ الفكر الإسلامي» [1]، الذي كان مساره آنذاك ينطلق من النص وصولاً إلى الواقع الإسلامي، ما أصاب هذا الواقع من أحداث جسام كانت قويّة الأثر مما جعل الفكر يُبدّل مساره الذي كان عليه لينطلق من الواقع مرتداً إلى النص، ولعلّ هذا يبسط أمامنا إشكالية، تتمحور في أسئلة عدة، منها:

- أيكون المسار الصحيح للفكر في الإسلام: أنّ ينطلق من النصّ القرآني وصولاً إلى الواقع بكل أبعاده ومكوناته، فيحركه الحركة التاريخية الحضارية الواجبة؟
- أم ينطلق هذا المسار بدءاً من الواقع ليرتد إلى النصّ، فيعيد صياغة الوعي

(1) النشار: مقدّمة تحقيق كتاب شامل للجويني، تحقيق: النشار وآخرون، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط 1969م، ص: 17.

□□□□ □□□□□.indd 107 4/19/16 4:35:11 PM

تشكيلاً إثر تشكيل، لإصلاح الواقع وترقيته؟

- أم أن المسألة لا يجب أن توطّر على هذا النحو، حيث ينبغي أن يُبنى مسار الفكر وفق علاقة جدلية دائبة، لها من الحيوية والقوّة ما لا يسمح بأن ينفصم طرفاها: النصّ القرآني وواقع المسلمين.
- وهل عملية الربط بين النص والواقع تفرض أولوية محددة في الاستدلال والبرهنة على القضايا التي تستنبطها العقل من نصوص الوحي؟
- وهل هناك ثمة أسانيد محددة تساعدنا في تعيين الأولى بأسبقية الاستدلال: النص أم العقل؟

أسئلة كبرى لعلها تمثل قطب الرحى ليس فقط في بناء الوعي بالإسلام، وانما أيضا في تشكيل مسارات الحياة الإسلامية، وفي طريقنا للإجابة عن هذه الأسئلة سيكون المنهج الاسترادادي وسيلتنا للكشف عن العلاقات التي نشأت بين النص الالهي والعقل في فهم الواقع، والمنهج النقدي التحليلي للحيادية والموضوعية في الحكم على تجليات العقل في مجابهة النص وربطه بمقتضيات وأحداث الواقع، بدءاً من القرن الأول للهجرة وإلى اليوم، وللتوصل أيضاً إلى مقاربة موضوعية يمكنها أن تفسر العلاقة التي يجب أن تكون عليها ثنائية: النص والعقل.

جاء الوحي الإلهي الذي نزل به جبريل الأمين من ربّ العالمين على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم «منجماً وفق حادثة تحدث، أو سؤال يُسأل، أو مقالة تُقال، أو شكاية تُرفع»[1]، فالنصّ القرآني إذن في حاجة إلى واقعٍ يشهد له ويؤيّده، والى علمٍ يدلّ عليه، مثلما يظلّ الواقع في حاجةٍ ملحّةٍ إلى النصوص الربّانيّة التي تعينه وتصلحه، هما عاملان جوهريان في بناء الفكر: النصّ والواقع، لكنهما يظلان

(1) خالد المزيني: المحرر في أسباب النزول، دار ابن الجوزي، الدمام، ط 1، 1427ه، ج 1، ص: 38

مرتبطين أشد الارتباط، بما يضفي على الواقع آثار فهم النصّ، أقصد التفكير في النصّ؛ إذ «ليس التفكير في الإسلام عوضاً عن النصّ أو ما يشبه النص في الأحكام، بل هو فريضة منصوص عليها مطلوبة لذاتها» [1]، استشعر المسلمون منذ اللحظة الأولى للوحي ضرورة وجوب هذا التفكير في النصّ القرآني لتغيير واقعهم العقلي والنفسي والإيماني والاجتماعي، لأن واقع المسلمين في حركة لا تنقطع، هذا الواقع الذي كان محدوداً بالمكان في نطاق مكة والمدينة وما فيهما، وما حولهما، كان محدوداً أيضاً في زمنه الأول الذي شغل قريباً من نصف قرن منذ بدأت دولة الإسلام الأولى في يثرب، إلى أن أضحى مهيّئاً لأحداث كبرى وتغييرات جمّة، فهل سيظل هذا الواقع على حاله ؟

متغيرات الواقع:

تولّى زعامة الأمّة أبو بكر رضي الله تعالى عنه، ونهض المرتدون وضعاف النفوس وأصحاب العصبيّات، وكلّ من خالط قلبه الحقد، لا هدف لهم إلا أن لا يبقى هذا الدين على أمره، وفي أهله، وفي وعي المؤمنين بقرآنه وسنّة نبيّه صلّى الله عليه وسلّم، الواقع يصطرع بمتغيّراته، قُتل عثمان رضي الله عنه، ونشبت الفتن، وكانت أشد من أن يحتملها واقعٌ تجاوب مع نصوص الوحي تجاوباً يسيراً، ونشأت فرقتا: الخوارج والشيعة، وتلاهما فرقٌ ومذاهبٌ وأحزاب، واضطرب الوعي الذي ظل مكيناً حافظاً للوشائج الفكرية والنفسية التي تصل النصّ القرآني بالواقع الذي يحمله ويؤيده، فأكفرت الفرق بعضها بعضاً، حتى قيل إنّ تكفير الآخر «لازم لفرق الأمة أجمعين»[2]، ومن غير شك فقد جاءت هذه الموجة من التكفير لاحقةً على

(1) العقاد: التفكير فريضة إسلامية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 6، 2007م، ص: 10.
(2) الخياط، الانتصار، تحقيق ينبرج، الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط 2، 1993م.

□□□□ □□□□□.indd 109 4/19/16 4:35:11 PM

لحظة النشأة الأولى للأحزاب والفرق، وما أسّستها من مذاهب اعتقادية، ربما يمثل العامل السياسي نقطة البدء الحقيقية في ظهورها، واحتدم الصراع، وقيل إنه «صراع فكري قد سار جنباً إلى جنب مع الصراع السياسي» [1]، والحقّ أنه صراع سياسي أدى فيما بعد الى تشتّت في الوعي، وكانت للواقع هنا اليد الطولى في تغيير الفكر، فقد «غلا الخوارج فكفرّوا من عداهم»[2]، في إشارة إلى أوّل من رمى غيره من المسلمين بالكفر، فهل كان دمغ واحدٍ من المسلمين لأخيه بالكفر صادراً عن أمر سياسي، أم مبنيّاً على عقيدة إيمانيّة؟

اختلف المؤرخون وقال البعض: إنّ الخلاف السياسي يكشف في مسيرته الزمنيّة الطويلة عن «خلافات عقائديّة مستحكمة» [3]، غير أنه لا يبدو أن الخلافات العقائديّة كانت أصلاً في النزاع بين فرقٍ المسلمين بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، وإنما مغانم السلطة، وهذا يدفعنا إلى القول بأنّ النزوع الإيماني لم يكن سبباً أصيلاً في ظهور الخوارج والشيعة، أو بمعنى آخر لم يكن مبتدا ظهورهما إلا نزوعٌ سياسيٌ صرف، واقع التاريخ ومنطق الأحداث التي جرت بعدها يؤيّد هذا ؛ فلم تكن غاية أحدهما خادمة لأصل من صميم الدين، وإن نهض كل منهما في دعوته ليقول ما يقول ويفعل ما يفعل «باسم الدين»، بينما كان لمصلحة دنيوية وسلطة حاكمة، ولا يبدأ اختلال الوعي بالدين إلا في اللحظة التي يجأر فيه صاحب دعوى سياسية بأنه من الدين وللدين، هو يستطيع أن يغّير الواقع، لكنه لا يستطيع أن يضمن لنفسه نصيباً أصيلاً من بناء الفكر في الإسلام، يقول الغزالي عن الرافضة، وهي أشدّ فرق الشيعة

(1) حسين مروة: النزاعات المادية، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط 5، 1985م، ج 1، ص: 531

(2) محمد عبده: رسالة التوحيد، ط 1969م، ص: 13

(3) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الإلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط 2، 1973م، ص: 125

تطرّفاً، في كتابه الذي أسماهُ «فضائح الباطنية»؛ أنّ مقصدهم «الملك والاستيلاء والتبسّط في أموال المسلمين وحريمهم، والانتقام منهم فيما اعتقدوه»[1]، هم إذن طلاب دنيا، امتطوا الدين لبلوغ مآربهم من السلطة، فليس لهم ولأمثالهم شيء من الحظ لا في بناء الفكر ولا في بناء الوعي، وإن نشأت لهم فرق، وتأسست مذاهب، وتقلّدوا حُكْماً، وسادوا دولاً، ودنا بعضهم من الاعتدال عقدياً أو فقهياً.

فالتشيع كان في بدء أمره لا يعني أكثر من يقين بأحقيّة علي للخلافة ثمّ تطوّر، والتحق بالشيعة كلّ من يريد هدم الإسلام»[2]، واعتبر البعض التشيع « موقفاً في الإسلام»، لكنه يرى أن هذا الموقف « نشأ مع نشوء مسألة الخلافة فور موت صاحب الدعوة «، ونتيجة لتفاعل الأحداث ونضج هذا الموقف في رأيه «نشأت وتفرعت عنه مواقف سياسية وفكرية»[3]، هي محاولة – في نص يشوبه الغموض والتعصب– أن يثبت وجوداً للتشيع منذ وفاة الرسول ﷺ، وحتى هذه الفرضية تؤكد وجهة التشيع وجذوره الأولى التي نبت منها، أعني النظر إلى مغنم السلطة المبنية على أمر سياسي، وليس على أمر ديني مخلص، فقد طغت على معتقد الشيعة – وقد ظهرت فيهم فيما بعد فرقٌ شتّى – قضية الإمامة فتصدّرت مذاهبهم على اختلافها، وهي مطلبٌ سياسي، أثارت فيما بينهم ومع غيرهم من الفرق الكثير من الجدل، واعتبرت «أول مسألة في قضايا الجدل التي تكونت حولها الفرق الإسلامية»[4]، أوصلت واقع الاختلاف بين المسلمين الى صراع ودم، اعتبره

(1) الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، ص: 20.

(2) محمد ابراهيم الفيومي: علم الكلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 2002م، ص: 19.

(3) حسين مروة : النزعات المادية، ج1، ص 493

(4) المرجع نفسه، ص: 16

□□□□ □□□□□.indd 111 4/19/16 4:35:11 PM

الأقدمون والمحدثون أنه «أعظم خلاف بين الأمة» [1]، وتقديرنا أن «الإمامة» أو لنَقُل «السلطة» لم تكن وحدها في مبناها الديني سبباً في الخلاف أول الأمر بين المسلمين، حتى يصرح الشهرستاني أنه «ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة»[2]، فقد ذهب إلى غير ما ينبغي؛ الحقيقة أنّ الإمامة بريئةٌ من سبب القتال الذي أسال الدم والضغائن بين المسلمين، فقد أُختُلِف في الإمامة عقب وفاة الرسول صلّى الله عليه وسلم، وأصابت المسألة خلافاً، وتباعداً في الرأي لفترة وجيزة، لكنها لم تصب دماءً، لأن جوهر الخلاف كان دينياً صرفاً، غايته مصلحة الأمة وتمكين الدين، فلما صار الخلط شديداً بين السياسيّ والديني؛ لهوىً في النفس وطمع في النفوذ، عطّل ذلك الفكر، وفتّت الواقع، وأصاب شرخاً حاداً في بناء الأمة.

من تعصّب لقضيّة الإمامة مسلمون ولا ريب، لا يملك أحدٌ أن يخلع عنهم إسلامهم، هم وصدق نياتهم، نشأت لهم مذاهبهم الفقهية، وأقوالهم في الاعتقاد، وتقارب بعضهم أو التقوا أو ابتعدوا أو اتفقوا مع ما عداهم من فرق المسلمين؛ في معتقد أو أكثر، إنهم يشكّلون نصيباً من البناء الديموجرافي للأمة، ويعبّرون عن وجه ثقافي له معالمه في تاريخ الإسلام، كغيرهم من الذين دخلوا أفواجاً في الدين، من العرب، والتُرك، والهنود، والأكراد، والبربر، لكن هؤلاء أصحاب طموح سياسي بالدرجة الأولى، فهل يصحّ أن يصيروا مكوّناً في البناء الفكري للإسلام؟، لا هم أنشأوا منعطفاً يعوّل عليه في هذا الوعي بالدين، ولا مهدوا لمرحلة لاحقة من تطور البناء الفكري للمسلمين، ولا أقاموا في هذا الفكر منهجية تضيف إليه، أو تضيف

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ص: 13، وأحمد أمين: فجر الإسلام، ص: 252
(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص: 31

□□□□ □□□□□.indd 112 4/19/16 4:35:11 PM

إليهم، تدور كافة مذاهبهم وتنبني غالب أحكامهم حول قضية لا تمثل أصلاً من أصول الإسلام الاعتقادية، وإنما تأسست على مسألة فرعية تمثل مصلحة سياسية تخصّهم وحدهم، وتحقق غايتهم من معتقدهم، بهذا يقول ابن خلدون حين يقرر أنّ «قصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية إجماعية ولا تلحق بالعقائد»[1]، رغم ما يكتنف لفظة «إجماعيّة « من غموض لا يستقيم وسياق القول ومقتضى المعنى، إلا إذا كان مقصدة من «إجماعية» أنها كانت بين فئة محددة ممن يعلنون أنهم مسلمون.

إرهاصات أولى:

لا يخلو مجتمع إنساني من مفاسد، والنفوس البشرية في سعيها ليست سواء؛ فمنها ما يُصلح، ومنها ما يُفسد، وارتكاب المفسدة معصية، والمعاصي في الإسلام ذنوب، وأشدها الكبائر، أورد البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: «اجتنبوا السبع الموبقات» قالوا: يا رسول الله وما هنّ؟ قال: «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرّم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»[2]، فما الذي دعا المسلمين عامتهم وخاصتهم إلى أن تكون كبيرة القتل دون غيرها من الكبائر هي ما استأثر باهتمامهم، واستنهض تساؤلاتهم، وأرجعهم إلى قراءة أخرى للنص القرآني، لم يكن ذلك إلا لواقع أدى بهم الى هذا الرجوع، فبعد مقتل عثمان رضي الله عنه، وما جرى في «الجمل» و «صفين» و «النهروان» وما تلاهم من تعقيدات

(1) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط 2001م، ج: 1، ص: 589
(2) البخاري: صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب وآخرون، المطبعة السلفية، القاهرة، ج 2، كتاب الوصايا، حديث رقم: 2766، ص: 295

□□□□ □□□□□.indd 113 4/19/16 4:35:11 PM

سياسية واجتماعية؛ كان له أول الأثر، وكان أول الأثر موجعاً.

كلّ قراءة للنصّ الإلهي هو موقف فكري، وكلّ فكر ينشأ هو استجابة لواقعٍ أو لواقعة، فإذا ما تحوّل الفكر إلى تيار عام، فإن التيارات الفكرية العامة تأتي معبّرة عن واقعها، وإلا ما كانت لها ضرورة ولا إسهام، بشرط أن يمدّ التيار الفكري العام نظره إلى ما هو أبعد من هذا الواقع، فلم يقفز شيوع «القتل» إلى واجهة الفكر مجرداً عن واقعه السياسي، فقد تشابكت مسائل عدّة، وتداخلت قضايا معقّدة استطاعت مجتمعة في النصف الثاني من القرن الهجري الأول أن تطرح عديداً من التساؤلات، مذ شاعت مظالم الأمويين، التي يصف الجاحظ عصورهم بأنّ فيها «فرقة وقهر وجبرية وغلبة»[1]، ويحكي المسعودي أن ليزيد بن معاوية أخباراً عجيبة في «سفك الدماء والفسق، والفجور»، وأنّ عبد الملك بن مروان «كان له إقدام على الدماء، وكان عماله على مثل مذهبه... وكان الحجاج من أظلمهم وأسفكهم للدماء»[2].

ما حدث من نزاع واقتتال، وما جرى من إراقة للدماء، وما خلّفه ذلك من مظالم، كان كافياً لحركة في العقل واجبة، والظلم – رغم قبحه وشرّيّته وأثره – يدفع أحايين كثيرة إلى إبداعات فكرية وإضافات لم تكن موجودة، لتكون هذه الإضافات سبباً يؤدي إلى حركة في بناء الفكر، وإلى تغيير في جنبات الواقع، وظهر السؤال حول مرتكب الكبيرة، وازدهر قبل نهاية القرن الهجري الأول، حين كَثُر «إقدام الناس على ارتكاب الكبائر» [3]، فلم يكن القتل الذي شاع إلا مسوّغاً لابتكار كبائر

(1) الجاحظ: رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق: علي بو ملحم، منشورات دار الهلال، بيروت، ط 3، 1995م، ص: 41

(2) المسعودي: مروج الذهب، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2005م، ص 65، و ص: 80.

(3) زهدي جار الله: المعتزلة، دار الينابيع، بيروت، ط 5، 1987م، ص: 22

أخرى، ووقع الاختلاف بين أهل الصلاة في أسماء مرتكبي الكبائر[1].

فهل استطاع العقل الإسلامي آنذاك أن يحدث توازناً – كانت الأمة في أشدّ الحاجة إليه بين ما تناوله النصّ القرآني والنصّ النبويّ بشأن الكبائر وواقع انتشارها بين المسلمين؛ بمعنى:

– هل هناك ثمّة معايير يمكن أن تضبط الأداء الفكري في ربط الواقع بالنصّ، أو ضبط النصّ على الواقع؟، وإلا كيف نتج الخلاف؟

مثلت قضية مرتكب الكبيرة مأزقاً إيمانياً وأخلاقياً وربما – بلغة عصرنا اليوم – قانونياً في بناء الفكر، لم يكن هذا المأزق بعيداً عن الأوضاع السياسية والاجتماعية التي سادت، وأدّت هذه الأوضاع إلى نوعين من الخلاف:

الخلاف الأول: ما عبّر عنه ابن خلدون من أنه خلاف في تفاصيل العقائد الإيمانية، وكان أكثر مثارها من الآي المتشابهة، فدعا ذلك عنده إلى «الخصام، والتناظر، والاستدلال بالعقل»[2]، إنه يحصر بدقة محدثات الخلاف في سبب موضوعي هو الآيات المتشابهات، وسبب ذاتي كان مردّه إلى مناهج أصحاب العقول التي تتصدى لفهم هذه الآيات، والنتيجة: الخصام، هذا يؤكّد أن كلّ حركة فكرية سادت في الزمن الأول للإسلام لم يكن لها من موجد لحظة ظهورها إلا واقع المسلمين وليس شيئاً آخر خارجاً عن هذا الواقع.

الخلاف الثاني: ما عبّر عنه ابن منده من أنه من المسائل العقدية، ويعني مسألة «الإيمان» فهل هو تصديق القلب فقط، أو اللسان فقط، أو هما معاً، أو تُضاف

(1) ابن النديم: الفهرست، ج 1، ص: 201
(2) ابن خلدون: المقدمة ج 1، ص: 586

□□□□ □□□□□.indd 115 4/19/16 4:35:11 PM

إليهما الجوارح [1].

اعتمل الخلافان في دائرة العقل عند أهل الإسلام، واصطرعا، وكان لابد لهما من نتاج وأثر؛ فكان القول بالقدر، إذ هو «أول ما خاض فيه المسلمون وتجادلوا من مسائل الاعتقاد»[2]، فقد ظهر في أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية، واعتُبر لذلك أن «ما أتي به القدريون معبد الجهني وغيلان الدمشقي من القول بالقدر هو اختلاف في الأصول» [3]، على ذلك قيل إنّ مشكلة القدر في طليعة القضايا التي يمكن القول إنها حين بدأ الفكر العربي ينشغل بها بدأ يتجه نحو النظر العقلي، وتمّ تعليل ذلك بأنه يمثل ارتباطاً بموقف سياسي في جوهره ديني في مظهره [4]، مما شكّل صعوبة بالغة في فصل السياسي عن الديني، تقوم هذه الصعوبة على فرضية مؤثرة – حلها أمرٌ في غايةٍ من الصعوبة – هي إدراك النوايا الحقيقية لأصحاب الدعوات الفكرية التي ساهمت في نسج بدايات الفكر في الإسلام، حيث يتشابك بدرجة مخيفة نسيج السياسة بتلابيب الدين، درجة أن يرى البعض أنّ في كلّ مصادرة فكريّة أو دينيّة هناك سببان:

أحدهما مُعلن، والآخر مُضمر، وقليلاً ما كان السبب الظاهر هو السبب الصحيح، وكثيراً ما كان السبب الآخر يدور على بواعث شخصية أو سياسيّة [5]،

(1) علي بن محمد بن ناصر الفقيهي: ضمن تحقيق كتاب «الإيمان» لابن منده، الكتاب الأول، مؤسسة الرسالة، ص: 6

(2) مصطفى عبد الرزاق: التمهيد، ص: 286.

(3) الاسفراييني: التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، ط 1، 1940م، ص: 13.

(4) ابن النديم: الفهرست، ص: 1 – 2، والشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص: 40، وابن منده: كتاب الإيمان، ج 1، ص: 117.

(5) حسين مروة: النزاعات المادية، ج 1، ص: 55: 56

□□□□ □□□□□.indd 116 4/19/16 4:35:11 PM

رأى القدريون أنّ الإنسان له إرادة تامة فيما يصدر عنه من أفعال، وقد راج هذا المعتقد، وقيل إنّ لعمر بن عبد العزيز رسالة بليغة في الرد على القدرية، وقيل إنها مبنيّة على رسالة للحسن البصري في ذمّ القدرية [1]، فلعلّ القول بالقدر كان محاولة غير مباشرة لرد الأفعال – خاصة الكبائر والمظالم – إلى أصحابها في النظام الأموي، الغريب أن المواجهة الفكرية لم تضعها هذا الموضع وحده، وإنما رأى البعض أنها تصطدم بنصوص قرآنية من المتشابهات حيث تضع الإنسان وأفعاله ضد إرادة الخالق سبحانه، هكذا أصبح مستقرّاً في وعي المسلمين أن «أوّل ما أُثير من أسئلة كان منصبّاً على حريّة الإرادة»[2]؛ لهذا لم تتوقّف ردّة الفعل الفكريّة بين المسلمين عند هذا الحد، إذ سرعان ما ظهر «معتقد الجبر»، يقول الدارمي: إنّ أوّل ما أظهر منه شيئاً بعد كفار قريش «الجعد بن درهم بالبصرة، وجهم بخراسان» [3]، واعتبرت «بدعة» [4]، والعجب أنّ تلك البدعة ظهرت أيام الأمويين، ومقتضاها أنّ أفعال المرء جميعاً مقدّرة عليه، ليس لإرادته فيها دخل، هي فكرة صالحة لأغراض الأمويّين السياسية، إذ روّجوا أنّ حكمهم قدرٌ محتوم، فلعلّ القول بالجبر – كالقول بالقدر– موقف فكري صنعته السياسة، إن صحّ هذا فإنه لا يتفق وما أورده المؤرّخون من أن قتل الجعد وجهم وقعا بتدبير الأمويّين، رغم ما تردّد من أنّ قتلهم كان لقولهم بنفي الصفات، ويبدو أنّ هذا التبرير جاء من المتأخرين، وربما كان القول بالجبر يمثل نوعاً من الهروب الفكري والاغتراب عن مواجهة واقع اشتدّت وطأته، كمن يصرُّ على النظر إلى الآيات المتشابهات المتّصلة بحريّة الإرادة بعين

(1) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1983م، ص: 214.
(2) De Bore: The history of philosophy in Islam, LUZac & co. London, 1903,p. 42
(3) الدارمي: الرد على الجهمية، تحقيق: بدر البدر، الدار السلفية، الكويت، ط 1، 1985م، ص: 17
(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص: 44.

□□□□ □□□□□.indd 117 4/19/16 4:35:12 PM

واحدة، لترى ما يصرّح ظاهرها بأنّ أفعالنا ليس لإرادتنا فيها مدخل، بمعزل عن النظر إلى بقيّة الآيات التي تعارضها. الغريب أنّ القائلين بالقدر لاقوا المصير نفسه؛ فقد ذُبح غيلان وعمرو المقصوص اللذان حملا لواء القول بالحريّة.

ولعلّ ما دفع إلى ظهور هذين التيارين «القدرية» و«الجبرية» في مسار الفكر في الإسلام هو ما أوجب نهاية كلّ منهما، أقصد فعل السياسة، وربما مكائد المتربصين بالدين من غير المسلمين، فأمثال هذه المكائد لا تتوقف، تطلّ برأسها في كلّ حين متى سنحت فرصة لأن ينهض فكر المسلمين بوعي جديد، ربما لهذا السبب نفسه كان ظهور المرجئة الذين يقولون بالإرجاء في الإيمان؛ لأنهم يؤخّرون العمل من الإيمان على معنى أنهم يقولون «لا تضرّ المعصية مع الإيمان، كما لا تنفع الطاعة مع الكفر»[1]، وذُكر أنّ ظهورهم كان محاولة من العقل آنذاك إلى التوفيق بين الشيعة والخوارج[2]، وفي هذا تضييق لفكرة الإرجاء، إنما يتصل الإرجاء اتصالاً وثيقاً في أصل ظهوره بفريق من المسلمين مالوا إلى التوسط بين مذاهب المختلفين في شأن مرتكب الكبيرة، ودليل ذلك ما حكاه الأشعري عن المرجئة من «أنّ منهم من وافق الجبرية، ومنهم من وافق القدرية، ومنهم من وافق النجارية، ومنهم من وافق الكرامية»[3]، يقصد في مسائل أخرى، ومثلما فعل سابقوهم من القدريين والجبريين، لم يتخلّ المرجئة عن مؤازرة ما اعتقدوا أنه يساندهم من النص القرآني، فاستدلوا بالسمع في قوله تعالى: ﴿وآخرون مُرْجَوْنَ لأمر الله إمّا يعذّبهم وإمّا يتوب عليهم والله

(1) الاسفراييني: التبصير في الدين، ص: 60

(2) حمود غرابة: الأشعري، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ط 1973م، ص: 36

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1950م، ج 1، ص: 197، والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 139، والإسفراييني: التبصير في الدين، ص: 59.

عليم حكيم﴾ التوبة، 106، فإلى أي مدى يمكن الحكم على صحّة الاستدلال الذي اعتمده كلّ مذهب، وهل كان هذا الاستدلال كافياً لأن يؤسّس لعلم ؟

لم تنفصل عن بعضها المسائل التي شغلت وعي المسلمين قبل أن ينتهي القرن الهجري الأول، خلقت هذه المسائل توجّهات وربّما نزعات عقائديّة، إلى أن أوجدت ألواناً متباينة من الفكر، تجسّدت بداياتها الأولى في أصحاب هذه النزعات، لكنها سرعان ما نضجت وأصبحت تمثل قضايا، فيما يشبه التمهيد لظهور الفرق الكبرى التي سوف تشكل المكوّن الرئيس لعلم الكلام بين المسلمين، والذي ستكون دعامته الأولى منهجية «الاستدلال»، أقوى ما سيعبّر فيما بعد عن تفرد الفكر وتميز الوعي بالدين في أوساط المسلمين.

ظلّت القضايا في حال اتصال وتلازم مع الفرق التي خاضت غمارها، رأى البعض أنّ ظهور الحسن البصري هو ما أدى إلى استقلال القضايا عن الفرق، وكانت البداية بقضية «مرتكب الكبيرة»[1]، تلك القضية التي لم تكن في انعزال عما أثارته من قضايا أخرى من مثل: «حرية الإرادة»، و« الإيمان»، و«الآي المتشابهات»، اتصلت القضايا ببعضها، وامتزجت، وهي ترصد الواقع بعين، وبالعين الأخرى تعيد قراءة النص القرآني، فأدى إلى ظهور نزعتين متمايزتين، هما:

- نزعة التمسك بظاهر النصّ.
- ونزعة الاحتكام إلى العقل.[2]

أصحاب هذا التحليل أضافوا إليهما ما اعتبراه «مصدراً ثالثاً» خلّف آثاراً فكرية

(1) محمود ابراهيم الفيومي: علم الكلام، ص: 22

(2) غردية وقنواتي: فلسفة الفكر الديني، ترجمة: صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ص: 46.

عند المسلمين هو «اللجوء إلى أهل الكتاب» [1]، فمن الثابت تاريخياً قيام نوع من الجدل بين المسلمين من جهة ونفر من اليهود والنصارى من جهة ثانية، ومن المستساغ أن يكون لهذا الجدل أثره في وعي المسلمين، وفي كتبهم، وآثارهم، في التفسير، والحديث.

ومع تسليمنا بوقوع ذلك، فإنه لم يبلغ درجة أن يكون مصدراً رئيساً للفكر أو مكوناً أصيلاً للوعي في الإسلام، لأن الأمر لم يتوقّف عند حدّ الجدل مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى، بل تعدّاه إلى الجدل مع طوائف وملل أخرى، اكتظت بها جنبات الدولة الإسلامية بعد الفتوحات، إذ واجه المسلمون داخل البلاد التي عنت لهم «أقواماً يدينون بديانات شتى؛ ففي سوريا ومصر عمت المسيحية واليهودية، وفي العراق وفارس غلبت المجوسية بفرقها المتعددة والصابئة والسمنية، عاشوا بينهم، واتصلوا بهم، وتأثروا بأفكارهم»، وما نتج عن ذلك أن «تسرّبت إلى الإسلام عقائدهم» [2]، حركة للفكر يبدو حدوثها متوقّعاً، هذا هو منطق الأمور وطبيعة التلاقح الفكري بين الأمم، ومسار العقل الانساني أن يؤثّر ولكن في خضمّ تأثيره؛ فإنه حتماً سيصيبه أثر، يصف ابن النديم في الفنّ الأول من المقالة التاسعة له في الفهرست أصنافاً عدّة من المذاهب التي انتشرت في بلاد الإسلام بعد الفتوحات، منها مذاهب الحرانيين المعروفين بالصابئة، ومذاهب المنانية من الثنوية التي ترى أنّ مبدأ العالم كونين أحدهما نور والآخر ظلمة، والديصانية، والمرقيونية، والماهانية، والخرمية، والمزدكية، والمجوسية، والمسلمية، والسمنية، ولكلٍ كتبٌ واعتقادات وفرق وطوائف وأسماء وأعياد ورسل ورؤساء[3]، فلم يقتصر التأثير المتبادل بين

(1) المرجع السابق، ص 48
(2) زهدي جار الله: المعتزلة، ص: 29
(3) ابن النديم: الفهرست، ص: 383 وما بعدها.

□□□□ □□□□□.indd 120 4/19/16 4:35:12 PM

المسلمين وغيرهم على أمر الاعتقادات، بل امتدّ ليبسط أثره في جنبات الحياة الاجتماعية والفكرية أخذاً وعطاءً، ولعلّ من أسباب هذا الأثر هو ما جنته السياسة على الفكر، فإنّ «سقوط دولة بني أمية أسقط العرب كسادة – لعصبيّتها الشديدة للجنس العربي دون غيره – فاندفعت الثنوية والسمنية واليهود والنصارى والدهرية تعمل على زلزلة العقيدة في نفوس المسلمين»[1]، ولم يكن التقاء الفكر الذي حمله المسلمون مع كل هذا الخليط المعقد من الأجناس والعقائد الراسخة هو مما يسهل تحديد كنهه ونواياه، إذ كان هناك الصابئة «وهم الذين لا يثبتون على دين وينتقلون من ملّة إلى ملّة، ولا كتاب لهم» [2]، كما لم يكن كثير من أصحاب هذه الأديان ليتركوا المسلمين وشأنهم مع دينهم، إذ جاهدت كتبهم ومناظراتهم وخصوماتهم مع المسلمين «في تثبيت الإلحاد وإبطال التوحيد وجحد الرسالة وشتم النبيين عليهم السلام» [3]، لا شك هي هجمة مضادة للإسلام وللقرآن هدفها أن تصيب كبد العقيدة، تطل برأسها منذ اللحظة الأولى للرسالة، ولن تهدأ أو تتوقف.

أكبر الخطر أنه عندما امتزج العرب بغيرهم من الأمم تأثروا بهم، فلم تخل العقيدة التي استقرّت في نفوس المسلمين من هذا الأثر، وهذا يفرض سؤالاً: هل تنمحي من نفوسهم، عقائد الذين دخلوا في الإسلام والتي ورثوها عن آبائهم وأجدادهم قروناً؟ [4]، قطعاً ستكون الإجابة بالنفي، فقد كان تأثر المسلمين جلياً نتيجة اتصالهم بهذه الأجناس من البشر، كما أنّ الزمن الذي نشأ فيه هذا الاتصال كان سريعاً

(1) حمودة غرابة: الأشعري، ص: 41
(2) الإسكافي: درة التنزيل، تحقيق: محمد مصطفى آيدين، جامعة أم القرى، السعودية، ط 1، 2001م، ج 1، ص: 252.
(3) الخياط: الانتصار، تحقيق: ينبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط 2، 1993م، ص: 2
(4) أحمد أمين: فجر الإسلام، ص: 94

□□□□ □□□□□.indd 121 4/19/16 4:35:12 PM

ومباغتاً، فلم تكن هناك فرصة كافية لوعي المسلمين أن يراجع سبل هذا الاتصال على مهل، ويصفّي، وينتقي، ويستقبل، ويرد ما انهمر عليه من أفكار ومعتقدات، لهذا كان طبيعياً أن اضطر المسلمون ردحاً من الزمن إلى «مواجهة الرواسب الدينية والعصبية في المنطقة» [1]، ولم ينجوا من أن تتبدّل قناعات ومعتقدات عدد غير قليل منهم، فقد عُرفت أقوال الرافضة، وقيل إن قليلها «يُربي على عظيم كفر الدهرية والثنوية»[2]، هذا الأثر الذي كانت له بصماته الغائرة في حركة الفكر عند المسلمين سلباً وتعطيلاً، فما كان ليحدث هذا الأثر لولا ما أصاب كيان المجتمع من ضعف وتفتّت، فقد ذكر «أن المجامع اليهودية من ناحية والغنوصية من ناحية أخرى وجدت في انقسام المسلمين إبان ذلك الوقت فرصة لا تعوّض لإلقاء بذور الفتنة بينهم»[3]، وكان للمذاهب الشيعية المتطرفة دورها الأكبر في هذا الانقسام.

وكان طبيعياً وهذه الرياح العتيّة من التغييرات الفكرية والاجتماعية تعصف في جبهات عدّة من الأراضي التي فتحها المسلمون، أن يكون للعقل الجمعي في الإسلام دفاعه وردة فعله في المواجهة، خاصة وأن ما يقويهم أنّ دعوة الإسلام تتميز «بمنطق عقلي» [4]، رغم ما قيل بأنه قد لحق هذا المنطق العقلي أثرٌ من أقوال الخصوم من اللاهوت المسيحي، ومما اطلع عليه المسلمون في بغداد عبر « الفلسفة اليونانية» [5]؛ ما أدى إلى تمكين فريق من المسلمين أن يكونوا لأنفسهم توجهاً فكرياً جديداً، له موضوعٌ، وله منهجٌ، وسيتمكن من بناء نظريات وأصول

(1) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط 2، ص: 118
(2) الخياط: الانتصار، ص: 6
(3) النشأة: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 2، ص: 39.
(4) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ص: 40.
(5) غردية وقنواتي: فلسفة الفكر الديني، ترجمة: صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ج 1، ص: 75

□□□□ □□□□□.indd 122 4/19/16 4:35:12 PM

وقوانين، ستؤكد كلها أنه وبحق علمٌ إسلاميٌ جديد وأصيل.

منهجية الاستدلال:

التمس القائلون بالقدر سنداً لمذهبهم من قراءتهم للنص القرآني، وهكذا فعل الجبريون، وفعل المرجئة، ظلّ كلّ فريق يعبر عن نزوع فكري لم يصل حد تأسيس منهج متكامل للبحث في قضايا العقيدة، تباعدوا، والتقوا، لكنهم بقوا مجرّد إرهاصات أولى لفكر إسلامي أراد أن يقرأ النصّ القرآني قراءة مغايرة في ضوء ما تكالب على واقع المسلمين من هجمة الأفكار واللغات والعقائد والطوائف والأمم.

لم يبق الفكر بمعزل عن واقعه، وهذا ما يعطي الخصوصية التي صنعها الإسلام في وعي المخلصين الذين اعتنقوا الدين، لذا كان من الطبيعي أن ينهض للمواجهة من يقدر على تبعاتها، حيث كانت البصرة آنذاك ساحة للتواصل الفكري، والاجتماعي، والديني، والسياسي، وكان للحسن البصري أثره، حتى وصف بأنه «نقطة تحوّل»[1]، فمن بين طلابه كان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد اللذان اعتبرا الوجه الذي تجلت فيه الحركة المتصاعدة والمتسارعة للفكر وللواقع معاً، أسّسا الاعتزال، حيث يحكي ابن النديم أن سبب ذلك ميلهم للابتعاد عما اختلفت فيه فرق المسلمين، وتمسكهم بما اتفقوا عليه، إذ يقول «إنّ الاختلاف وقع في أسماء مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة، فقالت الخوارج: هم كفار مشركون، وهم مع ذلك فُسّاق، وقالت المرجئة: هم مؤمنون مسلمون، ولكنهم فُسّاق، وقالت الزيدية والإباضية: هم كفار نعمة، وليسوا بمشركين ولا مؤمنين، وهم مع ذلك فسّاق، وقال

(1) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، ص: 218.

