الجـزء الأول
مـن ذاكـرة التـاريخ

المبحث الأول

غلبة الاستبداد وطوفان القهر

أعلن «يعقوب بن الليث الصفار[١]» الذى كان يحتمى بقوة العيّارين(*)؛ العصيان على أوامر الخليفة العباسى، رغبة منه فى الاستقلال بالدولة، ثم استولى على خراسان بعد استيلائه على سجستان؛ وحينما وصل إلى نيسابور، أعلنوا على الناس أنه من العصاة (حيث لم يكن قد حصل على عهد الخليفة وفرمانه بالحكم). واستدعى يعقوب الناس أمامه، ثم ارتقى منبرًا يقف على جانبيه جنود مسلحون، سكت برهة ثم قال للحاجب: **أحضر عهد أمير المؤمنين حتى أظهره للمجتمعين. ذهب الحاجب وحينما عاد، وضع أمام الأمير سيفًا بلا غمد ملفوفًا فى لفافة؛ فأمسك بالسيف، وأثناء التلويح به فى الهواء، قال للناس: ألم يُجلس هذا السيف أمير المؤمنين فى بغداد؟ وأنا أيضا يجلسنى هذا السيف فى هذا المكان، وأن عهدى وعهد أمير المؤمنين واحد**[٢].

هذه الحكاية التى يقصها قاص ذكى عن ابن صفّار هى نفسها حكاية مكررة للب الطبيعة السياسية فى تلك العصور، فإن يعقوب بن الليث كان يرغب فى مد سيطرته من سجستان وخراسان إلى سائر بلاد المسلمين؛ وأدرك بذكائه أن عماد القوة؛ السيف البتار الذى يعتمد عليه من يراقبونه أو ينافسونه ومن بينهم خليفة بغداد.

لم يكن الخليفة (المعتمد على الله) المعاصر ليعقوب أول من يستمد قوته من قوة السيف، وإن كان قد سار على درب امتد قبله عشرات السنين، وبدأ بتأسيس الحكومة الاستبدادية الأموية القائمة على القوة.

* * *

بعد استتباب السلام بين الإمام الحسن المجتبى (رضى الله عنه) - آخر خليفة من الخلفاء فى تاريخ الإسلام يوصف بالراشد[٣] - ومعاوية بن أبى سفيان، اعتلى الأخير المنبر، ويبدو أنه كان طامحًا فى جذب انتباه جماعة قليلة تهتم بأمور الناس،

اجتمعت فى المسجد طامحة فى أن يسود الهدوء والأمن زمانهم، ثم قال: (... **أيها الناس! إنه لم تتنازع أمة كانت قط من قبلنا فى شىء من أمرها بعد نبيها إلا ظهر أهل باطلها على أهل حقها إلا هذه الأمة، فإن الله تعالى أظهر خيارها على أشرارها وأظهر أهل الحق على أهل الباطل ليتم لها بذلك ما أسداها من نعمة عليها، فقد استقر الحق قراره، وقد كنت شرطت لكم [يقصد للحسن] شروطًا أردت بذلك الألفة واجتماع الكلمة وصلاح الأمة وإطفاء الثائرة، والآن فقد جمع الله لنا كلمتنا وأعز دعوتنا، فكل شرط شرطته لكم فهو مردود، وكل وعد وعدته أحدًا منكم فهو تحت قدمى.**)[٤]

شرح ابن خلدون بأمانة كيفية استبدال الحكومة القائمة على القوة والقهر[٥] بالخلافة والحكومة القائمة على أفضلية الحاكم ومصلحة الأمة، وقد اعتمد فى تحليلاته وأسبابه على (نظرية) مجتمع العمران، وذكر التحول كأمر طبيعى، وتوصل إلى استنتاج مهم مفاده أن مصير الفكر والسياسة طوال التاريخ الإسلامى، كان يرتبط بشرط[٦] هو (القوة والقهر). كما يرى أنه بدون ملاحظة هذا الشرط، فإن البحث فى موضوع مصير الأمة الإسلامية وطبيعة السياسة عند المسلمين سيكون بحث مُضل، أو على الأقل عقيم.

فى الوقت الذى طغى فيه معاوية وتصدى للخليفة الشرعى معتمدًا على الإمكانيات التى سخرها لحسابه أثناء توليه الشام، استولى على مقاليد الحكم، مخالفًا السُّنة والسيرة التى كانت سائدة فى نظام الحكم فى تلك الأيام، فبمجرد رحيل نبى الإسلام ﷺ أطلت «مشكلة المشروعية».

مع رحيل نبى الإسلام الجليل ﷺ ظهر أول خلاف بين المسلمين، وكان سياسيًا، ثم أصبح هذا الخلاف بعد ذلك هو الموضوع الأساسى للاختلافات الكلامية طوال تاريخ المسلمين؛ ولكن كان فعل معاوية - وبمعايير كل الأطراف المختلفة - غير مقبول.

كانت الجماعة المعروفة فى تاريخ الإسلام بـ«الشيعة» ترى أن الحكومة الفاضلة تعتمد على وجود المعصوم، وفضيلة العصمة لا يعرفها إلا الله، لذا فإن الوحى الإلهى يتكفل بتوضيحها، مثلها فى ذلك مثل جميع الموازين الدينية التى يتكفل بتوضيحها.

أما الجماعة الثانية من المسلمين والتى يُطلق عليها اسم «أهل السُّنة» فإنهم يرون أن أمر الحكومة موكول للأمة، وأن أى شخص يختاره السادة العقلاء (أهل العقد

والحل) يكون هو الحاكم الشرعى. وقالوا: إن أبا بكر كما يراه أهل العقد والحل كان يحظى بمثل هذه الفضائل، لذا حظيت حكومته بتأييد المسلمين. ولما كانت المشروعية قد تحققت، فمن حق الحاكم الشرعى أن يرقب مصالح الأمة وأن يُعيّن أيضًا الحاكم التالى، فتسرى بذلك مشروعية المعيّن إلى من يعينه بعده. وإجمالاً على المستوى العام، كان يؤخذ فى الاعتبار دومًا مراعاة الشروط (شروط الإمامة عند السُّنة). لقد كان خروج الناس على الخليفة الثالث من كل صوب، يُشير بما وقع من أحداث فى تلك الفترة إلى مفهوم الحكومة عند الناس؛ كما يشير إلى الحقوق التى كانت للناس.

لقد ظلت البيعة حتى زمان معاوية ذات معنى خاص؛ وكانت عبارة عن قرار ذى جانبين؛ أحدهما التعهد بطاعة الحاكم واتباعه؛ والثانى: الحاكم يُختار وفق حدود وشروط خاصة. أما ما لم يتطرق إليه القبول - فى أى حال من الأحوال - فى هذا الأمر، فكان الاعتماد على القوة من أجل الاستيلاء على السلطة.

بصرف النظر عن الشروح الكلامية لفعل معاوية من وجهة نظر البعض من أهل السُّنة، فإن معاوية إذا أراد الحكم بالعدل لحقق ذلك فورًا بعد استقرار حكومته بعد التصالح مع الإمام الحسن (رضى الله عنه)، إلا أن معاوية قد أظهر انحرافًا كبيرًا وواضحًا عن طريق السُّنة والسيرة (النبوية)، ومضت الأيام حتى أصبحت الشروط التى حددها علماء أهل السُّنة من أجل تحقيق مشروعية حكمه، لا تتفق فى أى منها مع ما فعل معاوية.

إن هذه الشروط هى التى وضعت فى الاعتبار لقرون تالية، ولكن بشكل نظرى.

اشتدت مشكلة المشروعية السياسية، وازدادت بعد عصر «الخلافة الراشدة» واعتمد الحُكام للخروج من هذه المشكلة - فى الغالب - على القوة والسيف وقمع المعارضين، وعلى الدسائس. وخلافًا للظن، زاد أهل الزيف والزور المشكلة، وامتلأ تاريخ المسلمين بالعنف والعصيان والقسوة وعدم الأمان والغيبة والغفلة، ورويدًا رويدًا اشتدت المعارضات الدموية ضد معاوية، واشتد فى المقابل القمع القاسى لها، وبرغم وجودها، استمر الحكم بالصورة الوراثية، وحُرمت الأمة من حقها فى الاشتراك فى تحديد مصيرها السياسى، وأصبحت «البيعة» - التى كانت منذ زمان النبى الكريم ﷺ وحتى ذلك العصر، معنىً ومفهومًا سياسيًا وحقًا خاصًا - أصبحت نوعًا من الالتزام من جانب

واحد، هو جانب الأمة، وذلك بالطاعة المطلقة للحاكم الذى كان يعتمد على السيف، وبدونه (السيف) لم يكن ليُقبل الحاكم.

أما المجتمع، فإنه مع هذا الوضع يبقى بعيداً عن تقرير مصيره؛ ويصبح كل ما يستطيعه هو فقط الانتظار حتى تضعف السلطة المساندة للحكومة القائمة، فينضوى تحت لواء قوة أخرى تستولى على زمام الأمور، وحينئذ يتحول الحُكم إلى ملكية حاكم غاشم بدون تدخل الأمة أو مساعدتها أو رأيها. وقد استفاد «بنو العباس» أيضًا من ضيق الناس المتزايد من الأمويين، واستغلوا هذا الأمر فى ترسيخ حكومتهم واستمرارها مثل سابقيهم؛ ولم يعرفوا سبيلاً إلا القوة، وسلاحًا سوى السيف، وكذلك يعقوب بن الليث الصفار، لم يكن ليستقيم له الأمر دون اكتساب العهد من الخليفة؛ ولم يكن ليستولى على السلطة إلا بالقوة، وكان يعى جيداً أن الخليفة الحاكم ليس فيه من الشروط الخاصة التى وضعها أهل الرأى ليستحق الحُكم، أو لمشروعية سلطته، إلا شرط قرشية النسب.

كان القمع القاسى من معاوية للمعارضين له، وقتل كبار الصحابة مثل «حجر بن عدى[٧]» هى - إلى حد ما - أساسيات استقرار حكومته الغاشمة، أما المعارضات والثورات ضد الحكومة الأموية، فقد كانت ناراً لا يخمد أوارها بسهولة أو يُسر، فقد اشتدت وتوهجت مشاعل الثورات بعد معاوية، وواجهها يزيد وخلفاؤه بصعوبة كبيرة، وكانت أهم هذه الثورات (حركة عاشوراء) التى ما كان يستطيع إخمادها إلا بقلب صلد متحجر، يخوض فى الدم بما لا يمكن وصفه، إلا أن هذه الحركة كانت بداية الطوفان الذى طوى سجل الملكية الأموية بأسرع كثيراً مما كان يظن معاوية.

واجه الاستبداد الأموى منذ بداية حكمه، جانبين معارضين، الأول: الحركات الشيعية، والثانى: اضطرابات الخوارج. وفى مناخ القتل والقمع، تأججت دومًا نيران النزاع، بالإضافة إلى ذلك فليس بغائبٍ أن يكون سلوك الأمويين المتحيز ضد غير العرب وظهور العصبية القبلية التى كان الإسلام قد محاها، قد ساعد على أن يواجه الأمويون معارضات جديدة، ورويداً رويداً تحول ضيق الأقوام غير العربية - خاصة الإيرانيين - إلى رفض لسياسة بنى أمية العنصرية.

ثم أضافت حركة المعارضة المعروفة بالشعوبية إلى المعارضين السابقين صراعات ومنازعات جديدة، واستمرت حركة الشيعة بما نتج عنها من آثار سياسية وثقافية واجتماعية.

تُعد فرقة الخوارج أخطر الفرق فى عهد بنى أمية، فقد واجهتها الحكومة بصعوبة بالغة، أما الظاهرية والرافضة فكان تعصبهم مرجعه مبادئهم الجافة وأصولهم القاسية، حتى أنهم لم يؤثروا فى المجتمع، ولم يكن لهم مكانة قوية أو طيبة، فقد سبب ضيق أفق معتقداتهم أن أصبحوا أقل الفرق تواؤمًا مع الفرق الأخرى، برغم كثرة الآراء والفرق التى ظهرت بعد رحيل الرسول الكريم ﷺ .

والخوارج يرون - لضيق أفقهم - أن عثمانَ وعليًا وأصحاب الجمل ومعاوية؛ جميعهم كفارٌ، ثم ثنوا بأمر غير مقبول ومتشدد وهو تكفير كل المسلمين عداهم، ونظرًا لأنهم يعتقدون بأن قتل المعارض أمر واجب، فقد أثاروا - فى البداية - طوفانًا من القتل والنهب والعنف، وكان ذلك سببًا فى نفور غالبية المسلمين منهم، وكذلك نفور الفرق الأخرى المختلفة. ولكن مع مرور الزمن، أباح انتشار الحكومات الظالمة والتحيز لغير العرب؛ ظهور تعديلات نسبية فى طريقة الخوارج وفى رسومهم (تقاليدهم وآدابهم)، ثم جاءت عصور تالية ازداد فيها الميل إلى الخوارج، وبخاصة فى البلاد القاصية مثل أجزاء من إيران وفى شمال أفريقيا. وبرغم أن معتقدات الخوارج كانت قاسية جامدة وغير منطقية، إلا أن هناك جزءًا من مبادئهم لاقى قبولاً مع مضى الزمان، خاصة عند المحرومين وأهل الابتلاء والمعاناة، فقد كانت عنصرية الأمويين تجاه الموالى والمسلمين من غير العرب، وكذلك منح غالبية الامتيازات للأمويين والمقربين إليهم، قد أبعد عامة الأمة بالتدريج عن النظام الحاكم، خاصة مع امتداد الفتوحات الإسلامية ودخول عناصر غير عربية فى الإسلام.

فى هذا المناخ، لاقت دعوة الخوارج - التى ترفض أى امتياز قومى أو طائفى وتعتمد على العدل والمساواة - القبول؛ خاصة بين المحرومين من الناس. ويرى الخوارج أن السلطة تابعة من الأمة، وأنها أمر دنيوى ليس فيه أية جوانب مقدسة أو دينية، وأن الحاكم أحد أفراد الأمة، ينظر ويقضى وفق أحكام الدين الصحيحة، كذلك أسقطوا من حساباتهم شرط قرشية النسب أو الصلة بالنبى ﷺ . أما أهم شروطهم، فهى أن

الحاكم مقيد بالعدل، وعليه أن يحكم الناس بالعدل، أما إذا تراجع عن الحق والعدل، فإن الثورة عليه ليست فقط جائزة ولكنها واجبة[٨].

كان القمع الأموى الشديد وقسوته الزائدة عن الحد سببًا فى انتقال حركات المعارضة للحكومة من العراق والشام إلى أقصى البلاد بُعدًا عن مركز الخلافة، وفى هذه البلاد نفسها ـ وقد عانت فى السابق من صراعات الشعوبية ـ اتجه التأثير السياسى والاجتماعى لتلك الصراعات إلى ما يتفق وحق تقرير مصير المجتمع الإسلامى.

وبناء على ما ذكرنا من قبل، فإن الحكومة الأموية حينما ظهرت، أقامت حكمها على التعصب العرقى للعرب، وعلى تحقير الموالى وغير العرب، وكان هذا السبب ذاته هو الذى أظهر شعور الكراهية والعِداء لهم فى المناطق المفتوحة من العالم الإسلامى[٩].

إن استبدال المساواة وحياة الخلفاء البسيطة فى بداية الإسلام؛ بالتعصب العرقى وبتأسيس ملكية الإشراف، واتجاه الدولة نحو البذخ والإسراف، مع جباية نفقات بيت المال من ضرائب وخراج مبالغ فيها، وكذلك تثبيت دعائم السلطة القومية والطائفية والفردية بما يناسبها من أقارب الحُكام ومحاسيبهم، وعلى حساب آلام عامة الشعب وفقرهم.. كل هذا فتح الباب لظهور الحركة القومية (الشعوبية). كما أن هذه الحركة فى الوقت الذى أكدت فيه على المساواة بين الشعوب أمام الله وفى نظر الإسلام، بالغت فى نفس الوقت فى دعواها بعراقة الأصل الإيرانى؛ إذ كانوا يعتبرون أنفسهم سلالة خسرو وجمشيد، ويصفون الأصل العربى ـ مقارنة بأصولهم ـ بالوضاعة[١٠]. على كل حال، لقد تقاربت جميع الفرق المعارضة لسياسة الحاكم، وكان منهم معارضون من أهل الكلام، وسياسيون، وشعوبيون، ومعارضون يقللون من وجوب مواجهة ظلم الحُكم، أو حتى الشك فيه أو نقد الوضع القائم.

وفى مثل هذا المناخ، كان التشيع هو أكثر الحركات قدرة على التواجد والتحرك فى ميدان التاريخ الإسلامى، كما كان هو المرجع لوجود آثار سياسية وثقافية واجتماعية كثيرة. وبرغم أن التشيع كان يُعبر دائمًا عن الأقلية، إلا أنه لا يستطيع أى محقق منصف أن ينكر أثر هذه الحركة فى تأسيس أو نشر أكثر الحوزات المعرفية والثقافية فى تاريخ الإسلام، خاصة وأن مقام التشيع فى الحياة قد رفع من مكانة

النظر العقلى والتفكير الفلسفى، لأسباب سوف يُشار إليها فى مناسبات مختلفة فيما بعد. ومن بين الفرق الشيعية المتعددة، فرقة عُرفت فى التاريخ باسم «الشيعة الإمامية» - وهى أهم الفرق تأثيراً وأكثرها عدداً، برغم ظهور فروع أخرى شيعية فى فترات تاريخية مختلفة، وخاصة فرقة الإسماعيلية.

لا شك فى أن ساحة التشيع وفاعليته سواء فى الأمس أو اليوم، أو فى دوره السرى أو الجهرى لم تنحصر فى بلاد إيران فقط، ولكن القضية التى نطرحها هى اعتبار إيران أهم مركز للتشيع، وخاصة منذ استقرار الإمبراطورية الصفوية وحتى اليوم، وأن هذه المركزية قد أصبحت أكثر ثباتًا وعراقة.

عمومًا؛ كان القمع القاسى للأمويين وغلظة قلوبهم وقسوتهم فى مواجهة حركات المعارضين سببًا فى انتقال الحركات المعادية للنظام من العراق إلى سائر البلاد البعيدة عن مركز الخلافة وعن سلطة الخليفة وعماله، حتى يكون القمع أكثر صعوبة على النظام، وكانت إيران - خاصة مناطق خراسان وطبرستان والجبال - من أهم قواعد الحركات المعارضة للأمويين (ثم بعد ذلك المعارضة للعباسيين) وكانت خراسان؛ على اعتبار أنها من أبعد المناطق الإيرانية عن مركز الخلافة؛ وكذلك طبرستان والجبال؛ لمناسبة موقعها الجبلى ووعورة دروبه: قواعدَ آمنة للمعارضين للحكومة؛ كما كانت مناطق جذب أساسية لجميع المعارضين.

وخلال حكم الأمويين تقدم العباسيون خطوة فى هذا المجال وبدأوا دعوتهم بالاستفادة من مشاعر الناس المعادية للأمويين - خاصة مشاعر الإيرانيين - وكانوا يرفعون شعار «الرضا من آل محمد»[١١]. وفى البداية كانت الدعوة العباسية سرية بدأها الشاب الإيرانى «أبو مسلم الخراسانى» واختارت نائبا لها هو «إبراهيم الإمام» العباسى، وقد ظهرت فى خراسان، ثم رويداً رويداً وصلت إلى عنفوانها. وكانت الدعوة العباسية قد اختارت اللون الأسود فى الثياب والعمامة، كمظهر للحركة الجديدة، ولهذا السبب عُرف أتباعها - وهم بالطبع من الإيرانيين ومن القرويين الذين يجتمعون فى جماعات سرية - بـ «ذوى الثياب السوداء»[١٢]. وفى سبيل الاستيلاء على السلطة، ركب العباسيون موجة المشاعر المعادية للأمويين والمضادة للمروانيين[١٣] وبدأوا أمرهم

بادعائهم الدفاع عن «أهل البيت». ولا شك فى أن دفاعهم المزعوم هذا قد منع - فى ذكاء وواقعية - أن تمتد أية يد إليهم، وأعطاهم أفضلية ومصداقية تفوق ما للآخرين.

هذا وقد اجتهد العباسيون فى طلب المساعدة من فرق مثل (الغلاة)[١٤] و(الإباحيين)[١٥] و(المزدكيين)[١٦] فى محاولة للاستفادة منهم، ولأن العباسيين كانوا يعملون من أجل السلطة، لذا أجازت لهم طبيعتهم الاستبدادية احتكار السلطة فى أيديهم فقط، وتثبيتها لأنفسهم، وتهميش هذه الفرق، بل والعمل على القبض عليهم وقتلهم، خاصة «آل على» (رضى الله عنه) الذين تعقبوهم وعملوا على قتلهم بقسوة وبقلوب متحجرة[١٧].

وحتى فى زمان الخليفة المنصور، وبعد أن استقرت السلطة لهم فى جميع الأنحاء، مزقوا - وبمنتهى الخسة - «أبا مسلم» قطعة قطعة فى حضور الخليفة[١٨] - ومرة أخرى جثم «القهر والاستبداد» - ذو الوجه الكئيب والقبضة الدموية - كالكابوس على حياة المسلمين وفكرهم. وحتى يدعم العباسيون حكومتهم الجديدة ويقووا أعمدتها، أسالوا موجات دموية مروعة، وبرغم هذا لم تهدأ الأحوال طوال فترة سلطة الخلافة، وهب طوفان من الاضطرابات والصراعات زلزل الخلافة العباسية وأرجف أعمدتها.

بعد مقتل أبى مسلم، بحث أتباعه، وآخرون يرغبون فى الصراع مع السلطة الحاكمة، عن حجة للدخول فى هذا الصراع، وبمجرد تأكدهم من مقتل أبى مسلم، أعلنوا العصيان، وعملوا على تهديد موارد الخلافة بشكل مؤثر، وكانت حركة سنباذ (يبدو أنه كان زرادشتيًا ومن أصحاب أبى مسلم)، وحركة المُقنع الخراسانى التى طالت لما يقرب من ١٣ سنة، هما أول أجراس الخطر التى زلزلت بلاط الخلافة حتى ارتج[١٩]. ثم جاءت بعد ذلك «الحركة العلوية» فى طبرستان ودامت ما يقرب من ٢٠ سنة، وكانت ذات سلطة مهيبة ولا ينازعها شىء فى هذه المناطق[٢٠]، كما كانت ترهص بالحادثة المهمة التى سوف تحدث فى المستقبل المضطرب للعالم الإسلامى، ودامت هذه الحركة حتى زمان الأمير إسماعيل السامانى الذى أخمدها؛ وكانت بمثابة شوكة فى عين الاستبداد العباسى.

