الجمعية الفلسفية المصرية (شعـــار الجمعيـــة)
السنة العشرون- العدد العشرون
1432هـ- 2011م

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

"عِلمية. سَنوية. مُحَكَّمة"

محاور العدد:

أولًا: الفلسفة اليونانيـة

ثانيًا: الفلسفة الإسلامية

ثالثًا: الفلسفة المعاصرة

2011

الجمعية الفلسفية المصرية

تم تأسيسها لأول مرة (1944) بمبادرة "منصور فهمي باشا" ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثاني عام "1976"، بمبادرة من "إبراهيم بيومي مدكور".

ويتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والندوة السنوية، وإصدار مجلة الجمعية الفلسفية المصرية.

ويستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك نظرًا لقيام إتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأساتذة العرب.

وتهدف هذه الإصدارات إلى تشجيع النشر الفلسفي خاصة الرسائل العلمية والكتب الجامعية المهداة.

وعنوانها الحالي: مساكن أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة- حوض الأخماس -بوابة4- عمارة 11- شقة 4- الجيزة – مصر.
تليكس: 02/37344100(+2)

بريد إلكتروني: Elgamaia_Elfalsafia@yahoo.com

الفهـــرس

الموضـــوع		الصفحـــة
• مقدمة الجمعية الفلسفية المصرية		7
أولًا: الفلسفة اليونانية		38-11
1. أنتيوخوس العسقلانى بين الشكاك والرواقيين	د.محمد الكيلانـــي	13
ثانيًا: الفلسفة الإسلامية		222-39
1. نحـــو ممارســـة علـــم كلام جديـــد	د.محمود مسعود	41
2. إقصاء الآخر: قراءة في مدونات الملل والنحل ...	د.أحمـــد سالـــم	77
3. مفهوم "حقوق الآدمي" في علم أصول الفقه	أ.كريـــم الصيـــاد	137
4. أولياء الله الصالحين بين الوافد والموروث	د.عبـــدالحكيم خليـــل	175
ثالثًا: الفلسفة المعاصرة		299-223
1. العزلـــة في الفلسفـــة الوجوديـــة	أ.رشـــا ماهـــر	225
2.من الأنثروبولوجيا إلى الأنطولوجيا عند مارتن بوبر.	د.محمد هاشـــم	239
3. ثلاث نظريـــات فلسفيـــة من مصـــر	د.حامـــد طاهـــر	277

مقدمة العدد

تُثير الفلسفة دائمًا أبدًا تساؤلات عدة تتناول فيها موضوعات تتعلق بالكون وخالقه، والإنسان وموضوعاته ووجوده وقيمه وأهميته. تساعد العقل وتحفزه على طرق أبواب الغموض. هذا العدد العشرون من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية يحتوى على ثمانية أبحاث مقسمة طبقًا للتقسيم الشائع لتاريخ الفلسفة إلى: يونانية، وإسلامية، ومعاصرة.

ففى الفلسفة اليونانية يأتى بحث "أنتيوخوس العسقلانى بين الشكاك والرواقيين"، وهى دراسة دقيقة تعرض موضوع متخصص لم يتعرض له إلا القليل من الباحثين (العرب) بالدراسة. اعتمد الباحث فيه على سرد علاقة التأثير والتأثر لرصد مدى الاختلاف والتطور الفكري للفيلسوف؛ تبعًا لعصره أو مغايرًا له ، فتتكشف درجات الإبداع. وإنتهى إلى أن فلسفة أنتيوخوس عامة فلسفة رواقية ذات نزعة انتقائية، على أن تتمثل جدته في نظريته للمعرفة.

والثاني فى الفلسفة الإسلامية "نحو ممارسة علم كلام جديد". موضوع قديم يتميز طرحه هنا بالجدة والجرأة والدقة والتحليل الموضوعي. يمهد الباحث أرضه برصد أمراض أمته، ويجد الحل الوجودي في ثلاثة أمور: الخروج على الحاكم الظالم، إنفتاح العقيدة على العقل والعلم، تزويد العلم بمفاتيح الوجدان. ثم يتسائل عن كيفية تجديد علم الكلام، هل باستيعاب المسائل الجديدة في إطار المنظومة الموروثة؟ أم بإيجاد منهجية جديدة تتواءم مع العصر ومستحدثاته؟!. لينتهى الباحث بجوهر تجديد علم الكلام في جعله علم عملي جماعي يُمارس، لا نظري فردي فحسب، وجعله في مقدمة العلوم التطبيقية كالسياسة والاجتماع. والباحث من الجيل المجتهد الطموح لأن يترك آثارًا على جيل قادم كما تلقى آثارًا من جيل سابق.

ويأتى البحث الثالث "إقصاء الآخر: قراءة في مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة"، ينطلق الباحث من فرضية مفادها أن العودة لتراثنا القديم تجعلنا نتكشف جذور الأزمة الراهنة، التي قد تتمثل في أزمة العنف أو الإرهاب ذي الأصول الدينية. إعتمد على المنهج التحليلي التاريخي السياقي المقارن، للوقوف على مدى توغل فكرة الإقصاء وأثرها في مجريات الأحداث، وعدم قبول الآخر (القريب والبعيد على حدٍ سواء). وطرح الجدال القائم بين الوعاء العقائدي والوعاء السياسي، وتسبب كل منهما في أزمة للآخر. وينتهى الباحث – الذي ينتمى إلى جيل وسط بين جيل الرواد وجيل الشباب– لضرورة الاعتماد على النقد الذاتي، لبناء حوار خلاق قائم على وعي بمسئولية الفكر والكلمة.

أما البحث الرابع فعن "مفهوم حقوق الآدمي في علم أصول الفقه"، وهو بحث متخصص دقيق عميق الجذور، يعتمد على التحليل النقدي للمفهوم بين الرافد والموروث، فيأتي بمُركب ثلاثي أصيل في السياق الأصولي للحق (كاسم دال على وجود الله، وكتعبير عن الصدق المعرفي، و عن النصيب أو الملكية). ينتهي الباحث –الذي ينتمي لجيل الشباب المتسم بالنبوغ والجرأة الحكيمة– لوجود أزمة حقيقية في واقعه المعيش، فيطرح حلًا يتمثل في إستقلال كل من نوعي الحقوق عن الآخر، وإحياء إنسانية الإنسان في التشريع الأصولي.

والبحث الخامس "أولياء الله الصالحين بين الوافد والموروث في المجتمع المصري"، يشارك به الباحث كحضور أول له –هنا– في الحقل الفلسفي. بحث واسع في المعتقد المصري، وتوغل الحياة الروحية في أرض الكنانة، تم تنظيره بالعرض المتسق والتحليل السياقي النقدي. والوقوف على الجدال القائم أبدًا بين الوافد والموروث؛ للخروج بخصوصية تراثنا الثقافي، ومدى دعم حرية الوجود الإنساني.

وفى الفلسفة المعاصرة يأتى البحث السادس "العزلة في الفلسفة الوجودية". وهى دراسة فى تجربة وجودية أصيلة تدعم حرية الإنسان. يتناول موضوعًا يتميز بالجدة في طرحه، والدقة في العرض وتحليل النصوص. وقد جرت العادة عند الحديث في الوافد الغربي الوجودي، أن تذكر مفردات ومفاهيم من قبيل اليأس، الألم، القلق، جحيم الآخر، الاغتراب، الإحالة الموضوعية، التمرد،... إلخ، لكن يتميز البحث بمعالجة وعرض موضوع متخصص لم يتعرض له أحد من الباحثين (العرب بالأخص). ويقوم بذلك باحث من جيل الشبان بفهم عميق وتحليل دقيق لأعمال الفلاسفة ومصطلحاتهم.

والبحث السابع "من الأنثروبولوجيا إلى الأنطولوجيا". وهى قراءة موضوعية وواضحة في الرؤية الوجودية للإنسان عند مارتن بوبر، لتأصيل فلسفة الحوار وتكشف حقيقة الآخر وحياته. والوصول لمدى فاعلية الجسر الضيق بين الأنا والأنت، ذلك المكان الذي يتم فيه اللقاء حيث إدارك الكينونة الحقة والوجود الإنساني الأصيل. حوار حيوي بين الأنا والأنت من أجل الاتحاد فى الأنا "المطلق". والباحث من الجيل الطموح لأن يترك آثارًا على جيل قادم كما تلقى آثارًا من جيل سابق.

والبحث الثامن والأخير عن "ثلاث نظريات فلسفية من مصر". وهى دراسة موضوعية تتميز بالتحليل والبساطة والوضوح. يتأكد فيها برؤية واعية وأمل في تحقيق الذات–الأنا الشرقية، أن المفكرين المصريين الثلاث الذين أخرجوا بإبداع هذه النظريات قد جمع كل منهم

بين الثقافة الغربية، القديمة والحديثة، وبين الثقافة العربية والإسلامية، وانتهوا جميعًا برؤية متكاملة ذات مذاق مصري خالص. والباحث من جيل الرواد الذين تركوا بصمة واضحة في واقعهم المعيش.

ومن ثم إذا حاولنا طرح عنوان عام لهذا العدد سنجد أن كل الأبحاث تندرج تحت "الإنسان كغاية فاعلة". نشكر اللجنة المحكمة للأبحاث، لجهدها المبذول وإقتصاد وقتًا من عمرها لهذا العمل الدءوب، كذلك وحدة السكرتارية في الجمع والتسليم والمراجعة والتنسيق الشامل. وبهذا نسعد بأن نقدم لكم في عام الربيع العربي عدة بحوث متنوعة كمًا وكيفًا، وعدة أجيال تدل على تواصل البحث الفلسفى من جيل الرواد إلى جيل المحدثين، ومدى الوعي بضرورة التنظير والتأصيل لمشكلات الواقع والفكر على حدٍ سواء.

الجمعية الفلسفية المصرية

2011

أولًا: الفلسفة اليونانية

أنتيوخوس العسقلانى بين الشكاك والرواقيين

محمد جمال الكيلانى(*)

تقديم:

سبقت مدرسة الشكاك المدرسة الرواقية فى التأسيس، ومع ذلك يوجد تشابه بين المدرستين فى الإتجاه الأخلاقى من حيث البحث عن السكينة والطمأنينة باعتبارهما الخير الأقصى، فقد تشابهت المدرستان فى الطابع العملى، واختلفتا فى بدايات وغايات كل منهما، وتمثل ذلك الاختلاف فيما بين المستحيل والممكن، أى بين اللاعلم والعلم، ذلك العلم الذى هدمه الشكاك. وأصبح اللاعلم هو الغاية المنشودة لدى عامة الناس، نظرًا لاختلاف المدارس الفلسفية فى العصر الهللينستى وتضاربها وصولا إلى الحقيقة المطلقة، وهو ما استغله الشكاك لرفض المذاهب الدجماطيقية وآرائها التوكيدية، منادين بالنسبية والإستحالة، حتى وصل الشك إلى المدرسة الأكاديمية بعد أفلاطون، وتعد الأكاديمية أكثر المدارس الفلسفية التى ازدهر فيها الشك فى العصر الهللينستى، حيث قاد أركسيلاوس الأكاديمية الثانية (الوسطى) فى طريق الشك، واعترض على إمكانية الحصول على معرفة أى شىء من خلال الحواس أو الفهم، وعد الاحتمال هو أعلى معايير السلوك فى الحياة العملية، وكان هجومه على نظرية زينون الرواقى فى التصورات الناتجة عن الإحساسات.

وتحول الاختلاف بين الشكاك والرواقيين إلى خلاف حول المحتمل والممكن، حيث أدخل الأكاديميون الاحتمال بدلا من الاستحالة والتعليق الكامل للحكم عند الشكاك الأوائل.

وتابع كارنيادس مؤسس الأكاديمية الثالثة (الجديدة) ما قاله أركسيلاوس فى قبوله للشك ورفضه للحواس كمصدر للمعرفة، حيث ذهب إلى أن كل الاعتقادات يمكن أن تخدعنا، وأنه بجانب كل تصور حقيقى تصور آخر خاطئ يشبهه، ومن ثم فليس هناك معيار للحقيقة على طريقة التصور القائم على الإحساسات عند الرواقيين، حيث اعتبر كارنيادس الرواقيين الذين كانوا أكثر الفلاسفة الدجماطيقيين تأثيرًا فى عصره خصومه الأوائل. وانتقد أيضًا النظرية المادية عند الرواقيين واللاهوت الرواقى ككل، ونادى بثلاث درجات للاحتمال.

ورأس فيلون من لاريسا الأكاديمية الرابعة بعد كارنيادس، وحاول أن يتوسط بين الاحتمال والإمكان، أى بين الشكاك والرواقيين، ولم يرغب فيلون فى إنكار كل إمكان لمعرفة الأشياء،

(*) مدرس الفلسفة اليونانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الإسماعيلية، جامعة قناة السويس. مصر

مؤكدا أن أركسيلاوس وكارنيادس لم ينكرا هذا الإمكان عن عمد، بل كانا يقصدان تفنيد النظريات الرواقية دفاعا عن المواقف الأفلاطونية الخالصة.

وجاء بعد فيلون تلميذه أنتيوخوس العسقلانى موضوع بحثى هذا لكى يحثم هذا الخلاف بين الشكاك والرواقيين، ومن هنا تكمن أهمية هذا البحث لتوضيح فلسفة أنتيوخوس مؤسس الأكاديمية الخامسة، وبيان موقفه من الشكاك والرواقيين.

وتكمن إشكالية البحث فى التساؤل الآتى:

هل وفق أنتيوخوس بين الشكاك والرواقيين؟ أم تردد بينهما كما فعل أستاذه فيلون اللاريسى؟. ويعتمد الباحث على منهج التأويل لتفسير فلسفة أنتيوخوس وبيان هل هو من الشكاك أم من الرواقيين؟

وعن معوقات البحث وصعوبته، فترجع إلى أن كتابات وشذرات أنتيوخوس مفقودة فى اللغات الأجنبية والعربية، ولكن الباحث سوف يعتمد على مصادر المؤرخين الموثوق فيها فى القرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد.

أولًا: مصادر معرفتنا بأنتيوخوس العسقلانى

لم تصلنا كتابات أنتيوخوس، ولكننا عرفنا فلسفته من خلال مؤرخى القرن الأول قبل الميلاد وحتى الثالث الميلادى واتباعه وأخيرًا الفلاسفة الذين انتقدوا فلسفة أنتيوخوس والأكاديمية الشكية. وأثرت تصنيف مصادر معرفتنا بأنتيوخوس إلى ثلاث فئات وهى المؤرخون، والتلاميذ، والنقاد.

1- المؤرخون. (شيشرون-بلوتارخوس-سكستوس امبريقوس)

أ- شيشرون (القرن الأول قبل الميلاد 106 ق.م – 43 ق.م)

تعد كتابات شيشرون عن الأكاديمية المصدر الأساسى لمعرفتنا بأنتيوخوس وذلك لسببين: أولهما: زيارة شيشرون لأثينا عام 79ق. م، واستماعه إلى أنتيوخوس لمدة ستة أشهر، حيث كان يحاضر فى Ptolemaeum (نظرًا لتدمير الأكاديمية فى حصار أثينا عام 88ق.م) وأشار إلى أهمية أنتيوخوس كعالم فى الأكاديمية.[1] ولم يشر إلى أنه كان رئيسًا للأكاديمية.

(1)- Cicero, De Finibus, Translated by. H. Rackham, Cambridge, MA: Harvard university, loeb classical library. 1914, V.I

والسؤال المطروح: لماذا استمر شيشرون مدة ستة أشهر فى استماعه إلى دروس وفلسفة أنتيوخوس، دون أن يعد نفسه واحدًا من تلامذته؟

والسبب الثانى: هو تأريخ شيشرون للأكاديمية ومراحلها وأعضائها فى كتابه عن الأكاديمية Academic ، والسؤال المطروح: هل الكتب الأكاديمية لشيشرون، والتى أرخ فيها لفلاسفة وأتباع الأكاديمية من تأليف وإبداع شيشرون نفسه، أم هى تجميع لمؤلفات الأكاديميين؟ والإجابة عن هذا السؤال لا تتطلب منا التسرع فى إصدار الحكم سواء بالقبول أو الرفض ولكن تحتاج إلى بحث عن مصادر وكتابات الأكاديميين ومقارنتها بما كتبه شيشرون.

حيث ذهب أحد الباحثين فى الأكاديمية الشكية وهو John Glucker إلى أن حوالى نصف الكتب الأكاديمية لشيشرون قد أخذت من أنتيوخوس، وأن عمله ينحصر فى ترجمته اللاتينية لأعمال أنتيوخوس اليونانية، وحجته فى ذلك أن النسخة الأولى للكتب الأكاديمية والتى كتبها أنتيوخوس لـ Lucullus معترف بها من خلال شيشرون.[1]

ب- بلوتارخوس الخايرونى (القرن الأول الميلادى)

من المعروف أن بلوتارخوس أرخ فى كتابه عن السير Lives لعظماء الحكام والفلاسفة فى اليونان وروما. وقد أرخ فى هذا الكتاب لأنتيوخوس العسقلانى، وذهب إلى أنه المجدد الأول للأكاديمية القديمة فى القرن الأول قبل الميلاد، وأول من أحيا الأكاديمية القديمة بعيدًا عن الشكية.[2]

وأشار إلى شخصيات أخرى تحمل اسم أنتيوخوس وهم:

- أنتيوخوس: مرشد للسفن الأثينية.
- أنتيوخوس الكبير: محارب عند الرومان.
- أنتيوخوس: ابن سيليقوس من أباما
- أنتيوخوس: ملك comma gene

---

(1)- John Glucker, Antiochus and The Late Academy, Vanden hoeck and Ruprecht, 1978, P.51.

(2)- Plutarchs, lives, translated from the original Greek with notes critical and Historical and a life of Plutarch, John lang Horne, D.D William langHorne. AM. In six volumes, printed by w.Fliat, old Bailey- London, 1809, P.266

كما أشار أيضًا بلوتارخوس فى كتابه عن الأخلاق Moralia [1] إلى أنتيوخوس العسقلانى وفلسفته الأخلاقية.

جـ - سكستوس امبريقوس (القرن الثالث الميلادى)

أرخ سكستوس كأحد الشكاك لنظرية الشك البيرونى، وقد نسب إلى أنتيوخوس تأسيس الأكاديمية الخامسة حيث يقول "إن معظم الناس تقسم الأكاديمية إلى ثلاثة عصور: الأول: يسمى بالأكاديمية القديمة (أفلاطون)، والثانى: الأكاديمية الوسطى ومؤسسها أركسيلاوس (315 - 240 ق.م)، والثالث: الأكاديمية الجديدة ومؤسسها كارنيادس القورينائى (214 - 128ق.م) - ولكن - هناك أيضًا أكاديمية رابعة: ومؤسسها فيلو اللاريسى (110ق.م)، وأكاديمية خامسة: مؤسسها أنتيوخوس العسقلانى (79ق.م)[2]. ونسب أيضًا سكستوس إلى أنتيوخوس كتابًا عن الرياضيات Mathematocs

2- التلاميذ:

نسب الى انتيوخوس من خلال قائمة الأكاديميين The index Academicorvm قائمة من التلاميذ وهم:

1- لولاس الساردیسى lollas of sardis
2- مينكراتيس Menecrates of Mitylene
3- منسياس الصورى mnaseas of tyre
4- بولس الاكراجاسى Polus of Acrags
5- ميلانسيوس melanthius
6- ليسيماخوس Lysimachus
7- أريستوس العسقلانى Aristus الأخ الأصغر لأنتيوخوس
8- أرستو Aristo

(1) Plutarchs, Moralia, 2.vol, translated into English by E.C. Babbitt, the loeb classical library. Harvard university, press, London. 1933.

(2) Sextus Empriicus, out lines of pyrrhonism. Against the professor, 4 vols, translate by R.G. Bury Cambridge History of Hellenistic philosophy, Cambridge university press P, 220 -235

9- ديو السكندرى Dio of Alexandria

10- كراتيبوس البرجامومى Cratippus of Prgamu

وشكك Jonathan Barnes فى تلك القائمة وما احتوته من تلاميذ نسبوا الى أنتيوخوس وحجته فى ذلك عدم وضوح المصدر[1].

وأشار شيشرون إلى كل من:

1- أريستوس Aristus

2-ديو السكندرى Dio of Alexandria

3- أريستو Aristo

4-هيرقليتوس الصورى Heraclitus of tyre

وقد ذكر تفوق أريستوس على أخيه أنتيوخوس فى قضاء وقت فراغه فى المتعة والتسلية، حيث زاره فى أثينا عام 51 ق.م، أما ديو السكندرى فقد قتل فى روما عام 57 ق.م بعد عودته من الإسكندرية، وهجر أريستو تعاليم أنتيوخوس وأصبح مشائيًا Peripatetic، ولم يكن التلميذ الرابع وهو هيرقليتوس الصورى أنتيوخيًا فلقد أظهر ولاءه للأكاديمية الجديدة، وأصبح على نزاع مع أنتيوخوس بالتدريج[2].

وأعد شيشرون نفسه من الطلاب الذين استمعوا إلى أنتيوخوس، وسجل ما دار بينهما من مناقشات وأكد على صداقته له وإعجابه به، إلا أن تلك الصداقة والإعجاب لا يؤكدان وجود توافق فلسفي بين شيشرون و أنتيوخوس فلم يكن شيشرون أنتيوخيًا[3].

وأشار شيشرون الى تلميذ خامس وهو فارو varro، الذى اقتنع بكلام أنتيوخوس- بخلاف شيشرون- وأصبح المتحدث الرسمى بلسانه فى الأكاديمية، وأظهر شيشرون قلقه من أن يكون فارو ليس مستمتعًا بهذا الدور[4].

---

(1) Jonathan Barnes and Miriam Griffin, Philosophia To GATA I, Essays on philosophy and Romans society, Clarendon, press, oxford, 1989, P.59.

(2) Ibid, P.60.

(3) Cicero, De Finibus.V.I

(4) Cicero, Academica, II.12.

وأكد فوجل أن نظرية المعرفة عند أنتيوخوس قد شرحت من خلال ڤارو[1]. وأشار شيشرون إلى تلميذ سادس وهو M. Pupius piso، الذى قضى عدة أشهر مع أنتيوخوس، وكان يناديه بأليفه، إلا أن Piso قد درس أيضًا المشائية[2]. واستمع أيضًا Atticus إلى أنتيوخوس. ولكنه لم يجده ساحرًا بالدرجة الكافية لإغرائه وإبعاده عن الأبيقورية[3].

ويرى الباحث أن قول شيشرون بخصوص استماع أتتيكوس لأنتيوخوس عار من الحقيقة، لأنه ولد حوالى سنة 176 ميلادية، فلم يكن معاصرًا لأنتيوخوس، ولم يكن أيضًا من ضمن الأبيقوريين، لأنه من أتباع الأفلاطونية المتوسطة. وأضاف شيشرون Brutus، صديق Aristus أخو أنتيوخوس، إلا أنه لم يكن مثله، بل كان Brutus أنتيوخيًا [4]. أما بلوتارخوس فقد أشار إلى اثنين فقط اعتبرهما تلميذين لأنتيوخوس وهما ڤارو Varro وبروتوس Brutus[5].

3- النقاد والكتاب:

مما لا شك فيه أن الأكاديمية الشكية والنزعة الإنتقائية فى القرن الأول قبل الميلاد قد تعرضتا لكثير من أوجه النقد من قبل الذين آمنوا بأفلاطون، وحاربوا ماسموه تدهور الأكاديمية واضمحلالها بعد أفلاطون.

1- نيومنيوس الأبامى:

عاش نيومنيوس فى القرن الثانى الميلادى، وهو أحد مصادرنا عن الأكاديمية الجديدة من خلال دراسته عن "انفصال الأكاديمية عن أفلاطون" والذى قال عن أركسيلاوس رئيس الأكاديمية بعد كراتيس ومؤسس الأكاديمية الوسطى، والذى مهد الطريق أمام زعماء الأكاديمية

---

(1) C.J.De. vogel. Greek philosophy. Acollection of Texts with notes and Explanations, vol. 3. The Hellenistic Roman Period. Printed in the Nether lands. Leiden. 1959, P.278

(2) Cicero, De Finibus, V-8.

(3) Cicero, Academica, II. 14.

(4) Cicero, De Finibus, 7-8.

(5) plutarchus, lives, P.266.

لقبول الشك البيرونى، لأنه أشبه بسمك الحبار، لأن الحبار يحمى نفسه من التفنيد والدحض عن طريق عدم القبول بمبدأ أوضح، بمعنى تعليق الحكم[6].

ولم ينسب نيومنيوس أنتيوخوس إلى الأكاديمية بعصورها، ولكنه أكد أنه فيلسوف رواقى ذو نزعة أفلاطونية[1].

2- القديس أوغسطين:

انتقد القديس أوغسطين المذهب الشكى، وخاصة عند ازدهاره وارتباطه بالأكاديمية فى مؤلفه الأكاديميات ولم يصنف أوغسطين أنتيوخوس من ضمن الأكاديميين الشكوكيين، ولكنه عده من ضمن الرواقيين، وحجته فى ذلك أنه كان تلميذًا لكل من مينسارخوس الرواقى Mnesarchus ودارداتوس Dardanus بالإضافة إلى صداقته سوسيوس Sosus ابن بلدته عسقلان، الذى ألح عليه القدوم إلى أثينا، حيث درس فيها مع طلاب الرواقية تحت رعاية بانتيوس Panaetius إلى أن تغلغلت الرواقية بداخله وصقلت شخصيته الفلسفية[2].

وكل ما سبق من مصادر لمعرفتنا بأنتيوخوس العسقلانى أكدت تباينها حول تصنيف أنتيوخوس فمنها من قال:

1- أن أنتيوخوس هو فيلسوف أكاديمى ذو نزعة انتقائية (شيشرون).
2- أول من أحيا الأكاديمية القديمة فى القرن الأول قبل الميلاد. (بلوتارخوس)
3- مؤسس الأكاديمية الخامسة وأحد الشكاك. (سكستوس امبريقوس)
4- فيلسوف رواقى ذو نزعة أفلاطونية. (نيومنيوس وأوغسطين)

<u>أنتيوخوس من وجهة نظر المؤرخين والكتاب المحدثين:</u>

قبل أن أعرض لفلسفة أنتيوخوس بالتحليل والمناقشة، أعرض أولًا لفلسفة أنتيوخوس من وجهة نظر الباحثين المحدثين، لكى نتمكن من معالجة البحث فى ضوء مصادره وتحليل ما كتب عنه.

<u>e.zeller -1</u>

ذهب زيلر الى أن أنتيوخوس العسقلانى هو فيلسوف انتقائى، خرج من عباءة الحركة الشكية، معتمدًا على الريبة فى نزعته الإنتقائية.

---

(6) Numenius, Frag.N.25. from Eusebius. E.Des places numenius. Fragments, paris 1973. translated into Engllish. Charles. H.. kahn. Cambridge. 2001, P119

(1) Frag.N.28.

(2) August, Acad, III.41 see Also. Jonathan Barnes. Antiochus of Ascalon, P.53 , see Also. K. von fritz, Mnesarchos, 1932. P. 272.

حيث قال "بالرغم من أن النزعة الإنتقائية عند أنتيوخوس قد نجحت فى إخـراج الحركـة الشكية من مقرها الرئيسى فى الأكاديمية، إلا أن الإنتصار لم يكن كاملًا على هـذه الحركـة، فسبب ظهور النزعة الإنتقائية هو فقدان الثقة فى النظم الفلسفية السائدة آنذاك، نتيجة لإنتقادات الشكاك لتلك النظم، وحيث أن الريبة كانت دائما هى الإفتراض الأساسى الـذى تقـوم عليـه النزعة الإنتقائية فى كل مذهب دوجماطيقى، فكان من الطبيعى ومن الضرورى عودة النزعـة الإنتقائية لتأخذ شكل النظرية الشكية، وفوق ذلك فإن الفلسفة الشكية المتأخرة لم تصل إلى مـا وصلت إليه الفلسفة الشكية الأكاديمية من تأثير وامتداد"[1].

Frederick copleston -2

رأى كوبلستون أن أنتيوخوس لم يضف جديدًا لتاريخ الأكاديمية، ولكنه وحد بينهـا وبـين المشائية فقط، فكانت فلسفته دوجماطيقية، قائلا: "إن الأكاديمية عادت الى الدوجماطيقيـة (أى الثبوتية فى مقابل الشكية) فى عهد أنتيوخوس العسقلانى عندما أكد نظرية الوحدة الأساسية بين الفلسفتين الأفلاطونية والمشائية"[2].

c.j.de.vogel -3

أرجع فوجل انتقائية أنتيوخوس الى تاريخ ظهوره وهو القرن الاول قبل الميلاد، وأضـاف على كوبلستون وحدة الأفلاطونية والأرسطية والرواقية على يد أنتيوخوس. حيث قال: "ينبغى اعتبار أنتيوخوس من ضمن الفلاسفة الإنتقائيين، وذلك لأنه ظهر فى القرن الأول قبل الميلاد، وأيضا لأنه كان أفلاطونيا وأرسطيا ورواقيا."[3]

R-E.Witt -4

صنف witt أنتيوخوس على أنه فيلسوف رواقى، لأنه أخذ نظريته المعرفية مـن الفلسـفة الرواقية، وعلى الرغم من عودته إلى الأكاديمية القديمة، والذى عمل علـى إحيائهـا، إلا أن فلسفته كانت غريبة عن الأكاديمية. قائلا:" إن أنتيوخوس كان بشكل أساسى رواقى فى نظريته عن المعرفة، ولم يرتفع أو يسمو على ألبنيوس فى تناقضاته، ولهذا السبب عاد إلى الأكاديميـة القديمة، بالإضافة إلى أن فلسفته كانت غريبة عن الميتافيزيقا الأفلاطونية."[4].

James Allen -5

---

(1) E.Zeller, out lines of the history of Greek philosophy, translated L.R.palmer. Harcourt Company. New York, 1931, P. 277.

(2) فرديريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة. م اليونان وروما. ترجمة د، إمام عبد الفتاح إمام. المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومى للترجمة عدد 436. القاهرة 2002ص 601

(3) C.J.De. vogel, Greek philosophy, vol. 3. P.277.

(4) R.E.witt, Albinus and the History of middle Platonism, Cambridge, 1937, P. 27.P. 58.

أرجع Allen التحول والتطور الفكرى عند أنتيوخوس من الشكية إلى الدوجماطيقية إلى خلافه مع أستاذه فيلون اللاريسى قائلا: "إن أنتيوخوس العسقلانى أصبح دوجماطيقيًا، وحافظ على إمكان المعرفة، بعد مقاطعته لأستاذه بصورة كلية ورفضه الشكية."[5].

H.Tarrant -6

أشار Tarrant إلى أنه لو لم يكن الخلاف الذى دار بين كل من أنتيوخوس وأستاذه فيلون، لظل أنتيوخوس مدافعا عن الشكية.

قائلا: "إن سبب انفصال أنتيوخوس عن فيلون يرجع إلى عدم اتفاقهم حول المعرفة، وبعد سنوات من إخلاصه فى الدفاع عن شكية فيلو وأتباع الأكاديمية عانق أنتيوخوس موقف الدجماطيقية من إمكان المعرفة، ولم يكن هو الذى غادر تقاليد الأكاديمية، وأطلق أنتيوخوس على المرحلة الشكية فى تاريخ الأكاديمية، الأكاديمية الجديدة، مطالبا بإحياء الأكاديمية القديمة."[1].

Leon Robin -7

خرج Robin على ما ألفه المؤرخون والكتاب، معتبرًا أن الانتقائية تكونت بشكل أساسى على يد فيلون اللاريسى، الذى كان يميل إلى الرواقية، واتبعه تلميذه أنتيوخوس العسقلانى وفيلودوموس[2].

ويرى الباحث أننا لو سلمنا بما قاله Robin لترتب عليه الآتى:-

- خروج فيلون اللاريسى على تقاليد الأكاديمية الشكية ومقاطعته لمعاهدة أركسيلاوس بعدم الخروج على تقاليد الأكاديمية الشكية.
- إذا كان فيلون اللاريسى هو مؤسس الانتقائية مع ميله للفلسفة الرواقية، فلماذا خالفه تلميذه أنتيوخوس؟
- إذا كان فيلو فيلسوف انتقائى فهل وحد بين الأكاديمية الشكية والرواقية؟ أعتقد من وجهة نظرى أن هذه الإشكالية فى حاجة إلى بحث دقيق ودراسة عن فيلون اللاريسى والأكاديمية الرابعة، مع مقارنتها بأكاديمية كارنيادس أستاذ فيلون، وأكاديمية أركسيلاوس أستاذ كارنيادس.

---

(5) James Allen, Antiochus of Ascalon, P.5.

(1) H. Tarrant, Scepticism or Platonism ? The philosophy of the fourth Academy, Cambridge university. 1985, P ,63.

(2) Leon RoBin, Greek Thought and the origins of the scientific spirit, kegan poul, London, 1928.P.10 , 317 , 344 , 363.

Jonathan Baranes -8

يقول Barnes: "علينا كمؤرخين أن نعتبر أخلاق أنتيوخوس كبناء انتقائى بالرغم من أنه وعد بأن يوفق بين الرواقية والأكاديمية والمشائية، إلا أنه فى الواقع قد اختار أفكار مختلفة من نظم متنوعة، وينظر أنتيوخوس إلى نفسه على أنه فيلسوف توفيقى وليس فيلسوفا انتقائيا[3].

Bertrand Russell-9

ذهب برتراند رسل إلى أن الأكاديمية لم تعد شكاكة بعد أنتيوخوس العسقلانى لأن مذهبه لا يكاد يختلف فى شيء عن مذهب الرواقيين، ولبث كذلك عدة قرون[1].

ويرى الباحث أن محاولة الإجابة عن هذه الإشكالية تتطلب تتبع حياة أنتيوخوس وتطوره الفكرى.

ثانيًا: حياة أنتيوخوس وتطوره الفكرى

ولد أنتيوخوس فى النصف الثانى من القرن الثانى قبل الميلاد فى عسقلان بسوريا (واعتبرته موسوعة ستانفورد الفلسفية فيلسوفًا إسرائيليًا – على أساس أن عسقلان اليوم هى إسرائيل من وجهة نظرها) وتوفى فيما بين 69-68 ق.م.

وطبقًا لشيشرون فإن أنتيوخوس من الفلاسفة الذين عاشوا دائما فى الخارج، ولم يعودوا أبدا إلى مسقط رأسهم منذ أن تركوها، ولم يسجل تاريخ ميلاده بالتحديد حيث يقول:" أول ما سمعنا عنه كان بمصاحبة فيلون اللاريسى عندما تولى رئاسة الأكاديمية عام 110 ق.م."[2].

أما James Allen فقد حدد ميلاد أنتيوخوس فيما بين 130 – 120ق.م ووفاته فيما بين 68 – 67ق.م.[3]

دون اعتماده على حجة أو سند وثائقى، وعليه فتكون رواية شيشرون هى الأصدق فى عدم معرفة تاريخ ميلاد أنتيوخوس، ويبدو أن ما جعل Allen يحدد ميلاد أنتيوخوس ظهوره مع فيلون اللاريسى عام 110 ق.م ولا يعد هذا التصور دليلًا على ميلاده، فمن المؤكد أنه ظل فى أثينا فترة من الوقت قبل تولى فيلون اللاريسى رئاسة الأكاديمية.

---

(3)Jonathan Barnes, Antio chus of Ascalon, P.52

(1) برتراند رسل. تاريخ الفلسفة الغربية. ك1. الفلسفة القديمة. ترجمة د.زكى نجيب محمود مراجعة أحمد أمين. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2010 ص371.

(2) Ibid , p,53.

(3) James Allen, Antiochus of Ascalon, stanford Encyclopedia of philosophy. 2005, P.3.

أما عن سبب هجرة أنتيوخوس بلدته عسقلان إلى أثينا، فيرجح أن صديقه وابن بلدته sosus هو الذى ألح عليه بالقدوم إلى أثينا لإشباع حاجته للعلم والمعرفة، حيث كان سوسيوس طالبًا لبنتايوس الرواقى الذى توفى عام 112 ق.م، ودرس أنتيوخوس مع صديقه سوسيوس تحت رعاية كل من بنتايوس وديوجين الأبولونى Diogenes of Babylon ودارداتوس الرواقى[4].

وطبقًا لهذا الرأى فإن البدايات الفكرية لأنتيوخوس كانت رواقية سواء فى بلدته عسقلان أو بداية تواجده فى أثينا.

والسؤال المطروح: لماذا ترك أنتيوخوس الفكر الرواقى والتحق بالأكاديمية على يد فيلون اللاريسى؟ هل لأنه لم يجد فى الرواقية ماهاجر إليه من عسقلان؟ أم لأنه أراد أن يدرس المشائية والرواقية ومقارنتهما بالأكاديمية؟

وعن التحاقه بالأكاديمية فرأى شيشرون أنه لم يلتحق بالأكاديمية إلا بعد أن تولى فيلون الأكاديمية، لأنه لم يكن هناك أى شخص يربطه بالأكاديمية قبل فيلون، الذى رافقه أنتيوخوس مدة طويلة منذ عام 110ق.م وحتى عام 88 ق.م عندما حاصر ميترادايتس Mithridates أثينا، وترك فيلون أثينا وانتقل إلى روما، وتوفى بعد ذلك بسنوات قليلة. إلا أن أنتيوخوس لم ينتقل إلى روما مع أستاذه، ووجد مع لوكليوس Lucullus فى الإسكندرية فيما بين عامين 87 – 86 ق.م، ويقول شيشرون:" إن أنتيوخوس وجد مع لوكليوس عندما كان الأخير قنصلًا.

ووصف شيشرون العلاقة القوية بين الإثنين، وأشار إلى أحاديثهم الفلسفية المتكررة، وأن لوكليوس قد درس الفلسفة على يد أنتيوخوس، الذى وجد فيه أيضًا مستشارًا سياسيا ساعده أثناء حملته على الشرق من خلال معاملاته الودية مع السكان الأصليين فى سوريا موطن رأسه، إلا أن لوكليوس لم يتركه خلفه فى الإسكندرية.

وأفترض John Glucker أن أنتيوخوس قد قضى وقت جدير بالاعتبار فى الإسكندرية حتى عام 80 ق.م، وأكد أن المدرسة الأنتيوخية Antiochian school قد أسست هناك، وعلى رأس تلاميذه إيدورس السكندرى[1].

إلا أن Barnes يرى عدم وجود أى دليل على أن أنتيوخوس قد قضى فى الإسكندرية أكثر من أسبوع ولا يوجد دليل على أنه أسس مدرسة هناك، أو أن إيدورس كان أحد تلامذته، وليست المدرسة الأنتيوخية إلا شيء ملفق[2].

---

(4) John Glucker, Antio chus and The late Academy, vanden Hecke Rupecht, 1978, P.51.

(1) Ibid, P.71.

(2) Jonathan Barnes, Antiochus of Ascalon P.54.

ويتفق الباحث هنا مع Barnes فى عدم تأسيس أنتيوخوس لمدرسة خاصة به فى الإسكندرية، وحجة الباحث هى خطاب لوكليوس Lucullus لشيشرون الذى أكد فيه أن لوكليوس كان مشغولًا فى الشرق لمدة ست إلى سبع سنوات، وكان معه أنتيوخوس مستشارًا سياسيًا له[3].

ويشير هذا النص إلى المدة التى قضاها أنتيوخوس فى الشرق ما بين سوريا والإسكندرية، ولا يعد هذا النص دليلًا على تأسيسه لمدرسة خاصة به، لأن فلاسفة الشرق فى هذا الوقت – القرن الأول قبل الميلاد– كانوا مشغولين بإحياء المدارس الأولى للفكر فى العصر الهللينى، أو التوفيق بين مدارس الفكر الهللينى، وأخيرًا التوفيق بين الفلسفة عند اليونان وحكمة الشرق من خلال رد أصول الفلسفة اليونانية إلى الشرق، كما فعل نيومنيوس الذى رأى أصول الفلسفة الأفلاطونية بين البراهما والهنود[1].

وطبقا لشيشرون فإن أنتيوخوس قد توفى فى الشرق فيما بين 68 – 67 ق.م.[2] ومعنى ذلك أنه لم يرجع مع لوكليوس إلى روما عام 66 ق.م عندما تم تغييره بقنصل آخر.

ويتساءل الباحث: لماذا هاجر أنتيوخوس إلى الشرق مع لوكليوس ولم يهاجر مع أستاذه فيلون إلى روما؟ هل لأنه كان يرفض الأكاديمية الشكية وسئم منها؟ أم لرغبة منه لنشر المذهب الشكى فى الشرق؟ أم لهدف ثالث وهو إحياء الأكاديمية القديمة فى الشرق؟

وقبل عرض فلسفة أنتيوخوس للإجابة عن هذه التساؤلات، ننظر فى كتابات أنتيوخوس لكى توضح لنا تطوره الفكرى.

يقول شيشرون أن أنتيوخوس قد كتب فى سنواته الأولى (يقصد سنواته الأولى مع أستاذه فيلون) Most Acutely دفاعا عن آراء أستاذه فيلون[3]. ثم كتب Locis Pluribus وهو عبارة عن علاقة الفضيلة بالسعادة[4]. ثم كتب عن نقد كارنياديس لكريسيبوس، وهو مجموعة من الآراء حول الحزن والمواساة[5].

---

(3)Cicero, Academica, Lucullus, 4.

(1) Numenius, Frag.N.41.

(2) Cicero , Lucullus, 61.

(3) Cicero, Academica, Lucullus, 69.

(4)Cicero, Tusculan Disputation, trans lated into English. J.E.King. Loeb classical library, Harvard university. 2nd ed. 1943. V.22.

(5) Ibid, III 59

وأشار شيشرون أنه ألف كتابًا عن الآلهة، أهداه إلى الرواقى الرومانى Balbus، الذى حافظ عليه، وبين فيه أنتيوخوس أن الاختلاف بين المشائية والرواقية اختلافًا لفظيًا، حيث أنه يوجد بينهما اتفاق جوهرى[6].

أشار شيشرون إلى آخر ما كتب أنتيوخوس تحت عنوان The sosus ويخبرنا أنه كتبه ضد أستاذه فيلو، وبالأخص ضد كتب فيلون الرومانية، وهو عبارة عن حوار بين sous وأنتيوخوس وهرقليتوس الصورى[7].

وأشار سكستوس إمبريقوس إلى كتابين آخرين لأنتيوخوس وهما:

أ- Canonica خاص بنظرية المعرفة، والعنوان مشتق من kanon وتعنى المعيار، وهذا المصطلح كان يخص المعرفة الأبيقورية بمعنى معيار أو مقياس الحقيقة لتصحيح الحكم، وأكد سكستوس أن هذا الكتاب هو تصحيح لآراء أستاذه فيلو اللاريسى عن معيار الحقيقة، فالكتاب هو نقد لفيلو.

ب- Mathematicos عن الرياضيات[1].

من الملاحظ أن ما كتبه أنتيوخوس يشير إلى التطور الفكرى عنده، منذ بدايته مع أستاذه فيلون اللاريسى، ودفاعه عن فيلون وأرائه الشكية، مما يؤكد انسجام أنتيوخوس مع الأكاديمية الشكية ودفاعه عنها، وتمسكه بنقد كارنياديس مؤسس الأكاديمية الثالثة وأستاذه فيلون ضد كريسيبوس، ثم محاولة توفيقه بين المشائية والرواقية، ثم بعد ذلك نقده لكتب أستاذه فيلون اللاريسى فيما يتعلق بنظرية المعرفة، وهو ما يشير إلى التحول الفكرى لدى أنتيوخوس، فيما بين تواجده فى أثينا وعضويته فى أكاديمية فيلون، والسبب فى عدم هجرته مع أستاذه إلى روما، وتواجده فى الشرق، وأيضا هجومه على آراء فيلون دفاعًا عن نظرية المعرفة عند الرواقيين.

ثالثًا: فلسفة أنتيوخوس العسقلانى.

انقسمت الفلسفة عند أنتيوخوس إلى ثلاثة أجزاء وهى الأخلاق والطبيعة والمنطق[2]. كسمة عامة لفلاسفة العصر الهللينستى.

---

(6) Cicero, Academica, I. 69.

(7) Ibid, 2. 12.

(1) H- Tarrant, Skepticism or Platonism, The philosophy of the fourth Academy Cambridge university, 1985, P.94- 96.

(2) Cicero, Academica, I. 14, 2 – 42 .

وأشار فارو طبقا لشيشرون إلى ارتباط الطبيعة عند أنتيوخوس بالأخلاق، وذلك لأن المعرفة الذاتية عنده تتمثل فى معرفتنا بكل شيء عن طبيعتنا، وما وهبتنا الطبيعة من فضيلة فطرية[3].

أما المنطق فلم يلعب إلا دورا ثانويًا فى فلسفة أنتيوخوس، وهو عنده علم الجدل والاستدلال، والمهتم بكشف الحقيقة باستخدام الدلائل، والمنطق الذى تبناه أنتيوخوس ودرسه لشيشرون هو المنطق الرواقى[4].

وأشار شيشرون إلى الأخلاق عند أنتيوخوس وأصولها من خلال خطبة Pupius piso.

الذى كان يناديه أنتيوخوس بأليفه، والذى كانت أصوله الفكرية مشائية، ودعا إلى أن الرواقيين قد تبنو الفلسفة المشائية بأكملها، وأن ما تدعيه الفلسفة الرواقية هو بناء أكاديمى وبناء مشائى، أعيد تسميته بواسطة الرواقيين[5].

يظهر لنا من خلال المؤلفات التى نسبت إلى أنتيوخوس أن فلسفته تركزت حول جانبين: وهما نظريته عن المعرفة والأخلاق، و نقده وهدمه لفلسفة أستاذه، ذلك النقد الذى أوضح من خلاله فلسفته الخاصة.

1- نظرية المعرفة عند أنتيوخوس:

اعترض أنتيوخوس على النظريات التى قدمتها الأكاديمية الجديدة والخاصة باحتمال المعرفة وعدم إمكانها، وعليه فقد دخل فى خلاف مع أستاذه فيلون، الذى أكد أنه لا توجد معرفة يقينية مطلقة، وتمثل اعتراض أنتيوخوس فى قوله"إن الحياة لا يمكن أن يكون لها مضمون عقلى بدون اعتقادات ثابتة."[1] وبنى أنتيوخوس هجومه على المذهب الشكى من خلال طريقة منطقية، مضمونها:عدم إمكانية حدوث احتمال دون وجود الحقيقة، وأنه من التناقض أن نزعم أنه لا يمكن قول شيء على هيئة حكم، وأن نبرهن على أنه لا يمكن البرهنة على شيء، كما أنه لا يمكننا أن نتحدث عن أفكار خاطئة، وأن ننكر فى الوقت ذاته امكان التمييز بين الصواب والخطأ[2].

---

(3) Ibid, P. 43.

(4) C.J.De. vogel, Greek philosophy, P.278.

(5) Cicero, De Finibus, V. 9.

(1) E. Zeller, Ob.Cit, p.253.

(2) Ibid. p. 254.

وهنا لابد من وقفة لعرض نظرية المعرفة عند فيلون اللاريسى، وهدم أنتيوخوس لتوسط أستاذه بين الشكاك والرواقيين، أو بين الاحتمال والإمكان، لكى تتضح لنا المعرفة عند أنتيوخوس.

2- المعرفة عند فيلون اللاريسى

رفض الكثير من الكتاب والمؤرخين الاعتراف بأن فيلون اللاريسى قد أسس أكاديمية رابعة، وأنه لا يوجد أكثر من ثلاث أكاديميات، بخلاف ما قاله سكستوس إمبريقوس، فقد حافظ فيلون على اتجاه كل من أركسيلاوس وكارنيادس، واشتملت نظريته فى المعرفة على ثلاثة مبادئ: أولها: نفى إمكان المعرفة. ثانيها: اكتمال الانطباع الحسى فى الإدراك هو الصحيح، وليس الإدراك ذاته[2]. ثالثها: تعليق الحكم، حتى الشخص الحكيم لا يمكنه أن يصل إلى اليقين[4].

ويتضح لنا من نظرية المعرفة عند فيلون اللاريسى أن المبدأ الأول والثالث من نظريته اتفق فيهما مع الشكاك الأكاديميين، إلا أن المبدأ الثانى والقائل بالانطباع الحسى، فقد خالف فيه الشكاك واتفق فيه مع الرواقيين، ويبدو أن أنتيوخوس قد تتلمذ على يديه فى أثينا، ووافقه الرأى بضرورة الإعتماد على الانطباع الحسى كأساس للمعرفة، وهذه الفكرة ظهرت بدايتها عند الرواقيين.(ومن هنا تبدأ فلسفة أنتيوخوس فى المعرفة) تطور بعد ذلك موقف فيلون من المعرفة -وهو مازال فى أثينا- حيث ذهب إلى: أولًا: استبعاد الاحتمال من الانطباع المعرفى. ثانيًا:الانطباع الحسى هو المعرفة. ثالثًا: بعض الأشياء يمكن أن تكون معروفة[1].

ومن خلال هذه المرحلة وهى الثانية للتطور المعرفى عند فيلون، يظهر عزوفه عن الشكاك وميله نحو الاتجاه الرواقى.

أما المرحلة الأخيرة للتطور المعرفى عند فيلون اللاريسى وهو فى أثينا قبل هجرته إلى روما، فتمثلت فى توسطه بين الشكاك والرواقيين. حيث ذهب إلى:-

أولًا: قبول حجج الأكاديميين بأن المعيار الذاتى هو أساس المعرفة، وعرض نظريتهم عن Fallibilist أى تعرض الحواس للخطأ.

ثانيًا: يوجد فى الواقع قدر كبير من المعرفة، بخلاف ما أنكره الشكاك.

---

(3) فردريك كوبلستون. تاريخ الفلسفة. م1 صـ 550 - 551.

(4) C. Brittan, Philo of Larissa, oxford, 2001, P.38.

(1) Ibid ,. p.41.

ثالثًا: رفض العقل كمبدأ للمعرفة[2].

وبعد ذلك هاجر فيلون إلى روما على أثر حصار أثينا، وهناك غير موقفه من المعرفة ومن الشكاك خوفًا من انشقاقه عن الأكاديمية، وأنه من أتباع أركسيلاوس وكارنيادس، وبدلا من أن يكون مثل أنتيوخوس العسقلانى وإنسيديموس، أكد فيلون فى كتبه الرومانية على وحدة الأكاديمية، وأن أراءه هى الحقيقة الكامنة عند كل من سقراط وأفلاطون، وجعل العقل مبدأ للمعرفة، لأن الانطباعات الحسية قد تكون كاذبة فى الحكم، ورفض أيضًا الربط بين الأكاديمية والرواقية، لأن المفهوم الرواقى للمعرفة به أخطاء هائلة[3].

وتشير المراحل الفكرية عند فيلون اللاريسى إلى مدى الهجوم الذى تعرضت له الأكاديمية فى عهد فيلون أثناء تواجده فى أثينا، وتخليه عن اتباع الشكاك، وتوسطه بينهم وبين الرواقيين، مما أدى إلى هجرته من أثينا، وهجرته أيضًا للفكر الرواقى، وأصبح فى روما مناصرًا لأكاديمية أركسيلاوس وكارينادس، وفى نفس الوقت ناقدًا للفكر الرواقى.

والسؤال المطروح: هل صار أنتيوخوس على درب وتردد أستاذه فيلو بين الشكاك والرواقيين؟ أم كان رافضًا لتردد أستاذه وهو فى أثينا، مما ترتب عليه رفض هجرته مع أستاذه إلى روما، وأيضًا رفضه لهجرة الرواقيين؟

3- التحول الفكرى عند أنتيوخوس

بدأ أنتيوخوس حياته الفلسفية كأكاديمى ضمن الشكاك الأكاديميين تابع لفيلون اللاريسى، ولقد التزم بهذا الاتجاه لسنوات طويلة، ثم غير اتجاهه، وأشار شيشرون بأن هذا التغير كان مفاجئًا وجذريا على حد سواء، وأرجع سبب تغيره إلى عدم قدرته على مقاومة الهجوم الفلسفى على أكاديمية فيلون، والتى كانت معروفة بأنها معزولة عن الأكاديمية[1].

وأرجع بلوتارخوس سبب تغير أنتيوخوس إلى إيمانه بأن الحواس هى مصدر المعرفة[2]. وقال بعض المؤرخين أنه تغير لكى يكون له تابعين يسمو بالأنتيوخوسيين Antiochians،

---

(2) Ibid, P. 72.

(3)Ibid, P. 73.

(1) Cicero, , Lucullus, 63, 69, 70.

(2) Jonathan Barnes, Antiochus of Ascalon, P. 68.

وأكد شيشرون هذا السبب بقوله: "إن تغير أنتيوخوس لم يتبعه نقلة إلى مدرسة أخرى في الحال، ولكن حدث التغير بعد أن أصبح لأنتيوخوس أتباع[3].

ويتضح من رأى شيشرون أن أنتيوخوس ظل فى الأكاديمية تابعًا لفيلون ظاهريًا، إلا أنه كان متعارضًا معه فكريًا، وبذلك يكون تغير أنتيوخوس قد حدث فى أثينا، قبل هجرة أستاذه إلى روما، وتغير موقفه هناك برجوعه إلى الشكاك، وهجرة أنتيوخوس إلى الإسكندرية فى صحبة لوكليوس. وليس تغيره نتيجة لظهور مؤلفات فيلون فى روما ورد أنتيوخوس عليها من خلال مؤلفه The sosus.

ويعتبر The sosus لأنتيوخوس أول رد فعل لأفكار أستاذه فيلون وكتبه الرومانية المنشقة تاريخيا وفلسفيًا، حيث أشار فيلون إلى أن هناك أكاديمية واحدة، والتقليد من أفلاطون إلى نفسه كان مذهبيًا، كما أنه مستمر وغير منفصل، مفترضًا أن أراءه الرومانية هى آراء أفلاطون.

وفلسفيًا وافق فيلون على أن بعض الأشياء يمكن أن تكون معروفة، رافضًا فى ذات الوقت التعريف الرواقى للمعرفة، وهنا وجد أنتيوخوس خطأ فى وجهة نظر أستاذه، وهو لا يمكن لفيلون رفض تعريف الرواقيين، وأيضًا رفض المذهب الشكى[4].

فالمعرفة عند الرواقيين تبدأ بما أطلقوا عليه اسم الفنتازيا Phantasia، وهى تلك الصورة الحاصلة فى الذهن عن موجود حقيقى قائم فى الخارج، أى ذلك الأثر الذى يطبعه فى النفس وجود شىء خارجى، وتشير الفنتازيا فى نفس الوقت إلى ذاتها وإلى الموضوع الذى أثارها وأنتجها، إذ عندما تكون الفانتازيا صورة مطابقة للموضوع الذى استثارها وأنتجها، فهى تكون حينئذ تصورًا محيطًا، ولكنها لا تصبح كذلك إلا بشرط أن يحصل التصديق[1].

وأشار Barnes إلى عدة أخطاء هائلة يقدمها التعريف الرواقى للمعرفة من وجهة نظر فيلون والشكاك الأكاديميين وهى:-

أولًا: يعتبر التصديق تأكيدًا للانطباع الحسى، فالانطباع يفهم من خلال التصديق، فأنا أعرف أن المنضدة مطلية، وفى هذه الحالة أنا أكدت على أن الإنطباع مفهوم بأن المنضدة مطلية.

ثانيًا: يعتبر الانطباع المفهوم نوعًا من الانطباع الحقيقى، فإذا عرفت أن المنضدة مطلية فيجب أن تبدو لى بطريقة حقيقية أنها مطلية.

ثالثًا: يجب أن يكون الانطباع المفهوم سببًا للموضوع الحقيقى، ولا يجب أن يكون مجرد موضوع خاطئ، فمثلًا: إذا ظهر لى أن المنضدة مطلية، فيجب أن تكون مطلية.

---

(3)Ibid, P. 69.

(4) Ibid, P. 72.

(1) جلال الدين سعيد. فلسفة الرواق. دراسة ومنتخبات. مركز النشر الجامعى، بيروت 1999، ص 19.

رابعًا: بالإضافة إلى ذلك يجب أن يكون الانطباع مصدق عليه ومميز بالموضوع، على حسب معالمه أو ما يظهر منه فى المستقبل، ويجب بكلمات أخرى أن تكون المنضدة مطلية، وهى تبدو لى كذلك.

خامسًا: فى النهاية: يجب أن لا يأتى الانطباع من أى مصدر آخر، فإذا كانت المنضدة غير مطلية، فإنها لا يمكن أن تبدو لى كذلك[2].

يبدو لنا أن هذه الأخطاء وضعها رؤساء الأكاديمية بعد أفلاطون لنقد الفلسفة الرواقية وتأكيد المذهب الشكى، واختلفوا فيما بينهم بين قبول ورفض الافتراضات السابقة، والأخطاء التى يثيرها التعريف الرواقى للمعرفة.

وأوضح شيشرون قبول كل من كارنيادس وفيلون اللاريسى للفرض الثانى، ورفضهما للفرض الثالث. حيث أشار فيلون إلى أنه على حسب المعيار الرواقى للمعرفة، فإن الانطباع يجب أن يكون مفهومًا، وعليه فإن الأشياء تحتاج إلى أن تكون غير معروفة فى حد ذاتها، إذًا المعرفة شىء لا يمكن تحققه[3]. وهنا عاد فيلون بعد هجرته إلى روما لهجوم كارنيادس على المعرفة الرواقية، معتبرًا أن وجهة نظره الرومانية هى مقياس لوجهة نظر الأكاديمية، مما دعاه إلى القول بأنه حافظ على وحدة الأكاديمية من أفلاطون إلى فيلون اللاريسى.

وميز شيشرون بين نوعين من المجموعات الأكاديمية بعد أفلاطون: المجموعة الأولى: يقولون ببساطة بأنه لا توجد معرفة، والمعرفة الموجودة فى العالم ما هى إلا من إنتاجنا. المجموعة الثانية: يقولون بالرغم من أن كل شىء معروف، فإن كل شىء مشكوك فيه، والاحتمال مازال يعطى لنا معيار الحكم[1].

ويصنف فيلو اللاريسى من ضمن أعضاء المجموعة الثانية، لأنه أكد احتمالية المعرفة وظل مناصرًا للمذهب الشكى بقية حياته فى روما.

4- المعرفة عند أنتيوخوس

أدخل أنتيوخوس العسقلانى الرواقية إلى الأكاديمية، معتبرًا أنها تنقيح وتصحيح للأكاديمية القديمة، ولم تكن الرواقية من وجهة نظره اتجاهًا جديدًا[2]. وبالنسبة لنظرية المعرفة عند أنتيوخوس، فإن مصدرها الرئيسى هو خطاب Lucullus، الذى انقسم بعد المقدمة التاريخية إلى

---

(2) Jonathan Barnes, op. cit , P. 72.

(3) Cicero, , Lucullus, 18 – 32.

(1) Ibid, P. 33.

(2) C. J. De. Vogel, Greek philosophy, P.277.

جزأين:الأول استدلالى والثانى سلبى، ويخلص Lucullus خطابه بخاتمة موجزة ومفسرة للجزء السلبى.

وفى الجانب الإيجابى عرض للمعرفة الأكاديمية القديمة، ثم ركز على ثلاث قضايا، تشير إلى المعرفة عند أنتيوخوس وهى:- أولها: لا توجد معرفة أفضل من معرفة الإله. وهنا يتفق أنتيوخوس مع اللاهوت الرواقى، حيث أكد ذلك بجعله معرفة الإله أفضل وأعلى من معرفة الإنسان، فإذا كان الإله يعرف، فلابد أن يكون حيا، وإذا كان الإله حيا، فهو غير قابل للفناء كما ذهب بنتايوس، لأن الإله عنده وعند الرواقيين هو الكون نفسه بوصفه الفرد الذى يستمد كيفه من الجوهر كله، هو الخالد، العاقل، الكامل، الذى لا يسمح بوجود أى شر من أى نوع داخله[3]. ثانيها: إذا كانت الحواس سليمة وقوية، وليس لديها أى معوقات، فكل ما تنقله لنا من أخبار تعد حقائق بالنسبة لنا، علاوة على ذلك فإن المهارة والتمرين يصقلاها أكثر، مثل ما يحدث لأعين الرسامين وأذان الموسيقين. ثالثها: الحواس تضمن فقط الحكم على الشكل، وبعقولنا نستطيع أن ندرك الشىء الفردى، وعلى سبيل المثال: فعندما نرى الحصان، نستطيع أن نقول أنه رباعى الأرجل[4].

وهنا لم يختلف أنتيوخوس عن الرواقيين فى إدراك التصورات العامة، فقد ذهب الرواقيون إلى أن التصورات العامة تتكون بطرق عديدة: بعضها يتكون بالاتصال المباشر، وبعضها يتكون بالمماثلة، وبعضها يتكون عن طريق القياس، وبعضها يتكون عن طريق إبدال الموضع، وبعضها يتكون عن طريق التركيب، وبعضها يتكون عن طريق التضاد. والتصورات التى تتكون عن طريق الإتصال المباشر فهى تلك التى ندرك بها الأشياء المحسوسة، وأما التصورات التى تتكون عن طريق المماثلة فهى تلك التى يكون أصلها شيئا موجودًا أمامنا[1]. واعتمد أنتيوخوس على النوع الثانى من ادراك التصورات، وهو الإدراك بالمماثلة.

وذهب بعض الباحثين إلى أن المعرفة عند أنتيوخوس هى نتاج للحواس، حتى العقل الذى أضافه لا يصل إلى استدلاله إلا من خلال الحواس، فالحواس عنده هى القاعدة الأساسية للعلم والحقيقة، والمعرفة عنده هى معرفة رواقية[2].

---

(3) ديوجين لائرتيوس، حياة مشاهير الفلاسفة.م2. ترجمة د/امام عبد الفتاح امام. مراجعة د/محمد حمدى ابراهيم. المركز القومى للترجمة. القاهرة 2008،ف137، 142، 147 ص211 ص217.

(4) Cicero, Lucullus, 40, 60.

(1) ديوجين لائرتيوس، المصدر السابق ف50-ص 150.

(2) Jonathan Barnes, Antiochus of Ascalon, P. 83.

أما الباحث فيرى من وجهة نظره أن بداية المعرفة عند أنتيوخوس هى رواقية خالصة، لأنه أكد أن الحواس ومعطياتها هى المصدر الأول للمعرفة، كما زعم الرواقيون، فقد ذهب كل من زينون وكريسيبوس إلى أن التمثل(الانطباع العقلى) هو عبارة عن انطباع فى النفس، وهو مستمد من الآثار التى يتركها الختم فى الشمع، وهناك نوعان من هذا التمثل؛ أحدهما يؤدى إلى إدراك الموضوع الواقعى، أما الثانى فلا يفعل ذلك، أما النوع الذى يؤدى إلى الإدراك فهو المحك للموضوعات الواقعية، فهو يعرف على أنه ذلك الذى ينتج عن الموضوع ويتفق مع الموضوع الواقعى ذاته، ثم يترك فى الذهن أثرًا كالختم، وينطبع فيه، أما النوع الثانى غير المؤدى إلى إدراك الموضوع الواقعى، فهو الذى لا ينتج عن أى موضوع واقعى[3]. وأكد أنتيوخوس أن الطبيعة قد جعلت العقل كاملًا، وليس خارجًا عن الجسد وتمكينه بالحواس المناسبة لفهم الاشياء التى تتطلب الكثير من النضج[4].

لقد دافع أنتيوخوس عن صحة وصدق الحواس من أجل وصول العقل الى الحقيقة، وذلك فى وجود انطباعات حسية فقط، لأن الانطباعات الاحتمالية بديل غير كاف على الإطلاق للانطباعات الحسية، التى هى مستمدة من الإدراك الحسى، ويمكن للانطباعات غير الحسية إذا كانت آمنة فى محتوياتها أن يطلق عليها اسم الانطباعات المعرفية لتجنب الأخطاء الذاتية، وأيضًا لتجنب تعليق الحكم كما ذهب الأكاديميون، الذين ألغوا الانطباعات المعرفية حفاظًا على الشك، وحتى يصلوا بأنفسهم لمعرفة شىء واحد فى النهاية وهو أنه لا شئ يمكن معرفته[5].

وهنا اتفق أنتيوخوس مع كريسيبوس عندما أدخل الانطباعات المعرفية كجزء مكمل للانطباعات الحسية، لأن ليس كل ما ندركه حاصل من الإنطباعات الحسية، فقد ذهب كريسيبوس إلى أن بعض التمثلات عبارة عن معطيات من الأحاسيس، وإلى أن بعضها الآخر ليس من معطيات الأحاسيس، أما معطيات الأحاسيس فهى الانطباعات التى تنقل عبر عضو أو أكثر من أعضاء الحس، وأما الثانية – أى التى ليست من معطيات الأحاسيس- فهى تلك التى يمكن تلقيها من الذهن نفسه كما هو الحال مع الموجودات غير المادية ومع سائر التمثلات الأخرى، التى نتلقاها عن طريق العقل[1].

---

(3) ديوجين لاثرتيوس، المصدر السابق. ف45، 46 صـ148-149.

(4) John Glucker Antiochus and the late Academy, P, 103.

(5) James Allen, Antiochus of Ascalon, P. 6.

(1) ديوجين لاثرتيوس، المصدر السابق ف51-ص151.

ولم يكن دفاع أنتيوخوس عن الانطباعات المعرفية دليلًا على نقده للشكاك والأكاديمية الحديثة، كما أسماها وأستاذه فيلون فقط، ولكن أيضًا دليلًا على إمكانية المعرفة من خلال الانطباعات الحسية التى تكون أصدق وأسبق معرفة على الإنطباعات المعرفية.

وإذا كان فيلون اللاريسى قد نادى بأفكاره الرومانية الجديدة إلى وحدة الأكاديمية من أفلاطون وحتى فيلون، فإن أنتيوخوس قد ذهب إلى وجود أكاديميتين واحدة قديمة أسسها أفلاطون، وأخرى حديثة لم يكن رؤساؤها متفقين على طبيعة الشك، كما كان يعتقد فيلون اللاريسى[2].

ويزعم الباحث أن المعرفة عند أنتيوخوس لم تكن أفلاطونية مصححة من خلال الرواقيين، كما ذهب أنتيوخوس فى إحيائه للأكاديمية القديمة، ولكنها توفيقًا لتيارات عدة، أراد من خلالها رفضه لأستاذه فيلون اللاريسى واتجاهه الشكى ودعوته لأكاديمية مغايرة لما أسماه بالأكاديمية الحديثة، حيث اعتمدت أكاديميته على أصول رواقية خالف بها أنتيوخوس الأكاديمية والمشائية والرواقية.

5- الأخلاق عند أنتيوخوس:

تبدأ الأخلاق عند أنتيوخوس من حوار الإنسان لذاته، لكى يتحقق الخير الأقصى من خلال كشف الإنسان لطبيعته الداخلية، أو ما أسماه حوار النفس لمعرفة طبيعتها الحية.

وهنا لم تختلف بداية الأخلاق عند أنتيوخوس عن مثيلتها عند كريسيبوس الرواقى الذى قال: "إن أحب شىء لدى كافة صنوف الحيوان هو كيانه الخاص وبالتالى وعيه." ومعنى ذلك أن الطبيعة (الإله) لن تترك الكائن الذى قامت بخلقه مغتربًا عن ذاته، بل تجعله يحب كيانه، وبذلك أصبح قادرا على درء كل ما هو ضار، وعلى حب كل ما يجلب له النفع والفائدة[3].

وعن كشف الإنسان لطبيعته الداخلية فهى أيضًا ذات أصل رواقى، حيث ذهب زينون فى كتابه عن طبيعة الإنسان إلى أن الغاية هى العيش على وفاق مع الطبيعة. وطبقًا لديوجين لآرتيوس فإن الحياة على وفاق مع الطبيعة تكون وفقا لطبيعتنا البشرية، ووفقًا لطبيعة الكون، وطبيعتنا البشرية تعنى الحياة وفقًا للعقل، هذا العقل الذى يشكل فضيلة الإنسان السعيد وجوهر الحياة السلسة[1]. وأكد أنتيوخوس على قيمة المعرفة كأعلى الفضائل[2].

---

(2) Ibid, P, 7.

(3) ديوجين لاثرتيوس، المصدر السابق ف 85-ص177.

(1) نفس المصدر. ف88 ص178.

(2) Cicero, De Finibus, V-9-74.

ويزعم الباحث هنا أن أعلى الفضائل عند أنتيوخوس وهى المعرفة التى تميز بين الخير والشر، تكافئ الفطنة عند كريسيبوس والتى تعنى معرفة الأمور كلها خيرها وشرها، وكذا الأمور التى لا هى خير ولا هى شر[3]. وأيضا لأن كل الفضائل عند الرواقيين سواء كانت الأولية أو الثانوية هى معرفة أو عادة ذهنية.

ويظهر هنا الأثر الرواقى على أخلاق أنتيوخوس، الذى حاول التصدى للمذهب الشكى فى إنكاره للمعرفة وللأخلاق، وعنده لا يوجد ما يسمى بالجميل فى ذاته أو القبيح فى ذاته، وإنطلاقًا من هذا المبدأ الذى ينص على الفعل المحايد عند أنتيوخوس، بمعنى أنه لا يوجد ما يسمى بالجميل فى ذاته والقبيح فى ذاته. نجد أصل هذا المبدأ عند زينون الرواقى، الذى ذهب إلى أنه حتى أكل لحوم البشر وزنا المحارم والجنسية المثلية ليست خطأ فى ذاتها، وطبقا لفردريك كوبلستون فإن زينون لم يمتدح هذه الأفعال بل كان يعنى فقط أن الفعل الفزيقى محايد، فالشر الأخلاقى يتعلق بالإرادة البشرية وبالنية[4].

وقد أكد أنتيوخوس أن الأخلاق تصدر عن طبيعة الفرد الداخلية، وبالطبع يؤكدها الإتفاق العام، وأن الخير لم يكن للنفس فقط. ولكنه أشار إلى ما يسمى بالخيرات الخارجية[5].

ويرى الباحث هنا أن ما قاله أنتيوخوس عن خير النفس وما يسمى بالخيرات الخارجية هو نص صريح للمدرسة الرواقية، التى أكدت أن من الخيرات طائفة تتعلق بالنفس، وطائفة أخرى تتعلق بالخيرات الخارجية، وطائفة ثالثة لا علاقة لها بالنفس ولا بالخيرات الخارجية (لم يذكر أنتيوخوس هذه الطائفة) فأما خيرات النفس فهى الفضائل والأفعال الفاضلة، وأما الخيرات الخارجية فهى أن يحظى المرء بوطن سام مرموق وصديق نبيل وبسعادة نابعة من امتلاكه الخيرات وأمثالها، وأما الخيرات التى لا علاقة لها بالنفس ولا بالخيرات الخارجية فهى أن يكون المرء فى سؤدد ورفعة، وأن يكون سعيدًا[1].

وبالطبع لم يرفض أرسطو الخيرات الخارجية. ولكن أضاف أنتيوخوس ما يسمى بخيرات الجسد وجعلها ضرورية من أجل تحصيل السعادة.

والفضيلة عند أنتيوخوس هى استعداد فطرى يمكن تنميتها بالممارسة[2]. وتنقسم الفضيلة عنده إلى نوعين:

---

(3) ديوجين لائرتيوس، المصدر السابق. ف92 ص 180

(4) فردريك كوبلستون. تاريخ الفلسفة. م1. ص 530

(5) Cicero, De Finibus, V-9-77.

(1) ديوجين لائرتيوس، حياة مشاهير الفلاسفة م2. ف95 ص183..

(2) Cicero, De Finibus, V-9-78.

أ- الفضيلة الفطرية: وهى المواهب العقلية التى جبل عليها الإنسان.

ب- الفضيلة الأخلاقية: وهى التى تعتمد على الإرادة الفردية[3].

إلا أن أنتيوخوس قد عول على الفضيلة الأخلاقية كأساس للأخلاق، تصدر من إرادة الفرد لتحقيق سعادته، وهنا لم يختلف عن أرسطو الذى جعل الفضيلة الأخلاقية هى غاية الحياة، ولكنه لم يقل إنها وسط كما ذهب أرسطو، ولكنه تمسك هنا بالقول الرواقى الرافض للوسط، وذلك لأن الرواقيين لم يروا وسطًا بين الفضيلة والرذيلة، ولا وسطًا بين الحكيم وغير الحكيم، حيث يقولون: "كما أن العصا الخشبية لابد أن تكون إما مستقيمة أو معوجة، فكذلك الإنسان لابد أن يكون إما عادلا أو ظالمًا."[4]

وتعد العدالة من وجهة نظر أنتيوخوس قائدة الفضائل وأصلها، لأن كل الفضائل تكمن فيها[5]. واعتبر أن الحياة والثروة والصحة تفيد أفضل من الخير[6].

وهنا خرج أنتيوخوس عن الأخلاق الرواقية، وذلك لأنه عد الحياة والثروة والصحة أفضل من الخير، ذلك الخير الذى عرفه كريسيبوس أنه استعداد فطرى طيب لأداء فعل خاص. وما هو خير فهو جميل. وقد أكد كريسيبوس أن الحياة والثروة والصحة لسن خيرات، لكنهن محايدات أخلاقيًا.[7].

6- خاتمة

إنه حقًا شخصية محيرة ومراوغة، لا هو أكاديمى، ولا مشائى ولا الرواقى، لكنه نتاج أساتذته وعصره، ذلك العصر الذى ينقسم من وجهة نظرى إلى فريقين: الأول منهما حاول إسقاط الثوابت المعرفية والأخلاقية، التى أرستها المدارس الفلسفية الأكثر شهرة فى أثينا والأوسع انتشارًا والأشد جذبا لطلبة العلم آنذاك، وهى الأكاديمية والمشائية والرواقية والأبيقورية من خلال تأكيد التناقض بينهم، وما أدى إليه من إنكار تام للمعرفة، أما الفريق الثانى: فهو فريق الإصلاح والتمسك بما أرسته هذه المدارس، ورسخته فى العقول من ثوابت

---

(3) C. J. De. Vogel, OP. Cit, P. 282.

(4) ديوجين لائرتيوس، المصدر السابق، ف127 ص 203.

(5) C. J. De. Vogel, OP. Cit, P. 283.

(6) Cicero, De Finibus, V. 75.

(7) ديوجين لائرتيوس، المصدر السابق، ف 100-102 صـ 186-187.

معرفية، وانقسموا بطبيعتهم إلى فئتين: الأولى منهما: نادت بما أسمته بالإحياء، أى إحياء المدارس الأولى للفكر نظرًا للتضارب والتناقض الفكرى، وعدم مقدرتهم على إبطال حجج الشكاك لنفى المعرفة واستحالتها، أما الفئة الثانية فكانت على الحياد حيث قرر أصحابها الوقوف على التشابه بين المدارس الفكرية والتقريب بين وجهات النظر المتعارضة والتوحيد بين المدارس الأولى للفكر مع نقد واستبعاد الباطل منها، وأخذ الصواب فقط هؤلاء هم الإنتقائيون، أما التلفيقيون منهم فوحدوا بين المذاهب والنظريات من حيث توحيد المصطلحات والأفكار دون نقدها. وينتمى أنتيوخوس العسقلانى إلى الفريق الثانى حيث حركة الإصلاح والتمسك بإمكانية المعرفة.

ويوجز الباحث نتائج دراسته في النقاط الآتية:

أ- تعد فلسفة أنتيوخوس فلسفة رواقية ذات نزعة انتقائية، كسمة عامة من سمات فلاسفة الرواق فى القرنين الثانى والأول قبل الميلاد، وحجة الباحث فى ذلك هى تأثره بكل من باناتيوس الرواقى الذى تتلمذ على يديه أنتيوخوس فور وصوله إلى أثينا، ومن المعروف أن باناتيوس أدخل عناصر أفلاطونية وأرسطية إلى المدرسة الرواقية أثناء رئاسته لها عام 129 ق.م ورفضه لنظرية الإحتراق العام عند الرواقيين، وتدعيمه لقيمة الخيرات الخارجية بخلاف الرواقيين، وهذا ما فعله أنتيوخوس فى نظريته الأخلاقية، وتأثره أيضًا بفيلون اللاريسى كأحد الشكاك الذين تولوا رئاسة الأكاديمية وكانت ميوله الفكرية رواقية الأصل. وهو ما جعل أنتيوخوس العسقلانى يردد أن الرواقية لم تكن اتجاهًا جديدًا، ولكنها تصحيح لأكاديمية بوليمو. وهذا ما دعاه إلى جعل ما أمن به من فلسفة الرواق أساسًا لما أسماه بإحياء الأكاديمية القديمة، على الرغم من عدم وجود دليل أنه قرأ مؤلفات أفلاطون.

ب- إن محاولة الإحياء التى تبناها أنتيوخوس كانت ردًا على ما دعا إليه فيلون اللاريسى وهو فى روما عن وحدة الأكاديمية وإحيائها، ولكن الهدفين مختلفان حيث أن هدف فيلون اللاريسى هو إحياء الأكاديمية الشكية بعد الهجوم عليها وعليه فى أثينا، ووجود أتباع للأكاديمية فى روما مما دعاه لمهاجمة الرواقية، أما أنتيوخوس فدعا الى ما أسماه بالأكاديمية القديمة ردًا على الأكاديمية الشكية والتى أسماها بالأكاديمية الجديدة.

جـ- لم يكن أنتيوخوس فى نظريته المعرفية فيلسوفا إنتقائيًا معبرًا عن الفلسفة الرواقية، ولكنه كان تلفيقيًا حاول الدفاع عن الرواقية ضد نقد أستاذه للمعرفة الرواقية، فجاءت معرفته غريبة عن الرواقية وكذلك الأكاديمية، لأنه لم يسم فوق الانطباع الحسى عند الرواقيين، مما جعل البعض يرى أنه حافظ على المعرفة الرواقية، على الرغم من أنه جعل الانطباع الحسى

أصدق من الانطباع العقلى.

د- لم يتفق أنتيوخوس فى نظريته الأخلاقية مع الرواقيين، واعتمد على المشائية فى تأكيـــده على الأخلاق الإرادية، وأن الإنسان حيوان سياسى.

****

قائمة المصادر والمراجع

1-المصادر الأجنبية

1- Augustine, Contra Academicos (Against the Academicians and the teacher) translated by peter king, Hackett publishing company, 1995.

2- Cicero , ON Academic Scepticism, translated with introduction and Notes by Charles Brittain, Hackett publishing company, 2006.

3-..... De Finibus, Translated by. H. Rackham, Cambridge, MA: Harvard university, Loeb classical library. 1914

4-..... De Natura Deorum, translated by. H. Rackham, cambridge, MA, Harvard university, loeb classical library, 1933

5-.....,Tusculan Disputations, translated into English , J.E king. loeb classical library , Harvard university , 2nd ed.1943.

6-Diogenes Laertius ,Lives of Eminent Philosophers with an English translation by R.D.Hicks, M.A fellow of trinity college Cambridge.in two volumes vol.2 london 1970.

7- Numenius, Fragments. Paris 1973, translated into English charles. H. Kahn, Cambridge. 2001.

8- Plutarchs, Lives, translated from the original Greek with notes critical and Historical and Alife of Plutarch, JoHn langhorne, D.D and William lang Horne, A.M. in six volumes, printed by. W. fliat, old Bailey. London, 1809.

9- ....., Moralia, 2. vol, translated into English by. E.C. Babbitt the loeb classical library. Harvard university, press London, 1933.

10- Sextus Empriicus, outlines of pyrrhonism, Against the professors, 4 vols, translated by. R. G. Bury, cambridge MA. Harvard university. Loeb classical library, 1955

2- المراجع الأجنبية

1- C.Brittain, Philo of Larissa, oxford, 2001

2- C.J. De.vogel, Greek Philosophy. Acollection of texts with notes and Explanation, vol.3. the Hellenistic Roman peried, Printed in the nether lands. Leden, 1959.

3- E.Zeller, out Lines of the History of Greek Philosophy, translated by, L.R, Palmer. Harcourt company, New York, 1931.

4- G. Luck. Der Akadmiker Antiochos, Bern, 1953

5- H. Tarrant, skepticism or Platonism? The philosophy of the fourth Academy, Cambridge university, 1985

6- Jonathan Barnes, Antiochus of Ascalon, in Philosephia Togata, Essays on philosophy and Roman society. J. Barnes and M. Griffin, Oxford university, 1989.

7- John Glucker ,Antiochus and the latte Academy, vanden Hoeck and Ruprecht, London, 1978

8- Leon Robin , Greek thought and the origins of the scientific spirit, Kegan paul, London, 1928

9- R.E. Witt, Albinus and The History of Middle Platonism, Cambridge, 1937

3- المراجع المترجمة إلى العربية:

1- فردريك كوبلستون. تاريخ الفلسفة م. اليونان وروما. ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمـــام. المجلـــس الأعلى للثقافة. المشروع القومى للترجمة. عدد 436.القاهرة 2002.

2-برتراند رسل. تاريخ الفلسفة الغربية.ك 1 الفلسفة القديمة.ترجمة د/زكى نجيب محمود، مراجعة د/ أحمد أمين. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. 2010.

3- ديوجين لائرتيوس. حياة مشاهير الفلاسفة. م2. ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام. مراجعة د/ محمد حمدى ابراهيم، المركز القومى للترجمة، القاهرة 2008.

4-المراجع العربية:

1- جلال الدين سعيد. فلسفة الرواق. دراسة ومنتخبات. مركز النشر الجامعى بيروت 1999

5- شبكة المعلومات (الإنترنت)

1- James Allen, Antiochus of Ascalon, Stanford Enclopedia of philosophy, copyright C 2005

2- Antiochus of Ascalon, Wikipedia, The free Encyclopedia

ثانيًا: الفلسفة الإسلامية

نحو ممارسة علم كلام جديد

محمود مسعود(*)

تقديم:

في بداية الأمر أدعى أني أحب وطني وأمتي، لكني لن أفخر بهما إلا إذا رأيت أن من ينتسبون إليهما يعطون ولا يأخذون، فحين أشاهد مصر تعطى معونات إقتصادية للفقراء من دول العالم، وحين أسمع أن المسلمين جعلوا من دينهم وسيلة للنهضة والعلم والحضارة وأن العالم كله يفيد من تلك النهضة سأفخر بأمتي وطني.

ومن أجل هذا أكتب فكرة هذا المشروع الذي يقوم على: التدافع والتفاعل والتصالح، ويهدف إلى العطاء، ويمكن وضعه في إطار مثلث تكون قاعدته المصالحة وضلعه الأيمن التدافع وضعله الأيسر التفاعل ورأس المثلث يشير إلى العطاء الدائم. ويمكن رسم لوحة فنية تعبر عن ذلك بتداخل ثلاثة ألوان يغلب عليها اللون الوردي ممثلا في التصالح يحمل لونين آخرين كأن بينهم تنافس. ويظهر ضوء قوي يتشبث به العائذ وهو العطاء.

0-1 تمهيد

1-1 هذه مجموعة أفكار أقدمها كتمهيد لمشروع أحلم بأن يكون وسيلة عملية لخدمة الإنسانية، فضلا عن أمتي التي أنتمي إليها، وأستفيد من خيراتها، وأنعم بصحبة عقلائها، وموضوعها هو: نحو ممارسة علم كلام جديد، وليست هذه الدعوة جديدة بقدر ما هي متجددة في كل عصر ومصر، حيث تجديد هذا العلم يعني تجديد فكرة الاستخلاف في الكون التي خاض غمارها الأنبياء والمصلحون والفلاسفة والحكماء في عرض البلاد وامتداد التاريخ.

2-1 وأبدأ بهذا الإدعاء هو أن هذا العلم يُعد أهم مقوم بشري يتجدد عن طريقه أهم آلة إنسانية وهو العقل، وربما أحتاج مجلدًا كاملا للبرهنة على ذلك، لكني أكتفي بمقولة واحدة وهي: أن الإنسان يُصلح ويُفسد ويبني ويهدم ويصنع ويخنع بناء على ما زوده به معتقدُه، أو معتقدُ غيره الذي يؤثر فيه ويسير وراءَه مقلدًا ومسلمًا. وهذا ما جعل ارنست رينان- الذي عاش حياته منتقدا للدين ورجاله، والذي دعا إلى أن يكون العلم وسيلة الاستخلاف وليس الدين - يدعو في نهاية عمره إلى جعل العلم عقيدة (dogme) بديلة عن الدين؛ لأنه أدرك- بما لا يدع مجالا للشك- أثر المعتقد في العمل، فلو لم أكن متدينا لدعوت إلى التدين والاعتقاد بعيدًا عن صدق هذا الدين أو كذبه، فمعتقدُ فاسدُ خير من خواء فارغ. ورأينا في التاريخ بشرًا عبدوا

(*). أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد، بكلية دار العلوم، جامعة المنيا. مصر

الكواكب وعبدوا النار وعبدوا الحجر وغيره وتركوا أثرا واستخلافا لا ينكر. ورأينا مذاهب دينية أفسد من كل الأحزاب السياسية أقامت دولًا وصنعت أمجادًا لم يصنعها السياسيون إلا بعقيدة مماثلة.

1-3 ليس الدعوة لممارسة علم كلام الجديد إذن عقيدة جيدة ولا رغبة في إزاحة الستار عن مساوئ المعتقدات التي غلبت على فكرنا الإسلامي القديم أو الجديد، بقدر ما هي دعوة لتكيف استخدام المعتقدات في صنع الأمجاد وصناعة التاريخ لأمة أنتمي إليها، فإذا صح قول مكرم عبيد "أنا مسيحي العقيدة مسلم الثقافة" فأنا "مسلم سني العقيدة إنساني الثقافة" أحترم وأقدر كل منتج إنساني ساعيا إلى التغير، وراجيا أن يقترب العالم مني وأقترب منه، وإذا صح قول رينان وهو من هو في معارضته للكنيسة الكاثوليكية الغربية "يريد أن يصبح الشرق مسيحيا على منوال المسيحية الغربية[1]، فأنا كمؤمن بالقرآن أريد أن تصل رسالته لكل البشر، وفي ذات الوقت لست بباخع نفسي أسفا ليؤمنوا، ولا مكرها أحدا ليعتقد معتقدي ولا مدعيا أني أعلم غيبا، وإذا كان المعصوم عليه الصلاة والسلام يخبر عن ربه بأنه صلى الله عليه وسلم لا يملك لنفسه أو لنا نفعا أو ضرا إلا ما شاء الله: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ، وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ، إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[2]، فأنا لا أسعى لإدراك علم الغيب، ولكن أسعى ليستجيب لنا القدر، ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[3] والدعاء عمل: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾[4]. وذلك تأسيا بالنبي صلى الله عليه وسلم من جانب، وإدراكا لدور العقل من جانب ثان، أو كما قال المتكلمون قبلي "ننشغل بما يراد منا لا بما يراد لنا"[5]، وهذا هو جوهر علم الكلام الجديد ألا وهو الانشغال بما يراد منا من عمل، وليس بما سنسير إليه من مصير.

1-4 فما كنت أحلم به أن يقوم شيوخ الأمة وعلمائها ومفكريها لتصحيح مفاهيم ثلاثة ألا وهي: (الخروج على الحاكم الظالم- انفتاح العقيدة على العقل والعلم والعمل -تزويد العلم

---

(1) Renan d'après lui même, p. 213-214. Dans l'appendice de Rétat, Religion et imagination religieuse; p. 495., il faut christianiser l'Orient mais non au profit des chrétiens d'Orient, au profit du christianisme d'Occident

(2) سورة الأعراف، آية 188

(3) سورة غافر آية 60

(4) سورة سبأ آية 13

(5) ينسب هذا القول للإمام جعفر الصادق، ويقال أنه مأخوذ من حديث قدسي، ﴿عبدى خلقتك لنفسى وخلقت الدنيا لك فشُغلت بما خلقته لك عما خلقتك له﴾ حديث قدسي.

بمفاتيح الوجدان)، وذلك أملا في أن يغيروا نُظم جثمت على الصدور والنفوس، وهو ما حققه شباب لم يكن لهم من قواعد التنظير ووسائل التفكير إلا مخالفة النظام السياسي للمعقول.

ويمكن أن يصاب بالدهشة كل من ينظر إلى شباب التغير الذي أمامنا اليوم، حيث، إذا نظر إلى هذا الجيل الذي انتزعت منه مادة التربية القومية، وحذفت من مقرراته تاريخ البطولة، وسجن في ظلال الصوفية السلفية (التي تفصل بين التدين والسياسة) وكل ذلك في ظل التعتيم عن قراءة المستقبل، كما فتُح أمام هذا الجيل الشهوات يعبأ منها ما يشاء عبر شاشات التلفاز والمواقع الإباحية. فإذا نظرنا إلى كل ذلك وجدنا استحالة أن يقوم هذا الجيل بما قام به في الأيام الماضية. ومع ذلك فالإيمان السلبي هو الذي حقق ما رأيناه فكيف بالإيمان الإيجابي[1]؟! وما عساه أن يحقق؟ وأقصد بالإيمان السلبي، هو الإيمان بكذب دعوات السلطة وبخداع المؤسسة الإعلامية، وعدم الثقة في كل المنظومة (السياسية والتربوية والدينية والعلمية والإعلامية والاجتماعية)، إذ يرون أن الكل ينافق ولو بدرجات، وهذا ما أوجد الثقة عندهم، وغرس فيهم اليقين بأنهم سيغيرون، وأن موتهم في سبيل الوطن خير لهم من أن يعيشوا بلا هوية.

2-0 علم الكلام بين القديم والجديد

2-1 في أي مذهب أو دين يجب أن يحتوى المصدر الأول على الخطوط الرئيسة للمنهج بما لا يترك للمصادر الأخري إلا التفسير وهذا ما كان في الإسلام أيضا حيث حوى القرآن أصول عقيدة المسلمين، ولما كان القرآن الكريم وهو كلام رب العالمين (لسانًا عربيًا) فهم المسلمون العرب العقيدة ولم يسألوا عنها وإنما كانت جل أسئلتهم عن العمل: يسألونك عن الأهلة عن الشهر الحرام عن الأنفال...إلخ[2].

---

(1) الإيمان الإيجابي ذلك الذي يتخذه صاحبه بناء على قناعات دينية أو عقدية وفكرية وحزبية يبحث لها عن وسائل يحقق بها هذا الإيمان فيعش لها ويموت في سبيلها.

(2) يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ، سورة البقرة آية 189، يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ، سورة البقرة آية215، يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ، سورة البقرة آية 217، يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ، سورة البقرة آية219، يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ

فلم يكد التأليف في كتب العقائد عند المسلمين يظهر إلا من أجل الرد على المخالفين وليس لبيان عقيدة المسلمين التي كانت عندهم جلية بذاتها في نصوص القرآن ومن هنا فقد ألّف الإمام أبو حنيفة في هذا المنحى خمس رسائل وكان يذهب من بغداد إلى البصرة لمناظرة أصحاب الشبهات وكذا الإمام الشافعي رضي الله عنه كان يتقن هذا العلم الذي يرد به على الذين يتكلمون في العقائد من غير المسلمين أو ممن سايرهم من المسلمين. كذلك اشتغل بالرد على المخالفين الخليفة (عمر بن عبد العزيز) وعمل رسالة يبين فيها مذهب أهل الحقّ، كذلك الحسن البصريّ الذي هو من أكابر التابعين قام بالرد على المخالفيين، ومع ذلك لم يكن الرد قائمًا على منهج علمي يرصد الشبوهات ويرد عليها بقدر ما كان رد مباشر على الشبهة التي تلى أي واحد من علماء المسلمين لهذا لم يظهر التأليف في العقيدة الإسلامية إلا في القرنين الثالث والرابع الهجريين وما تلاهما حيث ظهرت مؤلفات في العقيدة لفقهاء ومحدثين وكأن أبرز من قام بالرد بالوسائل العقلية هو أبى محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب والمدرسة التي سارت على منهجه وهي الكلابية[1]، لكن جل ما جاء عن فقهاء القرن الثاني كان يقوم على رد كلام المخالفين لعقيدة المسلمين بالأدلة النقلية في أغلب الأحيان وقل استخدامهم للأدلة العقلية النظرية كما جاء في ردود ابن كلاب ومدرسته ومن سايره فيما بعد من الأشعرية والماتردية، ومع ذلك تعد ردود هؤلاء الفقهاء أول ملمح لظهور علم الكلام:

ـ فالإمام أبي حنيفة (ت سنة 150 هـ) نسبت له عدة رسائل في هذا الباب منها الفقه الأكبر والعلم والمتعلم،ورسالته إلي عثمان بن مسلم البتي في الإرجاء. والرد علي القدرية.

ـ والإمام مالك بن أنس(ت سنة 179هـ) تنسب إليه رسالة في الرد علي القدرية.

ـ والإمام الشافعي (ت سنة 204 هـ) قد نسبت له رسالة في إثبات النبوة والرد علي البراهمة.

ـ الإمام أحمد بن حنبل(ت سنة 241هـ) وتنسب إليه رسالة في الرد علي الزنادقة والجهمية كما أن له كتاب "السنة" الذي برز فيه بعض الرد على المخالفين.

فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ، سورة المائدة آية 4، يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ، سورة الأعراف آية 187، يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ الأنفال آية 1، يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا، سورة النازعات آية42.

(1) انظر محمود مسعود، الكلابية وآراؤهم الكلامية بين الأشعري وابن تيمية، المؤتمر الدولى الخامس بكلية دار العلوم، جامعة المنيا، 10-12 محرم 1430، 27-29 ديسمبر 2009، المجلد الأول ص 536.

ـ الإمام البخاري (ت سنة 256هـ) وله كتاب خلق أفعال العباد.

ـ الإمام بن قتيبة (ت سنة 276هـ) وله كتاب الاختلاف في اللفظ والرد علي الجهمية والمشبهة وله أيضا في تأويل مختلف الحديث.

ـ الإمام الدارمي (ت سنة 280هـ) له كتابان الرد علي الجهمية، ورد عثمان بن سعيد علي المريسي العنيد.

ـ لابن خزيمة (ت سنة 311هـ) كتاب التوحيد واثبات صفات الرب.

ـ والدار قطني (ت سنة 258هـ) وله كتاب " الصفات".

ـ ولابن بطة العكبري (ت سنة 387هـ) كتاب الابانة.

ـ ولابن منده (ت سنة 395هـ) كتاب التوحيد وكتاب الإيمان[1].

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة الرد على المخالفين ببيان فساد عقائدهم وإن لم ينشغل أصحاب هذا الاتجاه كثيرا ببيان عقيدة المسلمين بقدر انشغالهم بالرد على المخالفيين فجاءت كتبهم تحوى منهج العقيدة الإسلامية عرضا حيث كان الغرض منها الرد على المخالفين في المقام الأول وليس بيان عقيدة أهل السنة التي جاءت في المرتبة الثانية بعد الرد على المخالفين مثال ذلك "الإبانة عن أصول الديانة للإمام الأشعري ت 330 هـ وهو إمام المذهب الأشعري، ثم رسالة أبي منصور الماتريدي (ت سنة 333هـ) وتسمي عقيدة أبي منصور وهو إمام المذهب الماتريدي وهذان المذهبان يمثلان عقيدة جمهور فقهاء أهل السنة الأحناف والمالكية والشافعية وبعض الحنابلة، فإذا أضفنا ما ورد عن ابن حزم الظاهري في القرن الخامس (ت 456هـ) وكذلك ما جاء عن الحنابلة المتأخرين كابن تيمية في القرن السابع نكون قد وصلنا إلى أجنحه المذاهب السنية الأربعة في العقيدة. وهي (الماتريدية الأحناف في المشرق، والأشاعرة في الشام ومصر والمغرب، والحنابلة في شبه الجزيرة والظاهرية في الأندلس). وهذه هي مدارس الدرس العقدي السني التي تقوم في فكرها العقدي على الرد على المخالفين كما كان يفعل بعض التابعيين كالحسن البصري وغيره لكن هذه المدارس الأربع قد تباعدت فيما بينها فيما بعد، فنهج الماتريدية توازن بين النقل والعقل في حين صارت الأشعرية تجمع بين العقل والنقل مع الميل أكثر نحو العقل وذهب الحنابلة المتأخرين نحو النقل أكثر من العقل، واعتمد الظاهرية ظاهر النص منهجًا للإستنباط. علمًا بأن جميع هذه المدارس مالت مع التأويل، لكن تأويل أميل للعقل ومقتضياته هنا، تأويل أميل للنص وظاهره هناك.

---

(1) انظر هنا تفاصيل أكثر عند د. محمد أبو خليفة، أصول العقيدة الإسلامية " دراسات وبحوث" الناشر دار الهاني للطباعة والنشر 1426، 2005. ص 53، 54.

ومع هذا فقد ألفت مصنفات عدة تحمل اسم عقيدة أو اعتقاد أو معتقد منذ القرن الثالث الهجري وذلك لأنه بدأت تخفت عقيدة القرآن الواضحة عند المسلمين بسب الاحتكاك الثقافي من جانب، والبعد عن النبع الصافي للتربية الأولى التي عاش عليها الصحابة والتابعين من جانب ثان. ومن هنا جاءت الكتابات ترد المسلمين إلى عقيدة الإسلام الصافية ومن ثم اضطر هؤلاء المنشغلين بهذا الجانب أن يقوموا بالرد على المخالفين ومن هذه الكتابات ما ينسب إلي الإمام البخاري(ت سنة 256هـ) وابن أبي حاتم الرازي (ت سنة 277هـ) رسائل في هذا الباب، فضلا عن عدد من المصنفات التي ظهرت في القرن الرابع وتنسب إلي ابن جرير الطبري (ت سنة 311هـ) وأبي جعفر الطحاوي (ت سنة 321هـ) في رسالته المعروفة بالعقيدة الطحاوية وفيه ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، ثم إن هناك رسائل أخري تحمل أسم " عقيدة" تنسب إلي أبي القاسم بن اسحق الحكيم السمرقندي صاحب أبي منصور الماتريدي (ت سنة 342هـ) وابن خفيف الشيرازي (ت سنة 371هـ) بعنوان " اعتقاد التوحيد بإثبات صفات الرب" وأبي الحسن العامري الفيلسوف (ت سنة 381هـ) بعنوان: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد.

فإذا انتقلنا إلي القرن الخامس الهجري وجدنا زيادة ملحوظة في التأليف تحت عنوان عقيدة واعتقاد، وزاد معها الهدف من التأليف هو ليس فقط بيان عقيدة المسلمين والرد على المخالفيين بل إن كتابات هذا القرن وما تلاه حوت مع هذيين المهمتين اختلاط هذا العلم بالفلسفة وبمباحث المنطق وزادت فيها الحجج والبراهيين العقلية وأضحت هذه الحجج مركبة ولم تعد بسيطة كما كانت في السابق، وأصبح هذا العلم فن من الفنون الرفيعة، لا يمكن أن يعرف العوام كنهه، ومن هنا كرهه جمهور المسلمين، خاصة بعدما ظهر في هذه المؤلفات آثار المذاهب والثقافات الأخري، بصفة خاصة الفلسفة اليونانية، ومن هذه الكتب الإنصاف لأبو بكر الباقلاني (ت سنة 403هـ) و"الاعتقادات" للقابسي (ت سنة 403 هـ) ورسالة في العقيدة لأبي أسحق الاسفراييني (ت سنة 418 هـ) وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لأبي القاسم اللالكائي (ت سنة 418 هـ)، وهناك رسالة في العقيدة تنسب إلي أبي نعيم الاصبهاني (ت سنة 430 هـ) وعقيدة أصحاب الإمام الشافعي لأبي محمد الجويني (ت سنة 438 هـ) وألف أبو عثمان الصابوني (ت سنة 449 هـ) كتابه المعروف "عقيدة السلف" كما نجد لأبي بكر البيهقي (ت سنة 458هـ) كتابه المشهور "الاعتقاد علي مذهب أهَل السنة والجماعةُ" ولعبد الحق بن هارون الصقلي شيخ المالكين (ت سنة 466هـ) كتاب في العقيدة، وكذا نجد لأبي المعالي الجويني(ت سنة 487هـ) رسالة: في العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، وكتابه الإرشاد

إلي قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ولمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة، ولأحمد بن سليمان الباجي (ت سنة 493هـ)العقيدة في المذاهب السديدة.

أما في القرنين السادس الهجري فظهر فقد ظهر الزهد في درس العقيدة، وغدت معظم الكتب إما البعد عن هذا الدرس العقدي، وصرف الناس إلى العقيدة البسيطة التي جاءت في القرآن والسنة، أو السير على منهج القرن الرابع مع الأهتمام بنقد أشهر المدراس الكلامية المعارضة لأهل السنة، أو إظهار أصول العقيدة الإسلامية، ويعد أبو حامد الغزالي (ت سنة 505هـ) هو من جمع رؤية هذا القرن في كتبه الثلاث: إلجام العوام عن علم الكلام، الاقتصاد في الاعتقاد، وقواعد العقائد، وكذلك النسفي (ت سنة 537هـ) في العقائد النسفية وفي معتقد الأوائل، وعقيدة القاضي عياض (ت سنة 544هـ) وكذلك ما كتبه ابن رشد الفيلسوف (ت سنة 595هـ) تحت عنوان "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"

فإذا وصلنا إلى القرن السابع نكون على أعتاب التخصص الدقيق في مبحث العقائد لم يعد البحث في تلك المسألة مجرد رد أو بيان عقيدة أو حتى اختلاط مباحث العقيدة بالفلسفة بل وصل الأمر إلى درس العقيدة كموضوع علمي ومناقشة القضايا هذا العلم في ضوء العلم النظري ومقارنة العقائد عند المسلمين وعند غير المسلمين كما ظهر في كتابات فخر الدين الرازي(ت سنة 606هـ) "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" ثم ظهرت بعد هذا الإمام البحر الكتابات النوعية المتخصصة في جوانب العقيدة عند فرقة من فرق المسلمين مثل كتاب "الاعتقاد"، ابن قدامه المقدسي (ت سنة 620هـ) وعقيدة أرباب التقي لشهاب الدين السهروردي (ت سنة 632هـ) كما نجد لعبد الغني المقدسي (ت سنة 643هـ) كتاب "اعتقاد الشافعي" وكتب سلطان العلماء العز بن عبد السلام (ت سنة 660هـ) "عقائد الشيخ عزالدين" أو"إفهام الإفهام معاني عقيدة شيخ الإسلام" وألف نصير الدين الطوسي(ت سنة 672هـ) "قواعد العقائد" وكتب حافظ الدين النسفي(ت سنة 701هـ) اعتماد الاعتقاد، كما ألف ابن دقيق العيد(ت سنة 702هـ) "رسالة في العقيدة"[1].

وهكذا أصبح طريق التأليف في الدرس العقدي يجمع بين العلم بعقائد المسلمين وغيرهم، ثم تلا هذه القرون الأولى ضعف الجانب العلمي نفسه عند المسلمين فمالوا إلى شرح الكتب القديمة وكتابة الحواشي عليها وحملت الحواشي -للأسف الشديد- بعض الأمراض الفكرية للأمة، وظهر معها تدنى مستوى الدرس العقيدي، فكما قفل باب الاجتهاد في الفقه أوصدت

---

(1) المرجع السابق ص 55، 56.

رحابة البحث العقدي، حيث لا إجتهاد في العقيدة، إنما الاجتهاد في بيان كمالها وفي بيان دورها في بناء الإنسان وهذا هو كل ما أسع إليه في هذا المشروع.

2-2 ومن هنا فإذ كنا من المدافعين بقوة عن علم الكلام، بل كذلك رموزه التاريخين، فهل معنى ذلك أننا نقبل إسقاط كل ثماره و أحكامه، على دراسات العقيدة الإسلامية اليوم؟! بطبيعة الحال لا نستطيع أن نذهب إلى هذا الرأي؛ ولكن في الوقت ذاته لا نستطيع أن نجزم بأننا قادرون على عدم إسقاط تلك الأحكام في كثير من القضايا، لاسيما ما تعلق بالتراث منها أو ما كانت جذوره الأولى موجودة بكل وضوح هناك.

فالتراث في وعي وحسي هو أساس البناء والميزان الذي يتزن به، أما أساس البناء وهو الوحي وما أثمره من عمل في الجماعة المسلمة ومن عايشها، فلا يجب أبداً هدمه إنما الزيادة في تدعيمه، وأما الميزان الذي يتزن به وهو المنهج والوسيلة فهو صحيح في عصره يمكن الإفادة منه في غيره بشرط أن يتطور مع تطور العصر والمصر.

