تجلى الإله

جدلية الإلهى والإنسانى فى الثقافة الإسلامية

فهرسة أثناء النشر / إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، إدارة الشئون الفنية

سالم، أحمد محمد
تجلى الإله جدلية الإلهى والإنسانى فى الثقافة الإسلامية
نيوبوك للنشر والتوزيع
17 × 24 سم
تدمك: 9789776519947
رقم الإيداع: 21801/2018
1 ـ التصوف الإسلامى
2 ـ الثقافة الإسلامية
أ ـ العنوان

دار النشـــر:	نيوبوك للنشر والتوزيع
عنوان الكتاب:	تجلى الإله جدلية الإلهى والإنسانى فى الثقافة الإسلامية
الـكـاتـب:	د. أحمد محمد سالم
رقم الطبعة:	الأولى
تاريخ الطبع:	2019

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر

ويحظر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملًا أو جزئيًا، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نيوبوك للنشر والتوزيع
6 عمارات الدفاع الوطنى ـ حدائق القبة ـ القاهرة
تليفون: 01092673274
newbooknb@gmail.com

د. أحمد محمد سالم

تجلى الإله

جدلية الإلهى والإنسانى فى الثقافة الإسلامية

NEW BOOK
نيو بوك للنشر و التوزيع

إهداء

إلى نورا وعزة وعلى وأحمد
وإلى كل الحائرين من أبنائى الطلاب
الذين يتساءلون عن حقيقة الإله
والسبيل إليه أهدى إليهم ثمرة عملى
الذى جاء ردًا على أسئلتهم المشروعة
وإيمانًا منى بمركزية وجودهم فى حياتى

أحمد سالم

المحتويات

مقدمة ٩

الفصل الأول: تجلى الإله فى مدونات علم الكلام ٣٣

أولًا: الإله بين الإلحاد والإيمان ٣٨

ثانيًا: الإله من الثنوية إلى التوحيد ٥٢

ثالثًا: الإله فى الجدل اللاهوتى بين الأديان الإبراهيمية ٦٣

رابعًا: الإله: من الدينى إلى السياسى ٧٨

الفصل الثانى: تجلى الإله فى مدونات الفقه وأصوله ٨٩

أولًا: أصول الفقه وتقييد فاعلية العقل ٩٣

ثانيًا: الفقه والسيطرة على المجال العام باسم الله ١٠٣

ثالثًا: الفقه وعلاقتنا بالآخر المغاير فى الدين ١١٤

رابعًا: الفقه: موقفه من المرتد إلى الآخر المغاير فى المذهب ١٢٩

خامسًا: الفقه فى رياح الحداثة ١٣٩

الفصل الثالث: تجلى الإله فى مدونات التصوف ١٥٧

أولًا: من علم الكلام والفقه إلى التصوف ١٦١

ثانيًا: تجلى الإله يبدأ من النفس الإنسانية ١٧٣

ثالثًا: القلب من الخوف إلى المحبة ١٨٠
رابعًا: من نسبية الحقيقة إلى الانفتاح على الآخر ٢٠٠
خاتمة ٢١١
قائمة المصادر والمراجع ٢٢١

مقدمة

يظل البحث الفلسفى فى مجالات الفكر الإسلامى مجرد بحث نظرى لا طائل من وراءه طالما ظل هذا البحث بعيدًا عن مشكلات الواقع الاجتماعى والسياسى، فلا ينبغى أن يكون البحث فى هذه المجالات منبت الصلة بالواقع، لأن قيمة الفكر بما يمكن أن يسهم فى قراءة مشكلات الواقع، وبما يلقيه من الضوء على تفسير مشاكلنا المعاشة، وإنارة الطريق إلى إمكانية تغيير هذا الواقع.

ولأننا فى مجتمعات تراثية تعيش حاضرها من خلال ماضيها، مجتمعات للسلف فيها مقدرة فائقة على الحضور المتجدد المجاوز لحركة التاريخ، فمازال القدماء يحكمون تفكيرنا الحاضر، ومازالت آراء الشافعى، وابن حنبل، وابن تيمية، وابن عبد الوهاب حاضرة فى سلوكيات الخلف توجه تفكيرهم وتؤثر فى صياغة حاضرهم، وذلك لأن الخلف قد قدموا استقالة واضحة لعقولهم، وارتضوا لأنفسهم أن يكون السلف حاكمين لهم وهم فى قبورهم.

ومن هذا المنطلق يظل التراث الفكرى والعقائدى لأمة الإسلام حاضرًا على الدوام مانحًا لهم وحدة هويتهم، ومؤثرًا فى صياغة رؤيتهم للعالم، وموجهًا لمجرى القيم الحاكمة لهم فى حياتهم، فالتراث يملك وجوده الحى المتجدد عبر مسار حركة التاريخ، كما أن التراث يؤثر سلبيًا فى حياتنا فى طريقة تعاطى المسلمين مع مستجدات العصر، فلا يقبل العقل المسلم أى جديد وأى تجديد دون أن يكون له مبرر من الدين والتراث، مبرر حول إن كانت هذه المستجدات مباحة أم مكروهة أم محرمة، وهل هى مشروعة دينيًا أم غير مشروعة.

إن العقل التبريرى هو سمة رئيسة للعقل المسلم منذ عصور الازدهار وإلى الآن، حيث كان الفلاسفة أمثال الكندى، وابن رشد حين يدعون إلى نقل تراث الأوائل من اليونان، أو تراث الأمم المغايرة لنا فى الدين أو الملة يبررون ذلك من خلال مشروعيته من الكتاب والسنة، وذلك لأن العقل الفقهى فى الإسلام قد أرسى دعائم عقلية معيارية أخلاقية، تنظر إلى الأشياء من خلال منطق المشروع وعدم المشروع، المحرم والمباح.

ومازال العقل المسلم منذ بزوغ الحداثة وإلى الآن يسير على النهج الفقهى القديم فى التعامل مع الحداثة ومستجدات العصر، فينظر إلى الآخر الغربى وفقًا لمعيار المسلم / الكافر، الهداية / الضلال، المباح / المحرم، نبحث عن المقابل الشرعى لكل ما هو حديث فى تفكيرنا، وننظر إلى مستحدثات الآخر باعتبارها امتدادًا لتاريخنا نحن، ولحضارتنا التى طوروها هم، ونحن إذ ننظر إلى الآخر من المنظور المعيارى القيمى فذلك من منطلق استعلائى بأننا أهل الهداية وهم أهل الضلال، ولو كانوا أصحاب فضل ونعمة.

إن طبيعة العقل الدينى المعيارى الذى رسخ له فقهاء الإسلام عبر تاريخه قد أرسى لصناعة التمايز والاستعلاء لكل ما هو مخالف للإسلام، ونتيجة لهذه العقلية السائدة والحاكمة فى تفكيرنا فقد عجزنا عن تأصيل الحداثة فى حياتنا الراهنة، وصرنا عاجزين عن إمكانية النهضة والتقدم، لأن منطق هذه العقلية يجعل الروح تستكين بأنها خير أمة حتى لو كانت فى ذيل الأمم، لأننا أتباع الله، وأصحاب الحق، وهؤلاء جميعًا على ضلال مطبق.

وبعد مرور أكثر من قرنين على دخولنا عصر الحداثة مازلنا نفكر بمنطق القبيلة والعشيرة، ومازلنا نقيم بآليات الفقه القديم، ومازلنا نوسع سلطة الدين عبر رجال الفقه لكى يسجن حركة الإنسان، وحركة الاجتماع البشرى بدعوى أن كل شىء فى حياتنا ينبغى أن يتم باسم «الله».

فثمة مشكلات كبيرة فى حياتنا الراهنة تنتج بالأساس عن عدم مقدرتنا حتى الآن على حسم طبيعة علاقتنا بالدين والتراث، فما زلنا إلى الآن لا نعرف ما الحدود التى

ينبغى أن يحكم فيها الدين؟وما الحدود التى ينبغى أن يحكم فيها العقل؟ ما حدود تأثير السلف فى حياتنا الراهنة؟ وما الحدود التى على الخلف أن يحكموا عقلهم واجتهاداتهم فى مشاكلهم اليومية؟ وما حدود علاقة الدين والفكر الدينى بحركة المجتمع فى العالم الإسلامى؟ متى يكون للدين دور فى توجيه حركة الاجتماع؟ ومتى ينبغى للعقل أن يُترك ليوجه حركة الاجتماع البشرى بكل مشكلاته وتعقيداته؟

يعيش الإنسان العربى حالة فصامية فى حياته اليومية فهو يدّعى أنه يُحكّم الدين والشريعة فى كل شىء، وأنه لابد من سيادة نسق القيم الأخلاقية فى كل شىء، لأن الإسلام دين ودولة، وعقيدة وشريعة، الإسلام منهج حياة شامل، فالبشر على رقعة الأرض من المحيط إلى الخليج أصحاب فضيلة يدينون بالإسلام وبقيمه، وعلى هذه الرقعة من الأرض تسود كل الرذائل فى مجتمعات تبحث عن كل أشكال المتع الحسية مشروعة كانت أو غير مشروعة، وعلى هذه الرقعة من الأرض تسود كل الرذائل من كذب، ونفاق، تخالف كل القيم والأعراف الإسلامية والبشرية، على هذه الأرض ننظر إلى الآخر الغربى نظرة استعلائية قوية بأنه كافر فى الوقت الذى صرنا عبيدًا لكل منتجاته التى نستهلكها كل يوم، فنحن نسبّ الغرب ونشتهيه فى نفس الوقت.

إن الحالة الفصامية التى يعيشها الإنسان العربى جعلته عاجزًا عن حسم علاقته مع دينه وتراثه من ناحية، وعاجزًا عن التعامل مع واقعه الراهن ومنجزات الحضارة المعاصرة من ناحية أخرى، ولذا كان من الضرورى أن نناقش مشاكلنا الراهنة وفقًا لجذورها التاريخية والتراثية من ناحية، ووفقًا لطبيعة هذه المشكلات فى حضورها الراهن.

وفى ظل منعطف خطير فى تاريخ المجتمعات الإسلامية تموج فيها الأحداث والوقائع، نجد أن الدين فاعل وبامتياز فى حياتنا كركيزة أساسية إما للنهضة والتقدم أو ركيزة للتخلف والجمود والانهيار، ففى المشهد الحالى يتجلى المد الأصولى المتشدد على كافة الأصعدة فى الفكر والسلوك، وفى المعتقد والممارسة ليقدم لنا صورة للدين أو التدين تتسم بالعنف والتشدد، ونشهد معارك تقوم بدعوى أنها معارك فى سبيل الإله، والدماء تسيل باسم فريضة الجهاد، وضرورة قتال الأعداء، ولكن ما على الأرض بشر يُمارس العنف وينطق بأنه يمارس العنف تحت توجيه

الإله، فأين الإله من كل ممارسات العنف تلك؟ يحَمل الله كل صفات الجلالة والكمال ونُحمّله نحن كل آثام البشر وأخطائهم وخطاياهم، وذلك بدعوى أننا نَفهم تعاليم الله، وما هى بتعاليمه إنها تعاليم الفقهاء على مدار تاريخنا وفقًا لفهمهم هم، ووفقًا لزمانهم هم.

وفى إطار هذا التصاعد المستمر للعنف باسم الإله فى حياتنا الراهنة نجد أن المعُتدِى يتحدث باسم الإله، والمعتدَى عليه يتحدث باسم الإله، والكل فى سيال من الدم والعنف، ولكن أين هى صورة الإله الصحيحة من كل هذا؟ لقد شوّه المسلمون إلههم على الأرض، لأنهم اتخذوا من صورته ـ فى طريقة اعتقادهم ـ الطريق إلى نفى الآخر، وإلى تكفيره وقتله، بدلًا من أن يتخذوا صورة لإلههم قائمة على المحبة والتعايش والتسامح مع بنى الإنسان.

نزل الدين من السماء من أجل هداية البشر، فأرسل الله رسله برسالته، ليهديهم إلى طريق الحق، ويعرفهم بالله، وليكشف لهم جوهر الوجود، وليجيب عن كل الأسئلة التى تحير الإنسان عن ما المصير؟ ما حقيقة الموت؟ وما جوهر الحياة؟ جاء الدين ليجيب عن كل الأسئلة الوجودية العميقة التى تنتاب الإنسان فى وجوده الكادح على الأرض، حتى يخرج الإنسان من الظلمة إلى النور، ومن الحيرة إلى اليقين، ومن القلق إلى الاطمئنان.

إن تعاليم الدين حين نزلت على الأرض قد نزلت بلغات البشر المتنوعة وبصور وأشكال وتعاليم تناسب أفهام البشر، ومحيط زمانهم ومكانهم، فالدين إنسانى بامتياز، إنسانى فى نعته ، وفى بنائه، وفى تعاليمه، لأن الدين رسالة نزلت من خالق البشر إلى البشر، إلى عيال الله فى الأرض رحمة بهم، ومن أجل الهداية والرشاد قبل أن يكون طريقًا للمحاسبة والعقاب.

وإذا كان الدين هو رسالة هداية فمن أين يأتى الخلل إذن؟ كيف يتم تحويل الدين عبر قراءاته إلى أشكال من العنف والصراع متعددة ومتفاوتة؟ إن ذلك يأتى من تعدد طبقات فهم المقدس وتنوعها» فإن فضاء المقدس مفتوح وليس مغلقًا، ومداراته غير متناهية الأبعاد، فهى تتنوع بتنوع الثقافات والأزمنة، وتتعدد بتعدد الجغرافيا البشرية

فكل شيء سواء كان إنسانًا أو كائنًا آخر، أو زمانًا أو مكانًا يمكن أن يغدو مقدسًا فى إطار مشروطية معينة من خلال أنثروبولوجيا الدين، وسسيولوجية الدين، أو علم النفس الدينى، أو الهرمينوطيقا، بوسعنا أن نتعرف على تجليات المقدس وتعبيراته، وطبقاته ونفوذه وعوالمه»[١].

وقد يعود تعدد الرؤى الدينية نابعًا من التعددية القائمة فى الفهم البشرى للدين لأن الدين حين يدخل فى وعاء التاريخ يرتدى حلة التاريخ من لغة وثقافة وعادات فيقول سروش «عندما ينزل مطر الدين الخالص من سماء الوحى على أرض الفهم البشرى فسيتلوث بإفرازات الذهن، وعندما تتحرك العقول بغرض فهم الدين الخالص فإنها تقوم بخلطة بما لديها من أفكار وقيود تعمل على تكوينه، ولذا نرى أن التدين يجرى بين الناس كالماء الملوث إلى يوم القيامة، ويوم القيامة سيحكم الله بين عبادة فيما يخص اختلافهم»[٢].

ولقد شَخص عبد الجبار الرفاعى جوهر المشكلة، فى القول «بأن الدين جاء من أجل إرواء الظمأ الأنطولوجى للإنسان، ولكى يشبع حاجة الإنسان إلى الخلود بوصفه الكائن الذى ينزع إلى الكمال، وهو فى توق أبدى للخلود، ولا يشبع الشعف بالكمال والخلود سوى الحق تعالى، وهو ما يحدد الدين سُبل الوصول إليه»[٣] لكن محنة الدين ومأزقه التاريخى لدى الرفاعى هو ترحيله من مجاله الأنطولوجى إلى المجال الأيديولوجى، وازدراء بعض النخب للدين والتدين واحتقارهم له بسبب الفهم المبتذل لحقيقة الدين.

إن مأزق الدين هو انتقاله من رسالة الهداية الوجودية إلى الصراع لدى أتباعه على ملكية حقيقة هذه الرسالة، فبدلًا من أن يكون الله هو طريق للهداية والرشاد صار طريقًا للحرب والدمار والخراب، بسبب تنوع صور الإله المتداولة بين البشر، وبسبب

(١) عبد الجبار الرفاعى، إنقاذ النزعة الإنسانية للدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ط١، ٢٠١٣ ص ٢٣.

(٢) عبد الكريم شروس، الصراطات المستقيمة... قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، منشورات الجمل بيروت، بغداد ط١ ـ ٢٠٠٩ ص٤٥.

(٣) عبد الجبار الرفاعى، الدين والظمأ الأنطولوجى، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٦ ص ٧.

انتقال الدين من الصورة البسيطة إلى الصورة الدينية المعقدة التى أنتجها رجال الدين على اختلاف توجهاتهم وأزمانهم من أجل بسط سيطرتهم وسلطتهم على الناس.

كان الله ومازال هو الطرف الغائب الحاضر فى كل معاركنا، وفى كل مطامعنا، فرجل السياسة يقول لقد جئت لأطبق شرع الله فى الأرض، وعلى أفراد الرعية ورجل الدين يقول أننى أفتى بشرع الله، وأحُكم هذا الشرع فى القضاء بين الناس وكلاهما يوظف الله فى تسيير حركة الجماعة، وفى السيطرة على الجماهير، فيبغى رجل السياسة السيطرة على الجماعة باسم طاعة أولى الأمر التى هى من طاعة الله وطاعة الرسول، وأما رجل الدين فهو المُوكل والمتُحدث باسم الله، وباسم شرع الله فى الحلال والحرام، والمباح والمكروه، والمشروع وغير المشروع، إن لرجل الدين سلطة على أرواح الناس بقدر ما لرجل السياسة سلطة على أجسادهم، وبدلًا من أن يكون الدين طريقًا لتحرير الإنسان من كل أصناف العبودية لما دون الله، صار الدين وصورة الإله على يد رجال الدين والسياسة أداتهم لتقييد حق البشر فى الحرية، وفى الممارسة الحرة فى حركة الاجتماع البشرى.

لقد تنازع كل من رجل الدين ورجل السياسة على مساحة السلطة على رقاب الناس فالكل يبغى السيطرة باسم الله، فالمؤسسة السياسية حين تبغى علمنة الدولة فهى فى حاجة إلى تبرير شرعى ودينى من رجال الدين يبرر لهم ذلك حتى يقبله الناس، كما أن رجل السياسة فى حاجة إلى رجل الدين من أجل تبرير شرعية وجوده، وشرعية سلطته، وبالمقابل فإن رجال الدين فى حاجة إلى سلطة السياسة لترسيم مذاهبهم وآرائهم باسم الدين الرسمى المؤسسى، ولا يتم هذا إلا عبر السياسى.

إن صورة الله والتعاليم الدينية السامية المسطورة بين دفات الكتب والرسالات السماوية فرض عليها رجال الدين وصاياتهم، لأنهم وحدهم القادرون على فك طلاسمها، وتفسير رموزها، وصاروا المتحدثين باسم تلك التعاليم، وهم حين يفسرون هذه الرسالات يوسمون كلامهم بأنه كلام الله، وليس تفسيرهم هم لكلام الله، ولذا ملكوا سلطة الحديث باسم الله على الأرض فهم يشرعون ويقننون، ويحللون ويحرمون باسم وصايتهم على أفهام البشر وعقولهم، وبذلك استطاع كهنة الدين أن يؤسسوا أديانًا على أديان، ومذاهبًا على مذاهب، وفرقًا على فرق بتعاليم لهم

موازية لتعاليم الإله، وأصبغوا على تعاليمهم وفتاويهم قداسة موازية لقداسة تعاليم الله فى كتبه السماوية.

لقد قيد رجال الدين وجود التسامح فى الرسالات السماوية لحساب التفسيرات العنيفة «فهناك مثال قرآنى كدليل لتبرير حرية الاعتقاد فى الإسلام، ونفى إكراه أى إنسان على أى دين أو معتقد خاص، هو الآية الكريمة ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، لكننا حين نعود لمدونة التفسير الإسلامية نلاحظ أن معظم المفسرين لا يؤسسون لمبدأ حرية المعتقد استنادًا لهذه الآية كما نفعل نحن اليوم ذلك أن تمسك المفسرين بقواعد التفسير وعلوم القرآن المتوارثة انتهى بالكثير منهم إلى القول بنسخها وتعطيل دلالتها، لأن نسخ الآية يعنى نسخ حكمها، ونفيه كما هو مبدأ الناسخ والمنسوخ فقد جاء فى الطبرى، ثم إنه نسخ لا إكراه فى الدين فأمر بقتال أهل الكتاب فى سورة براءة، وقال القرطبى: قيل هى منسوخة لأن النبى قد أكره العرب على دين الإسلام وقاتلهم ولم يرض منهم إلا الإسلام»[1].

وحين قام محمود محمد طه فى السودان فى رسالته الأولى والثانية بالقول بأن آيات القتال فى القرآن المدنى لا تنسخ آيات التسامح فى الإسلام المكى، لأن آيات التسامح هى أصل الرسالة، وأن الإسلام تدرج فى خطاب الناس إلى مستويات وفقًا لزمانهم ومكانهم بما يعنى أن الأصل فى رسالة الإسلام هو التسامح، وليس القتال والعنف، وأن عملية النسخ ليست إلغاءً للأحكام المنسوخة، ولكنه ادخار لها فى المستقبل حين يُنتج واقع مشابه لواقع نزولها مرة ثانية، والواقع أن محمود طه كان يبحر باجتهاده هذا ضد التيار الرسمى المؤسسى، وهو اجتهاد مستنير مازال التاريخ فى الحاجة إلى الكشف عن مدى أهميته، هذا الاجتهاد الذى أودى بحياة محمود طه قتيلًا على يد جعفر نميرى عام ١٩٨٥ بتهمة الردة عن دين الإسلام.

ومن ثم فإن تعاليم الدين ليست أحادية المعنى، ولكنها متعددة ومتباينة، فليس هناك منهجية تأمر بالعنف العسكرى فى القرآن، فأحيانًا يأمر الله بالصبر وضبط النفس بدلًا من القتال، وأحيانًا الحرب الدفاعية ويدين العدوان، وفى بعض الحالات

(١) المرجع نفسه، ص ٢٠.

يدعوا إلى القتال الهجومى وفقًا شروط محدودة. ويتم إلغاء تلك الشروط فى حالات أخرى فيطلب من المسلمين فى بعض الآيات العيش فى سلام مع أهل الكتاب، وفى آيات أخرى يقتضى منهم أن يخضعوهم فذكر تلك العمليات المتضاربة فى جميع أجزاء القرآن، مما حدا بالمسلمين إلى تطوير خطين استراتيجيين لتأويلها وعقلنتها... ربطت الاستراتيجية الأولى بين كل آية قرآنية وبين إحدى الأحداث التاريخية فى حياة الرسول، واستخدمت ذلك السياق لاستنباط مبدأ عام وترسيخه، بيد أنه ونظرًا لأن النص القرآنى لا يضع الآيات وفق ترتيب زمانى وجد العلماء صعوبة فى تحديد أسباب نزول الآيات، أما الاستراتيجية الثانية فقامت على أساس نسخ الآيات، وذهب هؤلاء العلماء إلى أنه فيما كانت الأمة مازالت تناضل من أجل البقاء لم يأمر الله سوى بإبلاغ المسلمين حلولًا مؤقتة لمصاعبهم، لكنه مع انتصار الإسلام أصبح بالإمكان أن ينزل الله تعاليم أبدية دائمة، وهكذا فإن الآيات التى أوحى بها الله فى وقت متأخر، وبعضها يحض على القتال غير المقيد هى كلمات الله النهائية، ومن ثم فقد نسخت التعليمات المبكرة الأكثر تسامحًا[1].

وفى إطار الخلاف التعددى الشديد فى مدونات التفسير حول كلام الله، كان هناك اختلاف حول صورة الله ومظاهر تجليه فى علم العقائد أو علم الكلام، فقد انقسم أتباع كل دين إلى ملل وطوائف ومذاهب وفرق، وأصبح لأتباع كل مذهب رجال دين يبررون ويسطرون لهم أنهم أصحاب الحق المطلق، وأن صورة الله لديهم هى الصورة الصحيحة، وأن كل صور الله الحاضرة فى معظم الفرق الأخرى على باطل مطلق، فالله لدى كل فرقة يخصهم هم وحدهم بالنجاة، وهم وحدهم ما يعتقدون الحق والصدق، وما دونهم على باطل، وبدلًا من أن يصير الله إله البشرية وإله الرحمة والمغفرة، وإله الحق والتسامح قامت كل فرقة بخصخصة صورة الله لحسابها، وفى إطار هذا الواقع تناسى الجميع الموجهين والموجه إليهم أن تعاليم السماء تحتوى على تفسيرات لا نهائية، ومعانى لا نهائية يقصر العقل البشرى عن اكتناه كل جواهرها، وكل مستويات الحقيقة فيها من خلال فهم واحد، فانتقل الدين عبر علماء الكلام إلى تفسيرات متعددة مذهبية مغلقة تكشف فى الحقيقة عن تعدد الفهم الدينى، وتعدد

(١) كارين أرمسترونج، الدين وتاريخ العنف، ترجمة فاطمة موسى، دار سطور، القاهرة، ٢٠١٤، ص ٥٧٤.

أشكال التدين، وتعدد صور تجلى الله لمختلف المذاهب والملل، ومن ثم فقد سار الدين من خلال الخلاف العقائدى حول أشكال التدين طريقًا للصراع، وطريقًا للعذاب، ونفيًا للآخر، وبدلا من أن يصبح مسارًا للتعدد والرحمة أصبح طريقًا للعنف والإقصاء، وبدلًا من أن يكون وجهة للمغفرة والمحبة سار وجهة للعقاب والكراهية.

لقد عمت الجهالة الجميع العَالم والمتُعلم، الموجِه والموجَه إليه، الشيخ والمريد، وذلك لأن الدين فى صورته المطلقة، والله فى صورته المطلقة استحالة أن يتجلى لنا بصورة مطلقة، لأن المطلق لكى يتجلى أو يصل إلى عقول وقلوب البشر لا يتم إلا عبر توسط أهل العلم ورجال الدين المقيدين بالوعاء النسبى، ذلك الوعاء المرتبط بحدود الزمان والمكان والبيئة والثقافة، والمرتبط بحدود أدوات المعرفة البشرية النسبية، ومن ثم كان اختلاف العلماء حول تفسير الدين أمر طبيعى لاختلاف أفهام البشر، واختلاف طبائعهم وأزمانهم، وبدلًا من أن يكون الاختلاف سنة كونية طبيعية كان حرص العلماء والفقهاء كل على حده أن يسود مذهبه العقائدى، وأن يكثر أتباعه، وأن يكون له سلطة على أرواح الناس، وعلى عقولهم ومعتقداتهم، وبدلًا من أن يكون اجتهاد العلماء فى الاختلافات المذهبية والعقائدية محل اختلاف بشرى حول فهم نصوص الوحى، اصطبغ كل مذهب بطابع القداسة على نفسه، وصار يدعى امتلاك الحقيقة المطلقة فى تصور الدين وتصور الألوهية، وبدلًا من أن يصبح الدين رسالة هداية وسلام صار الدين عبر الفكر الدينى العقائدى محلًا للتنازع والخلاف، وبدلًا من أن يكون التوحيد هو طريق الوحدة، صار الخلاف حول التوحيد وصورة الله محلًا للاختلاف السلبي والتنوع الهدام، وذلك نتيجة لأن كل عالم وصاحب مذهب أصبح له قداسته لدى أتباعه، فانتقلت العبادة من عبادة الله إلى عبادة تعاليم الفقهاء، ومن عبادة الله إلى عبادة الأشخاص، ومن تمجيد وتنزيه الله إلى تقديس تعاليم البشر.

إن الأزمة الكامنة فى علم الكلام هى نتيجة للاعتقاد بأن تجلى المطلق (الله) فى النسبى (الإنسان) لا يكون إلا بالمطلق، لأن تجلى المطلق لا يتم إلا عبر لغة النسبى وأدوات النسبى فى المعرفة والفهم والاستيعاب، تلك الأدوات المشروطة بظروف البيئة والزمان والمكان، وهو ما يؤدى إلى اختلاف البشر حول نصوص الوحى نتيجة

لاختلاف ألوانهم ولغاتهم وبيئتهم وثقافتهم وزمانهم ومكانهم، ونظمهم المعرفية والثقافية، ولذا بات من المستحيل إدراك صورة الله بشكل واحد، وذلك لأنه كمطلق مستحيل أن يتجسد على الأرض بالمطلق لعجز النسبى عن استيعابه، والمشكلة تكمن فى اعتقاد النسبى بأنه أدرك المطلق بالمطلق، وأن إدراكه هو الإدراك الصحيح الذى يملك حقيقة الدين، وحقيقة صورة الإله.

وحين اختلف المسلمون فى علم العقائد أو علم الكلام إلى مذهبيات متعددة، واتخذوا موقفًا سلبيًا فى البدء فى الرد على أصحاب الملل البشرية الكافرة من زرادشتية ومانوية وصائبة لأنها ملل كفرية، وتجادل علماء الكلام مع أصحاب الأديان الكتابية ـ اليهودية والمسيحية ـ ونظروا إلى أديانهم على أنها أديان محرفة تقدم صورة غير صحيحة عن الإله، وعن التوحيد من منطلق أن الإسلام هو وحده الذى يملك صورة الله الصحيحة.

ولم يقف الاختلاف فى علم الكلام مع أصحاب الأديان المغايرة البشرية أو السماوية، ولكن المسلمين اختلفوا حول صورة الله فى الإسلام نفسه، فجسد علم الكلام فى فصوله وأبوابه كيف اختلفت المذاهب والفرق الإسلامية فى قضايا التوحيد، وهل الصفات الإلهية زائدة عن الذات أو هى عين الذات؟ وهل الأسماء قديمة أم محدثة؟، وهل الصفات الإلهية قديمة أم محدثة؟ ما حدود علاقة الإرادة الإنسانية بالقدر الإلهى؟، هل يسيطر القدر الإلهى على العالم فالإنسان يكون مسيرًا، أم أن الإرادة الإلهية غير مسيطرة على أرجاء العالم والإرادة الإنسانية فالإنسان حر؟.

إن مدونات علم العقائد أو علم الكلام قد جسدت طبيعة الخلاف بين المسلمين فى تصور صورة الإله، وفى تحديد طبيعة علاقة الإنسان بالله، ولكن المشكلة الكبرى أن هذا العلم لم يقف عند حدود تجسيد هذا الخلاف، فقد استخدم أتباع كل مذهب من مدوناتهم فى العقائد وسيلة لعرض آراء المذاهب الإسلامية المختلفة عنهم وتشويهها، وتقديمها بصورة غير موضوعية، واعتبار أن هذه الفرق والمذاهب قد فهمت العقائد الإسلامية بصورة خاطئة، وأن هذه الفرق كافرة من وجهة نظرهم، وبالمقابل تجد هذه الفرقة نفسها تمجد عقائدها وصورة الله لديها باعتبارها الصورة

الحقة، وما عداها على باطل، وقد مارست كل فرقة مع الفرق الأخرى التكفير والتشويه والعنف.

إن المشكلة الكبرى التى تواجه أى باحث فى ميدان علم الكلام هو دراسته لبعض الفرق المغايرة لأهل السنة من خلال مدونات وكتب العقائد عند أهل السنة، فصورة كل المذاهب الإسلامية فى العقائد من خوارج أو معتزلة أو شيعة داخل مدونات السنة صورة مشوهه فيها تكفير لهذه الفرق والمذاهب، وذلك بخلاف عودة الباحث إلى قراءة كل فرقة أو مذهب من خلال كتبها هى فصورة الخوارج عن نفسها من خلال مدونات الخوارج فى العقائد بخلاف ما دونه أهل السنة عنهم وهكذا. وكذلك فإن الشيعة قد قامت فى مدوناتها العقائدية بتشويه عرض آراء أهل السنة فى العقيدة باعتبارها آراء باطلة، وأن الحقيقة مع آراء الشيعة، وكذا الأمر فى بقية الفرق، فالكل يدعى لنفسه امتلاك حقيقة الدين، وامتلاك صورة حقيقة عن الله.

لقد أُنزل الله من السماء إلى الأرض ليكون سبيلًا للصراع بين الفرق الدينية، فالكل ينسب وجوده إلى الله، وأنه وحده يملك حقيقة صورة الإله، لقد أصبح الله طرفًا فى الصراعات البشرية، والخلافات الإنسانية، وأُنزل الله من السماء برسالته لتخصخص كل فرقة صورة الإله لصالحها هى، معتقدة أنها وحدها تملك سبيل النجاة بما جسدته هى لله، لم يظل الله فى سمائه محلًا للحقيقة والجمال والكمال، ولكنه صار طرفًا فاعلًا فى صراعات بشرية وأهواء إنسانية، وبدلًا من أن تهتدى الأرض برسالة السماء، أصبحت رسالة السماء خاضعة لصراعاتنا وتوظيفنا الأيديولوجى السياسى، وبدلًا من أن تكون صورة الله طريقًا للسلام والتعايش ونبذ العنف، أدخلنا صورة الله كجزء محرك وفاعل في صراعاتنا الدموية.

ومن ثم جسدت الخلافات الإسلامية حول اللاهوت والعقائد الصراع بين الفرق الإسلامية التى تصارعت على الأرض فى مجال السلطة والسياسة، فكان الصراع بين المسلمين فى بدء الرسالة ومنذ ظهور الفتنة الكبرى، بل وقبلها صراعًا سياسيًا خالصًا حول من الأحق بولاية أمر المسلمين، فترى السنة أن الأئمة من قريش، وترى الشيعة أن الأئمة من آل البيت، ويرى الخوارج أنه ينبغى أن نولى ولو عبدا أجدع فى رأسه زبيبة طالما كان ورعًا تقيًا، ورأى أهل السنة أن البيعة تكون بالاختيار، ورأى الشيعة

أن ولاية الإمامة تكون بالنص، واختلف المسلمون هل يجوز خلع الإمام الظالم من حكم المسلمين؟ وكان رأى أهل السنة هو ضرورة طاعة أولى الأمر ولو كان ظالمًا جائرًا، ولا يجوز الخروج على إمام المسلمين إن كان ظالمًا، طالما كان فى ذلك إسالة لدماء كثيرة من المسلمين، ورأى الخوارج ضرورة الخروج على الحاكم الظالم ومحاربته وقتله بالسيف، ولذا أكد الأشعرى على أن الخلاف على السلطة كان أول خلاف حقيقى بين المسلمين بعد وفاة النبى فيقول: أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم اختلافهم فى الإمامة، وذهب الشهرستانى إلى أنه: ما سل سيف فى الإسلام على قاعدة دينية مثلما سل على الإمامة فى كل زمان.

ولكن المصيبة الكبرى والجناية كانت على الإسلام وصورته فأنزل المسلمون الله من السماء ليقف إلى جانب كل فرقة، وانتقل الخلاف من السياسة إلى مجال العقائد لتحشد كل فرقة طاقتها بأنها مالكة ليس فقط للحق السياسى لكنها مالكة للحق الإلهى أيضًا، وبدلًا من أن تدعى كل فرقة أحقيتها فى السلطة كان ادعاؤها بأحقيتها فى ملكية حقيقة تفسير الدين، وبدلًا من أن تكون صورة الله سبيلا لهداية جميع البشر، أصبحت كل فرقة تقول إن إلهها وإلههها وحده هو صاحب الصورة الحقة والصحيحة، وما عداها على باطل «فكان الاختلاف يتسع ويتعمق ليشمل معظم الشئون الدينية الكبيرة منها والصغيرة، وليطال مختلف جوانب الحياة، وعندئذ يكون لكل فريق هويته الجزئية التى يُعرف بها، ويصبح له وعيه الخاص، وذاكرته، وتجلى الاختلاف فى الشعارات والطقوس، وفى الأمكنة والرموز، وفى المراجع والأسماء، وفى الأعلام والأشخاص، وهكذا استحال الاختلاف السياسى اختلافًا عقائديًا، وانتهى تمايزًا دينيًا وثقافيًا، إذ شكلت كل فرقة جماعة أو طائفة بكل ما تملكه من معنى، أُنغلق كل واحد على نفسه بانغلاق المذاهب وجمود الفكر حتى تباعدت الشقة بين القوم، واستبعدوا بعضهم بعضًا، واتهموا بعضهم بعضًا»[1].

وترتبت على توحد حركة السياسى بالدينى فى الإسلام، نزول الله بصورته الواحدة من السماء ليكون له صورة متعددة بين مختلف الفرق، فأنزلوا الله من السماء ليحكم

(١) على حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافى العربى، بيروت، ١٩٩٥، ص ٣٥ ـ ٣٦.

بين المتنازعين على السلطة باعتبار الله طرفًا أصيلًا لدى الجميع فالكل يتصارع من أجل السلطة ويدعى أنه يتصارع باسم الله، وأن معاركة مع الآخرين هى معارك فى سبيل الإله، وبدلًا من أن يكون الخلاف بشريًا خالصًا أصبح صراعًا مقدسًا يستلزم إسالة الكثير من الدماء، ومن ثم كانت صورة الله المتنازع عليها بين جميع الأطراف ترسخ للكراهية والعنف والدماء لأن الرسالة المقدسة قد أخضعت للصراعات البشرية المدنسة، وتم إخضاع العقيدة للصراع السياسى ليكون لذلك تأثيره السلبى على الدين، وعلى صورة الله ومدى حضوره فى حياة البشر، لأن الله الذى أنزلناه برسالته من السماء قد جيشناه لمزيد من العنف بين الأطراف، وكما قاتل المسلمون الأوائل الكفار على تنزيل القرآن أصبحوا بعد الإسلام يتقاتلون على تأويله وحقيقته.

وإذا كان علم الكلام يتم تعريفه الاصطلاحى بأنه العلم الذى يدافع عن العقيدة بالحجة العقلية، فأصبح الأداة التى تدافع بها كل فرقة عن عقيدتها ضد عقائد الفرق الأخرى، وبدلًا من أن تكون مشكلة المسلمين مع الدهرية والملل المغايرة للإسلام أصبحت المشكلة بين المسلمين فى صراعهم على ملكية حقيقة الرسالة المتنازع عليها بين الفرق والمذاهب الإسلامية.

وكانت الآثار السلبية على علم العقيدة بأن كل شأن دينى أو لاهوتى أصبح له دلالة سياسية، ولو ظل علم العقيدة مجرد خلاف معرفى لاهوتى بين المسلمين حول تفسير أصول العقائد الإسلامية لكان هذا العلم مجرد محاولة من قبل البشر لتقديم فهم للعقيدة ولو كان متعددًا، فالتعدد فى فهم الرسالة الإسلامية هو سعى حثيث لاكتشاف حقيقة الرسالة، والصورة المتجددة الفاعلة للإله على الأرض، ولكن الأفق السياسى جعل من هذا العلم أداة فاعلة لترسيخ المذهبية والطائفية المقيتة فى الصراع حول ملكية حقيقة الرسالة، وملكية صورة الله الصحيحة على الأرض، وبدلًا من أن يكون التعدد هو تنوع داخل إطار الوحدة، أصبح التعدد هو أداة التفتيت والصراع، وأداة تأصيل الخوف بين الجميع.

إذن فالله وصورته ورسالته أُنزل من السماء إلى الأرض ليتجسد عبر الفرق والمذاهب العقائدية ليكون طرفًا فاعلًا، وليكون صورة الله مُختلف عليها بين الجميع، ولتسع كل فرقة لخصخصة هذه الصورة فى مختلف تفسيرات كل فرقة

للعقائد الإسلامية، ولم تعتقد كل فرقة بأن الصورة التى تقدمها هى صورة بشرية لله، ولكن كل منهم يعتقد أنها صورة الألوهية المقدسة المطلقة، وما هى فى النهاية إلا مجرد صورة بشرية نسبية جسدتها آفاق الصراع السياسى، وآفاق اختلاف الأهواء والمطامع على الأرض.

أما إذا انتقلنا إلى دائرة الفقه والفقهاء فإننا نجد صورة أخرى للإله، حيث نجد أن صورة الله عبر كلمته وشريعته لابد أن تحكم حركة الإنسان وحركة الاجتماع فى العالم ولما كانت كلمة الله ـ فى مسألة التشريع ـ محددة فى النص محدودة، وبالمقابل كانت حركة الإنسان وحركة الاجتماع لا متناهية فكان هناك حاجة للتوسيع المستمر لدائرة الشريعة حتى تظل حاكمة وضابطة لحركة الاجتماع البشرى، حيث قام الفقهاء بإنتاج القوانين والتشريعات المتجددة بتجدد حركة الزمان والمكان والبيئة والثقافة، وتجدد وتنوع حركة الإنسان وحركة الاجتماع البشرى معًا. بحيث تظل الشريعة هى الضابطة والمسيطرة.

يدعى معظم علماء الدين بأن ثقافتنا الإسلامية ليس فيها رجال دين بل علماء دين، وأنهم ليس لهم صفة الكهنوتية كما هو الحال فى الأديان الأخرى كاليهودية والمسيحية، ولكن الحال أن فقهاء الإسلام قد أرسوا لدعائم سلطة كهنوتية لهم على رقاب الناس عبر التأصيل النظرى فى الفقه وأصول الفقه، حيث تم فى أصول الفقه ـ وهو العلم الذى ينظر لكيفية استنباط الأحكام ـ التنظير لسلطة العلماء، وأهميتها فى مبدأ الإجماع، وتم وضع أصول تشريع الأحكام من خلال الكتاب ثم السنة، ثم الإجماع، ثم القياس والاجتهاد، ، حيث يمنح الكتاب السلطة التشريعية لله سبحانه وتعالى، وتمنح السنة الحق للرسول فى تشريع الأحكام، وأن يكون سلوكه وقوله الشارح والمفسر للقرآن أو المضيف والمجدد لتشريع جديد، ولكن الإجماع من ناحية، والقياس والاجتهاد ناحية أخرى كل منهما يعمق لدور الفقهاء فى إنتاج الأحكام الشرعية حيث يحق لعالم الدين إنتاج الحكم عبر القياس على أحكام سابقة بقياس فرع على أصل، أو القيام بالتشريع بالاجتهاد الحر بالرأى وفقًا للمنفعة أو المصلحة أو المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وعلى الرغم من أن القياس أو الاجتهاد عمل بشريً وضعىً خالص إلا أن علم الأصول قام بإلحاق القياس والاجتهاد بالكتاب

والسنة، وجعل من اجتهادات العلماء أو الفقهاء فى الإسلام صبغة قداسة من قداسة الكتاب والسنة التى توظفهما فى عملهما، وصارت الشريعة ككلمة عامة شاملة تشمل أحكام الدين فى الكتاب والسنة ومدونات الفقه، وهو ما أعطى للفقهاء سلطة قوية على أرواح الناس، وعلى توجيههم لأن الناس فى حاجة متجددة إلى الشريعة لتبرير مستجدات حياتهم، والحكم عليها من منظور الشريعة، ولم نميز فى الشريعة بين ما هو إلهى وما هو من توجيه الرسول، وما هو من إنتاج العلماء والفقهاء الذى صار كلًا شاملًا نطلق عليه وبلفظ واحد(الشريعة).

ورسخ علماء أصول الفقه لما يسمى بالإجماع، وهو أحد سلطات التشريع ويعنى إجماع العلماء على حكم معين فى مسألة معينة، أو إجماع الصحابة فى صدر الإسلام، وعلى الرغم من أن علماء الأمة اختلفوا فى كل شىء فى الفروع، ولم يتفقوا فى أحكامهم على حكم واحد فى مسألة واحدة، إلا أن تقعيد علم أصول الفقه لما يسمى بالإجماع كأحد السلطات التشريعية فى الإسلام قد منح العلماء ورجال الدين سلطة كهنوتية فى الإسلام، لأن تفسير الشريعة لهم وحدهم، وأن اجتهاداتهم تمثل سلطة مرجعية رئيسة قعد ونظر لها علم أصول الفقه، وهو ما يعنى أن علم الأصول قد ساوى فى نهاية الأمر بين ما هو إلهى وما هو بشرى، ومنح البشرى سلطة الحديث باسم الإلهى على الأرض عبر اجتهاده، وعبر ما يسمى بالإجماع، فخلط الفقهاء ما هو إلهى بما هو بشرى فى استكمال بناء ما يسمى بالتشريع والشريعة عبر الزمان.

وإذا كان الفقهاء قد رسخوا لسلطتهم العلمية والروحية عبر علم أصول الفقه فإنهم مارسوا تحقق هذه السلطة فى الواقع عبر الفقه نفسه ـ كعلم الأحكام الشرعية ـ حيث اهتم الفقهاء عبر الأحكام الفقهية بتوسع دائرة حديثهم باسم الله على أرواح الناس ورقابهم، وعلى حركاتهم وسكناتهم. فسعى الفقهاء عبر الفقه إلى الحضور الدائم والمتجدد فى حركة الاجتماع البشرى بسلطة التشريع، والتقنين، فهم المتحدثون باسم الله فى الأرض على مستوى القانون هم من يحللون ويحرمون، ومن يبيحون ويكرهون، ومن يأثمون ويحسنون، فهم من يملك حق الحكم على كل مستجد اجتماعى، وكل حادثة، بسلطة الفتوى والتشريع وباسم الشريعة، وليدّعوا أن الله حاضرًا فى كل شىء فى حياتنا، وهو الحاكم لنا فى تقييم

كل شيء، وأنهم وحدهم من يملك سلطة توسيع دائرة الشريعة، بوصفهم الموقعين عن رب العالمين.

كانت للفقهاء سلطة على أرواح الناس وأجسادهم فكانوا حريصين على تعليم الناس كيف يسلكون طريق الإيمان، وكيف يسلكون سلوكًا إيمانيًا فاهتموا بتشريعات الطقوس والشعائر، من حيض ونفاث، وحجاب ونقاب فاهتم الناس بشكلانية الإيمان عبر الفقه، واهتم الفقهاء بظاهر الرسالة وظاهر الإيمان، ولم يسعوا إلى باطن الرسالة وحقيقة الإيمان، كانوا يسعون إلى التركيز على صورة السلوك القويم ولم يكونوا حريصين على بيان حقيقة الإيمان القويم وديانة القلب.

كانت جناية الفقه على الإسلام أنه خلق دينًا على دين، وسجن الدين فى أتون الفقه، ليفرغ الدين من أبعاده الروحية والجمالية من أجل سيطرة الفقهاء بسلطتهم على أرواح الناس، وضبط ممارساتهم الدينية والاجتماعية، وكان خلف الممارسة الفقهية تقف السلطة السياسية لتوظف تلك السلطة للفقهاء من أجل إرساء وحدة الجماعة بالطاعة خلف الحاكم، فشرع الفقه الأحكام من أجل أغراض السلطة السياسية أحيانًا كثيرة، وحين تتغير توجهات السياسة تتغير توجهات الفقهاء فى التحليل والتحريم، ففى الأمس كانت المملكة العربية السعودية تحرم قيادة المرأة للسيارة، ولما تغيرت أهواء السياسة أصبحت قيادة المرأة حلال ومباحة، وبالأمس كانت الفنون والسينما والآداب محرمة على أرض المملكة، وإذ بها اليوم تصير مباحة ومشروعة دينيًا، وهذا ما يبرز أن السياسة كان لها دورها البارز فى تحريك الفقه فى ضبط حركة الاجتماع البشرى، وضبط الحريات الإنسانية لأن ما تعجز عنه السياسة فى فعله تحركه من خلال سلطة الفقهاء فى التقنين والتشريع باسم المقدس، واسم الإله على الأرض.

وتظل مقدرة السياسى فى الحضور فى المجال الدينى لها تأثيرها السلبى على مجالات العقيدة والفقه، فى سعى السياسى نحو تحقيق مصلحته الضيقة بتوظيف الدين من أجل وجوده واستمراره، وهو ما جنى على تجليات حضور الدين فى أرض الواقع الاجتماعى، وجعل من الفكر الدينى عبر رجاله أداة السلطة السياسية فى السيطرة والقمع والضبط لحركة المجتمع، «وزرع الخوف فى قلوب الناس وأرواحهم، فالخوف هو العلامة الفارقة لثقافة الاستبداد، الخوف من الحرية،

والخوف من الفردية، والخوف من التفكير النقدى، والخوف من التفكير العقلانى، والخوف من الحداثة، والخوف من الاختلاف، والخوف من الخطأ، إن الاستبداد يبحث دائمًا عن الإجماع الشعبى، ويخشى التمايزات أو المغايرة»[١].

ويمكن القول بأن الله بتشريعاته المدونة فى القرآن قد أُنزل إلى فضاء الاجتماع البشرى عبر سلطة الفقهاء ليتم الحديث فى مدونات الفقه عن الحلال والحرام، والمباح والمكروه باسم الله، ولكن ذلك ليس صحيحًا فى معظم الأحوال، لأن الحلال والحرام هو نتاج اجتهاد بشرى للفقهاء فى عمليات تقنين وإنتاج أحكام جديدة تتطور وفقًا لتطور حركة المجتمع، وهو ما أدى إلى تفريغ الرسالة الإسلامية من مضمونها الروحى والإنسانى بالتركيز على البعد الشعائرى والطقوسى والتعبدى الذى رسخ له الفقهاء عبر التاريخ الإسلامى المتراكم.

وقد أصبحنا بسبب تركة الفقهاء الثقيلة نمارس الإيمان شكلًا دون مضمون، ومبنىً دون معنى، وصورة دون حياة، فصرنا نظهر بخلاف ما نضمر، ونتكلم بخلاف ما نعتقد، لأن أصل الإيمان نابع من القلب قبل أن يتجلى فى السلوك، ولكننا وفقًا لتعاليم الفقهاء نسلك طقس الإيمان دون معناه، ولهذا أصبح «التدين مفرغًا من المعنوية، أنهك أرواحنا، واستنزف قلوبنا، ونتمنى أن يتخلص دعاة الأديان والمبشرون من الولع برسم صورة مفزعة لله كى يحرروا حياتنا من الغرق فى القنوط والقلق والخوف وكأننا فى معركة مزمنة مع الله»[٢]. إن صورة الله فى المدونات الفقهية أنه الضابط للأرواح متى عجزوا عن الضبط، والقاهر للناس متى عجزوا عن القهر، وكان لذلك أثره الفاعل فى الحركات السلفية والجماعات الإسلامية، وهو ما أدى إلى «إنتاج فهم للإسلام مفرغ من الرحمة والمحبة، تتحول فيه صورة الله إلى وحش مفترس يفترس كل حياة وجمال ورحمة ومحبة فى هذا العالم، ويتمحور تكليف المسلم فيه على إهانة الأغيار، هذا إسلام تتبناه وتبشر به وتحميه المؤسسات الدينية السلفية، ومعظم الجماعات الإسلامية»[٣].

(١) عبد الجبار الرفاعى، إنقاذ النزعة الإنسانية للدين، ص ١٠١.
(٢) عبد الجبار الرفاعى، الدين والظمأ الأنطولوجى، ص ١٨٠.
(٣) المرجع نفسه ص ٢٠٣.

وفى المجتمعات العربية المحكومة بالقمع والاستبداد، كان الفقهاء ورجال الدين هم أداة السياسة فى تكريس هذا القمع والاستبداد، «وفى بيئة قمعية تنتج تصورًا للإله قمعيًا، فيما تنتج البيئة الاجتماعية الإنسانية تصورًا للإله شفيقًا شفافًا رحيمًا، وتتحول إلى حاضنة مثالية لنشأة لاهوت الشفقة، وما أحوج مجتمعاتنا إلى لاهوت الشفقة فى عصر تضج فيه بلادنا بدعوات الكراهية، وإبادة شركائنا فى الوطن، ويجنّد فيه طليعة فتياتها وشبابها من أجل الموت وليس الحياة»[1].

ولأن الفقهاء لهم سلطة وكهنوت فى الإسلام فقد كانوا يقصُون ويحاصرون فى أرض الإسلام كل من كانت لهم طرقًا مغايرة فى بناء صورة للإله، فحاصروا اجتهادات الفلسفة فى تاريخنا الثقافى، وأذاعوا فى العامة أن الفلسفة هى سبيل الزندقة والإلحاد، فصارت الفلسفة على أيديهم سيئة السمعة بين العامة فضلًا عن الخاصة، وحاصروا التصوف الذى يقدم صورة للإله على أنه محلًا للحب، والعشق، والجمال، فقتل العديد من أعلام الصوفية فى التاريخ الإسلامى بدعوى الزندقة والإلحاد، وصارت كتب التصوف مغلقة على أهلها، وفى سبيل فرض سطوة الفقهاء على المجال العام الدينى كان هناك العديد من الضحايا فى مجال الفلسفة والتصوف، لأن الفقه والفقهاء يقرون رؤيتهم فقط لله، وتفسيرهم الأحادى للدين الإسلامى، وبدلًا من أن تتغذى ثقافتنا بصورة الله الإيجابية فى التصوف وبتفسير الصوفية الروحى للرسالة الإسلامية، جنى أهل الشريعة على أهل الحقيقة، وحاصروهم، وكفروا آراؤهم، وبدلًا من أن تنتقل عقائدنا من حدود الطقوسية على يد الفقهاء إلى عمق القلب على يد الصوفية فرض الفقهاء صورتهم لله، وتفسيرهم للدين من خلال السلطة السياسية، وآثروا خدمة السياسة حتى تخدمهم السياسة، لينتهى الأمر بتفريغ الإيمان من عمقه الروحى.

وبالمقابل نظر المتصوفة إلى المحيط الاجتماعى للإسلام، ووجدوا تكالب الناس على الحياة، والصراع على السلطة، ومدى التعاون بين الفقهاء والسلطة فأثر قطاع كبير من المتصوفة بناء طريق جديد فى علاقة الإنسان بالله طريق لا ينزل الله من السماء

(١) عبد الجبار الرفاعى، إنقاذ النزعة الإنسانية للدين، ص ١٠١.

ليكون طرفًا فاعلًا فى الصراع بين الإنسان والإنسان، وبين السلطة وأعدائها، ولا بين المذاهب والفرق حيث اكتشف المتصوفة أن المحنة الكبرى ليست فى الله محل الجمال والكمال والجلال بل فى الإنسان كحامل الشهوات، والساعى إلى السلطة، والراغب فى متاع الحياة، فأكد التصوف أن معركة الإنسان ليست من أجل الله، لأن الله هو قبلة الجمال والكمال، ولكن معركة الإنسان مع نفسه وشهواته ومطامعه، وعلى الإنسان أن يتحكم فى كل شهواته وغرائزه، ويطهر نفسه من أمراضها، حتى يتمكن من وصال الله، وحتى يشعر بحقيقة الألوهية فى حياته.

وبدت الألوهية بصورة إيجابية فى التصوف الإسلامى فهى محل الحقيقة ومصدر للجمال والكمال والجلال، وعلى الإنسان أن يسعى إلى الفناء بالواحد، وذلك عبر السير والسلوك الذى يتطلب تخلية القلب من كل الأمراض والرغبات، وقمع الشهوات والأهواء، ثم تحلية القلب بالذكر المتصل لله سبحانه وتعالى، وذلك حتى يترقى الإنسان فى أحواله ومقاماته، وهو يتدرج فى الطريق الصوفى.

نظر المتصوفة إلى الله بصورة كلها جمال وكمال، ولم يدخلوه فى معاركهم، ولا فى مطامعهم، ولم ينزلوه من عليائه من السماء إلا ليحل فى قلبهم ، ورأوا أن الإنسان لكى يعرف الله لابد له أن يُدخل نفسه فى حالة حب وعشق معه، فالله هو مصدر المحبة، فنحن نعبد الله ونذكره محبه فيه لا خوف ولا رهبة منه، فالحب هو الذى يحيى القلب كطريق فاعل للإيمان، واليقين بالله.

لقد فتح التصوف الطريق إلى الله باعتبار الله مصدر الكمال، وخليق أن يعشقه المخلوق بما منحة الخالق للإنسان من عطايا ونعم، فانصب المتصوفة على معركتهم مع ذواتهم، ولم ينشغلوا بذوات الآخرين، كانوا حريصين على التسامح مع الأديان والملل والثقافات المغايرة، والتى انفتحوا عليها، وتأثروا بها ليختطوا لنا طريقًا إلى لله قائمًا على المحبة، وعلى صورة للتدين القلبى الحى بعيدًا عن التدين الشكل الطقوسى.

وفى ضوء هذه المقدمة الوافية يكتسب موضوعنا (تجلى الإله... جدلية الإلهى والإنسانى فى ثقافة الإسلام) أهميته البارزة فى هذا التوقيت الذى يعيشه العالم

الإسلامى فى نقل البعض منه طريق الإله وصورته ليكون مجالًا للعنف، وطريق للدم، ولذا فقد قمنا بتقسيم دراستنا تلك إلى ثلاثة فصول وخاتمة وهى كالآتى:

الفصل الأول (تجلى الإله فى مدونات علم الكلام) ويتضمن الفصل مقدمة، وأولًا: الإله بين الإلحاد والإيمان، ويتضمن حجج الماديين فى نفى وجود الإله، واليوم الأخر، ورد المؤمنين عليهم بالحجة والدليل، وكيف تطورت حجج الإيمان والإلحاد من العصر القديم إلى العصور الحديثة.

وثانيًا: الإله من الثنوية إلى التوحيد ويناقش المبحث أديان فارس الثنوية، وردود أهل التوحيد عليها، وكيف أسهمت الثنوية فى التأثير على مسار الفكر الإسلامى، وفى التأثير على انتشار الزندقة والشعوبية فى العالم الإسلامى.

ثالثًا: الإله فى الجدل اللاهوتى بين الأديان الإبراهيمية، ويناقش البحث مدى الصراع والجدال اللاهوتى حول صورة الإله بين اليهودية والمسيحية والإسلام، وكيف اعتقد أتباع كل دين أن تصورهم عن الإله هو التصور الحق، وما عداه على باطل، وكيف تجسد هذا فى الجدال اللاهوتى بين هذه الأديان حول تصور الإله بينها، ونظرة كل دين لأصحاب الأديان الأخرى وتصورهم للألوهية.

رابعًا: الإله بين الفرق والمذاهب الإسلامية، وكيف أن الخلاف بين هذه الفرق حول تصور الألوهية كان محدودا، ولكن الخلاف السياسى حول الإمامة جعل كل فرقة تدعى أنها صاحبة الحق السياسى، وبالتبعية فإن الله يقف معها، فكان كل فريق له موقفه السياسى، والذى يدعمه بادعاء أن الله يقف معه دون الفرق الأخرى.

الفصل الثانى (تجلى الإله فى مدونات الفقه وأصوله) وهنا نبحث فى كيفية تجلى الإله فى وعاء الاجتماع، وذلك من خلال التشريع والفتوى، ويشمل هذا الفصل مقدمة وخمسة مباحث أساسية أولًا: أصول الفقه وتقييد العقل، ويتناول هذا المبحث كيف قعد علم أصول الفقه لقواعد النظر، وكيفية إنتاج الأحكام، وبيان كيف أن علم الأصول قد حدد مدارات العقل المسلم، وقيد عمله بالنص، ووسع دائرة النص على حساب فاعلية العقل البشرى، وانتهى الأمر بالفقهاء إلى انتصار تيار المروى والأثر على حساب فقه المقاصد والواقع.

ثانيًا: الفقه والسيطرة على المجال العام باسم الله، وهنا نعالج كيف اتسعت دائرة الفقه وإنتاج الأحكام للسيطرة على المجال العام ليس بوصفه تشريعًا وضعيًا، ولكن بوصفه تشريعًا إلهيًا، وعناية الفقه بكل شيء، ماهو كائن وما يمكن أن يتخيل أن يكون، وأحيانًا بما يستحيل أن يتحقق فى الواقع.

ثالثًا: الفقه والموقف من الآخر المغاير فى الدين، وفى هذا المبحث نتناول موقف الفقه من أهل الذمة، وكيف نظر الفقه إلى أتباع دين الإسلام على أنهم على حق، وعلى هداية، وأن لهم الحق فى التحكم فى الآخر الذمى من خلال التشريعات الفقهية، تلك التشريعات التى تحدد طبيعة العلاقة مع الآخر المغاير لى فى الدين، وهذه التشريعات التى ارتبطت بظروف معينة تاريخيًا فى حياة الجماعة المسلمة، ولكن أثر هذه المدونات الفقهية فيما يتعلق بأهل الذمة مازال لها حضورها الراهن فى النظر لأصحاب هذه الأديان، ومازال فقه أهل الذمة فاعلًا إلى الآن فى حياتنا.

رابعًا: الفقه: موقفه من المرتد إلى المغاير لى فى المذهب، ويناقش هذا المبحث حكم الفقه فى المرتد، وحكمه فى أصحاب الفرق والمذاهب المغايرة لأهل السنة، وكيف تم توظيف الفقه فى تكفير كل فرقة للأخرى، ومحاولة حصار كل فرقة للأخرى، بادعاء أن فقهاء كل فرقة يملكون الحديث باسم الله، والتشريع باسمه فى تكفير كل فرقة للفرقة الأخرى، وهنا نكشف كيف أشعل الفقه نار الصراع والتكفير بين المذاهب الإسلامية.

خامسًا: الفقه فى رياح الحداثة، ويعالج هذا المبحث كيف وقف الفقه ضد كل ما هو حديث، محاولًا تقييمه بمنظور دينى وأخلاقى يحلل ويحرم، وكيف انتصرت الحداثة وتطور حركة الاجتماع البشرى على جمود الفقه والفقهاء فى قضايا إلغاء الرق، وأحكام أهل الذمة، وتطور تشريعات المرأة، وتشريعات الاقتصاد، وبيان كيف فرضت الحداثة قوانينها الوضعية ضد جمود الفقه الإسلامى الذى منح لنفسه الحق فى التدخل فى كافة مجالات الحياة البشرية، وايضاح كيف ظهر جيل من المصلحين حاولوا أن يقدموا اجتهادات فقهية تجعل الفقه مسايرا لتطور حركة الاجتماع البشرى.

الفصل الثالث: (تجلى الإله فى التصوف الإسلامى) ويعالج هذا الفصل تجلى الإله فى قلب الإنسان، ويتكون من مقدمة وأربعة مباحث أساسية وهى كالاتى.

أولًا: من علم الكلام والفقه إلى التصوف الإسلامى، ويعالج كيف تم تطور صورة الإله من علم الكلام والفقه إلى التصوف الإسلامى، وكيف برز بوضوح جدل الإلهى والإنسانى فى علاقة أفقية فى التصوف الإسلامى، وكيف انتقلت صورة الإله من صناعة الخوف فى الفقه إلى سبيل المحبة على يد التصوف.

ثانيًا: تجلى الإله يبدأ من تطهير النفس الإنسانية، ونناقش فى هذا المبحث، كيف نظر الصوفية إلى أن معركة الإنسان الأولى ينبغى أن تبدأ من داخل نفسه ومع نوازعها وشهواتها ، وهنا سعى التصوف بتطهير النفس لتكون منطلقًا للتحرر، وتكون مرآة لتجليات الله عليها.

ثالثًا: القلب من الخوف إلى المحبة، وفى هذا المبحث نناقش كيف بدأت علاقة الإنسان بالله فى التصوف فى بدايته قائمة على الخوف ثم تطور الأمر بعد ذلك إلى أن حلت المحبة محل الخوف فى علاقة الصوفى بالله، وكيف كان الشعر هو أداة المتصوفة فى التعبير عن تجاربهم الوجدانية فى محبة الله وعلاقاتهم به.

رابعًا: من نسبية المعرفة إلى الانفتاح على الآخر، ويناقش هذا المبحث كيف أمن المتصوفة بنسبية المعرفة الإنسانية فى إدراكها لله تعالى، وكيف كان هذا لإيمان منطلقًا للإيمان الأوسع بوحدة الأديان، وأنها مجرد طرائق للوصول إلى الله، وبيان كيف كانت التجربة الصوفية واحدة فى جميع الأديان، وأن هناك تأثر واضح فى التصوف الإسلامى بالمسيح وبالثقافات الإسلامية السابقة على الإسلام، وهذا ما يكشف عن انفتاح التجربة الصوفية على كافة الأديان والثقافات، وكيف أنها كانت متسامحة فى النظر للآخر المغاير لها فى الدين والثقافة.

ثم خاتمة: نعرض فيها لأهم النتائج التى توصلت إليها الدراسة عبر فصولها الثلاثة.

وفى نهاية كتابى أشكر كل من مد لى يد العون فى إخراج هذا الكتاب إلى النور سواء من ساعدنى فى استعارة بعض المصادر والمراجع، أو من أمدنى بمعلومات

وأفكار فى أثناء إعداد هذا الكتاب فلهم منى جزيل الشكر والتقدير، وأخص بالشكر والتقدير الدكتورة زينب أبو الفضل، والدكتور عبد الباسط هيكل على ما قدموه لى من يد العون والمساعدة فى مراجعة هذا العمل وأشكر الفنان حسين جبيل على قيامه بتصميم غلاف الكتاب، كما أشكر أخى د. محمد حسن على قيامه بكتابة لوحة الغلاف للكتاب، فلهم منى جميعًا كل التقدير.

أحمد سالم

طنطا فى نوفمبر ٢٠١٨

الفصل الأول

تجلى الإله

فى مدونات علم الكلام

(الإلهى: من العقائدى إلى السياسى)

الفصل الأول

تجلى الإلــه

فى مدونات علم الكلام

(الإلهى: من العقائدى إلى السياسى)

مقدمة

يُنظر إلى علم الكلام فى تعريفه الكلاسيكى بأنه العلم الذى يدافع عن العقيدة بالحجة العقلية، وفى تعريف آخر هو العلم الذى يدافع عن عقيدة أهل السنة والجماعة بالحجة والدليل العقلى، وفى تعريف ثالث هو العلم الذى يدافع عن عقيدة كل فرقة بالحجة العقلية، ولذا حَمل هذا العلم فى مدوناته موقفه من التوجهات المادية، والأديان الثنوية، والأديان الإبراهيمية، بل حمل هذا العلم بداخله تجسيدًا لمدى ما وصل إليه الصراع المذهبى بين الفرق الإسلامية على ملكية حقيقة العقيدة، ومدى الصراع بين الفرق فى تجسيد كل فرقة لصورة محددة للألوهية، كما جسد فى أفقه مدى الخلاف بين الفرق على المسألة السياسية وقضية الإمامة، فلم يكن تعريف علم الكلام التقليدى بكاف عن بيان حقيقة هذا العلم، ومدى تأثيره فى الثقافة الإسلامية بعامة، وذلك لأنه علم يختص بأصول العقائد الدينية، كما يختص بالمواجهة والحوار مع الأديان الأخرى بشرية كانت أم إلهية.

ومن ثم يمكن القول بأن حركة الوحى الإسلامى حين كانت تشقّ طريقها فى مسار التاريخ كانت تختلط وتحتك فى أرض الواقع بثقافات وأديان وملل ونحل مغايرة للإسلام، فكان الإسلام يحمل بداخله صورة محددة للألوهية تختص بالتوحيد الإسلامى، ولكنّها فى ارتحالها عبر حركة التاريخ كانت تواجه الملاحدة، والماديين، والثنوية، والأديان الإبراهيمية المغايرة، وفى إطار هذه المواجهة بين صورة الإله كما

جسدها الإسلام وبقية صور الألوهية فى الأديان والملل والثقافات المغايرة كانت مقدرة علم العقائد كبيرة على تجسيد طبيعة الخلاف والمواجهة هذه.

