ميرزا غلام أحمد

رحلة في حياته وكتبه وتنبُؤاته



د. نافذ الشاعر

ميرزا غلام أحمد

رحلة في حياته وكتبه وتنبؤاته

تأليف

د. نافذ الشاعر

اسم الكتاب: **ميرزا غلام أحمد: رحلة في حياته وكتبه وتنبؤاته**

تصنيف الكتاب: **(تأليف)**

اسم المؤلف: **د. نافذ الشاعر**

الطبعة الأولى: ٢٠٢٦

المحتويات

مقدمة..... ٧

الباب الأول: حياة الميرزا وآثاره..... ١٥

رجل من قاديان..... ١٦

تعليمه وحياته الخاصة ونزعته إلى العبادة..... ١٧

كتبه وأسلوبه..... ١٩

قراءة في مؤلفاته..... ٢٦

سفينة نوح..... ٢٨

فلسفة تعاليم الإسلام..... ٣٠

سر الخلافة..... ٣١

حمامة البشرى..... ٣٢

إعجاز المسيح..... ٣٣

كرامات الصادقين..... ٣٥

الباب الثاني: النبوة والمخاطبات الإلهية عند ميرزا غلام أحمد..... ٤٢

مفهوم النبوة عند ميرزا غلام أحمد..... ٤٣

إنكار ادعاء النبوة..... ٤٦

الميرزا محدَّث لا نبي..... ٤٨

من التحديث إلى النبوة التابعة..... ٥٨

النبوةُ ميراثٌ روحيٌّ..... ٦٠

الميرزا والمسيح..... ٦٢

الميرزا مظهر الأنبياء جميعًا..... ٦٣

النبوة الموروثة..... ٦٥

بين النبوة والتحديث..... ٧٣

الباب الثالث: الوحي الإلهي أو المخاطبات..... ٧٦

طبيعة المخاطبات..... ٧٧

الهلاوس السمعية والمخاطبات الإلهية..... ٧٩

الفرق بين وحي القرآن ووحي الأولياء..... ٨١

الباب الرابع: نبوءات الميرزا بين التحقق والتأويل..... ٨٥
نبوءات ميرزا غلام أحمد..... ٨٦
نبوءته عن طول عمره..... ٨٧
نبوءة الزواج بمحمدي بيغم..... ٨٨
نبوءته عن الشيخ محمد رشيد رضا..... ٩٤
الرداءان الأصفران واختلاف التأويل..... ٩٥
النبوءات التي تحققت..... ١٠٠
هل التنبؤ بالمستقبل دليل على النبوة؟..... ١٠٢
التنبؤات والبيئة التي تنشأ فيها..... ١٠٤
حدود العقل..... ١٠٦
التنبؤات الصادقة ومكانة أصحابها..... ١٠٨
معرفة بلا هداية..... ١٠٩

الباب الخامس: الطاعون والتطعيم..... ١١٥
الخسوف والكسوف في رمضان..... ١١٦
بين النبوءة والاستدلال..... ١٢٥
نبوءة الطاعون..... ١٢٩
الطاعون والخسوف والكسوف..... ١٣٢
كيف عرف ميرزا بانتشار الطاعون؟..... ١٤٠
بين الإنذار الديني والتوقع التاريخي..... ١٤٣
الطاعون والتطعيم..... ١٤٧
حادثة ملكووال..... ١٤٨
هل كان الطاعون لا يصيب الأحمديين ؟..... ١٥٣
حين طرق الطاعون باب الميرزا..... ١٥٤
الميرزا يعترف بإصابته بالكوليرا؟..... ١٥٨
شهادة بشير الدين محمود..... ١٦١
هل مات الميرزا بالكوليرا؟..... ١٦٤

الباب السادس: المباهلة..... ١٦٩
المباهلة مع ثناء الله الأمرتسري..... ١٧٠
مراحل المباهلة..... ١٧١

المباهلة والقوة الروحية..... ١٧٩
القوة الروحية للميرزا غلام أحمد..... ١٨٢
نوستراداموس والشيخ العريان..... ١٨٥
الروحانية بين الفطرة والوراثة..... ١٩٠

الباب السابع: الميرزا بين السياسة والتأويل الديني..... ١٩٥
بين التاج البريطاني والمحراب..... ١٩٦
علماء الهند بين مقاومة الاحتلال ومهادنته..... ١٩٧
أحوال العالم الإسلامي في عصر الميرزا..... ٢٠٢
الدجال ويأجوج ومأجوج..... ٢١٢
الميرزا وعلامات آخر الزمان..... ٢١٨

الباب الثامن: تطور الجماعة الأحمدية..... ٢٢٩
تطور الدعوة وتحولاتها الفكرية..... ٢٣٠
الاستقلال المذهبي..... ٢٣٣
التفسير الكبير والعقلانية..... ٢٣٧
الأحمدية والتجديد الديني..... ٢٣٩
خاتمة..... ٢٤٣
المصادر والمراجع..... ٢٤٩

مقـدمـة

ليس من اليسير أن يكتب الإنسان تاريخ رجل اختلف الناس فيه اختلافهم في الميرزا غلام أحمد؛ فقد رفعه قوم إلى منزلة الأنبياء والمرسلين، ورأوا في حياته وأقواله وأعماله آيات على صدق ما ادعاه من اتصال بالله، وأنزله قوم آخرون منزلة الدجالين والمفترين، فلم يروا في دعواه إلا ضربًا من الخداع، ولا في تنبؤاته إلا أوهامًا ألبسها ثوب الوحي والإلهام. وبين هؤلاء وأولئك ضاعت حقائق كثيرة، واختلطت الروايات بالتأويلات، وأصبح من العسير على الباحث أن يصل إلى صورة الرجل كما كان، لا كما أراد أتباعه أن يصوروه، ولا كما حرص خصومه على أن يقدموه.

ولعل أشد ما يعترض الباحث في تاريخ أصحاب الدعوات الدينية أن أخبارهم لا تصل إليه مجردة من العواطف والأهواء، إنما تحملها إليه كتب ألفها المحبون أو المبغضون، وكل فريق يختار من الوقائع ما يوافق مذهبه، ويُعرض عما يخالفه، أو يلتمس له من التأويل ما يزيل ما فيه من حرج. فإذا قرأت ما يكتبه الأتباع، خُيّل إليك أنك أمام رجل لا يخطئ، ولا يصدر عنه إلا الحق، ولا تقع في حياته حادثة إلا كانت دليلًا على عناية الله به. وإذا قرأت ما يكتبه الخصوم، خُيّل إليك أنك أمام رجل لم يعرف الصدق يومًا، ولم يرد بما قال أو فعل إلا أن يخدع الناس ويستولي على عقولهم.

وليس التاريخ هذا ولا ذاك؛ فإن الرجال أعقد من أن تختصر حياتهم في صورة واحدة، والنفس الإنسانية أوسع من أن تحاط بأحكام المدح والذم، ولا سيما حين تكون النفس نفس رجل جمع بين التدين والطموح، وبين التأمل والجدل، وبين الثقة بما يعتقده والحرص على أن يحمل الناس على الاعتقاد به.

وقد كان الميرزا غلام أحمد من أولئك الرجال الذين لا يمكن فهمهم إلا إذا فهمنا العصر الذي عاشوا فيه، والبيئة التي نشؤوا بينها، والظروف التي أحاطت بدعوتهم. فقد ظهر في الهند في القرن التاسع عشر، يوم كانت البلاد تشهد تحولًا عظيمًا في حياتها السياسية والدينية والفكرية؛ إذ أخذ سلطان الإنجليز يشتد،

وأخذت النظم القديمة تتهاوى، وأصبحت الجماعات الدينية المختلفة تتنافس في الدفاع عن عقائدها، وتتنازع العقول والقلوب بما تملكه من كتب ومناظرات وحجج.

وكان المسلمون في الهند قد خرجوا من تجربة تاريخية قاسية، فقدوا فيها كثيرًا من سلطانهم السياسي، وشهدوا انحلال دول كانت تحكم باسم الإسلام، ثم وجدوا أنفسهم خاضعين لحكومة أجنبية تختلف عنهم في الدين والثقافة، ولكنها تملك من أسباب القوة والتنظيم والعلم ما لم يكن متاحًا لهم على النحو نفسه.

ولم يكن هذا التحول سياسيًا وحده؛ فقد صاحبته حركة واسعة من الجدل الديني، اشتد فيها النزاع بين المسلمين والمسيحيين والهندوس وغيرهم، وظهرت فيها دعوات الإصلاح والتجديد، وكثرت المناظرات والرسائل والكتب التي يريد أصحابها أن يثبتوا بها صحة عقائدهم، وأن يكشفوا ما يرونه من فساد عقائد مخالفيهم.

وفي هذه البيئة المضطربة نشأ الميرزا غلام أحمد، وبدأ نشاطه الديني مدافعًا عن الإسلام، مجادلًا لخصومه، حريصًا على أن يظهر أن الدين الذي يؤمن به قادر على مواجهة ما يثار حوله من شبهات واعتراضات.

ولم يكن في أول أمره بعيدًا عن صورة المصلح الديني الذي يريد أن يرد الناس إلى أصول دينهم، وأن يجدد ما ضعف من إيمانهم، وأن يقيم الحجة على من ينازعونهم في عقائدهم.

لكن الرجل لم يقف عند هذه المنزلة؛ فقد أخذت دعواه تتطور، وأخذت المنزلة التي ينسبها إلى نفسه تتسع، حتى انتهى إلى أنه المسيح الموعود والمهدي المنتظر، وأن الله اختصه بمخاطبات وإلهامات، وجعله مظهرًا لتحقيق ما ورد في النصوص الدينية من وعود ونبوءات.

وهنا بدأت مرحلة أخرى من حياته، اختلفت عن المرحلة الأولى في طبيعة الدعوى، وفي مقدار ما أثارته من خصومات، وفي نوع الأدلة التي أصبح مطالبًا بإقامتها.

فليس من يدعو إلى إصلاح الدين كمن يدعي أن الله اختصه بمهمة غيبية، وليس من يفسر النصوص باجتهاده كمن يعتقد أن الله كشف له من معانيها ما خفي على غيره، وليس من يتوقع حادثًا اعتمادًا على الفراسة والحدس كمن يجعل وقوع ذلك الحادث دليلًا على صدق ما ينسبه إلى الله من وحي وإلهام.

ومن هنا كانت دراسة تنبؤات الميرزا من أهم ما ينبغي أن يعنى به الباحث في تاريخه؛ فقد أكثر الرجل من الإخبار عن حوادث لم تقع بعد، وربط بعض هذه الأخبار بصدق دعواه، ودخل مع خصومه في تحديات ومباهلات، جعل فيها تحقق بعض الوقائع علامة على صدقه أو كذب معارضيه.

وقد جاءت الحوادث بعد ذلك بما وافق بعض توقعاته، وبما خالف بعضها الآخر، أو بدا مخالفًا لها في ظاهر الأمر، فاشتد الجدل بين أتباعه وخصومه، وأخذ كل فريق يلتمس من النصوص والوقائع ما يؤيد مذهبه.

وكان من الطبيعي أن تصبح هذه التنبؤات ميدانًا واسعًا للاختلاف؛ فإن العبارة التي يراها الأتباع صريحة في تحقق الوعد قد يراها الخصوم غامضة أو قابلة للتأويل، والحادثة التي يعدها هؤلاء دليلًا على صدق الميرزا قد يعدها أولئك شاهدًا على إخفاقه.

ولذلك رأينا أن من الواجب ألا نكتفي بما يرويه أحد الفريقين، ولا أن نبدأ البحث بحكم نريد أن ننتهي إليه، إنما نعود إلى أقوال الميرزا نفسها ما استطعنا، وننظر في ظروف صدورها، ونقارن بينها وبين ما وقع من الحوادث، ونميز بين النص الأصلي وما أضيف إليه من تفسير بعد وقوع الحدث.

وليس هذا المنهج أمرًا يسيرًا؛ فإن بعض النصوص قد نقل من لغة إلى أخرى، وبعض الوقائع قد رويت على صور مختلفة، وبعض التنبؤات قد اتسعت معانيها في أيدي المفسرين حتى أصبحت تحتمل من الوجوه ما لم يكن ظاهرًا عند إعلانها.

ومن هنا كان لزامًا علينا أن نتحفظ في قبول الروايات، وأن نفرق بين ما ثبت من الوقائع وما لم يثبت، وبين ما قاله الرجل عن نفسه وما نسبه إليه أتباعه أو خصومه،

وألا نجعل كثرة الناقلين دليلًا كافيًا على صحة المنقول، ولا شهرة الحادثة برهانًا على سلامة تفسيرها.

على أن هذه الدراسة لا تقف عند التنبؤات وحدها، إنما تحاول أن تتتبع حياة ميرزا غلام أحمد في مراحلها المختلفة، وأن تنظر في كتبه وما تكشف عنه من تطور أفكاره، وأن تقف عند خصوماته الدينية، وموقفه من علماء عصره، وعلاقته بالحكومة الإنجليزية، وتأويلاته للنصوص القرآنية وأخبار آخر الزمان.

وقد رأينا أن موقفه من الحكومة الإنجليزية يستحق عناية خاصة؛ فقد كان شديد الثناء عليها، كثير الدعوة إلى طاعتها، حريصًا على أن يجعل ما أتاحته من أمن وحرية دينية سببًا لشكرها والامتناع عن مقاومتها.

وقد اتخذ خصومه من هذا الموقف دليلًا على ارتباط دعوته بمصالح الاستعمار، بينما احتج أتباعه بأن غيره من علماء الهند ومفكريها قد أثنوا على الحكومة نفسها، ورأوا في سلطانها ما يحفظ البلاد من الفوضى والاضطراب.

وليس من الإنصاف أن نحكم في هذه المسألة قبل أن نفهم الظروف التي عاش فيها المسلمون في الهند، وما عرفوه من حروب وفتن، وما رأوه من محاسن الحكم الإنجليزي ومساوئه، وما كان يحمله بعضهم من خوف من عودة الاضطرابات القديمة.

كما أن فهم تلك الظروف لا يقتضي أن نعفي الميرزا من مسؤولية أقواله، ولا أن نجعل كل ما قاله في الثناء على الحكومة الإنجليزية صحيحًا لمجرد أن غيره من العلماء قال ما يشبهه.

وسنقف كذلك عند تأويلاته للقرآن، ولا سيما ما اتصل منها بعلامات آخر الزمان، وخروج الدجال ويأجوج ومأجوج، ونزول المسيح الموعود.

فقد كان الميرزا شديد الميل إلى حمل النصوص على معانٍ رمزية، وربطها بما ظهر في عصره من مخترعات ووسائل نقل واتصال، وما طرأ على العالم من تحولات.

وكان يرى في كثير من هذه الحوادث تحقيقًا لما ورد في النصوص من أخبار الغيب، ودليلًا على أن العصر الذي ينبغي أن يظهر فيه المسيح الموعود قد جاء بالفعل.

وهذه التأويلات جديرة بالدراسة، لا لأنها غريبة أو غير مألوفة فحسب، إنما لأنها تكشف عن طريقة الرجل في التفكير، وعن صلته بالعلوم والمعارف التي شاعت في عصره، وعن المنهج الذي كان يتبعه في الانتقال من النص الديني إلى الحادثة التاريخية، أو من الحادثة التاريخية إلى النص الديني.

ولعل من أهم الأسئلة التي ستواجهنا في هذا الباب أن نعرف ما إذا كان ميرزا غلام أحمد يستخرج معاني النصوص من ألفاظها وسياقاتها، أم كان يبدأ من دعواه، ثم يلتمس في النصوص ما يؤيدها. وهذا سؤال لا يجوز أن نجيب عنه بالظن وحده، إنما ينبغي أن نعرض التأويلات نفسها، وأن ننظر فيما تحتمله اللغة، وما يقتضيه السياق، وما يقوم عليه الدليل.

ثم إننا لن نغفل عن دراسة ما كان الميرزا ينسبه إلى نفسه من قوى روحية، وما كان يرويه من مخاطبات وإلهامات، وما اتصل بذلك من اعتقاد بعض أتباعه بقدرته على الاستبصار والتأثير.

وقد عرف تاريخ الأديان والمجتمعات رجالًا كثيرين نسبت إليهم مثل هذه الظواهر، واختلف الناس في تفسيرها؛ فمنهم من ردها إلى الإلهام الإلهي، ومنهم من حملها على الحدس والفراسة، ومنهم من التمس لها أسبابًا نفسية، ومنهم من لم ير فيها إلا الوهم أو المصادفة.

وليس غرضنا أن نثبت وجود قوى خفية لم يقم عليها البرهان، ولا أن ننكر ما قد يكون لبعض الناس من قدرة غير مألوفة على الملاحظة والتوقع، وإنما نريد أن نميز بين التجربة التي يرويها صاحبها، والتفسير الذي يضعه لها، والدليل الذي يمكن أن يثبت صحة هذا التفسير.

وهذا التمييز ضروري في دراسة الميرزا؛ فإن صدق الإنسان في اعتقاده أنه يتلقى وحيًا لا يستلزم أن ما يتلقاه وحي من الله، كما أن خطأه في تفسير بعض تجاربه لا يستلزم أنه كان يتعمد الكذب أو الخداع.

لذلك ينبغي أن نفرق منذ البداية بين ثلاثة أمور: شخصية الرجل وما كان يعتقده في نفسه، وصحة ما كان يرويه من تجارب وتنبؤات، وصحة الدعوى الدينية التي أقامها على تلك التجارب.

فهذه أمور قد تتصل بعضها ببعض، ولكنها ليست شيئًا واحدًا، ولا يصح أن نجعل الحكم على أحدها حكمًا لازمًا على سائرها.

ولعل أشد ما نريد أن نتجنبه في هذه الدراسة هو ذلك المنهج الذي يبدأ من النتيجة، ثم يعود إلى الأدلة ليختار منها ما يوافقها.

فقد رأينا في كثير مما كتب عن الميرزا أن الأتباع يكادون يجعلون كل حادثة من حوادث حياته دليلًا على صدقه، وأن الخصوم يكادون يجعلون الحوادث نفسها أدلة على بطلان دعواه. وإذا وجد أحد الفريقين نصًا يعارض ما يذهب إليه، التمس له من التأويل ما يصرفه عن ظاهره، أو أعرض عنه كأنه لم يكن.

وليس هذا سبيل البحث الذي نريده؛ فإن الحقيقة لا تعرف بكثرة المحبين أو المبغضين، ولا تثبت بما يشيع بين الناس من أحكام، وإنما تعرف بما يقوم عليها من دليل، وما يصمد للنقد من حجة.

ولا نزعم، ونحن نقدم على هذه الدراسة، أننا سنستطيع أن نجيب عن كل سؤال، أو أن نرفع كل غموض أحاط بحياة ميرزا غلام أحمد ودعوته. فإن بعض الوقائع قد لا نجد لها من الشواهد ما يكفي لإثباتها، وبعض النصوص قد تحتمل أكثر من تفسير، وبعض التجارب النفسية والروحية قد تبقى حقيقتها بعيدة عن متناول البحث التاريخي.

ولكن عجزنا عن الجزم في بعض المسائل لا ينبغي أن يحملنا على التوقف في جميعها؛ فما ثبت بالدليل وجب قبوله، وما ظهر خطؤه وجب رده، وما بقي محتملًا وجب أن نذكره على أنه احتمال، لا أن نرفعه إلى منزلة اليقين.

ولسنا نريد أن نكتب مرافعة عن الميرزا غلام أحمد، ولا أن نكتب مرافعة ضده؛ فإن المرافعة تختار صاحبها قبل أن تنظر في الأدلة، أما البحث فينبغي أن ينظر في الأدلة قبل أن يصدر حكمه على صاحبها.

لذلك سنحاول أن نقرأ الرجل في سياقه التاريخي، وأن ننصفه فيما له، وأن نناقشه فيما عليه، وأن نستمع إلى أتباعه وخصومه، دون أن نسلم لأحد الفريقين بحق احتكار الحقيقة.

وقد يكون في حياة الميرزا ما يدعو إلى الإعجاب بنشاطه ومثابرته وقدرته على التأليف والجدل، وقد يكون فيها ما يثير الاعتراض على دعاواه وتأويلاته ومواقفه. وليس في اجتماع هذه الأمور ما يدعو إلى العجب؛ فإن الرجال لا يخلقون على صورة واحدة من الخير أو الشر، ولا تستقيم حياتهم دائمًا على وتيرة واحدة من الصواب أو الخطأ.

إنما العجب أن نصر على أن يكون الرجل كله حقًا أو كله باطلًا، وأن نأبى أن نرى في شخصيته إلا ما يوافق محبتنا أو كراهيتنا.

ولعل القارئ سيجد في صفحات هذا البحث ما يوافق بعض ما كان يعتقده من قبل، وما يخالف بعضه الآخر. وحسبنا أن نرجو منه ألا يجعل ما ألفه من الآراء حائلًا بينه وبين النظر فيما نعرضه من نصوص ووقائع، وأن يقرأ ما يقوله الأتباع والخصوم بعين واحدة، وأن يحتفظ لنفسه بحق السؤال والاعتراض والمراجعة.

أما الحكم النهائي على الميرزا ودعواه، فلن نستعجله في هذه المقدمة، وإنما نتركه إلى أن نفرغ من عرض حياته وكتبه وتنبؤاته، وننظر في الأدلة التي احتج بها لنفسه، والأدلة التي احتج بها عليه مخالفوه.

وعندئذ يكون لنا أن نزن ما استطعنا من هذه الأدلة، وأن نميز بين ما ثبت منها وما لم يثبت، وأن نقرر ما تسمح به نتائج البحث، دون أن ندعي من اليقين أكثر مما يتيحه البرهان.

فليس من حق الباحث أن يفرض على التاريخ ما يريد أن يجده فيه، وإنما واجبه أن يسأل التاريخ عما يستطيع أن يحدثه به، وأن يصغي إلى جوابه، وإن جاء مخالفًا لما كان يرجوه.

ولعل هذا هو الغرض الذي من أجله وضع هذا الكتاب؛ أن ننتقل من الخصومة إلى الفهم، ومن الرواية إلى التحقيق، ومن التسليم أو الإنكار إلى النظر والموازنة.

فإذا استطعنا أن نقترب من حقيقة الميرزا غلام أحمد، وأن نضع شخصيته ودعوته في موضعهما من تاريخ الفكر الديني الحديث، وأن نفتح للقارئ سبيلًا إلى الحكم على أساس من المعرفة لا الهوى، فقد بلغنا من الغاية ما كنا نرجوه.

والله نسأل أن يجعل قصدنا الحق، وأن يعصمنا من الهوى، وأن يهدينا إلى الإنصاف فيما نقول ونكتب.. آمين!

الباب الأول

حياة الميرزا وآثاره الأدبية

(١)

رجل من قاديان

وُلِدَ ميرزا غلام أحمد في قرية قاديان، من أعمال البنجاب في الهند، سنة ١٨٣٥م، على ما تذهب إليه المصادر القاديانية. لكن خصوم القاديانيين يخالفونهم في هذا التاريخ، ويذهبون إلى أنه وُلِدَ سنة ١٨٣٩م[١].

وليس من اليسير أن نقطع بصحة هذا التاريخ أو ذاك؛ لأن الأمر، فيما يظهر، لم يقم على نصٍّ صريحٍ صدر عن الرجل نفسه، إنما قام على ضربٍ من الاستنباط والحساب. فقد ذكر الميرزا أنه كان في السابعة عشرة من عمره حين نشبت الثورة الهندية الكبرى، وكانت هذه الثورة قد نشبت سنة ١٨٥٧م. ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف اختلف الناس في تحديد السنة التي وُلِدَ فيها، وكيف حاول كل فريق أن يستخرج من كلامه ما يؤيد مذهبه.

وكان الميرزا ينتمي إلى أسرة فارسية الأصل، هاجرت إلى الهند في أيام الدولة المغولية. وقد قدم أجداده من سمرقند، واستقروا في البنجاب، وأصابوا من الحظوة عند ملوك المغول ما جعل الإمبراطور بابر يقطع لهم عددًا من القرى والضياع.

ولم تكن هذه الأسرة من الأسر التي تعيش على هامش الحياة، إنما كانت من الأسر التي عرفت السلطان، وذاقت نعمة الجاه، واستمتعت بسعة الملك. ولكن الأيام لا تثبت على حال، والدول لا تحتفظ بقوتها إلى الأبد. فلما أخذ سلطان المغول يضعف، وأخذت دولتهم تنحل، امتدت أيدي السيخ إلى البنجاب، واستطاعوا أن يبسطوا سلطانهم عليها.

وكان البريطانيون، في الوقت نفسه، يمضون في إخضاع الهند لسلطانهم، حتى انتهى بهم الأمر إلى الاستيلاء على البنجاب. وقد وجد بعض المسلمين في

هذا التحول شيئًا من الراحة؛ لأن الحكم البريطاني رفع عنهم بعض ما كانوا يلقونه من ظلم السيخ واضطهادهم.

وكان جد الميرزا الأكبر، الميرزا كل محمد، صاحب أملاك واسعة وقرى كثيرة، وكانت له إمارة في البنجاب. ولكن هذه الإمارة لم تلبث أن ضاعت في عهد حفيده الميرزا عطا محمد، الذي خاض حربًا مع السيخ، فغُلب على أمره، وانتُزعت منه أكثر أملاكه، ولم يبق له من ذلك التراث العريض إلا خمس قرى.

هكذا نشأ ميرزا غلام أحمد في أسرة كانت لها أيام من المجد، ثم أدركها ما يدرك الأسر العريقة حين تتغير الدول وتتبدل الأحوال. ولعل هذه الذكريات، ذكريات السلطان الضائع والمجد الذي انقضى، لم تكن بعيدة عن الجو الذي أحاط بطفولته وشبابه، وإن كنا لا نملك من الأدلة ما يجيز لنا أن نجزم بما تركته في نفسه من أثر.

(٢)

تعليمه وحياته الخاصة ونزعته إلى العبادة

أما تعليمه، فقد بدأ بما كان مألوفًا في بيئته وعصره؛ فتلقى مبادئ العلوم، وقرأ شيئًا من كتب المنطق والحكمة، ودرس العلوم الدينية والأدبية، ثم مضى في القراءة والتحصيل حتى ألمَّ بطائفة من المعارف التي كانت متداولة بين أهل العلم في الهند.

ولم يقضِ حياته كلها منقطعًا للدرس والعبادة، بل اشتغل حينًا من الزمن في محكمة حاكم المديرية بمدينة سيالكوت، فعرف شيئًا من حياة العمل، واتصل بالناس، وشهد جانبًا من أحوال المجتمع الذي كان يعيش فيه.

ثم غلب عليه الميل إلى العبادة، وأخذ نفسه بضروب من الرياضة والمجاهدة، حتى رُوي عنه أنه كان يواصل الصيام شهورًا، ويُلزم نفسه من التعبد ما لا يطيقه كثير من الناس.

وفي سنة ١٨٨٦م اعتزل الناس في مدينة هوشياربور، ودخل في خلوة أراد أن يجعلها أربعين يومًا، ولكنه لم يمكث فيها إلا عشرين يومًا، إذ حالت صحته الضعيفة دون أن يمضي في هذه الرياضة إلى غايتها.

وليس يعنينا هنا أن نحكم على هذه المجاهدات، ولا أن نبحث فيما كان يرجوه منها صاحبها؛ إنما يعنينا أن نلاحظ أنها تكشف عن جانب من شخصيته، وعن ميله إلى حياة التأمل والعزلة، وعن استعداده لأن يحمل نفسه من المشقة ما يراه سبيلًا إلى غاية دينية أو روحية.

وأما حياته الزوجية، فقد تزوج أول مرة سنة ١٨٥٢م، ورُزق من زوجته بولدين، هما ميرزا سلطان أحمد وميرزا فضل أحمد. ثم طلق هذه الزوجة سنة ١٨٨٤م، وتزوج بعد ذلك، سنة ١٨٩١م، بامرأة أخرى، رُزق منها بسائر أولاده.

وظل الميرزا يعيش بين التأليف والدعوة والجدل مع خصومه، حتى أدركته الوفاة في الساعة العاشرة والنصف من صباح يوم الثلاثاء، السادس والعشرين من مايو سنة ١٩٠٨م. ثم نُقل جثمانه إلى قاديان، ودُفن في المقبرة التي كان قد سماها «مقبرة الجنة»[٢].

هكذا انتهت حياة رجل لم تكن حياته عادية في نظر أتباعه ولا في نظر خصومه؛ فقد رأى فيه هؤلاء شيئًا، ورأى فيه أولئك شيئًا آخر، واختلف الناس في أمره اختلافًا شديدًا. ولكنهم، على اختلافهم، لم يستطيعوا أن ينكروا أنه ترك وراءه آثارًا مكتوبة، ودعوة أثارت من الجدل ما امتد إلى ما بعد وفاته.

(٣)

كتبه وأسلوبه

كتب ميرزا غلام أحمد كتبًا كثيرة بالعربية والفارسية والأردية، وليس من شك في أن من يقرأ هذه الكتب، ويوازن بين بعضها وبعض، يجد نفسه أمام ظاهرة أدبية تستحق النظر والدرس.

فأما كتبه العربية، فإن أول ما يلفت القارئ فيها تلك القدرة العجيبة على التصرف في الألفاظ، واستحضار الغريب من اللغة، والإكثار من السجع، والموازنة بين الجمل، والعناية بالمحسنات اللفظية عناية تذكّرنا بالحريري ومقاماته.

ولست أغلو إذا قلت إن الرجل كان يملك من ذخيرة العربية ما لا يتيسر لكثير من أبنائها الذين نشؤوا في بلادها، وسمعوها منذ طفولتهم، وأخذوها عن آبائهم وأمهاتهم. فقد كان واسع الحفظ للمفردات، قادرًا على تصريف العبارة، بارعًا في إنشاء الجمل التي تتشابه أطرافها، وتتوافق أواخرها، وتنتظم في ضرب من الموسيقى اللفظية التي تستوقف السمع، وتثير الإعجاب.

لكن شيئًا ينبغي أن نلاحظه، وألا نغفله ونحن نعجب بهذه المقدرة اللغوية؛ وهو أن البراعة في استعمال اللغة ليست دائمًا دليلًا على عمق الفكر، كما أن كثرة المحسنات لا تدل بالضرورة على أصالة الأدب.

فقد يملك الكاتب ناصية الألفاظ، ويُحسن الجمع بينها، ويبلغ في ذلك مبلغًا بعيدًا، ثم لا يكون له من القدرة على التحليل العقلي، والنظر الفلسفي، واستنباط المعاني، مثل ما له من القدرة على صناعة الكلام.

وهذا ما نكاد نلمسه حين نوازن بين كتب الميرزا العربية، وبين ما نُقل إلى العربية من كتبه الفارسية والأردية. فإن كتبه العربية، على ما فيها من فصاحة

ظاهرة، وبلاغة متدفقة، لا تكاد تبلغ في البحث العقلي وعمق المناقشة مبلغ تلك الكتب المترجمة.

ولعل ذلك يرجع إلى أن الميرزا كان إذا كتب بالعربية شُغل باللغة نفسها، واستغرقته الرغبة في إظهار قدرته عليها، فآثر جمال العبارة على دقة الفكرة، واستكثر من الزينة اللفظية حيث كان يستطيع أن يستغني عنها.

وليس هذا أمرًا غريبًا في تاريخ الأدب؛ فقد عرفنا من الكتاب من ملكتهم الصنعة حتى ملكتهم، ومن أجادوا تقليد الأساليب حتى شغلهم التقليد عن الابتكار.

ومن أظهر ما يميز أسلوب الميرزا العربي ميله الشديد إلى محاكاة الأسلوب القرآني. فهو لا يكتفي بأن يقتبس من القرآن بعض ألفاظه وتراكيبه، وإنما يحاول أحيانًا أن يحاكي إيقاعه، وفواصل آياته، وطريقته في الخطاب، بل يستعمل في بعض المواضع ضمير العظمة على نحو يذكّر القارئ بأساليب الخطاب الإلهي.

وهنا نصل إلى مسألة أدبية دقيقة، هي الفرق بين التأثر بالقرآن ومحاكاته.

فليس من شك في أن القرآن قد ترك في الأدب العربي أثرًا عظيمًا، وأن الكتاب والخطباء والشعراء قد اقتبسوا من ألفاظه ومعانيه وصوره منذ أقدم العصور. ولكن شيئًا من هذا لا يقتضي أن يحاول الأديب أن ينشئ كلامًا يشبه القرآن في نظمه وفواصله وطريقته في الخطاب.

ذلك أن للقرآن أسلوبه الخاص، الذي لا يُدرك بمجرد تقليد الفواصل، ولا يُنال بمجرد الإتيان بالألفاظ المتشابهة والتراكيب المتوازنة. فإذا حاول الكاتب أن يحاكي هذا الأسلوب محاكاة ظاهرة، فقد يُحسن الصنعة، ولكنه يعرض كلامه للتكلف، وربما أفسد على نفسه ما كان يستطيع أن يبلغه من جمال لو ترك لطبيعته الأدبية أن تمضي في سبيلها.

ولننظر، مثلًا، إلى هذا النص الذي أورده الميرزا في كتابه «الخطبة الإلهامية»، إذ يقول:

«فتوبوا إلى بارئكم، وتعالوا إلى ما أقول لكم، كما بدأكم تعودون. وأبلغوا الأمر إلى ملوككم إن استطعتم، وكونوا أنصار الله لعلكم ترحمون. وما من قضية أصر عليها أهل الأرض إلا قضيت في آخر الأمر في السماء، وتلك سنة لا تبديل لها أيها الظالمون. وما كان الله ليذر الحق وأهله حتى يميز الخبيث من الطيب، فما لكم لا تبصرون»[٣].

وليس القارئ في حاجة إلى كثير من التأمل حتى يرى أن هذا الكلام قد نُسج على منوال القرآن، وأن صاحبه قد تعمد أن يستعير من أساليبه ما استطاع، وأن يقارب بين جمله وفواصله على نحو يذكّر بالآيات القرآنية.

ففيه ألفاظ قرآنية ظاهرة، وفيه تراكيب مأخوذة من القرآن أو قريبة منه، وفيه ذلك الإيقاع الذي يحاول أن يجعل من النثر كلامًا ذا فواصل متشابهة.

ولكن السؤال الذي ينبغي أن نسأله لأنفسنا هو: هل تدل هذه المحاكاة على عبقرية أدبية مبدعة، أم تدل على براعة في التقليد؟

وأحسب أنها تدل على الثانية أكثر مما تدل على الأولى.

فليس كل من استطاع أن يحاكي أسلوبًا قد استطاع أن يبدع أسلوبًا، وليس كل من أحسن النسج على منوال غيره قد استطاع أن ينسج لنفسه ثوبًا جديدًا.

والميرزا، في هذا اللون من الكتابة، يبدو كأنه فنان ماهر يستطيع أن يقلد اللوحات التي يراها، وأن يقارب بين ألوانها وخطوطها، ولكنه لا يكشف لنا، في كل مرة، عن شخصية فنية مستقلة تستطيع أن تبتكر ما لم يُسبق إليه.

وهذا لا ينقص من قدرته اللغوية، ولا يحملنا على إنكار ما أوتي من براعة في التصرف بالعربية؛ وإنما يدعونا إلى التمييز بين أمرين يخلط الناس بينهما كثيرًا: القدرة على تقليد الأسلوب، والقدرة على ابتكار الأسلوب.

على أن من الظلم للميرزا أن نقف عند هذا اللون من كتابته، وأن نجعل منه مقياسًا نحكم به على جميع آثاره العربية.

فله مقالات ورسائل متفرقة، جُمعت في بعض كتبه، يجد القارئ فيها أدبًا آخر، ويكاد يشعر أنه يقرأ لكاتب غير الذي قرأ له تلك النصوص المسجوعة المتكلفة.

فهنا تخف الصنعة، وتلين العبارة، وتظهر المعاني في ثياب من الألفاظ الرصينة التي لا تثقلها الزينة، ولا تحجبها المحسنات.

ومن ذلك مقالته التي مدح فيها صديقه الحكيم نور الدين، ومقالته التي تحدث فيها عن ملابسات خطبته لمحمدي بيغم، ورسالته التي وجهها إلى الملكة البريطانية فيكتوريا يدعوها فيها إلى الإسلام.

وقد جمع هذه المقالات والرسائل في كتابه «التبليغ»، الذي نشره سنة ١٨٩٣م.

ولعل القارئ الذي يوازن بين هذا الكتاب وبعض كتبه العربية الأخرى يدهشه ما يجد من اختلاف الأسلوب، وتباين طريقة التعبير، حتى ليكاد يتساءل: أهذا الكاتب هو ذلك الكاتب نفسه؟

ففي كتاب «التبليغ» عبارات قوية، وألفاظ منتقاة، ومعانٍ تسير في وضوح واتساق، ونثر يجمع بين الفصاحة والرصانة، دون أن يستسلم دائمًا لذلك السجع الذي يستغرق كثيرًا من كتاباته الأخرى.

وقد تنبه خصوم الميرزا إلى هذا الاختلاف، ولكنهم لم يقفوا عند حد الملاحظة الأدبية، بل تجاوزوه إلى اتهامه بأن هذه المقالات ليست من إنشائه، وأن بعض الأدباء العرب قد كتبوها له، ثم نُسبت إليه.

وهذه دعوى لا يجوز للباحث أن يقبلها لمجرد أن أصحابها قالوا بها، كما لا يجوز له أن يرفضها لمجرد أنه يميل إلى صاحب الكتاب أو يعجب بأدبه.

فإن النقد شيء، والاتهام شيء آخر. وقد يستطيع الناقد أن يثبت اختلاف الأسلوب بين كتاب وكتاب، ولكنه لا يستطيع أن يستخرج من هذا الاختلاف وحده حكمًا قاطعًا بأن أحد الكتابين قد كتبه غير صاحبه.

وكم من أديب اختلف أسلوبه باختلاف الموضوع الذي يعالجه، أو اللغة التي يكتب بها، أو الحالة النفسية التي تسيطر عليه، أو الغاية التي يقصد إليها!

وقد يكتب الرجل رسالة إلى صديق فيرسل فيها نفسه على سجيتها، ثم يكتب كتابًا في الجدل والمناظرة فيتكلف من الألفاظ ما لا يتكلفه في رسائله. وقد يتحدث في شأن شخصي فتجري عبارته سهلة صافية، ثم يتحدث في شأن ديني يريد له الجلال والرهبة، فيستكثر من السجع والاقتباس والتراكيب العالية.

فليس اختلاف الأسلوب، إذن، دليلًا كافيًا على اختلاف المؤلف.

ولم يقدم خصوم الميرزا، فيما وقفت عليه من حججهم، دليلًا يثبت أن هذه المقالات قد أنشأها غيره، وإنما أقاموا اتهامهم على ما لاحظوه من تفاوت بين أسلوبها وأساليب كتبه الأخرى.

ومن حقهم أن يلاحظوا هذا التفاوت، ومن حقهم أن يتساءلوا عن أسبابه، ولكن ليس من حق البحث العلمي أن يحول الشك إلى يقين، أو أن يجعل من الاحتمال حقيقة ثابتة دون بينة.

وإذا كنا نريد أن ندرس الميرزا دراسة أدبية منصفة، فعلينا ألا نُسلم له بكل ما يدعيه، وألا نُسلم لخصومه بكل ما ينكرونه؛ وإنما ينبغي أن نقرأ آثاره، ونوازن بينها، ونزن ما فيها من فكر وأدب بميزان النقد الذي لا يعرف المحاباة ولا الخصومة.

وعندئذ نستطيع أن نقول إن ميرزا غلام أحمد كان صاحب مقدرة لغوية غير مألوفة بين كثير من الذين تعلموا العربية من غير أهلها، وإنه بلغ في بعض كتاباته مبلغًا رفيعًا من الفصاحة وحسن البيان، ولكنه لم ينجُ دائمًا من أسر التقليد، ولا من سلطان الصنعة اللفظية التي قد تستولي على الكاتب فتجعله خادمًا للعبارة، بعد أن كان ينبغي أن تكون العبارة خادمة لفكره.

وهذه، فيما أرى، هي الظاهرة الأدبية التي تستحق أن نقف عندها في دراسة كتبه؛ لأنها تكشف لنا عن رجل اجتمعت له موهبة لغوية ظاهرة، وقدرة على المحاكاة لا تُنكر، ثم اختلف حظه من الإبداع باختلاف ما كتب، وباختلاف ما أراد من كتابته.

ولعل من الخير، ونحن نتحدث عن براعة الميرزا في الكتابة العربية، أن نقف قليلًا عند بعض ما أنشأه من الرسائل والمقالات؛ فإن هذه الرسائل تكشف لنا من شخصيته الأدبية ما لا تكشفه كتبه الأخرى، وتدلنا على أن الرجل كان يستطيع، حين يريد، أن يتخلص من سلطان التقليد، وأن يرسل قلمه في أسلوب عربي رصين، يجمع بين قوة العبارة وحسن البيان.

ومن أظهر الأمثلة على ذلك رسالته الطويلة التي وجهها إلى الملكة البريطانية فيكتوريا، يدعوها فيها إلى الإسلام، ويثني على ما أوتيت من ذكاء وفطنة وحسن تدبير. فهو لا يبدأ رسالته بما يبدأ به الدعاة عادة من عرض العقائد وإقامة البراهين، وإنما يتلطف إلى الملكة بالثناء على عقلها، والإشادة بحكمتها، ثم يتخذ من هذا الثناء سبيلًا إلى مساءلتها عن موقفها من الإسلام.

يقول في بعض هذه الرسالة:

«أيتها المليكة المكرمة.. إني فكرت في نفسي في كمالاتك، فوجدتك حاذقة، يمر رأيك في شعاب المعضلات مر السحاب، وتزف مداركك في الغامضات كزف العقاب، ولك يد طولى في استنباط الدقائق، ومآثر غراء في تفتيش الحقائق، وأنت بفضل الله من الذين يُصيبون في استقراء المسالك ولا يخطون.. أنت يا مليكة تستشفين كل جوهر نقي، وتستنبطين دقائق المعضلة بفكر دقيق وذهن ذكي، وإن لك في هذه اللياقة مآثر حلوة المذاق، مليحة السياق، ويحمدك المحمودون.. أيتها المليكة الجليلة.. أعجبني أنك مع كمال فضلك، وعلمك وفراستك، تنكرين لدين الإسلام، ولا تمعنين فيه بالعيون التي تمعنين بها في الأمور العظام.. قد رأيت في ليل دجى، والآن لاحت الشمس، فمالك لا ترين في الضحى؟»[٤].

وليس يعنينا هنا ما في هذه الرسالة من مبالغة في الثناء على الملكة، ولا ما فيها من الصور البيانية التي قد يستحسن القارئ بعضها ويستثقل بعضها الآخر؛ وإنما يعنينا أن نلاحظ هذه القدرة على إنشاء الكلام، وتصريف المعاني، والانتقال من المدح إلى العتاب، ومن الإشادة بالعقل إلى مطالبته بأن يستعمل سلطانه في النظر إلى الإسلام.

ولعل أجمل ما في هذه الفقرة خاتمتها، حين يقول: «قد رأيت في ليل دجى، والآن لاحت الشمس، فمالك لا ترين في الضحى؟».

ففي هذه الكلمات القليلة من قوة التصوير، وحسن الانتقال، وإحكام المعنى، ما يغني عن كثير من ذلك السجع الذي يستكثر منه الميرزا في مواضع أخرى. وهو هنا لا يكتفي بأن يقرر أن الإسلام حق في اعتقاده، إنما يصور الحق نورًا قد انكشف بعد ظلام، ثم يعجب من عين استطاعت أن ترى في الظلمة، فإذا أشرق النهار عجزت عن الإبصار.

وهذه صورة أدبية موفقة، مهما يكن رأينا في القضية التي يريد صاحبها أن يدافع عنها.

(٤)

قراءة في مؤلفاته

أما كتب الميرزا التي نُقلت إلى العربية عن الفارسية والأردية، فإنها تعرض علينا لونًا آخر من ألوان تفكيره وأدبه؛ لونًا تقل فيه العناية بزخرف اللفظ، وتظهر فيه العناية بالفكرة، ويصبح البيان وسيلة إلى الإقناع، لا غاية يُقصد إليها لذاتها.

والقارئ لهذه الكتب يجد فيها، على اختلاف موضوعاتها، شيئًا من وحدة المنهج، واتساق التفكير، وسلاسة التعبير. ولكنه يجد بينها كتابين يستوقفانه أكثر مما تستوقفه سائر الكتب، هما «فلسفة تعاليم الإسلام» و«سفينة نوح».

وما أشد الشبه بين هذين الكتابين! حتى ليكاد القارئ، وهو ينتقل من أحدهما إلى الآخر، يشعر أنه لم يفارق الكتاب الأول، إنما مضى في قراءة فصل جديد منه.

فالفكرة في كثير من المواضع واحدة، وطريقة عرضها متقاربة، والأسلوب يجري في كليهما على نسق يكاد يكون متصلًا. ومن هنا يخطر لي أن الكتابين ربما كانا في الأصل أجزاء من مشروع فكري واحد، أو أن صاحبهما قد اعتمد فيهما على مادة علمية مشتركة، ثم اقتضت الظروف أن يُخْرِج بعضها إلى الناس قبل بعض.

وقد نُشر أحدهما قبل الآخر بنحو ست سنوات، لكن هذا الفاصل الزمني لا يمنع أن يكون الميرزا قد وضع أصول الكتابين في زمن متقارب، ثم أخرج الأول حين دعت الحاجة إلى إخراجه، وأبقى الثاني حتى أضاف إليه ما استجد من أفكار، وما طرأ على دعوته من أحوال.

على أن بين الكتابين فرقًا ظاهرًا لا يستطيع القارئ أن يغفله، وهو أن الميرزا في «سفينة نوح» يكثر من الحديث عن نفسه، ومن تذكير الناس بأنه المسيح

الموعود، على حين أن هذا المعنى لا يستولي على كتابه «فلسفة تعاليم الإسلام» ذلك الاستيلاء.

وكأننا أمام رجل واحد، ولكنه يتحدث في الكتاب الأول بوصفه مفكرًا يريد أن يعرض فلسفة الإسلام، ويتحدث في الثاني بوصفه صاحب رسالة يريد أن يقنع الناس بصدق رسالته.

وهذا الفرق ليس هينًا؛ لأنه لا يتصل بموضوع الكتابين وحده، وإنما يتصل كذلك بتطور شخصية الميرزا، وبما أخذت دعوته تكتسبه من خصائص لم تكن ظاهرة فيها بالقدر نفسه في مراحلها الأولى.

• سفينة نوح

وكتاب «سفينة نوح»، كتاب غريب في بنائه، لا لأنه يتناول موضوعًا غريبًا، وإنما لأنه يجمع موضوعات كثيرة في حديث واحد متصل، لا يكاد صاحبه يقف فيه عند عنوان، أو يفصل بين فكرة وأخرى فصلًا واضحًا.

فهو أشبه بحديث طويل يجلس فيه الرجل إلى قارئه، فيحدثه عن عقائده، ثم ينتقل إلى ذكرياته، ثم يعود إلى ما كان قد كتبه قبل عشرين سنة أو ثلاثين، ثم يستخرج من الماضي ما يراه شاهدًا على الحاضر.

لذلك لا أجدني أبعد عن الصواب إذا قلت إن هذا الكتاب يمثل نوعًا من السيرة الذاتية لفكر الميرزا، لا السيرة الذاتية لحياته.

فهو لا يقص علينا حوادث عمره مرتبة على تعاقب السنين، ولا يعرض لنا مراحل حياته عرض المؤرخ الذي يريد أن يسجل ما وقع، وإنما يستدعي من ماضيه ما يتصل بحاضره، ويستخرج من ذكرياته ما يراه مؤيدًا لدعوته.

وهو شديد الالتفات إلى الماضي، كثير الرجوع إلى إلهاماته القديمة، ولا سيما تلك التي كان قد ذكرها في كتابه «براهين أحمدية» قبل نحو ثلاثين عامًا.

لكنه لا يكتفي بأن يعيد ذكر هذه الإلهامات، بل يعود إليها بالشرح والتأويل، ويحاول أن يصل بينها وبين الحوادث التي وقعت بعد ذلك، وأن يجعل من الوقائع الجديدة تفسيرًا لما كان قد تلقاه من قبل.

وهنا تظهر لنا خصيصة من خصائص تفكيره؛ فهو لا ينظر إلى الماضي بوصفه شيئًا قد انقضى وانتهى، إنما ينظر إليه بوصفه نصًّا مفتوحًا للتفسير، يستطيع أن يعود إليه كلما جدَّ في حياته أمر، فيستخرج منه معنى لم يكن ظاهرًا من قبل.

ولست أريد بهذا أن أحكم على صحة هذه الإلهامات أو بطلانها؛ فذلك بحث آخر سيأتي في موضعه. إنما أريد أن ألفت النظر إلى الطريقة التي كان الميرزا يقرأ بها ماضيه في ضوء حاضره، ويجعل بها من تجاربه القديمة شواهد على ما انتهى إليه من اعتقاد.

ومن الذكريات التي يستعيدها في هذا الكتاب محاكمته أمام القاضي الإنجليزي داغلس، وهي حادثة يبدو أنها تركت في نفسه أثرًا عميقًا، حتى إنه لم يكتفِ بسردها، إنما مضى يقارن بين هذا القاضي وبين بيلاطس الروماني، الذي ارتبط اسمه بمحاكمة المسيح عليه السلام، وتسليمه إلى خصومه ليصلبوه، وفق الرواية المسيحية.

وهذه المقارنة، على ما فيها من غرابة، تكشف عن مبلغ استغراق الميرزا في تصور نفسه مسيحًا موعودًا؛ فهو لا يقف عند حدود التشابه بين الأشخاص، وإنما يحاول أن يرى في بعض ما وقع له صورة مما وقع للمسيح الأول.

وكأن التاريخ، في نظره، يعيد نفسه، وكأن الحوادث القديمة قد عادت فتجسدت في أشخاص جدد، وأمكنة جديدة، وأزمنة أخرى.

ولكن أجمل ما في هذا الكتاب، ليس هذه الذكريات، ولا تلك التأويلات، إنما مبحث نفيس يعرض فيه الميرزا للفرق بين القرآن والسنة والحديث، ويبحث في منزلة كل واحد منها، وفي المعيار الذي ينبغي أن تُوزن به الأحاديث النبوية، وفي الطريقة التي يمكن أن يُجمع بها بين الأحاديث التي يبدو التعارض بينها.

وهذا مبحث جدير بالقراءة والتأمل، لما فيه من محاولة لترتيب مصادر المعرفة الدينية، والتمييز بين ما ثبت منها وما لم يثبت، والنظر في الأخبار المنقولة نظرًا يتجاوز مجرد التسليم بها.

وقد كان الميرزا أحسن توفيقًا حين تناول هذه المسائل العلمية، منه حين استغرق في تأويل إلهاماته وإثبات ما يعتقده في نفسه.

• فلسفة تعاليم الإسلام

أما كتاب «فلسفة تعاليم الإسلام»، فإني أعده من أجمل ما كتب الميرزا، ومن أقدر كتبه على أن يكشف عن مواهبه الفكرية، بعيدًا عن الخصومات التي أثارتها دعاواه الدينية.

وأصل هذا الكتاب محاضرة أُعدت بالأردية لمؤتمر الأديان الذي انعقد في الهند سنة ١٨٩٦م، ثم نُشرت بعد ذلك في صورة كتاب.

وقد عرض فيه الميرزا لطائفة من المسائل الكبرى التي شغلت عقول الفلاسفة والمتكلمين، وأثارت من الجدل ما لم ينقطع على اختلاف العصور.

فهو يتحدث عن الأخلاق، وعن طبيعة الإنسان، وعن وسائل تهذيب النفس، وعن فلسفة التعاليم القرآنية، ثم ينتقل إلى الوحي، وإلى الحياة بعد الموت، وإلى البعث والحساب، ويحاول أن يبين ما يراه من حكمة هذه العقائد واتصال بعضها ببعض.

وليس الذي يعجبني في هذا الكتاب كثرة المسائل التي تناولها، وإنما يعجبني قبل ذلك أنه يحاول أن يعرض الدين عرضًا عقليًّا، وأن يصل بين النصوص الدينية وبين ما يستقر في النفس من المعاني الأخلاقية والفلسفية.

وهو لا يكتفي بأن يقول إن القرآن يأمر بكذا وينهى عن كذا، وإنما يحاول أن يبحث عن الحكمة التي يقوم عليها الأمر والنهي، وأن يكشف عن الصلة بين التكاليف الدينية وطبيعة الإنسان.

وهذا لون من البحث كان يستطيع الميرزا أن يبرع فيه لو أنه أخلص له جهده، وصرف إليه ما صرفه من الوقت والقوة في إثبات أنه المسيح الموعود.

وأكاد أعتقد أن الرجل قد أضاع على نفسه، وعلى قرائه، فرصة أدبية وفكرية عظيمة حين جعل جانبًا كبيرًا من مؤلفاته يدور حول شخصه، وحول البراهين التي يراها دالة على صدق دعواه.

فلو أنه مضى في الطريق الذي سلكه في «فلسفة تعاليم الإسلام»، وجعل كتبه كلها أو أكثرها على هذا النحو من البحث والتحليل، لكان له في الفكر الإسلامي شأن آخر، ولأمكن أن يُذكر بين كبار الفلاسفة والمفكرين الذين حاولوا أن يقدموا للإسلام تفسيرًا فلسفيًّا، وأن يصلوا بين تعاليمه وحاجات العقل الإنساني.

لكن الإنسان لا يختار دائمًا الطريق الذي يراه غيره أجدى له وأبقى لأثره، إنما يسلك الطريق الذي تدفعه إليه عقيدته، وتستولي عليه فيه عاطفته، وربما غلبت عليه فكرة واحدة، فصرفت نشاطه كله إليها، وحجبت عنه آفاقًا أخرى كان يستطيع أن يبلغ فيها مبلغًا بعيدًا.

• سر الخلافة

ثم نصل إلى كتاب «سر الخلافة»، فإذا نحن أمام الميرزا في صورة أخرى، تختلف عن صورته في كثير من كتبه.

فهو هنا لا ينشغل بإثبات أنه المسيح الموعود، ولا يستغرق في تفسير إلهاماته، إنما يتجه إلى الدفاع عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وبخاصة أبي بكر وعمر وعلي، رضي الله عنهم.

وقد وضع هذا الكتاب ردًّا على طائفة من الشيعة الذين يطعنون في أبي بكر وعمر، وينالون من منزلتهما، فأراد أن يدفع عنهما ما وُجه إليهما من اتهام، وأن يبين فضلهما ومكانتهما في الإسلام.

وللكتاب، من هذه الناحية، قيمة أدبية ظاهرة؛ فإن الميرزا يكتب فيه بعاطفة قوية، وحماسة لا تخفى، ولكنه لا يترك العاطفة تستولي على عبارته حتى تفسدها، بل يحاول أن يقيم حجته، وأن يرتب أدلته، وأن يصل بين المعنى والمعنى في أسلوب سلس واضح.

ولعل أجمل ما فيه أن القارئ يشعر بأن صاحبه لا يكتب لمجرد الانتصار في خصومة، وإنما يكتب مدفوعًا بإعجاب صادق بأولئك الرجال الذين يدافع عنهم.

والصدق في العاطفة، حين يقترن بحسن البيان، يمنح الكتابة قوة لا تستطيع الصنعة وحدها أن تمنحها.

ولهذا أرى أن كتاب «سر الخلافة» من الكتب التي تستحق أن تُقرأ لا لموضوعها الديني فحسب، إنما لما فيها من قدرة على الجمع بين الحجة والعاطفة، وبين قوة المعنى وسلامة العبارة.

• حمامة البشرى

أما كتاب «حمامة البشرى»، فله عندي منزلة خاصة بين كتب الميرزا العربية؛ لأنه من أكثرها اعتدالًا في الأسلوب، وأقربها إلى التوازن في عرض الأفكار.

ولست أقصد بالاعتدال هنا أن كل ما جاء فيه من الآراء صحيح أو مقبول، إنما أقصد أن صاحبه لم يستسلم فيه لذلك الإفراط الذي نراه في بعض كتبه الأخرى، سواء أكان إفراطًا في محاكاة الأسلوب القرآني، أم إفراطًا في عرض الدعاوى التي تصطدم بما استقر عليه جمهور المسلمين من العقائد.

فأما من حيث الأسلوب، فإن الميرزا يبدو في هذا الكتاب كأنه قد تحرر من بعض القيود التي فرضها على نفسه في مؤلفات أخرى.

فهو يكتب عربية جزلة رصينة، ولكنها ليست ثقيلة، ويختار ألفاظه اختيارًا حسنًا، دون أن يضطر في كل موضع إلى السجع، أو أن يُخضع المعنى لمقتضيات الفاصلة.

وتجري عبارته في كثير من المواضع جريانًا طبيعيًّا، حتى ليشعر القارئ أنه أمام كاتب قد استقرت له ملكة العربية، ولم يعد في حاجة إلى أن يثبت في كل جملة أنه قادر على الإتيان بغريب الألفاظ، أو محاكاة أساليب القدماء.

أما من حيث المضمون، فإن دعوته في هذا الكتاب تبدو أقل اصطدامًا بالعقائد الإسلامية المألوفة، وأكثر ميلًا إلى الإقناع الهادئ، وإن لم تخلُ بطبيعة الحال من آرائه الخاصة التي خالفه فيها جمهور علماء المسلمين.

وهذا التوازن بين الشكل والمضمون هو الذي يجعل الكتاب، في تقديري، من أحسن آثاره العربية، ومن أقربها إلى نفس القارئ الذي يريد أن يدرس الرجل دون أن يستغرق في الخصومة معه أو الإعجاب به.

• إعجاز المسيح

ولكننا لا نكاد ننتقل من «حمامة البشرى» إلى كتاب «إعجاز المسيح» حتى نجد أنفسنا أمام أسلوب آخر، وطريقة أخرى في التفكير والتفسير.

وقد نشر الميرزا هذا الكتاب سنة ١٩٠١م، وأراد أن يجعله دليلًا على صدق دعواه، وآية من الآيات التي يعتقد أن الله أيده بها.