ومن هنا يمكننا التساؤل: هل تجديد علم الكلام يعني استيعاب المسائل الجديدة في إطار المنظومة الموروثة؟ أو حتى إيجاد منهجية جديدة تتواءم مع العصر ومستحدثاته؟! فقد حاول الكثيرون بدأ من شبلي النعماني ت 1332هـ وصولا إلى محاولات حسن حنفي وحسن الشافعي وغيرهم من المعاصرين ومرورا بالأفغاني وعبده وغيرهم من المصلحين الذين حاولوا فعل ذلك وقد أصابوا في أشياء وأخطئوا في أخرى. وكانت جل محاولاتهم هي إدخال بعض القضايا في علم الكلام وتنحية بعضها الآخر، مثل إضافة البعد الأخلاقي للنعماني والبعد الحضاري والفقهي كما ظهر عند الإمام محمد عبده، والبعد المنهجي وتمثل الآخر كما ظهر عند محمد إقبال، وربط العلم الطبيعي بعلم الكلام كما جاء عند وحيد الدين خان، لكنه لم تنشأ مدرسة كلامية تستوعب المدارس الكلامية القديمة وتوجه الجمهور كما كان في العصور الأولى، بل كان كل ذلك محاولات فردية لم تتسم بالعمل الجماعي. وهنا يبدو الفارق الجوهري في محاولات السابقين وتلك المحاولة. التي تهتم باجاد قواعد يمكن الاتفاق عليها للقيام بدور المؤسسة الكلامية للأمة، ومن ثم يمكن الإعتماد عليها كمدرسة فكرية احيائية تقدم الحلول للدرس العقدي من جانبه العقلي ومن جانب فهم النقل ومعايشة العصر.

3-2 بدا لنا منذ اللحظة الأولى في محاولات المعاصرين وجود مفارقة عجيبة عند المنادين بتجديد الخطاب الديني على هذا النحو أو عند المنشغلين بتجديد علم الكلام، أن معظمهم منشغلون بنقد و تفسير عيوب علم الكلام القديم أو التنظير لتلك الدعوة أكثر من البحث عن إيجاد مدرسة وتيار يستقطب حوله العمل والجهد، صحيح أن بعضهم حاول ذلك، لكن

محاولته ظلت تنحو نحو النخبوية بعيدا عن التأثير المباشر في تكوين مدرسة فاعلة يمكنها أن تزود العالم الإسلامي بإطار فكري مؤسسي يقدم مشروعا نهضويًا مبنيًا على أساس علمي، وربما يكون نجاحات جزئية مثل الوهابية أو السنوسية والمهدية أو أتباع مدرسة سعيد النورسي التي ظهر لأتباعها نجاحًا في مشروعها السياسي وربما لأتباع ابن باديس شيئًا من نجاح وذلك في المحيط السني. أما المحيط الشيعي فنعلم أن ثمة نجاحات كبيرة هناك، خاصة ما قدمه محمد باقر الصدر وعلى شريعتي ونهج على منوالهما الخميني ومع ذلك ظلت هناك عيوب في هذا المنحي الشيعي خاصة في القوقعة على الذات أحيانا، وبعد الإئتلاف مع الآخر في كثير من الأحيان.

2-4 ويبدو أن تأخر العالم السني يعود إلى سبب رئيس هو عدم وجود ترابط زمني، أو تتابع فكري، أو تراكم معرفي بين المجددين والمصلحين والمفكرين في المحيط السني، أو ربما إلى أسباب فرعية منها:

- أن ممارسة العقيدة في سياقها الكمي توارى خلفها المنظور الكيفي.

-أو ربما الحالة من الرضا التي بنيت على مسألة الصبر في الفقه السياسي الإسلامي السني أدت إلى نوع من الكسل الفكري والعملي معا.

-أو ربما أدى تباعد المسافات بين جماعات الإسلام السني وتغاير المحيط الثقافي لكل منهم إلى عدم الانسجام فيما بينهم و أدي إلى تأثر كل جماعة بمحيطها الثقافي بعيدا عن العمل الجماعي لاجتماع السنة

- أو ربما كان السبب في ذلك الاهتمام بالمنقول وليس بجهد الناقل، فغدا المنقول خير من جهد الناقل. ومن هنا أخذ الجمهور يقول بما يقوله السابقون ظنًا منهم أن ذلك إضافة وتجديدًا، ولما لم يكن هو بالفعل جديد كل الجدة فلم يظهر له تأثيرا في المجتمع أو ظهر له تأثير جزئي لا يرقي إلى تصحيح مسار أمة.

2-5 خصائص وعيوب علم الكلام القديم

و نحاول هنا أن نفهم خصائص علم الكلام القديم والتي يجب أن تستمر وهي:

2-5-1 الدقة والشمول، حيث كانت لغة المتكلمين الأوائل تقوم على فهم النص وتطبيقه، وذلك بمحاولة استيعاب كافة النصوص، والعمل المدرسي المؤثر كما نراه في الأشعرية والمعتزلة، الأثرية والخوارج والشيعة والماتريدية والكلابية والمدرسة الصوفية في جانبها الكلامي.

2-5-2 محاولة الأصالة والاستنباط والابتكار والتجديد دون أن يتكئوا على الوافد كليةً، كما أنهم استفادوا من الوافد وأدرجوه في سياقاتهم وأخرجوه من جعبتهم على طريقتهم الخاصة، فكانوا كالنحل لا يخرج من بطونها إلا العسل المصفي، الذي لا ينسب للزهور أو الورود بقدر ما ينسب إلى النحل ونشاطه. فرأينا تتابع المدرسة الواحدة وأثارها العملية في الفقه والسياسة والمجتمع والعلم والحضارة. ويمكن تتبع نشاط الأشعرية نموذجا قبل أن تنحو نحو التقليد وتنطوي على ذاتها، بل رغم هذا الانطواء ظلت هذه المدرسة تبرز أفذاذا كالكوثري وابن عاشور ومحمد عبده وغيرهم.

فهناك شبه اجماع بين المتكلميين والفلاسفة على ذم التقليد شرط أن يكون هناك ضبط لوسائل النظر العقلي[1] فالفارابي يرفض التقليد ويذهب إلى أن التقليد اهدار للنعمة وقتل للمنح الإلهية[2] ويكتب القاضي عبد الجبار فصلا بعنوان: في بيان فساد التقليد[3]. وعرف ابن رشد الحكمة بأنها:" النظر في الأشياء بحسن ما تقتضية طبيعة البرهان"[4]، وينبه الفارابي للفرق بين اليقين والظن واللإقناع والتخيل[5]، بل حتى الصوفية يؤكدون هذا المعني فابن سبعيين وهو من الفلاسفة الصوفية يذهب إلى أن الحكمة تفيد معرفة الأشياء حسبما تعطيه وتقتضية طبيعة البرهان[6] ومع ذلك يذهب الفلاسفة المسلمين إلى أن للعقل حد في مجال الإلهيات وذهب إلى ذلك ابن رشد حين قال: "ولذلك صدق ما قال القوم إن للعقل حدا تقف عنده ولا تتعداه، وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم، والعقل هو علم الموجودات بالقوة لا علم بالفعل، والعلم بالقوة نافص عن العلم بالفعل"[7]. ويذهب المتكلمون إلى هذا المنحى بأن الإلهيات لا تأخذ إلا بالدليل العقلي عكس السمعيات التي يكتغى فيها بالدليل النقلي[8].

---

(1) د. مختار عطاالله، اليقين في العقيدة الإسلامية وطرق الوصول إليه، دراسة في وسائل الإستدلال في الفكر الإسلامي، طبع بدون تاريخ أو مكان نشر، ص 21.

(2) الفارابي، الجمع بين رأي الحكمين، ص 4.

(3) المغني، ج 12، ص 123 وا بعدها

(4) ابن رشد، تهافت التهافت،تحقيق د سليمان دنيا دار المعارف، ط4، ج2 ص 625.

(5) الفارابي، تحصيل السعادة، ص 50.

(6) ابن سبعيين، رسائل ابن سبعيين، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، سلسة تراثنا، نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، عام 1956م، انظر الرسالة الفقيرية، ص 17

(7) ابن رشد، تهافت التهافت، ج2،ص 534.

(8) الأمدي، عاية المرام، انظر المقدمة د. حسن الشافعي،ص 16.

أما عيوب علم الكلام الجديد فدار في عصوره المتأخرة في الآتي:

2-5-3 نزعته التجريدية النظرية، وأحكامه اليقينية، وبالتالي تعصب أصحابه لاتجاهاتهم تعصبا مذهبيا مقيتا، فالمعتزلة العقليون تعصبوا لفكرتهم وصولا لإجبار الناس على اعتناقها كما حدث في مسألة خلق القرآن، والأثرية أيضا تعصبوا للمنقول على حساب المعقول دون وعي حقيقي وإدراك كامل للمنقول. فبدلا من المشاركة الفاعلة في ساحة الفكر أضحت ثمرات فكرهم عقيدة، ولما كان الأشعري أقلهم تعصبا استمر منهج الأشعرية أكثر من غيرهم، فوجد بين الأشعرية الصوفي والأثري، بل وربما تقاربوا مع الاعتزال أحيانا كثيرة.

2-5-4 دعوة كل مدرسة بأن رؤيتها بنيت على المُحكم وليس المتشابه وعد ما استندت عليه محكما وما استند عليه غيرها متشابه، وبالتالي أصبح المحكم عند جماعة متشابه عند غيرهم، ومن ثَم رسخ هذا المفهوم التعصب بدلا من الانفتاح، فمسألة رؤية المؤمنين لله يوم القيامة تبرز ذلك، فأهل السنة قالوا في آية سورة القيامة (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)[1] آية محكمة، في حين ذهب المعتزلة إلى أن آية سورة الأعراف محكمة وهي قوله تعالى: "قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ، قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي، فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا، فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ"[2]. وتلك المسألة أدت إلى إخفاقات كثيرة في علم الكلام في عصوره المتأخرة بصفة خاصة، فلو أنهم ابتعدوا عن ذلك، وجعلوا كلتا الآيتين متشابهتين لاجتهدت عقولُهم وأثمرت عملا جديدًا، حيث لو وجهه المعتزلة الآية "لن تراني" لخلاف طبيعة المرئي عمن سيراه، لقالوا ربما يُري اللهُ عباده إياه عندما يخلق في أبصارهم كيانا روحيًا منه، وربما دعاهم ذلك لكي يبذلوا مجهودا روحيا ليروا الله في ساحات كونه، الذي يتجلى فيه دائما بعظمته وسلطانه. وفي المقابل لو أن الأشعرية قالوا بأن الآية "إلى ربها ناظرة" متشابهة لما فاتهم أن انتظار النعيم من المنعم وتحققه بعين اليقين قد يكون رؤية حقيقة ومن خلال هذا الفهم يمكنهم أن يبذلوا الجهد ليروا نعيم الله في الدنيا وبالتالي ينشغلوا بما يراد منهم في هذا الكون. أما رؤية الله يوم القيامة فهي غيب عن كلا المدرستين في ساحات العمل الدنيوي. "أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ"[3] وهذه الآية تعني أن الاجتهاد في الفكر كما في العمل وسيلة لدخول الجنة.

---

(1) سورة القيامة آية 22، 23.

(2) سورة الأعراف آية 143.

(3) سورة آل عمران 142.

6-2 محاولات لتنقية علم الكلام

2-6-1 وهناك محاولات كثيرة لتنقية علم الكلام من عيوبه وإحياء لدوره، ومنها كتاب أستاذنا الدكتور حسن الشافعي: المدخل لدراسة علم الكلام، لكن ظل هذا الجهد يبرز ميزات علم الكلام وأهم مدارسه دون أن يبحث عن علم كلام جديد اليوم، ومنها محاولة التي قدمها الدكتور أحمد محمود صبحي (نحو علم كلام جديد)[1]: قدمت هذه المحاولة الجادة كنقد لعلم الكلام القديم دون رسم طريق جديد أيضًا لهذا العلم: ولما كانت تلك الدراسة قصيرة فيمكن أن نلخصها هنا بأنها أقامت خطأ المتكلمين على منهجهم الجدلي وبعدهم عن قواعد اللغة القريبة وعن وأسس المنطق البسيط كالتالي.

- مشكلة الصفات الخبرية: الوجه والعين واليد والساق وغيرها:

أولا من جهة اللغة: وذلك بكونها مسميات وليست صفات، واستخدم منهجا لغويا بسيطا في تحديد الفرق بين الاسم والصفة، فالصفة من وجه وجيه ومن نفس نفيس، ولأن خصوم المعتزلة والجهمية أرادوا أن يلصقوا بهم نفي الصفات، مع أن المعتزلة لم ينفوا أسماء الله الحسنى، فقط أول بعضهم خاصة البغداديين السمع والبصر على معنى العلم، أو أنهم قالوا أن الله متكلم على سبيل المجاز دون الحقيقة. أما نفاة الصفات فهم الاسماعيلية من الشيعة. حيث توهموا أن اثبات صفات العلم والقدرة يفيد التشبيه فذهبوا بأنه تعالى لا يوصف بأنه عالم أو قادر ولا بأنه لا عالم ولا قادر. مثال: نفس لها معنيان ذات، أو جوهر متصل بالجسم. Ame، meme في الفرنسية، soul ، self في الانجليزية والنفس بمعنى جوهر منفصل لم تأت في القرآن أبدا.

ثانيًا من جهة المنطق: إثبات الأسماء الأعضاء بلا كيف لاينفي التجسيم: فالأسماء تقال في المنطق على وجهين الأول هو التفاضل، والثاني هو التواطؤ. الإنسان والأنعام حيونات ثدية، فيمكن أن يقال الإنسان حيوان ثدي لا كالثديات، وهذا لا ينفي المماثلة من هذه الناحية. لكن مشابهة بعض الأسماء لله عز وجل مع غيره لا تعني التواطء، لكن تعنى التفاضل حيث هو منزه عن المشابه، ولما كانت اللغة قاصرة عن التعبير عن عالم الغيب، لهذا وجب أن نحترز من سوء الفهم الازم عن التشبيه.

- المشكلة الثانية هي صفات الله تعالي: والتي قال المعتزلة فيها أن صفات الله عين ذاته ردا على مسألة الأقانيم الثلاثة: الوجود والعلم والحياة ثلاثة صفات لجوهر واحد. ومن ثم تجسد العلم أو الكلمة فأصبح شخصا هو المسيح، ودار الجدل بين الأشاعرة والمعتزلة في هذا الجانب

---

(1) في العدد الأول للجمعية الفلسفية للسنة الأولى يونيو 1992

دون أن يقدموا ردا على مسألة التجسيد، وبلا حل للمسألة التي استحدثوها من أجل الرد. مع أن الذات لا تستعمل إلا مضافة، ذات علم، ذات قدرة، فاستحال أن تنفصل الذات عن الصفات كما قال أبو جعفر الطحاوي.

- نظرية الكسب التي لا تستقيم مع اللغة والعرف والشرع لاصطلاح أهل العلم ولابد أن يكون معقولا في ذاته.

- خلق أفعال العباد التي لم يقل بها أحد ونسبت خطأ للمعتزلة، كما لم يرد فيها نص حيث الخلق منسوب في القرآن إما للأجسام التي لها ظلال وما يلحق بها من أعرض، أو تنسب للأرواح في عالم الغيب كالملائكة والجن، ولم يرد حديث واحد يعبر عن خلق الأفعال.

- اللإمامة وما ترتب عليها من خلاف قام على مسألة من هو الصحابي والتي كان رأي الزيدية فيها هو أفضل حيث قصروا الصحابي على المهاجرين والأنصار ومن ثم قبلوا إمامة أي صحابي وإن لم يكن الأفضل. هذا نموذج نقدي لكن ما نريده اليوم ليس النقد فقط بل البناء.

3 -0 أولا: أسس ممارسة علم الكلام الجديد

لهذا فإذا جاز لنا أن نلخص غرضنا من ممارسة علم الكلام الجديد اليوم فيمكننا أن نقول أن هذا الممارسة تقوم على الأتي:

3-1 على الجماعة وليس الفرد: فعمل الفرد يشوبه عور مهما بذل صاحبه من جهد، ولا نضمن له استمرار، أو تأثيرًا دائما. في حين عمل الجماعة تتضافر فيه الجهود ليصل إلى الكمال النسبي ونوقن باستمراره وكذلك تأثيره. ويجب أن ننظر باحترام إلى علمائنا الكبار الذين ألفوا في عصرهم الموسوعات وحدهم ولا نصنع صنيعهم، فنجتمع لصنع ما صنعه أفرادا منهم. فبدلا من أن نبحث اليوم عمن يؤلف سبعين كتابًا نجتهد لأن يؤلف سبعين منا معا كتابا واحدا. فتأليف الفرد لسبعين كتاب يظل معلومات منثورات لا تثمر اليوم وتأليف سبعين لكتاب تضمن التطبيق العملي للفكرة وانتشارها.

3-2 على المعقول وليس العقل، فالعقل هو الجهد الفكري الخالص تم تطبيقه أو لم يتم، أما المعقول فهو الذي نمسكه من العقل ويمكننا أن نطبقه ونمارسه عمليًا. فقد يفكر الإنسان ويحلم و يتصور، لكن ما لم يتحول هذا التصور وتلك الأفكار إلى ممارسات عملية تضيع في الزمن، حيث يأتي زمن آخر يحتاج إلى فكر جديد يمكن تنفيذ مشاريعه، فمن فكر مثلا في بناء مصنع للحاسوب منذ نصف قرن ولم يبنه، لو عاود التفكير اليوم سيبني شيئا غير الذي فكر فيه سابقا، فصناعة الحاسوب تطورت عشرات المرات في هذه الفترة. لذلك لو قرأنا مشاريع ساطع الحصري والكواكبي فضلا عن المدارس الكلامية القديمة لنطبقها اليوم سنعود إلى عصرهم

وهو مستحيل حيث إننا قد تجاوزنا هذا العصر، لكن بإمكاننا أن نفيد من نتائج فكرهم؛ أي ما عُقل عمليًا منها.وأصبح ثمرة لما فكروا فيه، وهذا ما يجب أن يشغلنا اليوم، وهو المعقول ونتائج العقل وليس العقل المجرد القائم على التفكير النظري.

3-4 على المعمول به وليس ما يجب عمله، والمعمول به هو ما يمكن أن ينفذ على أرض الواقع، وليس ما يمكن عمله، وما يجب عمله يقصد به هنا النظرة المثالية، فالمعمول به أن ترى بين المسلمين درجات متفاوتة في فهم الإسلام وفي ممارسته دون تعصب. أما النظرة المثالية فتبعث على الريبة فيما بينهم وتوجيه الاتهام للآخر، فالمتساهلون ينظرون إلى الملتزمين على أنهم متشددون متجهون نحو الآخرة فقط، يريدون تحويل الدين إلى دنيا، وبالتالي يدنسون المقدس، ويحرجون الدين. أما الملتزمون فينظرون بشيء من الشك نحو هؤلاء لكونهم مفرطين، يريدون أن ينحسر الدين في العبادات، والتي غالبا لا يمارسونها وبالتالي يظل الدين كلاما لا معنى له، ولا دور يصنعه. أما لو تمت النظرة إلى المعمول به في الواقع مع جذب كل طرف للآخر نحوه، فسوف يشعر الجميع بالتقصير وهذا هو المعمول به فعليًا عند الجميع، حيث يرى الكل أنه مقصر في نفسه وفي وطنه وفي دينه، وبالتالي يجتهد كل واحد ليرفع همته، ورفع الهمة يعنى أن يلتقي الناس في ساحات العمل وليس في غرف المحاكمات التي يعقدها كل فريق لغيره.

3-5 على المؤسسة وليس السياسة، ونقصد بالمؤسسة: الجامعة والجامع والجمعية والجماعة، والحزب والصحيفة والنقابة، والنادي، أما السياسية فيقصد بها هنا المشروع والنظام والغاية. ولهذا لن تنجح السياسة إلا بنجاح المؤسسة، لكن ربما تنجح المؤسسة دون السياسة ولهذا رأينا فشل مشروع الخلافة الأموية والعباسية في التعبير عن مجموع المسلمين وحرياتهم وآرائهم، ومع ذلك كان هناك جهد عظيم للمؤسسة العلمية والاجتماعية والدينية آثناء هذين العصرين، فدور علم الكلام الجديد إذن هو دفع المؤسسة وليس جر عربة السياسية.

3-6 على التضامن وليس تقديم الضمانات، يهتم متكلم العصر بالتضامن بين أطياف المجتمع ونجاح هذا العمال ولا ينشغل بالنتائج التي يتضمنها خطابه. فهو ينظر إلى العمل القريب ولا ينهض بتقديم ضمانات للمستقبل البعيد، فهو يحلم وينفذ، وليس يحلم وينتظر.

3-7 على التحالف وليس التقارب، كان المصلحون السياسيون، بل المتدينون يضيعون أوقاتهم ليتقاربوا بذكر ما بينهم من تقارب في الدين والفكر والبيئة والوطن، أليس من الأصوب أن يُبذل هذا المجهود في التحالف نحو إيجاد وسائل للعمل، وعندما يرى بعضهم بعضا في ساحات العمل وينجزوا ثمرة عملهم المشترك، فلربما تقاربوا، ولربما تعارفوا وربما تجانسوا

أوعلى الأقل لن يتحاربوا، أملا في الإفادة بعضهم من بعض وخاصة وأنه سيرى بعضهم قدرات وكفاءات الأخريين في ساحات العمل وبالتالي يحدث التحالف ثم يتم التقارب آليا دون الدعوة النظرية له.

3-8 على المنقول إليه وليس الناقل منه، عندما تأتينا فكرة من الغرب عظيمة نظل نمدحها سنوات ونبشر بها، وفي غضون تلك السنوات تموت الفكرة عندنا، في حين تظهر ثمارُها في الغرب وتكون أضحت أمّا أو جذرا لعشرات الأفكار، وعندما نتكلم عن أبي بكر وعمر ننسى أن نصنع صنيعهم اليوم وكأن الحكاية عنهم عمل! ولهذا أعجب ممن ينقلون السنة وليس لهم ثمرة بفقه جديد في عصرهم، فقد نقل السنة مالك والشافعي وأحمد في عصور وأمصار مختلفة، وأثمر هذا النقل عندهم فقها عمليًا تجاوز عصرهم ومصرهم، ونقل إلينا أناس في عصرنا السنة وعادوا بنا إلى عصر الناقل الأول ولم يتجاوزوه، وكأن الناقل الأول هو وحده صاحب الحق في الفهم! وأعجب ما نراه أن يتحول ناقلي الحديث بمجرد النقل إلى فقهاء وعلماء، وليس لبعضهم أدنى جدة في نقلهم، فخزانة الكتب أصدق منهم وأكثر حفظا من عقولهم، أما المنقول إليه فيراد منه تفاعل المنقول إليه مع التراث المنقول وبناء وصنع الجديد.
فقد تقوم الدنيا ولا تقعد في نقد منهج بعينه لمجرد أن أحدا أو عددا من مريدي هذا المنهج حادوا عن الطريق، دون النظر إلى إمكانية اصلاح الطريق عند أتباع هذا المنهج[1]: ولو كان المؤلف أتعب نفسه في التحقيق العلمي النزيه لما اتهم كل الصوفية بأغاليط بعضا منهم، ولو فعل ذلك لعمل على تقارب رؤيته و رؤئ إخوانه من جمهور الصوفية ولكسب تعاطف الأسوياء منهم. كما أنه قد لا يفهم بعض الكتاب- أحيانا- الخصوصيات الجغرافية فيتهم أصحابها بأنهم يحرفون الإسلام حسب مصلحة تاريخهم السابق على دخول الإسلام إلى أرضهم كما يتهم دائما الإيرانيون بأنهم يريدون أحياء الحضارة الماجوسية على حساب الإسلام"[2]

---

(1) فقد كتب أحد الكتاب كتابا يحمل حملا شديدًا عن الصوفية وعن المنهج الصوفي كله لمجرد رواية لمريدي الصوفية أقل ما يقال عنها أنها ليست من أصول منهج الصوفية، انظر عبد الرحمن الوكيل، هذه الصوفية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ط4، انظر مقدمة الكتاب ص 3 وما بعدها

(2) د. عبد الله محمد الغريب، وجاء دور المجوس، الأبعاد الحضارية والتاريخيةوالعقائدية والسياسيةللثورة الإيرانية، ط5، 1987،1407، يذكر المؤلف على سبيل المثال رأيا شاذا عند الشيعة على أنه أصل مذهب التشيع وهو أنهم يقولون بتحريف القرآن وينقل عن الحاج ميريزا حسين.محمد تقي النوري الطبرسي في كتاب لا يعبر عن جمهور الفكر الشيعي وهو: "فصل الخطاب في اثبات تحريف كتاب رب الأرباب" وهذا الرأي الشاذ يجعله المؤلف عمدة في رأي الشيعة ويجابههم بالعداء من أجل رأي شاذ! انظر المرجع ص 114.

3-9 على الكتاب المفتوح مع كون الله المنظور، الكتاب المفتوح يعني أن وحي الله دائم العطاء ألا هل من مستجيب، "قُلْ إِنَّمَا يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ"[1] أي هل أنتم مسلّمون أمر الإلوهية له تعالى، عاملون على تحقيق هذا الاستسلام بالنظر في كونه والإفادة منه: (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ)[2].

3-10 على الدين و الدنيا معا، فالدين وسيلة للسعادة في الدنيا ووسيلة للنجاة في الآخرة، (فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٍ)[3]، فآثار رحمة الله في الدنيا منظورة وإحياء الأرض بالبصر والبصيرة مشاهد، وآثار رحمة الله في الآخرة مرجوة، وإحياء الموتى غائب، وقياس الغائب على الشاهد علم وجهد مشكور ومأجور القائم به. ومن هنا فيقوم علم الكلام الجديد على الجمع بين الدنيا والدين، وتحويل الدنيا إلى دين، وجعل الدين وسيلة فاعلة لتقدم دنيا المسلم نحو الكمال.

4-0 ثانيًا: تحولات هذا العلم

ويمكن أن نرصد بعض التحولات لهذا العلم، والوسيلة التي يجب أن يسير عليها لكي يؤدي رسالته اليوم في الآتي:

4-1 من الإيمان النظري إلى الإيمان التطبيقي

أعنى من البحث عن تاريخ الفكر العقدي وما فيه من قضايا وما حمله من تراث، إلى ما يمكن تفعيلة الآن فبدلا من دفع الشبه التي تقول إن الوحي (قرآن وسنة) لا يتعارض مع العلم، يجب أن يبتكر المتكلمون وسائل تعين أتباعهم للوصول إلى ابتكار المخترعات وارتقاء سلم العلم، فالمؤمنون الذين تصل منتجاتهم العلمية إلى أعدائهم ليسوا بحاجة لدفع شبه مندفعة بذاتها. (وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ"[4] فمن يوقن بآيات الله يبحث عنها في كونه، ويصبر على البحث ويظهر منافع العلم التي دفع إليها الوحي الناس فيكون بذلك إمامًا هاديًا.

4-2 من علم الكلام إلى العمل بالكلام

---

(1) سورة الأنبياء آية 108

(2) سورة الحج آية 46

(3) سورة الروم آية 30

(4) سورة السجدة آية 24.

قام علم الكلام على فهم كلمات الوحي والدفاع عنها. أما العمل بالكلام فيقوم على فهم كلمات الله لعمل بها قبل الدعوة إليها وقبل الدفاع عنها، فما فائدة الدفاع عن عقيدة لا تُرى آثارها في الواقع؟ أليس من اللجاجة والمحاجة الفارغة أن يبذل المتكلم جهدا ليدافع عما لا يسكن حسه ووجدانه، ولا تظهر عليه آثاره وسماته. ما هذا العلم الذي يخرج من اللسان ولا يتعدى الآذان؟ وقد أنتج هذا الطريق كارثة مدويّة في عالمنا العربي، فهناك باحثون مميزون للغاية في وصف المنتجات الغربية، وما دخل هؤلاء معملا واحدا لإنتاج شيئا من هذه المنتجات. إنما هي معلومات محشورة في الأذهان، فيصف الباحث منهم علم الجينات وكأنه منتج له، وإذا سئل كم معمل زار، وكم من تجربة خاض؟ سنجد المحصلة صفر. وذلك لأن معظم الباحثين في مجال علم الكلام- وهم أصحاب الرسالة الفكرية التي يستند إليها هؤلاء الباحثون- يعرفون عشرات المؤلفات في علم الكلام وآلاف النصوص دون أن يصنعوا لعصرهم نصا يجعلونه محور تطبيق. أما الغربيون، فتلاميذ أوجست كونت على سبيل المثال جددوا رسالته وغيروا طريقته لتتناسب مع عصرهم. فاستمر مذهبه رغم أحادية النظرة وضيق أفق الناظر، وفشل متكلمو عصرنا أن يجددوا رسالة الإسلام رغم عظم نظرته، وسعة المنظور!

مسألة مثل مسألة النص الشرعي يجب أن يعاد فهمها اليوم: خاصة مسألة لا إجتهاد مع النص التي تعد محورا رئيسا في الخلاف بين جمهور الأمة ومنهج الأثرية خاصة الحنابلة المتأخرين، ففي حين يري الحنابلة المتأخرون وبعض الظاهرية وبعض الخوارج ومعهم العامة من المسلمين أن النص في (لا إجتهاد مع النص) يعني ما نص عليه القرآن والسنة لفظا، في حين يذهب جمهور العلماء أن لا النص هنا هو ما فهمه جمهور علماء الأمة بناء على ما فعله عمر مع المؤلفة قلبوهم وغيره من الصحابة كعثمان وعلى وابن عباس رضى الله عنهم ومن نهج على منوالهم من الفقهاء؛ كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ومن سار على نهجهم من العلماء حتى اضطر الشيخ محمد الغزالي أن يدافع عن هذا المنحى بقوله: لا سنة من غير فقه[1]. والدكتور محمد عمارة وهو واحد من أهم كبار المحققين في الفكر الإسلامي اليوم يذهب في كتابه معالم المنهج الإسلامي إلى أن النص لغة هو ثمرة عمل العقل واجتهاده في الملفوظ وليس ذات و في الإصطلاح يختص بما هو قطعي الثبوت والدلاة معا[2]. في حين يذهب محمد بن

---

(1) الشيخ محمد الغزالي، السنة بين أهل الحديث والفقه،

(2) محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق ط1، 1991، 1411، ص 97-99.

عبدالوهاب من الحنابلة المتأخرين إلى أن النص المتفق عليه هو ما كان قطعي الورود عن الله وعن رسول الله بعيدا عن دلالته[1].

4-3 من الفرق بين الفرق إلى ائتلاف الفرق

بدا صاحب الرسالة عليه الصلاة والسلام بإيلاف الناس، "المؤمن إلف مألوف ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف"[2]، ثم نهج أتباعه طريقه، فكان الأوائل يدعون للإيلاف والائتلاف، فغاب التكفير وظهر التآخي رغم الحروب والمعارك (إخواننا بغوا علينا)، (ليس من أرد الحق فأخطأه، كمن أراد الباطل فأصابه)، وسار المتكلمون في عهدهم على الدرب، فلم نجد تكفيرا عقديا قبل منتصف القرن الثالث. إنما كان هناك كلام في الفسق والبدع، دون الكفر والخروج عن الملة. لكن مع فرض الرأي على الناس بالقوة ظهر التكفير، فغدت الجماعات المختلفة في الفكر والرؤية يكفر بعضها بعضا، رغم كون الجميع مسلما وموحدا، فلم تحاول فرقة أن تفيد من ميزات أو حتى عيوب غيرها، فانسد الباب وتقوقعت الجماعات، وصار هناك عشرات الطرق التي لا يجمعها رابط إلا المنبع الأصلي، وبالتالي لم تتراكم المعارف ولم تتضافر الجهود. وأضحت كل فرقة كأنها دين وحده، يخط طريقه عدة قرون، و يساور أصحابه الشك في غيره، فهذا شيعي يظهر ما لا يبطن، وهذا سني يناصب عليا وآله الحرب والكره، وهذا خارجي يكفر عثمان وعليا، مع أن ليس كل الشيعة يظهرون خلاف ما يبطنون، ولم يعاد من السنة أحد عليا، ولم يكفر خوارج العصر أحدا، بل ما نقلوه عن أجدادهم هو كفر النعمة، وليس كفر الجحود.

وعلم الكلام الجديد دوره أن يسمع الشيعي للسني وللإباضي وكذلك العكس في جو من الائتلاف، فان ظهر الفرق أصبحا كفرسي رهان يتسابقان على تقديم الخير لمعتقديهما، وإن لم يظهر الفرق وكان مجرد وهم هنا أوهناك، فلا داعي للتفرق من أجل وهم وشبح لا وجود له، على الأقل في هذا العصر، الذي يمكن أن تظهر فيه الفكرة رغم كتمان أصحابها لها.

4-4 من مقارنة الديانات إلى الإفادة من الديانات

كان هم الذين انشغلوا بعلم مقارنة الديانات في بادئ الأمر هو رؤية الخلافات بين الأديان السماوية، خاصة أن هذا العلم قام كرد فعل لهجوم الغربيين على مصادر الإسلام وتاريخه،

---

(1) الدرر السنية في الأجوبة النجدية من مطبوعات دار الافتاء السعودية، 1965،ج4 ص 4 نقلا عن د. آمنة محمد نصير، الشيخ محمد بن عبدالوهاب ومنهجه في مباحث العقيدة، دار الشروق 1983، ص 71.

(2) رواه الطبراني في صححيه.

واتهامه أنه دين ملفق يحمل في طياته ظلال الفكر اليهودي والمسيحي، بل ليس في الإسلام أي شيء جديد إلا سفك الدماء، فيما يسمى بالجهاد وتعدد الزوجات، وكذلك هضم حقوق الآخرين، خاصة المرأة وغير ذلك مما يصور الإسلام على أنه الصورة الوحشية من اليهودية والمسيحية. وهذا ما اضطر كثير من المسلمين؛ علماء كلام ومفكرون وفقهاء أن يقوموا بدراسة تاريخ اليهودية والمسيحية وغيرها من الأديان لإثبات صفاء الإسلام وتميزه من جانب، ودحض أباطيل المستشرقين وغيرهم.

وللأسف الشديد أن هذا هو محور مقارنة الديانات إلى اليوم، فلم تتسم الردود بالموضوعية في أغلب الأحيان وعابها التجزيء وعدم الرؤية الكلية، وذلك لأن محورها الرئيس هو الرد وليس الحوار، وبيان التعارض وليس إظهار التوافق، وبيان مناطق الوهن وليس الاستفادة من القوة، ومع أن ذلك لم يتم في جو من المناظرة التي تفرض هذا المنهج، لكنها سارت على هذه الوتيرة؛ بمعنى اظهار عيوب اليهودية وشطحات المسيحية، وكأن الغرض نقد المسيحية وليس دعوة المسيحيين للإسلام، والهجوم على اليهودية وليس الإفادة من التشريع اليهودي، وفي هذا الجانب كان سلفنا الصالح خيرا منا، فقد رؤوا الإسرائيليات وأفادوا منها ولم تخرب عقائدهم، لكن جاء خلفهم ليجعلها من الإسلام وثوابته فعملت على ضعف جذوة الاعتقاد مما حدا بالمعاصرين أن ينابذها العداء، وبعضهم يجعلها سبب كل الكوارث والمعتقدات الفاسدة عند المسلمين.

وقد نحت دراسة محمد عبدالله دراز (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان)[1] منحا معرفيا معاصرا لما يدار في عقول الناس عن الدين عموما وعن الإسلام خصوصا، وأظهرت أن دارسي الدين المنفتحين على العقل والعلم يمكنهم أن يروا رسالة الإسلام جلية، وذلك من خلال نقدهم لتاريخ الديانات، حيث إن تاريخ الديانات يُظهر بما لا يدع مجالا للشك معالم الإسلام وعقيدته، كما أن هذه الدراسة كان فيها رقي فكري في تقديم فكر الآخر وتمثله، بل نقده دون التجريح أو الهجوم أو لغة المناظرة والمحاجة، تلك اللغة التي تكرس التباعد والاختلاف ولا تدعو للتلاحم وللإئتلاف. واستخدمت لغة قوامها الانفتاح وحسن الفهم مع النقد الداخلي الذاتي للمعلومات الدينية، وليس لما يقدمه الإسلام عنها.

ومن هنا لو سرنا في هذا الطريق يمكن أن نفهم الآخر ونحاوره ولا نناظره، نجادله بالتي هي أحسن، ولا نلزمه عقيدتنا وفكرنا، وإذا لم نقنعه بفكرنا لا نكون سببا في صده عن فهم ديننا من غيرنا، فلغة الحوار الهادف تقوم على الاقتناع بأن عقول البشر كألوانهم وأشكالهم ليست

---

(1) محمد عبدالله دراز، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، طبعة وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، 2010.

سواء، وبالتالي لا نفرض على تلك العقول أفكارَنا، بل نحسن عرضها بأجمل وسيلة وأقوم طريق.

4-5 من الصراع مع الآخر إلى التصالح مع الذات

من الصراع مع الآخر الذي يقوم على جعل الآخر محلا للضغينة والحقد، إلى معرفة الذات ومعرفة الآخر، فمعرفة الذات ترصد العيوب وتعمل على تقليلها، ثم التخلي عن جلها، ثم بناء ميزات بديلة عنها، والتصالح مع الذات أهم من الصراع مع الآخر، لكونه يوفر الانسجام الداخلي، ويعمل على تقوية الجماعة الواحدة وإظهار محاسنها، وبالتالي تختفي عيوبها التي قد تؤدي إلى تدمير بنية الذات قبل معرفة الآخر، أو قد تسهل هذه العيوب اختراق أفكار الآخر للذات، مما يؤدي إلى تفككها. أما معرفة الآخر فتدفع لاحترامه واحترام حريته ورسالته ومحاولة الاستفادة مما أنتجه، دون الالتفاف عليه أو الافتئات على مصالحه، مع التأكيد الدائم على الفوارق الجوهرية دون خوف أو خجل أو مجاملة.

4-6 من الدفاع عن العقائد إلى الحضور المعرفي الفاعل للعقائد

الدفاع لا يعني دائما الضعف، لكنه يعني عدم القوة، فالقوي من يملك التأثير في غيره لا من يسد جسور الهجوم على ذاته، كما أن الدفاع ليس عيبا، لكنه يظهر في فترات الجزر والوهن للأمم، أما عصور المد والقوة فلا ينفع فيها غير الحضور المعرفي، الذي يوصل الرسالة في إطار حضاري علمي منفتح، لا يخشى الآخر بل يتفاعل معه كوافد جيد، ويستفيد من الحضور المعرفي للأمم والشعوب، وهو واثق من عقائده وحجيتها، وبالتالي لا يخشى ضياعها لمجرد تفاعلها مع من هو أدني منها مرتبة أو أقل حجية، حتى لو رأي أصحابها عكس ذلك.

4-7 من الاستبداد إلى الحرية

كنت قد انتقدت الإمام محمد عبده انتقادًا شديدًا عام 2003 بعد رؤيتي لسقوط أول المستبدين في يد الأعداء، أعني صدام حسين، وقلت كفانا بحثا عن المستبد العادل، فقد جاءنا مستبدون كثر، وما عدل منهم أحد، لكني أشير هنا وقد سقط ثاني أكبر المستبدين في المنطقة وهو حاكم مصر السابق، أنني ما كنت أتخيل أن أكبر طبقة تتدافع عن الاستبداد هي الطبقة الفقيرة والمعدومة والتي استعبدها المستبدون بكل وسيلة، فلما رأيت ذلك أيقنت أن محمد عبده والكواكبي كانوا يتحدثون عن جحافل الفقراء التي تعايشت مع المستبدين وأنها لن تتغير إلا

بوجود مستبد فيه بعض صفات العدل، فالذين غيروا المستبد في مصر هذه الأيام لم يكونوا فقراء من الجانب المادي، ولا من الجانب المعرفي، إنما كانوا مطالبين بالزيادة فيهما، تلك المكتسبات التي ظهرت أمامهم أنها تتعرض للنهب والتزييف، ولهذا قاموا بالثورة أملا في المستقبل وبحثا عن حرياتهم وكرامتهم وليس بحثا عن رغيف الخبز، فمن يبحث عن رغيف الخبز لا يمكن أن ينظر إلى المستقبل، إنما يبحث عن المستقبل من يفهم الحاضر ويحسن توظيفه، ولهذا فالحرية التي ننشدها اليوم في ساحة الفكر أكبر بكثير مما ينشده المتظاهرون في ميادين الوطن. حرية تبني وتصنع المجد وليست تأخذ الجهد نحو الملذات والشهوات. حرية تبنى على المسؤلية الفكرية، ولا تعني الاستبداد في الفكر والرأي.

4-8 من المحكم بجهل إلى المتشابه بفهم

يعتقد كثيرون أن المحكم من الآيات هو في حد ذاته أهم من المتشابه، وذلك ظنًا منهم أن المحكم هو وحدة الذي يُبني عليه العمل الجليل، أما المتشابه فهو بمثابة وسيلة للفرقة والاختلاف. وهذا غير صحيح، فالمحكم هو بمثابة العمود الفقري الاستاتيكي بالنسبة لرسالة الإسلام الحضارية، وهو يحتاج إلى فهم غاياته مثله مثل المتشابه، أما المتشابه فهو بمثابة القواعد الديناميكية لرسالة الإسلام؛ يمنح من يبذل الجهد من المسلمين الوسائل العملية للتفوق مع الرسالة وعن طريقها. والمحكم بجهل لا يفرق بين ثبات النص وانفتاح الرسالة، أما المتشابه بفهم فيعرف قيمة انفتاح الرسالة وجوهرية دورها وعملها في العقل الإنساني. لذا يأخذ الرسالة كوسيلة دفع فكري وحضاري، وتدافع عملي بنّاء.

4- 9 من الفرقة الناجية إلى نجاة البشر

إذا نظرنا لنصوص الوحي نجدها في مجملها تدعو للائتلاف والتعارف والتقارب وحرية الرأي والعقيدة، ومع ذلك نجد نصوصًا خاصة من السنة النبوية- يبدو بعضها غير صحيح وبعضها صحيح، لكن حملت عليها معان غير صحيحة - دخلت في النسق الفكري للمسلمين على أنها حقائق لا تقبل إعادة التدبر أو التفكير، خاصة عند أصحاب العقل الجمعي، ومن هذه النصوص، بل وأهما هذا الحديث: افترقت اليهود إحدى وسبعين فرقة وافترقت النصارى اثنتين

وسبعين فرقة وتفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلهم في النار إلا واحدة فقيل يا رسول الله من الناجية فقال ما أنا عليه وأصحابي وفي خبر آخر أنه قال الجماعة[1].

وهذا الحديث صحيح في شقه الأول، ولكن معناه الشائع عند جمهور الأمة، بل عند المتكلمين أيضا سكنه هذا المعني الخاطئ وهو أن الفرقة الناجية هي الجماعة التي ينتمي إليها المتكلم، لكن بعض فقهاء الأشعرية كالغزالي، وبعض فقهاء الزيدية مثل الشوكاني قالوا أن هذا الحديث مثله مثل حديث الأئمة من قريش هي أحاديث تنبأ بها النبي لما سيحدث، وليس دعوة لتوصيف فرقة بعينها أنها الناجية، كما أن حديث الأئمة من قريش ليس وصف ما يجب أن يكون عليه الحال، لكنه وصف ما سيحدث في علم الغيب. وكذلك حديث البخاري: "ليكونن فى أمتى أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف"[2] حيث إن إجتماع هذه الأمور معا هي المحرمة في الشرع، وليس المقصد منها تحريم الموسيقي، وإلا ما تغني الصحابة بالقرآن وبالشعر وبالضرب على الدفوف وغيرها، ولم نعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم كسر آلة موسيقية كانت موجودة في عصره ونهى عنها.

وتعد هذه الأحاديث الثلاثة من أكثر الأحاديث التي تفرقت بسب فهمها الأمة: فلكي تنجو البشرية لابد من وحدة الأمة، ولكي تتوحد الأمة لابد من إعادة فهم لهذه الأحاديث الثلاثة وما شابهها. لأن النجاة الحقيقية هي الوصول إلى السعادة في الدنيا والآخرة، ولن تسعد البشرية في الدنيا إلا بدعوتها لفهم حقيقة الآخرة، ولن تصل رسالة الآخرة إلى الناس جميعا إلا إذا اجتمعت كلمة المسلمين، ولن تجتمع كلمة المسلمين وهم يكفر ويفسق ويرد بعضهم بعضا بسبب عدم فهم مثل هذه النصوص.

4-10 من الفرد إلى الجماعة

ليس المقصود هنا من الفرد إلى الجماعة فقط في الحكم والسياسة، بل حتى في الحكمة والعلم، فالعمل الجماعي هو وحده المؤدي إلى النجاح والمؤكد أنه سيستمر، أما العمل الفردي

---

(1) لهذا الحديث روايات عدة منها هذه الرواية وقد حاول د. محمد عمارة الوقوف مع هذا الحديث ليثبت أن المقصود منه هو التنبأ بما سيحدث وليس من أجل التنبيه على كون جماعة بعينها من المسلمين هم الناجون والباقون هم من أصحاب النار. انظر كتابه من الغلو الديني إلى الغلو الا ديني. دار الشروق، 2005.

(2) الحديث رواه البخاري وهو بتمامه: «ليكونَنَّ من أُمَّتي أقوام يستَحِلُّونَ الحرَّ والحرير والخمر والمعازف، ولَينزِلنَّ أقوام إلى جنب علَم تروح عليهم سارحة لهم، فيأتيهم رجل لحاجة، فيقول: ارجع إلينا غدا، فيُبَيِّتُهم الله، ويضَع العَلَمَ، ويمسَخُ آخرينَ قِرَدَة وخنازير إلى يوم القيامة» أخرجه البخاري.

فقد يتسم بالقوة والعبقرية بل والتفرد وصولا إلى الإعجاز، لكنه يظل بلا سواعد ترفعه،وبلا قوة تحميه وتعمل على استمراره، بل والعيش به.

4-11 من المجاملة السلبية إلى التميز الإيجابي

كثيرا ما يجلس قس بجوار شيخ ويتحاوران في الدين والدنيا، فيحب بعضهم بعضا ويظن هذا القس أن هذا الشيخ مميز وليس كل الشيوخ مثله، ويدخل نفس الشعور للشيخ معتقدا أن هذا ليس أسلوب كل القساوسة، ولربما يقول كل واحد عن الآخر ما هي إلا مجاملة منه لي. لكن عندما يجلس مفكر مسيحي مع مفكر مسلم كل يؤيد رأيه بالدليل مع احترام رأي الآخر يتمايزان ولا يشك واحد منهم في الآخر وهذا مطلبي، أن لا نتجمل بقدر ما نتمايز، بل نقدر ونرصد ميزات الأخر، ساعتها يزول النفاق ويبقى الاحترام ويستمر التمايز (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ)[1].

4-12 من القراءة إلى المقروء.

هذه الفكرة سبق وأشرنا إليها من العقل إلى المعقول، لكن نشير إليها بطريقة أخري هنا وهي أن المقصود بالقراءة حفظ النصوص، والتوسع في هذا الحفظ لدرجة أنه يُقدم الناس في العلم الشرعي وتتفاوت درجاتهم بحسب محفوظاتهم، وهذا من آثار عصر الانحطاط الفكري. فالحفظ ميزة وليس عيبا، لكنه وحده لا يصح، فقد وصف العلى الكبير أصحاب الحفظ بلا فهم فقال: "كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا"[2]. ومن هنا يجب أن نستخدم هذه المحفوظات وسيلة للفهم والعمل وإلا كانت طوقا نحمله وثقلا يُضعف من حركتنا، ويقلل من سرعة تحركنا نحو الأفضل."لن تنالوا البرحتى تنفقوا مما تحبون، فالبر عمل وليس كلاما، كما أن القول يكون بلا جدوى بل عبثا إن لم يثمر وينتج: "لما تقولون ما لا تفعلون".

5-0 ثالثا: محاور علم الكلام الجديد

5-1 أولا: التعريف

يمكن تعريف علم الكلام الجديد بأنه (العلم الذي يستحث العقل على بذل المجهود لفهم الدنيا والدين)، أو (العلم الذي يدافع عن العقيدة والذات حضورًا وفاعلية مطردة)، أو (العلم الذي ينقل الاعتقاد من السلب إلى الإيجاب)، أو (العلم الذي يبرهن على استيعاب المعتقد لعقيدته وصحة ممارسته لها). أو (العلم الذي يرسخ دور الإنسان في فهم مسائل الإيمان)، أو (العلم الذي

---

(1) سورة الكافرون آية 6.

(2) الجمعة آية، 5.

يدرس مسائل الإيمان ويعمل على غرسها والتحقق من ثمارها)، أو العلم الذي يدفع العقل لتبصر النص في ضوء العصر. وكل هذه التعريفات تدور حول الممارسة الفاعلة للعقيدة في الواقع المنظور فهما عن النص المسطور.

5-2 ثانيًا: المنهج

والمقصود بالمنهج هو الطريقة التي يسلكها هذا العلم لتحقيق الهدف منه ولبلوغ غايته ولما بان أن هذا العلم يقوم على دفع العقل المسلم لتبصر النص في ضوء العصر، .وممارسة الاعتقاد في جو من الحرية والشفافية كان لابد أن يكون المنهج المتبع هو منهج إدراك النص لغة وسياقا وتراثا، والقيام بواجب الوقت مع إدراك الواقع من زواياه المختلفة:(البيئة القريبة والظروف المحيطة والإمكانات والقدرات المتاحة للفرد وللمجموع) ومن هنا فهو منهج برجماتي عملي، توفيقي تصالحي، تقديري استشرافي يعتمد على التراث الديني والبشري للمسلمين كافة ولا ينفي أثر غير المسلمين فيه، دون الذوبان في الآخر أو الاعتماد الكلي علي مشروع غيره. منهج يرجح ويوازن ويقارن ويختار الأيسر في الجانب العملي، ويعمد إلى العزم مع اليسر وينبذ التفريط والإفراط. منهج يعتمد على التفاؤل وينبذ المتشائمين، يكتب المستقبل كأنه تم وتحقق، وذلك لفرط يقينه في تحقيق هذا المستقبل، وإلى الحاضر كأنه أداة تغير تتطور، وينظر إلى الماضي كأنه فرجة وفسحة واستمتاع وتسلية وليس صنع الجديد.

5-3 ثالثًا: المنطلق

يقوم المنطلق أو المرتكز الرئيس لهذا العلم على تراث الإسلام بصفة خاصة مع الانفتاح على فهم الأديان والمعتقدات الأخرى، يقدم الإفادة من الآخر على تقديم رؤية نقدية لها. فهو مشروع إحياء إسلامي ينطلق من تعقل هذا التراث بصفة جوهرية ويرتكز على محطات الإضاءة فيه، مبتعدا عن مراحل الوهن بقدر الإمكان، حيث هو مشروع إحياء وإنماء أكثر منه مشروع نقد وتحليل وتفسير، يبحث عن تفعيل الدور لا وصف المفعّل، ويهتم بتشغيل العاطل لا بمدح العامل، والقيام بواجب الوقت وليس بصف الماضي، يهتم بصنع ما هو آت وليس البكاء على ما ضاع.

5-4 رابعًا: الغاية:

تحقيق السعادة للبشرية أو المشاركة في إسعاد البشر ورفع المعاناة عنهم والرضي بكونهم أحرارا فيما يختارون من عقائد وأديان وأفكار ومذاهب، بل عدم الافتئات عليهم في ممارسة ما يعتقدون في حدود قواعد الأخلاق والأعراف، وأن لا يلتف على حريتهم وأن يشعروا دائما بكرامتهم، وأن يكون ذلك من أهم أهداف من يعمل بهذا العلم، لكي يطوعه أداة لخدمة أمته

وذلك من باب تربيتها على احترام حقوقها وحقوق غيرها، مما يدفعها لتنال عزتها من جانب، ومن جانب ثان لتنال احترام وتقدير المخالفين لها، وتثمين جهد أبنائها في صنع المنجزات الحضارية وأدوات الرقي البشري، المادي والمعنوي.

5-5 خامسًا: الموضوع أو الإطار

أما موضوع علم الكلام الجديد فهو الدرس الفكري لعقيدة المسلمين وعقائد غيرهم وغرس العقيدة الإيمانية في قلوب المؤمنين بأبسط الوسائل من الآيات والأحاديث والحكم ودرس السير العملية، التي يمكنها أن تكون إيجابية في الجانب العملي ومؤدية إلى تفعيل دور هذا الإيمان في حياة الإنسان المسلم ومن حوله، وسوف أنجز هذا العام كتابا في هذا المعنى عنوانه: العقيدة الإسلامية بين الدرس الفكري و الغرس الإيماني

أما الإطار فهو النظر لمشروع الدين كمشروع منفتح، يخدم الإنسانية في تلك الحياة الدنيا وييسر الطريق لمن يريد السعي إلى الآخرة، وبذلك يكون قوام المشروع إعادة النظر إلى المشروع الإسلامي الفكري في إطاره: العقدي والعبادي والمعاملاتي والسلوكي على هذا النحو:

5-5-1: العقيدة:

الإيمان بالله يؤدي إلى: آمان للقلب وسكينة للنفس تدفع إلى آمان المجتمع وترابط أعضائه ومن هنا ندعو إلى أن نوجه هذا الإيمان إلى أن يثمر رابط شعوري بوحدة الإنسانية، لأن الإنسان -خاصة اليوم- يوقن بأنه في حاجة للإفادة من أخيه الإنسان أيًا ما كان معتقده، وبالتالي سيحترم هذا الإنسان المؤمن الكون حتى لا يؤذي نفسه أو أي فرد من أفراد البشر الآخرين الذين سيحققون له شيئا من سعادته في الدنيا، وسيعاونونه على اختياره الحر لدينه ودنياه.

5-5-2 الملائكة

ولما كان الإيمان بالملائكة هو وسيلة لإيقاظ الهمة، ورفع الكفاءة في الوصول إلى من هم أفضل منه خلقًا وعملا، فبالتالي يجب أن على من يؤمن بالملائكة أن يبذل قصارى الجهد ويستخدم كل الطاقات الروحية التي يؤمن بها ليحقق آمان نفسي وجداني عنده وعند كل من يقترب منه أو يتعاون معه مسلما كان أو غير مسلم، فتبرز الروح وترتفع قيمة الوجدان عند الجميع، فلا يكون هناك حقد بقدر ما يكون هناك نوع من التنافس الشريف يدفع الناس بعضهم بعضا، أملا في الاقتراب من الكمال في الدنيا.

5-5-3 الكتب

أما الإيمان بالكتب فيجب أن يتحول من التسليم السلبي إلى وسيلة إيقاظ للضمير وتفعيل للوعي والتفكير، لكي يفهم المراد بما في تلك الكتب في ضوء العصر والمصر، مع الاحترام لكل النصوص التراثية، دون الاعتقاد في تقديس شيء منها خلال نصوص الوحي المسلم بصحتها عند ذلك المؤمن. مع محاولة فهم عصر الخطاب وعصر المخاطب، ومزاولة الفهم على أفضل مستوي، دون الجور على فكر أو مفكر،حتى لو كان مخطئا، فقد يريح الفكر الخاطئ مجموعة منا ويجعلهم عاملين وغير سلبيين، شريطة أن تكون دعوته لعقيدتهم غير ملزمة لغيرهم، وليست محتكرة للدين أو الدنيا ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[1] هذا الشعور النبوي الكريم رغم يقينه في هدى موقفه إلا أنه يعطي الآخر الفرصة في التفكير ولا يحتكر الرأي أو يفرض العقيدة.

5-5-4 الرسل

أما الإيمان بالرسل فيقوم على قاعدتين أساسيتين: التأسي ببشر مميزين لأبعد حد، وهم الأنبياء، واليقين في القدرة على الوصول للكمال دون وحي، فلا وحي بعد اليوم إلا منح الرحمن لطاقات العقل الإنساني. فالقرآن هو وحي يمكن أن يعطي من يبذل المجهود في فهمه درجات من الكمال النسبي، دون أن يكون فهمه هذا وحيا، فأفضل ما وُصف به النبي صلى الله عليه وسلم بأنه:" كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ"[2]. ويجب أن نميز هنا بين القدوة والتمثل، فالتمثل قد يكون لساعة والقدوة تظل صفة وسمت، فليس القدوة التشبيه والتمثيل وإلا لكان الفنانون الذين يقومون بأدوار الأبطال التاريخين يسيرون في حياتهم على نهج هؤلاء الأبطال وما هم كذلك كما نعلم، بل معظم هؤلاء ربما يكونون أبعد بكثير ممن يتصورن في صورته. إنما القدوة هو صنع المثل في العصر وليس في تمثل عصر قد مضي؛ أي تحقيق ما حققه النبي صلى الله عليه وسلم من كمال –في عصره هو– في عصر متغير، وبالتالي قد يتحقق هذا الكمال بنفس الوسيلة أو بغيرها حسب الإمكان، فتحقق الوصول إلى الله عبادة لا يمكن أن يتم إلا في صورة الصلوات والعبادات التي أداها النبي.

أما تحقق المعاملات فربما يرتكز على ما حققه النبي ويتجاوز ذلك دون ريب، ومثال ذلك معاملة صلى الله عليه وسلم مع مسألة الرق. فقد تعامل بأفضل وسيلة ممكنة في عصره، وفي عصرنا أفضل وسيلة هي إلغاء صورة الرق تماما، ولو تمكن صلى الله عليه وسلم في فعلها

---

(1) سورة سبأ آية 24.

(2) حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ زُرَارَةَ، عَنْ سَعْدِ بْنِ هِشَامٍ، قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ، فَقُلْتُ: أَخْبِرِينِي عَنْ خُلُقِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ فَقَالَتْ: كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ الحديث في مسند أحمد.

في وقته ما تردد لحظة. كذلك في السواك فقد استخدم صلى الله عليه وسلم أفضل وسيلة ممكنة لتنظيف الأسنان في عصره، ولو تمكن في معجون وفرشة تطهر الفم وتزيل الرائحة الكريهة وتحافظ على الأسنان لما تأخر صلى الله عليه وسلم وهو الداعي إلى الكمال والطيب والجمال، ويمكن القياس على ذلك كثير من المعاملات والسلوك.

5-5-5 اليوم الأخر

أما الإيمان باليوم الأخر فهو وسيلة لا فكاك عنها للاطمئنان إلى العدل، وبالتالي ينزع الخوف من الظالمين ويؤدي إلى الاستمرار في الكفاح لعمارة الدنيا مهما تجبر الطغاة، فاستمرار الأمل في استبقاء الأجر إلى يوم آخر يجعل الإنسان دائم العطاء.

5-5-6 القدر

أما القدر فهو لا يعني التردد والحيرة بين الجبر والاختيار، بل يعني تأكيد الثقة بالله والصبر على صعاب الحياة ومتطلبات الجهد والعزم على بذل المجهود والرضا بالنتيجة، بل والسعادة الجزئية بها التي تمكن الإنسان من الاستمرار في بذل الطاقة للوصول إلى سعادة أفضل في الدنيا والأمل في الوصول إلى السعادة الكبرى في الآخرة. ومن هنا فمن يؤمن بالقدر يجب عليه أن يدفع الظلم ويرفع رأسه ويشعر بكرامته مهما ضاقت عليه الدنيا ومهما ظُلم، فلابد أن يجابه القدر بقدر، ولا ينتظر أن يأتيه الحل السحري من الغيب، بل هو يعمل لتحقيق أفضل قدر له ويرضى بما يصل إليه دافعا الظلم والجهل والمرض بالبحث عن الحق وبالتعلم وبشراء الدواء، فلكل داء دواء[1]، فلكل أزمة مخرج وبعد العسر يسر، شرط بذل الجهد الذي يجعل من المحنة منحة ومن الجهد راحة.

5-5-7 أما العبادة فهي ركيزة لهذا المشروع وسند جوهري له.

5-5-7-1 الصلاة

فالصلاة في الإسلام شعيرة جماعية عنوانها النظافة والنظام، وهي علاج روحي ونفسي ومراقبة تتخلل الزمن، فهي توقظ الهمة في كل يوم خمس مرات، عندما ينادي المنادي على عقل الإنسان أن يفيق ويبصر السموات ويسمع المنادي، ويلهج باللسان ويتحرك بالأركان ليستقيم في الكون ومع الكون، متوجها إلى الباري أن يعينه على أداء رسالته وتحقيق سعادته.

5-5-7-2، الحج

---

(1) حديث رواه البخاري ومسلم.

أما الحج فهو شهادة وإشهاد، شهادة على انسجام الكون "وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ"[1] وشهادة على استمرار رسالة الإنسان منذ بدأ الخليقة والوعي بذلك، كما أنه إشهاد لمن بعُد عن المنهج، ونداء متجدد أن الطريق من هنا إن أردت، وهو إشهاد للمنافع وتحقيق للتكامل، مع إيقاظ الهمة ببذل الجهد في السفر والتعب وعندما يبلغ العقل مرحلة التمكين والغرور يكون الحج وسيلة لتحجيمه، وبيان عجزه عن إدرك تفسير أجزاء في الكون، فلا يملكإلا قبولها والتسليم بها إلى حين، سواء أكان هذا الحين في دنياه أو دنيا غيره أو في آخرة الجميع. مثل تقبيل الحجر والطواف حول المبني والسعي بين جبلين كل ذلك ربما لا يملك العقل له جوابا شافيا إلا أن تسليمه بأمور بسيطة كتلك يُعد وسيلة لإدراك أنه مازال لا يملك كل مفاتيح الكون وأسراره، وربما أعانه ذلك على بذل الجهد لكشف تلك الأسرار، أو ربما أعانه على اكتشاف أسرارا أخري في الكون يغفل عنها حتي هذه اللحظة.

5-5-7-3، الزكاة

أما الزكاة فهي رؤية اجتماعية تطهر المال بقليل منه، ليستند عليها الفقراء لكي يحققوا كرامتهم بأنفسهم حين يتمكنون من العمل، وبالتالي هي لا ترغب في أن تُغني الفقراء القادرين عن العمل، بل لكي تُيسر لهم طريق العمل بأنفسهم فتضمن لهم الحد الذي يمكنهم من تحقيق ذواتهم بأنفسهم، ومن هنا يجب أن تكون وسيلة فاعلة لبذل الجهد في الكون وتعميره ويجب أن يفهم مخرج الزكاة وقابضها أنهما في شراكة حقيقة، ويجب استنفار طاقاتهم لتحقيق كرامتهم من خلال الذات وليس الآخر. حيث تعود الفائدة على كلا الطرفين بالأمن والآمان.

5-5-7-4، الصيام

أما الصيام فهو وإن كان تأديبا ذاتيا وشعورا اجتماعيا وتوفيرا ماديا فيجب أن يكون كذلك وسيلة لاحترام موارد الكون، كما يجب أن يكون طاقة روحية تدفع لتغير بنية الجسد وتفعيل استمرارية مفهوم التغير الذي يجب أن يظل حيا وفاعلا.

5-5-7-5، المعاملة

أما المعاملة فهي نفسها الدين وأساسه المتين، إنما الدين المعاملة كما يقول العلماء، فبقدر إحسان الإنسان التعامل مع نفسه وغيره يظهر آثار تدينه وإلا كان تدينه زيفا وبهتانا: (وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ)[2]؛ أي ما لها من أثر ثابت يفيد ويقدم منفعة، ويجب أن تعم بوعي هذه المنفعة الكون والوجود عامة. فقد تغير المفهوم

---

(1) سورة الأنبياء آية 33.

(2) سورة إبراهيم آية 26.

البسيط للمنفعة وأصبحت المنفعة سمة عالمية، حيث يمكن أن يفيد هندي هندوسي بجهد عقلي إسلامي في صحراء المغرب العربي.

5-5-7-6، السلوك

أما السلوك فهو تمام الدين وكماله الأعلى، إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق[1] فمن نفع غيره بالمعاملة وجب أن ينفع نفسه بالسلوك الراقي مع رب السموات، وذلك بالمراقبة والخشية والتوكل والرضا والحب والشوق للقاء الرب، وهذا هو المحور الرئيس في التزكية، التي يجب أن تظهر آثارها في تصالح النفس مع الذات، ومع الكون وفي انسجامها في هذا النسق الكبير الذي أوجده الخالق عز وجل.

والسؤال هنا كيف يمكن تحقيق ذلك؟ نتصور أن تحقيق ذلك يتم عبر المشاريع العملية التي تبنى على تفعيل الرؤية الجديدة للإيمان المنفتح على الكون في العصر، أو ما سماه القدماء (القيام بواجب الوقت). ولهذا سوف نقدم نموذجًا تفسيريًا يمكن أن ينفتح ليشمل نماذج عدة ومحاور مختلفة يغفلها المجهود الفردي ويستكملها الجهد الجمعي، لهذا نوجه الدعوة لأساتذتنا وزملائنا للمشاركة في تفعل ذلك الأمر.

رابعا: نموذج تفسيري

6-0 مستوي التنظير

6- 1- أولا نفرق بين ما لنصوص القرآن والسنة الصحيحة من بعده من تقديس وعصمة وغيرهما من النصوص التي أنتجها علماء الأمة من بشرية مطلقة، أي:

- لابد أن نتحرر من أنفسنا ومن تقديسها وتقديس أجدادنا وما أثمروه من نتاج، تحررًا لا يدفعنا لتحقيرهم ولا تقديسهم.
- أن نقرأ تراثنا بعيدا عن العاطفة، فما أن نقع علي خطأ حتى نبينه بجلاء أو ميزة حتى ننميها بعقل محايد وفؤاد واع.

6-2- ثانيًا أن نحسن فهم الآخر أفضل من فهمه لنفسه كالآتي:

- أن نتمثل ساعة الحكم على أصحاب الموقف المضاد، تمثلا لا نذوب فيه ولا يجرمننا شنآنه أن نظلمه أو أن نحتقره
- أن نتبصر تاريخ وهدف الآخر تبصرا شبه يقيني، فلا يزعجنا كونه عدوا لنا أو صديقا، فلا نهاب سلطان عدو ولا فقد مودة صديق، لأن الحق البين نور في ذاته.

---

(1) الحديث رواه أحمد في المسند.

- أن نهدف للإفادة من الآخر وإفادته دون التمازج أو دون تبني مشروعه أو احتقاره مهما يكن فيه من وهن أو قوة. .

6-2-0 الممارسة

6-2-1 - البعد السياسي

أن نمارس ما نوقن بسلامته عقلا وحسًا مهما تكن العواقب

- هذا يعنى أن نعطي أصحاب العقول التقدير والمكانة المرموقة التي تليق بهم في كل المجالات دون تقديس أو إطراء، فلا عقل إلا بمجموعنا وعقله وما أنتجه هو ثمرة لشجرة نحن أغصانها، فلولا ما مددناه به من رحيق لما عقل شيئا ومن ثم عليه احترام بذور أفكارنا نبت منها أو لم ينبت حتى تبين كمال بيان.
- أن ندافع عن قناعاتنا ونبرهن على صحتها كل يوم ونعمل ساعة التيقن اللحظي فإذا ثبت أن ثمة خطأ اعترفنا به وسرنا في الطريق الصحيح، وهكذا دواليك.
- أن نقدر عدونا ونعترف له بما وصل إليه من غير هزيمة نفسية تبعدنا عن اللحاق به فضلا عن سبقه.

6-2-2- البعد الاجتماعي

- أن نهتم بالفرق الدينية أو العقائد السياسة التي نعيش معها اليوم، بدلا من الفرق والتيارات التي كانت فيالماضي، ونبحث لهذه الفرق عن جذور تاريخية ومدي فشلها سابقا وإمكانية التعايش السلمي معها مستقبلا.
- أن نبدأ الحوار فورا ولا ننتظر تفحل الخلاف بين المذاهب الإسلامية المختلفة.
- أن نعمد إلى التقارب قبل وبعد المناظرة ونسلم أن الهدي هدي الله وإن عجزنا عن التقارب اكتفينا بالتحالف المفيد بدلا من التقارب الكاذب والذي ينطوى على نفاق خسيس وضغينة ماكرة.
- أن نسلم باختلاف غير جوهري ونحترم الخصوصيات الجغرافية والمذهبية
- أن لا نحمل الفرق الإسلامية تاريخ أسلافها من الأخطاء، فلا نحمل مثلا الأباضية خروج أسلافهم علي على رضى الله عنه، إنما ننشغل بما يقومون به الآن من قول أو عمل.
- أن نستشرف المستقبل ونبين أن بعض الأفكار سوف تنتج غلاة، والبعض الآخر سوف تسير في طريق الوسطية

- أن نجمع الأمة كلها تحت فدرالية واحدة حتى لو كان بيننا اختلاف جوهري في الفروع.

6-2-3- البعد الإيماني

من جماليات البعد الإيماني وأفضل ما يمكن تصوره منه هو التسليم بأن العقل لا يمكنه وحده الوصول لكل الحقائق الإيمانية، ويستوي في ذلك العقيدة التي تأتي عن طريق الوحي أو عن طريق البشر. فمتعة الإيمان تكمن في التصديق وحده، ولولا التصديق ما كان هناك إيمان من الأساس، لكن إذا أسند التصديق إلى العقل وحده ضل الطريق بلا شك، فالعقل أدواته مهما علت محدودة، أو كما يقول ابن خلدون هو كميزان الذهب لا يقاس به الجبال[1]، لكن أيضا التصديق قد يكون عاريًا من أي فهم ووعي بالمعتقد وبالتالي لا يقدم أي خدمة للإنسانية بل يعيقها عن أداء رسالتها. ومن هنا لابد من تعقل المُصَدق به، وبالتالي يكون البعد الإيماني هو إدراك ما لا يدرك بالعقل بذات الوسيلة وهي العقل، لكنه ليس عبر ما لا يتاح عنده، بل بما يتاح له، والمتاح له هو الكون وما فيه. فإذا كان هناك وحي سماوي فلابد أن يكون من خالق هذا الكون، وبالتالي فلابد ألا يتعارض أمره مع خلقه، فإذا تعارضا، إما أن يكون الوحي غير صحيح أو غير مفهوم، أو ربما لا يكون العقل مدركا لبعض عناصر الكون، أو ربما لا يستطيع أن يوفق بينهما لقصور في أدواته الحالية، فلهذا نترك الباب مفتوحا عسى أن يتطور العقل وتتراكم معارفه أكثر مما هي عليه الآن فيجتمع الوحي والعقل فيما نراهم اليوم مفترقين.

6-2-4- البعد الحضاري

أما البعد الحضاري لممارسة علم كلام جديد فهو يقوم على خدمة الإنسان من جانب روحي ومادي بحيث يستفيد الإنسان بالفترة التي يعيشها على الأرض، ويترك أثرا حسنا يذكر له فيما بعد، أو يؤجل له فيه الأجر إلى يوم الدين، ومن هنا يدعو علم الكلام الجديد للإفادة من جهود مجموع البشر، أيا ما كانت عقيدتهم، أو أيا ما كان مذهبهم في كل عصر ومصر، ولهذا فالبعد الحضاري يتجلى في الفائدة المصاحبة لثمرة الإيمان بمعنى: أن المؤمن منفتح على الآخر، وغير متقوقع على ذاته، محب للخير لكل البشر، نافع لنفسه وغيره، موقن أن الزبد يذهب جفاء وأن ما ينفع الناس يمكث في الأرض.

6-2-5- البعد العلمي

---

(1) ابن خلدون المقدمة،دار ابن خلدون، د.ت، ص 323.

أما البعد العلمي فهو يقوم على استكشافات الخيرات في الكون والقدرات في عقل الإنسان، وتحفيز الطاقات البشرية والمادية لاستشراف المستقبل، والعمل على تحقيقه في الواقع والإفادة منه. ومن هنا يندفع العقل ليتدبر ويدبر حاجيات الإنسان دون أن يفسد في الكون. وهذا العقل مسنود دائما بنصوص الوحي ومستلهم لها، ونحن نعرف أن أعظم الشعراء المبدعين هم الذين يستلهمون التراث ويخرجونه كأنه قراءة مستمرة للمستقبل، فيجب على العلماء أن يستلهموا نصوص الوحي لنرى آثارها في الواقع العملي. وهذا الجهد يجب أن ينضم إلينا فيه زملاؤنا في المعامل والمصانع لكونهم أفهم لمراد الله منا، فقد نعرف الله من وحيه أكثر منهم وقد ندرك مراده كليا من شرعه ووحيه، لكننا نظل محتاجين لإخواننا العلميين كي ندرك مراد الله في كونه المنفتح، من هنا فلا يجب قفل دائرة الوحي علي الذين يدرسونه، في القابل لا يجب أن يغلق العلميون دائرة الكون عليهم. ويجب أن تنفتح الدائرتان وينسجما ويتحركا كحركة الشمس والقمر، يسبحان ليضيئا الكون في كل لحظة، فلا ينطفئ نورهما أبدًا.

6—2—6 البعد المستقبلي

نقصد بهذا البعد ما كان يقصده السابقون بالبعد التاريخي، فكانوا يقصدون رؤية الأحداث الحاضرة وهي تأتي من عبق التاريخ، ونحن نقصد به أن نقرأ أحداث المستقبل من جراء الوقائع التي نراها في الواقع دون أن نغفل أهمية التاريخ. وهذا البعد هو ذاته مشروعنا الذي يستحث الناس للعمل الجماعي:

من باب التعارف:

من باب الفائدة المرجوة أو المصالح المعتبرة

من باب سعة المعلوم وعدم قدرة العقل الواحد على تتبعها

من باب سرعة التغير وعدم القدرة على ضبط الطريق

من باب كثرة الكوارث وخطورة مجابهتها كوحدات بشرية منفصلة

من باب عظم المسؤلية في الحفاظ على الأرض التي أضحت قرية صغيرة

7-0 خاتمـــة

7-1 كان هناك مفارقة عجيبة بين الدعوة للتجديد والواقع الممارس، حيث إن الكلام النظري يحلق في فضاء واسع من الخيال من جانب، ويصل إلى لب المشكلة والعلاج، لكن تظل المشكلة مرسومة في ورق ويظل العلاج مجرد وهم. وهذه المفارقة العجيبة اضطرتني يومًا أن أقطع بعثتي لمدة أسبوع عائدًا من فرنسا إلى مصر، لكي ادفع ببحث صغير عن

التجديد في الخطاب الإسلامي في عصر برز فيه متكلم يسمع الناس بعمله لا بنصوصه وفكره، هو الإمام المجدد محمد عبده فقد شارك في الثورة على الظلم وقاوم التخلف وتحمل السجن والنفي وتعرض للقتل قبل أن يصبح شيخ المنظرين، أو إمام المجددين، وعنوان البحث هو: "التوحيد رسالة حضارية وسياسية دراسة في فكر الإمام محمد عبده"، وكان الغرض من هذا البحث أن يبين إلي أي مدى نحن متخلفون في الممارسة لا التنظير، فرغم أن ممارسة الإمام كانت كبيرة إلا أنه كتب ونظر كثيرا وشارك في فعاليات عصره أكثر، لهذا حقق شيئا من التوازن بين القول والعمل، على عكس كبار كتابنا اليوم الذين يكتبون ولا يمارسون واقعًا عمليًا، لهذا جاءت كتاباتهم ترفًا ثقافيًا ممتعًا، ولم يصبح لها حضور فكري في ساحات العمل، فكل فكرة تموت أو تستمر حسب إمكانية ممارستها عمليًا، فقد تكون الفكرة مبهرة لسامعيها كالخطبة تمر عبر الآذان و تؤثر في الوجدان لكنها لا تحقق شيئا من الآمال.

ومن هنا يقوم مشروعنا على تصحيح مسار الفكر الكلامي بجعله مبنيا على العمل وليس على التنظير وحده، أملا في تصحيح مسار العمل والممارسة السياسية، وهذا ما ندعو له في ممارسة علم كلام جديد. علم كلام نرى بأعيننا ثمار نتائجه، ولا نروي فيه عن أمجاد أو نفرح بمديح واطراء ما لم نصنعه.

2-7 فمثلا عندما قدمت البحث المشار إليه هدفت إلي التنويه لشيئين نرى أنهما في غاية الأهمية: الأول هو الفارق الزماني بيننا وبين الإمام محمد عبده، مما كان يجب علينا -لو أحسن التدبير- أن نأمل في تجاوز الكثير من تجديده. الثاني لماذا جعل المتكلمون السياسة أو الإمامة في ذيل علمهم؟

أما فيما يخص النقطة الأولى -الفارق الزماني- فعندما كتب عبده رسالة التوحيد كانت الأمة صاحبة العواصم الدينية والحضارية[1] لها راية أو ستارة لكن هذه الراية خيم عليها التراب، وكان يظن عبده أنه بالإمكان إصلاحها إذا أمكن تجديد الهواء المحيط بها. وما كان يعلم أن الزلزلة ستُفضح عن تمزقٍ لا أمل في إصلاحه. أما اليوم وقد بَعُدَ التوحيد الهدف أيضًا لكن بقاء أو قل عودة العواصم الحضارية تبحث عن رشدها بوسائل متفرقة كان يلزمه علم كلام جديد، خاصة وقد سقطت إحدى العاصمتين الدينيتين عام 1948، في يد عدو يدَّعِي الدينية. ولم يمهل الزمن عاصمة الرشيد الحضارية حتى سقطت هي أيضًا في يد عدو يدعى

---

(1) نزعم أن أهم العواصم الدينية هي مكة و القدس وأهم العواصم التي بقت حضارية هي دمشق و بغداد والقاهرة أما مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفائه فهي الوحيدة التي جمعت جمعا حقيقيا وكاملا لاثنين معا.

الحضارية. لا بد إذًا أن يكون رجوعنا إلى فكر الإمام وعلم الكلام عموما متخذاً منحى مغايرًا لما فكر فيه السابقون، وإن كان مرتكزا على ما أراده السلف. أعنى وحدة الهدف وإن اختلفت الوسيلة. وسيلة تنحو نحو العصر ومعطياته وأدواته.

7-3 أما النقطة الثانية: المتعلقة بجعل المتكلمين السياسة في ذيل علم الكلام؛ فقد كنت قد اختلفت معهم في هذا الجانب عام 1996[1] لكنى أعود وأخطئ نفسي في هذا الشأن إذ من الطبيعي جدًا أن يكون علم الكلام في ذيل العقائد، لأنه فرع عنها، لكنى أستغرب اليوم من الفقهاء أو جلهم لكونهم لم يجعلوه في رأس علمهم -أو بمعنى أدق في رأس عملهم- إذ إنه لو صح أنه "لا سنة من غير فقه" لكان أصح أيضًا أنه "لا فقه من غير سياسة" لأن الفقه هو الممارسة الحضارية للعقيدة، وما الممارسة الفقهية إلا ضرب من ضروب السياسة.

فقد درج المؤلفون عن الفرق الإسلامية في العصور الإسلامية المختلفة إلا قليلا[2] ألا يفرقون بين التيارات الإسلامية السياسية والفرق العقدية، وربما جاء ذلك نتيجة لكون الفرق السياسة انتهجت في النهاية رؤي عقدية، إلا أن البحث الاجتماعي اليوم يلزمنا أن نفرق بين الفرق الإسلامية ذات الطابع السياسي والفرق الإسلامي ذات التوجه العقدي، ثم بيان أثر هذه الرؤية السياسية أو العقدية على الأخري، فالحزب ينبغي أن يكون أساس نشأته سياسيا في حين يكون منشأ الفرقة رأي عقدي، ومن هنا فالخوارج والشيعة حزبين سياسيين في حين أن المعتزلة والأشعرية والماتريدية فرقا دينية، ومع ذلك انحرفت الأحزاب السياسية أكثر من انحراف الفرق الدينية، حيث تبنى مقولات عقدية ليثبت بها أنه أصل الدين ومنشأه في حزبه في حين أن أصحاب الفرق لم يغالوا كل هذه المغالاة.

7-4 من هنا كان لنا عتب على تيار الإصلاح في ثوبه الإسلامي بكل فصائله أنه وهو يتبنى مشروع عبده الإصلاحي ركن إلى فكره السياسي أكثر من الجانب الحضاري. ربما لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. لكن في الحقيقة هذا فهم فيه عوج. لأن الميزان مختل في فهم أولويات الرسالة، التي ترفض انتظار المنتظر مع إيمانها به، والتي توقن بمشيئة الله النافذة و تعمل كأنه لا وجود لعملها. حتى إذا مكن الله للإنسان سبب النجاح حمد الله على توفقيه لا مشيئته، وإذا عجزت أسباب الإنسان عن بلوغ الهدف قالت قدر الله وما شاء فعل. كأن مشيئة

---

(1) محمود مسعود الفكر السياسي عند الإباضية رسالة ماجستير من قسم الفلسفة دار العلوم إشراف الأستاذ الدكتور محمود سلامة، 1996.

(2) برز في العصر الحديث من ينادي بهذا التفريق مثل د. عبدالحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف القاهرة، ص 76 -79، و الدكتور محمود سلامة، العقيدة الإسلامية بين الصراع السياسي والجدل الكلامي، دار الهداية للطباعة والنشر، د.ت. 36ص.

الله ليس العمل إنما الهدى والتوفيق بعد الإيجاد الأول، وعملها المنع عند العجز لحكمة أرادها البارئ. فالعمل على قدوم المنتظر لا يجيز انتظارًا، فإذا لم يأت السلطان يجب أن يعمل القرآن. علما بأن عمل السلطان لجيل وعمل القرآن لكل جيل.

فأين الأدب ونظرياته التي تعبر عن هذا العدد المهول من المنتسبيين إلى الإسلام السياسي. إني لأشك كثيرًا ألا تكون هذه الخلجات قد أبدعت أنواعًا جديدة تعبر عنها وعن موقفها من الحياة، أخشى -وليس لدي علم- إن كان هناك من عمل عل كبتها فتكون سيئة من سيئات هذا التيار هذا مثال لا أكثر في المجال الحضاري.

7-5 في الوقت ذاته لن يزول عتبنا، بل ربما كان أكثر عجبًا،[1] من أصحاب التيار القومي والعلماني-الذين هم من بنى جلدتنا- الذين ربطوا انتظار نجاحهم على إقصاء القرآن ورسالة التوحيد الحضارية. والعجب هنا جد عظيم فما كان للعرب يومًا قومية من غير التوحيد وما جمع في صفهم الفرس والترك والبربر وغيرهم إلا هو. هذا عن القوميين، و قد ذهب بعض العلمانيين في هذا الشأن بعيدا جدا حتى عن أقرانهم في الغرب الذين نحوا هذا المنحى. فالغربيون لم يريدوا إزاحة مشاعر شعوبهم الدينية لكنهم أرادوا لها إصلاحًا يتواءم مع إنجازات العقل البشرى العلمية والحضارية؛ ألا وهو البعد عن الأحكام التاريخية، والحروب الدينية وتأكيد حرية الاعتقاد. ففي فرنسا مثلًا لم تعترف لليهود بحرية التعبد إلا في 1801 فيما يسمى بقانون-Concordat - أليس هذا متأخرًا جدًا على- "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"[2]- فكان علي العلمانين العرب أن يحافظوا على مشاعر شعوبهم حتى ولو لم يؤمنوا بها. هذا ما فهمته من علمانيّ فرنسا مثل: فولتير وروسو ورينان وغيرهم. فبدلا من الثقة برسالة الإسلام وتبئير هذه الثقة في جنبات الأم، عملوا على إعقامها وبحثوا عن زوجة تعطي مولودًا لا علاقة له بها. فلم يصبحوا علمانيين ولم يغدوا مصلحين لرسالتهم التي تنتمي إليهم وينتمون رغما عنهم إليها.

7-6 وفي نهاية المطاف يظل الغرض من هذا المشروع هو إثبات أن قطار الإصلاح يسير ولن يتوقف خاصة بعدما قدم لنا شباب مصر هذا النموذج العملى الفريد من الألفة والاتحاد على هدف واحد رغم اختلاف مشاربهم وأفكارهم، بل معتقداتهم، لكن الذي نخشى منه أن يظل

---

(1) لأنه لو صح قصدا أو سهوا أن التيار الإسلامي ركز على مشاعر وعواطف الشعوب التاريخية وقد نجع في ذلك فالآخرون لعبوا على دغدغة أحلام المستقبل لهذه الشعوب دون أن ينجحوا أن يحولوا شهيتها للعلوم إلا استهلاكا

(2) سورة الكهف، آية رقم 29.

هذا الإصلاح فرديا متجزئا، ولهذا لابد أن يُبنى على الالتفاف من الجميع حول نقاط جمع الشمل، والبعد عن الاستهتار بالآخرين يمينا كانوا أو يسار. فالتوحيد الذي نهدف إليه وإن كان أصله وغايته توحيد الباري فإن وسيلته توحيد الأمة الإسلامية ومن في حماها، توحيدًا يجمع كلمتها ويؤلف بين جماعاتها ويحمى ويحمل في الآن ذاته رسالتها إلى الناس؛ رسالة لم تكتمل بَعدُ في شقها الإنساني. وإن اكتملت وتمت في شقها الإلهي؛ إذًا إكتمل منها المصدر ألا وهو الدين و ظل منها منفتحا برضي الباري الإسلام كشرعة ومنهاج يحتاج إلى مجهود بشرى، هذا المجهود نفسه هبة من المُوجد بتمام النعمة بغية عبادته تعالى وتعمير الأرض.

قصدنا أن نبرهن من هنا – بعيدًا عن ما يدار لنا وحولنا من دفعنا إلى تبنى تجديدًا يخدم غيرنا في المقام الأول– أن مشكلتنا ليست في الدعوة النظرية إلى التجديد إنما هي في عدم حريتنا في ممارسة ما وصلنا وما يمكن أن نصل إليه. أما وشمس الحرية قد بدأت تلوح في الأفق فها نحن نقدم خطوات المشروع مؤمنين بالعمل الجماعي والمدرسة الفكرية أكثر من إيماننا بعبقرية الأشخاص ومواهبهم. واثقين في النجاح مبشرين بعهد جديد مع ممارسة علم كلام جديد.

****

إقصـــاء الآخـــــر

(قراءة في مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة)

أحمد محمد سالم(*)

تقديم:

إن أية معالجة حقيقية لقضية العنف أو الإرهاب ذات الأصول الدينية لا يمكن أن يكون بحثًا حقيقيًا دون دراسة الجذور التاريخية لنشأة وتكون لهذه الممارسات السلبية عبر تاريخنا الحضاري والثقافي، وذلك لأن كل ممارسة تتسم بالعنف تقوم بالأساس على إطار من الاعتقاد النظري الخاطئ، فالعنف يبدأ من الفكرة والمعتقد قبل أن ينتقل إلى الممارسة والسلوك، وخاصة إذا كان هذا العنف يستند في أساسه إلى عقائد إيمانية ودينية.

وتحاول هذه الدراسة أن تبحث في الأسس النظرية للعنف، وهى صناعة الإقصاء، أو تأسيس ما يمكن أن نسميه مجازًا بالعقلية الإقصائية في ثقافتنا. إن العنف، والإقصاء، والتكفير في حياتنا الراهنة هو امتداد لعنف وإقصاء وتكفير في تاريخنا القديم، ومن هنا كانت العودة إلى تراثنا القديم للبحث في جذور الأزمة الراهنة ضرورية، وتبدو أهمية دراسة الجذور التاريخية بغية استكشاف بنية العنف في هذا السياق التاريخي.

وتركز الدراسة في المقام الأول على بيان قضية (إقصاء الآخر: طريق العنف... قراءة في مدونات الفرق والملل والنِحل لأهل السنة)، وتحاول الدراسة أن تجيب على مجموعة من التساؤلات المهمة والملحة تطرح نفسها: ما الإقصاء؟ كيف تمت صناعة الإقصاء في مدونات الملل والنِحل لأهل السنة؟ وما هي طرق ووسائل الإقصاء في تلك المدونات؟ وكيف انتقل الإقصاء إلى ممارسة للعنف في الواقع؟ إنها أسئلة كثيرة تظهر كيف رسخت مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة لمنطق الإقصاء والتكفير، والذي أدى بدوره إلى ممارسة العنف في حياتنا قديمًا وحديثًا، وذلك لأن هذه الكتب والمدونات هي التي تبث الوعي الإقصائي، والفكر الاستبعادي للآخر في ثقافتنا. إن صناعة الإقصاء والعنف تبدأ من الفكر النظري غالبًا لتنتقل بعد ذلك إلى ممارسة له في الواقع.

ومعنى الإقصاء من الناحية اللغوية: الإبعاد، وفى لسان العرب مادة "قصا" نجد: أن قصا عنه، وقصوا، وقصا، وقصاء، وقصي: بعدُ، وقصا المكان قصوًا: بعد، وقصوت من القوم: تباعدت، والقاصي، والقاصية، والقصي، والقصية من الناس والمواضع: المتنحى البعيد،

(*). أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة طنطا، مصر.

وأقصى الرجل يقصيه: باعده، وفى الحديث: أن الشيطان ذئب الإنسان يأخذ القاصية والشاذة، والقاصية: المنفردة عن القطيع البعيد، ويريد أن الشيطان يتسلط على الخارج من الجماعة وأهل السنة[1] وجاء في القرآن ﴿ فَحَمَلَتْهُ فَٱنتَبَذَتْ بِهِۦ مَكَانًا قَصِيًّا ﴾ (مريم:٢٢) أي مكانًا بعيدًا وأيضًا ﴿وَجَآءَ مِنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُوا۟ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ (يس:٢٠) أي أبعد مكان من المدينة. فمعنى الإقصاء من الناحية اللغوية هو: البعد والإبعاد والاستبعاد.

ومفهوم الإقصاء من الناحية الاصطلاحية فلا يبعد في تعريفه عن الدلالة اللغوية له، فمصطلح الإقصاءExclusion نجده مرادفًا لمصطلح Social Closure أو الانغلاق الاجتماعي، والانغلاق يأتي غالبًا لاعتقاد مجموعة معينة لها معايير ومعتقدات وقيم خاصة متميزة عن غيرها، وهى في الأغلب تتجه لاستبعاد الآخرين المغايرين لهذه المعايير والقيم والمعتقدات.

وعلى ذلك فالإقصاء من الناحية الاصطلاحية يعنى "قوة جماعة واحدة على منع الجماعة الأخرى من الحصول على المكافأة أو فرص الحياة الإيجابية، وذلك في ضوء المعايير التي تسعى الجماعة الأولى لتبريرها، ومن ثم فالإقصاء هو حشد القوة لاستبعاد أو حرمان الآخرين من الامتيازات والمكافآت"[2]. ولهذا: فالإقصاء هو أحد نتائج ممارسات العقل، أو الرأي، أو الفكر أو العقيدة المغلقة، تلك التوجهات التي تعتقد أن تفكيرها أو رأيها أو معتقدها هو وَحدَه الذي يملك الصدق المطلق، والحق المطلق، وأن ما عداها على ضلال مطلق، وخطأ مطلق، هنا فقط يتحقق مفهوم الإقصاء.

وحين يكون مفهوم الإقصاء ذا أبعاد دينية يكون أكثر حدة، لأن أصحاب المعتقدات الدينية يضفون طابع القداسة على أفكارهم ومعتقداتهم، وبالتالي يتخذ الإقصاء طابع الحدة والعنف حين يتم تبريره بنصوص مقدسة من الكتاب والسنة. فالإقصاء إذن هو نتاجًا لكل فكر أحادى دوجماطيقى، ويصدر عن عقل لا يرى الحقيقة إلا من جانب واحد، هو الجانب الذي يعتقد فيه، وهو الذي يملك الصدق المطلق، وأي اتجاه آخر يكون على باطل مطلق.

وإذا كان البحث يعنى بمفهوم إقصاء الآخر، فإن الآخر – الذي يعنيه البحث في مدونات الملل والنحل لأهل السنة – هو الآخر المشارك لأهل السنة في الملة، والمغاير لها في المذهب، وهى المذاهب الإسلامية من الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة، ولا يعنى البحث في الآخر

---

(1) ابن منظور، لسان العرب / مادة قصا نسخة إلكترونية من موقع الباحث.

(2) جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمود الجوهرى وآخرون، مشروع الترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، رقم 163، 2000 جـ 1، ص 264.

بموقف مدونات الملل والنحل لأهل السنة من الآخر المغاير لنا في الملة مثل اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من الملل المغايرة للإسلام، فذلك قد يكون موضوعًا لدراسة أخرى.

وأما مدونات الفرق والملل والنحل عند أهل السنة فإننا نُعنى بها الكتب التي أرخت للمذاهب والفرق الإسلامية، وعرضت أيضا لمذهبها، ومعظمها كتابات لأعلام المذهب الأشعري، وآراء متناثرة لأهل الحديث أو السلف في كتبهم، ثم كتاب ابن حزم عن"الفصل في الأهواء والملل والنحل"، وأما أهل السنة فإننا نُعنى بهم أتباع السلف، والأشاعرة، الماتريدية، وأهل الظاهر، وذلك على الرغم مما بينهم من نزاع حول من يملك الحق في الحديث باسم أهل السنة.

وحين تسعى الدراسة لتقديم قراءة نقدية لبعض الجوانب في تراثنا الثقافي، فليس الهدف من ذلك مجرد إدانة لجزء من تراثنا، ولكن الهدف هو ممارسة نوع من النقد الذاتي لهذا التراث، وبيان مدى تَحمله لبعض المثالب في حياتنا الراهنة، مثلما يَحمل هذا التراث نفسه جوانب إيجابية دافعة للتقدم في حياتنا الراهنة، وذلك باعتبار أن لتراثنا الثقافي والحضاري دوره الرائد في إمكانية حدوث أي نهضة في حياتنا الراهنة.

ويبدأ الفكر الإقصائى من خلال توظيف المقدس من أجل إضفاء الحق والصدق على موقف جماعة بعينها في مواجهة بقية الأحزاب والجماعات والفرق المغايرة لها، ومن هنا كان الصراع بين الفرق على توظيف السنة النبوية، أو حتى الوضع فيها من أجل إضفاء طابع القداسة على موقفها.

1-الإقصاء: توظيف السنة

إن الاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة في مسائل الفكر والاعتقاد هي البداية الفعلية لقضية إقصاء الآخر، ويبرر أصحاب المعتقدات المغلقة أنهم أصحاب الحق والهداية بناء على توظيف المقدس في تبرير موقفهم، ومن ثم سعت معظم أقطاب الفرق الإسلامية سواء أهل السنة، أو الشيعة، أو الخوارج، أو المرجئة، أو المعتزلة إلى الاستشهاد بالسنة في تعضيد وتدعيم كون الحق في معتقد فرقتهم دون غيرها، ويعتبر أهل السنة هم أهم فرقة وظفت السنة في تبرير صدق مواقفها، وتدعيمًا لعقيدتها في مواجهة أصحاب المذاهب الإسلامية الأخرى.

ولعل أهم الأحاديث التي وظفت إيديولوجيًا في قضية الإقصاء بين المذاهب الإسلامية، هو حديث (الفرقة الناجية) وقد ورد هذا الحديث بأربع صيغ مختلفة:

1- عن أبى هريرة قال رسول الله ﷺ"افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة".

2- أن بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة، وإن أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهى الجماعة.

3- ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل، تفرق بنو إسرائيل على اثنين وسبعين ملة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة،تزيد عليها ملة واحدة، كلهم في النار إلا ملة واحدة قالوا:" يا رسول الله وما الملة التي تتغلب؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي.

4- وفى الرواية الرابعة: يضيف المجوس بالصيغة التي يتسلسل فيها انقسام الأمم بالشكل التالي: المجوس على سبعين فرقة، واليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنين وسبعين فرقة، بينما ستفترق أمة الإسلام على ثلاث وسبعين فرقة الناجية واحدة والباقون هلكى: قيل: وما الناجية: قال: أهل السنة والجماعة، قيل: وما السنة والجماعة؟ قال: ما أن عليه اليوم وأصحابي[1].

والملاحظ أن معظم صيغ الحديث تقر أمرًا مهمًا وهو حدوث الفُرقة والاختلاف، ورأى البعض أن الصيغة الأولى الصحيحة، وهى التي تتكلم فقط عن الفُرقة والاختلاف دون تحديد للفرقة الناجية، ولكن الحديث انتقل في الصيغ التالية ليقرر أن أهل السنة والجماعة هم الفرقة الناجية، وهو ما يعنى أن كل الفرق الباقية هلكى، وهم أهل البدع والضلالة.

ولقد لعب هذا الحديث دورًا بارزًا في مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة، فكان لهذا الحديث دوره البارز في ترسيخ الإقصاء للآخر لدى أهل السنة في مواجهتهم للفرق الإسلامية المخالفة لهم، والعجيب أن الأشعري (ت 324 هـ) في كتابه (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) لم يستشهد بهذا الحديث، وقام فقط بعرض آراء الفرق الإسلامية دون تكفير لها كما فعل غيره، وقد نبرر السبب في ذلك بأن انتقال الأشعري من صفوف المعتزلة إلى الدفاع عن عقيدة أهل السنة وفقًا للطريقة الأشعرية التي أرسى دعائمها، بأنه لم يكن سهلًا عليه أن يكفر فرقة كان على مذهبها في الماضي القريب وهى المعتزلة، ولكنه بعد ذلك كان يتكلم في بقية كتبه بأن موقفه من العقيدة هو امتداد لأهل الحديث.

ولكن أبا الحسين الملطى (ت 377 هـ) أكد على هذا الحديث، وعلى أن أمة الرسول ستختلف على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة هي ما عليه الرسول ﷺوصحابته، وينتهي الملطى إلى تبرير إقصاء أي ملة إسلامية أخرى وفقًا لرواية هذا الحديث فيقول" ليس

---

(1) الأجرى، الشريعة، تحقيق فريد الجندى، دار الحديث، القاهرة، بدون تاريخ ص 16-17، وأيضًا ابن بطة العكبرى، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق سيد عمران، دار الحديث، القاهرة،2006، جـ 1 / ص 117 وأيضًا ميثم الجنابى،علم الملل والنحل، مؤسسة عيبال،بيروت ط1، 1994ص 12.

على وجه الأرض شخص عدل عن السنة والجماعة والألفة إلا كان متبعًا لهواه، ناقضًا لعقله، خارجًا من العلم والتعارف"[1].

وقد وظف عبد القاهر البغدادي (ت 429 هـ) حديث الفرقة الناجية في كتابيه: (الملل والنحل) و(الفرق بين الفرق) " ليدلل على أن الحق في جانب أهل السنة، فيقول: إن النبي ﷺ لما سئل عن الفرقة الناجية قال: ما أنا عليه وأصحابي، وليس اليوم فرقة على ما كان عليه أصحاب النبي سوى أهل السنة وفقهاء الأمة ومتكلميهم، دون أهل الأهواء من القدرية، والرافضة، والخوارج، والجهمية، والنجارية، والمجسمة"[2] ومن ثم يقصى البغدادي كل المذاهب الإسلامية الأخرى باعتبار أنها فرق هالكة، وكان حديث (الفرقة الناجية) هو الأداة لإضفاء البغدادي الحق إلى مذهب أهل السنة، وفى نفس الوقت إقصاء ما عداه من المذاهب الأخرى. ويعاود البغدادي الاستشهاد بنفس نص الحديث في كتابه" الفرق بين الفرق" فيورد أسانيد كثيرة عن أبى هريرة، وأنس بن مالك، وأبى الدرداء، وجابر، وأبى سعيد الخدرى، وينتهي إلى القول بأن الفرقة الناجية هي" الفرقة الثالثة والسبعون هي أهل السنة والجماعة من فريقي الرأي والحديث، دون من يشترى لهو الحديث، وفقهاء هذين الفريقين وقراؤهم، ومحدثوهم، ومتكلموا أهل الحديث منهم (...) وهم الفرقة الناجية" [3].

واستند أبو المظفر الإسفراييني (ت471هـ) إلى حديث الفرقة الناجية في كتابه (التبصير في الدين وبيان الفرقة الناجية عن فرق الهالكين) ويقول" بأن الله حقق في افتراق هذه الأمة، أخبر الرسول ﷺمن افتراق هذه الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة واحدة منها ناجية، والباقون في النار، ويقر بأن الفرقة الناجية هي أهل السنة والجماعة"[4] ويلاحظ أن الإسفراييني يستخدم في عنوان كتابه حديث الفرقة الناجية، ويرى أن ثمة فرقة ناجية، وفرقًا أخرى هلكى.

وكان لهذا الحديث أثره على الشهرستانى (ت 548 هـ) في كتابه (الملل والنحل) فيرى أن مذاهب وملل أهل الأديان قد انحصرت بحكم الخبر الوارد" حديث الفرقة الناجية" إلى سبعين فرقة عند المجوس، وواحد وسبعين فرقة عند اليهود، واثنتين وسبعين فرقة عند النصارى،

---

(1) أبو الحسين الملطى، التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، المكتبة الأزهرية، القاهرة،1997، ص 12.

(2) عبد القاهر البغدادى، الملل والنحل، تحقيق البير نصير نادر، دار المشرق، بيروت،ط2 بدون تاريخ ص 154.

(3) عبد القاهر البغدادى، الفرق بين الفرق، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، مؤسسة الحلبى، القاهرة، بدون تاريخ، ص 21.

(4) الإسفراييني، التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، المكتبة الأزهرية، القاهرة،1999، ص22-23

وثلاث وسبعين فرقة عند المسلمين، وأن الناجية فرقة واحدة، ويقر الشهرستانى بأن الحق لابد أن يكون مع فرقة واحدة بعينها، ويدلل على ذلك منطقيًا ثم يستشهد بالحديث نفسه، وآيات قرآنية ليؤكد على نجاة أهل السنة دون غيرهم،فيقول:" إذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة، فيكون الحق في إحداهما دون الأخرى، ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادين في أصول المعقولات بأنهما محقان صادقان، وإذا كان الحق في كل مسألة عقلية واحدًا، فالحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة، وإنما عرفنا هذا بالسمع، وعنه أخبر التنزيل في قوله ﴿ وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴾[1]، وأخبر النبي عليه السلام" ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة والباقون هلكى، قيل: وما الناجية؟ قال أهل السنة والجماعة، قيل: وما السنة والجماعة؟ قال ما أنا عليه اليوم وأصحابي"[2] ويبدو واضحًا هنا كيف وظف الشهرستانى الاستشهاد بنصوص الكتاب والسنة ليضفى صيغة الصدق المقدس على موقف أهل السنة والجماعة.

ومما سبق نلاحظ أن حديث "الفرقة الناجية" كان هو الأداة الطيعة لدى أعلام السلف والأشاعرة لإقصاء المذاهب الإسلامية المغايرة، والحكم عليها بأنها هالكة في النار، ولكن مع ذلك فإن ثمة قراءة أو رواية مغايرة لأحد أعلام الأشاعرة، وهو الإمام الغزالي (ت 505 هـ) حيث نجده يورد حديث"الفرقة الناجية" مقلوبًا فيقول" إن هؤلاء المزايدون بقوله عليه الصلاة والسلام ستفترق أمتي بضعًا وسبعين فرقة كلهم في الجنة إلا الزنادقة وهى فرقة" هذا لفظ الحديث في بعض الروايات، وظاهر الحديث يدل على أنه أراد به الزنادقة من أمته"[3] وتلك رواية تكشف عن التسامح، واتساع رقعة الرحمة بين مختلف المذاهب الإسلامية، وموقف الغزالي هذا لا نجد له نظيرًا بين أعلام أهل السنة.

وإذا كان الغزالي يقدم رواية مغايرة للحديث، فإن ابن حزم الظاهري (ت 456 هـ) رأس المذهب الظاهري يشكك في هذا الحديث، وأحاديث أخرى تقدح في القدرية والمرجئة فيقول بأن من" ذكروا حديث عن رسول الله ﷺ أن"القدرية والمرجئة مجوس هذه الأمة"، وحديثًا آخرًا"

---

(1) (الأعراف:181).

(2) الشهرستانى، الملل والنحل، تحقيق صدقى جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر،بيروت 1997، ص 8

(3) الغزالى، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، رسائل الغزالى، دار الكتب العلمية، لبنان 1986 جـ 3/ ص 134.

تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في النار حاشا واحدة فهي في الجنة"، قال ابن حزم: هذان حديثان لا يصحان أصلًا من طريق الإسناد"[1].

وعلى الرغم من تشكيك ابن حزم في حديث" الفرقة الناجية" إلا أن الاستشهاد به في كتب الملل والنحل، ومدونات السلف في العقائد قبله قد أرست تقليدًا إقصائيًا في التفكير لم يستطع ابن حزم نفسه أن يخرج عن إطاره، فيرى ابن حزم أن الحق مع أهل السنة – وفقًا لتفسيره الظاهري لأهل السنة وليس التفسير الأشعري – وما عداهم على بدعة فيقول" وأهل السنة الذي نذكرهم أهل الحق، ومن عداهم فأهل البدعة، فإنهم الصحابة رضي الله عنهم، وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين رحمهم الله، ثم أصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلًا فجيلًا إلى يومنا هذا، ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها رحمة الله عليهم"[2].