كانت فرقة «الإسماعيلية» وفرقة «القرامطة» فرقتين متطرفتين، وذلك لأن مذهبيهما فيهما آراء من «المزدكية» و«الغنوصية»، وقد أوجدت هاتان الفرقتان اضطرابًا

كبيراً لفترة طويلة، ليس فقط فى بغداد ولكن فى جميع أنحاء العالم الإسلامى. وقد نشرت الفرقتان سابقتا الذكر الذعر والقتل حتى فى المسجد الحرام، وبقيت هذه الحادثة المرة فى الذاكرة التاريخية للمسلمين.

كما نغّص «الخُرْميون» فى آذربايجان؛ و«رافع بن الليث» فى خراسان، حياة بلاط الخلافة وهى فى أوج سلطتها، وكان كل هذا إرهاصاً يفيد بأن السلطة العباسية المعتمدة على السيف والقتل سوف تواجه المشاكل.

حاول العباسيون عن طريق إظهار ارتباطهم برسول الإسلام ﷺ ، وكذلك سعيهم فى قلب نظام الحكم الأموى؛ أن يقدموا سلطتهم للأمة الإسلامية فى صورة مشروعة تكاد تتشابه مع قبول الأمة لـ «الخلافة الراشدة»، إلا أنهم لم يستطيعوا الوصول قط إلى هدفهم فى أى وقت، فقد أظهر كثيرون من أهل الرأى - سواء تلميحاً أو تصريحاً - نقدهم الدائم للخلافة، وعدم تقبلهم لفكرة جدارة الخلفاء العباسيين بالحكم، أما رغبة البعض فى تثبيت سلطان العباسيين ودعمه، فقد أتت غالباً كخوف من الماضى (أيام الدولة الأموية)، وظناً منهم أن وضع المسلمين سيكون أسوأ حالا، بعبارة أخرى: **كان «الحالمون» يطلبون منهم شيئًا؛ وهم بحكم «الواقع» يصرفون النظر عنه.**

عانت الخلافة العباسية - برغم ارتفاع شأنها - من «مشكلة المشروعية» مثلها فى ذلك مثلما حدث فى عهد الأمويين. لقد كان العباسيون أقل تعصباً من الناحية العرقية، وكانوا متسامحين نسبيًا مع الأقوام غير العربية، وساعدت هذه الأسباب على زيادة مؤيديهم يوماً بعد يوم داخل المجتمع الإسلامى، وامتدت دولتهم لوقت طويل، واستمرت خلافتهم حتى زمان حملة المغول، وذلك على الرغم من وجود كل هذه الانتفاضات والاضطرابات، أما الذى أدى إلى انهيارها، فهو هجوم شعب أجنبى لا ينتمى للإسلام عليهم. ولكن وجود «الخلافة الإسلامية» أى «العباسية» فى العراق وإيران وما وراء النهر؛ و«الفاطمية» فى مصر وشمال أفريقيا والمغرب؛ و«الأموية» فى الأندلس؛ فى حالة صراع فيما بينهم، فإن هذا فى حد ذاته لهو علامة واضحة على «مشكلة المشروعية» لدى الخلافة، وعلامة على النزاع على السلطة اعتماداً على القوة والسيف.

وصلت الخلافة العباسية فى عهد «هارون الرشيد» إلى أوج مجدها، ولكن فى الحقيقة اشتد فى هذا العهد نفسه أيضا الفساد والاستبداد، والهوى الشخصى الذى يلازم الحكم الاستبدادى، برغم الدلائل التى ظهرت فى عصر «هارون» وفى عصر ابنه «المأمون» أيضا، والتى أشارت إلى الحركات الفكرية والعلمية المثمرة التى كان لها تأثير كبير على «الحضارة الإسلامية»، كما اشتهرت بتوطيد دعائمها ورونقها الفاخر.

إن أول من بدأ الدعوة العباسية كان هو «إبراهيم الإمام» بن محمد بن على بن عبدالله، وكان هو ووالده - كلاهما - وارثَىْ أبى هاشم بن محمد بن الحنفية[٢١].

قُتل إبراهيم فى زمن حكم مروان آخر خليفة أموى فى الشام، وبذلك لم يصل إلى طموحه بالخلافة، ولكن أخاه «عبدالله» الملقب بـ«السفاح» جلس على كرسى الخلافة بعد الانتصار فى حركة عام ١٣٢هـ.ق.[٢٢]، فجعل من الشام والعراق ساحة للثأر من بنى أمية، وأخمد كل أشكال المقاومة فى بحور من الدم؛ ومضى عصر السفاح كله تقريبًا على هذا المنوال حتى وصل الأمر إلى أخيه «أبى جعفر المنصور» الذى ثبّت باقتدار - وبقلب شق من حجر - دعائم الخلافة العباسية. فى هذه الأثناء بقيت خراسان لفترة فى قبضة أبى مسلم، وكانت فى السابق قاعدة العصيان ضد الأمويين، ولكن كان استبداد المنصور وإحساسه بالخطر من نفوذ أبى مسلم وشعبيته، سببًا فى خلعه والقضاء عليه، تلا ذلك قمع حركات «سنباذ»[٢٣] و«الأستاذ سيس»[٢٤] و«الراوندية»[٢٥] و«محمد النفس الزكية»[٢٦] و«إبراهيم الطالبى»[٢٧]، واستسلم أولاد على تحت الضغط، وتم قطع رقاب كثيرين منهم. على كل حال لقد استطاع الخلفاء العباسيون تأمين أحوالهم، حتى يمضى خلفاؤهم عصورهم فى راحة ورفاهية جمة[٢٨]. أسس المنصور «بغداد» ولقد بدأ تأسيسها عام ١٤١هـ.ق. وانتهى من بنائها عام ١٤٩، أما نفقاتها فتكاد تصل إلى ١٨ مليون دينار تقريبًا[٢٩].

مهدت الحكومة الغنية والخزانة العامرة التى تركها المنصور للورثة، السبيل للهو والاستمتاع، وكانت الثروة الخيالية التى جمعها الخليفة والمقربون منه، قد أوصلتهم إلى أوج أبهتهم ورفاهيتهم وشهوانيتهم؛ وتحولت بغداد إلى مدينة أسطورية فى «ألف ليلة وليلة».

فى الفترات الأولى للخلافة العباسية، احتلت البلاد الإسلامية موقعًا حضاريًا ممتازًا، خاصة فى اتساعها وأبهتها، وفى الصناعات المختلفة، ولكن إلى جانب طبقة المجتمع الرفيعة التى حازت الثروات والإمكانيات الكثيرة، كان هناك جزء كبير من المجتمع يعانى من الفقر والحرمان، وزاد هذا الأمر من مشكلة مشروعية النظام، وكان وراء الاضطرابات والحركات ضد الحكومة، كما عبر عن ذلك مؤلف تاريخ إيران بعد الإسلام.:

«... مضت حياة العامة بعيدة عن التفاعل مع نظام الخلافة الحاكم، وخالية من القيل والقال لأهل المذاهب أو من الآراء فى الفقر والغنى أو فى العمل والبطالة»[٣٠].

كان ازدياد الطلب على الخراج والضرائب اللذين يديران تروس الحياة للخلافة العظيمة؛ وكذلك الإسراف فى نفقات النظام الحاكم هما السبب - فى الغالب - فى عدم الرضا؛ وفى أحيان أخرى فى الصدام، كما كان الاستبداد قد أغلق كل السبل أمام الشعب كى يُظهر وجهات نظره أو يبرز مطالبه، ولا شك فى أن المجتمع كان يترقب دائمًا انطلاق شرارة أو انبعاث شعلة، إن لم تستطع إحراق قصور الظلم، فعلى الأقل؛ توضح كيفية الخلاص من الخضوع لساكنى القصور. وإلى جوار هذا الأخذ والرد؛ والعنف والفساد والهوس؛ وجد عدد من الأفراد سعادتهم وأملهم فى طريق آخر، وهو الفرار من الأوضاع المهترئة، والفرار من الفساد عن طريق الاعتزال والزهد «إن هجوم الزهاد على المساجد والمقابر الخربة والصوامع والتكايا، هو فى الواقع نوع من الاعتراض على الحياة الملوثة بآثام المذنبين، وكان الزهاد يعلنون اعتراضهم - فى بعض الأوقات - بأسلوب حاد. لقد كان انتشار الإلحاد والزندقة أيضًا من خصائص تلك المرحلة[٣١]».

ظهر التصوف إلى جوار الإلحاد والزندقة، نتيجة نزاعات كلامية من جهة، ولوجود انحرافات فى النظام الحاكم من جهة أخرى، بالإضافة إلى القبض على حياة الشعب بيد من حديد. ولما كان الدعاة يتناولون «الشريعة» فى دعوتهم، فقد كان من الطبيعى أن يدور الحديث حول مشروعية النظام الحاكم وعلاقته بأصول «الشريعة»، والدين دائمًا هو موضوع الجدل الحاد، وفى بعض الأحيان يكون السبب وراء العنف الدموى بين الفرق والمذهبية، كما أن النظام الحاكم والمعارضة كثيرًا ما يستغلون الدين فى الهجوم على بعضهم البعض.

أدت الخلافات السياسية ـ الكلامية التى ظهرت عقب وفاة رسول الإسلام ﷺ وخاصة بعد فترة الخلافة الراشدة، ثم انتشرت، إلى صدام المجتمع ووقوعه فى هزات روحانية وسياسية خطيرة، وكان الوضع كالتالى: الخوارج هم أساس عدم الاستقرار والصدامات الحادة والدموية. أما الشيعة فقد انفصلوا عن الحكومة الرسمية، والبعض الآخر اتخذ جانبًا سلبيًا من المجتمع، خاصة فى حالة الصدام، حتى يكونوا بعيدين عن الفتنة التى عمت الناس فى جميع الأرجاء، وينفضون عن كاهلهم إثم الاشتراك فيها.

جمعت حلاوة الإيمان والأمل فى المستقبل بين أعضاء المجتمع الإسلامى الأول، واصطدمت فى البداية بالخلافات التى تواكب السلطة السياسية، ولم يمض وقت طويل حتى حلت القوة والقهر مكان ذلك، وكان هذا خيانة للإسلام ولإيمان الأمة الإسلامية من جانب السياسيين.

إن شفافية الإيمان وصدق الاعتقاد، هما اللذان ولّدا البذل والتضحية والشجاعة والتعاون، وأضافا لكل حركة ثورية فى مهدها تنويرًا كبيرًا واستشرافًا للمستقبل، وإذا ما دققنا النظر فى هذا الاستشراف وذاك التنوير فى دعوات الأنبياء ـ خاصة فى حركة الإسلام الأولى العظيمة ـ لوجدنا أنهما السبب وراء التغيير العظيم، ليس فقط للمجتمع الجاهلى العربى ولكن لكل أرجاء العالم المعمور الذى أضاءه الإسلام، ولأن:

أولاً: الآمال ترتبط دائمًا بالإمكانيات وبالحقائق ـ وهذه حقيقة ـ فلذلك لم يخطر على بال الناس شىء آخر مناقض ـ مظهريًا أو عمليًا ـ لشفافية الإيمان أو لصدق الاعتقاد. ولكن كانت هناك حقائق كثيرة لم تخطر على بال المؤمنين، فلم تظهر فى معتقداتهم أو فى سلوكهم، وكان المؤمنون ـ فى الغالب ـ غافلين عن هذه الحقائق، ولذلك كانوا يصدمون إذا ما واجهوها فى حياتهم.

ثانيًا: ولأن الإيمان النقى قد تعرض لأذى بالغ فى نفوس كثير من المؤمنين التقدميين، بسبب الانحرافات والاستغلال المرفوض؛ وسوء نية طالبى السلطة بالشريعة.

ثالثًا: كان لتعدد الفروع المختلفة فى الشريعة وكثرتها ـ برغم أنه أمر طبيعى خاصة مع غياب القدوة التى استقى المجتمع من صدق قلبها؛ سنته وإمامته، وكان قوله وفعله هو فصل الخطاب ـ الأثر فى ظهور القلق والتردد فى قلوب المؤمنين؛ هذا من جانب؛ ومن جانب آخر كان غالبية الناس ضيقى الأفق،

والنرجسيون لا يفرقون بين الأصول والفروع، ولا يرجعون إلا لما اعتادوا عليه بأنفسهم، وكثيراً ما أحدثت هذه الاختلافات الطبيعية (فى الفروع) مصادمات دموية أو فتن فكرية، ولا شك فى أن هذا الأمر كان يؤذى إيمان الفطرة عند الناس العاديين، الناس الذين كانوا يعتبرون تصوراتهم حول الشريعة هى الحقيقة النهائية والخالدة وغير القابلة للتبديل أو التغيير.

رابعًا: إذا ما أصبح دينٌ ما أساسًا للنفوذ السياسى، فعندما يمتد هذا النفوذ ويقوى، ويواجه شرائعَ وثقافاتٍ جديدة، ويجد نفسه فى دنيا جديدة، وفى مواجهةٍ مع أقوام وأناس لهم معتقدات وثقافات أخرى، حينئذ يتصدى هؤلاء الأقوام فى الغالب لمواجهة الدين الجديد وللدفاع عن دينهم وثقافتهم. وبالطبع مثل هذا الأمر يؤدى إلى عداوات وتعقيدات جديدة فى الساحة الفكرية والروحية للمجتمع الجديد، وفى هذه الحالة سوف يدرك المؤمنون بالدين الغالب المنتصر أنه لا يمكن حماية الدين فى المعترك الجديد بالإيمان الروحى فقط دون تأييد من العقل.

ولقد سبّب هذا الأمر صراعات جديدة نشبت على ساحة الفكر، وفى مشاعر المجتمع الجديد المختلفة. وبموجب الشريعة الجديدة الغالبة - لا شك - فى أن المؤمنين سيدركون أنه ليس فقط بمشاعر الإيمان - ودون حماية العقل - يستطيعون حماية الشريعة الجديدة فى المجتمع أو المُعترك الجديد.

ولقد واجهت الأمة الإسلامية فى مسيرتها هذا المصير؛ خاصة وأن المسلمين كانوا هم مؤسسى النظام السياسى الجديد وهم أعمدة السلطة الجديدة. ولأنه مع انتشار هذه السلطة وانحصار الروابط الاجتماعية بين أقوام لها سُنن (عادات وتقاليد) وآداب مختلفة؛ أوجب الأمر على الشريعة الجديدة أن توضح - بدون تأخير - ماهية تكاليفها على أتباعها، وكذلك كيفية ملء الفراغ الذى كانت تَشغَله الشرائع السابقة بالشريعة الجديدة، وبالسُلطة المستمدة من نصوصها ودعوتها، حتى يرى الناس آثار ذلك فى ساحة الفكر وفى المشاعر الشعبية، وبصورة شريعة أعلى وأكثر ثباتًا. وحتى يستطيعون الإجابة بصورة أفضل على أسئلة الناس واحتياجاتهم من خلال واقع مُعاش، فيحلون عقد المشاكل التى تمتلئ بها الحياة الاجتماعية والتى نتجت عن اختلاف القوميات والعرقيات والثقافات.

فى هذا الوقت، وكتطور طبيعى، ارتبطت بدايات «علم الكلام» بالإجابة على الاحتياجات الفكرية، وعلى الأسئلة الجديدة عن أصول الشريعة الإسلامية وحقيقتها؛ هذا من جانب؛ ومن جانب آخر احتاج اتساع المجتمع وتنوعه إلى تحديد الحقوق والواجبات المتبادلة فى المجتمع، وإلى توضيح العلاقة بين السلطة والشعب، أوجد هذا الاحتياج نشاطًا يتجه نحو تدوين «الفقه السياسى» وجمعه وتنظيم أحكامه بهذا الخصوص، وكذلك فصله عن نصوص الفقه العام.

إن المجتمع الذى يقوم فيه الدين على الإيمان والعمل، يتكفل ـ ولا شك ـ بالأصول وبالنظام، وهذا لن يكون شيئًا آخر سوى «الشريعة». وحينما تكون السلطة السياسية نابعة أيضًا من «الشرع» فإن الشخص الذى يُلقب بـ«أمير المؤمنين» لا يستطيع فى عصر غلبة المظاهر الدينية على الإيمان أن يختار طريقًا رسميًا مخالفًا لما هو موجود فى نصوص عقيدة المؤمنين، وحتى إذا كان لا يعتقد فى الدين، فإن مصلحته هى فقط الحماية عن طريق النظام الذى يتخذ فى الظاهر لون وشكل الدين، وفى هذه الحالة تكون الشريعة هى ظاهر الحياة الدينية، ويكون الفقه هو الموضح لحدود الشريعة وضوابطها. وبرغم أن الفقه السياسى قد دوّن على نحو خاص فى عهد ازدهار الحضارة الإسلامية (العصر العباسى)، إلا أن نظريات «الفقه» كانت منذ البداية فى بؤرة الاهتمام فى كل ما ظهر طوال زمان التطور والتكامل.

عمومًا، فى مجال العلوم والمعارف الإسلامية، كانت علوم الشريعة هى أول فروع العلم التى اكتملت، ثم استقرت كثير من فروع العلوم الأخرى ـ مثل علم التاريخ وعلم الأدب ـ كمقدمات أو مستلزمات لعلم الفقه، ولقد أصبح علم الشريعة ـ بالضرورة ـ هو محط الاهتمام. ثم ظهرت بعد ذلك نظريات فى مجال الفكر والحضارة الإسلامية وكانت تحت عنوان «علم الكلام».

أما العلم الذى ظهر إلى جوار علوم الشريعة، ونتج عنه نقاش كبير فى حياة المسلمين، فقد كان علم «التصوف». والتصوف نوع من تعلق النفس بالمعنويات، ولا تخلو روح إنسان قط من الانجذاب إليه أو الاستعداد له، ولكن نظرًا للاضطرابات السياسية والاجتماعية والمعارضات الكلامية والمذهبية التى واكبت التصوف فى مراحل نموه وتطوره، فقد اتضح أنه لم يخل ـ إلى حد ما ـ من المغالاة والشطط.

فى الواقع كان التصوف فى العالم الإسلامى نوعًا من الصلة الروحية التعويضية لمن يعانون من العنف، خاصة فى مواجهة ظلم الحكومات الاستبدادية والقهرية، وقد نما التصوف فى شكل حركة راسخة ومؤثرة فى حياة المجتمع الإسلامى، ونتج عنه ليس فقط نضج فى الفكر الدينى، ولكن أيضًا استقرت الفلسفة تحت تأثيره. وكان للتصوف فى البداية جانب عملى وسلوكى فى الغالب، ولكن مع مضى الزمان قوى جانبه النظرى أيضًا، وظهر نوابغ مثل «ابن عربى» كانوا رؤساء خانقاهات(*) ودعاة. وخطوة خطوة سارت الفلسفة إلى جوار التصوف، ولا شك فى أنهما كانا ذا قوة وتأثير خلال مسيرة التاريخ وعلى طولها؛ حتى اختلطت علوم الفلسفة والعرفان (التصوف) وعلم الكلام عند «صدر المتألهين» (المُلا صدرا الشيرازى) فى حكمة رفيعة عالية، وظهرت هذه العلوم فى شكل جذاب ومشرق.

وعلى نفس هذا النسق، كان فكر ما بعد الطبيعة الذى ظهر كابن متعدد الوجوه للحضارة الإسلامية كما ظهر فى مدرسة (الملا صدرا) العالية، وهكذا ـ وبتعبير صحيح ـ وصل هذا العلم إلى «كماله».

إن جذور الميول العرفانية والصوفية، يجب أن تُحلق وتتسامى فى عمق وصميم الروح الشفافة، ويجب أن يكون لها أوضاع اجتماعية وأحوال سياسية خاصة. ومن الملاحظ فى ميدان الحضارة الإسلامية أن السياسات الاستبدادية التى حكمت أمة المسلمين ومجتمعهم باسم الإسلام، كانت هى أهم الأسباب التى أظهرت مثل هذه الأوضاع والأحوال.

يرجع الزهد ـ وهو جوهر التصوف ولبه ـ إلى عصر صدر الإسلام، وكان أول الشخصيات الزاهدة البارزة هو «الحسن البصرى» (توفى عام ١١٠هـ تقريبًا)، وقد عاش فى فترة من أكثر الفترات حساسية فى التاريخ الإسلامى، وهى مرحلة مليئة بالاضطرابات، وكان من أهم خصائصها النزاع أو الصراع على منصب الخلافة، والقمع القاسى لشيعة الإمام على (رضى الله عنه) من جانب الأمويين، وظهور القمع السياسى الكلامى بين الفرق المختلفة ووصوله إلى قمته[٣٢]. وفى هذا الوقت نفسه ظهرت أول حركة كلامية وأعلاها صوتًا عن طريق «واصل بن عطاء» أحد تلاميذ الحسن البصرى.

وفى حدود نصف قرن بعد الحسن البصرى، بعثت «رابعة العدوية» (توفيت عام ١٣٥هـ) - أعظم متصوفة فى تاريخ الإسلام - الآمال فى البصرة، ونشرت ما سبق وأسماه الحسن البصرى «الدعوى الحقيقية للتصوف»[٣٣]. وكان معروف الكرخى (توفى عام ١٩٩هـ) من أعظم صوفية بغداد الأوائل[٣٤].

وأثناء تأسيس المأمون لـ«بيت الحكمة» فى عام ٢١٥ هـ.ق، وجدت طفولة الفلسفة الإسلامية الرعاية فى مهد حركة الترجمة، وكانت حركة التصوف فى أوان شبابها، فتمتعت بالحماية أيضًا، وعبرت إلى مراحل تكاملها ونضجها من خلال مشاهير مثل: أبو يزيد البسطامى (توفى ٢٦٠هـ)، وحسن بن منصور الحلاج (توفى ٣٠٩). وقد وصل التصوف إلى أوج ازدهاره من الناحية النظرية فى القرن السادس فى آراء «ابن عربى» النابهة، صاحب الشهرة العظيمة، وبرغم أنه لم يكن إمامًا أو قطبًا لجميع العارفين والمتصوفة أو مطمحهم؛ إلا أن عمله كان - على الأقل - بداية تأثير عميق غير قابل للشك عندهم جميعًا. وقبل ذلك بفترة، وعلى النسق نفسه، أسس «أبو نصر الفارابى» فى نهاية القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجرى ما أطلق عليه الفلسفة الإسلامية. وانتشر التصوف وراج وأصبحت له أعمدة راسخة، واستمر بعد ظهور الفلسفة الإسلامية محطا للاهتمام، وظهرت آثاره فى ميدان الفكر وفى الواقع السياسى للعالم الإسلامى.

