مثالات الإسلام
وحقائقه

سيد حسين نصر

- Author : Seyyed Hossein Nasr
- Title: Ideals and Realities of Islam
- Translated: Omar Nour El Dein
- First Edition: 2019
- Cover Design by: Amr AlKafrawy
- Publishing Consultant: Sawsan Bashier
- General Manager: Mostafa Alsheikh

- المؤلف: سيد حسين نصر
- العنوان: مثالات الإسلام وحقائقه
- المترجم: عمر نور الدين
- الطبعة: الأولى 2019
- تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- مستشار النشر: سوسن بشير
- المدير العام: مصطفى الشيخ

رقم الإيداع:
٢٠١٨ / ١٦٧٥٨
الترقيم الدولي: ISBN
978 - 977 - 765 - 178 - 3

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أى جزء منه. أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

سيد حسين نصر

مثالات الإسلام وحقائقه

ترجمة

عمر نور الدين

(عمر الفاروق عمر)

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

نصر، سيد حسين.
مثالات الإسلام وحقائقه - سيد حسين نصر
ترجمة: عمر نور الدين (عمر الفاروق عمر)
ط1القاهرة -آفاق للنشر والتوزيع - 2019
256 ص، 21 سم.

رقم الإيداع 16758 / 2018
الترقيم الدولي 978 - 977 - 765 - 178 - 3
1 - فكر
أ - العنوان

المحتويات

مفتتح

الشيخ إبراهيم عزالدين، *Titus Burckhard* ٧

تقديم: هيوستون سميث ١١

(١) الخصائص الكلية للإسلام القديم ٢٣

(٢) القرآن الحكيم كلمة الله تعالى

ومصدر المعرفة ومنهاج العمل ٥٣

(٣) الرسول الخاتم والإنسان الكامل وتراثه النبوي ٨١

الحديث والسنة ٩٥

(٤) المعايير الاجتماعية والإنسانية في الشريعة ١١١

(٥) الطريقة وأساسها القرآني ١٤٣

(٦) السنيَّة والشيعية

الشيعة الإماميَّة الاثنا عشريَّة والإسماعيلية ١٧٣

المراجع ٢١٣

مسرد الأعلام والمصطلحات ٢١٥

مفتتح

الشيخ إبراهيم عزالدين، Titus Burckhard

أتيحت لي الفرصة مؤخرًا في مدينة فاس للحديث مع أعظم ممثل معاصر للثقافة الإسلامية، وسادن الحكمة التراثية المخلص المخضرم في علوم الظاهر والباطن، أرستقراطي المولد والروح، ملكي السمت في ردائه الأبيض، والذي لم يلك لسانه عندما كان يحدثني بما يعتقد عن عقلية معاصريه.

«من المؤكد أن بعض الأتقياء والمتأملين وحتى الأولياء لا يزالون على قيد الحياة، فقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام إنه سوف يكون في أمته دائمًا نواة من المفكرين المؤمنين، أما عن الثقافة فسوف أقول بصراحة إنه لم يعد لها أثر في هذه البلد»، ولا شك أنه كان يبالغ حيث إن وجوده ذاته برهان على العكس، فسألته: «وكيف تأتَّى لهذا النقص أن يوجد؟» ، فقال مبتسمًا: «لقد سيطرت الطائرات على عقولنا».

وقد كان ثاقب النظر، ولكن هذا الاعتراف بهزيمة الثقافات التراثية أمام التكنولوجيا الحديثة ليس ظاهرة قاصرة على العالم الإسلامي بل هو أمر واقع في البلاد المسيحية حيث يتآكل الدين ذاته، فنحن

يوميًّا شركاء في مؤامرةٍ جديدةٍ وتنازلٍ جديدٍ من كهنتنا حتى «ننفتح» على العالم الحديث، ومن ثم نستسلم لأمرٍ لاأدري يناقض الدين بالضرورة، فالعلم الذي أنتج الماكينات يتمتع بسمعة فائقة تحفز الكثير على الاعتقاد بصحته حتى حيث لا يكون منه نفع، وكما لو كان هذا العلم قد أمسك بتلابيب أي فكر موضوعي في تناول مثالات الإسلام وحقائقه، ولا يسمح للطرف الديني الآخر للتعبير عن اعتقاده، وهكذا نرى تلك الأمور السطحية في إنسانية اليوم تفلت من انتباه تلك النواة من أصحاب علوم الروح التي كان محدِّثي يشير إليهم.

وقد يكون العالم الأوروبي بالمعنى الواسع بما فيه الأمريكيون البيض قد اعتاد على فصل الدين عن الحياة، وقد فقد الإحساس بالمأساة التي تدور في عوالم التراث والعالم الإسلامي على الخصوص، حيث لم يكن الدين «أمرًا خاصًّا»، ولم يفصل مطلقًا بين «المقدس» و«الدنيوي» في الحياة الإنسانية، فالعالم الذي بناه الإسلام كان كونًا متجانسًا لقيام أي عمل مهما صَغُر على مثال الرسول عليه الصلاة والسلام، والتي تترجم مبدأ «التوحيد» إلى سلوك فردي واجتماعي روحي شفيف، وهو ما تَهَدَّده قيام العالم الأوروبي الحديث بمخترعاته الشتى حتى لو بدت لا ضرر منها على الأمور الدينية كما حدث مثلًا في الأزياء الغربية التي تكاد تكون مصممة لتعوق حركة المرء في صَلاته، وقد عكف بعض الناس على القول بأن أبهة الزي التراثي وجماله مجرد مصادفة.

وقد تحولت مناهج التعليم إلى الغرب بغرض تفادي عقبات العالم

الحديث، ولكنها على الحقيقة كانت بغرض خلق عقلية جديدة لا يكاد يربطها بالميراث التراثي شيء، ولكي يفرض تجاهل اللغة التراثية الرمزية الموجزة التي تبدو إلى جوارها «قديمة» رغم أن ثراءها الباطن يشتمل على الجسد والعقل والروح.

وقد تبنى العالم الإسلامي التراثي تلك الجهالة التي فقست بين أحضانه رغم أن المؤذن لا زال يدعو إلى الصلاة في مواقيتها ولا زال الناس يصومون شهر رمضان ولا زال القرآن الحكيم يُتلى في كل المناسبات في كل الأماكن، فهل كان الجهل بالباطن الذي أدى إلى الاندماج بالظاهر بغرض أن يؤدي إلى انهيار «دار الإسلام» لا بنائه؟ وهل كان لمنع يقظة نواته الفكرية الخالدة في علوم الإسلام المقدسة التي تؤيدها الصفوة المؤمنة في كل الأديان الحقة؟ فالاختلافات بين هذه الأديان لا تنفصم عن الحقائق الروحية «للباطن» حتى تبلغ مركز الوجود في دنيا النفس الإنسانية، والتي يمكن للمرء أن يصفها بأي شكل مركزي منتظم مثل مثلث متساوي الأضلاع أو مربع أو سداسي ..إلى آخرها، ثم يوقع على حوافها الخطوط المائلة التي تلتقي في النقطة المقصودة، وكل دين له «اقتصاد» روحي في قدرته على استعادة المركز الرباني لكل شيء كان من ذاته الباطنة، وليس المثلث مربعًا وليس السداسي ثمانيًا، إلا أن كلا من هذه الأشكال صورة من المركز.

ولكني لا أود عرض محتويات هذا الكتاب الذي يسبغ عليَّ الأمل في تحقق اليقظة المذكورة. إن الشيخ سيد حسين نصر متمالك لموضوعه، ولا يلين أمام الفخاخ التي تشوه منظوره الذي يطرحه

عن الإسلام بالذين يكتبون عن الإسلام في إطار الروايات الأكاديمية التاريخية ويتجنبون حقائقه الروحية كما يفعل ضيقو الأفق في الأديان الأخرى بالعاطفيات التي تستهدف محو الحدود بين الدين والحداثة، وتُسقِط ديموقراطيتها وفكرانيتها العلمية على الإطار الديني للإسلام.

ويجمع الكاتب في ذاته بنية الإسلام التي تحيط بالمنظورين كليهما، أي شريعة الدين والتفكر إضافة إلى المعرفة الفاحصة للمناهج العلمية الحديثة، وكتاباته تشكل أحد البراهين الشتى على حياة الثقافة الإسلامية.

إبراهيم عزالدين.

تقديم

هيوستون سميث

كنت عائدًا منذ عشر سنوات من مؤتمر في وسط الغرب الأمريكي، وقد تسببت موجة طقس رديء في إغلاق المطارات المحلية، وأُلقِيَ بي مع زميل يدرس أديان العالم في رحلة قطار طويلة مملة، ولكنها لم تكن بلا فائدة في صحبة رفيقي، وقد أقر نحو منتصف الليل بأمر لا يُنسى: "لقد كنت أحاضر في أديان العالم طوال خمسة عشر عامًا وحتى الآن لا أدري ماذا تتحدث عنه الأوبانيشاد..."، وعندما أدركت ما يعني رفيقي لم أكد أصدق أذنيَّ أول الأمر، ولكنه أضاف: "... ولكن حينما أتناول الإسلام أشعر أنني في بيتي"، وقد كان السبب الذي أدهشني هو أن الإسلام كان عندي ما كانت الهندوسية عنده لعدة سنوات، وقد كان اعتراف كارليل بعبقرية القرآن قد أصبح مقولة عامة: "فقد كانت قراءته مجهدة وخليطًا مضطربًا، ولن يحتمل أوروبي أن يتناوله إلا بشعور الواجب"، وأخنُسُ عندما أفكر كيف يمكن تمديد اعترافه على قراءتي للإسلام عمومًا، وقد حملني رفيقي بعبارة واحدة إلى أبعد مما

حملني أي شخص آخر لإدراك مدى الاختلاف العرضي الذي يشكل استجابتنا للأديان الكبرى، ولا أقول ذلك لهذا السبب، إلا أنه طرحَ منطقَه وتعاطفه مع الإسلام الذي لم يعد يحيرني بأشد اختصار ممكن، ولا بد أن أعترف بجميله وبفضل كاتب هذا الكتاب الذي بين يديك، وليس هناك دين يثير اهتمامي بأكثر منه، وليس هناك اكتشاف بأثمن منه جزاءً، وقد تفتحت السماء على العالم الإسلامي بهذا الكتاب.

واحد

وقد كانت أول مرة أسمع فيها اسم الشيخ سيد حسين نصر في حفل عشاء لتكريمه في مركز دراسة أديان العالم بجامعة هارفارد، إلا أن طارئًا خارج المدينة أجبرني على الاعتذار، لكن زوجتي قبلت الدعوة، وانتقلتُ إلى أمسية لا تنسى أمضيتها مع أعظم الرجال جلالًا وأروع النساء جمالًا، وقد أقنعني قوة تأثر زوجتي بأن أدعو الشيخ إلى محاضرتي عندما زار جامعة كامبريدج، وكانت محاضرته بمثابة علامة على الطريق، وسوف أتجاوز حضور شخصيته وأشير فحسب إلى ما قاله، فقد بدأ بطرح متناقضة تقول إن أعمق ما في التراث في متناول الغرباء عنه "إن البهاجافاد جيتا تنتمي إلى الدنيا، ولكن حاول أن تقرأ قوانين مانو وستجنُّ حتمًا"، ثم إنه عكف على كشف الإسلام من مركزه الصوفي، وأدركت لأول مرة كيف ينطوي الإسلام على كنوز يمكن أن يفضها المسلم وكذلك أنا.

اثنان

إن كلّ دين من الأديان الكبرى ينطوي في أحد مقاماته على الحقيقة

بكاملها، والتي تكفي للخلاص، و«تنبثق» هذه الحقيقة الجوهرية في أردية شتى، وإدراك كيف يطفو الوحي في الأديان المختلفة مسألة مجزية، ولكن قُراء هذا الكتاب الذين صاغهم تراث مختلف في اليهودية والمسيحية يواجهون مصاعب عدة في رؤية حقيقة الإسلام، والإسلام أقرب جيران الغرب مفهوميًّا وجغرافيًّا، ونشترك معه لا على الحدود فحسب بل في المفردات اللاهوتية كذلك رغم أننا نستخدمها لنقول بها أمورًا مختلفة، وهذه العوامل المشتركة قد تكون خيرًا نحو التفاهم لولا واقعة غريبة عن العقول لا تتفق بالتجاور ولا ضمان لنفع منها في التفاهم، واختلافات الأسرة هي أخطرها، ولا يُرى الدم إلا على الحدود.

وسوف نترك للمؤرخين دراسة العوائق التي تعترض التفاهم، والتي نشأت من صراع سياسي، وسوف نذكر فقط إلى أي مدى جرى الانحياز إلى الغرب كما تناوله نورمان دانيال في كتابه «الإسلام والغرب»، وهو صورة لتاريخ التزييف بتفصيل كامل حتى اليوم، والقول بعدم وجود أرضية موضوعية لاتهام العالم الإسلامي بالعنف أكثر من المسيحيين ليس إلا سوء تدبير، وقد صيغت العبارة التي يلوكها الإعلام بأن «الإسلام دين السيف» بحقد وجهل.

وليست العداوة في الاختلافات اللاهوتية بل تلك التي قامت في السياسة، والتي سوف أتناول بعضها فيما يلي. فالإسلام ينكر قرابة المسيح عليه السلام إلى الرب ويتخذ موقفًا متشددًا لبنية الإسلام الاجتماعية، ويدفع بأنه الوحي الأخير بعد المسيح عليه السلام بأسلوب

يفهمه الجميع كما كانت المسيحية تدفع بأنها «تكملة» اليهودية، ولن ينفع ما يقوله أحد لتخفيف التوتر الذي تثيره هذه الدعاوى، لكن هذا الكتاب ينجز هذا الغرض، فهو يتغيا تحويل هذا التوتر إلى إبداع مقارن بين البدائل المختلفة التي يمكن حتى لطرف ثالث أن يفهم منطقها.

فأولا نتناول كتاب هـ.ريتشارد نايبور[1] الإسلام والمجتمع في باب المسيح والثقافة، ويفصِّل فيه خمس فرضيات للمسيحية حيال وسطها الاجتماعي، وقد عرّف الثقافة بأنها "البيئة الثانوية المصطنعة بما فيها البنية الاجتماعية والعادات والقِيَم التي يلصقها الإنسان على الأمور الطبيعية"، ويشير إلى أن المسيحية قد نقضت الثقافة الجارية بثقافة تعلو عليها بغاية تحويلها، أما الإسلام فلا يتبنى مثل هذه البدائل، وقد ترك المسيح عليه السلام الفاصل بين الدنيوي والديني قائمًا بآيته: "أعط ما لقيصر لقيصر وما للرب للرب"، ولم يعد يثير الدهشة من واقع الظروف التاريخية أنه لم يكن أمامه بديل، فقد كان شعبه مقهورًا لا يملك خيارًا سياسيًّا، وحينما انتصر دينه إبان حكم قسطنطين تعيَّن على اللاهوتيين أن يتخذوا موقفًا اجتماعيًّا منذ انعقاد مجمع آرل عام ٣١٤م، ولكن أسسه قد قامت في ذلك التاريخ، وأصبح وضع محددات اجتماعية يصلح كإضافة لا كتضمين، أما محمد عليه الصلاة والسلام فلم يكن في الموقف ذاته، ولذا لا يثير الدهشة أن تُستَقبَل رسالته على نحو مختلف، فقد جرى اضطهادها إبان عقودها الأولى، ولكن لم تطفُ على السطح انقسامات عرقية بين الطرفين رغم أن جسامتها

(1) *Islam and Society. H. Richard Niebuhr's minor classics.*

لم تكن مما لا يُقاوم، وكان موقف الإسلام الاجتماعي درسًا عميقًا، فلم يأنف الرسول عليه الصلاة والسلام عن تناول المجتمع والسياسة ولم يرجئ أولويتها كما لو كانت رسالته جوهريًّا هي نفس الإنسان التي تمثُلُ فريدة أمام صانعها، وكانت روح المجتمع مادته، فالمجتمع واقعيًّا هو جانب من روحه، فلو كان الإنسان كونًا أصغر لتشاكل مع توحد الرب ذاته، فكيف يتأتى لهذا البعد أن ينفصل عن الخلاص؟ وعندما ارتفع الرسول عليه الصلاة والسلام إلى سدة الحكم أمدَّ التاريخ بأوضح الصور عن كيف يكون الرسول أداة للوحي، وكيف يتعامل مع شؤون الدولة حينما تواجهه، وقد كان موسى عليه السلام أقرب شبيه له بين الرسل، ولكن على وجه التقريب حينما يتعلق الأمر بالمجتمع القَبَلي الذي عالجه، وقد كانت مكة والمدينة مدينتين كاملتين، فقد جعل الرسول عليه الصلاة والسلام من المستحيل على المسلم أن يأنف عن الأمور الأرضية بحجة دنيويتها، وعن المجتمع بحجة انتمائه إلى الدنيا، وكان من غايات رسالته أن يختزل «الدنيوي» إلى لا شيء.

وثانيًا عن قرابة المسيح عليه السلام فلن يغير من هذا الأمر شيئًا، ولكن لاحظ أن الإسلام لم يستبعد تبجيل المسيح لا لنبوته الأصيلة فحسب بل لتفرده بالمولد من عذراء كما جاء في الوحي، ويعرف المسلمون ماذا يعني حب المسيح ومحاولة تقليده بعد حب رسولهم له واتباع خطاه بحمية، وأما عن مسألة مركز الدين فالإسلام مركزه القرآن الذي يقوم بدور يشاكل على وجه التقريب دور المسيح في المسيحية.

ويظل من الصحيح أن الإسلام ليس مركزيًّا بدرجة المسيحية، حيث

اتخذت الأخيرة صورة مركزها ومفصلها وبؤرتها التي تناسب المسيح عليه السلام تماما، لكن الإسلام كتلة، أو بالحري لو كانت المسيحية كشعلة مركزية فإن الإسلام كحجاب من جليد[٢]، وأهميته في كليته التي ينشرها بالتساوي لتوحِّد وتساوي وتوصِّل، والكلية بالطبع هي الله سبحانه وتعالى ووجوده في العالم، والقرآن نافذة تطل على هذه الكلية، وهذا ما يضفي على الإسلام مركزًا، وكما لو كان مركزًا منتشرًا بتعبير تناقضي، وبمقدار ما يجمع حول الكتاب اللامخلوق ناسًا من كل العوالم والجهات والأركان.

والوحي الذي تنزل في كل دين كامل بما هو بطريقته، إلا أن الإسلام يدعي أنه آخر الأديان وأن رسوله خاتم الرسل، وهي معقولية تتبدى للأديان الأخرى مثيرة محيِّرة، فقد رأينا أن القرآن جامع للنظام الاجتماعي في الدين، وينطوي ذلك في كل الثقافات العرقية والقبلية الكلية، وقد نكون بحاجة إلى الانفصال بين المقدس والدنيوي في بعض أزمنة وأماكن ولكنه لا يمكن أن يكون معياريًّا من وجهات نظر أديان أخرى، فالمجتمع ليس أمرًا ذي بال في البوذية والمسيحية، أما الأديان العرقية مثل الهندوسية واليهودية إضافة إلى الكونفوشية والشنتوية إلى حدٍّ ما فإنها تهتم بالمجتمع، ولكنها تصوغه بشكل لا يقبل التداول، أما الإسلام فهو يخاطب المجتمع بلغة بسيطة مفهومة

(٢) وكلتا الصورتين من كتاب الشيخ عيسى نورالدين «فهم الإسلام»، ترجمة عمر نور الدين، تراث واحد، والذي وصف الشيخ نصر ترجمته إلى الإنجليزية بأفضل الكتب عن الإسلام ولماذا يؤمن به المسلمون، وقد كتب الشيخ عيسى بعده «أبعاد الإسلام» *Dimensions of Islam, 1970*. *George Allen & Unwin.*

قابلة للتطبيق في ثقافات عدة تنتشر بين المغرب العربي إلى جاكارتا، وهذه الحقيقة المزدوجة تجعله يبدو دينًا اجتماعيًّا، فهو لا يؤله محمدًا عليه الصلاة والسلام حتى لا يجعل من شخصه بؤرة لكل الناس، ويقر بوجود «أهل الكتاب» كأصحاب وحي منزَّل، ومن ثم يُرخي التوتر مع الأديان التوحيدية الأخرى، وليس استبعاد الهندوس والبوذيين عقبة في هذا السبيل فقد كانوا خارج دنيا الرسول عليه الصلاة والسلام.

وقد كانت الاختلافات التي تناولناها حتى الآن حادة خشنة الحدود، وهي التي كانت مدعاة إلى الجرح والإهانة، فالأديان يمكن مضاهاتها على مستوى تجريدي لا نزاع فيه، فهي ببساطة عوالم مختلفة مثل عالم الحيوان أو عالم المعادن أو عالم المشتري أو المريخ بناءً على أن الاختلافات حول التركيز على جوانب دون أخرى فحسب، فالمسيحية تبدو دينًا للإرادة ويبدو الإسلام دينًا للبصيرة.

وقد أوصى المسيح عليه السلام حواريه بالكمال، لكن الإسلام لم يفعل، وقد سمعت مسلمًا يقول: لو أن الله تعالى شاء أن يخلق أمة بلا خطايا لخلق الإنسان كالملائكة، ولكنه خلقه وسطًا بين الملائكة والشياطين حتى يُكمِل سلم الإمكانات. وعندما سمعت هذا الكلام أول مرة بدا كما لو كان دعوة إلى الرضا بالحال وتأميمًا للضعف الإنساني، ولكنه اليوم يبدو على خلاف ذلك، لقد كانت تعاليم المسيح تطلبًا مسرفًا، فهو يركز على إرادة الإنسان، وهكذا تظل هذه الإرادة في امتحان دائم، وتظل البطولة منها على الدوام، لكن تطلبات الإسلام أمور معتادة كما خطر لي في قراءة الشيخ عيسى نور الدين عن شريعة

الإسلام، فهي قانون واسع الأثر، ولا يتغيا كمال الإرادة بل تهدئتها في حال توازن حتى تسير الحياة في شؤونها الأخرى، وخاصة أمور التفكر والوعي بالرباني والكمال، فبينما كانت معصية المسيحي في الخطيئة فإن معصية المسلم في النسيان، وتلتقي الغايتان في النهاية، فالرحيم يرى الرب ومن رأى الرب أصبح رحيمًا.

ثلاثة

ينطلق كل تصوير للدين من منظور بعينه، وأجد نفسي بحاجة إلى وضع منظومة ولو في كبسولة عن منظور أتمكن به من تصوير بروفيسور نصر للدين، وقد نشأت الرغبة من فكرة قدَّرتُ أن تعينني على تخلل الكتاب بكفاءة، ولكنها كذلك كانت تستحق الانتباه بذاتها، وكانت في تقديرى فكرة تمكننا من موقعنا من الفهم الإنساني على رؤية الحقيقة في كل حدث تاريخي بحيث لا تهدد حقيقة دين الآخرين.

فالحقيقة الأسمى أو الاسم المطلق لو شئتَ فيما وراء مطال العقل واللغة، فهو الطاو الذي لا يمكن الكلام عنه، وهو البراهمي بلا صفات نيرجونا، وهو أنا ما أنا في التوراة، وهو رأس الرب *Godhead* في اللاهوت المسيحي، وهو الله في الإسلام، وهو الاسم الأعظم ذاته، ويستقي الوجود الصرف من هذا المطلق، وهو صوري لا مادي فلا تشعر به الحواس ولا تفحصه أدوات المعامل، ولكنه يمكن أن يُدرَك على عكس المطلق في هذا المستوى، فهو الطاو الذي يمكن الكلام عنه وبراهما ساجونا الرب الموصوف ويهوى واللوجوس والله،

ويأتي بعدهم الأعيان الثابتة التي تشكل دنيا الظواهر، والذي نعيش فيه على نحو مفهوم في دنيا الزمان والمكان والكثرة والمادة والتحولات والفردية الذي نعيش فيه.

فهناك أربعة مستويات مبدئية للوجود، وتتعلق الأديان بحياة الإنسان الظاهرية وربطها بالمدارات الأعلى، ثم هناك خطا اتصال للصعود والهبوط، أولهما المطلق المنزَّل ولا بد أن يكون في الإنسان، وسوف نعود إلى هذه النقطة، أما البصيرة فحاضرة فينا جميعًا ولكنها عميقة المطال على غالبية الناس، وهكذا يرتسم الخط الثاني للمطلق وهو الوحي حيث يتجلى المطلق على جماعات الإنسان في مستوى الظاهر.

ويقول البروفيسور نصر: "ليست البصيرة هي العقل، وليس العقل في أفضل أحواله إلا انعكاسًا لها"، ونحن نعرف العقل كما هو مفهوم عمومًا في الغرب الحديث، فما هي البصيرة؟

إنهم يسمونها في الهند بودهى، وهي مَلَكَة الإدراك المباشر لا غير المباشر لملكة العقل مانا حيث تسيطر العقلانية تمامًا، ويقول مايستر إيكهارت: "هناك أمر في النفس غير مخلوق ولا يُخلَق...وهو البصيرة"، كما أن القديس توما الأكويني كتب عنها كبصيرة عارفة *intellectus* وليست عقلًا *ratio* يفكر بالجدل، وقد وضع بلوتاينوس وبروكليس وديونيسوس ونيكولاس الكوسي البصيرة مركزًا لمعارفهم حيث إنها لا تتداخل مع العقل، وتولِّف بين العارف والمعروف، ولذا قال عنها الغنوص اليوناني: «اعرف نفسك» وقال المسيح: «مملكة الله

في قلبك»، وقال الحديث الشريف: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فقد عَرَفَ رَبَّه».

أما عن الرسول عليه الصلاة والسلام فقد تجلى الطريق على يديه في العالم العربي والحياة الإنسانية، وكان القالب الرباني الذي استقبل ذكاء أمَّته وإرادتها، ولم يكن مطلقًا لكن المطلق تكلم عن نفسه سبحانه على لسانه صلى الله عليه وسلم.

أربعة

ولكني قد بدأت في الجور على الكتاب، ولنختتم القول بالعودة إلى كاتبه.

إن سيد حسين نصر إنسان معاصر بمعنى الكلمة، فهو عارف بالعلوم ويعمل في تاريخ العلوم من موقع القمة في معهد ماساشوتس للتكنولوجيا *M.I.T.* ، وهو في الآن ذاته متجذر في التراث الديني عمومًا والإسلامي خصوصًا، وظل الإسلام له معيارًا، وقد تصادف وجودي في طهران عام ١٩٧٠م، وكانت الصحف تعلن اختيار سيد حسين نصر أميرًا للحجيج الإيراني ذلك العام، والذي يحمل سنويًّا ٢٠٠٠٠ حاج إلى مكة.

ويجوز وصف نطاقه بطريق آخر، فهو دارس فائق لا تُحصى أدبياته، ويحتل قمة عالم المحاضرات والمؤتمرات في زمننا، وهو رجل شديد الورع، لكن ادعاء التحدث باسم الإسلام ككل يصبح ادعاءً إلا أن بروفيسور نصر أقرب إلى ذلك اليوم من أي شخص آخر، وحينما أُنشئت جائزة أغا خان في الجامعة الأمريكية في بيروت كان أول

مرشح لها، وقد سمعت عن حُسن استقبال علماء الشيعة والسنة في الهند وباكستان والعالم العربي للمحاضرات التي ألقاها، وربما كان ذلك كافيًا لتبدأ القراءة متوقعًا خيرًا.

Huston Smith,

Professor of Philosophy Massachusetts Institute of Technology,

21 February 1972

(١)

الخصائص الكلية للإسلام القديم

إن كل دين مُنَزَّلٍ هو الدين بمدى ما احتوى من الحق وأحاط بالوسائل التي تُعين على إدراكه، وكل دين يؤكد على جوانب الحق التي تناظر الاحتياجات الروحية والنفسية للأمة التي قُدِّرَ لها، وجذر كلمة دين *religio* يعني «يربط»، فهو ما يربط الناس بالحق، وعلى ذلك ينطوي كل دين على عنصرين جوهريين يشكلان قاعدته وأساسه، وأولهما مذهب يميز بين المطلق والنسبي، أي بين ما كان حقًّا مطلقًا وما كان حقًّا نسبيًّا، وبين ما كانت قيمته مطلقة وما كانت قيمته نسبية. والثاني منهاج يركز على الحقيقة يربط المرء بالمطلق ويعيش بحسب مشيئة السماء لتحقيق غاية الوجود الإنساني.

وقد وجِد هذان العنصران في كل الأديان الرشيدة المكتملة، فهما على الحقيقة جوهر كل الأديان، وليس هناك دين سواءٌ أكان الإسلام أم المسيحية أم الهندوسية أم البوذية ما يمكن أن يقوم بلا مذهب يميز

الحقيقي عن النسبي، إلا أن اللغة المذهبية تختلف بين تراث أمة عن أخرى، كما لا يمكن أن يقوم على منهاج للتعلق بالحقيقة والحياة في مختلف شؤون البشر على هديه، فالمناهج تختلف كذلك باختلاف المناخات التراثية.

ويتجذر كل دين في الحقيقة المتعالية التي تسمو على عالم التحولات والمصائر، إلا أنه لم يسبق لأي دين أن دفع بأن الدنيا لا حقيقة لها تمامًا، فحتى مايا الهندوسية ليست وهمًا بل هي ليلًا بمعنى المقدرات الربانية التي تكشف عن المطلق وتحجبه في آن، ولو كانت الدنيا والنفس وهمًا فلن يكون للتعلق بالمطلق معنى، والمذهب إذن هو التمييز بين المطلق والنسبي، وكذلك بين درجات النسبية المختلفة في الكون الكلي، وليس المنهاج إلا الوسائل التي تربط بين الحقيقي النسبي والحقيقي مطلقًا بمجرد أن يعي المرء أن حقيقة النفس وما يحيط بها ليست مطلقة بل نسبية، وأن النفس والدنيا كليهما يستمد وجوده من حقيقة تتعالى عليه.

وشأن الإسلام شأن كل دين رشيد يشتمل على المذهب والمنهاج أو الشريعة، ويبقى علينا أن ننظر كيف انطوى الوحي الإسلامي على هذين العنصرين الأصليين، وكيف يرى العلاقة بين الإنسان النسبي والرب المطلق، فعلى الإنسان أن يكدح ليدرك الحق ويعرف أن الله سبحانه فحسب هو الرب، فهو فحسب ما كان مطلقًا وليس الإنسان إلا مخلوقًا نسبيًّا يمثُلُ أمامه سبحانه بإرادته الحرة في إيمانه أو كفره بمشيئته.

وهذه العلاقة بين الإنسان والرب أو بين النسبي والمطلق مركزية في كل الأديان، لكن كل دين يؤكد على جوانب منها في حين ينطوي في باطنه على الحقيقة بما هي في تعاليمه أيًّا كانت محددات الأشكال الظاهرية، ولذا كانت الحياة الكاملة في أي دين بمثابة حياة في كل الأديان، وليس هناك ما هو أبشع من حركة «توحيد الأديان *syncretism*» في حين أن واقعها وغايتها ليست إلا تحطيم أشكال الدين بعضها ببعض لنسف الارتباط بين النسبي والمطلق وبين الإنسان والرب، فبدون «مبادئ السماء» والوحي بمعناه الكلي لن يقوم دين، ولن يتحقق دين ولن يتمكن إنسان من التعلق بالمطلق ما لم يكن الرب ذاته قد أوحى برحمته ولطفه بالوسائل إلى التعلق به سبحانه، وكل دين رشيد مشيئة السماء التي تنطوي على مذهبه ومنهاجه الذي «يُخَلِّصُ» الإنسان من أحواله الأرضية البائسة وتفتح له أبواب السموات.

ولا يطرح الإسلام العلاقة بين الإنسان والرب في تجلي المطلق ولا في الطبيعة الساقطة للإنسان بل يعتبر الإنسان في طبيعته الجوهرية والرب في حقيقته المطلقة، ويقوم المنظور الإسلامي على اعتبار الرب بما هو بذاته وصفاته وليس كما يطرحه التاريخ، فهو يقوم على مبدأ المطلق لا على «تنزُّل المطلق»، ولا يرى الإسلام الإنسان ما طرأ عليه بعد الخطيئة الأولى التي تسميها المسيحية «السقوط» بل الإنسان في فطرته الأولانية التي يحملها في أعماق نفسه.

ويجوز بالطبع القول إن كل الأديان وليس الإسلام فحسب تقوم على علاقة الإنسان بالرب، لكن هناك أديان تؤكد على تجسدات بعينها

يتجلى بها المطلق، وفي مناخ دين لا ديني مثل البوذية فإن الربوبية تتخذ معنى «الغيب *void* شونياتا» حتى إن بودها ذاته تجلٍّ له. وتتوخى المسيحية شخصية المسيح مركزًا حتى إن اسمها صار «المسيحية»، ولكن الإسلام يختلف عنها، ولذلك يكون من الخطل تسميته «محمدية *mohammedanism*» رغم اعتياد اللغات الأجنبية على ذلك، ويصعب تصحيحها ومنع استخدامها تمامًا.

ويقوم الإسلام لا على شخصية مؤسس الدين بل على الرب ذاته سبحانه، فرسوله قناة لتوصيل الرسالة التي تبيِّن طبيعة المطلق ومن ثم طبيعة النسبي، وهي رسالة تنطوي على المذهب والمنهاج، والله تعالى هو مركزها الحق في الدين، وتختلف إذن مهمة الرسول في كل دين منهما، ولكن بين الرسولين تشابه طبيعي بموجب رسالتهما عن الرب سبحانه. ويؤكد الإسلام مرارًا وتكرارًا على طبيعة الرب في الوجود لا على تجليه، والطبيعة هنا بالمعنى المعتاد وليس الفلسفي، فقد قالت الفلسفة إنه ليس للرب طبيعة، ومن ثم تكون التسمية الصحيحة من المنظور الإسلامي هي «الإلهية» لا المحمدية.

ويشرِّع الإسلام للإنسان بحسب طبيعته الحقة بما هو، ولكن «ما هو الإنسان بما هو؟»، فأوضح سمات طبيعته المعتادة هي الضعف والإهمال، وغالبًا ما يكون تابعًا لبيئته وسجينًا في رغباته وشهواته الحيوانية، ولا يدري معنى أن يكون إنسانًا، ولا يعيش بكامل مقدراته في حاله الإنساني، ولو كان الأمر بخلاف ذلك لما احتاج إلى دين يقوِّمه ولا وحي يهديه. فالإسلام من ظاهره يتجاوز ضعف الطبيعة الإنسانية

وتهافتها حيث إنه لا ينظر إلى الإنسان كإرادة منحرفة بل كتجلٍّ رباني باعتباره «خليفة» لله بصفاته وأسمائه سبحانه في الأرض.

وفي الإنسان أمر رباني بشهادة القرآن الحكيم ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [الحجر: ٢٩]، ويحفظ التراث أن الله سبحانه قد خلق آدم على صورته كمرآة تعكس صفاته وأسمائه الحسنى بوعي ومركزية، وهكذا كان في الإنسان أمر مقدس ينتمي إلى الملكوت، وهكذا يراه الإسلام.

وليس هذا الاعتقاد تشبيهيًّا بأي صورة، فإن الذات الربانية تظل متعالية أبدًا، ولم يذهب دين إلى توكيد تعاليها أكثر من الإسلام، فالمفهوم الإسلامي للإنسان يراه تجليًا ربانيًّا لا تجلِّيًا للرب ولا يجعل من الرب إنسانًا، ويخاطب فيه ذلك الأمر الباطن الذي جُبِلَ على «صورة الرب»، وهو الذكاء قبل أي شيء آخر، والذي يفرق بين الحقيقي والزائف وبين الحقيقة والوهم ومن ثم يهدي إلى التوحيد، وثانيًا حرية الإرادة في اختيار الحق أو الباطل، وثالثًا قوة اللغة والكلمة حتى يعبر عن العلاقة بين الإنسان والرب سبحانه. وليس الإنسان في الإسلام إرادة منحرفة بل ذكاء يهدي إلى الرب سبحانه بشكل «طبيعي» والذي يحتكم كذلك على إرادة وكلمة.

والذكاء والإرادة والكلام صفات ربانية جوهرية، فكلية العلم الرباني تتعلق بالذكاء الرباني، فمن أسمائه الحسنى «العليم» سبحانه، كما أنه حر المشيئة مطلقًا، وهو «واسع» لا يخرج عنه شيء فلا يعوق مشيئته شيء، ومنه تأتينا الكلمة الربانية وإليه سبحانه تعود، وقد ائتمن

الإنسان على الذكاء والإرادة والكلام حتى يهتدي إليه.

وقد «استعار» الإسلام هذه العناصر الربانية الثلاثة من الذكاء والإرادة والكلام وجعلها أساسًا للدين، ومن ثم حملها إلى غايتها ومنتهى معناها الكلي، فطبيعة الذكاء الحقة أن يصل إلى أنه "لا إله إلا الله"، فلا يبقى بعد النهاية إلا وجه الله جل جلاله، ولا وجود لغير الحق المطلق، واليقين من مطلقية طبيعته سبحانه ونسبية كل ما عداها، كما أن هذه هي الحقيقة الفريدة التي يستطيع الذكاء الإنساني أن يبلغها بمعنى مطلق، وليس غيرها إلا ممكنات الوجود النسبية، ويستقر هذا اليقين المطلق في قلب الإنسان.

فما هي طبيعة الإرادة أو المشيئة؟ إنها القدرة على الاختيار بين الحقيقي والوهمي، والتمييز بين الحق والزيف وبين المطلق واجب الوجود والنسبي ممكن الوجود، ولو لم يكن الإنسان حر الاختيار فإن الدين يفقد معناه، فحرية الإرادة جوهرية لفهم الدين، وليؤمن من شاء وليكفر من شاء، ويصدق ذلك على الإسلام كما يصدق على أي دين آخر، ولندحض هنا أخبث سوء فهم للإسلام كدين «جبري» بالمعنى المعتاد للكلمة، وقد جرى العالم الغربي على التركيز على هذه الصفة في الإسلام أكثر من كل ما عداها، وأن الإرادة الحرة والمبادرة الإنسانية لا دور لهما في الحياة، وحقيقة الأمر على خلاف ذلك، فلو كان الإسلام جبريًّا لما استطاع أن يهزم نصف العالم المعروف في سبعين عامًا، ومن العبث وصف حضارة حية نشطة بدرجة لم يشهدها العالم بالجبرية.

وليس ما يدعو إليه الإسلام إلا اليقين الكامل بالاعتماد على مشيئته

سبحانه، والتحقق من أنه لا حرية مطلقة سوى حريته بموجب أنه وحده هو المطلق، لكن الإنسان «يشارك» في حرية الإرادة في حدوده النسبية بموجب ما أودِع فيه من الأمر الباطن الذي جَبَلَه على «صورة الرب»، ويصبح الإنسان حرًّا من المنظور الإنساني بموجب إرادته الحرة، وهذه المسألة من أصعب المعضلات التي تتعالى على عقلانية الإنسان، فالمسعى الجدلي لا يتقابس مع تناقض الإرادة الحرة والجبرية، ولا يمكن استيعابه إلا بالبصيرة التي توحد تناقض الحادثات، وقد تردَّدت زمنًا طويلاً في التاريخ المسيحي واللاهوت اليهودي كما استمرت في الإسلام، ولكن ما تفرد به الإسلام هو أن الحرية بمعناها المطلق تنتمي إلى الرب وحده جل وعلا، إلا أننا نشارك فيها وبالتالي نتحمل مسؤولية الاختيار، وما لم تكن هذه المسؤولية واجبًا علينا لفقد الإيمان الديني معناه.

أما عن الكلام فإنه أشد التجليات المباشرة لكينونتنا وأعمقها، فلن نتمكن من التعبير عن أنفسنا بأفضل من الكلام، فالكلام بمعنى ما هو الصورة الظاهرة لما نحن عليه باطنًا، ويجعل الإسلام من الكلام في شعائره مركزًا تدور حوله الصلاة، والصلاة هي ركن الدين في الإسلام، وهي الشعيرة اليومية التي تتردد أبدًا في إيقاع يدمج حياة الإنسان بالروحانية، كما أنها في التصوف منهاج التحقق بالذكر أو «صلاة القلب»، والتي تندمج في «نبض القلب» أول ضرورات الحياة، والذكر هو القدرة على تذكر الرب بذكر اسمه سبحانه في كل أين وحين، أي جعل الكلام ذكرًا كالصلاة.

وبالطبع ليس هناك دين بلا صلاة بصورة أو أخرى، ولا دين لا تقوم فيه الإرادة والذكاء بدور ما، لكن التركيز في الإسلام الذي تتميز به عبقريته يدور حول إدماج هذه العناصر الثلاثة أي الذكاء والإرادة والكلام كأساس للحياة الروحية، والغوص في جوهرها وكشف طبيعتها الحقة.

ويسأل الإسلام سؤالًا نهائيًّا: «ما هو الذكاء وماذا يعني أن يكون المرء ذكيًّا؟»، وليس الذكاء هو ما شاع عنه في العصر الحديث باعتباره مهارة ذهنية وشطارة شيطانية تتلاعب بالأفكار دون أن تتحقق منها، وليس هذا هو الذكاء على الحقيقة ولا هو التأمل العقلاني، بل يختلف عنه كما يختلف لهو القرد عن طيران النسر، وما نسميه اليوم ذكاءً ليس إلا لهو قرد العقل بالأفكار حتى لو اشتملت على مقدسات لا يستطيع فهمها ولا التعمق في أي منها، ويصبح هذا العقل حمأَة جامدة لا يمكن أن يتخللها شيء، وتنزلق عليها الأمور من جانب إلى آخر دون أن تمس شيئًا من أعماقها، والإسلام لا يقبل هذا النمط من الذكاء، والذي يعكس عن بعد الذكاء الحق ببعض آلياته في أفضل الأحوال.

وليس هذا موضع تحليل كلمة «العقل» العربية بتمامها، والتي تعني العقل والبصيرة معًا، كما أنها تعني ارتباطنا به جل شأنه، والحق أن أحد المعاني لجذر (ع ق ل) هي الربط، ويسمي القرآن الحكيم الذين ضلُّوا عن الدين «الذين لا يعقلون»، فهم لا يُعملون عقولهم بذكاء حقيقي، ومما له مغزى عميق في لغة القرآن الحكيم أن عدم الإيمان ليس نتيجة

لفساد الإرادة بل الاستخدام الخاطئ للذكاء.

وهنا يكمن أحد الاختلافات الكبرى بين منظوري المسيحية والإسلام، وهو ما يشكل صعوبة عند الغربيين لفهم طبيعة المنظور الإسلامي، وجمال المسيحية كامن كما يقول القديس أوغسطين في السر الذي يخفي الرباني عن الإنسان، وقبول الرب كسِرّ والانحناء أمامه تصديقًا لغيبه، أما في الإسلام فإننا نحن الذين نتخفى وليس الرب، فالرب ظاهر وما علينا إلا كشف الحجاب عن أنفسنا، وليس الذكاء عندنا شيطانيًّا بل هو أداة ربانية وهبها لنا الله سبحانه غايتها الله جل وعلا بذاته وصفاته، والإسلام جوهريًا ليس إلا طريقًا للمعرفة، ويستحيل دمجه بالعقلانية أو تسويته بها، فالعقلانية مجرد معرفة ثانوية غير مباشرة، ويهدي الإسلام إلى المعرفة الجوهرية التي توحِّدُ كياننا بكامله فنعرف ما نحن ونكون ما نعرف، أي إنه يدمج المعرفة بالوجود في الرؤية التوحيدية للحقيقة.

ويجوز التساؤل الآن عما إذا كان الإنسان بحاجة إلى الوحي حيث إنه مجبول على صورة الرب وموهوب بالذكاء الذي يهديه إلى معرفة الرب وتوكيد وحدانيته؟ وهذه إشكالية تحتاج إلى تفسير، حيث إن بعض المسلمين الاعتذاريين الذين يحاولون الرد على اتهامات المسيحية للإسلام في حين أن قرائحهم لم تنضج بما يكفي لطرح الإسلام من منظوره الحق، فقالوا: «حقًّا إن الإسلام لا حاجة له بأسرار ومعجزات وخطيئة أولى وكل ما كان «فائق الطبيعة» من المنظور المسيحي»، ويطرحون الإسلام كما لو كان عقلانية ديكارتية يُترك فيها المرء لعقله

ليصبح مسلمًا على مذهب الربانيين أو اللاأدريين في الغرب، وليس هذا القول صادقًا بالمرة بموجب قيام الإسلام على الفطرة، ولذا كان ذكاؤه لا إرادته هو الأساس، فقد التفَّت إرادته بالحجب في سقوطه من السماء إلى الأرض، إلا أنه يرى أن الوحي جوهري مطلقًا، فبدون عون الرب لن يستطيع بنفسه اكتشاف «الطريق المستقيم» إلى الخلاص.

إن الإنسان بحاجة إلى الوحي رغم ربانيته، فهو بطبيعته عُرْضَة للإهمال والنسيان والنقص ولذا يحتاج إلى تذكيره، وقد كان آدم أول إنسان وأول نبي، ولذا كانت النبوة ضرورة لبني آدم، ولا يملك المرء أن يرفع ذاته روحيًّا ولا بد أن يستيقظ من أضغاث الإهمال بمعونة من استيقظ من قبله، فهو بحاجة إلى أن يعرف رسالة السماء باتباع وحي حتى يدرك قدراته الكامنة ويزيح العوائق التي تمنعه من إعمال ذكائه على وجه صحيح، فالذكاء قادر على هدايته بالوحي الموضوعي لو كان ذكاءً صحيًّا سليمًا، والوحي تجلٍّ موضوعي للبصيرة ويضمن سلامة الذكاء وصحة عمله بحيث لا تعطله الانفعالات، وكل إنسان بحاجة إلى اتباع رسولٍ ما لم يكن هو ذاته نبيًّا مختارًا، إلا أن هذه حالة استثنائية تثبت القاعدة، وتبرهن على أن "الروح تهب أينما تشاء".

وأعمق أسباب الاحتياج إلى الوحي هي العقبات التي تعترض إعمال العقل بشكل صحيح، أو هي حقيقة أن الإنسان رغم كونه مخلوقًا «على صورة الرب» إلا أنه دائم النسيان لهذه الحقيقة، ولذا كان «النسيان» و«الغفلة» عن حقيقتنا هو الخطيئة الأولى في الإسلام ، وهي أشبه بحلم نخلق فيه عالمًا يجعلنا ننسى هُويتنا الحقة ومهمتنا في

الدنيا، والوحي يوقظنا من أضغاث هذا الحلم ويذكرنا بمعنى الإنسان الحق.

وليس الإنسان إنسانًا بموجب أن له يدين يحركهما أو أنه يستطيع صنع طائرة أو آلة حاسبة تقوم بحسابات معقدة في غمضة عين، فليست كل هذه الأمور إلا عرضًا لطبيعته الحقة التي تجعل منه إنسانًا لغايات مختلفة عنها تمامًا.

وقد جاءت قصة في آخر رسالة الحيوان من «رسائل إخوان الصفا» شكت فيه الحيوانات لملك الجن من ظلم الإنسان وقسوته عليهم وكيف يُحمِّلونهم أثقالًا ويشربون لبنهم ويأكلون لحومهم ويفعلون بهم ما يريدون بدون اعتبار لحقوقهم.

ودُعي الإنسان لكي يدافع عن نفسه، فحاول أن يبرهن على امتيازه بقدرته على بناء البيوت والمدن وعلى الحساب وعلى إقامة منظومة اجتماعية وتنمية علوم ومهارات شتى، لكن الحيوانات دفعت بأن كل ميزة من هذه المزايا تناظرها ملكات حيوانية، وردوا على كل ميزة دفع بها الإنسان بما يناظرها في نوع من الحيوان مثل أن النحل مهندس بطبيعته يبني خلاياه بهيكل من السداسيات، ولكن عندما قال الإنسان إن مجتمع الإنسان فيه أولياء يمثلون الرب على الأرض، وأنهم قنوات للطف الرباني في العالم الأرضي وينجزون غايات وجودهم في الحياة، فانحنت الحيوانات لحق الإنسان في سيادتهم، فلم يكن موقع الإنسان في مركز الدنيا راجعًا إلى عبقريته في الاختراع بل في إمكانه بلوغ القداسة لكي يصبح قناة اللطف الرباني للعالم الذي يحيط به.

وموعظة هذه القصة هي المفاهيم الإنسانية التي يشارك بها الإنسان في أحواله، وليست في الأنشطة التي ينسب إليها ذاته بحكم العادة بل في تذكره لطبيعته الربانية التي قد ينساها ويغفل عنها، فهو بحاجة دائمة إلى الوحي، أما في المسيحية فإن الإنسان خاطئ بطبيعته التي انحرفت ويحتاج على الدوام إلى معجزة لخلاصه، ومن خلال طقس العماد والشعائر الأخرى والمشاركة في الحياة والفداء للمسيح. وليس في الإسلام خطيئة أولى، وليس هناك من عمل واحد يشوه طبيعته الإنسانية وإرادته، لكن الإنسان ناقص بفعل سقوطه وليس كاملًا إلا الله سبحانه، ونتيجة لنقص الإنسان فإنه ينسى ويغفل، وهو بحاجة إلى تذكرة دائمة بالوحي وبطبيعته الحقة، ورغم اختلاف منطلقات مفهوم الإنسان بين المسيحية والإسلام إلا أنهما يؤديان إلى الحال نفسه، بمعنى أن كليهما يحتاج إلى الوحي لخلاصه.

إن الإنسان بحاجة مطلقة إلى الدين وإلا صار إنسانًا بالصدفة فحسب، فالإنسان يصير إنسانًا حينما يلتحق بتراث، أي دين موحى من الرب بحيث يعيش ويفكر ويكون حتى يجد للحياة معنى، ولا يضفي هذا المعنى على الوجود الإنساني إلا التراث، ولم ير المفكرون في عصر الاستنارة والعقلانية حينما عكفوا على التنظير احتياج الإنسان إلى الدين أو المعنى، ولم يتوقعوا أن الحرمان من الدين وغايته المطلقة سوف يؤدي إلى خلق أديان زائفة وروحانيات انتقائية خطرة، والتي انهالت على الإنسان طوال القرن أو القرنين الأخيرين.

إن حق المشاركة في الإنسانية التي تنطوي على إمكان أن يصير

المرء «ربانيًّا» ليتعالى على الطبيعة ويصبح نفسًا خالدة تمتد بصيرتها إلى ما وراء العالم الجسداني تحمل معها مسؤوليات جسيمة، فالقرآن الحكيم يتحدث عن حال حرية الاختيار في قبول أو رفض الدين في الآية الكريمة: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، ويردد حافظ أصداءها في أبيات يقول فيها ما يعني:

لقد كانت نفس السماء أضعف من أن تحمل الأمانة التي فرضتها محبته سبحانه، فاستدارت لكي تبحث عن رسول آخر، لكن اسم الله تعالى كان في اللوح المحفوظ.

إن عظمة الحال الإنساني تكمن في قدرة المرء على أن «يكون أسمى من الملائكة» لكنه يستطيع من هذه الحال أن يكفر به جل وعلا، فقد يقوم بدور ربٍّ صغير وينكر الله سبحانه بما هو، وهنا تكمن العظمة والخطورة في آن، فكل كائن في الكون هو بما هو في موضعه من الوجود، لكن الإنسان فحسب هو الذي يمكنه نبذ كمال إنسانيته، فبإمكانه العلوَّ على طباق الوجود وكذلك التدنِّي إلى أسفل الكائنات، وتصور مصائر الفردوس والجحيم حالَي عظمة الإنسان وتدنيه، فأمامه فرصة فريدة حين يولد في الحال الإنساني وكذلك مأساة نكوصه وتضييع حياته في المساعي التي تشغله عن غاية حياته الحقة لينجو بخلود نفسه.

وأعظم رمز لهذه الأمانة القيِّمة التي حملها الإنسان هو الحجر الأسود في الكعبة، والذي كان نيزكًا واقعًا من السماء في الأصل،

فيرمز إلى الميثاق بين الله سبحانه والإنسان، وقد جاء في القرآن الكريم والعهد القديم أن الله تعالى قد علَّم الإنسان أسماء كل المخلوقات، فمعرفة اسم شيء يرمز إلى القدرة على حكمه، إن الإنسان يتنفس ويأكل ويشرب ويرضي رغبات جسده ويمشي على الأرض، ولم يصنع بنفسه أيًّا من تلك القدرات، كما أنه موهوب بالحياة والحرية لقبول الخالق ورفضه.

وهذا في حدِّ ذاته معجزة، وشطر من الوجود الذي يمكن أن ينكره رغم أنه مصدر وجوده، ولا يملك أن يكون «وجوديًّا» إلا الإنسان، فالحيوانات توجد بدورها لكنها ليست وجودية.

لكن الإنسان الذي وُهِب كل هذه الأمور وأكثر منها في مقابل «التسليم» القائم على حرية الاختيار في العهد الذي قطعوه له سبحانه في «الميثاق»، وليست فكرة العهد بين الله تعالى والإنسان إلا جانبًا من الدين يرمز له الحجر الأسود، وهي كذلك قائمة في التوراة ولكنها عهد بين الرب وبني إسرائيل فحسب، أما في الإسلام فهو بين الله سبحانه وبين بني الإنسان قاطبة لا جنسًا ولا قبيلة.

ويعني قبول الميثاق التزامات بعينها، فعليه أولًا أن يجعل ذكاءه متفقًا مع الحقيقة التي انبثقت عن المطلق، والتي هي المطلق بذاتها، ثم عليه أن يُطوِّع إرادته لتتسق مع المشيئة الربانية وأن يهذب كلامه في سياقها، أي أن عليه أن يتذكَّر طبيعته الحقة ويضع نصب ناظريه الغاية الحقة من رحلته في الحياة على الأرض في مقابل النعم التي أنعم بها الله سبحانه عليه، فوجب عليه أن يعرف من هو وإلى أين يتجه، ولن

يتمكن من ذلك إلا إذا اتفق ذكاؤه مع الحق واتسقت إرادته مع شريعة الحق، ومن لا يقوم بشعائر الدين سوف يقصر عن أداء مهمته على أبسط مستويات الأخلاق، وسيكون على شاكلة من استأجر بيتًا ورفض دفع الإيجار، لقد قبل الميثاق مع الرب سبحانه ولكنه لم يقم بالتزامه.

إن قبول عهد الرب وميثاقه يطرح سؤالًا عن الحياة بالمشيئة الربانية. فاسم الإسلام المشتق من مصدر (س ل م) يرتبط بالفكرة المركزية، ولهذا المصدر معنيان، أولهما «السلام» وثانيهما «التسليم»، فمن يسلم نفسه للرب يجد السلام، والفكرة المركزية هي قائمة على إعمال الذكاء الذي يفرق بين المطلق والنسبي، وعليه أن يُسلِّم إرادته للمطلق، وهذا هو معنى «مسلم»، أي أن يسلِّم بالمشيئة الربانية باختياره.

إن المعنى الخاص للإسلام هو الإيمان بالقرآن المُنزَّل، أما المعنى العام فهو أنه الدين بما هو، والحق أن بعض أولياء الإسلام يرون فيه ثلاثة مقامات كما لو كان جبلًا يشتمل على عدة ارتفاعات بما فيها اصطلاح الإسلام، وأولها قبول الوحي الرباني بالمعنى الأشمل سواءٌ أكان على دين الإسلام أو المسيحية أو اليهودية أو الزرادشتية، ولم ينظر الإسلام في الأديان الشرقية مثل الهندية حتى تم التواصل معها تاريخيًّا، لكن التعريف يشتمل عليها كذلك، حتى إن الهندوسية سُمِيَت عند البعض «دين آدم »، فالمسلم بالمعنى الأول يعني إنسانًا ذكيًّا حر الإرادة يقبل المشيئة الربانية والوحي.

ويعنى «المسلم» ثانيًا كل مخلوقات العالم التي تقبل الشريعة بمعنى الاتساق مع القوانين الصارمة التي تسميها الحضارة الغربية

«قوانين الطبيعة»، وقد عملت صرامة قوانين العالم الطبيعي منطقيًّا على انحراف كثير من الناس عن المفهوم الديني للطبيعة، وكما لو كان وجودُ ربٍّ واحدٍ في الكون لا يتجلى إلا بمعجزة، لكن حقيقة شروق الشمس كل صباح قد اتُّخِذت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر موضوعًا رئيسيًّا كما اتخذها بعض الفلاسفة المعاصرين للجدل لدحض المفهوم المسيحي للكون، لكن الانتظام برهان للمسلم على عكس ذلك، أي على حضور الحكمة الربانية ونفاذ مشيئتها وخضوع كل الخلائق لإرادتها، وليس للإنسان خيار إلا في الخضوع لها.