وأصبح أهل السنة عند ابن حزم هم أصحاب الحق، وأن معيار الحق معهم، وكل من يقترب من أهل السنة يكون الأقرب إلى الحق، ومن يبتعد عن أهل السنة يكون الأبعد عن الحق، فيقول ابن حزم:" فأقرب فرق المرجئة إلى أهل السنة من ذهب مذهب أبى حنيفة النعمان بن ثابت، وأبعدهم جهم بن صفوان، وأبو الحسن الأشعري – لاحظ استبعاد الأشعري من أهل السنة ووضعه في المرجئة – ومحمد بن كرام، فإن جهمًا والأشعري يقولان إن الإيمان عقد بالقلب فقط، وإن أظهر الكفر والتثليث بلسانه، وعبد الصليب في دار الإسلام بلا تقية، وأقرب المعتزلة إلى أهل السنة الحسين بن محمد بن النجار، وبشر بن غياث المريسى، ثم أصحاب ضرار بن عمرو، وأبعدهم أصحاب أبى الهذيل العلاف، وأقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنة المنتمون إلى أصحاب الحسن بن صالح.... وأبعدهم الإمامية، وأقرب فرق الخوارج إلى أهل السنة أتباع عبد الله الإباضى وأبعدهم الأزارقة"[3] وهنا نرى أن الفقيه ابن حزم الذي شكك في حديث" الفرقة الناجية"يتبع نفس منطق الحديث باعتبار أن الحق مع أهل السنة، ومن ثم يُقيم بقية الفرق الأخرى بمدى قربها أو بعدها عن مذهب أهل السنة، ولكن المفارقة الغريبة هو وضعه للإمام الأشعري – إمام أهل السنة– ضمن المرجئة، وملحقًا بجهم بن صفوان، ويدعى عليه رأيًا في الإيمان يخص جهم بن صفوان، ولم يقل الأشعري به مطلقًا فهل ذلك من أجل أن يحل المذهب الظاهري –الذي وضع أركانه– محل المذهب الأشعري في رفع راية أهل السنة؟

---

(1) ابن حزم، الفصل فى الأهواء والملل والنحل، تحقيق الدكتور يوسف البقاعى، دار احياء التراث، بيروت ط2002،2جـ 2 / ص 231.

(2) المرجع نفسه جـ 1 / 5 ص 318.

(3) المرجع نفسه جـ 1، ص 316 – 317.

وإلا فلم حمل ابن حزم كلامًا على الأشعري لم يقله، وضمه إلى الجهمية في قالب واحد؟ إنه موقف يدعو إلى الحيرة والتعجب.

ومن ثم فإن حديث"الفرقة الناجية" قد أرسى تقليدًا إقصائيًا في مدونات الفرق والملل والنحل لدى الأشاعرة خصوصًا، وفى كتب العقائد عند السلف أيضًا، وأسهم في إقصاء الحق عن الفِرق الأخرى، وبيان بطلان تفسيرها ومواقفها العقدية، وأن أهل السنة فقط هم أهل الحق، وهذا ما دعا باحثًا معاصرًا إلى القول: بأن استناد الأشاعرة على هذا الحديث، وما يحوم حول تاريخ تدوينه، ومتنه، وسنده، ومضمونه، وفيه من الزيادات شيء كبير لابد أن ينسحب على رغبة الأشاعرة في الاستئثار بالنجاة دون غيرهم، واعتقادهم أنهم" أهل الحق" لا يشاركهم في ذلك غيرهم من الفرق المخالفة[1] فهل وجد أهل السنة ضالتهم في ذلك الحديث المنسوب للنبيﷺ ليكون هو السيف المسلط على عقول المسلمين أولًا، ورقابهم ثانيًا، إذا خالفوا تفسير أحد ممن وصف نفسه بأنه من أهل السنة والجماعة بحجة أنهم هم الفرقة الناجية فقط[2].

وإذا كانت معظم مدونات الفرق والملل عند أهل السنة ترتكز على هذا الحديث في إقصاء الفرق المغايرة لها، وتكفير من خالفها فكيف يمكن الاطمئنان إلى هذه المدونات في تشكيل الوعي العقائدي والإيماني لدى المسلمين من أهل السنة في عالمنا الراهن؟ إن هذه الكتب تحرص على أن تقدم تاريخًا للاتجاهات العقائدية انطلاقا من نزعة الإقصاء المتشددة، من أجل الاستئثار بالحقيقة لها دون غيرها من المذاهب، وهو ما يؤدى إلى إمكانية ترسيخ العنف بين المذاهب.

وينبغي أن نشير إلى أن دخول هذا الحديث إلى مدونات أهل السنة بروايتهم جعله ميدانًا للتفسيرات المتباينة بسبب الصراع الأيديولوجي بين الفرق والمذاهب الإسلامية، فتعد المعتزلة نفسها هي الفرقة الناجية، وأهل الحق، ويدعون خصومهم بأسماء مختلفة كالمجبرة، والقدرية، أو المجوزة، والمشبهة، والحشوية[3]. ومن جانب آخر يؤكد ابن المرتضى (840هـ) أن الزيدية هي الفرقة الناجية، ومن دان باعتقادهم كالمعتزلة[4]. وعلى النهج نفسه كان الإمام الزيدي أحمد بن سليمان (ت566 هـ) في كتابه المخطوط "الحكمة الدرية" أن رسول اللهﷺ قال: ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا فرقة واحدة، قيل: ومن هم يا

---

(1) عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام، دار رؤية، القاهرة، 2011 ص17.

(2) سميح عمران نزال، شرعية الاختلاف بين المسلمين، دار القراء، دمشق، ط1 2004ص 145.

(3) زهد جار الله، المعتزلة، المؤسسة العربية لدراسات النشر، بيروت، 1990، ص 14.

(4) ابن المرتضى، المنيه والأمل فى شرح الملل والنحل، تحقيق محمد جواد مشكور، المؤسسة الكتاب الثقافية، بدون تاريخ، ص 36.

رسول الله؟ قال: هم معتزلة الشيعة، وشيعة المعتزلة، وأن المراد بهم معتزلة بغداد، وفى موضع آخر يؤكد أن الفرقة الناجية هم شيعة المعتزلة، ومعتزلة الشيعة، وأن المراد بهم الزيدية إذ ثبت أنهم على الحق، ومن خالفهم على الباطل"[1] ولكن دعوى بعض المعتزلة أو الشيعة بأنهما هما الفرقتان الناجيتان كان متأخرًا عن التقليد الذي أرسى دعائمه أعلام السلف والأشاعرة بدعوى نجاة أهل السنة.

ولم يقف توظيف أصحاب مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة عند حدود توظيف حديث" الفرقة الناجية" فقد وظفوا كل روايات الأحاديث التي تسهم في إقصاء الفرق الأخرى، فنجد الملطى يستشهد بحديث يخرج المرجئة والقدرية من الإسلام فيقول" إن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ" صنفان في الإسلام ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة والقدرية" [2] وأن معظم أعلام المرجئة القدرية مثل غيلان الدمشقي، وأبى شمر المرجئ، ومحمد بن شبيب المصري، وهؤلاء داخلون في قول النبيﷺ" إن المرجئة والقدرية لعنتا على لسان سبعين نبيًا"[3].

ويبالغ البغدادي في إقصاء معظم الفرق الإسلامية بروايات وأحاديث عن الرسولﷺ، فيقول البغدادي روى عن النبي ﷺ ذم القدرية، وأنهم مجوس هذه الأمة، وروى عنه ذم المرجئة مع القدرية، وروى عنه أيضًا ذم المارقين وهم الخوارج، وروى عن أعلام الصحابة ذم القدرية، والمرجئة، والخوارج المارقة"[4] والبغدادي حين يعرض ذم الرسول للفرق المغايرة للسنة يؤكد دومًا على خروج الفرقة الناجية من هذه الفرق.

ويستند الشهرستانى إلى السنة أيضًا لإقصاء الفرق الأخرى وتشويهها فيقول: "شبه النبي ﷺ كل فرقة ضالة من هذه الفرق بفرقة ضالة من الأمم السالفة فقال ﷺ:"القدرية مجوس هذه الأمة"، وقالﷺ: "المشبهة يهود هذه الأمة والروافض نصاراها"، وقال أيضًا ﷺ:"لتسلكن سبل الأمم قبلكم حذو القذة بالقذة، والنعل بالنعل، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه"[5]. وبناء على

---

(1) عبد الفتاح أحمد فؤاد، الإمام أحمد بن سليمان وآراؤه الكلامية، دار الدعوة، الإسكندرية 1998 ص 147-148، وأيضًا عبد الفتاح أحمد فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، دار الدعوة، الإسكندرية،1999 ص 15.

(2) الملطى، التنبيه والرد، ص 176.

(3) الإسفراييني، التبصير في الدين ص 83، وأيضًا أحمد فؤاد الأهوانى، فى علم الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009، ص 94.

(4) البغدادي، الفرق بين الفرق، صـــ110.

(5) الشهرستانى، الملل والنحل ص 15.

الأحاديث السالفة يرى الشهرستانى ضرورة تبعية أمة الإسلام للأمم السابقة في كل شيء، وتشبيه الفرقة الضالة لدينا بما كان لدى الأمم السابقة من الفرق الضالة،وذلك مثلما تم توظيف حديث" الفرقة الناجية" حيث اتبعت أمة الإسلام الافتراق كما هو عند الأمم السابقة، ويذم الشهرستانى المعتزلة أيضا، ويرى أنها تشترك مع القدرية في نفس اللفظ وكلاهما ينطبق عليه حديث الرسول" القدرية مجوس هذه الأمة" أو الحديث الآخر"القدرية خصماء الله في القدر"[1].

والواقع أن مسألة الاحتكام إلى الحديث في إقصاء الفرق المغايرة لأهل السنة كان أحد الأدوات التي اتبعها بنو أمية في مقاومة القدرية والمرجئة، وغيرها من الفرق التي خرجت على حكمهم وحاربتهم – وذلك لأن الوضع في الحديث أيسر من الوضع في القرآن – الذي يبدو مستحيلًا- وأقوى في التعبير عن غايات الخلفاء الأمويين ومقاصدهم، فصنع لهم بعض رواتهم بعض الأحاديث التي تنفر من القدرية أو ترميهم بالانحراف والفسوق، أو تصمهم بالإلحاد والكفر، ونسبوها إلى كبار الصحابة، أو إلى ثقات التابعين، ليؤمن الناس بصحتها، مثل حديث رواه عبد الرحمن المقرئ عن أبى هريرة عن عمر بن الخطاب عن رسول الله ﷺ" لا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم"، وأيضًا عن ابن حازم عن نافع بن عمران أن الرسول ﷺ قال" القدرية مجوس هذه الأمة فإن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوا عليهم"[2] فالواقع أن بني أمية كانوا يستخدمون كافة الوسائل في إقصاء كل الفرق والمذاهب الإسلامية التي خرجت على حكمهم وناهضتهم بالسيف، ومن تلك الأساليب توظيف الأحاديث الموضوعة لإقصائهم، فهل يمكن أن ندين السياسة الأموية التي أسهمت في وضع بعض الأحاديث لإدانة تلك الفرق؟.

وأما الخوارج والذين يسميهم معظم أصحاب ومقالات الملل والنحل لأهل السنة" المارقة" وفقًا لرواية حديث عن الرسول ﷺ في أثناء توزيعه للغنائم بالجعرانة – غنائم حنين – حيث قال رجل يدعى ذا الخويصرة التميمي للرسول: اعدل يا محمد فإنك لم تعدل، فقال الرسول: إن لم أعدل فمن يعدل، حتى جاء هذا اللعين فقال: هذه قسمة ما أريد بها وجه الله تعالى، فقال عمر بن الخطاب: يا رسول الله دعني أضرب عنقه، فقال الرسول ﷺ لا: دعه، فإن هذا في أصحاب له يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية"[3].

---

(1) المرجع نفسه ص 34.

(2) حسين عطوان، الفرق الإسلامية فى بلاد الشام فى العصر الأموى، دار الجيل، بيروت، 1986 ص 62-63.

(3) الملطى، التنبيه والرد ص 51، وأيضًا الأجرى، الشريعة، ص22.

وقد ورد نص حديث المارقة في معظم كتب الملل والنحل لأهل السنة، وذلك من أجل إقصاء الخوارج بكل فرقها وطوائفها

ويمكن القول أن مدونات أهل السنة في الفرق والملل والنحل قد وظفت الأحاديث سواء كانت صحيحة أو ضعيفة أو موضوعة في إقصاء الفرق الإسلامية المغايرة لها سواء كانت شيعة أو مرجئة أو خوارج أو قدرية أو معتزلة. ولكن من المؤكد أن أهل السنة لم يكونوا هم أول من وظف السنة لصالح إثبات مواقفهم، بل إن الشيعة هم أول من فعلوا ذلك حينما ذهبوا إلى أن تعيين الإمامة" بالنص" وحشدوا كل الأحاديث والروايات التي يمكن أن تنص على أحقية على بن أبي طالب ﷺ بخلافة المسلمين، وأن أحق الناس بخلافة المسلمين هم آل البيت، وحينما كان الشيعة يفعلون ذلك وجدنا مدونات الملل والنحل تلعنهم في ذلك. فنجد الملطى ينتقد موقف هشام بن الحكم من إمامة علىﷺ فيقول:" زعم هشام – لعنه الله– أن النبي عليه الصلاة والسلم نص على إمامة على ﷺ في حياته بقوله:" من كنت مولاه فعلى مولاه"، وبقوله: "أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى" وبقوله:" أنا مدينة العلم وعلى بابها" وبقوله: "تقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله"[1].

ومن السابق نلاحظ كيف تم توظيف السنة كأداة لإقصاء الفرق المغايرة لأهل السنة، وتم حشد الأحاديث التي تضفى طابع القداسة على إقصاء الآخر، ورواية الأحاديث التي تسهم في إقصاء الآخر واستبعاده، فالاحتكام إلى الحديث هنا يشكل سعيًا من الفرقة التي توظفه لإضفاء طابع من القداسة على محاولتها نفى الفرق المغايرة، وإقصائها من الوجود، ومحاصرة انتشار مذاهبها بين الناس.

ولم يكن توظيف السنة هو الأداة الوحيدة لإقصاء الآخر في مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة بل كان هناك أدوات أخرى فاعلة، وهى توظيف آليات للتشهير والتسفيه لآراء ورموز وأعلام تلك الفرق، وكذلك رفع سيف التكفير في وجه تلك الفرق كفكر مغاير لأهل السنة، فما عساها أن تكون أبعاد تلك الأدوات في مدونات الملل والنحل لأهل السنة؟

2- الإقصاء: بين تشهير وتسفيه الآخر و تمجيد الذات.

اعتمدت مدونات الملل والنحل على آليات للتشهير والتسفيه برموز وشخصيات وأفكار الفرق والمذاهب الإسلامية المغايرة لهم، وتم عرض آراء هذه الفرق إنما هو فضائح وتشنيعات، وليست آراءً في العقيدة مغايرة لآراء أهل السنة. فيرى البغدادي أن القدرية أو المعتزلة عشرون فرقة، وحين يعرض آراء كل فرقه نجده يقول" سنذكر فضائح كل فرقة ما

---

(1) الملطى، التنبيه والرد ص25.

يكشف عن كفرها إن شاء الله"[1] ويكرر البغدادي، نفس العبارة حيث يتحدث عن فرق الخوارج، والشيعة والمعتزلة والمرجئة.

ويقدح ابن حزم في آراء الفرق المغايرة لأهل السنة، وهى الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة، ويعتبر آراءهم مخالفة لدين الإسلام، وذلك لأن دين الإسلام تفسيره الصحيح فقط قاصر على تفسير أهل السنة ويقول" قد كتبنا في ديواننا هذا من فضائح الملل المخالفة لدين الإسلام الذين في كتبهم من اليهود والمجوس ما لا بقية لهم بعدها، ولا يمترى أحد وقف عليها، أنهم في ضلال وباطل، ونكتب إن شاء الله على هذه الفرق الأربع من فواحش أقوالهم ما لا يخفى على أحد أنهم في ضلال وباطل، ليكون ذلك زاجرًا لمن أراد الله توفيقه عن مضامينهم، والتمادي فيهم"[2] وبالتالي يبدو هدف ابن حزم واضحًا في التشهير بهذه الفرق، وفضح آرائهم لمنع الناس من الانضمام إليهم، أو ترغيبهم في الخروج عن عقائد تلك الفرق، ومحاصرة تلك المذاهب المغايرة للسنة.

و يعنون الإسفراييني معظم فصول كتابه" التبصير" بعناوين مثل، في (تفصيل مقالات الخوارج وبيان فضائحهم) أو (في تفصيل آراء المعتزلة وبيان فضائحهم)، واعتبر آراء كل الفرق المغايرة لأهل السنة مجرد فضائح فيقول عن آراء المعتزلة" ومما اتفقوا عليه من فضائحهم قولهم إن كلام الله تعالى مخلوق.، أو مما اتفقوا عليه من فضائحهم أن حال الفاسق منزلة بين منزلتين"[3]، ولا شك أن حديث مدونات الملل والنحل لأهل السنة عن فضائح الفرق الأخرى، وعرض آرائهم بهذه الطريقة تكشف عن رغبة في محاصرة تلك الفرق، وتخويف المسلمين منهم، وإقصاء مذاهبهم عن الانتشار والتوسع.

وقد انتشر في كتب الملل والنحل السب والشتم للفرق الأخرى في أمور أخلاقية فنجد الملطى يقول" اعلموا رحمكم الله أن في الرافضة اللواط، والحمق، والزنا، وشرب الخمر، وقذف المؤمنين والمؤمنات، والزور، والبهت، وكل قاذورة، ليس لهم شريعة ولا دين"[4]، وكأن تلك الممارسات السالفة ليست في أي مجتمع بشرى، وكأن تلك النماذج من الممارسات ليست موجودة لدى أصحاب المذاهب الإسلامية غير الشيعة، وهى فقط قاصرة على ممارسات الشيعة، ومثل هذه الكلمات والألفاظ تقال من أجل تشويه وإقصاء المذاهب المخالفة لهم.

---

(1) البغدادي، الملل والنحل، ص 82-83.

(2) ابن حزم، الفصل فى الأهواء والملل والنحل جـ 3 / ص 96.

(3) الإسفراييني، التبصر فى الدين، ص 54-55.

(4) الملطى، التنبيه والرد ص 32.

ويسفه الملطى الشيعة الإمامية من أهل قم، ويقول بأن" لهم طعنًا على السلف بشتم عظيم حتى يبلغ الواحد منهم أن يأخذ شيئًا" أو مثالًا يحشوه تبنًا أو صوفًا يسميه أبا بكر، وعمر، وعثمان ﷺ، ويضربه بالعصي حتى يهريه ليشفى ما في قلبه من الغل للذين آمنوا، مع أشياء يقبح ذكرها من مذهب السفلة أخوة القردة، بل إخوة القردة أفضل منهم"[1].

وعلى الرغم من أن الزيدية هم أقرب فرق الشيعة إلى أهل السنة فإننا نجد الملطى ينتقد الزيدية من الشيعة، ويرى أن الفرقة الأولى منهم" أعظمهم قولًا، وهم الذين يكفرون الصدر الأول، وسائر من يَنشَئوا أبدًا إذا خالفهم، ويرون السيف والسبي، واستحلال الأموال، وقتل النساء، وليس في الإمامية أكثر ضررًا منهم في الناس، إنما بقدر ما يخرج الواحد منهم يضع السيف والحريق، والنهب، والسبي، وكان منهم على بن محمد صاحب البصرة سبى العلويات، والهاشميات، والعربيات، وباعهن مكشفات الرؤوس بدرهم ودرهمين، وأفرشهم الزنوج والعلوج، واستباح دماء المسلمين، وأموالهم، وإهراق الدماء، وقتل الأطفال، وإحراق المصاحف والمساجد"[2].

ويُشهر الملطى بالطائفة الإسماعيلية من الشيعة في تشبيههم بممارسات اليهود في الملبس وأنهم" يتحنون بالحناء، ويلبسون خواتيمهم في أيمانهم، ويشمرون قمصانهم وأرديتهم كما تصنع اليهود"[3] ويقدح كذلك في أحد أعلام الشيعة الإمامية وهو هشام بن الحكم، ويتهمه بالإلحاد، وأنهم يسعون إلى هدم التوحيد فيقول: "وأصحاب هشام بن الحكم يعرفون بالهشامية، هم الرافضة روى فيهم عن رسول الله ﷺ أنهم يرفضون الدين، وهم مشتهرون بحب على ﷺ فيما يزعمون، وكذب أعداء الله، وأعداء الرسول، وهم أيضًا ملحدون لأن هشامًا كان ملحدًا ودهريًا، ثم انتقل إلى الثنوية المانية، ثم غلب الإسلام فدخل كارهًا، وانتحل في التوحيد التشبيه فهدم ركن التوحيد"[4] تلك هي الصور المتداولة لفضح الشيعة وأعلامها، ورميها بالشتم والسب في مدونات الملل والنحل لأهل السنة، وخلاصتها أنهم" ذوو أديان فاسدة، وعقول مدخولة، عديمي الحياء، ونعوذ بالله من الضلال"[5].

ويتم التشنيع وفضح الخوارج من نفس المنطلق بأن" الرسول ﷺ سماكم مارقة، وأخبر عنهم وذكر أنهم كلاب أهل النار، وذلك من منطلق صورة سائدة لدى أهل السنة بأن الخوارج

---

(1) المرجع نفسه ص 33.

(2) المرجع نفسه ص 33-34.

(3) المرجع نفسه ص 32.

(4) المرجع نفسه ص 24.

(5) ابن حزم، الفصل فى الأهواء والملل والنحل جـ 3/ ص 100.

يستحلون الأموال والفروج، وأنهم يفسدون في العباد والبلاد، ويقول عن الصليدية إنهم أشد الخوارج وأقذرهم، وأكثرهم فسادًا"[1].

ومهما كان الخوارج مجتهدين في الطاعة، وفى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فقد وصُفوا في دائرة أهل السنة والسلف بأنهم أنجاس أرجاس، ولا يمكن أن يتطهروا أبدًا ففي إحدى روايات كتاب" الشريعة" للآجرى (360 هـ) يقول: لم يختلف العلماء قديمًا وحديثًا أن الخوارج قوم سوء عصاه الله – تعالى – ولرسوله ﷺ وإن صلوا وصاموا واجتهدوا في العبادة، فليس ذلك بنافع لهم، وإن أظهروا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ليس بذلك بنافع لهم، لأنهم قوم يتأولون القرآن على ما يهوون، ويموهون على المسلمين، والخوارج هم الشراة الأنجاس الأرجاس"[2].

وتم فضح الجهمية كجزء من المرجئة، فاتهم جهم بن صفوان بأنه يشتق معظم معتقداته من السمنية وأنهم" إنما سموا جهمية لأن جهم بن صفوان كان أول من اشتق كلامه من السمنية، وهم صنف من العجم بناحية خراسان، وكانوا شككوه في دينه حتى ترك الصلاة أربعين يومًا، وقال: لا أصلى لمن لا أعرفه، ثم اشتق هذا الكلام وبني عليه من بعده"[3] ولا شك أن صورة الجهمية مشوهة في مدونات الملل والنحل لأهل السنة، وكان يتم التشنيع عليهم والسخرية منهم، وتم نشر الروايات التي تحذر منهم في كتب السلف مثل قول خارجة بن مصعب: إذا صليت خلف الإمام وبجانبك جهمى فأعد الصلاة، وكأن الجهمى نجس يفسد الوضوء والصلاة معًا، وهذا أمر يدعو إلى التعجب والاستغراب من مثل تلك المقولات، ومن منطلق التشنيع عليهم أيضًا تنتشر بعض الروايات الأخرى التي تشدد على صعوبة ما يردده الجهمية مثل: سمعت ابن المبارك يقول: إنا لنحكى كلام اليهود والنصارى، وما نستطيع أن نحكى كلام الجهمية[4].

ونال المعتزلة أكبر قسط من التشويه والفضح والتسفيه في مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة وباتت آراء المعتزلة عند علماء الأشاعرة بمثابة فضائح يستوجب كشفها، والرد عليها، ويبدو أن بعض أعلام الأشاعرة مثل البغدادي الإسفراييني وغيره قد استعانوا بكتاب ابن الراوندى"فضائح المعتزلة" لتشويه آراء المعتزلة والنيل منهم، فنجد الإسفراييني والشهرستانى يطلقان على المعتزلة مخانيث الخوارج"وسميت المعتزلة بمخانيث الخوارج، لأن الخوارج لما حكموا من تأييد عقاب الفاسق سموه كافرًا، وزعمت المعتزلة أنه موحد مطيع، وفيه إيمان

---

(1) الملطى، الرد والتنبيه ص 52-53.

(2) الأجرى، الشريعة ص 21.

(3) الملطى، التنبيه والرد ص 99.

(4) العكبرى، الإبانة جـ 2/ص 321.

وطاعات كثيرة، وهو مع ذلك مخلد في النار، إنما لم نسمه مؤمنًا لأن هذا من أسماء المدح، ولا يوصف الفاسق باسم المدح"[1].

وعمدت كتب الملل والنحل لأهل السنة إلى تشويه رموز المعتزلة والقدح في شخصياتهم وأعلامهم، وذلك رغبة في محاصرة المذهب، وإقصاء الناس عن إتباعه، فنجد البغدادي يعيب على واصل بن عطاء (ت131هـ) أنه كان ألثغ، وكأن هذا العيب كان بيده فيقول:" وأما لثغته في الراء فمن مثالبه، لأنها تمنع من كونه مؤذنًا وإمامًا للقارئين لعجزه عن القول: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وأن يقول: الله أكبر، وكان لا يصح منه قراءة آية فيها الراء، وكفى المعتزلة خزيًا من لا يصلح صلاتهم خلفه"[2].

واستمرارًا لمسلسل تشويه أعلام المعتزلة والقدح فيهم تورد كتب الملل والنحل أنماطًا جديدة من القدح ضد ثمامة بن الأشرس النميرى (ت213 هـ)، فيقول البغدادي عن "الثمامية، هؤلاء أتباع ثمامة بن الأشرس النميرى، وحكي عنه ابن قتيبة في كتابه"مختلف الحديث"، أنه رأى قومًا يتعادون يوم الجمعة إلى المسجد الجامع، فقال لبعض أتباعه، انظر إلى الحمير والبقر ثم قال: ماذا صنع ذلك العربي بالناس – يعنى رسول الله ﷺ- وذكر الجاحظ أن المأمون رأى يومًا في الطريق سكرانًا فقال: يا ثمامة، قال: أي والله، قال: ألا تستحي قال: لا والله، قال: عليك اللعنة" [3]ويؤكد الشهرستانى على أن" ثمامة بن أشرس كان جامعًا بين سخافة الدين وخلاعة النفس"[4] وعلى الرغم من أن هناك روايات تاريخية تؤكد على أن ثمامة قد رفض منصب قاضى القضاة أكثر من مرة حين عرضه عليه المأمون.

ويتم القدح في شخصية إبراهيم بن سيار النظام (ت 231هـ) بأنه في شبابه عاشر قومًا من الثنوية وأنه دس مذاهب الثنوية والملحدة في دين الإسلام، ولكن التناقض الغريب أن البغدادي الذي يتهمه بهذا يقول في نفس الصفحة" بأن النظام صنف كتابًا للرد على الثنوية، وألزمهم استحالة مزج النور والظلمة، إذ كانا عنده مختلفين في الجنس والعمل، وكان جهات حركتيهما مختلفة"[5] وينتقل البغدادي بعد ذلك إلي التشكيك في ممارسات النَظام الأخلاقية وسلوكياته فيقول: "إنه مع ضلالاته هذا كان أفسق خلق الله في زمانه، وأنه كان يغدو على

---

(1) البغدادى، الملل والنحل ص 84، وأيضًا الإسفراييني، التبصير ص 85.

(2) البغدادى، الملل والنحل ص 85.

(3) المرجع نفسه ص 121 والإسفراييني، التبصير في الدين ص 68.

(4) الشهرستانى، الملل والنحل ص 55.

(5) المرجع نفسه ص 91.

سكر، ويروح على سكر، ومن كانت هذه بدعه، كفاه بها خزيًا"[1] فهل كان القدح في أعلام المذاهب المغايرة لأهل السنة جزءًا من حصار هذه الفرقة، وزرع الكراهية ضدهم بين الخاصة والعامة؟.

وقد تم تشويه الجاحظ (ت 256 هـ) في مدونات الملل والنحل، تلك الشخصية التي تعتبر من أعلام الثقافة العربية الإسلامية، لما تركه من تراث عظيم في مجالات مختلفة، فيقول الإسفراييني: "الجاحظية هم أتباع عمرو بن بحر الجاحظ فقد اغتروا به بحسن بيانه في تصانيفه، ولو عرفوا ضلالته، وما أحدثه في الدين من بدعة، وجهالاته لكانوا يستغفرون عن مدحه، ويستنكفون عن الانتشار إلى مثله"[2]، ويتم التشنيع على آرائه الفكرية، ويتهمه الإسفراييني بأنه كان لصًا سرق مؤلفات الآخرين، ولم يورد فيه شيئًا من كيسه، ولا من ذات نفسه إلا أبياتًا ضمها إليه قالها العرب في معانيها، زين بها حشو كتابه... وكان الجاحظ مع البدع الفاحشة كريه المنظر حتى قال فيه الشاعر:

لو لم يمسخ الخنزير مسخًا ثانيًا ما كان إلا دون قبح الجاحظ. [3]

ويشنع البغدادي على مجمل إنتاج الجاحظ العلمي فيقول:" إن من فضائح مجونه في كتبه التي أغوى بها الفسقة مثل كتابه في (حيل اللصوص) وكتابه في (غش الصناعات)، وكتابه في الفخار والموازين، وزين بكتاب (البخلاء) البخل في أعين البخلاء، وصنف كتابًا في النواميس التي يجتلب بها المحتالون الودائع، وسجن كتابه المعروف" بالفتيا": الطعن على أعلام الصحابة في فتاويهم"[4] ويستمر البغدادي في شتم الجاحظ بأنه في أصله لئيم، وفى دينه ذميم، ويقدح في كل ما كتب، ونحن نسأل: أين هذا من قيمة الجاحظ كعلم فذ من أعلام الحضارة الإسلامية في علوم الدين، وعلوم اللغة والبيان؟ كيف يتم تشويهه هكذا لمجرد أنه ينتمي للمعتزلة؟ أليس ذلك أحد أشكال الإقصاء المتطرفة؟.

ومما سبق نلاحظ أن إقصاء الآخر في مدونات الملل والنحل لأهل السنة قد اتبع آليات التشهير والتسفيه، بل والسب والشتم من أجل تحقير الفرق المغايرة لهم، والقدح في أعلام وعلماء تلك الفرق، وكل ذلك الهدف منه إبعاد المسلمين عن الاحتكاك بآراء تلك الفرق أو اعتناق أفكارها، ومن ثم فإن معرفة آراء الفرق الأخرى في علم الكلام لا يتم إلا عبر مصنفات الحنابلة والأشاعرة، وذلك لأن معظم إنتاج الفرق الأخرى كالخوارج والمعتزلة والمرجئة قد

---

(1) المرجع نفسه ص 101.

(2) الإسفراييني، التبصير فى الدين ص 69.

(3) المرجع نفسه ص 70-71.

(4) البغدادى، الملل والنحل ص 125.

أحرقت عبر فترات التاريخ الإسلامي، وهذا يمثل عائقًا منهجيًا حال دون التعرف على حقيقة الاتجاهات الفكرية للمعتزلة أو القدرية أو الجهمية إلا كمواقف مشبوهة مبتدعة، غير أصلية، سهلة الهدم والنقض، الأمر الذي يجعلنا نؤكد أن التاريخ الإسلامي بسبب الاقتصار على المصادر الحنبلية (السلفية) والأشعرية صار مطبوعًا بروح الإقصاء لكل من اعتبر مخالفًا لما سمى بعقيدة السلف، أو بمذهب أهل السنة والجماعة[1].

وإذا كانت مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة قد أقصت الفرق المغايرة لها من خلال التشويه والتسفيه للخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة فما الغاية من ذلك؟ إن الغاية تبدو واضحة في بيان التشويه الواضح لتلك الفرق من أجل تمجيد أهل السنة، فنجد الإسفراييني بعد عرض عقيدة أهل السنة والجماعة يقول:" إن كل من تدين بهذا الدين الذي وصفناه من اعتقاد الفرقة الناجية فهو على الحق والصراط المستقيم، فمن بدعه فهو المبتدع، ومن ضلّله فهو ضَال، ومن كَفره فهو كَافر، لأن من اعتقد أن الإيمان كفر، وأن الهداية ضلالة، وأن السنة بدعة كان اعتقاده كفرًا، وضلالة، وبدعة"[2] وذلك من منطلق أن أهل السنة هم أهل الحق والاعتقاد الصحيح، وبقية الفرق هم الهالكون، وأهل الغواية" وأن الله تعالى عصم أهل السنة من جميع ما ينسب إليهم أهل الغواية والضلالة"[3].

وينظر أهل السنة في مدوناتهم إلى أن الفرق الأخرى كلها تكفر بعضها البعض، وذلك موجود في فرق الخوارج والروافض والقدرية، ولكن أهل السنة فيما يقدمهم أعلامهم بخلاف ذلك" فإن أهل السنة مجتمعون فيما بينهم لا يكفر بعضها بعضًا، وليس بينهم خلاف يوجبه التبرء، فهم إذًا أهل السنة والجماعة قائمون بالحق، والله تعالى يحفظ الحق وأهله"[4] ولكن الذي حدث تاريخيًا أن أهل السنة قد كفروا بعضهم البعض الآخر فيما بينهم مثل تكفير الحنابلة للأشاعرة، وتكفير ابن حزم للأشاعرة، وهذا أمر مثبت تاريخيًا.

وتروى مدونات الملل والنحل لأهل السنة أن فتح البلاد والثغور لم يكن لأية فرقة من فرق الضلالة فضلٌ فيها" ليس لهم ثغر ينسب إليهم بالفتح، وقد حرموا الجهاد مع أمراء أهل السنة لتكفيرهم إياهم، وإنما الجهاد في الثغور من أهل السنة، وما خرج قط من أهل الأهواء جيش إلا على المسلمين في دار الإسلام، كخروج الخوارج على عليّ عليه السلام، وخروج الشيعة

---

(1) عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف فى الإسلام ص 16-17.

(2) الإسفراييني، التبصير في الدين ص 155.

(3) المرجع نفسه ص 158.

(4) البغدادى، الفرق بين الفرق ص 219، وأيضًا البغدادى، الملل والنحل ص 157، الإسفراييني التبصير في الدين ص 109-110.

بنواحي الأهواز وفارس وكرمان، وخروج النجدات باليمامة، وخروج العجاردة بنواحي سجستان"[1].

واستمرارًا في التحقير من شأن هذه الفرق يقول البغدادي:" إن أئمة الدين من أهل السنة، وقد عرفوا جميعًا أنه لم يكن قط في الخوارج، ولا في الروافض، ولا في القدرية، ولا في النجارية، ولا في الجهمية، ولا في الجسمية، ولا في الكرامية، إمامًا صار صاحب مطلب في الفقه، ولا إمامًا مقبول الرواية في الحديث، ولا إمامًا في القرآن، ولا إمامًا يقتدي في التفسير، ولا في الوعظ والتذكير، ولا إمامًا في النحو، وأئمة هذه العلوم من أهل السنة والجماعة، كمالك والشافعي، وأبي حنيفة، والأوزاعي، والثوري، وأحمد"[2].

ومن منطلق النظرة الاستعلائية لأهل السنة والجماعة، صارت كتب الملل والنحل تركز دومًا على تضخيم دور أهل السنة والجماعة في مقابل التحقير الدائم للفرق الأخرى المغايرة فيقول الإسفراييني:"اعلم أنه لا خصلة من الخصال التي تعد من مفاخر أهل الإسلام من المعارف والعلوم، وأنواع الاجتهادات إلا ولأهل السنة، والجماعة في تزيينها القدح المُعَلى"[3].

وتبرز كتب الملل والنحل في نهايتها مدى تقدم علماء السنة في كافة مجالات الأدب، والعلوم واللغة والتفسير، ويرفع الإسفراييني من شأن علماء السنة في هذا المجال مثل (الخليل بن أحمد (ت 175 هـ) ويونس بين حبيب (ت 182 هـ) وسيبويه (ت 180 هـ) والأخفش (ت 210 هـ) والزجاج (311 هـ) وغيرهم، وحين يعدد الإسفراييني هؤلاء العلماء يقول:" جملة العلماء في النحو واللغة من أهل البصرة، والكوفة في دولة الإسلام كانوا من أهل السنة والجماعة، وأصحاب الحديث والرأي، ولم يكن في مشاهيرهم من تدنس بشيء من بدع الروافض، والخوارج، والقدرية"[4] وهنا نجد أن مدونات أهل السنة حتى في تمجيدها نفسها تحقر من شأن الفرق الأخرى، وترى أن أي عالم من العلماء في أي مجال سواء علوم الدين أو علوم اللغة لو تدنس بأي شيء من معتقدات الفرق الهالكة فلا ينبغي الاعتماد على أرائه العلمية، وخاصة في علوم التفسير والحديث، ولا يدخل في تلك الصنعة إلا علماء أهل السنة والجماعة، وكذلك علوم القرآن، ولاحظ في شيء من ذلك لأحد من الخوارج، والروافض.

وتركز مدونات الملل والنحل لأهل السنة على مدى عظمة علماء السنة في علوم الدين، وأن لهم كل الفضل فيها بل "إن الله قد خص أهل السنة بأن جعل مدار الفتاوى عليهم، ولا يقبل

---

(1) البغدادى، الملل والنحل ص 157، وأيضًا البغدادى، أصول الدين ص 317.

(2) البغدادى، الملل والنحل ص 156.

(3) البغدادى، الفرق بين الفرق ص 320، وأيضًا الإسفراييني، التبصير فى الدين ص 161.

(4) الإسفراييني التبصير في الدين ص 162.

في بلد من بلاد المسلمين فتوى قدري ولا جهمى، ولا بخارى، ولا خارجي، ولا رافضي، ولا جسمي، إلا إذا تستر المفتى منهم بمذهب الشافعي أو أبى حنيفة، ولم يظهر بدعته التي أضمرها في القدر"[1].

ويعدد الإسفراييني أعلام أهل السنة في مجالات الفقه، والتصوف، والتاريخ، ويرى أن"لأهل السنة التفرد بأكثر من ألف تصنيف في أصول الدين، منها ما هو مبسوط يكثر علمه، ومنها ما هو لطيف يصغر حجمه في أعصار مختلفة من عصر الصحابة إلى يومنا هذا في نصرة الدين، والرد على الملحدين، والكشف عن أسرار بدع المبدعين، ولم يكن لواحد من متقدمي القدرية والروافض والخوارج تصنيف في هذا النوع يظهر،ويتداول، وهل كان لهم علم حتى يكون لهم تصنيف؟"[2] ونلاحظ مدى تحقير الإسفراييني لأصحاب الفرق المغايرة لأهل السنة، وأنهم لا علم لهم، ولا تأليف أو تصنيف، ولا ندرى من أين جاء أهل السنة بآراء هذه الفرق؟ فإما أن تكون لهم تصانيفهم التي نقلوا عنها، أو أن أهل السنة قد حملوا هذه الآراء على أصحابها حملًا، أو أن هذه الفرق كان لها تصانيفها، وقد قام أهل السنة بإحراقها، والواقع أن معظم كتب المعتزلة قد تم إحراقها بالفعل بعد محنة الإمام أحمد بن حنبل.

وإذا كان معظم مدونات الملل والنحل لأهل السنة ترفع من شأن أعلام السنة، وتحط من قيمة الفرق الأخرى فإن الإسفراييني يكتب باستفاضة عن أعلام المذهب الأشعري الذي ينتمي إليه، فنجده يرفع من شأن أبى بكر الباقلانى (ت 403 هـ) ويعدد محاسنه وكتبه، ويعد ذلك من قيمة أبى إسحاق الإسفراييني، ويبرز عناوين كتبه، وكذلك أعمال أبى بكر بن فورك، وعبد القاهر البغدادي، والذي يقول عنه: "لو لم يكن لأهل السنة والجماعة من مصنف لهم في جميع العلوم على الخصوص والعموم إلا من كان فرد زمانه، وواحد أقرانه في معارفه وعلومه، وكثرة الغرر من تصانيفه، وهو الإمام عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي التميمي، وما من علم إلا وله فيه تصانيف، ولو لم يكن له من التصانيف إلا كتاب (الملل والنحل) في أصول الدين، وهو كتاب لا يكاد يسع في خاطر بشر أنه يتمكن من مثله مع ما فيه من فنون علمه وتصانيفه في الكلام والفقه"[3].

---

(1) البغدادى، الملل والنحل ص 157، وأيضًا البغدادى، أصول الدين ص 317.

(2) الإسفراييني، التبصير فى الدين ص 164.

(3) المرجع نفسه ص 166.

3- الإقصاء: تكفير الفرق المغايرة.

واعتمدت كتب الملل والنحل لأهل السنة على تكفير الفرق المغايرة لها كأهم وسيلة من وسائل إقصاء هذه الفرق."والتكفير حكم شرعي يرجع إلى إباحة المال، وسفك الدم، والخلود في النار"[1] فما هي أبعاد قضية تكفير الفرق المغايرة لأهل السنة في كتب الملل والنحل؟.

وبداية يمكن القول بأن الأشعري في عرضه لآراء الفرق الإسلامية المغايرة له حاول في كتابه (مقالات الإسلاميين) أن يتوخى الموضوعية فيقول:" رأيت الناس في حكاية ما يحكون في ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات، ما بين مقصر فيما يحكيه، وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه، وبين متعمد للكذب في الحكاية إرادة التشنيع على من يخالفه، وما بين تارك ليتقصى في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين، وبين من يضيف من قول مخالفيه، يظن أن الحجة تلزمهم به، وليس هذا سبيل الربانيين"[2].

ولم يستشهد الأشعري في كتابه السالف بحديث"الفرقة الناجية"، ولم يكفر أحدًا من أهل القبلة، وكان يقول" اختلف الناس بعد نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلل بعضهم بعضًا، وبُرِيَء بعضهم من بعض، فصاروا فرقًا متباينين، وأحزابًا متشتتين، إلا أن الإسلام يجملهم ويشتمل عليهم"[3]. وتلك رؤية تتسم بقدر من التسامح، ويورد ابن عساكر رواية تؤكد على عدم تكفير الأشعري لأحد من أهل مكة فيقول:" سمعت أبا على زاهر بن أحمد السرخسى يقول لما قرب حضور أبى الحسن الأشعري في دارى ببغداد دعاني فأتيته فقال: أشهد على أنى لا أكفر أحدًا من أهل هذه القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف في العبارات"[4]. ولكن رغم هذا القدر من التسامح في كتاب (المقالات) للأشعري فإنه في كتابيه (الإبانة) و(اللمع)، كان أقرب للمنهجية الإقصائية، فنجده في (الإبانة) يقول إنه سيبين آراء (أهل الحق والسنة) مقدمًا الحق على السنة، وبأن الحق مع أهل السنة دون غيرهم، ويقر الأشعري نفس المنطق الإقصائى لمدونات أهل السنة في الملل والنحل فيقول" أما بعد فإن كثيرًا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم الأهواء إلى تقليد رؤسائهم، ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلًا لم ينزل به الله سلطانًا، ولا أوضح به

---

(1) الغزالى، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، رسائل الغزالى، جـ 3 / ص 136.

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، تحقيق محي الدين عبد الحميد، طبعة وزارة الأوقاف المصرية، بدون، جـ 1، ص 33.

(3) المرجع نفسه جـ 1، ص 34.

(4) ابن عساكر، تبين كذب المفترى عليه فيما نسب إلى الإمام أبو الحسن الأشعرى، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، المكتبة الأزهرية، القاهرة،1999 ص 119.

برهانًا، ولا تقلده عن رسول رب العالمين، ولا عن السلف المتقدمين"[1] ويستمر الأشعري في إقصاء الفرق المغايرة لأهل السنة فيرى أن "جميع أهل البدع من الجهمية والمرجئة والحرورية، وأهل الزيغ فيما ابتدعوا خالفوا الكتاب والسنة، وما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه ﷺ أجمعين، وأجمعت الأمة عليه كفعل المعتزلة والقدرية"[2] ورغم المنطق الإقصائى عند الأشعري فإنه لم يشهر سلاح التكفير ضد أي فرقة أخرى.

إن المنطق الإقصائى الذي يبرزه الأشعري جاء من منطلق أنه جاء للدفاع عن أهل السنة والجماعة، وقد أبرز ابن عساكر (ت571هـ) ذلك في كتابه (تبيين كذب المفترى عليه) من أن الرسول ﷺ جاء للأشعري في المنام ونصحه بضرورة لزوم السنة، والدفاع عن مذهب أهل الحديث، ونجد الإمام الذي رافق المعتزلة أربعين عامًا من عمره، قد احتجب عن الناس فتره ثم خرج إلى الجامع، وصعد المنبر في جامع البصرة، وقال: اشهدوا عليّ أنى كنت على غير دين الإسلام، وأني قد أسلمت الساعة، وأني تائب مما كنت فيه من القول بالاعتزال[3] ومعنى كلام الأشعري هذا أن المعتزلة خارج ملة الإسلام، وأنه حين عاد إلى أهل السنة فقد عاد إلى الإسلام، وهناك روايات أخرى عديدة تذهب إلى أن الأشعري خلع ثوبه، وقال: لقد انخلعت مما كنت أعتقد كما انخلعت من ثوبي هذا، وألف كتابًا أسماه "كشف الأسرار وهتك الأستار "للرد على المعتزلة، وهناك روايات كثيرة في كتاب ابن عساكر فيها الكثير من التزيد والمبالغة، حاول فيها متأخروا الأشاعرة، أن يخلعوا الأشعري من ثوب الاعتزال لينصبوه إمامًا لأهل السنة والجماعة، وأصبح أتباع الأشعري ينظرون إليه على أنه امتداد لأهل الحديث والمدافع عنهم ضد أهل الزيغ والبدع ، فنجد عبد الكريم القشيرى يقول:" الإمام أبو الحسن الأشعري كان إمامًا من أئمة الحديث، ومذهبه مذهب أهل الحديث، تكلم في أصول الديانة على طريقة أهل السنة والجماعة، ورد المخالفين من أهل الزيغ والبدعة، وكان على المعتزلة والروافض والمبتدعين من أهل القبلة والخارجين من الملة سيفًا مسلولًا"[4]. والسؤال الذي يطرح نفسه: هل رضي الحنابلة عن الأشعري وأتباعه، أم كان هناك صراع بين الحنابلة والأشاعرة، وكانوا يتهمون بعضهم البعض في عقائدهم؟.

وعلى الرغم من محاولة الأشعري – في تصنيفه للفرق والمقالات – تخفيف حدة العداء مع الفرق المغايرة لأهل السنة، إلا أن من جاء بعد الأشعري جعل من كتب الفرق أو الملل والنحل

---

(1) الأشعري الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين، دار الأنصار، القاهرة، 1977 ص 14.

(2) المرجع نفسه ص 19.

(3) ابن عساكر، تبيين كذب المفترى عليه ص 44.

(4) المرجع نفسه ص 95.

الوعاء الذي يحمل في طياته محاكمات صارمة للعقائد المغايرة لأهل السنة، باعتبار أن عقيدة أهل السنة والجماعة هي وحدها العقيدة الصحيحة و الحقة، وأن ما عداها من فرق كافرة وهالكة وفى النار، وكان أتباع الأشعري أكثر تشددًا منه، وكان التكفير سمة مميزة في كتاباتهم، فنجد أبا إسحاق الشيرازي بعد عرض عقيدة أهل السنة والجماعة في كتابه (الإشارة إلى مذهب أهل الحق) يقول "من اعتقد غير ما أشرنا إليه من أهل الحق، المنتمين إلى الإمام أبى الحسن الأشعري رضي الله عنه فهو كافر، ومن نسب إليهم غير ذلك فقد كفرهم، فيكون كافرًا بتكفيره لهم"[1].

والواقع أن معظم مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة قد قامت بتقسيم الفرق إلى فرقة ناجية هم أهل السنة والجماعة، والفرق الهالكة وهى أربع فرق كبرى وهم: الخوارج، والشيعة، والمرجئة، والمعتزلة. وتحت هذه الفرق الكبرى هناك تعدد وتشعيب، حتى ينطبق عليها حديث الفرقة الناجية وهى بضع وسبعون فرقة، وحملت كُتب الفرق بداخلها أحكامًا كثيرة بالتكفير تخص تلك الفرق المغايرة لأهل السنة، ويمكن بيان كيف كان التكفير هو أحد آليات الإقصاء الكبرى لأهل السنة في مواقفهم من الفرق المغايرة لهم.

إن معظم كتب الملل والنحل لأهل السنة تكفر الشيعة على اختلاف فرقها ومذاهبها، فيذهب الملطى إلى أن الرافضة عشرون فرقة منها الإمامية، وهم أهل ضلالة، وحين يعرض للسبئية منهم يذهب إلى أن لهم اعتقادات سخيفة ويقول: "وهؤلاء الفرق يقولون بالبداء، وأن الله تبدو له البداوات، وكلامًا لا أستجيز شرحه في كتاب، ولا أقدم على النطق به، وهؤلاء كلهم أحزاب كفر، وفرق جهل"[2] ويتهم الملطى الشيعة الإمامية بالكفر والخروج من الإسلام فيقول: "اعلم أن هؤلاء الفرق من الإمامية الذين ذكرناهم كفار غالية، قد خرجوا من التوحيد والإسلام"[3].

ويكفر عبد القاهر البغدادي فرقة الكيسانية من الشيعة ويرى" أن تكفير هؤلاء واجب في إجازتهم على الله البداء، (...) وما رأينا ولا سمعنا بنوع من الكفر إلا وجدنا شعبة منه في مذاهب الروافض، لأن فيهم من قال بالبداء، وجواز التغيير على الله تعالى كالمجوس، ومنهم من أبطل الفرائض، واستباح المحرمات كالخرمدينية والمرذكية من المجوس، وفيهم من شبه معبودة بصورة الإله كالمشبهة من اليهود"[4].

---

(1) أبو اسحاق الشيرازى، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، تحقيق مَحمد السيد الجلنيد، المَجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1999 ص 191

(2) الملطى، التنبيه والرد ص 19.

(3) المرجع نفسه ص 64.

(4)البغدادى، الملل والنحل ص 52-53.

ويضع ابن حزم الشيعة مع بعض غلاة الصوفية، ونجده بعد أن يعدد قول بعض فرق الشيعة وطوائفها في تأليه بعض الشخصيات التاريخية، ويقول" اعلموا أن كل من كفر هذه الكفرات الفاحشة ممن ينتمي إلى الإسلام فإنما عنصرهم الشيعة والتصوف"[1] ويرى أن قطاعًا من أعلام الشيعة أيضًا كفرة فيقول"جمهور متكلميهم كهشام بن الحكم الكوفي، وتلميذه أبى على الضحاك، وغيرهما يقول بأن علم الله تعالى محدث، وإنه لم يكن يعلم شيئًا حتى أحدث لنفسه علمًا، وهذا كفر صريح"[2].

ويرى ابن حزم بعض غلاة فرق الشيعة الذين يقولون بألوهية على بن أبى طالب هم كفرة، وجميع فرق الإسلام متبرئة منهم، ويرى أن السبب في خروج هذه الفرق عن ملة الإسلام "أن الفرس كانوا من سعة الملك، وعلو اليد على جميع الأمم، وجلالة الخطر في أنفسهم حتى إنهم كانوا يُسمون الأحرار والأبناء، وكانوا يعدون سائر الناس عبيدًا لهم، فلما امتحنوا بزوال دولتهم على يد العرب، وكان العرب أقل الأمم عند المجوس خطرًا، فتعاظمهم الأمر، وتضاعفت لديهم العصبية، ورأموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى فأظهر منهم قوم الإسلام، واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله واستشناع ظلم على ﷺ، ثم سلكوا بهم مسالك حتى أخرجوهم عن الإسلام"[3].

واتبعت كتب الملل والنحل كلام أهل السلف في تكفير الخوارج أيضًا فنجد الإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ) يخرجهم من الملة ويقول: "أما الخوارج فلا يرون للسلطان عليهم طاعة، ولا لقريش عليهم خلافة، وأشياء كثيرة يخالفون عليها الإسلام وأهله، وكفى بقوم ضلالة أن يكون هذا رأيهم ومذهبهم ودينهم، وليسوا من الإسلام في شيء، ومن أسماء الخوارج: الحرورية وهم أصحاب نافع بن الأزرق، والنجدية وهم أصحاب نجدة بن عامر الحرورى، والإباضية وهم أصحاب عبد الله بن إباض، والصفرية وهم أصحاب داود بن النعمان كل هؤلاء خوارج فساق مخالفون للسنة خارجون من الملة"[4] و هنا نلاحظ أن الإمام أحمد بن حنبل يدين الخوارج في موقفهم السياسي لأنهم يخرجون على السلطان، ولا يعترفون بشرط القرشية كشرط للإمامة، ثم يقول بعد ذلك أنهم خارج ملة الإسلام.

---

(1) ابن حزم، الفصل فى الأهواء والملل والنحل جـ 3/ ص 107.

(2) المرجع نفسه جـ 3/ ص 101.

(3) المرجع نفسه جـ 1/ ص 319.

(4) أحمد بن حنبل، كتاب السنة، تحقيق إسماعيل الأنصاري،، دار البحوث العلمية والإفتاء، السعودية، بدون تاريخ، ص 85.

وكَفر أهل السنة أيضًا المرجئة بجميع طوائفها فنجد البغدادي يرى أن المرجئة ثلاثة أصناف" صنف منهم قد جمعوا بين الإرجاء في الإيمان، وبين القدر على مذاهب المعتزلة كغيلان الدمشقي وأبى شمر وأتباعهما، فهؤلاء مرجئة قدرية جامعة بين كفري الإرجاء والقدر، وصنف منهم قالوا بالإرجاء على مذهب جهم فهم يعدون في الجهمية، والصنف الثالث منهم مرجئة خالصة عن القدر والجبر، وإنما ضلت هذه الطائفة بالإرجاء دون غيره"[1] ويخص البغدادي أتباع جهم بالتكفير هو وأصحابه فيقول" كفره أصحابنا في نفيه الصفات الأزلية، وقوله بفناء الجنة والنار"[2].

ويؤكد الإسفراييني على تكفير الجهمية والمرجئة، ويرى "أن أهل السنة يكفرونهم لقولهم بأن علم الله حادث، وأنه لا يعلم ما يكون حتى يكون، وأن كلامه حادث"[3] وإلى تكفير المرجئة والجهمية ذهب ابن حزم الظاهري أيضًا.

والواقع أن تكفير المرجئة بصفة عامة، والجهمية خاصة قد سارت فيه مدونات الملل والنحل لأهل السنة، وفقًا لنهج أهل الحديث في رواية المرويات في كتبهم فيقول الدارمي (ت 280هـ): "تكفرهم بالمشهور في كفرهم أنهم لا يثبتون لله تبارك وتعالى وجهًا ولا سمعًا، ولا بصرًا، ولا علمًا، ولا كلامًا، ولا صفة إلا بتأويل ضال" [4] وقول أحمد بن حنبل "من زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر"[5] ومثل هذا الكلام ينطبق على الجهمية والمعتزلة معًا، لأن المعتزلة كانوا يلقبون أحيانًا بالجهمية في مدونات أهل السنة، ومن منطلق تكفير الجهمية أنه لا ينبغي الصلاة وراء هؤلاء الكفار، فيروى ابن بطة العكبرى (ت378هـ) رواية تنص على أن "هؤلاء الجهمية كفار ولا يصلى خلفهم"[6] وكان هناك من يحض بعد التكفير على قتلهم قال أبو سعيد بلغني عن يزيد بن هارون أنه قال" الجهمية كفار، وقال:حرضت غير مرة أهل بغداد على قتل المريسي"[7].

---

(1) البغدادى، الملل والنحل ص 139.

(2) المرجع نفسه ص 145.

(3) الإسفراييني التبصير في الدين ص 91.

(4) الدرامي، الرد على الجهمية، عقائد السلف، تحقيق على سامى النشّار وآخرون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1 1971 ص 348 وأيضًا أحمد بن حنبل، السنة ص 82.

(5) أحمد بن حنبل، السنة، ص 76.

(6) ابن بطة العكبرى، الإبانة جـ 2،/ ص 321.

(7) الدرامى، الرد على الجهمية ص 350.

وتم تكفير أعلام المعتزلة وفرقها في كتب الفرق والملل والنحل لأهل السنة، فنجد الملطي يكفرهم كما يكفر غيرهم من الفرق ويقول" اعلم أن للمعتزلة من الكلام ما لا أستجيز ذكره لأنهم قد خرجوا عن أصول الإسلام إلى فروع الكفر (...) وأن بينهم خلافات ومنازعات وأشياء تخرج إلى الكفر والتعطيل والتخليط"[1].

ولقد زاد البغدادي كثيرًا في مسألة تكفير المعتزلة، فبعد عرضه لآراء فرق المعتزلة نجده يقول: "إن أهل السنة يكفرون الجميع بحمد الله ومنه"[2] وأصبح يؤكد على" أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من جميع الوجوه"[3].

وكان البغدادي أكثر حدة في تكفير المعتزلة فيبرز النقاط الخلافية لكل زعيم من زعمائهم حتى يكفره، وهى أمور تحتمل الاختلاف مثل قول واصل بالمنزلة بين المنزلتين، أو قول النظام بالطفرة، وينتهي إلى القول بأنه" قد اختلف أصحابنا فيهم، فمنهم من قال حكمهم حكم المجوس لقول الرسول: القدرية مجوس هذه الأمة، ومنهم من قال حكمهم حكم المرتدين"[4] والواقع أن البغدادي كان يسير على نهج الأشعري في ذلك، فالأشعري حين يناقش مسألة القدر عند المعتزلة يقول لهم: أليس المجوس أثبتوا أن الشيطان يقدر على الشر الذي لا يقدر عليه الله عز وجل، فكانوا بقولهم هذا كافر فلابد من: نعم، يقال لهم: فإن زعمتم أن الكافرين يقدرون على الكفر، والله تعالى لا يقدر عليه فقد زدتم على المجوس في قولكم، لأنكم تقولون لهم إن الشيطان يقدر على الشر والله لا يقدر عليه، وهذا ما بينه الخبر عن الرسول ﷺ من أن القدرية مجوس هذه الأمة، وإنما صاروا مجوس هذه الأمة لأنهم قالوا بقول المجوس"[5].

ومن جانب آخر فقد ألحق بعض أعلام السلف المعتزلة بالجهمية في التكفير، واتهموهم بالإلحاد، فيذهب ابن بطة العكبرى إلى القول بأنه"كانت الجهمية والمعتزلة الملحدة الضالة بإنكارهم مشيئة الله، وجحدهم قدرة الله، وتكذيبهم بصفاته، وإبطالهم لأسمائه، كمن سلف من إخوانهم من صنوف الملاحدة والمشركين، فأثبتت الجهمية والمعتزلة الملعونة آلهة كثيرة لا يحصون عددًا، ولا يفنون إلى يوم القيامة أبدًا، حين زعموا أن كل أحد يستطيع أن يفعل باستطاعته ما يشاء، وباستطاعة فيه باقية، وقدرة دائمة"[6] ونلاحظ أن العكبرى يضع المعتزلة

---

(1) الملطى، التنبيه والرد ص 41.

(2) البغدادى، الملل والنحل ص 128.

(3) البغدادى، أصول الدين ص 330.

(4) المرجع نفسه ص 337.

(5) الأشعرى، الإبانة ص72.

(6) العكبرى، الإبانة، جـ 2/ص 339.

بجانب الجهمية، ويضع الاثنين معًا في خندق الملاحدة والمشركين لمجرد أن المعتزلة أثبتت القدرة والاستطاعة للإنسان وحريته في الفعل.

وعلى الرغم من تشكيك ابن حزم الظاهري في حديث"القدرية مجوس هذه الأمة "إلا أنه يكفر أيضًا معظم أعلام وشيوخ المعتزلة، ويحقر من آرائهم، ويظهر شنائعهم، فنجده يكفر العلاف والنظام لقولهم أن الله لا يفعل الشر، ويدعى ابن حزم" بأن النظام يرى أن الناس عنده أتم قدرة من الله تعالى... فكان الله عز وجل عنده أعجز من كل ضعيف من خلقه، وكان كل أحد من الخلق أتم قدرة من الله تعالى، وهذا الكفر المجرد الذي نعوذ بالله منه"[1].

ويكفر ابن حزم أيضًا ثمامة بن الأشرس النميرى لأنه يقول بفكرة الطبع حتى في الفعل الإلهي فيقول "وأما أبو معين ثمامة بن الأشرس النميرى أحد شيوخ المعتزلة، فذكر عنه أنه يقول: إن العالم فعل الله عز وجل بطباعه، تعالى عن هذا الكفر الشنيع علوًا كبيرًا"[2] ، وكذلك يكفر أعلام المعتزلة" جعفر القصبي بائع القصب والأشج، وهما من رؤسائهم، فكانا يقولان إن القرآن ليس هو الذي في المصاحف، إنما الذي في المصاحف شيء آخر وهو حكاية القرآن، وقال أبو محمد – ابن حزم – وهذا كفر مجرد ، وخلاف جميع أهل الإسلام قديمًا وحديثًا"[3].

ويمكن القول بأن مدونات الملل والنحل لأهل السنة – من سلف وأشاعرة وظاهرية – قد أرست دعائم لإقصاء الآخر من خلال تكفيره وإخراجه من الملة، وذلك خشية انتشار هذه المذاهب بين المسلمين، ورغبة في ترسيم المذهب السني كمذهب يملك الحق والصدق والحقيقة ضد تلك المذاهب المغايرة، ولكن هل اتفق أهل السنة فيما بينهم؟ أم كان هناك اختلافًا بل وتكفيرًا متبادلًا بينهم؟ الواقع أن هناك اختلافًا بين من يعدون أنفسهم ممثلين لأهل السنة (أعنى أصحاب الحديث والأشاعرة، والماتريدية، والظاهرية) حول من يملك الحديث نيابة عن أهل السنة والجماعة، وقد حدث أيضًا تكفير متبادل بين هذه التوجهات، وقدح وطعن في أراء بعضها البعض الآخر.

ويأتي الموقف الغريب لابن حزم الظاهري من الأشاعرة وتكفيرهم، رغم أنه يدعى في بداية كتابه" أن كثيرًا من الناس كتبوا في افتراق ديانتهم ومقالاتهم كتبًا كثيرة جدًا، فبعضهم أطال وأسهب، وأكثر وهجر، واستعمل الأغاليط والشُعب، فكان ذلك شاغلًا عن الفهم، وقاطعًا دون العلم، وبعضهم حذف وقصر، وقلل واختصر، وأضرب عن كثير من قوى معارضات

---

(1) ابن حزم، الفصل جـ3/ص 122.

(2) المرجع نفسه جـ 3/ص 114.

(3) المرجع نفسه جـ 3/ص 155.

أصحاب المقالات فكان ذلك غير منصف لنفسه في أن يرضى لها بالغبن في الإبانة، وظالمًا لخصمه في أنه لم يوفه حقه في اعتراضه، وباخسًا من قرأ كتابه، إذا لم يفند به غيره، وكلهم عقد كلامه تعقيدًا يتعذر فهمه على كثير من أهل الفهم"[1] وكذلك يدعى ابن حزم لنفسه الموضوعية في عرضه للفرق، وأنه في كتابه" لا يستحل ما يستحله من لا خير فيه من تقويل أحد ما لم يقله نصًا، وإن آل إليه قول فيتناقض، فاعلموا أن تقويل القائل كافرًا كان أو مبتدعًا أو مخطئًا ما لا يقول نصًا كذب عليه، ولا يحل الكذب على أحد"[2].

ولا نجد لادعاء ابن حزم الموضوعية ورفضه لحمل أي قول على أحد حضورًا حقيقيًا في كتابه" الفصيل في الأهواء والملل والنحل"وخاصة في تكفيره لمعظم أعلام الأشاعرة الذين يضعون أنفسهم كأعلام لأهل السنة، فنجده يتَقول عليهم بأقاويل لم يقولوها، ويكفرهم بهذه الأقاويل. فهو يضع الأشعرية ضمن المرجئة ومع الجهمية في سياق واحد فيقول عن الأشعري"كان لشيخهم الأشعري في إعجاز القرآن قولان أحدهما: كما يقول المسلمون إنه معجز النظم، و الآخر: إنما هو المعجز الذي لا يفارق الله عز وجل قط، والذي لم يزل غير مخلوق، ولا أنزل إلينا، ولا سمعناه قط، ولا سمعه جبريل ولا محمد عليهما السلام قط، وأما الذي يقرأ في المصاحف، ونسمعه من القرآن، فليس معجزًا، بل مقدورًا على مثله، وهذا كفر صريح"[3] ولا ندرى من أين استقى ابن حزم كلامه عن الأشعري في مسألة إعجاز القرآن، لأننا لم نجد لهذا الكلام أي أصول في كتب الأشعري الموجودة بين أيدينا.

ويكفر ابن حزم أحد أبرز أعلام الأشاعرة القاضي أبى بكر الباقلانى، ويدعى أن الباقلانى ذهب إلى أن" لله تعالى خمس عشرة صفة، كلها قديمة، لم تزل مع الله تعالى، وكلها غير الله، وخلاف الله تعالى، وكل واحدة منهم غير الأخرى، وخلاف لسائرها، وأن الله تعالى غيرهن وخلافهن، ويرى ابن حزم أن هذا أعظم من قول النصارى، وأدخل في الكفر والشرك"[4] ويدعى ابن حزم ادعاءات باطلة كثيرة أخرى على الباقلانى، وأقاويل كثيرة يكفره فيها فيقول في موضع آخر: "من أعظم البراهين على كفر الباقلانى وكيده للدين قوله في فصل آخر من كتابة (الانتصار) في القرآن، أنه لا يجب على من سمع القرآن من محمد بن عبد الله بن عبد المطلب أن يبادر إلى القطع أنه له آية، وأنه على يده ظهر، ومن قبله نجم حتى يسأل أهل النواحي والأطراف ونقلة الأخبار، ويتعرف حال المتكلمين بذلك اللسان في الآفاق، فإذا علم

---

(1) ابن حزم، الفصل جـ 1، ص 9.

(2) المرجع نفسه، جـ 3/ص 98.

(3) المرجع نفسه جـ 3/ ص 125.

(4) المرجع نفسه جـ 3 / ص 125.

بعد التثبت والنظر لم يسبقه إلى ذلك أحد لزمه حينئذ اعتقاد نبوته"[1] ولا نجد لكلام ابن حزم هذا أي أساس في آراء الباقلانى، ولا ندرى من أين جاء بهذه الآراء للباقلانى، فقد حمل هذه الآراء عليه حملًا.

ويستمر ابن حزم في تكفير رموز الأشاعرة والتحقير والتشنيع على آراءهم - التي يدعيها عليهم - فيكفر القاضي أبا جعفر السمنانى (ت444هـ) قاضى الموصل المكفوف فيقول: إنه من سمى الله تعالى جسمًا من أجل أنه حامل لصفاته في ذاته فقد أصاب المعنى وأخطأ في التسمية فقط، وقد قال هذا السمنانى: إن الله تعالى مشارك في الوجود، وفى قيامه بنفسه كقيام الجواهر والأجسام، ويقول ابن حزم: ما أعلم أحدًا من غلاة المشبهة أقدم على أن يطلق ما أطلق هذا المبتدع الجاهل، الملحد المتهور (...) ويرى أن السمنانى قال عن شيوخه من الأشعرية، إن معنى قول النبي ﷺ إن الله خلق آدم على صورته إنما هو على صفة الرحمن، من الحياة والعلم والاقتدار، واجتماع صفات الكمال فيه، وأسجد له ملائكته، كما أسجدهم لنفسه، وجعل لهم الأمر والنهى.... ويقول ابن حزم هذا نص كلامه حرفًا حرفًا، وهذا كفر صريح، وشرك بواح[2] وللأسف لا نجد للسمنانى أي مصدر يخصه يتكلم فيه مثل هذه الادعاءات التي أوردها ابن حزم الظاهري.

ويحكم ابن حزم على الأشاعرة بهذه الأحكام المجحفة بحقهم بناء على ادعاءات استقاها من غيره، ونجده يردد هذه الادعاءات فيقول أخبرني فلان، أو كتب إلى فلان، دون أن يتحقق ابن حزم نفسه من صدق هذه الإدعاءات فيقول: "أخبرني على بن حمزة المرادى الصقلي الصوفي أنه رأى بعض الأشاعرة يبطح المصحف برجله، قال: فأكبرت ذلك، وقلت له: ويحك، هكذا تصنع بالمصحف، وفيه كلام الله تعالى؟ فقال لي: ويلك والله ما فيه إلا السخام والسواد، وأما كلام الله فلا، ونحو ذلك من القول، وكتب إلىّ أبى المرحى المصري أن بعض ثقات أهل مصره من طلاب السنن أخبره أن رجلًا من الأشعرية قال له مشافهة: على من يقول أن الله تعالى قال: قل هو الله أحد، الله الصمد، ألف لعنة،... ويرد ابن حزم على هذه الادعاءات التي سمعها أو نقلت إليه بل على من يقول أن الله تعالى قال: قل هو الله أحد الله الصمد ألف لعنة، إن قول هذه الفرقة في هذه المسألة نهاية الكفر بالله تعالى، ومخالفة للقرآن والنبي ﷺ ومخالفة لجميع أهل الإسلام قبل حدوث هذه الطائفة الملعونة"[3] وهنا نتساءل أين هي الموضوعية التي

---

(1) المرجع نفسه جـ 3/ ص 140.

(2) المرجع نفسه جـ 3 / ص 126.

(3) المرجع نفسه جـ 3 / ص 126.

يتكلم عنها ابن حزم، وهو يقول أخبرني كذا، أو سمعت من كذا، دون أن يعرض لرأى الأشاعرة عبر كتبهم أو مؤلفاتهم ونجده ينظر إليهم على أنهم طائفة ملعونة.

ويدعى ابن حزم أن من الأشاعرة من كذبوا القرآن في قوله عز وجل "محمد رسول الله"ﷺ، وكذبوا الآذان، وكذبوا الإقامة التي فرضها الله تعالى خمس مرات كل يوم وليلة، وعلى كل جماعة من المسلمين... وأن من الواجب أن يقولوا محمد كان رسول الله، وعلى هذه المسألة قتل محمود بن سبكتكين مولى أمير المؤمنين، وصاحب خراسان رحمه الله ابن فورك (ت 406هـ) شيخ الأشعرية، فأحسن الله جزاء محمود على ذلك، ولعن ابن فورك وأشياعه وأتباعه"[1].

ولكن الأشاعرة تروى مقتل أبى بكر بن فورك بطريقة مختلفة، وهى أن ابن فورك كان شديدًا في نصرة الدين، وكان يحارب المشبهة والكرامية، وأنه صوب إليهم سهامًا لا قبل لهم بها فتحزبوا عليه، ووشوا به عند السلطان محمود بن سبكتكين، وقالوا له إن هذا الذي يؤلب علينا عندك أعظم منا بدعة وكفرًا، وذلك أنه يعتقد أن نبينا محمد ﷺليس نبيًا اليوم، وأن رسالته انقطعت بموته فأسأله عن ذلك، فعظم على السلطان هذا الأمر، وقال: إن صح هذا لأقتلنه، وأمر بطلبه، ولما حضر بين يديه، وسأله عن ذلك كذب الناقل، وقال ما هو معتقد الأشاعرة على الإطلاق، إن نبيناﷺ محمد حي في قبره رسول الله أبد الآباد، على الحقيقة لا المجاز، وأنه كان نبيًا وأدم بين الماء والطين، وأن نبوته باقية ولا تزال، وعند ذلك وضح للسلطان الأمر، وأمر بإعزازه وإكرامه، ورجوعه إلى وطنه، فلما أيست الكرامية، وعلمت أن ما وشت به لم يتم، وأن حيلها ومكايدها قد وهت، عدلت إلى السعي في موته، والراحة من تعبه، فسلطوا عليه من سَمه فمضى حميدًا شهيدًا"[2]. و هذه الرواية تكشف عن عدم صدق رواية ابن حزم الذي يكفر الأشاعرة، ويحمل عليهم حملة غير منطقية، ولا يمكن تبرير ذلك سوى أنه يريد أن يكون لمذهبه فقط السيطرة في العقائد والنفوذ والانتشار دون غيره من المذاهب، وأن يملك مذهبه الحديث باسم أهل السنة، وتكشف تلك الرواية عن مدى الصراع بين الفرق والمذاهب الإسلامية، وكيف كان يكيد بعضهم لبعض، ويشنعون على بعضهم البعض، ويتقولون على بعضهم بأقوال قد لا تصدر عن الفرقة محل الادعاء.

---

(1) المرجع نفسه جـ 3/ ص 130.

(2) السبكى، طبقات الشافعية الكبرى،تحقيق عبد الفتاح الحلو،ومحمود الطناحى، دار هجر للطباعة والنشر،القاهرة 1992،جـ 4/ ص 131.

ويقول صاحب كتاب"طبقات الشافعية" قادحًا في ابن حزم الظاهري، وفى جهله بالمذهب الأشعري، وفى تصديقه للتشنيعات التي أثارتها الكرامية ضد الأشاعرة فيقول:"أعلم أن أبا محمد بن حزم الظاهري ذكر في النصائح أن ابن سبكتكين قتل ابن فورك بقوله لهذه المسألة، ثم زعم ابن حزم أنها قول جميع الأشاعرة، قلت: وابن حزم لا يدرى مذهب الأشعري، ولا يفرق بينهم وبين الجهمية لجهله بما يعتقدون، وقد حكي ابن الصلاح ما ذكره ابن حزم، ثم قال: ليس الأمر كما زعم بل هو تشنيع على الأشعرية أثارته الكرامية"(1).

والواقع أن معظم مدونات الفرق والملل لأهل السنة التي كفرت المعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج كانت للأشاعرة بالذات، وبقدر ما استطاع الأشاعرة توظيف سلطة التكفير في إقصاء تلك الفرق المغايرة والتشنيع عليها، بقدر ما تعرضوا أنفسهم للتكفير من قبل ابن حزم الظاهري، وقد بني تكفيره لهم على ادعاءات كاذبة، ومقولات خاطئة لم يقل بها الأشاعرة، وذلك لأن معظم تراث الأشاعرة موجود بين أيدينا الآن، ولكن الأحكام التي صدرت من قبل الأشاعرة والسلف ضد الفرق المغايرة لها من تكفير وعرض آراء غريبة لا يمكن التحقق من صدقها لأن معظم تراث هذه الفرق قد تعرض للإبادة والحرق، وطواه النسيان باستثناء بعض المؤلفات للمعتزلة، وتصنيف متأخر لكُتب الشيعة، وقد باتت الصورة التي نرسمها لتلك الفرق هي تلك الصورة التي دونها الأشاعرة والحنابلة، وليس بين أيدينا ما تعبر به تلك الفرق عن نفسها، مثلما نجد كتب الأشاعرة والسلف تعبر بها عن نفسها، وعن موقفها من الآخرين.

ولو أننا قمنا بقراءة ابن حزم وتصديقه في موقفه من الأشاعرة – دون تحليل تلك الادعاءات التي لا توجد في كتب الأشاعرة – فإننا سنسحب آلية التكفير على الأشاعرة التي وظفوها مع الفرق المغايرة، ولعل هذا يجعلنا نشك نوعًا ما في طريقة عرض الأشاعرة لآراء الفرق المغايرة العقائدية، وأنها لا تميل إلى الموضوعية بقدر ما تميل إلى الإقصاء وفقًا لآليات الفضح والتشويه، والتسفيه والتكفير بغية سيطرة مذهبهم عقائديًا دون المذاهب الأخرى.

ومن جانب آخر يمكن القول بأن ثمة نزاع بين السلف عامة، والحنابلة خاصة ، وبين الأشاعرة، وأهل الظاهر (الظاهرية أتباع ابن حزم) على من يملك الحديث باسم أهل السنة والجماعة، فالحنابلة يعتقدون أنهم هم من يملك الحديث باسم أهل السنة والجماعة، والأشاعرة يقولون نحن والحنابلة أو أعلام السلف، وابن حزم يرى أنه هو و أهل الحديث يعبرون عن أهل السنة، ولقد تعرض مذهب الأشاعرة للاضطهاد كثيرًا من قبل الحنابلة فما كاد الأشعري يعلن عن نفسه حتى بدأت آثار الاضطهاد تظهر كثيرًا من قبل الحنابلة، وقد" حاول الحنابلة أن

---

(1) الموضع نفسه جـ 4 / ص 131.

يمنعوا الخطيب البغدادي (ت 463 هـ) من دخول المسجد الجامع ببغداد، لأنه كان يذهب مذهب الأشعري، وكان أكابر الأشاعرة في ذلك العهد يضطهدون، ويساء إليهم، وقد تحاملت الحنابلة على رجل من كبار الأشاعرة ذوى النفوذ، وهو القشيرى (ت 514 هـ) ووقع بسبب ذلك قتال في الشوارع، وكان شيخ الحنابلة في أخريات القرن الرابع الهجري يلعن أبا الحسن الأشعري، وينال من الأشاعرة"[1].

ومما سبق نلاحظ وجود خلاف وصراع بين توجهات أهل السنة من سلفية أو أشاعرة أو ظاهرية حول من يملك الحق في الحديث باسم أهل السنة والجماعة، وكان هناك تكفير متبادل بين تلك التوجهات لأهل السنة حيث كفر الحنابلة الأشاعرة، وكفر ابن حزم الظاهري أعلام المذهب الأشعري، وبالتالي فإن سلاح تكفير الفرق الإسلامية الذي وظفه أهل السنة في مدوناتهم عن الملل والنحل، استخدمه أهل السنة ضد بعضهم البعض الآخر، وذلك يكشف عن خطورة سلاح التفكير الذي تم توظيفه في كتب العقائد.

ولقد ترتب على تكفير مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة أن ناقشت تلك الكتب حكم ميراث تلك الفرق وهل يحق للمسلم أن يرثهم؟ وما موقف دفنهم: هل يدفنون في مقابر المسلمين؟ إلى آخره من الأحكام الفقهية التي صدرت في حق تلك الفرق. فنجد البغدادي يتكلم عن حكم غلاة الشيعة فيقول:" إن هؤلاء الكفرة الذين ظهروا في دولة الإسلام واستتروا بظاهر الإسلام، واغتالوا المسلمين في السر، كالغلاة من الرافضة، فإن حكمهم حكم المرتدين، ولا تحل ذبائحهم، ولا يحل نكاح المرأة منهم، ولا يجوز تقريرهم في دار الإسلام بالجزية، بل يجب استتابتهم فإن تابوا وإلا وجب قتلهم، واستغنام أموالهم، واختلفوا في استرقاق نسائهم وذراريهم، فأباح ذلك أبو حنيفة وطائفة من أصحاب الشافعي"[2].

ويذهب البغدادي إلى أن من كانت بدعته من جنس بدع المعتزلة أو الخوارج أو الرافضة الإمامية، والزيدية، وبدع النجارية، أو الجهمية، أو الضرارية، أو المجسمة فهو من الأمة في بعض الأحكام، وهو جواز دفنه في مقابر المسلمين، وفى ألا يمنع حظه من الفيء والغنيمة إن غزا مع المسلمين، وفى ألا يمنع من الصلاة في المساجد، وليس من الأمة في أحكام سواها، ذلك أنه لا تجوز الصلاة عليه ولا خلفه، ولا تحل ذبيحته، ولا نكاحه لامرأة سنية، ولا يحل للسني أن يتزوج المرأة منهم إذا كانت على اعتقادهم[3].

---

(1) محي الدين عبد الحميد، مقدمته لكتاب مقالات الإسلاميين للأشعرى ص 36.

(2) البغدادى، الفرق بين الفرق ص 216.

(3) المرجع نفسه ص 14.

ويرى البغدادي أن أهل الأهواء من الجارودية، والهشامية، والنجارية، والجهمية، و الإمامية الذين كفروا خيار الصحابة، والقدرية المعتزلة عن الحق، والبكرية المنسوبة إلى بكير ابن أخت عبد الواحد، والمشبهة كلها، والخوارج فإنا نكفرهم كما يكفرون أهل السنة، ولا تجوز الصلاة عليهم، ولا الصلاة خلفهم، واختلف أصحابنا في التوارث منهم، فقال بعضهم نرثهم ولا يرثونا، وبناه على قول معاذ بن جبل: إن المسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم، والصحيح عندنا أن أموالهم فيء لا تورث بينهم وبين السني، وقد روى أن شيخنا أبا عبد الله بن أسد المحاسبي لم يأخذ من ميراث أبيه شيئًا لأن أباه كان قدريًا.[1]

ولا شك أن معظم هذه الأحكام جاءت من مدونات السلف في العقائد فقال الدارمي: "الجهمية عندنا زنادقة من أخبث الزنادقة، نرى أن يستتابوا من كفرهم، فإن أظهروا التوبة تركوا، وإن لم يظهروا تركوا، وإن شهدت عليهم بذلك شهود فأنكروا ولم يتوبوا قتلوا"[2] وصدرت العديد من الروايات في حق من قال بخلق القرآن عند ابن بطه العكبرى مثل" لو كان لدى قرابة ممن يقول القرآن مخلوق ثم مات لم أرثه"[3] وكذلك القول بأن" الجهمية كفار بلغوا نساءهم أنهن طوالق، وأنهن لا يحللن لأزواجهن، ولا تعودوا مرضاهم، ولا تشهدوا جنائزهم"[4] وأشياء كثيرة من هذه الأحكام كائنة في كتب السلف والأشاعرة، والهدف منها، محاصرة هذه الفرق، وتكفير أتباعها، وإخافة الناس منها، ونقلوا كذلك عن معظم الأئمة الأربعة قولهم بعدم جواز شهادة من يقول بخلق القرآن، وكانت تلك الأحكام الفقهية كلها من نتائج تكفير أهل السنة والجماعة لمعظم الفرق المغايرة لهم في الإسلام، وعلى رأسها الفرق الأربع الكبرى وهى: الخوارج، والشيعة، والمرجئة، والمعتزلة.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن: هل تكفير أهل السنة والجماعة لهذه الفرق جاء كرد فعل على تكفيرهم أيضًا لأهل السنة؟ الواقع أن مدونات الملل والنحل تقول بأننا نكفرهم كما يكفروننا،وأن كتب أهل السنة في العقائد والتاريخ تؤكد على تكفير الشيعة بمعظم طوائفها للصحابة فيذهب الإسفراييني إلى أن" الشيعة الإمامية متفقون على تكفير الصحابة"[5] ويذهب

---

(1) المرجع نفسه ص 216-217.

(2) أبو سعيد الدارمى، الرد على الجهميه ص 352.

(3) ابن بطة العكبرى، الإبانة جـ 2 / ص 383.

(4) المرجع نفسه جـ 2/ ص 321.

(5) الإسفراييني، التبصير في الدين، ص35

الملطى إلى أن"الفرقة الأولى من الزيدية يكفرون الصدر الأول، وأن الإسماعيلية يكفرون من خالف عليًا"[1].

وهناك من كتب الشيعة نفسها من يكفر أهل السنة، ومن ذلك ما ذكره أحد أبرز عالم الشيعة الأثنى عشرية محمد بن يعقوب الكلينى (ت 329 هـ) في كتابه" الكافي" من أن كل المسلمين ارتدوا بعد رسول الله ﷺ وأكدوا صراحة على كفر كل من لم يؤمن بأئمة الشيعة الأثنى عشرية"[2].

وأما الخوارج فقد ظهر أيضًا تطرفهم وتعصبهم مبكرًا عندما كفروا عليًا وعثمان، والحكمين عمرو بن العاص، وأبى موسى الأشعري، وأصحاب الجمل، وكل من رضي بتحكيم الحكمين، كما أنهم كفروا أيضا مرتكب الذنوب[3] فما كان من أهل السنة إلا أن كفروهم كما يكفرونهم، وكان الخوارج أكثر عنفًا في مسألة التكفير، ولهذا لم يكتب لمذهبهم الانتشار إلا في جبال عمان، وفى بعض جبال شمال أفريقيا.

وكذلك فقد كفر المعتزلة من خالفهم في أصولهم كمسألة الصفات وكلام الله، فرد عليهم أهل السنة أيضًا بالتكفير بسبب انحرافهم عن الشرع في مسألة الصفات وكلام الله[4] والحق أن المعتزلة حينما التحموا بالسلطة السياسية فرضوا عقائدهم بقوة هذه السلطة، وفتشوا في معتقدات الآخرين، وهو ما سنكشف عنه في دور السياسة في تحول الإقصاء إلى عنف،وخلاصة القول هو أن أهل السنة يقولون بأن تكفيرنا للفرق المغايرة لنا في آرائهم جاء نتيجة تكفيرهم لنا، وحقيقة أن ذلك كان حادثًا في التاريخ، ولكن هل تكفير أهل السنة لغيرهم جاء نتيجة لتكفير تلك الفرق الأخرى لهم؟، أم نتيجة لرغبة لا محدودة في محاصرة تلك الفرق، وترسيم المذهب السني بين كافة طوائف المسلمين؟.

وفى النهاية ينبغي أن نسأل: هل يوجد هناك رؤية متسامحة في العلاقة بين المذاهب الإسلامية بعضها والبعض الآخر؟ إننا نجد لدى الغزالي مساحة كبيرة من التسامح في كتاباته، فهو يحذر من استخدام سلاح التكفير بين الفرق الإسلامية، ويرى أن"كل فرقة تكفر مخالفها، وتنسبه إلى تكذيب الرسول ﷺ، فالحنبلي يكفر الأشعري زاعمًا أنه كذب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى، وفى الاستواء على العرش، والأشعري يكفره زاعمًا أنه مشبه، وكذب الرسول في أن الله ليس كمثله شيء، والأشعري يكفر المعتزلى زاعمًا أنه كذب رسول الله في جواز

---

(1) الملطى، التنبيه والرد ص 32.

(2) خالد علال كبير، التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي، دار المحتسب، الجزائر، بدون تاريخ، صـ36

(3) البغدادي، الفرق بين الفرق،ص45

(4) خالد علال كبير، التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي، ص36.

رؤية الله، وفى إثبات العلم والقدرة والصفات،المعتزلى يكفر الأشعري زاعمًا أن إثبات الصفات تكفير للقدماء، وتكذيب للرسول في التوحيد (...)، ولا ينجيك من هذه الورطة إلا أن تعرف حد التكذيب والتصديق، وحقيقتهما فيه، فينكشف لك غلو هذه الفرق وإسرافها في تكفير بعضها بعض" [1].

ومن ثم يطالب الغزالي بضرورة أن يكف الإنسان لسانه عن أهل القبلة طالما أنهم يقولون لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وذلك لأن التكفير فيه خطر، في حين أن السكوت لا خطر فيه، ويرى الغزالي" أن أصول الإيمان ثلاثة هي الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، وما عداه فروع، وأنه لا تكفير في الفروع، وهى أن ينكر أصلًا دينيًا علم من الرسول ﷺ بالتواتر، ويرى الغزالي أن الخطأ في أصل الإمامة، وتعيينها وشروطها، وما يتعلق بها لا يوجب شيء منه تكفيرًا، فقد أنكر ابن كيسان أصل وجوب الإمامة، ولا يلزم تكفيره، ولا يلتفت إلى قوم يعظمون أمر الإمامة، ويجعلون الإيمان بالإمام مقرونًا بالإيمان بالله ورسوله، ولا إلى خصومهم المكفرين لهم بمجرد مذهبهم في الإمامة، فكل ذلك إسراف إذ ليس في واحد من القولين تكذيب للرسول ﷺ أصلًا"[2]، وهنا نلاحظ أن الغزالي حين يعفى بعض الخوارج والشيعة من التكفير فإنه يشير إلى القضية التي كانت محل خلاف وهى قضية الإمامة، فهل لهذا دلالة على أن النزاع بالأساس كان نزاعًا سياسيًا؟.

وعلى الرغم من إسراف أعلام الأشاعرة السابقين على الغزالي في تكفير أصحاب الفرق المغايرة فإن الغزالي يحذر من سماع أي فقيه من الفقهاء الذين يكفرون من يخالف المذهب الأشعري ويرى أن "المبادر إلى تكفير من يخالف الأشعري أو غيره جاهل مجازف، وكيف يستقل الفقيه بمجرد الفقه بهذا الخطب العظيم، وفى أي ربع من أرباع الفقه يصادف هذه العلوم، فإذا كان الفقيه الذي بضاعته مجرد الفقه يخوض في التكفير والتضليل فلا تشغل به قلبك ولسانك"[3]

وإذا كان الغزالي لا يكفر الخوارج والشيعة في مواقفهم من الإمامة، ويحث أعلام المذهب الأشعري على عدم تكفير الآخرين المغايرين لهم فإنه يؤكد أيضًا على عدم تكفير المعتزلة، ومعظم الفرق الإسلامية فيقول" المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سوى الفلاسفة، وهم الذين يصدقون، ولا يجوزون الكذب لمصلحة أو غير مصلحة، ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة

---

(1) الغزالي فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة جـ 3، ص 212.

(2) المرجع نفسه جـ 3 / ص 135.

(3) المرجع نفسه جـ 3/ ص 139.

الكذب، بل بالتأويل، ولكنهم مخطئون في التأويل، فهؤلاء أمرهم في محل الاجتهاد، والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلًا، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم"[1] وبالتالي يمكن القول بأن الغزالي لم يسر على نهج معظم أعلام الأشاعرة في تكفير الفرق الإسلامية المغايرة للسنة، فهل يعود هذا إلى البعد الصوفي في فكر الغزالي الذي يتسم بالتسامح؟ وذلك لأن موقف الغزالي لا نجد له نظيرًا بين أعلام أهل السنة عامة والأشاعرة – الذي ينتمي إليهم – خاصة.

وخلاصة القول هو: أن التكفير كان أحد أدوات مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة في إقصاء المذاهب المغايرة لهم وقد وظفوا بذلك العديد من الفتاوى الفقهية، وما التكفير إلا دعوة لإراقة دم هؤلاء الفرق، والحث على قتل أعلام تلك الفرق، وهو ما حدث فعلًا في التاريخ الإسلامي، فكانت الفتاوى الفقهية بالتكفير هي المبرر النظري غالبًا لتبرير إراقة دم تلك الفرق ومن يتبعها.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: كيف ومتى يتحول الإقصاء من اللوم والتوبيخ والتشهير والتسفيه والتكفير إلى العنف وإراقة الدماء؟ وهذا السؤال يطرح وبقوة أهمية السياق السياسي في قراءة علم الكلام، وما هو دور السياسة الواضح في ترسيم حدود الصراع بين الفرق والمذاهب الإسلامية؟وما دور السياسة في إحداث العنف العقائدي بين الفرق والمذاهب الإسلامية؟ وكيف وظفت السياسة العقيدة من أجل أغراضها الدنيوية؟ إن تلك التساؤلات تطرح عملية تسيس الدين في تاريخنا الإسلامي.

4- من الإقصاء إلى العنف (تسييس الدين)

تظل مسألة التقادح بين الفرق الإسلامية في حدود اللوم، والتوبيخ، والتشنيع، والفضح، والتحقير المتبادل، بل قد وصل الأمر إلى حدود التكفير المتبادل بينهم، وكلها أشكال من العنف المعنوي، وهذا العنف لا يخرج من الإطار النظري إلى العنف المادي المتعين إلا بدخول طرف ثالث وهو السياسة، والصراع على السلطة السياسية كطرف فاعل، فالسياسة توظف فرقًا ضد أخرى، أو توظف مذهبًا ضد آخر، هنا ينتقل العنف النظري إلى العنف العملي، ومن العنف المعنوي إلى العنف المادي بسبب الممارسة السياسية، أو تسييس الدين من قبل السياسة.

---

(1) الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد، تحقق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، 1972 ص 209.

وتؤكد مصنفات الملل والنحل لأهل السنة أن مشكلة الإمامة أو مشكلة الحكم، ومن يملك السلطة هي أول مشكلة اختلف حولها المسلمون فرقًا ومذاهب وأحزابًا فيقول الأشعري:" أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم ﷺ اختلافهم في الإمامة"[1]. ولم يكن هذا الاختلاف مجرد مواقف نظرية، بل مواقف سياسية، وعنف ودماء، وهو جعل الشهرستانى يقول:" ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سل على الإمامة في كل زمان"[2].

ولقد انقسمت الأمة الإسلامية على نفسها بسبب الفتنة الكبرى بين عامي (35-41 هـ) وظهرت الفرق السياسية المتمثلة في الشيعة، والخوارج، والسنة، وبالتالي" فإن معظم الفرق الإسلامية يرجع أصلها إلى أسباب سياسية، والتنازع على الحكم"[3]، وعلى هذا الأساس كان الموقف السياسي للفرق الإسلامية هو الأساس، وأما الموقف الكلامي فقد كان موقفًا عرضيًا له، وبالتالي فإن" الاختلاف في العقائد النظرية نشأ في علم الكلام بكيفية عرضية نتيجة الاختلاف في الأمور السياسية، ومشاكلها العملية، فهو بالفعل موقف كلامى، ولكنه كلام في السياسة، وفى الكبائر السياسية"[4].

ولا يعنى ما سبق سوى أن السياسة كانت أصلًا والدين غطاءً، ولقد عمق هذا الخلاف بين الفرق والمذاهب التي نشأت في البداية نشأة سياسة ثم اصطبغت بصبغة دينية قوية، لما للدين من أثر ومكانة في النفوس، ونتيجة لاعتقادهم أن رأيهم وطموحهم السياسي لن ينجح إلا عن طريق واحد فقط وهو تغليفه بالدين" وصار كل حزب سياسي فرقة دينية، وصار الذين يقتتلون سياسيًا يقتتلون دينيًا، وبدل أن تسمى الفرق اسمها إسمًا سياسيًا يدل على المبدأ السياسي الذي تدعو إليه تسمت اسمًا يدل على المذهب الديني كشيعة، وخوارج، ومرجئة، ومعتزلة، وبدل أن يتحاجوا بنتيجة أعمالهم السياسية، ويطرحوا أفكارهم ومصالحهم بشكل مباشر تحاجوا بالكفر والإيمان، والجنة والنار، وخلق القرآن، ومشكلة الإمامة"[5].

وأدى الاختلاف بين الفرق الإسلامية إلى التعصب والتحزب، وانتشار العداوة والبغضاء ونشوب الحروب، ووقوع القتال، وفنيت بعض الفرق وبقيت أخرى، وعلى الرغم من أن الصراع كان في بدايته صراعًا سياسيًا إلا أن: "الاختلاف كان يتسع ويتعمق ليشمل معظم

---

(1) الأشعرى، مقالات الإسلاميين جـ 1، ص 39.

(2) الشهرستانى، الملل والنحل ص 24.

(3) سيد أمير على، روح الإسلام، جـ 2 / ص 181.

(4) عبد المجيد الصغير، علم الأصول وإشكالية السلطة العلمية فى الإسلام، دار المنتخب، بيروت 1994، ص 43.

(5) أحمد أمين، ضحى الإسلام جـ 15/3 وأيضًا عواطف العربى، فتنة السلطة، ص 61.

الشئون الدينية الكبيرة منها والصغيرة، وليطال مختلف جوانب الحياة، وعندئذ تكون لكل فريق هويته الجزئية التي يعرف بها، وصار له وعيه الخاص، وذاكرته، وتجلى الاختلاف في الشعارات والطقوس، وفي الأمكنة والرموز، وفي المراجع والأسماء، وفي الأعلام والأشخاص، وهكذا استحال الاختلاف السياسي اختلافا عقائديًا ، وانتهى تمايزًا دينيًا وثقافيًا، إذ شكلت كل فرقة جماعة أو طائفة بكل ما للكلمة من معنى، وانغلق كل واحد على نفسه بانغلاق المذاهب وجمود الفكر... حتى تباعدت الشقة بين القوم، واستبعدوا بعضهم بعضًا واتهموا بعضهم بعضًا"[1].

ولكن البداية على العموم كانت اختلافًا بين من يرون الأئمة من قريش وأنها بالاختيار، وأنه لا يجوز الخروج على الحاكم سواء كان عادلًا أم جائرًا وهم أهل السنة، وبين الخوارج الذين يرون الخلافة بالاختيار ولا تقتصر على شرط القرشية، ومن الممكن أن يتولاها ولو عبدًا حبشيًا، ويقرون بأنه يجوز الخروج على الحكام لو كان جائرًا، وبين الشيعة الذين يرون أن الإمامة بالنص والتعيين وينبغي أن تكون في آل البيت، ومن هذا المنطلق فمنذ الفتنة الكبرى ظهر الخلاف بين الفرق، والذي بدأ سياسيًا على من هو الأحق بتولي أمر المسلمين، ثم سل السيف بينهم، وأهرقت الدماء الكثيرة بسبب الاختلاف حول هذه القضية منذ موقعة صفين (37 هـ) بين عليّ بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان.

وإذا بدأنا بموقف الخوارج نجد أنهم" كانوا يرمون أعداءهم السياسيين بالكفر، ويعاملونهم معاملة الكفار، وكان شعارهم لا حكم إلا الله، تلك العبارة التي لم يكن يقصد بها إلا حكم السيف"[2] وتؤكد المصادر السنية أن الخوارج" يخرجون على الأئمة والأفراد، ويستحلون قتل المسلمين"[3] ويرون أن الأمة الحقيقية هي تلك التي ينتسب إليها المسلمون الصالحون سواء كانوا من الطبقة العليا أم الطبقة الدنيا، عربًا أو موالى، ويفخرون بمقتل عثمان، ويرون أن الإقرار بهذا العمل الذي كان حجر الزاوية في الثورة هو بمثابة الشهادة، ويمتحنون كل من يشكون فيه من أنصارهم في هذه المسألة امتحانًا عسيرًا، ويستحلون دماء خصومهم من المسلمين، ولم يعد جهادهم ضد الكفار، بل ضد أهل السنة والجماعة من عامة المسلمين إذ كانوا يرون في هؤلاء كفارًا، بل أشد كفرًا من النصارى واليهود والمجوس، ويحسبون قتال

---

(1) على حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت،1995، ص 35-36.

(2) فان فلوتن، السيادة العربية، ص 70.

(3) الأجرى، الشريعة، ص 21.

عدوهم هذا أهم الفروض، وهم يقولون عن أنفسهم إنهم وحدهم المسلمون الحقيقيون، ولا يطلقون اسم المسلم على غير أنفسهم"[1].

وكان أهم مبادئ الخوارج السياسية هو"وجوب الخروج على السلطان الجائر، وإن كان على رأيهم"[2] ولهذا كانت آراؤهم متطرفة إزاء الخلفاء والأمراء والسلاطين فكانت" أول فرقهم المُحكمة يكفرون سيدنا عثمان بن عفان ﷺ، لأنه ولىّ رقاب المؤمنين ولاة الجور، ويكفرون سيدنا عليًا ﷺ لأن عليًا حكم المحكمين، وخلع نفسه عن إمارة المؤمنين، فحكم بغير ما حكم الله فكفر"[3] وقد قتلوا سيدنا عليًا ﷺ على يد عبد الرحمن بن ملجم.

ولعل أهم المبادئ الثورية – من الناحية السياسية – هو موقف الخوارج من الإمامة لأنهم" جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش، وكل من نصبوه برأيهم، وبايعه الناس على العدل واجتناب الجور كان إمامًا، ومن خرج عليه يجب نصب القتال ضده، وإن غَير السيرة، وعدل عن الحق، وجب عزله أو قتله، وجوزوا ألا يكون في العالم إمام أصلًا، وإن احتيج إليه فيجوز أن يكون عبدًا أو حرًا، أو نبطيًا، أو قرشيًا"[4] ولا شك أن هذا الرأي الثوري في الإمامة يتعارض مع دعوة أهل السنة أن يكون الإمام حرًا، وأن يكون من قريش، فهل موقف الخوارج هذا يعود إلى" أن الخوارج لم يكونوا من قريش، ولا من ثقيف ولا من الأنصار، ولكن من قبائل أقل أهمية من حيث المكانة السياسية، اندمجت في الإسلام خصوصًا بعد حرب الردة، وأقامت في الكوفة والبصرة"[5].

وبعد وفاة سيدنا على بن أبى طالب (43هـ) كان الخوارج دائمًا الحزب السياسي المناهض للأمويين بسبب أفكارهم الجريئة في نظام الحكم حيث يرفضون مبدأ الوصاية، والإمامة ونظام الوراثة، وهو أمر أدى بهم إلى ترك بصمات واضحة على المسار النضالي الثوري الذي استهدف بني أمية وأطاح بهم[6] وقد أغرت مبادئ الخوارج – وخصوصًا رأيهم في شروط الخليفة أو الإمام – الموالى على الانخراط في مذهب الخوارج الذي يسوى بين المسلمين العرب والمسلمين غير العرب، وفى انتخاب رئيس عليهم، كذلك وحد بينهم كراهيتهم الشديدة

---

(1) يوليوس فلهوزن، الخوارج والشيعة، من تاريخ المعارضة السياسية فى الإسلام، دار الجليل، بيروت،ط5 1986، ص 34.

(2) البغدادى، الملل والنحل ص 58.

(3) الملطى، التنبيه والرد ص 50.

(4) محمد إبراهيم الفيومى، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسى، دار الشروق، القاهرة 1998، ص 71.

(5) فلهوزن، الخوارج والشيعة ص 25.

(6) عواطف العربى، فتنة السلطة ص 77.

لبنى أمية مع اختلاف أسباب الكراهية، فالخوارج يرون بني أمية أمة خارجة على الخلافة الشرعية، وتاريخها في الإسلام لا يؤهلها لأن تكون خادمة له، بينما الموالى يرون أن بني أمية حرمتهم من حقوقهم السياسية والمالية، وجعلتهم في المرتبة الثانية، وموالى تابعين للسيادة العربية[1].

وخاضت فرق الخوارج حروبًا عدة ضد الدولة الأموية ساعدهم فيها الموالى من كافة الأجناس، وكان أول موقف يتخذه الخوارج في العصر الأموي"هو التحالف مع عبد الله بن الزبير حين شارك نافع بن الأزرق – أحد أبرز زعمائهم، ومؤسس فرقة الأزارقة المتطرفة المنسوبة إليه – في الدفاع عن مكة ضد القائد الأموي الحصين بن نمير، غير أن هذا التحالف كان مرحليًا فقط، حيث وقع الانفصال المرتقب بين الطرفين وأدى إلى عودة بعضهم إلى البصرة بقيادة ابن الأزرق، والآخر إلى اليمامة مع نجدة بن عامر الحنفي زعيم الفرقة النجدية"[2] وحدث أن خرج عبد الله بن الزبير ضد الأزارقة، وقامت الحرب بين ابن الزبير والأزارقة في موقعة كان نصيبها النصر في أغلبها للأزارقة مما زاد من فزع أهل البصرة إلى أن استطاع المهلب بن أبى صفرة القضاء عليهم، وطردهم من ناحية نهر دجلة سنة 66 هـ، وانتصر المهلب انتصارًا حاسمًا، بعد أن ظل الموقف يتأرجح طويلًا بين الفريقين، وقد قتل في هذه المعركة عبد الله بن الماحوز قائد الأزارقة[3].

وكذلك فقد خرجت الخوارج الصفرية في حرب ضد الأمويين بزعامة صالح بن مسرح، وشبيب بن يزيد، وقد استطاع شبيب أن يدخل قصر الإمارة معلنًا الحكم باسمه في الكوفة،" وكان الصفريون أشد إثارة بوسائلهم المبتكرة من الأزارقة، وبقية فرق الخوارج العديدة، بيد أن الجانب اللافت في حركتهم هو دون ريب القيادة الفذة التي كانت وراء هذا النوع غير المألوف من الحرب الخفيفة، فقد جابه شبيب بن يزيد بالقليل من أتباعه المخلصين أقوى الركائز الأموية المتمثلة في الحجاج، وأحدثوا جوًا من الإرهاب ارتجفت له القلوب لا سيما المقاتلين، والتحم معه الفئات المناهضة للحكم الأموي التي أدانت سياسته الاقتصادية، واستهوتها شخصية القائد الصفري، وأفكاره المتطورة التي اقترنت بالتنفيذ لمصلحة، هذه الفئات حيث كانت في معظمها غير عربية"[4]

---

(1) محمد إبراهيم الفيومى، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسى ص 102.

(2) إبراهيم بيضون، تكون الاتجاهات السياسية فى الإسلام الأول من دولة عمر إلى دولة الملك، دار إقرأ، بيروت ط1 1985، ص 255.

(3) عواطف العربى، فتنة السلطة ص 77.

(4) إبراهيم بيضون، المرجع السابق ص 260.