من الواجب قبل الخوض فى هذا الأمر؛ أن نوضح بجلاء قنوات التصوف الثلاث؛ وهى: التشريع؛ والحكمة؛ وآثارهما فى أذهان المسلمين وعلى حياتهم. ويغلب الظن - عند البعض - أن استقرار الواقع السياسى والأمور السياسية فى العالم الإسلامى كان بتأثير ظهور «التصوف»، ومرجع هذا وجود الإيرانيين ونفوذهم فى إدارة نظام الخلافة العباسية.

لا شك فى أن تأثر نظام الخلافة بتقاليد سيرة الملوك والحكام الذين اتبعوا نظام قهر المسلمين يعود إلى مرحلة سابقة على هذا العصر.. و«... أعجب الخلفاء الأمويون أيما إعجاب بالحكايات والأساطير القديمة للأقوام الأخرى، ومن بينها الحكايات الإيرانية القديمة، واعتبروا الحضارة والثقافة الإيرانية؛ بسلبياتها أو إيجابياتها، وكذلك رسومها (تقاليدها وآدابها)، أصلاً ومنبعًا للتقليد وللاقتباس عندهم[٣٥]». وتقلد العنصر

الإيرانى فى الدولة العباسية، منزلة رفيعة فى بلاط الخلافة، وأصبح هو المرجع لآثار واضحة مستقرة فى تاريخ المجتمع الإسلامى وفى حضارته وسياسته.

حظيت الدولة العباسية فى عهد هارون الذى حكم من ١٧٠ - ١٩٣هـ.ق بمكانة كبيرة وعظيمة بالغة، وفى هذا العصر نفسه، عُهد إلى «البرامكة» بمنصب الوزارة للخلافة. وقد اهتم البرامكة برعاية آثار الأقوام والحضارات الأخرى ورعاية مآثرهم، خاصة الآثار الثقافية والأدبية والسياسية الإيرانية. وبرغم هذا فإن طوفان «القهر والاستبداد» قد قضى على حياة العز والمجد والسؤدد للبرامكة، وذلك بشكل ناعم ومأساوى، وتآمر عليهم كثيرون إما حسدًا أو لعداوة المنافسين؛ أو بسبب غضب الخليفة أو خوفه، ومن بقى منهم ابتلى بالذل والمهانة، أما التأثير الذى نتج عن سياساتهم ومؤامراتهم (البرامكة)، فلم يكن شيئًا ذا بال، ذلك أنهم أعدوا عدتهم للرحيل عن ساحة تقرير المصير فى سلاسة؛ خاصة لمن جاء بعدهم، ولذلك وجد «أبناء سهل» أنفسهم فى نظام الخلافة وفى مركز أسلافهم البرامكة، فسلكوا نفس الطريق الذى سار فيه البرامكة دائمًا.

إن عظماء هاتين الأسرتين - الذين من الجائز أنهم كانوا يشعرون فى أعماق أنفسهم بأنهم إيرانيون أكثر منهم مسلمين - كما يرى مؤلف تاريخ إيران بعد الإسلام (.. إلى حد أنهم عرّفوا أنفسهم، بأنهم ورثة برزجمهر وجاماسب)؛ قد اهتموا بترجمة الآثار الإيرانية مثل: رسالة الحكمة؛ وكليلة ودمنة (التى كانت قد ترجمت إلى البهلوية) وكذلك المؤلفات البهلوية[٣٦]. وصبغوا بلاط الخلافة بلون بلاط ملوك الساسانيين وهيئته، كما ظهر فى زمان المأمون؛ وقد عُرف عنه أنه كان يدين بالفضل - بشدة - للإيرانيين، وأشار إلى رغبته فى الاطلاع على علوم الآخرين وتجربتهم؛ ولذا اتخذت حركة الترجمة - التى كانت قد بدأت قبل ذلك - رونقًا كبيرًا، وعُرف «بيت حكمة» المأمون كقاعدة نشطة فى ترجمة الآثار ونشرها، خاصة تلك التى نتجت عن تجربة الأقوام والحضارات الأخرى. وقد رأى المأمون فى ذلك دنيا جديدة وحضارة يحتاج إليها لاستقرار أحواله، خاصة فى السير فى الآفاق والأنفس، وفى التفكير وإعمال العقل كأساسيات تؤيد الشريعة الجديدة، وكذلك الاهتمام بنشر العلم لكل إنسان فى كل مكان، كما أمر الرسول الكريم ﷺ.

اتجهت الميول الأولى لهذه الحركة العلمية إلى العلوم الطبيعية فى المقام الأول؛ خاصة الطب، ولكن حينما ازدهرت الحركة، كان من الطبيعى أن تستقطب أيضًا آثارًا علمية وفكرية فى مجالات أخرى مثل المنطق والحكمة والأخلاق والسياسة.

كانت الدولة التى أقامها العباسيون تختلف اختلافًا تامًا مع تلك التى كانت فى زمن الأمويين، فخلافًا للأمويين الذين كانوا يظهرون ميولهم القومية، كانت سياسة العباسيين هى المساواة بين العرب وغيرهم من الأجناس، وكانت تلك السياسة أكثر تناسبًا مع الإسلام من سياسة الأمويين العنصرية، فمنذ انتشار نفوذ الإسلام فى البلاد المفتوحة، لم يكن فى الإمكان صيانة تفوق العنصر العربى أو المحافظة عليه فى وجود عناصر أخرى فارسية أو تركية، ولهذا بقيت الدولة العباسية لفترة أطول وكانت مستقرة بصورة ما حتى انهارت بالضربة الخارجية أى (المغول)[٣٧]، «... فى الحقيقة أن أسلوب الحكومة الساسانية القائم على رعاية التوازن بين العناصر والأقوام المختلفة يرجع إلى كونها إمبراطورية... وقد سار على هذا النهج الخلفاء (العباسيون)[٣٨]».

إن استبداد العباسيين جعلهم - فى الواقع - أكثر عزمًا ومضيًا فى اتباع النموذج الذى رأوه جديرًا بالاتباع، وقد اتبعوا فيه آخر الأنظمة الإيرانية الملكية، خاصة آخر حلقة منها، أى الإمبراطورية الساسانية، وكان هذا النموذج فى نظر الخلفاء غاية فى الجاذبية والإبهار، ثم اتخذوا بعد ذلك النظم والقوانين الإدارية أيضًا، اعتمادًا على الآثار الباقية منذ عهد الساسانيين، ومن الجائز أن تكون جذورها سابقة على هذا العصر.

عمومًا؛ إن لب التشريعات الإيرانية قد تم تدوينها عن طريق المسلمين، واتخذت معالمها (رونقها وأسلوبها وجمالها) من الإسلام، وتم تهذيب أسلوب العمل الملكى الساسانى وتنقيته وفق توجيه الآيات القرآنية واستشهادًا بأجزاء من الحكايات الإسلامية. ومنذ زمان الخليفة المتوكل العباسى غلبت الروح الإيرانية - أكثر من الإيرانيين[٣٩] - على السلوك وعلى العلاقات فى بلاط الخلافة؛ خاصة وأن الحكومات المستقلة فى إيران كانت قد استقرت فعليًا فى يد بعض الإيرانيين بالرغم من أنهم - وبشكل رسمى - كانوا أتباع الخليفة[٤٠]، إلا أنهم كانوا أحيانًا يستقلون - وبشكل واضح - عن خليفة بغداد، حتى أنهم كانوا يدّعون الخلافة (مثل يعقوب بن الليث الصفار)؛ إلى أن علا نجم «آل بويه» وأصبحت أمور الخلافة لعبة فى أيديهم القوية، ولعشرات السنين.

أما عن تأثير القوانين الإدارية الإيرانية وتوجيهاتها السياسية والأخلاقية لنظام الخلافة، خاصة منذ زمان المأمون إلى ما بعد ذلك، فتُعبر عنها الحكاية التالية من كتاب «الحكمة الخالدة»:

«يقول أبو على أحمد بن محمد مسكويه فى بداية كتابه المهم «الحكمة الخالدة» و[الذى حققه د. عبدالرحمن بدوى ونشره تحت العنوان المذكور]: قرأت كتابًا فى شبابى لأبى عثمان الجاحظ اشتهر باسم «استطالة الفهم»؛ وقد أورد به ذكرًا لكتاب باسم «الحكمة الخالدة» ونقل عنه بضع كلمات... وقد بحثت عنه فى عدة مدن حتى وجدته فى فارس عند (كبير الموابذة)، وحينما نظرت فيه وجدت به صورًا من حكمة فارس والهند والعرب والروم... وكان هذا الكتاب المذكور هو نصائح ووصايا «أوشهنج» (هوشنج) إلى أبنائه وإلى الملوك الذين سيأتون من بعده... ولقد سعيت إلى أن أُعيد كتابة هذه الوصايا بالطريقة نفسها التى كانت عليها، ثم زدت عليها ما وجدته من حكم وآداب الأمم فى الجهات الأربعة؛ وأقصد بأمم الجهات الأربعة فارس والهند والعرب والروم...»

وبعد عدة صفحات خصصها مسكويه لوصايا هوشنج، نقل من كلمات أبى عثمان الجاحظ الآتى:

«قال الحسن بن سهل شقيق ذى الرياستين الفضل بن سهل: أعرض هنا ترجمة أوراق من كتاب الحكمة الخالدة، وحيث إننى كنت قد ألقيت كثيرًا من أوراقه، لذا فإننا سنجد عند نهاية الحديث؛ أن بدايته مبتورة، ولأن نوبان (ستأتى قصته بعد عدة سطور)، لم يسمح لنفسه أن يعطينى الأوراق وفق ترتيب أو نظام أو نسق...»[٤١]

أما حكاية كتاب «الحكمة الخالدة» وفق رواية مسكويه فكانت كالتالى:

«فى بلاد خراسان، وفى خلافة المأمون رحمة الله عليه، أرسل إليه ملوك الأطراف هدايا ورُسلاً، بينما أرسل ملك كابل شيخًا اسمه «نوبان»، ... وقال نوبان للخليفة: ليس معى سوى العلم والرأى والخبرة. فقالوا له: ما هو عملك؟ قال: التدبير والولاية على أمور الأمة. ... وحينما عزم المأمون على مقابلة أخيه محمد، صمم على السير صوب العراق وتشاور مع نوبان فى هذا الأمر، فقال: رأى مصيب ومُلك قريب، وكلما سأله المأمون رحمه الله سؤالا، أجابه بالصواب. وحينما وصلت رسالة فتح العراق[٤٢]، قرأها عنده وأمر له بمائة ألف درهم جائزة، فلم يقبل وقال: أيها الملك إنهم

لم يرسلونى إليك كى أنقص مالك؛ ورفضى ليس استخفافًا بهذه النعمة.. فإن الهدف من الحضور شيء أهم من هذا، وهو كتاب يشتمل على مكارم الأخلاق ومجمع علوم الآفاق، وهو من كتب الفرس العظيمة. ... وحينما ذهب المأمون إلى بغداد، واستقر المُلك له، طلب منه ذوبان أن يستخرجوا له الكتاب من موضع محدد،... فلما سأله الحسن بن سهل عنه، قال: هذا كتاب «الحكمة الخالدة» وهو كنز استخرجه وزير ملك إيران من الحكمة القديمة...، ولقد أُعجب المأمون بالكتاب أيما إعجاب»(٤٣).

* * *

تدل هذه الحكاية فى مجملها على تأثر الخلفاء العباسيين بالملوك الإيرانيين، واقتدائهم بأسلوبهم الذى جربوه، وخصوصًا المنتصرين منهم، وهى دليل أيضًا على ميلهم إلى ترجمة آثار الأقوام غير العربية - خاصة الإيرانيين - ونشرها فى عدد من المسائل، ومن بينها أنظمة الإدارة والحكم.

هناك أكثر من دليل على أن عهد المأمون قد حمل على عاتقه أمر نشر العلم والميراث الفكرى والثقافى للأقوام والأمم الأخرى، وكذلك إعادة علوم الأوائل إلى العالم الإسلامى. لقد كان عصره فى الواقع عصر رواج العلوم، خاصة العلوم الإيرانية واليونانية، لكن الشيء الجدير بالإشارة هو أنه برغم أن إعمال العقل كان من اهتماماته الشديدة، إلا أنه لم يصنه عن أن يقع فى الآثام والإفساد.

كان المأمون شديد الإعجاب بمذهب المعتزلة، وللحق فإن المعتزلة كانوا يعتمدون على حكم العقل، ولكن كان هناك كثير من أهل الحديث والقرآن ينظرون إلى أسلوبهم وطريقتهم بنظرة ضيقة سطحية متشككة، وذلك لأنهم كانوا يطلقون على أحكامهم ألوانًا من التنزيه والتقديس معتبريها عين الإسلام والدين، وكانوا لا يقبلون أى نظرة أخرى أو رأى آخر معتبريه غير لائق. ولكن المأمون - رغم أنه الحاكم الغالب والمؤيد لإعمال العقل عند أهل الاعتزال - انتهج سلوكًا نابعًا من التعصب الأعمى وبعيدًا عن العقل مع معارضى هذا المذهب، وبهذه الطريقة - وكما هو معروف ومؤكد - تشكلت فى زمانه «المحنة» وهى نوع من محاكم التفتيش العقائدية.

أصدر المأمون فى عام ٢١٨هـ.ق. فرمانًا «المحنة» وقرر فيه أن يقوم الفقهاء والقضاة ورواة الحديث بالتحقيق والبحث فى مسألة خلق القرآن. وتنفيذًا لهذا الأمر؛

وقع عشرات من العلماء المشهورين ومن الوجوه البارزة للمسلمين تحت القهر الفكرى. وقد سلك سلوكًا قاسيًا مع الأشخاص الذين لم يتفقوا فى المسائل - ومن بينها خلق القرآن - مع المعتزلة (فإن مذهبهم كان هو المذهب المفضل عند الخليفة العباسى المأمون)، وكان من الممكن أن يصل الأمر مع المعارضين - بعد التفتيش على عقائدهم - إلى القتل حتى يلتزموا برأى الخليفة، وما أكثر الأشخاص الذين أفتوا بهذا الجرم، وفى الوقت نفسه ما أكثر الذين حرموا من حق الاستماع إليهم وقبول اختلافهم(٤٤).

وبعد المأمون مضى أخوه «المعتصم» وابنه «الواثق» فى نفس طريق المأمون فى إجراءات المحنة، حتى أن المعتصم جُنّ فجلد «أحمد بن حنبل» المُحدّث والفقيه المشهور بتهمة عدم التصديق بخلق القرآن، ثم ألقاه فى السجن(٤٥). وألقى الواثق القبض على «أحمد بن نصر بن مالك الخزاعى» الذى انتقد الخليفة وقوله بخلق القرآن، وقد قتله بيده - وفى حضور جمع من السادة - بشكل وحشى، وتعقب أتباعه وآذاهم(٤٦).

ولأن هذه المصادمات الشديدة ناشئة - فى الأصل - عن التعصب والجمود، لذا من الممكن اعتبارها من أهم الأسباب التى أدت إلى ظهور الحركات المضادة المغالية، واعتبارها أيضًا من أهم الأسباب التى أدت إلى وأد العقل فى العالم الإسلامى. وقد ألحق هذا كله ضررًا بالغًا أثر على ازدهار الفكر وتطوره؛ وعلى ثبات حكم العقل ودوامه فى المجتمع الإسلامى.

ولكن لم يكن من السهل والبساطة إخماد نار المجادلات الكلامية التى اشتعلت خلال القرنين الأولين من عمر الإسلام. وقد أدت هذه الشطحات الفكرية نفسها إلى الاهتمام بإعداد الساحة لتأسيس الفلسفة الإسلامية، خاصة الآراء الفلسفية التى نتجت عن الأقليات الشيعية - وهى أعم من الإمامية والإسماعيلية - كما اهتمت بإضاءة مصباح الحكمة وسط دوامات الظلام الفكرى والسياسى، ومهما كانت شطحات الحكماء قد غالت - أحيانًا - إلى درجة أبعد من درجة الاعتدال، إلا أنهم أوجدوا الفلسفة الوسيلة التى توجه بها الأهداف السياسية، ومن ثم أوقعهم هذا فى أسر الاختيار والاضطراب الفكرى.

عمومًا، فأن الأحداث التى ظهرت فى العهد الأول للخلافة العباسية فى ساحة الفكر، ورفعت الخلافة إلى القمة فى زمن المأمون، هى السبب وراء ازدهار الأفكار

والعلوم المختلفة. ولم يكن «بيت الحكمة» فقط أو مكتبته العامرة هما الدليل على الثراء والرواج الفكرى والاهتمام به، كما لم تكن فقط الآثار الإيرانية والهندية واليونانية فى أقسامها وفروعها المختلفة التى ترجمت إلى العربية، هى الدليل الوحيد، ولكن كان إنشاء المراصد ووضع التقاويم الجديدة وتصحيح القديم منها وازدهار الصناعات والتجارات، كل هذا معًا يؤيد استقرار الحضارة، تلك الحضارة التى كان لها تأثير كبير فى تقرير مصير التاريخ البشرى بعد المأمون، برغم ضربات المتوكل القاسية، وبرغم أن بيت الحكمة لم يعد يحتفظ بفخامته أو مكتبته، إلا أنه كان قد انتشر - فى جميع أنحاء البلاد الإسلامية - تشجيع أُسر ذائعة الصيت - مثل السامانيين وآل بويه - للعلماء، وتمهيدهم الأرض لكثير من الأفكار وللبحث فى العلوم فى العالم الإسلامى، كما عملوا على استقرار الحضارة برغم النزاعات الدموية والصراع على السلطة الذى دام لقرون، ونتج عنه آثار كثيرة ونتائج شملت إنسان هذه الحضارة وتاريخها. ولكن أدى استمرار قهر واستبداد الخلافة العباسية لانحطاطها، حتى جاءت ضربة المغول فأجهزت عليها.

* * *

مع الامتداد الكبير للعالم الإسلامى، كان من الطبيعى أن يصعب على السلطة المركزية أن تسيطر عليه، فقامت فى زوايا العالم الإسلامى الواسع وأركانه سلطات أخرى - والتى كانت أحيانًا تمثل دور الرقيب واليد الطولى لمركز الخلافة - وفى أحيان أخرى تعلن بمظاهر خارجية ولائها للخليفة، ولكن فعليًا كانت مستقلة، أما علامة الارتباط بالخليفة، فكانت ذكر اسمه فى الخطب، ونقشه على السكة، وأحيانًا إيداع جزءٍ من الدخل فى الخزانة المركزية.

كان الطاهريون أول أسرة إيرانية استطاعت فى زمان المأمون أن تؤسس حكومة محلية قوية فى خراسان. ومع وضوح عدم قدرة إدارة الخلافة وضعفها المتزايد يومًا بعد يوم، تعددت الحكومات المستقلة نسبيًا، وازداد التنازع فيما بينها على السلطة، كل هذا وصم مصير المسلمين السياسى بالتشرذم.

سقطت الحكومة الطاهرية فى يد الصفاريين وكانت «الدولة المستعجلة» الصفارية تمثل تهديدًا خطيرًا أيضًا لمركز الخلافة. ومع أن السامانيين كانوا يتبعون المذهب

السنى، إلا أنهم كانوا يهتمون بإيرانيتهم ويفتخرون بها، وانتعشت «اللهجة الدَّرية» فى زمانهم، وأصبحت بخارى قاعدة النهضة الجديدة فى الأدب والعلم، وعلى ضوء سعة مشاربهم أمكن ظهور مذاهب وتشريعات، ووضع كتب ومراجع كثيرة فى عهدهم.

كان البيرونى وأبو على ابن سينا أشهر من ترعرعا فى ساحة العهد السامانى[٤٧] ولو أن مرحلتهما الثانية الزاهرة كانت تحت رعاية آل بويه.

وحتى الفرقة الإسماعيلية استفادت من تسامح آل سامان وسعة صدورهم، وكان فى يدهم فرصة سانحة لنشر مذهبهم بشكل خفى، ونقله من الرى إلى ما وراء النهر، مستفيدين من نفوذ آل سامان ومتخفين وسط المجتمع، ساترين كثيراً من سماتهم. كما أمكن ظهور مؤلفات «إخوان الصفا» ونشرها أيضاً فى ظل نفوذ السامانيين، وإن كان صدام آل سامان مع الانتفاضات الشيعية والعلوية؛ خاصة العلوية فى طبرستان؛ يُعَد من أهم أحداث تاريخ هذه الأسرة.

كانت حكومة آل سامان - وبرغم اعتماد سلطتهم على القهر والاستبداد - موفقة فى مجال الثقافة والعلم والفكر - لأسباب مختلفة - وإلى درجة بالغة من الاعتبار والاحترام. وهنا من الضرورى إلقاء الضوء - فى إشارة سريعة - على مكانة أسر أخرى عملت فى ميدان السياسة والثقافة فى العالم الإسلامى، وأعنى بها «الأسرة البويهية» والتى يرتبط بها أكثر المراحل العلمية ازدهاراً فى العالم الإسلامى.

كان «آل بويه» من «الديلم» وكانوا إحدى قواعد الحركة الشيعية والحركات المعادية للأمويين ثم بعد ذلك للعباسيين. فى البداية استولى آل بويه على فارس وإصفهان والأهواز والرَّى والجبال، وفى النهاية وصل «أحمد بن بويه» حاكم الأهواز إلى بغداد واستقبله الخليفة «المستكفى»، الذى رأى فيه وسيلة خلاصه من يد الأمراء الأتراك، فبايع أحمد بسرور ومنحه لقب «معز الدولة»[٤٨] ومنح أخاه الأكبر «أبا الحسن عليّا بن بويه» - والذى كان أمير أمراء الأسرة وكبيرها بلا منازع - منحه لقب «عماد الدولة»، وبهذا أشرقت شمس الحظ للأسرة «البويهية» وسطع ضياؤها.