إن الحجر المقذوف لا يملك إلا السقوط، وقوة الجاذبية هنا نظير للمشيئة الربانية على المستوى العضوي، ويطيعها الحجر مطلقًا في سقوطه حتى ليمكن اعتباره «مسلمًا»، إن حكمة الخالق ومشيئته تعبران عن نفسيهما بما يسمى «قوانين الطبيعة» في الفكر الغربي، فالكون في مجمله «مسلم» فيما عدا الإنسان، والذي أدت به حرية اختياره إلى إمكان النكوص عن حمل الأمانة والعمل بالميثاق، كما أن الشجرة لا تملك إلا النمو، والنار تحرق ولا تملك إلا ذلك، وشجرة الكمثرى لا تثمر إلا كمثرى، والنمر على الدوام نمر، والحيوان النبيل نبيل على الدوام والمعدن الخسيس خسيس أبدًا، لكن الإنسان فحسب هو الذي يمكن أن يكون في وحشية النمر وفي جلال النسر أو الأسد وفي دناءة دود الأرض، وليس إلا الإنسان من يستطيع الصبوة عن الإسلام بالمعنى الثاني لمصطلح «مسلم» في حين «تُسَلِّم» كل مخلوقات الكون للمشيئة الربانية التي تتجلى فيما يسمى «قوانين الطبيعة».

وأخيرًا فإن أسمى معنى للمسلم هو ما يُعزى للولي، فهو مثل الطبيعة في كل لحظة من حياته في اتساقه مع المشيئة الربانية، إلا أن اتساقه واع فعال وليس قبولًا سلبيًا كما في الطبيعة، فكل الكائنات واعية لوجودها بشكل ما إلا أن الإنسان فحسب يدرك أنه يعي بالمعرفة، وعليه فإن المعنى الأول للمسلم يندرج على الطبيعة والمعنى الثاني على آمن بالوحي والمعنى الثالث من آمن بالوحي وعاش باتساق مع المشيئة الربانية، ويصبح الولي بهذا المعنى «مسلمًا» من النوع الأول أي واعيًا وفعالًا ومفكرًا في حدود الطبيعة، ويصبح كالطبيعة في سياق حياته لكنه يعي بإرادته الحرة، وبهذا يكون سدنًا للطبيعة ورفيقها الروحي، والإسلام إذن حقيقة كونية تشتمل على الكون الأكبر كما تكمن في طبيعة المخلوقات، وهو كذلك بمعنى مخصوص دين مُرسل منذ ما يربو على أربعة عشر قرنًا، ويقوم على أساس فطرة المخلوقات بالتركيز على طبيعة الرب، ولذا قام على التوحيد، فالله سبحانه واحد.

والتوحيد هو أول الإسلام وآخره، وهو مذهب تكرر توكيده إلى درجة أن غير المسلمين يزعمون أنه إطناب فحسب، لكن المسلم يرى أن فكرة التوحيد لا تقتصر على توكيد أن في الأعالي رب واحد ولا غيره، فلم يحدث أن انتشر دين في ربع الكرة الأرضية كما انتشر الإسلام بين المغرب وأندونيسيا بفكرة بسيطة، فلم تكن تكفي فكرة مجردة عن التوحيد لكي تجتذب الناس إلى الدين.

إن التوحيد فكرة ميتافيزيقية لتوكيد طبيعة المطلق وطريقة للتكامل ووسيلة للتوحُّد مع الذات وتحقيق التوحيد في الوجود بكامله، وكل

جانب من الإسلام يدور حول مذهب التوحيد، والذي يتغيا الإسلام تحقيقه بكماله في باطن الإنسان وظاهر حياته، ولا بد أن تتعلق كل تجليات الوجود الإنساني عضويًّا بشهادة لا إله إلا الله، وهي أعظم السبل للتعبير عن التوحيد، وتعني وجوب تحديد أفكار الإنسان وأعماله حتى طريقة سيره وتناول طعامه ليتجلى فيه المبدأ الروحاني الذي يعيش به عقله وقلبه.

وتعبر الوحدانية عن نفسها في المستوى الاجتماعي بتكامل المجتمع الذي تحقق في الإسلام بدرجة كبيرة، كما أنه تجلى في مفهوم الأمة على المستوى السياسي ورفض الإسلام تقسيم الجسد السياسي بحيث تصبح الأمة كلها وطنًا للمسلم، فهناك شعب واحد فحسب من حيث المبدأ مهما تباعدت الشعوب، والأمة الكاملة دائرة واحدة لا يستطيع شطر منها أن يدعي الدائرية لنفسه، ويقوم المثال السياسي في الإسلام على مذهب التوحيد الميتافيزيقي في حكومة واحدة بما قد يعتورها من نقص أو كمال طوال القرون التي عاشتها.

كما يعبر مذهب الوحدانية عن نفسه في نطاق الفنون والعلوم، فلم يرض الإسلام بأن يبقى محايدًا حيال أي شكل من المعارف، وسعى دائمًا لتوحيد كل مجالات المعرفة، ولذا يواجه اليوم مشكلة عويصة في التواصل مع الاكتشافات الجديدة والدعاوى الحديثة للعلم، وهي معضلة لا تحلها دعاوى كثير من المسلمين الحداثيين بتسمية الإسلام دينًا «علميًّا» على سبيل الاعتذار، وتعيَّن على الإسلام مواجهة التحديات التي واجهتها المسيحية في القرن السابع عشر مع

العلم الحديث. وحيث إن الإسلام كان طريقًا للمعرفة فعليه إما أن يرد على الدعاوى أو أن يقبلها، وعلى كلٍّ فوظيفته هي التكامل. وقد برهن تاريخ الإسلام على هذا الجانب في الفلسفة والعلوم والفنون لكي يبين وحدتها فيما وراء تعددها، ولم يضع فواصل بين المقدسات والدنيويات.

والواقع أن الإسلام باعتباره دينًا للتوحيد لم يميز مطلقًا بين الروحي والزمني في أي مجال كان، ويبرهن انعدام الكلمات التي تعبر عن الأبعاد العلمانية والدنيوية في اللغتين العربية والفارسية على هذا الأمر، وما ظهر في فجر المسيحية من التفرقة بين مملكتي قيصر والرب لم يكن في الإسلام، فقد رأى الإسلام من واقع أساسه التوحيدي طريقة للحياة لا تستبعد شيئًا، ومن ثم كان تشريعه واقعي يتسق مع منظوره الذي يتعامل مع الطبائع الحقة للأشياء والأمور، ولا يقتصر على الاهتمام بالأولياء والصالحين ولكنه يهتم كذلك بالإنسان العادي ومواطن ضعفه وقوته، ولهذا السبب واجه الإسلام اتهام المسيحية بأنه دين دنيوي أو أنه انتشر بالسيف.

وعن هذا الاتهام الأخير لا بد أن نسهب بعض الشيء في دحضه، والحق أن شريعة الإسلام تتعامل مع كل شيء بما فيه الحرب، وفي حين توصي المسيحية بإدارة الخد الأيسر لمن لطمك على الخد الأيمن وكان دِّينًا رقيقًا معتدلًا في تعاليمه الأصلية، ولكن ما تجاهلوه في دين القديسين كما قال المسيح عليه السلام: "مَمْلَكَتي لَيستْ مِن هذا العالَم"، وترك الصراع السياسي والاقتصادي ونظر إلى أتباعه كرهبان

محتملين لمجتمع من القديسين، أما الإسلام باعتباره دينًا يحيط بكل جوانب الإنسان وطبيعته خيرها وشرها وكمالها ونقصها فقد شرَّع للحياة السياسية والاقتصادية إضافة إلى الحياة الدينية المحضة، ولم تلجأ المسيحية بالطبع إلى تحريم الحرب على العالم المسيحي في توجهها نحو مجتمع الرهبان.

والواقع أن المسيحية بمجرد أن صارت دين حضارة وامبراطورية كان عليها امتشاق السيف حتى يعيش مجتمعها ودينها وحضارتها كان عليها أن تختار بين البقاء كحضارة للرهبان وبين الحياة الحضرية، فكان لزامًا عليها أن تخوض حروبًا، ولم يكن الملوك الذين على شاكلة شارلمان وسانت لويس أكرم في الحرب من المسلمين، وقد توالت المسيحية بعد الإسلام على الأناضول وأسبانيا، وتعرض المسلمون للقتل أو مصادرة الأملاك والنفي من أسبانيا، ولا يكاد يبقى منهم اليوم أحد، في حين كان مقر المسيحية الأرثوذكسية في تركيا.

وهكذا تبطل اتهامات الإسلام بأنه دين السيف، فقد حدَّ الإسلام من بشاعة الحرب عندما شرَّع لها في حين تركتها المسيحية على الغارب، ولم يكن من قبيل الصدفة أن الحروب التي شنَّها الغرب المسيحي الحديث على العالم منذ بداية القرن العشرين حتى الآن أشنع حروب عرفها الإنسان، وقد تواتر القول بين العلمانيين أن الدين هو سبب الحرب بين المسيحية والإسلام، فلم يعلموا أن الحرب العلمانية الحديثة سوف تقتل من البشر أضعاف أضعاف ما قتلت الحروب الدينية، والحرب بما هي من طبيعة الأمور بمعنى ضيِّق، وقد

وضع الإسلام لها تشريعًا بدلًا من تركها خارج الدين على عواهنها، ويجوز القول إن أسباب الحرب الجلوبالية الحديثة لم تصدر عن العالم الإسلامي، ولكنها تفجرت من جراء ما أطلقوا عليه «غرب ما بعد المسيحية»، وليس ذلك لإلقاء اللوم على المسيحية ولكنها قامت بوازع الذين تمردوا عليها، وقد سهَّلت المسيحية عملية العلمنة السياسية والاقتصادية لأنها لم تضع للحرب حدودًا بالتشريع لحياة الإنسان الفعلية كما وضعت حدودًا لحياته الروحية، ومن ثم انفصلت عن مبادئ الوحي بما تمخض عن كوارث عصرنا الحديث.

وليس مرامنا انتقاد المسيحية بل الدفاع عن الإسلام فحسب من تلك الحملة البشعة التي يلوكها كثير من الغربيين، وعلى الأخص ذلك النوع الذي يريد أن يحافظ على حياة رتيبة متدنية فارغة مهما كانت التكلفة، ويعتقدون أن منفعة الدين هي الحفاظ على السلام لهم حتى يستمروا في فعل ما يتراءى لهم بدءًا من نسيان الرب، والأديان التي تُشرِّع للحرب والقوة لا بد أن تكون زائفة، أما الدين الذي يتغيا الإحاطة بالحياة فلا بد أن يعتبر في كل حقائقها مثل الطبيعة التي فيها بحيرات صافية وحدائق مزهرة وحقول مثمرة توحي بالسلام كما أن فيها رعدًا وبرقًا وزلازل تنم عن قوة كامنة تثير الرهبة.

ويفتح الوحي مغاليق الكائن الإنساني لاستقبال السماء، وسواءٌ أكان برسالة تتنزل كالبرق فجأة وتترك أثرًا لا يمَّحي، أم كالماء يسري في الأرض تدريجيًّا، وفي كلا الحالين يتهاوى الحال السابق ويظهر خلق جديد، فقد انهارت الإمبراطورية الرومانية فجأة شأن الكسروية

الفارسية، فقد غزت روحانية المسيحية الأولى وغزا الإسلام الثانية، وركَّزت المسيحية على حياة الإنسان الروحية دون اعتبار لاحتياجاته الواقعية ولم تأبه مباشرة إلى احتياجاتهم السياسية والاقتصادية، أما الإسلام فقد ارتكز على الوحدانية وأدى إلى تكامل الحياة الإنسانية دون تجاهل أي عَرَض منها، ولم يجرؤ على انتقاد حقائق الإسلام العميقة إلا المثالية الزائفة، ولم يعتبر الإسلام الناس رهبانًا بل عكف على تحويل أمانيهم الدنيوية إلى اتجاه الروحانية بتعليمهم كيفية فهم الأمور في كليتها المرتكزة على التوحيد.

وترتبط خصائص الإسلام بحقيقة أنه «دين الفطرة الأولى» وهو الدين الأخير في حياة الإنسانية الحالية، وبقيامه على مذهب التوحيد الذي قام دائمًا على طبيعة الأشياء، وقد قامت كل الأديان على هذا المذهب قى أول أمرها، ولذا قال الصوفية في الإسلام: "إن التوحيدَ واحدٌ"، وجاء الإسلام ليؤكد ما كان قائمًا على الدوام ليعود بالإنسان إلى الفطرة الطبيعية التي كانت البداية وسوف تكون كذلك على الدوام، وهي الحكمة الخالدة والدين الخالد *religio perennis* الذي تغيا توكيد الوحدة الربانية بلا هوادة، والسعي إلى العودة بالإنسان إلى طبيعته الحقة التي احتجب عنها بأحلامه وأوهامه، ويرى المنظور الإسلامي أن الله تعالى لم يرسل حقائق مختلفة على لسان رُسُله الكُثر بل حقيقة واحدة بتعبيرات مختلفة وصورًا متعددة للتوحيد، وكان الإسلام منها بمثابة إعادة توكيد لها في إطار التراث الإبراهيمي ومناخ الروحانية السامية، ويؤسسها على القواعد الثلاث للذكاء والإرادة

والكلام التي تحقق التوحيد.

ويرى الإسلام تماثلاً بين شخصيات ثلاث هم آدم وإبراهيم ومحمد عليهم الصلاة والسلام، وقد بدأ التوحيد بآدم عليه السلام ذاته الذي كان أول الموحدين، ولم تتطور الإنسانية من تعدد الأرباب إلى التوحيد بل على العكس، فقد انحرفت من زمن إلى آخر في التدهور الديني من التوحيد الأول للإنسان إلى وثنية تعدد الأرباب، وقد كان الإنسان موَحِّدًا في أول الأمر ولذا تعين تذكيره بين الحين والآخر بالمذهب، فالتاريخ يتكون من دورات من الضمور والنماء، ويتمخض الضمور عن تسلط البيئة الأرضية المفسد، ومن الأرض التي تجر كل شيء إلى أسفل حتى يتناءى عن أصله الأول، ويأتي النماء على يد الرسل الذين يجددون الحياة الروحانية، ويقوم مفهوم التاريخ في الإسلام على دورات متتابعة من النبوة والوحي، ويتبع كل منها فترة من التحلل الذي يؤدي بدوره إلى دورة جديدة.

وكما كان آدم أول رسول في تاريخ الإنسان الأرضي فقد كان إبراهيم توكيداً للرسالة ذاتها موجَّهةً إلى الساميين، ويرمز إلى الوحدة التي استقت منها المسيحية ثم الإسلام، وهي «أعضاء المجتمع الإبراهيمي»، وإبراهيم هو أبو التوحيد وأبو الساميين، ويمثل الدين الحنيف الذي جاء الإسلام لتوكيده، وقد تحولت هذه الرسالة الكلية العامة إلى التخصيص في مذهب «الشعب المختار» عند موسى في أول تفرع لها بعد إبراهيم عليهما السلام، وكان جانب التراث الذي تنزَّل على موسى هو دين الفطرة، وأكدت اليهودية على ضرورة اتباع

القانون الرباني الذي صار «شريعة التلمود» أساسًا للدين، وصارت المشيئة الربانية في اليهودية قانونًا ملموسًا يعيش به الناس في حياتهم اليومية.

> وقد كان المسيح عليه السلام والوحي المسيحي بمثابة الجانب الجواني للتراث الإبراهيمي ودين الفطرة، وهو طريق روحي يقوم على المحبة وليس قانونًا، وقد أقر الإسلام بهذه الوظيفة المخصوصة بالمسيح عليه السلام، والتي اختلفت عن رسالة باقي الأنبياء الذين سعوا إلى شريعة دينية أو إصلاح شريعة سابقة، وأسبغ عليه صفة «روح الله» ارتباطًا بالوحي القرآني عن مولده فائق الطبيعة وعذرية مريم عليها السلام، ﴿وَٱلَّتِيٓ أَحۡصَنَتۡ فَرۡجَهَا فَنَفَخۡنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلۡنَٰهَا وَٱبۡنَهَآ ءَايَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٩١].

وقال القرآن الحكيم كذلك: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ﴾ [النساء: ١٧١]، وهكذا يرى الإسلام المسيح نبيًّا وليس تجسدًا، وما يرفضه الإسلام في المسيحية هو أولًا فكرة البنوة وثانيًا فكرة التثليث كما صار فهمها، وكلاهما غريب عن المنظور الإسلامي، ذلك أن التثليث يقوم على طبيعة المطلق ذاتها وليس على «التنزيل» أو التجلي، وبغض النظر عن هاتين المسألتين فإن الإسلام يبجل المسيح كما أنه يقوم بدور بالغ الأهمية في مراحل بعينها من الصوفية.

ويرى الإسلام ذاته على أنه التجلي الثالث للتراث الإبراهيمي بعد اليهودية والمسيحية، ويعلم المسيحيون جيدًا أن التثليث ليس إلا انعكاسًا للتوحيد، وأن التجلي الثالث للتراث الإبراهيمي عودة إلى التوحيد الأصلي في «دين إبراهيم» عليه السلام، وحيث إن اليهودية تمثل الجانب البراني وتمثل المسيحية الجانب الجواني فقد عكف الإسلام على توحيد الجانبين من التراث الأصلي وتكاملهما في شريعة وطريقة، ويجوز القول بمعنى ما إن اليهودية قامت على المخافة والمسيحية قامت على المحبة والإسلام قام على المعرفة، ذلك رغم أن كل دين منها يشتمل جوهريًّا على الطرق الثلاثة في العلاقة بين الخالق والمخلوق إلا أنه يركز ظاهريًّا على واحد منها في كل من الطرق البرانية والجوانية.

وهكذا كان الإسلام باعتباره «دين الفطرة» و«آخر الأديان» وليس دينًا مخصوصًا فهو أجدر بالقبول والاتباع، وذلك من واقع توكيده لكل ما قال الرسل في كل الأديان الرشيدة بطبيعته الكلية التي يضفيها على خصائص الدين بما هو، ولا يملك أي دين مخصوص أن يكون كليًّا من باطنه، إلا أن ظاهره لا بد أن يكون مخصوصًا من حيث شعائره، وتجبر الحياة في عالم مخصوص الإنسان على البدء من الخصوص إلى العموم حتى يبلغ الكلية، ويكمن جمال الأديان الموحاة في أن لها صورًا برانية ولكنها ليست مغلقة، فهي تنفتح في الباطن على اللانهائي، وهي الطريق من الخصوصية إلى الكلية شرط أن يقبل المرء الصور ولا ينكرها باسم الكلية التي لا بد لها من الخصوصية حتى تزدهر الصور

التي هي شطر من الوحي، كما أن للإسلام صورة خاصة تقوم على كونه آخر الأديان، وقد وصلت دورة النبوّة إلى نهايتها بمحمد ﷺ «خاتم الأنبياء»، وأعلن انتهاء النبوات الربانية، وها هو التاريخ يتقدم أربعة عشر قرنًا ليبرهن على دعواه.

وهذه المفاهيم عن النبوة لا تعني بالطبع أن بني الإنسان سوف يعيشون إلى الأبد بلا رسالات سماوية، فالإسلام لا يتصور امتدادًا سرمديًّا للتاريخ بلا نهاية طوال عصور وأحقاب لا تفرغ، ولكنه يؤمن مع المسيحية بأن الإنسانية الراهنة لها نهاية تتفق مع علامات الآخرة التي وردت في القرآن الحكيم والحديث الشريف، ولن يأتي أنبياء ولا رسل قبل ظهور هذه العلامات والتجلي الثاني للمسيح عليه السلام. والإسلام إذن هو الدين الأخير في هذه الدورة التاريخية التي يتلوها دين جديد حسب مشيئة السماء.

وقد جاءت خصوصية الإسلام بوصفه الدين الأخير لدورة النبوة الحالية لتضفي عليه القدرة على تكامل التراث واستيعاب كل ما يتسق مع منظوره من الحضارات الأسبق، ولكن هذه القدرة على التكامل لم تعن مطلقًا تسويتها تعسفيًّا، فلم يكن قوة لاختزال كل الأمور إلى تماثل مادي، ولكنه كان قوة دافعة للحفاظ على سمات وخواص محلية يوحدها في منظوره الكلي، فقد اشتمل في منظوره الكلي على كل ما يتسق مع الشهادة الأولى «لا إله إلا الله»، وهي المعيار النهائي للرشد في الإسلام، فكل ما لم يناقض المبدأ الرباني والوحدانية في الطبيعة من حيث شكلها ومضمونها كان مثيرًا لاهتمام الإسلام، ومن

ثم انضوى في بعض مذاهبه بصورة أو أخرى.

فلم يهتم الإسلام بمجمع أرباب اليونان الذي وصفه هوميروس وهسيود، ولكنه اهتم بالمذاهب العرفانية عند فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو التي أكدت على الوحدة الربانية، ولم يهتم بمذهب الثنوية الزرادشتي عن الملائكة، ولكن بعض المذاهب على شاكلة مدرسة الإشراق للسهروردي التي أدمجت ثنوية زرادشت عن الملائكة في الفلسفة الإسلامية نظرًا لاتفاقها مع المنظور الإسلامي من بعض جوانبها.

وقد اعتبر الإسلام في نهاية دورة النبوة في كافة أشكال الحكمة التراثية التي سبقته، ولم يخجل من الاستعارة منها وتحويلها إلى شطر من منظوره الدنيوي، ولا تعني هذه السمة في الإسلام أنه دين غير أصيل أو يفتقر إلى العبقرية الروحية التي ظهرت في كل تجلياته إبان الحضارة الإسلامية، وتعني الأصالة في أيامنا هذه مجرد الاختلاف حتى لو كان خطأ، ولكنه في كل أشكال التراث الرشيد بما فيها الإسلام يعبر عن حقائق كلية تالدة بطريقة جديدة تتضوع بعبق مختلف من الروحانية، ويعني ذلك أنها لا تأتي من تقليد ظاهري بل من الحق جل وعلا أصل كل الأشياء والأمور[٣].

وعنما قبلت المسيحية تبني الفن الطبيعي الروماني المتدهور الذي نشأ قبلها حولته بعبقريتها إلى فن أخروى قوي، وذلك مثل التوابيت التي جاءت من القرن الرابع قبل الميلاد، كما اتخذت من الفلسفات

(٣) وفي الحديث الشريف: "الحِكْمَةُ ضالةُ المؤمن أنَّى وجدها فهو أحقُّ بها". المترجم.

اليونانية الرومانية بما حوت من عقلانية وتقليد للطبيعة في لغة تعبر عن أسراريات المسيحية كما كانت عند آباء الكنيسة الأوائل، ويصدق الأمر ذاته على كل حضارة كمنظومة روحية حية قابلة لاحتواء المواد من بيئتها وتحويلها إلى ما يتسق مع احتياجاتها العضوية، وليس ذلك خلق من عدم ولكنه تحول وتكامل جوهري في أنساق سماوية، ولذا كان من غرائب الأمور أن كثيراً من الكتاب المسيحيين الحداثيين ينكرون أصالة الإسلام، إلا أن كل حجة يدفعون بها يمكن أن تنقلب بمعيار أشد وطأة على المسيحية ذاتها. ولو نحن حاولنا إنكار أصالة دين تراثي بواقع أن الأفكار والصور قد جاءت من حضارات أسبق، ولم تتبن المسيحية المنظور اليهودي والمنظور اليوناني الروماني في الفلسفة فحسب بل أخذت كذلك مؤسسات القانون والحكم بجملتها من الحضارة الرومانية، لكن الإسلام له أبنيته المميزة في قانونه ومؤسساته الاجتماعية، ولو قامت حُجَّة على عدم أصالة الإسلام فإنها تأتي من الذين ينكرون الوحي بما هو، ولكن لا يصح أن تصدر عن مسيحيين.

وإيجازاً فإن الإسلام قائم على العلاقة بين الرب والإنسان، فالله تعالى في مطلقيته والإنسان في شبهه الباطن بطبيعته بالرب، وتتحقق هذه العلاقة المركزية بإعمال الذكاء وتطويع الإرادة وتحسين الكلام، ومن ثم تُحقق التوازن واليقين، كما سعى الإسلام إلى تأسيس التوازن في الحياة بين كل الاحتياجات الطبيعية للإنسان سواءٌ أكانت رغباتٍ أم ميولاً أم احتياجًا للمأكلِ والمسكنِ والنسلِ . إلى آخرها، مما وهبها

الرب كضرورات للحياة الإنسانية في حوض الشريعة، ويُقيم على هذا الأساس حياة الإنسان على التأمل واليقين بأنه «لا إله إلا الله» المطلق جل جلاله، والإسلام في هذا الأمر على عكس المسيحية التي تعتمد المحبة دورًا مركزيًّا للفداء والفضيلة الفائقة، ولذا عكف كثير من المسيحيين على انتقاد فضائل الإسلام باعتبارها دنيوية معتادة تُسهِمُ في عدم التوازن الاجتماعي فحسب، في حين أن محبة الفداء المسيحية تبدو عند المسلم نوعًا من الفردية التي تجُبُّ العلاقة بين الطبيعي في الإنسان وبين الوجود الرباني، إلا أن الفضائل الإسلامية تمهيد للتوازن وإعداد التربة للتأمل والفكر، أما تركيز المسيحية على الفداء فوسيلة يفلت بها الإنسان من محبس النفس الجسدانية لكي يشهد الغاية البعيدة لمقامه على الأرض.

والإسلام دين موحى وضع بذرة في قلب الإنسان القابل للرسالة السماوية، والإنسان وعاؤها، ولا يملك أن يكسر هذا الوعاء ولكنه يُطهرها ويفرغها حتى تمتلئ بجوهره القابل كي يستحق أن يتذوق الرحيق الرباني والرسالة الإلهية، وتصبح نفس النبي عليه الصلاة والسلام حقلًا للبذرة التي تُبذَر فيها بالقرآن الحكيم وأداة لنشره في دنيا البشر، وأنبت البذرة دوحة روحية سامقة لإحدى الحضارات العظمى في التاريخ استظل بها قطاع هائل من أجناس البشر، ويجدون فيه المعنى وازدهار الحياة.

(٢)

القرآن الحكيم كلمة الله تعالى ومصدر المعرفة ومنهاج العمل

إن الميثاق الذي انعقد بين الله سبحانه والبشر الذين قبلوا حمل «الأمانة» بأن يكونوا أذكياء أحرارًا بكل ما في تلك المسؤولية من مزايا ومخاطر قد تجسدت في رمز روحي ملموس هو الحجر الأسود في الكعبة، كما تجسدت روحيًّا في القرآن الكريم وهو التجلي الرباني المركزي في الإسلام، وقد عبَّرت عنه الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدْنَآۛ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وهنا يكمن سر غاية وجود الإنسان على الأرض كعبد رباني ونائب و«خليفة» عن خالقه جل جلاله(٤).

إن القرآن الكريم ينطوي على رسالة تُعين على إنجاز الميثاق وعلى استبصار الإنسان بدوره في الوجود، وهكذا تكون مركزًا واقعيًّا لحياة الإنسان في الإسلام، فعندما يولد تكون أول تميمة يسمعها هي شهادة

(٤) وفي القرآن الكريم: ﴿كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ﴾ [آل عمران: ٧٩]. أي تمثَّلوا بـأسمائه الحسنى سبحانه. المترجم.

أشهد أن لا إله إلا الله، ثم يبدأ في محاولته الكلام بترديد حروف منها، وعندما يصبح صبيًّا ويتعلم بعض آيات من القرآن ليرددها في صلاته اليومية، فالقرآن الكريم نسيج لحياة المسلم، وآياته لُـحْمَةٌ ينتسج بها جوهر نفسه.

والقرآن الحكيم للمسلم هو الوحي الإلهي الذي أبلغه جبريل عليه السلام إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو الكتاب الذي يحتوي على الرسالة إلى الإنسانية، وكان الرسول عليه الصلاة والسلام الوعاء الذي اختاره سبحانه لحمل كلمته، وهو الكتاب الذي يحمل الروح والحرف الرباني، أي المحتوى والشكل، وليس ذلك فحسب بل أيضًا كصورة إنسانية لازمة للوحي.

وتقول المصادر التراثية المعتمَدَة إن القرآن قد تنزل على الرسول أثناء وجوده في غار حراء قرب مكة الذي كان يلجأ إليه عادة طلبًا للسكينة، وانشق وعيه فجأة عن جبريل كبير الملائكة عليه السلام، والذي كان دوره في الإسلام مشاكلاً للروح القدس في المسيحية، وقال له "اقرأ"، وكان ذلك يعني أن الوحي الأسمى في الإسلام كان كتابًا، وكانت أول كلماته «اقرأ»، وقد كان «تنزيل المطلق» في الأديان الأخرى يتخذ صورًا أخرى، لكنه كان في الأديان الساميَّة يتخذ شكل كتاب، ولذا أطلق الرسول عليه الصلاة والسلام على اليهود والنصارى "أهل الكتاب".

لكن الرسالة السماوية قد كانت صوتًا جهوريًّا جزلًا ألهمه أن يقرأ بالأذن لا بالعين، ومن ثم صار محمدٌ حاملاً لرسالة الإسلام إلى

الإنسانية، وتستعصي هذه الحقيقة الدينية التي تواترت في أديان عدة على فهم العقل الإنساني، لا لأنها تخالف المنطق بل لأن العقول تغتذي على معطيات الحواس وتصطدم بالظواهر التي تتعالى عليها، فقد سأل أحدهم كيف يتأتى لرسول أمي «أن يقرأ» القرآن الذي تفوق جمال لغته على كل ما قيل بالعربية، وتعتبر فصاحته ذاتها إحدى معجزات الإسلام؟

وتبدأ كتابات كثير من الغربيين عن هذا السؤال الأصولي بافتراض غالبًا ما يكون خفيًّا وراء ما يسمى «الموضوعية» أو «الأكاديمية» بأن القرآن ليس كلمة الرب على الحقيقة ولا هو وحي من السماء، فلا بد من تفسيره بأن يكون من وضع الرسول، وكان لا بد أن يكون شاعرًا عظيمًا وليس أمّيًّا، ولا بد أن يكون قد تعلم بعض شذرات من رهبان الجاليات اليهودية والمسيحية في سوريا ومدينة يثرب، ووضعها في كتاب يبدو لهؤلاء النقاد تقليداً متهافتًا للتوراة والأناجيل.

وقد يدفع بهذا المنظور من يرفض كل أديان الوحي، لكن من الغريب أن يتصدى له كُتَّاب يدينون بالمسيحية واليهودية التي هي أديان وحي كذلك، ويكفي بعض المقارنات اللغوية بين الإسلام والمسيحية مثلًا لنعلم ضرورة أن يكون الرسول أمّيًّا، ولماذا كان على المتفقه في الأديان ميتافيزيقيًّا وعقلانيًّا إما أن يقبل كل الأديان الرشيدة بما هي وإما كان منافقًا في الفكر أو الروح.

ويمكن إجراء المقارنة بين الدينين بمضاهاة الرسول بالمسيح عليهما الصلاة والسلام، ومضاهاة القرآن بالعهد الجديد، ومضاهاة

جبريل عليه السلام بالروح القدس، ومضاهاة اللغة العربية بالآرامية، وهي اللغة التي تكلم بها المسيح،... إلى آخره، وهكذا نجد تناظرًا حتميًّا بين القرآن الحكيم وبين الكتب المقدسة الأسبق، أي مضاهاة مركز بمركز ووظيفة بوظيفة وهكذا دواليك، وهذا النمط من المقارنة بطبيعة الحال سيكون مفيدًا في فهم بنية كل دين منهما، ولكن لكي نفهم ماذا كان القرآن الموحَى إلى رسول أُمِّيٍّ عند المسلمين فلا بد أن نجري المقارنة من منظور مختلف.

فكلمة الرب في المسيحية هي المسيح وفي الإسلام هي القرآن، وكانت وسيلة الرسالة الربانية في المسيحية هي مريم العذراء عليها السلام وفي الإسلام نَفْسَ الرسول، فالرسول المبارك لا بد أن يكون أُمِّيًّا لنفس السبب الذي كانت مريم عذراء بموجبه، فالوسيلة الإنسانية لا بد أن تكون طاهرة لا شوب عليها، والكلمة الربانية لا تُكتَبُ إلا على "لوح لم يُمَسُّ" من الإدراك الإنساني، ولو كانت الكلمة جسدًا فطهارة عذرية الأم تلد الكلمة إنسانًا، ولو كانت الكلمة كتابًا فترمز الأمية إلى الطهارة من الدنيوية، ولذا اختارت السماء أُمِّيًّا ليحمل الرسالة للخلق، ولا يمكن دحض هذا المنظور بأي منطق في حين يدفع في العبارة ذاتها بطهارة مريم عليها السلام، ولا يجوز قبول واحدة ورفض الأخرى.

إن الطبيعة الأمية للرسول عليه الصلاة والسلام تشهد على الكيفية السلبية للإنسان القابل أمام الرب جل وعلا، وإن لم تكن النفس في طهارة وعذرية فلن تتنزل عليها كلمة الرب، فالنفس مصطبغة بالمعرفة الإنسانية، ولذا يُقدّم لها الوحي في حالته النقية الأولى، وكان الرسول

عليه الصلاة والسلام قابلًا سلبيًّا أمام وحي الله سبحانه، ولم يكتب كتابًا بل أبلغ الكتاب الكريم شفاهة لبني الإنسان.

ولكي نمدد هذه المضاهاة يمكن أن نشير إلى حقيقة أن القرآن كلمة الرب في شكل كتاب في الإسلام مناظر للمسيح في المسيحية في شكل جسد من حيث أن كليهما إملاءٌ ربانيٌّ، ولغة الكتاب هي العربية التي لا تنفصم عنه من الناحية الدينية، وهي ذاتها جسد المسيح عليه السلام، والعربية هي اللغة المقدسة ولكنها ليست اللغة الوحيدة في الإسلام، فقد أسهم الإسلام الشرقي من إيران إلى الصين في اللغة الثقافية والعلمية، والعربية مقدسة بمعنى أن دورها في حمل القرآن الحكيم شطر من الوحي تقوم به في شعائره.

والإسلام بالطبع لم يُرسَل إلى العرب فحسب، ومن الضروري معرفة شيء من العربية حتى يصبح المرء مسلمًا حقًّا، وقد أتى على مَرِّ الدهر أولياء كثيرون ممن لا يقرأون العربية، ولكن محتوى آيات القرآن الحكيم التي تُتلى في الصلاة تسري في المصلين ببركة الكتاب الرباني.

ويستعصي على الغربيين فهم معاني اللغة المقدسة والوظيفة التي تقوم بها، ذلك أن المسيحية ليس لها لغة مقدسة، وهذا هو السبب الذي يمنع المسلمين الحداثيين من فهم هذا الأمر المهم سواءٌ أكانوا عربًا أم غير ذلك ومحاولة استبدالها حتى عند العرب بلغة أخرى، في حين يتمسك العرب بميزة اختيار الوحي للغة العربية لا من أجل العرب فحسب بل لقطاع كبير من البشر وكثير من المجتمعات العرقية

والقوميات اللغوية.

وحتى نفهم دور العربية في الإسلام لا بد أن نتأمل هنيهة في الأديان التراثية العظمى في العالم، فنرى مجموعتين من التراث أولهما التي تأسست على شخص نبيِّها باعتباره «تجليًا ربانيًّا» وتجسيدًا للرسالة، أي آفاتارا في الهندوسية، فهو بشخصه «كلمة الرب» ورسالة السماء، ولا ضرورة لوجود لغة مقدسة حيث إن جسد النبي الظاهر هو الكلمة، فالمسيحية على سبيل المثال تتخذها من ظاهر رسولها، ولا ضرورة في إقامة قُدَّاسٍ بلغة يونانية ولا لاتينية ولا عربية ولا فارسية حتى نقيم طقس «تناول دم المسيح وجسده» عليه السلام، وقد كانت اللاتينية لغة كهنوتية للكاثوليكية بعد انعقاد المجمع الكاثوليكي الثاني.

ولنتخذ مثلاً من خارج الأديان الإبراهيمية في البوذية، فقد كان بودها بذاته آفاتارا أو «تجسُّدًا» للبوذية المبكرة التي ظهرت باللغة السنسكريتية، ثم تُرجمت إلى الباليّة والتاميلية والتبتية والصينية واليابانية وكثير غيرها، فيمكن مثلاً أن يكون الياباني البوذي صالحًا دون أن يعرف السنسكريتية ويقرأ اليابانية فحسب، ونرى هنا أيضًا أن صورة «الكلمة» لا علاقة لها باللغة، فليست الرسالة كتابًا بل صورة شخص النبي الظاهرة، ونعلم من البوذية أن الشعور بجمال صورة بودها وحده مسوِّغٌ للخلاص.

وهناك صور أخرى من الأديان تختلف عن المثالين السابقين لا يكون فيها مؤسس الدين صورة أو «تجسُّدًا» بل رسولًا يحمل رسالة من الرب، وحيث إن الرسول بذاته في هذه الأديان ليس الكلمة وليست

صورته الظاهرة هي الكلمة فلا بد من لغة مقدسة ترتبط بلا انفصام بمحتويات الرسالة التي اختارتها السماء كوسيلة للتعبير، وكلمات هذه اللغة المقدسة ومخارجها تصبح شطرًا من الوحي، ويناظر دورها في هذا الدين جسد المسيح عليه السلام في المسيحية.

وعلى سبيل المثال نتخذ اليهودية والمسيحية في مناخ مختلف عن الهندوسية، فقد كان موسى عليه السلام رسولًا جاء بوحي رباني، وكانت العبرية هي لغته المقدسة، واليهودي الرشيد يمكن أن يكتب في الفلسفة واللاهوت اليهودي كما كتب موسى بن ميمون بالعربية، ولكنه لا يستطيع أداء شعائره إلا بعبرية التوراة، كما يمكنه طرح تحليل فلسفي للتوراة في لغة أخرى كاليونانية مثلما فعل فيلو، ولكنه لا يملك أن يشارك في «الحضرة الربانية» إلا باللغة العبرية المقدسة للكتاب المنزل، أما في الهندوسية فيمكن أن يقرأ المرء الفيدات بالبنغالية مئة مرة ولكن البراهمي لا بد أن يتلو الفيدات بالسنسكريتية المقدسة في الهندوسية، ولكن البوذية التي بدأت بالسنسكريتية لا تعتمد عليها على المنوال ذاته، وينطبق المبدأ ذاته على المسيحية بين العبرية والآرامية مع التعديلات اللازمة.

وربما كان من الأسهل في ضوء هذا التحليل فهم دور اللغة العربية في الإسلام، فقد يمكن أن يصل فارسي إلى مرتبة عظماء الفلسفة أو العلم ويكتب بالفارسية كما كان الأمر دائما، أو أن يقرض شعرًا صوفيًّا بالفارسية، فالشعر الصوفي الفارسي أكثر غزارة من الشعر الصوفي العربي، والتركي الذي كان سلطانًا يحكم ملايين المسلمين ولا يملك

أن يتحدث بالعربية كما كان الحال طوال قرون، ويستطيع المسلم في شبه القارة الهندية أن يكتب عن الشريعة الإسلامية بالفارسية أكثر مما جرى مرارًا في إيران، وكل هذه الحالات أمور مشروعة حيث إن العالم العربي شطر من العالم الإسلامي فحسب، ولكن لا المسلم الفارسي ولا التركي ولا الهندي يستطيع إقامة الصلاة بدون بركة الكتاب الحكيم. ولا تعتمد كفاءة الصلاة والابتهالات والدعاء على دلالتها فحسب بل على صوت اللغة المقدسة وأصدائها، فليس الدين فلسفة ولا لاهوت مقصود للعقل ولكنها طريق لتوحيد الكيان بكامله بما فيه البعد النفسي والجسدي، ولا تعمل اللغة المقدسة كوسيلة ربانية لحفز تفكُّر المرء في حقائق الدين فحسب، كما هو حال عقليات بعينها، بل كذلك المشاركة بكيانه في معيار رباني. وهذه الحقيقة قابلة للتطبيق بموجب أن آيات الذكر الحكيم علامات طريق لحياة المسلم، والتسبيح بها ملاذ رباني للإنسان في خضم فوضى الوجود الأرضي.

ويشعر كثير من غير المسلمين الذين يقرأون القرآن لأول مرة بصدمة حيال ما يتصورون أنه بلا معنى من منظورهم الإنساني، لكن القرآن الحكيم ليس كتابًا أسراريًّا ولا هو منطق أرسطي رغم اشتماله على الأسرار والمنطق، وليس شعرًا رغم شاعريته الغامرة، وكما لو كانت الكلمة الربانية في متن القرآن قد أحالت اللغة الإنسانية إلى حُطام، وكما تنتثر الموجة إلى آلاف القطرات على صخور البحر، ويشعر المرء بأثر القرآن الماحق على اللغة بالقوة الربانية التي تأصل فيها، فتظهر اللغة العربية بكل ما فيها من ضعف لتصير فجأة حاملة

للكلمة الربانية ووعاءً لقوة أبعد من قدرة خيال الإنسان.

ولا ينبغي مقارنة القرآن الحكيم ولا أي متنٍ مقدس بلغة الإنسان من أي نوع كان، ويصدق ذلك على الكتاب المسيحي المقدس الذي يشتمل على الأناجيل والعهد القديم وكتاب الرؤيا، ويجد فيها المرء مثلما يجد في القرآن الحكيم غموض المعنى، ولكن الغموض صفة في القارئ لا في المتن المقدس، ولا بد له من المجاهدة حتى يتكامل في مركزه لكي تتضح له معاني المتن المقدس الباطنة.

ولا تربو صعوبة القرآن عن الانقطاع بين الرسالة الربانية وقابلية الإنسان للوعي بها، وبين كلام الله سبحانه وما يستطيع الإنسان إدراكه منه، وبين ما يقوله تبارك وتعالى وما يسمعه الإنسان، ورغم أن اللغة المقدسة لغة الإنسان ولكنها تقدست بموجب اختياره جل وعلا لتكون أداته للتواصل، ودائمًا ما يختار لغة أولانية قادرة على التعبير عن أعمق الحقائق بشكل ملموس. ولم تكتسب اللغة المقدسة إلا مؤخرًا بعدها الفلسفي التجريدي، وعادة ما تكون اللغة المقدسة غائرة العمق وخشنة السطح كما يتبدى في عربية القرآن، فكل كلمة تحمل بذاتها معنى لا يكون «مسطحًا» تمامًا ولا يتخذ محتواه شكلًا تعليميًّا.

إلا أن القرآن الكريم ينطوي على بعض السور والآيات التعليمية والتفسيرية ولكن ليس بالمعنى الكامل للتعليم والتفسير، كما يتألف من أشكال نباتية كما الغابة وفجأة ترتبط بهندسة عالم المعادن في بلورة متماثلة شفيفة، ويكمن مفتاح الفن الإسلامي في هذا اللقاء بين النبات والمعدن كما يوحي بهما القرآن، وتمتد بعض آياته كما

لو كانت نسيجًا من إيقاعات الزخارف العربية حتى تصل إلى العالم العضوي مثلما تندمج زخارف المساجد بآيات الذكر الحكيم، وتتفجر بعض آياته بأفكار مصقولة تعبر بلغة أقرب إلى التماثل الهندسي خاصة في السور الأخيرة للكتاب الكريم.

وليست قوة القرآن في تعبيره عن حقائق تاريخية ولا ظواهر بل تكمن في رمزية دائمة الصلاحية بموجب ارتباطها بحقائق ثابتة في طبيعة الأشياء الخالدة التي لا يغيرها الزمن، ويذكر القرآن الحكيم بالطبع وقائع بعينها مثل تمرد بعض خلقه على الرب وعقابه الذي يحيق بهم كما نرى في العهد القديم، لكن هذه «الوقائع» تظل بزخمها رموزًا للحقائق الخالدة أبدًا. ومعجزة القرآن الكريم أنه قد امتلك لغة ما زالت تقبض على النفوس بعد أربعة عشر قرنًا من الوحي حتى الآن بالقوة نفسها منذ ظهوره على الأرض، ويُقال إن برهان الإيمان في المرء هو مدى تأثره بتلاوة القرآن الحكيم وصوت الآذان، وتكمن هذه القوة فيه لا كوقائع بل كرموز للحق الذي يحكم الإنسان حيويًّا هنا والآن.

وللقرآن الحكيم ثلاثة أسماء في الإسلام التراثي تلقى ضوءًا على طبيعته ومكنونه، وسوف توضح هذه الأسماء الأساسية للكتاب هذه المسألة، وهي «القرآن»، ثم «الفرقان» ثم «أم الكتاب»، ويعني «القرآن» القراءة التي اتُّخذت اسمًا عامًّا له، وهو كذلك الفرقان بمعنى التمييز والفصل، وأخيرًا أم الكتاب بمعنى «أم الكتب جميعًا»، ويجد المرء في هذه التسميات الثلاث المعنى العميق لكتاب الإسلام، فالقراءة تعني وسيلة التركيز على الأفكار وغايتها المخصوصة والحقائق الكامنة

فيها، وهو كذلك فرقان بمعنى أنه الأداة التي تميز الحق عن الباطل والحقيقي عن الوهمي والمطلق عن النسبي والخير عن الشر والجميل عن القبيح.

وأخيرًا نأتي إلى «أم الكتاب» بمعنى أنه المثال الأول «لكل الكتب» أي كل المعرفة، ويرى المنظور الإسلامي أن كل مراتب المعرفة مذكورة في القرآن ولكنها تترى بشكل جوهري بلا تفاصيل صورية، فهو ينطوي عليها كبذرة من حيث المبدأ، وليس فيه تعداد للنباتات التي تنمو في قارة بعينها ولا يقول لنا المواد التي تذكرها الكيمياء في جداول العناصر، والواقع أن محاولة البحث في القرآن عن تفاصيل علمية مسألة عبثية على غرار ما انتهجه مفسرون غربيون من البحث في متون التوراة والإنجيل عن حقائق علمية، وذلك العلم عرضة للتغير فيواجهون حرجًا في ربط رسالة سماوية خالدة بمعارف طارئة زائلة لم تعد صحيحة، وينطوي القرآن على مبادئ كل العلوم بما فيها علوم الكون وعلوم الطبيعة، ولكن فهم هذه العلوم يستلزم الغوص في «أم الكتاب» ليكتشف أرض العلوم وأساسها لا محتواها التفصيلي.

والقرآن الكريم إذن هو منبع المعرفة في الإسلام، وليس المعرفة الميتافيزيقية والدينية فحسب بل كذلك في المعارف الخاصة، وكان أثره عميقًا على العلوم والفلسفة الإسلامية إلا أن الدارسين الحداثيين أهملوه ناهيك عن الميتافيزيقيين والفلاسفة وعلماء الفقه والأخلاق، وقد كان المرشد والإطار الذي جرى فيه الفكر الإسلامي.

ويحتوى القرآن الحكيم أساسًا على ثلاثة أنواع من الرسائل

للإنسان، وأولها هي الرسالة المذهبية، وهي عدة مذاهب تفسر الحقيقة وبنيتها وموقع الإنسان منها، وينبني عليها محددات الأخلاق والفقه التي أسست الشريعة التي تتعلق بكل تفاصيل حياة الإنسان، وكذلك مبادئ الميتافيزيقا عن طبيعة الرب وعلم الكون الذي يطرح بنية الكون الكلي، والإنسان وأحوال وجوده المتعددة، وعلم الأخرويات الذي يتعلق بمصير الإنسان في الحياة الأخرى، ويحتوى على مذهب للحياة الإنسانية ومغزاها وغايتها النهائية، وفيه كل التعاليم التي تَلزَم الإنسان ليعرف ماهيته وإلى أين يرتحل، وهكذا كان القرآن الحكيم أساسًا للشريعة والمعرفة الميتافيزيقية كليهما.

وثانيًا يحتوي القرآن الحكيم على رسالة تبدو في ظاهرها على الأقل كتابًا شاسعًا للتاريخ، فيروي قصص شعوبٍ وقبائل وملوكٍ وأنبياء وقديسين على مجرى الزمن، ويحكي عن عنائهم ومحنهم، ورغم أن هذه الرسالة تتوشح بألفاظ تاريخية إلا أنها تتوجه إلى نفس الإنسان، وتصور أمجاده وهزائمه في أسلوب حيوي، وليست مجرد سير للأيام الخوالي والشعوب ولكنها تتعلق بالإنسان هنا والآن.

ولو كان القرآن الكريم يتعلق بقبيلة ضالة في الصحراء العربية قبل مولد المسيح عليه السلام لما اجتذب انتباهنا إلى موضوعيته وواقعيته، ولكن كل حدث عن كل كائن وكل قبيلة وكل جنس على صلة جوهرية بما يتعلق بنا هنا والآن، فالمنافق الذي يُضلُّ الناسَ وينشر الأكاذيب عن أمور الدين له وجود في نفوس الناس جميعًا، كما يوجد بينهم من ضلَّ ومن اهتدى إلى الصراط المستقيم، ومن عاقبه الله سبحانه

ومن كافأه. فكل الشخوص التي ظهرت على مسرح الحياة في التاريخ المقدس رموز للقوى التي تعتمل في نفس الإنسان، ولذا كان القرآن الكريم سجلًا شاسعًا لوجود الإنسان على الأرض، وتكشف قراءته عن مغزى الحياة الإنسانية من مولدها إلى مماتها وعودتها إلى خالقها.

والرسالة الثالثة للقرآن قد يصعب التعبير عنها باللغات الحديثة، ويجوز أن يسميها الإنسان «سحرًا ربانيًّا» لو كان يفهمه بالمعنى الميتافيزيقي وليس الحرفي، فصياغة القرآن فيها قوة لا تتماهى مع ما نفهمه منه عقلانيًّا بقراءته، ولكنها تعمل كتميمة تحمي الإنسان وترشده، ولذا كان مجرد وجود المصحف بركة غامرة، وحينما يواجه المسلم مصاعب فإنه يجد في قراءة آيات بعينها عزاء وطمأنينة، وحينما يحتاج إلى شيء يجد آيات بعينها في القرآن الكريم ملاذًا لحاجته، وعندما يحيي المسلم مسلمًا سواء أكان كوشيًّا في الهند أم مغربيًّا في جبال أطلس يحييه بسلام القرآن، فكل آياته الكريمة لها «سحر رباني» في حضورها باللغة التراثية المقدسة، والتي اختارها سبحانه جل وعلا لحمل كلمته، والحق أن قوة الصيغة المقدسة لها حضور في كل الأديان التي لها لغة مقدسة ولكنها لا توجد في الأديان التي لا تحتكم على لغة مقدسة، ولكن لها طرق أخرى إذ تلجأ إلى الأيقونية للتعبير عن الحضور الرباني، والتي تحمل في طيات رموزها «سحر رباني». والجانب الأصعب فهمًا من المسيحية عند المسلم هو معنى الصليب، فلا يستطيع فهم مغزاه، ولا هو يفهم لماذا ينحني المسيحي أمامه ويترسمه في أوقات الشدة، ومن الناحية الأخرى لا يفهم المسيحي

الجانب «السحري» في القرآن الذي يحمله المسلم ويتلوه في أوقات شدته طلبًا للعون والحماية الربانية.

فالقرآن يحمل للمؤمنين به «بركة» يستحيل تفسيرها وتحليلها بالمنطق، ولكنه عاش من جيل إلى آخر بهذه البركة، فالناس يقرأونه ويحفظونه عن ظهر قلب ويتلونه يومًا بعد يوم، وقد كان هناك أولياء أمضوا حياتهم بكاملها في تلاوة القرآن، ذلك أن الحضور الرباني في المتن غذاء لنفوسهم وقراءته شعيرة مقدسة على الإنسان أن يقيمها مرارًا وتكرارًا في رحلته الدنيوية.

ويشاكل تدوين القرآن في الإسلام رسم الأيقونات في المسيحية، فقد طفق القديسون المسيحيون الأوائل في الكنيسة الأرثوذكسية على الخصوص على رسم أيقونات بعد سنوات من الزهد الروحي، ولم تكن هذه الأيقونات تصويرًا طبيعيًّا للسيدة مريم العذراء والمسيح عليهما السلام كما صورتهما النهضة الأوروبية وما بعدها، ولكنها كانت قادرة على شفاء الناس وإجابة دعائهم، وقل مثل ذلك عن كثير من أولياء المسلمين وأتقيائه الذين كانوا خطاطين لآيات القرآن الكريم كواجب ديني.

والقرآن الكريم في مجمله صورة للوجود ذاته، وكما لو كان كونًا تسعى المخلوقات في أرجائه، فهو ينطوي على عناصر الكون الكلي حتى إن المسلم يضع فيه حياته من يدايتها إلى نهايتها، فهو يتكون من كلمات يؤدي إنشاؤها إلى رمزية القلم واللوح المحفوظ المعروفة في الإسلام. فكما يدون الكتاب بالقلم على صفحة فإن الله تقدس وتعالى

كتب القرآن الخالد بكلام على اللوح المحفوظ، وهو الرمز الجوهري للقطب السالب للتجلي الكوني.

وقد جاء في أحاديث نبوية شريفة أن الله سبحانه «كتب» حقيقة كل شيء في اللوح المحفوظ قبل خلق العالم، وهي رمزية قامت بدور بالغ الأهمية في علم الكون الإسلامي، فالقلم رمز الكلمة والكلمة رمز العقل والعقل رمز اللوح المحفوظ لجوهر الكون القابل، حتى إنها ترمز كذلك إلى الخلق بالكلمة، فالقرآن يحتوي بالمعنى الميتافيزيقي على مثالات كل الأعيان الثابتة للخليقة بأجمعها، وهو النسق الذي صيغت كل الأشياء على منواله، ولذا ميز الإسلام بين القرآن «المكتوب» بالتدوين والقرآن «المخلوق» أنطولوجيًّا في «تكوين» الوجود الكوني، وليس ذلك لقول أن هناك قرآنين بل إن القرآن ميتافيزيقيًّا جانب متصل من معرفة الطبيعة الباطنة لحقيقة مثالات الكون.

فالقرآن يناظر بمعنى أقلّ ميتافيزيقية وأكثر واقعية هذا العالم الذي نعيش فيه من يوم ليوم، فالإنسان كان يعيش في عالم الكثرة والتعدد قبل تحوله الروحي، ومن ثم كان ارتباطه به عميقًا ضربت فيه جذور نفسه الأولى، ولذلك أحب هذا العالم واستصعب الانفصال عنه والارتباط بالرب، ولا تجد في أي مجتمع سوى قليل من المتأملين، أما السواد الأعظم من الرجال والنساء فهم بحاجة إلى كثرة الأشياء وتعدد الأنفس، فنفسُ واحدهم تنقسم إلى ألف شطر وشطر في صبوتها للتكاثر وغذائها عليه، وحرمان المرء منها نظير الموت، والحق ن الموت الروحي هو النأي عنها كي يعود المرء إلى التوحُّد، والقرآن ذاته كالدنيا في تعدد

سوره وكثرة كلماته وحروفه، فقد جُبِل على أن يكون عالمًا من الأفكار والصبغ، ولكنه ينأى بلا نهاية عن عالم الحياة الدنيا، وهنا تكمن عبقرية القرآن الحكيم، فهو يسعى إلى اصطياد النفس في مضماره فيبدأ بلعبة النفس، فيقيم واجهة من الكثرة والتنوع التي تعودت عليها النفس في سياق الدنيا، لكنها تجد في القرآن سلامًا واتساقًا وتوحدًا على النقيض من الدنيا التي شكلت نفس الإنسان. فالكثرة البرانية للدنيا هي ذاتها نفس الإنسان حيث يلهث بين شيء وآخر دون أن يجد سلامًا ولا رضا، وتركض نفسه من شيء ورغبةٍ إلى شيء آخرَ ورغبةٍ أخرى، وتتمنى أن تجد الرضا على المنعطف، إلا أنه منعطف لن يبلغه بكيفية ما.

كما يبدأ القرآن الحكيم بإمكانية النفس للركض من شيء إلى آخر ومن منعطف إلى آخر وأن يعيش حياة الكثرة، ولكن يرقد في باطنه سلام ورضا يضفي على النفس نقيض ما تلقيه عليها الدنيا، وقد قال حكيم مسلم إن القرآن شبكة لصيد النفوس كالسمك، فيقوم بدور السمكة التي تهوى السباحة من موضع لآخر بلا توقف، لكنه يطرح لها شبكة تصيدها في حركتها العشوائية، والشبكة الربانية مطروحة لصالحها حتى إن لم تدرك ذلك في أول الأمر، وكذلك يطرح القرآن ذاته كدنيا لكل النفوس، لكنها دنيا لا تنافر فيها ولا يأس بل تكامل وتوحد.

وفى منظور آخر يتكامل مع سابقه يصور القرآن ككون شاسع تعيش فيه الكائنات وتتنفس، وليس من قبيل الصدفة أن آيات القرآن وظواهر الطبيعة وأحداث حياة الإنسان آيات في الطبيعة والنفس، كما تقول

الآية الكريمة: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ... ﴾ [فصلت: ٥٣] .

إن الله سبحانه وتعالى ينشر آياته في الطبيعة وفي النفس الإنسانية حتى تتبين الحق، وآيات القرآن الحكيم شاهد على تناظر القرآن وظواهر الطبيعة، وهذا التناظر لازم للمسلم حتى يدرك الطبيعة ويخط فيها طريقه إلى العلوم الإسلامية، فحين يرى المسلم ظاهرة طبيعية يتذكر قدرة الله سبحانه وحكمته، وتحمله «عجائب الخلق» إلى رؤيته في آياته سبحانه، ويرتبط تناظر القرآن والكون بهذا المسلك عند المسلم بلا انفصام.