وحين نزل الوحى على أرض الجزيرة العربية لم ينزل على فراغ مطلق بل نزل على واقع كان فيه أديان وعقائد، وأديان سماوية وأرضية، وملاحدة، وكانت لهذه العقائد حضورًا واضحًا فى بنية الوحى نفسه، حيث تكلم القرآن عن الدهرية، وعن اليهود والنصارى والمجوس، وعن عبدة النار، والصائبة، وهذا يكشف عن أن القرآن فى بنائه لصورة الألوهية الإسلامية من ناحية كان فى مواجهه أيضًا مع إنكار الألوهية لدى النزعات المادية والدهرية، ومع صورة الألوهية لدى اليهود والنصارى. بما يعنى أن تجليات الألوهية أو صورة الإله كان لها حضورها المغاير عن صورة الإله الإسلامية على الأرض، الأمر الذى دوّنه الوحى فى العديد من آياته.

وبعد الفتح الإسلامى لأرض الفرس والروم وشمال أفريقيا والأندلس اتسعت رقعة الإسلام الحضارية، فاتجه شرقًا حتى حدود الصين، واتجه غربًا حتى الأندلس، ومع اتساع رقعة الإسلام هذه اتسعت دائرة السيطرة له، وشملت حضارة الإسلام ودولته على الأرض من كانوا يعبدون الزاردشية، والمانوية، والمجوسية، وعبدة البقر، والصائبة، واليهود، والنصارى، ونتيجة لاتساع رقعة الإسلام الحضارية اتسعت رقعة المقاومة للإسلام وتصوره عن التوحيد والألوهية. فكانت المواجهة والحواربين الدهرية / الإسلام، والثنوية/ الإسلام، واليهودية والمسيحية / الإسلام، وقد دونت مدونات العقائد والملل والنحل طبيعة هذا الحوار، والجدال، والصراع فى معظم الأحيان.

إن المواجهات السالفة قد تمت فى إطار مسار حركة الوحى فى التاريخ لتكشف لنا عن مقدرة الوحى فى تحقيق انتصارات فى مساحات كبيرة على أديان وثقافات قديمة كان لها الحضور المركزى فى مختلف بقاع الأرض على مدار تراكم زمنى كبير، ولكن بقدر ما حققت صورة الألوهية الإسلامية من انتصار، وحشدت الأتباع بقدر ما كان الحوار والمواجهة مع هذه الأديان والملل والنحل والثقافات له تأثيره الكبير فى تعدد تجليات صورة الألوهية الإسلامية على الأرض، وتعدد أشكال التدين الإسلامى، فقد أثرت هذه الأديان والثقافات فى صياغة التعددية فى مجال

الفرق والمذاهب الإسلامية فأثّرت أديان فارس القديمة فى البناء العقائدى الشيعى، وفى تنامى الفرق الباطنية، كما أثّر الجدال مع النصارى فى البناء العقائدى المعتزلى فى تصوره لمفهوم الألوهية.

من هنا يأتى هذا الفصل ليعالج العديد من القضايا المهمة التى تناولها علم الكلام حول تجلى صورة الإله، ومدى الخلاف والصراع بين الوحى الإسلامى من جهة وبين المنكرين والمغايرين له فى الدين والملل والثقافة من ناحية أخرى، وذلك لأن «التاريخ يدلّ على أن أمر الإسلام لم ينفذ إلا تدريجيًا ولم يخط إلا خطوة خطوة، ولم يزل فى دار الإسلام فى قرونه الأولى عدد كبير من المسيحيين واليهود والثنوية، لا سيما أصحاب مانى الذى كان مركزهم القديم فى العراق، ولم يزل كثيرون على مذهب الديصانية، والمرقيونية، وظهرت السمنية وأصلها من بلاد الهند وهلم جرا، وكان لكل واحد من هذه المذاهب كلام مرقق وعقائد محررة مقررة مرتبة على أصول فلسفية وفروع منتظمة، وهنا ظهر علم الكلام ليتبارى فى الدفاع عن الإسلام، ويعرض تاريخيًا لكل هذه الفروق والرد عليها»[1].

(١) نينبرج، مقدمته لكتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى للخياط، مكتبة الكليات الأزهرية ط١، ١٩٨٧، ص ٣٥.

أولًا: الإله بين الإلحاد والإيمان

تبدأ مواجهة علم الكلام فى دفاعه عن عقيدة التوحيد مع الدهرية الذين ينفون بالأساس وجود الله ويقفون فى تفسير الوجود عند حدود النزوع المادى الخالص الذى يرفض تجاوز حدود الواقع المادى والطبيعى، وقد اشتقت كلمة «الدهرية» من الدهر الذى يعنى الأبد والزمن الممتد فيقول الزبيدى «الدهر: (الزمان) قل أو كثر وهما واحد، وقيل الدهر الزمن الطويل، وإطلاقه على القليل مجاز واتساع، وقال الأزهرى: الدهر يطلق على (الأمد)، وقيل الدهر: ألف سنة، والدهر عند العرب يقع على بعض الدهر الأطول، ويقع على مدة الدنيا كلها، والدهر فى الأصل اسم لمُدة العالم من ابتداء وجود إلى انقضائه»[1].

وتطلق كلمة «الدهر» على أولئك الذين أنكروا الاعتقاد فى الله، وأنكروا خلق العالم والعناية الإلهية، ولم يسلموا بما جاءت به الأديان كالشرائع السماوية والبعث والعقاب، وقالوا بقدم الدهر، وأن المادة لا تفنى، وأن كل ما حدث فى العالم إنما يرد إلى فعل قوانين الطبيعية، وقولهم بقدم الدهر هو أبرز أقوالهم، بل هو المحور الذى يدور عليه مذهبهم، ويميزهم عن غيرهم»[2].

وتناولت كتب التاريخ وجود هذه الفرقة التى تنفى وجود الإله فيقول المقدسى:

---

(١) الزبيدى، تاج العروس، تحقيق د. عبد المنعم الطلحان، منشورات وزارة الإعلام، الكويت ١٩٨٤جـ ١١، ص ٣٤٦ـ ٣٤٧.

(٢) مهدى علام، مادة دهر، ترجمة المعارف الإسلامية، ترجمة إبراهيم ذكى خورشيد، المجلد التاسع، ص ٣٢٦.

«الدهرية فرقة تقول بقدم أعيان العالم والأجسام، وتَولد النباتات والحيوانات من الطبائع باختلاف الأزمنة، ورجوعها إلى أصولها، ولا صانع لها، ولا خالق ولا مدبر، ولا محى ولا مميت، ولا معاقب ولا مثيب، ولا حافظ ولا حسيب، ولا يرون السعى إلا فيما يعود بصلاح أجسامهم، وقوة نفوسهم فى إعطائها مناهل من الملاذ والشهوات والملاهى من غير مراقبة أحد، ولا الكف عن تعافى تاقت النفس إليه، ولا مشكور صانع فيما صنع إليه»[1] ولقد صور المقدسى الدهرية ملصقًا بها أنها فرقة إباحية لاعتقادهم بأن عدم الإيمان بالله واليوم الآخر يبيح فعل لفواحش، وذلك لأن الدهرى فيما يرى المقدسى «لا يرى لنفسه صانعًا، ولأفعاله مراقبًا، ولا له على إحسانه وإساءته مثيبًا ولا معاقبًا، ولا بعد الموت والبلى نشورًا وحياة، وما الذى يمنع من كان هذا نحلته من ركوب الفواحش، وإتيان المآثم، وانتهاك المحارم، والإشراك فى المظالم، والتهور فى الفساد، والخوض فى الباطل، وقلة المبالاة بموجب العقل، والاعتراض على اللوازم، والاستخفاف بملتزمى الشرائع»[2]، والواقع أن رواية المقدسى حول ربط النزوع المادى بالانحلال الأخلاقى أعاد إنتاجها الأفغانى ـ فى القرن التاسع عشر ـ فى رسالته «الرد على الدهرية» اعتقادًا منه بأن الإيمان هو مناط الأخلاق والفضيلة، وأن الكفر والإلحاد هو مناط الشر والرذيلة، وهذه فرضية قد ينكرها الواقع لأن أهل الإلحاد ليسوا بالضرورة متحللين من كافة أشكال القيم والأخلاق.

ويؤكد جواد على انتشار الدهرية فى أرض العرب قبل الإسلام، وأن الزندقة والتعطيل كانت فى قريش، وقد وصفوا الزنديق بأنه القائل بدوام الدهر، ولا يؤمن بالآخرة، ولا وجود الله، وحين عرض عليهم الرسول عقيدة الإيمان والتوحيد، قالوا له إن كنت صادقًا فأبعث لنا جدك «قصى بن كلاب» حتى نسأله عما كان، وما يحدث بعد الموت، وقد صور الدهرية عدم إيمانهم بالله واليوم الآخر من خلال الشعر الجاهلى فقال أحدهم:

ما استأثر الدهر الغداة بهم ... والدهر يرمينى وما أرمى

(١) المقدسى ، البدء والتاريخ، تحقيق كليمان هوار الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠، مجلد ٢، جـ ٢، ص ٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣.

يـا دهـر قـد أكـثـرت فجعتنا بسراتنا ووقـــرت فـى العظم

وقال آخر:

ألـم أخبرك أن الدهر غول خـتـور العهد يلتهم الـرجـالا

ألا إنما الدهر ليال وأعصر وليس عن شىء قويم مستمر[1]

وكان لطائفة الدهرية حضورها فى الخطاب القرآنى فى قوله تعالى ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ﴾ (الجاثية: ٢٤) ويفسر الزمخشرى والبيضاوى وغيرهم هذه الآية بأنهم يعنون «نموت نحن ويحيا أولادنا، أو يموت البعض ويحيا البعض، أو نكون مواتًا نطفًا فى الأصلاب، ونحيا بعد ذلك أو يصيبنا الأمران الموت والحياة، يريدون الحياة فى الدنيا والموت بعدها، وليس بعد ذلك حياة، وكانوا يزعمون أن مرور الأيام والليالى هو المؤثر فى هلاك الأنفس، وينكرون ملك الموت، وقبضة الأرواح بأمر الله، وكانوا يضيفون كل حادثه تحدث إلى الدهر والزمان»[2]، وقد أجمعت كتب التفسير على وجود هذه الطائفة الرافضة لوجود الله والإيمان باليوم الآخر من خلال تفسير الآية المذكورة بالقرآن.

وبالمقابل فإن مدونات العقائد قد عرضت لهذه الطائفة، وعرضت لآرائها فى نفى الإله واليوم الآخر فيقول عنهم الغزالى: «والدهريون: وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع، وزعموا أن العالم لم يزل موجودًا كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان وكذلك يكون أبدًا، وهؤلاء هم الزنادقة، وهناك الطبيعيون: هؤلاء لكثرة تعلقهم بالطبيعة ظنوا أن القوة العاقلة للإنسان تابعة لمزاجه أيضًا، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم، ثم إذا انعدم فلا تعقل المادة المعدوم كما زعموا، فذهبوا إلى أن النفس لا تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة والحساب فلم يبق لهم للطاعة ثواب

(١) جواد على، المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت ط٣ ـ ١٩٨١، جـ ٦، ص ١٤٦.

(٢) الزمخشرى، الكشاف فى حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ووحدة التأويل، تحقيق يوسف الحمادى مكتبة نصر ن بدون جـ١، ص ١٩٢.

ولا للمعصية عقاب، فانحل عليهم اللجام وانهمكوا فى الشهوات انهماك الأنعام، وهؤلاء أيضًا زنادقة»[1] وهنا نلاحظ مدى ربط الغزالى بين كفر الدهرية، ومدى إنهماكهم فى الشهوات واللذات بما يعنى تحقير هذه الطائفة من المنظور الأخلاقى الإسلامى الذى ساد فى تصوير الدهرية فى كتب التفسير والتاريخ، وأيضًا فى مدونات علم الكلام، فالعقل المسلم غالبًا ما يتجه إلى تقييم الوقائع بمنظور أخلاقى صرف.

ويبرز الشهرستانى توصيف الدهرية فيقول « فصنف منهم أنكروا الخالق والبعث والإعادة، وقالوا بالطبع المحيى، والدهر المفنى، وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾ (الجاثية: ٢٤) إشارة إلى الطبائع المحسوسة فى العالم السفلى، وقصروا الحياة والموت على تركبها وتحللها، فالجامع هو الطبع، والمهلك هو الدهر ﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾»[2].

ويصورهم الملطى بأنهم هم المعطلة المنكرين لوجود الله «الذين يزعمون أن الأشياء كائنة من غير ما تكون فى الفيافى والقفار، يموت سنة شىء، ويحى سنة شىء، وينبعث شىء، وأنها تغلب عليها الطبائع الأربعة فى أبوابها، فإذا غلبت إحداهما قتلته لأنه يمون الصغير ويحى الكبير»[3] وفيما ذهب الإسفراييني إلى القول «وقوم يقال لهم الدهرية يقولون بقدم العالم، وينكرون الصنائع، ومنهم قوم يدعون أصحاب الهيولى يقولون بقدم أصل العالم، ويقرون بحدوث الأعراض، وقوم من الفلاسفة يقولون بأن للعالم صانعًا، ولكن يقولون أيضًا أن العالم قديم كما أن صانعه قديم، ويقولون بقدم الصنعة والصنائع، وعلى هذا كان برقلس (حكيم هرى) وقوم من الفلاسفة يقولون أن الطبائع الأربعة قديمة، وهى الأرض، والماء، والنار، والهواء»[4].

(١) الغزالى، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨ ص ٣٤٧.

(٢) الشهرستانى، الملل والنحل، تحقيق جميل صدقى، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩٧، ص ٣٨٩.

(٣) الملطى، الرد والتنبيه على أهل الأهواء والملل والنحل، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ١٩٩٧ ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٤) الإسفراييني التبصير فى الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، مطبعة الأنوار، القاهرة ٩٩٧، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

وإذا كانت للدهرية حضورها الواضح فى البيئة العربية هذا الحضور الذى عكسه القرآن، ومدونات التفسير والتاريخ والعقائد فإن بعض الباحثين المعاصرين حاولوا البحث عن جذور الدهرية فى الثقافات القديمة، فمنهم من قام بتأصيلها فى ثقافة اليونان، ومنهم من ربط جذورها بالفرس، ومنهم من قال بالأصل الهندى للدهرية، ولكن هذا الأمر لا يعنينا قدر عنايتنا بمدى حضور الدهرية فى ثقافتنا الإسلامية، وطريقة الحوار والمواجهة معها فى مدونات علم العقائد.

ورغم من حضور الدهرية المادية فى الخطاب القرآنى ومدونات التاريخ والتفسير والحديث قديمًا، ومدى تجليات الدهرية فى الفكر الإسلامى المعاصر، ولكننا ينبغى أن نشير إلى أن تجليات الإلحاد فى الحضارة الإسلامية ـ فى العصر الوسيط ـ كان فى معظم الأحيان لا يرتكز على نفى الألوهية ولا اليوم الآخر، ولكنه ارتكز على نفى نبوة محمد ﷺ، وعلى القدح فى المعجزات الحسية الخاصة به، وعلى التشكيك فى صدق القرآن، و كانت تلك وسيلة الملاحدة فى العصر الوسيط كابن الراوندى، وجابر بن حيان، وأبو بكر الرازى، وهذا ما يفسره عبد الرحمن بدوى فيقول: «إن الإلحاد اليونانى كان يتجه إلى نفى الإله مباشرة، فى حين أن الإلحاد العربى كان يتجه إلى نفى فكرة النبوة، وذلك لأن الإلحاد العربى كان لابد أن يصدر عن الروح العربية، وما تضعه هذه الروح من صلة فى تدينها الخاص بين الله وبين العبد فإنها لما كانت تنظر إلى هذه الصلة على أنها صلة افتراق وبُعد كامل فقد وسطت بينها الكلمة «كلمة الله» وكلمة الله لا ترد عنه مباشرة لوجود الهوة الهائلة بين العبد والله بل تتم بالوسيط وهو النبى، لهذا كان الأنبياء هم الذين يلعبون أخطر دور فى الروح الدينية عند الروح العربية، ومن هنا نفهم كيف كان الأنبياء جميعًا من أبناء هذه الروح وحدها، وإذًا فالدين والتدين عامة، إنما يقومان على فكرة النبوة والأنبياء، وكان على هذا الإلحاد أن يتجه إلى القضاء على هذه الفكرة التى تكون عصب الدين وجوهرة لدى تلك الروح، وهذا يفسر لنا السر فى أن الملحدين فى الروح العربية إنما اتجهوا جميعًا إلى فكرة النبوة وإلى الأنبياء، وتركوا الألوهية بينما الإلحاد فى الحضارات الأخرى كان يتجه مباشرة إلى الله، ولا فارق فى الواقع فى النتيجة النهائية بين كلا

الموقفين لأن كليهما سيؤدى فى النهاية إلى إنكار الدين»[١] ولاشك أن إنكار النبوة يعنى إنكار كل ما جاءت به هذه النبوة من كلمات لأن النبوة كانت السبيل الوحيد إلى معرفة الله سبحانه.

كان ابن الروندى ينظر إلى الأنبياء على «أنهم ليسوا إلا سحرة ممخرقين والمعجزات التى تروى عن محمد قائمة على الأكاذيب التى اخترعها المتأخرون ولفقوها، هذا بالإضافة إلى أن بعض المعجزات مضحكة لدرجة أنها لا يمكن أن تروى بهذا الوصف، وما أضعف شوكة الملائكة الذين حاربوا فى صف محمد والمسلمين فى يوم بدر، وأين كان هؤلاء الملائكة فى يوم أُحُد»[٢] وقام ابن الراوندى بالطعن على مسألة إعجاز القرآن والتشكيك فيه حيث كان الهدف من ذلك التشكيك فى بناء الوحى المحمدى كله لضربه باعتباره البناء الذى ترتكز عليه الرسالة على الأرض، وكان يرى أن العقل البشرى قادر على التمييز بين الحسن والقبح، والخير والشر، ورأى ابن الروندى أن بعض تعاليم الدين منافية لمبادئ العقل، كالصلاة والغسل والطواف، ورمى الجمار، والسعى بين الصفا والمروة لأنهما حجران لا ينفعان ولا يضران، ولا يختلفان عن أبى قبيس وحراء فى شىء، فلم امتازا على غيرهما وزيادة على هذا ألبس الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت[٣].

ومن جانب آخر فقد تعدى أبو بكر الرازى للتشكيك فى القرآن بقوله « والله تعجبنا من قولكم إن القرآن هو مُعجز، وهو مملوء بالتناقض، وهو أساطير الأولين، وهو خرافات، ويهاجم إعجاز القرآن على نحو مشابه لما فعله ابن الراوندى فيهاجمه من ناحية النظم والتأليف كما يهاجمه من ناحية المعنى»[٤].

وقد انتهى الرازى إلى القول بأن «العقل وحده كاف لمعرفة الخير والشر، والنافع

(١) عبد الرحمن بدوى، من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، سينا للنشر والتوزيع، القاهرة، طـ٢، ١٩٩٥، ص ٢٧.

(٢) المرجع نفسه ص ١٤.

(٣) عبد الأمير الأعسم، ابن الراوندى فى المراجع العربية المعاصرة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٧، جـ١، ص ١٨٩.

(٤) عبد الرحمن بدوى، من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، ص ٢٥٠.

والضار فى حياة الإنسان، وكاف لمعرفة الأسرار الألوهية، وكاف كذلك وحده لتدبير أمور المعاش، وطلب العلوم والصنائع فما الحاجة إلى قوم يختصون بهداية الناس إلى هذا كله، ومن ثم لا حاجة للأنبياء واختصاصهم الله بإرشاد الناس جميعًا لأن الكل متساوون فى العقول والفطن، كما أن الأنبياء متنافرون فيما بينهم، وما دام مصدرهم واحد وهو الله فيما يقولون، فإنهم لا ينطقون عن الحق، والنبوة بالتالى باطلة»[1] ومن ثم فإن كلاً من ابن الراوندى والرازى حاولا أن يبطلا النبوة، ويقولان كما قال البراهمة بعدم حاجة العقل البشرى إلى النبوة لإدراك وجود الله، ولكن انكار النبوة لدى كل منهم كان الغرض منهم نفى إنكار الأديان، وضرب النبوة من أجل نفى الدين، لأن الكلمة والنبوة هى التى تتوسط بين الله وخلقه، وهى التى تصل رسالة الله إلى البشر، وقد تصدى علماء الكلام للرد على تفنيد آراء ابن الراوندى والرازى فى كتب علم الكلام، وذلك فى أبواب النبوة وإعجاز القرآن.

ونحن وإن كنا نعرض لتجليات وجود الإلحاد فى الحضارة الإسلامية فإن ما يعنينا هو ذلك النوع من الملاحدة الذين كانوا ينفون وجود الله مثل الدهرية بكل أنواعها لأن ذلك هو موضوع بحثنا، ولا ضير إن كنا نعرض تطور أشكال الإلحاد فى الحضارة الإسلامية من خلال نقض النبوة لنفى صدق الرسالة، وهو موضوع يختص بحقيقة الوحى والنبوة، وإعجاز كلمات الله التى تجلت فى الكتب السماوية عامة، والقرآن الكريم خاصة. وقد كان العقل هو أداة الملاحدة فى نفى الإله عند الدهرية، والعقل أيضًا أداة الملاحدة فى التشكيك فى النبوة، فالسؤال كيف قام علماء الكلام بالرد على الملاحدة الماديين الذين ينكرون وجود الله، وكيف أقاموا الأدلة العقلية على دحض نفى الدهرية لوجود الله، وكيف برهنوا بالحجاج العقلى مدى قصور أدلة الدهرية والماديين؟

سعى علم الكلام من خلال استخدام العقل والحجاج إلى الرد على الدهرية وعلى أقاويلها، ويأبى العقل الدينى إلا أن يُدخل إبليس فى معادلة الإلحاد، ويحمله مسئولية الغواية، والنزوع المادى، فيرى ابن الجوزى أن الدهرية نتجت عن غواية إبليس «لأنه

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤١.

أوهم خلقًا كثيرة أنه لا إله ولا صانع، وأن هذه الأشياء كانت بلا مكون، وهؤلاء لم يدركوا الصانع بالحس، ولم يستعملوا فى معرفته العقل فجحدوه»[١] ولكن المنطق لا يمكن أن يقبل أن الإلحاد المادى هو مجرد غواية إبليس لأن الإلحاد المادى الدهرى قد يكون موقفًا فلسفيًا وفكريًا من العالم والوجود، كما أنه يقدم رؤية فلسفية مادية للعالم، وقد يكون رفض تجاوز الدهرية للعالم المادى نتيجة لأنهم طالبوا الإثبات من حيث الوجود الحسى فيقول ابن الجوزى «يخبط الجاحد لأنه طلبه من حيث الحس، ومن الناس من جحده لأنه لما أثبت وجوده من حيث الجملة لم يدركه من حيث التفصيل فجحد أصل الوجود»[٢].

إن إبليس هو أصل الغواية لدى ابن الجوزى فى رفض الملاحدة وجود الإله، ذلك لأنه يعتقد بأنه «لما رأى إبليس قله موافقته على جحد الصانع لكون العقول شاهدة بأنه لابد للمصنوع من صانع، حَسن لأقوام أن هذه المخلوقات فعل الطبيعة، وقال بأن لا شىء يخلق إلا من اجتماع الطبائع الأربعة فيه فدل على أنها الفاعلة»[٣]، وتلك الحجة الأولى للدهرية على نفى الإله فإن الأشياء توجد لديها من اجتماع الطبائع وامتزاجها وانفصالها.

ولقد تصدت معظم مدونات علم الكلام على اختلاف الفرق الإسلامية من معتزلة وشيعة وأشاعرة وسلف للرد على أهل الطبائع، والذين ينسبون الخلق إلى الطبيعة، وامتزاج الطبائع، فيرى المتكلمون «أن الطبائع الأربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كلها أعراض لا قيام لها بذاتها، ولا بقاء لها فى نفسها، وهى تحدث ساعة بساعة، ومحالها أيضاً محال الحوادث، فتكون أيضًا حادثة فلابد لها من محدث»[٤] وهو الله.

ومن جانب آخر نرى أن الطبائع الأربعة فى الواقع لها خصائص منفصلة فلا يمكن

(١) ابن الجوزى، تلبيس إبليس، دار الفكر، بدون تاريخ، ص ٤٢.
(٢) الموضع نفسه، ص ٤٢.
(٣) المرجع نفسه، ص ٤٣.
(٤) نور الدين الصابونى، البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين، تحقيق فتح الله حليف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٤٢ ـ ٤٣.

أن تمتزج الحرارة مع البرودة فى قالب واحد لأن كلًا منهما له خصائص محددة، ولا تمتزج الرطوبة مع اليبوسة فى قالب واحد لتباين خصائص كل منهما، ولكننا فى الواقع نرى امتزاج العناصر الأربعة وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فى جسد الإنسان وجسد الحيوانات، والكائنات بنسب متفاوتة بما يعنى أن هذه الطبائع فى حال امتزاجها تكون مقهورة من قبل خالق مجاوز لخصائصها وطبائعها المتنافرة، فيقول الجوينى «قد زعمتم أن الطبائع امتزجت، ولم تكن ممتزجة، وهذا تصريح منكم باعتوار النقيضين على الطبائع، فإنها إذا اتصفت بالامتزاج فقد كانت قبل الامتزاج على خلاف حكم الامتزاج، وإذا اعتور عليها النقيضين دل ذلك على حدوثها كما دل على اعتوار المتعاقبات على حدوث الجواهر»[1] وهذا ما يقر باستحالة اسناد الخلق إلى طبائع متغيرة وحادثة.

إن الله وحده دون غيره هو الذى مزج بين الطبائع المتنافرة، وجمع بينها فى تآلف، وهذا لا يتم إلا من خلال مدبر حكيم، فيقول الماتريدى: «الطبائع نراها مجتمعة فى الأجسام، وهى طبائع متضادة حقها التنافر والتباعد بما بينها من التعادى الذى لو تُوهم تركها وطباعها لكان فى ذلك فساد الكل، فثبت أن مدبر الجميع بينها واحد، ويجمعهم باللطف، ويحبس ضرر كل عن غيره بالحكمة العجيبة التى لا تبلغها الأوهام. ولو كان ذلك لطبعها لجرى فيها الاختلاف والتضاد، ولكن مع قضاء الطبائع وتضادها صارت كأنها أشكال فى قوام بعضها ببعض، وكون بعضها لبعض عونًا وناصرًا فى البقاء، وإن كانوا بالوجه الذى ذكرت ثبت أن ذلك التآلف مع التضاد لا يمثل إلا بمدبر حكيم لطيف لا ينازع فى التدبير، ولا يخالف فى التقدير ولا قوة إلا بالله»[2].

يرى المتكلمون بأن من الاستحالة إحالة عملية الخلق إلى الطبائع لأنها لا تملك قدرة ولا حياة ولا اختيار، ولذا فإن «غلتطهم فى إضافتها إلى طبائع جاهله لا حياة، ولا قدرة، ولا اختيار»[3] لأن جميع هذه الطبائع وترتيبها فى وقت دون وقت، وبشكل دون شكل، وترتيب دون ترتيب، إن هذا لا يمكن أن ينسب إلا لوجود إله هو الذى

(١) الجوينى، الشامل، تحقيق هلموت كريفر، دار العرب للبستانى، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١٢٦.
(٢) الماتريدى، التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، دار المعارف، ١٩٧١ ص ٢٢ ـ ٢٣.
(٣) الملاحمى، الفائق فى أصول الدين، تحقيق ويلفرد مادلونج، طبعة طهران، بدون تاريخ، ص ١٥٠.

جمعها على شكل مخصوص دون آخر، إله عاقل مختار حى مجاوز فى صفاته لتلك الطبائع الصماء التى تتسم بصفات متباينة ومتغايرة، فمنها الثقيل الذى يهوى، وينزل بطبعه، والآخر خفيف ومتصاعد، ولذا لا يجتمع هؤلاء إلا بوجود إله قادر.

ومن جانب آخر رد المتكلمون على دعاوى الطبائعيين فى قولهم بأن العالم ينسب خلقه إلى طبيعة قديمة، فأعطوا الطبيعة صفة للخلق بديلًا عن الله، ولكن الباقلانى يرى أن «الطبيعة التى ينسب إليها حدوث العالم لم تخُل من أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة وجب أن تكون الحوادث الكائنة عنها قديمة، لكن الحوادث استحالة أن تكون قديمة، ولهذا لا يمكن للطبيعة أن تكون قديمة، لأن كل ما خرج، صدر عن الطبيعة حادث، ومن ثم لا يمكن أن ننسب الوجود إلى الطبيعة لأنها حادثة»[1].

وينتهى علماء الكلام إلى نقض نسب الخلق والوجود إلى امتزاج الطبائع وانفصالها بأسانيد وحجج كلامية أقاموها فى وجه الدهرية، ولا شك أن براهينهم ضد الطبائعيين التى ملأت كتب علم الكلام تتسم بالقوة وقبول العقل لها.

وينظر معظم المؤمنين إلى الطبيعة على أنها فعل الله فى العالم، وأن الطبيعة قوة موضوعة فى الشىء تجرى بها صفاته على ما هو عليه، وبالضرورة يعلم أن لها واضعًا، ومرتبًا، وصانعًا، لأنها لا تقوم بنفسها، وإنما هى مجموعة على ذى الطبيعة، ومن ثم فقد تجاور المؤمنون حدود تفسير العالم من المادى إلى اللامادى، ومن الطبيعى إلى ما وراء الطبيعى، لأننا لا يمكن أن نسند هذا النظام والوجود القصدى الكائن فى العالم لتلك الطبيعة المادية الصماء، ولذا يقول ابن حزم «إن من يرى ليف النحل والدوم من النسج المصنوع يقينًا بنيرين وسدى، كالذى يصنعه النساج، ما تنقصنا إلا رؤية الصانع فقط، وليس هذا من فعل الطبيعة، ولا بنسج ناسج، ولا بناء، ولا صنع أصابع مرتبة، بل هو صنعة صانع مختار قاصد إلى ذلك، غير ذى طبيعة لكنه قادر على ما يشاء»[2].

(١) الباقلانى، التمهيد، تحقيق محمود الخضيرى، ومحمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، بدون، ص ٥٢.

(٢) ابن حزم، الفصل فى الأهواء والملل والنحل، تحقيق يوسف البقاعى، درا إحياء التراث العربى، بيروت ط١ ٢٠٠٢، جـ ١، ص ٣١.

ويطرح الدهرية القول بأنه لا خالق للعالم، وأن أصل العالم هو المادة القديمة أو الهيولى التى منها وجد العالم، ويرد عليهم المؤمنون «هل كانت الهيولى فى الأصل جوهرًا واحدًا أو جواهر؟ فإن قالوا كانت جوهرًا واحدًا فكيف صارت بحدوث الأعراض فيه جواهر كثيرة، وحدوث العرض فى الشىء إنما يغير صفته، ولا يزيد فى عدده، وإن قالوا كانت الهيولى قبل حدوث الأعراض فيها جواهر وأشياء، قيل الجواهر لا يخلو من اجتماع وافتراق وهما عرضان، وفى هذا بطلان قولهم بتعريها عن الأعراض»[1]، وهو ما يثبت أن المادة التى خلق منها العالم حادثة، وليست قديمة كما يزعم الماديون أو الدهريون.

ويرفض المتكلمون الاعتراف بقدم المادة، وأن هذه المادة هى أصل العالم، وأصل الخلق، ولكن المادة لديهم حادثة، «وذلك لأنه ما دامت الصورة الملازمة للمادة حادثة فلا يمكن أن تكون المادة قديمة لأنه إذا ترقينا إلى أبسط صورة كانت فى المادة لا يمكن أن تكون قبلها صورة أبسط منها، نقول هذه الصورة حادثة، بدليل قبولها العدم، فقبل حدوثها ماذا كان حال المادة؟ فإما أن تقولوا إنها كانت بدون صورة، وهو محال لما تقدم من أنه لاشىء له وجود مادة دون صورة، وإما أن تقولوا أنه قبل هذه الصورة كانت صورة أبسط منها، وهو خلاف المفروض من أن هذه الصورة هى أبسط ما يمكن من الصورة، وليس فوقها أبسط منها، وإما أن تقولوا إن هذه المادة حدثت على هذه الصورة فتكون حادثة لا قديمة وهو المطلوب»[2].

ومن جانب آخر فقد ذهبت المادية إلى أن العالم قديم، وقائم بنفسه، ورد عليهم المتكلمون بأن ذلك استحالة بأن يتحقق لأن العالم لو كان بنفسه لم يكن وقتً أحق به من وقت، أو حال أولى به من حال، ولا صفة أليق به من صفة، فإذا كان على أوقات وأحوال وصفات مختلفة، ثبت أنه لم يكن به[3]، ومن ثم فإن استعدادات العالم للتغير المستمر، والانتقال من حال إلى حال يدل دومًا على أن بناء العالم قد

(١) البغدادى، أصول الدين، دار المدينة، بيروت، نسخة مصورة عن نسخة استانبول ١٩٢٨، ص ٧٥.
(٢) حسين الجسر، الرسالة الحميدية فى حقيقة الديانة الإسلامية، تحقيق خالد زيادة، منشورات المكتبة الحديثة، طرابلس، بدون تاريخ ص ١٥٣.
(٣) الماتريدى، التوحيد، ص ١٧.

بنى على الحدوث، واستحالة أن ننسب للعالم قيامه بنفسه، واستغناءه عن وجود إله نظم فيه كل شيء.

وتصدى المتكلمون بالرد على الدهرية فى مسألة القول بقدم الحركة، وقدم الزمان، وأقاموا الأدلة على استحالة تحقيق هذا فى الواقع، وأقاموا العديد من البراهين على إثبات حدوث العالم، ونفى أدلة الدهرية وحججها بأدلة وحجج أخرى مغايرة.

ويلاحظ على الأدلة التى أقامها المتكلمون على وجود الله أنها أدلة حجاجية جدلية تستند على طرح مسلمات فى شكل أسئلة استنكارية لمقدمات الملاحدة ثم يقوم المتكلمون بناء على هذه المقدمات بتقديم إجابات نافية لأطروحات الدهرية، ولكن المشكلة الكبرى هى أن الأدلة الحجاجية الكلامية أدلة صعبة على العامة فضلًا عن صعوبتها على الخاصة، ولكنها تكشف فى نهاية الأمر عن مدى قدرة العقل المؤمن فى توظيف العقل فى نفى شبهات الملاحدة، وإقامة الحجة والدليل على إثبات وجود الله فى مواجهة هذه الشبهات.

ولم تكن الدهرية الكلاسيكية القديمة متسلحة بأسلحة التقدم العلمى والفلسفى مثل المادية الحديثة، ولكنها كانت تكتفى بعرض وجهة نظرها فى تفسير العالم من خلال الوقوف عند حدود العينى والطبيعى وعدم تجاوزه، وذلك بنسبة وجود العالم إما إلى الطبائع أو إلى قدم المادة، أو قيام العالم بنفسه رافضين الاعتراف بوجود إله غيبى خلق هذا العالم، وقد تطورت صور الدهرية عبر مسار التاريخ البشرى، وصار لها فلسفات تؤسس بالعقل لبراهينها على نفى وجود الله بالدليل والبرهان، كما وظفت التقدم العلمى الذى أحدثه الغرب فى تدعيم وجهتها المادية، فأصبحت المادية الحديثة أكثر شراسة من المادية أو الدهرية القديمة فى نفى الإله، وتظل للدهرية حامليها فى كافة الثقافات البشرية.

وعلى الرغم من أن علم الكلام قد سعى إلى دحض أدلة الدهرية والمادية فى علم الكلام الكلاسيكى، فإن ذلك لم يقض على شبهات الدهرية على مدار التاريخ، فقد استمرت الدهرية والمادية تطرح شبهاتها المتجددة النافية لوجود الله واليوم الآخر، واستمر علماء الكلام فى إقامة الأدلة على وجود الله، ووفقًا لتجدد شبهات الملاحدة

تتجدد الأدلة التى يقيمها علماء اللاهوت أو الكلام لإثبات وجود الله، وذلك لأن العقل البشرى كان ومازال آلة متكافئة بين الملحد والمؤمن، وكل يوجهه فى الطريق الذى يؤمن به، ويسعى إلى ترسيخه، ولذلك فقد أدى هذا التكافؤ فى الأدلة إلى حيرة بعض علماء الكلام أحيانًا، وكفرهم بمنطق علم الكلام فى الرد على الملاحدة لأنه لا يهب اليقين الذى يحققه القلب للإنسان المؤمن، ولذا ارتحل بعض علماء الكلام من أرضه إلى أرض التصوف مثل الإمام الغزالى، أو انتهى الأمر ببعض علماء الكلام إلى القول بأنه: «اللهم إيمانًا كإيمان العجائز».

وتتميز المرحلة الحديثة، فى قضية الإلحاد والإيمان فى أن النزوع المادى سار يطرح نفسه كفلسفة ورؤية للعالم والوجود، ويقدم تفسيرات للأشياء عبر نظريات للعلم كالداروينية، أو عبر فلسفات ازدهرت فى الغرب كالفلسفة الوضعية عند أوجست كونت، أو الماركسية عند كارل ماركس، وبالمقابل فإن علم الكلام الجديد قد وظف أيضًا نظريات العلم فى إثبات حدوث العالم، ووظف الفلسفات الروحية فى الإقرار بضرورة تجاوز المادى والعينى فى تفسير العالم لأنه تفسير قاصر فى مواجهة معظم الغيبيات التى تسود فى حياتنا، ونعجز فى كثير من الأحيان عن تفسيرها.

وفى كل الأحوال فقد تجددت شبهات الملاحدة فى العصر الحديث، وقد طرحت نفسها على الدين باسم العلم والتقدم العلمى تارة، وباسم الفلسفة المادية تارة أخرى، حيث تسلح النزوع المادى الحديث بأدوات ومذاهب ونظريات من العلم والفلسفة، وما كان من علماء الكلام فى العصر الحديث إلا الاتجاه نحو التسلح بنفس الأدوات وهما العلم ونظرياته، والفلسفة ومذاهبها للرد على الملاحدة، والرد على شبهاتهم المتكررة، وفى هذا نجد العديد من أعمال المعاصرين من أمثال جمال الدين الأفغانى «الرد على الدهرية» وسعيد النورسى فى «رسالة الطبيعة» ومحمد فريد وجدى « على أطلال المذهب المادي»، ومصطفى صبرى فى «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين... الخ».

إن شبهات المحدثين من الماديين فى نفى الإله متجددة بتجدد وتطور العقل البشرى وارتقائه فى سلم العلم والمعرفة، كما أن العقل الدينى فى مجال العقائد

واللاهوت قد تجدد فى الرد عليهم بحكم تأثره بتطور حركة العلم والفلسفة المتقدمة، وفى كل الأحوال ستظل قضية نفى الإله أو إثباته بين الملحدين والمؤمنين قضية متجددة فى مسار تطور التاريخ البشرى، لأنها تعبر عن رغبة العقل البشرى فى عدم تجاوز المادى فى تفسير الكون لدى الملاحدة، وعن رغبة المؤمنين فى ضرورة تجاوز العينى إلى الروحى والغيبى. لأن العالم لديهم فيه نظام وقصدية فى الخلق، وتكشف عن يد الخالق الفاعل.

لقد تجلى واضحا مما سبق أن العلاقة بين الملاحدة والمؤمنين هى علاقة ممتدة على مدار التاريخ البشرى، بين من ينفون وجود الإله من الماديين، وبين من يثبتون وجود الإله من المؤمنين، ويرتبط الإنكار والإيمان فى كل مرحلة بطبيعة الثقافة السائدة فى المرحلة التى يتحاور فيها الطرفان، وعلى الرغم من تطور البشرية فى العلم والمعرفة، فقد تجددت الشبهات والأدلة وفقًا لتطور العلم والمعرفة، وسيظل العقل البشرى آلة مكافئة بين المؤمن والملحد يوظفها كل طرف فى إقامة الدليل والحجة لصالح إثبات صدق موقفه الفكري والإيديولوجي والعقائدى.

إن أزمة العقل البشرى فى قضية نفى أو إثبات وجود الإله، قد جعلت من العقل آلة مكافئة بين الملحد والمؤمن، بين المنكر والمثبت، مما يطرح عجز العقل فى حسم قضية وجود الله، وهو ما يطرح الاستفهامات حول دور العقل فى فهم حقيقة الدين، وفهم حقيقية وجود الله، وهو ما يكشف عن أهمية البحث عن سبل أخرى لمعرفة الله، وإدراك كيفية حضوره فى حياة الإنسان، وذلك لأن التقادح الجدلى العقلى لا يشبع النفس، ولا يروى ظمأ الروح، فهل ثمة سبيل آخر غير العقل لمعرفة حقيقة الله وحقيقة التدين؟

ثانيًا: الإله من الثنوية إلى التوحيد

أدى صراع المتكلمين مع الدهرية حول نفيهم فكرة وجود الإله، إلى سعى المتكلمين إلى إقامة الأدلة الكلامية على إثبات وجود الله، ثم انتقل خلاف المتكلمين مع الثنوية الذى يقولون بإلهين للعالم هما النور والظلمة، الخير والشر، ولقد كان الصراع بين المتكلمين والثنوية صراعًا مريرًا، وذلك لأن الثنوية قد شملت كل أديان فارس القديمة من زرادشتية ومانوية، ومزدكية، ومرقونية، وديصانية، ومعظم هذه الأديان هى أديان ثنوية دخل أصحابها الإسلام وهم كارهون له، مما جعل العديد منهم يعتنقون الإسلام فى الظاهر، وهم على اعتقاداتهم الثنوية فى الباطن، لأنهم كانوا كارهين لسيطرة العرب عليهم.

ولقد تعرضت كتب علم الكلام للثنوية وعقائدها والرد عليها فيرون «أن الثنوية تسع: مانوية قائلة بإلهية النور والظلمة وحيويتهما وقدرهما، وامتزاج العالم منهما وتضاد طبعهما، ومزدكية وهم كذلك خلا أنهم يجعلون النور مختارًا والظلمة بطبعها، وديصانية كذلك إلا فى جعلهم الظلمة مواتًا عاجزه عكس النور، ومرقونية يجعلون لهما ثالثًا ليس نورًا ولا فى ظلمة، متوسطًا دون الله فى النور، ودون الشيطان فى الطبع، وماهانية مثلهم إلا فى النكاح والذبايح وجعلهم ثالث المعدل، وكيسيانية: زعموا أن الأشياء من أصول ثلاثة الماء والأرض والنار، وصامية: وهم قيل من الصائبة، وقيل من الدهرية، ولا كتاب لهم معروف ولا أقاويل تعرف، ومهراكية: اختصوا بأن قالوا لابد فى كل زمان من رئيس يخلص من الآفات، ويرشد للسداد،

وهم أقرب إلى المانوية، والمجوس يقولون بقدوم الشيطان من الله تعالى، وأنهما جسمان على اختلاف بينهم»[١].

ويعرض الرازى للثنوية، ويقول بأنها أربع فرق «والثنوية أربع فرق: المانوية: أتباع مانى بن دانى ادعى النبوة، وقال أن للعالم أصلين نور وظلمة، وكلاهما قديمان، والديصانية، وهم يقولون بالنور والظلمة أيضًا، والفرق بينهما وبين المانوية أن النور والظلمة حيان، والديصانية يقولون أن النور حى والظلمة ميتة، والمرقونية: وهم يثبتون متوسطًا بين النور والظلمة، ويسمون ذلك المتوسط (المعدل)، والمزدكية: أتباع مزدك بن نافذان، الذى ادعى النبوة وأظهر دين الإباحة»[٢].

ومن جانب آخر يرى الاسفراييني أن المجوس وهم أربع فرق: الزروانية، والمسخية، والخرمدينية، وآلبة أفريدية، وهؤلاء كلهم على مذهب المجوس يقولون بيزدان وأهرمن[٣]، فالمجوس يقولون بطابعين يزدان وهو فاعل الخير وهو الله، وأهرمن وهو الشيطان فاعل الشر، ولهم كتاب أتى به زرادشت.

وكان للثنوية اعتقادات خاصة بها هى أن الروح نور لم تنفع أبدانها وهى تنفعها، وبعضها ينفع بعض، وروح الظلمة على الضد من ذلك، وقيل بعض الأرواح حية حساسة، وقيل الروحان فقط أبدان النور حية ظاهرة لا حياة حس وتمييز، وأبدان الظلمة ميتة فاسدة، وقالوا كل خير فمن النور، وكل شر فمن الظلمة فقيل طبعًا لا اختيارًا، إلا أن اختيارها لا يعدو فى طبعهما، وقيل معناه أن النور يختار خيرًا على خير، والظلمة تختار شرًا على شر[٤].

وعلى الرغم من أن الطابع الثنوى يجمع بين كل من الثنوية والمجوس، لكن هناك فرق بين المجوس والثنوية «إن المجوس يقولون بأن النور قديم أزلى والظلام مخلوق

(١) ابن المرتضى، المنية والأمل فى شرح الملل والنحل، تحقيق محمود جواد شكور، المؤسسة الثقافية، بدون تاريخ، ص ١٥.

(٢) الرازى، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٨.

(٣) الاسفراييني، التبصير فى الدين، ص ١٢٦.

(٤) ابن المرتضى، المنية الأمل، ص ٦٩.

حادث، أما الثنوية فيقولن بأزلية النور والظلام، وبتساويهما فى القدم، واختلافهما فى الجوهر والطبع والفعل والخير والمكان والأجناس والأبدان والأرواح، وسموا ثنوية باثنين أزليين»[١].

الواقع أن حملة أديان فارس القديمة كانوا مجاورين لبغداد عاصمة الخلافة، وقد أسهمت الشعوبية فى انتشار الزندقة، حيث مثلت الشعوبية حالة الصراع بين الفرس والعرب، وكان انتشارها مع مطلع الدولة العباسية الأولى التى جاءت على أكتاف الموالى والعجم، وأتاحت هذه الدولة قدرًا من الحرية نتيجة لامتزاج الأجناس والألوان والثقافات فى الدولة العباسية الأولى، وعلى الرغم من أن لفظة الزنادقة لفظ غامض «إلا أن كثير من الزنادقة كانوا من المانوية، غير أنه كان بجانبهم فئات أخرى كانت تعتنق ديانات فارسية قديمة كالمرقونية، والديصانية، والمزدكية، وكان كل من يعتقد بملة من هذه الملل زنديقًا»[٢]، وقد اتسع لفظ زنديق ليشمل كل صاحب بدعة وكل ملحد، وكل من يحيا حياة المجون من الشعراء والكُتاب والموالى.

ولأن خليفة المسلمين هو حامى العقيدة، والمدافع عن الشريعة، فكان أحد مهام الخليفة الحفاظ على وحدة الدين، ومن ثم مواجهة الزنادقة بكافة السبل والوسائل، فكان خلفاء الدولة العباسية يتتبعون الزنادقة فى الفترة من (١٦٣ ـ ١٧٠هـ) خلال خلافة حكم المهدى، ففى سنة ١٦٣ هـ: بدأت حملة المهدى الضيقة على الزنادقة بأن أمر عبد الجبار المحتسب بالقبض على كل الزنادقة داخل البلاد، فقبض على من استطاع القبض عليه، وأتوا به إلى الخليفة الذى كان حينئذ فى دابق فأمر بقتل بعضهم، وتمزيق كتبهم، واستمر الخليفة فى هذا الاضطهاد فى السنوات التالية حتى بلغ الاضطهاد غايته بين سنة (١٦٦ ـ ١٧٠ هـ)، وكان يقوم على هذا الأمر قضاة مخصوصون أشهرهم عبد الجبار، وعمر الكلوزى الذى عين سنة ١٦٧ هـ، ثم محمد بن عيسى حمدويه الذى خلف عمر[٣].

وكان الزنادقة مخادعين أذكياء، دهاء خبثاء، فتستروا بالإسلام وأسروا الكفر إخفاء لعقائدهم، وتغطية لأهدافهم، وتيسيرًا لعملهم، وكان رؤوسهم وأتباعهم من الموالى

(١) الرازى، اعتقاد فرق المشركين، ص ٣٦.
(٢) حسين عطوان، الزندقة والشعوبية فى العصر العباسى الأول، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٤.
(٣) عبد الرحمن بدوى، من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، ص ٤١.

والفرس، وكان شعراؤهم أهم من جَد منهم فى إحياء تراثهم الدينى ونشره، وأكبر من لج منهم فى تخريب الإسلام وتهديمه، وفى تشويه الخلق العربى وتحطيمه، واشتط فى ذلك من الشعراء الموالى الكوفيون، وكانوا أكثر من البصريين، لأن الكوفة سبقت البصرة فى الزندقة، وفاقتها فى الإباحة، وكان مطيع بن إياس، وحماد بن عجرد، وأبو العتاهية أخطر الزنادقة من الموالى من أهل الكوفة، وكان بشار بن برد، وصالح بن عبد القدوس أخطر الزنادقة[1].

وكان الصراع بين العرب والفرس، وبين أديان فارس الثنوية والتوحيد الإسلامى على أشده، ولم يكن لهذا الصراع أن يحسم إلا من خلال استخدام الدولة العباسية لسبل القوة فى القضاء على الزندقة الثنوية حماية لعقيدة التوحيد منهم، خاصة أن العديد من الفرس كان قد تولى مناصب الوزارة والكتابة فى هذه الدولة، فساعد ابن المقفع والعديد من الشعراء فى نشر مذهب الثنوية وكُتبها، «وقد انتشرت هذه الملل الفارسية نتيجة لسببين اثنين الأول: ما أسهم به الغلو فى التشيع من قبل أهل فارس فى انتشار مثل هذه النحل التى تأثرت بها غلاة الشيعة فى أراءهم. والثانى: ما رأه بعض الفرس من أن انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين لم يحقق لهم مطلبهم، إذ انتقلوا من يد عربية وهى اليد الأموية إلى يد أخرى وهى اليد العباسية، ومطمع نفوسهم أن تكون الحكومة فارسية فى مظهرها وحقيقتها، وفى سلطتها ولغتها ودينها، ورأوا ذلك لا يتحقق لهم والإسلام فى سلطانه، فأخذوا يعملون لنشر المانوية، والرزادشية، والمزدكية ظاهرًا إن أمكن، وخفية إذا لم يمكن»[2].

وإذا كان المهدى قد تصدى لهؤلاء الزنادقة، فقد نصح ابنه الهادى وهو على فراش الموت فقال له «يابنى إن صار لك هذا الأمر فتجرد لهذه العصابة ـ يعنى أصحاب مانى ـ تدعو الناس إلى ظاهر حسن كاجتناب الفواحش، والزهد فى الدنيا، والعمل للآخرة، ثم تخرجها إلى تحريم اللحم، ومس الماء الطهور، وترك قتل الهوام تحرجًا وتحوبًا، ثم تخرج من هذا إلى عبادة اثنين أحدهما النار والآخر الظلمة، ثم تبيح بعد هذا نكاح الأخوات والبنات والاغتسال بالبول، وسرقة الأطفال من الغرف لتنقذهم

(١) حسين عطوان، الزندقة و الشعوبية ص ٢٠١.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٤.

من ضلال الظلمة إلى هداية النور، فارفع فيها الخشب، وجرد فيها السيف، وتقرب بأمرها إلى الله لا شريك له، فإنى رأيت جدك العباس فى المنام قلدنى بسيفين وأمر بقتل الاثنين»[1].

وعلى الرغم مما عرف عن المأمون من سماحة وحرية، فقد دفع بالمعتزلة إلى محاورة هؤلاء بالفكر الجدلى الكلامى، ومواجهة حجتهم بالحجج المناوئة لإقرار التوحيد مقابل الثنوية، وفى تلك الفترة ازدهر الجدل الكلامى، ومع ذلك فقد تعقبهم المأمون، و كان يسألهم عن أحوالهم ويستكشف عن مذهبهم، ويدعوهم إلى التوبة والرجوع عنه، ويمتحنهم بضروب المحن كإظهار صورة مانى لهم، وطلبه منهم أن يتفلوا عليها، ويتبرأوا منها، وأمره لهم بأن يذبحوا طائر ماء وهو الدلاج، فمن أجابه إلى ذلك نجا، ومن تخلف عنه قتل»[2]، وكان البصق على صورة مانى بقصد تحقير مذهب المانوية، وهذا دليل أن الزنديق رجع عن مذهبه، أما الحكمة من ذبح الطائر فذلك لأن هؤلاء الزنادقة المانوية يحرمون ذبح الطيور.

وحملت كتب أعلام المعتزلة عناوين متكررة فى الرد على الثنوية عرضها لها ابن النديم فى (الفهرست)، وذلك لأن لحظة انفجار الزندقة فى الدولة العباسية الأولى هى التى استنفرت كل قوى العقل المسلم ممثلًا فى المعتزلة فى الدفاع عن العقيدة الإسلامية، أو صورة التوحيد فى مواجهة الثنوية الفارسية التى حملها الشعوبيون لهدم أركان الدولة الإسلامية، وكان سلاح المعتزلة فى ذلك هو الحوار والجدل العقلى الكلامى.

والواقع أن خطورة الزندقة أنها قد تلفحت بالمذهب الشيعى فى أعلى صور تشدده، وخاصة الاتجاهات الباطنية فيه، فيقول نظام الملك الطوسى: «يبدو أن أصل المذاهب الثلاثة المزدكية، والخرمية، والباطنية واحد، وأنهما يسعون دائمًا إلى تقويض دعائم الإسلام، ولقد كانوا يتظاهرون بالصدق والزهد والعبادة والتقوى ومحبة آل الرسول ﷺ أمام المسلمين بادئ ذى بدء لإيقاعهم فى حبائلهم، لكنهم

(١) المرجع نفسه، ص ١٣.

(٢) ابن المرتضى، المنية والأمل فى شرح الملل والنحل، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

كانوا يسعون بعد أن يقوى عودهم، ويكثر أتباعهم إلى الإحاطة بأمة محمد ـ عليه السلام ـ ودينه وتقويضهما، حتى إن الكفار كانت تأخذهم الشفقة والرحمة مع أمة محمد عليه السلام أكثر من هؤلاء»[1].

وقد تنامى فى العصر العباسى الأول طائفة (الخرمدينية)، وهى تنسب إلى بابك الخرمى، وهى امتداد للمزدكية، وكانوا أصحاب أبو مسلم الخراسانى، وكانت الطوائف الباطنية تساندها فى مواجهة الدولة العباسية، وكلما خرج الخرمية كان الباطنية ينضمون إليهم، ويشدون أذرهم، ويقودونهم، وكانت الخرمية أيضًا تنضم إلى الباطنية كلما خرجوا، وتمدهم بالمال والرجال، لأن أصل مذهبهم واحد فى موضوعه وفساده، وموقفه من الدين. وفى سنة ١٦٢ هـ فى خلافة المهدى قوى كثيرًا أمر باطنية جرجان الذين كانوا يطلق عليهم أصحاب الرايات الحمراء أى (المحمرة) ووحدوا كلمتهم مع الخرمية، وزعموا أن أبا مسلم (حى) وسنخلص نحن الملك، ونعيده إليه ثانية، ثم رأسوا ابن أبى العز حفيد أبى مسلم عليهم، ومضوا إلى الرى، فأحلوا المحرمات كلها، وأباحوا نساءهم بينهم، وكتب المهدى كُتب إلى الأطراف يأمرهم فيها بالانضواء تحت لواء عمر بن الصرا والى طبرستان، والتوجه إلى ضرب الخرمدينية فانصاعوا للأمر، وتوجهوا لقتالهم، فشتتوا جموعهم[2] وحين كان هارون الرشيد بخراسان خرج الخرمدينيون، وندب هارون الرشيد عبد الله بن مالك بعشرين ألف مقاتل من خراسان لحربهم فخافوه وعاد كل قوم إلى مكانهم.

وفى عام ٢١٢ فى أيام المأمون خرج الخرمدينية من نواحى أصفهان وترمدين وكابله، وكرج، وانضم إليهم الباطنية، وعاشوا فسادًا فى الأرض ثم مضوا إلى أذربيجان والتحقوا ببابك، وأرسل المأمون محمد بن حميد الطائى لقتال بابك والخرمية، وأمره بحربهم، ولكن قتل محمد بن حميد الطائى فى نهاية الحرب دون أن يحرز على البابكية نصرا، وندب المأمون عبد الله بن طاهر الذى كان واليًا على خراسان لحرب بابك وولاية قوهستان كلها، وتمكن من فتحها والاستيلاء على

(١) نظام الملك الطوسى، سير الملوك (سياسة نامة)، ترجمة يوسف بكار، دار المناهل، الأردن ط١، ٢٠٠٧، ص ٢٧٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٣.

أذربيجان، وتوجه عبد الله إلى أذربيجان فلم يستطع بابك أن يثبت أمامه بل فر إلى قلعة حصينة، وتشتت جموع الخرمية[1] وفى عام ٢٢٤هـ تفرغ المعتصم للخرمية وندب الإفشين لحرب بابك فقاد الإفشين الجيوش، ومضى بهم إليه، وهب الخرمية والباطنية لنجدة بابك، إلا أن الإفشين استطاع القبض عليه، وقتله المعتصم بعد أن أسال بابك الآلاف من دماء المسلمين[2].

ومن هنا نقول بأن الثنوية وتأثيراتها فى المذاهب الباطنية كانت تخوض حربًا ضد الإسلام والتوحيد فيه، فكانت حربًا ضروسًا بالسلاح بين أتباع الثنوية من الشعوبية وبين أتباع التوحيد الإسلامى تحت راية الخلافة الإسلامية، وكان فقهاء الإسلام يكفرون الثنويه ويبيحون إراقة دمائهم لأنهم زنادقة وكفرة ومرتدون، وإذا كان السلاح هو أداة المسلمين فى مواجهة كفر الثنوية فإنه ذلك لم يكن السلاح الوحيد فقد تصدى المتكلمون بكل أطيافهم لدحض عقائد الثنوية فى مدونات علم الكلام، وكان على رأس هؤلاء المتكلمين: المعتزلة كطائفة تؤمن بالعقل، ولذا كان الرد على الثنوية جانب أصيل فى كتب علم الكلام للدفاع عن عقيدة التوحيد ضد تلك الفرق التى تدين بالملل الفارسية القديمة.

وكان انتشار الثنوية من المحركات الكبرى لوجود المعتزلة على الساحة الثقافية حيث تصدوا بالرد على الثنوية فى كتبهم، وصار الرد على الثنوية ركنًا أصيلًا بعد ذلك فى كل مدونات علم الكلام لدى معظم الفرق الإسلامية على اختلاف توجهاتها.

فقد حكى عن أبى الهذيل العلاف مناظرته مع الشاعر صالح بن عبد القدوس وهو صغير السن فقد دخل على صالح بن عبد القدوس وسأله «خبرنى ما الدنيا قال من أصلين قديمين امتزجا فكانت الدنيا من امتزاجهما، وكانا فى أزليتهما متباينان، فسأله أبو الهذيل: أفلا تحدثنى عن تباين الأصلين أهو هما أم غيرهما؟ قال صالح: هو هما، قلت: أفلا تحدثنى عن الامتزاج كلما وقع ذهب التباين؟ أفليس على زعمك يجب أن يكون قد بطل الأصلان، وحدث أصلان غيرهما؟ فقال صالح: أعد على، فقال أبو الهذيل: خبرنى عن الامتزاج أهو الأصلان أم غيرهما؟ هو هما ما لم يكن

(١) المرجع نفسه، ص ٢٧٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

خيرًا فهو شر، وما لم يكن شرًا فهو خير قال: فالامتزاج هو الأصلان والتباين هو هما؟ قال صالح: نعم وقلت: وللامتزاج كانت الدنيا، وللتباين لم تكن، والامتزاج هو هما والتباين هو هما، فالآن دنيا، والآن لا دنيا، إذا كانت العلة الموجبة لإبطال الدنيا موجودة، فانقطع ولم يدر ما يقول، وأنشد يقول:

أبا الهذيل هداك الله يا رجل فأنت حقًا لعمرى مفضل جدل[1]

وحين مات لصالح بن عبد القدوس ابن مضى إليه أبو الهذيل ومعه النظام وهو غلام حدث، فرأه حزينًا فقال لا أعرف لجزعك وجهًا إلا إذا كان الإنسان عندك كالزرع، فقال إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب «الشكوك» فقال: وما كتاب الشكوك! قال: كتاب وضعته من قرأ فيه شك فيما كان حتى أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يظن أنه كان، وقال أبو الهذيل فشك أنت فى موت ابنك، واعمل على أنه لم يمت، وإن كان قد مات فشك أنه قرأ ذلك الكتاب وإن لم يقرأه[2].

وفى مناظرة ثانية لأبى الهذيل بن العلاف مع ميلاسى المجوسى سئل أبو الهذيل العلاف ألا تحدثنى عن هذا الإنسان ما هو؟ قال من أصلين قديمين امتزجا فكان منهما الإنسان وهما نور وظلام فقلت له: خبرنى عن هذا النور، ما الذى جاء به إلى الظلام حتى مازجه، أجاء إلى أنسه وإلفة وشكله أم جاء إلى ضده وعدوه؟ قال: إنما أتى ليؤدبه، فقلت: أعنده أن الظلام يقبل الأدب فينقلب عن طبعه؟ فقال: لا، فقلت: هو كمن قال للنار: كونى باردة، فلما سمع القوم هذا الجواب أنكروه وقالوا: ليس هذا جوابنا بل وثب الظلام على النور فأسره: قلت فهل يكون الأسر إلا عن فضل قوة، وذلك خير، وفى النور ضعف وذلك شر، ففى الشر خير وفى الخير شر، فانقطعوا، وقالوا: دينكم قد جاء من أصحاب إبل غلاظ الطباع حفاة، فمن أين دخلته هذه الدقة؟ فأجبتهم هذا أدل لنا على صحة ديننا»[3].

ومنذ صراع المعتزلة مع الثنوية، وهو صراع بين دعاة الواحدية فى الألوهية وبين

(١) محمود الملاحمى، المعتمد فى أصول الدين، تحقيق مارتن مكدرهت، ويلفرد ماديلونج، دار الهدى، لندن، بدون، ص ٥٩٣.

(٢) ابن المرتضى، المنية والأمل ص ١٥٠ ـ ١٥١

(٣) الملاحمى، المعتمد فى أصول الدين ، ص ٥٩٦.

الذين يدعون إلى الإقرار بوجود إلهين هما النور والظلمة فقد صار هناك تقليد فى ضرورة الرد على الثنوية فى مدونات العقائد كلها، حيث رأى المتكلمون أنهم لا ينكرون أن يكون من جملة العالم ما هو نور، ومنه ما هو ظلام، غير أنهما لا يمكن أن يكون من أجسام وأشخاص قائمة بنفسها، ولا هما قديمين ولا فاعلين بالطبع، ولا بالاختيار، ولا أن تكون الأجسام من النور والظلمة.

ويرى المتكلمون أن النور والظلمة كلاهما استحالة أن يكونا من الأجسام، وذلك لأن الأجسام كلها من جنس واحد، كل واحد يسد مسد الآخر، وينوب عنه ويجوز عليه الوصف مثل ما جاز عليه من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والزيادة والنقصان وغير ذلك، ولهذا لو كانت الأجسام نورًا مع اشتباهها وتماثلها لكانت كلها نورًا، وكذلك لو كان منها ما هو ظلام لكانت كلها ظلامًا، ولو كانت كلها امتزاج لكانت كذلك مع تماثلها، ولكن الأجسام كلها من جنس واحد مشتبه غير متضاد ولا مختلف، وليس فيها نور ولا ظلام، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا حركة ولا سكون، وبأن ذلك النور والظلمة هما السواد والبياض اللذان يوجدان بالأجسام، وأنهما من جملة الأعراض، وبعض العالم وليست بكل العالم، ولا مريدين، ولا قائمين بنفسهما[1] والنور والظلمة حادثان وليسا بقديمين، لأنهما يترددان على الشخص فمرة مضيئًا منيرًا، ومرة أسود مظلمًا، وكلاهما يحل محل الآخر، فهما يحدثان، ويتجددان على الأجسام، ويبطل النور فى حال وجود الظلام مثلما تبطل الحركة عند مجئ السكون.

ويرفض المتكلمون دعوى الثنوية وغيرهما من المجوس بالقول بأن النور والظلمة فاعلان بالطبع أو بالاختيار للخير أو الشر، أو النفع والضار لأن الدلالة قامت على أن الفعل لا يكون إلا من قدير مختار، وهذه الصفات توجد فى الفاعل لأننا «علمنا أن الإنسان يقع منه الفعل على وجوه متعددة بخلاف ذلك، ولا يمكن أن ننسب الخير للنور، والشر للظلمة لأن القادر هو الإنسان بكماله دون أجزائه من حيث يتصرف بإرادة واحدة، وداع واحد، وقد ثبت أنه يقع منه الخير والشر، والحسن والقبح، والعلم والجهل وفى هذا إبطال قولهم بالأصلين»[2].

(١) الباقلانى، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق محمد الخضيرى، ومحمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، ص ٦٩.

(٢) القاضى عبد الجبار، المغنى فى أبواب العدل والتوحيد، الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمود قاسم، بدون تاريخ ص ٢٦-٢٧.

وينتقد المتكلمون قولهما بأن النور يخلق الخير، والظلمة تخلق الشر بالطبع لأن تباين طبع كل منهما ينفى إمكانية المزج بينهما، لأن الشيء لا ينقلب طبعه، والامتزاج يعنى تغاير الطبع الأصلى لكل منهما، ومن ثم يقول القاضى عبد الجبار «من قالوا إنما خلقت الأشياء لطبعها، فهما لطبعهما كانا متباينين ثم امتزجا باختيار الظلمة وقصدها عالم النور، أو باختيار النور، أو وقع ذلك اتفاقًا من غير قصد، ولكن طبع الشيء لا يتغير عما يقتضيه باختيار المختار، فكيف يصبح ذلك ما ذكرتموه؟ وبعد فإنه لا يصح أن يختار كل واحد منهما إلا ما يصح فى طباعه، وطبعهما يقتضى التباين فكيف يصح المزاج فيهما»[1] وهذا بخلاف الفاعل القادر المختار المريد، والذى يملك وفقًا لطبيعة خلق وإيجاد الشيء ونقيضه، ويقدر على الخير والشر.

وكان من أسانيد المتكلمين ضد الثنوية القول بأن القادر يقدر على الشيء وضده، وأن كلامهم عن النور مصدر الخير، والظلمة مصدر الشر كلام باطل، وذلك لأن الظلمة قد تؤدى إلى الخير والشر، وكذلك النور، لأن ظلمة الليل قد تكون سببًا لوقوع الواحد فى البئر، ونزول الضرر العظيم به، وسببًا لاستئثار الآخر بالظلمة وتخلصه من مكروه ظالم وقتله، وكذلك نور النهار وضوؤه قد يكون سببًا لظهور من يطلبه العدو فيؤدى ذلك إلى قتله، ولنجاة الواحد من مهلكة وقع فيها، فقد صح كون كل واحد منهما سببًا للخير والشر، وذلك يبطل قولهم»[2].