وكانت المعجزة التي يتحدث عنها في هذا الكتاب هي تفسير سورة الفاتحة؛ فقد رأى أن قدرته على إنشاء هذا التفسير بالعربية، وما تضمنه من معانٍ وتأويلات، دليل على ما أوتي من تأييد إلهي.

لكن القارئ الذي يفتح هذا الكتاب منتظرًا أن يجد تفسيرًا جديدًا يكشف له عن دقائق السورة، ويبين له ما خفي من أسرارها، لا يلبث أن يشعر بشيء من خيبة الأمل.

ذلك أن الميرزا قد استغرق في تأويل الآيات، وحاول أن يحمِّلها من المعاني ما لا تدل عليه دلالة ظاهرة، وأن يستخرج منها إشارات إلى شخصه وزمانه ودعوته. وهو في سبيل ذلك يتكلف تكلفًا شديدًا، ويذهب في الاستنباط مذاهب بعيدة، حتى ليكاد القارئ يشعر أن المعنى لم يُستخرج من النص، وإنما أُريد للنص أن يخضع لمعنى تقرر في نفس المفسر قبل أن يبدأ التفسير.

وهذه طريقة نعرف لها نظائر في بعض كتب التفسير الإشاري عند الصوفية، حين يستخرج المفسر من اللفظ معاني لا تنهض بها دلالته اللغوية الظاهرة، إنما تقوم على الإشارة والرمز والتأويل البعيد.

ولست أنكر أن للنصوص الدينية آفاقًا من التدبر، وأن المعاني قد تتعدد بتعدد وجوه النظر، لكن شيئًا من هذا لا يبيح للمفسر أن يجعل النص تابعًا لفكرته، بعد أن كان ينبغي أن يجعل فكرته تابعة للنص.

والفرق عظيم بين من يقرأ القرآن ليفهم ما يدل عليه، ومن يقرؤه وقد استقر في نفسه معنى يريد أن يجد له في القرآن شاهدًا، مهما يكن هذا الشاهد بعيدًا أو متكلفًا.

وهذا هو المأخذ الأكبر الذي آخذه على تفسير الميرزا في «إعجاز المسيح».

أما من الناحية الأدبية، فإن الكتاب لا يجري على نسق واحد من الفصاحة والبلاغة. ففيه مواضع قوية العبارة، حسنة السبك، وفيه مواضع أخرى يغلب عليها التكلف، ويضعف فيها انسجام الكلام، وتبدو الجمل كأنها جُمعت جمعًا، لا كأنها نشأت في سياق فكري واحد.

وأجمل ما في الكتاب، فيما أرى، مقدمته؛ فإنها تتدفق بعبارات رصينة، وتكشف عن قدرة ظاهرة على التصرف في اللغة، حتى إذا تجاوزها القارئ إلى بعض أجزاء التفسير وجد تفاوتًا لا يخفى بين موضع وموضع.

وهذا التفاوت يحملني على الظن بأن الكتاب لم يُنشأ كله في وقت واحد، وأن صاحبه ربما جمع فيه مواد كان قد كتبها في أزمنة مختلفة، ثم أضاف إليها ما رأى إضافته، وأخرجها في صورة كتاب مستقل.

وقد يكون في هذا الظن شيء من الصواب، وقد لا يكون؛ فإن اختلاف الأسلوب وحده لا يكفي لإثبات تعدد أزمنة التأليف. ولكن المقارنة بين أجزاء الكتاب تجعل هذا الاحتمال جديرًا بالنظر، وتدعونا إلى البحث في مسوداته وتاريخ إنشائه، إن أمكن الوصول إلى شيء من ذلك.

على أن الأمر الذي يستحق عناية أكبر من هذه الملاحظة الأدبية هو ما يكشفه هذا الكتاب من تطور فكر الميرزا، وتغير نظرته إلى نفسه وإلى ما يكتب.

• كرامات الصادقين

فقد كان الميرزا قد نشر، قبل «إعجاز المسيح» بنحو ثماني سنوات، كتابًا آخر في تفسير سورة الفاتحة، سماه «كرامات الصادقين»، وكان ذلك سنة ١٨٩٣م.

ومن الخير أن نقف عند هذين الكتابين قليلًا، وأن نوازن بينهما؛ فإن المقارنة لا تكشف لنا عن اختلاف في الأسلوب أو طريقة التفسير فحسب، وإنما تكشف عن تحول في تصور الرجل لمكانته الدينية.

وأول ما يستوقفنا هذا الاختلاف بين العنوانين: «كرامات الصادقين» و«إعجاز المسيح».

وليس اختلاف العنوانين أمرًا عارضًا لا دلالة له؛ فإن العنوان، في كثير من الأحيان، مرآة تعكس ما يريد المؤلف أن يقوله عن نفسه وعن كتابه.

ففي العنوان الأول يبدو الميرزا رجلًا يرى أنه من الصادقين الذين أكرمهم الله بموهبة خاصة، ومنحهم من فضله ما لم يمنحه لغيرهم.

وكانت هذه الموهبة، في نظره، قدرته على تعلم العربية الفصيحة، والكتابة بها، وتفسير آيات القرآن الكريم تفسيرًا يرى أنه لم يكن ليستطيعه لولا عون الله وتوفيقه.

وهذا تصور، مهما يكن رأينا في صحته، يختلف اختلافًا ظاهرًا عن التصور الذي يواجهنا في عنوان «إعجاز المسيح».

ففي العنوان الأول حديث عن كرامة ينالها رجل صالح، وفي الثاني حديث عن معجزة ينالها نبي مرسل هو الميرزا.

وفي الأول يغلب معنى المنحة الإلهية التي يتلقاها العبد، وفي الثاني يبرز معنى الآية التي يريد صاحبها أن يقيم بها الحجة على الناس.

وكأن الميرزا قد انتقل، في نظرته إلى ما يكتب، من مقام الرجل الذي يرى نفسه موهوبًا مؤيدًا، إلى مقام الرجل الذي يرى في آثاره برهانًا على دعوى دينية كبرى.

وليس معنى هذا أن الميرزا لم يكن قد نسب إلى نفسه قبل سنة ١٨٩٣م شيئًا من مقام المسيح الموعود؛ فإن تاريخ دعوته يدل على أن هذه الفكرة كانت قد ظهرت قبل ذلك. إنما المقصود أن المقارنة بين الكتابين تكشف عن اختلاف في طريقة تقديمه لنفسه، وفي مقدار ما يجعل من شخصه محورًا للتفسير والتأليف.

وهذا الاختلاف جدير بأن يُدرس في ضوء التطور العام لدعوته، لا أن يُحكم عليه من عنوان كتاب أو عبارة منفردة.

ولعلنا إذا تتبعنا مؤلفاته على ترتيب ظهورها، ووازنّا بين ما كان يقوله في أول أمره وما صار يقوله بعد ذلك، استطعنا أن نرسم صورة أوضح لهذا التطور، وأن نعرف كيف أخذت الفكرة تنمو، وكيف انتقلت من طور إلى طور، حتى انتهت إلى الصورة التي استقرت عليها في أواخر حياته.

وهذه، فيما أرى، من أهم المسائل التي ينبغي أن يتجه إليها الباحث في دراسة ميرزا غلام أحمد؛ فإن تاريخ الرجل ليس تاريخ كتب ألفها، ولا خصومات خاضها، ولا تنبؤات أعلنها فحسب، وإنما هو كذلك تاريخ فكرة نشأت، ثم نمت، ثم استولت على صاحبها، حتى أصبحت المحور الذي تدور حوله حياته الفكرية والدينية.

على أي حال، لم تلبث فكرة الميرزا أن تغيرت، ولم يلبث الميرزا أن انتقل في نظرته إلى نفسه من طور إلى طور؛ فلم يعد يكتفي بأن يرى نفسه رجلًا صالحًا أكرمه الله ببعض الكرامات، إنما أخذ يتحدث عن نفسه حديثًا آخر، ويضفي على ما يكتبه من المعاني والدلالات ما يتجاوز منزلة الولي الصالح إلى منزلة النبي المؤيد بالمعجزات.

وليس هذا التحول بالأمر الهين الذي نستطيع أن نمر به دون أن نقف عنده، أو أن نعده مجرد اختلاف في الألفاظ والتعبيرات؛ فإن بين الكرامة والمعجزة، وبين الولاية والنبوة، من الفروق ما يعرفه المتكلمون، وما لا يجوز للباحث أن يغفله حين يدرس تطور الأفكار الدينية.

ولعل أصدق ما يكشف لنا عن هذا التحول أن نوازن بين تفسيرين لسورة الفاتحة وضعهما الميرزا في زمنين مختلفين؛ أحدهما في كتابه «كرامات الصادقين»، والآخر في كتابه «إعجاز المسيح».

فأما التفسير الأول، فإن القارئ لا يكاد يمضي فيه حتى يشعر أنه أمام رجل قد أقبل على القرآن يريد أن يتدبر معانيه، وأن يستخرج من آياته ما يراه من دقائق الحكمة وأسرار الهداية.

وهو في هذا التفسير شديد العناية بعبارته، حريص على إحكامها، متأنٍّ في اختيار ألفاظه، حتى ليظهر أثر الصنعة الأدبية فيه ظهورًا لا يخلو من جمال.

وليس معنى هذا أن تفسيره قد خلا من التأويل، أو أنه وقف عند حدود المعاني الظاهرة التي يقررها علماء التفسير؛ فقد مال فيه إلى بعض ما مال إليه الصوفية من الإشارات والرموز، واستعار من طرائقهم في فهم النصوص ما يجاوز أحيانًا دلالات الألفاظ المألوفة.

لكنه، مع ذلك، لم يذهب في التأويل كل مذهب، ولم يجعل من الآيات القرآنية أداة لإثبات ما يريد أن يثبته لنفسه من المقامات والمراتب.

وهو في الجملة تفسير معتدل، إذا قيس إلى تفسيره الآخر، ولا يخلو من فوائد فكرية ولمحات أدبية، ويستطيع القارئ أن يختلف مع صاحبه في بعض ما يذهب إليه، دون أن يشعر أنه قد خرج بالتفسير عن غايته خروجًا بعيدًا.

أما حين ننتقل إلى تفسيره الثاني في «إعجاز المسيح»، فإننا نجد أنفسنا أمام صورة أخرى من صور التفكير، وأسلوب آخر من أساليب التأويل.

فالميرزا هنا لا يكتفي بأن يستخرج من سورة الفاتحة ما يراه من المعاني الدينية والأخلاقية، إنما يحاول أن يجعل منها شاهدًا على ظهوره، ودليلًا على بعثته، وإشارة إلى الزمان الذي يعيش فيه.

وهو في سبيل ذلك يتكلف من التأويل ما لا تحتمله الألفاظ، ويذهب في استنباط الإشارات مذاهب بعيدة، حتى ليكاد القارئ يشعر أن السورة لم تعد موضوعًا للتفسير، إنما أصبحت وسيلة إلى إثبات دعوى استقرت في نفس المفسر قبل أن يشرع في تفسيرها.

وهنا ينبغي أن نفرق بين ضربين من التأويل: تأويل ينشأ من النص، ويستند إلى لغته وسياقه وما يحتمله من المعاني؛ وتأويل يبدأ من فكرة سابقة، ثم يُلْتَمس لها في النص ما يؤيدها، ولو لم يكن بينهما من الصلة إلا ما يصنعه الخيال، أو يفرضه التكلف.

وأحسب أن الميرزا قد مال في تفسيره الثاني إلى هذا الضرب الأخير ميلًا شديدًا.

لذلك لا أرى أن القارئ يستطيع أن يسلم له بكثير من استنباطاته، أو أن يطمئن إلى ما يذهب إليه من حمل الآيات على شخصه وزمانه؛ لأن التفسير لا يكون تفسيرًا صحيحًا لمجرد أن صاحبه استطاع أن يقيم بين الألفاظ والمعاني صلات بعيدة، إنما يكون كذلك حين تنهض الدلالة على المعنى، ويستقيم التأويل مع أصول اللغة وقواعد النظر.

ولعل الشيخ محمد رشيد رضا كان يقصد هذا التفسير الثاني حين عرض له بالنقد الشديد، فقال:

«وهو تَفْسِير فِي غَايَةِ السَّخَفِ يَدَّعِي أَنَّهُ مُعْجِزَةٌ لَهُ، فَجَعَلَهَا مُبَشِّرَةً بِظُهُورِهِ، وَبِأَنَّهُ هُوَ مَسِيحُ هَذِهِ الْأُمَّةِ»[٥].

وليس يعنينا أن نقف عند ما في عبارة رشيد رضا من شدة وقسوة؛ فإن الخصومة الدينية كثيرًا ما تدفع أصحابها إلى ألفاظ لا يختارونها لو كانوا في مقام البحث الهادئ. إنما يعنينا أن نلاحظ أن موضع اعتراضه هو بعينه الموضع الذي يستوقفنا في هذا التفسير؛ أعني تحويل آيات الفاتحة إلى بشارات تتصل بشخص الميرزا، وجعل هذا التأويل نفسه معجزة من المعجزات.

والأعجب من ذلك أن الميرزا لم يكتف بأن يرى في تفسيره براعة أدبية، أو توفيقًا علميًّا، أو فتحًا من الفتوح الربانية؛ إنما ذهب إلى أبعد من هذا كله، حين قال أن الله قد استجاب دعاءه، وجعل هذا التفسير معجزة تُعْجِز الأدباء والعلماء عن الإتيان بمثلها. فيقول:

«وإني رأيت مبشرة في ليلة الثلاثاء، إذ دعوت الله أن يجعله معجزة للعلماء، ودعوت أن لا يقدر على مثله أحد من الأدباء، ولا يعطى لهم قدرة على الإنشاء، فأجيب دعائي، في تلك الليلة المباركة من حضرة الكبرياء، وبشرني ربي وقال: منعه مانع من السماء، ففهمت أنه يشير إلى أن العدا لا يقدرون عليه، ولا يأتون بمثله ولا كصفتيه، وكانت البشارة من الله المنان، في العشر الأواخر من رمضان»[٦].

ولست أدري كيف يستطيع الباحث أن يقبل هذا الحكم الذي أصدره الميرزا على كتابه، استنادًا - حسبما ذكر- إلى بشارة إلهية تلقاها في تلك الليلة. فإن الإعجاز دعوى عظيمة، لا يكفي لإثباتها أن يعتقدها صاحبها، ولا أن يروي أنه رأى في المنام أو تلقى في الإلهام ما يؤيدها. فقد يكون الرجل صادقًا في اعتقاده أنه تلقى هذه البشارة، لكن صدقه في الاعتقاد شيء، وصحة ما اعتقده شيء آخر. وليس من حق الباحث أن يخلط بين الأمرين، أو أن يجعل من التجربة الشخصية دليلًا ملزمًا للناس جميعًا.

ثم إن الحكم على كتاب بأنه لا يستطيع أحد أن يأتي بمثله لا يثبت بمجرد إعلان صاحبه ذلك، إنما يحتاج إلى معيار يمكن أن يُحتكم إليه، وإلى دليل يتجاوز ما يشعر به المؤلف من إعجاب بعمله وثقة بقدرته.

ولعلنا نلمس هنا مبلغ التحول الذي طرأ على تصور الميرزا لنفسه؛ فقد بدأ حديثه عن تفسير الفاتحة في كتابه الأول بوصفه كرامة أُوتيها رجل صالح، ثم انتهى في كتابه الثاني إلى اعتباره معجزة أيد الله بها مسيحه الموعود.

وهذا الانتقال من الكرامة إلى المعجزة، ومن الحديث عن الإصلاح إلى الحديث عن النبوة، ليس مجرد انتقال في أسماء الكتب، وإنما هو مظهر من مظاهر تطور فكر الميرزا، وتغير نظرته إلى شخصه ومكانته الدينية.

ومن هنا يحسن بنا أن نترك الحديث عن كتبه وأساليبها حينًا، وأن ننظر في هذه القضية التي شغلت حياته، وأثارت حوله من الخصومات ما لم تثره كتبه الأدبية ولا آراؤه الفلسفية؛ أعني قضية النبوة، وما اتصل بها من الوحي والإلهام والمخاطبات والتنبؤات.

الباب الثاني

النبوة والمخاطبات الإلهية عند ميرزا غلام أحمد

(١)

مفهوم النبوة عند ميرزا غلام أحمد

ليس من اليسير أن نفهم دعوة ميرزا غلام أحمد، ولا أن نحيط بما أثارته من خلاف بين المسلمين، ما لم نقف أولًا عند مفهوم النبوة كما تصوره الرجل، وكما انتهى إلى تقريره في بعض مؤلفاته.

ذلك أن الميرزا لم يكتف بالمفهوم الذي استقر عليه جمهور المسلمين في فهم ختم النبوة، إنما ذهب إلى تمييز خاص بين أنواع الأنبياء، وأقام على هذا التمييز جانبًا كبيرًا من دعواه.

والأمر، فيما يبدو لأول وهلة، قد يُحسب خلافًا في الألفاظ والاصطلاحات؛ لكنه إذا أُمعن النظر فيه ظهر أنه خلاف يتصل بأصل من أصول الاعتقاد، وبمعنى ختم النبوة، وبإمكان ظهور نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم.

فالميرزا، وفق التصور الذي استقرت عليه دعوته، يميز بين نوعين من النبوة: نبوة تشريعية، ونبوة غير تشريعية.

فأما النبوة التشريعية، فهي التي يأتي صاحبها بشريعة، أو يؤسس نظامًا دينيًّا جديدًا. ويضرب الميرزا لذلك مثلًا بموسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام.

وأما النبوة غير التشريعية، فهي التي لا يأتي صاحبها فيها بشريعة جديدة، وإنما يُبعث لإحياء شريعة سابقة، وتذكير الناس بما نسوه من أحكامها، وإصلاح ما طرأ على عقائدهم وأعمالهم من فساد.

ويضرب لهذا النوع مثلًا بأنبياء بني إسرائيل الذين جاءوا بعد موسى عليه السلام، فلم يأتوا بتوراة جديدة، إنما دعوا الناس إلى العمل بالتوراة، وردوهم إلى ما يرونه من الحق الذي انحرفوا عنه.

ومن هنا يحاول الميرزا أن يقيم صلة بين هؤلاء الأنبياء وبين المجددين الذين يظهرون في الأمة الإسلامية لإحياء الدين، وإصلاح ما فسد من أحوال المسلمين. وهو يستند في هذا إلى ما ورد في شأن التجديد على رأس كل مائة سنة، وإلى القول المشهور: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل».

غير أن هذا القول الأخير لم يثبت حديثًا عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يصح أن يُجعل وحده أساسًا لتقرير منزلة دينية بهذه الخطورة.

ومهما يكن من أمر هذا الاستدلال، فإن الذي يعنينا هنا هو الطريقة التي انتقل بها الميرزا من فكرة التجديد إلى فكرة النبوة غير التشريعية.

فالمجدد، في المفهوم الإسلامي المألوف، عالم أو مصلح يعمل على إحياء الدين، لكنه لا يخرج بذلك عن كونه واحدًا من أتباع النبي صلى الله عليه وسلم. أما الميرزا فقد مضى في هذا التشبيه إلى أبعد من ذلك، حتى انتهى إلى أن النبوة التي لا تأتي بشريعة جديدة يمكن أن تتحقق بعد النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وفق شروط خاصة يقررها في مذهبه.

وهنا يقع موضع الخلاف الحقيقي بينه وبين جمهور المسلمين.

فالجمهور يفهمون ختم النبوة على أنه انقطاع النبوة بعد محمد صلى الله عليه وسلم، سواء أكانت تشريعية أم غير تشريعية. أما الميرزا فقد انتهى إلى تفسير يجيز نوعًا من النبوة التابعة للشريعة المحمدية، لا المستقلة عنها.

ولم يقف عند هذا الحد، بل جعل من نفسه مصداقًا لهذه النبوة، ورأى أنه جاء لتجديد الإسلام وإصلاح عقائد المسلمين، كما جاء بعض أنبياء بني إسرائيل بعد موسى عليه السلام لإحياء شريعته.

ثم مضى يقيم بين نفسه وبين عيسى ابن مريم عليه السلام ضربًا من المماثلة التاريخية والدينية. فكما أن عيسى جاء بعد موسى بزمن طويل، ودعا إلى إصلاح ما فسد من أحوال بني إسرائيل، كذلك جاء الميرزا بعد أكثر من ألف

عام من بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ليقوم في الأمة الإسلامية بمهمة تشبه المهمة التي قام بها المسيح في بني إسرائيل.

ومن هنا رأى في نفسه المسيح الموعود الذي أفاضت الأحاديث والإشارات الدينية بذكر ظهوره في آخر الزمان.

وليس معنى ذلك أنه كان يعتقد أنه عيسى ابن مريم نفسه الذي عاش في بني إسرائيل، إنما كان يذهب إلى أنه مثيله في المهمة والصفة، وأن جميع ما ورد من الأخبار عن نزول المسيح ينبغي أن يُفهم على هذا المعنى.

وهذه الفكرة، على ما فيها من محاولة لإقامة التماثل بين تاريخ الأمتين، لا تخلو من إشكالات عظيمة؛ لأن التشابه بين مهمتين لا يقتضي التشابه بين منزلتين، ولأن قيام رجل بإصلاح الدين لا يستلزم أن يكون نبيًّا النبيين.

ثم إن القياس على أنبياء بني إسرائيل لا يكفي وحده لإثبات إمكان ظهور نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم؛ إذ لا بد أولًا من النظر في النصوص التي تتصل بختم النبوة، وفيما إذا كانت تحتمل هذا التمييز الذي أقامه الميرزا بين النبوة التشريعية والنبوة غير التشريعية.

لكن الذي يستوقف الباحث أكثر من هذه المسألة النظرية أن الميرزا لم يكن يتحدث عن النبوة في جميع مراحل حياته حديثًا واحدًا، بل نجد في بعض كتبه الأولى ما يبدو مخالفًا لما انتهى إليه في مؤلفاته المتأخرة.

وهذا الاختلاف جدير بالبحث؛ لأنه يفتح لنا بابًا إلى فهم تطور دعوته، ويجعلنا نتساءل: هل كان الميرزا قد استقر منذ البداية على مفهوم خاص للنبوة، ثم أخذ يوضحه للناس شيئًا فشيئًا؟ أم أنه انتقل من تصور إلى آخر، حتى انتهى إلى ما لم يكن يقرره في أول أمره؟

ولعل خير سبيل إلى الإجابة عن هذا السؤال أن نرجع إلى كلامه نفسه، وأن نقرأه في سياقه التاريخي، وأن نوازن بين نصوصه، دون أن نحمل المتقدم منها على المتأخر حملًا متعسفًا، أو نفصل بعضها عن بعض فصلًا يحول دون فهم تطور الفكرة.

(٢)

إنكار ادعاء النبوة

ومن أعجب ما يلقاه القارئ في دراسة هذه المسألة أن الميرزا قد أنكر في كتابه «حمامة البشرى» إنكارًا شديدًا أن يكون قد ادعى النبوة، ولم يكتف بهذا الإنكار مرة أو مرتين، إنما عاد إليه في مواضع متعددة، وأغلظ القول فيمن نسب إليه هذه الدعوى.

بل إن القارئ ليكاد يشعر، وهو يمضي في صفحات الكتاب، أن الميرزا يريد أن يقطع الطريق على كل من يتهمه بأنه يزعم لنفسه مقام النبوة، وأن يقرر للناس أنه لا يخرج عن حدود الإسلام، ولا يدعي لنفسه منزلة تناقض ما يعتقده المسلمون في خاتم النبيين.

يقول:

«ولو جوزنا ظهور نبي بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، لجوزنا انفتاح باب وحي النبوة بعد تغليقها وهذا خلف كما لا يخفى على المسلمين، وكيف يجيء نبي بعد رسولنا صلى الله عليه وسلم، وقد انقطع الوحي بعد وفاته وختم الله به النبيين»[٧].

وهذا نص واضح، لا يحتاج في ظاهره إلى كثير من التأويل. فالميرزا لا يكتفي فيه بأن ينفي عن نفسه النبوة، وإنما يقرر قاعدة عامة، هي أن ظهور نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم يقتضي انفتاح باب وحي النبوة بعد إغلاقه، وأن هذا

أمر لا يجوز في نظره. ثم يزيد الأمر وضوحًا حين يربط هذا الحكم بختم النبوة، ويجعله مما لا يخفى على المسلمين.

ولو وقفنا عند هذا النص وحده، لما استطعنا أن ننسب إلى صاحبه القول بإمكان ظهور نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم، دون أن نصطدم بما قرره هو بعبارة صريحة. لكن الميرزا لا يقف عند هذا الحد، بل يعود إلى المسألة في موضع آخر، فيتهم خصومه بأنهم اختلقوا عليه دعوى النبوة، ليهيجوا الناس عليه، ويصرفوهم عن سماع حجته.

يقول:

«وقالوا إن هذا الرجل يدعي النبوة! والله يعلم أن قولهم هذا كذب بحت لا يمازجه شيء من الصدق ولا أصل له، وما نحتوه إلا ليهيجوا الناس على التكفير والسب واللعن والطعن، وينهضوهم للعناد والفساد ويفرقوا بين المؤمنين.. ولا تظن يا أخي أني قلت كلمة فيه رائحة ادعاء النبوة كما فهم المتهورون في إيماني وعرضي، بل كل ما قلت إنما قلته تبيانا لمعارف القرآن ودقائقه وإنما الأعمال بالنيات، ومعاذ الله أن ادعي النبوة بعد ما جعل الله نبينا وسيدنا محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين»[٨].

(٣)

الميرزا محدَّث لا نبي

وليس من اليسير أن يقرأ الإنسان هذا الكلام، ثم يزعم أن الميرزا كان يعلن في ذلك الوقت نبوته إعلانًا صريحًا.

فهو يقسم بالله أن ما نسبه إليه خصومه كذب لا أصل له، ويصفهم بأنهم افتروا عليه ليحملوا الناس على تكفيره وسبه، ثم يصرح بأنه لم يقل كلمة فيها رائحة ادعاء النبوة.

وهذه العبارة الأخيرة تستحق أن نقف عندها؛ لأنه لم يكتف بنفي الدعوى نفسها، وإنما نفى أن يكون في كلامه ما يوحي بها أو يشير إليها.

ثم ختم حديثه بالاستعاذة بالله من أن يدعي النبوة بعد أن جعل الله محمدًا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين.

وما أشد الفرق بين هذا الكلام وبين ما انتهى إليه في بعض مؤلفاته المتأخرة من تقرير نوع من النبوة يرى أنه لا يناقض ختم النبوة المحمدية!

ثم يعود الميرزا إلى إنكار النبوة مرة ثالثة، فيقول:

«ومن اعتراضات المكفرين أنهم قالوا أن هذا الرجل ادعى النبوة وقال إني من النبيين. أما الجواب فاعلم يا أخي أني ما ادعيت النبوة وما قلت لهم أني نبي، ولكن تعجلوا وأخطأوا في فهم قولي وما فكروا حق الفكر، بل اجترؤوا على نحت بهتان مبين. وما قلت للناس إلا ما كتبت في كتبي من أنني "مُحَدَّث" ويكلمني الله كما يكلم المُحَدَّثين.. وما كان لي أن أدعي النبوة وأخرج من الإسلام وألحق بالكافرين، وإنني لا أصدق إلهاما من إلهاماتي إلا بعد أن أعرضه على كتاب الله، وأعلم أنه كل ما يخالف القرآن فهو كذب وإلحاد وزندقة.. فكيف أدعي النبوة وأنا من المسلمين؟»[٩].

وهذا النص، فيما أرى، أشد النصوص الثلاثة دلالة على موقف الميرزا في تلك المرحلة؛ لأنه لا يقتصر على النفي والإنكار، وإنما يحدد المنزلة التي كان يراها لنفسه، ويميز بينها وبين منزلة النبوة.

فهو يقول إنه «محدَّث»، وإن الله يكلمه كما يكلم المحدَّثين.

والمحدَّث، في الاصطلاح الديني، ليس نبيًّا بالضرورة، وإنما هو رجل يُلهمه الله، أو يجري على قلبه من المعاني ما يعتقد أنه من قبيل الإلهام والتحديث.

وقد عرف التراث الإسلامي هذا المعنى، وتحدث العلماء عن الإلهام والتحديث، وميزوا بينهما وبين الوحي الخاص بالأنبياء.

ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف كان الميرزا يصف نفسه في تلك المرحلة؛ فهو لا ينكر أن الله يخاطبه، ولا ينكر أنه يتلقى إلهامات يعتقد أنها من عند الله، ولكنه ينكر أن يكون هذا كله نبوة بالمعنى الذي يخرجه، في تصوره آنذاك، عن جماعة المسلمين.

والأهم من ذلك أنه يقرر قاعدة في غاية الوضوح، هي أنه لا يقبل إلهامًا من إلهاماته حتى يعرضه على القرآن، وأن ما خالف القرآن فهو عنده كذب وإلحاد وزندقة.

وهذه القاعدة تجعل القرآن أصلًا يُحتكم إليه، وتجعل الإلهام تابعًا له، لا حاكمًا عليه.

ولعلنا نلاحظ كذلك أن الميرزا كان يرى في ادعاء النبوة، على النحو الذي ينكره هنا، خروجًا من الإسلام؛ فهو يقول صراحة: «وما كان لي أن أدعي النبوة وأخرج من الإسلام وألحق بالكافرين».

وهذه عبارة لا يجوز أن نمر بها مرورًا سريعًا؛ لأنها تكشف عن مقدار ما كان يربط، في تلك المرحلة، بين الإيمان بختم النبوة وبين البقاء في دائرة الإسلام.

ثم يختم كلامه بسؤال لا يخلو من قوة في الجدل: «فكيف أدعي النبوة وأنا من المسلمين؟».

وكأنه يريد أن يقول لخصومه إن مجرد إسلامه، وإيمانه بالقرآن، واعترافه بختم النبوة، كل ذلك يمنع أن تُنسب إليه الدعوى التي يتهمونه بها.

وهنا نقف أمام مسألة تاريخية وفكرية دقيقة.

فإذا كان الميرزا قد أنكر النبوة على هذا النحو الصريح، وقرر أن ادعاءها بعد محمد صلى الله عليه وسلم خروج من الإسلام، فكيف انتهى بعد ذلك إلى استعمال لفظ النبوة في وصف منزلته الدينية؟ وكيف استطاع أن يجمع، في تصوره المتأخر، بين القول بختم النبوة والقول بنبوة لا تأتي بشريعة جديدة؟

أكان ذلك نتيجة تطور تدريجي في فهمه للوحي والإلهام والتحديث؟ أم أنه أعاد تفسير الألفاظ التي كان يستعملها من قبل، فأعطاها معاني جديدة لم تكن ظاهرة في كلامه الأول؟ أم أن تجربته الدينية نفسها قد تغيرت، فأصبح يرى في مخاطباته وإلهاماته ما لم يكن يراه فيها من قبل؟

هذه أسئلة لا ينبغي أن نجيب عنها بالتخمين، ولا أن نتركها دون بحث؛ لأنها تمس أصل الدعوة الأحمدية، وتكشف عن الطريق الذي سلكه صاحبها في الانتقال من منزلة المحدَّث إلى المنزلة التي انتهى إلى تقريرها لنفسه.

وليس يكفي أن نقرأ نصوصه المتأخرة ثم نعود فنحمل عليها نصوصه الأولى، كما لا يكفي أن نتمسك بإنكاره القديم ونغفل ما قرره بعد ذلك؛ وإنما ينبغي أن نضع كل نص في زمنه، وأن ننظر إلى الظروف التي أحاطت به، وأن نتتبع الفكرة منذ ظهورها حتى استقرارها.

وعندئذ قد نستطيع أن نميز بين ما كان تحولًا في العقيدة، وما كان تحولًا في الاصطلاح، وما كان محاولة للتوفيق بين دعاوى جديدة ونصوص قديمة.

وهذا هو السبيل الذي ينبغي أن يسلكه الباحث إذا أراد أن يفهم الميرزا، لا أن يكتفي بالانتصار له أو الانتصار عليه.

فإن الرجل، مهما يكن حكمنا على دعوته، قد ترك من النصوص ما يستحق الدراسة والموازنة، وإن أشد ما يضر البحث في شأنه أن نختار من كلامه ما يوافق رأينا، ونصرف النظر عما يخالفه.

ولعلنا، حين نتتبع ما كتبه بعد «حمامة البشرى»، ونوازن بين إنكاره القديم للنبوة وإقراره المتأخر بها، نستطيع أن نقترب من فهم هذه الظاهرة التي شغلت أتباعه وخصومه، وما تزال تثير من الأسئلة أكثر مما تقدم من الأجوبة.

فلم يلبث الميرزا، بعد أن أعلن للناس أن الله قد خاطبه بقوله: «إنك عيسى بن مريم»، أن أخذ ينظر إلى نفسه نظرة جديدة، ويرى في شخصه صورة من صور المسيح الذي ينتظر المسلمون ظهوره في آخر الزمان.

وكان من الطبيعي أن يثير هذا الاعتقاد في نفسه، وفي نفوس الذين يتابعون دعوته، سؤالًا لا يسهل التخلص منه، ولا يستقيم أمر الدعوة حتى يُجاب عنه: كيف يكون الرجل هو المسيح الموعود، ثم لا يكون نبيًّا، وقد كان عيسى ابن مريم نبيًّا من أنبياء الله ورسولًا من رسله؟

وهنا وجد الميرزا نفسه أمام مسألة دقيقة، تتصل من ناحية بما استقر في نفسه من أنه المسيح الموعود، وتتصل من ناحية أخرى بما كان يعلنه من إيمانه بأن محمدًا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، وأن باب النبوة قد أُغلق بعده، فلا يُفتح لأحد من الناس.

ولم يكن يسيرًا عليه أن يتخلى عن أحد هذين الاعتقادين؛ فقد كان يرى في الأول أصلًا من أصول دعوته، ويرى في الثاني أصلًا من أصول إسلامه. فكان لا بد له من أن يلتمس سبيلًا يجمع به بين الأمرين، ويزيل ما يبدو بينهما من تعارض.

ومن هنا قدَّم تفسيرًا لنزول المسيح يختلف عما ذهب إليه جمهور المسلمين.

فليس المقصود، في رأيه، أن عيسى ابن مريم الذي بعثه الله إلى بني إسرائيل سيعود بنفسه إلى الأرض في آخر الزمان؛ لأن عيسى، كما كان يعتقد الميرزا، قد مات، ولن يعود إلى الحياة الدنيا مرة أخرى.

إنما المقصود أن يظهر رجل يشبه عيسى في صفاته الروحية، وفي صلاحه وتقواه، وفي المهمة التي ينهض بها لإصلاح الدين، دون أن يلزم من هذا التشابه أن يكون نبيًّا مثل عيسى عليه السلام.

وهكذا استطاع الميرزا، في هذه المرحلة، أن يجعل من نفسه مسيحًا موعودًا دون أن يصف نفسه بالنبوة، وأن يجمع بين دعواه الخاصة وبين ما كان يقرره من انقطاع النبوة بعد محمد صلى الله عليه وسلم.

لكنه لم يكتف بهذا التفسير، بل مضى يبحث عن منزلة دينية تكون دون النبوة من وجه، وقريبة منها أشد القرب من وجه آخر. فوجد هذه المنزلة فيما سماه «التحديث»، وجعل نفسه من المحدَّثين الذين يخاطبهم الله، ويلهمهم من المعارف ما لا يتيسر لسائر الناس.

غير أن الميرزا لم يقدم التحديث على أنه مجرد إلهام يلقيه الله في قلب عبد من عباده، إنما ذهب إلى أن بينه وبين النبوة صلة أعمق من ذلك، وأن الفرق بينهما ليس فرقًا في الطبيعة والجوهر، إنما هو فرق بين الاستعداد والتحقق، وبين القوة والفعل.

وهذه فكرة تستحق أن نقف عندها؛ لأنها تكشف عن الطريقة التي أخذ بها الميرزا يقترب من مفهوم النبوة، وهو لا يزال يعلن أنه لا يدعيها.

يقول:

«ليس المراد بنزول عيسى في آخر الزمان نزول عيسى النبي؛ لأن عيسى قد مات ولن ينزل ثانية، وإنما المقصود مجيء رجل شبيه بعيسى في التقى والصلاح وليس في النبوة. فأنا لست نبيا وإنما "محدث" ..ومقام التحديث أشد تشبها بمقام النبوة، فالمحدث نبي بالقوة لا بالفعل، ولو لم يكن باب النبوة قد سد لكان المحدث نبيا بالفعل، لأن المحدث نبي، بالنظر إلى استعداده الباطني، وكمالات النبوة جميعها مخفية ومضمرة فيه، وما حبس ظهورها وخروجها إلى

الفعل إلا انسداد باب النبوة، وإلى ذلك أشار النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: لو كان بعدي نبي لكان عمر، وما قال هذا إلا بناء على أن عمر كان محدثا. ومادة النبوة وبذرتها موجودة في التحديث، ولكن الله لم يشأ أن يخرجها من حيز القوة إلى حيز الفعل، فكأن النبوة شجرة مثمرة بالغة حد الكمال، والتحديث كمثل البذرة يوجد فيها بالقوة كل ما يوجد في الشجرة بالفعل»[١٠].

ولعل القارئ قد لاحظ أن الميرزا يستعير هنا اصطلاحًا فلسفيًّا قديمًا، هو التمييز بين القوة والفعل، ثم يجعله أساسًا لتفسير العلاقة بين التحديث والنبوة.

فالمحدَّث، في رأيه، ليس نبيًّا بالفعل، لكنه يحمل في نفسه استعداد النبوة، كما تحمل البذرة في باطنها استعداد الشجرة التي تنشأ منها.

والبذرة ليست شجرة، لكن فيها من القوى الكامنة ما يجعلها قادرة على أن تصبح شجرة إذا تهيأت لها الأسباب. كذلك المحدَّث ليس نبيًّا، ولكنه يملك، من الاستعدادات الروحية ما كان يمكن أن يجعله نبيًّا لو لم يكن باب النبوة قد أُغلق.

وهذا تشبيه دقيق من حيث بناؤه الفلسفي، لكنه لا يخلو من إشكال إذا أردنا أن نجعله أصلًا في تقرير العقائد الدينية.

ذلك أن النبوة، في التصور الإسلامي، ليست مجرد استعداد نفسي أو كمال روحي يمكن أن يبلغ إليه الإنسان بالرياضة والعبادة، إنما هي اصطفاء إلهي يختص الله به من يشاء من عباده.

ثم إن وجود الاستعداد، لو سلمنا به، لا يقتضي بالضرورة تحقق المنزلة؛ لأن ما يكون ممكنًا في التصور العقلي لا يلزم أن يكون واقعًا في النظام الديني الذي تقرره النصوص.

لكن الذي يعنينا هنا ليس مناقشة هذا القياس الفلسفي من جميع وجوهه، وإنما أن نلاحظ أن الميرزا قد جعل من التحديث منزلة قريبة جدًّا من النبوة، حتى لم يبق بينهما، إلا ذلك الحاجز الذي أقامه ختم النبوة.

وكأن الرجل كان يقف على عتبة النبوة، لكنه يمتنع عن تجاوزها؛ لا لأنه يرى نفسه بعيدًا عن مقامها، إنما لأنه يعتقد أن بابها قد أُغلق، وأن ما في نفسه من الاستعدادات لا يستطيع أن يخرج من القوة إلى الفعل.

ومن هنا نستطيع أن نفهم طبيعة المرحلة الأولى من دعوته، وأن ندرك لماذا كان يلح في نفي النبوة عن نفسه، مع إكثاره من الحديث عن الوحي والإلهام والمخاطبات الإلهية.

وإذا رجعنا إلى مؤلفات الميرزا التي ظهرت في السنوات الأولى من دعوته، ولا سيما تلك التي نُشرت قبل سنة ١٩٠٠م، وجدنا أن هذا المعنى يكاد يكون هو الغالب عليها.

فهو يصف نفسه بأنه محدَّث، وأن الله يكلمه، وأنه قد بعثه لتجديد الدين، ولكنه يحرص، في الوقت نفسه، على أن ينفي عن نفسه دعوى النبوة، وأن يؤكد إيمانه بختمها.

ففي كتابه «حمامة البشرى»، الذي نشره سنة ١٨٩٣م، رأينا كيف كان ينكر النبوة إنكارًا شديدًا، ويعد اتهامه بها افتراء عليه، بل يجعل ادعاءها بعد محمد صلى الله عليه وسلم خروجًا من الإسلام.

ولم يكن هذا الموقف مقصورًا على ذلك الكتاب، إنما نجده في غيره من مؤلفاته التي ظهرت في الفترة نفسها.

ففي كتابه «مرآة كمالات الإسلام»، الذي نشره سنة ١٨٩٣م، يقول:

«لست بنبي ولكني محدث وكليم الله لأجدد دين المصطفى، وقد بعثني على رأس المائة وعلمني من لدنه علوم الهدى»[١١].

وهذه العبارة، على قصرها، تكاد تلخص موقف الميرزا في تلك المرحلة كلها.

فهو ينفي النبوة عن نفسه، لكنه لا ينفي أن الله يكلمه. وهو لا يزعم أنه جاء بشريعة جديدة، ولكنه يرى أنه بُعث لتجديد شريعة المصطفى صلى الله عليه وسلم. وهو لا يجعل ما عنده من العلم ثمرة الدراسة والتحصيل وحدهما، إنما يعتقد أنه قد أوتي من لدن الله علمًا خاصًّا.

هكذا تجتمع في هذه الكلمات ثلاثة معانٍ: نفي النبوة، وإثبات التحديث، وادعاء التجديد.

وليس من العسير أن نرى كيف كانت هذه المعاني الثلاثة متآلفة في نفسه، وكيف كان يستطيع أن يجمع بينها دون أن يشعر، في ذلك الوقت، بأنه قد ناقض ما يعتقده في ختم النبوة.

ثم نراه في كتابه «التبليغ»، الذي نشره في السنة نفسها، يذهب إلى أبعد من مجرد نفي النبوة عن شخصه، فيقرر امتناع ظهور نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم تقريرًا عامًّا، فيقول:

«ما كان الله أن يرسل نبيا بعد نبينا خاتم النبيين، وما كان أن يحدث سلسلة النبوة ثانيا بعد انقطاعها»[١٢].

وليس في هذا الكلام، من حيث ظاهره، استثناء لنبي تشريعي أو غير تشريعي، ولا تمييز بين نبوة مستقلة وأخرى تابعة؛ وإنما فيه تقرير لانقطاع سلسلة النبوة، وامتناع تجددها بعد خاتم النبيين.

وهذا أمر ينبغي أن نحتفظ به في أذهاننا حين ننتقل إلى مؤلفاته المتأخرة؛ لأن المقارنة بين النصوص لا تستقيم إلا إذا عرفنا ما كان يقرره الرجل أولًا، ثم نظرنا فيما أضاف إليه أو عدل عنه بعد ذلك.

وفي كتابه «سر الخلافة»، الذي نشره سنة ١٨٩٥م، يعود إلى القضية نفسها، ولكن في لهجة يغلب عليها التأثر بالخصومة التي كانت قد اشتدت بينه وبين معارضيه.

يقول:

«ووالله إني لا أدعي النبوة، ولا أجاوز الملة، ولا أغترف إلا من فضالة خاتم النبيين، وأؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله.. وأصلي واستقبل القبلة فلم تكفرونني؟ ألا تخافون الله رب العالمين»[١٣].

وهنا لا يتحدث الميرزا حديث الفيلسوف الذي يميز بين القوة والفعل، ولا حديث المتكلم الذي يبحث في أقسام النبوة، وإنما يتحدث حديث رجل يرى أنه قد ظُلم واتُّهم بما لم يقله، فيلجأ إلى القسم، ويعدد أصول إيمانه، ويذكر صلاته واستقباله القبلة، ثم يسأل خصومه: لم تكفرونني؟

ولعل في هذا السؤال شيئًا من الألم الذي كان يشعر به من جراء الخصومة الدينية؛ فهو يريد أن يقول إنه لم يخرج عن جماعة المسلمين، ولم يأت بما يوجب إخراجه منها، وإن ما ينسبونه إليه من ادعاء النبوة لا أصل له.

ثم يعود في موضع آخر من الكتاب نفسه، فيقول مخاطبًا خصومه:

«وعزوتم إليَّ ادعاء النبوة، وما خشيتم الله عند هذه الفرية، وما كنتم خائفين»[١٤].

وإذا جمعنا هذه النصوص بعضها إلى بعض، لم نجد من الإنصاف أن نتجاهل دلالتها الظاهرة.

فالميرزا، في هذه المرحلة، كان ينفي عن نفسه النبوة نفيًا صريحًا متكررًا، وكان يرى أن ما يتلقاه من مخاطبات وإلهامات لا يخرجه من منزلة المحدَّث إلى منزلة النبي.

لكن هذا الموقف لم يبق على الصورة نفسها في السنوات التالية.

(٤)

من التحديث إلى النبوة التابعة

فما كادت السنوات الأولى من القرن العشرين تبدأ حتى أخذت دعوة الميرزا تدخل طورًا جديدًا، وأخذت المفاهيم التي كانت تتردد في كتبه الأولى تتحدد وتتبلور، حتى انتهت إلى صورة تختلف اختلافًا ظاهرًا عما كان يقرره من قبل.

ولعل الباحث الذي يتتبع مؤلفاته في هذه السنوات يشعر أن الأفكار كانت تتلاحق في نفسه تلاحقًا سريعًا، وأن الدعوة كانت تسير في طريقها إلى التمايز عن المعتقدات التي استقر عليها جمهور المسلمين.

فلم يعد الحديث مقصورًا على أن الله يخاطب بعض عباده، أو أن المحدَّث يحمل في نفسه استعداد النبوة دون أن يكون نبيًّا بالفعل؛ إنما أصبح الكلام يدور حول إمكان ظهور نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم، بشرط أن يكون من أمته، تابعًا لشريعته، غير مستقل عنه في الرسالة والتشريع.

وهذا تحول عظيم؛ لأن الحاجز الذي كان الميرزا يقف عنده في المرحلة الأولى، ويمنع نفسه من تجاوزه، أخذ يفقد معناه القديم في المرحلة الثانية.

فلم يعد ختم النبوة عنده يقتضي امتناع كل نبوة بعد محمد صلى الله عليه وسلم، إنما أصبح يعني، في تفسيره الجديد، انتهاء النبوة المستقلة والتشريع الجديد، مع إمكان ظهور نبي تابع يستمد منزلته من النبي الخاتم.

وهنا لم يعد الميرزا مضطرًّا إلى أن ينفي عن نفسه لفظ النبوة نفيًا مطلقًا، وإنما أصبح يستطيع أن يستعمله، على أن يفسره تفسيرًا خاصًّا يراه متفقًا مع ختم النبوة.

ومن أظهر النصوص التي تكشف عن هذا التحول ما جاء في كتابه «مواهب الرحمن»، الذي نشره سنة ١٩٠٣م، أي بعد نحو عشر سنوات من كتابه «التبليغ».

يقول:

«ونعني بختم النبوة ختم كمالاتها على نبينا الذي هو أفضل رسل الله وأنبيائه. ونعتقد أنه لا نبي بعده إلا الذي هو من أمته ومن أكمل أتباعه.. ومن ادعى النبوة من هذه الأمة، وما اعتقد بأنه ربي من سيدنا محمد خير البرية، وان القرآن خاتم الشريعة- فقد ألحق نفسه بالكفرة الفجرة.. فإنه لا نبي لنا من دون نبينا المجتبى»[١٥].

ولعل القارئ قد لاحظ الفرق بين هذا النص وبين قوله في «التبليغ»: «ما كان الله أن يرسل نبيًّا بعد نبينا خاتم النبيين».

ففي النص الأول كان الحكم عامًّا لا يظهر فيه استثناء، أما في النص الثاني فقد أصبح الحكم مقيدًا، وأصبح للنبوة بعد محمد صلى الله عليه وسلم وجه من الإمكان، بشرط أن يكون صاحبها من أمته، ومن أكمل أتباعه، وأن يعترف بأن القرآن خاتم الشرائع.

وهذا ليس اختلافًا يسيرًا في العبارة، إنما هو اختلاف يتصل بأصل الفكرة.

فقد انتقل الميرزا من القول بانقطاع النبوة إلى القول بانقطاع نوع منها، ومن نفي إمكان ظهور نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم إلى إثبات إمكان ظهور نبي لا يستقل بشريعة، ولا يخرج عن دائرة التبعية للنبي الخاتم.

ومن هنا نفهم كيف أصبح يستطيع أن يصف نفسه بالنبوة، وأن يرى في ذلك استمرارًا لولائه لمحمد صلى الله عليه وسلم، لا خروجًا عليه.

لكن السؤال الذي يظل قائمًا هو: هل يكفي هذا التمييز بين النبوة المستقلة والنبوة التابعة لرفع التعارض بين أقواله الأولى وأقواله الأخيرة؟

قد يجيب أتباعه عن هذا السؤال بالإيجاب، ويرون أن الميرزا لم يغير عقيدته، إنما أوضح ما كان مجملًا في كلامه، وميز بين معنيين للنبوة كان الناس يخلطون بينهما.

وقد يرى خصومه أن هذا التفسير المتأخر لا يرفع التعارض، وأن الرجل قد انتقل بالفعل من إنكار النبوة إلى ادعائها، ثم التمس لهذا الانتقال تأويلًا جديدًا لمعنى الختم.

أما الباحث فلا ينبغي له أن يكتفي برأي هؤلاء أو أولئك، إنما عليه أن يوازن بين النصوص، وأن ينظر في تطورها التاريخي، وأن يميز بين ما يمكن تفسيره باختلاف الاصطلاح وما لا يمكن تفسيره إلا بتغير الموقف نفسه.

(٥)

النبوةُ ميراثٌ روحيٌّ

لم يقف الميرزا عند تقرير إمكان النبوة التابعة، بل أخذ يلتمس لها شواهد من القرآن الكريم، ويستخرج من بعض الآيات ما يراه دليلًا على أن الأمة الإسلامية يمكن أن يظهر فيها من يرثون مقامات الأنبياء السابقين.

ومن ذلك ما جاء في كتابه «سفينة نوح»، الذي نشره سنة ١٩٠٢م، حين عرض لقوله تعالى في سورة الفاتحة: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ. صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾.

فقد رأى في هذا الدعاء معنى يتجاوز مجرد طلب الهداية إلى طريق الذين أنعم الله عليهم، وانتهى منه إلى القول بأن بعض المسلمين سينالون من النعم الروحية ما ناله الأنبياء السابقون.

يقول:

«اهدنا الصراط المستقيم، صراط الين أنعمت عليهم.. فهذا الدعاء يتضمن الإنباء بأن المسلمين سيكون منهم فريق يرث تراث الأنبياء الأولين، ويحظى بنعمة الرسالة والنبوة، لصدقه وصفاته»[١٦].

وهذا التأويل جدير بالتأمل؛ لأنه يكشف عن الطريقة التي أصبح الميرزا يفهم بها النبوة في هذه المرحلة.

فهو لا ينظر إليها بوصفها منزلة انقطع إمكانها انقطاعًا مطلقًا، إنما يراها نعمة روحية يمكن أن يرثها بعض أفراد الأمة الإسلامية، إذا بلغوا من الصدق والكمال ما يؤهلهم لها.

ومن هنا أصبح مفهوم الوراثة الروحية يؤدي وظيفة مهمة؛ فهو يجعل النبوة اللاحقة امتدادًا للنبوة السابقة، لا إنشاءً مستقلًّا لها.

لكن هذا التأويل لا يخلو من إشكال؛ لأن الدعاء بالهداية إلى صراط الذين أنعم الله عليهم لا يستلزم، من جهة الدلالة، أن ينال الداعي جميع المنازل التي نالها أولئك المنعَم عليهم.

فالاشتراك في الطريق لا يقتضي بالضرورة الاشتراك في المنزلة، والاقتداء بالأنبياء لا يستلزم أن يصبح المقتدي نبيًّا.

وقد يكون الإنسان على طريق الأنبياء في الإيمان والعمل والصلاح، دون أن يكون له نصيب من مقام النبوة نفسه.

وهذا ما ينبغي أن يُنظر فيه عند مناقشة استدلال الميرزا بهذه الآية.

(٦)

الميرزا والمسيح

لكن الميرزا لم يكتف بأن يرى نفسه نظيرًا لعيسى ابن مريم عليه السلام، أو أن يجعل مهمته شبيهة بمهمة المسيح الأول؛ إنما مضى في بعض أقواله إلى المفاضلة بينه وبين عيسى، حتى انتهى إلى تفضيل نفسه عليه في القدرة على إظهار الآيات والقيام بالمهمة التي يعتقد أنه بُعث من أجلها.

وهذا انتقال آخر لا يقل دلالة عن انتقاله من التحديث إلى النبوة.

ففي المرحلة الأولى كان يحرص على أن يقرر أنه ليس عيسى النبي، إنما رجل يشبهه في التقوى والصلاح. ثم أصبح في المرحلة التالية يرى نفسه مسيحًا موعودًا قد أوتي من التأييد الإلهي ما يجاوز ما أوتيه المسيح الأول، وفق تصوره.

يقول:

«وأقسم بالله الذي نفسي بيده، لو كان المسيح في زمني هذا لما استطاع أصلا ما أستطيع أنا أن أعمله، ولا أمكنه أبدا أن يُري تلك الآيات التي انبلجت على يدي، وإني وجدت فضل الله علي أكثر مما كان عليه»[١٧].

وهذا كلام بالغ الجرأة، لا من حيث ما يتضمنه من دعوى دينية فحسب، إنما من حيث ما يكشف عنه من تصور الرجل لمكانته بين الأنبياء. إذ لا يكتفي بأن يقول إنه أُرسل لمهمة تشبه مهمة عيسى، ولا بأنه أُعطي من الآيات ما يؤيد صدقه، إنما يقسم بالله أن المسيح نفسه، لو كان في زمانه، لما استطاع أن يفعل ما يستطيع هو فعله، ولا أن يظهر ما ظهر على يديه من الآيات.

وهنا يبلغ الاعتقاد بالمكانة الخاصة مبلغًا بعيدًا، حتى يكاد يتحول من إثبات المماثلة إلى إثبات التفوق.

ولعلنا لا نستطيع أن نفهم هذا الكلام فهمًا صحيحًا إلا إذا وضعناه في سياق التطور الذي طرأ على شخصية الميرزا الدينية؛ فقد بدأت الفكرة بأنه رجل صالح أكرمه الله بالتحديث، ثم أصبح مسيحًا موعودًا، ثم أخذ يقرر لنفسه نوعًا من النبوة، ثم انتهى إلى المفاضلة بينه وبين المسيح الأول.

وليس من شأن الباحث أن يكتفي بالتعجب من هذه الدعاوى، إنما ينبغي له أن يسأل عن الطريق الذي سلكته الفكرة حتى بلغت هذه الغاية، وعن الأدلة التي كان صاحبها يراها كافية لإثبات ما يذهب إليه.

(٧)

الميرزا مظهر الأنبياء جميعًا

ثم نصل إلى طور آخر من أطوار تفكير الميرزا، فإذا نحن أمام تصور أشد اتساعًا وأبعد مدى.

فلم يعد الرجل يقف عند حد التشبه بعيسى، ولا عند حد وراثة بعض مقامات الأنبياء، إنما أصبح يتحدث عن نفسه بوصفه مظهرًا تجتمع فيه صفات الأنبياء السابقين، وكأن تاريخ النبوة كله قد انتهى إلى شخصه، واجتمعت فيه خصائص أولئك الذين اصطفاهم الله في العصور الماضية.

ففي كتابه «حقيقة الوحي»، الذي يرد في هذا السياق أنه نُشر سنة ١٩٠٤م، يقول:

«أنا آدم، أنا نوح، أنا إسحاق، أنا يعقوب، أنا إسماعيل، أنا موسى، أنا داود، أنا عيسى، أنا محمد رسول الله بصورة ظلية، فقد سماني الله في هذا الكتاب بالأسماء المذكورة كلها.. فلابد أن يوجد في نفسي شأن كل نبي»[١٨].

وهذا النص من أعجب النصوص التي وردت في مؤلفات الميرزا؛ لأنه لا يكتفي فيه بنسبة نفسه إلى نبي واحد، إنما يجمع في شخصه أسماء عدد من الأنبياء، ثم يجعل من هذه الأسماء دليلًا على أن في نفسه شأنًا من شأن كل واحد منهم.

وليس المقصود، فيما يظهر من اصطلاحه، أنه أولئك الأنبياء بأشخاصهم وأجسادهم، وإنما أنه مظهر لصفاتهم، وأنه يمثل صورة روحية أو ظلية لما كانوا عليه.

ولكن هذا التفسير، وإن خفف من غرابة العبارة في ظاهرها، لا يزيل ما تثيره من أسئلة.

فما معنى أن يكون في نفس رجل واحد شأن كل نبي؟ وما المعيار الذي نستطيع به أن نميز بين التشبه الروحي المشروع، وبين ادعاء منزلة خاصة لا يقوم عليها دليل؟

ثم كيف يمكن أن نوفق بين هذا التصور الواسع وبين ما كان الميرزا يقرره في كتبه الأولى من أنه مجرد محدَّث، وأنه لا يدعي النبوة، ولا يرى لنفسه مقامًا يخرج به عن عامة المسلمين؟

ولعلنا نلاحظ أن الميرزا يستعمل هنا اصطلاح «الصورة الظلية»، وهو اصطلاح له دلالته في مذهبه؛ إذ يريد به أن ما ينسبه إلى نفسه من المقامات ليس مستقلًّا عن النبوة المحمدية، وإنما هو انعكاس لها وامتداد روحي يتبعها.

لكن هذا التمييز بين الأصل والظل، وبين النبوة المستقلة والنبوة التابعة، يحتاج هو نفسه إلى بحث؛ لأن إطلاق أسماء الأنبياء على شخص واحد، ثم تقرير اجتماع شؤونهم فيه، لا يصبح أمرًا مسلمًا به لمجرد وصفه بأنه ظلي أو تابع. وإنما ينبغي أن ننظر في حقيقة المعنى، لا في الاسم الذي يطلق عليه.