أضف إلى ذلك أن التجربة الإنسانية قائمة على الدنيا والفرد الذي يعيش فيها ويرتحل في دروبها، ويمكن تحليل وجود الإنسان بحقيقتين، وهما الدنيا وخلفيتها وبيئتها، وكائن مسافر في هذه الخلفية ويعيش في هذه البيئة، ولا يصور هذه الحقيقة أكثر من فن التصوير الصيني الذي يرسم فضاءً شاسعًا يسير فيه كائن دقيق، ويتجلى فيه التمايز بين المسافر والدنيا، وهذا أساس لكل تجربة إنسانية سواءٌ أكانت طبيعية أم نفسية أم دينية.

ويعكس القرآن الكريم هذه الحقيقة، فتشاكل سُوَرُه العوالم، ويشاكل قارئه ذلك المسافر في أرجائها، ومن منظور آخر تشاكل سُوَرُه العوالم وتشاكل الآيات مسافرين فيها، ويناظر القرآن في وجهات النظر الجوهرية هذه بنية الحقيقة ذاتها بما فيها البراني والجواني بكل مراتبها من المعرفة في الوجود والبصيرة، وسواءٌ أكانت عملية أم نظرية، أم

كانت تتعلق بالحياة الاجتماعية والعمل أم بالحياة التأملية والفكرية.

وإلى جانب احتواء القرآن الكريم على أساس الشريعة فإن القرآن يفسر ميتافيزيقاها كذلك في علم الكون وعلم الأخرويات بتعبير حاسم، وكثيرًا ما انتقد الغربيون الصياغة القرآنية لهذه المسائل التي تصور الفردوس والجحيم بصور «حسية»، وربما كانوا يعانون من ضغط الأحقاد الكلاسيكية حتى يُذهَلون عن المعنى الرمزي لهذه الصور، وينطوي الوصف القرآني على حوريات وعناصر لها مغزى من الطبيعة وخاصة طيرها وشجرها ومعادنها كما يجب أن تكون، وكلا المنظورين عند البسطاء الذين ترتبط حياتهم بالحواس ولا يأبهون لبهجة التأمل، وفي هذه الحال يجرى وصف الفردوس والجحيم بإيجاز بأسلوب كامل في كل أديان التوحيد، والإمكانات التي تُطرَح للإنسان، وإلا كان متأملًا يتوجه إلى التفكر الميتافيزيقي، وفي هذه الحالة يصبح الوصف القرآني تعبيرًا عميقًا عن الآخرة بلغة رمزية ملموسة.

وتفسر المذاهب العرفانية الرمزيات بتوسع في شرح تفاصيل لغة القرآن التي تتناول حال النفس الوسيط ومآل مصيرها، وتقدم مادة فكرية ثرية لأعظم اللاهوتيين والميتافيزيقيين، وهكذا يكون القرآن مقصودًا للفلاح البسيط والميتافيزيقي والرائي، ويحتوي بالضرورة على مقامات لكل مراتب المؤمنين، فلا معنى للنقد إذا كان الناقد لا يستطيع قبول الوصف الحرفي ولا أن يفهم الرمزية العميقة.

وقد يعترض البعض على ذلك بأن القرآن ليس فيه شيء مما قيل،

وهذا يكون ببساطة إعلان للحرب، فالأوامر والنواهي التي جاءت في القرآن عن الثواب والعقاب في الآخرة هي عماد الدين، ولا يُحصِّل كثير من الذين يقرأون القرآن أكثر من معناه الحرفي، ذلك أن أي متن مقدس لا يسلِّم ذاته لفحوص الإنسان بسهولة، فالقرآن الكريم بمثابة كون كلي له جوانب شتى ووجود على كافة مستويات المعنى، ولا مناص للمرء من الاستعداد للنفاذ في مقاماته، فالتفاسير المُلهَمَة التي قامت على سند من الأحاديث النبوية والتي كتبها من عاش التراث بالمعنى الحق فإنه يدرك بوضوح ما كان مضمرًا في صورة مضغوطة في المتن المقدس.

ويصدق الأمر ذاته على الأديان الأخرى، فالتوراة على سبيل المثال لا تشتمل على الشريعة التلمودية التي كتبها المفسرون، وكذلك الهندوسية التي قام على تفسيرها حكماء الفيدا جُل العلوم التراثية، وقل مثل ذلك عن القرآن الذي يمكن أن يُدرَك مغزاه الباطن فيما عدا بعض الاستثناءات في التفاسير المُلهَمة والتي يسعى كل منها إلى توضيح جوانب بعينها من المتن المقدس، ولكن التفاسير لا علاقة لها بما يسمى « النقد الأعلى *higher criticism* » الذي أصبح في القرن العشرين بمثابة تشويه شيطاني لكل متون الأديان المقدسة، ويصنفها على الدرجة الثانية من علم الآثار الذي نحاول فهمه بطرق تأريخية قُحة ولا يحاول النفاذ إلى معناه الباطن في الرمزية.

ولم تنصرف تفاسير القرآن المذكورة إلى محاولة اختزال المتن إلى قيمة تاريخية، ولكنها تأويلات هرمسية بالمعنى المنضبط كما وجدت

في مسيحية العصر الوسيط وفي اليهودية، وفي كل الحضارات الرشيدة التي لها متون مقدسة. وهذا النوع من التأويل تغوص فيه السلطات التراثية في المعنى الباطن لكيانهم ذاته، فهم يرون المتن المقدس بما هم ذاتهم، ويعتمد ما يستنبطونه من المتن المقدس على من هم بالفعل.

ويجدر بنا ذكر تفسير مولانا جلال الدين الرومي للقرآن شعرًا فارسيًّا في كتابه «المثنوي»[٥]، ويقول في باب «فيه ما فيه» أو المحاورات:

> إن القرآن كالعروس التي لا تكشف لك الحجاب عن وجهها مهما جذبت الحجاب، ولكن عليك أن تراقبها دون أن ترغب في الكشف والسعادة، ذلك أن فكرة كشف الحجاب ذاتها قد لعبت بك وخدعتك، فكشفت لك عن وجه قبيح، فالقرآن يمكن أن يتجلى بأي وجه شاء، ولكن إن لم تحاول كشف الحجاب لتنهل من المسرات بل عملت على ري عطشها عن بعد فإنها سوف تظهر لك وجهها دون أن تحاول كشفه.

ولا بد من العلم أننا لن نصل إلى المعنى الباطن للقرآن الكريم إلا بعد أن نتعمق في كياننا وببركة الله سبحانه، ولو تناولنا القرآن سطحيًّا وكنا كائنات سطحية تطفو على الوجود ولا نعي جذورنا العميقة فسوف يتبدى القرآن لنا سطحيًّا كحالنا، وسوف يخفي معانيه ولن نستطيع تخلله، فلا بد للإنسان من الكدح في استجلاء المعنى الباطن بالتأويل الرمزي الهرمسي لتفسير الوجه الظاهر للكتاب المقدس.

---

(5) Arberry translation, London, 1961, pp. 236-237.

وقد اشتُقَّت كلمة «تأويل» العربية من عملية التفسير ذاتها، أي إعادة صياغة لمعناها الأول الأصلي، فالأول هو أعمق ما في الباطن، والوحي أو التجلي للمتن المقدس تنزيل وظهور في الآن ذاته، فكل شيء في الواقع يخرج من الداخل إلى الخارج، ونحن نعيش في ظاهرنا ولكنَّا حتمًا نعود إلى باطننا لو ابتغينا الوصول إلى الأصل، ولكل شيء ظاهر وباطن وتأويل، أي الانتقال من ظاهر الصورة إلى باطن المعنى، وكلمة «ظاهرة» تعني «عين الشيء أو الشيء بذاته أو بما هو»، وتوحي الكلمة بسؤال «عن ماذا؟»، وحتى كانط قد أقر بوجوب وجود الشيء بذاته *noumenon*، ولكنه حصَر البصيرة في العقل، وأنكر احتمال المعرفة، ولكن حينما توجد البصيرة بإرشاد الوحي يمكن النفاذ من الظاهر إلى الباطن وصولاً إلى الحقيقة التي كان الظاهر مظهرًا لها فحسب، والتأويل هو مطية هذه الرحلة بين الظاهر والباطن، وتعني في القرآن استجلاء رسالته الباطنة.

ويشيع في الإسلام فكرة النفاذ إلى المعنى الباطن للأشياء، وسواء أكان في الدين أم الفلسفة أم العلوم أم الفنون، ولكن التأويل لا ينطبق إلا على القرآن في التصوف والشيعة، ونقتبس من مذهبين تراثيين من كل من السنة والشيعة برهانًا على سلامة هذا المذهب، فالإمام السادس للشيعة جعفر الصادق يقول: «إن كتاب الله سبحانه فيه عبارة ظاهرة وإشارة ومعنى باطن في الوجود اللطيف وحقائق روحية، والعبارة للعوام والإشارة للخواص والمعنى الباطن للأولياء والحقائق الروحية للأنبياء».

كما أن هناك حديثًا للرسول عليه الصلاة والسلام عن ابن عباس رضي الله عنهما، وهو من أوثق مراجع الحديث في السنة، وكان يقف على جبل عرفات، فنوه عن الآية الكريمة: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ ﴾ [الطلاق: ١٢]، ثم استدار إلى الناس قائلًا: «أيها الناس، والله لو فسرت لكم هذه الآية كما سمعتها من الرسول عليه الصلاة والسلام لرجمتوني»، فماذا تعني هذه العبارة سوى وجود معنى باطن في القرآن وليس للعوام، ولكنه لمن كان مؤهلًا لسماعه وفهمه.

كما أن قصة موسى والخضر عليهما السلام التي تناولتها تفاسير كثيرة متأخرة منها المثنوي للرومي تقطع بوجود معنى باطن في القرآن، ويكافئ الخضر في التراث اليهودي المسيحي النبي إلياس، والذي يرمز إلى الجوانية في الإسلام، ويرمز موسى عليه السلام إلى الشريعة، وقد قبل أن يصحبه موسى شرط ألا يسأله عما يفعل، ولكن موسى أنكر أعماله التي لا معنى لها من ظاهرها، والتي كان منها ثقب سفينة وبناء حائط وقتل صبي، وقرر الخضر تركه ولكنه فسر له كل عمل بغايته الخفية التي جهلها موسى وحكم عليها بالخطأ، ولكنه حين علم طبيعتها الخفية ظهر له صحتها، فالجوانية لا تقاس بمعيار البرانية، فلها منطقها الخاص الذي لا أمل لبرانيٍّ أن يدركه.

وهذه هي حال القرآن الكريم ذاته، فله بُعد باطن لن تفسره أي تحليلات لغوية ولا حرفية، وهذا البعد هو ما خفي عن العالم الخارجي، وقد وجدت في تراث العالم الإسلامي تفاسير هرمسية مطوَّلة لتأويل القرآن خاصة عند الصوفية والشيعة، وأكثر كتب التفسير

الصوفي شهرة هي تفاسير روزبهان البقلي الشيرازي وشمس الدين الميبودي وتأويل القرآن لابن عربي عن شُرَّاح بالفارسية وعبد الرزاق الكاشاني والمثنوي لابن الرومي الذي فسر القرآن بالشعر الفارسي، أما المفسرون الشيعة الذين لهم طبيعة دينية برانية فمنهم صدر الدين الشيرازي والشيخ أحمد العلوي الذي فسر عدة سور من القرآن، ومرآة الأنوار لأبي الحسن الأصفهاني الذي لخص مجمل التناول الشيعي لتفسير القرآن، والمرجع الصرحي «الميزان» للمعلم المعاصر سيد محمد حسين الطباطبائي.

وهناك عدد من الأعمال في العرفان الباطني في الكتاب الكريم كانت نبعًا لكل المعارف، وتفاسير للقرآن كتبها فقهاء ولغويون مثل فخر الدين الرازي والزمخشري، إضافة إلى أعمال فلاسفة مسلمين لم تدرس دراسة كافية، وكانت الأعمال في هذه المجموعة الأخيرة تتناول الصلات بين الإيمان والعقل والاتساق بين الدين والفلسفة، وكان تفسير القرآن الكريم مضمار اللقاء بين المعارف المشتقة من العلوم وأوامر الدين، كما جرى في الغرب مؤلفات عن أعمال ابن سينا رغم أنه لم تتم دراسة شاملة لتفاسيره لبعض سور القرآن التي قصدت إلى اتساق العقل والدين.

وقد قامت على التأويل فكرة النفاذ إلى المعنى الباطن للقرآن لاكتشاف الحكمة التي لا يصلح من دونها لقاء على أرض مشتركة بين الدين والعلم، ولا يعني ذلك السعي إلى الاستعارات أو القراءة في متنه، وليس معنى التأويل في التصوف والشيعة مكافئ لمعناه

في لاهوت المعتزلة وشريعتها، ولا لزوم له في الجدل بين المعتزلة والأشاعرة على المعاني الحرفية والتفاسير العقلانية، فديدن حكماء التصوف والشيعة النفاذ إلى الرمزي لا الاستعاري، وليس ناتجًا عن تفاسير بشرية للمتن المقدس القادر على تحويل الإنسان، فالرمز له قيمة أنطولوجية تفوق كافة البنى الذهنية، ولا يستطيع الإنسان خلق رموز ولكنه يتحول بفضلها، وهكذا كان القرآن عوالم للمعاني المحجبة في كل آية، لتعيد صياغة نفس الإنسان.

والحق أن القرآن يصنع من نفس المسلم فسيفساء من آياته يتنفس بها ويعيش عليها، ومعظم هذه الصيغ شائعة إلى درجة تستدعي تحليلها بعمق حتى نفهم المغزى من هذا السلوك المبدئي، وأكثر الصيغ انتشارًا هو شهادة لا إله إلا الله، وهي رأس الينبوع في مذهب الإسلام، وهي الأولى والأخيرة للرسالة الإسلامية، فهي تحتوي على كل الميتافيزيقا ومن عرفها عرف المذهب والطريق، فالمذهب ينزِّه المطلق عن النسبية والكثرة، ويعزو كل الفضائل الإيجابية إليه جل وعلا، والطريق هو جهاد النفس لدفع العدو عن الباطن، وأداة النفي «لا» في أول الشهادة كالسيف الذي تقتل به النفس كل ميول الشر فيها التي تعوقها عن التوحد وتجذبها إلى الشرك فترى النسبي مطلقًا، ولا يكرر المسلم الشهادة مرارًا لإعلان التوحيد الرباني فحسب ولكن لأن تكرارها يترك بصمة ثابتة في النفس توحدها مع مركزها، فهي سيف يطيح بأفكار الشرك التي تطل في النفس بنفي الغيرية.

وبعد الشهادة تأتي البسملة بسم الله الرحمن الرحيم، حيث يتبع

كلمة الله سبحانه اسمان ربانيان كلاهما اشتقاق من معنى الرحمة، والرحمن هو الوجه المتعالي للرحمة الربانية كالسماء التي تحيط بكل شيء، كما أن نَفَس الرحمن هو الذي حمل الكلمة التي خُلِق بها الكون، ولذا كان الخلق خيراً صرفًا كما يؤكد الإنجيل، وليس شرًّا كما تدفع بعض المدارس مثل المزدكية، أما اسم الرحيم فهو الرحمة الباطنة لله جل شأنه، وهو مثل شعاع نور ينبثق من قلوبنا في خضم أحداث دنيوية بعينها، وكلا الاسمين تعبير عن كلية الرحمة الربانية التي تحيط بنا وتشع من كياننا.

والبسملة أول آية لسورة فاتحة القرآن الكريم ومقدمة لكل سوره واستمرار لمعنى السورة الأسبق، وتتكرر مرات عديدة في الصلاة اليومية، فهي جوهر الرسالة الربانية، وتشتمل على سبع آيات تعبر عن العلاقة الأولانية بين الرب والعبد، ثلاث منها عن الله سبحانه وثلاث عن الإنسان وواحدة للعلاقة بينهما، وتُعيد تلاوتها الإنسان إلى علاقته الفطرية أمام خالقه، فيصلي باسم الخلق جمعًا وللخلق جميعًا، فكل أفعالها بصيغة الجمع المتكلم لا المفرد، وهي صلاة الإنسان بصفته مركزًا لوعي الخليقة بالرب، وهكذا تنطوي الفاتحة رمزيًّا على رسالة القرآن الكلية.

وتبدأ سورة الفاتحة بالبسملة فتصبح بداية للقرآن بكامله، وقد تنزلت مع بداية الرسالة النبوية رحمة للعالمين ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: ١]، وسيدنا علي رضي الله عنه هو مرجع الجوانية الإسلامية بلا منازع، وقد قال: «إن الفاتحة فيها القرآن كله، والبسملة

فيها الفاتحة كلها، والباء فيها البسملة كلها، ونقطة الباء فيها الباء، وأنا هذه النقطة»، وتشير الرمزية البليغة في هذا القول إلى «المقام الأسمى» لعلي رضي الله عنه، فهو الولي الأكمل الذي توحد باطنه مع الله سبحانه وتعالى، وقد كانت نقطة الباء أول ما سال من حبر القلم الرباني، وهكذا يتحدد بها بدء كل شيء كان مع بدء القرآن الكريم مثلما تولِّد النقطة كل الفراغ الهندسي، وهي رمزٌ لأصل الخليقة كما ترمز البسملة إلى بداية الخلق، وتُقدس قراءتها قبل السورة كلام الله سبحانه، وحتى إن كان المسلم غير واع بكل ما فيها من ميتافيزيقا إلا أن الشعور بقداستها وقوتها يطغى على كل شيء آخر، فكل أعمال الإنسان في الحياة لا بد أن تبدأ بها مثل الطعام والسفر، والحق أن كل عمل يرضي الرب يبدأه المسلم التقي لا بد أن يبدأ بالبسملة وإلا أصبح غير شرعي.

والشهادة الثانية في الإسلام مُحَمَّدٌ رَسُولُ الله قريبة المعنى من البسملة، والتي تعبر كذلك عن الرحمة، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، أي إلى الدنيا والآخرة، ويمكن للمؤمن أن يتمثله ويستعين به عليه الصلاة والسلام ليعيش حياة مباركة على الأرض وفي الحياة الأخرى، والشهادة الثانية استكمال للأولى، فالأولى تنكر كل ما كان غير الرب وتؤيد الثانية كل ما هو صالح في الخليقة، وهو عليه الصلاة والسلام الرمز الرباني للرحمة.

وتترى في حياة المسلم اليومية صيغة الْحَمْدُ لله في العالم

الإسلامي، وهي صيغة نهاية العمل الذي بدأ بالبسملة، والحمد مكمل لمحتوى العمل الصالح بعزو أصله إلى الله سبحانه وتعالى ورده إليه جل جلاله بعد صلاح العمل، والذي يترك في النفس شعورًا بالرضا، وهذا معيار آخر لقيمة العمل الروحية.

وتتردد صيغة الله أَكْبَرُ في الآذان وأثناء الصلاة، وتفصل في الركعات بين وضع وآخر، وهي تماثل الشهادة الأولى وتفسر معناها في صيغة المقارنة والتفضيل في الآن ذاته، وليس بينهما فارق دلالي في اللغة العربية، فهي تعني «أكبر» و«الأكبر»، وتعني في سياق الحوار الإنساني أن الله تعالى أكبر من كل ما قيل، وهي إذن صيغة لتوكيد طبيعة اللانهائية الربانية التي تتعالى على كل الصفات التي تُعزى إليه سبحانه، كما تبرهن على صغار أقوى بني الإنسان أمام الرب وعلى صغار قواه أمام القدرة اللانهائية، وعلى الخشوع الذي ينتاب قلب المؤمن أمام معجزات الخلق.

وأخيرًا نأتي إلى صيغة مَا شَاءَ الله وإن شَاءَ الله اللتين ترددان كثيرًا في الحديث اليومي في عالم الإسلام، وتقصد الأولى ثقة المسلم في مشيئة الرب وتسليمه بعدم إمكان أن يتم في الماضي إلا ما أراده الله سبحانه وتعالى، وتقصد الثانية شرط المشيئة الربانية في المستقبل، وتنطبق هذه الصيغة على جانب الواقع من منظور الإرادة الحرة وليس ما وجب وقوعه بالضرورة، ولا يقول المرء إن يوم الإثنين يأتي بعد يوم الأحد إن شاء الله ولكنه يقولها عن أحداث المستقبل التي لا تحكمها جهود الإنسان مهما عَظُمَت بدون عون الله تعالى ورضاه. وأيًّا كان ما

ندبر فلا ضمان لأن نوجد غدًا هنا أو في مكان آخر على قيد الحياة ولا أن نكون على الحال ذاته، ولكننا ندبر ونعمل ونحن واعون باعتمادنا على مشيئة الله سبحانه التي تتعالى على كل وجودنا، وتأتي صيغة ما شاء الله في تمام عمل لتذكرنا بأن كل ما يحدث من عند الله سبحانه وتعالى، وأن ما تم لم يتم بجهد البشر فحسب بل كذلك بمشيئة الرب.

وهناك بالطبع صيغ شتى مستقاة من القرآن الحكيم والأحاديث الشريفة تعتبر تفاسير شائعة منتسجة في حياة المسلم اليومية، وكلها تذكِرة بذكره علا وتقدس، وهكذا تعمل في حياة الإنسان المبعثرة لكي تتوحد بخيط واحد من الذكر، ومجرد وجودها برهان على حضور القرآن ورسالته في الحياة الإسلامية.

ويمكن القول على سبيل الإيجاز إن القرآن مصدرٌ للشريعة ومرشدٌ لحياة الإنسان العملية وملهمٌ لكدحه الفكري، فهو كون تصوغ حدوده البيئة الطبيعية والاجتماعية لنفس الإنسان ونتائج أعماله ومصيره في العالم الآخر، وهو الآية المركزية في الدين الإسلامي، ولكنها لم تكن لتتحقق إلا برسول مختار يفسرها للناس، وقد سئل الرسول عليه الصلاة والسلام كيف يتأتى للأجيال اللاحقة أن تتذكره فقال: «بقراءة القرآن»، ولن يمكن فهم المعنى الكامل لرسالة الإسلام إلا بدراسة حياة رسوله عليه الصلاة والسلام.

* * *

(٣)

الرسول الخاتم والإنسان الكامل وتراثه النبوي

لقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام نبي الإسلام ورسوله لكافة البشر أعظم مفسري القرآن قاطبة، فحديثه وسنته وأعماله مبنية على القرآن الكريم، وهو أهم مراجع التراث الإسلامي، وحتى نفهم معنى الرسول عليه الصلاة والسلام لا تكفي الدراسة من خارج في مراجع تاريخية تتعلق بحياته، بل لا بد للمرء من رؤيته كذلك من منظور الإسلام ذاته، وأن يحاول الكشف عن مقامه في الوعي الديني للمسلمين، ففي أي لغة من العالم الإسلامي حينما يقول المرء «النبي» فإنه يعني محمدًا الذي يتبع اسمه دعاء «صلى الله عليه وسلم».

كما يجوز القول عمومًا إن الذي يقول «النبي» في العالم الإسلامي يقصد نبي الإسلام، ورغم أن كل مؤسس دين يمثل جانبًا من الحقيقة أو كلمتها أو تجسيدها، إلا أنه يصبح جانبًا واحدًا من الحقيقة الكلية، حتى إنه يعمد إلى تطبيق هذا الجانب وتمديده على كل شيء غيره، ورغم الاعتقاد الشائع بالتجسد في معظم الأديان فإن المرء يقول إن التجسد في الأديان الإبراهيمية يعني المسيح عليه السلام، وقد مرَّ كل

نبي ووليٍّ في تجربة الاستنارة إشارة إلى استنارة بودها، والتي كانت أعظم تجسُّد وأكمله في العالم، وعلى المنوال نفسه فقد كان رسول الإسلام تجسيدًا تامًّا للنبوة بأعمق معنى، والواقع أن الإسلام يرى في كل آية من القرآن نبوءة، وأنها تتحقق بمعنى أعمق في النبي ذاته، وكما قال الشاعر الصوفي محمود الشبستري في كتابه العبقري «روض أزهار الأسرار *Gulshan-i raz* »، لقد كانت أول نبوة في آدم وبلغت كمالها في خاتم الرسل.

ومن الصعب أن يفهم غير المسلم وخاصة من جاء من خلفية مسيحية المغزى الروحي لنبي الإسلام ودوره كأسوة حسنة ومثال للحياة الروحية، ولم يأنف على شاكلة بودها والمسيح عليه السلام من تعاطى أمور الدنيا ومعالجة وعثاء المجتمع في السياسة والاقتصاد حتى يضرب مثلًا عمليًّا للحياة الروحية، ولذا لم يتعاطف معه كثير من الذين يكتبون اليوم تاريخ روحانيات الإنسانية الكبرى. ومن الأسهل لغير المسلم رؤية التوهج الروحي للمسيح عليه السلام أو أيًّا من قديسي العصر الوسيط عن رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم، رغم أنه أعظم وليٍّ في الإسلام، وبدونه ما تجلت القداسة الإسلامية.

والسبب في هذه الصعوبة أن طبيعته الروحية قد غطت على طبيعته الإنسانية، واحتجبت وظيفته الروحية وراء واجباته في هداية الخلق وقيادة المجتمع، فقد كان على النبي أن يضع نظامًا اجتماعيًّا جديدًا بكل ما تفرضه هذه الوظيفة من كدح، وقد أدى هذا الموقف إلى احتجاب بُعدِه الروحي الصرف عن العيون الغريبة، لكن الغرباء قد

سلموا بعبقريته السياسية وقوة خطابه وعظمة دولته، وقليل من استطاع إدراك قوته الروحية والدينية. وكيف يتمكن الطامحون إلى القداسة إلى تمثُّله والاقتداء به، ويصدق ذلك بالتحديد على العالم الحديث حيث انفصل الدين عن مضمار الحياة، ولا يكاد أحد من الحداثيين أن يتخيل كيف يتأتى لمرشد ديني أن يستغرق في جهد سياسي واجتماعي هائل.

والحق أن شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام لا بد أن تُفهَم، ولا بد أن تقارَن بشخصية المسيح أو بودها، واللذان كانت رسالتهما تتغيا خلق رهبان وقديسين في أديرة، والتي صارت معيارًا لحياة مجتمعاتهما بأكملها، لكن الوظيفة المزدوجة التي قام بها الرسول «ملكًا ونبيًّا» إضافة إلى مهمته في هداية المسلمين في الدنيا والآخرة فيجب أن يقارَن بالأنبياء الملوك في العهد القديم مثل داود وسليمان وخاصة إبراهيم عليهم السلام، ولكي نذكر مثالًا آخر من خارج التراث الإبراهيمي، فإن مثال الرسول عليه الصلاة والسلام يجب أن يقارن بملوك أفاتارات على شاكلة راما وكريشنا رغم اختلاف المناخ التراثي، والذين كانوا يهتمون بالحياة الاجتماعية لشعوبهم كما أوصت ماهابهاراتا ورامايانا.

وقد ندَر هذا النوع من الرجال الروحانيين والقادة نسبيًّا في الغرب المسيحي وخاصة في العصر الحديث، فقد انفصلت الحياة السياسية عن المبادئ الروحية التي اعتُبِرت استحالة عملية، بدليل أن الغربيين الذين يتحدثون عن الحياة الروحية للمسيح عليه السلام يستشهدون بمقولته "مملكتي ليست من هذا العالم"، وحتى لو بحثنا في تاريخ الغرب الذي شهد كثيراً من هذا النمط على شاكلة فرسان المعبد، وفي سياق آخر مثل

شارلمان وسانت لويس، إلا أن شخص الرسول عليه الصلاة والسلام يستعصي فهمه على كثير من الغربيين، وهذا النوع من سوء الفهم وغالبًا من سوء النية كان مسؤولًا عن الجهل المطبق لطبيعتهم الروحية ذاتها، ففيض الكتب التي نُشرت باللغات الغربية يفوق الحصر حتى ليمكن القول إن العناصر الأساسية للإسلام والمغزى الحقيقي للنبوة هي أقل الأمور فهمًا عند غير المسلمين والغربيين بخاصة.

لقد شارك الرسول عليه الصلاة والسلام في الحياة الاجتماعية بالمعنى الأكمل، فقد كان متزوجًا له بيت وأسرة وأطفال وأحفاد كما كان حاكمًا وقاضيًا، وخاض فيه حروبًا شهد فيها محنًا مؤلمة، وكان عليه أن يتجاوز مصاعب وتجارب وعوائق في الحياة الإنسانية وخاصة كمؤسس دولة جديدة ومجتمع جديد وما تستغرق من جهود، ورغم كل هذه الأعمال كان قلبه راضيًا بالرباني، واستمر في باطنه وادعًا في حضرة السكينة الربانية، وقد كانت مشاركته في المنظومة الاجتماعية والسياسية بغاية تكامل هذه المنظومة حول مركز النظام الروحي، ولم يكن عند النبي طموح دنيوي من أي نوع كان، وقد كان متأملًا بطبيعته، ولم يكن قبل بعثه بالرسالة يخالط التجمعات، وكان يقود قافلة تسير من مكة إلى سوريا تقطع الفيافي في صمت ملكي، وتدفع لانهائيتها المرء إلى التفكر، وغالبًا ما كان يلجأ وحيدًا إلى غار حراء ويجلس في سكون وتأمل، ولم يكن يعتقد أنه رجل دنيا بطبيعته ولم يسع إلى سلطةٍ سياسيةٍ في قريش ولا وجاهةٍ في مجتمعات مكة، ذلك رغم أنه كان سليلًا لأنبل أسرة فيها، وقد كان وقع الرسالة عليه جسيمًا بكل ما

تتطلب من تأسيس دين جديد ونظام اجتماعي وسياسي جديد، وقد أجمعت المصادر التراثية الوثيقة على أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد مر بمصاعب لاختياره الرباني أمينًا على الحياة الفعالة بأشد حدة ممكنة، أما الدراسات الحديثة التي تصوره محاربًا يستمتع بالقتال فهي مغرقة في الزيف، والواقع أنه كان على العكس تمامًا في مهمته كنبي، وقد اعترف لزوجته خديجة بعد أول تنزيل للوحي، فكيف كان من الصعب عليه حمل العبء الجسيم للنبوة وكل ما يترتب عليها.

وكذلك لم تكن زيجات الرسول عليه الصلاة والسلام علامةً على ضعفه أمام الجسد، فقد أمضى شبابه في عز فتوَّته زوجًا لامرأةٍ واحدةٍ كانت أكبر منه سِنًّا، كما كان يمر بفترات من التطهر، وقد كان كثيرًا من زيجاته كرسول لأسباب سياسية في بنية الحياة الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية، وكانت تضمن توحيد المجتمع الإسلامي الجديد، ولم يكن تعدد الزوجات عنده ولا في الإسلام عمومًا متعة بقدر ما كان مسؤولية وسبيلًا إلى تكامل المجتمع، كما أن مسألة الجناس بكاملها تبدو في ضوء مختلف عن المسيحية، فهي أمر مقدس في الإسلام ولا يصح الحكم عليها بمعايير المسيحية، ولذا كانت الزيجات المتعددة للرسول صلى الله عليه وسلم بعيدة تمامًا عن الضعف حيال «الجسد»، وترمز إلى طبيعته الأبوية ووظيفته كرسول، ولم يكن وليًّا متنسكًا منسحبًا من الدنيا ولكنه قدَّس الحياة بالحياة فيها، وقبلها على علاتها ليكملها إلى مقام أعلى.

وقد اتهم كثير من الكتاب الغربيين الحداثيين الرسول عليه الصلاة

والسلام بالقسوة في معاملة الناس، وقد نسي هؤلاء أن الدين إما أن يترك الدنيا على حالها كما فعل المسيح عليه السلام، أو أن يضمها إلى الدين بما فيها من حروب وانتقام وقضاء ...إلى آخره، فعندما يطعن ملك مثل شارلمان جنديًّا وثنيًّا فإن ذلك قسوة على الصعيد الشخصي، ولكنه على الصعيد الكلي كان ضرورة للحفاظ على الحضارة المسيحية والدفاع عن حدودها أو أن يتركها لتهلك، ويصدق الأمر ذاته على ملك بوذي أو سلطة دينية تسعى لتوحيد المجتمع.

لقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام عطوفًا بقدر الإمكان ولم يقسُ إلا على الخونة، فمن يخون دينًا ربانيًّا جديدًا جاء رحمة للعالمين فكأنما خان الحق ذاته، وقد كانت قسوته عليه الصلاة والسلام في هذه الحالات تنفيذًا لعدالة ربانية، ولا سبيل إلى إدانة الرب تنزه وتعالى بدعوى أن الناس يموتون أو لأن العالم يعج بالمرض والقبح، فكل دمار سبقه دمار آخر، وهو بمثابة إخلاء الساحة لقيام صورة جديدة، ويصدق ذلك على البنى الطبيعية كما يصدق على الوحي الجديد الذي يتغيا بناء مجتمع ديني وسياسي جديد، وما يبدو قسوة في شخص الرسول عليه الصلاة والسلام عند البعض فذلك لأن وظيفته كانت أداة للرب سبحانه لكي ينشئ على الأرض عالمًا جديدًا في صحراء العرب لتطهيرها من دنس الوثنية وتعدد الأرباب قبل أن تنتشر الدعوة في أصقاع الدنيا، ولكي يبقى هذا النبع الجديد للحياة مُطهَّرا، أما عن شخصه عليه الصلاة والسلام فقد كان مثالًا للرحمة والكرم.

ولم يحدث أن تجلى نبلٌ وكرمٌ بقدر ما ظهر منه عليه الصلاة

والسلام بعد فتح مكة والذي تميزت به حياته الأرضية، ففي اللحظة التي انتصر فيها على الذين وضعوا في طريقه محنًا وصعابًا لا تُحصى لم يفكر في الانتقام الذي كان من حقه بل صفح عنهم وأطلقهم أحرارًا، وعلى الدارس أن يعكف على تحليل العقبات التي تنبو عن التصديق التي وضعها هؤلاء الناس في طريقه ليكتشف مدى كرمه، وليس من الضروري أن نعتذر عن حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ولكن لا بد من الرد على الزيف والحقد عن قسوة الرسول مؤسس الإسلام في كثير من الأدبيات المعاصرة، والتي تضع العراقيل لفهمه حتى يستحيل.

كما أن الرسول لم يكن خُلوًا من الحب والعطف على الأقل، وقد عبرت بعض أعماله وأحاديثه عن عمق محبته لله سبحانه، والتي تلقي ضوءًا على منظور الإسلام ككل، ولم تنفصل عن معرفته سبحانه والتسليم الكامل له في الحديث المعروف: «... وَأَسْأَلُكَ حُبَّكَ، وَحُبَّ مَنْ يُحِبُّكَ، وَحُبَّ عَمَلٍ يُقَرِّبُنِي إِلَى حُبِّكَ»، وتشهد هذه الدعوة وما شاكلها من الحديث الشريف أنه كان عميق الجذور في المحبة الربانية التي جعلته رسولًا.

ويمثلُ الرسول في المنظور الإسلامي رمزًا للكمال كإنسان وكمرشد للمجتمع الإنساني، وهو النموذج الأول للإنسان وجُمَّاع الإنسانية، ولذا اكتسب في عين المسلم التراثي مقامًا يمكن سبره بدراسة سيرته، ولا نفع في هذا المنظور لكل الدراسات الغربية عدا ما ندر منها. ومهما كانت أشتات البيانات التاريخية التي يراكمونها على قارئ سيرته عليه الصلاة والسلام، والتي كتبها مسلمون حداثيون يبتغون

النظر إليه كفرد عادي بكل ثمن، ويتجاهلون بإصرار أي جانب منه لا يؤيد ما اعتنقوا سلفًا من الأطر العقلانية والإنسانية الزائفة في المنظور الغربي، فالسمات العميقة فيه التي اهتدى بها المجتمع الإسلامي عبر القرون وتركت أثرًا لا يمَّحي في وعي المسلم لا يمكن أن تظهر إلا في المصادر الموثوقة للحديث والسيرة، وبالطبع في القرآن الحكيم الذي يتضوع بعبق من تنزل عليه.

وليست الشمائل الكلية للرسول صلى الله عليه وسلم هي ذاتها ما تجلى في حياته اليومية بل التي يمكن أن تُستَشَف من سيرته، ولن نتمكن من طرحها في هذا السياق، فهي تتعلق بشخصه كمثال روحي في ضوء ثلاث صفات تميز بها، وأولها التقوى بأكمل معانيها، والتي تصور تعلق الإنسان بالرب، وقد كان تقيًّا بارتباط باطنه بالله سبحانه وتعالى حتى إنه وضعه فوق كل شيء آخر بما فيه نفسه، وكان ثانيها النضال مع كل ما ينفي الحق أو يخل بتناسق المجتمع، ويعني ذلك من ظاهره الجهاد في الحرب الذي سماه «الجهاد الأصغر» والجهاد مع النفس الذي سماه «الجهاد الأكبر»، ومع كل ما يعتور نفس الإنسان من ميلٍ إلى إنكار الرب ومشيئته تنزه وتعالى.

ويصعُب على الإنسان الحديث فهم الرمزية الإيجابية للحرب بفضل التقاني الحديثة التي جعلتها تجسيدًا للشر والقبح. فالناس يعتقدون أن وظيفة الدين هي الحفاظ على سلام محفوف بالخطر، ويصدق هذا بالطبع ولكن ليس بالمعنى السطحي السائد اليوم، ولو كان على الدين أن يتكامل مع الحياة فلا بد أن يسعى لتأسيس سلام

بالمعنى الحق، أي التوازن بين كل ما وُجِد من قوى تحيط بالإنسان تحاول تدمير توازن المجتمع، وليس هناك دين سعى إلى تحقيق السلام مثل الإسلام، وفي هذه الأحوال يصبح للحرب معنى إيجابي بمعنى أنها الجهاد الذي يستتب به النظام باطنيًّا وظاهريًّا.

إن الرسول عليه الصلاة والسلام تجسيدٌ لهذا الكمال في الجهاد، ولو تخيل المرء بودها يجلس متأملًا تحت شجرة فإنه يمكن أن يتخيل النبي على صهوة حصان يرمح بأقصى سرعة وفي يده سيف التمييز والعدالة، ولكنه يتوقف فجأة أمام جبل الحقيقة، فقد واجه منذ بداية رسالته ضرورة إعمال سيف التمييز لإقرار التوازن، وكم كان واجبه ثقيلًا لا يترك له فسحة من راحة، وقد كانت راحته في الجهاد المقدس ذاته الذي شكل جانبه الروحي الذي يحل فيه السلام بالعمل الإيجابي لا بالسلبية، فالسلام ينتمي إلى من كان مسالمًا في باطنه مع السماء والمشيئة الربانية.

وأخيرا، كان الرسول عليه الصلاة والسلام يتمتع بنبل كامل، وقد أظهرت نفسه عظمة شعر بها المسلمون الأتقياء، فقد كان تشخيصًا للنبل والعظمة في الإسلام، ويتجلى هذا الجانب منه في تعامله مع صحابته، والذي أصبح مثالًا يُحتذى لأجيال المسلمين.

وبقول آخر تعددت صفات الرسول عليه الصلاة والسلام بين العزم والنبل والسكينة الباطنة، وقد تجلت قوته عندما قال لصحابته بعد عودتهم معًا من غزوة: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»، وقد كان الجهاد الأكبر له مغزى روحي حيث كان يعني جهاد النفس

وتقويم ميولها التي تنحرف بالإنسان عن مركزه وعن رحمة السماء.

ويتجلى نبل الرسول عليه الصلاة والسلام وكرمه في إحسانه للناس وكل الكائنات عمومًا، وليست فضيلة الإحسان مركزية في الإسلام كما هي في الدين المسيحي الجدير باسم «دين الإحسان»، ولكنها مهمة على كل المستويات الإنسانية وفي شمائل الرسول عليه الصلاة والسلام، وهي تعني انعدام الضيق والصَّغَار في نفسه حيال الآخرين، ويقول في حديث شريف: «اليَدُ العُليا خيرٌ من اليَدِ السُّفلى»، وكان دائم العطاء حتى آخر حياته، ولم يطلب لنفسه شيئًا.

أما جانب السكينة الذي يصبغ كل تجليات الإسلام فهو بالضرورة حب الحق وإعلائه على أي شيء آخر، وهو يعني عدم التحيز والمنطقية في الجدل، وألا يسمح الإنسان لنفسه بتقديم ذاته في الحكم على الأمور موضوعيًّا، وليس الأمر أن يكون عقلانيًّا بل أن يرى حقيقة الأشياء قبل أي شيء آخر، وقد جاء في دعاء الرسول عليه الصلاة والسلام: «اللهمَّ أرِني الحقَّ حقًّا وارزُقني اتِّباعَهُ وأرِني البَاطِلَ باطلًا وارزُقنِي اجتنابَه»، وحب الحق هو حب الله سبحانه وتعالى، فالحق أحد أسمائه الحسنى.

ولو كان علينا مضاهاة شمائل الرسول عليه الصلاة والسلام في العزم والنبل والسكينة بفضائل مؤسسو الأديان الكبرى لرأينا أنها ليست بالضرورة هي ذاتها، فلم يكن الرسول عليه الصلاة والسلام تجسدًا ربانيًّا، كما أن كل دين يقدم جوانب بعينها من الحق، فلا ينبغي للمسلم تقليد المسيح عليه السلام الذي كان «الإنسان الرب» بنفس

الطريقة التي يحاول بها تقليد الرسول عليه الصلاة والسلام، وقد يستغرق المرء في تأمل طبيعة المسيح عليه السلام ولكنه لا ينبغي أن يحاول نسخها كحال إنسانية، فلن يتمكن من السير على الماء ولا من إحياء الموتى، إلا أن المرء يمكن حين يتفكر في المسيح عليه السلام والمسيحية أن يرى فضائل أخرى مثل الربوبية والتجسد والمحبة والإحسان والفداء، وحين يتفكر في بودها والبوذية يرى الشفقة على كل المخلوقات والاستنارة والمحو نيرفانا.

وحينما نتفكر في رسول الإسلام كي نتأسَّى به تطرأ على الفكر صورة شخص قوي يقسو على نفسه وعلى الزائف والظالم، ويُحسِن إلى العالم من حوله على أساس من فضيلتي العزم والاعتدال من ناحية والإحسان والكرم من الأخرى، فهو في سكينة بعد أن امّحى في الحق، وهو ذلك المقاتل على صهوة حصان ثم يتوقف أمام جبل الحق، وهو القابل للمشيئة الربانية والفاعل للعالم، متشددًا على نفسه وعطوفًا كريمًا على من حوله.

وتنطوى هذه الشمائل في الرسول عليه الصلاة والسلام في الشهادة الثانية: «..وأشهد أن مُحمدًا رسولُ الله» في صيغتها العربية لا في ترجمتها إلى أي لغة أخرى، وهنا أيضًا تتعلق الرمزية بالصوت والصورة في اللغة المقدسة التي لا يمكن ترجمتها، فصوت كلمة «محمد» يعني العزم الذي صدر عن الرب لا القوة الإنسانية فحسب، والمقطع الممدود في كلمة «رسول» رمز «انشراح الصدر» والكرم الرباني الذي يفيض من كيان الرسول عليه الصلاة والسلام. أما كلمة «الله» التي

تنتهي بها الشهادة فإنها بالطبع تعني الحق سبحانه بذاته، وهكذا تنطوي الشهادة الثانية بقوة مخارجها على العزم والكرم والسكينة إلى الحق في شمائل الرسول عليه الصلاة والسلام، وليست غاية السكينة إلى الحق هربًا من الدنيا ولكنها سَرَيانٌ في نظامها حتى يتكامل وينتظم، وتقوم قلعة الروح الإسلامية على أساس متين من الاتساق مع المجتمع الإنساني وحياة الفرد ذاته.

ويتردد الدعاء للرسول عليه الصلاة والسلام في الصلاة وفي مناسبات عدة، وعلى سبيل المثال دعاء «اللهم صلِّ على سيدنا محمد النبي الأمي عبدُكَ ورسولُكَ وعلى آله وأصحابه».

وهنا نجد الشمائل الثلاث الأساسية التي ينطوي اسمه عليها صفات تتجلى في كل مسلم تقي، فهو «العبد» قبل أي شيء آخر، وليس العبد إلا من أسلم ذاته لمشيئة سيده، وهو فقير بذاته ولكنه ثري بما يغدقه عليه سيده، وتمثُل عبودية الرسول في فقره الروحي واعتداله التي يصطبغ بهما الإسلام عمومًا، وكان عليه الصلاة والسلام يحب الصوم والصلاة اللذين صارا في الإسلام من أهم عناصر الحياة الدينية، لقد كانت عبودية الرسول تضع كل شيء بيد الله سبحانه وتعالى، وحقق فقرًا هو على الحقيقة ثراء كامل دائم.

ويرمز الرسول عليه الصلاة والسلام في هذه الصيغة إلى الإحسان والكرم، فالرسول ذاته ميتافيزيقيا حاملٌ لإحسان الرب وكرمه سبحانه إلى العالم وإلى الذين رضي عنهم، وقد أرسل لهم رسولًا يهديهم، ولذا جاء في القرآن الكريم: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾

[الأنبياء: ١٠٧]، فقد أظهر الرسول عليه الصلاة والسلام رحمة وكرمًا ينبثقان من نبل طبيعته، ودائمًا ما يؤكد الإسلام على هذه السجايا سعيًا إلى غرس النبل في نفوس الناس، ولا بد للمسلم التقي من صفتي النبل والكرم اللتين تعكسان شمائل الرسول عليه الصلاة والسلام.

أما عن «النبي الأمي» فهو رمز للفناء في الحق، فالطبيعة الثابتة للرسول صلى الله عليه وسلم، تعني محو كل ما هو إنساني أمام وجه الحق، فنفس النبي صفحة بيضاء يدون عليها القلم الرباني، وتعبر صفة «الثبات» عن فضيلة معرفة الحق بالتفكر فيه، ويعني «الفناء» الحياة في الرب ومن ثم البقاء فيه سبحانه.

ولكي نلخص شمائل الرسول عليه الصلاة والسلام يجوز قول إنه مثال الاتزان الإنساني الذي يَفنَى في الحق الرباني، وكان أول من أسس اتزانًا واتساقًا بين كافة الميول الحسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الإنسان، والتي لا يعلو عليها إلا التعالي على الحال الإنساني ذاته، وقد أدى تكامل هذه القوى والميول إلى تأسيس قاعدة للتفكر والمحو في الحقيقة، وكان طريقه الروحي قبول معطيات الحال الإنساني وتطبيعها وتقدسها لقيام أعظم بناء روحي في العالم. إن روحانية الإسلام التي كان الرسول عليه الصلاة والسلام نموذجها الأول ليست النكوص عن الدنيا بل التعالي عليها في بالاندماج في المركز وتحقيق التوازن والاتساق في الكدح إلى المطلق، وقد كانت شمائله الأسوة الحسنة للكمال الروحي كما قال القرآن الكريم: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: ٢١].

الحديث والسنة

وحيث إن الرسول عليه الصلاة والسلام كان النموذج الأولي للكمال الإنساني حتى أُطلِق عليه «أشرف الخلق» فقد يسأل سائل: كيف يتأتى للإنسان أن يشاكله؟ وكيف يكون الرسول عليه الصلاة والسلام مرشدًا للحياة الإنسانية وأعمالها وأفكارها في سياق رحلتها الأرضية؟ وجواب هذا السؤال الأصولي الذي يتعلق بكل الأفراد والجماعات الإسلامية في أجيالها الأخيرة قائم في أحاديثه التي تركها وسنته وأعماله في سيرته، لقد حمل آل بيته وصحابته الذين عاشوا معه انطباعات لا تُمحى من نفوسهم في تماسهم مع النبي. فحينما يلتقي المرء برجل غير عادي يظل منطبعًا بلقائه على الدوام، فكيف به لو كان هذا لرجل نبيًّا، وفي زمننا هذا لا يكاد إنسان يتصور مثل هذا اللقاء! وقد كان الرعيل الأول من المسلمين يتبعون سنته بقدر اقترابهم من مصدر الوحي وبركة حضور الرسول عليه الصلاة والسلام بينهم، وقد اتَّبعتهم الأجيال اللاحقة حتى اليوم من جيل لآخر سعيًا إلى الاقتداء بسنته، وبعون التفاسير الجديدة للسِّيَر التي ينتجها كل جيل بالاجتهاد، وفي المدائح النبوية في المولد النبوي وغيره من المناسبات السعيدة.

أما عن الحديث النبوي فالناس يحفظون كثيرًا منه عن ظهر قلب، وقد تداولت الأجيال حفظه لارتباطه بشؤون الحياة بشكل مباشر، وليس الأمر في ذلك راجعًا إلى مجرد حفظ كل شيء قاله من اختاره الله سبحانه وتعالى رسولًا لوحيه، ولم يكن حفظة الحديث على شاكلة الإنسان المعاصر الذي خمدت ذاكرته نتيجة فصول التعليم الرسمي والاعتماد على الكتابة والمطبوعات، لكن البدو والذين تعودوا على حياة البداوة كان الكلام عندهم مرتبطًا بما استقر في قلوبهم، وهم الذين تمتعوا بذاكرة فذَّة، وهم ضمن من أُطلق عليهم «الأمِّيين»، والذين أدهشوا «المتعلمين» في الحَضَر في مناسبات عدة.

وكان لا بد أن تُجمعَ أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام وتدوَّن عندما بدأ انتشار الإسلام فيما وراء تجانس المجتمعات العربية الأولى حتى لا يتطرق إلى وجودها المتكامل خلل، وقد كان «المحدِّثون» أشد الناس تفانيًا في جمع الأحاديث وإسنادها، وازدهر عن ذلك في العالم السني ستة مسانيد من بينها صحيح البخاري وصحيح مسلم، كما جرى في الشيعية سعي مماثل وأضيف إليها أحاديث الأئمة التي تفسرها، وظهر في الشيعية أربعة مسانيد أهمها «الكافي في الأصول» للكُلَّيني.

وتمثل أدبيات الحديث والسنَّة صرحًا من الحكمة في التراث الشيعي، وهي في الآن ذاته تفسير للقرآن وتمديد لتعاليمه. وتتناول الأحاديث النبوية كل المجالات بين الميتافيزيقا وآداب المائدة، وتجد فيها فصولًا عن استقبال السفراء وأخرى عن معاملة المساجين، ومعاملة

الرسول عليه الصلاة والسلام لأسرته، وما يكاد يكون كل ما لزم حيال المواقف التي تتعلق بالأمور الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في حياة الإنسان، زد على ذلك مسائل شتى في الميتافيزيقا وعلم الكون وعلم الأخرويات والحياة الروحية. وتأتي أدبيات الحديث والسنة النبوية كأثمن مصدر للمجتمع الإسلامي بعد القرآن الحكيم ينبوع الحكمة في الإسلام.

وقد قامت مدرسة واسعة النفوذ للمستشرقين الغربيين في العقود الأخيرة بحملة ضارية على بنية الإسلام الكلية لم يكن لها مثيل في الوحشية والنذالة التي تفوق حتى الهجوم الفعلي على عالم الإسلام وفصله عن أسسه تمامًا.

وقد ادَّعت «العلمية» أو بالحري «العلمتية *secintistic*» بتطبيق المنهج التاريخي الذي يختزل كل الحقائق الدينية إلى وقائع تاريخية، وقد عكف نقاد الحديث على محاولة إثبات أن الحديث النبوي لم يأت من الرسول عليه الصلاة والسلام بل «زُيِّفَ» باسمه في الأجيال التالية، وقد قامت هذه الهجمات على فرضية أن الإسلام ليس وحيًا ربانيًّا، ولذا لا بد أن يكون له أصل في العوامل الفاعلة في القرن السابع الميلادي في مجتمع شبه الجزيرة العربية، وافترضوا أن المجتمع البدوي لم يكن يعلم شيئًا عن اللوجوس كلمة الرب ولا عن المقامات العليا للوجود ولا عن بنية الكون الكلي، ولذا لا بد أن تكون الأحاديث التي تناولت هذه المسائل إضافات لاحقة، فلو سلَّم هؤلاء النقاد بأن النبي نبي لما كان هناك قيمة لأي براهين علمية على صحة الحديث،

ولكن هذا بالضبط هو ما ينكرونه، ولذا اعتبروا كل ما جاء في الحديث زيفًا يشاكل المذاهب الجوانية التي ظهرت في الأديان الأخرى.

وبالطبع كانت هناك أحاديث منتحلة، إلا أن علماء الإسلام قد توصلوا إلى «علم الجفر» و«علم الدراية» لسلسلة تداول الحديث عن الرسول عليه الصلاة والسلام، إضافة إلى فحص الأحوال التي واكبت هذا التداول، وتفحصوا سلاسل الرواة وقارنوها بالمعارف التي تتعلق بها بطرق تستحيل على الدارس الحديث، ومن ثم قبلوا أحاديث ورفضوا غيرها بالشك في أصولها أو انعدامها. والحق أن الذين جمعوا الأحاديث النبوية كانوا من أعظم الأتقياء الذين ارتحلوا من أواسط آسيا إلى المدينة أو العراق أو سوريا بحثًا عن الأحاديث، وقد كان «المحدِّثون» طوال التاريخ الإسلامي من أنصع وأنزه المسلمين في التدين والتقوى، ولذا تمتعوا بثقة مجتمعهم في هذا الشأن الجليل، ودائمًا ما كانوا قلائل بين المراتب المتعددة لعلماء الدين.

والحق أن النقاد الحداثيين ذاهلون في تطبيقهم لمنهجهم التاريخي عن أنهم يحاولون إسقاط عقليتهم اللاأدرية المتفشية في الدوائر الأكاديمية اليوم على عقلية المحدِّثين التراثيين وعلماء الحديث، ويظنون أنهم يتناولون موضوع الدين بطريقة «معزولة» تمكنهم من تزييف أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، ولا يعلمون أن مسألة الجحيم والنار كانت عند علماء المسلمين حقائق ملموسة لا فكرًا تجريديًّا، وكانت مخافة الله سبحانه وتعالى أقوى من كل ما يستطيع الدارس الحديث أن يتصور، ومن العبث اتهام ناس كهؤلاء بذنب لا

يُغتفر مثل تزييف أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، وما من شيء أبعد عما يسمى «علميًّا» من إسقاط العقلية الحداثية التي تـعد عاهة في تاريخ الإنسان على زمن عاش فيه الإنسان في عالم الفكر التراثي بحقائق الدين التي صاغت حياته ذاتها، والتي كان يكدح فيها الإنسان إلى النجاة فحسب.

أما عن لغو القائلين بأن الأحاديث النبوية زُيِّفت في القرن الهجري الثاني وأخذها علماء القرن الثالث على علاتها فإننا نرد عليهم بالرد ذاته، لقد تركت الأحاديث النبوية صبغة لا تمَّحي على الجيل الأول والتابعين حتى إن تزييف أحاديث جديدة واختراع سننٍ في مسائل الدين ستُنقَض على الفور في المجتمع بكامله، ولكان إهمالها يعني انقطاعًا في حياة الدين ونسق الإسلام مما لم يظهر له أثر، كما أن الأئمة الذين ألحقت تفاسيرهم في المكنز الشيعي للحديث والسنة كانوا من سدنة سلسلة تداول الحديث النبوي الموثَّقين في القرن الثالث الهجري إبان جمع موسوعات الحديث المعروفة، وعبروا الفترة التي قال عنها النقاد المعاصرون «فترة تزييف» الحديث الشريف، ومجرد حضور الأئمة في هذه الفترة دليل على زيف براهين هؤلاء النقاد التي استهدفت نقض أصالة مجمل متون الحديث، والتي عاش فيها المجتمع المسلم وصاغ بها حياته منذ مولد الإسلام.

وتكمن خطورة هذا النقد التاريخي في التهوين من شأن الحديث النبوي في نظر المسلمين الحداثيين الذين أطاح هذا النقد برؤوسهم وجعلهم يقبلون استنتاجات أشد خطورة مؤداها أن الحديث ليس

أصليًّا وبالتالي لا يحمل سلطة النبي، وهذا بمثابة تدمير للشريعة وهي المصدر الحيوي للرشاد الإسلامي والحياة الروحية في الإسلام، وكما لو كان أساس الإسلام ينسحب من تحت بنيته، وفي هذه الحالة لن يبقى إلا القرآن كلمة الرب، وهو أسمى مما يمكن أن يفسره بكماله إلا الرسول عليه الصلاة والسلام، ولو تُرِك المسلمون لأنفسهم لما قرءوا في القرآن سوى بقدر محدوديتهم، وهكذا ينهار تجانس المجتمع الإسلامي والاتساق بين القرآن والحياة الدينية. وهناك بعض المسائل التي تفرض واجبًا فوريًّا على المجتمع الإسلامي يتصدى فيه المؤهلون التراثيون للدفوع العلمتية *secintistic* للحداثيين الغربيين، والذين وجدوا قليلًا من التلاميذ من المسلمين المتغربين الذين فسقوا عن منظور التراث وأسَرَهم حب المنهج العلمتي للنقاد المذكورين، وهو ما يُخفى بديهيات لا يستطيع مسلم أن يقبل بها، أي دحض الأصل الرباني للوحي القرآني وإنكار النبوة ووظيفة الرسول عليه الصلاة والسلام.