وإذا كان المتكلمون قد ألزموا الثنوية بأن فاعل الخير والشر واحد، وأن كلًا من النور على حده، والظلمة على حده يصدر من كل منهما الخير والشر معًا، فيرى المتكلمون «أن الفاعل للحركة والسكون، والتأليف والاعتماد فاعل واحد، فإن قالوا: اختلاف الخير والشر، والعدل والجور يوجب اختلاف الفاعلين، قيل له: إذا لم يوجب اختلاف الأجناس التى ذكرناها اختلاف الفاعلين، فكذلك اختلاف الخير والشر لا يوجد ذلك، ولا يمكنهم القول بأن اختلاف أجناس الأفعال يوجب اختلاف الفاعلين لأن ذلك يؤدى إلى أن يثبتوا من الفاعلين المختلفين بعدد أجناس الأفعال، وفى ذلك هدم القول بالأصلين»[3].

(١) المرجع نفسه، ص ٢٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣١.

وعلى الرغم من رد المتكلمين على الثنوية فى معظم مدونات كتب العقائد فإنهم لم يكتفوا بذلك، ولكنهم أقاموا ما يسمى بدليل التمانع للإقرار بواحدنية الله سبحانه وتعالى، واستحالة أن يكون الإله اثنين فيقول الباقلانى «لو جاز أن يكونا اثنين أو أكثر فيريد أحدهما شيئًا، ويريد الآخر ضده، فلا يخلو أن يتم مرادهما، أو أن يتم مراد أحدهما دون الآخر، كما أن فى إتمام مراد أحدهما عجز الآخر لأنه تم ما يريد، وفى ذلك تعجيز لكل واحد منهما، لأنه تم ما لا يتم مراد واحد منهما، فقد ثبت عجزهما أيضًا، ومن يكون عاجزًا ليس بالإله، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، فالذى تم مراده هو الإله، والذى لم يتم عاجزًا ليس بالإله، فلم يكن إلا إله واحد»[1].

وخلاصة ما سبق أن الصراع بين الإسلام وعقيدة التوحيد وبين أديان فارس وعقيدة الثنوية كان على أشده فى الثقافة الإسلامية، ولم تتوان الجماعة المسلمة ممثلة فى دولة الخلافة فى مطاردة الزنادقة من الثنوية القديمة الذين أظهروا الإسلام فى الظاهر، وأبطنوا اعتقاد الثنوية، وذلك فى أتون حركة الشعوبية التى ازدهرت فى عهد الدولة العباسية، وكانت الخلافة تحكم عليهم بالقتل، أو تستتيب بعضهم، أو يتم الحوار اللاهوتى مع البعض الآخر منهم لكى يرجعوا عن اعتقاداتهم، والواقع أن معركة الصراع بين التوحيد والثنوية كانت المعركة الأشد وطأة فى تاريخ الإسلام، لأن المسلمين حين فتحوا بلاد فارس كانت مقاومة الأديان الثنوية شديدة لعمق وجودها التاريخى والحضارى فى هذه البلاد، ولذا لم ترضخ بسهولة ويسر لمعتقدات الإسلام، وقد استغرق هذا الصراع ردحًا طويلًا من الزمن حتى استقرت الأوضاع بسيادة التوحيد فى تلك المناطق، والتى ساد فيها المذهب الشيعى الباطنى، والذى يمثل القراءة الفارسية للإسلام، والتى تتوافق مع الموروثات الفارسية فى الدين والسياسة.

(١) الباقلانى، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٢، ص ٣٤.

ثالثًا: الإله فى الجدل اللاهوتى بين الأديان الإبراهيمية

اهتمت كتب الملل والنحل الإسلامية، وكتب العقائد بعرض آراء وتوجهات وملل اليهود والنصارى، ودخلت فى مجادلات لاهوتية وكلامية حول عقائدهم، وذلك لأن اليهودية والمسيحية تنتمى مع الإسلام إلى جذر واحد وهو الجذر الإبراهيمى، وحين عمدت كتب الملل والنحل لأهل السنة لعرض مذاهب هذه الأديان، فذلك من منطلق أنها أديان وفرق خارجة عن الإسلام، باعتبار أن الإسلام هو الدين الصحيح، والحق القويم، وكل ما هو خارج عنه يقع فى نطاق الشرك، وتعتبر هذه الأديان بمللها من الفرق الخارجة عن الإسلام بالاسم والحقيقة، فيقول الفخر الرازى فى شرح فرق اليهود «هم متفقون على أن النسخ غير جائز، وكلهم مؤمنون بموسى عليه السلام، وهارون، ويوشع، وأكثرهم يؤمنون بالأنبياء الذين جاءوا بتقرير شرع موسى عليه السلام، وبعضهم ينكر ذلك، والأغلب عليهم التشبيه»[1].

ويذهب الإسفرابينى إلى أن «جميع اليهود فى أصل الدين فريقان قوم ينكرون نبوة محمد ﷺ وقوم لا ينكرون ويقولون أنه كان نبيًا، ولكن إلى العرب دون العجم، وهم العيسويون وهم كائنون بأصفهان، واعلم أن جميع اليهود فى أصل التوحيد فريقان، فريق المشبهة وهم الأصل فى التشبيه، وكل من قالوا فى دولة الإسلام بشىء من التشبيه فقد نسج على منوالهم، وأخذ من تعاليمهم كالروافض وغيرهم، ولهذا قال

(١) فخر الدين الرازى، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين، تحقيق طه عبد رؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦ ص ١١٩ ـ ١٢٠.

النبى ﷺ (الروافض يهود هذه الأمة) لأنهم أخذوا التشبيه عن اليهود، والفريق الثانى منهم: هم القدرية ينكرون رؤية الله ويقولون إن الحيوانات يخلقون أفعالهم والقدرية الذين ظهروا فى دولة الإسلام أخذوا طريقهم من قدرية اليهود، وكفاهم خزيًا تعلمهم من اليهود واقتداؤهم بهم»[١].

وتنظر كتب العقائد إلى مدى التأثيرات السلبية التى أحدثتها عقائد اليهود فى أرض الإسلام حين دخل الكثير من اليهود والنصارى فى الإسلام، وكانوا يفكرون فى عقائد الإسلام من خلال العقائد التى كانوا عليها فى السابق، كما كان هناك جدال لاهوتى بين اليهود والنصارى من جهة والمسلمين من جهة أخرى حول الله، والقدر، وكلام الله... والعديد من القضايا الأخرى، الأمر الذى أسهم فى تأثير اليهود والنصارى فى صياغة وتطور علم العقائد فى الإسلام، فكان لليهود بعض الأثر فى ظهور المعتزلة، ويظن أنهم هم الذين نشروا المقالة فى خلق القرآن. روى ابن الأثير أن أول من نشرها منهم لبيد بن الأعصم عدو النبى ﷺ اللدود الذى كان يقول بخلق القرآن، ثم أخذ ابن أخته طالوت هذه المقالة عنه وصنف فى خلق القرآن، فكان أول من فعل ذلك فى الإسلام، وكان طالوت هذا زنديقًا فأفشى الزندقة، وذكر الخطيب البغدادى أن بشر المريسى (ت ٢١٨ هـ) المرجيئ المعتزلى أحد كبار الدعاة إلى خلق القرآن كان أبوه يهوديًا صباغًا بالكوفة، وفى رواية أخرى لابن قتيبة أن أول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلى (ت ١١٩ هـ)، وكان من أتباع عبد الله بن سبأ اليهودى[٢] ويقال كذلك بأن الفرق اليهودية كان لها تأثير فى المعتزلة فى قولها بالقدر من الإنسان «فمن بين الفرق اليهودية التى كانت منتشرة فى ذلك العصر وما قبله طائفة يقال لها: «الفروشيم» وقال إن معناها المعتزلة، وذكر بعضهم عن هذه الفرقة أنها كانت تتكلم فى القدر، وتقول ليس الأفعال كلها هو خالقها، فلا يبعد أن يكون هذا اللفظ قد أطلق على المعتزلة قوم أسلموا من اليهود لما رأوه بين الفرقتين من الشبه»[٣].

(١) الإسفراييني، التبصير فى الدين، ص ١٢٧.

(٢) زهدى جاد الله، المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١ ١٩٩٠، ص ٣١.

(٣) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٤، ص ١٣٣.

إن صورة الإله فى اليهودية، وهو «يهو» أو «ألوهيم» هو صورة توحيدية واضحة، ولذا لم يكن هناك تقادح بين المتكلمين واليهود حول صورة الإله اليهودى، لأنه الأقرب إلى صورة الإله الإسلامى، وإن كان الإله اليهودى هذا يختص بهم فقط، ولكن النقاش الذى ورد فى علم الكلام مع اليهودية إنما هو حول الشريعة الموسوية، ومدى اتصال هذه الشريعة بالشريعة الإسلامية فيذهب القرافى إلى «أن شريعة موسى كان فيها من الإحسان أنواع كثيرة كلها فضل كتحريم القتل، والغضب، والزنا، والقذف، والمسكر من الخمور المغيبة للعقول، وإنما أباح الله اليسير الذى لا يصل إلى حد السكر، وإباحة الفواكه واللحوم والزواج وغير ذلك، وهذه كلها أنواع من الفضل، ثم عيسى جاء مقررًا لها، وعاملًا بمقتضاها ومستعملًا لأحكامها، ولم يزد شيئًا من الأحكام، فلم يأت عيسى (عليه السلام) بشريعة أخرى حتى يقال إنها الفضل، بل مقتضى ما قاله أن تكون شريعة الفضل هى شريعتنا لأنها المستقلة التى ليست تابعة لغيرها، ولا مقلدة سواها، وهذا هو اللائق لمنصب الكمال أن يكون متبوعًا لا تابعًا فهذه الحجه عليه لا له»[1] وهنا نلاحظ أن القرافى فى معرض حديثه عن الشريعة الموسوية، يبين مدى رفعة وفضل الشريعة الإسلامية، ورغم إشادته بشريعة موسى إلا أنه لم يبرز مدى تأثر الشريعة الإسلامية بالشريعة اليهودية، وكأن الشريعة الإسلامية جاءت منبتة الصلة عن الشرائع الموسوية، وهذا غير صحيح لأن الشريعة الإسلامية اتفقت مع التشريعات الموسوية حول الذبح والحجاب والموقف من المرأة، وأشياء أخرى تكشف عن وحدة المصدر فى الأديان الإبراهيمية، والواضح أن ماهو متصل بين اليهودية والإسلام فى أمر التشريع أكثر بكثير مما هو منفصل بينهما .

وقد تناولت مدونات الملل والنحل أحوال النصارى وفرقهم المختلفة واعتقادات هذه الفرق، فيقول الرازى عن النصارى «بأن الفرق العظيمة منهم خمسة: الملكانية: وهم يقولون بأن اتحاد الله تعالى بعيسى كان باقيًا حال صلبه، واليعقوبية: وهم يقولون بأن روح البارى اختلط ببدن عيسى عليه السلام اختلاط الماء باللبن، والفرفورسية:

(١) القرافى، (شهاب الدين أحمد الصنهاجى) الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الكافرة فى الرد على الملة الكافرة، تحقيق مجدى محمد الشهاوى، دار عالم الكتب، بيروت ط١، ٢٠٠٥، ص ٦٨ ـ ٦٩.

أتباع فرفريوس الفيلسوف، وقد أخرج أكثر دين النصارى على قواعد الفلسفة، الأرمنوسية: يقولون بأن الله دعا عيسى ابنا له على سبيل التشريف»[١].

وتذهب معظم كتب العقائد إلى أن «النصارى وإن كانوا أهل كتاب، ويقرون بنبوة بعض الأنبياء عليه السلام، فإن جماهيرهم وفرقهم لا يقرون بالتوحيد مجردًا، بل يقولون بالتثليث»[٢] وذلك باستثناء أتباع الآريوسية الذين قالوا بالطبيعة البشرية للمسيح، ومن ثم فإن المفكرين المسلمين سجلوا بكل اهتمام وجود عدد من الفرق النصرانية «الموحدة» أبرزها الآريوسية التى ظهرت عبر التاريخ فكانت وفية للتوحيد اليهودى، فالمسيحى الأصلى كان أميل للتوحيد إلى أن طغت عليها الفرق «المثلثة» فأصبحت هامشية، حتى جاء الإسلام فدخل أتباعها فيه، وكان مجرد وجود نصارى آمنوا بعيسى نبيًا، وأنكروا أن يكون ابن الله وأحد الأقانيم الإلهية دليلًا بليغًا على فساد أغلبية النصارى، وعدم وفائها لرسالة عيسى»[٣].

ويمكن القول بأن الجدل اللاهوتى بين صورة الإله فى المسيحية القائمة على التثليث وصورة الإله القائمة على التوحيد كان كبيرًا، وذلك لأن العلاقات الإسلامية المسيحية كانت تحتل الصدارة فى هذا الميدان بالنظر إلى الصبغة التبشيرية التى تتسم بها المسيحية ونزعتها الشمولية، وبالنظر إلى وجود جاليات هامة من النصارى فى البلاد المفتوحة دون اعتبار للصراع القائم مع بيزنطة على الصعيد السياسى والعسكرى، وماله من انعكاسات دينية، ولذا كان من الطبيعى أن يفرز هذا الوضع جدلًا عقائديًا بين المسلمين والنصارى غير منبت لا محالة عن ظروف الحياة الاجتماعية المحسوسة، لكنه معبر أكثر من غيره فى الإنتاج الفكرى عن الهوية الإسلامية فى إبراز مقوماتها الأساسية مقابل التصورات المسيحية، وللنظرة الإسلامية إلى الإنسان وإلى الكون مقابل النظرة المسيحية إليها[٤].

(١) الرازى، اعتقاد فرق المسلمين، ص ١٣١ ـ ١٣٣.

(٢) ابن حزم الفصل فى الأهواء والملل والنحل، جـ١، ص ٥٦.

(٣) عبد المجيد الشرفى، الفكر الإسلامى فى الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع، دار المدار الإسلامى، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص ٢٤٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٤٠.

وعلى الرغم من الجذر المشترك بين الإسلام والمسيحية كأديان إبراهيمية فإن الصراع بين عقيدة التوحيد الإلهى وعقيدة التثليث قد أسست لحدة الصراع بين المسلمين والمسيحيين باعتبار أن أتباع كل دين ينظرون لأنفسهم على أنهم أصحاب الدين الحق، وأن الآخرين على باطل، كما يرى أتباع كل دين أن دينه الذى ينبغى أن يسود على حساب أتباع الدين الآخر، ونتيجة لهذا قامت حروب، وأزهقت نفوس، فكيف نظر كل طرف للآخر؟ومامدى وضوح موقف أصحاب كل عقيدة من عقيدة الآخر حول الألوهية؟

فى فترة مبكرة من تاريخ الإسلام ألف يوحنا الدمشقى رسالته فى القرن الثالث الهجرى تسمى (الهرطقة المائة) ليبرز فيها موقفه من عقيدة الإسلام، ومن صورة التوحيد الإسلامى، وصورة الله لدى المسلمين، ومدى عجز المسلمين عن فهم عقيدتهم وأسرارها فيقول يوحنا الدمشقى عن أن عقيدة التثليث وسرها تعتبر إشراك وكفر من وجهة نظر المسلمين ولذا فإن «ما اعترفنا به لتونا معروف على أنه كفر وإشراك فى الدين بالنسبة إلى المسلمين الذين لا يمكنهم أن يفقهوا هذه الحقائق الإلهية، والذين لا يستطيعون استيعابها فى أذهان قلوبهم، وذلك لأن أذهانهم منهمكة وحسب بأعمال ناموسية لا تبرر الإنسان، ولأن قلوبهم مهجورة من الثالوت المقدس علة استنارة الإنسان وتأليهه، ولهذا السبب عينه علينا أن نساعدهم بحمية ليعرفوا المخلص فينا فيصبروا ويخلصوا ويتقدسوا أو يتألهوا»[1] ومن ثم يتهم يوحنا الدمشقى المسلمين بقصور نظرهم وعجزهم عن الفهم لعقيدة التثليث، وأنهم يتهموننا بالكفر والإشراك قصورًا منهم، ويرى يوحنا الدمشقى «أن المسلمين يعرفون بأن الله واحد، ولكنهم يشوهون هذه الوحدة برفضهم فيها سر الثالوث الواحد الفائق الجوهر، وبالتالى يصرفون سمعهم عن الحق، ويعدلون إلى الخرافات»[2].

ويحاول يوحنا الدمشقى فى رسالته أن يقيم الحجة على المسلمين من خلال الاستشهاد ببعض ما جاء فى القرآن من المسيح فيقول «أنتم القائلون بأن المسيح كلمة الله وروحه، لم تهيوننا كمشركين؟ فالكلمة والروح هما غير منفصلين عمن

(١) يوحنا الدمشقى، الهرطقة المائة، طبعة خاصة، ١٩٩٧، ص ٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ١١.

يكونان فيه بالطبيعة، وإذا ما كان المسيح متحد فى الله، ومن ثم على أنه كلمة الله، فيكون هو أيضًا الله بالتأكيد، أما إذا كان خارج الله فليكون الله بدون كلمة، وبدون روح حسب رأيكم، وهكذا تشوهون الله فى تحاشيكم إشراك أحد بالله، وكان الأحرى بكم فعلًا أن تقولوا بأن الله له شريك عن أن تشوهوه جاعلين إياه كشبيهًا بحجر أو خشب أو شىء من الجوامد، ولأجل ذلك أنتم تنطقون بالأكاذيب عندما تدعوننا مشركين، ونحن ندعوكم بالمقابل(مشوهى الله)»[1].

وبوعى شديد يتعرض يوحنا الدمشقى إلى طبيعة حضور المسيح فى القرآن وفى معتقدات المسلمين وأن التوحيد الإسلامى يعترف بإله خالق واحد لم يلد ولم يولد، وأن المسيح كلمة الله وروحه، ولكنه مخلوق ولد دونما زرع من مريم، وأن اليهود أرادوا صلبه، وأنهم لم يصلبوه ولكن صلبوا خياله، وأن المسيح لم يحتمل الصلب أو الموت ولكن الله أخذه إلى جواره فى السماء لأنه يحبه، وأن الله سأل المسيح بعد صعوده إلى السماء هل قلت يايسوع بأنك ابن الله، فأجاب يسوع ـ حسب زعمهم ـ أنت تعلم بأنى لم أقل ذلك، وأنا لا أستنكف من أن أكون عبدك، ولكن الناس الكفار ـ أصحاب التثليث ـ هم من قالوا ذلك، فيرد عليه الله بأنه يعلم أنك لم تقل ذلك[2] هذا الفهم الذى يسرده الدمشقى فى رسالته عن تصور المسلمين لاعتقادهم فى الإله الإنسان عند المسيحيين، ويقول بأن هذا الكلام هو مجرد سخافات تستحق الضحك قد أخبر بها التصنيف المكتوب الذى يتبجح ـ محمد ـ ﷺ بأنه قد نزل عليه من الله.

ويتجه يوحنا الدمشقى فى رسالته إلى الطعن فى مصداقية القرآن ككلام لله والتشكيك فى نبوة محمد ﷺ فيقول: «من ذا الذى يشهد بأن الله أعطاه كتابًا، أو من أعلن من الأنبياء أنه سيأتى نبى كهذا؟ إننا نوقعهم فى الحيرة عندما نقول لهم، لقد تسلم موسى الشريعة على جبل سيناء على مرأى من جميع الشعب، عندما ظهر له الله فى السحاب والنار والظلام والعاصفة، وجميع الأنبياء منذ موسى أعلنوا الواحد تلو الآخر أنه سيأتى المسيح، وأن المسيح هو الله، وأن ابن الله سيقبل متجسدًا، وأنه سيصلب ويموت ويقوم، وأنه هو الذى سيدين الأحياء والأموات، وعندما نقول لهم

(١) المرجع نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ٥١.

لم يأت نبيكم هذا مع آخرين يشهدون له؟ يجيبون بأن الله يفعل ما يشاء ! فنقول إن هذا نعرفه أيضًا، لكننا نسأل كيف أوحى بالكتاب لنبيكم، فيجيبون أن الكتاب نزل عليه أثناء النوم»[١].

ويتهتم يوحنا الدمشقى الرسول محمد ﷺ بأنه تعرف على العهدين القديم والجديد، وتحاور مع راهب آريوسى (يقصد ورقة بن نوفل)، وأنه انتحل بعضًا مما كان يقول، ويدعى أنه الوحى ينزل عليه من السماء، وأنه مجرد خرافات مصنعة فيقول يوحنا الدمشقى: «يعتقد المسلمون بقرآن منزل كما يدعون، أما نحن فتعترف بإله متجسد ـ إيماننا هو الذى غلب العالم ـ لأننا متيقنون من أن الله لا يسكن فى موضوعات الأيدى، بل فى هيكله الذى وضعه لنفسه، ولأننا لم نتبع خرافات مصنعة بل ما سمعناه، وما رأيناه بأعيننا، وما تأملناه، وما لمسته أيدينا فى شأن كلمة الحياة، فإذا بالمقارنة ليست بين كتاب وكتاب آخر، بل بالأحرى بين كتاب وشخص حتى تحدث عنه الأنبياء فى العهد القديم، ويتحدث عنه الرسل فى بشرى العهد الجديد بوحى الروح القدس»[٢].

ومن خلال تحليل مضمون رسالة يوحنا الدمشقى يتضح رفض النصارى لصورة الإله عند المسلمين، مؤكدين على عجز المسلمين «مشوهى الإله» ـ لديهم ـ عن فهم سر التثليث مبرزين أن ما جاء به الرسول محمد ﷺ عن عيسى فى كتابه مجرد ترهات لا معنى لها، ومن ثم فقد اتجهوا إلى التشكيك فى مدى صدق نبوة محمد ﷺ وفى كون القرآن كلام الله المعجز، ومن ثم فقد رفضوا الاعتراف بسماوية ما جاء به الرسول من وحى، وبتناقض ما جاء فى القرآن ـ من وجهة نظرهم ـ عن المسيح، وذلك دفاعًا عن وجودهم وعقيدتهم حول الإله فى مواجهة المد الإسلامى وتصوره التوحيدى للإله.

ومن ثم فإن لاهوتيى المسيحية لم يقفوا مكتوفى الأيدى فى الدفاع عن عقيدتهم بل ورؤية الإله الإسلامى فى إطار الاعتقاد المسيحى، بل دبجوا الرسائل اللاهوتية

(١) المرجع نفسه، ص ٥٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٧.

فى الدفاع عن أنفسهم، وعن عقيدتهم، وفى التشكيك فيما جاء به الإسلام، وما جاء به القرآن عنهم، ولاشك أن هذا كان حافزًا على إثارة المسلمين للرد عليهم، وتفنيد عقائدهم حول الإله فما عساه أن يكون موقف علم الكلام الإسلامى من إله النصارى.

إذا كان المسيحيون يرفضون صورة الإله الإسلامى، وينتقدون القرآن فإن علماء الكلام المسلمين فى ردودهم على المسيحيين حكموا عليهم من خلال المقاييس الإسلامية والقرآنية، فكل واحد يرى الآخر من خلال عيونه هو، ومعتقداته هو، وإدراكه أنه وحده هو الذى يملك الحق المطلق، والآخر على باطل مطلق، وتلك كانت أزمة الحوار بين الطرفين على المستوى اللاهوتى، والذى يبدو وكأنه حوار الطرشان، فكل واحد لا يسمع إلا نفسه، ولا يقتنع إلا بما يعتقده هو دون غيره.

وإذا كان دعاة المسيحية يسعون إلى التبشير وهداية المسلمين من خلال صورة الإله المخلص لديهم، الإله المتجسد على الأرض الذى يعجز المسلمون عن فهم حقيقته، فإن «الهدف الذى يرمى إليه علماء الكلام فى الرد على النصارى هو ترسيخ وثوقهم من صحة المبادئ والقيم الإسلامية، وتحصينهم من مشاريع التشكيك فى إيمانهم، وبالتالى دعم بداهة انتسابهم إلى الإسلام، وإذا كان القارئ المسيحى هو المقصود إقناعه بفساد معتقداته، وتناقضها واتهاماتها لا ليتخلى عنها فقط، ولكن ليعتنق الإسلام بالذات، أى ليختار الدين الأكمل الأفضل، والمستجيب فى الآن نفسه لمقتضيات العقل والروح، ومن ثم يمكن اعتبار تمجيد الإسلام هو الجانب الإيجابى فى الردود على النصارى»[1].

وكانت عناية المسلمين بالرد على النصارى منذ فترة مبكرة فى تاريخ الإسلام فى الردود المبكرة على النصارى فى كتابات المعتزلة، والتى صارت تقليدًا بعد ذلك فى معظم مدونات علم الكلام وكتب العقائد، ولهذا كان خطاب علم الكلام المبكر ضد إله النصارى ينصب على تقديم الحجج اللاهوتية ضد عقيدتى التثليث والاتحاد لديهم، بعرض كلامهم عن الإله المتجسد ثم نقده ودحضه بالبراهين الكلامية، وصار ذلك تقليدًا راسخًا لعلماء المسلمين فى كتبهم.

(١) عبد المجيد الشرفى، مرجع سابق، ص ٥٧٣ ـ ٥٧٤.

(أ) نقد التثليث: فى ردود المعتزلة والأشاعرة على عقائد النصارى حول التثليث والاتحاد كانت الحجج الجدلية هى الطريق للرد عليهم، وذلك بخطاب جدلى لا هوتى دون تجريح أو تكفير حيث يرد القاضى عبد الجبار على عقيدة التثليث بقوله: «إن قولكم أنه تعالى جوهر واحد وثلاثة أقانيم ظاهرة، فإن قولنا فى الشىء أنه جوهر واحد يتقضى فى الوجه الذى صار واحدًا لا يتجزأ ولا يتبعض، وقولنا ثلاثة يقتضى أنه متجزئ، وإذ قلتم أنه واحد ثلاثة أقانيم كان من التناقض بمنزلة أن يقال فى الشىء أنه موجود ومعدوم، أو قديم محدث وعلى أنه تعالى ليس بجوهر، إذ لو كان جوهرًا لكان محدثًا، وقد ثبت قدمه ففسد قولهم أنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم»[1].

ويرى المعتزلة أنهم إن قالوا: لا يلزمنا على قولنا بالأقانيم الثلاثة إثبات ثلاثة آلهة لأننا نقول أنها أقانيم ثلاثة، وأنها جوهر واحد فى الحقيقة، يرد المعتزلة: بأن اختلاف العبارة لا يؤثر فى فساد مذهبهم من حيث المعنى، لأن النصارى متى خالفت فى المعنى، فلابد من أن تقول بإثبات ثلاث ذوات فى الأزل، أب، وابن، وروح ومتى قالوا ذلك لزمهم القول بثلاثة آلهة لا محالة، ولا تؤثر فيه العبارات لأن ما يفسد به المذهب لا يتغير حاله، وبعد فلو جاز فى الله تعالى أن يقال إنه جوهر واحد، ثلاثة أقانيم لجاز أن يقال إنه قادر واحد ثلاثة قادرون، وعالم واحد ثلاثة عالمون، وحى واحد وثلاثة أحياء، ومتى قالوا كيف يكون ذلك: قيل لهم كما يكون الشىء الواحد ثلاثة أشياء، فليس بعد أحدهما فى العقل إلا كبعد الآخر، وعلى هذا فقد أظهر شيوخ المعتزلة تناقض مذهب النصارى فى التثليث وأنهم قائلون على وجه لا يعقل، لأن كون الثلاثة واحدًا، وكون الواحد ثلاثة فى الحقيقة لا يعقل، سواء قالوا إنه واحد من الوجه الذى هو ثلاثة، أو من غير ذلك الوجه»[2] ومن ناحية أخرى فقد ألزم شيوخ المعتزلة النصارى بأن مذهبهم من الأقانيم الثلاثة يؤدى إلى القول بأن كل واحد من الأقانيم إله، لأنه إذا كان الابن والروح مشاركين للأب فى القدم فما أوجب كونه إلهًا

(١) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٩، ص ٢٩٢.

(٢) القاضى عبد الجبار المعنى فى أبواب العدل والتوحيد / الفرق غير الإسلامية، ، ص ٨٧ ـ ٨٨.، وأيضًا د. عادل السكرى، النزعة النقدية عند المعتزلة، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٧، ص ٢٠٢.

يوجب كونهما إلهين، وكون كل واحد منهم إلهًا يبطل مقالتهم[1] وأنه من الضرورى أن يقتصروا على أقنوم واحد.

ويبرز القاضى عبد الجبار بأن دعوى المسيحيين أن عيسى ابن الله لأنه خصّه بأن خلقه من غير ذكر، قيل له هذا يوجب مثله كمثل آدم، لأنه خلقه من غير ذكر ولا أنثى فإن قالوا: قد خصّ عيسى فى التربية بما لم يخص غيره، فلذلك جاز أن يقال أنه ابنه، قلنا: هذا قائم فى جميع الأنبياء عليهم السلام، فإنهم أجمع رباهم الله بمعنى أنه رزقهم وغذاهم وأطعمهم[2].

(ب) الرد على دعوى الاتحاد: وفيه يرد المعتزلة وعلماء الكلام القول باتحاد الله بالمسيح من جهة الذات، ومن جهة المشيئة، وفى هذا يقدم المعتزلة الردود على دحض عقيدة الاتحاد فى صورة الإله عند المسيحيين فيقول القاضى عبد الجبار «أما الذى يبطل قولهم بأنه اتحد به بأن صار مشيئة اللاهوت مشيئة الناسوت، فهو أن الدلالة قد دلت على أن القديم تعالى يريد بإرادة لا فى محل، وقد علم أن الجسم لا يصح أن يريد إلا بإرادة تحل فى بعض، فإن صح ذلك لم يجز أن يكون إرادته عز وجل إرادة المسيح مع أنها لم توجد فى بعضه، كما لا يصح أن يكون فعله فعلًا للمسيح، مع أنه لم يوجد من جهته الآن من حق الفعل أن لا يختص بكونه فعلًا لفاعله إلا بوقوعه من جهته، كما لا تكون الإرادة إرادة للجسم إلا بوجودها فى بعضه»[3] ولهذا لا يجوز أن يكون هناك اتحاد بين مشيئة الله ومشيئة المسيح.

ومن جانب آخر فإن الذى يبطل قولهم بأن القديم عز وجل اتحد بالمسيح بأن صارت مشيئة المسيح مشيئة له، «فهو أن مشيئة المسيح يجب أن تكون حالة فى بعضه، وإلا لم يكن لها به تعلق واختصاص، وما يحل فى قلب عيسى لا يجوز أن يوجب الحكم للقديم، لأنه يختص به، ولأن ذلك يوجب أن سائر ما يحل فى قلبه يوجب الحكم له، وفى ذلك إيجاب كونه جاهلًا بجهل له وجهة فى قلبه، ومشتهيًا بما

(١) عادل السكرى، مرجع سابق، ص ٢٠١.
(٢) القاضى عبد الجبار، المغنى، الفرق غير الإسلامية، ص ١٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٩.

يوجد فى قلبه، ويوجب كونه ناظرًا بما يوجه فى قلبه وظانا نادمًا، وكل ذلك يستحيل عليه تعالى، فيجب إبطال ما قالوه فى مشيئته أنها مشيئة له»[1].

ويرى القاضى عبد الجبار أن الذى دعاهم إلى القول بالاتحاد هو أنهم رأوا أنه ظهر على عيسى عليه السلام من المعجزات ما لا يصح دخوله تحت مقدور القدر نحو إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وغير ذلك، فظنوا أنه لابد من أن يكون قد تغير وخرج عن طبيعته الناسوتية إلى طبيعته اللاهوتية، وذلك يوجب عليهم أن يقولوا بأنه تعالى متحد بالأنبياء كلهم كإبراهيم وموسى وغيرهما عليهم السلام فقد ظهرت عليهم الأعلام المعجزة التى لا يدخل جنسها تحت مقدور القادرين بالقدرة، والقوم لا يقولون بذلك فيجب ألا يقولوا فى المسيح أيضًا لولا عمى قلوبهم وجهلهم بأحوال المعجزات، وإلا لعلموا أنها من جهة الله تعالى يظهرها عليهم ليصدقهم بها، فعلى هذا يجرى الكلام فى مسائل التوحيد[2].

والواقع أن محاورات المعتزلة والنصارى كان لها تأثيرها على صياغة فكر المعتزلة فى مسألة الذات والصفات، لأن المسيحيين اتهموا المسلمين فى قولهم بالصفات الإلهية أنها أشبه بالأقانيم عند النصارى، فما كان من المعتزلة إلا أن انتهوا إلى القول بأن الصفات هى عين الذات، وهو ما يعنى نفى الصفات عند المعتزلة، هذا النفى الذى أخذه عليهم أتباع أهل السنة والسلف منهم خصوصًا، ولا شك أن الجدل اللاهوتى كان له تأثيره المتبادل بين الفريقين، ولكن اللغة التى كان يحاور بها المعتزلة والأشاعرة المتقدمون النصارى كانت تخلو من لغة التكفير، وكانت مجرد حوار جدلى بين الطرفين حول أصول الاعتقاد بينهما.

والواقع أن هذا الجدل لم يستمر على وتيرة واحدة حيث جاءت الحملات الصليبية إلى الشرق لاستعادة السيطرة المسيحية على الأراضى المقدسة فى بلاد الشام، «ففى عام ١٠٩٦ عندما هجم الصليبيون على سكان القدس، وقتلوا حوالى ستة آلاف شخص، وذبحوهم فى غضون ثلاثة أيام، ويروى مؤلف كتاب «أعمال الفرنجة» باستحسان إراقة الدماء فى الشوارع، ثم حصار اليهود بعد أن جمعوا فى

(١) المرجع نفسه، ص ١٣١.
(٢) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٨.

معبدهم، وقتلوا بالسيوف ثم ذبح عشرة آلاف مسلم كانوا قد لاذوا بالحرم الشريف بمنتهى الوحشية، ويروى ريمون الأجويلرى فيقول: كان الرجال يركبون خيولهم من الدماء التى وصلت إلى ركبهم، وألجمة أحصنتهم، وحقًا كان حكمًا عادلًا ورائعًا للرب أن يمتلئ هذا المكان بدماء الكفار، كانت أعداد الموت كبيرة بدرجة عجز معها الصليبيون عن التخلص من جثثهم، وحينما وصل قوشيه الشارترى للاحتفال بعيد الميلاد، وبعد مضى خمسة أشهر روعته الرائحة النتنة التى كانت تنبعث من الجثث المتعفنة التى كانت راقدة من دون أن تدفن فى الحقول والحفر فى أنحاء المدينة»[1] ولم يستثن الصليبيون العجزة والنساء والمرضى فى هجومهم على بيت المقدس، فكان الكهنة المسيحيين قد جيشوا الناس فى أروربا على أن المسلمين الكفار هم من انتهكوا مقدساتهم، وأن على المسيحية أن تستعيد الأراضى المقدسة من أيدى هؤلاء الكفرة المسلمين، نفس المنطق الذى كان يفتح به المسلمون هذه الأراضى، والكل يبرر حروبه بأنها معارك فى سبيل الإله، وعلى الأتباع أن ينقادوا لرجال الدين والساسة فى تنفيذ مشيئة الرب على الأرض.

ولقد لحق الحملات الصليبية المتصلة حملات المغول على العالم الإسلامى التى اتسمت بقدر أكبر من الحدة والعنف، وكان لذلك تأثيره الكبير على موقف المسلمين من عقائد النصارى فى كتبهم، وفى ردودهم على المسيحيين حتى فى عناوين كتبهم، فقد ألف شهاب الدين الصنهاجى المشهور (القرافى) كتابه ليرد فيه على المسيحيين من منطلقات قرآنية، وعقلانية، ولكن لغة «القرافى» كانت فى منتهى الحدة والرغبة المستمرة فى إبراز هؤلاء المسيحيين على أنهم كفرة، بنفس منطق المسيحيين فى النظر للمسلمين وعقائدهم، فقام بعنونة الكتاب بأنه (الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة فى الرد على الملة الكافرة)، ومن ثم بدا للقرافى (٦٢٦ ـ ٦٨٤ هـ) القول بأن أسئلة النصارى حول موقف الإسلام من المسيحية ومعتقداتها هى أسئلة فاجرة صادرة من ملة كافرة وهم النصارى، بما يعنى أن المؤلفين ـ فى تلك الفترة ـ أعلنوها صراحة فى عناوين كتبهم أن المسيحيين كفرة، وذلك بتأثير الحروب الصليبية وما تم فيها، فأصبح العداء صريحًا بين المسلمين والنصارى، سواء فى استخدام السيف والعنف، أو فى التكفير الحاد والعنيف من أصحاب كل دين تجاه الآخر .

(١) كارين ارمسترنج، الدين وتاريخ العنف، ص ٣٢٠.

وينطلق القرافى من السياق القرآنى فى تعظيم عيسى عليه السلام، ومريم رضى الله عنها، ويرى أن «تعظيمها لا نزاع فيه، ولم يكفر النصارى بالتعظيم، وإنما كفرت بنسبة أمور أخرى إليهما لا تليق بجلال الربوبية، ولا بدناءة البشرية من الأبوة، والنبوة، والحلول، والاتحاد، واتخاذ الصاحبة والأولاد، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا وقد ورد القرآن الكريم بهذه الأمور الفاسدة المتقدم ذكرها»[1].

وتزداد فكرة الصراع حول صورة الإله الصحيحة، وبيان مدى صحة صورة الله فى الإسلام ضد صورة الإله فى المسيحية، حيث ينتقد القرافى عقيدة التثليث ويرى «أن النصارى لغلبة الجهل عليهم لا يفهمون معنى الإله، ولا أى شىء هو الموجب لاستحقاق العبودية، فلذلك عبدوا ثلاثة آلهة، وهم لا يشعرون أنهم كمن لا يفهم حقيقة القتل، ثم يقتل، ثم ينكر على من ينسب له العمل، ويتعجب منه ويغلطه، فينبغى لهذه الطائفة النصرانية أن تبكى، وتنوح على فقد العقل قبل أن تبكى على فقد الدين»[2].

ويرفض القرافى كلام النصارى بأن القرآن يشبه الله بأن له يد وجسم، تلك الصفات التى نفاها المعتزلة، وقاموا بتأويلها تحت ضغط النصارى عليهم، ونتيجة لعدم اعتراف المسيحيين بالقرآن وما ورد فيه، وعدم اعترافهم بأنه كلام الله، بل سعى البعض إلى تحريف القرآن نفسه ليوافق أغراضهم، ولذا نجد القرافى يحمل على الأناجيل فيقول: «إن أناجيلهم حكايات وتواريخ وكلام كفرة، وكهنة، وتلاميذ حتى إنى أحلف بالله الذى إلا إله هو أن تاريخ الطبرى عند المسلمين أصح نقلًا من الإنجيل، ويعتمد العاقل عليه أكثر مع أنه لا يجوز عند المسلمين أن يبنى عليه شىء من أمر الدين، وإنما هو حكايات فى المجالس، ويقولون مع ذلك الإنجيل كتاب الله أنزله إلينا، وأمر المسيح باتباعه فليت شعرى أين هذا الإنجيل المنزل من عند الله تعالى؟ وأين كلماته من بين هذه الكلمات»[3] ومن ينتهى القرافى بعد ردوده على المسيحيين إلى التطاول على معتقداتهم والسخرية من إنجيلهم بأنه محرف ولا ينبغى

(١) القرافى، الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الكافرة، ص ٣٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٥.
(٣) المرجع نفسه، ص ٥٣.

الثقة فيه، وهو هنا لا يختلف عن النصارى الذين يشككون فى القرآن، ولا يرون أنه كلمة الله التى أوحى بها إلى نبيه، فالمسلمون والنصارى فى صراعهم حول امتلاك حقيقة الإله، وحقيقة الدين صار أتباع كل دين يشككون فى الديانة الأخرى المغايرة لهم باعتبارهم أنهم وحدهم الذين يملكون حقيقة الإله، وحقيقة الدين الصحيح.

وفى كتابه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح)، يناقش ابن تيمية (٦٧١-٧٢٨هـ) عقائد المسيحيين، وأن الديانة محرفة فى عقيدة التثليث والاتحاد، وينطلق من نصوص القرآن، وليس مجرد الحجج اللاهوتية الجدلية فيعرض لآراء المسيحيين من خلال مقولاته، ويرد عليها من خلال تحليل مضامين القرآن أو الحجج اللاهوتية أحيانًا، وموظفًا ما ورد فى كتب علم الكلام فى مراحله المبكرة، ويرى ابن تيمية أن «النصارى أشد الناس اختلافًا فى مذاهبهم، وأقلهم تحصيلًا لها، ولايمكن أن يعرف لهم مذهب، ولو سألت قسًا من قساوسهم عن مذهبه فى المسيح، وسألت أباه وأمه لاختلفوا عليك الثلاثة، ولقال كل واحد منهم قولًا لا يشبه الآخرين»[١].

والواقع أن سعى ابن تيمية لإبراز بطلان دين النصارى لم يكن هدفه الوحيد من كتابه، ولكنه هدفه تكفير أية طائفة من المسلمين تشبههم فيقول: «فبمعرفة حقيقة دين النصارى وبطلانه، يعرف بطلان ما يشبه أقوالهم، من أقوال أهل الإلحاد والبدع»[٢] وهنا نجد ابن تيمية بعد تكفير النصارى يكفر بالتبعية الشيعة، والدروز، وأتباع الحلاج، ويرى أن كفرهم أشد من كفر النصارى فيقول: « من قال: إن الله سبحانه وتعالى حل أو اتحد بأحد من الصحابة أو القرابة أو المشايخ، فهو من هذا الوجه أكفر من النصارى الذين قالوا بالاتحاد والحلول فى المسيح، فإن المسيح ـ عليه السلام ـ أفضل من كل هؤلاء، ومن قالوا بالاتحاد والحلول العام هم أعم من ضلال النصارى، وكذلك من قال بقدم أرواح بنى آدم، أو أعمالهم، أو كلامهم أو أصواتهم، وأمداد مصاحفهم، أو نحو ذلك، ففى قوله شعبه من قول النصارى»[٣].

(١) ابن تيمية (أحمد)، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق سيد عمران، القاهرة، ٢٠٠٥، جـ١/ ص ٢١٩.

(٢) المرجع نفسه جـ ١، ص ٢٤.

(٣) المرجع نفسه، جـ١، ص ١٤.

والواضح أن انتشار موجة التكفير ضد عقائد النصارى كانت فى معظمها فى مدونات العقائد للاتجاه السلفى فى تاريخ الإسلام. حيث يبرز هذا الاتجاه فى عرضه للموقف الإسلامى من هذه العقائد كما ورد فى القرآن، مع استخدام بعض الحجج الجدلية، وقد اشتد عنف التيار السلفى بعد محنة المد الصليبى على العالم الإسلامى، والعنف الذى استخدم من قبل المسيحيين الأوروبيين ضد المسلمين، والذى ظل عالقًا فى الذاكرة الإسلامية لفترة طويلة من الزمن، كما أن استمرار الاحتلال الصليبى لبيت المقدس ـ لفترة طويلة ـ كان يُشعل هذا العنف، وقد ردّ ابن تيمية على تحريف دين المسيح بفتاوى فقهية ضد هؤلاء المسيحيين باعتبارهم من أهل الذمة، وهى فتاوى تحمل الكثير من العنف المناهض للعنف الذى مارسه المدّ الصليبيّ على العالم الإسلامى، ولا يمكن أن نقرأ الأعمال التى انتقدت عقائد النصارى إلا فى ظل واقع التدهور والانحطاط الذى ساد فى العالم الإسلامى فى مرحلة تاريخية، وللعلم فليس ثمة تكفير وارد فى أعمال المعتزلة ولا الأشاعرة ضد النصارى، فقد كان الجدال اللاهوتى العقلانى هو الأساس، وإن اتخذ من القرآن سبيلًا للهداية أحيانًا.

ومما سبق نلاحظ أن ثمة صراع بين المسلمين وأصحاب الديانات الإبراهيمية الأخرى ـ اليهودية والمسيحية ـ فكان الخلاف مع اليهودية حول الشريعة، ولم يكن هناك خلاف حول العقيدة، فى حين كان الجدال والصراع بين المسيحية والإسلام حول العقيدة، حيث اتهم المسيحيون المسلمين بالجهل بعقيدة التثليث، وعدم قدرتهم على فهم سر هذه العقيدة، فى حين انتقد المسلمون عقائد المسيحيين حول التثليث والاتحاد، مؤكدين أن هذه العقيدة تؤدى إلى تعدد صورة الألوهية، وقد رسخ الكهنة فى الديانتين للصراع بينهما حول صورة الإله، وكفر كل طرف الطرف الآخر، وأقصى كل طرف الطرف الآخر، وقد أدى هذا إلى تجذير ميراث الكراهية والحقد باسم امتلاك حقيقة الدين، وقد أثمر ميراث الكراهية شن الحروب الصليبية بين المسلمين والمسيحيين، وإلى محاكم التفتيش التى أقيمت للمسلمين واليهود فى الأندلس، وتاريخ حافل بين أتباع الأديان الإبراهيمية الثلاثة باسم امتلاك حقيقة الدين، وحقيقة المقدس على الأرض.

رابعًا: الإله: من الدينى إلى السياسى

اختلف المسلمون منذ الخلافة الراشدة حول الحكم والسياسة، وما لبثوا أن صاروا فرقًا ومذاهب فى السياسة والعقائد، ثم تقادحوا بعد ذلك على من يملك الحق فى الدين رغم أنه اختلفوا بالأساس على من يملك السلطة، ولكن على الرغم من اختلاف المسلمين فى السياسة واختلافهم بعد ذلك حول أصول العقائد، فإن السؤال الذى يتبادر فى الذهن، هل اختلف المسلمون حول حقيقة صورة الإله؟ وهل اختلفوا حول التوحيد؟

لقد سلمت معظم الفرق الإسلامية بأن مسألة الإيمان بإله واحد يمثل أساس التوحيد فى الحقل الثقافى الإسلامى، حيث اتفقت معظم الفرق الإسلامية بل كلها بالإيمان على وجود البارى، فاتفقوا فى إقرار توحيد الربوبية ذلك التوحيد الذى يؤمن بأن الكون له إله واحد، ورب واحد، وسعوا جميعًا للإقرار بالأدلة على إثبات وجود هذا الإله، فأقاموا الأدلة المختلفة على وجوده سواء من خلال تأمل الموجودات أو الكونيات للوصول إلى إثبات وجوده الغيبى، وفى مرحلة متقدمة كان دليل حدوث العالم هو السائد فى معظم أدلة المتكلمين على اختلاف فرقهم لإثبات وجود الله، ثم فى مرحلة تالية كان تأثر علم الكلام ابتداء من الجوينى بالفلسفة، فتسرب دليل الممكن والواجب على وجود الله إلى بنية الإلهيات فى علم الكلام.

ولكن أى كانت الأدلة على وجود الله فإن ما يجب أن نبرزه أن الإقرار بالربوبية، و الاعتراف بالإله، وإثبات وجوده ضد الملاحدة كان متجذرًا فى معظم الكتابات الكلامية وإن اختلفت مذاهب علم الكلام، وليس هناك اختلاف يمكن أن نبرزه فى هذه المسألة بينهم.

إن توحيد الألوهية، والذى يشمل توحيد الربوبية، ويعنى الإقرار بالإيمان بأن هذا الإله الواحد هو المستحق للعبادة، لأنه القادر، وتوحيد الألوهية ينفى وجود أى وسائط بين العبد والرب مثل السحر والتنجيم والكهانة، وزيارة القبور، وأى شكل من أشكال التوسط بين الإنسان والخالق.

ومن منطلق توحيد الألوهية حاول الاتجاه السلفى المتشدد تكفير أى ممارسة للمسلمين يشتم منها مسألة التوسط بين الإنسان وخالقه، فكانوا يكفرون زيارة قبور الأولياء، أو من يقولون بوجود وسائط بين الإنسان وخالقه من قبل بعض توجهات الشيعة، ومع ذلك فإن هذه الخلافات تبدو بسيطة بين معظم أعلام الفرقة المختلفة، ولم تكن السبب الحقيقى فى تكفير الفرق بعضها الآخر.

أما صورة الإله فى توحيد الأسماء والصفات فقد تبدو مساحة الخلاف بين مختلف الفرق الإسلامية فيه واسعة، عن توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية. حيث اختلف المسلمون حول الصفات الإلهية، وذلك نتيجة للتقادح والجدل اللاهوتى بين المسلمين والنصارى من جهة، ونتيجة لانفتاح وتأثير دخول الثقافات الموروثة من الحضارات القديمة على مسار تجلى الإسلام وثقافته فى حركة التاريخ، وكان من الطبيعى أن تتجه العقيدة من طور البساطة العاطفى إلى طور الفلسفة.

فلقد أثبت الصفاتية من السلف الصفات لله كما وردت فى القرآن بالتسليم دون تأويل، سواء كانت الصفات الخبرية أو الجسمية أو صفات الذات، فى حين أن المعتزلة رأوا أن الصفات هى عين الذات، وهو ما اعتبر نفى للصفات، فى حين أن أعلام المذهب الأشعرى قالوا بأن الصفات زائدة على الذات، وليست هى عين الذات، واختلفت الفرق الإسلامية هل صفات الله قديمة أم حادثة؟ فالمعتزلة ذهبوا إلى القول بحدوثها ومعظم الفرق الإسلامية قالوا بقدم الصفات، وفى الخلاف بين الفرق الإسلامية حول مسألة الذات والصفات تم تأليف الكثير من المدونات فى علم العقائد، والذى كان خلافًا بسيطًا فى بدايته، ولكنه انتهى إلى تكفير بعض الفرق لبعضها، فى فترة متأخرة من تاريخ الحضارة الإسلامية.

وكان كلا من ابن رشد وابن تيمية ينتقدان الخلاف الجدلى حول مسألة الصفات

الإلهية، وسؤالهم هل الصفات هى عين الذات أم زائدة على الذات؟، وعلى كل حال فإن التكفير فى إثبات الصفات كان لفرقة الكرامية الحشوية المجسمة، والتى كانت تثبت الصفات الجسمية للذات الإلهية على منوال الصفات الجسمية للبشر، وكذلك للمعتزلة الذين قالوا بحدوث الصفات، وخاصة صفة الكلام، ورغم ذلك فإن مسألة التكفير النابع من مسألة الأسماء والصفات كانت محدودة بين الفرق والمذاهب الإسلامية.

وقد اختلفت الفرق الإسلامية كذلك حول مسألة الأسماء الإلهية فاختلفوا حول كون الأسماء الإلهية توفيقية أى وردت فى الشرع أم لا؟، وهل الأسماء الإلهية زائدة على الذات؟، وكانت هناك خلافات جدلية كثيرة حول علاقة الاسم بالمسمى، والتسمية، وهى خلافات جدلية فارغة كانت تعبر عن حالة من الترف العقلى، والفراغ الفكرى، وقد وصف الغزالى هذا الجدل العقيم بأنه «الطويل الذيل، القليل النيل»[1] ورأى الرازى أنه كان اللائق بالعقلاء أن لا يجعلوا هذا الموضع مسألة خلافية[2] ولم يكن الخلاف حول مسألة الأسماء الإلهية مدعاة للتكفير المتبادل بين الفرق الإسلامية، لأن كل الفرق تقريبًا تقر بإثبات الأسماء الإلهية لله سبحانه وتعالى، كما تمثل هذه الأسماء مكانة بارزة لدى أعلام الصوفية فى الأوراد والأذكار الخاصة بهم، حيث تعتمد هذه الأوراد على مركزية الأسماء الإلهية فيها، وفى عبادة كل طريقة لله سبحانه وتعالى، لأن هذه الأسماء هى التى تكشف لنا عن مدى تجليات الذات الإلهية فى عالم الإنسان.

والواقع أن هناك قضية واحدة كبرى كانت محل الخلاف بين المسلمين حول صورة الإله وتجليه، وهى القضية التى كان يكفر المسلمين بعضهم البعض بسببها، وهى قضية «خلق القرآن» أو صفة «الكلام» وهل كلام الله قديم أم محدث، ومع ذلك يمكن القول بأن قضية خلق القرآن أو كلام الله قديم أم محدث، لو أنها كانت مجرد

(١)الغزالى (أبو حامد)، المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦١، ص ١٠.

(٢) فخر الدين الرازى، اللوامع البينات فى شرح الأسماء والصفات، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦، ص ١٨.

قضية لاهوتية، ومعرفية فقط دون تدخل السياسة فى الأمر ما كانت وصلت إلى ما وصلت إليه من كونها أداة للتكفير المتبادل بين الفرق الإسلامية، حيث إن الجهمية الأوائل من أمثال جهم بن صفوان، والجعد بن درهم، كانوا من القائلين بخلق القرآن، ونفى الصفات الإلهية، ولكن مشكلتهم أنهم خرجوا على سلطة بنى أمية، وكان يتهمونهم بالظلم، ولذا كانت السلطة تقتلهم لمعارضتهم لها، ولكنها كانت تأخذ فتوى الفقهاء فى القتل، حيث كان الفقهاء يتهمونهم بالكفر لقولهم بنفى الصفات وخلق القرآن فتتحدث كُتب السلف عن أن قتل جهم بن صفوان، والجعد بن درهم، وعمر المقصوص وغيرهم قد جاء بمباركة فقهاء عهدهم فيقول ابن العز الحنفى «والجهمية هم المنتسبون إلى جهم بن صفوان السمرقندى، وهو الذى أظهر نفى الصفات، والتعطيل، وأخذ ذلك عن الجعد بن درهم الذى ضحى به خالد بن عبد الله القسرى بواسطة فإنه خطب فى الناس فى يوم عيد الأضحى وقال: أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فإنى مضح بالجعد بن درهم فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلًا، ولم يكلم موسى تكليمًا تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا، ثم نزل فذبحه، وكان ذلك بعد استفتاء علماء زمانه وهم السلف الصالح رحمهم الله»[1] فالسياسية تقتل لأسباب سياسية، وتتذرع بذرائع دينية، وسلطة الفقه تساندها لأنها تخشى من قراءة الموالى للعقيدة، واختلافهم عن الرؤية التى يقدمونها لمسألة الصفات، ومسألة عقيدة خلق القرآن.

والدليل على أن الخلاف اللاهوتى حول مسألة كلام الله لم يكن هو السبب فى تكفير المسلمين بعضهم البعض، وذلك لأن المعتزلة قد ظهروا على الساحة فى فترة العصر الأموى، وكانوا ينفون الصفات، ويقولون بخلق القرآن، ولكنهم لم يتدخلوا فى السياسة فى العهد الأموى، ولم يعارضوا الحكم كالجهمية والقدرية الأوائل، ولذا لم يتم تكفيرهم، ولم يتم توظيف القتل والتصفية السياسية الجسدية ضدهم، ولكنهم ما إن اعتلوا شئون السلطة فى العهد العباسى، وحاولوا ترسيم مذهب خلق القرآن بقوة السلطة السياسية حتى جنوا على أنفسهم، وعلى تراثهم العقائدى، فإن السلطة السياسية التى رسمت مذهب المعتزلة فى خلق القرآن هى نفسها السلطة التى أقصت

(١) ابن العز الحنفى، شرح العقيدة الطحاوية تحقيق أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، بدون ص ٢٥٣.

المعتزلة بعد ذلك، ورسمت مذهبًا آخر فى العقيدة، والسلطة التى اعترفت بأن كلام الله محدث فى الفترة (٢١٨ هـ ـ ٢٣٢ هـ) هى نفسها السلطة التى أقصت المعتزلة عن المجال العام السياسى والاجتماعى، «وقد تجلى الموقف السلبى من المعتزلة عام (٤٠٨ هـ) حين أصدر الخليفة القادر بالله كتابًا ضد المعتزلة يأمرهم فيه بترك الكلام، والمناظرة فى الاعتزال والمقالات المخالفة للإسلام، وأنذرهم إن خالفوا أمره بحلول النكال والعقاب، وانتهج السلطان محمود فى غزنة نهج أمير المؤمنين القادر واستنّ بسنته فى قتل المخالفين، ونفيهم وحبسهم، وأمر بلعنهم على المنابر، وصدر فى بغداد كتاب سُمى (الاعتقاد القادرى) فى ٤٣٣ هـ، وقرئ فى الدواوين، وذكر أن هذا اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فسق وكفر»[١]، وهكذا فإن ما تعترف به السلطة السياسية من مذهب دينى يكون هو المذهب السائد، والذى يملك الحق، والباقى يمكن إقصاؤه وتكفيره من خلال هذه السلطة، وإذا ما تغيرت أحوال السياسة فى مواقفها تتغير مواضع ترسيم المذاهب والفرق.

ورغم ذلك فإن مدونات العقائد وكتب كل فرقة إسلامية توجد فيها فتاوى التكفير ضد الفرق الأخرى، ومحاولة إقصائها، ففى تلك الفترة برزت فتاوى تكفير المعتزلة فيذهب ابن بطة العكبرى إلى القول «بأن الجهمية والمعتزلة الملحدة الضالة بإنكارهم مشيئة الله وجحد قدرة الله، وتكذيبهم بصفاته، وإبطالهم لأسمائه كمن سلف من إخوانهم من صنوف الملاحدة والمشركين، فأثبتت الجهمية والمعتزلة الملعونة آلهة كثيرة لا يحصون عددًا، ولا يفنون إلى يوم القيامة أبدًا، حين زعموا أن كل أحد يستطيع أن يفعل باستطاعته ما يشاء، واستطاعته فيه باقية، وقدرة دائمة»[٢].

والواقع أن آراء المعتزلة التى جاءت نتيجة الحوار مع الطوائف الأخرى حول الألوهية، مثل حوارهم مع المسيحيين، ترتب عليها قولهم بنفى الصفات أو أنها عين الذات حتى لا تكون الصفات مثل أقانيم المسيحيين، أو أن آراء المعتزلة حول أن الله

(١) محيى الدين عبد الحميد، مقدمته لتحقيق كتاب مقالات الإسلاميين للأشعرى، طبعة وزارة الأوقاف المصرية، بدون، ص ٢٧.

(٢) العكبرى (ابن بطة) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق سعيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦، جـ ١، ص ٣٣٦.

لا يفعل سوى الخير، وأن الله لا يفعل الشر، وهو اتجاه لتنزيه الذات الإلهية كانت هذه الآراء هى التى استند لها أهل السنة، وغيرهم فى تكفير المعتزلة، وعدم قبول أفكارها، وهى لم تخالف الاعتقاد بالتوحيد فى شىء، ولكن كانت صناعة التكفير المتبادل بين الفرق الإسلامية هى الأداة لإقصاء كل فرقة للأخرى، وفى تشوية كل فرقة للأخرى، حيث يميل قطاع السلف وأهل السنة إلى قبول التوحيد دون تأويل فى معظم الأحيان.

وعلى الرغم من كل ما يقال عن الخلاف اللاهوتى بين الفرق الإسلامية حول مسائل فرعية مثل الأسماء والصفات، أو حول حدود علاقة قدرة الله بقدرة الإنسان، أو كلام الله حادث أم قديم، لم تكن هذه الخلافات تأخذ أبعادًا خلافية، وصراعًا متبادلًا بين الفرق إلا للتدخل السياسى فى المسألة، سواء بترسيم مذهب على حساب مذهب، أو باضطهاد فرقة دينية بسبب خلافتها السياسية مع نظام الحكم الذى يقتل ليس بدافع خروج الفرقة على الحاكم، ولكنه يقتل أعلام تلك الفرقة بسبب آرائها الدينية الشاذة.

ولذا يمكن أن نقول بأن الاختلاف بين الفرق الإسلامية لم يكن بالأساس حول صورة الله لديهم جميعًا، والتى أسست على التوحيد، ولكن الخلاف بالأساس بين الفرق الإسلامية حول قضية الإمامة، فالشيعة ترى أن الخلافة أو الإمامة لابد أن تكون فى آل البيت، فى على بن أبى أطالب ونسله، وأن أبو بكر وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان اغتصبوا حق على لأنه كان الأولى والأحق بالإمامة استنادًا على بعض الأحاديث النبوية، (من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)، وهو حديث غدير خم، وكذلك (إن منزلة على منى كمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى)، و(أنا مدينة العلم وعلى بابها)، وقد نظر الشيعة لقضية الإمامة على أنها من أصول الاعتقاد الدينى، فما كان من السنة إلا أن ألحقوا القضية الفرعية لديهم بأصول الاعتقاد الدينى حتى يردوا على ما يسمونه ادعاءات الشيعة حول أحقية على ونسله بالخلافة، وقد ظهر فى كتب أهل السنة المتأخرة حديث (الأئمة من قريش) الذى يحتكمون إليه، وذلك رغم عدم ورود نص هذا الحديث فى سقيفه بنى ساعدة، وصارت كتب العقائد لأهل السنة تشمل فى نهايتها الحديث عن الإمامة،

وترد على أحقية الصحابة أبى بكر، وعمر، وعثمان بالخلافة، وترد على دعوى تعيين الخلافة بالنص، وتقيم الأدلة على أن الخلافة بالاختيار.

ومن جانب آخر فقد رأى الخوارج أن المسلمين عليهم أن يعينوا عليهم خليفة ولو عبدًا أجدع فى رأسه زبيبة طالما كان تقيًا وورعًا، فلم يشترطوا التعيين بالنص ولا بالاختيار من قريش، ولكن التعيين لديهم يكون من عموم المسلمين، وكانوا يرون الخروج على الحاكم الظالم بالسيف، وقد فعلوا ذلك تاريخيًا فى معظم مراحل التاريخ الإسلامى، مما كان يدعو السلطة إلى مطاردتهم وتكفيرهم، وقتلهم واستباحة دمائهم.

ولذا تؤكد كتب العقائد أن مشكلة الإمامة أو مشكلة الحكم فى الإسلام ومن يملك السلطة: هى أول مشكلة اختلف المسلمون حولها فرقًا ومذاهب وأحزاب فيقول الأشعرى «أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم ﷺ اختلافهم فى الإمامة»[1] ولم يكن هذا الاختلاف مجرد مواقف نظرية، بل مواقف سياسية وعنف ودماء، وهو ما جعل الشهرستانى يقول «ما سل سيف فى الإسلام على قاعدة دينية مثلما سل على الإمامة فى كل زمان»[2].

ومن ثم فإن أصل الاختلاف بين المسلمين كان سياسيًا، ولكنهم حولوا هذا الاختلاف السياسى إلى اختلاف دينى، وبدلًا من إعلان الخلاف السياسى إذا بهم يعلنون الخلاف الدينى حول حقيقة الكفر والإيمان، فكان يتم تكفير الخوارج ليس بسبب الاعتقاد بل لأنهم يقولون بوجوب الخروج على الحاكم الظالم بالسيف، وليس بسبب تصورهم حول الألوهية أو آرائهم العقائدية المختلفة، ولكن بسبب رأيهم السياسى وخروجهم على الظلم فى العهود الإسلامية المبكرة، ولذا يمكن القول «بأن الاختلاف فى العقائد النظرية نشأ فى علم الكلام بكيفية عرضية نتيجة الاختلاف فى الأمور السياسية ومشاكلها، فهو بالفعل موقف كلامى، ولكنه كلام فى السياسة، وفى الكبائر السياسية»[3].

(١) الأشعرى، مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ٢٩.

(٢) الشهرستانى، الملل والنحل، ص ٢٤.

(٣)عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولى وإشكالية السلطة العلمية فى الإسلام، دار المنتخب، بيروت، ١٩٩٤، ص ٤٣.

كما أن الفرق الإسلامية قد اختلفت فى مسألة التغيير فى المجتمع من الناحية السياسة، وفى مسألة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فقد أقر أهل السنة عدم الخروج على الحاكم مخافة حدوث الفتنة بين الجماعة المسلمة، ومخافة أن يسال دماء كثير، ويحدث هرج، فى حين أن المعتزلة رأت أن على الجماعة إذا رأت ضرورة الخروج على الحاكم فعليها أن تتحقق أن قوتها أكبر من قوة الحاكم حتى لا تحدث أضرارًا جسيمة، وأما الخوارج فقد أباحوا الخروج على الحاكم بالسيف، ولذا فقد اكتفى أهل السنة فى مسألة الأمر بالمعروف بالتغيير باللسان والقلب، فى حين اشترطت المعتزلة إباحة اليد أو السيف فى حالة ازدياد الظلم، وأن تكون الجماعة الراغبة فى التغيير قوتها أكبر من قوة الحاكم، فى حين أن الخوارج لا يتورعون عن استخدام السيف فى التغيير والخروج على الحاكم، ومما سبق نلاحظ أن معظم الخلافات بين الفرق والمذاهب الإسلامية فى أصول الاعتقاد لم تكن مدعاة للصراع والتكفير المتبادل بينها، ذلك لأن صلب الاعتقاد هو الإيمان بإله واحد، ومعظم الفرق تقريبًا تثبت الأسماء والصفات، ولكن كل بطريقة فهمه هو، ولكن هذه الخلافات البسيطة ما انفكت تكون ذرائع بين الفرق لتكفير بعضها البعض، ولكن يظل أن الأصل فى الاختلاف كان حول أحقية من يقوم بإمامة المسلمين، فالاختلاف بين الفرق كان فى قضية فرعية وهى قضية الإمامة، ولكن توسعت الفرق الإسلامية فى صراعها فأصبحت تبحث عما يمايز بينها فى أصول الاعتقاد.

فالصراع البشرى حول السياسة كان يبحث عن الإقصاء والتفكير عبر أصول الاعتقاد، وحول أن كل فرقة تملك حقيقة الإله، وحقيقة صدق العقيدة، وبدلًا من أن يكون الاعتقاد بالتوحيد موحدًا للمسلمين على اختلاف فرقهم، كان الصراع السياسى أساس التنازع على أصول الاعتقاد، فكل طرف يقول أنه يملك الحق السياسى وبالتبعية يملك حقيقة صورة الإله الحقة، وأصبحت كل فرقة تقول بأن الله وفقًا لتصورها يساندها ويؤازرها فى معركتها ضد الفرقة الضالة، لأن كل فرقة صارت تعتقد أنها وحدها هى الفرقة الناجية وباقى الفرق على باطل، فقد كان كل فريق يعتقد أنه يملك الحق فى السلطة، كما أنه يملك بالتبعية الحق فى أصول الاعتقاد وصورة

الله، وبناءً عليه كان الصراع البشرى سياسيًا على الأرض، ولكنه لبس لباس المقدس وحقيقة الاعتقاد حتى يتعمق.

ويكفى أن نعرف أن التكفير كان ينبع من الخلاف السياسى فى موقف أهل السنة والسلف من الخوارج، فنجد الإمام أحمد بن حنبل يخرجهم من الملة ويقول «أما الخوارج فلا يرون للسلطان عليهم طاعة، ولا لقريش عليهم خلافة وأشياء كثيرة يخالفون فيها الإسلام وأهله، وكفى بقوم ضلالة أن يكون هذا رأيهم ومذهبهم ودينهم، وليسوا من الإسلام فى شىء»[1] وفى أمر الخوارج فإن الطوائف المغايرة لها لم يقوموا بتكفيرها بناءً على أمر فى أصول الاعتقاد، أو خلاف حول تصور صورة الإله، ولكن الخلاف واضح جدًا من كلام الإمام أحمد بن حنبل أنه خلاف سياسى، لأنهم لا يقرّون بطاعة السلطان الظالم، ولا يرون أن شرط القرشية ضرورى فى شروط الإمامة أو الخلافة، وهذه المسألة ليست أصلًا من أصول الاعتقاد لدى أهل السنة حتى يتم تكفير فرق الخوارج بناءً عليها.