أصحاب الحسن: هم منافقون وهم فُسّاق؛ فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف فيه هؤلاء وقالوا: نأخذ بما اجتمعوا عليه من تسميتهم بالفِسْق، وندع ما اختلفوا فيه من تسميتهم بالكفر والإيمان والنفاق والشرك»[1]، ويقول الشهرستاني « اعتزل واصل عنهم وعن أستاذه بالقول بالمنزلة بين المنزلتين»[2]، ويعلل البغدادي أن «واصل كان من منتابي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة (من الخوارج) وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق»[3]، هكذا تدور أغلب روايات المؤرخين القدامى حول هذه الواقعة، بينما اعتبر البعض قول واصل امتداداً «للقدرية»[4]. والمعتزلة يرجعون سند مذهبهم إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ويعدّون الخلفاء الأربعة من الطبقة الأولى للاعتزال، ويرون أن سند مذهبهم «أصحّ أسانيد أهل القبلة»[5]، بينما قيل إنّ واصل بن عطاء ظنّ «أنّ في مقدوره أن يجيء بحكم خير من الأحكام السابقة ذلك في مرتكب الكبيرة»[6]، وقيل أيضاً إن موقف المعتزلة هو «موقف انسحابي تجاه مناصري مختلف الحلول لمسألة منزلة مرتكب الكبيرة»[7]، وليس من المعقول أن تكون اللحظة الأولى لبزوغ هذا التيار في الفكر الإسلامي قد انبثقت بهذه الكيفية الساذجة التي أراد البعض أن يصورها، وأن نصدقها، فليس التوسطُ بين الأقوال السائدة في مسألة عقدية غايةً

(1) ابن النديم: الفهرست، ج 5، ص: 201، والخياط: الانتصار، ص: 165
(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص: 41.
(3) البغدادي: الفرق بين الفرق: ص: 117.
(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص: 41
(5) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ويفلد، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص: 5: 7
(6) زهدي جار الله، المعتزلة، ص: 25
(7) دومينيك أورفوا: تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ترجمة: رندة بعث، مكتبة الشرقية، بيروت، ط 1، 2010م، ص: 207

□□□□ □□□□□.indd 124 4/19/16 4:35:12 PM

يكون السعي إليها، وليس تجنبُ ما كان معروفاً من مذاهب المسلمين هدفاً بذاته، ولا يتصوّر أن المسألة هي مجرد رغبة البعض في الاختلاف، أو الظهور وإثبات الذات، إن قول واصل في مرتكب الكبيرة يمثل منعطفاً جباراً في مسار الوعي بين مفكري الإسلام، يصعب النظر إليه في إطاره المذهبي ثم التوقف بعدها، إذ إن له أبعاداً اجتماعية وسياسية ودينية، كما يصعب الحكم عليه – في بدايته – على أنه وليد خاطرة غير متوقعة في الفكر عنت لصاحبها في جلسة من جلسات الحسن البصري، البداهة تقتضي أن يكون لهذه الفكرة جذوراً وأصولاً، وبدايات تفكر في المسألة، وإلا ما المبرر لانتشارها؟، وبم نفسر كثرة مؤيديها فيما بعد، وحبكة المنهج الذي اختاره واصل وأصحابه من بعده طريقاً للبحث في قضايا الدين؟، وما الذي يمدّ هذا المنهج بالقوّة التي استطاع بها أن يسود لقرون حتى صار المذهب الرسمي للأمة ؟، وكيف تجاوز عتبة كونه نزعة فكرية إلى أن يصير مذهباً متكاملاً يحرك سكون الفكر وركود الواقع بين المسلمين في قضايا العقيدة والفقه، بل وفي الطبيعيات.

يسير الفكر في الإسلام جنباً إلى جنب والواقع، لا ينفصل عنه، مثلما يسير مع النصوص القرآنية والنبوية يستدلّ منهما، هذا ما قُدّر له أن يكون بداية لظهور علم جديد من إبداعات الوعي في الإسلام، نعني علم الكلام، الذي اعتبره الفارابي صناعة وملكة «يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفا من أقاويل»[1]، ويضيف ابن خلدون أنه «يتضمن الحجاج عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية»، ويحدد وظيفة العلم في الرد

(1) الفارابي: كتاب الملة، ص: 75.

على «المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة» [1]، فذهب بعيداً عن الموضوعية التي تلزمه كمؤرخ في تحديد المبتدعة والمنحرفين، فهل قصد التابعين للإسلام؟ أو قصد المخالفين له؟، أو كان قصده المخالفين لمذاهب السلف وأهل السنة، أي كل ما خلا الأشاعرة الذي يُعد واحداً منهم؟

لهذا وسّع البعض من دائرة المستهدفين من الخطاب الكلامي ليشمل أصحاب الديانات الأخرى وأصناف الغلاة والمتطرفين في مذاهب المسلمين، بل والمعتدلين منهم؛ لأن من مقاصد الكلام «تقديم فهم عقلي إنساني للمؤمن بهذه العقائد ومحاولة تقريبها إلى الأفهام»[2]، في حين يرفض ابن رشد هذا الامتداد للمستهدفين من الخطاب الكلامي، ويرفض أن تكون مسائل العلم متاحة للجميع، إذ يجب أن يبقى ظاهر النص للجمهور، وينحصر التأويل – الذي يلجأ إليه المتكلمون – فرضاً للعلماء»[3]، وهذا القول أيضاً فيه دعوة إلى إبقاء من على حاله – في غياب الوعي – على حاله؛ لأن من غايات العلم أن تكون للعلماء طرقهم في جعل العلم ميسوراً ومعقولاً في أذهان العامة، رفعةً لهم وصوناً للدين.

أما منهج المتكلمين فإن مصطفى عبد الرزاق يقرر بعد تحليل مفصّل لتعريفات العلم عند نخبة من الأقدمين «أنّ المتكلّمين متفقون على أنّ علم الكلام يعتمد على النظر العقلي في العقائد الدينية»، ويضيف أنهم اختلفوا «في أنّ الكلام يثبت العقائد الدينية بالبراهين العقلية كما يدافع عنها» أو بتعبيره «إنما يدفع الشبه عن العقائد الإيمانية الثابتة بالكتاب والسنة»، إنه يشير إلى دقّة اختيار المتكلمين لمنهجهم في

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص: 580

(2) منى أبو زيد: الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1977م، ص: 33

(3) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم، ص: 133.

□□□□ □□□□□.indd 126 4/19/16 4:35:12 PM

الاستدلال، ويتساءل:

- هل العقائد الإيمانية ثابتة بالشرع، وإنما يفهمها العقل عن الشرع؟ أو هي ثابتة بالعقل؟[1].

عند هذه النقطة تحديداً يثب الإبداع في وعي المسلمين؛ ويتضح في المنهجية التي اعتمدها المتكلمون؛ لأن الاعتماد على الاستدلال – وهو فعل إنساني – يصطبغ في طريقتهم بصبغة إسلامية فريدة هي تثبيت أصول الدين واستنهاض العقل للدفاع عنها، لهذا اعتمد واضعو العلم وأوائل المتكلمين وهم المعتزلة الاستدلال العقلي طريقاً معرفياً، ونسقاً علمياً له أصوله وقواعده.

لقد فهموا اشتقاقات المفردات القرآنية للفظة «دل» ومنها «دليلاً» [2]، فضلاً عما تتضمنه آيات القرآن من أفعال «اقرأ» و «يعقلون» و «يتفكرون» و «يستنبطونه» مما يحفز العقل على الاستدلال الذي لا يكون في نظرهم إلا بالدلالة حيث «يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر» [3]، لم يُرِد المعتزلة أن يقيموا أصولاً من عندياتهم للعقيدة، وإنما «وضعوا منهجاً للتعامل معها، وقدموا فهماً خاصاً لتلك الأصول» [4]؛ لهذا ربما وصف ظهور الكلام على أيديهم بأنه «مرحلة ضرورية»[5]، فقد وجدوا أنّ «أصل ما يعرف به الدين وجهان: أحدهما السمع

(1) مصطفى عبد الرازق: التمهيد، ص: 264.
(2) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ج 1، ص: 261.
(3) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ط 1، 1996م، ج 1، ص: 787
(4) فيصل بدير عون: مقدمة شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص: 18
(5) غردية وقنواتي، فلسفة الفكر الديني في الإسلام، ج 1، ص: 11

□□□□ □□□□□.indd 127 4/19/16 4:35:12 PM

والآخر العقل»[1]، وكانت دلالة السمع هي الغالبة، فلما اطلعوا الواقع وما أفرزه من خلافات حادة ونزاعات وفرق وأحزاب، وما أعقبه من تكالب أصحاب الملل المخالفة على الإسلام وعلى المسلمين، قرروا قاعدة أولى لمنهجهم الكلامي تخالف ما كان سائداً، لأن ما كان سائداً لم يوصل إلى اتفاق المذاهب، كان هذا هو اختيار المعتزلة عندما «قامت بدورها العقلي» [2]، وربما في هذا التحول يتجلى المظهر الأول الدال على عبقرية الاعتزال، لكن سرعان ما انبثق الاختلاف، ومن ثمّ التجديد، ولكلّ جديد في الفكر رافضوه ومعارضوه؛ إذ طُبعت الناس على التقليد والاتباع، مثلما جُبلت على مقاومة التغيير حتى وإن كان مستساغاً، لهذه الأسباب بدأت مقاومة المذاهب الأخرى للمعتزلة.

جاء في محكم التنزيل قوله تعالى ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمّة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأنّ جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾ هود، 118: 119، فاجتمع أغلب المفسرين في أن «لا يزالون مختلفين» بأنه في الرزق، والمغفرة، والرحمة، وفي الديانات، والأهواء، والملل، والتنازع بين الخير والشر، والعدل والظلم، والفضيلة والرزيلة، وأضاف البعض أنّ مقصود الاختلاف في «الألوان، والألسنة، والأرزاق، والأعمال»، وقيل إنّ دلالة «ولذلك خلقهم» أي للاختلاف، أو للرحمة، وللعذاب، أو بأنّ منهم المؤمن والكافر، أو بأنّ منهم أهل الحق ومنهم أهل الباطل»[3]، هذا ما استقرّ عليه الجهد العقلي للمفسرين، غير

(1) الماتريدي : التوحيد، تحقيق : فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية ن الاسكندرية، ص 4

(2) النشار: مقدمة تحقيق كتاب الشامل للجويني، ص: 90

(3) الرازي: التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1981م، ج 18، ص: 78 وما بعدها، والقرطبي: جامع الأحكام، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2006م، ط 11، ص: 235: 237، والألوسي: روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 2، ص: 164، وأبو زهرة: زهرة التفاسير.، دار الفكر العربي، ص: 3774، 3775.

□□□□ □□□□□.indd 128 4/19/16 4:35:13 PM

أن المعتزلة ويعبر الزمخشري عن مرادهم من النص القرآني كان لهم في هذه الآيات فهمٌ آخر؛ لأنهم يصرّحون أن دلالة «ولا يزالون مختلفين» و «لذلك خلقهم» هو نفي الاضطرار، وأنه تعالى لم يضطرهم إلى الاتفاق على دين الحق، ولكنه مكنهم من الاختيار الذي هو أساس التكليف[1]، فالنصّ هو النصّ، بينما يختلف الفهم، وما أدى إلى الاختلاف هو طريقة النظر إلى النص القرآني، أو المنهج المعتمد في النظر إلى النص وما ينتهى إليه من مذهب، حيث لا يكون المذهب إلا نتاجاً للمنهج؛ فالبرهنة بالمذهب على صحة المنهج كوضع العربة أمام الحصان؛ تنعدم الحركة الفكرية الصحيحة، ويبطل الاستدلال، المنطقي أن يؤسس المنهجُ للمذهب ويقدَّم له، وليس العكس، هذا ما أراده المعتزلة بعد أن أقاموا صرحهم المعرفي على «حجة العقل، والكتاب والسنة، والإجماع»[2]. وأصل احتجاجهم «أنّ المعارف كلها معقولة بالعقل قبل ورود السمع» [3].

اعتبر المعتزلة العقل قوّة مستقلة قادرة بذاتها على المعرفة، ووحدوا بين العقل والعلم – غير مسبوقين في ذلك– وربطوا يقينهم في الأفكار بمعيار ذاتي من أنفسهم ومعيار موضوعي مستمدٍ من الواقع؛ فتحقق لهم أوّل مراتب اليقين، وهو إثبات العقل، فاكتملت لهم نظرية في المعرفة[4]، هذا الربط بين العقل والعلم وُجد عندهم للدلالة على أنهم لا يتصوّرون عائقاً يمكنه أن يعيق العقل عن الوصول إلى المعرفة، وأوّلها «معرفة الله» لأنه «متى لم نعرفه وأنه صادق، لم نعلم صحة

(1) الزمخشري: الكشاف، ج 3، ص: 247: 248

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1996م، ص: 88

(3) الشهرستاني : الملل والنحل، ج 1، ص 56

(4) حسين صبري: رواد الشك المنهجي، دار الضياء، أبوظبي، ط 1، 2011م، ص: 128.

□□□□ □□□□□.indd 129 4/19/16 4:35:13 PM

الكتاب، والسنة والإجماع»[1]، هذا التحوّل الفكري الذي يُعدّ منهجاً مخالفاً كانت له وجاهته بين أصحابه، لكنه لم يَرُقْ للبعض، كما هي التحولات الفكرية الكبرى في تاريخ الشعوب، كَثُر خصوم المعتزلة، واشتدّت عداوات الآخرين لهم، في حين لم تقتصر جدّة المعتزلة على رصيدهم الفكري، ولا على منهجيّتهم في الاستدلال، إنما أيضاً في إصرارهم على طريقتهم، وتنميته، وإتمامه، في إضافة مبتكرة إلى بناء الوعي في الإسلام، يقول القاضي عبد الجبار «أصول الدين – وليس أصول المعتزلة– خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر» [2]، ويصرّح الخياط معبّراً عن مذهب أصحابه «لا يستحقّ أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[3]، فهل تناقض المعتزلة في اعتباريّة أصولهم: أهي أصولٌ للدين، أم هي أصولٌ تمثّل مذهبهم في الاعتقاد؟، ظني أن لا تناقض، إذ إنّ إضافة الأصول للمعتزلة فيه دلالةٌ على تحديد أولويات الفكر المعتزلي الأصولي، وفيه أيضاً تمييزٌ لمذهبهم في الاعتقاد عن المذاهب الأخرى، وفيه دلالةٌ على كثرة ما شاع في هذا الوقت من فرق وأحزاب وطوائف، فهم البعض من تصريح الخياط أن من لم يلتزم بالأصول الخمسة لا يستحق اسم الاعتزال، وكأن هذه الأصول تسبق النصوص المنزّلة أهمية، وتتقدمها مرتبة في الاستدلال، ويعبّر القاضي عبد الجبار عن هذا الموقف بأن كلّ مخالف للمعتزلة من الأمة لا يخرج عن مخالفته أحد أصولهم، حيث إنّ «خلاف الملحدة والمعطّلة والدهريّة والمشبهة قد دخل

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 66.
(2) المرجع نفسه، ص: 67
(3) الخياط: الانتصار، ص: 126

في التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[1]، إنه يورد تضميناً في عبارته أن أصولهم التي اعتقدوها إنما هي أصول للدين، وأنهم ما خالفوا فرقة ممّن ينتسبون للأمة إلا لأنها عطّلت أصلاً من هذه الأصول، فقناعة الاعتزال مبنيّة على الأصول الخمسة مجتمعة، فلا يتم الدين في مذهبهم إلا بتمامها، هذه القناعة فيها طريقتهم التي تقف – فيما يرون هم – على المسافة نفسها من النص القرآني والواقع الإسلامي.

هذه الطريقة تطلعنا على منهج مبتكر في الاستدلال، وهو طريق «الشك المنهجي» الذي شرحوا عبر مراحله حقيقة «الشك المطلق» بكافة صوره ومذاهبه، وأثبتوا بطلان حججه وتهافتها، وتيقنوا أن هذا الحال من الشك تعدم كل دلالة على الفكر والنظر، وتدل عن فراغ عقلي كبير، كما أنكروا مفاهيم الظن والريب والوهم والتقليد والوقوف عند الحسّيّات، والانغلاق أمام ظواهر الأشياء المادية، والتحجّر عند ظاهر النص دون الانغماس العقلي فيما وراء الظواهر لاستنباط مدلولاتها ومعانيها[2]، فقد أدرك المعتزلة أنّ الشكّ «مهارة» في دلالة على أنها تُكتسب، يقول الجاحظ: «وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً» [3]، وفي هذا القول اشارة إلى أنّ للشك درجاته من الضعف إلى القوّة فيما لا يكون لليقين إلا موقفاً واحداً.

قادت منهجيّةُ الشك المعتزلةَ إلى رد أصولهم الخمسة إلى أصلين هما: التوحيد، والعدل، واعتبروا الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 124
(2) حسين صبري: رواد الشك المنهجي، ص: 253
(3) الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص: 35

□□□□ □□□□□.indd 131 4/19/16 4:35:13 PM

عن المنكر داخلة في العدل[1]، هذا يفسّر لماذا ذهبت أعظم جهود الاعتزال إلى أصلي التوحيد والعدل.

كان المُعبّر عن جهود المعتزلة كتبهم وأفعالهم ومناظراتهم مع خصوم الدين، ولعلهم في القرنين الأولين لظهورهم قد صاروا مركزاً لدائرة الوعي بين المسلمين، مما جعل أعداءهم يزيدون عدداً، ويتعاظمون قوّة «سواء أكانوا من المجوس والثنوية وأهل الأهواء والانحراف، أم كانوا من أهل الفقه والحديث، أم كانوا من الأشاعرة والماتريدية» [2]، ربما كان السبب الأول لذلك أنّ المعتزلة جعلوا «الدليل العقلي أصلاً، والدليل الشرعي فرعاً على الدليل العقلي» [3]، وهذا يفسّر لماذا كان شغلهم الشاغل هو تأسيس دائرة لليقين في مذهبهم، اعتبروا فيها الشك شكاً مرحليّاً – وهذا لا يناقض منهجيّته – حيث يتلازم الشك واليقين ويرتبطان ارتباطاً سببياً في كافة مراحل المنهج الاعتزالي، بدءاً من إثبات العقل، مروراً بتنزيه الله المطلق، فإثبات الحرية الإنسانية، فحدوث العالم، هو إذن شك منطقي الترابط والإحكام[4].

أما فيما يتّصل بالأصل الأول وهو التوحيد، فقد كانت منطلقات المعتزلة الفكرية قويّة ودافعة لرجالهم في المضيّ قُدماً باستدلالهم العقلي لإثبات التوحيد، لأن الله تعالى لا يُعرف عندهم ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكّر، والنظر، لأنه لو كان العلم به ضروريّاً لوجب في مذهبهم:

- أن لا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات.

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 122: 123.
(2) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص: 131
(3) نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص: 59.
(4) حسين صبري: رواد الشك المنهجي: ص: 256.

□□□□ □□□□□.indd 132 4/19/16 4:35:13 PM

- كما لا يمكن نفيه عن النفس بشكّ أو شبهة.[1]

ومن ضرورات التوحيد في مذهبهم، إثبات التنزيه له سبحانه، لمواجهة القائلين بالتشبيه وهم: كلّ الفرق المسيحية تقريباً واليهود، وكل الديانات والمذاهب التي عاشت في إطار الثقافة الهيلينيّة وتأثّرت بعقائد المسيحية، وعدد كبير من الفرق الإسلامية التي استنشقت هذا الكفر وتبنّت تصوّراته[2]، فقد «بالغ السلف في إثبات الصفات إلى حدّ التشبيه بصفات المحدثات»[3]، لهذا ربما يبدو توجه المعتزلة إلى التنزيه المطلق لله تعالى توجها اضطرارياً، لم تُمله عليهم منهجيّتهم في الاستدلال العقلي وحسب، وإنما أملاها كذلك شيوع أفكار التشبيه والتثليث والتجسيم التي انتشرت انتشاراً واسعاً وشغلت وعي المسلمين في إبطالها والرد عليها.

أدّى قول المعتزلة في التوحيد إلى إيمانهم بأن «للعالم محدِثاً قديماً قادراً حياً لا لمعان، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، عيناً واحداً»[4]، إنهم يوحدون بين الذات والصفات، ويثبتون الأسماء وينفون الصفات، لكن من جهة إنّ إثبات الصفات يعني قدمها، فلو وصف بها لتعدد القدماء[5]، إن من هاجمهم لم يفرق بين رغبتهم العارمة في التنزيه بتوحيدهم بين الذات والصفات وبين مسألة نفي الصفات، فإنهم لم ينكروا الصفات «والقرآن يقول بها صراحة»[6]، وخصومهم

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 54: 55
(2) محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط 2، ص: 36
(3) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص: 104
(4) القاضي عبد الجبار: المنية والأجل، تحقيق عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط 1985م، ص: 13
(5) عبد الله محمد شاكر الجنيدي: من مقدمة تحقيق رسالة أهل الثغر للأشعري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط 2، 2002م، ص: 146.
(6) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، ص: 146

□□□□ □□□□□.indd 133 4/19/16 4:35:13 PM

لم ينصفوهم، أو أقلّه لم يقدِّروا السبب الذي دعاهم إلى التسوية بين الذات الإلهية وصفاتها[1]، لأن من ينسلخ عن ظرفيّة الحدث وحيويّة النفس الإيمانية في التجاوب معه، يفقد كثيراً من الإحساس بالحدث ومسبباته، ويفقد الاحساس بنتائجه، ربما كان هذا سبباً لكثير من ادعاءات خصومهم عليهم، خاصة فيما يتصل بقولهم في التوحيد وما لحق به من أقوال في الذات والصفات والأسماء والتنزيه، فقد أجمع رجال المعتزلة على «أنّ الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[2]، وأنه «عالم قادر حيّ»[3]، لذلك وصفوهم بالنفاة، أو بالمعطّلة، أو بالسلوب، كما ادعى خصومهم وأشدهم الأشعري، الغريب أنه يذكر في «مقالات الإسلاميين» لفظهم صريحاً في إثبات ما أثبت الله تعالى لنفسه من صفات العلم والقدرة والحياة،كما يثبت لهم إصرارهم على عدم المماثلة أو المشابهة مع المحدثات والمخلوقات، وهذا يعزز فرضية أن خصوم الاعتزال قد أصدروا كثيراً من أحكامهم بناءً على ما نشأ من البحث الكلامي المعتزلي في الفروع والدقائق والتفاصيل، وما جرّهم إليه خصومهم في الكلام عن جزئيات قضايا التوحيد والعدل، ثم تصاعدت هذه الأحكام لتنال من عقائد المعتزلة في عمومياتها، وقد شعر المعتزلة بانجرارهم إلى الفروع وما جلب عليهم ذلك من عداوات الفرق الأخرى من المسلمين، ويلتمس القاضي عبد الجبار عذراً لأصحابه أنهم اضطروا لذلك؛ لأنّ بيان الأصول لا يتمّ إلا ببيان الفروع، وبيان الفروع لا يكون إلا «لتصحيح دليل، أو لدفع سؤال، أو لإبطال شبهة» [4]، لكن تناول المعتزلة لفروع العقيدة، أوصلهم إلى إنكار رؤيته تعالى في

(1) محمود قاسم: مقدمة تحقيق كتاب مناهج الأدلّة لابن رشد، ص: 39.
(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 216
(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(4) الخياط: الانتصار، ص: 7. والقاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، المجلد الأول، ص: 35

□□□□ □□□□□.indd 134 4/19/16 4:35:13 PM

اليوم الآخر عياناً، وإلى القول بأن كلام الله محدث، وأنّ الصفات الجسمية التي صرّح بها ظاهر النصّ في الآيات المتشابهات كاليد والوجه والقبضة والساق، واللقاء والمجيء والاستواء، والعلو والإتيان، لابد فيها من اللجوء إلى التأويل، فهم «أول فرقة ظهرت في الإسلام بمذهب التأويل»[1] على غير ما صرّحت الآيات في قوله تعالى: ﴿وما يعلمُ تأويلَهُ إلا الله، والرّاسخون في العلم﴾ آل عمران، 7، فقد أباحوا التأويل لعامّتهم، فضلاً عن استخدامه لتعزيز ما يؤيّد معتقدهم، بينما يشير اللفظ «تأويله» إلى معان أخرى أيضاً من مثل: العلم والفهم والتفسير، وهو نوع من الاجتهاد حبسوه لمقتضى مذهبهم، فهي إذن محاولة جريئة تجاوزت أطر الوعي التي كانت سائدة، فلم تضع في حساباتها ما يزخر به واقع المسلمين من خصومات وعداوات، وما يمكن أن يأتي به باب التأويل من تناقضات كبرى في فهم النصوص إذا ما فُتح أمام الجميع دونما ضابط يضبطه.

في العدل؛ اتفق المعتزلة على «أنّ أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأنّ الله عزّ وجلّ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لهما ولا محدث سواهم»[2]، هم إذن يميزون بين الخالق سبحانه والمخلوق، ويفصلون بين إرادتين، فلا يجدون مفرّاً – وفق استدلالهم العقلي– من أن يحملوا كلامهم في العدل إلى دائرة التنزيه، هم لا يتصوّرون أن شيئاً ما يمكن أن يطعن في معتقدهم بالعدل الإلهي المطلق، فالتكليف عندهم «إرادة فعل ما على المكلّف فيه كلفة ومشقّة»[3]، فالعبد حرّ مختار مريد لأفعاله، مسئول عنها، وإلا ما استقام في عقيدتهم استحقاق الثواب

(1) جمال الدين القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1997م، ص: 59.
(2) القاضي عبد الجبار: المغني، تحقيق: توفيق الطويل وسعيد زايد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، ج 8 «المخلوق»، ص: 3.
(3) المرجع نفسه، ج 11 «المخلوق»، تحقيق: محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، ص: 293

□□□□ □□□□□.indd 135 4/19/16 4:35:13 PM

والعقاب في اليوم الآخر، جرهم كلامهم – مثلما حدث في التوحيد – إلى فرعيات ودقائق وتفاصيل قضية العدل الإلهي، فتكلّموا في المتولدات من الأفعال وفرقوا بين الحركات الاضطرارية والحركات الاختيارية، وبين الحركة والسكون، وأسّسوا نظريتهم في الحسن والقبح العقليين، لأنه لا مجال عندهم لتمييز الحسن والقبح في الأعمال إلا «باستدلال وتأمّل بأن ننظر فنعرف»[1]، إنهم يحصرون العدل في العلم «أنّ أفعال الله تعالى كلّها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه.... ولا يكلّف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون»[2]، فأوصلهم فهمهم لهذا العلم إلى معتقدهم الذي كان سبباً مباشراً في نشوء مذهبهم، وهو «المنزلة بين المنزلتين»، فإنّ صاحب الكبيرة لا يسمّى مؤمناً، ولا كافراً، ولا منافقاً، بل يسمّى فاسقاً، وكما لا يسمّى باسم هؤلاء فإنه لا يجري عليه أحكام هؤلاء، بل إن له اسما بين الاسمين، وحكماً بين الحكمين»[3]، فلم يقبل الوعي المعتزلي أن يتساوى الكافر والفاسق والمنافق والمؤمن في المنزلة، وربما كان خلافهم في هذه المسألة راجعاً لمعتقدهم في مقادير العقاب والذي يعتبرونه مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها «إذا كان الثواب أكثر من العقاب فإن العقاب مكفّر في جنبه، وإن كان أقلّ منه فإنه يكون محبطاً في جنب ذلك العقاب»[4]، لكنهم اضطروا وهم يخوضون هذه المعارك الكلامية في فروع قضية العدل أن يأتوا بأفكار ونظريات زادت من أعداد خصومهم، فلما أرادوا مهادنة هؤلاء الخصوم من الفرق الإسلامية، لجأوا إلى القول ب «المعاني» و«ألأحوال» و«ما يجب على الله

(1) القاضي عيد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 178.
(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص: 133.
(3) المرجع نفسه، ص: 139: 140
(4) المرجع نفسه، ص: 138.

□□□□ □□□□□.indd 136 4/19/16 4:35:13 PM

تعالى» و«اللطف» و«الصلاح الأصلح»، وبالغوا في تأويل الآيات المتصلة بالعدل الإلهي، فأدى بهم إلى إنكار خبر الآحاد، وردّ كثير من الأحاديث المروية؛ بأدلة من الجرح والتعديل على طريقتهم، وتمادوا في قياس الغائب بالشاهد في بابي العدل والتوحيد، و«تدرجوا في تطبيق مبدأ العقل على العقائد والأخلاق، إلى أن أرادوا تطبيقها على الخالق»[1]، وانطلقوا غير آبهين إلى خطورة الخوض في دقائق القضايا الكبرى من العقيدة، حيث أخذت بهم إلى مناطق نائية من ساحة الفكر ما تصوّروا أن يردُوها، ورسخوا الصّدارة في استدلالهم للعقل غير مدركين أنه له حدوداً، وكانت سقطتهم العظمى لما خالفوا مذهبهم – الذي أعلى شأنهم في العدل– حين فرضوا عنوةً على مخالفيهم القول بخلق القرآن، فجلبوا عداوات أهل الحديث فوق ما كان لهم من عداوات، وكان للسياسة فعلها، فما بناه المأمون نسف المتوكّل بناءه، وواقع المسلمين يتغيّر، والوعي الجمعي يراقب، وما كان للوعي الذي لا زال يتلو نصوص الوحي ويتفاعل مع الواقع، ما كان له إلا أن يثب وتكن له انتفاضةٌ أخرى يعبّر بها عن موجة أخرى جديدة من الوعي.

الاستدلال بالسمع:

موجات الوعي في بناء الفكر بين المسلمين، إمّا أن تكون أفعالاً أو ردوداً لأفعال، وربّما تساوت، وربّما اختلفت في درجة إبداعيّتها – بقدر ما ننجح في صنعها، ومن ثمّ في تحليلها وتوصيفها وتقييمها، والاستفادة منها – وفي بعض الأحيان يتجاوز الأثر الذي توجده ردّة الفعل قوّة الفعل نفسه، هذا يكون في الإنسانيّات مثلما يكون في الشرعيات، على عكس ما يُقرّه العلم الطبيعي من أن ردّ الفعل مساوٍ في المقدار

(1) A. J. Wensinck: The Muslim Creed, Barnesa & Noble, Inc. New York, p 84

□□□□ □□□□□.indd 137 4/19/16 4:35:13 PM

لفعله، من هذه الزاوية فهم البعض الدعاوى المبكرة لنشأة الفرق والمذاهب في الإسلام من مثل: القدرية، والجبريّة، والمرجئة، غير أن اختزال الدوافع التي أدّت إلى ظهور أي منها على أنها مجرّد ردّ فعل لما سبقها من أحداث وتغييرات في الواقع، لا يضعها موضعها الصحيح في بناء الوعي، كما لا يجوز حصرها في البعد السياسي وحده، إذ كان لطريقة الفهم التي قرأ بها المسلمون الوحي في النص القرآني والنص النّبويّ دورٌ في تتابع موجات الوعي بالدين، ربّما بهذه الطريقة بدأ ظهور مؤسّسي الكلام، أي رجال الاعتزال، والذين يستحقون وصف «أهل التنزيه» بلا منازع، وربما إصرارهم على التنزيه كان سبباً في انحسارهم، فقيل: إنهم المعطّلة، والنُّفاةُ، والجهميّة، والزّنادقة، وخوانيث الخوارج، والخارجين عن الملّة، وأتباع النصارى، وأذناب الفلاسفة اليونان، في أوصاف عدّة تذهب في وصفهم بعيداً عن الموضوعيّة، وتحيد عن المسلك العقلي العلمي الذي كان المعتزلة مؤسسوه في فكر المتكلمين.

من المؤكّد أن المعتزلة أرادوا التّوسّط –بدرجة ما– في مسألة مرتكب الكبيرة، وكان تقديمهم لحجّية العقل على حجيّة النّص الإلهي يمثل العمود الفقري لمذهبهم، لكنه أغراهم، فجنح بهم سلطان العقل إلى آفاق تجاوزت ما كان سائداً، فبعدوا عن التوسّط الذي بدأوا به، وكان لزاماً أن يثب الوعي ليناصب هذا التجاوز العداء، وكان ردّ الفعل حتميّاً ليعيد الدلالة السمعيّة إلى صدارة المشهد الكلامي، بعد أن نزعها العقل المعتزلي عنه لقرنين وأكثر، كان ضروريّاً أن تتولّد ردّة الفعل لتلجم العقل برباط النصّ الشرعي، لتعيد لمقام النصّ اعتباره، وتعيد لمسار الفكر وسطيته، لعلّ هذه الوسطيّة هي الملجأ الذي يأوي إليه الوعي الجمعي بين المسلمين كلما تعاظمت متغيّرات الواقع واشتدّ الخلاف حولها.

□□□□ □□□□□.indd 138 4/19/16 4:35:13 PM

هي مسألة ولا شكّ في حاجة إلى درس وتحليل، مثلما هي في حاجة إلى ضبط الأطر التي يمكنها أن تساعدنا في تعيين آفاق هذا الوسط المنشود.

فمن قلب الحدث المعتزلي؛ انبثقت ردّة الفعل، مهّدت لها إرهاصات كلاميّة أولى، تمثّلت في جماعة كانوا من السّلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيّدوا عقائد السلف بحجج كلاميّة، وهم «الكلابيّ والقلانسيّ والمحاسبيّ»[1]، انحاز إليهم فيما بعد أبو الحسن الأشعري، الذي وقف موقفاً وسطاً بين موقفي: السلف ومن خالفهم، وسُمّيَ رأيه بمذهب «أهل السنّة والجماعة»[2]، فيما ادّعى البعض أنّ الأشعريّ قد تحوّل إلى موقف «أهل السنّة والجماعة»[3] في إشارة إلى ظهور هذا المسمّى قبل الأشعري، لم يكن الأشعريُّ وحده من أُنيط به حمل أمانة المواجهة وردّة الفعل لمواجهة الفكر المعتزلي في تجاوزه وشططه، لأن بيان «عقيدة أهل السنة» قد تشكّل بفعل ثلاثة من العلماء، هم:

الأول: ما حمله الماتريدي، ورواه من كتب أبي حنيفة في أصول العقائد، لكنها أخذت شكلاً آخر على يديه.

والثاني: ما أصدره الطحاوي في مصر بعنوان: «بيان السنّة والجماعة».

والثالث: ما أصدره الأشعري في «الإبانة»[4].

هذا التصوّر يبيّن أنّ مؤشّر القوّة الدافعة للوعي في أمّة الإسلام يجنح في الأغلب

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص: 105، 106.
(2) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص: 18.
(3) النشار: مقدمة تحقيق كتاب الجويني «الشامل»، ص: 22، ودومينيك أورفوا: تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ص: 306.
(4) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج: 1، ص: 234. وإبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص: 47. وفتح الله خليف: من مقدّمة تحقيق كتاب «التوحيد» للماتريدي، ص م4: م5

□□□□ □□□□□.indd 139 4/19/16 4:35:13 PM

إلى أن ينحو منحىً وسطيّاً لمواجهة المتغيّرات الحادّة التي تنشأ وتتعقّد وتهدّد ثوابت العقيدة، كما أنّه يستجيب بشكل تلقائي لمجابهة ما يصيب الوعي من اعتلال، اتّخذت الاستجابة صوراً متقاربة في المذهب، متطابقة في المنهج، غايتها النهوض بالفكر لإعادة الاستواء إلى مساره في مضمار الأمة الإيماني، بعد الهزّة التي أوقعها فيه الاعتزال.

لسنا بصدد تحليل الأسباب التي مكّنت للأشعريّة في ساحة الفكر الكلامي بما لم تمكّن للماتريدية وللطحاوية، فقد قيل هو البعد الجغرافي من بغداد دار الخلافة [1]، وقيل هو فعل السياسة[2]، وقيل: همّة الأتباع في الانتصار للمذهب، وربّما كانت كل هذه الأسباب مجتمعة.