وليكن ذلك ما يكون، لكن فيما يتعلق بالإسلام التراثي الذي يهمنا في المقام الأول أن الحديث هو أهم مصدر للشريعة بعد القرآن، ناهيك عن الطرق الروحية، ومن الضروري إدماج هذه العناصر في المجتمع الإسلامي وفي الحياة اليومية للعالم الإسلامي الذي تشكَّل بالسنة والحديث النبوي، وقد ظل المسلمون طوال أربعة عشر قرنًا يستيقظون كما استيقظ الرسول عليه الصلاة والسلام ويأكلون كما كان يأكل وحتى يقلمون أظافرهم كما كان يفعل، ولم يحدث أن أثَّرت

قوة لتوحيد الشعوب الإسلامية كما أثر هذا المثال المشترك على أدق أعمال الحياة اليومية، فالمسلم الصيني يتسم بالسلوك وطريقة المشي التي يتسم بها المسلم على سواحل الأطلنطي، ذلك أنهما قد اصطبغا على مر القرون بالمثال ذاته، ودائمًا ما يتجلى شيء من الرسول عليه الصلاة والسلام في أماكنهما المتنائية، وتوحد هذه السمة بين سوق المغرب وسوق إيران اللذين يعيشان في المناخ ذاته رغم تغير اللغة والزي. فهناك شيء يتضوع عطرا لن يفوت على أجنبي لمَّاح أن يلاحظ انتماءهما إلى الدين والمناخ الروحي نفسه، وهذا التماثل نتيجة حضور القرآن أولًا وحضور النبي في الحديث والسنة ثانيًا.

ويعرف المسلمون القرآن ورسوله بالحديث والسنة، وبدون الحديث سيتحول معظم القرآن إلى كتاب مغلق، فيقول لنا القرآن أن نصلي ولكن لن نعرف كيف نصلي بدون السنة، فالصلاة اليومية التي تمثل الشعيرة المركزية في الإسلام سوف يمتنع أداؤها بدون هدي الرسول عليه الصلاة والسلام في سنته، وينطبق ذلك على ألف موقف وموقف في حياة المسلمين بلا حاجة إلى التوكيد على الصلة المتينة بين القرآن وسنة الرسول الذي اختاره الله سبحانه وتعالى ليفسره للعالمين، وقد سئل الرسول عليه الصلاة والسلام قبل انتقاله عن كيف يتذكره الناس من بعده فقال: «بأن يقرأوا القرآن».

ولا بد أن نشير قبل ختام هذا الفصل عن الحديث إلى مجموعة منها تسمية «الأحاديث القدسية»، وليست جزءًا من القرآن ولكنها جاءت بصيغة المتكلم على لسان الرسول، ورغم قلة عددها قياسًا

إلى المكنز الضخم للحديث، فإنها بالغة الأهمية للحياة الروحية في الإسلام، فالصوفية تقوم عليها إلى حد كبير، ويحفظها الصوفيون عن ظهر قلب، ويعيشون عليها في ذكر مستمر، وهذه الأحاديث تتعلق بالحياة الروحية أكثر مما ترتبط بالحياة العامة وأمور السياسة، فهي تعالج العلاقة المباشرة بين الإنسان والرب، مثل الحديث الشهير: «مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا...».

وتنمُّ هذه الأحاديث عن عمق جذور الروحانية الإسلامية في منبع الوحي ذاته، فليس الإسلام مجرد منظومة شرعية واجتماعية خالية من البعد الروحي، ولا هو مطعوم فيما بعد بِبُعدٍ روحي مصطنع، فقد كان من مبدأ أمره هو الشريعة والطريق، وهما بعداه البراني والجواني، وهمت ماثلان معًا على أوضح ما يكون في شخص الرسول عليه الصلاة والسلام ذاته، والذي كان مثال الكمال الإنساني على نطاق الحياة الاجتماعية والسياسية كما كان مثالًا للحياة الروحية بقربه من الله تعالى، وتحققه الكامل الذي جعله لا يرى شيئًا إلا في الله وبالله سبحانه وتعالى.

والخصيصة التي تميز بها الرسول عمن سبقه من الرسل هي أنه خاتم الأنبياء الذي يأتي في نهاية دورة النبوة، وقد أدمج في ذاته النبوة بما هي، ويثير هذا الجانب منه سؤالًا عن ماهية النبوة، لقد كُتِبت مجلدات شتى لأساتذة التراث المسلمين عن هذه المسألة، والتي جسد البعد

الميتافيزيقي فيها صورة الحقائق المركزية للدين، ورغم استحالة طرح هذا الموضوع هنا إلا أنه يمكن تلخيص في عجالة عما هي النبوة. فيرى المنظور الإسلامي إنها حال تُسبغ على الذين اختارهم الله سبحانه ليصبحوا أداة لنشر رسالتة في العالم، ويوحَى إليه من السماء مباشرة، ولا يدين النبي لأحد بشيء، فليس تلميذًا يميز وقائع بعينها بما في الكتب، ولا هو يتعلم من البشر أمرًا، وتشكل معرفته تجلي الرباني في الوسط الإنساني، وهو تجلٍّ وليس تجسدًا من المنظور الإسلامي.

ويصدق هذا التعريف المختصر على كافة الأنبياء والرسل وليس على نبي الإسلام فحسب، فالمسيح عليه السلام لم ينهل علمه من العهد القديم ولا من الرسالة اليهودية ولا على يد أحبار اليهود ولا بقراءة الكتب بل من السماء مباشرة، ولا حصَّل موسى عليه السلام شريعته ممن سبقه من أنبياء ولا حتى من إبراهيم عليه السلام بل جاء بها من الرب مباشرة، ولو كان قد ردد بعض الحقائق التي جاءت في رسالات الأنبياء الساميين من قبله أو لو كان المسيح عليه السلام قد أمَّن على الشريعة اليهودية التي كشف عن معناها الباطن بمقولته الشهيرة: «إن المسيح يكشف ما حجبه موسى»، ولو أن القرآن الكريم قد قصَّ قصصًا من العهدين القديم والجديد فكل ذلك لا ينبئ عن اقتباسات تاريخية، ولكنها برهان على أن الوحي الجديد يجيء في إطار الوحي القديم الذي يسمى تراث إبراهيم عليه السلام، وينطبق الأمر ذاته على أفاتارات الهندوسية الذين جاء كل منهم برسالة جديدة من السماء مصطبغة بلغة المناخ الروحي ذاته.

ورغم أن النبوة تعني التقاء الرباني بالإنساني إلا أن هناك درجات من النبوة حسب نوع الرسالة المنزلة ووظيفة الرسول في نشرها، وفي اللغة الإنجليزيه كلمة واحدة هي *prophet*، لكن العربية والفارسية وبعض اللغات الأخرى تحتكم على كلمات تعبر عن مستويات من النبوة، وأولها «نبي»، وهو الذي يأتى بأنباء من السماء عن رسالة سماوية، وقد اختاره الله سبحانه ليتحدث إليه، لكن الله تعالى لا يتحدث إلى أي رجل كان، فلا بد أن يكون مؤهلًا وجديرًا بسماع رسالة الرب، ولا بد أن تكون طبيعته نقية، ولذا قيل في بعض كتب التراث الإسلامي إن الرسول عليه الصلاة والسلام مجبول من أنقى طين الأرض، ولا بد أن يكون فاضلاً كاملاً بمعنى الكلمة، ورغم أنه على الحقيقة لا يملك من نفسه شيئًا فكل ما فيه من الرب، ولا بد أن يمتلك المعرفة العملية والنظرية والخيال الباهر والبصيرة الثاقبة التي وهبتها له بصيرة الرب، ولا بد أن تكون بنيته العضوية والنفسية قادرة على قيادة الناس في العمل وهدايتهم في كل المحن والأحوال، لكن الرسالة التي يتلقاها النبي ليست كلية بالضرورة، فقد يتلقى وحيًا برسالة تبقى فيه ولا تشِيع، أو أن تكون خاصة ببعض الناس دون بعض في إطار دين قائم.

ويقول التراث إن هناك ١٢٤٠٠٠ نبي من هذه الطبيعة، وقد أرسلهم الله سبحانه وتعالى إلى كل الأقوام والأمم، ويؤكد القرآن الكريم أن ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ ﴾... [يونس: ٤٧]، وهنا يتجلى سر التنوع في الأديان ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾... [إبراهيم: ٤]، وتعني كلية النبوة كلية التراث بمعنى الدين، وأن كافة الأديان الرشيدة

منزلة من السماء وليست من صنع الإنسان، كما تعني أن الوحي ليس مقصوراً على الأديان الإبراهيمية بل شائعًا لكل الأمم رغم أن هذه المسألة لم تُبحَث تفصيلًا من قبل، لكن القرآن الكريم يؤكد مبدأ الكلية وإن ترك إمكان اختلاف التطبيق خارج العالم السامي مثلما واجه الإسلام الزرادشتية في فارس والهندوسية في الهند، ويمكن تطبيق المبدأ ذاته على العصر الحديث حينما يواجه الإسلام أديانًا أصيلة مثل دين الهنود الأمريكيين.

ويتميز من بين الأنبياء طائفة تنتمي إلى مرتبة أسمى من النبوة، أي الذين اختارتهم السماء لنشر رسالة لقطاع من البشر، وهؤلاء هم الرسل عليهم السلام، وهم أنبياء كذلك إضافة إلى وظيفتهم في نشر الدين كما جاء في التوراة، والمرتبة الأعلى من الرسل هم «أولو العزم»، ويقتصر الإسلام على ذكر سبعة رسل من التراث الإبراهيمي الذين أسسوا أديانًا تحمل إلى العالم شريعة ربانية جديدة، وقد ذكرت بعض مراجع التراث تفصيلًا أدق لمراتب النبوة لكي تحتوي على تصنيف لكيفية استقبالهم لملاك الوحي.

وقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام نبيًّا ورسولًا ومن أولي العزم وخاتم دورة النبوة، ولن يكون بعد شريعته شريعة أخرى في العالم حتى نهاية الزمن، ولن يتنزل وحي من بعده بانتهاء دورة النبوة، وقد تتجلى على السطح مأساة عظمى في ترك الإنسان بلا تجديد لحقائق الوحي بانقطاع الاتصال بالسماء، ولكن الحقيقة أن نهاية دورة النبوة لا يعني الانقطاع الكامل عن المنظومة الربانية، ففي حين انقطع الوحي

المباشر فإن الإلهام قد بقي كإمكانية كامنة، فقد بدأت دورة الولاية واستمرار القداسة.

والحق أن كلمة الولاية في هذا السياق لا يصح استخدامها كمصطلح فني للغة العرفان الإسلامية، والتي لا تتماهى مع الاستخدام المعتاد للكلمة، حيث إنها تتعلق بحال الولي أو القديس في حضور البعد الباطني الذي باركه الرسول عليه الصلاة والسلام مع الشريعة الجديدة والذي سوف يستمر إلى آخر الزمان، ويستطيع الإنسان بفضله أن يجدد ذاته روحيًّا ليتواصل مع الرباني رغم انتهاء الوحي، وينطوي هذا البعد الجواني في الإسلام وبركته في الطرق التي تحفظ القوى الروحية للوحي الأصلي لتجديده على مدار الزمن، كما يعني الحياة الروحية التي تصل إلى حد الولاية أو القداسة، والتي تطهر حياة المجتمع الإنساني بقوى الدين المحفوظ.

وحينما أنهى الرسول عليه الصلاة والسلام دورة النبوة بإقامة الشريعة فقد أقام كذلك دورة الولاية المحمدية التي لا زالت حاضرة، وهي الوسيلة إلى تجديد التراث الروحي على الدوام، ولم يَعُد العالم بحاجة إلى دين جديد، ولو ظهر أمر من هذا القبيل لكان دينًا زائفًا بالضرورة، فالوحي الذي تنزل على الرسول عليه الصلاة والسلام ينطوي في ذاته على الوفاء بكافة الاحتياجات الروحية لكل المسلمين ما بين المؤمنين والأولياء.

وإلى جانب زعامة الرسول عليه الصلاة والسلام للأمة وتأسيسه لحضارة جديدة فقد كان المثال الأسمى للحياة الروحية في الإسلام،

وقال عليه الصلاة والسلام إننى بشر مثلكم، والتي أضاف إليها حكماء الإسلام على مر العصور ولكن أحاديثه بقيت «كالجوهر بين الحجر»، والرمزية العميقة التي ينطوي عليها هذا القول ترتبط بالطبيعة الجوانية له عليه الصلاة والسلام، فكل الناس بطبيعتهم الإنسانية الصرف كالحجر في عتامته وثقله وحجبه للنور، لكن الرسول عليه الصلاة والسلام عليه الصلاة والسلام يتصف كذلك بهذه الصفة إلا أنه يمثلها في ظاهره بتمامها وكمالها، ولكنه يتحول في باطنه خيميائيًّا إلى جوهرة تشفُّ بالنور بعد أن زالت عتامتها، فقد كان عليه الصلاة والسلام بشرًا من برانيه لكن جوانيه تحققٌ تامٌّ للإنسان الكامل، وهو المثال الأسمى للخلق ومعيارًا لكل كمال، وهو أول الخلق ومرآة الرب لتأمل ذاته العلية في الوجود الكلي، ويتماهى مع الكلمة والبصيرة الربانية.

كما يتماهى مؤسسو الدين في كل الأديان مع كلمة الرب، فنقرأ في بداية إنجيل يوحنا "فى البَدْءِ كانَ الكَلمَة"، والكلمة تتماهى مع المسيح عليه السلام، ويرى الإسلام كل الأنبياء جوانب من الكلمة الكلية، ونرى محمداً عليه الصلاة والسلام في «الحقيقة المحمدية» التي كانت المثال في أول الخلق، وقد جاء محمد في الحقيقة المحمدية قبل الأنبياء جميعًا في بداية دورة النبوة، وقال عليه الصلاة والسلام: «كُنْتُ نبيًّا وآدَمُ بينَ المَاءِ والطِين».

وقد كتب الصوفي نجم الدين الرازي في ديوانه «مِرْصادُ العِباد»: "فكما يزرع المرء بذرة تنمو لتصيرَ شجرةً تورقُ وتزهرُ وتثمرُ وتُبْذِر، فهكذا كانت النبوة التي بدأت بمحمد عليه الصلاة والسلام وانتهت به

كتجلٍّ للإنسان الرباني"، فهو من باطنه بداية الإسلام ومن ظاهره نهاية الدورة النبوية، وفي ظاهره الإنسان العادي ومن باطنه الإنسان الكامل ومعيار الكمال الروحي، وقد نُسِبَ إلى الرسول ﷺ قوله عن نفسه: «إنْنِي أحمَد بِلا ميم، وعَرَبِيٌّ بلا عَيْن، ومن رآني فقد رأى الحق».

فماذا تعني هذه الأحاديث إن لم يكن «توحد» باطن الرسول عليه الصلاة والسلام بالله تعالى، وقد ردد هذا الحديث مرارًا وتكرارًا كل أساتذة التصوف على مر الزمن، وكما قالت قصيدة من ديوان محمود الشبستري: «روض أزهار الأسرار *Gulshan-i raz* »:

إن ميمًا واحدة تفصل بين أحدٍ وأحمد، وقد انهمك العالم كله في هذه الميم.

وهذه الميم رمز العودة إلى الأصل بالموت عن الدنيا والبعث في الحقيقة الأزلية، وعددها في علم الجفر أربعين، وهو رمز لعمر الرسول عليه الصلاة والسلام في بدء رسالته، وهكذا يصبح ظاهر الرسول عليه الصلاة والسلام رسولًا من الرب وباطنه اتحاد دائم بالله جل جلاله.

ويعتبر مذهب الإنسان الكامل في الإسلام بمثابة علم النبوة، ولم ينتج عن تأثير خارجي متأخر عن بداية الإسلام، فهو يقوم على ما كان الرسول عليه الصلاة والسلام باطنيًّا وما كان يبدو عليه ظاهريًّا بين صحابته وأتباعه في الدين، والذين كانوا ورثته في حمل رسالته الجوانية، ويحاول الذين يريدون حرمان الإسلام من الحياة الفكرية والروحية عزو هذا المذهب الأساسي إلى استعارات متأخرة، وكما لو كان الرسول عليه الصلاة والسلام قد صار إنسانًا كاملًا بعزو هذه الصفة

إليه دون أن تكون طبيعة نفسه الحقة، وكما لو أمكن أن يشع شيء بأن نسميه شمسًا. لقد جمع الرسول عليه الصلاة والسلام في نفسه صفات الكمال قبل أن يتسمى بالاصطلاح الفني «الإنسان الكامل»، لكن المسمى كان كائنًا قبل الاسم، وقبل أن يُصاغ المذهب بعد عدة أجيال، ذلك إن البعد الزمني لمصدر الوحي كان بحاجة إلى تفسير.

وختامًا يمكن القول إن الرسول عليه الصلاة والسلام كان معيار الكمال للمجتمع الإنساني وللإنسان الفرد، ومعيارًا للحياة الاجتماعية ومثالاً للهدى في حياة الفرد، فهو الإنسان الكامل والإنسان القديم، وكماله عليه الصلاة والسلام هو ما نحن شطر منه وما نشارك فيه، وقِدَمه هو كماله الأولاني قياسًا إلى حال الانحطاط والتخاذل الذي نتهاوى فيه، وهو بذلك المعيار المكاني والزمني للكمال، وتعني «مكاني»مجمل ما نحن شطر منه، وتعني «زمني» حاسة الكمال التي كانت منذ الأزل، والتي لا بد أن نسعى إلى استردادها بالسباحة ضد التيار في شلال الزمن الهابط.

لقد كان عليه الصلاة والسلام ينطوي على طبيعتي الناسوت واللاهوت كليهما، ولكن لم يحدث مطلقا تجسدٌ لطبيعة اللاهوت في الناسوت، فهو منظور ينكره الإسلام، فقد كان الحاكم الأكمل والقاضي الأعدل، وكان الصائغ لكمال المجتمع الإسلامي ومعيارًا لقياس المجتمعات في تدهورها المطرد، زد على ذلك أنه مثال الحياة الروحية، ولذا لزم اقتفاء خطاه لو كان هناك رجاء لتحقيق روحانية الإسلام.

إن محبة الرسول عليه الصلاة والسلام فرض على جميع المسلمين، وخاصة على الذين يأملون في حياة القداسة، وليست هذه المحبة عاطفية فردية فحسب بل لأنه كان رمز الاتساق والجمال الذي يسري في كل شيء كان لتتجلى الفضيلة في كمالها، وهو الأمر الوحيد الضروري الذي يجعل الإنسان ربانيًّا.

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٥٦].

* * *

(٤)

المعايير الاجتماعية والإنسانية في الشريعة

إن الشريعة هي القانون الرباني، ويعني قبولها أن يصبح المرء مسلمًا، وليس المسلم إلا من قبل بتعاليم الشريعة والتزم بها، ورغم أن المسلم قد لا يقدر على معرفة كل تعاليمها أو لا يستطيع الالتزام ببعضها فإن الشريعة هي النسق المثالي لحياة الفرد، والقانون الذي يجمع المسلمين في مجتمع واحد، وهي تجسيد ملموس للمشيئة الربانية في تعاليم تضمن اتساق حياة الإنسان في الدنيا وسعادته في الآخرة.

وكلمة «شريعة» مشتقة من جذر ش رع بمعنى الطريق الذي يؤدي إلى الله سبحانه وتعالى، ومما له مغزى رمزي عظيم أن تكون الشريعة والطريقة الروحية في الإسلام لهما دلالة واحدة، فالحياة بكليتها رحلة عابرة في طريق إلى الحضور الرباني، والشريعة هي الطريق الأوسع المقصود للكافة لتحقيق إمكانات الحال الإنساني، أما الطريقة فهي

الطريق الضيق الذي يسلكه القلائل لتحقيق القداسة في الدنيا هنا والآن، ويسعون في طريق «الإنسان الكامل» الذي يتعالى على النطاق الفردي.

والشريعة هي القانون الرباني بمعنى أنها التجسيد الملموس للمشيئة الربانية التي يتعين على الإنسان أن يعيش عليها في حياته الخاصة والعامة، فالمشيئة الربانية في كل دين تتجلى بصورة أو أخرى، وتنتمي التعاليم الأخلاقية والروحية في كل دين إلى مصدر رباني، ولكن الشريعة الإسلامية ليست مجرد تعاليم عامة بل هي تعاليم ملموسة، فلا يؤمر المرء بأن يكون عادلًا أو متواضعًا أو محسنًا فحسب بل كيف يكون كذلك في مواقف بعينها من الحياة الدنيا، فالشريعة تنطوي على تعاليم المشيئة الربانية وكيف يتم تطبيقها على كل مواقف الحياة، وهي القانون الذي شاء الله سبحانه وتعالى أن يعيش به المسلم، فهي دليل للعمل الإنساني وتنطوي على كافة أوجه الحياة الإنسانية، والحياة بالشريعة تعني أن الإنسان يضع وجوده بالكامل بين يدي الله تعالى، فالشريعة باهتمامها بكافة جوانب عمل الإنسان تقدس حياته وتضفي معنى دينيًّا على كل ما يبدو دنيويًّا.

وقد كانت طبيعة الشريعة الملموسة الغامرة أحد أهم الأسباب في عدم فهم العالم الغربي لمغزاها، لكن اليهودي الذي يقرأ الشريعة التلمودية يفهم معنى الشريعة الإسلامية، في حين أن المسيحيين والعلمانيين من الوسط المسيحي قد يفهمونها بصعوبة جمَّة، ذلك أن المسيحية لا تُفرِّق بوضوح بين القانون والطريق، وتعبيرها عن المشيئة

الربانية لا يتعدى التعاليم الكلية مثل الإحسان، ولكن ليس بتفصيل ملموس في العهد الجديد.

ويتجلى الاختلاف في فهم الشريعة بين الإسلام والمسيحية في استخدام كلمة «قانون» في التراثين، فهذه الكلمة كانت اقتباسًا من اليونانية في الحالتين، فتعني في الإسلام القواعد التي وضعها الإنسان على خلاف الشريعة الموحاة من الرب، أما في الغرب فقد اصطبغت بمعنى عكسي هو أن القانون *canonical law* يعني النظم التي تحكم الكنائس الكاثوليكية والأسقفية البروتستانتية، ولها صبغة دينية بالضرورة.

أما المنظور المسيحي للقانون الذي يحكم الإنسان اجتماعيًّا واقتصاديًّا فمصدره الآية الشهيرة "أعط ما لقيصر"، ولهذه العبارة في الواقع معنيان لا يستخدَم منهما إلا واحد، فمعناها الأول هو ترك أمور الدنيا التي تتعلق بالسياسة والمجتمع للسلطات العلمانية التي مثلها الأعلى هو قيصر، ولكنها تعني أيضًا أن المسيحية طريق روحي وليست بحاجة إلى شرائع إنسانية، وكان عليها أن تمتص القانون الروماني حتى تصبح دين حضارة، وهكذا صار قانون قيصر مشمولًا بالعناية الربانية في المنظور المسيحي بمجرد سيادة هذا الدين في الغرب، وتشير آية المسيح عليه السلام إلى هذا الأمر بشكل غير مباشر، لكن الافتراق يبقى قائمًا، وبالطبع لم يكن للقانون الذي يحكم المجتمع المسيحي حصانة تعاليم المسيح، والواقع أن غياب قانون رباني في المسيحية قام بدور مهم في العلمنة التي اجتاحت الغرب في عصر النهضة، وهي أهم

سبب من أسباب عدم فهم المسيحية للشريعة الإسلامية سواءٌ أكان عند المسيحيين أم المسلمين الحداثيين.

وقد اختلف الموقف تمامًا بين الإسلام والمسيحية حيال الشريعة، فلم يحدث قط أن أعطى الإسلام ما لقيصر لقيصر، ولكنه حاول دائمًا أن يدمج قيصر ذاته كعنصر في المنظور الديني الأشمل للعالم، أي النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والقانون في الإسلام إذن جانب متكامل في الوحي وليس عنصرًا غريبًا عنه، وقد كان القانون الروماني يحتكم أيضًا على صبغة دينية من الدين الروماني القديم ذاته، وكان على «القيصر الرباني *The Divine Caesar*» أن يفرض النظام على الأرض بالقانون، ولكن المنظور المسيحي كان عنصرًا غريبًا بلا سلطة مقدسة من وحي، وهكذا كان الغرب المسيحي منذ بدايته أمرًا إنسانيًّا قابلًا للتعديل بحسب ظروف وأحوال الزمن، وكان الموقف الغربي حيال القانون يتحدد بالكامل بشخصية المسيحية كطريق روحي لا شريعة له.

وقد كانت الفكرة الساميّة عن الشريعة في اليهودية والإسلام على طرفي نقيض مع المفهوم السائد في الغرب عن القانون، فهي فكرة دينية عن القانون يصبح القانون فيها شطرًا متكاملًا من الدين، والواقع أن الدين للمسلم شريعة ربانية بالضرورة وتشتمل على مبادئ الأخلاق الكلية وكذلك على الكيفية التي يعيش بها المسلم في حياته ومع جيرانه ومع الله سبحانه وتعالى، وكيف يأكل وكيف يُنجب وكيف ينام، وكيف يبيع ويشتري، وقبل كل شيء بالطبع كيف يصلي وكيف يقيم الأركان

الأخرى للدين، فالشريعة تشتمل على جوانب الحياة الإنسانية وتهدي عقيدتها إلى اتباع تناسق المشيئة الربانية، وترشد الإنسان إلى فهم المشيئة الربانية في الواجب والمندوب والحلال والمباح والمكروه والحرام، وفي هذا التوازن تصبح قيمة العمل الإنساني واضحة للإنسان عما يُرضي الرب، ويميز بين السراط المستقيم وبين طريق الضلال، والشريعة تعلمه الصواب والخطأ، لكن الإنسان لا بد أن يختار بكامل حريته الطريق الذي يسلكه.

وتشتمل الشريعة على المعيار الأمثل لحياة الإنسان، فهي قانون متعالٍ وفي الآن ذاته معيار الحياة السوية في مجتمع الإنسان، ولكنها لم تتحقق بكاملها مطلقًا في أحوال نقص كل ما هو إنساني، فالشريعة تناظر حقيقة تتعالى على الزمن والتاريخ، إلا أنها قابلة للتطبيق دائمًا على أحوال جديدة، ولا بد لكل جيل من المسلمين أن يسعى إلى الاتساق مع التعاليم وتطبيقها على أحواله المستجدة. وليس إبداع كل جيل في أن يعيد صياغة الشريعة بل في إصلاح المجتمع ليتسق مع قانونها، ويرى المنظور الإسلامي أن الدين لا يصح إصلاحه ليتسق مع الطبيعة الناقصة المتغيرة أبدًا للناس، لكن الناس عليهم إصلاح أنفسهم ليعيشوا بالشريعة ووصايا الوحي، فالإنساني هو ما يجب أن يتلاءم مع الرباني وليس العكس.

وقد عكفت حركات الإصلاح طوال التاريخ الإسلامي على السعي إلى إعادة صوغ سلوكيات الإنسان ومواضعات المجتمع حتى تتسق مع الشريعة، وكانت تتغيا إعادة الحيوية للمجتمع بإثراء بنيته بمبادئ

الرشاد في الوحي، والشريعة فحسب هي ما يمكن أن يقيم معيارًا لقيمتها. والحركات الحديثة التي تسعى إلى إصلاح الشريعة الربانية لا إصلاح المجتمع الإنساني ليست إلا شذوذًا، وقد قامت هذه الحركات لا على تهافت الدين بين قطاعات بعينها فحسب بل كذلك بوقع العقلية الحديثة التي تأصلت في الغرب بخلفيته المسيحية، ولا يدركون إمكان وجود شريعة صمدية لهدى المجتمع والتي يجب أن يسعى الناس إلى التأسي بها في حياة الفرد والمجتمع، وما من برهان أنصع من عمق جذور ميراث الدين عن موقف الغرب الحديث والمسيحية منها، وذلك رغم أن الذين ابتكروا المنظور الحديث ودافعوا عنه لم يعتبروا أنفسهم مسيحيين بل مناهضين للمسيحية.

والشريعة للإسلام بمثابة الوسيلة إلى تكامل المجتمع، وهي الطريقة التي يستطيع بها المرء إضفاء عبق ديني على حياته اليومية وتمكِّنُه من الاندماج في مركز روحي، فالإنسان يعيش حياة الكثرة والتعدد، ويعمل بوحي من ميوله الشتى، والتي ينبثق بعضها من رغبات حيوية وتأتي أخرى من جوانب عاطفية وعقلانية أو حتى روحية في كيانه، ويواجه الإنسان هذه الكثرة في نفسه وفي الآن ذاته يعيش في مجتمع هو جزء منه وله صلات وعلاقات لا تحصى بأعضائه، وبين كل هذه الأنشطة والمعايير في العمل والتواجد بلا معنى في الحال الإنساني لن يجد المرء ملجأً سوى في الشريعة، فشريعة الله سبحانه وتعالى شبكة من التعاليم والسلوكيات التي تحكم حياة الإنسان بمجملها، وتستطيع إدماج الإنسان والمجتمع بمبادئ الإسلام الحاكمة، أي التوحيد،

والشريعة هي السبيل إلى تحقيق مبدأ التوحيد في حياة الإنسان.

ويصعب فهم دور الشريعة للناظر من الخارج، فهي تبدو من ظاهرها أحكامًا للزواج والتجارة والمواريث وتسيير أمور الدولة ..إلى آخره، ويجرى كل ذلك في هدير الزمن وقعقعة التعدد، فكيف يتأتى توحيد ذلك كله؟ والجواب هو أن هذه الأعمال لا زالت أعمالًا سواء أتمت حسب الشريعة أم غير ذلك، لكن الأثر الذي تتركه على نفس الناس يختلف تمامًا لو كانت خاضعة لقانون إنساني عما لو كانت تلتزم الشريعة، وفي الحالة الأخيرة فإن السياق الديني التي تتم فيه يحول العمل العلماني نظريًّا إلى عمل ديني واقعي، وبدلًا من أن تبعثر النفس ذاتها بين صور شتى من العمل فإن الفعل ذاته يترك أثرًا حميدًا على النفس يعينها على التوحد.

وهناك حديث شريف يقضي بأن الرجل الذي يعمل ليعول أسرته يقوم بعمل ديني كالصلاة تماما[٦]، وربما استعصى فهم هذه المسألة على من لم يتعود على الحياة التراثية، فقد استحال في الغرب وجود معنى ديني وراء أي عمل اللهم إلا إذا كانت إدارة تعني بتوفير الاحتياجات الدينية، لكن معظم المهن التي يتكسب منها الناس عيشهم خاوية تمامًا من أي معنى ديني مباشر. وقد انهار المجتمع التراثي المسيحي الذي كان كل عمل فيه يتوشح بمعنى ديني منذ زمن غابر من جرَّاء انتشار العلمانية في جُلِّ الحياة الإنسانية في الغرب، والإنسان المعاصر الذي

(٦) ويقول حديث شريف: «إنَّ منَ الذُنوب ذنوبًا لا يُكَفِّرُها الصلاةُ ولا الصيَامُ ولا الحَجُّ ولا العُمرة، يُكَفِّرُها الهُمُومُ في طَلَبِ المَعيشَة» السيوطي، الجامع الصغير ص٨٨، المترجم.

يرغب في توحُّد حياته سيحمل إصرًا جسيمًا في إضفاء معنى ديني على عمله اليومي الذي عليه أن يعمله بالضرورة.

إن الشريعة تجعل من العمل لكسب العيش عبادة، وعلى المسلم أن يقوم بعمله بما يرضي الرب، ويعرف أنه فرض ديني، والواقع أن الشريعة تضفي عبقًا دينيًّا على الأعمال الواجبة في حياة الإنسان التي ليست من قبيل الرفاهية ولا المتعة، وهكذا يصبح لحياة الإنسان وأعماله مغزى ديني، ولو كانت تؤدي إلى غير ذلك لصار المرء بيتًا منقسمًا على نفسه، وفي حال من التفاصل الداخلي التي يتصدى الإسلام لاجتنابها، وذلك بأن يضع حياته في قنوات الشريعة ليضمن لنفسه حياة من المعنى.

وقد يحتج البعض بأن قبول الشريعة يحطم المبادرة الإنسانية تمامًا، ولكن هذا النقد قد ذُهِل عن فهم الأعمال الباطنة للشريعة الربانية، والتي تفتح أمام الإنسان طرقًا شتى حسب طبيعته واحتياجاته من النسق الكلي الذي ينتمى لكل الناس، أما المبادرة الإنسانية فلا تربو عن اختيار ما يتسق مع احتياجاته الحقيقية والعيش بالمعايير الربانية كما حددتها الشريعة، والمبادرة لا تتأتى فحسب بالتمرد على الحق الذي صار أمرًا هيِّنًا حيث إن الأحجار تسقط بطبيعتها، فالمبادرة والإبداع يأتيان من السعي إلى الحياة في اتساق مع الحق، وتطبيق المبادئ على الأحوال التي وضعه فيها القَدَر، حيث تتكامل ميوله وأعماله في إطار رباني يستلزم مبادرةً وإبداعًا في حدود إمكان الإنسان.

والشريعة عند المسلم قانون أبديٌّ متعالٍ، ولم تكن مسألة تدوينها

وترتيبها مما يسترعي اهتمامًا حتى العصر الحديث، وقد لفتت الأنظار أعمال المستشرقين التي عادة ما تكون تاريخية إلى العملية التدريجية التي صُنِّفت بها الشريعة على الشكل الذي يعرفه العالم الإسلامي في الألفية الأخيرة، ولذا استحقت دراسة هذه العملية اهتمامًا مع العلم أن وصول الشريعة إلى صورتها الحالية بعد عدة مراحل لا تهوِّن من شأن طبيعتها الربانية ولا من صمدية تعاليمها.

والأمر الجوهري أن الشريعة بكاملها كامنة في القرآن الكريم، والذي ينطوي على مبادئ كافة تعاليمها وكل تفاصيلها، وقد عرضها القرآن تلميحًا لا تصريحًا، ولذا استلزم الأمر دراسة كيف اندمجت الشريعة ظاهريًّا حتى تصبح قابلة للتطبيق على كافة جوانب الحياة الإنسانية، وقد اكتملت هذه العملية في غضون ثلاثة قرون بعد فجر الإسلام ودُوِّنت كمراجع في السنية والشيعية كليهما رغم الاختلافات الطفيفة بين المذهبين.

وقد فسر الحديث النبوي والسنة الشريفة مبادئ الشريعة بتفصيل، وهما المصدر الأساسي الثاني للشريعة، ثم إنها استقرت بإجماع العلماء، كما أضيفت إليها في بعض المدارس حواشٍ لتفسيرها بالقياس المنطقي، وهكذا كان المنظور التراثي للشريعة كما وضعه الإمام الشافعي يعتمد على القرآن والحديث والإجماع والقياس على الترتيب، وأكثرهم أهمية هما القرآن والحديث، واللذان تقبل بهما كل المدارس التراثية بلا نزاع، في حين كان الإجماع والقياس دونهما في الأهمية أو رفضهما تمامًا في بعض المدارس، بينما أضاف بعض

الفقهاء بعض المبادئ مثل «الصالح العام».

ورغم أن المعاني واضحة بما يكفي في القرآن والحديث إلا أنه لا بد من ذكر بعض الأمور عن المصدرين الثانويين. فالإجماع يعني اتفاق المجتمع الإسلامي على نقاط بعينها من الشريعة بموجب الحديث الشريف «إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِع عَلَى ضَلَالَة»، وقد حاول بعض المسلمين الحداثيين في القرن العشرين خاصة مساواة الإجماع بما يسمى «الديمقراطية البرلمانية»، وهذا خطأ فادح، فالإجماع لا يعمل إلا في الأمور التي لم يتناولها القرآن والسنة بالتفصيل، وهكذا يضيق نطاق الاحتياج إلى الإجماع، وثانيًا أن الفترة التي استغرقها جمع الشريعة تدريجيًّا أضفت إجماعًا على بعض مسائلها، وأخيرًا كان منظور المسلمين على مر القرون قائمًا على الرجوع إلى العلماء أو أهل الذكر الذين خبروا جوانب علوم الشريعة، والعلوم التي تعلقت بالشريعة بالغة التركيب والتعقيد وتتطلب دراسة طويلة قبل أن يصحَّ الحديث عنها، ولن يربو الحديث عنها عن سؤال جمهرة من العوام لتشخيص مرض وليس على مشروعية قانون بعينه، وقد كان مفهوم الإجماع دائمًا يقوم على المؤهلين في علوم الشريعة والحوار في مجتمع العلماء الذي تظهر نتائجه العملية تدريجيًّا.

أما عن القياس فهو يعني أساسًا استخدام العقل البشري لمقارنة الموقف الراهن بما جاء في الشرع، فتحريم القرآن للخمر يعني تحريم كل ما احتوى على الكحول، أي على كل ما يُذهب العقل، وليس استخدام القياس رخصة للعقلانية ولكنه استخدام العقل في حدود

الحقائق التي تعتبر أساسًا للشريعة، وعلى الأحاديث النبوية والسنة التي جعلت من هذه الحقائق أمرًا مفهومًا للمجتمع الإسلامي.

ويرتبط كل من الإجماع والقياس بوظيفة العلماء ومرجعيتهم في الشريعة، والذين أمضوا حياتهم في دراستها وتقويمها، وليس في الإسلام كهنوت، فالمسلم فقيه ذاته، ويمكنه الفتوى في الأمور التي تحتاج إلى كهنوت في الأديان الأخرى، ولكن ليس من أحد أن يصدر أحكامًا على الشريعة ما لم يكن مؤهلًا بالدراسة اللازمة، كما لا يملك أحد أن يتحدث عن الفلك أو الطب ما لم يكن مؤهلًا في هذه العلوم، والعلماء هم سدنة الشريعة بموجب أنهم تجشموا دراستها حتى برعوا في تناولها والتعرف على تعاليمها.

وقد أدَّت المبادئ الأربعة المذكورة إلى تشكيل الشريعة بعمليات معقدة لا سبيل إلى إدراك بعض تفاصيلها. أما معنى الشريعة عند المسلمين فليس للتاريخ أهمية قصوى كما سبق القول، ولكن حيث إن هذا الحديث قد تناول تاريخ الموضوع وليس الموضوع ذاته، فلا بأس من الحديث بإيجاز عن العملية التي أدت إلى جمعها على هذه الصورة.

وقد عالجت كثير من آيات الذكر الحكيم مسائل الشريعة ولكن ليس كل تفاصيلها، فهناك حوالي ثمانين آية تتعلق بمسائل الشريعة في جوانب بعينها مثل الزواج والطلاق والمواريث بتفصيل بالغ، وذكر القرآن مسائل أخرى بشكل ضمني، فقد جاءت بشكل كلي يحتاج إلى تفسير قبل أن تصبح مرشدًا لأعمال الإنسان، وقد كان حديث الرسول

عليه الصلاة والسلام وسنته تفسيرًا لمعظم مسائل الشريعة، وكانت فترة حياته أهم مرحلة في عملية تدوين الشريعة.

وقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام أعظم مفسر لتعاليم القرآن على الإطلاق، وشارك بنفسه في وضع الشريعة، وكانت طريقته في تطبيق أركان الإسلام في السلوك فاتحة أثناء حياته صلى الله عليه وسلم لمجتمع جديد تصوغه فرائضها، وقد كان ذلك صحيحًا تمامًا في مجتمع المدينة بعد أن أسقط الروابط القبلية السائدة ليقيم باكورة نظام إسلامي تُتَّخذ نبراسًا لفقهاء المسلمين المتأخرين.

وقد تبع هذه الفترة حكم الخلفاء الراشدين كما يرى المذهب السني في الإسلام، وكان حكم علي رضي الله عنه آخر مراحله، وقد أصبح الإمام الأول لمذهب الشيعة، وقد كانت تعاليم القرآن والسنة النبوية تُطبَّق حرفيًّا على المواقف التي لها سابقة في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام كما تطبق على المواقف المستجدة التي نجمت عن انتشار الإسلام السريع خارج نطاق التجانس العربي في شبه الجزيرة. وقد كان فتح الإسلام لأجزاء من الإمبراطورية البيزنطية وإنهاء حكم الإمبراطورية الساسانية مصدرًا لمشاكل جديدة تصدى لمعالجتها صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام، والذين كانوا جميعًا رجالًا وهبوا أنفسهم لخدمة الإسلام بلا اعتبار لأي نفوذ أو مصالح دنيوية، وقد أُقِر في هذه الحقبة كثير من الإجراءات التي انضمت إلى مكنز الشريعة.

وقد نشأ موقف جديد مع تأسيس الدولة الأموية، والتي كانت دولة

قوية يمتد سلطانها من وسط آسيا حتى أسبانيا، وقد واجهتها إشكاليات إدارية ومالية جسيمة، ولكن جُلَّ اهتمامها كان منصبًّا على الوحدة السياسية في هذه المنطقة الشاسعة، وقد حققت الدولة الأموية نجاحًا باهرًا في شؤون الدولة حتى تبقى وحدة واحدة، لكن الدين في عصرها قد تقهقر عن ذي قبل، ولم يهتموا كما اهتم الخلفاء الراشدون بحفظ الشريعة ولا تطبيقها، فقد كانوا منغمسين في شؤون الحكم وإدارة الإمبراطورية، وعالجوا كل ما يتصل بالشريعة على سبيل المناسبة والتشهيل فحسب.

وقد وقع عبء الحفاظ على الشريعة طوال ما يقرب من قرن من حكم الأمويين على القضاة الذين كانوا المفسرين للشريعة في ذلك الحين وخاصة في مصر، وقد سُجِّلت أهم أعمالهم في مذكرات الكِنْدي، وتبين هذه المصادر مدى ما بلغه هؤلاء القضاة في التعامل مع الشَريعة يومًا بيوم، والذين عكفوا على تطبيق شريعة أسلافهم فيما ورد له مثيل وعرضوا ما يستجد من أمور على القرآن والحديث.

وقد كان هناك رد فعل ديني من السنة والشيعة على تصرفات بني أمية التي أسهمت في سقوطهم، وقد لاحظ كثير من المسلمين نحو نهاية الدولة الأموية نكوصًا عامًّا عن مثالات الإسلام في مستوى الدولة على الأخص، وقد انفعل الضمير الديني للأمة الإسلامية وخصوصًا الشيعة الذين لم يقبلوا بحكم الأمويين مطلقًا منذ أول أمرهم، وعارضوا إجراءات الدولة، وحينما تولى العباسيون قامت نهضة فجائية على المستوى الاجتماعي والسياسي وجمع الشريعة كما أسسها القرآن والحديث.

وقد تقدم مشهد هذه الحقبة الحرجة فقهاء شريعة عباقرة اشتهروا بالنزاهة وعكفوا على جمع الشريعة. ونظرًا لاتساع المجتمع الإسلامي فلم يكن القاضي في كردستان أو المغرب أو حتى الكوفة يواجه المشاكل اليومية في الشريعة التي يواجهها القضاة في المدينة، وقد أسهمت الكوفة والمدينة بجهد طائل في جمع الشريعة، وكانت المدينة لا زالت تحفل بالعصبيات القبلية، لكن الكوفة نشأت إبان الحكم الإسلامي، واختلط فيها العرب والآراميون الذين كونوا مجتمعًا إسلاميًّا جديدًا على نهج مثاليات الإسلام، إلا أن المدينتين كانتا من مراكز الحكم الإسلامي الأولى ومرجعًا لدراسة تفاصيل المجتمع الإسلامي المبكر، وقد ظهر فيهما أول المؤسِّسين للمذاهب الكبرى في الإسلام وهما الإمام مالك في المدينة والإمام أبو حنيفة في الكوفة رضي الله عنهما، وقد أسسا مدرستين للشريعة قامتا بدراسة مستفيضة للقرآن والحديث وأحوال الأجيال الأسبق، ووضعا على أساس دراستهما أول مكنز للشريعة تناول كافة جوانب الحياة في منظومة واحدة.

وكان الأمر لا زال بحاجة إلى تنظيم مبادئ القضاء وإلى صورة نهائية لنشر الشريعة، وقد أوفى الإمام الشافعى رضي الله عنه بهذا الاحتياج، وظهرت عبقريته الفذة في وضع منهج القضاء بشكل بالغ الكمال والجمال، وقد أوضح الشافعي أن الحديث النبوي لم يكن تفسيرًا لفهم القرآن فحسب بل كذلك مصدرًا للتشريع، وقد كانت معظم توضيحات دور الحديث في التشريع راجعة إليه أكثر من أي فقيه آخر، كما طرح مواقف الإجماع والقياس، وقد وجد القضاء الإسلامي

في الإمام الشافعي أكمل نظام وأبعد دوام.

وقد قامت على تراث المدرسة الثالثة للمذهب السني للإمام الشافعي عدة مشارب دفع كل منها بمنظوره عن مصادر الشريعة مثل الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه الذي اعتمد أساسًا على الحديث النبوي بعد القرآن، وخاصم الإجماع والقياس، ومثل داود بن خلف الذي اعتقد أن المعنى الظاهر للقرآن فحسب أجدر بالاتباع، ومن ثم أنشأ المدرسة الظاهرية. وقد أصبحت مدرسة ابن حنبل رابع مدرسة مقبولة للشريعة السنية وتميزت باحتقار المناهج العقلية، واعتمادها الكامل على الحديث النبوي كما ظهر في أدبيات الأشاعرة التي اختفت بالتدريج.

وقد كانت المدارس الرئيسة الأربع لمذهب السنة هي المالكية والحنفية والشافعية والحنبلية، وهي المدارس المقبولة حتى اليوم في العالم السني التي ظهرت في القرن الثالث من الهجرة. وكانت مدرسة ابن حنبل أقلها نفرًا، وكانت مراكزها في مصر وسوريا لفترة طويلة، وكانت خلفية لظهور الوهابية التي تفرعت عنها، أما المدرسة الشافعية التي كانت قوية على الدوام في مصر وشعوب الملايو وإلى حد ما في سوريا، وأما المدرسة المالكية فقد سادت تمامًا في شمال أفريقيا، ويؤلف أتباعها أعظم تجانس في دنيا السنة وشريعتها، وأما المدرسة الحنفية فقد كانت المدرسة الرسمية للعثمانيين واتسع انتشارها في تركيا والجانب الشرقي من العالم العربي وشبه القارة الهندية الباكستانية.

وأما الشريعة في العالم الشيعي فترجع إلى أَئِمَّة القرنين الخامس والسادس من الهجرة، وبخاصة الإمام السادس جعفر الصادق رضي الله عنه حتى إن الشيعة الاثنى عشرية تسميها شريعة الجعافرة. ونجد هنا اختلافًا واحدًا عن الشريعة السنية في أن الشيعة الاثنى عشرية والإسماعيلية تعُدان الأئمة من مفسري الشريعة، وتضاف كلماتهم بعد أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام مع الحفاظ على الفارق، وهكذا تظل الشريعة حية من حيث المبدأ طوال حياة الإمام، وإمام الاسماعيلية حي على الدوام أما إمام الشيعة الاثنى عشرية فهو الإمام الغائب، لكنه لا زال يحكم العالم باتصاله الباطن بالمجتهدين الذين يسهمون في تصنيف آراء جديدة في الشريعة.

وقد بلغت الشيعة الاثنا عشرية مرحلة عالية في العلوم الشرعية، ويصبح طلابها الموهوبون مجتهدين بآرائهم عن مسائل الشريعة في غياب الإمام وباسمه، وعلى كل مؤمن شيعي أن يتبع مجتهدًا حيًّا، وواجب عليه تفسير الشريعة من جيل لآخر، ولكن باب الاجتهاد مغلق في العالم السني منذ أن تشكلت المذاهب الأربعة الكبرى في مذهب السنة، لكن لا زال الباب مفتوحًا في الشيعة للاجتهاد كما يجب أن يكون دائما، ولكن ذلك لا يعني تراجعًا عن تعالي طبيعة الشريعة الصمدي، ولكنها تعني فحسب أن كل جيل يواجه ظروفًا مستحدثة لا بد أن يحكم عليها بمبادئ الشريعة، ولا تستهدف جهود المجتهدين بروح الإسلام تغيير الشريعة لتناسب مقاصد بعينها بل مواجهة المشاكل الجديدة وحلها بمبادئ الشريعة، وتطبيق هذه التعاليم على

تلك المشاكل، وتبرهن الشيعية على أن الاجتهاد بمعناه الحق ليس ابتعادًا عن الشريعة الربانية وتركها فريسة النزوات والأوهام كما يسعى البعض إلى ذلك حاليًا.

أما فيما تعلق بتعاليم الشريعة فإن المدارس الشيعية تكاد تكون مثل مدارس السنية فيما عدا مسائل المكوس الدينية والمواريث، ففي بعض الحالات ترث المرأة أكثر من الرجل في المذهب السني، وعدا ذلك فالاختلاف بينهما ثانوي، وأما عن المدارس السنية المختلفة فكل منها يضع الثقل على جانب بعينه من التشريع، مثل أن يعتمد الحنفية القياس ويعتمد الحنبلية الحديث، لكن الاختلاف ليس عميقًا، ويجوز أن ينتقل المرء من مدرسة لأخرى دون صعوبة، ومن المفيد كذلك في هذا السياق ذكر محاولات الملك الفارسي نادر شاه الذي حاول منذ قرنين أن يجعل من المذهب الجعفري المدرسة الخامسة للشريعة في الإسلام، ومن ثم يؤدي إلى توازن واتفاق بين السنة والشيعة، ولكن هذا المخطط لم يحظ بقبول الخليفة العثماني لأسباب سياسية، ولم يثمر ثمرًا ولم يترك ذكرًا، ويجري الآن محاولة شبيهة في بعض دوائر التعليم الجعفري في الأزهر وحركات مختلفة لتقارب السنة والشيعة.

والأمر الجوهري عن ترتيب الشريعة هو محتواها الفعلي وجوهرها، فهي تتميز بالكلية وحسن الاستيعاب، فتحيط بكل حياة الإنسان حتى لا يخرج شيء عنها، وحتى إن لم يكن ذلك المثال سهل التحقق في مجتمع الإنسان ونقص الألفاظ في العربية والفارسية واللغات الأخرى للشعوب الإسلامية التي تخص أمور فهم الزمنية أو العلمانية راجع إلى

طبيعة الشريعة الكلية والإسلام بطبيعة الحال.

إلا أن القانون الرباني يتكون من فروع بحسب الجانب المخصوص للحياة التي تهمه، وقد صنَّف معظم المفكرين التراثيين الشريعة على العبادات والمعاملات، وقد أغرى هذا التصنيف الكلاسيكي بعض الحداثيين باستنتاج أن النصف الأول يمكن أن يبقى على حاله والنصف الثاني يتعلمن أو على الأقل يتغير حينما يرى المرء أن ذلك أنسب، ومن منظور الشريعة أن هذين الفرعين لا يمكن أن ينفصلا تمامًا عن أحدهما الآخر، فصلاة الجمعة والجماعة والصيام لها أثر اجتماعي غامر في المجتمع كله، أما كيف يتعامل المرء مع السوق مباشرة فإن ذلك يحط من عزيمته في العبادة، وما من طريق لفصل علاقة الإنسان بالله سبحانه وتعالى إلا علاقته بغيره من البشر، وروح الشريعة تتغيا توحد الحياة الإنسانية على صعيد الفرد والمجتمع، وأفضل السبل إلى فهم محتوى الشريعة هو تحليله من حيث ارتباطه بكل حياة إنسانية على حدة.

وتحتوى الشريعة على تعاليم صريحة فيما تعلق بالسياسة، والتي تشكل نظرية الإسلام السياسية، فالمنظور الإسلامي يقطع بأن الله سبحانه وتعالى هو صاحب الشريعة الوحيد، ولا طاقة للإنسان على صك قوانين خارج الشريعة، وعليه أن يطيع قوانين الخالق جل جلاله التي بعثها إليه، ولذا كانت الحكومة المثالية من منظور الشريعة هي التي لا تحاول التشريع بالمعنى الإسلامي لكن وظيفتها تنفيذ تعاليم الشريعة، والحقيقة الأصولية هي حضور القانون الرباني الذي يُطبق

في المجتمع.

أما عن مسألة من يحكم المجتمع الإسلامي فهناك اختلاف بين السنة والشيعة حول ذلك الأمر، فالشيعة الكلاسيكية الاثنا عشرية تدفع بأنه لا وجود لحكومة صالحة في غياب المهدي وهو الإمام الثاني عشر، وفي هذا الظروف البعيدة عن الكمال تصبح المَلَكية أو السَّلطَنة بمشورة العلماء هي أفضل الحلول للحكم أو بالحري أهونها شرًّا، وقد كانت صورة الخلافة هي الحكم الشرعي في السنة، ولم يكن الخليفة فيها خليفة الرب تبارك وتعالى بل خليفة الرسول عليه الصلاة والسلام، وفي نطاق إدارة شؤون الشريعة فحسب، وكان الخليفة رمزًا للحاكم الشرعي على المجتمع الإنساني، وليس الإسلام حكمًا دينيًّا *theocracy* بالاصطلاح الفني ولكنه بالحري مجتمع تحكمه الشريعة الربانية *nomocracy*.

وحيث قامت «أمة محمدية» واحدة فلا بد من وجود خليفة واحد فحسب على شعوبها، ولكن الأمر الجوهري هو الشريعة لا عدد الخلفاء، وحين يقلب المرء صفحات تاريخ الإسلام يتبين أن الأمويين الذين تسنموا الخلافة بعد الخلفاء الأربعة الأوائل كانوا من دهماء الحكام، وكان بعضهم مثل يزيد تاركًا لكل فروض الشريعة في حياته الخاصة، وكثير منهم كانوا مجرد طغاة، ولكن الفارق بينهم وبين طغاة العصر الحديث هو أن الشريعة كانت تُطبَّق في زمنهم، أما طغاة العصر الحديث في كثير من الدول الإسلامية فيسعون جاهدين إلى تحطيم الشريعة ذاتها.

وبعد الحقبة الأموية رفضت بلاد الغرب الإسلامية الخضوع لحكم العباسيين، ومن ثم ظهرت كوكبة من الحكام وحتى الخلفاء في العالم الإسلامي، زد على ذلك أن دمار الخلافة العباسية على يد هولاكو قد أدى إلى تحطم التوحد الرمزي لعالم الإسلام، لكن العلماء في خضم هذه التحولات وكذلك الصوفيون في أصقاع العالم الإسلامي قد نجحوا في الحفاظ على الشريعة حتى من قبل الغزو المغولي، وهكذا نجد في كل هذه الحادثات أن وحدة الإسلام لا زالت قائمة بفضل حراسة الشريعة، ورغم انعدام وحدة الحكم السياسي على العالم الإسلامي فإن قوانين الشريعة هي ذاتها في محاكم المغرب العربي كما هي في شمال الهند، وقد بقيت أحكام الشريعة حافظة لوحدة المجتمع الإسلامي وضمان طبيعته الإسلامية.

وقد حدث بطبيعة الحال مراجعة للشريعة السنية السياسية ذاتها في سياق تاريخها في ضوء الحادثات، وقد انبثق موقف جديد بظهور ملوك وسلاطين أقوياء احتكموا على سلطة تفوق سلطة الخلفاء، وقد أقر المنظرون في حقبة العصر السلجوقي باستبدال البنية الثنائية من الشريعة والخليفة ببنية ثلاثية من الشريعة والخليفة الذي يرمز للحكم، والسلطان الذي يدير شؤون الدولة. وقد استمر بعض المسلمين في الهند بالدعاء للخليفة في خطبة الجمعة كرمز لحكم الشريعة، وبعد انهيار الخلافة العباسية كان العنصر الجوهري الوحيد الذي استمر على مر القرون هو الشريعة، حتى إن الطبيعة غير الديموقراطية للمجتمع الإسلامي استمرت على الزمن، وتفجرت فوضى سياسية على نطاق

واسع على شاكلة الغزو المغولي، ولكنها لم تستطع تفكيك طبيعة المجتمع المسلم، والتي حافظت عليها الشريعة بفروضها.

وأما في مجال الاقتصاد فقد احتوت الشريعة على مبادئ عامة وعلى قواعد خاصة، وتُشرِّع فرض ضرائب بمثابة زكاة، كما فرضت الشيعية الخُمس الذي استمرت أجيال لا تحصى من المؤمنين في توريده للدولة، ولكن القوانين العامة للشيعية في فرض المكوس الدينية لم تكن المسألة الوحيدة التي طُبِّقت، ففي سوريا على سبيل المثال جرى فرض ضريبة الأرض على منوال السوابق البيزنطية وفي إيران على منوال السوابق الساسانية، وإبان غزو المغول كانت الضرائب في قرى بعينها تُفرض على منوال النظم المغولية.