ولابد أن نبرز هنا أن خلاف الفرق الإسلامية حول السياسة والعقيدة معًا كان أشد حدة من الخلاف بين المذاهب الإسلامية من ناحية وأصحاب العقائد المغايرة من ناحية أخرى، وقد يبدو ذلك لأن أصحاب العقائد المغايرة قد حسموا أمرهم أنهم أهل ذمة، أو أنهم كفار فى حين أن الصراع بين الفرق الإسلامية كان شديد الأثر لأنه كان صراعًا حول من يملك الأحقية فى السلطة، والذى امتد إلى الصراع على أحقية من يملك حقيقة الله فى الإسلام، ومن يملك الصورة الصحيحة عن التوحيد، رغم أن الخلاف بينهم لم يكن ليخرج أى مذهب أو طائفة من العقيدة، وتلك هى أحد محن الإسلام عبر تاريخه فى الانقسام المذهبى فى العقائد، والذى كان نتيجة للانقسام المذهبى حول الشأن السياسى.

ولاشك أن الصراع بين المذاهب الإسلامية على اختلافها قد تجسد عبر آليات تشويه كل مذهب للآخر وتكفيره له من ناحية، وتمجيد المذهب الخاص بهم من

(١) أحمد بن حنبل، السنة، تحقيق إسماعيل الأنصارى، دار البحوث العلمية والإفتاء، السعودية، بدون تاريخ، ص ٨٥.

ناحية أخرى، وذلك من أجل ازدياد الأتباع والمريدين والمعتنقين لكل مذهب، وأن صراعهم على السلطة فى جانب منه كان من أجل فرض المذهب العقائدى على جموع الناس بقوة السلطة السياسية اذا استطاعوا تسييرها وترسيم مذهبهم.

ومن ثم يمكن القول بأن الخلاف بين المتكلمين من ناحية وأصحاب المعتقدات الأخرى كان خلافًا لاهوتيًا وعقائديًا، والجدل الدائر فيه جدل حول مسائل الاعتقاد وكانت تقاوم فيه الحجة بالحجة، والدليل بالدليل، وقليلًا ما كنت تجد آلية التكفير سائدة بين المسلمين وغيرهم فى المرحلة المبكرة من تاريخهم، ولكن آلية التكفير ظهرت فى مرحلة متأخرة بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى.

وبالمقابل فإن الصراع بين الفرق الإسلامية حول صورة الإله فى العقيدة لم يكن صراعًا حقيقيًا، ولا خلافًا حقيقيًا، ولكنه كان مجرد ستار ظاهرى للمعركة الحقيقية بين هذه الفرق، وهى معركة الخلاف على الشأن السياسى، وعلى ملكية السلطة، وعلى شروط تولى إمامة المسلمين، فكان الخلاف السياسى هو الخلاف الحقيقى، فى حين أن الخلاف اللاهوتى العقائدى هو خلاف عرضى للخلاف السياسى الجوهرى، ولذا تم إنزال الله من السماء ليتصارع معهم على الأرض فيمن يملك السلطة يمكن أن يملك حقيقة الإله، وهو الذى يقف الإله بجواره فى معركته مع المذاهب الإسلامية الأخرى.

ومن ثم يمكن القول بأن الخلاف السياسى بين المسلمين هو الذى دفع للخلاف حول صورة الإله، وبالتالى فإن الخلاف السياسى فى التاريخ الإسلامى هو الذى أصل للمذهبية العقائدية، وهو الذى أسس للاختلاف بين المسلمين، كما عمق الصراع بين المذاهب الإسلامية، ولقد أسهمت ممارسات الخلافة الإسلامية عبر تاريخها من خلال ترسيم مذاهب وإقصاء مذاهب أخرى فى تعميق الفجوة بين المذاهب الإسلامية، وفى تعميق حدة الصراع بينها، الأمر الذى يجعلنا نقول بأن الخلاف بين هذه المذاهب حول شروط إله الأرض ـ السلطان ـ هو الذى جر إلى الخلاف حول صورة الإله بين هذه الفرق، وذلك رغم أن عقيدة هذه الفرق جميعًا هى التوحيد وشهادة أن لا إله إلى الله، وأن محمدًا رسول الله.

الفصل الثانى

تجلى الإله

فى مدونات الفقه وأصوله

(الإلهى فى وعاء الاجتماعى)

الفصل الثانى

تجلى الإله

فى مدونات الفقه وأصوله

(الإلهى فى وعاء الاجتماعى)

مقدمة

إن تجلى صورة الإله فى الفقه الإسلامى، هو تجلى للإله بوصفه مشرعًا، عبر تعاليم الشريعة التى جاءت فى الكتاب والسنة، ثم اجتهادات الفقهاء عبر التاريخ الإسلامى، وإذا كانت تجلى صورة الإله فى علم الكلام ترتكز على معانى الألوهية والربوبية، والخلاف اللاهوتى بين الأديان، والخلاف العقائدى بين الفرق والمذاهب الأخرى، فإنه من خلال الفقه وأصوله يتجلى صورة الإله بوصفه مشرعًا للاجتماع البشرى، وللجماعة المسلمة، ومن ثم فإن حديثنا عن تجلى صورة الإله فى الفقه الإسلامى هو حديث عن علاقة الألوهية بحركة الاجتماع البشرى، وحركة الجماعة المسلمة فى التاريخ وعلاقتها بالتشريع والفتوى.

ورغم أن القرآن الكريم لم يحمل لنا فى مسألة التشريع إلا ستمائة آية فقط كما أقر بذلك فخر الدين الرازى باعتبار أن القرآن هو كتاب للهداية والأخلاق وصناعة الضمير، فإن ذلك ينبئ لنا بأن الشريعة الإسلامية فى النص القرآنى والسنة النبوية محدودة جدًا قياسًا بحركة الجماعة المسلمة فى التاريخ، وهذا الأمر استدعى ظهور الفقهاء فى حضارة الإسلام لكى يوسعوا فى دوائر التشريع وفقًا لاحتياجات البشر وتغير أحوالهم، وتغير زمانهم، وهذا ما منح الفقهاء مكانة مركزية فى ثقافة الإسلام، ومنح علم أصول الفقه مكانته البارزة فى تشكيل آليات العقل المسلم وعمله فى التاريخ.

يحاول هذا الفصل أن يناقش مجموعة من القضايا المهمة، ويجيب على مجموعة

من الأسئلة المركزية وهى: ما هو الدور الذى قام به مشرعى الله على الأرض؟وكيف رسخ الفقهاء لتقييد عمل العقل المسلم فى إطار النص؟ وكيف سيطر الفقهاء على المجال العام الاجتماعى بوصفهم مشرعى الإله على الأرض؟ وماهى الصورة التى رسخها الفقهاء فى بناء علاقة المسلم بالآخر المغاير له فى الدين؟وماهى طبيعة علاقة المسلم بالآخر المغاير له فى المذهب الدينى؟ وهل استطاع الفقهاء أن يقفوا ضد رياح تطوّر حركة الاجتماع ودخول الحداثة كنواب الله على الأرض فى عملية التشريع؟

يحاول هذا الفصل الإجابة على تلك الأسئلة المهمة، والتى تكشف لنا عن دور الفقهاء فى ضبط حركة الاجتماع لصالح سلطتهم على رقاب البشر، ولصالح السلطة السياسية التى تتحكم وتسير حركة الاجتماع البشرى فى الدولة الإسلامية.

أولًا: أصول الفقه وتقييد فاعلية العقل

منح الفقهاء أنفسهم مكانة بارزة فى حضارة الإسلام حين ركزوا على الدور الفاعل الذين يقومون به فى ضبط حركة الاجتماع بالتشريع، وضبط حركة الزمنى بتوسيع دائرة الروحى حتى يسيطروا عليه، ومن ثم كان للفقهاء سلطات كبيرة فى حضارة الإسلام باعتبارهم متحدثين بالفتوى وبالحكم، ليس بوصفه إنتاجًا بشريًا خالصًا، ولكن بوصفه فتاوى وأحكام موقعة بيد الفقهاء نيابة عن الله، ولقد كان ابن القيم الجوزية محقًا حين عنون كتابه فى الفقه بأنه «إعلام الموقعين عن رب العالمين» فلقد نظر الفقهاء إلى عملهم باعتبارهم يملكون الحديث باسم الله فى دائرة الفتوى والتشريع، وهذا ما يكشف لنا عن مدى السلطة الدينية التى حصل عليها الفقهاء فى حضارتنا الإسلامية.

واعترف أحد هؤلاء العلماء بمدى مركزية دور الفقهاء فى حضارتنا، وأنهم هم المعنى بهم بأولى الأمر فى الآية الكريمة، وليس مجرد الحُكام فيقول «فقهاء الإسلام ومن دار الفتيا على أقوالهم بين الآنام، الذين خصوا باستنباط الأحكام، وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام، فهم فى الأرض بمنزلة النجوم فى السماء، بهم يهتدى الحيران فى الظلماء، وحاجة الناس لهم أعظم من حاجتهم للطعام والشراب»[1] هكذا صور ابن القيم مدى أهمية الفقهاء بأنهم الذين يضبطون قواعد الحلال والحرام، وأن حاجة الناس لهم للهداية كبيرة، ويبالغ فى قوله بأن حاجة الناس لهم أعظم من حاجتهم

(١) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق أبو عبيدة فهد آل سلمان، دار ابن الجوزى، المملكة العربية السعودية، ط ١٤٢٣ هـ، جـ ٢، ص ١٤.

للطعام والشراب، وهذه مبالغة كبيرة من ابن القيم فى إبراز مدى أهمية الفقهاء فى حضارتنا.

ولأن مكانة الفقهاء مركزية فى ثقافتنا، فقد رأى ابن القيم أنهم هم المعنيون بأولى الأمر فى الآية الكريمة، وأن طاعتهم أفرض عليهم من طاعة الآباء والأمهات ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ (النساء: ٥٩) فأُولوا الأمر هم العلماء أولًا قبل الأمراء، والتحقيق أن الأمراء إنما يطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم، فطاعتهم تبع لطاعة العلماء، فإن الطاعة إنما تكون بالمعروف، وما أوجبه العلم فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء، ولما كان قيام الإسلام بطائفتى العلماء والأمراء، وكان الناس كلهم تبعًا، كان صلاح العالم بصلاح هاتين الطائفتين، وفساده بفسادهما»[1] ومن ثم فإن ابن القيم يضع سلطة الفقهاء الدينية قبل السلطة السياسة، وذلك لأن سلطة السياسة لا يمكن أن تُسير أو تضبط المجتمع البشرى وحركته إلا عبر الفتوى. فهم الذين ينزلون شرع الله من السماء إلى الأرض، ويتوسطون بين كلمة الله المنزلة وممارسة البشر فى التاريخ، ولا يستطيع الحاكم أن يسيطر فى دولة الإسلام على البشر إلا عبر التشريع الحاكم لهم، ومن ثم فلا فرق بين ما يقوله الشيعة عن ولاية الفقيه التى تعلو على ولاية الحاكم، وبين ما يقوله ابن القيم هنا من أن سلطة الفقيه تعلو على سلطة الأمراء والحكام.

ولا يمكن لنا أن نبرز كيف تم تأصيل دور الفقهاء فى ثقافة الإسلام، وفى إنتاج مكانتهم وسلطتهم المركزية إلا عبر مناقشة علم أصول الفقه الذى يؤسس للفقه، فعلاقة أصول الفقه بالفقه هى علاقة الأساس بالبناء، لأن الفقه يبنى على الأصول، فأصول الفقه هو العلم الذى يؤصل لإنتاج الأحكام، أما الفقه فهو علم الأحكام العلمية وأدلتها التفصيلية.

فعبر علم أصول الفقه تم تقعيد الآليات التى يتم من خلالها إنتاج الأحكام الفقهية فى حضارة وثقافة الإسلام، وقد قعد الشافعى هذه القواعد فى (رسالته) بأن الأحكام

(١) المرجع نفسه، جـ ٢، ص ١٦.

تؤسس على القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، والاجتهاد، فأى حكم شرعى ينبغى أن يؤسس على حكم من الكتاب أو السنة، أو مما قام عليه إجماع الجماعة المسلمة أو إجماع العلماء فى الماضى، ثم القياس وهو قيام العقل البشرى باستنباط حكم جديد لفرع قياسًا على أصل سابق «فالقياس من وجهين أحدهما أن يكون الشىء فى معناه الأصلى فلا يختلف القياس فيه، أو أن يكون الشىء له فى الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولاها به وأكثرها شبهًا فيه»[1].

ثم يأتى الاجتهاد بحكم جديد، ولا ينبغى أن يجتهد فيما فيه نص واضح، وقد يكون الاجتهاد وهو مجرد إلحاق الحالة الفرعية على حالة أصلية مسبقة، ويُجمل الشافعى القياس من وجهة نظره فيقول: « وحيث يجب القياس ولا يجب، ومن له أن يقيس، قال: فمن أين يقال بالقياس فيما لا كتاب فيه ولا سنة ولا إجماع؟ فالقياس نص خبر لازم؟ قلت: لو كان القياس نص كتاب أو سنة: قيل فى كل ما كان نص كتاب «هذا حكم الله» وفى كل ما كان نص السنة «هذا حكم رسول الله» ولم نقل له قياس، قال: فما القياس أهما الاجتهاد؟ أم هما مفترقان، قلت هما اسمان لمعنى واحد، قال: فما جماعهما؟ قلت: كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم: وجب إتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد قياس»[2] فالشافعى منح مركزية لازمة للكتاب (كلمة الله) والسنة (قول الرسول)، فى علم الأصول، ثم إجماع الجماعة تاريخيًا على حكم معين أو إجماع العلماء، ثم صار القياس الفقهى والذى هو إلحاق حكم فرع على حكم أصل سابق، وأصبح الاجتهاد عند الشافعى هو مجرد قياس فرع على أصل.

ومن ثم فإن علم الأصول قد قعد آلية عمل العقل الفقهى الذى ساد فى الإسلام على يد الشافعى بأن أصبح دوره هو القياس الذى هو اجتهاد فى إصدار أحكام فرعية بناء على ربطها بأحكام أصلية لعلة مشتركة بينهم، ولذا أصبح العقل الفقهى مقيدًا لعمل العقل المسلم فى إنتاج الأحكام بمركزية النصوص، أو ممارسة الجماعة التى

(١)الشافعى (محمد بن إدريس)، الرسالة، تحقيق رجب عبد المنصف، دار التعاون، القاهرة، ط ٢٠٠١، ص ٢٧٢.

(٢)المرجع نفسه، ص ٢٧١.

تتمتع بقدر من الإجماع، وبذلك تم تقييد العقل البشرى فى فاعليته، لأنه قيد بالنص، وذلك حتى يكون دور الفقهاء الذين يقومون بالقياس/ الاجتهاد، وفى توسيع دائرة الأحكام بناءً على أحكام مسبقة فى النصوص أو بناء على السنة، أو بناء على ممارسة الصحابة فى التاريخ، أو بناء على ما استقرت عليه الجماعة المسلمة من إجماع، وهذا يعنى أن دور العقل يكمن فى توسيع دوائر النص حتى تظل حاكمة لحركة التشريع فى مسار التاريخ الزمنى للجماعة المسلمة. وهنا يكتسب الفقهاء دورهم الكبير فى تسيير حركة الجماعة، وسلطتهم الدينية على رقاب العباد، وضبط أمورهم بالتشريع.

ويرى الشافعى أنه لا يجوز الاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر من الكتاب والسنة، ولا يعنى الاستحسان إتباع الهوى، ولكنه استنباط واستدلال من مصادر الشريعة، أو أنه الأخذ بمصلحة جزئية مقابل دليل كلى، وهنا يبدو الاستحسان مقيدًا بالروح العامة لعمل العقل الفقهى فيكون الاستحسان أحد أشكال القياس أو الاستنباط، وهنا ينتهى الشافعى إلى تقييد عمل العقل البشرى فى مجال الفقيه بمركزية النصوص، وأن نشاط العقل فى كل أحواله تقديم قياسات لحالات جزئية أو فرعية قياسًا بأحكام كلية عامة.

ومما سبق نلاحظ أن علم أصول الفقه يؤسس لبناء الأحكام الشرعية إما على الكتاب أو السنة (النص)، أو الإجماع وهو ممارسة الصحابة فى التاريخ، وذلك يعنى تقديس ممارسات الأفراد بوصفها صالحة لأن تكون تشريعًا على مدار الزمن، ولقد كان الإجماع محل النقد من كثير من العلماء قديمًا وحديثًا من منطلق استحالة تحقق الإجماع فى التاريخ، وذلك بسبب استحالة اتفاق المعتد بإجماعهم لتفرقهم فى البلاد بعد موت الرسول، فيرى الزهراوى» أن الإجماع فى الغالب لم يقع، ولذلك لا جدوى من تقريره أو جعله مأخذًا، وبرهانى فى أن الذين يعقد بإجماعهم كانوا بعد وفاة النبى متفرقين فى البلاد»[1].

(١) حمادى ذويب، مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، المركز العربى للسياسات، قطر، ط ١، ٢٠١٣، ص ٦١.

ويمكن القول بأن علم أصول الفقه يكرس لصنمية سلطة العلماء والفقهاء من ناحية، ويكرس لممارسة السلف فى التاريخ بوصفها سلطة تشريعية، ومن ثم فإن «الاستناد إلى إجماع المسلمين على خلافة أبى بكر ـ رضى الله عنه ـ كقاعدة ينطلق منها الأصل التشريعى، لأنها حادثة منقضية فى وقتها، وليس مما يترتب عليها حكم، وأما إجماع التابعين، فهيهات هيهات، وأن من يقرأ التاريخ الإسلامى يؤمن أشد الإيمان بأن الإجماع أبعد منالًا من أن يقع»[1] وذلك لأن تاريخ المسلمين قاطع بأن الإجماع لم يقع لأنهم أصبحوا أصحاب عقائد متباينة، وضمائر متباغضة، وإذ قالوا بإجماع المجتهدين يرى الزهراوى أن حصول العلم بخبر كل مجتهد هو أمر مستحيل لا يتناسب مع ضخامة شأن الإجماع فيقول «ولئن قالوا نحن إنما نخصصه بإجماع المجتهدين، فنحن سائلوهم: متى أحطتم خبرًا بكل مجتهد؟ ووقفتم على مذاهب الجميع، وهل اكتفاؤكم باتفاق ثلاثة أو أربعة أو خمسة يقوم حجة فى إثبات تلك الدعوى العظيمة»[2].

إن أكبر محنة رسّخ لها الإجماع فى علم الأصول أنه انتقل بالقداسة من نطاق وحى الله أو ممارسة الرسول، إلى تقديس ما قامت به الجماعة الأولى من ممارسة تاريخية، أو إلى تقديس ما اتّفق عليه العلماء فى صدر الإسلام، ولذا يمكن القول بأن الإجماع هو الذى رسخ إلى تجاوز اجتهادات القدماء لحركة التاريخ، بأن جعل من ممارستهم أو اجتهادهم صنمية كبيرة بفعل تقعيد علم الأصول، ولذا فقد كان الاجماع موضع خلاف بين الإثبات والإنكار بين معظم العلماء قديمًا وحديثًا، وهناك من أنكر حجية الإجماع باعتبار أنه لم يتحقق فى معظم فترات التاريخ الإسلامى، والاتجاه الذى يقر بحجية الإجماع هو اتجاه يرسخ لمذهبه ولاجتهادات علمائه، ويرسخ لبعض ممارسات الصحابة فى التاريخ كفعل يؤسس عليه التشريع متجاوزًا لحاجز الزمن والتاريخ.

وأما ما دور العقل البشرى ـ كما قعد له علم الأصول ـ ويكون فى الجرح والتعديل

(١) محمد سالم النعيمى، فلسفة التنوير والتقدم عند عبد الحميد الزاهراوى، إشراف أ.د/ عاطف العراقى، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة طنطا، ١٩٩٨، ص ٨٤.

(٢) حمادى ذويب، مرجع سابق، ص ٦٢.

عند فقه الحديث، أو إلحاق المستجد فى الواقع من الأحكام الفرعية بأحكام أصلية وفقًا للقياس، وقد اختزل الشافعى الاجتهاد فى كونه قياس لا أكثر ولا أقل. وبهذا رسخ أصول الفقه لكون العقل مقيدًا وملحقًا فى إطار النص، وأن دوره ملتحم دومًا بالبحث عن الحكم فى النص ـ كتاب أو سنه ـ وتبرير وإيجاد الحكم للفرع الجديد بناءً على الأحكام والأصول القديمة، ليظل العقل يدور فى تلك النصوص، أو فى تلك الممارسة التاريخية للصحابة أو العلماء فيما يسمى بالإجماع، وبهذا فقد سعى أصول الفقه إلى سجن العقل فى إطار النص، وإلى سجن حركة الاجتماع البشرى المتغيرة عبر توسيع دائرة النصوص ـ الروحى ـ لتحكم وتقيد حركة الاجتماع ـ الزمنية ـ ويتم ضبطها عبر سلطة الفقهاء، ولكن هل يمكن أن نسجن حركة الاجتماع الزمنية لصالح النصوص الروحية الثابتة؟!

والسؤال أين فقه الواقع، وأين المصلحة الحاكمة لتطور حركة المجتمع، والتغير المستمر فى حركة المجتمع والجماعات عبر التاريخ، يمكن القول بأن هناك ظهور لتيار محدود يركز على فقه الواقع، وضرورة مراعاة مصلحة الجماعة، لأن الشرع مع مصلحة الجماعة، هذا الفقه المعنون «بفقه المصلحة» أو المنفعة، بجانب الفقه المقاصدى للشريعة الإسلامية التى يضع الكليات العامة للشريعة الإسلامية هدفًا له فى التأصيل والتنظير، هو فقه يقر بقيمة الواقع فى التشريع، وجدوى اعتبار المصلحة، وهذا الفقه لم يكتب له السيادة فى مسار التاريخ الثقافى الإسلامى.

وقد انتهى علم الأصول إلى ركون علماء الحديث والاتجاه السلفى إلى الحديث، وأن القياس ما هو إلا قياس مسبق على كتاب أو سنة أو إجماع أو أقوال وأفعال الصحابة فى صدر الإسلام فيقول ابن القيم «إن النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يحلنا الله ورسوله على رأى ولا قياس بل قد بين الأحكام كلها، والنصوص كافية وافية بها، والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص فهما دليلان: الكتاب والميزان، وقد تخفى دلالة النص أو لا تبلغ العالم فيعدل إلى القياس ثم قد يظهر موافقًا للنص فيكون صحيحًا، وقد يظهر مخالفًا له فيكون فاسدًا، وفى نفس الأمر لابد من موافقته أو مخالفته، ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته»[1].

(١) ابن تيمية، إعلام الموقعين، جـ ٢، ص ٩٧.

وهنا نلاحظ أن الاتجاه السلفى ينتهى إلى القول بأن الكتاب والسنة فيهما كل شىء، وما ليس فيهما علينا أن نُعمل القياس ليكون قياسًا على نص سابق، ومن ثم يصبح الاحتكام إلى الكتاب والسنة كلام الله وكلام الرسول هو الصيغة التى تمنح الفقه لدى السلف كونه فقهًا إلهيًا وليس فقهًا بشريًا، وأن ما يردده السلف على ألسنتهم من تشريع هو باسم الله لأن فيه اتباع لله ورسوله وليس أكثر، وعلينا دومًا الرد إلى الله ورسوله فى كل شىء فهو من موجبات الإيمان.

وانتهى تنظير فقه الأزمة فى عهد ابن تيمية وابن قيم إلى الدعوة للنهى عن القياس، كما دعوا إلى قفل باب الاجتهاد، ودوّن ابن القيم أبوابًا فى كراهة القياس، والقول بأن الرسول لم يدع أمته إلى قياس قط «قد صح عنه صحة تقرب من التواتر أنه قال: (ذرونى ما تركتم فإنه هلك الذين من قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم، ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم)، فتضمن هذا الحديث أن ما أمر به (أمر) إيجاب فهو إيجاب، وما نهى عنه حرام، وما سكت عنه (عفو) مباح، فبطل ما سوى ذلك، والقياس خارج عن هذه الوجوه الثلاثة فيكون باطلًا، والمقيس مسكوت عنه بلا ريب فيكون عفوًا بلا ريب»[1] ويرى ابن القيم أن الصحابة كذلك نهوا عن القياس فقد قال أبو هريرة لابن عباس: إذا جاءك الحديث عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له الأمثال[2] وكذلك يكرس ابن القيم بأن التابعين يصرحون بذم القياس وإبطاله والنهى عنه، وذلك «لأن السنة لم توضع بالقياس كما أن القياس هو مصدر للهلاك والاختلاف، إنما هلكتم حين تركتم الآثار وأخذتم بالقياس»[3].

ويبرر علماء السلف الأخذ بالآثار بديلًا عن القياس، وذلك لأن القياس يعارض بعضه بعضًا، وأنه أساس للاختلاف والتنازع، وهم يبحثون عن وحدة الأمة ووحدة الجماعة المسلمة فى زمن الانحلال والتدهور، فيقول ابن القيم: «لو كان القياس حجة لما تعارضت الأقيسة، وناقض بعضها بعضًا، فترى كل واحد من المتنازعين من أرباب القياس يزعم أن قوله هو القياس، فيبدى منازعة قياسًا آخر، ويزعم أنه

(١) المرجع نفسه، جـ ٢، ص ٤٥٨.
(٢) المرجع نفسه، جـ ٢، ص ٤٦.
(٣) المرجع نفسه جـ ٢، ص ٤٦٨.

هو القياس، وحجج الله وبيناته لا تتعارض، ولا تتهافت، وقالوا: فلو جاز القول بالقياس فى الدين لأفضى إلى وقوع الاختلاف الذى حذر الله منه رسوله ﷺ بل عامة الاختلاف بين الأمة إنما نشأ من جهة القياس»[1] وهم يرون أن الاختلاف مهلكة للجماعة، وسبب فى التدهور والانحلال، وأنهم يبحثون حول التفاف الجماعة المسلمة حول القرآن والسنة لعل ذلك أن يجدد للأمة وحدتها وشبابها.

وانتهى الأمر بهم بعد القدح فى القياس وذمه إلى ذم الرأى أيضًا، وجمع ابن القيم أقوال الصحابة والتابعين التى تكرس لذم الرأى مثل قول عمر بن الخطاب: «أصبح أهل الرأى أعداء السنن، أعيتهم أن يعوها، وتفلتت منهم أن يروها، فاستبقوها بالرأى، وقوله كذلك: إياكم والرأى فإن أصحاب الرأى أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يعوها، وتفلتت منهم أن يحفظوها، فقالوا فى الدين برأيهم»[2].

وجمع فقهاء السلف أقوالًا فى ذم الرأى «حيث أخذ الشافعى بأحاديث الأحاد بديلًا عن القياس، وأما أصحاب أبى حنيفة فهم يجمعون على أن مذهب أبى حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأى، وأن الإمام أحمد بن حنبل كان يقول: لا تكاد ترى أحدًا ينظر فى الرأى إلا وفى قلبه دغل»[3] ولذا نرى أن أعلام السلف المتأخرين جمدوا علم الأصول عند الكتاب والسنة والأثر والمرويات، وكتبوا فى ذم القياس، وذم الرأى، لأنهم رأوا أن القياس والرأى أحد أسباب اختلاف أبناء الأمة، وصراعهم وأن عليهم أن يعودوا فقط إلى الكتاب والسنة، ويعتصموا بهما من الفرقة والاختلاف.

كما انتهى علم الأصول فى زمن الأزمة إلى تكريس جواز الفتوى بالآثار السلفية، وفقًا لحديث الرسول: (خير القرون قرنى ثم الذى يليه)، فالسبق السبق، وهذا يؤكد أنه فى زمن الفتنه والانحلال حاول الفقهاء أن يؤصلوا إلى العودة إلى الماضى المجيد فى صدر الإسلام وفقًا لترسيخ فتاوى وأحكام الصحابة، ومن هنا نتج صنمية تلك المرحلة الزمنية، والتأصيل لصنمية وقدسية ممارسة الصحابة فى التاريخ، ومن

(١) المرجع نفسه جـ ٢، ص ٤٧٤.
(٢) المرجع نفسه جـ ٢، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.
(٣) المرجع نفسه جـ ٢، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

منطلق أنهم أكثر إيمانًا ممن خلفهم، فيقول ابن القيم « فى جواز الفتوى بالآثار السلفية والفتاوى الصحابية، وأنها أولى بالأخذ بها من آراء المتأخرين وفتاويهم، وإن قربها إلى الصواب بحسب قرب أصلها من عصر الرسول صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله، وأن فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعى التابعين، وهم جرا، وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب، وهذا حكم بحسب الجنس لا بحسب كل فرد فى المسائل كما أن عصر التابعين، وإن كان أفضل من عصر تابعيهم، فإنما هو بحسب الجنس لا بحسب كل شخص، ولكن المفضلون فى العصر المتقدم أكثر من المفضلين فى العصر المتأخر، وهكذا الصواب فى أقوالهم أكثر من الصواب فى أقوال من بعدهم، فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذى بينهم فى الفضل والدين»[1].

ولا شك أن التأصيل لفقه الأزمة من خلال علم الأصول، والذى رسخ لأفضلية السبق فى الدين، وبضرورة تفضيل الآثار السلفية السابقة والفتاوى الصحابية باعتبار أفضلية زمانهم على ما بعده، إنما يقيد حركة الزمن والتاريخ فى أتون فترة صدر الإسلام، ويؤصل لكون السلف هم الأفضل دومًا من الخلف، فحين يكتب ابن القيم الجوزية هذا فى عصره، ويرى ضرورة الاقتداء بآثار السلف وفتاواهم كجزء فى صياغة التشريع مفضلًا إياه على اجتهادات عصرهم فإن هذا يفسر لنا كون الاتجاه السلفى فى المرحلة المعاصرة ينظر إلى السلف فى الماضى على أنهم الأفضل فى الفتوى، والأفضل فى إصدار الأحكام باعتبارهم الأكثر فقهًا والأكثر علمًا بالدين، وأن الخلف الأبعد عن العلم والفقه، والأقرب إلى الهوى والنوازع والآراء.

ولاشك أن هذه الآلية التى تعتبر بتفضيل الآثار السلفية والفتاوى الصحابية تتناسى كون الواقع متغيرًا من عصر لعصر، ومن بيئة لبيئة، وهو ما يجعل اجتهادات السلف غريبة فى أحكامها مع تطور الأمم عن الواقع الذى تعيشه هذه الأمة فى مراحلها المتأخرة، وهذا ما يجعل صورة التدين غريبة حين نريد للقرون الأولى أن تحكم زماننا الراهن، نريد للسلف أن يفكر بديلًا عنا، ونريد لصورة الدين أن تستمر بالنمط

(١) المرجع نفسه جـ ٥، ص ٥٤٤.

القديم، وهذا مستحيل لأن حركة الاجتماع البشرى فى تطور مستمر، وإن لم تجابه بتجديد فى الفقه والأحكام، فإن هذا يعود بمردود سلبى على صورة الدين نفسه، لأن السلف قد سجنوا بتصورهم هذا اللحظة الحاضرة فى أتون اللحظة الماضية، وسجنوا واقع الخلف فى اجتهاد السلف، ولذا كان من الضرورى أن نعالج الفقه وقضاياه حتى نرى مدى تاريخية الفقه كعلم الأحكام، وهل نحن بحاجة إلى تجديد الفقه أم إلى استمرار الاعتماد على اجتهادات السلف الأول؟

ثانيًا: الفقه والسيطرة على المجال العام باسم الله

يمثل الفقه علم الأحكام التى وردت على يد الفقهاء نتيجة احتياج واقع الاجتماع البشرى لهذه الأحكام، فهو علم مكتسب بشرى تاريخى، ارتبط بظروف كل مجتمع، وقد تخلق باجتهاداته عبر مسار التاريخ، و إذا نظرنا إلى كتب الفقه نجد «موطأ مالك» يخوض فى كل مجالات الحياة الإنسانية فى الحياة الفردية والاجتماعية معًا، فهناك أبواب تتعلق بالعبادات كالصلاة والطهارة والصوم والحج والزكاة، وغيرها من الشعائر، وهذه العناية التى تتعلق بالطقوس والعبادات قد رسخت للشعائر والطقوس بشكل مركزى على حساب جوهر الإيمان، وهناك جوانب تتعلق بالأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والإرث، وكذلك يتطرق الكتاب إلى المعاملات الاجتماعية والاقتصادية من بيوع وعقود و ملكية، ورق، ويتعلق الكتاب أيضًا بدراسة الحدود، والتعزير والقصاص والتغريب والحبس والديات، كما يتدخل الفقه فى تفاصيل الحياة اليومية من مأكل ومشرب وزينة ولباس، ويهتم كذلك بالاحتفالات والجنائز والختان وغيرها، مما يجعلنا نقول أن الفقه سعى إلى السيطرة على المجال العام الفردى والاجتماعى، وكل مظاهر الحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية.

ويمكن القول بأن تراث الفقه هو التراث الأكبر فى ثقافة الإسلام فيقول الجابرى: « إن جاز لنا أن نسمى الحضارة الإسلامية بأحد منتجاتها فإنه سيكون علينا أن نقول أنها حضارة «فقه»، والواقع أننا سواء نظرنا إلى المنتجات الفكرية للحضارة الإسلامية من ناحية الكم أو نظرنا إليها من ناحية الكيف فإننا سنجد الفقه يحتل المكانة الأولى دون منازع»[1].

(١) نادر الحمامى، إسلام الفقهاء، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٦، ص ٧.

ومن خلال الفقه تزايد سلطة الفقهاء على حياة الناس وحركة الاجتماع، فقد تم تمديد نصوص الفقه وتكاثرها عبر الزمن، فهذه النصوص الفقهية تتفاعل مع الواقع المتمدد، وتتغير عبر تحولاته، إذا كان هذا الواقع متميز فى المكان، ويختلف فى الزمان، ويضم فى إطاره أنواعًا مختلفة من البشر، فإن النصوص تتنوع، وفى تنوعها انتقالها التاريخى يميل إلى التشدد، وإلى توسيع دائرة التأثيم والتحريم، ومن هنا نفهم الانتقال من أبى حنيفة (٦٩٩-٧٦٧م) إلى أحمد بن حنبل (٧٨٠-٨٥٥م) بل الانتقال من أحمد بن حنبل إلى أحمد بن تيمية (١٣٢٨-١٢٦٣م) فإن هذا الانتقال هو انتقال من الوسطية إلى التشدد، بل هو انتقال إلى توسيع كبير فى دائرة الإثم الذى يصل عند ابن تيمية إلى المحاسبة على الحركات الجسدية فى ممارسة الطقوس، ويصل فى صياغة العقوبات إلى حد القتل والتكفير[١].

إن الفقه سعى إلى ضبط المجال العام الاجتماعى من خلال اتساع رقعة الأحكام «فقد سعى الفقهاء إلى جعل أحكامهم مستوعبة لجميع الوقائع مع توسيع فهم النصوص عبر المنظومة الأصولية، وكان كل ذلك فى إطار جعله مؤسسة لضبط السلوك الاجتماعى، واتضح ذلك بالخصوص من خلال أحكام الفقهاء بظاهر العبادات وتقنينها، فى حين أن التفاصيل فى أداء العبادات لم تضبط فى النص القرآنى، والملاحظ أن الأجيال الأُولى لم يكونوا ملتزمين بها كما استقر لاحقًا فى الفقه الإسلامى»[٢] وسعى الفقه إلى ضبط كل شىء من اللباس إلى الزينة، ومن الأكل إلى الشرب، ومن العبادات إلى المعاملات، والتدخل فى كل شىء، وهذا يجعلنا نؤكد بأن «الفقهاء حاولوا تنميط الحياة الاجتماعية حتى فى أبسط جزئياتها، وهو ما يجعلنا نذهب إلى أن إسلام الفقهاء هو اسلام يقلص من أية مسئولية فردية، ويركز على مصلحة الجماعة ووحدتها فى تفاصيل الحياة اليومية، وبذلك تصبح كل أعمال الإنسان ومؤسساته الاجتماعية لا تجد مشروعيتها إلا بما يضفيه عليها الدين من معنى، فى حين أن ذلك لم يكن معمولًا به فى الفترات الأولى فى الإسلام»[٣].

(١) أحمد زايد، صوت الإمام.... الخطاب الدينى من السياق إلى التلقى، دار عين للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١، ٢٠١٧.

(٢) نادر الحمامى، إسلام الفقهاء، ص ١٠٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

لقد نظر الفقهاء إلى أنفسهم بوصفهم الموقعين عن الله فى أمر التشريع، وفى تقديم صورة لتجلى الإله على الأرض بوصفه المشرع الذى يحكم، ولذا فقد تم إنطاق الله عبر الفقه بما نطق به، وما لم ينطق به، وكذا تم إنطاق الرسول بما تكلم به وبما لم يتكلم به، وذلك من أجل توسيع دائرة سلطتهم التى تتم باسم الله على الأرض، عبر دائرة الشريعة والتقنين، وذلك لأن عدد الآيات التى وردت فى القرآن محدودة، ولا يمكن بأى حال من الأحوال أن تحكم على حياة البشر بأكملها، ومن هنا كان الفقه يحاول أن يوسع دائرة الأحكام ليس بوصفها أحكامًا وضعية، ولكن بوصفها أحكامًا إلهية لها ما للشريعة من قداسة، لأن أصلها ونواتها هى الشريعة الإلهية المدونة فى القرآن والسنة، وعلى العقل أن يوسع دائرة عملها فى مجالات كثيرة عبر القياس والاجتهاد.

ونتيجة لاتساع دائرة الفقه فى الدولة الإسلام فقد وظفته السلطة السياسية فمتى كانت عاجزة عن ضبط حركة الاجتماع البشرى اتجهت إلى الفقه والفتوى لضبط حركة الاجتماع الذى عجزت عنه من خلال السلطة، كما تلجأ إليه السلطة السياسة متى عجزت عن الحفاظ على وحدة الجماعة فتتجه إلى الفقه لكى يحافظ لها على وحدة الجماعة المسلمة وموالتها للسلطة، ولذلك فقد كفر الفقه أى جماعة تخرج على السلطة بالسيف، ولابد من إقرار الجماعة بالطاعة لها، ولو كانت سلطة ظالمة وغير عادلة، حيث كفر مالك ابن أنس وغيره من الأئمة الخوارج لخروجهم على السلطة، وعدم إطاعتهم الحاكم، فالسياسة كما رأى ابن القيم هى تبع للفقه وسلطة الفقهاء على الناس، لأنها تملك التحكم فى الرقاب بسلطة الحلال والحرام، وهى سلطة تجاوز سلطة السياسة فى التحكم فى حركة البشر والمجتمع.

ومن هذا المنطلق نظر الفقهاء إلى أنفسهم على أنهم حراس العقيدة، وحراس الفضيلة والأخلاق فى المجتمع المسلم. وإن تلك سلطتهم فى هذا المجتمع، والتى لا ينبغى لأحد أن ينازعهم فيها سواء كانوا علماء كلام أو متصوفة أو فلاسفة، واتخدوا من سلطة الفقه أداة لتكفير الآخرين الذين يمكن أن ينازعوهم تلك السلطة، فنجد فتاوى الفقهاء بتحريم الخوض فى علم الكلام، فقد نقل عن الإمام مالك أنه قال «إياكم والبدع، قيل يا أبا عبد الله وما البدع، قال أهل البدع الذين يتكلمون من أسماء الله وصفاته، وكلامه، وعلمه، وقدرته، ولا يسكتون

عما سكت عنه الصحابة والتابعون»[١] ورأى الإمام مالك «بعدم جواز شهادة أهل الأهواء والبدع، وفى تأويل قول الإمام مالك لا تجوز شهادة أهل البدع، وأهل الأهواء، قالوا وأهل الأهواء عند مالك، وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع»[٢].

وذهب الإمام الشافعى إلى استخدام سلطة الفتوى فى تحريم علم الكلام، وتحريم النظر فيه فيقول: «حكمى فى أهل الكلام تقنيع رؤسهم بالسياط، وتشريدهم فى البلاد»[٣] وفى رواية أخرى «حكمى فى أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم فى الشعاب والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام»[٤].

ونتيجة لمحنة الإمام أحمد بن حنبل مع المعتزلة حول خلق القرآن كان يرى «أن المعتزلة زنادقة»[٥] وكان يكره من يخوض فى علم الكلام لأن «علم الكلام زندقة، وما ارتدى أحد بالكلام إلا كان فى قلبه دغل على أهل الإسلام لأنهم بنوا أمرهم على أصول فاسدة أوقعتهم فى الضلالة»[٦].

والواقع أن تحريم الفقهاء لعلم الكلام ناتج عن خشيتهم بأن التفكير العقلى حول العقيدة قد يفرق الجماعة المسلمة، وأنهم حريصون على وحدة الجماعة المسلمة، وعلى حراسة العقيدة بالصورة السلفية التى ارتضوها هم لأنفسهم، وارتضوها للجماعة التى تتبعهم، وهذه العقيدة كلها كانت تقوم على ضرورة التسليم بالمعتقدات من خلال الأثر، ومن خلال النصوص المتتابعة، ولذا لم يجدوا بُدًا من توظيف الفتوى فى تحريم الخوض فى العقيدة، وأفتوا ضد علماء الكلام بالعديد من

(١) الهروى (أبو عبد الله)، ذم الكلام، تحقيق عبد الرحمن الشبل، دار العلوم والحكم، المدينة المنورة ط١ ١٩٩٨ جـ ٥، ص ٢٥٧، وأيضًا السيوطى، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق على سامى النشار، مكتبة الخانجى، القاهرة، ط١ ١٩٦٤ ص١٣١

(٢) السيوطى، المرجع السابق، ص ١٣٧.

(٣) فخر الدين الرازى، مناقب الإمام الشافعى، مكتبة الكتاب الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٩٦.

(٤) ابن العز الحنفى، شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٧.

(٥) السيوطى، مرجع سابق، ص ١٣٢.

(٦) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تقديم محمد حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، بدون ص ١٤٠، وأيضًا السيوطى، صون المنطق، ص ١٥٠.

الفتاوى التى تكفرهم وتتهمهم بالزندقة، أو التى تبيح ضربهم بالنعال، أو التى ترى عدم قبول شهادة من يعمل بالكلام.

إذن فالفقه أراد لنفسه أن يحرس صورة العقيدة بعيدًا عن الجدال، ولما كان الفقه عاجز أمام رغبة العلماء الذين دخلوا الإسلام من أصول غير عربية من الخوض فى أصول العقيدة، فما كان من الفقه أمام هذا العجز عن مواجهة المتكلمين إلا أن استخدم سلاحهم الفعال فى حصار علم الكلام، وتفعيل الفتوى بتحريمه، لإبعاد الناس عن أن يكونوا مذاهب متعددة حول العقيدة، ورغم هذا الموقف العنيف من الفقه تجاه علماء الكلام، إلا أن هذا لم يمنع العلماء من يروا عقيدة الإسلام وفقًا لاختلاف الفرق والمذاهب الإسلامية.

وقد اضطهد الفقهاء المتصوفة بما لهم من سلطة على تسيير العوام، ومقدرتهم الفائقة على الاتصال بالعوام، فقاموا بتكفير أعلام الصوفية وخاصة منهم من يقول بوحدة الوجود، وتعرض بعض الصوفية للقتل من جراء فتاوى الفقهاء بإباحة دمائهم، حيث كان الفقهاء يميلون إلى الظاهر فى تفسير العقيدة والشريعة فى حين كان المتصوفة يميلون إلى الباطن فى تفسيرهما، ولذا كان الصوفية يهددون الفقهاء فى سلطتهم، وكان الفقهاء ينظرون للصوفية على أنهم يفسدون الدين بما يقدمونه من تفسيرات باطنية للعقيدة.

أما موقف الفقهاء من الفلسفة فكان أشد عنفًا، لأن الفلسفة تضع كل شىء على محاكمات العقل، وتأبى تبعية العقل للنص، كما أن الفلسفة تطلق للعقل حق التفكير وتؤمن بمغامرة العقل الحرة، فالغزالى فى انتقاله من الكلام والفلسفة إلى التصوف قام بتكفير الفلاسفة فى قولهم بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات، وحشر الأرواح دون حشر الأجساد، والقول بقدم العالم كما أفتى ابن الصلاح الشهرزورى (ت ٦٤٣هـ) بتحريم المنطق والفلسفة، حين سئل عن مدى مشروعية الفلسفة قال «الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ، والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة، والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليمًا وتعلمًا قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان، وأى فن أخزى من فن يعمى عن نبوة محمد ﷺ، وأما المنطق فهو مدخل

الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس تعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين، والسلف الصالحين، وسائر من يقتدى به من أعلام الأمة وسادتها»[1] ويمثل الشهرزوى فى موقفه هذا جل مواقف أعلام الفقهاء وأهل السنة من الفلسفة، وكذا حرم الشهرزورى النظر فى كتاب ابن سينا أيضًا.

وكفر ابن تيمية الفلاسفة، فى قولهم بنظرية الفيض، ويكفرهم فى موقفهم من النبوة فيقول: «ومن أثبت النبوة بلسانه، وسوى أوضاع الشرع على الحكمة، فهو على التحقيق كافر، وليس هذا من النبوة فى شىء»[2] وكان موقف ابن تيمية من آراء الفلاسفة حول الإلهيات والنبوة فى منتهى الحدة، واستخدم سلطة الفتوى فى تكفيرهم، وأعاد إنتاج آراء الغزالى حول تكفير الفلسفة فى معظم كتبه.

والواقع أن الفلاسفة كانوا على وعى كبير بمدى قوة سلطة الفقه ومقدرته على محاصرتهم، واضطهادهم، ورأى الفلاسفة أن موقف الفقهاء السلبى منهم هو دفاع عن كراسيهم المزورة، ومن أجل الترؤوس بالدين والمتاجرة به، والحفاظ على سلطتهم التى يهددها النظر العقلى الحر، كما أنهم لا يقبلون أى نمط من التفكير دون أن يكون مقيدًا بنص، ولذا فقد تعرض بعض الفلاسفة للاضطهاد كالكندى وابن رشد، وقد حرقت كتب ابن رشد بفتوى من فقهاء عصره.

وسمح الفقهاء لأنفسهم باسم حراسة العقيدة والأخلاق محاربة كل أنماط المعرفة السائدة فى الحضارة الإسلامية، سواء علم الكلام أو الفلسفة أو التصوف، باسم الخشية على العقيدة من الزندقة والكفر، وباسم حراسة صورة معينة للعقيدة، وتصور حرفى للألوهية. وكان فى استخدام الفقهاء لسلطة الفتاوى فيه تجاوز لكل الحدود، بما يعنى مقدرة الفقه على نفى الآخر المغاير له فى وجهة النظر باسم الفتوى الموقعة بنيابتهم عن الله فى الأرض، باعتبارهم مشرعى الله على الأرض، والمتحدثين باسمه وباسم الدين، بما يملكونه من حق الفتوى والتشريع.

(١) الشهرزورى (ابن الصلاح)، فتاوى ابن الصلاح، تحقيق سعيد محمد السنارى، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٢) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص ١١٨.

فالفقهاء استخدموا سلطة الفتوى ضد كل من شكوا فيه، ولكنهم بالمقابل أباحوا لأنفسهم توسيع دائرة الفقه والفتوى فى كل ما يحدث من أحداث فى أرض المجتمع، حتى تتسع دائرة سلطتهم الروحية على رقاب الناس، وقد وصل الأمر بالفقهاء فى استعراض مقدرتهم الفقهية فى الفتوى فى موضوعات افتراضية لا يمكن أن تحدث فى دنيا البشر حتى يقولوا لنا أنهم يملكون المهارة الفقهية الفائقة فى الحكم على ما كان، وما هو كائن، وما يستجد من وقائع، بل وما يستحيل التحقق من وقائع، وهذا ما بدا فيما يمكن أن نسميه بأحكام الفقه الافتراضى مثل «لو وقع رجل على نعجة فحملت منه وولدت إنسانًا وكبر هذا الإنسان، وتعلم وصلى بأهل قريته صلاة عيد الأضحى، وبعد الصلاة ذبحوه وضحوا به، فإنه يصح لهم ذلك لأن حكم الولد هو حكم أمه فى مثل هذه الصورة وأمه يصح أن يضحى بها فهو كذلك»[1] وفى مجال الفقه الافتراضى الكثير من الفتاوى، والتى إن اطلعت عليها لا تجد سوى السخرية من هؤلاء الذين اعتقدوا أنهم يملكون المهارة الفقهية فى الفتوى على ما هو خيالى مستحيل التحقيق من منطلق أنهم يملكون سطوة السلطة للتشريع والفتوى باسم الإله فى كل شىء.

ويمكن معالجة بعض مواقف الفقهاء من بعض القضايا المختلفة قديمًا وحديثًا حتى نرى كيف تناول الفقهاء (مشرعى الله على الأرض) العديد من القضايا التى نعرضها لبيان كيف كانت مدونة الفقه هى مدونة تاريخية بشرية وليست مدونة إلهية، فما عساه أن يكون موقف الفقه من مثل هذا القضايا؟

ولقد حرص الفقه على ضبط حركة الاجتماع البشرى فى التدخل فى كل شىء باسم الشريعة وتطبيق الشريعة، وذلك من منطلق ذكورى خالص، ولذلك فإن هذا الفقه رأى أنه إذا مارست المرأة مع المرأة السحاق تعاقبان وتؤدبان، ولم يذكر وجه العقاب ولا وجه التأديب لأن المرأة مخلوق تابع للرجل فى الفقه، ولا يمثل القيمة المركزية فيه، فى حين اهتم الفقه منذ فترة مبكرة بمسألة اللواط، حيث أفتى الفقه فى شبه إجماع على ضرورة قتل فاعلى اللواط الممُارس والمُمارس معه، لأن الأول

(١) محمد الحفناوى، الفقه الإسلامى والتعصب المذهبى، دار الفاروق، ط ١، ٢٠١٦، ص ٧٨.

تخلى عن قيمة الذكورة، والثانى انتهك هذه القيمة، فيقول ابن تيمية أما اللواط «فلم يختلف الصحابة فى قتله، ولكنهم تنوعوا فيه، فيرى الصديق ـ رضى الله عنه ـ أنه يجب تحريقه، وعن غيره قتله، وعن بعضهم أنه يلقى عليه جدار حتى يموت تحت الهدم، وقيل يحبس فى أنتن وضع حتى يموت، وعن بعضهم أنه يرفع على أعلى جدار فى القرية ويرمى منه، ويتبع بالحجارة كما فعل الله بقوم لوط، وشرع رجم الزانى تشبيهًا بقوم لوط، فيرجم الاثنان سواء أكانا حُرين أو مملوكين، أو كان أحدهما مملوكًا والآخر حر، إذا كان بالغين»[1] وكان ابن تيمية يخص البالغين بقتلهم هنا مدافعًا عن نقاء الذكورة، فى حين لم يتحدث عن موقع الغلام الأمرد الذى كان يعشقه الخلفاء والسلاطين، ومدى انتشار مسألة الغلام الأمرد فى تراثنا العربى فى بلاط الخلفاء والسلاطين، وهل منعت هذه الفتاوى هؤلاء الخلفاء عن ممارسة اللواط بالغلمان المرد؟

ويسير ابن القيم على نهج أستاذة فى مسألة اللواط مسترشدًا بممارسات الصحابة مع من يمارس اللواط، على أن ممارستهم هى التشريع الذى ينبغى أن نسير عليه فيقول: «وقال أصحابنا: إذا رأى الإمام تحريق اللواطى بالنار فله ذلك، لأن خالد بن الوليد كتب إلى أبى بكر الصديق أنه وجد فى بعض ضواحى العرب رجلًا يُنكح كالمرأة، فاستشار أصحاب النبى ﷺ عنهم، ومنهم أمير المؤمنين على بن أبى طالب وكان أشدهم قولًا فقال: أرى أن يحرقوا بالنار فأجمع صحابة رسول الله ﷺ ورضى عنهم أن يحرقوا بالنار، فكتب أبو بكر الصديق إلى خالد بن الوليد أن يحرقوا فحرقهم، ثم حرقهم ابن الزبير رضى الله عنه ثم حرقهم هشام بن عبد الملك»[2].

وهنا لابد أن نتأمل مدى التشدد الفقهى فى معالجة هذه الوقائع تشريعيًا، وذلك لأن قاتل النفس فى الشريعة الإسلامية يمكن أن يعفى عنه من قبل أهل الدم، ويمكن أن يدفع الدية، ويمكن أن يقتل، فأمام قاتل النفس خيارات ثلاثة أم الذى هتك نقاء

(١) ابن تيمية، الفقه والجهاد، مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدى، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، بدون، مجلد ٢٨/ ص ٣٣٥.

(٢) ابن القيم الجوزيه، إعلام الموقعين جـ٢/ ص ٥٢٠.

الذكورة يقتل بأبشع وسائل القتل، هكذا كان موقف الفقه الذكورى من قضية اللواط.

ولقد برز هذا الطابع الذكورى فى الفقه فى موقفه من المرأة ابتداء من تفسير القرآن فيما يتعلق بالمرأة حتى أحكام الفقه بالنسبة للنساء، ففى تفسير قوله تعالى ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا ﴾ يقول الرازى قوله «خلق لكم» دليل على أن النساء خلقن، كخلق الدواب والنبات وغير ذلك من المنافع كما قال الله تعالى (خلق لكم ما فى الأرض)، وهذا يقتضى أن لا تكون مخلوق للعبادة والتكليف، فنقول خلق النساء من النعم علينا، وخلقهن لنا و تكليفهن لإتمام النعمة علينا، لا لتوجيه التكليف نحوهم مثل توجيهه إلينا، وذلك من حيث النقل والحكم والمعنى، أما من حيث النقل فهذا وغيره ـ يعنى الآية ـ وأما الحكم فلأن المرأة ضعيفة الخلق سخيفة فتشابهة مع الصبى، لكن الصبى لم يكلف، فكان يناسب أن لا تؤهل المرأة للتكليف لكن النعمة علينا ما كانت تتم إلا بتكليفهن، لتخاف كل واحدة منهن من العذاب فتنقاد للزوج، وتمتنع عن الحرام، ولولا ذلك لظهر الفساد»[1] بهذا التصور القاصر للفخر الرازى للمرأة، وتفسيره القاصر لآيات القرآن، كان تفسير الفخر الرازى لآية تتعلق بالمرأة، ونحن نتساءل كيف تكون المرأة كذلك وقد خلقت من ضلع الرجل؟ كيف تكون المرأة بأخلاق ضعيفة، وقد جعلها الله سكنًا للرجل وحياة له، كيف يكون أساس تكليف الله للمرأة ضرورة انقيادها للرجل؟ إن هذا هو التفسير الذكورى المريض للوحى من ناحية، والتفسير الذكورى لكيفية السيطرة على المرأة من ناحية أخرى.

وقد فسّر الفقه الذكورى الأحاديث تفسيرًا ذكوريا مشوهًا، فقد فسر الفقهاء حديث الرسول «استوصوا بالنساب خيرًا فإنهم لكم عوان»، فردوا أن عوان ليست عونًا، ولكنها مملوكة وأسيرة لدى الرجل»[2] وأن عقد الزواج هو عقد ملكية الرجل للمرأة، وبناء على هذه التفسيرات كان الفقه الذكورى فى موقفه من المرأة شديد التخلف، فحول مسألة نفقه الزوجة نجد ابن تيمية يساوى بين المرأة والرقيق والبهائم فيقول «إن العلماء متنازعون هل يجب تمليك النفقة للزوجة على قولين، والأظهر أنه

(١) الرازى (فخر الدين)، تفسير الفخر الرازى، دار الفكر، سوريا، ط٣، ١٤٠٥ هـ، جـ ١٣، ص ١١١.
(٢) رائد السمهورى، نقد الخطاب السلفى ابن تيمية نموذجًا، ص ١٢٣.

لا يجب، ولا يجب أن يفرض لها شيئًا، بل يطعمها ويكسوها بالمعروف كما دلت عليه السنة، حيث قال الله فى النساء ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٣٣) كما فى المملوك، وحقها أن يطعمها إذا طعمت كما فى المملوك، وتكسوها إذا اكتست كما فى المملوك، ثم يقول مستنتجًا، وإذا كان ذلك كذلك كان للزوج ولاية الإنفاق عليها كما له ولاية الإنفاق على رقيقه وبهائمه»[١] وهكذا تتساوى المرأة فى نظرة ابن تيمية بالرقيق والبهائم، كما أنها أسيرة لدى زوجها.

ولقد سار ابن القيم الجوزية على نهج أستاذة ابن تيمية فى النظرة الدونية إلى المرأة فيقول «إن السيد قاهر لمملوكه حاكم عليه، مالك له، والزوج قاهر لزوجته حاكمًا عليها، وهى تحت سلطانه، وحكمه شبه الأسير»[٢] ولاشك أن هذه الرؤية للمرأة مازالت آثارها السلبية قائمة فى النظر للمرأة إلى الآن، وأن استمرار النظرة الدونية لدى شرائح من المجتمعات الإسلامية هو نتاج لذلك الفقه الذكورى الذى مازال فاعلًا فى واقعنا حتى الآن نتيجة لعجز علماء العصر على الاجتهاد بما يوافق تطور حركة المجتمع المسلم، وتطور البشرية جمعاء، ولوتم النظر إلى هذا الفقه على أنه فقه تاريخى، ولايتوافق مع مستجدات العصر لم تكن ثمة مشكلة ، وكان من الضرورى تجديد الفقه من جديد حتى يسهم فى إحداث تغيير إيجابى فى واقعنا الاجتماعى، ولم يكن للجمود الدينى أن يقف حجر عثرة فى سبيل تقدم مجتمعاتنا.

وحمل الفقه العديد من الأحكام الفقهية التى مازال لها تأثير على حياتنا للأبد ففى كُتب الفقه ورد فى موطأ مالك تحريم لعب النرد والشطرنج، وتحريم التصاوير[٣] وتحريم الغناء لأنه يشغل عن تلاوة القرآن، كما «أن الغناء أشد لهوا، وأعظم ضررًا من أحاديث الملوك وأخبارهم فإنه رقية للزنا، ومنبت النفاق، وشرك الشيطان، وخمرة العقل، وصده عن القرآن أعظم من صده غيره من الكلام الباطل لشدة ميل النفوس إليه ورغبتها فيه»[٤] وقد ذهب الإمام أحمد إلى ضرورة كسر آلات الغناء، ويورد

(١) راجع مجموع فتاوى ابن تيمية الأجزاء ٣٤، ٧٩، ٨٠.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، دار الحديث، القاهرة ١٩٩٢ جـ٢، ص ٩٢.

(٣) مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ص ٢٩٢

(٤) ابن القيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مكائد الشيطان، مكتبة دار التراث، القاهرة، بدون، جـ١، ص ٢٨.

ابن القيم عن الفقهاء كلامهم فى الغناء فيقول «أما مالك فإنه نهى عن الغناء، وعن استماعه، وقال: إذا اشترى جارية فوجدها مغنية كان له أن يردها بالعيب، وقال إن الغناء يفعله عندنا الفساق، وأما أبو حنيفة فإنه يكره الغناء، ويجعله من الذنوب، وقول أبو حنيفة أغلظ الأقوال فقد صرح أصحابه بتحريم سماع الملاهى كلها كالمزمار، والدف، حتى الضرب بالقضيب، يوجب الفسق، وترد به الشهادة، وأبلغ من ذلك قولهم: أن السماع فسق والتلذذ به كفر»[1].

ولن نعدد فى مدى اتساع وسيطرة الفقه على الحياة الاجتماعية للمسلمين، وعلى حركة البشر وأجسادهم، وأرواحهم، وتدخله فى الملبس والمأكل والمشرب، هذا الاتساع الرهيب للفقه على المجال العام بفتاوى تاريخية فى جانب كبير منها، تجعلنا نؤكد على ضرورة النظر إلى مدونة الفقه الذكورية التى صدرت فى عهود الإسلام المختلفة على أنها مدونة تاريخية، يجب النظر على أنها كذلك، ولذا ينبغى أن تحرر حركة الاجتماع البشرى من سيطرة الفقه عليه، لأن هذا الفقه مازال فاعلًا فى حياتنا اليومية، ومؤثرًا على قطاع كبير من العقول التى مازالت تعيش فى القرون الاولى، وكأن الزمن لا يتقدم، وكأن التاريخ يعود القهقرى للخلف، وكأنه مطلوب من الخلف أن يقفوا محلك سر، ولايتغيروا ولايتطورا وفقًا لتطور الواقع الخاص بهم.

(١) المرجع نفسه، جـ ١، ص ٢٤٥.

ثالثًا: الفقه وعلاقتنا بالآخر المغاير فى الدين

إن علاقة الإسلام بأصحاب الأديان الكتابية قد احتلت مكانة بارزة فى الفقه الإسلامى الذى يشرع لعلاقة الجماعة المسلمة فى مواجهة الكتابيين أو الذميين والكفار، ولقد ورد فى علاقة المسلمين بأهل الكتاب فى القرآن ضرورة أخذ الجزية منهم عن يد وهم صاغرون، ولم يرد فى القرآن أكثر من هذا فكيف نظر الفقه لعلاقة المسلم بالذمى؟ ولقد كانت أول ممارسة دونتها كتب الفقه، واستقت منها فى علاقة المسلم بالذمى هو ما ورد فى العهدة العمرية التى كتبها عمر بن الخطاب إلى المسلمين المحاربين فى أرجاء العالم أثناء فترة خلافته، وكانت العهدة العمرية بمثابة الأساس التشريعى لمعظم كتب الفقه السياسى، والتى يستندون إليها فى بناء أحكامهم تجاه الآخر من أهل الذمة، وينبغى أن نضع فى الاعتبار أن هذه العهدة قد كتبت فى فترة كانت الجماعة المسلمة تتجه إلى فتح بلدان العالم باسم الهداية ونشر الإسلام الدين الصحيح من وجهة نظرهم، ولذا فقد حملت العهدة العمرية ما ينبئ عن استعلاء الجماعة المسلمة باعتبارهم أهل هداية على أهل الذمة باعتبارهم كفار، كما بنت تمايزًا وخصوصية للجماعة المسلمة على الذميين فى كل شىء.

وقد أرست العهدة العمرية ركيزة الفقه الإسلامى فى النظر للآخر المغاير لىّ فى الدين من خلال مجموعة من المبادئ التى تثبت تمايز المنتصر على المهزوم، وتمايز أصحاب دين الهداية ـ الإسلام ـ على أصحاب أديان الكفر المحرفة ـ أديان أهل الذمة ـ حيث جاء فى مجموعة الشروط فى العهدة العمرية ما يلى:

١ ـ أن لا يتخذوا عن مدائن الإسلام ديرًا ولاكنيسه ولا قلية(قلاية الراهب) ولا صومعة لراهب، ولا يجددوا ما خرب منها.

٢ ـ لا يمنعوا كنائسهم التى عاهدوا عليه أن ينزلها المسلمون ثلاثة أيام ويطعموهم.

٣ ـ ألا يظهروا شركًا ولا ريبه لأهل الإسلام.

٤ ـ لا يعلو على المسلمين فى البنيان.

٥ ـ ألا يعلموا أولادهم القرآن.

٦ ـ ألا يركبوا الخيل والبغال، بل يركبوا الحمير بالكلف (غطاء على ظهر الحمير) وليس بسرج من غير زينة لها ولا قيمة، ويركبون وأفخادهم مثنية.

٧ ـ ألا يظهروا على عورات المسلمين.

٨ ـ يتجنبوا أوساط الطرق توسعة للمسلمين.

٩ ـ ألا ينقشوا خواتيمهم بالعربية.

١٠ ـ أن يحذوا مقادم رؤوسهم.

١١ ـ أن يلزمهم زيهم حيث كانوا.

١٢ ـ ألا يستخدموا مسلمًا فى الحمام ولا فى أعمالهم الباقية.

١٣ ـ ولا يتسموا بأسماء المسلمين ولا يكنون بكناهم، ولا يتلقبوا بألقابهم.

١٤ ـ ولا يركبوا سفينة نويتها مسلم

١٥ ـ ولا يشتروا رقيقًا مما سباه مسلم.

١٦ ـ ولا يشتروا شيئًا ممن خرجت عليه سهام المسلمين.

١٧ ـ ولا يبيعوا الخمور.

١٨ ـ ومن زنى منهم بمسلمة قتل.

١٩ ـ لا يلبسوا عمامة صافية، بل يلبس النصرانى العمامة الزرقاء وعشرة أذرع من غير زينة لها ولا قيمة.

٢٠ ـ ولا يشتركوا مع المسلمين فى تجارة ولا بيع ولا شراء.

٢١ ـ ولا يخدموا الملوك، ولا الأمراء فيما يجرى أميرهم على المسلمين من كتابة

أو أمانة أو وكالة أو غير ذلك[١] والموقف فى الشروط العمرية لا يحدد فقط مسألة الجزية وشروطها، بل رسخت العهدة العمرية لشريعة المنتصر (المسلم) على المهزوم (الذمى) الذى يملى عليه شروطًا وشريعة الدين الجديد الفتى فى معاملة الكافرين من أهل الذمة، وضرورة تمايز الجماعة المسلمة عليهم من كل النواحى «فحين أرسل أبو موسى الأشعرى إلى عمر بن الخطاب يقول له بأنه استخدم رجلًا نصرانيًا، فأجابه الخليفة، ماذا فعلت أيها الرجل؟ إن الله سيعاقبك، ألم تدرك معنى قول الله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (المائدة: ٥١)، فقال يا أمير المؤمنين استخدمته لكتابه فقط، وتركت جانب عقيدته فأجابه عمر: ليس هذا عذرًا ولن أشرف أيدى الذين احتقرهم الله، ولن أرفع أبدًا الذين وضعهم الله فى حالة دنيئة، ولن أقترب من الذين أبعدهم الله منه»[٢] وكان عمر بن الخطاب يحذر من استخدام الذميين فى الأعمال والوظائف، وأن الذى يضطر لاستخدام كاتب نصرانى أو يهودى «يجب ألا يشاطره فى حياته، أو يكون له عطفه أو يجلسه بجانبه، أو يستشيره لأن النبى والخليفة أمرا بألا يستخدم الذميين فى الوظائف»[٣] وعلى هذا الأساس كان الفقه الإسلامى يفتى دومًا بعدم توظيف أو استخدام الذميين فى أعمال الدولة الإسلامية.