إنّ الملمح الأكبر في عقيدة الأشعري إنما يتجسّد في قدرته الفائقة على قراءة معطيات الواقع، والربط بين عناصرها، وتحليل المسار الفكري والتاريخي للأحداث، والتّنبّؤ الدقيق الذي أوصله إلى قناعة راسخة بأنه لابد من التدخّل للتغيير، فقد كان إحساسه بالخطر أعظم من غيره حين أدرك ببصيرته ما يمكن أن يلحق بالعقيدة «جرّاء غلوّ المعتزلة في آرائهم وتزيُّدِهم في تغليب العقل على النّقل»[3]، ويعود إحساسه هذا إلى مؤثّرين اثنين:

مؤثّر ذاتي؛ تجلّى في كونه واحداً من الأمة قد أيقن بما تلقّاه من علم، وما عاينه من تجاوزات الاعتزال الذي تربّى على أصوله لأربعين سنة – ما يدلّ على أثر العقليّة الفردية، والوعي الفردي – حيث أيقن أنّ له دوراً يجب أن يَنفذ.

(1) فتح الله خليف: مقدّمة تحقيق كتاب «التوحيد» للماتريدي، ص م 10.
(2) غرديه وقنواتي: فلسفة الفكر الديني، ج 1، ص: 195. و دومينيك أورفوا: تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ص: 315.
(3) أبو ريّان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: 195.

مؤثّر جمعي؛ هو ذلك الإحساس الذي سرى في مفاصل الأمّة ليبني قناعة عامة في أنّ التغيير ضرورة؛ لئلّا يتمادى من عظّم العقل فوق ما ينبغي.

هكذا التئم المؤثران، ومن المُرجّح أن التئامَهما هو ما وطّد للأشعريّة مذهبها، ليصير في وقت وجيز هو المذهب الذي تدين به الأغلبيّة الساحقة من المسلمين إلى يومنا هذا.

التّوسّط الأشعري:

ممّا يدلّ على جنوح الأشاعرة للتوسّط بين المتناقضات في مذاهب المتكلّمين، أنّ أغلب الباحثين يُقرّون لمعتقدهم بالوسطيّة، لكن ما يخدش هذا التوسط هو أنهم مختلفون حول دلالتها؛ فإمّا هي موقف بين السنّة والاعتزال، لأنّ الأشعري «كان يمارس مواجهات فكريّة تقوم على معاني ذهنيّة دينية، تحدّدت لديه بإعطاء مكان الصدارة للنصّ المنزّل» [1]، أو هي «الحدّ الأوسط بين التقليد المتمسّك بالحرف تمسُّكاً أعمى والتّأويل الذي يريد أن يخضع النصّ لمقتضيات العقل»[2]، أو هي مذهب اعتقادي قد انتهى إلى «موقف سنّي يحتفظ بالمنهج العقلي»[3]، أو هي توجّه للتوسّط غايته انتزاع مكانة كلامية بين ما فعل الحنابلة الذين ساروا في طريق النصّ إلى نهايته من غير تفويض ولا تنزيه؛ ممّا جعلهم هم والمشبّهة سواء»[4]، فالأشعريّ حين خلع رداء الاعتزال لم يستطع أن يتخلّص نهائيّاً وللأبد من أثره، فلم يكن له أن يعود إلى مذهب أهل السنّة « دون أن يحمل إلى هذا المذهب حاصل

(1) فوقيّة حسين: من مقدّمة تحقيق كتاب الإبانة للأشعري، ص: 105: 10,6
(2) حنّا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، ص: 167.
(3) أبو ريّان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: 211.
(4) حمودة غرابة: الأشعري، ص: 58: 59

□□□□ □□□□□.indd 141 4/19/16 4:35:14 PM

العمليّة التاريخيّة التي وجّهت الفكر العربي بجملته توجيهاً عقلانيّاً كان للمعتزلة فضل قيادته منذ القرن الأول الهجري»[1]، لهذا فإنّ التمكّن الذي صار للأشعري يتركز في قدرته الفائقة على استبصار:

الواقع السياسي: زمن العباسيين الثاني، الآخذ بدولة الإسلام إلى الضعف والانحسار.

والواقع الكلامي: الذي كان علامته الأبرز هو ذاك الصراع الحادّ بين العقليين والحرفيين المتمسّكين بظاهر النصّ.

والواقع النفسي: لعامّة المسلمين الذين أنهكتهم خصومات المتكلّمين وأطماع أهل السياسة.

والواقع العقلي: الذي ظلّ يفتقد المعايير المقننة التي تمكنه من الفهم المتزن للنصّ القرآني.

حاول الأشعري أن يقف على مسافةٍ واحدة من كلّ اتجاه يمثّل ركناً من أركان الواقع الإسلامي، ففي تعبير واضح عن وسطيّته، يحدّد أصول مذهبه في التّمسّك بكتاب الله عزّ وجلّ، وسنّة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمّة الحديث، وهي «الإقرار بالله، وملائكته، وكتبه ورسله، وأنّ الجنّة والنار حقّ»، في استقطاب واضح لنفوس المسلمين الذين أجهدهم شطط العقليين، وفي مواجهة المشبّهة يرى «أنّ الله استوى على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراه، وأنّ له سبحانه وجهاً بلا كيف، ويدين بلا كيف، وعينين بلا كيف»، وفي توكيد على التزام نهج المتكلّمين في تصدير مباحثهم بمسألتي التوحيد

(1) حسين مروّة: النزعات المادية، ج 1، ص: 863.

والعدل يرى «أنّ من زعم أنّ أسماء الله غيره كان ضالاً، وأنّ لله علماً»، إنه «يثبت لله السمع والبصر، ويثبت لله قوّة، وأن كلام الله غير مخلوق، وأنّ الأشياء تكون بمشيئة الله عزّ وجلّ، وأنه لا خالق إلا الله، وأنّ أعمال العباد مخلوقة لله مقدّرة، وبأن الله يُرى في الآخرة بالأبصار»[1] فالأشعريّ هكذا يريد أن يمكِّن لمذهبه وهو منتبه في اللحظة ذاتها إلى دحض مذاهب الخصم الأول له وهم المعتزلة، فهل استطاع أن يؤسس لتوسّطه بين المتناقضات الفكرية والكلاميّة والسّياسيّة؟، وهل يصمد مذهب الأشاعرة برمّته في وجه اضطراب الفهم وتغيّر الواقع الذي سيحدث في العصور اللاحقة حتى يومنا هذا؟، لأنه ليس بعيداً ما يحدث الآن في واقعنا من تضاربات حادة في فهم وتفسير النصوص، و الاستئثار بالحديث عن الإسلام، وارتكاب القتل وجز الرؤوس، وتصنيف الناس الى مؤمن وكافر، وفي فهم الردة وتوصيفها والحكم على المرتدين، وفي توصيف الجهاد والمجاهدين.

يصرّح أبو زهرة أنه «لا يصعب على المتقصّي أن يثبت التوسّط في كلّ فكرة من أفكار الأشعري»[2]، فيما يرى مدكور أن «نقطة الوسط الحقيقي ليست واضحة ولا محدّدة دائماً»، بل يرى في الأشاعرة امتداداً للمعتزلة[3]، فلعلّ التحوّل الحقيقي هو ما جاء به الأشعريّ في ترتيب المقدّمات التي انبنى عليها معتقده، ورفضه أن تتقدّم دلالة العقل على دلالة النصّ الشرعي، والملاحظ أنّ هذا هو ما أكّده كلاً من الماتريدي والطّحاوي؛ ما يُعزّز قدرة الوعي الجمعي عند المسلمين في مواجهة التغيرات الحادّة على مستوى الواقع، وعلى مستوى فهم النصّ.

(1) الأشعري : الابانة، ص 20 وما بعدها
(2) أبو زهرة: الإبَانة، ص: 20 وما بعدها.
(3) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلاميّة، ج 2، ص: 44: 46.

□□□□ □□□□□.indd 143 4/19/16 4:35:14 PM

أراد الأشاعرة أن يطرقوا أبواب الكلام المعهودة باباً باباً، دون أن يَدَعُوا فرصةً لخصومهم أن يوصلوهم إلى المآلات التي أخذوا إليها المعتزلة من الكلام في الفروع والجزئيات التي لا تنتهي إلا بنزاعات وخصومات، كان ميلهم للاستدلال بالكليات أقوى ممّا كان للمنهج التحليلي الذي يجنح إلى الفروع، ففي التوحيد يقولون إن «الباري سبحانه لا يشبه المخلوقات»، وعلّة ذلك أنّه «لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها»[1]، فالتوحيد إثبات ومعرفة «إثبات حقيقة ذات الرّب تعالى وصفاته وافعاله وأسمائه، ليس كمثله شيء في ذلك كلّه، كما أخبر عن نفسه»[2]، إنهم يقصدون التنزيه لكنهم يتعوّذون من «تنزيه يوجب النفي والتّعطيل»[3]، لقد جرى الأشاعرة على منهج السف المتقدّمين عليهم في قولهم «نؤمن بما ورد به الكتاب والسّنّة، ولا نتعرّض للتأويل»[4]، فمذهبهم «إيراد أدلّة الصّفات على ظاهرها دون تحريف لها ولا تأويل متعسّف لشيء منها ولا جبر ولا تشبيه»[5]، لذلك عُرفوا بالصفاتية، أو كما قيل إنّهم «ردٌّ فعل للمعتزلة في تعطيلهم للصفات»[6]، فمعتقدهم أنّ «الصفات السبعة وهي: القدرة والعلم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات»، على عكس ما صرّح به المعتزلة من أنّ «القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز إثبات ذوات قديمة متعدّدة»[7]، فهل

(1) الأشعري: اللمع، تحقيق: حمودة غرابة، ص: 19، والشهرستاني: نهاية الإقدام، ص: 103.
(2) ابن أبي العزّ: شرح العقيدة الطحاوية، ص: 29.
(3) الأشعري: الإبانة، ص: 117.
(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 118.
(5) الشوكاني: التحف، تحقيق: سيد عاصم علي، دار الصحابة للتراث، القاهرة، ط 1، 1989م، ص:19.
(6) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص: 265.
(7) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ذ، 1993م، ص: 155.

□□□□ □□□□□.indd 144 4/19/16 4:35:14 PM

استطاع الأشاعرة أن يوجدوا تقارباً بين المتكلّمين وطوائف المحدثين؟

يورد الأشعريّ متحدّثاً عن إجماع السّلف ضرورة «وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه، ووصفه به نبيّه من غير اعتراض ولا تكييف له، وأن الإيمان به واجب وترك التكييف له لازم»[1]، في هذا الإجماع يكاد الأشعري أن لا يتزحزح عن مذهب السلف «الذين يأخذون بالمأثور، ويؤثرون الرواية على الدراية، والنقل على العقل»[2]، لعلّ غايته «أن يدافع عن مذاهب السلف الذي يستند إلى النقل في الدرجة الأولى»[3]، ربّما لهذا «آمن الجمهور الأعظم من المسلمين بعقائد الأشعري وأتباعه، سواء في صورتها الفلسفيّة أو في صورتها العقائديّة»[4]، فهل يتّفق هذا مع من قال: إنّ أتباع الأشعري سلكوا منهجاً آخر يخالف منهج أستاذهم، وتعرّضوا لآيات الصفات، فلم يثبتوا منها إلا ما أثبته العقل فقط، أما ما لا مجال للعقل فيه فتعرّضوا له بالتأويل، ثم نسبوا ذلك كلّه للأشعريّ؟ يرى صاحب هذا الرّأي أن هناك فجوة كبيرة بين الأشعري والأشاعرة من بعده، أحدثها المنتسبون إليه بخروجهم عن عقيدته» [5]، فهل في استطاعة أحد أن يفصل بين مذهب الأشعري ومذاهب تابعيه، كما فعل الأشاعرة بخصومهم من رجال الاعتزال؟

هي مسألة تستوجب المزيد من الدقة العلمية والتاريخية، مع هذا فالموقف الأشعري يتمايز ويكمن في بداية وقفتهم الكلامية، أو عند انطلاقتها تحديداً، ويتمثّل في:

(1) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، ص: 236.
(2) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص: 30.
(3) عمر فروخ: عبقرية العرب، ص: 65.
(4) النشار: من مقدمة تحقيق كتاب «الشامل» للجويني، ص: 5.
(5) عبد الله شاكر محمد الجنيدي: من مقدّمة تحقيق رسالة إلى أهل الثغر للأشعري، ص: 73 وما بعدها.

□□□□ □□□□□.indd 145 4/19/16 4:35:14 PM

– أيّهما يُعطى مكان الصّدارة: النصّ المنزّل أو كما يُسمى بالنقل، وهذا ما درج عليه السّلف، أم العقل وهذا ما تشبثت به المعتزلة؟[1]

أثبت الأشعري أنّ «لله علماً»، ويقول «نثبت لله السمع والبصر»، ونثبت أن «لله قوّة»[2]،لم يحيد الأشعريّ عن «بداية الوقفة»، وهو الاعتصام بمنطوق النصّ المنزّل، كأساس أول للاستدلال، يتضح ذلك في كافّة أركان مذهبه الكلامي الذي حصر البعض تيّاره في مشكلات ثلاث رئيسة، كانت موضع الجدل آنذاك، هي:

- مشكلة خلق القرآن.
- ونفي إمكان رؤية الله في الآخرة.
- ومسألة حريّة الإرادة الإنسانية أي الاختيار[3].

وتتّصل المسألتان: الأولى والثانية بقضية «التوحيد»، وما تثيره مسألة «الصفات» في مذهبهم، فيما تتّصل المسألة الأخيرة بقضيّة «العدل»، وما تثيره من مسائل تدور حول حقيقة الإيمان، ومرتكب الكبيرة، والمسئولية، والجزاء.

يروي الشهرستاني عن الأشعري قوله أنّ الصفات «أزليّة قائمة بذات الله تعالى، لا يُقال: هي هو، ولا هي غيره، ولا: لا هو، ولا لا غيره»[4]؛ لأنّ الله تعالى «واجب الوجود لذاته واحد من كلّ وجه» ؛ لذا فإنّ «وُصِف بصفة فليس يقتضي ذلك معنى غير ذاته»[5]، يوضح ذلك الأيجي من «أنّ له صفات زائدة، فهو عالم بعلم، قادر

(1) فوقية حسين: من مقدّمة تحقيق الإبانة للأشعري، ص: 93.
(2) الأشعري: الإبانة، ص: 22: 23.
(3) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: 196.
(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص: 108.
(5) الشهرستان: نهاية الإقدام، ص: 127.

بقدرة، مريد بإرادة» [1]،لم يبتعد الأشعري في ذلك عما ذكره ابن كلاَّب من «أنّ أسماء الله وصفاته لذاته، لا هي الله ولا هي غيره، وأنها قائمة بالله»[2]، وقد أجمل الغزالي هذا المعتقد عند أهل السنة في أنّ علاقة الصفات بالذات أنها «ليست هو الذات – كما اعتقد المعتزلة – بل هي زائدة على الذات»[3]؛ لأنّ «إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم، والإثبات والنفي، وذلك محال» [4]، فكيف أدى الاستدلال عند الفريقين «أهل السنة والجماعة» و«المعتزلة» إلى نتيجتين مغايرتين؟، هل يمكننا أن نحصر المسألة فيما له حقّ السبق في الدّلالة بين فرق المتكلمين: أهو النصّ المنزّل أم العقل؟، أم أن المسالة تتعلق بأيهما أحق بالسبق في بناء المذهب الكلامي: المذهب أم المنهج؟، وهل ما استخلصه المعتزلة من التوحيد بين الذات والصّفات – منعاً للتعدّد وتنزيهاً لله تعالى عن مخالفيه من المحدثات– تستوجب تكفيرهم؟، وهل ما استخلصه أهل السنة والجماعة من الأشاعرة ومعهم طوائف المحدثين والفقهاء من إقرار الصفات على النحو الذي آمنوا به هو ما يستوجب مخالفتهم؟،وهل الخلاف في هذه المسألة خلاف «لفظي» أم «منهجي» أم «عقائدي»؟، وهل توقف الاستدلال بين مفكّري الأمة عند هذين البابين من الوعي بمسألة الصفات؟، أسئلة لاشك هي المحفّزة للوعي أن ينهض، ويتشكّل من جديد، ويجتهد، ربّما استطاع أن يقنّن من المعايير ما يضبط إيقاع الاستدلال العقلي في فهم مرادات النصّ المنزّل.

كان لتقديم الاستدلال بالسمع على غيرها من الدلالات الأولويّة الكبرى عند

(1) الأيجي: المواقف، ص: 279.
(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 229.
(3) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 155.
(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص: 107: 108.

□□□□ □□□□□.indd 147 4/19/16 4:35:14 PM

الأشاعرة من غير أن يفارقوا دلالة العقل؛ لأنّ الاستدلال «تقرير الدليل لإثبات المدلول»[1]، وشرط الدلالة « فهم المراد لا فهم المعنى مطلقاً»[2]، هم إذن يقيمون للعقل ميزانه، لكن تحت إمرة النصّ المنزّل، هم أيضاً يتورّعون من أن يصيبهم ما أصاب المعتزلة من خطورة معتقدهم في الصفات، ما يفسّر ظهور قول معمر بن عبّاد في نظريّة «المعاني» وقول أبو هاشم الجبائي في نظرية «الأحوال»[3]، فكيف نفسّر توجّه الباقلّاني من الأشاعرة حين أثبت «الصفات معاني قائمة به»[4]، نستطيع إذن أن نقول: إنّ معتقد الأشاعرة في الصّفات ومعتقد المعتزلة فيها، هما على المسافة نفسها من قضية الصفات، أو بعبارة أخرى، لم يوفق أحد الطرفين من أن يقدّم نظرية في الصفات مستقرّة راسخة تستعصي على النقد، وإلا ما كانت محاولة معمر بن عباد وأبي هاشم الجبائي من المعتزلة، والباقلاني من الأشاعرة، للتخفيف من ضعف استقرار نظرية الصفات لدى كلّ فريق منهما، ربما هذا كان من الأسباب التي دفعت الغزالي – وهو الأشعري الصرف – من أن يحتمي في أخريات أيامه بحمى التصوّف، ويهجر علم الكلام، ويعلن في «المنقذ» أنّ نهاية تصانيفه في الكلام غير وافية بمقصوده، إذ «لم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق»[5].

أما عن قضية «كلام الله تعالى» والتي نشأ عن الخلاف بشأنها ما عُرف بمحنة «خلق القرآن»، فالأشعريّ يرفض مبدأ التوقّف عند مناقشة أي قضية اعتقادية، إنه

(1) الجرجاني: التعريفات، ص: 27.
(2) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص: 792.
(3) زهدي جار الله: المعتزلة، ص: 76: 77.
(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص: 107: 108
(5) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص: 27: 28.

□□□□ □□□□□.indd 148 4/19/16 4:35:14 PM

لا يميل إلى إثباتها أو نفيها، إنه يروى عن ابن حنبل قوله «الذي أعتقد وأذهب إليه، ولا شك فيه أنّ القرآن غير مخلوق» [1]، ولما كان المعتزلة يدافعون عن وحدانية الله ويقاومون كلّ ما ينافي هذه الوحدانيّة، أو يهدمها، وجدوا في هذا القول ما يتعارض مع وحدانيّته تعالى، لأنّ الشيء إذا كان غير مخلوق أصبح قديماً أزليّاً «والقدم والأزليّة من صفات الله وحده»[2]، لهذا حاول الأشاعرة أن يفلتوا من هذا المأزق الفكري، فكان معتقدهم «نحن لا نثبت في حقّ الله تعالى إلا كلام النفس» [3]، هم ينكرون كون كلام الله هو أصوات وحروف يخلقها الله في غيره، وهو حادث، لهذا فهم يثبتون أمراً وراء ذلك هو «المعنى القائم بالنفس»[4]، استعان منهج الاعتزال الديني بقوّة السياسة، فاضطرهم ذلك إلى أن يعصفوا بقاعدة كبرى أقرّوها في معتقدهم وهو حريّة الإنسان المطلقة في الاختيار وفي الفعل، ثم فرضوا قولتهم عنوة بسند سياسي، فكانت لمذهبهم الحالقة، لأن الوعي الجمعي في عقول الخاصة من مفكري الأمةِ وفي ضمائر العامة ليس له أن يتوقّف، أو يُهادن، أو يرحم من يمتطي السياسة ليفرض عنوةً مذهبه – الذي يخدم مصالحه فقط – باسم الدين.

وفيما يخصّ «رؤيته تعالى» فإنّ مذهب الأشاعرة لم يتخلّ عن سند النصّ، فاستناداً إلى حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فإنهم يؤمنون أنه عزّ وجلّ «يُرى في الآخرة بالأبصار كما يُرى القمر ليلة البدر»[5]، وفي قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ

(1) الأشعري: الإبانة، ص: 87.
(2) زهدي جار الله: المعتزلة، ص: 86.
(3) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 141: 143
(4) الأيجي: المواقف، ص: 293: 294.
(5) الأشعري: الإبانة، ص: 47.

ناضرة إلى ربّها ناظرة﴾ القيامة، 22: 23 ما يبني معتقدهم في الرؤية، لأنّ «النظر» عندهم لا يخلو من وجوه:

- نظر الاعتبار، كقوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾
- أو نظر الانتظار، كقوله تعالى: ﴿ما ينظرون إلا صيحة واحدة﴾
- أو نظر التعطّف، كقوله تعالى: ﴿ولا ينظر إليهم يوم القيامة﴾
- أو نظر الرؤية.

يرفض الأشعري أن يكون النظر هو نظر التفكير والاعتبار، لأنّ الآخرة ليست بدار اعتبار، ولا يكون نظر الانتظار، لأنّ النظر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، ولا يكون نظر التعطّف؛ لأن الخلق لا يجوز أن يتعطّفوا على خالقهم، ثم ينتهي إلى أنّ يقول «إذا فسدت الأقسام الثلاثة صحّ القسم الرابع من أقسام النظر، وهو أنّ معنى قوله: ﴿إلى ربّها ناظرة﴾ أنها رائية ترى ربّها عزّ وجلّ»[1]، فالرؤية عنده «إذا أُطلقت ومُثّلت برؤية العيان، لم يكن معناها إلا رؤية العيان»[2]، إذ إنّ المصحّح للرؤية «إنما هو الوجود»[3]، والذي يلفت الانتباه أنّ فرق المتكلّمين والفلاسفة والمتصوّفة المسلمين قد تباعدت مذاهبهم في الرؤية، والعجيب أن يستخدم كلّ فريق الآيات والأحاديث نفسها للتدليل على صحّة معتقده في الرؤية، فبينما يصرّ أهل السنّة والجماعة على إثبات الرؤية العيانيّة، يدحض المعتزلة هذا الرأي، ويؤمنون أن الرؤية قلبية – وهم أهل العقل، وفي هذا التوجّه تناقض منهجي غريب– فيما يختص الفلاسفة بالرؤية العقلية، ويتمسك المتصوّفة بالرؤية الذوقية،

(1) المرجع نفسه، ص: 35: 37.
(2) المرجع نفسه، ص: 49.
(3) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 113.

□□□□ □□□□□.indd 150 4/19/16 4:35:14 PM

واعتقادي أنّ فرق المسلمين الأربعة ومن سار في فلك كلّ فريق منهم قد وقف على نفس المسافة من البعد عن جوهر القضية، وكأن إثبات الاختلاف عن غيره هو عند كلّ فريق أولى من إثبات الرؤية نفسها، وكأن دحض أقوال الخصوم هو أولى من صحة الاستدلال على حقيقة الرؤية.

مع ذلك يبقى استحقاق الفضل لأصحابه بين المعتزلة وأهل السنّة على حدّ سواء لأنهما – وإن تناقضت نتائجهما في مسألة الرؤية – قد استدلّ كلّ منهما على صحّة معتقده، وأنكر كلّ منهما التشبيه والتجسيم، وأراد التنزيه، ولكن كلٌّ وفق منهجه في الاستدلال، فلعلّ درجة الوعي بين مفكري الفريقين كانت دون الحد الذي يبلغه تمام العلم في الرؤية، ودون المستوى الأخلاقي الذي يرقى بهم جميعاً فوق هذا الاختلاف والتباعد العقدي.

أما مسألة «الاختيار» وإن اتصلت مباشرة بأصل «العدل»، فإنها تلتقي بقضية «التوحيد» من جهة الكلام عن إرادته عزّ وجلّ، فالمعتزلة وهم يؤسّسون الكلام علماً، فإنهم يحددون قضاياه، وأبوابه، ويرتّبون موضوعاته أهميّة في وعي المسلمين الفكري والواقعي، فلا نجد من خصومهم – خاصة الأشاعرة– إلا اتباعاً لترتيبهم، رغم حرصهم الأقوى على نقض مذاهب الاعتزال، لدرجة قيل معها «إنّ الأشاعرة مرحلة اعتزالية متطوّرة»[1]، إذ فاقت رغبتهم في إبطال معتقدات المعتزلة رغبتهم في بناء مذاهبهم الكلامية التي تعبّر عنهم، ولهذا السبب ظلّت هناك عديد من الأسئلة التي حيّرت الوعي الإسلاميّ، وشغلت عقول الناس في كلّ زمان،ولازالت، على رأسها:

(1) محمد ابراهيم الفيومي؛ علم الكلام، ص: 3.

أفعال الإنسان: أين هي من بُعدَيّ التسيير والتخيير، والقدرة والعجز، والمسئولية والجزاء.

وقد قادت المسلمين إلى هذه الحيرة أسبابٌ ثلاثة، هي:

- **سبب عقلي**: تمثّل في التعارض الظاهري بين الآيات التي تقرّر للمرء إرادته المستقلّة والآيات التي تربط الفعل الإنساني بتقدير مسبق من الخالق عزّ وجلّ.
- **وسبب سياسي**: فيما أشاعه حكم الأمويين من مظالم وسفك دماء وعصبية.
- **وسبب نفسي وأخلاقي**: في الجرأة على فعل الكبائر وبالأخص القتل، والجرأة على تكفير المخالفين.

فلم يستقم في العقل المعتزلي إلا الإقرار بإرادة حرّة للإنسان، لتنسجم في مذهبهم مع مشروعيّة التكليف، ولتنسجم مع أصل رئيس من أصولهم وهو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وربّما كان نزوعهم الفكري للإقرار بحرية الانسان يمثل صورة عقلية لمواجهة نظام الحكم، أو كان دفاعاً عن الإسلام من أن يوصف بأنه يحض على الاستسلام والخضوع المطلق والتجرّد من المسئولية، فلقد كانت دعوى «الحريّة» على يد المعتزلة في بداية عهدها دعوة إصلاحية، أرادت تنقية النفوس من جرأتها على المعصية، فلما تحوّلت إلى مسلك عقلي، وصارت معتقداً أساسياً وإلزاميّاً على عامّة المسلمين، نهض الوعي في الأمّة لمجابهة هذا المعتقد، كان ذلك فيما أعلنته مذاهب أهل السنّة والجماعة بأنّ الله تعالى وحده هو الخالق، ولا يجوز أنْ يكون هناك خالق سواه، وبناء عليه فإن «الواحد منّا إذا سُمّي فاعلاً فإنما يسمى فاعلاً بمعنى أنه مكتسب» [1]، وكان حجّة الأشاعرة في هذا

(1) الباقلاني: الإنصاف، ص: 137: 138

القول «الكتاب والسنّة وإجماع الأمة وأدلّة العقل»[1]، هكذا يرتّبون الاستدلال، لأنّ «الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرّد له، يسمى هذا الفعل كسباً، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد: أي حصولاً تحت قدرته». وهذا «أثر القدرة الحادثة» التي أقرّ الأشاعرة بوجودها، حيث إن «نفي هذه القدرة والاستطاعة، مما يأباه العقل»، مثلما أن «إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلاً»[2]. إنهم يقسمون الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه، هي:

- إتقان الفعل وإحكامه.
- القدرة على التنفيذ، أي الاستطاعة.
- الإرادة التي تختار واحداً من الممكنات.

ويرون أن لله تعالى إتقان الفعل ثم الاستطاعة، أما الإرادة التي يخصص بها الفعل – أي التي تختار واحداً من عدّة ممكنات– فهي للعبد[3]، لم تكن فكرة الاستطاعة أثراً أشعرياً صرفاً، إذ قال بها ابن كُلّاب الذي يرى أنّ «استطاعة الإنسان تُمنح له في زمن الفعل نفسه»[4]، لكن أهل السنة لم يضعوا فواصل دقيقة بين المفاهيم التي يعبّرون بها عن مذهبهم في الكسب، إذ لا فروق يستطيع الوعي الإنساني أن يحدّدها ويستوعبها ما بين: القدرة، الإرادة، الاستطاعة، وفعل الكسب، لعلّهم أرادوا لمسار الوعي أن لا يتوقّف، لكنهم لم يضيفوا بقولهم بالكسب آفاقاً إيمانيّة أكثر جدة يمكن أن يُعوَّل عليها في تقدير مسئوليّة الإنسان عن أفعاله، ناهيك عن الحيرة واللبس اللذين أتيا من تداخل المفاهيم المعبّرة عن الكسب، كما أنّهم لم

(1) الباقلاني: الإنصاف، ص: 137: 138.
(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص: 110: 112.
(3) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: 202.
(4) دومينيك أورفوا: تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ص: 231.

□□□□ □□□□□.indd 153 4/19/16 4:35:15 PM

يتمكّنوا من تقنين المعايير التي بها يمكن ضبط المفهوم علميّاً، مثلما لم يتمكّنوا من تحرير الطاقات العلمية الواعية الكامنة في الأمة بنفس القدر الذي استطاع أن يوجده معتقد الحرية، لولا مغالاة بعض أصحابه من المعتزلة، فلا مجال لأحد أن ينكر آثار فرض معتقد الحرية بالقوة، مثلما لا يمكن لأحد أن ينكر الجمود التدريجي الذي عطل الوعي في الأمة من القول بالجبر المطلق، ومن القول بالكسب معاً، فكلاهما ينتزع القدرات الإبداعية من مكامنها في النفس، ويطفئ جذوتها في الابتكار والإضافة، ولا يضيف فكراً واعياً يمكّنه من مواجهة الانحراف النفسي والعقلي الذي يظهر بين فترة وأخرى في واقع المسلمين، حيث سفك الدماء والتكفير بتفويض مزعوم من الدين، بل ربّما أشاعا هذان القولان التواكل والرّضا بمرارة الواقع، وأبقيا على الحيرة التي تصاحب السؤال الأبدي الذي يلقيه الانسان إلى نفسه : هل أنا مسيّر أم مخيّر؟، وما يجره على الوعي من أسئلة أخرى؟

حصر الأشاعرة قضيّة «الاختيار» في بعدها اللفظي وحده، وتوقّفوا عند المفاهيم الدالة عليه، دون أن يخضعوها لمسلك علمي ومنطقي يرتضيه الشرع ويقبله العقل، فإنهم حيث أرادوا إعلاء البعد الإيماني فإنهم ابتعدوا عن العقلانية التي أضفاها الدين على هذه القضية، فصارى معتقدهم أنهم يقولون في المسألة «لا يجري في العالم إلا ما يريده الله تعالى، وأنه لا يؤمن مؤمن ولا يكفر كافر إلا بإرادة الله تعالى، ولا يخرج مراد عن مراده، كما لا يخرج مقدور عن قدره»[1]، فتداخل كلامهم عن الإرادة في المستوى الإلهي مع كلامهم عن الإرادة في المستوى الإنساني، والسلف عامة قد أجمعوا على أنه تعالى قسّم خلقه فرقتين: فرقة خلقهم للجنة وكتبهم بأسمائهم، وأسماء آبائهم، وفرقة خلقهم للسعير وذكرهم بأسمائهم وأسماء

(1) الباقلاني: الإنصاف، ص: 151.

آبائهم[1]، وهذا لم يكن كافياً هو وأشباهه من القول حتى يرضي العقل المعتزلي في بيان صحّة ووجوب مشروعيّة التكليف الإلهي، وإثبات عدله المطلق تعالى، إذ لا يستقيم عندهم مبدأ الثواب والعقاب الأخروي مع نفي قدرة ممكنة للعبد في الدنيا تمكنه من الفعل أو الترك، ربما أراد المعتزلة توكيد حرص الدين على تمكين الوعي بين المسلمين فيما يتصل بالعلم والتمييز والتروي والاختيار والسعي والشعور بالإرادة الحرّة المختارة والمسئولة، هم أصحاب ريادة في تأصيل أبعاد الوعي الأخلاقي للإرادة الإنسانية في الفكر الإسلامي؛ فقد ربطوا بإحكام بين «المعرفة» و«العدل»، لأنه بقدر الممكنات والخيارات التي يتيحها قولهم بالحريّة، بقدر ما يكون سندهم في إقرار العدل الإلهي أكثر قوّة»[2].

يبدو هكذا أن الغلبة في قضية «العدل» ما كانت إلى جانب القول بالكسب، وهذا يفسر قلّة شيوع هذا القول في مذاهب المسلمين الأولى في القدر، لأنه ليس موقفاً دالاً على الجبر، وليس موقفاً دالاً على الاختيار، إنه «موقف الاستسلام لله»[3]، ولعله كان سبباً في جرأة البعض أن يمنحوا أنفسهم أحقيتهم وحدهم بالكلام عن الإسلام، وبالحكم على غيرهم من الناس: هذا مؤمن، وهذا كافر، وهذا ضالّ، وهذا فاسق، وهذا مستباح دمه، وتمادوا حتى صارت أحكامهم أفعالاً من القتل تستبيح الأموال والأعراض والأنفس، ولا تخدش إلا نقاوة الإسلام.

(1) الأشعريّ: رسالة إلى أهل الثغر، ص: 249.
(2) الباقلاني: الانصاف، ص 151.
(3) الأشعري: رسالة الى أهل الثغر، ص 249

□□□□ □□□□□.indd 155 4/19/16 4:35:15 PM

□□□□ □□□□□.indd 156 4/19/16 4:35:15 PM

المسار الرابع
بناء الوعي التحليلي البرهاني

- تمهيد
- الوعي التحليلي بالإسلام
- نطاق للوعي جديد
- توسعة النطاق الفلسفي
- تكامل الوعي الفلسفي

أصدرت الكثير من كتب الأقدمين من مؤرخي الفكر في الإسلام أحكاماً عدة على نتاج المسلمين الفلسفي، من أبرز هذه الأحكام، ولعله أولها وأشدها خطورة هو أن منتوجنا الفلسفي ليس الا صدىً لفلسفة اليونان في كلياته وتفاصيله، وتلقف المستشرقون هذا الحكم وأسسوا له وبنوا عليه استنتاجاتهم، وكذا فعل المحدثون، وهذا المسار لا يتقصى أسباب ذلك الحكم وآثاره، وانما يركز على تفنيده وإثبات بطلانه، لأن موضوعية البحث تقتضي – لإثبات البطلان – التفتيش عن الجذور الدينية والاجتماعية والسياسية التي في ظلها نبت وعي فلسفي بين المسلمين:

- **أولها** الجذور اللغوية في فهم نصوص الوحي من القرآن والسنة .
- **وثانيها** الظرفية التاريخية الاجتماعية ونشأة الفرق في الإسلام والتي تصدت للدفاع عن الدين، كان أميزها أصحاب التوجه العقلي الفقهي وأصحاب التوجه العقلي الكلامي.
- **وآخرها** أثرٌ مما صنعته قراءة المسلمين لكتب اليونان الفلسفية والعلمية، من خلال هضمها ثم البناء عليها ونقدها والإضافة اليها، فلم تكن فلسفة المسلمين توفيقية، ولم تكن انبهاراً بآثار أفلاطون وأرسطو، أو تسليماً بنظرياتهم، بدءاً من الكندي في القرن الثاني الهجري وحتى القرن السادس الهجري على يد ابن رشد.

يعبر نتاج المسلمين الفلسفي عن وعي جديد انبنت أركانه على الظرفية العقلية والتميز الفردي والتكامل في قراءة وفهم الواقع بكافة متغيراته، مثلما لم ينقطع هذا الوعي الفلسفي عن روح الدين ونصوصه وقضاياه، فاستطاع أن يكون جزءاً من الفكر معتبراً، له تفرده وأثره في بناء الوعي بالإسلام.

□□□□ □□□□□.indd 159 4/19/16 4:35:15 PM

تتجلى الاشكالية هنا في التناقض بين التسليم بوجود فكر معبر عن الإسلام بلغة فلسفية خالصة، والحكم على نتاج المسلمين الفلسفي بأنه لا يمثل امتداداً وفكراً مضافاً لفكر اليونان؛ بزعم أنه ليس إلا محاكاة له ونقلاً عنه بلفظ عربي، وأدت هذه الاشكالية الى أسئلة أخرى، هي في حقيقتها فرضيات موجهة لهذا المسار من بناء الوعي بالإسلام، من مثل:

- هل انفصل المسار الفلسفي في وعي المسلمين بدينهم عن ظرفيته التاريخية؟
- وهل نشأ بمعزلٍ عن واقعه الديني والسياسي والاجتماعي؟
- والى أي مدىً كان انفعال العقل الفلسفي في الإسلام بنصوص الوحي الالهي ؟
- وما حظه من الإضافة الى مجال الوعي فلسفياً بالدين؟
- وكيف استطاعت جهود المسلمين أن تبني نسقاً فلسفياً متمايزاً عن نظيره اليوناني؟

في هذا المسار مقاربة وصفية تاريخية تحليلية نقدية، لا تقتصر على تفسير معطيات الواقع وانما تحاول تفسيرها باستقراء اضافات الفارابي وابن سينا وابن رشد لمسار الوعي الفلسفي وهي تركز على حل التناقض الذي خلق إشكالية الدراسة، من خلال الأدلة والحجج التاريخية التي تؤكد وجود بناء فلسفي أصيل معبر عن عقلية خاصة استمدت مكوناتها من دلالات النص القرآني وواقع المسلمين وجهد المؤسسين لهذا الوعي.