كان «عضد الدولة فناخسرو» والذى أطلق على نفسه لقب الشاهنشاه (ملك الملوك) أكثر وجوه آل بويه أسراً، وكان يشبه السلطان محمود الغزنوى الذى يُعد من القادة الجبابرة فى عصره[٤٩]. ولكن وبرغم وجود هذه المكانة - ارتفعت أو انخفضت -

فإنها لم تخلُ قط من السلطة الاستبدادية القهرية. وفى عصره، أو بشكل عام فى كل عصر «آل بويه» انتشرت المعارف والعلوم، خاصة العلم العقلى والفلسفى الذى راج وازدهر، وأصبحت مدن السلطة البويهية مثل همدان وأصفهان والرَّى والجبال، قواعد لنشر العلم والفلسفة. وكان وجود وزراء علماء مثل «أبو محمد المهلبى»، و«أبو الفضل ابن العميد» و«الصاحب بن عبَّاد» فى إدارة هؤلاء الملوك، وإنشاء المكتبات والمدارس، والاهتمام بالعلماء؛ وتهيئة المجال والإمكانيات للبحث والتحقيق، وحماية أهل الرأى، كل هذا كان سببًا فى ازدهار العلم فى هذا العصر تحت راية الحضارة الإسلامية. وشعر «الشيعة» فى عصر قوة الملوك الديالمة وفى حمايتهم بالأمان. ومع الاستفادة من هذه المكانة، ثبتت للشيعة أعمدتهم الفكرية والاجتماعية داخل المجتمع الإسلامى، وليس الشيعة فقط هم من تمتعوا فى عصر آل بويه - خاصة عصر عضد الدولة - بالأمان الاجتماعى، بل جميع الناس، وخاصة المحرومين، قبل الجميع.

ولكن عمومًا كان عضد الدولة وملوك البويهيين الآخرين - رغم التفاوت الموجود مع بعض أمراء الأسر الأخرى وملوكها - يشتركون مع بعضهم البعض - فى اعتماد أساليب القهر والاستبداد وعدم الإحساس بالمسئولية نحو حفظ ونشر الحقوق الشخصية ورعايتها. فى خضم هذه الأحداث، فإن أبسط نصائح العقل تقول بالاكتفاء بعدو واحد خارجى، وتجميع الجهة الداخلية بإقامة العدل والمساواة، ولكنهم - للأسف - كانوا يعتبرون كل الناس عبيدهم، مع مراعاة تسلسل المكانة. ولو أن هناك فروقًا بين أهل القهر والاستبداد لعرفنا هل فكروا ولو فى القليل من الأمان والرفاهية للعبيد أم لا؟ وهل اعتبروا نشر المعارف والعلم نوع من الميل الشخصى؟! أو الذكاء الخاص؟! أو أنه عماد لقوة ملكهم؟.

عمومًا، بوفاة عضد الدولة ضعفت قوة هذه الأسرة أيضًا، ورأى المتربصون - وكانوا قد التقطوا أنفاسهم مؤخرًا - أن الساحة مُعدة للقضاء على أسرة البويهيين واقتناص السلطة الاستبدادية منهم، وهكذا أدخل «محمود الغزنوى» من جانب، و«طغرل السلجوقى» من جانب آخر، تحت سيطرتهم أماكن شاسعة كانت تابعة للسلطة البويهية.

فى عام ٤٢٠ هـ.ق. جاء محمود الغزنوى إلى الرَّى واستولى على واحدة من أكثر قواعد العلم والفلسفة فى زمان آل بويه إشعاعًا:

«... وصادر خزائن آل بويه التى جمعوها خلال سنوات (وكانت لا تعد ولا تحصى) وأرسل مجد الدولة - مع عدد آخر من الأشخاص - فى القيود والسلاسل إلى خراسان. واتهم كثيراً من أتباعه بالميل نحو الباطنية، وضُربوا أو رُجموا، وأرسل الجميع للسجن فى خراسان أو غزنة. وأرسل من مكتبة الرى خمسين جملاً - وفى قول آخر: مائة جمل - إلى خراسان، وبأمره أُلقى عدد كبير من الكتب تحت أعتاب نور حكماء ومتكلمى المدينة؛ طُعمة للحريق... ولا شك فى أن الأشخاص الذين اتهموا فى هذه الأيام بالزندقة كان يجب قتلهم بأمر السلطان؛ ومن الجائز أنهم قتلوا بعد إثارة الغوغاء والعامة فى الرَّى، وكانوا من تلاميذ على بن سنيا وابن العميد وابن الحسن العامرى.

من الواضح أن سلطان غزنة - وحتى يوجه أنظار العامة وأفكارهم نحو فضائله - سعى إلى افتداء الأشخاص الذين لم يُفيدوا جاهه وعظمته بساعة واحدة من التفكير؛ أو بتأليف كتاب ولو فى مجلد واحد(٥٠)».

وأرسل محمود إلى خليفة بغداد لإطلاعه على هذا كله معلنا شعار الفتح العظيم، وهو خدمة الشريعة وقمع الرافضة والزنادقة، ومدّ سيطرته على أقسام كبيرة من إيران، وإرضاءً لعطشه المتزايد للسلطة ونهمه فيها، أراد إشباعهما ببسط ظلال التعصب والجمود فى شكل جيش جرار مجهز مقدام متوجها إلى الشرق، أى الهند معلنًا الحرب على الأصنام وعبدتها.

ومع ارتفاع شأن الغزنويين، بدأ عصر التعصب والمظاهر، وقمع الفكر والجدال مع أهل الظاهر من السُّنة. وكان كل هم محمود منصرفًا إلى مدّ ظل حكومته من الشرق إلى الهند، وكان مجده العظيم فى حربه مع عبدة الأصنام والكفار وفى هدم معابدهم، وفى الداخل انصرف إلى قمع المعارضين من الباطنية والقرامطة والرافضة، فمنحه الخليفة لقب «سيف الدولة».

وبالطبع أسعده تقربه من عامة أهل السُّنة، وأيضا الفقهاء وأهل الحديث وبعض المتكلمين، ومثله مثل الخليفة، قاسى الشيعة فى ظل سلطتهما ولعشرات السنين من الازدراء.

تلا ذلك عصر السلاجقة، الذين حلوا محل آل بويه فى مركز الخلافة، وأيضًا مكانهم ومكان الغزنويين فى إيران بعد الاستيلاء على كل آسيا الصغرى وما فى حوزة

الخليفة الفاطمى فى مصر، وامتد حكمهم إلى شرق العالم الإسلامى وغربه فى حدود عام ٤٧١ هـ.ق.

إن الانتشار السريع - فى طرفة عين أو كالبرق - للسلطة التركمانية السلجوقية قد أثار خوف الغرب، وكان سلوك السلاجقة المتعصب، بالإضافة إلى قلة معداتهم الحربية، حُجة وفُرصة فى يد الصليبيين كى يهجموا على العالم الإسلامى، ولنفس السبب الكامن فى نظرتهم وفى سلوكهم (السلاجقة) داخل العالم الإسلامى؛ واجه إعمال العقل صعوبات أكثر.

دامت السلطة الأولى والمتزايدة للسلاجقة حتى عصر ملكشاه، ولكن بعد موته، بدأت فى الانقسام بسبب الحروب والمصادمات الداخلية بين الطامعين فى السلطنة، واستمر هذا إلى ما بعد وفاة سنجر. وانتهت دولة آل سلجوق فى الشرق إثر هجوم الخوارزمشاهيين. ومن المعروف أن سلاسل من أمراء السلاجقة قد استمروا فى آذربيجان وفارس والجزيرة وديار بكر تحت اسم الأتابكة، واستمر بعدهم بعض مماليكهم. وفى بلاد الروم استمر ملكهم حتى حدود عام ٧٠٠هـ وكان استقرارهم يقارن باستقرار العثمانيين.

* * *

الأوضاع السياسية فى غرب العالم الإسلامى

فى جميع العصور التى أشرنا إليها، استمرت الأوضاع والأحوال السياسية؛ وأيضًا المُجريات السياسية فى غرب العالم الإسلامى وشماله متشابهة، مع بعض الاختلافات الظاهرية، ولكنها فى جوهرها كانت تتشابه مع ما فى الشرق، وكان الواقع المُر فيه هو قيام السلطة اعتمادًا على القوة والتزوير، وبالتالى جثم الاستبداد على النفوس.

(أ) الأندلس

الأندلس من المنارات المهمة للحضارة والثقافة الإسلامية، وهى واسطة العقد بين الحضارة الإسلامية والحضارة الجديدة فى الغرب. فتحت على يد المسلمين فى العقد الأخير من القرن الهجرى الأول، ودخلت مدنها العظمى مثل إشبيلية (Sevilla) وقرطبة (Cordova) وطليطلة (Toledo) وسرقسطة (Saragossa) وبرشلونة (Barcelona)

واحدة بعد الأخرى تحت حكم المسلمين[٥١]. وحينئذ ساروا تجاه بلاد (غاله ـ فرنسا) ولكنهم هزموا فى المعركة المعروفة تور (Tour) واكتفوا مرغمين ببلاد الأندلس[٥٢].

بعد سقوط الأمويين، هرب «عبدالرحمن» بن «معاوية بن هشام» من العباسيين وذهب إلى الأندلس وأسس فيها الدولة الأموية[٥٣]. وبهذه الطريقة استقرت الخلافة الأموية فى الأندلس إلى جوار الخلافة العباسية، ودامت حتى القرن الخامس، تلا ذلك دخول إسپانيا فى عصر ملوك الطوائف حتى عام ٦٠٩هـ.ق. ودخلت فى حكم «المرابطين» ثم «الموحدين» حتى انتهى الأمر فى عام ٨٩٨هـ.ق/ ١٤٩٢م، وسقطت حكومة المسلمين فى إسپانيا دفعة واحدة فى يد المسيحيين. وقد واجهت الخلافة العباسية الاستبدادية فى مغرب العالم الإسلامى الصعوبات نفسها التى كانت بالمشرق أيضًا، رغم وجود فرقٍ واضحٍ هو أن نفوذهم فى إيران وعنايتهم بها أحيانًا فاق سائر البلاد. وكانت التفرقة بين العرب وغير العرب والتى راجت منذ زمان الأمويين وكانت من أسباب سقوطهم؛ كانت موجودة أيضًا فى المغرب بين «العرب» و«البربر»؛ ودامت كذلك فى زمان بنى العباس. وذلك لأن العوامل التى أدت إلى ضعف هذه السياسة، كما كان الأمر فى إيران، ظهرت بصورة أقل فى المغرب، ونحن نعلم أن دور الإيرانيين كان دورًا أساسيًا فى ارتفاع شأن العباسيين وكان السبب فى ذلك هو نفوذهم فى إدارة الخلافة؛ وميل العباسيين إلى سنن ملوك إيران وسيرتهم ونموذجية سياسة «دولة المدينة الإيرانية» إلى درجة قللت من التفرقة بالنسبة للإيرانيين، ولكن دامت سياسة التفرقة فى المغرب؛ ودخلت هذه المنطقة فى مرحلة مضطربة وكأنها آتون يضطرم بحركات الخوارج والشيعة؛ وهكذا اتجه كثير من البربر فى أفريقية إلى مذهب الخوارج وثاروا ضد الأمويين. وكانت أفريقية ساحة للاضطراب فى العصر العباسى أيضًا، حتى وصل الحكم إلى الأدارسة الشيعة الذين أسسوا دولتهم المستقلة فيها فى عام ١٧٢هـ.ق[٥٤]. وأنشأ الأغالبة فى تونس حكومة تقابل الغزنويين والساسانيين والتى كانت فى الظاهر تابعة للخلافة العباسية، ولكنها عمليًا كانت مستقلة[٥٥].

(ب) الفاطميون

تأسست الخلافة الفاطمية فى غرب العالم الإسلامى وشمال أفريقية، وكان لها دور ظاهر وتأثير واضح على ساحة الحضارة والثقافة والسياسة الإسلامية.

ولد «عبيد الله المهدى» مؤسس الدولة الفاطمية فى عام ٢٥٩ هـ.ق فى «سلميَّة» وقد كانت مركز الدعوة الإسماعيلية؛ وبعد عدة سنوات استطاع «أبو عبيد الله الشيعى» وهو من أهالى صنعاء، وكان داعية الفاطميين فى أفريقية، أن يؤسس قاعدة متينة فى تلك الديار، واستدعى عبيد الله المهدى إلى هناك وأوصله إلى القيروان بعد أن تحمل شدائد كثيرة، ثم أعلنه أميراً للمؤمنين ومؤسساً للخلافة الفاطمية. وفى عام ٣٥٨هـ.ق. فتح الإسكندرية[٥٦].

وفى عام ٣٥٨هـ.ق[*] أسس «جوهر الصقلى» القاهرة، وقرر «المعز لدين الله» أن تكون عاصمة لدولة الفاطميين، كما أسس منذ البداية أيضًا الجامع الأزهر فى القاهرة، ووسع خليفته «العزيز بالله» نطاق سلطة الفاطميين فامتد نفوذها من الشرق إلى جزيرة العرب ومن الغرب إلى سواحل المحيط الأطلسى، ومن الشمال إلى آسيا الصغرى ومن الجنوب إلى «نومة»[٥٧].

ثم بعد العزيز، وصل الحكم إلى «الحاكم» الذى أسس دار الحكمة وعمل بها كثير من القراء والفقهاء والمنجمين والنحويين واللغويين، واشتغل الجميع بالبحث العلمى، وضم إليها مكتبة عظيمة أطلق عليها «دار العلم»[٥٨] وفى عصر الخليفة المستنصر، استقر نفوذ الفاطميين فى الشام وفلسطين والحجاز وصقلية وشمال أفريقية، ودخل أيضًا فى نفوذهم اليمن والموصل وحتى بغداد، وذلك فى مدة قصيرة. ولكن ضعف نفوذهم بالتدريج وضاع من أيديهم الكثير مما كان تحت تصرفهم[٥٩].

وفى النهاية سقطت الدولة الفاطمية فى عام ٥٧٧ هـ.ق. على يد صلاح الدين الأيوبى البطل المسلم الذائع الصيت فى الحروب الصليبية ومؤسس الدولة الأيوبية[٦٠].

وهنا يجب أن نشير إلى الحروب الصليبية؛ هذه الحروب التى قامت بين عامى ٤٨٧-٦٩٠ هـ.ق وأدخلت جزءًا من العالم الإسلامى فى منازعات دموية وصدامات مكلفة، وكانت بداية لظهور حقد تاريخى بين العالمين الإسلامى والمسيحى، ومازلنا حتى الآن لا نستطيع أن نغفل آثار هذا الحقد الموجه للعالم الإسلامى فى أذهان الغربيين.

* * *

المغول

على إثر هجوم القبائل المغولية، دخلت البلاد الإسلامية فى طوفان قهر من نوع آخر، يعنى دورات غليان وفتور الحروب الصليبية، وأيضًا الصراعات التدميرية فى

الداخل على السلطة وبين أقوام المسلمين وطوائفهم؛ ثم جاءت حملة المغول كباب أسود آخر انفتح فى تاريخ سوء حظ المسلمين.

ولى رأى محدد وقاطع حول القضية التى تقول بأن خروج القبائل المغولية للهجوم على المسلمين كان بتأثير مؤامرة مسيحية، وإننى أعتقد أنه مهما حاولنا الظن بأن هجوم المغول على بلاد المسلمين هو أمر يُسعد الأوروبيين، فإن ضعف أو عدم وجود حكومات المسلمين - خاصة الأتراك - كان يعتبر خطرًا بالغًا على أوروبا؛ هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى يعتبر توسيعًا لزمام السلطة غير المقبولة للمغول الهمج القساة، فاقترابهم من الغرب يعتبر خطرًا بالغًا على السلطات الغربية والمسيحية. ولا شك فى أن هذه الحقيقة جديرة بالتوضيح؛ فنقلاً عن ول ديورانت الذى ذكر أنه فى أوائل القرن الثالث عشر الميلادى (أواسط القرن السابع الهجرى) تمت محاولتان للفت نظر الخان الأعظم للمغول للتعاون مع المسيحيين، وذلك فى لقاء مع أتراك آسيا الصغرى؛ وأن خان المغول - فى كلا المحاولتين - أراد تبعية العالم المسيحى له؛ ونتيجة لهذا لم يتحقق هذا التعاون أو الاتفاق[٦١].

بدأت الحملات المغولية الشرسة على إيران والعالم الإسلامى فى عام ٦١٧هـ.ق[٦٢]. وبعد الاستيلاء على «جُرجانج» العاصمة القديمة لخوارزم وتدميرها؛ غزوا مدن خراسان واحدة تلو الأخرى، وأفشوا القتل العام[٦٣].

ثم بعد چنكيزخان وعدد من خلفائه، وصل الأمر إلى الحفيد هولاكو حتى يتم فتوحات المغول فى إيران وسائر النواحى الغربية، وكان هو نفسه الذى هزم الإسماعيلية؛ وبعد أن فتح بغداد وقتل الخليفة المستعصم آخر الخلفاء العباسيين أنزل ستار النهاية على الخلافة العباسية والتى دامت ٥٢٥ عامًا[٦٤].

ونفض بضعة من حكام المغول أيديهم عن دين آبائهم وأجدادهم وتقبل البعض الآخر الإسلام ومذهب الشيعة، وإن كانت هناك اختلافات تتضح فى سلوكهم الشخصى وأسلوبهم الخاص، ولكن لم تكن دعائم حكوماتهم جميعًا إلا القهر والاستبداد.

* * *

وفى نفس عصور الاضطراب المريرة والدموية فى العالم الإسلامى، كان العالم الغربى يتوجه نحو التجربة الجديدة والتى تشكلت فى نهاية القرون الوسطى فى شكل حياة فكرية واجتماعية جديدة، ونهض الإنسان الغربى مستعدًا مقدامًا من خلال

مسيرتين صنعتا التاريخ وهما «الرينسانس» أو «حركة البعث»، و«الرفورماسيون» أو «الإصلاح». ويعنى ذلك أنه فى الوقت الذى كانت فيه الحضارة الإسلامية تهوِى إلى قعر الانحطاط والتأخر، كانت بذور الحضارة الجديدة تتفتح فى عقل الإنسان الغربى، وقد غيرت الحياة الغربية وجه العالم والإنسان الغربى. وأدرك الغرب منذ القرون الوسطى مفهوم الحرية.

* * *

وبعد عصر المغول، سجل التاريخ الإسلامى حدثين مهمين كان لهما تأثير فى حياة المسلمين ومصيرهم.

أما الحدث الأول فهو تأسيس الدولة السنية العثمانية(٦٥).

والثانى هو ظهور السلطة الصفوية الشيعية.

كما حدث تأثير آخر بسبب ظهور هاتين السلطتين وانتشارهما، وهو ظهور قوة السيف والاعتماد على العصبية القومية والطائفية؛ بعبارة أخرى ظهور أشكال أخرى من القهر والاستبداد متمثلة فى هذين النظامين الملكيين فى العالم الإسلامى.

* * *

الصفويون

ظهر فى إيران أثناء حكم الدولة العثمانية وعنفوانها، حكومة مركزية على يد «إسماعيل» حفيد الصوفى الأردبيلى الشهير «الشيخ صفى الدين أبى إسحاق»، مُستعينًا فى تحقيق ذلك الأمر بعاملين معنويين هما «التشيع» و«التصوف»، وعلى الرغم من أن هذه الحكومة كانت سببًا فى نهضة إيران وقوتها، بَيد أن تَعَرضْ هذه الحكومة لمواجهة النفوذ العثمانى من ناحية والأوزبك من ناحية أخرى - وكان كلاهما من أهل السُنة والتعصب المذهبى - قد وَضعَ وحدة العالم الإسلامى فى مهب ريح الصراعات المذهبية، على نحو أكثر مما كانت عليه فيما مضى.

كانت قمة ازدهار السلطة الصفوية فى إيران فى عهد الشاه عباس الأول الذى تولى الحكم بعد الثورة على أبيه المخلوع؛ ووطد أركان حكمه بالقضاء على المعارضين، كما حدث فى عهده أول اتصال بين إيران والغرب، وقد أسرع بها نحو ازدهار حضارتها. وكان الإخوة «شارلى» يحظون باحترام شديد فى بلاط الشاه، فمنحوا

جيش إيران مقومات جديدة، وكانوا من أكثر المؤثرين فى الوساطة بين شاه إيران ونظرائه من الملوك والأمراء الأوروبيين.

دخل الشاه عباس عدة مرات فى حروب مع الأوزبك والعثمانيين، ومن بينها التى وقعت فى ٢١ ربيع الأول عام ١٠٢٣هـ.ق. مع فتح العراق وضم العتبات المقدسة إلى إيران(٦٦).

ارتفع شأن ملوك الصفويين - مثل أسلافهم أيضًا - اعتمادًا على السيف والقوة، وإن كانت الآثار والخدمات التى نتجت عن سياسة البعض منهم أو عن عمله لا نستطيع بأى وجه قط - ولا يجب - أن نعتبرها راجعة لأسلوب قهرهم واستبداد دولتهم(٦٧).

أما الهدف من ذكر الحوادث التاريخية منذ عصر استيلاء الأمويين على الحكم حتى زمن صِدام العالم الإسلامى مع الثقافة والحضارة والسياسة الغربية، فإنه يهدف إلى توضيح هذه الحقيقة، ألا وهى أنه فى جميع هذه العصور، كانت الحكومات - رغم كل اختلافاتها الظاهرية - جميعها استبدادية تعتمد على القوة، بكلمة موجزة فقد كان «القهر والاستبداد» هو أساس الحكومات، ولم يكن هنالك أى تأثير لإرادة الشعب، التى هى العامل الأساسى والدائم فى استقرار الحكومات أو انهيارها.

* * *

الفكر السياسى بين ازدهار الحضارة الإسلامية وانهيارها

إن ما سبق لهو صورة مليئة بالعجب العجاب لوجه السياسة الشائع والمعروف فى العالم الإسلامى الذى لم يعتمد إلا على القهر والاستبداد ودعم السيف. سيف بتار لأقوام من كل شكل ولون؛ هو عماد سلطتهم القمعية الاستبدادية على الناس، إن السيف والقوة هما البرهان القاطع على حقوق المستبدين ومشروعية استبدادهم.

حظيت الحضارة الإسلامية بتاريخ ذائع الصيت وبمقام رفيع على ساحة التاريخ البشرى بالمقارنة بالحضارات الأخرى، وكانت قد وصلت فى القرون الثالث والرابع والخامس الهجرية إلى قمة ازدهارها، غير أن أوج ازدهارها - بالتأكيد - هو النقطة التى بدأ منها انحطاطها، ولو أننا نعلم أن القرنين الرابع والخامس الهجريين هما العصر الذهبى للفكر والعلم؛ وهما عصر قمة الثقافة الإسلامية وحضارتها، ولا يجب أن نغفل عن حقيقة أن هذه القرون هى أيضًا قرون قطع جذور الوحدة السياسية للإمبراطورية

الإسلامية، وكذلك ضياع عظمتها وأبهتها التى كانت تحدد ملامح الحكومة الأولى لخلفاء بغداد، وأن الانتشار الواسع لنفوذ حكم خليفة واحد امتدت أوامره من نهر السند حتى المحيط الأطلسى ـ قد قُسِّمت فى القرن نفسه على أمراء محليين، وقد حاول هؤلاء الأمراء كل واحد منهم على حدة ـ قل أو كثر ما تحت أيديهم ـ الاستقلال بما فى أيديهم.