ومن مدونة العهدة العمرية جاءت المدونات الفقهية لتشرع للتمايز والاستعلاء للجماعة المسلمة على الذميين الكفرة، وصارت ممارسات المسلمين فى الفقه هى دستور الفقه الإسلامى حول أهل الذمة يقول القاضى أبو يوسف: حدثنى بعض أهل العلم عن مكحول الدمشقى أن أبا عبيدة بن الجراح صالحهم بالشام، واشترط عليهم حين دخلها على أن نترك كنائسهم وبيعهم على أن لا يحدثوا بناء بيعة أو كنيسة، وأن عليهم إرشاد الضال، وبناء القناطر على الأنهار من أموالهم، وأن يضيفوا من مر بهم من المسلمين ثلاثة أيام، وعلى أن لا يشتموا مسلمًا ولا يضربوه، ولا يرفعوا صليبًا،

(١) رشيد الخيون، اتجاهات التطرف والغلو فى التراث الإسلامى، مكتبة الإسكندرية، مصر، ٢٠١٦، ص ٢٣.

(٢)جال تاجر، أقباط ومسلمون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠١٦، ص ٧٦.

(٣)الموضع نفسه، ص ٧٦.

ولا يخرجوا خنزيرًا من منازلهم إلى أفنية المسلمين، وأن يوقدوا النار للغزاه فى سبيل الله، ولا يدلوا للمسلمين على عورة، ولا يضربوا نواقيسهم قبل أذان المسلمين، ولا فى أوقات أذانهم، ولا يخرجوا الرايات فى أيام عيدهم، ولا يلبسوا السلاح فى أيام عيدهم، ولا يتخذوه فى بيوتهم، فإن فعلوا من ذلك شيئًا عوقبوا عليه»[1].

لقد قامت أحكام الذمة على أساس قهرى يهدف إلى تمييز المسلمين اجتماعيًا عن غيرهم، ومحاولة الحفاظ على تجانس الجماعة المسلمة، وكان هذا يمثل هدفًا أساسيًا للفقه الإسلامى، فيقول القاضى أبو يوسف « ينبغى أن تختم رقابهم فى وقت جباية رءووسهم حتى يفرغ من عرضهم، ثم تكسر الخواتيم كما فعل عثمان بن حنيف إن سألوا كسرها، وأن لا يترك أحد منهم يتشبه بالمسلمين فى لباسه ولا فى مركبه ولا فى هيئته، ويؤخذوا بأن يجعلوا فى أوساطهم الزنارات مثل الغليظ يعقده فى وسط كل واحد منهم، ولا يحذوا مع حذوا المسلمين، وتمنع نساؤهم من ركوب الرحائل، ويمنعوا من أن يحدثوا بناء بيعة أو كنسية فى المدينة إلا ما كانوا صولحوا عليه، فما كان كذلك تركت لهم ولم تهدم وكذلك بيوت النيران، ويتركون يسكنون فى أمصار المسلمين وأسواقهم لا يبيعون ولا يشترون خمرًا ولا خنزيرًا، ولا يظهرون الصلبان، ولتكن قلانسهم طوالًا مضروبة، فَأمر عمالك أن يأخذوا أهل الذمة بهذا الرأى[2]، هكذا كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يأمر عماله أن يأخذوا أهل الذمة، حتى يعرف زيهم من زى المسلمين».

ولقد اجتهد فقهاء الفقه السياسى الإسلامى فى ترسيخ فقه التمايز مع أهل الذمة فى الدولة الإسلامية، إيمانًا منهم بأن هذا الفقه هو جزء مكمل للشريعة الإسلامية فى موقفها من أهل الذمة، حيث رأى الماوردى أن لعقد الجزية مع أهل الذمة مجموعة من الشروط منها الشروط المستحقة، وأخرى شروط مستحبة، فأما المستحقة: «١ـ ألا يذكروا كتاب الله تعالى بطعن فيه ولا تحريف له ٢ـ ألا يذكروا رسول الله بتكذيب ولا ازدراء ٣ـ ألا يذكروا دين الإسلام بذم ولا قدح فيه ٤ـ ألا يصيبوا مسلمة بزنا إلا

(١) القاضى أبو يوسف، الخراج، تحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، بدون تاريخ ص ١٤٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٧.

باسم النكاح ٥ـ ألا يفتنوا مسلمًا عن دينه ٦ـ ألا يعينوا أهل الحرب. فهذه الشروط ملتزمة، فتلزمهم بغير شرط، إنما تشترط إشعارًا، وتأكيديًا بغليظ العهد عليه، ويكون ارتكابها بعد الشروط نقضًا لعهدهم»[١] وهنا نلاحظ فى الشروط المستحقة تؤكد رغبة الفقه الإسلامى فى الحفاظ على الإسلام، وعلى المسلمين بوصفهم أصحاب الدين الحق الأعلى، إنهم هم أهل الهداية، وأصحاب التصور الحق للإله، وأن رسولهم هو سيد الرسل مع العلم بأن هذه الشروط لا تطبق على المسلمين أنفسهم فى موقفهم من أصحاب الدين المغاير من احترام كتبهم واحترامهم، واحترام دينهم لأنهم أصحاب أديان محرفة كافرة، وهم لايمثلون الدين القويم الصحيح الذى ينتمى إليه المسلمون.

وأما الشروط المستحبة فالقصد منها الإذلال والإصغار لأهل الذمة، وتمييزهم باعتبارهم فئة دونية أقل من المسلمين مرتبة ودينًا، وهذه هى الشروط المستحبة: «١ـ أحدها تغيير هيئاتهم بلبس الغيار، وشد الزنار ٢ـ ألا يعلوا المسلمين فى الأبنية، ويكونوا إن لم ينقصوا مساوين لهم ٣ـ لا يسمعوا هم أصوات نواقيسهم، ولا تلاوة كتبهم، ولا فى قولهم عزير والمسيح ٤ـ ألا يجاهروا بشرب خمورهم، وبإظهار صلبانهم وخنازيرهم ٥ـ أن يخفوا دفن موتاهم، ولا يجاهروا بندب عليهم ولا نياحة ٦ـ أن يمنعوا من ركوب الخيل عناقًا وهجانًا، ولا يمنعوا من ركوب البغال والحمير، وهذه الستة المستحبة لا تلزم بعقد الذمة حتى تشترط فتصير بالشروط ملتزمة، ولا يكون ارتكابها بعد الشرط نقضًا لعهدهم، لكن يؤخذون بها إجبارًا، ويؤدبون عليها زجرًا، ولا يؤدبون إن لم يشترط ذلك عليهم»[٢] وهنا نلاحظ أن الشروط المستحقة تكفل للجماعة المسلمة الحفاظ على صورة الإسلام، وعقائده، ودينه، ورسوله، والحفاظ على أعراض النساء والمسلمات، وأما الشروط المستحبة فتلك التى تبغى الإصغار والإذلال لأهل الذمة باعتبارهم كفرة بعقائد التوحيد، وأن الجماعة المسلمة كجماعة هداية وحق لابد لها أن تستصغر هؤلاء، وتستعلى عليهم طالما كانت هى الأقوى.

(١) الماوردى (أبو الحسن) الأحكام السلطانية، تحقيق عماد البارودى، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون تاريخ ، ص٢٥٦

(٢) المرجع نفسه، ص٢٥٧

ولقد نظرت كتب الفقه الإسلامى إلى خلفاء المسلمين من منظور منطوق هذا الفقه، حيث كانت تنظر بإيجابية إلى الخلفاء الذين كانوا يطبقون تلك الشروط على أهل الذمة، ويرون أن تلك هى علامة القوة، فى حين أن الخلفاء الذين لا يطبقون تلك الشروط ينظر إليهم أنهم ضعفاء، حيث تم النظر إلى أعمال عمر بن عبد العزيز بإيجابية حيث كتب عمر بن عبد العزيز إلى جميع عماله «قد بلغنى عن قوم من المسلمين فيما مضى أنهم إذا قدموا بلدًا أتاهم أهل الشرك فاستعانوا بمن فى أعمالهم وكتاباتهم، لعلمهم بالكتابة والجباية والتدبير، ولا خيرة ولا تدبير فيما يغضب الله ورسوله، وقد كان لهم فى ذلك مدة، وقد مضاها الله تعالى، فلا أعلمن أن أحدًا من العمال أبقى فى عماله رجلًا متصرفًا على غير دين الإسلام إلا نكلت به، فإن محو أعمالهم كمحو دينهم، وأنزلوهم المنزلة التى خصهم الله بها من الذل والصغار وأمر بمنع اليهود والنصارى من الركوب على السروج إلا الإكاف، وليكتب كل منكم بما فعله من عمله»[1] وهكذا كانت علامات الورع والتقوى فى أحكام عمر بن عبد العزيز فى ضرورة تطبيق الفقه الإسلامى الذى أقر فى العهدة العمرية، من منطلق قوة الجماعة المسلمة وتميزهم على أهل الكفر والشرك.

ومن جانب آخر فقد قامت الدولة العباسية على أكتاف الموالى والعجم، وحصل أهل الذمة على مناصب كثيرة فى الإدارة، فى عهد المنصور وكان المسلمون يشتكون من استخدام أهل الذمة فى أعمال الدولة حتى جاء هارون الرشيد وصرف أهل الذمة عن أعمالهم، واستعمل المسلمين عوضًا منهم، وغير زيهم ولباسهم، وخرب الكنائس، وأفتاه بذلك علماء الإسلام، ونلاحظ التركيز على أن ممارسة هارون الرشيد قد تمت بناءً على فتاوى علماء الإسلام فى تلك الفترة باعتبارهم حراس الدين والعقيدة، ولابد أن يرسخوا لتمييز المسلمين عن أهل الذمة، وكان الفقهاء يرفعون من قيمة الخلفاء الذين يعادون أهل الذمة ويذلونهم فيقول ابن تيمية « كان ولاة الأمور الذين يهدمون كنائسهم ويقيمون أمر الله فيهم كعمر بن عبد العزيز،

(١) ابن القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، المكتبة التوفيقية، القاهرة ٢٠١٤ ص ١٥٧.

وهارون الرشيد ونحوهما مؤيدين منصورين، وكان الذى بخلاف ذلك مقهورين مغلوبين، وأن صلاح الدين لم ينتصر على الصليبين إلا لأنه أبعد النصارى عن أى ولاية أو منصب»[1].

ومع تطور الدولة الإسلامية جاءت الحروب الصليبية (٤٩٠-١٠٩٦هـ) إلى العالم الإسلامى فى القرن السادس الهجرى ليستولوا على بيت المقدس وأرض الشام، تم استمرت هذه الحروب قرونًا عديدة، ثم لحق ذلك دخول التتار (٦١٦-٦٤٥هـ) إلى العالم الإسلامية، وحققوا انتصارات على الجماعة المسلمة، فى ظل هذه الأجواء ازدهر فقه أهل الذمة، واتسم بالحدة ضدهم ، والذين استطاعوا أن يدخلوا إلى ديار المسلمين، ويستولوا على أجزاء منها، وهنا كان موقف الفقهاء شديد الحدة إزاء أهل الذمة والمشركين، وهنا يشدد ابن تيمية على كراهة التعامل مع الكفار بقوله «وليعلم أن المؤمن تجب موالاته وإن ظلمك واعتدى عليك، والكافر تجب معاداته وإن أعطاك وأحسن إليك، فإن الله سبحانه وتعالى بعث الرسل، وأنزل الكتب ليكون الدين كله لله، فيكون الحب لأوليائه والبغض لأعدائه، والإكرام لأوليائه والإهانة لأعدائه، والثواب لأوليائه والعقاب لأعدائه»[2] بهذا المنطق ينظر ابن تيمية إلى الجماعة المسلمة على أنها جماعة الهداية، وأنهم أتباع الله الحقيقيين الذين تجب موالاتهمم، وما عدا ذلك من الكفار ينبغى معاداتهم.

ويعيد ابن تيمية ضرورة التأكيد على إذلال أهل الذمة، وينقل عن عمر بن الخطاب كلامه فيقول أن ابن الخطاب قال «لا تكاتبوا أهل الذمة، فتجرى بينكم وبيهم المودة، وأذلوهم ولا تظلموهم، ومروا نساء أهل الذمة أن يعقد زناراتهن، ويرخين نواصيهن، ويرفعن عن سوقهن حتى يعرف زيهن من المسلمات، فإن رغبن عن ذلك فليدخلن فى الإسلام طوعًا أو كرهًا»[3] ولا أدرى هل فعلاً قال عمر بن الخطاب أذلوهم ولا تظلموهم، لأن إذلال البشر هو قمة الظلم، فلامعنى لمنح الذمى حقوقًا مشروطة بإرادة المسلم المنتصر، ويشترط فى هذه المنح أن نذلهم.

(١) رائد السمهورى، نقد الخطاب السلفى، ص ٤٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ٤٥.

ويحذر ابن تيمية المسلمين من مشاركة النصارى، وغيرهم أعيادهم فهذه منكرات لا يجب ارتكابها، وأن هذه الأعياد هى من دين النصارى الملعون هو وأهله، ويرى ابن تيمية «أن لعن دين اليهود الذى هم عليه فى هذا الزمان فلا بأس فى ذلك فإنهم ملعونون هم ودينهم»[1] وبهذه الحدة الشديدة كان موقف ابن تيمية تجاه أهل الذمة والمشركين، ويدعو ابن تيمية إلى قاعدة شديدة التطرف بمثابة حكم فقهى شرعى يقول ابن تيمية: «أنه يجب قصد إهانة مقدسات الآخرين سواء أكانت أمكنه كالكنائس والمعابد وبعض الأنهار وغيرها، أو أزمنة كعيد الكرسمس، أو رأس السنة، أو الشعانين وخلافها أو كانت أحجارًا أو أشجار كالصلبان أو المجسمات أو الآثار، أو أشجار عيد الميلاد مثلًا وغيرها[2] ولا شك أن تطرف ابن تيمية فى أحكامه تجاه أهل الذمة هو نتاج واقع تاريخى كان يعيشه، وبدا فيه الإسلام ضعيف، وأن الدولة الإسلامية بخلافتها أصابها الانحلال، ورأى أعداء دينه أو أعداء الله ـ من وجهة نظره ـ قد استطاعوا أن يحتلوا الأرض ويستبيحوا العرض، فما كان منه إلا أن دون فى مؤلفاته هذه الفتاوى ضد أهل الذمة والمشركين، والتى مازالت فاعلة فى عقول الاتجاه السلفى حتى عصرنا الراهن، ولم ينظر الاتجاه السلفى إليها على أنها مدونات فقهية تخص تاريخها، وأن هذا التاريخ تم تجاوزه بما يعنى ضرورة تجاوز مدونة الفقه القديم لأنه يخلق مشاكل لنا مع المغاير فى الدين، ويخلق مشاكل كثيرة فى علاقة المسلمين بالآخر المغاير لهم فى المله.

وجاء ابن القيم تلميذ ابن تيمية بمزيد من الحدة والتطرف فى فقه أهل الذمة، فيرى أن الجزية هى من الجزاء، إما جزاء على كفرهم لأخذها منهم صغارًا، أو جزاء على أماننا لهم لأخذها منهم رفقًا، ويرى ابن القيم «أن الفقهاء اختلفوا فيمن تؤخذ منهم الجزية بعد اتفاقهم على أخذها من أهل الكتاب والمجوس فقال أبو حنيفة تؤخذ من أهل الكتاب والمجوس وعبدة الأوثان من العجم، ولا تؤخذ من عبدة الأوثان العرب، ونص على ذلك أحمد فى روايته عنه»[3] ويرى ابن القيم أن عبدة الأوثان كانوا

(١) المرجع نفسه، ص ٤٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٢.
(٣) ابن القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص ٨.

أمة كبيرة لا تحصى كأهل الهند وغيرهم، ولا يمكن استئصالهم بالسيف فإذلالهم وقهرهم بالجزية أقرب إلى عز الإسلام وأهله من ابقائهم بغير جزية فيكونون أحسن حالًا من أهل الكتاب»[1] ومن هنا نلاحظ تمييز الفقه للعرب فى أخذ الجزية حتى يستثنى الحصول على الجزية من وثنى العرب بدعوى أن آية الجزية جاءت متأخرة عن دخول معظم العرب فى الإسلام.

ولا شك أن فرض الجزية كان بنص القرآن، ولكن الفقهاء كانوا يرون فيه قوة اقتصادية لمصلحة الدولة الإسلامية فما يأخذونه من المال قوة للإسلام مع صغار الكفر وإذلاله، وذلك أنفع لهم من ترك الكفار بلا جزية، ويرى ابن القيم «أن أهل الجزية إما أن يدخلوا الإسلام، وهذا أحب إلى الله من قتلهم، والمقصود هنا أن تكون كلمة الله هى العليا، ويكون الدين كله لله، وليس فى إيفائهم الجزية ما ينافى هذا المعنى، كما أن إبقاء أهل الكتاب بالجزية بين ظهور المسلمين لا ينافى كون كلمة الله هى العليا، وكون الدين كله لله، فإن من كون الدين كله لله إذلال الكفر وأهله وصغاره، وضرب الجزية على رؤوس أهله والرق على رقابهم فهذا من دين الله، ولا يناقض هذا إلا ترك الكفار على عزهم، وإقامة دينهم كما يحبون بحيث تكون لهم الشوكة والكلمة»[2] ونلاحظ أن الأحكام التى يتحدث عنها ابن القيم أنه يقول: أن هذا كله من دين الله، ولا يقول أن هذا فقه واجتهاد، بما يعنى أن أحكام الفقهاء كانت يعبر كأنها من دين الله، وأنها شريعة الله فى أرضه، وليس مجرد اجتهادات فقهية.

ويرى ابن القيم أن يستثنى الطفل والمرأة والشيخ والمريض من دفع الجزية، ولو مرض صاحب عمل فإنه يعفى من دفع الجزية فترة مرضه، والفقير المعدم كذلك يعفى من الجزية وفى حالة قدرته بعد ذلك تؤخذ منه، وكذلك لا جزية على العبد، وهذه القواعد تكشف عن رغبة الفقه فى أن يبدو عادلًا مع المهزومين الكفار الذين أذلهم انتصار المسلمين أصحاب دين الهداية عليهم.

وعلى الرغم من إعادة ابن القيم تكرار شروط العهدة العمرية حول عدم ضرب أهل الذمة للناقوس، وعدم رفع الصلبان فإنه يؤكد على ضرورة عدم رفع أهل الذمة

(١) المرجع نفسه، ص ١٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٩.

لبناء يجاوز بناء المسلمين، وبأن هذا الحق للإسلام كدين وليس للجار ويقول «إن المانعين من تعلية البناء جعلوا ذلك من حقوق الإسلام، واحتجوا بالحديث الذى يقول «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه» واحتجوا بأن فى ذلك إعلاء رتبة على المسلمين وأهل الذمة ممنوعون من ذلك»[1] ويرى ابن القيم بأن الفقهاء أفتوا بعدم وجود حق للشفعة لذمى، « فليس لذمى شفعة، إنما الشفعة لمسلم ولا شفعة لذمى، فالشفعة حق يختص بالعقار، فلا يساوى فيه الذمى المسلم، كالاستعلاء فى البنيان يوضحه أن الاستعلاء تصرف من هؤلاء فى ملكهم المختصين به، فإذا منع منه أحدهم فكيف يسلط على انتزاع ملك المسلم منه قهرًا، وهو ممنوع فى التصرف فى هوائه تصرفًا يستعلى فيه على المسلم»[2] ويبدو واضحًا مدى تمييز الفقه للمسلم على غير المسلم، لأن المسلم هو صاحب الدين الحق، وصاحب الهداية فى مقابل الذمى الكافر من وجهة نظرهم، فالمسلم له الحق فى التحكم فى الهواء، والتحكم فى البناء الذى يخص أهل الذمة، وأنا أتساءل أين مدونة الفقه هذه مما جاء فى القرآن والسنة؟وأين الأدلة على هذه الأحكام من قبل الكتاب والسنة؟ فقط ممارسات الصحابة أصبحت هى التشريع فيما يخص أحكام أهل الذمة، ولم ينص الكتاب ولا حتى السنة على الكثير فيما يخص أهل الذمة.

والغريب أن المسلمين يعتقدون أنهم متى فتحوا أرضًا أو بلدًا صاروا هم أصحاب الأرض، والأرض وما عليها ملكًا لهم، وصارت جزءًا من أرض الإسلام ودار الإسلام فى مقابل دار الكفر، وأصبح الذمى الذى يقطن فى دار الإسلام مجرد ضيف بعد أن كان قاطنها الأصلى قبل فتحها، ولذا يؤصل الفقه إلى تبعية الذمى للمسلمين فى دار الإسلام فيقول ابن القيم «الذمى تبع لنا فى الدار، وليس بأصل من أهل الدار، ولهذا عند الشافعى يؤدى الجزية أجرة لمكان السكنى، والتبسط فى دار الإسلام، ولهذا متى نقض العهد ألحق بمأمنه، وأخرج من دارنا، وألحق بداره، فهو فى دار الإسلام أجرى مجرى الساكن المنتفع لا مجرى الساكن الحقيقى»[3].

(١) المرجع نفسه، ص ٤٥٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢١١.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢١٢.

وباعتبار أهل الذمة ضيوف على أوطان المسلمين فلاحق لهم فى الوقف الخاص بأماكن عباداتهم «فالوقف على كنائسهم وبيعهم ومواضع كفرهم التى يقيمون فيها شعار الكفر لا يصح من كافر ولا مسلم، فإن ذلك أعظم الإعانة على الكفر والمساعدة والتقوية عليه، وذلك مناف لدين الله، وللإمام أن يستولى على ما وقَف على كل وقف على الكنيسة أو بيت نار أو بيعة»[1] ويلاحظ هنا أن ابن القيم يطالب بمصادرة أى وقف يخص دور العبادة لأهل الذمة لأن الإعانة على ملكيتهم للوقف مناف لدين الله، فهو يتحدث كوكيل عن دين الله فى الأرض، ويفتى موقعًا عن رب العالمين فى الأرض، وفى كل الأحوال فإن نقض أهل الذمة لما تم التعهد معهم ينبغى قتلهم، ومن زنى بمسلمة يقتل، ويستباح أموالهم، وتسبى ذريته.

وإمعانًا فى التمايز، ومزيدًا من الإذلال، وباسم حكم الفقه الموقع عليه الفقهاء نيابة عن الله فى الأرض يؤكد ابن القيم بضرورة «أن يمنع أهل الذمة من لبس العمامة والتعمم بها ذلك لأن العمائم تيجان العرب وعزها على سائر الأمم من سواها، ولبسها رسول الله ﷺ والصحابة من بعده، فهى لباس العرب قديمًا، ولباس رسول الله ﷺ والصحابة فهى لباس الإسلام»[2]، وهنا نتساءل هل ابن القيم يبحث عن تمايز المسلم أم تمايز العرب المسلمين على أهل الذمة؟

والغريب أن بعض الفقهاء اعتبر التعصب للعرب هو جزء من الإسلام، وأن التشبه بالعجم رذيلة، بل رأى الفقيه ابن تيمية «أن بغض جنس العرب ومعاداتهم كفر أو سبب للكفر، ومقتضاه أنهم أفضل من غيرهم، وأن محبتهم سبب قوة الإيمان، لأنه لو كان تحريم بغضهم كتحريم سائر الطوائف لم يكن ذلك سببًا لفراق الدين ولا لبغض الرسول»[3] هكذا نظر بعض الفقهاء إلى العرب على أنه سدنة الإسلام، ومنبع التقوى والإيمان، وذلك على الرغم من أن الحضارة الإسلامية فى جوانبها العلمية والإدارية قامت على جهود الأجناس الأخرى المغايرة للعرب وخاصة الفرس، بل إن أصول بعضهم كابن تيمية وغيره لا ترجع إلى أصول غير عربية بل إلى أصول أعجمية.

(١) المرجع نفسه، ص ٢١٧.
(٢) المرجع نفسه، ص ٥٠٩.
(٣) رائد السمهورى، مرجع سابق، ص ١٣٥.

وإذا نظرنا إلى تطور فقه أهل الذمة فى مدونات الفقه من المنظور التاريخى فإنه قد خضع لتطور أوضاع الدولة الإسلامية، فيمكن أن نقول بأنه فى لحظات قوة الجماعة الإسلامية كان هناك قدر من التسامح لم يكن معهودًا فى المرحلة المبكرة من تاريخ الإسلام حين كانت الجماعة المسلمة تشق طريقها فى بناء الدولة، فكانت ترغب فى تمايز المسلمين، واستعلائهم على بقية أهل الذمة باعتبارهم الجانب المنتصر الذى يفرض شروطه لنصرة هذه الجماعة ودينها، وكذلك فى مرحلة متأخرة من تاريخ الإسلام إبان المد الصليبى والمغولى على العالم الإسلامى كان تضخم فقه أهل الذمة هو نتاج الأزمة التى حلت بالمسلمين بما يعنى مزيدًا من التشدد فى أعمال الفقهاء فى تلك الفترة التاريخية، وهذا ما يعنى أن الفقه يتحرك تسامحًا أو تشددًا وفقًا لظروف جماعة المسلمين فى التاريخ، وفى علاقتها بالآخر سواء كانت متوترة أم متصالحة، ولذا ينبغى أن نعتبر فقه أحكام أهل الذمة مدونة تاريخية تعبر عن حاجات ومتطلبات الجماعة المسلمة فى فترات تاريخية محددة، وليست هى شريعة الله فى علاقة المسلمين بالنصارى، ولكن للأسف أن التيار السلفى فى العصر الحديث أصبح يرى أن مدونة الفقه السلفية والتاريخية المحافظة هى مدونة خارج حركة التاريخ ومتجاوزة له، ولهذا وجدنا أقطاب التوجهات السلفية والدينية المعاصرة يعيدون إنتاج هذه المدونة رغم تجاوز التاريخ لها، ويعيدون الدعوة إليها فى علاقة المسلم بالآخر الذمى، وهو ما يحدث تواترًا فى علاقة المسلمين بالمختلف دينيًا معهم، ومع ذلك ينبغى أن نسأل كيف نظر أهل الذمة إلى ممارسات المسلمين إليهم بناءً على فقه أهل الذمة فى تاريخهم السياسى؟

لقد اهتم يوحنا النقيوسى بفتح العرب لمصر فيصف ما فعله عمرو بن العاص فيقول «أمر بإلقاء القبض على القضاة الرومان، وتكبيل أيديهم وأفواههم بسلاسل من حديد، وأوتار خشبية، واغتصبت الأموال، وضاعف الضرائب المفروضة على الفلاحين، وكان يضطرهم أن يحضروا علف الخيل، كما أنه اقترف الكثير من أعمال العنف، وقد يكون حماس المسلمين الدينى سببًا فى ارتكاب بعض الأعمال العنيفة، فيقول بوحنا النقيوسى: وأنه عندما يدخل المسلمون المدن، ومعهم المصريون الذين

ارتدوا عن المسيحية كانوا يستولون على أملاك المسيحيين الفارين، ويسمون خدام المسيح أعداء الله»[1].

ومن جانب آخر يعرض الكُتاب المسيحيون لحجم الاضطهاد الذى تعرضوا له من الحكم الإسلامى، وخاصة فى عهد الحاكم بأمر الله بأنه فى عام (٣٩٩ هـ- ١٠٠٨م) فرض الحاكم بأمر الله قيودًا على الزى، ثم منع الأثرياء من النصارى من امتلاك العبيد، واستخدام المسلمين، وأصدر أمره فى نفس السنة بهدم كنائس القاهرة، ونهب كل ما فيها لما علم أن النصارى يطوفون خارج أسوار كنيسة القيامة بالقدس أثناء الاحتفالات الدينية، إذ بكى المسيحيون جميعهم، ولابد أن يكون هذا الإجراء أحد الأسباب المهمة لقيام الحروب الصليبية، وتقول الرواية أن الكاتب الذى نسخ هذا الأمر كان نصرانيًا، وأنه مات حزنًا بعد أيام قلائل»[2].

وفى عام ٤٠٠ هـ (١٠٠٩م) صدرت أوامر مشددة بإلغاء الأعياد المسيحية، ومنع الاحتفال بها فى أنحاء البلاد، وصودرت أوقاف الكنائس والأديرية لحساب بيت المال، ومنع ضرب النواقيس كما نزعت الصلبان من قباب الأجراس، ووصل الحال أنه طلب من النصارى أن يمحوا الوشم من أيديهم وأذرعتهم، وفى عام ٤٠٢/ ١٠١١ هـ شاءت إرادة الحاكم أن يعلق النصارى حول عنقهم صلبانًا من الخشب طول الصليب ذراع ووزنه خمسة أرطال، ونفذت مشيئة الحاكم بحذافيرها، وخاصة بالنسبة للموظفين الذين لم يتيسر الاستغناء عنهم لمضايقتهم، وفى ربيع عام (٤٠٣هـ- ١٠١٣م) صدر أمر بهدم وسلب كل الكنائس والأديرة الموجودة فى الأراضى المصرية بدون استثناء، وكان على كل موظف نيط بهذا العمل أن يتأكد من هدم الأبنية الموجودة فى المنطقة التابعة له هدمًا تامًا، ويقال أن عدد الكنائس والأديرة التى هدمت فى ذلك الحين بلغ ثلاثين ألفًا ومما زاد سوء ووحشية الرعاع والسوقة الذين ما لبثوا أن هبوا هبتهم ليحققوا إرادة مولاهم فمحوا الكنائس محوًا،

(١) جاك تاجر، أقباط ومسلمون فى مصر منذ الفتح العربى حتى عام ١٩١٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠١٦، ص ٦٠-٦١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٤.

ووصلت بهم ثورة الانتقام إلى نبش القبور، واستخراج عظام الموتى لاستعمالها وقودًا للحمامات[١].

وقد يحاول البعض أن يقلل من حجم الاضطهاد الذى تعرض له المسيحون فى عصر الحاكم بأمر الله بالقول بأنه كان مجنونًا، وأن قواه العقلية لم تكن سليمة، لكن ذلك لا يبرر لنا أن ما فرضه المسلمون على أهل الذمة فى أوطانهم التى فتوحها وبدا عدلًا بالنسبة للمسلمين حين تنظر إليه بمنظور المسيحى الكتابى يرى فيه قمة الظلم، والواقع أن ممارسات الحاكم بأمر الله وغيره هى مشتقه من مدونات الفقه الإسلامى فى علاقته بأهل الذمة، فهو لم يكن مجنونًا وفقط، ولكنه استند فى أعماله على فتاوى من الفقهاء.

ومن الغريب أن هذا المنتج الفقهى تجاه أهل الذمة لم يكن مجرد فقه تاريخى، ولكن كتب له الاستمرار إلى الآن، حيث نجد أن أقطاب الاتجاه السلفى المعاصر يسيرون على نفس النهج حيث يذهب ياسر برهامى إلى أن تهنئة النصارى بأعيادهم «لو تضمن إقرارًا بصحة اعتقاداتهم الباطلة فى الأعياد كاعتقاد النصارى فى موت المسيح وصلبه ـ وهو عندهم الرب ـ وهو يهنئهم معتقدًا صواب ذلك فلا شك فى كفره، ولو شاركهم من باب المجاراة أو من باب حسن العشرة فهذا رجل به جهل عظيم وضلال مبين، ولا شك أنه عظيمة من العظائم أو كبيرة من الكبائر»[٢].

ويستمر ياسر برهامى فى انتقاداته فيقول «كثير من الاتجاهات المنحرفة المنتسبة إلى العمل الإسلامى تبادر إلى مشاركة الكفار فى أعيادهم، وترسل وفودًا للتهنئة بأعياد الكفار، وتشهد ما يسمونه قداسًا ـ وهو ليس تطهيرًا ـ فأى دنس ونجس أعظم من الشرك بالله والاحتفال بموته وقيامه من الأموات ويسمونه قداسًا، والقداس هو الطهر أفيكون ذلك تطهيرًا أم تنجيسًا؟ فلا شك أن كل من حضر قد تنجس فلا يجوز إرسال الوفود لتهنئة الكفار بذلك أو بمظاهر الشرك التى يعلقونها»[٣].

(١) المرجع نفسه، ص ٥٢

(٢) ياسر برهامى، المنة فى شرح عقائد أهل السنة، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٩، ص ٢٠٠٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٠٦.

ويرى برهامى بضرورة التبرء من هؤلاء، وأن البراء هو البغض والخذلان والمخالفة والمعاداة، وترك التشبه ونحو ذلك، ويرى برهامى أنه «لا يجوز لمسلم أن يتخذ صديقًا كافرًا، ولا خليلًا كافرًا، بل ولا فاسقًا، فإن مصاحبتهم أعظم أسباب الشر»[1].

ومن ثم فعلى الرغم من الطابع التاريخى لمدونة الفقه الخاصة بأهل الذمة فإن أعلام السلفية المعاصرين يعيدون إنتاج نفس الأحكام القديمة، وكأن الزمن لا يتغير، والتاريخ لا يتحرك، وإعادة الدعوة لهذا الفقه معناه توتر العلاقة بين المسلمين وبين أهل الكتاب فى الوطن الواحد الذى يعيشون فيه، فلم يسع أعلام الاتجاه السلفى إلى إعادة تجديد الفقه وفقًا للواقع الجديد الذى يعيش فيه المسلمون مع أهل الذمة، ولم يصبح الإسلام الآن صاحب الشوكة فى العالم، وانتشار هذا المنتج الفقهى يثير التوتر فى العلاقات بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب، ويقدم صورة سيئة عن عدم تسامح الإسلام.

(١) المرجع نفسه، ص ١٩٢.

رابعًا: الفقه: موقفه من المرتد إلى الآخر المغاير فى المذهب

إذا كان علم الكلام قد دون مدى الصراع بين الفرق الإسلامية حول صورة الإله، ومدى اختلاف هذه الفرق حول طبيعة الحاكم واختياره، فإن هذا الصراع حول صورة الإله قد انعكس فى المدونات الفقهية لكل فرقة، وفى موقفها من الآخر المغاير لها فى المذهب، وإن اتفق معها فى الانتماء للإسلام، حيث اتخذ الفقه موقفًا حادًا من الطوائف التى حاورها علم الكلام، حيث تم النظر إلى الماديين على أنهم كفرة، وهى الطائفة التى ينبغى قتالها بأمر القرآن ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ ﴾، وأما الثنوية فيقول الغزالى: «أما القول بإلهين فكفر صريح لا يتوقف فيه»[1] وقد حددنا موقف الفقه فيما سبق من أهل الذمة من اليهود والمسيحيين.

والواقع أن كل فرقة من الفرق الإسلامية قامت بتكفير الفرق الأخرى المغايرة لها وإصدار الأحسكام عليها بالكفر والخروج من الدين، ولكن نبدأ ببيان الأحكام الخاصة بالمرتد عن الدين، حيث يرى الإمام مالك فى حكم المرتد «إن شاء الإمام أخر المرتد ثلاثًا إن طمع فى توبته، أو سأله ذلك المرتد، وإن لم يطمع فى ذلك ولم يسأله فقتله فلا بأس بذلك عليه كله»[2] ولاشك أن المرتد الذى يعتنق الإسلام، وينظر إليه على أنه دخل أرض الشرف والهداية، وأن ردّته تعدّ بمثابة فسخ عقد مع الجماعة المسلمة، وأنه حين يخل به فما على الجماعة إلا أن تقتله، وهذا ما حدث فى حروب الردة، وذلك خشية على وحدة الجماعة المسلمة من التفكك، وذلك رغم أن

(١) الغزالى، الرد على الباطنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧ ص ١٨٥.
(٢) مالك بن أنس، الموطأ، ص ٢١٣.

هناك بعض الآيات تمنح حق الاعتقاد مثل قوله ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ و﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾.

وكذلك فإن حكم الزنديق الذى يؤمن بالإسلام فى الظاهر، ولكنه يؤمن بالثنوية أو أى ملة أخرى ويَظهر هذا فى كلامه، فحكم الزنديق حكم المرتد لا يفارقه فى شىء أصلًا، وإنما يبقى النظر فى أولاد المرتدين، وقد قيل فيهم: إنهم تبع لهم فى الردة كأولاد الكفار من أهل الحرب وأهل الذمة، وعلى هذا فإن بلغ طولب بالإسلام وإلا قتل، ولا تقبل منه الجزية ولا الرق[1] ولقد كانت الدولة العباسية تقتص من كل الشعراء الثنوية الذين يصيغون زندقتهم فى الشعر، ولا يدارون هذه الزندقة.

ولقد أفتى الإمام الغزالى بأن الباطنية مرتدون عن الإسلام، ويرى أنه «ليس على الحاكم أن يتخير فى حق المرتد ولا سبيل إلى استرفاقهم، ولا إلى قبول الجزية منهم، ولا إلى المن والفداء، وإنما الواجب قتلهم وتطهير وجه الأرض منهم، هذا حكم الذين يحكم بكفرهم من الباطنية، وليس يخفى جواز قتلهم، بل نغتالهم ونسفك دمهم، وحين سئل الغزالى هل نقتل صبيان الباطنية ونساءهم؟ قال أما الصبيان فإنه لا يؤاخذ الصبى، وأما النسوان فإنا نقتلهم مهما صرحنا بالاعتقاد الذى هو كفر على مقتضى ما قررناه، فإن المرتدة مقتولة عندنا بعموم قوله ﷺ من بدل دينه فاقتلوه» البخارى ٣٦٩»[2].

ويرى الغزالى أن أموال هؤلاء المرتدين ترد إلى بيت المال، ويحرم نكاح الباطنية وذبيحتهم فيقول «ويتصل بتحريم المناكحة تحريم الذبائح، فلا تحل ذبيحة واحدة منهم كما لا تحل ذبيحة المرتد والزنديق، فإن الذبيحة والمناكحة تتحاذيان، فهما محرمتان فى حق سائر أصناف الكفار لا اليهود والنصارى لأن ذلك تحقيق فى حقهم لأنهم أهل كتاب أنزله الله تعالى على نبى صادق ظاهر الصدق مشهور الكتاب»[3].

إن موقف الغزالى من تكفير الباطنية كان شديد الحدة، لأنه رآهم يقدمون تفسيرًا

(١) الغزالى الرد على الباطنية، ص ١٩٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٨٥

باطنيًا للإسلام يتعارض من التفسير السنى الذى يدافع عنه، ومع ذلك فإن الغزالى لم يكفر كل الباطنية والشيعة، فيقول «لو اعتقد الباطنية والشيعة فسق أبى بكر وعمر وطائفة من الصحابة فلما يعتقد كفرهم، وهل تحكمون بكفره؟ قال: لا نحكم بكفره، ونحن نعلم أن الله تعالى لم يوجب على من قذف محصنًا بالزنا إلا ثمانين جلده، ونعلم أن هذا الحكم يشتمل الخلق ويعمهم على وتيرة واحدة»[١].

ومن جانب آخر فقد رأى الغزالى أن من يعتقد بأن على ونسله هو المستحق للخلافة، وأن الإمام لديهم معصوم عن الخطأ والزلل، ولكنه لا يستحيل سفك دماء المسلمين، ولا يعتقد بكفر أهل السنة، ويعتقد بأنهم أهل بغى زالت بصائرهم عن الحق، يرى فيهم الغزالى «أن هذا الشخص لا يستباح سفك دمه، ولا يحكم بكفره لهذه الأقاويل، بل يحكم بكونه ضالًا مبتدعًا، فيزجر عن ضلاله وبدعته بما يقتضيه رأى الإمام فأما أن يحكم بكفره ويستباح دمه بهذه المقالات فلا»[٢] فالغزالى لا يكفر من الشيعة من لا يكفر السنة، ولا يستبيح دماءهم، حتى لو كان معتقد فى عصمة الإمام.

ولكن الغالب على التراث الفقهى لأهل السنة هو تكفير الشيعة «فقد قال مالك بن أنس: أهل الأهواء كلهم كفار، وأسوأهم الروافض، وكذلك كفرهم الشافعى لأنهم يبغضون الصحابة موافقًا ما ذهب إليه مالك بن أنس، وأما الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) فقال ليست الرافضة من الإسلام فى شىء، وفى رواية أخرى أنه كفر من تبرأ من الصحابة، وسب عائشة أم المؤمنين أو رماها بما قد برأها الله منه»[٣].

وذهب كذلك فقيه الحنابلة أبو حامد البغدادى ت (٤٠٣ هـ) إلى كفر الرافضة ضمن تكفيره للخوارج والقدرية، وغيرهم من الطوائف المذهبية، وكذلك ذهب ابن حزم الأندلسى ت (٤٥٦هـ) إلى أن: الرافضة ليسوا من المسلمين، وهم طائفة تجرى مجرى اليهود والنصارى فى الكذب والكفر[٤].

(١) المرجع نفسه، ص ١٨١.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٩.
(٣) خالد علال كبير، التعصب المذهبى فى التاريخ الإسلامى، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١٥ ص ١٥٥.
(٤) المرجع نفسه، ص ٥٦.

وإذا كان الغزالى يكفر غلاة الرافضة من الباطنية، ويتسامح مع البعض الآخر فقد كفرهم معظم أئمة السلف الأربعة بل أخرجهم البعض من زمرة الإسلام فإن ابن تيمية فى فتاويه يتجاوز كل الحدود فى موقفه من الشيعة بكل طوائفها، ومن الباطنية، فيذهب فى مقتل الحلاج «الحلاج قتل على الزندقة التى ثبتت عليه بإقراره وبغير إقراره، الأمر الذى ثبت عليه بما يوجب القتل باتفاق المسلمين، ومن قال قتل بغير حق إما منافق أو ملحد، وإما جاهل أو ضال، والذى قتل به ما استفاض عنه أنواع الكفر، وبعضه يوجب قتله، فضلًا عن جميعه، ولم يكن من أولياء الله المتقين، بل كانت عبارات ورياضات ومجاهدات بعضها شيطانى وبعضها نفسانى، وبعضها موافق للشريعة من وجه دون وجه، فلبس الحق بالباطل»[1].

ولقد كانت فتوى ابن تيمية فى الزنادقة هى ما ينطبق على الحلاج ـ من وجهة نظره ـ لأنه كان صاحب تأويل باطنى منحل للإسلام، وابن تيمية يؤيد قتل الزنديق حتى لو أظهر توبته فيقول «والعلماء لهم قولان فى الزنديق إذا أظهر توبته، هل تقبل توبته فلا يقتل أم يقتل، لأنه لا يعلم صدقه، فإنه مازال يظهر ذلك، فأفتى طائفة بأنه يستتاب فلا يقتل، وأفتى الأكثرون بأنه يقتل وإن أظهر التوبة، فإن كان صادقًا فى توبته نفعه ذلك عند الله، وقتل فى الدنيا وكان الحد تطهيرًا له، كما لو تاب الزانى والسارق بعد أن يرفعوا إلى الإمام فإنه لابد من إقامة الحد عليهم، فإنهم إن كانوا صادقين كان قتلهم كفارة لهم، ومن كان كاذبًا كان قتله عقوبة له»[2] فكان ابن تيمية يرى أن أصحاب دعوى العلم الباطن زنادقة ومنافقون، وأنهم لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا اليوم الآخر، وأن هذا العلم الباطن الذى مضمونه أن للكتب الإلهية بواطن تخالف المعلوم عند المؤمنين فى الأوامر والنواهى والأخبار، ولا شك أن هذا حكم جائر لابن تيمية، ولذا كان الصراع بين أهل الظاهر (أهل الفقه) وأهل الباطن (الصوفية) كبير فى حضارة الإسلام.

ويكفر ابن تيمية الطائفة الإسماعيلية الشيعية، ويوصمهم بعقائد لا تخصهم حتى يحمل عليهم بالكفر فيقول: «أن الإسماعيليين أتباع إسماعيل بن جعفر، الذين

(١) ابن تيمية، قتال أهل البغى، مجموع الفتاوى، مجلد ٣٥، ص ١١٨.
(٢) ابن تيمية، قتال أهل البغى الفتاوى، مجلد ٣٥، ص ١١٠.

يقولون إنهم معصومون، وأنهم أصحاب العلم الباطن كقولهم «الصلاة» معرفة أسرارنا، لا هذه الصلوات ذات الركوع، والسجود، والقراءة، و«الصيام» كتمان أسرار ليس هو الإمساك عن الأكل والشراب والنكاح، و«الحج» زيارة شيوخنا والمقدسين، وأمثال ذلك، وهؤلاء المدعون للباطل لا يوجبون هذه العبادات، ولا يحرمون هذه المحرمات، بل يستحلون الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونكاح الأمهات والبنات، وغير ذلك من المنكرات، ومعلوم أن هؤلاء أكفر من اليهود والنصارى»[1].

ويرى ابن تيمية أن الطائفة الإسماعيلية دخلت الإسلام من باب التشيع، وذلك لأن الشيعة من أجهل الطوائف، وأضعفها عقلًا وعلمًا، وأبعدها عن دين الإسلام علمًا وعملًا، ولهذا دخلت الزندقة على الإسلام من باب المتشيعة، ولذا يتخذ منهم موقفًا حادًا، ويطالب بعداوتهم لأنهم أشد كفرًا من اليهود والنصارى لديه فيقول: «إن عداوة هؤلاء المعادين للإسلام الذى بعث به رسوله أعظم من عداوة التتار، وأن علم الباطن الذى كانوا يدعون حقيقته هو إبطال الرسالة التى بعث بها محمدًا، بل إبطال جميع الرسائل، وأنهم لا يقرون ما جاء به الرسول عن الله، ولا من خبره، ولا من أمره، وأن لهم قصدًا مؤكدًا فى إبطال دعوته ولفساد مقتله، وقتل خاصته، واتباع عترته، وأنهم فى معاداة الإسلام بل وسائر الملل أعظم من معاداة اليهود والنصارى، لأن اليهود والنصارى يقرون بأصل الجُمل التى جاء بها الرسل كإثبات الصانع، والرسل، والشرائع واليوم الآخر»[2].

ويكفر ابن تيمية أقطاب حركة القرامطة الحركة باطنية، ويراهم أيضًا أكفر من اليهود والنصارى، وأنهم خطر على الإسلام «إن القرامطة هم فى الباطن، والحقيقة أكفر من اليهود والنصارى، وأما فى الظاهر فيدعون الإسلام، بل وإيصال النسب إلى العترة النبوية، وعلم الباطن الذى لا يوجد إلا عند الأنبياء والأولياء، وإن إمامهم معصوم، فهم فى الظاهر أعظم الناس دعوى بحقائق الإيمان، وفى الباطن أكفر الناس بالرحمن، بمنزلة من ادعى النبوة من الكذابين»[3] وعلى الرغم من أن الفقه الذى

(١) المرجع نفسه، مجلد ٣٥، ص ١٣٣.
(٢) المرجع نفسه، مجلد ٣٥، ص ١٤١.
(٣) المرجع نفسه، مجلد ٣٥، ص ١٤٣.

ينتمى إليه ابن تيمية يحكم على الناس بالظاهر إلا أن ابن تيمية فى تكفير الباطنية يبرز عقائدهم الباطنية، ويحكم عليها بالكفر، وليس كل ما يدعيه ابن تيمية على الباطنية من آراء بصحيح، ولكنه يزيد فى اتهاماتهم حتى يقيم عليهم دعوى الكفر، ويخرجهم من الإسلام، ويرى أن ضرر هؤلاء الباطنية على الإسلام يجاوز ضرر أهل الكتاب كاليهود والنصارى، وهم أعظم من كفار التتار والصليبين، لأن هؤلاء يتظاهرون عند جهال المسلمين بالتشيع، وموالاة أهل البيت، وهم لا يؤمنون بالله ولا برسوله.

وعلى نفس الخطى يكفر ابن تيمية الدروز النصيرية وهى فرقة شيعية، ويرى أن هؤلاء كفار باتفاق المسلمين حتى لو أظهروا الشهادتين، فهم كفار مرتدون عن دين الإسلام، وليسوا يهودًا أو نصارى، ولذا لا يحل أكل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم، بل يصل ابن تيمية إلى القول بأن من شك فى كفر هؤلاء فهو كافر مثلهم فيقول: «كفر هؤلاء مما لا يختلف فيه المسلمون، بل من شك فى كفرهم فهو كافر مثلهم لا هم بمنزلة أهل الكتاب ولا المشركين، بل هم الكفرة الضالون فلا يباح أكل طعامهم، وتُسبى نساؤهم، وتؤخذ أموالهم فهم زنادقة مرتدون لا تقبل توبتهم، بل يقتلون أينما ثقفوا، ويلعنون كما وصفوا. ويجب قتل علمائهم وصلحائهم لئلا يضلوا غيرهم، ويحرم النوم معهم فى بيوتهم، ورفقتهم، والمشى معهم، وتشييع جنائزهم إذا علم موتها، ويحرم على ولاة أمور المسلمين إضاعة ما أمر الله من إقامة الحدود عليهم بأى شىء يراه المقيم لا المقام عليه»[1] بهذه الروح العدائية يُقيم ابن تيمية أحكام التكفير على معظم طوائف الشيعة، ويُطالب بقتل علمائهم لأنهم رؤوس الفساد فى نشر دعوتهم، ويبرر الحكم الشرعى فيهم بأن على ولى الأمر قتلهم والتخلص منهم بأى صورة كانت، فليس عليه مسئولية فى إقامة حد الله الذى يبرره له ابن تيمية بهذه الفتاوى الحادة.

ويؤكد ابن تيمية على أن هذه الفرق الإسلامية لا يجوز دفنهم فى مقابر المسلمين، ولا يصلى على من مات منهم باعتبارهم مشركين، وأن قتلهم والتخلص منهم بإقامة الحدود عليهم كمرتدين هو أعظم الطاعات والواجبات فيقول: «ولا ريب أن جهاد

(١) المرجع نفسه، مجلد ٣٥، ص ١٦٢.

هؤلاء فى إقامة الحدود عليهم من أعظم الطاعات وأكبر الواجبات، وهو أفضل من جهاد من لا يقاتل المسلمين من المشركين وأهل الكتاب، فإن جهاد هؤلاء من جنس جهاد المرتدين، والصديق وسائر الصحابة بدأوا بجهاد المرتدين من قبل جهاد الكفار من أهل الكتاب، فإن جهاد هؤلاء حفظ لما فتح من بلاد المسلمين»[1] وهنا نجد مدى حرص ابن تيمية على ما يسمى بوحدة الجماعة المسلمة التى ثلم عراها الشيعة كما يعتقد، وأن تصور المسلمين للإله ينبغى أن يتبع أهل السنة.

ويبدو أهمية البعد السياسى حاضرًا فى فتاوى ابن تيمية فى حرصه على وحدة الجماعة المسلمة التى تحللت وضعفت بفعل التاريخ، وانتصر عليها الصليبيون والتتار، وكان يُحمل التشيع مسئولية تحلل الجماعة المسلمة فيقول ابن تيمية عنهم: «هؤلاء أشد الناس حرصًا على تفريق جماعة المسلمين، فإنهم لا يقرون لولى بطاعة، سواء أكان عدلًا أم فاسقًا، ولا يطيعونه فى طاعة، ولا فى غيرها، بل أعظم أصولهم عندهم التكفير واللعن والسب لخيار ولاة الأمور كالخلفاء الراشدين، والعلماء المسلمين ومشايخهم لاعتقادهم أن كل من لم يؤمن بالإمام المعصوم لا وجود له، وما آمن بالله ورسوله»[2].

والواقع أن تكفير ابن تيمية لباطنية الفرق الشيعية قد رافق بدرجة أقل تكفير المتصوفة القائلين بالاتحاد والحلول، فإن من يجرى وراء علماء التشيع زنادقة جهلة مرتدون لأنهم يناصرون الباطل تمامًا «كما أنهم بمنزلة أتباع الاتحادية للذين يوالونهم ويعظمونهم وينصرونهم، ولا يعرفون حقيقة قولهم فى وحدة الوجود، فمن كان مسلمًا فى الباطن وهو جاهل معظم قول ابن عربى وابن سبعين وابن الفارض، وأمثالهم من أهل الاتحاد فهو منهم، وكذا من كان معظمًا مذهب الحلول والاتحاد، ولكن الرافضة أكفر من الاتحادية بكثير»[3] ولاشك أن هجوم ابن تيمية على رموز التشيع وعلمائه إنما هو رغبة منه فى استخدام سلطة الفقه فى حصار هذه الاتجاهات التى يرى أنها قد أفسدت عقائد الإسلام كما يتصور تياره السلفى، كما أن هذه

(١) المرجع نفسه، مجلد ٣٥، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٢) ابن تيمية، الفقه والجهاد، مجموع الفتاوى، مجلد ٢٨، ص ٤٨٥ ـ ٤٨٩.

(٣) ابن تيمية، فتاوى أهل البغى، مجموع الفتاوى مجلد ٣٥، ص ١٤٤.

الاتجاهات هى التى فرقت المسلمين شيعًا وشوهت عقائد الإسلام فما كان منه إلا استخدام الفتوى والفقه فى حصارهم.

وقد يرد فقهاء السنة بأن دعاوى التكفير التى دونها الفقه الإسلامى بالنسبة للتشيع إنما هى ردّ على فتاواهم الشيعية بتكفير أهل السنة، فكان الشيعة يكفرون أهل السنة، على ما ذكره إمام الشيعة الاثنى عشرية وثقتهم محمد بن يعقوب الكلينى (ت ٣٢٩) فى كتابه الكافى ـ الأصول ـ حيث نصّ صراحة على أن الناس أى كل المسلمين ارتدوا بعد رسول الله ﷺ، وأكد على كفر من لم يؤمن بأئمة الشيعة الإثنى عشرية»[١] وبنفس لغة ابن تيمية يردد أحد الشيعة المعاصرين بنفس ألفاظ ابن تيمية تجاه التشيع فى وصم أهل السنة، فقد «صرح الكاتب الشيعى المعاصر محسن المعلم فى كتابه «النصب والنواصب»: أن الشيعة الإمامية ـ يقعد الاثنى عشرية ـ أجمعت على أن الناصبى ـ أى السنى ـ حكمه حكم الكافر من حيث الاعتقاد، وهو أى الناصبى فى حكم الكافرين من حيث النجاسة، وإن كان مظهرًا للشهادتين، ونقل عن عالمهم الصدر أن النواصب كفار، ونقل عن أحد علمائهم أنه قال: الناصبى شر من اليهودى والنصرانى، وهو أنجس من الكلب»[٢].

ويمكن القول بأن الخلاف المذهبى فى العقائد والسياسة، قد انتقل فى مجال الفقه إلى التكفير وفتاوى التكفير المتبادلة، فالخلاف اللاهوتى العقائدى لايتحمل مسئولية كل الصراع المذهبى، إلا أن الفقه عمق للصراع والخلاف، وفتاوى التكفير المتبادلة، وصار كل فريق يرى أن اليهود والنصارى أقرب إليه من أصحاب المذهب الآخر، وقد امتد هذا الصراع حول الله وباسمه فى حياتنا المعاصرة، حين واجه حزب الله اليهود فى عام ٢٠٠٦ فى معركة كبيرة حيث خرج علينا أصحاب التوجهات السلفية أتباع ابن تيمية يقولون بأن لا ينبغى مساندة حزب الله الشيعى لأن أخطر على الإسلام من اليهود والنصارى، ولذا يمكن القول أن تركه الفقه التى رسخت للصراع والتكفير المتبادل فى الذاكرة الإسلامية مازالت حاضرة معنا فى حياتنا المعاصرة، وأن فتاوى التكفير بين أهل الدين الواحد مع اختلاف الفرق مازالت فاعلة فى حياتنا المعاصرة،

(١) خالد علال كبير، التعصب الذهنى، ص ٥٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ٥٥.

ولم يبحث أصحاب هذه الفرق عن مناطق للالتقاء بينهم، وإمكانية التعايش، ومازال الغرب يلعب على الخلاف السنى الشيعى فى تأجيج حدة الصراع بين المسلمين، مستندًا إلى الخلافات التى أرسى الفقه دعائمها فى إخراج كل فرقة للأخرى من الإسلام، ورؤية كل منهما بأن أهل الكتاب من اليهود والنصارى أقرب إليها من الآخر، ولاشك بأن ذلك إنما يرسى لصناعة الخوف التى بدأت فى علم الكلام وأرسى الفقه دعائمها بالفتوى، فلم يكن أصحاب كل فرقة يسعون إلى التعايش بقدر حرصهم على ملكية حقيقة الإله، وحقيقة الدين، وأن الآخر صاحب التفسير المغلوط للإسلام، وهذا الصراع المذهبى حول العقيدة أخرج العقيدة من كونها طريقًا إلى محبة الله إلى كونها طريقاً إلى صناعة الخوف باسم الله، وحقيقة الأمر أن الخلاف السياسى حول رؤية الشيعة بأن الإمام المعصوم يكون من أهل البيت فى حين أن السنة ترى أن الأمر بالاختيار، هو الخلاف الأصيل بين الطرفين، ليس الخلاف العقائدى.

ويستمر ميراث التكفير فى الفقه عند ابن تيمية وغيره من فقهاء السنة، فابن تيمية يرى أن المضاد للسنى عند العوام هى الشيعى الرافضى، وهو أشد كفرًا من أى مذهب آخر، ومع ذلك تم تكفير الخوارج أيضًا، كتكفير تالى للتشيع، فيرى الإمام مالك: «أن الخوارج خرجوا على الجماعة، ولا ينبغى إلا لزوم الجماعة، فمن حمل السلاح على المسلمين فاعترضهم به لقتلهم، فمن قتله فلا شىء عليه لأنه أحل دمه باعتراض الناس بسيفه»[1] فالإمام مالك يشترط رفع الخارجى السيف على المسلمين حتى يتم قتله، ويحدد أسباب ذلك بأنه خرج على جماعة المسلمين بالسيف.

وبالمقابل فإن ابن تيمية يرى أن الخوارج أقل شرًا من الشيعة لأن مبدأهم أسسه الزنديق عبد الله بن سبأ الذى أظهر الإسلام وأبطن اليهودية، وطلب أن يفسر الإسلام كما فعل بولس النصرانى الذى كان يهوديًا فى إفساد دين النصارى «ومذهب الرافضة شر من مذهب الخوارج، فإن الخوارج غايتهم تكفير عثمان وعلى وشيعتهما، والرافضة تكفر أبا بكر وعمر وعثمان وجمهور السابقين الأولين، وتجحد من سنة رسول الله ﷺ أعظم مما جحد به الخوارج، وفيهم من الكذب والافتراء ما ليس من

(١) مالك بن أنس، الموطأ، ص ٢٨٢.

الخوارج، وفيهم من معاونة الكفار على المسلمين ما ليس فى الخوارج»[١] فابن تيمية يرى أن الروافض أعظم خروجًا على الدين من الخوارج.

ولكن هل قول ابن تيمية بأن الخوارج أقل حدة فى الكفر من الشيعة معناه أن الخوارج لم يخرجوا من ملة الإسلام؟ الإجابة لا فإن ابن تيمية يجمع الأحاديث والروايات التى تكفر الخوارج أيضًا، ويكرر حديث الفرقة المارقة عن الرسول فيقول «وأما الخوارج ففى الصحيحين عن على بن أبى طالب، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول سيخرج فى آخر الزمان حدثاء الأسقان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البرية، فإينما لقيتوهم فاقتلوهم، فإن فى قتلهم أجرًا لمن قتلهم يوم القيامة»[٢].

ويرى ابن تيمة كذلك رواية أخرى عن الإمام أحمد فى قتل الخوارج يقول «أن الإمام أحمد نقل حديث بشأن الخوارج صحيح فى قول رسول الله ﷺ يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، وقراءته مع قراءتهم، يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية، أينما لقيتموهم فاقتلوهم، فإن فى قتلهم أجرًا عند الله يوم القيامة: «لئن أدركتهم لأقتلهم قتل عاد»[٣].

وإذا كان ابن تيمية يتحدث عن كفر الخوارج والشيعة بالمطلق وليس بالمتعين حول أشخاص محددين، بما يعنى أن الكفر هو الخروج عن الاعتقاد الصحيح للعقيدة التى اختطها الفقهاء والاتجاه السلفى، فإن ذلك لا يعنى أن ابن تيمية لم يستخدم التفكير بالمتعين للأشخاص، حيث كفر الحلاج، وأعلام وحدة الوجود مثل ابن عربى، وأعلام الباطنية والتشيع، ويقر ابن تيمية بقتل أهل الضلال وإن لم يكفرهم أحدًا فيقول «وأما قتل من أظهر الإسلام وأبطن كفرًا، وهو المنافق الذى تسميه الفقهاء «الزنديق»، فأكثر الفقهاء على أنه يقتل وإن تاب كما هو مذهب مالك، وأحمد فى أظهر الروايتين عنه، ومن كان داعيًا منهم إلى الضلال ولا يكف شره إلا بقتله قتل أيضًا وإن أظهر التوبة، وإن لم يحكم بكفره كأئمة الرافضة الذين يضلون الناس كما قتل المسلمون غيلان القدرى، والجعد بن درهم، وأمثالهم من الدعاة، فهذا الدجال يقتل مطلقًا»[٤].

(١) ابن تيمية، الفقه والجهاد، مجموع الفتوى مجلد ٢٨، ص ٥٢٧.
(٢) المرجع نفسه، مجلد ٢٨، ص ٥١٦.
(٣) المرجع نفسه، مجلد ٢٨، ص ٥١٢.
(٤) المرجع نفسه، مجلد ٢٨، ص ٥٥.

خامسًا: الفقه فى رياح الحداثة

مع مطلع العصور الحديثة، وفى القرن الثامن عشر تقدمت أوربا فى كافة المجالات، وطرحت مشروعها للحداثة كمشروع كونى، وقد ظهر أمامه مدى عجز البناء التقليدى للمجتمع المسلم فى مسايرة تقدم هذه الحداثة، وبدأ انتقال آثار الحداثة إلى العالم الإسلامى فى كافة المجالات مع القرن الثامن عشر، وهو ما طرح العديد من الأسئلة عن كيفية تلقى الفقه للحداثة، فإذا كان الفقه يسيطر على حركة الاجتماع البشرى فى حضارة الإسلام من حيث التشريع فإن القفه وقف فى حيرة إزاء منتجات الحداثة، فهو فى الأغلب الأعم كان ينظر إليها على أنها منتجات حضارة كافرة، وكان يقيمها من منطلق الحلال والحرام، ومن هذا المنطق يمكن أن ننظر لموقف مُشرعى الله على الأرض، وكيف تلقوا منتجات الحداثة؟، وكيف حكموا عليها؟ وهل استطاع الفقه أن يساير تقدم العصر أم أن الفقه ظل يرسخ لأحكام الفقه القديم فى مواجهة مع التقدم الحداثى؟

إن الصراع بين الفقه والحداثة هو صراع بين الفقهاء الذين يملكون حركة التشريع والفتوى فى مواجهة تطور حركة الاجتماع السريعة التى أحدثتها منتجات الحداثة فى كافة المجالات فهل يستطيع الفقهاء أن يسجنوا تطور حركة الاجتماع لصالح سيطرة الروحى على الزمنى، أم أن الاجتماع البشرى ظل راغبًا فى تحرير نفسه من سلطة الفقهاء ليخلق قوانينه وتشريعاته الخاصة بعيدًا عن سلطة الفقه، ولتفرض الحداثة سطوتها على الواقع بما تملكه من تقديم المنافع والمصالح المتطورة للإنسان والبشرية.

وإذًا ننطلق من دخول الحداثة إلى الدولة العثمانية التى كانت محكومة بالشكل التقليدى للدولة الإسلامية، وإن كان لها طابعها الخاص «كان السلطان هو رأس السلطة المدنية والدينية، ولقد أعطى لقب الخليفة فى مناسبات مختلفة، لكن العثمانيين أوجدوا مع ذلك منصبًا جديدًا هو منصب شيخ الإسلام، وكان نفوذه يعادل منصب الوزير الأعظم الذى يأتى مباشرة بعد السلطان من حيث التراتب الهرمى، وكان النفوذ الفعلى لشيخ الإسلام يتسع ويضيق تبعًا للأحوال، لأن السلطان هو الذى يتولى تعيينه، ومع ذلك فعند التئام الظروف كانت فتواه كافية لإقالة السلطان»[1] كان منصب شيخ الإسلام (المفتى الأكبر) هو رمز لوحدة الجماعة المسلمة بما يملكه من سلطة على المسلمين فى كافة أرجاء الحكم العثمانى، حيث كان الدين هو أداة الوحدة للشعوب التى تقع تحت لوائها، وكان لشيخ الإسلام الكثير من الفتاوى التى تعضد استمرار السياسة العثمانية فحين نقض بعض أمراء المماليك، وهم إبراهيم باشا ومراد باشا لاتفاقهما مع حسن باشا الجزائرلى حاكم مصر، دعا والى مصر عابدى باشا الوالى العثمانى شيخ الأزهر الشيخ أحمد العروس عام ١٧٨٨، وقال له إن لديه فتوى من شيخ الإسلام فى استانبول بجواز قتال الأمراء المماليك العصاة والمعتصمين بالصعيد، وطلب الباشا من الشيخ العروسى أنه يريد فتوى على غرارها يصدرها علماء الأزهر، ويخرج بمقتضاها لمحاربتهم بازلًا أمواله وروحه فى سبيل القضاء عليهم، وهنا عقد علماء الأزهر برئاسة الشيخ العروسى بعد يومين وأصدروا الفتوى بأنه يجوز قتلهم ويجب على كل مسلم المساعدة[2]، وكانت السياسة العثمانية تتخذ من فتاوى الفقهاء وسيلة للدفع والسيطرة ومحاربة أعدائها، ولذا كان يستشار شيخ الإسلام ورجال الدين والفقهاء فى العديد من المسائل التى تخص المجتمع، وتخص دخول الحداثة بعد ذلك.

وإذا انتقلنا لتعامل الفقه مع منتجات الحداثة فى العصر الحديث، نجد كيف كان الفقه معيقًا لفترات من الزمن لمسألة تأصيل الحداثة فى العالم الإسلامى، وتأخير

(١) خالد زيادة، المسلمون والحداثة الأوربية، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١٣ ص ٣٤.

(٢) عبد العزيز الشناوى، الأزهر جامعًا وجامعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٢١٥.

تأصيلها فى حركة الاجتماع، فحين جاء اليهود هاربين من أسبانيا بسبب محاكم التفتيش إلى استانبول قابلوا السلطان بايزيد الثانى عام ١٤٩٤م، وطلبوا منه الترخيص لهم بطبع الكتب اليهودية بالمطبعة التى أحضروها معهم، فعاد السلطان بايزيد إلى شيخ الإسلام ليفتيه، فأفتى شيخ الإسلام بتحريم المطبعة لأنها سوف تؤدى إلى تحريف القرآن والعلوم الشرعية، وكانوا يفضلون الكتب المخطوطة على الكتب المطبوعة، وقد أدت هذه الفتوى إلى تأخير دخول المطبعة إلى الدولة العثمانية أكثر من قرن ونصف، وفى عام ١٥٥٩م سمح سليمان القانونى لليهود بطباعة ترجمة التوراة إلى العربية التى قام بها سعيد الفيومى المصرى، وهو أول كتاب طبع فى الدولة العثمانية، ولم يسمح للمسلمين فى أرجاء الدولة العثمانية باستخدام المطبعة.