وتروى كتب الملل والنحل عن فرقة الشبيبية من الخوارج فتقول عن هذه الفرقة" هم أتباع شبيب بن يزيد بن نعيم بن شيبان، خرج شبيب على الحجاج بن يوسف مع أتباعه فكانوا على رأى المحكمة الأولى، وانفردوا عن سائر الخوارج بأن أجازوا إمامة المرأة إذا قامت بأمورهم، وخرجت على مخالفيهم، وقالوا إن غزالة أم شبيب كانت إمامًا بعد موت شبيب فحين دخل الكوفة أقامها على منبرها في المسجد الجامع حتى خطبت... ووجه الحجاج إلى شبيب عبد الله ابن أبى المحارق القيسي في ألف فارس فهزمه شبيب، ثم وجه إليه بعبد الرحمن بن محمد الأشعث فهزمه(...) ثم خرج إليه الحجاج في جيشه فهزم شبيبًا وجيشه، وبعث بسفيان بن الأبرد الكلبي في أثره فواقاه على شط دجلة، وسار شبيب بفرسه على جسرها، فانقطع الجسر وغرق شبيب مع فرسه، وبقى أتباعه على القول بإمامة أمه بعده إلى أن قتلها سفيان بن الأبرد"[1] وتعتبر ثورة شبيب بن يزيد من أكبر ثورات الخوارج ضد حكم بني أمية، وبعد فشلها بدأت تخبو ثورات الخوارج.

وكان للخوارج أيضًا بعض الخروج على بني أمية حيث سار المهلب في أسر الخوارج إلى خراسان، فوقع مع قطري بن الفجاءة في طبرستان، وكتب عبد الملك إلى المهلب بعهد خراسان، وقد كان قائدها هو الحكم بن عمرو الغفاري أيام معاوية، ولما غرق شبيب بن يزيد الخارجي في دجلة افترقت الأزارقة فرقتين، فرقة مع قطري بن الفجاءة المازني، وفرقة مع عبد الرب الكبير، ومضوا حتى أتوا سجستان، فلحقهم المهلب وقاتلهم، وقتل عبد الرب الكبير، وسار قطري إلى سجستان، فبعث الحجاج سفيان الكلبي في إثره حتى قتله وحمل إليه رأسه[2].

ومما سبق نلاحظ أن فرق الخوارج على اختلاف معتقداتهم قد خرجت على معظم حكام بني أمية، وكانوا ينظرون إليهم على أنهم حكام جور وظلم، ويجب الخروج عليهم، وذلك من منطلق موقفهم من قضية الإمامة، فالنزاع بالأساس كان له أبعاد سياسية، ولم يجد بنو أمية بدًا من قتالهم، ودعوة فقهاء السنة إلى تكفيرهم كما يكفرون هم أهل السنة.

واستمرت فرق وطبقات الخوارج في الخروج على الدولة الأموية قرابة ثلاثة عقود من الزمان، وبعد تلك الفترة انطفأ وهج الخوارج في المشرق، وخاصة في العراق، بعد الملاحقة العنيفة التي استهدفتهم على يد الولاة الأمويين، غير أن فئة الخوارج لم تفقد الفرصة للتحرك للتبشير بأفكارها السياسية والاجتماعية، فاتجهت بثقلها إلى المغرب، ومن المؤكد أن الخوارج

---

(1) الملطى، التنبيه والرد ص 51، وأيضاً البغدادى، الملل والنحل، ص 76.

(2) المطهر بن طاهر المقدس، البدء والتاريخ، تحقيق كليمان هوار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010، مجلد 2، ج6،ص32.

هم أخطر أحزاب المعارضة، وأكثرها جرأة في تحدى النظام الأموي، وقد ساهموا بدور كبير في إضعاف هذا النظام – الأموي – واستنزاف طاقاته، وقد لا يكون بعيدًا عن التصور أن ثورة الخوارج كانت مقدمة في الشكل والمضمون للثورة العباسية في خراسان[1]، وقد انتهت ثورة الخوارج من حيث القوة في الفترة من (158– 218 هـ) بعد أن دامت قرنًا ونصف سجلت في عصر الرشيد أواخر انتفاضتهم الدموية، وانتهت عقيدتهم إلى الهدوء – بعد الثورات المستمرة ضد الحكام– في بعض الأقطار النائية عن مركز الدولة أو الجبلية العسرة .

وتخلقت الشيعة في أتون الصراع بين على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان، وكانوا هم أتباع على بن أبى طالب، ويرى الشيعة أن الإمامة تتم بالنص، وأن هناك نصوصًا قد نصت على أن الإمامة في نسل على بن أبى طالب وآل البيت، وبعد مقتل على بن أبى طالب ظل الشيعة يؤمنون بأن الإمامة لابد أن تكون في نسل على، ولهذا نلاحظ أن العلويين تعرضوا لقتل مستمر على مدار التاريخ الإسلامي، ويرى البعض" أن أول تشيع صحيح من وجهة المذهب وأساس القول بإمامة أهل البيت، إنما جاء بعد قتل الحسين لشعور أهل العراق بالندم على ما فعلوه، وتأييد العناصر غير العربية على الأخص الفرس للقائلين بالتشيع، رغبة منهم في هدم الدولة الأموية، والوصول إلى السلطة"[2].

وكان الشيعة أشد من الخوارج بغضًا لبنى أميه، لكن بغضهم لبنى أمية لم يكن يرجع إلى أنهم كانوا ينكرون أن تكون الحكومة الثيوقراطية في أسرة ما" بل لأنهم أرادوا أن يزيلوا الأسرة الزائفة، ويحلوا محلها الأسرة الصحيحة، صاحبة الحق الشرعي، أعنى بيت النبي ﷺالذي يرأسه بعد وفاته ابن عمه على بن أبى طالب، واسم الشيعة هو اختصار لعبارة: شيعة على، وكان شيعة على في أول الأمر هم أهل العراق في الجملة في مقابل أهل الشام: شيعة معاوية، وقد ظل على ﷺ عند أهل العراق حتى بعد وفاته رمز سيادتهم المفقودة"[3].

وقد قام الشيعة بالعديد من الثورات القتالية ضد بني أمية الذين اغتصبوا الحكم من على ﷺوأبنائه. فقد خرج الشيعة على الأمويين وانضم إليهم العديد من الموالى حيث" أدى اضطهاد الأمويين للموالى إلى عدم إخلاص بعضهم للإسلام، ولكنهم لم يستطيعوا الارتداد عنه، فعقاب

---

(1) إبراهيم بيضون، المرجع السابق ص 261.

(2) أحمد فؤاد الأهوانى، من معالم الفلسفة ص 75.

(3) يوليوس فلهوزن، تاريخ الدولة العربية، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة رقم 868، 2005ص 63.

ذلك القتل، فالتمسوا سعادتهم الروحية (...) في جمع الساخطين والمتذمرين من الغلاة المتطرفين إلى الانضمام إلى الشيعة في الدعوة إلى آل البيت"[1].

وأما فرقة الكيسانية وهم أتباع" مختار بن عبد الله الثقفي الذي قام يطلب ثأر الحسين بن على بن أبى طالب، وكان يقتل كل من يظفر به مما كان قاتله بكربلاء، وهؤلاء الكيسانية فرقة ويجمعهم القول بنوعين من البدعة: أحدهما: تجويز البداء على الله تعالى: أي إنه سبحانه قد يرى رأيًا ثم يبدو له غيره فيرجع عن الرأي الأول، والثاني قولهم بإمامة محمد بن الحنفية[2] ولقد شككت كتب الملل والنحل لأهل السنة في عقائد الكيسانية، وفى زعيمهم مختار بن عبيد الله، وحملت عليه العديد من الروايات، والتي يرى فيها أحمد فؤاد الأهوانى "أن مجمل الروايات عن المختار ودعوته الكيسانية أو المختارية متضاربة، ويتضح من تضاربها أن الشك يتطرق إلى صحتها، وأن كثيرًا منها موضوع للتشنيع عليه، ولكن مما لا شك فيه أن ظهور المختار كان صحيحًا، وأنه قام يأخذ بثأر الحسين، وأنه انتسب لمحمد بن الحنفية وأخذ يدعو له"[3].

وحدثت حروب دامية بين الشيعة والأمويين، فقد قتل شيعة الكوفة الذين كان يقودهم سليمان بن صرد عند عين الوردة، وكان قتلهم على يد الحصين بن نمير قائد عبيد الله بن زيادة سنة 65 هـ، ثم اضطر عبد الله أن يشتغل عند ذلك بقتال زفر بن الحارث ومن معه من قيس نحو سنة، وبعد ذلك تقدم سائرًا مع الجيوش إلى العراق قاصدًا الموصل، وفي الوقت الذي كان فيه المختار الثقفي قد استولى على الكوفة، وانحاز أمير الموصل من قَبل إلى المختار إلى تكريت فهزم عبيد الله الجيش الأول الذي وجهه إليه المختار بعد قتال عنيف، وذلك في عام 66 هـ، ولكن عبيد الله ما لبث أن هزم بعد ذلك أمام جيش ثان للشيعة يقودهم إبراهيم بن الأشتر في عام 67 هـ، وقتل عبيد الله نفسه كما قتل الحصين بن نمير أيضا[4].

وبالتالي فإن ثورة "مختار بن عبيد الله الثقفي قامت من أجل الثأر للحسين، وقتل الذين قتلوا الحسين بكربلاء، وقد انضم إليه الموالى، والمحبون لآل البيت، والخارجون على يزيد بن معاوية" حيث نجح المختار في استثمار المناخ الثوري في الكوفة، وقام بانقلابه السريع في الكوفة، وسيطر على قصر الإمارة فيها معلنًا السلطة الشيعية باسم البيت العلوي، والمختار منذ اليفاعة متحمس لهذا الاتجاه حيث نشأ في كنف عمه (مسعدِ بن مسعود) الذي كان عاملًا لعلىّ

---

(1) المرجع نفسه ص 198-199.

(2) الإسفراييني، التبصير في الدين ص 26.

(3) أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق ص 78.

(4) المرجع نفسه ص 181-182.

على المدائن، ومتعاطفًا مع خَطه السياسي إلى حد كبير، ومن هذه اللحظة الأخيرة بدأت تنطلق مسيرة الثقفي الشاب الطموح في الحياة السياسية، وأبرز ملامحها خاصتان متلازمان وهما: الاتجاه الشيعي الطموح، والنزعة إلى السلطة، ولم تستطع شهوة السلطة أن تلغي الانتماء الشيعي، حيث اعتبر أحد زعماء هذا الاتجاه في الكوفة بدعوى الدعوة (لمحمد بن الحنفية) أخي الحسين والحسين"[1]وعلى الرغم من أن انقلاب المختار بن عبيد الله الثقفي كان المحاولة الوحيدة الناجحة التي قامت بها المعارضة الشيعية لاستلام الحكم في العهد الأموي، إلا أن المختار انهزم في حروراء عام 67 هـ، وتراجع مع بقايا قوته إلى الكوفة، حيث خرج من قصر الإمارة بعد اشتداد وطأة الحصار عليه، ومعه قلة من رجاله ليخوض معهم مقاومة بطولية انتهت بهم جميعًا إلى القتل.

وهناك تمرد آخر حدث على يد زيد بن على، فتروى كتب الملل والنحل" كان زيد بن على قد بايعه على إمامته خمسة عشر ألف رجل من أهل الكوفة، وخرج بهم على والى العراق، وهو: يوسف بن عمر الثقفي عامل هشام بن عبد الملك على العراقيين، فلما استمر القتال بينه وبين يوسف بن عمر الثقفي قالوا له: إنا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا برأيك في أبى بكر وعمر فقال زيد: إني لا أقول فيهما إلا خيرًا، وما سمعت أبى يقول فيهما إلا خيرًا، وإنما خرجت على بني أمية الذين قاتلوا جدي الحسين، وأغاروا على المدينة يوم الحرة، ثم رموا بيت الله بحجر المنجنيق، ففارقوه عند ذلك، حتى قال لهم: رفضوني، ومن يومئذ سموا رافضة، وثبت معه نصر بن خزيمة العنسي، ومعاوية بن إسحاق بن يزيد في مقدار مائتي رجل، وقاتلوا جند يوسف بن عمر الثقفي حتى قتلوا عن أخرهم، وقتل زيد ثم نبش من قبره وصلب، ثم أحرق بعد ذلك، وهرب ابنه يحيى بن زيد إلى خراسان، وخرج بناحية الجوزجان على نصر بن سيار إلى خراسان، فبعث نصر بن سيار إليه سلم بن أحوز المازني في ثلاثة آلاف رجل فقتلوا يحي بن زيد، ومشهده بجوزجان معروف"[2] وكان مقتل زيد بن على في عام (122 هـ)، وكان اعتدال زيد بن على، وعدم رميه بنفسه في أحضان الفرس، وعدم استجابته لأطماعهم الشعوبية من عوامل تخلى الفرس عن تأييده، فلقي حتفه بسبب تخلى شيعته عنه، وعدم موافقتهم على إرادته المحايدة في أبى بكر، وعمر، وعثمان، ورفضه أن يتبرأ منهما، وخرجت عنه فيما بعد فرقة عرفت باسم الرافضة،و قد استمر الشيعة في حرب بني أمية،

---

(1) إبراهيم بيضون، المرجع السابق ص 200-201.

(2) البغدادى، الفرق بين الفرق ص 25.

وقاموا بالاتحاد مع بني عباس في خراسان والحرب معهم ضد بني أمية، وبالفعل نجح الشيعة باتحادهم مع العباسيين، ومع كل المظلومين من الموالى والعجم في إسقاط الدولة الأموية.

وعلى الرغم من أن المرجئة بفرقها المتنوعة تعتبر فرقة عقائدية أكثر منها سياسية إلا أنها تخالف الخوارج في تكفيرهم الخلفاء الثلاثة عثمان وعلى ومعاوية وأنصارهم، وقد ذهبوا إلى القول بأن كل من أمن بوحدانية الله لا يمكن الحكم عليه بالكفر، وأن ذلك متروك لله وحده مهما كانت الذنوب التي اقترفها، وهم يرجئون أمر الحكم على إخوانهم إلى الله وحده، ولهذا فقد" لعبت المرجئة دورًا مهمًا في التوفيق بين المصالح المتعارضة، بين العرب وغيرهم من المسلمين، حيث كان هناك تمييز بين العرب وباقي طوائف المسلمين من العجم والموالى... وذهبت المرجئة إلى أنه لا يحل للحكومة أن تعامل هؤلاء كما لو كانوا لا يزالون على كفرهم بعد أن أصبحوا مسلمين، لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وعلى هذا كانوا لا يتحرجون من قتال أية حكومة تقر بمثل تلك المظالم، ومن ثم لا ندهش بعد أن وقفنا على أحداث الشدة والعسف في بلاد ما وراء النهر، أن نرى هؤلاء يحرمون سفك الدماء البريئة، ويجهرون بأن جميع المسلمين أخوة في الدين، وكان ما ينشده المرجئة إنما هو العودة إلى مبدأ المساواة بين الشعوب الذي أقره الإسلام، وأنه لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى"[1].

ومن المرجئة نجد المرجئة القدرية، ومن أعلامها معبد الجهنى (ت 80 هـ) وعمر المقصوص (ت 80 هـ)، وقد قتلا لمعارضتهما لظلم بني أمية، وتبرز كتب التاريخ أن معظم هؤلاء الأعلام كانوا يتسمون بالورع والتقوى، وليس كما تصورهم مدونات الفرق والملل والنحل على أنهم كفرة وزنادقة فيقول الطاهر المقدسي: "وأما عمر المقصوص من القدرية فقد علَم معاوية بن يزيد ثالث الحلفاء الأمويين، وحين بايعه الناس قال للمقصوص: ما ترى؟ قال: إما أن تعدل وإما أن تعتزل، فخطب معاوية فقال: إنا بلينا بكم وابتليتم بنا، وإن جدي معاوية نازع الأمر من كان أولى به وأحق، فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتهنا بعمله، ثم تقلد أبى ولقد كان غير خليق به، ولا أحب أن ألقى الله بتبعاتكم فشأنكم وأمركم، ولوا من شئتم فو الله لئن كانت الخلافة مغنمًا لقد أصبنا منها حظًا للتكفير، وإن كانت شرًا فحسب آل سفيان ما أصابوا منها، ثم نزل وأغلق الباب، وتخلى للعبادة حتى مات بالطاعون في سنة(64 هـ)، فوثب بنو أمية على عمر المقصوص، وقالوا أنت أفسدته وعلمته، فطمروه ودفنوه حيًا"[2].

---

(1) فان فلوتن، السيادة العربية ص 66.

(2) المقدسى، البدء والتاريخ، مجلد 2، جـ 6، ص 17.

ولقد خرج قطاع من أعلام المرجئة وعلى رأسهم سعيد بن جبير وغيره مع عبد الرحمن بن الأشعث في ثورته ضد بني أمية، وضد ظلم الحجاج بن يوسف فيقول المقدسي: "إن عبد الرحمن بن الأشعث جمع الجموع، ودعا القراء إلى مناجزة الفاسق الحجاج بن يوسف، وصاحبه عبد الملك بن مروان فأجابه الخلق، وأقبل إلى الطرق في جمع مثل عدد النحل فيهن الشعبي، وسعيد بن جبير، وابن أبى ليلى، وسويد بن غفلة، وجعفر الجعفى، وواقع الحجاج في ثمانين وقعة بالكوفة والبصرة، وقتل من جيش الحجاج ثمانية آلاف رجل، وأمد عبد الملك بن مروان الحجاج بأخيه محمد وابنه عبد الله، وأسر الحجاج من أصحابه ثلاثة آلاف رجل فضرب أعناقهم، وهرب ابن الأشعث إلى سجستان، وعند ربة رتبيل قبض عمارة بن تميم على ابن الأشعث، ولكن ابن الأشعث رمى نفسه من أعلى قصر فمات"[1].

وكان من زعماء المرجئة الجبرية الذين حاربوا مع عبد الرحمن بن الأشعث الفقيه الورع سعيد بن جبير وهو مولى لبنى أسد الكوفي، وقارئ ومحدث ومفسر وفقيه مشهور، وعابد فاضل ورع، وكان يدعو إلى الثورة على بني أمية، ويلوم الحسن البصري (ت 110 هـ) لأنه كان يثبط الناس عن الخروج، ويحثهم على القعود، ويحملهم على المسالمة والموادعة، وكان سعيد يقول يوم موقعة دير الجماجم، وهم يقاتلون:" قاتلوهم على جورهم في الحكم، وخروجهم من الدين، وتجبرهم على عباد الله، واستذلالهم المسلمين، فلما انهزم لحق سعيد بن جبير بمكة"[2]. وقد قبض عليه خالد بن عبد الله القسرى، وأرسله إلى الحجاج بن يوسف ليقتله في سنة (95 هـ)، ولا أحد يستطيع أن يشكك في عقيدة سعيد بن جبير، وكان سبب قتله واضحًا وهو أنه خرج على بني أمية، ودعا إلى قتالهم، ومقاومة ظلمهم.

ومن مشاهير المرجئة القدرية غيلان الدمشقي، وهو قبطي مصري أسلم، ثم نزل بالشام واستوطنها، وأخذ القول بالقدر عن معبد الجهنى البصري، عندما زار مكة في العقد الثامن من القرن الأول الهجري، واختاره عبد الملك بن مروان مؤدبًا لولده سعيد، وكان غيلان من خاصة عمر بن عبد العزيز فقد قربه واستمع إلى مواعظه، واعتمد عليه في تنفيذ خطته الإصلاحية، ولكن عمر لم يلبث أن جفاه، حين ظهر من غيلان ما ظهر من العدل والتوحيد، فقد كان يدعو إلى القدر بقوله ورسائله، فاستدعاه عمر وجادله في مقالته، واستتابه ثم كان من خاصة هشام

---

(1) المرجع نفسه مجلد 2 / جـ 6، ص 36-37.

(2) حسين عطوان، الفرق الإسلامية فى بلاد الشام فى العصر الأموى ص 93.

بن عبد الملك، وفى أيامه رجع إلى القول بالقدر، ودعا الناس إليه وحرضهم على الثورة على بني أمية، ورفض نظريتهم في الخلافة، وأنكر سياستهم المالية، فقبض هشام عليه وأعدمه[1].

ويلاحظ مما سبق أن غيلان الدمشقي كان مقربًا من خلفاء بني أمية لما عرف عنه من تقواه وورعه، وبلاغته، وكان يؤتمن على تربية أولاد الخلفاء، وصحبه البعض الآخر منهم، ولكن كانت قضية غيلان الدمشقي الأساسية في خروجه على الخلفاء، وكان يرى أن الإمامة أو الخلافة تجوز في غير قريش، ولكنه قتل لا بسبب معتقداته الدينية، كما ترى مدونات الملل والنحل لأهل السنة، ولكن" لأن غيلان كان لا يكف عن التعرض لخلافة بني أميه وسياستهم، مقارنًا بينها وبين سيرة الرسول الكريم، ومبينًا خروجهم عن الإسلام ومحاربتهم له، وتعطيلهم لحدوده، واستقطابهم لأهل البغي والضلال، واعتمادهم عليهم، وإبعادهم لأهل التقوى والفضل وقهرهم لهم"[2].

وبالتالي فإن المرجئة القدرية، أمثال غيلان الدمشقي (ت105هـ) وأتباعه، كانوا أقرب إلى الخوارج في قضية الإمامة، وقد اتفقوا معهم كذلك في ضرورة مواجهة الحكم الظالم لبنى أمية، وهو ما أرق مضاجع الخلفاء الأمويين، وأقلق علماءَ أهل السنة الذين كانوا يناصرونهم – أي الخلفاء– قول القدرية بحرية الإرادة الإنسانية، وأن الخلافة حق للمسلمين كافة يختارون لهم أقدرهم عليها وأصلحهم لها، فإن ذلك كان يقود إلى المساواة بين بني أمية وسائر المسلمين، ويفسح المجال للموازنة بينهم وبين غيرهم، وكان يؤدى إلى الحكم على أعمالهم وسياستهم، ومحاسبتهم على أخطائهم وذنوبهم، وتجريدهم من حق الخلافة المطلقة وانتخاب غيرهم لولاية المسلمين[3].

ويرجح الرأي التاريخي في تصفية المرجئة القدرية في عهد بني أمية أن تلك التصفية، لم تكن لأسباب دينية كما تُظهر كتب الملل والنحل لأهل السنة، بل كانت لأسباب سياسية، وذلك على الرغم من قرب بعض أعلام القدرية الأوائل من خلفاء بني أمية فترة من حياتهم، فقد أهدر الخلفاء الأمويون دماء القدرية، ولم يتحرجوا من إعدام رؤسائهم الذين عظم أمرهم، وتفاقم خطرهم، وإن كان بعضهم من أصدقائهم المقربين، فمع أن عبد الملك بن مروان عين معبدًا الجهنى معلمًا ثم سفيرًا إلى بلاد الروم، فإنه لم يحجم عن الإذن في حبسه وقتله، وعلى الرغم من أن غيلان الدمشقي كان صفيًا لهشام بن عبد الملك إلا أنه لم يتورع عن الأمر

---

(1) المرجع نفسه ص 34–35.

(2) المرجع نفسه ص 54.

(3) المرجع نفسه ص 50.

بإعدامه حين تمرد عليه وجرده من حقه في الخلافة المطلقة، فقد قتله هو وصاحبه صالح بن سويد ومزقهما تمزيقًا"[1].

ومن الغريب أن تراث غيلان الدمشقي كان كبيرًا، وأن بعض المصادر تشير إلى أنه كان يقرب من ألفي ورقة، وأن هذا التراث لم يتبق منه إلا بعض النتف الصغيرة في كتب التاريخ، وهذا دليل على أن بني أمية وعلماء السنة في تلك الفترة أحرقوا هذا التراث، ولو وصلت إلينا هذه الأوراق لأمكن تبين أفكار القدرية وآرائهم تبينًا جليًا، ولأمكن استظهار مصادرها استظهارًا وافيًا" ومما ساعد على ضياع تراث القدرية أن الخلفاء الأمويين كافحوهم، وأن علماء السنة حاربوهم، وأن المعتزلة استوعبوا أفكارهم وآراءهم فذابت آثارهم في آثار المعتزلة ولم يعد لها شخصية"[2].

ومن المرجئة الجبرية كان الحارث بن سريح الذي دخل في حرب مع الدولة الأموية استمرت ثماني عشرة سنة، حيث قتل سنة (ت 128هـ) فكان الحارث على رأس مجموعة من المسلمين الأتراك وغيرهم من بخارى وسمرقند، وكانوا يرمون بمساعدة الحارث بن سريح على استرداد حقوقهم السياسية، ومساواتهم بالمسلمين من العرب[3].

وكان جهم بن صفوان (ت 128هـ) كاتب الحارث بن سريح أيام قيامه على نصر بن سيار بخراسان، وكان أتباعه يسمون الجهمية، وقد كفرتهم كتب الملل والنحل لأهل السنة، فيقول البغدادي عنهم" الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، ونفى الاستطاعة كلية، وكان يظهر الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ويخرج بالسلاح على السلطان، وقتل بمرو، وقتله سلم بن أحوز المازني من مازن تميم في أواخر أيام بني مروان"[4].

فالقضية الأساسية هي خروج جهم بن صفوان على السلطان، كما يردد البغدادي دومًا في كتبه، فيقول:"كان جهم مع ضلالاته يحمل السلاح، ويقاتل السلطان"[5] ومن ثم فإن هناك تفسيرًا سياسيًا في قتل جهم بن صفوان هو أن جهمًا كان ينقم على الأمويين موقفهم الذي يرفض الاعتراف بإسلام الموالى من أهل بلاد فارس وخراسان، بحجة أن إسلامهم غير خالص، ومن

---

(1) المرجع نفسه ص 66.

(2) أحمد أمين، فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2006 ص 287.

(3) فان فلوتن، السيادة العربية، ص 67.

(4) البغدادى، الملل والنحل ص 145، وأيضًا البغدادي، أصول الدين ص 332.

(5) البغدادى، الفرق بين الفرق ص 138.

ثم ظل الأمويون لأسباب اقتصادية يأخذون نصف الجزية من هؤلاء المسلمين، حاكمين على عقائد هذه الجماهير بأنها دون المستوى المطلوب[1].

ومن ثم فإن تفسير كتب الملل والنحل بأن جهما كان كافرًا بسبب آرائه العقائدية هو أمر يحتاج إلى إعادة نظر، فيقول القاسمي: "أن نبذ هشام بن عبد الملك له بأنه من الدهرية، إنما أراد به زيادة الإغراء بقتله ليكون حجة له، وتمويها على العامة، ومن لا يدرى حقيقة الأمر في إهدار دمه، فقد علمت أن الباعث على قتله سياسي محض لأن جهمًا كان خطيب الحارث، وقارئ كتبه في المجامع، والداعي إلى رأيه، وإلى الخروج معه على بني أمية وعمالهم لسوء سيرتهم، وقبح أعمالهم وشدة بغيهم"[2].

ومن أتباع الجهمية كان الجعد بن درهم (ت125هـ) وقد قتله خالد بن عبد الله القسرى فيقول الدارمى:" ألا ترى أن الجعد بن درهم أظهر بعض رأيه في زمن خالد القسرى، فزعم أن الله تبارك وتعالى لم يتخذ إبراهيم خليلًا، ولم يكلم موسى تكليمًا، فذبحه خالد بواسط، يوم عيد الأضحى، على رؤوس من حضرة المسلمين، لم يعبه به عائب، ولم يطعن عليه طاعن، بل استحسنوا ذلك وصوبوه"[3]. وكان الجعد بن درهم أيضًا من الخارجين على بني أمية، فالجعد بن درهم كان من مرجئة الجبرية الذين انضموا إلى يزيد بن المهلب الأزدى عندما ثار على يزيد بن عبد الملك في العراق في مطلع القرن الثاني، وأعلن خلعه، ونادي بأن تكون الخلافة شورى بين المسلمين، وبأن يعمل الخلفاء بالكتاب والسنة.[4]

ويمكن القول بأن مرجئة الجبرية كان يناضلون من أجل تحقيق المساواة بين المسلمين، وبين العرب والموالى، وأن تسقط نصف الجزية التي كان يأخذها بنو أمية من الموالى بدعوى عدم اكتمال إيمانهم، وكانوا ينادون بأن تكون الخلافة شورى بين المسلمين يتولاها أحقهم وأفضلهم، وكانوا يدعون إلى الحكم بالعدل، وهذا ما جعل بني أمية يتخذون موقفًا سلبيًا منهم، وكان فقهاء الشام والجزيرة الذين يحيطون بالخلفاء الأمويين ويكفرون مرجئة الجبرية، ويفتون بقتلهم، فمحقوا أكثر من ثار منهم محقًا، وسفكوا دم من قبض عليه منهم سفكًا، ولم يعفوا عن أحد منهم مهما كان علمه وخيره وفضله إلا في القليل النادر"[5].

---

(1) محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية والإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1988، ص31.

(2) جمال الدين القاسمى تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت،1985، ص17-18.

(3) أبى سعيد الدارمى الرد على الجهمية، عقائد السلف ص 350.

(4) حسين عطوان، الفرق الإسلامية ص 91.

(5) المرجع نفسه ص 96.

وبالتالي فإن معظم أعلام المرجئة القدرية أو المرجئة الجبرية كانوا من الخارجين على الحكم الأموي، ورغم اختلاف أرائهم العقائدية عن أهل السنة وفقًا لمدونات الملل والنحل لأهل السنة، إلا أن ذلك لم يكن السبب في قتلهم، حيث كان السبب في ذلك خروجهم على الحاكم بالسيف، ولذا كان فقهاء السنة يفتون لبنى أمية بقتلهم بدعوى أن آراءهم المغايرة لأهل السنة تحمل الكفر والزندقة.

وإذا أردنا أن نحدد طبيعة علاقة المعتزلة بالسياسة، يمكن القول بأن المعتزلة نشأت في الفترة من 100-110 هـ وذلك في عهد الدولة الأموية، ولم يكن لهم أية مواقف معلنة من الدولة الأموية، بسبب ما تعرضت له فرق القدرية والخوارج والشيعة في العصر الأموي من تصفية، ولهذا لم يكن هناك ظهور يذكر للمعتزلة في العهد الأموي.

ولكن ومع بداية العهد الجديد للدولة العباسية فإن صداقة وطيدة كانت قد نشأت بين عمرو بن عبيد (ت 144 هـ) وأبى جعفر المنصور، وقد بدأت قبل خلافة المنصور، واستمرت بعد خلافته، وكان المنصور يبالغ في تعظيم عمرو، وبدأ الذيوع والانتشار للمعتزلة في العصر العباسي الأول بصفة عامة، وفى عهد المأمون بصفة خاصة، ومع ذلك تبرز كتب الملل والنحل لأهل السنة أنه كان هناك سجن وتضييق على أعلام المعتزلة قبل المأمون فيقول الملطى" عن معتزلة بغداد، وعن بشر بن المعتمر أنه حمل الاعتزال والأصول الخمسة إلى بغداد، ودعا إليه الناس، فتفشى قوله، فأخذه الرشيد وحبسه في السجن، فجعل يقول في السجن رجزًا مزاوجًا في العدل والتوحيد والوعيد، حتى قال أربعين ألف بيت لم يسمع الناس بشعر مثل ذلك فألهم الناس بنشدها، فقيل للرشيد: ما يقوله في السجن من الشعر أضر على الناس من الكلام الذي بينه"[1].

ورغم الحوادث الجزئية البسيطة من الاضطهاد فقد استطاع المعتزلة قبل تولى المأمون الخلافة أن يقدموا إنجازاتهم الفكرية، وقد تهيأت الظروف لانبثاق عقليات معتزلية جمعت بين استيعابها للفكر الإسلامي الأصيل، وبين اطلاعها على الفكر الأجنبي، ولقد شهدت تلك الفترة تفتح رجال مثل أبى الهذيل العلاف، والجاحظ، وبشر بن المعتمر، وثمامة بن الأشرس، ومعمر بن عباد، وغيرهم من فحول المعتزلة ذوى المذاهب بطاقة أصيلة من فكرهم، وهيأوه أيضًا للسيطرة السياسية بعد ذلك في عصر المأمون[2].

---

(1) الملطى، الرد والتنبيه ص 38.

(2) عبد الرحمن سالم، التاريخ السياسى للمعتزلة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1989، ص 195.

ويبدو التحول الكبير في علاقة المأمون بالمعتزلة فقد تربى المأمون بن هارون الرشيد على يد يحيى بن المبارك، وكان صاحب ميول اعتزالية، وكان ثمامة بن الأشرس هو الذي أغوى المأمون بأن دعاه إلى الاعتزال[1] وحين تولى المأمون (ت 222هـ) الخلافة حاول أن يفرض المذهب الاعتزالي كمذهب رسمي للدولة "وكانت الخطوة الأولى التي خطاها المأمون ليضمن انصياع رعيته وتسليمها بالنحلة التي انتحلها، وهى خلق القرآن، أن أرسل كتابًا إلى عامله على بغداد إسحاق إبراهيم، وقد أمره فيه أن يُحضر القضاة والمحدثين، وأن يمتحنهم في موضوع خلق القرآن" [2]، ومن لا يقر بخلق القرآن من القضاة يعزله من منصبه وكان ذلك في عام (218 هـ)، وبالتالي فإن المعتزلة دعاة حرية الرأي والفكر حين تمكنوا من السيطرة على السلطة السياسية أرادوا أن يفرضوا مذهبهم بقوة السياسة.

وكانت أشهر محنة في تلك الفترة التاريخية هي محنة إمام السنة أحمد بن حنبل، والتي بدأت فصولها من عهد المأمون إلا أنه مات قبل أن يمتحن الإمام أحمد في خلق القرآن، وامتدت إلى عصر المعتصم (ت227هـ)، وفى عهده تم امتحان الإمام أحمد في مسألة خلق القرآن التي لم يقر بها، وفى عهد المعتصم عذب الإمام أحمد بن حنبل بالضرب بالسوط، وبعد هذا التعذيب ظن أحمد بن أبى دواد أن مولاه الخليفة قد يلين إعجابًا بثبات أحمد وشجاعته، وتأثرا بقوة حججه، فذكر للخليفة المعتصم أنه لو سلم ولان، فسيقال حتمًا عن المعتصم إنه ناهض مذهب المأمون الخليفة السابق، وأن الناس سيرون أن أحمد بن حنبل قد أحرز نصرًا على خليفتين وهى نتيجة قد تحفز أحمد بن حنبل إلى أن يعد نفسه زعيمًا مما يقضى بدولة الخلافة إلى أوخم العواقب[3].

وامتدت المحنة إلى عهد الواثق (ت232هـ)، حيث قتل الواثق العالم أحمد بن نصر الخزاعي لأنه لم يقر بخلق القرآن، ولأنه كان يعلن صراحة رفضه لخلق القرآن،" وكان أحمد بن نصر الخزاعي وجيهًا من وجهّاء بغداد وشيخًا جليلًا قوالًا بالحق، ورأسًا في الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وكان يتردد على أصحاب الحديث، ويبسط لسانه فيمن يقول بخلق القرآن، ولم يسلم منه الواثق نفسه فكان يقول عنه: فعل هذا الخنزير، وقال هذا الكافر واشتهر ذلك عنه بين الناس، وقد بايع مجموعة من أهل بغداد ممن نقموا على الواثق أحمد بز نصر الخزاعي على أن يقوم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وأن يعلن الثورة على

---

(1) البغدادى، الفرق بين الفرق، ص 172.

(2) ولتر فليفل باتون، أحمد بن حنبل ومحنته، دار الهلال، القاهرة 2011 ص 182.

(3) المرجع نفسه ص 114.

الواثق، فأجابهم أحمد، وضربوا موعدًا للثورة في شعبان (231 هـ)، ولكن لم يقدر لهذه المؤامرة النجاح لخطأ وقع في التنفيذ جعل أمرها يكتشف قبل أوانها"[1] وبسبب ذلك قتل أحمد بن نصر الخزاعي.

إن الدولة العباسية كانت تحاول أن تفرض سلطتها على الشئون الدينية والدنيوية معًا، وأن تحجم سلطة الفقهاء من أهل السنة لأنهم كانوا ينطقون باسم الجماعة وأهل الحق، ويظهر من قضية خلق القرآن أنه" كان من بين أهدافها أن تبسط الدولة سلطانها نهائياً على مجال الفقه والفقهاء، وكان الرهان الأكبر على العامة، فينبغي ألا تكون هناك سلطة أخرى يتبعونها غير سلطة الدولة، فليس للناطقين باسم الشريعة سلطة عليهم بل هي سلطة الدولة تنفذ عبر شريعة مرسومة"[2].

واستمرت مرحلة السيطرة المعتزلية بقوة السلطة السياسية منذ عهد المأمون حتى نهاية عهد الواثق (212–232 هـ) في هذه الفترة حاول المعتزلة بقوة السلطة السياسية فرض عقيدة خلق القرآن، وتعذيب من يرفض أن يقربها، وتعاملوا مع شريحة الحنابلة كما كان يتعامل أهل السنة مع الفرق المغايرة لهم في عهد الدولة الأموية من الإقرار بالتعذيب والقتل مع أعلام القدرية والخوارج والشيعة، ولذا يرى القاسمى "أن ما فعله المعتزلة في الأثرية – السلف – كان انتقامًا لاضطهاد سابق، ومقابلة له بالمثل، إذ كان للأثرية – السلف – دولة في عهد الأمويين، وكانت أقوالهم في تكفير مخالفيهم من الجهمية، ورميهم بالزندقة وهدر دمهم، تغرى بهم، وتحفظ الأغراء عليهم"[3]

وحين تولى المتوكل الحكم سنة (232 هـ) كان ذلك نقطة فاصلة في تاريخ المعتزلة، حيث رفض استمرار محنة أحمد ابن حنبل، وجرد المعتزلة من سلطتهم" وأظهر الله به السنة وكشف تلك الغمة، فشكر الناس على ما فعل، وكان إبراهيم بن محمد قاضى البصرة يقول:" الخلفاء ثلاثة: أبو بكر قاتل أهل الردة حتى استجابوا له، وعمر بن عبد العزيز رد مظالم بني أمية والمتوكل محا البدع وأظهر السنة"[4] .

ولقد أظهر المتوكل تعاطفه مع أهل السنة، وجمهورهم العريض، وأمر بترك النظر والمباحثة في الجدال، وترك ما كان عليه الناس فيما سبق، وأمر الناس بالتسليم والتقليد،" وفى سنة (234 هـ) خطا المتوكل خطوة أكثر اتساعا وإيجابية، وذلك حين أمر باستحضار الفقهاء

---

(1) عبد الرحمن سالم، التاريخ السياسى للمعتزلة ص 226.

(2) على أو مليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999 ص 41–42.

(3) جمال الدين القاسمى، تاريخ الجهمية والمعتزلة ص 69.

(4) باتون، أحمد بن حنبل والمحنة ص 129.

المحدثين، وأغدق عليهم العطاء، وأمرهم أن يجلسوا للناس، ويحدثوا بالأحاديث التي فيها الرد على المعتزلة والجهمية"[1] وبعد أن كان مذهب المعتزلة ملء السمع والبصر – وهو ما يسمى بالعصر الذهبي للمعتزلة – فقد تراجع هذا المذهب بفضل انقلاب السياسة عليه، وتحول المتوكل عنه، وقد استطاع الحنابلة حصار المعتزلة في تلك الفترة، وحصار تواجدهم بين الناس، ولاشك أن عدم وصول العديد من الأعمال الخاصة بالمعتزلة، تجعلنا نتساءل هل قام الحنابلة بحرق أعمال المعتزلة؟ خاصة وأن معظم كتبهم التي ظهرت في تلك الفترة التاريخية جاءت كرد فعل على ما تعرض له إمامهم أحمد بن حنبل؟.

وبعد انحصار المعتزلة لمدة قرن من الزمن، شهد القرن الرابع صحوة لهم قد تبدو وكأنها انبعاث جديد لمذهبهم يصح أن يكون استمرارًا لتاريخهم السابق، ذلك أن المعتزلة كان لهم وجود في ظل دولة بني بويه نتيجة لرعاية كانوا قد فقدوها منذ زمن، ثم أتيح لهذه الرعاية أن تتسع، وتتأكد في وزارة الصاحب بن عباد البويهى (326– 385 هـ) الذي وزر بالري لمؤيد الدولة، ثم لفخر الدولة، واستمر في الوزارة سبعة عشر عامًا حتى توفى (385هـ) وكان القاضي عبد الجبار ابن أحمد من أقرب المقربين له، وقد استطاع الصاحب بن عباد أن يؤثر على مؤيد الدولة ليسند له منصب قاضى القضاة الري إلى القاضي عبد الجبار ثم ضم إليه جرجان وطبرستان[2].

إن اعتلاء المعتزلة لمنصة السلطة، وتأثيرهم في فرض مذهب بقوة السياسة، وتكفيرهم من لا يقول بخلق القرآن، ثم توارى المعتزلة بعد أن انفض الحكم عنهم، إنما تكشف عن قدرة السياسة في توظيف المذاهب العقائدية، وترسيمها وفقًا لمصلحتها، فلم يكن أحد يدعى أن المعتزلة كفرة في الفترة من (218 – 232 هـ) بل كان المعتزلة هم من يُكفرون أهل السنة، تمامًا مثلما كان أهل السنة يكفرون القدرية والخوارج والشيعة في عهد بني أمية، واتحدت سلطتهم مع السلطة السياسية في قتل وتصفية أعلام تلك الفرق، وتشويهها، وبالتالي فإن رؤية العلاقة بين تلك الفرق في سياق الصراع السياسي والديني بينها تكشف لنا عن مدى قدرة السلطة السياسية في تسييس الدين، ومدى الدور الذي لعبته السياسية في توظيف الدين من أجل خدمة أغراضها الخاصة.

ويبدو أن الموقف النهائي من الفكر الاعتزالي كان ما حدث عام (408هـ) حين أصدر الخليفة القادر بالله كتابًا ضد المعتزلة يأمرهم فيها بترك الكلام والتدريس والمناظرة في

---

(1) عبد الرحمن سالم، المرجع سابق ص 299.

(2) المرجع نفسه ص 339.

الاعتزال والمقالات المخالفة للإسلام. وأنذرهم إن خالفوا أمره بحلول النكال والعقاب، وانتهج السلطان محمود في غزنة نهج أمير المؤمنين القادر، واستن بسنته في قتل المخالفين، ونفيهم وحبسهم، وأمر بلعنهم على المنابر، وصدر في بغداد كتاب سمى (الاعتقاد القادري) في (433هـ) وقرىء في الدواوين، وذكر أن هذا اعتقاد المسلمين، وإن من خالفه فقد فسق وكفر[1] وهكذا فإن ما تعترف به السلطة السياسية من مذهب ديني يكون هو المذهب السائد، والذي يملك الحق، والباقي يمكن إقصاؤه وتكفيره بسلطة السياسة أيضًا.

وتبدو قضية تسييس الدين واضحة مع المذهب الأشعري الذي كانت مدوناته في الملل والنحل تقصى وتكفر المذاهب الأخرى، فقد ظهر المذهب الأشعري مع مطلع القرن الرابع على يد أبى الحسن الأشعري، وقد تعرض في بداياته للاضطهاد من قبل الحنابلة، والتشكيك في عقيدة أصحاب هذا المذهب، إلا أنه مع مرور الوقت استطاع المذهب الأشعري أن يحتل مكانة بارزة في أرجاء العالم الإسلامي، ومع ذلك تروى كتب التاريخ حدوث أزمة للمذهب الأشعري وأعلامه في منتصف القرن الخامس (445هـ)، حيث كان سلطان الوقت إذ ذاك السلطان طغرلبك السلجوقي، وكان رجلًا حنيفيًا، سنيًا، خيرًا، عادلًا، محببًا إلى أهل العلم، من كبار الملوك وعظمائهم، وكان أول ملوك السلجوقية،... وكان لهذا السلطان وزير سوء وهو أبو نصر منصور بن محمد الكندرى كان معتزليًا رافضيًا، خبيث العقيدة، لم يبلغنا أحد أنه جمع له من خبث العقيدة ما اجتمع له، فإنه كان يقول بخلق الأفعال وغيره من قبائح الروافض، وتشبيهه الله بخلقه، وغير ذلك من قبائح الكرامية والمجسمة، وكان له مع ذلك تعصب عظيم، وانضم إلى هذا أن رئيس البلد الأستاذ أبا سهل بن الموفق – أشعري– كان ممدوحًا، جوادًا، ذا أموال جزيلة، وصدقات دارة، وهبات هائلة، وكان عارفًا بأصول الدين على مذهب الأشعري، قائمًا في ذلك مناضلًا في الذب عنه، فعظم ذلك على الكندرى، بما في نفسه من المذهب، ومن ابن الموفق، وخشيته من أن يثب على الوزارة فحسن للسلطان لعن المبتدعة على المنابر، فعند ذلك أمر السلطان بأن تلعن المبتدعة على المنابر، فاتخذ ذلك ذريعة إلى ذكر الأشعرية، وصار يقصدهم بالإهانة والأذى، والمنع عن الوعظ والتدريس، وعزلهم عن خطابة الجامع، واستعان بطائفة من المعتزلة الذين زعموا أنهم يقلدون بالمذهب الحنفي، وأشربوا في قلوبهم فضائح القدرية، واتخذوا التمذهب بالمذهب الحنفي سياجًا عليهم، فحببوا إلى السلطان الإزراء بمذهب الشافعي عمومًا، والأشعري خصوصًا، وهرب في تلك الأزمة إمام الحرمين – الجوينى – إلى مكة، والإمام أبو القاسم القشيرى، ولم تنته الأزمة إلا بعد وفاة طغرلبك الأمير السلجوقي وعين

---

(1) محى الدين عبد الحميد، مقدمته لتحقيق لكتاب مقالات الإسلاميين للأشعرى ص 27.

مكانه السلطات آلب أرسلان، ولم يلبث أن قتل الكندرى، وأسفر صباح الزمان عن طلعة الوزير نظام الملك (الطوسي) فقام في نصرة الدين قيامًا مؤزرًا، وعاد الحق معززًا، وأمر بإسقاط ذكر السب، وتأديب من فعله"[1] وقد عاد للأشاعرة مكانتهم على يد الوزير نظام الملك الطوسي الذي أنشأ المدرسة النظامية ببغداد،وكان يدرس فيها إمام الحرمين الجوينى ثم أبو حامد الغزالي وليبدو أمر حصار مذهب أو تواجد نفس المذهب مرتبط دومًا برضا السلطة السياسية الحاكمة وترسيمها له أو إقصائها له أيضا.

ومما سبق نلاحظ أن أزمة الأشاعرة التي حدثت في منتصف القرن الخامس الهجري كانت بسبب تصارع أتباع الفرق على توظيف السلطة السياسية في نشر مذهبها دون غيرها، أو توظيفها كذلك في محاصرة المذاهب الأخرى، وقد تسببت تلك الأزمة في هروب أعلام المذهب الأشعري في تلك الفترة إلى مكة، مما يكشف أن الصراع بين الفرق والمذاهب الإسلامية كان يتحول من مجرد التشويه والإقصاء المتبادل بين الفرق في المدونات والكتب العقائدية، ومصنفات الملل والنحل إلى العنف والتصفية المتبادلة بينهم، وذلك من خلال التصفية المتبادلة لبعضهم البعض، وفى ذلك تروى كتب التاريخ الإسلامي الكثير من أحداث التعصب المذهبي بين الفرق والمذاهب الإسلامية تم فيها استخدام العنف والقتل من قبل كل طرف على حساب الآخر، وخاصة التعصب بين أهل السنة والشيعة.

خاتمة:

1- إن واقع الإقصاء السائد في حياتنا الراهنة في إقصاء الحركات الدينية بعضها للبعض الآخر، وإقصاء المذاهب الدينية لبعضها البعض الآخر لا يمكن أن ندركه بعيدًا عن العقلية الإقصائية التي تشكلت عبر تاريخنا الثقافي بعامة، وفي مجال علم العقائد بصفة خاصة، وفى كتابات الفرق والملل والنحل بصفة خاصة، ومن ثم فإن الممارسة الإقصائية المعاصرة هي بالأساس امتداد لطريقة في التفكير كانت سائدة في تراثنا القديم.

2- اتخذ الإقصاء من السنة النبوية الأداة لإضفاء طابع القداسة على نفى الآخر، وتم وضع العديد من الأحاديث التي تسهم في إثبات الحق للفرقة الناجية وهى أهل السنة، ونفى الحق عن جميع الفرق الأخرى وهى الخوارج والشيعة والمرجئة، ويبدو خطورة توظيف الحديث واضحة في أن الإقصاء يتم باسم المقدس، فكانت السنة هي أداة ضم عوام الناس إلى مذهب أهل الحق (أهل السنة)، وهى نفسها الأداة التي تنفر الناس من الفرق المغايرة لأهل السنة،

---

(1) تاج الدين السبكى، طبقات الشافعية، جـ 3/ص 389-393، وأيضًا ابن عساكر، تبيين كذب المفترى عليه، ص 91-92.

وذلك بصرف النظر عن مدى صحة هذه الأحاديث من عدمها، فقد تم توظيف الأحاديث على كافة مستوياتها الصحيحة والضعيفة والموضُوعة ضمن هذا الصراع بين الفرق.

3- حملت مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة توظيف التشهير والتسفيه لآراء ورموز الفرق الإسلامية المغايرة لهم، وقد دخل الأمر أحياناً في نطاق السب والشتم، والقدح في القيمة العليا لأعلام مذهب مثل المعتزلة، وتشويه رموز عظيمة في ثقافتنا الإسلامية مثل النظام، والجاحظ، وغيرهم، وقد فعلت مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة هذا بالفرق المغايرة لها من أجل نفور العامة منهم، ومحاصرة تلك المذاهب حتى لا ينضم إليها أحد.

4- اعتمدت كتب الفرق والملل والنحل لأهل السنة في عرض آراء الفرق الأخرى على بيان أوجه اختلاف هذه الفرق مع أهل السنة، ثم يتم التشنيع على هذه الآراء، ويتم بمقتضى هذا العرض نفى الآخر وإقصائه، ولو كانت مدونات الملل والنحل لأهل السنة تعرض الآراء بموضوعية، لقدمت وجوه الاتفاق بين هذه الفرق بجانب وجوه الاختلاف أيضًا، ولكنها تعرض دومًا لوجوه الاختلاف من أجل إقصاء وتكفير تلك الفرق.

5- كان التكفير هو أعظم أدوات الإقصاء في كتب الملل والنحل، وما التكفير سوى الحكم بإهدار دم من يُكفر، وقد حملت كتب الملل والنحل والفرق لأهل السنة أحكامًا كثيرة بالتكفير من قبل أهل السنة تجاه كل الفرق المغايرة لها، وحرضت هذه الكتب على نفى وقتل أصحاب المذاهب الإسلامية المغايرة لأهل السنة، ورغم توظيف أهل السنة لسلاح التكفير في وجه خصومهم، والقول بأنهم يكفرونهم كما يكفرون أهل السنة، وكما أن تيارات أهل السنة نفسها قد كفرت بعضا البعض الآخر، مثلما كفر الحنابلة الأشاعرة، وكفر ابن حزم الأشاعرة أيضا، وفى جميع الأحوال فإن الحكم بالتكفير يعنى إهدار دم المحكوم عليه، وتوظيف العنف في العلاقة بين الفرق والمذاهب الإسلامية، وتحت هذا المنطق هناك العديد من المعارك التي قامت بين أصحاب الفرق بسبب التعصب المذهبي مثل حوادث العنف بين السنة والشيعة.

6- لا يمكن الوعي الحقيقي بمشكلة الإقصاء في مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة دون إدراك للوعاء السياسي التي تخلقت فيه هذه الفرق من حيث النشأة، أو من حيث التطور، فكانت السياسة، والصراع على السلطة هما السبب الرئيس في نشأة الفرق الإسلامية، وكان من يملك السلطة السياسية، هو الذي يكفر الآخر المغاير له، حيث كفر فقهاء السنة في العهد الأموي كل الفرق المغايرة لأهل السنة، وأباحوا قتلهم، وكان التذرع الظاهري باسم العقيدة والإيمان، ولكن السبب الحقيقي لقضية الإقصاء، كان في خروج معظم هذه الفرق على خلافة بني أمية، ورفضهم للمظالم الكثيرة التي يتعرض لها المسلمون على

أيديهم، وكان لكل فرقة من الفرق الإسلامية أسبابها الخاصة في محاربة الأمويين،ولكن القاسم المشترك بينهم كان في الصراع على السلطة أحيانًا، ومحاولة رد المظالم أحيانًا أخرى، وكانت كل فرقة تحاول ترسيم مذهبها كمذهب رسمي للدولة الإسلامية، فحين احتكم المعتزلة على السلطة السياسية فتشوا في عقائد الناس، وكفروا أهل السنة، وفي مرحلة تاريخية أخرى دانت الدولة لأهل السنة، فحرقوا كتب المعتزلة، وحاصروهم، وفي مرحلة تاريخية أخرى (في القرن الخامس الهجري) تعرض الأشاعرة لمحنة كبرى بسبب السياسة، ومن ثم يمكن القول بأن السياسة كان لها الذراع الطولي في إذكاء روح الإقصاء المتبادل بين الفرق والمذاهب الإسلامية، ومن ثم لا يمكن أن نقيم تلك المدونات الخاصة بأهل السنة دون الوعي بأهمية السياق السياسي والاجتماعي التي تخلقت فيه.

7- إن الاعتماد على مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة في تعليم الدرس العقائدي يرسي نزعة الإقصاء الواضحة من قبل أهل السنة تجاه المذاهب الإسلامية الأخرى، وهو ما يجعل العلاقة بين أصحاب المذهب الإسلامية قائمة على التوتر والإقصاء، ولذا فإنه لابد من إعادة النظر في الدرس التعليمي لعلم الكلام بحيث نوضح فيه أن الآراء والأفكار التي وردت في كتب علم الكلام القديم قد تخلقت في ظروف تاريخية وسياسية مختلفة، وأن الظروف قد تغيرت الآن، ولذا لابد من إعادة النظر في الدرس التعليمي لعلم العقائد بعرض المشترك الإسلامي العام بين الفرق والمذاهب الإسلامية، وأن هناك العديد من أوجه الاتفاق، وأن مساحة الاتفاق أكبر من مساحة الاختلاف بين الفرق، وذلك باعتبار أن الأصول الإيمانية واحدة بين هذه المذاهب، ولا ينبغي النظر لأصحاب الفرق المغايرة لأهل السنة على أنهم مواطنين من الدرجة الثانية في ألأوطان والدول التي يقطن فيها أغلبية سنية، لأن ذلك قد يكون سبب لعدم الاستقرار في تلك الدول، خاصة وأن الامبريالية الغربية تتخذ من الخلافات المذهبية هذه أداة لإحداث عدم الاستقرار بين تلك الدول.

8- لا يبغي الباحث من عرض تلك الإشكالية النظر إلى أهل السنة على أنهم يقصون أصحاب المذاهب المغايرة لهم، لأن تلك الفرق المغايرة قد استخدمت نفس الأسلحة في إقصاء أهل السنة، ومنهم من وظف السيف في الخروج على الحاكم، وعلى أهل السنة كالخوارج، كما استخدمت الشيعة نفس آليات أهل السنة مِثل الفضح والتسفيه والتكفير لأهل السنة، والقدح في أعلام الصحابة، وبعض زوجات الرسول، وهذا مثبت تاريخيًا أيضًا، ولكن هدف البحث هو ممارسة نوع من النقد الذاتي لدور مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة في ترسيخ نزعة إقصاء الآخر، وتكفيره، والتحريض على استخدام العنف ضده، وهذه

الأمور جميعًا موجودة أيضًا لدى أصحاب الفرق المغايرة للسنة، ولهذا ينبغي إعادة النظـرة في تلك الرؤية من قبل كل فرقة تجاه الأخرى.

9- لا يمكن أن يكون هناك حوارًا بناءًا بين أهل السنة والشيعة إلا بالبحث الخلاق لجذور الصراع التاريخي بينهم، والأسباب التي رسخت لهذا الصراع، ولاشك أن أحد أهم أسـباب ترسيخ الصراع بين السنة والشيعة هو الصورة السيئة لدى كل منهما عـن الآخـر، تلـك الصورة التي دونتها كتب الفرق أو الملل والنحل لديهما، ومن هنا كان من الضروري تجاوز تلك الصورة السلبية من أجل بناء جسور مشتركة بين بينهما.

10- تمثل كتلة أهل السنة والجماعة الكتلة الأكبر في العالم الإسلامي الآن، ومن ثم فمـن الضروري أن تمارس نوعًا من النقد الذاتي لنفسها ولتاريخها الفكري والثقافي، وأن يأخذ أهل السنة زمام المبادرة في بناء الجسور مع الطوائف المغايرة لها من الشيعة والإباضـية الآن، وأن تحتوى تلك المذاهب وفقًا للمشترك الإسلامي العام بينها، حتـى لا يكـون الاخـتلاف المذهبي طريق القلاقل والتوتر بل والتقسيم في تلك الدول التـي تختلـف فيهـا المـذاهب العقائدية.

****

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر:-

1- ابن بطة العكبرى، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق سيدعمران، دار الحديث، القاهرة، 2006.

2-ابن حزم (أبو محمد)، الفصل فى الأهواء والملل والنحل، تحقيق الدكتور يوسـف البقـاعى، دار احياء التراث، بيروت،ط1 2002.

3-ابن حنبل (أحمد)، السنة، تحقيق إسماعيل الأنصاري،دار البحوث العلمية والإفتاء، السـعودية، بدون تاريخ.

4-ابن عساكر(أبو القاسم)، تبيين كذب المفترى عليه فيما نسب إلى الإمام أبو الحسـن الأشـعري، تحقيق محمد زاهذ الكوثرى، المكتبة الأزهرية، القاهرة 1999.

5-ابن المرتضي (أحمد بن يحيي)، المنية والأمل في شرح الملل والنحل تحقيق محمد جواد مشكور، المؤسسة الثقافية، بدون تاريخ.

6-الأجرى (أبو بكر)، الشريعة تحقيق فريد الجندي دار الحديث، القاهرة، بدون تاريخ.

7-الإسفراييني (أبو المظفر)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيـق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، 1999.

8-البغدادي (عبد القاهر)، أصول الدين دار المدينة، بيروت، نسخة مصورة عن طبعـة اسـتانبول 1928.

9-البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، مؤسسة الحلبى، القاهرة، بدون تاريخ.

10- البغدادي (عبد القاهر)، الملل والنحل، تحقيق البير نصير نادر، دار المشرق، بيروت،بدون تاريخ.
11- الدارمى (عثمان بن سعيد)، الردعلى الجهمية، عقائد السلف، تحقيق على سامى النشار وعمار الطالبى، منشأة المعارف الإسكندرية،1971.
12- السبكى (تاج الدين)، طبقات الشافعية، تحقيق عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناحى، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة،1992
13- الأشعرى (أبو الحسن)، مقالات الإسلاميين،تحقيق محى الدين عبد الحميد، طبعة وزارة الأوقاف المصرية، بدون تاريخ.
14- الأشعرى (أبو الحسن)، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، 1977.
15- الشهرستاني (عبد الكريم) الملل والنحل تحقيق جميل صدقي دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1997.
16- الشيرازي (أبي إسحاق) الإشارة إلي مذهب أهل الحق، تحقيق محمد السيد الجليند، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1999.
17- الغزالى (أبو حامد) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، رسائل الغزالى، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
18- الغزالى (أبو حامد) الإقتصاد فى الإعتقاد، تحقيق مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، 1972.
19- المقدسى (المطهر بن طاهر) البدء والتاريخ، تحقيق كليمان هوار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.
20- الملطي (أبو الحسين) التنبيه والرد علي أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية 1997.

ثانيًا: المراجع العامة:-

1- إبراهيم بيضون، تكون الاتجاهات السياسية فى الإسلام الأول، من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، دار إقرأ، بيروت ط1 1985.
2- أحمد أمين فجر الإسلام الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997.
3- أحمد أمين ، ضحي الإسلام (3 أجزاء) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، من 1997-1999
4- أحمد فؤاد الأهوانى، فى عالم الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكنتاب، القاهرة ،2008.
5- جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985
6- حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، دار الجيل، بيروت، 1986
7- خالد علال كبير، التعصب المذهبى فى التاريخ الإسلامى، دار المحتسب، الجزائر، بدون تاريخ
8- زهدي جاد الله، المعتزلة،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1990.

9- سميح عمران نزال، شرعية الإختلاف بين المسلمين،دار القراء، دمشق،ط1 2004.
10-سيد أمير علي، روح الإسلام (جزأن)، ترجمة محمود الشريف مكتبة الآداب، القاهرة،1961.
11-عبد الرحمن سالم، التاريخ السياسى للمعتزلة، دارالثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989.
12-عبد الفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية،دار الدعوة، الإسكندرية، ط2 1998.
13-عبد الفتاح فؤاد، أحمد بن سليمان وآرآؤه الكلامية، دار الدعوة الاسكندرية، 1999.
14-عبد المجيد الصغير،الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب، بيروت، 1994
15-عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الإختلاف فى الإسلام، دار رؤية، القاهرة، 2011
16-علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1999
17-على حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافى العربى، بيروت، 1995
18-عواطف العربى شنقارو، فتنة السلطة،الصراع ودوره فى نشأة بعض الفرق الإسلامية، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2001.
19-محمد إبراهيم الفيومى، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسة، دار الشروق القاهرة، 1998.
20-محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1988.
21-ميثم الجنابى، علم الملل والنحل، تقليد المقالات والأحكام في ثقافة الإسلام، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ط1، 1994

ثالثًا: مترجمات:-

1- جوردن مارشال موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمود الجوهرى وآخرون، مشروع الترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، رقم 163 2000.
2- فان فلوتن، السيادة العربية، ترجمة حسن إبراهيم حسن،ومحمد زكى إبراهيم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1965.
3- ولتر ملفيل باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة، دار الهلال، القاهرة ط2 2011.
4- يوليوس فلهوزن، الخوارج والشيعة ، من تاريخ المعارضة السياسية فى الإسلام، ترجمة عبد الرحمن بدوى، دار الجليل، بيروت، ط5، 1998.
5- يوليوس فلهوزن، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة، تاريخ الدولة العربية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، رقم 848، 2005.

مفهوم "حقوق الآدمي" في علم أصول الفقه

كريم الصياد(*)

تقديم

1-قضية البحث:

كما أُشيرَ في أبحاثٍ سابقة[1]، يكتسب علم أصول الفقه في مجال دراسات الفلسفة الإسلامية أهميته من تأسيسه للعقل الفقهي، وكونه متصلاً بالواقع المعيش اتصالاً أوثق مما هو عليه الحال بالنسبة للعلوم الإسلامية الأخرى، كعلم الكلام والتصوف والتفسير والفلسفة الإسلامية، فواقع المسلمين يخضع من جهة لأحكام هذا الواقع، كما يخضع من جهة أخرى لأحكام العقل الفقهي الجمعي، الذي ينتج مقاييسه المعيارية إيجابًا وسلبًا بدرجات الإلزام المختلفة بصدد كل موقف حضاري أو مجتمعي، تاريخي أو يومي، بل ويصدر أحكامه القيمية على التاريخ كالمستقبل، وعلى الغير كالأنا، وعلى النظر وعلى العمل على السواء.

وقضية الحقوق هي قضية المحور إلى جانب قضية النص في علم أصول الفقه، لأن إطلاق الأحكام التكليفية (وهي نقطة ارتباط علم أصول الفقه بالواقع العملي) يعتمد على التمييز بين الحقوق من جهة، والتمييز بين جهات نسبتها على وجه العموم من جهة أخرى، بين حق الله وحق الآدمي، حق الأنا وحق الآخر، حق الفرد وحق الجماعة، حق الجماعة الحاضرة وحق الأمة الباقية أو الجيل المستقبَل، وغيرها من جهات النسبة، فالفرض الشرعي مثلاً باعتباره واجبًا يقوم على تصور واضح عن مفهوم الحق، لأن الواجبات جزء من الحقوق، هي الحقوق التي لا تقبل التنازل من حيث المبدإ أو في ظروف معينة، وبالتالي فقضية الحقوق هي التأسيس الأكثر جذرية للجانب العملي من علم أصول الفقه: المقاصد والأحكام.

أما القسم النظري فلا يستقل بذاته عن هذه القضية، والدليل أن لفظ "الحق" لا يطلق فقط في مجال الحقوق العملية، أي الأنصبة والحظوظ والملكيات المشروعة، بل أيضًا في مجال الحقوق النظرية، أي الأحكام المعرفية، أحكام السلب والإيجاب النظرية، وذلك كما سيلي عند تحليل مفهوم "الحق".

(*) معيد بقسم الفلسفة، كلية الآداب-جامعة القاهرة.

(1)- مثلاً: كريم الصياد: الوضع والطبيعة في أصول الفقه عند الشاطبي، بحث أُلقي في الندوة السنوية للجمعية الفلسفية المصرية، الإسكندرية، ديسمبر 2008 (الإسكندرية ملتقى الحضارات)، وكريم الصياد: العلم المغلَق، نحو أصول الفقه الطبيعي، بحث منشور في كتاب (جماعة جذور الفلسفية) الأول بعنوان: اثنتا عشرة عينًا على مشهد التسلّط، تحرير: كريم الصياد، تقديم: حسن حنفي (دار الهاني، القاهرة،ط1، 2008).

ليست المسألة قضية عدم تحدد مصطلح ومحاولة تحديده، بل المسألة هي ازدواجية "المعقول الإسلامي"، وخضوع المكوّن الإبستيمولوجي فيه للمكون الأكسيولوجي منه بشكل مهدّد، وتأثير ذلك غالبًا في اللا وعي الإسلامي، بل العقل الديني عمومًا، ويظهر هذا في أسطع التجليات حين نجد مثلاً من يرفض التفكير في أمر ما باعتبار إعمال العقل في نوع ما من المسائل محرمًا، فضلاً عن الاعتقاد في نتيجة من نتائج ذلك التفكير.

المسألة أكبر وأشمل وأخطر من محاولة قراءة وتشريح مفهوم في مناسبة عابرة، بل هي محاولة إضاءة تلك الخلية الجذعية في العقل الإسلامي، خلية مفهوم "الحق"، تلك الخلية التي أنتجت أنسجتها الحية إلى اليوم في حقول علم أصول الفقه، وعلم الكلام، والتصوف، والفلسفة الإسلامية القديمة والمعاصرة، وفضاء العقل الجمعي الإسلامي عمومًا؛ وليس هذا البحث لذلك إلا محاولة لوضع هذه الخلية أسفل عدسة ميكروسكوب لتشريحها مجهريًا، محاولة تسبقها محاولات وتليها محاولات، من أجل فهم أسلوب حياتها، وطريقة إنتاجها، في مجال علم أصول الفقه وحده هنا، كخطوة أولى للذهاب برحلة البحث إلى أبعد من تلك الحدود، إلى مجال علم الكلام، والتصوف والفلسفة الإسلامية والفكر العربي والإسلامي المعاصرين.

إن تعبير "حقوق الإنسان" ليس أجنبيًا في دراسات علم أصول الفقه القديمة والمعاصرة، رغم ما له من روافد غربية قوية في الوعي الفلسفي والحقوقي والسياسي المعاصر، فقد قابلنا ونقابل تعبير "حقوق الآدمي" –أو حقوق العباد– مثلاً عند الشاطبي وغيره[1]، مما يعني أن هذه الفكرة وَجدت محاولاتٍ لتنظيرها في علم أصول الفقه تحديدًا دون غيره من العلوم الإسلامية، غير

---

(1) – انظر مثلاً: "حقوق الآدميين" ص 81، 111، 210 (5 مرات) كتاب الأحكام، ص 172 كتاب الاجتهاد/ "حق الآدمي" ص 210 الأحكام، ص 242، 257 المقاصد/ "حق العبد أو حق للعبد" ص 219، 255 الأحكام، ص 108 (مرتين)، 109، 239، 240 (ست مرات)، 257 المقاصد، ص 218 الأدلة/ "حق المخلوقين" ص 143 المقاصد– أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991).

– "قد يقرّ الرجل عندي على نفسه بالحق لله أو لبعض الآدميين" محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة (تحقيق وشرح: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ، دون رقم طبعة) ص 483.

– "حقوق الآدميين" ج2 ص 106، ج3 ص102، ج4 ص 69– أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول (الناشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، 1994).

– "حقوق الآدميين" ج2 ص 331/ "حق الآدمي" أو "حقوق الآدمي" ج2 ص 332، 333، 373، ج4 ص 338 (4 مرات)، 339 (4 مرات) –علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي (دار الصميعي، المملكة العربية السعودية، ط1، 2003).

أنها ارتبطت ارتباطًا عضويًا معقدًا بفكرة الأصوليين عن "حقوق الله"[1]، في حين أنها استقلت عن المتعالي المقدس في صياغتها الغربية المعاصرة العلمانية.

وبرغم إقرار عددٍ من المواثيق التاريخية في الحضارة الإسلامية بحقوق للإنسان[2]، إلا أنها كانت إما -كما قلنا- تاريخية أي: مرتبطة بمرحلة محددة، فلم تجد طريقها إلى علم أصول الفقه، وبالتالي الوعي الإسلامي الأصولي والتقليدي، فظلت بلا فاعلية، ولهذا تخرج عن متن موضوعنا، وإما كانت نابعة من العقل الأصولي نفسه الذي شكّله علم أصول الفقه، فهي بالتالي موضوع للفاعلية والدراسة.

وقد دعا ذلك الاختلاف السابق بين مفهوم "حقوق الإنسان أو حقوق الآدمي" في السياق الإسلامي، وبينه في السياق العلماني الغربي البعضَ إلى الظن بأنه لا مجال أصلاً وبدءًا لبحث هذا المفهوم في المجال الإسلامي وخاصةً الأصولي، كما دعا البعض الآخر إلى محاولات توفيق سطحية ولفظية في الأغلب بين "حقوق الإنسان" كمفهوم علماني، وبين "حقوق الآدمي" أو ما رادفه، كمفهوم أصولي إسلامي قديم، وقد ضلت هذه المحاولات الطريق إلى هدفها إذا كان هذا الهدف هو اكتشاف مفهوم "حقوق الإنسان" في السياق الإسلامي الأصولي، أو أن هدفها -وهو الاحتمال الأرجح غالبًا- لم يكن يستهدف الوصف الدقيق للمفهوم أكثر مما كان يستهدف الدفاع عن القومية الإسلامية والهجوم في الوقت ذاته على المعسكر العلماني المناقض، المحلي أو الغربي، إيجابًا أو سلبًا، صراحةً أو ضمنًا.

---

(1) -كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلًا وإما آجلًا، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد" أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، ص 241.

-انظر كذلك: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني (دار المعرفة، بيروت، 1973م) ج2، ص289-300، 346-353.

-عبد العزيز البخاري: كشف السرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ضبط وتعليق وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي (دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1997م) ج4، 230-283.

-أبو القاسم محمد بن أحمد ابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، دراسة وتحقيق: عبد الله محمد الجبوري (دار النفائس، عمّان، ط1، 2002م) ص 95.

-حسام الدين محمد بن محمد الإخسيكي الحنفي: المُذهَب في أصول المَذهب على المنتخَب، تأليف: ولي الدين محمد صالح الفرفور، تقديم: مصطفى السعيد خان (مكتبة دار الفرفور، دمشق، ط1، 1999م) ج2، ص 315-326.

(2) -انظر مثلاً: الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، تحليل وتقديم: غانم جواد (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ط1، 2000) بدءًا من ص 99 حتى الختام.

2-نقد دراسات (حقوق الإنسان في الإسلام):

أغلب هذه الدراسات لم تنطلق من موقف علمي نقدي، بل من موقف دفاعي يستشعر الضعف أمام المعسكر المناقض، العلماني المحلي، أو الغربي، ويحاول التأكيد على الهوية الإسلامية، برغم أن فرضية الاشتراك في مبادئ عامة محل توافق بين المسلمين وغيرهم ممكنة، وهي أكثر إمكانًا -بل وضرورةً- في مجال حقوق الإنسان حيث يفترض بهذه المواثيق الحقوقية العالمية أن تشكل ضميرًا كونيًا لا تمييز فيه من أي نوع بين الأجناس أو الأديان أو الحضارات. وهذا الهاجس لدى أنصاف المفكرين/أنصاف الدعاة قوي ومسيطر وما زال يعرقل عملية التنظير والنقد الحقيقي الذي لا يحتفظ بمسلمات مسبقة، كما يجعل جانبًا هائلاً من الكتابات في هذه الموضوعات بالغة الأهمية يتوجه إلى شرائح بعينها من الجمهور القارئ، ويستهدف الكم بديلاً عن الكيف، نظرًا لأغراضه الدعائية والدعوية.

وقد قضت السمات التالية على أهمية هذه الدراسات تمامًا في مجال بحث قضية حقوق الإنسان في السياق الإسلامي:

2-1-التأطير الجغرافي والحضاري:

وهي عملية موجهة تجاه الآخر الحضاري بتأكيد حقيقة أن فكرة حقوق الإنسان العالمية فكرة غربية صورةً ومضمونًا[1]، وبالتالي البنود والنقاط المتفرعة منها في المواثيق الدولية، وهدف هذه العملية تحجيم الآخر في حدوده، وخطؤها الأساسي عدم إدراك الهدف من وراء مبدإ حقوق الإنسان أصلاً، ألا وهو تشكيل ذلك الضمير العالمي، فلا مجال للحديث عن الخصوصيات هنا، ومن الخطر البالغ أن يطول النزوع العصبي القومي أو العقدي عمومًا فكرة حقوق الإنسان، لأن هذا يشطر الإنسان إلى قوميات، وبالتالي يشطر الحق ليصير مزدوجًا بل متعدد الأوجه كالكريستالة، أي: متعدد المعايير، فلا يصير حقًا. إن قضية حقوق الإنسان لا تكتسب وجاهة ولا عدالة ولا حقًا إلا إذا تضمنت إنسانًا واحدًا موحَّدًا، وهذا عكس ما تقوم به هذه العملية من التأطير.

---

(1) -محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 89، الكويت، ط1، مايو 1985م) ص 14.

2-2-التأصيل التاريخي والعقدي:

وهي عملية موجهة تجاه الأنا بنسبة حقوق الإنسان صورةً ومضموناً إليها، وتقوم على تأكيد أسبقية الحضارة الإسلامية في اكتشاف مبدإ حقوق الإنسان وتقرير الكثير من بنودها[1]، وتنطلق هذه العملية من دوافع أيديولوجية عصبية، والملاحَظ في هذه العملية أنها ترد المنتَج الغربي إلى تاريخ الأنا، أي أنها تعمل وهي تضع منتَج الآخر نصب عينها، بدلاً من أن تنطلق من القضية ذاتها: حقوق الإنسان، وما يملكه الإسلام كمبدإ من قولٍ فيها، فتكشف في حقيقتها عن التأثر بالآخر أكثر مما تظهر من الأصالة وقوة الشخصية الحضارية، ولو كانت الحضارة الإسلامية أسبق لظهر هذا في إعلان عالمي قديم، ولكن ما منع ظهور مثل هذا الإعلان قديمًا على لسان الحضارة الإسلامية هو انتفاء فكرة العالمية بما تتضمنه من فكرة عن الإنسان في جوهره بعيدًا عن التقسيمات العرقية والعقدية، رغم سيطرة تلك الحضارة على العالم في ذلك الوقت. وهدف هذه العملية هو إغلاق الدائرة التي بدأتها الخطوة السابقة، بحيث يتم الاكتفاء والانكفاء على الحدود المحلية عقائديًا، بعد أن تم الانكفاء عليها جغرافيًا، وهو هدف دفاعي غير علمي. وتظهر في هذه الخطوة الاقتباسات الكثيرة من النصوص الإسلامية والوقائع التاريخية.

---

(1)-زكريا البري، حقوق الإنسان في الإسلام (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى) ص 6.

-وكذلك: فرج محمود حسن أبو ليلى: تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي (دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1995م) ص14 وما بعدها، ص 60 بخصوص حق الحياة.

- "وقصة حقوق الإنسان مثل آخر لهذه المفارقات .إن المبادئ التي طالما صدرناها للناس يعاد تصديرها إلينا على أنها كشف إنساني ما عرفناه يومًا ولا عشنا به دهرًا"-محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة (نهضة مصر، القاهرة، ط4، 2005م) ص 6.

-ترجع أهم حقوق الإنسان العامة إلى حقين رئيسيين . المساواة والحرية . وقد ادعت الأمم الديمقراطية الحديثة أن العالم الإنسان مدين لها بتقرير هذين الحقين ، فذهب الإنجليز إلى أنهم أعرق شعوب العالم في هذا المضمار !! وزعم الفرنسيون أن هذه الاتجاهات جميعا كانت وليدة ثورتهم . وأنكرت أمم أخرى على الإنجليز والفرنسيين هذا الفضل وادعته لنفسها . والحق أن الإسلام هو أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان في أكمل صورة وأوسع نطاق، وأن الأمم الإسلامية في عهد الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدين من بعده كانت أسبق الأمم في السير عليها" علي عبد الواحد وافي، نقلاً عن محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص 7.

-وهي الظاهرة التي توقف عندها نصر حامد أبو زيد في تعليقه على وثائق الحقوق في: الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، سبق ذكره، ص 82-89.

2-3-الموقف التبريري:

وهي عملية أكثر خصوصية، حيث تشمل بعض البنود الحقوقية والمبادئ الإسلامية التي يوجَّه لها النقد عادة من المعسكر العلماني المحلي والغربي، كمبدإ حد الردة[1]، ومبدإ الاسترقاق[2] (أو بالأحرى: عدم تحريم الاسترقاق بشكل قاطع، وتقنينه بدلاً من ذلك)، حيث نجد هذه الكتابات تفرد أجزاءً طويلة لهذه المسائل الإشكالية، وتذهب في تبريرها مذاهبَ مختلفة لا تنجو من الوقوع في التناقضات المتعددة والمركَّبة، مثلاً باعتبار أن الإسلام دين ودولة ولا يحق لمواطن الخروج على الدولة بخصوص حد الردة (وهو دفعٌ لنقدٍ يؤدي إلى تشريعٍ لكارثة: الديكتاتورية أو الشمولية)، أو باعتبار أن تحرير الرقيق تم تدريجيًا وكان يجب أن يتم كذلك، فلم يأتِ تحريمه قاطعًا كيلا يتم دفعةً واحدة، والواقع أنه كان يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية له من الزمان لولا قيام الخديو إسماعيل بمكافحة تجارة الرقيق من جهة، وسعي الدول الغربية لوقف هذه التجارة في العالم الإسلامي من جهة أخرى[3]. ومناقشة هذه القضايا في الإسلام تخرج عن موضوعنا، فالهدف من هذا الجزء هو إظهار هذا الموقف التبريري الذي يتعارض منهجيًا مع الموقف النقدي.

2-4- ضعف تنظير مفاهيم "الحق" و"الإنسان" و"حقوق الإنسان"[4]:

وهو الظاهر في كون هذه الدراسات لا تتوقف لحظة-رغم بداهة هذا المطلب النظري-أمام هذه المفاهيم غالبًا قبل خوض المعركة الأيديولوجية في حماس لا نظير له، فلا نجد فقرة أو فصلاً مخصصًا لبحث أحد هذه المفاهيم في الأعم الأغلب، والملاحَظ أن الكتابات التي تحمل

---

(1) -محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص 79-84.
-زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام، سبق ذكره، ص 16-23.

(2) -زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام، سبق ذكره، ص 48.

(3) -إلياس الأيوبي: تاريخ مصر في عهد الخديوي إسماعيل باشا من سنه 1862 إلى سنة 1879-جـ 2 (دار الكتب المصرية، القاهرة، 1923م) ص 36، 40، 61.

(4) -محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، سبق ذكره.
-زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام، سبق ذكره.
-فرج محمود حسن أبو ليلى: تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي، سبق ذكره.
-محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره.
-محمد خضر: الإسلام وحقوق الإنسان (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى).
-محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام (الدار السعودية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2، 1981م).
-عدنان الخطيب (شرح وتعليق): حقوق الإنسان في الإسلام، تقديم: إبراهيم مدكور (دار طلاس للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1992م).

كلمة "الإسلام" في عنوانها هي أبعد المصنفات عن تنظير هذه المفاهيم، في حين أن الكتابات التي لا تحمل في عنوانها ذلك هي أقرب إلى الموقف النظري المؤسَّس المتسق، وقد تفرد جزءًا لتعريف أحد هذه المفاهيم، رغم العيوب الأخرى التي تعتورها[1].

2-5-استبعاد قضية "حقوق الإنسان" أصلاً:

وهي ظاهرة مدهشة لأن أغلب هذه الكتابات تتضمن تعبير "حقوق الإنسان" في عنوانها الرئيسي، ويأتي هذا الاستبعاد في تقرير أصحابها أن ما يسمى بحقوق الإنسان في الإسلام ليس حقوقًا وإنما واجبات ضرورية[2]، أو في اعتبارهم ذلك ضمنًا، وقد يُظَن أن الواجب هو الوجه الآخر لعملة الحق، وأنهم قد وقعوا في تناقض بسيط في التفرقة بين الحقوق والواجبات وهما متضايفان، لكن الأمر ليس، فالحق أعم من الواجب، والواجبات هي تلك الحقوق التي لا تقبل التنازل، وليس كل الحقوق كذلك، فإذا تنازل إنسان عن حقه فإن هذا الحق لا يعود واجبًا ومن هنا عدم التطابق بين الحق والواجب فلا يمكن أن يكونا في تصورنا وجهين لعملة واحدة في كل الحالات. لكن استبعاد قضية حقوق الإنسان لا يحدث بهذا التقرير السابق بكونها واجبات في الشريعة الإسلامية، بل بالاكتفاء بهذا الوضع، وعدم السعي إلى تغييره، بحيث لا يكون هذا التقرير اكتشافًا يقدَّم إلى محاولة تجديد أو تأويل أو نقد، بل يكون النتيجة النهائية، وهو ما يستبعد القضية بالفعل.

2-6- استبعاد فكرة "الحق الطبيعي":

وهو استبعاد تابع للاستبعاد السابق، فالإقرار بكون مضامين الحقوق مضامينَ للواجبات الضرورية ينفي من الأصل فكرة الحق، وبالتالي ينفي معها الحق الطبيعي، أو حق الإنسان بما هو إنسان، وقد أدى ذلك إلى الإخفاق في تعميم هذه المضامين القانونية أو القيمية بحيث تشمل الإنسان عمومًا[3].

---

(1) -أحمد الرشيدي: : حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2005): تعريف الحق، ص 14، تعريف حقوق الإنسان: ص 17.

(2) -محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص15، وتطبيق هذا المبدإ: الحرية ص 17، الشورى ص 31، العدل ص 50، العلم ص 68، 69، ضرورة الاشتغال بالشئون العامة ص 63، وغيرها من الموضوعات.

(3) -"إن تقرير الحقوق في الإسلام يستند إلى عقيدة الإيمان، وهي في عمقها، وشمولها، ودوامها لا تقارَن بفكرة القانون الطبيعي" فرج محمود حسن أبو ليلى، تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي، سبق ذكره، ص 8.

2-7- الالتفاف حول بعض القضايا الهامة:

وأهم هذه القضايا الحرية الدينية، فمعظم هذه الكتابات لم تتعرض لقضية حد الردة أصلاً، أو لم تتعرض لها بعقلية نقدية، بل بانقياد واضح للنقل[1]، رغم تعرض بعض العلماء لهذه المسألة بالنقد[2].

2-8-نموذج النقاش:

تقوم أغلب حجج هذه الكتابات على النموذج التالي للنقاش:

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان	كتابات حقوق الإنسان في الإسلام
-لكل شخص حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته. (المادة (18) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان).	-الإسلام حضَّ على ضرورة التفكر والتدبر والتأمل، ونهى عن الإكراه في الدين، بدليل كذا وكذا من النصوص، وكذا وكذا من الوقائع التاريخية.

وهو يدل بوضوح على مواضع النقد السالف ذكرها، فدائمًا ما يجد القارئ في تلك الكتابات ذلك التوازي أو تلك المقارنة بين السياقين الحقوقيين، مما يعكس التأثر أولاً، الموقف الدفاعي ثانيًا، الافتقار إلى الموقف النقدي ثالثًا، الفقر التنظيري الناتج من الافتقار إلى الموقف النقدي رابعًا، الالتفاف حول القضية الأساسية (حقوق الإنسان) خامسًا، استبعاد معنى الحق من النقاش لصالح الواجب أو الفرض الشرعي سادسًا، وما ينتج عنه من استبعاد لمبدإ الحق الطبيعي والفشل في تعميم السياق الحقوقي سابعًا.

---

(1)-انظر تجاهل موضوع الحرية الدينية: محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص17 وما بعدها.
-تجاهل مسألة حد الردة: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي، سبق ذكره، ص 65 (الحق في الحرية الدينية).
-تجاهل مسألة حد الردة: محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، سبق ذكره، ص 265 (حرية التدين)، ص 274 (حرية الرأي والفكر).
-التأكيد على حد الردة: زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام ، سبق ذكره، ص 16-23.
-التأكيد على حد الردة أيضًا: محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص 79-84.
-التأكيد على حد الردة أيضًا: يقول أبو زهرة: "وإذا توهمَ متوهمٌ من الباحثين أمرًا يخالف العقيدة الدينية، أيكون من الخير نشر وهمه؟ إن ذلك يكون تضليلاً، ولا يكون تعليمًا" محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، سبق ذكره، ص 276.

(2) -زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام ، سبق ذكره، هامش ص 16، 17.

ومن الضرورة البدهية أن يبدأ البحث العلمي النقدي بتحديد وتحليل المفاهيم، ثم الصعود إلى نظرية فيما بعد، دون مواقف دفاعية أو هجومية مسبقة؛ لذلك فإن هذا البحث ينقسم إلى ثلاثة فصول رئيسية: أولها يدرس مفهوم الحق في علم أصول الفقه دراسة وصفية بنيوية، والثاني يدرس مفهوم الآدمي في العلم نفسه دراسة تحليلية، والثالث يستنبط مفهوم حقوق الآدمي في هذا العلم، ثم يليه الختام متضمنًا توصيفًا لأهم ملامح أزمة حقوق الإنسان في السياق الأصولي، ومحاولة الخروج منها.

بالإضافة إلى ذلك يبقى مفهوم الإنسان أكثر انفساحًا، أفقًا وغورًا، من أن ينحصر في علم بعينه من العلوم الإسلامية، ومن أن ينحصر في علم أصول الفقه بالذات، فهو مطروح بقوة وشمول أكبر في علم الكلام والفلسفة الإسلامية والتصوف، غير أن البحث مقصور على علم أصول الفقه رغم تعرض الأصوليين لمؤثرات إيجابية وسلبية رافدة ووافدة من العلوم المذكورة، خاصةً وأن كثيرًا منهم اشتغل ببعضها، أو بكلها، ونأمل أن يواصل البحث السبيل الذي يبدأ، ليصل إلى دراسة المفاهيم التي تنتظر-مفاهيم الحق والإنسان والله والعلم والعقل والفطرة-في العلوم الإسلامية جميعًا التي لا تزال تحيا.

3- مفهوم "الحقّ" في علم أصول الفقه

3-1-المسألة:

إن عدم عناية الأصوليين بهذه المسألة لمما يثير التساؤل، فالحق مفهوم مركزي في الوعي البشري عمومًا، وفي النصوص الإسلامية، وهو أصل القيم الأخلاقية، وأصل نظريات القانون، شرعية وعلمانية، وضعية وطبيعية، وبرغم ذلك نكاد لا نجد تنظيرًا لهذا المفهوم في علم أصول الفقه، وإن وجدناه كان مبتسرًا مقصورًا على بعض معانيه دون البعض، ودون بعض ما يقع من معاني في استعمالات الأصوليين أنفسهم ممن حاولوا تنظيره[1].

---

(1)-انظر محاولة ابن حزم: "والحق: هو كون الشيء صحيح الوجود، ولا يغلط من لا سعة لفهمه فيظن أن هذا الحد فاسد بأن يقول الكفر والجور صحيح وجودهما فينبغي أن يكونا حقًا فليعلم أن هذا شغب فاسد لأن وجود الكفر والجور صحيحين في رضاء الله تعالى ليس هو صحيحًا بل هو معدوم، فرضاء الله تعالى بهما باطل، وأما كونهما موجودين من الكافر والجائر فحق صحيح ثابت لا شك فيه، فمثل هذا من الفروق ينبغي مراعاته وتحقيق الكلام فيه وإلا وقع الإشكال وتحير الناظر، وقد رأينا من يفرق بين الحق والحقيقة وهذا خطأ لا يخفى على ذي فهم ينصف نفسه، لأن الفرق بين هاتين اللفظتين لم تأت به لغة ولا أوجبته شريعة أصلاً إلا في تسمية الباري تعالى التي لا تؤخذ إلا بالنص ولا يحل فيها التصريف فظهر فساد هذا الفرق بيقين وبالله تعالى التوفيق، وأيضا فإن الله تعالى قال {حقيق علي أن لا أقول على الله إلا الحق} ولا فرق عند أحد بين قول القائل حقيق عليّ كذا وبين قوله حقٌ عليّ كذا فظهر فساد هذا الفرق" أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تقديم إحسان

والسبب في إعراض الأصوليين عن تعريف (الحق) ومحاولة تنظيره: أن ذلك المفهوم ليس بسيطًا، وأن محاولة تعريفه نفسها كافية لتمزيقه جسمًا وهيكلاً، بنيةً ومضمونًا، فهو -كما سيتبدى في الأوراق القادمة حتيًّا- مفهوم جامع لثلاثة مفاهيم معقدة، وفي هذا المقام التمهيدي يمكن الاكتفاء بالقول بأنه يجمع لاهوت وناسوت الحق، أو الحق الإلهي والحق الإنساني، في تعبير واحد، وكانت محاولات تحديده لدى أولئك الأصوليين في مؤلفاتهم المتخصصة زالقةً لهم مُوقِعةً إياهم في منحدرٍ فلسفي بالغ السيولة واليسر في البداية، بعيد القاع عميق الصدمة في النهاية، مما يخرج بهم عن سياق مؤلفاتهم، ويدخلها إلى سياق آخر لم يكن بمستطيعه غير الفلاسفة، أولئك الذين لم يكونوا منشغلين أو مشتغلين بهذا المفهوم في الحضارة الإسلامية في ذلك العصر، مما جعل المفهوم دون تحديد، لم يحدده أصحاب الاهتمام لأنه سيخرج بهم عن مستطاعهم، ولم يحدده أصحاب الاستطاعة لأنه سيخرج بهم عن اهتمامهم.

غير أن هناك سببًا آخر نظريًا غير ذلك السبب الاجتماعي والنفسي والعلمي، هو ظن الأصوليين وضوحَ المفهوم وبداهته، فاستعملوه في آلاف المواضع على عمق آلاف الفراسخ من سطح التخصص استعمالَه العامَّ على سطح معجم اللغة.

وأما السبب الثالث والأخير فهو سبب عملي نفعي، فقد كان في تحديد ذلك المفهوم إصابةٌ جزئية له بالعقم والشلل، وتجريد له من طاقته الناتجة من دمج معانيه الكبرى في عبارة واحدة، بل وكلمة واحدة، هي لوجوس علم أصول الفقه وفلسفة القانون والحق الإسلامية، أي: الحق، ذلك أن المفاهيم الجامعة عمومًا تكتسب طاقتها الخلاقة من اللا وعي بها، وليس من تحليلها وإعادة تركيبها، واللا وعي المقصود هنا هو اللا وعي ببنيتها على وجه التدقيق، وبمكوناتها اللطيفة على وجه التحديد، ومن هنا تتميز بأثرها النفسي الضاغط، وربما مارس ذلك الأثر نفسه دورًا في صرف مستعمليها عن تحليلها.

عباس (منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم طبعة)ج1، ص 41، وهو يركز فقط على معنى الحق النظري، انظر فقرة (2) في هذا المبحث: البنية.

-وانظر محاولة ابن فورك: "الحق: هو الذي تحقق كونه، وصح وجوده، هذا في القسمة العامة، فأما في القسمة الخاصة فهو الذي يصح وصفه بأنه حسن حكمه إذا أجري على أكسابنا" الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورك: كتاب الحدود في الأصول، قراءة وتعليق: محمد السليماني (دار الغرب الإسلامي، بيروت، دون رقم الطبعة، 1999م) ص 15، وهو يركز على المعنى النظري، ويتطرق قليلاً إلى المعنى القيمي العملي، انظر فقرة (2) في هذا الفصل: البنية.

لكل ذلك ظل تحديد مفهوم الحق متجاهَلاً على المستوى التحليلي، أو مرجَأً، أو مجتزَأً ناقصًا في أفضل الحالات، وكانت أهم النتائج المترتبة على غياب تحليله ونقده هي غياب "نظرية للحق" في علم أصول الفقه (برغم حضور نظرية للحق في الفقه)، نظرية يتبلور حولها أو يتأسس عليها علم أصول الفقه على أساس نظري صَمَد ومعقول، فلم يؤسَّس ذلك العلم على هذه النظرية، بل أُسس إما على الأحكام الشرعية، أو المقاصد الكلية، وقد بلغ في محاولات تأسيسه على المقاصد أعلى درجات التنظير التي حظي بها، غير أن المقاصد في صياغة صائغيها-كما توصلنا في بحث سابق[1]-لا تستقل بوجودها عن ذاتها، بل تؤسِّس ذاتها على بعضها، لتكون غايتها الأخيرة الأساسية هي أصل أو مقصد الدين، فالدين هو الهدف، رغم أن الدين هو الوسيلة أيضًا، مما يوقعنا في دور لا نهائي[2].

إن المقاصد نفسها تحتاج لأن تؤسَّس على البديهيات والحاجات البشرية المشتركة، وجديرٌ بالملاحظة أن الشاطبي (ت 790 هـ) في محاولته الجريئة قد استهدف ذلك فعلاً في البداية، فأقر بدور كبير للاحتياجات البشرية في الانفراد والاجتماع في تأسيس المقاصد، غير أن ما يؤخَذ عليه أولاً: أنه أسس الحاجات البشرية المشتركة نفسها في النهاية على أصل الدين، بينما هو-أي: الدين- موضوع محاولة التأسيس نفسها (الدور المذكور)، وثانيًا: أنه شوّه مفهوم الإنسان في تحديده للاحتياج البشري وتمثيله به، كما سيلي في الفصل الثالث في هذا البحث عن مفهوم "الآدمي"، وثالثًا: أنه لم يحاول كغيره من الأصوليين بحث مفهوم الحق ولا مفهوم الإنسان أو الآدمي، مما أعاق أو أطال الطريق إلى نظرية الحق.

---

(1) - كريم الصياد: الوضع والطبيعة في أصول الفقه عند الشاطبي، سبق ذكره.

(2) - "فإنا إذا نظرنا (...) وجدنا الدين أعظم الأشياء ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما ثم النفس ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال" أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج 1، القسم الثالث-المقاصد (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991) ص 228، وانظر كذلك: "أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية: فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى نظرًا إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره فإنما كان مقصودًا من أجله على ما قال تعالى" {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون}" الآمدي: الإحكام في أصول الإحكام، سبق ذكره، ص 338.

-وانظر نقد هذه الفكرة من زوايا أخَر في مثال من الدراسات الأصولية المعاصرة: محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده (انتشارات المدرسي، إيران، ط1، 1415 هـ) ج3، ص 373 وما بعدها.

-وانظر رأيًا مخالفًا لبعض الباحثين، مثلاً: سالم البهنساوي: حقوق الإنسان: "والحق في الحياة أساس كل الحقوق من المنظور الإسلامي.." نقلاً عن: الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، سبق ذكره، ص 23.

و النتيجة الهامة هنا أن عملية تأسيس المقاصد على أساس خارجي-خارج المقاصد وخارج التكليف-لم يحاولها أحد، أو حاولها ولم يكمل السبيل، أو تعثر فيه.

إن نظرية الحق تمنح أساسًا معقولاً لهذا العلم، حق الله وحق الفرد وحق المجتمع، إن التوصل إلى تصور نظري شامل للعلائق المتجادلة داخل هذه الثلاثية كفيل بالتوصل إلى غايات ضرورية أساسية (يجب) أن يستهدفها الشرع، وحذف (يجب) أو التعامل معها كمجاز يوقعنا في الدور، لأن هذه الغايات لا يمكن أن تكون غايات الشرع فعلاً قبل بداية البحث إلا مصادفةً، وعدا هذا يكون البحث غير أصيل بالمرة.

هذه الفكرة تطلق طاقة فكرة المقاصد نفسها، باعتبارها مُؤوِّلة للشرع وسائدة عليه، ومُصْدِرةً له، وهو ما يعني أن غياب نظرية الحق بوصفها تأسيسًا لأصول الفقه قد أدى بذلك العلم وما يؤسَّس عليه إلى خضوعه للجزئيات الشرعية كما كان دون تحقيق إنجاز فعلي رغم حضور فكرة المقاصد، فلا فاعلية حقيقية لفكرة المقاصد دون نظرية للحق. إن نظرية الحق في ختام هذا الجزء هي السبيل لتفعيل دور المقاصد كمصدر شرعي مضاف، تفعيل لم يتحقق إلى الآن رغم محاولة الشاطبي الرائدة[1].

3-2-البنية:

أول ما نطالعه من ملاحظات أولية عن هذا المفهوم-مفهوم الحق-في علم أصول الفقه، أنه يباين بوضوح معناه في السياق الغربي، اللغوي والفلسفي، فاللغات الغربية تفرق بين الحق Truth في المجال المعرفي، وهو ما يرادف الصدق، والحق Right في فلسفة الحق والقانون وحقوق الإنسان في مجال القيم، وهو ما يرادف النصيب أو الملكية المشروعة أو (ما لِـ..)، فالأول يضاد الكذب، والثاني يضاد الواجب أو (ما علَى..)[2].

أما في اللغة العربية فالحق مزدوج الدلالة، فهو يجمع المعنيين السالفين معًا، وأما في السياق الإسلامي تحديدًا (الاستعمال النصي في القرآن والحديث والمأثور النصي عمومًا

---

(1) -على خلاف تعبير "القفزة النوعية الجديدة" إلى حدٍ ما في الحديث عن مقاصد الشاطبي: "ومن الناحية الكمية تتقدم الأدلة الأربعة.. ثم المقاصد، القفزة النوعية الجديدة" حسن حنفي: من النص إلى الواقع (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2005) ج1، ص 112.

(2) -نجد هذا الفرق بين اللغة العربية واللغات الغربية في حالة الاسم، أما في حالة الصفة فإننا نجد الاشتراك اللفظي ذاته في اللغات الغربية أيضًا، انظر: جاك دونللي: حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ت: مبارك علي عثمان، مراجعة: محمد نور فرحات (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2006) ص21.

والعلوم الدينية كالكلام والفقه وأصوله والتصوف) فقد تكونت ظاهرتان، الأولى: أن الكلمة صارت تعني المعنيين السالفين تبعًا للازدواج اللغوي، والثانية: أن هذه الكلمة المزدوجة قد دلت بالإضافة إلى معنييها على الله كوجود واقعي باعتبارها من أسمائه، أو كوجود بما هو وجود، وبالأحرى صارت لها دلالة أنطولوجية إضافية.

وهكذا تكونت البنية الثلاثية للمفهوم: الحق كاسم دال على وجود الله[1]، الحق كتعبير عن الصدق المعرفي[2]: {وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر}[3]، والحق كتعبير عن النصيب أو الملكية[4]: {وفي أموالهم حقٌ للسائل والمحروم}[1]، وهذا التثليث

---

(1) – ليس من الضروري أن يرد لفظ الحق بهذا المعنى كاسم من أسماء الله الحسنى بشكل مباشر، ولكن يمكن استنباط الدلالة المركبة من المعنيين التاليين منه، وهو الأساس، انظر مثلاً: محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص: 448، 477، 501، 504.

– وأبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، ص: 3، 4، 5، 21، 25، 35، 61، 125/ ج2، ص: 39، 54، 85/ ج3، ص: 33، 43، 95، 106، 142، 158، 159/ ج4، ص: 29، 33، 34، 73، 152، 155، 191، 192/ ج5، ص: 3، 50، 70/ ج6، ص: 17، 20/ ج8، ص: 42، 47.

– وأبو حامد الغزالي: المستصفي في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص: 36، 48، 137، 350.

– وأبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص: 13، 14، 48/ مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص: 172، 175/ مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص: 129/ مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص: 162/ القسم الخامس: الاجتهاد، ص: 48.

(2) – انظر مثلاً: محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص: 40، 50، 213، 431، 444، 478، 515.

– وأبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، ج1، ص: 4، 7، 8، 17، 21، 23، 27، 35، 37، 40، 41، 46، 58، 88، 121/ ج2، ص: 5، 7، 18، 38، 41، 47، 54، 61، 145، 147، 148/ ج3، ص: 5، 8، 9، 23، 29، 36، 41، 53، 54، 92، 105، 106، 108، 118، 134، 149/ ج4، ص: 10، 38، 155، 191/ ج5، ص: 3، 64، 86/ ج6، ص: 17، 59/ ج8، ص: 47.

–وأبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص: 21، 42، 51، 125، 137، 248، 350.

– وأبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص: 48، 64/ مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص: 133، 159/ مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص: 21، 28، 30/ مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص: 6، 29/ القسم الخامس: الاجتهاد، ص: 4، 46.

(3)– الكهف–29.

(4)– بالمعنى نفسه الوارد للكلمة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، انظر مثلاً: محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص: 19، 265، 442، 486، 527، 551، 574، 578، 580، 582، 590.

–وأبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، ج1، ص: 40، 95، 131/ ج2، ص: 57، 63، 142/ ج3، ص: 55، 64، 65/ ج5، ص: 58/ ج7، ص: 41/ج8، ص: 42، 54.

المفهومي كان له ما يمهد له في اللغة كما ذكرنا، وفي النظرية نفسها كمضمون غير مصرح به غالبًا، فالعقل العربي الإسلامي يسمح بالقول بأن كذا نصيب فلان (المعنى الثالث للمفهوم أو "الحق الثالث" من هنا فصاعدًا)، وأن هذا بعينه صدق، لأنه موافق عمليًا للصدق النظري (المعنى الثاني للمفهوم أو "الحق الثاني" من هنا فصاعدًا)، وبالتعويض عن (نصيب، صدق) في القضيتين: فكأننا نقول-ونحن نقول فعلاً-: "أن كذا حق فلانٍ" فقط كتعبير واحد عن القضيتين، عن الحق بمعنييه العملي والنظري[2].

كما أن العقل العربي الإسلامي يسمح كذلك بالتعبير القائل بأن "الحق" كاسم من أسماء الله، أو صفة من صفاته (المعنى الأول للمفهوم أو "الحق الأول" من هنا فصاعدًا)، يتجلى في أحكامه من جهة (الحق الثالث)، كما يتجلى في صحة منقوله وموافقته لقوله ولواقع الاستحقاق والعدل في التوزيع والاستخلاف (الحق الثاني)، مما يعني أننا أمام مثلث هيجلي مقلوب، أطروحته المركبة هي الحق الأول، وقضيته وقضيته المضادة هما: الحق الثاني (المعرفي) والحق الثالث (القيمي)، النظري والعملي على الترتيب.

وهي بنية لا معنى في تكوينها على هذه الصورة للمصادفة، فهذا هو النزوع الطبيعي للعقل الذي يتصور نسقًا من فكرة الوجود (الحق الأول)، والمعرفة (الحق الثاني)، والقيمة (الحق الثالث)، أو معنى أونطولوجي، ومعنى إبستيمولوجي، ومعنى أكسيولوجي، على الترتيب.

-وأبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص: 234، 289، 306.

-وأبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص:60/ مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص: 80، 81، 105، 111، 112، 113، 141، 161، 201، 210، 219/ مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص:108، 109، 111، 112، 137، 143، 147، 155، 162، 164، 239، 240، 241، 244، 257، 278، 279/ مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص:162، 182، 186، 188، 189، 190، 218، 298/ القسم الخامس: الاجتهاد، ص: 45، 169، 172، 195.

(1)- الذاريات-19.

(2) - في المصنفات الأصولية واللغة العربية عمومًا: حينما يرد لفظ (حق) مضافًا في الجملة (كقولنا: حق الآدمي، حق المخلوق، حق الجار، حق الرجل وحق المرأة) فهو غالبًا دالّ على الحق القيمي، أما إذا ورد مضافًا إليه (كقولنا: أهل الحق، قول الحق، شرعة الحق) فهو دال غالبًا إما على الحق الأول الأنطولوجي، أو الثاني المعرفي، على أساس أن (أهل الحق) مثلاً قد تعني: (أهل الله)، أو أولياء الله، كما قد تعني: الذين هم على حقيقة من الأمر، كالعقيدة الصحيحة أو المذهب الصحيح، أما إذا ورد مفردًا معرفًا بأل (الحق) فهو دال على المعاني الثلاثة جميعًا والتمييز حسب السياق، ومن البديهي أن كلمة الحق حين تجمع (حقوق) فإنها لا تعني سوى الحق الثالث القيمي.