الصفاريون فى أجزاء من إيران (٢٥٣-٢٩٥هـ.ق)، السامانيون فيما وراء النهر وأجزاء أخرى من إيران (٢٦٠-٣٦٨هـ.ق)، الغزنويون فى أفغانستان والبنجاب (٣٥١-٥٨٢هـ.ق)؛ آل بويه (٣٣٤-٤٤٧هـ.ق) [وهم حكام أقوياء مهدوا ـ لأول مرة ـ الساحة لانتشار المذهب الشيعى فى مناطق واسعة من العالم الإسلامى، وأحكموا قبضتهم على الخليفة العباسى وكأنه لعبة فى أيديهم القوية]. وكان الأتراك السلاجقة (٤٤٧-٥٩٠هـ.ق) قد أخرجوا المنافسين من الساحة ـ خصوصًا آل بويه ـ وذلك بقوتهم، واستولوا على البلاد وحكموا العالم الإسلامى على اتساعه شرقه وغربه. ومن ناحية أخرى فإن الخلفاء فى بغداد وفى مصر وفى الأندلس قد سعوا إلى التنافس فيما بينهم بنجاح كبير، إذ قامت فى الوقت نفسه بجانب الخلافة الرسمية العباسية؛ الخلافة الفاطمية (٢٩٦-٥٦٦هـ. ق) فى مصر وفى قسم كبير من غرب العالم الإسلامى، وأيضًا الخلافة الأموية فى الأندلس (٢١٩-٤٤٢هـ.ق).

واليوم نسمع كثيرًا عن «الحضارة الإسلامية» ولا شك فى أن الصديق والعدو يعترف بوجودها، وقد انتشر ما عُرف بـ«الحضارة الإسلامية» فى مرحلة مهمة ومحددة من تاريخ البشرية؛ الحضارة التى فى كل الأحوال وبكل الدلائل قد فتحت ذراعيها وأحضانها للحضارات والتجارب الأخرى، وأظهرت أصولاً فى الحياة والفكر أصبحت كنوزًا غالية للحضارات التالية بعدها.

إن المشكلة الدقيقة التى تواجه الحضارات البشرية هى نقطة البداية؛ ولذا كان التدرج فى جميع الأمور البشرية أمرًا طبيعيًا ومعروفًا، فمثلاً بخصوص «الحضارة الجديدة (الغربية)» يقال إن بداية عصر جديد قد نشأت ـ مع كثير من التساهل فى الالتزام بالدقة ـ فى القرن السادس عشر الميلادى؛ كما يُعرف (العصر الجديد) بظهور الأحداث التى أطلق عليها اسم «البعث» (الرينسانس)؛ ولكن:

أولاً : لم يكن ذلك البعث حادثة فجائية أو أمرًا بسيطًا.

ثانيًا: يجب أن نعرف ـ حول هذه الحادثة ـ ظروف وجودها والمسار أو المسارات التى بدأت فيها فى القرون السابقة وفى هذا القرن؛ ثم كيف ظهرت وتبلورت فى مرحلة الرينسانس، وأن الرينسانس الجديد ليس هو الحافز أو الباعث وراء جميع أشكالها وأحداثها المتوقعة. ولا شك فى أن اشتراك حادثة أخرى هى «حركة الإصلاح الدينى» أو (الريفورماسيون) مع حركة الرينسانس (التى واكبتها فى نفس التوقيت) قد أوجد مشكلة لم تحلها منذ البداية المدنية الجديدة. ولو لم نكن متشددين للغاية فى تتبع الأمور التى انتهت باستقرار العهد التاريخى الجديد، لوصلنا وبسهولة إلى الانتفاضات الاجتماعية والفكرية والفلسفية والسياسية والدينية والتى ظهرت ـ تقريبًا ـ فى حدود القرن الثانى عشر الميلادى فى الحياة التاريخية والاجتماعية للغربيين، تلك الأحداث التى تشكلت على مدار الأيام بين النقض والإبرام وعلاقة التأثير والتأثر فى مواجهة كل ما يقابلها، ومع جميع الاستشرافات والطموحات القادمة والسوابق الماضية، والتى تشكلت فى صورة خرجت من قلبها الحضارة الجديدة. إن هذه الحضارة لم يتوفر لها قط إمام أو نبى محدد، وإن كان لا يمكن إنكار دور المفكرين والأدباء والطائفة التى عُرفت فيما بعد باسم «التنويريون» فى ظهور هذه الحضارة.

لكن النهضة الرائعة للحضارة الإسلامية، انبعثت من نقطة بداية واحدة، معلومة ومحددة تمامًا، سواء من ناحية الزمان أو المكان، أو من ناحية الفكر ومن وراءه. وقد اشترك المسلمون وغير المسلمين معًا فى هذه الحقيقة التى بدأت منذ اللحظة التى أعلن فيها الشاب الأمين وطيب الذكر من بنى هاشم وقريش، حضرة محمد بن عبدالله ﷺ دعوته باسم النبوة ـ فى البداية فى الخفاء ثم فى العلن ـ؛ إن اللحظة التى بدأت فيها حضارة الإسلام هى يوم وساعة «بعثة» رسول الإسلام ﷺ.

أصبحت هذه الدعوة بداية الحركة الجديدة والحضارة الجديدة. الحضارة التى أخذت بطبيعتها من الحضارات والثقافات الأخرى الكثير؛ ثم أعطت مما أخذته صورة تناسبت مع الوضع الروحى والتاريخى لصنّاع الحضارة؛ كما تناسبت مع الشروط الزمانية والمكانية التى ظهرت فيها هذه الحضارة.

هناك أمور - بلا شك - نستطيع أن نجدها فى جميع شئون الحياة فى مجتمع المسلمين؛ وموجودة أيضًا عند الآخرين؛ وتجاربهم فيها واحدة. وقد يكون هذا التشابه نابعًا من واجبات الحكم فى أذهان الناس وحياتهم. وهذا الأمر ثابت نسبيًا عند الإنسان (فى كل مكان ومع من كان) فى وجوده وبيئته، سواء أكان هذا الأمر لا يحمل أية أهمية قط داخليًا وخارجيًا؛ أو كان نابعًا من اختيارات القوم أو اقتباساتهم فى تجربة الحضارة الجديدة. لكن مع وجود هذا التشابه، فإن اختلافات هذه الحضارة ليس من المناسب غض الطرف عنها عند المقارنة مع الحضارات الأخرى، زد على ذلك أن هذا كله قد تجمع فى تركيبة تخص الحضارة الإسلامية؛ تمتاز بها على سائر الحضارات.

على ساحة السياسة البشرية، امتازت تجربة عصر الرسول الأكرم ﷺ التى بدّلت اسم «يثرب» إلى «مدينة النبى» ﷺ بعد ثلاث عشرة سنة من الدعوة؛ ويرجع هذا الامتياز إلى عدة أسباب، منها أن قلوبًا كثيرة قد توافقت مع نغمات دعوة النبى ﷺ وفتحت أذرعًا وأحضانًا مشتاقة لوجه الإسلام، واتجه إلى النبى ﷺ وشريعته عقلاء غير متعصبين وشعوب كادحة عطشى للحرية والكرامة، وأن هذا النبى ﷺ كان يتحدث عن «العقل» و«التحرر من جميع أشكال العبودية» وكذلك «المساواة». ودام هذا الوضع السياسى ثلاثين عامًا تقريبًا فى عصر خلفاء النبى العباقرة، وقد أُطلق على عصرهم فى التاريخ «الخلافة الراشدة».

ومهما كان الأمر، فبعد وفاة نبى الإسلام ﷺ ظهر وضع جديد - سواء على الساحة السياسية أو على ساحة الفكر - كان له تأثير فى أخلاقيات المجتمع الإسلامى وفى مصيره، وسوف نتحدث عن هذا فيما بعد.

كانت جاذبية دعوة الإسلام فى التوحيد والعدل والمساواة، وفى قيام الحياة الإنسانية على هذه الأسس، وفى الحياة الآخرة، وفى صفاء الرسالة الجديدة ووضوحها، فى مقابل ظُلمة الوهم والخرافات التى آذت فطرة البشر وعقولهم، والتى لم ينتج عنها سوى مجتمع طبقى وأخلاقيات من شأنها ازدراء الشعوب وظلمهم. وكان عامل القوة فى جذب القلوب وفى راحة الأرواح يكمن فى المساواة فى الإسلام، زد على

هذه الجاذبية؛ عظمة وعراقة أصل شخص النبى ﷺ ونفوذه المعنوى وسلوكه الحسن. أن شخصية معالى حضرة محمد ﷺ والتى أصبحت بعد النبوة أكثر وضوحًا وسموًا، كانت المرجع والمقياس الذى يراه كل مسلم ليقيس عليه مقدار جدارته وكرامته وتوفيقه، وقد أدرك المسلمون أنهم قد ارتفعوا ببركة الإسلام من حضيض الذل والضياع إلى أوج الرفعة والعزة، خاصة وأن عظمة الانجازات والانتصارات المتوالية للحركة الإسلامية - سواء على الساحة الداخلية على قوى الشرك والجاهلية العربية، أو على الساحات العالمية فى شجاعة المسلمين المبهرة على الملوك والحكومات ذوى الوجاهة فى هذا الزمان - كانت معًا سببًا فى سعادة الغالبية بالإسلام وفى تعظيمه وإجلاله فى القلوب والنفوس. ولو أن هذه الانتصارات كانت أكثر بعد وفاة الرسول ﷺ واتخذت شكل إقرار السلطات العاصية بالتسليم أمام الحق وترك الحرية للناس فى قبول دعوة الإسلام. كل هذا أدى إلى ظهور مؤسسة سياسية وحكومية أعظم من حكومة أكاسرة إيران ومن قياصرة الروم.

كان إنسان ذاك العصر وذاك المجتمع إنسانًا متدينًا بفطرته النقية، وأيضًا بمعطياته التاريخية النابعة من أعماق وجوده، وقد وجد نفسه منقادًا مع الدين الجديد للشريعة التى هى أساس الطموح ومرجع الحياة السامية؛ ووجد أن العقل والعاطفة لا يتعارضا مع هذه الشريعة، ولكنهما يحتضناها ويعملان فى خدمتها؛ وأن مجرد تصور انفصالهما عن بعضهما البعض يثير عنده الخوف، وإذا ما أفتى شخص بهذا الانفصال، فإنه سيجد نفسه وحيدًا ومنزويًا، وأحيانًا مبعدًا وملعونًا عن المجتمع الدينى النشط.

المجادلات السياسية

برحيل نبى الإسلام العظيم ﷺ أُصيبت وحدة الأمة الإسلامية المثالية والتى كانت تعتمد على حضوره القوى، وبدأت «مشكلة المشروعية» فى النظام السياسى، ثم اشتدت فى زمان الأمويين ودامت حتى سقط نظام الخلافة على يد المغول. ولم تكن الخلافة العثمانية - الدينية فى الظاهر - تختلف حقيقتها فى أعماق الوجدان الشعبى عن الإمبراطوريات القائمة على القوة والتسلط والاغتصاب. ودامت النزاعات والمجادلات السياسية أثناء استقرار الخلافة - وبعد ذلك أيضًا - وكانت ناتجة عن «مشكلة

المشروعية» نفسها؛ ثم اتخذت صورة صدامات عنيفة ودموية مع الاستبداد، ويومًا بعد يوم أوجدت التجربة حاكمًا وقوى ثورية تعرف طريقًا للخروج من المشكلة معتمدة فيه - أيضًا - على القوة وعلى التمرد.

النزاعات العقائدية

ظهرت الاختلافات الفكرية والعقائدية مثل الاختلافات السياسية بعد رحيل النبى ﷺ، وكانت من منظور آخر، وبالتدريج ظهرت فرق دينية مختلفة جاء بعضها بأفكار مختلفة عن الإسلام؛ ثم اشتد الصدام فى كثير من الأوقات وتحول من الجدل المنطقى والمناظرات الكلامية إلى حروب قاسية دموية، تبخر معها الشعور بالارتياح والطمأنينة عن المجتمع الإسلامى.

ويلاحظ أن أهم أسباب هذه النزاعات الفكرية والعقائدية نبعت من الاختلافات السياسية.

وحتى عصر النبى ﷺ كان المجتمع الإسلامى يسير فى اطمئنان وأموره مستتبة، فالنبى عند المسلمين هو الأسوة الحسنة - إذ لا يوجد قرين أو مماثل له - لسببين:

أحدهما: المرجعية الفكرية والنظرية.

والثانى: المحورية السياسية والإدارية.

كان النبى ﷺ يصله «وحى» إلهى يرتبط مباشرة بإله الوجود، عنده الخير والعلم مطلقان، وبناء على ذلك فإن كل ما يقوله حق تستريح إليه قلوب المؤمنين وتثق فى أقواله وأفعاله وأوامره، وإذا ما كان بحث المسلمين هو بحث عن الحق، فإن النبى ﷺ كان يستقى التشريع من هذا الحق وينقله إلى أفكار الناس وحياتهم اعتمادًا على ميزة أنه «المعصوم».

ومن ناحية أخرى كان نبى الإسلام ﷺ زعيم نهضة أخرجت الناس - بسعى وجدارة هذا الزعيم - من طوفان الأسى والفقر والظلم والضيق الذى كان فى الماضى، وأوصلتهم - ليس فقط إلى ساحل الأمن والغنى - بل إلى غنى العزة والسؤدد الذى نافس منذ البداية أشهر الحضارات والنظم السياسية، بل وتفوق عليها بعد ذلك. كما

أن سلوكه الإنسانى وكرامته قد أضافا سموًا لزعامة هذا «الحكيم». بهذه الطريقة كانت زعامة النبى ﷺ فى ميدان «النظر» و«العمل» بلا منازع، وكان قوله وفعله هو فصل الخطاب. ولكن مع رحيل أسوة المجتمع الإسلامى العظيم، اصطدم الناس من جهتين بـ«المشكلة».

الجهة الأولى: انتهاء نزول الوحى واعتماد الناس على «عقولهم» فى الغالب؛ وعلى إدراكاتهم عن «الوحى» فيما أتى به و«غير الوحى» فيما لم يأت به.

والجهة الأخرى: هى زعامة المجتمع.

ولهذا بدأت معركة آراء تختلف حول من هو جدير بالزعامة؟، وكان الخلاف على المشهورين من صحابة النبى ﷺ المقربين.

هذه الاختلافات - شئنا أو لم نشأ - زادت من «مشكلة مشروعية» النظام السياسى، وتسببت فى أن الأمة الإسلامية لم تشهد فى أى زمان قط؛ وحدة راسخة أو تجمعًا مطمئنًا على قلب واحد. ومنذ تلك اللحظة أصبح المجتمع الإسلامى الناهض فى أتون دائم، يضطرم من الصدامات والاضطرابات الداخلية.

من قلب هذه المشكلة، أشرقت شمس حظ الأسرة العباسية فانقلبت على الحكومة الأموية المتسلطة، لكن قبل هذا ضاعت حلاوة النصر من أفواه المنتصرين وازدردت تلك القوى علقم نشوزها. فإنه رغم نفوذها على كثير من الأراضى الإسلامية، فإن كثرة الحكومات المنشقة صعَّب الأمور عليهم. وأضرّت ثورات هذه القوى واضطراباتها حكام بغداد. وعلى هذا النحو، بدأ منذ القرن الثالث الهجرى عصر انحطاط الخلافة العباسية وأصبحت السلطة الإمبراطورية والتى كانت ذات يوم تسمح - من فرط اتساعها - أن يقول الخليفة للسحابة: «أمطرى حيث شئت، فسيأتينى خراجك» قد تبدلت إلى سلطة مسلوبة الإرادة؛ وألعوبة فى يد السلطة المدججة بالسلاح المحيطة بها فى مركز الخلافة، والمستترة خلف قهر السلطات المحلية الاستبدادية السيئة، والتى كانت تُعلن علاقة ظاهرية وارتباطًا بالخلافة الرسمية فقط من أجل أن تدفع عن نفسها تهمة الانتساب لـ«الخوارج». ولم يستمر الأمر طويلاً حتى أصبحت الخلافة ألعوبة فى يد سلطة «بنى بويه»، ثم وقعت فى قبضة «آل سلجوق»، وإلى جانب وجود الخلافة، حكم

فى كل زاوية أو ركن أمراء محليون وحكومات محلية كانت تقريبًا مستقلة، وذلك فى شرق العالم الإسلامى وغربه، وبناء على طبائعها الاستبدادية، كانت تفعل ما تريد ثم بعد فترة تقع فى يد قوم آخرين أقوى، أو فى يد نظام استبدادى جديد.

* * *

هوامش ومصادر المبحث الأول

(١) الصفَّار: هى مهنة جلى النحاس (تبييض النحاس) ومن المعروف أن أسرة يعقوب بن الليث كانت تعمل بمهنة جلى النحاس، ولذلك أطلق عليها اسم الصفَّار. (المترجمة).

(*) العيَّار: الكثير التجوال والطواف، وتاريخيًا هى فرقة ظهرت فى مراحل من التاريخ الإسلامى، تقوم بقطع الطريق، وهى خارجة على السلطان الغافل عن شئون البلاد. وتظهر مثل هذه الفرق فى ظل ظروف سياسية وتاريخية معينة، وتحاول الاستئثار لنفسها بالسلطة أو المال أو بهما معًا. (المترجمة).

(٢) تاريخ سجستان، ويرايش جعفر مدرس صادقى، نشر المركز، ط (١)، ١٣٧٣ش، ص١١٣، ١١٤ (بالفارسية).

(٣) هذا رأى مؤرخى الشيعة، أما مؤرخو السُّنة فيرون على بن أبى طالب هو آخر الخلفاء الراشدين، ومنهم من يرى عمر بن عبدالعزيز خامس الخلفاء الراشدين - (المترجمة).

(٤) الفتوح، ابن أعثم الكوفى، ترجمة محمد بن أحمد المستوفى الهروى، ط١٣٧٣ش، ص٧٦٩. وفى النسخة العربية لنفس الكتاب انظر، ج٤، ص١، ص١٦٤.

(٥) مراد الفارابى من القهر هو التجبر المبنى على القوة والتزوير.

(٦) ارجع إلى مقدمة ابن خلدون، دار احياء التراث العربى، ص٢٠٢ - ٢٠٨.

(٧) مروج الذهب، المسعودى، دار الأندلس، بيروت، ط١، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م، ج٣، ص٤ - ٥.

(٨) تاريخ إيران بعد الإسلام، د. عبدالحسين زرينكوب، نشر إمير كبير، ط٦، ١٣٧١ش، ص ٣٦٦. توضيح الملل ترجمة الملل والنحل للشهرستانى، ترجمة مصطفى ابن خالقداد الهاشمى العباسى، تصحيح سيد محمد رضا جلال النائين، طبعة إقبال، ط٤، ١٣٧٣ش، ج١، ص١٤٥.

(٩) هنالك رأى نخرج به من كل الروايات التى تحدثت عن فتح إيران وكيفية استقبال الإيرانيين - وكل القوميات والبلاد الأخرى التى فتحها المسلمون - للمسلمين والشريعة الجديدة. والرأى اليقين المنصف حول هذا الأمر، يفيد بأن شعب إيران، وكذلك كثير من البلاد التى فتحت؛ كانوا يعاصرون - مع دخول الإسلام إليهم - نهاية عصر طويل من الذل والمعاناة، وبداية مرحلة جديدة واعدة فى حياتهم. وهذا الرأى قائم سواء تصدى الشعب لجيوش المسلمين أو لم يتصد لهم، فإنهم سريعًا ما ربطوا بين مكانتهم الواعدة وبين النصر أو الهزيمة. كانت رسالة الدعوة التى أحضرها معهم الفاتحون هى شريعة الإسلام، وقد أنهت هذه الشريعة الامتيازات القديمة للنجباء والموابذة (كهنة المجوسية)

التى كانت تستعبد وتحتقر - خلال قرون طويلة سابقة - غالبية شعب إيران، وأقامت جدرانًا عالية بين الطبقات، طبقة (الواستريوش) وهى طبقة الزراع فى العهد الساسانى وهى واحدة من طبقات أربعة للشعب فى هذا الزمان (ارجع إلى لغتنامه دهخدا، ج٤٩، ص٧١)، وطبقة (الأسپوهر) وهو لقب نجباء الإشكانيين والساسانيين وأصحاب المناصب فى الدولة والجيش (نفسه، ص٧٠). ومن الواضح أن المقاومة قد استمرت ضد الإسلام، طالما استمرت هذه التقاليد الطبقية القديمة، وامتنع عامة الناس عن فهم محتوى هذه الرسالة (شريعة الإسلام) المليئة بالمعانى، أضف إلى هذا الغرور القومى (العرقية أو العنصرية التى تبلورت فى الشعوبية)، وعدم تقبل أو تحمل التعاون مع العنصر العربى، خاصة وأن أخلاقيات الإسلام لم تكن قد ترسّخت فى المسلمين من العرب (من المعروف أن العصبية القبلية كانت أحد العوامل التى ظهرت فى المشرق الإسلامى وأدت إلى انهيار الدولة الأموية «المترجمة»).

أما فيض الموجة الإنسانية التى امتلأت بها حياة المدن والطرق - فى مدة قصيرة - من الفاتحين إثر فتح المدائن ومعركة نهاوند فى جميع أنحاء إيران، فقد تغلبت تدريجيًا على شعور العداء للأجنبى Xenophobia، وفتح الواقع الناتج عن مشاعر مجربة عيون الطبقات الإيرانية على ما ظلت محرومة منه لقرون طويلة فتطلعت إلى آفاق جديدة.

وأعلن الفجر الجديد المُشرق على الدنيا أنه بحكم القرآن الكريم: لا يجوز أن يتخذ الناس من بعضهم البعض عبيدًا؛ وأنه لا يحق للموابذة والأسپوهرانيين بأى حال من الأحوال أن يقسّموا ما يتعلق بالدنيا (كيتك) والآخرة (مينوك) فيما بينهما، وحرمان (الواستريوشانيين) والزراع والرعاة من ملكية أى شىء. ونتيجة لهذا، فرّ كثير من الأسپوهرانيين والموابذة والآزاتايين بصحبة الملك يزدجرد، أو فى إثره، وفى عُجالة من الغرب إلى الشرق ومن ولايات فارس وماد وفهله إلى خراسان وطبرستان، أو فى اتجاه نهر آموى، وأغاروا على الثروات والأموال، ثم اشتروا أنفسهم بأن أطلقوا عبيدهم ورعاياهم كما أمر قادة الفتح المسلمين. وكان من علامات طلوع الفجر الجديد انتهاء مرحلة «صيام الخمس»، وانتهاء حياة البذخ لأشرافهم، وبذلك بدأ عصر جديد فى حياة شعب إيران (تاريخ شعب إيران، ج٢، ص١٢، ١٣).