□□□□ □□□□□.indd 160 4/19/16 4:35:15 PM

واستناداً الى ما سبق، فالهدف:

- تحديد أسس التمايز والمفاضلة والتكامل التي شكلت دوافع بناء الوعي البرهاني في العقل الإسلامي.
- ربط النتاج الفلسفي عند المسلمين بواقعه التاريخي.
- ابراز علاقة فلاسفة المسلمين بالنص القرآني والنص النبوي.
- تحليل منهجية المسلمين التحليلية في التعامل مع نصوص الوحي والتعبير عن الدين.
- تأطير جوانب الإضافة والجدة التي أداها العقل الفلسفي في الإسلام.
- تفنيد زعم أن المسلمين في فلسفتهم ما كانوا الا نقلة لتراث اليونان الفلسفي.

تمهيد:

إن الوعي بالإسلام قوّة، وأن يكون لدينا وعي صحيح بجوهر الدين هو ممّا يُشكّل قوّة دافعة هائلة للمسلمين، بل ولغير المسلمين، هذه القوّة ربّما كانت واحدة من غايات هذا الدين الحق؛ لأنّها قوّة إيجابيّة، ومؤثّرة، ومُصْلحة، وضابطة لحياة البشر، ولأن الفِكر هو ما يمثل الأداة الكبرى التي تبني الوعي؛ فعندما لا نشغل عقولنا بإضافة معتبرة إلى بناء الوعي بنصوص الوحي في الإسلام وبواقعنا الذي تصطرع فيه اليوم متغيرات شتى، فالبديل هو أن تشغلنا غرائزنا واندفاعاتنا، ويصبح ما يصدر عنا في أغلبه ردوداً لأفعال، وليست أفعالاً تؤسس لإضافة متميزة في رصيد المسلمين الحضاري.

فالدين معزلاً عن وعي الناس بهِ لا أثرَ له، والأمرُ ليس مقصوراً على الدين وحده؛ فالعلم والأخلاق والمذاهب الفكريّة وإبداعات العقل العلميّة إنْ لم يواكبها وعيٌّ حقيقيّ بها؛ فقدت قيمتها وجدواها، لكن ما يجب الالتفات إليه أنّ الوعي بجوهر الدين ليس مسئولية جماعية تضطلع بها الأمة كافة وحسب، إنّما تنهض هذه المسئولية في أساسها عبر إنجازات فردية، فالإسلام ينحاز للفردية مثلما ينحاز للجماعية، ويدافع عنها هو يُعلي قيمة المجموع في العلم والعمل والعبادة، وشتى مناحي الحياة الإنسانية في المجتمع المسلم، قال تعالى ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾: 105، غير أنه يُنبّهُ أنّ الحساب والجزاء في الآخرة هو فردي، قال تعالى ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ مريم :19 والجماعيّة في الإسلام ليست كما هيّأ لها الاشتراكيون، إنها جماعية تؤمِّن الفرد، وتوجِّهه، وتعينُه، وتحفّز الطاقات والملكات التي اختصّ بها الخالق سبحانه كلّ إنسان؛ لكي يُبدع ويعود بالخير على مجموع الأمة؛ لأنّ «أحب الناس إلى الله تعالى أنفعهم للناس»[1]، وكل العجب أن يدّعي البعض أن التوقف في سجلّ المبدعين من مفكري الإسلام عند أسماء بعينها أسهمت في حضارته، فيه حصر لإبداعات الوعي في نفرٍ محدودٍ من أفراد الأمة، بحجة أنهم لا يمثلون إلا طفرات شخصيّة، والحقيقة خلاف ذلك؛ فهذه الإبداعات الفردية في جنبات العلم تمثّل نتاج مناخ كان سائداً، هيّأ للأفراد تميّزهم، لا يمثّل أحد منهم نفسه وحسب، بل هو أثر لحلقات متّصلة من العلم، كما لا يعني أنّ أحداً منهم كان نبتة في الأرض امتدّت دون قرار ثم انزوت دون أثر.

نما الإسلام وتمكّن من عقول الناس وقلوبهم، وغيَّر من أخلاقهم ونظرتهم للحياة

(1) الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1995م، المجلد الثاني، حديث رقم 906، ص: 574.

بفضلٍ من الله تعالى، وإيمانٍ خالص، وإصرارٍ مطلق في نفس الصادق الأمين محمد صلّى الله عليه وسلّم، أيّد ذلك وعضده جهود فردية ما كان التمكين للدين أن يقع إلا بتحقُّقها، فأيّ فارق ما كان للإسلام أن ينجزه لولا إسلام عمر، وأي قوّة عظمى ما كان له أن يحوزها لولا هبّة حمزة، وأي رتبة اعتلاها لولا إخلاص الصّديق، وشكيمة ابن الخطاب، وعطاءات عثمان، وتجلّيات عليّ، ومشورة سلمان، واجتهاد معاذ، وحكمة ابن الجرّاح، وفهم ابن عبّاس؟، وأيّة قفزة هائلة حازتها حضارة المسلمين بفيوضات الرازي، وعبقرية ابن حيان، وتجريبيّة ابن سينا، وتخصصية الزهراوي، ومنهجية ابن الهيثم، وسبق الإدريسي، وشفافيّة الخوارزمي، وموسوعيّة الفراهيدي، وإحاطة ابن النديم، وبلاغيات الجاحظ، وفطنة أبي حنيفة، وموضوعيّة البخاري؟

الوعي التحليلي البرهاني بالإسلام:

إنّ بناء الوعي التحليلي بالدين في أمّة الإسلام أمانة، حملها في الأغلب أفرادٌ، مكّنهم من أداء مهمّة بناء الوعي في العصور الأولى ثلاثة من الاعتبارات:

الاعتبار الأول: التمايز

حيث «كانت نشأة العلوم تعبيراً عن حاجات التطوّر للمجتمع الإسلامي»[1]، ولهذا ارتقت علاقة المسلم بالوحي درجة عالية من الفهم ومن التطبيق، فتمايز المسلمون أي «تفرّقوا»[2]، وكذلك «تميّز بعضهم من بعض»[3]، في فهم مراد النصّ المنزّل مما يتّصل بجانب محدّد فيما يدلّ على نزوعهم الى التّخصصيّة، التي لم تكن

(1) حسين مروّة، النزعات المادية، ج 1، ص: 539.
(2) شوقي ضيف وآخرون: المعجم الوسيط، ص: 893
(3) ابن منظور: لسان العرب، ص: 4307

في بدايتها قصداً منهم، وكان نتيجتها «أروع مظهر عرفه التاريخ لحراسة كتاب الله تعالى وهو ما نشأ بين أيدينا من مصنّفات وموسوعات فيما اعتبرت علوماً»[1]، فإنّنا وبعد كلّ هذه القرون عندما نراجع العمليات التي أجراها المسلمون في العلم وتطبيقاته، ما بين تأسيس وإضافة، نستغرب هذا القدر العظيم من التغطية العلمية التي صنعوها في كلّ جانب من جوانب الحياة، فلا يخطر على بداهة العقل سوى أنّ هناك قوّة ما، رتّبت وأعدّت ومكّنت لهذا التنوّع الفكري، هي قوّة التميّيز، التي استمدّها العقل الإسلامي من محاولاته الدائبة والواعية لقراءة النصّ القرآني، ومن ثمّ تفعيله، وجعله حيّاً بينهم.

الاعتبار الثاني : المفاضلة

وتعني «المغالبة في الفضل»[2]، أي أن يكون بعضهم أفضل من بعض[3]، فقد أدرك المسلمون بصحّة وأحقيّة المفاضلة في شتّى مظاهر الكون، أطلعهم الوحي في نصوص قرآنية ونصوص نبويّة أنّ «التفضيل» سنّة من سنن الله عزّ وجلّ في الحياة الدنيا، بل وفي الآخرة، وأنه يكون بحقّه، إذ للمفاضلة وجودها وفعلها وأثرها في الملائكة، والرّسل، والأزمنة، والأمكنة، والناس، والأعمال، والأقوال: وحتى في النوايا،لم تكن الفروق بين الأفراد من المسلمين حائلاً والإسهام في صنع حضارة متفرّدة، فقد عقلوا أنّ «العلم امتياز للقادرين عليه»[4]، ووعوا أنّ المقصود بهذا ليس حيازة الطاقات المادية وحسب، وإنما تكون المفاضلة بصدق التوجّه، وإخلاص

(1) الزرقاني: مناهل العرفان، ج 1، ص: 13.
(2) شوقي ضيف وآخرون: المعجم الوسيط، ص: 693
(3) ابن منظور: لسان العرب، ص: 3428.
(4) عمر فروخ: عبقرية العرب، ص: 19.

الطلب، وحيويّة الرّوح التي بها تتحقّق معاني القدرة، وهذا مما وقع فيه الاختلاف بين الناس، فكانت المفاضلة نتاجاً للجهد، والدّقّة، والبحث، والتّضحية، والإصرار على الإبداع، والحرص على الإضافة، إذ من تصدّوا لتصنيف العلماء من مفكري الإسلام في العلم، والترجمة، والأدب، والفلسفة، والحِرف، والنُظُم، قد أمدّونا بقوائم لا حصر لها في كلّ فنّ،كان معيار التصنيف الأول في كلّ قائمة منها هو المفاضلة بين من خاضوا غمار كلّ مجال منها.

الاعتبار الثالث : التكامل

لأنّه لمّا كان «لكلّ نوع من العلم أهلٌ يقصدونه»[1]؛ فقد التئم الوعي الفرديّ والوعي الجمعي في الأمّة عبر عصورها الأولى التي اتّسمت بمتانة العلاقة بين العقل والنصّ المنزّل، حتّى أنّنا نشعر وكأنّ عقلاً جمعيّاً واحداً منظّماً قد تولّى مهمّة توزيع أدوار العلم والإبداع والإضافة بين الأفراد، وقام بالتنسيق بين جهودها، فلم يدع تخصّصاً أو صنعةً أو ميداناً من ميادين الفكر والعمل، إلا وكان له روّاده ومبدعوه، فتكاملت الأدوار، فكان لزاماً لذلك أن تنشأ حضارةٌ أصيلةٌ ممتدّةٌ في الزّمان والمكان، تعكس الوعي الحقّ للمسلمين بدينهم، لأنه لما تضاءل هذا الوعي، حلّ التخلّف بديلاً عن الابداع والإضافة.

إنّ عمليّة بناء وعي المسلمين بدينهم هي عمليّة دائبة، لا تنقطع، ولا يجب، كما لا يجب أن يحدّها سقف في فضاء الطموح، فممّا لا شكّ فيه – والتاريخ الحضاريّ للمسلمين يشهد بذلك – أنّ هذا الوعي متى ارتقى – فهماً وتطبيقاً – يصبح المجال مفتوحاً لإضافات مؤثّرة، لكنها مَهمّة غير يسيرة، كلما تهيأت

(1) الجاحظ: رسالة «كتاب مفاخرة الجواري والغلمان» من رسائل الجاحظ، ج 2، ص: 91.

الظروف لكي تتحقّق، فإنّ مخاطر جمة تعترضها وتعطّل مسيرها، وأعظمها خطراً فعل السياسة في الدين.

كانت أقوى الحوادث في بداية الإسلام هي «تعاليم الإسلام التي ظلّت تعمل وتنتشر، تؤثّر في البلاد المفتوحة وتتأثّر بها، وكذلك انتشار لغة العرب» [1]، فلم تكن همّة المسلمين منصرفة بالكليّة إلا لتأدية الرسالة أداءً نقيّاً من هوى النفس وشرك السلطة، فلمّا تأسّس نظام الملك على يد معاوية، «كان فيه ترجيح جانب السياسة على الدين في اتخاذ العصبيّة»[2]، ما أدّى إلى بذل طاقات المسلمين آنذاك في الاستفادة من نظم الإدارة والحكم دون غيرها من نظم الفكر والعلم والإبداع، مع ذلك فإنه يعدّ عصر بداية التفتّح للروح العلمية الإسلامية، إذ في نهايات القرن الهجري الأول «وَضعت جميع النظم الإسلاميّة، وبدأت كافة الاتجاهات الفكرية» [3]، الملفت للنظر أنّ دمشق لم تحظَ بنصيب وافر من أبنية هذه النظم وتلك الاتجاهات، ما صدر في أغلبها صنعته المدن الكبرى في بلاد الرافدين، لعلّ مرجع ذلك هو الشعور بالأمن الذي يغشى أصحاب النظم والأفكار الجديدة نتيجة بُعدهم عن مقرّ الحكم والمراقبة في الشّام، أو هو أثر العصبيّة في غير العرب من المسلمين، إذ لم يكن لهم منجاة من قهر العصبيّة إلا بإعمال الفكر ليثبتوا أنّ عصبيّة الدين فوق عصبيّة الجنس الضيّقة، إن صحّ ذلك فإنه يُعدّ صورة معتبرة من صور الوعي بالإسلام، استأثر بها أهل الرافدين من العرب وغير العرب، لأنه لو اتسعت مدارك الأمويين لآثار هذا الوعي بالدين لما تمادوا في تأجيج العصبية التي رعوها

(1) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج 1، ص: 1.

(2) عبد العزيز الثعالبي: سقوط الدولة الأموية، تحقيق: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1995م، ص: 50

(3) نبيله حسن: تاريخ الدولة العباسية، دار المعرفة الجامعيّة، الاسكندرية، ط 1993م، ص: 39

□□□□ □□□□□.indd 166 4/19/16 4:35:16 PM

دونما سند شرعي، ولما تكالبوا على السلطة التي حازوها في غير رضى من أكثريّة المسلمين، ولما أضاعوا قرناً من الزمان من غير حصاد علميّ إبداعيّ يذكرهم في التاريخ، لهذا السبب لم يشجع الأمويون في أغلب الأمر من الاتجاهات التي أصابتها الحركة العلمية حتى نهاية عهدهم إلا الأدبيّة منها دون الدينية والتاريخيّة والفلسفيّة[1].

وكان هذا من أسباب تفاقم أزماتهم وسرعة انحدار دولتهم، وتنوّع الفتن التي ما هدأت طيلة عصرهم، الغريب أن هذه الفتن لم تتوقّف بعد زوال ملكهم، إذ تكاثرت أيضاً على بغداد مقرّ العبّاسيين كثيرٌ من الفتن، ما بين الخارجيّة منها كالتي حدثت في بلاد الشام، والداخليّة بين العبّاسيين أنفسهم» [2]، كما أنّ «أهل السنّة والشيعة الذين يتألّف منهم جمهور البغداديين كانوا في نزاع مستمر، وقد أدّى هذا النزاع بينهم إلى حروب وشدائد» [3]، وكانت هناك فئة «العيَّارين» الذين لعبوا دوراً في كلّ الفتن التي عصفت ببغداد[4]، وهم أشبه بما نسمّيهم اليوم ب «البلطجية» أو «الشّبّيحة» الذين يتكاثرون في غياب الوعي بالدين، وفي ظلّ القهر والتّردّي والبؤس وغياب العدالة بين الناس، هؤلاء يُستغلّون – سياسيّاً ودينيّاً – لأنهم لا يعطون ولاءهم إلا لمن يغدق عليهم، فلا انتماء لهم، ولا وازع من ضمير.

لم تكن هذه الفتن إلا معولاً للنبش في مبنى الوعي بالدين، جَلَبَتْها مطامع الطامحين إلى السلطة، ومن يوالونهم، وروتها أحقاد الكارهين للإسلام، فقد كان هؤلاء الكارهون يدركون كيف تنقاد البلاد والعباد للدين طواعية، وكيف تنبسط العقول

(1) أحمد أمين فجر الإسلام، ص: 145 وما بعدها.
(2) أمينة بيطار: تاريخ العصر العباسي، مطبعة جامعة دمشق، ط 4، 1997م، ص: 107.
(3) محمد الخضري بك: الدولة العباسية، ص: 466.
(4) أمينة بيطار: تاريخ العصر العباسي، ص: 107

لسلطانه، وكيف تزدهر – رغم الفتن والثورات والقلاقل – حركة غير مسبوقة في العلم والفكر، كانت بداياتها في اللغة، حيث كانت «أوّليّة العربية في البصرة» ثم «انتقل النحو إلى الكوفة»[1]؛ ما جعل درس اللغة ينشط، وانطلقت المناظرات بين اللغويين التي «كان لها أثرها في تأويل النصوص القرآنية»[2]، وقامت مدرسة أهل الحديث ردّاً على مدرسة أهل الرّأي وتفقهاً في الدين، فاكتمل طرفا الفقه الأوليّان (الاقرار بالرأي والاقرار بالنص) ولم يكن ذاك الا مشهداً مبدعاً من تجليات الوعي بالإسلام، لا كما قيل ان (مدرسة الحديث) كانت الطرف المناقض ل (مدرسة الرأي)، لأنهما تكاملا درساً وإسناداً ومنهجيةً ومقارنةً وتقديراً وانتشاراً ساد بين علماء وطلاب ومؤرخي المدرستين في المشرق والمغرب، وليس كما قيل ان الصراع بينهما قد اشتد، إلى أن خرج إلى نطاقه الأوسع متطوّراً إلى صراع فكريّ شامل[3]، فلا يكون التنافس في الوعي بأمر من أمور الدين صراعاً، وانما سعةً وعمقاً وبعداً مضافاً من أبعاد فهم المسلمين للنص الرباني والعمل بمقتضاه، وبينما كان الاتجاه السنّي يستمر في حفر قناته، ويعمّقها في العقيدة والتشريع «كانت دعائم الاعتزال تتركّز» [4] معلنةً بدء البحث الكلامي في إطار علمي له خصوصيّته في الدفاع عن قضايا الدين، وأصبحت الأمة في هذا الوقت مهيّأة «لتلقّي الكتب التي تمّ ترجمتها ثمّ التّصرّف فيها والبناء عليها» [5]، فأصبح جليّاً أنّ هناك فريقين من المتكلّمين والمترجمين، ربّما كانا معاً أوّل من «مهّد ووضع دعائم الدراسات

(1) الرافعي: تاريخ آداب العرب، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، ج 1، ص: 353.
(2) غرديه وقنواتي: فلسفة الفكر الديني، ج 1، ص: 71.
(3) حسين مروّة: النزاعات المادية، ج 1، ص: 534
(4) حسين القوتلي: من مقدّمة تحقيق كتاب «فهم القرآن» للمحاسبي، ص: 11.
(5) محمد الخضري بك: الدولة العباسية، ص: 209.

□□□□ □□□□□.indd 168 4/19/16 4:35:16 PM

العقلية في الإسلام»[1]، فانطلقت الجهود المعبّرة عن صحوة أخرى للوعي بالدين، وانتعشت «لفهم ذات الله والإنسان والحياة» [2] خاصّة بعد أن التقى العرب المسلمون بغيرهم من الأجناس، واطّلعوا على ما حملته الترجمات من حكمة الفرس وتفلسف اليونان، وظهرت مدرستان:

- «**المكتب**» حيث مدرسة محمد بن الحنفيّة؛ الابن الثالث لعليّ بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه، وأكثر أولاده علماً وسمتاً وفضلاً، وكانت في المدينة[3].
- **ومدرسة الحسن البصري**، التي انطلقت منها مذاهب الفقهاء، ورجال الحديث وطوائف الزّهاد والعباد[4]

ولعل جهود المحدثين قد انطلقت تلبية لدعوة عمر بن عبد العزيز الذي أمر بتدوين الحديث النبوي الشريف، لما رأى من كثرة استشهاد حفظة الأحاديث النبويّة، وما كان بسبب دخول كثيرٌ من العجم من أهالي البلاد المفتوحة في الإسلام، وما لحِظهُ المحدّثون في رواياتهم من اللحن، والخطأ، فرأوا آنذاك ضرورة الحرص على معرفة الرواة، فبدأوا بدراسة الرواة وانطلقوا بذلك في تطوير علوم الحديث وتأسيس قواعده.

هكذا نشأت الاتجاهات الفكرية والدينية قبل أن ينتهي القرن الهجري الأول، وقع ذلك في مكانين هما المدينة والبصرة، وربّما عادت إلى هاتين المدرستين الأصول الأولى للقول بالقدر، والجبر، والإرجاء، والاعتزال، والزهد. كما اتصل

(1) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص: 77.
(2) نبيلة حسن: تاريخ الدولة العباسية، ص: 11.
(3) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص: 229: 230.
(4) حسين القوتلي: من مقدمة تحقيق كتاب «فهم القرآن للمحاسبي» ص: 11.

□□□□ □□□□□.indd 169 4/19/16 4:35:16 PM

بهما المحدثون والفقهاء، ولم يقتصر النشاط الفكري على البصرة رغم أنها «كانت أعظم مدن الشرق ومهداً للعلوم والفنون والآداب»[1]، بل امتدّ إلى الكوفة التي كانت «من أكبر الأمصار الإسلامية في ذلك العصر، وأحفلها بالعلماء من كلّ فئة، وأشهرها بأئمّة اللغة من نحو وصرف وأدب»[2]، ولم يكن التفكير دينيّاً صرفاً، ولا كان العلم شرعيّاً صرفاً، وإنما أخذ الوعي ينشط، فاتّسعت مجالات العلم وامتدّت، حتى يمكن القول إنّ العراق في جملته «كان أكثر البلاد الإسلامية ثروة علميّة وأدبيّة»[3]، فما إن انتصف القرن الثاني الهجري إلا وبدأ التناظر بين المسلمين حول حرية الارادة والعدل الالهي وبدأت معها الأزمات العقائدية، كان من تجلّيات الوعي فيها عمق التفاعل بين العقل والنّص المنزّل إلى الدرجة التي صارت معها المؤثّرات الواحدة تفرز اتجاهات فكريّة مختلفة وتنشئ علوماً متمايزة، يقول أوليري «عندما نقارن آراء أبي حنيفة بتعاليم واصل بن عطاء في التوحيد نجد أنفسنا مضطرين لأن نستخلص خضوعهما لنفس المؤثّرات»[4]؛ فبينما أسّس أبو حنيفة الفقه علماً وبناه على الاستدلال بالرّأي، أسّس واصل الاعتزال منهجاً وأنشأ الكلام علماً وبناه على الاستدلال بالعقل، وظنّي أنّ المسافة بينهما في «الاستدلال» تتلاشى، ويبقى التمايز في موضوع العلم الذي انشغل به كلّ منهما، وفي هذا درجة عالية من الدّقّة التي تحصّلا عليها من الوعي بالدين، حتى يؤصّل كلّ منهما نهجاً من البحث العلمي لم يكن موجوداً من قبله .

وظهر نوع جديد من الفكر، وكان نزوع هذا الفكر إلى الحقيقة التي «يكون

(1) علي ظريف الأعظمي: مختصر تاريخ البصرة، مطبعة الفرات، بغداد، ط 1927م، ص: 61.
(2) مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع، ص: 437.
(3) أحمد أمين: فجر الإسلام، ص: 182.
(4) أوليري: الفكر العربي، ص: 67

منطق العقل البشري هو طريق الوصول إليها دون المصادر الغيبية»[1]، فكان طبيعيّاً، وهذا الجوّ المشحون بالأفكار والتّوجّهات أن تتعدّد المذاهب، وتتفرّق الفرق، ما اعتبر معها أنّ هذه الفترة «تشكّل زمن الخلافات في العقائد درجة التّأزُّم»[2]؛ ما أدّى إلى زخم غير معهود بالتناقضات الفكرية، حيث لا قدرة لأحد أن يئد فكرة ما، أو يحول دون إضافة عقلية غير متوقّعة، أو يمنع نزاعاً بين توجّهين في الفكر، أو الدين، أو السياسة، فانتهى إلى تنافسية في العلم والاجتهاد ظلّت تتوالى على مدن العراق الكبرى، ما بين نشاط وخمود وكمون على مستوى الفكر، وفي نسيج الحياة الاجتماعية بين الناس «ما بين حياة لهو ومجون، ونعيم ورخاء، وحياة فيها جدّ وزهد وبؤس وشقاء»، وعلى مستوى تعلّق الناس بدينهم ما بين «الشكّ والزّندقة والإلحاد، والإيمان الخالص، والاعتقاد الصادق»[3]، وكان لذلك أثره في المساجلات الكلامية، والفقهية، والسياسية، والأدبية، وبالأخص المساجلات الشعرية، ونهضت لذلك حركة كبرى للترجمة، وحدث أن دانت شيئاً فشيئاً السيطرة لرجال الاعتزال، الذين عُدُّوا «أول جماعة من مفكري الإسلام تطبق المنهج العقلي للإجابة على الأسئلة التي تثيرها قضايا العقيدة، وقضايا الوجود الطبيعي»[4]، وانفتح الباب على مصراعيه لممارسات شتى وأحياناً متناقضة للقول بحريّة الإنسان، وازدهر البحث في الأدب تتويجاً لنهضة طويلة في ساحات اللغة جراء التنافس الكوفي البصري، ما يدلّ على أنّ علاقة قويّة قد انتظمت وتكاملت بين تقدّم البحث في اللغة وأصناف علومها من جهة، وازدهار الترجمة من جهة

(1) حسين مروّة: النزعات المادية: ج 2، ص: 11.

(2) Wensin ck: The Muslim Creed, Barnes < Noble, Inc. , New York, 1965, P58

(3) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج 1، ص: 137.

(4) Seyyed Hossein Nasr: Islamic Philosophy, State University of New York Press, P 123

□□□□ □□□□□.indd 171 4/19/16 4:35:16 PM

أخرى، وطغيان البحث الكلامي في العقيدة على يد المعتزلة، لعلّه كان سبباً مهمّاً لكي تتحوّل الوعي بين المسلمين؛ من نطاقي الأدب والكلام، إلى نطاق لم تعهده من قبل.

نطاق للوعي جديد:

وُلد صاحب هذا النطاق في بيت من العزّ عربي، أو كمن يُقال فيه « وُلد وفي فمه ملعقة من ذهب» فلم تشغله الدنيا ولا الذهب، وشغله أمران: دينُه، ولغته؛ يقول عنه صاحب الفهرست أنه كان يُقدِّم البصريين على غيرهم في اللغة «لأنّ علم العربية عنهم أخذ»[1]، فقد تلقّى فنون العربية في واحتها الثرية «البصرة»، حيث «نشأ فيها ثم انتقل إلى بغداد حيث تأدّب بعلوم زمانه»[2]، وأوّلها علوم اللغة التي صقلها، وكانت مدخله لفهم دلالات النصوص القرآنية، وكان مولعاً بالقراءة، فقد «كان يملك مكتبة ضخمة أغلبها في العلوم اليونانية، والتي كان خبيراً بها»[3]، هكذا نشأ الكندي صاحب جهد موفور في تحصيل اللغة والعلم، يذكر ميتز أنّ «ممّن تتلمذ على يد الكندي علماء مفسّرون أبرزهم أو زيد البلخي»[4]؛ ما يعني أنه خاض – مستغلاً حصيلته في اللغة – غمار التفسير، مؤكّد أنّ مقدرته في اللغة هي ما مهّدت له ذلك، وربّما دفعته لأن يبدع أيضاً في الترجمة، إذ إنّ كلّ من توطّدت علاقته بلغته يؤْثِر غالباً أن يعزّزها بلغة أخرى درايةً وفهماً وتحصيلاً، ويُعدُّهُ صاعد الأندلسيّ

(1) ابن النديم: الفهرست، المقالة الثانية من الفن الثاني، ج 2، ص: 71.
(2) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، ص: 305.
(3) Montogomery Watt: Islam and The Integration of Society, Edinburgh University Press, North America, 1971, P 43
(4) آدم ميتز: الحضارة الإسلامية، تعريب: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 5، ص: 366، والأهواني: الكندي، ص: 59.

واحداً من حُذّاق الترجمة الأربعة في الإسلام[1]، قيل إنّه «ترجم من كتب الفلسفة الكثير، وأوضح منها المشكل، ولخّص المستصعب»[2]، مثلما نُسب إليه «طول معاناته للكتب السريانية واليونانية وطول نظره فيها وإلمامُه بها»[3]، ويروي كوربان أنه كان «ينقّح ويصحّح ترجمة بعض المفردات التي كانت تقف عائقاً في طريق المترجمين» [4]، كما يذكر القفطي أنّ الكنديّ نقل كتاب الجغرافيا لبطليموس إلى العربية نقلاً جيداً [5]، مما يجعلنا نطمئن أنّ للكندي دوراً في الترجمة ليس مما يُستهانُ به، رغم تشكّك البعض في هذا الأمر، فلم يذكر له ابن النديم من ذلك شيئاً، وتناقض كوربان عندما يُصرّح «أنه لم يكن مترجماً للنصوص اليونانية» ثم يقول «لكنه بحكم وضعه كنبيل ثري، كان يستخدم في هذا السبيل عدداً من المساعدين والمترجمين النصارى»[6]، يقول ذلك وهو الذي أقرّ له بتنقيح وتصحيح الترجمات التي كان يؤدّيها المترجمون، فإن لم يكن للكندي تفرّغاً تامّاً للترجمة في عصره، فإشراف وتوجيه لا يدلّ إلا على علم بأصولها وضوابطها وحرفيّتها، في عصر ازدهرت فيه بضاعة المترجمين.

– فلماذا لم تكن الترجمة وجهته وغايته وهو الذي اشتهر «بإحكام العلوم والتّوسّع في فنون الحكمة»[7] ؟

(1) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص: 286.
(2) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص: 286، ومحمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، ص: 10.
(3) محمد مرحبا: الكندي، ص: 18.
(4) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: 236.
(5) المرجع نفسه، ص: 236: 237 (هامش التحقيق) والأهواني: الكندي: ص: 11.
(6) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: 236.
(7) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص: 51.

□□□□ □□□□□.indd 173 4/19/16 4:35:16 PM

لعلّ الكنديّ كان أكثر ميلاً إلى فكر المعتزلة، فرضيّة ردّدها البعض[1]، خاصّة وأنّ مقاليد السيادة الفكرية في العقيدة كانت بأيدي رجالهم، وكان الكنديّ «فاضل دهره، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها»[2]؛ فقد أحصى له ابن النديم من جملة كتبه رسالة «في أنّ أفعال الباري جلّ اسمه كلّها عدل لا جور فيها» وفي هذا دلالة على شيوع الفكرة بين الناس، وهي بالأصل فكرة اعتزالية، كما ينسب له رسالة «في مائية العقل والإبانة عنه» وكان العقل عند المعتزلة إمامهم وهاديهم وعمدة مذهبهم. وينسب له أكثر من كتاب في الردّ على المنانية، والثّنويّة، وفي الاحتراس من خدع السوفسطائيين، وفي نقض مسائل الملحدين، وفي التوحيد، وفي تثبيت الرسل عليهم السلام[3]، وكان هذا من أولويات المسلك المعتزلي ومحور بحثهم الكلامي في الدفاع عن قضايا الدين، وأيضاً هو دليل على أنّ مسألة النزاع والجدال مع أصحاب الديانات الأخرى كانت متّقدة وتستحوذ على اهتمام أكبر من غيرها بين أعداد واسعة من مفكري الإسلام.

هكذا اعتقد الكثيرون من المستشرقين، ومن العرب المحدثين أن الكندي كان معتزلياً، إذ تصرح هونكه أنّ الكندي «كان من المعتزلة»[4]، ربما لهذا قيل إن الكندي كان متمسكاً بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع، مثلما ذهب المعتزلة[5]، وإنه يتصل من نواح كثيرة بأئمّة المعتزلة[6]، وإن علم الكلام بعامة

(1) De Bore : History of Philosophy in Islam , translated by : Edward R. Jones , LUZAC , London , 1903 , p 97

(2) ابن النديم: الفهرست، ص: 315.

(3) ابن النديم: الفهرست، ص: 116: 118، وابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص: 291.

(4) هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ص: 200.

(5) أبو ريدة: من تحقيق رسائل الكندي، ص: 155.

(6) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص: 129.

□□□□ □□□□□.indd 174 4/19/16 4:35:16 PM

والاعتزال خاصة مجرد مرحلة من مراحل حياة الكندي، تلبّثَ بها قليلاً ليسترفدها بعض الزاد ثم تخطاها إلى ما بعدها [1]، وأنّ أثر المعتزلة في الكندي كان موجوداً في تصوّره لحقيقة الله[2] .

فلماذا لم يكن الاعتزال غايته من الفكر، ومحطّ رحله في الوعي بالدين؟، فلم يَعُدُّه المعتزلةُ أحد رجالاتهم، ولم يذكروه في طبقاتهم، وليس خوضه في كثير من قضايا الاعتزال الكبرى دليلاً كافياً أو دامغاً على اعتزاليّته، وإنّما إشارة إلى وحدة الانشغال الفكري التي طغت على وعي المسلمين زمن العباسيين، خاصّة عهد المأمون الذي تألّقت فيه شهرة الكندي، والمعتزلة معاً.

لم يجد الكندي ضالّته في الترجمة، وإن ساهم فيها واطّلع على نتاجها واغترف منه، كما لم يجد ضالّته في مباحث المتكلّمين، وإن شغلته قضاياهم، والتقى معهم في بعضٍ منها، لقد كان شغفه الفكريّ أكبر من أن يتّسع له مجال الترجمة أو مجال الكلام، وربّما كان أبعد نظراً وأدقّ استشرافاً لمستقبل البحث الكلامي المعتزلي، وهو يتصارع مع تيّارات وفرق المسلمين الأخرى من محدّثين وفقهاء وسلفيّين، واستشعر أنه آفلٌ لا محالة؛ إذ كان وعيه بدينه أبعد طموحاً من أن يحتويه جهد المترجمين أو بحث المتكلّمين.

لم يقبل الكندي أن يكون واحداً – تابعاً – في صفّ هؤلاء أو هؤلاء، إنّما انصرفت همّته، وارتقى وعيه بدينه، وتمكّن من إحساسه بالقدرة على الإسهام في حضارة أمّته؛ فأبى إلا أن يكون متبوعاً لا تابعاً، شغلته قضايا الدين، واراد أن يعبّر عنها بلغة لم يسبقها إليه أحد، وبمنهج مغاير لكافّة ما استخدمه مفكرو المسلمين

(1) محمد مرحبا: الكندي، ص: 5.
(2) الأهواني: الكندي فيلسوف العرب، ص: 189.

□□□□ □□□□□.indd 175 4/19/16 4:35:16 PM

من مناهج، فكان له ما أراد.

لهذا اعتُبر الكندي أوّل تجليات الفلسفة في لفظ عربي دقيق، وكانت «حقيقة الله» هي حجر الزاوية في تلك الفلسفة [1]، وكان وهو في سبيله للتوفيق بين حقائق العقل وحقائق الإيمان لا يتردّد في تأويل بعض المفاهيم الدينية، بحيث تتفق ومثيلاتها في الفلسفة [2]، اختار الكندي أن يكون أول الفلاسفة من المسلمين، يقول صاحب «عيون الأنباء» أنه «لم يكن في الإسلام غيره، احتذى في تواليفه حذو أرسطو» [3]، وأجمع الباحثون على أنه «أول عربي مسلم مهّد للفلسفة سبيل الانتشار بين العرب وفي ظلّ الإسلام» [4]، مثلما أجمعوا على أنّه أوّل الموفّقين بين الفلسفة والدين، لأنه «يقول بالحقيقة الواحدة التي تجمع بين العقل والنقل في وحدة منسجمة، أحد وجهيها الدين والآخر الفلسفة»، واختلفوا في تحديد اللحظة التي يمكن اعتبارها بداية لسريان الفكر الفلسفي في الوعي العربي الإسلامي: أهي اللحظة التي اطلع فيها المسلمون على فكر اليونان بعد ترجمته إلى العربية، والتأثر به والسير على منواله؟، أم أننا يجب أن نتلمسها فقط في بحوث المتكلمين من المعتزلة لكونها فكراً إسلاميّاً خالصاً بمنهج عقليّ ؟

يرى البعض أنّ نشأة الفكر فلسفياً بين المسلمين قد مهّد لها الترجمة وعلم الكلام، خاصة عند المعتزلة[5]، ولهذا قيل إن العلاف والنّظّام والجاحظ من كبار المعتزلة لا يقلون إبداعاً من الناحية الفلسفيّة عن بعض المشائين، وإن كانت آراؤهم

(1) الأهواني: الكندي فيلسوف العرب، ص: 289.
(2) محمد مرحبا: الكندي، ص: 65.
(3) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص: 286.
(4) مصطفى عبد الرزاق: التمهيد، ص: 48، والأهواني: الكندي فيلسوف العرب، ص: 10. وأربو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: 223.
(5) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص: 77.