ورغم هذا قد يُلاحَظ الآتي:

1- أن هذا الوصف البنائي قد يفتح المجال شاسعًا لبحث العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم أصول الدين طالما يشتبك المفهوم مع نظرية الوجود، ويرتفع إلى مستوى الميتافيزيقا، ويتمركز حول طبيعة الله، غير أن هذا البحث قاصر لضيق مقامه وتحدد موضوعه على استعمال وبنية المفهوم في أصول الفقه، وليس يتطرق إلى تكوينه وبزوغه من/ أو تجذّره في علم الكلام.

2- أن المعنى الثالث للحق قد يبدو غير منطبق بكلّيته على ما يعرف في الفلسفة بنظرية القيم من جهتين: الأولى: أن هناك موضوعات منه تخرج عنها، كأن نقول: للرجل حقٌ رد الدين على المستدين، أو حق رد الأمانة التي استأمن عليها، أو أن للدولة حق تحصيل الزكاة أو الضرائب..إلخ، غير أن هذا ليس صحيحًا كما يبدو للوهلة الأولى، لأن ما نتحدث عنه من مال أو أمانات عينية هو (حق متجسّد)، قيمة تجسّدت في مادة، أو تجرّدت في تعبير نقدي عن تلك المادة.

أما الجهة الثانية: فهي أن بعض موضوعات فلسفة القيم قد تبدو خارجة عن موضوع الحق الثالث، كقيمتي الحسن والقبح الجماليتين في الفن، أو قيمة الحق المنطقية، غير أن هذا بدوره ليس صحيحًا، فقولنا: أن هذا العمل الفني أو الفعل الإنساني يستحق المدح أو الذم، كأننا بالضبط نقول: أن له حق المدح أو الذم علينا، وكذلك يجري الأمر بالنسبة لقيمة الحق المنطقية، فحين نقول أن قضية ما تستحق الإقرار بالصدق، فكأننا قلنا أن لها حق الاعتراف بصدقها الذي يفرض نفسه.

والسؤال الأهم بعد هذا التوصيف البنائي: على أي معنى من المعاني الثلاثة للحق يدل تعبير (حقوق الإنسان أو الآدمي)؟ وما تأثير ذلك المركب الثلاثي للحق في السياق الأصولي والإسلامي عمومًا على ذلك التعبير من خلال مفهوم (الحق)؟

أما الشق الأول من السؤال فيسير: إنه الحق الثالث، وأما الشق الثاني فمعقد: هو موضوع هذا البحث، وأبحاث قادمة.

وحين نحلل على مستوى أدق الحقّ الثالث المستعمل في تعبير (حقوق الآدمي) نجده بدوره مركبًا من مستويين: إلهي، وإنساني[1]، فنظرًا لأن مفهوم الحق لا يُستعمل في السياق الإسلامي إلا مركّبًا بصورته الثلاثية التي سبق وصفها، فلم توجد قيم إنسانية مستقلة وخالصة، وذلك حتى في الأمور التي للآدمي فيها حق خالص، لأنها مباحة بالشرع[2]، أو لأن الأفعال لا تكون مباحة إلا بإباحة الشرع لها سمعًا، أو لأنها غير حسنة ولا قبيحة عقلاً[3]، وبالتالي ظهر لدينا في فلسفة الحق والقانون ما أسميناه بـ(مركب الحق الجلولي).

3-3-مركّب الحق الجلولي:

هو "المركب الجامع للاهوت وناسوت الحق في تعبير قانوني واحد"[4]، الصلاة مثلاً حق على الآدمي لله، كما أنها حق للآدمي على الآدمي لأنها {تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر}[5]، فتحفظ الحقوق بين الآدميين، وكذلك الأمر في شتى الأحكام إيجابًا وسلبًا وبدرجات الإلزام المختلفة.

والنظرة العامة إلى الحق التي اقتصرت في علم الأصول على بيان أنواع الحق بنسبته المتفاوتة نوعًا وكمًا، لله، أو للإنسان، أو لهما معًا، (دون أن ترتقي إلى تركيب نظري مجرد شامل)، اعتبرت (حق الله) بمثابة النفع العام[6]، وبالتالي فحتى مصالح الإنسان المباشرة

---

(1) - حريٌ بنا أن نذكر أن الازدواجية نفسها (اللاهوتية/ الناسوتية) واقعة في الحق الأول والثاني كذلك، أي المستويين: الأنطولوجي، والإبستيمولوجي، غير أن بحث هذه النقطة موضوع لأبحاث تالية تخرج بنا عن موضوعنا الحالي.

(2) -"وأما سائر الأقسام – وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف – فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره. ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون؟"أبو إسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 130.

(3) – أبو حامد الغزالي: المستصفى، سبق ذكره، ص6، ص45-46.

(4)- انظر التقديم من هذا البحث لمزيد من الإحالات المصدرية بصدد علاقة الحقين: الإلهي والإنساني.

(5)- العنكبوت-45.

(6)- انظر مثلاً:

- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، سبق ذكره، 4/134-135.
- أحمد محمود الخولي: نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة،ط1، 2003م) ص 67.
- وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته (دار الفكرن دمشق، ط3، 1989م) ج4، ص13.
- عبد السلام العبّادي: نظرية الحق بين الشريعة والقانون (رسالة التقريب، عدد 2، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1993م) ص92.

دخلت في علاقة مع حق الله، وانتفى مفهوم استقلال حقوق الإنسان، وتأكدت الوحدة بين نوعي الحق الإلهي والإنساني.

(وقد أثر هذا المركّب على معنى الحق في علم أصول الفقه، كما أثر على معناه في سواه من العلوم الإسلامية، والوعي الإسلامي، ثم الواقع الإسلامي كنتيجة، فقد بدّل هذا المفهومُ المركّبُ-بل أنشأ إنشاءً-مفهومي الحقيقة والقيمة، وبالتالي نظرية المعرفة ونظرية القيمة، في الوعي واللا وعي الإسلاميين. وإذا كان هذا البحث بصدد أحد جوانب نظرية القيمة، فإننا قد تعرضنا في بحث سابق لتطبيق ذلك المركب في مجال نظرية المعرفة[1]، حين نقدنا ما دعاه الجابري (1936-2010)م بالمعقول الديني[2]، وأعدنا تحليله لاكتشاف الظاهرة التي يمثلها، أي: ظاهرة الجمع بين الإبستيمولوجي والأكسيولوجي في مركّب واحد نظري، وتعبير واحد نصّي، وقد تبادل كل من الطرفين التأثير في المركب في علاقة جدلية معقدة، حيث صارت الحقائق تحمل جانبًا قيميًا معياريًا، حقائق فاضلة وحقائق راذلة، حقائق خيرة يشرف الإنسان بمعرفتها والاعتقاد فيها، وحقائق شريرة يجب اجتنابها معرفةً واعتقادًا، وتجنيب الآخرين شرها، لدرجة الرقابة أو الاغتيال الذي هو -كما قال برنارد شو-آخر درجات الرقابة، وذلك بقطع النظر عن كونهن جميعًا حقائق.)

وكانت أُولىٰ وأهم نتائج تطبيق هذا المركب في علم أصول الفقه: استبعاد منطق ومضمون الحق الطبيعي بوصف الحقوق كلها ممنوحة من الشارع إلى المكلَّف، كما سيلي بالتفصيل، وقد كانت لهذا تداعياته الخطيرة في مجالات فلسفة الحق والقانون الإسلامية، والفكر السياسي عند المسلمين.

أما النتيجة الثانية: فهي غياب الجانب الاجتماعي من العلم، نظرًا لأن البعد الاجتماعي من التشريع-تكوينيًا لا بنيويًا- فرع من البعد الطبيعي، وتفسير ذلك أن البعد الاجتماعي من الحقوق (حقوق الفرد على المجتمع والحكومة، وحقوق الحكومة على الفرد والمجتمع، وحقوق المجتمع على الفرد والحكومة، وما يستتبعها من واجبات) يعتمد أصلاً على حضور

• عبد السلام التونجي: الشريعة الإسلامية في القرآن الكريم (جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، بنغازي، ط2، 1997م) ج2، 171، 173.

(1) - كريم الصياد: نسق المنطق ومنطق النسق (مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد 17، سنة 2008) ص 229.

(2)- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي (المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، أيلول 1991 م)، ص 136.

منطق ومضمون الحق الطبيعي، فبدون فكرة الحق الطبيعي، أو فكرة عنه، لا يستطيع العقل عادةً أن يتصور حق الفرد على المجتمع والعكس، لأن هذا الحق حق طبيعي غير منصوص ولا مستنبط من منصوص بناءً على علة شرعية، بل من البداهة والحاجة البشرية، أي أنه حق أصلي غير ممنوح، كما أنه حق إنسانيٌّ خالص، وهذا منطق مستبعَد من الأساس كما ورد بصدد الحديث عن أولى النتائج، ويتمثل هذا الغياب في أن الشرع يكلّف الفرد، ولا يكلف المجتمع غالبًا، وبالرغم من وجود قدر من التكليف الاجتماعي فإنه لا يتناسب مع أهمية الجانب الاجتماعي في الهوية البشرية بما يشتمل عليه من عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. وبرغم أن ذلك كان من أحد نواتج غياب الفكر والوجود المؤسسي المدني في الحضارة الإسلامية نفسها[1]–فغياب المؤسسات المدنية الوسيطة لخص العلاقات الاجتماعية في علاقة خطية بين فرد وفرد، بين حاكم ومحكوم، وبالتالي وضعها في أبسط صورها التي لا تسمح بحضور وعي وفكر اجتماعي معقد متشعب نظرًا لغياب إشكالياته أصلاً–ففي العصر الحديث ومع ظهور المؤسسات المدنية الوسيطة بأنواعها لم يتطور العلم الأصولي ليواجه ويحتوي ذلك الجانب من الوجود الإنساني.

أما النتيجة الثالثة من نتائج تطبيق المركب في علم أصول الفقه: فهي أنه سمح بحضور وعمل مركّب مناظر في التصوف، فالمركب الأصولي الحقوقي الحلولي يستبعد الحقوق الطبيعية الإنسانية في المجال الفقهي العملي والسياسي والاجتماعي، والمركب الصوفي الميتافيزيقي الحلولي يستبعد الوجود الطبيعي للإنسان على المستوى العقدي النظري الميتافيزيقي، ويلحقه بالطبيعة الإلهية، الأول يستبعد الإنسان الطبيعي مقابل الإنسان الآلي (انظر الفصل التالي)، والثاني يستبعده لصالح الإنسان الإلهي، ثم تغيّب الثقافة الصوفية المباشرة وغير المباشرة حق المطالبة بالحقوق الطبيعية في تعيّنها الاجتماعي وليس على مستوى النظرية، وذلك لصالح المقابل الأخروي، بين عموم المسلمين، فكل من المركبين يعمل في تآزر مع الآخر كترسين يتبادلان الحركة إلى ما لا نهاية.

وأخيرًا فقد أدى ذلك المركب عبر مجال الحقوق إلى الاستبعاد متفاوت النطاقات والدرجات للخصوم الفكريين والعقديين والسياسيين في مجال السياسة، ليس مجرد استبعاد

---

(1) – نجد الاهتمام بدور الفرد–النبي أو الفرد–الخليفة أو الفرد–الفيلسوف، كما نجد المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة، ولا نكاد نجد دورًا للمؤسسة، فالبنية السياسية عمومًا لدى مفكري الإسلام فرد في المركز حوله محيط من الرعية أو الغوغاء أو التابعين دون مركبات جمعية وسيطة، انظر حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، مج 3، ج3 (الحكمة العملية) (دار قباء، القاهرة، 2002م) ص 167 وما بعدها.

نظري، بل الأهمّ هنا الاستبعاد العملي وسحب الهوية الإنسانية من أفراد أو جماعات أو دول أو أمم باعتبارها كافرة أو فاسقة أو ضالة أو ملعونة.. إلخ، ويظهر ذلك في الاعتراف العام الواسع الذي يحظى به حد الردة إلى اليوم، وهو موقف من مواقف الاستبعاد السياسي، كما أن الاستبعاد السياسي موقف من مواقفه، وذلك رغم حضوره النصي الضعيف نسبيًا (في السنة فقط)، فقد تقبل الوعي الإسلامي ذلك الحد دون تساؤل اعتقادًا وتطبيقًا في رضا وأحيانًا في حماس، والسبب الرئيسي هو غياب منطق ومضمون الحق الطبيعي للإنسان، فمن حق الإنسان الطبيعي أن يؤمن وأن يرفض وأن يدعو لما يؤمن به، العقل يقبل هذا في حالة تساوي الفرص عمليًا بين الأفراد والجماعات والدول والأمم، لكن هذا المنطق معرقَل في الوعي الإسلامي بسبب حضور وفاعلية المركب الحقوقي موضوعنا الحالي.

3-4-الحقّ:

نستطيع الآن الوقوف على الملامح الأساسية لمعنى وبنية مفهوم "الحق" في علم أصول الفقه: فالحق في هذا الحقل مفهوم ثلاثي مركّب عضويًا بشكل لا يقبل الفصم عمليًا -وإن كان يقبله لأغراض الوصف أو التحليل نظريًا- من ثلاثة مفاهيم تحتية: الحق الأنطولوجي: وهو وجود الموجود بما هو وجود وبما هو موجود، والحق الإبستيمولوجي: وهو مطابقة القول أو الاعتقاد أو كليهما لواقع ذلك الوجود وموجوداته، والحق الأكسيولوجي: وهو ما يُنسَب من قيمة مادية أو معنوية عينية أو نقدية ويصير مستحقًا أو واجبًا بين الموجودات الطبيعية والميتافيزيقية، العاقلة وغير العاقلة والجمادية، طبقًا لهذا القول أو الاعتقاد الموافق لواقع ذلك الوجود وموجوداته.

وبينما تتكون بنية مفهوم الحق من ثلاثة مفاهيم تحتية، تتكون بنية مفهوم الحق الثالث في بنية الحق (الحق الأكسيولوجي) من مفهومين، أو نوعين من الحق، الحق الإلهي، والحق الإنساني، مما أمكن التعبير عنه بمفهوم (مركب الحق الحلولي)، والذي تحدُث فيه الهوية وتتشكل بين حقوق الله وحقوق الآدمي، وينتفي الوجود المستقل لحقوق الإنسان الأصلية.

4- مفهوم "الآدمي" في علم أصول الفقه

4-1- المسألة:

كمفهوم الحق لم يلق هذا المفهوم عنايةً نظرية من الأصوليين القدماء، ويتضح هذا في الاستعمال الأكثر للفظَي الإنسان أو الآدمي والاستعمال الأقل للفظَي الإنسانية أو الآدمية[1]،

(1) -انظر مثلاً: على الترتيب: المصدر، إنسان، آدمي، إنسانية، آدمية:

وكان استخدام صيغة المصدر الصناعي كفيلاً بتوجيههم تلقائيًا نحو تحديد المفهوم والعكس، مما يجعل البحث القائم على الاستقصاء اللفظي الاستعمالي والدلالي غير دقيق النتائج، إذ يتعرض للفظ نادر الورود (الإنسانية)، أو لفظ عام غير محدد المعنى لدى الأصوليين بوضوح (الإنسان أو الآدمي).

وإنما يمكن فهم واكتشاف مفهوم الآدمي لديهم عن طريق المفاهيم المكوِّنة له، إذ إن تتبع مثل هذه المفاهيم أيسر نسبيًا، وهي على التحديد: الفطرة الإنسانية، العقل، التكليف.

الفطرة لأنها تمثل الطبيعة البشرية قبل الاجتماع، والعقل لأنه ما ميز الإنسان فطريًا بالوعي والقدرة على الاختيار وفهم الأحكام الشرعية وفهم النص وفهم الواقع (وهو التمييز الطبيعي الأفقي الفطري غير الممنوح)، والتكليف لأنه البعد الذي ميّز الإنسان شرعيًا بتطبيق الأحكام الشرعية وصيانة الحقوق (وهو التمييز الميتافيزيقي الرأسي الممنوح من أعلى).

والسبب الجوهري لعدم تعرض الأصوليين لهذه المسألة: هو ذلك المفهوم الثالث (التكليف) الذي هو نفسه أحد المفاهيم المركّبة لمفهوم الآدمي في علم أصول الفقه، فالتكليف محمول على الفطرة، أي لم تكن الفطرة بريئة في البدء ثم هبط التكليف من السماء، بل الإنسان

- محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره: 6، 8، 0، 0
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره: 80، 17، 5، 0
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره: 148، 16، 2، 3
- علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره: 92، 15، 1، 0
- أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره: 70، 12، 0، 0
- بدر الدين بن بهادر بن عبد الله الشافعي الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر (دار الصفوة، الغردقة، ط2، 1992م): 178، 32، 1، 2
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، تقديم وتحقيق وفهرسة: عبد العظيم الديب (مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط1، 1399هـ): 29، 7، 0، 0
- أبو إسحق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروز آبادي الشافعي: اللمع في أصول الفقه (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م): 8، 2، 0، 0
- منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، دراسة وتحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م): 199، 16، 0، 1
- أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره: 170، 13، 1، 1
- أبو بكر بن العربي المعافري المالكي: المحصول في أصول الفقه (دار البيارق، عمان، ط1، 1999م): 132، 2، 2، 0
- محمد بن علي بن محمد الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (دار الفكر، بيروت، ط1، 1992م): 33، 4، 1، 0

مكلف -كما سيلي بالتفصيل في نقطة (ج) من هذا الفصل- بفطرته، نحن نتكلم إذن عن مفهوم المكلَّف لا الإنسان أو الآدمي، فحلّ البحث في أحكام التكليف وشروطه محل بحث مفهوم الإنسانية.

وغياب فكرة الإنسان الطبيعي أدى إلى غياب فكرة الحق الطبيعي، لأن الاعتراف بوجود الإنسان في لحظة من اللحظات خارج الإطار التكليفي يفتح المجال أمام التساؤل عما له وما عليه من حقوق وواجبات طبيعية مستقلة عن الإطار الشرعي.

4-2- الفطرة:

إن بحث مفهوم الفطرة لدى الأصوليين ليس ضروريًا فقط من جهة أهميته في مجال بحث مفهوم الآدمي في علم أصول الفقه، بل كذلك يتفرد بأهمية خاصة إذ يتعلق بمفهوم الأوليين عن (الإنسان قبل التكليفي أو الإنسان الطبيعي).

ولم يتوقف كثيرٌ من الأصوليين أمام مفهوم الفطرة مباشرة، كما لم يتوقفوا إزاءه غالبًا بأية صورة، وإنما ظل ذلك المفهوم كامنًا في الخلفية الفلسفية لديهم مانحًا إياهم فكرة عامة ضبابية عن الطبيعة البشرية، ترسم مسار أبحاثهم تارةً، ويعيدون هم رسمها إذا فرضت عليهم مقدمات أو نتائج بحوثهم ذلك تارةً أخرى، ولهذا لم يتعرضوا لهذه الفكرة بالتحديد الواضح.

وفطرة الإنسان لديهم مفهوم بيولوجي، كفطرة الحيوان الذي لا يعقل ولا توجهه المبادئ الأخلاقية بل الحاجات الجسمية، وقد يبدو هذا مستغربًا عند البعض حين يتناقض ظاهريًا مع فكرة تكريم الإنسان وتكليفه عند الأصوليين، غير أن التكريم والتكليف لا يتناقضان مع حال الحيوانية، لأن الحيوان قد يكرَّم وقد يكلَّف، بل يكون التكليف عندئذٍ تكريمًا له.

يقول الشاطبي محللاً الفطرة الإنسانية:

> "(إن) حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدنيا والدين إنما يصلح ويستمر بدواعٍ من قبل (الإنسان) تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره. فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع أو العطش، ليحركه ذلك الباعث... وكذلك خلق له الشهوة إلى النساء، لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها، وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة،

فكان ذلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن... فأخذ (المكلف) في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض."[1]

وبتحليل هذا النموذج من الشاطبي يتضح أن تصور الأصوليين عن الفطرة الإنسانية أنها: فطرة كائن بسيط الاحتياجات، بسيط التكوين جدًا، كالأميبا التي هي خلية حية منفردة، خلية تبحث ولا تني عن المأكل والمشرب والجنس والملبس والمسكن والراحة، ولم يفكروا أن الإنسان في حالة استيفاء هذه المطالب سيبحث عن مطالب أخرى أبعد، كالسلطة، والعلم، والغنى، والفن، والحب، والشهرة، والخبرة الروحية والصوفية، وربما الزهد والفقر المتعمَّد حتى ليتخلى الإنسان بنفسه عن مطالبه الجسمية في آخر المطاف في سبيل تلك المطالب الأعلى التي تتحقق من خلال تفاعل الفرد مع الفرد (كالحب)، أو مع المجتمع (كالسلطة والفن والشهرة والغنى)، أو مع الطبيعة (كالعلم والغنى)، أو مع الذات والله (كالخبرة الروحية والصوفية والزهدية).

والواقع أن الأصوليين نظروا إلى الفطرة الإنسانية في لحظة واحدة من منظور استاتيكي، ولم ينظروا إليها باعتبارها كيانًا ديناميكيًا متطورًا مع تقدم الحضارة وتعقد الثقافة. فالفطرة أعقد تكوينًا بكثير مما تصوروا، ولا يمكن تلخيص وجودها الجسمي والروحي والاجتماعي والميتافيزيقي والنفسي والعقلي في خلية.

والملاحَظ على هامش هذه النقطة أن فكرة الأصوليين إلى اليوم عن الفطرة الإنسانية بهذا الاختزال، وأن فارقًا أساسيًا بينهم وبين العلمانيين من جهة، وبين الصوفية من جهة أخرى في كثير من المسائل يكمن في هذا التصور، فمثلاً لا يعترف الأصوليون أمام النصوص بأهمية الفن (التصوير والموسيقى على الأخص) لأنهم لا يعتبرون اللعب والجمال مكونين أساسيين متجذرين في الفطرة البشرية، على حين يعتبرهما العلمانيون والصوفية كذلك، أو بالأحرى، فالأصوليون لا يعتدون قليلاً أو كثيرًا ببحث الطبيعة البشرية ولا بدور مفهومهم عنها في فهم الشرع مقاصدَ وأحكامًا. وربما كانت بحوثهم مركزة بدرجة أكبر على الطبيعة الإلهية.

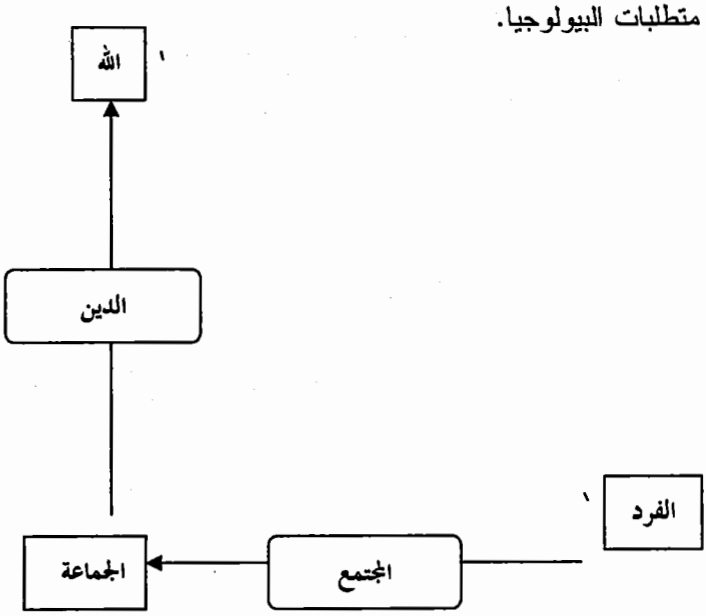
وعلى أساس هذه الخلية-الفطرة البشرية-برر الأصوليون بناء الشرع بكلياته وجزئياته عبر خطوتين:

1- تأسيس الاجتماع البشري (المجتمع) على البيولوجيا.

---

(1) - أبو إسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 136، 137.

2- تأسيس الاجتماع الكوني (الدين) على عجز الاجتماع البشري في مواجهة كل متطلبات البيولوجيا.



[تعامد المحور الرأسي (الجماعة-الله) على المحور الأفقي (الجماعة-الفرد)]

فالفرد ليس بمستغنٍ عن الجماعة، والجماعة ليست بمستغنيةٍ عن الله، وهكذا تحقق التعامد الشهير، تعامد المحور الرأسي (الجماعة-الله) على المحور الأفقي (الجماعة-الفرد)، فلما كان الفرد عاجزًا أمام استيفاء كل متطلباته الجسمية احتاج الاجتماع، ولما كانت من طبيعة الفرد تلبية هذه الحاجات بكل السبل المتاحة وقع الصراع وحدث الفساد، فنزل الشرع ليصلح ما فسد، فمنطق الشرع إذن-من هذه الوجهة من النظر-أنه نزل للإصلاح مقابل الإفساد، وليس للعدل مقابل الظلم، ولا لإحقاق الحق مقابل الجور عليه[1].

---

(1) -"(إن) حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدنيا والدين إنما يصلح ويستمر بدواعٍ من قبل (الإنسان) تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره. فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع أو العطش، ليحركه ذلك الباعث... وكذلك خلق له الشهوة إلى النساء، لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها، وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة، فكان ذلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن... فأخذ (المكلف) في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض. ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور، فطلب (التعاون) بغيره، فصار يسعى في (نفع) نفسه واستقامة حاله بنفع غيره، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه" أبو إسحق الشاطبي، السابق، نفسه.

-انظر كذلك: "ولو قدرنا فقد هذه المراسيم المدعية والأحكام الشرعية الموضوعة للأفعال الإنسانية لصار الناس فوضى حملاً مضاعفين لا يأتمرون لأمر آمر، ولا ينزجرون لزجر زاجر، وفي ذلك من الفساد في العباد

وهذا منطق لو دققنا النظر لا مجال في مقدماته للحديث عن الحقوق الطبيعية، حيث أن الأساس في نزول الشرع تبعًا له هو ضرورة إنهاء الصراع وحقن الدماء، لا رد الحقوق إلى أصحابها، وإلا كانت المقدمة الأولى هي الحقوق، والثانية هي الصراع، والنتيجة هي الشرع.

والعقل يقول أن للبشر حقوقًا متساوية في الأرض وما عليها في حالة الطبيعة، ولما كان التساؤل عن مصدر ثروات الأثرياء وفقر الفقراء مستبعدًا لأسباب تتعلق بتوزيع الثروات والسلطات من جهة، وتوزيع أشكال الخضوع والبؤس من جهة أخرى في المجتمع الإسلامي، فقد استبعد الأصوليون (وهو مجرد شك قائم) التساؤل عن الحقوق الطبيعية، لأن طرح هذا السؤال هو إرسال لعلامات الاستفهام لتتطفل على فكرة الناس عن البنية الاجتماعية القائمة وتنخر فيها وتُعَشّش لتصيبها بالثقوب والشقوق والشيخوخة، وربما التحلل والسقوط في النهاية لصالح بنية جديدة.

والتناقض الذي وقع فيه هذا المنطق فعلاً هو تفريغ العدل من أي مضمون، فلا عدل (ولا ظلم) قبل إقرار الحق الطبيعي صورةً ومضمونًا، ولا مجال بالتالي للحديث عن الشرع من حيث كونه عدلاً بالمعنى الحقيقي (والحقوقي) لهذه الكلمة قبل إثبات الملكيات الشرعية، هذا بالإضافة إلى التناقض الخارجي مع واقع الفطرة البشرية المعقد والديناميكي كما سبق.

وعلة هذين التناقضين في بحث الأصوليين للفطرة البشرية: أنهم استعملوا فكرتهم عن الطبيعة البشرية استعمالاً تبريريًا مزدوجًا يخدم نظرياتهم، تارة لتبرير مقدمة، وتارة لتبرير نتيجة، ولم يبحثوها بحثًا راديكاليًا نقديًا يقدم المشاهدات الواقعية والمستلزَمات المنطقية على المستلزَمات البراجماتية. فقد أغفلوا أولاً الفهم الطبيعي لها لحساب الشرعي، ثم أغفلوا الفهم التاريخي لها لصالح التصور الاستاتيكي عنها، كما تقدّم.

4-3- العقل:

كما كانت فكرة الأصوليين عن الفطرة بيولوجية، فقد كانت فكرتهم عن العقل فيزيولوجية، ونعني بهذا الوصف: تلك الفكرة عن العقل باعتباره مجرد وظيفة للمخ، لا كجوهر ميتافيزيقي، أو منهج، أو نظرية، أو أيديولوجيا، أو ملكة ناقدة مبدعة. وقد حصر الأصوليون هذه الوظيفة

والبلاد لا خفاء به" أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي: الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد (مكتبة المعارف، الرياض، 1983 م) ج1، ص 47- 48.

-وانظر كذلك: ابن فورك: كتاب الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص 35-36.

في عملية الانتباه، وهي عملية نفسية أقرب إلى السلبية، لأنها أقرب إلى التلقي من المشاركة، وهذا الانتباه هو الانتباه اللازم لإدراك الأمر الشرعي (أحكام التكليف)، والظروف المحيطة الشارطة للتكليف به أو المانعة منه.. إلخ (أحكام الوضع). ورغم أن فلاسفة الإسلام ومتكلميه والكثير من علماء أصوله قد بحثوا واستعملوا مفهوم العقل مرارًا بمعاني أكثر ثراءً، إلا أن أصول الفقه قد تعاملت مع العقل البشري بهذا الاعتبار، وقد صار العقل بهذا المعنى تحديدًا شرطًا من شروط التكليف.

ويتضح هذا مثلاً في مقصد العقل من المقاصد الخمسة الرئيسية، فالشرع حفظ العقل بتحريم الخمر وحَدّها[1]، والخمر حين تذهب العقل تذهب وظيفة الانتباه، لكنها بعد زوال أثرها لا تذهب علمه أو ثقافته أو معتقداته أو ملكاته الأساسية، وهذا يعني أنهم عنوا هنا بمقصد حفظ العقل حفظَ وظيفة الانتباه من العقل، وأن العقل لم يتم التعامل معه بما يتجاوز تلك الحدود.

كما أنهم حين تحدثوا عن العقل في آلاف المواضع كشرط من شروط التكليف لم يعتبروا بأية مكونات ثقافية أو علمية أو فلسفية، وكأن الإنسان يُقبل بعقله على النصوص وهو خلو من العقل ومن النصوص الأخرى ومن الوقائع، كأنما هو آلة تستقبل وتفعل فتكون صالحة، أو لا تستقبل فتكون فاسدة ولا يجب عليها الفعل، أو تستقبل ولا تفعل فتصير عاصية ويحق عليها العقاب.

وكما عزف الأصوليون عن التعرض لمفهوم الحق، ومفهوم الإنسانية، ومفهوم الحق الطبيعي عند مناقشة الفطرة الإنسانية، فقد عزفوا عن تحديد مفهوم العقل، والسبب في ذلك أنه كان سيخرج بهم عن آلية أو ميكانيكية العلاقة التي ارتأوها بين الشارع والمكلف، فالإنسان لديهم مستقبِل ومطبِّق فحسب، وهو ليس كذلك لكنهم حاولوا صياغته أو إعادة صياغته ليكون كذلك قدر الإمكان.

والملاحَظ أنه قد تم بحث مفهوم العقل صراحةً أو ضمنًا خارج سياق الفهم التاريخي، بالضبط كما وقع في بحث مفهوم الفطرة، وبالتالي تكون مفهومان زائفان عن الفطرة والعقل الإنسانيين، ونظرًا لكونهما مفهومين استاتيكيين خارج التاريخ فقدْ فقدَ العلم عمومًا منطق تطوره.

---

(1) -"والحدّ-للعقل" الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، ص 8 ، انظر كذلك"وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول" أبو حامد الغزالي : المستصفي في علم الأصول، سبق ذكره، ص174 .

وكانت النتيجة أننا في علم أصول الفقه نجد تلك الآلية الشرعية، آلية تقع موقع النقيض من الحرية الوجودية (اصطلاحًا) التي نجدها في مذاهب التصوف والفلسفة العلمانية والدينية، والقضية ليست أن يوجد مبدأ الحرية الوجودية كمبدإ أساسي في مقدمات أصول الفقه في هذه المرحلة، بل هي اكتشاف تلك النظرة الميكانيكية التي نظر بها الأصوليون إلى الإنسان باعتباره إنسانًا آليًا، وإذا كان بعض المفكرين قد اكتشفوا تلك الميكانيكية في اللغة الشرعية والنظام التشريعي في الفقه وأصوله[1]، فنحن هنا نصل إلى أبعد من ذلك، إلى تصور الأصوليين نفسه عن الإنسان عمومًا باعتباره آليًا، وكيف لخصت العلاقة الميكانيكية بين الشارع والمكلف الإنسانَ في هذا البعد الميكانيكي الواحد، والعكس.

4-4- التكليف:

يعني التكليف عند الأصوليين: التصرف طبقًا للأمر الإلهي ضد هوى النفس[2]، وهو تعريف يثير التساؤل من جهتين: الأولى: ما المقصود بهوى النفس: هوى النفس الفردية؟ أم الجماعية؟ والثانية: من هو المكلف بالضبط؟

والدارس لعلم الأصول يعرف أن المقصود بهوى النفس هوى النفس الفردية، هوى الفرد وليس هوى الجماعة، فالشرع يكلف الفرد ولا يكلف المجتمع، وهذه القضية ليست مطلقة، ففي فرض الكفاية مثلاً بعد اجتماعي واضح، وهناك تشريعات اجتماعية أهمها الزكاة، ولكن التنظير الأصولي المعنيّ في الدراسة لم يطور ذلك البعد الاجتماعي ولم يعتد كثيرًا به، ذلك أن الأصوليين لم يعتدوا بالبعد الاجتماعي من الإنسان كما لم يعتدوا به في الفكر التشريعي لعدة عوامل، من بينها-كما أسلفنا القول-غياب المؤسسة المدنية الوسيطة في العصور القديمة والوسطى، ومنها غياب البعد الطبيعي من الحقوق، ومنها غياب البعد الطبيعي من الإنسان، والنتيجة: أن الإنسان عند الأصوليين فرد بسيط لا يدخل في تكوينه النسيج الاجتماعي بالغ التعقيد، وقد دعمت هذه الفكرة حالة غياب البعد الاجتماعي من الفكر التشريعي الإسلامي الذي كانت له الصلاحية لتكليف الدولة تجاه المجتمع والفرد، وتكليف المجتمع تجاه الفرد والدولة، وتكليف الفرد تجاه المجتمع والدولة، مع ظهور المؤسسة المدنية في العصر الحديث.

---

(1) -حسن حنفي: من النص إلى الواقع ، سبق ذكره، ج2، ص 517.

(2) -"تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لله وهذا كافٍ هنا" الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، ص 29. "الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عبادًا لله" السابق، الموضع نفسه. وانظر حسن حنفي: من النص إلى الواقع، سبق ذكره، ص 509-510.

أما السؤال الثاني: من هو المكلف؟ فيجد إجابته في مئات المواضع بأقلام الأصوليين مباشرة: الحياة، الإسلام، البلوغ، العقل، العلم، الفهم، القدرة[1]، وهو توصيف صحيح للمكلف خاصة بالنسبة للشرط الخاص بالإسلام، فلا يكلَّف إلا من ارتضى لنفسه وعلى نفسه منطق ذلك التكليف، هذا من اللفظ.

أما من المعنَى والنظرية فالأمر جد مختلف، فلو كان التكليف يجب على المسلم فقط لحُوسِبَ غير المسلم على معتقده، لا على الإسلام، والاعتقاد العام لدى الأصوليين والوعي الإسلامي العام والغالب أن غير المسلم يحاسَب على عدم إيمانه بالإسلام، لا على دينه، وهناك انتقادات مباشرة للرأي المخالف من الأصوليين يمكن استبصار ذلك المعنى فيها بوضوح[2].

---

(1) -مثلاً: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى)، ص 26.

(2) - "ذهب الجاحظ إلى أن مخالف ملة الإسلام من اليهود والنصارى والدهرية إن كان معانِدًا على خلاف اعتقاده فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم، وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضًا معذور، وإنما الآثم المعذب هو المعاند فقط لأن الله تعالى لا يكلف نفسًا إلا وسعها، وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحق ولزموا عقائدهم خوفًا من الله تعالى إذ استد عليهم طريق المعرفة، وهذا الذي ذكره ليس بمحال عقلاً لو ورد الشرع به، وهو جائز ولو ورد التعبد كذلك لوقع، ولكن الواقع خلاف هذا فهو باطل بأدلة سمعية ضرورية، فإنا كما نعرف أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالصلاة والزكاة ضرورة فيعلم أيضًا ضرورة أنه أمر اليهود والنصارى بالإيمان به واتباعه وذمهم على إصرارهم على عقائدهم، ولذلك قاتل جميعهم، وكان يكشف عن مؤتزر من بلغ منهم ويقتله، ويعلم قطعًا أن المعاند العارف مما يقل وإنما الأكثر المقلدة الذين اعتقدوا دين آبائهم تقليدًا ولم يعرفوا معجزة الرسول عليه السلام وصدقه، والآيات الدالة في القرآن على هذا لا تحصى كقوله تعالى {ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار} ص 27 وقوله تعالى {وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم} فصلت 23 وقوله تعالى 54 {إن هم إلا يظنون} الجاثية-24، وقوله تعالى {ويحسبون أنهم على شيء} المجادلة 18، وقوله تعالى {في قلوبهم مرض} البقرة 10، أي شك وعلى الجملة ذم الله تعالى والرسول عليه السلام المكذبين من الكفار مما لا ينحصر في الكتاب والسنة، وأما قوله: كيف يكلفهم ما لا يطيقون؟ قلنا: نعلم ضرورة أنه كلفهم أما أنهم يطيقون أو لا يطيقون فلننظر فيه، بل نبه الله تعالى على أنه أقدرهم عليه بما رزقهم من العقل ونصب من الأدلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول وحركوا دواعي النظر، حتى لم يبق على الله لأحد حجة بعد الرسل" أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 349.

-وكذلك: "ذهب عبد الله بن الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد مصيب في العقليات كما في الفروع، فنقول له: إن أردت أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه وهو منتهى مقدورهم في الطلب فهذا غير محال عقلاً ولكنه باطل إجماعًا وشرعًا كما سبق رده على الجاحظ، وإن عنيت به: أن ما اعتقده فهو على ما اعتقده، فنقول: كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقًا وإثبات الصانع ونفيه حقًا وتصديق الرسول وتكذيبه حقًا وليست هذه الأوصاف وضعية كالأحكام الشرعية؟ إذ يجوز أن يكون الشيء حرامًا على زيد وحلالاً لعمرو إذا وضع كذلك، أما الأمور الذاتية فلا تتبع الاعتقاد بل الاعتقاد يتبعها، فهذا المذهب شر من مذهب الجاحظ، فإنه أقر بأن المصيب واحد ولكن جعل المخطئ معذورًا، بل هو شر من مذهب السوفسطائية لأنهم نفوا حقائق الأشياء، وهذا قد أثبت

وفي ما سبق من النقطة الأخيرة المتعلقة بماهية المكلف تناقضان: الأول: التناقض مع لفظ شروط التكليف كما ذكرنا، والثاني: التناقض مع واقع الفطرة البشرية التي تخلو من الإيمان المسبق أو المعرفة المسبقة بالتكليف.

إذن فالتكليف قام عند علماء الأصول على تغييب بعدين: الطبيعي والاجتماعي، وذلك لأغراض حفظ القومية الإسلامية والإبقاء على الأوضاع الاجتماعية القائمة في المجتمع الإسلامي، كما سيلي في الفصل القادم.

4-5- الآدمي:

نستطيع الآن الوقوف على السمات الأساسية لمفهوم الآدمي في علم أصول الفقه، فالآدمي في هذا السياق:

1- كائن بسيط الاحتياجات، ذو فطرة بيولوجية تبحث عن سد شهواتها الجسمية وحاجاتها الأولية من المأكل والمشرب والجنس والملبس والمسكن والراحة؛ ولذلك فهو بلا حقوق طبيعية، كالحيوان الذي ليست له حقوق إلا ما يمنحها له الإنسان، نظرًا لافتقاره للوعي وانهمامه بالجسد.

2- كائن لم تتعد حدوده من التعقل حدود وظيفة الانتباه، فاقتصر دور العقل لديه على الاستقبال والفعل.

3- كائن مكلف بالفطرة، وليس تكليفه مبنيًا على اختياره الحر، وهو تأكيد على غياب الجانب الطبيعي منه.

4- كائن مفرد كوحدة مستقلة لا يدخل البعد الاجتماعي في تكوينه، وهو تأكيد على غياب البعد الاجتماعي منه.

5- نتائج: مفهوم "حقوق الآدمي" في علم أصول الفقه

رأينا أولاً أن مفهوم الحق في علم أصول الفقه مفهوم مركب من جهتين: الأولى أنه يجمع معاني الوجود والصدق والقيمة، والثانية أنه يجمع البعدين الإلهي والإنساني في بعد القيمة منه، ولما كان مركب الحق يستعمل بصورته الثلاثية المركبة دائمًا ولا يقبل الفصم عمليًا فقد أدت جهة التركيب الأولى إلى جهة التركيب الثانية أعلاه.

الحقائق ثم جعلها تابعة للاعتقادات، فهذا أيضًا لو ورد به الشرع لكان محالاً بخلاف مذهب الجاحظ، وقد استبشع إخوانه من المعتزلة هذا المذهب فأنكروه وأولوه وقالوا أراد به اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير" السابق، ص 349، 350.

ورأينا ثانيًا أن مفهوم الآدمي في علم أصول الفقه مزيج من طبيعة الخلية الوحيدة بسيطة التركيب والاحتياجات، وطبيعة الإنسان الآلي الذي يقف دوره عند حدود الاستقبال والتنفيذ، أو ما يمكن إجماله بتعبير (الخلية البيوميكانيكية)، بالإضافة إلى أنه دون فطرة حقيقية، فهو مكلف قبل ميلاده، وهو كائن ذو وعي منتبه فقط لا ناقد، وأخيرًا فهو كائن منفرد بسيط لا يدخل البعد الاجتماعي في تركيبه.

ومحصلة النتائج السابقة: أن "حقوق الإنسان أو الآدمي" في السياق الأصولي في علم أصول الفقه هي (حقوق ممنوحة من الله إلى الإنسان) في واقع الأمر، فلا توجد في هذا السياق النظري حقوق إنسانية صرفة من جهة، كما لا توجد حقوق طبيعية للإنسان من جهة أخرى.

ولما كانت فلسفة حقوق الإنسان قد قامت في السياق العلماني على أساس الاعتراف المعلن والضمني بالحق الطبيعي صورةً ومضمونًا، فإن حقوق الإنسان في السياق الأصولي تختلف اختلافًا جذريًا عنها:

1- فحقوق الإنسان في السياق العلماني عامة مساوية لكل البشر نظريًا[1]، ومتساوية بينهم، أما في السياق الأصولي ففكرة الحقوق الممنوحة تفتح الباب للتمييز، وهو الذي يتم في السياق الأصولي على هيئة استبعاد المخالف في العقيدة عمليًا، حقوقيًا وسياسيًا واجتماعيًا، بشكلٍ ما وبدرجةٍ ما.

2- وحقوق الإنسان في السياق العلماني منها ما هو فردي (كحق حرية العقيدة على الفرد تجاه فرد)[2]، ومنها ما هو اجتماعي (كالحق في حد أدنى من الدخل المادي يضمنه المجتمع للفرد)[3]، أما في السياق الأصولي فلا توجد حقوق للفرد بالمعنى

---

(1) -انظر مثلاً: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي، سبق ذكره، ص 18، 28.

(2) - "Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.","Everyone has the right to freedom of opinion and expression; this right includes freedom to hold opinions without interference and to seek, receive and impart information and ideas through any media and regardless of frontiers." The Universal Declaration of Human Rights(UDHR), www.un.org/Overview/rights, Articles 18,19 .

(3) - " (1) Everyone has the right to a standard of living adequate for the health and well-being of himself and of his family, including food, clothing, housing and medical care and necessary social services, and the right to security in the event of unemployment, sickness, disability,

النظري الدقيق لأن كل الحقوق ممنوحة، كما لا توجد حقوق اجتماعية للسبب نفسه، ولكن القضية الأساسية هي أن فكرة (حق الفرد على المجتمع) ضعيفة الحضور في السياق الأصولي بسبب تغييب البعد الاجتماعي الذي هو-تكوينيًا لا بنيويًا- فرع من البعد الطبيعي كما أسلفنا القول، وبسبب غياب مفهوم المجتمع ككيان متميز عن مجموع أفراده.

3- وحقوق الإنسان في السياق العلماني تتحرك في مجال مقولات صورية غير متعينة، كحق حرية العقيدة مثلاً الذي لم يحدد أية عقيدة[1]، أو كحق الاعتراف العام بالشخصية القانونية للفرد أمام القانون، فلم يحدد النص أي قانون[2]، أما في السياق الأصولي فالحقوق علاقات بين مقولات ومفاهيم متعينة: كالإسلام أو العقيدة الصحيحة[3]، أو(الشريعة)[4] التي لها تخصيص واضح في السياق الإسلامي، وذلك من أثر غياب منطق الحق الطبيعي، فالحقوق إذا كانت ممنوحة وغير عامة (راجع النقطة:1) ينتفي منطق أو قانون موحد لصياغتها بشكل يمكن تعقله، وبالتالي لزم في صوغها التعيين والنص، لأنها غير قابلة للاستنباط طبقًا لمبدإ ومنطق عامين.

---

widowhood, old age or other lack of livelihood in circumstances beyond his control." UDHR, Article 25 .

(1) – انظر التعبير بـ: conscience, thought, religion في UDHR, Article 18,19.

(2) – "Everyone has the right to recognition everywhere as a person before the law." UDHR, Article 6.

(3) – انظر مثلاً: إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام: "المادة العاشرة: الإسلام هو دين الفطرة" في: مازن العرموطي، وكايد هاشم: لقاء الإسلام والغرب وحقوق الإنسان (المعهد الدبلوماسي، عمان، الأردن، ط1، 1996)، ص 66، وكذلك: "وأن العقيدة الصحيحة هي الضمان لنمو هذه الكرامة" 1-أ، المرجع نفسه، ص64.

(4)-"كذلك لا يجوز استثمارها (مصادر الثروة) فيما حرمته الشريعة" البيان الإسلامي العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام: 15-هـ، نقلاً عن: محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص 220.

-وكذلك: "المادة الثانية عشرة: لكل إنسان الحق في إطار الشريعة في حرية التنقل" إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام في: مازن العرموطي، وكايد هاشم: لقاء الإسلام والغرب وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص 66.

4- وحقوق الإنسان في السياق العلماني حقوق مستنبطة من الطبيعة البشرية على حال البداهة أولاً، ومن المتطلبات البشرية المعاصرة (كحق التعلم مثلاً)[1] ثانيًا، لكنها في السياق الأصولي حقوق منصوصة، فالحق الممنوح لا يكون كذلك إلا بنصّ، وهو العامل كما سبق في كون الحقوق في السياق الأصولي متعينة، لأن النص كفعل يتعامل مع الجزئيات غالبًا بينما ينزع العقل إلى التجريد وإدراك الكليات.

5- وحقوق الإنسان في السياق العلماني مرتبة في بنية أفقية، لا أولوية فيها لحق على آخر، وإذا حدثت الهيراركية تظل البنية أفقية في أغلبها، ذلك أن أغلب هذه الحقوق لا يمكن التضحية به لحساب بعضها، بينما في السياق الأصولي-وخاصة في صياغة الشاطبي للمقاصد الخمسة في وضع الشريعة ابتداءً-تترتب الحقوق في بنية رأسية، حيث تتفاضل فيما بينها في الرتبة والأهمية، فالحقوق الأكثر ارتباطًا بالله جُعلت على الرأس، والحقوق الأكثر ارتباطًا بالإنسان هبطت إلى القاعدة، فالحق الأول في هذه الصياغة هو (الدين)، يليه (النفس)، ثم العقل والنسل والمال[2]، وقد وقعت هذه التراتبية نظرًا لكون الحقوق ممنوحة من الله إلى الإنسان، فكان من المستبعد أن تتقدم حقوق الإنسان (أو الجانب الإنساني بالأدق من الحقوق) لتصير على قدم المساواة مع (الدين)، لأنها غير أصلية ولا مستقلة.

6- وحقوق الإنسان في السياق العلماني تشمل حقوقًا ومطالب إنسانية أكثر تنوعًا بشكل كبير بالمقارنة مع واقع الحال في السياق الأصولي، ففي رأى جون فينيس John Finnis (1940-؟) أحد أهم فلاسفة القانون الطبيعي المعاصرين: أنه

1- " (1) Everyone has the right to education. Education shall be free, at least in the elementary and fundamental stages. (2) Education shall be directed to the full development of the human personality and to the strengthening of respect for human rights and fundamental freedoms. "UDHR, Article 26 .

(2) -"فإنا إذا نظرنا (...) وجدنا الدين أعظم الأشياء ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما ثم النفس ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال" أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، (سبق ذكره)، مج 1، القسم الثالث-المقاصد، ص 228.

-وكذلك: "فلو عدم الدين عدم الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف (النفس) لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء. ولو عدم المال لم يبق عيش" السابق، ص 14.

-وانظر كذلك: "أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية: فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى نظرًا إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره فإنما كان مقصودًا من أجله على ما قال تعالى" {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون}" الآمدي: الإحكام في أصول الإحكام، سبق ذكره، ص 338.

بالإضافة إلى حقَّي الحياة والدين (المتوفرين لدى الأصوليين) هناك حقوق أساسية أخرى، كحق المعرفة، واللعب، والخبرة الجمالية، والاجتماع والصداقة، وقابلية التعقل العملي Practical Reasonableness، وفينِس حتى في وضعه للدين في هذا السياق لا يعتبره واجبًا بل حقًا [1]، وذلك بسبب تصور الأصوليين المحدود عن الفطرة.

تلك كانت أوجه الاختلاف الأهم بصدد مفهوم وفلسفة حقوق الإنسان في كل من السياق العلماني والسياق الأصولي، وهذه النتائج مقدمات لفهم مسألة ذلك المفهوم في المجال الإسلامي عمومًا، حيث ينبغي التمييز بين وضعية تلك المسألة في السياقين قبل الشروع في محاولات تلفيقية تنطلق من موقف دفاعي بالدرجة الأولى، وقبل الشروع كذلك في محاولات تجديدية للمفهوم وفلسفته في السياق الأصولي.

6- خاتمة: أزمة حقوق الإنسان في السياق الأصولي

1- ملامح الأزمة:

لا مبالغة في القول بوجود أزمة واقعية بصدد هذه القضية-قضية حقوق الإنسان في السياق الأصولي- وفي لبّه-علم أصول الفقه-قد عرقلت لزمن طويل حل هذه القضية في ذلك السياق من جهة، كما تسببت من خلال الوعي الإسلامي الأصولي والتقليدي في الكثير من حوادث الإرهاب والاغتيال والاستبعاد العملي أو بالفتوى، والذي وصل في أحيانٍ كثيرة إلى مستوى الخطاب السياسي الرسمي أو المعارض أو الثوري من جهة أخرى، وتتمثل أهم ملامح هذه الأزمة في:

1. طائفية الحقوق: فالسياق الأصولي يفرض تمييزًا واضحًا بين حقوق المسلم وغيره، وضد هذه النقطة قد يقوم نقدان: الأول: أن التمييز نفسه يقع في السياق العلماني حيث تميز الدولة بين حق حامل الجنسية وحق من لا يحملها، ولكن الدين وفلسفة الحق يُفترض بهما أن يعلوا على الجنسيات والحدود السياسية، وبالفعل فميثاق حقوق الإنسان العالمي عابر للجنسيات ويشكل ضميرًا حاضرًا في خلفية العلاقات الدولية، صحيح أن هذا الضمير يتم تجاهله في أغلب الأحيان، ولكن ذلك حال الضمير عمومًا حيث لا يملك سلطة التنفيذ، ولَكن المكسب النسبيّ والخطوة التي

(1)- Raymond Wacks: Philosophy of law (Oxford University press, New York, 1st Ed., 2006) p.14.

للأمام أنه موجود، وأنه يحرك إرادة الشعوب في الدول الديمقراطية لإرغام الحكومات أحيانًا على المثول له، بل لا معنى للديمقراطية أصلاً بدون هذا الضمير لأنها بدونه قد تكون ديمقراطية اختيار ديكتاتور فاشستي أو قائد استعماري.

وأما النقد الثاني: فهو أن الإسلام لا يفرض ذاته على أحد ولا يمنع أحدًا من ذاته، وأن من يؤمن به فإنما يفعل ذلك من واقع إرادته الحرة ومن لا يؤمن يخضع لهذا التمييز مختارًا، أو بالأحرى أن البشر-لا الشرع-هم الذي اختاروا لأنفسهم هذا التمييز، وهذا مخالف لواقع الحال، فالملايين من الأطفال يولدون على أديان آبائهم دون اختيار من جهة، ويستمرون على عقائدهم في مواجهة حد الردة أو اضطهاد الأسرة والمجتمع والدولة من جهة أخرى، وبالتالي تصيبهم هذه الطائفية الحقوقية دون مسئولية حقيقية من جانبهم.

2. عدم الاعتراف بآمال وغايات إنسانية متقدمة: كالفن والخبرة الروحية.. إلخ، أو أن يكون هذا الاعتراف محدودًا باعتبارها غايات ثانوية.
3. عدم الاعتراف الكامل بحق حرية العقيدة، ونعني بـ"الكامل" هنا: حق كل إنسان في اعتناق أو تبديل عقيدته على مستوى الإعلان والممارسة[1].

---

(1) -انظر مثلاً: البيان الإسلامي العالمي عن حقوق الإنسان فيما يخص هذه النقطة:

"12- حق حرية التفكير والاعتقاد والتعبير:

(أ) لكل شخص أن يفكر، ويعتقد، ويعبر عن فكره.ومعتقده، دون تدخل أو مصادرة من أحد ما دام يلتزم الحدود العامة التي أقرتها الشريعة، ولا يجوز إذاعة الباطل، ولا نشر ما فيه ترويج للفاحشة أو تخذيل للأمة: {لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا، ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا} (الأحزاب: 60 و 61).

(ب) التفكير الحر - بحثا عن الحق - ليس مجرد حق فحسب، بل هو واجب كذلك {قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا} (سبأ: 46).

(ج) من حق كل فرد ومن واجبه: أن يعلن رفضه للظلم، وإنكاره له، وأن يقاومه، دون تهيب مواجهة سلطة متعسفة، أو حاكم جائر، أو نظام طاغ .. وهذا أفضل أنواع الجهاد: "سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الجهاد أفضل؟ قال :كلمة حق عند سلطان جائر" (رواه الترمذي والنسائي بسند حسن)

(د) لا حظر على نشر المعلومات والحقائق الصحيحة، إلا ما يكون في نشره خطر على أمن المجتمع والدولة: {وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم}(النساء: 83).

(هـ) احترام مشاعر المخالفين في الدين من خلق المسلم، فلا يجوز لأحد أن يسخر من معتقدات غيره، ولا أن يستعدي المجتمع عليه: {ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم، كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم} (الأنعام: 108).

13-حق الحرية الدينية:

4. غياب حق الضمان الاجتماعي بمناحيه المختلفة من الفكر التشريعي الأصولي.

2- الخروج من الأزمة:

إن الطريق إلى ما خارج هذه الأزمة يبدأ بخطوتين:

الأولى: فصل مركب الحق الحلولي في علم أصول الفقه-راجع فقرة 3-3- أي: فصل حقوق الإنسان عن حقوق الله في نظرية الحق التي يبنى العلم-أو يعاد بناؤه-عليها، بحيث يتم الاعتراف بحقوق الإنسان وحقوق الله معًا باستقلال كل من نوعي الحقوق عن الآخر، وبحيث

لكل شخص: حرية الاعتقاد، وحرية العبادة وفقا لمعتقده: {لكم دينكم ولي دين} (الكافرون: 6)."

-ففي الفقرة (أ) و (د) من المادة (12) ما يقبل التأويل لإطلاق الرقابة لآخر مداها، وما يميز بين المسلم وغيره في التعبير عما يؤمن به، كما أن المادة (13) تلتف حول قضية حد الردة على أهميتها هنا، وبرغم أنها نفسها تستدعيها بالبداهة.

-فقرتا البيان نقلاً عن: محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة ، سبق ذكره، ص 217، 218.

-وانظر شرح عدنان الخطيب لـ(شرعة حقوق الإنسان في الإسلام)، ميثاق أعدته اللجنة المكونة من: عدنان الخطيب، شكري فيصل، وهبي الزحيلي، رفيق جويجاتي، إسماعيل ماجد الحمزاوي، دمشق 1980م. "(4) ب-حكم الارتداد عن الإسلام: لا يُقبل من مسلم أن يرتد عن دينه... أما العقاب الدنيوي الواجب إنزاله بمن يقترف تلك الجريمة فهو (القتل) سندًا إلى حديث رواه ابن عباس رضي الله عن قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه" عن: عدنان الخطيب: حقوق الإنسان في الإسلام، تقديم باستيعاب: إبراهيم مدكور (دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1992م) ص 78، 79.

-وانظر التجاهل التام لقضية حد الردة في: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي، سبق ذكره، ص65، وهو الكتاب الذي اعتبر الشريعة الإسلامية "المصدر الرئيسي لحقوق الإنسان عمومًا" ص 57.

-وانظر الالتفاف حول ذكر قضية حد الردة في: إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، المادة العاشرة، في: مازن العرموطي، نمير عباس، كايد هاشم (تحرير): لقاء الإسلام والغرب وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص 66.

- انظر تجاهل موضوع الحرية الدينية: محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص17 وما بعدها.

-تجاهل مسألة حد الردة: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي، سبق ذكره، ص 65 (الحق في الحرية الدينية).

-تجاهل مسألة حد الردة: محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، سبق ذكره، ص 265 (حرية التدين)، ص 274 (حرية الرأي والفكر).

-التأكيد على حد الردة: زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام ، سبق ذكره، ص 16-23.

-التأكيد على حد الردة أيضًا: محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص 79-84.

-التأكيد على حد الردة أيضًا: يقول أبو زهرة: "وإذا توهمَ متوهمٌ من الباحثين أمرًا يخالف العقيدة الدينية، أيكون من الخير نشر وهمه؟ إن ذلك يكون تضليلاً، ولا يكون تعليمًا" محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، سبق ذكره، ص 276.

يتم ضمان الاعتراف بحقوق أصلية للإنسان قبل وخارج التشريع، بالإضافة إلى فصل النوعين في الخطاب الحقوقي الذي يستهدف العالمية والإنسانية.

والثانية: إحياء "الإنسان" في علم أصول الفقه: لأن علم أصول الفقه هو لب الفكر الأصولي فقد لزم إعادة بحث وبعث مفهوم الإنسان فيه من أجل حل هذه الأزمة، وذلك في ضوء وعي تاريخي وحضاري معاصر يستفيد من العلوم الإنسانية.

****

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

1- المصادر العربية:

1. ابن العربي، أبو بكر المعافري المالكي: المحصول في أصول الفقه (دار البيارق، عمان، ط1، 1999م)
2. ابن جزي، القاسم محمد بن أحمد: تقريب الوصول إلى علم الأصول، دراسة وتحقيق: عبد الله محمد الجبوري (دار النفائس، عمّان، ط1، 2002م)
3. ابن حزم، أبو محمد على بن أحمد بن سعيد: الإحكام في أصول الأحكام، تقديم إحسان عباس (منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم طبعة)
4. ابن فورك، الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني: كتاب الحدود في الأصول، قراءة وتعليق: محمد السليماني (دار الغرب الإسلامي، بيروت، دون رقم الطبعة، 1999م)
5. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى)
6. الإخسيكي، حسام الدين محمد بن محمد الحنفي: المُذهَب في أصول المَذهب على المنتخَب، تأليف: ولي الدين محمد صالح الفرفور، تقديم: مصطفى السعيد خان (مكتبة دار الفرفور، دمشق، ط1، 1999م)
7. الآمدي، علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي (دار الصميعي، المملكة العربية السعودية، ط1، 2003م)
8. البخاري، عبد العزيز: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ضبط وتعليق وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي (دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1997م).
9. البغدادي، أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان: الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد (مكتبة المعارف، الرياض، 1983 م)
10. الجصاص، أحمد بن علي الرازي: الفصول في الأصول (الناشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، 1994م)
11. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: البرهان في أصول الفقه، تقديم وتحقيق وفهرسة: عبد العظيم الديب (مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط1، 1399هـ)

12. الزركشي، بدر الدين بن بهادر بن عبد الله الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر (دار الصفوة، الغردقة، ط2، 1992م)
13. السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل: أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني (دار المعرفة، بيروت، 1973م)
14. السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار: قواطع الأدلة في الأصول، دراسة وتحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م)
15. الشاطبي، أبو إسحق: الموافقات في أصول الشريعة (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م)
16. الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة (تحقيق وشرح: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ، دون رقم طبعة)
17. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (دار الفكر، بيروت، ط1، 1992م)
18. الشيرازي، أبو إسحٰق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشافعي: اللمع في أصول الفقه (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م)
19. الغزالي، أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م)
20. المدرّسي، محمد تقي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، ج3(انتشارات المدرسي، إيران، ط1، 1415 هـ)

2- المصادر الأجنبية:

1- The Universal Declaration of Human Rights(UDHR), www .un. org/Overview/rights

ثانيًا: المراجع:

1-المراجع العربية:

1- أبو زهرة، محمد: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام (الدار السعودية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2، 1981م)
2- أبو ليلى، محمود حسن: تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي (دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1995م)
3- أحمد محمود الخولي: نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة،ط1، 2003م)
4- الأيوبي، إلياس: تاريخ مصر في عهد الخديوي إسماعيل باشا من سنه 1862 إلى سنة 1879-جـ 2 (دار الكتب المصرية، القاهرة، 1923م)
5- البري، زكريا: حقوق الإنسان في الإسلام (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى)
6- الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي (المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، أيلول 1991م)

7- جماعة جذور الفلسفية: اثنتا عشرة عيناً على مشهد التسلّط، تحرير: كريم الصياد، تقديم: حسن حنفي (دار الهاني، القاهرة، ط1، 2008م)
8- جواد، غانم (تحليل وتقديم): الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ط1، 2000م)
9- حنفي، حسن: من النص إلى الواقع، جزءان (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2005م)
10- حنفي، حسن: من النقل إلى الإبداع، مج 3، ج3 (الحكمة العملية) (دار قباء، القاهرة، 2002م)
11- خضر، محمد: الإسلام وحقوق الإنسان (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى)
12- الخطيب، عدنان(شرح وتعليق): حقوق الإنسان في الإسلام، تقديم باستيعاب: إبراهيم مدكور (دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1992م)
13- دونللي، جاك: حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ت: مبارك علي عثمان، مراجعة: محمد نور فرحات (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2006)
14- الرشيدي، أحمد: حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2005م)
15- الصياد، كريم: نسق المنطق ومنطق النسق (مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد 17، سنة 2008م)
16- عبد السلام التونجي: الشريعة الإسلامية في القرآن الكريم (جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، بنغازي، ط2، 1997م)
17- عبد السلام العبّادي: نظرية الحق بين الشريعة والقانون (رسالة التقريب، عدد 2، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1993م)
18- العرموطي، مازن ، نمير عباس، كايد هاشم (تحرير): لقاء الإسلام والغرب وحقوق الإنسان (المعهد الدبلوماسي، عمان، الأردن، ط1، 1996م)
19- عمارة، محمد: الإسلام وحقوق الإنسان (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 89، الكويت، ط1، مايو 1985م)
20- الغزالي، محمد: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة (نهضة مصر، القاهرة، ط4، 2005م)
21- وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته (دار الفكرن دمشق، ط3، 1989م)

2-المراجع الأجنبية:

1. Wacks, Raymond: Philosophy of law (Oxford University press, New York, 1st Ed., 2006)

أولياء الله الصالحين بين الوافد والموروث
في المجتمع المصري

عبدالحكيم خليل سيد(*)

تقديم:

إن موضوع أَوْلِيَاءَ الله الصالحين يحتل أهمية كبرى في حياتنا الفكرية المعاصرة، وهو من القضايا الشائكة والمعقدة في تاريخنا الديني والاجتماعي والثقافي، وأسال الكثير من الحبر ولا يزال، ولا زلنا إلى يومنا هذا لم يفصل في هذا الموضوع برأي نهائي، فالكثير من الباحثين ما زال يتردد بين الاعتراف بالأَوْلِيَاءَ على اختلافهم وتنوعهم والإعلاء من قيمتهم الدينية وبين الحط من درجاتهم وخاصة فيمن عرفوا في عالم الولاية بالأَوْلِيَاءَ المجاذيب والْوَلِيّ الطفل، وربما يعود ذلك إلى أن الباحثين يرتبطون في تصنيفاتهم بميول النفس البشرية وأهوائها، وكذا بالخلفية الثقافية للمفسرين والباحثين عن أصل الولاية وحقيقتها في عالم اليوم. ولم يستطع بعضهم التخلص من ذاتيته والحكم على الأشياء بعيدًا عن الأهواء والمنطلقات والخلفيات.

وفي إطار تلك الحقبة الزمنية المعاصرة التي يتمتع بها المجتمع المصري بالحراك السياسي والاجتماعي والثقافي فضلًا عن الحراك الديني بشقيه الرسمي والشعبي على حد سواء. غدت المجتمعات الصوفية تمثل كتلة اجتماعية وثقافية ودينية شعبية تؤثر بما لديها من حرية دينية ألوانًا خاصة في دعوتها إلى عالم أَوْلِيَاءَ الله الصالحين، سواء كان منبتهم أو منشأهم من داخل المجتمع المصري أو ممن وفدوا عليها في حقب تاريخية ماضية.. مما كان له أكبر الأثر في تخليق أَوْلِيَاءَ جدد وأتباع لهؤلاء الأَوْلِيَاءَ الوافدين بثقافاتهم المختلفة على المجتمع المصري. إلى جانب أعداد غفيرة من الأَوْلِيَاءَ الذين وفدوا مع الجيش الإسلامي أيام فتح مصر، وعاشوا واستقروا بها وماتوا وشيدت لهم القبور والأضرحة والمقامات التي مثلت لهم ولشخصياتهم رموزًا دينية، يستمد منها القائمين عليها أسباب الرزق والسعادة والاعتقاد الدائم والمتواصل والمستمر.

وهو ما يدعونا إلى الوقوف والتأمل داخل الذهنية المصرية التي عدتهم ممن فضلوا من حيث درجة محبتهم لآل البيت النبوي، وفي كيفية استقبالهم لوفودهم من آل البيت أمثال السيدة نفيسة والسيدة سكينة والإمام الشافعي وغيرهم الكثير من آل البيت رضوان الله عليهم أجمعين.

(*). مدرس المعتقدات الشعبية بالمعهد العالي للفنون الشعبية بأكاديمية الفنون. مصر

وحتى يمكننا التعرف على هذا الموضوع الشائك كان لزامًا علينا الوقوف على بعض المفاهيم لتفسيرها وتحديد معانيها للوصول إلى أهداف هذه المداخلة البحثية.

تختلف المجتمعات بطبيعتها، فكل مكان يفرض على من يعيشون بداخله ثقافة خاصة، فالمجتمع الواحد له عناصره التي تضفي على من يعيشون بداخله خصائص وصفات خاصة بهم تميزهم عن غيرهم من المجتمعات المحيطة بهم، ويجب القول أن هناك ثقافات وافدة، وهذا ربما يكون من الهجرات الخارجية الوافدة إلى المجتمع المصري، فطول الوقت الحركة ــ التفاعل أو الاحتكاك الثقافي ــ تنتج ثقافة، وتؤثر في ثقافة، وبالتالي تتأثر بها الثقافة الأم، إما بالمزج بين ثقافتين أو باندماج ثقافة داخل أخرى لتنتج ثقافة جديدة أو مغايرة.

وقد دَأبَ الفكر الإنساني في شتى ربوع المعرفة والثقافات على إعتبار الوافد، هو الشيء الغريب عنا الذي قدر له لقوته وسيطرته وظلمه أحيانًا بأن يتحكم في مصائر العباد والأفراد داخل المجتمع الوافد إليه، في سيطرة وهيمنة لا يجب على الآخر صاحب الثقافة الأم الموفد عليه هذا الآخر، إلا أن يذعن له ويرضخ لفكره وهيمنته، ويُعد نفسه عبدًا من عبيده، وفرعًا من فروع ثقافة هذا الآخر..

لذا كان لا بد في مقدمة بحثنا هذا أن نؤكد أن هذا المعني لا ينطبق ــ بالضرورة ــ كلية في الجانب الذي يرتبط بعالم أَوْلِيَاءَ الله الصالحين، وخاصة في عالم يرتبط بصفاء النفس والروح، للسمو بها إلى الحقيقة التي أقرها الله سبحانه وتعالى في القرآن العظيم، وأيدتها السنة المطهرة، لتشكل للمسلمين عامتهم، وعالم المعتقدين في قدرات الأَوْلِيَاءَ وكراماتهم وخوارقهم الموصوفة بالإعجازية عند أتباعهم ومريديهم بشكل خاص، وبالخوارق عند بعض فئات المثقفين والعامة.. ثقافة تحمل معها عبق النبوة التي يرجو كل إنسان أن يتبعها وأن يجد هذا الآخر الذي يتبعه ويرجوا منه قبوله إلى جانبه ليمثل له المرشد والدليل والموصل إلى الله، للوصول إلى جنة النعيم والرضوان.

وإنما تأتي الثقافة الوافدة نتيجة لأسباب مختلفة سوف نقف على حقيقتها في بحثنا هذا، لتندمج أو تتفاعل فيما بينها وبين ثقافتنا، فتؤثر فيها وتتأثر بها لتنتج في النهاية ملامح ثقافية خاصة بمجتمعنا المصري على وجه الخصوص.

فلا شك في أن ثقافتنا العربية الإسلامية، تدين بقوة في نشأتها إلى الدين الإسلامي، فهو الذي أكسب أبناء هذه الثقافة هويتهم وساهم بقوة في صياغة طريقة حياتهم! لتشكل تراثًا وموروثًا ثقافيًا للمجتمع المصري.

كما نعني بالموروث الثقافي هو ذلك الكل المركب من سمات الحياة الاجتماعية المصرية التي تعبر عن ثقافة شعب متجانس يحمل العديد من الممارسات التي تداخل فيها الموروث الشعبي بكل ما يحمله من أساطير ورموز وحكايات وأشعار، تشكلت من خلاله الخبرات والعادات والقيم والمعتقدات عبر عصور ماضية شكلت ثقافة أمتنا المصرية في الماضي، وأثرت بامتدادها عبر الزمن في حاضرنا، والتي كان لزامًا علينا الاهتمام بعناصرها والمحافظة عليها لتؤكد ثقافتنا وهويتنا في حاضرنا ومستقبلنا.

أما عن مصطلح الوَلاَيَة فهي في حقيقة اللغة: بفتح الواو بمعنى النصرة، و"الوِلاَيَة" بكسر الواو: فهي الإمارة، وكلتاهما مصدر "وَلِيَ"[1].

والأَوْلِيَاءَ مصطلح يشير إلى:" تلك الفئة من الشخصيات الدينية التي تحظى بتكريم خاص من جانب الناس، ولكنها لا تنتمي إلى فئة الأنبياء أو غيرهم من الشخصيات الدينية المقدسة. وقد ترسخ في الاعتقاد الشعبي فكرة أن الأَوْلِيَاءَ هم الواسطة بين الإنسان وخالقه، كما يعترف المعتقد الشعبي للأَوْلِيَاءَ بسلطان لا حدود له، ويضفي عليهم بعض الصفات المعجزة الخارقة للطبيعة. والاعتقاد في الأَوْلِيَاءَ يشغل مساحة كبيرة لدى الجماعات الشعبية، فالأَوْلِيَاءَ يجسدون أحلام وآلام واحتياجات هذه الجماعات في مختلف العصور"[2].

وقد يتفق الباحثون في وجود معاني كثيرة للولي والولاية في القرآن الكريم، والتي اهتمت بالجانب الروحي للإنسان في بداية الدعوة للإسلام بما يعلي من الجانب الروحي للإسلام. إلى جانب وجود صفات ودلالات قد تتفق في بعض جوانبها مع روح التصوف الذي عرف في القرن الثالث الهجري ولكن في إطار الزهد والتقشف والبعد عن زخرف الدنيا والذي ما لبث أن تغير شكله وصفاته عندما كثرت الفتوحات الإسلامية وغزا الإسلام كثير من الثقافات، التي أثر فيها وتأثر بها، حتى أصبح في رأي العباد والزهاد وجود حاجة ملحة للعودة إلى عصر العبادة والزهد ولكن في زى التصوف وتحت مسمى الصوفية التي تنجلي أمامنا اليوم بعض صفاتها متأثرة بالجانب المادي والروحي في آن واحد.

---

(1) فتحي أمين عثمان، قضية الأولياء ومحبتهم، قضية الأولياء ومحبتهم في كتابات هؤلاء، ابن تيميه وآخرون، تقديم: أ. مصطفى درويش، مطبعة التقدم، القاهرة، رمضان سنة 1411هـ ـ 1990م، ص 5.

(2) محمد الجوهري، علم الفولكلور: دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية،جـ1، دار المعرفة الجامعية، 1999م، ص62.

1ـ مدخل إلى الحياة الروحية في الإسلام:

قبل أن نتحدث في جوهر موضوع الحياة الروحية في الإسلام يجب أن ننوه إلى أن الإسلام دين شامل ونظام كامل لجميع جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والسلوكية والروحية، وأن الجانب الروحي في الإسلام هو جزء من النظام الإسلامي الشامل.

وعند الحديث عن الحياة الروحية في الإسلام، لابد أن نربط هذا الحديث بالتراث الروحي للإسلام، حيث تتجلى هذه الحياة الروحية في العقيدة الإسلامية الصحيحة، وفي الاعتقاد الصحيح بالغيبيات التي ترتبط بالخالق وصفاته وأسمائه التي وردت في القرآن العظيم وفي السنة النبوية المطهرة.

كما يبدوا هذا التجلي في العبادات المختلفة، إلى جانب التفكر في ملكوت السماوات والأرض والتدبر في معانيه ومكنوناته ونظام الكون وخاصة الإيمان بالغيبيات.

ومن المعلوم أن جسد الإنسان يتكون من شقين: مادي وروحي، وكلما زاد ارتباط الإنسان بالدنيا طغى الجزء المادي والملموس(*) على الجانب الروحي(**)، وإذا زاد الارتباط بالله جل وعلا والتمسك بمبادئ الدين وأركانه وفرائضه وسننه كلما زاد الجانب الروحي وارتقى الإنسان بروحه حتى يكاد أن يصل بها إلى عنان السماء.

وقد يرتبط الجانب المادي بالجانب الروحي إذا ما سخر الإنسان أفعاله وحركاته وهمساته وسكناته، والتي تمثلها أداء الشعائر والعبادات الدينية في فعل الخيرات والبعد عن المعاصي، فإن ذلك يؤدي بلا شك إلى ارتقاء الجانب الروحي. فكلًا من الجانب المادي والروحي متلازمان في علاقة تفاعلية بين الجسم والروح غير منفصلان، ولا يمكن عزل أحدهما عن الآخر.

وهكذا نرى أنَّ الإسلام يعطي صفة الروحية لجميع أعمال الإنسان الصادرة عن باعث سليم، ويصبغ جميع الموجودات بصبغة القداسة. وخاصة تلك التي ترتبط بشتى جوانب ومجالات الحياة التي تدعم وترقى الروح في تعاملها في الحياة وتؤثر بالإيجاب في الأعمال التي يؤديها الإنسان داخل جماعته البشرية.

فالحياة الروحية في الإسلام حياة معتدلة، متوازنة ومتناسقة مع جوانب الحياة المادية الأخرى، فلا يقبل فيها التنطع، ولا الغلو، الذي يجور به المسلم على نفسه، وعلى حقوق الآخرين.

(*)المادي: هو كل ما له حيز وأبعاد ومتحرك ومتطور في حقيقته.

(**)الروحي أو الغير ملموس: هو الشيء المجرد الذي لا يرتبط بعنصري الزمان والمكان أو الحركة.

ويرى بعض الباحثين:"أن التصوف يمثل الحياة الروحية للديانات السماوية، ويجسد حقيقة التدين الصحيح الذي يحرك الإنسان في دائرة الفعل المسئول، فلا حقد، ولا عداء، ولا حسد، ولا بغضاء، ولا كراهية، ولا إسفاف بحق الألوهية والربوبية، ولا تطاول على حقوق المخلوقين والعباد، فالتصوف هو الموصل للعبد الصادق إلى حضرة علام الغيوب، والمبلغ إلى مالك الملوك، وهو الجسر الذي يعين الإنسان على التعايش السلمي مع أخيه الإنسان، ويسير له أسباب الالتقاء والمقام الأمين"[1].

وغاية ما نود التأكيد عليه هنا أن الروحانية الإسلامية لا تحرم الإنسان من كل مطالب البدن ورغباته الطبيعية لقوله تعالي:"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحَرِّمُواْ طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللّهُ لَكُمْ"[2]. ومن ثم فليس الجوع وحرمان البدن ووأد الشهوة الطبيعية من الإسلام في شيء.

ولنقر أن الكمال الروحاني ليس بعيدًا عن الإنسان بأنه مهيأ له دون بقية أجناس مخلوقات العالم السفلي بما أودع الله فيه من الإمكانيات فقد خلقه الله تعالى على أفضل صورة كما سبق ذكره في قوله تعالى:" لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِيَ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ"[3]. وفضله على كثير من خلقه لقوله تعالى:" وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا"[4]. وأكثر من ذلك فإن نسبته إلى الله تهيئ له هذا التفصيل على غيره لقوله تعالى:" وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي"[5]. ومعنى هذا أن نسبته الروحانية هي التي تجعله أهلًا لأن يبلغ أعلى مراتب الكمال الروحي لأن الروح الإنسانية من جنس الأرواح العالية القدسية مع التمايز بين الله والإنسان بطبيعة الحال.

ولا شك في أن صحابة الرسول الكريم ﷺ كانوا رواد الحياة الروحية الأوائل للإسلام والمسلمين، فقد حرك الرسول فيهم عقيدة التوحيد الصافي النقي، كما دعاهم إلى هجران الحياة الدنيوية المضطربة الآثمة، وذكرهم بالحياة الأخروية وخلود الروح ونشأة الجسد النشأة الثانية، وكان أساس كل هذه المبادئ الإسلامية الخالصة الترغيب والترهيب، والخوف من النار والطمع في الجنة.

---

(1) فاطمة داود، التصوف الإسلامي.. مفهومه وأصوله، جامعة مستغانم، مجلة حوليات التراث، ع1، جوان 2004م.

(2) سورة التين، الآية (4).

(3) سورة المائدة، الآية (87).

(4) سورة الإسراء، الآية (70).

(5) سورة الحجر، الآية (29).

لقد كانت حياة الصحابة أمثال أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم حياة الخوف والرجاء، حياة التهجد والبكاء، استمعوا إلى القرآن خاشعين متصدعين، وكانوا مزيجًا من السادة والعبيد، من الأغنياء والفقراء، وكانوا رهبانًا بالليل فرسانًا بالنهار، وكان أبرز ما يميز حياتهم صفة الاعتدال في زهد قائم على الكتاب والسنة، فكانوا نماذج صادقة للحياة الروحية التي أحياها زهاد المسلمين وصوفيتهم بعيدًا عن الغلو في أي منهم. ولقد وصفهم الله جل وعلا في كتابه العزيز بقوله:"وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ"[1].

وللحياة الربانية أو الروحية في الإسلام خصائص تميزها عن أي حياة تنسب إلى الروح في الأديان الأخرى، كتابية أو وضعية[2].

والتوحيد هو أول خصائص الحياة الروحية في الإسلام، وهو أيضًا أول مقوماتها، فلا وجود لهذه الحياة بغير التوحيد، الذي معناه: إفراد الله تعالى بالعبادة والاستعانة، فلا يعبد إلا الله، ولا يستعان إلا بالله، وهذا مقتضى قوله تعالى:"إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ"[3] التي جعلها الله تعالى واسطة عقد فاتحة الكتاب وأم القرآن.

كما أن من خصائص الحياة الروحية في الإسلام: التنوع، فالمسلم الذي يعبد ربه ويتقرب إليه، ويغذي روحه بحبه، وقلبه بقربه، وعقله بمعرفته سبحانه، لا يحبس نفسه على نوع معين من التعبد أو الجهاد الروحي. في إطار الإتباع للقرآن والسنة فليست الحياة الربانية أو الروحية الإسلامية مادة هلامية رجراجة، يشكلها الناس بما يشاءون، وكيف يشاءون، بل هي حياة منضبطة بأحكام الشرع الإلهي.

2- نشأة التصوف الإسلامي وعلاقته بالثقافات الأخرى:

تمتد جذور التصوف في أصله ومصدره كما ربطه كثيرٌ من الباحثين بأصول غير إسلامية كالمسيحية والهندية والفارسية والفلسفة اليونانية. بينما رأي آخر يرفض هذه الصلات جملةً وتفصيلا ويرده إلى أصوله الإسلامية ومنابعه الأولى (القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة)، كما ذكر ذلك الإمام الجنيد في عبارته الشهيرة:" علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة ".

---

(1) سورة التوبة، الآية (100).

(2) يوسف القرضاوي، خصائص الحياة الروحية في الإسلام، موقع إسلام أون لاين، شبكة الإنترنت العالمية، بتصرف.

(3) سورة الفاتحة، الآية (5).

ونريد في هذا المحور الثاني من هذه المداخلة أن نبرز أبعاد التصوف التاريخية والمصادر التي استقى منها أصوله ومفاهيمه عن طريق التأثير والتأثر الذي انعكس على التصوف كعلم وعلى الصوفية كممارسين لسلوكيات هذا العلم، تولد عنهم الكثير من الأَوْلِيَاءَ في عالمنا اليوم، أثروا حضارتنا الإسلامية علمًا وعملًا.

أ- حول نشأة التصوف:

عبّر كل من قدّم محاولة لتعريف التصوف عن تجربته الخاصة وعن وجهة نظره الشخصية، فجاءت تعريفاتهم عبارة عن تعريفات جزئية يركز كل منها على زاوية من زوايا التصوف المتعددة.

فجاءت مشكلة "المسمى" بالنسبة للتصوف. هل هو المشتق من الصوفي المشتق هو الآخر من الصفاء فجعلوا منه "صوفي" فعلًا مبنيًا للمجهول من صافى، وقلب صوفي تجنبًا للثقل"[1]. وفي "المعجم الوسيط": "الصوفي" هو: "العارف بالتصوف، وأشهر الآراء في تسميته أنه سمي بذلك لأنه يفضل لبس الصوف تقشفًا"[2].

ويذهب بعض المستشرقين أن كلمة صوفي مأخوذة من "صوفيا" اليونانية بمعنى الحكمة وعندما فلسفت العرب عبادتهم حرفوا الكلمة وأطلقوها على رجال التعبد والفلسفة الروحية، أو مأخوذة من "ثيوصوفيا" بمعنى الإشراق أو مُحِبّ الحكمة الإلهية ووافق هذا الرأي المستشرقين نولدكه وفون هارمر[3]. ويرد الإمام القشيري على ذلك بقوله:" إنه ليس يشهد لهذا الاسم صوفي من حيث العربية قياس ولا اشتقاق والأظهر فيه أنه كاللقب"[4].

وهناك من نسب الكلمة إلى الصوف، للبسهم الصوف، أو نسبة إلى أهل الصفة من صحابة رسول الله ﷺ، أو لأن المتصوفة كانوا في الصف الأول بين يدي الله.

وهناك من ذهب إلى أصل الكلمة ونسبها إلى رجل زاهد متعبد في الجاهلية كان يلقب بـ(صوفة) واسمه هو الغوث بن بركان أو في رواية الغوث بن مر كما أشار الزمخشري في أساس البلاغة والفيروز آبادي في قاموسه المحيط إلى أن قومًا في الجاهلية سموا بهذا الاسم

---

(1) السراج الطوسي، اللمع في التصوف، أرنولد نيكلسون، مطبعة بريل، 1914م، ص 26ـ27 .

(2) عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 2، 1978م، ص5 بتصرف.

(3) محمد عبد المنعم الخفاجي، الأدب في التراث الصوفي، دار غريب للطباعة، القاهرة، 1938م، ص 23 ـ 24.

(4) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، ج2، دار الكتب الحديثة، القاهرة، سنة 1972م، ص 126.

وكانوا يعبدون الله في الكعبة ومن تشبه بهم سمي صوفي[1]. ويعتبر هذا دليلا على أن النسك كان مذهبًا معروفا في الجاهلية ومنهم نشأت طبقة المتحنفين مثل ورقة بن نوفل.

أما التصوف الإسلامي كعلم فهو يعد رافدًا أساسيًا من روافد الفكر الإسلامي، وتيارًا هامًا من التيارات الفكرية التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية على مدى العصور والأزمنة، ومكونًا رئيسيًا من مكونات هذه الحضارة إذ يشكل الموروث الصوفي الإسلامي نظامًا معرفيًا وسلوكيًا أدى دورًا أساسيًا في تشكل مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

وهكذا نخلص إلى أن بذور التصوف الإسلامي الأولي ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري متمثلة في هيئة زهد نتيجة ما حدث في العالم الإسلامي من ترف وملذات. ثم تطور في بداية القرن الثالث إلى الثامن الهجري وكثرت الاصطلاحات فيه والمذاهب وأدخلت عليه التغيرات والظواهر من حيث ترتيب المقامات والأحوال ونظام السلوك والآداب، فانعكس ذلك على أدب التصوف شعرًا ونثرًا ومن أشهر أعلامه:" رابعة العدوية، ذو النون المصري (ت 245 هـ)، السهروردي، ابن الفارض، وابن عربي... وآخرين"[2].

ب- التصوف وعلاقته بالثقافات الأخرى:

شاع التصوف في أديان الأمم كلها: في الوثنية والمجوسية واليهودية والمسيحية والإسلام، وقد عرفه في بعض أشكاله البابليون واليونانيون والرومان والهنود والصينيون والعرب والعجم. وسوف نستعرض تلك المحاولات التي تدعوا لإرجاع أصل التصوف إلى مصادر أجنبية عن الإسلام أو محاولة إثبات تأثره بالحضارات أو الديانات والثقافات الأخرى في السطور التالية.

(1)المصدر الفارسي:

من الباحثين من يرد التصوف إلى أصول الديانة الفارسية التي ظهرت بخراسان حيث تلاقت الديانات والثقافات الشرقية وبعد دخول أهلها الإسلام صبغت بعض المبادئ الإسلامية بالصبغة الصوفية القديمة ويرى المستشرق نيكلسون:" التصوف قد يكون عن تأثيرات خارجية غير إسلامية كالبوذية وأنه ليس في القرآن أصل للتفسير الصوفي"[3].

---

(1) زكي مبارك، التصوف الإسلامي، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1938م، ص67.

(2) السراج الطوسي، اللمع في التصوف، مرجع سبق ذكره، ص 26ـ27.

(3) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1989ـ1991، ص 28-37.

والديانة الفارسية هي ديانة "زرادشتية" انتشرت في إيران والمدن المجاورة لها وأصبح لها رجال دين هم طبقة الكهنة وجمعت تعاليمها في كتاب يسمى "أبستاق". وجوهر هذه الديانة الإيمان بوجود إله أعظم عالم للماضي والحاضر وهو خالق الخلق ويخاطب "زرادشت" الإله كصديق حميم ويمدحه حتى الموت، كما تعتقد هذه الديانة أن الخلاص من القيود المادية إلى الحياة الروحية لا يكون إلا بالطهارة الخالصة عن طريق التحرر النهائي من الجسد وقيوده. ويرد تأثير هذه الديانة على التصوف إلى دور الفرس في الدولة العباسية واشتغال رجالها في الدواوين والوزارات فنقلوا بعض أفكارهم. ولكن الرأي المعارض يرى أن هذا ليس دليل قطعي لأن الدولة المغلوبة تتأثر بالغالبة. والمنبع الأصلي للصوفية هو الإسلام.

وقد زعم كثير من الباحثين أن التصوف مأخوذ عن الفرس الذين أبدعوه كرد فعل أو استجابة على تحديات نهضت من نجاحات العرب حَمَلَةُ الدين الجديد.

(2)التصوف الهندي:

أما بالنسبة للديانة الهندية فقد تعددت الديانات في الهند منذ القدم فعبدوا الأوثان (حيوانات، شمس) وعبادتهم "لبترا" معبود مقدس تقدم له الهدايا. وجوهر هذه الديانة الإيمان بعالم الأموات الذي يؤثر في الكون[1].

ثم بعد مراحل تاريخية ظهرت ديانة جديدة هي البوهمية. وانقسم معتنقوها قسمين: قسم موحد وقسم وثني. والنفس عند البوهمية هي جوهر الحياة خالدة صافية وإذا اتصلت بالجسد تغيرت إلى الكدر وهي خالدة تنتقل من جسد إلى آخر وهذا ما يسمى بتناسخ الأرواح، وظلت حتى ظهور "بوذا" الذي أوجد الديانة البوذية وكان خبيرًا بالحياة وأسرارها، يهدف إلى الخلاص من متاعب الحياة وآلامها وعلى الإنسان الذي تصبو نفسه إلى السعادة "النرفانا" أن يصل إلى الفناء وذلك بالتحرر من القلق. وكل التعليمات البوذية تدعو إلى التأمل والتركيز الباطني، فهذا يؤدي في رأيهم إلى خلق ملكات روحية.

وهناك من الباحثين من يرى أن التصوف الإسلامي تأثر بالديانة الهندية. ولعل أول من أشار إلى ذلك هو البيروني حيث قال:"وإلى طريق "بانتجل" ذهبت الصوفية للاشتغال بالحق"، ثم ذكر أمثلة لذلك من أقوال الصوفية أنفسهم كقول الشبلي:" ما دمت تشير فلست موحد حتى يستولي الحق على إشارتك بإخفائها عنك فلا يبقى مشير ولا إشارة".

---

(1) المرجع السابق نفسه، نفس الصفحات.

ويرى الأستاذ "ديورانت" أن أخطر نظرية أخذها التصوف الإسلامي عن الهنود هي نظرية(وحدة الوجود) وأنها أساس جوهر(الفيدا) فالإله "براجاتي" هو خالق وخلق، والعالم فيها لم ينشأ من العدم وإنما أجزاؤه بعض هذا الإله.

ولعل من أبرز الحجج التي احتج بها هؤلاء فكرة الفناء. حيث نجدها في التصوف الإسلامي على أن هناك فرقًا شاسعًا وأساسيًا بين الفناء عند المتصوفة والفناء عند الهنود. فالفناء عند الصوفية استغراق النفس في مشاهدة الحق، أما عند الهنود فهو فناء نهائي لا وجود بعده ولا بقاء، وإنما عند الصوفية فيتبعه بقاء.

ووجه التلاقي في الصوفية الإسلامية مع الديانة البوذية هو في:

- حالة الفناء عند الصوفية: التي توازي النرفانا وفكرة الحلول التي توازي التناسخ.
- الحلول: كون أحد الجسمين طرفا للآخر كحلول الماء في الإناء[1].
- الإتحاد: تصير الذاتين واحدة وهو حال وشهود ووجود[2].
- الفناء: هو أن يفنى عنه الحظوظ، أي أن يفنى عما له ويبقى بمالله، أي بقاء في تعظيم الله وفناء في تعظيم ما سوى الله[3].

ويرى البيروني أن الصوفية أخذوا من فكرة التناسخ حين قالوا:" الدنيا نفس نائمة ونفس يقظة "[4].

ويرى المعارضون أن هذه الحجج غير كافية وليس التناسخ يشبه الفناء لأن التناسخ معناه حلول الأرواح من جسد لآخر أما الفناء فعرفناه آنفا.

ثم إننا قد نجد اللفظ نفسه في حضارتين مختلفتين أو ثقافتين مختلفتين، لكن لا يعني هذا بالضرورة أنهما يحملان نفس المعنى والدلالات. إذ أن الثقافات تختلف، فلكل ثقافة خصائصها ومميزاتها وتصوراتها التي تميزها عن بقية الثقافات وبالتالي تختلف معاني ودلالات الألفاظ.

(3)الديانة اليهودية:

تأثر اليهود بالزرادشتية نتيجة الأسر والسبي في بابل(586ق.م) وعاشوا تحت الحكم الفارسي ثم صاروا رعايا الإمبراطورية المقدونية بالتبعية.

---

(1) أنور فؤاد أبو خزام، معجم المصطلحات الصوفية، مكتبة لبنان، ط1، 1993، ص 27.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 38.

(3) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مرجع سبق ذكره، ص 142ـ144.

(4) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مرجع سبق ذكره، ص32 ـ 33.

ويرى "جولد تسهير" أن الصوفية تأثرت باليهودية مستدلًا بدخول بعض اليهود الإسلام ووضعهم لكثير من الأحاديث النبوية (الإسرائيليات) وأن نظرية التشبيه والتجسيم لدى اليهود تشبه نظرية الاتحاد والحلول لدى الفلسفة الإسلامية"[1]. ويقول"الشهرستاني":"وجدوا التوراة مملوءة بالمشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهرًا والنزول من طور سيناء انتقالًا والاستواء على العرش استواء"[2]. وينقض بعضهم هذه الأقوال بأن الاستواء والتكلم جهرًا والتجسيم ليس من أفكار الصوفية فهذا دخيل عليها وهناك فرق بين الفلسفة والتصوف.

(4)التصوف المسيحي:

وهناك من الباحثين من يرى أن التصوف الإسلامي قد تأثر بالديانة المسيحية في الجوهر والأساليب. وذلك لما وجد بين العرب والنصارى من صلات في الجاهلية والإسلام، وذلك التشابه الكبير بين حياة الزهد وحياة سيدنا المسيح وأقواله. ويرون أن التصوف قد أخذ عن الرهبان عادة لبس الصوف وشابهوهم في الفقر وجعلوه من المقامات وسمي المتصوف فقيرًا، والفقر من تعاليم الديانة المسيحية، واستوحى الصوفية أيضًا من تعاليم المسيحية مقام التوكل واستشهدوا بكلام الإنجيل.

وهناك من المستشرقين من يرون أن أفكار الرهبنة والزهد عند المسيحية قد نقلت إلى العرب نتيجة التجارة يقول المستشرق "مركس":"إن التصوف الإسلامي مأخوذ من رهبانية الشام خاضع للروحانية المسيحية "[3]. كما يرى "نيكلسون":" أن المتصوفة تشبهوا برهبان النصارى في لبس الصوف، ووافقه "ماسينيون" واعتبر التصوف دخيل على الإسلام بدليل اختلافهم مع مذاهب أهل السنة ". ويقول "فون كريمر":" أن الزهد الإسلامي نشأ بتأثير من الزهد المسيحي. أما التصوف ففيه شقان أحدهما مسيحي والآخر هندي بوذي"[4].

والفرق بين الرهبنة والتصوف؛ أن التصوف لا يلجأ إلى المجاهدة البدنية والنفسية كما هي عند الرهبنة المسيحية من تعذيب للبدن وانقطاع عن العالم، بل المجاهدة الصوفية نفسية من صبر وصلاة وصوم، والقرآن يشرح التصوف بآياته الداعية إلى التقوى والإخلاص والمعاملات... الخ.

---

(1) المرجع السابق نفسه، نفس الصفحات.

(2) المرجع السابق نفسه، نفس الصفحات.

(3) محمد عبد المنعم الخفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مرجع سبق ذكره، ص 35ـ36.

(4) أبو الفيض المنوفي، المدخل إلى التصوف الإسلامي، الدار القومية، القاهرة، ص31.

ولا شك أن الشواهد من القرآن والسنة، تثبت أن رياضات الصوفية والحب الإلهي وغير ذلك مأخوذة من مصدر إسلامي بحيث يكون التماسها في المسيحية تكلفًا لا معنى له. والتشابه الموجود بين التصوف الإسلامي والرهبان النصارى لا يعني بالضرورة أن التصوف الإسلامي قد أخذ عن الدين المسيحي، فالتصوف تجربة شخصية ذاتية داخلية لا تخضع لقوانين التأثر والتأثير. على أننا لا ننكر تأثر بعض الصوفية المتفلسفين بالمسيحية على نحو ما نجد عند الحلاج، الذي استخدم في تصوفه اصطلاحات مسيحية ككلمة اللاهوت والناسوت.

(5)الفلسفة اليونانية وأثرها على التصوف:

لقد تأثر التصوف الإسلامي بفعل الاحتكاك الثقافي والحضاري بالفلسفة اليونانية. فقد وصلت إلى صوفية الإسلام عن طريق الترجمة والنقل مما لا شك فيه، ولا شك أنهم تأثروا أيضًا بفلسفة أفلوطين في نظرية " الفيض وترتب الموجودات عن الواحد ". يقول "رينولد" صاحب كتاب "التصوف":" لكني على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق استحال علينا أن نرد أصله إلى عامل هندي أو فارسي ولزم أن نعتبره وليد اتحاد الفكر اليوناني والديانة الشرقية أو بعبارة أخرى وليد اتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية. وهو ما وافق رأي "نيكلسون" في أن التصوف الإسلامي وليد الفلسفة اليونانية والديانة المسيحية.

وقد التقت الفلسفة اليونانية بالتصوف في:

- إيجاد علاقة بالآلهة غير علاقة العبد بالسيد[1] في الفلسفة اليونانية، ويقابلها علاقة المخلوق بخالقه عند المتصوفة.
- التمرد على "الواسطة" بين العابد والمعبود وصولًا للإتحاد التام بينهما عند الفلسفة اليونانية. وفكرة الاتحاد بين الخالق والمخلوق كما عند ابن عربي والحلاج والسهروردي.

ويدور مذهب أفلاطون حول الله والنفس والعقل؛ فالله جوهر المذهب وهو المحبوب المبدع الذي تشتاق إليه الصور العليا وهو قديم لا يتغير وأن الجواهر العقلية قد فاضت وتفاضلت مراتبها نتيجة اختلافها قربًا أو بعدًا من النور الأول الذي فاضت منه. والنفس جوهر كريم وهي نقطة تدور حول العقل، والعقل جزء يهيم باشتياق إلى الله والنور الأول. وحكماءهم اللذين

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، السلسلة الفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط6، 1976م، ص 5 – 6 بتصرف.

إذا أرادوا الحكمة تشوقت نفوسهم إلى صانعها الحكيم ومن هنا قيل إن الله هو المعشوق الأول ذو جمال مطلق[1]. والصوفي أيضًا يريد هذا الجذب ليحقق ذاته في الله.

أما الأفلاطونية الحديثة زعيمها هو "أفلوطين"(204 ــ 261 م) وهو صاحب المذهب الإسكندري، يذهب إلى أن الله هو الأول والآخر ومنه يصدر كل شيء، وأن الاتصال بالله والفناء فيه هو الهدف الحقيقي وهو غير متناه، منزه عن كل صفة، أسمى من الجمال والحقيقة والخير، فالعالم فيض من الله ولم يخلقه لأن الخلق يتطلب الإرادة والشعور[2].

إن مبادئ هذه الأفلاطونية نجدها عند المتصوفة أمثال ابن عربي وابن الفارض والحلاج والسهروردي وغيرهم ممن تغنى بالحب الإلهي، والسكر الروحي، ووحدة الوجود والإشراق. فالحب الصوفي هو حب فلسفي يهيم بالجمال ليصل إلى معانيه الروحية تأثر بالحب والجمال عند أفلاطون.

كما قرنت الفلسفة بالتصوف وسمّى الفيلسوف المتصوف بالحكيم المتأله وهو الذي يتذوق الحكمة، وعمد السهروردي إلى القصص في كتابه "التلويحات" ليبين رؤياه الصوفية حيث يرد كل شيء إلى نور الله وفيضه.

(6) التصوف الإسلامي وليد ثقافة إسلامية:

يجمع معظم الباحثين والمؤرخين القدماء والمعاصرين على أن التصوف ظهر في القرن الثاني الهجري وهو وليد حركة الزهد والنسك في الإسلام التي كان عليها الصحابة والتابعون.

إلا أن ما قبل ظهور الإسلام لم يظهر هذا المصطلح وحتى في صدر الإسلام، فنلاحظ أن هذا المصطلح ظهر في عهد الخلفاء الراشدين والصحابة التابعين. ففي صدر الإسلام لم يكن الناس بحاجة إلى دراسة الورع والتقوى، بل كانوا كلهم مجاهدين ومقبلين على العبادة بطبيعتهم وبحكم قرب اتصالهم برسول الله ﷺ فهم يتسابقون ويتبارون في الإقتداء به، فلم يكن ثمة ما يدعوهم إلى تلقين علمًا يرشدهم في الإقتداء به، مثل العربي يعرف اللغة العربية بالتوارث كابر عن كابر حتى أنه ليقرض الشعر البليغ بالفطرة دون أن يعرف شيئًا عن قواعد اللغة العربية والنظم...، فالصحابة لا يتسمّون باسم المتصوفين بل كانوا يعيشون هذه الحالة وتظل المذاهب والرؤى هي حتمية الفعل والمتغيرات والحراك الاجتماعي يلعب دورًا رئيسيًا في ذلك "[3].

---

(1)أبو الفيض المنوفي، مرجع سبق ذكره، ص 28 ــ 44.

(2) محمد عبد المنعم الخفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مرجع سبق ذكره، ص 206 ــ 207.

(3)عيد الدرويش، التصوف في الفكر الإسلامي، جريدة الأسبوع الأدبي، ع876، بتاريخ2003/9/27م. بتصرف يسير.

وعندما دخلت إلى الإسلام أمم شتى وأجناس عديدة واتسعت دائرة العلوم وتقسمت وتوزعت بين أرباب الاختصاص قام كل فريق بتدوين الفن والعلم الذي يجيده دون غيره فنشأ علم التوحيد وعلوم الحديث وأصول الدين والتفسير والمنطق ومصطلح الحديث وغيرها كثير فأصبح بعد هذا العصر يتضاءل التأثير الروحي شيئًا فشيئًا فأخذ الناس يتناسون ضرورة الإقبال على الله بالعبودية مما دعا أرباب الرياضة والزهد أن يعملوا على تدوين ذلك من ناحيتهم أيضًا على تدوين علم التصوف وإثبات شرفه وجلاله وفضله على سائر العلوم، ولم يكن ذلك احتجاجًا على انصراف بعض الطوائف الأخرى إلى تدوين العلوم كما يزعم بعض المستشرقين، بل كان كما يجب أن يكون سدًا للنقص واستكمالًا لحاجات الدين في جميع نواحي النشاط. إن أول من أسس أسسها الوحي السماوي في جملة ما أسس من الدين المحمدي إذ هي بلا شك مقام الإحسان الذي هو أحد أركان الدين الخمسة التي جعلها النبي بعد ما بينها دينًا واحدًا بقوله:" هذا جبريل ﷺ أتاكم يعلمكم دينكم".

ويوضح ذلك ابن خلدون عند كلامه على نشوء علم التصوف قائلًا:" أن التصوف الإسلامي علم من العلوم الشرقية الحادثة في الإسلام، والتصوف الإسلامي في نظري له أصول عند الصحابة والتابعين ومن بعدهم، فطريقة الصوفية إنما هي طريق السلف الصالح، وهو طريق الحق والهداية. والتصوف في رأي ابن خلدون أصله العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه العامة من الناس من اللذات وطلب المال والجاه، ولقد كان الصحابة كما أورد ابن خلدون ينفردون عن الخلف في الخلوة للعبادة ويقول أن ذلك كان عامًا في الصحابة والسلف الصالح[1].

ويذكر الدكتور سعيد عاشور الكيفية التي نشأ بها التصوف فيقول:"تعم بدأ التصوف في الإسلام هادئًا بسيطًا لا يتعدى ظهور فرد بين حين وآخر، هنا أو هناك، بين أنحاء العالم الإسلامي، يلتمس التوبة إلى الله، ويدفعه عدم الرضا عن الأوضاع التي يحس بها حوله إلى اعتزال الناس في صورة أو أخرى، ومحاولة كسب رضا الله عن طريق إتباع حياة الزهد والتقشف، ثم لا يلبث هذا الفرد أن يحوز ثقة معاصريه وإعجابهم فينظرون إلى هذا الصوفي نظرة مثالية ويقصدونه إما للتبرك أو أملًا في قضاء حاجاتهم، وربما اتخذوه واسطة بينهم وبين الله عز وجل ليكشف عنهم الغموم، ويفرج لهم الكروب، وهكذا يتحول الإعجاب بالرجل إلى إيمان به، فتنتشر الشائعات عن قدراته ويروج المنتفعون لكراماته، فيقف حوله كثير من

---

(1)المرجع السابق نفسه، نفس العدد.