وبمعنى أشمل لتعاليم الاقتصاد في الشريعة فإنها تقوم على احترام الملكية الخاصة وتعارض في الوقت نفسه تراكم الثروة والاحتكار[٧] في فرد أو جماعة، وتحرم الشريعة الربا قطعيًّا، لكن وظيفة الزكاة هي تطهير النفس والمال، وكذلك توزيع شطر منها على المجتمع على شكل عطايا إلى «بيت مال المسلمين»، كما أن القرآن الكريم قد صرح بجواز الملكية الخاصة شرعًا، والحق أن التشريع الاقتصادي في القرآن لن يمكن تطبيقه بلا ملكية خاصة، والإنسان من حقه امتلاك الأرض شرعًا لإرضاء النفس شرط الالتزام بتعاليم الشريعة، والذين يفسرون تعاليم الإسلام من منظور اشتراكي يخالفون متن القرآن الكريم الذي

(٧) ويقول الحديث الشريف: «مَن احْتَكَر حِكْرَةً يريدُ أن يُغلي بها على المسلمين فُهو خَاطئ وبَرِئَت مِنهُ ذمةُ اللهِ ورَسُوله»، السيوطي، الجامع الصغير، ص٢٩٦. المترجم.

يرشد الإنسان إلى ما يفعل في أملاكه، ولم يكن القرآن ليشرّع للملكية الخاصة ما لم يقبل بشرعيتها.

وعمومًا فإن جوانب الشريعة الأقل حظًّا من التحقق في التاريخ الإسلامي كانت التعاليم الاقتصادية والسياسية، ولكنها كانت دائمًا مثالًا لما يجب أن يتحقق نظرًا لنقص طبيعة الإنسان، ولكن روح تعاليم الشريعة متجذرة في أماني التطلعات للحياة الاقتصادية للمسلمين، مثل إلغاء بعض الضرائب غير الشرعية وتخفيف بعضها، ولكن المبادئ الشرعية في الاقتصاد كانت تُراعى إلى حد كبير في معاملات التجار التراثيين وطوائف الحِرَف.

وأما تعاليم الشريعة الاجتماعية فهي موضوع ضخم لا نملك الإسهاب فيه في هذا السياق، لكن الشريعة تستهدف مجتمعًا «ديناميًّا» لا بالمعنى «البروليتاري» بل بالمعنى التراثي. وقد كان في شبه الجزيرة العربية وبلاد فارس أرستقراطية، لكن الإسلام لم يحطم البعد الكيفي في إعادة صوغ المجتمع بل وضع التقوى معيارًا للشرف كما نصت الآية الكريمة ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحجرات: ١٣].

وقد كانت القيمة الأولية للدين الإسلامي إفساح المجال أمام الإنسان للصعود إلى قمة «الطبقات» بالتفقه في علوم الدين، فالموهوب بالذكاء والقريحة يمكن أن يكون عالمًا ويتمتع باحترام أعظم مما يلاقيه الأمراء، وقل مثل ذلك في الطرق الصوفية التي حافظت على البنية الروحية التي يكون فيها المقام بالمؤهلات الروحية لا بالمقام الاجتماعي، وقد كان الأولياء وشيوخ الصوفية من أعلى الناس مقامًا

يبجلهم الملوك والشحاذون على قدم المساواة.

وقد كان الطريق إلى العلو في المجتمع مقصورًا على التقدم في علوم الشريعة حتى العصور الحديثة، لكن التعليم الآن قد أصبح علمانيًّا، ولكنهم استمروا في الاستمتاع بالأبهة الدينية في عيون العوام، وهناك كثير من الذين يحتلون وظائف عليا في معظم العالم الإسلامي كان والدهم أو جدهم تاجرًا بسيطًا ولكنه أرسل أبناءه إلى المدارس، واستطاعوا بقدراتهم أن يستفيدوا بأقصى قدر من تعليمهم ليصبحوا قادة في المجتمع، وقد استمر هذا الحال عبر تاريخ المجتمع الإسلامي حتى اليوم، فكم من الوزراء وحتى من الملوك في العالم الإسلامي قد أصبح أقوى شخصية في بلاده بقدراته لا من واقع نسبه وحسبه؟ وقد صاغت الشريعة مجتمعًا إسلاميًّا ديناميًّا بمعيار التقوى الدينية، وهو معيارٌ كيفيّ لا كميّ ولم يهمل الكفاءة كما نرى في «المساواة» المتبعة في معظم المجتمعات المعاصرة.

ويجوز للمرء أن يقتبس من أحد الحكماء المعاصرين قول «إن الإسلام ديموقراطية كهنة متزوجين»، أي إن مجتمع المساواة قائم بالمعنى الديني في أن الناس جميعًا فقهاء باعتبار خلافتهم في الأرض، وسوف يقفون على قدم المساواة أمام الرب سبحانه وتعالى، لكن الذي يستطيع التعرف على طبيعته الإنسانية الحقة ويحقق وظيفته أعلى كيفيًّا من الذي صار إنسانًا بواقع الصدف، وليس تساوي الناس في الجدارة التي تختلف من شخص لآخر بل في أنهم جميعًا قادرون على تحقيق مثالهم الرباني وإنجاز الغاية من حياة الإنسان.

وتؤكد تعاليم الشريعة من منظور التركيب الاجتماعي على دور الأسرة بالمعنى الممتد لا بالمعنى النووي المتشظي في الحداثة كلبنة في بناء المجتمع، وقد كانت أعظم الإنجازات الاجتماعية في عصر النبي عليه الصلاة والسلام في المدينة هي قطع الصلات القبلية وتأسيس العلاقات الدينية، والتي كانت تتعلق من ناحية بمجمل المجتمع الإسلامي ومن ناحية أخرى بالأسرة، فالأسرة الإسلامية نموذجٌ مصغَّرٌ للمجتمع الإسلامي بكامل أسسه، ويقوم فيها الرجل بدور الإمام بحسب الطبيعة الأبوية للإسلام، ويحمل على عاتقه مسؤولية الدين في الأسرة، وهو بمعنى ما فقيهًا يقيم الشعائر، في حين أنها في الأديان الأخرى مسؤولية طبقة كهنوتية، فالأب في الأسرة يحفظ أركان الدين وترمز سلطته إلى مشيئة الله سبحانه وتعالى على الأرض، ويحظى الرجل بالاحترام في بيته بموجب وظيفته المقدسة. وقد تفاقم تمرد النساء في بعض الدوائر في العصر الحديث بعد أن كفَّ الرجال عن أداء وظيفتهم الفقهية والقيام بدورهم الأبوي، وبعد أن تشوهت طبيعتهم تمخض عنها تمرد النساء اللائي لم تعدن تشعرن بسلطة الدين.

إن الأسرة التراثية لَبِنَةُ استقرار المجتمع، وتُشاكل الزوجات الأربع المسموح للمسلم بهن أركان الكعبة الأربعة رمزًا لهذا الاستقرار، وقد فات على كثير من الناس فهم السبب الذي جعل الإسلام يجيز تعدد الزوجات كما لو كان الإسلام فريدًا في هذا الشأن، وهنا نجد مرة أخرى أن الحداثة تحمل في طياتها الفكرة المسيحية عن تعدد الزوجات حتى

طفق بعضهم يقول إنه أمر لا أخلاقي، ويفضلون عليه البغاء حتى لا يبقى سوى الحد الأدنى من العلاقة الزوجية، وليست إشكالية السلوك الغربي هي مسألتنا بل مشكلة قطاع من المسلمين الذين لا يفقهون شيئًا عن الشريعة، ذلك أنهم يستعيرون معايير الغرب الحديث.

وما من شك أن هناك عددًا قليلًا ولكنه بالغ الأهمية من المجتمع الإسلامي حيث اشتعلت ثورة النساء على الشريعة الإسلامية التراثية، ومن المعتاد في كل الحضارات أن يتشكل رد فعل حيال القوى الفاعلة في المجتمع، وقد كانت عبادة النهضة للطبيعة رد فعل مباشر على مفاهيم المسيحية السائدة عن الطبيعة باعتبارها ظلامًا وشرًّا لا بد من التخلص منه، وكذلك كان العنصر الذكوري في التراث الإسلامي مدعاة لرد فعل النساء اللائي أصبحن حداثيات بشكل فج، وأشد عنفًا وخطورة مما في الهندوسية على سبيل المثال. وثورة النساء المسلمات الحداثيات على الحياة التراثية هي ثورة على أربعة عشر قرنًا من الإسلام ذاته رغم أن كثيرات منهن لا يعلمن فتيلًا عن القوى الباطنة التي تحركهن، لكن النظام الأبوي للإسلام هو الذي يجعل بعض نساء الحداثة اليوم بهذا العنف، ورغم أن عددهن قليل فهن على الحقيقة أشد تعطشًا من الرجال لكل ما هو غربي، وتسعين إلى الحداثة في ملابسهن وعاداتهن باندفاع يصعب فهمه دون اعتبار العوامل النفسية الدفينة، ولكن هاتيك النساء مختلفات عن المتدينات في العالم الإسلامي اللائي تسعين إلى حقوقهن في إطار الشريعة في المواقف التي تتمخض عن العادات الاجتماعية المحلية، والتي جرى

إنكارها أو التآمر عليها جزئيًّا.

ومسألة تساوي الرجل والمرأة في المنظور الإسلامي لا معنى لها، فهي أشبه بالجدل حول عطر الورد والياسمين، فكل منهما له عبق ولون وصورة من الجمال، والرجل والمرأة ليسا الشيء ذاته، فلكل منهما سماته الخاصة بالضرورة، ويرى الإسلام دورهما في التكامل لا في التنافس، ولكل منهما واجبات ويعمل بموجب طبيعته وتكوينه.

ويتمتع الرجل ببعض الامتيازات مثل السلطة الاجتماعية والحركة في العمل واحتمال المشاق، فهو قبل كل شيء يحمل عبء معظم المسؤولية االاقتصادية، وعليه أن يعول أسرته تمامًا حتى لو كانت زوجته ثرية، ورغم أنها قد تكون مستقلة اقتصاديًّا تماما فالمرأة في الإسلام التراثي لا تعبأ بكسب عيشها، فهناك دائمًا أسرة ممتدة تستطيع أن تجد فيها ملجأ من الضغوط الاقتصادية حتى لو لم يكن لها أب ولا زوج، والأغلب أن يتولى المرء في الأسرة الممتدة لا مسؤولية زوجته وعياله فحسب بل كذلك أمه وأخواته وعماته وخالاته وحتى أبناء عمومته وأحيانًا أقارب بعيدين، وهكذا يُرفَع عن كاهل المرأة ضرورة السعي إلى العمل واحتمال العبء الاقتصادي، أما عن الريف فإن الأسرة وحدة اقتصادية في العمل الذي تنجزه أسرة كبيرة أو قبيلة.

وثانيًا، ليس على المرأة أن تبحث عن زوج، وليس عليها أن تبرز مفاتنها بألف طريقة وطريقة على أمل العثور على رفيق في الحياة، ولكن المرأة في المجتمع التراثي لا يقلقها العثور على زوج ولا احتمال الفشل في انتهاز فرصة إذا لم تعمل بجهد في اللحظة المناسبة،

ولو كانت مخلصة لطبيعتها الحقة فبوسعها أن تقعد في البيت تنتظر عريسًا مناسبًا، وعادة ما يؤدي ذلك إلى زيجات تقوم على الإحساس بالواجب الديني واستمرار الحياة التي نادرًا ما تنتهي بالطلاق على شاكلة الزيجات القائمة على العواطف العابرة بين الطرفين، والتي لا تنتهي إلى علاقة مستمرة دائمة.

وثالثًا، إن المرأة معفاة من الخدمة العسكرية والمسؤولية السياسية رغم أن هناك حالات نادرة من البطولة العسكرية وأمور الحكم، وقد تبدو هذه النقطة حرمانًا للبعض لكنها ليست كذلك من حيث الاحتياجات الطبيعية للمرأة، وهناك بالطبع استثناءات محتملة، وحتى في المجتمعات الحديثة وتساوي الرجل والمرأة بلا فوارق بين طبيعتيهما، فالنساء عادة معفيات من التجنيد الإجباري عدا الاحتياجات القصوى.

وإلى جانب هذه الميزات التي تستمتع بها المرأة فعليها واجبات أهمها تربية الأطفال وإعداد البيت لأسرتها، ويجعلها الإسلام في بيتها ملكة والزوج ضيف عليها، وبيتها وبيت الأسرة الأكبر اللذان تعيش فيهما هما كل عالمها، والانقطاع عنهما انقطاع عن العالم والوجود وحتى الموت، فهي تجد المعنى في هذه البنية الممتدة للأسرة، والذي أنشئ بحيث يوفر لها أكبر مساحة تحتاجها لتحقق ذاتها.

والشريعة إذن ترى دور الرجل والمرأة في إطار طبيعتهما المتكاملة، وتعطي الرجل الحقوق الاجتماعية والسياسية والحركة في المجتمع وحماية أسرته من كافة ضغوط المجتمع والاقتصاد وغيرهما، ورغم

سيادة الزوج في المجتمع ودوره كفقيه لأسرته فإنه يتصرف في البيت بالاعتراف بسلطة زوجته واحترامها والتفاهم المتبادل معها وتحقيق واجبات الدين التي ألقتها عليه الشريعة، والمسلم التراثي وزوجته قد حققا على هذا المنوال حياتهما الشخصية والبنية الاجتماعية للمجتمع المسلم.

وتهتم الشريعة إلى جانب التعاليم السياسية والاقتصادية بأهم الأمور الجوهرية في كل الأديان، أي العلاقة بين العبد والرب، والجانب المركزي فيها هو الشعائر الواجبة على كل مسلم، وأهمها جميعًا الصلاة اليومية التي تُعَدُّ عماد الدين، وتبدأ الصلاة بالآذان والوضوء والتي ليست قاصرة على طهارة الجسد بل كذلك النفس، فهي تطهر أدران النفس التي تغريها على الانفصال عن الوجود الروحي لكي تقوم مطهرة أمام وجه الرب، فيشعر فجأة بعبق جنة عدن.

ويتبع الوضوء الصلاة كما هو معلوم في الفجر والظهر والعصر والمغرب والعشاء، والتي يتحدد توقيتها بحساب الفلك وإيقاع الطبيعة، وتعمل فترات الصلاة الموزعة على الليل والنهار بنظام صارم على كسر حلم النسيان الذي يعيش فيه الإنسان، فالإنسان يعيش حلمًا بانغماسه في الدنيا لاهيًا عن الله سبحانه وتعالى، لكن الصلاة تقطع هذا الحلم عدة مرات في اليوم على الأقل، وتنتشل الإنسان للحظات من تيار الأفكار ومدخلات الحواس التي تصنع عالمنا ليقف في حضرة الرب، ومن ثم يرى طبيعته الربانية الحقة، على الأقل في لحظات أداء الصلاة، وتصبح له موئلًا من عواصف الحياة، ولا يستطيع البقاء في

يقظتها إلا أولياء الله الصالحون، ولا تتماهى مع الدعاء الذي يتبعها، ويقف الإنسان في الصلاة أمام الرب نائبًا عن المخلوقات جميعًا وباسمها، وكما ذكرنا عن الفاتحة فيما تقدم، وهي قلب الصلاة التي صيغت كلها بخطاب جمع المتكلم لا الفرد، فيقرأ الإنسان ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [فاتحة الكتاب] لينجز وظيفته في الخلافة في الأرض، ويصلي باسم الخلق جميعًا.

والصلاة مفروضة لأنها قلب الشريعة، وتختلف عن ذلك صلاة الجمعة التي يوصي بها فقهاء السنة ولكنها ليست مُلزِمةً في معظم المذاهب، ووظيفتها حفز التضامن الاجتماعي بين المؤمنين ومناسبة لمواعظ علماء الدين والدروس الدينية والأخلاقية، كما أن لها علاقة بالسلطة السياسية وتذكر اسم الحاكم في مستهل خطبة الجمعة، والتي دائمًا ما حملت نوعًا من الأبهة والعظمة. وعلى قدر أهمية صلاة الجمعة فإنها ليست أهم من الصلاة اليومية في البيت أو المسجد أو في الطبيعة التي هي المسجد الأولاني الذي بناه الرب جل جلاله، وهي الخلفية المثالية للصلاة، لكن صلاة الجمعة تُقام عادة في مسجد، أما الصلاة اليومية فيمكن إقامتها في أي مكان، وهي فريضة ملزمة على كل مسلم.

والفريضة الثانية هي صوم رمضان، وهي ملزمة للجميع عدا المريض والمسافر، والصوم مندوب عمومًا لكنه يصبح واجبًا على كل الناس في شهر رمضان، ويستمر الصوم من الفجر إلى المغرب، وليس انقطاعًا عن الطعام والشراب والجناس فحسب بل كذلك عن

كل الشرور في النية والفكر والعمل، وهو طريقٌ مُجهِدٌ لتطهير النفس، وكما لو أن المرء قد ارتدى درعًا ربانيًّا أمام الدنيا وحصَّن جسده بنقاء الموت عن الدنيا، ذلك الطُّهر والنقاء الشفيف الذي يصدر عن بلُّورة مصقولة الحواف.

ومحنة الصيام لها معنى روحي مُقَدَّم في طاعة الإنسان للرب سبحانه، ثم إنه طريق لكبح انفعالاته وميوله الحيوانية عندما يعلم أنه أكثر من مجرد حيوان، والإنسان الذي يستسلم لشهواته لا يختلف عن الحيوان إلا قليلًا، فالحيوان بريء ومخلص لطبيعته أما الإنسان فليس كذلك، ولا يدرك طبيعته الأسمى إلا بالزهد في ميوله الحيوانية، لكن المتعة الحسية تتضخم بالكفر، وإرضاء الشهوة بكاملها يثلم الحواس، ولذا كان شهر الصيام يُشعر الإنسان بالحمد على نِعَم الله سبحانه وتعالى والتي عادة ما يأخذها على علاتها، كما أنه فترة يمارس فيها الإحسان بمشاركة من لا سبيل له إلى مثلها، ولكن هذا الشهر الكريم الذي أنزل فيه القرآن في ليلة القدر مناسبة للتطهر والبركة، وتتفتح فيه أبواب السموات للمسلم ومجتمعه لتجديد طاقته الروحية.

والحج شعيرة واجبة على المسلم أن يقوم بها مرة واحدة على الأقل في حياته لو توفرت له أسبابه، ومكة عند المسلمين هي مركز الدنيا، والحج بكل متاعبه وعنائه الذي لم تخفف منه التسهيلات الحديثة هو كذلك وسيلة للتطهر، فيرتحل الإنسان إلى بيت الرب ويسأله المغفرة عن ذنوبه ويتوب عنها في أداء مشاعر الحج، ومن ثم يحاول الحياة بالتقوى بعد عودته من الحج مضمخًا بعبير بركة بيت الله سبحانه

وتعالى، وهكذا ينتشر شيء من البركة والطهر في المجتمع في هذه المناسبة السنوية.

كما أن الحج وسيلة مدهشة لتحقيق التكامل الاجتماعي، فيجتمع فيه المسلمون من أصقاع العالم كل عام على مدى القرون ليتعارفوا ويتبادلوا الفكر والمنافع أثناء الحج، ويشعروا بمدى اتساع العالم الإسلامي. وقد كان الحج وسيلة بالغة الأهمية لنشر المعرفة في أنحاء العالم الإسلامي من بلد إلى آخر، حتى إن طالب علم غربي قد أسماه أول مؤتمر علمي في التاريخ، ولكن أهميته الأولى هي توحيد العالم الإسلامي ونشر طهارة القلب في أطرافه.

أما الفرائض الأخرى التي تفرضها الشريعة فهي الزكاة والجهاد، أو هي «الحرب المقدسة» كما سمَّاها الغرب، فالزكاة هي إنفاق «حق الرب» مما كسب المرء، وهي صورة للفداء الشرعي لتطهير الثروة ومباركة عمل الإنسان، والجهاد الذي يعني حرفيًّا كدحٌ في طريق الرب وليس الحرب، وليس مثل الشعائر الأخرى التي تقام بانتظام، وأعمق معانيه هي «الجهاد الأكبر» الذي يعني جهاد النفس المستمر للتغلب على شرورها.

ولكل فرائض الشريعة معنى باطني وليس الجهاد فحسب، فالصلاة تعني اليقظة من أضغاث أحلام المرء ونسيانه ليتذكر الله سبحانه وتعالى على الدوام، ويعني الصوم الموت عن دنس الشهوات والميلاد في طهر مركز كيانه، وقد قال كثير من الصوفية إن القلب هو كعبة الروح، كما أن الزكاة تعني كرم الروح ونبلها، وهذه المعاني الباطنة لا تنفي ضرورة الشعائر الظاهرة في الشريعة بل تكمِّلها في السعي إلى الغاية الروحية،

ولذا كانت الشريعة ضرورةً وأساسًا لازمًا للحياة الروحية، ولا بد من قبولها حتى يصبح المرء مسلمًا، وتقوم أعلى مقامات الحكمة والولاية في الإسلام على الشريعة، ولا يملك الإنسان أن يأمل في الحياة وفي الطريق بدونها.

وقد عكف حداثيون بعينهم إبان القرن الماضي على محاولة تغيير الشريعة بفتح الباب للاجتهاد بنيَّة تضمين السلوكيات الحديثة فيها وقصر عملها على الأحوال الشخصية، وقد نبعت هذه الأعمال من الخوار الروحي الذي انتابهم حيال العالم فاستسلموا له، وحاولوا تغيير الشريعة لتتسق مع الزمان، وهو ما يعني نزوات الإنسان وشطحاته وأوهامه وتغيرات طبائعه التي صاغت «الزمان»، ولم يدركوا أن الشريعة خُلِقت لتُتَّبَع في بناء المجتمع لا أن تتعدل به، ولا هم علموا أن الذين اجتهدوا في سالف الزمن كانوا من أتقياء المسلمين، لكن غاية الإسلام حيال العالم ألا يفرط في مبادئه بدافع تشهيل المصلحة.

وقد أنزل الله سبحانه وتعالى الشريعة حتى يصلح المسلم نفسه ومن ثم يصلُح المجتمع، والإنسان بحاجة لصلاح ذاته لا إصلاح الشريعة المنزلة، والشريعة رحمة ربانية شاملة للخلق في وعثاء الدنيا باتباعها لكي يبلغوا السعادة في الحياة الدنيا والآخرة، وهي إذن الحل الأمثل لتشكيل الفرد والمجتمع الإنساني، وإضفاء المعنى على كل أعمال الإنسان حتى تتكامل الحياة، وهي معيار الكمال في المجتمع ومنطلق للروح من الحافة إلى المركز، والحياة في ظل الشريعة هي الحياة بمعيار المشيئة الربانية لجنس البشر.

(٥)

الطريقة وأساسها القرآني

إن الطريقة أو الطريق الروحي المعروف عمومًا بالتصوف أو الصوفية هو البعد الجواني للإسلام، وشأن أصوله في القرآن والسنة النبوية شأن الشريعة ذاتها، وهو بمثابة قلب رسالة الإسلام الباطنة التي لا يمكن رؤيتها من خارجها، وهي ما ينسق المنظومة الدينية للإسلام من الباطن، وهي من أعقد جوانبه التي تستعصي على الفهم العميق، ولكن آثارها تتبدى في كثير من تجليات المجتمع والحضارة الإسلامية، وليست مهمتنا في هذا الباب مناقشة تجليات الصوفية في تاريخ الإسلام، بل طرح المبادئ الجوهرية في التصوف وتأصيل جذورها في القرآن الكريم، ورسم الملامح التي تميزت بها الروحانية الإسلامية التي تحرسها الطريقة وتقدم السبيل إلى تحققها.

وقد نوهنا في الباب السابق عن أن الشريعة هي القانون الرباني الذي يصبح المرء مسلمًا بقبوله، ولا بد من الحياة على منهاجها حتى يستعيد المرء التوازن اللازم كأساس لدخوله طريقة صوفية، فالذي يستطيع السير على أرض ممهدة من حقه أن يأمل في صعود الجبل،

ولولا الشريعة لاستحال وجود الطريقة، والواقع أن أعمال الطريقة منتسجة من كل ما فرضته الشريعة.

وقد لجأ بعض شيوخ التصوف التراثي وخصوصًا من الشاذلية إلى استخدام دائرة للتعبير عن العلاقة بين هذه الأبعاد الأصولية للإسلام، فيجوز رسم دائرة من أي نقطة في الفراغ، وما لا يُحصى من أنصاف الأقطار التي تصل المحيط بالمركز، ويرمز المركز إلى الشريعة التي تشكل في مجملها المجتمع الإسلامي بكامله، ويقف كل مسلم اعتنق الشريعة على نقطة من محيطها، وتمثل أنصاف الأقطار التيً تصل المحيط بالمركز، ويعتمد الصوفيون على الحديث الشريف "الطُرُقُ إلى الله كَنُفُوسِ َبنى آدَمَ"، فالطريقة التي يمكن أن تتشكل في صور مختلفة تمثل طبائع واحتياجات روحية متباينة، فهي أنصاف أقطار تصل كلًّا من نقاط المحيط بالمركز ذاته، وما من سبيل إلى تحقق الحياة الروحية بدون التسليم بالشريعة.

وأخيرًا نأتي إلى المركز الذي هو الحقيقة الواحدة التي يصدر عنها كلٌ من الشريعة والطريقة، وكما ينبثق عن النقطة في الهندسة محيط وأنصاف أقطار فكذلك في الميتافيزيقا تنبثق الشريعة والطريقة عن الحقيقة التي هي في كل مكان وليست في أي مكان في الآن ذاته. وتتميز الشريعة والطريقة إذن إحداهما عن الأخرى بأمر الحق سبحانه، ويعكس كل منهما المركز بطريقة مختلفة، والحياة في محيط الشريعة هي الحياة في انعكاس المركز، ولذا كانت الشريعة هي الغاية الأكمل للحياة الصالحة و«النجاة»، ولكن هناك دائمًا من لا يكتفي بالحياة على

المحيط بل يطمح إلى الوصول إلى المركز ذاته، والطريقة عندهم وسيلة السلوك تجاه المركز حيث يتحققون بغايتهم في التوحد، والطريقة هي أصل كل شيء في التراث بما فيه الشريعة والطريق.

ورغم أن الإسلام بِجُمَّاعه قد استطاع حفظ التوازن بين بُعْدَي الشريعة والحقيقة على مر التاريخ إلا أنه كان هناك على الدوام من يؤكد على أحدهما على حساب الآخر، فقد أنكر بعض المتشرِّعين أنصاف الأقطار لصالح المحيط، ومن ثم أنكروا الطريقة في ضوء الشريعة، وقام بعضهم بوظيفة سدنة الشريعة ليدفعوا بضرورتها المطلقة رغم أنهم قد قبلوا الطريقة وربما شاركوا فيها، ويسمى هؤلاء «علماء الظاهر» أو فقهاء الشريعة أو المتشرِّعين الذين يحفظون تعاليم الشريعة المقدسة، وذهب البعض إلى إنكار التصوف والطريقة تمامًا، ورضوا بالتفسير الظاهري للدين، وهم «قشور» العلماء الذين يسعون إلى الإخلال بالتوازن بين حقيقة الطريق ومتون الشريعة، أو بين الجواني والبراني حتى يتحكموا في المجتمع الإسلامي بكامله، ورغم أن بعض الذين تمردوا على الغرب الحديث قد اعتنقوا هذا المنظور وارتفع مقامهم في دوائر بعينها، فلم يحدث مطلقًا أن سيطر هذا المنظور على الرشد الإسلامي بل كان يحتل موضعًا هامشيًا فحسب، ولكن السواد الأعظم من الأمة الإسلامية يرى أن المتصوفين جديرون بالتقدير لتفانيهم في التقوى وعمق حياتهم الدينية حتى لو كان ما يقيمونه من شعائر غامضة على أفهام العموم.

ومن الناحية الأخرى كان هناك من سعى إلى الإخلال بالتوازن

لصالح «الحقيقة» كما لو كان يمكن أن يوجد طريقة بلا شريعة تحميها كدرع يمنع مؤثرات العالم المدمرة، والحق أن كثيرًا من الحركات التي انتهت بتكوين طوائف وحتى بانحراف عن الرشد الكلي للدين قد ظهرت نتيجة التزيد في إظهار الجوانية دون تأييد من الشريعة، وعمومًا فإن كثيرًا من الأديان الزائفة قد نبتت من خلفية جوانية ثم انحرفت بكسر درع الشريعة ذاتها عن طبيعتها الأصلية، ومن ثم تتمخض إما عن طرق حميدة وإما عن أديان زائفة بحسب ظروف المناخ التي نشأت منه.

إلا أن الإسلام قد استطاع حفظ التوازن بين البرانية والجوانية، أو بين التفسير والتأويل للآيات القرآنية التي تتعلق بهذا الأمر، وقد كان رشاد المجتمع الإسلامي الغالب قادرًا دائمًا على منع المتشرِّعين من خنق الطريقة، ومنع الطريقة من كسر درع الشريعة مما يُخِلُّ بتوازن المجتمع الإسلامي، فتديُّن الإسلام وروحانيته حاصل جمع البعدين معًا على مر العصور كي يُشكلا معًا تراثًا دينيًّا متكاملًا قادرًا على بناء مجتمع ديني ومعايير للحياة الروحية الباطنية، ويكشف القول الصوفي الشهير "إن الإسلام كالبندقة قشرتها الشريعة وقلبها الطريقة وزيتها يضيء نوره كل الجهات دون أن يُرى"، ولم ليكن هناك غاية لقلب بلا قشرة ولا لقشرة بلا قلب أن توجد في الطبيعة، والشريعة بلا طريقة جسد بلا نفس، والطريقة بلا شريعة لن يكون لها جسد يقيمُها، ولن تقدر على الصمود ولا التجلي في العالم، وكلاهما ضرورة جوهرية مطلقة للتراث الديني.

وأقوال شيوخ التصوف التي تبدو في ظاهرها فسوقًا عن الشريعة مثل أن يقول شاعر مثل حافظ إن على المرء أن يرمي سجادة الصلاة، أو أن يقول ابن عربي إن قلبه قد صار بيتًا للأوثان لا بد أن تُفهَم في خلفيتها وأحوالها ومشاهديها الذين تتوجه إليهم، ولا يقصد هؤلاء الشيوخ إنكار الشريعة الربانية، وكانوا بالفعل يخاطبون جمهورًا كانت الشريعة عنده أمرًا مسلَّمًا به، وكانوا يقصدون أن يتعالى الناس عن عالم الصور والأشياء باستبطان المعنى الباطن للشريعة، ويفصل عالم كامل بين مجتمع يعيش على الشريعة ومجتمع بلا شريعة.

ويسعى اليوم كثيرٌ إلى التعالي عن عالم الصور دون أن يكون لهم صور، ويريدون «حرق المتون» دون أن يكون لهم متون كما يقول البوذيون، إلا أن المرء لا يملك الاستغناء عما لا يملك، والصوفيون الذين يدعون إلى الاستغناء عن الصور الظاهرية كانوا يخاطبون من تشغلهم هذه الصور، ولم يكن هناك احتمال للسقوط أسفل الصور، فالشريعة قائمة على الدوام لمنع هذا الخطر. أما اليوم فإن الذي يعيش بلا صورة دينية يخطئ في فهم التعالي على الصور فيسقط تحت مستواها، وما من سبيل إلى الطريقة بلا شريعة، وليس ما أدى إلى موجة الإنكار الظاهرة هي الشريعة لكنه قَصْرُ الحقيقة على الصور الظاهرية، وليس هناك من هو أبعد من الصوفية عن ملاحاة الشريعة، ناهيك عن الطلوع بنوع من الفردية والتمرد على الصور الدينية التي يحاول بعض الحداثيين الدفع بها باسم التصوف، والحرية التي توفرها الطريقة للتعالي على صور الشريعة على عكس الحرية «الكمية» في إنكار

الشريعة بالكلية، ويشاكل أحدهما الآخر فقط بمعنى أن الشيطان قرد الرب، وسوف يخلط الذين لا يريدون الفهم حرية منهما بأخرى، فلا مجال لرفض البرانية باسم جوانية لا تحتكم على الشريعة، فالشجرة تُعرف بثمرها، ولسنا بحاجة إلى براهين أخرى لإثبات تفاهة تلك المحاولات أكثر من الثمار المرة التي تثمرها.

وما من برهان أفضل على الصلة الباطنة بين الطريقة والشريعة من واقع انتشار الإسلام بالصوفية، فقد كان شيوخ الصوفية ومراكزها مثالًا وأسوة تحتذى في معظم مناطق الهند وجنوب شرق آسيا والصين وكثير من مناطق أفريقيا، ولم تنتشر الشريعة فيما بعد إلا بجهودهم. ولو كانت الصوفية مُدخلًا غريبًا عن الإسلام كما يَدَّعي كثير من المستشرقين فكيف تأتَّى لها أن تكون رأس الحربة في انتشار الشريعة؟ فلم يكن الإسلام لينتشر في كل هذه المناطق لولا شيوخ الصوفية والأولياء الذين كانوا مثالات للشريعة والطريق والروحانية الإسلامية.

وقد أيد بعض مؤسسي المذاهب الشرعية دور الطريقة الباطني في قيام الشريعة ودورها في تطهير الأخلاق الإسلامية، وعلى سبيل المثال فقد قيل عن الإمام مالك رضي الله عنه: «من تعلم الشريعة وأهمل الطريقة يصبح مُنكرًا، ومن يتعلم الطريقة ويهمل الشريعة يصير فاسقًا، ومن يدمجهما معًا يتحقق بالحق».

وكذلك قال الإمام الشافعي رضي الله عنه: «ثلاث من دنياكم أعز عندي من الدنيا، إبطال الغرور وتطويع النفس بالرحمة واتباع طريق التصوف».

ولم يكن الغزالي فحسب من قال إن طريق الصوفية هو أحسن الطرق، وقد كان أستاذًا في الشريعة واللاهوت، بل كان شيوخ الأشاعرة كذلك مثل فخر الدين الرازي الذي لم يكن صوفيًّا يسمي أتباع الطرق الصوفية «الذين قد انشغلوا بالتفكر وتطهير النفس من وعثاء المادة»، ويصفهم بأنهم من أفضل الرجال.

ويصدق الأمر ذاته على الشيعية وخاصة أقوال الإمام علي رضي الله عنه التي تُعَدُّ من أسس الشريعة الشيعية، وهي أساس كل الطرق الروحية، وتمثل الجوانية الإسلامية على خير وجه بعد أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام في السنة والشيعة كليهما.

أما عن علاقة الطريقة بالشيعية والسنية فهو موقف مركب يصعب التعبير عنه بكلمات قلائل، ويمكن القول إن الخطوة الأولى هي توضيح العلاقة، فهناك من يتبع طرق التصوف من السنيين وهناك من يتبع الشريعة فحسب، وقل مثل ذلك عن الشيعية، ويجوز القول بناءً على ذلك إن وحدة الصوفية أو الطريقة في كليهما تتعالى على انقسامات السنة والشيعة، كما يمكن القول إنهما يشكلان معًا محيط الدائرة الذي يمثل الشريعة وأنصاف الأقطار التي تمثل الطرق، فالطريقة واحدة في عالمي السنة والشيعة، وتتأقلم بالمناخ الروحي الذي ازدهرت فيه.

ولكن العلاقة أصبحت أوغل تعقيدًا بواقع أن إمام الشيعة الأول علي رضي الله عنه هو السلطة الجوانية الأسمى وأن مذهب الشيعية ولاهوتها ينطوي على أبعاد جوانية على المستوى الرسمي رغم أنها لا تنتمي إلى العرفان الصوفي بما هو، ذلك أن لها صورة للشريعة من

المنظور البراني، ولذا يجوز القول عن هذا الموقف المعقد الدقيق إن الطريقة الصوفية قائمة في كل من السنية والشيعية من ناحية، ومن ناحية أخرى إن الشيعية في مجملها أكثر جوانية في تأويل الوحي الإسلامي من السنية، وتنطوى على تعاليم مقاربة للصوفية.

وأما عن خلاصة النتائج فهي أن بنية الإسلام الاجتماعية تظل واحدة بلا تغير في شطري الأمة الإسلامية في الشريعة والطريقة، ويجوز حتى القول إن الشيعية «إسلام علي رضي الله عنه» ولا زال عبق بركته يعيش في عوالم السنة والشيعة والطرق الصوفية، وكذلك في طوائف الحِرَف التي ارتبطت في التراث بعلي رضي الله عنه والأئمة الذين تبعت أقوالهم القرآن الكريم والحديث الشريف، وكذلك يعيش أساس تعاليم التصوف في عالمي الشيعية كما في السنية، وليست عند أئمة الشيعة بل في الذين مثلوا الجوانية الإسلامية بما هي، ولا يجوز القول إن الشيعية هي أصل التصوف، ولكن يجوز القول إن هناك مصدرًا واحدًا للجوانية الإسلامية من نور الوحي ونفس الرسول عليه الصلاة والسلام، كما يمثِّل عليٌّ رضي الله عنه أساسًا للشيعية كما هو كذلك مثال للجوانية الإسلامية، وأصول التصوف واحدة بين المذهبين حيث ينطوي على العناصر ذاتها في الحالين، ويجب ألا ننسى أن الشيعية ليست مرتبطة بالعرفان الإسلامي فحسب ولكنها دين رشيد يفسر الإسلام بما يصلح من شأن مجتمع بعينه، وله شريعة وطريقة كما في السنية تمامًا.

وقد أدرك قليل من دارسي الإسلام الغربيين أن جذور الطريقة قائمة في القرآن، وقد كتب ماسينيون منذ بضعة عقود أن من يقرأ القرآن عدة

مرات سوف يدرك أن جذور التصوف أو الطريقة منبثقة عنه، كما أن مارجوليوس أقر بالأصول القرآنية للتصوف، وبالطبع كوربان الذي كان له منظور يختلف عن كل المستشرقين، وقام ببحثه في الإسلام بإحساس شخصي بالواجب، وقد أيَّد هذه المسألة الجوهرية مرارًا، وضم الجيل التالي من الباحثين مايكل شودكوفيتش ووليم تشيتيك وكارل إرنست وفينسنت كورنيل، والذين أيَّدوا الحقيقة ذاتها بوعي تام بأصل التصوف القرآني، كما كتبت الكاتبة الشهيرة عن الصوفية آن ماري شيمِّيل الحقيقة ذاتها، إلا أن كثيرًا من الباحثين الغربيين قد طلعوا علينا بكل أنواع الترَّهات في تفسير الصوفية من ظواهرها لا بما هي، وربما كان ذلك لعدم رغبتهم في الاعتراف بوجود بعد روحاني في الإسلام.

وقد نبتت في الغرب عدة نظريات عن أصل الصوفية التي كانت من قبيل الموضة بشكل دوري، فيتصدر أحدها المشهد ثم لا يلبث أن يدحضه آخر يقفو بعضها أثر بعض. ويُقال إن الصوفية قد نبعت من الأفلاطونية الجديدة أو الرهبانية المسيحية أو «تأثير الآرية على الأديان الساميَّة» أو من الزرادشتية والمانوية أو الهندوسية أو البوذية وكل المصادر الممكنة، وكان كل تشابه صوري أو استعارة تاريخية يُحتفل بها كبرهان على عدم أصالة التصوف في الإسلام، ولكن الغرض الأصلي لكل هذه الأطروحات كان إثبات أن الدين الإسلامي ليس له أصل رباني ولذا لا يملك بعدًا روحيًّا مخصوصًا، كما أن في الغرب اعتقاد قديم بأن «الإسلام دين السيف»، وأنه قد فرض ذاته

بالقوة على المجتمع، ومن ثم ساد الاعتقاد بأن كل ما في الإسلام من فكر وميتافيزيقا لا بد أن يكون مستعارًا من ظواهر أخرى.

وقد فات على مروجي فكرة الأصل الخارجي للطريقة طبيعة الطريق الروحي الحقة، فالطريق الروحي هو ما يمكن الإنسان من التعالي على محدوديته الإنسانية والاقتراب من الطبيعة الربانية، وبناءً على ذلك لا يمكن أن يكون الطريق من صنع الإنسان، ومحاولة التعالي بوسيلة من صنع الإنسان على طبيعة الإنسان أمر عبثي منطقيًّا، وكل من يؤمن بحقيقة الحياة الروحية لابد أن يصدق أنها تنطوي على بركة ليست من صنع الإنسان، ولا بد أن تكون طريقًا قدَّره الله سبحانه وتعالى لكي يسلك فيه الإنسان.

وتنطبق هذه الحقيقة الأساسية على التصوف أيضًا، فإما كانت الطريقة في الإسلام طريقًا روحيًا يمكن أن يفرز حكماء وأولياء تشهد ثمارهم بالأصل الرباني بالعطر الذي يتضوع منها، وإما كانت مستعارة أو من صنع الإنسان وليست طريقًا روحيًّا، ولا جدوى من الحديث عنها بما هي، أما لو استطاعت تربية أولياء روحيين فإن فيها بركة تجعل التحول الروحي ممكنًا، فإنها تكون ذات أصل رباني، كما أنها لا بد أن تنبثق عن الوحي الإسلامي ذاته، ولا بد أن يكون فيها «بركة محمدية»، ولا جدال في أن البركة المسيحية أو البوذية لا تستطيع تربية ولي مسلم، وهو جوهر العبقرية الدينية مثل البركة المحمدية، ولا يجوز لها تربية قديس مسيحي أو راهب بوذي، وفي كلتا الحالتين فإن بركة تراث آخر يجوز أن تصبح وسيلة استثنائية للتحقق الروحي.

وما من سبيل أمام الذين ينكرون أصالة الحياة الروحية بكاملها للبرهنة على أطروحاتهم، ولا يقدرون على تأييد أصالة المسيحية مثلاً وإنكار الإسلام اعتمادًا على دفوعٍ تاريخية، فلكل تراث شجرة روحية تمتد جذورها في عمقه، فكل المسيحيين يرون أن من العبث أن تكون روحانية القديس أوغسطين يونانية من جرَّاء معرفته للأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة، ذلك أنهم يعلمون أن قداسته ببركة المسيح عليه السلام لا من قراءة كتب الفلاسفة القدامى، ولكن حكماء اليونان مثل أفلاطون وأفلوطين أفادوه بلغة استطاع بها التعبير عن الحقيقة المسيحية.

إلا أن هناك من لم يعلموا أن من العبث كذلك اعتبار روحانية الحلاج وابن عربي والرومي لا إسلامية لأنهم تكلموا عن المحبة بمصطلح مسيحي، أو أنهم لجأوا إلى صياغات مستعارة من أفلوطين والهرمسية، ولكن ما صنع هؤلاء الرجال لم يكن حكيمًا يونانيًّا ولا قديسًا مسيحيًّا، بل هي «البركة المحمدية» و«الحضور الرباني» التي توفرها الطرق الصوفية، فهم ثمار تلك الدوحة الروحية في الإسلام التي لا تثمر إلا لو امتدت جذورها في عمق التربة، ولا بد أن تكون التربة هي الوحي الرباني، وأن تكون الجذور رباطًا مباشرًا لكل تجلٍّ روحي للتراث الديني بأصله.

ولنعتبر بمثل يختلف بعض الشيء، فمن المعلوم أن الصوفية قد ارتفع شأنها في العصر الوسيط في بعض المذاهب في بهاكتية الهند، وقد كتب بعض القديسين الهندوس أشعارًا أسرارية على منوال

الشعر الصوفي الفارسي، ولو صلى هؤلاء الأولياء والقديسون باسم راما أو اسم رباني آخر فلا بد أن تنبثق البركة من التراث الهندوسي ذاته وحضوره الذي جعل منهم أولياء وقديسين، ويعتبرهم الهندوس تجسدًا روحيًّا أصيلًا للهندوسية، ولم يكن الشعر الصوفي هو الذي أضفى عليهم القداسة، بل كان الحضور الحي للتيار الروحي الذي يسري من الهندوسية ذاتها، ورغم أن دينين عظيمين قد التقيا في الهند في العصور الوسطى فإن المرء كان يشعر أحيانًا ببركة حكيم روحاني من التراث الآخر الذي يعيش جنبًا إلى جنب مع تراثه، وهنا نشعر مرة أخرى بحقيقة أن كل تراث يحتكم على معاييره الروحية التي تتجلى بتمامها في عظماء قديسيه.

ولو كنا قد أسهبنا في دحض الرأي السائد في الاستشراق الغربي عن أصول التصوف فذلك بموجب أنهم يشوهون منظور الإسلام وبنيته حتى يستحيل احترام التصوف، وبمجرد أن جعلوا من الصوفية استعارة أجنبية فالإسلام ذاته سوف يبدو لعيون الغرباء كدين مُنْتَحَل، وليس إلا منظومة اجتماعية سياسية لم تعد توفي بتطلعات الإنسان الروحية. ويرجع السبب الذي أدى إلى امتناع الدراسة المقارنة للإسلام إلى أن الجوانب الفكرية والروحية مهملة ومحكوم عليها بإنكار الأصالة، وكذلك التصوف ذاته لا يمكن تقديره بما يستحق من الجدية حتى يُقدَّر له أن يتجلى في الطريقة والجانب الجواني من الإسلام، ويتجذر في القرآن شأنه شأن كل ما في الرشد الإسلامي، ويقوم أساسه في القرآن الكريم والحديث الشريف.

وقبل أن نتناول الكيفية التي تجذرت بها الطريقة في القرآن يجدر بنا أن نحدد المعاني والأسماء التي تُسبَغ على مريدي طريقة روحية، وحيث إن «الطريقة» تعني الطريق فكذلك الصوفية تعني التصوف أو الحكمة الإلهية التي تحفظها الطريقة وتنشرها، وأيًّا كان الاشتقاق اللغوي للتصوف سواءٌ أكان مشتقًّا من الصوف الذي كان يرتديه المتصوفون الأوائل أو كان من الصفاء الذي يبتغون تحقيقة أو أي كلمات أخرى طُرِحَت في هذا الشأن في العصرين الوسيط والحديث، فإن معناها الميتافيزيقي هو «الحكمة الإلهية»، والحق أن علم الجفر يعمل برمزية أرقام الأبجدية، وتكافئ كلمة التصوف في الجفر «الحكمة الإلهية»، ويعتبر المتصوفون أن كلمة «صوفي» كلمة مركزية أسمى من كل الاشتقاقات اللغوية.

ويسمَّى من يلتحق بطريقة صوفية باسم «الفقير» اعتمادًا على الآية الكريمة ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨]، ويعني الفقر في هذا السياق ما يعنيه في كلمات المسيح عليه السلام "طُوبَى للفُقَرَاءِ بالرُّوح"، ويسعى المريد إلى تحقيق «الفقر المحمدي»، أي أنه لا يملك شيئًا إلا ما أعطاه الله سبحانه حتى يدرك ميتافيزيقيا أنه لا شيء، فليس لشيء وجود إلا الله تعالى ، ومن سوء الأدب أن يسمي الفقير نفسه صوفيًّا، فالصوفي هو الذي تحقق على الطريق وسلكه إلى نهايته وتوحَّد بالذات العلية بإذنها، ولكن يمكن أن يسمى «متصوف»، أي الذي يشارك في منهاج التصوف، ثم هناك دائمًا من يحضرون الحضرة دون أن يشاركوا فيها على الحقيقة، وكلمة «متصوف» تعني افتعال

التصوف، أو هو كالذباب الذي يحوم على الحلوى كما قال شيخ صوفي.

وبالطبع أُطلق على الفقراء أسماء أخرى مثل «أهل الطريقة» و«أهل الإشارة» و«أهل القلب» في الفارسية وغيرها من أسماء، وكل منها يناظر جانبًا من حقيقة الصوفية، ويسمى الفقير أيضًا «درويشًا» في إيران ومصر وفي عموم شرق عالم الإسلام ويسمى «مريدًا». أما المعلم الروحي الذي يكون حضوره جوهريًّا فهو المرشد على طريق التحقق، ويسمى «شيخًا» و«مرشدًا» و«مُرادًا»، ويسمى في إيران «بير» بمعنى الشيخ، وكل هذه اصطلاحات فنية للصوفية ترتبط بجانب أو آخر من جوانب الحياة الروحية.

ولو نحن قد تجنبنا تسمية الصوفية «الأسرارية الإسلامية» فذلك من جراء معناها «السلبي» النقيض لمعنى «البصيرة» و«الفكر»، وقد كانت الصبغة التي صبغت هذا المصطلح في معظم لغات أوروبا المعاصرة نتيجة الصراع الذي استمر قرونًا بين المسيحية والعقلانية، وكذلك للطبيعة السلبية للأسرارية المسيحية، إلا أن التصوف مشاركة فعالة بمعنى الكلمة في الطريق الروحي، ويُعَدُّ التفكر أو التأمل أسمى مراحل النشاط الروحي، والواقع أن الصوفية قد أدمجت على الدوام حياة العمل والتأمل، ولذا أصبح كثير من الصوفيين معلمين وفنانين وعلماء ورجال دولة ومحاربين، ولو أطلقنا صفة «أسرارية» بمعناها الأصلي «الأسرار السماوية» حين نفكر في رجال ونساء مثل القديس أوغسطين والقديسة هيلدجارد في بكين وإيكهارت والقديس

جريجوري دي بالاماس فلا بد أن نسمي التصوف الإسلامي أسرارية ونسمي المتصوفة أسراريين، ولكن حينما اصطبغ الاصطلاح بلون العصر الحديث فقد ابتعدت الكلمة عن معناها الأصلي، وعلى كلٍّ لا بد من تذكر أن مهمة التصوف هي اتباع طريق روحي يقوم على القرآن والسنة بإيجابية حتى يتحقق العرفان، وهو الغاية الأسمى للطريق، والواقع أن الصوفية تسمى المعرفة أو العرفان أحيانًا وخاصة حين نتحدث عن مذهبها.

وجذور الطريقة في القرآن الكريم والحديث الشريف، فالمريد مذهبيًّا يحقق معنى شهادة لا إله إلا الله ، وعمليًّا يتَّبع الأسوة الحسنة في سنة الرسول عليه الصلاة والسلام، فهو المثال الأول لكمال التوحيد في الشهادة، ويبدأ الصوفي بسؤال عن المعنى الحق في الشهادة، فيكتشف أن عليه أن يعيش على منوال المثال الذي ضربه الرسول عليه الصلاة والسلام، فيبدأ التصوف بالبحث عن المعنى الأصولي المطلق لمذهب الإسلام.

ويحقق الصوفي معنى التوحيد الذي تنطوي عليه الشهادة بتأسيس حياته على النموذج الروحي الأول للإسلام، ولم يحدث أن سعت جماعة من المسلمين إلى انتهاج سنة الرسول عليه الصلاة والسلام بحميَّة الصوفية، ولا يكتفي الصوفية بالسعي في الحياة على سنة رسول الله بل يطمحون إلى مقام القرب الذي يمثل المعراج معياره الأكمل.

فحينما كان الرسول عليه الصلاة والسلام في المسجد الحرام في مكة أُسرِي به إلى المسجد الأقصى في القدس حيث ارتفع مع جبريل

عليه السلام بالمعراج إلى السماء، أو هي مقامات الوجود المتعددة التي يرمز إليها علم الفلك التراثي بالسماوات المتراكزة، حتى وصل إلى حضرة المقام الأعلى، وقد ارتحل الرسول عليه الصلاة والسلام في كل العوالم حتى بلغ السدة العلية، فقال جبريل عليه السلام إنه لن يتجاوز حدَّه وإلا احترق، فأكمل الرسول عليه الصلاة والسلام رحلته إلى الحضرة الربانية لا «عقليًّا» و«روحيًّا» فحسب بل «جسديًّا» كذلك، وذلك رمز لتكامل كيانه كما يكون البعث بالجسد، ويقال في سياق آخر أن النبي قد تلقى القرآن بجسده.

وهذا المعراج هو المثال الأكمل لرحلة الصوفي الروحية، ولا يأمل أن يقوم بها إلا بروحه فحسب لا بكيانه كله، والارتحال من مقام من الوجود إلى مقام آخر وصعود المراتب الكونية حتى الحضرة الربانية هو غاية الطريقة. وقد كتب كثير من الصوفيين عن مغزى المعراج الروحي كما كتب السنائي الشاعر الفارسي العظيم «معراج نامه» أي رسالة المعراج التي ألهمت دانتي مع أعمال صوفية أخرى بالكوميديا الإلهية، وقد استخدم الشاعر الفلورنسى رمزية الارتحال في الكون لتصوير تصاعد النفس نحو الحضرة الربانية، ويصف الكون من منظور مسيحي إلا أن بنيته جاءت من مصادر إسلامية صوفية.

وليست مجاهدات الصوفية في الطريقة تمثلًا لحياة الرسول عليه الصلاة والسلام فحسب بل إن أساسها في القرآن في الآيات التي تذكر الإسلام والإيمان والإحسان، وكذلك في الحديث الشهير للرسول صلى الله عليه وسلم عندما سأله جبريل عليه السلام: يا محمد أخبرني عن

الإسلام فقال رسول الله ﷺ: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلًا». وسأله عن الإيمان فقال ﷺ: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره».

ولكن ليس كل مسلم مؤمن، والإيمان درجة أعلى من الإسلام وتعنى عمق الإيمان بالرب، وأما الإحسان فهو الغوص في قلب الوحي بالفضيلة التي لم توهب للكافة، والواقع أن الطريقة تحتوي على الحقيقة وتسعى لغرسها في المريدين.

والإيمان جوهريًّا هو الاعتقاد بوحدانية الله سبحانه وتعالى وبرسله وكتبه واليوم الآخر، والإسلام هو التسليم بالمشيئة الربانية، والإحسان هو العمل الفائق على العنصرين السابقين من الدين وتحويلهما إلى تصوف، وقد دأب شيوخ الصوفية طوال الزمن على ذكر حديث جبريل عن الإحسان «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك»، وهذا التعريف هو أحد المسائل الجوهرية في التصوف.

وما تعلِّمه الطريقة هو عبادة الله سبحانه وتعالى ونحن شاعرون بقربه سبحانه، وأننا نقف على الدوام في رحابه، ويطبق التصوف فضيلة الإحسان على الإسلام والإيمان كليهما، فيصبحان «عرفانًا أو معرفة» تسري في الإنسان فتحوله، وعندما ننظر إلى الإسلام من خلال الإحسان يصبح «فناءً في الرب» بإدراك أننا لا شيء وأنه سبحانه كل شيء.

وقد ساوى كثير من شيوخ التصوف بين الإحسان والإخلاص في الدين، ويجعل الإخلاص دين المرء مركزيًّا ويسري معناه الباطن في كيانه، وحين ينطبق على حقيقة لا إله إلا الله يصبح وسيلة إلى العرفان،

فهي تنطوي على جُمَّاع الميتافيزيقا وكل مذهب الطريقة، والتي يمكن أن تُدرَك بعين الإخلاص أو الإحسان فحسب، وحين تنطبق عل الشهادة الثانية محمد رسول الله فإنها تحقق الفضيلة الروحية والسلوك الذي تتغيا الطريقة غرسه، والطريق الوحيد للتحقق بالحق. والطريقة إذن تشتمل عل العناصر الأساسية وعلى نوعين من التربية الروحية، أحدهما المذهب عن الطبيعة والحقيقة أو هي الميتافيزيقا والفلك أو تفسير الفضائل الروحية، والآخر هو المجاهدات الروحية على مراتب الطريق، وأي متن صوفي لا يخرج عن هذين النوعين، ويؤدي تحصيلهما إلى تحقق السالك بطبيعته الربانية.

وشأن التصوف شأن كافة الطرق الروحية الحقيقية، ويقوم على مذهب ومنهاج لتحقيق التمييز والتوحد، ويُعلم المذهب أن الله سبحانه وتعالى هو واجب الوجود مطلقًا، وكل ما عداه نسبيٌّ ممكن الوجود، وهو أول طريق التمييز، وتُعلم الطريقة وسائل السعي إلى التوحد، وكل من المذهب والمنهاج ضرورة جوهرية تنبثق عن الشهادتين في ضوء الإحسان أو الإخلاص في الطريقة.

ويجوز القول كذلك من منظور مختلف إن الطريقة فيها ثلاثة عناصر جوهرية، المذهب والفضيلة والخيمياء، أو هي وسائل التحول الروحي لتحقيق الفضيلة والغوص في المذهب، فالطريقة تشتمل على كل هذه العناصر المشتقة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وكذلك على البركة اللازمة لتحقيق الخيمياء الروحية التي تنبثق عن الرسول عليه الصلاة والسلام، وهي «البركة المحمدية» السارية في

الطريقة، إضافة إلى المذهب والفضائل الروحية التي تصوغ الإسلام ببركة «الفقر المحمدي».

ولا يصح خلط المذهب بالفلسفة كما تُقال الكلمة في اللغات الغربية، ولكن الفلسفة في الشطر الشرقي من العالم الإسلامي عند السهروردي أو مُلَّا صدرا هي حكمة بالضرورة، ولذا كانت الفلسفة الشرقية على علاقة وثيقة بمذهب التصوف، وليس اتصال المذهب بالطريقة مسألة فلسفة عقلانية، بمعنى أنه لا يعني السعي إلى الإحاطة بالحقيقة على المنوال العقلاني، ولكنه مجرد بنية ذهنية *theoria* بالمعنى اليوناني للرؤية، والتي لا زالت مفهومة في مذهب هسيكازم المسيحي الشرقي، فهي رؤية فكرية للحقيقة تقوم على علم الكون وموقف الإنسان فيه، كما تحتوي على الأسماء الحسنى، وهي رؤية ممكنة بالاعتماد على البصيرة الفكرية.