□□□□ □□□□□.indd 176 4/19/16 4:35:16 PM

الفلسفيّة مقيّدة بالأغراض الدينية»[1]، فهل يحقّ لنا اعتبار هؤلاء الرجال ونظراءهم من المعتزلة في عداد الفلاسفة؟ ربما تكون الإجابة «نعم» إذا تمّ النظر إلى نتاج الفكر المعتزلي كأحد مخرجات الوعي العقلي الصرف بالإسلام .

عندها لا يمكننا اعتبار الاجتهاد الفقهي بين الفقهاء إلا نوعاً من التفلسف، ولن تكون جهود المحدثين، واللغويّين، والزّهاد، والطبيعيين، والإنسانيين إلا صوراً مماثلة لهذا التفلسف، من منظور اعتبار التفلسف نوعاً من ممارسة الحكمة، كلٌّ يمارسها على طريقته، لكن أن يجري فهم الإسلام بمنهج تحليلي أنشأهُ اليونان، ويُعبّرون عنه بتعابير ما أحدثها إلا مفكرو اليونان، هذا ما اصطلح على تسميته بالفلسفة الإسلامية، استقر هذا الاصطلاح بدعم من المستشرقين، وتأييد من تلقّفوا الاصطلاح دون تمحيص من الباحثين العربٍ، ربّما للترويج لمقولة أن فلاسفة الإسلام ما هم إلا نقلة لإبداعات العقل اليوناني، أو لتجاوز إبداعات المسلمين الكلامية واللغوية والعلمية الرائدة في مجالات الوعي بالإسلام.

هذا يوضّح كيف أنّ بعض الغربيين ينظرون إلى كلّ ما فعل الكندي ومن تبعه من فلاسفة الإسلام «سبباً لانقلاب فلاسفة الإسلام لكي يكونوا مبشرين بالدين الإسلامي ودعاة له»[2]،ومؤكّد أن هذا صحيح إلى درجة ما؛ لأنه «ليس شيء ألزم لفيلسوف مسلم من أن يحتفظ في مذهبه بمكان للنبوّة والوحي، إذا شاء أن تقبل فلسفته» [3]؛ فقد أدرك أول الممهدين لمسار الفكر التحليلي الفلسفي في الإسلام أنّ المطلب الجوهري في رسالة النبوّة والوحي هو توجيه الوعي الإنساني إلى تصوّر جديد للتوحيد لم يعرفه فلاسفة اليونان، خاصة أرسطو، لذلك قيل «كان لإله

(1) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص: 129
(2) مصطفى ابراهيم: التمهيد، ص: 77.
(3) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص: 69.

□□□□ □□□□□.indd 177 4/19/16 4:35:17 PM

القرآن – لا إله أرسطو – أكبر الأثر في تكوين النظرة الغائيّة عند الكندي، وهي غير الغائيّة عند أرسطو المجرّدة، التي يرتبط فيها نظام الأشياء برابطة العشق والشوق، ويبقى الله صورة خالصةً أو عقلاً مفارقاً لا خبر له بما في العالم، ولا علم إلا بذاته، لكن الكندي ملأ ما بين الله والعالم بما يتصف الله تعالى به في القرآن من صفات الإبداع والإرادة والعلم والحكمة والتدبير»[1].

لم ينصرف الكندي بالفلسفة عن دينه، وإنما ظلّت عقيدته هاجسه الأول، ولم يصل إعجابه بفكر أرسطو حد الانبهار الذي ينسيه معتقده، لأنه لما كان يقول بالإبداع وبفعل المبدع في كلّ شيء؛ فإنه بهذا إنما يخالف أرسطو لأنه آمن وأقرّ بعقيدة تفرّد الإله بالخلق، وأيضاً «بسريان الفعل الإلهي في كلّ الأشياء»[2]، فالله عند الكندي «الفاعل الحق الأول التام» وأنّ الإبداع «خاصّة لله تعالى الذي هو غاية كلّ علّة»[3]، وورد على لسانه في أكثر من موضع ضمن كتابه إلى المعتصم وصفاً للخالق عزّ وجلّ، طغت عليه لغة الفلاسفة وهو ممسكٌ بأولويّة النصّ، لا يبرح حصون الدين، فعنده «الأشياء جميعاً علّة أولى، غير مجانسة، ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها وهي سبب كونها وثباتها»[4]، كما أن «الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات، ولا هو عنصر، ولا جنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا فصل ولا طاقة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جميع، ولا بعض، ولا واحد. بالإضافة إلى غيره» إلى غير ذلك من الأوصاف التي يختتمها بقوله أنه «الواحد الحق، إذن هو

(1) محمد مرحبا: الكندي، ص: 98: 99.
(2) محمد أبو ريده: تحقيق رسائل الكندي، ص: 137.
(3) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد أبو ريده، ص: 135.
(4) المصدر نفسه، ص: 82.

□□□□ □□□□□.indd 178 4/19/16 4:35:17 PM

الأول المبدع الممسك كلّ ما أبدع»[1]، استخدم الكندي في أكثر تعابيره عن الله سبحانه الألفاظ الفلسفيّة من مثل: العلّة الأولى، المجانسة، المشاكلة، المشابهة، المشاركة، الكون والثبات، وهو يؤكّد لله تعالى كلّ معاني الوحدانية، إذ «ليس كمثله شيء» التزاماً مع ما عبّرت عنه نصوص القرآن.

تجلت براعة الكندي في استبصاره المسار الذي قرّر بإصرار أن لا يسبقه إليه أحد، وجعله منسجماً مع ما يمليه عليه دينه، فقد حرص على قاعدة أولى مؤدّاها «أنّ الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبيّة الله وحده»[2]، وكانت دعوته لله تعالى، المطّلع على سرائرنا «تثبيت الحجة على ربوبيّته، وإيضاح وحدانيّته»[3]، لذا يمكن الانتهاء من كلّ ما كتبه الكندي في الله عزّ وجلّ إلى استنباط غلبة التصوّر القرآني فيها على التصوّرات الأخرى وبالذات اليونانية منها.

نحا الكنديّ منحى أرسطو، حيث صنّف لمباحث المنطق، فأراد من رسالته في حدود الأشياء ورسومها أن يؤسّس لمبحث منطقيّ يتّصل بتعريف الألفاظ والمفاهيم بالحدّ والرّسم، وقد كان له فضل السّبق على كلّ من جاء بعده وكان له أثره في ما جاء بعده من كتب التعريفات، من مثل: الفارابي والخوارزمي والجرجاني وحاجي خليفة وطاش كبرى زاده.

خاض في العالم الطبيعي، لاعتقاده «أنّ فكرة إثبات أنّ عناصر العالم وهي الجسم، والزمان، والحركة: هي متناهية ومركز الدائرة»[4]، وأراد بإثبات الحدوث لعناصر الكائنات إثبات المحدث، بسبب «أنّ الأجسام متناهية في الزمان والمكان،

(1) المصدر السابق، ص 104: 107
(2) المصدر السابق، ص: 35.
(3) المصدر السابق، ص: 36
(4) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي، ص: 224.

ومركّبة من مادة وصورة، والزمان مرتبط بالحركة والأجسام، وكلّها متناهية»[1]، وتكلّم في مصادر المعرفة التي تبدأ عنده بإدراك الحواس ومباشرتها لمحسوسها، ثم المعرفة العقلية، وطريق ثالث غير ميسر لكل أحد، يختصّ به الله ذوي الدين والألباب، هو طريق الوحي والإلهام. وانتُقد بأنه لم يضع نظرية قائمة بذاتها في المعرفة[2]، وأنه «لم يكن له مبدأ فلسفيّ خاصّ به، بل كان مصنّفاً يعمم العلم وينشره بشرح أمهات الكتب والتعليق عليها»، هذا رغم عظم علمه واتساع نطاق معارفه وغزارة مادته، وتعدّد تواليفه وتصانيفه وسبقه سواه من العرب إلى درس أرسطو وترجمة كتبه[3]،كما أنّ هذا هو منطق المنشئين دائماً، أن يكون لهم سبق الإنشاء والتأسيس لمسارات جديدة في الوعي الإنساني، ليبقى للآخرين من بعده حظ الإضافة.

كان إنجاز الكندي العلمي موسوعيّاً؛ فقد «آثر أن يتّجه إلى الفلسفة وعلومها فأحاط بجميع فروعها»[4]. فصنّف – مثلما جاء في الفهرست – ما يربو على مائتين وواحد وأربعين كتاباً في قضايا فلسفيّة، وعلميّة؛ كالطبّ والرياضيات، والبصريات، والفلك، والتنجيم، والكيمياء، والموسيقى، وغيرها[5]، وعدّه ابن أبي أُصيبعة من كبار الأطباء، وذكر له ما جاوز هذا العدد ما بين كتاب ورسالة في شتّى فروع العلم[6].

وكان هذا سمت الباحثين والمبدعين آنذاك، أن يأتي نتاجهم الفكري موسوعياً،

(1) محمد مرحبا: الكندي، ص: 83 وما بعدها.
(2) المرجع نفسه: ص: 46، وما بعدها.
(3) محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، ص: 10.
(4) الأهواني: الكندي فيلسوف العرب، ص: 32.
(5) ابن النديم: الفهرست، ج 7، ص: 315 وما بعدها.
(6) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص: 289 وما بعدها.

□□□□ □□□□□.indd 180 4/19/16 4:35:17 PM

بعكس ما صار عليه أمر العلم اليوم، في ظلّ تراكميّة المعرفة العلميّة وتعقّدها وكثرة موضوعاتها وتعدّد اختصاصاتها، اذ كان يُعاب على المفكّرين قديماً ألا يكون إنتاجهم العلمي موسوعيّاً، فيما ينال العالم الوقت الراهن حظّه من التقدير العلمي كلّما كان محصوله العلمي موغلاً في التّخصّص.

كان لفلسفة الكندي تأثيراتها في القرون التي تلته، في مشرق العالم الإسلامي، وفي مغربه، فضلاً عن أثره في الفكر الأوروبي في العصور الوسطى؛ من ذلك «أنّ التوحيدي انتفع بتعريفات الكندي في المقابسات وفي الإمتاع والمؤانسة، وذكر ابن عبد ربه نصوصاً للكندي، ويرد ابن حزم في بعض رسائله على الكندي [1]، في دلالة على ما خلفه الكندي من أثر، حاول البعض أن يحصره في دائرة ضيّقة هي التوفيق بين عقيدته وما أنتجه فلاسفة اليونان، متجاوزين عبقرية الكندي أنه أبدع شكلاً مغايراً للتعبير عن الإسلام والوعي به، فليس من الموضوعيّة أن ننزع ما برع فيه من سياقه الزمني ومن أثره الحضاري.

وليس من الموضوعية التاريخية المضيّ قُدماً في القول بعملية التوفيق المزعومة التي روّج لها المستشرقون، ورحنا نردّدُها جيلاً بعد جيل من وراءهم، إنما كانت حاجة الكندي أن يصنع مساراً للإبداع جديداً، ونطاقاً للوعي غير مسبوق، وفي هذا يكمن تفرُّدَه، جاء الكندي من أسرة حكم وثراء ووجاهة، وتخلّى عن ذلك كلّه، وانساق إلى العلم، وكان من المبدعين، ربما لهذا واجه حقداً وخصومةً من الكثيرين، لكنه – على ما ذكرت هونكه – قد اشتهر بخصلتين هما :حريّة التفكير ورحابة الصدر[2]، ما أدّى إلى أن «زالت حظوة الكندي، شأنه في ذلك

(1) محمد عبد الهادي أبو ريده: ضمن تحقيقه لرسائل الكندي، ص: 112.
(2) هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ص: 107.

شأن المعتزلة»[1]، ولعلّ الكندي كان يستشعر ما سوف يؤول إليه مصيره، إنه يصف بدقّة خصوم الحق، ويصفهم في كتابه الى المعتصم أنهم «أهل الغربة عن الحق» ويعلل ذلك بسببين:

- قلّة معرفتهم.
- وضخامة ما يعتمل في صدورهم من حسد أعمى أبصارهم.

ويرى أن نتيجة وجود أمثال هؤلاء أنهم يعمدون إلى « التجارة بالدين، وهم عدماء الدين، لأن من تاجر بشيءٍ باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له»[2] .

وما أشبه الليلة بكلّ بارحة مرّت على أمّة المسلمين؛ يأتيها في كلّ عصر من عصورها بعضٌ ممّن لا همّ لهم إلا إشباع ما تحمل نفوسهم من مطامع الحكم والسلطة التي أرادوها لأنفسهم، لكنهم صدّروها لغيرهم باسم الدين، وما هم إلا أدعياء تديّن، ليس للدين في قلوبهم شيءٌ البتّة من خصال الإيمان والوعي الصحيح.

توسعة النطاق الفلسفي:

يندر في سجل الوعي بجوهر الإسلام أن يشقّ مبدعٌ أصيلٌ مساراً جديداً لفهم الدين، ولا يجد من ينتصر له، ويعينه في استكمال التمهيد للمسار، فما أسس له الكندي قيّض له الخالق عزّ وجلّ بعد حين من ينتصر له، ليس توفيقاً بين الدين والفلسفة مثلما أراد أن يوهمنا من يروّج لهذا الادعاء الذي يفتقر إلى دليل تاريخي أو موضوعي، وإنما توسعة لنطاق التعبير عن الوعي بالإسلام في لفظ فلسفي،

(1) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: 236.
(2) الكندي: رسائل الكندي، ص: 34: 35.

ونهج عقليّ تحليليّ، كان هذا هو المسار الذي شقّه الكنديّ في أخاديد الوعي بين المسلمين، وأتى الفارابيّ ليتوسّع فيما أسس الكنديّ أوّل معالمه، لأن الفارابي «أحسّ بأنّ البحث الفلسفيّ في الإسلام في حاجة ماسّة إلى توضيح معالمه: فأخذ نفسه بتحرير موضوعه، وبيان أصوله وفروعه ورسم منهجه، وشرح مصطلحاته»[1]،كان منطقيّاً قبل أن يكون فلسفيّاً، بمعنى أنه اهتمّ بإحصاء العلوم، وتحديد المصطلح الفلسفي، يقول صاعد الأندلسي عن كتبه في المنطق أنها «صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة، منبّهة على ما أغفله الكنديّ وغيره من صناعة التحليل»[2]، وفي هذا توكيد على فضل الكندي في السبق، وعلى ارتقاء الوعي الفلسفيّ بالدين درجة أكثر علواً على يد الفارابي، حتى اعتبره البعض المنشئ الأول للفلسفة الإسلامية؛ لأنه «أشاد بنيانها، ووضع الأسس لجميع فروعها، ولا نكاد نجد فكرة عند من جاءوا بعده إلا ولها أصل لديه»[3]، والإنصاف يستدعي أن ينسب هذا الفضل لمؤسسه الأول الكندي، ويبقى للفارابي فضل الإضافة والتمكين للنهج الفلسفي في التعبير عن الإسلام، وفضل توسعة نطاق الوعي فلسفياً؛ لأنه «رجل كرس حياته للفلسفة والتأمل»[4]، اطلع على نتاج اليونان الفلسفي، وتأثر به، وتعامل معه كوحدة مترابطة؛ إذ لم يقف اطلاعُه على عصرٍ أو مذهبٍ أو فيلسوفٍ بعينه، وإنما ألمّ باتجاهات اليونان الفلسفيّة والعلمية معاً. كان همُّهُ «وحدة الفكر» إذ يؤكّد «إنّ الحقيقة الفلسفيّة واحدة مهما تعدّدت المذاهب، وتباينت التّيّارات»[5]،

(1) ابراهيم مدكور: الفارابي، المكتبة العربية، القاهرة، 1983م، ص: 22.
(2) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص: 53.
(3) علي عبد الواحد وافي: المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص: 11.
(4) De Bore : History of Philosophy in Islam , p107
(5) زينب عفيفي: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، دار الوفاء، الاسكندرية، ص 77

□□□□ □□□□□.indd 183 4/19/16 4:35:17 PM

ولعلّ مطلبه في تحقيق وحدة الفكر هو انعكاس لنفسه المتّقدة بالحكمة والمشبّعة بالزهد، أدّى به هذا الزهد إلى أن يُصنَّف في أوائل الفلاسفة المتصوّفة في الإسلام، وصار التصوّف سائداً في كلّ نسيجه الفكريّ وليس « ظاهرة عرضيّة»، فكأنه أراد أن يجمع في وعيه بين ما تسعى إليه الفلسفة من الاستنتاج والتحليل وما يحققه التصوف من الخبرة والممارسة فيما يعبر عنه ليمان بأنهما – أي الفلسفة والتصوف – ربما يلتقيان في النتائج، لكن ما يحققه التصوف هو ما نشعر به وليس ما نعرف[1]، كما كان تصوُّفه متين الصلة بالنظريات الفلكية والميتافيزيقيّة؛ فإنّه «يتخيّل نظاماً فلكيّاً أساسه أنّ في كلّ سماء قوّة روحيّة أو عقلاً مفارقاً يشرف على حركتها»[2]، هو يتنقل بمفهومه للوحدة وتصوّره له من نطاقه الفردي، إلى الإنساني، ثمّ إلى الكوني؛ لعلّ هذا كان مما حدا به ليؤسّس مدينته الفاضلة، التي لم تكن «سوى دلالة روحيّة واجتماعيّة، وسياسيّة، وتاريخيّة، عن حركة المجتمع العربي الإسلامي في القرن الرابع الهجري»[3]، في تعبير عن ارتقائه بالوعي من نطاقه الذاتيّ إلى الوعي في نطاقه الإنسانيّ، يقول في «آراء المدينة الفاضلة» إنّ «كلّ واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها وحده» لأنّ «السعادة لا ينالها إلا بالتعاون»[4]، ويؤكّد في السياسة المدنية» أنّ «المدينة الضروريّة والاجتماع الضروري هو الذي

(1) Oliver Leaman : An Introduction to Classical Islamic Philosophy , Cambridge University Press , 2002 , p 199

(2) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص: 35: 36.

(3) زينب عفيفي: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، ص: 33.

(4) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص: 36: 37

□□□□ □□□□□.indd 184 4/19/16 4:35:17 PM

يكون به التعاون على اكتساب ما هو ضروري»[1]، ويستعين لبيان الغرض ذاته بما ذكره في كتاب «الملّة» إذ يرى أنّ «الأفعال والملكات الإراديّة ليس يمكن أن يُبلغ بها الغرض دون أن تتوزّع أنواعها في جماعة عظيمة»[2]؛ لكأنّ الفارابي – وهو يسعى في بناء مسار «الوحدة» الذي استعصم به – يؤسس لعلم، ويمهّد لنضوجه، ويحدّد له موضوعه؛ ذاك العلم الذي أعلن ابن خلدون عن وجوده واستقلاليّته بعد ذلك بأربعة قرون وأسماه «العمران البشري» فلم يغب عن نفس الفارابي هذا الحسّ؛ الذي أوجده وعيه بإسلامه فطغى على فكره الفلسفي، رأى العدل في «قسمة الخيرات المشتركة لأهل المدينة على جميعهم. ثمّ من بعد ذلك في حفظ ما قُسّم عليهم – وتلك الخيرات هي: السّلامة، والأموال، والكرامة، والمراتب، وسائر الخيرات»، واشترط «أن لكل واحد من أهل المدينة قسطاً من الخيرات مساوياً لاستئهاله»[3] .

ليس واضحاً بشكل دقيق ما الذي شكّل وعي الفارابي وأدّى به إلى هذا التصور للمدينة الفاضلة، لعلّه التفكّك والضعف اللذين آلت إليهما دولة العباسيين آنذاك، وربما أثرٌ من مثالية أفلاطون، وربما اجتمع السببان معاً؛ فقد أرجع البعض قول الفارابي بالاجتماع الإنساني وضرورته إلى أفلاطون فيما أورده على لسان سقراط في «الجمهورية» حيث يقول «أرى أنّ الدولة تنشأ لعدم استقلال الفرد بسدّ حاجاته بنفسه، وافتقاره إلى معونة الآخرين»، بعدها انتقلت فكرة التعاون الاجتماعي إلى

(1) الفارابي: السياسة المدنية، تحقيق: فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط 1964م، ص:88.
(2) الفارابي: كتاب الملّة، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط 2، 1991م، ص: 53.
(3) الفارابي: فصول منتزعة، نسخة إليكترونية، مكتبة المصطفى الاليكترونية، ص: 20

□□□□ □□□□□.indd 185 4/19/16 4:35:17 PM

جميع مفكري الإسلام»[1]، مما يعزز فرضيّة توجه مفكري الإسلام إلى تكريس مفهوم التعاون وقيمة الوحدة على كافة المستويات الذهنية والفلسفيّة والاجتماعية لأنهم وجدوه مطلباً جوهرياً من مطالب دينهم، ومقصداً من مقاصد الشريعة .

كان الفارابي أوّل من وضع «الوحدة» في قالب فلسفي، ظلّ هاجسه الذي لم يفارقه، وتبلور في «مدينته الفاضلة» حتى قيل «إنّ مدينته جمعت على التقريب فلسفته»[2]، لكنه بقدر اهتمامه بالوحدة لم تفته التفاصيل التي يحتويها نسيج الحياة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي، فقد تكلّم عن «النوابت» في المدينة الفاضلة، ويرى أن منزلتهم منزلة الشوك النابت فيما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع[3]، أو ما اصطلح عليه اليوم ب «سكان العشوائيات» الذي ينبتون بسببٍ من القهر والجهل والظلم في كثير من المدن والأقاليم، غير أنّ الفارابي – وفي هذا وجه العجب – لم تشغله أسباب وجودهم، وشغلته القسوة في التعامل معهم، فابتعد عن الموضوعية التي يجب أن يتحلّى بها الباحث عن أصل الظاهرات التي يوليها اهتماماً في المجتمع الإسلامي، مثلما ابتعد عن روح الدين في هذا الأمر، إذ يقول «هؤلاء ينبغي أن يجروا مجرى البهائم»[4]، مع ذلك تظلّ له أسبقيّة استشراف ما ستؤول إليه مجتمعات المسلمين اللاحقة – والى يومنا هذا – من شيوع ظاهرة النابتة بين ظهرانيهم، إذ ينبغي رصدها، لما يحملون من بؤس، وما يُصدّرونه من تطرّف وعنف في الفهم والوعي والسلوك.

(1) مصطفى صقر: نظرية الدولة عند الفارابي، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، مصر، ط 1989م ص: 15: 16.

(2) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص: 247.

(3) الفارابي: السياسة المدنية، ص: 87.

(4) المرجع نفسه، ص: 87

□□□□ □□□□□.indd 186 4/19/16 4:35:17 PM

انتقل الفارابي مصاحباً همّه في الوحدة، للتفكّر في الخالق عزّ وجل، ليؤسّس معنىً للتوحيد فلسفيّاً، إذ يرى الوحدة بين «الذات والصفات»، فالله تعالى «عقل ومعقول وعاقل»، ولتفصيل ذلك يقول «وهي كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم»، لكنه «ليس يحتاج في أن يُعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارج ذاته، ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتفٍ بجوهره في أن يَعلم ويُعْلم. وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره»[1]، فهل كان قول الفارابي بوحدة الذات والصّفات – مع ما فيه من أثر معتزلي – ممهّداً للقول بوحدة الوجود عند الصوفية فيمن جاءوا بعده ؟ تلك مسألة لا تزال في حاجة إلى بحث علميّ وتأصيل منهجي وتاريخي.

تكلّم الفارابي عن الله تعالى بلفظ فلسفيّ استعاره من لسان الحكمة اليونانية، غير أن وصفه يحمل مضامين قرآنية، ويتجه وجهة كلامية تعبّر عن عقيدته في التوحيد بين الذات والصّفات، مثلما فعل المعتزلة.

كان كلامه في «السياسة المدنية» متجاوزاً ما بلغه الكندي حين تأثر بعبارات اليونان؛ كما كان مستغرقاً في استلهام نظرية الفيض والصدور وتسلسل الموجودات بدءاً من الأول إلى سائر الأجسام، لعلّ مرجع ذلك حرصه الشديد على إثبات الكمال لله تعالى، يقول «إن أنواع الكمالات التي جرت العادة أن يُدل عليها بالأسماء الكثيرة كثيرة، وليس ينبغي أن يُظنّ أن أنواع كمالاته التي يُدَل عليها بأسمائه الكثيرة أنواع كثيرة ينقسم إليها ويتجوهر بجميعها، بل ينبغي أن يُدَل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلاً» [2]، إنّ الأثر

(1) البير نصري نادر: ضمن تحقيق كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» دار المشرق، بيروت، ط 2، ص: 47 وما بعدها.

(2) الفارابي: السياسة المدنية، ص: 49.

القرآني في وعي الفارابي الفلسفي لا يمكن تجاهله في مسألة الأسماء والصفات، إذ شكّلت بُعداً عميقاً وإسلاميّاً في فكرته عن واجب الوجود، لا نجد شبيهاً لها بين فلاسفة اليونان، ومهما قيل عن موافقة الفارابي لأفلاطون وأرسطو فإنه أبداً لا يُنحّى جانباً إسلاميّته ووعيه بها .

ويبقى للنصّ القرآني جذوره الأولى في فكره الإلهي، اذ يرى أنّ «العالم مُبدع من غير شيء»[1]، وهذه القضية تخالف الفكرة العامة عند الفلاسفة من أنهم يقولون بأزليّة العالم.

وكان توسّع الفارابي في المسار التحليلي للفكر الفلسفي الإسلامي لغاية، تلتقي مع الغاية من الدين كله، حيث يرى أنّ غاية العلم البحث عن السعادة التي لها عنده ضربان:

- **سعادة** يُظنّ بها أنها سعادة من غير أن تكون كذلك، مثل الثروة واللذات والكرامة، وغيرها مما يُطلب ويُقتنى في هذه الحياة.
- **وسعادة** هي في الحقيقة سعادة، وهي التي تطلب لذاتها، ولا تطلب في وقت من الأوقات ليُنال بها غيرها، وهذه ليست تكون في هذه الحياة بل في الحياة الآخرة، وتسمى السعادة القصوى[2] .

يبدأ رسالته في «التنبيه إلى سبيل السعادة» بأنها «إذا حصلت لنا لم نحتج معها إلى شيء آخر غيرها، وما كان كذلك فهو أحرى الأشياء أن تكون مكتفياً بذاته»[3]، الفارابيّ يفصل بين لذّة حسيّة، تنتهي، ولذّة لا تنتهي، ويستدل بالنظر

(1) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص: 259
(2) الفارابي: كتاب الملة، ص: 52.
(3) الفارابي: رسالة في التنبيه على السعادة، ص: 79: 180

□□□□ □□□□□.indd 188 4/19/16 4:35:18 PM

والتأمّل أنّ اللذّة الحسيّة التي تنحصر في إشباع الشهوات الجسدية «هي الصارفة لنا عن أكثر الخيرات، وهي العايقة لنا عن أعظم ما تنال به السعادة»[1]، إن إكبار الفارابي للدور الأخلاقي في الإنسان المسلم، وفي المجتمع المسلم الذي كان يتوق إلي وجوده، جعله يتصوّر أن النفس الإنسانية هي بطبعها فاعلة للشرّ، لا تملك من القدرة ما يمكنها من مفارقة البدن عند الموت، فيقول «إذا كانت أفعال أهل مدينة غير مسددة نحو السعادة، فإنها تكسبهم هيئات رديّة»، لهذا يعدُّهم مرضى الأنفس، ويشخص حالهم بأن فيهم «من لا يشعر بعلّته»، ومن هذه سبيله فإنهم « تبقى أنفسهم هيولانيّة غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة حتى إذا بطلت المادة بطلت هي أيضاً»[2].

لا أتصوّر أنّ الفارابي بنزوعه الإسلامي النافذ في فكره ووعيه الفلسفي يرى بعدميّة النفس بالمعنى الذي جلب إليه الوصف بالكفر والزندقة وأنه تابع لأرسطو دون تمييز، إنما أراد ليعبّر عن الضرورة الأخلاقية أن يصف النفس غير الأخلاقيّة بأنها «بطلت»، ودلالة البطلان تختلف عن دلالة العدم.

لقد سبق الفارابي فيلسوف ألمانيا الأكبر كانط بقرون طوال، يقول الفارابي عن الفعل الجميل (الحسن – الخير) إنما « تنال به السعادة متى اختاره الإنسان على أنه جميل فقط، ولأجل ذاته، لا أن يقصد به نيل ثروة أو نيل رياسة، ولا لشيء مما أشبه ذلك[3]، اعتبر الفارابي أن إرادة فعل الخير لذاته هي شرط الاستحواذ على السعادة، كما شدّد على التوسّط (نظرية الوسط الفاضل) في الأفعال الجميلة التي توصل إلى الخلق الجميل، يقول «الأفعال التي تحصّل الخلق الجميل إنما تحصّله متى كانت

(1) المرجع نفسه، ص: 212: 213.
(2) الفارابي: السياسة المدنية، ص: 82، 83.
(3) الفارابي: رسالة في التنبيه على السعادة، ص: 183.

□□□□ □□□□□.indd 189 4/19/16 4:35:18 PM

أيضاً بحال توسّط»[1]، الفارابي في نظرية الوسط الخلقي ظلّ أرسطي النزعة، لكنه بقي إسلامي الوعي والوصف والمضمون.

إنّ كثيراً مما أتى به الفارابي فلسفيّاً وعلميّاً مما يعده متجاوزاً لعصره، ففي العلم يرى أنّ «التجارب إنما يُنتفع بها من الأمور الممكنة على الأكثر، فأما الممكنة في الندرة والممكنة على التساوي فإنه لا منفعة للتجربة فيها»[2]، في إشارة إلى التجريب ومنهجيّة استقراء الحادثات، والبرهنة المنطقية، التي جعلها أعلى درجات المنطق، وهو الذي اعتُبر «من المتقدمين في صناعته»[3]، وهذا مما أوصله إلى بيان مفهوم «السببية»، يقول «قد يظنّ بالأفعال والآثار الطبيعية أنها ضرورية كالإحراق في النار» فعنده «ليس الأمر كذلك – لكنها ممكنة على الأكثر»[4]، فمهد الفارابي السبيل بذلك للغزالي لكي يفصّل في الربط بين الأسباب ونتائجها، ويقدّم تفسيراً لقضيّة «العلّيّة» هو تفسير علمي، بُني على فهم إسلامي مستنبط من النص القرآني.

كما أثبت النبوّة إثباتاً عقليّاً علميّاً، إذ يعتبر «أنّ الوحي أمر ممكن ولا يخرج عن المبادئ العلمية المقرّرة، وبذا أصبح اتصال الروحاني بالجسماني مقبولاً»[5]، ومع ذلك نجد من يتشكك في أصالة الفكر الفلسفي عند الفارابي؛ لأنه «تناول المواد المتاحة له بالصورة التي وصلت إليه ليقيم منها مذهباً فلسفيّاً إسلاميّاً أفلاطوني الجوهر، أرسطي المظهر»[6]، وأن عمل الفارابي في فلسفته «هو التوفيق بمعنى

(1) المرجع السابق، ص: 194.
(2)) الفارابي: رسالتان فلسفيّتان، ص: 52.
(3) ابن النديم: الفهرست، ج 7، ص: 321.
(4) الفارابي: رسالتان فلسفيتان، ص: 52.
(5) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص: 98: 99.
(6) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: 272.

□□□□ □□□□□.indd 190 4/19/16 4:35:18 PM

الضم»[1]، وليس هدف الدراسة استعراض إسهاماته الفلسفية، أو العلمية المتعددة، أو الدفاع عنها، أو إثبات أيها إسلامي، وأيّها يوناني؟ وإنما إثبات أنّ إسلاميّتها لم تكن عرضاً في فلسفته؛ وإنّما هي مكوّن أصيل من رؤيته لدينه، ووعيه بإسلامه، وفهمه للموجودات، ما كان له أثره الذي لا ينكر فيمن لحق به في مسار الفكر الفلسفي التحليلي، فمنهم من نقل عنه حرفياً، أو قريباً منه، وفي غير موضوع، وفي غير علم، في المشرق الإسلامي وفي مغربه، بين العرب، وفي غيرهم من الغرب، فلم يكن له وصف «المنطقي العربي الأول»[2] مصادفة، ولا عُدَّ فيلسوف المسلمين، والمعلم الثاني دونما اعتبار إلا للدرجة التي اعتلاها بين مفكري الإسلام في الوعي الفلسفي بدينه.

كان أكثر ميل الكندي إلى العقلانية التي عمّت عصره على يد المعتزلة، ثمّ تحوّل الميل الفلسفي على يد الفارابي زهداً وتقشّفاً، واستقرّ المسار التحليلي الفلسفي بعد رحيله ونال حظوة أكبر عبر جهد ابن سينا، الذي كان طبيباً عالماً وشاعراً وموسيقيّاً وفيلسوفاً، حتى قيل إنه «فاق الفارابي بروعة الأسلوب، وقوّة التركيب والتأليف والتنسيق والمهارة في جمع العناصر من مصادر مختلفة لإبرازها في صورة فنيّة متماسكة»[3]، ورغم عذوبة هذه الكلمات فإنها تشي بغياب الأصالة والإضافة الكبرى في اسهاماته الفلسفية فوق ما حقق الفارابي، لعلّ سبب ذلك طغيان شهرته الطبية على ما عداها من انجازاته في العلم والفكر والفن والأدب والفلسفة، فقد اعتُبر قانون ابن سينا في الطب هو «المؤلف الذي خلّد ذكره، وأكسبه صيتاً بعيداً

(1) محمد البهي: الفارابي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 1981م، ص: 34.
(2) ابراهيم مدكور: الفارابي، ص: 23.
(3) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص: 217: 218.

□□□□ □□□□□.indd 191 4/19/16 4:35:18 PM

في أوربا»[1]، أما وعيه فلسفيّاً بدينه، فلم ينج مما وُصف به أقرانه ضمن مسيرة الفلاسفة المسلمين، أعني السعي للتوفيق بين فلسفة اليونان ودين الإسلام؛ فقيل إنه «أوجد منهجاً انتقائيّاً تلفيقيّاً يغذيه الطموح إلى تأسيس فلسفة أخرى غير فلسفة المشائين»[2]، وذُكر أنه «لا يمكن أن نعتبره مجدّداً في الفكر الإسلامي بقدر ما كان مفصّلاً وشارحاً لمختصرات الفارابي»[3]، ولئن «كان للفارابي فضل السبق؛ فإنّ لابن سينا فضل البيان»[4]، وأنه «لا يوجد في فلسفة ابن سينا شيء إلا وبذوره موجودة في فلسفة الفارابي»[5]، حتى بدت فرصة ابن سينا في الإضافة إلى المسار التحليلي في الإسلام ضئيلة إذا ما قورنت بما أنفذه من إضافات علميّة، درجة أن اعتبر مونتجمري وات « أن ما فعله ابن سينا بنجاح، هو ما أدَّاه وفق نظام الفارابي الفلسفي»[6]، وهذا حكم فيه نظر.

غير أن ابن سينا في علميّته يُبقي على مساره التحليلي، فقد ظلّ فلسفيّاً وهو ينجز علميّاً وتجريبيّاً، خاض في المسائل ذاتها التي خاضها الكندي والفارابي بروح إيمانيّة استقاها من دينه – وإن حاول البعض أن يقّلل من جدوى هذه الروح في حياته الشخصية، بل لعلّ إيمانه كان جزءاً من عبقريّته؛ لأنّ «اعتقاده بواجب الوجود كان من أقوى أسباب عبقريّته»[7]، من جهة أخرى لا زلنا نستبعد زعم القائلين أن

(1) محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، ص: 54

(2) محمد العسري: ضمن تحقيق كتاب «فصل المقال» لابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1977م، ص: 38.

(3) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: 273.

(4) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص: 46.

(5) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص: 217: 218.

(6) Montogomery Watt: Islamic and The Integration of Society, p 43

(7) محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، ص: 65

□□□□ □□□□□.indd 192 4/19/16 4:35:18 PM

التوجّه الفلسفي عند المسلمين كانت غايته: التوفيق بين دينهم ومحصول اليونان الفلسفي، إذ لم يكن هناك ما يدفع للسعي حثيثاً الى هذا التوفيق.

اكتشف فلاسفة الإسلام تعابير ومضامين الفكر اليوناني، وشعروا بالجدّة في ألفاظها ومناهجها، وهم يحملون في وجدانهم عقيدتهم راسخة؛ فكان كلّ ما أرادوه انما هو التعبير عن وعيهم بدينهم الإسلام بكيفيّة مختلفة عمّا وجدوه عند المتكلّمين، وبطبيعة الحال لن تخلو مهمتهم من أثر يوناني؛ فقد ظلّت لعنة «التوفيق» تطاردهم.

تعطّل المسار التحليلي في مشرق المسلمين بالتدهور السياسي على يد التتار، ومعول الغزالي في «تهافت الفلاسفة»؛ حين صرّح بتكفير الفلاسفة المسلمين لما ساروا عليه من قول حكماء اليونان بقدم العالم، وإنكار علم الله تعالى بالجزئيات، وإنكار حشر الأجساد، وأصابت ضربته الفارابي وابن سينا على وجه التحديد.