المريدين يتخذونه أستاذًا لهم، وشيخًا يهتدون بهداه، وقدوة صالحة يقتدون بها للوصول إلى طريق الله عز وجل"[1].

ويقول الأستاذ (لويس ماسينون):"أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل في الإسلام غير مقبول، فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التي اختص بها متصوفة المسلمين. نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها، أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وقراءته، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث، وما حل بالأفراد من نوازل....، على أنه إذا كانت مادة التصوف إسلامية عربية خالصة، فمما لا يخلو من فائدة، أن نتعرف على المحسنات الأجنبية التي أدخلت عليه، ونمت في كنفه"[2].

وختامًا يجدر القول أن أصول التصوف الإسلامي ومصادره الأولى إسلامية من القرآن والسنّة، طالما كانت دعوته هي من صميم الدين ولم تبعد عن جوهر هذا الدين ومبادئه. ولا شك ولا غلو في أنه ما من ثقافة على وجه البسيطة تلتقي بثقافة أخرى إلا وحاولت أخذ أحسن ما فيها، دون النظر إلى مساوئها وعيوبها، وخاصة إذا ما كنا نتحدث عن ثقافة المسلمين الأوائل، الذين أسسوا لهذا الدين ودعموه وقاموا رافعين راية التوحيد لرب العباد ورب الأرباب، في أنهم تأثروا بتلك الثقافات التي التقوها في فتوحاتهم التي أحاطت الأرض شرقًا وغربًا، ولا عجب في ذلك إذ أننا نجد في القرآن الكريم الذي هو تنزيل رب العالمين، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، قد تضمن كل الدعوات السابقة عليه في الكتب المنزلة حتى كان بحق خير الكتب المنزلة والجامع لم سبق.

إلا أن بعض المتصوفين الذين اتسموا بالغلو في أفكارهم اتخذوا بل وتبنوا أفكارًا ومبادئ فلسفية تمتد إلى الديانات القديمة أو الفلسفة اليونانية، فهي لا تمثل ولا تشبه إلا في العوارض والعموميات لا في الخصائص والجوهر.

وحتى نقف على حقيقة منبت التصوف ونشأته كان لزامًا علينا الانتقال إلى طائفة من المتعبدين والزهاد الأوائل للتعرف علي هذه الحقائق، والذين كان لهم السبق في الدعوة إلى مبادئ الزهد والتي اعتبرها المتصوفة نواة لنشأة هذا العلم جملة وتفصيلا.

---

(1) سعيد عبد الفتاح عاشور، السيد أحمد البدوي شيخ وطريقة، دار الكتاب المصري، سنة 1968م، ص182.

(2)أبى حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود، طبعة دار الكتب الحديثة، ط5، القاهرة، سنة 1385هـ، ص178ـ184.

3- طائفة المتعبدين والزهاد الأوائل:

لم يزل العلم والعلماء بخير طالما آمنوا بوحدة هذه العلوم المختلفة، وبمصدرها الإلهي، الغيبي، الروحي كشرطًا للإبداع، وضرورة من ضرورات تطويرها وفهمها الفهم الصحيح، فلا بدّ من تمازجها وتلاقحها لإنتاج الجديد منها، هذا هو الإبداع والابتكار، وهذا ما نؤمن به وما سنحاول طرحه في إطار هذا المحور الهام من محاور هذا البحث.

فالأَوْلِيَاءَ على اختلاف مشاربهم، وأصولهم التي ينتمون إليها إنما اعتنوا بالجانب الروحي، واهتدوا بهدي المسلمين الأوائل وبزهدهم وبأرواحهم التي بلغوا بها عنان السماء في التزامهم بالقرآن العظيم وبالسنة المطهرة وما ترشد إليه من الأخذ بحظي الدنيا والآخرة في آن واحد مع الاهتمام وتغليب الجانب الروحي الإيماني كوسيلة للتغلب على الدنيا وعناتها، والفوز بالآخرة، فهي ــ أي الروح ــ في سموها تحصل الكثير من المعارف الربانية التي لا يستطيع الجانب المادي أو الدنيوي تحصيلها.

فلا طالما اهتمت الحضارة الإسلامية منذ عصورها الأولي بالاهتمام بالجانب الروحي عند الرعيل الأول من الصحابة، ولم يهتم الرسول الكريم ﷺ بتربية أجسام صحابته، بل بتربية الأرواح والنفوس لديهم. فالإسْلام بلا حُبٍّ جسَدٌ بلا روحٍ، وورد عن النبي أنه قال:"ما كان الله ليعذب حبيبه بالنار "[1]، وقال تعالى:" وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدّ حُبًّا للّهِ"[2].

وكان هذا هو المنهج الروحي الذي تربوا عليه المسلمين الأوائل تحت يد المعلم الأول رسول الله ﷺ. وبات الصحابة ينمون الجانب الروحي فيما بينهم، ويفكرون في تطوير هذا الجانب الروحي، حتى بلغت عند التابعين وتابعيهم واضحة الأسس والأصول والمعالم.

فقد بدأ الإسلام منذ البداية دين قوى ينظم ويدعم العلاقة بين الخالق عز وجل وبين المخلوق، لا يفرق بين إنسان وآخر، فالناس في الإسلام:" مستوون كأسنان المشط ليس لأحد على أحد فضل إلا بتقوى الله"[3]، فهو دين عالمي برز بعدله على الأديان الأخرى. وخاصةً وهو يدعوا الناس على اختلافهم دعوة شمولية لا تختص بالدين فقط، ولا تدعوا إلى الدنيا فقط، وإنما كان الإسلام دين ودنيا، يهتم بالجانب الروحي للدين، ولا يهمل الجانب الدنيوي بمشاربه المختلفة (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بل والترفيهية والترويحية) على حد سواء. فكان

---

(1) أبي طالب المكي، قوت القلوب، ج2، ص99.

(2) سورة البقرة، الآية (165).

(3)ابن أبي حاتم الرازي، علل ابن أبي حاتم، الراوي: أنس بن مالك، تحقيق: سعد بن عبد الله الحميد - خالد بن عبد الرحمن الجريسي، ط1، 1427هـ ــ 2006م، 7 مجلدات، ص118/3.

رسول الله ﷺ المعلم الأول لهذه العلوم، والأمر نفسه نجده لدى الصحابة والزهاد الأوائل الذين استقوا معارفهم منه ﷺ بطريق مباشر أو عن طريق التناقل الشفاهي عبر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين.

ولا شك أن الزهاد الأوائل بنو معرفتهم الدينية من خلال الجوانب الروحية التي أسسها الإسلام بين ظهراني المسلمين الأوائل ففهموها ووعوها، وأسسوا الحضارة الإسلامية على أساسها. فقد بدأت الحياة الصوفية في الإسلام بأفراد يسلكون في عبادتهم ومجاهدتهم طرقًا شخصية خاصة، ولم يكن لهم حتى نهاية القرن الثاني الهجري حياة منظمة عامة.

وقد وجد المتعبدين والزهاد الأوائل في القرن الأول والثاني الهجريين مصدرًا غنيًا ينهلون منه فيما انتهجوه من آراء وأفكار، والمتأمل في حياة الرسول ﷺ يجدها مليئة بمعاني الزهد والتقشف والتأمل والتدبر. وقد كان ﷺ يتحنث في غار حراء كلما أقبل رمضان مبتعدًا عن صخب الحياة زاهدًا في نعيمها متأملا في الوجود فأتاح له هذا صفاء القلب، وقد اعتبر الصوفية هذا مبدأ (العزلة أو الخلوة) من مبادئهم الأساسية التي أخذوها عن الرسول ﷺ.

وحياته بعد البعثة كانت أيضا متصفة بالزهد والتقلل في المأكل والمشرب حافلة بأسمى المعاني الروحية التي وجد فيها الصوفية منبعًا فياضًا لهم وكان ﷺ كثير العبادة يأخذ نفسه بالاعتكاف وقيام الليل حتى تتفطر قدماه. قال ﷺ:"أفلا أكون عبدًا شكورًا ".

كما استقى المتعبدين والزهاد الأوائل من حياة الصحابة وأقوالهم منبعًا ثالثًا استقى منه أَوْلِيَاءَ الله الصالحين واستمدوا منه، إذ أنها كانت حافلة هي أيضا بالكثير من الزهد والورع والإقبال على الله. ولقد كان الصحابة مقتدين بالنبي ﷺ في أقواله وأفعاله.

وخلال القرن الثاني للهجرة ولا سيما نصفه الأخير ظهر الصوفية، يرتدون ملابس صوفية قروية خشنة، شيدوا لأنفسهم صوامع بعيدة عن المجتمع ليعيشوا فيها، واعتكف بعضهم في المغارات وأخذت جماعة أخرى تجوب الصحارى أمثال إبراهيم ابن أدهم، معروف الكرخي، والسري السقطي...إلخ، من أصحاب هذه الأحوال كانوا يعيشون في أحط درجات الفكر وأقصى درجات الصبر والخضوع ورياضة النفس والانقطاع عما سوى الله، والحزن والغم الدائم والرضا والتسليم في كل حال بالشكر، وكانوا ينتحلون أنواع البلايا في معيشتهم[1].

وإذا دققنا النظر في مجرى حياة الصوفية في هذا العهد وتأملنا أقوالهم رأينا أنه لا توجد لهم أية أقوال عن عناصر العرفان والحقيقة، ولا يوجد لهم من الأقوال الأساسية للصوفية كالحب

---

(1) قاسم غنى، تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمه عن الفارسية صادق نشأت، جامعة الدول العربية (الإدارة الثقافية)، مكتبة النهضة المصرية، سنة 1970م، ص 533 ــ 536، بتصرف.

الإلهي ووحدة الوجود وما شابه ذلك بأسلوب واضح صريح، لم يبلغ نضج القرون التالية التي أوضحت حدود كلمة "الصوفي" و"التصوف" وطبعتها بطابع علمي.. ونرى في أواخر هذا القرن بذور كلمات الصوفية الذين لم يكونوا حتى ذلك الوقت سوى جماعة من الزهاد، والشخص الوحيد الذي يتكلم في الحب الإلهي إنما هو رابعة العدوية التي يبدوا أن التصوف الحقيقي بات يظهرها. أي يمكن القول بأن بذور التصوف الحقيقية غرست منذ أواسط القرن الثاني، ولكن ثمرة هذه البذور ظهرت في القرون التالية له كما مر ذلك.

ومع كل هذه التطورات والتغيرات نشاهد أن صوفية هذا العهد معتدلون يراعون ظواهر أحكام الشرع ويعدون مشرعين بصورة كلية ولا يعدهم سائر المسلمين أهل بدعة. ومن مميزات هذا العهد أن الزهاد والعباد في الجزء الأخير من هذا القرن كانوا يسمون باسم خاص هو "الصوفية" كما أن طريقتهم كانت تسمى "بالتصوف"[1].

ولنعرض طائفة ممن عرفوا بالزهاد والعباد في حياتهم الدنيا وأثروا المجتمع المصري وثقافته بحب آل بيت النبوة كما أسس بعضهم لبعض مبادئ التصوف داخل مصر نذكر منهم:

أ. السيدة نفيسة(145هـ ــ 208هـ):

السيدة نفيسة بنت سيدي حسن الأنور بن زيد الأبلج بن الإمام الحسن السبط بن الإمام علي. ولدت بمكة سنة 145هـ وتوفيت سنة 208هـ أي عاشت 63 عاما .

تزوجت من إسحاق بن الإمام جعفر الصادق بن الإمام محمد الباقر بن الإمام علي زين العابدين بن الإمام الحسين بن الإمام علي، وكان يدعى(إسحاق المؤتمن) وولدت له القاسم وأم كلثوم. عاشت بالمدينة وحجت أكثر من ثلاثين حجة ــ أكثرها ماشية ــ ولم تفارق حرم النبي، وكانت لها سلة أمام مصلاها كلما اشتهت شيئًا وجدته في السلة. كانت تقرأ القرآن وتقول: إلهي وسيدي يسر لي زيارة خليلك إبراهيم وحجت ذات مرة مع زوجها إسحاق ثم توجهت لزيارة الخليل ثم قفلت قاصدة مصر.

فلما قدمت مصر استقبلها أهلها من جهة العريش ولم يزالوا معها حتى دخلت مصر ونزلت في دار جمال الدين عبد الله بن الجصاص ــ كبير التجار بمصر ــ وكان من أهل البر والصلاح ومكثت بداره شهور والناس يأتون إليها من سائر الآفاق للزيارة والتبرك.

وكان بجوارها في مصر جار يهودي له ابنة مقعدة لا تستطيع الحركة فقالت لها أمها ذات يوم: إني ذاهبة إلى الحمام ولا أدرى ما نصنع بك، فهل لكِ أن نحملك معنا؟ قالت الابنة: لا أستطيع ذلك، فقالت: هل تقيمين في البيت وحدك حتى نعود؟ فقالت: لا يا أماه ولكن اجعليني

---

(1) المرجع السابق نفسه، نفس الصفحات.

عند هذه الشريفة التي بجوارنا حتى تعودي، فدخلت أمها إلى السيدة نفيسة لتستأذنها في ذلك فأذنت لها، فجاءت بابنتها إليها ووضعتها في جانب من البيت وانصرفت، ولما حان وقت صلاة الظهر أحضرت السيدة نفيسة ماء فتوضأت به وصبت من فضل وضوئها على الصبية فشفيت ببركة السيدة نفيسة، فلما جاء أهلها خرجت إليهم ابنتهم، فسألوها، فأخبرتهم الخبر فأسلموا جميعا .

فلما شاعت هذه الكرامة بين الناس كثر الخلق على بابها، فطلبت الرحيل إلى الحجاز، فشق ذلك على أهل مصر وسألوها الإقامة فأبت، فاجتمع أهل مصر ودخلوا على السري بن الحكم أمير مصر وأخبروه أن السيدة نفيسة عزمت على الرحيل، فاشتد ذلك عليه وبعث لها كتابًا ورسولًا للرجوع عما عزمت عليه فأبت أيضًا، فذهب أمير مصر بنفسه إليها وسألها الإقامة بمصر. فقالت: إني كنت نويت الإقامة عندكم وإني امرأة ضعيفة والناس قد أكثروا من المجيء عندي وشغلوني عن أورادي وجمع زادي لمعادى، ومكاني هذا صغير وضاق بهذا الجمع الكثيف. فقال لها أمير مصر: أنا سأزيل عنك جميع ما شكوتيه وأمهد لكي الأمر على ما ترتضيه، أما ضيق المكان فإن لي دارًا واسعة بدرب السباع وأشهد الله تعالى أنى قد وهبتها لك وأسألك أن تقبليها منى ولا تخجليني بالرد. فقالت: قد قبلتها منك، ففرح السري بقبولها منه. فقالت: كيف أصنع بهذه الجموع الكثيرة الوافدة علىّ؟ قال: تتفقي معهم على أن يكون للناس في كل أسبوع يومان وباقي الأسبوع تتفرغين فيه لخدمة مولاك، فاجعلي يوم السبت والأربعاء للناس، وعلى هذا قبلت وصرفت النظر عن السفر، ومكثت بمصر.

وكان الإمام الشافعي في زمانها إذا مرض يرسل لها ليسألها الدعاء فلا يرجع الرسول إلا وقد شفى الشافعي من مرضه، فلما مرض مرضه الذي مات فيه أرسل للسيدة نفيسة يسألها الدعاء كعادته فقالت: متعه الله بالنظر إلى وجهه الكريم، فعلم الشافعي بدنو أجله. وكان الشافعي لحبه لآل البيت يقول:

آل النبي قبيلتي *** وهمو إليه وسيلتي

أرجوا بأنه أعطى غدًا *** بيدي اليمين صحيفتي

وفى يوم مشهود من سنة 208هـ توفيت وصلى عليها الداني والقاصى، ودفنت بالمراغة بمصر المحروسة، بعد أن كان زوجها إسحاق المؤتمن مصمم على دفنها بالحجاز، ولم يثنيه

إلحاح الحاكم أو إلحاح الرعايا والمحبين، وبعد أن أعد العدة لنقلها إلى الحجاز أتاه سيدنا رسول الله في الرؤيا ليأمره بترك السيدة نفيسة للمصريين[1].

ب- ذو النون المصري(ت245هـ ـ859م):

هو أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم الملقب بذي النون المصري، قبطي الأصل من أهل النوبة، من قرية أخميم بصعيد مصر. وهو من تلاميذ الشيخ الحافي، وكان زاهدًا "وإمامًا تقيا وعالمًا" ويعتبر من أئمة الصوفية في عصره. توفي في جيزة مصر توفي سنة(245هـ) عن تسعين عامًا[2].

يعده كتّاب الصوفية المؤسس الحقيقي لطريقتهم في المحبة والمعرفة، وأول من تكلم عن المقامات والأحوال في مصر، وقال بالكشف وأن للشريعة ظاهرًا وباطنًا.

ويذكر القشيري في رسالته أنه أول من عرف التوحيد بالمعنى الصوفي، وأول من وضع تعريفات للوجد والسماع، وأنه أول من استعمل الرمز في التعبير عن حاله.

وقد تأثر بعقائد الإسماعيلية والباطنية وإخوان الصفا بسبب صِلاته القوية بهم، حيث تزامن مع فترة نشاطهم في الدعوة إلى مذاهبهم الباطلة، فظهرت له أقوال في علم الباطن، والعلم اللدني، والاتحاد، وإرجاع أصل الخلق إلى النور المحمدي، وكان لعلمه باللغة القبطية أثره على حل النقوش والرموز المرسومة على الآثار القبطية في قريته مما مكنه من تعلم فنون التنجيم والسحر والطلاسم الذي اشتغل بهم. ومن كلامه:" طاعة المريد لشيخه فوق طاعته ربه"[3].

ويعد ذو النون أول من وقف من المتصوفة على الثقافة اليونانية، ومذهب الأفلاطونية الجديدة، وبخاصة ثيولوجيا أرسطو في الإلهيات، ولذلك كان له مذهبه الخاص في المعرفة والفناء متأثرًا بالغنوصية"[4]. وهو أول من عبر عن علوم المنازلات فأنكر عليه أهل مصر وقالوا: أحدثت علمًا لم تتكلم فيه الصحابة وسعوا به إلى الخليفة المتوكل ورموه عنده بالزندقة

---

(1) أحمد الشهاوي سعد شرف الدين، السيدة نفيسة بنت سيدي حسن الأنور، رسائل الحبيب الإسلامية، مطبعة دار التأليف، طبعة بدون تاريخ.

(2)راجع: الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله ، سير أعلام النبلاء تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، ط9، سنة 1413هـ، ص11، مسلسل 532.

(3) فريد الدين العطار، تذكرة الأَوْلِيَاءَ، إيران، طبعة بدون تاريخ. ص171/1.

(4)راجع: سير أعلام النبلاء، 11ـ532.

وأحضروه من مصر على البريد فلما دخل سر من رأى وعظه فبكى المتوكل ورده مكرمًا ".

4- أشكال الزهد وتغيره من الماضي إلى الحاضر:

يمثل الزهد النواة الأولى للتصوف، إذ أن الصوفية لم يكونوا يُعرفوا بهذا الاسم بل كان من المعروف والمتداول هو اسم: الزهاد والنساك أو البكائين. والزهد المقصود هنا هو الزهد الصادر عن حقيقة الإسلام وجوهره. وهو الذي دعا إليه القرآن الكريم واتبعه الرسول ﷺ في حياته، واتخذه السلف الصالح منهجًا لهم في حياتهم. قال تعالى:" قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىَ"(1)، وقال ﷺ:" الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر"(2).

ويمكن إسناد الزهد في مرحلته الأولي إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، والأوضاع السياسية والاجتماعية التي كانت سائد في القرنين الأولين للهجرة.

أ. القرآن الكريم والسنة:

قام الزهد في الإسلام على أساس من الكتاب والسنة النبوية، قال تعالى:" مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ"(3). وقال ﷺ:"ازْهَدْ في الدُّنْيَا يُحِبَّكَ الله، وَازْهَدْ فِيما عِنْدَ النَّاسِ يُحِبَّكَ النَّاسُ"(4).

فالقرآن الكريم يحث على الورع والتقوى، ولم يؤثر الحياة الدنيا أو ينهى عن المشاركة فيها، ولكنه نهى عن الركون إليها ورفعا فوق مكانتها، والإعراض عن الآخرة افتتانًا بزينتها.

ونرى ذلك بوضوح في موقف الرسول ﷺ عندما علم بالثلاثة رهط من الصحابة الذين استقلو قدر العبادة التي يؤديها الرسول لربه، ففرض أحدهم على نفسه اعتزال النساء، والثاني قيام الليل كله، والثالث صيام الدهر كله، فغضب رسول الله عندما علم بأمرهم، وخاطبهم بأنه رسول الله وأعبدهم وأشدهم خوفًا من الله، ولكنه يصوم ويفطر ويقوم الليل وينام ويتزوج النساء، ووضع قاعدة ذهبية لمن خلفه من الصحابة والمسلمين على مر العصور والأزمان، بقوله ﷺ:" إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي"(5). هذا بحق هو مبدأ الزهد وعدم الإفراط في التعامل مع الدنيا

---

(1) سورة النساء، الآية (77).

(2) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة.

(3) سورة الشورى، الآية (20).

(4) الإمام النووي، الأربعون النووية، رواه ابن ماجة(4102) وصححه الحاكم، الإسكندرية، دار المجد،2008م،ص31.

(5) صحيح البخاري:(ج 15/ ص493)، صحيح مسلم:(ج 7/ ص175)، سنن النسائي:(ج10 / ص309).

وملزاتها وشهواتها، أو الزهد فيها والتشقف والرهبنة في الدين على حساب الدنيا، مصداقًا لقول الحق سبحانه وتعالى:" وَابْتَغِ فِيمَآ آتَاكَ اللّهُ الدّارَ الآخِرَةَ وَلاَ تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدّنْيَا "[1].

ب. الأوضاع السياسية والاجتماعية:

أما بالنسبة للعامل الاجتماعي فقد جاءت حركة الزهد كرد فعل قوي من جانب بعض الأتقياء والصلحاء ضد الاتجاه المادي الذي سيطر على الحياة الاجتماعية في العالم الإسلامي بعد انتشار الفتوحات الإسلامية، وارتفاع مداخيل الدولة وذيوع مظاهر الترف والغني وتضخم الثروات لدى طبقات معينة من المجتمع الإسلامي، وقد قاد الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري اتجاه الزهد في الإسلام، ورفض كل مظاهر الحياة المادية بما فيها امتلاك القصور والأطيان، والاكتفاء بما هو ضروري فقط للحياة الإنسانية البسيطة والكريمة.

أما الأساس الذي اعتمدت عليه هذه الحركة هو الاعتدال والتوسط في العقيدة والعمل، والابتعاد عن الدنيا والخوف من الآخرة ثم العبادة والعبادة فقط. ولعل هذه الأسس هي أبرز ما يميز الزهد عن التصوف الفني بمعناه الدقيق. واتسعت هذه الحركة الزهدية وشملت معظم البلاد الإسلامية. وأبرز مميزات الزهد في هذه المرحلة:

- أن زهدها كان زهدًا عمليًا، فسادت مظاهر التقشف والتقلل من الدنيا.
- غلبة الاهتمام بالتراث الأخلاقي للرسول ﷺ.
- الإقتداء العام بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين.
- أن مصادر الزهد هي مصادر إسلامية بحتة، ولم تتأثر بالمصادر الأجنبية.

ثم تطور الزهد بعد ذلك، بسبب العوامل الفكرية والسياسية والاجتماعية. وانتقل إلى طور آخر هو ما يعرف بالتصوف بمعناه الدقيق.

ولم يكن في هذا العهد اختلاف كبير بين الشخص الصوفي والمسلم المتعبد، وهذه العزلة وهذا الفقر الاختياري إنما كانا ليستطيع بها الصوفي أن يفكر في القرآن ويتدبر فيه بصورة أفضل وأن يكون أكثر قربًا إلى الله بواسطة العبادات والأوراد والأذكار. ومن البديهي أن أقطاب الصوفية لم يكونوا يتوقعون أن يصبحوا يومًا موضعًا لأذى حكام المسلمين وعلماء الشريعة الإسلامية لأنهم كانوا حينئذ مقيدين بأحكام الشرع، والفرق الوحيد بينهم وبين باقي المسلمين هو أن الصوفية كانوا يبدون اهتمامًا أكثر ببعض أصول القرآن ويقدمونها على الأصول الإسلامية التي كانت متساوية في نظر غيرهم.

---

(1) سورة القصص، الآية (77).

ويجب أن نذكر هنا بصورة خاصة أمرين من بين العوامل الاجتماعية الكثيرة التي أثرت في نمو الزهد في المجتمع الإسلامي:

ـ الاحتكاك الثقافي بين المسلمين في صدر الإسلام أصحاب الحياة البسيطة الخالية من التكلف بأصحاب الممالك المجاورة بعد فتحها، ووقوع ثروة طائلة في يد هؤلاء القوم الفقراء. واتساع المجتمع الإسلامي نتيجة لهذه الفتوحات كانت سببًا لتبديل الحياة البسيطة الساذجة المعتدلة للعرب إلى حياة مليئة بالكلفة والجلبة، تلك الحياة التي كثر فيها الإفراط والتفريط، فكان المسلمون المتعبدون والمتدينون في صدر الإسلام يحتملون هذه التغيرات والتحولات الفجائية في حياة العرب بمشقة كبيرة.

ـ الإضرابات والطغيان والقتل والحروب الداخلية الموحشة ومظالم الأمراء وانهماكهم في الأمور الدنيوية والمادية الصرفة، تلك التي بدأت بثورة الناس على عثمان بن عفان وقتله المؤلم، ثم انتهت بحادثة كربلاء واستشهاد الحسين ﷺ.. فانزوت جماعة عن المجتمع بالشرور والمشاغبات طلبًا للنجاة بأنفسهم من التهلكة والظلم والفساد والطغيان، وأستمر ذلك حتى نهاية عصر بنى أمية. ومن الأمور الخاصة بهذه المرحلة أن الزهاد من أئمة التصوف لم تكن لهم لغة رمزية خاصة، ولم يضعوا تعبيرات واصطلاحات خاصة بهم، وأهم من كل ذلك أنه لم يكن لهم أسم الصوفي وكلمة التصوف. والحاصل أن زهاد هذا العهد بالإضافة إلى الجانب العملي كانوا نظريًا أشبه بأساتذة العلوم الشرعية والمتكلمين وأئمتهم منهم بالصوفي حسب معنى القرون التي تليهم، ويعد عصرهم في نفس الوقت عصر نهضة التصوف الأولى.

ومن المتعذر الفصل بين أشكال الزهد في الماضي والحاضر إلا إذا قمنا بالتعرض لأشكال السلوك السائدة عند بعض الزهاد من المتصوفة بين الماضي والحاضر.

ففي خلال القرنين التاسع والعاشر الهجريين أثناء العصر المملوكي تغيرت الأحوال في النصف الثاني من القرن التاسع حيث ازداد المتصوفة بكثرة كاثرة وأصبح لهم صلات بالسلاطين والأمراء، وأخذ بعضهم في الدعوة لمذهبه يجمع الناس على الذكر مثل خلف المشالى 874 وزكريا الأنصاري شيخ الإسلام في عهده[1].

وبنهاية القرن التاسع الهجري وإقبال القرن العاشر للهجرة، كان حكم المماليك يؤذن بالمغيب، ومصر تتأهب لاستقبال الحكم العثماني وكأنما سبقته إليها مواكب الضنك والظلم والجهل والفساد ...! فسدت أداة الحكم واضطرب الأمن، واكتشف طريق رأس الرجاء

---

(1)أحمد صبحي منصور، تاريخ المصريين، العقائد الدينية في مصر المملوكية بين الإسلام والتصوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 141 ـ 145..

الصالح، فانطوت مصر على نفسها، واعتزلت العالم الأوربي، في وقت كان يعج فيه بنهضة تستغرق مرافق حياته، وتشيع في أهله الكلف بالعلم، والنزوع إلى الفكر الحر[1].

وفى هذا الجو الفاسد المنتشر في مصر قبل العصر العثماني وفى إبانه استجاب الناس لهذا الفساد بالتصوف..! وكانت أهم خصائص هذه المرحلة هي الزهد الذي كان نتاجًا لـ:

- افتقادهم الحاكم القوى الذي يؤمنهم على نفوسهم وما ملكوا، فلاذوا بالله، والتمسوا العدالة فيما وراء الدنيا، حيث لا ظلم و لا فساد.
- نزوع البعض من المتصوفة إلى إقامة التصوف على أسس ونظريات فلسفية.
- النزوع إلى إيثار العمل على النظر، وتغليب التعبد على التأمل(الاهتمام بالسلوك).
- انتشار الكثير من (الزوايا) خلال العصر العثماني التي ينشئها لشيوخ الطرق.

وهكذا امتدت هذه الصورة للزهد في الوقت الحاضر عند المتصوفة فقد أصبح يرتبط بالممارسات الظاهرية التي تشير وتعبر عن انتمائهم إلى طريقة صوفية بعينها، دون أن تعبر هذه الممارسات الشعائرية والطقسية المرتبطة بالاعتقاد في أوليائهم ومشايخهم عن حقيقة هذه المعتقدات:" أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ "[2].

فالزهد الحقيقي لا يزال متعطلًا موقوفًا حتى يحييا بالعمل...خيال ما لم يحققه العمل. وصحة الإيمان الذي دعا إليه أَوْلِيَاءَ الله الصالحين ظلت في عالم اليوم تفكير مجرد، أصبح اليوم مجرد فكرة ميتة موءودة، ولا نعلم لأي شيء وئدت، ولا يمكن إحيائها أو إعطائها أسباب الحياة إلا إذا أظهرها العمل، وأصبحت واقعًا ملموسًا بين الناس وفي معاملاتهم فيما بينهم.

5- التماس الحقيقة هدف التصوف الغائب:

تكمن حقيقة التصوف في كونها تجربة خاصة وليست شيئًا مشتركًا بين كل الناس جميعًا وأن لكل صوفي طريقته الخاصة للتعبير عن حالاته وخبرته الذاتية أو الباطنية.

هذه التجربة التي لا يستطيع الإنسان مهما بلغ علمه أن يقف على هذه الحقيقة طالما أنه لم يخوض هذه التجربة أو أنه عجز عن خوضها، وبالتالي فقد يقف ذلك حائلًا بين الإنسان وبين تفسير هذه التجربة إلا إذا اعتمدنا على تلك التفسيرات والتشبيهات البلاغية التي أعطاها لنا المتصوفة الذين خاضو هذه التجربة أمثال ابن عربي والسهروردى ورابعة العدوية وأبو حامد

---

(1) توفيق الطويل، التصوف في مصر إبان العصر العثماني، تاريخ المصريين، ع21، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1988م، ص 5 ــ 13، بتصرف يسير.

(2) سورة البقرة، الآية (44).

الغزالي... والتي يمكننا الوقوف إليها ومحاولة الكشف عن مكنوناتها وعلة غيابها في ذلك العصر على الرغم من الكثرة الكاثرة التي توافدت إلى الطرق الصوفية وارتبطت بأُولِيَاءَ الله الصالحين الذين وفدت إليهم تلك الخبرات والتجارب الصوفية عن طريق المتصوفة الأوائل الذين خاضوا هذه التجربة وأعطوها وصفًا دقيقًا وفريدًا لهذا الارتقاء الروحي الذي يمثل عندهم الكمال الروحي للإنسان.

ومن المهم أن نؤكد على أن تعدد هذه التجارب الدينية يقدم رصيدًا هائلًا في مجال المعرفة الدينية. ففي كل هذه التجارب الروحية من الرؤيا المختلفة للألوهية على حد تعبير برجسون في مواجهة الفلسفة بوصفها نسقًا عقليًا ولا يعنى هذا قدحًا في قيمة العقل في ميدان الألوهية إذا ما وجد مثل هذه الرؤيا لدي كبار الصوفية المسلمين أو المسيحيين وغيرهم كما لا يعني هذا أيضًا رجمًا لنظريات الفلاسفة في هذا الشأن، وإنما يعني هذا توكيد حقيقة الدين بوصفه تجربة حية[1].

إن علة الأمر تكمن في تعلق هذه الخبرة بالحياة الباطنية بأكثر من تعلقها بالمظهر الخارجي للإنسان. ولهذا السبب كانت الإدراكات الصوفية مصحوبة بحالة وجدانية يصعب التعبير عنها بالألفاظ العادية فضلًا عن صعوبة إخضاعها للملاحظة الخارجية.

وهذا صحيح ذلك لأن التجربة الصوفية بوصفها تجربة باطنية أو وجدانية يصعب وصفها لمن لم يسلكها لهذا قال بعض صوفية الإسلام "من ذاق عرف" ومن ثم كان ابن خلدون ألمعيًا في ملاحظته لهذه التجربة من هذا الجهة فأكد على أن فاقد الوجدان بمعزل عن أذواقهم ومن الطريف أن فيلسوفًا معاصرًا هو هنري برجسون 1949م يؤكد كذلك على أن من لم يعلن شيئًا منها فلا تقل له شيئًا.

وكان "نيكلسون" على حق حين لاحظ أن الصوفية قد رأو أنهم ببلوغهم غاية الطريق بعد اجتياز عقباته وتحمل آلامه، وبعد أن وصلوا إلى نهاية معراجهم بتحققهم بالمعرفة الإلهية، قد وصلوا إلى مقام الولاية، وأن جميع ما يصدر عنهم من قول أو فعل متفق تمام الاتفاق مع روح الشرع مما ظهر من التعارض بين أقوالهم من ناحية، وبين ظاهر الشرع من ناحية أخرى. ومن هنا قالوا إن رياء العارفين أفضل من إخلاص المريدين[2].

لكن الذي نود التأكيد عليه أن هذه الحالات أو الأحوال النفسانية تختلف باختلاف المتصوفة ومن ذلك فإنها تتشابه أكبر التشابه، ولو فرضنا أن المحطات مختلفة وكذلك نقطة البدء، وأنها

---

(1) أحمد محمود إسماعيل الجزار، التصوف وفلسفة الحياة، كلية الآداب، جامعة المنيا، شبكة الانترنت العالمية.

(2) توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة، ع87، سنة 1985م، ص164.

واحدة، فنراهم يصفونها بعبارات واحدة وصورة واحدة واستعارات مختلفة، رغم أنهم لم يعرف بعضهم بعض في معظم الأحيان ولكن لكل منهم ثقافته الخاصة به وبعصره وبمجتمعه.

وللصوفية معتقدات عديدة منها ما هو مأخوذ عن الفلسفة التي شاعت في الإسلام، ومنه ما هو توسع في تعاليم القرآن، ومنها ما هو نتيجة لتجارب شخصية، ولكن مهما تعددت المذاهب، ومهما اتسعت الفرق الصوفية وكثرت طرقها فالغاية واحدة:"الاتصال بالله والاتحاد به"[1] وهذه هي الحقيقة التي يجب أن نتوقف عندها للتحليل والدراسة.

حيث يتفق الصوفية على اختلاف أصولهم ومشاربهم وتذوقهم للتجارب الصوفية الباطنية والروحية التي سلكوها وعاشوا تجربتها على بعض الأفكار والمعتقدات التي تمثل لمتصوفة اليوم الهدف الأسمى والغاية العظمي التي يلتمسون الوصول إليها، وأهم هذه الغايات:

أ. الفناء في الله:

وتمثل فكرة الفناء في الله تلك الرؤية الروحية التي نادت بها رابعة العدوية، وهي فكرة "الحب الإلهي" أو الفناء في الله، بحيث يصبح المتصوف لا يرى في الوجود غير الحق، ولا يشعر بشيء سوى الحق وفعله وإرادته. وفي قول رابعة العدوية:" إلهي إن كنت أعبدك مخافة النار فاحرقني فيها، وإن كنت أعبدك رغبة في الجنة فأبعدني عنها، وإن كنت أعبدك لذاتك فلا تصرف عني جمالك السرمدي".

ولا شك أن متصوفة اليوم لا يعلمون حقيقة الفناء وإنما هم في بُعد عن ذلك المفهوم الروحاني الذي يغلب عليهم نشوة روحية ولذة وجدانية يتفقون على اصطلاحها بالجذبة الروحية. وتظهر بوضوح هذه الجذبة أثناء عقد الحضرات الصوفية المتكررة في مساجد آل البيت أو في مقار الطرق الصوفية أو في أماكن أخرى مختلفة، وتظهر هذه الجذبة أثناء الذكر أو ما يعرف بالإنشاد الديني داخل صفوف الطرق الصوفية.

و(الجذب) عند الصوفية:" حال من أحوال النفس يغيب فيها القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق، ويتصل فيها بالعالم العلوي"[2]. وهو نمط آخر للشذوذ أو الاختلاف المدعم من قبل المجتمع وهو نموذج المجذوب[3].

---

(1) عزيزة السبيني، الصوفية إلهام رباني للروح، مرجع سبق ذكره.

(2) المعجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم، 1419هـ، 1999م، مادة (وَلِيّ)، ص96.

(3) هالة حلمي نمر، المعتقدات والممارسات الشعبية المتعلقة بالاضطرابات النفسية، دراسة ميدانية في مركز أبو كبير بمحافظة الشرقية / إشراف علياء شكري، قدري محمود حفني، القاهرة، سنة 1996م، 304ص، أطروحة (ماجستير)، أكاديمية الفنون، المعهد العالي للفنون الشعبية، ص131.

كما أن الأَوْلِيَاءَ قد يكونون من المجاذيب أو أشباه المجانين، الذين يبدون مع ذلك قدرًا من الكرامات، خاصة ما يدل منها على صلاح و"كشف". "ويلتمس الناس بركة هؤلاء الأَوْلِيَاءَ بأن يلمسوهم أو يدعوهم يقرءون عليهم بعض السور أو الأدعية أو غير ذلك من صور التماس البركة. وقد يدعوهم يتفلون على طعام أو شراب يتناوله الناس بعد ذلك، أو في فم طفل مريض..الخ"[1].

وقد سجل (لين) بِأَسَى بالغ ودهشة كبيرة ظاهرة الأَوْلِيَاءَ المجاذيب حيث أشار إلى أن المصريين يظهرون التقديس لأقل الناس استحقاقًا له:" فيعتبرون الأبله أو المجنون مخلوقًا عقله في السماء وجسده يختلط بالبشر ويعدونه لذلك وليًا. ومهما ارتكب الْوَلِيّ المشهور من الخطايا (وكثيرًا منهم يخالفون الدين) فهي لا تؤثر على قداسته، إذ تعتبر نتيجة تجرد عقله من الأشياء الدنيوية. فروحه وقواه العقلية كلها مستغرقة في التقوى، ولذلك تترك شهواته بلا رقيب"[2].

وهكذا يتضح لنا مما سبق أن فكرة الفناء في الله أو الجذب المعروف في عالم الصوفية اليوم هي حقيقة غائبة عن عالم الصوفية اليوم، وهدف وغاية بعيدة المنال من وجهة النظر العلمية والدينية الرسمية كما ذكر نيكلسون. وتمثل لدينا معتقدًا شعبيًا يحمل تفسيرات وتأويلات يمكن تناولها في أبحاث أخرى نهدف إليها في المستقبل.

ب. المكاشفة والرؤيا أو "الإشراق والمعرفة":

المكاشفة والرؤيا في عالم الصوفية اليوم هو نفسه ولكن بمعناه هو الإشراق والمعرفة عند الصوفية الأوائل الذين تبني كل واحد منهم نظرية ونادي بها وتبناها بل وضحى بنفسه من أجلها أمثال الحلاج الذي مات شهيد نظرية " الحلول ".

والإشراق والمعرفة فسرها الصوفية الأوائل بأنها ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها، وهو يستند إلى الكشف والمشاهدة اللذين اختص بهما الحكماء، والمتألهون من فارس وقدماء اليونان عدا أرسطو وشيعته.

ويرى ابن عربي أن المعرفة يهبها الله فضلًا منه ومكرمة، فهي ليست باكتساب العبد، بل مكاشفة ورؤيا. وهي ــ المكاشفة والرؤيا ــ في عالم صوفية اليوم الهدف السامي والغاية التي يلهث ورائها أتباع الصوفية والأَوْلِيَاءَ وهي من قبيل الكرامات التي لا تلتصق بشخص إلا وَعُدَّ

---

(1) محمد الجوهري، علم الفولكلور، دراسة المعتقدات الشعبية، ج2، ط1، دار المعارف، الإسكندرية،1980م، ص56.

(2) إدوارد وليم لين، عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، مصر ما بين 1833 ــ 1835، ترجمة سهير دسوم، مطبعة مدبولي، القاهرة، 1991م، ص201 ــ 202.

من الأَوْلِيَاءَ، أما إذا كان ما زال في صفوف المريدين وأتباع الْوَلِيّ فإن ذلك يُفَسَّر برضاء الولي عن مريده للزومه طاعة الولي والتسليم الاعتقادي له. وتمتاز هذه النوعية من الكرامات الكشفية بأنها نتاجًا طبيعيًا لتجربة صوفية مخصوصة ومنفردة لها رمزيتها وإيحاءاتها.

ولظاهرة الكشف وظيفة ظاهرة وأخرى كامنة في المعتقدات الشعبية لدى الصوفية، أما الوظيفة الظاهرة فهي أن الْوَلِيّ يعتقد أن مذهبه وما وصل إليه هو استمرار لنبوة الأنبياء وكرامات الأَوْلِيَاءَ، منها يستمد نور هدايته، ومن تعاليمها وإلهاماتها يمشي في الناس، فهو داعية لهذا الفكر، فهو بين أمرين: الأول: ضرورة ملحة على البث والتعبير والإيصال من خلال قص هذه الرؤى والكرامات الكشفية بين أتباعه ومريديه. والثاني: قناعة تامة من جانب الْوَلِيّ بقصور إدراك الناس لصنعته، وهو في هذه الحالة أيضًا يهتم بالإفصاح عما يجول بخاطره في صورة كرامات يقرب بها معاني مختلفة تزيد من الاعتقاد فيه بين الناس وترسخ لهذه المعتقدات فيما بينهم. أما الوظيفة الكامنة فقد امتازت عن الوظيفة الظاهرة بكونها تهدف إلى إثبات الهوية والصراع من أجل الوجود داخل المجتمع الذي وُجِدَ الْوَلِيّ بداخله [1].

ونرى أن هذه الخاصية الثانية حتمية الحدوث لدى الأَوْلِيَاءَ وإلا انفض أتباعه ومريديه من حوله لأنه "وَلِيّ مقطوع الكرامات" أي ليس له ما يدل على ولايته التي تخضع هنا للعقل وليس لدليل آخر.

ونظرًا لأن كرامة الكشف والرؤيا هي من قبيل الكرامات التي لا يتم الإفصاح عنها إلا بعد وفاة الْوَلِيّ (الغائب)، كونه لم يأذن لمريديه التحدث بها وإفشائها بين الناس حتى لا يفتنوا بها، فليس هناك دليل على حدوثها إلا ما احتوته سريرة أتباع هذا الْوَلِيّ، والتي تجد صدى لها بين أتباع الْوَلِيّ في ذيوعها وانتشارها فيما بينهم. فهي وإن أردنا أن نقف على صحتها أو أن نلمسها تبين لنا أنها تعد حقيقة ولكنها (غائبة).

ج. تأويل المعاني عند الأَوْلِيَاءَ:

ونعني بالتأويل للمعاني: تفسير أَوْلِيَاءَ الصوفية لمعاني القرآن وبعض المصطلحات الدينية طبقًا للمعنى الظاهري لها بما يشير إلى معنى باطني لدى المفسرين منهم، وهذا التفسير يعتبر تفسيرًا فرديًا، أي يُعَبِّرُ الْوَلِيّ فيه عن تجربته الباطنية ومدى تذوقه لهذه المعاني، وبالتالي فالآية

---

(1) عبد الحكيم خليل سيد أحمد، مظاهر الاعتقاد في الأولياء: دراسة ميدانية في بعض قرى محافظة الشرقية، رسالة دكتوراه " غير منشورة "، إشراف أ.د. سميح شعلان، أ.د. إبراهيم عبد الحافظ، أكاديمية الفنون، المعهد العالي للفنون الشعبية، 2009م.

القرآنية أو المصطلح الديني أو الدنيوي بشكل عام لا يتفق فيه الأَوْلِيَاءَ فيما بينهم على معاني وتفسيرات محددة، وهي تختلف من وَلِيّ إلى آخر، ومن عصر إلى عصر آخر.

ومصطلح التأويل عند الصوفية لا يمكن للشخص العادي مهما بلغت ثقافته أن يستنبط مثل هذه التأويلات لما يشوبها من الغموض وعدم الوضوح، لارتباط هذا التأويل بقاعدة صوفية مدلولها: "من ذاق عرف".

وهكذا نقف على حقيقة أخرى التمسها صوفية اليوم على الرغم من علمهم اليقيني بأن هذه الخاصية ترتبط بأوليائهم ومشايخهم، ولكنهم يعملون بجد واجتهاد حتى يصلون إلى مرحلة التأويل للمعاني إلا أنهم يلتمسون ذلك من مشايخهم وأوليائهم والتي يمكن إسنادها فيما يتفق الاصطلاح عليه فيما بينهم بالإلهام أحد أهداف الصوفية الغائبة التي يلتمسونها لدى أوليائهم.

د. الإلهام الصوفي:

الإلهام عند الأَوْلِيَاءَ هو بديل الوحي الذي كان ينزل على رسول الله ﷺ، إلا أنه لا وحي بعد رسول الله ﷺ، ونظرًا لأن علم الصوفية لم يستمد من كتاب ولا يعتمد على المحبرة، كما عبر عن ذلك كبار الأَوْلِيَاءَ من الرعيل الصوفي الأول، ولكنه علم لدني من الله جل وعلا رأسًا إلى الأَوْلِيَاءَ ومن منحوا هذه " النفحة الصوفية " من أولياء الصوفية. فَالْوَلِيّ لا يتكلم من عنده ولكنه كلام من عند الله لا يمكن له أن ينطق به من تلقاء نفسه، وبالتالي استوجب ذلك أهمية التسليم المبدئي من أتباع الأَوْلِيَاءَ للاعتقاد في أوليائهم حتى يُمَكِّنُهُمْ هذا الْوَلِيّ من تحقيق أهدافهم وتلبية احتياجاتهم المختلفة التي يرجونها من جراء هذا الإتباع.

والإلهام عند الصوفية ثلاثة أنواع: إلهام كلامي (كلام ملهم)، والثاني غنائي(غناء ملهم)، والثالث كتابي (كاتب ملهم). ويأتي الإلهام للإنسان دون إعداد مسبق له سواء كان كلامًا مثل الشعر الارتجالي، أو غناءً كما هو عند المنشدين والصبيتة أو كتابة مثل المؤلفين ورواة القصص على اختلاف أنواعها.

وتأتي الكرامات في النوع الأول من الكلام الملهم الذي يفسره بعض أتباع الأَوْلِيَاءَ بأنها تجليات من الحق سبحانه وتعالى على بعض عباده تملئهم بالعلم والحكمة دون أن يرتبط ذلك بتحصيل العلوم المختلفة أو الشهادات الجامعية على تنوعها.

أما الإلهام الغنائي فيختص به المنشدين والصبيتة داخل صفوف الطرق الصوفية، وخاصة عند إنشادهم أثناء الموالد الصوفية، ويفسرون ذلك بأنها نفحات من مشايخهم تلقى إليهم دليلًا لهم على صدق اعتقادهم ومحبتهم وإتباعهم لمشايخهم وأوليائهم.

وأخيرًا يأتي الإلهام الكتابي الذي يعد هو ركيزة الصوفية في عالم اليوم والذي لم يهتم بـه أَوْلِيَاءَ الصوفية في بداية الدعوة لأفكارهم ونظرياتهم الصوفية أو الفلسفية على اختلاف أهدافها. ونظرًا للهجوم الدائم والمتوالي على الطرق الصوفية من أصحاب العلوم الشرعية والفقهية، لم يكن أمام الصوفية غير شرح أفكارهم ووصف تجاربهم ومشاربهم الخاصة بهم، والتعبير عـن كراماتهم الخاصة بكل وَلِيّ من الأَوْلِيَاءَ سعيًا منهم عن نقاط التقاء واعتراف من الفقهاء وعلماء الدين بما يؤيد مذاهبهم واتجاهاتهم الفكرية. وهو ما آثر مشايخ الطرق وأوليائها إلى الاهتمـام برصد السيرة الذاتية للأَوْلِيَاءَ وأفكارهم وتصوفهم، ومدارسهم التي أنشئوها وتفرعات طـرقهم الرئيسية إلى طرق فرعية متعددة انتشرت بين ربوع العالم العربي بل وامتدت جذورها إلـى دول أوربا وأمريكا وغيرها من الدول الأخرى.

وهذا الإلهام الكتابي يأتي في تلك الصفات والخصائص والكرامات التي تُـدْعَى للأَوْلِيَـاءَ وأتباعهم سواء كانوا على قيد الحياة أو بعد وفاتهم، كنواة لإنشاء الأضرحة والمزارات التـي تهدف إلى إيجاد علاقة دائمة واتصال دائم بين الْوَلِيّ ومريديه لا تنفصم أو تنقطع بوفاته وإنما تمتد أبد الدهر.

وهذا الإلهام طبقًا لما تم رصده في الواقع الميداني للطرق الصوفية في عالم اليوم يـرتبط بالمستوى الثقافي لأتباع الطرق الصوفية ومدى إطلاعهم على مؤلفات الصوفية على اتسـاعها مما يساعدهم على الإتيان بالجديد الذي يتناسب وأهداف الطريقة وأوصاف شـيخهم وولـيهم، والذي في نهاية الأمر يدعوهم إلى ربط هذه الأوصاف والخصائص بصفات النبي ﷺ، حتـى يكتسب الأَوْلِيَاءَ على اختلافهم المصداقية في دعوتهم، وخاصة في الدعوة لختم الولاية وكـون كل وَلِيّ في عصره هو الخاتم الذي لا وَلِيّ بعده.

وهذا هدف يشترك فيه جميع الأَوْلِيَاءَ بدءً من ابن عربي والحلاج وغيـرهم حتـى أَوْلِيَـاءَ عصرنا الحالي، ولكن مع استمرار الزمن قد تغيب هذه الحقيقة عند الصـوفية وخاصـة فـي توارث الأبناء ولاية آبائهم الأَوْلِيَاءَ.

هـ. خاتم الأَوْلِيَاءَ "القطبية":

فكرة القطبية، القطب أو"الإنسان الكامل"، نادى بها ابن عربي وتحدث عن الإنسان الكامـل فسماه آدم ورمز به إلى النوع البشري وسماه" الروح الأعظم، وفلك الحياة، والقطـب، والقلـم الأعلى، والعرش و"العقل الأول". الذي هو الخلاصة الحقيقة الكونية وظِلُ الله علـى الأرض، والذي تجلى في آدم وعيسى، ثم في الحقيقة المحمدية. هذا القطب الذي يعرف وحده (الله) حق المعرفة، ويحب الله خالص الحب، ويحبه الله كامل الحب.

هذه الفكرة التي نادى بها ابن عربي والتي قد تكون مستمدة من ثقافات وديانات أخرى غير الإسلام، حاول بثها ونشرها بين آل عصره. فرفضها أكثرهم وارتضاها بعضهم من أتباع ابن عربي وابن الفارض وغيرهم. فقد امتد هذا الفكر إلى عالم صوفية اليوم، الذين تمسكوا بخلاصة هذه الفكرة أو بقشورها، وهي في كون أوليائهم على تعددهم هم أقطاب عصرهم، فكل وَلِيّ منهم يمثل قطب القطبانية في عصره.

والصوفية يؤمنون بأن الله تعالى منح أقطابهم ومشايخهم وأوليائهم صلاحيات إدارة الكون وفوضهم في اتخاذ ما يرونه من قرارات لتصريف شئون الكون في ديوان التصريف على المستوى المركزي العالمي كما تمنح الإدارات المحلية صلاحيات موزعة على مشايخ وأضرحة كل بلد ويحصل الصوفي على مدد الأحياء بالتوسل إليهم، أما الأموات فبزيارة أضرحتهم، والنذر لهم.

وقد انتشر الأَوْلِيَاءَ في أرض مصر وفشا أمرهم بين أهلها، واقتسموا مناطقها فاستولى كل وَلِيّ على مساحة من الأرض تقبل الزيادة والنقصان يتصرف في أهلها ويستغل غلاتها، فيقيم الولائم في بيوت ملاكها ويطالبهم بالإتاوات أو النفحات والهبات ينظم منها موالد الأَوْلِيَاءَ. فمثلًا نرى السيد البدوي وتلميذه عبدالعال بطنطا، والشاذلي وتلميذه ابن عطاء الله بالإسكندرية، وإبراهيم الدسوقي بدسوق... وهكذا. مع عدم تعدى أحدهم على الآخر بالنسبة للمكان والاختصاصات.

وعلى الرغم من تعدد الأَوْلِيَاءَ وكثرتهم داخل مجتمعاتهم، إلا أن أتباع هؤلاء الأَوْلِيَاءَ يدعون لوليهم سواء كان على قيد الحياة أو وافته منيته منذ أمد بعيد(*)، بأنه خاتم الأَوْلِيَاءَ كما كان رسول الله ﷺ خاتم الأنبياء. كما وأن كل الأَوْلِيَاءَ مهما علا شأنهم أحياءٌ وأمواتًا يحضرون إليه في حضرته لأنه خاتم الأَوْلِيَاءَ كما يعتقدون. وأن طريقتهم هي الطريقة العصرية التي تحافظ على الدين والمجتمع وتلبس ذي الصوفية العصري الذي يساير ويواكب التطورات الفكرية والثقافية العصرية بعيدًا عن الخمول والكسل متمسكين بقيم العمل والمحبة والزهد الذي لا يبعد الصوفي عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية قيد أنملة.

(*) كما هو الحال في بعض الطرق التي يتخذون أولياء لهم من الصحابة الذين وفدوا مع الجيش الإسلامي لفتح مصر واستقروا بها وماتوا بها، أو من الأولياء المؤشرين (الذين تبني لهم الأضرحة نتيجة رؤيا لأحد الصوفية في هذا المكان)، أو من الأولياء العلماء أمثال (الإمام الدكتور شيخ الأزهر الأسبق عبد الحليم محمود والشيخ محمد متولي الشعراوي)، أو من الأولياء المجاذيب الذين فقدوا عقولهم ــ وكُشِفَ ونُورَ لهم بصيرتهم في المعتقد الشعبي الصوفي ــ فاستحقوا الولاية في زمانهم. للمزيد: أنظر تصنيف مجتمع الأولياء بدراستنا سالفة الذكر. عبد الحكيم خليل سيد أحمد، مظاهر الاعتقاد في الأولياء " رسالة دكتوراه ".

وهكذا نرى أثر الفكر الوافد قد اندمج في الثقافة الصوفية لدى أفراد المجتمع المصري وأصبح يشكل ثقافة عصرية انتهجها وآمن بها بل ودعا إليها الكثير من الأَوْلِيَاءَ وأتباعهم داخل الطرق الصوفية داخل المجتمع المصري، مما نجده على كثرة الأَوْلِيَاءَ وأتباعهم قد التمسوا بين أوليائهم فكرة ختم الولاية والقطبانية التي ما أن يموت وليهم ويأتي خليفته حتى تغيب فكرة الولاية لمن سبق وتعطى أو تهدى لمن خلفه ولحقه من أبنائه أو أتباعه لهثًا وراء (الحقيقة الغائبة).

و- السلام بين الأديان شعار الصوفية:

السلام بين الأديان (اليهودية والمسيحية والإسلام) والتي نادى بها الحلاج وجلال الدين الرومي في أقوالهم وعبروا عنها مرارًا وتكرارًا، كما في قول الحلاج:" تفكرّت في الأديان جدًا محققًا فألفيتها أصلًا له شعب جمًا". وهذا جلال الدين الرومي يساوي بين عدة أديان فيقول:"مسلم أنا. ولكني نصراني برهمي وزرداشتي توكلت عليك أيها الحق الأعلى فلا تنأ عني، لا تنأ عني".

وهي قضية آثرت أن أضعها بين سطور هذا البحث لأهميتها وعظم أمرها بين الأَوْلِيَاءَ وأتباعهم، والتي شهدها الباحث في ميدان الواقع بين صفوف الطرق الصوفية والتي نادو بها بين أتباعهم(**)، انطلاقًا من فكرة وحدة الأديان. أحد الأفكار الوافدة مع الأولياء إلى مجتمعنا المصري فامتزج بالثقافة الصوفية التي آثرت حب آل البيت على ما سواه.

حيث يؤمن الصوفية بفكرة الحب الجماعي لله رب العالمين، والتي يرون فيها أن الناس كلهم خلق الله وصنعته، وأن البشر كلهم يؤمنون بالله وبوجوده وبوحدانيته، وأنهم كلهم يحبون الله ويعبرون عن ذلك الحب وهذا الإيمان بطرق مختلفة. وطالما كان الحب لله مبدئهم وجوهر عبادتهم فلا داعي للفُرقة فيما بين الأديان سواء كانت سماوية أم وثنية، متساوية يستغني عنها وعن أساليبها المتقدمون في طريق الحق.

نعم، لقد غدا غاية المنى لكل وَلِيّ ولكل مريد ولكل طريقة أن يستشعروا هذه الألفة والمحبة التي ينادون بها (الأخوة العالمية)(*)، فهم يحبون الله ويحبون الآخرين على اختلاف درجة إيمانهم أو إلحادهم وشركهم واختلاف درجة اعتقادهم في وجود الله أو انعدام هذا الوجود

(**) أنظر دراستنا للمجتمع الصوفي: عبد الحكيم خليل سيد أحمد، المعتقدات الشعبية في الطقوس والشعائر الصوفية: دراسة ميدانية للطريقة الجازولية، رسالة ماجستير " تحت الطبع "، إشراف أ.د. سميح شعلان، أ.د. إبراهيم عبد الحافظ، أكاديمية الفنون، المعهد العالي للفنون الشعبية، 2006م.

(*) عولمة الصوفية: نعنى بها توحيد الفكر الصوفي عبر الثقافات المختلفة والأديان الأخرى.

بالكلية كما لدى بعض الثقافات الشاردة عن طريق الحق واليقين عند الصوفية وأوليائهم الـذين يشاهدون الدنيا والآخرة معًا فيستشعرون هذه الوحدة وهذا السلام.

أمازالت هذه الحقائق الصوفية الوافدة إلي مجتمعاتنا في جعبة الأولياء الوافدين إلينا حاملين معهم أفكارهم وثقافاتهم الدينية التي ارتبط بعضها بالفكر الشيعي وببعض الثقافات التي حملـت بداخلها أفكارًا قريبة من هذه الحقائق القائمة بين ظهراني الصوفية في مجتمعنا المصري على وجه الخصوص موجودة حقًا؟...أم أنها غائبة عنهم؟ كما غابت عنهم الكثير من الحقائق التـي التمسوها في عالم اليوم!!

6- لكل شيخ طريقة:

مصطلح صوفي يعبر عن أن لكل صوفي تجربته الخاصة به، يصعب قياسها على تجارب غيره من الصوفية سواء ممن سبقوه أو ممن عاصروه أو أتو بعده. وهذا ما يفسر لنـا قـول صوفية المسلمين من أن الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق.

وقد ظهر التصوف في بدايته في عاصمة الخلافة العباسية بغداد، على أيدي رجال شهد لهم الأعداء قبل الأصدقاء بالعلم والفضل والصلاح، وأرسوا قواعد هذا التيـار الحـديث النشـأة، ورسموا له الأسس المنهجية التي بني عليها ولا تزال إلى الآن المصادر الأساسية لهذا العلم.

وفي نهاية القرن الثالث الهجري، بدأ الصوفية ينظمون أنفسهم طوائف وطرقًـا يخضـعون فيها لنظم خاصة بكل طريقة، وكان قوام هذه الطرق طائفة من المريدين يلتفون حـول شـيخ مرشد يسلكهم ويبصرهم على الوجه الذي يحقق لهم كمال العلم وكمال العمل، كما نجد ذلك في بغداد في العصر العباسي الأول عند فرقة "السقطية" نسبة إلى السري السـقطي و"الطيفورية" نسبة إلى أبي زيد طيفور، والمحاسبية نسبة إلى الحارث المحاسبي ... وهكذا.

فانتقل بذلك التصوف وتطور من ظاهرة أو مسألة فردية بين الإنسان وربه إلـى ظـاهرة اجتماعية طرقية كَثُرَ رجالها وأتباعها كثرة ظاهرة، ومع تطور التصـوف العملـي وانتشـار الظاهرة الصوفية لدى الأوساط الشعبية، حيث كثر عدد الأتباع والمريدين، والتـف المريـدون حول الشيخ ونسجوا حوله هالة من التقديس والتبجيل، بدأت تظهر الطرق الصـوفية بشـكلها الحالي المتعارف عليه الآن.

وتعتبر الطرق الصوفية الآن أحد أهم مظاهر الدين الشعبي في مصر، ولا يتوقف سلطانها الشعبي عند حدود الشيوخ الأحياء بل يمتد إلى قبور وأضرحة الموتى من الأَوْلِيَاءَ. حيث يمثل المجتمع الصوفي أحد أبرز الجماعات الدينية في المجتمع المصري في الوقت المعاصر.

وبإيجاز يمكن القول بالنسبة لنشر الطرق الصوفية وانتشارها أن معظم الطرق الصوفية هي وافدة من بلاد المشرق العربي مثل (المغرب والجزائر)، متأثرة في نشأتها بما أحاط بها من عوامل سياسية واجتماعية ودينية استدعت وجودها ونشأتها في إطار ذلك الكل المركب من ثقافة المجتمع الخاص بكل طريقة تابعة لوَلِيّ بعينه أو شيخًا مرشدًا لأتباعه ومريديه، يعتقدون فيه الصلاح لأمارات وكرامات أظهرها أو أظهرها الله عليه لتكون دليلًا على صلاحه وولايته فيما بينهم.

ويذكر على مبارك ذلك بقوله:"إن معظم الطرق منسوبة إلى الأقطاب الأربعة: سيدي عبدالقادر الجيلاني، وسيدي أحمد الرفاعي، وسيدي أحمد البدوي، وسيدي إبراهيم الدسوقي"[1]، ويضيف على مبارك أن هذه الطرق الرئيسية تعددت ونسبت لغير هؤلاء بتعدد من أخذها عنهم مباشرة أو بواسطة، فنسبت إلى الآخذة، وسميت فروعًا نظرًا لتفرعها عن الأصل الذي هو أحد السادة الأربعة.

وأهم الطرق الصوفية الموجودة في مصر الآن:

ـ الطريقة الرفاعية: تنسب إلى أحمد الرفاعي (ت576هـ) من بنى رفاعة، وجماعته يستخدمون السيوف والحراب في إثبات الكرامات ولا فروع لها غير أن لها بيوتًا ثلاثة: "التازية، الملكية، الجبهية"(*).

ـ الطريقة الأحمدية: وتنسب إلى أحمد البدوي أكبر أَوْلِيَاءَ مصر(596 – 675هـ)، ولد بفاس من بلاد المغرب، وقد أخذت البدوية معظم أسسها عن القطب الصوفي عبد السلام بن مشيش الذي كان ينتمي إلى الطريقة الشاذلية ورحل إلى العراق واستقر في طنطا بمصر حتى وفاته، وله فيها ضريح مقصود، امتاز بالفروسية، كما عكف على العبادة وامتنع عن الزواج، وأتباعه منتشرون في جميع أرجاء مصر، وشارتهم العمامة الحمراء. وقد تفرعت عن طريقته طرق كثيرة منها:(المرازقة، الكناسية، الشقانية، البيومية، السطوحية،الشعبية، الحلبية، السلامية، الشناوية، الإمبابية، الزهادية، المنايفة الأحمدية...وغيرها الكثير).

ـ الطريقة الدسوقية: تنسب إلى إبراهيم الدسوقي (الذي تصوف على يدي سيدي أحمد البدوي مؤسس الطريقة الأحمدية)، وهو مصري المولد والنشأة والإقامة(633 – 676 هـ)،

---

(1) على باشا مبارك، الخطط التوفيقية، ج3، مجلة الهلال، يونيو 1985م، ص325.

(*) البيوت: مصطلح يشير إلى الأولياء المشاهير الذين ينتهي نسبهم إلى آل بيت النبوة، والفروع: هم الأولياء المحليون الذين تفرعوا عن الأولياء المشاهير الذين يرجع نسبهم إلى البيت النبوي وأسسوا طرقاً فرعية من الطرق الرئيسية.

وطريقته تدعو إلى الخروج عن النفس وحظوظها، رأس مالهم المحبة لجميع الخلق، والتسليم والسكون تحت مراد الشيخ وأمره.

ـ الطريقة الشاذلية: والتي أسسها أبو الحسن الشاذلي المغربي الأصل والنشأة ولها فروع كثيرة منها:(العفيفية، الإدريسية، الحامدية، الجوهرية، العيسوية، العروسية، الهاشمية، الناسية، النيفية، الوفائية، العزمية، الجازولية الشاذلية...وغيرها الكثير).

ـ الطريقة الخلوتية: والتي تنسب إلى الشيخ محمد الخلوتي، وهي ترجع بالسند إلى الجنيد، وهى طريقة تركية ازدهرت بمصر إبان القرنين الثاني والثالث عشر الهجريين، وتنسب في مصر إلى الشيخ مصطفى كمال الدين البكري المتوفى (سنة1162هـ) وأهم فروعها:(السمانية، الضيفية، الغنيمية، السباعية، المسلمية، الهراوية، المصلحية، الصاوية، الهاشمية، القصبية الخلوتية...إلخ).

وهكذا نجد أن أولياء الطرق الصوفية الرئيسية في مصر والسابق الإشارة إليهم إنما هم من الوافدين على المجتمع المصري خاصة من بلاد المغرب عندما تزايد استهداف الأمة الإسلامية من التتار والأوروبيين بالحملات الاستعمارية للقضاء على الإسلام، فلم يجدوا هؤلاء الأولياء موطنًا لهم آمنًا في ذلك الوقت غير مصر المحبة لآل البيت متنفسًا لهم للتعبير عن محنتهم سوى بالإقبال على مصر واستكمال دعوتهم إلى التصوف وتربية أتباع لهم ومريدين انتشروا عبر البلاد والقرى في شرق البلاد وغربها لنشر دعوتهم وأفكارهم الوافدين بها إلى المجتمع المصري، فأثروا فيه وتأثروا به، ليظهر التصوف في لباسه الجديد وبأفكاره التي تتفق وثقافة المجتمع المصري. تلك الثقافة التي استطاعت أن تهضم ثقافات سابقة عليها ومعاصرة لها ليخرج مزيجًا من الثقافات(فرعونية، يونانية، رومانية، قبطية، وأخيرًا الإسلامية) في ثوب واحد هو الثقافة المصرية المعاصرة.

7-الأَوْلِيَاءَ الوافدين إلى المجتمع المصري "دراسة حالة":

ظهر الإسلام وامتد وانتشر عبر فتوحاته بين كثير من دول العالم، التي أحدث على آثارها تغيرًا كبيرًا شمل أوجه الحياة بكافة أشكالها الاجتماعية والثقافية، وذلك باعتباره نظام شامل ومتكامل، لا توجد به شائبة تشوبه أو نقصًا يعيبه، أو خللًا يرجى تعديله، يجمع بداخله كافة النظم الدينية والقواعد الأخلاقية التي سبقته في الأديان السابقة، واستكمل كل ما لم يذكر في هذه الأديان والشعائر السماوية، فكان بحق نظامًا متكاملًا في كافة مناحي الحياة.

وامتدت هذه الفتوحات الإسلامية لتضم البلدان العربية المجاورة، وامتدت هذه الفتوحات حتى دخلت مصر المحروسة خلال القرن السابع الميلادي ــ القرن الأول الهجري، ناقلة إليها كثير من أشكال الثقافة العربية وأنماط الحياة المتكاملة الأنساق إليها.

وكان التحول العظيم في تاريخ مصر وأهلها عندما ترتب على حركة الفتح العربي تحول مصر وأهلها إلى الإسلام وكان من الطبيعي أن يظهر استعداد المصريين الديني، واضحًا في ظل الإسلام فنسمع عن اتجاه بعض المصريين نحو حياة الزهد والتصوف منذ وقت مبكر، ومن أعلام هؤلاء (ذو النون المصري) وهو من أهل أخميم بالصعيد، الذي اختار حياة التصوف حتى ظهر من دس له عند الخليفة العباسي المتوكل فاتهمه بالذندقة واستدعاه إلى بغداد، فلما مثل بين يديه وعظه فتأثر الخليفة بوعظه وكلامه ومنطقه، وعفا عنه وفك قيوده وأعاده مكرمًا إلى مصر.

وبديهي أن يكون لهذه الحركة آثار على الكل الثقافي للمجتمع المصري بمختلف أنساقه، وأهمها تلك التي مست المعتقدات الدينية، ولما كانت كل الأنساق الأخرى متلونة بلون الدين فقد انعكست الثقافة الإسلامية على نمط حياة السكان الدينية في المجتمع المصري الكبير. ومع هذه الحركة، انتقلت أيضا الخلافات السياسية والفكرية فقد " كانت خير فرصة استغلها أرباب المدارس الفكرية، والمذاهب الدينية "[1]؛ فظهرت الصراعات المذهبية كفروع امتدت عن أصولها في المشرق العربي. وبقدر ما ساهمت تلك المذاهب والفرق في نشر الإسلام وتعريب السكان في الشمال الإفريقي، بقدر ما أحدثت من الفرقة و الخصومة، لأنها جاءت كأثر من آثار اختلاف المسلمين حول موضوع الإمامة الكبرى (الخلافة)، وثمرة حسنة لجهود رجال مخلصين لدينهم ولآرائهم ولأئمتهم، وهم الدعاة.

وانعكست آثار تلك الدعوات على الساحة السياسية، وكان من نتائجها ظهور عدة دول، من بينها دولة الفاطميين، ولعل أهم ما يميز هذه الدولة بالنسبة لموضوع البحث هذا، هو كونها استندت على مذهب التشيع لآل البيت، وقد كان لها أثر متفاوت الدرجة في انتشار ظاهرة التبرك والتشيع لآل البيت.

وكان ذلك بداية ظهور الأشراف في المغرب، ثم انتشارهم فيما بعد في المغرب الكبير حتى أصبحوا محل تعظيم من طرف أهالي الأمصار المغربية، فالانتساب إلى الأشراف من البيت العلوي، كان محدد بقرابة الرسول ﷺ، تلك القرابة التي وظفت للحصول على السلطة السياسية، والجلوس على عرش الحكم في بعض العصور.

---

(1) الميلي مبارك، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، م. و. ك، الجزائر، ج2، ص33.

أما بالنسبة لتعظيم آل البيت ومن ادعى الانتساب إليهم، الذين اتخذهم الناس مزارات مباركة؛ فإن شخصية علي بن أبي طالب، من أكثر الشخصيات الإسلامية المعروفة في المغرب الإسلامي. فهو مضرب الأمثال في الشجاعة، ودحر الكفار، وشخصيته تتمتع بمحبة وتعظيم كبيرين " كَوَلِيّ من أَوْلِيَاءَ الله، وفارس مظفر"[1].

وما يثير الانتباه لدى أهل البيت هوا استئثارهم بالمبدأ الروحي الذي ورثوه عن الرسول ﷺ، هو كون الناس اعتقدوا فيهم البركة(*)، وتمسكوا بهم لذلك الغرض، تمسكًا بدعوة آل البيت وتبركًا بذرية رسول الله ﷺ. والتي تمثلت في أَوْلِيَاءَ الله الصالحين من ذرية الحسن والحسين أبنا على ابن أبى طالب رضوان الله عليهم أجمعين.

فقد أصبح الاعتقاد في بركة(**) الأشراف من آل البيت عقيدة الناس حتى أضحى وجود شريف بينهم، للتبّرك به من شروط صلاح أحوالهم.

وكان هذا الاعتقاد سببًا في هجرة كثير من الأَوْلِيَاءَ من مواطنهم الأصلية إلى مصر التي ما أن عرفت آل البيت حتى تمنو أن يستأثروا بأكبر عدد منهم داخل مواطنهم التي يعيشون فيها لشعورهم بالحنين إلى أن يكون بينهم شرفاء من نسل علي وفاطمة [2].

وقد مثلت المغرب بؤرة تصدر الأَوْلِيَاءَ إلى بلاد مختلفة ومنها مصر لنشر دعوتهم الصوفية التي انتشرت بداخلها ابتداءً من القرن الخامس عشر الميلادي. ومن ثم كما يقول ألفردبل "

---

(1) لقبال موسى، دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،1979م، ص205.

(*) نجد أن مصطلح " البركة " كأحد هذه الأفكار الشعبية، والذي ارتبط بعالم الأولياء والذي ينتقل من قبر الْوَلِيّ إلى مقصورته وإلى مسجده قد ترجع إلى نفس الفكرة عند الفاطميين فكرة انتقال البركة من الخليفة الفاطمي إلى ملابسه وإلى المكان الذي ينظر إليه وحتى إلى الأشياء التي يمسك بها. أنظر: عرفة عبده علي، موالد مصر المحروسة، القاهرة، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، سنة 1995م،90ص ؛ 24سم، ص43.

(**)البركة: ليست معنى مجرداً فحسب فهي وسائط عملية يتوسل بها الإنسان (الدعاء، اللمس، استهلاك أشياء تدخل في دائرة المقدس وتشحن ببركة الْوَلِيّ وتأثيره الْخَيِّرْ). والتي يُعتقد فيها أنها تقوم بوظائف كامنة بداخلها هي في الأصل تلتصق بِالْوَلِيّ صاحب الضريح ونابعة من خلاله.

(2) رأى العلويون أن شرف الانتساب إلى فاطمة بنت الرسول أعظم من نسب العم الذي حاجهم به العباسيون – أبناء العباس عم النبي – وعلى هذا الأساس اعتبروا أنفسهم أحق بالخلافة لأنهم ينحدرون مباشرة من صلب رسول الله أبو فاطمة الزهراء، ومما قوى هذه الدعوى لديهم أن زوجها هو علي بن أبي طالب ابن عمها، فتسموا لذلك بالفاطميين.. للمزيد أنظر: ابن خلدون، كتاب العبر، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، ج4، بيروت 1979م، ص30.

صار القسم الغربي من الشمال الإفريقي [...] بؤرة للصوفية الأشراف تصدر وتزود قبائل البربر كلها بأشراف وأوْلِيَاءَ حاملين للبركات"[1].

ودفع ذلك المصريين بتغيير أسمائهم واتخاذ أسماء أوْلِيَاءَ ينتمون إلى الأشراف من آل البيت، وكانوا يستبقون بين ظهرانيهم أمثال هؤلاء الأوْلِيَاءَ من الرجال والنساء على حد سواء، ويعطونهم الأرض والمنافع العديدة ويجعلون منهم شيوخًا روحيين وحماة صوفيين.

ويذهب البعض إلى الاعتقاد بشرف الأقطاب أصحاب الطرق الصوفية الأولى "الجيلاني، البدوي، الدسوقي، الرفاعي، وكلهم ــ كما يقول الشبلنجي ــ أشراف من أهل البيت ينتهي نسبهم إلى الحسين بن علي بن أبي طالب ﷺ، إلا سيدي عبد القادر فإلى سيدنا الحسن السبط ابن سيدنا علي بن أبي طالب"[2] وإلى هذا البيت الشريف ينسب أبو الحسن الشاذلي الذي ينتهي نسبه إلى " محمد بن الحسن بن علي بن أبي طالب"[3].

وظهر أثر الفاطميين في السلوك التبركي وكان قويًا خاصة في أمور مثل الاعتقاد في فكرة المهدي وتعظيم آل البيت والاحتفال بالموالد. وهذه الفكرة تسربت إلى المغرب الإسلامي عن طريق الدعوة لآل البيت عن طريق الدعاة، وعلى أسسها أقام الصوفية فكرتهم عن القطب. ومن ثم فإن إقبال المصريين على التصوف العملي كان بدافع حسي أو عاطفي وجداني أكثر من اندفاعًا بسبب متصل بالفكر أو العقيدة أو الفلسفة[4].

وفي عهد الدولة الأيوبية، أراد الأيوبيين اقتلاع جذور الفكر الشيعي من مصر بعد القضاء على حكم الدولة الفاطمية المتشيعة لآل البيت، ولما كانت الدعوة الشيعية الإسماعيلية قريبة في بعض نواحيها من الفكر التصوفي الفسلفي، فقد فكر الأيوبيين في مناهضة الفكر بالفكر وراحوا يستقدمون كبار رجال الصوفية من مختلف البلاد، فوفد على مصر عدد كبير من الصوفية الغرباء منهم (محي الدين بن عربي، وأبو الحسن الشاذلي، وأحمد البدوي... إلخ) فهؤلاء

---

(1) بل ألفرد، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة: بدوي عبد الرحمن، دار الغرب الإسلامي،1987م،ص433.

(2) مؤمن بن حسن الشبلنجي، نور الأبصار في مناقب آل بيت النبي المختار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1977م، ص349.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 371.

(4) أحمد سيد محمد، الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي، دار المعارف، القاهرة، 1978م.

وأمثالهم من زعماء المتصوفة هم الذين دخلوا مصر حاملين آراء الصوفية التي لم تعرفها مصر من قبل وكان لهم أثر في تطور التصوف بما جلبوه معهم من آراء جديدة[1].

وسوف نحاول في هذه المداخلة أن نعرض لنماذج من الأَوْلِيَاءَ الوافدين إلى المجتمع المصري والداعين للفكر الصوفي من خلال ثقافتهم الوافدين بها من مجتمعهاتهم مثل المغرب والمدينة المنورة (من الصحابة) باعتبار أن معظم الصحابة الوافدين إلى مصر أثناء الفتح الإسلامي تركزوا واستقروا في مصر عقب الفتح، فأثَّروا فيها وأُثِّروا مبادئ الإسلام والزهد، أما المغرب فهي تعد بحق بلدًا مصدرة للأَوْلِيَاءَ بهدف رصد وتحليل عملية التثاقف بين ثقافتين ترتبط أحدهما بالأخرى، وتقترب فيما بينها من خصائص تتمثل في وحدة اللغة والدين. لعلنا نقف على خصائص تلك الثقافات التي تحمل بداخلها طباع الزهد والتصوف الوافدة إلينا والتي هي قريبة من خصائص الشخصية المصرية وسماتها مما قد يعد نقطة انطلاقة لتقريب المسافات ة بين الثقافات الوافدة وبين الثقافة الأم للمجتمع المصري من حيث استعمال لغة الوافد ومناهجه لتطوير الموروث وعلومه.

وسوف نعرض في السطور التالية لثلاثة أَوْلِيَاءَ وفدوا إلى مصر وعاشوا بداخلها وأثروا بدعواتهم في الفكر وفي الثقافة الدينية للمجتمع المصري بشكل عام وهم:

أ ــ الْوَلِيّ الأمير عبد الله أبو طوالة، وافد أثناء الفتح الإسلامي لمصر.

ب ــ أبو الحسن الشاذلي، وافد من المغرب " مغربي الأصل ".

ج ــ الشيخ سعدون السطوحي، مصري الأصل والمنشأ، من أتباع سيدي أحمد البدوي أكبر أَوْلِيَاءَ مصر المولود بفاس من بلاد المغرب، وقد أخذت البدوية معظم أسسها عن القطب الصوفي عبد السلام بن مشيش شيخ وأستاذ سيدي أبو الحسن الشاذلي.

أ – الْوَلِيّ الأمير عبد الله أبو طوالة:

1. نسبه:

ورد ذكر الأمير عبد الله أبو طوالة[2] في كتاب (اسعاف المبطأ لرجال الموطأ) في سند الأحاديث التي رواها ﷺ من توثيقهم وعدالتهم وغير ذلك للإمام جلال الدين السيوطي. هو عبد

---

(1) محمد كامل حسين، دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين، القاهرة، 1957م، ص 267،264، 271، بتصرف.

(2) قرية أبو طوالة أقيمت على أطلال بلدة قديمة كانت تسمى "دمشتير" وردت في قوانين الدواوين لابن مماتي " وهي من أعمال الشرقية، وجاءت في كتاب قوانين الدواوين محرفة باسم دمشتير من كفور التلين بولاية الشرقية، وبالقرب من ناحية التلين المذكورة قرية تسمى (القبة). والآن تقع قرية أبو طوالة بلد الأمير بين

الله بن عبد الرحمن بن معمر بن حزم الأنصاري أبو طوالة المدني قاضيها عن أنس وسعيد بن المسيب وأبى سلمة بن عبد الرحمن وعده معنا مالك والأوزاعي ويحي الأنصاري وخلق. وثقة أحمد ويحي وغير واحد. وقد توفي في آخر أيام بني أمية[1].

ويضيف الإمام شمس الدين بن محمد ابن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفي عام 748 هجرية 1374م لبنة أخرى في صرح الإجابة عن (من هو الأمير أبو طوالة)؟ فيقول في كتاب:" هو الإمام قاضى المدينة عبد الله بن عبد الرحمن بن معمر بن حزم الأنصاري النجاري المدني.. حدث عن أنس وعامر بن سعد وأبى يونس مولى عائشة وأبى الحباب سعيد بن يسار وعده، وعنه مالك وفليح وسليمان بن بلال وإسماعيل بن جعفر وجماعة. وكان فقيها ثقة صوامًا قوامًا خيرًا مات بعد الثلاثين ومائة[2].

2. حياته وتعليمه:

الأمير أبو طوالة يعد من الطبقة الرابعة من الأنصار ومن الطبقة الخامسة في الحديث. وقد تولى منصب القضاء في المدينة المنورة لأمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز ﷺ. ثم انتقل إلى مصر في أوائل القرن الثاني للهجرة، والراجح أنه حضر إلى مصر مع جيش الفتح الإسلامي، وكان في ريعان الشباب، ثم عاد إلى المدينة المنورة وتزود فيها بمختلف فروع العلم والمعرفة ورجع إلى مصر ثانية ليقوم بشئون الدعوة وتفقيه الناس في أمور دينهم. ولما استقر به المقام في المكان الذي دفن فيه أقام مجلسًا للدعاوى (أي محكمة يلجأ إليها أرباب الشكايات والمتخاصمون) ومجلسًا للمشيخة يفتي للناس في أمور دينهم.

كما أقام عددًا من مكاتب تحفيظ القرآن الكريم وعددًا من المساجد لأن الناس كانوا يفدون إلى القرية يوميًا بالمئات، بعضهم للقضاء وبعضهم لطلب العلم وبعضهم لحفظ القرآن الكريم. مما يشير إلى أن القرية كانت مركزًا للإشعاع العلمي والمعرفي للمنطقة كلها في ذلك الوقت. وعرفنا مدى الجهد الذي بذله الإمام أبو طوالة في سبيل إعلاء كلمة الله ونشر الدعوة الإسلامية.

ناحية القبة وناحية التلين في مكان قرية (دمشتير المذكورة). تعرف اليوم باسم سنيطة أبو طوالة. محمد رمزي، القاموس الجغرافي للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة 1945م، القاهرة، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994م، ص136.

(1) جلال الدين السيوطي، اسعاف المبطأ لرجال الموطأ، ص23 حرف (ع).

(2) الحافظ الذهبي، سير أعلام النبلاء ، ج 5، مرجع سبق ذكره، ص251، مسلسل 114.

وقد حدث الإمام أبو طوالة عن أنس بن مالك وعامر بن سعد وأبى بن يونس مولى عائشة وسعيد بن بسار وغيرهم. كما حدث عنه الإمام مالك وسليمان بن بلال وعبد العزيز بن العمري وإسماعيل بن جعفر وغيرهم.

3. قبة وضريح الأمير أبو طوالة:

الضريح على ربوة عالية ترتفع عن سطح الأرض بما يزيد عن عشرة أمتار. تطالع الرائي هذه القبة الشامخة التي تضم ضريح الإمام عبد الله بن عبد الرحمن بن معمر بن حزم بن زيد بن لوذان من بنى النجار الملقب بأبي طوالة. وحول القبة مقابر شهداء الفتح الإسلامي أغلبهم من قبيلة الخزرج التي ينتمي إليها الإمام أبو طوالة. وهذه المقابر مازالت على حالها منذ مئات السنين وتعتبر شاهدًا من شواهد الفتح الإسلامي وأثرًا من آثاره الخالدة.

ب-أبو الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية في مصر:

يشكل أبو الحسن الشاذلي نموذجا حيًا لوحدة الثقافة ولوحدة التطلعات والآمال بين المغرب ومصر، كما يشكل نموذجا لتجاوز الحدود والأجناس والعادات المحلية لمعانقة المشترك بين شعوب العالم العربي و العالم الإسلامي.

فهو أبو الحسن الشاذلي الحسنى بن عبد الله ابن الحسن بن على ابن أبى طالب وابن فاطمة بنت رسول الله ﷺ، المولود سنة 593 من الهجرة، أول من جمع بين التصوف والكفاح، فقد كان عاملًا في الزراعة وصاحب حقول وزرع وحصد، وقام بتربية ما تحتاج إليه الزراعة من ثيران وماشية. ومن أوصافه البدنية كما جاء في المصادر أنه كان نحيف الجسم، طويل القامة، خفيف العارضين، طويل أصابع اليدين كأنه حجازي، علاوة على أنه جميل المظهر، عذب الحديث، فصيح اللسان، غير متزمت في المأكل والمشرب، وكان فارسًا يحب الخيل ويقتنيها ويركبها في المواسم الدينية، وعلى عناية شديدة بأمر المسلمين وخاصة في حروبهم، فكان دائمًا في قلب المعركة وفى ميدان الحرب مع الجيش، كما عنى كل العناية بقضاء مصالح المسلمين الضعفاء والمساكين، وسعى جاهدًا في أن ييسر لهم بتوفيق الله ما تعسر، ويحل لهم ما تعقد، ويفرج عن كرباتهم، وجمع بين علوم الحقيقة والشريعة، وحارب كل من قال أن الصوفية لا يتبعون الكتاب والسنة، واستمد علمه وعمله منهما، وتتلمذ على يد الشيخ عبد السلام ابن مشيش الذي كان قائمًا بمغارة على رأس جبل، وتتلمذ على يديه أكابر الأَوْلِيَاءَ منهم من أقام بالمغرب مسقط رأسه، ومنهم من هاجر معه إلى مصر"[1].

---

(1) عبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي، طبعة دار الكتب الحديثة، القاهرة، ص 51 ــ 65، بتصرف.

وقد شهدت مصر سنوات التكوين الأولى للطريقة الشاذلية، وكان أبو الحسن الشاذلي الذي منح الطريقة اسمه ملتزمًا التقاليد الصوفية لأبو مدين التلمساني الذي ولد بضواحي مدينة أشبيلية بالأندلس، وولد عام 1198م، ثم في مرحلة تالية تلقى الشاذلي التعاليم الرفاعية، وكان قد زار مقرها بالأهوار عام 1220م ثم استقر حينًا بالإسكندرية، وتوفى عام 1258م وهو في طريقه إلى مكة " بوادي حميثرة"، وقد تبلورت تعاليمه على يد تلميذه "أبى العباس المرسى" ثم طورها "ابن عطاء الله السكندري" في مأثورات وتعبيرات لطيفة عكست أفكار الشاذلية في كتابه الشهير "الحكم"[1].

وكان أبو الحسن الشاذلي على رأس المجموعة التي كلفها الشيخ ابن مشيش بالهجرة إلى إفريقيا ليسكن بها بلدًا تسمي "شاذلة" التي نسب إليها الشيخ أبو الحسن فلقب "بالشاذلي" فيما بعد. وقد ظل الشيخ أبو الحسن في بلدة "شاذلة" حتى رحل إلى الديار المصرية واستقر بها، وقام بتربية أربعين صديقًا بها، فأمر الشيخ أبو الحسن أصحابه وتلاميذه وكان أشهرهم أبو العباس المرسى، وابن عطاء الله السكندري، والشيخ عبد الحكيم بن أبى الحوافز، وشرف الدين البوقي أن ينشروا طريقته، فاستقروا جميعًا بالإسكندرية[2].

وفيها بدءوا نشاطهم الديني حتى شمل ربوع مصر من شمالها إلى جنوبها، وتبلور هذا النشاط في دفع ونمو الحركة الصوفية في مصر حتى أصبحت مصر في القرن السابع الهجري مركزًا للثقافة الصوفية في العالم الإسلامي[3]. وإن كانت هذه الثقافة تحمل في طياتها بصمات الثقافة المغربية، وتجد الاتصال الثقافي المصري المغربي بعد إنشاء الشيخ أبو الحسن الشاذلي الطريقة الصوفية الشاذلية، التي كتب لها الزيوع والانتشار في جميع أنحاء مصر، لتشمل جميع قطاعاتها الريفية والحضرية والبدوية، وهي تعتبر بمثابة الطريقة الأم بمصر. وتتميز الطريقة الشاذلية بمبادئها المرنة والإيجابية مع الحياة العملية، مما ساعد في ذيوع وانتشار طريقته ومبادئه، حتى غطت جميع أنحاء مصر."والتي ترجع بالسند إما إلى الشيخ ابن عطاء الله السكندري أو إلى الشيخ ياقوت العرش تلميذ المرسى"[4].

---

(1) عرفة عبده على، موالد مصر المحروسة، مرجع سبق ذكره، ص 26 ــ 27.

(2) عبد الحليم محمود، أبو الحسن الشاذلي، دار السلام، القاهرة، 1973م، ص153 ــ 154.

(3) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه أبى الحسن الشاذلي، مكتبة القاهرة، الطبعة الأخيرة، 1979 م، ص58، 59.

(4) أبوالوفا الغنيمى التفتازانى، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1969م، ص60.

ويشير ترمنجهام في دراسته للطرق الصوفية في العالم الإسلامي إلى:" أن عدد الطرق الشاذلية يزيد على أكثر من مائة طريقة، ولكنه ينوه إلى أن جميع هذه الطرق تمتاز بتقاليدها الراسخة التي تتمثل في قوة الانتماء إلى الشاذلية حيث يعتبر المريدون أنفسهم "شاذليين"، ويفتخـــرون بانتسابهـــم إلى أبى الحسن الشاذلي نفسه، بالرغم من أنهم أتباع لفروع للطريقة الشاذلية"[1].

ومن كرامات أبو الحسن الشاذلي التي تروي كتب الصوفية كثيرًا منها ما نقله الدكتور عبد الحليم محمود عن درّة الأسرار بقوله:"لما قدم المدينة زادها الله تشريفًا وتعظيمًا، وقف علـــى باب الحرم من أول النهار إلى نصفه، عريان الرأس، حافي القدمين، يستأذن على رسول الله ﷺ فسئل عن ذلك فقال: حتى يؤذن لي، فإن الله عز وجل يقول:" يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَدْخُلُواْ بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ"[2] فسمع النداء من داخل الروضة الشريفة، على ساكنها أفضل الصـــلاة والسلام: يا علي، ادخل ". ويقول عن نفسه:" لولا لجام الشريعة على لساني لأخبرتكم بما يكون في غد وبعد غد إلى يوم القيامة ".

ج – اسم الْوَلِيّ: الشيخ سعدون السطوحي:

الشيخ سعدون السطوحي من أتباع البدوي ومن الدعاة السطوحيين الذين أرسلهم "البـــدوي" إلى مدينة بلبيس بمحافظة الشرقية(*). وكان هؤلاء المبعوثون يقيموا في البلد الذي أرسلوا إليه ولا يغادرونه حتى يموتوا، فكان يقول لعبد العال خليفته ورفيقه "أرسله إلى البلد الفلانية فيكون بها مقامه إلى أن يموت".

وفي رحلة سيدي عبد الغنى النابلسي رحمه الله من الشام إلى مصر قال: قبر الشيخ سعدون السطوحي يقال أنه يجتمع مع سيدي أحمد البدوي في النسب وهذا المزار مشـــهور بـــه ولـــه

---

(1) Trimingham, S.J, The Sufi Order in Islam Oxford At the Clarendon Press ,1976. p,65

(2) سورة الأحزاب، الآية (53).

(*) بلبيس اسم يمتد لجذور التاريخ، فبلبيس لفظة لها معنى وهو:"عبادة القط". للمزيد أنظر: السيد محمد عاشور، بلبيس بلد الأنبياء والرسل دراسة تاريخية تأصيلية، القاهرة، سنة 1989م، ص29. وبلبيس أحد المدن القديمة التي اشتهرت بين مدن مصر بأنها بلد الأنبياء والرسل والحضارة القديمة، فهي مدينة تاريخية وصاحبة أقدم الحضارات.. وأرض الانتصارات."ومن قبل كانت المدينة المقدسة لدى الفراعنة.. شهدت مرور الفتوحات الكبرى على يد عمرو بن العاص أمير جيوش المسلمين في عهد عمر ابن الخطاب ﷺ سنة 18 أو 19 هجرية.ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان في معرفة المدن والقرى والعمار والسهل والوعر من كل مكان، ج1، طبعة مطبعة السعادة، القاهرة، سنة 1323هـــ، ص479.

مولدان كل سنة بعد عيد الفطر بخمسة أيام وفي عاشوراء، وكان مشهورين جامعين يأتيهما الناس من كل مكان وقد قل اجتماع الناس بهما الآن[1].

وهذا المشهد مشهور يقصده الناس للزيارة والتبرك به و سيدي سعدون السطوحي المدفون بمشهده الشهير خارج بلبيس إحدى مراكز محافظة الشرقية في البر الشرقي للترعة الحلوة الإسماعيلية مع سعدون الجنزي وغيره. ويقام له كل عام مولد يجمع له الناس من كل فج عميق، ويستمر هذا المولد ما بين ثلاث ليال إلى خمس ليال على الأكثر، ويتبع فيه ما يتبع في كل الموالد الخاصة بالأولياء المشهورين.

8- خاتمة وتعقيب:

وهكذا فإن أَوْلِيَاءَ الله الصالحين الوافدين بثقافاتهم المختلفة عن تلك الثقافة التي نحيا بداخلها قد تبادلت المفاهيم الصوفية والأفكار الخاصة بهذه الثقافات الوافدة علينا بالتأثير والتأثر ليس فقط على مستوى العلاقة التاريخية والاشتراك في البعد الوجداني الواضح فيهما، بل تجاوزت العلاقة ذلك لتصل إلى تشابه بنيوي مُلفت من حيث السمات العامة والطموح إلى بناء ثقافة خاصة بعالم الأَوْلِيَاءَ وأتباعهم من المتصوفة على مر العصور، امتلك معرفتها الزهاد الأوائل، وأعاد صياغتها الأَوْلِيَاءَ من الرعيل الأول أمثال الجنيد وغيره، وحاولوا تطبيقها، وأرى أنهم بالفعل قد نجحوا في توطيد دولتهم الأولياتية التي تبنت نوعًا من الثقافة الخاصة بهم التي قد تكون امتزجت فيها بثقافات يونانية وفارسية وهندية، إلى جانب الديانات الثلاثة التي تباينت في تناولها لأفكار الصوفية ومبادئها على مر التاريخ من اليهودية إلى المسيحية وأخيرًا الإسلام الحنيف. بما أحدث إثراءً للثقافة المتلقية نتج عنه تحولًا وتلاقحًا وتناسلًا لمفاهيم وأفكار جديدة في أفضية متجددة وعوالم متكاثرة.

تبني فيها مجتمعنا تلك الأفكار الصوفية الوافدة إليه مع احتفاظه بخصوصيته الثقافية. وليس ذلك فقط بل قام على تبنيها ودعمها في شكل من أشكال التغير الثقافي والمزج بين ثقافتين احتاجت كل منها للأخرى لتعزز فيما بينها المفاهيم التراثية والهوية العربية والدينية على حد سواء بين القديم والجديد والموائمة بين الوافد والموروث.

صفوة القول، أننا في هذه المداخلة المنهجية المنضبطة حاولنا إظهار مدى تأثر مجتمعنا المصري بما وفد إليه من ثقافات مختلفة ومدى تأثيره ودمجه لهذه الثقافات بداخل ثقافتنا الأم، والتي لا غنى لنا نحن أبناء الثقافة العربية الإسلامية عنها وعن بناء صرح ثقافي شامل يؤكد

---

(1) السيد محمد عاشور، بلبيس بلد الأنبياء والرسل، مرجع سبق ذكره، ص 173.

هويتنا الثقافية النابعة من حضارتنا العربية والإسلامية، لنثمن به وجودنا الإنساني، ونؤكد للعالم أجمع جدارة عقولنا وقلوبنا بالحرية، وقدرتنا على الاشتغال بطلب الحقيقة.

****

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر العربية:

أ- الكتب:

1- القرآن الكريم، القاهرة، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1976م.

2 ابن أبي حاتم الرازي، علل ابن أبي حاتم، الراوي: أنس بن مالك، تحقيق: سعد بن عبد الله الحميد - خالد بن عبد الرحمن الجريسي، ط1، 1427هـ - 2006م، 7 مجلدات.

3-ابن خلدون، كتاب العبر، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، ج4، بيروت 1979م.

4-ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه أبى الحسن الشاذلي، مكتبة القاهرة، الطبعة الأخيرة، 1979 م.

5-أبو الفيض المنوفي، المدخل إلى التصوف الإسلامي، الدار القومية، القاهرة.

6-أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، ج2، دار الكتب الحديثة، القاهرة، سنة 1972م.

7-أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي(الإمام النووي)، الأربعون النووية، سلسلة المتون العلمية، الاسكندرية، دار المجد، 2008م.

8-أبي طالب المكي، قوت القلوب، ج2، ط بدون تاريخ.

9-أحمد الشهاوي سعد شرف الدين، السيدة نفيسة بنت سيدي حسن الأنور، رسائل الحبيب الإسلامية، مطبعة دار التأليف، طبعة بدون تاريخ.

10-أحمد سيد محمد، الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي، دار المعارف، القاهرة، 1978م.

11-أحمد صبحي منصور، تاريخ المصريين، العقائد الدينية في مصر المملوكية بين الإسلام والتصوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

12-إدوارد وليم لين، عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، مصر ما بين 1833 - 1835، ترجمة سهير دسوم، مطبعة مدبولى، القاهرة، 1991م.

13-إقبال موسى، دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979م.

14ـ الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، بيروت، ط9، سنة 1413هـ ـ 1985م.

15ـ السراج الطوسي، اللمع في التصوف، أرنولد نيكلسون، مطبعة بريل، 1914م.

16ـ السيد محمد عاشور، بلبيس بلد الأنبياء والرسل دراسة تاريخية تأصيلية، القاهرة، سنة 1989م.

17ـ الكلاباذي، التعرف على مذهب أهل التصوف، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م.

18ـ الميلي مبارك، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، م. و. ك، الجزائر، ج2.

19ـ أنور فؤاد أبو خزام، معجم المصطلحات الصوفية، مكتبة لبنان، ط1، 1993م.

20ـ بل ألفرد، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة: بدوي عبد الرحمن، دار الغرب الإسلامي، 1987م.

21ـ توفيق الطويل، التصوف في مصر إبان العصر العثماني، تاريخ المصريين، ع21، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1988م.

22ـ توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة، ع87، سنة 1985م.

23ـ جلال الدين السيوطي، اسعاف المبطأ لرجال الموطأ. ط بدون تاريخ.

24ـ زكي مبارك، التصوف الإسلامي، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1938م.

25ـ سعيد عبد الفتاح عاشور، السيد أحمد البدوي شيخ وطريقة، دار الكتاب المصري، سنة 1968م.

26ـ عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1989ـ1991م.

27ـ عبد الحليم محمود، أبو الحسن الشاذلي، دار السلام، القاهرة، 1973م.

28ـ عبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي، طبعة دار الكتب الحديثة، القاهرة.

29ـ عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 2، 1978م.

30ـ عرفة عبده على، موالد مصر المحروسة، القاهرة، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، سنة 1995م،90ص؛ 24سم.

31ـ فتحي أمين عثمان، قضية الأولياء ومحبتهم، قضية الأولياء ومحبتهم في كتابات هؤلاء، ابن تيميه وآخرون، تقديم: أ. مصطفى درويش، مطبعة التقدم، القاهرة، رمضان سنة 1411هـ ـ 1990م.

32ـــفريد الدين العطار، تذكـــرة الأَوْلِيَاءَ، إيران، طبعة بدون تاريخ.
33ـــقاسم غنى، تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمه عن الفارسية صادق نشأت، جامعـــة الـــدول العربية(الإدارة الثقافية)، مكتبة النهضة المصرية، سنة 1970م.
34ـــمحمد الجوهري، علم الفولكلور: دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافيـــة، جـــ1، دار المعرفـــة الجامعية، 1999م.
35ـــمحمد الجوهري، علم الفولكلور، دراســـة المعتقـــدات الشـــعبية، ج2، ط1، دار المعـــارف، الإسكندرية، سنة 1980م.
36ـــمحمد عبد المنعم الخفاجي، الأدب في التراث الصوفي، دار غريب للطباعة، القاهرة 1938م.
37ـــمحمد كامل حسين، دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين، القاهرة، 1957م.
38ـــمؤمن بن حسن الشبلنجي، نور الأبصار في مناقب آل بيت النبي المختار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1977م.
39ـــيوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، السلسلة الفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط6، 1976م.

ب ـــ **<u>الأطروحات الجامعية:</u>**

40ـــعبد الحكيم خليل سيد أحمد، المعتقدات الشعبية في الطقوس والشـــعائر الصـــوفية: دراســـة ميدانية للطريقة الجازولية، رسالة ماجستير " تحت النشر "، إشراف/ دكتور ســـميح شـــعلان، دكتور إبراهيم عبد الحافظ، أكاديمية الفنون، المعهد العالي للفنون الشعبية، 2006م.
41ـــعبد الحكيم خليل سيد أحمد، مظاهر الاعتقاد في الأولياء: دراسة ميدانية في بعـــض قـــرى محافظة الشرقية، رسالة دكتوراه "غير منشورة" إشراف/أ.د. سميح شعلان، أ.د.إبراهيم عبـــد الحافظ، أكاديمية الفنون، المعهد العالي للفنون الشعبية،2009م.
42ـــهالة حلمي نمر، المعتقدات والممارسات الشعبية المتعلقة بالاضـــطرابات النفســـية، دراســـة ميدانية في مركز أبو كبير بمحافظة الشرقية / إشراف علياء شكري، قدري محمـــود حفنـــي، القاهرة، سنة 1996م، 304ص، أطروحة (ماجستير)، أكاديمية الفنون، المعهد العالي للفنـــون الشعبية.

ج ـــ **الموسوعات والقواميس:**

43ـــالمعجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم، 1419هـــ ـــ 1999م.
44ـــمحمد رمزي، القاموس الجغرافي للبلاد المصرية من عهد قـــدماء المصـــريين إلـــى ســـنة 1945م، القاهرة، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصرة، الهيئة المصـــرية العامـــة للكتـــاب، 1994م، 5ج.

45ـ ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان في معرفة المدن والقرى والعمار والسهل والوعر من كل مكان، ج1، طبعة مطبعة السعادة، القاهرة، 1323هـ.

د ـ الدوريات و المقالات:

46ـ على باشا مبارك، الخطط التوفيقية، مجلة الهلال، يونيو 1985م.

47ـ عيد الدرويش، التصوف في الفكر الإسلامي، جريدة الأسبوع الأدبي، ع876، بتاريخ2003/9/27م.

78ـ فاطمة داود، التصوّف الإسلامي.. مفهومه وأصوله، جامعة مستغانم، مجلة حوليات التراث، ع1، جوان 2004م.

هـ ـ دراسات على شبكة الإنترنت العالمية:

49ـ أحمد محمود إسماعيل الجزار، التصوف وفلسفة الحياة، كلية الآداب، جامعة المنيا، موقع منتديات وانا الحضارية.

50ـ عزيزة السبيني، الصوفية إلهام رباني للروح.. أداة المعرفة الصوفية هي القلب لا العقل، موقع صحيفة تشرين.

51ـ يوسف القرضاوي، خصائص الحياة الروحية في الإسلام، موقع إسلام أون لاين.

ثانيًا:المصادر الأجنبية:

52 Trimingham, S.J, The Sufi Order in Islam Oxford At the Clarendon. Press ,1976.

ثالثًا: الفلسفة المعاصرة

العزلة في الفلسفة الوجودية

رشا ماهر البدري(*)

"ليس لي إلا صديق واحد فحسب ذلك هو الصدى. ولما كان "الصدى" صديقي؟ لأني أحب آلامي وهو لا يسلبني إياها. وليس لي سوى شخص واحد أودعه سري، ذلك هو "صمت الليل". ولما كان مستودع سري؟ لأنه يصمت."