(٨)

النبوة الموروثة

ونجد هذا المعنى نفسه، وإن جاء في صورة أخرى، في كتاب «الخطبة الإلهامية»، حيث يقول الميرزا:

«ما كان لنبي أن يأتي بعد خاتم النبيين، إلا الذي جعل وارثه من أمته، وأعطي من اسمه وهويته، ويعلمه العالمون»[١٩].

وهنا يبدو الميرزا كأنه قد انتهى إلى صيغة يريد بها أن يجمع بين ختم النبوة وإمكان ظهور نبي بعد خاتم النبيين.

فهو يبدأ بالنفي، ثم يستثني منه من كان وارثًا للنبي الخاتم، ومن أمته، وممن أُعطي من اسمه وهويته.

وهذه الصيغة تختلف اختلافًا ظاهرًا عن عبارته القديمة التي كان يقرر فيها أن الله لا يرسل نبيًّا بعد محمد صلى الله عليه وسلم، وأن سلسلة النبوة لا تتجدد بعد انقطاعها.

فقد أصبح الاستثناء هنا جزءًا من القاعدة، وأصبحت النبوة التابعة، في تصوره، ممكنة بعد أن كان ينفي إمكان النبوة بإطلاق.

ولعل هذا النص من أوضح النصوص التي ينبغي أن تُوضع إلى جانب أقواله الأولى، إذا أردنا أن ندرس تطور مفهوم النبوة عنده دراسة تاريخية دقيقة.

ثم يمضي الميرزا في الكتاب نفسه، فيتحدث عن بعثته حديثًا يستعير فيه كثيرًا من الألفاظ والصور التي ألفناها في الخطاب الديني عن إرسال الرسل وإحياء الأمم.

يقول:

«فهناك رأى الله أن وقت البعث قد أتى، ووقت الموت بلغ المنتهى، فأرسل رسوله كما جرت سنته في قرون أولى، ليحيي الموتى، وكان وعدا مفعولا من رب الورى، فذلك هو المسيح خاتم الخلفاء، ووارث الأنبياء، والإمام المنتظر من حضرة الكبرياء، وآدم الذي بدأ الله منه مرة ثانية سلسلة الأحياء..»[٢٠].

ولعل القارئ يلاحظ في هذا النص أمرين يستحقان الوقوف عندهما.

أما أولهما فهو الأسلوب؛ فإن الميرزا يعود هنا إلى طريقته المعهودة في محاكاة النظم القرآني، والإكثار من الفواصل المتشابهة، واستعمال الألفاظ التي تذكّر القارئ بأساليب الوحي والخطاب الإلهي.

ففي العبارة حديث عن البعث، والموت، وإرسال الرسول، وإحياء الموتى، والوعد المفعول، ووراثة الأنبياء، وكلها معانٍ أُلبست ثوبًا لغويًّا يضفي على كلام صاحبه جلالاً ورهبة.

وأما الأمر الثاني، وهو الأهم، فهو ما تتضمنه العبارة من تصور الميرزا لمكانته.

فهو هنا المسيح، وهو خاتم الخلفاء، وهو وارث الأنبياء، وهو الإمام المنتظر، وهو آدم الذي تبدأ منه سلسلة جديدة من الأحياء.

وهذه الألقاب لا تُذكر عرضًا، ولا تأتي لمجرد الزينة اللفظية، إنما تكشف عن تصور ديني متكامل أخذ الميرزا يبنيه حول شخصه ودعوته.

فالمسيح يشير إلى المهمة التي يعتقد أنه جاء لأدائها، ووارث الأنبياء يشير إلى الصلة التي يقيمها بين نفسه وبين النبوات السابقة، والإمام المنتظر يشير إلى ما يراه من تحقق الوعود الدينية بظهوره، وآدم الجديد يشير إلى بداية روحية جديدة يعتقد أن الله أراد أن تنشأ على يديه.

هكذا تتجمع في شخصه، معانٍ كانت موزعة بين شخصيات دينية متعددة، حتى يصبح هو المحور الذي تلتقي عنده تلك المعاني جميعًا.

وليس من اليسير أن نقرأ هذه النصوص المتأخرة، ثم نعود إلى نصوصه الأولى التي كان يقول فيها: «لست بنبي ولكني محدث»، دون أن نشعر بأننا أمام تطور يستحق دراسة مستقلة.

فقد بدأ الميرزا بتقرير أن التحديث يحمل في باطنه استعداد النبوة، ولكنه لا يبلغ منزلتها بسبب انغلاق بابها. ثم انتهى إلى القول بأن هذا الباب لم يُغلق في وجه كل نبوة، وإنما أُغلق في وجه النبوة المستقلة، وبقي مفتوحًا لنوع من النبوة التابعة التي يرث صاحبها من كمالات النبي الخاتم.

وبين هذين التصورين مسافة لا يجوز أن نستهين بها، ولا أن نطويها بعبارة عابرة.

ولعلنا نستطيع أن نقول إن الميرزا قد انتقل من محاولة التوفيق بين دعوى المسيح الموعود ونفي النبوة، إلى محاولة التوفيق بين دعوى النبوة نفسها وبين الاعتقاد بختم النبوة.

وهذا هو التحول الجوهري الذي ينبغي أن نضعه في مركز البحث.

لكننا لا نستطيع أن نحكم على حقيقة هذا التحول، ولا على أسبابه ودوافعه، حتى نستكمل النظر في مؤلفاته، ونتتبع ما ورد فيها من مخاطبات وإلهامات ونبوءات، ونوازن بين ما كان يعلنه في أول أمره وما انتهى إلى تقريره في أواخر حياته.

فقد يكون بعض ما يبدو تناقضًا ناشئًا عن تغير المصطلحات، وقد يكون بعضه الآخر ناشئًا عن تغير الفكرة نفسها. وليس من الإنصاف أن نسوي بين الأمرين، كما ليس من الدقة أن نرد جميع الاختلافات إلى سبب واحد.

إنما سبيل البحث أن نقرأ النصوص على ترتيبها، وأن نميز بين ما قاله الرجل عن نفسه، وما فهمه أتباعه من كلامه، وما نسبه إليه خصومه، ثم نعرض ذلك كله على ميزان النقد التاريخي والعقلي.

عندئذ نستطيع أن نقترب من فهم هذه الظاهرة الدينية التي لم تبدأ بدعوى النبوة صريحة، إنما مرت بمراحل من الإلهام والتحديث والتجديد والمسيحية الموعودة، حتى انتهت إلى تصور خاص للنبوة التابعة والوراثة الروحية.

ولعل أغرب ما في هذا التطور أن الميرزا لم يكن يرى نفسه، في أي مرحلة من مراحله، خارجًا عن الإسلام أو مناقضًا لختم النبوة، إنما كان يعتقد أنه كلما مضى في تقرير منزلته الخاصة ازداد اتصالًا بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم، وازداد تحققًا لما يراه من كمالات اتباعه.

وهنا تكمن المفارقة التي تستحق التأمل: فقد كان الميرزا يرى في تطور دعواه تأكيدًا لإيمانه بختم النبوة، على حين كان خصومه يرون في هذا التطور نفسه خروجًا على المعنى الذي استقر عند جمهور المسلمين لهذا الختم.

وبين هذين الفهمين نشأ خلاف لم يكن خلافًا في شخص الميرزا وحده، وإنما كان خلافًا في معنى النبوة، وحدود الوحي، وطبيعة الإلهام، وما يجوز أن يُنسب إلى الإنسان من المقامات الدينية بعد انقطاع الرسالة المحمدية.

لكن الميرزا، على ما انتهى إليه من تقرير النبوة لنفسه، لم يكن غافلًا عما تثيره هذه الدعوى في نفوس المسلمين من إنكار، ولا عما تستدعيه في أذهانهم من معانٍ استقرت في العقيدة الإسلامية منذ القرون الأولى.

ولعله كان يشعر أن لفظ النبوة، مهما حاول أن يفسره تفسيرًا خاصًّا، يظل لفظًا ثقيل الوقع على الأسماع، لا يستطيع المسلم أن يسمعه من رجل جاء بعد محمد صلى الله عليه وسلم دون أن يستحضر ما تقرر عنده من أن النبوة قد خُتمت، وأن الوحي الذي اختص به الأنبياء قد انقطع.

ومن هنا أخذ الميرزا يلتمس السبل إلى التخفيف من وقع هذه الدعوى، ويجتهد في تقريبها إلى الأذهان، ويحرص على أن يبين للناس أنه لا يريد بالنبوة التي ينسبها إلى نفسه ما عرفوه من نبوة الأنبياء السابقين.

وكأن الرجل كان يريد أن يحتفظ بالاسم، وأن يصرف عنه المعنى الذي ألفه المسلمون، ثم يضع له معنى آخر يستطيع به أن يجمع بين ما يعتقده في نفسه وما يعتقده في خاتم النبيين.

وليس هذا بالأمر اليسير؛ فإن الألفاظ الدينية ليست كالألفاظ التي يستعملها الناس في شؤون حياتهم اليومية، يغيرون معانيها متى شاؤوا، ولا يجدون في ذلك حرجًا. إنما هي ألفاظ ارتبطت بعقائد، واستقرت لها في النفوس دلالات، ونشأت حولها علوم ومذاهب، حتى أصبح تغيير مدلولها أشبه بتغيير شيء من البناء الفكري الذي قامت عليه تلك العقائد.

ولهذا نرى الميرزا يعود إلى هذه القضية مرة بعد مرة، ويشرحها في موضع، ثم يزيدها شرحًا في موضع آخر، وكأنه لم يكن يطمئن إلى أن الناس قد فهموا مراده، أو كأنه كان يخشى أن يذهبوا من كلامه إلى ما لا يريد أن يذهبوا إليه.

ففي كتابه «حقيقة الوحي» يقول:

«ولا يغيبن عن البال أن كثيرا من الناس ينخدعون لدى سماع كلمة "نبي!" في دعواي، ظانين وكأنني قد ادعيت تلك النبوة التي نالها الأنبياء في الأزمنة الخالية بشكل مباشر. إنهم على خطأ في هذا الظن.! أنا لم أدع بذلك قط. بل، تدليلا على كمال الفيوض الروحانية للنبي صلى الله عليه وسلم، قد وهبت لي الحكمة الإلهية هذه المرتبة، حيث أوصلتني إلى درجة النبوة ببركة فيوضه صلى الله عليه وسلم، وإن نبوتي ظل لنبوة النبي صلى الله عليه وسلم وليست نبوة أصلية»[٢١].

ولعل القارئ يلاحظ أن الميرزا لا ينكر هنا أنه يستعمل لفظ النبوة في وصف نفسه، كما كان يفعل في بعض كتبه الأولى، وإنما ينكر أن يكون قد أراد به النبوة المستقلة التي أوتيها الأنبياء السابقون.

وهذا فرق عظيم بين الموقفين.

فقد كان يقول من قبل: لست نبيًّا، إنما أنا محدَّث. أما الآن فهو يقول: إنني نبي، ولكن نبوّتي ليست كنبوة الأنبياء الذين سبقوني، إنما هي ظل لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وثمرة من ثمرات فيوضه الروحية.

هكذا لم يعد الخلاف عنده متعلقًا بإثبات الاسم أو نفيه، إنما أصبح متعلقًا بتحديد المعنى الذي ينبغي أن يُفهم من هذا الاسم.

وهو يجعل من هذه النبوة التابعة دليلًا على كمال النبوة المحمدية، لا انتقاصًا منها؛ إذ يرى أن النبي الخاتم قد بلغ من الكمال الروحي مبلغًا يستطيع معه أن يفيض على أكمل أتباعه من النعم ما يبلغ بهم إلى منزلة النبوة، دون أن يكونوا مستقلين عنه أو خارجين عن شريعته.

وهذه محاولة ظاهرة للتوفيق بين أمرين كان الجمع بينهما موضع الخلاف كله: ختم النبوة من جهة، وإمكان ظهور نبي بعد خاتم النبيين من جهة أخرى.

لكن السؤال الذي يفرض نفسه: هل يكفي أن نصف النبوة بأنها ظلية أو تابعة حتى يزول الإشكال الذي يثيره إثباتها بعد محمد صلى الله عليه وسلم؟

وهل يختلف الحكم في هذه المسألة باختلاف مصدر النبوة، أم أن الخلاف يتعلق بأصل تحققها بعد النبي الخاتم، سواء أكانت مستقلة أم تابعة؟

هذه أسئلة لا يكفي للإجابة عنها تغيير الأسماء، إنما تحتاج إلى بحث في حقيقة المعاني، وفيما تدل عليه النصوص التي تتصل بختم النبوة.

على أن الميرزا لا يقف عند هذا الحد من التفسير، بل يمضي إلى ما هو أبعد، فيجعل من نبوته نوعًا من المخاطبات الإلهية الكثيرة التي تتضمن الإخبار عن أمور غائبة.

يقول:

«المراد بنبوتي تلك المكالمات والمخاطبات الإلهية الكثيرة والمشتملة على أنباء الغيب، لا أكثر من ذلك ولا أقل. ولكلٍّ أن يصطلح من المصطلحات ما يشاء.. فهذا مصطلح إلهي أطلقه عز وجل على كثرة المكالمة والمخاطبة التي تحتوي على أخبار غيبية كثيرة، واللعنة على من يدعي النبوة متخليًا عن فيض النبي صلى الله عليه وسلم»[٢٢].

وهذا النص من أهم النصوص التي ينبغي أن يقف عندها الباحث في دراسة مفهوم النبوة عند الميرزا؛ لأنه يحدد ما يريد الرجل أن يفهمه الناس من هذه الكلمة تحديدًا يكاد يكون صريحًا.

فالنبوة، في هذا البيان، ليست تشريعًا جديدًا، ولا رسالة مستقلة، إنما هي كثرة المكالمات والمخاطبات التي يعتقد صاحبها أنها تأتيه من الله، وتتضمن أخبارًا عن الغيب.

ولعلنا نلاحظ هنا أن الميرزا قد عاد، من حيث المعنى، إلى مفهوم التحديث الذي كان يقرره في كتبه الأولى، وإن كان قد غير الاسم الذي يطلقه عليه.

فما الذي كان يعنيه بالتحديث من قبل؟ كان يعني أن الله يكلمه، ويلهمه، ويطلعه على بعض ما غاب عن الناس.

وما الذي أصبح يعنيه بالنبوة في هذا النص؟ إنه يعني كثرة المكالمات والمخاطبات الإلهية، وما تشتمل عليه من أنباء الغيب.

وهكذا يبدو أن الفرق بين المفهومين، في هذا الموضع على الأقل، قد أصبح فرقًا في التسمية أكثر منه فرقًا في الحقيقة.

والميرزا نفسه يكاد يصرح بذلك حين يقول: «ولكل أن يصطلح من المصطلحات ما يشاء».

لكنه لا يترك الأمر لاختيار الإنسان وحده، بل يضيف أن هذا الاصطلاح إلهي، وأن الله هو الذي أطلقه على كثرة المكالمات والمخاطبات.

وهنا تظهر لنا مسألة أخرى لا تقل أهمية عن الأولى؛ فإن الميرزا لا يكتفي بأن يضع للنبوة تعريفًا خاصًّا، إنما ينسب هذا التعريف إلى الله، وبذلك يجعل من الاعتراض على الاصطلاح اعتراضًا على ما يعتقد أنه تلقاه من الوحي.

ثم يزيد الأمر توكيدًا فيقول:

«.. فالنزاع ليس إلا نزاعا لفظيا، فلا تستعجلوا يا أهل الفطنة والعقل، ولعنة الله على من ادعى خلاف ذلك مثقال ذرة، ومعها لعنة الناس والملائكة..»[٢٣].

ولست أدري أكان الخلاف لفظيًّا حقًّا، كما يريد الميرزا أن يصوره، أم كان خلافًا يتجاوز اللفظ إلى أصل المعنى.

فلو كان الأمر مقصورًا على أن رجلًا يتلقى إلهامات يعتقد أنها من الله، ثم يسمي هذه الإلهامات نبوة، لأمكن أن يقال إن الخلاف بينه وبين خصومه خلاف في الاصطلاح، بشرط أن يكون الجميع متفقين على حقيقة ما يقع له، وعلى المنزلة الدينية التي يثبتها لنفسه.

لكن الأمر لم يكن بهذه البساطة؛ فقد كان الميرزا يقرر لنفسه مقامًا خاصًّا، ويرى في مخاطباته دليلًا على صدق دعوته، ويجعل من بعض ما يتلقاه أخبارًا غيبية تؤيد ما يعتقد أنه بُعث من أجله.

ومن هنا لم يكن النزاع في الاسم وحده، إنما كان كذلك في حقيقة هذه المخاطبات، وفي مصدرها، وفي القيمة التي ينبغي أن تُعطى لها، وفيما إذا كانت تصلح دليلًا على منزلة دينية خاصة.

ولعلنا نستطيع أن نقول إن الميرزا كان يحاول أن يخفف من حدة الخلاف برده إلى الألفاظ، ولكن الخلاف كان أعمق من ذلك؛ لأنه كان يتصل بالحدود الفاصلة بين الإلهام والنبوة، وبين التجربة الروحية الخاصة والحجة الدينية العامة.

وهذا هو موضع البحث الذي ينبغي أن نتجه إليه الآن.

(٩)

بين النبوة والتحديث

إننا إذا أخذنا كلام الميرزا الأخير على ظاهره، ووقفنا عند تعريفه للنبوة بأنها كثرة المخاطبات الإلهية المشتملة على أنباء الغيب، وجدنا أن هذا التعريف يقترب اقترابًا شديدًا من مفهوم التحديث الذي عرفه التراث الإسلامي.

فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:

«قَدْ كَانَ فِي الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ مُحَدَّثُونَ، فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ مِنْهُمْ فَعُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ»[٢٤].

وهذا الحديث يدل على أن التحديث منزلة عُرفت في الأمم السابقة، وأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان من أظهر من اتصف بها في الأمة الإسلامية.

لكن المسلمين، على اختلافهم في تفسير التحديث وحقيقته، لم يجعلوا من عمر نبيًّا، ولم يروا في إلهامه أو موافقاته دليلًا على أن النبوة قد امتدت إليه بعد محمد صلى الله عليه وسلم.

ومن هنا يثور السؤال: إذا كان الميرزا لا يريد بالنبوة إلا ما يريد بالتحديث، فلماذا لم يكتف بالاسم الذي عرفه المسلمون، والذي استعمله هو نفسه في كتبه الأولى؟

ولماذا آثر أن يستعمل لفظًا يثير من الاعتراض ما يثيره، ويوقعه في خصومة كان يستطيع، فيما يبدو، أن يتجنبها؟

لقد كان في وسعه أن يقول إنه محدَّث، وأن الله يلهمه ويخاطبه، وأنه يرى في بعض إلهاماته أخبارًا عن المستقبل، ثم يترك للناس أن ينظروا في صحة هذه الأخبار أو بطلانها.

وكان يستطيع أن يحتفظ بذلك كله دون أن يدخل في مسألة النبوة، ودون أن يضطر إلى تأويل ختمها، أو التمييز بين أنواعها، أو الدفاع عن إطلاق اسم النبي على نفسه.

فما الذي حمله على أن يسلك هذا الطريق؟

أكان ذلك لأنه اعتقد أن الله قد سماه نبيًّا، فلم ير لنفسه أن يعدل عن الاسم الذي يعتقد أنه تلقاه من الله؟

أم لأنه وجد في لفظ النبوة من الجلال والسلطان الديني ما لا يجده في لفظ التحديث؟

أم لأن تصوره لمكانته الروحية قد تطور، حتى لم يعد يرضى بالمنزلة التي كان يقررها لنفسه في أول أمره؟

لا أملك أن أجزم بشيء من ذلك دون دليل، لكنني أرى أن السؤال نفسه جدير بالبحث؛ لأنه يتصل بأصل التحول الذي طرأ على دعوته، وبالطريقة التي انتقل بها من وصف نفسه بالمحدَّث إلى وصفها بالنبي.

ثم إن تعريف النبوة بكثرة المخاطبات والإخبار عن الغيب يثير سؤالًا آخر.

فإذا كان هذا هو معيار النبوة، فهل نستطيع أن نطلق اسم النبي على كل إنسان كثرت عنده الأخبار التي يعتقد أنها تكشف له عن المستقبل؟

وهل يمكن، على هذا الأساس، أن نعد ميشيل نوسترادامو‌س، الذي ولد في فرنسا سنة ١٥٠٣م، نبيًّا، إذا ثبت أنه أخبر عن حوادث وقعت بعد وفاته؟

لست أريد أن أسوي بين نوسترادامو‌س والميرزا، ولا أن أقرر صحة ما ينسب إلى الأول من التنبؤات؛ فإن كثيرًا من هذه التنبؤات غامض، وكثيرًا من التأويلات التي أُعطيت له جاء بعد وقوع الحوادث نفسها.

إنما أريد أن أمتحن التعريف الذي وضعه الميرزا للنبوة، وأن أسأل: هل يكفي الإخبار عن الغيب، أو الاعتقاد بتلقي مخاطبات غيبية، لإثبات النبوة؟

أم أن النبوة منزلة دينية لا تثبت بمجرد هذه الظواهر، مهما كثرت ومهما بدا لبعض الناس أنها قد تحققت؟

وسوف نعود إلى نوسترادامو‌س وتنبؤاته في موضع آخر من هذا البحث، لننظر فيما نُسب إليه من الأخبار، وفي الطريقة التي فسرها بها الناس، وفيما إذا كانت تصلح للمقارنة بما كان الميرزا يسميه مخاطبات إلهية.

أما الآن، فينبغي أن نقف عند هذه المخاطبات نفسها، وأن نحاول فهم طبيعتها، والتمييز بينها وبين غيرها من الظواهر النفسية التي قد تشبهها في بعض وجوهها.

الباب الثالث

الوحي الإلهي أو المخاطبات

(١)

طبيعة المخاطبات

ليست المخاطبات التي يتحدث عنها الميرزا، أو التي يروي بعض الناس أنهم يتلقونها، ظاهرة يسهل الحكم عليها من مجرد الاسم الذي يطلقه أصحابها.

فقد يشعر الإنسان أحيانًا بأن عبارة قد وردت على ذهنه فجأة، من غير أن يكون قد تعمد التفكير فيها، أو هيأ نفسه لاستحضارها. وقد تأتيه العبارة واضحة محددة، كأنها كلام يسمعه في باطنه، وقد تخطر له في صورة صوت يتخيل أنه صوت إنسان يعرفه، أو صوت إنسان لم يعرفه من قبل.

وقد يقع هذا في حال اليقظة، وقد يقع في تلك الحال الدقيقة التي يكون فيها الإنسان بين النوم والانتباه، فلا هو مستغرق في نومه، ولا هو مستيقظ يقظة تامة.

وقد تكون العبارة باللغة التي ألفها الإنسان منذ طفولته، وقد تأتيه بلسان آخر يعرفه، وربما شعر، في أحوال نادرة، بأنها وردت عليه بلغة لا يحسنها، أو بألفاظ لا يفهم معناها فهمًا واضحًا.

وهذه التجارب ليست على صورة واحدة عند جميع الناس.

فمنهم من يمر بشيء منها ثم لا يلتفت إليه، ولا يحتفظ له بذكرى. ومنهم من يتكرر عنده هذا النوع من الخواطر، فيأخذ في تأمله، والبحث عن معناه، وربطه بما يقع له من الحوادث.

وقد تمر الأيام والشهور، ثم تقع حادثة تذكّر الإنسان بعبارة قديمة وردت على ذهنه، فيظن أن تلك العبارة كانت إخبارًا سابقًا بما حدث.

وهذا يشبه، من بعض الوجوه، ما يقع للإنسان في أحلامه؛ فقد يرى حلمًا ثم ينساه، فإذا وقع له بعد ذلك أمر يشبه شيئًا مما رآه، عاد الحلم إلى ذاكرته، وربط بينه وبين الحادثة الجديدة.

لكن التشابه بين الحلم والحادثة لا يكفي وحده لإثبات أن الحلم كان إخبارًا عن المستقبل، كما أن التشابه بين الخاطر والواقعة لا يثبت بالضرورة أن الخاطر قد جاء من مصدر غيبي.

فذاكرة الإنسان ليست سجلًّا ثابتًا يحتفظ بكل شيء على الصورة التي وقع بها، وإنما هي تتأثر بما يمر به من التجارب، وقد تعيد بناء بعض الذكريات في ضوء ما عرفه بعد ذلك.

ثم إن الإنسان قد يتذكر من خواطره ما وافق الحوادث، وينسى ما لم يوافقها، فيبدو له أن ما خطر على ذهنه قد تحقق أكثر مما وقع بالفعل.

ومن هنا ينبغي أن نفرق بين وقوع التجربة في نفس صاحبها، وبين صحة التفسير الذي يعطيه لها.

فقد يكون الإنسان صادقًا كل الصدق حين يقول إنه شعر بعبارة وردت على ذهنه من غير إرادته، لكن صدقه في وصف ما شعر به لا يثبت أن هذه العبارة قد جاءت من خارج نفسه، أو أنها كانت وحيًا من السماء.

وهذا الفرق دقيق، ولكنه ضروري لكل بحث يريد أن يدرس الظواهر الروحية والنفسية دراسة لا تخضع للتسليم المطلق ولا للإنكار المطلق.

ثم إن هذه المخاطبات، شأنها شأن الأحلام والخواطر، قد تكون واضحة الدلالة، وقد تكون غامضة تحتمل وجوهًا كثيرة من التأويل.

وقد يفسر الإنسان العبارة تفسيرًا، ثم يتبين له بعد ذلك أن الحادثة التي ربطها بها لا توافق ما فهمه منها. وقد يعيد تفسيرها مرة بعد مرة، حتى يجد لها معنى يتفق مع ما وقع.

وهنا تظهر خطورة التأويل اللاحق؛ لأن العبارة الغامضة قد تتسع لمعانٍ كثيرة، فإذا وقع واحد من هذه المعاني أمكن أن يقال إن العبارة قد تحققت، مع أنها لم تكن تدل عليه دلالة محددة قبل وقوعه.

ولهذا لا يصح أن تُتخذ هذه المخاطبات دليلًا على معرفة الغيب، إلا بعد أن تُدرس دراسة دقيقة، وأن يُعرف نصها قبل وقوع الحادثة، وأن يكون معناها محددًا لا يحتمل من التأويل ما يجعل كل نتيجة ممكنة شاهدًا على صدقها.

أما مجرد رواية المخاطبة بعد تحقق ما يظن صاحبها أنها أشارت إليه، فلا يكفي لإثبات شيء من ذلك.

(٢)

الهلاوس السمعية والمخاطبات الإلهية

لقد حاول علماء النفس والطب النفسي دراسة الظواهر التي يشعر فيها الإنسان بأنه يسمع كلامًا لا يصدر عن متكلم حاضر أمامه، ووضعوا لها أوصافًا ومصطلحات تختلف باختلاف طبيعتها والظروف التي تقع فيها.

ومن هذه الظواهر ما يسمى بالهلاوس السمعية، وهي خبرات سمعية يشعر صاحبها بواقعيتها مع عدم وجود مصدر صوتي خارجي مطابق لها.

لكن ليس من الدقة أن نطلق هذا الاسم على كل عبارة ترد على ذهن الإنسان فجأة، أو على كل خاطر يشعر بأنه لم يتعمد إنشاءه.

فقد يكون ما يمر به الإنسان مجرد حديث داخلي، وقد يكون صورة من صور التخيل السمعي، وقد يكون من الظواهر التي تصاحب الانتقال بين اليقظة والنوم، وقد يكون هلوسة سمعية بالمعنى الطبي.

وهذه أحوال تختلف في طبيعتها، ولا يجوز أن نخلط بينها لمجرد أنها تشترك في أن الإنسان يشعر بعبارات أو أصوات لم يتعمد استحضارها.

وليس صحيحًا كذلك أن نميز بين المخاطبات والهلاوس على أساس أن الأولى تتحقق أخبارها، وأن الثانية لا تتحقق؛ فإن صدق الخبر أو عدم صدقه ليس معيارًا طبيًّا يحدد طبيعة التجربة النفسية.

إنما ينظر المختصون إلى كيفية إدراك الصوت، ومدى شعور الإنسان بأنه صادر من خارج نفسه، والظروف التي يقع فيها، وما يصاحبه من أعراض، وما يتركه من أثر في حياته وسلوكه.

ومن هنا لا نستطيع أن نحكم على المخاطبات التي كان يرويها الميرزا بأنها هلاوس سمعية، كما لا نستطيع أن نجزم بأنها وحي إلهي، لمجرد ما ذكره عنها من أخبار وتفسيرات.

إنما ينبغي أن ندرس النصوص التي نقلها، وأن نعرف الظروف التي قال إنه تلقاها فيها، وأن نميز بين الخبر الأصلي والتفسير الذي أضافه إليه، ثم ننظر فيما يمكن التحقق منه من الوقائع.

وهذا منهج قد لا يرضي من يريد حكمًا سريعًا بالإثبات أو النفي، ولكنه أقرب إلى ما ينبغي أن يكون عليه البحث المنصف.

(٣)

الفرق بين وحي القرآن ووحي الأولياء

لعل ميرزا غلام أحمد كان يدرك أن إطلاق لفظ الوحي على مخاطباته قد يثير اعتراضًا لا يقل شدة عن الاعتراض الذي أثاره إطلاق لفظ النبوة على نفسه.

فالمسلمون يعتقدون أن القرآن وحي الله الذي أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم، وأن له من المنزلة والخصائص ما لا يشاركه فيه كلام البشر، ولا ما يرويه الناس من إلهاماتهم وتجاربهم الروحية.

ومن هنا دأب ميرزا غلام أحمد بأن يميز بين الوحي القرآني وبين ما يسميه وحي الأولياء، وأن يقرر أن القرآن لا يبلغه شيء من الوحي الذي يعتقد إمكان استمراره بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

يقول:

«ألا لعنة الله على الذين يقولون إنا نأتي بمثل القرآن، إنه معجزة لا يأتي بمثله أحد من الإنس والجان، وإنه جَمَع معارف ومحاسن لا يجمعها الإنسان، بل إنه وحي ليس كمثله غيره وإن كان بعده وحي آخر من الرحمن، فإن لله تجليات في إيحائه، وإنه ما تجلى من قبل ولا يتجلى من بعد كمثل تجليه لخاتم أنبيائه، وليس شأن وحي الأولياء كمثل شأن وحي الفرقان. فمثل القرآن وغير القرآن كمثل رؤيا رآها ملك عادل رفيع الهمة كامل الفهم والقياس، ورأى هذه الرؤيا بعينها رجل آخر قليل الفهم قليل الهمة ومن عامة الناس، فلا شك أن رؤيا الملك ورؤيا هذا الرجل- وإن كانت واحدة غير مميزة في ظاهر الحالات- ليست بواحدة عند عارف تعبير الرؤيا وذي الحصات، بل لرؤيا الملك العادل تعبير أعلى وأرفع وأعم وأنفع، وهي للناس كلهم خير ومع ذلك أصح وألمع. أما رؤيا الرجل الذي هو من أدنى الناس، فلا يتخلص في أكثر صورها من

الالتباس بل من الأدناس، ثم مع ذلك لا تجاوز أثرها من الأبناء أو شرذمة من الأحباء»[٢٥].

ولعل أجمل ما في هذا النص، من الناحية الأدبية، ذلك التشبيه الذي أقامه الميرزا بين رؤيا الملك، ورؤيا الرجل العادي.

فهو يريد أن يقول إن التجربة قد تتشابه في ظاهرها، ولكن قيمتها تختلف باختلاف منزلة صاحبها، وما أوتي من كمال العقل والروح، وما يترتب على تجربته من آثار.

فقد يرى الملك العادل رؤيا يراها رجل من عامة الناس، لكن رؤيا الملك تكون، في تصور ميرزا غلام أحمد، أوسع دلالة، وأعظم أثرًا، وأعم نفعًا، على حين تظل رؤيا الرجل العادي محدودة الأثر، لا تتجاوز شخصه أو نفرًا قليلًا ممن يتصلون به.

ومن هنا ينتقل الميرزا إلى التمييز بين القرآن وما يسميه وحي الأولياء.

فالقرآن، حسب رأيه، ليس مجرد وحي يمتاز عن غيره بكثرة المعاني أو حسن العبارة، إنما هو وحي اختصه الله بتجلٍّ لا يماثله تجلٍّ آخر، وجعله ذا أثر عام في الناس جميعًا، لا يقف عند حدود صاحبه أو زمانه.

أما وحي الأولياء، وإن اعتقد أنه من الله، فإنه يظل دون القرآن منزلة، وأضيق منه أثرًا، وأقل منه كمالًا.

وهذا التمييز يكشف عن جانب مهم من تفكير ميرزا غلام أحمد؛ فهو لا يريد أن يجعل ما يتلقاه مساويًا للقرآن، ولا أن أحدًا يستطيع أن يأتي بمثله، إنما يريد أن يثبت إمكان استمرار الوحي، مع الاحتفاظ للقرآن بمنزلة لا يشاركه فيها غيره.

لكن التشبيه الذي أورده يثير سؤالًا دقيقًا.

فهل تختلف حقيقة الوحي باختلاف منزلة من يتلقاه، أم أن الاختلاف إنما يكون في فهمه وآثاره ومدى تعلقه بالناس؟

ثم هل يجوز أن نقيس الوحي القرآني على الرؤى والأحلام، مع ما بينهما من الفروق التي يقررها علماء العقيدة والتفسير؟

ولعل ميرزا غلام أحمد لم يقصد بهذا التشبيه أن يسوي بين القرآن والرؤيا من حيث الطبيعة والحقيقة، إنما أراد أن يقرب إلى الأذهان فكرة اختلاف المنزلة مع التشابه في بعض الصور الظاهرة.

ومع ذلك، فإن التشبيه، مهما يكن حسنًا من الناحية الأدبية، لا يكفي وحده لإثبات ما يريد صاحبه أن يثبته من استمرار الوحي بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

فقد يكون التشبيه بليغًا، وقد تكون صورته واضحة، ولكن صحة الصورة لا تستلزم صحة القضية التي استُعملت للدفاع عنها.

وهذا فرق ينبغي ألا يغيب عن الباحث؛ لأن البلاغة قد تجعل الفكرة مقبولة في النفس قبل أن تكون مقبولة في الواقع.

ولعلنا نلاحظ أن ميرزا غلام أحمد ، في هذا النص، قد اختار سبيلًا يختلف عن سبيله في بعض كتبه الأخرى؛ فهو لا يكثر هنا من الحديث عن شخصه، ولا يستغرق في ذكر ما يعتقده من معجزاته، إنما يحاول أن يقيم تمييزًا نظريًّا بين أنواع الوحي، وأن يوضح العلاقة بين وحي الأنبياء، ووحي الأولياء.

وهذه محاولة تستحق الدراسة، لا لأنها تحسم المسألة، إنما لأنها تكشف عن البناء الفكري الذي أراد ميرزا غلام أحمد أن يقيم عليه دعواه.

فهو يبدأ من الاعتقاد بإمكان المخاطبات الإلهية، ثم يقرر أن كثرتها واشتمالها على أخبار الغيب قد تبلغ بصاحبها منزلة يسميها النبوة، ثم يميز هذه النبوة عن

النبوة المستقلة، ثم يجعلها ظلًّا للنبوة المحمدية، وأخيرًا يقرر أن الوحي الذي تتلقاه هذه النبوة التابعة لا يبلغ منزلة وحي القرآن، ولا يشاركه خصائصه.

هكذا تتصل أجزاء مذهبه بعضها ببعض، حتى يصبح كلُّ مفهوم منها محتاجًا إلى المفهوم الذي يسبقه، ويصبح الاعتراض على واحد منها اعتراضًا قد يمتد أثره إلى البناء كله.

لكن يبقى السؤال الأكبر، الذي لا تستطيع هذه التمييزات النظرية وحدها أن تجيب عنه: ما الدليل على أن المخاطبات التي كان يتلقاها الميرزا قد جاءت من الله حقًّا؟

فإن الرجل قد يصف تجربته وصفًا دقيقًا، وقد يعتقد أنها وحي، وقد يضع لها من المصطلحات ما يشاء، لكن هذا كله لا ينقلها من دائرة التجربة الشخصية إلى دائرة الحقيقة الملزمة للناس، إلا إذا قام عليها دليل مستقل يمكن النظر فيه ومناقشته.

ومن هنا، تتضح أهمية النبوءات التي أعلنها ميرزا غلام أحمد، والأخبار التي قال إنه تلقاها عن المستقبل؛ لأنه كان يرى في تحققها شاهدًا على صدق مخاطباته، ودليلًا على أن مصدرها ليس مجرد خاطر أو تخييل.

ولعلنا إذا انتقلنا إلى دراسة هذه النبوءات، وتتبعنا ما وقع منها وما لم يقع، ونظرنا في نصوصها الأصلية وتواريخ إعلانها، استطعنا أن نقترب من الإجابة عن السؤال الذي ظل يرافقنا منذ بدأنا دراسة دعوته: هل كانت مخاطبات ميرزا غلام أحمد تجارب روحية خاصة فسرها صاحبها في ضوء معتقداته، أم أنها تضمنت أخبارًا محددة عن المستقبل يمكن التحقق من صدقها؟

وهذا هو البحث الذي ينبغي أن نتجه إليه بعد أن فرغنا من النظر في مفهوم النبوة والتحديث والوحي عنده.

الباب الرابع

نبوءات الميرزا بين التحقق والتأويل

(١)

نبوءات ميرزا غلام أحمد

لقد كانت هذه المخاطبات تكثر على ميرزا غلام أحمد في أول أمره، وكان شديد الاعتداد بها، عظيم الثقة بما تتضمنه من أخبار، حتى إنه كان يرى في تحقق بعضها دليلًا على أن الله قد اختصه بعنايته، وأطلعه على شيء مما غاب عن الناس.

ولعله كان يجد في هذه التجارب من الطمأنينة ما يحمله على المضي في دعوته، ويزيده إيمانًا بما يعتقد أنه قد أُوحي إليه. وقد روى من أخبارها ما رأى أنه تحقق على النحو الذي أُنبئ به، أو على نحو قريب منه.

لكن الأمر، فيما يظهر من تتبع بعض نبوءاته، لم يظل على هذه الصورة؛ فقد أخذت ترد في مؤلفاته أخبار عن المستقبل لم تقع كما أعلنها، وأصبح تحقيق بعضها يحتاج إلى تأويلات بعيدة، أو إلى حمل الألفاظ على معانٍ لم تكن ظاهرة فيها حين أُعلنت أول مرة.

ولا أريد أن أقول إن كثرة المخاطبات أو قلتها، أو ما بدا من تحقق بعضها وعدم تحقق بعضها الآخر، دليل قاطع على طبيعتها ومصدرها؛ فإن هذا حكم لا يجوز أن يُلقى جزافًا، إنما ينبغي أن يقوم على استقراء واسع لنصوصها، ومعرفة تواريخها، ومقارنة ما أُعلن منها بما وقع بعد ذلك.

لكننا نستطيع أن نقف عند طائفة من هذه النبوءات، وأن ننظر فيها نظرًا نقديًّا، لا يقصد إلى التشنيع على صاحبها، ولا إلى التماس الأعذار له، وإنما يقصد إلى معرفة ما إذا كانت الوقائع قد جاءت موافقة لما أُخبر به، أم مخالفة له.

(٢)

نبوءته عن طول عمره

من هذه النبوءات ما ذكره ميرزا غلام أحمد عن طول عمره؛ فقد أعلن أن الله بشره بأنه سيعيش ثمانين سنة أو أكثر، فقال:

«فبشرنا ربنا بثمانين سنة من العمر أو هو أكثر»[٢٦].

وهذه عبارة لا تخلو من الوضوح؛ فإن صاحبها يتحدث عن بشارة إلهية تتصل بمدة حياته، ويذكر فيها عددًا محددًا من السنين، ثم يفتح الباب لاحتمال الزيادة عليه.

لكن ميرزا غلام أحمد توفي سنة ١٩٠٨م، ولم يبلغ الثمانين من عمره، بل كان عمره، وفق التاريخ الذي تعتمده المصادر الأحمدية لمولده، نحو ثلاث وسبعين سنة.

ومن هنا يظهر التعارض بين ظاهر البشارة وبين ما وقع بالفعل.

وقد يستطيع المدافع عن ميرزا غلام أحمد أن يلتمس لهذه العبارة تفسيرًا آخر، فيقول إن المراد بها التقريب لا التحديد، أو إن حساب العمر ينبغي أن يبدأ من تاريخ غير الذي اعتمده المؤرخون، أو أن في العبارة معنى لا يظهر من لفظها.

لكن السؤال الذي ينبغي أن نسأله هو: هل كانت هذه المعاني محتملة احتمالًا ظاهرًا حين أعلن ميرزا غلام أحمد النبوءة، أم أنها معانٍ استُخرجت بعد وفاته لتوفيق الخبر مع الواقع؟

فإن التأويل الذي يسبق الحادثة ليس كالتأويل الذي يأتي بعدها؛ إذ يستطيع الإنسان، بعد وقوع الأمر، أن يحمل العبارة الغامضة على ما وقع، وأن يختار من معانيها ما يوافق النتيجة التي عرفها.

أما الخبر الذي يراد له أن يكون دليلًا على معرفة المستقبل، فينبغي أن يكون من الوضوح بحيث يستطيع الناس أن يعرفوا ما يدل عليه قبل أن يقع، لا أن يظل معناه معلقًا حتى تأتي الحادثة فتحدد له تفسيرًا.

وهذا، فيما أرى، أول ما ينبغي أن يُراعى عند دراسة نبوءات ميرزا غلام أحمد وغيرها من الأخبار التي يقول أصحابها أنها جاءت من عالم الغيب.

(٣)

نبوءة الزواج بمحمدي بيغم

لكن النبوءة التي تستوقف الباحث أكثر من غيرها، وتثير من الأسئلة ما لا تثيره كثير من النبوءات الأخرى، هي تلك التي تتصل بزواج ميرزا غلام أحمد من محمدي بيكم، ابنة قريبه الميرزا أحمد بيك.

فقد أعلن ميرزا غلام أحمد أن الله قد أخبره بأنها ستكون زوجة له، وأن أهلها سيعارضون هذا الزواج، ويبذلون ما يستطيعون لمنعه، ولكن معارضتهم لن تحول دون تحقق الوعد الإلهي.

يقول:

«قد أنبأني الله أن كريمة الميرزا أحمد بيك الكبرى، ستدخل في زواجك، وأن أهلها سيعادونك ويمنعونها منك، ويجتهدون ألا تتحقق ذلك، ولكن الله سيحقق وعده ويمنحها لك بكرا كانت أو ثيبا، ويزيل العراقيل وينجز هذا العمل، ولا راد لما قضى الله»[٢٧].

وهذا النص، على ما فيه من تفصيل، لا يترك مجالًا واسعًا للشك في المعنى الذي أراد الميرزا أن يبلغه إلى الناس.

فهو لا يتحدث عن زواج محتمل، ولا عن رغبة يرجو أن تتحقق، وإنما يتحدث عن أمر يعتقد أن الله قد قضاه، وأن ما سيقع من معارضة الأهل لن يمنع وقوعه.

بل إنَّ النص يتجاوز مجرد الوعد بالزواج إلى تقرير أن الله سيزيل العقبات التي تحول دونه، وأن المرأة ستصبح زوجة له، سواء أكانت بكرًا لم تتزوج من قبل أم ثيبًا سبق لها الزواج.

ثم زاد الميرزا الأمر تحديدًا حين تحدث عن الرجل الذي ستتزوجه محمدي بيكم، وأعلن أنه سيموت في مدة معينة، فقال:

«وكذلك يموت بعلها الذي يصير زوجها إلى حولين وستة أشهر، قضاء من الله»[٢٨].

وهنا لم يعد الخبر متعلقًا بزواج الميرزا وحده، إنما أصبح متعلقًا كذلك بحياة رجل آخر، وبموعد وفاته.

وهذا النوع من النبوءات أيسر اختبارًا من الأخبار العامة التي تحتمل وجوهًا كثيرة من التأويل؛ لأن له أشخاصًا معينين، وحوادث محددة، ومددًا زمنية يمكن الرجوع إليها.

ثم إن ميرزا غلام أحمد لم يكتف بهذين الإعلانين، بل أورد ما قال إنه وحي إلهي يؤكد تحقق هذا الزواج، وجاءت عبارته على نحو يحاكي الأسلوب القرآني، فقال:

«فبشرى لك في النكاح، الحق من ربك فلا تكونن من الممترين، إنا زوجناكها، لا مبدل لكلمات الله، وإنا رادوها إليك، إن ربك فعال لما يريد، فضل من لدنا ليكون آية للناظرين»[٢٩].

ولعل القارئ يلاحظ في هذا النص أمرين.

أما أولهما فهو شدة التأكيد؛ فإن ميرزا غلام أحمد لا يترك الزواج في دائرة الرجاء أو الاحتمال، إنما يجعله أمرًا مقضيًّا، ويستعمل من العبارات ما يدل على أن الوعد لا يتخلف.

وأما الثاني فهو أن هذا الزواج لم يعد شأنًا شخصيًّا يتعلق برجل وامرأة، وإنما أصبح، في تصور الميرزا، آية دينية ينبغي أن ينظر إليها الناس، وأن يستدلوا بها على صدق ما يدعيه.

وهنا تكمن أهمية هذه النبوءة؛ لأن ميرزا غلام أحمد هو الذي نقلها من دائرة الحياة الخاصة إلى دائرة البرهان الديني، وجعل تحققها شاهدًا على صدق مخاطباته.

لكن الذي وقع، بحسب الروايات التاريخية المتداولة، أن أهل محمدي بيغم رفضوا تزويجها منه، وزوجوها رجلًا آخر، وعاشت معه سنوات طويلة، ولم يتحقق الزواج الذي كان ميرزا غلام أحمد قد أعلن أنه سيقع.

كما لم تقع وفاة زوجها في المدة التي حددها الخبر، بل امتدت حياته إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى.

وهكذا نجد أنفسنا أمام نبوءة تتعارض نتيجتها الظاهرة مع ما أُعلن عنها من قبل.

وليس من الإنصاف أن نغفل ما قدمه أتباع ميرزا غلام أحمد من تفسيرات لهذه الحادثة، ولا سيما ما يتصل بفكرة أن بعض الوعود والإنذارات قد تكون مشروطة بأحوال معينة.

لكن الإنصاف نفسه يقتضي أن نسأل: أين ظهر هذا الشرط في النصوص التي أُعلنت؟ وهل كان الناس يستطيعون أن يفهموه منها قبل وقوع الحوادث؟ أم أنه أُضيف إلى تفسيرها بعد أن جاءت الوقائع على غير ما كان منتظرًا؟

فإذا كان الشرط ثابتًا في أصل الخبر، وجب أن يُنظر فيه. أما إذا لم يظهر إلا بعد عدم تحقق النبوءة، فإن قيمته في تفسيرها تصبح موضع سؤال.

ولعل هذه القضية من أهم القضايا التي ينبغي أن تُدرس في تاريخ دعوة ميرزا غلام أحمد؛ لأنها تكشف عن الصلة بين النبوءة والتأويل، وبين الاعتقاد السابق والواقع اللاحق، وعن الطريقة التي يتعامل بها أصحاب الدعوات مع الأخبار التي لا تقع على النحو الذي كانوا يتوقعونه.

وليس من الضروري أن يكون الإنسان متعمدًا مخالفة الحقيقة حين يخطئ في تفسير عبارة وردت على ذهنه؛ فقد يكون صادقًا في وصف تجربته، ثم يذهب في فهمها مذهبًا لا تحتمله ألفاظها.

وقد يشتد تعلقه بمعنى من المعاني، حتى يصبح هذا المعنى هو الذي يوجه تفسيره، فيرى في العبارة ما يوافق اعتقاده، ولا يلتفت إلى ما يمكن أن تدل عليه من معنى آخر.

وهذا ما يخطر لي حين أقرأ ما رواه ميرزا غلام أحمد عن المخاطبة التي قال إنه تلقاها في شأن تفسيره لسورة الفاتحة.

فقد ذكر أنه دعا الله أن يجعل تفسيره معجزة يعجز الأدباء عن الإتيان بمثلها، ثم قال:

«ودعوت الله أن لا يقدر على مثله أحد من الأدباء، ولا يعطى لهم قدرة على الإنشاء، فأجيب دعائي، في تلك الليلة المباركة من حضرة الكبرياء، وبشرني ربي وقال: منعه مانع من السماء، ففهمت أنه يشير إلى أن العدا لا يقدرون عليه، ولا يأتون بمثله ولا كصفتيه، وكانت البشارة من الله المنان، في العشر الأواخر من رمضان»[٣٠].

والعبارة التي ينبغي أن نقف عندها هنا هي قوله: «منعه مانع من السماء».

فقد فهم الميرزا منها أن الله سيمنع خصومه من الإتيان بمثل تفسيره، وأن هذا المنع سيكون دليلًا على إعجازه.

ولكن هل هذا هو المعنى الوحيد الذي تحتمله العبارة؟

أحسب أن الأمر ليس كذلك.

فإن الجملة، إذا نُظرت إليها مجردة من التفسير الذي ألحقه بها الميرزا، لا تحدد بوضوح الشيء الذي وقع عليه المنع، ولا الشخص الذي مُنع، ولا طبيعة الأمر الذي حال دونه المانع.

وقد يُفهم منها أن مانعًا سماويًّا قد حال دون تحقق شيء كان صاحبه يريده، لا أنه منع الآخرين من الإتيان بمثله.

ومن هنا يمكن أن يُقال إن العبارة تحتمل معنى مخالفًا لما ذهب إليه ميرزا غلام أحمد؛ وهو أن الدعاء الذي دعا به لم يُستجب على النحو الذي أراده، وأن المنع تعلق بتحقق طلبه نفسه، لا بقدرة خصومه على معارضته.

لكنني لا أريد أن أقع في الخطأ الذي آخذه على ميرزا غلام أحمد، فأجزم بأن هذا التأويل الآخر هو المعنى الذي أرادته المخاطبة.

فإن العبارة غامضة، وليس في ألفاظها وحدها ما يسمح بالجزم بأحد التفسيرين.

إنما الذي أريد أن أقرره هو أن ميرزا غلام أحمد اختار منها معنى يوافق ما كان يرجوه، ثم جعل هذا المعنى دليلًا على إعجاز تفسيره، مع أن العبارة نفسها لا تنهض وحدها لإثبات ذلك.

ثم إن الحكم على تفسيره بأنه معجز لا يثبت بمجرد هذه المخاطبة، إنما يحتاج إلى دليل مستقل، وإلى معيار يمكن أن تُقاس به دعوى الإعجاز.

وقد سبق لنا أن نظرنا في هذا التفسير، ووجدنا فيه من التكلف والتأويل البعيد ما يجعل دعوى إعجازه موضع اعتراض شديد.

ومن هنا يظهر أن المخاطبة، حتى لو سلمنا بوقوعها على النحو الذي رواه صاحبها، لا تكفي لإثبات النتيجة التي استخرجها منها.

وهذا مثال واضح على الفرق بين النص والتفسير، وبين التجربة التي يرويها الإنسان والمعنى الذي يضفيه عليها.

(٤)

نبوءته عن الشيخ محمد رشيد رضا

ومن النبوءات التي تستحق النظر كذلك ما أعلنه الميرزا في شأن الشيخ محمد رشيد رضا، صاحب «المنار»، حين اشتدت الخصومة بينهما، وتبادلا النقد والردود.

فقد قال الميرزا في حقه:

«سيهزم فلا يُرى. نبأ من الله الذي يعلم السر وأخفى»[٣١].

وهذه عبارة قصيرة، لكنها شديدة الوقع؛ لأن صاحبها لم يقدمها على أنها مجرد توقع بانتصاره في الخصومة، إنما نسبها إلى الله، وجعلها خبرًا عن المستقبل.

وقد ذكر الشيخ رشيد رضا هذه الحادثة في تفسيره، وهو يتحدث عن ميرزا غلام أحمد ودعوته، فقال:

«وَظَهَرَ فِي الْهِنْدِ رَجُلٌ ادَّعَى أَنَّهُ هُوَ الْمَسِيحُ الْمَوْعُودُ، وَقَدْ أَرْسَلَ قَبْلَ مَوْتِهِ إِلَيَّ كِتَابَ تفسير الفاتحة، وَغَيْرَهُ مِنْ كُتُبِهِ الَّتِي يَدْعُو بِهَا إِلَى نَفْسِهِ، فَرَدَدْتُ عَلَيْهِ فِي (الْمَنَارِ) فَهَجَانِي فِي كِتَابٍ آخَرَ، وَتَوَعَّدَنِي بِقَوْلِهِ عَنِّي: "سَيُهْزَمُ فَلَا يُرَى" وَزَعَمَ

أَنَّ هَذَا وَحْيٍ جَاءَهُ مِنَ الله، جَلَّ وَعَلَا. وَقَدْ كَانَ هُوَ الَّذِي انْهَزَمَ وَمَاتَ. وتَفْسِيرِ الفاتحة كِتَابٌ فِي غَايَةِ السَّخَفِ، يَدَّعِي أَنَّهُ مُعْجِزَةٌ لَهُ، مُبَشِّرَةً بِظُهُورِهِ، وَبِأَنَّهُ هُوَ مَسِيحُ هَذِهِ الْأُمَّةِ»[٣٢].

ولعل القارئ يلاحظ ما في كلام رشيد رضا من حدة ظاهرة، وما فيه من شعور بالانتصار على خصمه بعد وفاته.

فهو يروي أن ميرزا غلام أحمد أرسل إليه كتبه يدعوه فيها إلى الإيمان بدعوته، وأنه رد عليه في «المنار»، ثم إن ميرزا هجاه وتوعده بالهزيمة، ونسب هذا الوعيد إلى الوحي.

لكن ميرزا غلام أحمد مات، وبقي رشيد رضا بعده، فرأى في ذلك ما يدل على أن الوعيد لم يتحقق، بل إن صاحبه هو الذي انتهى أمره قبل خصمه.

غير أن الباحث لا ينبغي أن يكتفي بهذا الحكم؛ لأن عبارة «سيهزم فلا يرى» تحتمل أكثر من معنى.

فقد تكون الهزيمة هزيمة في الجدل، وقد تكون هزيمة في الدعوة، وقد يراد بها ذهاب الأثر أو انقطاع النفوذ، وليس في العبارة نفسها تحديد واضح لطبيعة الهزيمة أو زمانها.

لهذا لا يصح أن نجعل مجرد وفاة الميرزا قبل رشيد رضا دليلًا قاطعًا على بطلان الخبر، كما لا يصح أن نجعل أي تعثر أصاب رشيد رضا بعد ذلك دليلًا على تحققه.

إنما ينبغي أن نعرف المعنى الذي حدده ميرزا لهذه النبوءة عند إعلانها، وأن ننظر هل عيَّن لها زمنًا أو حادثة معينة، ثم نقارن ذلك بما وقع بالفعل.

فإن لم نجد هذا التحديد، بقيت النبوءة غامضة، وضعفت قيمتها بوصفها دليلًا يمكن اختباره.

وهنا نعود مرة أخرى إلى القاعدة التي ينبغي أن تحكم دراسة الأخبار الغيبية: كلما اتسعت العبارة للتأويلات المتعارضة، ضعفت قدرتها على إثبات أنها كانت إخبارًا محددًا عن المستقبل.

(٥)

الرداءان الأصفران واختلاف التأويل

ولعل من أعجب ما يلقاه القارئ في مؤلفات ميرزا غلام أحمد اختلافه في تفسير بعض الرموز التي كان يرى أنها تشير إلى شخصه.

ومن ذلك ما ورد في الأحاديث عن نزول المسيح عليه السلام وعليه ثوبان أو حلتان مصبوغتان بالصفرة.

فقد رأى ميرزا في هذا الوصف إشارة إليه، لكنه لم يثبت على تفسير واحد لمعناه. ففي أحد المواضع ذهب إلى أن الرداءين الأصفرين ليسا ثوبين يلبسهما المسيح، وإنما هما رمزان إلى عِلَّتين تصيبان جسده.

يقول:

«المراد بالحلتين المهرودتين أو الرداء الأصفر هي العلة، وقد جاء في الحديث أن المسيح ينزل وعليه رداءان أصفران، وهذا شأني، فإني أعاني علتين إحداهما في مقدم جسمي وهو الدوار الشديد الذي أخر به على الأرض ويضعف دوران الدم في القلب وأخاف به على نفسي، والعلة الثانية في أسفل الجسم وهي كثرة البول»[٣٣].

وهذا التأويل غريب من وجهين.

أما أولهما فهو أنه نقل الثياب من معناها الظاهر إلى معنى الأمراض، دون أن يقدم من دلالة اللفظ ما يوجب هذا الانتقال.

وأما الثاني فهو أنه جعل عدد الرداءين موافقًا لعدد العلتين اللتين كان يشكو منهما، ثم جعل من هذا التوافق دليلًا على أن الحديث يشير إليه.

وليس من العسير أن يرى القارئ ما في هذا التأويل من تكلف؛ فإن الثوب الأصفر قد يرمز، في بعض السياقات الأدبية، إلى المرض أو الضعف، لكن مجرد إمكان هذا الرمز لا يكفي لإثبات أن الحديث النبوي قد أراد به مرضين معينين يصيبان رجلًا يظهر بعد قرون.

ثم إن تحديد المرضين على هذا النحو يثير سؤالًا آخر: ما الذي يمنع أن يأتي رجل غير ميرزا، ويشكو علتين من العلل، ثم يرى في الحديث إشارة إلى نفسه؟

فإذا كان الرمز يتسع لهذا كله، فقد أصبح من الصعب أن نجعله دليلًا خاصًّا بشخص دون غيره.

لكن ميرزا غلام أحمد يعود في كتابه «الخطبة الإلهامية» إلى الحديث عن الحلتين، فيفسرهما تفسيرًا آخر، لا صلة ظاهرة له بالعلتين اللتين كان قد ذكرهما من قبل.

يقول:

«فجئت في الحلتين المهرودتين المصبغتين بصبغ الجلال وصبغ الجمال، وأعطيت صفة الإفناء والإحياء من الرب الفعال، فأما الجلال- الذي أعطيت- فهو أثر لبروزي العيسوي من الله ذي الجلال.. وأما الجمال- الذي أعطيت- فهو أثر لبروزي الأحمدي من الله ذي اللطف والنوال، لأعيد به صلاح التوحيد المفقود من الألسن والقلوب والأقوال والأفعال، وأقيم به أمر التدين والانتحال»[٣٤].