تكامل الوعي الفلسفي :

لم تكن هناك محاولات فلسفية خالصة تنتهج المسار التحليلي في مشرق الأمة، وإن لم تخل من أثر فلسفي، لكنها إما غلبت علي بعضها صبغة علميّة، أو كلاميّة، أو أدبيّة، من مثل: إبداعات البيروني، وابن الهيثم، وأبي بكر الرازي، وما حوته رسائل إخوان الصفا – على الغموض والسريّة اللذين أحاطا بها، وعلى تشيّع مؤلّفيها – وما أفرزته حكمة التوحيدي، والمعرّي، عدا ذلك لم يعد باقياً في مسرى التحليل الفلسفي الإسلامي في المشرق ما يمكن أن يُعدّ فلسفيّاً كاملاً، إلى أن نهض وعي إسلامي جديد في المغرب، بعد أن خبت جذوته في الشرق، انطلقت إرهاصاته الأولى على يد ابن باجة وابن طفيل، وازدهرت تجلياته ثانية في النصف

□□□□ □□□□□.indd 193 4/19/16 4:35:18 PM

الثاني من القرن السادس الهجري بفضل «الشارح الأكبر» ابن رشد، الذي «أعاد تحديد معالم فلسفة أرسطو، وقدّم في شروحه دراسة نقديّة لما ارتكبه قبله الشراح من أخطاء»[1]، لكنه وهو يفعل ذلك ظلّ معتصماً بدينه، متمسّكاً بهدي نصوصه المنزّلة، وما تخلّى لحظة عن وعيه بإسلامه؛ مما يجعلنا نقول: إنّ ابن رشد قد تمكّن من أن يكتب بأسلوبين، وينطق بلغتين، بنفس قدرته على أن ينسج فكره فلسفياً في نسقين متوازيين متكاملين، فصنع لفلسفته غايتين، لم ينفصلا :

غاية إنسانيّة، تحقّقت بفضل جهده العقليّ الذي تجاوز من سبقوه في شروحاته الدقيقة وتقديره البالغ لأرسطو، حتى قيل إنه «ما من مدرسة فلسفيّة نشأت في أوربا بعد القرن الثالث عشر إلا أمكن أن تنتسب من قريب أو بعيد إلى الثقافة الرشديّة»[2]، لكن ما يستحقّ الإلتفات إليه، ودراسته وتقصّي أسبابه وغاياته: كيف لأوروبّا وقد نهلت من علم وفلسفات وآداب المسلمين، لكن رغم اطلاع كثير من علمائهم على تفاصيل العلم الشرعي الإسلامي، لم ترحب به، وجاهدت في منع تداوله، أو ترجمته، أو قراءته ؟ فأي الطرفين هو الخاسر ؟

- **غاية إسلامية**، أجاد لإثباتها استعمال لغة الوحي في الإسلام من مصدريها: القرآن والسنة، ولم تفارقه تلك الروح الأصيلة التي استقاها من إسلامه، وكان شديد الثقة بها، فلا نكاد نلحظ – وهذا سرّ تفرّده – طغيان أحد النسقين على الآخر، إنه «لم يهدف إلى إنشاء طائفة أو فرقة جديدة، بل يرمي إلى البرهنة على العقائد – برهنةً يقبلها كلّ إنسان مهما اختلفت درجة ذكائه وثقافته – إلى القضاء على النزاع والخلاف بين المسلمين»[3]، واضح

(1) محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، ص: 16.
(2) العقاد: ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط 6، ص: 50.
(3) محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ص: 56.

□□□□ □□□□□.indd 194 4/19/16 4:35:18 PM

أن ابن رشد أراد أن لا يُصاب الفكر، وأن لا يُضار الوعي الإسلامي جهة المغرب بما ابتُلي به في المشرق من نزاعات وخصومات، ولعلّه أيضاً أراد «تضييق الفجوة بين الفلسفة والدين» [1]، ويدل جهده في هذا المضمار عن وعيه بوهميّة هذه الفجوة، وأن لا سند لها من الشرع أو العقل، لهذا لم تكن قضيّته الأساس في فكره التحليلي الإسلامي هي التوفيق بين الفلسفة والدين، إنما «التعارض الفعلي القائم بين الخطاب البرهاني الذي تعتمده الفلسفة، والخطاب الجدلي الذي اعتمدته الفرق الكلامية التي لم يكن هدفها – برأي ابن رشد – بناء الحقيقة، وإنما التأثير في الخصم، وهدم آرائه ومعتقداته. وهذا أدى إلى تشتيت شمل الأمة وإلحاق الأذى بالشريعة والحكمة» [2]، إنه يرى وجوب الفصل بين نوعين من الخطاب «خطاب للعامة وخطاب للخاصّة»[3]. حيث إن طرق التصديق الموجودة للناس هي:

– **البرهانية، والجدليّة، والخطابيّة.**

فلا يجب أن يكون الخطاب في غير أهله، ويبقى لكل طائفة من الناس خطابها، هذا في اعتقاد ابن رشد سببٌ فيما لحق الأمّة من تباغض، وما أصاب الشّرع من تمزيق، وقع فيه المتكلّمون لما صرّحوا بالتأويل لمن ليسوا أهلاً للتصديق وهم العامّة ؛ لأنه يرى أن للنص القرآني دلالة ظاهرة، لكنه يحمل في طياته دلالات أخرى خفية، وسبب ذلك أن الناس مختلفون في مقدرتهم على فهم الوحي[4]، ابن رشد يفرّق إذن بين «الظاهر وهو فرض الجمهور، والمؤوّل وهو فرض العلماء، ويستدلّ على

(1) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص: 84.
(2) محمد العسري: ضمن تحقيق كتاب «فصل المقال» لابن رشد، ص: 7: 8.
(3) ابن رشد: فصل المقال، ص: 96.
(4) Chryssi Sidiropoulou : Classic Issues in Islamic Philosophy and Thedology , Springer , New York , 2010 , Volum 4 , p 104

صحّة ذلك بما قاله علي ابن أبي طالب: «حدّثوا الناس بما يفهمون»[1]؛ فالبرهان برأيه اختصاص له وظيفته، ويكون بين العلماء، ويوصل إلى اليقين؛ لأنّ «النظر البرهاني لا يؤدّي إلى مخالفة ما ورد به الشرع»[2]، وهو المنوط به تحقيق وحدة الشرع والحكمة، ولا يجب أن يُخاطب العامّة بأساليب البرهان، فهؤلاء ضرب لهم الخالق عزّ وجلّ – بلطف منه – الأمثال في آيات القرآن وطلب منهم التصديق بها، حيث «تكون الأدلة عليها في مقدور جميع الناس، أما ما تحتاج إلى برهان ودليل ونظر فقد جعلها الله تعالى لخاصّة من الناس، من يملكون القدرة عليه» [3]، ابن رشد لا يرى عيباً في النهج البرهاني ذاته، وإنما يتلمس العيب فيمن يستخدمه، ومع من يتوجّب استعماله، ويعتبر أن أخطر ما واجه أمّة المسلمين هو اضطرابهم كل الاضطراب في صرف كثير من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات توافق اعتقاداتهم؛ هذا في رأيه أدى إلى حدوث فرق ضالّة وأصناف مختلفة «كلّ واحد يرى أنه على الشريعة الأولى، وأنّ من خالفه إما مبتدع أو كافر»[4]، كما لا يرى ابن رشد خطئاً في التأويل، هو لا يرى أن نهجره، وإنما يوجّه إلى القاعدة التي يجب أن يُبنى عليها حيث «لا يكون إلا عندما يخالف ظاهر النصّ النظر البرهاني» [5]، فالتأويل عنده «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيّة إلى الدلالة المجازيّة، لكن بشرط : أن لا يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقة أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدّدت في تعريف أصناف

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة: تحقيق : محمد علي الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص: 99.
(2) ابن رشد: فصل المقال، ص: 96
(3) المرجع نفسه، ص: 109.
(4) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 100.
(5) ابن رشد: فصل المقال، ص: 97.

□□□□ □□□□□.indd 196 4/19/16 4:35:18 PM

الكلام المجازي»[1]، ربّما لهذا السبب يفسر ابن رشد حديث الرسول صلّى الله عليه وسلّم «ستفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة كلّها في النار إلا واحدة»[2]، وأن الواحدة هي التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوّله تأويلاً صرّحت به للناس»[3]، ويرى أن هذا ما فعلته عديد من الفرق في الإسلام، لكنه يرى أنّ من أضرّ أكبر الضرر في ذلك هو الغزالي؛ لأنه «صرّح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء، على ما أدّاه إليه فهمه»[4]، يبدو أنّ غضبة ابن رشد من الكلام والمتكلّمين كانت غضبة منهجيّة، انصبّت معظمها على الأشاعرة، إذ يرى «المعتزلة في الأكثر أوثق أقوالاً»[5]، أما وجه التناقض حين يرى ابن رشد أنّ الأشعريّة هم «أقلّ تأويلاً»[6]، ابن رشد في وقفته من التأويلات قد بلغ منه التخوف مبلغه، حتى يعدّ التأويل سبباً في نشأة «فرق الإسلام»[7]، فخالف من سبقوه، ووضع أساساً جديداً يتم بناءً عليه تصنيف الفرق والمذاهب في الإسلام، يُحمد لابن رشد خروجه عن عداد الواصفين لمخالفيهم بالكفر، هو بهذا ا يصيب غرضاً عظيماً من أغراض الدين الصحيح.

لكن ابن رشد لا يتزحزح في كلّ نهجه التحليلي الفلسفي عن يقينه أنّ المسارين اللذين اختارهما ركيزتين لفكره، لا يفترقان، بل يندمجان:

– مسار التحليل الفلسفي

(1) المرجع السابق، ص: 97

(2) أخرجه الحاكم بعدّة ألفاظ، ولفظ الحديث الوارد في مستدرك الحاكم: 1/ 218، وأخرجه السيوطي في الدرر المنتثرة في الأحاديث المنتشرة: 1/ 23.

(3) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 150.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5)) ابن رشد: فصل المقال، ص: 118.

(6) المرجع نفسه، ص: 122.

(7) المرجع نفسه، ص: 121.

– ومسار الوعي بالإسلام

إنه يدرك «أنّ الحق لا يضادّ الحق، بل يوافقه ويشهد له»[1]، وغايتهما «معرفة الله حقّ المعرفة»[2]، وظلّت حجّته «أن الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات «ثم النظر في كتب القدماء؛ حيث «لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع»[3]، لعلّ ابن رشد قد أراد أن يواجه الغزالي حينما دعا إلى عدم النظر في كتب وعلوم القدماء، هكذا تتسع وتتمدّد مواجهات ابن رشد للغزالي، حتى يمكننا القول إن أحد المحاور الرئيسة التي بُني عليها الفكر البرهاني التحليلي عند ابن رشد إنما شكّلته ردوده على الغزالي، كان ابن رشد ينتصر للفلسفة بالدرجة التي ينتصر فيها للفلاسفة، وهو يتناول البحث الكلامي الأشعري دون هوادة، ومن المفارقات أنه «بينما كان فخر الدين الرازي يعيد تأسيس المذهب الأشعري باعتماد القياس الأرسطي، وتوظيف المفاهيم الفلسفيّة التي ابتدعها ابن سينا، كان ابن رشد – وهو المعاصر له– يفكّك المذهب الأشعري مبرهناً على أنه مذهب لا يصلح لا للجمهور لابتعاده عن ظاهر العقائد، ولا يصلح للعلماء والفلاسفة لقصور استدلالاته، وجحد أصحابه لكثير من الضرورات العقليّة»[4]، ويبدو أنّ الخلاف كان أشمل من أن يقتصر على هجوم ابن رشد على الغزالي وحسب، إذ إنّ ابن رشد «هاجم المتكلّمين من الأشاعرة هجوماً شديداً لا رفق فيه، وهم الذين كانوا يمثّلون السلفيّة الدينيّة في الأندلس زمن الموحّدين» [5]، يبدو أنّ التحالف بين الأشعرية

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص: 96.
(2) المرجع نفسه، ص: 31
(3) ابن رشد، فصل المقال، ص: 96.
(4) محمد عابد الجابري: ضمن تحقيق كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد، ص: 31.
(5) محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه، ص: 32.

□□□□ □□□□□.indd 198 4/19/16 4:35:18 PM

والسلفيّة – على عكس ما حدث في المشرق – كان سبباً وراء هجوم ابن رشد على الأشاعرة، والذي يرقى إلى أن يكون خصومة مذهبيّة ومنهجيّة معاً، يقول ابن رشد في ردّه على تكفير الغزالي للفارابي وابن سينا بسبب مجاراتهم لفكرة أرسطو من أنّ الله تعالى لا يعلم الجزئيات أنه «يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها» لأنّ علمه هو علّة للمعلوم أي للموجود وليس نتيجةً عنه [1]، ابن رشد في تفنيده «تهافت الفلاسفة» كان إسلاميّا أكثر مما كانه فلسفيّاً، وكان بحثه العقلاني في الفلسفة ذا طابع واقعي؛ فموضوع المعرفة عند «لا ينفصل تمام الانفصال عن البحث في الوجود أو الطبيعة» [2]؛ فهو أرسطي في الربط بين المعرفة والوجود، وهو إسلامي في إيجاد صيغة مغايرة لهذا الارتباط، فالشرع في مذهب ابن رشد يدلّنا أنّ طريقة معرفة الله عزّ وجلّ تنحصر في جنسين:

- **أحدهما:** طريق الوقوف على العناية بالإنسان، وخلق الموجودات من أجله.
- **والثاني:** ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء والموجودات.

لهذا فإنّ الشرع يزوّدنا بالآيات المنبّهات على الأدلّة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه، وهي متضمّنة في كتابه العزيز [3] .

ومن هذين الطريقين يشدّد ابن رشد على ضرورة الفصل بين ما يعلمه الجمهور، وما يعلمه العلماء؛ فالجميع يقتصرون على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنيّة على الحسّ، والعلماء يزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحسّ ما يدرك بالبرهان»[4]،

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص: 101: 103.
(2) عاطف العراقي: النزعة العقلية عند ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط 4، 1984م، ص: 94.
(3) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلّة، ص: 118.
(4) المرجع نفسه، ص: 122.

□□□□ □□□□□.indd 199 4/19/16 4:35:19 PM

لعلّ ابن رشد قد بدا في هذه المسألة نظرياً أكثر مما ينبغي، إذ لم يطلعنا على الكيفيّة التي نضمن بها أن لا يطلع العامة على خطاب العلماء البرهاني .

مع ذلك انشغل ابن رشد بالخطاب الديني، واحتلّ في فلسفته مساحة واسعة، لم ينلها موضوع آخر، ترجم هذا الانشغال استيعابه لماضي الأمّة، واستشرافه للآتي الذي ربّما نعيش اليوم واحدة من حلقاته الأصعب، إذ لا يخلو مبحث فلسفي عند ابن رشد من كلام له متعلّق بالخطاب الديني، فقد كان هو القاسم المشترك في فكره الإلهي، والخلقي، والطبيعي، والإنساني؛ ما أضفى على فلسفته الحرص الدائم على وعيه بجوهر الإسلام، في الوقت الذي آمن فيه بالعلم مرتبة أولى، تتجاوزها قوّة الحكمة، فلم يكن إذن اهتمامه بالخطاب الديني معزولاً بحال عن إيمانه بالعلم والحكمة، لأن العلم عنده هو «معرفة الأشياء بأسبابها الفاعلة»، والحكمة هي «المعرفة بالأسباب الغائيّة»، إنه يضع حدوداً فاصلة بين العلم والفلسفة، في أنّ الفلسفة، وهي تفصح عن الأسباب الفاعلة فإنها ترتقي إلى معرفة الغايات والعلل البعيدة، ورغم عبارته الأرسطية في مظهرها فإنه يرى الدين متضمّنا للاثنين (العلم والفلسفة)؛ لأنّ «من جحد كون الأسباب مؤثّرة بإذن الله في مسبّباتها، قد أبطل الحكمة وأبطل العلم»[1]، هكذا ابن رشد في أطروحاته الفلسفية جميعاً يزاوج بين المنهج الفلسفي البرهاني والنص الديني، لهذا يُعدّ خلافه مع خصومه خلافاً منهجيّاً وليس مذهبيّاً، إنه «يرتفع عن حضيض التقليد، ويتجنّب جدل المتكلّمين، وينبّه الخواص على وجوب النظر البرهاني» [2]، ذلك يدلّنا على قدرته الفائقة على التفلّت من علم الكلام، والثبات على الالتزام الفقهي، حيث لم تكن ساحة الفقه في

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلّة، ص: 193.
(2) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص: 469: 470

□□□□ □□□□□.indd 200 4/19/16 4:35:19 PM

الإسلام مرتعاً للخصومات كما كان علم الكلام، لذا قيل «إنّ ابن رشد لم يدافع عن الفلسفة بالفلسفة، بل دافع عنها بالفقه»[1]؛ فقد كان فقيهاً وهو يتفلسف بالدرجة ذاتها التي كان فيها فيلسوفاً وهو يتفقّه ؛ ففي إجابته عن ماهيّة الله تعالى يقول «إنّه نور، مستنداً إلى ما رواه أبو ذر عن الرسول صلّى الله عليه وسلّم، عندما قيل له: هل رأيت ربّك؟ قال: نورٌ أنّى أراه»[2]، بهذه الروح يتجلّى وعيه بدينه، فلم يكن أسيراً لإعجابه بأرسطو إلى الدرجة التي تفقده هذا الوعي، ولم يكن حبيساً للرغبة في الجدل وإثارة الخصومات، إنما كان تمسّكه عن قناعة بدلالات الشرع، لعلّ ما أدّاه إلى هذا التمسّك هو تمكّنه الفقهي، وربّما أثرٌ مما حمله عن أبيه وجدّه، استفاد من التجارب التي خاضها مفكرو الإسلام في مسار التحليل البرهاني الفلسفي لقضايا الدين منذ نشأ مع الكندي، وهو حريصٌ على أن يسلك هذا الدرب من الوعي نقيّاً خالصاً، فكان المجدّد الأكبر له، أنجزه بجهدٍ لم يقاربه فيه أحدٌ، وكانت غايته فلسفيّة واسلامية بالقوّة نفسها، فأضاف لمبنى الوعي بالإسلام فلسفياً؛ منهجاً متكاملاً لا نجده واضحاً متقناً بهذا القدر إلا معه.

(1) محمد العسري: ضمن تحقيق: «فصل المقال» ص: 49.
(2) ابرن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 142. والحديث أخرجهُ الإمام مسلم في الصحيح، كتاب الإيمان، باب قوله صلّى الله عليه وسلم: «إني أراه» 1/ 111، حديث رقم: 461.

□□□□ □□□□□.indd 201 4/19/16 4:35:19 PM

المسار الخامس
بين أخلاق الإسلام وروحانيته

- الانسان المسلم
- النموذج الأمثل
- الإسلام
- روحانية الإسلام
- أخلاق الإسلام
- التصوف ليس جزءا من الإسلام
- لماذا التصوف ؟

يُمثل التصوفُ – تحديداً– بين المسلمين نموذجاً خاصاً للتدين، حيث تغلب عليه الروحانية، أي التوسط بين العقلانية والمادية، ويمثل أيضاً تجربة ذاتية تختلف من صوفي الى آخر، لكن جميع المتصوفة متفقون على أن المنهج الذوقي هو سبيلهم الى التدين والمعرفة.

هذا المسار يوضح خطورة النظر إلى التصوف على أنه جزءٌ جوهريٌ ومكونٌ أصيلٌ من مكونات الإسلام، وليس أثراً من آثاره بين المسلمين، لأن هذه النظرة أدت الى ظهور نوع من الولاء لرجال التصوف، تبدل هذا الولاء عبر الممارسة إلى مرتبة من التقديس، مما أدى إلى انتشار أشكالٌ من التعبد بعبارات وأفعال وأقوال ورموز المتصوفة.

والتصوف ليس إلا نوعاً من تفاعل العقل المسلم مع النص القرآني والنموذج النبوي في الإيمان، لكنه لا يمثل إلا أصحابه ولا يتعدى نطاق تدينهم، صحيحٌ هو يتصل بالإسلام، لأنه نما في ظله، لكن نسبته يجب أن تكون للمسلمين، ورغم أنه تعبيرٌ متميزٌ عن أخلاقيات الإسلام وروحانيته، لكنه لم يستطع أن يستوعب روحانية الإسلام كلها، وليس فيه الدلالة التامة عن أخلاقياته جميعاً.

ولأن التصوف يؤثر في أنماط التعبد بين قطاعات كبيرة من المسلمين في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ولأنه يتضمن سلوكيات خارجة عن التدين المقبول، كالرمزية والغموض في التعبير، والمبالغة في الالتزام بالشكليات والطقوس، والانعزال عن معطيات المجتمع ومتغيراته، فقد أدى هذا عند كثير من العلماء والعامة إلى الاساءة الى التصوف كعلم وكممارسة، مثلما أدى إلى الاساءة الى الدين برمته.

□□□□ □□□□□.indd 205 4/19/16 4:35:19 PM

تمهيد :

إن في دراسة التصوف لدى المسلمين متعة البحث عن الدور الأخلاقي الاجتماعي السياسي عند من خاضوا تجربته، ومتعة تلمس أثرهم الحضاري في بناء الوعي بين المسلمين، بمعنى:

- ماذا حمل هؤلاء المتصوفة إلى الآخر غير الصوفي – من المسلمين، ومن غير المسلمين– منذ العصر الأول للزهد وحتى اللحظة الراهنة؟
- وهل استطاع المتصوفة أن يصلوا بمنتوجهم الصوفي إلى أن يصيروا جزءاً أصيلاً وجوهرياً من الإسلام؟
- وما الأسس التي تجيز لنا الحكم على أفعالهم التعبدية بأنها إسلامية؟
- وهل علينا – وهذا هو الأهم – تجاوز عبارة «التصوف الإسلامي» ؟
- وهل تُعد عبارة «تصوف المسلمين» هي الأجدر والأَولى منهجياً بالاعتبار؟

استطاع التصوف من خلال تاريخه ومذاهبه ورجاله أن يقدم إلى مسيرة الحضارة الإسلامية تجارب ذاتية ثرية ومتنوعة، وفكراً خصباً – وإن نحا منحىً فلسفياً في مراحله المتأخرة – كما استطاع أن يقدم شعراً له خصوصيته، وأنماطاً سلوكية راقية، ونماذج مخلصة من التعبد، ونصيباً من الجهاد لنصرة الدين وتهذيب النفوس، واستطاع أن يطرح نموذجا عملياً من الأخلاق الدالة على جانب عظيم من روحانية الإسلام، ومع هذا كله يبقى السؤال: هل يُعد التصوف جزءاً ونسيجاً أصيلاً من مكونات الإسلام ؟، لأنه وبسبب الأفعال التعبدية التي انتشرت بين

المسلمين في شتى بقاع الأمة وتُنسب إلى المتصوفة، وبسبب الخلط بين الزهد والتصوف، وبين الإسلام كدين والتصوف كعلم له أصوله ومدارسه ونظرياته، تبرز مشكلة كبرى تتلخص في سؤال ربما تلحق به أسئلة أخرى:

– هل يُعد التصوف جزءاً من الإسلام؟، ولمن تصح نسبة التصوف: إلى الإسلام، أم إلى المسلمين؟، وهل يصح التعبد بأفعال الصوفية؟

هكذا تتمحور موجهات الدراسة حول فرضية أساسية، مفادها إثبات أن ما بين الزهد والتصوف إنما هو فرق في الدرجة من التعبد، وأن التصوف ينتمى للمسلمين كفعلٍ اجتهاديٍ وكنموذجٍ تعبدي، ولا ينتمي إلى الإسلام كجزء أصيل من مكوناته.

ولسوف يقودنا المنهج التحليلي عبر هذا المسار لبيان ما للزهد من أثر استقاه العُبّاد من نصوص الوحي، وسنعتمد الاستقراء منهجية لاستجلاء نماذج عدة من الأفعال التعبدية التي مورست بين المسلمين منذ العصر الأول، مثلما نعتمد النقد منهجية لبيان التشابك بين الزهد والتصوف من جهة، وبين التصوف والإسلام من جهة ثانية، للتوصل إلى إمكانية الفصل بينهما وإقرار ما يجب أن يكون صوفياً، وما يجب أن يكون إسلامياً، ووجه العلاقة الموصلة بينهما.

الإنسان المسلم:

هو ذاك الإنسان الذي مثله في إنسانيته كغيره من البشر، في كل عصر، وفي كل أرض، وتحت أي ظروف يعيش، تتوافر لديه العقلانية التي يستلهم منها المعرفة والحكمة والتمييز والتفلسف والتأمل الواعي والمنطقية، كما تشده المادية إلى حب الثراء والترف ورغبة الإشباع لحاجاته الحسية والتملك والاستحواذ، وتشغله

□□□□ □□□□□.indd 207 4/19/16 4:35:19 PM

نوازعه الاجتماعية التي تدفعه إلى التواصل مع الآخر، ليتعارف ويتكيف ويؤثر ويتأثر وينخرط مع غيره في أنشطة وتجاذبات وتقاربات وربما تنافسات وصراعات مختلفة، مثلما تشغله بدرجة أو بأخرى تلك الروحانية التي تهفو بوجدانه إلى السماء، حيث نبع الحق والرحمة وغاية الأخلاق التي تنشدها الفطرة الإنسانية عندما تصفو وترتد إلى أصولها الربانية.

لكن هذا الانسان على يقين أنه متميزٌ في التاريخ، وفي الأرض، وفي السماء، لأن الله تعالى اختصه بختام النبوات والرسالات المنزلة من السماء، هذه الختامية تجسدت في نموذجٍ هو الأمثل والأكمل لإنسانية المسلم.

النموذج الأمثل:

حيث يلجأ كل مؤمن تقيّ من أمة الإسلام في حياته وممارساته وتجاربه وأقواله وتصوراته واعتقاداته إلى الاقتداء بنماذج خيّرة، لأنها تبصّره، وتلهمه الصواب، وترشده إلى ما ينبغي أن يكون، ليتعالى عما هو كائن، وليرتقي إلى الأفضل، هذا ما أدركته الصحبة الأولى ممن اهتدى بالرسالة المحمدية منذ لحظاتها الأولى في مكة، بعد استقرائهم جوهر الدين الجديد.

تمثل لهم هذا النموذج في شخص الرسول محمد ﷺ، خاصة وأنهم أدركوا أنه «مجبول على أفعال الخير مصروف عن أفعال الشر»[1]، يسمعونه ويرونه ويجدونه معهم ولهم وبهم وفيهم مثالاً تاماً راقياً لتجسيد كافة المضامين الإيمانية، اعتقاداً وممارسةً، قولاً وفعلاً، عقلاً وروحاً وتلمساً مادياً، فرداً له كينونته المستقلة وواحداً في جماعته، واقعياً ومدركاً في الوقت ذاته مصير الإنسان إلى يوم الحساب،

(1) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 2000، ص69

□□□□ □□□□□.indd 208 4/19/16 4:35:19 PM

يعايشونه، وهو ينصح ويُعلِّم، وهو يُبلّغ، وهو يقاتل، وهو يأكل ويشرب، وهو في مهنة أهله، وهو يعمل ويتقن، وهو يُوحَى إليه، وهو يتعبّد ويخلص، وهو يناجى ويخشع، وهو يعلمهم الروحانية الحقة أداءً وعطاءً، وهو معهم في أشد مواقفه حياتيةً يكابدها كانسان وهو بينهم– عندما يخصف نعله بيده الشريفة – مثلما هو معهم في أشد مواقفه اتصالاً بخالقه زهداً وعبادةً وارتقاءً وطاعةً كما حدث في ليلة معراجه إلى السماء.

إن من يتأمل كل هذه المتقابلات الانسانية من أقوال وأفعال وصفات، يمكنه أن يستدل وبيسر من تحليل نموذج الإنسانية الأمثل في الإسلام، على أن:

شخصية الفاعل– محمدٍ ﷺ– في كل الحالين المتقابلين إنما هي واحدة

تملك القدرة والمعايشة التامة للفعل في كل حالٍ على حده

في تدين حقيقي يعبر عن روحانية وأخلاق الإسلام بتمامهما

دون تحيزٍ لعقلانية أو مادية أو اجتماعية أو روحانية، بل تنصهر هذه الأبعاد جميعاً لتشكل نموذجاً إيمانياً في صورته التي ينبغي أن يكون عليها المؤمن الحق في الإسلام.

وهذا يمثل الدين الحق والعبادة التامة في النموذج الأول والأكمل والأمثل من الأمة، والذي يجب ويستحق أن يُقتَدى به، خاصة وقد قيل في وصف القرآن له «وإنك لعلى خلق عظيم» إن الأخلاق الحميدة والأفعال المرضية كانت ظاهرة عليه، ولما كانت أخلاق الرسول ﷺ كاملة حميدة وأفعاله المرضية الجميلة وافرة، وصفها الله تعالى بأنها عظيمة.[1]

(1) الخازن: لباب التأويل ومعاني التنزيل، مكتبة المثنى، بغداد، ج4، ص315.

□□□□ □□□□□.indd 209 4/19/16 4:35:19 PM

الإسلام:

فالإسلامً يعني الانقياد، وعلى ذلك فالمسلم هو« الشخص الذي يمثل هذا الانقياد لله تعالى»[1]، وبالنظر الى الإسلام كدينٍ سماوي منزل، يضعنا في مواجهة معنيين هما:

- الإسلام عندما يطلق على النصوص التي أوحي بها الله تعالى مبيناً دينه
- والإسلام عندما يطلق على عمل الإنسان، في إيمانه بهذه النصوص واستسلامه لها[2]

وهذان المعنيان قائمان، غير أنه لكيلا تأخذنا عموميات الألفاظ الدالة عليهما، ولتوخي المزيد من الدقة والتحديد، فإن الدلالة التي سنعتمدها وننطلق منها لنبني عليها هي كون الإسلام «شرعة هذه الأمة ومنهاجها كما أوحاه الله إلى رسوله المبعوث إليهم رحمة منه وفضلا»[3]، والذي « يُعرف من الكتاب والسنة المعتمدة عند علماء نقد الروايات»[4]، ويمثل «إجماع المسلمين على ما جاء به النبي ﷺ من عقائد وعبادات ومعاملات لإصلاح أمور الدنيا والآخرة»[5]، هذا المعنى يوصلنا إلى أن ما نعنيه « ليس مجرد مجموعة من التصورات، يحتويها العقل، أو مثلٌ يتمثلها الخاطر، أو أحكام موقوفة التنفيذ، وإنما هو معتقد، يصحبه عمل، وإيمان

(1) Mark J. Sedgwik: Sufism, The American University. Cairo Press, Cairo, 2000, p.8

(2) سعيد حوى: الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط 4، 2001، ص6

(3) محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية، دار الفرقان، القاهرة، ص 5

(4) سعيد حوى: الإسلام، ص 8

(5) من رد هيئة كبار العلماء على كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ على عبد الرازق، تقديم: السيد تقي الدين. مجلة الأزهر،1414هجرية، ص 16

بصورة سلوك موجه بهذا الإيمان»[1]، فهذا كله يخبر عن استقرار الانقياد في ضمائر المسلمين، عندما تأسس هذا الانقياد وفق روحانيةٍ وأخلاقياتٍ معبرةٍ عن الإسلام، انتهت بين الصحابة إلى نماذج إيمانية متباينة، رغم وحدانية النموذج الأمثل لرسول الأمة، وكمال ووحدانية المصدر السماوي لكلام الله تعالى، ولعل هذا يمثل غاية من غايات الإسلام حين يراعي الفروق والتباينات بين الناس في تعبدهم وإيمانهم، لأن الأساس الفلسفي للأخلاق الإسلامية «يقوم على مطلبي الجسم والروح، ذلك على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة»[2].

إن روحانية الإسلام لما فعلت فعلها بين المسلمين أفرزت تمايزاً في الشخصيات الإيمانية، وفي هذا يتجلى أحد أهم وأكبر أسرار القوة والصدق والواقعية والشمولية والاتزان التي يتصف بها وعي المسلمين بدينهم، عندما يقدم هذا الدين للأمة شخصية الصدّيق أبي بكر الذي ينفطر قلبه وتخشع جوارحه وتغلبه دموعه من الخشية والمحبة لله تعالى، وشخصية الفاروق عمر في حزمه وحسمه وقوته وانتصاره للعدل، وشخصية عثمان الذي تستحي منه الملائكة في جوده وحيائه وسباقه في العطاء الذي يُرضي ربه، وشخصية عليّ الفقيه الورع الحكيم الذي يقدر ويصبر ويعفو وتأتيه الحكمة سائغة طيعة، ونماذج إيمانية معهم مثل: مصعب وبلال وسلمان وابن عباس وابن مسعود وابن الوليد وابن عوف وسعد وحمزة وأبو عبيدة وعمار وآخرين من الصحابة رضي الله عنهم وأرضاهم أجمعين.

أدبهم الرسول ﷺ، ورباهم تربية نورانية، وأقر لهم بما جسّدوا صوراً حقيقية متباينة يكتمل فيها وبها روعة الرسالة الخاتمة ورقيها وتميزها، فليس لأحد أن

(1) عبد الكريم الخطيب: التعريف بالإسلام، دار المعرفة، بيروت، ص 119
(2) أحمد عروة: الإسلام في مفترق الطرق، ترجمة: عثمان أمين، ص 72

□□□□ □□□□□.indd 211 4/19/16 4:35:19 PM

يتعجب أنه بعد وفاة الرسول ﷺ كيف رق قلب عمر الشديد مهدداً بقطع رقبة من يقول إن محمداً قد مات، واشتد قلب أبي بكر الرقيق عندما أطلق قولته «من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت» ؛ لأن فعل كل منهما في الأولى – في حياة الرسول– وفي الثانية– بعد وفاته– يعبر عن اجتهادٍ مخلص، أسسه وعيٌ بالظرف والحال والنص، وتربيةٌ نموذجيةٌ، وإخلاصٌ لله تعالى، مما يسفر عن التناغم – الذي ساد هذا الزمن – بين النص الالهي وواقع المسلمين، لذلك ليس لنا أن نتجاوز حقيقة أنه «كان في الصحابة والتابعين ومن بَعدَهم فهمٌ للدين، وكان للخاصة من الفهم في الشريعة ما لم يكن للعامة»[1]، لهذا عندما ظهر الزهد بين طائفة من المسلمين، ثم عندما تحول هذا المسلك الإيماني فيما بعد إلى ما يعرف بالتصوف، فإن الفعل التعبدي في الحالتين كان يمثل بين هذه الطائفة حالة عامة بينهم، لكن الطابع الفردي هو الغالب على عمومها[2]، هكذا الإسلام وهو ينصر الجماعية وروحها، فإنه أبداً لا يغض الطرف عن إثبات حقيقة وجود الطاقات الذاتية لأفراد المؤمنين، إذ إنه يُقرهم علي صحتها ما كانت في إطار شرعي من الدين.

استأثرت العقلانية بنصيب أكبر من العقيدة الإيمانية عند بعض الصحابة، واستحوذت الروحانية على قدر أكبر عند البعض الآخر، لأن الإسلام عبر نصوصه القرآنية ومن خلال أقوال وأفعال النبي الكريم محمد ع، عندما يرشد المسلم إلى التعبد إنما يرشده إلى الالتزام بالفعل التعبدي، لكنه يد ع خصوصية وتفرد الممارسة لكل إنسان حسب ما يملك من قدرة على الطاعة، وحسب وعيه لمراد النص، وأيضا

(1) الشاطبي: الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1997، مجلد2، ص145.
(2) حسين صبري: رؤية الله في الإسلام، دار الضياء، أبوظبي، ط1، 2011م، ص252

□□□□ □□□□□.indd 212 4/19/16 4:35:19 PM

حسب تفاعله مع واقعه الانساني والاجتماعي، فعندما يخبر المصطفى ع أصحابه ومن ثم أمة المسلمين، "صلوا كما رأيتموني أصلي"[1]؛ فإنه يدلهم على هيكل الفعل التعبدي في الصلاة وآلياته وأركانه وشرائطه، ويدع ممارسته واستشعاره وأثره لكل مسلم وفق استطاعته في الخشوع والإخلاص والمجاهدة، ليبلغ هذا المتعبد أرقى مراتب الايمان على قدر جهده واخلاصه في العبادة.