ولم يدم الأمر كثيرًا، حتى رأى الشعب شيئًا فى سلوك الخلفاء (بعد عصر الراشدين) وعمالهم، هذا الشىء لا يتفق مع تصورهم عن الحياة الإنسانية، ولا يتواءم مع العدل من منظور الشريعة الإسلامية، فأدركوا أن هناك فرقًا كبيرًا بين ما حصلوا عليه فى أيديهم وبين التجربة التى بدأت.

بالمقارنة مع عصر الخلافة فى المدينة المنورة؛ لم تكن حكومة دمشق - بنى أمية - شيئًا غير ردّة أو نوع من التراجع إلى الظلم الجاهلى المعادى للإسلام، حتى أن عامة المسلمين - برغم أنهم كانوا يطلقون على غالبيتهم لقب ملوك - إلا أن الأمر لم يخل فيما بينهم من

الطعن فى حق الخلفاء. حدث كل هذا وقد مضى أقل من قرن واحد على سلطة الإسلام وعلى الحكم باسم الخلافة، فجاء خلفاء كانوا فى الغالب بضعة من الحكام الفاسدين الشهوانيين الذين لا يشغل بالهم شيء سوى القنص والنساء والخمر. كما تسلط حُكام أقوياء مثل زياد بن أبيه والحجاج بن يوسف وخالد بن عبدالله القسرى على أموال المسلمين وأعملوا القتل والسجن والقهر فى المسلمين، كما أحيوا عصبية العرب الجاهلية بين القبائل؛ وعرَّضوا المسلمين من غير العرب والمعروفين بالموالى للتهديد وللمضايقات، واعتبروهم من العبيد المحررين أو أعلى قليلا. كانت هذه السياسة القائمة على التفريق بين المسلمين من غير العرب؛ والعرب المسلمين، سببًا فى قيام المعارضة، كما كانت سببًا أيضًا فى ارتباط الأحزاب والفرق المعارضة للخلافة ببعضها البعض، خاصة فرقتى الشيعة والخوارج (نفسه، ص٣١-٣٢).

(١٠) قامت الشعوبية فى صلب نشأتها بسبب سياسة التمييز العرقى الأموية، ثم جمعت حولها كثيرًا من المعارضين للحكومة؛ إلا أن مكانتها قد ارتفعت فى العصر العباسى فاعلنت نفسها جزءًا من الحركات القومية. ولكن العباسيين ارتفعوا فوق نظرية الأقوام والعرقيات - على الرغم من نفاقهم وعدم صبرهم على مواجهة المعارضين - كما ابتعدوا عن العصبية الجاهلية والعربية واعتمدوا تدريجيًا على النضج الفكرى وعلى القوة. وبديلاً عن جواسيس الأمويين الذين كانوا فى الغالب من العنصر العربى، بحث العباسيون عن جواسيس لهم من العرب، ثم نزل الميدان بعد ذلك - من غير العرب - الإيرانيون أولا ثم الأتراك. وكان ظهور الدولة الإيرانية وانهيار (العنصرية) الإيرانية فى إيران واستقلالها النسبى - برغم أنها كانت تُعرف فى الغالب رسميًا بتبعيتها للخلافة - هذه الأسباب كلها قللت من الشعور بالشعوبية.

ومن ناحية أخرى، فإن رغبة الشعب فى المساواة ومقاومة الظلم قد وجدت مرامها فى الدعوة الشيعية. ولما كان العصر هو عصر إيمان ورغبة فى التدين، فقد لاقت الحركات المُطالبة بالعدل والمساواة والتى تقوم على الدين؛ القبول عند غالبية الشعب. وفى الوقت نفسه، كانت هذه الحركات تضعف وتتفكك إذا ما لاح فيها أثار أو ملامح من الشعوبية، خاصة فى الحركة المذهبية الشيعية (مشتملة فى ذلك على الزيدية والإسماعيلية والإمامية).

(١١) الكامل فى التاريخ لابن الأثير، دار صادر، بيروت، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م، ج٥، ص٣٨٠، ٣٨١.

(١٢) مروج الذهب للمسعودى، ج٣، ص٢٣٩. ارجع إلى الكامل لابن الأثير، ج٥، ص٣٥٦.

(١٣) المروانيون: المقصود بهم أبناء مروان بن الحكم بن العاص بن أمية، وكان رسول الله ﷺ قد طرد الحكم بن العاص من المدينة المنورة لتجسسه عليه فى إحدى حجراته، ثم أعاده الخليفة عثمان بن عفان إلى المدينة أثناء خلافته؛ وآثر ابنه مروان واتخذه وزيرًا له

ومشيراً. وفى عهد يزيد بن معاوية عاد مروان إلى الشام وظل بها حتى تولى الخلافة الأموية بعد معاوية الثانى بن يزيد فى عام ٦٤هـ، وبذلك انتقلت الخلافة الأموية من الفرع السفيانى إلى الفرع المروانى. ومما يؤخذ على مروان بن الحكم اتهامه بالكتاب المكذوب على عثمان أثناء فتنة قتل عثمان، وإن كان الدليل لم يقم على ذلك. (انظر د. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، المجلد الأول، ط٧، القاهرة، ١٩٦٤م، ص٢٨٨: ٢٩١) (المترجمة).

(١٤) هم الغلاة المتطرفون الذين يبالغون فى تعظيم شخصية ما حتى درجة التقديس ويضفون عليها صفات إلهية، منهم من الفرق الشيعية؛ فرقة العلوية، وكذلك من الغلاة فرقة المشبهة الذين يشبهون الله بالإنسان، والمجسمة الذين يجسمون.. وغيرهم (انظر، تاريخ الإسلام، م٢٣، ص٢٢٤. وانظر أيضًا، د. محمد عبدالحى شعبان، الثورة العباسية، ترجمة عبدالمجيد القيسى، دار الدراسات الخليجية، ص٢٢٥) (المترجمة).

(١٥) المقصود إحدى الفرق التى انتسبت إلى الإسلام وليست منه، (انظر البغدادى، الفرق بين الفرق، القاهرة، ص٢٠٢: ٢٠٤). (المترجمة).

(١٦) المزدكيون، هم أتباع مزدك بن بامداد (٤٨٨، ٥٣١م). تقضى تعاليم المزدكية بشيوع الأموال والنساء فتكون ملكًا للناس جميعًا وأنه يجب أن تبقى كذلك، أظهر مزدك كتابًا سماه (زند) وزعم أن فيه تأويل الأفستا كتاب زرادشت، فنسب أصحاب مزدك إلى زند فقيل (زندى) وعربت الكلمة إلى زنديق. أعدم مزدك فى عهد خسرو بن قباد (٥٣١، ٥٧٩م)، (انظر، كريستنسن، إيران فى عهد الساسانيين، ترجمة د. عبدالنعيم حسنين، ص١٦٩ وما بعدها.) (المترجمة).

(١٧) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٣٨٩.

(١٨) مروج الذهب، ج٣، ص٢٩٢.

(١٩) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٤٠٥، ٤٠٩.

(٢٠) المقصود حركة الحسن بن زيد العلوى فى طبرستان، والتى نشأت عنها الدولة الزيدية عام ٢٥١هـ. (المترجمة)

(٢١) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٣٨٨. بعد وفاة السيدة فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ تزوج على بن أبى طالب من امرأة من بنى حنيفة من بنى كيسان، وأنجبت له محمداً الذى اشتهر باسم محمد بن الحنفية نسبة لأمه. ثم حدث أن انتقل حق الإمامة من بيت على إلى بيت العباس أثناء الدعوة السرية للرضا من آل محمد على يد أبى هاشم بن محمد بن الحنفية زعيم الشيعة الكيسانية، وعرفت هذه الحادثة تاريخيًا بـ«ميراث الكيسانية»، تقول القصة: إن الخليفة الأموى سليمان بن عبدالملك قد استدعى أبا هاشم إلى دمشق وأكرم وفادته ثم دبر أمر قتله خشية أن يدعو إلى نفسه، فدس له من سمه وهو فى طريقه إلى الحميمة - وهى قرية صغيرة فى أرض الشراه بين الشام والحجاز -

حيث كان يقيم محمد بن على بن عبدالله بن العباس. وقد قيل: إن أبا هاشم لما شعر بدنو أجله، قصد محمداً هذا وأفضى إليه بأسرار الدعوة الهاشمية ونزل له عن حقه فى الإمامة (انظر د. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، م٢، ص١٠، ١١) ثم انتقلت الإمامة من بعده إلى إبراهيم الإمام بن محمد بن على بن عبدالله بن العباس. (المترجمة).

(٢٢) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٥٩١.

(٢٣) الكامل لابن الأثير، ص٤٨١.

(٢٤) نفسه، ص٥٩١.

(٢٥) نفسه، ص٥٠٢.

(٢٦) نفسه، ص٥٢٩، ٥٥٥.

(٢٧) نفسه، ص٥٦٠.

(٢٨) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٤١٨.

(٢٩) نفسه، ص٤١٤، ٤١٥. يذكر ابن الأثير فى كتابه بداية تأسيس بغداد فى عام ١٤٥هـ.ق وتكاليف تأسيسها مبلغ أربعة ملايين وثمانمائة وثلاثة وثلاثين درهماً. (نفسه، ج٥، ص٥٧٣، ٥٥٧، ٥٧٥).

(٣٠) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٤٢١ ـ ٤٢٢.

(٣١) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٤٢٦.

(*) الخانقاه: دار تخصص للمتصوفة فى العصور الإسلامية الأولى، يعيش فيها المُريد وينقطع لممارسة مقامات التصوف، وكانت توقف عليها الأموال (المترجمة)

(٣٢) مسيرة الفلسفة فى العالم الإسلامى، ماجد فخرى، الترجمة الفارسية، ص٢٥٣.

(٣٣) نفسه، ص٢٥٤.

(٣٤) نفسه، ص٢٥٥.

(٣٥) تاريخ شعب إيران، ج٢، ص٥٦.

(٣٦) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٤١٧.

(٣٧) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٤١٦.

(٣٨) نفسه، نفس الصفحة.

(٣٩) من المعروف سيطرة العنصر التركى على الخلافة فى عصر الخليفة المتوكل، وكان هذا العنصر متمثلاً فى القادة العسكريين من العناصر التركية فى جيش الخلافة.

(٤٠) يُشير إلى حكومات أو دول فارسية مثل الطاهرية والصفارية والسامانية (المترجمة).

(٤١) نفسه، ص٣٨.

(٤٢) المقصود هنا العراق العجمى وليس العربى وهى تسميات مرتبطة بالعصر ولا تستعمل الآن.

(٤٣) «الحكمة الخالدة»، مسكويه الرازى، ترجمة شرف الدين عثمان القزوينى، تصحيح محمد تقى دانش پژوه، منشورات جامعة طهران، ١٣٥٩ش، ص٢٠ـ٢٢.

(٤٤) الكامل لابن الأثير، ج٥، ص٤٢٣ وما بعدها.
(٤٥) الكامل لابن الأثير، ج٦، ص٢٠ـ٢٣.
(٤٦) نفسه، ج٥، ص٤٤٥.
(٤٧) تاريخ شعب إيران، ج٢، ص٢٧٥.
(٤٨) الكامل لابن الأثير، ج٨، ص٤٤٩ ـ ٤٥٠.
(٤٩) تاريخ شعب إيران، ج٢، ص٤٣٣.
(٥٠) تاريخ شعب إيران، ج٢، ص٤٨٩ـ٤٩٠.
(٥١) التاريخ السياسى للإسلام، تأليف الدكتور حسن إبراهيم؛ ترجمة أبو القاسم بايندە، مؤسسة نشر جاويدان، ط٤، ١٣٦٠ش، ج١، ص٣٩٣ـ٣٩٥.
(٥٢) تاريخ الإسلام السياسى، ص٣٩٦ـ٣٩٨.
(٥٣) نفسه، ص٢٠٣.
(٥٤) تاريخ الإسلام السياسى، ص١٩١.
(٥٥) نفسه، ص٢٠٠.
(٥٦) نفسه، ج٣، ص٥٠١، ٥٠٢.
(*) قام بمحاولة لفتح الإسكندرية عام ٣٠٧هـ.ق، ولم تنجح، ثم محاولة ثانية عام ٣٢٤هـ.ق وأيضاً لم تنجح، وتم الفتح عام ٣٥٨هـ. وضع جوهر الصقلى أساس العاصمة الفاطمية ـ القاهرة ـ في ١٧ شعبان عام ٣٥٨هـ، وانتقل المعز لدين الله إلى قصره بها فى ٧ رمضان عام ٣٦٢هـ ـ (المترجمة).
(٥٧) نفسه، ص٥٠٨، واضح أن المقصود هو «النوبة» وليس «نومة» وقد وردت هكذا فى النص الأصلى للكتاب، وذلك لأنه لا توجد مدينة بهذا الاسم فى العالم الإسلامى (ارجع إلى معجم البلدان، ياقوت الحموى، ج٣، حرف النون) كما أن ما ذكره حسن إبراهيم فى تاريخ الإسلام هو «النوبة» (انظر ج٣، ص١٦٨) وليس «نومة» لذا وجب التصحيح. (المترجمة).
(٥٨) نفسه، ص٥٠٨.
(٥٩) نفسه، ص٥١١.
(٦٠) لغتنامة، دهخدا، ج٩، ص١٣٢٢٦.
(٦١) تاريخ الحضارة، عصر الإيمان، ترجمة أبو القاسم الطاهرى، مؤسسة النشر والتعليم للثورة الإسلامية، ط١، ١٣٦٧ش، ص٨١٤.
(٦٢) الكامل لابن الأثير، ج١٢، ص٣٦١.
(٦٣) لغتنامة دهخدا، ج٣، ص١٨٧٥٦، ١٨٧٥٧.
(٦٤) نفسه، ص١٨٧٥٧.
(٦٥) تأسست الدولة العثمانية فى عام ٦٩٩ هـ.ق. ودامت حتى عام ١٣٤٢هـ.ق. وتولى آل

عثمان أو ملوك العثمانيين السلطة ما يقرب من ثلاثة قرون، واتسع نفوذ حكمهم من بودابست وساحل الدانوب حتى شلال أسوان فى مصر، ومن ساحل الفرات حتى مضيق جبل طارق، واستولوا على ممالك شبه جزيرة البلقان والشام ومصر والجزيرة العربية. وكان أشهر ملوك هذه السلسلة السلطان محمد الثانى المعروف بالفاتح والذى فتح القسطنطينية عام ٨٧٥هـ (دهخدا، ج١، ص١٤٤). واختار ملوك العثمانيين لقب أمير المؤمنين منذ العقد الثالث من القرن العاشر الهجرى. ثم بدأت أيام نكبة العثمانيين بعد السلطان سليمان خان الكبير. وفى البداية خرجت الولايات الأوروبية عن السلطة العثمانية، ثم سقطت أقسام منها فى حرب روسيا. كما ظهر داخل الدولة العثمانية الهرج والمرج. وفى عام ١٣٠١هـ. استقلت مصر بقيادة محمد على باشا، وخرجت من سلطة العثمانيين، وقبلها أخذت الجزائر وتونس استقلالاً نسبيًا عنها (دهخدا، ج٩، ص١٣٨٩٥). وأخيرًا انتهى العصر العثمانى فى عام ١٩٢٣م (١٣٠١هـ.ش). وفى ١٣ أكتوبر ١٩٢٣م (١٣٠٢هـ.ش) عرفت أنقرة كعاصمة جديدة لتركيا، وكان هذا التحول فى الحقيقة قطعًا تامًا للصلة بالماضى وبما يربطهم بعصور سلاطين العثمانيين. وأعلنت الحكومة الجديدة «الجمهورية» وانتخبت «مصطفى كمال» ملقبًا بلقب «أتاتورك» كأول رئيس للجمهورية (دراسة المجتمع والثقافة التركية، تأليف شادان برويز، ترجمة زهرا بريسانى، مركز الإطلاع والتحقيق الدولى، ١٣٧٣، ص٥٤) وكانت تركيا التى تحملت لقرون سلطة المستبدين تحت لقب خليفة وأمير المؤمنين، قد بدأت تاريخها الجديد ولكن المظلم، والذى أعادت فيه المستبدين أيضًا بالقوة، وهجم العهد الجديد على المجتمع بأحلام التغريب المحض عن طريق محو الهوية ومحاربة الدين.

(٦٦) تاريخ إيران منذ البداية حتى انقراض القاجارية، تأليف حسن پيرنيا (مشير الدولة) وعباس إقبال، مكتبة الخيام، ط٣، صيف ١٣٦٢ش، قسم التاريخ المفصل لإيران من صدر الإسلام حتى انقراض القاجارية، ص٦٦٣.

(٦٧) حينما توفى أقوى ملوك الصفويين عباس الأول فى ٢٤ جمادى الأولى عام ١٠٣٨ هـ.ق، وسواء عمل على تقليل أو زيادة أسباب الاضطراب فى أحوال إيران، إلا أنه قلل من خطر هجوم الأجانب على بلاد إيران بتأسيس جيش قوى. كما غلّ يد قادة الولايات، وقلل من تمرد قادة الفزلباش وقمع المتمردين - قلوا أو كثروا - واستطاع أن يوطد الأمن والاستقرار النسبى فى إيران. «تحسنت الأوضاع بمد جسور العلاقات السياسية والاقتصادية مع الدول الأخرى، لكنه استولى على هذا كله بتكبّر وتحجر قلب مثيرين؛ فما أكثر العيون التى سُملت والآذان التى قطعت بأمر الشاه، بالإضافة إلى أمر اشتهر فى حكمه، وهو وجود عدد من آكلى لحوم البشر يقطعون من يثور عليهم غضب الشاه إربا إربا ثم يأكلونهم! (تاريخ الصفويين، تأليف أحمد تاجبخش، نشر نويد، شيراز، ط١، ١٣٧٢ش، ص٢٩٢). وحينما توفى الشاه الذائع الصيت كان أولاده الأربعة، الأول

الأمير صفى وكان شابّا يافعًا جميلاً، قد قتل بأمر الشاه؛ والأمير سلطان والأمير إما مقلى؛ كلاهما سُملت عيناه بأمر الأب، وابنه الأخير الأمير طهماسب كان قد مات فى حياة أبيه (تاريخ إيران، تأليف پيرنيا وإقبال، قسم تاريخ إيران المفصل، ص٦٩١). وبهذا الشكل لم يبق أحد قط من أولاده ليخلفه، وكان هو قبل وفاته قد اختار مضطرًا الأمير سام بن الأمير صفى خليفة له، والذى جلس على العرش باسم الشاه صفى فى عام ١٠٣٨هـ.ق. وعمره سبعة عشر سنة (نفسه، ص٦٩١). وتدهورت السلطنة الصفوية بعد الشاه عباس رويداً رويداً إلى أن ضعفت - كما تقضى طبائع الاستبداد - إلى أن وصل هذا الضعف والانحطاط إلى نهايته فى عهد السلطان حسين، وطوى هجوم الأفغانيين التدميرى على إيران صفحات الحكومة الصفوية، ووضع آخر ملوك الصفويين المخلوعين بيده التاج على رأس محمود الأفغانى واحتسب هذه الفاجعة واستسلم للأقدار الإلهية (نفسه، تأليف د. تاج بخش، ص٤٥٣-٤٥٤). وبعد الشاه سلطان حسين أُطلق على ابنه الشاه طهماسب الثانى ولكن كان استيلاء الأفغان على القسم المجاور من إيران قد زلزل من جديد استقرار هذه السلطنة وأفشى الهرج والمرج فى سائر الأقسام، وأيضًا الاختلافات داخل الأسرة الصفوية، وكان ظهور «نادر الأفشارى» وشجاعته وكذلك انتصاره على المعتدين الأفغان قد مهد الساحة للانهيار الكامل للملكية الصفوية، وجلس نادر رسميًا على العرش فى يوم الخميس ٢٤ شوال ١١٤٨هـ.ق (نفسه، ص٥٢٠). إن صفتى وعى وبسالة نادر مع صفتى قسوته وسوء رأيه، اللتين هما متلازمتان لطبع المستبدين المستهترين؛ لم تقدرا أن تكونا بداية لأساسيات مختلفة المنظور تقرر المصير الإيرانى ثم - أخيراً - تاريخ إيران. ونترك العهد القصير لـ«الزنديين» إلى العهد «القاجارى» الذى كان - فى الواقع - يتزامن مع عصر أكثر المشاعر مرارة فى تاريخ شعب إيران وفى العالم الإسلامى إجمالاً؛ العصر الذى وصل فيه الغرب إلى أوج درجات الغرور واتجهت نيته بوجهها الاستعمارى القبيح إلى الاستيلاء على كل ما هو غير غربى، وكان العالم الإسلامى فى المقابل يتشبث بتلابيب أسوأ عوامل الانحطاط والتدهور. وسوف نعود فى نهاية الكتاب مرة أخرى إلى هذه الأحداث.

المبحث الثانى

إرهاصات العقيدة والفكر

إلى جوار المصادمات السياسية، ظهر فى مجال الفكر والثقافة دور نشط متتابع، أثمر نتائج مهمة وعظيمة فى المجتمع الإسلامى وأفاد جميع البشر بصورة ما، إلا أن هذا المجال قد تعرض أيضًا لصدامات وجدل. من الخارج: صدام ثقافة وحضارة مع ثقافات وحضارات أخرى، وداخليًا فى المجتمع الإسلامى: صدام فكرى لطوائف وجماعات ذات ميول ورؤى مختلفة.