إن مأساة الفلسفة الغربية من منظور الإسلام راجعة إلى خلط مقامي العقل الجدلي والبصيرة، فالبصيرة التي يتمسك بها المذهب الصوفي هي أداة المعرفة المباشرة وليست العقل الذي لا يربو في أفضل أحواله عن صورة ذهنية لها، وليست البصيرة *Intellectus* هي العقل *ratio*، فالعقل يمكن أن يبتكر الفلسفة وأن يفهمها بالمعنى المعتاد، إلا أن البصيرة يمكن أن تفهم الميتافيزيقا بمعناها الحق، وهي ما ينطوي عليه قلب المذهب، وليس فهم المذهب إذن في محاولة الانصياع إلى الأنساق العقلانية ولا هو اللعب البهلواني بالأفكار الذهنية، لكنه رؤية بصيرية تحصُلُ عن عمل البصيرة، وقد يسهل فهم المذهب لو كان كل

الناس يفهمون الميتافيزيقا مثل فهمهم للعقل، لكن الواقع أنه يستعصي على الفهم نظرًا لأن القادرين على اللاستبصار قليل، وحتى في جماعة الطريقة لا يتمكن إلا القليل من استيعاب المذهب تمامًا.

والمذهب بمعنى ما هو أول الطريق وآخره، ويكون في أوله معرفة نظرية تُفهم وفي آخره حقيقة تُعاش، وبين الفهم والتحقق عالم من الاختلاف، وكل عمل مذهبي في التصوف لا يربو عن مفتاح يفتح بابًا بعينه لا بد أن يمرق منه المريد حتى يتحقق في نهاية المطاف، فيصبح بذاته المذهب الذي عرفه «نظريًّا» في أول الطريق. وهناك من يهون من شأن المذهب باسم المجاهدة، لكن المذهب جوهري مطلقًا وخصوصًا في بداية الطريق عندما يتوه المرء في الأفكار المشوِّشة، وعلى الأخص في الزمن الحديث الذي يستحيل فيه تكوين فكرة واضحة عن طبيعة الأمور على المستوى العقلاني، والمذهب في أول الطريق بمثابة خارطة للجبل الذي لا بد من تسلقه، وتحصل في آخر الطريق المعرفة الوثيقة لدروب الجبل نتيجة تسلقه الفعلي.

وعلى المنوال ذاته فإن وصف الجبل يعتمد على الجهة التي ننظر إليه منها، وغالبا ما تبدو تعبيرات المذهب تناقضية من حيث ظاهرها، لكن موضوع كافة أوصاف الجبل ومضمون محتواها هو الحقيقة التي تتجلى للمنظور المذكور، وليس في المذاهب الميتافيزيقية تناقض ولا تعارض كما نرى في الفلسفة بل تكامل الصور الذي يكشف الجوهر ذاته.

وكما سبق القول فإن المذاهب كافة تتعلق بالتمييز بين الحقيقة

والظاهر وبين المطلق والنسبي وبين الجوهري والعَرَضِي، وتعاليمه الأساسية هي أن الله سبحانه وتعالى هو المطلق وأن الدنيا التي يعيش فيها الإنسان ليست إلا عَرَضًا زائلًا، وكان الوجود المحض وهذه الدنيا أول مخلوقاته، والدنيا أبعد ما يكون عنه جل جلاله، وفيما بينهما عوالم شتى في بنية متراتبة على سلم وجود الكون الكلي، وتشكل معًا أحوال الوجود المتعددة التي تستمد وجودها من الله سبحانه وتعالى، وقد كانت لا شيء قبل أن يخلقها تقدس اسمه، وهكذا يقف الإنسان في الدنيا تحت عوالم لا تُحصى، وفيما وراءها الحضور الرباني المتعالي تمامًا عن كل نطاقات الوجود الكلي، إلا أنه أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد.

ويسمى المذهب المركزي الذي يتعلق بطبيعة الحقيقة «وحدة الوجود»، وليس من قبيل الوثنية ولا الغنوص الطبيعي كما يهوى المستشرقون الغربيون، ولكنه نتيجة مباشرة لشهادة التوحيد، والتي تقطع باستحالة قيام نظامين مستقلين من الوجود أو الحقيقة وإلا كان ذلك شِرْكًا، وحيث إن كل شيء له وجود فلا يمكن إلا أن يكون الوجود المطلق هو ما يسري في كل شيء، وتبدأ الشهادة بحرف النفي «لا» حتى تطهر الحقيقة من كل غيرية أو تعدد، وليست العلاقة بين الله تقدس وتعالى وبين عوالم الوجود علاقة منطقية لو تساوى فيها شيء بغيره لكان يعني تساوي غيره به، والسر الذي يكمن في قلب الخلق ذاته يربط كل شيء بالله جل جلاله جوهريًّا ولكن الله سبحانه يتعالى على كل شيء كان، ويستلزم فهم هذا المذهب فكريًّا ذكاءً بصيريًّا،

ويستلزم تحقيقه وليًّا يرى الله سبحانه وتعالى في كل أين.

وتأتي بعد أهمية مذهب وحدة الوجود مذهب «الإنسان الكامل» التي ترافقها، فالتصوف يرى أن الإنسان ليس «حيوانًا معقولًا» كما يُفهم عادة، ولكنه مخلوق يحتكم في ذاته على كل مقامات الوجود. ورغم أن السواد الأعظم من الناس لاهون عن حقيقة إمكاناتهم واتساع نطاق طبيعتهم التي يحملونها في أنفسهم، ولا يُدرِك مجمل طبيعته إلا الإنسان الكامل الذي يصبح مرآة يتجلى فيها الله جل جلاله، فقد خلق الله سبحانه وتعالى العالم لكي يعرفوه -جل شأنه- كما جاء في الأثر: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا وأَرَدْتُ أنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ فبه عَرَفُوني»، والإنسان الكامل هو المرآة التي تتجلى فيها كافة الأسماء الحسنى، ألا وهو غاية الخلق التي تحققت.

وتشاكل أحوال الوجود المتعددة التي يحملها الإنسان في ذاته الكون الأكبر، ولذا سُمي الكون الأصغر، وكلاهما يعكس رمزية ما قبل الخلق التي انبثقا عنها، وقد صوَّر علم الكون في العصر الوسيط الحقيقة الميتافيزيقية بالأرض في مركز كرات يمثل كل منها مقامًا من مقامات الوجود التي تتصاعد نحو المقام الرباني الأسمى، وهو الروح التي تعلوها الحضرة الربانية، ويحتكم الإنسان على البنية ذاتها بشكل معكوس، بمعنى أن الأرض وهي أكثر المراتب كثافة تشاكل جسد الإنسان الظاهر، ومن ثم تتتابع فيه كرات تتصاغر نحو مركز القلب، والذي يسمى«عرش الرحمن» وهو بمثابة السماء العلا، فالإنسان مفطور على أن يحتل مركز الحياة الدنيا وعلى الاستبصار بالحق الذي

ينطوي عليه المذهب حتى يتحقق السالك بطبيعة الإنسان الكامل، وهذه القدرة المحتملة موجودة على الدوام ما دام المريد ملتزمًا بالتعاليم الروحية للطريقة، ويحقق فضائلها التي تجدُرُ بطرق الإنسان في الاتساق مع الحق في ذاته.

والفضائل الروحية التي ترافق معرفة المذهب هي عناصر الطريقة الضرورية، فهي الوسائل التي يستطيع بها السالك أن يعيش حياة القداسة، وفضائل الطريقة ليست بالطبع هي الفضائل المغرقة في العاطفية التي نجدها في كثير من الدوائر الدينية في الغرب اليوم، والتي كانت السبب في نكوص الأذكياء عن الدين، والتي ليست إلا «افتعالا» للحقيقة، ولكن المذهب طريقة لمعرفتها، وكل الفضائل ترجع إلى الله سبحانه وتعالى في نهاية المطاف، ولذا يستحيل التحقق بالحق بلا فضائل، فالحق جزء من جوهرنا ومن نفوسنا، وليس الإنسان عقلًا يفكر بل مخلوقًا يوجد، وتفكيره ووجوده كلاهما لا بد أن يتحولا، والفضائل ربانية وليست مصطنعة، وهي «طرق للتواجد» تحول وجود الإنسان إلى الاتساق مع طبيعته الباطنة، والفضائل مستعارة من الرب سبحانه ولا بد أن تتحقق لو كان الإنسان يأمل في تنسم عطر الروحانية.

والفضائل الرئيسة للتصوف التي تميز الحياة الروحية عمومًا هي التواضع والإحسان والصدق، وهي ذاتها فضائل الرسول عليه الصلاة والسلام، ولا يعني التواضع في الإسلام ذلك التخاذل العاطفي الذي يخفي الكبرياء والأنوية، ولا هو يعني كراهة الذكاء كما يشيع في طوائف دينية بعينها في الغرب اليوم، ففيه من يكره الذكاء باسم

التواضع، ومن يعتبر العرفان كِبْرًا حتى لو كان السالك عارفًا بالله، ويعرف الله سبحانه بالله ولله وليس من معرفة إنسانية، وكراهة الذكاء كره لأثمن عطايا الرب للإنسان، لكن المسيحية تُعده خطيئة في حق الروح القدس، وهو منظور ناءٍ عن معنى التواضع في التصوف.

والتواضع كفضيلة روحية يعني أن الله سبحانه هو كل شيء وأننا لا شيء، وفي مستوى آخر أن الجار الذي قد يكون إنسانًا أو أي شيء آخر في الوجود يمكن أن يعلمنا نوعًا من الكمال لا نحتكم عليه، ويعني أننا نعرف عجزنا ونرى لا شيئية الإنسان أمام وجه الله تقدس وتعالى، أما عن الجار فيعني أن بالغًا ما بلغ كمالنا فهناك أمر آخر ينقصنا ويمكن أن نتعلمه من الغير، ولذا علينا بالتواضع أمامه، والتواضع لا يقبل الكبر الذي يعمي النفس عن حدودها ويسعى إلى توكيد ذاته، وليس أمام الإنسان فحسب بل في رحاب الرب كذلك، وننسى صَغَارَنا واعتمادنا الكلي على الرب وجلاله الذي يختزل الإنسان إلى لا شيء.

أما عن الإحسان كفضيلة روحية فليست هو التصدق الكمي المادي الذي فشا اليوم، فكثيرٌ من يريدون الإحسان إلى الإنسان دونما تبجيل للرب، ويتحول الإنسان موضوع الصدقة إلى مجرد حيوان يمشي على ساقين، وليس له إلا احتياجات عضوية أما احتياجاته الأعمق فلا أهمية لها، وتعتبر من قبيل الرفاهية، وليس هنا معيار مشترك بين إحسان القديسين الروحي وبين التصدق الإنساني باسم الإحسان، والذي يحط بقدر الإنسان إلى ما تحت مستوى الإنسانية حينما يغدق عليه طعامًا ولباسًا ويحرمه من الأمان بمعنى الكلمة، وكما لو كان يعلمه المشي ثم

يحرمه من النظر إلى أين يسير.

أما الإسلام فيعتبر في كلية الإنسان، ويؤمن بأن على المحسن إما أن يتولى الإنسان بكليته وإما أن يتركه في حاله، فالإحسان الذي يُنفق على احتياجات الإنسان الحيوانية ليس إحسانًا على الإطلاق، والإحسان في الطريقة لا يهتم فقط بالعمل الظاهري والسلوك الأخلاقي المرتبط بهما ولكن كذلك بحال وجوده، وعلى الإنسان أن يكون محسنًا دون دافع غيرى بل من واقع احتياجه إلى أن يكون كذلك، فهذه طبيعة الأمور.

والنفس الجسدانية للإنسان أو وجوده الانفصالي شديد الوطء على كتفيه، ولا يملك إلا الولي القيام بأعظم إحسان حينما يعطي نفسه للرب، فوجوده فحسب في المجتمع أعظم إحسان للجماعة، أما الآخرون فإن العمل الصالح هو ما يرفع هذا الثقل عن النفس الأمارة، إلا أن العمل الصالح ليس له كفاءة روحية إلا بالوعي بأن الخير كله من عند الله سبحانه وتعالى، وبدونه عز وجل لا يمكن أن يكون عمله صالحًا، ولا بد أن يدرك المرء أن الكون الكلي واحد وأن الإنسان يرى باطنه في كل شيء في الكون، ولا بد من أن يعطي الإنسان ذاته إلى الله سبحانه وتعالى بإعطائها للآخرين، ويعني الإحسان الروحي ذوبان النفس المتصلبة حتى تفيض على كل شيء، ولو كان التواضع «موت» شيء من النفس أو «قبضًا» لكان الإحسان الروحي «حياة» و«بسطًا» يعرف منه الإنسان توحده مع كل الكائنات لا مع الإنسان فحسب.

والإخلاص أو الصدق هو الفضيلة الثالثة التي تقوم عليهما لكي تنجزهما في الحياة، وهذه الفضيلة التي يصطبغ بها الإسلام عمومًا

تعني رؤية الأشياء بما هي على طبيعتها الحقة[٨]، والتي لا تحجب رؤية الله سبحانه في كل أين، وهناك حديث شريف يعني أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يكن يرى شيئًا إلا ورأى الله سبحانه وتعالى فيه وأمامه ومن خلفه، وهذا هو الإخلاص الكامل، والذي يعرف منه الإنسان معنى التوحيد في الحضور الدائم للرب عز وجل، ويحقق المعنى الذي عرفه «نظريًّا» في أول خطواته على الطريق.

وقد سبق ذكر أن الإجراء الذي تتبعه الطريقة في تحقيق الفضائل وبيان المذهب قائم على المفهوم الإسلامي للإنسان، فقد خلق سبحانه الإنسان «على صورته»، والتي تجاهلها الكثيرون رغم كمونها في باطنهم، وقد أسبغ الله سبحانه وتعالى بعض الصفات على الإنسان التي لا توجد بكمالها إلا فيه سبحانه وتعالى، فالله فحسب هو الحي وقد وهب للإنسان الحياة، وهو فحسب الذي يشاء فوهب الإنسان الإرادة الحرة، وهو فحسب الذي يقول «الكلمة» فوهب الإنسان ملكة الكلام، وتقيم الطريقة مجاهداتها على التأمل في الأسماء الحسنى، والتي تنعكس من كمالها في الرب فحسب على الإنسان.

ويؤكد القرآن أن الله سبحانه وتعالى خلق العالم بالكلمة في الآية الكريمة: ﴿كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٤٧].

وهكذا تؤدى الكلمة الربانية *Logos* وظيفتين هما الخلق والحق،

(٨) ويقول الحديث الشريف: «اللهمَّ أرنِي الحقَّ حَقًّا وارْزُقني اتباعُه وأرِنِي الباطلَ باطلًا وارزُقْني اجتِنَابُه» المترجم.

فقد خلقت العالم وبعثت كل الوحي بالحق، وكذلك أسبغ الله تعالى على الإنسان ملكة الكلام ليرجع إلى الله جل جلاله.

ولغة الإنسان قادرة على التعبير عن الحق وتحويل الإنسان، وهكذا «ينعكس» المنظور في كيانه من الانفصال عن الرب إلى الامتداد عنه تبارك وتعالى، ويرى التصوف أن اللغة الإنسانية لها وظيفتان هما التعبير عن أوجه الحق والصلاة، وتناظر الأولى وظيفة الكلمة الربانية وتناظر الثانية القدرة على خلق العالم. والحق أن جوهر العالم هو الصلاة، فالوجود بأكمله صلاة، فقد خرج العالم إلى الوجود بنَفَسِ الرحمن، وكان الجوهر القابل للنَّفَس الرحماني هو الحال الإنساني، وهو على صلة وثيقة بالكلام والصلاة.

ولذا كانت أول وسيلة للتصوف هي الصلاة، والتي تُعيد الإنسان إلى الرب حتى إنها توحد المرء مع إيقاع الحياة ذاتها، والصلاة جوهريًّا هي «الذكر»، وهي الوسيلة الأساسية للتصوف في الدعاء والذكر، وذكر الأسماء الحسنى هو أكثر الدعاء كلية، ويقوم في كل الأديان التراثية الأخرى، ويؤدي إلى يقظة الإنسان من حلم النسيان، ويعين على تحول المرء من حال إلى حال حتى يتماهى مع الذكر الذي يصبح طبيعته الحقة حيث يكتشف ما هو على الحقيقة.

وتحُضُّ آيات كثيرة من القرآن الإنسان على التسبيح باسم الله تبارك وتعالى، وهو ما يعني روحيًّا اتباع شيخ بحسب ما تجريه الطريقة من مجاهدات، فيقول القرآن الحكيم: ﴿ فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ ﴾ [البقرة: ١٥٢]، وكذلك أيضًا في الحديث القدسي: «من ذكرني في نفسه ذكرته في

نفسي، ومن ذكرني في جمع ذكرته في جمع خير منه».

وهذه المصادر في القرآن الكريم والحديث والحديث القدسي هي الأسس التراثية للذكر في التصوف بكل صوره. والإنسان الذاكر يحقق الفضائل الروحية ويستيقظ من أحلامه ويحقق طبيعته التي فُطر عليها، وتتسامى نفسه الحقة على الحوادث العارضة ومحدودية الإنسان، ولو كان إنسانًا نتيجة نسيانه فقد أصبح الآن إنسانًا حقًّا نتيجة قربه من النطاق الرباني.

وتحتوي الطرق الصوفية على وسائل نشر التعاليم الروحية للإسلام، وقد حافظت هذه الطرق على وسائل التحقق الروحي من جيل إلى جيل، والواقع أن كفاءة هذه الطرق تعتمد على صحة سلسلة التسليك الروحي الصوفي التي ترجع إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، والتي حظي بها قلائل من الصوفيين الأوائل، وقد اتخذت في القرن الثالث الهجري وجودًا مؤسسيًّا في جماعات تتبع كل منها معلمًا روحيًّا، ومن ثم تميزت مدارس الشريعة عن حلقات الطريقة في الفترة ذاتها رغم أن كليهما تأصل في الوحي القرآني وشخص الرسول ذاته عليه الصلاة والسلام، أما التنظيم الرسمي للطرق الصوفيَّة فقد جاء بعد قرنين أو ثلاثة من هذه الفترة.

وقد كان انتظام نشر التربيَّة الروحيَّة في الطرق الصوفيَّة سببًا في «الحضور الروحي» أو البركة على الدوام، والعمل على تحويل النفس من حال الفوضى إلى حال الاستنارة، ولا بد من الإشارة إلى أن مجاهدات الصوفيَّة لا بد أن تجري تحت إشراف معلم روحي وفي

إطار طريقة وإلا أدت إلى خلل نفسي عميق، فالسقوط من على الجبل في التسلق أخطر من السقوط في المشي على السهل، والمرء بحاجة إلى مرشد على المستوى البدني والروحي ما لم يكن قد ارتاده من قبل، وفي هذه الحالة يكون هو نفسه مرشدًا للآخرين.

وتكمن أهميَّة الطرق على المستوى الاجتماعي الظاهر في أن أثرها كان جسيمًا في التاريخ الإسلامي بحيث لا يستطيع إهماله دارس لأي جانب من جوانب الإسلام، وقد كانت علاقة الطرق بطوائف الحرف والتعليم وبعض طرق الفتوة والتجديد المستمر لأخلاقيات المجتمع الإسلامي كلها أمور بيِّنة لا يصح تجاهلها، لكن أهم دور للطريقة هو نشر وسائلها وبركتها التي تجعل الحياة الروحيَّة أمرًا ممكنًا، فجذورها عميقة في القرآن والشريعة وصارت دوحة تمتد فروعها إلى السماء، ووظيفتها الكشف عن المعاني الباطنة للشريعة حتى تهدي الإنسان إلى فهم معنى أن يكون المرء «عبدًا» للرب جل وعلا، والتسليم بأنه سبحانه كل شيء ونحن لا شيء.

وتقوم الطريقة على مذهب تفسير الشهادتين، وتحقيق الفضائل الروحيَّة بكمالها عن الرسول عليه الصلاة والسلام، وبالشعائر المرتبطة بالشريعة عن قرب، وتحمل معنى صلاة الباطن بمعناها الكلي الشامل، وهي طريقة ومنظور يجمع بين المخافة والمحبة والعرفان بالله جل جلاله، وتقوم كل هذه الأمور بدور في تحقق الإنسان الروحي في طبيعته، والطريقة هي درب القداسة في الإسلام الذي أنجب أولياء على مر العصور حتى اليوم لكي يجددوا الحياة الدينيَّة بنفث القوى

الروحيَّة التي بزغ منها الدين ذاته، ولم ينفصل عبير الإسلام عن حياة الذين اتخذوا الطريق وحققوا الحال الأسمى من الكمال الروحي، وهو غاية الإنسان في الوجود.

* * *

(٦)

السنيَّة والشيعية

الشيعة الإماميَّة الاثنا عشريَّة والإسماعيلية

حيث إن كل دين يخاطب جمعًا له سمات نفسيَّة وروحيَّة بعينها فلا بد أن ينطوي على إمكان تعدد تفاسيره، وذلك بأن يحمل في ذاته صيغًا لتأويل الحقيقة ذاتها، وبحيث يستطيع إدماج التنوع في وحدة واحدة ويؤسس حضارة دينيَّة متجانسة. ويجد المرء في المسيحيَّة التراثيَّة التي سبقت الحداثة الكنائس الكاثوليكيَّة والأرثوذكسيَّة ناهيك عن الكنائس الشرقيَّة الأصغر مثل القبطيَّة والمارونية، كما يجد خارج الأديان الإبراهيميَّة مدارس كبرى مثل ماهايانا أو هينايانا أو ثيرافادا أو البوذيَّة أو التبتيَّة التي قامت على ماهايانا أو المدرسة الشمالية، ومن المستبعد أن يستطيع هذا التراث الانتشار إلى الشرق الأقصى، وقل مثل ذلك عن الهندوسيَّة التي تشاكل بحرًا شاسعًا ينطوي على عدة صور روحية، والتي تنقسم بدورها إلى تفاسير شيفيَّة وفيشنوية لتُرضي المشارب الروحية المتنوعة.

والإسلام دين يعم العالم ولا بد أن يكون مقدرًا لمخاطبة ملكات اجتماعيَّة وعرقيَّة شتى، وقد كانت إمكانيَّة وجود منظورين لتفسير الإسلام قائمة منذ بدايته بترتيب رباني، والسنيَّة والشيعيَّة كلاهما مذهب راشد يفسر الوحي الإسلامي حتى يتمكن من توحيد الملكات النفسيَّة المتنوعة في الأمة، وتشكل السنيَّة والشيعيَّة معًا شطرًا كبيرًا من الأمة الإسلاميَّة كان مُقدَّرًا منذ بداية الإسلام، فالشيعيَّة ليست خوارجيَّة ولا هي طائفية، ذلك رغم أن بعض الجماعات في العالم الشيعي قد انحرفت وصارت طوائف بالمعنى المنضبط.

وليست الشيعيَّة ولا السنيَّة تمردًا متأخرًا على الرشد المستقر، ولذا لا يصح مقارنتهما بحركات الإصلاح اليهودية والمسيحية، والحق أن السنيَّة والشيعيَّة تنتميان بكليتهما إلى الرشد الإسلامي، ولا تهددان الوحدة الإسلاميَّة على أي نحو كان، ولا تُنقَض وحدة التراث بتنوع تطبيقاته، ولكنها تتهدم بتحطيم مبادئها وصورها واستمراريتها، فالإسلام «دين التوحيد»، وقد تجلى فيه تجانس أوسع وتنوع أضيق من كل أديان العالم، والسنيَّة والشيعيَّة بعدان من الإسلام لا لتدمير وحدته بل لكي يضم في حوضه تنوعًا أكبر من الإنسانية، كما تتنوع المشارب الروحيَّة لمعتنقيه، والسنيَّة والشيعيَّة كِلاهما قائم على توكيد شهادة لا إله إلا الله والتعبير عنها في مناخات متنوعة بعبير روحي مختلف.

والقول بأن كلًّا من السنيَّة والشيعيَّة كانت مقدرة لميول روحيَّة مختلفة لا يصح تأويله بأى ميول عرقيَّة أو إثنيَّة ، ولا يصح الظن بأن شعبًا بعينه كان على الدوام سنيًّا أو شيعيًّا، والوضع الحالي بالطبع

هو أن غالبيَّة إيران شيعيَّة ومعظم العالم العربي وتركيا سنية، وهذه التقسيمات الإثنيَّة لها علاقة بالتوزيع السكاني للشيعيَّة والسنية في العالم الإسلامي، لكن يجب تذكُّر أن معقل الشيعية إبان القرن الرابع/ الحادي عشر كان جنوب سوريا وشمال أفريقيا، في حين كانت كردستان قلعة السنية، وقد كان الغزالي وفخر الدين الرازي من أبطال السنية وكلاهما فارسي، كما كان اللاهوت الأشعري الذي عادة ما يسمى «سلفيًّا» هو لاهوت السنة، والذي كانت نشأته وجرى تطوره على أيدى الفُرس إلى حد كبير. وحيث طرحنا هذه المسألة إلى هذا الحد فيمكن القول إن الفرس عمومًا كانوا أشد تعاطفًا مع الشيعية منذ بدايتها، وكان أن أصبحت الشيعة الإمامية الاثنا عشرية أوسع قبولًا بعد غزو المغول حتى صارت في عهد الصفويين مذهب الدولة، ودون أن ننسى العدد الوافر من العرب والترك والشيعة الهندية الباكستانية فإن إيران تشكل أكبر تجمع في عالم الإسلام الشيعي، ويجوز القول إن الإسلام الشيعي وثيق الارتباط بالأرض الفارسية.

وعندما نتناول السنية والشيعية في هذا الباب فسوف نتحدث عن الشيعية التي قبلت أن تتخذ السنية معياراً وخلفية لظهور الشيعة الإمامية الاثنى عشرية والإسماعيلية، والسبب في هذا الإجراء أن السنية الإسلامية معروفة على نطاق أوسع في الغرب حيث إن له علاقة تاريخية بالسنية، والواقع أن ما يكاد أن يكون كل الكتب باللغات الأوروبية عن الإسلام ترجع إلى مراجع سنية، وللأسف كانت مشوهة وملؤها الأحقاد القديمة والحديثة، وقد كانت الشيعية غير معروفة لهم باستثناء

قليل من الباحثين على رأسهم هنري كوربان، كما أن الباب السابق قد عالج الإسلام عمومًا والسنية خصوصًا حتى أصبح من الطبيعي في هذا الباب أن نتناول السنية باقتضاب ونلفت النظر فحسب إلى الشيعية، والتي نسعى إلى طرحها بما هي ومن حيث علاقتها بالسنية.

وحتى نتفهم منظور السنية والشيعية لا بد من المرور على تاريخ الإسلام ونشأة البعدين من حيث أصلهما المشترك، ثم ما جرى به التاريخ، والنظر إليهما من الخارج يبين الفوارق بينهما بدءًا من «خلافة» الرسول عليه الصلاة والسلام بعد وفاته، ويمكن القول إن المدرستين تمايزتا اعتباريًّا حينما أنهى الرسول عليه الصلاة والسلام مهمته الأرضية، وقد نشأ التمايز والاختلاف في هذه اللحظة، وقد اجتمعت جماعة قليلة على ضرورة توريث آل البيت وأيدوا علي رضي الله عنه بموجب أنه مكلف بحمل العبء «بالتعيين» على رأس شهود، وعُرفوا بعد ذلك باسم «الشيعة»، في حين اتفقت الأغلبية على خلافة أبي بكر رضي الله عنه بافتراض أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يترك ما يفصل في هذا الأمر، وأُطلق عليهم اسم «أهل السنة والجماعة»، ولكن شيعة علي من الصحابة الذين دعوا له وشايعوه كانت ظاهرة في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام، وهناك مراجع متعددة في الحديث النبوي، ولم يتوحدوا كجماعة تختلف عن السنية إلا بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام.

ولكن المسألة تعلقت كذلك بمن يقوم بوظيفة الخلافة، فلن يكون له قوى نبوية على وجه اليقين، ورأى السنة أن سلطات الخليفة محدودة

بحكم مجتمع حديث المنشأ، في حين اعتقد الشيعة أن علي رضي عنه كان «وصيًّا» بموجب عرفانه الجواني وتفسيره للعلوم الدينية، ولذا كان أول اختلاف بين السنة والشيعة اختلافًا سياسيًّا، والحق أنه كان أكثر من ذلك، فقد كان اختلافًا لاهوتيًّا كذلك، وكان في ميزان الحوادث بين خلافة سياسية وسلطة دينية.

وقد حاولت بعض الكتب الحديثة اختزال التمايز بين السنة والشيعة إلى مجرد الاختلاف السياسي، ورغم صحة المسألة بشكل جزئي إلا أن هذا المنظور يترك الجانب الأهم في الاعتبارات الدينية واللاهوتية، ورافقت قضية من يتولى الخلافة قضيتان إحداهما عن مؤهلات الخليفة والأخرى عن معنى السلطة الدينية ذاتها. ويرى الإسلام السني الخليفة حارسًا للشريعة في المجتمع، في حين ترى الشيعية الخليفة وظيفة روحية ترتبط بالتفسير الجواني للوحي والميراث الجواني للرسول عليه الصلاة والسلام وتفسير الشريعة، ومن هنا بدأ الاختلاف يزيد حدة بين شطري الأمة حول تفسير رسالتها الربانية، وقد بقيا في حوض الإسلام متوحدين بأصول الشرع ومناسك العبادة، والتي تحمل وسائل البركة وإنقاذ النفوس وضمان سعادة الدنيا والآخرة.

أما عن السنية فإن تطورها قد اتخذ جوانب مختلفة كما سبق القول في الأبواب السابقة، وبقيت مذاهب السنة الأربعة التي تأسست في القرن الثاني/ الثامن وبقيت حتى الآن، في حين ذابت مدارس صغيرة وانتهت، وقام علم الحديث كفرع مخصوص في القرن ذاته في خلافة عمر بن عبد العزيز من الدولة الأموية، حيث جُمِع أول متن مُدَوَّن

للأحاديث النبوية الشريفة، وكذلك صار علم الحديث علمًا قائمًا بذاته في القرن الثالث/ التاسع عندما جُمِعت كافة المدونات الموثقة، كما بدأت دراسة القرآن الكريم بشكل غير رسمي منذ مولد الإسلام، وأصبحت بدورها فرعًا عتيدًا من الدراسات في القرن الثاني/ الثامن وما تلاه.

أما عن اللاهوت الذي يحتاج طرحه إلى باب كامل فقد بدأ في القرن الأول الهجري بالجدل حول الإرادة الحرة والحتمية وطبيعة القرآن بين الخوارج والمرجئة، كما تناول الجدل بينهما علاقة الإيمان بالعمل في القرن الثاني التي تُعدُّ بداية أخرى للاهوت، إلا أن اللاهوت قد استقر في القرن الثالث واكتمل على المذهب السني في جدال المعتزلة والأشاعرة إبان باكورة الدولة العباسية، وقد ذهب المعتزلة إلى تطبيق العقل في فهم أركان الوحي وتوصلوا إلى مفهوم الأسماء الحسنى في القرآن، وهو ما أنكره المجتمع الديني بكامله، حتى أنهم اختفوا تمامًا كمدرسة لاهوتية بعد قرون قلائل.

ونحو نهاية القرن الثالث تمرد أبو الحسن الأشعري على آراء المعتزلة رغم أنه كان معتزليًّا، ومن ثم أسس مدرسة الأشعرية التي أصبحت سائدة في اللاهوت. ورغم أنها لم تكن كاملة كما ينبغي إلا أنها غُرِست في العالم السني وصارت أعظم قوة تعارض المعتزلة وميولهم العقلانية، ويرى اللاهوت الأشعري أن العقل ثانوي تابع للوحي إلا أنها شجعت الفهم العقلاني للدين، وقد خطَّت المدرسة الماتريدية التي نشأت في الحقبة ذاتها خطًّا وسطًا بين المعتزلة والأشاعرة، إلا أنها

لم تبلغ مدى واسعًا من الانتشار وإن كان لها أتباع حتى اليوم.

وإضافة إلى هذه المدارس التي نمت في العالم السني ودُرِّست في المدارس التراثية لا بد من تذكر دور تعاليم الصوفية في هذا النطاق، وقد كان المحاسبي من قدامى الصوفيين وكان كذلك لاهوتيًّا، وقامت في القرن السادس/الثاني عشر مدرسة يمكن تسميتها «لاهوت الأسرارية» على تعاليم أساتذة التصوف لتنضم إلى اللاهوت السني، وخاصة بعد انتهاء الغزو المغولي، حيث كان المتصوفون يُديرون كثيرًا من المدارس السنية، ودخل هذا المنهج في الدراسات الروحية في كثير من المدارس الدينية، ومنذ ذلك الحين تُدرَّس تعاليم التصوف من جانبها الفكري في المدارس مع لاهوت الفقه السني للأشعرية البرانية، وقد كان كثير من شيوخ الصوفية متبحرين في شرح اللاهوت الأشعري على وجه الخصوص.

وقد كان جانب النظرية السياسية هو الأهم في المذهب السني وخاصة عند مقارنته بالشيعية، فكل السنيين يقبلون بصحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم للرسول صلى الله عليه وسلم، والذين قاموا خير قيام بمهمة «الخلفاء الراشدين»، وعندما قامت الخلافة الأموية اتخذت لقب الخليفة بدعوى استمرار الخلافة، لكن الواقع أن الخلافة صارت مُلكًا عربيًّا في العالم السني[٩]، ولذا لم يقبل الفقهاء السنيون فيما بعد إلا بالخلفاء الراشدين الأربعة باعتبارهم تجسيدًا لمثال الخلافة.

(٩) ويقول الحديث الشريف: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكًا عضوضًا» . المترجم.

وقد نضجت نظرية الخلافة بالتدريج حتى لو لم تتحقق بكمالها واقعيًّا،وعندما تُطرح نظرية الخلافة للجدل كان المنظرون السياسيون للسنة يستخدمون صفة الإمامة لوصف وظيفة من يشغل الخلافة، والذي كان واجبه الحفاظ على الشريعة وتولي القضاء، ولكن حيث إن اصطلاح الإمامة أوثق ارتباطًا بالشيعية فلن نذكره في هذا السياق لتجنب الاضطراب.

وقد كان فقهاء السنة يعتبرون الخلافة هي المؤسسة الشرعية لحكم المسلمين، وكانوا يعتقدون أنه ليس هناك إلا أمة واحدة وشريعة واحدة، ولذا وجب أن يكون هناك خليفة واحد فحسب ليحكم الأمة، وواجبه حماية المجتمع وإدارة شؤون الشريعة كما يراها العلماء. وحينما تهافت نظام الخلافة سياسيًّا وحكم ملوك أقوياء العالم الإسلامي تعدلت تلك النظرية إلى بنية ثلاثية كما سبق القول تضم الخليفة والسلطان والشريعة، ويرمز الخليفة إلى وحدة الأمة وسيادة الشريعة، ويرمز السلطان إلى السلطة الزمنية القائمة بالفعل على المستوى السياسي والعسكري، وكان من المفترض كذلك أنه يحمي الشريعة والمجتمع، ولم يكن من حق الخليفة ولا السلطان تفسير الشريعة لكن العمل على تنفيذها فحسب، والقيام بالقضاء بحسب تعاليمها.

وفى هذه الخلفية من السلطة الإسلامية المهيمنة يمكن فهم الشيعية على نحو أفضل، فالشيعة هم من يعتقدون بحق علي رضي الله عنه في الخلافة الأولى، وأن الخلافة من حق آل البيت النبوي فحسب حيث إن مصادرها الإلهام التراثي في فهم الوحي القرآني، ومن الطبيعي أن

يكون آل البيت قناة لتوصيل التعاليم ونشر بركة الوحي بين الشيعة، وبمعنى ما يمكن تسمية الشيعية « إسلام علي» وتسمية السنية « إسلام أبي بكر ».

وهناك تقسيمات في هذا الشطر الشيعي من العالم الإسلامي بحسب عدد الأئمة المقبولين بعد الرسول عليه الصلاة والسلام، والشطر الرئيس من الشيعية من حيث تعدادهم ومركزيتهم في الطيف الديني هو الشيعية الإمامية الاثنا عشرية في الإطار التراثي، ثم هناك الشيعية الزيدية والخمسة أئمة، والأولى هي الدين الرسمي للفرس، وتشكل الشطر الأعظم من السكان، كما أنها تشكل أكثر من نصف سكان العراق، ولها أتباع كُثرٌ في الهند وباكستان ومجنستان ولبنان وتركيا وولايات الخليج العربي وبعض المناطق في شرق أفريقيا، والإسماعيلية أكثر تفرقًا في توزيعها الجغرافي، ولها أتباع كثيرون في الهند وباكستان وشرق أفريقيا، إضافة إلى قليل من المجتمعات الإسماعيلية في إيران وسوريا ومصر وفي كندا منذ فترة وجيزة، وتعيش الزيدية حاليًا في اليمن وينتمي إليها معظم السكان، كما أن هناك جماعة صغيرة من العلويين والدروز في سوريا ولبنان، والذين تفرعوا عن الشيعية وأصبحوا طوائف منحرفة وعلى الأخص دائرة العلوية السورية، والتي دائمًا ما كانت في علاقة متوترة مع الشيعية. ويمثل الشيعة حوالي خمسة عشر في المئة من مجمل تعداد المسلمين، ورغم أن نفوذهم الفكري والروحي على الحياة الدينية أرحب كثيرًا مما يعني هذا القياس الكمي.

وسوف نقتصر في هذا الباب على تناول الشيعة الإمامية الاثنى عشرية والإسماعيلية باعتبارهما أهم الفروع، وتشاكل الاثنا عشر شهور السنة وعلامات البروج وتشاكل السبعة أيام الأسبوع، وهي أعداد أولانية تدق إيقاع الوجود الإنساني، وحتى نفهم مذاهبهما سوف نطرح تاريخهما العام بإيجاز.

وقد انضمت جماعة صغيرة من الصحابة رضي الله عنهم مثل أبي ذر المقداد إلى جانب على رضي الله عنه، في حين أقسمت غالبية المكيين على الولاء لأبي بكر رضي الله عنه، والذي اختير خليفة بالأغلبية، وقل مثل ذلك عن خلافة عمر وعثمان رضي الله عنهما، وفي سياق خلافته وكذلك خلافة عمر وعثمان تفرقت جماعة علي ولزم عليٌّ داره وتعفف عن حياة المجتمع رغم أن الخلفاء الثلاثة كانوا يستشيرونه في معضلات الأمور، وكرس وقته لتعليم تلامذته الذين زاد عددهم تدريجيًّا، ثم أصبح خليفة لفترة خمس سنوات، وتحقق مثال الخليفة للشيعة رغم أن خلافة عليٍّ كانت تطفح بالصعوبات. ومع قيام الدولة الأموية مرت الشيعية بأصعب فترات تاريخها، وكانت تُبخّس سرًّا وعلانية وتضطهد غالبًا فيما عد فترة خلافة عمر بن عبد العزيز التي كانت استثناءً لهذا الوضع في الحكم الأموي، ولكن هذه الفترة ذاتها شهدت اغتيال الحسين رضي الله عنه حفيد الرسول عليه الصلاة والسلام في كربلاء، وكانت مأساة صبغت بالأحزان التاريخ الذي تلاها للإسلام وللشيعية على الأخص، وقد قامت أثناء الخلافة الأموية عدة انتفاضات شيعية ولكنها كانت تُسحَق من فورها، إلا أن هذا التمرد كان

عبئًا ثقيلًا على الدولة الأموية وقام بدور رئيسي في انهيارها.

وقد كانت ثورة أبي مسلم الخراساني قائمة على تمرد شيعي قوي، والحق أنه طالب بالولاء «لآل بيت الرسول عليه الصلاة والسلام» إلا أن العباسيين بمجرد اعتلائهم الخلافة لم يقلَّ اضطهادهم لآل البيت عن الخلافة الأموية، ولم تستطع الشيعية أن تتحرر نسبيًّا إلا في عهد الخليفة المأمون العباسي، وقد كان الإمام الخامس علي الرضا مرشحًا لخلافة المأمون، ولكن بعد أن قُتل بالسم ومات المأمون عاد الموقف كما كان عليه من السوء، لدرجة أن الخليفة الجديد أمر بهدم مقام الإمام الحسين في كربلاء وزراعة الأرض.

وكان القرن الرابع أول فترة تزدهر فيها الشيعية، وقد حكم الإباضية الشيعة كل بلاد الفرس وكانت لهم قوة حتى في بغداد، وقد غزا الفاطميون في الآن ذاته مصر وأقاموا خليفة إسماعيلي في شمال أفريقيا الذي كان يلاحي الخليفة العباسي، ومن ثم استمرت الشيعية في الازدهار حتى بعد حلول الأيوبيين والسلاجقة، وكان كلاهما سنيٌّ متعصب، وقد كان فشل الفاطميين في لبنان وسوريا أمام الصليبيين ثم الانتصار الوحيد للأيوبيين وصلاح الدين على القوة نفسها التي هزمت الفاطميين مؤديًا إلى خفوتها في مناطق معينة لصالح السنية، ولكن الشيعية بدأت بين القرنين الخامس والسادس في الازدهار حتى القرن التاسع، واطرد انتشارها في فارس في حين تهافتت في مصر وشمال أفريقيا. ويجدر أيضًا ذكر حركة طائفة ألاموت الإسماعيلية، والتي سُحقت تمامًا بعد الغزو المغولي، وكان أن سُحِق قوامها الظاهر

وصارت حركة سرِّية تحت الأرض.

وقد كان نجاح الشيعة الإمامية الاثنى عشرية يقاس بتحول الملك محمود الخودباندي إلى الشيعية، وكانت الخلفية على استعداد لاستقبال الصفويين، والذين اجتاحوا بلاد فارس كلها في القرن العاشر/ السادس عشر وأقاموا الشيعة الإمامية الاثنى عشرية دينًا للدولة، وقد صارت معظم البلاد شيعية واستمرت على ذلك إلى اليوم، وقد استقرت الشيعة الزيدية في اليمن التي انفصلت عن تيار الأحداث السياسية في العالم العربي وباقي بلاد المسلمين، وكذلك عاش في الهند جماعات من الشيعة الإمامية الاثنى عشرية حتى إنهم حكموا جنوب البلاد لبعض الوقت، وصارت الهند قاعدة للشيعة الإسماعيلية ووجدوا فيها مركزًا روحيًّا لوطنهم.

ومن المنطقي في طرحنا للشيعية أن نبدأ بمدرسة الشيعة الإمامية الاثنى عشرية نظرًا لاحتفاظها بالتوازن بين البرانية والجوانية في تفسير الوحي، وفيما يتعلق بالحياة الفكرية لهذه الطريقة فيمكن تقسيمها على أربع فترات تناولها كوربان ضمن دراساته الكثيرة عن الشيعية، وبدأت مرحلتها الأولى من عهد الرسول عليه الصلاة والسلام حتى غيبة الإمام المهدي الكبرى عام ٣٢٩/ ٩٤٠، وقد كانت فترة فريدة في تاريخ الشيعية، فقد عاش الرسول عليه الصلاة والسلام والأئمة بين الناس يعلمونهم الشريعة والعلوم الجوانية، وتعتمد الحياة الروحية والدينية للشيعة على معرفة الشريعة والمجاهدات التي تميزت بها هذه الفترة وتفاسير الرسول عليه الصلاة والسلام التي نشرها الأئمة.

وتأتي الفترة الثانية بين غيبة المهدي حتى الغزو المغولي، وليس ذلك نتيجة تغيرات جرت بل لأن هذه الفترة تواكب حياة المعلم نصير الدين الطوسي وعبقريته الفذة، فقد كان رياضيًّا لا يبارى وفلكيًّا باهرًا وفيلسوفًا ولاهوتيًّا، وبلغ اللاهوت الشيعي على يديه أسمى صياغاته، والحق أنه كان أعظم لاهوتي في مذهب الشيعية، وتميزت هذه الفترة بجمع الأحاديث والمذاهب الدينية الموثقة التي تُعد جواهر في الفكر الديني الشيعي. وقد بدأت هذه الفترة مع القُلَّيني كاتب «أصول الكافي» أعظم مرجع لأحاديث أئمة الشيعة، وكانت كذلك عصر ابن بابويه والشيخ المفيد ومحمد بن حسن الطوسي، وهم أعظم ثقات علوم الدين الشيعي، وكذلك كانت عصر السيد الشريف الرضي الذي جمع أحاديث علي رضي الله عنه في نهج البلاغة، والذي أصبح أهم مرجع للشيعية بعد القرآن الكريم والسنة الشريفة.

ثم الفترة الثالثة التي بدأت مع الغزو المغولي حتى تأسيس الدولة الصفوية، وهي أشد الفترات غموضًا حيث لم تكن كتبها جيدة الدراسة، كما أن التاريخ السياسي والاجتماعي لهذه الفترة لم يكن معروفًا بكامله من جرَّاء اضطرابات العصر وتعدد الأسر الحاكمة في المحليات، وطُمِست تفاصيل الحياة الدينية في هذه الفترة، لكن يجوز القول إن مدرسة نصر الدين قد استمرت في اللاهوت والفلسفة كما نشهد في أعمال العلامة الحِلِّي الذي يُعَدُّ من أفضل كُتَّاب الفكر الشيعي، وقطب الدين الشيرازي العالم الفيلسوف، كما كانت المدرسة الصوفية في وسط آسيا التي ارتبطت بأعمال نجم الدين كوبراي التي اندمجت مع

مدرسة ابن عربي في ظل الشيعية، كما ظهرت أيضًا أعمال مفكرين مثل سعدالدين حموية.

وابن عربي معلم صوفي عظيم من الأندلس عاش في أواخر حياته في دمشق ومات بها، وكان أثره غامرًا على العرفانيين الشيعة في هذه الفترة، وصار مذهبه شطرًا من المذهب الشيعي في أعمال سيدر حيدر آمولي وابن جمهور وابن توركاه، أما الميتافيزيقا الصوفية أو الحكمة الإلهية فقد غُرِست في بلاد فارس في هذه الفترة على أعمال الإشراقيين على مذهب السهروردي.

وامتدت الفترة الرابعة من الحقبة الصفوية حتى الحاضر، والتي بدأت بالنهضة الصفوية، وقد نشطت دراسات الشريعة واللاهوت حتى أثمرت بجمع الموسوعة الدينية الهائلة «بحار الأنوار» التي وضعها محمد باقر مجلسي، وقد وجدت مذاهب الدين والميتافيزيقا أعظم تجلياتها في مفسرين عظماء على غرار مير داماد وبهاء الدين العاملي، وهو أحد الشيعيين من جبل عامل في لبنان، وقد هاجر إلى فارس وخاصة صدر الدين الشيرازي المعروف باسم مُلاَّ صدرا الذي ربما كان أعظم فلاسفة الإسلام، أو بالحري كان الحكيم بما هو، والذي أطلق بعدًا فكريًّا جديدًا في سماء الإسلام بإدماجه ابن عربي والسهروردي وابن سينا ونصرالدين في نسيج الشيعية، وقد ازدهر التعليم الشيعي في فارس والعراق ولبنان وبعض مناطق الهند، وقد أثمر عباقرة الصفوية كثيرًا من عظماء الدارسين في الأجيال التالية الذين أثروا التعاليم الفكرية حتى الوقت الحاضر.

أما عن تاريخ الإسماعيلية فقد كان أشد استعصاءً على الدراسة حتى زمن قريب بموجب طبيعتها الجوانية ونقص المراجع عن باكورة حياتها، وقد جاءت بعض المعلومات عنها في إطار التأريخ من كتاب معارضين لها في الغرب وبين المسلمين من خارجها، ولم يظهر حتى وقت قريب عندما بدأ مفكرون قريبون من الدوائر الإسماعيلية يكتبون تاريخهم المبكر، وأفضل الأعمال في هذا التيار كان التاريخ العام للإسماعيلية للمفكر فرهد دفتري، ومن الكلاسيكيات الباقية من هذه الفترة كتاب «عيون الأخبار» للمفكر اليمنى الداعي إدريس عماد الدين، وبعض الأعمال المتفرقة التي طرحت منظور الإسماعيلية ذاته، ولذا لم يتمكن الدارسون المسلمون والغربيون على السواء من الاتفاق على كثير من المسائل الإسماعيلية.

وبالطبع كان التاريخ المبكر للإسماعيلية هو ذاته تاريخ الشيعة الإمامية الاثنى عشرية حيث إنه منذ الإمام السادس جعفر الصادق رضي الله عنه كان هناك شيعة واحدة، وبعد وفاته قبل الاثنا عشريون بإمامة موسى الكاظم الذي اختاره إمامه جعفر الصادق خلفًا له ساعة وفاته، لكن الإسماعيلية اتبعوا ابنه الأكبر إسماعيل الذي اختاره الإمام جعفر في حياته، وكان أول الإسماعيليين أتباع إسماعيل وابنه محمد رغم اختلاف كثير من آرائهم، وانفصل الإسماعيليون عن الشيعة الإمامية الاثنى عشرية منذ ذلك الحين واختلفت تواريخهما. ومن المفيد ملاحظة أن جماعات صغيرة قد اتبعت الإمام الثامن واتبع غيرهم أئمة آخرين، ولم يتمكنوا من اكتساب أي تأييد وانطفئوا كحركات

انفصالية، واستمرت الشيعية الاثنا عشرية وشيعة «الأئمة السبعة» أي الإسماعيلية في الوجود كأكبر صورتين من الشيعية، وكما لو كان وجودهما مرتبط بطبيعة العدد الأصلي لكل منهما.

وقد ميز الدارسون الإسماعيليون أربع جماعات من الإسماعيليين الأوائل، جماعة «الدعوة» المبكرة التي كانت مصطلحًا إسماعيليًّا بمعنى التبشير الديني، والتي تجمعت حول إسماعيل وولده محمد، وقد أدت الدعوة في شمال أفريقيا إلى قيام الخلافة الفاطمية، كما امتدت في سوريا والشام إبان القرن الثالث/ التاسع ، ثم في حركة القرامطة في البحرين، وبالطبع كان لكل هذه الحركات صلة بكثير مما روجته الإسماعيلية من جوانب الدين، ولكنها لم تستطع سياسيًّا ولا اجتماعيًّا من إدماج بعضها ببعض، وعلى كلٍّ تهافتت هذه الحركات ثم انطفأت تدريجيًّا ولم يبق منها إلا الإسماعيلية بصورتها المعروفة بالفاطمية في شمال أفريقيا والدعاة الإسماعيليون في إيران وبعض البلاد الشرقية من عالم الإسلام.

وأما عن تاريخ الإسماعيلية فقد عكف عليه كوربان، وهو من أعظم المتعاطفين والمفسرين للفكر الإسماعيلي وقسَّمه إلى خمس مراحل نذكرها لتسهيل فهم تطورات هذه المدرسة.

١- من فترة الأئمة الأوائل حتى الإمام محمد أبي الخطاب.

٢- من فترة الإمام محمد حتى فترة الإمام عبيد الله المهدي مؤسس الخلافة الفاطمية، وقد كان أئمتهم الثلاثة أو الأربعة مستترين عن العامة رغم نشاطهم في اليمن وشمال أفريقيا للتمهيد

للفاطمية، ولا ينبغي الخلط بين الاستتار الإسماعيلي والغيبة الاثنى عشرية، فالاستتار يعني مجرد الاختفاء عن الأبصار في حين أن الغيبة غياب عن العالم الظاهر.

٣- من فترة تأسيس الخلافة الفاطمية حتى حكم المنتصر بالله الخليفة الثامن، وفي أثناء هذه الفترة كان للإسماعيلية خلافة ودولة قوية نافست العباسيين في تأييد العالم الإسلامي، وقد ظهر في هذه الفترة كذلك أعمال الإسماعيلية المذهبية الرئيسة لأبي حاتم الرازي، والقاضي النعمان وأبي يعقوب السجستاني وحميد الدين الكرماني والشاعر الفارسي المشهور ناصر خُسرو.

٤- الفترة بين الخليفة الفاطمي الثامن حتى الغزو المغولي، والتي انشقت فيها الإسماعيلية إلى فرعين بعد الخليفة الثامن في الإسماعيلية الشرقية التي ارتبطت بحركة الحسن الصباح وألاموت التي اتبعت نزار بن المستنصر وعرفت باسم الفرع النزاري، أما مصر واليمن فقد قبلا أخاه المستعلي بالله وعرفت باسم الفرع المستعلي، ويحسن ملاحظة أن حركة الدروز قد انفصلت عن الإسماعيلية قبل هذه الفترة بحقبة وجيزة، وتبع ذلك الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي السابع «كتجلٍّ رباني»، وكان الفرع المستعلي من الإسماعيلية يؤمن بالإمام الغائب شأن الاثنى عشرية، وكان داعيتها الرئيس في اليمن حتى القرن العاشر/ السادس عشر ثم هاجر إلى الهند، وظل الفرع النزاري

في إيران حتى هاجر زعيمها ومرشدها الروحي أغا خان إلى الهند في القرن التاسع عشر.

٥. فترة الغزو المغولي التي تحطمت فيها القوة الإسماعيلية في إيران، وقد تحولت الإسماعيلية إلى طائفة سرِّية تحت الأرض وظهرت من حين لآخر في تجمعات صوفية، وليس تاريخها معروفًا تمامًا، ولكن من المؤكد لقاءهم بنوعية بعينها من الصوفية، إلا أن دراستها لم تكتمل، ومنذ ذلك الحين أصبحت الإسماعيلية ظاهرة دينية بدون عنف سياسي كزمنها الأسبق، وظلت مجتمعًا دينيًّا في الهند وباكستان وشرق أفريقيا وسوريا وعدة مناطق أخرى، ويحكمها ويوحدها أغا خان والفرع المستعلي في الهند.

وفيما يتعلق بمذاهب الشيعية وعقائدها، فمن الأنسب البدء بالشيعة الإمامية الاثنى عشرية، ثم نتناول الإسماعيلية ومن ثم نطرح الخلاف بينهما وبين الإسلام السني. والفكرة الرئيسة في الشيعة الإمامية الاثنى عشرية والإسماعيلية كليهما هي التمايز بين الجواني والبراني كما ذكرنا سلفًا، فكل تجلٍّ لا بد أن يكون تجليًّا لشيء ما، وكل مظهر لا بد أن يكون واقعًا «مشهودًا»، وتنطوي كل الوقائع الموضوعية على ظاهر وباطن، كما تحتوي كل الوقائع على العالم الطبيعى والوحي الذي نبع من مصدر الطبيعة ذاتها، أي الأصل الرباني لوجود كل شيء كان، والقرآن الكريم ذاته يُعَدُّ ظاهريًّا وباطنيًّا.

وتهتم الشيعة الإمامية الاثنا عشرية بالتوازن بين الجواني والبراني

في الدين، وتشترك في هذا المنظور مع التصوف، فالظاهر لا وجود له بلا باطن وإلا ماكان له أمر يستوجب وجوده موضوعيًّا، والباطن لن يتمكن من الظهور الموضوعي بلا ظاهر، ولذا فرضت هذه العلاقة ضرورة وجود إمام، فنبي دين يأتي بشريعته من السماء ليهدي الخلق، ويأتي بعد تمام الوحي بشريعة تناظر الجانب البراني للوحي، ولا بد إذن من رجال يفسرون المعنى الباطن للوحي.

والإسلام خصوصًا قد أغلق باب النبوة بعد الرسول عليه الصلاة والسلام، والذي كان المصدر لظاهر الوحي وباطنه، ولكنه يمثل الجانب الظاهر من الشريعة الربانية بموجب وظيفته في كشفها، ولا بد أن يأتي بعده من يرث وظيفته الجوانية، وعليهم أن يفسروا المعنى الباطن للشريعة الربانية، كما أن وظيفة النبوة حيال الشريعة الربانية هي تأوبل المعنى الباطن للناس للحفاظ على الصلة بينهم وبين مصدر الوحي، وهذه الوظيفة تُسمى بالعربية الولاية في الشيعية عمومًا، وتسمى قداسة في الفارسية والأديان الأخرى، ويسمى القديس «ولي الله»، لكن السياق المخصوص للشيعية لا يشير إلى حياة القداسة فحسب بل كذلك لتأويل الأبعاد الباطنية للوحي.

وقد انتهت دورة النبوة بالرسول الخاتم عليه الصلاة والسلام، ومنذ ذلك الحين لن يظهر في العالم دين آخر في هذه الدورة من حياة الإنسان، وبدأت «دورة الولاية»، وتعني هذه الدورة الثانية بداية سلسلة من المفسرين للوحي تبدأ بالرسول ذاته عليه الصلاة والسلام، وهو منبع كل من البرانية والجوانية، وتستمر هذه الدورة إلى يوم الساعة

عندما ينتهي تاريخ الإنسان، لكن دورة الولاية تستمر ما دام الإنسان يمشي على الأرض، وتصبح موردًا مباشرًا لأصول الوحي ووسائل الإنسان لتحققه ما دام استطاع التأويل بالمنهج الهرمسي من الظاهر إلى الباطن، وهذه العملية رحلة بين الظاهر والباطن لا يمكن أن تتم إلا في إطار دورة الولاية، وبدونها لا يمكن الفكاك من الاحتباس في الصور إلى الجوهر الرباني.