كما أنه عندما كان ينحاز أحدٌ من المسلمين إلى عقلانية أكبر أو روحانية أكبر في العهد الأول، كان هناك من يراجعه، حدث هذا منذ التفاعل الأول للمسلمين مع مرادات النص القرآني والسنة النبوية الصحيحة، والدليل أن الزهد الذي كان يتمثل في الانسحاب والعزلة عن المجتمع لم يكن مقبولاً في ذلك الزمن، لأن النبي محمد ﷺ الذي يُنظر إليه باعتباره النموذج الأمثل والأكمل للمسلم كان يمارس حياته مع الناس ويتزوج وينجب ويقاتل ويشارك في الحكم[2]، كما عُرف عنه الزهد، لكن دون أن يستغرقه هذا الزهد أو يأخذ به إلى المسالك التي ارتادها فيما بعد المتصوفة من المسلمين، نقول ذلك لأن «فريقاً ممن درس نشأة التصوف قد خلط بين الزهد والتصوف»[3]، والحق إن الفارق النوعي بينهما مما لا يمكن تجاوزه إلى درجة الخلط بينهما.

روحانية الإسلام :

إن القرآن وهو دستور الأمة المسلمة، يبسط أنواره في كل سبيل يَهدي ليُهتدى

(1) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، برواية محمد بن الحسن الشيباني، باب 1، صلاة الخوف، 2/ 60. وأخرجه البيهقيّ في السنن الكبرى، باب من سها فترك ركنا عاد، 2/ 298. ورواه ابن حبان في صحيحه.5/ 216

(2) Carl Ernst: Early Islamic Mysticism, Paulist Press, New Jersey, 1996, p. 20.

(3) أحمد محمود صبحي: التصوف، دار المعارف، القاهرة، ص19

به، ويقدم الحجة إشباعاً للعقل مثلما يقدم الروحانية إمتاعاً للنفس، ولأن عطاءه يظل بغير انقطاع، كان له إلى النفس البشرية مدخلان:

الأول: عقلي، يقدم له البرهان الذي يستسيغه وينسجم مع ملكاته وقدراته ويريح باله، ويقيه الظن المهلك والشك المضني.

والثاني: روحي، يفيض عليه بآثار حب الله تعالى، فيصعد به – بروحانية تزخر بها آيات القرآن – إلى من وصف نفسه بالرحمة والقدرة والعلم واللطف والجلال والإكرام.

والقرآن في وجدان المسلمين «مما يتعبد به»، كما أنه «دعوة واضحة إلى الاتجاه الروحي»[1]، والروحانية في الإسلام، لا يمكن لها بحال أن تشغل أقل من نصف ما يمثله هذا الدين من عقيدة وشريعة، فتأتي الأخلاق – بشقيها النظري والعملي– لتؤسس النصف الآخر من حقائق الإسلام ومفاهيمه، فيتكاملان ليحددا معاً جوهر الإسلام، وهذا لا يعني أن الإسلام نصفان هما: الروحانية والأخلاق، لأنهما يتمازجان، فالروحانية على وجه الخصوص هي روح الإسلام الوقادة التي تنبعث في كل مفاصله وفي شتى مضامينه، ليتحقق من هذه الروح وتلك الأخلاق أصول الدين الصحيح.

هذه الروحانية التي ذهب المتصوفة في تقديس مكانتها مذاهب شتى، أساءت إليهم من حيث أرادوا إثبات تعلقها بالإسلام، لذا يقول البيروني في التشابه بينهم وما ظهر عند زهاد الهند من أن العارف «إذا وصل إلى مقام المعرفة فإنهم يزعمون انه يحصل له روحان، قديمة لا يجري عليها تغيير واختلاف بها يعلم الغيب ويفعل المعجز، وأخرى بشرية للتغيير والتكوين»، ويكمل إن «مثله مثل أقاويل

(1) عبد الحليم محمود: قضية التصوف، نسخة الكترونية متوفرة بمكتبة المصطفى، ص182

النصارى»[1]، تلك الروحانية التي اشتُقت من الروح الذي «ما به حياة النفس»، وهي «خلق من خلق الله لم يعط علمه أحداً»، لهذا أطلق لفظ الروح على: القرآن والوحي والرحمة وجبريل[2]، في إشارة إلى الأمور التي تتعالى عن الحسيات وترقى إلى عالمٍ أبهى وأكمل.

هذه الروح إنما هي «لطيف مودع في القلب منه الأخلاق والصفات الحميدة»[3]، هكذا لا تعبر الأخلاق إلا على أصولها التي تنبع منها وهي الروحانية، فالروحاني من الخلق: نحو الملائكة ممن خلق الله روحاً بغير جسد، لهذا فالروحانيون أرواح ليس لها أجسام[4]، والخَلق في كلام العرب «ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه[5]، هكذا اشتُق الخُلُق من خَلَقَ، والخُلق هي «حال للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال من خير أو شر من غير حاجة إلى فكر أو رؤية»[6]، فالخلق بضم اللام وسكونها، هو الدين والطبع والسجية، وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه، وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولها أوصاف حسنة وقبيحة، والثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة، ولهذا تكررت الأحاديث في مدح حسن الخلق[7].

(1) البيروني: في تحقيق ما للهند من مقولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط 2، ص52 : 53

(2) ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، المجلد الثالث، ص 17

(3) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص877

(4) ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثالث، ص 1769

(5) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 1243

(6) المعجم الوسيط: إبراهيم أنيس وآخرون، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004م، ج1، ص252

(7) ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثالث، ص1245

□□□□ □□□□□.indd 215 4/19/16 4:35:20 PM

لهذا أيضا أجمعت كتب التفسير في قوله تعالى ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ على أن المقصود بهذا الخلق هو دين عظيم من الأديان، وحقيقته في اللغة: ما يأخذ به الإنسان نفسه من الأدب ويسمى خلقاً، لأنه يصير كالخلقة فيه، وسمي خلقاً عظيماً لاجتماع مكارم الأخلاق فيه، ودلالته قولهع "إن الله بعثني لأتمم مكارم الأخلاق"، وما ورد في صحيح مسلم عن عائشة "أن خلقه كان القرآن"[1]، بهذه السلاسة حدث التمازج القوي والتام بين الأخلاق والروحانية، حتى أن التهانوي يقول «إذا كان صاحب الجسم يستعمل الأخلاق الملكية فإن الروح تتقوى ويرفع حكم الثقل عن نفسها حتى لا تزال كذلك إلى أن يصير الجسد في نفسه كالروح»[2]، فالروحانية بهذا لا تنفصم عن الخُلق.

فهل ما بين الأخلاق والروحانية ما يفرض اجتماعهما معاً ؟

أو أن ما بينهما في الإسلام تحديداً هو تماثل يفضى إلى درجة تامة من التطابق؟

يصعب إذن قبول فكرة «عدم الموائمة» بين الأخلاق والروحانية في الإسلام، كما لا يمكن تصور أن تنشأ بينهما مواجهة لتتحول علاقتهما إلى تضاد .

فدلالات النص القرآني تثبت التكامل حد التطابق في الإسلام بين:

الروحانية: التي يجب أن يتحلى بها قلب المؤمن

والأخلاق: التي يجب أن تدل عليها أقواله وأفعاله وسائر ما يصدر عنه من معروف.

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2006، ج21، ص141 والزمخشري: الكشاف، دار الفكر للطباعة، بيروت، ج6، ص180 وابن تيمية: التفسير الكبير، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ح6، ص83 والخازن: لباب التأويل، مكتبة المثنى، بغداد، ج4، ص316

(2) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص878

ورد ذلك في أكثر من موضع قرآني، من أبرزها هذا الاقتران في أغلب نداءات القرآن للذين آمنوا – فيما يعبر عن الروحانية – والذين عملوا – فيما يعبر عن الأخلاق العملية، واتضح هذا التطابق في خطابه تعالى إلى الرسل، والى المؤمنين، والى عامة الناس، وفي خطاب المرسلين إلى أقوامهم، فإن الله تعالى يصف فريقاً من عباده ﴿وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً ، والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً ، والذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم ان عذابها كان غراماً ، انها ساءت مستقراً ومقاماً ، والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما﴾ الفرقان 63: 67، يقول القرطبي «ذكر المولى عباده المؤمنين وذكر صفاتهم، وأضافهم إلى عبوديته تشريفا لهم، لأن من أطاع الله وعبده وشغل سمعه وبصره ولسانه وقلبه بما أمره به فهو الذي يستحق اسم العبودية»[1]، كما وردت الدلالات الأخلاقية في وصفه تعالى للمؤمنين[2]، وفي وصفه سبحانه لرسوله الكريم ﷺ ﴿ فبما رحمة لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين﴾ آل عمران، 159، وقوله تعالى ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم﴾ التوبة: 128، وفي وصية لقمان لابنه[3]، وفي وصفه عز وجل المجتمع الإسلامي الفاضل في أخلاقيات أهله وروحانيتهم، حيث إن الآيات التي تنحو هذا المنحى تحمل من الدلالات والأسرار لهداية العقل والقلب وتوجيه السلوك، لتلتئم روحانية الايمان وأخلاقيات العمل بما يوصل إلى تزكية النفس وصلاحها في واقعيةٍ وتوازنٍ بعيدٍ عن المغالاة و الشطط الذي وقع في أغواره كثيرٌ ممن ينتسبون الى التصوف في

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، نسخة اليكترونية متوفرة على إسلام ويب، ج19، ص89
(2) سورة «المؤمنون»، الآيات 1:11
(3) سورة لقمان

□□□□ □□□□□.indd 217 4/19/16 4:35:20 PM

العصور اللاحقة .

وضع القرآن [1]كافة الأطر التي تشيد البناء الأخلاقي في الإسلام بما يحمله من روحانية تسري في كافة أرجائه، كانت حياة الرسول ع هي نموذجها الحي، الذي يجهر عامة المتصوفة بأنه ﷺ قدوتها الأولى، لكن ما لا يمكن انكاره تلك الهوة بين النموذج الايماني للرسول وطرائق التعبد التي أتاها المتصوفة منذ أن استقر التصوف علماً معبراً عن الإسلام، لهذا جانبه الصواب من قصر روحانية الإسلام – في التمسك بالدين – على إطار بعينه، أو في زمن بعينه، أو في أشخاص بعينهم، عندما يقسم الروحانية إلى مراحل أربعة: الأولى منها تلك التي تضمنت القرآن ومعراج الرسول ﷺ، ويصنف الثلاث الباقية إلى شخصيات بدءاً من الحسن البصري حتى ابن عربي[2]، فانحاز إلى الموضوعية عندما يقر أثر القرآن وآياته في المسلمين روحانياً، لكنه يتجاوز الموضوعية عندما يغفل عن روحانية الإسلامية في عمومها والتي تتغلغل في أنحاء العقيدة وفي شتى مساراتها، هذا ليضع السند– في اعتقاده– لظهور التصوف بين المسلمين، والواقع أن تلك المقولة التي راجت بين مؤرخي التصوف وأسس لها نفرٌ من المستشرقين من أنه «بالنسبة للصوفية جميعهم فإن محمداً ﷺ هو الصوفي الأول»[3]، ورددها كثيرٌ من الباحثين العرب حتى يقال «يُعد الرسول ﷺ الرائد الأول للتصوف الإسلامي بحق»[4]، وأننا

(1) كما ورد في: الشورى، 37، وآل عمران134، وهود75، والأعراف199، والنحل90، والجمعة2، والشمس9–10، والمعارج32، والاسراء 34–37، والمائدة1–2، والتوبة119، والحجرات11–12، وشواهد عدة من آيات القرآن الكريم

(2) Carl Ernst: Early Islamic Mysticism، p 17.

(3) Mark J. Sedgwik: Sufism the essentials, The American University Cairo Press 2000,p. 13

(4) عامر النجار: الطرق الصوفية، دار المعارف، القاهرة، ط6، 1995، ص8

«نستطيع أن نحصر المصدر النبوي في نشأة التصوف الإسلامي في أخلاق النبي ثم في آدابه»[1]،حتى أن أحد رموز وأقطاب الصوفية المعاصرين يصرح بأن «المثل الأعلى للصوفية على بكرة أبيهم، إنما هو رسول الله ع"[2]، وكل هذا صحيح وليس لنا فيه شك، غير أنه يجب أن يُقال بأنه محمداً رسول الله أيضاً هو المثل الأعلى للفقهاء والمفسرين والمحدثين والمتكلمين والأصوليين والمتفلسفة وكافة ممثلي الفكر في الإسلام وشتى أصناف الأمة عامتهم وخاصتهم.

أخلاق الإسلام :

ذُكر «إن التصوف الإسلامي في أول عهده كان خلقاً دينياً»[3]، مثلما أُعتبر أن بداياته كانت في « ظهور تيار الورع الذاتي الذي انقلب زهداً »[4]، وهذا قول صحيح في دلالته على خلقٍ ديني محدد- أي الزهد- وليس على أخلاق الإسلام بتمامها، لهذا أصاب من صرح بأن «التصوف سلوك وشعور»[5]، ولعل ذلك كان سبباً في أن أرجع البعض نشأة الحياة الروحية في الإسلام إلى «التقشف والورع والتعبد والزهد والتقوى»[6]، فحصر الروحانية في مجموعة مشاعر وسلوكيات لها طابعها الذي يميزها عن غيرها، وشتان ما بين أن نطلق هذا الحكم في حق التصوف الذي يضيق فيه نطاق الروحانية الإسلامية فلا تزيد عن كونها باعثاً لمشاعر

(1) فيصل عون: التصوف الإسلامي، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ط1983، ص92
(2) عبد الحليم محمود: قضية التصوف، ص16
(3) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج1، ص300
7(4)) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط 9، ج3، ص 16
(5) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، المكتب المصري للطباعة والنشر، ج2، ص68
(6) مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العمة للكتاب، القاهرة ن ط2، 1984، ص9

□□□□ □□□□□.indd 219 4/19/16 4:35:20 PM

وسلوكيات وتعبيرات المتصوفة – مع تقديرنا البالغ لقيمتها وأثرها – وبين أن نطلق هذا الحكم على الحياة الروحية للإسلام والتي تسري مسرى الدم في عروق هذا الدين من عقيدة وشريعة ومعاملات.

فقد اجتهد باحثون معاصرون[1] بالتأمل المجرد لنصوص القرآن والسنة، لاستنباط الأسس العامة لمفردات الأخلاق في الإسلام وتعاليمه الربانية، فخلصوا إلى أنها تتناول العناصر المكونة للإنسان، في النفس، الصدر، القلب، الفؤاد، الفكر، اللب، العقل، وفي الإنسان عامة، وتتصل بكافة شُعب الإيمان، والبر، والهجرة، والفضائل، والعلم، والعمل، والعطاء، والتوكل، والعدل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتربية الصغار، وعلاقات الإنسان بغيره، والعفة، والشجاعة، وعلو الهمة، والسماحة، والصبر، والمحبة، والدافع الاجتماعي، وقوة الإرادة، والرحمة، والأمانة، والحق، والصدق، فاستدل على أن أخلاقيات الإسلام تنطلق في حياة المسلم، لتأخذ به إلى امتثال الباعث الخلقي للفعل، ثم ممارسة الفعل الخلقي، في حق نفسه، جماعته، أمته، دينه، ربه، والناس، بل ومع كل ما حوله من كائنات.

أدى هذا إلى اختلافٍ بين الباحثين في طبيعة الأخلاق، فاعتقد البعض أنها فطرية، بينما ذهب آخرون إلى أنها مكتسبة، ورؤيتنا مع من يعتقد أن «الشرع الإلهي الإيجابي هو الذي يكمل القانون الأخلاقي الفطري المغروس في النفوس»[2]، وهذا يدحض القول بأنها مكتسبة، لكن ذلك لا ينفي قابليتها للتغيير، إذ ما يعطل الأخلاق إنما هو المكتسب، بينما حقيقتها وجوهرها وفاعليتها تكمن في فطرة الناس جميعاً، لكن يبدو أن القضية الخلافية ليست في الأخلاق ذاتها بقدر ما تتجلى في الأحكام التي

(1) أنظر: عبد الرحمن الميداني: الأخلاق الإسلامية، دار القلم،بيروت، ط5، 1999 ومحمد دراز: دستور الأخلاق في القرآن

(2) محمد دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ص11

□□□□ □□□□□.indd 220 4/19/16 4:35:20 PM

نصدرها على أفعالنا والتي توصف بالأخلاقية، إذ إن منها «ما هو منزل في شريعة ربانية صحيحة، ومنها ما هو مفروض من العادات والتقاليد، ومنها ما هو من وضع البشر»، وينتهي صاحب هذا المقال إلى تقرير أن كثيرًا من الأحكام الدينية وأحكام العادات والتقاليد وكثير من أفعال البشر هي أحكام أخلاقية[1].

في ضوء ذلك، هل لنا أن نتساءل: إلى أي جهة يمكن أن ينتمي الفعل الصوفي التعبدي وما يصاحبه من طقوس وعبادات ومشاعر إيمانية؟

– هل هو من الشرعي الإلهي الصحيح؟

– أم من العادات والتقاليد الجمعية التي أسسها الناس وتناقلوها جيلاً بعد جيل؟

– أم من الأفعال التي تفتقت عنها اجتهادات العقل في فهم نصوص الوحي؟

إن التجربة الصوفية لها جوانبٌ عدة، وموضوعية التحليل العلمي تقتضي أن نميز فيها بين:

- جانب تعبدي
- جانب وجداني
- جانب سلوكي
- جانب تعبيري

إذ ليس للعقل عند الصوفي آثارٌ فاعلةٌ في ذاتية التجربة الروحية التي يخوضها، رغم أن العقل هو صاحب الكلمة الأولى في اختيار هذا المسلك الروحي المعبر بصورة أو بأخرى عن الإسلام، ولما كانت اللغة والتعابير هي أيضاً صورةٌ معبرةٌ–

(1) عبد الرحمن الميداني: الأخلاق الإسلامية، ص15: 16

بدرجة أو بأخرى– عن هذا العقل، ولما كانت التصورات العقلية بين الصوفية فيها الكثير من الضبابية والتعقيد والاتصال الخفي بين هذه اللغة وفردية الممارسة، فإنها تدخل ضمن نطاق الاجتهاد البشري في العبادة، لكنها لا تنقطع عن الشرعي المنزل من الدين، ولا تنقطع عن العادات والتقاليد ظرفية الزمان والمكان، ولهذا يبتعد كثيراً عن الصواب من اعتقد بأن «المتأمل في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية يلاحظ أن التصوف برياضاته ومجاهداته، وبأذواقه ومواجيده، وبما انكشف عن قلوب أهله من الحجب، وما كشف لهم من حقائق، هو المرآة الصادقة التي تنعكس على صفحتها الصور المختلفة التي اتخذتها الحياة الروحية في مختلف العصور الإسلامية»[1]، وهذا يدفعنا إلى تساؤل آخر:

– هل التصوف وحده هو الذي يجسد الحياة الروحية والتدين الحق في الإسلام؟، فإذا كانت الإجابة: نعم، فسننتهي إلى سؤال آخر:

– هب أنه لم يظهر بين صفوف المسلمين هذا التصوف بدءاً من مراحله الأولى في الزهد، هل يعني ذلك أن نقصاً ما أصاب بنية الإسلام؟

الواقع أن التدين في الإسلام هو الذي قاد المسلمين إلى التعبد وممارسة التكاليف على النحو الذي ظهر بين الزهاد أولاً، ثم بين المتصوفة، وانحصر في طقوسٍ محددةٍ بين أفرادٍ بعينهم تمايزوا عن غيرهم بروحانيتهم العالية، غير أن مقصود الروحانية التامة التي يقرها الإسلام إنما تتغلغل عبر جميع مساراتها ممزوجة بالأخلاق، وأقوى ما يمثل الأخلاق في الإسلام هو الإلزام الخلقي، هكذا يمكن تلخيص المسألة من أن «أي مذهب أخلاقي جدير بهذا الاسم، لابد له أن يستند إلى فكرة الإلزام، لأنها الأساس الجوهري والمحور الذي يدور حوله النظام

(1) مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، ص 10

الأخلاقي الإنساني، وغياب فكرة الإلزام يؤدي إلى انعدام روح الحكمة العملية ومادتها، لأنه إذا انعدم الإلزام انتفت المسؤولية»[1]، وربما كان هذا هو السبب في توجه ابن رشد إلى الربط بين الأخلاق والزهد– وليس التصوف– عندما قسم العلم العملي إلى أفعال ظاهرة بدنية وهو الفقه، وأفعال نفسانية مثل الصبر والشكر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها وهي الزهد[2]، وابن رشد وهو يقر بأن الزهد مرتبطٌ بالشرع وأخلاقياته، لا يرى هذا الارتباط مع التصوف، بل نجد عند آخرين نفياً لوجود أية علاقة معتبرة بين الشرع والزهد، حيث قيل «إن الزهادة في العالم الإسلامي يمكن اعتبارها الاستثناء لا القاعدة، لأن انتشار الزهادة يضر بسير الحياة الإنسانية سواء من الناحية المادية أو الناحية الأخلاقية، بل يمكن أن يقال إن الذين يتعمدون البقاء على هامش الحياة الاجتماعية يختارون أقل المهام الأخلاقية مشقة»[3]، وهذه التوجهات الفكرية عند الغوص في أخلاق الإسلام وروحانيته فيها دليلٌ على اجتهاد الزاهد (الصوفي) في فعله التعبدي، مما يؤكد أن الزهد كمرحلة أولى هي التي مهدت الى تأسيس التصوف– حيث كان الزهد فعلاً اجتهادياً أصابه في صميمه وأنتجه وأقام بنيانه فريق من المسلمين، وليس الإسلام، وينسحب هذا الحكم بطبيعة الحال على كافة المراحل التي تعاقبت على التصوف فيما بعد حتى يومنا هذا.

التصوف ليس جزءاً من الإسلام:

يقول بول هيك «إن التصوف في ذاته شكلٌ معقدٌ من التدين»، ولا ينازعه أحد

(1) مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، ص10

(2) ابن رشد: فصل المقال، تحقيق: مصطفى عبد الجواد، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، ط3، 1968، ص53

(3) محمد دراز: دستور الأخلاق، ص 156

□□□□ □□□□□.indd 223 4/19/16 4:35:20 PM

صحة هذا القول، لكنه يستطرد قائلاً إنه أيضاً يشكل جزءاً متكاملاً من الإسلام، ويتمادى في مقالته الى أنه «الروحانية في الإسلام»[1].

وأدى هذا عند البعض إلى اعتبار الحياة الروحية هي «الوجدانيات[2]، التي تعد أساساً للتصوف ومجمعاً لبنائه في الإسلام»[3]، وهذا القول يشي بمغالطات ثلاث:

الأولى: اعتبار الوجدانيات أساساً للتصوف، تعميمٌ نستطيع أن نستدل عليه بيسر في كل الأديان والمذاهب والعصور وأفراد الزاهدين على اختلاف مشاربهم، وهو تعميمٌ فيه من السذاجة ما يكفي لأن يفتح الباب على مصراعيه لتوكيد المؤثرات الخارجة عن الإسلام وبيئته الأولى في تأسيس التصوف بين المسلمين، وكأن التصوف قد تم بعيداً عن وعي المسلمين وتفاعلهم الصادق مع ما حملته مفاهيم الإسلام من أخلاق وروحانية.

والثانية: اعتبار الحياة الروحية هي الوجدانيات يفضي إلى التساؤل : أين تكمن إذن الأخلاق العملية في هذه الحياة الروحية ؟ تلك الأخلاق التي كانت تجسيداً عملياً حقيقياً لروحانية الإسلام.

---

(1) Paul L. Heck: Sufism Today, P.13.

(2) الوجدانيات من الوجد ومفردها الوجدان وتنحصر فيه منهج ومذاهب الصوفية، والوجد عند الطوسي «ليس بكشف، ولكن مشاهدة قلب، وتوهم حق، وظن يقين»، اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ص376، ويراه الجرجاني «ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تكلف وتصنع»، التعريفات،مكتبة مشكاة الإسلام، ص 191، وتعريفات الصوفية للوجد فيها من التعميم ما يفقدها الأثر الإسلامي الذي تأسس عليه منهجهم الذوقي ومذاهبهم التي تعتمد كلية على الوجدانيات.

(3) مصطفى حلمي: الحياة الروحية، ص 5

والثالثة: اعتبار أن الوجدانيات مجمعاً لبناء التصوف في الإسلام، يجعلنا نعيد سؤالاً سبق أن طرحناه: هل بهذا يُعد التصوف عنصراً جوهرياً في بناء الإسلام؟، لأن طريقة المتصوفة كانت ترجمتهم الفعلية لما استوعبوه من روح الإسلام، فإذا صارت هذه الطريقة عنصراً مكوناً للإسلام، فهل يصح أن يُتَعبد بها؟

لقد انساق كثيرٌ من الباحثين بل وبعضٌ من الصوفية أنفسهم إلى هذا المعتقد، يقول عبد الحليم محمود بأن «الصوفية ليست شيئاً أضيف إلى الدين الإسلامي، إنها ليست شيئا أتى من الخارج فألصق بالإسلام، وإنما هي، بالعكس، تكوّن جزءاً جوهرياً من الدين، بل يذهب بعيداً في قوله «إن الدين بدونها – أي الصوفية– يكون ناقصاً»[1]، هو لم يفرق بين الإسلام كدين وبين آثار هذا الدين وانعكاساته في وعي المسلمين، فلما أراد أن يدحض شبهة ظهور التصوف لأثر غير إسلامي، أثبت أن التصوف جزءٌ جوهريٌ من الإسلام، والحق أن التصوف فعلٌ ناتجٌ عن تعلق المسلمين بدينهم، وليس واحداً من مكوناته، ربما نستطيع تقدير قيمة الزهد في الإسلام وأنه يمثل نسيجاً أصيلاً فيه، لكن لا يعني هذا أن التصوف جزءٌ من الإسلام، كما لا يعني أن ينزع أحدٌ عن التصوف صفة الإسلامية فيه، والتي كانت المميز الأبرز لأفعال وأقوال رجاله، لأن بعض الباحثين قد بالغ في إضفاء صفات أكبر وأخطر مما أراده التصوف والمتصوفة، إلى درجة أن أحدهم يدعي «إن التصوف قديمٌ قدم البشرية وإنه مرتبط بوجود الإنسان»[2]، وهذا حقيقي اذا نظرنا الى غلبة الروحانية عند أتباع كل معتقدٍ ديني، لكنها لا تُشكل بالضرورة تصوفاً، ويبالغ أحد

(1) عبد الحليم محمود: قضية التصوف، ص112
(2) فيصل عون: التصوف الإسلامي، ص62

□□□□ □□□□□.indd 225 4/19/16 4:35:21 PM

الباحثين في قوله «إن تسعين في المائة من الأمة الإسلامية خلال قرون متعددة لهم صلة بالتصوف وأهله بشكل من الأشكال»[1]، حتى يُقال «إن في علم التصوف ما جعله عند البعض إلهامياً له قوة الوحي في التشريع»[2]، هكذا وصل الأمر إلى حد إضفاء اعتبارية شرعية فوق ما ينبغي للتصوف، ليتم الحكم عليه بأنه «كأحد الأبعاد المكونة للإسلام، فإنه يمثل لدى بعض المسلمين بديلاً لسلطة الإسلام»[3]، رغم أن نتاج الصوفية ما هو إلا اجتهادهم في العبادة، وهو فعلٌ محمودٌ، وله قدره ومقداره واعتباره وأثره وانتشاره، لأنهم اجتهدوا بالقرآن والسنة الصحيحة كما فهموهما وتأثروا بفعل الصحابة، فكان الزهد، وتأسس التصوف، والفعل الاجتهادي يظل مقبولاً ما ظل في نطاقه الشرعي، غير أن ما ينبغي الرد عليه والتصدي له إنما هو التمادي في تقدير اعتبارية التصوف، وقدسية رجاله، وطرحه جزءاً جوهرياً من الإسلام، ومُعبّراً وحيداً عن روحانيته، وانعكاساً منفرداً لأخلاقه، بعيداً عن كونه فعلاً إسلامياً، اتصل وانطلق بطاقات فردية وكيانات جماعية، فعبر عنها وبها، في طرائق من الزهد الإنساني تقرباً إلى الله تعالى، حتى وهو يتحول في مرحلة لاحقة إلى مدارس وطرق ومناهج مختلفة، فإنه ظل محتفظاً بطابع الفردية في ممارساته التعبدية، فكان انعكاساً لأخلاقٍ خاصةٍ ومحددة ويمكن تأطيرها، لكنه أبداً لا يكون انعكاساً لروحانية الإسلام بتمام أبعادها، حيث إن فهم النص القرآني المحفز للتدين والزهد، يمدنا أحياناً بفهم إجمالي للنص، وأحياناً بفهم تفصيلي، ومن الصوفية من تعلق بدلالات الألفاظ في اللغة، ومنهم من تعلق بالدلالات الاصطلاحية، ومنهم

(1) سعيد حوى: تربيتنا الروحية، دار السلام، القاهرة، ط6، 1999م، ص8

(2) المرجع نفسه، ص 6

(3) Robert Rozehnal: Islamic Sufism Unbound, Palgrave Macmillan, New York , 2007,P. 85

من فهمه فهم العلم، ومنهم من فهمه فهم العمل، فلم تلتئم كافة أبعاد فهم النص القرآني عند كثير من الزهاد والمتصوفة، فمن غير المعقول أن نعتبر تفسير سورة أو آية بألفاظ – دالة على ما دلت عليه ألفاظ القرآن – قرآنا مهما كان مطابقاً لدلالات السورة أو الآية.

لماذا التصوف؟

هذا أدى بالبعض إلى أن حصر نشأة التصوف بين المسلمين بمعية الزهد والفقر، يقول مصطفى عبد الرازق «يرجع إطلاق لفظ الصوف والمتصوف بادئ الأمر حين جاء مرادفاً للزاهد والعابد والفقير»[1]، وأكد على المعنى نفسه من قال «إن مصادر التوجه الأيديولوجي في حركة التصوف هو صورة الفقر المنتشرة في بيئات التصوف»[2]، وفي هذا تضييق وتوجيه قسري لتفسير نشوء التصوف بين المسلمين، إذ لا يكون الفقر دائماً محرضاً على الزهد والتدين، فربما أخذ الثراء بصاحبه إلى أعلى مراتب التدين والزهد .

ويعزي ماسينيون النزوع إلى التصوف إلى «ثورة الضمير على ما يصيب الناس من مظالم لا تقتصر على ما يصدر عن الآخرين، وإنما تنصب أولاً وقبل كل شيء على ظلم الإنسان لنفسه»[3]، وقريب من هذا قيل إن التصوف في الإسلام «نشأ أول ما نشأ عن ثورة الوجدان الداخلي على فساد الأوضاع الاجتماعية القائمة والأخطاء الذاتية وعن شوقٍ قويٍ إلى طهارةٍ باطنةٍ تمكن من الوصول إلى الله تعالى»[4]، هكذا

(1) مصطفى عبد الرزاق: التصوف، ص62
(2) حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية، ج2، ص 308
(3) ماسينيون: التصوف، ص32
(4) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج1، ص344

تم تأصيل مقدمات نشأة التصوف في:

- سبب اجتماعي سياسي
- سبب ذاتي (الطهارة من الذنوب)
- سبب وجداني (الشوق إلى الله تعالى)

من يرى قوة السبب الذاتي في هذا الأمر عليه أن يؤكد على أن مجاهدة النفس وترويضها على احتمال أشد الآلام وكبح شهواتها هو أصل سلوكي قامت النظم الصوفية كلها عليه[1]، وعليه أن يثبت:

- أن التصوف نزوعٌ عمليٌ الى التعبد
- اقتداء بمسلك الرسول الأعظم محمد ع في حياته
- سمتٌ عامٌ عند كثير من المسلمين في القرون الأولى للدين، استمد جوهره ووجوده وشرعيته من نصوص الوحي.

ربما لهذا يقول أبو ريان «اتبع المسلمون أولاً القرآن والسنة، ثم ظهرت جزئيات كثيرة تطلبت من المسلمين أن يحكموا عليها إما حسب العرف أو حسب إدراكهم لمعنى الخير»[2]، وفي هذا إشارة واضحة إلى أن ما وجه الفكر الروحي بين المسلمين قد تمثل في عمليتين متكاملتين هما:

- الإدراك الفردي
- والوعي الجمعي

إنهما يفسحان المجال واسعاً للاختلاف في فهم مراد النص، وفي تقرير مذاهب

(1) حسين مروة: النزعات المادية، ج2، ص159
(2) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص56

□□□□ □□□□□.indd 228 4/19/16 4:35:21 PM

الاعتقاد بين المسلمين – ومنهم المتصوفة– لأن نتاجهم كان فعلاً دينياً اختص بهم، وهذا يوصلنا إلى أن التصوف هو نتاجٌ إسلاميٌ محض– على الأقل في نزوعه الأول لممارسة الزهد– وليس عنصراً مكوناً من مكونات الدين، رغم اعتباره من قبل البعض ثورةً للوجدان الديني لما ظهر كرد فعل على الترف والرفاهية والانغماس في الملذات والماديات التي سادت عصر الأمويين[1].

يؤيد ذلك أن حضارة الإسلام استكملت منذ نشأتها تقريباً البذور الأولى للاتجاهات الفكرية، وأن هذه الاتجاهات أخذت – على تفاوتٍ فيما بينهما– تتطور وتنمو تبعاً للعوامل الداخلية– اجتماعية كانت أو دينية أو أخلاقية أو سياسية– التي وجدت في البيئة الإسلامية[2]، هكذا يتضح أن هناك فرقاً بين مفهومين، وبين وجودين، هما :

الإسلام: ديناً سماوياً منزلاً على رسوله الخاتم محمد ﷺ .

والتصوف: فعلاً بشرياً، أنتجه ورسم ملامحه، وأكد عليه السلوك الصوفي – في شتى صوره– التي تعبّد بها رجاله في ظل الإسلام

إن الخلط بين هذين الوجودين– وإن تماسّا كثيراً وتنافرا قليلاً – يؤدي إلى كثير من المشاحنات وسوء الفهم وأغاليط الاستنتاج. إذ إننا أحياناً عندما نتوجه إلى دراسة التصوف لفهمه وإبراز قيمته الحضارية في ظل الإسلام، تأخذنا مواقف وعبارات رجاله، والقيّمين عليه، ومدّعيه، وأحكامنا المسبقة عليه، فلا نفعل غير أن نفسده.

(1) أحمد محمود صبحي: التصوف، ص32

(2) عبد الحليم محمود: قضية التصوف، ص183 وحسين مروة: النزعات المادية، ج2، ص150 والنشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، ص43

□□□□ □□□□□.indd 229 4/19/16 4:35:21 PM

وهذا يجعلنا وجهاً لوجه أمام إجابة تبدو مقبولة بمعايير العلم ومنهجية التحليل، هي أن ما حمله المتصوفة من المسلمين كان إرثاً إسلامياً محضاً، لكنه مع رقيه وتميزه وروحانيته لا يشكل واحداً من مكونات الإسلام، بل هو أثر من آثاره، انعكس في كل عصر بين فئة من المسلمين، فاستوجب وصفه ب «تصوف المسلمين»، وليس ب «التصوف الإسلامي»، وربما كان السبب الذي أدى الى الخلط بين هذين التعبيرين هو ما عبر عنه أحمد صبحي بتعذر الفصل بين « دراسة التصوف» وبين» الموقف من التصوف «، فمن أراده غريباً عن الإسلام يرده الى مصدر أجنبي: هندي أو فارسي أو مسيحي أو يوناني، ومن يتعاطف معه التمس له أصلاً اسلامياً في القرآن والسنة وسيرة كبار الصحابة[1].