كيركجور

تقديم

"لكل فعل رد فعل"، مقولة شهيرة ومتداولة لعبت دورًا هامًا في ظهور الوجودية؛ حيث الرد على الإمبراطورية العقلية بشكل عام، والهيجلية بشكل خاص. بالتجربة الفردية والموقف العيني الحر، بما يجعل الفرد متميزًا وفريدًا من نوعه، كي يكون وجوده وجودًا أصيلًا. على الإنسان كي يكون كذلك أن يتخلص من الشوائب المقيدة له، والتي قد تتمثل في العادات والتقاليد، والروتين، والضغوط الاجتماعية، والمذاهب،... إلخ.

التخلص من تلك المكتسبات الزائفة يتم عن طريق الفعل، والموقف الأصيل، والإختيار الحر، والمسئولية عن هذا الاختيار. تنقية أصيلة للأفكار تتمثل في تجربة غنية بالحوار والتوتر والصراع العنيف، مفعمة بالآلام المحتملة وغير المحتملة، تعد حالة من أقوى حالات "التوقان المعرفي".. إنها تجربة العزلة.

1- الأنـــا والعزلـــة

أ. العزلة والاغتراب

لغويًا: عَزَلَهُ- عَزْلًا: أبعده ونحاه، ويقال: عَزَلهُ عن منصبه. كما يقال: عزل المرضى عن الأصحاء، أي أنزلهم في مكان منعزل إتقاء العدوى. و "العُزْلَةُ": الانعزَالُ. وفي القرآن الكريم: ﴿ وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ﴾ أي الابتعاد والتنحي عن الأشياء والأشخاص. و(غَرُبَ) عن وطنه- غربة: إبتعد عنه فهو غريب. و (الغربة): النَّوى والبُعْدُ.[1] كذلك يقال أن يغترب يعنى أن يكون الآخر[2].

(*) باحثة ماجستير فلسفة معاصرة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

(1) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز ، 2003، صـــ447

(2) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، صـــ75

فلسفيًا: "الاغتراب" يفيد عملية تحويل منتجات النشاط الإنساني والاجتماعي إلى شيء مستقل عن الإنسان ومتحكم فيه. ويذهب كارل ماركس (1818– 1883 K. Marx) إلى أن الاغتراب Alienation يعني فقدان الإنسان لذاته، وذلك من خلال الفحص النقدي لوضع العامل في النظام الرأسمالي، فالعامل فيه مغترب عما ينتجه؛ لأن الإنتاج ليس لإشباع الحاجات الإنسانية، وإنما لزيادة رأس المال. ثم هو مغترب في عملية الانتاج؛ حيث العمل لا يعبر عن تحكم الإنسان في الأشياء، وإنما عن تحكم الآلات والتنظيم الرأسمالي... فهو مغترب عن ذاته الحقيقية، أي عن الإنسانية الكامنة فيه، وبذلك يتحول إلى سلعة[1].

الاغتراب Alienation يعني أن الإنسان يضيع نفسه عندما يصبح غريبًا عنها، عندما يفقد حريته ويصبح مصهورًا في مجتمع لا يعترف له بأي استقلال ذاتي.

إذا بحثنا في العلاقة بين العزلة والاغتراب نجد أن من نتائج "الاغتراب" التوحد والعزلة، لكنها عزلة الجسد Isolation لا عزلة الروح؛ فاغتراب الجسد هو الاغتراب عن الوطن، وهذا اغتراب مشترك بين الناس جميعًا.

يذهب كارل ياسبرز (1883 -1969 K. Jaspers) إلى أنه يُستخدم في الغالب اصطلاحي غريب Fremd وغربة Fremdheit على نحو أن الإنسان يكون غريبًا عن ذاته عندما يقف أمام العالم بوصفه "موضوع" للمعرفة.[2] كذلك يتحدث باول تيليش(1886-1965 P. Tillich) عن الانفصال Separtion بوصفه يحمل معنيين: أحدهما إيجابي يقصد به التفرد Individualization، والآخر سلبي بمعنى الاغتراب Estrangement، أي الاغتراب والصراع بين الله والإنسان، وبين الإنسان والإنسان. فتيليش يرفض الاغتراب الذي يطمس فردية الإنسان ويستأصل إنسانيته.

من ثم نجد أن الاغتراب أعم وأشمل من العزلة؛ لأنه أحد مسبباتها، فقد يشعر الإنسان بالغربة عندما يكون بعيدًا عن وطنه وأهله، أي غربة مرتبطة بالابتعاد عن المكان. وقد يشعر

---

(1) المرجع السابق نفسه، صـــ76

(2) يقول ياسبرز: "إن العالم كموضوع للمعرفة هو شيء غريب، أنني أقف على مبعدة منه.. وهو بالنسبة لي آخر، إنني موضع لا مبالاته، ولا أشعر بالأمن فيه؛ لأنه لا يتحدث لغة شيء قريب مني، وكلما اقتربت منه بحسم على صعيد معرفي شعرت بالضياع في هذا العالم.."، ريتشارد شاخت، الاغتراب، ترجمة: كامل يوسف حسين، دار شرقيات للنشر والتوزيع، طـــ2، 1995.

بالغربة وهو داخل المكان وسط الناس، وهى أشد إيلامًا وقسوة فيبتعد وينعزل. لكن العزلة المقصودة ها هنا تلك التي تحوي المعنيين معًا، الجسدية والروحية؛ تلك العزلة الضرورية لإيجاد الذات، والمؤقتة حتى لو استمرت بعض الشيء روحيًا.

ب. العزلة والانطواء

إن الانطواء Introversion ضد الانبساط Extraversion يعنى: الاتجاه إلى الداخل والانتباه لأحوال الأنا، والذهول المصحوب بإعتزاز النفس، وعدم مؤالفة البيئة. ويتميز الشخص المنطوي على ذاته بحساسية بالغة تحمله على التكتم والتلميح والرمز..[1]. والعزلة الوجودية ليست تلك العزلة المرضية المتمثلة في الانطواء، بل إنها أقرب للإستبطان Introspection الغوص في باطن الشيء. هذا المعنى يطلق على ملاحظة النفس الفردية لذاتها، ملاحظة لغاية نظرية، تنقسم هذه الغاية لقسمين: الأول، معرفة النفس الفردية من جهة ما هى فردية. والثاني، معرفة النفس الفردية من جهة ما هى نموذج للنفس البشرية العامة، أو نموذج لكل نفس مهما يكن نوعها. وسيتم التركيز –في هذا البحث– على القسم الأول من الغاية النظرية.

العزلة المرجوة مفيدة وليست ضارة، تجعل الأنا أمام نفسها؛ لتعلمها وتفهمها من داخله، ثم تتمسك بها وتنفتح على العالم والأنت والنحن...إلخ، دونما فقدان لوجودها الذاتي الأصيل. ومن ثم هى عزلة مؤقتة؛ لأن العزلة المطلقة أو المغلقة تمامًا تعد شيئًا مستحيلًا، بل تعد الموت بعينه؛ لأن المرء بذلك يتقوقع في "أناه" ويصبح "عبدًا" لنفسه، والوجودية تدعوا للحرية وليس للعبودية.

ج. أسباب العزلة

إن للعزلة أسباب عدة متشابكة ومتشابهة نذكر منها:

1. انخراط المرء الدائم في الجموع، فى شبه اتصال مستمر، ثم تحدث أشياء –كالاختلاف التام في وجهات النظر أو الصراع من أجل بقاء الأنا، وإخفاق "الأنا" في إقامة علاقة مع "النحن".. إلخ– فيترك هذا الجموع "روحيًا"؛ فلا سبيل للتفاهم. وكذلك يتركهم مكانيًا

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، 1982، صـــ164.

ويضحى وحيدًا. "فإخفاق الأنا في إقامة العلاقة مع النحن، يؤدي إلى الشعور بالعزلة.."[1].

2. قد نجد المرء يبحث بذاته عن العزلة/ الخلوة؛ فالنبي ﷺ كان له غار حراء، يأوى إليه في أيام معدودات، والمسيح عليه السلام كانت له البرية، كانت له الصحراء يخلو فيها ليرى أوضح وأعمق. الرهبان لهم الصوامع، والعلماء لهم المعابد والمراصد، كلها بعيدة عن الناس، وكلها من أجل أنفسهم، ومن أجل الناس أيضًا.

يؤكد رائد الوجودية سورين كيركجورد (S. Kierkegaard 1813 -1885) على أهمية الاختلاء بالنفس، وغوص الإنسان في أعماق وجوده الخاص، كي يعي ذاته ويحافظ عليها وسط تغير الحياة الذي لا ينتهي عند حد، فيقول: "إن صمتهم ملائم لمصلحتي –صمت الأصدقاء– من حيث أنه يعلمني أن أسدد نظرتي إلى نفسي، ويحفزني إلى إدراك ذاتي. تلك الذات التي هى لي، وأن أحافظ على ثباتي وسط تغير الحياة الذى لا ينتهى عند حد، وأن أدير نحو نفسي تلك المرآة المقعرة التي كنت من قبل أحيط بنظرة فيها الحياة خارج ذاتي"[2]. ويجعلها نيقولاس بردياثيف (N.Al. Berdyaev 1874 -1948) حقًا مقدسًا[3].

3. قد تكون "الأنا" منخرطة في الـــ "نحن" ومنسجمة معها، متعايشة في تفاهم وائتلاف عجيب، تجتهد وتمنح... إلخ، وإذ فجأة تجد أنها لا تشعر بنفسها، بل لا تجدها! لقد ضاعت وسط الجموع، أضحت جزء من القطيع، من إطار الدائرة المغلقة والمتحركة على الدوام. وكـــنها كانت في ثُبات عميق، ثم استيقظت على فجيعة!.

أضحت "الأنا" لا تعرف نفسها؛ لأنها مليئة بالشوائب الكثيفة التى أخفت ملامحها. ولكي تجدها لابد من "التطهير"، وهذا لن يتأتى إلا بـــ"العزلة" وإن كانت مؤقتة أو حتى

---

(1) نيقولاس بردياثيف، العزلة والمجتمع، ترجمة: فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982، صـــ93

(2) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، دار الآداب، الطبعة الأولى، 1988، بيروت، صـــ30. ويضيف كيركجور في الموضع ذاته: "إن هذا الصمت يعجبني، إذ أرى نفسي قادرًا على بذل هذا الجهد، وأشعر بأنني كفء للإمساك بتلك المرآة، أيًا كان ما تطلعني عليه؛ مَثلي الأعلى أم صورتي الهزلية."

(3) نيقولاس بردياثيف، العزلة والمجتمع، مرجع سابق، صـــ 96.

للحظات. فيقول ياسبرز في ذلك "قد نجد الاستقلال خارج العالم، في العزلة والانخلاع عن الدنيا، إذ أن أحدًا لا يستطيع أن يكون على اتصال بغيره إلا إذا كان محققًا لذاته على الأصالة، وقادرًا على أن يمكن لذاته في الخلوة"[1].

السبب الأول اضطراري، والآخرين إختياريين ومؤقتين، وسنصوب الضوء على هذين السببين في النقاط القادمة.

د. الأنا والعزلة

أنا Ego الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعها، وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية، وهو دائما واحدًا مطابق لنفسه وليس من اليسير فصله عن أعراضه. ويقابل "الغير" و "العالم الخارجي"، وهو أساس الحساب والمسئولية[2]. فالإنسان يجد أناه قد اضمحلت، وأضحت كيانًا غريبًا عنه.. وسط العالم الخارجي، الجموع، المذاهب والقوانين والأعراف الاجتماعية، الروتين، والأشياء التي صنعها هو بنفسه. بعد أن كان حرًا، وصانع القرار، سيد نفسه ومواقفه، أضحى عبدًا واهنًا مكبلًا بالقيود.

صار الإنسان "مجردًا عن" ذاته الحقة، فماذا يفعل إذن؟! لابد أن يحيا، والحياة ترتبط بذاته "المفقودة"، فلا مفر إذن من الانقلاب Conversion، الانقلاب على كل أنواع السلطة التي تجرد الإنسان من إنسانيته، وتجعله جزءًا من قطيع. إنقلاب يعكس المرآة المعرفية- تلك المرآة المقعرة التي حدثنا عنها كيركجارد وهى مقعرة لتجمع "أناي" في وحدة متماسكة وفريدة، وليست محدبة لأنها ستنثر وتشتت- فبدلًا من عكسها للعالم الخارجي، تعكس ما بداخل "الفرد"، فتصبح حركته دائمًا من الداخل إلى الخارج. و "الحق إن المعرفة إقتراب من "الحق"، يتم عن طريق التجربة الشخصية، إنها عملية من الداخل، من الذات إلى الخارج، إلى غير الذات Non-Self"[3].

يبدأ الإنسان في غلق نوافذه الخارجية عن قصد.. تنعكس الأنا على نفسها، وتتأمل أعماقها، فتمتلك ذاتها، وتكتسب حريتها وتؤكدها في آن واحد.

---

(1) كارل ياسبرز، مستقبل الإنسانية، ترجمة:عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، 1963، صـــ63.

(2) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، صـــ95

(3) نيقولاس بردياثيف، الحلم والواقع، ترجمة: فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، صـــ91.

قمة الذاتية تتمثل في العاطفة –أو الوجدان– فهى أكمل تعبير عن الوجود. فالوجودي يبغي العثور على الحقيقة، وهى لا تنحصر في منطوق موضوع من موضوعات الفكر، بل لا نجدها إلا في العاطفة. فيقول كيركجارد: "إن النتائج التي تتوصل إليها العاطفة هى وحدها الجديرة بالثقة، وهى وحدها الكافية في البرهنة.."[1].

التأمل المستمر للذات يجعلني أصل لإمتلاكها، تأمل لا نهائي أضع فيه ذاتي دائمًا موضع إمتحان..."[2]. وهذا الأمر يذكرنا بالرياضات الصوفية، تلك التى ترنو الحقيقة والوصول إلى الحق، بحيث تتخلص من كل الشوائب والحشود على نحو أعمق، فتجعل الوعي "فارغ"، في حالة خواء من جميع المحتويات التجريبية. ويعبر عن ذلك إيكهارت (1260–1360 M.Eckhart) حينما يقول: "لو أنك كنت تريد أن تمر بتجربة ذلك الميلاد النبيل، فلابد لك أن تبتعد عن الحشود كلها. والحشود هى عوامل النفس ونشاطها: كالذاكرة، والفهم، والإرادة وكل تنوعاتها.."[3]. وبعيدًا عن تحديده لهذه الحشود والسبب في ذلك، فإن الطريق إلى ميلاد الذات، ذاك الميلاد النبيل، هو جعل الذهن صاف من كل مضمون تجريبي.

لتحقيق ذلك السلام الأقصى عند إيكهارت وغيره من صوفية المسيحية وغير المسيحية في تجربة عالمية تُدعى التجربة الصوفية الانطوائية–الاستبطانية، والتي تحدث حالة من حالات المعرفة التي قد تجاوز الحواس والفهم، بل تجاوز كل انطباع، لابد من العزلة.[4] كذلك يذهب الإمام الغزالي (1058– 1111م) في إحيائه: "أما الخلوة ففائدتها دفع الشواغل، وضبط السمع والبصر؛ فإنهما دهليز القلب، والقلب في حكم حوض تنصب إليه مياه كريهة كدرة قذرة..

---

(1) سورين كيركجور، خوف ورعدة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الفجر للنشر والتوزيع، طبـ1، 1905، صـ39. وأنظر قوله أيضًا: "أنا في الواقع تأمل Reflection من البداية إلى النهاية..". من "نص أعمال المحبة" في نصوص مختارة من التراث الوجودي، ترجمة: فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، صـ26.

(2) أنظر قول ياسبرز: "إنني لا أكون نفسي حقًا إلا إذا امتلكت نفسي، وهذا لا يكون إلا بتأملي لنفسي باستمرار. هذا التأمل يستمر إلى غير نهاية، وفيه أضع ذاتي دائمًا موضع الامتحان...إلخ" في دراسات في الفلسفة الوجودية، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1966، صـ143.

(3) ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي للنشر، 1999، صـ128.

(4) المرجع السابق نفسه، أنظر قول إيكهارت : "إنها الوعي الموحد الخالص الذي يمحى فيه إدراك العالم وما فيه من كثرة. هى سلام لا يمكن وصفه، إنها الخير الأقصى، وهى الواحد الذي ليس له ثان، إنها "الذات" أو "الأنا". صـ116

ومقصود الرياضة تفريغ الحوض من تلك المياه، ومن الطين الحاصل منها، ليتفجر أصل الحوض، فيخرج منه الماء النظيف الطاهر. وأما الصمت، فإنه تُسهله العزلة."[1]

التخلص من جميع المحتويات التجريبية هو الطابع الكلي العام لتلك التجربة، كي نجد الأنا الخالص، أو الذات نفسها التى ترى ذاتها منعكسة على نفسها. فالفراغ، والخواء، والصحراء، والصمت، والظلام،... الطرق المؤدية إلى الماهية الخالصة للروح الفردية.

من هنا، نجد أن الإنسان إذا نجح في خوض هذه المعركة، معركته الخاصة الفريدة، سيظفر بنقاء داخلي عميق، سيظفر بأناه وبأشياء أخرى لم تكن في حسبانه، لكنه سيشعر بعد هذا الظفر بأشياء أخر لم تكن في حسبانه أيضًا! فبعد أن يدرك المرء نفسه على الأصالة، يشعر بالوحدة والوحشة، فيريد الإئتناس والتغلب على هذا الشعور من خلال الانفتاح والعلو Self-transcendence على الذات، وذلك بالاتصال الروحى دونما إحالة ذاته إحالة موضوعية Objectification، فتصبح مزيفة.

ومن ثم العزلة المطلقة "موت"، والانفتاح التام "فقدان" أى موت أيضًا. ولما كان الفناء من أشد أعداء الإنسان، ذلك العدو الداعي إلى الحيرة والخوف والتوتر، بل والقلق. كان لابد من انتصار الأنا على هذا العدو من خلال:

2- العزلـــة والعلـــو

أ. الأنا والأنت:

كان الأديب الفرنسي "أندريه جيد" (A. Gide 1869 -1951) ينصح الشبان قائلًا: "ابعدوا عن الذي يشبهكم". أي يبتعدون عن الشيء الشبيه بهم، وعن الشخص الذي يتشابه معهم في كل شيء؛ حتى يجد الإنسان شيئًا مختلفًا في إنسان مختلف. فالذي لا يرى إلا نفسه في المرآة، قد حبس نفسه في نفسه، وحكم عليها بالإعدام.

غير أن فكرة العزلة تفترض دائمًا الحاجة إلى الاتصال الروحي، و"حينما يصبح الإنسان مدركًا لنفسه بوصفه شخصًا، وحينما يتطلع إلى تحقيق شخصيته، عندئذ ينبغي عليه أن يعترف أولًا: بعجزه عن الاستمرار في وجوده التنسكى، وأن يعترف ثانيًا: بالمصاعب العظيمة التى

---

(1) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الثامن، كتاب رياضة النفس، لجنة نشر الثقافة الاسلامية، 1356هـ، صـ 138

اكتنفته من كل جانب في محاولته الهروب من عزلته، وأن يجعل من نفسه شيئًا واحدًا مع الذات الأخرى، والآنات الأخرى.."[1]. فالأنا لابد لها من الاختيار في كل الأحوال، إما أنت مغاير لها، أو أنت مساو لها، ولكن في كلتا الحالتين لا مفر من "الاتصال". هذا الاتصال الروحي "محاولة" للهروب من وحشة العزلة وذلك بإنعكاس الذات إنعكاسًا صادقًا حقيقيًا في ذات أخرى، مع الحذر من أن يكون هذا الانعكاس غير حقيقي؛ لأنه سيوقظ الشعور بالعزلة. "فالذات تسعى إلى الاتصال الروحي بـ"أنا" أخرى أو بـ"أنت".. فهى تتلهف إلى أن تجد ذاتًا أخرى، صديقًا يريد أن يتوحد معها وبذلك يؤكدها ويعجب بها، ويصغي إليها، وبإختصار أن "يعكسها""[2].

طبيعة هذا الاتصال تتمثل في كونها حوار وسؤال متبادل؛ فالأنا موجود، والأنت أيضًا موجود. إنها مباراة رائعة تجعل الثنائية وحدة، والوحدة تميّزًا[3].

بفضل الحرية والاختيار الاضطراري، والمخاطرة المحملة باليأس والقلق، قد تكون هنالك مسافات بينية بين الأنا والأنت، تلزمها بالعود القهقري "للعزلة" –على الرغم من أن التجربة ذاتها دياليكتيكية؛ خروج وعودة، علو وبطون باستمرار، فهى بمثابة نقطة إرتكاز الأنا الحقة– ولإجتياز هذه المسافات لا تجد "الأنا" أمامها سوى الصداقة والحب(*).

ب. <u>الأنا والمجتمع:</u>

من البيّن أن علاقة الأنا بالعالم "علاقة ثنائية"؛ فهى تستلزم من جهتها شعورًا بالعزلة، ومن جهة أخرى تفسر تاريخ العالم باعتباره جزءًا من مصيرها الشخصي. أي أن حياة المجتمع اليومية، قد تكون ذات أهمية في علو "الأنا"، ومعرفتها لأناها بشكل ما. "فالمجتمع كامن في الأنا بمعنى خاص. ويعتقد البعض أن الوعى يرتبط بالجزئي والفردي، واللاوعى بالعام، وما فوق الفردي.. وهذا صحيح، إذا أخذ بمعنى أن تاريخ العالم كله، وتاريخ المجتمع وكل

---

(1) نيقولاس برديائيف، العزلة والمجتمع، مرجع سابق، صـــ94

(2) المرجع السابق نفسه، صـــ94.

(3) يقول كيركجور: "يظل كل شخص هو هو حين يقف في مقابل الآخر الذي يختلف عنه، ولكن مع ذلك تخصب شخصيته الخاصة بقدر ما يستقبل من شخصية الآخر، وبقدر ما يستجيب لندائه، وهنا يكون البعد تقاربًا، والمسافة اتصالًا، والثنائية وحدة، والوحدة تميّزًا". ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، صـــ46.

(*) سيتضح هذا لاحقًا في الفقرة (د).

العناصر التي قد تبدو مجردة وبعيدة بالنسبة للذات الواعية، التي لا تكشف أبدًا مضمونها جميعه.. إن ذلك كله كامن في أعماق الأنا اللاواعية"[1].

لكن في معظم الأحيان تؤول المحاولة بالفشل، لأن الإنسان قد ينخرط في المجتمع، ويتقلد المناصب والمهام الاجتماعية التي لا تتناسب مع "أناه" تلك التي عرفها، فيبتعد رويدًا رويدًا عن ذاته الأصيلة، ويقترب من الذات المزيفة. وفي هذه الحالة قد يكون مضطرًا؛ تبعًا لظروف ما، لكنه قد يكون في أحيان أخر على علِم بفقدان أناه، فيمكث منسجمًا ومتكيفًا مع البيئة الاجتماعية، ويضحى عالة على تراث مشترك، أيًا كان هذا التراث. أو قد يحدث له نوع من اللامبالاة بمصيره ومصير مجتمعه، فكل الأشياء متساوية!. والأكثر قسوة أنه قد يصير هو شيئًا من الأشياء التي يمكث فيها.

إذن قد يفقد الانسجام الداخلي والتكيف مع المجتمع، فيتمرد وينعزل. يتمرد إعتراضًا على الواقع الاجتماعي، وينعزل حفظًا لأناه وتقويتها، لكنه قد يظل منعزلًا تمامًا ومتوحدًا مع ذاته لأقصى درجة، وهذا قطعًا مرفوض؛ لأنه إبادة وفناء. وقد يخرج من عزلته بعد سبر أغواره، فتصبح مسألة العلو والبطون مسألة ديناميكية صرفة؛ للحفاظ على كنه الأنا، فيستطيع بعد ذلك الشعور بالعزلة الحميدة والمجتمع في آن واحد.

ج. <u>الأنا والله:</u>

شعار "الدين لله والوطن للجميع"(*) يُحقق فكرة جوهرية لدى الوجودية، فكرة "نقض السلطة". أى سلطة، وبخاصة السلطة الدينية المتمثلة في "الكنيسة"؛ فالكنيسة "كمؤسسة" تعمل على تأسيس المجتمع باللاهوت العقلاني. أي أن الإيمان بالله ووجوده، يتم إثباته ببراهين تنتمي إلى ميدان الماهيات التصورية، المتعلقة باستدلالاتنا الإنسانية. بالاضافة إلى التعامل مع النظريات الجامدة، والطقوس التي قد تخلو من المعنى.

ومن هنا، وفي خضم الدفاع عن الذات، يتبارى أعلام الوجودية –وخاصة المؤمنة إن جاز هذا التعبير– في ثورتهم على هذا الإستبداد، فالطريق إلى الله مليء بالأشواك والعذاب

---

(1) نيقولاس بردياثيف، العزلة والمجتمع، مرجع سابق، صـ97.

(*) إنه الشعار العظيم المدافع عن الحقوق الإنسانية المتساوية، والذي أطلق في ثورة مصر 1919.

والدموع[1]. وحينما يصبح الدين مجرد ظاهرة إجتماعية موضوعية، فإن الشعور بالعزلة لا يمكن العلو عليه من الجهة الأنطولوجية، و "إذا خفت حدة هذا الشعور، فذلك يعود إلى دخول الأنا في العالم الموضوعي والمجتمع، حتى وإن سمى هذا العالم بالكنيسة.."[2].

إذن كيف يؤمن الإنسان بالله ويعلو على عزلته؟ كيف يجد الله ويؤكده؟ وما هى طبيعة الصلة بين الإنسان والله؟

إن الإيمان بالله ووجوده يتم من حيث "الوجود الفعلي" وليس "المثالي"؛ عن طريق البحث عن ذاتية الذات. فالذاتية-كما قال كيركجارد- هى المنهج وهى الغاية جميعًا، ذلك أننا في أعماق الذاتية نجد "المطلق". فالإنسان حينما يشعر بالوحشة العنيفة من الآخر والمجتمع، يكون فى أقصى حالات التوتر والصراع.. تكاد تكون "أناه" مندثرة، فيقبع على ذاته ويتأملها، بل ويزيد من سبر أغوارها حتى تضحى مرآة مصقولة صقلًا لم يسبق له مثيل. تزداد نورًا وكشفًا جليًا، حتى تظفر باللامتناهى[3].

السبيل الوحيد للوصول إلى الله هو "القلب"، وليس العقل؛ لأنه ليس فيه غناء في هداية الإنسان إلى الإيمان الحق. ولذلك نجد المتصوفة جميعًا يلجأون إلى القلب واستشعار الحب اللإلهي، طلبًا لنور الهداية والإشراق العلوي. وبتنقية هذا القلب وتصفيته حتى يصبح شفافًا، تكون أمام الله وحدك، منعزلًا عن القطيع، متوحدًا إزاء الله. أكون "وحدي إزاء الله وحده"[4].

وأخيرًا، الإيمان أمر يتعلق بذات عينية فردية، لكنها لا تستطيع -مع ذلك- أن تختلط بالأنا التجريبية؛ لأنها تنتمي إلى مجموعة من التحديدات القابلة لأن يحدد مكانها "موضوعيًا". فلا

---

(1) عن قول كيركجور: "الطريق الذي ينبغي علينا أن نسير فيه، أن نعبر جسر التنهدات حتى نصل إلى الأبدية.. فالطريق إلى الله مليء بالأشواك والعذاب والدموع." نصوص مختارة من التراث الوجودي، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، صـــ29.

(2) نيقولاس برديائيف، العزلة والمجتمع، مرجع سابق، صـــ116.

(3) يقول كيركجور: "وبهذا التوتر الحاد والصراعات المحتدمة.. بهذا البركان الذي يحيا الإنسان على حافته، يكون "الوجد"، الذى هو "عصب التصوف"، وإشارة الوصول، وعلامة الجمع والاتحاد". نصوص مختارة من التراث الوجودي، مرجع سابق، صـــ29.

(4) كيركجور، نصوص مختارة من التراث الوجودي، مرجع سابق، صـــ33.

وجود لإيمان بوجه عام، والله هو السر Mystery[1] بلغة جابريل مارسيل (1889-1973 Gabriel Marcel) السر الذي يواجهنا باستمرار وجهًا لوجه.. السر الذي لا يمكننا أن نطبق عليه علاقات الضرورة والعلية والسيادة وغيرها من العلاقات في العالم الطبيعي والعالم الاجتماعي. "هو السر الذي يحاول الإنسان أن يعلو إليه، ويدخل معه في علاقات حية وتواصل خلاق."[2] لكن هل هذا يعنى أن الإنسان لن يكون مع الـ"نحن" أبدًا؟ أعتقد أن هذا يتوقف على:

د. **الأنا والحب:**

"بالحب وحده نكون قادرين على مواجهة الوجود دون إحالته إلى ملك، أو إلى موضوع، أو مشهد.."[3]. في حالة الدراما الصاخبة، التي يكتشف فيها الإنسان "الله" -عز وجل- داخل نفسه، فيرى ما لايراه أحدًا من الجموع، يكتسب قوة روحية رائعة، ويعيد خلق الترتيب الطبيعي للحياة، ويخلق حياة جديدة، وقيمًا جديدة. وفي خضم هذه المعرفة الشعورية، يشعر الإنسان بنوع من الالتزام. إلتزام ينبثق من أعماق وجوده، إلتزام نحو نفسه ونحو الآخر، في حركتيه الصاعدة والهابطة. "فالإنسان يجرؤ على الارتقاء إلى الله، وفي هذا السبيل يكتسب قوة روحية.. لكنه مع ذلك لا يستطيع أن ينسى هؤلاء الذين ما برحوا في مرتبة أدنى، ضعاف الروح..، وهنا يرغمه باطن نفسه على البدء في الحركة التنازلية؛ حتى يتمكن من مقاسمة كنوزه الروحية.."[4].

الحب يستشري مفعوله السحري؛ بأن يعمل على توطيد الاتصال الفعلي الحق بين "الأنا" و "الآنات" الأخرى. فهذا الحب العاشق الصادق هو وسيلة تخرج بها "الأنا" من إكتفائها الذاتي،

---

(1) يقول مارسل: "إن كل وجود فردي، باعتباره وجودًا مغلقًا (وكذلك باعتباره لا متناهيًا) إنما هو رمز أو تعبير عن السر الأنطولوجي.. السر الذي أشتبك فيه أنا نفسي، وبالتالي لا يمكن التفكير فيه إلا بوصفه مجالًا تفقد فيه التفرقة بين ما هو في نفسي، وما هو أمامي دلالتها وقيمتها الأصيلة. فبغير السر تصبح الحياة غير صالحة لأن نتنفسها." ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، صـ290، 291.

(2) محمد مجدي الجزيري، الحرية والحضارة عند برديائيف، رسالة دكتوراة، الآداب، فلسفة، جامعة القاهرة، 1979، صـ1940.

(3) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، صـ245.

(4) نيقولاس برديائيف، الحلم والواقع، مرجع سابق، صـ72.

وهو الوسيلة الفعّالة التي تساعدها على القيام بمهمتها ومسئوليتها تجاه "الآخر". بل إن كيركجارد قد جعل من الحب طريقًا للفهم، وأساسًا للمعرفة والاتصال الروحي[1].

جدير بالذكر أن الحب المقصود هنا ليس المتمثل في الجنس، بل المتمثل في العاطفة Emotion، ولذلك يتم الربط بين الحب والصداقة، "فلا يحدث الاتصال الروحي الحقيقي، والانتصار على العزلة إلا عندما تتوحد "الأنا" مع "الأنت" في حالة الحب والصداقة"[2]. كما أنه لا يكون الحب المقصود هو الجنس؛ لأن الجنس ينتمى إلى النوع Genus، أما الحب فينتمي إلى الشخصية Personality. "فما الحب إلا انتصار الشخصية على النوع والجنس، اللذين يخلوان من التفرد والفردية. وعندما يكون الحب قويًا، فإنه يتصف بعمق يمكن أن يصل إلى اللانهاية. أما الجنس -فعلى العكس- يحمل في طياته وصمة التناهي.. "[3].

فالإنسان حينما يصل إلى الله كشفًا Revelation، يجد الجمال في الخليقة "مرآة" للجمال الإلهي، فلا يشعر بيأس أو وحشة منهم[*]... من الخلق أجمعين، بل يشعر بأمل وتفاؤل وإئتناس، واتصال روحى خلاق.

الهدف هنا إنسان يجد ذاته، ثم يقوم بمعجزة... الهدف يتمثل في المجددين، والمبدعين، والمصلحين، وأصحاب الثورات الروحية، و "ليس من شك فى أن مجرد إثارة الموضوع

---

(1) يقول كيركجور: "الطريق الأساسي للفهم هو أن تصير كالمحبوب؛ لأن المرء لا يفهم إلا بمقدار ما يصبح متحدًا مع الشيء الذي يحبه.."، نصوص من التراث الوجودي، مرجع سابق، صـــ24.

(2) نيقولاس بردياثيف، العزلة والمجتمع، مرجع سابق، صـــ112.

(3) نيقولاس بردياثيف، الحلم والواقع، مرجع سابق، صـــ85. وقد تكون هذه الفكرة ذاتها لدى المتصوفة بشكل أو بآخر، حينما نجد مايستر إيكهارت يقول: "على الإنسان أن يتعلم أن يشارك ربه في الفعل" ثم يستطرد قائلًا: "وليس هذا معناه أن ينصرف الإنسان عن الباطن أو يسقطه أو يعزف عنه، بل ينبغي عليه أن يتعلم كيف يفعل فيه ومعه ومنه، بحيث يترك الباطن "ينفتح" على الواقع، ويرشد الواقع إلى الباطن، ويُعوِّد نفسه بهذه الطريقة على الفعل الخالص". أنظر ولفجانج ستروف (Wolfgang Struve)، فلسفة العلو، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، مكتبة الشباب، 1975. صـــ260.

(*) يقول ابن عطاء الله: "إنما يستوحش العباد والزهاد من كل شيء، ولغيبتهم عن الله في كل شيء، ولو شهدوه في كل شيء، لم يستوحشوا من شيء"، ويقول ذو النون المصري حين سُئل عن الأنس: "أن تأنس بكل وجه صبيح وكل صوت فصيح، والله تبارك وتعالى فيما بينك وبين ذلك.". أنظر: فاروق شوشة، أحلى 20 قصيدة في الحب اللإلهي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997. صـــ54، صـــ24

"محاولة" لمطالبة الإنسان أن يقوم بمعجزة. غير أن المعجزة قائمة فعلًا في "الخلق" الذي لا يتلائم مع أي نظام معروفة قوانينه، ويتطلب لتفسيره "فاعلًا" يعلو إمكانيات عالم معطى محدد"[1].

خاتمة:

إن روح كل إنسان لها وجودها المستقل، ولها حقوقها وإمكانياتها التي ليس لأي شيء سيطرة عليها. على الإنسان أن يوجد بشتى الطرق، فلكل منا طريقًا يوجد به ومن أجله، لطالما يحيا ولا يعلمه، وبذلك يكون ميتًا بين موتى وأحياء. ولا أحد يستطيع أن يرشد غيره، ومن يعتقد أنه يهدى غيره إلى الطريق، فما هو إلا واهمًا عظيمًا.

نشأت الفلسفة الوجودية على كل ما هو فردي –بالأحرى شخصي– وفريد ونادر، كل ما لا يخضع لأي شكل من أشكال السلطة. فكانت تجربة العزلة، ذات دور رئيسي في معرفة كل ما هو فريد وفذ لدى كل "أنا"، وهى تجربة خاصة ومميزة لا غنى عنها، تجعل حركة الحياة فى إيجاد: "الذات، فالله، فالعالم".

****

(1) نيقولاس برديائيف، الحلم والواقع، مرجع سابق، صـــ218.

من الأنثروبولوجيا إلى الأنطولوجيا

قراءة في الرؤية الوجودية للإنسان في العالم عند مارتن بوبر

محمد هاشم عبدالله(*)

"أنا أقدم التعبير الفلسفي عن خبرة"ما" لهؤلاء الذين يعرفون تلك الخبرة بوصفها خبرتهم الخاصة و"أنا" يمكنني أن أفعل أكثر من ذلك، وأستطيع القول بأنني في هذه الـ"أنا" أنا مخلص لعملي"(1)

تقديم

يعتبر مارتن بوبر أحد أهم الناطقين باسم الروح الإنسانية. ولد في فيينا عام 1878، ودرس الفلسفة وتاريخ الفن في جامعة برلين. ثم أسس دورية اليهودي Der Jude عام 1918، وبقي محررًا فيها حتى عام 1924. وقد أصبحت هذه المجلة، الناطقة بلسان حال اليهود-الألمان، تحت رئاسته فيما بين العامين 1923 و1933. وقد اشتغل بوبر فى تلك الفترة بتدريس الفلسفة والديانة اليهودية، و بعدها قام بتدريس تاريخ الديانات في جامعة فرانكفورت. وفي عام 1938 غادر ألمانيا مهاجرًا إلى فلسطين التي جعل منها موطنًا له. وهناك عمل، حتى العام 1951، أستاذًا للفلسفة الاجتماعية في الجامعة العبرية في القدس. وقد حاز بوبر عام 1951 على وسام جوتة من جامعة هامبورغ. وفي عام 1953 حصل على جائزة السلام من قبل معرض الكتاب الألماني.

كتب البروفيسور بوبر الكثير في مجالات الفلسفة، والتربية، وفلسفة الدين؛ ودرّس علم الاجتماع، والفن، وتفسير التوراة، واليهودية، والحَصيدية، والصهيونية. أمّا أعماله الأكثر شهرة فهي «الأنا والأنت»، «التعريف الكلاسيكي لفلسفة الحوار»، «بين الإنسان والإنسان»، «كسوف الله»، «حكايات حَصيدية»، و«توضيح الطريق».

ذهب مارتن بوبر ثلاث مرات إلى أمريكا. كانت أول مرة في عام 1951-1952 بدعوة من الندوة اللاهوتية اليهودية. ثم في عام 1957 بمناسبة الذكرى الرابعة لوفاة زليم ألنسن وايت

(*) مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة، قسم الفلسفة ، كلية الآداب، جامعة المنصورة. مصر

(1) (Friedman) Maurice S. interrogation of Martin Buber. In Philosophical interrogations, ed. Sydney and Beatrice, Rome (New York : Holt ,Rinehart , and Winston , 1964), P.84 .

حيث ألقى محاضرة في معهد واشنطن لعلم النفس. ثم في عام 1958 كأستاذ في جامعة برينستون.[1]

وتمتزج فلسفة (مارتن بوبر) بالتراث (الحصيدي) لليهودية، بالضبط مثلما تضرب وجودية (دستويفسكي) و(برديائيف) بجذور عميقة في روح الأرثوذكسية الروسية[2]. ومن هنا كانت النقلة – المهمة – من الأنثروبولوجيا الفلسفية التي مثلت في الأغلب محور فلسفة بوبر ككل.

1- إشكالية البحث

ظلت الأنثروبولوجيا الفلسفية تمثل اللبنة الأساسية التي أقام عليها مارتن بوبر فكره الفلسفي على وجه العموم، وفكره الأنطولوجي – إن جاز لنا التعبير– على وجه الخصوص. ذلك أن المنطلق الأساسي لدى بوبر يكمن في فلسفة العلاقة – أو بحسب التعبير الشائع"فلسفة الحوار"– وعلاقة الأنا بالأخر والأنت (بمعنى"الأنا والهو" و"الأنا والأنت").

ويتمثل موضوع الأنثروبولوجيا الفلسفية فى معرفة الإنسان في شموليته، فهذا الفرع المعرفي يشير إلى الاهتمام بالوجود الإنساني في سياق دينامياته الكلية. وفي هذا السياق تكون كينونة الإنسان وصيرورته في حالة تكامل جوهرية مع بعضها البعض إلى حد تشكيل واقع واحد لا يتجزأ. وهكذا تكون معرفة الإنسان هي فهم الإنسان في جوهر كينونته وصيرورته معا. وهذا أمر لا يمكن استيعابه على نحو موضوعي عن طريق رد الإنسان إلى كونه مجرد موضوع لمعرفتنا كما لا يمكن استيعابه على نحو ذاتي بأن يسحب المرء ذاته الخاصة من الصيرورة البشرية. وفي كلتا الحالتين نحن نفصل الإنسان عن كليته أو بمعنى أصح شموليته واستمراريته، ومن ثم لا يمكننا أبدًا ضمان يقينية معرفتنا بالإنسان. وبناء عليه فطالما تعلق الأمر بموقف المعرفة الأنثروبولوجية فأن نموذج"الذات–الموضوع" القائم في نظرية المعرفة التقليدية يصبح غير مناسب وفي غير محله، ومن ثم يجب اعتماد طريقة أخرى في فهم الإنسان.

---

(1) راجع فى ذلك القاموس الفلسفي لمعابر: مارتن بوبر
http://www.maaber.org/philosophy/Buber.htm
وانظر ايضا فيما يتعلق بحياته ، واعماله ، واهم مصادر فلسفته : هاشم (محمد) ، جدلية المعرفة – قراءة فى البعد الابستمولوجى لفلسفة الحوار عند مارتن بوبر (بحث غير منشور).

(2) (دوبفوار) سيمون، أنا وسارتر والحياة، ترجمة عايدة مطرجي إدريس، منشورات دار الأدب، بيروت – لبنان، ط1، 1961، ص 19.

ويطرح هذا البحث إشكالية مهمة يمكن صياغتها فى السؤال الاساسى الاتى: كيف انتقل بوبر من الأنثروبولوجيا الفلسفية إلى محاولة تقديم أنطولوجيا حقيقية عن الوجود البشري؟ .

وعن هذا السؤال يمكن ايضا صياغة الاسئلة الفرعية الاتية: كيف أسس بوبر أنطولوجيـاه على أهم ركائز فلسفته وهي"فلسفة الحوار"؟. وما هي رؤية بوبر لحدود الكائن البشرى؟ ، واين يبدأ – من وجهة نظره – وجود الإنسان؟ ، وكيف يتم إدراك ذلك الوجود في مسار الحياة؟ وما هي المعاني المتضمنة في الوجود – أو بالأحرى فى الكينونة؟ وهل ثمة جهة نهائيـة يسـير نحوها الوجود البشري؟

واخيرا يحاول البحث الذي بين أيدينا الوصول إلى ذلك الجانب الأكثر تعقيدًا فـي فلسـفة بوبر، ألا وهو" فلسفة التربية". ذلك أن بوبر يقيم علاقة وثيقة بين ثلاثة أفرع تمثل في مجملها الهيكل الرئيسي لفلسفته ككل وهذه الأفرع هي"المعرفة"، و"الانطولوجيا"، و"فلسفة التربية"، حيث ترتبط جميعها بالكائن البشري، وهو محور فلسفة بوبر.

2- من الأنثروبولوجيا إلى الأنطولوجيا

أ- نزوع نحو الأنطولوجيا

حينما نتأمل، ما الذي بين إنسان وإنسان فإننا نتخطى –حسبما يرى بوبر– حدود الأنثروبولوجيا إلى مشارف انطولوجيا الكائن البشرى. وليس المقصود هنا مجرد تقديم تعريف لحدود الكائن البشرى، بل اجراء بحث فى ماهية الوجود الإنسانى ذاته: كيف يتم إدراكه في مسار الحياة؟ وإلى أي معانٍ يشير؟ وإلى أي ناحية يتجه، إذا ما كان يتجه لشيء أصلا؟

يسمى بوبر الرد على مثل هذه التساؤلات"أنطولوجيا"، فهو يتحدث تحديدا في أحد المواضع عن"نزعة أنطولوجية / Ontologism" إشارة إلى فهمه الخاص للواقع باعتباره طريقا ثالثا، من طرق الفهم غير المتعلق بالنزعة الكوزمولوجية / Cosmologism"، او"النزعة السيكولوجية/ Psychologism".[1] وعلى أية حال، فإننا نجد من المهم أن نشير إلى أن"النزعة الأنطولوجية" ليست نزعة أو مذهب"ism" بمعنى مجموعة من الاستنتاجات المصطنعة. ولهذا السبب يعارض بوبر، اصطلاحات من قبيل"المذهب الوجودي" وغيرها، فنجده يقول" أنا لا أشيد أبراجًا، بل انصب جسورا؛ لكن الأعمدة التي ترتكز عليها تلك الجسور لا تغوص في نزعات أو مذاهب

(1) (Wood) Robert E., Martin Buber's Ontology, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), p. 110.

'isms'، وقناطرها لا تتناسب مع بعضها بواسطة "نزعات"[1]، إذن فهو حينما يتحدث عن"النزعة الأنطولوجية"، فإن إشارته تكون هنا إلى مشكلة أكثر منها إلى حل[2].

إن التباين بين"النزعة الأنطولوجية" و"النزعة السيكولوجية" تباين هام لأنه يشير إلى رغبة بوبر فى تأسيس الأنثروبولوجيا داخل الانطولوجيا بشكل يخلصها من الذاتية والنسبية (subjectivism and relativism). والى الحد الذي ينجح فيه هذا المسعى، فإنه يُحرر بوبر من مسئولية كتابة"السيرة الذاتية الخاصة" – وهي مسئولية تتماشى مع خبرته الشخصية بغض النظر عن مدى دقة وانسجام وصفه الأنثروبولوجي. وما دامت هذه السيرة لا تتصف بالشمولية؛ فان هذا يعني انه ليس من الضروري أن تنطبق الخبرة الناتجة عنها على خبرة كل شخص آخر[3]. ومن الواضح أن بوبر يدرك أن الأنثروبولوجيا تخضع لمثل هذا النوع من الاعتراض، ولهذا فإنها تتطلب إرساء قواعدها في الأنطولوجيا. وتعتبر مشكلة السيرة الذاتية الوجودية هي مشكلة "النزعة السيكولوجية" التي يسعى لتفاديها من خلال موقفه الأنطولوجي؛ ولكنه يرى أن هذا لا يستلزم اعتناق موقف ميتافيزيقي.

> ليس لديَّ ميتافيزيقا أبنى عليها إيماني، فأنا لم أبتكر أي ميتافيزيقا بنفسي، ولا أرغب في ابتكار أي منها، فلست احتاج إلى أي منها، ولا يسعني ابتكار إحداها. وحينما أقول أن شيئا ما يحمل لي دلالة أنطولوجية، فأنا أعنى بذلك أن اذكر انه ليس حدثا سيكولوجيا خالصا، بالرغم من انه يضم في ذاته ذلك الحدث أو على الأحرى يجعل من نفسه ظاهرة تظهر باطنيا داخل هذا الحدث.[4]

---

(1) Cited by Wood, op. cit., p, 110.
(2) Ibid.

(3) لمزيد من التفاصيل راجع:

- (Earle) William, "Ontological Autobiography," Phenomenology in America, ed. James M. Edie (Chicago: Quadrangle Books, 1967) , pp. 69ff;

و

- (Grabau) Richard F., "Existential Universals,", An Invitation to Phenomenology, ed. James M. Edie (Chicago: Quadrangle Books, 1965), pp. 147ff.

ويقترح البروفسور جرابو في مقاله أن انعدام الاتفاق بين الفينومينولوجيين يرجع إلى أن كل منهم يصف البُنى العامة للكائن البشري استنادا إلى "تجربته الخاصة المفردة التي يفهمها، خطأ على أنها خبرة عامة، وهي الخبرة التي ليست لدى جميع البشر بالطبع.

(4) "Interrogation of Martin Buber," conducted by Maurice S. Friedman, Philosophical Interrogations, ed. Sydney and Beatrice Rome, (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1964), p. 84.

كيف يمكن للنزعة الأنطولوجية أن تتجنب الميتافيزيقا وتظل محافظة على أكثر من مجرد الصلاحية الشخصية؟ يتم هذا، جزئيا، من خلال تفسير خبرات المرء العينية بالآخر (the other). وسواء بدأ الشخص بمفهوم الإقصاء البدائي أو"الدخول في علاقة"، فإن الخبرة تكون بالفعل من نوع يختلف عن الخبرة الخاصة التي تقود إلي" الكوجيتو الديكارتي" أو إلى"الأنا الترانسندنتالي" (الواقع وراء نطاق الخبرة) التي قال بها هوسرل. ولا تعتبر"المثالية الذاتية" تهديدا عندما تدخل"الأنا" إلى الوجود وذلك فيما يتعلق بـــ"الأنت" أو"الهو".

بالإضافة إلى ذلك، نحن بحاجة إلى أن نفهم شيئا ما عن الطبيعة الخاصة المميزة"للكليات الوجودية"، أو شمولية الخبرات الوجودية وهذه الكليات هى التي يسميها البروفيسور شراج Schrag "الوجوديات" (وهو في ذلك يتبع استخدام هيدجر الفني لمصطلح لمصطلح "Existenzialien")، وتختلف هذه "الكليات الوجودية" إلى حد كبير عن المقولات العامة للفلسفة التقليدية مثل: مقولات أرسطو، أو مقولات كانط. إن "الوجوديات" نوع من"المقولات المشتقة من خبرة الفرد" التي مر بها وهي تدين بعموميتها المحدودة" للطبيعة التاريخية" لتلك الخبرة[1]. وفي موضع آخر من كتابه "الوجود والحرية" يطلق شراج على"الوجوديات" "الأفكار الشاملة المنظِمة" ويثبت لنا انه"في حين أن مقولات الميتافيزيقا التقليدية تكون ثابتة ومكتملة، فإن الأفكار الشاملة المنظِمة لانطولوجيا الخبرة تكون متدفقة وبلا حدود"[2]. ليس المقصود من الوجوديات أن تحدد أو تثبّت طبيعة وحدود الخبرة سلفًا، (كما هو الحال مع مقولات كانط)، بل أن توضح"الخبرة بعد الواقعة"."إن مبرر الفكرة الشاملة المُنظمة يكمن في نجاحها في توضيح السياق الواقعي للحياة البشرية"[3]. إذن، فعمومية الوجودية الحية عند كاتب ما يحددها المدى الذي أجد فيه خبرتي، هي الأخرى، تتضح بوصفها"طبوغرافيا وجودية" مشابهة لخبرته[4]، ولهذا فأنا أؤكد من خلال خبرتي صحة وصفه لخبرته الوجودية، دلك الوصف الذي يتخطى مجرد حدود شخصيته الذاتية.

---

(1)(Schrag) Calvin O., Existence and Freedom, (Evanston: Northwestern Universit,, Press, 1961), p. 17.

(2)(Schrag) Calvin O., Experience and Being, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), p. 256.

(3) Ibid.

(4) Schrag, Existence and Freedom, p, 9.

وتبدو هذه الطريقة – فى الحقيقة- هي الأنسب لوصف موقف بوبر نحو الانطولوجيا، فلقد لاحظنا عادته في السعي وراء اكتشاف حقيقة حياة الآخر بدلا من أن يفرض عليه رأيا متحيزًا، فهو نفسه يقول:

> أنا أُقدم التعبير الفلسفي عن خبرة ما لهؤلاء الذين يعرفون تلك الخبرة بوصفها خبرتهم الخاصة. و"لا" يمكنني أن أفعل أكثر من ذلك؛ لكنى أتجرأ على الاعتقاد بأني في هذه الـ"لا" أنا مخلص لعملي.(1)

وعلي الرغم من صعوبة قراءة وفهم كتابات بوبر بسلاسة ويسر ورغم تأثيرها الواسع في الفلسفة وعلم اللاهوت والعلاج النفسي والنظرية الاجتماعية والسياسية والتعليم، رغم كل هذا، فإننا نجد أن الانتشار الواسع لكتابات بوبر تنحي جانبا الحكم علي كتاباته بأنها تقتصر علي وصف نطاق ضيق من الخبرات البشرية.. بل علي النقيض، نجد أن هناك مناشدة عالمية في فكره الذي يعد أكثر دراماتيكية حينما نتأمل بساطة الخبرات التي انبثقت عنها أفكاره. وفى هذا الإطار نستطيع الانتقال إلي التركيبات ذات النزعة الأنطولوجية التي تنبثق من وصفه للكمال الإنساني.

ب- <u>بين الإنسان والإنسان</u>

إن أول ما يحدث بين الإنسان والإنسان بعد الإقصاء اللازم هو"اللقاء"، إذ أن"كل الكائنات تلتقي"(2)، ولقاء الفرد مع الآخرين يحدث علي"مستوي ضيق" يعرف باسم نطاق"البين".

> "بين" ليست تركيبا مساعدا، بل إنها المكان الرئيسي والحامل لكل ما يحدث بين بني البشر، غير أنها لم تلق اهتماما ملائما، لأنه بغض النظر عن روح الفرد والسياق الخاص، فإنها لا تستمر بسلاسة، بل إنه يتم إعادة تشكيلها وفقا للقاء الأفراد مع بعضهم البعض، ومن ثم فإن الخبرة تنضم تلقائيا إلى العناصر الأخرى المستمرة- ألا وهي الروح وعالمها.(3)

وها هنا نجد"حقيقة" الوجود البشري، فلا نري هنا فكرة مجردة لوجود المرء بمفرده أو المجتمع المحيط به وحده، بل إننا نري الكمال الحقيقي للإنسان.

---

(1) "<u>Interrogation</u>," p. 29.
(2) (Buber) Martin, I and Thou, trans. R. G. Smith, (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), p. 11.
(3) "Buber" Martin, "<u>What is Man</u>?" Between Man and Man, trans. R. G. Smith, (Boston: Beacon Press, 1955), p. 203.

إنك إذا قمت بعمل دراسة عن الإنسان وحده بمنأى عن العالم المحيط به ، فكأنك تري من الإنسان ما تراه من القمر، ولا يمكنك تكوين رؤية شاملة ومتكاملة إلا من خلال تعامل الإنسان مع الإنسان، وإذا قمت بدراسة الصورة الإجمالية بمفردها، فمثلك مثل من يري من الإنسان ما نراه من مجرة درب التبانة، إذ أننا نجد أن دراسة علاقة الإنسان مع الإنسان تبلور شكلًا متكاملًا وواضح المعالم.[1]

وفي كتاب"الأنا والأنت"، نتعلم من طبيعة لقاء الإنسان مع الإنسان، إذ أنها طبيعة تبدأ بالتمييز بين حالتين محتملتين من هذا اللقاء.

جـ – "الأنا والأنت" و"الأنا والهو" في الكينونة البشرية

يعبر بوبر عن المعنى الأساسي لاحتمالية ثنائية الإنسان بإيجاز في السطور الأولي من كتابه"بين الإنسان والإنسان" كما يلي:

العالم ثنائي بالنسبة للإنسان وفقًا لموقفه الثنائي.

سلوك الإنسان ثنائي وفقا للكلمتين الرئيستين اللتين يمكنه استخدامهما في حديثه.

الكلمات الرئيسية ليست كلمات مفردة بل كلمات مزدوجة.

الكلمة الرئيسية هي الكلمة المزدوجة"الأنا والأنت" (I-You).

الكلمة الرئيسية الأخرى هي الكلمة المزدوجة" الأنا والهو" (I-It)، غير أن هذه الكلمة الرئيسية لا تتغير حينما نتحدث عن هو للعاقل (He-She) بدلا من"هو" لغير العاقل (It).

وهكذا فإن"الأنا" التي يستخدمها الإنسان ثنائية هي الأخرى، إذ أن كلمة"أنا" في الكلمة الرئيسية (الأنا والأنت) تختلف عن مثيلتها في الكلمة الرئيسية (الأنا والهو).[2]

وليس من الصعب فهم معني العلاقة مع شخص آخر باعتباره"هو"، فحينما يسير الشخص وسط حرم جامعي، فهو يمر بين جموع الأفراد بنفس اللامبالاة التي يمر بها علي مقعد في الطريق ، وحتى إذا توقفت عند المقعد لأستريح عليه، فهو يخدم أغراضي ويحقق رفاهيتي، أنا الذي أستخدمه، وكذا الحال في علاقتي مع الأشخاص الآخرين، فهم يخدمون احتياجاتي، فهذه

(1) Ibid., p. 205.
(2) (Buber) Martin, I and Thou, trans. Walter Kaufmann, (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), p. 53.

تبيع لي البقالة، وذاك اشتري منه الغاز، وهذه تشبع احتياجاتي الجنسية دون أدني تغيير في نيتي الجوهرية. وليس من الضروري أن تغير"روح الإيثار" هذه الصورة، فمن خلال"الإيثار الحقيقي"، يمكن أن ينسجم الفرد مع الآخرين، فعلي سبيل المثال،"يتعامل عالم النفس أو عالم الفيزياء الذي يقوم بملاحظة الأفراد من أجل التحقق من فرضية معينة مع مواد بعينها""Its علي الرغم من أن إخلاصه للبحث خال من دوافع"الأنا المحدودة"[1].

ومن الصعب إدراك المعني المقصود من"الأنا والأنت""، بل أنه بمعنى ما لا يمكن فهم ذلك المعنى علي الإطلاق، ولكن ينبغي خوض هذه التجربة. ذلك أن عملية تكوين تصور أو مفهوم عن"الأنت"، للتعبير عنه باستخدام اللغة، تعني موضعة ما يتم تكذيبه بالتموضع. ونجد أن بوبر يستخدم الفلسفة كوسيلة، غير أنه لا يعتبر التعبير الفلسفي عن الخبرة تعبيرًا ملائمًا، فيقول:"ينبغي علي أن استخدم الفلسفة كوسيلة، لأنه لا توجد طريقة أخري لتحقيق هدفي سوي هذا، ولكن هدفي في حد ذاته لا يمكن إدراكه فلسفيًا".[2]

ولقد كرر موريس فريدمان في مواضع عدة وصفه لعلاقة –"الأنا الأنت"، فهو يقول أن لها سمات"التبادل"، "والمباشرة"، "والوجود"، "والكثافة"، "وعدم الوصف"[3]. بل إن بوبر نفسه يساعدنا في أن نري الفرق بين"الأنت""والهو"من خلال استخدام هذه الكلمات إلي جوار بعضها البعض في المقولات المتغايرة.

يمكن استخدام علاقة"الأناوالأنت" فقط عند الحديث عن وجود الفرد ككل.

لا يمكن استخدام"الأنا والهو" أبدا عند الحديث عن وجود الفرد ككل.

ينتمي العالم من حيث الخبرة إلي الكلمة الرئيسية"الأناوالهو".

تشكل الكلمة الرئيسية"الأنا والأنت" عالم العلاقات.

تنبثق العلاقة في"الأنا والأنت" من اللقاء بصورة طبيعية.

تنبثق العلاقة في"الأنا والهو" من التمييز بصورة طبيعية.

---

(1)(Edwards) Paul, Buber and Buberism, (University of Kansas: Dept. of Philosophy, 1970), p. 4.
(2) "Interrogation," p, 17.
(3)(Friedman) Maurice, Martin Buber: The Life of Dialogue, (New York: Harper Torchbooks, 1955), p. 57.

يعد عالم"الهو" معلقا في الزمان والمكان معا، بينما لا يعد عالم"الأنت" معلقا في الزمان و المكان معا.[1]

وبهذا المعنى يمكننا توسيع هذه القائمة من خلال مجموعة مشابهة من المقولات المتغايرة:

"الهو" تعبر عن عالم المعرفة التجريبية، و"الأنت" تعبر عن عالم المعرفة الشخصية.

"الهو" تعبر عن حالة الحتمية، و"الأنت" تعبر عن نطاق الحرية.

"الهو" تشير إلي الماضي. و"الأنت" تشير دائما إلي الحاضر فقط.

"الهو" يتم استخدامها للإشارة إلي"الآخر"، و"الأنت" يستحيل استخدامها بمفردها.

وفي بعض الأحيان، يستخدم بوبر كلمة"الخبرة / Erfahrung" بنفس الطريقة الحيادية التي نستخدمها كلنا، فنحن نقول"لقد كانت خبرتي...."، وبالمثل نجد أن بوبر في كتابه"الرد علي نقادي"، يتحدث عن خبرته وتجاربه، ويقول"أنا لا أستخدم مفهوم"الخبرة""experience بصورة نقدية هنا، كما هو الحال في بداية كتاب الأنا والأنت، ولكني أستخدمها بصورة ايجابية، لأشير ببساطة إلي ما يحدث لي[2]، وفي سياق آخر، نجد أن كلمة"خبرة" لها معني ايجابي."لأذكر الأدلة علي خبرة بعينها، هذا هو هدفي الرئيسي، غير أنني لا أقصد تقديم النصح أو الوعظ للأفراد، ولكن من خلال إيضاح أن هذه الخبرة في متناول الجميع بطريقة وشكل معين".[3] ولكن في كتاب الأنا والأنت، فإن لفظ"هو" يمثل عالم الخبرة والاستخدام.، وهنا نجد أن"الخبرة" في تباين مع"العلاقة"، وهذه ليست الخبرة التي يمر الإنسان بها في حياته في الأنثروبولوجيا الفلسفية، ولكنها الخبرة الناجمة عن التقصي والتحقيق.

يمر الإنسان في حياته فوق السطحي الخارجي من الأشياء ويقوم بتجربتها، ثم يكتسب منها بعض الخبرة عن الحالة الخاصة بها..فهو يقوم بتجربة ما يجده بالنسبة للأشياء.

بيد أنه ليست الخبرات وحدها هي التي تجلب العالم للإنسان.

ذلك لأن ما تجلبه له هو العالم الذي يتكون من"الهو" و"الهو" (It): أو من"الهو" و"الهو" (He and He)، و"الهي" و"الهي" (She and She)، و"الهو" (It).

---

(1) Buber, I and Thou, Kaufmann trans., pp. 54, 56, 76, and 84.

(2)(Buber) Martin, "Replies to my Critics," The Philosophy of Martin Buber, (La Salle, Ill.: Open Court, 1967), p. 689.

(3) "Interrogation," p. 18.

يا لكل هذا التراكم من المعلومات! هو، هو، هو![1]

في هذه الفقرة، يتلاعب بوبر بكلمة"خبرة""experience"، وقد استشف العديد من النقاد المعني الذي يرمي إليه – وخاصة والتر كوفمان في مقدمته لترجمة كتاب «الأنا والأنت». فيوضح كوفمان أن هناك علاقة لغوية وطيدة بين كلمة (erfahren) الألمانية بمعني"يجرب" وكلمة (fahren) بمعني"يذهب، أو يسافر"، وتظهر أشكال من هذه الكلمات في تعبيرات من قبيل"يمر فوق السطح"goes over the surfaces بمعني يتناول الإطار الخارجي، وفي هذا الصدد يقول كوفمان:

> إن أثر الجملة الألمانية تهدف في المقام الأول إلى تنبيه القارئ إلى احتمالية أن كلمة يجرب""erfahren قد تعني حرفيا الاكتشاف من خلال الذهاب أو السفر، ولكن من خلال الربط بين""erfahren مع""befahren، يحاول بوبر اقتراح أن الخبرة لا تزال علي الهامش.[2]

وهذا الأمر من الأهمية بمكان، ولقد ساعدنا كوفمان علي فهم"الخبرة" بطريقة أكثر وضوحا وعلاقتها مع الآخر"هو" والتقييم السلبي لها،[3] ولكن الأمر الأكثر أهمية، هو توضيحه"للبقاء علي الهامش" التي تربط بين علاقة"الهو" مع العلاقة القائمة مع الأفراد والأشياء بعمق[*].

وحين تقوم بالقراءة في كتابات بوبر، تكون لديك رغبة دائما في التعرف علي علاقة"الأناوالأنت" علي المستوي الشخصي، وعلاقة ال"الأناوالأنت" في كل العلاقات التي ينغمس فيها الإنسان، وهذا لا يتم، ليس فقط لأنه غالبا ما يتم مراعاة الآخر بموضوعية، ولكن لأن بوبر يصر دائما علي احتمالية الدخول في علاقة حقيقية علي كلا المستويين: الشخصي والعام. بمعني أن احتمالية وجود العلاقة متاح للانسان علي كل المستويات التقليدية للحقيقة ، والطبيعة، والإنسان ، والله، ويتحدث بوبر عن هذه الاحتمالات فيما يتعلق باستخدام اللغة.

1- بين الإنســـــان والطبيعة: تتذبذب العلاقة بين الإنسان والطبيعة وتظل دون مستوي اللغة، فتتحرك الكائنات حولنا، غير أنها ليست قادرة علي الوصول إلينا، رغم أن علاقة الـــ"الأنت" التي نستخدمها تظل ملازمة للغة".[4]

2- بين الإنســـــان والإنسان: "العلاقة واضحة وتتبلور من خلال إطار اللغة، فيمكن التعامل مع الآخر"الأنت" بالأخذ والعطاء.[1]

---

(1) Buber, I and Thou, Kaufmann trans., pp. 55-56.
(2) Ibid., p. 55.
(3) Buber, I and Thou, Kaufmann trans., p. 18).
(*) وبهذا المعنى لا يكون كتاب الأنا والأنت مجرد وصف فينومينولوجي خالص، وهو ما لم يدعه بوبر أبدًا.
(4) Buber, I and Thou, Kaufmann trans., pp. 56-57.

3- بين الإنســـان وعالم الروح: العلاقة غير واضحة، بيد أنها تعلن عن نفسها، فهي تفتقد إلى اللغة غير أنها تخلقها، فنحن لا نسمع فيها كلمة"الأنت"، ومع هذا نشعر فيها بوجود"خطاب" موجه إلينا، ونحن نجيب – بالإبداع والتفكير والفعل، وبكينونتنا نتحدث الكلمة الرئيسية، دون أن نكون قادرين علي قول"الأنت" في كلامنا".[2]

حان الوقت الآن لأن نشير إلي فكرة بوبر عن الحوار مع البشر والله، ويمكننا هنا أن نفكر في مثال القطط والأشجار! فأول مثال للعلاقة مع الآخر"الأنت" (علاقة-الأنت) في كتاب «الأنا والأنت» يخص شجرة، ومثال آخرفي الكتاب سالف الذكر يبدأ بالنظر إلى عيني قط منزلي، وكذا فإننا نلتقي – مع تطور الأمثلة – مع دمية على هيئة دب وقطعة من الحجر.[3]

فما الذي يعنيه الدخول في علاقة حوارية مع احدي الأشجار؟

بالطبع، يمكن لأي منا، حسبما يذهب بوبر، أن يتبني مدخلا تجريبيا نحو الشجرة، فيمكنني مثلًا أن أقوم بوصفها (بدقة، إذا ما كنت أرغب في ذلك)، ويمكنني أن أصور الشجرة صورًا فوتوغرافية أو أمثلها تمثيلًا فنيًا، وكذا فإنه يمكنني بالطبع استخدام الشجرة لمنفعتي الشخصية، ويمكنني أن أُصنِّف هذه الشجرة تحت تصنيف مانع قاطع وفق القانون النباتي والكيميائي والفيزيائي، ومن ثم أدعي أن لدي"معرفة كاملة" عنها. وكل هذا يندرج ضمن نطاق التحدث عن الآخر"الهو It". ولكن يظل هناك احتمال آخر، فأنا يمكنني استيعاب الشجرة في كليتها. وفي هذا السياق يسترسل بوبر:

> ومن الممكن أيضا أن يحدث، توافق بين الإرادة و الفعل حال تأملي للشجرة فأنجذب نحوها في علاقة خاصة، وحينها تتوقف الشجرة عن كونها "هو" It، حيث تتملكني قوة الشعور بالتفرد.
>
> وهذا لا يتطلب مني أن أمتنع عن أي من حالات التأمل، فليس هناك شيء ينبغي علي ألا أراه كي أري، كما أنه لا توجد معرفة بعينها ينبغي علي تناسيها. بل إن كل شيء، الصورة والحركة، والنوع والمثال، والقانون والعدد، جميعها تندرج ضمن عملية التأمل هذه وتنصهر فيها في وحدة لا تقبل التفكك.

---

(1) Ibid., p. 57.
(2) Ibid.
(3) Ibid., pp. 57ff., 145, 78, 146-147.

ويندرج تحت ذلك أيضا كل ما ينتمي إلي الشجرة؛ شكلها وتكوينها، ألوانها وكيمياؤها، ومحادثتها مع العناصر الأخرى ومحادثتها مع النجم- كل هذا في كليتها.[1]

ويعود بوبر ليؤكد أنه حينما يحدث هذا، حتى علي المستوي اللاإنساني،"أكون أنا نفسي مختلفًا، حيث أن (الأنا) في الكلمة الرئيسية"الأناوالأنت" تختلف عن تلك (الأنا) الموجودة في الكلمة الرئيسية"الأناوالهو"، فأنا ككل أتحدث عن الشجرة في كليتها، فأنا لا أري الشجرة كحالة من حالات أي كلي؛ بل بالأحرى أرى العالم بأسره في ضوء الشجرة"[2]. ويضيف في الجزء الثالث من كتابه «الأنا والأنت» قائلا أن"كل علاقة حقيقية (موثوقة) مع أي كائن آخر في العالم تكون علاقة فردية حصرية، ونجد أن"الأنت" في تلك العلاقة تتسم بالحرية وتمضى للأمام لتقابلنا في فرديتها. إنها تملأ قبة السماء- ليس كما لو لم يكن ثمة شيء آخر في الوجود، بل إن كل شيء آخر يعيش في ظلها."[3]

على الرغم من روعة الوصف الأنطولوجي في العبارة الأخيرة إلى أنها تحمل أقوالا مبهمة، حيث يبدو منها كما لو كان بوبر في رؤيته للشجرة بالطريقة التي يصفها، يفترض منظورًا إلهيا مقدسًا، بمعنى أنه يفهم العالم دون أي حدود للمنظور الذي يتناوله به. ومن جانب آخر، فإن من الصعب علينا كقراء لبوبر ألا نقرأ كلماته باعتبارها وصفا لوحدة غامضة (صوفية، على الأرجح) مع ذلك الذي يحدث معه اللقاء، وعلى اية حال فإننا نجده ينكر هذا التعريف في بعض الفقرات الأخرى.

ومنذ أن بدأ بوبر في الكتابة عن الدخول في"علاقة تبادلية" مع الطبيعة غير العاقلة (علي الأقل منذ أوائل عام 1913) وحتى وفاته في عام 1965، فقد عمل جاهدا علي أن يوضح لسائليه المعني الذي كان يرمي إليه، إذ يتضح معني التبادلية والمعاملة بالمثل بالرجوع إلي استخدام الأفراد العاديين للغة. ولكن فيما دون منهج اللغة هذا يظل هذا المفهوم يمثل مشكلة؛ فمثلا في حالة التحدث إلى حيوان أليف يستجيب بطريقته الخاصة لكلامنا نجد أن صعوبة تخيل نوع من"التبادلية" بين الحيوان والإنسان أقل من تلك التي تظهر عند تحدثنا مع شجرة أو حجر. ويقول بوبر في هذا السياق أنه في الحالة الأولي (التحدث إلى الحيوان الاليف)، نكون على عتبة التبادلية، ولكن في الحالة الأخرى يميل"إلى تسميتها بما قبل – العتبة، بمعنى الدرجة التي

(1) Ibid., p. 58.
(2) Ibid, pp. 58-59
(3) Ibid., p. 126.

تسبق العتبة".[1] أما فيما يتعلق بخواص الاستجابة التي يستنبطها المرء عند مخاطبة الطبيعة وردًا على الانتقاد الذي سيوجهه حتما الكثيرون (هل يوجد لدي الشجرة وعي مشابه للوعي الموجود لدينا؟)، يجيب بوبر ببساطة"أنه لا توجد (لديه) خبرة عن ذلك"[2]، وأنهي بوبر الجدل حول هذه المسألة تماما بأن أعاد طبع الحاشية التي أوردها في كتابه «الأنا والأنت» – والتي تتحدث عن"العتبة" و"ما قبل–العتبة".

وحيث أن بوبر يري أنه من الأهمية بمكان فهم تجربته مع الطبيعة، فإنه يذكر مثالا آخر غير مثال الشجرة فنجده يتحدث عن تجربته حال سيره في الصباح الباكر حيث وجد قطعة من مادة عازلة للكهرباء فالتقطها ، وظل ينظر إليها طويلا.

> "وفجأة – هكذا يقول– حينما نظرت بعيدا، أدركت أنني لم أعد أفصل بين"الموضوع" و"الذات"، وحينما كنت أنظر، اكتشفت أنني وهذا الجزء العازل أصبحنا كيانا واحدا، وعند استمرار النظر، تذوقت لأول مرة معني"التوحد"، ثم نظرت مرة أخري، غير أن هذا الشعور بالتوحد لم يعد مرة أخري، ثم شعرت بشيء ما بداخلي كما لو كنت علي وشك أن أقوم بإبداع شيء ما، أغلقت عيناي وحاولت استجماع قواي، وحاولت أن ادخل في ارتباط مع هذا الشيء، ثم رفعت هذا الجزء إلي حيث كان،فقط حينها تولد لدي الشعور أنني كنت"أنا"، وأدركت حينها أن هذا الارتباط يحمل الاسم مثل التاج"[3].

ولمعرفة سمات العلاقة مع "الأنت" بين الإنسان والإنسان، نجد أنها لا تسبب نفس نسبة المشاكل كما هو الحال في العلاقة بين الإنسان والمادة العازلة، غير ان هناك خطر هنا يتجاوز أي سوء فهم أو عدم توضيح، ألا وهو الخطر الموجود دائما والمتبلور في أن الحديث عن الحوار ، والكتابة، والقراءة عن العلاقة بين"الأناوالأنت" يشمل الحديث عن فشلنا في التعبير عن الحقيقة، وكما قال بوبر لكوفمان:"ثمة طرق عدة يمكن من خلالها تجنب حياة الحوار من خلال المناقشات النظرية للمبادئ الحوارية"[4]. وبناء عل ذلك يمكن أن ننظر إلى السمات التالية للعلاقة الحوارية بين الإنسان والإنسان.

1- يمثل اللقاء جزءًا من وحدة متكاملة.

وعند الحديث عن"هو""It"، أنا أرى الأشياء أو الأشخاص من منظور معين أو من زوايا معينة، فيتم الحديث عن ال"الأنت" كجزء من وحدة متكاملة"إذ أن الكلمة الرئيسية"الأناوالأنت"

---

(1) Ibid., p. 173.
(2) Ibid., p. 58.
(3) Cited by Kaufmann in his translation of I and Thou, op. cit., p. 146.
(4) "Interrogation," p. 18.

يمكن الحديث عنها فقط من خلال الفرد ككيان متكامل، بينما لا يمكن التحدث عن الكلمة الرئيسية"الأناوالهو" عن الفرد باعتباره كيان متكامل"[1]، فطالما أن هناك إشارة إلى"الأنا" أو إلى أي جانب من الشخص في العلاقة باعتباري مشاهد، فإنني أظل في دائرة الآخر"هو"، وكنتيجة للانخراط في الحوار تحت مظلة"الأنت"، ينبثق عنصران مهمان" القبول والقابلية"، فيتم تقديم"الأنا" دون أي تحفظ مع الجانب الآخر، ويكون هناك أجواء من القابلية، وعلي النقيض، فإنه في حال رفض أي جانب من الآخر، فإن علاقة الآخر"الأنت" تنهار.

2- اللقاء مع الآخر هو لقاء مباشر.

> ليس هناك وساطة في اللقاء مع الآخر، فلا يتدخل شيء بين"الأنا" و"الأنت"،ولا يوجد معرفة أو خيال مسبق، وحتى أن الذاكرة نفسها تتغير عند الانتقال من الخصوصية إلي الكل، ولا يوجد هدف يتدخل في العلاقة بين أنا وأنت، فلا يوجد طمع أو توقع معين، بل أن الاشتياق نفسه يتغير حين الانتقال من الحلم إلي الظهور، وتعد كل وسيلة بمثابة عقبة، فقط حينما تتفكك كل الوسائل، يحدث اللقاء[2].

ولقد كتب"بول إدواردز"، محرر موسوعة الفلسفة Encyclopedia of Philosophy المتميز، عرضا نقديا (بكل معاني الكلمة) عن بوبر وفلسفته باسم"بوبر والبوبرية" قام فيه بمقارنة مباشرة مع الخبرات التي سردها بعض متعاطي المخدرات، ويستشهد إدواردز بمقالة وردت في النيويورك تايمز (بتاريخ 8 يناير 1968) يسرد فيها عدد كبير من المتحمسين لعقار LSD[3]"رغبتهم في خبرة مباشرة وفورية، فيقولون أنهم قبل تناول المخدرات كانوا يشعرون بأنهم مبعدين ومغيبـــين عن الحياة، ومنغمسين في التفكير، ولكن المخدرات، حسب تعبيرهم، ساعدتهم علي إزالة كل العوائق التي كانت تسد حواسهم[4]. والذي لم يضعه ادوارد في الحسبان هو تقييم بوبر الدقيق لألدوس هكسلي، الذي كان رائدًا في ميدان تعاطي المخدرات، ففي فصل له بعنوان" ما هو مشترك بين الجميع" ورد في كتاب «معرفة الإنسان» يعلمنا بوبر

---

(1) Buber, I and Thou, Kaufmann trans., p. 54.

(2) Ibid., pp. 62-63.

(3) عقار يسبب الهلوسة وهو قوي المفعول ومن آثاره: تداخل الحواس فيعتقد المتعاطي أنه يرى الأصوات (وهذه ميزة خاصة بعقار LSD) والشعور بنشوة زائفة وكاذبة وبتضخم الأشياء في بعض الأحيان (قد تعود للكمية المتعاطاة) لأنها لا تحدث لكل المتعاطين، وهلوسة سمعية وبصرية (قد يعتقد المتعاطي بأن لديه أجنحة) فيقفز من مكان عال، وأحاسيس ومشاعر كاذبة (غير موجودة) مثل الشعور بالحب والعطف والحنان أو عكسها رغم عدم وجودها. ويتضح من تلك الآثار الحالة التي يقصدها إدواردز هنا.

(4) Edwards, op. cit., p. 6.0

الفرق بين الهروب من العلاقة، والحقيقة الواقعة، والالتزام، والمسئولية ، وفي هذا الصدد، نجده يقول:

إن"الأجازات الكيمائية"[1] التي يتحدث عنها هكسلي هي أجازات ليس فقط من الأنا التافهة ضيقة الأفق، المنشغلة في آلية تحقيق أهدافها، بل وأيضا من الشخص الذي يشترك في مجتمع اللوجوس والكون- أجازات من بطاقات التذكير غير المريحة التي تثبت حقيقة أن المرء هو ذلك الشخص.[2]

وفي إشارة أبعد إلي محاولة هكسلي الهرب من الموقف الحاضر غير المريح، يقول بوبر:

إن الهروب من الموقف إلي اللاموقف يعد أمرا غير مشروع بالنسبة للإنسان. والاسم الحقيقي لكل الجنات التي يخلقها الإنسان لنفسه من خلال الوسائل الكيميائية أو غيرها هي"حالة اللاموقف Situationlessness"، فتلك تمثل وضع"اللاموقف" تماما مثل حالة الحلم ومثل حالة الانفصام في الشخصية، وذلك لأنها في جوهرها ليست طبيعية، في حين أن كل موقف، حتى موقف أولئك الذين يدخلون في حالة من العزلة يندرجون ضمن مجتمع اللوجوس والكون.[3]

3- فيما يتصل بعلاقة"الأنت"، ثمة حرية قائمة.

يعبر بوبر عن هذه المقولة كما يلي:"طالما أن هناك حديث عن ال"أنت"، فإن هناك أجواء من الحرية في كل مكان"[4]، ولهذا نجده يتخطي الجسر الضيق في العلاقة بين الإنسان والإنسان، وهنا لا تحدث الأشياء ومن ثم فإنه لا توجد فرصة لظهور العلاقة التي تربط بين الأشياء في العالم، وفي نطاق"البينية"، نجد أن الاحتمالات قائمة وغير متوقعة، إذ ان التنبؤ يدل علي ذكر الأشياء، ومعني التنبؤ هو وجود نظرة"موضوعية" عن "الأنت" والتي أعتبر فيها جزءًا كجزء من العالم بموجب قوانين الأشياء، وفي هذا عودة إلى"هو"، يعبر عنها وايشوجرود بقوله: في اللحظة التي يتم فيها حساب ردود الأفعال الخاصة ب"الأنت"، تكون هي نفس اللحظة

---

(4) يقصد بوبر بالإجازات الكيميائة ، الأجازات التي يأخذها قصرًا من يتعاطى المخدرات هربا من الواقع

(2)(Buber) Martin, "What is Common to All," The Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman, trans. Maurice Friedman and R. G. Smith, (New York; Harper Torchbooks, 1965), p. 100.

(3) Ibid.

(4) Buber, I and Thou, Kaufmann trans., p. 59.

التي يسأل فيها"الأنا" نفسه عن الانطباع الذي يؤثر فيه الكلام والكينونة عليه، أنها ترتبط "بالهو" بدلا من"الأنت"[1].

4- "الأنت" لا يمكن وصفها.

ما أعرفه عن"الأناوالأنت" هو كل شيء، حيث أن"الأنا" تُخاطَب"الأنت" كوحدة متكاملة، ولكن في الوقت ذاته، ما اعرفه أنا عن"الأنت" هو لا شيء، حيث أنه لم يتم تجربة"الأنت" في شيء بعينه.[2]... فلا توجد مقارنة، فلا يمكن تقصي علاقة "الأنت"، وإذا حاولت ذلك، فإنك ستفقدها.[3] وها نحن قد وصلنا إلى نقطة غريبة مرة أخري، وهي أن بوبر قد قضي حياته المليئة بالإبداع والعبقرية في وصف شيء نعرف الآن أنه لا يمكن وصفه! وقد أصبحت هذه النقطة الآن مثار نقد واسع بين منتقديه، ففي المحاضرة التي أشرنا إليها، يقول دكتور ادواردز:

> يتضح ارتباك بوبر هنا إلى حد كبير، حيث أنه ليست علاقة"الأنا بالأنت" هي التي لا يمكن وصفها فحسب، بل ان بوبر قد قضي وقتا كبيرا من حياته وبذل مجهودا مضنيا في محاولة منه لوصف هذه العلاقة وفي معظم الأوقات كانت مجهوداته ناجحة.[4]

والواقع انه فيما يتعلق بالحكم علي بوبر، نجد ان أصدقاءه قد دافعوا عنه كثيرا، وقد كتب"جابرييل مارسيل" الذي اكتشف علاقة الأنت في نفس التوقيت الذي تحدث فيه بوبر عنها يقول: أن اللغة نفسها تؤثر علي الانتقال من الأنت إلي الهو.

> "حينما أتحدث عن الأنت، حتى عندما أعلن أنك لست مجرد شيء، وانك علي العكس من هذا الشيء، فإنني أردك علي الرغم مني إلى الشيء، إذ أن الأنت / تصبح هو".[5]

غير أن بوبر لم يرض عن هذه التركيبة.

> "حينما يستخدم الفرد تعبير"الأنت" والذي يعد غريبا على الكلام الطبيعي، فإن الفرد لا يعني الإنسان الحقيقي الذي أقول له أنت، ولكن أعني الكلمة التي أستخدمها لأعبر بها عن "الأنت"، ولا يحدث هذا في حالة الإشارة الي "الأنا".. ولكن إذا قلت"الأنت" فإنني أعني شيئا ما كأن أقول"الأنا" لنفسي.[6]

---

(1)(Wyschogrod) Michael, "Martin Buber", Encyclopedia of Philosophy, Vol. I, p. 410.
(2) Buber, I and Thou, Kaufmann trans., p. 61.
(3) Ibid., p. 83.
(4) Edwards, op. cit., p. 19.
(5)(Marcel) Gabriel, "I and Thou," The Philosophy of Martin Buber, op. cit., p. 44.
(6) Buber, "Replies," p. 705-706.

وبمعني آخر، يجد بوبر أن من المناسب الحديث عن اللاوصف الخاص"بالأنت" بلغة"الهو"، وفي سياق آخر، يقول أن هذا يتلاءم مع تجربتنا، فهناك مثلا معرفة تجريبية عن النحافة لا يعرفها بعض الأطباء.. رغم أنه قد يكون لديهم خبرة عن النظام الغذائي ومن الممكن أن تتوفر لديهم المهارة في الاستشارة الخاصة بالموضوع. كذلك نستطيع في هذا الصدد ان نذهب الى ان مستشاري الزواج العذري لا يتحدثون عن التناقض المنطقي الموجود في بعض ملاحظاتهم بين ما يقولون، وحقيقة ما يقولون ولذا فإنه من المتوقع أن يكون لدي مستشاري هذا النوع من الزواج معلومات عن"التوافق الجنسي" أكثر من الأشخاص الذين لا تتوافر لديهم الخبرة ، غير أنهم لا يعرفون حقيقة هذا التوافق، ولا ينكر بوبر أن معرفته عن "الأنت" تظل في حقل"الهو". (والتي تعبر عن نفسها من آن لآخر في صيغة"الأناوالأنت"، والتي تتحول إلي معرفة فقط من خلال ال"الأناوالهو").[1] غير أن"الأنت" تظل غير قابلة للوصف.

5- علاقة اللقاء مع الآخر تلقائية.

إن العلاقة مع الأخر لا يتم تصنُعها، بل تكون وليدة اللحظة، ولا يمكن البحث عنها، فهي، على حد تعبيره، نعمة.[2] والسبب وراء هذا هو أن الجهود المتعلقة ببذل المحاولات (على سبيل المثال محاولة إنتاج علاقة لقاء) تنبثق من جزئيتي لا من كليتي."وأي فعل خاص بالكينونة ككل لابد وأن يقترب من السلبية، ذلك لأنه ينفي كل الأفعال الجزئية actions ومن ثم ينفي إحساسي المتعلق بالفعل، وهو الأمر الذي يعتمد دائما على المحاولات المحدودة." وفي هذا السياق نجد وصفا مهما من بوبر – والحق أنه واحد من عدة توصيفات- يتعلق بتلقائية المشاركة، وهو يندرج ضمن أكثر الأجزاء الرائعة التي كتبها عن التلقائية، وذلك في الجزء المسمى"بالأفق المستقبلي" في فصله المهم"ما هو الإنسان؟"، حيث يقول:

> "في الزحام الشديد الذي يحدث داخل مخبأ للغارات، تلتقي نظرات الأفراد الذين لا يعرفون بعضهم البعض في ذهول و عاطفية متبادلة وغير متفق عليها وذلك ربما للحظة واحدة، وحالما تنتهي أصوات الغارة، ينتهى كل شئ ويُنسى؛ إلا أن هذا لا ينفي أنه قد حدث، في عالم إنساني كان موجودًا منذ قليل.[3]

وسوف نعود إلي هذا الموضوع في الفقرة (هـ) من هذا البحث وعنوانها (الحـوار) حيث نراه بصورة معدلة؛ حيث سنرى أن كل الانواع غير تلقائية، فعلي سبيل المثال، فإننا نجد أن

---

(1) Ibid., p. 692.
(2) Buber, I and Thou, Kaufmann trans., p. 62.
(3) Buber, "What is Man?" Between Man and Man, p. 204.

الحوار في التعليم عبارة عن حوار يتم التحكم فيه من قبل المسئولين، ونجد أن اللقاء يكون تلقائيا فقط في بعض النقاط دون البعض الآخر.

6- إن العلاقة بين الأنا والأنت تتسم بسمة الحضور في حال مقارنتها مع الأشياء المتأصلة في الماضي.

الأشياء لها تاريخ، والعلاقات تحدث، ونجد أن عالم الخبرة والاستخدام هو عالم الوقت المنصرم. والأشياء التي نطلق عليها اسم"الهو It" ينبغي التحدث عنها باعتبارها ماض."وطالما أن الإنسان يقبل مضطرًا الأشياء التي يختبرها ويستخدمها، فإنه يحيا مع الماضي".[1] وفي هذا السياق، فإن لفظة"اللحظة" لا تتسم بخاصية الحضور، ذلك لأن اللحظة تمثل نقطة نهاية لسلسلة من الوقت المنتهي. وعلي النقيض، فإن العلاقة ليس لها ماض. وحينما نتحدث عن العلاقة ونستخدمها في زمن الماضي، فإن هذا يعني العودة إلى"الهو".

وهناك العديد من الطرق للتعامل مع الأشياء غير العادية التي قالها بوبر عن الزمان، فيقول دكتور إدوارد حيث أن بوبر استخدم"الماضي" و"الحاضر" بطريقة تختلف عن الاستخدام العادي، فإن ما فعله هو محاولة تقديم"إعادة صياغة مقنعة لتعريف" هذه الكلمات، وإلا فإن استخدامه سيكون خطأ وغير ملائم[2]، وبطريقة أكثر إيجابية، فإن المرء يستطيع أن يفترض أنه علي الرغم من إنكار بوبر، فإن مارسيل قد نجح في التعبير عن وجهة نظر بوبر وكذا وجهة نظره في قوله أن اللغة نفسها تؤثر الانتقال إلى"الهو"، وإذا كان هذا صحيحا، فإن هذا سيوضح السبب. وبالنسبة لبوبر، فإن العلاقة ليس لها تاريخ، ولا يعود ذلك إلى أنها لم تحدث قط، بل لأن وصف حدوثها أو تسجيلها في لغة معينة من شأنه أن يكذب العلاقة القائمة.

7- اللقاء بين الأنا والأنت قائم على العلاقة التبادلية.

تؤثر"الأنت" الخاصة بي عليَّ مثلما توثر"الأنا" علي"الهو"، فنحن نتعلم من طلابنا وأعمالنا ومن خلال ما نتعلمه تتشكل آراؤنا، ونتعلم ايضا كيف يتحول"الأشرار" إلي أناس خيرين إذا ما تعاملوا مع الكلمة المقدسة الأساسية. واخيرا فإننا نتعلم من الاطفال ومن الحيوانات اننا نعيش في اجواء من تبادل المنفعة.[3]

---

(1) Buber, I and Thou, Kaufmann trans., p. 63.
(2) Edwards, op. cit., pp. 12-18.
(3) Buber, I and Thou, Kaufmann trans., p. 71.

ومن الجدير بالذكر أنه علي الرغم من أن بوبر يعتبر أن الحوار يعتمد علي العلاقة المتبادلة، إلا أن أصحابه هنا أيضا قد علقوا علي هذا، فنجد علي سبيل المثال، أن كارل روجرز وهو يعمل طبيبا يري انه في التعليم والعلاج النفسي، يمكن أن تكون العلاقة أكثر من كونها متبادلة كما يعتقد بوبر.[1]

إن العلاقة الحوارية التي تحدثنا عنها في النقاط السبع السابقة تقتضي وجود الإقصاء بصورة منطقية، ومن حيث الترتيب، نجد أن العلاقة تأتي أولا ثم تشير إلى العلاقة الأصلية مع كل الوجود[2]."في بداية العلاقة"[3]. والظواهر التي تدعم بوبر في هذا الصدد هي: (1) الحياة واللغة الخاصة بالشعوب البدائية (التي تسبق عصر التكنولوجيا)، (2) خبرة الأطفال.. إذ أن علاقة الأفراد في المجتمع البدائي تسبق كل علاقات البشر في كل جوانب الحياة... إنها تمثل -في الواقع- الزيادة في قوة العلاقة التي نقوم بتصميمها ابتداء من المجتمع"البدائي" وحتى المجتمع " المتقدم"، وكذا فإن الطفل له علاقاته الخاصة به" إن حياة الطفل عبارة عن ارتباط طبيعي"[4]، ومن هذا"الارتباط الطبيعي" ينبثق الشخص الناضج الذي يستخدم علاقة"الأنا والأنت"، وهكذا، سواء كنا نقوم بدراسة تاريخ الفرد أو تاريخ الجنس، فإننا نجد أن علاقة"الأنا والأنت" تسبق كل العلاقات، انها العلاقة التي تحدثنا بقوة عن سمات العلاقة البدائية لكل الأفراد.

د- الجسر الضيق

ما بين الإنسان والإنسان يطلق عليه اسم العلاقة، سواء أكان ذلك من خلال لقاء معه أو من خلال تجربة له، وإن مكان اللقاء المتاح للبشر هو"البينية"، ويفضل بوبر أن يطلق علي هذا المسمي اسم"الجسر الضيق"..."فهناك في البينية لا يوجد إحساس بالأمان ــاو بمعنى اصح- "شعور بعدم الأمان المقدس" ــ وهو شعور ينطبق علي معتقدات المرء وعلي أسلوب الحياة الخاص به[5]. وهذا ما يسميه بوبر باسم الجسر الضيق وفي هذا، يقول:

> لقد أردت... أن أعبر عن عدم ارتياحي في الاستقرار علي نظام يشمل سلسلة من العبارات الأكيدة حول المطلق، ولكني أفضل الاستراحة علي

(1) (Buber) Martin, The Knowledge of Man, op. cit., pp. 166-184.
(2) Buber, I and Thou, Kaufmann trans., p. 71.
(3) Ibid., p. 69.
(4) Ibid., p. 76.
(5) Aubrey Hodes, Martin Buber: An Intimate Portrait (New York: The Viking Press, 1971), p. 56.

مجموعة الصخور التي لا يكون فيها كل شيء مطلق وأكيد. ويظل التأكيد علي اللقاء غير مفصح عنه.[1]

وردا علي تساؤلات"هـــود" حول معني الجسر الضيق، فإن بوبر يقول:

إذا كنت تحب، يمكنك أن تفكر في الجسر الضيق باعتباره منطقة توجد بداخلك ولا يمكنك لمسها. ومن أجل ألا نفقد علاقة"الأنا والأنت"، ينبغي أن نحدد مكاننا علي الجسر الضيق. وإذا سألتني عن تعريف أكثر وضوح، فإنني سأجيب بقولي:"إن الجسر الضيق هو المكان الذي يتم فيه اللقاء. وهو أيضا المكان الذي يلتقي فيه الفرد مع الآخرين في المجتمع".[2]

يظهر الجانب الابستمولوجي للجسر الضيق في أنه لا يدعي المعرفة المنظمة في يقينية دوجماطيقية. فهو أيضا يصف هشاشة علاقة"الأنا والأنت" نفسها. وما تمت الإشارة إليه في مأوى الغارة الجوية[3] انما يمثل سلسلة تتكرر بصورة مستمرة، غير أنه لا توجد علاقة آمنة مع"الأنت"، ويقول بوبر" من المؤسف أن كل "الأنت" في عالمنا تتحول إلى"الهو"[4]. وحتى الحب الذي يبدو أنه قادر علي التحمل يكون دائما في حالة تغير مستمرة، وهذا يوضح شيئا هاما بالنسبة لفكر بوبر أنه علي الرغم من صعوبة وندرة وصف"الأنت" كما نحددها، إلا أن هناك شيئا ما يمكن الحفاظ عليه، ألا وهو ما نتوقعه من"الأنت" وأسلوب الحياة الذي نتلقاه من "الأنت".

"الهو" تشير إلي"الشرنقة"، و"الأنت" تشير إلى"الفراشة" وغالبا ما تشير إلي سلسلة من الأحداث المتشابكة المزدوجة.[5]

ولكن لم؟.. هذا السؤال يمكن أن يطرحه أي شخص. فإذا كانت"الأنت" سامية ومقدسة بهذا الشكل ولا يمكن وصفها وأنها غير آمنة ومحاطة بالخطر، فلم الضيق؟ وحيث أنه من الممكن البقاء في الجانب الآمن من الخبرة، فلم التعرض للخطر وعرض نفسي علي الآخرين دون أي تحفظات؟

إن النطق بكلمة"الأنت" عبر الأحبال الصوتية للمرء لا يعني بأي حال من الأحوال التحدث عن هذه الكلمة، بل إن الهمس بهذه الكلمة بحب في داخل

---

(1) Buber, "What is Man?" p, 184.

(2) Hodes, op. cit., p. 57.

(3) أنظر ما ذكرناه في (5- تلقائية اللقاء مع الأخر)

(4) Buber, I and Thou, Kaufmann trans., p. 68.

(5) Ibid., p. 69.

روح الفرد لا يعني أنها أصبحت أقل خطرا طالما أنه في الحديث الجاد، لا يعني المرء شيئا سوي التجربة والاستخدام.[1]

والواقع ان هذه الطريقة في طرح الأسئلة تجعل من الواضح أنه لا يوجد أمامنا سوى طريقتين فى الوجود، إحداهما"جيدة" والأخرى" أقل جودة".. والحق ان الانسان – فيما يرى بوبر– لا يظهر إلا من خلال العلاقة المتبادلة مع الآخرين.. ومن خلال هذا المعني، يظهر أن"الذي يعيش بـــ(الهو) فقط ليس (إنسانا)".[2] وهذه هى الطريقه الجيدة فى الوجود، وعكسها هى الطريقة الأقل جودة.

هـــ – الحـــــوار

ما يحدث بين الإنسان والإنسان هو"الحوار"، ولكن ليس كل ما يبدو"حوارا" يكون كذلك، وأحيانا يحدث"الحوار" في صمت مطبق.

هناك"حوار حقيقي" يتضمن الاتجاه نحو الآخر بنية عمل علاقة متبادلة، ويمكن عمل هذا من خلال اللغة، وقد يحدث دون أن ينبس ببنت شفة، وينبغي التمييز بين"الحوار الحقيقي" و"الحوار النفسى"، وهو سمة تميز الحياة في العالم الحديث، وهو مطلوب لتبادل المعلومات التي تتخطي حدود"الأنا والأنت" وكذا"الحوارات الفردية" التي تأتي في صورة"حوار مع النفس"، وفي هذا النوع،" يلتقي الأفراد مع أنفسهم في نقطة معينة من الفضاء كل يتحدث مع نفسه ويتخيلون أنهم قد هربوا من شبح الرجوع إلي الواقع.[3].. ويُعد"الحوار الحقيقي" نقطة تحول جوهرية للفرد ككل تجاه الآخر، و"الحوار النفسي" عبارة عن"انعكاس" لما يدور بالداخل.[4]

وفي"مذكراته الذاتية"، كتب بوبر عن نقطة تحوله فيما يتعلق بحياة الحوار.. وقام بسرد قصة وقعت أثناء الحرب العالمية الأولي حينما كان بوبر نفسه في نهاية الثلاثينيات من العمر[5]، وقام بسرد القصة من خلال إيضاح أنه حتى هذا الوقت من كتابتها كان هناك تمييز كبير بين"الحياة الدينية" و"الحياة العادية".

> ما حدث أنه في أحد الأيام، بعد مرور صباح من الحماس"الديني"..جاء شاب لا أعرفه في زيارة لي، غير أنني حاولت أن يكون اللقاء وديا، ولم أعامله فى هذا الصدد بطريقة تبدو أكثر من زملائه الذين كانوا معتادين زيارتي من آن لآخر. تحاورت معه باهتمام وحاولت أن أخمن الأسئلة التي لم

(1) Ibid., p. 85.
(2) Buber, I and Thou, Smith trans., p, 34.
(3) (Buber) Martin, "Dialogue," Between Man and Man, op. cit., p. 19.
(4) Ibid., p. 22.
(5) For the setting of this incident, see Hodes, op. cit., pp. 9-11.

يطرحها، وفي وقت لاحق، علمت من أحد أصحابه محتوي هذه الأسئلة، وعلمت أنه- أى هذا الشاب- قد جاء إلى من لوح القدر ليس من اجل الحديث ولكن لاتخاذ قرار، لقد أتي إلى في هذه الساعة في حالة من اليأس ومع هذا أتى إلى ، وهذا يعني أن هناك مغزى وراء ذلك.[1]

لقد حاولت أن أتحدث معه بصراحة..وكنت متعاطفا معه..وحاولت الإجابة علي أسئلته التي طرحها علي، ومع ذلك فقد فشلت فى أن أري ما وراء هذه الأسئلة التي طرحها.[2] وكانت النتيجة أن الشاب تخلص من حياته... واتضح لى - فيما بعد- انه كان يسعى من وراء أسئلته الوصول الى قرار.. وقد نفذه.!.. ومنذ هذا اليوم تغيرت حياة بوبر، فلم يعد يفصل منذ ذاك الوقت"الحياة الدينية" عن"الحياة اليومية"، واصبحت هناك طريقة جديدة للاستماع اليه، وذالك على اعتبار أن الحوار الحقيقي يتضمن الاستماع الجيد، وفي هذا السياق يتحدث أحد المحللين عن بوبر قائلا:

إن الفرق بين"الاستماع غير الحقيقي" و"الاستماع الحقيقي" يتمثل في أنه فى الاستماع غير الحقيقي، يتظاهر الفرد بالاستماع، وما يسمعه يتحدد من خلاله معرفته الماضية بالشخص الذي يستمع له أو النظريات التي تخص هذا الإنسان. وفي"الاستماع الحقيقي"، نجد أن الفرد لا يعرف ما سيسمعه..ولا يكون لديه حكم مسبق عما يسمعه.[3]

إن كيفية إنصاتنا للآخرين وكيفية إعداد أنفسنا للحوار يمكن فهمها على أنها الطريقة التي ندرك بها الآخرين، ويسرد بوبر أنماط ثلاثة من الإدراك نحكم من خلالها علي الآخرين[4]. وتشتمل هذه الأنماط الثلاثة علي 1- موقف الملاحظ ذو النمط التحليلي الذى يقوم بسرد العديد من السمات قدر الإمكان"[5]. 2- موقف المشاهد الذى يكون أقل تدقيقا، فهو يرقب السمات البارزة في المتحدث، وهذا هو سلوك الفنانين العظماء. 3- أكون في حالة وعي لكل ما يتم استقباله، وذلك في حال الوجود الفعلي للطرف الآخر"وطرحه لبعض النقاط.[6]

إن القدرة علي وجود"حوار حقيقي" تقل نسبيا مع زيادة قدرتنا علي التحكم في العالم من حولنا واستخدام العالم من حولنا لتحقيق رفاهيتنا..فما يكون جوهريا للرفاهية العامة في العالم

---

(1) Buber, "Dialogue, " pp. 13-14.
(2) Hodes, op. cit., p. 10.
(3) Wyschogrod, op. cit., p. 410.
(4) Buber, "Dialogue," pp. 8-10.
(5) Ibid., p. 8.
(6) Ibid., pp. 9-10.

قد يكون مصدر تدمير لكياننا كأفراد، وقد فهم بوبر هذه الحركة باعتبارها عملية تاريخية طبيعية.. ولكنها لا تتضمن تسلسلا منطقيا، وفي هذا الصدد، فإن فلسفة بوبر تشع بالتفاؤل فيما يتعلق باحتمالية وجود علاقة إنسانية حقيقية، ليست بعيدة عن عالم "الهو"، ولكن ضمن حدوده.

ما يحدث بصورة مستمرة في تاريخ الفرد والجنس البشرى هو المواجهة المتمثلة فى الحرب علي الغير أو"الهو"، وفى أتون تلك الحرب تتولد الخبرات العميقة، وتتسع المعرفة بالعالم، ويتطور التراث الأدبي، وينمو التركيب السياسي والاقتصادي اللازم لحياة المجتمع والذي يبدوا ضروريا لتوسيع حياة المجتمع، ولسوء الحظ،"فإن تطوير القدرة علي التجربة والاستخدام يتضمن تقليل قوة الإنسان علي عمل علاقات".[1]

هل يعني هذا أن مفتاح النجاح هو تقليل نمو الآخر أو"الهو" أو الدفاع عن إلغاء التركيبات اللاشخصية للحياة الحديثة؟ لا علي الإطلاق! فقط حينما استسلم تماما للأخر"الهو"، يكون هناك تهديد لمصالحي. ولا يكون الحل متمثلا فى إعطاء أولوية إما للأفراد أو للمؤسسات، ولكن الأولي الحفاظ علي الأفراد داخل المؤسسات.. وليس التحدي في التقهقر بعيدا عن العالم أو محاولة تغييره، ولكن التحدي يكمن في إبقاء العالم كما هو ومحاولة عمل علاقات معه دون تغيير.

وفي حديث له ألقاه فى قاعة كارنجي (بعنوان «الأمل في هذه الساعة») عام 1952، عبر بوبر عن اعتقاده بأن"مستقبل الإنسان باعتباره إنسانا يعتمد علي إعادة ميلاد"الحوار" من جديد"[2]. غير أن إعادة الحوار من جديد تواجه صعوبة اليوم: صعوبة تتخطي حدود نمو الاخر"الهو"، وقد أطلق بوبر علي هذه الصعوبة اسم"عدم الثقة بصورة رئيسية"[3]، فقد تعلم الأفراد عدم الثقة بالآخرين، ولكن هناك اليوم مفهوم جديد من مفاهيم"عدم الثقة". يقول بوبر:

> " في زمننا هذا تم إضافة جزء جديد مختلف من مفاهيم عدم الثقة، الأمر الذي يقوض بدوره العلاقة بين البشر، فلم يعد المرء فقط يخشي من الآخر، بل أصبح متأكدا من ذلك، وان الاختلاف بين رأيه وعباراته وبين عباراته وتصرفاته لم يعد دليلا علي نيته، بل أصبح أمرًا ضروريا، وأصبحت مهمتي الرئيسية مع الأفراد الآخرين تزداد مع الوقت، سواء فيما يتعلق بالنفس البشرية أو فيما يتعلق بالناحية الاجتماعية، وفي الحالة التقليدية، فإن هذا يعني

---

(1) Buber, I and Thou, Kaufmann trans., p, 92.
(2) (Buber) Martin, "Hope for this Hour," Pointing the Way, trans. and ed. Maurice Friedman, (New York; Harper and Row, 1957), p, 222.
(3) Ibid.