وحين هزمت الدولة العثمانية فى معركة كارلوتيز ١٦٩٩ فقدت أراضى شاسعة من أجزائها مثل المجر وسلوفونيا، وكرواتيا، وكانت هذه الهزيمة كاشفة لعجز الدولة العثمانية، وتخلفها مما كان له نتائج كبيرة فى رغبة السياسيين فى الارتقاء بالدولة العثمانية على مستوى التحديث، وكان من نتائج ذلك ابتعاث سفراء من الدولة العثمانية إلى دول أوربا واطلاعهم على التقدم هناك، وكان ممن سافروا محمد أفندى جلبى سفير الدولة العثمانية إلى باريس الذى سعى إلى إدخال المطبعة فى الدولة العثمانية، ولم يكن افتتاح المطبعة بالأمر السهل، فقد استلزم سلسلة من التحضيرات لإقناع المسئولين، ومن بينهم شيخ الإسلام ورجال الدين بفائدة إقامة مطبعة فى الدول الإسلامية، فكتب إبراهيم متفرقة عام ١٧٢٦ رسالة بعنوان (وسيلة الطباعة) رفعها إلى الصدر الأعظم وشيخ الإسلام حول ضرورة إدخال هذا الفن إلى البلاد العثمانية، ولم يصدر الفرمان بافتتاح المطبعة إلا بعد موافقة شيخ الإسلام الذى اشترط عدم طباعة الكتب الدينية بكل فروعها، كما عين شخصًا بغرض الرقابة على منشورات المطبعة[1] وهنا نلاحظ أن شيخ الإسلام وافق على طبع الكتب غير الدينية مثل التاريخ والجغرافيا والهندسة وغيرها من العلوم أما كتب الفقه والتفسير والحديث فظلت محرمة بعضًا من الوقت، ووضع شيخ الإسلام رقيبًا له على هذه المطابع حتى لا تطبع الكتب الدينية، ولكن هيهات أن يقف الفقه أمام تطور الحداثة فترات طويلة

(١) خالد زيادة، مرجع سابق، ص ٦٠.

حيث اكتسحت المطبعة فى الدولة العثمانية بعد ذلك فى كافة المجالات الدنيوية والدينية لأن مصالح البشر ومنافعهم لا يمكن أن يقيدها أحكام الفقه الجامدة، والتى يحددها مُشرعى الله على الأرض.

وعلى الرغم من سعى إبراهيم متفرقة العثمانى لنشر الطباعة إلا أنه كان يُرغب الناس فيها من منطلق الاحتياج الشرعى للعلوم والمعارف فى وحدة الجماعة الإسلامية، ولم يخف إبراهيم متفرقة مدى الاستفادة من الجغرافيا لتقوية الأمة العثمانية فيقول: «الجغرافيا فى الحقيقة هى مرآة مصقولة فيها نرى بنظرة واحدة كل الشعوب والأمم المنتشرة على سطح الكرة الأرضية بوضوح، والشعوب المؤمنة بوحدانية الله، والمنتشرة فى أصقاع مختلفة سيتصلون بعضهم ببعض بهذه الوسيلة (الجغرافيا)، ويستجمعون من جديد شجاعتهم، وينظمون قواهم فيؤلفون اتحادًا ليروا ظلم الكفرة الأوروبيين»[1].

ورغم الوازع الدينى عند إبراهيم متفرقة فى تبريره لتوظيف علم الجغرافيا من الناحية الدينية، إلا أنه يرى أن الشعوب المسيحية فى أوروبا ليس لديها شريعة، وهى متقدمة بقوانين مشتقة من العقل فيقول: «إن الشعوب المسيحية ليس لها فى أيامنا الحاضرة قوانين مقدسة تتعلق بإدارة الحكومة، أى ليس هناك قانون من جانب الله يتعلقون به دينيًا أو فى شئون التشريع، أو فى القرارات الشائعة لإدارة الدولة إنهم يتعلقون فقط بقوانين وتشريعات بشرية ناتجة عن نور العقل وحده»[2] ولا شك أن إشارة إبراهيم متفرقة لكون القوانين فى عالم الحداثة نتاج العقل، إنما تعكس رؤية مغايرة لما عليه المسلمون من الاعتقاد بأن إتباع الشريعة وحده هو السبيل للتقدم ذلك الاعتقاد الذى رسخه الفقهاء فى أذهان الناس.

ونتيجة للسعى نحو التحديث أصبح الفقه عاجزًا عن مسايرة التقدم لجموده، واضطر الحكام والسلاطين الذين يرغبون فى التحديث عن التخلى عن الفقه وتجاوزه، «ففى عام ١٨٠٧ أصدر السلطان قانون التجارة العثمانى، وينصّ على

(١) المرجع نفسه، ص ٦٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٩.

أنه يجب تطبيق القانون الفرنسى فيما ليس فيه رأى فى الفقه الإسلامى، وتم تعميمه ليشمل الديار المصرية عام ١٨٥٠، وفى عام ١٨٣٠ وضع محمد على قانون الفلاح لضبط أحوال الزراعة، ولم يكن قانونًا بالمعنى الفنى الحديث فكان أشبه باللوائح والقرارات تنص على المخالفات الزراعية والعقوبات الواجبة إزاءها، ثم أُدرجت ضمن قانون المنتخبات الذى يضم اللوائح والقرارات التى أصدرها محمد على لينشىء نظامًا إداريًا فى مصر على غرار الممالك الأوربية على حد تعبيره»[١] وكلما اتسعت عملية التحديث فى العصور الحديثة كان يتم تجاوز سلطة الفقه على حركة الاجتماع، لأن الحداثة كانت تفرض شروطها وقوانينها الجديدة على كافة الشعوب، ولم يكن الفقه يملك من السلطة سوى تأخير الحداثة بعضًا من الوقت، ولكن حركة المجتمع كانت تنتصر فى النهاية.

كانت إرادة السلطة السياسية نحو الإصلاح والتحديث، وحاجة الواقع أكبر من مقدرة الفقه الجامد على الصمود فى وجه احتياجات البشرية إلى التطور والرقى، فعلى الرغم من أن الفقه الإسلامى يبرر للعبودية، واسترقاق العبيد، لأن الإسلام لم يلغ الرق، وإن حض على تحرير الرقبة، فإن الفقه الإسلامى شرع لفقه الإماء والجوارى، وعلاقة السيد بالعبد وله فى ذلك مدونات كثيرة، ولكن حين طلت الحداثة على بعض البلاد ومنها مصر، سعت السلطة السياسية فى مصر إلى تحرير الإنسان من قيد الرق «فوقع الخديوى إسماعيل مرسومًا باتفاقية عام ١٨٧٧، وأصبحت هناك هيئة الرقيق التى صارت جزءًا مستقلًا تابعًا لوزارة الداخلية عام ١٨٨٧ تتحمل مسئولية القبض على تجار الرقيق ومحاكمتهم هم وأى أفراد منخرطين فى بُيع شخصية، وبحلول عام ١٨٨٧ كانت مهنة تجارة الرقيق قد توقفت كما اختفت أعمال البيع الشخصى والتى لم تكن أبدًا بدرجة كبيرة من الشيوع وتوارت عن الأنظار مختبئة تحت الأرض»[٢].

وعلى الرغم من أن الرق أصبح سريًا بعد اتفاقية ١٨٧٧ إلا أن إلغاء الرق بالكلية كان أمرًا صعبًا بسبب سلطة الفقه والفقهاء، والقانون الإسلامى الذى يبرر الرق،

(١) عبد الباسط هيكل، باب الله، الخطاب الدينى بين شقى الرحى، دار نيوبوك ط١ ٢٠١٧، ١٣٩ ـ ١٤٠.
(٢) جوديت تاكر، نساء مصر فى القرن التاسع عشر، ترجمة هالة كمال، المركز القومى للترجمة، القاهرة، رقم ١٢١٤، ط١ ٢٠٠٨، ص ٣٨٩.

ولذلك كان اللورد كرومر خائفًا من مسأله إلغاء الرق بسبب المواجهة مع المحافظين أصحاب التوجهات الدينية، ولذلك «فقد تجنب كرومر أى تحرك لإلغاء قانون الرق لما فيه من مواجهة مع القانون الإسلامى، وما قد يسببه من إثارة الحزب الدينى، وقد استشهد بنجاحات المهدى فى السودان، وبوجود التصاق شعبى بشريعة محمد ﷺ وذلك على سبيل التحذير من التحرك السريع فى مسألة الرق و العبودية»[1] ومن ثم فرغم إعجاب كرومر بالقانون الهندى الذى صدر عام ١٨٤٣ بإلغاء الرق هناك إلا أنه كان يخشى من سلطة رجال الدين فى مصر، لأن القوانين الإسلامية ـ الفقه الإسلامى ـ تعترف بممارسة الرق وتنظيمها.

ومن ثم فإن اتفاقية ١٨٧٧ التى ألغت تجارة الرقيق لكنها لم تجرم امتلاك العبيد إلا أنها أقامت عددًا من مكاتب العتق التى تصدر شهادات للعتق والحرية، وحين نستقرىء الواقع فى تلك الفترة التاريخية نجد مدى دور سلطة الفقه فى التشريع للرق وتكريسه «فعند سؤال المحاكم الشرعية فى بداية الثمانينات من القرن التاسع عشر عن موقفها من الرق، اتبعت فرض القوانين الإسلامية الخاصة بالرق، فلم يكن عتق العبد أو الجارية تبعًا للقانون الإسلامى سوى بقيام السيد أو السيدة بإعلان العتق، وفيما عدا ذلك كان مالك العبيد والجوارى وورثته يعتبرون الولاة القانونيين عن هؤلاء العبيد والجوارى، فعلى سبيل المثال حينما طلب أحد ضباط الشرطة رأى المفتى فى جارية تزوجت على الرغم من اعتراض مالكها القانونى، اعتبر المفتى هذا الزواج باطلًا، وفى حالة المحظية التى توفى سيدها، فقد تمت الحيلولة دون تحقق رغبتها فى الزواج من أحد أقاربها حيث مثلها ابن السيد المتوفى بدعوى حقه فى الولاية عليها باعتباره وريثًا لسيدها»[2].

ولعل المشكلة الكبرى التى يواجهها زواج العبيد والجوارى فى أن الأولاد الذين يولدون يكونون عبيدًا، ومن ممتلكات سيدهم، وهناك العديد من الحالات التى كانت تحكم فيها المحاكم الشرعية تثبت بأن الرق والاستعباد يورث للأبناء ما لم يكن هناك نص بين العبد والسيد ينص على حرية الأبناء، وقد منح الفقه للسيد حق

(١) المرجع نفسه، ص ٣٩١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٩٤.

مواقعة الجوارى والإنجاب منهم، ولا يتم الاعتراف بالأولاد إلا إذا وافق السيد على ذلك حيث أفتى الشيخ محمد المهدى شيخ الأزهر بقول «بأنه فى حالة عدم اعتراف السيد الراعى بتلك العلاقة الجنسية لا يضفى الشرعية على الطفل، فالعلاقة الحميمة وحدها ليست دليلًا على الأبوة، ومن أجل الحصول على الشرعية كان يتعين على الطفل أن ينال اعتراف السيد، فعلى الرغم من وضع «أم الولد» كان يأتى بالمزايا والأمان، فإن الحصول على هذا الوضع يعتمد على إرادة المالك»[1].

والواقع أن مسألة الرق كانت قائمة فى العالم حتى نهاية القرن التاسع عشر، ولم يكن موقف الإسلام عبر تاريخه بغريب عن ما هو سائد، ولكن الدول التى دخلت فى إطار عمليات التحديث كانت الأسرع فى إلغاء الرق عن غيرها، حيث ألغت السويد والبرتغال الرق عام ١٨٦٤ وحين نقول بأن الخديوى إسماعيل حرم تجارة الرقيق عام ١٨٧٧ فهذا دليل على أن مشروع الحداثة المصرى كان إيجابيًا على العديد من المستويات، حيث وقعت مصر اتفاقية تجريم الرقيق عام ١٩٢٤ ولذا انتهى عصر الرق فى مصر، والغريب أن المملكة العربية السعودية لم يتم إلغاء الرق فيها إلا فى عام ١٩٦٤، وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على إرادة السلطة السياسية على التحديث قد سبقت فقهاء الأزهر فى مصر الذين كان يفتون بتحريم إلغاء الرق، ومن ثم فإن استقبال رياح الحداثة فى مشروع الأسرة العلوية كان له دور كبير فى إلغاء الرق، وتجاوز الفقه التقليدى فى هذه المسألة.

والسؤال الذى يطرح نفسه علينا الآن كيف تم سقطت أحكام أهل الذمة مع رياح الحداثة؟ وكيف تم ترسيخ مفهوم المواطنة بديلًا عن تمايز الجماعة المسلمة ضد أهل الكتاب؟ الواقع أن مشروع الحداثة لدى الأسرة العلوية أسهم فى توارى فقه أهل الذمة فى مصر فى موقفهم من أهل الكتاب، وذلك نتيجة لانفتاح التجربة العلوية على تجربة الحداثة الأوربية، ولم يكن الانتقال من أحكام أهل الذمة إلى قيمة المواطنة الحديثة بالأمر السهل واليسير، فلم يحدث الانقلاب بين يوم وليلة، ولكنه تم تدريجيًا، حيث لم يتخل محمد على كلية عن أحكام أهل الذمة، «ففى عام ١٨١٧ أصدر قرارًا إلى الأقباط والأروام بأن يلزموا زيهم من الأزرق والأسود، ولا

(١) المرجع نفسه، ص ٤٠٦.

يلبسون العمائم البيض لأنهم خرجوا عن الحد فى كل شىء، ويتعممون بالشيلان الكشمير الملونة الغالية الثمن، ويركبون الراهونات والبغال، وأمامهم وخلفهم الخدم، وبأيديهم العصى يطردون الناس عن طريقهم، ويلبسون الأسلحة، وتخرج طائفة منهم إلى الخلاء، ويعملون لهم شأنًا يضربون عليه بالبنادق الرصاص»[1].

ولكن على الرغم من قرار محمد على هذا، وإبقائه أيضًا على الجزية إلا أنه كان يحسن معاملة القبط، وحقهم فى ممارسة طقوسهم بحرية «ففى عام ١٨٢٥ أى قبل فتح إبراهيم باشا بلاد الشام يوصى محمد على متسلم غزه بالقبط الذين يريدون الحج إلى القدس، وألا يدع أحد مجالًا فى التدخل فى شؤونهم، وكان محمد على أول حاكم مسلم منح الموظفين الأقباط رتبة البلدية، واتخذ مستشارين من النصارى»[2] وفى عام ١٨٤٥ حدث شجار بين حَمار مسلم ومزارع قبطى، فسب المزارع الحَمار الذى ذهب يشكو أمره إلى السلطات فما كان من حاكم دمياط إلا أن أمر بضرب القبطى خمسمائة ضربة والطواف به فى الحى النصرانى ليهان من الجميع، ولما علم محمد على بهذا الحادث أرسل أحد كبار ضباطه الذى أمر بسجن حاكم دمياط خمس سنوات فى قلعة أبى قير، وتغريمه مبلغًا كبيرًا من المال[3].

وعلى الرغم من دلائل التسامح الواضحة التى امتاز بها عصر محمد على، إلا أنه لم يكن باستطاعة النصارى أن يدعوا بأنهم على قدم المساواة مع المسلمين فقد حثّ والى مصر الكولونيل سيف (سليمان باشا) إلى اعتناق الإسلام حيث لا يجوز لغير المسلم بأن يتولى قيادة الجيش، ولا شك أن الوالى كان يعلم أن الوقت لم يحن ليقطع صلته كلها بالتقاليد القديمة، وقد أفهمنا الجبرتى فى معرض رثائه لأحد المباشرين النصارى يدعى عبود أن الباشا كان يحبه، ويثق به، ويقول لولا الملامة لقلده الدفترادارية، وهذا الاعتراف الصريح يحدد بوضوح موقف الوالى من الذميين، ولكن يجب أن نلاحظ أيضًا أن محمد على كان هو الآخر لا يرى فى الأقباط إلا مباشرين ومحاسبين ممتازين، فلم يحاول أن يدخلهم الجيش النظامى، ولا أن

(١) جاك تاجر، أقباط ومسلمون، ص ٢٤٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٤٣.

يعلمهم التعليم الحديث، ومن الملاحظ أن أول بعثة علمية إلى فرنسا كانت خالية من الطلبة الأقباط مع أنها كانت تجمع عددًا من المسيحيين»[١].

ويعود الفضل إلى سعيد باشا والخديوى إسماعيل فى إدماج النصارى فى صلب الأمة المصرية حيث قرر سعيد باشا إدخال النصارى فى الجيش، وتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم، وكان سعيد يعتقد أن النصارى إذا حملوا السلاح للدفاع عن وطنهم، وخضعوا إلى نفس الواجبات التى يؤديها المسلمون اكتسبوا نفس الامتيازات التى يتمتع بها مواطنوهم، ونتيجة لتحمل الأقباط درجة من الاضطهاد فى الجيش، وكراهيتهم للتجنيد، تراجع الخديوى سعيد، وأعفى الأقباط من الخدمة العسكرية، كما أن سعيد باشا ألغى الجزية المفروضة على الذميين بأمر أصدره فى ديسمبر ١٨٥٥ كما أنه عين مسيحيًا حاكمًا للسودان[٢].

قرر الخديوى إسماعيل علانية ورسميًا المساواة بين الأقباط والمسلمين، وذلك بترشيح الأقباط للانتخابات أعضاء مجلس الشورى، ثم تعيين أقباط قضاه فى المحاكم كما ناقش مجلس شورى النواب سياسة الحكومة التعليمية، وأنه يجب على المدارس الأميرية أن تقبل أولاد النصارى والمسلمين بدون تفرقة[٣]، كما أعاد إسماعيل تجنيد المسيحيين مرة أخرى فى الجيش المصرى، ولم يرجع فى قراره مثل الخديوى سعيد.

ونتيجة للإصلاحات المستمرة التى أحدثها مفهوم المواطنة الجديد الذى جاءت به الحداثة، فقد صدر قانون المواطنة عام ١٨٩٩، والذى يمنح حق المواطنة لكل من توطن فى القطر المصرى قبل أول يناير ١٨٤٨ إلا أن كل هذه الإصلاحات لم تكن تعجب الشيوخ فى مصر ففى عام ١٩٠٨ كتبت جريدة الحزب الوطنى مقالًا بقلم الشيخ عبد العزيز جاويش عنوانها «الإسلام غريب فى بلاده» وكان ذلك فاتحه لنزال عنيف بين الصحافة الإسلامية والصحافة القبطية[٤].

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٤٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ٢٦١.

وانتصر تطور حركة الاجتماع والتحديث على أحكام أهل الذمة «فحين رفعت القيود الخاصة بالضرائب، والزى عن الذميين، وصاروا يعاملون شيئًا فشيئًا على قدم المساواة بالمسلمين، وبالفعل عندما أدخل الولاة النظام الدستورى لم يسعهم إلا أن يعتبروا الذميين جزء لا يتجزأ من تاريخ الدولة، والاعتراف لهم على هذا الأساس بنفس الحقوق والامتيازات التى يتمتع بها المسلمون، ثم جاء دستور ١٩٢٣ لينص على المساواة التامة بين جميع المصريين أيًا كان دينهم أو عقيدتهم، كما ينص على حريتهم فى ممارستهم لشعائر دينهم وقبولهم بالوظائف الحكومية، وجرت التقاليد فوق ذلك فى أن يكون فى أعضاء مجلس الوزراء قبطى»[1]، والواقع أن هذا التطور الكبير فى وضعية الحداثة وعلاقتها بالفقه قد أسهمت فى فتح باب الحرية فى مصر، فقد هاجر العديد من المسيحيين الشوام إلى مصر، وساهموا فى حركة النهضة فى مصر فى كافة المجالات، حيث كان يعانى هؤلاء المسيحيون من الاضطهاد فى بلاد الشام.

وكان لأثر الحداثة على البناء التقليدى للمجتمع ملامح مؤثرة حتى فى تطور الفكر الدينى، وتطور نظرة الفقهاء إلى الحداثة، وإلى مصالح المجتمع المسلم، حيث رأى رجال الدين مدى التخلف الذى عليه مجموع الأمة الإسلامية، وكيف أن الغرب قد استغلّ حالة الضعف التى عليها هذه الأمة فطمع فى احتلال أراضيها، ونهب ثرواتها تحت مسمى تمدين هذه الشعوب، وبناء على ذلك فقد خرج من رجال الدين من يروج للحداثة من منطلق دينى خالص، فبرر رفاعة الطهطاوى للوالى محمد على سعيه نحو تحديث مصر بالعلوم الحكمية الدنيوية، ومحاولًا تأصيل ذلك من خلال النصوص الشرعية، ورأى أن الأزهر لم يستطع تعميم أنوار المعارف فى تعليم علوم الحكمة التى لها نفع كبير على الوطن، ولذلك فنحن فى حاجة إلى البلاد الغربية فى كسب ما لا نعرفه حتى نتقدم، وأسهمت الحداثة فى إعادة النظر فى الفكر الدينى السائد، وفى عقلية الشيوخ الجامدة فانطلق اتجاه التجديد فى الفكر الإسلامى إلى عملية الإصلاح فى هذا الفكر، وحاول الطهطاوى أن يؤصل لمفاهيم المواطنة والحقوق المدنية والحداثة والحرية من داخل النسق التقليدى الدينى، وأن يبرز أن

(١) المرجع نفسه، ص ٢٦٣.

مفاهيم الدولة الحديثة السائدة فى الغرب ليست غريبة عن الفكر الدينى السائد لدينا، ولا شك بأن الطهطاوى وهو يحاول نقل المكتسبات الليبرالية كان يعيد قراءة الفكر الدينى التقليدى بصورة جديدة لصالح منافع البشر، وإظهار أن هذا الفكر الدينى لا يتعارض مع مستجدات الحداثة، وعمليات الإصلاح التى يقوم بها الوالى.

ولكن الطهطاوى وهو فى سعيه إلى تبرير نقل الحداثة كانت عمامته هى الحاكمة فى تبرير عملية النقل، فكان يقيم المكتسبات الليبرالية من منظور الفقه، ومنظور الحلال والحرام، والكفر والإيمان، ذلك المنظور المعيارى الأخلاقى، فنجده حين يتحدث عن العلم يقول «ولهم فى العلوم حشوات ضلالية»[1] وحين يتحدث عن القضاء والقدر يقول «ومن عقائدهم الشنيعة إنكار القضاء والقدر»[2]، فكانت الشريعة هى القاعدة التى يُقيم عليها الآخر فى كل شىء، فكان ينتقد كون أهل فرنسا من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل، وكان يرفض ذلك ويقول: «ليس علينا أن نعتمد على ما يحسنه العقل أو يقبحه إلا إذا ورد الشرع بتحسينه أو تقبيحه»[3] وكان يرى أن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية، وهى مأخوذة من قوانين أغلبها سياسى، ومخالفة كلية للشرائع، ولذا لا ينبغى لنا أن نتبعهم فى ذلك.

ورغم الطابع الفقهى المحافظ لدى رفاعة الطهطاوى إلا أنه حاول أن يقدم التأويلات التقدمية للفكر الدينى، والتى يمكن أن تسمح بإرساء مبادئ الحداثة فى الدولة المصرية الناهضة فى تلك الفترة، ومع ذلك لم يسلم رفاعة الطهطاوى فى جهوده تلك من هجوم مشايخ الأزهر الرجعيين، لأنهم رأوا فى كتبه واجتهاداته ما يخرج على ما تربوا عليه مئات السنين داخل أروقة الأزهر.

وفى عام ١٨٨٨ م ساعد اللودر كرومر محمد عبده على العودة من منفاه، لأنه كان يرى فى الإمام محمد عبده التوجه الإصلاحى الذى يمكن أن يساعده فى عمليات الإصلاح الحديثة التى يسعى إلى إرساءها فى مصر، وكان اللورد كرومر يخشى دومًا من سلطة الفقهاء ورجال الدين، وكان الإمام محمد عبده يقول: «إن الناس

(١) رفاعة الطهطاوى، تخليص الأبريز فى تلخيص باريز، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٨، ص ٢٥٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٤.
(٣) رفاعة الطهطاوى، المرشد الأمين فى تعليم البنات والبنين، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ص ١٣١.

تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم يرد ذكر لها فى كتب الفقه القديمة، فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم، إن هذا لا يستطاع، إنه جمود وموات، ويجعل العوام ينصرفون عن دينهم الذى لا يُجارى وقائع حياتهم»[١] وهنا نلاحظ مدى وعى الإمام بأن حركة الاجتماع البشرى تأتى بجديد كل يوم، وإذا لم يتم تطوير الفقه والتشريع سوف يتراجع دور الدين فى حياة الناس، ولذا وضع الإمام على عاتقه مهمة تجديد الفكر الدينى، وتجديد الفقه بما يراعى مصالح الناس ومنافعهم.

ونادى الإمام محمد عبده بضرورة تقييد تعدد الزوجات لأن شرط تحقيق العدل مستحيل حين رأى ذلك فى عمله بالمحاكم الشرعية، كما ينتج عن تعدد الزوجات سوء معاملة الأزواج لزوجاتهن بالإضافة إلى العداوة بين الأبناء من أمهات مختلفة، وانتهى محمد عبده إلى أن على الحاكم أن يمنع تعدد الزوجات طالما أن التعدد مصدر للمفاسد والشرور[٢].

وأفتى الإمام محمد عبده بضرورة تقييد الطلاق، وعدم التساهل فى أبغض الحلال، وذلك من خلال قوله بأن من يريد الطلاق عليه أن يحضر إلى القاضى الشرعى، ويخبره بالشقاق بينه وبين زوجته، وأن على القاضى أن يعلم الزوج بأن الشريعة تمقت الطلاق، وأن عليه أن يتروى أسبوعًا، وإن أصر الزوج بعد أسبوع أن فعليه يُفعل مبدأ التحكيم، وإن لم يصلح التحكيم يقدم الزوج طلبًا للمأذون للطلاق، ولا يصح الطلاق إلا إذا وقع أمام القاضى أو المأذون بحضور شاهدين[٣] كما أفتى الإمام بأن من حق المرأة أن تطلب من القاضى تطليقها إذا تحقق عليها ضرر من الزوج، والضرر هو ما يجوز شرعًا كالهجر بغير سبب شرعى، والضرب والسب، وعلى الزوجة أن تثبت ذلك بالطريقة الشرعية[٤].

وقد أباح الإمام محمد عبده التصوير والتماثيل تحت بند الغرض التعليمى منهما وأباح التأمين بشرط أن تكون أموال التأمين مما سيقوم الطرف الثانى باستثمار هذه

(١) عثمان أمين، محمد عبده رائد الفكر المصرى، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥، ص ٥٥.
(٢) محمد عبده، فتوى تعدد الزوجات، الأعمال الكاملة، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٣، ص ٦٢.
(٣) محمد عبده، الطلاق، الأعمال الكاملة جـ ٢، ص ١٢٣.
(٤) محمد عبده، الإنفاق على الزوجة والتطليق، الأعمال الكاملة جـ ٢، ص ١٢٩.

الأموال فى التجارة والتكسب، ويعطى الطرف الأول أرباح مقابل ذلك[1]، ومن هنا نلاحظ أن اتجاهات الإمام محمد عبده نحو تجديد الفقه، وغيره من مجالات علوم الدين إنما قامت من أجل مسايرة المستجدات التى جاءت بها الحداثة إلى المجتمعات الإسلامية، وذلك حتى لايُبعد الدين عن حياة الناس، ويخلق الاجتماع البشرى فى مسيرته الحرة قوانينه الجديدة بعيدًا عن الدين والشريعة، وعلى الرغم من حرص الإمام محمد عبده على الدين، وعلى أن يكون مسايرًا لحركة الاجتماع إلا أنه تعرض للهجوم الشديد من قبل شيوخ الأزهر وفقهائه، وعلى رأسهم الشيخ عليش، الذى لم يتوان عن مهاجمة الشيخ محمد عبده فى كل المحافل، ولذا كان تيار التجديد يعانى الحصار من قبل اتجاهات الجمود فى المؤسسة الدينية الأزهرية، ولم يكن لمسار التجديد أن يشق طريقه بسهولة فى بيئة تقليدية راكدة تعتمد على القفه القديم كلية، وعلى اجتهادات القدماء فى العلوم الشرعية، ولم تسع المؤسسة الأزهرية إلى تجديد علوم الدين بما يوافق تطور مسار الجماعة المسلمة فى عصر الحداثة.

وتم مهاجمة الفقه التقليدى هجومًا شديدًا، وذلك لأن الفقه التقليدى مليء بتفصيلات وتفريعات لا طائل منها كقضايا الصلاة والطهارة مثلًا التى أوجزها القرآن إيجازًا سهلًا، وبينها الرسول بأفعاله التى تعلمها منه الصحابة، بينما خرج إلينا الفقهاء بمئات المسائل عن الصلاة والطهارة تحمل كثيرًا من التفسيرات والاختلافات المذهبية، والتى تجعل المسلم حائرًا فى دينه ويقول الشرفى: «والمتأمل لفقه العبادات يرى أنه قد اكتسب قداسة تمنع من إعادة النظر فى التحقق فيه، رغم أنه يحتوى على العديد من الأحكام غير القرآنية، والمتأثرة بالظروف التاريخية التى وضعت فيها، بل والمشتملة على تفريعات وتفاصيل لا طائل من ورائها، ويؤدى العمل بها إلى تكريس نوع من التدين تطغى عليه الاعتبارات الاجتماعية على الاعتبارات الروحية والتمسك بالشكل على الجوهر»[2].

ويرفض عبد الحميد الزهراوى حديث الجامدين بأن الفقه يغطى احتياجاتنا فيقول: «إن الفقه يكفى لزماننا ويغنينا عن غيره من التشريعات معللًا ذلك باختلاف الزمان وتغير أوجه الحياة، أو على حد قوله بأن أزمنتهم غير أزمتنا التى تغيرت فيها

(١) محمد عبده، فى التأمين والأرباح، الأعمال الكاملة، جـ ٢، ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤.
(٢) عبد الحميد الشرفى، الإسلام والحداثة ص ١٢٠.

التجارة وأبوابها وفروعها تغيرًا كاملًا»[١] كما أن هؤلاء الفقهاء قد اجتهدوا حسب عصرهم وزمانهم، ومن الضرورى رفض ما نقل إلينا من موروثهم، لأنهم سدوا حاجة زمانهم، فما نحن بملومين إذا قلنا أن ما نقدسه اليوم هو مجموع كتاباتهم التى اقتضتها عصورهم، وطابقت عقول معاصريهم من الحكومات والرعايا[٢] وتغير الظروف يستوجب تجاوز العديد من أحكام الفقه القديم التى صرنا نقدسها.

وينتهى الزهراوى برفض القيود التى خلفها الفقه على العباد، والسلاسل المقيدة لحركتهم فيقول «كفانا مؤنة السلاسل التى ربط الناس بها أقوامًا كتبوا الكتب بأيديهم، ثم قالوا هذا من عند الله»[٣]. وينادى الزهراوى بضرورة التحرر من تلك القيود، ومن كتب الفقه التى فرقت الناس، وقيدت أجسادهم وأرواحهم، ويتساءل الزهراوى «ماذا يقول الذين غلوا فى حسن الظن بعقول من تقدمهم، ولو بنذر السنين، ذلك الظن هو الذى عظم تلك السيطرة التى قيدت الألباب، وأغلقت الأبواب، وقطعت الأسباب، وقام مقام سلطة الأرباب، وفينا راء وسامع والكل قانع وخاشع»[٤] وهنا ينتقد الزهراوى صراحة مدى تقديس الخلف للسلف، والذى جر على الخلف تقييد العقل، وغلق باب الاجتهاد، وإحلال السلف محل رب الأرباب فينا.

وينتقد الزهراوى الذين قيدوا حركة العقل باسم شرع الله، وباسم مشرعى الله فى الأرض، ويقول لهم إن العقل يمكن أن يحل محل أى تشريع فى العديد من الأمم الأخرى، وليسى عندهم كتب فقه يقيدون بها العقل فيقول: «إن هذه الأمم التى ليس عندها هذه الكتب فقد أغناها الله بفضل عقولها فى تدبير التجارة والبيوع، وعقد الشركات وإمضاء المعاهدات، وإدارة المنافع العامة، وترتيب العقوبات، وجباية الأموال وتنظيم الجيوش، وإعداد ما يحفظ المجد، ويعلى الشأن فى السلم والحرب»[٥].

(١) محمد سالم النعيمى، فلسفة التنوير والتقدم عند عبد الحميد الزهراوى، رسالة ماجستير غير منشورة كلية الآداب، جامعة طنطا، قسم الفلسفة، بإشراف أ.د / عاطف العراقى، ١٩٩٨، ص ٧٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٧٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ٩٤.

(٥) المرجع نفسه، ص ٩٨.

وقد استمر تيار التجديد الذى أسسه الإمام محمد عبده على يد الشيخ أمين الخولى، وأحمد أمين، وعبد المتعال الصعيدى، ومحمد أبو زهره، وغيرهم، ولقد نعى الشيخ الصعيدى على الأزهر انتشار تيار الجمود والرجعية، ويرى «أن هذا التيار ممن لا يرون محلًا لاجتهاد جديد فى عصرنا يحل ما وجد فيه من المشاكل التشريعية لأن قدامى الفقهاء لم يتركوا مجالًا لمجتهد بعدهم، وقد تمت الشريعة باجتهادهم، فلا يصح فتح باب اجتهاد جديد فيها الآن، وقد ترتب على جمودهم انصراف الحكومات الإسلامية فى عصرنا عن العمل بالشريعة الإسلامية فتوجهت إلى القوانين الوضعية الحديثة تأخذ منها ما يلائم عصرنا من الأحكام، والجامدون يرون هذا بأعينهم فلا يؤثر فيهم شيئًا، ولا يقدرون ما يترتب عليه من العواقب، ولاما يكون له من سوء الأثر فى مستقبل الإسلام»[1].

وقد اجتهد عبد المتعال الصعيدى فى قضية الحدود فرأى أن ما ورد فى الحدود من نصوص القرآن فى حد السرقة في سورة المائدة ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ وقوله فى حد الزنا فى سورة النور ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ يجتهد الصعيدى فى الأمر الوارد فى حد السرقة وهو قوله «فاقطعوا» وفى الأمر الوارد فى حد الزنا قوله تعالى (فاجلدوا) فنجعل كلًا منهما للإجابة لا للوجوب، ويكون الأمر فيهما مثل الأمر فى قوله تعالى ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ فلا يكون قطع يد السارق هذا مفروضًا لا يجوز العدول عنه فى جميع حالات السرقة، بل يكون القطع فى السرقة أقصى عقوبة فيها، ويجوز العدول عنه فى بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة، ويكون شأنه فى ذلك شأن كل المباحات التى تخضع لتصرفات ولى الأمر، وتقبل التأثر بظروف كل زمان ومكان، وهكذا الأمر فى حد الزنا سواء أكان رجمًا أم جلدًا، مع مراعاة أن الرجم فى الزنا لا يقول به فقهاء الخوارج

(١) عبد المتعال الصعيدى، فى الحدود الإسلامية، مخطوط بمكتبة الأزهر الشريف، ص ٣.

لعدم النص عليه فى القرآن الكريم بل نص فيه على الجلد فقط[1] ويرى الصعيدى أن الأصل فى التشريع الإسلامى التيسير لا التعسير، واختيار التخفيف لا التشديد، فالدين فيها يسر لا عسر، وتسامح لا تشدد.

ولم يسلم الشيخ الصعيدى بسبب هذا الاجتهاد فانعقدت له محاكمة بالأزهر الشريف، ورأى فيها أحد الشيوخ الجامدين أن الشيخ الصعيدى مرتد، وينبغى أن يستتاب، وانتهى الرأى فى محاكمته إلى نقله من التدريس بكلية اللغة العربية إلى القسم العام بالمعاهد الأزهرية فى طنطا، وحرمانه من الترقية لمدة خمس سنوات.

وقد كان الشيخ الصعيدى أميل إلى رفض قتل المرتد عن الإسلام من منطلق إيمانه العميق بالحرية الدينية فى الإسلام فيقول: «أما قتل المرتد فقد شاع بيننا بشيوع المذاهب الفقهية الأربعة لأنها متفقة على قتل المرتد مطلقًا، ومن المذاهب ما يقتصر قتله على الذكر دون الأنثى، ومنها ما يرى أنه لا يقتل مطلقًا بل يستتاب أبدًا إلى أن يموت، وهذا المذهب أوفق عندى بما جاء به الإسلام من أنه لا إكراه فى الدين، لأن نفى الإكراه يجب أن يكون بعدم قهر أحد على الأخذ به فى الابتداء والدوام، إذ لا فرق بين الأمرين، ولا معنى لإكراه المرتد على الرجوع إلى الإسلام إذا لم يكن رجوعه عن اقتناع، لأن هذا لا يجعله مسلمًا إسلامًا صحيحًا، ولا ينفعه عند الله تعالى[2] ولقد حمل شيوخ الأزهر على اجتهاد الصعيدى فى حد الردة أيضًا مؤكدين على أهمية تطبيق القتل فى حد الردة، ورفضوا اجتهاد الصعيدى فى مسألة المرتد رغم أنه أليق بالإسلام فى العصر الحديث، وأن اجتهاده له أصوله فى القرآن بأنه لا إكراه فى الدين، وأن الإيمان حرية شخصية من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

وعلى الرغم من أن رياح الحداثة كانت محفزة لقطاع من الإصلاحيين للسعى نحو تجديد الفكر الدينى، ومحاولة الاجتهاد فى تقديم رؤى جديدة لكى يساير الفكر الدينى حركة تطور الاجتماع البشرى، فإن صفوة المجددين فى الفكر الإسلامى قد واجهوا حملة شرسة من السلفيين المحافظين، والذين لايرغبون فى التجديد ولا

(١) المرجع نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.

(٢) عصمت نصار، تجديد الأصولية الإسلامية فى فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٧، ص ١٥٠.

إعمال العقل البشرى، وكانوا يرون أن رياح الحداثة مهددة لاقتلاع الجذور والثوابت التى تحكم الثقافة، ولذا فقد صموا أذانهم عن الدعوة لفتح باب الاجتهاد، وحالة الجمود التى هم عليها، وقاوموا أى محاولات للتغيير، وعلى الرغم من مقاومتهم تلك، فإن السلطة السياسية التى ترغب فى التغيير كانت تفرض هذا التغيير بقوة القانون، وذلك على الرغم من مهادنة السلطة للتوجهات المحافظة، والتى تخشى منهم، لأن هذه التوجهات المحافظة تسهم فى منح السلطة السياسية شرعيتها متى كانت هذه السلطة فى حاجة إليها، ورغم مواجهة التيارات المحافظة لتغيرات الحداثة، فإن تطور حركة الاجتماع فرضت قوتها، وقوانينها الخاصة بها.

وإذا كانت التيارات المحافظة تستخدم من الفقه سلطة لتحريم وتكفير منتجات الحداثة الفكرية أحيانًا فإنهم لا يتورعون عن توظيف واستخدام واستهلاك كمنتجات التحديث من التلفاز والتليفون والسيارة ووسائل الاتصال الحديثة، بل ويلجأ البعض منهم للعلاج فى مستشفيات أوروبا ـ مستشفيات أهل الكفر ـ وقد يطلب بعضهم اللجوء السياسى فى هذه البلاد، لأن فيها حرية أكثر من أوطانهم التى تضطهدهم، وفيها حماية قانونية وأمن إنسانى أكثر من أوطانهم، ومع ذلك فهم لا يكفون عن تكفير الغرب، وبناء علاقة قائمة على العداء بين المسلمين والآخر الغربى، وهذا ما يجعلنا نؤكد بأن السمة الفصامية هى الأساسية فى دعوات التوجهات السلفية المحافظة.

ورغم كل هذه التشوه فى الفكر السلفى ـ الذى كان ألعوبة فى الأنظمة المستبدة فى إضفاء الشرعية على هذه الأنظمة ـ فإن من المؤكد أن تطور حركة الاجتماع، ورياح الحداثة سوف تفرض التغيير على العقول، كما فرضتها على استهلاك التحديث. ولن يقف أى فكر جامد حجر عثرة فى طريق أى مجتمع يرغب فى التغيير، والمسألة مسألة وقت وتراكم زمنى تتغير فيه العقول، وتنظر إلى مصالحها.

الفصل الثالث

تجلى الإله

فى مدونات التصوف

(الإلهى فى قلب الإنسانى)

الفصل الثالث

تجلى الإله

فى مدونات التصوف

(الإلهى فى قلب الإنسانى)

مقدمة

أنزل علم الكلام الله من السماء إلى الأرض ليكون طرفًا فى الصراع بين المختلفين فى الدين الواحد، بإدعاء كل طرف أنه يملك الحقيقة المطلقة للدين، والحقيقة المطلقة لتصور الألوهية، لتنتقل الأديان من الحجاج الكلامى والجدل اللاهوتى إلى ممارسة العنف بين أتباع الأديان باسم الحرب المقدسة، وكذلك كان الصراع بين الفرق الإسلامية حول الشأن السياسى ولكنه انتقل إلى الصراع حول ملكية حقيقة الألوهية، ومن يقف الإله بجواره فى صراعه مع بقية الفرق الإسلامية فى تنازعها، وتم توظيف الدينى بين الفرق الإسلامية فى معركة الخلاف السياسى على السلطة، ومن ثم فقد أدى تصور الألوهية فى علم الكلام إلى أن يكون الله طريقًا للعنف والدماء، وأنزل الإله المقدس ليكون طرفًا فى الصراع المدنس على الأرض.

وبالمقابل كان تجلى صورة الإله فى الفقه الإسلامى بوصفه المشرع الأول على الأرض، الذى يملك الحاكمية على رقاب الناس فى التشريع، وكان الفقهاء هم نواب الله أو مشرعيه على الأرض الذين يتحكمون فى ضبط حركة الاجتماع وأرواح الناس، وباسم نواب الله على الأرض أصبح الفقه أداة صناعة الخوف فى النفوس.

وهنا اتجه التصوف إلى بناء طريق مغاير لعلاقة الإنسان بالله طريق ينظر إلى الدين على أنه تجربة روحية فردية يقيمها الإنسان فى علاقته بالخالق، وتقوم على المحبة، علاقة تقوم على ضرورة تطهير النفس الإنسانية من الداخل حتى تكون مرآة لتجلى الفيوضات الربانية عليها، فالعلاقة بين الخالق والمخلوق فى التصوف هى علاقة

أفقية أساسها المحبة، ولينقل التصوف بذلك علاقة الله بالإنسان إلى مسار مغاير لعلاقة الله بالإنسان فى علم الكلام أو الفقه والتى تؤسس على الخوف والصراع فما عساها أن تكون صورة تجلى الإله فى التصوف الإسلامى؟ ومامدى مغايرتها لما هو سائد فى أنماط العلوم الإسلامية الأخرى؟

حاول التصوف أن يؤسس لعلاقة جديدة بين الله والإنسان، علاقة تقوم على الحضور الدائم لله فى قلب الإنسان، باعتبار الله مصدر الوجود، ومصدر الجمال والجلال والرحمة والكمال والمحبة واليرر، ومن ثم بدا الاعتقاد بالله لدى الصوفية هو الطريق لإقرار التسامح فى علاقته بالآخر المغاير فى الدين والثقافة، فماهى طبيعة وحدود العلاقة بين الله والإنسان فى التصوف الإسلامى؟

أولًا: من علم الكلام والفقه إلى التصوف

لقد أدى علم الكلام إلى إحداث فلسفة للعقيدة، فلسفة تقوم على الحجاج الكلامى يمارس العقل المؤمن دوره فى مواجهة العقل الملحد، ولما كان العقل آلة حيادية فإن علم الكلام قد أدى إلى تجفيف ينابيع العقيدة العاطفية لصالح فلسفتها الجدلية، وهو ما أدى إلى شل فاعلية العقيدة فى حياة الأفراد، كما أدى علم الكلام إلى تأسيس وترسيخ النزاع المذهبى والعقائدى بين الإسلام والأديان الأخرى، وبين المذاهب الإسلامية بعضها والبعض الآخر، ولهذا كان معظم الصوفية لهم موقف سلبى من علم الكلام «فيقول معروف الكرخى: إذا أراد الله بعبد خيرًا فتح عليه باب العمل، وأغلق باب الجدل، ويقول الجنيد: أقل ما فى الكلام سقوط هيبة الرب جل جلاله من القلب، والقلب إذا عرىّ عن الهيبة عرى عن الإيمان»[1].

لقد كانت ثورة الصوفية على علم الكلام وذلك لعجزه عن أن يمنح اليقين فى مسألة الإيمان، كما أنه يورث الاختلاف بين المسلمين فيرى الغزالى «الكلام قد يدخل به من يسلم للمتكلمين بمقدمتهم، ولكنه لا غناء فيه لمن يطلب العلم اليقينى الذى لا يتسرب إليه الشك بوجه من الوجوه، وعلم الكلام يقدم الدليل العقلى على صحة العقائد، والدفاع عنها ضد المبتدعين والملحدين، ولكن الدليل العقلى يمكن هدمه بدليل عقلى آخر معارض له، ولذلك نرى النظار من المتكلمين لا يكادون يجمعون على مسألة واحدة من المسائل العقائدية لاختلاف أساليب فهمهم وأدلتهم»[2] ولم

(١) تورى أندريه، التصوف الإسلامى، ترجمة عدنان عباس، دار الجمل، ألمانيا، ط٢ ٢٠٠٣، ص ١٤

(٢) أبو العلا عفيفى، التصوف: الثورة الروحية فى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣، ص ١٦٠.

تكن الفلسفة بعيدة كل البعد عن علم الكلام، فهى تعلق نفسها بأهداب العقل، وتبرهن على الشيء ونقيضه بأدلة متكافئة فى القوة. كما أن الفلسفة تستعمل العقل وأدواته فى ميدان البحوث الإلهية الخارجة بطبيعتها عن طور العقل، كذلك لا يظفر الفيلسوف من فلسفته إلا بالحيرة، وتبلبل الفكر إذا تصدى بالعقل فى مسائل الألوهية والنفس، وصلة الله بالإنسان ونحو ذلك»[١].

لقد فشل المتكلمون والفلاسفة فى تصورهم للألوهية «وباعدوا بين الله وخلقه، فالله فى نظر جمهور الفلاسفة والمعتزلة من المتكلمين مبدأ يكاد يكون مجردًا عن الصفات إلا ما كان منها سلبيًا، وقد بالغوا فى تنزيهه إلى الحد الذى قضى على «الشخصية الإلهية» وتعطيل الصفات التى وصف الله بها نفسه فى القرآن، كما بالغوا فى التوحيد إلى الحد الذى أفسد التوحيد، وتصور المتكلمون الصلة بين الله والإنسان صلة بين عابد ومعبود، فى حين أن تصور الصوفية هذه الصلة بين محب ومحبوب، وقالوا إن العبادة فرع المحبة»[٢].

ومن ثم نظر البعض إلى علم الكلام نظرة نقدية، وذلك حين نظروا إلى الآثار التى ترتبت على سيادة علم الكلام من الخارج، وليس من خلال السياق التاريخى الذى تخلق فيه، وذلك لأن «الدين يجب أن يثبت صلاحيته، ويجب أن يمحص ويمعن الفكر فيه، وفى هذه المهام تكمن وظيفة علم الكلام، ولكنه قد يبدو بعد أن ينتهى التأمل النظرى من مهمته، أى بعد أن يكون قد أقام الطرق والمفاهيم البسيطة حول معايشة الإله نظرية مدرسية دقيقة، فربما يبدو بعد ذلك أن تطور علم الكلام لا يعد من وجهة النظر الدينية تطورًا إنما يعد انحطاطًا»[٣] وقد يبدو كراهة علم الكلام لأنه عاجز عن فهم ومعايشة الأديان، كما أنه قد يبدو حجر عثرة فى سبيل فهم التجربة الدينية التى يمكن أن يمر بها الفرد فى عالم التصوف، تلك التجربة التى تند عن لغة وقوالب علم الكلام الجامدة، وتشتهى إلى صناعة لغته الرمزية، وقوالبها الخاصة، وذلك لأن «التصوف يمثل أروع صفحات تتجلى فيها روحانية الإسلام، وتفسيرًا

(١) الموضع نفسه ص ١٦٠.
(٢) المرجع نفسه ص ١٦١.
(٣) تورى أندريه، المرجع السابق، ص ١٢.

عميقًا لهذا الدين فيه إشباع للعاطفة، وتغذية للقلب فى مقابلة التفسير العقلى الجاف الذى وضعه المتكلمون والفلاسفة، والتفسير القاصر الذى وضعه الفقهاء»[١].

لقد استطاع الفقه ورجاله أن يسيطروا على عموم الناس بما يملكونه من حق الفتوى، وتسيير حركة الاجتماع البشرى، وذلك من خلال فقه الظاهر المتعلقة بأعمال الجوارح فى حين تناسوا أهمية فقه الباطن فيرى ابن خلدون أن «فقه الشريعة صار على نوعين: ١ـ فقه الظاهر وهو فقه الأحكام المتعلقة بأفعال الجوارح فيما يخص المكلفين أنفسهم أو يعمهم من عبادات وعادات وغيرها من الأفعال الظاهرة، وهو المسمى بالفقه المشهور وحامله الفقيه، وهم أهل الفتيا وحرسة الدين. ٢ـ والنوع الثانى: فقه الباطن وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب، وما يخص المكلف فى نفسه من أفعال الجوارح فى عبادته، وتناوله لضروریاته، ويسمى هذا الفقه فقه القلوب، وفقه الباطن، وفقه الورع، وعلم الآخرة، والتصوف، وقد كثرت العناية بالنوع الأول الذى هو الفقه لعموم البلوى واحتياج السلطان والكافة لمنصب الفتيا، فكثر مؤلفوه فى كل عصر، وتعددت الموضوعات»[٢] وهنا نلاحظ مدى اتساع رقعة الفقه لحاجة الناس إليه فى شؤون الاجتماع، ولحاجة السلطان إليه فى ضبط الحكم بين الناس، وحاجة الناس إلى الفتوى فى شئونهم العامة، ومن ثم نلاحظ مدى اتساع رقعة الفقه والفقهاء فى حركة الاجتماع السياسى، وشئون الدنيا، وهذا وسع من سلطة الفقهاء على الجمهور والعوام.

ورأى أحمد زروق أنه إذا كان «التصوف: علمًا لإصلاح القلوب وإفرادها لله عما سواها، فالفقه لإصلاح العمل، وحفظ النظام، وظهور الحكمة بالأحكام»[٣] ومن ثم رأى زروق مدى حاجة الناس للفقه، فى حين أن التصوف يخص الخصوص، فحكم الفقه عام فى العموم لأن مقصده إقامة رسم الدين، ورفع مناره، وإظهار كلمته،

(١) أبو العلا عفيفى، المرجع السابق، ص ١٠.

(٢) ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع حافظ، دار الفكر المعاصر، سوريا، ط١، ١٩٩٦، ص ٤٤.

(٣) أحمد زروق، قواعد التصوف، تحقيق عبد المجيد الكيالى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥، ص ٢٦.

وحكم التصوف خاص فى الخصوص، لأنه معاملة بين العبد وربه من غير زائد على ذلك، فمن ثم صحّ إنكار الفقيه على الصوفى، ولم يصح إنكار الصوفى على الفقيه، ولزم الرجوع من التصوف إلى الفقه فى الأحكام والحقائق لا بالنبذ والترك، وصحّ الاكتفاء به دونه، ولم يكف التصوف عن الفقه بل لا يصح دونه»[1] ومن ثم نظر بعض الصوفية المعتدلين إلى الفقه على أنه أهم للمصلحة العامة، ولكنه غير كافٍ للخاصة.

وإذا كان الفقه يعُنى بالأعمال والتكاليف الشرعية الظاهرة، والأحكام الخاصة بها فى أحكام العبادات والمعاملات، فإن التصوف يعنى بالأعمال الباطنة وهى الإيمان وتصرفه فى القلب، وما يكون من الصفات السلبية والإيجابية كالعجب والكبر، والحسد والحقد، أو العفة والعدالة والحياء، والصبر والكرم، وإذا كان الفقه مهمًا إلا أن أحكام الباطن، وأعماله عند الصوفية أهم من أحكام الظاهر عند الفقهاء، لأنها تحدد طبيعة العلاقة الخاصة بين العبد والرب، وذلك لأن الباطن سلطان الظاهر المستولى عليه، وأعمال الباطن مبدأ فى أعمال الظاهر، وأعمال الظاهر آثار عنها، فإذا كان الأصل صالحًا كانت الآثار صالحة، وإن كان فاسدًا كانت فاسدة، قال ﷺ إن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسد فسد الجسد كله ألا وهى القلب[2].

ومن ثم اتجه التصوف إلى ضرورة بناء علاقة خاصة بين العبد والرب مركزها القلب لأن النية هى الأساس فى علاقة الإنسان بالله، وحاول التصوف أن يعيد العلاقة بين الإنسان والله إلى بناء جوهرى قائم على النية والقلب لأن الناس قد نسيت جوهر هذه العلاقة، واهتموا فقط بأعمال الظاهر «فقد اختلف الناس وتباينت المراتب، وفشا الميل عن الجادة، والخروج عن الاستقامة، ونسى الناس أعمال القلوب، وأغفلوها، وأقبل الحجم الغفير على صلاح الأعمال البدنية، والعناية بالمراسم الدينية من غير التفات إلى الباطن، ولا اهتمام بصلاحه، وشغل الفقهاء بما تعم البلوى من أحكام المعاملات والعبادات الظاهرة حسبما طالبهم بذلك منصب الفقيه، وهداية الجمهور، فاختصّ أرباب القلوب باسم الزهاد والعباد وطلاب الآخرة منقطعين إلى

(١) المرجع نفسه، ص ٣٢.
(٢) ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٣٧.

الله، قابضين على أديانهم»[1]، فالفقه يندمج داخل حياة الناس والمعاملات بينهم، ولكن التصوف يركز على القلب فى معاملة الله فى كل شىء، ولذا نظر الصوفية إلى عمل الفقهاء على أنه عمل منقوص طالما أنه لم يرتكز على الباطن فى العلاقة بالله لأنّ الباطن هو أساس الوحدة، وهو الذى يمنح المعنى، ويضفيه على أعمال الظاهر، «فالظاهر إذن ينقصه الوحدة لأن الظاهر عبارة عن رسوم، وحدود ونصوص، لا تؤلف بينها غاية، وهذا ما اهتم به أهل الفقه، وأهل الحديث حتى إن بعضهم خرج عن روح الدين، أما الأصل الذى سار عليه الصوفية فهو ما كان عليه السلف الصالح من العلم الجامع والمعرفة الحقة المتماسكة التى مجال عملها النية والطاعة والإخلاص لله جميعًا»[2].

إن الصوفية نظروا إلى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر ورسوم، وإلى أنفسهم على أنهم أهل الحقائق والبواطن، وهم أنهم يضعون علمهم من حيث هو علم بالحقيقة فى مرتبة أعلى من علم الفقهاء من حيث هو علم بأحكام الشريعة الظاهرة، ومهما يكن من أمر هذا كله فإننا نلاحظ أن طائفة لا يُستهان بها من الصوفية قد جعلت من الطريقة أداة لمعرفة الحقيقة دون أن تكون منافية لأحكام الشريعة، وها هو ذا القشيرى يصور لنا التوفيق بين الطريقة فيما تقصد إليه من التحقق بالحقيقة وبين الشريعة، فيقول «إن الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة غير مقبولة، فالشريعة أن تعبد الله، والحقيقة أن تشهد الله، والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر، الشريعة حقيقة من حيث أنها وجبت بأمره، والحقيقة أيضًا شريعة من حيث أن المعارف به سبحانه أيضًا وجبت بأمره»[3].

لقد رأى المتصوفة أن مناط التكليف هو القلب لا الجوارح، وأن خلاص العبد فى إخلاص النية فى علاقته بالله، وليس مجرد القيام بالعمل، ولهذا فقد خالف

(١) المرجع نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٢) حسن الشرقاوى، الشريعة والحقيقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦، ص ١٣٤.

(٣) محمد مصطفى حلمى، ابن الفارض، الحب الإلهى، دار المعارف، القاهرة، ط٢ ١٩٨٥، ص ١١٢ ـ ١١٣.

الصوفية الفقهاء «فى اعتبارهم النية أفضل من العمل، وفى تقديمهم التأمل على العبادة، والتحريم على الإباحة، أما أن النية أفضل من العمل فلأنها أساسه، ومبنى قوامه، وقيمة العمل ليست فيه من حيث ذاته، بل من حيث الباعث عليه والدافع إليه، ويقول الحديث الشريف، وإنما الأعمال بالنيات وإنما لكل أمرئ ما نوى، أى إن قيمة الأعمال بحسب النية التى تدفع إليها، ولكل امرئ ما نوى معناه لكل إنسان نصيبه من الجزاء على قدر نيته، أما تفضيلهم التأمل على العبادة، فلأن التأمل عمل روحى بحت، والعبادة عمل روحانى بدنى»[1].

ويؤكد الصوفية على أن القلب هو أساس العلاقة مع الله، وهو أساس العبادة وأنه «إذا اتجه العبد الاتجاه الذى يريده هؤلاء الصوفية حصل الفوائد الروحية من العبادة، وكان لهذه الفوائد أثرها فى تطهير النفس وتصفية القلب، وتقريب العبد من الله، وإذا تمت تصفية القلب، وحصل القرب من الله تحقق العبد بمعرفة الله، وهو فى نظرهم الغاية القصوى والمقصد الأسمى الذى قصد إليه الشارع من التكليف»[2] وبذلك يتجاوز التصوف حدود الفقه الضيقة لأن «الشريعة تدعو إلى القيام بأعمال العبادة ونحوها والحقيقة تشهد معانى الألوهية، وتصرف الحق فى الكون، وتوقفك على ما خفى عنك من أشرار القضاء»[3].

والحق أن الصوفية كان ينظرون إلى أنفسهم على أنهم وحدهم من يدركون حقيقة الدين خلف المعانى والتكاليف الظاهرة، لأن أعمال الجوارح ليست مقصودة لذاتها بل المعنى الباطنى هو الهدف من هذه الأعمال، وهو الركيزة التى تؤسس عليها أعمال الظاهر ولذا «اعتبر الصوفية أنفسهم حماة الدين بمعناه الحقيقى لا الظاهرى فوضعوا حدودًا لأحكام الباطن، وأعمال القلوب، وعدوا ذلك جزءًا من الدين، بل عدوه الفقه الحقيقى فى الدين، ذلك لأنهم اعتبروا الدين معاملة شخصية بين العبد وربه، وقاسوا طاعة العبد لا بمطابقة فعله لأحكام ظاهر الشرع فحسب، بل بمطابقته لروح الشرع وحقيقته أيضًا، وبمقدار ما ينطوى عليه الفعل من إخلاص وبعد عن الرياء، ومن هنا

(١) أبو العلا عفيفى، التصوف والثورة الروحية ، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٧.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٦.

كان الفقيه الحقيقى فى نظرهم هو البصير بأمر دينه، الفاهم لحقيقة شرعه، لا العالم بظاهر أحكام ذلك الشرع»[١].

والواقع أن الخلاف بين الصوفية والفقهاء بدأ يدبّ نتيجة اعتقاد كل منهما أنه يملك حقيقة الدين، وكان الفقهاء يخشون من ضعف سلطتهم على العوام بسبب ميل العوام إلى بعض الأولياء من الصوفية ، وانتشار آثار التصوف فى أشكال مختلفة من التدين الشعبى فقد «اتهم الفقهاء الصوفية بالابتداع فى الدين، واتهم الصوفية الفقهاء بالجمود وضعف الروحانية، وذلك للاختلاف الجوهرى بين الطائفتين فى المنزع والغاية، ولم يكن بد من أن يثور الصوفية فى أوجه الفقهاء الذين أصبح الدين على أيديهم مجموعة من الرسوم والأشكال والأوضاع التى لا حياة فيها، ولم يكن بد من أن يثور الفقهاء فى وجه الصوفية لأنهم اعتبروا أنفسهم حماة الشرع الزائد عنه، والشرع لم يأت إلا بأحكام الظاهر، ولم يضع حدودًا لأحكام الباطن، فلم يضع حدًا للنفاق والرياء والشرك الخفى أو عدم الإخلاص، أو ما شاكل ذلك من أعمال القلوب بل ترك أمر ذلك إلى الله»[٢].

ولقد أشعل الصراع بين الطرفين وجود أصحاب توجهات متطرفة فى كلا الفريقين سواء فى المتصوفة أو فى الفقهاء، مما أدى إلى اشتعال الصراع بينهما « فالحق أن من الصوفية فريقًا متطرفًا عبر عن حاله ومذهبه بعبارات هى غاية فى الجرأة، وأبعد ما تكون عن حدود القصد والاعتدال، كذلك كان من الفقهاء فريق لم يلتزم فى حكمه حدود الإنصاف، وإنما أطلق لأهوائه العنان، فلم يأت حكمه منزهًا عن الغرض، ولا مبرأ عن التعصب المذموم الذى لا يستند إلى أساس قوى من الشريعة، ولا يقوم عليه دليل قاطع من أدلتها، وليس من شك فى أن أولئك وهؤلاء كانوا مسرفين على أنفسهم وعلى الحق»[٣].

ونتيجة للتمايز بين الطائفتين، كان الفقهاء يخشون من مدى تأثير الصوفية على العوام، ومن هنا فقد ناصبوهم العداء، ولهذا يمكن القول بأنه «لما ظهر الصوفية

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٢.
(٣) محمود مصطفى حلمى، ابن الفارض والحب الإلهى، ص ١١٢.

وأخذوا بمنهجهم فى فهم الدين، بدأ الفقهاء يتوجسون منهم خيفة من الزمن، ثم ما لبثوا أن ناصبوهم العداء علانية، واضطهدوهم بكل نوع من أنواع الاضطهاد والتى يحدثنا عنها التاريخ، ذلك أن شقة الخلاف بينهم قد اتسعت على مر الزمن، وأصبح لكل الطائفتين وجهة نظر خاصة فى ماهية الدين نفسه، وكيف يجب أن يفهم، وماهية الأحكام الشرعية، وكيف يجب أن تستنبط وتعلل، وماهية العبادة وعلى أى نحو تؤدى، وما هو الحلال والحرام، وأيهما أفضل الفروض أم النوافل، وعلى أى نحو يجب أن نتصور الصلة بين الله والإنسان، أهى صلة محب بمحبوبه أم صلة عابد بمعبوده؟ وما التوحيد أهو إفراد الموحد بصفات تميزه عن المحدثات أم إفراد بالوجود الحق؟ إلى غير ذلك من المسائل التى كانت فى صميم الدين، وكان من الطبيعى إذا أن يقع الصدام بين الطائفتين لاختلافهما فى الفكر والمنهج والعاطفة»[1].

كان الفقهاء يتخوفون على الإسلام من الصوفية، ويخافون من نفوذهم على الفقراء والعوام فى نفس الوقت «وكان من أبرز الشخصيات التى ناهضت التصوف وقاومت الصوفية أحمد بن حنبل على الرغم مما يكنه لبعض الصوفية من احترام وتبجيل كما تشهد بذلك الحكايات التى تروى عنه مع الحارث المحاسبى، ولكن إشفاق ابن حنبل على الإسلام وتخوفه من انتشار نفوذ الصوفية كان أغلب عليه فى تقديره لهم إنه لم ينكر عليهم أقوالهم، ولكنه كان يعترف صراحة أنه لا يفهمهم لأنهم يتكلمون بلغة لا عهد له بها»[2] ثم جاء أتباع ابن حنبل فكانوا أشد مقتًا للصوفية وتنكيلًا بهم، وقد بلغ اضطهادهم لهم أقصاه فى محنة الصوفية المعروفة بمحنة غلام الخليل، وهى المحنة التى اتهم فيها نحو سبعين صوفيًا من بينهم الجنيد شيخ الطائفة ببغداد، وحوكموا وحكم عليهم بالإعدام ثم أفرج عنهم»[3].

وحين نستقرئ أحداث قتل الحلاج يبرز التاريخ مدى التفاف الفقراء حول الحلاج نتيجة للظلم الموجود فى أروقة الحكم، وكانت السلطة السياسية تخشى من وقوع ثورة عليها فما كان منها إلا أنها سعت إلى قتل الحلاج على يد الوزير حامد بن

(١) أبو العلا عفيفى، التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، ص ١١٧.
(٢) المرجع نفسه، ص ١١٧.
(٣) المرجع نفسه، ص ١١٧.

العباس، ولم يجد أمامه إلا تسويغ قتله من خلال اتهامه فى دينه، فقد فطن حامد بن العباس إلى أن القناع الدينى والتهمة الدينية هى خير وسيلة للتنكيل بالحلاج، فكتب ما رآه أنه اعتقاد الحلاج للفقهاء فى بغداد فأنكروه، ومن النصوص الخطيرة التى من الممكن استحضارها فى هذا السياق أنهم لما أرادوا قتل الحسين بن منصور أحضر ذلك الفقهاء والعلماء، وبمراجعة هذه المقولة تظهر المأساة الحقيقية أى إن السلطة عندما قررت قتل الرجل أحضروا العلماء والفقهاء لترتيب الأوراق وصبغ الشرعية على عملية القتل، وبالفعل فقد قام هؤلاء الفقهاء بدورهم على أكمل وجه فصاحوا فى مشهد واحد واصفين كلام الحلاج بأنه كلام أهل الزندقة، وأشاروا على السلطان بقتله، حتى إن الشاهد الوحيد الذى شهد على الحلاج بأنه ادعى الألوهية كان من طرف حامد بن العباس، وتطوع محمد بن داود ليقوم بالدور الأكبر فقال: إن كان ما أنزل الله على نبيه حقًا، وما جاء به حق فما يقوله الحلاج باطل، وكان شديدًا عليه، ويعلق ابن كثير قائلًا: فقتله بسيف الشرع الذى لا يقع إلا بين كتفى زنديق[1] ومن هنا نلاحظ أن السلطة السياسية لم تكن لتقتل الحلاج إلا بغطاء شرعى من خلال الفقهاء للشك فى دين الرجل، لأنها تعرف جيدا مدى عداء الفقهاء الصريح للمتصوفة، وللحلاج الذى جمع حوله العديد من الفقراء الذين يشعرون بالظلم، والذين يثقون فيه، ويؤمنون بكراماته، وورعه وتقواه.

وكذلك فقد تعرض شهاب الدين السهروردى للقتل، حيث كان السهروردى عديم الاكثرات بآراء الفقهاء، وكان الفقهاء من ناحية أخرى خصوصًا فى القرنين الخامس والسادس الهجريين يتلمسون لأصحاب النظر العقلى نطاق المروق من المذهب الدينى الرسمى فيحكمون بكفرهم، ويطلبون إقامة الحد عليهم، وكان الحكام وجلهم من أهل السنة بعد أن ذاعت الدولة الفاطمية الشيعية ويتخوفون من الحركات الباطنية، ويشتطون فى محاربتها، وهالهم انتشار الإسماعيلية كمذهب دينى فى الشرق فأخذوا يضيقون الخناق على أصحاب الدعاوى الباطنية، ومتفلسفة الصوفية هم أقرب المفكرين التياثًا بتيارات الباطنية، وهكذا نستطيع أن نرسم الإطار

(١) محمد فياض، الحلاج بين الجناية السياسية والخطورة الاجتماعية....قراءة جديدة فى دوافع السلطة فى إعدام الحلاج، مجلة المؤخ المصرى، العدد الثانى والخمسون، يناير ٢٠١٨.