وهنا لم تعد الحلتان علتين جسديتين، وإنما أصبحتا صفتين روحيتين: الجلال والجمال.

فالجلال، في تفسيره الجديد، متصل بما يسميه بروزه العيسوي، والجمال متصل بما يسميه بروزه الأحمدي.

هكذا انتقل الرمز من مجال المرض والجسد إلى مجال الصفات الروحية والمقامات الدينية.

ولعل القارئ يتساءل: أي التفسيرين هو المراد بالحديث؟

أهما معنيان مختلفان يجتمعان في الرمز الواحد، كما قد يقول المدافع عن ميرزا غلام أحمد؟ أم أن الرجل كان يفسر النص في كل مرة بما يوافق الفكرة التي تشغله، والحالة التي يريد أن يستدل لها؟

ولا أرى أن من الإنصاف أن نجزم بأن اختلاف التأويلين تناقض لا سبيل إلى الجمع بين طرفيه؛ فقد يحتمل الرمز، عند من يسلكون مسلك التفسير الإشاري، أكثر من معنى.

لكن من حق الباحث أن يطلب الدليل على هذه المعاني، وأن يسأل عن القاعدة التي تبيح الانتقال من تفسير إلى آخر.

فإذا كان الرداءان يدلان على مرضين معينين، فما الذي جعلهما يدلان كذلك على الجلال والجمال؟ وإذا كانا يرمزان إلى الجلال والجمال، فما الدليل على أن المراد بهما المرضان اللذان ذكرهما ميرزا غلام أحمد؟

إن مجرد إمكان الجمع بين المعنيين لا يكفي لإثبات أن النص قد أرادهما معًا.

وهنا يظهر لنا الفرق بين التفسير الذي يقوم على دلالة النص، والتفسير الذي يقوم على قدرة المفسر على استخراج المعاني منه.

فقد يكون المفسر واسع الخيال، قادرًا على أن يجد لكل لفظ وجوهًا كثيرة من التأويل، لكنه لا يكون بذلك قد أثبت أن هذه الوجوه هي التي أرادها صاحب النص.

ولعل هذا هو المأخذ الأكبر الذي يمكن أن يؤخذ على كثير من تأويلات ميرزا؛ فإنه كان يبدأ أحيانًا من الاعتقاد بأن النص يشير إليه، ثم يبحث عن المعنى الذي يحقق هذا الاعتقاد.

فإذا وجد في النص ثوبين، التمس لهما شيئين في حياته. وقد يكون هذان الشيئان مرضين في موضع، وصفتي الجلال والجمال في موضع آخر.

وهذا المنهج يجعل النص شديد المرونة، حتى يستطيع أن يتكيف مع أحوال المفسر المختلفة، لكنه، بهذه المرونة، يفقد قوته بوصفه دليلًا مستقلًّا على صحة الدعوى.

ذلك أن الدليل ينبغي أن يقود إلى النتيجة، لا أن تكون النتيجة مقررة من قبل، ثم يُبحث لها عن دليل.

وليس معنى هذا أن كل تفسير رمزي باطل، أو أن النصوص الدينية لا تحتمل من المعاني إلا ما تدل عليه ألفاظها في ظاهر اللغة؛ فإن في التراث الإسلامي ضروبًا من التأويل والإشارة تستحق الدرس.

لكن الفرق بين التأويل المقبول والتأويل المتكلف أن الأول يستند إلى قرينة معتبرة، ولا يصادم المعنى الذي يقتضيه السياق، أما الثاني فيستطيع أن يجعل من كل لفظ شاهدًا على كل معنى، فلا يبقى بين النص والتفسير ضابط واضح.

ومن هنا ينبغي أن نكون أشد احتياطًا حين يُراد لهذه التأويلات أن تصبح أدلة على نبوة رجل أو صدق دعواه؛ لأن الأمر لا يتعلق عندئذ بتذوق أدبي أو معنى روحي خاص، إنما يتعلق بحقيقة دينية يُطلب من الناس أن يؤمنوا بها.

وهذه الحقيقة لا يكفي لإثباتها أن يكون التأويل ممكنًا، إنما ينبغي أن يكون راجحًا بدليل، وأن يكون النص صالحًا للاستدلال بها قبل أن نعرف الشخص الذي يراد تطبيقه عليه.

وإذا جمعنا هذه الأمثلة بعضها إلى بعض، وجدنا أن المشكلة التي تواجهنا في دراسة نبوءات ميرزا غلام أحمد ليست مقصورة على ما تحقق منها وما لم يتحقق، إنما تتجاوز ذلك إلى الطريقة التي كان يفسر بها المخاطبات والرموز.

فقد يعلن خبرًا عن المستقبل، ثم تأتي الوقائع على غير ما يظهر من لفظه، فيلتمس له تفسيرًا آخر. وقد يتلقى عبارة غامضة، فيحملها على معنى يوافق ما يرجوه. وقد يجد في نص ديني رمزًا، فيفسره مرة على وجه، ثم يعود فيفسره على وجه آخر.

وهذه الظواهر لا تكفي وحدها للحكم على حقيقة تجربته الدينية، ولكنها تدعونا إلى الحذر من التسليم بالتأويلات التي يقدمها، وإلى ضرورة التمييز بين الخبر الأصلي والمعنى الذي أُلحق به بعد ذلك.

(٦)

النبوءات التي تحققت

لكننا لا نريد أن نمضي في دراسة نبوءات ميرزا غلام أحمد، فنقف عند ما لم يتحقق منها، ونغفل ما بدا أنه تحقق؛ فإن هذا ليس من الإنصاف في شيء، ولا هو من المنهج الذي ينبغي أن يسلكه الباحث إذا أراد أن يلتمس الحقيقة، لا أن ينتصر لرأي استقر في نفسه من قبل.

فقد كان لميرزا غلام أحمد نبوءات رأى أتباعه أنها تحققت على نحو يثير الإعجاب، ووجدوا فيها دليلًا على صدق ما كان يرويه من مخاطبات وإلهامات.

ومن أشهر هذه النبوءات ما أعلنه سنة ١٨٨٦م من أن الله سيهبه غلامًا يمتاز بذكاء خارق، وفهم عميق، وقدرة على تحصيل العلوم الظاهرة والباطنة.

وقد جاء في نص هذه البشارة:

«بشرى لك فإن صبيًا وجيهًا طاهرًا سوف يوهب لك، وإن غلامًا زكيا يكون من صلبك ومن ذريتك ونسلك.. اسمه عمنوئيل وبشير، لقد أوتي روحًا مقدسة.. وسيكون ذكيًا بشكل خارق وفهيما وحليم القلب، وسوف يمتلئ بالعلوم الظاهرة والباطنة..»[٣٥].

وليس من اليسير أن يقرأ الإنسان هذه الكلمات، ثم ينظر في حياة بشير الدين محمود، ابن ميرزا غلام أحمد، دون أن يجد بينهما من أوجه التشابه ما يستحق الوقوف عنده.

فقد وُلد لميرزا غلام سُمي بشير الدين محمود، ونشأ حتى أصبح من أبرز رجال الجماعة الأحمدية، ثم تولى قيادتها وهو في نحو الخامسة والعشرين من عمره، بعد وفاة الخليفة الأول الحكيم نور الدين.

ولم يكن بشير الدين محمود رجل إدارة وقيادة فحسب، إنما كان صاحب عناية بالعلوم الدينية، واسع الاشتغال بتفسير القرآن الكريم، حتى ترك تفسيرًا مطولًا يدل على سعة اطلاعه، وقدرته على النظر والاستنباط، وإحاطته بجانب كبير من التراث الذي كان يتصل بموضوعات بحثه.

وقد يختلف القارئ معه في آرائه، وقد ينكر عليه كثيرًا مما ذهب إليه من التأويلات، لكن هذا الاختلاف لا يمنع أن يعترف له بما كان عنده من نشاط فكري، وقدرة على معالجة المسائل، وبراعة في عرض ما يعتقده والدفاع عنه.

ولعل هذه الصفات هي التي حملت أتباع الميرزا على أن يروا فيه مصداقًا للبشارة التي أعلنها أبوه قبل مولده، وأن يعدوا ظهوره وبلوغه هذه المنزلة من الشواهد على صدق ما كان ميرزا غلام أحمد يتلقاه من مخاطبات.

وليس في هذا ما يدعو إلى التعجب؛ فإن الإنسان إذا سمع خبرًا عن غلام سيولد، ويكون له شأن في العلم والفهم والقيادة، ثم رأى غلامًا قد ولد وبلغ شيئًا من ذلك، كان من الطبيعي أن يصل بين الخبر والحادثة، وأن يرى في الثانية تحقيقًا للأول.

(٧)

هل التنبؤ بالمستقبل دليل على النبوة؟

مهما يكن من أمر هذه البشارة، ومهما يكن من أمر غيرها من النبوءات التي رأى أصحابها أنها تحققت، فإننا لا نستطيع أن نجعل مجرد الإخبار عن المستقبل دليلًا كافيًا على النبوة، أو برهانًا قاطعًا على أن صاحب الخبر قد تلقاه من الله.

فقد عرف التاريخ رجالًا كثيرين نُسبت إليهم رؤى وإلهامات وأخبار عن المستقبل، ولم يكونوا جميعًا أنبياء، ولم يدع أكثرهم النبوة لنفسه.

ومن هؤلاء بوذا، الذي تنسب إليه الروايات الدينية والكتب التي تناولت سيرته تجارب روحية عميقة، وأحوالًا من التأمل والبصيرة، جعلت أتباعه يرون فيه رجلًا بلغ من الحكمة مبلغًا لا يبلغه عامة الناس.

لكن بوذا لم يجعل من البحث في الإله، إثباتًا أو نفيًا، محورًا لتعاليمه، وإنما اتجه في جانب كبير من دعوته إلى البحث في الألم الإنساني، وأسبابه، والسبيل إلى التحرر منه.

وكان يميل إلى الإعراض عن طائفة من المسائل الميتافيزيقية التي لا يرى أن الخوض فيها يعين الإنسان على بلوغ غايته الروحية.

ومن هنا نشأ الخلاف بينه وبين بعض الاتجاهات الدينية والفلسفية في الهند، ورأى فيه بعض خصومه خارجًا عن أصول الاعتقاد التي كانوا يتمسكون بها،

حتى وُصفت بعض مذاهبه بالإلحاد، وإن كان هذا الوصف لا يؤدي المعنى نفسه الذي تؤديه الكلمة في الاستعمال الإسلامي المألوف.[٣٦]

وليس غرضنا أن نبحث هنا في حقيقة بوذا، ولا في صحة ما تنسبه إليه الروايات من أحوال ومخاطبات، وإنما غرضنا أن نقرر أن التجربة الروحية، مهما تكن عميقة في نفس صاحبها، لا تستلزم بذاتها أن يكون صاحبها نبيًّا.

وقد يكون الرجل شديد الإيمان بما يراه أو يشعر به، وقد يكون له من صفاء النفس وقوة التأمل ما يثير إعجاب الناس، ولكن صدق التجربة في شعوره لا يكفي لإثبات صحة جميع النتائج التي يستخرجها منها.

وهذا فرق ينبغي ألا يغيب عنا؛ لأن كثيرًا من الناس يخلطون بين عمق التجربة وصحة الاعتقاد، وبين قوة الشعور وصدق الحكم.

وقد يكون الإنسان عظيم العبقرية، نافذ البصيرة، واسع التأثير في الناس، ثم يخطئ في بعض ما يعتقده، أو يذهب في تفسير تجاربه مذهبًا لا ينهض عليه الدليل.

وليس في هذا ما ينقص من قدره الإنساني أو الفكري، وإنما هو من طبيعة الإنسان الذي يجتمع فيه الصواب والخطأ، والقوة والضعف، والقدرة والعجز.

(٨)

التنبؤات والبيئة التي تنشأ فيها

ولعلنا نلاحظ، إذا نظرنا في تاريخ الأمم، أن أخبار المتنبئين والدعاوى المتعلقة بالغيب تكثر في بعض العصور التي تضطرب فيها الحياة، وتشتد فيها الخصومات، وتضعف فيها الثقة بالمستقبل.

فحين تضطرب الدول، وتتنازع الجماعات، وتكثر الحروب والفتن، يصبح الناس أشد تطلعًا إلى من يحدثهم عما ينتظرهم، وأشد ميلًا إلى من يعدهم بالخلاص من الشدة، أو يبشرهم بانتهاء المحنة.

وقد عرفت جزيرة العرب، قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وفي عصره، ألوانًا من الكهانة والعرافة، وعرف اليهود وغيرهم من أهل الأديان أخبارًا عن المخلص المنتظر، وعن الحوادث التي يعتقدون أنها ستقع في آخر الزمان.

وكان لهذه الأخبار أثر في نفوس الناس، لأنها اتصلت بآمالهم ومخاوفهم، وبما كانوا يلقونه من تقلبات الحياة.

وليس معنى هذا أن كل نبوءة تنشأ من اضطراب سياسي، أو أن كل خبر عن المستقبل ليس إلا صورة من صور القلق الإنساني؛ فإن هذا تعميم لا يقوم عليه دليل.

وإنما المقصود أن البيئة تؤثر في موضوعات النبوءات، وفي الطريقة التي يفهمها الناس بها، وفي مقدار استعدادهم لتصديقها.

فالمجتمع الذي يعيش في خوف من الحرب يكثر فيه الحديث عن النصر والهزيمة، والمجتمع الذي يعاني الظلم يكثر فيه انتظار المخلص، والمجتمع الذي تضطرب فيه العقائد يكثر فيه الحديث عن المجددين والمصلحين.

وهكذا نرى أن الأخبار التي ينسبها الناس إلى الغيب كثيرًا ما تحمل آثار البيئة التي نشأت فيها، وأنها تتصل بما يشغل النفوس من الآمال والمخاوف.

ولكن هل نستطيع أن نرد جميع هذه الظواهر إلى أسباب نفسية واجتماعية معروفة؟

وهل نستطيع أن ننكر، إنكارًا قاطعًا، إمكان أن يقع للإنسان من التجارب ما لم نعرف بعد تفسيره؟

أحسب أن الجزم في الأمرين معًا ليس من الحزم العلمي.

فليس من حقنا أن ننسب إلى الغيب كل ما عجزنا عن تفسيره، كما ليس من حقنا أن نجعل عجزنا عن التفسير دليلًا على استحالة وقوع الظاهرة أو على بطلان كل وصف لها.

إنما ينبغي أن نقف عند حدود ما نعلم، وأن نميز بين ما ثبت وقوعه، وما ثبت تفسيره، وما لا يزال محتاجًا إلى البحث.

(٩)

حدود العقل

وهنا نصل إلى مسألة دقيقة، طالما شغلت الفلاسفة والمتكلمين، وأثارت بينهم من الجدل ما لم ينقطع على اختلاف العصور؛ وهي مسألة حدود العقل الإنساني، وما يستطيع أن يعرفه، وما يعجز عن الإحاطة به.

وليس من شك في أن العقل أداة عظيمة من أدوات المعرفة، وأن الإنسان لم يبلغ ما بلغ من العلم والحضارة إلا بما أوتي من قدرة على النظر والمقارنة والاستنباط.

لكن العقل، على عظم شأنه، لا يعمل في فراغ، ولا يستطيع أن يستخرج المعرفة من غير مقدمات، أو أن يبلغ النتائج دون أن تتوافر له أسباب الوصول إليها.

فليس في وسع الإنسان، مهما يكن ذكيًّا، أن يحل مسألة حسابية لا يعرف رموزها ولا قواعدها، كما ليس في وسعه أن يقرأ كتابًا بلغة لم يتعلم حروفها، ولم يعرف شيئًا من نظامها.

وقد يكون شديد الذكاء، قوي الذاكرة، واسع الخيال، ولكنه لا يستطيع أن يعوض بهذه الصفات كلها ما ينقصه من المبادئ التي يقوم عليها العلم الذي يريد أن يخوض فيه.

ولعلنا نستطيع أن نقرب هذا المعنى بمثال الحواس.

فالعين تبصر من الأشياء ما لا يحصى، وتدرك الألوان والأشكال والمسافات، ولكنها لا تسمع صوتًا واحدًا، مهما يكن هذا الصوت شديدًا.

والأذن تسمع الأصوات، وتميز بين النغمات، ولكنها لا ترى لونًا ولا شكلًا.

ولكل حاسة مجال تعمل فيه، وحدود لا تستطيع أن تتجاوزها بمجرد ما أوتيت من قوة.

وكذلك العقل، وإن كان أوسع مجالًا من الحواس، وأقدر على الجمع بين معطياتها، فإنه لا يستطيع أن يستغني عن أصول المعرفة التي يقوم عليها نظره.

وقد تنبه ابن خلدون إلى هذا المعنى، فعبر عنه تعبيرًا بليغًا حين قال:

«العقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية، لكن لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والنبوة والميعاد وحقائق الصفات الإلهية، فمثاله كمن طمع أن يوزن الجبال بميزان الذهب، وهذا لا يدل على أن ميزان الذهب غير صادق».

وهذا التشبيه من أجمل ما قيل في بيان حدود أدوات المعرفة.

فميزان الذهب صحيح في مجاله، دقيق في عمله، ولكنه لم يُصنع لوزن الجبال. فإذا عجز عن وزن جبل، لم يكن عجزه دليلًا على فساده، إنما كان دليلًا على أن صاحبه قد استعمله فيما لم يُعد له.

وكذلك العقل، في تصور ابن خلدون، أداة صحيحة، ولكن لا ينبغي أن نطالبه بالإحاطة بكل ما يتصل بعالم الغيب على النحو الذي نطالبه به في مسائل الحساب والهندسة.

غير أن هذا لا يعني أن العقل ينبغي أن يتخلى عن النظر في الدعاوى الدينية، أو أن يسلم بكل ما ينسبه الناس إلى الغيب.

فإن هناك فرقًا بين أن يعجز العقل عن إدراك حقيقة شيء، وبين أن يعجز عن اختبار دعوى تتصل بهذا الشيء.

قد لا نستطيع أن نحيط بحقيقة الوحي من حيث هو تجربة غيبية، ولكننا نستطيع أن ندرس النصوص التي ينسبها صاحبها إلى الوحي، وأن ننظر في اتساقها، وأن نقارن ما تتضمنه من أخبار بما وقع من الحوادث.

وقد لا نستطيع أن نعرف حقيقة كل تجربة روحية، ولكننا نستطيع أن نميز بين ما يرويه صاحبها عن شعوره، وبين ما يستخرجه من هذا الشعور من أحكام يطلب من الناس أن يؤمنوا بها.

ومن هنا لا يكون الاعتراف بحدود العقل دعوة إلى إبطال العقل، وإنما يكون دعوة إلى استعماله فيما يستطيع أن يعمل فيه، وإلى ألا ندعي له من القدرة ما ليس له.

(١٠)

التنبؤات الصادقة ومكانة أصحابها

ولعل من طبائع النفوس الإنسانية أن تعظم من ترى أنه استطاع أن يخبرها عن أمر من أمور المستقبل، ثم وقع الأمر على النحو الذي أخبر به.

فإن الإنسان يتطلع بطبعه إلى معرفة ما سيأتي، ويضيق بجهله بالغد، ويجد فيمن يظن أنه يكشف له شيئًا من حجاب المستقبل قوة تثير إعجابه، وربما حملته على الاعتقاد بأن لهذا الرجل منزلة لا يشارك فيها عامة الناس.

وهذه ظاهرة عرفتها أمم كثيرة، على اختلاف أديانها وثقافاتها.

فقد عرفت التقاليد الهندوسية والبوذية أخبارًا عن الرؤى والكشوف والتنبؤات، كما عرفت التقاليد اليهودية والمسيحية نصوصًا نبوئية وأخبارًا عن المستقبل، وأحاط أتباع هذه الأديان بعض تلك الأخبار بالتعظيم والتقديس.

وليس في هذا ما يدعو إلى العجب؛ لأن الإنسان، حيثما كان، يظل مشغولًا بما لا يعلمه، ومتطلعًا إلى من يظن أنه يستطيع أن يخبره به.

لكن الخطأ يبدأ حين ننتقل من الاعتراف بأن رجلًا قد أصاب في خبر من الأخبار إلى الاعتقاد بأنه مصيب في كل ما يقول، وأن صدق نبوءة واحدة يثبت صحة جميع دعاواه.

فقد يصدق الإنسان في أمر، ويخطئ في أمر آخر. وقد يكون نافذ البصيرة في ميدان، ثم لا يكون له من النفاذ نفسه في ميدان غيره.

وقد يحسن توقع بعض الحوادث لما عنده من معرفة بالناس وأحوالهم، ثم يخطئ في توقع حوادث أخرى؛ لأن الظروف قد تغيرت، أو لأن مقدماته لم تكن كافية.

ومن هنا ينبغي أن نفرق بين صدق الخبر وصدق المذهب، وبين تحقق التنبؤ وصحة العقيدة التي ينسب صاحبها هذا التنبؤ إليها.

فليس كل من أخبر عن حادثة ثم وقعت قد أصبح بذلك نبيًّا، كما ليس كل من أخطأ في توقع حادثة قد أصبح كاذبًا في جميع ما يقول.

والحكم على الناس لا يستقيم بهذه الطريقة التي تجعل من حادثة واحدة ميزانًا لكل ما يصدر عنهم من فكر وعمل.

(١١)

معرفة بلا هداية

ولعلنا نجد في القرآن الكريم ما يدعونا إلى التأمل في الفرق بين أن يدرك الإنسان شيئًا من المعرفة، وبين أن يحسن الانتفاع بما أدركه.

فقد قص القرآن علينا خبر السامري، الذي كان له شأن في فتنة بني إسرائيل بالعجل، ثم ذكر جوابه لموسى عليه السلام حين سأله عن أمره، فقال:

﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي﴾ [طه: ٩٦].

وقد اختلف المفسرون في المراد بالرسول وأثره، وفي حقيقة القبضة التي ذكرها السامري، وذهب بعضهم إلى أنها كانت من أثر فرس جبريل عليه السلام، على ما ورد في طائفة من الروايات التفسيرية.

ولكن الذي يعنينا هنا هو المعنى الذي يمكن أن نتأمله في قوله: ﴿بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ﴾.

فقد ادعى السامري أنه أدرك شيئًا لم يدركه غيره، وأنه فعل بناء على هذا الإدراك ما فعل.

ومهما يكن تفسير هذه العبارة، فإنها لا تجعل من دعواه بالضرورة دليلًا على صدق جميع ما قاله، ولا على أن ما فعله كان حقًّا.

بل إن سياق القصة يدل على أن السامري قد استعمل ما كان عنده، أو ما اعتقد أنه عنده، في أمر أفضى إلى فتنة قومه وإضلالهم.

ومن هنا يمكن أن نستخلص معنى عامًّا، وهو أن امتلاك معرفة خاصة، أو الاعتقاد بامتلاكها، لا يقتضي أن يكون صاحبها مهتديًا في جميع أفعاله، ولا أن تكون جميع أحكامه صحيحة.

لكن لا ينبغي أن نحمل الآية ما لا تدل عليه، فنقرر أن السامري قد اطلع على الغيب كما يطلع عليه الأنبياء، أو أنه تلقى من الوحي ما يتلقونه؛ فإن هذا معنى يحتاج إلى دليل مستقل، ولا يثبته مجرد قوله إنه أبصر ما لم يبصروا به.

وإنما يكفينا من القصة أن نلاحظ الفرق بين دعوى المعرفة وحسن استعمالها، وبين ما يراه الإنسان لنفسه من منزلة وما تشهد به أفعاله.

وهذا المعنى يتصل ببحثنا في نبوءات ميرزا غلام أحمد؛ لأننا لا نريد أن ننكر عليه كل ما رواه من مخاطبات، ولا أن نجعل من تحقق بعض أخباره دليلًا على صحة جميع ما ادعاه. إنما نريد أن ندرس كل خبر في موضعه، وأن ننظر في دلالته وحدوده، وألا ننقل الحكم من مسألة إلى أخرى دون دليل.

وإذا رجعنا إلى أخبار المتنبئين في الديانات المختلفة، وجدنا أن كثيرًا منها يتصل بالبيئة التي نشأ فيها أصحابها، وبالعقائد التي تربوا عليها، وبالآمال التي كانت تشغل مجتمعاتهم.

فالتنبؤات التي ظهرت في بعض التقاليد اليهودية اتصلت بتاريخ بني إسرائيل، وما أصابهم من الحروب والسبي، وما كانوا يرجونه من الخلاص وعودة السلطان.

والتنبؤات التي عرفتها التقاليد المسيحية اتصل كثير منها بالمسيح، وبنهاية الزمان، وبما ينتظره المؤمنون من أحداث يرون أنها تحقق الوعود الدينية.

أما التقاليد الهندوسية والبوذية، فقد نشأت فيها صور أخرى من الأخبار والرؤى، تتصل بمفاهيمها عن الحياة والموت، ودورات الوجود، وظهور المعلمين والمصلحين.

وهكذا تختلف صور التنبؤ باختلاف البيئة والثقافة والعقيدة، وإن اشتركت جميعها في تطلع الإنسان إلى معرفة ما وراء الحاضر.

ولعلنا نلاحظ أن المتنبئ قلما يستطيع أن ينفصل انفصالًا تامًّا عن العالم الذي يعيش فيه؛ فهو يستعير من لغته ألفاظه، ومن ثقافته صوره، ومن معتقداته رموزه، ومن حوادث عصره موضوعات أخباره.

وقد يتجاوز بعض ما يرويه حدود بيئته المباشرة، ولكن طريقة فهمه لهذه الأخبار، وطريقة أتباعه في تفسيرها، تظلان متأثرتين إلى حد بعيد بما ألفوه من المعاني والتصورات.

ومن هنا لا يكون التشابه بين بعض النبوءات والوقائع اللاحقة دليلًا كافيًا على أن صاحبها قد عرف الغيب؛ إذ قد يكون الخبر توقعًا نشأ من معرفة بأحوال العصر، وقد يكون عبارة عامة تحتمل حوادث كثيرة، وقد يكون تأويله قد جاء بعد وقوع ما رُبط به.

وقد يكون في بعض الأخبار من التحديد والدقة ما يجعلها جديرة ببحث أعمق.

لكننا لا نستطيع أن نسوي بين هذه الأنواع المختلفة، ولا أن نصدر عليها جميعًا حكمًا واحدًا.

وإذا كان لنا أن نخرج من هذه الموازنة بنتيجة، فهي أن دراسة النبوءات ينبغي أن تبدأ من نصوصها الأصلية، ومن الظروف التي أُعلنت فيها، ومن المعاني التي فهمها الناس منها قبل وقوع الحوادث، لا من التأويلات التي وُضعت لها بعد ذلك.

وعندئذ نستطيع أن نميز بين الخبر المحدد والتوقع العام، وبين المصادفة والمطابقة، وبين ما يقوم عليه الدليل وما لا يتجاوز دائرة الاعتقاد الشخصي.

وهذا هو المنهج الذي ينبغي أن نتبعه في دراسة نبوءات ميرزا غلام أحمد.

فقد كان الرجل كثير الحديث عن مخاطباته وإلهاماته، وكان يرى في بعضها بشارات، وفي بعضها إنذارات، وفي بعضها أدلة على صدق دعوته.

وقد وقع من الحوادث ما رأى أتباعه أنه يوافق بعض تلك الأخبار، كما وقع ما بدا مخالفًا لأخبار أخرى. لكن الحكم على دعوته لا ينبغي أن يقوم على اختيار ما تحقق وإغفال ما لم يتحقق، ولا على اختيار ما لم يتحقق وإغفال ما بدا أنه تحقق. إنما ينبغي أن نجمع النصوص جميعًا، وأن نرتبها بحسب تواريخها، وأن ندرسها دراسة واحدة، لا تتغير معاييرها بتغير النتيجة التي نريد الوصول إليها.

ولعلنا إذا فعلنا ذلك استطعنا أن نقترب من فهم هذه الظاهرة، وأن نعرف ما كان فيها من أثر التجربة الشخصية، وما كان فيها من أثر البيئة الدينية والاجتماعية، وما كان فيها من توقعات أصابت أو أخطأت.

أما أن نجعل من كل خبر تحقق دليلًا على النبوة، ومن كل خبر لم يتحقق دليلًا على الكذب، فذلك تبسيط لمسألة أعقد من أن تُحسم بهذه السهولة.

إنما ينبغي أن نضع كل شيء في موضعه، وأن نعطي كل دليل قدره، وألا نطلب من الوقائع أن تقول أكثر مما تستطيع أن تقول.

فقد تكون النبوءة صادقة في ظاهرها، ولا يكون صاحبها نبيًّا. وقد يكون الرجل مخلصًا في اعتقاده، ولا تكون جميع اعتقاداته صحيحة. وقد يكون عظيم الذكاء، نافذ البصيرة، ثم يخطئ في تفسير ما يراه أو يشعر به.

وهذه حقائق لا ينقص بعضها من بعض، وإنما تكشف عن طبيعة الإنسان، وما يجتمع فيه من مواهب وحدود، ومن قدرة على المعرفة واستعداد للخطأ.

ولعل أعظم ما ينبغي أن نتعلمه من دراسة هذه الظواهر أن الصدق في التجربة لا يستلزم الصواب في تفسيرها، وأن صحة بعض الأخبار لا تستلزم صحة جميع الدعاوى التي تُبنى عليها.

وهذا هو الميزان الذي ينبغي أن نحتكم إليه، لا في دراسة ميرزا غلام وحده، إنما في دراسة كل دعوة تجعل من الأخبار الغيبية شاهدًا على صدق صاحبها، ودليلًا على ما يراه لنفسه من منزلة بين الناس.

الباب الخامس

الطاعون والتطعيم

(١)

الخسوف والكسوف في رمضان

لعل من أعجب ما استدل به ميرزا غلام أحمد على صدق دعوته، ومن أكثر ما أثار الجدل بينه وبين خصومه، ما وقع من خسوف القمر وكسوف الشمس في شهر رمضان سنة ١٨٩٤م.

وقد رأى ميرزا في هاتين الظاهرتين آية من آيات الله، ودليلًا على أنه المهدي الذي بشرت به الأخبار، ووجد فيما وقع تصديقًا لحديث يُروى في علامات المهدي، جاء فيه:

«إِنَّ لِمَهْدِينَا آيَتَيْنِ لَمْ تَكُونَا مُنْذُ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ؛ يَنْكَسِفُ الْقَمَرُ لأَوَّلِ لَيْلَةٍ مِنْ رَمَضَانَ وَتَنْكَسِفُ الشَّمْسُ في النِّصْفِ مِنْهُ، وَلَمْ تَكُونَا مُنْذُ خَلَقَ اللهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ»[٣٧].

ولم يكن غريبًا أن يتخذ الميرزا من هذا الحديث حجة على خصومه؛ فقد كان شديد العناية بما يراه من الإشارات والبشارات، كثير البحث في النصوص عن دلائل تؤيد ما استقر في نفسه من أنه المسيح الموعود والمهدي المنتظر.

لكن خصومه لم يسلموا له بهذه الحجة، إنما اعترضوا عليها من وجهين: أحدهما يتصل بصحة الحديث، والآخر يتصل بمعناه ومدى انطباقه على ما وقع بالفعل.

فأما الوجه الأول، فقد قالوا إن الحديث ضعيف الإسناد، وإنه لا يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ثبوتًا تقوم به الحجة.

وزادوا على ذلك أن في متنه ما يستدعي النظر؛ لأنه يجعل من الكسوف والخسوف علامة خاصة بظهور رجل معين، على حين ثبت في الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

«إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللهِ لَا يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلا لِحَيَاتِهِ فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَادْعُوا اللهَ وَكَبِّرُوا وَصَلُّوا وَتَصَدَّقُوا»[٣٨].

وهذا الحديث الصحيح يقرر أن كسوف الشمس وخسوف القمر ظاهرتان لا تتعلقان بموت أحد من الناس أو حياته، وأن وقوعهما لا ينبغي أن يُحمل على ما كان يعتقده بعض الناس من ارتباط الظواهر السماوية بأحوال العظماء.

لكن هل يكفي ضعف الحديث الأول، أو ما يبدو من تعارضه مع الحديث الصحيح، لإبطال كل ما أراد الميرزا أن يستدل به؟

أحسب أن المسألة تحتاج إلى شيء من التفصيل.

فإن ضعف الإسناد يمنعنا من أن ننسب الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم نسبة جازمة، لكنه لا يمنعنا من أن نسأل عن تاريخ ظهور هذا الخبر، وعن الظروف التي نشأ فيها، وعن وجه المصادفة بين ما تضمنه وبين ما وقع في زمن الميرزا.

وقد يخطر للإنسان، وهو يقرأ هذا الحديث، سؤال لا يخلو من غرابة: كيف اتفق أن يُروى خبر عن اجتماع خسوف القمر وكسوف الشمس في رمضان، قبل ظهور ميرزا غلام أحمد بقرون، ثم تقع هاتان الظاهرتان في رمضان أثناء دعوته؟

وإذا افترضنا أن الحديث لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأن بعض الرواة قد وضعه في زمن قديم، فما الذي حمل واضعه على أن يختار هذه العلامة بالذات؟

وما الذي كان يستطيع أن يجنيه من اختلاق خبر يتصل بحادثة سماوية ستقع بعد قرون، وفي زمن رجل لم يكن قد ولد، ولم يكن له وجود في خيال واضع الحديث؟

هذه أسئلة قد تبدو قوية لأول وهلة، ولكن قوتها لا تعفينا من النظر في مقدماتها.

فليس من الضروري أن يكون واضع الخبر قد عرف الميرزا، أو قصد الإشارة إليه، حتى يقع بعد ذلك ما يشبه بعض ما ورد في الخبر.

ثم إن الكسوف والخسوف ليسا من الحوادث التي تقع بغير نظام، وإنما هما ظاهرتان فلكيتان تخضعان لقوانين معلومة، ويمكن حساب وقوعهما، وإن لم يكن الناس في العصور القديمة يملكون من وسائل الحساب ما نملكه اليوم.

ومن هنا لا يكون وقوعهما في رمضان أمرًا مستحيلًا، ولا حادثة لا يمكن أن تتكرر إلا مرة واحدة في تاريخ الأرض.

بل إن اجتماع خسوف قمري وكسوف شمسي في شهر قمري واحد أمر ممكن فلكيًّا، وقد وقع في أزمنة مختلفة، ولا يصح أن نقرر أنه لم يقع قط قبل سنة ١٨٩٤م، أو أنه لم يقع إلا في زمن ميرزا غلام أحمد، دون الرجوع إلى السجلات الفلكية التي تضبط هذه الظواهر وتحدد تواريخها.

وهذا أمر ينبغي أن نحتفظ به ونحن ندرس الحجة؛ لأن غرابة المصادفة شيء، واستحالة وقوعها من غير تدخل خارق شيء آخر.

لكن الإشكال الأكبر لا يتعلق بصحة الحديث وحدها، وإنما يتعلق كذلك بمدى موافقة ما وقع سنة ١٨٩٤م لما جاء في ألفاظه. فالحديث، كما تقدم، يقول إن القمر ينكسف في أول ليلة من رمضان، وإن الشمس تنكسف في نصفه.

وظاهر هذه العبارة أن الخسوف يقع في أول الشهر، وأن الكسوف يقع في منتصفه.

لكن هذا الظاهر يثير إشكالًا فلكيًّا؛ لأن خسوف القمر لا يقع إلا حين يكون القمر قريبًا من طور البدر، أي في منتصف الشهر القمري تقريبًا، كما أن

كسوف الشمس لا يقع إلا حين يكون القمر قريبًا من طور المحاق، أي عند اقترانه بالشمس في أواخر الشهر القمري أو أوائله.

ومن هنا يصعب حمل الحديث على ظاهره الحرفي؛ إذ لا يمكن أن يقع خسوف قمري في أول ليلة من الشهر القمري بالمعنى الفلكي المعروف، كما لا يمكن أن يقع كسوف شمسي في منتصفه.

وقد تنبه ميرزا غلام أحمد إلى هذه المشكلة، وحاول أن يفسر ألفاظ الحديث تفسيرًا يجعلها متفقة مع ما وقع في زمانه.

وتذكر المصادر الأحمدية أن القمر خُسف في الثالث عشر من رمضان سنة ١٨٩٤م، وأن الشمس كُسفت في الثامن والعشرين منه[٣٩].

وهذان التاريخان يختلفان عن ظاهر الحديث، ولذلك كان لا بد من تفسير معنى «أول ليلة» ومعنى «النصف» تفسيرًا آخر.

وهنا يبدأ الجدل الذي يصعب على القارئ أن يخرج منه بحكم واضح؛ لأن الميرزا ينتقل بين معانٍ متعددة، ويحاول أن يجمع بينها، حتى تكاد العبارة الواحدة تتسع عنده لأكثر من تفسير.

فهو يقول:

«وذكر بعض المتأخرين أن القمر ينخسف في الثالث عشر من ليلة رمضان، والشمس في السابع والعشرين، ولا منافاة بينه وبين ما روى الدار قطني إلا قليلا عند المتفكرين»[٤٠].

ولعل أول ما يستوقفنا في هذا الكلام قوله: «وذكر بعض المتأخرين».

فمن هؤلاء المتأخرون؟ ومتى ذكروا هذا التفسير؟ وهل قالوا به قبل وقوع الكسوف والخسوف في زمن ميرزا، أم بعد ذلك؟

إن معرفة هذا أمر مهم؛ لأن التفسير الذي يوضع قبل وقوع الحادثة يختلف في قيمته عن التفسير الذي يوضع بعدها.

فإذا ثبت أن علماء سابقين على الميرزا قد فهموا الحديث على أن خسوف القمر سيكون في الثالث عشر من رمضان، وأن كسوف الشمس سيكون في السابع والعشرين أو الثامن والعشرين منه، كان لهذا التفسير شأن يستحق البحث.

أما إذا لم يظهر هذا التفسير إلا بعد وقوع الظاهرتين، فإن قيمته في الاستدلال تصبح أضعف؛ لأنه قد يكون محاولة لتوفيق النص مع الحادثة بعد وقوعها.

ولكن ميرزا لا يكتفي بالإشارة إلى قول بعض المتأخرين، بل يمضي في شرح معنى أول ليلة من رمضان، فيقول:

«فالتأويل الصحيح والمعنى الحق الصريح أن المراد من خسوف أول ليلة رمضان؛ أن ينخسف القمر في ليلة أولى من ليال ثلاث يكمل نور القمر فيها، وتعرف بأيام البيض»[٤١].

وهنا نرى كيف انتقل معنى أول ليلة من رمضان إلى معنى أول ليلة من ليالي اكتمال القمر في رمضان.

فالحديث، وفق هذا التفسير، لا يقصد الليلة الأولى من الشهر، وإنما يقصد الليلة الأولى من الليالي الثلاث التي يكون فيها القمر بدرًا، وهي الليالي التي تعرف بأيام البيض.

وهذه محاولة لتجاوز الإشكال الفلكي الذي يثيره ظاهر الحديث.

لكنها تثير، في الوقت نفسه، سؤالًا لغويًّا لا ينبغي أن نغفله: هل يدل قول القائل «أول ليلة من رمضان» على الليلة الثالثة عشرة من الشهر، إلا إذا أضيف إلى العبارة قيد لم يرد فيها؟

فإن بين أول ليلة من رمضان وأول ليلة من ليالي البدر في رمضان فرقًا ظاهرًا، ولا يجوز أن نجعل العبارتين بمعنى واحد إلا إذا قامت قرينة تدل على أن المتكلم أراد الثانية دون الأولى.

ولعل ميرزا كان يرى في استحالة الخسوف القمري في أول الشهر قرينة كافية على أن المراد هو أول ليلة من الليالي التي يمكن أن يقع فيها الخسوف.

وهذا تفسير يمكن فهم وجهه، ولكنه يظل محتاجًا إلى بيان السبب الذي يجعل الليلة الثالثة عشرة، دون غيرها من الليالي القريبة من البدر، هي المقصودة بالحديث.

ثم ننتقل إلى الشطر الثاني من الحديث، وهو قوله: «وتنكسف الشمس في النصف منه».

وهنا يجد ميرزا نفسه أمام مشكلة أخرى؛ لأن كسوف الشمس الذي يستدل به لم يقع في منتصف رمضان، وإنما وقع في أواخره.

ولذلك يحاول أن يجعل لفظ النصف دالًّا على معنى غير منتصف الشهر.

فيقول:

«بل المراد من قوله وتنكسف الشمس في النصف منه أن يظهر كسوف الشمس منصفا أيام الانكساف، ولا يجاوز نصف النهار من يوم ثان.. فكما قدر الله انخساف القمر في أول ليلة من أيام الخسوف، كذلك قدر انكساف الشمس في نصف من أيام الكسوف، ووقع كما قدر كما أخبر خير المخبرين»[٤٢].

ولعل القارئ يلاحظ أن الميرزا قد انتقل هنا من نصف الشهر إلى نصف أيام الكسوف، أو إلى جزء من النهار يقع فيه الكسوف.

وهذا انتقال لا يخلو من صعوبة؛ لأن الحديث يتحدث عن رمضان، ومن الطبيعي أن يُفهم النصف فيه على أنه نصف الشهر، لا نصف أيام مخصوصة لم يرد ذكرها في النص.

ثم إن عبارته عن اليوم الثاني ونصف النهار لا تكاد تقدم للقارئ صورة واضحة لما يريد أن يثبته، ولا تحدد على نحو دقيق الزمن الذي وقع فيه الكسوف.

لكنه يعود في موضع آخر، فيقول:

«فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم خير الأنام أن الشمس تنكسف عند ظهور المهدي في النصف من هذه الأيام، يعني الثامن والعشرين قبل نصف النهار، وكذلك ظهر كما لا يخفى على أولي الأبصار»[٤٣].

وهنا يحدد اليوم الثامن والعشرين، ويجعل وقوع الكسوف قبل نصف النهار جزءًا من تفسيره.

وقد يستطيع القارئ أن يجمع بين هذا الكلام وما سبقه، إذا فهم أن ميرزا يريد بأيام الكسوف الأيام التي يمكن أن يقع فيها كسوف الشمس عند نهاية الشهر القمري.

لكن المشكلة لا تزول بهذا الجمع؛ لأن لفظ النصف في الحديث لم يُقيد بهذه الأيام، وإنما جاء متصلًا برمضان نفسه.

ثم يزيد ميرزا الأمر تفصيلًا، فيقرر أن لفظي الأول والنصف يحتملان أكثر من معنى، وأن من الممكن حمل كل منهما على المعنى الذي يوافق الواقعة.

يقول:

«ثم اعلم يا ذا العينين أن لفظ النصف ذو معنيين، فكما أن لفظ الأول يدل على أول وقت الليلة بالمعنى المعروف، ومع ذلك على ليلة أولى من أيام الخسوف.. فكذلك لفظ النصف يدل على نصف ثان من نصفي الشهر الموصوف، ومع ذلك على وقت منصف لأيام الكسوف، وهو أول نصفي النهار في الثامن والعشرين»[٤٤].

وهنا تبلغ المحاولة التأويلية مبلغها الأوضح.

فلفظ «الأول» قد يدل، في رأيه، على أول الليل، وقد يدل على أول ليلة من الليالي التي يقع فيها الخسوف.

ولفظ «النصف» قد يدل على النصف الثاني من الشهر، وقد يدل على منتصف الأيام التي يمكن أن يقع فيها الكسوف، أو على النصف الأول من النهار.

هكذا تتعدد المعاني، وتتسع الاحتمالات، حتى يصبح من الممكن اختيار ما يوافق الحادثة من بينها.

ولست أنكر أن للألفاظ في العربية معاني متعددة، وأن السياق قد يحمل اللفظ على معنى غير معناه المتبادر.

لكن التعدد اللغوي لا يبيح للمفسر أن ينتقل بين المعاني كيف شاء، ولا أن يختار منها ما يوافق النتيجة التي يريد الوصول إليها، دون أن يقيم على اختياره دليلًا من السياق أو الاستعمال.

فإن اللفظ إذا كان يحتمل معاني كثيرة، كان الواجب أن نبحث عن القرينة التي تعين المراد، لا أن نجعل من كل معنى محتمل تفسيرًا صحيحًا لمجرد أنه يوافق حادثة وقعت.

فإذا أردنا أن نلخص تفسير الميرزا في عبارة واضحة، وجدنا أنفسنا مضطرين إلى أن نعيد صياغة الحديث على نحو يختلف عن ألفاظه المروية.

فبدلًا من أن نقول إن القمر ينكسف في أول ليلة من رمضان، وإن الشمس تنكسف في نصفه، ينبغي، وفق هذا التأويل، أن نقول:

إن القمر سيخسف في أول ليلة من الليالي التي يمكن أن يقع فيها الخسوف في رمضان، وإن الشمس ستكسف في أحد الأيام التي يمكن أن يقع فيها الكسوف في أواخر الشهر.

وهذه صياغة أقرب إلى ما يريد ميرزا غلام أحم أن يثبته، ولكنها ليست هي الصياغة التي ورد بها الحديث.

ثم إن هذا التفسير، إذا أخذناه على عمومه، لا يجعل الواقعة فريدة بالضرورة؛ لأن الخسوف القمري يقع قرب منتصف الشهر، والكسوف الشمسي يقع قرب بدايته أو نهايته، واجتماعهما في شهر قمري واحد أمر تسمح به القوانين الفلكية.

ومن هنا يصبح السؤال: ما الذي يجعل اجتماع هاتين الظاهرتين في رمضان سنة ١٨٩٤م علامة خاصة بظهور ميرزا غلام أحمد، دون غيره من الأزمنة التي قد يقع فيها اجتماع مشابه؟

وهل يكفي أن يقع الخسوف والكسوف في رمضان، أم لا بد من شروط أخرى تحددها الرواية تحديدًا واضحًا؟

فإذا كانت العلامة لا تتحدد إلا بعد وقوعها، وإذا كان تفسير ألفاظها يتغير حتى يوافق ما حدث، ضعفت قيمتها بوصفها خبرًا سابقًا عن المستقبل.

وليس معنى هذا أن وقوع الظاهرتين في ذلك العام لا يستحق الذكر، وإنما معناه أن وقوعهما شيء، وجعلهما دليلًا على صدق دعوى دينية معينة شيء آخر.

فالأول حقيقة فلكية يمكن التحقق منها بالحساب والسجلات، وأما الثاني فهو استدلال يحتاج إلى نص ثابت الدلالة، وإلى قرائن تربط الواقعة بالدعوى ربطًا لا يقوم على المصادفة أو التأويل اللاحق وحدهما.

(٢)

بين النبوءة والاستدلال

لكن هناك مسألة أخرى أراها أشد أهمية من كثير مما تقدم، وهي مسألة الزمن الذي أعلن فيه الميرزا أن الكسوف والخسوف سيكونان دليلًا على صدقه.

فإن النبوءة، إذا أُريد لها أن تكون برهانًا على معرفة المستقبل، ينبغي أن تسبق الحادثة التي تخبر عنها.

أما إذا وقعت الحادثة أولًا، ثم جاء رجل فقال إنها علامة على صدق دعواه، فإننا نكون أمام استدلال بواقعة حدثت، لا أمام تنبؤ مستقل صدر منه قبل وقوعها.

والفرق بين الأمرين عظيم.

فلو أن ميرزا أعلن، قبل سنة ١٨٩٤م، أن القمر سيخسف والشمس ستكسف في رمضان من ذلك العام، وحدد اليومين أو المدة التي ستقع فيها الظاهرتان، ثم جاء الواقع مطابقًا لما أعلن، لكان ذلك خبرًا سابقًا يستحق دراسة خاصة.

ولو أنه أعلن، بعد وقوع خسوف القمر، أن الشمس ستكسف بعد نحو خمسة عشر يومًا، قبل أن يكون وقوع الكسوف معروفًا لمن يخاطبهم، لكان هذا كذلك خبرًا يمكن النظر في قيمته، مع مراعاة ما كان متاحًا من معرفة فلكية.

لكن الذي يظهر لي، فيما وقفت عليه من المصادر الأحمدية، أن الميرزا لم يعلن هذا التحديد قبل وقوع الظاهرتين، إنما استدل بما وقع بعد وقوعه، وجعل منه شاهدًا على صدق دعواه.

ولا أريد أن أجزم بنفي وجود إعلان سابق لم أقف عليه؛ فإن ذلك يحتاج إلى استقراء جميع مؤلفاته ورسائله وإعلاناته التي سبقت سنة ١٨٩٤م.

لكن ما لم يظهر نص سابق واضح، فإن الحجة تظل قائمة على تفسير حادثة وقعت بالفعل، لا على نبوءة محددة أعلنها الميرزا قبل وقوعها.

ولعل من الإنصاف أن نلاحظ هنا أن الميرزا لم يكن يدعي أنه هو الذي أنشأ خبر الكسوف والخسوف، إنما كان يستند إلى رواية قديمة يعتقد أنها بشرت بعلامة المهدي.

ولهذا ينبغي أن نفرق بين مسألتين: هل وردت الرواية قبل زمن ميرزا؟ وهل أعلن ميرزا قبل وقوع الظاهرتين أنهما ستقعان في زمانه على نحو محدد؟

فقد تكون الرواية قديمة، ولكن قدمها لا يثبت صحة انطباقها على شخص بعينه.

وقد يقع ما يشبه بعض ألفاظها، ولكن هذا الشبه لا يصبح دليلًا قاطعًا حتى نعرف أن الرواية ثابتة، وأن معناها واضح، وأن الواقعة قد جاءت موافقة له دون حاجة إلى تأويل بعيد.

هكذا نجد أنفسنا، بعد هذا النظر الطويل، أمام حجة اجتمعت فيها مسائل متعددة، لا يجوز أن نخلط بعضها ببعض.

فهناك أولًا صحة الحديث من جهة الرواية، ثم دلالته من جهة اللغة، ثم حقيقة ما وقع من الكسوف والخسوف من جهة الفلك، ثم علاقة هذه الواقعة بدعوى ميرزا من جهة الاستدلال.

وكل مسألة من هذه المسائل تحتاج إلى بحث مستقل، ولا يصح أن نجعل ثبوت إحداها دليلًا على ثبوت الأخرى.

فقد يثبت وقوع الخسوف والكسوف، ولا يثبت الحديث. وقد تثبت قدم الرواية، ولا يصح تفسيرها الذي ذهب إليه ميرزا غلام أحمد. وقد يصح تفسير لغوي من التفسيرات، ولا يلزم من ذلك أن تكون الواقعة علامة خاصة على صدق دعوته.

ومن هنا لا أستطيع أن أعد هذه الحجة دليلًا قطعيًّا على ما أراد الميرزا أن يثبته.

فإن في سند الرواية ما يدعو إلى التوقف، وفي دلالتها ما يثير الإشكال، وفي تأويل ميرزا لها من تعدد المعاني ما يجعل الاستدلال بها بعيدًا عن الوضوح الذي ينبغي أن تتصف به الحجة القاطعة.

ثم إن الظاهرة الفلكية نفسها ليست خارجة عن قوانين الطبيعة، ولا هي مما يستحيل وقوع نظيره في أزمنة أخرى.

ولعل أهم ما ينبغي أن نتعلمه من هذه القضية هو أن وقوع حادثة توافق بعض ألفاظ خبر قديم لا يكفي وحده لإثبات أن الخبر قد قصد تلك الحادثة بعينها.

فكم من نص قديم حمله الناس، في عصور مختلفة، على حوادث وقعت في زمانهم، ثم جاء من بعدهم من حمل النص نفسه على حوادث أخرى، وكل فريق يعتقد أنه قد أدرك المعنى الذي خفي على من سبقه.

وهذا لا يعني أن جميع هذه التأويلات باطلة بالضرورة، ولكنه يعني أن مجرد إمكان التأويل لا يكفي لإثبات صحته.

وإذا كان ميرزا غلام أحمد قد رأى في خسوف القمر وكسوف الشمس في رمضان سنة ١٨٩٤م آية على صدق دعوته، فإن من حقنا أن ندرس ما رأى، وأن نفهم وجه استدلاله، وأن نعترف بما في بعض جوانبه من إثارة للتأمل.

لكن من حقنا كذلك أن نسأل عن صحة الرواية، وعن دلالة ألفاظها، وعن مدى تكرر الظاهرة، وعن الزمن الذي أُعلن فيه الاستدلال بها.

ليس في هذه الأسئلة شيء من التعسف، إنما هي الأسئلة التي يقتضيها البحث حين يريد أن يميز بين الاعتقاد والدليل، وبين ما يطمئن إليه صاحبه وما يستطيع أن يقنع به غيره.

ولعلنا نستطيع أن ننتهي إلى أن اجتماع الخسوف والكسوف في رمضان أثناء دعوة ميرزا غلام أحمد كان حادثة وجد فيها هو وأتباعه ما يعزز اعتقادهم، لكنه لا ينهض، بما قدم من أدلة وتأويلات، برهانًا قاطعًا على صدق دعواه.

فإن الدليل القاطع لا يحتاج إلى أن تتغير دلالة ألفاظه كلما ظهرت عقبة في تفسيره، ولا إلى أن يُحمل على معانٍ متعددة حتى يوافق ما وقع.

إنما ينبغي أن يكون واضحًا في أصله، مستقيمًا في دلالته، ثابتًا في نسبته، بحيث يستطيع الباحث أن يصل منه إلى النتيجة دون أن يضطر إلى افتراض ما لم يرد فيه.

وهذا هو الميزان الذي ينبغي أن نحتكم إليه في دراسة سائر نبوءات ميرزا غلام أحمد؛ فلا نرد منها ما ثبت لمجرد أننا لا نميل إلى صاحبها، ولا نقبل منها ما لم يثبت لمجرد أن صاحبها قد نسبه إلى الوحي.

فالحقيقة لا تستمد قوتها من أسماء الرجال، ولا من منزلة أصحاب الدعوات، وإنما تستمدها من الدليل الذي يقوم عليها.

(٣)

نبوءة الطاعون

ولعل من أقوى الحجج التي يتمسك بها الأحمديون في الاستدلال على صدق دعوة ميرزا غلام أحمد، وأشدها تأثيرًا في نفوسهم، ما يتصل بوباء الطاعون الذي اجتاح الهند، واشتد فتكه بأهل البنجاب في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين.

وليس من اليسير أن يتناول الباحث هذه القضية دون أن يقف عندها طويلًا؛ فإن الأمر لا يتعلق بحادثة عابرة، ولا بخبر غامض يمكن حمله على وجوه كثيرة، وإنما يتعلق بوباء عظيم، أودى بحياة أعداد هائلة من الناس، وألقى الرعب في القلوب، وترك من الآثار في حياة المجتمع الهندي ما لم يكن يسيرًا أن يُنسى.

وقد رأى ميرزا غلام أحمد في هذا الوباء آية من آيات الله، ودليلًا على صدق ما كان يعلنه من دعوة، وذهب إلى أنه قد أُخبر بوقوعه قبل أن ينتشر في البنجاب، وأن الله قد وعده بحفظه وحفظ من معه، وأن الطاعون قد أصاب بعض الذين خاصموه وكذبوا دعوته.

ولم يكتف ميرزا غلام أحمد بأن يذكر هذه المعاني متفرقة في كتبه، وإنما جمعها في ثلاثة أمور، وجعلها بمنزلة الحجج التي تقوم عليها دلالة الطاعون.

يقول:

«الأول: نبأ أشعته قبل ظهور الطاعون وسيله، وقبل أن يجلب برجله وخيله، فأغار الطاعون على الهند كالصعلوك، وأقام الحشر ودك الناس كل الدكوك.

الثاني: وعد الله تكفلنا ووعد العصمة، والأمر بترك التطعيم والرجوع إلى حضرة العزة، ولذلك أطعت الأمر ووقفت موقف العبيد وما كان أن آنف من أمر الرب المجيد.

الثالث: عيث الطاعون في بعض العلماء من الأعداء، وقد ذكرته ولا حاجة إلى إعادة الأنباء»[٤٥].

ولعل القارئ يلاحظ أن ميرزا غلام أحمد قد جمع في هذه الكلمات بين ثلاثة أنواع من الاستدلال، تختلف طبيعتها، ولا يصح أن نخلط بعضها ببعض.

فأما الأول فهو الإخبار عن حادثة قبل وقوعها، وأما الثاني فهو دعوى الحفظ من خطرها، وأما الثالث فهو ما أصاب بعض خصومه من أذاها.

وهذه أمور ينبغي أن يُبحث كل واحد منها على حدة؛ لأن ثبوت أحدها لا يقتضي بالضرورة ثبوت الآخر، كما أن ضعف الدليل على أحدها لا يكفي وحده لإبطال ما عداه.

ولعل أهمها، من حيث صلته بموضوع النبوءات، هو الأمر الأول؛ أعني دعوى الإخبار بانتشار الطاعون قبل أن يجتاح البنجاب.

فإذا ثبت أن الميرزا قد أعلن خبرًا واضحًا عن وباء لم تكن مقدماته معروفة، ثم وقع الوباء على النحو الذي حدده، كان ذلك أمرًا يستحق النظر والتأمل.

أما إذا كان المرض قد أخذ ينتشر في الهند، وكانت الأخبار تتحدث عن خطر انتقاله إلى الأقاليم المجاورة، فإن التنبؤ بوصوله إلى البنجاب لا يكون في ذاته أمرًا خارجًا عن حدود التوقع الإنساني.

ومن هنا ينبغي أن نرجع إلى النصوص التي أعلنها الميرزا، وإلى تاريخ ظهور الطاعون في الهند، ثم ننظر في العلاقة بين الأمرين.

(٤)

الطاعون والخسوف والكسوف

وقد سبق لنا أن رأينا كيف استدل ميرزا غلام أحمد بخسوف القمر وكسوف الشمس في رمضان سنة ١٨٩٤م على صدق دعوته، وكيف جعل من اجتماعهما علامة على أن أمرًا عظيمًا قد اقترب وقوعه.

لكنه لم يقف عند اعتبارهما آيتين على ظهور المهدي، إنما مضى يربط بينهما وبين ما قد ينزل بالناس من البلاء والعذاب.

فقد رأى في هاتين الظاهرتين إنذارًا إلهيًّا، وتحذيرًا للذين يعارضون دعوته، ويدفعون الناس إلى تكذيبه.