قناعا قد تم وضعه لخداعي ولكن تم استخدامه ضده دون أن يدري، فما تم خداعه هو نفسه وضميره.[1]

ويعزو بوبر هذا الاتجاه الجديد إلى"معتقدات فرويد"، و" المعتقدات الماركسية" الخاصة بالإنسان، ومهما كان مصدرها، فإنها تؤدي إلى لعبة خطرة في التواصل بين الأفراد- وهي لعبه تهدد بتدمير صلاحية اللغة أو أسوأ من هذا" بل إنه من الممكن أن نري في المستقبل درجة من انعدام" الثقة الوجودي" حيث يتحول الكلام إلي حماقة والمعاني إلي جنون"[2] وليس هذا شكا في الآخر ولكن انعدام ثقة في الوجود بصفة عامة.[3]

وفي مواجهة هذا الخطر، ينبغي إيجاد سبل للقضاء علي انعدام"الثقة الوجودي".. والواقع ان انجذاب بوبر لما نعتبره"انثروبولوجيا فلسفية" يبدو هنا واضحا، ولهذا نجده يضيف قائلا أننا لا نجرؤ على السماح بوجود اكتشاف جديد خاص بالإنسان يمكن اعتباره الحقيقة كلها، بل الأحرى،"ينبغي فحص العناصر المكتشفة حديثا من ناحية اهميتها فيما يتعلق بالعناصر الأخرى التي يتم معرفتها واستخراجها[4]. إن النظريات الإيديولوجية عن الإنسان، مثل نظريات ماركس ونظريات فرويد، تفسر الإنسان تمامًا فى اطار الأيديولوجية:

> ولكن علينا أن نتخطي هذا الموقف من خلال صياغة معايير وحدود أخري خاصة بالجانب النقدي الأيديولوجي: معايير وحدود لا يتم فيها رؤية الإنسان وحده، بل يتم فيها إدراك الإنسان من كل الجوانب من حيث صراحته وإخفاؤه للأمور وعلاقاته مع الآخرين، ونأمل في أن نكون قادرين علي الثقة به (أى الإنسان)، ليس بدون وعي ولكن عن إدراك وتمييز..نأمل في أن تتوافر لدينا القدرة علي إدراكه بوضوح وكليا وأن يتوافر لدينا الإدراك المناسب لشخصيته دون تحيز لأي خلفيات،وذلك بنية القبول والتصديق والتأكيد على إمكانية قبول هذا الإدراك.[5]

من خلال الجرأة والقيام بهذه المبادرة من الاستقبال والتفاعل مع الآخر، فإننا نأمل في إعادة فتح باب الحوار من جديد. والحق انه ينبغي القضاء علي دائرة انعدام الثقة وتبني دائرة الصلح من جديد،"إذ أن الصلح يؤدي إلي صلح."[6]

---

(1) Ibid., p. 223.
(2) Ibid., p. 224.
(3) Ibid.
(4) Ibid., p. 226.
(5) Ibid., p. 227.
(6) Ibid., p. 229.

و- التحول أو العـــودة

بالإضافة إلي التوصيات التي تلقيناها فيما يتعلق بتعجيل كل ما يتعلق"بالأنت"، إلا أن هناك مطلبا رئيسيا يتعلق بإمكانية حوار حقيقي، هذا المطلب يتضمن"التحول". وعند الوصول إلي هذه النقطة، من المستحيل متابعة بوبر بنفس طريقة تفكيره، إذ أن نظريته المتعلقة بالتحول إزاء الآخر"الأنت" ترتبط بالمفهوم اللاهوتي والمفهوم المسيحي من التحول من حياة الشر إلي طريق الخير..ويعتمد علي المحتوي آنذاك.

في التوراة المكتوبة باللغة العبرية، والتي أعد منها بوبر بنفسه ترجمة إلى اللغة الألمانية، نجد أن كلمة bWv تكررت 600 مرة بمعنى"يتحول ثانية" أو بمعني"يعود ثانية" أو بمعنى"يتحول"، وتشير النصوص التالية إلي السياق الفكري لبوبر نفسه.

> لو أن قومي، الذين يسمون باسمي، يتواضعون ويصلون ويتخلون عن طرق الشر التي يتحلون بها، إذن فسألبي نداء السماء وأغفر لهم تقصيرهم وأسامحهم.[1]

> فليترك كل فرد الشر الكامن بداخله وليرجع عن العنف الذي يتبناه، من يدري عل الإله يتوب علينا ويتخلي عن غضبه علينا ورغبته في إفنائنا؟[2]

> وقال(يهوه) منذ أيام الأسلاف، وقد بعدت عن أوامري ولم تحفظها، فعد إلي وأنا أعود إليك.[3]

إن ترجمة بوبر لكلمة hb*bWv إلى Umkehr (وهي تعني"التحول") تعني أن بوبر نفسه كان حريصا علي حماية المفهوم العبري عن تحول الإنسان كله من الحالة التي يعتبره فيها من التداخل مع المفهوم المسيحي الذي يختزل العملية إلى مجرد توبة من خلال الإيمان بالمخلص. وفي الواقع، يبدو أن حجته كانت أبعد مما يجب وأنه كان على خطأ، حيث قال، علي سبيل المثال، في كتابه «نوعان من الإيمان»"إن المترجم اليوناني قد أحدث خلطًا بين هذين المفهومين".[4]

علي أية حال، من الواضح أن بوبر يعني بالتحول أن المفهوم الرئيسي في الفكر اليهودي القديم يرى أنه يمكن للإنسان في أي وقت أن يغير طريق الشر الذى هو عليه إلى طريق

---

(1) II Chron. 7:14. ASV.
(2) Jonah 3:8-9. ASV.
(3) Mal. 3:7. ASV.
(4)(Buber) Martin, Two Types of Faith, trans. Norman Goldhawk, (New York: Harper Torch books, 1961), p. 26.

الخير، وفي كتابه «طريق الإنسان وفقا لتعاليم الحصيدية»، يحدد بوبر المعني الحقيقي للمفهوم الديني للتحول والذي يقول عنه أنه"يكمن في منتصف المفهوم الديني لطريق الإنسان".[1]

> ان التحول يعني تجديد الإنسان من الداخل وتغيير موقفه من العالم، من خلال تجنب الخطيئة، و يعنى التحول هنا ايضا شيئا أكبر من مجرد التوبة، فالإنسان الذي يغرق في خضم الأنانية ويكون هدفه في حياته هي نفسه فقط، يجد لزاما عليه بفضل فعل التحول أن يتحول ليؤدي الهدف الذي من أجله خلق. وهذا يحدث مع من يعتقد أن أفعاله ليست كافية للوصول، بل عليه أن يبذل طاقته للعودة.[2]

يقول بوبر" تعني العودة لي إذن تحقيق كل ما يتسنى لي الوصول إليه فعلي كل إنسان تقصي السبيل الذي يقوده قلبه إليه بكل ما يستطيع من قوة"[3]، وهذا لا يعني أن أتقهقر بعيدا عن العالم وأنني لا أغير نظام حياتي، ولا يعني هذا ايضا أن أتبع أي نظام مفروض علي من الخارج. إن العودة تحدث حيثما أقف.

> " يتحقق لدي معظمنا في بعض اللحظات إدراكا واضحا بأننا لم نتذوق طعم الوجود قط، وأن حياتنا لا تسير علي ما يرام، وأننا لا نحقق الهدف من وجودنا، ولذا فإننا نشعر بالتقصير في كل لحظة، وفي بعض الأحيان نحاول جاهدين أن نبحث عن الأفضل في مكان ما في ذهننا، وهنا فقط يمكننا الوصول إلي هذا الأفضل".[4]

وهناك فقط يتولد بداخلي معني العودة وما يطلق عليه اسم"توحد الروح"، وتوحد الروح هذا يمكن مقارنته مع ما يسمى"بطهارة القلب"، أو العودة إلي ما يطلق عليه اسم"توحد الذهن"، ويعد مسمي توحد الروح بمثابة حل للصراع في الفكر ، والكلام ، والأفعال.

وكل هذا يؤثر بدوره علي الإمكانيات الخاصة بالفرد:" فإذا استطاع الإنسان أن يحقق السلام الداخلي، فإنه يمكنه آنذاك تحقيق السلام علي المستوي العالمي"[5]، وأي صراع مع الآخر"الهو" ينشأ من صراع المبادئ الثلاثة:الفكر، والكلام ، والأفعال الخاصة بنا، ويعبر عنها بوبر عن ذلك بكل وضوح بقوله" أن أصل النزاع بين بني البشر ينشأ من أنني أفعل ما لا أقول وأقول ما

---

(1) (Buber) Martin, "The Way of Man According to the Teachings of Hasidism," Religion from Tolstoy to Camus, ed. Walter Kaufmann (New York: Harper and Row, 1961), p. 437.
(2) Ibid.
(3) Ibid., p. 429.
(4) Ibid., p. 439.
(5) Ibid., p. 435.

لا أفعل"[1] (ويمكننا في هذا الصدد الإشارة إلى ما قاله باسكال بأننا إذا عرفنا ما قلناه علي بعضنا البعض، فلن يكون هناك أربعة أصدقاء في العالم!)

لذلك فإن الاعتراف بالآخر"الأنت" ليس بالأمر الهين، إذ أن هذا يقتضي التعامل من منطلق مبدأ التحول والتوحد مع نفسي، وفي هذا الصدد يقول جاميز إن الشخص الذي يتعامل بمكيالين هو شخص غير سوي في تعاملاته، ولا يقدر علي قول"الأنت".

وهنا نجد أن بوبر يتحدث عن مفهوم العودة دون تغيير واضح في أنطولوجيا"أنا والأنت"،، وفكرة أن الإنسان يمكن أن يغير طريقه إلى طريق الخير هو النداء الذي يدعو إليه بوبر للتحول من هذا الطريق إلى طريق"الحرية" في العلاقات، وذلك في محاولة منه لتطبيق القانون العالمي في التعامل مع الآخر، وكما هو الحال في العبرية القديمة، فكذلك كان بوبر ينادي إلى أخذ الآخر"الهو" بعين الاعتبار" وأن هناك خيارا واحدا في هذا الصدد ألا وهو إتباع اللوائح"[2]. وأن العودة إلى عالم العلاقات هو الذي يحرر الإنسان من الأنانية، غير أن هذا لا يمثل تهديدا للإنسان الذي" تتوافر لديه الحرية للدخول إلى عالم العلاقات"[3]

> هنا تواجه"الأنا" و"الأنت" بعضهما البعض بحرية في تبادلية لا تعتمد علي العرضية ولا تلوثها تلك العرضية. هاهنا يشعر الإنسان بحرية كينونته. والإنسان الذي تتوافر لديه الحرية لا يشعر بضغط العرضية.[4]

وتعد فكرة بوبر عن التحول أو العودة فكرة قوية للغاية: فهي تحقق للإنسان معني وجوده في هذا المكان من العالم، وتفتح له المجال لمعني البعد الاجتماعي من خلال البحث عن المعني في حياة الفرد وكذا في حياة الآخرين وعلي المستوي العالمي، ونجد أن العودة كذلك توضح معني العالم وتقوم بعمل علاقات مع اللانهائي، حيث أن اللانهائي الذي يتمثل في الآخر"الأنت" هو الأساس في كل العلاقات..وهاهنا ينبثق مفهوم التوحد دون الحاجة إلي التنوع، وهذا هو الانجاز الحقيقي لفلسفة الحوار.

ز-"الأنـــت" اللانـــهائي

تقترح انطولوجيا بوبر التخلص من حدود كينونة الإنسان، وعلي الرغم من هذا، فلا تقتصر أنطولوجياه علي الإنسان ولا يتم فهمها فقط في العلاقة بين الإنسان والإنسان، ففي الملخص الأصلي الذي وضعه بوبر لكتاب «الأنا والأنت»، والذي اكتشفه كوفمان في أرشيف بوبر

---

(1) Ibid.
(2) Buber, I and Thou, Kaufmann trans., p. 106.
(3) Ibid., p. 100.
(4) Ibid., pp. 100-101.

حينما قام بعمل الترجمة الجديدة للكتاب، نجد لدينا حركات ثلاثة للفكر: (1) الكلمة (wort)، (2) التاريخ (Geschichte)، (3) الله(Gott) [1]" وتشير هذه الأفكار الثلاث بوضوح إلي (1) الكلمات الرئيسية"الأنا والأنت" و"الأنا والهو"، (2) التاريخ في تطوره داخل نطاق عالم"الهو" المؤثر فى عالم العلاقات؛ و (3) الأنت اللانهائية التي تشير إلى الله.

إن خروج ذلك العمل الذي يعتمد في أساسه على وجود الله الحي، في جيل سمع عن إعلان موت الإله، لأمر يسترعي الانتباه وأن يؤخذ مأخذ الجد. ونستشهد هنا برد بوبر علي سؤال عن العمل الذي يعتبره أهم ما في حياته:

> إذا كان ينبغي علي أن أعين شيئًا "باعتباره الجزء الرئيسي لعملي في الحياة"، فلن يكون هذا الشيء فرديا علي الإطلاق ولكن سيكون هو الشيء الذي قادني ليس فقط لدراسة التوراة، وإلى دراسة الحصيدية، بل وأيضا إلي عرض فلسفي مستقل يرى أن علاقة "الأنا والأنت" مع الله وعلاقة "الأنا والأنت" مع الأفراد الآخرين مرتبطتين ببعضهما البعض. وهذه العلاقة الوطيدة بينهما... هي الجزء الرئيسي من" الحقيقة الحوارية" الذي أفصح عن نفسه لي.[2]

ولأننا نعيش في عصر علماني، وهو عصر غير معتاد علي التعامل مع لغة"علم اللاهوت"، فإننا نجد بوبر يتحدث عن الإله بلغة الفلسفة، وان كان هذا يؤدي إلى الحديث عن إله الفلاسفة والعلماء بدلا من أن يؤدي إلى إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب علي حد تعبير باسكال، وبالإضافة إلى هذا،فإن نظام علم اللاهوت يؤدي إلى وجود" تصور موضوعي" عن الإله كما تفعل الفلسفة، ولذا، فإن بوبر يدلي بشهادته حول التجربة التي مر بها، وحول ما إذا كانت تجربتنا أيضا تدعم تجربته أم لا:

> أنا أنقل لكم تجربتي الإيمانية قدر استطاعتي وكذا أود أن أعرف تجاربكم الإيمانية أيضا، وأقول لهؤلاء الذين لا توجد لديهم تجارب أو يعتقدون هذا أن لا يعتمدوا علي آراء مسبقة، وأوجه حديثي إلى هؤلاء القراء الذين يعرفون من تجاربهم الخاصة التي أتحدث عنها أو يتوافر لديهم الاستعداد للتعلم من هذه التجارب، أما الآخرين فلن يكون كلامي مرض لهم وأنا راض عن هذا.[3]

إن التجربة التي يشهد عليها، أو بالأحرى الجزء الرئيسي في أعماله، هو أنه"من خلال كل"أنت" مفردة، تخاطب الكلمة الأساسية"الأنت" اللانهائية"[4] فأنا فقط حينما أتحدث من أعماق

---

(1) Ibid., pp. 49-50.
(2) "Interrogation," pp. 99-100.
(3) Ibid., p. 96.
(4) Buber, I and Thou, Kaufmann trans., p. 123.

قلبي عن"الأنت"، فإنني آنذاك أخاطب الله، ولم يطلب مني الله أن يكون حبي له وحده كما يقال أحيانا، بل طلب مني أن أحبه من خلال حب الآخر"الأنت"، ويخبرنا بوبر أن كركيجورد قد ضل الطريق في هذه النقطة:

> يقول كركيجورد حول فسخ خطبتهِ من"ريجينا أولسن""من أجل تحقيق الحب، كان علي أن أزيل هذا الشيء". وهذا خطأ في فهم الله... فالكائنات توجد في طريقي بحيث أنني، أنا المخلوق مثلهم، أجد طرقي إلى الله عبرهم.... والله يريدنا أن نأتي إليه عبر الأفراد (مثل ريجينا) الذين خلقهم، وليس بالتخلي عنهم.[1]

لذا فإنه ينبغي علينا عدم رفض العالم أو احتقاره، إذ أن هذا العالم لا يفصلنا عن الله، فقط علينا أن نقوم بعمل العلاقات مع بعضنا البعض،"ولذا فإن من يتعامل بأمانة في هذا العالم فإنه يتجه في الطريق الصحيح نحو الله"[2]. ولذا فإن نتيجة اللقاء مع"الأنت" اللانهائي ليس هو الدعاء اليه في حد ذاته ولكنه نداء إلى العمل داخل هذا العالم."فنحن حينما نتعامل مع الأحياء، فإننا نتعامل مع الله الحي".[3]

وهذا لا يعني أن بوبر يتعرف علي الله من خلال العالم، فالله حسب المصطلحات اللاهوتية التقليدية- وعلى حد تعبير بوبر - يفوق العالم، وأن التناقض في العالم يتم حله فقط من خلال الله. الأعلى والأسفل مرتبطين ببعضهما البعض، وذلك الذي ينشد التحدث إلى البشر دون أن يتحدث إلى الله لا تحقق كلمته، ومن يريد أن يتحدث مع الله دون أن يتحدث مع البشر يضل الطريق.[4]

والله أيضًا شخصي، ويقول بوبر في هذا أن الإنسان ليس"جزءا" من الله، ولكنه يظل"دائما في الجانب المقابل لله"، لذلك"فقد تعاملت مع وحدة الوجود، عندما كنت أضطر الى التعامل معها، باعتبارها تبسيط تأملي زائد عن الحد".[5]

إلا أن هذا لا يعني أن العلاقة مع الله والعلاقة مع"الأنت" علاقتين متداخلتين مع بعضها البعض، فمن خلال"الأنت" تستطيع الأنا فهم الله.

> حينما نفهم قصيدة، فإن كل ما نعرفه عن الشاعر هو ما نعرفه عنه من خلال القصيدة - ولا تسهم أي معلومات عن السيرة الذاتية للشاعر في تحقيق فهم أعمق

---

(1)(Buber) Martin, "The Question to the Single One," Between Man and Man, op. cit., p. 52.
(2) Buber, I and Thou, Kaufmann trans., p. 143.
(3) Ibid., p. 128.
(4) Martin Buber, "Dialogue between Heaven and Earth," On Judaism, ed. N. N. Glatzer (New York: Schocken Books, 1972), p. 15.
(5) "Interrogation," p. 44.

لما يقال: وهي "الأنا" الخاصة بالشاعر التي تتبلور من خلال موضوع هذه القصيدة وحدها. ولكن حينما نقوم بقراءة قصائد أخري لنفس الشاعر بنفس الطريقة... نستطيع أن نبلور فكر متكامل عن وجود الشاعر.

وبهذه الطريقة، يظهر لنا المتحدث في القصيدة، من خلال الإشارات والدلالات.[1]

وبعد أن نلتقي مع الله، نعود إلى العالم ولدينا إحساس عميق بمغزاه، فمن خلال الأشخاص الذين يعيشون حولنا ومن خلال الحيوانات التي تساعدنا ومن خلال التربة التي نعيش عليها والأدوات التي نستخدمها.. كل هذا يتضح لنا من خلال لقائنا مع الله."واليهودية تعلمنا أن ما يفعله إنسان الآن وبنية مقدسة لا يقل أهمية، ولا يقل حقيقة، عن العالم الذي سوف نحياه فيما بعد."[2]

وهكذا نستطيع في النهاية القول، بأن"الأنثروبولوجيا الفلسفية" – عند بوبر– تحولت إلى"انطولوجيا لاهوتية"، وأن العلاقة مع الآخر"الأنت"، تعتمد في معناها علي العلاقة مع الله الذي نستمد منه كل أنواع المعاني، وأن ما يستمده الإنسان من الله هو نوع من الوجود يؤدي إلي:

1. أن هناك نوعا من التبادل التام في العلاقات، وهذا بدوره يجعل الحياة محملة بالمعاني.
2. التأكيد الضمني علي المعني. فمن المؤكد أنه من الآن فصاعدًا لا شيء يمكن أن يكون بلا معني.
3. عدم البحث عن معنى يتعلق"بحياة أخري" بل البحث فى معنى حياتنا هذه، فنحن لا نبحث عن معنى"العالم الآخر" بل عن معنى هذا العالم الذى نعيش فيه، لأنه عالم يحتاج منا أن نوضحه ونستكشف آفاقه.[3]

يبدو أننا ادعينا الآن قدرتنا على تفسير لقائنا مع الله، وأننا ادعينا إيجاد معني للعالم دون إعطاء"محتوي" ملموس لأي منهما، فهذا هو ما ينبغي أن يكون بالفعل، لأن الله هو"الأنت" التي لا يمكن أبدًا أن تصبح"هو" لانه لا نهائى.. إن ما يتحدث عنه بوبر ويوجه انتباهنا إليه باعتباره مصدرا للمعني ليس مذهباً عن الله، وليس لاهوتا تقليديا، ولا فلسفة، بل إنه لقاء مع (الله) الموجود دائما والذي يخاطبنا دائما باعتبارنا"الأنت".

---

(1) Buber, "Dialogue," p. 15.
(2) Buber, "The Way of Man," p. 440.
(3) Buber, I and Thou, Kaufmann trans., pp. 138-139.

ولكن كيف يمكن ليهودي الحفاظ علي ذلك الإيمان وسط جيل يهودي عاش بعيدًا عن أي نور من الله، بل في الوقت الذي اختفي فيه الله نفسه عن الأنظار؟ يقترح بول إدوارد أن تكون صلاة بوبر في مثل هذا العالم على النحو التالى:

إذا كنت أنت نفس الإله الذي كان يستطيع أن ينقذ اليهود ولكنك فضلت بدلًا من ذلك الاختفاء بذاتك، أنعم عليَّ بألا أتخبط في الحياة أو في حياة الشعب اليهودي.... سيدي! لا أريد نصيحة منك ولست بحاجة إلى نصيحة منك ولن أطيع وصاياك.[1]

غير أن بوبر لا ينقم على الله، شأنه في هذا شأن أيوب، فيقول"في أحلك ساعات ظلمة التاريخ اليهودي، لم أشعر باليأس ــ وكذا فإني لا أشعر باليأس الآن!"[2]

كلا، بل إننا وحتى هذه اللحظة لدينا شعور بالرضا، نحن أيضا، بالله، رب الكون الذي اخترناه إلهًا، وإننا نناضل من أجل الله حتى يظهر للأنظار، وفي هذه الحالة، فإننا ننتظر أمره سواء أكان ينبثق من العاصفة أو من الهدوء الذي يلي العاصفة.[3]

3- الخاتمة

بناء على ما سبق لنا عرضه من تحليلات تتعلق بكيفية انتقال بوبر من نطاق"الأنثروبولوجيا الفلسفية" الى محاولة تقديم"رؤية انطولوجية" ذات" طابع لاهوتى" (فى نهاية الأمر) للوجود الانسانى فى العالم، نستطيع بناء على ذلك ان نستخلص النتائج الاتية:

1- تتسم كتابات بوبر – كما رأينا- وخاصة في"فلسفة الحوار" بصعوبة قراءتها وفهمها بسلاسة ويسر على الرغم من تأثيرها الواسع في الفلسفة وعلم اللاهوت والعلاج النفسي والنظرية الاجتماعية والسياسية والتعليم، ذلك أن كتاباته تقتصر علي وصف نطاق ضيق من الخبرات البشرية، إلا أن فكره ككل يصبح أكثر دراماتيكية حينما نتأمل بساطة الخبرات التي انبثقت منها أفكاره.

2- يعلن بوبر في أعماله صراحةً أنه ليس ذا مذهب فلسفي ولا يؤمن بالمذهبية وتحديدًا في الانطولوجيا ومن ثم فأن يقيم مارتن بوبر مقاربته لأنطولوجيا الوجود البشري – الكينونة – على أساس من الأنثروبولوجيا الفلسفية التي تمثل اللبنة الأساسية، التي أقام

---

(1) Edwards, op. cit., p. 49.
(2) Hodes, op. cit., p. 133
(3) Martin Buber, "Dialogue", p. 225.

عليها فكره الفلسفي ككل. بشكل يخلصها من الذاتية والنسبية، ويجعلها تضرب بجذورها في فلسفة العلاقة أو" فلسفة الحوار".

3- ينطلق بوبر من واقع حدسه الأنثروبولوجي ليقول أنه في مسعى الإنسان للتعرف على كينونته كإنسان لا يمكنه أن يرد نفسه أو غيره إلى مجرد موضوع لمعرفته كما لا يمكنه استيعاب ذلك الموضوع على نحو شخصي بأن يسحب المرء ذاته من الصيرورة البشرية، ذلك أن كينونة الإنسان وصيرورته دائما في حالة تكامل جوهرية مع بعضها البعض إلى حد تشكيل واقع واحد لا يتجزأ. وهكذا تتمثل معرفة الإنسان في فهم الإنسان في جوهر كينونته وصيرورته.

4- دائما ما يسعى بوبر إلى تفادي"النزعة السيكولوجية" من خلال موقفه الأنطولوجي وينكر تبنيه لأي موقف ميتافيزيقي. بل وينكر قدرته على بناء أي مقاربة ميتافيزيقية من أي نوع، ذلك أنه تسيطر عليه رغبة قوية ودائمة في السعي وراء اكتشاف حقيقة حياة الآخر بدلا من أن يفرض عليه رأيا متحيزًا، فهو يقدم التعبير الفلسفي عن خبرة الآخرين إلا أنه لا يستطيع القيام بأكثر من ذلك.

5- يرى بوبر أن حقيقة الوجود البشري لا يمكن بحال أن تكون فكرة مجردة عن وجود المرء بمفرده أو المجتمع المحيط به وحده، بل إن الكمال الحقيقي للإنسان يتضح عند تكوين رؤية شاملة له من خلال تعامل الإنسان مع الإنسان، أو بالأحرى من دراسة علاقة الإنسان مع الإنسان حيث تتبلور معالم الكينونة بشكل متكامل وواضح.

6- يقدم بوبر في كتابه الأهم""الأنا والأنت" أفضل وأعمق تصور لطبيعة لقاء الإنسان مع الإنسان، حيث يكون العالم ثنائي بالنسبة للإنسان وفقًا لموقفه الثنائي، ويكون سلوك الإنسان ثنائي وفقا للكلمتين الرئيستين اللتين يمكنه استخدامهما في حديثه ("الأنا والهو"، و"الأنا والأنت")، وحيث لا تتغير الكلمة الرئيسية حينما نتحدث عن هو للعاقل (He-She) أو هو لغير العاقل (It).

7- الإنسان دائما في علاقة مع غيره من البشر، حيث أن النصف الآخر أو المكون الثانوي من مكونات الكينونة البشرية هو"الأنت" أو"الهو"، ومن ثم ليس ثمة كينونة بلا آخر. وفي هذا السياق يعترف بوبر بأن ما يحاول أن ينقله عن خبرته عن علاقة الإنسان

لا يمكن ادراكه فلسفيًا رغم انه لا توجد طريقة اخرى ملائمة للتعبير عن الخبـرة سـوى استعمال الفلسفة!.

8- تتسم علاقة"الأنا والأنت"، بحسب بوبر، بأنها تبادلية وموجودة ومكثفة ومباشرة وغير قابلة للوصف حيث أنها تصف اللقاء الطبيعي بينهما، بينمـا علاقة"الأنا والهو" لا يمكـن استخدامها عند الحديث عن وجود الفرد ككل، حيث أنها تنبثق من التمييز والاختلاف.

9- يصر بوبر دائمًا علي توافر احتمالية الدخول في علاقة حقيقية علي كلا المسـتويين، بمعني أن احتمالية وجود العلاقة متاح لكل إنسان علي كل المستويات التقليدية للحقيقـة – الطبيعة، و الإنسان، والإله، ويتحدث بوبر عن هذه الاحتمالات فيما يتعلق باستخدام اللغة.

10- يفضل بوبر أن يطلق على العلاقة بين الإنسان والإنسان اسم"الجسر الضيق"، ذلك أن السبيل الوحيد – الضيق دائما- للوصول إلى تحقق كينونة الإنسان فـي شـموليتها هـو الدخول في العلاقة، حيث اللاشعور بالأمان الذي ينتج – عادة – عن"الوحدة"-،أو بمعنـى أصح: الشعور باللاأمان (المقدس) على حد تعبير بوبر، ذلك أن هذا الجسر الضـيق هـو منطقة بداخل كل إنسان لا يستطيع لمسها إلا بإدراك"العلاقة"، فالجسر الضيق هو المكـان الذي يتم فيه اللقاء.. وهذا هو المكان الذي يلتقي فيه الفرد مع غيره في المجتمع.

11- تظهر أعظم أثار الأنثروبولوجيا البوبرية في فكرته عن الجسر الضيق حيث يقـرر الحاجة الماسة التي تعتور الإنسان للدخول في علاقة مع الآخر إذا ما شاء إدراك كينونته، وفي هذا يذهب بوبر إلى أن الإنسان لا يظهر إلا مـن خـلال العلاقـة المتبادلـة مـع الآخرين..ومن خلال هذا المعني، يظهر أن"الذي يعيش بـ(الهو) فقط ليس إنسانًا".

12- ما يحدث بين الإنسان والإنسان هو الحوار، ولكن ليس كل ما يبـدو حـوارا يكـون كذلك، وعلى العكس يمكن أحيانا أن يحدث الحوار في صمت مطبق. وثمة حوار حقيقـي يتضمن الاتجاه نحو الآخر بنية عمل علاقة متبادلة، ويمكن انجاز تلك المهمة من خـلال اللغة، وقد يحدث دون أن ينبس الإنسان ببنت شفة. إلا أن الأمر الأكثـر أهميـة هـو أن الحوار الحقيقي يعد نقطة تحول جوهرية للفرد ككل تجاه الآخر، اما الحوار النفسي فهـو عبارة عن"انعكاس" لما يدور بالداخل.

13- يهاجم بوبر بشدة الاتجاهات المعاصرة الراغبة في طمس"الهو" (الأخر) وينـدد بالحرب التي شنتها فلسفات عديدة على الأخر، وهو يعزو هذا الاتجاه الجديد فى الهجـوم على الآخر إلى معتقدات فرويد والمعتقدات الماركسية حول الإنسان، ويرى أنه مهما كان مصدر هذا الهجوم، فإنها تؤدي إلى خطورة في التواصل بين الأفراد ومما يهدد بتـدمير صلاحية اللغة – فى رأى بوبر– انعدام ثقة وجودي حيث يتحول الكلام – بناء على ذلك– إلي حماقة وتتحول المعاني إلي جنون، وليس هذا شكا في الآخر وانما انعـدام ثقـة فـي الوجود بصفة عامة.

14- ينادي بوبر بصياغة معايير وحدود جديدة خاصة بالجانب النقدي الأيديولوجي، لا تتم فيها رؤية الإنسان وحده، بل يتم إدراك الإنسان فيها من كل الجوانب من حيث صـراحته وإخفائه للأمور وعلاقاته مع الآخرين.

15- تبلغ قمة الكينونة البشرية عند بوبر في العودة إلى روح التعاليم اليهودية الحقيقيـة – أو بالأحرى الدخول في علاقة مع الله – أو بمعنى آخر التحول أو العـودة إلـى الـدين. ويعنى بوبر بالتحول المفهوم الرئيسي في الفكر اليهودي القديم بأنه يمكن للإنسان فـي أي وقت أن يغير طريقته الشريرة إلى طريق الخير، فالتحول يعني تجديد الإنسان من الداخل وتغيير موقفه في عالم الله.

16- يرى بوبر أن الاعتراف بالآخر"الأنت" ليس بالأمر الهين، إذ أن هذا يقتضي التعامـل من منطلق مبدأ التحول والتوحد مع النفس، فالشخص الذي يتعامل بمكيالين هـو شـخص غير سوي في تعاملاته، ولا يقدر علي قول"الأنت". وهذا يؤثر بدوره علـي الإمكانيـات الخاصة بالفرد، فإذا استطاع الإنسان أن يحقق السلام الداخلي، فإنه يمكنه آنـذاك تحقيـق السلام علي المستوي العالمي.

17- تعد فكرة بوبر عن التحول أو العودة فكرة قوية للغاية: فهي تحقق للإنسـان معنـي وجوده في هذا المكان من العالم، وتفتح له المجال لمعني البعد الاجتماعي من خلال البحث عن المعني في حياة الفرد وكذا في حياة الآخرين وعلي المستوي العالمي، ونجد أن العودة توضح معني العالم وتقوم بعمل علاقات مع اللانهائي، حيث أن اللانهائي الذي يتمثل فـي

الآخر"الأنت" هو الأساس في كل العلاقات..وهاهنا ينبثق مفهوم التوحد دون الحاجة إلـــي التنوع، وهذا هو الانجاز الحقيقي لفلسفة الحوار.

18- تقترح انطولوجيا بوبر التخلص من حدود كينونة الإنسان، وعلي الرغم من هذا، فلا تقتصر أنطولوجياه علي الإنسان ولا يتم فهمها فقط في العلاقة بين الإنســـان والإنســـان، حيث أن للفكر حركات ثلاث: (1) الكلمة، (2) التاريخ، (3) الله. وتشـــير هـــذه الأفكـــار الثلاث بوضوح إلي (1) الكلمات الرئيسية"الأنا والأنت" و"الأنا والهو"، (2) التـــاريخ فـــي إطار تطوره مع عالم الهو، و (3) الأنت اللانهائية التي تشير إلى الله.

19- يرى بوبر – في معارضة صريحة- لموقف سرن كيركجور، رائد الوجوديـــة الأول أنه ينبغي علينا عدم رفض العالم أو احتقاره، إذ أن هذا العالم لا يفصلنا عن الله، بـــل إن العالم هو طريقنا نحو اللقاء المقدس مع الله ومن يتعامل بأمانة في هذا العالم فإنه يتجه في الطريق الصحيح نحو الله" أو اللقاء مع"الأنت" اللانهائي

20- تتحول الأنثروبولوجيا الفلسفية، عند بوبر، إلى انطولوجيا لاهوتية، وتعتمد العلاقة مع الآخر"الأنت" في معناها علي العلاقة مع الله الذي نستمد منه كل أنواع المعاني. حيـــث أن اللقاء مع الله عبر الموجودات والبشر من حولنا هو تمهيد للقاء مقدس في الماوراء.

21- وإيجازًا، يرى بوبر، في مقاربته للعلاقات الإنسانية، أن ثمة نوع من التبادل التام في العلاقات، وهذا هو ما يجعل الحياة محملة بالمعاني، وهذا المعنى ليس معني"حياة أخـــري" بل معنى حياتنا هذه، ليس معنى"عالم أخر" بل هو معنى هذا العالم، وهو بحاجة إلـــى أن نوضحه في هذه الحياة وهذا العالم. و إدراك تلك المعاني هو تحقق الكينونة البشرية.

****

قائمة المصادر والمراجع

أ- المصادر

أعمال بوبر المترجمة إلى اللغة الانجليزية:

1- (Buber) Martin، Two Types of Faith، trans. Norman Goldhawk (New York: Harper Torchbooks، 1961)، p. 26.

2- (Buber)، Martin: Essays in Religion، trans. Greta Hart [Westport، Conn.: Greenwood Press، 1970]،

3- (Buber) Martin، On Judaism، ed. N. N. Glatzer (New York: Schocken Books، 1972)، p. 225.
4- (Buber) Martin،"Replies to my Critics،" in The Philosophy of Martin Buber، (La Salle، Ill.: Open Court، 1967)
5- (Buber) Martin، The Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman، trans. Maurice Friedman and R. G. Smith (New York; Harper Torchbooks، 1965).
6- (Buber) Martin، Pointing the Way، trans. and ed. Maurice Friedman (New York; Harper and Row، 1957).
7- (Buber) Martin، I and Thou، trans. R. G. Smith (New York: Charles Scribner's Sons، 1958).
8- (Buber) Martin، I and Thou، trans. Walter Kaufmann (New York: Charles Scribner's Sons، 1970).
9- (Buber) Martin، Between Man and Man، trans. R. G. Smith (Boston: Beacon Press، 1955).
10-(Buber) Martin، the Origin and Meaning of Hasidism، trans: Maurice Friedman، Horizon Press،New York;1960،
2 vols.
11-(Buber) Martin، Tales of the Hasidism، trans: Schocken، New York;1991، 2 vols.

(أ) مراجع باللغات الأجنبية:

12-(Cohen) A.، The question of values and value education in the philosophy of Martin Buber، Teacher College Record، 80. 4، Teachers College، Columbia University، 1979.
13-(Hodes) Aubrey، Martin Buber: An Intimate Portrait (New York: The Viking Press، 1971).
14-(Calvin) O. Schrag، Existence and Freedom (Evanston: Northwestern Universit،، Press، 1961).
15-(Calvin) O. Schrag، Experience and Being (Evanston: Northwestern University Press، 1969).
16-(Hilliard) F. H.، A re-examination of Buber's address on education. British Journal of Educational Studies، 21(1)، 1973، (pp. 40-49).
17-(Friedman) Maurice، Martin Buber: The Life of Dialogue (New York: Harper Torchbooks، 1955).
18-(Friedman)Maurice، Martin Buber: The Life of Dialogue، (Routledge، New York، 2002).
19----------، Martin Buber's life and work: the early years، 1878-1923، (Dutton، New York، 1981).
20-(Wyschogrod) Michael،"Martin Buber،" Encyclopedia of Philosophy، Vol. I. (Macmillan، 1973)
21-(Richard) F. Grabau،"Existential Universals،" in An Invitation to Phenomenology، ed. James M. Edie (Chicago: Quadrangle Books، 1965)،
22-(Robert) E. Wood، Martin Buber's Ontology (Evanston: Northwestern University Press، 1969)
23-(Schilpp) Paul Arthur، Maurice S Friedman، and Martin Buber. The Philosophy of Martin Buber. [1st ed.] (La Salle، Ill.: Open Court، 1967).
24-(Edwards) Paul، Buber and Buberism (University of Kansas: Dept. of Philosophy، 1970).
25-Sydney and Beatrice Rome، ed.، Philosophical Interrogations، (New York: Holt، Rinehart، and Winston، 1964).

26-(Earle)William، "Ontological Autobiography،" Phenomenology in America، ed. James M. Edie (Chicago: Quadrangle Books، 1967)
27-(Kaufmann) Walter ed.، Religion from Tolstoy to Camus، (New York: Harper 1961)
28-Old Testament books.

ب- مراجع باللغة العربية

29-(دوبفوار) سيمون، أنا وسارتر والحياة، ترجمة عايدة مطرجي إدريس، منشـــورات دار الأدب، بيروت – لبنان، ط1، 1961،.

30-(هاشم) محمد ، جدلية المعرفة – قراءة فى البعد الابستمولوجى لفلسفة الحوار عند مارتن بوبر– (بحث غير منشور).

ج- المراجع على شبكة الانترنت

31-القاموس الفلسفي لمعابر: مارتن بوبر، على الرابط:
http://www.maaber.org/philosophy/Buber.htm

32- Stanford Encyclopedia of Philosophy. http://plato.stanford.edu/entries/buber/

ثلاث نظريات فلسفية من مصر

حامد طاهر(*)

تقديـــم:

فى النصف الثانى من القرن العشرين، وعلى مدى ثمانى سنوات فقط، ظهرت فى مصـــر ثلاثة مؤلفات فلسفية لثلاثة من كبار المفكرين والأدباء، قدّم كل منها نظرية متكاملة فى الفكـــر والحياة، وارتبطت باسم صاحبها، لأنها تستحق ذلك بالفعل، وهى:

- نظرية التعادلية لتوفيق الحكيم 1955.
- نظرية وحدة المعرفة لمحمد كامل حسين 1958.
- نظرية الجوانية لعثمان أمين 1963[1]

وقد كان المأمول أن تأخذ هذه النظريات الفلسفية الثلاث، والتى ظهرت متعاقبة على هـــذا النحو، إهتمامًا إيجابيا من دارسي الفلسفة والمثقفين عمومًا، لكنها مع الأسف مـــرت مـــرورًا عابرًا، ولم يوقف عند بعضها أحيانا إلا لكى يجرى اتهامها بالاقتباس مـــن نظريـــة فيلســـوف أجنبى[2]، بدلاً من محاولة العكوف على مضمونها، وتحليل عناصرها، والكشف عن أبعادهـــا، ومدى إمكانية تأثيرها فى المجتمع المصرى.

ذهبت النظريات الثلاث إذن إلى وادى النسيان، وألقى عليها – مثل العديـــد مـــن الأفكـــار اللامعة والرائدة والمفيدة فى حياتنا الثقافية – الكثير من الرمال! ولم يبق لنا الآن إلا أن نفتش عنها، ونستخرجها، ونحاول أن نلقى عليها بعض الضوء الكاشف، محاولين وضعها معًا فـــى إطار واحد، لكى نثبت أن الفكر المصرى لم يخل تماما من العقول التى استطاعت أن تتخلص من ضجيج التفاصيل والأحداث الجزئية المحيطة بها والضاغطة عليها إلى آفاق المعنى الكلى للكون والحياة، وأن تقدم لأمتها أولاً، وللإنسانية ثانيا فكرًا مصريًا ينزع إلى التحليق فى أجواء المثالية الفلسفية، دون أن يفقد جذوره فى أرض الواقع العملى.

(*) نائب رئيس جامعة القاهرة السابق، وأستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

(1) التعادلية، مكتبة الآداب، القاهرة 1955، ثم أعاد توفيق الحكيم نشره بعنوان "التعادلية مع التعادلية والإسلام" فى نفس المكتبة 1983، وهو ما اعتمدنا عليه. أما وحدة المعرفة لمحمد كامل حسين لنشرت فى مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1958، وأخيرًا الجوانية لعثمان أمين، فنشرت فى دار القلم بالقاهرة 1963.

(2) هو الكسندر صمويل، الذى نشر كتابه Space, Time and Diety أى المكان والزمان والربوبية، ونشر فى عام 1934. وانظر تداعيات القضية فى الكتاب القيم الذى ألفه محمد الجوادى: الدكتور محمد كامل حسين عالما ومفكرًا وأديبا، الهيئة المصرية العامة 1979.

إن ما أحاول أن أقوم به فى هذا البحث ليس إلا امتدادًا لفكرة سبق أن طرحتها فى بحث آخر بعنوان "نحو التأسيس فلسفة مصرية"[1]، انتهيت فيه إلى قلة، بل ندرة الأفكار الفلسفية الخالصة التى ظهرت فى مصر قديمًا وحديثًا، على الرغم من قيام تلك الحضارة الرائعة والراسخة المعالم على أرضها. وقد أسلمنى هذا البحث بعد ذلك إلى محاولة جديدة تمامًا لاستخلاص عناصر أصيلة للفلسفة المصرية من "الأمثال الشعبية"[2] التى ما يزال المصريون يرددون الكثير منها فى حياتهم اليومية ويعتبرونها ثوابت فى ثقافتهم وسلوكهم.

لقد كان لدى هؤلاء المفكرين الثلاثة (توفيق الحكيم، ومحمد كامل حسين، وعثمان أمين) من الجرأة والاعتداد بالنفس ما جعلهم ينشرون أفكارهم مؤكدين أنها نظريات فلسفية، بينما كان هناك – وإلى جانبهم– العديد من المفكرين المصريين الذين اكتفوا بنثر آرائهم الفلسفية مبعثرة فى ثنايا مؤلفاتهم، أو ضمن التعليق على الدراسات والترجمات التى قاموا بها للنظريات والمذاهب الغربية حين عرضوها باستفاضة على مجتمعهم، ومن أبرز هؤلاء: (عبد الرحمن بدوى، وزكى نجيب محمود، وفؤاد زكريا) وأستطيع أن أقرر بكل اطمئنان أن لدى كل من هؤلاء الثلاثة بالذات – كما لدى الكثير من أمثالهم – نظريات فلسفية خاصة بهم، لكنهم أحجموا عن بلورتها وصياغتها فى الإطار الذى كانت تتطلبه. وهذا ما يفتح الباب واسعًا أمام دارسى الفلسفة فى مصر إلى التنقيب، ومعاودة البحث فى إنتاج هؤلاء المفكرين لكى يستخلصوا لكل منهم نظريته الفلسفية.

سوف أتبع فى عرض هذه النظريات الثلاث منهج التحليل النقدى البسيط، الذى يقوم أولاً على القراءة الفاحصة لكل منها، ثم تقديمها بصورة مختصرة تركز على أهم الأفكار دون إهمال بعض التفاصيل والأمثلة التوضيحية، وبعد الانتهاء من عرض كل نظرية، أضع تقييمًا نقديًا لها يتكون من مجموعة ملاحظات، تظل بعد كل شىء وجهه نظر شخصية، وفى ختام البحث توجد مجموعة من النتائج العامة التى تلقى الضوء على أهمية النظريات الثلاث والآفاق التى تفتحها أمامنا.

---

(1) نشر فى سلسلة "دراسات عربية وإسلامية الجزء 29.

(2) انظر كتابنا بعنوان "الفلسفة المصرية من الأمثال الشعبية"، دار الهانى 2008 وهو موضوع على موقعنا على الانترنت www. Hamedtaher.com.

وبالطبع، سوف يلاحظ القارئ أننا تركنا الجو التاريخى الذى ظهرت فيه هذه النظريات، وعوامل التأثير والتأثر التى ترتبط بأصحابها وهذا هو جوهر المنهج التاريخى الذى نتركه لغيرنا من الباحثين، الذين ربما يستهويهم الموضوع، فيقبلون عليه مزيد من التفصيلات والرؤى المتنوعة.

1-نظرية التعادلية لتوفيق الحكيم

فى عام 1955 نشر توفيق الحكيم كتابًا صغير الحجم بعنوان "التعادلية" وجاء فى تقديمه له: "هذه الصفحات ليست سوى إجابة موجزة عن سؤال مهم، وجهه إلىّ قارئ جاد: ما هو مذهبك فى الحياة والفن؟ وقد جعلت إجابتى للنشر، لأنها تلقى ضوءًا على كتبى التى نشرت، ثم هى بعد ذلك تحمل تحديدا لوضع يمكن وصفه بأنه مذهبى فى الحياة والفن"[1] ثم بعد ما يقرب من ثلاثين عامًا، أى فى 1983، أعاد نشر الكتاب ملحقا به: مقالا نقديا للدكتور زكى نجيب محمود (نشر فى مجلة الهلال فبراير 1968) وقسمًا آخر سماه: "الإسلام والتعادلية" يبلغ حوالى 70 صفحة.

ويفسر لنا توفيق الحكيم السبب فى إلحاق هذا القسم الثانى بالكتاب قائلا: "فى عام 1955، كتبت "التعادلية" لأوضح أن كل شىء فى الكون يقوم على التعادلية. ثم وصلت إلى عام 1982 فوجدت أن دينى، وهو الإسلام، وهو جزء من النظام الكونى، قائم على التعادلية. ولذلك أضفت هذا القسم الخاص بالإسلام من وجهة النظر التعادلية، ورأيت أن ما يمكن جعله أساسًا لفلسفة عربية إسلامية هو ما نشأ من عقيدتنا التى نقول للإنسان إن عليه أن يعيش فى عالمين: أى يعيش فى الدنيا كأنه يعيش أبدا، ويعيش للآخرة كأنه يموت غدا. وهذا يقتضى من هذه الفلسفة أن ندرس الحياة الدنيا جيدا، ونحاول أن تعرف ما نستطيع معرفته عن الحياة الآخرة. ولكننا مع الأسف لم نحاول دراسة الحياة الدنيا لتعايش الحياة الأخرى فى تعادل منتج، فخشينا مواجهة قضايا العصر، فتخلفنا عنه"[2].

وهكذا يبدو بوضوح أننا أمام أديب – فيلسوف، قصد قصدًا أن يبلور نظريته الخاصة فى الفن والحياة، ثم ألحق بها تأملاته فى الإسلام، الذى وجده فى أكثر من مجال يؤكد أفكار هذه النظرية، ويدعم توجهاتها[3].

---

(1) التعادلية، ص33.

(2) التعادلية ص163، 164

(3) نفس الأمر سوف نجده عند عثمان أمين، بعد أن عرض نظريته فى الجوانية، ثم راح يدعمها بتعاليم الإسلام.

وفى البداية، يحاول توفيق الحكيم الإجابة عن السؤال الذى قد يبدو بسيطًا: "ما هو الإنسان؟" ثم يفترض تعريفه على النحو التالى: أنه المخلوق المعروف لنا جميعا الذى يعيش فوق هذه الكرة الأرضية. لكن هذه الإجابة تسلمنا بالضرورة إلى سؤال آخر: "ما هى الأرض؟" إنها كرة تعيش بالتوازن أو التعادل بينها وبين كرة أضخم وهى الشمس. فالتعادل إذن هو الصفة الأولى للأرض التى يعيش عليها الإنسان. وهذا الإنسان تستمر حياته الحسية بالتنفس، الذى هو تعادل ين الشهيق والزفير، وحياته الروحية موزعة بين الفكر والشعور، أو بعبارة أخرى بين العقل والقلب[1].

وإذا كان العلم يتخصص فى دراسة الإنسان ومحاولة اكتشاف أسراره من الناحية الحسية، فإن كلا من الأدب والفن يتجه إلى تفسير الإنسان من الناحية الروحية. لكن لا ينبغى أن يفهم من ذلك أن الأدب والفن ينكران الناحية الحسية، بل إنهما يستفيدان من كل منجزات العلم وتراكماته التى تساعد على فهم الروح[2].

ثم ينتقل توفيق الحكيم بعد ذلك إلى محاوله الإجابة عن سؤالين مهمين:

الأول: هل الإنسان وحده فى هذا الكون؟

والثانى: هل الإنسان حر فى هذا الكون؟

وهو يرى بحق أن الإجابة عن هذين السؤالين يترتب عليهما تحديد تبعات الإنسان، وتعيين مدى نشاطه، ونتيجة كفاحه[3].

أما العصر الحديث (فى الغرب طبعا) فقد أجاب بأن الإنسان وحده لا شريك له فى هذا الكون، وأنه إله هذا الوجود، وأنه حر تمام الحرية[4] وبذلك قضى على تعاليم الأديان، وختم نفسه بطابع المادية. وهذا ما أحدث المأساة: أى انعدام التعادل بين الفكر الذى هو نتيجة العقل، وبين الإيمان الذى هو نتيجة القلب. وكلما امتد نطاق العلم انحسرت دائرة الدين، حتى أصبحت فى أقل نطاق ممكن. ومع ذلك ؛ هل استطاع العلم والفكر أن يحلا مشكلات لقلب؟ كلا، فقد زاد الاضطراب نتيجة اختلال التعادل. ويرى توفيق الحكيم متفائلا أن هذا الاختلال لابد أن يصحح نفسه على مدى الوقت[5].

---

(1) التعادلية، ص39.

(2) التعادلية، ص42، 43.

(3) التعادلية، ص45.

(4) السابق، نفس الصفحة.

(5) السابق ص47.

وبعد أن يشير توفيق الحكيم إلى آراء النقاد الغربيين الذين حاولوا استخلاص اتجاهه الفكرى والفلسفى، يصرح هو نفسه قائلا: "أنا أحس بشعورى الداخلى أن الإنسان ليس وحده فى هذا الكون، وهذا هو الإيمان. وليس من حق أحد أن يطلب إلي الإيمان تعليلا أو دليلا. فإما أن نشعر أولا نشعر. وليس للعقل هنا أن يتدخل ليثبت شيئًا. وإن أولئك الذين يلجأون إلى العقل ومنطقه ليثبت لهم الإيمان إنما يسيئون إلى الإيمان. فالإيمان لا برهان عليه من خارجه. إنى أومن بأنى لست وحدى لأنى أشعر بذلك. ولم أفقد إيمانى لأنى رجل متعادل.. ولكنى من جهة أخرى أفكر بعقلى، لا لكى أدعم إيمانى بأنى لست وحدى، بل لأعرض المسألة أمام تفكيرى بعيدًا عن الإيمان، ثم يلخص قائلا: "فلنؤمن إذن بالقلب وحده.. تلك هى قوته. ولندع العقل يفكر فى مجاله وحده.. تلك هى قوته. وهذا التعادل بين القوتين يكفل سلامة الشخصية الإنسانية"[1].

الإنسان إذن يعمل بالعقل والقلب، ويوظف فى حياته كلا من نتائجهما وهما العلم والإيمان. والإنسان فى اتجاهه حر، حتى تتدخل فى أمره قوى خارجية يسميها توفيق الحكيم القوى الإلهية. فحرية الإنسان إذن مقيدة، شأنها شأن حرية الحركة فى المادة[2].

والإنسان لكى يتقدم للأمام لابد له من نموذج. وهذا النموذج هو إدراكه للأرقى، الذى يمثل لديه حافزًا للتطور.. وبدون هذا النموذج تضمحل قواه، فيتحلل ويتلاشى. ويرى توفيق الحكيم أن العصور السابقة، كانت سائرة على طريق التطور المتعادل للإنسان بين عقله وقلبه، حتى جاء العصر الحديث، فأحدث ذلك الخلل الهائل فى ميزان التعادل عندما أعلى العقل على القلب، ورفع العلم كثيرا فوق الإيمان![3].

والإنسان خلق حرًا، يتكيف عمله ويتحدد اتجاهه تبعًا لظروف اتصاله بالحياة، ومهما يكن من أمر القوى الأخرى التى تؤثر فى إرادته، فإن هذا التأثير لا ينفى عنه صفة الإرادة الحرة فى كثير من أوضاعها[4] ولكى يوضح توفيق الحكيم حرية الإنسان يقارنها بحرية النمل أو النحل، الذى خلق منذ البداية ولديه "معرفة متحجرة" أى غريزة مهنية ثابتة، يستطيع بها أن يبنى عشا، وأن يكون مملكه منظمة، دون أن يتمكن من تطوير نظامها أو حتى إفساده! إنه

---

(1) السابق ص52، 53.

(2) السابق، ص58.

(3) السابق، ص66 وما بعدها.

(4) السابق، ص70.

خلق بهذه المعرفة وسيظل أسيرًا لها حتى الموت، وذلك بخلاف الإنسان الذى يبدأ مجردًا من المعرفة والمهارة والإبداع ثم يحصل عليها بجهده، وينوعها برغبته وقدراته المتنوعة[1].

وبالنسبة إلى مسئولية الإنسان التى يتحملها نتيجة منحه تلك الحرية المقيدة أو المحدودة، يمكن الحديث عن الخير والشر. وهما يمثلان الموجب والسالب فى كهرباء العلاقات البشرية. ولا يوجدان إلا بوجود المجتمع. فالخير هو الفعل الإرادى الذى يؤدى إلى نفع الغير، والشر هو الفعل الإرادى الذى يؤدى إلى ضرر الغير. ومعنى هذا أنهما لا يوجدان بوجود "الغير"[2] يقول توفيق الحكيم: "فى رأيى أن الشر والخير كالليل والنهار يتعادلان، ولا ندرى أيهما أسبق. وقد يكون الشر هو الأصل فى الإنسان. لأنه متصل بالوعى الأساسى للإنسان، وهو الشعور بالذات، وحب الذات"[3].

أما عقاب الشر، الذى جرت عليه المجتمعات، بالحبس أو السجن، فيعارضه توفيق الحكيم على نحو مبتكر، إذْ يرى أن وضع الشرير فى السجن يزيده شرا، ثم يخرجه منه أشد حقدا وكراهية وانتقاما من المجتمع الذى حرمه حريته خلال فترة سجنه. أما الحل الأمثل لديه، فهو مجازاة الشخص الذى يلحق شرا بالمجتمع بإلزامه لعمل خير معادل له، وهكذا بدلاً من التوسع فى بناء السجون نبنى المصانع التى يمكن أن ينتج فيها مرتكبو الشر ما ينفع المجتمع لقاء فعلتهم الضارة. لكنه يستثنى عقوبة الإعدام فى جزاء القتل العمد. لأن القصاص هنا تعادلية، كما أن مقابلة الشر بعمل الخير فى المصانع وليس فى السجون تعادلية [4].

إن وجود الخير والشر فى الإنسان يؤدى إلى وجود الضمير. ويعرفه توفيق الحكيم بأنه: شعور الذات بشر، لحق بالغير، لم يقدِّم عنه حساب[5] وهذا الشعور يسمى فى عرف الأخلاق بالعدل. والعدل هو المظهر الأخلاقى للتعادل. وكما يوجد الضمير عند الفرد يوجد عند المجتمع، حين يشعر بأنه إلحق الضرر بإحدى طوائفة، أو بمجتمع آخر[6].

أما فى مجال السياسة والاقتصاد فإن المعادل للضمير هى القوانين الآلية التى تعمل من تلقاء نفسها، كما تعمل قوانين الغريزة فى محيط الحيوان والنبات. فقلما حدث فى تاريخ الأمم

---

(1) السابق، ص55، وأيضًا 70.

(2) السابق، ص71.

(3) السابق، ص72.

(4) السابق، الصفحات 72-78.

(5) السابق، ص80.

(6) السابق، ص78.

أن انفردت – طويلاً – دولة واحدة بالقوة فى العالم. وإذا لم تظهر قوة أخرى تغالبها انقسمت هى نفسها إلى قسمين متنافسين يغالب أحدهما الآخر (مثال: الدولة الرومانية). وفى السياسة الداخلية لابد أيضا من توازن، أى تعادل بين قوة الحاكم وقوة المحكوم، من خلال رجال الدين أو رجال الفكر ثم ثورة الشعب فى النهاية[1].

وفى الاقتصاد، لابد أن يكون هناك توازن أى تعادل بين العرض والطلب، وبين الصادرات والواردات، وبين الإيرادات والمصروفات. ونحن نلاحظ أنه عندما يحدث الخلل فى جانب يسود الاضطراب، وتتدهور الأحوال. وهكذا فإن كل فعل فى محيطة له رد فعل. وما رد الفعل هذا سوى آلة التعادل للفعل إذا أسرف وجار واختل توازنه، وجاوز حدوده[2].

لكن توفيق الحكيم يعود فيفصل الحديث فى التعادلية بين رجال الحكم ورجال الفكر، الذين حلّوا فى العصر الحديث محل رجال الدين، الذين كانوا يوجهون الحكام ويعارضونهم أحيانا فى العصور القديمة، لكنهم ما لبثوا تحت إغراء الترغيب وضغط الترهيب أن خضعوا لسلطانهم، وأصبحوا أداة طيعة فى أيديهم. إن الحكام فى تصور التعادلية هم الذين يمثلون قوة الفعل التى ينبغى أن تقابلها وتقاومها قوة الفكر: "قوة العمل التى تمثل التنفيذ تخشى وتكره دائمًا قوة الفكر التى تمثل النقد والتوجيه"[3] ولذلك فإن الحكام فى العصر الحديث يقومون بتكرار نفس الأسلوب الذى استخدموه قديما مع رجال الدين، وهو سلاح الترغيب والترهيب مع رجال الفكر، أى المعارضين لهم. ويرى توفيق الحكيم عدم إمكانية اندماج قوتى الفعل والتفكير فى قوة واحدة، بل إنه يؤكد أن ذلك مستحيل[4].

وأخيرًا يلخص توفيق الحكيم مبادئ التعادلية فى الخمسة التالية:

أولاً: أنت تعادلى إذا كنت تعتقد أن الوجود هو التعادل مع الغير. والوجود التعادلى يتلخص فى هذه العبارة: "بغير الغير لا يوجد وجود".

ثانيًا: أنت تعادلى إذا كنت تعتقد أن الفكر ينبغى أن يكون معادلاً للعمل، وأن مسئولية الفكر هى فى حريته واستقلاله تجاه العمل.

ثالثًا: أنت تعادلى إذا اعتقدت أن الخير والشر وضعان للإنسان، وهما يتعادلان، ومن هنا فإن جزاء الشر ينبغى أن يكون عمل خير يعادل ما ارتكب من شر.

---

(1) السابق، ص81.

(2) السابق، ص84.

(3) السابق، ص91.

(4) السابق، ص95.

رابعًا: أنت تعادلى إذا كنت تعتقد أن العقل بمنطقه وشكه يجب أن يعادل ويوازن القلب بشعوره وإيمانه. أى أن الشك يمكن أن يعيش مستقلا موازيا للإيمان.

خامسًا: أنت تعادلى إذا كنت ترى أن العمل الأدبى أو الفنى يجب أن يقوم على التعادل والتوازن بين قوة التعبير وقوة التفسير[1].

ثم يعود توفيق الحكيم فيحدد "جوهر التعادلية فى ضرورة عدم أخذها بالمعنى اللغوى الذى يفيد التساوى، ولا بمعنى الاعتدال أو التوسط فى الأمور، وإنما بمعنى التعادل الذى هو التقابل، بحيث أن القوة المعادلة هنا معناها القوة المقابلة والمناهضة. يقول: "والتعادلية فى هذا الكتاب هى الحركة المقابلة والمناهضة لحركة أخرى" ويفسر ذلك أكثر بقوله: "التعادلية هى فلسفة القوة المقابلة، والحركة المقاومة للابتلاعية"![2]

إلى هنا ينتهى القسم الأول من كتاب التعادلية الذى نشره توفيق الحكيم سنة 1955، وكان بذلك أول مفكر مصرى ينشر نظرية فلسفية خاصة به. أما القسم الثانى الذى أضافه سنة 1983 عن "الإسلام والتعادلية" فهو عبارة عن مجموعة ملاحظات وخواطر وتأملات حول ما ورد فى تعاليم الإسلام مرتبطًا بنظريته عن التعادلية. والواقع أن صاحب النظرية نفسه يغنينا عن تلخيصها، لأنه هو نفسه قام بهذا التلخيص فى النقاط الآتية:

أولاً: تعادلية الكون للمحافظة على كل ما أوجده الخالق. فلا طغيان لموجود على موجود. وقد أوصى الله فى قرآنه بعدم الغلو والإسراف، وبالعدل لعدم الإخلال بالتعادل الضرورى لتوازن عناصر البقاء: من أضخم الكواكب إلى أصغر الخلايا.

ثانيًا: الله لا يلغى وجود ما أوجده، ولكن يغير صفة الوجود. وما نسميه الموت ليس إلغاء الوجود، بل تغيير صفته، ونقله من وجود دنيوى إلى وجود أخروى.

ثالثًا: الإسلام صالح لكل زمان ومكان. والمقصود أن تفسير القرآن ليس واحدا، بل إنه متعدد بتعدد الزمان والمكان. فالنص واحد والتفسير متعدد. ولكل زمان دولة ورجال وتفسير! والكون متحرك فى الزمان والمكان، وكذلك الإسلام. والإنسان متحرك فى مراحل العمر، لا جمود ولا وقوف فى زمن واحد أو وضع ثابت. الله وحدة الثابت. وفى الإنسان شىء ثابت، وهو المتصل بالله. أما المتصل بالدنيا فهو القابل للتغيير مثلها.

رابعًا: بشرية الإسلام: أكد القرآن على أن نبى الإسلام بشر يوحى إليه. فهو إذن محكوم ببشريته إلا فيما ينزل به وحى، فهو محكوم بألوهية التنزيل.

---

(1) السابق ص144-146.

(2) السابق، ص159.

خامسًا: حرية البشر: ترك الإسلام للإنسان حرية الرأى والتصرف فيما يراه نافعًا له ولمجتمعه، وتبعًا لحسن استخدام عقله الذى خلقه الله له، وحثه على استعماله ليدرك به عظمة الخالق فى خلقه، ويتابع به حركة الدنيا فى الدنيا، ويبعد عنه الجمود الذى يؤدى إلى ضعف نشاطه الفكرى، فلا يقوى على تغيير ما ينفسه حتى يساعده الله على ما منه خيره، مصدقا لما قاله ﴿ إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾. إذن تغيير المجتمع والإنسان وبناء الأمة فى وجودها على الأرض، ووجودها فى السماء، ورسم الطريق إلى الوجودين هو واجب الفلسفة الإسلامية[1].

ملاحظاتى على النظرية:

أولاً: تعبر نظرية التعادلية عن فكرة أصيلة لدى توفيق الحكيم، لم ينشئها إنشاء، وإنما قام باستخلاصها من مجموع أعماله الأدبية والفكرية التى سبق أن كتبها ونشرها[2]، لكنه ما لبث أن توسع فيها، وبسطها على كل ما حوله من مجالات الحياة، وبذلك خرجت عن حدود الإجابة على سؤال أحد القراء، لتصبح نظرية فلسفية متكاملة الأركان.

ثانيًا: قيام النظرية على التعادل بين الثنائيات الموجودة فى الكون والحياة يعد امتدادًا طبيعيا لاتجاه عام يسود الفكر المصرى، بدءًا من تصورات الحضارة المصرية القديمة، واعتمادًا على ما أكدته الأديان السماوية التى استقرت فى مصر (المسيحية والإسلام) والتى تقرر أهمية التعادل بين الدنيا والآخرة، والحياة والموت، والجسد والروح.. إلخ.

ثالثًا: أن توفيق الحكيم لا يتعامل مع فكرة التعادل بين تلك الثنائيات بصورة استاتيكية، وإنما يعتبرها نوعًا من تدافع القوى الدينامية غى العالم: فالشر لابد أن يقاومه الخير، والظلم لابد أن يواجه بالعدل، والعمل ينبغى أن تستمر مكافحته بالفكر.

رابعًا: نظرية التعادلية من المنابع الفكرية المنتجة، أى التى تخرج منها وتتناسل أفكار أخرى مفيدة، ومن ذلك مثلا ما قدمه توفيق الحكيم عن عقوبة الشر بعمل الخير، بدلاً من حبس أو سجن مرتكبه، الأمر الذى يزيده شرا وانتقاما من المجتمع.

خامسًا: حاول توفيق الحكيم أن تبرز فكرة سياسية واجتماعية هامة للغاية فى مجال تعادل العمل والفكر، وضرورة أن ينأى أهل الفكر بأنفسهم عن الانخراط أو الوقوع فى شبكة

---

(1) السابق صفحات 231-234.

(2) انظر قائمة أعماله فى أول كتاب التعادلية، ونحص بالذكر: تأملات فى السياسة، حديث مع الكواكب، بالإضافة طبعًا إلى أعماله الروائية وقصصه القصيرة التى تمتلئ بالأفكار الفلسفية.

العمل التى تحولهم من مفكرين – منتقدين ومصححين للأوضاع، إلى مجرد أتباع ومبررين أو منافقين!

وأخيرًا: فإن إضافة القسم الخاص بالإسلام إلى نظرية التعادلية بعد ما يقرب من ثلاثين عاما على ظهورها – جاء شارحًا لها ومؤيدًا لكثير من عناصرها. ولعله أراد أن يدعم "نظريته الفكرية الخالصة" بطابع دينى يلقى استجابة من الجمهور. ومع ذلك فإن النظرية فى حد ذاتها لا تخرج عن النطاق الإسلامى فى مجملها، وحتى فى تفاصيلها، بالإضافة إلى أنها صادرة أساسًا من مفكر وأديب مسلم.

2-نظرية وحدة المعرفة لمحمد كامل حسين:

نشر الدكتور محمد كامل حسين الكتاب الذى يتضمن نظرية "وحدة المعرفة" فى عام 1958، أى بعد ثلاث سنوات فقط من ظهور تعادلية توفيق الحكيم. وإذا كان الرجل من أكبر أطباء العظام فى مصر، فإنه كان يتميز أيضا بمواهب متعددة: فكرية وأدبية[1] إلى جانب رؤيته التى يمكن أن نصنفها فى إطار فلسفة العلوم epistemology.

تقوم نظرية وحدة المعرفة على فكرة بسيطة، تتلخص فيما يلى:

- فى الكون نظام.
- فى العقل نظام.
- والمعرفة هى مطابقة هذين النظامين.
- والنظامان من معدن واحد.
- والمطابقة بينهما ممكنة لما فيهما من تشابه.
- ولو لم يكونا متشابهين لاستحالت المعرفة.
- ولو لم تكن المطابقة بينهما ممكنه ما علم أحد شيئًا.

ويؤكد صاحب النظرية أن تشابه النظامين الكونى والعقلى ليس فرضا يحتاج إلى برهان، بل هو جوهر إمكان المعرفة. ومن أنكره فقد أنكر المعرفة نفسها[2].

---

(1) من أهم أعماله فى هذه المجالات: الوادى المقدس، الذى يقدم تفسيرًا للدين، والتحليل البيولوجى للتاريخ، أما روايته "قرية ظالمة" فقد طارت باسمه فى الخارج، دون أن يكون لها نفس التقدير فى مصر والعالم العربى – انظر كتاب محمد الجوادى عن محمد كامل حسين، الذى جمع فيه تراث الرجل، ونوه بأهميته فى حياتنا الفكرية والثقافية، الهيئة المصرية للكتاب 1979.

(2) وحدة المعرفة، ص1.

والسؤال الآن: إذا كان النظام الكونى ثابتا مستقرا منظما، فلماذا لم تسايره المعرفة الإنسانية بحيث تكون هى الأخرى ثابتة مستقره منظمة؟ والملاحظ أن هذه المعرفة ما زالت مضطربة مفككة وفيها شوائب كثيرة. فمن أين أتى ذلك؟ لأسباب ثلاثة:

1- أنه لم يقدر للعقل الإنسان، حين أخذ بالبحث فى أسرار الكون، أن يبدأ من حيث كان يجب البدء،

2- ولم يقدر لعلمه أن ينمو نموا طبيعيا،

3- ولم يقدر له أن يلم بأشتات هذا العلم فيراه جملة واحدة، بدلاً من أن يتشتت فى تفصيلاته.

تلك هى أبرز عيوب الفكر البشرى عبر تاريخه الطويل[1].

إن الترتيب الطبيعى للقوانين الكونية، كما يقرر محمد كامل حسين، يبدأ بأبسطها وأعمها وأدناها، وهى قوانين المادة، تتلوها قوانين الحياة، ثم تأتى أرقاها وأكثرها تعقيدا وهى قوانين الإنسان. ومشكلة العقل البشرى تكمن فى أنه بدأ بالإنسانيات، ثم أتبعها بقوانين الحياة، وأخيرًا المادة.. أى أنه قلب الهرم رأسًا على عقب، ومن هنا كان الاضطراب الذى حدث فى المعرفة البشرية[2].

وبيان ذلك يرجع إلى أن الكشف عن قوانين المادة يحتاج إلى أجهزة دقيقة معقدة، وهذه لم تكن فى متناول الإنسان، فى حين أن الإنسانيات كان أمرها سهلاً، لأنها تعتمد على التفكير العقلى الخالص. وهكذا بدأ البحث فيها لسهولته، واستطاع الإنسان أن يصل إلى اختراع علم المنطق الذى يميز بين صواب المقولات العقلية من خطأها، بينما ظل الواقع، الذى تدرسه علوم المادة والحياة، بعيدًا عن هذا العلم، وغير خاضع لمعاييره.

وهناك عيوب ثلاثة رافقت نظام المعرفة منذ البداية حتى وقتنا الحاضر:

العيب الأول: استقلال كل مجال من مجالات المعرفة بنظمه وقوانينه.

العيب الثانى: البدء بأواخر العلوم بدلاً من أولاها.

العيب الثالث: اختلاف النمو فى مجالات المعرفة. فبينما تراكمت نتائج الإنسانيات خلال عشرات القرون، لم تصبح علوم الحياة مقرره إلا فى القرن التاسع عشر، ولم يتبين العلماء الأسس الثابتة للطبيعيات إلا فى القرن العشرين.

---

(1) السابق، ص3.

(2) السابق، نفس الصفحة.

وهكذا فإن تصحيح الوضع يتطلب إعادة الهرم بحيث نبدأ بقاعدته: علوم الطبيعة والمادة، ثم نقيم على نتائجها علوم الحياة والبيولوجيا، لكى ننتهى أخيرًا بالإنسانيات، مستفيدين فى نفس الوقت من كل النتائج العلمية السابقة فى المجالين الأول والثانى[1].

يقول محمد كامل حسين: "وعلى ذلك فإن مدار البحث فى هذه الرسالة لن يكون إيجاد حقيقة علمية جديدة، أو قوانين جديدة، أو مذهبا جديدا، بل ستكون غايته: الجمع بين فروع المعرفة جميعا يبين لنا الصورة الكاملة للمعرفة كلها. عند ذلك نتبين وحدة التفكير، ووحدة النظم الكونية، ويكون علينا، إذا اتسعت لنا الصورة كاملة، أن نسقط من المعرفة كل ما لا يتفق مع هذه الصورة"[2].

ولكى تكون صورة كاملة للمعرفة، لابد أن نبحث فى طبيعة جهاز التفكير، وهو العقل. وتكفى الإشارة هنا إلى خصائصه الثلاث الآتية:

- أنه لا يقبل الفوضى
- أنه لا يحتمل الفراغ.
- أنه ينزع إلى تجسيد المعنويات[3].

وبالنسبة إلى مذاهب التفكير الكبرى التى سادت فى العالم، فإن محمد كامل حسين يحددها فى اثنين رئيسيين:

الأول: خرافى علمى يهدف إلى ربط الأشياء، وكشف العلاقات السببية بينها، ويهتم بالجزئيات.

والثانى: فلسفى دينى يركز على الغايات، ونظرته أكثر شمولاً، ولا يهتم كثيرًا بالتفاصيل[4].

أما الجمع بين الخرافة والعلم فى مذهب أو اتجاه واحد، فإن صاحب النظرية يرى أن الخرافات: أول العلم، بمعنى أن الخرافة نظرية لم تثبت، والعلم خرافات ثبتت أصولها، واطردت نتائجها إلى حد ما. ومما يلاحظ هنا أن جهاز التفكير، العقل، لا يؤثر فى حقائق الأمور نفسها، بل إن دوره ينحصر فى محاولة الفهم، واستقبال ما يقرره الواقع من قوانين، ثم القيام بالبرهنة عليها وتصنيفها فى مكانها المناسب من نظام المعرفة العام.

أن السعى إلى إقامة نظام جديد للمعرفة يتطلب بالضرورة هدمًا لقواعد النظام القديم، الذى يحتوى على أخطاء رئيسية، يحددها محمد كامل حسين فى الأربعة التالية:

---

(1) السابق، ص4-10.

(2) السابق، ص10.

(3) السابق، ص12.

(4) السابق، ص16.

1- فكرة الغائية.

2- التفكير الثنائى.

3- مفهومنا للزمن.

4- تصورنا للحقيقة والسببية.

وبعد أن يبين مدى الخلل فى هذه القوانين القائمة، والتى سيطرت على الفكر الإنسانى منذ بدأ حتى الآن[1]، يحاول أن يقيم النظام الجديد للمعرفة على عدة أسس أهمها:

نظرية تفاضل القوانين (هيرارشية القوانين)[2]. وهو يؤكد أن هذه النظرية ليست قابلة للصواب والخطأ (كذا) لأنها مستمدة من القوانين الطبيعية التى ثبت صدقها، والتى يعد دليل صدقها أو صوابها مطابقتها للواقع، وبرهان ثبوتها إمكان حساب نتائجها رياضيا، والتى لا استثناء فيها. وتقوم النظرية على سبعة قواعد هى:

القاعدة الأولى: الأشياء وقوانينها شئ واحد، لا وجود لأحدها دون الآخر. الأشياء هى التى تجسم القوانين، والقوانين هى التى توجد الأشياء.

القاعدة الثانية: إذا كان قانونان لا يعمل أحدهما إلا فيما سبق أن عمل فيه الآخر كان أولهما أعلى من الثانى. القوانين الأعلى أكثر تعقيدًا من الأدنى.

القاعدة الثالثة: القانون الأعلى لا يتعدى عمله الأشياء التى هو مهيأ لها، ولا أثر له فى تغيير عمل القانون الأدنى.

القاعدة الرابعة: يعمل القانون الأعلى فى "تاريخ حياة" ما هو أدنى منه دون أن يغير من قوانين هذا الذى هو أدنى. وهذا الأثر الذى يحدثه القانون الأعلى فى حياة ما هو أدنى هو القضاء والقدر.

القاعدة الخامسة: يستطيع الشيء الأدنى أن يعرف وجود ما هو أعلى، ولكنه لا يعرف من صفاته وخواصه إلا ما يتعلق بقانونه الأدنى، ومن المستحيل عليه أن يعرف كنه ما هو أعلى منه من القوانين والأشياء.

القاعدة السادسة: فى كل طبقة من القوانين وبين الطبقات المختلفة تدرج يجعلها منظمة تنظيمًا تكون فيه الأشياء والقوانين الدنيا أعم وأبسط وأثبت من العليا التى تزداد فى رقيها تخصيصًا وتعقيدًا وقلقًا.

---

(1) السابق، صفحات 29-56.

(2) السابق، ص57.

القاعدة السابعة: كل شيء وقانون ينظر إلى ما هو أعلى منه على أنه إله قادر قاهر لا يسأل عما يفعل، ولا تفهم حكمته التى لا يمكن استنتاجها طبيعيا من قوانين هذا الذى هو أدنى[1].

ومن خلال محاولة محمد كامل حسين تطبيق هذه القواعد على النظام الكونى الذى يبدأ من البروتون والالكترون – أصغر جزء فى المادة – مرورا بمركبات الجماد، والنبات والحيوان، وانتهاء بأكثرها تعقيدًا وهو الإنسان.. الذى يمثل العضو العصبى (المخ) أكثر أجهزته تعقيدًا، ويحتوى على كل من الذاكرة والعقل، وبالتالى يقدر على إدراك المعنويات، وهى ثلاثة: العلم، والجمال، والفضائل. إذا كان الجمال حسيا، فإن الفضائل جمال عقلى[2].

وباعتبار محمد كامل حسين مفكرًا مصريًا ومؤمنًا، فإنه يسعى بكل الوسائل لكى يضع الإيمان فى مكانه من هذا التصنيف الكونى والمعرفة، ولذلك يتحدث عن تصور الإنسان لله تعالى فيقول: "الله بالنسبة للإنسان: كالإنسان بالنسبة للنحلة مثلا حين يهيء لها الإنسان الراحة والغذاء ويعفيها من جهد صنع الشمع. كل ذلك عن علم وقدرة وفهم وإرادة. فهى تعلم بوجود شيء عال قادر مريد دون أن تستطيع تصور الإنسان، كذلك الإنسان يدرك وجود ذات عليه عالمة قادرة مريدة تعمل فى حياته، ولكنه لا يستطيع أن يتصورها على حقيقتها[3].

ويقول أيضًا: كل ما يستطيع أن يعلمه الإنسان عن الله هو وجوده وأن بيده القضاء والقدر. وكل محاولة يبذلها لمعرفة كنهه، سبحانه وتعالى، محكوم عليها بالإخفاق حتما. أما وجود الله فثابت... ووجود القضاء والقدر دليل على وجود قوة عليا وقانون أرقى منا فهما بذلك. وبالنسبة للحرية الإنسانية فى ظل الإيمان بالقضاء والقدر، فإن كل شيء حر فى عمل ما يريد فى دائرة حدود القوانين الخاصة به. ولا تعارض بين هذا وبين السببية[4]. والملاحظ هنا أن الدكتور محمد حسين كامل يلجأ إلى الدين، وبخاصة الإسلام، لكى يستمد منه بعض الأدلة التى أوردها لتأكيد وجود الله تعالى وحفظه لكل ما فى السماوات والأرض، وتسخيره للإنسان. أما باقى ملاحظاتى على النظرية فتتلخص فيما يلى:

أولاً: أن كتاب وحدة المعرفة لمحمد كامل حسين محاولة فكرية جريئة فى مجال المنهج Methodology، وأكاد أذهب إلى أنها تشبه من وجوه كثيرة المحاولة التى سبق أن قام بها

---

(1) السابق، ص59.

(2) السابق، ص63.

(3) السابق، نفس الصفحة.

(4)السابق، ص163، 164.

ديكارت (ت 1650) فى كتابه الشهير "مقال فى المنهج" والذى كان له تأثير كبير فى اتجاه الفكر الحديث، وخروجه من عباءة المنطق الأرسطى الذى سيطر على العقل الإنسانى لما يزيد عن ألفى عام.

ثانيًا: يسعى صاحب النظرية إلى هدم القواعد التى يقوم عليها النظام الفكرى التقليدى، وإحلال نظام جديد للمعرفة، يقوم على فكرة تدرج القوانين، التى يرى أنها فكرة علمية خالصة، تفسر بصورة موضوعية الظواهر الطبيعية والحياتية، بعيدًا عن افتراضات وتهويمات العقل الإنسانى القابلة فى الغالب للصواب والخطأ.

ثالثًا: يغلب على النظرية التفسير العلمى باعتبار تخصص صاحبها، وهو يذهب فى تحليلاته أحيانًا إلى إغفال دور الدين الذى يجيب بوضوح على كثير من الأفكار التى رفضها صاحب النظرية، ومن أبرزها فكرة الغائية.

رابعًا: يجمع صاحب النظرية بين التفكير الفلسفى والدين فى اتجاه واحد، وقد أداه ذلك إلى الوقوع فى صدام مع بعض الحقائق التى يقررها الدين.

خامسًا: ترجمة محمد كامل حسين لمصطلح (هيرارشية القوانين) بـ (تفاضل القوانين) فى رأيى ليس دقيقًا، والأدق منه مصطلح (تدرج القوانين) لأن المصطلح الأجنبى يدل على الترتيب أكثر مما يدل على الأفضلية.

وأخيرًا: انشغل الوسط الثقافى بالحوار العنيف والساخر أيضا الذى جرى بين العقاد وزكى نجيب محمود من ناحية، وبين صاحب نظرية وحدة المعرفة من ناحية أخرى. وقد تركز حول: هل الكتاب مقتبس أو حتى مسروق من فكرة الفيلسوف الإنجليزى الكسندر صمويل أم أنه من أفكار محمد كامل حسين نفسه؟ وقد أدى هذا الحوار إلى إبعاد الدارسين عن الكتاب، وعن الفكرة الهامة التى وردت فيه، وعن النظرية التى قام ببلورتها فى أسلوب واضح، وبأدلة مقنعة فى أغلب الأحيان.

3- نظرية الجوانية لعثمان أمين:

نشر الدكتور عثمان أمين كتابه بعنوان "الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة" فى عام 1963، أى بعد ظهور "وحدة المعرفة" لمحمد كامل حسين بخمس سنوات، ويعد أكبر المؤلفات الثلاثة التى نعرضها هنا حجما، حيث يبلغ 340 صفحة من القطع الكبير، خصص الباب الأول منه (أكثر من مائة صفحة) للحديث عن نشأته، والجو العائلى الذى عاشه، وفترة شبابه التى كان يلاحظ فيها الناس والأحداث فى مصر، خلال تلك الفترة، وكذلك القراءات التى أثرت فى ثقافته، والأساتذة والأعلام الذين التقى بهم أو قرأ لهم، وكان لهم أثر واضح فى تكوينه العلمى.

وعلى الرغم من أن كثيرًا من عناصر الجوانيه، كما يراها عثمان أمين، قد وردت فى هذا الباب إلا أنه يخصص الباب الثانى للإجابة على سؤال مباشر هو: ما الجوانية؟ وهذا ما يهمنا بالدرجة الأولى فى هذا البحث.

يقول عثمان أمين: الجوانية عندى "فلسفة"، وخير من هذا "طريقة فى التفلسف"، ولا أقول "مذهب": لأن المذهب شأنه أن يكون مغلقا قد رسمت حدوده مرة واحدة، وحبست تأملاته فى نطاق معين، بل هى تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا، متعرض لنفحات السماء فى كل لحظة، وطريق مبسوط أمام الوعى ينتظر السالكين إلى يوم الدين" [1].

ومع ذلك فإنه يعود فيقول: فالجوانية إذن فلسفة تحاول أن ترى الأشخاص والأشياء رؤية روحية بمعنى أن تنظر إلى المخبر ولا تقف عند المظهر، وأن تلتمس الباطن دون أن تقنع بالظاهر، وأن تبحث عن الداخل بعد ملاحظة الخارج، وأن تلتفت إلى المعنى وإلى الكيف وإلى القيمة وإلى الماهية وإلى الروح من وراء اللفظ والكم والمشاهدة والعَرَض والعيان"[2].

ويمثل لذلك بما روى عن سقراط حين رأى رجلاً وسيما، بدينا، قوى الأركان، متين البنيان، فقال له: يا هذا.. كلمنى حتى أراك[3].

ومثال آخر: روى أن رجلاً تكلم عند معاوية بكلام طويل لا جدوى منه، ولما أطال قال: أأسكت يا أمير المؤمنين؟ قال معاوية! وهل تكلمت؟![4].

ويرى عثمان أمين أن الرسول ﷺ قد عبر عن معنى الجوانية فى كثير من أحاديثه. ومن أكثرها دلالة: "إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم" وأيضا: مَنْ لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة إلى أن يدع طعامه وشرابه" وأيضا: "كم من قائم، حظه من صلاته التعب والنصب"![5].

أما بالنسبة إلى من يرغب فى الحصول على المعرفة الجوانية، فعليه أن يلجأ إلى تطبيق منهج معايشتها من الداخل، وليس مجرد تناولها من الخارج. وإلى هذا أشار أفلاطون فى رسالته السابعة حين شبه تلك المعرفة بنور ينفجر فى النفس بواسطة نار اشتعلت فى نفس أخرى! وأكده الغزالى فى كتابه "إحياء علوم الدين" بمثال الحوض المحفور فى الأرض، والذى

---

(1) الجوانية، ص113.

(2) السابق، نفس الصفحة.

(3) السابق، نفس الصفحة.

(4) السابق، ص116.

(5) السابق، ص119.

يمكن تزويده بالماء من أعلى بواسطة روافد الأنهار، كما يمكن أن يندفع فيه الماء من باطن الأرض "ويكون ذلك أصفى وأدوم، وقد يكون أغزر وأكثر"[1].

ويرى عثمان أمين أن الفلسفة لا تستطيع أن تجاوز نطاق الوعى الإنسانى، الذى هو نوع من الكشف الباطن أو الوحى الداخلى. وهذا الوعى على أنحاء: فيكون وعيا عقليا أو دينيا أو أخلاقيا. ولذلك وجدنا الفلاسفة الأصليين متفقين على الحقائق الثلاث الكبرى: روحانية النفس، ووجود الله، وقانون الأخلاق، ومن المقرر أن الوعى الإنسانى يحتوى على مستويات كثيرة من الوجود، وفيه مراتب عديدة من الكمال. لكن التجريبيين والوضعيين لم يروا فيه إلا المراتب الدنيا، مراتب الأحاسيس، فى حين أن العقليين والمثاليين إنما رأوا المراتب العليا، مراتب الأفكار والمثل[2].

وهكذا فإن الجوانية – كما يؤكد صاحبها – تحتوى على ضرب من الميتافيزيقا، يمكن أن نسميه "ميتافيزيقا الرؤية الواعية" التى هى أقرب إلى الرؤية الفنية. فهى ليست رؤية حسية فزيولوجية، بل هى رؤية روحية نفسية، ترى بالعين الداخلية، أو عين البصيرة، كما يقول الغزالى. ويشرح برجسون هذا المعنى بمثال الشخص الذى يلتقط صورا فوتوغرافية لمدينة ما من مختلف جوانبها، ثم يقوم بوضع هذه الصور إلى جانب بعضها لاستكمال منظرها الكلى، فمن المؤكد أن ذلك لا يعدل على الإطلاق المدينة نفسها التى تتجول فى شوارعها. ونفس الأمر يحدث بالنسبة لترجمة قصيدة ما إلى كل لغات العالم فإنها لن تعطى أبدًا المعنى الباطن الأصل الذى حاولت نقله إلى تلك اللغات[3].

إن الجوانية تتجاوز المظهر الخارجى للأشياء، محاولة الغوص فى أعماقها. وغالبا ما تحتوى هذه الأعماق على قيم روحية أبدية لا ما يسعى إليه العقل والعلم من محاولة الإمساك بالحسيات والوقائع الزمنية المؤقتة. ولا تدعى الجوانية أنها سوف تمتلك الحقيقة، فهذا أمر مستبعد تماما، بل إنها تظل فى محاولة مستمرة من أجل بلوغها، وبذل الجهد الداخلى أو الجوانى من أجل التعرف عليها. وتؤمن الجوانية بأن القوة الحقيقية هى قوة الروح والمثل الأعلى، وأن السلطة التى ظفر بها الإنسان على العالم الخارجى، عالم المادة والأجسام، قد أضلته عن قوته الأصيلة التى هى المثالية الروحية[4].

---

(1) السابق، ص126.

(2) السابق، ص127 وما بعدها.

(3) السابق، ص129، 130.

(4) السابق، ص136، 137.

هذا ما يمكن أن نعتبره الجانب النظرى فى فكرة عثمان أمين عن الجوانية، أما جوانبها التطبيقية فقد راح يعرضها بعد ذلك فى مجالات: اللغة العربية، والأخلاق الإسلاميّة، ورسالة الأمة العربية، مستطردًا بعد ذلك إلى روح الثورة التى قادها الزعيم جمال عبد الناصر، ومتوقفا بعد ذلك عند الغزالى فى جوانيته الأخلاقية، ثم فى أدب العقاد، ودراسته للمسيح عليه السلام.

وهنا يبدو بوضوح مدى التباعد والتنوع الذى يظهر من حشد هذه المجالات المختلفة، وعملية الاختيار غير المنهجى الذى قامت عليه، الأمر الذى أدى فى الغالب إلى تشتيت الانتباه عن جوهر النظرية التى عرضها عثمان أمين. وسوف نشير باختصار إلى أهم هذه المجالات:

فى مجال اللغة العربية، يخصص عثمان أمين بابًا كاملاً (149-184) لبيان فلسفتها، أى عناصر قوتها وجمالها، وعوامل بقائها وانتشارها. ويمكن أن نلخص هذه العناصر والعوامل فيما يلى:

1-النزوع نحو المثالية، أى تفضيل الفكرة والخاطر على الصورة المادية والتجربة الحسية.

2- الحضور الجوانى بمعنى أن الضمائر حاضرة فى كل فعل.

3- الصدارة للمعنى على اللفظ، الذى هو مجرد وسيلة وواسطة.

4- الإعراب الذى يتوصل به إلى بيان المعانى.

5- رسم الظلال والألوان للشىء الواحد، بمعنى وفرة الألفاظ التى تشير إلى درجاته وأحواله.

6- الحرص على الإيجاز مع دقة التعبير، ومنها "جوامع الكلم" للرسول ﷺ.

7- الدعوة إلى الحركة والاتجاه للقوة: كلمة واحدة عند العرب تثيرهم للفعل!

8- الوعى والفهم قبل النطق والسمع.

وفى مجال الأخلاق الإسلامية [1]، استطاع عثمان أمين أن يعثر على العديد من المواد التى يدعم بها نظريته الجوانية، سواء فى تعاليم القرآن الكريم، أو فى السنة النبوية، وسيرة السلف الصالح، لكنه توقف بصفة خاصة عند على بن أبى طالب، وأخلاقه الفروسية، ثم عرج إلى الأخلاق عند الصوفية، مستمدًا الكثير من الغزالى الذى توسع فى هذا المجال.

---

(1) السابق، ص187 وما بعدها.

ويرى عثمان أمين أن الفرائض التى شرعها الإسلام ذات وشائج قوية، تربطها بالمبادئ الأخلاقية التى تحقق للفرد كرامته الإنسانية وحريته ومسئوليته، وحسن نيته واستقامة ضميره.. وهذه كلها دعائم تقوم عليها الجوانية[1].

أما الباب الخامس من الكتاب، والذى جعل عنوانه "فى رسالة الأمة العربية"[2] فقد تحدث فيه عن أن الأمة العربية تحمل رسالة جوانية (كذا) وأن الجوانية هى روح الاشتراكية العربية (كذا أيضا) وأخيرًا دور المثقف فى المجتمع الفاضل. وفى رأيى أن هذا الباب قد أقحم على الكتاب، وعلى النظرية نفسها إقحاما، بفعل الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية التى عاشها عثمان أمين فى تلك الفترة، والتى يبدو أنه كان مضطرًا إلى مجاراة الوضع القائم فى مصر حينئذ، حيث كان يروج للكثير من الشعارات الرنانة، التى لم يكن لها فى ضمير الناس – باستثناء المنتفعين من النظام – أى انعكاس حقيقى.. أى جوانى!

لكن عثمان أمين يعود – بعد هذا الباب – فيتحدث عن الدين باعتباره البعد الجوانى الحقيقى لإنسان، وذلك على أساس أن جوهر الدين هو الإيمان بالله وبالغيب. وهذا الإيمان يقوم على ثنائية العالم، أعنى عالم الطبيعة وعالم الروح، أو عالم الشهادة وعالم الغيب، لذلك فإن الدين يدفع الإنسان ويوجهه إلى البعد الجوانى فى الحياة، وهو البعد الذى يتجاوز الظاهر إلى الباطن، وكذلك عالم المادة إلى عالم الروح[3].

وفى ختام كتابه، يجمع عثمان أمين بعض المقالات الصحفية أو البحوث التى ألقاها فى مؤتمرات حول: الجوانى والبرانى فى اللغة العربية (مكرر)، والجوانية الأخلاقية عند الغزالى (مكرر)، والجوانية فى أدب العقاد (مكرر)، والجوانية فى نظرة العقاد إلى تعاليم المسيح عليه السلام[4].

ملاحظاتى على النظرية:

أولاً: النظرية تمتاز بصدورها عن فيلسوف مصرى – مسلم، يؤمن بالقيم الروحية، ويتجذر الحس الدينى فى أعماقه. وقد استعان بثقافته الواسعة فى الفلسفة الغربية والحديثة، وبقراءاته الواعية فى التراث العربى والإسلامى لكى يلتقط منها كل التفاصيل التى تدعم نظريته، ثم بلور

---

(1) السابق، ص191.

(2) الصفحات 225–249.

(3) ص253 وما بعدها.

(4) الصفحات 267–315.

فكرته الأساسية فى إعلاء جانب الروح على جانب المادة، والتركيز على بواطن الأمور بدلاً من الوقوف الشكلى عند مظاهرها الخارجية.

ثانيًا: أن نظرية الجوانية، رغم روابطها الشديدة بالمثالية الفلسفية، إلا أنها تتميز لدى عثمان أمين بطابعها المصرى، أى النابع من الروح المصرية الموجودة حتى الآن فى الشعب المصرى، وطبقاته الدنيا التى تراكمت فى وعيها عصور طويلة من الحضارة المصرية القديمة، والأديان السماوية المتعاقبة.

ثالثًا: يحسب لعثمان أمين خلال عرضه للجوانية ثورته القوية، والتى يمكن أن تستمر حتى الآن، ضد المظهرية، والشكلية، والأفعال الخالية من مراعاة الضمير، والسلوكيات الخادعة، وكل ما من شأنه أن يخلو من الصدق والإخلاص.

رابعًا: نجح عثمان أمين فى دقة استشهاده بالنصوص التى تؤيد فكرته عن الجوانية، سواء من أقوال كبار الفلاسفة الغربيين، أو من أعلام الفكر الإسلامى. وهى ميزة لا نكاد نجدها إلا عند قلة نادرة من المفكرين المصريين الذين تعمقوا فى دراسة الجانبين معا.

خامسًا: ان اندفاع عثمان أمين فى محاولة بيان صحة نظريته الجوانية جعله يغفل كثيرًا عن الاهتمام بالجانب المادى وأثره فى حياة الأفراد والمجتمعات. لكننا نسرع فنلتمس له العذر برغبته الصادقة فى محاولة ايقاظ همة الشعب المصرى، ودفعه إلى طرح النفاق والانخداع بالمظهر الخارجى للأمور دون التعمق فى جوهرها.

سادسًا: تكاد نظرية الجوانية، وفكرتها الأساسية تكون مستمدة فى معظم مقوماتها من التصوف الإسلامى، الذى اهتم بالنفس الإنسانية، وميز الحقيقة من الشريعة، وأعلى الباطن على الظاهر. وهناك العديد من أعلام التصوف الإسلامى، وخاصة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين يكادون يعبرون بأقوالهم عما بلوره عثمان أمين فى نظرية الجوانية، وأخص بالذكر من بين هؤلاء: المحاسبى، والحكيم الترمذي.

4- خاتمة ونتائج:

فى غضون ثمانى سنوات فقط، ظهرت فى مصر هذه النظريات الفلسفية الثلاث. ومن غير الممكن أن يحدث ذلك مصادفة، بل إن الواقع المصرى فى تلك الفترة (1955-1963) لابد أن يكون له أثره المباشر، أو حتى غير المباشر، فى دفع أولئك المفكرين الثلاثة إلى إصدار مثل هذه النظريات. وهنا مجال مفتوح لدراسة تاريخية يمكن أن يقوم بها أحد الباحثين حول هذا الموضوع.

أما أهم النتائج التى نخرج بها من هذا البحث، فأجملها فيما يلى:

1- النظريات الفلسفية الثلاث تثبت – ولو جزئيًا – إمكانية وجود فلسفة مصرية بالمعنى المحدد للكلمة، وقد كان من أغرب الأمور أن الشعب المصرى – بتاريخه الطويل وحضارته العريقة – يخلو من وجود فلسفة ذات شخصية خاصة بها، كما هو الحال لدى شعوب أقصر تاريخا وربما أقل حضارة مثل الشعوب اليونانية والفرنسية والألمانية والانجليزية.

2- أن المفكرين المصريين الثلاث الذين صرحوا بإنتاج أو بابداع هذه النظريات قد جمع كل منهم بين الثقافة الغربية، القديمة والحديثة، وبين الثقافة العربية والإسلامية. وقد أعادوا بذلك ما كان يحدث فى الفلسفة الإسلامية لدى أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وإخوان الصفا..

3- على الرغم مما يبدو من التنوع فى النظريات الثلاث، نتيجة صدورها من مفكرين ذوى مشارب متباينة (فأحدهم طبيب، والثانى دارس فلسفة، والثالث أديب روائى) فإنها تتكامل فيما بينها لتقدم رؤية مصرية ذات طابع خاص بها، حيث تنزع نظرية (وحدة المعرفة) إلى تفسير الكون والحياة تفسيرًا علميًا، وتركز (الجوانية) على الجانب الباطنى فى التجربة الإنسانية، وتتجه (التعادلية) إلى نظرة متوازنة بين القوى التى تتحكم فى الكون والحياة من خلال تدافعها فيما بينها.

4- أن المجتمع المصرى فى الفترة التى ظهرت فيه هذه النظريات الفلسفية الثلاث لم يكن – فيما يبدو – مؤهلا لتقبلها فضلاً عن استيعابها والإفادة منها: فقد حاولت (وحدة المعرفة) أن تزيل عن عينيه غشاوة الفهم العشوائى لقوانين الطبيعة والحياة، وتنبهه إلى أهمية المنهج العلمى للمعرفة الصحيحة، وراحت الجوانية تدفعه دفعًا إلى عدم الأخذ بالمظاهر، وضرورة البحث فى أعماق الأشياء والأحداث، أما التعادلية فقد قدمت له نظرة متوازنة للأمور حتى يدرك المعنى الكلى للحياة، بدلاً من أن يقصر نظره على جانب واحد منها.

5- وإذا كنا لا نلوم كثيرة الحركة الثقافية فى المجتمع المصرى التى لم تحسن استقبال تلك النظريات، فإننا نتجه باللوم الأكبر لأقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية – وكانت قد بدأت نشاطها بالفعل – التى لم تعكف على دراستها، واستخلاص النتائج المترتبة عليها، خاصة وأن أصحابها قد صرحوا بأنهم يقدمون لمجتمعهم فكرًا جديدا، ومفيدا، وإصلاحيا.

6- أن إنفاق الوقت والجهد فى بحث مصادر هذه النظريات: من أين أتت؟ وما هى العناصر الأجنبية التى أخذتها من غيرها؟ يمكن أن يتأخر بعد البحث الموضوعى المباشر لأفكارها

الأساسية، وما الذى يمكن أن تفيد به المجتمع المصرى؟ والوسائل التى تطرحها فى هـذا الصدد؟

7- إننى أهدف من عرض هذه النظريات الثلاث – مجمعة لأول مرة بهذا الشـكل – إلـى أمرين:

أ- توجيه أنظار شباب الباحثين فى الفلسفة بخاصة، والمثقفين عموما، إلى إعادة مناقشة ما جاء فى هذه النظريات، وإلقاء الضوء عليها، وإعادة الاعتبار لها.

ب- استمرار الكشف عن نظريات وأفكار أخرى مشابهة حتى نتمكن فى النهاية مـن بنـاء فلسفة مصرية، ذات شخصية محددة، ومرتبطة بالشعب المصـرى صـاحب التـاريخ الطويل، والحضارة العريقة، والذى لا يقل بحال من الأحوال عن الشعوب الأحدث منه، والتى استطاعت أن تكون فلسفات خاصة بها.

****

مراجـع البحث:

* أميره حلمى مطر (د.)

– أحمد لطفى السيد فيلسوفا. بحث ضمن الكتاب التذكارى عنه. المجلس الأعلى للثقافة 1986.

* توفيق الحكيم

– تأملات فى السياسة. مكتبة الآداب، القاهرة 1954.

– حديث مع الكوكب (حوار فلسفى). مكتبة الآداب، القاهرة 1974.

– التعادلية، مع الإسلام والتعادلية. مكتبة الآداب، القاهرة 1983.

*جمال حمدان (د.)

– شخصية مصر. كتابة الهلال، القاهرة 1993.

* حامد طاهر (د.)

– الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث. ط2. مكتبة النهضة المصرية 2007

– الفلسفة المصرية من الأمثال الشعبية. دار الهانى، القاهرة 2008

– نحو التأصيل لفلسفة مصرية

بحث فى كل من "دراسات عربية واسلامية" جـ27 ومجلة "ابداع" العدد 48.

وهو موضوع على موقع الأنترنت

www. hamedtaher. com

* حسين المرصفى

– الكلم الثمان. نشر ودراسة د0 أحمد زكريا الشلr – الهيئة المصرية للكتاب، 1984.

* ديرموند ستيورات
- القاهرة - ترجمة يحى حقى. ط0 الهلال. مارس 1969.
* زكى نجيب محمود (د.)
- تعادلية الحكيم- مقال نشر فى مجلة الهلال، فبراير 1968، واعاد ثوفيق نشره فى مقدمة التعادليـــة 1983.
* عثمان أمين (د.)
- الجوانية، دار القلم، القاهرة 1963.
- ديكارت، مكتبة النهضة المصرية 1958.
- رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الإسلامى - المكتبة الثقافية. القاهرة 1961.
* الفارابى
- إحصاء العلوم - تحقيق د0 عنان أمين - دار الفكر العربى، القاهرة 1948.
* فتحى رضوان
- أفكار الكبار - الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1978.
* لويس عوض (د.)
- تاريخ الفكر المصرى الحديث من عصر إسماعيل إلى ثورة 1919 جـــ1، 2 الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1980.
* محمد الجوادى (د.)
- الدكتور محمد كامل حسين: عالما ومفكرا وأديبا. ط ثانية - الهيئة المصرية للكتاب2003. وكانت الطبعة الأولى سنة 1978، وهى التى حازت على جائزة مجمع اللغة العربية.
* محمد حسنين هيكل (د.)
- مصر والقرن الواحد والعشرون - دار الشروق، القاهرة 1994.
* محمد كامل حسين (د.)
- حول وحدة المعرفة. مقال بمجلة المجلة، القاهرة، يناير 1963.
- وحدة المعرفة. مكتبة النهضة المصرية 1958.
* نسيم مجلى
- ابن سينا القرن العشرين (عند د0 محمد كامل حسين) سلسلة أعلام العرب (133) القاهرة 1988.

تنويـه

تلفت مجلة "الجمعية الفلسفية المصرية" (المتخصصة والمحكمة) عناية السادة المثقفين المتعاملين معها إلى ضرورة مراعاة الآتي عند موافتها بالأبحاث:

- الآراء الواردة فى المواد المنشورة تعبر عن رأى أصحابها فى المقام الأول، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلة.
- إرسال "سيرة ذاتية" مختصرة تشمل الاسم كاملًا، والوظيفة، والعنوان، ورقم الهاتف، وعنوان البريد الإلكتروني إن وجد، وصورة ضوئية من بطاقة الرقم القومى أو جواز سفر سارى المدة.
- إرسال المادة على قرص كمبيوتر "C.D"، ونسخة مطبوعة من نفس المادة، على أن تكون مكتوبة بطريقة الـ Word، هامش جديد لكل صفحة، كامل المستند. وألا تزيد عن 45 صفحة (6.000 : 7.000 كلمة).
- الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد سواء نشرت أو لم تنشر.
- الأولوية فى النشر لأعضاء الجمعية. على أن من يسيء للجمعية ويستخدم اسمها فى أعمال -غير مشروعة- تلحق ضررًا ماديًا أو أدبيًا، سيتم إسقاط عضويته فى الحال تبعًا للائحة النظام الأساسي للجمعيات.
- يخضع ترتيب المواد داخل المجلة لاعتبارات فنية.

ولكم خالص الشكر،،