والإمام هو من استطاع إطلاق دورة الولاية حتى يقوم بدوره في أي عصر كان، والإمام شخصية مركزية في الشيعية، ولكن لا بد من تذكر أن قوة النبوة والولاية تنبثقان عن الرسول عليه الصلاة والسلام، فقد كان النبي الكامل والولي الكامل، ولذا كان يوصف الإمام الأول علي بصفة «ولي الله»، ويعني هذا المصطلح عمومًا من يؤم صلاة الجماعة، وهو اصطلاح شائع في العالم الإسلامي بكل لغاته في كلى السنية والشيعية، كما أن له معنى شرفيًّا لمن يرأس مجتمعًا دينيًّا ، كما أنه يُطلق على علماء الدين البارزين مثل الإمام الغزالي والإمام الشافعي.. إلى آخرهم، وقد أطلقته النظرية السياسية السنية على من تولى رئاسة المجتمع الإسلامي، وتترادف الإمامة في هذا السياق بالخلافة.

ولكن استخدام الاصطلاح المذكور يأتي في الشيعية بمعنى خاص، فالإمام هو الحاكم الحقيقي لمجتمع من المسلمين وبالأخص من ورث التعاليم الجوانية للرسول صلى الله عليه وسلم، فهو حامل «النور المحمدي» في ذاته، ويقيم الولاية في الشيعية والصوفية كما سبق القول، فقد كان لكل نبي منذ آدم عليه السلام نور نبوَّة، وهو

مصدر كل المعرفة النبوية، ويماهي في الإسلام مع «النور المحمدي» أو «الحقيقة المحمدية» وهو الكلمة الربانية *Logos*، التي هي نور يستمر في سلسلة دورة النبوة من نبي إلى آخر، وهي النور الذي يهدي الإمام من باطنه، ويعني ما يصبح بموجبه إمامًا للشيعة.

والإمام الذي يُنجز وظيفة الولاية هو حافظ للشريعة وضامن لاستمرارها، فالنبي يستمد الشريعة بالوحي ثم ينتقل من الدنيا، وهكذا تعيش الدنيا بلا نبي بين نبوة وأخرى، ولكنها لا تفرغ من حضور الأئمة أو غيابهم، ومنذ أن انتقل الرسول عليه الصلاة والسلام من الدنيا كان على الإمام أن يحافظ على سنن الدين من جيل إلى جيل، والواقع أن الإمام هو حافظ الدين ومفسره بلا منازع، وواجبه بالضرورة من ثلاثة أمور هي حكم المجتمع والنيابة عن الرسول عليه الصلاة والسلام وتفسير علوم الدين، وعلى الأخص المعنى الباطني منه حتى يهدي الناس في الحياة الروحية بالنور المحمدي الذي ورثه.

ويضمن وجود النور المحمدي عصمة الإمام في أمور الروحانية والدين، فهو من حيث طبيعته الجوانية في طهارة الرسول عليه الصلاة والسلام وابنته فاطمة التي كانت أمًّا لكل الأئمة من صلب عليٍّ رضي الله عنهما، ولذا يقال في الشيعية إن الرسول وفاطمة والأئمة الاثنى عشر هم الأربعة عشر المطهرون، وظهور شيعة النبي والأئمة نتيجة منطقية لهذا النور الباطن الذي صدر من الوحي ومن كل المعرفة، ومن يهتدي به يسلم من الخطأ، والحق أن واحدًا فحسب من أبناء الإمام يرث هذا النور النبوي في باطنه، فليست علاقته بالإمام علاقة جسدية

بالدم بل كذلك علاقة بالروح تقوم على توارث النور لكي يصير معصومًا مطهرًا، ويصبح ثقة في تفسير الشريعة.

والأئمة وسطاء بين الخلق والحق جل وعلا ببركة الرسول عليه الصلاة والسلام، ويسألونه العون في الحياة على ما رزقهم الله من حال حتى يرجعوا إليه سبحانه وتعالى، والأئمة بهذا المعنى امتداد للرسول صلى الله عليه وسلم، وأضرحتهم وأضرحة نسلهم التي تسمى في الفارسية إمامزادة مواقع للزيارة والحج ومراكز للحياة الدينية، ويحج الشيعة من أنحاء العالم إلى ضريح عليٍّ في النجف وضريح الحسين في كربلاء والقاهرة والإمامين السابع والتاسع في كاظمين والإمام الأخير في سامراء والإمام الرضا في مشهد وحضرة شقيقته المعصومة في قُـم والسيدة زينب شقيقة الإمام الحسين في القاهرة ودمشق وابنته السيدة رقية في دمشق وإلى مواقع كثيرة أخرى، وتقوم هذه الأضرحة في الحياة الشيعية بما تقوم به أضرحة الأولياء في حياة السنة مثل مقام مولاي إدريس في فاس ومقام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي في دمشق ومقام جلال الدين الرومي في قونية ومقام الهجويري في لاهور ومقام معين الدين الشيشتي في أجمار ومقام عبد القادر الجيلاني في بغداد، وغالبًا ما يندمج المشرَبَان في الأماكن المباركة مثل مقامات أولياء الصوفية الذين يُعَدُّون من سلالة الأئمة وتُزار كثيرًا في العالم السني، كما تزار أضرحة الأئمة ونسلهم باعتبارهم أولياء.

والأئمة الاثنا عشر للشيعة هم:

١- الإمام على بن أبي طالب ابن عم الرسول عليه الصلاة والسلام

وصهره، وهو أول الأئمة وأصل الإمامة، وسادن البعد الجواني للإسلام، وتعتقد الشيعية أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد اختاره وصيًّا وخلفًا له عند غدير خم.

٢ - والإمام الحسن بن علي بن أبي طالب كان الإمام الثاني لفترة قصيرة وانتقل إلى الرفيق الأعلى في المدينة بعد أن اعتزل الحياة العامة.

٣ - والإمام الحسين شقيقه الأصغر الذي انتصر على يزيد الخليفة الأموي الثاني، واستشهد بالقرب من كربلاء مع معظم أسرته عام ٦١هـ في العاشر من المحرم الذي يُعَدُّ حتى اليوم على رأس المناسبات في العالم الشيعي، وكانت شهادته رمزًا لمثل الشيعة الأخلاقية.

٤ - والإمام علي زين العابدين السجَّاد الذي كان آخر أبناء الإمام الحسين، وكانت أمه ابنة الملك يزجرد الساساني، وعُرِف عنه كتابه «الصحيفة السجادية» التي جاءت بعد نهج البلاغة للإمام عليٍّ رضي الله عنه، وهي أبرز أعمال الأئمة فصاحة، وتحتوي على أدب ديني عربي يحرك الوجدان، وأطلق عليها اسم «مزامير العائلة المحمدية».

٥ - الإمام محمد الباقر ابن الإمام الرابع الذي أقام في المدينة مثل أبيه، وحيث إن الخلافة الأموية كانت تعاني من ثورات داخلية عدة فقد تُرِك الشيعة أحرارًا في نشر تعاليم مذهبهم، ولذا سافر كثير من الدارسين إلى المدينة طلبًا لعلم الإمام الخامس الذي

بقيت منه كثير من الأحاديث.

٦ - الإمام جعفر الصادق ابن الإمام محمد الباقر الذي استمر في نشر العلوم الشيعية حتى إن الشريعة الشيعية نسبت إليه بعد وفاته، وقد بقي عنه وعن الإمام الخامس تراث أضخم من كل أعمال الأئمة مجتمعة، وكانت آلاف من الدارسين تهرع إلى دروسه بمن فيهم هشام بن الحكم والخيميائي جابر بن حيان، وحتى الإمام أبو حنيفة مؤسس المدارس الفقهية الأربع في السنية، وذلك إضافة إلى كثير من الشخصيات السنية المعروفة الذين تتلمذوا عليه، وقد امتد عنه فرع الإسماعيلية التي انشقت على الشيعية الإمامية الاثنى عشرية، وأصبحت مسألة وراثة خليفته عويصة بعد أن أعلن الخليفة المنصور العباسي أنه سوف يقتل من وقع عليه اختيار الإمام السادس لوراثته على أمل أن يقضي على حركة الشيعة الإمامية الاثنى عشرية.

٧ - الإمام موسى الكاظم بن الإمام جعفر الصادق الذي واجه عوائق خارجية جسيمة نظرًا لتجدد تهديد الخلافة للشيعة، وقد عاش معظم حياته مختبئًا في المدينة حتى خلافة هارون الرشيد الذي سجنه وأرسله إلى بغداد حيث انتقل إلى رحمة الله قبيل الوصول إليها، ومنذ ذلك الوقت ترك الأئمة المدينة التي كانت ملجأهم لفترة طويلة وعاش معظمهم بالقرب من الخليفة.

٨ - الإمام علي الرضا ابن الإمام موسى الكاظم، والذي استدعاه

الخليفة المأمون إلى مدينة مرو في خراسان حيث اختاره خليفة له، لكن شعبيته العارمة وانتشار الشيعية في هذه المنطقة قد جعلت الخليفة ينقلب عليه، وانتهت بإلغاء وراثته للخلافة. وتذكر المراجع الشيعية أنه مات مسمومًا ودُفِن بالقرب من مدينة طوس، وهي حاليًا مدينة مشهد، والتي تعد اليوم أهم المواقع الدينية في إيران. وقد شارك الإمام علي الرضا في كثير من اللقاءات الدراسية للمأمون وله مطارحات مع لاهوتيين من أديان أخرى مسجلة في مراجع شيعية، وهو كذلك أصل كثير من الطرق الصوفية حتى قيل عنه «إمام التسليك».

٩ - الإمام محمد التقي بن الإمام الرضا، وقد أمضى حياته في المدينة طوال حياة المأمون، حتى إن المأمون زوجه ابنته حتى يبقيه في بغداد، وعاد إلى بغداد بعد وفاة المأمون وتوفي هناك.

١٠ - الإمام علي النقي بن الإمام محمد التقي، وقد أقام في المدينة حتى تولى المتوكل الخلافة ودعاه إلى سامراء عاصمة الخلافة، ثم إنه كان شديد الخشونة معه نتيجة تطرف سياسته المناهضة للشيعة، وقد احتمل الإمام هذه المصاعب ولكنه لم يَعُد إلى المدينة وتوفي في سامراء ودُفِن بها، وبقي مقامه ومقام ابنه هناك حتى اليوم.

١١ - الإمام حسن العسكري بن الإمام النقي الذي عاش مختبئًا في سامراء، وقد كان محاطًا بعملاء الخليفة حيث كان من المعلوم أنه سينجب المهدي، وقد تزوج نرجس خاتون ابنة

إمبراطور بيزنطة، والتي اعتنقت الإسلام وباعت نفسها في سوق العبيد حتى تستطيع الوصول إلى حرم الإمام، ومن هذا الزواج وُلِد المهدي الإمام الثاني عشر.

١٢ - الإمام محمد المهدي الملقب «صاحب الزمان»، وهو آخر أئمة الشيعة الإمامية الاثنى عشرية من ٢٦٠/ ٨٧٣ إلى ٣٢٩/ ٩٤٠، وكان له أربعة نقباء يظهر لهم بين حين وآخر، وحكم بهم مجتمع الشيعة، وتسمى هذه الفترة «الغيبة الصغرى»، أما «الغيبة الكبرى» فلا زالت قيد التحقق، ويعتقد الشيعة أن المهدي لا زال على قيد الحياة في خفاء، وهو محور العالم والحاكم الخفي للكون، وسوف يتجلى على الأرض مرة أخرى قبل نهاية الزمن لينشر المساواة والعدل ويملأ الأرض سلامًا بعد أن مزقها الظلم والحرب. والمهدي كائن روحي يحيا على الزمان ويهدي من يستحقون إلى طريق الروح، ويتضرع له المؤمنون يوميًّا في صلاتهم، ومن كان على دراية بالروحانية يصبح على صلة به.

والأئمة الاثنا عشر عند الشيعة حقيقة مثل البروج الاثنى عشر في السماء الروحية، والتي يقوم الرسول عليه الصلاة والسلام في مركزها كالشمس التي تنير البروج بالمعنى الطبيعي والميتافيزيقي في آن، لكي يحدد ملامح الكون الروحي الذي يعيش فيه الشيعة.

أما الجوانب السياسية للشيعية الإمامية الاثنى عشرية فتتعلق مباشرة بشخص الإمام، والتي ستتحقق بكمالها مع حضور المهدي الذي لا

زال خفيًّا حتى الآن إلا أنه لا يتجلى في المجتمع بذاته كحاكم للدنيا، وفي غيبته تصبح كافة الحكومات ناقصة، فنقص الإنسان ينعكس على نظامه السياسي. وكان الشيعة يعتقدون خاصة في إيران منذ عهد الصفويين حتى ثورة ١٩٧٩م أن المَلَكية هي أقل الحكومات نقصًا في الأحوال الراهنة، ولكن كان هناك من كان في الشيعة الهندية على شاكلة الأمير علي الطيبجي الذي كان يؤيد السنة على أسس سياسية لم يكن يقبل الخلافة بالمعنى المعهود كحكومة إسلامية شرعية، ولا بد هنا من التمييز بين الحاكم السياسي المثالي الذي يراه الشيعة متجسدًا في الإمام وبين السنية والخلافة التي تعمل حسب الظروف المتاحة، وفي الحالة الثانية كان هناك شيعيون أيدوا النظرية السياسية ووالوا الخلافة، لكن بنية النظرية السياسية تختلف في الحالتين، وخاصة فيما تعلق بالخلافة.

وقد سيطر عدم الثقة في كافة الحكومات الدنيوية بعد غيبة المهدي والمحن السابقة للمجتمع الشيعي مما جعل الشيعة الإمامية الاثنى عشرية لا تتعاطف مع الحياة السياسية، وهذه هي إحدى السمات التي تميز بين الشيعية الإمامية الاثنى عشرية الكلاسيكية وبين السنية والإسماعيلية، والاثنا عشريون أو الإماميون قد ظلوا فترة طويلة راضين بالفرجة على مشاهد عالم السياسة، وحاولوا التأثير على المواقف أخلاقيًّا بقدر الإمكان لا كنشطاء في حركات سياسية.

ولا بد أن نتذكر أن الحركة الصفوية ذاتها التي كانت انتصارًا سياسيًّا فريدًا للشيعة الإمامية الاثنى عشرية حتى ما قبل الأحداث الأخيرة، ولم

تبدأ كحركة شيعية صرفة بالمعنى المعتاد، فقد كان الصفيون أول أمرهم طريقًا صوفيًّا ولكنه كان فائق التنظيم والقوة بما يؤهله لتولي سلطة فعلية، ومن ثم انتصر على بلاد فارس بكاملها، وبالطبع بادروا بإعلان الشيعية الإمامية الاثنى عشرية دينًا رسميًّا، لكنهم بدأوا كطريق صوفي، زد على ذلك أن انشغال الشيعة الإمامية الاثنى عشرية بالحياة السياسية كان ضرورة فرضها الموقف الجديد للصفويين في فارس، ولكنها لم تَمْحُ تمامًا عدم ثقة علمائهم في كل الحكومات، وهو موقف لا زال قائمًا حتى اليوم.

إلا أنه لا يجوز تفسير انسحاب الشيعة من الحياة السياسية كانسحاب من حياة المجتمع، ولكن كانت لامبالاة الشيعة بالسياسة أمرًا مثمرًا لتكثيف النشاط الدراسي للدين، وقد تحررت من أعباء السياسة طوال قرون عكفت فيها على حمل مسؤولية غرس العلوم الدينية والفنون وعموم العلوم. وقد أسست الشيعة منذ باكورة الإسلام معظم المؤسسات التعليمية للعلوم التراثية، ورغم اعتزال السياسة أسهمت الشيعة الإمامية الاثنا عشرية في الحياة الإسلامية إسهامًا وافرًا في المجالات المعرفية وليس في التحكم في الناس.

أما عن الفروع المهمة للشيعية أي الإسماعيلية فقد تميزت منذ بدايتها باهتمام غامر بشؤون السياسة حتى إنها شاركت في حركات ثورية، وقد عارضت منظور الاثنى عشريين للدنيا، ولكنها اتفقت معهم في معظم المسائل الأخرى، فقد دفعت الإسماعيلية بوجود جانبين لكل شيء هما البراني والجواني، وميزت بين النبي والولي، فالأول

يمثل الشريعة والثاني يتولى تفسير معناها الباطني، في حين ترى الاثنا عشرية حفظ التوازن بين الجانبين تميل الإسماعيلية إلى تسييد الجانب الباطني على البراني، وترفع مرتبة الولي إلى مقام لا وجود له في الاثنى عشرية، وأحيانًا ما يُطلق عليهم «باطنية» لتعلقهم بالباطن الجواني.

ويهتم الإسماعيلية بالحكمة ويعتبرون البعد الباطني للدين «دين الحق» بالفارسية، فإن معظم الأدبيات الإسماعيلية عن الحكمة مدونة بالفارسية، وقد دون ناصر خسرو الذي يُعَدُّ أعظم فلاسفة الإسماعيلية كافة أعماله بالفارسية، والحق أن الفلسفة الإسماعيلية أحد الفروع التي تربو فيها المؤلفات الفارسية على العربية.

ويعتقد الإسماعيلية أن الفلسفة أو الحكمة كامنة في باطن الدين، وأنها السبيل إلى إعادة المولد الروحي التي «ينجو» بها المرء، ويقصدون بالفلسفة أمرًا مختلفًا تمامًا عما يُفهم عنها اليوم، والحق أن كثيرًا من الفلسفة الحديثة تعني «حب الحكمة» ولكن ليس كلها، فبعضها على سبيل «كراهة الحكمة *misosophy*» لا محبتها، ويعني الإسماعيلية بالفلسفة «الحكمة *sophia*» التي ليست مجرد ألاعيب ذهنية بل مذهب للميتافيزيقا وعلم الكون وتتصل بشكل مباشر بوسائل التحقق، ويصح المنظور ذاته عن الفلسفة الإسلامية المبكرة عند الشيعة الإمامية الاثنى عشرية.

وليس من قبيل الصدف أن يتمخض ازدهار الإسماعيلية عن اهتمام غامر بالفنون والعلوم وعلى الخصوص العلوم الفكرية، وهذا هو الحال أيضًا في الشيعية على العموم، وجامعة الأزهر التي أسسها

الفاطميون أصبحت من أهم المراكز السنية في العالم الإسلامي اليوم، ويدل حضور كثير من المفكرين في مصر الفاطمية على النشاط الغامر في «العلوم العقلية» في رجال بقامة ابن يونس وحسن بن الهيثم على صلتها الوثيقة بالبنية الدينية للإسماعيلية ذاتها، فهي قائمة على مفهوم الحكمة الإسماعيلي واتصاله الوثيق بالوحي.

وتحتكم الإسماعيلية على ميتافيزيقا محكمة وعلم كون وأنثروبولوجيا روحية، فتتمسك في مجال الميتافيزيقا واللاهوت بالتوحيد بموقف بين التعطيل والتشبيه، أي بين اعتبار الرباني وحدة تجريدية بإنكار قدرة الإنسان على فهم الأسماء الحسنى، أو بوصف الرباني بصفات الإنسان، وهذه المسألة الأصولية موصولة بالمنظور العام للرشد الإسلامي.

ويرى المذهب الإسماعيلي أن أصل كل شيء ليس الوجود البحت بل الحقيقة التي تتعالى حتى على الوجود البحت التي يسمونها «المبدع»، أي الحقيقة التي خُلق بها الفعل الأول من سلسلة الوجود، وعادة ما تبدأ الفلسفة الإسلامية بالوجود وطبيعة الإنسان وطبيعة الذات العلية أو أصل الكون الكلي في الوجود البحت، وترى الميتافيزيقا الصوفية أن الجوهر الرباني أو الذات العلية مطلقة لا نهائية أسمى من كل التجليات بما فيها الوجود البحت، وهي أول تعين للذات ومبدأ الخلق، وهكذا تلتحق الإسماعيلية بالصوفية والميتافيزيقا الشرقية عمومًا باعتبارها أن المبدأ الأسمى هو الوجود وما وراء الوجود معًا، وأول عمل في خلق الوجود الكلي.

والوجود الأول في نطاق الخلق هو العقل الأول أو البصيرة الكلية، والتي تتماهى مع الكلمة الربانية، وهي حقيقة تكشف وتحجب الاسم الأعظم «الله»، ومن هذه الحقيقة الأسمى التي يحكمها «حَدٌّ» ينبثق العقل الثاني، والذي ينبثق عنه العقل الثالث الذي يتماهى مع آدم الروحاني في الإسماعيلية، وينتمى هذا العقل إلى المثال الملائكي للإنسانية، والإمام السماوي هو التعين الأول لآدم الأرضي والإنسانية بكاملها، وليست الحياة على الأرض ومآسيها إلا انعكاسًا للحقيقة السماوية.

وقد حاول العقل الثالث أو آدم الروحاني أن يصل إلى المبدأ الأسمى دون مراعاة التراتب الصحيح في العوالم الملائكية التي تعلو عنه، ومن ثم ارتكب ذنبًا وثنيًّا، ونتج عنه من المنظور الميتافيزيقي سقوطه في حال النسيان والوهم، وعندما أفاق أدرك أنه عوقب بانحطاطه إلى المقام العاشر من العقل، وانفصل عن مقامه الأصلي بسبعة «عوالم روحية» نتيجة نسيانه، وهذه العوالم السبعة هي الأعيان الثابتة لعالمنا هذا، ولذلك وقع كل شيء في دورة سباعية، وقد خُلِق هذا العالم كي يستعيد الإنسان مقامه الأولاني وأن يتخلص من ظلال نفسه، وحيث إنه قائم على المثال الرباني الذي ينطوي عل سبع سموات وسبع أراضٍ وسبع دورات للنبوة وسبعة أئمة.

والزمن الذي يحيا فيه الإنسان ليس إلا «هوية متخلفة» وصورة للتدهور الذي نتج عن سقوطه من المرتبة الثالثة إلى العاشرة من العقل، وفي هذه الأنثروبولوجيا الروحية بعد يتجاوز التاريخ حيث يقوم على

نسيان الإنسان وسقوطه من نطاق الزمن إلى التحلل والموت، ويأتي الانفصال عن الرباني من نسيان الإنسان، وهو منظور مركزي في الإسلام عمومًا لكنه يكتسب أهمية خاصة في الصوفية.

وعند الإسماعيلية مفهوم دوري للتاريخ قريب الصلة بالمفهوم الميتافيزيقي للزمن، ورغم أن مفهوم الزمن الدوري قائم في الشيعية الإمامية الاثنى عشرية في أعمال بعينها لا بمعنى العودة الدورية للتاريخ وتعاقب الأحداث بل بمعنى دورات تاريخية أخرى غير الدورة الحاضرة، وهو ما لم يُطرح مطلقًا مثلما طرحته الإسماعيلية. وتتحدث المراجع الإسماعيلية عن دورة عظمى تبلغ ٣٦٠٠٠٠ سنة، وتحتوي على سبع دورات للنبوة تبدأ كل منها بنبي له نقباء جوانيون أو أئمة يتحكمون في الدورة، والدورة السابعة هي نهاية الدورة العظمى، ويُذكر أنبياء هذه الدورة وأئمتها عادة كما يلي:

آدم	شيث
نوح	شيم
إبراهيم	إسماعيل
موسى	هارون
عيسى	يعقوب
محمد	علي

أما السابع فهو المهدي « إمام القيامة»، والذي لا يبشر بشريعة جديدة لكنه يكشف عن المعنى الباطن للوحي بأكمله ويمهد للدورة

الجديدة، كما أن الدورات التاريخية تتبدل بين الظهور والغياب، أو بين حقبة ظهور الحقيقة وحقبة غيابها، ويستمر تبدُّل الدورات حتى نهاية الدورة العظمى، وحينئذ تقوم القيامة حيث يعود الإنسان ومثاله الرباني إلى أصلهما الأول، وهكذا تتحقق غاية الخلق بالأنبياء والأئمة ويستعيد الإنسان حاله الفطري الذي فقده بإهماله.

ولو أردنا المقارنة بين الشيعة الإمامية الاثنى عشرية وبين الإسماعيلية فيمكن القول إنهما يشتركان في مفهوم الأبعاد الجوانية والبرانية للدين والتأويل المبني عليهما إضافة إلى المفاهيم الأساسية للإسلام، كما أن الأئمة الستة الأوائل سواء بينهما بكل ما يعنيه من خلفية مشتركة، وأما عن الخلاف بينهما فالاثنا عشرية تؤمن بالأئمة الاثنى عشر وتؤمن الإسماعيلية بالسلسلة التي تتواتر حتى اليوم، وعلى سبيل المثال فإن الإمام السابع علي الرضا قام بدور رئيسي في حياة الشيعة ولم تظهر في الإسماعيلية ظاهرة مماثلة، كما أن الاثنى عشريين يعتبرون الإمام الثاني عشر في غيبة رغم وجوده في الدنيا، في حين يعتقد النزارية الإسماعيلية أن إمامهم الحالي لا زال يعيش وله حضور بين الناس على الأرض، وفكرة انتظار الإمام فكرة مهمة لدى الشيعة الإمامية الاثنى عشرية، ولذا كانت بنفس المعنى عند الإسماعيلية.

وقد كانت الطبيعة السياسية للإسماعيلية وطبيعة الأَنَفة عن السياسة عند الاثنى عشرية مسألة أخرى من الاختلاف بين الجماعتين كما أسلفنا، وتبدو مفارقة في تاريخ الإسماعيلية كان لها دور مهم في الحركات السياسية والاجتماعية عبر القرون الأولى للإسلام، ويجب

أن تتحرر من ذلك الارتباط المباشر بالسياسة، في حين استمر الاثنا عشريون في استنكاف السياسة والتباعد عنها، ولكن الدولة الصفوية ألقت بهم في أتون السياسة، ولذا كان كل من الطرفين مجربًا للتورط المباشر في الحياة السياسية، لكن دور اللاهوت في العمل السياسي للطرفين يبقى على اختلافه بمدى اعتقاد أن الإمام غائب أو هو حي يعيش بين الناس.

وأخيرًا هناك سمة مميزة لدور البرانية والجوانية، فتؤكد الاثنا عشرية على ضرورة التوازن بينهما حتى باعتبار دور الإمام في كليهما، أما الإسماعيلية وخاصة في مذهب آلاموت فقد مالت لتسييد الجواني على كل ما عداه، ولا شك أن البراني يتواجد في الحياة اليومية للمجتمع، فلا يستقيم مجتمع بأن يكون كل أعضائه جوانيين فحسب، لكن التركيز يختلف بعض الشيء رغم أن المفهوم الأساسي للإمامية يشترك معهم في تبجيل آل بيت الرسول.

ويمكن القول عن الاختلاف والتشابه بين السنية والشيعية أن أول أمر في الاختلاف هو الموقف من السياسة، والموقف من الخلافة السياسية للرسول صلى الله عليه وسلم وبلورة سلوك عام للشيعة حيال القوى الدنيوية، وخصوصًا ما تعلق بسلوك العلماء حيال السلطة السياسية القائمة، وقد طفق علماء السنة على تأييد السلطة القائمة طوال التاريخ اجتنابًا للصراع الاجتماعي، في حين أسس علماء الشيعة منظورهم على حكم الإمام، وفقدوا الثقة في كل المؤسسات السياسية.

وهناك تميز آخر في مسألة الوساطة بين الإنسان والرب، فالحركات

التطهرية في العالم الإسلامي تؤكد على تعالى الرب وتحبط أية وساطة بين الإنسان والرب، وهذا منظور جارح للنفسية الشيعية، لكن السنة التراثية تستضيف وسطاء حتى في الحياة الدينية اليومية من الأنبياء والأولياء، أما في الشيعية فإن الرسول عليه الصلاة والسلام والأئمة يقومون بهذا الدور، والحق أن السني التراثي وخاصة من تماس منهم مع روح التصوف يرون في شخص الرسول عليه الصلاة والسلام ما يراه الشيعة في الرسول والأئمة معًا، وتدل حقيقة الأوراد والمدائح النبوية على أن اسم النبي مشترك مع العالم السني حتى من حيث المضمون بما يتغنى به الشيعة عن الرسول عليه الصلاة والسلام والأمة معًا، إلا أن اللاهوت يختلف بينهما بعض الشيء في مسألة دور الوساطة بين الإنسان والرب ما لم يعبد الإنسان ربًّا آخر غير رب الشيعة والسنة الإسلامية.

والإنسان في الإسلام يقف أمام الرب كخليفة له سبحانه في الأرض، عدا أنه حين يسعى إلى القربى فسيكون بحاجة إلى وساطة الرسول عليه الصلاة والسلام والأئمة والأولياء، فالشيعي في حياته الدينية اليومية لا يحتاج إلى وسيط إنساني بينه وبين الرب سبحانه بأكثر مما يحتاج السني، فكل مسلم فقيه ذاته سواءٌ أكان شيعيًّا أم سنيًّا ، وحضور «الوسطاء» في الشيعية أو السنية مسألة تتعلق بالحياة الدينية الباطنة، ولا تغير شيئًا من من بنية الإسلام كدين بلا كهانة، أو هو بنية تراتبية تعمل تلقائيًّا بلا وساطة بين الإنسان والرب في الشعائر والعبادات.

ونجد اختلافًا في نطاق الشريعة بين السنة والشيعة كذلك في مسألة

الاجتهاد، وحيث إن الإمام في الشيعية حيٌّ فإن إمكان تطبيق الشريعة على المسائل المستجدة واردة على الدوام، والحق أن المجتهد الذي يحافظ على التواصل مع الإمام لا بد أن يطبق الشريعة على كل ما استجد في جيله من أحوال، ولا يعني ذلك بالطبع تغيير الشريعة بما يستلزم الموقف الجديد بل تمديدها لتغطي المحدثات التي تنشأ، وواجب كل شيعي أن يلتحق بدائرة مجتهد حي، وفي الإسلام السني أُغلق باب الاجتهاد منذ القرن الثالث الهجري، إلا أن فتاوى العلماء على مر الزمن كانت موردًا مستمرًّا لتفسير الشريعة.

وبين الصيغة اللاهوتية الرسمية للسنة والشيعة بعض اختلاف في التناول والمحتوى، فاللاهوت السني يتسم بجوانب عقلانية للدين واللاهوت الشيعي «أسراري»، بمعنى أن اللاهوت السني لا يعبأ كثيرًا بالمسائل الجوانية كما يهتم بها اللاهوت الشيعي، ولكن المذهب الصوفي الذي يشتبك غالبًا باللاهوت في العالم السني لا يطرح بعدًا جوانيًّا حتى في المجال البراني، كما أن البعد الجواني في اللاهوت الشيعي أكثر تعاطفًا مع الفنون والعلوم الطبيعية والعلوم العقلية من اللاهوت الأشعري، ويتبدى هذا الاختلاف في التأرجح بين الخضوع لسلطة سياسية أو أخرى في سياق التاريخ.

وأخيرًا يمكن القول حيال الاختلافات بين السنة والشيعة أن بركة الرسول عليه الصلاة والسلام تشع من الصحابة جميعًا بمن فيهم آل البيت في السنة، أما في الشيعة فإنها مقصورة على آل البيت فحسب، فآل البيت تعني الشيعة، ويلاحظ ذلك في الاختلاف بين صيغتين من

الصلاة على النبي في الجماعتين، وليس ذلك لأن السنية لا تقدر آل البيت كما بنبغي، أو أن الصحابة ليس لهم أهمية في الشيعية، لكن السنة ترى الإسلام من خلال المجتمع الذي كان يحيط بالرسول، وتراه الشيعية في صفوة روحية من أهل البيت النبوي ومن ارتبط به روحيًّا مثل سلمان الفارسي، والذي قال عنه الرسول عليه الصلاة والسلام: «سلمان من آل البيت»، وهنا تتبدى مرة أخرى المبالغة في التوكيد والاختلاف في التفسير لحقيقة واحدة وليست تعارضًا صرفًا.

لكن هناك تشابهات بين السنة والشيعة في عدة مسائل تربو كثيرًا على الاختلافات بينهما، وتبرهن على أنهما فرعان للدوحة ذاتها، فالسنية والشيعية يتوحدان في القرآن الكريم وفي الرسول عليه الصلاة والسلام وهما أساس كل صور الإسلام، كما يشتركان في مبادئ الدين أي مذهب التوحيد والنبوة والمعاد، كما يتفقان على العدل الرباني رغم أن أحدهما يؤكد على جانب الحرية ويؤكد الآخر على جانب الضرورة، ويؤمن أحدهما أن كل ما يفعله الله سبحانه عدل ويؤكد الآخر على أن الله تعالى لا يملك إلا أن يكون عادلًا ، ويجعل الاتفاق بين السنة والشيعة على مبادئ الدين الطرفين في حوض الرشد الإسلامي، ويضمن حضور المبادئ المذهبية في صِيَغ الجماعتين.

وتتماثل الشعائر الدينية كذلك بين السنة والشيعة على وجه التقريب، والعبادات اليومية هي ذاتها في الحالين إلا في نقطة واحدة، وهي نسبة ميراث الذكر والأنثى وزواج المتعة، لكن أحكام الشريعة سارية في الحالتين، أما المجاهدات والصلاة والوضوء والصيام والحج فهي هي

في الحالين، عدا في اختلافات ثانوية لا تزيد على اختلاف المذاهب السنية عن بعضها البعض، إلا أن الشيعة تضيف إلى الأذان عبارة عن ولاية علي رضي الله عنه وعن أهمية صالح العمل. ونظرًا لغياب الإمام في الشيعة فإنها لم تكن تهتم بصلاة الجمعة كما تفعل السنة حتى وقت قريب بعد ثورة ١٩٧٩، لأهمية المغزى السياسي لها في العالم السني، أما التشابهات الدينية المبنية على الشرع مثل تحريم الخمر ولحم الخنزير والذبح الشرعي للضحية وكثير غيرها فلا يتسع المجال هنا لتعدادها.

وتشابهات الصلاة اليومية بين السنة والشيعة أعظم مما يتبين في المتون اللاهوتية، وتنتشر الشيعة أو «إسلام علي» وبركته في العالم الإسلامي بفضل الطرق الصوفية التي هو إمامها حتى في السنية في طوائف الحرف ومذاهب الفتوة ...إلى آخره، ولو عنَّ لنا مقارنة الحياة اليومية للسني التراثي القائمة على الشريعة والزيارات إلى أضرحة الأولياء وقراءة الأوراد التي كتبها أولياء صوفيون مثل عبد القادر الجيلاني وأبي الحسن الشاذلي بحياة الشيعي التراثي اليومية لوجدنا تشابهًا عميقًا بينهما، فوظيفة الأئمة وسلالتهم في الشيعة يقوم بها الأولياء في عالم السنة، وهم بالمعنى الميتافيزيقي السلسلة الروحية للرسول صلى الله عليه وسلم والأئمة، ويرد في كل سلسلة من الطرق الصوفية أسماء كثير من أئمة الشيعة، ويمكن توكيد هذا التماهي «وجوديًّا» ببركة زيارة أضرحة الأولياء في السنة وفي سلسلة الأئمة في الشيعة رغم اختلاف أريج كل منهما.

ونختتم هذا الكتاب بالقول إن السنية والشيعية بعدان رشيدان في الإسلام قدرتهما المشيئة الربانية حتى تيسر الإسلام لجماعات تختلف نفسيًّا وروحيًّا حتى يتكاملا في مجتمع الإسلام، فكل منهما تصديق لمذهب التوحيد أيًّا كانت اختلافاتهما الصورية، فهما بالحري طريقان لتوكيد الحقيقة ذاتها لشهادة لا إله إلا الله سبحانه وتعالى، وهما رافدان من نبع واحد هو وحي القرآن الكريم، ويصبَّان في نهايتهما في بحر التوحيد الرباني، والحياة بكمالها في أي منهما تحقق بالحق الذي تغياه الوحي القرآني برسالة نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام.

❊ ❊ ❊

المراجع

Chapter 1: IslamÑthe Last and Primordial Religion—Its Universal and Particular Traits

Asad, M., *The Road to Mecca*, London, Reinhardt, 1954. An account of the experience of becoming a Muslim and living the religious life of Islam by a European convert to Islam who had wide experience of the Muslim world.

Brohi, A. K., *Islam in the Modern World*, Karachi Islamic Research Academy, 1968. A collection of essays on various aspects of Islam and their application to the modern world by one of the leading Islamic thinkers of Pakistan.

Chittick, W., *The Faith and Practice of Islam,* Albany (NY), State University of New York Press, 1992. The translation of three Sufi treatises on the principles of faith and ritual practices of Islam with a lengthy introduction on Islamic beliefs and practices from the point of view of traditional Islamic authorities.

Danner, V., *The Islamic Tradition-An Introduction,* Warwick (NY), Amity House, 1988. A treatment of the whole of the Islamic tradition including the revelation, the life of the Prophet, the Law, Sufism, intellectual and artistic traditions and Islam in the contemporary world, all viewed from the traditional perspective.

Denny, F. M., *An Introduction to Islam*, New York, Macmillan, 1994. A general introduction to both the religion and history of Islam by a Western Islamicist, written with empathy for the subject.

Dermenghem, E., *Muhammad and the Islamic Tradition*, trans, by J. M. Watt, New York, Harper, 1958. A useful textual and pictorial introduction to the Islamic tradition written with sympathy and understanding.

Du Pasquier, R., *Unveiling Islam,* trans. T. J. Winter, Cambridge, Islamic Text Society, 1992. A short but clear exposition of the major aspects of Islam seen from within the tradition.

Eaton, G., *Islam and the Destiny of Man,* Albany (NY), State University of New York Press, 1985. A lucidly written account of Islam by a British convert, written from the traditional point of view.

——— *Remembering God-Reflections on Islam*, Chicago, ABC International Group, 2000. A moving account of the author's experience of Islam and problems created by the confrontation between Islam and the modern world.

Endress, G., *An Introduction to Islam*, trans. C. Hillenbrand, New York, Columbia University Press, 1988. This standard orientalist introduction to Islam and its history is particularly valuable for its chronological tables of Islamic history and bibliography of Western sources on Islam.

Esin, E., *Mecca the Blessed, Medinah the Radiant*, London, Paul Elek, 1963. A moving pictorial study of the birthplace of Islam.

Gardet, L., *Mohammadanism*, trans. W. Burridge, W. F., New York, Hawthorne Books, 1961. A concise account of both the religion and history of Islam by a leading Catholic Islamicist with deep attachment to traditional Catholicism.

Gibb, H. A. R., "Islam," in the *Concise Encyclopaedia of Living Faiths*, ed. R. C. Zaehner, London, Hutchinson, 1959. A summary of a life time of study of Islam by one of the most perceptive and authoritative Western scholars of the religion.

——— *Muhammadanism*, New York, Oxford University Press, 1970. A very good summary of Islam especially Islamic Law and institutions from the perspective of Western scholarship.

Jameelah, M., *Islam in Theory and Practice*, Lahore, Muhammad Yusuf Khan, 1967. An uncompromising defense of Islam before the modern world with a rare sense of discernment and awareness of the real nature of the modern world by an American convert to Islam.

Jeffrey, A. (ed.), *A Reader on Islam*, S'Gravenhage, Moulton & Co. 1962., A selection of basic Islamic texts including the Quran and *Ḥadīth* translated into English with care and in a scholarly manner.

Mahmud, Abdel Haleem, *The Creed of Islam*, trans. Mahmud Abdel Haleem, London, World of Islam Festival Trust, 1978. A concise account of major aspects of the Islamic creed concerning God, the Prophet, the angels, revelation and other central topics related to the creed by the former Shaykh al-Azhar who was a leading authority in both the exoteric and esoteric dimensions of the Islamic tradition.

Mahmud, S. F., *The Story of Islam*, London, Oxford University Press, 1959. A general account of the whole of Islamic history by a contemporary Muslim author.

Massignon, L., *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac, 3 vols., Beirut,

Dar al-Maaref, 1963. Contains a series of illuminating studies on different aspects of Islam by one of the most penetrating and sympathetic of Western orientalists.

Maudoodi, S. A., trans. Kh. Ahmad, *Towards Understanding Islam*, Lahore, Islamic Publications, 1960. An exposition of Islam by the well-known modern Muslim scholar directed mostly toward the social, economic and political aspects of Islam.

Monteil, V., *Le Monde musulmane*, Paris, Horizon de France, 1963. An excellent pictorial study of the whole of the Islamic world in all its geographical and ethnical diversity within the embracing unity of the faith.

Morgan, K. (ed.), *Islam, the Straight Path,* New York, Ronald Press, 1958. A collection of essays on different facets of Islam all written by contemporary Muslim scholars and authorities, ably edited, and well translated.

Murata, S., *The Tao of Islam*, Albany (NY), State University of New York Press, 1992. Making use of the Far Eastern symbolism of *yin* and *yang*, the author presents a profound analysis of the traditional Islamic teachings concerning gender relationships, drawing from both the Quran and *Ḥadīth* and traditional sources written over the centuries.

Murata, S. and Chittick, W., *The Vision of Islam*, New York, Paragon House, 1994. A profound exposition of the various dimensions of Islam based on the *ḥadīth* of Gabriel and founded on traditional understanding of the text of the *ḥadīth* by classical Islamic commentators.

Nadwi, Abu'l-Hassan Ali, trans. M. A. Kidwai, *The Four Pillars of Islam,* Lucknow, Academy of Islamic Research and Publications, 1972. The translation of a work of the well-known Indian *ᶜālim* on the basic practices of Islam, namely the daily prayers, the religious tax, fasting and pilgrimage.

Nasr, S. H. (ed.), *Islamic Spirituality-Foundations*, New York, Crossroads Publications, 1987. Contains numerous essays by leading traditional authorities in both East and West on all aspects of the teachings of Islam including God, the Quran and its commentaries, the Prophet and *Ḥadīth*, eschatology, angelology, the rites and practices of the religion and the origins of Islamic spirituality.

Nasr, S. H. and Leaman, O. (eds.), *History of Islamic Philosophy*, 2 vols., London, Routledge, 1996. Contains essays on all aspects of Islamic thought as well as the intellectual and philosophi-

cal dimension of Islam itself. The work consists of essays by both Muslims and non-Muslim scholars.

Nomachi, A. and Nasr, S. H., *Mecca, the Blessed-Medina, the Radiant-The Holiest Cities of Islam,* New York, Aperture, 1997. A brilliant photographic study of Islam's holiest cities by a Japanese Muslim with text by Nasr dealing with the spiritual significance of these cities and the inner meaning of the *ḥajj.*

Padwick, C., *Muslim Devotions,* London, S.P.C.K., 1961. The best work in English on prayers which Muslims recite on all occasions of life, well chosen and translated.

Renard, T. *Seven Doors to Islam, Spirituality and the Religious Life of Muslims*, Berkeley, University of California Press, 1996. In seven sections entitled foundations, devotion, inspiration, aesthetics, community, pedagogy and experience, the author opens doors to different facets and aspects of the religious and spiritual life of Islam.

Schimmel, A. M., *Islam-An Introduction*, Albany (NY), State University of New York Press, 1992. A short but all-encompassing treatment of Islam by one of the leading Western students of Sufism and Islamic literature, written with sympathy and distilling a lifetime of scholarship in the field of Islamic studies.

——— *Deciphering the Signs of God-A Phenomenological Approach to Islam*, Albany (NY), State University of New York Press, 1994. An in-depth study of certain aspects of Islam which lend themselves to a phenomenological approach, especially the sense of the sacred as it is manifested in religious forms, space, etc.

Schroeder, E., *Muhammad's People,* Portland, Bond Wheelwright, 1955. An outstanding anthology of Islam and Islamic civilization selected and written with much insight and understanding.

Schuon, F., *The Eye of the Heart*, Bloomington (IN), World Wisdom Books, 1997, part one. Contains a profound discussion of Islamic angelology and the relation between angelology and cosmology in Islamic esoterism.

——— *The Transcendent Unity of Religions*, trans. P. Townsend, Wheaton (IL), The Theosophical Publishing House, 1993, Chapters VI and VII. The most penetrating study available of the relation between Islam, Christianity and Judaism as well as the Abrahamic religions and the religious traditions of the rest of Asia.

——— *Understanding Islam,* trans. by D. M. Matheson,

Bloomington (IN), World Wisdom Books, 1994, Baltimore, Penguin Metaphysical Series, 1972, chapter 1. The best work in English on the meaning of Islam and why Muslims believe in it, written from within the tradition and addressed primarily to Westerners and also those Muslims who have become influenced by modern thought.

Sharif, M. M. (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. 1, Wiesbaden, O. Harrassowitz, Book II, 1963. The first attempt made in the Islamic world to study the whole of Islam and its intellectual life from the Islamic point of view, including a study of the Islamic revelation itself.

Watt, W. Montgomery, *What is Islam?* London, Longmans, 1968. A summary of the author's well-known views on Islam.

Williams, J. A., *Islam*, New York, George Brazilier, 1962. A well chosen anthology of different aspects of Islam selected from classical Islamic sources.

Chapter 2: The Quran—The Word of God, The Source of Knowledge and Action

Arberry, A. J., *The Koran Interpreted*, 2 vols., London, Allen & Unwin, 1955. The most poetic translation of the Quran in English and one which conveys more than any other complete English translation of the Sacred Book some of the literary qualities of the original.

Asad, Muhammad (trans.), *The Message of the Quran*, Gibralter, Dar al-Andalus, 1980. Among the most significant of recent renderings of the Quran into English with copious commentaries emphasizing more the intellectual and rational aspects of the message of the Sacred Book.

Ayoub, M., *The Quran and its Interpreters*, vol. I-vol. 2, Albany (NY), State University of New York Press, 1984-1992. The first two of a several volume project containing translations of major Quranic commentaries from the classical period to the present.

Corbin, H. (with collaboration of S. H. Nasr and O. Yahya), *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, Chapter I. Trans. by L. Sherard as *History of Islamic Philosophy*, London, Kegan Paul International, 1993. The first work in a European language by the most understanding and penetrating Western authority on Islamic philosophy which deals with Islamic intellectual life in all its richness and discusses the role of the Quran as the source and inspiration for Islamic philosophy.

——— 'L'Intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne,' *Eranos-jahrbuch*, XXVI, Zurich, 1958. An excellent study of the Sufi method of interpreting the Quran.

Cragg, K., *The Event of the Quran*, London, Allen & Unwin, 1971. An attempt by a Christian scholar to understand the meaning of the Quranic revelation as an event which transformed the world about it.

——— *The Mind of the Quran*, London, Allen & Unwin, 1973. The sequel to *The Event of the Quran* in which the reception of the Quranic revelation by the early Islamic community is discussed.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *The Jewels of the Quran: al-Ghazali's Theory*, trans. Muhammad Abdul Quasem, London, Kegan Paul, 1983. A translation and explanation of al-Ghazzālī's theory of commenting upon the Quran in the light of its inner meaning.

——— *The Recitation and Interpretation of the Quran: al-Ghazālī's Theory*, trans. Muhammad Abdul Quasem, London, Kegan Paul, 1983. A translation of one of the most authoritative traditional works on the subject.

Gibb, H. A. R., *Muhammadanism*, Chapter III. A most balanced and useful treatment of the role of the Quran in the formation of the social and legal teachings of Islam.

——— *Studies on the Civilization of Islam*, Boston, Beacon Press, 1962. Chapter XI. Contains essays of much interest on the structure of religious thought in Islam, especially on the Quran and the Prophet.

Goldziher, I., *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, Neudruck, 1952. An analysis of the Quran which has much scientific value by one of the founders of Islamic studies in the West whose approach, however, is often in discord with the Islamic point of view especially concerning the *Ḥadīth* and Sufism.

Haeri, F., *Journey of the Universe as Expounded in the Qur'an*, London, KPI, 1985. Treating major themes such as creation, the story of man, time and eschatological realities on the basis of commentary upon various verses of the Quran.

——— *Man in the Qur'ān and the Meaning of Furqan*, Blanco (TX), Zahra Publications, 1982; *Heart of Qur'ān and Perfect Mizan*, Blanco (TX), Zahra Publications, 1983; *Beams of Illumination from the Divine Revelation*, Blanco (TX), Zahra Publications, 1985; *Keys to the Qur'ān*, 5 vols., Reading, Garnet Publications, 1993. Commentaries on various parts of the Quran based on traditional understand-

l'Oriente, 1926-38. Still one of the most thorough and detailed analysis of Islamic Law in a European language.

Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law,* Oxford, Clarendon Press, 1964. A detailed survey of Islamic law containing both a historical and a systematic analysis and an outstanding bibliography by one of the leading European students of the *Sharīᶜah* who, however, like most other orientalists does not accept the traditional Muslim view of the origin and role of the Divine Law.

Siddiqi, A. H., *Caliphate and Sultanate*, Karachi, Jamiyat Faleh Publications, 1963. A contemporary orthodox Muslim discussion of the caliphate and sultanate.

Thanawi, Mawlana Ashraf ᶜAli, *Beheshti Zewar or Heavenly Ornament*, trans. Maulana Farid-uddin, Delhi, Taj, 1983. The translation of a well-known work on both Islamic doctrines and the *Sharīᶜah* by one of the major Islamic scholars of the Indo-Pakistani subcontinent during the 20th century.

De Zayas, F., *The Law and Philosophy of Zakāt*, Damascus, al-Jadidah Press, 1960. A thorough study of *zakāh* in both its social application and religious significance from the Islamic point of view.

Chapter 5: The *Ṭariqah*—The Spiritual Path and Its Quranic Roots

Anawati, G. C., and Gardet, L., *La Mystique musulmane,* Paris, J. Vrin, 1961. A systematic yet brief history of Sufism and a study of the main Sufi spiritual techniques containing much of value although the point of view is that of considering Sufism as natural mysticism.

Ásin Palacios, M., *El Islam cristianazado*, Madrid, Plutarco, 1931. Although based on a thesis which cannot be accepted by Muslims, this work contains a wealth of information on Sufism especially that of Andalusia written by a Spanish orientalist who devoted many studies to the Sufis of that land.

Bakhtiar, L., *Sufi Expressions of the Mystic Quest*, London, Thames & Hudson, 1997. Copiously illustrated introduction to Sufism and some of the sciences associated with it treated with devotion.

Bonard, Ch., *Le Souftsme—al-tasawwuf et la spiritualité islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1991. A sympathetic treatment of Sufism as the expression of Islamic spirituality with an extensive bibliography of works on the subject in European lan-

Arabic text. The notes are, however, written from the point of view of the Ahmadiyyah and do not always reflect the traditional Muslim understanding of the different verses of the Quran.

Nasr, S. H., *Islamic Spirituality-Foundations*. Chapters 1, 2 and 3 by S. H. Nasr, K. Brohi and A. Habil deal with the Quran as the foundation of Islamic spirituality, the spiritual significance of the Quran and traditional esoteric commentaries upon the Quran, respectively.

Paret, R., *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, Qum, Ansariyan, 1981 (reprint of 1977 Stuttgart, Kohlhammer edition). A useful commentary and concordance for those who want to avail themselves of German translations of the Quran but also helpful for the general reader.

Pickthall, M. M., *The Meaning of the Glorious Koran*, New York, The New American Library, 1963. The standard translation of the Quran by an English Muslim that is valuable because of its exactness and conformity to the original.

Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qurʾān*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1980. Although not written from the traditional point of view, the book contains a very useful discussion of the major themes contained in the Quran and the verses relating to each theme.

Schuon, F., *Understanding Islam*, 1963, Chapter II. An unrivalled analysis of the inner significance of the Quran for Muslims.

Sells, M., *Approaching the Qurʾān-The Early Revelations*, Ashland (OR), 1999. A highly poetical translation of the early Meccan chapters of the Quran capturing some of the power of the original Arabic, with commentaries drawn from traditional sources.

Stanton, H. U. W., *The Teaching of the Quran*, London, Central Board of Missions, 1919. Although written by a missionary, it contains a useful summary of the contents of the Quran and an index of its subject matter.

Al-Ṭabarī, Abū Jaᶜfar, *The Commentary on the Quran*, trans. J. Cooper, Vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1987. The first volume in the translation of the abridged version of al-Ṭabarī's famous Quranic commentary *Jāmiᶜ al-bayān*.

Ṭabāṭabāʾī, ᶜAllāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *The Quran in Islam: Its Impact and Influence on the Life of Muslims*, London, Routledge & Kegan Paul, 1987. An excellent introduction to the study of the Quran and the Quranic sciences by one of the leading traditional Quranic commentators of the 20th century.

Chapter 3: The Prophet and Prophetic Tradition—The Last Prophet and Universal Man

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: the Early Years of Islam*, trans. Muhammad Asad. Gibraltar, al-Andalus, 1981. Translation and explanation of the historical sections of the *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, the most famous of Sunni canonical collections of *Ḥadīth*.

Choudhury, G., *The Prophet Muhammad-His Life and Eternal Message,* London, Scorpion Publishing, 1993. A contemporary biography of the Prophet written by a pious Muslim in the context of modern Islamic interpretations of his life and Western challenge to the traditional Islamic view.

Dermenghem, E., *The Life of Mahomet*, London, Routledge, 1930. A well written and revealing account of the life of the Prophet which describes especially the spiritual significance of the various events of his life.

——— *Muhammad and the Islamic Tradition*, trans. J. M. Watt, Woodstock (NY), The Overlook Press, 1981. A sympathetic treatment of the life of the Prophet and the later Islamic tradition which followed his earthly message, copiously illustrated.

Dinet, E. and El Hadj Sliman Ben Ibrahim, *La Vie de Mohammed, Prophète d'Allah*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1947. A thorough traditional account of the Prophet's life.

Essad Bey, M., *Mahomet*, Paris, Payot, 1934. The life of the Prophet by a European convert to Islam.

Gheorghiu, G., *La Vie de Mahomet*, Paris, Gallimard, 1964. A moving and poetic account of the life of the Prophet by a leading European novelist and poet showing much sympathy and understanding.

Goldsack, W., *Selections from Muhammadan Traditions*, Madras, Christian Literature Society, 1923. A translation of a selection of one of the well-known traditional collections of *Ḥadīth*.

Graham, W. A., *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, The Haque, Monton, 1977. The only thorough Western study on the "sacred sayings" (*aḥādīth qudsiyyah)* and the early texts of this special category of traditions.

Guillaume, A. (trans.), *The Life of Muhammad, a translation of Isḥāq's Sīrat Rasūl Allāh*, London, Oxford University Press, 1955. The English translation of the *Sīrah* of Ibn Isḥāq, the most important

traditional Muslim source on the life of the Prophet.

Guénon, R., *Symbolism of the Cross*, trans. by A. MacNab, Ghent (NY), Sophia Perennis et Universalis, 1996. A profound analysis of the idea of universal man and its role in Islamic esoterism.

Hamidullah, M., *Le Prophète de l'Islam*, 2 vols., Paris, J. Vin, 1959. A detailed historical account of the background and life of the Prophet by a contemporary Muslim scholar.

Ibrahim, E. and Johnson-Davies, D., *Forty Ḥadīth Qudsī*, Cambridge (UK), The Islamic Text Society, 1997. The rendition of forty "sacred sayings" with the original Arabic facing the English translation.

Ikbal Ali Shah, Sirdar, *Mohamed: the Prophet*, London, Wright & Brown, 1932. A readable account of the Prophet's life and times by a modern Muslim author.

Al-Jīlī, ᶜAbd al-Karīm, *De l'Homme universel*, trans. by T. Burckhardt, Lyon, P. Derain, 1953. English trans. as *Universal Man*, trans. A. Culme Seymour, Sherborne, Beshara Publications, 1983. A masterly translation and analysis of the classical Sufi work on Universal Man.

Lings, M., *Muhammad, His Life based on the Earliest Sources*, Cambridge, Islamic Texts Society, 1983. The most moving and authentic account of the life of the Prophet in a European language based completely on traditional sources.

Al-Majlisī, ᶜAllāma Muḥammad Bāqir, *The Life and Religion of Muhammad-Ḥiyāt al-Qulūb* (vol. 2), trans. J. L. Merrick, San Antonio, The Zahra Trust, 1982. The translation of the well-known work of the Safavid Shiᶜite scholar Majlisī presenting the traditional Shiᶜite view of the life of the Prophet.

Malik, Gh., *Muhammad-An Islamic Perspective*, New York, University Press of America, 1996. A succinct biography of the Prophet by a modern Muslim addressing questions often raised in the West concerning facts and events of his life.

Muhammad Ali, *A Manual of Ḥadīth*, Lahore, Ahmadiyyah Anjuman, 1951. A translation of some of the prophetic sayings covering different subjects and providing a good selection of *Ḥadīth* literature.

Muslim, Imam Abu'l-Ḥusayn, *Ṣaḥīḥ Muslim*, trans. Abdul-Hamid Siddiqi, 4 vols., Delhi, Kitab Bhavan, 1982. The complete translation of the *Ṣaḥīḥ Muslim*, one of the six Sunni canonical texts of *Ḥadīth*.