يقول:

«إن الله نفث في روعي أن هذا الخسوف والكسوف في رمضان آيتان مخوِّفتان لقوم اتبعوا الشيطان، وآثروا الظلم والطغيان، وهيّجوا الفتن وأحبّوا الافتنان، وما كانوا منتهين.. فيتأذّنُ الله لئن استغفَروا ليغفِرَنّ لهم ويُرِي المنَّ والإحسانَ، ولئن أبَوا فإن العذاب قد حان»[٤٦].

ويقول في موضع آخر:

«..وحاصل الكلام أن الخسوف والكسوف آيتان مخوّفتان، وإذا اجتمعا فهو تهديد شديد من الرحمن، وإشارةٌ إلى أن العذاب قد تقرّر وأُكِّدَ من الله لأهل العدوان..»[٤٧].

وهنا ينبغي أن نقف قليلًا؛ فإن ميرزا غلام أحمد لم يذكر الطاعون باسمه في هذين النصين، وإنما تحدث عن عذاب يوشك أن ينزل بالناس، وعن إنذار إلهي ينبغي أن يحملهم على التوبة والاستغفار.

وقد يكون هذا العذاب، في نظره، وباءً، وقد يكون غير ذلك من المصائب التي تصيب الأمم والجماعات.

لكن أتباعه، حين انتشر الطاعون بعد ذلك في البنجاب، رأوا في الوباء تحقيقًا لهذا الإنذار، واعتبروا أن ميرزا قد أشار إليه قبل وقوعه بنحو أربع سنوات.

وهذا التأويل مفهوم من حيث الصلة التي أقاموها بين الحادثتين؛ فقد سبق الإنذارُ الوباءَ، وجاء الوباء شديدًا مروعًا، فكان من الطبيعي أن يربط المؤمنون بدعوة ميرزا بين ما أعلنه من قبل وما وقع بعد ذلك.

لكن السؤال الذي ينبغي أن نسأله هو: هل كان الإنذار يتضمن من التحديد ما يجعل الطاعون هو المعنى الذي لا يحتمل غيره؟

أم أنه كان إنذارًا عامًّا بعذاب قد يأتي في صور مختلفة، ثم حُمل على الطاعون بعد ظهوره؟

والفرق بين الأمرين ليس هينًا؛ لأن الخبر الذي يحدد حادثة بعينها قبل وقوعها أقوى في الدلالة من الخبر الذي يتحدث عن بلاء عام، ثم يختار الناس من الحوادث اللاحقة ما يرونه موافقًا له.

على أن ميرزا غلام أحمد لم يقتصر على هذه الإشارات العامة، إنما ورد عنه نص آخر أكثر وضوحًا، ذكر فيه الطاعون باسمه، وحدد المنطقة التي توقع انتشاره فيها.

وهذا النص من أهم ما ينبغي أن يُدرس في قضية الطاعون؛ لأنه لا يتحدث عن عذاب مبهم، ولا عن بلاء يمكن أن يكون حربًا أو مجاعة أو وباء، وإنما يذكر الطاعون صراحة، ويربطه بأرض البنجاب.

وقد روى ميرزا أنه رأى في المنام ملائكة يغرسون أشجارًا سوداء في مواضع مختلفة من تلك البلاد، وأنه سألهم عن هذه الأشجار، فأخبروه بأنها أشجار الطاعون الذي سيتفشى قريبًا.

يقول:

«وهناك خطب آخر عظيم، حملني على ذكره ما يجيش في صدري من عاطفة الرحمة، وإني لأعلم أنه سيسخر منه ويستهزأ به من لا خلاق له من الروحانية. بيد أن الواجب يقضي على أن أعلنه شفقة على بني الإنسان، وذلك أنني اليوم الأحد الذي هو السادس من شهر فبراير سنة ١٨٩٨م، رأيت أن ملائكة الله تغرس في بقاع عديدة من بنجاب أغراسا سوداء دميمة الأشكال قصيرة القامات منظرها مريع مكرب للغاية، فسألت بعض هؤلاء الزارعين: ما هذه الأشجار؟ فقالوا: إنها أشجار الطاعون الذي عن قريب يتفشى في هذه البلاد!. وقد اشتبه علي موعده الذي حدده؛ أفي الشتاء القادم أو في الشتاء التالي؟ لكن راعني ما أريت من المظاهر المرهبة..»[٤٨].

لعل القارئ يلاحظ ما في هذه الرؤيا من قوة التصوير، وما فيها من مشهد يثير الرهبة في النفس.

فالأشجار سوداء، قصيرة القامات، دميمة الأشكال، والملائكة يغرسونها في بقاع متفرقة من البنجاب، ثم يأتي التفسير بأن هذه الأشجار ليست أشجارًا مألوفة، إنما هي رمز للطاعون الذي سيفتك بالناس.

وهذه صورة لا تخلو من أثر أدبي؛ فإن الوباء الذي ينتشر في الأرض قد صُوّر في هيئة غراس تُلقى بذورها في مواضع متعددة، ثم تنمو وتنتشر، كما تنمو الأشجار بعد أن تستقر جذورها في التراب.

لكن الذي يعنينا هنا ليس جمال الصورة، إنما ما تضمنته من خبر عن المستقبل.

فقد ذكر ميرزا اسم المرض، وحدد المنطقة التي سينتشر فيها، وأشار إلى قرب وقوعه، وإن كان قد أقر بأنه لم يضبط موعده على وجه اليقين، فلم يدر أسيكون في الشتاء التالي أم في الشتاء الذي يليه.

وهذا يجعل الرؤيا أصرح في الدلالة على الطاعون من الإنذارات العامة التي سبقتها.

وقد أورد ميرزا غلام أحمد هذه الرؤيا في مقدمة كتابه «أيام الصلح»، الذي نُشر سنة ١٨٩٩م[٤٩].

ومن هنا ينبغي أن نميز بين تاريخ الرؤيا الذي ذكره الميرزا، وهو السادس من فبراير سنة ١٨٩٨م، وبين تاريخ نشرها في الكتاب.

فإن المؤرخ لا يستطيع أن يجعل تاريخ وقوع الرؤيا في نفس صاحبها ثابتًا بمجرد روايته لها، إنما يستطيع أن يقرر أن الميرزا قد نسبها إلى ذلك التاريخ، وأنها ظهرت في النص المنشور في السنة المذكورة.

وهذا التمييز مهم؛ لأن قيمة الخبر بوصفه نبوءة تتوقف، في جانب منها، على معرفة الزمن الذي أُعلن فيه للناس، وما كان معروفًا عن الوباء في ذلك الوقت.

ومهما يكن من أمر هذه الرؤيا، فإنها تظل رؤيا منامية، والرؤى ليست مقصورة على الأنبياء، ولا على المؤمنين، ولا على أصحاب الدعاوى الدينية.

وقد عرف القرآن الكريم رؤى رآها من لم يكونوا أنبياء، كما في رؤيا ملك مصر في سورة يوسف، ورؤيا صاحبي السجن.

وقد تتحقق رؤيا على نحو يشبه ما رآه صاحبها، لكن تحققها لا يثبت، بمجرده، أن صاحبها نبي، ولا أن كل ما يعتقده من العقائد صحيح.

ومن هنا لا يصح أن نجعل من رؤيا الميرزا، حتى لو ثبت أنها سبقت انتشار الطاعون في البنجاب، دليلًا قاطعًا على نبوته.

إنما ينبغي أن ننظر في الظروف التي أحاطت بها، وفيما كان معروفًا عن انتشار المرض، وفيما إذا كان توقع وصوله إلى البنجاب أمرًا بعيدًا عن إمكانات المعرفة البشرية في ذلك الوقت.

لكن القضية لا تقف عند حدود الإخبار بانتشار الوباء؛ فإن ميرزا قد أعلن أنه تلقى مخاطبات إلهية تتصل بحفظه وحفظ من معه من خطر الطاعون.

ومن هذه المخاطبات قوله:

«إني أحافظ كل من في الدار إلا الذين علوا من استكبار».

وقوله:

«الأمراض تشاع والنفوس تضاع».

وقوله:

«لولا الإكرام لهلك المقام».

وهذه العبارات، على قصرها، تكشف عن جانب آخر من تصور ميرزا غلام أحمد للطاعون.

فهو لم يكن يرى فيه وباءً يصيب الناس على اختلاف أحوالهم فحسب، وإنما كان يرى أن الله قد جعل له فيه شأنًا خاصًّا، وأنه وعده بالحفظ، واستثنى من هذا الوعد من اتصفوا بالاستكبار.

ولعل العبارة الأولى هي أشد هذه المخاطبات دلالة؛ لأنها تتضمن وعدًا بالحماية، ولكنها لا تخلو من استثناء يحتاج إلى تفسير.

فمن الذين تشملهم كلمة «الدار»؟ أَهُم أهل بيته وحدهم، أم الذين يعيشون معه، أم جماعة أوسع من أتباعه؟

من الذين استثناهم الوعد بسبب الاستكبار؟ وكيف يمكن أن نحددهم قبل وقوع الحادثة، لا بعد أن يصيب المرض بعض الناس؟

هذه أسئلة ينبغي أن تُطرح إذا أُريد للوعد أن يكون دليلًا يمكن اختباره.

فإن الوعد العام بالحفظ، إذا أُلحق به استثناء غير محدد، قد يصبح من الممكن تفسير كل إصابة تقع بأنها أصابت من استثناهم الوعد، وتفسير كل نجاة بأنها دليل على تحققه.

وعندئذ تضعف قدرة الخبر على إثبات ما يراد إثباته؛ لأن النتيجة، مهما تكن، يمكن أن تُحمل على معنى يوافق الدعوى.

لكن ميرزا غلام أحمد لم يكتف بالاعتقاد بأن الله سيحفظه، إنما رتب على هذا الاعتقاد موقفًا عمليًّا كان له أثر في حياته، وأثار حوله جدلًا واسعًا.

فقد رفض التطعيم ضد الطاعون، وأعلن أنه يفعل ذلك امتثالًا لما يعتقد أنه أمر إلهي، وثقة بما تلقاه من وعد بالحفظ.

وهنا تنتقل المسألة من دائرة الرؤى والمخاطبات إلى دائرة العمل الذي قد تترتب عليه نتائج تتصل بحياة الإنسان وصحته.

وليس من شك في أن رفض التطعيم، إذا قام على اعتقاد شخصي بالحماية من المرض، يختلف عن مناقشة فاعلية التطعيم من جهة الطب والتجربة.

فالأول موقف ديني يتصل بما يعتقده صاحبه، وأما الثاني فهو مسألة علمية ينبغي أن تُبحث بما كان متاحًا في ذلك العصر من أدلة على الفاعلية والسلامة.

وقد كان التطعيم ضد الطاعون في أواخر القرن التاسع عشر حديث العهد، وكانت حملاته تثير مخاوف واعتراضات في بعض الأوساط الهندية، لأسباب طبية واجتماعية ودينية وسياسية.

ومن هنا لا يجوز أن نفصل موقف الميرزا عن ظروف عصره، ولا أن نحكم على جميع ما كان يجري في تلك الحملات بمعايير الطب المعاصر وحدها.

لكن هذا لا يجعل دعوى الحماية الإلهية دليلًا طبيًّا على عدم الحاجة إلى التطعيم، ولا يثبت أن الامتناع عنه كان أكثر أمانًا من تلقيه.

وقد أثار موقف الميرزا من التطعيم اعتراضات تجاوزت حدود الهند، ووصل صداها إلى بعض الأوساط الصحفية والفكرية في العالم الإسلامي.

ومن الذين تعرضوا له بالنقد الزعيم المصري مصطفى كامل، صاحب جريدة «اللواء»، الذي تلقى نشرة باللغة الإنجليزية تتضمن بعض آراء الميرزا ودعاواه.

وقد كتب مصطفى كامل يقول:

«وردت إلينا نشرة باللغة الانكليزية متضمنة آراء الذي ظهر في بعض البلاد الهندية، وادعى النبوة وادعى أنه هو عيسى.. وزعم أن التطعيم ليس بمفيد للناس»[٥٠].

وهذا النص يدل على أن دعوة الميرزا كانت قد تجاوزت حدود البيئة الهندية التي نشأت فيها، وأن أخبارها أخذت تصل إلى العالم العربي، فتثير من النقد والجدل ما كانت تثيره في بلادها.

ولعل مصطفى كامل لم يكن معنيًّا بدراسة المذهب الأحمدي دراسة تفصيلية، إنما كان يعرض لما بلغه من دعاوى رجل ظهر في الهند، ونسب إلى نفسه منزلة دينية خاصة، ثم اتخذ موقفًا من التطعيم رأى فيه ما يستحق الاعتراض.

لكن بعض الأحمديين لم يقفوا عند هذا النقد، بل ذهبوا، بعد وفاة مصطفى كامل، إلى أنه مات بالطاعون رغم تلقيه التطعيم، ورأوا في وفاته آية أخرى تؤيد ما كان ميرزا غلام أحمد يقوله.

وهذه دعوى لا نجد في الأخبار التاريخية المعروفة عن وفاة مصطفى كامل ما يثبتها. فقد توفي الزعيم المصري سنة ١٩٠٨م، وهي السنة نفسها التي توفي فيها ميرزا، ولكن المصادر التي تناولت مرضه ووفاته لا تقرر أنه مات بالطاعون.

وقد رثاه أحمد شوقي بقصيدته المشهورة التي يقول فيها:

المشرقان عليك ينتحبان قاصيهما في مأتم والداني
يتساءلون أبالسلال قضيت أم بالقلب أم هل مت بالسرطان؟
الله يشهد أن موتك بالحجا والجد والإقدام والعرفان
دقات قلب المرء قائلة له إن الحياة دقائق وثواني

لعل القارئ يلاحظ أن شوقي يذكر في هذه الأبيات أمراضًا مختلفة، ويتساءل عن سبب وفاة مصطفى كامل، ولكنه لا يذكر الطاعون.

وليس في هذا وحده دليل قاطع على نفي إصابته به؛ فإن الشعر لا يُتخذ سجلًّا طبيًّا، ولا يلزم الشاعر أن يذكر جميع الأسباب المحتملة لوفاة من يرثيه.

لكنه يبين أن نسبة وفاة مصطفى كامل إلى الطاعون تحتاج إلى مصدر تاريخي أو طبي مستقل، ولا يكفي فيها مجرد ما رواه بعض أتباع ميرزا غلام أحمد.

ومن هنا ينبغي أن نفرق بين الحادثة الثابتة والتفسير الذي أُلحق بها.

فوفاة مصطفى كامل سنة ١٩٠٨م حقيقة تاريخية، أما القول إنه مات بالطاعون، وأن موته كان تحقيقًا لنبوءة ميرزا غلام أحمد أو عقوبة على نقده، فدعوى أخرى لا تثبت بمجرد وقوع الوفاة.

وهذا مثال جديد على الطريقة التي قد تتحول بها الحوادث العادية إلى شواهد دينية في نظر من يعتقدون سلفًا بصحة دعوة معينة.

(٥)

كيف عرف ميرزا بانتشار الطاعون؟

لكننا نعود إلى السؤال الأهم في هذه القضية: كيف استطاع ميرزا غلام أحمد أن يتحدث عن انتشار الطاعون في البنجاب قبل أن يجتاحها الوباء؟

هل كان هذا الخبر مما لا يمكن أن يصل إليه الإنسان بوسائل المعرفة المألوفة، أم أن مقدماته كانت ظاهرة لمن يتابع أحوال الهند وما يجري في أقاليمها؟

وللإجابة عن هذا السؤال ينبغي أن نرجع قليلًا إلى تاريخ الطاعون في آسيا، وأن ننظر في الطريق الذي سلكه المرض حتى وصل إلى الهند.

فقد بدأت الجائحة الثالثة للطاعون في منتصف القرن التاسع عشر، ويرجع المؤرخون بداياتها إلى سنة ١٨٥٥م في الصين، ثم أخذ المرض ينتشر في مناطق مختلفة من آسيا، حتى أصبح خطره معروفًا في الموانئ والمدن التي تتصل بحركة التجارة والسفر.

وفي سنة ١٨٩٤م استطاع العالم ألكسندر يرسين، أثناء دراسته الوباء في هونغ كونغ، أن يحدد الجرثومة المسببة للطاعون، وهي البكتيريا التي عُرفت فيما بعد باسمه.

وكان هذا الاكتشاف خطوة مهمة في تاريخ الطب؛ لأنه نقل البحث في الطاعون إلى مرحلة جديدة، أصبح فيها العلماء أقدر على دراسة أسباب انتقاله وانتشاره.

ثم ظهر الطاعون في بومباي سنة ١٨٩٦م، وكان من أبرز من تعرفوا عليه هناك الطبيب أكاسيو غابرييل فيغاس، الذي مارس الطب الغربي في الهند، وأسهم في الكشف المبكر عن الوباء[٥١].

وقد أصبح انتشار الطاعون في بومباي حدثًا خطيرًا، أثار قلق السلطات البريطانية، ودفعها إلى اتخاذ إجراءات صحية واسعة، كما أثار خوف السكان من المرض ومن بعض التدابير التي اتخذت لمكافحته.

ولم يقف الوباء عند حدود بومباي، بل أخذ يمتد إلى أقاليم أخرى، حتى أصبحت الهند من أكثر البلاد التي أصابتها هذه الجائحة.

وقد استمرت موجات الطاعون في الهند سنوات طويلة، واشتد أثرها خلال المدة الممتدة من سنة ١٨٩٦م إلى سنة ١٩١٨م، على ما يذكره مؤرخو الطب والأوبئة في الهند البريطانية[٥٢].

هكذا يتبين لنا أن الطاعون لم يظهر فجأة في البنجاب دون مقدمات، ولم يكن مرضًا مجهولًا لم يسمع به الناس قبل أن يعلن ميرزا غلام أحمد عن رؤياه.

فقد كان الوباء معروفًا في آسيا منذ نحو أربعين عامًا، ثم وصل إلى بومباي سنة ١٨٩٦م، أي قبل التاريخ الذي نسب إليه ميرزا رؤياه عن أشجار الطاعون بنحو سنتين.

ومن الطبيعي أن يكون خبر هذا الوباء قد أثار الخوف في أقاليم الهند، وأن يكون الناس قد أخذوا يتوقعون انتقاله من مدينة إلى أخرى، ولا سيما مع حركة التجارة والسفر واتصال الأقاليم بعضها ببعض.

وليس من الضروري أن يكون ميرزا طبيبًا أو عالمًا بالأوبئة حتى يخطر له أن المرض قد يصل إلى البنجاب؛ فإن الأخبار التي كانت تتردد عن انتشاره في الهند تكفي لجعل هذا الاحتمال حاضرًا في أذهان كثير من الناس.

ومن هنا يصبح توقع انتشار الطاعون في البنجاب أمرًا يمكن تفسيره في ضوء الظروف التاريخية التي كانت قائمة، دون أن نضطر إلى افتراض أن صاحبه قد اطلع على الغيب.

لكن هذا لا يعني أننا نستطيع أن نجزم بأن ميرزا غلام أحمد لم يكن قد رأى رؤيا عن انتشار الطاعون في البنجاب، أو أنه تعمد أن يصوغ توقعًا بشريًّا في صورة مخاطبة إلهية. فإن هذا حكم على ما كان يجري في نفسه، وليس لدينا من الأدلة ما يجيز لنا القطع به.

إنما نستطيع أن نقول إن الظروف التي أحاطت به كانت تجعل انتشار الطاعون في البنجاب أمرًا متوقعًا، وأن هذا الاحتمال يضعف الاستدلال على أنه خبر لا يمكن أن يصدر إلا عن وحي.

(٦)

بين الإنذار الديني والتوقع التاريخي

ولعل هناك عاملًا آخر ينبغي ألا نغفله، وهو أن ميرزا غلام أحمد كان قد ربط، منذ ظهور الخسوف والكسوف في رمضان سنة ١٨٩٤م، بين الظواهر السماوية وبين اقتراب العذاب.

فقد رأينا كيف كان يتحدث عن الكسوف والخسوف بوصفهما آيتين مخوفتين، وكيف كان يقرر أن الله ينذر بهما الناس، ويدعوهم إلى التوبة قبل نزول البلاء.

وكان لهذا التصور أصل في فهمه لبعض الأحاديث النبوية التي تتحدث عن الكسوف والخسوف، ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم:

«إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللهِ، لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ، وَلَكِنَّ اللهَ تَعَالَى يُخَوِّفُ بِهِمَا عِبَادَهُ»[٥٣].

وقد فهم ميرزا من هذا المعنى أن اجتماع الكسوف والخسوف في رمضان لم يكن مجرد حادثة فلكية، إنما كان إنذارًا بعذاب يوشك أن ينزل بالناس.

ثم لما أخذ الطاعون ينتشر في الهند، أصبح من الممكن أن يرى فيه صورة ذلك العذاب الذي كان يتوقعه.

وهنا اجتمع في نفسه، فيما يمكن أن نفهمه من نصوصه، عاملان مختلفان: عامل ديني يتمثل في اعتقاده بأن الكسوف والخسوف إنذار إلهي، وعامل تاريخي يتمثل في انتشار وباء الطاعون في مناطق من الهند واقتراب خطره من البنجاب. واجتماع هذين العاملين جعل توقع الوباء أقوى حضورًا في ذهنه، وأشد اتصالًا بما كان يعتقده من دلالات دعوته.

لكن ينبغي أن نميز بين هذا التفسير المحتمل وبين الحقيقة الثابتة؛ فإننا لا نستطيع أن نعرف على وجه اليقين كيف تكونت الرؤيا في نفس ميرزا، ولا ما كان قد سمعه من أخبار المرض قبل أن يرويها.

وإنما نستطيع أن نقرر أن الوباء كان معروفًا قبل رؤياه، وأن انتشاره في الهند كان قد بدأ بالفعل، وأن ميرزا، بخلفيته الدينية، كان يحمل تصورًا دينيًّا يجعله يتوقع نزول بلاء بعد آية الخسوف والكسوف.

وهذه معطيات تكفي لأن تجعل نبوءته مفهومة في سياقها التاريخي، وإن لم تكف وحدها لتفسير جميع ما اتصل بها من تجارب ومخاطبات.

هكذا نصل إلى أن نبوءة الطاعون، على ما فيها من عناصر تستحق البحث، لا يمكن أن تُدرس بمعزل عن تاريخ الوباء في الهند.

فإذا نظرنا إليها وحدها، وقرأنا أن رجلًا أعلن في سنة ١٨٩٨م أن الطاعون سينتشر في البنجاب، ثم علمنا أنه انتشر فيها بعد ذلك، فقد يبدو لنا الأمر غريبًا، وربما حملنا على الظن بأن الرجل قد عرف ما لا يعرفه غيره.

لكن الصورة تتغير حين نعلم أن الطاعون كان قد ظهر في بومباي قبل ذلك بنحو سنتين، وأن الجائحة كانت تجتاح مناطق آسيوية منذ عقود، وأن خطر انتقالها إلى أقاليم الهند الأخرى كان قائمًا.

وعندئذ يصبح السؤال مختلفًا: هل كان الميرزا يخبر عن أمر لا تدل عليه مقدمات معروفة، أم كان يتوقع امتداد وباء أخذ ينتشر بالفعل؟

وليس من الإنصاف أن نحسم الجواب دون دراسة ما كان متاحًا من أخبار المرض في البنجاب عند إعلان الرؤيا، وما إذا كانت هناك تقارير أو تحذيرات تتحدث عن اقتراب الوباء من المنطقة.

وبناء على ذلك نقول: إن مجرد ذكر الطاعون قبل اشتداد انتشاره في البنجاب لا يكفي وحده لإثبات أن الخبر قد جاء من مصدر غيبي، وإن كنا لا ننكر أنه جاء من مصدر غيبي في صورة رؤيا رآها.

أما دعوى الحفظ من الوباء، ودعوى إصابة بعض الخصوم به، فهما مسألتان أخريان تحتاج كل منهما إلى بحث مستقل.

فالأولى تقتضي النظر في حقيقة ما وقع لأهل بيت الميرزا وأتباعه، وفيما إذا كان الوعد قد تحقق على النحو الذي أُعلن به.

والثانية تقتضي التحقق من أسماء الذين أصابهم الطاعون، وتواريخ إصابتهم، وما إذا كان وقوع المرض فيهم يختلف عن وقوعه في غيرهم من الناس الذين لم تكن لهم خصومة مع ميرزا غلام أحمد.

فإن الوباء إذا اجتاح مجتمعًا واسعًا، وأصاب أعدادًا كبيرة من الناس، كان من الطبيعي أن يصيب بعض المعارضين وبعض المؤيدين، وأن ينجو منه بعض هؤلاء وأولئك.

ولا يصبح وقوع المرض في شخص معين دليلًا على عقوبة إلهية لمجرد أنه كان خصمًا لرجل يدعي الوحي، كما لا تصبح نجاة شخص آخر دليلًا على منزلته الدينية لمجرد أنه كان من أتباع ذلك الرجل.

إنما ينبغي أن يُنظر في الوقائع جميعًا، وأن تُقارن النتائج على أساس واضح، لا أن تُختار منها الحوادث التي توافق الاعتقاد، ويُصرف النظر عما يخالفه.

ولعلنا نستطيع أن نقول إن قضية الطاعون تكشف عن جانب مهم من طريقة ميرزا غلام أحمد في الاستدلال على دعوته؛ فقد كان ينظر إلى الحوادث الكبرى التي تقع في زمانه، ثم يصل بينها وبين ما يعتقد أنه تلقاه من مخاطبات وإلهامات، ويجعل من هذا الاتصال شاهدًا على صدقه.

وقد يكون بعض ما يراه من الصلات جديرًا بالتأمل، ولكن الصلة بين حادثتين لا تثبت بالضرورة أن إحداهما كانت إخبارًا غيبيًّا عن الأخرى.

فإن الحوادث لا تقع في فراغ، وإنما تنشأ في سياقات تاريخية واجتماعية وطبيعية، وقد يستطيع الإنسان أن يتوقع بعضها بما يعرفه من مقدماتها، وقد يصيب في توقعه، كما قد يخطئ.

ومن هنا لا ينبغي أن ننكر على ميرزا أنه توقع انتشار الطاعون، ولا أن ننكر أن الوباء قد انتشر بعد ذلك في البنجاب، ولكن ينبغي كذلك ألا نجعل من هذا التوافق وحده برهانًا قاطعًا على صحة جميع ما ادعاه.

ولعل القضية تصبح أكثر تعقيدًا حين ننتقل من نبوءة انتشار الوباء إلى موقفه من التطعيم، وإلى ما رواه من حوادث تتصل بالمطعَّمين وغير المطعَّمين؛ فإننا عندئذ لا نكون أمام خبر عن المستقبل فحسب، إنما نكون أمام مسألة تتداخل

فيها العقيدة الدينية والمعرفة الطبية، وتختلط فيها الأخبار الصحيحة بالشائعات التي كانت تنتشر في أزمنة الأوبئة.

وهذا هو الجانب الذي ينبغي أن نتجه إليه بعد أن فرغنا من النظر في أصل النبوءة وظروفها التاريخية.

(٧)

الطاعون والتطعيم

إننا لا نستطيع أن نفهم موقف ميرزا غلام أحمد من التطعيم ضد الطاعون فهمًا صحيحًا، ولا أن نحكم عليه حكمًا منصفًا، حتى نرجع إلى الظروف التي ظهر فيها هذا التطعيم، وإلى ما كان يحيط به من المخاوف والشكوك، وما وقع بسببه من حوادث أثارت اضطراب الناس، وزادتهم خوفًا إلى خوفهم من الوباء نفسه.

فقد كان التطعيم ضد الطاعون حديث العهد في ذلك الوقت، ولم تكن التجربة الطبية قد استقرت له على الصورة التي استقرت بها وسائل الوقاية في العصور المتأخرة. وكان الناس ينظرون إليه نظرات مختلفة؛ فمنهم من رأى فيه سبيلًا إلى النجاة من المرض، ومنهم من خاف عواقبه، ومنهم من لم يطمئن إلى الأطباء الذين كانوا يتولون إعطاءه، ولا إلى السلطات التي كانت تشرف على حملاته.

ولعل ميرزا غلام أحمد كان من أشد الذين لم يطمئنوا إلى هذا التطعيم، وقد اجتمع في موقفه منه أمران: أحدهما ما كان يعتقد أنه تلقاه من وعد إلهي بالحفظ من الطاعون، والآخر ما كان يرويه من أخبار عن أشخاص أصابتهم أضرار خطيرة بعد تلقي التطعيم، حتى مات بعضهم.

ولم يكن هذا الخوف من التطعيم مقصورًا على الميرزا وأتباعه؛ فقد عرفت الهند في ذلك العصر موجات من القلق والاعتراض على الإجراءات الصحية التي اتخذتها السلطات البريطانية لمكافحة الطاعون، واختلطت فيها المخاوف الطبية بالمظالم الاجتماعية والشكوك السياسية.

ومن هنا ينبغي أن نميز بين أمرين: أن يكون الناس قد خافوا التطعيم لأسباب تتصل بما وقع من حوادث وأخطاء، وأن يكون التطعيم نفسه غير نافع أو أن أضراره تفوق منافعه.

فالأول حقيقة تاريخية يمكن فهمها في ضوء ظروف العصر، أما الثاني فهو حكم طبي لا يثبت بمجرد الخوف أو الشائعة، وإنما يحتاج إلى دراسة ما وقع من الإصابات والوفيات، ومعرفة أسبابها، ومقارنتها بما كان يحدث بين الذين لم يتلقوا التطعيم.

(٨)

حادثة ملكووال

ومن أشهر الحوادث التي كان الميرزا يستشهد بها في الاعتراض على التطعيم ما وقع في قرية ملكووال من قرى البنجاب.

وقد روى هذه الحادثة في أسلوبه المعهود، الذي يجمع بين السجع والمبالغة والتصوير، ويجعل من الخبر التاريخي مشهدًا أدبيًّا يثير الرهبة في نفس القارئ.

يقول:

«فأعلم أن في أرضنا هذه قرية يقال لها (ملكووال) اتفق أن عملة التطعيم وافوا أهلها مع حزب من الرجال، ودعوهم إلى هذا العمل بالرفق والاحتيال، فقيض القدر لتتبيرهم وتدميرهم أنهم حضروا تلك العملة، وكانوا تسعة عشر

نفرا.. فدخل سمُّ التطعيم في عروقهم صهر أكبادهم، وأذاب فؤادهم، وأترعت من الموت كأسُهم، فأصبحوا في دارهم جاثمين»[٥٤].

ويقول في موضع آخر:

«ولكن أكثر الناس ليسوا له بمطمئنين، بما رأوا من موت تسعة عشر وأناسًا آخرين»[٥٥].

ولعل القارئ يلاحظ أن ميرزا غلام أحمد لم يكتف بذكر موت هؤلاء الرجال بعد التطعيم، إنما صور اللقاح سمًّا دخل عروقهم، وأهلك أجسادهم، وأوردهم موارد الموت.

وهذا أسلوب شديد التأثير في العاطفة، لكنه لا يخلو من مشكلة حين يُستعمل في تقرير مسألة طبية؛ لأن البلاغة قد تجعل الحادثة أشد وقعًا في النفس، ولكنها لا تكشف لنا عن السبب العلمي الذي أدى إلى الوفاة.

فليس كل من مات بعد تلقي دواء أو لقاح قد مات بسبب مادته الفعالة، كما أن وقوع وفيات عقب إجراء طبي لا يكفي وحده لإثبات أن الإجراء في أصله ضار أو عديم الفائدة.

وقد تكون الوفاة ناشئة عن تلوث المادة المستعملة، أو عن خطأ في إعدادها أو حفظها أو إعطائها، أو عن سبب آخر يحتاج إلى التحقيق.

وهنا تظهر أهمية الرجوع إلى المصادر التاريخية التي درست الحادثة بعيدًا عن الخصومة الدينية التي كانت قائمة بين ميرزا ومعارضيه.

وقد تناول المؤرخ دافيد أرنولد، الذي عُني بتاريخ الطب والمرض في الهند البريطانية، حادثة ملكووال، وقدم عنها رواية تختلف في بعض تفاصيلها عما ذكره ميرزا غلام أحمد.

فقد أشار إلى ما كان ينتشر بين الناس من شائعات تتهم الأطباء الذين يتولون مكافحة الطاعون بأنهم يسممون السكان، ثم ذكر أن حادثة خطيرة وقعت في قرية ملكووال يوم الثلاثين من أكتوبر سنة ١٩٠٢م، حين أصيب بالتتانوس، أو الكزاز، عدد من الذين تلقوا التطعيم، ثم توفوا.

وجاء في الرواية المنقولة عنه:

«وكانت هناك شائعات بأن "أطباء الطاعون" إنما هم في الحقيقة يسممون الناس، حيث حدث في ٣٠ أكتوبر ١٩٠٢م، في قرية (ملكووال) أن أصيب بالتيتانوس تسعة وعشرون ممن طعموا، ثم ماتوا. ولا ريب أن حادثة التيتانوس هذه كانت محرجة إلى حد كبير، ليس فحسب لحكومة البنجاب بل وأيضا لحكومة الهند»[٥٦].

وهنا ينبغي أن نتوقف عند أمرين.

أما أولهما فهو الاختلاف بين الروايتين في عدد الذين ماتوا؛ فالميرزا يذكر تسعة عشر، على حين أن النص المنقول عن أرنولد يذكر تسعة وعشرين. وهذا اختلاف يحتاج إلى مراجعة المصدر الأصلي، ولا سيما أن الروايات التاريخية المعروفة عن حادثة ملكووال تشير إلى وفاة تسعة عشر شخصًا.

أما الأمر الثاني، وهو الأهم، فهو أن أرنولد يربط الوفاة بالإصابة بالكزاز عقب التطعيم، لا بمجرد أن لقاح الطاعون كان في ذاته سمًّا قاتلًا.

وهذا فرق عظيم في فهم الحادثة.

فإذا ثبت أن اللقاح أو أدوات إعطائه قد تلوثت بجراثيم الكزاز، فإننا نكون أمام كارثة طبية ناجمة عن التلوث، لا أمام دليل على أن مبدأ التطعيم ضد الطاعون كان باطلًا.

وليس معنى هذا أن الحادثة كانت هينة، أو أن السلطات الطبية لم تتحمل مسؤولية ما وقع؛ فقد كانت مأساة حقيقية، وأثارت من الخوف والغضب ما كان طبيعيًّا أن تثيره بين السكان.

لكن الإنصاف يقتضي ألا نحمل الحادثة أكثر مما تدل عليه، وألا نجعل من خطأ وقع في إعداد اللقاح أو استعماله حكمًا عامًّا على جميع حملات التطعيم.

ولعل هذه الحادثة تكشف لنا عن مبلغ الصعوبة التي كانت تواجه الأطباء والسلطات في مكافحة الأوبئة في ذلك العصر؛ فقد كان عليهم أن يقنعوا الناس بوسيلة وقائية جديدة، وأن يواجهوا في الوقت نفسه آثار الأخطاء التي قد تقع في استعمالها.

وإذا كانت الثقة بالطب الحديث لم تكن قد استقرت في نفوس كثير من الناس، فإن حادثة مثل ملكووال كانت كافية لأن تزيد الشكوك، وأن تمنح المعارضين للتطعيم حجة يجدون فيها ما يؤيد مخاوفهم.

ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف اتخذ ميرزا من هذه الحادثة شاهدًا على موقفه، وكيف كان يكرر ذكرها كلما تحدث عن التطعيم وما يراه من أخطاره.

لكننا لا نستطيع أن ننتقل من حادثة ملكووال إلى القول بأن أعدادًا كبيرة من الناس كانت تموت بسبب التطعيم، إلا إذا قامت على ذلك أدلة تاريخية وطبية واضحة.

فقد كان لقاح الطاعون في ذلك الوقت حديث التطوير، وكانت الدراسات تتناول فاعليته وآثاره الجانبية، كما كانت طرق إنتاجه وإعطائه تختلف عما استقر عليه العمل الطبي بعد ذلك.

وكان من الطبيعي أن يثير هذا كله أسئلة عن مقدار الحماية التي يوفرها، وعن سلامته، وعن الأخطاء التي قد تقع في استعماله.

لكن ينبغي أن نميز بين ما كان معروفًا من آثار جانبية للقاح، وبين ما وقع من تلوث للتطعيم، وبين ما شاع بين الناس من أخبار لم تثبت صحتها.

وقد ذكر ميرزا غلام أحمد أسماء أشخاص قال إنهم ماتوا بعد تلقي التطعيم، واتخذ من هذه الأخبار دليلًا على ما كان يعتقده من خطورته.

غير أن مجرد ذكر الأسماء لا يكفي لإثبات سبب الوفاة؛ إذ لا بد من معرفة أحوال هؤلاء الأشخاص، والأعراض التي أصابتهم، والزمن الذي مضى بين التطعيم والوفاة، وما إذا كانت هناك أسباب أخرى يمكن أن تفسر ما وقع لهم.

ولعل مما زاد الشكوك في التطعيم ما نُقل عن بعض الأطباء من أن فاعليته لم تكن قد ثبتت على الوجه الذي يطمئن إليه الجميع.

فقد ورد عن الطبيب ج. بينبرج، أحد كبار الأطباء في بومباي، أن كفاءة اللقاح الواقي لم تكن قد ثبتت بعد، كما أشار إلى أن الوسط الغذائي الذي كانت تُزرع فيه الجراثيم المستعملة في إعداد اللقاح قد يدخل في تكوينه ما يؤخذ من لحوم الأبقار أو الخنازير[٥٧].

وهذا الخبر، إن ثبتت نسبته ودقته، يكشف عن جانب من المناقشات التي كانت تدور حول اللقاح في ذلك الوقت. وتجعل من الحكم على اللقاح من جهة الطب يتوقف على ما يحققه من حماية، وما يترتب عليه من أضرار، وعلى المقارنة بين حال الذين تلقوه وحال الذين لم يتلقوه.

(٩)

هل كان الطاعون لا يصيب الأحمديين ؟

نصل إلى المسألة الثانية التي كان الأحمديون يتخذونها دليلًا على صدق دعوة ميرزا غلام أحمد؛ وهي أن الله قد وعده بحفظه وحفظ أتباعه من الطاعون، وأن الوباء كان يصيب خصومه ولا يصيب المؤمنين بدعوته.

وهذه دعوى عظيمة، لا يكفي لإثباتها أن يروي بعض الأتباع أن فلانًا قد نجا، وأن فلانًا من الخصوم قد مات.

فإن الوباء حين يجتاح بلدًا لا يسأل الناس عن عقائدهم، ولا يميز بينهم بحسب انتماءاتهم الدينية، إنما ينتشر وفق أسباب تتصل بالعدوى والبيئة والظروف الصحية والاجتماعية.

وإذا أُريد إثبات أن جماعة معينة قد تمتعت بحماية استثنائية من المرض، فلا بد من معرفة عدد أفرادها، وعدد من أصيبوا منهم، ومقارنة ذلك بأعداد الإصابات بين غيرهم ممن عاشوا في ظروف مماثلة.

أما الأخبار المتفرقة عن نجاة بعض الناس ووفاة بعضهم الآخر، فلا تكفي لإقامة هذا الدليل.

وللأسف، فإن المصادر التي بين أيدينا لا تقدم إحصاءات محايدة شاملة نستطيع أن نحكم بها على هذه الدعوى حكمًا قاطعًا.

لكن بعض الروايات الأحمدية نفسها تشير إلى أن الطاعون لم يكن بعيدًا عن جميع أفراد الجماعة، وأن بعض المنتمين إليها قد أصيبوا به وماتوا.

فقد ذكر السيد زين العابدين ولي الله- وهو من الأحمديين- أن رجلًا من الجماعة كان يسكن في حارة المجوس، وقد أُمر بترك ذلك المكان، ولكنه لم يفعل أو لم يتمكن من ذلك حتى أدركه الموت.

يقول:

«مات رجل من الأحمديين كان يسكن في حارة المجوس وكان قد أُمر بترك المكان ولكن لم يمهله الأجل فكان طعمة للطاعون»[٥٨].

وهذه الرواية، على قصرها، تستحق التأمل.

فهي تدل، على أن رجلًا من الأحمديين قد مات بالطاعون، وأن الانتماء إلى الجماعة لم يكن وحده مانعًا من الإصابة بالمرض.

لكن الرواية نفسها تذكر أنه كان قد أُمر بترك المكان الذي يقيم فيه، ولم يفعل ذلك قبل وفاته.

وقد يرى بعض الأحمديين في هذا الأمر تفسيرًا لما وقع له، ويقولون إن الحفظ كان مشروطًا بطاعة التعليمات التي تلقاها أتباع ميرزا غلام أحمد.

(١٠)

حين طرق الطاعون باب الميرزا

لعل الأمر يصبح أشد إثارة للتأمل حين نقرأ ما ذكره الميرزا نفسه عن وصول الطاعون إلى بيته، وإصابة بعض الذين كانوا يقيمون فيه.

فقد جاء في «مكتوبات أحمدية» قوله:

«..ودخل الطاعون حتى في بيتنا، فابتليت به "غوثان" فأخرجناها من البيت كما أخرجنا الأستاذ محمد دين، لأنه أيضا مرض.. واليوم ابتليت امرأة أخرى جاءت من الدلهي وكانت نازلة عندنا»[٥٩].

وهذا النص مهم؛ لأنه صادر عن ميرزا نفسه، لا عن خصومه الذين قد يتهمهم أتباعه بالمبالغة أو سوء الفهم.

فهو يقرر أن الطاعون دخل بيته، وأن بعض المقيمين فيه أصيبوا بالمرض، وأنه أخرجهم منه، كما أخرج الأستاذ محمد دين حين مرض.

ولعلنا نلاحظ أن الميرزا لم ينكر وقوع المرض، ولم يحاول أن يخفيه، إنما ذكره في سياق حديثه عن أحواله وما كان يجري في بيته.

وهنا يثور السؤال: كيف نفهم وعد الحفظ الذي كان ميرزا غلام أحمد يعتقد أنه تلقاه، في ضوء ما ذكره بنفسه من إصابة بعض المقيمين في داره؟

قد يقال إن الوعد كان متعلقًا بأهل بيته دون ضيوفه، أو بمن استقاموا على الطاعة دون غيرهم، أو بالحفظ من الموت لا من مجرد الإصابة.

وقد تكون بعض هذه التفسيرات محتملة، لكنها لا تصبح صحيحة لمجرد إمكان تصورها؛ إنما ينبغي أن نرجع إلى نص الوعد نفسه، وأن نعرف ماذا كان ميرزا غلام أحمد يعني بالدار وأهلها، وما إذا كان قد حدد للحفظ شروطًا واضحة قبل وقوع الإصابات.

فإن كانت الشروط ثابتة في النصوص الأولى، وجب أن تُدرس في ضوئها. أما إذا لم تظهر إلا بعد وقوع الحوادث، فإنها لا تكفي وحدها لإثبات تحقق الوعد.

ثم إن مجرد إخراج المصابين من البيت يدل على أن الميرزا كان يتعامل مع الطاعون بوصفه خطرًا ينبغي الاحتياط منه، وأنه لم يكن يرى في وعد الحفظ ما يمنعه من اتخاذ بعض الإجراءات التي يعتقد أنها تحول دون انتشار المرض.

وهذا أمر يستحق الانتباه؛ لأنه يكشف عن اجتماع الثقة الدينية والتدبير العملي في موقفه من الوباء، وإن كان قد رفض التطعيم لأسباب سبق لنا أن عرضناها.

وليس من اليسير أن نصل إلى حكم دقيق في هذه المسألة؛ فإن الأوبئة الكبرى تترك وراءها أعدادًا هائلة من الموتى، وتختلط فيها الأخبار الصحيحة بالشائعات، ويصعب أحيانًا التثبت من أسباب الوفاة، فضلًا عن معرفة الانتماء الديني لكل من أصابه المرض.

وقد كانت الهند في تلك السنوات تعيش تحت وطأة وباء شديد، وكان الناس مشغولين بالنجاة من الموت، وبما تتخذه السلطات من إجراءات، وبما يصيب أسرهم من الفقد والخوف.

ولم يكن من الطبيعي أن تُسجل عقائد جميع المصابين والناجين على نحو يسمح لنا، بعد أكثر من قرن، بأن نعرف بدقة عدد الأحمديين الذين ماتوا، وعدد غير الأحمديين الذين ماتوا في ظروف مماثلة.

ومن هنا لا نستطيع أن نقبل الدعوى القائلة إن الطاعون لم يصب الأحمديين، كما لا نستطيع أن نصدر حكمًا إحصائيًّا دقيقًا على مقدار إصابتهم به دون بيانات موثوقة.

لكن الروايات التي أوردناها تكفي لإثارة الشك في التعميم المطلق الذي يجعل من الانتماء إلى الجماعة ضمانًا للنجاة من المرض.

فقد ورد في المصادر الأحمدية نفسها ما يدل على وقوع إصابات بين أفراد الجماعة، وبين المقيمين في بيت الميرزا.

وهذا لا يحسم جميع صور الوعد الذي كان يتحدث عنه، ولكنه يمنعنا من قبول القول بأن الطاعون لم يقترب من الأحمديين أصلًا.

ولعل مما يثير العجب أن خصوم الميرزا، على كثرة ما كتبوا في نقد دعوته، لم يمنحوا قضية الطاعون، فيما وقفت عليه من مؤلفاتهم، من العناية ما منحوه لسائر المسائل التي أثارها.

فقد أكثروا من مناقشة دعواه للنبوة، وما قاله في المسيح الموعود، وما ورد في كتبه من الإلهامات والتنبؤات، لكنهم لم يفردوا لقضية الطاعون من البحث التاريخي والطبي ما يتناسب مع المكانة التي احتلتها في استدلال الأحمديين.

ولعل هذا الإغفال قد أتاح لأتباع الميرزا أن يجعلوا من قلة الردود دليلًا على قوة الحجة، وأن يقولوا إن خصومهم لم يستطيعوا دفعها، فسكتوا عنها.

لكن الصمت لا يكون دائمًا إقرارًا، كما أن قلة المناقشة لا تعني بالضرورة عجز الخصم عن الجواب.

فقد يهمل الباحث قضية لأنه لا يراها ذات قيمة في نظره، وقد ينصرف عنها لافتقاره إلى المصادر، وقد يشتغل بغيرها مما يعتقد أنه أولى بالعناية.

ومن هنا لا يجوز أن نجعل من صمت بعض الخصوم دليلًا على صحة الدعوى، كما لا يجوز أن نجعل من كثرة اعتراضاتهم دليلًا على بطلانها.

إنما ينبغي أن تُبحث القضية في ذاتها، وأن تُدرس الأدلة التي تقوم عليها، سواء أكثر الناس من مناقشتها أم أعرضوا عنها.

ولعلنا نستطيع أن نقول إن قضية الطاعون كانت أحوج إلى دراسة مستقلة تجمع بين تاريخ الطب وتاريخ الدعوة الأحمدية، وتضع النصوص الدينية إلى جانب الوقائع الصحية التي شهدتها الهند في ذلك العصر.

(١١)

الميرزا يعترف بإصابته بالكوليرا؟

لكن خصوم الميرزا، بدلًا من أن يتوسعوا في مناقشة نبوءة الطاعون وما اتصل بها من وعد الحفظ، وجه بعضهم عنايته إلى مرضه الأخير، وإلى ما قيل عن سبب وفاته.

فقد شاع في كتبهم أن الميرزا مات بالكوليرا، واتخذوا من ذلك مادة للرد عليه، ولا سيما أنه كان يتحدث عن الحفظ من الأوبئة، ويرى في بعض الأمراض آيات تتصل بصدق دعوته.

واستندوا في هذا القول إلى رواية منسوبة إلى أحد المقربين منه، وهو صهره مير ناصر نواب، الذي ذكر في كتابه «حياة ناصر» ما وقع في الليلة التي اشتد فيها مرض الميرزا.

يقول:

«في الليلة التي شعر فيها حضرته بالمرض كنت قد تركت مكاني وذهبت إلى الفراش للنوم. وتم إيقاظي عندما أحس هو بألم حاد جداً. وعندما وصلت إلى حضرته ورأيت حالته خاطبني قائلاً: "سيد مير، أنا أصبت بوباء الكوليرا"، وبعدما قال هذا لا أعتقد أنه نطق بأية كلمة مفهومة، وظلت هذه حاله حتى الساعة العاشرة صباحاً من اليوم التالي حيث مات»[٦٠].

وهذه الرواية، إذا صحت نسبتها، تدل على أن الميرزا نفسه قد ظن في لحظة من لحظات مرضه الأخير أنه أصيب بالكوليرا.

لكن هل يكفي هذا الظن لإثبات أن الكوليرا كانت سبب وفاته؟

أحسب أن الجواب يحتاج إلى شيء من التروي.

فإن المريض قد يصف ما يشعر به باسم مرض معين، ثم يتبين أن الأعراض كانت ناشئة عن مرض آخر، ولا سيما في عصر لم تكن فيه وسائل التشخيص على ما هي عليه اليوم.

ثم إن قول الميرزا إنه أصيب بالكوليرا، إن ثبت، لا يقوم مقام شهادة طبية تحدد سبب الوفاة، ولا يغني عن النظر في الأعراض التي ظهرت عليه، وما

ذكره الأطباء الذين عاينوه، وما إذا كانت هناك قرائن أخرى تؤيد هذا التشخيص أو تخالفه.

ومن هنا ينبغي أن نفرق بين ثلاثة أمور: ما قاله الميرزا عن مرضه، وما رواه الذين حضروا وفاته، وما يمكن أن يثبته البحث الطبي والتاريخي عن السبب الحقيقي للموت.

وليس من الإنصاف أن نخلط بين هذه الأمور، أو أن نجعل من كلمة قالها رجل في شدة مرضه حكمًا طبيًّا نهائيًّا.

ثم إن وفاة الميرزا بالكوليرا، لو ثبتت، لا تكفي وحدها لإبطال جميع ما قاله عن الطاعون؛ لأن المرضين مختلفان، ولأن وعد الحفظ الذي كان يرويه يحتاج إلى دراسة نصه وحدوده قبل أن نقرر مدى انطباقه على مرضه الأخير.

لكن هذا لا يمنع أن تكون الرواية جديرة بالبحث، وأن يكون من حق خصومه أن يسألوا عن العلاقة بين ما كان يعلنه من الحفظ الإلهي وبين ما وقع له في نهاية حياته.

إنما الذي ينبغي أن نحذر منه هو أن تتحول وفاة الرجل إلى وسيلة للتشفي أو إلى حجة تغني عن البحث؛ فإن الموت نهاية كل إنسان، ولا يكون في ذاته دليلًا على صدق عقيدته أو بطلانها.

ولعلنا نرى في هذه القضية صورة من صور الجدل الذي أحاط بميرزا غلام أحمد في حياته وبعد وفاته؛ فقد كان أتباعه ينظرون إلى الحوادث التي توافق دعواه، ويجعلون منها شواهد على صدقه، وكان خصومه يبحثون في الحوادث التي يرونها مخالفة لما أعلن، ويجعلون منها شواهد على بطلانه.

وبين هؤلاء وأولئك تكاد الحقيقة التاريخية تضيع، إذا لم يتقدم الباحث فيجمع الروايات، ويميز بين الصحيح منها والضعيف، ويضع كل حادثة في سياقها، ثم يحكم عليها بما تسمح به الأدلة، لا بما تمليه الخصومة.

هكذا نصل إلى أن قضية الطاعون، بما اتصل بها من نبوءات ومخاطبات، ووعود بالحفظ، ومواقف من التطعيم، وحوادث إصابة ووفاة، لا يمكن أن تُحسم بحكاية واحدة أو رواية منفردة.

فإن فيها من المسائل التاريخية والطبية ما يحتاج إلى التحقيق، وفيها من التأويلات الدينية ما يحتاج إلى النقد، وفيها من الأخبار المتعارضة ما يقتضي الموازنة والترجيح.

ولعل أهم ما ينبغي أن نحتفظ به من هذا البحث أن الواقعة التاريخية شيء، والتفسير الديني الذي يُعطى لها شيء آخر؛ فقد تثبت الواقعة ولا يثبت التفسير، وقد يكون التفسير ممكنًا دون أن يكون لازمًا، وقد تتعدد التفسيرات بينما تظل الواقعة واحدة لا تتغير.

وهذا هو المنهج الذي ينبغي أن نسلكه إذا أردنا أن ندرس ميرزا غلام أحمد دراسة تنصفه فيما أصاب، ولا تجامله فيما أخطأ، وتبحث عن الحقيقة دون أن تجعل من الإعجاب أو الخصومة ميزانًا للحكم.

(١٢)

شهادة بشير الدين محمود

ليس ما رواه مير ناصر نواب عن مرض الميرزا الأخير هو الشهادة الوحيدة التي وصلت إلينا عن الساعات التي سبقت وفاته؛ فقد ترك لنا ابنه بشير الدين محمود رواية أخرى، لا تقل عن الأولى أهمية، بل لعلها أشد منها تفصيلًا، وأقدر على أن تصور لنا ما جرى في تلك الليلة التي انتهت فيها حياة رجل شغل الناس بدعوته، وأثار من الخلاف حول شخصه ومعتقداته ما لم ينقطع بموته.

ولعل الذي يزيد هذه الرواية أهمية أنها لم تصدر عن خصم للميرزا، ولا عن رجل كان يتربص به أو يلتمس في حوادث حياته ما يتخذه حجة عليه، إنما صدرت عن ابنه الذي كان شديد الإيمان بدعوته، والذي أصبح بعد ذلك من أعظم المدافعين عنها، وتولى قيادة الجماعة الأحمدية خليفة ثانيًا لها.

ومن هنا لا يستطيع الباحث أن يعرض عن هذه الشهادة، ولا أن يتهم صاحبها بأنه أراد الإساءة إلى أبيه؛ فإنها جاءت في سياق تسجيل ذكرياته عنه، وحرصه على أن يحتفظ للأجيال التالية بما شهده من أيامه الأخيرة.

وقد ذكر بشير الدين محمود في كتابه «سيرة المهدي» أن أباه كان في مساء الخامس والعشرين من مايو سنة ١٩٠٨م في حال تبدو طبيعية، وأنه رآه جالسًا على سريره يتناول الطعام مع زوجته، دون أن يبدو عليه ما ينذر بأن الموت قد أصبح قريبًا منه.

لكن الليل لم يمضِ حتى تغيرت الحال، واشتد المرض، وأخذ الذين حوله يشعرون أن أمرًا خطيرًا قد نزل به.

يقول بشير الدين محمود:

«إن حضرة المسيح الموعود كان في حالة جيدة تماماً بتاريخ ٢٥-٥-١٩٠٨م، في تلك الليلة وبعد صلاة العشاء رجعت إلى البيت فوجدته يجلس على السرير مع الوالدة الموقرة ويتناول معها وجبة من الطعام.. وفي الجزء الأخير من تلك الليلة قريباً من الصبح تم إيقاظي، أو ربما أكون قد استيقظت بنفسي من مشي الناس حولي ومن كلامهم. بعدها شاهدت المسيح الموعود عليه السلام، وكان مريضاً جداً ويعاني من الإسهال. وكانت حالته غير مستقرة وكان الأطباء والناس من حوله مشغولين بعدة أشياء في كل النواحي. لكن حالته ظلت حرجة واستمرت كذلك حتى طلوع الصباح.

وعندما طلع الضوء سأل حضرة المسيح الموعود إن كان وقت الصلاة قد حان، ثم قام بالتيمم وهو في فراشه عن طريق الضرب بيديه، ثم بدأ بالصلاة وهو ممدد في سريره لكنه ما لبث أن أصيب بنوبة إغماء فلم يتمكن من متابعة الصلاة.

وبعد فترة سأل مرة أخرى إن كانت صلاة الصبح قد حانت، فأجابوه بأنها قد حانت فشرع بالصلاة مرة أخرى، لكنني لا أذكر إن كان قد استطاع أن يكملها أم لا.

في هذه الأثناء كان في حالة كرب شديد وعدم راحة. وفي الساعة الثامنة أو الثامنة والنصف صباحاً سأله الطبيب أن يحدد الألم الذي يعاني منه لكنه لم يستطع أن يجيبه، لذلك تم إعطاءه قلماً وورقة فحاول أن يكتب شيئاً وبالكاد استطاع أن يكتب كلمتين أو أربع كلمات ثم ما لبث أن بدأ القلم ينزلق على الورقة بسبب ضعفه الشديد.

ثم تمدد مرة أخرى على السرير. وفي الساعة التاسعة صباحاً أصبحت حالة حضرته أكثر سوءاً وانتابته حالة من الغرغرة، ولم يكن للغرغرة صوت ولكن كل نفس من أنفاسه كان ينحبس لفترة ثم يخرج..

وفي هذا الوقت كان الدكتور محمد حسين شاه اللاهوري قد أعطاه جرعة من الدواء، وهي عبارة عن رذاذ من الدواء على صدره قرب الحلمة لأن ذلك الجزء من بدنه كان منتفخاً قليلاً، لكن مع ذلك لم نلمس أي تحسن.

ثم ما لبثت الغرغرة أن استمرت وصارت فترات انقطاع النفس أطول إلى أن أخذ في النهاية نفساً طويلاً وبعدها انتقلت روحه إلى الرفيق الأعلى»[٦١].

وهذه رواية مؤثرة، لا لأنها تصف موت رجل كان له شأن في تاريخ الدعوات الدينية فحسب، إنما لأنها تصور لنا الساعات الأخيرة من حياة إنسان

انتقل في ليلة واحدة من حال العافية الظاهرة إلى حال المرض الشديد، ثم إلى الموت.

ولعل القارئ يلاحظ أن بشير الدين محمود لم يحاول أن يضفي على تلك الساعات شيئًا من الخوارق، ولا أن يصورها على غير ما شهدها؛ فقد ذكر الإسهال، والإغماء، والضعف الشديد، وعجز أبيه عن الكلام والكتابة، وما كان يبذله الأطباء من محاولات لإسعافه.

وذكر كذلك أن أباه كان يسأل عن وقت الصلاة، ويحاول أن يؤديها وهو على فراشه، حتى إذا غلبه المرض وانقطع عن إتمامها عاد يسأل عنها مرة أخرى.