الذى وضعت فيه حادثة مقتل السهروردى للحلاج قبله فى المشرق»[1] فقد أفتى فقهاء عصر السهروردى بقتله عام ٥٨٧، حين أرسلوا للملك صلاح الدين الأيوبى الفتوى بقتله، والذى أمر ابنه الملك الظاهر بقتله فى رجب من عام(٥٨٧ هـ)، وكان هذا القتل بناءً على الخلاف الذى دبّ بين الفقهاء والسهروردى، حول قضايا دينية تعكس الخلاف بين الرؤية الفقهية والرؤية الصوفية.

وعلى الرغم من أن ابن تيمية كان له موقفًا إيجابيًا من التصوف السنى الذى يسير على نهج الكتاب والسنة إلا أن له موقفًا حادًا من أصحاب نظرية وحدة الوجود ونظريات الاتحاد والحلول، من أمثال الحلاج، وابن سبعين، وابن الفارض، وابن عربى، وقد ركز ابن تيمية معظم هجومه على ابن عربى فيرى «أن نظريته حول وحدة الوجود تكشف عن أن ذات الحق عنده هى نفس وجود المخلوقات، وأسماءه هى النسب التى بين الوجود والأعيان، وأحكامها هى الأعيان، لتعلم كيف اشتمل كلامه على الجحود لله ولأسمائه ولصفاته وخلقه وأمره، وعلى الإلحاد فى أسماء الله وآياته، فإن هذا الذى ذكر غاية الإلحاد فى أسماء الله وآياته، الآيات المخلوقة والآيات المتلوه، فإنه لم يثبت له اسمًا ولا آية»[2].

وينتهى ابن تيمية فى موقفه من أصحاب نظريات وحدة الوجود، والحلول والاتحاد بأن هؤلاء كفرهم أعظم من كفر اليهود والنصارى، ويقول عنهم «اعلم أن هؤلاء لما كان كفرهم فى قولهم: إن الله هو مخلوقاته كلها أعظم من كفر النصارى بقولهم ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَۖ﴾ (المائدة: ١٧) فكان ضلال النصارى أن أكثرهم لا يعقلون مذهبهم فى التوحيد: وهو شىء متخيل لا يعلم ولا يعقل»[3].

وعلى الرغم من الهجوم الضارى الذى تعرض له التصوف والمتصوفة عبر

(١) محمد على أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدبن السهروردى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ٢٠٠٢، ص ٢٣.

(٢) ابن تيمية (أحمد) ملخص مذهب ابن عربى مع بيان كفره، وسائل ابن تيمية، الرسائل والمسائل تحقيق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١، جـ ٤، ص ٦١.

(٣) ابن تيمية (أحمد) كفر القائلين بالاتحاد أعظم من كفر النصارى، رسائل ابن تيمية، الرسائل والمسائل، تحقيق محمد رشيد رضا جـ ٤، ص ٢٩.

تاريخهم من قبل السلطة السياسية من ناحية، ومن قبل السلطة الفقهية من ناحية أخرى، إلا أن التصوف كان حريصًا على أن يبرز المعنى الحقيقى للدين، والطابع الذوقى الأكثر إشراقًا له، والذى يكشف عن المعنى الباطنى الحقيقى للدين القابع خلف التفسير الظاهرى للفقه فكان التصوف يرى أن الطريق إلى الله ينبغى أن يكون من خلال المحبة، وليس بمجرد العبادة الظاهرة للجوارح، فالدين ينبغى أن يرتكز على المعنى العميق، وليس على مجرد أداء الطقوس، فالطقوس تؤسس على المعانى، وعلى محبة الله «فالصلاة أفعال وأقوال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم كما يقول الفقهاء، أو الصلاة مناجاة قلبية بين العبد والرب كما يقول الصوفية؟ وأى النظريتين صادقًا وأيهمًا كاذب، النظر إلى الله باعتباره معبودًا، أم النظر إليه باعتباره محبوبًا أولًا ومعبودًا ثانيًا، لأن العبادة فرع المحبة»[1].

لقد هدف الفقه إلى السعى نحو تحقيق وحدة الجماعة المسلمة فى عقائدها وشعائرها وعباداتها، ومعاملاتها، وطقوسها، كما هدف إلى تدبير ضبط حركة الاجتماع البشرى تحت راية السلطة السياسية، فما يهم الفقه هو ظاهر الشريعة، ولا يعنيه حقيقة الشريعة، ولذا كان للفقهاء سلطة كبيرة على الجماعة المسلمة، وعلى شؤون تدبير الجماعة، ولكن التصوف كان يسعى إلى بناء الفرد، وبناء المعنى الحقيقى للإيمان، والتركيز على النية الكائنة خلف الممارسات والأفعال الإنسانية التعبدية، والاجتماعية، ولكن التصوف على الرغم من سعيه نحو بناء ذات الفرد إلا أن أتباع التصوف كان لهم تأثيرهم السحرى على وعى العامة من الناس، ولهم تأثير كبير فى أوساط التدين الشعبى، بما يملكه الولاة والأولياء من تعاطف مع الفقراء والمحتاجين والمعوذين فى المجتمع، وبمايهبه رموز المتصوفة من أمل لهؤلاء المهمشين، وهو ماجعلهم رموزًا لهؤلاء الشرائح، وقد أثار ذلك أثار حفيظة السلطة السياسية عليهم من ناحية، وأثار كذلك حفيظة السلطة الفقهية والتى خشيت من سحب أولياء الصوفية السلطة والسيطرة على العوام وعلى المجتمع، والخوف من أن يحركهم هؤلاء الأولياء للتمرد على السلطتين السياسية والفقهية.

(١) أبو العلا عفيفى، التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، ص ٩.

ومن هنا يمكن القول بأن النزاع بين الفقه والتصوف حول تجلى صورة الإله، وأنماط التدين الماثلة على الأرض، وفى المجتمع البشرى، قد جعل الفقه من تجلى الله أداة لضبط حركة الاجتماع من أجل استمرار سلطتهم من ناحية، ومن أجل إضفاء الشرعية على السلطة السياسية التى تستمد العون من الفقهاء فى ضبط حركة الاجتماع باسم تسير شؤون الجماعة من خلال سلطة الفتوى فى التحليل والتحريم، ولكن التصوف سعى إلى ترسيخ صورة لتجلى الإله تقوم على الجمال والكمال، وتؤسس للرحمة والتعايش والتعاطف مع الفقراء، إن التصوف أراد أن يحرّر صورة الإله من كونه قامعًا وضابطًا لحركة الاجتماع ـ كما هى فى الفقه ـ إلى كون الله وصورته طريقًا لتحرير الروح من كافة أشكال الطواغيت على الأرض، وأن الله سبيل للرحمة والمحبة، وهنا كان تركيز التصوف على ضرورة الانطلاق من النفس الإنسانية فى سعيها نحو الله، ونحو الفناء فى الله، كسبيل للخلاص من كافة صنوف القهر، ورفض التصوف أن يكون الوقوف عند حدود الظاهر فى الشريعة كما فعل الفقه هو السبيل إلى تحقيق الإيمان، فالفقه يعلم الناس كيف يسلكون سلوك الإيمان، ولكنه لا يعلمهم حقيقة الإيمان، ولذا كان مبدأ التصوف فى معركته لتحرير صورة الإله هو البدء من خلال تطهير النفس الإنسانية فى رحلتها إلى الله.

ثانيًا: تجلى الإله يبدأ من النفس الإنسانية

حاول الفقه أن يعنى بتدبير شأن الجماعة، وأن ينتج الفتوى لمساعدة السلطان فى ضبط الحركة الاجتماع، وحاجة القضاء إليها للفصل فى المنازعات، كما أن الفقه قد عنى بالتنظير لأمور الفرد وعباداته، كعبادة الجوارح والطقوس، والتنظير لشؤون الجماعة ومعاملاتها، ومن هنا كان الفقه مندمجًا فى الشأن العام للجماعة المسلمة، وفى كل تفاصيل هذه الجماعة، ولذلك لم يجد السلطان من بدٍ من الحاجة للفقهاء فى ضبط حركة المجتمع متى عجز هو نفسه عن ضبط حركة الجماعة المسلمة، وفى هذا الإطار تمّ توظيف الفقه من أجل السياسة، وتوظيف المقدس من أجل مصلحة المدنس، وتوظيف التدين من أجل ضبط الجماعة، ومن خلال هذا فقد الدين جوهره الأصيل، ورسالته الروحية، ودوره فى صناعة ضمير الفرد، وإرواء الجانب الروحى للإنسان، وهنا يأتى التصوف ليرى أن الدين جاء لإصلاح حياة الفرد الروحية، وللارتقاء بالنفس الإنسانية، فرأى التصوف أن معركة الإنسان تبدأ من خلال نفسه بالأساس، فالنفس الإنسانية هى الركيزة التى ترتكز عليها صلاح الجماعة المسلمة، والنفس الإنسانية هى البداية لطريق الإصلاح والتغيير.

لقد رأى التصوف أن السياسة قد جرت الدين إلى معترك الصراع بين الأفراد، وأن الفقهاء ساعدوا أصحاب السلطان فى إخضاع الدينى السياسى فما كان من المتصوفة إلا أن بحثوا عن طريق للخلاص الذاتى، وخلاص الأفراد من سطوة الجماعة، ومن نزاعها المستمر، وأن أساس هذا النزاع هو مطامع النفس وشهواتها وطموحاتها الدنيوية، ولذا وجب أن تكون النفس هى المنطلق، وأن تكون معركة الإنسان مع نفسه هى الأساس فى طريق إلى تحريره الروحى.

فالانطلاق من حسم قضايا الصراع يبدأ من حسم الذات الفردية وصراعها مع نفسها، ومع غيرها لأنها أساس جميع المصائب، وأساس الصراعات المختلفة بين الأفراد، ومن ثم فإن إصلاح النفس وتطهيرها هو بداية الطريق، فما هى النفس التى يهتم التصوف بها؟ وما هى النفس التى يسعى إلى الانطلاق من إصلاحها؟وما هى النفس التى يسعى إلى التحرر منها؟

قد يكون تعريف النفس بأنها تمثل حقيقة الإنسان، وحقيقة ذاته، أو أنها تعنى الروح، ولكن النفس عند المتصوفة المقصود بها النفس الأمارة بالسوء، فالمتصوفة قد تكلموا عن النفس المطمئنة، والراضية، والآمرة بالسوء، والنفس اللوامة، ولكن معظم مدونات التصوف تركز على المعنى السلبى للنفس، المعنى الذى يختص بأن النفس «منبع الشر، وقاعدة السوء، وأنها السبب فى ظهور الأخلاق الدنيئة والأفعال المذمومة، وهذا على قسمين، أحدهما: المعاصى والآخر: أخلاق السوء مثل الكبر، والحسد، والبخل، والغضب والحقد، وما يشبه هذه المعانى المذمومة فى الشرع والعقل، ويمكن رفع هذه الأوصاف بالرياضة مثلما تدفع المعصية بالتوبة، لأن المعاصى من أوصاف الظاهر، وهذه الأخلاق من أوصاف الباطن، وما يظهر فى الباطن من الأوصاف الدنيئة فتظهر بالأوصاف الدنية الظاهرة، وما يظهر على الظاهر يتطهر بالأوصاف الحميدة الباطنة»[1].

إن النفس التى وضعها المتصوفة موضع اهتمامهم هى النفس التى تخضع لشهواتها فتكون أسيرة لتلك الشهوات، وتسجن روح الإنسان فى هذا القالب الضيق ذلك لأن «من استولت عليه النفس صار أسيرًا فى حب شهواتها محصورًا فى سجن هفواتها، ومنعت قلبه من الفوائد، فمن سقى أرض الجوارح بالشهوات، فقد غرس فى قلبه أرض الندامة، ذلك لأن الله خلق الخلق على ثلاثة دروب، الملائكة وركب فيها العقل ولم يركب فيها الشهوة، وخلق البهائم وركب فيها الشهوة، ولم يركب فيها العقل، وخلق ابن أدم وركب فيه العقل والشهوة فمن غلبت شهوته عقله فالبهائم خير منه، ومن غلب عقله شهواته فهو خير من الملائكة»[2].

(١) الهجويرى، كشف المحجوب، ترجمة إسعاد عبد الهادى قنديل، ميراث الترجمة، المركز القومى للترجمة، القاهرة، رقم ١٠٤٣، ٢٠٠٧، جـ ٢، ص ٤٢٧.

(٢) الغزالى، مكاشفة القلوب إلى حضرة علام الغيوب، ص ٧٦.

لقد حَمل تركيب الإنسان قطعة من طين الأرض، ومن شهواتها، ورغباتها، وأهوائها، ونزواتها، كل هذا التركيب ينادى الإنسان بضرورة الإشباع، فمهما كان الإنسان يملك من المال، فهو لا ينتهى ولا يشبع، ورغباته التى لا تنتهى قد تحوله من غنى ماليًا إلى فقير، وشهواته تطلب الإشباع، وتطلب التنوع فى الإشباع لمعالجة السأم والضجر الذى يستعبد النفس، ويطلب إشباع الغرائز اللامتناهية، وحب الزينة، كل هذه الأشياء تجعل النفس فقيرة إزاء متطلباتها، ومن هنا كان من الضرورى أن يركز المتصوفة على ضرورة جهاد تلك النفس، وهو الجهاد الذى يعدونه الجهاد الأكبر، فيقول الجيلانى أن الجهاد نوعين «جهاد باطن: جهاد النفس والهوى والطبع والشيطان والتوبة عن المعاصى والزلات والثبات عليها، وترك الشهوات والمحرمات، والجهاد الظاهر: جهاد الكفار المعاندين لله ولرسوله ﷺ ومقاساة سيوفهم ورماحهم وسهامهم تَقتلون ويقُتلون، فالجهاد الباطن أصعب من الجهاد الظاهر، وهو قطع مألوفات النفس عن المحرمات وهجرانها، وامتثال أوامر الشرع، والانتهاء عن نهيه»[1] فمعركة الإنسان مع نفسه أشد وأصلب من معركة الإنسان مع غيره، ومع المحيط الذى حوله، بل ومعركته مع الجماعة المناؤة للدين الرافضة له.

والسؤال الذى يتبادر للذهن لماذا حمل المتصوفة على النفس؟ ولماذا صوروها بكل الأشكال السلبية هكذا، نجد أن فريد الدين العطار يشبه النفس البشرية فى جبروتها بفرعون، ويربط بينها وبين الشيطان فى ارتكاب المعاصى[2] كما يشبهها أحيانًا أخرى بالثعبان والعقرب، ولذا فهو يذمها دومًا، وأحيانًا يشبهها بالكلب الذى لا يطيع أمرًا مطلقًا، ويقول إن نفسى لى عدوًا، فكيف أقطع الطريق، إن كان رفيقى لصًا، فالنفس كالكلب لم تطع لى أمرًا مطلقًا، ولا أعلم كيف أحرر الروح منها[3] فالعطار يبحث عن السبيل الذى يمكن له أن يحرر الروح كقبضة نورانية من أدران النفس وشهواتها حتى يستطيع أن ينفتح على الطريق والوصال بالله تعالى.

ولأن النفس هى مصدر الشرور والآفات، فإن المتصوفة ركزوا على ضرورة عدم

(١) عبد القادر الجيلانى، الفتح الربانى والفيض الرحمانى، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٩.

(٢) فريد الدين العطار، منطق الطير، تحقيق بديع محمد جمعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ط ٤، ٢٠٠٦، ص ٢٨٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٠.

طاعة النفس حتى لا تسيطر الشهوات والرغبات على الإنسان، وقد أفرد معظم أعلام التصوف المقولات فى ضرورة مخالفة النفس، وذلك لأن مخالفة النفس رأس العبادة «وقد سئل المشايخ عن الإسلام فقالوا: ذبح النفس بسيوف المخالفة، وأعلم أن من نجمت طوارق نفسه أفلتت شوارق أنسه، وقال ذو النون المصرى: مفتاح العبادة: الفكرة، وعلامة الإصابة مخالفة النفس والهوى، ومخالفتها ترك شهواتها، وقال ابن عطاء: النفس مجبولة على سوء الأدب، والعبد مأمور بملازمة الأدب، فالنفس بطبعها فى ميدان المخالفة، والعبد يردها بجهده عن سوء المطالبة، فمن أطلق عنانها فهو شريكها معها فى فسادها، ويقول الجنيد: النفس الأمارة بالسوء: هى الداهية إلى المهالك، المعينة للأعداء المتبعة للهوى، المهتمة بأصناف الأهواء»[1].

ولقد عدد المتصوفة تجاربهم حول ضرورة مخالفة النفس والهوى، وضرورة الخروج من سجن النفس الأمارة بالسوء لأنها أكبر حجاب بينك وبين الله عز وجل، ولعل ذلك يؤكد أن أهم أساس للاتجاه للعبادة الحقه هو ضرورة مخالفة النفس، وأن هذه المخالفة هى بداية الطريق إلى الله، وصارت مخالفة النفس هى أصل جميع العبادات، وأصل كل المجاهدات، ولا يمكن للعبد أن يؤسس طريقه إلى الله إلا بمخالفتها، وذلك ما يؤكده الغزالى بقوله: «أعلم أيها الإنسان أن النفس الإمارة بالسوء هى أعدى لك من إبليس، وإنما يتقوى عليك الشيطان بهوى النفس، وشهواتها، فلا تغرنك نفسك بالأمانى والغرور، لأن من طبع النفس الأمن والغفلة والراحة والكسل، فدعواها باطل، وكل شىء منها غرور، وإن رضيت عنها واتبعت أمرها هلكت، وإن غفلت عن محاسنها غرقت، وإن عجزت عن مخالفتها واتبعت هواها قادتك إلى النار، وليس للنفس مرجوع للخير، وهى رأس البلايا، ومعدن الفضيحة، هى خزانة إبليس، ومأوى كل شر لا يعرفها إلا خالفها»[2].

ومن ثم يمكن القول بأن المتصوفة قد نظروا إلى النفس على أنها مصدر كل الشرور والآثام، وأنها عند المتصوفة العدو الأكبر الذى يجب منازلته، ولذا يتحدث

(١) القشيرى، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٣، جـ ١، ص ٢٨٣.

(٢) الغزالى، مكاشفة القلوب، ص ٤٥.

الترمذى عن غرور النفس، ويبين «أن النفس تزين لصاحبها الباطل، وتعميه عن الحق، وتموه عليه حتى يدوم عليه ذلك الاغترار، وقد اشترك فى هذه المحنة الصديقون، والزاهدون، والعابدون، والمتقون، وعلماء الظاهر، وقلّ من سلم من هذا الاغترار»[1] ومن هنا وجب مقاومتها ومخالفتها فى السير إلى طريق الله سبحانه وتعالى.

وقد عمد المتصوفة فى طريقهم إلى الله إلى التركيز على ضرورة الانطلاق من قهر النفس بمعناها السلبى، وضرورة تطهير هذ النفس من كل الأدران حتى يصير الإنسان كالمرأة المجلوة لرؤية الله، والسعى نحو الفناء فى الذات الإلهية «فالتصوف إنما يقوم على مغالبة هوى النفس فى جميع شهواتها حتى يعتدل مسلكها، وتدور فى الفلك الصحيح، وهو فلك محبة الله، وإيثاره تعالى على ما سواه، ولما كان السير فى هذا الفلك له آداب ظاهرة، وآداب باطنة، ولما كانت الآداب الباطنة أخفى من دبيب النمل، فقد وجب على المؤمن أن يستعين فى سلوكها بأهل اليقين الذين أنار الله بصائرهم فصاروا أئمة فى الإرشاد، يذللون كل الصعوبات فى طريق السالك لربه، أكثر مما يفعل الفقهاء فى تذليل الصعوبة فى فهم أحكام العبادات والمعاملات، أو غيرها من سائر العلوم»[2].

وقد نظر المتصوفة لضرورة إصلاح النفس من أى خلل يمكن أن يلحق بها ويعيقها عن سبيل الله، ورأوا أن ذلك يمر بمرحلتين «الأولى: عملية معرفية حتى يميز العبد فى مجال الاعتقاد بين الحق والباطل، وفى مجال الأقوال بين الصدق وغيره، وفى مجال الأخلاق والأفعال بين ما حسنه الشرع، وقبحه الشرع، والمرحلة الثانية لها شقان: ١ـ عمله فى الظاهر: وهو ترويض النفس على شؤون العبادة بإلزام الجوارح طاعة الله فى العبادات والمعاملات فى إفعل ولا تفعل بعزم وحزم واهتمام ٢ـ تصحيح النيات: فيكون العمل كله خالصًا لله، ولا يقصد به إلا وجهه، قال تعالى ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ (الكهف: ١١)»[3].

(١) عامر النجار، التصوف النفسى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٦، ص ٢٧.

(٢) حسن الملطاوى، الصوفية فى الهامهم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ط١، ٢٠١١ ج ١ ـ ص ٣٥.

(٣) يحى بن معاذ، جواهر التصوف، تحقيق سعيد عاشور، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٧٢.

ويركز المتصوفة على أهمية وضرورة مراقبة النفس فى سعيها إلى بارئها ومتابعة التزامها بخلوص النية لله وحده فى كل عمل قل أوجل، وهذا الإخلاص الحقيقى هو المعيار الحقيقى لعمل الظاهر، وعلى أساسه تكون قيمته، ومن ثم عائده الدنيوى والأخروى، ومن هنا يلزم دوام المراقبة، وعدم الركون إلى صلاح النفس، لأن النفس لا تنفك عن طبيعتها المتقلبة، وهى تخلى الشيطان عن الكيد لها والوسوسة إليها، وهل أهملت الدنيا وزينتها؟ فالنفس إن طهرت بالمجاهدة من الصفات الدنية كالحسد والبخل والرياء والحقد، وغير ذلك تحولت الرغبة منحب الثناء من الناس، وحسن المنزلة عندهم إلى الرغبة فى المقامات العلا عند الله، عوضًا عن الموبقات التى تحولت عنها، ورغباتها هذه، وإن كانت أقل من سابقتها فى المخالفة، إلا أنه مما يشين العبودية الحقة، ومن هنا كانت المراقبة والمتابعة للنفس، ونصب ميزان المحاسبة دومًا لها ضرورة يجب أن لا يغفل عنها المريد لطريق الله وحده كما لا يترك الاستعانة بالله أبدًا[1].

وإذا كانت معرفة الله عند المتصوفة معرفة ذوقية فإنه لابد من تطهير النفس من الأدران والشوائب، ومن الضرورى تخليتها من العلائق والدنيا، ثم من الضرورى بعد ذلك تحلية النفس بالذكر المستمر لله، وبالصلاة، وتعميق ذلك على مستوى اللسان والقلب، وذلك لأن النفس هى المنطلق فى التوجه نحو الله، وهنا لابد للنفس أن تتحلى بالأخلاق الحميدة، وتخرج عن الأخلاق السيئة، فالتصوف هو الخروج من كل خلق دنى والدخول فى كل سنى.

ولاشك أن تحلية النفس بالأخلاق الحسنة هو فعل مركزى فى التصوف، ولذا نجد أن معظم أعلام المتصوفة يركزون على هذا «فيقول الجنيد: ليس التصوف رسومًا ولا علومًا، ولكنه أخلاق، وقال النورى: من زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى التصوف، فالصوفية تعنى الانصياع لأوامر الله وشرائعه، تلك الشرائع التى تفهم بمعناها الباطنى الروحى دون إنكار ظاهرها، وهذه الطريقة فى الحياة لا تكون ممكنة إلا مع التسليم الممزوج بالحب، فالصوفية هى من صفاء السر من كدر المخالفة»[2].

ولاشك أن الأخلاق التى يسعى المتصوفة إلى التمكن منها هى الأخلاق الروحية

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٣.

(٢) آنامارى شميل، الأبعاد الصوفية فى الإسلام، ترجمة، محمد إسماعيل السيد، ورضا حامد قطب، منشوراه الجمل، ألمانيا، بغداد، ط ٢٠٠٦، ص ٢١.

العملية كالسخاء، والرضى، والصبر، والغربة، والفقر، وغيرها من الصفات الحسنة التى ترتقى بالروح والنفس، ولذلك يرى الجنيد أن التصوف «هو تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعى النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية»[1] وغلب على المتصوفة أخلاق الزهد فيما فى العالم، فهو لا يتعبه طلب، ولا يزعجه أى سلب، وهو لا يملك شيئًا ولا يملكه شىء، وأن نفسه هى فى استرسال مع الله تعالى على ما يريد فى كل وقت.

ومما سبق نلاحظ بأن التصوف قد بدأ طريقه إلى الله من خلال حسم معركة الإنسان مع نفسه وتطهيرها من الدنس الدنيوى، والأخلاق السيئة، ثم تحلية تلك النفس بكل ما هو سامى يرتفع بنفس الإنسان إلى مدراج السالكين، ومن ثم «يتجه الوعى الصوفى فى أن يعلن عن نفسه بأهمية التوبة، وهو تجرد النفس من جميع الشهوات والرغبات البدنية والتوجه نحو الله، ومن خصائص التوبة الصوفية أن يصاحبها حالة وجدانية معروفة، إذ يصاحبها ذلك الشوق الملح نحو الله، وشعور دينى عميق وحساسية دينية قوية، والتوبة بمعنى التحول فى الموقف الدينى من عقيدة إلى عقيدة فى الدين الواحد، ومن دين إلى آخر، أو التوبة بمعنى التعميم والعزم الصادق على الإقلاع عن الذنوب والآثام، وقد تكون وثيقة الصلة بالتوبة الصوفية، وخطوة سابقة عليها، وتاريخ التصوف الإسلامى وغير الإسلامى حامل بأسماء الرجال والنساء الذين هرعوا إلى الطريق الصوفى أثر أزمة نفسية حادة انتهت به إلى توبة من النوع الأول ثم أسلمتهم إلى التوبة الصوفية»[2].

يبدأ الطريق إلى الله من خلال النفس، ومن داخل ذاتك التى تحتاج لتطهر وارتقاء، إلى التحلى بالأخلاق الحميدة، والشمائل الصالحة، حتى تتهيأ النفس إلى أن تكون كالمرآة المجلوة التى يمكن أن تنعكس عليها الملامح النورانية والفيوضات الربانية، فالطريق إلى الله يبدأ بتجلية قلب الإنسان لأنه المرآة التى يتطلع إلى حلول تجليات الله عليها حتى تصير الذات الفردية مجرد مرآة فعل لتجلى الذات الإلهية عليها.

(١) الكلاباذى (أبو بكر)، التعرف لمذهب أهل التصوف، حققه محمد أمين النواوى، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢، ص ٣٢.

(٢) أبو العلا عفيفى، التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، ص ٣٧.

ثالثًا: القلب من الخوف إلى المحبة

إذا كان المتصوف يبدأ طريقه إلى الله بتطهير نفسه من أمراض النفس، فإن القلب لدى المتصوفة هو المركز فى الإنسان الذى يحتاج أيضًا إلى تجلية، ولذا عمد المتصوفة فى الاعتماد على القلب الحى، القلب النابض بذكر الله، لأن الله قال: «ما وسعتنى فى أرضى ولا سمائى ولكن وسعنى قلبى عبدى المؤمن» وقال الرسول: ألا إن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهو القلب «فالقلب هو الذى إذا عرفه الإنسان عرف نفسه، وإذا جهله جهل نفسه، وإذا جهل نفسه جهل ربه، ومن جهل قلبه فهو بغيره أجهل، وأكثر الخلق جاهلون لقلوبهم وأنفسهم»[1].

فالقلب عند الصوفية هو محل المعرفة ومصدرها، وهو الذى يقذف فيه الله المعرفة، ولذلك اتخذ الصوفية من القلب أداة للمعرفة لأن الحس كثيرًا ما ينخدع والعقل كثيرًا ما يشتط ولهذا رأى الحلاج «إن الله خلق القلوب، وجعل داخلها سره، وخلق الأنفاس وجعل مجراها من داخل القلب، وما من نَفس يخرج إلا بإشارة التوحيد، وتوحيده فى السر، وما من نَفس يخرج إلا بإشارة التوحيد على دلالة المعرفة فى بساط الاضطراب إلى عالم الربوبية»[2].

ومن ثم فإن القلب عند الصوفية ليس تلك المضغة الجاثية فى الصدر، «بل

(١) عامر النجار، التصوف النفسى، ص ٦٣.

(٢) الحلاج، نصوص الولاية، الأعمال الكاملة تحقيق قاسم محمد عباس، رياض الريس للنشر والتوزيع بيروت ط١ ٢٠٠٣، ص ٢٣٨.

يعنون به جوهرًا لطيفًا غير مادى تدرك به حقائق الإنسان، وتنعكس عليه كما تنعكس الصورة على المرآة، ولكن مقدرة القلب على إدراك الحقائق، وقبول صورها رهن بصفائه، لأن حجبه يختلف لطافة وكثافة بحسب ما يؤثر فينا من الحواس والشهوات والمعاصى، وحب الذات، ولكن بمقدار ما ينكشف عن القلب من هذه الحُجب تكون قدرته على المشاهدة وإدراك الحقائق»[1] ومن ثم فالقلب كالبدن والنفس يمرض كما يمرضان، ويشفى بالتوبة والذكر، وزينة القلب هى التقوى، كما أن طعامه وشرابه هو المعرفة والتوكل والمحبة.

ومن ثم فعلى السالك فى الطريق إلى الله أن يسعى إلى سلامة قلبه وصلاحه وذلك لأن صلاح القلب وسلامته يعنى صلاح الجسد كله، فيقول ابن رجب الحنبلى: «إذا كان القلب سليمًا ليس فيه إلا محبة الله، ومحبة ما يحبه الله، وخشية الله، وخشية الوقوع فيما يكرهه صلحت حركات الجوارح كلها، ونشأ فيها اجتثاث المحرمات كلها، وتوقى الشبهات حذرًا من الوقوع فى المحرمات، وإذا كان القلب فاسدًا قد استولى عليه أتباع الهوى، وطلب ما يحبه ولو كره الله، فسدت حركات الجوارح، وانبعثت كل المعاصى والشبهات بحسب إتباع هوى القلب»[2] ولهذا فإن الصوفى الحقيقى هو الذى يقوم بتطهير قلبه من الشوائب، وهو الذى يكون دائم التصفية لا يزال يصفى عن شوب الأكدار، بتصفية القلب عن شوب النفس[3].

ومن ثم فقد رأى المتصوفة أن أعمال الجوارح ترتكز على القلب الحى النابض بذكر الله، فأعمال الجوارح تكون مجرد طقوس إن لم تستند على قلب حى مؤمن، ووجهته كلها الله، وليس فى قلبه سوى الله، وذلك لأن القلوب يصيبها المعاصى، ومن أهم معاصى القلوب: الشك والشرك، والنفاق والكفر، ومنها الاغترار بالله عز وجل، والأمن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله، ومن معاصى القلوب احتقار الذنوب، والتسويف بالإنابة، وقلة الاكثرات بتراكم الأوزار، والإصرار على المعاصى، والتيه والرياء، ومن معاصى القلوب العجب، وحب الزينة، والمباهاة

(١) عامر النجار، المرجع السابق، ص ٦٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٤.
(٣) الغزالى، المنقذ من الضلال، ، ص ٢١٢.

فى الدنيا، والتكبر والزهو، وأيضًا من معاصى القلوب الحسد، والغل، والحقد، والشماته، والعداوة والبغضاء، وسوء الظن، والتجسس، وإضمار السوء، والتربص بالدوائر، والرضى بالهوى، والحب والبغض بالهوى، والجفاء والقطيعة، والقسوة وقلة الرحمة، والحرص والطمع والطغيان[1].

وحاول التصوف أن يكشف أن ثمة أعمال للقلوب ينبغى أن ينتهجها الصوفى لأنها تعالج كل أمراض القلب «فمن أعمال القلوب اعتقاد التواضع ونفى الكبر، والاعتقاد فى الظاهر أنه منة من الله تعالى وتفضل، ونفى العجب، واعتقاد النصح للعباد، وحب الخير لهم، واعتقاد الكراهية لنزول البلاء بالمسلمين نصحًا لهم وإتقاء الشماته، واعتقاد الخوف ونفى الأمن، واعتقاد الحذر والشفقة والوجل من العمل الصالح، ونفى الغرة بالله واعتقاد السلامة للعباد، ونفى الحقد وتمنى البلاء، واعتقاد الصبر ونفى الجذع، واعتقاد الرضى ونفى السخط، واعتقاد اليأس مما فى أيدى الناس يقينًا بالمقدور ونفى الطمع»[2].

ولقد بدأ التصوف ـ فى بواكيره الأولى ـ بالتركيز على مشاعر الخوف التى تسيطر على قلب المتصوف، وهو يسلك الطريق إلى الله، وقد مثل هذا الاتجاه فى بواكيره الأولى الحسن البصرى (٢١-١١٠هـ) فهو يمثل نوعًا خاصًا من الحياة الروحية القائمة على الخوف الدائم، فقد «كان الحسن البصرى حليف الخوف والحزن، أليف الهم والشجن، عديم النوم والوسن، أبو سعيد بن أبى الحسن الفقيه الزاهد المتشمر العابد كان لفضول الدنيا وزينتها نابذًا، ولشهوة النفس ونخوتها واقذًا»[3] وكان الحسن البصرى يركز على الخوف من الله كأن النار لم تخلق إلا له وحده، وقد كان «علة الخوف عند الحسن البصرى هو ما ذكره القرآن من مشاهد يوم القيامة، ليس هذا فحسب بل كان سببه أيضًا هو الحزن على قصر الحياة فدفعه ذلك إلى الخوف من الموت، فكان يجزع أشد الجزع عن رؤيته، ولم يكن يلقاه بهدوء وثبات، بل يراه مخيفًا قاسيًا، وقد أداه هذا الخوف إلى التشوف إلى الحياة الآخرة، إلى الخلود

(١) عامر النجار، التصوف النفسى، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٣) جلال شرف، دراسات فى التصوف الإسلامى، دار الفكر الجامعى، الإسكندرية، بدون تاريخ، ص ٨٤.

السرمدى فى حضرة الله وفى جناته فنجده يصف الدار الدنيا بأنها قاتلة للنفوس جميعًا، فلا تبقى أحدًا ولا تذر، فعجبًا أن يتعلق بها المتعلقون، ويفرح بها الفرحون وليست هى إلا وهمًا وسرابًا»[١].

ورأى الحسن البصرى ضرورة صلاح القلب لأنه هو المسيطر على الجوانح، ولهذا يجب تفريغه من التعلق بالدنيا، وأنه لابد للقلب من أن يخاف الله ويخشاه، لأن أساس الزهد يرتكز على الخوف «فكان الحسن البصرى زاهدًا فى هذه الحياة الدنيا، مزدريًا لها، وكان يعبر عن زهده بالحزن الدائم الذى يعد فى رأيه خير ما ينمو به العمل الصالح، هذا فيما بينه وبين نفسه، أما فيما بينه وبين الله فقد كان الحسن مخوفًا إلى أبعد حدود الخوف الذى يرى أنه ليس ثمة شىء خير منه ينمى التقوى، وليس أدل على إسراف الحسن فى الخوف، واذعانه له من قول الشعرانى، كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له»[٢].

وكان الحسن البصرى ينصح تلاميذه بضرورة مصاحبة من يزرعون بداخلك الخوف من الله حتى تأمن فيقول الحسن البصرى «والله لئن تصحب قومًا يخوفونك حتى يدركك الأمن خير لك من أن تصحب أقوامًا يؤمنوك حتى يلحقك الخوف»[٣].

ومن ثم فإن الحسن البصرى كان يرى أن الخوف والرجاء هما مطيتا المؤمن، ولا شك أن تأسيس التصوف فى بدايته على الخوف من الله باعتبار أن الخوف أساس التقوى كان فى مرحلة صدر الإسلام بعد أن انفجر النزاع بين المسلمين على السلطة، والصراع بين مختلف الفرق الإسلامية على الحكم، وبسبب ذلك قد سالت دماء كثيرة، فكان الخوف من الله، والعزلة عن الناس أساس الشعور الصوفى فى فترة مبكرة من تاريخ التصوف.

وإذا كان التصوف المبكر قد ارتكز على أهمية الخوف من الله، فقد استطاعت رابعة العدوية أن توجه مسار التصوف من الخوف إلى الحب (ت ١٨٥ هـ)، والتى

(١) المرجع نفسه، ص ٨٩.

(٢) محمد مصطفى حلمى، ابن الفارض والحب الإلهى، ص ١٤٠.

(٣) جوزينى سكاتولين، أحمد حسن أنور، التجليات الروحية فى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٦٥ ـ ٦٧.

يقول عنها ماسينيون أنها تركت فى الإسلام أريجًا من الولاية لن يتبخر، وأنها استعملت فى غير تردد لفظة الحب فى العشق الإلهى معتمدة على ما ورد فى القرآن، وإننا وإن كنا نرى غير رابعة من زهاد عصرها وعباده قد تغنى «الحب» أو العشق، فإن أحدًا من هؤلاء الزهاد أو العباد لم يسبق رابعة إلى استعمال لفظة «الحب» استعمالًا صريحًا، وتوجيهه إلى الله توجيهًا قويًا، وربطه بالكشف هذا الربط الذى تظهر عليه أبياتها المشهورة:

أحبك حبين: حب الهوى ... وحب لأنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى ... فشغلى بذكرك عما سواكا
وأما الذى أنت له ... فكشفك لى الحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى ... ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا[1]

وتتميز رابعة العدوية فى شعرها السالف بين حب الوداد أو الهوى، والحب الخالص، فالأول حب ناقص والثانى حب كامل، ولكنها تأخذ بهما الاثنين فمعنى حب الهوى: أن رأيتك فأحببتك عن مشاهدة اليقين، لا من خبر وسمع وتصديق من طريق النعم والإحساس، فتختلف محبتى إذا تغيرت الأفعال لاختلاف ذلك علىّ، ولكن محبتى من طريق العيان، فقربت منك وهربت إليك، فاشتغلت به لما تفرغت له، أما الحب الثانى الذى هو أهل له: تعنى حب التعظيم والإجلال لوجه الله ذى الجلال، تقول ثم إنى مع ذلك لا أستحق هذا الحب، ولا أستأهل أن أنتظر جزاءً عليه، بل يوجب على كل شىء مما لا أطيقه، ولا أقوم بحقك فيه أبدًا، إذ كنت قد أحببتك فلزمنى خوف التقصير، ووجب على الحياء عن قلة الوفاء، والخوف مما تعرضت به من حبك، أو ليس كمثلك شىء»[2].

ويرى أبو طالب المكى فى تفسير هذه الأبيات أن حب الهوى هو الصادر عن طريق النعم والإحسان، أعنى الحب الناشئ عن المنح والهبات والأفعال فهو حب

(١) محمد مصطفى حلمى، ابن الفارض والحب الإلهى، ص ١٤١.
(٢) عبد الرحمن بدوى، شهيدة العشق الإلهى... رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٢ ١٩٦٢، ص ٦٦.

التنعم بنعم الله، هو حب حسى لأن المقصود بالنعم هنا النعم المادية لا الهبات القدسية، بيد أن هذا الحب ليس متغيرًا بتغير أحوال النعم، فإذا كثرت تزداد وإذا قلت نقص، و إنما هو حب ثابت لأن صاحبه نظر إلى المعنى الكامن وراء النعمة أيًا كان تعذرها، وهو معنى لا يتغير لأنه مجرد الفضل، ودليل الرضا، أما الحب الذى هو أهل له ـ عند المكى ـ حب التعظيم والإجلال لوجهه العظيم ذى الجلال أعنى أنه الحب الذى لم يكن باعثه نعمة، ولا مدخل فيه للمتعة الحسية، بل باعثه المحبوب نفسه لذاته وبذاته، وهذا الحب لا يستوجب جزاء عليه، بل كل الواجبات تقع على المحب وحده، وهى واجبات إنما يفرضها مجرد الحب، ويستلزمها وجود المحبوب، فلما كان وجوده لا متناهيًا فإن الحب لامتناه، والواجبات هى بالتالى لا متناهية، لذا يوجب هذا الحب على المحبوب كل شىء مما لا يطيقه، ولا يقوم بحقه فيه أبدًا، ومن هنا مازجه الخوف، الخوف من عدم الوفاء بالواجب، وهو خوف دائم لأن الواجب فى هذه الحالة كما قلنا لا يفنى أبدًا، ولا يقوم المرء بحق المحبوب فيه أبدًا»[1].

ومن هنا نرى بوضوح كيف انتقلت رابعة بالتصوف الإسلامى من طريق الخوف إلى طريق المحبة، ولكن مع ذلك لم يتخلص قلبها من الإحساس بالخوف تجاه الخالق لعدم مقدرة الإنسان على أن يقوم بحق الله بما حمله من نقص، ولكن التصوف منذ رابعة صار ينظر إلى الله على أنه محل الجمال والجلال والتعظيم، وأن الطريق إليه ينبغى أن يكون طريقًا للحب، وإن لم يتخلص كلية من الخوف، فرغم الحب إلا أن الحزن مازال يسيطر على النفس فتقول رابعة:

يا مؤنس الأبرار فى خلواتهم ... يا خير من حلت به النزال

من ذاق حبك لا يزال متيما ... فرح الفؤاد يعوده بلبال

من ذاق حبك لا يُرى متبسمًا ... من طول حزن فى الحشا إشعال[2]

كانت رابعة تتطلع دومًا إلى رؤية وجه الله، فهذا كان منتهى مبتغاها، وهدفها من صعود الطريق إلى الله فيقول «فريد الدين العطار فى (تذكرة الأولياء) أن رابعة كانت

(١) المرجع نفسه، ص ٦٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٣.

تقول إلهى إن كنت عبدتك خوفًا من النار فأحرقنى بالنار أو طمعًا فى الجنة فحرمها على، وإن كنت لا أعبدك إلا من حبك فلا تحرمنى من مشاهدة وجهك، وكانت تقول إلهى كل ما قدرته لى من خير فى هذه الدنيا أعطه لأعدائك، وكل ما قدرته فى الجنة أمنحه لأصدقائك، لأنى لا أسعى إلا إليك أنت وحدك»[1].

وتعتبر رابعة أن جمال علاقتها مع ربها قائمة على المحبة والمناجاة «حكى عن رابعة العدوية أنها كانت إذا صلت العشاء قامت على سطح لها، وشدت عليها ورعها وخمارها ثم قالت: إلهى أنارت النجوم، ونامت العيون، وأغلقت أبواب الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه، وهذا مقامى بين يديك ثم تقبل على صلاتها، فإذا كان وقت السحر، وطلع الفجر قالت: إلهى هذا الليل قد أدبر، وهذا النهار قد أسفر فليت شعرى! أقبلت منى ليلتى فأهنأ، أم رددتها على فأعزى، فوعزتك هذا دأبى ما أحييتنى وأعنتنى، وعزتك لو طردتنى ما برحت عنك لما وقع فى قلبى من محبتك»[2].

واستطاعت رابعة أن تجعل من الحب طريقًا إلى الله، وصار هناك تقليدًا جديدًا فى التصوف الإسلامى، وهو أن الحب هو الطريق إلى الله «ولم يصبح لكلمة الحب الشأن الأول فى سياق العلاقة بالله إلا عند الصوفيين، الحب وسيلة وهدف بالنسبة إلى التصوف وسُمى الله المحبوب، واستخدم الصوفيون المسلمون متنًا لغويًا مزخرفًا، وشعرًا يحفل بصيغ وصور الحب الدنيوى، إلا أن التصوف الإسلامى يظل واقفًا عند نبرة العشق والصبابة، فلا يتحدث مطلقًا عن الحب المادى الذى كان أمرًا مألوفًا»[3].

ونجد رابعة العدوية تشخص حبها فى أبيات الشعر فتقول:

يا سـرورى ومنيتى وعمادى ... وأنـيـسـى وعـدتـى ومـرادى
أنت روح الفؤاد أنت رجائى ... أنت لى مؤنسى وشوقك زادى
أنت لولاك يا حياتى وأنسى ... مـا تشتت فـى فسيح البلادى

(١) المرجع نفسه، ص ٩١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.
(٣) تور أندرية، التصوف الإسلامى ص ٢٢٧.

كم بدت منه، وكم لك عندى ... من عطاء، ونعمة وأيادى
حبك الآن بغيتى ونعيمى ... وجلاء لعين قلبى الصادى
ليس لى عندك ما حييت براح ... أنت منى ممكن فى السواء
إن لم تكن راضيًا على فإنى ... يا منى القلب قد بدا إسعادى[1]

ولأن حال الحب عند رابعة لم يخل من الخوف، فكانت لرابعة العدوية أحوال شتى فمرة يغلب عليها الحب، ومرة يغلب عليها الأنس، ومرة يغلب عليها الخوف، ففى حال الحب تقول:

حبيب ليس يعدله حبيب ... ولا لسواه فى قلبى نصيب
حبيب غاب عن بصرى وشخصى ... ولكن فى فؤادى لا يغيب

وفى حال الأنس تقول:

ولقد جعلتك فى الفؤاد محدثى ... وأبحت جسمى من أراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانس ... وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيس

وفى حال الخوف تقول:

وزادى قليل ما أره مبلغى ... أللزاد أبكى أم لطول مسافتى
أتحرقنى بالنار يا غاية المنى ... فأين رجائى منك أين مخافتى[2]

ولا شك أن حضور الله فى قلب رابعة يتأرجح بين الحب والأنس والخوف وكل ذلك تطلعًا لوجه الله، والسعى إلى رؤية وجهه، فحين كانت رابعة فى طريقها إلى الكعبة ذات يوم، فبقيت وحدها فى الصحراء، وشعرت بالوحشة صاحت (إلهى)! إن قلبى ليضطرب فى هذه الوحشة، أنا لبنة والكعبة حجر، وما أريده هو أن أشاهد وجهك الكريم، فناداها صوت من عند الله تعالى يقول: يا رابعة أتطلبين وحدك ما يقتضى دم الدنيا بأسرها إن موسى حين رام أن يشاهد وجهنا لم نلق إلا ذرة من نورنا على جبل فخر صعقًا، وفى هذه الرواية نرى رابعة تتحدث عن الكعبة على أنها حجر

(١) عبد الرحمن بدوى، رابعة العدوية، ص ٢٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٠.

فحسب أى إنها بدأت تتخلص من التلبس بالمعنى الحسى فى الحج، وهو ما وصل إليه الحلاج حين اعتقد بعد أن حج للمرة الثالثة بأن شوقنا إلى الله يجب أن يمحو عقليًا فى نفوسنا، صورة الكعبة كيما نجد من أقامها، وأن نحطم معبد بدننا كيما نبلغ من جاء إليه ليتحدث إلى بنى الإنسان[1].

إن العزلة مطلب وواقع لدى رابعة لأنها تسعى إلى الوصول مع الذات الإلهية الحاضرة دومًا فى قبلها، وتشخص رابعة سعيها فى الوصول إلى الله فتقول:

راحتى يا إخوتى فى خلوتى ... وحبيبى دائمًا فى حضرتى
لم أجد لى عن هواه عوضًا ... وهواه فى البرية محنتى
حيثما كنت أشاهد حسنه ... فهو محرابى إليه قبلتى
إن أمت وجدًا وماتم رضا ... واعنانى فى الورى! واشقوتى
يا طبيب القلب ياكل المنى ... جد بوصل منه يشفى مهجتى
يا سرورى وحياتى دائمًا ... نشأتى منك وأيضًا نشوتى
قد هجرت الخلق جميعًا ارتجى ... منك وصلًا فهو أقصى منيتى[2]

ويسعى التصوف منذ رابعة إلى معرفة الله بالسعى نحو حب الحقيقة ومعرفتها فكان التصوف هو الميدان الوحيد الذى يلتقى فيه حب الحقيقة، ومعرفتها من خلال سعى الروح إلى الاتصال بالله، هذا الاتصال الذى يجتمع فيه الحب والمعرفة فى تجربة واحدة، ولهذا يمكن القول بأن الشعر كان وسيلتهم البلاغية الجميلة فى صياغة جمال الشعور، وحال الوجد الذى يعيش فيه التصوف السالك إلى الله، ولذا فقد «اصطنع الصوفية على اختلاف مللهم وأجناسهم وأوطانهم لغة الحب للتعبير عن أحوالهم وأذواقهم التى لا يستطيع العقل إدراكها، ولا اللغة التعبير عنها، وأبدعوا فى اصطناع هذه اللغة أيما إبدع، فزخرت لغة التصوف بكنوز من الشعر الإلهى الخالد، ولشعراء الفرس من الصوفية أمثال جلال الدين الرومى، وفريد الدين العطار، وعبد الرحمن الجامى، ومحمود شبسترى، ومن شعراء الصوفية العرب أمثال ابن الفارض

(١) المرجع نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٣.

وابن عربى فى رياض الحب الإلهى أناشيد تهتز لسماعها قلوب العاشقين ممن يدركون إشاراتهم ومرماميهم»[١].

ومنذ رابعة العدوية أصبح الحب هو الطريق إلى الله عند صوفية الإسلام فالله هو مصدر الحقيقة، ومحل الجمال والكمال والجلال المطلق، والذى يسعى الصوفى دومًا إلى الوصال معه، والتطلع إلى وجهه الكريم، ومن ثم كانت «المحبة هى حالة تستولى على المحب حتى لا يشهد إلا المحبوب»[٢] كما أن «المحبة الإلهية عند ابن الفارض هى منبع فياض بالآثار الكونية، وأصل وجود الأشياء المادية وهى على ما تفيضه من آثار، وما يصدر عنها من كائنات ليست من هذا العالم المادى فى شىء»[٣].

ومن المفارقات الغريبة أن من المتصوفة الذين اتخذوا من محبة الله سبيلًا إليه وسبيلًا إلى التطلع إلى وجه الكريم، وينظرون إلى أن المحبة هى سر الكون، وأن الكون بأسره مؤسس على المحبة، فالمحبة صفة عامة سائرة فى سائر الذوات على اختلاف أجناسها حيها وجمادها، إذ هى النور الذى به ظهر فى عامة الموجودات كلها من لدن أعلى عليين، ومنحدرًا إلى أسفل سافلين، وأن المحبة تمتُ كل الكائنات، عنها وجدت على اختلاف الحركات، حتى إن حركة الخائف إنما بعثه عليها حب النجاة، فمن أجل ذلك تحرك، فهى كافة فى كل جوهر، وما من وجود فى العالم إلا وله نصيب منها قل أو كثر بطن أو ظهر، فهى أعم نسب الوجود، وبقدر نصيب الذات تتناسب جميع الذوات وتشاركها[٤]. هكذا هى عيون المتصوفة تنظر إلى شمول سيادة المحبة على أرجاء الكون كله، وذلك حتى تنطلق من الحب المتجلى على الكون والأرض فى اتجاه العالم السماوى، وتطلعًا إلى رؤية جمال وجه الله الذى تشتاق إليه شوقًا وعشقًا.

ولكن ما عساها أن تكون المحبة فى رؤى المتصوفة الآخرين؟ يرى الحلاج أن

(١) أبو العلا عفيفى، مرجع سابق، ص ٢٤.
(٢) الحلاج، نصوص الولاية، الأعمال الكاملة، ص ٢٢٤.
(٣) محمد مصطفى حلمى، ابن الفارض والحب الإلهى، ص ١٧٦.
(٤) ابن الدباغ، مشارق أنوار القلوب، تحقيق، هـ ريتر، دار صادر بيروت، بدون تاريخ ص ٢٦.

المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك، لأن كلية المحب تطابق كلية المحبوب فغيبته غيبة محبوبه، ووجوده وجوده.

وقيل: المحبة سرور القلب بمطالعة جمال المحبوب.

وقيل: المحبة محو المحب صفاته وإثبات المحبوب ذاته.

وقيل: حقيقة المحبة أن تمحو من القلب ما سوى المحبوب.

وقيل: المحبة نار فى القلب تحرق ما سوى المحبوب.

وقيل: المحبة أن تهب كليتك لمحبوبك فلا يبقى لك منه شيء.

وقيل: المحبة أغصان تغرس فى القلب فتثمر على قدر العقول»[1].

ويتضح فى التعريفات السابقة للمحبة أن الإنسان الصوفى المحب عليه أن يخلع أوصافه البشرية حتى يفنى فى صفات محبوبه الإلهية، وأنه يسعى بذلك إلى محو صفاته من أجل إثبات صفات المحبوب، وهذا قمه التفانى، فالمحبة الإلهية لا ترى شيئًا إلا محبوبها، ولذا فإن المحبة الإلهية تستولى بالكلية على الإنسان لتسيطر على كل جوارحه، وذلك حتى يسعى إلى أن يكون فى حالة وصال دائمة مع خالقة أو محبوبه.

ولقد رأى المتصوفة أن كمال المحبة لله لا يتحقق إلا بكمال المعرفة له، المعرفة بكمال المحبوب وجلاله، لأن المحبة الإلهية هى أساس السعادة الأبدية فيقول ابن الدباغ «اعلم أن أجمل ما فى الوجود السعادة الأبدية، ولا يتوصل إلى هذه السعادة إلا بمحبة الحق تعالى بكل القلب من غير شرك فى محبته، ولا يوصل إلى كل المحبة إلا المعرفة بكمال المحبوب وجماله، إذ من لا يعرف لا يحب، وكما كان المحبوب فى نهاية الأوصاف الجميلة، وحصلت المعرفة التامة بتلك الأوصاف على حقيقتها، ظهرت المحبة على الذات العارفة عقيب ذلك ظهورًا لازمًا، وأجرى الله بذلك السنة، فالمحبة إذن ثمرة المعرفة، والمعرفة علة المحبة وسببها فهى متقدمة على المحبة بالسبب، والمحبة متقدمة عليها بالشرف من حيث إنها مقصودها، وكل محب

(١) ابن الدباغ، مشارق أنوار القلوب، ص ٢١.

عارف، وليس كل عارف بمحب، إن المعرفة إذا تأكدت أثمرت المحبة، وإذا تأكدت المحبة تجلت للمحب أوصاف حبيبه، ودام هنا التجلى، وحصل بدوام المحبة، ودامت المحبة بدوام التجلى»[1].

ويعتبر الصوفية أن المحبة هى أصل جميع المقامات والأحوال، لأنها كلها مندرجة تحتها فهى إما وسيلة إليها أو ثمرة من ثمارها، «والدليل على أن المحبة مشتملة على جميع المقامات والأحوال، أن الإنسان لا يحب محبوبًا إلا بعد العلم بكمال ذات ذلك المحبوب، ثم يتأكد هذه العلم عنده ويتوالى فيكون معرفة فتنبعث عن ذلك الإرادة ثم الشوق إلى جمال هذه الذات، ثم يلزم عن المحبة الصبر على شدة الطلب، وينبعث له أثناء ذلك خوف الحجاب ورجاء القرب والوصال، ثم تثمر المحبة الرضى بجميع مراد المحبوب، والزهد فيما سواه، واعتقاد وحدانيته أعنى انفراده بصفات الكمال فإن ما سواه عدم محض، وإسناد الأمور كلها بالتفويض له والتوكل عليه»[2] وهكذا تنتهى قمة المحبة لله إلى محو الذات الإنسانية نفسها، وتفويض أمرها كله إلى الله تعالى.

ومن ثم ينتهى معظم الصوفية وخاصة المتأخرين منهم إلى أن المحبة أصل وقاعدة الطريق إلى الله، والأحوال والمقامات كلها بالنسبة إلى المحبة لهو، وأى محل يغرق فيها الطالب جدير أن يتطرق إليه الفناء، ولا يليق أن يكون محلًا للمحبة مادامت ذاته باقية، وذلك هو رأى القشيرى حين اعتبر أن المحبة «محو المحب صفاته وإثبات المحبوب لذاته»[3].

ومن ثم فقد صار القبض والبسط، والخوف والرجاء، مجرد حالات ومقامات فى تجليات صور المحبة فى نفس الصوفى فيقول ابن الدباغ: «أما الخوف والرجاء فهما مقامان من مقامات عوام المحبين السالكين، ومعنى الخوف استشعار فوات محبوب أو هجوم مكروه، والرجاء طمع النفس فى نيل مطلوبها من محبوبها، إلا أن الرجاء من صفات مشاهدة روح الجمال، والخوف من صفات من عاين عز الجلال،

(١) المرجع نفسه، ص ١١.
(٢) المرجع نفسه، ص
(٣) منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص ٣٧.

فإذا داما وصار كل واحد منهما ملكة سُمى ذلك مقامًا، ولا شك أن هذين المقامين يلزمان المحب فى أول سلوكه، فإن من أحب شيئًا رجا ثبوته ودوامه، وخاف نقده أو الانقطاع عنه، ولكن إذا غلب على المحب إحدى هاتين الصفتين، سُمى المحب ذلك الوصف وانفراده بأحداهما مع عدم الآخر نقص، إذ مجرد الخوف يوجب الوحشة من المحبوب، وذلك من أعظم الحجب، ومجرد الرجاء يوقع المحب فى الإعجاب فيسقط بسوء الأدب، ولا يصلح سلوك السالك إلا باعتدالهما فيه»[1] وقد يترتب على هذين المقامين أحوال، فالخوف يقبض، والرجاء يبسط، كما قال بعضهم الخوف يقبضنى، والرجاء يبسطنى، والحقيقة تجمعنى، والحق يفرقنى.

والواقع أن الحلاج قد استطاع أن يعبر عن تجربته الخاصة فى الحب الإلهى بأشعار فى منتهى القوة، وهى ممتلئة بالوجد، وتيار من الشعور المتدفق فيجسد علاقته بربه القائمة على الحب، وأنه يستعذب العذاب فى طريقه إليه فيقول الحلاج:

الصب رب محب ... نوالـه منك عجب
عذابك فيك عذب ... وبعده عنك قرب
وأنت عندى لروحى ... بل أنت فيها أحب
وأنت للعين عين ... وأنت للقلب قلب
حسبى من الحب أنى ... لما تحب أحب[2]

هكذا نظر الحلاج إلى الله على أنه لعينه عين، وأنه ملء قلبه، بل عبر عن حالة التوحد الشديدة فى الحب بقوله بأن حسبه من الحب أنه يحب حين يحبه الإله.

وهذا التوحد الشديد فى حالة حب الحلاج، تجعل وجود الإنسان العاشق خارج دائرة الإحساس بالزمن، لأن وجود الله قد استولى على وجوده فيقول الحلاج:

والله لو حلف العشاق أنهم ... موتى من الحب أوقتلى لما حنثوا

(١) ابن الدباغ، مشارق أنوار القلوب، ص ٧٧ ـ ٧٨.
(٢) الحلاج، الديوان، الأعمال الكاملة، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

قوم إذا هجروا بعدما وصلوا ماتوا وإن عاد وصل بعده بعثوا
ترى المحبين صرعى فى ديارهم كفتية الكهف لا يدرون كم لبثوا[1]

ويبرز الحلاج حالة أن قلبه صار فى يد الله، وأنه صار فى حالة فناء فى حب الله فيقول:

فيك معنى يدعو النفوس إليك ودليل يدل منكا عليكا
لى قلب له إليك عيون ناظرات وكله فى يديكا
لا كنت إن كنت أدرى كيف السبيل إليكا
أفنيتنى عن جميعى فبصرت أبكى عليكا[2]

وعلى الرغم من امتلاء قلب الحلاج بالوجود الإلهى فإنه ينازعه لحظات غربة، واشتياقًا وتطلعًا لرؤية الله فيقول فى حب ربه:

أنتم ملكتم فؤادى فهمت فى كل وادى
ردوا على فؤادى فقد عدمت رقادى
أنا غريب وحيد بكم يطول انفرادى[3]

وبعد ذلك فقد صار الحب مبدأ حياة الصوفى لدى المتأخرين، وكينونتهم إلى درجة أصبحت كلمة «صوفى» تطابق فى معناها كلمة «محب» أو «عاشق» فالحب والعشق والصفاء والتصوف كلها كلمات تشير إلى نفس التجربة والسلوك فيقول الرومى:

جاء العشق وصفا قلبى من نيرة «الحق»
فرفعه بلطف إذا وضعنى
جاء العشق وصار كدمى فى عروقى وجلدى

(١) المرجع نفسه، ص ٢٩٧.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٧.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩٨.

حتى أخلانى من الغير وملائنى بحب الحبيب[1]

ويشرح ابن الدباغ المقامات التى يتدرج فيها المحب فى سبيل طريقه إلى الله، والتى تكشف عن تدرج السالك فى علاقته بالله عن الأدنى إلى الأعلى فأول مقام للمحبة هو الألفة: ومعناها إيثار جانب المحبوب على كل مطلوب ومصحوب، ويستند عليها الإنسان باستقراء محاسن المحبوب، وإدامة الفكر فى لطافة شمائله، وما هو عليه من بديع صنعه، ثم مقام الخلة: ومعناها تخلل شمائل المحبوب بروحانية حتى تتكيف بها النفس والروح، وسائر الجبلة الإنسانية فتتحرك أعضاء المحب عن إرادة المحبوب المتحرك بها القلب فتستحيل المخالفة، ثم مقام الهوى: ومعناه ميل القلب بالكلية إلى وجهة المحبوب والإعراض عما سواه، وتجريد القصد له فى كل حين، وصرف الهمه إليه، وفيه تستحكم المحبة، وتشيد صورتها، وينبسط سلطانها، ولكن الهوى يستعبد الأرواح والأجساد، ومنقاد لعزتة القلوب غاية الانقياد، فلا يبقى له معها اختيار ولا مراد، ولا يصح الاتصاف بالهوى إلا لمن خرج عن هواه، وأثر طاعة حبيبه على ما سواه فلا يسمع إلا منه ولا يتحدث إلا منه. أمام مقام الشعف: وهو عند أهل اللسان بلوغ الحب شغاف القلب أى إلى أصله، وليس القلب فى الحقيقة هو الشكل الصنوبرى الذى تحيط به الأضلاع كما هو للبهيمة، ولكن القلب سر الإنسان ومحل إطلاع الرب الذى لا تحيط به الأجسام، إذا بلغت المحبة بصاحبها إلى هذا العالم النورانى والحمى الإلهى الذي لا يصل إليه إلا من اختصه الحق تعالى بعنايته أباحه حرم حرماته، وجناب جلاله وعظمته. ثم تصل إلى المقام الأخير للحب وهو مقام الوجد، ومعناه وجود ذات المحبوب، وسائر صفاته الحقيقية منطبعة فى ذات المحب انطباعًا ثابتًا بحيث لا يمكن زواله ولا يتصور انفصاله، وإذا بلغ المحب إلى هذا الحد فقد ذهب عنه الكسب والاختيار، واستوى فى حقه الإعلان والإسرار فقد دخل فى أودية الحب، وسكر من مداها سكرًا، دوامه بدوامها إلى أن صار السكر يهيم به فى كل واد[2].

ومما سبق نلاحظ فى شرح ابن الدباغ كيف يرتقى المحب فى مقامات المحبة

(١) منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص ٣٧٠ ـ ٣٧١.
(٢) ابن الدباغ، مشارق أنوار القلوب، ص ٥٦.

حتى يصل إلى نهايتها، وحتى يظهر عليه آثار الشهود فيشهد محبوبه فى سائر الذوات، وصفاته على سائر الصفات، فينتهى إلى أن يرى الكل ضمن حقيقته الإلهية، وهذا قمة السبيل للوصول إلى الله سبحانه وتعالى.

وفى مرحلة متقدم من علاقة الحب الإلهى بين الإنسان والله، يتجه الإنسان إلى درجة أعلى وهى درجة العشق، وللعشق لدى المتصوفة درجات، فأول مقاماته الغرام، وهو الانتشاء من خمر المحبة ثم الافتتان وهو خلع العذار، وعدم المبالاة بالخلق، ثم الوله وهو مقام الحيرة، ثم الدهش وهو الذهول، ثم الفناء عن رؤية النفس، وهو أن يكون العاشق لا يسمع إلا لمحبوبه، ولا يبصر إلا به، ولا يدرك إلا به وله، ومنه فناء به عن نفسه وعن الأشياء.

مساكين المحبين الحيارى ... تراهم مطلقين وهم أسارى
تحسبهم صحاة من مدام ... وهم عن خمر عشقهم سكارى
إذا ذكر الحمى حنوا إليه ... بأرواح مؤلهة حيارى
لقد سكن الهوى لهم قلوبًا ... وقر بها فأعدمها القرار[1]

وللمحبة والعشق تجليات فى النفس الإنسانية وعلامات واضحة وآثار مترتبة فى النفس الإنسانية «ضمن علامتها إيثار المحبوب على ما سواه فإنه لو علم أنه فى العالم من هو أكمل من محبوبه أو أتم محاسنًا لصرف عنان محبته إليه، ويلزم عنها أيضا فراغ القلب مما سوى المحبوب، وبذل النفس فى جانب محبه فلا يبقى فيه للغير شىء، ولا لنفسه أيضًا بل يكون إقباله عليه بالكلية، وهذا هو حال الجميع والحضور كما قيل.

أحبك لا ببعضى بل بكلى ... وإن لم يبق حبك لى حراكا
ويقبح من سواك الفعل عندى ... فتفعله فيحسن منك ذاكا

ثم يستوى عنده العز والذل، والمنع والعطاء، وسائر الأفعال التى يراها غيره متضاده فيراها هو حسنة كلها بل يراها واحدة كصدورها عن محبوب واحد»[2].

(١) المرجع نفسه، ص ٣٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٢.

إن المتأمل فى مسألة الحب الإلهى عند الصوفية يتساءل أحيانًا ما هى حدود علاقة الحب البشرى بالحب الإلهى؟ وهل يمكن أن ينفتح البشرى على الإلهى؟ وذلك لأن الحب البشرى رغم نسبيته، ورغم محدوديته يعيد إنتاج إنسانية الإنسان فى نظرته للعالم والناس والوجود، إن مذاق الحب البشرى لمن يحياه يفتح للإنسان آفاق التسامح والتفاؤل والأمل، ويزيده قوة فى مواجهة الألم، والصعاب، والمشاكل، ولكن عجز الإنسان عن اتساع دائرة الحب البشرى ورغبته فى إرواء نفسه وروحه منه، يجعل الإنسان يشتهى العيش المطلق فى حالة ومقام الحب، ومن ثم فقد يبدو التصوف لدى بعض أعلام التصوف هو تغيير فى اتجاه العاطفة الوجدانية من النسبى إلى المطلق، ومن البشرى إلى الإلهى، ومن الحسى إلى المعنوى، ومن المتعين إلى الغيبى لعله أن يكون فى ذلك إرواء لمحبته، وذلك لأن حجم الحب بداخل المحب تجاه محبوبه، قد لا يتحمله محبوبه النسبى المقيد المتعين الناقص، فيسعى المحب إلى تغيير عواطفه أحيانًا إلى الألوهية والمطلق والكلى، لكى يكتمل الحب الإلهى فى داخله، وأنه يجد فى هذا الحب ما يروى ظمأه، ويحى قلبه بعيدًا عن اهتزازات النسبى وتغيره.