فانه لم يُعَنَف مسارٌ فكريٌ في الإسلام مثلما عُنِّف المسار الروحاني الذي يعد التصوف أبرز مظاهره، فقد أُرجع قولهم بالكشف الى الأفلوطينية، واعتبر نوعاً من الوهم، وأن قولهم بالحلول والقطب انما أخذوه نتيجة مخالطتهم للشيعة.[2] في اشارة الى الصلات التي تربطهم بالتشيع ومذاهبه، وقيل إن غموض التعبيرات التي صرح بها الصوفية زادت المسافة بينهم وبين الفقهاء الذين يعتبرونها شططاً، وبينهم وبين العلماء الذين يرونها حدساً لا يمكن اخضاعه لبرهان علمي[3]، في إشارة إلى بعدهم عن التفقه في الدين واستحالة تقنين أحوالهم بشكل علمي، فضلاً عما يُقال عنهم في كل حين أنهم عادوا لما بدأوا منه من المبالغة والاعتداد بالمظاهر والشكليات، لدرجة أن من يشرفون علي الطرق الصوفية في القرون الأخيرة

(1)(أحمد صبحي : التصوف، ص 10
(2)(ابن خلدون : المقدمة، ص 297 ودومينيك أورفوا : تاريخ الفكر العربي والإسلامي : ص 261
(3) عمار علي حسن : التصوف والسياسة، ص 58

□□□□ □□□□□.indd 230 4/19/16 4:35:21 PM

أميّون يتولون قيادة الأتباع والمريدين[1]، وأنهم تناقضوا في موقفهم من الشريعة عندما هدموا الوجدانية نفسها، وقالوا بالاتحاد والحلول ووحدة الوجود، وكلها تصب في اطار خرق مبدأ الانفصال المطلق بين الله والانسان عن طريق الاتصال المباشر بين الله والانسان في أتم صوره وهي الفناء[2]، وأنهم تقاعسوا عن مشاركة المسلمين في الجهاد ضد الصليبيين مثلما حدث من الغزالي وابن عربي[3]، بل إنهم تجاوزوا بأدبهم النصوص القرآنية ومرويات السنة النبوية الصحيحة[4]، وقد وصلت حملة تعنيف الصوفية أقصى مداها باعتبارهم « ليسوا من الإسلام في شيء، بل كفارٌ بإجماع الأمة»[5]، ونالهم الأذى من أصحاب حركات التجديد الإسلامي حديثاً[6]، واعتُبر أن حركة التصوف قد انتهت الى نظم وتقاليد وطقوس شكلية، ففرغت نهائياً من مضمونها الأيديولوجي، وانقلبت حركة رجعية طفيلية لعبت دوراً خطيراً في غلبة التخدير الاجتماعي[7]، ويبدو أن هذا الهجوم مبالغٌ فيه، وتطغى عليه تعميمات لا سند لها من التأريخ المنصف، كما أصاب هذه الأحكام تشابكٌ وخلط واضح بين ما هو « تصوف» و«لا تصوف»، أو بين «صوفي» و«مدعي تصوف»، فليس من الإنصاف تفتيت التصوف – حتى ولو كان على المستوى النظري – فيُقال هذا تصوفٌ سنيٌ، وهذا تصوفٌ بدعيٌ – إذ كيف يستقيم أن نقول في آن واحد «تصوف» و«بدعي»، ذلك مضادٌ لبديهيات العقل العلمي، كما أنه يصنع

(1)(ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية، ج2، ص 70
(2) حسين مروة : النزعات المادية، ج2، ص 218
(3) عامر النجار، الطرق الصوفية، ص14
(4)(الطاهر مكي : مقدمة في الأدب الإسلامي المقارن، ص 4
(5) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل، ج2، ص267
(6) أحمد صبحي : التصوف، ص 403
(7) حسين مروة : النزعات المادية، ج2، ص 315

□□□□ □□□□□.indd 231 4/19/16 4:35:21 PM

قناعات مسبقة تفتقر أحياناً الى معايير التقييم الصحيح، لأنها تنبني على أحكام جزئية، فليس التصوف وحده برجالاته ونظرياته وأدواره يبقى منفرداً بما أصابه من تغيرات وتحولات وعثرات، وما حمله من نظريات وتعابير، إذ إن كل مسار فكري قطعه المسلمون في وعيهم بدينهم قد أصابه ما أصاب التصوف من أصناف المعقول وغير المعقول معاً.

□□□□ □□□□□.indd 232 4/19/16 4:35:21 PM

الخاتمة

□□□□ □□□□□.indd 233 4/19/16 4:35:21 PM

- إن مواجهة ما يُسمى ب «الفكر المتطرف» عند المتشددين مدّعي الإسلام في عصرنا، يجب أن يتم في نظر البعض ب «الفكر»، واستدراكنا أن لا يوصف أبداً «التطرف» بالفكر، فلا يكون فكراً ما كان متطرفاً أو متشدداً أو مغالياً أو منغلقاً على فهم بعينه، أو متشبثاً برأي واحدٍ منكراً لغيره، هادماً لما استوعبه النص من سعة الدلالات، وإنما تكون المواجهة بالوعي، أعني بناء حالة العلم التي تصل الانسان الواعي (المسلم) بموضوع وعيه (الإسلام)، ودراستنا قراءةٌ تحليليةٌ نقديةٌ لتاريخ الفكر بين المسلمين، تستلهم منه تصوراً لبناء تلك الحالة في مساراتٍ خمسةٍ متوازية ذي غاية واحدة، لأن الأمة لا تنحدر وتهوي على مستوى الفكر أو العلم أو المادة أو الانجاز أو الأخلاق إلا لحظة انفصال أفرادها عن موضوع وعيهم.
- إنّ أساس «عزّة الأمة وكرامتها» يكمن في تقديرها لقيمة ذاتها، فقد قُيّض لأمة الرسالة طُهر المكان الذي انبعثت منه أنوار الهداية للناس كافّة، وإليه تهفو وستظلّ أفئدةٌ، تتنفّس في جنباته القيم، ويظلّ فيه شاهدٌ على أنّ للإنسان إلهاً واحداً. وبُعث منها الرسول الذي شرف بمهمّة تبليغ الرسالة وشرفت به، كما وهب الخالق سبحانه لهذه الأمة سلطان الكلمة التي حملت بلاغة الشعراء وفصاحة الخطباء وحكمة السابقين، فدلّت على الروح الجامعة للأمة، وكان تكريمها أن أتى بحروفها وحي السماء، لأن تلك الروح الجامعة خضعت لذوقٍ وبصيرةٍ ورهافةٍ عُليا من الحسّ وسندٍ أصيلٍ من الأخلاق، يضرب بجذوره إلى أيام الرسالات السابقة، وقيم النبوّات الأولى، فقيمة هذه اللغة ليست في مبناها وحسب، وإنما بما تحمل من دلالات، التقى رافدها مع رافد النص القرآني قراءةً وفهماً وتفسيراً وعلماً ونُظماً للحياة،

فأساسُ بناء الوعي من هذه الزاوية ليس هو الوعي بالذات، وإنما الوعي بقيمة الذات وتقدير هذه القيمة، لأننا قد نبصر الشيء ولكنا لا نتبصّر قيمته، وربما هذا ما يدل عليه حالنا منذ قرون خلت وإلى اليوم.

- إنّ منتوج الوعي بين المسلمين في قراءة النص الإلهي ربما يكون عصيّاً على الإحاطة، ففي كلّ شبر منه يُطلّ إبداع، وتعلو إضافة، ويتأسّس علم، وينمو منهج، ويتّسع أفق، ويمتدّ نظر، ويشرَأبّ خلق، وفي كلّ حركة عقلية خاضها الوعي لمواجهة مضادات الوعي، لا نفتقد أثراً لاثنين:
  - ارتباط العقل بالنص
  - وارتباط النص بالواقع
- فالإسلام وهو عقيدة فإنه علم، وهو شريعة ومعاملات فهو علم، وهو يرسي دعائم النظم في الاقتصاد والحكم والعلم والأخلاق فهو علم، وهو آيات تُتلى وعظات تُعتبر فهو علم، وقراءة الوحي إنّما تكون في اعتباره وتمثّله علوماً تُبنى، ونُظُماً تتآلف من أجل الخيرية في الإنسان وللإنسان، والنصّ القرآني وهو يدفع إلى العلم فإنه يتجنّب المباشرة في توجيهات آياته، إنه يمدّ المجال فسيحاً للوعي أن يقرأ ويفهم ويبدع ويطبّق، لا لاستنباط وجوه الإعجاز العلمي واللغوي والتاريخي والرقمي والبياني، وما شاكلها من وجوهٍ للإعجاز – على أهمية اعتبارها وهي كُثر – وإنما لانتزاع العلم من مكامنه في آيات الله المسطورة والكائنات المنظورة؛ لأنّ العلم – وهو غاية الوحي– ليس إلا فعلاً وجهداً إنسانيّاً يُبنى، وما قدر عليه السابقون يظل في الإمكان دائماً مثله.

- إن من يعتقد أن الظواهر المتعلقة بقضايا العلم الشرعي لا تخضع لقانوني السببية والحتمية، فهو يُضادّ العلم؛ فالشرعيّات تخضع قضاياه – كخضوع الظاهرتين الطبيعية والإنسانية – لسنن وقوانين لا تخل، وتخضع أيضاً للدراسة والتّقصّي والفهم والتّنبُّؤ والتّحكّم والتّغيير، و«سفك الدماء» الذي صار في واقع المسلمين – ولا زال يصير الى يومنا هذا – والذي أوقعه مسلمون – هكذا يدّعون – بحقّ مسلمين وغير مسلمين، يجب أن يكون نقطة البدء في حركة جديدة للوعي، لمواجهة ما أثارته من قضايا محيرة لعقول العامة والخاصة، هي في حاجة إلى بحثٍ، وتأصيل، وعلمية، وحيادية، وأُولى تلك القضايا أهمية هي الضبط الصحيح لمفاهيم: الإيمان، الكفر، الردة، الكبيرة، الحريّة، المسئوليّة، الجزاء، العدل، التّكليف، الجهاد، الحلال، والحرام.
- إن من الطبيعي أن تنبثق في وعي المسلمين عند كل تقهقرٍ أو انتكاسة في فهم الدين « قوّةٌ « تردهم إلى حالة ما من الوعي، غير أنّه لأسباب – هي الى الآن غير محدّدة وفي حاجة إلى تأريخ وتقصي – تبدّلت هذه « القوّة» ليصبح لها تجليّاً مغايراً هو ال «عنف»، الذي أصبح له أنصارٌ وجماعاتٌ، وظهر لأتباعه خطابٌ ديني وأحزاب وتيارات، بدا انتشارها دينيّاً ويجهر أصحابها أنهم مسلمون، وعمدة تطرفهم أن الإسلام هو الحل، وأن مجتمعات المسلمين في جاهليّة وكفر، وأن الحاكمية لله تعالى، وليس لنا إلا طريق السلف، والجهاد، مما يدلّ على أنّ موجات التضليل والتجهيل والتكفير والعنف وإرباك الناس، وتفتيت المجتمعات تتشكل مثلما تتشكّل موجات الوعي والتحضّر والعلم سواءً بسواء، وربّما كانت أكثر شدّة، وهنا تبرز حاجة

العقل الإسلامي لأن يستدل، فالاستدلال أولوية قصوى لاستنباط المفاهيم والأحكام في قضايا الأصول والفروع للعقيدة، من غير تضييع للجهد في البحث عن أسبقيّة أي الأثنين يكون أولاً: حجة النقل أم حجة العقل، فليس في نصوص الوحي ما يشير إلى أحقية أي منهما بأسبقية البرهنة، إذ أحياناً ما تُلزمنا قضية بتقديم النص، فيما تلزمنا أخرى بأولوية الاستدلال العقلي، ولا يجب أن تبقى هذه المسألة في نطاق الجهود الفردية، إنما يحتاج انضباطها إلى جَهد مؤسسي يُمكّن لهذا الترتيب، ويعيننا على إدراك الكلي، والتسامي عن متاهات التفاصيل، فلا تضيع الغايات الكبرى في الوعي بالإسلام إلا عندما تستغرقه جزئيّاتها.

- إن الفصل بين النص، ونتاج وعي المسلمين به؛ مطلبٌ حتميٌ، لأن نتاج هذا الوعي قد تجلّى في إبداعات الفكر واسهاماته العلميّة والكلاميّة والأدبيّة واللغويّة والفقهيّة والفلسفيّة والصّوفيّة، وأهمية هذا الفصل حتّى لا تذهب قدسيّة النصّ الإلهي إلى واحدٍ من هذه الإبداعات؛ فهي أثرٌ من آثار الوعي بالدين، وليست جزءاً أصيلاً منه، وهي قابلةٌ لأن تُقرأ وتُنقَد، ويُضاف إليها ويُحذف منها، ويطالها التعديل والتصويب والتمكين.
- إن الإسلام يجب أن يُقَدم للناس مثلما أراد ربُ العزة، نظاماً شاملاً متزناً للحياة، بكل ما يؤسسه من عقائد وتشريعات ونُظم، وبكل ما يبنيه من قواعد للحكم والسياسة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق والمعاملات والعقوبات، فليس في صالح الإسلام ولا في صالح المسلمين أن يتم اختزاله على يد شخصٍ أو فئةٍ أو جماعةٍ بعينها، أو انكماشه في طقوسٍ أو أورادٍ أو مظاهر بعينها، ولا يصح حصره في حكمٍ فقهيٍ جزئي، أو في مسألة

اجتهادية يجوز الاختلاف فيها، فذلك ينقل الإسلام إلى دائرة ضيقة، لا تُظهر جوهره الأصيل وغاياته النبيلة.

- إن الخصومة بالإسلام مرضٌ عضال، لم ينج من أثره أصحاب الفكر على اختلاف مشاربهم الفكرية، وطالما انصبّت هذه الخصومة في اتجاهين:
- إمّا بتأليب صدور الحكّام على مفكري المسلمين – بالفتنة – وهذا فعل السياسة (وما تبطنه وراءها من أطماعٍ وأحقادٍ ونزعاتٍ ضيقة).
- وإما بتأليب صدور العامّة – بالتكفير والتّضليل– وهذا فعل غياب الوعي والانفصال عن متغيرات الواقع.
- وغالباً ما نهض الاثنان معاً، فهما وجهان لعملة واحدة، ولا يكون هناك تنويرٌ ولا إنجازٌ علمي، ولا يرتقي أدبٌ أو فنٌّ، ولا يظهر علمٌ أو تتطوّر معرفة، ولا ينصلح معوجٌّ، ولا يتراجع متطرّف إلى الصواب إلا ببناء حالة الوعي.
- إن انشغال المسلمين بتأسيس منهجية تحليلية في الوعي بالإسلام كان نابعاً في أساسه من اتصالهم بعقيدتهم وتفاعلهم مع نصوص القرآن، وواقعهم التاريخي، ولم يكن انشغالهم صدىً لفكر يوناني إلا في تعابيره وأطره اللغوية، ولم ينفصل في أغلب كلياته عن مقاصد الشريعة الكبرى، إذ أسس المسلمون منهجية فلسفية متصلة بمقتضيات الشرع، ولم يقبلوا منطق أرسطو كما أراده هو، وأسسوا أقيسة وقضايا واستدلالات جديدة استمدوها من النصوص القرآنية، فقد شيد الكندي لمسار الوعي الفلسفي بالإسلام امتداداً طبيعياً للظرف السياسي والديني والاجتماعي الذي عاشه في جو

مكتظ بالمناظرات الفقهية والكلامية والأدبية التي سادت زمن العباسيين الأول، ثم كانت اضافات الفارابي وابن سينا، حتى تكاملت منهجية ابن رشد في بنائه الفلسفي والتي تكاد تكون القاسم الأعظم في أرجاء فلسفته الذي يؤكد على وحدة الغاية بين الفلسفة والدين، ولم تكن إنجازاتهم على مستوى الوعي الفلسفي بالدين منفصلة، بل متكاملة مع انجازات المتكلمين والفقهاء والمحدثين واللغويين في تشكيل الوعي، ولم تكن وقفة العقل الفلسفي في الإسلام لمواجهة الفكر اليوناني سلبية، حيث إن أصحابه قبلوا ونقدوا وردوا وأضافوا إلى تفاصيل هذا الفكر بما حملوه جادين من عقيدتهم، سواء على مستوى الموضوع أو المنهج.

- إن آيات القرآن بقدر حرصها على إعمال العقل؛ فإنها وبالقدر نفسه تخاطب الروح وتحرّر طاقات النفس الإيمانيّة لأن تهتدي، وإذا تجاوزنا الخلاف اللغوي والفلسفي لدلالات الروح والنفس، يظل اهتمام النصّ القرآني والنّصّ النبويّ الشّريف بالجانب الروحاني والأخلاقي في الإنسان عظيماً ومتوالياً ومنتظماً، لهذا فليس غريباً أن يواكب الإسلام نوعٌ متفرد من وعي المسلمين به، لا يقلّ قدراً عن الوعي الفقهي، أو الكلامي، أو الأدبي، أو العلمي، أو الفلسفي. إنه الوعي الوجداني، الذي ظلّ ملازماً لنموّ الدين في النفوس منذ اللحظة الأولى، وليس لنا أن نتصوّر هذا الوعي أمراً خالياً من العقلانية، إذ بدءُ هذا الوعي أمرٌ عقليٌّ صرْف، وكان له فرسانه من الروحانيين والزّهّاد والمتصوفة وعلماء الأخلاق، فتكامل الإسلام رهن بروحانيّته، تلك الروحانية التي تسري في كافة جنبات الدين، إنها من أسرار بقاء الأمّة، لكنها روحانيّة لا تحصر هذا الدين العظيم في شكليّات وطقوس،

أو نظريات وعبارات ورموز.

- إن التصوف كعلم وممارسة وأفعالٍ تعبديةٍ وتعبيراتٍ لغويةٍ من شعرٍ ونثر، يعد واحداً من اجتهادات المسلمين نتيجة تفاعلهم مع النصوص القرآنية والنبوية، فالتصوف أثرٌ من عمل العقل المسلم، ولا يجب أن نتناوله كأحد مكونات الإسلام، فالأحكام التي صدرت على التصوف ورجاله ونظرياته إنما تعود على التصوف نفسه – سلباً أو ايجاباً – ولا تجري على الإسلام، وكذلك نماذج الأفعال التعبدية التي تنوعت بين رجال التصوف ولاقت رواجاً بين الناس إنما تنتسب إلى فاعليها لا إلى الإسلام.
- إن بناءَ الوعي بالإسلام مهددٌ، يترصده الكثيرون، فيهم من يدَّعي الإسلام زوراً، تتمادي أغراضهم ليزيحوا الدين عن وجوده، درجة أن انتظمت كتبٌ تدعو إلى الحنيفية من جديد، وهو حقٌ أُريد به باطلا، لأن كلمة الله تعالى لازالت وستظل باقية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دينا﴾.
- يجب علينا أن نعيَ أولاً، ثم أن نوصل هذا الوعي إلى الآخر، بأن هناك فرقاً بين حقيقتين متمايزتين هما: «الإسلام» و «المسلمين»، فلعل كثيراً من الاضطراب الفكري والديني والسياسي الحاصل اليوم في أرجاء ادنيا، سببه عدم التمييز بينهما، ومن أسس بناء الوعي هو التفرقة بينهما، فالإسلام موضوعٌ الوعي، والمسلمون هم من يشكلون الذات الواعية، وعلى قدر التقارب بينهما يعلو مستوى البناء الذي نتوخاه في الوعي بالدين.

□□□□ □□□□□.indd 241 4/19/16 4:35:22 PM

المصادر والمراجع

□□□□ □□□□□.indd 243 4/19/16 4:35:22 PM

أولاً : المصادر العربية

1. ابن أبي أُصيبعة: عيون الأنباء، تحقيق: نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت
2. ابن القيّم: أعلام الموقعين، تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 1423ه
3. ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ويفلد، دار مكتبة الحياة، بيروت
4. ابن النديم: الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، طهران، 1971 م
5. ابن الهيثم: المناظر، نسخة الكترونية من مكتبة المصطفى الاليكترونية
6. ابن تيمية: التفسير الكبير، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت
7. ابن جني: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت
8. ابن خلدون : المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية،بيروت،ط2
9. ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حجر عاصي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1986م
10. ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط 2001م

11. ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1964م

12. ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة: تحقيق : محمد علي الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت

13. ابن رشد: فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق: مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، ط3، 1968

14. ابن رشد: فصل المقال، تحقيق : محمد العسري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1977،1 م

15. ابن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1983م

16. ابن قتيبة: أدب الكاتب، تحقيق: محمد الوالي، مؤسسة الرسالة، بيروت

17. ابن قتيبة: المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة

18. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلام، دار طيبة، الرياض، ط 2، 1999م

19. ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة

20. أبو زيد بن أبي الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار صادر، بيروت

21. الاسفراييني: التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، ط 1، 1940م

□□□□ □□□□□.indd 246 4/19/16 4:35:22 PM

22. الإسكافي: درة التنزيل، تحقيق: محمد مصطفى آيدين، جامعة أم القرى، السعودية، ط 1، 2001م

23. الأشعري: رسالة الى أهل الثغر، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط2، 2002م

24. الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1950م

25. الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تحقيق: محمد بهجة الأثري، دار الكتب العلمية، بيروت

26. الألوسي: روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت

27. امرؤ القيس: ديوان امرؤ القيس، تحقيق: مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط5، 2004م

28. الباقلاني: الإنصاف، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1993م

29. البخاري، الجامع الصحيح، شرح وتصحيح: محب الدين الخطيب وآخرون، المكتبة السلفية، القاهرة، ط 1، 1400ه

30. البغدادي: الفرق بين الفرق، دار الجيل، بيروت، ط1978م

31. البيروني: في تحقيق ما للهند من مقولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط 2

32. التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ط 1، 1996م

□□□□ □□□□□.indd 247 4/19/16 4:35:22 PM

33. الجاحظ: رسالة «كتاب مفاخرة الجواري والغلمان» من رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964 م

34. الجاحظ: رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق: علي بو ملحم، منشورات دار الهلال، بيروت، ط 3، 1995م

35. الجاحظ،: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 7، 1998م

36. الجرجاني: أسرار البلاغة، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988م

37. الجرجاني: التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ط 1985م

38. جمال الدين القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1997م

39. الحاكم النيسابوري: معرفة علوم الحديث، تحقيق: السيد معظم حسين، المكتبة العلمية، المدينة المنوّرة، ط 2، 1977م

40. الخازن: لباب التأويل ومعاني التنزيل، مكتبة المثنى، بغداد

41. الخطيب الإسكافي: درّة التنزيل وغرّة التّأويل، تحقيق: محمد مصطفى آيدين، جامعة أمّ القرى، السعودية، ط 1، 1418ه

42. الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2003،1م

43. الخوارزمي: كتاب الجبر والمقابلة، تقديم وتعليق: علي مصطفى مشرفة ومحمد مرسي أحمد، مطبعة بول باربيه، 1937م

□□□□ □□□□□.indd 248 4/19/16 4:35:22 PM

44. الخياط، الانتصار، تحقيق نيبرج، الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط 2، 1993م

45. الدارمي: الرد على الجهمية، تحقيق: بدر البدر، الدار السلفية، الكويت، ط 1، 1985م

46. الرازي: علم الفراسة، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب، القاهرة، ط 2002م

47. الرازي؛ التفسير الكبير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1981م

48. الزرقاني: مناهل العرفان، تحقيق : فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1995م

49. الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة

50. الزمخشري : الكشاف، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود وعلي معوض، مكتبة العبيكل، الرياض، ط1، 1998

51. الزمخشري: المستقصي من أمثال العرب، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط1

52. زهير بن أبي سلمى، ديوان زهير بن أبي سلمى، شرح: حمدي طماس، دار المعرفة، بيروت

53. الزوزني (الحسين بن أحمد): شرح المعلقات السبع، تحقيق: لجنة التحقيق في الدار العالمية، الدار العالمية، بيروت، ط 1993م

□□□□ □□□□□.indd 249 4/19/16 4:35:22 PM

54. السمعاني: أدب الإملاء، تحقيق: علي زيعور، مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، ط 1، 1993م

55. الشاطبي: الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة آل سلمان، دار ابن عفان،ط1، 1997

56. الشافعي: الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت

57. الشهرستاني: الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1992م

58. الشوكاني: إرشاد الفحول، تحقيق: سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط 1، 2000م

59. الشوكاني: التحف، تحقيق: سيد عاصم علي، دار الصحابة للتراث، القاهرة، ط 1، 1989م

60. صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، تحقيق : الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، 1912م

61. الطوسي: اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ط 1960

62. عبد العزيز الثعالبي: سقوط الدولة الأموية، تحقيق: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1995م

63. الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1993م

64. الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب

الثقافية، الكويت

65. الفارابي: إحصاء العلوم، تحقيق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1996م

66. الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة

67. الفارابي: السياسة المدنية، تحقيق: فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1964م

68. الفارابي: رسالة في التنبيه على السعادة، تحقيق : سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط 1، 1978م

69. الفارابي: رسالتان فلسفيتان، تحقيق : جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط 1، 1978م

70. الفارابي: فصول منتزعة، نسخة إليكترونية، مكتبة المصطفى الاليكترونية

71. الفارابي: كتاب الملّة، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط 2،1991م

72. القاضي عبد الجبار: المغني، تحقيق: توفيق الطويل وسعيد زايد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، ج 8 «المخلوق»

73. القاضي عبد الجبار: المنية والأجل، تحقيق عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط 1985م

74. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان،

مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1996م

75. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2006م

76. القسطلاني: لطائف الإشارات، تحقيق: عامر السيد عثمان وعبد الصبور شاهين، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1972

77. القلقشندي: صبح الأعشى، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 1922م

78. الكندي، رسائل الكندي الفلسفية (كتاب الكندي إلى المعتصم) تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 2

79. الماتريدي: التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية

80. المحاسبي: العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسين القوتلي، دار الفكر للطباعة النشر والتوزيع، بيروت

81. المسعودي: مروج الذهب، تحقيق: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2005م

82. المفضل الضبي: أمثال العرب، تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ط 1

83. المقريزي: الخطط، تحقيق: محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1998م

□□□□ □□□□□.indd 252 4/19/16 4:35:22 PM

ثانياً : المراجع العربية

1. إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1984
2. ابراهيم مدكور: الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1983م
3. ابراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ط 1983م
4. ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، المكتب المصري للطباعة والنشر، القاهرة، 1983 م
5. أحمد ابراهيم الفيومي: علم الكلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 2002م
6. أحمد الأمين الشنقيطي: المعلقات العشر، دار النصر للطباعة والنشر
7. أحمد أمين: ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 10
8. أحمد أمين: فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 12، 1978م
9. أحمد حسن الزيات: تاريخ الأدب العربي، دار نهضة مصر، القاهرة
10. أحمد عزت راجح: أصول علم النفس، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط7، 1968م
11. أحمد فؤاد الأهواني: الكندي فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، من سلسلة أعلام العرب، رقم 26

□□□□ □□□□□.indd 253 4/19/16 4:35:22 PM

12. أحمد محمود صبحي: التصوف، دار المعارف، القاهرة
13. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ط 2
14. الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1995م
15. أمينة بيطار: تاريخ العصر العباسي، مطبعة جامعة دمشق، ط 4، 1997م
16. البير نصري نادر: ضمن تحقيق كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» دار المشرق، بيروت، ط 2
17. توفيق الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 87/ مارس/ 1985م،
18. توفيق برو: تاريخ العرب القديم، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 1، 1996م
19. الجابري: مقدمة تحقيق كتاب «الكشف عن مناهج الأدلّة» لابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت
20. جرجي زيدان: علم الفراسة الحديث، دار كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة
21. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط 1989 م
22. حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام، دار الجيل، بيروت، ط14، 1996 م
23. حسن حنفي: حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1990م

□□□□ □□□□□.indd 254 4/19/16 4:35:22 PM

24. حسين القوتلي: من مقدّمة تحقيق كتاب «فهم القرآن» للمحاسبي

25. حسين صبري: رواد الشك المنهجي، دار الضياء، ابوظبي، ط 1، 2011م

26. حسين صبري: رؤية الله في الإسلام، دار الضياء، أبو ظبي، ط1، 2011

27. حسين مروة: النزاعات المادية، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط 5، 1985م

28. حمود غرابة: الأشعري، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ط 1973م

29. حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ط2، 1982م

30. خالد المزيني: المحرر في أسباب النزول، دار ابن الجوزي، الدمام، ط 1، 1427ه

31. الرافعي: تاريخ آداب العرب، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، ط 1

32. زهدي جار الله: المعتزلة، دار الينابيع، بيروت، ط 5، 1987م

33. زينب عفيفي: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، دار الوفاء، الاسكندرية

34. سامح زين، علم النفس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، 1991م

35. سعيد حوى: الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط 4، 2001

36. سعيد حوى: تربيتنا الروحية، دار السلام، القاهرة، ط1، 1983

37. السيد ياسين: الوعي القومي المعاصر، مركز الدراسات السياسية

□□□□ □□□□□.indd 255 4/19/16 4:35:23 PM

والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة. ط 1، 1991م

38. شعبان محمد إسماعيل: المدخل لدراسة القرآن والسنة، دار الأنصار، القاهرة، ط 1، 1980م

39. شوقي ضيف وآخرون؛ المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004م

40. شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي في العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط 24، 2003م

41. عاطف العراقي: النزعة العقلية عند ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط 4، 1984م

42. عامر النجار: الطرق الصوفية، دار المعارف، القاهرة، ط6، 1995

43. عباس حسن: النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة

44. عباس محمود العقاد: ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط 6

45. عباس محمود العقّاد: التفكير فريضة إسلامية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط6، 2007م

46. عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة

47. عبد الحليم محمود: قضية التصوف، نسخة الكترونية، مكتبة المصطفى

48. عبد الحميد محمد أبو سكين: المعاجم العربية، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط 2، 1981م

49. عبد الرحمن الميداني: الأخلاق الإسلامية، دار القلم،بيروت، ط5، 1999

50. عبد العزيز الدوري: دراسة في الهوية والوعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، 2009م

51. عبد الكريم الخطيب: التعريف بالإسلام، دار المعرفة، بيروت

52. عبد الكريم بكار : تجديد الوعي، دار القلم، دمشق، ط1، 2000م

53. علي ابراهيم حسن: التاريخ الإسلامي العام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة

54. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي: ضمن تحقيق كتاب «الإيمان» لابن منده، الكتاب الأول، مؤسسة الرسالة

55. علي سامي النشار: مقدّمة تحقيق كتاب الشامل للجويني، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط 1969م

56. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة،ط1995،9

57. علي ظريف الأعظمي: مختصر تاريخ البصرة، مطبعة الفرات، بغداد، ط 1927م

58. علي عبد الواحد وافي: المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة

59. عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة العصرية، بيروت، ط 5، 1989م

60. فؤاد زكريا: التفكير العلمي سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد3، مارس 1978 م

□□□□ □□□□□.indd 257 4/19/16 4:35:23 PM

61. فيصل بدير عون: التصوف الإسلامي، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ط1983
62. قدري حافظ طوقان: علماء العرب؛ منشورات الفاخريّة، الرياض
63. محمد أبو زهرة: زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، بيروت
64. محمد أركون: نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت
65. محمد البهي: الفارابي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 1981م
66. محمد الخضري بك: الدولة العباسية، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت، ط 1989م
67. محمد السيد الوكيل: في عصر الخلفاء الراشدين، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، ط 4، 1993م
68. محمد العسري: ضمن تحقيق كتاب «فصل المقال» لابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1977م
69. محمد توفيق أبو علي: الأمثال العربية في العصر الجاهلي، دار النفائس، بيروت، ط 1988م
70. محمد حسين الذهبي: علم التفسير، دار المعارف، القاهرة
71. محمد دراز: دستور الأخلاق في القرآن، دار الدعوة، الإسكندرية، ط1، 1996
72. محمد دراز: من خلق القرآن، مطبوعات إدارة الشئون الدينية، قطر، 1979
73. محمد رشيد رضا: تفسير المنار، مطبعة المنار، القاهرة، ط 2، 1947م

74. محمد صدّيق المنشاوي: مقدّمة تحقيق معجم التعريفات للجرجاني، دار الفضيلة، القاهرة

75. محمد عابد الأهواني: الكندي فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة

76. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 10، 2009م

77. محمد عبد الهادي أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 2

78. محمد عبده: رسالة التوحيد، ط 1969م،ط1969م، نسخة اليكترونية، مكتبة المصطفة الاليكترونية

79. محمد عجاج الخطيب: السنة قبل التدوين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1988م

80. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1973

81. محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط2

82. محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة

83. محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، المكتبة العلمية، بيروت

84. محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية، دار الفرقان، القاهرة

□□□□ □□□□□.indd 259 4/19/16 4:35:23 PM

85. محمد مرحبا: الكندي، منشورات عويدات، بيروت، ط 2، 1985م

86. محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة

87. محي محمد مسعد: قواعد منهجيّة للبحث في العلوم الوضعية والإسلامية، ط 1994

88. مصطفى السباعي: السنة ومكانتها من التشريع، دار الورّاق للنشر والتوزيع،

89. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العمة للكتاب، القاهرة، ط2، 1984

90. مصطفى صقر: نظرية الدولة عند الفارابي، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، مصر، ط 1989م

91. مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة

92. مصطفى عبد الرزاق: التصوف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1984

93. منى أبو زيد: الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1977م

94. نبيله حسن: تاريخ الدولة العباسية، دار المعرفة الجامعيّة، الاسكندرية، ط 1993م

95. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء

96. هاني يحيى نصري: الفكر والوعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998م

ثالثاً : الكتب المترجمة

1. أحمد عروة: الإسلام في مفترق الطرق، ترجمة: عثمان أمين، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1975
2. آدم ميتز: الحضارة الإسلامية، تعريب: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5
3. أوليري: الفكر العربي، تعريب: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1982م
4. بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 5، 1968م
5. تد هو تدرتش: دليل إكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحمادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهيرية الليبية
6. دومينيك أورفوا: تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ترجمة: رندة بعث، مكتبة الشرقية، بيروت، ط 1، 2010م
7. ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمة: عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1993
8. زيجرد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة : فاروق بيضون وكمال دسوقي، راجعه : مارون عيسى الخوري، دار الجيل، بيروت، ط8، 1983م

9. سارتون: تاريخ العلم، ترجمة: إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، القاهرة، ط 1961
10. غرديه وقنواتي: فلسفة الفكر الديني، ترجمة: صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت
11. الكسندر ستيبتسفيتش: تاريخ الكتابة، ترجمة محمد الأرناؤوط، سلسلة عالم المعرفة، العدد 169، يناير 1978م
12. كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة : نصير مروة وحسن قبيسي، مراجعة الامام موسى الصدر، منشورات عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط 2، 1985م
13. ماسينيون: التصوف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1984
14. مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط 1986م
15. محمد أركون: نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت

□□□□ □□□□□.indd 262 4/19/16 4:35:23 PM

رابعاً : الكتب الأجنبية

1. A.J. Wensinck : The Muslim Creed, Barnes &Noble, Inc., New York,1965
2. Carl W. Ernst : Early Islamic Mysticism ,Translated by: Michael Sells, Paulist Press ,New Jersey, 1969
3. Chryssi Sidiropoulou : Classic Issues in Islamic Philosophy and Thedology , Springer , New York , 2010
4. De Bore : History of Philosophy in Islam , translated by : Edward R. Jones , LUZAC , London ,1903
5. Mark J. Sedgwick: Sufism The essentials , The American University in Cairo Press, Cairo , 2000
6. Montogomery Watt: Islam and The Integration of Society, Edinburgh University Press, North America, 1971
7. Oliver Leaman: An Introduction to classical Islamic Philosophy. Cambridge University press. United Kingdome, 2002
8. Oxford World Power, Oxford University Press.London,6th Edition,
9. Reynold Nicholson: A Literary History of The Arabs, Adelphi Terrace, London, 1907
10. Reza Aslan: NoGod but God, Random House Trade Paperback, New York, 2011
11. Robert Rozehnal : Islamic Sufism Unbound , Palgrave Macmillan , New York ,2007
12. Seyyed Hossein Nasr: Islamic Philosophy, State University of New York Press

□□□□ □□□□□.indd 263 4/19/16 4:35:23 PM

الفهرس

إهداء 5

شكر واجب 7

المقدمة 9

المسار الأول: الوعي بقيمة الذات 37

المسار الثاني: قراءة الوحي 67

المسار الثالث: ثنائية النص والعقل في فهم الواقع 103

المسار الرابع: بناء الوعي التحليلي البرهاني 157

المسار الخامس: بين أخلاق الإسلام وروحانيته 203

الخاتمة 233

المصادر 243

إن الفصل بين نصوص الوحي في القرآن والسنة من جهة، ونتاج وعي المسلمين لهما من جهة أخرى؛ هو مطلبٌ حتميٌ، لأن نتاج هذا الوعي قد تجلى في إبداعات الفكر واسهاماته العلمية والكلامية والأدبية واللغوية والفقهية والفلسفية والصوفية، وأهمية هذا الفصل حتى لا تذهب قدسية النص الإلهي إلى واحد من هذه الإبداعات فنعتقد أنها من الوحي؛ بينما هي أثرٌ من آثار الوعي بالإسلام وليست جزءاً أصيلاً من الاسلام، وبالتالي فهي قابلةٌ لأن تُقرأ وتُنقد، ويُضاف إليها ويُحذف منها، ويطالها التعديل والتصويب والتمكين

إن الاسلام يجب أن يُقدم للناس مثلما أراد ربُ العزة، نظاماً شاملاً متوازناً للحياة، بكل ما يؤسسه من عقائد وتشريعات ونُظم، وبكل ما يبنيه من قواعد للحكم والسياسة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق والمعاملات والأحكام والعقوبات، فليس في صالح الاسلام ولا في صالح المسلمين أن يتم اختزاله على يد شخص أو فئة أو جماعة بعينها، كما ليس في صالح أحدٍ من الناس انكماشه في طقوس أو أوراد أو رموز بعينها، ولا يصح حصره في حكم فقهي جزئي، أو في مسألة اجتهادية تجوز الاختلاف بشأنها، ذلك ينقل الاسلام إلى دائرة ضيقة، لا تُظهر جوهره الأصيل وغاياته النبيلة التي شُرع من أجلها

رقم الإيداع 2016/27702
الترقيم الدولي 978-977-388-433-5