وهذا التفصيل الأخير يكشف عن جانب إنساني من شخصية الميرزا؛ فقد كان الرجل، على شدة ما أصابه من الألم والضعف، مشغولًا بأداء الصلاة، حريصًا عليها، حتى لم يعد جسده قادرًا على أن يعينه على ما يريد.

وليس من الإنصاف أن نغفل هذه الصورة، مهما يكن رأينا في دعوته؛ فإن الحكم على العقائد شيء، والاعتراف بما يظهر من حرص الإنسان على عبادته شيء آخر.

لكن الذي يعنينا من هذه الرواية، في هذا الموضع من البحث، هو ما تكشف عنه من طبيعة المرض الذي أصاب الميرزا، وما إذا كانت أعراضه تتفق مع القول بأنه مات بالكوليرا.

(١٣)

هل مات الميرزا بالكوليرا؟

إذا جمعنا بين شهادة مير ناصر نواب التي تقدم ذكرها، وشهادة بشير الدين محمود التي أوردناها الآن، وجدنا أنفسنا أمام روايتين تتفقان في أن الميرزا

أصيب بمرض شديد مفاجئ، وأن حاله تدهورت في ساعات قليلة، حتى انتهت بوفاته في صباح اليوم التالي.

ولكن بين الروايتين فرقًا ينبغي أن ننتبه إليه.

فأما بشير الدين محمود، فقد وصف الأعراض التي شاهدها، وفي مقدمتها الإسهال الشديد، والضعف المتزايد، والإغماء، ثم اضطراب التنفس في الساعات الأخيرة.

وأما مير ناصر نواب، فقد نقل عن الميرزا نفسه أنه قال، حين اشتد عليه المرض: «سيد مير، أنا أصبت بوباء الكوليرا».

وهذه العبارة، إن صحت روايتها، ذات أهمية خاصة؛ لأنها لا تنقل تشخيصًا وضعه خصوم الميرزا بعد وفاته، إنما تنقل ما قاله هو عن مرضه في الساعات التي سبقت موته.

ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا تمسك خصومه بهذه الرواية، وجعلوها من أقوى ما يستدلون به على أنه مات بالكوليرا.

لكن هل نستطيع أن نجزم بصحة هذا التشخيص؟

أحسب أن الجزم يحتاج إلى شيء من التروي.

فإن الأعراض التي ذكرها بشير الدين محمود يمكن أن تتفق مع الإصابة بالكوليرا، لكنها ليست مقصورة عليها؛ فقد تظهر أعراض شبيهة بها في أمراض معوية أخرى، ومنها بعض أنواع الزحار، أو الدوسنتاريا، والتهابات الأمعاء الحادة، وغيرها من الأمراض التي قد تؤدي إلى فقدان السوائل واضطراب وظائف الجسم.

ولم تكن وسائل التشخيص الطبي في ذلك العصر على ما هي عليه اليوم، ولم تكن معرفة سبب المرض ممكنة في كل حالة بمجرد النظر إلى أعراضه.

ثم إن المريض نفسه قد يظن أنه أصيب بمرض معين، فيسميه باسمه، دون أن يكون هذا الظن تشخيصًا طبيًّا ثابتًا.

لهذا ينبغي أن نفرق بين أن الميرزا قال إنه أصيب بالكوليرا، وبين أن يكون قد ثبت طبيًّا أنه مات بها.

فالأول خبر تاريخي يمكن بحث صحة روايته، وأما الثاني فحكم طبي يحتاج إلى أدلة أخرى، من وصف الأعراض، وشهادات الأطباء، وما قد يكون بقي من السجلات المتعلقة بمرضه الأخير.

على أن هذا التمييز لا ينقص من أهمية الرواية التي نقلها مير ناصر نواب؛ فإن الرجل، إذا صحت شهادته، لم ينسب إلى الميرزا قولًا غامضًا يحتاج إلى تأويل بعيد، إنما نقل عنه تسمية مرض معروف، كان الناس يخشونه، ويعرفون ما يسببه من آلام وموت.

ومن هنا تظل الرواية جديرة بالبحث، وإن لم تكن كافية وحدها لحسم التشخيص.

لكنني لا أرى أن معرفة السبب الطبي لوفاة الميرزا هي أهم ما في هذه القضية.

فقد يموت الإنسان بالكوليرا، أو بالطاعون، أو بأي مرض آخر، دون أن يكون في موته بهذا المرض دليل على صدق عقيدته أو بطلانها.

والأمراض لا تميز، في أسبابها الطبيعية، بين المؤمن وغير المؤمن، ولا بين العالم والجاهل، ولا بين الصالح والطالح.

وقد أصابت الأوبئة عبر التاريخ أناسًا من مختلف الأديان والمذاهب، ولم يكن وقوع المرض في أحدهم دليلًا على فساد معتقده، كما لم تكن نجاته منه دليلًا على صحة جميع ما يقول.

ومن هنا لا أستطيع أن أقبل أن تكون وفاة الميرزا بالكوليرا، لو ثبتت، حجة كافية وحدها على بطلان دعوته.

لكن المسألة لا تقف عند هذا الحد.

فإن هناك أمرًا آخر أشد خطورة، وأعظم اتصالًا بما نحن فيه من البحث، وهو أن الميرزا كان قد أعلن، في سياق خصومة دينية مع أحد معارضيه، دعاءً على نفسه بأن يصيبه الله بالكوليرا، وأن يعجل بموته، إن كان كاذبًا فيما يدعيه.

وهنا تختلف طبيعة المسألة اختلافًا ظاهرًا.

فلم نعد أمام رجل أصابه مرض فمات به، ثم جاء خصومه يلتمسون في موته دليلًا على بطلان دعوته؛ إنما أصبحنا أمام رجل ربط بين صدق دعواه وبين نوع معين من الموت، وجعل من وقوع هذا الموت، في حال كذبه، أمرًا دعا الله أن يحققه.

وهذا فرق لا ينبغي أن نغفله.

فإن الإنسان إذا مات بمرض من الأمراض، لم يكن في موته بذلك المرض، من حيث الأصل، دليل على شيء يتصل بمعتقداته.

أما إذا أعلن قبل موته أنه يدعو الله أن يصيبه بمرض معين إن كان كاذبًا، ثم أصابه المرض نفسه ومات به، فإن الواقعة تصبح جديرة بالنظر؛ لا لأن المرض في ذاته علامة على الكذب، وإنما لأن صاحب الدعوى هو الذي أقام الصلة بين الأمرين. وهذا هو موضع القوة في الاعتراض الذي أثاره خصوم الميرزا.

لكننا، إذا أردنا أن نكون منصفين، لا ينبغي أن نتعجل الحكم حتى نرجع إلى نص الدعاء كاملًا، ونعرف المناسبة التي قيل فيها، والخصومة التي أحاطت به، والشروط التي قد يكون صاحبه ربطه بها.

فإن الدعاء على النفس قد يأتي مطلقًا، وقد يأتي مشروطًا، وقد يكون جزءًا من مباهلة بين رجلين، وقد يتصل بعبارات أخرى لا يستقيم فهمه إلا في ضوئها.

ومن هنا ينبغي أن نعرف ما قاله الميرزا على وجه التحديد، لا ما اختصره خصومه من كلامه، ولا ما أضافه أتباعه إلى تفسيره بعد وفاته.

ثم ينبغي أن نعرف تاريخ إعلان الدعاء، وما إذا كان قد نُشر قبل مرضه الأخير نشرًا ثابتًا، وأن ننظر في الألفاظ التي استعملها، وما إذا كان قد ذكر الكوليرا صراحة، أو استعمل اسمًا يحتمل أكثر من معنى.

وبعد ذلك ينبغي أن نعود إلى الروايات الطبية والتاريخية التي تتصل بوفاته، لنرى ما إذا كانت الواقعة قد جاءت موافقة لما دعا به على نفسه.

فإذا ثبت النص، وثبت تاريخه، وثبتت دلالته، وثبت كذلك أنه مات بالمرض الذي سماه، فإننا نكون أمام توافق بين دعاء سابق وحادثة لاحقة، لا يجوز للباحث أن يتجاهله أو أن يمر به مرورًا عابرًا.

وهذه القضية، إذا ثبتت عناصرها على النحو الذي يذكره خصوم الميرزا، ستكون من أقوى الاعتراضات التي ينبغي أن تُناقش في دراسة نبوءاته ومباهلاته.

لكن قوة الاعتراض لا تعفينا من التحقيق، بل تجعل التحقيق أشد ضرورة؛ لأن القضية كلما عظمت دلالتها، وجب أن تكون الأدلة التي تقوم عليها أوثق وأوضح.

الباب السادس

المباهلة

(١)

المباهلة مع ثناء الله الأمرتسري

المباهلة التي دارت بين ميرزا غلام أحمد والشيخ ثناء الله الأمرتسري، من أشهر الخصومات الدينية التي شهدتها السنوات الأخيرة من حياة ميرزا غلام أحمد. وقد تناول فيها الطرفان مسائل تتصل بصدق الدعوة وبطلانها، وتبادلا من العبارات والردود ما يستحق دراسة مستقلة، ولا سيما ما ورد في شأن الدعاء على الكاذب وتعجيل موته.

وليس من الخير أن نتعجل عرض هذه القضية في هذا الموضع؛ فإنها تحتاج إلى جمع النصوص الأصلية، وترتيبها بحسب تواريخها، والتمييز بين ما صدر عن الميرزا وما صدر عن خصمه، وبين الدعاء الذي أُعلن أولًا والتفسيرات التي ظهرت بعد ذلك.

وإذا فعلنا هذا استطعنا أن نعرف هل كانت المباهلة قد انعقدت على شروط واضحة، وهل كان الدعاء الذي أعلنه الميرزا مطلقًا أم مقيدًا، وما مدى صلة وفاته بما جاء فيه.

وهذا البحث لا ينبغي أن يُترك للعاطفة الدينية، ولا أن يُحسم بما يرويه الأتباع أو الخصوم وحدهم؛ لأن لكل فريق مصلحة في تفسير الحادثة على نحو يوافق اعتقاده.

فالأحمديون قد يرون في النصوص والظروف ما ينفي دلالة وفاة الميرزا على بطلان دعوته، وخصومهم قد يرون فيها ما يجعل من تلك الوفاة تحقيقًا للدعاء الذي أعلنه على نفسه.

أما الباحث فعليه أن يستمع إلى هؤلاء وأولئك، ثم يرجع إلى الوثائق، ويوازن بينها، ولا يجعل من النتيجة التي يريد الوصول إليها أساسًا لاختيار الأدلة.

إنَّ الخلاف بين الأحمديين وخصومهم في شأن وفاة الميرزا غلام أحمد، لم يكن مقصورًا على تحديد المرض الذي أفضى إلى موته، إنما تجاوز ذلك إلى أمر آخر، رأى فيه خصومه دليلًا على بطلان دعواه، ورأى فيه أتباعه ما لا يدل على شيء مما ذهب إليه أولئك الخصوم. ذلك هو أمر المباهلة التي جرت بين ميرزا غلام أحمد والشيخ ثناء الله الأمرتسري، وما اتصل بها من دعاء كلٍّ منهما على من كان كاذبًا في دعواه، ثم ما أعقب ذلك من موت الميرزا سنة ١٩٠٨م، وما قيل من أنه مات مصابًا بالكوليرا.

وقد اختلف الفريقان في تصوير هذه المباهلة، كما اختلفا في تفسير ما انتهت إليه. فالأحمديون يرون أن ثناء الله الأمرتسري لم يقبل المباهلة قبولًا صريحًا، وأنه ظل يتهرب منها كلما دعاه الميرزا إليها، ومن ثَمَّ فلا يصح عندهم أن تُجعل وفاة الميرزا نتيجة لمباهلة لم تنعقد على الوجه الذي يقتضيه هذا النوع من التحدي. أما خصوم الأحمديين فيذهبون إلى غير ذلك، ويحتجون بما صدر عن الميرزا نفسه من دعاء، يرون أن حوادث الأيام قد جاءت بما يوافقه، ولكن على غير الوجه الذي كان يرجوه.

(٢)

مراحل المباهلة

لقد عرض مصطفى ثابت لهذه المسألة في كتابه «السيرة المطهرة»، وذهب إلى أن أمر المباهلة لم يقع دفعة واحدة، إنما مر بثلاث مراحل، تباعدت أوقاتها، وتكررت فيها الدعوة إلى المباهلة، دون أن تنتهي، في رأيه، إلى قبول صريح من ثناء الله الأمرتسري.

فأما المرحلة الأولى، فيردها إلى سنة ١٨٨٩م، حين أعلن الميرزا أنه المهدي المنتظر، فثار عليه بعض علماء الهند، وأنكروا دعواه، وكان ثناء الله الأمرتسري

في مقدمة من تصدوا له بالتكذيب والرد. وعندئذ دعاه الميرزا إلى المباهلة، ولكن ثناء الله، كما يروي مصطفى ثابت، لم يُجبه إلى دعوته، وظل ساكتًا عنها خمس سنين، حتى أظهر بعد ذلك رغبته في المباهلة.

ولم يرفض الميرزا هذه الرغبة حين أُعلنت، بل وافق عليها، وطلب إلى خصمه أن يُظهر قبوله أمام الناس، حتى يكون الأمر معلومًا لا لبس فيه، ولا سبيل إلى إنكاره. ولكن ثناء الله أجابه بقوله: "أنا لست نبيا ولا ادعي مثلك النبوة أو الرسالة أو البنوة لله أو تلقي الوحي، ومن ثم لا أجرؤ على الدخول في مثل هذه المعركة".

هكذا انتهت المرحلة الأولى، فيما يرويه مصطفى ثابت، دون أن تقع المباهلة التي دعا إليها الميرزا.

ثم مضت الأعوام، ولم ينقطع الجدل بين الرجلين، حتى نشر ثناء الله الأمرتسري في صحيفته «أهل الحديث» تحديًا جديدًا، خاطب فيه أتباع الميرزا بقوله: "أيها المرزائيون، إن كنتم صادقين مع مرشدكم، قدموا أمامي هذا الذي تحداني بالمباهلة في كتابه "أنجام آتهم".

وكان ذلك إيذانًا بمرحلة أخرى من هذا النزاع. فقد قبل الميرزا التحدي سنة ١٩٠٧م، ودعا ثناء الله إلى أن يقفا موقف المباهلة، فيسألا الله أن يهلك المفتري منهما في حياة الصادق. ولم يكتف الميرزا بإعلان موافقته، بل طلب إلى خصمه أن ينشر في صحيفته إعلانًا صريحًا بقبول المباهلة، حتى يكون ذلك حجة ظاهرة على الطرفين.

ولكن ثناء الله لم يُجب، فيما يرويه مصطفى ثابت، إلا بعد اثنين وعشرين يومًا، وكان جوابه هذه المرة رفضًا للعرض، إذ قال: "هذه الوثيقة غير مقبولة لدي ولا يقبل إنسان عاقل الموافقة على هذا التحدي، وإني أرفض هذا العرض الذي نشرته، لأني أريد آية أشهدها بنفسي وأنا حي..".

ثم كانت المرحلة الثالثة والأخيرة، حين عاد ثناء الله، بعد خمسة أشهر من تحديه الأول سنة ١٩٠٧م، إلى إثارة أمر المباهلة. غير أن مصطفى ثابت يرى أنه لم يكن في هذه المرة أشد استعدادًا لقبولها منه في المرتين السابقتين، وأنه ظل يراوغ ويتجنب الدخول فيها، حتى انتهى الأمر دون أن تنعقد المباهلة التي كان الحديث عنها قد طال، والجدل حولها قد اشتد.[٦٢].

هذه هي الصورة التي يقدمها مصطفى ثابت، وهي صورة تجعل المسألة كلها قائمة على دعوة تتكرر، وقبول يُطلب، ثم جواب لا يراه الأحمديون قبولًا. ومن الطبيعي أن ينتهي صاحب هذه الرواية إلى أن الاحتجاج بوفاة الميرزا على أنها نتيجة للمباهلة لا يستقيم ما دامت المباهلة نفسها، في رأيه، لم تقع.

لكن خصوم الأحمديين لا يسلمون بهذه الصورة، ولا يرون أن الأمر يمكن أن يُحسم بمجرد القول إن ثناء الله لم يقبل المباهلة. إنما يلفتون النظر إلى إعلان أصدره الميرزا نفسه، ودعا فيه على نفسه وعلى خصمه دعاءً صريحًا، وجعل هلاك أحدهما في حياة الآخر علامة على صدق أحدهما وكذب الآخر.

وقد أورد إحسان إلهي ظهير نص هذا الإعلان، وذكر أن الميرزا أصدره في الخامس عشر من أبريل سنة ١٩٠٧م، وأنه خاطب فيه ثناء الله الأمرتسري، شاكيًا ما كان يلقاه منه من تكذيب وتجريح في صحيفة «أهل الحديث»، ثم انتقل من الشكوى إلى الدعاء، ومن مجادلة خصمه إلى الاحتكام إلى الله في شأن الدعوى التي كان يعلنها.

وهذا نص الإعلان كما أورده إحسان إلهي ظهير:

"بسم الله الرحمن الرحيم، نحمده ونصلي على رسوله الكريم يسألونك أحق هو قل إي وربي إنه لحق، إلى خدمة الأستاذ ثناء الله، السلام على من اتبع الهدى، من زمان وأنا أكذب وأفسق في مجلتكم "أهل الحديث" ودائما تسمونني في مجلتكم هذه ملعونا كذابا، ودجالا مفسدا، وتشهر بي في العالم باني كذاب دجال، أفتري في دعواي بأنني المسيح. فإني تأذيت منك كثيرا وصبرت؛ ولكني

لما رأيت نفسي مأمورًا لنشر الحق وأنت تمنع العالم من التوجه إلى بسبب افتراءاتك.. فأدعو إن كنت كذابًا ومفتري كما تذكرني في مجلتك، أن أهلك في حياتك؛ لأني أعلم أن عمر الكذاب والمفسد لا يكون طويلا بل يموت خائبا في حياة أشد أعدائه بالذلة والهوان، وتكون في موته منفعة لعباد الله حيث لا يضلهم.. فإن لم أكن كذابا ومفتريا، بل أكون متشرفا بمخاطبة الله والمكالمة معه، وأكون مسيحا موعودا، فأدعو الله أن لا تنجو من عاقبة المكذبين حسب سنة الله، فأعلن إن لم تمت أنت في حياتي بعقاب الله الذي لا يكون من عند الله محضا مثل أن تموت بمرض الطاعون أو الكوليرا فلا أكون مرسلا من الله تعالى.. يا مولاي البصير، القدير، العليم الخبير، يا عالم أسرار القلوب، إن أنا كاذب ومفسد في نظرك وأفتري عليك ليلا ونهارا يالله، فأهلكني في حياة الأستاذ ثناء الله، وسره وجماعته بموتي –آمين– ويالله إن أنا صادق، وثناء الله على باطل، وكذاب في التهم التي يلصقها بي، فأهلكه يارب العالمين بالأمراض المهلكة مثل الطاعون أو الكوليرا أو غيره من الأمراض، آمين..

وأخيرا أرجو من الأستاذ ثناء الله أن ينشر هذه النشرة في مجلته ثم يعلق عليها ما يشاء، فالقضاء الآن بيد الله. الراقم عبد الله الصمد غلام أحمد المسيح الموعود عافاه الله وأيده"[٦٣].

وهذا الإعلان هو الذي يجعله خصوم الميرزا موضع احتجاجهم، لا لأن فيه مجرد دعوة إلى المباهلة، إنما لأن الميرزا قد دعا فيه على نفسه بالهلاك في حياة ثناء الله إن كان كاذبًا في دعواه، كما دعا على خصمه بالهلاك إن كان هو الصادق. ولم يترك أمر الهلاك مطلقًا من كل قيد، بل ذكر أمراضًا بعينها، منها الطاعون والكوليرا، وجعل وقوع العقاب على خصمه من دلائل صدقه.

ومن هنا نشأ الخلاف الذي لا يزال قائمًا بين الفريقين: أكان هذا الإعلان دعاءً مستقلًا يترتب عليه ما ذكره الميرزا، سواء قبل ثناء الله المباهلة أم لم يقبلها؟

أم كان عرضًا لمباهلة لا ينعقد أمرها إلا بموافقة الطرف الآخر، فإذا لم تقع هذه الموافقة لم يصح الاحتجاج بما أعقبها من حوادث؟

ذلك هو السؤال الذي تدور حوله هذه المسألة، وهو سؤال لا يكفي في الإجابة عنه أن نعرف أي الرجلين مات أولًا، ولا أن نحدد المرض الذي أصاب الميرزا في أيامه الأخيرة، إنما ينبغي أن ننظر كذلك في ألفاظ الإعلان، وفي جواب ثناء الله عنه، وفي طبيعة الدعاء الذي صدر عن الميرزا، ثم في الروايات التي وصفت مرضه ووفاته.

وإذا كان خصوم الأحمديين يرون في موت الميرزا قبل ثناء الله، وما نُسب إليه من إصابته بالكوليرا، شاهدًا على تحقق الدعاء في صاحبه، فإن الأحمديين ينازعونهم في مقدمات هذا الاستدلال وفي النتائج التي رتبوها عليه.

على أن الباحث الذي يريد أن يتبين وجه الحق في هذه الخصومة لا ينبغي له أن يقف عند ما يرويه الأحمديون، ولا عند ما يرويه خصومهم، فإن كل فريق قد عرض من الوقائع ما يؤيد مذهبه، وأعرض عن بعضها الآخر مما لا يلائم ما يريد أن ينتهي إليه. ومن هنا كان لزامًا علينا أن نعود إلى الحوادث نفسها، وأن نتتبعها في ترتيبها الزمني، وأن ننظر فيما قاله الرجلان، وما سكتا عنه، وما أظهراه للناس، وما حاولا أن يصرفا أنظارهم عنه.

والذي يظهر من تتبع هذه الحوادث أن ثناء الله الأمرتسري كان هو الذي بدأ بإثارة أمر المباهلة من جديد، حين نشر في التاسع والعشرين من مارس سنة ١٩٠٧م تحديًا للميرزا وأتباعه، قال فيه: " أيها المرزائيون، إن كنتم صادقين مع مرشدكم، قدموا أمامي هذا الذي تحداني بالمباهلة في كتابه "أنجام آتهم".

ولم يتأخر الميرزا في إجابة هذا التحدي، بل رد عليه في الرابع من أبريل سنة ١٩٠٧م، أي بعد أيام قليلة، معلنًا قبوله، وداعيًا ثناء الله إلى المباهلة. لكن ثناء الله لم يسارع إلى قبول الدعوة، وإنما أخذ يثير الشكوك، ويلتمس وجوه الاعتراض، ويذهب في ذلك مذهبًا لا يخلو من المناورة والاستفزاز.

فقد أخذ يقول إن الميرزا شديد الحرص على إثبات صدق دعواه، وإنه قد لا يتورع، في سبيل ذلك، عن الاستعانة بمن يدس له السم في طعامه، أو يغتاله في خفية من الناس، ولا سيما أن له، فيما يزعم ثناء الله، سوابق تدعو إلى الخوف من مثل هذا الصنيع.

وليس عسيرًا أن نتصور ما كان لهذه التهمة من أثر في نفس الميرزا، وهو الرجل الذي كان يرى نفسه مأمورًا من الله، ويعتقد أن خصومه إنما يحاربون الحق الذي جاء به. فقد اشتد غضبه، وضاق صدره بما كان يسمعه من خصمه، حتى انتهى به الأمر إلى أن يصدر في الخامس عشر من أبريل سنة ١٩٠٧م إعلانه الأخير، الذي دعا فيه على نفسه وعلى ثناء الله، دون أن ينتظر موافقة هذا الأخير على الدخول في المباهلة.

وقد جاءت كلمات الميرزا في هذا الإعلان متدفقة قوية، تنم عن انفعال شديد، وعن شعور عميق بما كان يلقاه من خصمه. ولم يكن دعاؤه مجرد تمنٍّ لهلاك ثناء الله، إنما جعل هلاك أحد الرجلين في حياة الآخر علامة على صدق أحدهما وكذب الآخر، واشترط أن يكون الموت ناشئًا عن سبب طبيعي، لا عن فعل متعمد يأتيه إنسان، حتى لا يكون لأحد أن يحتج بأن الموت قد وقع بتدبير من البشر، لا بقضاء من الله.

وهنا بدا ثناء الله أكثر حذرًا، وأشد ميلًا إلى الاحتفاظ لنفسه بطريق يستطيع أن يرجع منه إن تغيرت الحوادث، أو جاءت بما لا يوافق ما كان يرجوه. فلم يشأ أن يربط مصيره بمصير الميرزا ربطًا لا يستطيع الفكاك منه، ولم يرد، فيما يظهر، أن يجعل موته، إن سبق موت خصمه، سببًا لشماتة الأحمديين، أو دليلًا يتخذونه على صدق إمامهم.

أما الميرزا فقد خُيّل إليه أن خصمه قد اضطرب موقفه، وأن تردده في قبول المباهلة إنما يدل على خوفه من عاقبتها. فأراد أن يزيده حرجًا، وأن يضاعف ما كان يمارسه عليه من ضغط نفسي، فنشر في الخامس والعشرين من أبريل سنة

١٩٠٧م، أي بعد عشرة أيام من إعلانه السابق، كلامًا نسب فيه أمر المباهلة إلى الوحي الإلهي، وقال: "إن كل ما قيل عن ثناء الله ليس من عند أنفسنا، بل من قبل الله، كما ألهمت الليلة عن الدعاء الذي دعوته "أجيب دعوة الداع" ومعنى هذا أن دعوتي قد قبلت"[٦٤].

ولم يكن هذا الإعلان قليل الشأن في الخصومة بين الرجلين؛ فقد انتقل الميرزا به من مجرد الدعاء إلى إعلان أن الدعاء قد استجيب، وأنه قد تلقى من الله ما يؤكد له هذه الاستجابة. وبذلك أصبح الأمر، في نظر أتباعه، أشد خطرًا، وأعظم دلالة، وأقرب إلى أن يكون امتحانًا لدعواه.

لكن ثناء الله لم يلبث أن أجابه في اليوم التالي، السادس والعشرين من أبريل سنة ١٩٠٧م، رافضًا أن يُعد طرفًا في مباهلة لم يوافق عليها، فقال: "هذه الوثيقة غير مقبولة لدي ولا يقبل عاقل الموافقة على هذا التحدي، وإني أرفض هذا العرض الذي نشرته، لأنه لم تؤخذ مني موافقة على هذا الدعاء، ونشر فحواه دون علمي"[٦٥].

هكذا أعلن ثناء الله رفضه الصريح، وأراد أن يجعل هذا الرفض حائلًا بينه وبين ما قد يترتب على دعاء الميرزا من نتائج. لكن رفضه لم يكن يعني أنه قد أعرض عن الخصومة، أو أنه قد كف عن مهاجمة الميرزا، إنما ظل يتابعه بالنقد والتكذيب، ويتحين الفرص التي يستطيع أن ينال فيها منه.

ولم يكتف ثناء الله بهذا الرفض، بل أخذ يمهد لما يمكن أن تأتي به الأيام من حوادث، حتى لا يجد نفسه أمام نتيجة لا يستطيع أن يفسرها تفسيرًا يوافق مذهبه.

فإن مات الميرزا قبله، كان ذلك، في نظر خصوم الأحمديين، دليلًا على أن الدعاء قد وقع على صاحبه، وأن الرجل الذي دعا الله أن يهلكه إن كان كاذبًا قد هلك في حياة خصمه. أما إن مات ثناء الله قبل الميرزا، فقد كان يخشى أن يتخذ

الأحمديون من موته حجة على صدق إمامهم، وأن يقولوا إن الله قد استجاب دعاءه، وأهلك عدوه في حياته.

من أجل ذلك نشر ثناء الله، بعد أربعة أشهر، في أغسطس سنة ١٩٠٧م، كلامًا أراد به أن ينفي أن يكون سبق الموت أو تأخره دليلًا لازمًا على صدق الإنسان أو كذبه، فقال: "إن محمدا المصطفى صلى الله عليه وسلم، مع كونه نبيا صادقا توفى قبل مسيلمة الكذاب، وإن مسيلمة مع كونه كذابًا مات بعد الصادق، لكنه مات خائبا خاسرا"[٦٦].

وهذا كلام له دلالته في سياق الخصومة؛ فقد أراد ثناء الله أن يقرر أن موت الصادق قبل الكاذب أمر قد وقع في التاريخ، وأن بقاء الكاذب بعد الصادق لا يجعله صادقًا، كما أن موت الصادق قبله لا ينقص من صدقه شيئًا. وبذلك كان يمهد لنفسه سبيلًا إلى تفسير الحوادث، أيًّا كان الوجه الذي تنتهي إليه.

وليس من شك في أن الميرزا كان يبغض ثناء الله الأمرتسري بغضًا شديدًا، ويراه واحدًا من ألد خصومه، وأشدهم إلحاحًا في تكذيبه، وأكثرهم قدرة على إيذائه والتأثير في الناس ضده. ولم يكن ثناء الله رجلًا مغمورًا، ولا خصمًا يستطيع الميرزا أن يتجاهله؛ فقد كان صاحب صحيفة واسعة الانتشار في شبه القارة الهندية، يتخذ منها منبرًا لمهاجمة الميرزا، وتعقب أقواله، وكشف ما يراه تناقضًا في دعواه، ولا يكاد يدع مناسبة يستطيع أن ينال منه فيها إلا اغتنمها.

وكان طبيعيًا أن يشتد غيظ الميرزا من هذا الخصم الذي لا يكف عن مهاجمته، ولا يلين له في جدال، ولا يظهر استعدادًا للتسليم بشيء مما يدعيه. ويغلب على الظن أن الميرزا قد أكثر من الدعاء عليه في تلك الأعوام، مستعينًا بما كان يعتقده لنفسه من منزلة روحية، وما كان يرجوه من استجابة الله لدعائه، ولكن ثناء الله ظل حيًا، وظل يهاجمه، ولم يظهر أن شيئًا مما كان يرجوه الميرزا قد أصابه.

(٣)

المباهلة والقوة الروحية

وننتقل من الوقائع التي يمكن تتبعها في الوثائق إلى مجال آخر، هو مجال التأمل في القوى الروحية التي كان الرجلان يعتقدان بها، أو ينسبها الناس إليهما. وهو مجال لا ينبغي أن نخلط فيه بين ما نستطيع إثباته، وما نذهب إليه من تفسير أو ترجيح.

فقد كان الميرزا، فيما يظهر من سيرته وما شاع عنه بين أتباعه وخصومه، صاحب شخصية ذات تأثير روحي ونفسي قوي، وكان يرى لنفسه قدرة على الدعاء المستجاب، ويعتقد أن ما يتلقاه من مخاطبات وإلهامات إنما يؤيده فيما يدعو إليه. أما ثناء الله، فربما كان يدرك ما لهذه الشخصية من أثر في نفوس الناس، وما كان يُروى عن دعاء الميرزا على خصومه، ولكنه لم يكن مستعدًا لأن يضع نفسه موضع الامتحان الذي أراده له خصمه.

وقد يخطر للباحث، وهو يتأمل هذه الخصومة، أن لكل واحد من الرجلين نوعًا من القوة الروحية يختلف عن قوة الآخر. فالميرزا، بحسب هذا التصور، كان ذا قوة تتجه إلى الفعل والتأثير، كأنما تريد أن تفرض إرادتها على ما حولها، في حين كان ثناء الله ذا قوة أخرى تتجه إلى المقاومة والدفاع، وتستطيع أن تصد ما تتعرض له من تأثير.

ولو أردنا أن نقرب هذا المعنى إلى الأذهان، لقلنا إن القوة التي ننسبها إلى الميرزا في هذا التصور تشبه قوة الفيروس الذي يهاجم الجسم ويسعى إلى التغلب عليه، أما القوة التي ننسبها إلى ثناء الله فتشبه قوة المناعة التي تقاوم هذا الهجوم وتحول بينه وبين بلوغ غايته. وليس هذا التشبيه إثباتًا لوجود قوى خفية من هذا النوع، إنما هو محاولة لتصوير ما يمكن أن يكون قد دار في نفس

الرجلين من شعور بالقوة أو الخوف منها، وما يمكن أن يكون لهذا الشعور من أثر في تصرفاتهما.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نفترض أن ثناء الله كان يعرف ما للميرزا من قوة التأثير في النفوس، وأنه آثر لذلك أن يتجنب المواجهة المباشرة، وأن يطيل أمد الخصومة، وأن يحمل الميرزا على استنفاد ما عنده من صبر واحتمال، حتى يضيق صدره، ويقدم من تلقاء نفسه على ما لم يكن خصمه يريد أن يلتزم به.

ولعل ثناء الله كان يلاحظ كذلك ما قد يطرأ على أصحاب الدعوات الروحية من تحول بمرور الزمن؛ فإن منهم من يبدأ دعوته متوقد الذهن، شديد الحماسة، كثير الانصراف إلى التأمل والعبادة، ثم تأخذه الأيام بما فيها من شواغل، وتحيط به الجماعة التي نشأت حوله، وتتسع مسؤولياته، وتكثر مطالب أتباعه، فلا يبقى له من صفاء النفس، ولا من فراغ الفكر، ما كان يجده في أول أمره.

وربما كان ثناء الله يرى أن الميرزا قد أخذ يمر بشيء من هذا التحول، وأن حياته الأخيرة لم تعد تشبه حياته الأولى في شدة النشاط الروحي، وكثرة ما كان يرويه من مخاطبات وإلهامات. ولعله وجد فيما كان يصدر عن بعض أتباع الميرزا من اعتراض على تصرفاته، ولا سيما ما اتصل منها بجمع الأموال ووجوه إنفاقها، ما يؤيد عنده هذا الظن، ويجعله يعتقد أن الرجل قد أخذ يفقد شيئًا من تلك المنزلة التي كانت له في نفوس أتباعه.

وقد يكون من الأمور التي تستحق النظر في هذا السياق أن الميرزا كان، في بعض كتاباته المتأخرة، يحيل قراءه إلى كتبه الأولى، ويذكرهم بما كان قد أورده فيها من مخاطبات وإلهامات، ثم يحاول أن يفسر تلك النصوص على ضوء ما استجد من الحوادث. وربما دل ذلك على أن تجربته الروحية قد طرأ عليها بعض الفتور.

لذلك فإن ثناء الله الأمرتسري أدرك بحسه الجدلي أن خصمه شديد التأثر بالتحدي، وأنه لا يطيق أن يُتهم بالعجز أو الخوف، فاتخذ من المماطلة والمناورة سبيلًا إلى استثارته، وأخذ يدفعه شيئًا فشيئًا إلى موقف لا يستطيع الرجوع عنه.

وقد انتهى الأمر، كما رأينا، إلى أن أصدر الميرزا دعاءه من جانب واحد، ثم أعلن بعد ذلك أن الله قد استجاب له، في حين ظل ثناء الله يرفض أن يكون طرفًا في هذا الدعاء، ويحتفظ لنفسه بحق الاعتراض على كل نتيجة قد يراد ترتيبها عليه.

هكذا استطاع ثناء الله، من الوجهة الجدلية على الأقل، أن يحمل خصمه على الالتزام بما لم يلتزم هو به، وأن يجعل الميرزا وحده صاحب الدعاء، وصاحب الإعلان عن استجابته، وصاحب المسؤولية عن تفسير ما قد تأتي به الأيام.

ثم جاءت الحوادث بعد ذلك بما جعل هذه الخصومة موضع جدل جديد، حين مات الميرزا في حياة ثناء الله، وأثيرت مسألة المرض الذي مات به، وعاد كل فريق إلى النصوص القديمة يلتمس فيها ما يؤيد موقفه.

ولا بدَّ من الاشارة إلى أنَّ إلى أن ثناء الله قد خرج من هذه المواجهة محتفظًا بموقفه، وأن ميرزا قد ترك وراءه إعلانًا صريحًا بالدعاء على نفسه وعلى خصمه، ثم إعلانًا آخر يؤكد فيه استجابة ذلك الدعاء.

(٤)

القوة الروحية للميرزا غلام أحمد

لعلنا لا نستطيع أن نفهم كثيرًا مما اتصل بحياة الميرزا غلام أحمد، وما كان يرويه من إلهامات ومخاطبات، وما كان يعلنه من تنبؤات، وما كان يدخل فيه من تحديات مع خصومه، إلا إذا وقفنا قليلًا عند ظاهرة من الظواهر التي عرفها التاريخ، وشغلت الناس في عصور مختلفة، واختلفوا في تفسيرها اختلافًا بعيدًا. وهي تلك الظاهرة التي اصطلح بعض الباحثين والمشتغلين بالشؤون الروحية

على تسميتها بالقوة الروحانية، أو القدرة على الاستبصار، أو الاتصال الخفي بما لا تدركه الحواس في أحوالها المألوفة.

وليس ميرزا غلام أحمد أول من نُسبت إليه هذه القدرة، ولا هو آخر من شغل الناس بما كان يصدر عنه من أخبار الغيب وتوقعات المستقبل. فقد عرف التاريخ، ولا سيما التاريخ الأوروبي في العصور الوسطى وعصر النهضة، رجالًا اشتهروا بمثل هذه الظواهر، وكان منهم الشعراء والسحرة والمنجمون، وأولئك الذين كانوا يزعمون أنهم يستطيعون أن يتجاوزوا حدود الإدراك العادي، وأن يبلغوا من المعرفة ما لا يبلغه غيرهم من الناس.

وكان بعض المشتغلين بهذه الظواهر يذهبون إلى أن الإنسان قد يستطيع، إذا أحسن الاسترخاء، وأفرغ ذهنه مما يشغله، وركز فكره في شيء واحد يريد معرفته، أن يدخل في حالة نفسية خاصة، يكاد ينقطع فيها عن العالم الخارجي، ويستغرق في نوع من السكون العميق، حتى تصبح حواسه، فيما يصفون، أشد حساسية مما تكون عليه في الأحوال المألوفة.

وقد أُطلقت على هذه الظواهر أسماء مختلفة؛ فمن الناس من يسميها الحدس، ومنهم من يسميها الاستبصار، ومنهم من يردها إلى ما يعرف بالتخاطر أو «التليباثي»، ومنهم من يذهب أبعد من ذلك، فيرى أنها نوع من الاتصال الروحي الذي لا يتقيد بالمسافات ولا يخضع للوسائل المادية المعروفة. بل إن بعض أصحاب هذه التصورات يزعمون أن هذه القوى قد تبلغ، في ظروف معينة، مبلغًا تستطيع معه أن تؤثر في المادة نفسها تأثيرًا مباشرًا.

وهذه كلها تصورات عرفها تاريخ الفكر الروحي. وليس من غرضنا الآن أن نثبتها أو ننفيها، وإنما نريد أن نعرف كيف فهم أصحابها هذه الظواهر، وكيف يمكن أن نستعين بتاريخها في تفسير بعض ما نُسب إلى الميرزا غلام أحمد من قدرات غير مألوفة.

ويذهب أصحاب هذا المذهب إلى أن القوة الروحانية ليست علمًا يكتسبه الإنسان كما يكتسب الطب أو الحساب، ولا صناعة يتعلمها كما يتعلم الكتابة أو الخطابة، وإنما هي، في أصلها، موهبة غريزية يولد الإنسان مستعدًا لها، ثم تظهر فيه عند سن معينة، وتأخذ في النمو والاشتداد، حتى تبلغ غايتها، ثم لا تلبث أن تأخذ في الضعف والانحدار.

وهم يرون أن الوراثة قد يكون لها في نشأة هذه القدرة أثر أعظم مما للرياضة والتدريب، وأن ما يأتيه الإنسان من تمرين النفس وتركيز الفكر إنما يعين على إظهار الاستعداد الكامن فيه، ولا يستطيع أن يخلق هذا الاستعداد حيث لا يكون موجودًا.

ومن هنا كانوا يميزون بين القوة الروحانية التي تتجه إلى المعرفة والاستبصار، والقوة التي تتجه إلى الفعل والتأثير. فقد يكون الإنسان، في تصورهم، قادرًا على استشعار بعض الحوادث قبل وقوعها، وقد يكون قادرًا على التأثير في غيره من الناس، بل في الأشياء نفسها، على نحو يشبه ما كان يُنسب إلى السحرة وأصحاب العزائم.

ولعل أخطر ما في هذه القدرة، إن صحت دعاوى أصحابها، أنها قد تفتح للإنسان أبوابًا لا يعرف إلى أين تنتهي به. فقد يظن ما يجده في نفسه وحيًا من السماء، وهو لا يعدو أن يكون خاطرًا نفسيًا، وقد يحسب ما يتوقعه من الحوادث علمًا بالغيب، وهو ربما كان حدسًا أصاب مرة وأخطأ مرات. وقد تغريه بعض المصادفات التي توافق توقعاته بأن يثق بنفسه ثقة لا حد لها، حتى يجاوز في دعواه ما تسمح به تجربته.

وإذا نظرنا إلى حياة ميرزا غلام أحمد من هذه الزاوية، وجدنا فيها ما يدعو إلى التأمل. فقد كان في أول دعوته شديد الانصراف إلى الشؤون الروحية، كثير الحديث عن الإلهامات والمخاطبات، قوي الاعتقاد بما كان يراه لنفسه من صلة

بالعالم الغيبي. وقد صدقت، فيما يرويه أتباعه، طائفة من تنبؤاته، كما خرج منتصرًا من بعض التحديات التي دخل فيها مع خصومه.

لكن هذه الصورة لم تبق، فيما يظهر من بعض وقائع حياته، على حال واحدة. فقد أخذت تلك القدرة التي كان ينسبها إلى نفسه، أو ينسبها إليه أتباعه، تبدو أقل ظهورًا في أواخر أيامه، ولم تعد التنبؤات والتحديات التي يخوضها تنتهي دائمًا إلى ما كان ينتظره منها. ومن هنا يجوز أن نتساءل عما إذا كانت تجربته الروحية قد مرت بمراحل من القوة والضعف، كما يذهب أصحاب النظريات الروحانية، أم أن الأمر كله يحتاج إلى تفسير آخر، لا سبيل إلى القطع به قبل استقراء الوقائع وتمحيص الروايات.

(٥)

نوستراداموس والشيخ العريان

وليس هذا التساؤل غريبًا إذا تذكرنا أن التاريخ قد عرف رجالًا كثيرين نُسبت إليهم مثل هذه القوى، وأن بعضهم قد ترك وراءه من الأخبار والتنبؤات ما ظل يشغل الناس قرونًا طويلة.

ومن أشهر هؤلاء ثلاثة رجال عرفتهم أوروبا في عصر النهضة، وهم أجريبا، وباراسيلساس، ونوستراداموس. وقد اشتهر الثلاثة باهتمامهم بالمعارف الخفية، وبما كان يسمى علوم الأسرار، وبمحاولة الكشف عما وراء الظواهر المادية. غير أن نوستراداموس كان، من بينهم، أكثرهم شهرة في باب التنبؤ بالمستقبل، وأعظمهم أثرًا في خيال الأجيال التي جاءت بعده.

فمن هو نوستراداموس، وما الذي جعل الناس يقبلون على تنبؤاته، ويعودون إليها كلما وقع حادث عظيم، يلتمسون في عباراتها الغامضة ما يدل عليه؟

ولد ميشيل نوستراداموس في فرنسا سنة ١٥٠٣م، في أسرة مسيحية ترجع أصولها إلى اليهود، وكان في أسرته من اشتغل بالطب والتنجيم، فتهيأت له منذ نشأته بيئة تتصل فيها المعارف الطبية بما كان شائعًا في ذلك العصر من الاعتقاد بتأثير النجوم، وبوجود روابط خفية بين الإنسان والعالم الذي يعيش فيه.

وقد أرادت له أسرته أن يكون طبيبًا، فسلك سبيل الطب، حتى حصل على إجازته فيه. ولم يكد يفرغ من دراسته حتى اجتاح الطاعون بعض أنحاء فرنسا، ولا سيما إقليم بروفانس، فوجد نفسه أمام امتحان عسير لمهارته الطبية وشجاعته الشخصية.

وقد أظهر في معالجة المصابين نشاطًا ومهارة، حتى بدا كأنه لا يخشى هذا الوباء الذي كان يفتك بالمئات، ويملأ المدن والقرى خوفًا وفزعًا. وكان مما زاد شهرته أن الناس رأوه يخالط المرضى، ويواجه الخطر الذي كان كثيرون يفرون منه، في زمن لم تكن فيه أسباب العدوى ووسائل الوقاية معروفة على الوجه الذي نعرفه اليوم.

ثم أخذ نوستراداموس يتنقل بين المدن والبلاد، وقضى أعوامًا في التجوال والعمل، حتى بدأت تظهر عليه، فيما ترويه سيرته، ظواهر غريبة لم يكن قد عُرف بها من قبل.

فقد أصبح يمر بلحظات خاطفة، تشبه ومضات البرق، يشعر فيها كأنه يرى ما لا يراه غيره، أو يدرك من الحوادث ما لم يقع بعد. وكانت هذه اللحظات تأتيه فجأة، ثم تنقضي كما جاءت، تاركة في نفسه شعورًا بأنه قد مُنح حاسة سادسة، يستطيع بها أن ينفذ إلى ما وراء الحاضر، وأن يستشرف بعض ما يخبئه المستقبل.

ومضت أعوام أخرى، ثم نشر نوستراداموس كتابه المشهور في التنبؤات، الذي سماه «القرون»، وجمع فيه طائفة كبيرة من النبوءات، صاغ أكثرها في مقاطع شعرية يتألف كل مقطع منها من أربعة أسطر. وقد غلب على هذه المقاطع الغموض، وكثرت فيها الرموز والإشارات، واختلطت الأسماء بالأماكن، والحوادث بالصور الشعرية، حتى أصبح تفسيرها مجالًا واسعًا للاختلاف والتأويل.

ولم يكن هذا الغموض سببًا في انصراف الناس عن الكتاب، بل لعله كان من أعظم أسباب الإقبال عليه؛ فإن العبارة التي تحتمل وجوهًا كثيرة من المعاني يستطيع كل جيل أن يجد فيها ما يوافق حوادث عصره، وأن يرد إليها ما يشاء من الوقائع التي لم تكن تخطر على بال من قرأها قبله.

ولهذا لم تكف تنبؤات نوستراداموس عن إثارة اهتمام الدارسين، ولا عن شغل خيال العامة والخاصة، على الرغم من اختلاف الباحثين في تفسيرها، وفي مدى صحة ما نُسب إليها من سبق إلى معرفة الحوادث.

ومن أشهر ما يذكره المشتغلون بتفسير هذه التنبؤات مقطع يتحدث فيه نوستراداموس عن زوجين ملكيين يسلكان طرقًا ملتوية وعرة، ويمران بغابة رينز، ثم يقفان عند صخرة «هيرن» البيضاء، ويدخلان قرية، قبل أن تتتابع الحوادث، وتسقط الرؤوس، وتثور العواصف، وتشتعل النيران، وتسفك الدماء، وتتناثر الأطراف.

وقد رأى بعض المفسرين في هذا المقطع إشارة إلى رحلة الملك لويس السادس عشر وزوجته الملكة ماري أنطوانيت، حين حاولا الفرار من فرنسا إبان الثورة الفرنسية، بعد نحو ثلاثة قرون من عصر نوستراداموس.

وذهب هؤلاء إلى أن ما ورد في المقطع من ذكر الطرق الوعرة والغابة والصخرة البيضاء إنما يشير إلى الطريق الذي سلكه الزوجان الملكيان في محاولة الهرب، وإلى المواضع التي مرا بها قبل أن تنتهي رحلتهما بالفشل.

ولم يقف أصحاب هذا التفسير عند هذا الحد، بل ذهبوا إلى أن نوستراداموس قد أشار في رباعية أخرى إلى اسم «سوس»، الذي قالوا إنه اسم البقال الذي اعتُقل لويس السادس عشر في منزله، كما أشار إلى «ناربون»، الذي وصفوه بالخائن، ولم يكن بين الاسم الوارد في النبوءة والاسم الذي عرفه التاريخ، فيما يزعمون، إلا اختلاف يسير في حروف الحركة.

وهذا كله، إن صح تفسيره على الوجه الذي يذهبون إليه، يبدو عجيبًا حقًا؛ إذ كيف يستطيع رجل عاش في القرن السادس عشر أن يذكر أسماء أشخاص وأماكن اتصلت بحوادث لم تقع إلا بعد موته بقرون؟

ومن التنبؤات التي أثارت اهتمام المفسرين أيضًا ما نسبوه إلى نوستراداموس من الإشارة إلى الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م، وما صاحبها من عنف واضطراب وسفك للدماء.

فقد ورد في أحد مقاطعه وصف لهذه الحوادث بأنها "نار وماء وحديد وحبل"، ثم جاء في السطر التالي: "إن كل من ابتكر تلك الأشياء واستخدمها سيموت بها"، وانتهى المقطع بقوله: "إلا واحدا، سينشر الخراب في العالم كله".

وقد رأى بعض المفسرين في هذه العبارة الأخيرة إشارة إلى نابليون بونابرت، الذي ظهر بعد الثورة الفرنسية، ثم أخذ يوسع سلطانه، ويخوض الحروب في أنحاء أوروبا، حتى أصبح اسمه مقترنًا بواحدة من أعظم مراحل الاضطراب والحروب في تاريخ القارة.

وليس عسيرًا أن نفهم كيف استهوت هذه التأويلات عقول الناس؛ فإنها تجمع بين غموض الشعر وعظمة الحوادث، وبين الرغبة الإنسانية القديمة في معرفة المستقبل، والدهشة التي يشعر بها الإنسان حين يجد في نص قديم ما يشبه وصفًا لحادث وقع بعد كتابته بزمن طويل.

ولعل من أعجب ما يُروى عن نوستراداموس أنه لم يقتصر على التنبؤ بما سيقع للملوك والدول، وإنما تنبأ بموته هو نفسه، ووصف الظروف التي سيُعثر فيها على جثمانه.

فقد أخذت صحته تتدهور في أواخر حياته، وأحس أن أجله قد اقترب، فنُسب إليه أنه قال في إحدى رباعياته:

في عودته من سفارته..

وقد وضعت هدية الملك في مكانها..

لن يفعل المزيد، إذ يكون في طريقه إلى الله..

وسيعثر عليه أقرباؤه وأصدقاؤه وأخوته بالقرب من سريره ودكته.

وتروي الأخبار أنه أُرسل إلى آرليه سفيرًا لأهل سالون، ثم عاد من مهمته، ولم يلبث أن وُجد ميتًا بالقرب من فراشه، متكئًا على الدكة التي كان يستعين بها على الصعود إلى سريره، فكأنما جاءت وفاته، في وصف الرواة، موافقة لما كان قد أنبأ به من قبل.

وقد دُفن، بناءً على وصيته، في جدار كنيسة رهبان الكوردليبرز، وبقيت قصة وفاته واحدة من أشهر القصص التي يستشهد بها المؤمنون بقدرته على الاستبصار والتنبؤ بالمستقبل[٦٧].

وأذكر كذلك أنني عرفت في بلدتنا رجلًا من أولئك الرجال الذين يثيرون في النفس من العجب أكثر مما يثيرون فيها من الفهم. وقد مات هذا الرجل منذ نيف وثلاثين عامًا، ولكن ذكره لم يمت بموته، ولا تزال أخباره تجري على ألسنة الناس، يتناقلونها كما يتناقلون الحوادث التي شهدوها بأعينهم، أو التي لا يخطر لهم أن يشكوا في وقوعها.

وكان من أعجب أمر هذا الرجل أنه عاش حياته كلها عاريًا، لم يعرف الناس أنه ستر بدنه بثوب منذ ولد إلى أن مات. وكان يمضي في الطرقات، ويجلس إلى الناس، ويحدثهم ويحدثونه، لا يجد في عريه حرجًا، ولا يجد الناس في النظر إليه ما يجدونه في النظر إلى غيره من العراة. بل لقد كان له من الهيبة والجلال، ومن المنزلة في نفوس أهل بلدته، ما كان يصرف الأبصار عن عورته، حتى لكأن الناس لم يكونوا يرون منه إلا شخصه، ولا يشعرون بحضرته إلا بما كانوا يعتقدونه فيه من صلاح وولاية.

ولم يكن هذا الرجل، على غرابة مظهره، ممن يتخذون غرابة الأطوار سبيلًا إلى خداع الناس، أو وسيلة إلى اكتساب المال والجاه. إنما كان، فيما عرفه الناس من سيرته، رجلًا متعبدًا، يصوم ويصلي، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويصلح بين المتخاصمين، ويسعى في الخير ما استطاع إليه سبيلًا.

وكان الناس يقصدونه من الأماكن القريبة والبعيدة، يلتمسون عنده الشفاء من أمراضهم، أو يسألونه عما أشكل عليهم من شؤونهم. وكان يحدث بعضهم، كما يروون، بأمور خفية من حياتهم، لا يعلمها إلا أصحابها، فيأخذهم العجب، ويشتد اعتقادهم فيه. وكان يخبرهم كذلك بحوادث لم تقع بعد، ثم تمضي الأيام فتأتي، في رواية من عرفوه، موافقة لما أنبأ به.

وقد شاع بين أهل البلدة أن تنبؤاته لم تخطئ قط، وأن كل ما أخبر به من أمر المستقبل قد وقع كما قال، سواء أكان ذلك في حياته أم بعد وفاته. ولم أعرف من أهل البلدة من كان يجاهر بالشك في ولايته، أو يتهمه بالكذب فيما كان يرويه. فلما مات، شيد له الناس ضريحًا، وظلوا يزورونه إلى يومنا هذا، وفاءً لذكراه، وإيمانًا بما كانوا يعتقدونه له من منزلة عند الله.

(٦)

الروحانية بين الفطرة والوراثة

لكن السؤال الآن: ما حقيقة تلك القوة الروحية التي كان يشعر بها في نفسه، وينسب إليها ما كان يرويه من أخبار الغيب؟ وهل كان الرجل يختلق هذه التجارب اختلاقًا، أم أنه كان يجد في أعماق نفسه شيئًا حقيقيًا، ثم يفسره على الوجه الذي تسمح به عقيدته وثقافته وتصوراته الدينية؟

لقد كان من اليسير علينا أن نسلك أحد الطريقين اللذين سلكهما أكثر من كتبوا عن الميرزا؛ فنقول مع أتباعه إن كل ما كان يجده في نفسه وحي من الله، وإن ما كان يعلنه من تنبؤات إنما هو دليل على صدق دعواه. أو نقول مع خصومه إن ذلك كله افتراء واختلاق، وإن الرجل كان يتعمد أن يخدع الناس بما يرويه من مخاطبات وإلهامات.

انظر على سبيل المثال إلى الشخصيات الثلاث التي وقفنا عندها قبل قليل: ميرزا غلام أحمد، ونوستراداموس، والشيخ العريان.

لقد تباعدت بينهم الأوطان، واختلفت ثقافاتهم، ولم تتشابه حياتهم إلا في القليل. لكن الناس نسبوا إليهم جميعًا القدرة على استشراف بعض الحوادث قبل وقوعها، أو إدراك أمور خفية لا يعرفها غيرهم.

فأما نوستراداموس، فقد كان طبيبًا فرنسيًا عاش في عصر اختلطت فيه العلوم بالتنجيم، واشتهر بتنبؤات بقيت بعد موته قرونًا طويلة، يختلف الناس في تفسيرها، ويجد بعضهم فيها إشارات إلى حوادث لم تقع إلا بعد زمانه.

وأما الشيخ العريان، فقد كان رجلًا بسيطًا عرفناه في بلدتنا، لم يكن صاحب كتب ولا مؤسس مذهب، وإنما كان متعبدًا صالحًا في نظر من عرفوه، عاش على حال غريبة، ونُسبت إليه حوادث من الاستبصار ومعرفة الأمور الخفية، حتى

استقر في نفوس أهل بلدته أنه من أولياء الله الذين اختصهم بكرامات لا يعرفون لها تفسيرًا.

وأما ميرزا غلام أحمد، فقد كان رجلًا واسع النشاط الديني، كثير التأليف والجدل، شديد الانصراف إلى التأمل والعبادة، يروي من الإلهامات والمخاطبات ما كان يعتقد أنه يأتيه من الله، ويعلن من التنبؤات ما يجعل بعضها شاهدًا على صدق دعواه.

فما الذي يمنعنا من أن نفترض أن هؤلاء الرجال الثلاثة قد اشتركوا في استعداد نفسي غير مألوف، وإن اختلفوا في تفسيره والتعبير عنه؟

لماذا نضطر إلى أن نجعل ما رُوي عن أحدهم كرامة، وما رُوي عن الآخر تنجيمًا، وما رُوي عن الثالث افتراءً، قبل أن ندرس طبيعة التجارب نفسها، وننظر فيما يمكن أن يكون لها من أسباب فطرية ونفسية؟

فالذي يعيش في بيئة يؤمن أهلها بكرامات الأولياء قد يفسر ما يجده في نفسه على أنه كرامة. والذي ينشأ في عصر يشيع فيه التنجيم قد يربط تجاربه بحركة النجوم والكواكب. والذي يعيش في مجتمع ينتظر ظهور مصلح أو مهدي أو مسيح موعود قد يجد في تجاربه ما يحمله على الاعتقاد بأنه صاحب تلك المنزلة المنتظرة.

وهذا لا يعني أن التجارب الثلاث متطابقة، ولا أن أصحابها كانوا يتمتعون بقدرة واحدة ثبتت حقيقتها، وإنما يعني أن التكوين النفسي قد يكون مشتركًا في بعض جوانبه، بينما تختلف التفسيرات باختلاف البيئات والعقائد.

ومن هنا نستطيع أن ننظر إلى الميرزا غلام أحمد نظرة تختلف عن تلك النظرة التي تجعل كل ما كان يرويه من إلهامات ضربًا من الكذب المتعمد.

فأغلب الظن أن الرجل قد عاش بالفعل تجارب نفسية وروحية شديدة الوضوح في شعوره، حتى لم يكن يشك في حقيقتها، ثم حملها على أنها مخاطبات إلهية، كما حمل غيره تجارب شبيهة على أنها كرامات أو استبصار أو إلهام.

وليس في هذا ما يوجب اتهامه بالافتراء؛ فإن الإنسان قد يصدق في وصف ما يشعر به، ثم يخطئ في معرفة مصدره. وقد يكون شديد اليقين بأن ما يجده في نفسه يأتيه من خارجها، دون أن يكون هذا اليقين وحده برهانًا على صحة تفسيره.