ولقد وجدنا من أعلام الصوفية من انتقل من البشرى إلى الإلهى فى مسألة الحب، فيقول مصطفى حلمى عن تجربة ابن الفارض فى الحب الإلهى «ليس ما يمنع من افتراض أن ابن الفارض قد بدأ حياته العاطفية إنسانًا كغيره من الناس ينجذب إلى هذه المرأة الجميلة أو تلك فيحبها ويهيم بها، ويكلف بهذا الغرام الجميل أو ذاك فيعشقه ويتغنى به، وليس ما يمنع أيضًا من أن يكون ابن الفارض قد أخفق فى حبه الإنسانى، فلم يصب ممن أحب ما كان يصبو إليه قلبه، وتطمح إليه نفسه من إخلاص ووفاء، وطهارة وصفاء فإذا به ينصرف عن من يحب، ويزهد فيمن يحب، فإذا هو يرى عاطفته أرقى واسمى من أن يوجهها إلى من ليس أهلًا لها من البشر، بل هى خليقة بأن توجه إلى من هو خير وأبقى من البشر جميعًا، إلى هذه المحبوبة الحقيقية إلى الذات الإلهية، أو هذه الذات العلية، ومن هنا كان التحول فى حياة ابن الفارض العاطفية والانتقال من مرحلة الحب الإنسانى إلى مرحلة الحب الإلهى، أو قل كان التسامى بعاطفته عن هذه الأرض، وتركيزها فى حب جمال أتم وأكمل من كل ما فى السموات والأرض وما بينهما، ولا غرو فى ذلك»[1].

(١) محمد مصطفى حلمى، ابن الفارض والحب الإلهى ص١٥٧.

إن الإنسان الذى لا يدرك صفات الكمال والجلال والجمال بصورة مطلقة إلا عبر تجليات هذه الصفات فى الإنسان والطبيعة بالنسبى، فإنه كذلك لا ينطلق ولا يستشعر تجربة الحب المطلقة إلا عبر معايشة الحب النسبى المتعين فى علاقاته، ولهذا فقد مرت رابعة العدوية فى تجربة الانغماس فى الحسى البشرى وانتقلت إلى الحب الإلهى، وكذلك مر ابن عربى بتجربة الحب البشرى لينتقل إلى كتابة أروع سطور العشق الإلهى فى ديوانه «ترجمان الأشواق».

ويفسر ابن الدباغ علاقة البشرى بالإلهى فيقول «قد جرت العادة الإلهية والحكمة الربانية بارتباط الأنوار بالهياكل، والأرواح بالأجسام، والمعانى بالقوالب ارتباط لطيف بكثيف، وعال بسافل، ليدل الأدنى على الأقصى، والظاهر على الباطن، فلذلك يستدل المحب بالدار على الساكن»[1] ومن ثم فإن ميل النفس الإنسانية إلى التشبيه والتجسيد يجعلها أسيرة فى بعض الأحيان بالآثار، ولذلك «فعندما يستروح المحب إلى نسيم الجمال، وتستتر عن لوامع بروق الجلال، تستريح إلى تقبيل الآثار، ويسأل الرسوم عن الأخبار، ويطوف بالأطلال، ويكثر الوقوف بها والتساؤل، لتشهد النفس من مرابع أحبابها، وملاعب أترابها، ما يكون مُذكرًا لها بالسكان، فلتستدل على الأثر بالعيان، ومن شيم النفوس الحرة الحنين إلى مألف الصبا والتعرض لنفحات الفن والشوق إلى معاهد عمرتها مع الأحباب، وجرت فى عرصاتها برود الشباب مع الأتراب»[2] ولكن هل تستمر حالة رغبة المتصوف إلى التعيين والتحديد أم يجاوز ذلك إلى عشق الروحى؟ والتسامى عن الحسى والمادي؟يجيب ابن الدباغ عن ذلك بأنه إذا استولت المحبة على قلب المحب، وسكر من صفو مداها، وتردد فى أودية غرامها، وأرقته لواعج الشوق المطلق، والوجد المحرق، استراح لكل شىء له أدنى تعلق بالمحبوب، وتشبث بكل سبب يتوهم أنه يوصل إلى المطلوب فيعقل بلمعان البروق، ويداوى بهبات النسيم قلبه المشوق، ويستقى الغمام لعرصات الدار، ويلثم من شغفه الرسوم والآثار، لا سيما إذا سلب القرار، وأعوزه الاصطبار»[3].

(١) ابن الرباغ، مشارق أنوار القلوب، ص ٧١ ـ ٧٢.
(٢) الموضع نفسه، ص ٧٢.
(٣) المرجع نفسه، ص ٧٤.

ومن ثم فإن النفس الإنسانية حين تدرك جمال نفس إنسانية مناسبة لها إدراكًا عريًا عن العلل والعوارض، يحصل لها من الابتهاج واللذة بجمال ما أدركت ما يزيل عنها كثيرًا من حب الشهوات البدنية التى كانت قبلها مألوفة لها، وحتى أنها إذا أمعنت فى ذلك تنصرف عن بدنها الذى كانت تحبه وتعشقه بطبعها، ولهذا نجد العاشق يسلبه عشقه للكمال عن لذة الطعام والمشرب والنوم، وهى من الأمور الضرورية للجسم، بل يجعل للنفس من الطرب والسرور بما هى فيه من اللذة الروحانية ما يشغلها عن الشعور بمافات من اللذات الخسيسة[1].

ومما سبق نلاحظ أن بعضًا من المتصوفة قد انطلقوا من تجربة الحب البشرى لتتسع الآفاق إلى تجربة الحب الإلهى استمراءً لاستمرار حال الحب، وسعيًا نحو المطلق، كما أن الحب الإلهى نفسه قد ينطلق من خلال التعلق بالحسى والمادى حتى يتحرر منه منتقلًا إلى الروحى والإلهى بشكل كامل، ومن هنا نلاحظ أن ثمة جدل واضح فى طريق الصوفى بين الإنسانى والإلهى، فى علاقة تداخل شديد يسعى العبد فيها إلى محو إرادته فى إرادة خالقه، ويمحو وجوده فى وجوده من خلال التحرر من متعلقات النفس، سعيًا إلى الفناء فى الذات الإلهية، ولذا يقول الدباغ «اعلم أن الحق تعالى تجلى لعباده فى كل شىء فهم يشهدونه فى كل مشهود، ويطالعونه فى كل موجود، وذلك عند فناء ذواتهم فى مشاهدة ذاته لا بمعنى الحلول الذى هو صفة المحدثات، فعند فناء العبد وذهابه عن نفسه يشهد ربه كأنه الله ولا شىء معه، وهو الآن على ما عليه كان، وعلى هذا يحمل سائر إطلاقات المحبين إذا غلبت عليهم صفات الأنس، وسكر الأحوال، لا على معنى الحلول اللائق بالأجسام، كما قال: أنا من أهوى ومن أهوى أنا، فليس فى الكون سوى من هو أنا»[2].

وينتهى مقام الحب الإلهى عند الصوفية إلى التسليم المطلق لذات المتصوف لله سبحانه وتعالى فى كل شىء، وإلى تفويض الذات نفسها لله، فليس الهلاك إلا فى التدبير، وليس النجاة إلا فى التفويض، ومن أراد أن يذوق شيئًا من الأحوال فلينزل نفسه إحدى منازل ثلاث: إما أن يكون كما كان فى بطن أمه مُدبرًا غير مدبر،

(١) المرجع نفسه، ص ١٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٥.

مرزوقًا خبر رزقه من حيث لا يعلم، أو أن يكون كما يكون فى قبره، أو كما يكون فى القيامة[1].

ونلاحظ كيف أن المتصوفة فى علاقتهم بالله قد انتهوا إلى سبيل الاتصال بالله باعتباره محل الحقيقة والجمال والكمال والجلال هو الحب، وأن العلاقة بين الإنسان والله تقوم على إيثار الإنسان (المحب) لله (المحبوب) على كل شىء، ووفقًا لهذه العلاقة ينظر الإنسان المحب إلى محبوبه على أنه مصدر كل جمال وكمال، وأنه الأولى بكل محبة، وأن عليه أن يمحو ذاته فى ذات محبوبه، ويمحوا إرادته فى إرادة محبوبه، فكل حركاته وسكناته وفقًا لهذا المنطق هى من أجل السير فى الطريق إلى الله، الطريق القائم على المحبة، الأمر الذى ينتهى بالإنسان إلى أن يحل الله كمشهود فى كل أرجاء الكون فى عينه، فلا يرى الأشياء إلا من خلال اتصالها ببهاء خلق الله المحبوب.

وهنا تصبح العلاقة بين الله والإنسان القائمة على المحبة والعشق كاسرة لشوكه القهر والخوف، والرهبة، تلك السمات التى أصل لها كلا من علم الكلام والفقه، فصارت العلاقة بين الإنسان والله قائمة على أداء طقوس وعبادات شكلية فى معناها، ولم تقم على إيمان قويم، فالتصوف وحده هو الذى يعلم الإنسان طريق الإيمان القويم، فى حين أن الفقه يؤصل إلى سلوك الإيمان، وطقوسه، ومن هنا كان التباعد بين الفقه والتصوف من ناحية، وبين علم الكلام والتصوف من ناحية أخرى.

ولكى نرى اكتمال المشهد علينا أن نسأل ماذا يترتب على هذا الحب فى نفس الإنسان تجاه العالم والوجود والحقيقة؟ كيف تصير رؤية الصوفى لنفسه تجاه حقائق الأشياء؟ أو كيف ينظر إلى الآخر المغاير له فى الدين والمله؟ وكيف ينظر الإنسان إلى محيطه الخارجى حين يمتلئ بالحب؟ أسئلة كثيرة لابد من الإجابة عنها.

(١) الحلاج، نصوص الولاية، الإعمال الكاملة ص ٢٢٤.

رابعًا: من نسبية الحقيقة إلى الانفتاح على الآخر

إن طريق التصوف الذى ينفتح على التجربة الإيمانية، والوصال بالله من خلال الحب، إنما يؤمن بصورة أساسية بأن مقدرة الإنسان على إدراك الحقيقة إنما يكون بصورة نسبية، لأنهم كما يقولون بأن الله ألقى بالحقيقة كلوح زجاج من السماء ما إن نزل إلى الأرض حتى تناثرت أجزاؤه، فمسك كل إنسان بجزء من لوح الزجاج معتقدًا أنه كل الحقيقة، وما هو بكل الحقيقة فى شىء، وإنما هو إدراكه هو للحقيقة عبر جزئية محدودة منها.

وحاول الحلاج أن يبرز طبيعة نسبية الحقيقة البشرية فى إدراكها للحقيقة الإلهية، فإن الوصول إلى الحقيقة الإلهية أمر مستحيل لأن «الله حجبهم بالاسم فعاشوا، ولو أبرز لهم القدرة لطاشوا، ولو كشف لهم الحقيقة لماتوا، فأسماء الله من حيث الإدراك اسم، ومن حيث الحق حقيقة»[1] فالحلاج يبرز أن الله أبرز نفسه لخلقه بالاسم حيث مدى إدراكهم، ولم يكشف لهم قدرته أو حقيقته لأن أجهزتهم المعرفية لا تقوى على إظهاره قدرته أو معرفة حقيقته، والأسماء التى أبرز بها نفسه لخلقه هى أسماء فى وعى الناس بها، ولكنها من حيث الله تمثل حقيقته، فالله قد حجب وراء الاسم فى وعى البشر.

ويوكد الحلاج على أن أفهام البشر لا يمكن أن تدرك الحقيقة المطلقة «فأفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلق بالخليقة، الخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق، والإدراك إلى علم الحقيقة صعب، فكيف إلى حقيقة

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢١ ـ ٢٢٤.

الحقيقة؟ الحق وراء الحقيقة والحقيقة دون الحق»[1] وبذلك يعمق الحلاج طبيعة علاقة الإنسانى البشرى بالإلهى المقدس المطلق، وهى عجز الإنسانى عن إدراك الحقيقة الإلهية بكلياتها.

ولأن معظم الصوفية قد آمنوا بنسبية معرفة الإنسان لما هو إلهى، وأن ما يدركه من المطلق إنما يدركه بما هو نسبى ومحدود، وكانوا مدركين كذلك أن إدراك كل صوفى لمعانى القرآن مختلف من شخص لآخر ولذا «فإن معنى القرآن تنكشف لكل صوفى بحسب استعداده الروحى، وبحسب وقته وحاله، وهنا نعلم لماذا يختلف الصوفية فى مشاربهم ونزعاتهم واتجاهاتهم الروحية؟ فإن ما يغلب على أحدهم من الأحوال نتيجة لتلاوته القرآن غير ما يغلب على الآخر، والحقيقة أن لكل صوفى عالمًا روحيًا بذاته، وأن الطرق الصوفية المؤدية إلى الله هى بقدر هذه العوالم الروحية، وإذا عرف بعض قدماء الصوفية التصوف بأنه إدراك الحقائق، فليس لهذا التعريف من معنى إلا أنه إدراك الحقائق الإلهية كما يدركها كل صوفى على حده، وبمقدار استعداده الروحى وتكوينه»[2].

فقد آمن المتصوفة بأن لهم طرق ومسالك ومشارب إلى الله تتعدد بتعدد التوجهات، لأن التصوف بالعمق هو تجربة فردية فى علاقة العبد بالرب، ونتيجة لاختلاف مشارب الناس وأحوالهم من الصوفية فقد آمنوا بأن الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، فالصوفية يؤمنون بتعدد الطريق إلى الله، لأن رؤية الحقيقة المطلقة ذات الجلال والكمال لا تتجلى للبشر النسبى إلا بما هو نسبى، فالكل يدرك الحقيقة وفقًا لحاله.

ولاشك أن إيمان المتصوف بتعدد الطريق إلى الله، ونسبية إدراك الحقيقة، جعل من طريق المحبة الصوفى إلى الله طريقًا منفتحًا على كل الأديان والثقافات والتجارب التى يمكن أن تغذى التجربة الدينية الفردية للسالك فى طريقه إلى الله، ومن هنا كان لابد أن نرى كيف أن طريقة الصوفى إلى الله كان منفتحًا على كل الأديان والملل

(١) الحلاج، الطواسين، الأعمال والكاملة، ص ١٦٧.
(٢) أبو العلا عفيفى، مرجع سابق، ص ١٢٢.

والثقافات، وكيف كانت نظرة الصوفى إلى الآخر المغاير له فى الدين والثقافة نظرة متسامحة، فالصوفى بطبعه لا يميل إلى تكفير المغاير له فى الدين والاعتقاد، لأنه يرى أن الأديان هى مجرد طرق للوصول إلى الحق الأول (الله)، ومن ثم علينا إذًا أن نتساءل ما هو موقف الصوفى من التسامح بين الأديان؟ وكيف انفتح عليها؟ وكيف استفاد التصوف من تجارب الآخرين فى الأديان والثقافات؟تساؤلات عديدة تطرح طبيعة انفتاح التجربة الصوفية على العالم والوجود والثقافات.

وتبدو نظرة الحلاج المتسامحة فيقول «ليس على وجه الأرض كفر إلا وتحته إيمان، ولا طاعة إلا وتحتها معصية أعظم منها، ولا إفراد بالعبودية إلا وتحته ترك حرمة، ولا دعوى المحبة إلا وتحتها سوء الأدب، لكن الله تعالى عامل عباده على قدر طاقتهم»[1].

ومن هذا المنطق المتسامح نظر الحلاج إلى الذين كفروه نظره متسامحة تنم عن عمق الإيمان، والتجربة الروحية الشديدة التميز، فيقول لأحد تلاميذه: «يا بنى إن بعض الناس يشهدون علىّ بالكفر، وبعضهم يشهدون لىّ بالولاية، والذين يشهدون علىّ بالكفر أحب إلىّ وإلى الله من الذين يقرون لى بالولاية، لأن الذين يشهدون لى بالولاية من حسن ظنهم بى، والذين يشهدون علىّ بالكفر يشهدون تعصبًا لدينهم، ومن تعصب لدينه أحب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد»[2] وهكذا نرى عظمة التجربة الصوفية القائمة على التسامح والمحبة حتى للذين يمكن أن يكفروا الآخر، وينظروا إلى الجانب الإيجابى القائم فى مسألة التكفير.

لقد أمن المتصوفة بالانفتاح على الأديان بالذات لاعتقادهم بأن مصدرها واحد وهو الله، ولذا يؤمن التصوف بوحدة مصدر الأديان، ووحدة أهدافها، وكان الحلاج يرجع وحدة الأديان إلى المحبة الإلهية، فما دام الناس يحبون الله فيجب أن يكون الحب هو دينهم، وأن الاختلاف فى الأسماء والصفات والمعانى فهو اختلاف عرضى، فالمحبة هى الأصل، وما الأديان إلا شعب جمة فيقول الحلاج:

(١) الحلاج، نصوص الولاية، الأعمال الكاملة، ص ٢٤٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦٢.

تفكرت فى الأديان جد محقق فألفيتها أصـلًا له شعب جمًا
فلا تطلبن للمرء دينًا فإنه يصد عن الوصل الوثيق وإنما
يطالبه أصـل يعبر عنده جميع المعالى والمعانى فيهما[1]

ويرى الحلاج أن الأديان كلها لله عز وجل، وأن كل طائفة تنشغل بدين لها، وأنه لا اختيار لهم فى دينهم، فيقول الحلاج «الأديان كلها لله عز وجل جعل لكل دين طائفة، لا اختيار لهم، بل اختيارًا عليهم، فمن لام أحدًا ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية مجوس هذه الأمة، وأعلم أن اليهودية، والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هى ألقاب مختلفة وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف»[2] ومن هنا نلاحظ أن أساس الانفتاح على الأديان الأخرى هو البحث عن وحدة هذه الأديان من حيث الأصل والهدف، وهذا ما يقرب بين الأديان ويوحد بينها بروح متسامحة محبة، ومن ثم لا ينبغى الحكم على معتقدات دين من الأديان بأنها باطلة خطأ، لأن غاية كل الأديان هو التوحيد، والبحث عن حقيقة وصور تجليات الإله فى قلوب البشر.

ولعل نظرية وحدة الأديان التى قال بها الحلاج قد استهوت ابن عربى بعده بعدة قرون، والذى اعتبر أن الإنسان يدين بما يراه، لأن الإله فى كل كائن من الكائنات كما فى قوله:

وما الكلب والخنزير إلا إلهنا وما الـرب إلا راهـب فى كنيسة

كما يدعو إلى عدم التقيد بدين معين لأن ذلك يجعله يكفر بالأديان الأخرى كما صرح بذلك.

عقد الخلائق فى الإله عقائد وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

وطالما أن عقيدته تلك جامعة لمعتقدات جميع الناس فهى تشمل ديانات السماء وعقائد الأرض كلها بحيث لا يفرق بين وثنية قديمة أو إلحادية جديدة، ولا بين إسلام ونصرانية ويهودية، بل هو فى آن معًا مسلم ووثنى يؤدى عبادته لأى رب سواء تصوره

(١) الحلاج، الديوان، الأعمال الكاملة، ص ٣٢٢.
(٢) الحلاج، نصوص الولاية، الأعمال الكاملة، ص ٢٥٩.

فى وثن أو فى حيوان أو رآه فى كنيسة، فالمعبود هو الجوهر الأزلى القديم المقوم لجميع صور الوجود، أما العابد فهو الصورة المتقومة بهذا الجوهر، فكل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق مسبحة بحمده، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه، وأرقى أنواع العبادة هى التحقق بالوحدة الذاتية بأنك أنت هو وهو أنت، بحيث يكون القلب هيكلًا لجميع المعتقدات، والعبادة مرآه تنعكس عليها صور الوجود الحق»[1].

ومن ثم فإن نظرية وحدة الأديان عند محى الدين بن عربى جعلته منفتحًا على جميع الأديان، لأن الصوفى ينظر إلى كل العبادات الصحيحة على أنها مجال لتجليات الحقيقة الواحدة وهى الله، ولهذا يقول ابن عربى فى «ترجمان الأشواق».

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى ... إذا لم يكن دينى إلى دينه دانى
لقد صار قلبى قابلًا كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائفة ... وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبى فالحب دينى وإيمانى.

لقد حذر ابن عربى من خلال هذه الأبيات وغيرها من الإيمان بدين خاص، والكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه فكن فى نفسك هيوليًا لصورة المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضى عنه»[2].

ومن خلال إيمان المتصوفة بوحدة الأديان، وأن الأديان هى مجرد طرائق إلى الله يمكن أن نفهم تأثر الصوفية بالأديان الأخرى، وبالثقافات المغايرة للثقافة الإسلامية، وذلك لأن سمات التجربة الصوفية فى كل الأديان واحدة فى جوهرها، وإن اختلفت فى طبيعتها وفى التعبير عنها، ولذلك يمكن القول بأن دراسات معظم المستشرقين الذين يسعون إلى بيان المصادر الأجنبية للتصوف الإسلامى هى دراسات غير

(١) سارة الجوينى حفيز، صورة المسيح فى التصوف الإسلامى، دار الطليعة، بيروت، ص ١٦٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ١١٨.

موضوعية لأنها تسعى إلى تعرية التصوف الإسلامى عن أصالته، وذلك لأننا إذا فهمنا أن التصوف يؤمن بوحدة الأديان، وأن التجربة الصوفية موجودة فى كل الأديان والثقافات، ففى هذه الحالة يمكن أن نقبل أن هناك مؤثرات فى التصوف الإسلامى سواء من الأديان أو الثقافات المغايرة للإسلام.

والواقع أن انفتاح التصوف على الأديان الأخرى باعتباره دينًا للمحبة والتسامح يبدو لنا واضحًا فى موقف التصوف الإسلامى من المسيح، وفى مدى حضور صورة جيدة للمسيح والمسيحية فى التصوف الإسلامى، وهو ما يكشف عن أمرين أولهما تسامح التصوف، وثانيهما وحدة التجربة الصوفية، فقد بدا السيد المسيح فى التصور الإسلامى «هو بالدرجة الأولى زاهد عظيم، إنه المثل الأعلى، القديس الذى استغنى عن حاجات الدنيا، وارتباطاتها جميعًا فراح يسيح فى الأرض يلتحف السماء، ويتوسد الأرض، وهو فى جولاته ورحلاته لا يتطلب النقود مثله فى ذلك مثل الراهب البوذى المتسول تمامًا، ولكنه يختلف عن الأخير من حيث أنه كان يمتلك مصفاة وطاسة للصدقات، أما المسيح فما كان يمتلك أى شىء من المتاع، إنه لا يتسول من أجل لقمة العيش، وإنما يقتات بما تجود به الطبيعة له، ماء من عين، وحشائش مما تنبت فى الأرض»[1].

ولقد كان هناك أواصر قربى بين المتصوفة المسلمين والرهبان فى أنماط الحياة والتعاليم، ولذا فقد احتل المسيح مكانه بارزة لدى المتصوفة المسلمين فقد «تركت الأحاديث ذات الطابع الفكرى التى دارت بين المسلمين والزهاد النصارى سواء فى الصوامع الموحشة، أو من خلال السياحة التعبدية فى الجبال المقفرة آثارًا كانت أكبر من مجرد التعرف على حياة المسيح عيسى بن مريم وكلماته، ومهما يكن من أمر فقد تعلم الزهاد المسلمون على وجه الخصوص ترديد عبارات من موعظة الجبل، ومنها بالدرجة الأولى تلك العبارات التى تحذر من مغبة التظاهر على الآخرين بالتعبد، أو إدانة واحتقار الآخرين، وكذلك تلك العبارات التى تؤكد على ضرورة المسامحة، كما تعلموا ضرورة الإشادة بهذه الفضائل الإنجيلية، وضرورة تطبيقها بنفس الصيغة التى شاهدوها عند الرهبان والنصارى»[2].

(١) تور أندريه، التصوف الإسلامى، ص ٢٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٥٠.

ولاشك أن هذا التأثر من قبل الصوفية بالرهبان النصارى نابع من مدى وحدة التجربة الصوفية فى كل الأديان، حيث كانت إرشادات الرهبان أمرًا نافعًا، «فمالك ابن دينار لايأنف من أن يتعلم من الرهبان النصارى، فهو يقول رأيت جبلًا عليه راهب فناديت، فقلت: يا راهب أفدنى شيئًا مما تزهدنى به الدنيا، قال أولست صاحب قرآن وفرقان؟ قلت: بلى! ولكن أحب أن تفيدنى من عندك شيئًا أزهد به فى الدنيا، قال: إن استطعت أن تجعل بينك وبين الشهوات حائطًا من حديد فافعل»[1].

ومن جانب آخر فإن التصوف الإسلامى قد تأثر ببعض عقائد المسيحية، فقد قال بعض صوفية الإسلام بالحلول بالمعنى المسيحى كالحلاج حين قال:

سبحانه من أظهر ناسوته ... سرسنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرًا ... فى صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب

وفى هذا إشارة إلى ثنائية الطبيعة الإنسانية، اللاهوت والناسوت وهما اصطلاحًا أخذهما الحلاج عن المسيحيين السريان الذين استعملوها للدلالة على طبيعة المسيح، وقد روى عن الحلاج أبيات أخرى صريحة فى الحلول، والحلول عقيدة يقرنها المسلمون دائمًا بالمسيحية، فهو يصف روحه وروح الإله فى حالة امتزاج يقول:

مزحت روحك فى روحى كما ... تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شىء مسنى ... فإذا أنت أنا فى كل حال

ويصف حالة الاتحاد التام بربه فيقول:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحين حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا[2]

ولا شك أن اعتقاد الصوفية بأن السبيل إلى الله قائم على المحبة، وأن المحبة

(١) المرجع نفسه، ص ٢٨.
(٢) أبو العلا عفيفى، مرجع سابق، ص ٨٦ ـ ٨٧.

هى جوهر الاعتقاد بالله فيه تأثر واضح من قبل الصوفية بروح المسيحية، وذلك لأن «المحبة الإلهية من أجزاء العقيدة المسيحية، وهى العمود الفقرى لدى المتصوفة منهم، فالغالب عليهم وصف المسيح بأنه مؤنس النفس ومحبوبها، فالمحبة تنمى القوة الخاصة داخل المسيحى، وتمكنه من التخلى عن أنانيته، وتفسح له المجال أمام العطاء الحر للآخرين باعتبار أن المحبة إنما هى كائن فعال ينتقل من الرضاعة إلى الطفولة إلى الكهولة عبر تلك العلاقة الشخصية بالمسيح، والحب لدى المتصوفة يجرى مجرى الدم فى الكائن الحى، وعلى ذلك فدورة الحب تشبه الدورة الدموية تبدأ من الله وتعود إليه»[1].

ومما سبق ينبغى أن نقر بمدى انفتاحية التجربة الصوفية على كل الأديان والثقافات، وهذا ينم عن مدى التسامح الذى يتمتع به التصوف فى موقفه من الآخر المغاير له فى الدين أو المغاير له فى الثقافة، وهذا ما يميز روح التصوف عن روح علم الكلام، أو روح الفقه، ومن ثمّ فإننا لا يمكن أن نقرّ ما حاول المستشرقون أن يرددوه من البحث عن أصول أجنبية للتصوف الإسلامى، فمنطق انفتاحية التجربة الصوفية وتسامحها مع الآخر، فإن له ما يبرره نتيجة لوحدة التجربة الصوفية فى كل الأديان.

ومن ثم فإننا فى هذا الفصل، وإن كنا نؤكد على أهمية كون التصوف طريقًا لمحبة الله ذو الجلال والكمال، وأن إعادة الروح الصوفية للإسلام، والمذاق الصوفى للإسلام، يمكن أن يجدد التجربة الإيمانية للأفراد فى حياتنا المعاصرة، ويعيد إنتاج العلاقة الخاصة بين العبد والرب كعلاقة قائمة على المحبة، وأن الدين يؤسس فى المقام الأول على المجال الشخصى الوجدانى للإنسان لأنه يسهم فى صناعة ضمير الفرد، الذى هو الركيزة الأساسية لدور الدين الفاعل فى حركة الاجتماع البشرى.

ومن جانب آخر تميز تجلى صورة الإله فى التصوف الإسلامى بأنه تجلى لصورة متسامحة تتسم بالرحمة والغفران، وتقوم على المحبة، ولم يخلف التصوف عبر تاريخه ما خلفه علم الكلام من صناعة الفرقة والدماء بسبب التصارع حول العقيدة

(١) سارة حفير، مرجع سابق، ص .

بين الفرق، أو ما خلفه الفقه بالنظر إلى الله كمشرع ليتم ضبط حركة الاجتماع البشرى لصالح السلطان، أو لكى يتحكم رجال الدين فى أرواح وأجساد البشر، وفى حركاتهم وسكناتهم، بناء على الفتاوى الفقهية التى يؤسسون لها، ولذا يمكن القول بأن التصوف ينقل حضور الإله فى قلب المؤمن من أرض الخوف التى رسخ لها علم الكلام والفقه، إلى أرض المحبة والتسامح وفقًا للرؤية الصوفية المنفتحة.

ولا يعنى تقديرنا لقيمة التصوف أن يصبح الناس كلهم مناصرين لهذا الطريق ولكن ما أعنيه أن يقدم الدين وأنماط التدين يروح المتصوفة القائمة على المحبة والتسامح، وأن تسود صورة الإله الحاضرة فى التصوف، والقائمة على الترغيب لا الترهيب، والتسامح لا التعصب، لكى يكون الدين أداة داعمة لقوة الحياة الروحية للأفراد، لأن عودة الدين إلى المجال الشخصى على يد التصوف يحمى المقدس من المدنس، ويحمى الإله من تلاعب السياسة به على الأرض، ويعيد للمقدس والإلهى هيبته على الأرض.

ورغم إيماننا بقوة دور التصوف ومذاقه الروحى فى العقيدة والتدين فإننا لا ينبغى أن نغض الطرف عن بعض الآثار السلبية فى التصوف سواء فى الطرق الصوفية، أو في علاقة المريد بالشيخ القائمة على الطاعة العمياء، والثقة الكاملة فى الشىء، دون تفكير ولا روية، لدرجة أن بعض المريدين يضفون طابع القداسة على بعض مشايخهم ثقة فيهم، وهذا قد يعوق النمو والتطور الروحى للمريدين، وقد يقف تقديس المريدين لهم فى سبيل تحقيق هذا الهدف.

ومن جانب آخر فإن ما يؤخذ على التصوف وخاصة فى الفترة الأخيرة هو انتشار الطرقية، التى تركز على الشكل والمظاهر، والاحتفالات بالموالد، بما ينقل التدين إلى أحد أشكال التدين الشعبى الخالص، وليس العلاقة الروحية العميقة بين العبد والرب، كما يؤخذ على الطرق الصوفية أنها كانت أداة فى يد المستعمر الأجنبى لنشر الأساطير والخرافات وعبادة الأشخاص، وإرساء السكينة الواهية فى حياة الأفراد، وكل هذه المظاهر السلبية فى الطريقة الصوفية هو مما يحسب على التصوف، وهى قضايا عالجها العديد من الباحثين فى بيان الآثار السلبية للطرق الصوفية التى تكسر دافعية الأفراد للحياة، ودافعيتهم للمقاومة، وتعديل أوضاع المجتمع.

كما يؤخذ على التصوف الكلاسيكى ـ لدى البعض ـ انتشار معتقدات وحدة الوجود، والحلول والاتحاد، والتى بسببها كفرهم السلفية، وتم تصفية العديد منهم، وإن كانت عقيدة وحدة الوجود تأتى فى سياق عجز قوالب اللغة التقليدية فى التعبير عن تجاربهم الصوفية، وفى التعبير عن مكنوناتهم، ولذا كان للتصوف لغته الخاصة، كما اتخذ من الشعر طريقًا للتعبير عن هذه التجارب.

خاتمة

خـــاتمـــة

ـ يظل للدين دوره الكبير فى التأثير فى حركة الاجتماع البشرى سلبًا وايجابًا، ولاشك أن صورة الإله لها دور مركزى فى هذا التأثير، فغالبًا ما يحدد تطور حركة الاجتماع تطور تجليات الله فى أرض البشر، فتلك التجليات إما أن تكون سلبية أو ايجابية، محفزة للنهضة والتقدم، أو عاملًا من عوامل إعاقة تطور حركة المجتمع، ولاشك أن تجليات صورة الإله عبر العلوم الإسلامية كان لها أشكال وصورعديدة جسدها تطور حركة الاجتماع، وخاصة الاجتماع السياسى.

ـ بدأ الصراع حول تجلى الإله مع التوجه المادى الإلحادى الذى رفض الاعتراف بوجود خالق بالأساس، وأن الطبيعة قائمة بذاتها، وهنا دار الحوار بين المؤمنين والملاحدة حول إنكار وجود الإله وإثباته، حيث كان العقل هو الآلة التى وظفها الملاحدة فى إنكار وجود الإله، فأقاموا من خلال العقل الأدلة المادية على إنكار وجود الإله، وقد تصدى المؤمنون بالرد عليهم بتوظيف الأدلة العقلية على وجود الإله، وكان الحوار متكافئ بين الملحدين والمؤمنين حول عملية الإنكار والإثبات، وذلك لأن العقل كان آلة حيادية وظفه هؤلاء وأولئك، ولذلك فإن الصراع بين المؤمنين والملاحدة حول الإله لم تحسم إلى الآن، فمازال العقل البشرى المنكر يقيم الأدلة على نفى وجود الإله، وبالمقابل مازال العقل المؤمن يقيم الأدلة على إثبات وجود الله، ولكن تظل أدلة الإنكار وأدلة الإثبات متطورة ومتجددة بتطور العلوم الإنسانية والثقافات المختلفة، وتطور حركة الاجتماع البشرى، حيث تتجدد شبه المنكرين فى النفى، وكذا تتجدد أدلة المؤمنين لإثبات وجود الإله، وذلك لأن

قضية الإيمان يظل القول الفصل فيها للقلب، والدين بالأساس تجربة فردية فى علاقة الإنسان بخالقه.

ـ لقد ترتب على ارتحال الإسلام خارج الجزيرة العربية إلى سيطرته على قطاعات من الثقافات والأديان المغايرة، ولقد جعل هذا الإسلام فى مواجهة هذه الأديان والثقافات على مستوى الحوار والجدل اللاهوتى، وكانت عقائد الثنوية التى كانت قائمة فى بلاد فارس من أشد الأديان التى قاومت الإسلام، وذلك لرسوخ قدمها فى هذه الأرض، وعدم رضا الفرس عن مسألة انتصار العرب عليهم، فحدث المد الشعوبى بين العرب والفرس، والعرب والعجم بصفة عامة، وتجلى هذا الصراع واضحًا فى انتشار الزندقة والثنوية فى بلاد الإسلام، وكان الحوار بين الثنوية والمسلمين، بين ثنائية الإله وواحديته ركن أصيل فى مدونات العقائد الإسلامية، وكشف هذا الحوار عن أن الإسلام كدين لم تكن الأرض ممهدة له فى البلاد التى فتحها، فدار الحوار بين الثنوية والمسلمين حول اعتقاد الثنوية بوجود إلهين هما النور والظلمة، النور أساس الخير، والظلمة أساس الشر، وتصدى المسلمين بالرد عليهم بالحجج العقلية، وعلى الرغم من هذا كان هناك العديد من أعلام الثقافة والحضارة يدينون بالثنوية كابن المقفع، وبشار بن برد، وصالح بن عبد القدوس وغيرهم فى العصر العباسى الأول، وكانت السلطة السياسية تستخدم ضدهم السيف، وتقتل العديد منهم، وذلك بتهمة الزندقة، والترويج للكفر والإلحاد، ومن ثم يمكن القول بأن المسلمين فى صراعهم مع الثنوية حول صورة الإله وظفوا الجدل اللاهوتى معهم، كما وظفوا القتل والتصفية للتخلص من أصحاب هذه الاعتقادات الثنوية لخشية الخلفاء على مقدرة هؤلاء فى تشكيك الناس فى دينهم، وكان خليفة المسلمين هو المخول بحماية الدين وحراسته، ومطاردة الزندقة وقتلهم حرصًا على دين الجماعة المسلمة، وعلى وحدتها، وقد ساعد الخلفاء على ذلك فتاوى الفقهاء التى تبيح هدار دم هؤلاء الزنادقة.

ـ إن الصراع حول تجليات الإله وصورته كان قائما بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام ، وكان أكثر حدة وعنفًا من حوار الإسلام مع الدهرية والثنوية، وذلك لأن الفقهاء منحوا السلطة حق قتل هؤلاء الزنادقة، وهذا لم يكن مسموحًا مع أهل الكتاب، لأن الإسلام حرم قتل الذميين إلا فى حدود ضيقة أفتى

فيها الفقهاء، ومن هنا كان الحوار بين الإسلام من جهة واليهودية والمسيحية من جهة أخرى شديد الوطأة، لأن الأديان الإبراهيمية مصدرها واحد وهو الله، وبين الإسلام وبينها علاقة اتصال وانفصال، فالخلاف بين المسلمين واليهود حول الشريعة اليهودية ومدى تأثيرها فى الشريعة الإسلامية، ولم يكن بينهما حوار كبير على مستوى العقائد لأن إله اليهود كان أقرب للتوحيد الإسلامى، ولذا أبرز بعض علماء اللاهوت مدى تأثير اللاهوتيين اليهود فى علماء الكلام وخاصة المعتزلة، وبالمقابل كان الحوار حادًا بين المسيحيين والمسلمين، فالمسيحيون لا يعترفون بالإسلام كديانة سماوية، ولا بنبوة محمد، وينظرون إلى المسلمين على أنهم مشوهى الله على الأرض، وأنهم عاجزين عن إدراك سر عقيدة التثليث، ويشكك المسيحيون فى نبوة محمد ﷺ وفى صدق القرآن كوحى، وبالمقابل تصدى المسلمون بالرد عليهم فى عقائد التثليث والاتحاد، وقد نظر المسلمون إلى عقائد النصارى على أنها كفر صريح، وقد غذى رجال الدين وكهنته للعداوة بين الإسلام والمسيحية، ولينتقل الحوار الجدلى فى مرحلة متأخرة إلى العنف والدماء والحروب فى الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش، وقد عانت البشرية ومازالت من حدة الصراع بين المسيحية والإسلام حول صورة الإله وحقيقته، وحقيقة الدين، وكل طرف يكفر الآخر ويقصيه، ومازالت الحروب تقام بين الديانتين باسم معارك فى سبيل الإله، والله برئ من أى دم يسال بين الطرفين.

ـ على الرغم من الاتفاق وشبه الوحدة بين الفرق والمذاهب الإسلامية حول تصور الوحدانية، الا أن الصراع السياسى حول قضية السلطة، وقضية اختيار إمام للمسلمين، فكان الصراع بين الفرق صراعًا على من يملك الحق فى السلطة ثم انتقل الخلاف للصراع على حقيقة الدين وحقيقة الإله، فكل فرقة تعتقد بسلامة موقفها السياسى وبالتبعية فإن الله يقف بجانبها هى دون الفرق الأخرى، وادعت كل فرقة أنها الفرقة الناجية، وباقى الفرق على كفر، وأنها هى وحدها التى تملك حقيقة الإيمان وحقيقة الإله والبقية على باطل، ولذا ساد الصراع بين الفرق الإسلامية على السلطة السياسية، وانتقل إلى الصراع على حقيقة الإله والدين، وهذا ما عكسته مدونات العقائد لدى كل فرقة، حيث قدمت كل فرقة عقائدها على أنها العقائد الصحيحة، وأن عقائد الفرق الأخرى على باطل، وترتب على هذا الصراع احتدام العنف والدماء بين الخوارج

وأنظمة الحكم الإسلامى، وبين الشيعة والخوارج، وبين الشيعة وأهل السنة، وبين أهل السنة والمعتزلة، وقد سالت دماء كثيرة بين المسلمين بسبب الصراع المذهبى حول العقائد، ولم يصبح التوحيد الإسلامى أداة التوحيد لمجموع المسلمين، حيث تشرذم المسلمين وتصارعوا بسبب الخلاف السياسى، وصور فقهاء كل مذهب لأتباعهم أنهم أصحاب الفرقة الناجية، وأصحاب الحق والباقى على باطل، وأن الله يقف بجانبهم دون بقية الفرق الأخرى.

ـ رسخ علم أصول الفقه لآليات إنتاج التشريعات فى الفقه الإسلامى، وقد سجن علم أصول العقل فى حدود النص، وسجن الزمنى فى حدود الروحى، فى عملية التشريع، وذلك بقياس كل جديد ومستجد فى أرض الاجتماع البشرى على أصل سابق جاء به النص (القرآن والسنة)، ورسخ علم أصول الفقه لما يسمى بإجماع الصحابة فى صدر الإسلام، وإجماع علماء الأمة كأحد أليات التشريع مما منح فترة معينة من تاريخ المسلمين درجة من الصنمية والقداسة، وظل المسلمين عبر تاريخهم ينظرون إلى فترة صدر الإسلام برومانسية واضحة على أنها النموذج المثالى الذى ينبغى الاحتذاء به فى كل شىء، وانتهى علم أصول الفقه فى مرحلة متأخرة إلى نبذ القياس، وترويج الروايات فى ضرورة نبذ القياس، وكذلك نبذ الأخذ بالرأى، وضرورة الاحتكام إلى الكتاب والسنة فى كل شىء، وقد انتهت معظم هذه الآليات التى قعدها علم الأصول وعملت على سيادة دور النص (الكتاب والسنة)، ودور الممارسة العملية للصحابة بوصفها تشريعًا على حساب حق العقل فى التفكير والاجتهاد، فسعى الفقهاء إلى سجن تطور حركة الاجتماع البشرى عبر الزمان بنصوص تاريخية قد يرتبط ظهورها بأحداث ووقائع محددة حدثت فى التاريخ، وذلك من أجل توسيع سلطتهم الروحية على حركة الزمنى باسم كونهم مشرعى الله فى الأرض.

ـ كانت سلطة الفقهاء فى التشريع للواقع ليس بوصفهم فقهاء للقانون ينتجون أحكامًا مكتسبة، ولكن بوصفهم نواب الله على الأرض الذين يملكون ناصية العلم الدينى، ويشرعون ويفتون باسمه على الأرض، فيوسعون من قراءة النصوص المحدودة فى انتاجهم للأحكام، وذلك ليسيطروا على حركة المجتمع من خلال عملية التشريع، فاتسعت دائرة الأحكام الفقهية فى كل شىء، وكانت هناك الفتاوى

فى كافة مجالات الحياة الفردية والاجتماعية، فى العبادات والمعاملات، والبيوع والشراء، وفى الإماء والجوارى، بل امتد خيال الفقهاء إلى الأمور الافتراضية التى يمكن أن تتحقق، والتى يستحيل تحققها، وأصدروا أحكامًا على أمور ليست فى دنيا الواقع لكى يقولوا للناس أن ملكتهم فى الفتوى طيعة يمكن أن تحكم على كل شىء وأى شىء، وكل هذا إنما كان الباعث عليه ليس فقط الاستجابة لحاجات الواقع، ولكن من أجل فرض سيطرتهم على رقاب الناس وأرواحهم، وهو ما انتهى إلى السعى لسجن حركة الاجتماع، وسجن العقل البشرى لصالح النصوص المقدسة والنصوص التى أخذت صبغة القداسة مثل نصوصهم الفقهية التى أخذت طابع القداسة والرسوخ بين أتباع المذاهب الفقهية مع تراكم حركة الزمن.

ـ رسخ الفقه الإسلامى عبر تاريخه للأحكام الفقهية التى تحدد للمسلم طبيعة علاقته بالآخر المغاير له فى الدين، وخاصة الآخر الكتابى أو الذمى، حيث رسخ الفقه لتمايز الجماعة المسلمة صاحبة الدين الحق دين الهداية ضد أديان أهل الكتاب، أو أصحاب الديانات الإبراهيمية الأخرى ـ اليهود والنصارى ـ باعتبارها أديان محرفة، وذلك من خلال أحكام الفقه التى تنظر بوضاعة إلى أهل الذمة الكفرة، فتطلب منهم شروطًا ومتطلبات وأحكام فقهية مثل ضرورة التزى بزى معين حتى يتميزوا عن الجماعة المسلمة، وأن يلزموا طرف الطريق وليس وسطه، وضرورة أن يدفعوا الجزية وهم صاغرين، وأنه لاحق لهم فى الشفعة لدى المسلم، ولاحق أن يكون لدور العبادة لديهم أوقاف، والواقع أن أحكام أهل الذمة التى أنتجها الفقهاء عبر مسار التاريخ، قد انتجت فى مراحل تاريخية محددة كانت تفرض نفسها على الجماعة المسلمة الناشئة التى كانت تشق طريقها فى مواجهة الأديان الإبراهيمية الأخرى التى تزاحمها فى الأتباع والمؤمنين، ولكن تظل المشكلة الكبرى هى استمرار حضور مدونة أحكام أهل الذمة فى التأثير فى واقعنا الراهن الذى تغير عن معطيات واقعنا الماضى والتاريخى، فتلك النظرة القائمة على الاستعلاء والتمايز باسم امتلاكنا لحقيقة الدين، وحقيقة الإله تؤدى إلى توتر العلاقة مع الآخر المغاير لى فى الدين والثقافة، لأن هذا الإرث التاريخى يراكم الكراهية بين أصحاب الأديان، والنفى والإقصاء للآخر، كما أنه يقدم الإسلام كدين بصورة سيئة ومتعصبة للعالم،

ومن ثم ينبغى تجاوز معظم ما جاء فى مدونات الفقه حول أحكام أهل الذمة، وذلك لأن هذه المدونات التاريخية لم تعد صالحة لواقعنا المعاصر، ومتطلبات التعايش السلمى بين الأديان.

ـ استخدم الفقه سلطته فى التشريع لتكفير المرتد عن دين الإسلام، وكان الفقه أداة التكفير بين الفرق الإسلامية، حيث بدأ التنازع بين المسلمين سياسيًا حول من يملك السلطة، ثم انتقل الخلاف إلى مجال العقائد والصراع على ملكية حقيقة الدين، وملكية حقيقة صورة الإله على الأرض، وتم ترسيخ الصراع عبر مدونات الفقه التى استخدمت الفتوى فى تكفير كل فرقة أو مذهب لبعضها البعض الآخر والتشكيك فى عقائدها، وانتشرت الفتاوى لأهل السنة التى تكفر التشيع، وفتوى الشيعة التى تكفر أهل السنة، وفتاوى أهل السنة التى تكفر الخوارج والمعتزلة، والعكس صحيح، فكان الفقه أحد ميادين الصراع بين المذاهب العقائدية فى اقصاء كل مذهب للآخر، وتكفير كل مذهب للآخر، بل وصل الآمر ببعض الفقهاء عند أهل السنة فى أنهم رأوا أن كفر الشيعة وخطرهم على الإسلام أشد على المسلمين من كفر اليهود والنصارى.

ـ كانت محنة الفقه واضحة فى مواجهة التغيرات التى فرضتها الحداثة والحضارة الغربية على تطور حركة الاجتماع الإسلامى، حيث سعى الفقهاء من خلال سلطتهم مواجهة ما طرحته الحداثة من منظور التحليل والتحريم، والمباح والمكروه، فالفقهاء وحدهم من يملكون حق تقييم المشروع وغير المشروع من منتجات الحداثة، وقد أدى هذا إلى تأخير دخول المطبعة فى الى العالم الإسلامى، وتأخير حسم قضية إلغاء الرق، وإلغاء أحكام أهل الذمة حتى تحل مفاهيم المواطنة الحديثة التى تساوى بين المواطنين بصرف النظر عن دينهم، ولهذا استطاعت الحداثة بما حملته من تطور حركة الاجتماع تجاوز العديد من الأحكام الفقهية على مستوى الممارسة والعمل، وذلك لعجز الفقه عن مجاراة حركة التقدم الحادثة فى المجتمعات، وقد أدت ضغوط الحداثة إلى ظهور جيل جديد من المصلحين حاولوا تطوير مجالات الفكر الدينى فى العقيدة والتفسير والفقه من أمثال محمد عبده، وعبد الحميد الزهراوى، وعبد المتعال الصعيدى وأمين الخولى وغيرهم من الرموز الإصلاحية الذين سعوا إلى تقديم اجتهادات فكرية وعقائدية فى كافة المجالات لكى تجعل الإسلام مسايرًا

لتطور الاجتماع البشرى، ولتطور المستحدثات الجديدة، مما يعنى أن تطور حركة الاجتماع وبزوغ الحداثة قد فرض التغيير على الفكر الدينى فى كافة المجالات.

ـ حاول التصوف الإسلامى أن ينتقل برؤية الإسلام من العنف والخوف إلى طريق المحبة، وأن يبنى علاقة بين الإنسان والله قائمة على المحبة، باعتبار أن الإنسان هو هو مرآة الله على الأرض، وإذا أراد الإنسان أن يصل نفسه بالله فعليه أن يطهر نفسه من الأمراض، ويجلو روحه حتى تكون مرآة لانعكاسات التجليات الإلهية، ومن هنا ركز التصوف على أن معركة الإنسان على الأرض تنطلق من نفسه ومن داخله، وذلك بالسيطرة على نوازع النفس وشهواتها، وتخلية النفس من التعلق بطين الأرض المستمر، والتوجه نحو الارتقاء بسماوية الروح، عبر الذكر المستمر لله، وأن يكون الله حاضرًا فى قلب الإنسان فى كل وقت، ومن ثم كان تركيز الصوفية على الحضور الدائم لله فى النفس كطريق للارتقاء بها.

ـ استطاع التصوف أن يحسم قضية علاقة الله بالإنسان، فى مركزية القلب كطريق إلى الإيمان العميق بالله، لأن العقل قد صار أداة مكافئة بين المؤمن والملحد يوظفها كل منهما إما فى النفى أو الإثبات، وأصبح طريق الإيمان بالله هو طريق القلب، وقد سيطر على التجربة الصوفية فى بواكيرها الأولى مشاعر الخوف الحاضرة فى القلب تجاه الله، ثم استطاعت رابعة العدوية أن تحول مشاعر الخوف إلى مشاعر الحب، فأصبحت المحبة هى المسيطرة على قلب الصوفى فى علاقته بالله، ومن خلال رحلة الحب إلى الله ومشاعر العشق دون الصوفية أعظم دواوين الشعر فى العشق الإلهى، وكان الشعر هو لغة الوجد، والقلب الحى الناطق بالتعبير عن التجارب الروحية للمتصوفة، ومن ثم فقد أعاد التصوف إلى الدين المذاق الوجدانى فى علاقة الإنسان بالله، وعلاقة السماء بالأرض، وليصبح الدين على يد المتصوفة عبر المحبة طريقًا لكل قيم الجمال والكمال والخير، وليجدد التصوف فى رؤيته لعلاقة الإنسان بالله الطاقة الروحية الفعالة فى النفس الإنسانية.

ـ إن التجربة الصوفية التى تؤسس لعلاقة المحبة بين الله والإنسان هى تجربة قائمة فى مختلف الأديان سماوية أو بشرية، ولذا فعبر التجربة الصوفية يمكن أن نؤسس لوحدة الأديان، لأن التجربة الصوفية تكشف عن العمق الإنسانى فى العلاقة

بالألوهية، كما أن إيمان المتصوفة بنسبية المعرفة الإنسانية فى إدراكها للمطلق، وفى المعرفة بشكل عام، قد أسهم فى انفتاح التصوف على كافة الأديان والثقافات، فانفتح الصوفية فى تجاربهم الروحية على كافة الأنبياء كإبراهيم والمسيح وموسى وغيرهم، كما انفتح التصوف على معظم الثقافات القديمة كالثقافة اليونانية، والفارسية، والهندية، ولم يجد الصوفية غضاضة من أن يتخذوا من ثقافات الآخرين قوالب لغوية للتعبير عن تجاربهم الروحية، لأن العمق الروحى فى التجربة الصوفية واحد وإن تجلت فى أشكال ومواقف متعددة، ومن ثم فإن التصوف يعيد للدين مذاقه الروحى، وينقله من التوظيف السياسى له فى مجال الفقه وعلم الكلام إلى دوره الفعال فى إعادة إنتاج الحياة الروحية للفرد، ومن ثم فنحن فى حاجة فى اللحظة التاريخية التى نحيا فيها الآن، ومع انتشار موجة الإلحاد فى عالمنا العربى، أن نعلم الناس أن طريق الله هو طريق المحبة والخير والحق والجمال والكمال والتسامح والغفران، لا أن نعلمهم ـ كما هو سائد ـ أن أن طريق الله فيه الترهيب المستمر، فهو طريق الخوف والنار والعقاب والقهر والبطش، وأن الله فى علياءه ينتظر منك الخطأ ليبطش بك ويعاقبك، وتلك أزمة الخطاب الدينى المعاصر، والذى لم يقدم الإله للناس بوصفه الخالق الرحيم بل بوصفه الجبار المذل، وهو ما أسهم فى مروق الشباب من الدين، فهل يمكن أن نعيد حضور الله إلى قلوب البشر عبر التصوف بعد أن طردته السياسة والفقه من قلوب الناس.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر

١ ـ ابن أنس (مالك)، الموطأ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٠.

٢ ـ ابن بطة العكبرى، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق سعيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦.

٣ ـ ابن تيمية (أحمد)، شرح العقيدة الأصفهانية، تقديم محمد حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، بدون.

٤ ـ --------، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق سيد عمران، القاهرة، ٢٠٠٣.

٥ ـ --------، الفقه والجهاد، مجموع فتاوى ابن تيمية مجلد ٢٨، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدى، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، بدون، مجلد ٢٨ ومجلد ٣٥.

٦ ـ --------، الرسائل والمسائل تحقيق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١.

٧ ـ الباقلانى (أبو بكر)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق محمد الخضيرى، ومحمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، بدون تاريخ.

٨ ـ الباقلانى (أبو بكر)، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٢.

٩ ـ البغدادى (عبد القاهر)، أصول الدين، دار المدينة، بيروت، نسخة مصورة عن نسخة استانبول ١٩٢٨.

١٠ ـ الجوينى (أبو المعالى)، الشامل، تحقيق هلموت كريفر، دار العرب للبستانى، القاهرة، ١٩٨٩.

١١ ـ الجيلانى (عبد القادر)، الفتح الربانى والفيض الرحمانى، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٩٨٨.

١٢ ـ ابن الجوزى (أبو الفرج)، تلبيس إبليس، دار الفكر، بدون.

١٣ ـ ابن خلدون (عبد الرحمن)، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع حافظ، دار الفكر المعاصر، سوريا، ط١، ١٩٩٦.

١٤ ـ ابن حزم (أبى محمد)، الفصل فى الأهواء والملل والنحل، تحقيق يوسف البقاعى دار إحياء التراث، بيروت، ط١ ٢٠٠٢.

١٥ ـ الحلاج (أبو منصور)، الأعمال الكاملة، تحقيق قاسم محمد عباس، رياض الريس للكتب والنشر ط١، ٢٠٠٣.

١٦ ـ الحنفى (ابن العز)، شرح العقيدة الطحاوية تحقيق أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، بدون.

١٧ ـ الخياط (أبو عمرو)، الانتصار والرد على ابن الراوندى، تحقيق نينبرج، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٨٧.

١٨ ـ ابن حنبل (أحمد)، السنة، تحقيق إسماعيل الأنصارى، دار البحوث العلمية والإفتاء، السعودية، بدون تاريخ.

١٩ ـ ابن الدباغ (عبد الرحمن بن محمد الأنصارى)، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تحقيق هـ. ريتر، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

٢٠ ـ الزبيدى (محمد الحسينى) تاج العروس، تحقيق عبد المنعم الطلحان، منشورات وزارة الإعلام، الكويت ١٩٨٤.

٢١ ـ الرازى(فخر الدين)، مناقب الإمام الشافعى، مكتبة الكتاب الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦.

٢٢ ـ الرازى (فخر الدين)، اللوامع البينات فى شرح الأسماء والصفات، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦.

٢٣ ـ الرازى (فخر الدين)، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٨.

٢٤ ـ الرازى (فخر الدين)، تفسير الفخر الرازى، دار الفكر، سوريا، ط٣، ١٤٠٥هـ.

٢٥ ـ الزمخشرى، الكشاف فى حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ووحدة التأويل، تحقيق يوسف الحمادى مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٦ ـ زروق (أحمد)، قواعد التصوف، تحقيق عبد المجيد الكيالى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥.

٢٧ ـ السيوطى (جلال الدين)، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق على سامى النشار، مكتبة الخانجى، القاهرة ط١ ١٩٦٤.

٢٨ ـ الإسفراييني (أبو المظفر)، التبصير فى الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٢٩ ـ الشافعى (محمد بن إدريس)، الرسالة، تحقيق رجب عبد المنصف، دار التعاون، القاهرة، ٢٠٠١.

٣٠ ـ الأشعرى (أبو الحسن) ، مقالات الإسلاميين، تحقيق محى الدين عبد الحميد، طبعة وزارة الأوقاف المصرية، بدون.

٣١ ـ الشهرستانى، الملل والنحل، تحقيق جميل صدقى، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٧.

٣٢ ـ الشهرزورى (ابن الصلاح)، فتاوى ابن الصلاح، تحقيق سعيد محمد السنارى، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٧.

٣٣ ـ الصابونى (نور الدين)، البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين، تحقيق فتح الله حليف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩.

٣٤ ـ الطوسى (نظام الملك)، سير الملوك سياسة نامة، ترجمة يوسف بكار، دار المناهل، عمان ط١، ٢٠٠٧.

٣٥ ـ العطار (فريد الدين)، منطق الطير، تحقيق وديع محمد حمله، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ٤، ٢٠٠٦.

٣٦ ـ الغزالى (أبو حامد)، المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦١.

٣٧ ـ الغزالى (أبو حامد)، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨.

٣٨ ـ الغزالى (أبو حامد)، مكاشفة القلوب إلى حضرة علام الغيوب، مطبعة الأنوار، القاهرة، بدون تاريخ.

٣٩ ـ الغزالى، الرد على الباطنية، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧.

٤٠ ـ القرافى، (شهاب الدين أحمد الصنهاجى)، الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الكافرة فى الرد على الملة الكافرة، تحقيق مجدى محمد الشهاوى، دار عالم الكتب، بيروت ط١، ٢٠٠٥.

٤١ ـ القشيرى (عبد الكريم)، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف دار المعارف، القاهرة، ط١ ٢٠٠٣.

٤٢ ـ ابن القيم الجوزية (أبو عبد الله)، إغاثة اللهفان من مكائد الشيطان، مكتبة دار التراث، القاهرة، بدون.

٤٣ ـ ابن القيم الجوزية (أبو عبد الله)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق أبو عبيدة فهد آل سلمان، دار ابن الجوزى، المملكة العربية السعودية، ط١ ١٤٢٣هـ.

٤٤ ـ ابن القيم (أبو عبد الله)، أحكام أهل الذمة، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ٢٠١٤.

٤٥ ـ ابن معاذ (يحيى)، جواهر التصوف، تحقيق سعيد عاشور، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٢.

٤٦ ـ الماوردى (أبو الحسن) الأحكام السلطانية، تحقيق عماد البارودى، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون تاريخ.

٤٧ ـ الماتريدى (أبو منصور)، التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، دار المعارف، ١٩٧١.

٤٨ ـ الملطى (أبو الحسين)، الرد والتنبيه على أهل الأهواء والملل والنحل، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، المكتبة الأزهرية، القاهرة ١٩٩٧.

٤٩ ـ المقدسى (المطهر بن طاهر)، البدء والتاريخ، تحقيق كليمان هوار الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠١٠.

٥٠ ـ الكلاباذى (أبو بكر)، التعرف لمذهب أهل التصوف، حققه محمد أمين النواوى، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢.

٥١ ـ الملاحمى (محمود)، الفائق فى أصول الدين، تحقيق ويلفرد ماديلونج، مارتن مكدرمت طبعة طهران، بدون تاريخ.

٥٢ ـ الملاحمى (محمود)، المعتمد فى أصول الدين، تحقيق مارتن مكدرهت، ويلفرد ماديلونج، دار الهدى، لندن، بدون.

٥٣ ـ ابن المرتضى (أحمد بن يحيى)، المنية والأمل فى شرح الملل والنحل، تحقيق محمود جواد شكور، المؤسسة الثقافية، بدون تاريخ.

٥٤ ـ الهجويرى (أبو الحسن)، كشف المحجوب، ترجمة إسعاد عبد الهادى قنديل، ميراث الترجمة، المركز القومى للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٧.

٥٥ ـ الهمذانى (القاضى عبد الجبار)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩.

٥٦ ـ الهمذانى (القاضى عبد الجبار) المغنى فى أبواب العدل والتوحيد/ الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمود محمد قاسم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨.

٥٧ ـ الهروى (أبو عبد الله)، ذم الكلام، تحقق عبد الرحمن الشبل، دار العلوم والحكم، المدينة المنورة ط١ ١٩٩٨.

٥٨ ـ يوحنا الدمشقى، الهرطقة المائة، طبعة خاصة، ١٩٩٧.

٥٩ ـ القاضى أبو يوسف، الخراج، تحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، بدون تاريخ.

قائمة المراجع

٦٠ ـ أبو العلا عفيفى، التصوف: الثورة الروحية فى الإسلام، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣.

٦١ ـ أحمد زايد، صوت الإمام.... الخطاب الدينى من السياق إلى التلقى، دار عين للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١، ٢٠١٧.

٦٢ ـ آنامارى شميل، الأبعاد الصوفية فى الإسلام، تاريخ التصوف، ترجمة، محمد إسماعيل السيد، ورضا حامد قطب، منشوراه الجمل، ألمانيا، بغداد، ط ٢٠٠٦.

٦٣ ـ تورى ندريه، التصوف الإسلامى، ترجمة عدنان عباس دار الجمل، ألمانيا، ٢٠٠٣.

٦٤ ـ جاك تاجر، أقباط ومسلمون فى مصر منذ الفتح العربى حتى عام ١٩١٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠١٦.

٦٥ ـ جوديت تاكر، نساء مصر فى القرن التاسع عشر، ترجمة هالة كمال، المركز القومى للترجمة، القاهرة، رقم ١٢١٤، ط١، ٢٠٠٨.

٦٦ ـ جوزيبى سكاتولين، أحمد حسن أنور، التجليات الروحية فى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٨.

٦٧ ـ حسن الشرقاوى، الشريعة والحقيقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.

٦٨ ـ جواد على، المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت ١٨٨٤.

٦٩ ـ حسن الملطاوى، الصوفية فى الهامهم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط١، ٢٠١١.

٧٠ ـ حسين الجسر، الرسالة الحميدية فى حقيقة الديانة الإسلامية، تحقيق خالد زيادة، المكتبة الحديثة، طرابلس، بدون تاريخ.

٧١ ـ حسين عطوان، الزندقة والشعوبية فى العصر العباسى الأول، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.

٧٢ ـ حمادى ذويب، مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، المركز العربى للسياسات، قطر، ٢٠١٣.

٧٣ ـ خالد علال كبير، التعصب المذهبى فى التاريخ الإسلامى، دار رؤية، القاهرة، ط١، ٢٠١٥.

٧٤ ـ خالد زيادة، المسلمون والحداثة الأوربية، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١٣.

٧٥ ـ رائد السمهورى، نقد الخطاب السلفى ابن تيمية نموذجًا، دار طوى، بيروت، ٢٠١٠.

٧٦ ـ رشيد الخيون، اتجاهات التطرف والغلو فى التراث الإسلامى، مكتبة الإسكندرية، مصر، ٢٠١٦.

٧٧ ـ رفاعة الطهطاوى، تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٨.

٧٨ ـ رفاعة الطهطاوى، المرشد الأمين فى تعليم البنات والبنين، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.

٧٩ ـ زهدى جاد الله، المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٠.

٨٠ ـ سارة الجوينى حفيز، صورة المسيح فى التصوف الإسلامى، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠١٠.

٨١ ـ عادل السكرى، النزعة النقدية عند المعتزلة، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٧.

٨٢ ـ عامر النجار، التصوف النفسى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٦.

٨٣ ـ عبد الأمير الأعسم، ابن الراوندى فى المراجع العربية المعاصرة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٧.

٨٤ ـ عبد الباسط هيكل، باب الله... الخطاب الدينى بين شقى الرحى، دار نيوبوك ط١، ٢٠١٧.

٨٥ ـ عبد الجبار الرفاعى، إنقاذ النزعة الإنسانية للدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط١، ٢٠١٣.

٨٦ ـ عبد الجبار الرفاعى، الدين والظمأ الأنطولوجى، دار التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٦.

٨٧ ـ عبد المجيد الشرفى، الفكر الإسلامى فى الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع دار المداد الإسلامى، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.

٨٨ ـ عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولى وإشكالية السلطة العلمية فى الإسلام، دار المنتخب، بيروت، ٩٩٤.

٨٩ ـ عبد المتعال الصعيدى، فى الحدود الإسلامية، مخطوط بمكتبة الأزهر الشريف.

٩٠ ـ عبد العزيز الشناوى، الأزهر جامعًا وجامعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠١٣.

٩١ ـ عبد الرحمن بدوى، من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، سينا للنشر والتوزيع، القاهرة، طـ٢، ١٩٩٥.

٩٢ ـ عبد الرحمن بدوى، شهيدة العشق الإلهى... رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، ١٩٦٢.

٩٣ ـ عبد الكريم شروس، الصراطات المستقيمة... قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة أحمد القبانجى، منشورات الجمل، بغداد، بيروت ٢٠٠٩.

٩٤ ـ عثمان أمين، محمد عبده رائد الفكر المصرى، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥.

٩٥ ـ عصمت نصار، تجديد الأصولية الإسلامية فى فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٧.

٩٦ ـ على حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافى العربى، بيروت، ١٩٩٥.

٩٧ ـ كارين ارمسترونغ، الدين وتاريخ العنف، ترجمة فاطمة موسى، دار سطور، القاهرة، ٢٠١٤.

٩٨ ـ محمد الحفناوى، الفقه الإسلامى والتعصب المذهبى، دار الفاروق، ط ١، ٢٠١٦.

٩٩ ـ محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٤.

١٠٠ ـ محمد جلال شرف، دراسات فى التصوف الإسلامى، دار الفكر الجامعى، الإسكندرية، بدون تاريخ.

١٠١ ـ محمد سالم النعيمى، فلسفة التنوير والتقدم عند عبد الحميد الزهراوى، إشراف

أ.د/ عاطف العراقى، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة طنطا، ١٩٩٨، ص ٨٤.

١٠٢ ـ محمد عبده، الأعمال الكاملة، دراسة وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة ط٣، ١٩٩٣.

١٠٣ ـ محمد على أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدبن السهروردى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ٢٠٠٢.

١٠٤ ـ محمد فياض، الحلاج بين الجناية السياسية والخطورة الاجتماعية....قراءة جديدة فى دوافع السلطة فى إعدام الحلاج، مجلة المؤرخ المصرى، العدد الثانى والخمسون، يناير ٢٠١٨.

١٠٥ ـ محمد مصطفى حلمى، ابن الفارض والحب الإلهى، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٥.

١٠٦ ـ منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، منشورات عكاظ، المغرب، ١٩٨٨.

١٠٧ ـ نادر الحمامى، إسلام الفقهاء، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٦.

١٠٨ ـ ياسر برهامى، المنة فى شرح عقائد أهل السنة، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٩.