ونحن نعلم أنه بنهاية القرن الثالث الهجرى، جاء عصر استفحال التدهور فى الأمور السياسية، ثم تلا ذلك بعد حين؛ عصر توقف ازدهار المسيرات الفكرية والعلمية، وكان الإسلام قد زرع بذورها فى القلوب ونمت من خلال احتكاكها بالتجارب الفكرية وعن طريق ارتباطها بالشعوب والحضارات الأخرى، وجدالها مع كل أولئك، ولاشك فى أنها نمت فى مناخ ملىء بالنزعات السياسية والقومية والمذهبية، خاصة تلك البذرة التى من الممكن أن نسميها «عقلانية المسلمين» والتى نمت طوال القرن الثالث؛ وأزهرت فى القرن الرابع، ثم أثمرت فاكهة مختلفة الألوان والمذاق، وكان آخرها وأكثرها دسامة، الحكمة المتعالية لـ «صدر الدين محمد الشيرازى»؛ وليس صدفة أن العصر الذى تلا عصر «الملاصدرا» هو عصر العقم الكامل - تقريبًا - لهذه الشجرة.

على كل حال، انتعش فكر المسلمين فى جميع الفروع خاصة فى القرنين الثالث والرابع وحقق تقدمًا كبيرًا حتى وصل إلى أعلى القمم، ولو أننا نستطيع أن نشهد هذا الاسعدم بعد ذلك أيضًا فى كثير من الفروع، سواء استعرضناها طولا وعرضًا أو عمقًا، أو استعرضنا المستجدات.

ولكننا نستطيع أن ندّعى - وبجرأة - أن كل هذه الكثرة فى الكمية؛ وهذا الاستعداد الكيفى - من جميع جوانبه - والذى يوسع مجالات الفكر والعقلية المتفكرة

والمتأملة للمسلمين، لم يتعد القرنين الثالث والرابع الهجريين، بمعنى أن النواحى الفكرية الأساسية والأهداف قد تحددت خلال نفس القرنين؛ ودوّنت مهام العلوم الشرعية والفلسفية والعرفانية، وحدودها الكلية ومصيرها المحتوم تقريباً حتى النهاية.

مكانة الفكر فى الحضارة الإسلامية

من الأمور اللافتة لنظر أى باحث منصف، غزارة النصوص العلمية والفكرية والمعرفية المختلفة للحضارة الإسلامية، كما يلفت النظر أيضًا انتشار آثارها المختلفة وتوّفر شروح لها. ولقد نظر علماء ومحققون مسلمون فى كل جزئية من جزئيات الحضارة الإسلامية وفى شعابها وفروعها وبحوثها، وأيضًا فى نظرياتها العميقة؛ واكتشفوا آفاقًا جديدة للفكر البشرى، كل هذا - قل أو كثر - قد ظهر بوضوح فى الآثار الباقية للحضارة الإسلامية، وقد دوّن هذه الآثار علماء غربيون غير مسلمين أو باحثون فضلاء من المسلمين، ولاشك فى أن الخوض فى تفصيلات هذا التدوين يفوق الطاقة ويضيق به مجال البحث الذى بين أيدينا.

أما ما يجب الإشارة إليه وجدير بالذكر حقّا، فهو أن الحركة الفكرية فى العالم الإسلامى، وكذلك حضارة المسلمين، قد خضعت للتأثير والمنافسة مع ثلاثة أحداث مهمة نستطيع - بقليل من التجاوز - أن نصنفها تحت ثلاثة موضوعات: «التشريع» و«التصوف» و«التعقل» (إعمال العقل فى التدبر والحكمة). كما نؤكد على حقيقة أن المقصود من عنوان «التشريع» هو تفحّص القضايا الظاهرة من أمور الدين، وهو أمر عام لا يُقصد منه الأصول أو الفروع. والمقصود من «التصوف» إلمام عام بالعرفان (وليس المقصود تقسيماته النظرية والعملية)، أما المقصود من «التعقل» فهو نوع من الرؤية الفلسفية، وهى فى كل الأحوال متأثرة بأفكار الحكمة وآثارها التى انتقلت من اليونان والإسكندرية - مباشرة - إلى العالم الإسلامى ولاقت فيه القبول.

وفى القرن الرابع الهجرى، وهو عصر ازدهار «الحضارة الإسلامية» كانت المسارات الثلاثة المذكورة فى ميدان الفكر الإسلامى؛ قد توطدت أصولها وأعمدتها وبقيت فى تاريخ الأمة الإسلامية، بل وأوجدت كل واحدة منها على حدة أعلامها وأتباعها أيضًا.

وقد اتجهت هذه المسارات الثلاثة إلى بعضها البعض ـ حسب ميولها ـ وفى أحيان ثانية كانت فى حالة حرب، وفى أحيان ثالثة فى حالة وئام. أما من خاض فى خضم هذه الأحداث والمسارات وكان لهم أكبر الأثر فى مصير المسلمين، حيث أسسوا أوسع القواعد وجذبت أعمالهم أكثر الأتباع؛ فهم «الفقهاء». فقد كان أكثر طلابهم من العامة نوعًا ما؛ وكان حظهم فى المسارين الآخرين قليلاً نوعًا ما، وبرغم أن كثيرين من أهل المسارين الآخرين كانوا أيضًا فقهاء، إلا أنهم كانوا دائمًا فى درجة أقل عند طبقة العامة.

كان الفقهاء يعتمدون على الفطرة السليمة ولكن الثابتة والمستقيمة، وكانوا أيضًا يرجعون إلى الأعمال السابقة لأعلامهم القدامى.

إن زمن تبلور أفكار الفقهاء وكذلك نشرها، يسبق ظهور الزهد والتصوف، وكذلك هو سابق على ظهور أحداث أو مسيرة إعمال العقل الفلسفى داخل المجتمع الإسلامى.

استقرار الشريعة وظهور الفقهاء

حينما جاء الإسلام، جلب معه حلاوة الإيمان، وكان من يدخل فيه يتبع فؤاده ويسير فى مختلف الدروب إلى وادى الإيمان الممتع من أجل أن ينال السعادة والرضا فى الدنيا والآخرة. وكان فى سيرة صاحب الشخصية الفريدة والمنبت الأصيل، رسول الإسلام ﷺ وسريرته، الكفاية من أجل راحة قلوب الباحثين عن الأمن والحقيقة. وكانت الوسيلة إلى تحقيق اليقين وترسيخ العقيدة فى نفوس الناس، هى البرهان العقلى والفلسفى كى يصلوا إلى درجات الإيمان العليا، ولكن ـ للأسف ـ كان أغلب الناس غير قادرين على فهم هذا وإدراكه.

اهتم المسلمون الأوائل بحفظ الوحى الإلهى، القرآن، وسيرة النبى ﷺ وأحاديثه، ونتج من ذلك علوم القرآن ومنها التفسير، وعلوم الحديث، ومنها تصنيف الأحاديث، ثم الفقه، وذلك حتى يهتدوا بها فى حياتهم العملية. ثم ظهرت بعد ذلك علوم التصوف والكلام والفلسفة.

هؤلاء المسلمون الذين أخذوا عقيدتهم الصلبة القوية عن طريق «الوحى»، كانت الأهمية الأولى لديهم هى معرفة ما كلفهم الله فى الحياة على مستوى الفرد والجماعة؛ وقد عرفوا هذه التكاليف عن طريق الالتزام بظاهر الوحى.

إن «الدين الإسلامى» هو الإيمان بالعقيدة والشريعة اللتين تكفّل «الوحى» الإلهى بتوضيحهما، تلك الشريعة التى تجلت فى المناسك، والمعاملات والآداب والسلوك، وتضع الأخيرة الخطوط الرئيسية لحياة المجتمع.

يتطور الفقه بظهور مسائل وقضايا جديدة، لم يجد لها الفقهاء فى القرآن أو السيرة نصوصًا مباشرة، فاجتهد أبو حنيفة وأعلام الفقهاء الآخرون فى استنباط الأحكام، سواء بالقياس، أو البحث عن الإجماع بين الصحابة والعلماء، أو المصالح المرسلة، أو غير ذلك من وسائل الاجتهاد.

مع امتداد العالم الإسلامى بالفتوحات، دخلت أقوام أخرى بثقافات وأديان وفلسفات مختلفة داخل حدوده، وشهدت الساحة الفكرية جدلاً جديدًا بأسئلة مختلفة نابعة من تلك الثقافات والأديان والفلسفات المختلفة، أضف إلى ذلك دخول ما سمى بـ«علوم الأوائل» إلى الفكر الإسلامى؛ وانتقال الأفكار والعلوم والتجارب الذهنية والعملية لليونانيين والإيرانيين والهنود إلى العالم الإسلامى على إثر حركة الترجمة التى قامت فى حماية خلفاء العصر العباسى الأول وفى رعايتهم؛ وزادت الأسئلة والشبهات التى نتجت عن طوفان الاختلافات السياسية وعن الفِرق التى أصبحت أكثر تعنتًا وتخريبًا بصورة لم يستطع معها الفقهاء من أهل التبسيط والظاهرية الأوائل الذين بحثوا فى العلوم والمعارف الدينية أن يجيبوا عنها.

وتقدم المعتزلة - وهم من عُرفوا رسميًا برواد أهل الكلام من أصحاب المدارس فى مجال الفكر الإسلامى - تقدموا إلى فهم الدين وإلى حلّ المشكلات والأسئلة التى ظهرت بشكل طبيعى، واعتمدوا فى ذلك على مصداقية العقل. وقد وجدوا الحماية - رسميًا - لمبادئهم فى بلاط الخلافة العباسية منذ زمان المأمون، وأفسح هذا لهم الميدان يطرحون فيه مبادئهم العقلانية حول الدين - بهدوء وراحة بال - فافتعلوا المشكلات الصارمة لمواجهة الظاهريين، وكان أهل الظاهر قد شعروا بالخطر لدخول عنصر العقل، فقرروا النزول إلى المعترك الساخن، وبسبب حماية نظام الخلافة لأهل العقل ورفعوا شعار الانتقام العنيف من منافسيهم، ولهذا كانت مقتضيات هذا العهد فى مسيرته وتطوره ليست من خلال التفاعل والجدل الحر للآراء والأفكار، ولكن فى قمع الفكر المخالف. وبهذه الطريقة قضى النظام فى زمان المأمون على مخالفى أو معارضى

مدرسة الاعتزال بـ«المحنة» وليس بالمواجهة المنطقية أو بإعمال العقل، واستعملوا الضغط عن طريق النظام القضائى والعسكرى، والذى كان برهانه ودليله القاطع هو السوط والسيف.

حكم الفقه: المؤثر الأول والأقوى فى الهيمنة على العقل والحياة عند المسلمين

يستنبط الفقهاء أحكام الشرع من «كتاب الله» ومن «الحديث والسيرة النبوية»، ثم عمل أصحاب النبى ﷺ وذلك بسبب صلتهم المباشرة معه وإدراكهم لزمن الوحى، ولهذا يُعتبر فهمهم للدين أنقى وأكثر قربًا من الحقيقة، وأحيانًا يعتبر إجماع الفقهاء لديهم مصدرًا للشرع أيضًا. أما البعض منهم الذين يستدلون بالعقل فى المسائل التى لا نص فيها، فإنهم يعلمون أن أحكامه يجب ألا تخالف المعارف والمعلومات الظاهرة فى الكتاب والسُّنة.

ظهر علم الكلام بالمعنى المعروف عن طريق المعتزلة؛ فهم أصحاب الكلام العقلى، وإن كانت أساليبهم فى الجدل وتقاليدهم مع المنافسين الأقوياء - والتى ظهرت فيما بعد - لم تفلح إلا فى أن تزج بأساليب الحكام فى حوزة التفكير الدينى.

وانتهى نفوذ المعتزلة الكلامى تمامًا نتيجة سياسة المتوكل القمعية؛ وعلى الرغم من النجاح العملى للحنابلة وأصحاب الحديث؛ إلا أن التساؤلات والتطلعات الروحية الكلامية لم يصادفها الركود، واستغنى أهل السُّنة من الفقهاء والمفسرين - فى البداية - عن تشددهم الأول، أما الأصوليون الجدد فقد كانوا أكثر تقدمًا - نوعًا ما - من أصحاب التيار التقليدى الرئيسى بين أهل السُّنة، وكانوا قد انشقوا عن حركة المعتزلة، واقترن ظهورهم باسم أبى الحسن الأشعرى (ت. ٣٢٤هـ)[١]. قال الأشعرى - الذى كان لمدة أربعين سنة من أتباع مدرسة الاعتزال - أن النبى ﷺ قد كلفه فى المنام بأن يحمل على عاتقه مسئولية المجتمع الإسلامى، وأنه نتيجة لشعوره بالمسئولية، نزل عن منبر مسجد البصرة (والذى كان يُدرس من عليه آراء المعتزلة وينشرها) وانقطع عن المعتزلة، وأعلن عن عزمه إفشاء ما أسماه بـ«فضائح وحماقات» المعتزلة[٢].

اختلف «الأشعرى» مع المعتزلة فيما يقولونه عن أهمية حكم العقل، وبناءً عليه، لم يمنح العقل؛ فى مجموعة أفكاره؛ تلك المكانة التى كانت له فى نظر أهل الاعتزال؛ ولكننا

مع هذا، لا يجب أن نتصور الأشعرى - مندفعين - كأنه سطحى النظرة، أو بأنه كان ضد العقل، ولكنه - وفى مهارة - اجتهد فى إعمال العقل واستخدامه فى إثبات ما هو أعلى من ظاهر الكتاب والسُّنة.

إن مكانة الأشعرى طبقًا لموازين الفلاسفة قد هبطت تمامًا. أما فى مواجهة الحشّوية وأهل الحديث، فقد تمسك الأشعرى بمصدر موثوق به هو القرآن، وأضاف إلى الأصول «التمثيل» وذلك لمواجهة الاستفسار بلماذا؟ والقول: بمثل كذا. بعبارة أخرى أجاز التمسك بـ«القياس» و«التمثيل»(٣).

ونرى فيما ورد إلينا من أخبار، أنه غالبًا قد اتفق حول هذا الموضوع نفسه مع فقهاء سبقوه - مثل أبى حنيفة - واحتفظ لنفسه بقشرة تفصله عن الظاهريين من أهل الحديث، برغم تعمقه فى الفقه.

ولكن؛ ونتيجة لهذه الاختلافات، فإن أفكار الأشعرى تُعتبر أحد العوامل المهمة المعارضة لتجديد إعمال العقل فى العالم الإسلامى. ومن ثم، قوى - فى القرن الرابع الهجرى - الفقه والحديث فى مذهب أهل السُّنة بظهور كلام الأشعرى وانتشاره، وقد مدوا جميعًا أيديهم لبعضهم البعض من أجل تبرير وصياغة أهم طموحات الحاكم وأكثرها تأثيرًا فى مجال الفكر والثقافة فى العالم الإسلامى. هذا وقد واجه الأشعرى - من المعروف أن آراءه تعلو فوق الحدود المذهبية والفقهية - اعتراضات من جانب أعنف الظاهريين الذين رفضوا رأيه فى القبول المشروط والمحدد لأحكام العقل من أجل فهم الدين أو إثباته، ولكن لم تمثل هذه الاعتراضات عائقًا أساسيًا لتوافق كلام الأشعرى وانسجامه مع مدارس أهل السُّنة الفقهية، بل كان كلام الأشعرى هو الكلام الرسمى والمرجع المحترم فى الأنظمة الثقافية المهمة، مثل نظاميات بغداد ونيسابور وبلخ، إلخ. وفى كثير من المجالات الدينية والعلمية المنتشرة فى جميع أنحاء العالم الإسلامى، فى الوقت الذى كان فيه أصحاب الفلسفة وأهل الكلام فى انزواء، وكثيرًا ما كانوا فى ضيق وشدة.

التصوف: المؤثر الثانى فى مجال فكر المسلمين وأحاسيسهم

حينما يدور الحديث عن «التصوف» ينصرف الذهن إلى أحوال الأمم وأحوال المجتمعات، فمن الطبيعى أن تتوجه النفوس إلى الانطواء والهروب من الدنيا عندما تستدعى الأحوال ذلك؛ وهو أمر موجود فى حياة كثير من الأمم؛ قل هذا أو كثر.

إن التصوف - مثله فى هذا مثل النظريات الفكرية الأخرى - لم يستطع أن يصون الحياة البشرية من الإفراط والتفريط، ولكن كل ما نستطيع أن نستخلصه من أوجه التشابه والاشتراك فى هذا كلّه هو:

التأصيل والتحديد لمعنى الوجود، والتحرر من قيوده الظاهرة، أى الدنيا، واختيار نوع من السلوك الروحانى ومنهج من أجل الوصول إلى الحقيقة المعنوية التى هى أسمى ما نحصل عليه بالإدراك وبالعقل.

وفى النهاية ادعاء نوع من التواصل مع الكل والفناء فيه والاتحاد مع الحقيقة المتعالية للعالم.

... وأين بحث مثل هذا فى جنور «التصوف الإسلامى»!

... وإلى أى مدى تأثر بما هو غير إسلامى؟

... ووفق أى الموازين نحدد دور المثقفين المسلمين فى ظهوره وانتشاره؟!

إن مثل هذا البحث يفوق استطاعة الكاتب وتخصصه، كما أن الهدف من البحث الذى بين أيدينا هو بحث الأفكار السياسية فى العالم الإسلامى ولسنا فى حاجة إلى الاهتمام بجميع فروعه.

كتب صاحب عوارف المعارف:

«كانوا قد أطلقوا على الصوفية هذا الاسم لأن ملابسهم الخارجية كانت من الصوف... ويقول البعض: إن اختيار الملابس الصوفية يهدف إلى التحرر من الدنيا والقناعة بسد الرمق وستر العورة، وإخضاع سلوكياتهم لأمر الآخرة، ولهذا السبب كانوا يخمدون اللذات النفسية؛ ولماذا تشتد والقلب مشغول بالله وجل سعيه وهمه منصرف إلى الآخرة؟ إن هذه التسمية مناسبة من حيث الاشتقاق اللغوى وتليق به، ذلك لأنهم يقولون إذا ما ارتدى الشخص صوفًا «تصوف»[٤].

وأنقل هنا لنفس المؤلف قولاً آخر:

«... لهذا السبب يُطلق عليهم الصوفية، وذلك لأنهم يكونون أمام الله عز وجل فى الصف الأول... كما يقولون: إن هذا الاصطلاح فى الأصل كان «الصفوى» ونظرًا لصعوبة النطق تبدل إلى «الصوفى»، ويقولون إن الصوفية منسوبة إلى «الصُّفة» وذلك

لأن فقراء المسلمين فى عهد النبى ﷺ كانوا يجلسون فى هذا المكان، وإن كانت هذه الكلمة من حيث الاشتقاق اللغوى نادرة، إلا أنها صحيحة من حيث المعنى..»[٥].

وأضاف:

«لم يكن هذا الاسم موجودًا فى زمن النبى ﷺ، ويقال إنه كان منتشرًا فى زمن «التابعين»، ... وقالوا: إن هذا الاسم لم يُعرف حتى عام ٢٠٠ هجريًا»[٦].

«... اتجهت الطائفة إلى التفرد بالأعمال الصالحة والأحوال اللائقة وصدق العزم والثبات فى الدين، وغرست الزهد فى دنياها وفى صدقاتها؛ واعتبرت الانزواء والانعزال غنيمة، واختاروا لأنفسهم زوايا يتجمعون فيها أحيانًا وفى أحيان أخرى يتخذونها مكانًا للخلوة، ونتيجة لهذا العمل خُلع عليهم اسم «أهل الصُّفة»... وكانوا فى حالة تحررهم من الأسباب «الدنيوية» يستسلمون لرب الأرباب، وكان ما ينتج عن أعمالهم الطيبة وما تثمر ثماره، هو تجلى الحال والبصيرة فى الفهم، فيتشبعون بالمعارف وتنطلق على اللسان فى شكل لغة، وكان لهم بعد المعرفة؛ عرفان، ووراء الإيمان، اعتقاد، كما قال حارثة: أصبحت فى حالة كنت فيها مؤمنًا حقًا... ولهذا السبب أصبحوا أصحاب معارف يعرفونها هم، وأصحاب إشارات يُعرفون بها، ثم اختاروا لأنفسهم اصطلاحات تشير إلى معانٍ يعرفونها هم، ويوضحون أحوالاً يصنعون بها وجدانًا. وقد أخذ هذا كله الخلف عن السلف، حتى أصبحت رسومًا مستمرة وخبرًا باقيًا فى كل عصر وزمان، ثم عُرف بينهم هذا الاسم وتسموا به واتخذوا منه شعارًا، ثم أصبح الاسم علامة عليهم، والعلم بالله صفتهم، وعبادته زينتهم، والتطهر شعارهم، وحقائق الحقيقة أسماءهم»[٧].

ولكن يوضح «هنرى كربن» فى إشارة إلى اشتقاق كلمة صوفى من كلمة الصوف العربية احتمالاً آخر حول هذه الكلمة، وهو مقتنع به أكثر من المقولة الأولى، يقول:

«فى نظرة سريعة، هنالك توضيح آخر أكثر إقناعًا، وهو أن الكلمة منقولة عن الكلمة اليونانية Sophos وهى بمعنى عاقل وحكيم، وقد أشار البيرونى فى القرن الرابع الهجرى إلى هذا المعنى، رغم أن المستشرقين لم يقبلوا هذا الرأى بصورة قاطعة»[٨].

ويقول ابن خلدون حول هذا الموضوع:

«... إن هذا العلم (التصوف)، من العلوم الشرعية التى ظهرت فى الدين، وأن جذوره ترجع إلى أن طريق هذه الجماعة - وهذا عند المتقدمين من الأئمة وكبار الصحابة والتابعين ومن أتى بعدهم - كانوا دائمًا يعتبرونه طريق الحق والهداية، وهو فى الواقع عبارة عن: «العكوف على العبادة» و«الانقطاع إلى الله» والبعد عن التجمل وزينة الدنيا والزهد فى اللذات وفى المال وفى الشهرة التى يسعى إليها عامة الناس، والبعد عن الخلق فى خلوة من أجل العبادة. وكان هذا الأمر قد انتشر بين الصحابة، ولكن بعد ذلك فى القرن الثانى، حينما كثر الدنيويون ومال الناس إلى الانغماس فى كل ما هو دنيوى، اختص أهل العبادة بلقب صوفى ومُتصوف.

قال القشيرى رحمه الله: لا نستطيع من ناحية اللغة العربية والقياس اللغوى أن نستحضر شاهدًا على اشتقاق هذا الاسم، وهو فى الغالب لقب، وأن اشتقاقه من الصفاء والصُفة بموجب القياس اللغوى أمر بعيد، وهو أيضًا «نادر»؛ ذلك لأننا نعلم أنه مشتق من الصوف، وأن ارتداء الصوف لا يقتصر على هذه الجماعة.

أما أنا (ابن خلدون) فأقول: إن أكثر الأقوال صحة أنه مشتق من الصوف، وذلك لأنهم غالبًا ما يرتدون الصوف، وهم بهذا العمل يخالفون الناس الذين يرتدون ثيابًا فاخرة»[٩].