فهناك فرق عظيم بين رجل يختلق خبرًا يعلم أنه لم يقع، ورجل يروي تجربة وقعت له في شعوره، ثم يفسرها تفسيرًا لا نستطيع أن نثبت صحته.

فإذا نظرنا إلى الميرزا من هذه الزاوية، أمكننا أن نفهم كثيرًا من مظاهر الثقة التي كانت تبدو في كلامه، وكثيرًا من إصراره على ما كان يعتقد أنه يتلقاه من الله، دون أن نضطر إلى افتراض أنه كان يتعمد خداع الناس.

وهذا التفسير أقرب إلى الإنصاف من الحكم عليه بالافتراء لمجرد أننا لا نوافقه على دعواه.

لكن من المهم كذلك أن نلاحظ أن الاستعداد الفطري، مهما بلغت قوته، لا يعصم صاحبه من الخطأ. فقد يكون الإنسان قوي الخيال، نافذ الحدس، شديد التأثر بالتجارب الروحية، ولكنه يخطئ في التنبؤ، أو يبالغ في تفسير ما يقع له، أو يحمل الحوادث على معانٍ لم تكن تحتملها في أصلها.

ومن هنا لا ينبغي أن نستغرب أن نجد في حياة ميرزا غلام أحمد تنبؤات رأى أتباعه أنها تحققت، وأخرى رأى خصومه أنها أخفقت، وأن نجد في كتبه تأويلات بعيدة، ومحاولات متكررة لإقامة الصلة بين النصوص الدينية والحوادث التي كان يعيشها.

فقد تكون هذه كلها من آثار التفاعل بين استعداد نفسي قوي، وعقيدة دينية راسخة، وطموح إلى الإصلاح والتجديد، وخصومات طويلة جعلته يشعر بالحاجة الدائمة إلى إثبات صدقه.

ولعلنا نستطيع، بعد هذه الرحلة الطويلة، أن ننتهي إلى نتيجة أكثر إنصافًا: وهي أن ما كان يرويه ميرزا غلام أحمد من تجارب روحية ليس في ذاته أمرًا يوجب اتهامه بالكذب والافتراء، وأن من الممكن أن تكون له استعدادات فطرية ونفسية قوية جعلته يعيش هذه التجارب بصدق ويقين، ثم يفسرها في ضوء عقيدته وما كان يعتقده لنفسه من منزلة دينية.

وبالتالي ليس من حقنا أن نحكم بأنه كان يختلق ما يرويه لمجرد أننا لا نستطيع إثبات مصدره الغيبي؛ فإن عدم ثبوت التفسير لا يساوي ثبوت الكذب، كما أن صدق التجربة الذاتية لا يساوي صحة الدعوى التي أقيمت عليها.

وهذا هو الميزان الذي نرى أن ينبغي أن توزن به شخصية الميرزا، وأن تدرس به تجاربه ومخاطباته وتنبؤاته.

فإن كان العلم الحديث قد بدأ يكشف أن بعض الاستعدادات الروحية والنفسية تتصل بالتكوين الوراثي للإنسان، فإن ذلك يدعونا إلى أن نعيد النظر في أحكامنا على أصحاب التجارب غير المألوفة، وألا نسارع إلى اتهامهم بالخداع قبل أن نستنفد ما تسمح به المعرفة من وجوه التفسير.

ولعلنا لا نجاوز حدود الإنصاف إذا قلنا إن ميرزا غلام أحمد كان رجلًا ذا حياة روحية عميقة في اعتقاده وشعوره، وإن ما كان يرويه عن نفسه يستحق الدراسة والتفسير قبل الاتهام والتكفير.

وحسبنا أن نكون قد انتقلنا من السؤال: أكان ميرزا كاذبًا أم صادقًا؟ إلى سؤال أدق وأجدر بالبحث: ما الذي كان يجده هذا الرجل في نفسه، وكيف فهمه، ولماذا انتهى به فهمه إلى ما انتهى إليه من دعاوى؟

الباب السابع

الميرزا بين السياسة والتأويل الديني

(١)

بين التاج البريطاني والمحراب

إذا تركنا هذه المسائل الروحية، وانتقلنا إلى موقف الميرزا غلام أحمد من الحكومة الإنجليزية التي كانت تحكم الهند في عصره، وجدنا أنفسنا أمام خصومة أخرى لا تقل عن الخصومات السابقة حدة، ولا تقل عنها حاجة إلى التثبت والإنصاف.

فقد أكثر خصوم الأحمديين من الاستشهاد بما ورد في كتب الميرزا من عبارات الثناء على الحكومة الإنجليزية، والدعوة إلى طاعتها، والنهي عن قتالها. ورأوا في هذه العبارات دليلًا على أن الرجل كان شديد الولاء للسلطة الاستعمارية، وأن دعوته الدينية لم تكن بعيدة عن مصالح تلك السلطة، بل كانت، في رأي بعضهم، عونًا لها على تثبيت سلطانها في بلاد الهند.

ولم يكن خصومه في حاجة إلى أن ينسبوا إليه أقوالًا لم يقلها؛ فقد ترك الميرزا في كتبه من العبارات الصريحة في تأييد الحكومة الإنجليزية ما يستطيعون أن يحتجوا به، وأن يبنوا عليه ما يشاؤون من اتهام.

ومن ذلك قوله: "لقد قضيت معظم عمري في تأييد الحكومة الانجليزية ونصرتها، وقد ألفت في منع الجهاد ووجوب طاعة أولي الأمر، من الكتب والإعلانات والنشرات ما لو جمع بعضها إلى بعض لملأ خمسين خزانة"[٦٨].

وهذه عبارة لا تخلو من دلالة ظاهرة؛ فالرجل لا يكتفي فيها بالإقرار بأنه كان يؤيد الحكومة الإنجليزية، إنما يعلن أنه قضى معظم عمره في نصرتها، وأنه أكثر من التأليف في منع الجهاد ووجوب طاعة أولي الأمر، حتى بلغ ما كتبه في ذلك، بحسب تعبيره، مقدارًا عظيمًا.

ولم يقف ميرزا غلام أحمد عند هذا الحد، بل ذهب في موضع آخر إلى أن الحكومة الإنجليزية قد أحسنت إلى المسلمين، وحفظت لهم نفوسهم

وأعراضهم وأموالهم، وأن من واجبهم أن يشكروها على ما قدمته لهم من أمن وعدل. فقال: "وأرى على كل عاقل أن يثني عليها لمنتها ويفديها بمهجته؛ وذلك لإحسانها وكثرة حسنتها، فالحمد لله على هذه النعمة. ولذلك وجب على كل مسلم ومسلمة شكر هذه الدولة؛ فإنها تحفظ نفوسنا وأعراضنا وأموالنا بالسياسة والنصفة، وحرام على كل مؤمن أن يقاومها بالجهاد، وما هو جهاد؛ بل هو أقبح أقسام الفساد.."[٦٩].

وليس من اليسير أن يصرف الباحث هذه العبارات عن ظاهرها؛ فإن ميرزا غلام أحمد يعلن فيها رضاه عن الحكم الإنجليزي، ويحض المسلمين على شكره، ويذهب إلى أن مقاومته بالسلاح ليست جهادًا مشروعًا، بل هي، في نظره، ضرب من الفساد.

لكن السؤال الذي ينبغي أن نطرحه ليس: هل أيد ميرزا الحكومة الإنجليزية؟ فإن نصوصه تكفي لإثبات هذا التأييد. وإنما السؤال: ما طبيعة هذا التأييد؟ وما أسبابه؟ وهل كان موقفًا انفرد به الميرزا دون غيره من علماء المسلمين في الهند، أم كان مذهبًا شائعًا بين طائفة من علمائهم ومفكريهم؟ ثم هل يكفي هذا الموقف، مهما اشتدت عباراته، لإثبات أن دعوته كانت من صنع الحكومة الإنجليزية، أو أنها قامت لخدمة أغراضها؟

(٢)

علماء الهند بين مقاومة الاحتلال ومهادنته

ينبغي أن نتريث قليلًا عند الإجابة عن سؤال: هل أيد ميرزا الحكومة الإنجليزية؛ فإن الأحمديين لا ينكرون هذه النصوص في الجملة، وإنما يواجهون بها نصوصًا أخرى صدرت عن علماء ومفكرين من خصومهم، أو ممن لم يكونوا ينتمون إلى جماعتهم، وفيها من الثناء على الحكومة الإنجليزية والدعوة إلى طاعتها ما يشبه كلام الميرزا، وربما قاربه في القوة والوضوح.

فهم يريدون بذلك أن يقولوا لخصومهم: إن كان تأييد الحكومة الإنجليزية دليلًا على فساد الدعوة أو بطلان المذهب، فلماذا لا تطبقون هذا الحكم على غير الميرزا من العلماء الذين قالوا مثل قوله، وأظهروا للحكومة مثل ما أظهر من الولاء والطاعة؟

ومن النصوص التي يستشهدون بها في هذا الباب بيان صدر عن «ندوة العلماء» في الهند، جاء فيه: "نحن على ثقة أن كليتنا تنشئ رجالا يقدرون على إطفاء الثورات الحالية، ويكون من شيمتهم الاستكانة للأكابر والمواساة للجار والتواضع للعامة.. وفوق ذلك، الانقياد للحكومة (الانجليزية) والخضوع لها؛ ونحن على يقين بأن المسلمين كما يسلم إذعانهم لحكومتهم يزيدون من هؤلاء العلماء الناشئين طاعة وانقيادا للحكومة"[٧٠].

وهذا البيان جدير بالتأمل؛ فإن أصحابه لا يكتفون بالدعوة إلى تجنب الثورة على الحكومة، وإنما يجعلون من أغراض التعليم الديني إعداد رجال يتصفون بالطاعة والانقياد، ويستطيعون أن يطفئوا الثورات، وأن يعينوا على استقرار النظام القائم.

ويستشهد الأحمديون كذلك بما ورد في بعض محاضرات المولوي نذير أحمد الدهلوي، الذي ذهب إلى أن مصلحة الهند تقتضي أن يتولى حكمها سلطان أجنبي، لا يكون من المسلمين ولا من الهندوس، إنما يكون من ملوك الغرب. وقد قال في ذلك: "من مصلحة الهند أن يحكمها حاكم أجنبي، لا هندوسي ولا مسلم، يكون من سلاطين الغرب، ومن عناية الله العظمى أن الانجليز تولوا الحكم".

وهذه عبارة أشد وضوحًا في تفضيل الحكم الأجنبي؛ فإن صاحبها لا يرى في الحكم الإنجليزي مجرد أمر واقع ينبغي احتماله، وإنما يعده مصلحة للهند، بل نعمة من نعم الله عليها.

ثم لا يقف الأحمديون عند هذه الشواهد، بل يضيفون إليها أقوالًا ينسبونها إلى الشاعر محمد إقبال، وإلى محمد حسين البطالوي، وإلى غيرهما من علماء الهند ومفكريها، يريدون أن يثبتوا أن الثناء على الحكومة الإنجليزية لم يكن خاصًا بالميرزا، ولا مقصورًا على جماعته[٧١].

وهكذا نجد أنفسنا أمام فريقين مختلفين، يسلك كل منهما سبيلًا يخالف سبيل الآخر في عرض الحوادث وتفسير النصوص.

وليس عسيرًا أن نرى ما في موقف الفريقين من تحيز؛ فإن كلًا منهما يختار من النصوص ما يلائم حجته، ويعرض عن الظروف التي قد تجعل لهذه النصوص دلالات تختلف باختلاف أصحابها وأزمانها.

وإنه لمن النادر أن تنطق الحقيقة حيث يكون التحيز، إذ يصبح الغرض من البحث الانتصار للمذهب، لا الكشف عن الواقع. لكن الباحث الذي يريد أن يفهم تاريخ الهند في ذلك العصر لا ينبغي له أن يقف عند هذه التهم والتهم المضادة، وإنما عليه أن ينظر إلى البيئة السياسية والاجتماعية التي نشأت فيها هذه المواقف، وأن يسأل عما كان يدفع كثيرًا من علماء المسلمين ومفكريهم إلى تفضيل الحكم الإنجليزي، أو إلى الدعوة إلى طاعته، أو إلى الخوف من زواله.

ولعل أول ما يلفت النظر في هذا الباب أن طائفة غير قليلة من أهل الفكر والرأي في الهند كانت تنظر إلى الحكم من ناحية المصلحة العملية، لا من ناحية الانتماء الديني وحده. فلم يكن السؤال عند هؤلاء: هل الحاكم مسلم أم غير مسلم؟ إنما كان: أي الحكومات أقدر على حفظ الأمن، وصيانة الأموال، وإقامة العدل، ومنع الفتن، وإتاحة الفرصة للناس كي يعيشوا ويعملوا ويتعلموا؟

وهذه النظرة التي نسميها اليوم بالنظرة النفعية أو البرجماتية لم تكن غريبة عن التراث الفقهي الإسلامي، ولا سيما عن بعض الاتجاهات التي تعنى بالمصلحة والعرف والواقع العملي. وقد كان للفقه الحنفي، الذي انتشر بين

مسلمي الهند، نصيب من هذا الاهتمام، وإن لم يكن من الدقة أن نجعل هذه النزعة خاصة به، أو أن نرد إليه وحده مواقف العلماء من الحكم الإنجليزي.

ولعل مما أعان على شيوع هذه النظرة أن تاريخ الحكم الإسلامي في الهند لم يكن كله تاريخًا يستطيع المسلم أن ينظر إليه بعين الرضا والفخر.

فقد تعاقبت على الهند دول إسلامية وممالك وسلالات حاكمة، وكان في تاريخها من مظاهر القوة والعمران والحضارة ما لا سبيل إلى إنكاره، ولكن كان فيه كذلك من الحروب والفتن والمظالم والصراع على السلطان ما لا يجوز أن نغفل عنه.

ولم تكن تلك الدول، في كثير من أحوالها، دولًا تقوم على وحدة المسلمين أو على تحقيق مثل الإسلام العليا بقدر ما كانت ممالك وراثية، يتنازعها الأمراء والملوك، ويقتتل فيها الإخوة والأبناء، ويطمع كل فريق في السلطان الذي في يد الآخر.

وكم شهدت تلك الممالك من حروب دامية بين أبناء الأسرة الواحدة! وكم عرفت من مؤامرات ودسائس، ومن عهود تنقض، ووعود لا تحفظ، ودماء تسفك في سبيل الملك! حتى لقد كان انتقال السلطان من حاكم إلى آخر، في بعض العصور، إيذانًا بفتنة جديدة، لا ينجو منها القريب ولا البعيد.

ولم يكن جميع ملوك المسلمين في الهند على سواء في الصلاح والفساد؛ فقد كان فيهم من عرف بالعدل، ورعاية العلم، وحماية الدين، والاهتمام بشؤون الرعية. ولكن كان فيهم كذلك من غلبت عليه شهوات السلطان، واستولى عليه حب الترف، وانصرف إلى الملذات، ولم يكن من الإسلام عنده إلا الاسم، أو بعض المظاهر التي يحرص عليها الملوك حين يريدون أن يكسوا سلطانهم ثوبًا من الشرعية الدينية.

وكان بعضهم يقيم شعائر الدين، ويظهر الحرص على فرائضه، وبعضهم يتهاون في ذلك، بل كان منهم من عرف بشرب الخمر، والانغماس في اللهو، وارتكاب المظالم، والتوسع في أسباب الترف والنعيم.

ولم يكن نشر الإسلام، ولا إصلاح أحوال المسلمين، هو الغرض الأول عند كثير من هؤلاء الحكام، وإنما كان الاحتفاظ بالملك، وتوسيع السلطان، ومغالبة الخصوم، وتوريث العرش للأبناء.

ومن هنا لم يكن غريبًا أن ينظر بعض مسلمي الهند إلى تلك الحكومات نظرة تخلو من الحنين، وأن يفضلوا عليها حكمًا أجنبيًا يرون أنه أقدر على حفظ الأمن وإقامة النظام، وإن كان هذا الحكم نفسه لا يخلو من مظالم الاستعمار، وما يتصل به من استغلال البلاد وإخضاع أهلها لمصالح الدولة الحاكمة.

غير أن هذا التفسير لا ينبغي أن يحملنا على التسليم بأن الحكم الإنجليزي كان خيرًا مطلقًا، أو أن الحكم الإسلامي في الهند كان شرًا مطلقًا. فالتاريخ أعقد من هذه المقابلة اليسيرة، وفي كل عصر من عصوره وجوه من الخير والشر، ومن العدل والظلم، لا يصح أن نطمس بعضها في سبيل إبراز بعضها الآخر.

إنما الذي نستطيع أن نقوله الآن هو أن تأييد الميرزا غلام أحمد للحكومة الإنجليزية لم ينشأ من فراغ، ولم يكن موقفًا يستحيل فهمه إلا إذا افترضنا علاقة خفية بينه وبين السلطة الاستعمارية. فقد كان في الهند من العلماء والمفكرين من يرى في الحكم الإنجليزي مصلحة، أو يعتقد أن مقاومته لا تجلب على المسلمين إلا مزيدًا من الضعف والاضطراب.

(٣)

أحوال العالم الإسلامي في عصر الميرزا

لعلنا لا نستطيع أن نفهم موقف الميرزا غلام أحمد من الحكومة الإنجليزية، ولا أن نفهم موقف كثير من علماء الهند الذين شاركوه في الثناء عليها، إلا إذا

رجعنا قليلًا إلى أحوال العالم الإسلامي في ذلك العصر، ونظرنا فيما كانت عليه دوله من ضعف واضطراب، وما كان يسودها من استبداد وفساد، وما أصاب مجتمعاتها من انحلال في نظم الحكم، وتراجع في أسباب العلم والعمران.

وقد صور المؤرخ الأمريكي استورد أحوال الممالك الإسلامية في ذلك العصر تصويرًا شديد القسوة، لا يكاد يترك فيها موضعًا للفضيلة، ولا مجالًا للإصلاح، فقال:

"لقد استغرقت الأمم الإسلامية في إتباع الأهواء والشهوات وماتت الفضيلة في نفوس الناس، وساد الجهل، وانطفأت قبسات العلم، وانقلبت الحكومات الإسلامية إلى مطايا للاستبداد والفوضى والاغتيال.. فلا يرى في العالم الإسلامي، في ذلك العهد، سوى المستبدين الغاشمين كسلطان تركية وأواخر ملوك المغول في الهند، يحكمون حكما واهنا قاسي القوة متلاشي الصبغة، وقام كثير من الولاة والأمراء بالخروج على الدولة وإنشاء حكومات مستقلة مستبدة، فكثر السلب والنهب، وفقد الأمن وصارت السماء تمطر ظلما وجورا، وجاء فوق جميع ذلك رجال الدين المستبدون يزيدون الرعايا إرهاقا فوق إرهاق. وغشي الدين غاشية سوداء، فألبست الوحدانية سجفا من الخرافات وقشور الصوفية، وخلت المساجد من أرباب الصلوات، وكثر الأدعياء الجهلاء وطوائف الفقراء والدراويش الذين يخرجون من مكان إلى مكان يحملون في أعناقهم التمائم والتعاويذ والسبحات ويوهمون الناس بالباطل والشبهات، ويرغبونهم في الحج إلى قبور الأولياء، وغابت عن الناس فضائل القرآن، فصار يشرب الخمر والأفيون في كل مكان، وانتشرت الرذائل وهتك ستر الحرمات بغير خشية ولا استحياء"[٧٢].

وهذه صورة قاتمة حقًا، قد يكون فيها من التعميم والمبالغة ما يدعو إلى التحفظ، لكنها تكشف عن نظرة إلى أحوال العالم الإسلامي في أواخر عصور دوله الكبرى، حين أخذ الضعف يدب في أركان الحكم، وأخذ الأمراء

يتنازعون السلطان، وأصبحت الدولة في كثير من الأحيان عاجزة عن حماية نفسها، فضلًا عن حماية رعاياها.

والغريب أن ميرزا غلام أحمد نفسه لم يكن بعيدًا عن هذه النظرة، بل كان يصف أحوال الممالك الإسلامية وصفًا يقارب ما ذهب إليه ذلك المؤرخ، وإن اختلف عنه في العبارة والأسلوب. وقد صور انهيار الدول الإسلامية تصويرًا يجمع بين النقد الأخلاقي والتفسير الديني للتاريخ، فقال:

"وبعد ذلك الأيام قلب الله سلطنة الإسلام، وتطرق الاختلال والضعف فيها، ليصيب الذين أجرموا من الملوك، صغار وعذاب شديد بما كانوا نسوا حدود الله وبما كانوا يعتدون. فصاروا طرائق قددا، يبغي بعضهم على بعض، ويقتلون أنفسهم ويفسدون. وتركوا كل رشد وصلاح، ومالوا إلى ما يباين الورع وكانوا يعتدون. ولم يبق فيهم من يتعاشر بالمعروف، ويرحم الضعيف المؤوف، بل عاقب بعضهم بعضا بالسيوف. وأرادوا أن يأكلوا شركاءهم، ويستأصلوا إخوانهم، وأكابرهم وآباءهم، وكانوا من بعدهم كالذين لا شريك لهم في الملك وهم متوحدون. وأكثرهم كانوا يعملون السيئات، ويستوفون دقائق الشهوات، ويتركون فرائض الله وحدوده، وإلى شرك الأهواء يوفضون ثم لا يقصرون. وفرحوا بما عندهم من الدنيا، واستقروا طرقا منكرة، واخذوا سبلا منقلة، وطغوا وزاغوا، وانتهى أمرهم إلى فساد ذات البين، فسقطوا من الزين في الشين، فغير زمانهم، وقلب دهرهم، ذلك بان الله لا يرضي أن يرث أرضه الفاسقون. وكان بعضهم كمثل الذين ارتدوا من دين الإسلام، وخلعوا عنهم رداء أسوة خير الأنام، وكانوا لا يعرفون نعماء الله ولا يشكرون. فغضب الله عليهم، ومزق ملكهم، وجعله عضين، وبعث أقواما كانوا يبسطون أيديهم إلى ممالكهم ويقتسمون"[٧٣].

وليس من العسير أن نتبين الفكرة التي يقوم عليها هذا الكلام؛ فالميرزا يرى أن الدول الإسلامية لم تفقد سلطانها لمجرد أن أعداءها كانوا أقوى منها، وإنما

فقدته لأنها أفسدت أمر نفسها، وخرج حكامها عن حدود العدل، واستسلموا للشهوات، وتنازعوا الملك، وسفكوا الدماء، حتى استحقوا، في نظره، أن يسلبهم الله ما كانوا فيه من سلطان.

فالنظرة إلى الحكومات الإسلامية القديمة قد تساعدنا على فهم ذلك الميل إلى الحكم الإنجليزي، الذي ظهر عند طائفة من علماء الهند ومفكريها. وكان من الطبيعي أن يسأل بعض هؤلاء أنفسهم: ماذا يخسر المسلمون إذا زالت عنهم حكومات تستبد بهم، وتستأثر بخيرات بلادهم، وتترك عامة الناس في الفقر والخوف، وجاءت مكانها حكومة أجنبية تحفظ الأمن، وتقيم المحاكم، وتكفل للناس حرية العبادة، وإن كانت تستغل ثروات البلاد وتنتفع بخيراتها؟

أليس من الممكن، في نظر هؤلاء، أن يكون حكم الأجنبي الذي يقيم العدل خيرًا من حكم القريب الذي يستبد ويظلم؟ وهل ينتفع عامة المسلمين من كون الحاكم مسلمًا، إذا كان لا يعرف من الإسلام إلا اسمه، ولا يرى في الرعية إلا وسيلة لجمع المال، ولا يتورع عن سفك الدماء في سبيل الاحتفاظ بملكه؟

هكذا أخذت النظرة النفعية، أو البرجماتية كما نسميها اليوم، تغلب على تفكير بعض أهل الرأي في الهند. فلم يعودوا ينظرون إلى الحكم من حيث دين الحاكم وحده، إنما أخذوا ينظرون إليه من حيث ما يحققه من أمن واستقرار، وما يتيحه من فرص للحياة والعمل والتعليم والعبادة.

ولم يكن هذا التفكير خاليًا من أسباب تدعو إليه؛ فقد كانت الهند قد عرفت من الحروب والصراعات السياسية والطائفية ما جعل كثيرًا من أهلها يتطلعون إلى سلطة قوية تستطيع أن تضع حدًا للفوضى، وأن تحول بين الجماعات المتنازعة وبين العودة إلى الاقتتال.

وحين بسط الإنجليز سلطانهم على البلاد، رأى بعض علماء المسلمين أن حياتهم قد أخذت تميل إلى شيء من الاستقرار، وأنهم أصبحوا أقدر على ممارسة شعائر دينهم، وإقامة مساجدهم، وتعليم أبنائهم، وتأليف كتبهم، والدعوة إلى

مذاهبهم، دون أن يخشوا في كل يوم انقلابًا في الحكم، أو غارة من أمير، أو فتنة بين طائفتين.

ولم تكن الخصومات القديمة بين المسلمين والهندوس قد انتهت، ولكنها أخذت، في بعض مظاهرها، تنتقل من ميادين القتال إلى ميادين الجدل والكتابة. فبعد أن كانت السيوف والرماح أدوات النزاع، أصبحت الصحف والكتب والمناظرات من أبرز وسائله.

وقد أقام الإنجليز محاكم، وعينوا قضاة، ووضعوا نظمًا للفصل في الخصومات، وأظهروا، في بعض شؤون الإدارة والقضاء، حرصًا على اتباع الإجراءات والقوانين. وسواء أكانت هذه النزاهة صادقة في جميع أحوالها، أم كان فيها من النفاق السياسي ما يخدم مصالح الحكم، فقد كان لها أثر في نفوس الذين قارنوا بين ما عرفوه من اضطراب سابق وما رأوه من انتظام جديد.

ولعل في هذا مفارقة تستحق التأمل؛ فإن المسلمين والهندوس، الذين طالما تنازع بعض حكامهم السلطة والنفوذ، وجدوا أنفسهم خاضعين لسلطان ثالث، لا ينتمي إلى أحد الفريقين، لكنه يملك من القوة والتنظيم ما يمكنه من فرض إرادته عليهما جميعًا.

وكأن الخصومة قد حُسمت، لا بانتصار أحد المتخاصمين، وإنما بخروج الأمر من أيديهما معًا، وانتقاله إلى قوة أجنبية استطاعت أن تفرض النظام، وأن تستأثر في الوقت نفسه بمنافع السلطان.

لهذا فإن كثيرًا من العلماء الذين أثنوا على الحكومة الإنجليزية لم يكونوا غافلين عن هذا الفرق، ولكنهم كانوا يرون أن ما ينالونه من أمن وحرية دينية خير من العودة إلى الفتن والحروب التي خشوا تجددها.

كذلك فإن العادة كان لها أثر لا ينبغي إغفاله. فقد أخذ العلماء والأعيان وكبار الملاك وأصحاب المصالح ينظمون حياتهم على أساس الحكم القائم،

ويكيفون شؤونهم وفق نظمه وقوانينه، حتى أصبح الاستقرار في ظله جزءًا من حياتهم اليومية. ولم يكن يسيرًا على هؤلاء أن يتخلوا عن نظام عرفوه، واستقرت مصالحهم في كنفه، ليقبلوا على نظام آخر لا يعلمون ما يأتيهم به من خير أو شر. فالإنسان قد يؤثر ما ألفه، وإن لم يكن راضيًا عنه كل الرضا، على ما يجهله، وإن كان يرجو منه خيرًا مما هو فيه.

هكذا اجتمعت المصلحة والخوف والعادة في تكوين موقف سياسي يميل إلى المحافظة على الحكم الإنجليزي، وتجنب مقاومته خشية من الفوضى، وحرصًا على المصالح، واعتقادًا بأن البديل قد يكون أشد ضررًا.

أما ميرزا غلام أحمد، فقد كان يرى في تلك الحكومة حكومة عادلة، تتولى أمرها ملكة رحيمة، لا يضام في سلطانها أحد، ولا يمنع المسلم في ظلها من أداء فرائض دينه أو الدعوة إليه. ولعله كان يجد في موقفه هذا شبهًا بما كان من أمر المسلمين الأوائل حين أمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالهجرة إلى الحبشة، والاحتماء بملكها النجاشي، الذي كان معروفًا بالعدل، وإن لم يكن يومئذ على دينهم.

فكما وجد المسلمون الأوائل في بلاد النجاشي مأمنًا من اضطهاد قريش، كان ميرزا غلام أحمد يرى أنه وجد في ظل الحكومة الإنجليزية مأمنًا من خصومه الذين كانوا يشتدون عليه في التكذيب والتشهير، وربما خشي من بعضهم أن يتجاوزوا الخصومة بالقول إلى الاعتداء بالفعل.

ولم يكتف الميرزا بهذا المعنى السياسي، بل أضفى عليه لونًا دينيًا، واستعار له صورة قرآنية، حين شبه حاله في ظل الحكومة الإنجليزية بحال عيسى ابن مريم، الذي آواه الله إلى ربوة ذات قرار ومعين.

وقد عبر عن ذلك بقوله:

"ومن ثم فقد قد أوى الميرزا إلى ربوة هذه الحكومة الشاهقة حيث لا تصل إليه أيدي المسلمين، وقد تدفقت في بلاد الانجليز ينابيع العلوم الحقة، وأصبح في مأمن وقرار من هجمات الأشرار، وأصبح حاله كحال عيسى بن مريم، الذي آواه الله إلى ربوة ذات قرار ومعين".[٧٤]

وهذا التشبيه جدير بالتأمل؛ فإن الميرزا لا يصور الحكومة الإنجليزية مجرد سلطة سياسية ينبغي طاعتها، إنما يجعلها في هذا التصوير ملجأً يحتمي به من أعدائه، وموضعًا للأمن بعد الخوف، ومظهرًا من مظاهر العناية التي يعتقد أن الله أحاطه بها.

وليس من العسير أن نفهم ما كان لهذا الشعور من أثر في نفسه؛ فقد كان الرجل يخوض خصومات دينية عنيفة، ويواجه تكذيبًا متصلًا من علماء المسلمين، ويرى أن دعوته لا تستطيع أن تنتشر إلا إذا أتيح له أن يكتب ويتحدث ويناظر، دون أن يتعرض لمنعه أو الاعتداء عليه.

ومن هنا كان يقدر ما أتاحته له الحكومة الإنجليزية من حرية التأليف والنشر والمناظرة، ويرى في هذه الحرية نعمة تستوجب الشكر.

وقد أفصح عن ذلك في موضع آخر، وأطال في تعداد ما رآه من محاسن الحكم الإنجليزي، فقال:

"فالحمد لله الذي بدلنا من بعد خوفنا أمنا، وأعطانا مليكة رحيمة كريمة، ما ترى في عمالها سطوة المتحكمين، ونضنضة اللادغين العاضين، بل هم على الضعفاء يرحمون.. إنهم أعطونا حرية تامة في إشاعة الدين، وتأليف الكتب وإقامة البراهين، والوعظ ودعوة الخلق إلى الإسلام، وفي الصوم والصلاة والحج والزكاة.. وأكثر قضايا الشريعة يردون، ويستفتون علماء الإسلام في معاملات المسلمين ولا يعتدون. ويفتشون عند كل حكم وقضاء، وفصل وإمضاء، ولا يستعجلون. وظهرت في أيامهم علوم الإسلام، وسنن خير الأنام صلى الله عليه وسلم، ولا ينكرها إلا المتعصبون. فكم من مدارس عمروها،

وأشاعوا أنواع الفنون، وأخرجوا كل ما كان كالمدفون، ورتبوا فيها قواعد الامتحان، ليكرم الطالب أو يهان"[٧٥].

وهذا النص يكشف عن جوانب متعددة من نظرة الميرزا إلى الحكم الإنجليزي.

فهو يرى أولًا أن هذا الحكم قد نقل الناس من الخوف إلى الأمن، ومن الاضطراب إلى الاستقرار. ويرى ثانيًا أن الملكة الإنجليزية كانت رحيمة عادلة، وأن موظفيها لم يكونوا، في الجملة، من أهل البطش والاستبداد، بل كانوا أقرب إلى الرفق بالضعفاء والإنصاف بين المتخاصمين.

ثم هو يجعل حرية الدين من أعظم حسنات هذا الحكم؛ فقد أتاح للمسلمين أن ينشروا دينهم، ويؤلفوا الكتب في الدفاع عنه، ويقيموا البراهين على صحته، ويدعوا الناس إليه، ويؤدوا ما عليهم من صلاة وصيام وحج وزكاة.

ولم يقف عند الحرية الدينية، بل أثنى على نظام القضاء، وما كان يراه من عناية الحكام بالفصل في الخصومات، والرجوع إلى علماء المسلمين في بعض مسائل الأحوال والمعاملات التي تتصل بالشريعة.

ثم انتقل إلى التعليم، فأشاد بما أنشأه الإنجليز من مدارس، وما نشروه من علوم وفنون، وما وضعوه من نظم للامتحان والتقويم، حتى أصبح التعليم، في نظره، أكثر انتظامًا، وأقدر على التمييز بين المجتهد والمقصر.

وهكذا نرى أن ثناء الميرزا على الحكومة الإنجليزية لم يكن قائمًا على عبارة عابرة، ولا على موقف سياسي محدود، إنما كان يقوم على تصور متكامل، يرى فيه أن هذه الحكومة قد وفرت للناس من الأمن والحرية والعدل والتعليم ما لم تكن توفره لهم الحكومات التي سبقتها.

وقد أفصح عن هذا المعنى في عبارة طويلة، جرى فيها على عادته من السجع، والموازنة بين الألفاظ، والاستشهاد بالمعاني الدينية، فقال:

"أتريدون أن تسيئوا إلى قوم أحسنوا إليكم والله لا يحب الكفارين الغامطين، ومن إحسانهم أنكم تعيشون بالأمن والأمان، وقد كنتم تخطفون قبل هذه الدولة في هذه البلدان.. وأما اليوم فلا يؤذيكم ذباب ولا بقة، ولا أحد من الجيران.. وإن ليلكم أقرب إلى الأمن من نهار قوم خلت قبل هذا الزمان، ومن الدولة حفظة عليكم لتعصموا من اللصوص وأهل العدوان، وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان. إنا رئينا من قبلها زمانا موجعا من دولة الحطمة، واليوم بجنتها عرضت علينا الجنة نقطف من ثمارها، ونأوي إلى أشجارها.. ولذلك قلت غير مرة إن الجهاد ورفع السيف عليهم ذنب عظيم، وكيف يؤذى المحسن من هو كريم، ومن آذى محسنه فهو لئيم، وإن كفران خير أصابك من الإنسان أو الحيوان، ما هو إلا كفران نعمة الرحمن، وإن أقسى القلوب عند الله الكريم، قلب ينسى إحسان المحسن الرحيم، ويؤذي رجلا آواه إليه كالمحبوب، ونجاه من الكروب، ومن أساء إلى المحسن فهو قلب ملعون"[٧٦].

وهذا النص، على ما فيه من إسراف في الثناء، يكشف عن أصل من الأصول التي كان الميرزا يبني عليها موقفه من الحكومة الإنجليزية. فهو لا ينظر إلى هذه الحكومة من حيث إنها أجنبية تحكم بلادًا ليست بلادها، وإنما ينظر إليها من حيث إنها، في تقديره، قد أحسنت إلى الناس، وحفظت لهم أمنهم، وصانت حياتهم من الفوضى والاعتداء.

لكن هذا التصور، مهما كان صادقًا في نفس صاحبه، يظل تصورًا صادرًا عن رجل عاش في ظروف معينة، وانتفع بحريات معينة، ونظر إلى الحكم من الزاوية التي كانت تهمه وتهم دعوته.

فليس من الضروري أن تكون الحرية التي وجدها الميرزا لنفسه هي الحرية التي وجدها جميع أهل الهند، ولا أن يكون العدل الذي رآه في بعض المحاكم دليلًا على عدل النظام الاستعماري في جميع شؤونه، ولا أن تكون المدارس التي

أنشأها الإنجليز كافية لمحو ما كان يترتب على حكمهم من تبعية سياسية واقتصادية.

وهنا ينبغي أن نفرق بين أمرين كثيرًا ما يختلطان في الجدل حول هذه المسألة: أن يكون الميرزا قد رأى في الحكم الإنجليزي منافع حقيقية، وأن يكون الحكم الإنجليزي قد قام على العدل الخالص، ولم يكن له من الغايات إلا إصلاح أحوال الهند.

فالأمر الأول يتعلق بتجربة الميرزا وتقديره للأحداث، أما الثاني فيتعلق بطبيعة الاستعمار البريطاني نفسه، وما كان له من مصالح وأغراض، وما اتبعه من وسائل في إدارة البلاد وإخضاعها لسلطانه.

وقد يكون الميرزا صادقًا في شعوره بالامتنان للحكومة التي أتاحت له نشر دعوته، دون أن يكون حكمه على هذه الحكومة حكمًا شاملًا يستوعب جميع آثار وجودها في الهند.

وقد يكون خصومه محقين في نقد ولائه الشديد للحكومة الإنجليزية، دون أن يكونوا محقين في اتخاذ هذا الولاء وحده دليلًا على أن دعوته كانت من صنع تلك الحكومة أو أنها قامت بأمر منها.

فلا نريد أن نحاكم الميرزا إلى مفاهيم عصرنا دون أن نراعي الظروف التي عاش فيها، وما كان يراه من أحوال المسلمين في الهند.

وهذا هو الموضع الذي ينبغي أن يقف عنده الباحث المتجرد؛ فلا ينكر على الرجل ما ثبت من أقواله، ولا يحمل هذه الأقوال ما لا تحتمل، ولا يجعل من الثناء على سلطة أجنبية دليلًا كافيًا على العمالة لها، كما لا يجعل من اشتراك بعض العلماء معه في الثناء عليها برهانًا على سلامة موقفه من كل نقد.

فإذا استوفينا هذه الجوانب، وأضفنا إليها ما تقدم من دراسة حياته وكتبه وتنبؤاته، أمكننا أن نقترب من فهم شخصيته فهمًا أوسع، وأن نضع مواقفه في

مواضعها من التاريخ، دون أن نضطر إلى التسليم بكل ما يقوله أتباعه، أو بكل ما يرويه خصومه.

لكن الأمر الذي يستحق عناية خاصة أن هذا الثناء الشديد على الحكومة الإنجليزية لم يمنع الميرزا من أن يتخذ موقفًا بالغ القسوة من المسيحية ودعاتها، وأن يجعل انتشار المبشرين النصارى في الهند من أعظم الفتن التي ابتلي بها المسلمون في آخر الزمان.

وهنا تظهر ناحية أخرى من شخصيته، قد تبدو لأول وهلة متناقضة مع ما تقدم من أقواله، لكنها تصبح مفهومة إذا ميزنا بين موقفه من الحكومة الإنجليزية بوصفها سلطة سياسية، وموقفه من المسيحية بوصفها عقيدة دينية كان يرى أنها تناقض عقائد الإسلام، ومن المبشرين بوصفهم خصومًا يسعون إلى إضعاف عقيدة المسلمين.

وهذا يقودنا إلى باب آخر من أبواب تفكيره، هو باب التأويلات التي كان يحمل عليها النصوص الدينية، في مواجهة شبهات المبشرين، ولا سيما ما اتصل منها بعلامات آخر الزمان، وخروج الدجال، ويأجوج ومأجوج، ونزول المسيح الموعود.

(٤)

الدجال ويأجوج ومأجوج

لعل من أبرز ما يميز ميرزا غلام أحمد في تفسيره للنصوص الدينية أنه لم يكن يقف دائمًا عند المعاني الظاهرة التي جرى عليها كثير من المفسرين، إنما كان يميل إلى التأويل، ويرد ما ورد في بعض الأخبار من أشخاص وحوادث خارقة إلى أمم وجماعات وظواهر تاريخية يراها قائمة في عصره.

وقد كان هذا المنهج شديد الاتصال بدعواه أنه المسيح الموعود؛ لأن ظهور المسيح، في التصور الديني الذي كان يناقشه، مقترن بخروج الدجال ويأجوج

ومأجوج، فإذا لم يكن هؤلاء قد ظهروا على الصورة التي يتخيلها الناس، أمكن لخصومه أن يحتجوا عليه بأن زمان المسيح الموعود لم يأت بعد.

ومن هنا كان ميرزا غلام أحمد حريصًا على أن يثبت أن تلك العلامات قد ظهرت بالفعل، لكن الناس لم يعرفوها لأنهم أخطؤوا في فهم النصوص، وحملوا ما ورد فيها من استعارات ورموز على ظواهرها الحسية.

وقد رأى أن الدجال ويأجوج ومأجوج ليسوا بالضرورة أشخاصًا أو جماعات تظهر على الهيئة التي صورتها بعض الروايات في أذهان الناس، وإنما هم أمم وقوى عظيمة ظهرت في العصر الحديث، واستولت على أنحاء واسعة من الأرض، وبلغت من العلم والصناعة والسلطان مبلغًا لم تبلغه الأمم التي سبقتها.

وكان يقصد بذلك الدول الأوروبية، ولا سيما الروس والبريطانيين ومن اتصل بهم من الشعوب الغربية، ويرى أن ما بلغته هذه الأمم من التقدم الصناعي، وما امتلكته من وسائل القوة، وما بسطته من نفوذ على بلاد العالم، إنما يوافق ما ورد في النصوص من أوصاف يأجوج ومأجوج.

وقد عرض هذا التأويل في عبارة طويلة، مزج فيها بين وصف القوة الأوروبية ونقد المسيحية، فقال:

"هي استعارة لطيفة مخبرة عن وجود قوم يعلون الأرض ومن كل حدب ينسلون، وهم قوم النصارى الذين لهم سابقة في التلبيس وعجائب الصنع، وعمروا الأرض أكثر مما عمرت من قبل، وترون في أعمالهم الخوارق كأنهم يسحرون. أخذت الخلق حيرة من إيجاداتهم، ونوادر صناعاتهم، وأضلوا خلقا كثيرا مما يصنعون ومما يمكرون. أحاطت تلبيساتهم على الأرض، ونجسوا وجهها، وأخلطوا الباطل بالحق ويدعون الناس إلى الشرك والدهرية والإباحية وكذلك يفعلون...

وقالوا إن المسيح الموعود لا يجيء إلا في وقت خروج الدجال وخروج يأجوج ومأجوج، وما نرى أحدا منهم خارجا، فكيف يجوز أن يستقدم المسيح وهم يستأخرون؟ فأعملوا إن هذان لاسمان لقوم تفرق شعبهم في زماننا هذا آخر الزمان وهم في وصف متشاركون، وهم قوم الروس وقوم البراطنة (الدولة البريطانية) وإخوانهم، والدجال فيهم فيح قسيسين ودعاة الإنجيل، الذي يخلطون الباطل بالحق ويدجلون. وأعدت لهم الهند متكئا، وحقت كلمة نبينا صلى الله عليه وسلم، أنهم يخرجون من بلاد الشرق، فهم من مشرق الهند خارجون...

ألا ترون أن الله مكن هذه الأقوام في أكثر الأرض، وأرسل عليهم السماء مدرارا وآتاهم من كل شيء سببا وأعانهم في كل ما يكسبون"[٧٧].

وهذا النص جدير بأن يكشف عن الطريقة التي كان الميرزا يصل بها بين النصوص الدينية والوقائع التاريخية المعاصرة له. فهو يبدأ من وصف ورد في أخبار آخر الزمان، ثم ينظر إلى ما حوله من أحوال العالم، فيرى الأمم الأوروبية قد انتشرت في الأرض، وامتدت أيديها إلى بلاد الشرق والغرب، وأقامت المصانع، وأنشأت الآلات، واخترعت من الوسائل ما يثير دهشة الناس، حتى لكأن أعمالها ضرب من الخوارق التي يعجز غيرها عن الإتيان بمثلها.

ثم يعود إلى النصوص، فيرى أن هذه القوة المنتشرة، وهذه الصناعات العجيبة، وهذا السلطان الواسع، إنما هي المعاني التي أريدت بتلك الأوصاف القديمة.

وهكذا يصبح يأجوج ومأجوج عنده أسماء لجماعات بشرية معروفة، لا لكائنات مجهولة تنتظر ظهورها في مستقبل بعيد. ويصبح الدجال متمثلًا في المبشرين المسيحيين الذين كانوا ينتشرون في الهند، ويجادلون المسلمين في عقائدهم، ويسعون إلى إدخالهم في المسيحية.

وفي هذا التأويل ما يدل على أن الميرزا كان شديد التأثر بما شهده عصره من تقدم أوروبا العلمي والصناعي، وما ترتب عليه من اتساع سلطانها السياسي والديني. فقد كانت تلك التحولات من الضخامة بمكان بحيث بدت له كأنها تحقق ما ورد في الأخبار من انقلاب أحوال العالم في آخر الزمان.

على أن الميرزا لم يكن يرى في تقدم الأمم الأوروبية الصناعي دليلًا على صحة عقائدها الدينية، بل كان يفصل بين الأمرين فصلًا واضحًا. فهو يعترف لها بالقوة والقدرة على الاختراع والتنظيم، ولكنه يتهم دعاتها الدينيين بالمكر والتلبيس، ويذهب إلى أنهم يستغلون ما في أيديهم من مال ونفوذ لإغراء الناس بالدخول في المسيحية.

وقد بلغ من شدة إنكاره على المبشرين أنه صورهم تصويرًا لا يكاد يترك لهم عملًا إلا جعله وسيلة للخداع، ولا إحسانًا إلا رده إلى غرض خفي، ولا عونًا يقدمونه إلى الفقراء والضعفاء إلا رأى وراءه رغبة في تحويلهم عن دينهم.

فقال في وصفهم:

"وإنهم قوم تفور المكائد من لسانهم وعينيهم وأنفهم وأذنيهم ويديهم وأصدريهم ورجليهم وهذرويهم.. وأرى كل مضغة من أعضائهم واثبة كالماكرين. فسد الزمان وعم الفسق والعدوان، وتنصرت الديار والبلدان والله المستعان. والناس يدلجون في الليلة الليلاء، ويعرضون عن الشمس والضياء، ويضيعون الإيمان للأهواء متعمدين. وأرى القسيسين كالذي أكثبه قنص، أو بدت له فرص، وأجدهم بأنواع الحيل قانصين. ومن مكائدهم أنهم يأسون جراح الموهوص، ويريشون جناح المقصوص، لعلهم يسخرون قوما طامعين. يرغبون ضلا بن ضل، ويفرضون له من كل كثير وقل، لعلهم يحبسونه بغل، ثم يسوقونه في هوة الهالكين. يبادرون إلى جبر الكسير، وفك الأسير، ومواساة الفقير، بشرط أن يدخل في دينهم الذي هو وقود السعير. ويرغبونهم إلى بناتهم، وأنواع لذاتهم ليغتر الخلق بجهلاتهم ويجعلونهم كأنفسهم مفسدين. فالناس لا

يرجعون إليهم بأناجيل متلوة بل بخطبة مجلوة أو بمال مجان كالناهبين. ولا يتنصرون لأعتاب الرءوف البر، بل يهرولون لاجتلاب الدر لكي يكونوا متنعمين. كذلك أشاعوا الضلالات ومدوا أطنابها وفتحوا من كل جهة بابها، ودعوا طلابها.. وكذلك كانت فخ سيرهم وشباك حيلهم، ولأجلها اصطف لديهم زمر الكسالى، لا يعلمون إلا الأكل والشرب والدلال.. وكذلك لا يألوا القسيسون جهدا في إضلال العوام، وينعمون على الذين هم كالأنعام، وينقصون عليهم أيادي الأنعام، ويوطنونهم أمنع مقام من الإكرام، وتراهم مكبين على الحطام كأنهم هنيدة من راغية، أو ثلة من ثاغية، فهؤلاء هم الدجال المعهود فليسر عنك إنكارك المردود"[٧٨].

وليس من اليسير أن نجد في هذا الكلام شيئًا من الاعتدال الذي وجدناه في ثنائه على الحكومة الإنجليزية؛ فقد انقلبت الصورة هنا انقلابًا يكاد يكون تامًا. فالقوم الذين كان يمتدح سلطانهم السياسي، ويشكر لهم ما أتاحوه من أمن وحرية، أصبح دعاتهم الدينيون عنده أهل مكر وخداع، لا يكاد يصدر عنهم عمل إلا وهو مشوب بغرض خفي.

وقد صور الميرزا المبشرين المسيحيين كأنهم صيادون ينصبون شباكهم للناس، ويتحينون فرص الضعف والحاجة، فإذا وجدوا فقيرًا أعانوه، أو مريضًا داووه، أو أسيرًا سعوا في إطلاقه، أو محتاجًا أغروه بالمال والراحة، ولكنهم لا يفعلون ذلك، في رأيه، ابتغاء الإحسان لذاته، وإنما يتخذونه سبيلًا إلى استمالة النفوس وإدخالها في دينهم.

وهو يرى أن ما يقدمه هؤلاء المبشرون من معونة مادية قد يكون أشد تأثيرًا في العامة من الحجج الدينية نفسها؛ لأن الفقير قد يضعف أمام المال، والمريض قد يتعلق بمن يعده بالشفاء، والمحتاج قد يقبل من العقائد ما لم يكن ليقبله لو لم تضطره الحاجة.

ومن هنا كان يذهب إلى أن انتشار المسيحية في بعض البلاد لم يكن نتيجة اقتناع الناس بصحة تعاليمها وحدها، وإنما كان، في جانب منه على الأقل، ثمرة ما بذله المبشرون من أموال، وما أقاموه من مؤسسات، وما قدموه من منافع دنيوية.

ولعلنا نستطيع أن نفهم هذا النقد إذا تذكرنا ما كان بين المبشرين المسيحيين وعلماء المسلمين في الهند من خصومات دينية شديدة، وما كان يجري بينهم من مناظرات ومجادلات، وما كان الميرزا نفسه يخوضه من معارك فكرية مع دعاة المسيحية.

فالميرزا قد جعل هؤلاء المبشرين هم الدجال الذي ورد ذكره في أخبار آخر الزمان، وأنه رأى في انتشار دعوتهم، وفي استعمالهم المال والعلم والنفوذ، تحقيقًا لما كان يفهمه من أوصاف الدجال وفتنته.

وهنا تظهر مفارقة أخرى في تفكيره؛ فقد كان الميرزا يرى في الحكومة الإنجليزية نعمة تستوجب الشكر، وفي الحرية التي أتاحتها له دليلًا على عدلها، لكنه كان يرى في المبشرين الذين يعملون في ظل سلطانها فتنة دينية عظيمة، ويحملهم على أشد المحامل في تفسير مقاصدهم ووسائلهم.

فهو يشكر الإنجليز على إتاحة حرية الدعوة إلى الإسلام، ويحارب في الوقت نفسه الدعوة إلى المسيحية بما يملك من حجة وقلم.

وهذا الجمع بين الإعجاب بالقوة الأوروبية السياسية والعلمية، والخوف من نفوذها الديني، يكشف عن جانب مهم من عقلية ميرزا غلام أحمد، وعن طبيعة العصر الذي عاش فيه؛ فقد كان عصرًا يرى فيه المسلمون أوروبا متفوقة في الصناعة والتنظيم والسلطان، بينما كانوا يخشون أن يؤدي هذا التفوق إلى غلبة ثقافتها وعقائدها على مجتمعاتهم.

ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف أصبح التأويل الديني عند الميرزا وسيلة لقراءة الحوادث الكبرى التي كانت تقع أمام عينيه، وكيف ربط بين ظهور المسيح الموعود وبين انتشار المبشرين المسيحيين، وبين يأجوج ومأجوج وبين القوة الأوروبية التي بسطت سلطانها على أكثر أنحاء العالم.

(٥)

الميرزا وعلامات آخر الزمان

ولم يقف الميرزا غلام أحمد عند تأويل الدجال ويأجوج ومأجوج، ولا عند حمل ما ورد في أخبار آخر الزمان على الأمم الأوروبية وما بلغته من قوة وسلطان، وإنما مضى في هذا الطريق إلى غايته، فأخذ يتناول الآيات القرآنية التي تصف أهوال القيامة، ويصرفها عن معانيها التي جرى عليها كثير من المفسرين، ويحملها على ما شهده عصره من انقلاب في أحوال العالم، وما ظهر فيه من مخترعات ووسائل لم تكن معروفة للأجيال السابقة.

وكان الميرزا يرى أن الناس قد أخطؤوا حين انتظروا أن تقع علامات آخر الزمان على الصورة التي تخيلوها من ظاهر النصوص، وغفلوا عن أن هذه العلامات قد تحققت بالفعل، ولكن في صور جديدة لم يكونوا يتوقعونها. ومن هنا كان يذهب إلى أن مجيء المسيح الموعود لا ينبغي أن يكون موضع شك، ما دامت العلامات التي اقترن بها ظهوره قد أصبحت، في رأيه، ماثلة للعيان.

وقد خاطب الناس في هذا الشأن خطابًا جمع فيه بين الوعظ والإنذار، وبين وصف ما أصاب المجتمع من فساد، وما ظهر في العالم من فتن، فقال:

"أيها الناس قد جاءت علامات آخر الزمان، فلم في مجيء المسيح تشكون؟ تعالوا أتلوا عليكم بعضها لعلكم ترشدون، فمنها: أن نار الفتن والضلالات قد حشرت الناس من المشرق إلى المغرب، وفي ذلك ذكرى لقوم يتقون، وأتى

إبليس من بين أيدي الناس ومن خلفهم وعن شمائلهم وأبلسوا بما كسبوا، وما عصم من فتنة الله إلا من رحم، وحال بينهم وبين إيمانهم موج الضلالات فهم مغرقون.. وضاعت الأمانة وموضعها ومحي أثر الديانة، ووئد العلم وبقي العلماء كتنين، لا يعلمون الديانة ولا الدين، وإلى الأهواء يأفدون، والذين سموا أنفسهم مسلمين أكثرهم أمام ربهم يفسقون، ويشربون الخمر ويزنون، ويظلمون الناس وفي الشهادات يكذبون.." [٧٩].

هكذا يبدأ الميرزا من وصف أحوال الناس، لا من وصف المخترعات والآلات. فهو يرى أن الفساد قد استشرى، وأن الأمانة قد ضاعت، وأن العلم قد فقد أثره في إصلاح النفوس، وأن كثيرًا ممن ينتسبون إلى الدين قد ابتعدوا عن تعاليمه، حتى أصبحوا، في نظره، يحملون اسمه ولا يعملون بمقتضاه.

وليس هذا الوصف بعيدًا عما نجده عند كثير من المصلحين الذين يظهرون في أزمنة الاضطراب؛ فإنهم يرون في فساد الأخلاق، وضعف التدين، وانتشار الظلم، أمارات على أن المجتمع قد بلغ من الانحراف مبلغًا يحتاج معه إلى إصلاح عظيم.

لكن الميرزا لم يكن يكتفي بالدعوة إلى الإصلاح، إنما كان يجعل هذا الفساد نفسه علامة على اقتراب آخر الزمان، ودليلًا على أن العصر الذي ينبغي أن يظهر فيه المسيح الموعود قد جاء.

ثم انتقل إلى تفسير النار التي ورد ذكرها في أخبار الفتن، فلم يحملها على نار حسية تشتعل في الأرض، وإنما جعلها رمزًا للضلالات التي انتشرت من الغرب، وما صاحبها من إغراءات فكرية ومادية، فقال:

"واعلموا أن المراد من النار؛ نار الفتن التي جاءت من المغرب، وأحرقت أثواب التقوى، فتارة توعدت السفهاء من لهبها، وأخرى زينت في أعينهم نورها، وراودتهم عن أنفسهم فهم مفتونون." [٧٩]

وهنا نرى الميرزا يعود إلى فكرته التي عرضناها من قبل، وهي أن الغرب الأوروبي قد أصبح مصدرًا لقوة عظيمة، لا تقتصر على السلاح والسياسة والصناعة، وإنما تمتد إلى العقائد والأفكار والأخلاق.

فالنار عنده ليست نارًا تحرق الأجساد، وإنما هي فتنة تحرق التقوى، وتغري النفوس بما تعرضه عليها من مظاهر القوة والتمدن واللذة. وهي تارة تخيف الناس بسلطانها، وتارة تجذبهم بما فيها من بريق، حتى يصبحوا، في تصوره، أسرى لما جاءت به من مذاهب وأهواء.

ولعل أهم ما يلفت النظر في هذا التأويل أن الميرزا كان ينظر إلى الحضارة الأوروبية نظرة مزدوجة؛ فهو معجب بما بلغته من علم وصناعة وتنظيم، ولكنه شديد الخوف مما قد تحمله من أفكار وعقائد يراها مناقضة للدين. ولذلك كانت المخترعات الأوروبية عنده، في بعض المواضع، من نعم الله وآيات قدرته، بينما كانت الأفكار التي تصحب انتشار هذه الحضارة من الفتن التي تنذر بآخر الزمان.

ثم مضى الميرزا إلى تأويل طائفة من الآيات القرآنية التي تصف مشاهد كونية عظيمة، فرأى أنها تتضمن إشارات إلى ما ظهر في عصره من وسائل النقل والاتصال والطباعة، وإلى ما طرأ على حياة الناس من تغيرات لم تعرفها العصور السابقة.

فقال:

"ومن علامات آخر الزمان التي أخبر الله منها في القرآن واقعات نادرة تشاهدونها في هذا الزمان وتجدون، وقد بين لنا علاماته وقال: إذا الجبال سيرت، وإذا البحار فجرت، وإذا العشار عطلت، وإذا النفوس زوجت، وإذا الصحف نشرت، وإذا زلزلت الأرض زلزالها، وإذا الأرض مدت، وألقت ما فيها وتخلت، وإذا الكواكب انتثرت، وإذا الوحوش حشرت.. وفي كل ذلك أنباء آخر الزمان لقوم يتفكرون."

وهذه الآيات التي جمعها الميرزا من سور مختلفة، ورد كثير منها في سياق الحديث عن القيامة وما يصاحبها من انقلاب نظام الكون، ولكنه رأى أن فيها، فضلًا عن ذلك، إشارات إلى حوادث تقع في الدنيا قبل قيام الساعة، وأن ما شهده عصره من تطور علمي وصناعي إنما يكشف عن بعض معانيها التي كانت خافية على الأجيال السابقة.