Nasr, S. H., *Islamic Spirituality-Foundations*, chapters 4 and 5 by F. Schuon, J. Qasimi and Nasr deal with the spiritual importance of the life of the Prophet. Schuon's essay, "The Spiritual Significance of the Substance of the Prophet," discusses in an unprecedented manner some of the most profound dimensions of the inner reality of the Prophet.

——— *Muhammad-Man of God*, Chicago, Kazi Publications, 1995. A short treatment of the events of the life of the Prophet especially the *miʿraj*, whose significance is sometimes difficult to grasp for the young for whom this book has been primarily written.

Rahnema, Z., *Le Prophète*, Paris, La Colombe, 1957. The French version of a modern biography of the Prophet which has been read more than any other work of its kind in Persian in modern times and combines historical reporting with a literary treatment.

Rauf, M. A., *The Life and Teaching of the Prophet Muhammad,* London, Longmans, 1964. A brief but useful traditional introduction to the life of the Prophet by a contemporary Muslim scholar.

Schimmel, A. M., *And Muhammad is His Messenger-The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, London and Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1985. A poetic account, unmatched in European languages, of the devotional significance of the figure of the Prophet in Islamic piety as reflected in many forms of Islamic literature including not only Arabic and Persian but also the literatures of several Islamic vernacular languages.

Schuon, F., *Understanding Islam*, Chapter III. The best account in European languages on the spiritual significance of the Prophet.

Siddiqi, M. Z., *Ḥadīth Literature*, Calcutta, Calcutta Univeristy, 1961. A traditional account of the origin and collection of *Ḥadīth* based on a rigorous and critical study of the traditional sources.

Suhrawardy, A., *The Sayings of Muhammad,* New York, Citadel Press, 1990. An excellent selection of *Ḥadīth* literature which despite its shortness displays the grandeur and beauty of prophetic utterances.

Al-Ṭabarī, *Mohammed, sceau des prophètes:une biographie traditionnelle*, trans. H. Zotenberg, Paris, Sindbad, 1980. The translation of one of the most famous traditional accounts of the life of the Prophet from the *History* of al-Ṭabarī.

Al-Tabrīzī, *Mishkāt al-maṣābīḥ*, English translation with explanatory notes by J. Robson, 4 vols., Lahore, Muhammad Ashraf, 1963-65. One of the most valuable translations of *Ḥadīth* in English containing some 5950 different traditions assembled from major Sunni canonical collections.

Tawheedi, N. (trans.), *A Glance at the Life of the Holy Prophet of Islam*, New York, Mostazafan Foundation, 1989. The translation of a composite work by the board of writers of Dar Rah-i Haqq reflecting the traditional Shi^{c}ite view of the biography of the Prophet.

Watt, G. M., *Muhammad, Prophet and Statesman*, London, Oxford University Press, 1961. A study of the career of the Prophet which is of value for its analysis of the social forces present and is more sympathetic than most Western works on the subject.

Yusuf, S. M., *An Essay on the Sunnah*, Karachi, Institute of Islamic Culture, 1966. An orthodox study and defense of the origin and significance of the prophetic *Sunnah*.

Chapter 4: The *Sharī^{c}ah*—Divine Law: Social and Human Norm

Agnides, N.P., *Mohammedan Theories of Finance*, Lahore, Premier Book House, 1961. A thorough and objective analysis of Muslim economic theories and practices.

Aḥmad ibn Naqīb al-Miṣrī, *The Reliance of the Traveller-A Classic Manual of Islamic Law*, ed. and trans. Noah Ha Mim Keller, Dubai (UAE), Modern Printing Press, 1991. Despite a number of contentious footnotes, an important work and a fine translation of a classical legal treatise with copious notes directed especially at the Western reader.

Ahmad, M., *Economics of Islam*, Lahore, Muhammad Ashraf, 1947. One of the best explanations of economic principles from the orthodox Islamic view.

Amin, S. H., *Islamic Law in the Contemporary World: Introduction, Glossary and Bibliography*, Glasgow, Royston, 1985. A survey of the state of the practice of the *Sharī^{c}ah* in the Islamic world today with a valuable glossary of Islamic legal terminology.

——— *Middle East Legal Systems*, Glasgow, Royston, 1985. Shows the role and significance of the *Sharī^{c}ah* in the contemporary laws of various Middle Eastern countries as well as the Sudan.

Arnold, T. W., *The Preaching of Islam*. Lahore, Shirkat-i

Qualam, 1956. A still outstanding work on the history of the spread of Islam and the *Sharīᶜah* over the world.

Asad, M., *Islam at the Crossroads*, Lahore, Muhammad Ashraf, 1947. An excellent study of the significance of the *Sharīᶜah* in the light of the problems that he Muslim world faces in the modern world.

Al-Azami, M. M., *On Schacht 's Origins of Muhammadan Jurisprudence,* Oxford, Oxford Center for Islamic Studies and Cambridge (UK), The Islamic Texts Society, 1996. An important Islamic response to the views of Joseph Schacht and by extension his students concerning the origins and sources of the *Sharīᶜah* and especially the role of the *Ḥadīth* and *Sunnah* in its formation.

Baillie, N. B., *A Digest of Mohammadan Law*, London, Smith, Elder & Co., 1887. The English translation of *Sharāʾiᶜ al-islām*, one of the most authoritative Shiᶜite works on law.

Coulson, N. J., *Islamic Surveys*, 2, *A History of Islamic Law,* Edinburgh, University Press, 1964. A handy and useful survey of the *Sharīᶜah* and its history with a good bibliography but following the usual view of orientalists towards *Ḥadīth* and the formation of the Divine Law.

Doi, A. R. I., *Sharīᶜah: The Islamic Law*, London, Ta Ha, 1984. A clear and simple account of the significance of the *Sharīᶜah* and its contents presented from the orthodox Sunni point of view.

Al-Fāsī, ᶜAllāl, *Defense de la loi islamique*, trans. Ch. Samara, Casablanca, Commision du Patriomoine de Feu, 1977. The translation of a work of one of the major contemporary religio-political figures of Morocco in the defense of the *Sharīᶜah* from criticisms made against it from various modernist circles.

Fyzee, A. A. A., *Outlines of Muhammadan Law*, London, Oxford University Press, 1955. A handbook of Islamic Law, both Sunni and Shiᶜite, outlining the teachings of the Law as especially administered in the Indo-Pakistani subcontient.

Gardet, L., *La Cité musulmane, vie sociale et politique,* Paris, J. Vrin, 1961. Perhaps the best European source on Muslim social and political ideals with a certain amount of comparison with Christian beliefs.

Gibb, H. A. R., *Muhammadanism*, Chapter VI. A simple yet clear account of the nature and function of the *Sharīᶜah*.

——— "Law and Religion in Islam," *Judaism and Christianity*, ed. E. I. J. Rosenthal, Vol. III, pp. 145-170, London,

Shelden Press, 1938. A good survey of the significance of the *Sharīᶜah* in Islam.

Goldziher, I., "The Principles of Law in Islam," *The Historian's History of the World,* ed. H. S. Williams, Vol. III, pp. 294-304, London, The Times, 1908. A clear statement of the principles of Islamic Law.

——— *Vorlesungen* über *den Islam*, Heidelberg, Winter, 1925; English translation as *Introduction to Islamic Theology and Law* by A. and H. Hamori, Princeton, Princeton University Press, 1981. An influential work on the contents of the *Sharīᶜah* and one of the important writings of Western orientalists on this subject.

Hallaq, W., *A History of Islamic Legal Theories,* Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1999. A thorough and scholarly study of the historical development of legal theories in Islam based on the Islamic perspective but also making use of Western scholarly and historical methods.

Hamidullah, M., *The Muslim Conduct of State,* Lahore, Muhammad Ashraf, 1954. A Muslim account of Islamic political theory and practice with special emphasis on the early period of Islam.

Kamali, M. H., *Principles of Islamic Jurisprudence,* Cambridge, Islamic Texts Society, 1991. An important scholarly study based on traditional sources and using the language of Muslim authorities in jurisprudence, dealing with all the principles of Islamic jurisprudence (*uṣūl al-fiqh)* ranging from the Quran and *Ḥadīth* to personal reasoning.

Khadduri, M. (trans.), *Islamic Jurisprudence, Shāfiᶜī's Risāla*, Baltimore, John Hopkins Press, 1961. A good English translation of the well-known treatise of al-Shāfiᶜī which is the basis of jurisprudence in Sunni Islam.

——— *The Islamic Conception of Justice*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1985. A thorough study based on the traditional sources of the concept of justice which underlies the *Sharīᶜah*.

Khadduri, M. and Liebesny, H. J., (ed.), *Law in the Middle East*, I, Washington, Middle East Institute, 1955. A survey of law in its foundations and daily application in the Middle East today.

Levy, R., *The Social Structure of Islam,* Cambridge, University Press, 1962. A well-written study of the social structure of Islam with many chapters devoted to different aspects of the *Sharīᶜah* and meant as an introduction to the whole of Islam and its

civilization.

MacDonald, D. B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, Russell and Russell, 1965. Although somewhat out of date, it is still a useful outline of Islamic Law and theology.

Mahmasani, S., *The Philosophy of Jurisprudence in Islam,* trans. F. Ziadeh, Leiden, E. J. Brill, 1962. An outstanding analysis of the principles and philosophy of Islamic jurisprudence based on traditional sources and practices.

Merchant, M. V., *A Book of Quranic Laws,* Lahore, Muhammad Ashraf. 1960. The laws outlined in the Quran are enumerated and discussed as seen by a Muslim.

Milliot, L., *Introduction à l'étude du droit musulmane*, Paris, Receuil Sirey, 1981. An introduction to facilitate the study of Islamic Law for Western students of the subject written in a systematic fashion but from the Orientalist perspective.

Modarressi Tabataba'i, H., *An Introduction to Shī'ī Law,* London, Ithaca Press, 1984. A major bibliographical study of both authors and various domains of Islamic Law as interpreted by Twelve-Imam Shi'ites with preliminary chapters on the sources, characteristics, contents and periods of Shi'ite Law.

Naqvi, S. N. H., *Ethics and Economics-An Islamic Analysis*, Leicester, The Islamic Foundation, 1981. Brings out the profound relation between that aspect of the *Sharī'ah* dealing with economics and ethical considerations, seeking to outline an Islamic economic system based on Islamic ethics.

Nasr, S. H., *Islamic Life and Thought*, Albany (NY), State University of New York Press, 1981. Contains a discussion of some of the problems that the spread of secularism poses for the *Sharī'ah* and an evaluation of modern threats to the *Sharī'ah* from the view of traditional Islam.

Roberts, R., *The Social Laws of the Quran*, London, Williams and Norgate, 1925. An outline of those aspects of the *Sharī'ah* that are mentioned in the Quran.

Rosenthal, E. I. J., *Political Thought in Medieval Islam,* Cambridge, University Press, 1958. A well-documented and sympathetic survey of Islamic political theory in which both theological and philosophical sources are examined.

Santillana, D., *Istituzioni di diritto musulmano malichita, con riguardo anche al sistema sciafiita*, 2 vols., Rome, Istituto per

l'Oriente, 1926-38. Still one of the most thorough and detailed analysis of Islamic Law in a European language.

Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law,* Oxford, Clarendon Press, 1964. A detailed survey of Islamic law containing both a historical and a systematic analysis and an outstanding bibliography by one of the leading European students of the *Sharīᶜah* who, however, like most other orientalists does not accept the traditional Muslim view of the origin and role of the Divine Law.

Siddiqi, A. H., *Caliphate and Sultanate*, Karachi, Jamiyat Faleh Publications, 1963. A contemporary orthodox Muslim discussion of the caliphate and sultanate.

Thanawi, Mawlana Ashraf ᶜAli, *Beheshti Zewar or Heavenly Ornament*, trans. Maulana Farid-uddin, Delhi, Taj, 1983. The translation of a well-known work on both Islamic doctrines and the *Sharīᶜah* by one of the major Islamic scholars of the Indo-Pakistani subcontinent during the 20th century.

De Zayas, F., *The Law and Philosophy of Zakāt*, Damascus, al-Jadidah Press, 1960. A thorough study of *zakāh* in both its social application and religious significance from the Islamic point of view.

Chapter 5: The *Ṭariqah*—The Spiritual Path and Its Quranic Roots

Anawati, G. C., and Gardet, L., *La Mystique musulmane,* Paris, J. Vrin, 1961. A systematic yet brief history of Sufism and a study of the main Sufi spiritual techniques containing much of value although the point of view is that of considering Sufism as natural mysticism.

Ásin Palacios, M., *El Islam cristianazado*, Madrid, Plutarco, 1931. Although based on a thesis which cannot be accepted by Muslims, this work contains a wealth of information on Sufism especially that of Andalusia written by a Spanish orientalist who devoted many studies to the Sufis of that land.

Bakhtiar, L., *Sufi Expressions of the Mystic Quest*, London, Thames & Hudson, 1997. Copiously illustrated introduction to Sufism and some of the sciences associated with it treated with devotion.

Bonard, Ch., *Le Souftsme—al-tasawwuf et la spiritualité islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1991. A sympathetic treatment of Sufism as the expression of Islamic spirituality with an extensive bibliography of works on the subject in European lan-

guages.

Burckhardt, T., *An Introduction to Sufi Doctrine*, trans. D. M. Matheson, Wellingborough (UK), Crucible, 1990. The most lucid exposition of Sufi doctrine in a European language and an indispensable introduction to any serious study of Sufism based on Western sources, written with authority and from within the Sufi tradition.

Chittick, W., *The Sufi Path of Knowledge*, Albany (NY), State University of New York Press, 1989. A monumental study of Ibn ᶜArabī based on extensive translations from his *al-Futūḥāt al-makkiyyah* arranged thematically and expounded from the traditional point of view.

——— *The Sufi Path of Love*, Albany (NY), State University of New York Press, 1983. An exposition of the main themes of classical Sufism through the translation of Rūmī's poetry from both the *Mathnawī* and the *Dīwān* and their explanation.

——— *Sufism-A Short Introduction*, Oxford, One World, 2000. A short but clearly written introduction to various aspects of Sufism combining thorough scholarship with spiritual depth.

——— *The Self-Disclosure of God-Principles of Ibn al-ᶜArabī's Cosmology*, Albany (NY), State University of New York Press, 1998. The most extensive study of Sufi cosmology ever carried out in the West based primarily on the *Futūḥāt*.

Chodkiewicz, M., *An Ocean without Shore-Ibn ᶜArabī, The Book, and the Law*, trans. D. Streight, Albany (NY) State University of New York Press, 1993. One of several important studies by the author on Ibn ᶜArabī from the traditional perspective emphasizing the master's attachment to the Divine Law and his drawing of his teachings from the inner message of the Quran.

——— *Seal of the Saints-Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ᶜArabī*, trans. L. Sherrard, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1993. The most important and authentic study available on the notion of sainthood (*walāyah/ wilāyah)* in the teachings of Ibn ᶜArabī.

Corbin, H., *En Islam iranien*, 4 vols., Paris, Gallimard, 1971-72. A monumental work summarizing a life-time of research on Islam in Persia. The third volume is devoted to Sufism in its various manifestations in the Persian world.

——— *Alone with the Alone-Creative Imagination in the Sufism of Ibn ᶜArabī*, Princeton, Princeton University Press, 1998. An analysis of certain aspects of the Sufism of Ibn ᶜArabī and its influ-

ence in the East carried out with sympathy by one who accepts the spiritual originality and creativity of Sufism.

Cornell, V.J., *The Way of Abū Madyan*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1991. A major study of Maghribi Sufism from within the tradition and a translation of all the extant works of Abū Madyan, one of the seminal figures of Sufism in North Africa, presented in conjunction with the original Arabic.

——— *Realm of the Saint-Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press, 1998. The definitive work on the teachings and history of Maghribi Sufism written from within the tradition and on the basis of long personal contact with Sufism in Morocco.

Ernst, C. W., *Words of Ecstasy in Early Sufism*, Albany (NY), State University of New York Press, 1985. A careful and sympathetic study of the meaning of the ecstatic utterances (*shaṭḥiyyāt)* of the early Sufis.

Gramlich, R., *Gedanken* über *die Liebe*, Wiesbaden, Steiner, 1977. A scholarly study of love in Sufism carried out with care and empathy toward the subject. The book also includes the translation of Aḥmad Ghazzālī's *Sawāniḥ*.

Haeri, F., *The Elements of Sufism*, Shaftesbury (MA), 1998. A brief history as well as treatment of the doctrines and practices of Sufism and biographies of some of the major Sufi figures. Writing from within the Sufi tradition, the author also deals with the phenomenon of pseudo-Sufism in the modern world.

Hujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb*, trans. R. A. Nicholson, Lahore, Islamic Book Foundation, 1976. A fine translation of one of the earliest and most authoritative works of Sufism containing the essential Sufi teachings as they have been practiced and followed over the centuries.

Ibn ᶜArabī, *Les Illuminations de La Mecque-The Meccan Illuminations*, under the direction of M. Chodkiewicz, Paris, Sindbad, 1988. A major bilingual anthology of sections of *al-Futūḥāt al-makkiyyah* representing most of the major themes of doctrinal Sufism and marking the culmination of numerous translations of Ibn ᶜArabī into French and English in recent years.

Ikbal Ali Shah, S., *Islamic Sufism,* London, Rider and Co., 1933. A discussion of Sufism by a contemporary Sufi, although some of the references made to Western concepts and ideas are inaccurate and may be misleading for a Westerner not already acquainted with

Sufism.

Al-Iskandarī, Ibn ʿAṭāʾ Allāh, *The Key to Salvation-A Sufi Manual of Invocation*, trans. M. A. K. Danner, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1996. A fine translation of perhaps the most important Sufi text in Arabic on the central Sufi practice of *dhikr* or invocation with an extensive study of Ibn ʿAṭāʾ Allāh and the origin of the Shādhiliyyah Order.

Kabbani, M. H., *The Naqshbandi Way*, Chicago, Kazi Publications, 1995. A unique work in English on the history of one of the main branches of the Naqsbandiyyah Order written by one of its present day masters and copiously illustrated.

Lewisohn, L. (ed.), *The Heritage of Sufism*, 3 vols., Oxford, One World, 1999. A rich collection of essays on Sufism in the Persian world containing scholarly essays, many of which are written from within the Sufi tradition.

Lings, M., *A Moslem Saint of the Twentieth Century*, London, Allen and Unwin, 1961. Also as *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, London, Allen and Unwin, 1971; Los Angeles, University of California Press, 1972. A precious and indispensable study of a contemporary Sufi master containing both a sympathetic portrait of the saint and selections of his writings on the most salient features of Sufism.

——— *What is Sufism?*, London, Unwin Paperbacks, 1988. One of the most eloquent and profound introductions to Sufism available dealing at the deepest level with the doctrines and methods of Sufism as well as its history.

Massignon, L., *The Passion of al-Ḥallāj*, trans. H. Mason, 4 vols, 1994. The *magnum opus* of the leading French orientalist who devoted a lifetime to the study of Sufism and displayed much sympathy and profound insight in his writings on the Sufis and especially on Ḥallāj.

——— *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism,* trans. B. Clark, Notre Dame (IN) University of Notre Dame Press, 1997. The pioneering European work on the history of Sufism based on close textual study and a vast knowledge of Sufi writings.

Mir Valiuddin, *The Quranic Sufism*, Delhi, Asia House, 1959. Sufism as based directly on the Quran studied sympathetically from the point of view of the Sufi tradition.

——— *Contemplative Disciplines in Sufism*, ed. G. Khakee,

London, East-West Publications, 1980. A rare treatment of the contemplative disciplines and practices of Sufism, especially of the Qādiriyyah and Naqshbandiyyah Orders by a leading contemporary Sufi author.

Nasr, S. H., *Science and Civilization in Islam*, Cambridge (UK), The Islamic Texts Society, 1987; New York, Barnes and Noble, 1992. Besides treating the relation between Islamic science and Sufism, the final chapter contains a summary of the doctrines of Sufism pertaining to nature.

——— *Sufi Essays*, Chicago, ABC International, 1999. A collection of essays on various aspects of Sufism and the application of the principles of Sufism to the solution of some outstanding contemporary problems.

——— *Three Muslim Sages*, Delmar (NY), Caravan Books, 1986. A study of the School of Illumination of Suhrawardī and the Sufism of Ibn ᶜArabī and his followers.

——— *Islamic Art and Spirituality*, Albany (NY), State University of New York Press, and Ipswich, (UK), Golgonooza Press, 1987. Contains many chapters on the relation between Sufism and various Islamic arts including sections devoted to Rūmī and ᶜAṭṭār.

——— *Islamic Spirituality Manifestations*, New York, Crossroad Publications, 1991. Contains the most extensive treatment of the Sufi orders in the English language written by both Muslim and Western authorities on the subject.

Nicholson, R., *Studies in Islamic Mysticism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1978. The best known work of the translator of the *Mathnawī* and a leading English orientalist, containing good translations of important Sufi works and an analysis which however is too much colored by categories of the European philosophy of his day.

Nurbakhsh, J., *In the Tavern of Ruin*, New York, Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1978. One of several works available in English on various facets of Sufism by the present-day master of one of the major Sufi orders which is particularly strong in Persia.

Schaya, L., *La Doctrine soufique de l'Unité*, Paris, Andrien-Maisonneuve, 1962. The traditional exposition of the doctrine of Unity based mostly on the writings of the school of Ibn ᶜArabī.

Schimmel, A. M., *As Through a Veil-Mystical Poetry in Islam,* New York, Columbia University Press, 1982. The best introduction to Sufi literature in English treating the Arabic and Persian classics as

well as works in vernacular languages.

——— *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975. A fine survey of both the teachings and history of Sufism written with great scholarly care as well as sympathy for the subject, especially as far as the early manifestations of Sufism are concerned.

Schuon, F., *Dimensions of Islam*, trans. by P. Townsend, London, Allen & Unwin, 1970. Discusses with amazing penetration some of the most delicate metaphysical questions of Islamic gnosis.

——— *The Eye of the Heart*. An exposition of many different aspects of Sufi doctrine including cosmology and the position of Sufism in the Islamic tradition.

——— *Spiritual Perspectives and Human Facts*, trans. P. Townsend, Pates Manor (UK), Perennial Books, 1987. Contains a masterly comparison between Sufism and the Vedanta as well as a discussion of the spiritual virtues and their role in Sufism.

——— *Understanding Islam*, Chapter IV. The outstanding study of Sufism as the esoteric dimension of Islam and as rooted directly in the Quran.

——— *Sufism, Veil and Quintessence*, Bloomington, (IN), World Wisdom Books, 1981. A masterly treatment of what is quintessential in Sufism as well as some of the problems posed by the veils through which the truths of Sufism have been expressed over the centuries.

Sirāj ed-Dīn, Abū Bakr, *The Book of Certainty,* New York, S. Weiser, 1970. A contemporary Sufi work on some of the teachings of Sufism based on the traditional symbolism of the degrees of certainty.

Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1971; New York, Oxford University Press (Galaxy Books), 1972. A thorough study on the history and organization of the various Sufi orders covering nearly the whole of the Islamic world.

Chapter 6: Sunnism and Shi^{c}ism—Twelve-Imam Shi^{c}ism and Ismā^{c}īlism

Amīnī, Ayatollah Ibrāhīm, *al-Imām al-Mahdī-The Just Leader of Humanity*, trans. A. Sachedina, North York (ONT), 1996. The translation from Persian of a major contemporary work presenting the traditional Shi^{c}ite view of the Mahdī and responding to ques-

tions and doubts raised by modernized Shi'ites or Sunnis.

Anonymous. *A Brief History of the Fourteen Infallibles*, Tehran, World Organization for Islamic Services, 1984. A biography of the Prophet, Fāṭimah, and the Twelve Shi'ite Imams based completely on traditional Shi'ite sources.

Ayoub, M., *Redemptive Suffering in Islam: a Study of the Devotional Aspects of 'Ashura in Twelver Shi'ism*, The Hague, Magnes Press, 1978. A scholarly study of the devotional dimension of Shi'ism, especially in relation to the tragedy of Karbala', by a Shi'ite scholar who also brings out the theological significance of suffering and mourning associated with this aspect of Shi'ism.

Chapman, J. A. (trans.), *Maxims of Ali*, Lahore, Muhammad Ashraf. An English translation of some of the sayings of 'Alī whose totality is found in the *Nahj al-balāghah*.

Chittick, W. C. (trans.), *The Psalms of Islam*, London, The Muhammadi Trust, 1988. A scholarly and eloquent translation of *al-Ṣaḥīfat al-sajjādiyyah* of the fourth Shi'ite Imam, one of the main devotional works of Shi'ism.

——— *A Shi'ite Anthology*, Albany (NY), State University of New York Press, 1981. A translation of some of the most important prayers and sayings of the Shi'ite Imams as selected by 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī.

Corbin, H., *En Islam iranien*. The first volume contains a detailed study of Shi'ism in its esoteric and metaphysical aspects.

——— *History of Islamic Philosophy*, Part II. A penetrating description of both Twelve-Imam Shi'ism and Ismā'īlism concentrating especially on the exposition of their metaphysical doctrines with some attention given to their religious history.

——— *L'Imam caché et la rénovation de l'homme en théologie shi'ite, Eranos Jahrbuch*, (Zurich), XXVIII, 1959. Contains a profound study of the figure of the Twelfth Imam and is role in the spiritual life in Shi'ism.

——— *Pour une morphologie de la spiritualité shi'ite, Eranos Jahrbuch*, XXIX, 1960. A general study of the structure of Shi'ite spiritually carried out with much sympathy for the Shi'ite perspective.

——— *Le Combat spirituel du shi'isme, Eranos Jahrbuch*, XXX, 1961. The role of the Imam in the inner spiritual life of Shi'ism.

——— *Au "pays" de l'Imam caché, Eranos Jahrbuch,* XXXII, 1963. A description of the "intermediate" spiritual world or the

"eighth climate" which is the abode of the Hidden Imam and the meaning of this world for the spiritual life.

——— *Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme, Eranos Jahrbuch*, XXI, 1951. The concept of cyclic time in Ismāᶜīlism analyzed and compared with Mazdaean ideas on time.

——— (ed. and trans.) *Trilogie ismaélienne*, Tehran, Institut Franco-Iranien, 1961. The text and French translation of three works of different periods connected with Ismāᶜīlism as well as Shiᶜism and Sufism with a comparative study by Corbin of these three aspects of Islam.

——— *Temple and Contemplation*, trans. W. Sherrard, London, KPI, 1986. A major study of the meaning and symbolism of the temple in general and the Kaᶜbah in Ismāᶜīlism and Twelve-Imam Shiᶜite thought in particular, with a section devoted to comparison with Jewish and Christian sources.

Daftary, F., *The Ismāᶜīlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. The most thorough study to date of the rise and subsequent history of Ismāᶜīlism based on both traditional sources and works of Western scholarship.

——— *The Assassin Legends-Myths of the Ismāᶜīlīs*, London, I. B. Tauris, 1995. A masterly analysis of the way in which the legend of the assassins was formed and brought to Europe.

——— (ed.), *Mediaeval Ismāᶜīlī History and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. An important collection of essays written by both Muslim and Western scholars on various aspects of Ismāᶜīlī thought of both the classical and the Nizārī phases.

——— *A Short History of the Ismailis*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999. A very readable and reliable short history of Ismāᶜīlism summarizing the author's more extensive work *The Ismāᶜīlīs*.

Halm, H., *Kosmologie und Heillehre der frühen Ismāᶜīliya: Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden, Steiner, 1978. A scholarly study of early Ismāᶜīlī cosmology describing many important early ideas in this domain although not explaining them from the esoteric Ismāᶜīlī point of view itself.

Al-Ḥillī, ᶜAllāmah Ḥasan b. Yūsuf, (trans, W. M. Miller), *Al-Bābu'l-hādī ᶜashar: a Treatise on the Principles of Shiᶜite Theology*. London, Royal Asiatic Society, 1928. The translation of one of the most popular summaries of Twelve-Imam Shiᶜite theology which has

served as a standard text in religious schools for centuries.

Hollister, J. N., *The Shiᶜa of India*, London, Luzac, 1953. A historical survey of Shiᶜism in India containing also a general study of Shiᶜite doctrines and beliefs.

Ibn Bābawayh, trans. A. A. Fyzee, *A Shiᶜite Creed*, London, Oxford University Press, 1952. A literal translation of an authoritative traditional statement of Shiᶜite beliefs.

Ivanow, W., *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*, Tehran, University Press, 1963. A thorough survey of Ismāᶜīlī works compiled by one of the leading expositors of Ismāᶜīlī doctrine and history.

——— *Studies in Early Persian Ismailism*, Leiden, Brill, 1948. A historical outline of the early phases of the Ismāᶜīlī movement in Persia.

——— (ed. and trans.), *Kalāmī Pīr: a Treatise on Ismaili Doctrine*, Bombay, Ismaili Society, 1955. An English translation of a standard statement of Ismāᶜīlī beliefs of the later period after the Alamut reform.

Jafri, S. M. H., *The Origins and Development of Shia Islam*, London, Longman, 1979. A detailed historical account of the rise of Shiᶜism written from the Shiᶜite point of view and at the same time based on a critical study of the historical sources.

Madelung, W., "Der Imamat in der frühen Ismailitischen Lehre," *Der Islam*, vol. 3. 1961, pp. 43-135. An important historical study of the concept and history of the Imamate in early Ismāᶜīlism.

Marquet, Y., *Poésie ésotérique ismaïliennes-La Tāʾiyya de ᶜĀmir b. ᶜĀmir al-Baṣrī*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1985. One of several important philosophical studies by the author of Ismāᶜīlism, this one dealing with the esoteric poems of a 9th/14th century poet with an introduction on the origin of Ismāᶜīlism and translation and commentary upon the poems.

Massignon, L., *Salmān Pāk et les prémises: spirituelles de l'Islam iranien,* Paris, Societé des Études Iraniennes, 1934. A monograph on the significance of Salmān for Shiᶜite Islam containing profound observations on the role of this figure in the religious consciousness of the Persians.

——— *Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus in Islam, Eranos Jahrbuch*, 1937. Gnostic doctrines of Ismāᶜīlism considered in their origin and significance.

Momen, M., *An Introduction to Shiᶜi Islam: The History and*

Doctrines of Twelver Shiᶜism, New Haven, Yale University Press, 1985. A carefully and scholarly written history of Shiᶜism from the perspective of Western historical studies.

Nanji, A., *The Nizārī Ismāᶜīlī Traditions in the Indo-Pakistani Subcontinent,* New York, Caravan Books, 1978. A history of Ismāᶜīlism in the Subcontinent written from within the Ismāᶜīlī perspective and using important traditional sources.

Nāṣir-i Khusraw, *Le livre réunissant les deux sagesses ou harmonie de philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne,* ed. and trans. H. Corbin and M. Moin, Tehran, Institut Franco-Iranien, 1953. The Persian text with French translation of the outstanding philosophical work of Nāṣir-i Khusraw containing a long introduction by Corbin on Ismāᶜīlī philosophy.

——— *Knowledge and Liberation,* trans. F. M. Hunzai, London, I. B. Tauris, 1999. A translation of one of the major works of Nāṣir-i Khusraw on Ismāᶜīlī philosophy.

Nasr, S. H., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,* Albany (NY), State University of New York Press, 1993. An analysis of the cosmological teachings of the *Epistles* of the Ikhwān al-Ṣafāᵓ which is associated with the Shiᶜite point of view and a discussion of the relation of Shiᶜism to the arts and sciences in Islam.

——— (ed.), *Ismāᶜīlī Contributions to Islamic Culture*, Tehran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977. Contains essays by leading Muslim and Western scholars including Bausani, Corbin, Grabar, Madelung and Sabra on various aspects of Ismāᶜīlism and its relation to Islamic culture in general.

Nasr, S. H., H. Dabashi and S.V.R. Nasr (eds.), *Expectation of the Millennium-Shiᶜism in History*, Albany (NY), State University of New York Press, 1989. An anthology of Shiᶜite political, legal and economic thought and the manifestations of Shiᶜism in history up to and including the modern period, with selections drawn from both Shiᶜite authorities and Western scholars of the subject.

——— *Shiᶜism-Doctrines, Thought and Spirituality*, Albany (NY) State University of New York Press, 1988. An anthology of writings mainly by Shiᶜite authors concerning Shiᶜite origins, positions vis-â-vis other schools in Islam, doctrines and beliefs, spirituality and piety, intellectual and artistic life and finally Shiᶜite thought in the 20th century.

Nasr, S. H. with Aminrazavi, M., *Anthology of Philosophy in Persia*, vol. 2, New York, Oxford University Press, 2000. Nearly the

whole volume is dedicated to Ismāᶜīlī philosophy including selections from the 2nd/8th to the 7th/13th centuries.

Rizvi, S. A. A., *A Socio-Intellectual History of the Ithnā ᶜAsharī Shīᶜīs,* 2 vols, Canberra (Australia), Maᶜrifat Publishing House, 1986. The most detailed history of Twelve-Imam Shiᶜism in India available including also a long introductory study of Shiᶜism itself as it developed in Iraq and Persia.

Sachedina, A. A., *Islamic Messianism-The Idea of the Mahdi in Twelver Shiᶜism,* Albany (NY), State University of New York Press, 1981. An examination on the basis of historical records of the Shiᶜite belief in the Mahdī.

——— *The Just Ruler in Shiᶜite Islam,* New York, Oxford University Press, 1988. An examination on the basis of traditional sources of the role of the Shiᶜite jurist in the rule of the community and the exercise of *walāyah* in the political sense.

Salman, Muhammad Ali al-Haj, *Ali the Caliph*, Bangalore, Modi Powe Printing Works, 1931. An account of the life and teachings of ᶜAlī from the traditional point of view and the translation of some of his sayings and sermons.

Shīrāzī, Sulṭānu'l-Wāᶜiẓīn, *Peshawar Nights*, trans. C. A. Campbell and H. Quinlan, Dallas, Texas Islamic Press, 1997. The first translation into English of a famous debate concerning Sunnism and Shiᶜism carried out in 1927 in Peshawar between a traditional Sunni and a traditional Shiᶜite scholar.

Stern, S. M., *Studies in Early Ismāᶜīlism,* Leiden, Brill, 1983. A collection of studies by one of the leading Western scholars of early Ismāᶜīlī history.

Strothmann, R., *Die Zwolfer Schiᶜa, Zwei religiongeschichte Charakterbilder aus der Mongolenzeit*, Leipzig, Harrassowitz, 1926. A noteworthy study of two leading Shiᶜite theologians through whom the general religious structure of Shiᶜism is described.

——— *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Gottingen, Akademie der Wissenschaft, 1943. A translation with commentary of some important Ismāᶜīlī metaphysical texts.

Ṭabāṭābaᵓī, ᶜAllāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Islamic Teachings-An Overview,* trans. R. Campbell, New York, Mostazafan Foundation, 1989. A collection of essays by one of the leading traditional Shiᶜite authorities of the 20th century on the meaning of religion, the Prophet, the Quran, resurrection and other subjects of religious significance.

——— *Shiᶜite Islam,* trans. and ed. S. H. Nasr, Albany (NY) State University of New York Press, 1975. A general introduction to Shiᶜism dealing with all its different aspects from the authoritative traditional point of view for which the author was one of the foremost spokesmen in recent decades.

Al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn, ed. and trans. W. Ivanow, *Rawḍat al-taslīm* or *Taṣawwurāt*, Leiden, Brill, 1950. An English translation of summary of Ismāᶜīlī beliefs after the Alamut reform by the outstanding Twelve-Imam Shiᶜite theologian, al-Ṭūsī, when he was in the service of Ismāᶜīlī rulers in Khurasan.

مسرد الأعلام والمصطلحات

توحيد الأديان ٢٥
higher criticism ٧١
noumenon ٧٣
religio perennis ٤٤
secintistic ٩٧، ١٠٠
syncretism ٢٥
The Divine Caesar ١١٤
theocracy ١٢٩
إبراهيم عليه السلام ٤٥، ٤٧، ٨٣، ١٠٣، ٢٠٤
ابن توركاه ١٨٦
ابن جمهور ١٨٦
ابن سينا ٧٥، ١٨٦
ابن عباس ٧٤
ابن عربي ٧٥، ١٤٧، ١٥٣، ١٨٦
ابن يونس ٢٠٢
أبو الحسن الأشعري ١٧٨
أبو بكر ١٧٦، ١٧٩
أبو حاتم الرازي ١٨٩
أبو ذر المقداد ١٨٢
أبو مسلم الخراساني ١٨٣
أبو يعقوب السجستاني ١٨٩
أبي الحسن الأصفهاني ٧٥
أجمار ١٩٤
أحاديث الرسول ٩٦، ٩٨، ٩٩، ١٢٦، ١٤٩
أحمد بن حنبل ١٢٥
إخوان الصفا ٣٣
إدريس عماد الدين ١٨٧
آدم ٢٧، ٣٢، ٣٧، ٤٥، ٨٢، ١٠٧
آدم الأرضي ٢٠٣
آدم الروحاني ٢٠٣
أرسطو ٤٩
أسبانيا ٤٢، ١٢٣
إسرائيل ٣٦
إسلام أبي بكر ١٨١
إسلام علي ١٥٠، ١٨١، ٢١٠
إسماعيل ١٨٧، ١٨٨، ٢٠٤
آفاتارا ٥٨
أفريقيا ١٢٥، ١٤٨، ١٧٥، ١٨١،

١٨٣، ١٨٨، ١٩٠

أفلاطون ٤٩، ١٥٣

آل البيت ١٧٦، ١٨٠، ١٨٣، ٢٠٨، ٢٠٩

الإباضية ١٨٣

الاثنى عشرية ١٢٣، ١٢٩، ١٧٥، ١٨١، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٦، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦

الاثنى عشريين ٢٠٠، ٢٠٥

الاجتهاد ٩٥، ١٢٦، ١٩٥

الإجماع ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٤، ١٢٥

الأحاديث النبوية ٧١، ٩٦، ٩٨، ٩٩، ١٢١

الإحسان ٩٠، ٩١، ٩٢، ١١٣، ١٣١، ١٤٠، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧

الأخلاق ٣٧، ٦٣، ٦٤، ١١٤، ١٤٨

الأديان ٩، ١٠، ١٢، ١٣، ١٣، ١٧، ١٩، ٢٣، ٢٥، ٣٧، ٤٣، ٤٤، ٤٧، ٤٨، ٥٤، ٥٥، ٥٨، ٦٥، ٧١، ٨١، ٩٠، ٩٨، ١٠٧، ١٢١، ١٣٤، ١٣٨، ١٤٦، ١٦٩، ١٩١

الأديان الإبراهيمية ١٠٥، ١٧٣

الأديان الرشيدة ٢٣، ٤٧، ٥٥، ١٠٤

الأديان الساميَّة ٤٣، ١٥١

الإرادة الحرة ٢٨، ٢٩، ٧٩، ١٦٨، ١٧٨

الآرامية ٥٦، ٥٩

الأرثوذكسية ٤٢، ٦٦، ١٧٣

الآرية ١٥١

الإسلام ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ١٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٢، ٦٣، ٦٦، ٦٧، ٧٣، ٧٤، ٧٦، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٥، ٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٦، ٩٨، ٩٩،

١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥،
١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١١،
١١٣، ١١٤، ١١٦، ١١٨، ١١٩،
١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦،
١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١،
١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦،
١٣٧، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦،
١٤٨، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣،
١٥٤، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩،
١٦١، ١٦٥، ١٦٧، ١٧١، ١٧٢،
١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨،
١٨٦، ١٨٨، ١٩٠، ١٩١، ١٩٣،
١٩٨، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٠٨،
٢٠٩، ٢١١

الإسماعيلية ١٢٦، ١٧٥، ١٨١،
١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٧، ١٨٨،
١٨٩، ١٩٠، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٠،
٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥،
٢٠٦

الأشاعرة ٧٦، ١٢٥، ١٤٩، ١٧٨

الإشراقيين ١٨٦

الأفلاطونية الجديدة ١٥١

الإمام أبو حنيفة ١٩٦

الإمام الحسين ١٨٣، ١٩٤، ١٩٥

الإمام الشافعي ١١٩، ١٢٥، ١٩٢

الإمام الغائب ١٢٦

الإمام علي زين العابدين السجَّاد ١٩٥

الإمام مالك ١٢٤، ١٤٨

ألاموت ١٨٣، ١٨٩

الأمير علي الطيبجي ١٩٩

الأناجيل ٥٥، ٦١

الأناضول ٤٢

الإنجيل ٦٣، ٧٧

الأندلس ١٨٦

الإنسان القديم ١٠٩

الإنسان الكامل ٨١، ١٠٨، ١٠٩، ١١٢، ١٦٤، ١٦٥

الأيقونات ٦٦

الأيوبيين ١٨٣

الباليّة ٥٨

البوذية ١٦، ٢٣، ٢٦، ٥٨، ٥٩،

٩١، ١٥١، ١٥٢

التاميلية ٥٨

التبتية ٥٨

التراث الرشيد ٤٩

التصوف ٢٩، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ١٠٨، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٩، ١٩١، ٢٠٧

التعليم ٨، ٩٦، ١٢٧، ١٣٣، ١٧١، ١٨٦

التلمودية ٧١، ١١٢

التوحيد ٨، ٢٧، ٣٩، ٤٠، ٤٤، ٤٥، ٤٧، ٧٠، ٧٦، ١١٦، ١١٧، ١٥٧، ١٦٣، ١٦٨، ١٧٤، ٢٠٢، ٢٠٩، ٢١١

التوراة ١٨، ٣٦، ٥٩، ٦٣، ٧١، ١٠٥

الجبرية ٢٩

الجحيم ٣٥، ٧٠، ٩٨

الجلوبالية ٤٣

الجهاد ٨٨، ٨٩، ١٤١

الحاكم بأمر الله ١٨٩

الحج ١١٧، ١٤٠، ١٤١، ١٩٤، ٢٠٩

الحجر الأسود ٣٥، ٣٦، ٥٣

الحداثيين ٤٠، ٥٠، ٥٧، ٦٣، ٨٣، ٨٥، ٩٨، ٩٩، ١١٤، ١٢٠، ١٢٨، ١٤٧

الحديث النبوي ٩٦، ٩٧، ٩٩، ١٠٠، ١١٩، ١٢٤، ١٢٥، ١٧٦

الحرب المقدسة ١٤١

الحركة الصفوية ١٩٩

الحسن الصباح ١٨٩

الحسن بن علي بن أبي طالب ١٩٥

الحقيقة ٩، ١٢، ١٨، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٣٠، ٣٢، ٣٦، ٥٥، ٦٠، ٦٤، ٦٩، ٧٣، ٨١، ٨٩، ٩٢، ٩٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٨، ١٢٨، ١٣٥، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٩،

١٦٠، ١٧٣، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢١١
الحقيقة المحمدية ١٠٧، ١٩٣
الحكمة الربانية ٣٨
الحلاج ١٥٣
الحنبلية ١٢٥، ١٢٧
الحنفية ١٢٥، ١٢٧
الخضر ٧٤
الخلافة ١٢٩، ١٣٠، ١٣٩، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٠، ١٨٢، ، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٦
الخلافة الأموية ٩ ٧ ١، ١٨٣،١٨٢، ١٩٥
الخلافة العباسية ١٣٠
الخلفاء الراشدين ١٢٢، ١٧٩
الخليفة العثماني ١٢٧
الخليفة المنصور العباسي ١٩٦
الدروز ١٨١، ١٨٩
الدولة الأموية ١٢٢، ١٢٣، ١٧٧، ١٨٣
الدولة الصفوية ١٨٥، ٢٠٦
الدولة العباسية ١٧٨
الديمقراطية البرلمانية ١٢٠
الربا ١٣١
الرمزية ٩، ٧٠، ٧١، ٧٨، ٨٨، ٩١
الرهبانية المسيحية ١٥١
الرومي ٧٢، ١٥٣، ١٩٤
الزرادشتية ٣٧، ١٠٥، ١٥١
الزكاة ١٣١، ١٤١
الزمخشرى ٦١
الساميين ٤٥، ١٠٣
السلاجقة ١٨٣
السنسكريتية ٥٨، ٥٩
السهروردي ١٦١، ١٨٦
السيدة رقية ١٩٤
السيدة زينب ١٩٤
الشافعية ١٢٥
الشريعة ٢٤، ٣٧، ٥١، ٦٠، ٦٤، ٧٠، ٧١، ٧٤، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٦، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥،

١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠،
١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥،
١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠،
١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥،
١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤١، ١٤٢،
١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧،
١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٧٠، ١٧١،
١٧٧، ١٨٠، ١٨٤، ١٨٦، ١٩١،
١٩٣، ١٩٤، ١٩٦، ٢٠١، ٢٠٧،
٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠

الشيخ أحمد العلوي ٧٥

الشيعة ٢١، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦،
١٢٢، ١٢٣، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٩،
١٤٩، ١٥٠، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧،
١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤،
١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٤،
١٩٥، ١٩٦، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠،
٢٠١، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩،
٢١٠

الشيعة الاثنى عشرية ١٢٦

الشيعية الزيدية ١٨١

الصفويين ١٧٥، ١٨٤، ١٩٩

الصوفية ٤٤، ٤٦، ٧٤، ١٠٢،
١٣٢، ١٤١، ١٤٣، ١٤٧، ١٤٨،
١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٣، ١٥٤،
١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩،
١٧٠، ١٧٩، ١٨٥، ١٩٠، ١٩٢،
١٩٤، ١٩٧، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢١٠

الصين ٥٧، ١٤٨

الصينية ٥٨

الطريقة الروحية ١١١

العالم الآخر ٨٠

العالم الحديث ٨، ٨٣

العبادات١٢٨

العباسيين ١٣٠، ١٨٣، ١٨٩

العبرية ٥٩

العصر السلجوقي ١٣٠

العلم الحديث ٤١

العلمانيين ٤٢

العلمتية ٩٧، ١٠٠

العلوية السورية ١٨١

العلويين ١٨١

العهد الجديد ٥٥، ١١٣
الغرب الحديث ١٩، ١١٦، ١٣٥، ١٤٥
الغزالي ١٤٩، ١٧٥، ١٩٢
الغزو المغولي ١٣٠، ١٣١، ١٧٩، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٩، ١٩٠
الغيب ٢٦
الفاطميون ١٨٣، ٢٠٢
الفردوس ٣٥، ٧٠
الفقه ٦٤
الفلسفة ٢٦، ٤١، ٤٩، ٥٠، ٥٩، ٦٣، ٧٣، ٧٥، ١٦١، ١٦٢، ١٨٥، ٢٠١، ٢٠٢
الفيدا ٧١
الفيدات ٥٩
القاضي النعمان ١٨٩
القبطيَّة ١٧٣
القديس أوغسطين ٣١، ١٥٣، ١٥٦
القضاء ١٢٤، ١٨٠
القُلَّيني ١٨٥
القياس ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٨١
القيصر الرباني ١١٤
الكعبة ٣٥، ٥٣، ١٣٤
الكنائس الشرقيَّة ١٧٣
الكنائس الكاثوليكيَّة ١٧٣
الكِنْدي ١٢٣
الكوفة ١٢٤
الكون الكلي ٢٤، ٦٤، ٦٦، ٩٧، ١٦٣، ١٦٧، ٢٠٢
اللاتينية ٥٨
اللاهوت ١٨، ٢٩، ٥٩، ١٠٩، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٥، ١٨٦، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨
اللاهوت الأشعرى ١٧٥، ١٧٩
اللغة العربية ٥٦، ٥٩، ٦٠، ٧٩
اللغة المقدسة ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٩١
المارونية ١٧٣
المالكية ١٢٥

المانوية ١٥١
المثنوي ٧٢، ٧٤
المجمع الكاثوليكي ٥٨
المحاسبي ١٤٨
المدرسة الحنفية ١٢٥
المدرسة الشافعية ١٢٥
المدرسة الظاهرية ١٢٥
المدرسة الماتريدية ١٧٨
المدرسة المالكية ١٢٥
المزدكية ٧٧
المستعلي بالله ١٨٩
المسيح ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٦، ٤١، ٤٦، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٤، ٦٦، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٦، ٩٠، ٩١، ١٠٣، ١٠٧، ١١٣، ١٥٣، ١٥٥
المسيحية ٧، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٣١، ٣٤، ٣٧، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٥، ٦٦، ٨٥، ٨٦، ٩١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٦، ١٣٤، ١٣٥، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٦، ١٦٦
المعاملات ١٢٨
المعتزلة ٧٦، ١٧٨
المغرب ١٧، ٣٩، ١٠١، ١٢٤، ١٣٠
المقارنة ٥٥، ٥٦، ٧٩، ١٥٤، ٢٠٥
المكوس ١٢٧، ١٣١
الملايو ١٢٥
الملك محمود الخودباندي ١٨٤
الملك يزجرد ١٩٥
المَلَكِية ١٩٩
الملكية الخاصة ١٣١
المنهج الهرمسي ١٩٢
المواريث ١٢٧
الميثاق ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٥٣
النزاري ١٨٩
النزارية الإسماعيلية ٢٠٥

النسيان ١٨، ٣٢، ١٣٨، ١٦٩، ٢٠٣
النظم المغولية ١٣١
النقد الأعلى ٧١
الهجويري ١٩٤
الهرمسية ١٥٣
الهند ١٩، ٢١، ٦٥، ١٠٥، ١٣٠، ١٤٨، ١٥٣، ١٥٤، ١٨١، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٩، ١٩٠
الهندوسية ١١، ١٦، ٢٣، ٢٤، ٣٧، ٥٨، ٥٩، ٧١، ١٠٣، ١٠٥، ١٣٥، ١٥١، ١٥٤، ١٧٣
الهنود الأمريكيين ١٠٥
الوهابية ١٢٥
اليابانية ٥٨
اليهودي ٢٩، ٥٠، ٥٩، ٧٤، ١١٢
اليهودية ١٣، ١٤، ١٦، ٣٧، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٥٥، ٥٩، ٧٢، ١٠٣، ١١٤، ١٧٤
اليونان ٤٩، ١٥٣
إمام القيامة ٢٠٤
أمة محمدية ١٢٩
آن ماري شيمِّيل ١٥١
أولياء ٣٣، ٣٧، ٥٧، ٦٦، ١٣٩، ١٥٢، ١٥٤، ١٧١، ١٩٤، ٢١٠
باب الاجتهاد ١٢٦، ٢٠٨
باكستان ٢١، ١٨١، ١٩٠
بغداد ١٨٣، ١٩٤، ١٩٦
بني أمية ١٢٣
بهاء الدين العاملي ١٨٦
بودها ٢٦، ٥٨، ٨٢، ٨٣، ٨٩، ٩١
تأويل ٧٣، ١٥٠
تركيا ٤٢، ١٢٥، ١٧٥
تعاليم التصوف ١٧٩
تمرد النساء ١٣٤
ثورة النساء ١٣٥
ثيرافادا ١٧٣
جابر بن حيان ١٩٦
جبال أطلس ٦٥
جبريل ٥٤، ٥٦، ١٥٧، ١٥٨

جبل عامل ١٨٦
جعفر الصادق ٧٣، ١٢٦، ١٨٧، ١٩٦
جلال الدين الرومي ٧٢، ١٩٤
جنوب شرق آسيا ١٤٨
حافظ ٣٥، ١٤٧
حداثيون ٨٧، ١٤٢
حركات الإصلاح ١١٥
حركة القرامطة ١٨٨
حرية الإرادة ٢٧، ٢٨، ٢٩
حسن العسكري بن الإمام النقي ١٩٧
حسن بن الهيثم ٢٠٢
حكمًا دينيًّا ١٢٩
حميدالدين الكرماني ١٨٩
داود بن خلف ١٢٥
دورة النبوة ٤٨، ٤٩، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٩١، ١٩٣
دورة الولاية ١٠٦، ١٩١
ديكارتية ٣١
دين آدم ٣٧
دين رشيد ٢٤، ٢٥، ١٥٠
راما ٨٣، ١٥٤
رامايانا ٨٣
روزبهان البقلي الشيرازي ٧٥
سامراء ١٩٤، ١٩٧
سانت لويس ٤٢، ٨٤
سعدالدين حموية ١٨٦
سوريا ٥٥، ٨٤، ٩٨، ١٢٥، ١٣١، ١٧٥، ١٨١، ١٨٣، ١٨٨، ١٩٠
سيد محمد حسين الطباطبائي. ٧٥
سيدر حيدر آملي ١٨٦
شارلمان ٤٢، ٨٤، ٨٦
شريعة الجعافرة ١٢٦
شمال أفريقيا ١٢٥، ١٧٥، ١٨٣
شمس الدين الميبودي ٧٥
شونياتا ٢٦
شيث ٢٠٤
شيعة 'الأئمة السبعة' ١٨٨
شيفيَّة ١٧٣
شيم ٢٠٤

صدر الدين الشيرازي ٧٥، ١٨٦
صوم رمضان ١٣٩
ضريبة الأرض ١٣١
طائفة ألاموت ١٨٣
طبقة كهنوتية ١٣٤
طرق الفتوة ١٧١
طقس العماد ٣٤
طوائف الحرف ١٣٢، ١٥٠، ١٧١، ٢١٠
عبد الرزاق الكاشاني ٧٥
عبد القادر الجيلاني ١٩٤
عثمان ١٨٢
علم الآثار ٧١
علم الأخرويات ٧٠
علم الحديث ١٧٧
علم الكون ٦٤، ٦٧، ٧٠، ٩٧، ١٦١، ١٦٤، ٢٠١
علي الرضا بن الإمام موسى الكاظم ١٩٦
علي بن أبي طالب ١٩٥
عمر بن الخطاب ١٧٩، ١٨٢
عمر بن عبد العزيز.. ١٧٧، ١٨٢
عيسى عليه السلام ٢٠٤
عيسى نور الدين ١٦، ١٧
غار حراء ٥٤، ٨٤
غزو المغول ١٣١، ١٧٥
فارس ١٠٥، ١٣٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٦، ٢٠٠
فخر الدين الرازي ٧٥، ١٤٩، ١٧٥
فرسان المعبد ٨٣
فرهد دفتري ١٨٧
فيثاغورس ٤٩
فيشنويَّة ١٧٣
فيلو ٥٩
فينسنت كورنيل ١٥١
قطب الدين الشيرازي ١٨٥
قوانين الطبيعة ٣٨
قونية ١٩٤
كارل إرنست ١٥١
كانط ٧٣

كربلاء ١٨٢، ١٩٤، ١٩٥
كردستان ١٢٤، ١٧٥
كريشنا ٨٣
كندا ١٨١
كهنة متزوجين ١٣٣
كهنوت ١٢١
كوربان ١٥١، ١٧٦، ١٨٤، ١٨٨
لاهوت الأسرارية ١٧٩
لاهوت الفقه السني ١٧٩
لاهور ١٩٤
لوجوس ٩٧
مارجوليوس ١٥١
ماسينيون ١٥٠
ماهابهاراتا ٦٨
ماهايانا ١٧٣
مايا ٢٤
مايكل شودكوفيتش ١٥١
مجنستان ١٨١
محمد ﷺ ١٤، ١٧، ٤٥، ٥٤، ٧٨، ٨١، ٩١، ٩٢، ١٠٧، ١٦٠، ٢٠٤
محمد الباقر ابن الإمام الرابع ١٩٥
محمد التقى بن الإمام الرضا ١٩٧
محمد باقر مجلسي ١٨٦
محمود الشبستري ٨٢، ١٠٨
محيي الدين بن عربي ١٩٤
مدرسة ابن حنبل ١٢٥، ١٠٣
مدرسة ابن عربي ١٨٦
مدرسة الأشعرية ١٧٨
مدرسة نصر الدين ١٨٥
مدينة طوس ١٩٧
مدينة مشهد ١٩٧
مدينة يثرب ٥٥
مذاهب السنة الأربعة ١٧٧
مرآة الأنوار ٧٥
مزامير العائلة المحمدية ١٩٥
مصر ١٢٣، ١٢٥، ١٥٦، ١٨١، ١٨٣، ١٨٩، ٢٠٢
معين الدين الشيشتي ١٩٤
مكة ١٥، ٢٠، ٥٤، ٨٤، ٨٧، ١٤٠، ١٥٧

مُلَّا صدرا ١٦١، ١٨٦
منطق أرسطو ٦٠
موسى ١٥، ٤٥، ٥٩، ٧٤، ١٠٣، ٢٠٤
موسى الكاظم بن الإمام جعفر الصادق ١٩٦
موسى بن ميمون ٥٩
مولاي إدريس ١٩٤
ميتافيزيقا ٧٨، ٢٠١، ٢٠٢
مير داماد١٨٦
نادر شاه ١٢٧
ناصر خسرو ١٨٩، ٢٠١
نجم الدين الرازي١٠٧
نجم الدين كوبراي ١٨٥
نرجس خاتون ١٩٧
نزار بن المستنصر١٨٩
نصير الدين الطوسي ١٨٥
نوح ٢٠٤
نيرفانا ٩١
هارون ١٩٦، ٢٠٤
هرمسية ٧١، ٧٤
هشام بن الحكم ١٩٦
هولاكو ١٣٠
هينايانا ١٧٣
ولايات الخليج ١٨١
وليم تشيتيك ١٥١
يزيد ١٢٩، ١٩٥
يعقوب ٢٠٤