وقد بدأ بتسيير الجبال، فحمله على ما أحدثه الإنسان في الأرض من شق الطرق، وإزالة العوائق الطبيعية، وقطع الجبال، وتسوية المرتفعات، حتى أصبحت المواضع التي كانت تحول بين الناس وبين الانتقال من بلد إلى بلد مهيأة للسير والعبور.

فقال:

"أما الجبال فقد رأيتم بأعينكم أن الجبال كيف سيرت وأزيلت من مواضعها وخيامها هدمت، وفنونها لاقت الوهاد وصفوفها تقوضت، تمشون على مناكبها وتأفدون".

وهذا التأويل يجعل تسيير الجبال، الذي ورد في القرآن في سياق المشاهد الكونية العظيمة، إشارة إلى ما يفعله الإنسان بوسائل العلم والهندسة من تغيير معالم الأرض، وشق الطرق في الجبال، وإزالة ما يعترض سبيل العمران.

ثم انتقل إلى تفجير البحار، فلم يفهمه على أنه اضطراب كوني يقع في آخر الزمان، وإنما حمله على ما أنشأه الإنسان من قنوات ومجاري مائية، وما توصل إليه من وسائل الري ونقل المياه إلى الأراضي التي كانت محرومة منها.

فقال:

"أما تفجير البحار فقد رأيتم أن الله بعث قوما فجروا البحار واجروا الأنهار وهم على تفجيرها مداومون، وأحاطوا على دقائق علم تفجير الأنهار،

وأفاضوها على كل واد غير ذي زرع، ليعمروا الأرض ويدفعوا بلايا القحط من أهلها وكذلك يعملون، لينتفعوا من الأرض حق الانتفاع فهم منتفعون."

هكذا أصبحت الآية عنده إشارة إلى ما بلغه الإنسان من القدرة على التحكم في المياه، وإقامة مشروعات الري، وإحياء الأرض الموات، وتحويل الأراضي القاحلة إلى أراضٍ صالحة للزراعة.

ولم يكن الميرزا يرى في هذه الأعمال مجرد إنجازات بشرية، وإنما كان يعدها من دلائل قدرة الله الذي سخر للإنسان أسباب العلم، ومكنه من الانتفاع بما أودعه في الأرض من قوى وموارد.

ثم جاء إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾، وهو من الآيات التي تتحدث عن مشاهد القيامة، والعشار هي النوق الحوامل التي كانت من أنفس أموال العرب وأعزها عليهم.

وقد ذهب كثير من المفسرين إلى أن معنى الآية أن الناس يتركون أعز أموالهم وأشدها تعلقًا بنفوسهم من هول ما يرونه يوم القيامة. ولكن الميرزا حملها على معنى آخر، ورأى أنها تشير إلى ظهور وسائل النقل الحديثة، التي أغنت الناس عن الإبل وغيرها من الدواب التي كانوا يعتمدون عليها في أسفارهم.

فقال:

"وأما تعطيل العشار؛ فهو إشارة إلى وابور البر الذي عطل العشار والقلاص فلا يسعى عليها، والخلق على الوابور راكبون. ويحملون عليه أوزارهم وأثقالهم، وكطي الأرض من ملك إلى ملك يصلون."

وكان يقصد بوابور البر القطار البخاري، الذي أصبح في عصره من أعظم وسائل النقل، يحمل الناس وأمتعتهم من بلد إلى بلد، ويقطع في ساعات أو أيام ما كانت القوافل تقطعه في أسابيع أو أشهر.

ولعل هذا التأويل من أكثر تأويلاته وضوحًا في الصلة بين النص القرآني والمخترعات الحديثة؛ فقد رأى أن تعطيل الإبل، وهي وسيلة النقل القديمة، قد تحقق بظهور القطار، الذي أخذ يحل محلها في نقل الناس والبضائع.

ثم انتقل الميرزا إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾، فرأى أن تزويج النفوس لا يقتصر على المعاني التي ذكرها المفسرون من جمع الأرواح أو قرن الناس بأمثالهم، وإنما يمكن أن يشير إلى اتصال الناس بعضهم ببعض، وتقارب البلاد والشعوب، بعد أن كانت المسافات تحول بينهم وبين التواصل.

وقد وجد في اختراع التلغراف أوضح مثال على ذلك؛ فإن الإنسان أصبح يستطيع أن يرسل خبرًا إلى أقصى الأرض، وأن يتلقى الجواب عنه في زمن قصير، حتى لكأن البعيدين قد التقيا، وكأن المسافة التي تفصل بينهما قد زالت.

فقال:

"أما تزويج النفوس فهو على أنحاء، منها: إشارة التلغراف الذي يمد الناس في ساعة العسرة، ويأتي بأخبار أعزة كانوا بأقصى الأرض؛ فينبئ عن حالاتهم قبل أن يقوم المستفسر من مقامه، ويدير بين المشرقي والمغربي سؤالا وجوابا كأنهم متلاقون. ويخبر المضطرين بأسرع ساعة من أحوال أشخاص هم في أمرهم مشفقون، فلا شك أنه يزوج نفسين من مكانين بعيدين، فيكلم بعضهم البعض كأنه لا حجاب بينهم وكأنهم متقاربون. ومنها إشارة إلى أمن البر والبحر ورفع الحرج ، فيسير الناس من بلاد إلى بلاد ولا يخافون، ولا شك أن في هذا الزمان زادت تعلقات البلاد بالبلاد، وتعارف الناس بالناس فهم في كل يوم يزوجون... ومن أسباب التزويج سير الناس في تلك الأسفار يتعارفون.."

وهذا التأويل يكشف عن مقدار ما أحدثه التلغراف في نفوس الناس من دهشة؛ فقد كان اختراعًا عجيبًا بالنسبة إلى الأجيال التي عرفت أن الخبر لا ينتقل إلا بانتقال الإنسان أو الرسول الذي يحمله.

أما وقد أصبح الخبر ينتقل في لحظات عبر الأسلاك، فقد بدا كأن العالم قد أخذ يضيق، وكأن البلاد البعيدة قد اقترب بعضها من بعض، وكأن الناس الذين تفصل بينهم البحار والجبال أصبحوا قادرين على التخاطب كما يتخاطب الجالسون في مجلس واحد.

ومن هنا رأى ميرزا أن تزويج النفوس قد تحقق في هذا الاتصال الجديد، الذي يجمع بين المتباعدين، ويجعل كل واحد منهما قادرًا على معرفة أحوال الآخر.

ولم يقف عند التلغراف، بل أضاف إليه ما طرأ على وسائل السفر من تطور، وما نتج عنه من كثرة انتقال الناس بين البلاد، وتعارف الأمم والشعوب، واتساع العلاقات الإنسانية بعد أن كانت محدودة بما تسمح به وسائل النقل القديمة.

ثم تناول قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾، فرأى أن نشر الصحف يشير إلى ظهور المطابع، وما أحدثته من انقلاب عظيم في وسائل نشر العلم والمعرفة.

فقال:

"أما نشر الصحف فهو إشارة إلى وسائلها التي هي المطابع، كما ترى أن الله بعث قوما أوجدوا آلات الطبع، فكأين من مطبع يوجد في الهند وغيره من البلاد؛ ذلك فعل الله لينصرنا في أمرنا، وليشيع ديننا وكتبنا ويبلغ معارفنا إلى كل قوم لعلهم يستمعون إليه ويرشدون"

وهنا يظهر أثر التجربة الشخصية في تأويل الميرزا؛ فقد كان رجلًا كثير التأليف، شديد الحرص على نشر كتبه ورسائله، واسع النشاط في مجادلة خصومه والرد عليهم. وكانت المطبعة بالنسبة إليه وسيلة عظيمة لنشر دعوته، وإيصال آرائه إلى الناس في الهند وخارجها.

لذلك لم ير في اختراع الطباعة مجرد تقدم صناعي، وإنما رأى فيه عناية إلهية، هيأت له الوسيلة التي يستطيع بها أن ينشر ما يعتقد أنه الحق، وأن يبلغ دعوته إلى من لا يستطيع الوصول إليهم بنفسه.

ثم جاء إلى الآيات التي تتحدث عن زلزلة الأرض، ومدها، وإلقائها ما فيها، فرأى أنها تشير إلى انقلاب عظيم في أحوال العالم، وإلى ظهور ما كان خافيًا في الأرض من علوم وأسرار، وما ترتب على ذلك من مخترعات وصناعات، وما صاحبها من خير وشر.

فقال:

"أما زلزلة الأرض وإلقاؤها ما فيها، فهي إشارة إلى انقلاب عظيم ترونه بأعينكم، وإيماء إلى ظهور علوم الأرض وبدائعها وصنائعها، وبدعاتها وسيئاتها، ومكايدها وخدعاتها، وكل ما يصنعون".

وهذا التأويل أوسع من التأويلات السابقة، وأقل تحديدًا؛ فإن الميرزا لا يربط الآية هنا باختراع معين، وإنما يجعلها رمزًا للتحولات الكبرى التي شهدها عصره، وما ظهر فيه من علوم وصناعات ووسائل جديدة غيرت حياة الناس.

ولعله كان يرى أن الأرض قد أخرجت ما في باطنها من أسرار، وأن الإنسان قد استطاع أن يستخرج من مواردها وقواها ما لم يكن يعرفه من قبل، حتى بدا العالم كأنه قد انقلب من حال إلى حال.

ثم انتقل إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ﴾، فلم يحمل انتثار الكواكب على تفرق النجوم في السماء، وإنما جعله رمزًا لفساد العلماء، وذهاب الصالحين منهم، واضطراب أحوال المعرفة الدينية.

فقال:

"وأما انتثار الكواكب؛ فهو إشارة إلى فتن العلماء وذهاب المتقين منهم، كما أنكم ترون أن آثار العلم قد انمحت، والذين كانوا أوتوا لعلم بعضهم ماتوا، وبعضهم عموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا، وكثير منهم فاسقون".

ولعل هذا التأويل يتصل بما كان بين الميرزا وعلماء عصره من خصومات شديدة؛ فقد كان يرى أن كثيرًا منهم قد فقدوا حقيقة العلم، وأنهم أصبحوا أسرى التقليد والأهواء، وأنهم يحاربون دعوته لأنهم لا يفهمون ما جاء به من معارف وتأويلات.

ومن هنا أصبح انتثار الكواكب عنده صورة لانحلال النظام العلمي والديني، كما تنثر النجوم في السماء، فلا يبقى لها ذلك الانتظام الذي كانت عليه.

ثم تناول قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾، فرأى أن المراد به كثرة الجاهلين والفاسقين، وانتشار الفساد، وذهاب التقوى من نفوس الناس.

فقال:

"وأما حشر الوحوش فهو إشارة إلى كثرة الجاهلين الفاسقين، وذهاب الديانة والتقوى، فترون بأعينكم كيف نزح بئر الصلاح وأصبح ماؤه غورا، وأكثر الخلق يسعون إلى الشر وفي أمور الدين يدهنون".

وهنا يعود الميرزا إلى ما بدأ به حديثه من وصف فساد المجتمع، ولكنه يعبر عنه هذه المرة بصورة مستمدة من عالم الحيوان، فيجعل اجتماع الوحوش رمزًا لكثرة من فقدوا، في تقديره، فضائل الدين والعقل والأخلاق.

وبعد أن فرغ الميرزا من عرض هذه التأويلات، عاد إلى مخاطبة الناس في لهجة تجمع بين العتاب والتحدي، كأنه يقول لهم إنهم يشاهدون بأعينهم ما

أخبر به القرآن، ولكنهم لا يفهمون معانيه، لأنهم يقفون عند ظواهر الألفاظ، ولا ينفذون إلى ما وراءها من إشارات.

فقال:

"أكنتم مطلعون من قبل على هذه النوادر التي ظهرت في زمانكم من وابور البر والتلغراف وصنائع أخرى كانت كلها مكتوبة في لوح القرآن ولكنكم كنتم لا تفهمون.. وكذلك ما فهمتم سر نزول المسيح من غراراتكم، وقد كان مكتوبا في كتاب الله ، وما كان لبشر أن يفهم شيئا قبل تفهيم الله، ولو كان النبيون"[٧٩].

وهذه الخاتمة تكشف عن الغاية التي كان الميرزا يقصد إليها من جميع تلك التأويلات؛ فهو لا يريد أن يثبت أن القرآن قد أشار إلى القطار والتلغراف والمطبعة فحسب، إنما يريد أن يجعل من ظهور هذه المخترعات، ومن التحولات التي شهدها العالم في عصره، دليلًا على أن علامات آخر الزمان قد تحققت، وأن مجيء المسيح الموعود قد أصبح أمرًا ينبغي التسليم به.

وهنا تظهر الصلة الوثيقة بين منهجه في التأويل وبين دعواه الدينية؛ فإن التأويل لم يكن عنده مجرد اجتهاد في فهم النصوص، وإنما أصبح وسيلة لإثبات أن عصره هو العصر الذي أشارت إليه النبوءات، وأن شخصه هو المسيح الموعود الذي ينتظر الناس ظهوره.

ولعلنا نستطيع، بعد عرض هذه النصوص، أن نتبين ثلاثة أمور في تفكير الميرزا.

أولها أنه كان شديد التأثر بالتقدم العلمي والصناعي الذي شهده القرن التاسع عشر، حتى رأى في المخترعات الحديثة حوادث عظيمة تستحق أن تكون قد وردت الإشارة إليها في الكتب المقدسة.

وثانيها أنه كان يميل إلى تفسير النصوص الغيبية تفسيرًا رمزيًا، فيصرف كثيرًا من أوصافها عن المعاني الحسية إلى معانٍ اجتماعية وتاريخية وعلمية، ويجعل ما يراه من وقائع عصره مصداقًا لها.

وثالثها أن هذه التأويلات كانت تنتهي، في أكثر الأحيان، إلى تأييد دعواه أنه المسيح الموعود، وإلى الرد على خصومه الذين كانوا يحتجون عليه بأن العلامات التي ينبغي أن تسبق ظهور المسيح لم تتحقق بعد.

الباب الثامن

تطور الجماعة الأحمدية

(١)

تطور الدعوة وتحولاتها الفكرية

لعل من أخص ما يلفت النظر في تاريخ الدعوات الدينية أنها لا تنفصل دائمًا عن حياة أصحابها، ولا تستقل استقلالًا تامًا عن أمزجتهم وطبائعهم، وإنما تنشأ معهم، وتنمو بنمو أفكارهم، وتتطور بتطور تجاربهم، حتى لتكاد تكون، في بعض الأحيان، صورة من سيرة عقولهم، لا مجرد تاريخ للعقائد التي يدعون إليها.

وإذا نحن نظرنا إلى الدعوة القاديانية من هذه الناحية، خُيّل إلينا أننا نقرأ سيرة عقل رجل متدين طموح، أكثر مما نقرأ سيرة دين اكتملت أصوله منذ اللحظة الأولى، ثم ظل ثابتًا لا يتغير. فقد كانت هذه الدعوة تتأثر بما كان يطرأ على صاحبها من تحول في التفكير والمزاج، وتنتقل معه من طور إلى طور، كما ينتقل الإنسان نفسه من الشباب إلى الكهولة، ثم من الكهولة إلى الشيخوخة.

وليس معنى ذلك أن الدعوات الدينية تخضع بالضرورة لقوانين العمر التي يخضع لها الأفراد، وإنما نريد أن نقول إن شخصية الداعية قد تترك في دعوته أثرًا عميقًا، ولا سيما إذا كان هو مصدر سلطانها، والمرجع الأعلى في تفسير عقائدها، وصاحب الكلمة الأخيرة فيما يجوز لأتباعها أن يعتقدوه أو ينكروه.

وقد كانت الأحمدية في أول أمرها دعوة متوقدة، قوية الحركة، واسعة الأمل، شديدة الرغبة في الوصول إلى الناس واستمالة قلوبهم. وكان ميرزا غلام أحمد يومئذ كثير الكتابة، متدفق العبارة، حريصًا على مخاطبة المسلمين على اختلاف ألسنتهم وبلادهم، ولا سيما العرب الذين كان يرجو أن يجد فيهم من يقبل دعوته، أو ينظر إليها بعين العطف والرضا.

ولكن هذه الصورة أخذت تتغير شيئًا فشيئًا كلما تقدم به العمر، واشتدت الخصومات بينه وبين علماء المسلمين، وتبين له أن دعوته لم تجد عند العرب ما كان يرجوه لها من قبول.

ولعل هذا الإخفاق كان من الأسباب التي حملته على أن يصرف أكثر عنايته إلى أتباعه في الهند، وأن يجعل الأردية والفارسية أداتيه الغالبتين في التأليف، بعد أن كان شديد الحرص على الكتابة بالعربية، وإظهار قدرته على البيان بها.

وقد يخيل إلى القارئ الذي يتتبع مؤلفاته في مراحلها المختلفة أن شيئًا من ذلك التوقد الأول قد أخذ يخبو، وأن القلم الذي كان يجري بالأفكار جريان الماء في مجراه قد أصبح أقل فيضًا، وأكثر ميلًا إلى تكرار المعاني التي سبق أن عرضها في كتبه القديمة.

وليس من اليسير أن نجزم بأن ذلك كان أثر الشيخوخة وحدها؛ فقد يكون للخصومات المتصلة، وللأعباء التي تفرضها قيادة جماعة دينية آخذة في الاتساع، وللشعور بالحاجة الدائمة إلى الدفاع عن الدعوى، أثر لا يقل عن أثر العمر. لكن الذي يبدو من النظر في بعض كتاباته المتأخرة أن لهجته قد ازدادت حدة، وأن تأويلاته قد أصبحت أشد تكلفًا، وأنه أخذ يرد كثيرًا من الآيات والنصوص إلى شخصه ودعوته، حتى حيث لا يبدو وجه الصلة ظاهرًا.

ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ﴾، إذ رأى في الآية إشارة إلى أحمدين، أحدهما النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والآخر هو ميرزا نفسه، فقال:

"قوله تعالى: "وله الحمد في الأولى والآخرة"، فأوحى فيه إلى أحمدين وجعلهما من نعمائه الكاثرة، فالأول منهما أحمد المصطفى ورسولنا المجتبى، والثاني أحمد في آخر الزمان، الذي سمي مسيحا ومهديا من الله المنان"[٨٠].

وهذا التأويل يكشف عن مبلغ ما انتهى إليه الميرزا من الحرص على أن يجد لشخصه ذكرًا في القرآن، وأن يجعل من بعض الألفاظ القرآنية إشارات إلى ظهوره في آخر الزمان.

وليس موضع النظر هنا أنه رأى لنفسه منزلة دينية، فقد عرفنا ذلك من قبل، إنما موضع النظر هو الطريق الذي سلكه لإثبات هذه المنزلة، حين حمل الآية على معنى لا يبدو من ظاهر لفظها وسياقها، واستخرج من الحمد في الأولى والآخرة إشارة إلى أحمدين، ثم جعل أحدهما رسول الإسلام، وجعل الآخر نفسه.

ومثل هذا التأويل لا يكفي فيه مجرد التشابه اللفظي، ولا مجرد الاعتقاد بأن الله قد أودع في القرآن إشارات خفية إلى حوادث المستقبل، وإنما يحتاج إلى دليل يبين أن هذا المعنى تحتمله اللغة، ويقتضيه السياق، أو يدل عليه نص آخر يصلح أن يكون قرينة عليه.

ولعل من أبرز ما يميز هذه المرحلة المتأخرة من حياة الميرزا أنه أصبح أشد استقلالًا برأيه، وأقل التفاتًا إلى ما يقوله معارضوه. فقد كان في أول دعوته كثير الاستشهاد بأقوال العلماء والمجددين، يستعين بها على تأييد ما يذهب إليه، ويحرص على أن يظهر أن أفكاره ليست بعيدة عن التراث الإسلامي.

وكان يقتبس من كلام المجدد الدهلوي والإمام السرهندي وغيرهما، كأنما يريد أن يصل دعوته بسلسلة الإصلاح والتجديد التي عرفها المسلمون من قبل.

أما في أواخر حياته، فقد أخذت هذه الحاجة إلى الاستشهاد بأقوال السابقين تضعف، وأصبح أكثر اعتمادًا على ما يراه لنفسه من فهم خاص، وما يعتقد أنه يتلقاه من إلهام. ولم يعد اعتراض العلماء عليه يحمل عنده ما كان يحمله من قبل من أهمية، بل أخذ ينظر إلى كثير من معارضيه كأنهم عاجزون عن إدراك الحقيقة التي اختصه الله بها.

ولعل هذا المعنى يتجلى في قوله عن نفسه:

"إنني فرغت من عداوة الناس ومحبتهم، ومدح الخلق ومذمتهم، والآن سواء لي، من عاد إلى أو عاداني"[٨١].

وهذه عبارة تحتمل وجهين من النظر؛ فقد تكون تعبيرًا عن رجل بلغ من الثقة بعقيدته مبلغًا لم يعد معه يبالي برضا الناس أو سخطهم، وقد تكون كذلك مظهرًا من مظاهر الانغلاق على الرأي، حين يصبح صاحبه غير مستعد لمراجعة ما انتهى إليه، أو الإصغاء إلى من يخالفه.

والفصل بين هذين المعنيين لا يكون بالعبارة وحدها، وإنما يكون بالنظر في سيرة الرجل، وفي طريقته في مناقشة خصومه، وفي مقدار ما كان يقبله من النقد، وما كان يرفضه منه.

(٢)

الاستقلال المذهبي

على أن سنة ١٩٠٠م تبدو، في تاريخ الأحمدية، حدًا فاصلًا بين مرحلتين مختلفتين. فقد أخذت الدعوة منذ ذلك التاريخ تميل إلى مزيد من الاستقلال عن جماعة المسلمين، وظهرت فيها اتجاهات لم تكن بالوضوح نفسه في مراحلها الأولى.

ولم يعد ميرزا غلام أحمد يكتب بالعربية إلا قليلًا، ومن أشهر ما ألفه بها في هذه المرحلة «الخطبة الإلهامية»، و«مواهب الرحمن»، و«إعجاز المسيح». أما معظم نشاطه التأليفي فقد أصبح موجهًا إلى البيئة التي نشأت فيها جماعته، وإلى الأتباع الذين قبلوا دعواه، والخصوم الذين كانوا ينازعونه فيها.

ولعل هذا التحول في لغة التأليف كان مظهرًا لتحول أعمق في طبيعة الدعوة نفسها؛ فقد كانت في أول أمرها تسعى إلى مخاطبة المسلمين جميعًا، وتحرص على أن تظهر بمظهر الحركة الإصلاحية التي تريد تجديد الدين وجمع الكلمة، ولكنها أخذت بعد ذلك تميل إلى تكوين جماعة مستقلة، لها حدودها العقدية والاجتماعية، ولها نظرتها الخاصة إلى من يقبلون دعوى الميرزا ومن يرفضونها.

ومن هنا بدأت تظهر في بعض أوساطها آراء شديدة في الحكم على المسلمين الذين لم يؤمنوا بالميرزا، حتى بلغ الأمر عند بعض أصحاب هذه الآراء إلى تكفير المخالفين، أو الامتناع عن المصاهرة معهم، أو الصلاة على موتاهم، أو الصلاة خلف أئمتهم وفي مساجدهم.

وليس من الدقة أن نجعل جميع الأحمديين على رأي واحد في هذه المسائل؛ فقد اختلفت اتجاهاتهم، ولا سيما بعد وفاة ميرزا غلام أحمد، وتباينت مواقفهم من النبوة والتكفير والعلاقة بسائر المسلمين. لكن ظهور هذه الآراء، وما أثارته من خلاف داخل الجماعة وخارجها، يدل على أن الدعوة كانت قد تجاوزت طور الحركة الإصلاحية العامة، وأخذت تتجه إلى تكوين كيان ديني له خصوصيته وحدوده.

وهنا نصل إلى ظاهرة أخرى تستحق التأمل؛ فقد أخذت الأحمدية تنشئ لنفسها عالمًا دينيًا واجتماعيًا خاصًا، يستمد كثيرًا من صوره وأسمائه ورموزه من التاريخ الإسلامي الأول.

ولم يكن ذلك ناشئًا عن استخفافها بالإسلام أو شعائره؛ فقد كان أتباع ميرزا شديدي الإجلال للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، ولأزواجه وآل بيته وأصحابه، وكانوا يرون أنفسهم مسلمين متمسكين بالإسلام، لا خارجين عليه.

لكنهم، مع هذا الإجلال، أخذوا يقيمون في جماعتهم مؤسسات وألقابًا ورموزًا تشبه ما عرفه المسلمون في صدر الإسلام.

فكان لهم مسجد يحتل في وجدان جماعتهم منزلة خاصة، كما يحتل المسجد النبوي منزلة عظيمة في وجدان المسلمين. وأطلقوا على بعض النساء ألقابًا تستحضر منزلة أمهات المؤمنين، وأصبح للميرزا أصحاب وأنصار يشبهون، في تصور أتباعه، أصحاب النبي في نصرتهم لدعوته. ثم كان لهم خلفاء يتولون قيادة الجماعة بعد وفاته، كما كان للمسلمين خلفاء بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

وأقاموا كذلك مقبرة خاصة لدفن رجال جماعتهم، جعلوا لها من الحرمة والمنزلة ما يذكر بمقابر الصالحين وأصحاب النبي، ولا سيما البقيع في المدينة المنورة، لا في مكة[٨٢].

وهذه الظاهرة، مهما اختلفنا في تفسيرها، تكشف عن رغبة قوية في أن تستعيد الجماعة الجديدة صورة المجتمع الإسلامي الأول، ولكن في إطار خاص بها، وتحت سلطان العقيدة التي نشأت حول شخصية ميرزا غلام أحمد.

ولعل في ذلك شيئًا من طبيعة الجماعات الدينية التي تشعر بأنها لم تستطع تغيير المجتمع الكبير الذي ظهرت فيه، فتنصرف إلى إنشاء مجتمع أصغر، تجد فيه ما كانت تطلبه من وحدة العقيدة، وانتظام الحياة، والشعور بالانتماء.

فإذا عجزت عن حمل الناس جميعًا على قبول تصورها للدين، أقامت لنفسها عالمًا خاصًا، تستأنس فيه بما تؤمن به، وتجد فيه من الطمأنينة ما لا تجده في العالم الذي يحيط بها.

هكذا يصبح الواقع الذي تعجز الجماعة عن تغييره باعثًا لها على إنشاء واقع بديل، لا في الخيال وحده، بل في المؤسسات والألقاب والشعائر والعلاقات الاجتماعية.

وليس هذا الأمر خاصًا بالأحمديين، فقد عرف تاريخ الأديان والمذاهب جماعات كثيرة سلكت سبيلًا يشبهه، حين أخذت تنشئ لنفسها مؤسسات

مستقلة، وتعيد إنتاج بعض الرموز التي كانت موضع إجلال في تاريخها الديني.

غير أن الأحمدية قد مضت في هذا الطريق إلى حد جعلها، في نظر خصومها، كأنها تقيم داخل الإسلام صورة أخرى من الإسلام، لها تراثها الخاص، وتاريخها الخاص، وأبطالها ومؤسساتها، مع احتفاظها بأصول كثيرة من العقيدة والشعائر الإسلامية.

ولعل هذه المرحلة تمثل ذروة من ذرى التطور الذي مرت به دعوة ميرزا غلام أحمد؛ فقد بدأت حركة تجديد وإصلاح، ثم أصبحت دعوة إلى المسيح الموعود والمهدي المنتظر، ثم انتهت إلى جماعة دينية ذات تنظيم خاص، أخذت تتسع وتستقل شيئًا فشيئًا عن المجتمع الإسلامي الذي نشأت فيه.

وهنا تحضرنا صورة من صور الحركة التي لا تستطيع الوقوف عند الحد الذي بلغته؛ فإن بعض الدعوات، متى اندفعت في طريق معين، أصبح من العسير على أصحابها أن يوقفوا اندفاعها، أو أن يردوها إلى النقطة التي بدأت منها.

وقد شبه الشاعر العربي الفرس المسرع بجلمود صخر حطه السيل من عل، وهي صورة تصلح، من بعض الوجوه، لتصوير الدعوات التي تتوالى فيها التحولات، حتى يصبح كل تحول مقدمة لتحول آخر، ويجد القائمون عليها أنفسهم مضطرين إلى مسايرة الحركة التي أطلقوها، لئلا تتجاوزهم أو تنفلت من أيديهم.

ولعل شيئًا من هذا قد وقع للأحمدية بعد سنة ١٩٠٠م، ثم ازداد وضوحًا بعد وفاة الميرزا، حين انتقلت قيادة الجماعة إلى خلفائه، وأصبح على هؤلاء أن يفسروا ما تركه من أقوال، وأن يوفقوا بين ما فيها من اتجاهات مختلفة، وأن يجيبوا عن الأسئلة التي أثارتها دعواه.

(٣)

التفسير الكبير والعقلانية

كان من نتائج هذا التطور السابق أن بعض الذين تولوا قيادة الجماعة بعده مضوا في الاتجاه العقلي الذي ظهر في كثير من تأويلاته، ولكنهم تجاوزوه في بعض المسائل، حتى أصبح تفسير النصوص الدينية تفسيرًا عقلانيًا من أبرز خصائص المدرسة الأحمدية.

ويظهر هذا الاتجاه بوضوح في «التفسير الكبير» الذي ألفه بشير الدين محمود أحمد، نجل الميرزا وخليفته الثاني.

ولا ينبغي أن يحملنا اختلافنا مع بعض أصول هذا التفسير على إنكار ما فيه من بحوث وتحقيقات؛ فقد اشتمل على مناقشات لغوية وعلمية ولاهوتية تستحق النظر، وعلى محاولات واسعة لفهم النص القرآني وربطه بالمعارف التي كانت متاحة في عصر مؤلفه.

لكن الذي يلفت النظر فيه هو شدة الميل إلى التأويل العقلي، ولا سيما في تفسير المعجزات التي ورد ذكرها في القرآن وأخبار الأنبياء.

فقد كان صاحبه حريصًا على أن يجد لكثير من الحوادث الخارقة تفسيرًا لا يصادم ما استقر عنده من قوانين الطبيعة، حتى انتهى به هذا الحرص، في مواضع متعددة، إلى صرف النصوص عن ظاهرها، وإلى تفسير ما عده غيره من المعجزات تفسيرًا طبيعيًا أو رمزيًا.

وهنا يبدو أن الاتجاه الذي بدأ عند ميرزا غلام أحمد قد بلغ عند بعض خلفائه مدى أبعد؛ فقد كان ميرزا نفسه كثير الميل إلى تأويل النصوص الغيبية، وإلى حمل بعض أخبار آخر الزمان على المخترعات والحوادث المعاصرة، ثم جاء من بعده من وسع دائرة هذا التأويل، وجعله منهجًا عامًا في النظر إلى كثير من القصص القرآني والمعجزات.

وليس هذا الاتجاه جديدًا كل الجدة في تاريخ الفكر الإسلامي؛ فقد سبق المعتزلة إلى تعظيم شأن العقل في فهم النصوص، وإلى تأويل ما رأوا أن ظاهره لا يوافق الأصول العقلية التي انتهوا إليها.

ولكن لا ينبغي أن نخلط بين عقلانية المعتزلة وعقلانية الأحمديين؛ فإن لكل منهما أصوله الكلامية وظروفه التاريخية، ولم يكن المعتزلة على مذهب واحد في تفسير المعجزات، كما لم يكن الأحمديون جميعًا على درجة واحدة من الميل إلى التأويل.

ومع ذلك، فإن المقارنة بين المدرستين تكشف عن نزعة مشتركة، هي الرغبة في إقامة صلة وثيقة بين النص الديني وما يراه أصحابهما من مقتضيات العقل.

وقد بلغ هذا الميل عند بعض المفسرين الأحمديين مبلغًا جعلهم يفسرون كثيرًا من المعجزات تفسيرًا يخرجها من دائرة الخارق للعادة إلى دائرة الممكن بحسب القوانين الطبيعية، حتى بدا منهجهم، في نظر منتقديه، قريبًا من إنكار المعجزات أو تفريغها من معناها المألوف.

ولكن الحكم بأنهم أنكروا المعجزات جميعًا يحتاج إلى استقراء شامل لأقوالهم، ولا يكفي فيه الوقوف عند أمثلة متفرقة؛ فقد يثبت بعضهم أنواعًا من المعجزات، ويؤول أنواعًا أخرى، وقد يختلفون في معنى المعجزة نفسها، وفي الحد الفاصل بين الفعل الإلهي والقانون الطبيعي.

إنما الذي نستطيع أن نقرره هو أن الاتجاه العقلي قد أصبح من السمات البارزة في تفسير الأحمديين للقرآن، وأنه اتسع بعد وفاة ميرزا غلام أحمد، وظهر في مؤلفات خلفائه بصورة أكثر انتظامًا وشمولًا.

(٤)

الأحمدية والتجديد الديني

لعل من الملاحظ أن بعض الأفكار التي اشتهرت بها المدرسة الأحمدية أصبحت تظهر، بصور مختلفة، في كتابات جماعات إسلامية أخرى تنتمي إلى الاتجاهات الإصلاحية أو الحداثية.

فمن يقرأ بعض ما يكتبه هؤلاء في تفسير المعجزات، وفي تأويل أخبار الغيب، وفي محاولة التوفيق بين القرآن والعلوم الحديثة، قد يجد أوجه شبه بينها وبين ما قرره ميرزا غلام أحمد أو بعض خلفائه.

ومع ذلك، فإن الأحمدية تمثل تجربة جديرة بالدراسة في تاريخ التأويل العقلي الحديث؛ لأنها جمعت بين دعوى دينية خاصة، ومحاولة واسعة لإعادة تفسير النصوص على ضوء ما كان يراه أصحابها من معارف العصر، ثم جعلت هذا المنهج جزءًا من هويتها الفكرية.

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن النزعة العقلانية التي ظهرت في بعض مؤلفات ميرزا غلام أحمد وخلفائه لم تكن حادثًا منفردًا، وإنما كانت مظهرًا من مظاهر حركة أوسع شهدها العالم الديني كله في العصر الحديث.

فقد عرف المسلمون من قبل محاولات للتوفيق بين الدين والفلسفة، وبين النص والعقل، ولا سيما في العصور التي اتسعت فيها حركة الترجمة، واختلطت الثقافات، وانتقلت المعارف من أمة إلى أخرى.

وكانت هذه المحاولات تشتد كلما وجد العقل الديني نفسه أمام علوم جديدة، أو فلسفات لم يألفها، أو تصورات للعالم تختلف عما ورثه من الأجيال السابقة.

وقد حدث شيء يشبه ذلك في العصر الحديث، ولكن على نطاق أوسع وأشد تأثيرًا؛ فقد غيرت العلوم الطبيعية صورة الكون في أذهان الناس، وكشفت عن قوانين وظواهر لم تكن معروفة من قبل، وامتدت آثارها إلى الحياة اليومية، حتى أصبح الإنسان يرى بعينيه ما كان أجداده يعدونه من الأمور المستحيلة.

ولم يكن غريبًا، والحال هذه، أن تعود الأسئلة القديمة في صور جديدة: كيف نفهم النصوص الدينية في ضوء هذه المعارف؟ وهل ينبغي أن نحملها على ظواهرها، أم نلتمس لها معاني أخرى؟ وما الذي يعد من المعجزات؟ وما حدود العقل في تفسير الغيب؟ وأين ينتهي التأويل المشروع ويبدأ التكلف الذي يحمل النص ما لا يحتمل؟

ولم تكن هذه الأسئلة مقصورة على المسلمين، بل شغلت علماء المسيحية واليهودية، كما شغلت أصحاب الديانات الهندية من البراهمة والبوذيين وغيرهم.

فقد أخذ المشتغلون بالدراسات الدينية في تلك المجتمعات يعيدون النظر في تراثهم، ويحاولون أن يفسروا عقائدهم ونصوصهم المقدسة تفسيرًا يتلاءم مع ما كشفته العلوم الحديثة، وما أحدثته من تغير في تصور الإنسان للطبيعة والتاريخ والحياة.

ومن هنا كثرت المؤلفات والمقالات التي تحاول التوفيق بين الدين والعلم، أو إعادة تفسير القصص الديني، أو حمل المعجزات على معانٍ رمزية وأخلاقية، أو البحث عن أصول عقلية لما كان الناس يتلقونه من قبل بالتسليم والإيمان.

وكان من الطبيعي أن تتباين نتائج هذه المحاولات؛ فمن أصحابها من انتهى إلى تعميق إيمانه بالدين، ومنهم من انتهى إلى تعديل بعض معتقداته، ومنهم من تجاوز ذلك إلى إنكار ما كان يعده أسلافه من أصول الاعتقاد.

وهكذا نستطيع أن نضع النزعة العقلانية الأحمدية في موضعها من تاريخ الفكر الديني الحديث، فلا نجعلها ظاهرة لا سابقة لها، ولا ننكر ما كان لها من خصائص تميزها عن غيرها من المدارس.

فهي، من ناحية، امتداد لذلك الميل القديم إلى تأويل النصوص في ضوء العقل. وهي، من ناحية أخرى، ثمرة عصر شهد انقلابًا عظيمًا في العلوم والصناعات، ووجد فيه أصحاب الدعوات الدينية أنفسهم مضطرين إلى مواجهة أسئلة لم تكن مطروحة على النحو نفسه في العصور السابقة.

وهذا يعيننا على فهم الأحمدية فهمًا تاريخيًا، لا يقتصر على ما أثارته من خصومات عقدية، ولا على ما نسبه إليها خصومها من انحرافات، وإنما ينظر إليها بوصفها حركة دينية نشأت في بيئة مضطربة، وتفاعلت مع ظروف سياسية وفكرية واجتماعية معقدة، ثم تطورت مع تطور شخصية مؤسسها، ومع ما طرأ على الجماعة من تغير بعد وفاته.

وقد رأينا في هذه الدراسة أن الميرزا غلام أحمد كان شخصية مركبة، اجتمع فيها الطموح الديني، والقدرة على الجدل، والميل إلى التأويل، والثقة الشديدة بما كان يعتقد أنه يتلقاه من إلهام، مع ما صاحب ذلك من خصومات وتحديات وتنبؤات، أصاب بعضها وأخفق بعضها الآخر.

ورأينا كذلك أن دعوته لم تبق على صورة واحدة، وإنما مرت بمراحل من التطور، حتى أصبحت بعد وفاته جماعة دينية مستقلة التنظيم، لها تراثها الخاص، ومؤسساتها، ومدرستها في تفسير النصوص.

ولعل أهم ما ينبغي أن نخرج به من هذا البحث هو أن دراسة ميرزا غلام أحمد لا تستقيم إذا جعلناه منذ البداية نبيًا صادقًا لا يخطئ، كما لا تستقيم إذا جعلناه دجالًا مخادعًا. فإن كلا الحكمين، إذا سبق البحث، حجب عن الباحث وجوهًا من الحقيقة، وحمله على اختيار ما يوافق رأيه، وإهمال ما يخالفه.

إنما ينبغي أن ننظر إلى الرجل كما يظهر في كتبه وأقواله وأعماله، وأن نميز بين ما ثبت من وقائع حياته، وما نسب إليه من أخبار، وما أعلنه من دعاوى، وما قدمه من أدلة عليها، ثم نعرض ذلك كله على ميزان النقد التاريخي والعقلي، دون محاباة لأتباعه، ودون استجابة لخصومه.

فحسبنا أن نكون قد عرضنا حياة ميرزا غلام أحمد وكتبه وتنبؤاته في سياقها التاريخي والفكري، وأن نكون قد فتحنا باب النظر فيها على أساس من البحث والموازنة، تاركين لما تثبته الوثائق، وما تحتمله النصوص، وما يقرره النقد، أن يؤدي بنا إلى النتيجة التي تستحق أن ننتهي إليها.

خاتمـة

وبعد، فقد انتهينا من هذه الرحلة الطويلة في حياة ميرزا غلام أحمد، ووقفنا عند ما تركه من كتب ورسائل، وما أعلنه من دعاوى وتنبؤات، وما خاضه من خصومات ومباهلات، وما أثاره في عصره من جدل لم ينقطع بموته، بل امتد بعده، واتسعت دائرته، حتى أصبح الرجل موضع اختلاف بين جماعة ترى فيه المهدي المنتظر والمسيح الموعود، وجماعات أخرى لا ترى فيه إلا مدعيًا للنبوة، خرج على ما استقر عليه المسلمون من عقائد وأصول.

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إننا قد عرفنا من أمر هذا الرجل ما يكفي لتكوين صورة واضحة عن شخصيته، وإن لم نعرف من حقيقة ما كان يجده في نفسه من إلهام ومخاطبة ما يسمح لنا بأن نصدر فيه حكمًا لا يتطرق إليه الشك. ذلك أن التاريخ يستطيع أن يحدثنا عما قاله الناس وفعلوه، وأن يعرض علينا آثارهم وأخبارهم، ولكنه لا يستطيع دائمًا أن ينفذ إلى أعماق نفوسهم، فيكشف لنا عما استقر فيها من يقين أو وهم، وما اختلط فيها من صدق الاعتقاد وخطأ التفسير.

وقد بدا لنا ميرزا غلام أحمد، في أول أمره، رجلًا شديد التدين، واسع الاطلاع على التراث الإسلامي، قوي الرغبة في الدفاع عن الإسلام، حريصًا على أن يقيم الحجة على خصومه من الهندوس والمسيحيين وغيرهم. وكان له من النشاط في التأليف والجدل، ومن القدرة على استحضار النصوص وتوجيهها، ما جعل له مكانة بين أتباعه، وأثار حوله اهتمامًا لم يكن قليلًا.

ولكن هذا الرجل لم يقف عند حدود الدفاع عن الدين، ولا عند منزلة المصلح الذي يريد أن يجدد ما بلي من معالمه، وإنما أخذ يرتقي في دعواه درجة بعد درجة، حتى انتهى إلى أنه المسيح الموعود والمهدي المنتظر، وأن الله اختصه بمخاطبات وإلهامات، وجعله مظهرًا لتحقيق ما ورد في النصوص من وعود ونبوءات.

وهنا بدأت المشكلة الكبرى في حياته؛ فقد أصبح مطالبًا بأن يقيم الدليل، لا على صحة آرائه وحدها، وإنما على صحة المنزلة التي نسبها إلى نفسه. ولم تعد أقواله مجرد اجتهادات يجوز أن تصيب وأن تخطئ، بل أصبحت، في نظر أتباعه، متصلة بما يعتقدون أنه وحي من الله، وأصبح الخطأ فيها يثير من الأسئلة ما لا يثيره الخطأ في كلام عالم أو مصلح من عامة الناس.

ومن أجل ذلك كانت التنبؤات التي أعلنها الميرزا من أهم ما ينبغي أن يقف عنده الباحث في دراسة شخصيته ودعوته. فقد أكثر من الإخبار عن حوادث لم تقع بعد، وربط بعض هذه الأخبار بصدق ما يدعيه من اتصال بالله، ثم جاءت الأيام بما وافق بعض توقعاته، وبما خالف بعضها الآخر، أو احتاج أتباعه في تفسيره إلى تأويل لم يكن ظاهرًا من النص الأول.

وليس من الإنصاف أن ننكر ما وافق من تنبؤاته الحوادث لمجرد أننا نختلف معه في دعواه، كما ليس من الإنصاف أن نتغاضى عما أخفق منها، أو أن نلتمس له من التأويلات ما يجعل كل نتيجة، مهما خالفت ظاهر التنبؤ، دليلًا على صدقه.

فإن التنبؤ الذي يحدد حادثًا معينًا، ثم يقع الحادث على الوجه الذي حدده صاحبه، يختلف عن العبارة العامة التي تحتمل وجوهًا كثيرة، ثم يأتي من يردها بعد وقوع الحوادث إلى ما يوافقها منها. كما أن التنبؤ الذي لم يتحقق لا يصح أن نجعله متحققًا بمجرد نقل ألفاظه من معناها الظاهر إلى معنى آخر لم يكن حاضرًا عند إعلانه.

وقد رأينا كيف اتخذت هذه المسألة صورة أشد خطورة في المباهلات التي دخل فيها الميرزا مع خصومه، ولا سيما مباهلته مع ثناء الله الأمرتسري، وما أعقبها من وفاته في حياة خصمه، وما ثار حول مرضه الأخير من اختلاف في الروايات.

ثم رأينا الميرزا في موقفه من الحكومة الإنجليزية، فوجدناه شديد الثناء عليها، كثير الدعوة إلى طاعتها، حريصًا على أن يجعل حفظها للأمن، وإتاحتها حرية الدين، من أعظم أسباب شكرها والامتناع عن مقاومتها.

وقد كان خصومه يتخذون من هذا الموقف دليلًا على ولائه للاستعمار، بينما كان أتباعه يحتجون بأن غيره من علماء الهند ومفكريها قد أثنوا على الحكومة نفسها، ورأوا في سلطانها ما يقي البلاد شرور الفتن والحروب.

وليس من العدل أن نغفل الظروف التي نشأ فيها هذا الموقف، ولا ما كان عليه بعض الممالك الإسلامية في الهند من ضعف واستبداد وصراع على الملك. ولكن فهم تلك الظروف لا يقتضي أن نجعل الاحتلال الإنجليزي خيرًا خالصًا، ولا أن نعد كل من أثنى عليه تابعًا له أو عاملًا لمصلحته.

إنما ينبغي أن نفرق بين الرجل الذي يرى في حكم أجنبي بعض المنافع فيشكره عليها، والرجل الذي يجعل تأييد ذلك الحكم أصلًا من أصول دعوته، ثم بين الأمرين جميعًا وبين ثبوت علاقة سياسية خاصة لا يكفي لإثباتها مجرد الثناء والطاعة.

وقد كانت تأويلات ميرزا غلام أحمد للقرآن وأخبار آخر الزمان ناحية أخرى من نواحي شخصيته تستحق التأمل. فقد رأيناه شديد الميل إلى حمل النصوص على معانٍ رمزية، وربط ما ورد فيها من أخبار الغيب بما شهده عصره من مخترعات وحوادث، حتى أصبحت القطارات والتلغراف والمطابع، وما ظهر من قوة الأمم الأوروبية وانتشار سلطانها، عنده من العلامات التي تشير إلى اقتراب آخر الزمان وظهور المسيح الموعود.

وليس من شك في أن هذه التأويلات تدل على عقل متيقظ لما يجري حوله، شديد التأثر بما أحدثه العلم الحديث من انقلاب في حياة الناس. ولكن اليقظة العقلية شيء، وصحة التأويل شيء آخر. فقد يكون المعنى الذي يستخرجه المفسر لطيفًا في ذاته، دون أن يكون هو المعنى الذي يدل عليه النص.

ومع ذلك، لا نستطيع أن ننفي عنه كل اجتهاد مستقل، فإن الرجل كان واسع النشاط الفكري، وكانت له محاولات في التفسير والجدل لا يصح أن نردها جميعًا إلى غرض واحد.

ثم إننا رأينا دعوته تتطور بتطور حياته، وتنتقل من طور إلى طور، حتى أصبحت في أواخر أيامه أشد ميلًا إلى الاستقلال عن جماعة المسلمين، ثم ازدادت هذه النزعة وضوحًا بعد وفاته، حين أخذ خلفاؤه ينظمون الجماعة، ويقيمون لها مؤسساتها، ويطورون بعض أفكارها، ولا سيما في تفسير النصوص والمعجزات.

ولعل من أهم ما نستخلصه من هذا التطور أن الدعوة الدينية لا تبقى دائمًا على الصورة التي أرادها لها مؤسسها؛ فقد يطلق الرجل فكرة، ثم يأخذ بها أتباعه، ويمضون فيها إلى نتائج لم يكن قد صرح بها، وربما لم يكن قد تصورها على هذا الوجه.

وقد كان الاتجاه العقلي في تفسير القرآن من أبرز ما ظهر في المدرسة الأحمدية، حتى بلغ عند بعض مفسريها مبلغًا بعيدًا في تأويل المعجزات وردها إلى أسباب طبيعية أو معانٍ رمزية. وليس هذا الاتجاه غريبًا عن تاريخ الفكر الإسلامي، فقد عرف المسلمون من قبل محاولات شبيهة به، كما عرفتها الديانات الأخرى حين وجدت نفسها أمام ما أحدثته العلوم الحديثة من تحول في تصور الإنسان للعالم.

ولعل ميرزا غلام أحمد كان من أولئك الرجال الذين يصعب فهمهم إذا نظرنا إليهم من زاوية واحدة؛ فقد كان في حياته من مظاهر التدين والجدل والتأليف ما يستحق الدراسة، وفي دعواه من التطور والتوسع ما يثير التساؤل، وفي تنبؤاته من الاختلاف في النتائج والتفسيرات ما يوجب التثبت، وفي خصوماته من الحدة والانفعال ما يكشف عن أثر الطبع الإنساني في الدعوة الدينية.

ومهما يكن من أمره، فقد استطاع أن ينشئ جماعة بقيت بعد موته، وأن يترك تراثًا واسعًا من الكتب والرسائل، وأن يثير مسائل في النبوة والوحي والتجديد والتفسير لم ينقطع الجدل حولها.

وقد حرصنا في هذه الدراسة على أن نعرض ما أمكننا من أقوال ميرزا غلام أحمد وأتباعه وخصومه، وأن نميز بين الرواية والتفسير، وبين الحادثة وما

يضيفه إليها أصحاب المذاهب من دلالة. ولا نزعم أننا قد أحطنا بكل ما كتب الرجل، ولا بكل ما كتب عنه، فإن تراثه أوسع من أن تستوعبه دراسة واحدة، والخلاف حوله أشد تشعبًا من أن تنهيه صفحات معدودة.

كما نرجو أن نكون قد وضعنا بين يدي القارئ صورة أقرب إلى الإنصاف، لا تخفي ما للرجل من مواهب وخصائص، ولا تتجاوز عما في دعواه من إشكالات، ولا تستسلم لمحبة الأتباع أو بغضاء الخصوم.

ولقد حاولنا أن نسلك السبيل الأولى، وأن نقرأ حياة ميرزا غلام أحمد كما نقرأ حياة رجل من رجال التاريخ، لا كما يقرأها المؤمن الذي لا يرى إلا دلائل الصدق، ولا كما يقرأها الخصم الذي لا يرى إلا شواهد البطلان.

فإن أصبنا في شيء من ذلك، فحسبنا أننا قربنا إلى القارئ صورة رجل شغل عصره، ولا يزال يشغل من جاء بعده. وإن أخطأنا، فليس أحب إلينا من أن يظهر من الأدلة ما يصحح خطأنا، ويقيم الحق في موضعه.

وما كان غرضنا من هذه الدراسة أن نضيف خصومة جديدة إلى الخصومات التي أحاطت بميرزا غلام أحمد في حياته وبعد مماته، إنما أردنا أن نفهم قبل أن نحكم، وأن نبحث قبل أن نصدق أو نكذب، وأن نترك للوقائع أن تتحدث بلسانها، لا بلسان من أحب الرجل أو أبغضه.

وحسبنا أن نكون قد أخلصنا للعلم ما استطعنا، وأن نكون قد أنصفنا الحقيقة ما وسعنا الانصاف، ولو لم ننته إلى ما يُرضي جميع المختلفين.

والله أعلم بحقائق الأمور، وما تخفي الصدور.

المصادر والمراجع

[١] يقول ذلك أبو الحسن الندوي (كتاب القادياني والقاديانية) واحسان الهي ظهير في كتاب (القاديانية دراسة وتحليل) أنه ولد عام ١٩٣٩، وكلاهما ينقل من كتاب (سيرة المهدي) لنجله ميرزا بشير الدين محمود، ومع الأسف لم يتسن لي التأكد من ذلك لأن الكتاب بالأردية.

[٢] هذه الترجمة مقتبسة من كتب الميرزا غلام أحمد ومن كتاب سيرة المهدي تأليف ميرزا بشير أحمد، نجل الميرزا غلام أحمد.

[٣] ميرزا غلام أحمد: الخطبة الالهامية، ص ٣٤.

[٤] ميرزا غلام أحمد: التبليغ ص ٨٩

[٥] محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج١٤/ ١٠٩

[٦] أعجاز المسيح: ص ٦٩

[٧] ميرزا غلام أحمد:حمامة البشرى، ص٢٧

[٨] حمامة البشرى ص ١٢٤

[٩] حمامة البشرى: ص ١١٩

[١٠] حمامة البشرى: ص ١٢٣

[١١] ميرزا غلام أحمد: مرآة كمالات الاسلام، ص ٣٨٥

[١٢] ميرزا غلام أحمد: التبليغ، ص٨.

[١٣] ميرزا غلام: سر الخلافة، ص ١٠٨

[١٤] ميرزا غلام:: سر الخلافة، ص ١١٤.

[١٥] ميرزا غلام أحمد: مواهب الرحمن ص٣٧-٣٨

[١٦] ميرزا غلام: سفينة نوح، ص ٥٣

[١٧] سفينة نوح: ص ٩٨

[١٨] ميرزا غلام: حقيقة الوحي

[١٩] ميرزا غلام: الخطبة الإلهامية ص٧٠

[٢٠] الخطبة الإلهامية: ص ٨٦

[٢١] حقيقة الوحي، ص ١٥٤

[٢٢] الخزائن الدفينة: ص ٤٠

[٢٣] حاشية سفينة نوح ص ١٦

[٢٤] صحيح مسلم

[٢٥] ميرزا غلام أحمد: التبصرة والهدى لمن يرى، ص ٣٥

[٢٦] ميرزا غلام: مواهب الرحمن، ص ١٣

[٢٧] ميرزا غلام: إزالة الأوهام، ص ٣٩٦

[٢٨] ميرزا غلام: التبليغ، ص ١٣٦

[٢٩] ميرزا غلام: تحفة بغداد، ص ٢٨

[٣٠] أعجاز المسيح: ص ٦٩

[٣١] ميزا غلام: الهدى والتبصرة لمن يرى، ص ١٠

[٣٢] تفسير المنار: ج١٤/ ١٠٩

[٣٣] ميرزا غلام أحمد: إزالة الأوهام

[٣٤] ميرزا غلام أحمد: الخطبة الالهامية، ص ٦.

[٣٥] مجموعة الإعلانات ج١ ص ١٠٠

[٣٦] للتفصيل راجع احمد شلبي: أديان الهند الكبرى، ص١٧١

[٣٧] سنن الدار قطني ج٥/ ١١

[٣٨] متفق عليه

[٣٩]كتاب السيرة المطهرة، مصطفى ثابت، وكتاب القول الصريح في ظهور المهدي والمسيح ونذير أحمد

[٤٠] ميرزا غلام أحمد: نور الحق ص ١٩٨

[٤١] ميرزا غلام: نور الحق ص ١٩٩

[٤٢] ميرزا غلام : نور الحق ص ٢٠٥

[٤٣] المرجع السابق ص ٢٠٩

[٤٤] ميرزا غلام : نور الحق ص ٢٠٩

[٤٥] مواهب الرحمن ص ٢٧

[٤٦] ميرزا غلام أحمد: نور الحق ص ٢٢٧

[٤٧] ميرزا غلام احمد: نور الحق ص ٢٣٢

[٤٨] السيد زين العابدين ولي الله: مقدمة كتاب التعليم، ص ٣٢

[٤٩] ميرزا غلام احمد: أيام الصلح، ص ٢٢٩

[٥٠] مواهب الرحمن: ص ٣

[٥١] دافيد أرنولد: الطب الامبريالي والمجتمعات المحلية، ص ٢١٧

[٥٢] دافيد أرنولد: الطب الامبريالي والمجتمعات المحلية، ص ٢١٧

[٥٣] السنن الكبرى للبيهقي

[٥٤] مواهب الرحمن: ص ٢٣

[٥٥] مواهب الرحمن ص ٣١

[٥٦] [٥٦][٥٦] دافيد أرنولد: الطب الامبريالي والمجتمعات المحلية، ص ٢٣٥

[٥٧] دافيد أرنولد: الطب الامبريالي والمجتمعات المحلية، ص ٢٢٧

[٥٨] مقدمة كتاب التعليم ص ٣٦

[٥٩] دراسات في القاديانية: إحسان الهي ظهير، ص ٨١

[٦٠] مير ناصر نواب: حياة ناصر، ص ١٤

[٦١] بشير الدين محمود: سيرة المهدي، ج١ ص ٩ - ١١

[٦٢] مصطفى ثابت: السيرة المطهرة، ص ٥٩٤ - ٦٠٠

[٦٣] إحسان إلهي ظهير: دراسات في القاديانية، ص ١١٤

[٦٤] إحسان إلهي ظهير: دراسات في القاديانية، ص ١١٤

[٦٥] [٦٥] مصطفى ثابت: السيرة المطهرة، ص ٥٩٩

[٦٦] مصطفى ثابت: السيرة المطهرة، ص ٥٩٤

[٦٧] كولن ويلسون: الإنسان وقواه الخفية، ص ٢٥٧

[٦٨] ميرزا غلام احمد: ترياق القلوب، ص ١٥

[٦٩] ميرزا غلام أحمد: مواهب الرحمن، ص ٢٥

[٧٠] مصطفى ثابت: السيرة المطهرة

[٧١] للتفصيل راجع الجماعة الإسلامية عقائد ومفاهيم، ص ٢٩١ وما بعدها.

[٧٢] لوتروب استورد: حاضر العالم الإسلامي، ج١/ ٢٥٩-٢٩٠

[٧٣] ميرزا غلام احمد: التبليغ، ص ٧٥.

[٧٤] ميرزا غلام أحمد: سفينة نوح، ص ٨٤ في الحاشية.

[٧٥] ميرزا غلام أحمد: التبليغ، ص٨٥.

[٧٦] ميرزا غلام: التبصرة والهدى لمن يرى ، ص ٧٥

[٧٧] ميرزا غلام: التبليغ ص٥٧

[٧٨] ميرزا غلام: سر الخلافة، ص ٥٣

[٧٩] ميرزا غلام أحمد: التبليغ، ص ٥٠-٦٥

[٨٠] ميرزا غلام أحمد: إعجاز المسيح ص١٣٩، تم نشر هذا الكتاب عام ١٩٠١م.

[٨١] ميرزا غلام: إعجاز المسيح، ص ١٩٩

[٨٢] سمى الميرزا هذا البقيع، بهشتي مقبرة، أي مقبرة أهل الجنة، كتاب الوصية: ص ٢٠