لاشك أن التصوف الذى صاحب العصور المختلفة للحضارة الإسلامية، قد انتظمت قوانينه وأساليبه وأفكاره فى عصر انحطاطها، وتجلى فى مناسك وسلوكيات خاصة، تحمل طيفًا من المسيرات المتمايزة عن بعضها البعض، وأيضًا تمتاز عن مسيرتين أخريين، أى التفكير الفلسفى والتفكير الفقهى. وهو لم يكن موجودًا فى عصر صدر الإسلام رغم وجود الزهاد - بالمعنى العام - فى زمان النبى ﷺ أيضًا، ونستطيع أن ندعى أن الزهد قد نشأ من خلال قراءة خاصة عن الإسلام، كانت قد أثرت فى ظهور التصوف فى العالم الإسلامى. ولكن التصوف بالصورة التى اتضح بها فى تاريخ الحضارة الإسلامية، قد تأثر بشكل كبير - مثل جميع فروع المعرفة وأقسامها - بالنِّحل الأجنبية، وهى أعم من الهندية واليونانية والمسيحية. وفى مجال تطور الزهد ثم التصوف، ازدادت - أكثر مما سبق - الأحداث الاجتماعية والنزاعات السياسية والفِرق.

ورد فى كتاب «تاريخ الفلسفة فى العالم الإسلامى» نقلاً عن كتاب «ضحى الإسلام» تأليف الأستاذ أحمد أمين:

«... غرق نظام الخلافة منذ عهد عثمان ثم فى العصر الأموى والعباسى فى الملذات، وفى مقابل هذا الأمر، وبالقدر نفسه الذى اتجه به الآخرون إلى اللهو واللعب؛ فإن الأتقياء - الذين يعلمون أن حقيقة الإسلام المتعالية فى الزهد والإعراض عن الدنيا - سعوا إلى الارتباط أكثر بعقيدتهم. كانت الحضارة العباسية عبارة عن «مسجد وحانة» فقد كان قارئ القرآن وعازف العود يسهران الليل فى انتظار طلوع الفجر، وكذلك السكران فى الحدائق يقارع الخمر، وقائم الليل يقضيه فى الصلاة، ورجل يقضيه فى الغناء، وجماعة تعانى التخمة، وجماعة أخرى تعانى الجوع، وجماعة تتشكك فى الدين، وجماعة أخرى وصلت فى إيمانها إلى حد اليقين. كل هؤلاء كان يوجد منهم الكثير فى العصر العباسى»(١٠).

وبعد أن نقل مؤلفا كتاب تاريخ الفلسفة فى العالم الإسلامى هذا الجزء، قالا:

«إن ما قاله أحمد أمين عن العصر العباسى كانت له نظائر كثيرة أيضًا فى العصر الأموى. هذا التضاد أدى إلى عملين متضادين؛ جماعة اعتبرت جميع المسلمين من الفساق وناصبوهم العِداء بحد السيف، وهؤلاء كانوا الخوارج. وجماعة - خوفًا من الدخول فى حرب ومن إراقة الدماء - اختارت العزلة والانزواء والزهد والتعبد؛ وكان من أبرز أفراد هذه الجماعة «الحسن البصرى»(*) و«واصل بن عطاء» و«معاذة القيسية» و«رابعة العدوية»؛ وكثيرون آخرون عاشوا جميعهم فى القرن الثانى، ولكن أمثال هؤلاء الأشخاص كان يُطلق عليهم الزهاد وليس الصوفية».

إن كلمة «الصوفية» لم يُعمل بها قبل الجاحظ (المتوفى عام ٢٥٦هـ.ق/٨٦٩م)، ولو كان الزهد سلوكًا خاصًا، فإن التصوف فلسفة دينية ورؤية عالمية خاصة(١١).

الفلسفة فى ضائقة

حينما دخلت الفلسفة إلى ميدان الفكر الإسلامى، كانت علوم الشريعة، وكذلك التصوف، قد استقرت من وقت سابق وانتشرت بين المسلمين. وكانت الشريعة هى

أساس السلوك الفردى وعماد الأصول الاجتماعية، فقد كان الناس دائمًا فى حاجة فورية ومُلِحة لعلوم الشريعة. وكان التصوف فى البداية نوع من السلوك الخالص الذى له جانبه العملى، ولم يكن سلك طرقه يستلزم الإحاطة بالعلوم والمهارات الفكرية الخاصة، وكان له بين عامة الناس وعند الطبقات الدنيا نفس دائرة الانتشار والنفوذ، خاصة وأن المنازعات والصراعات والأطماع الدنيوية كانت قد ازدادت - يومًا بعد يوم - وساقت الكثيرين فى اتجاه التصوف. وكان الناس فى ذلك الوقت مؤهلين للدخول فى ميدان الفلسفة الصعب، فقد أحاطوا بعلوم ومعارف كثيرة؛ ولكن لم يكن فى وسع كل شخص أن يجد من الإمكانيات المادية ما يكفيه كى ينفق عمره - كاملاً - وهو مرتبط بالعلم، أو من أجل الإحاطة بالفلسفة.

كانت حياة أهل الفلسفة تمضى فى ضيق وشدة، ما لم يكن الشخص يمتلك ثروة تكفيه وتحول عن أن تدغدغه واجبات المعيشة والتزاماتها، وبذلك يستطيع أن يصرف وقته وجلّ همه إلى التفكير فى الفلسفة، أو قد يكون فقيرًا؛ عينه بصيرة ويده قصيرة، تهفو نفسه إلى العلوم الفلسفية، فيغض الطرف عن الدنيا ومكاسبها، وتهون عليه آلام المعيشة الضنك فى مقابل لذة الارتباط بالعلم.

من ناحية الزمان، تتأخر الفلسفة عن العلوم الشرعية والتصوف، حيث يواكب إشراق فجر الفلسفة على العالم الإسلامى وقت الظهر لاستقرار علوم الشريعة والتصوف؛ كما كان إقبال الناس عليها فى مرتبة أقل؛ وكانت الشريعة والتصوف أكثر تداولاً عند الناس منها، وذلك لأن الشريعة توضح ظاهر الدين، مطلوبة وملموسة عند عامة الناس، ويعتبرونها جوهر الدين؛ وكذلك التصوف فلأن جوانبه عملية - غالبًا - فقد ظهر لهذا السبب وكان أسهل فى الوصول إليهم، كما لم تكن فيه أية صعوبات خلال مراحله الفكرية والعلمية، الأمر الذى يختلف بالنسبة لاستيعاب الفلسفة. من هنا كان سبق الشريعة وتأخر الفلسفة فى المجتمع الدينى لذلك العصر، كما أن الحكومات أيضًا كانت فى احتياج شديد إلى الشريعة، باعتبارها أساس النظم الاجتماعية وأصلها؛ ونتيجة لهذه الأحداث ناسبها حماية السلطة السياسية.

الجدل بين «العقل» و«الشرع» ونتائجه فى الحضارة الإسلامية

اشتد الاهتمام بين المسلمين بـ«العقل» مع دخول «علوم الأوائل»، خاصة القسم العقلى منها إلى العالم الإسلامى، وكان من بين نتائجها تأسيس نظرية «الفلسفة الإسلامية» ونشرها، ولكن كان قد سبق هذا ظاهرة مهمة وهى تأسيس الاهتمام بـ«العقل» وأحكامه سعيًا وراء كشف الحقيقة ورعاية الموازين العقلية، حتى تستتب الأسس الدينية. وقد قام المعتزلة والشيعة بهذا الأمر.

اشتهر الشيعة والمعتزلة فى تاريخ الفكر بأنهم أصحاب العقل والعدل؛ ونعرف عظماء (مثل هشام بن الحكم) تخرجوا فى حوزة تدريس أئمة الشيعة، خاصة الإمام جعفر الصادق، وكانوا من رواد البحوث الكلامية. أما منهجهم، فكان السمو إلى ما فوق الفهم الأولى للنص وما فوق ظاهر السُّنة، كما اهتموا بحكم العقل والدفاع عن الشريعة، وذلك بتناولهم مؤلفات سابقة، خاصة الأثر الرائع «نهج البلاغة». وقد قرروا الاهتمام بإعمال العقل، وفتح الطريق إلى الحقيقة بمصباح العقل، واجتهدوا كما فى كتاب العلامة «الطباطبائى» (علىّ والفلسفة الإلهية)؛ حتى يكشفوا عن جوهر بعض وجوه المباحث العقلية التى كانت فى آثار الإمام على (رضى الله عنه).

على كل حال، كان الاهتمام بالعقل هو الدليل إلى ثروة عظيمة خاصة بالإنسان وذلك قبل تعرف المسلمين على فلسفة اليونان والآثار الثقافية للأقوام والحضارات الأخرى. وبرغم أن المجتمع كان بعيداً عن صدر الإسلام وعن حلاوة الإيمان الأولى؛ وبرغم ازدياد اختلاط المسلمين من أصحاب الشريعة الجديدة مع أصحاب الشرائع والحضارات والثقافات الأخرى، إلا أن آفاقًا جديدة كانت قد تفتحت أيضًا أمام الناس، وبالطبع طرأت على الأذهان أسئلة جديدة. ولم يتوقف أهل الشُّبهات - ممن لم يتفقوا مع الدين الجديد - عن إثارة الأذهان بصورة أكبر، وأدى كل هذا إلى اهتمام المسلمين بمستقبل الدين. وأدرك المهمومون الواعون أن الأمور لا تستقيم إلا إذا كانت المعتقدات الدينية والتعليمات الشرعية فى موضع القبول عند أهل الرأى، بحيث يمكن الدفاع عنها أمام انتقادات الآخرين، أو مواجهة حربهم لها، وإلا فإن طوفان الأفكار الأخرى والصراعات السياسية سوف يُلقى بأساسيات الدين فى مهب الريح. وفى مثل هذا الصراع، فإن «العقل» يتقدم؛ فله اليد العليا فى التفاهم البشرى، وهو سبب امتياز الإنسان على المخلوقات الأخرى، ومن الطبيعى أن يسير المسلمون فى هديه.

لا شك فى أن إعمال العقل فى نصوص الحضارة الإسلامية، قد احتل مكانة عالية بدخول «علوم الأوائل»؛ وباهتمامات أهل الرأى من المسلمين ومن الباحثين عن نتائج الاجتهادات والمجادلات الفكرية، وعن الميراث المعنوى للأقوام الأخرى.

إن الاهتمام بالعقل، على الرغم من كونه مفيداً فى حوارات المسلمين مع غيرهم؛ وأيضًا مع مُثيرى الشُّبهات فى المجتمع الإسلامى، إلا أنه زاد من التساؤلات العقلية بـ «لم؟ وماذا بعد؟».

حينما أصبح الميل إلى فقه الأحكام الشرعية والتقيد بظاهر الدين هو أقوى العوامل فى يد الحاكم فى العالم الإسلامى، وكان التصوف قد استولى على أفئدة النُّخبة فى هذا العالم، دخلت الفلسفة إلى العالم الإسلامى، واعتمد المسلمون العقل بجدية أكثر، كل هذا أدى إلى ظهور جدل عنيف بين «العقل» و«الشرع» - وبين «الباطن» و«الظاهر»، هذا الجدل الذى كان له تأثيره على حضارة المسلمين وثقافتهم.

ومن ناحية أخرى، فإن التصوف الذى كان لا يعتمد على الإدراك العقلى لـ«عالم الحقيقة»، وكان عشقه وهواه هو توسل الوصل الروحانى بـ«العالم الحق»؛ قد قرر التصدى لمنافسة الفلسفة العقلانية، وكان هذا الأمر سببًا فى أن يرفع المتصوفة أيديهم عن الخانقاهات والخلوات والسير والسلوك المعروف، واهتموا بالتأمل الجاد فى أساسيات الشريعة وفى حقيقة معتقداتهم؛ التأمل الذى نتج عن محاولاته فى قرن أو قرنين تاليين، مدرسة عرفانية نظرية عالية، ونابغة لا يجود التاريخ بمثله هو ابن عربى.

وعلى صعيد آخر، فى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجرى، ارتفع البناء الشامخ للفلسفة الإسلامية بأفكار أحكم، وسعى مثالى للمعلم الثانى «الفارابى» حتى اتسع فى حماه مجال تعاون وتوافق «الوحى» و«العقل» و«الدين» و«الفلسفة» أكثر من ذى قبل.

ومهدت مدرسة «أبى الحسن الأشعرى» الكلامية الطريق، واستطاع بفكره أن يسمو بالدين فوق ظاهر الأوامر الدينية، ونقَّاها من الشكوك العقلانية، وقيد العقل الضعيف بظاهر الشريعة.

مع طرح المباحث العقلية فى ساحة المجتمع الإسلامى، وكذلك طرح أسئلة جادة حول «الوحى» و«العقل» و«الفلسفة» و«الدين»؛ ظهرت فى الواقع أربعة مسارات فكرية أساسية لم يكن منشؤها - بالطبع - واحداً فى العالم الإسلامى أو فى مصير أمة المسلمين:

١ - المسار المعروف باسم «الفلسفة الإسلامية» والذى - فى الواقع - يجيب على الأسئلة المطروحة سابقًا، ويناغم الفلسفة والدين.

٢ - المسار الذى يَعدُّ الدين ظنونًا لا مكان لها بالنسبة للعقلاء، وذلك عند مقاربتها بحكم العقل والبرهان العقلى.

٣ - مسار العرفان والتصوف، الذى يعدُ العقل والفلسفة العقلية قاصرة عن الإمساك بتلابيب الحقيقة، ويقترح التحليق إلى عالم الأرواح بأجنحة القلوب، حيث إن أقدام العقل الاستدلالى العرجاء لا تستطيع المُضى فى هذا الطريق، ناهيك عن الوصول إلى أهدافه ومراميه.

٤ - المسار الذى هزم هيمنة العقل البشرى أمام المفهوم السطحى للدين والشريعة، وهذا المسار إن لم يكن يعدُّ العقل هو فخ الشيطان، فهو على الأقل يلعب دوراً فى شيطنة الذهن الإنسانى؛ ذلك الذهن الذى إذا لم يُلجم نفسه بظاهر الشريعة، فلن يكون مرشداً أميناً إلى الحقيقة، بل سيكون - فى هذه الحالة - قاطعًا لطريق سلامة الشريعة وسعادة الإنسان الأبدية.

وسط هذا الخضم؛ بقى التصوف والعرفان فى صورة المسار القوى بين جرحى الواقع المُر، وبين النخبة التى تستطيع تحمل الوضع القائم دون أن تجد طريقًا آخر للخروج منه، وإن كان سراج الفلسفة والتفكير الإسلامى قد بقى مُضيئًا عند البعض من أهل الرأى، ولكن مكانته فى الحضارة الإسلامية بقيت غالبًا على الحافة، ولم تحظ بنفوذ فى صُلبها أو عمقها.

أما المسيرة العقلية المعادية للدين، فقد اصطدمت بحوائط صد عالية، وأيضًا بالعادات والآداب الرائجة - فى ذلك الزمان - بين المتشددين دينيًا، ولم تجد مكانًا واسعًا فى أذهان الخاصة، ولا فى أذهان الحكام الذين أقاموا سلطتهم اعتماداً على الدين - بطريقة أو بأخرى.

أصبح الميل للشريعة هو فى الواقع المسار المسيطر على ذهن الناس وحياتهم، بما توافر لديه من اتجاهات ذهنية واجتماعية ساعدته، وكان هذا التيار يُضيق بقدر استطاعته الخناق ـ ليس على المعادين للدين فحسب، بل أيضًا ـ على الفلاسفة المسلمين والمتكلمين أصحاب التيار العقلى، وكذلك على المتصوفة الذين كانوا يعدون جوهر الحقيقة وراء قشور التعاليم الدينية وظاهر الدين.

العقل فى مواجهة الدين

قبل المضى فى البحث الأصلى، وهو بحث الفكر السياسى فى العالم الإسلامى ومصيره، يعنى تأسيس ما عُرف فى التاريخ باسم «الفلسفة الإسلامية» وتوضيحها؛ سوف نشير فى نظرة إجمالية إلى الظاهرة الإلحادية فى تاريخ الحضارة الإسلامية التى انحازت إلى جانب العقل والفلسفة فى الحرب بين الفلسفة والدين، واعتبرت الدين نوعًا من الغيبيات أو الخيال، واقترحت تنحية الدين لفتح الميدان أمام غلبة العقل.

وقبل هذا يجب أن نشير إلى حقيقة واقعية مهمة مفادها أنه فى ظل انتشار الإسلام، ومع سعيه لتوفير الحياة الأفضل، زادت فى الوقت نفسه دوائر «المطحونين» وذلك لأن الأغنياء ذوى المناصب ونهّازى الفرص الذين وصلوا إلى المكانة والثروة عن طريق استغلال مواقعهم؛ أو عن طريق مخططاتهم الاستغلالية النفعية؛ قد صدموا القاعدة العامة من الشعب، فكان من الطبيعى أن يتوجه العامة إلى التمسك بالدين ـ ولكن على أساس أن الزهد فى الدنيا من خصائصه وتعليماته ـ فلم يناسب كل العامة الإقبال على الروحانيات، ونتيجة لهذا ظهر نوع من عدم المبالاة الواضحة، أو المقترنة بالنفاق والرياء عند كثير من الناس بعد عصر صدر الإسلام.

ومن ناحية أخرى، فإن الخلافات المذهبية، والفِرق، وإراقة الدماء، والنزاعات والصراعات السياسية، وعدم الأمان الروحى والمادى الناتج عن كل هذا؛ قد آذى أفكار الناس بدرجة شديدة، وكثيرًا ما أوجد نوعًا من الصدمات جعلت بعض الناس لا يرون مهربًا إلا بالخروج على الدين.

وفى النهاية، أصبحت هذه الاعتراضات على الدين ونقده، وما أورده أصحاب الديانات الأخرى، هو اليقين والركيزة الأولى لبعض المسلمين، أما المبادئ التى

كانت هى أصول الشريعة وموازينها، فقد تقرر الهجوم عليها وانتزاع جوهرها وشفافيتها.

إن استدعاء علوم الأوائل وآثارهم الفكرية المثيرة، وأيضًا حضارات الأقوام الأخرى؛ واختلاف بيان الوحى مع لغة الفلسفة وعدم الاتفاق الظاهرى بينهما، كل ذلك أدى إلى أن تشكك البعض فى الأصول والتكليفات الدينية اعتمادًا على الموازين والمعايير المنطقية والعقلانية، وكثيرًا ما تشككوا أيضًا فى أصل الدين. وفى هذا المعترك تشكّل أصحاب العقل المعادين للدين.

نصطدم فى تاريخ الإسلام بأسماء أشخاص كانوا أصحاب أفكار معادية للدين ومُحاربة للتشريع الرائج فى عصورهم، ومن الممكن أن نذكر من أصحاب هذه الميول «أحمد بن الطيب السرخسى» و«ابن الراوندى» (توفى عام ٢٩٧هـ.ق)، و« محمد بن زكريا الرازى» (توفى ٣١٣ أو ٣٢٠هـ.ق).

أما بخصوص حياة وأفكار أحمد بن الطيب (يبدو أنه من تلاميذ الكندى، وكان يتمتع برفاهية وإمكانيات مادية وفيرة) فإن المعلومات التى بين أيدينا قليلة... يقال: إن ميوله اعتزالية سرخسية مثل ميول أستاذه الكندى؛ وكانت ميول متطرفة. وقد كانت الاضطرابات العقلية الناشئة عن هذه الميول من العوامل الأساسية لشكوكه الدينية خاصة حملاته على مفهوم النبوة(١٢).

وإذا ما انتقلنا إلى ما نقل عن «الراوندى» ـ وكان فى الظاهر معاديًا للمعتقدات الدينية ـ نجده أكثر إفراطًا من السرخسى فى بيان أفكاره، وأكثر تهورًا(١٣).

ولكن المصادر التى وصلت عنه إلينا، لا تخلو أحكام أصحابها فى الغالب من العداوة معه، وطبقًا لرواية البعض من هذه المصادر أنه «أنكر إمكانية الإجابة العقلية المُرضية على مسألة وجود الله وحكمته وتدبيره»(١٤).

لكن «.... فى رواية مصدر آخر يحمل ضغينة أقل لابن الراوندى، تفيد بأنه حكم على الوحى بأنه غير ضرورى كلية، وقالوا: إنه بناء على استدلاله، فإن العقل الآدمى قادر على إدراك معرفة الله والتمييز بين الخير والشر... بناء على ذلك فإن الوحى لا لزوم له، وكذلك المعجزات بالكُلية، وذلك لأن دعوة الأنبياء قائمة على هذا؛ وهذا كله

باطل...»[١٥]، «إن الآراء الأخرى المنسوبة إلى ابن الراوندى مثل أزلية الدنيا؛ إعلاء التشريع الثنوى(*) على التشريع التوحيدى، إبطال الحكمة الإلهية؛ كلها تؤيد هذا المعنى، فقد كان هذا المفكر فى البداية متألهًا اعتزاليًا عظيم القدرة والقدر، ثم بعد ذلك... تعرض لشكوك خطيرة، ولم تُقنعه إجابات وعبارات المتكلمين الآخرين عليها»[١٦].

ولكن «... برغم وجود الشهرة والجرأة الفكرية لعدم إيمان ابن الراوندى... فإننا إذا ما وضعنا تحت الضوء معاصره الأعظم، فارسى اللسان «أبو بكر محمد بن زكريا الرازى» فإننا سنجده أعظم المعارضين فكريًا فى كل تاريخ الإسلام، وأيضًا بدون شك أشهر مرجعية طبية فى القرن الرابع»[١٧].

هو .. «وصل فى الطب إلى درجة كان واضحًا أنه قضى اثنى وثلاثين عامًا رئيسًا لمستشفى مدينة (الرى) التى ولد بها، ثم عهد إليه فيما بعد بإدارة مستشفى بغداد... وقد كتب بنفسه ترجمة حياته، وادعى أنه ألّف ما يقرب من مائتى كتاب كلها فى علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة باستثناء الرياضيات، التى يبدو أنه ابتعد عنها لسبب غير معلوم»[١٨].

«... وخلافًا لأغلب الفلاسفة المسلمين، فإن الرازى يُنكر إمكانية اتفاق الفلسفة مع الدين. وفى رأيه أنه بموجب التفكير الفلسفى وتعبيرًا عن التحقيق العلمى، فإن أكثر الأديان غير متفقة. وفى بعض كتبه مثل «مخاريق الأنبياء وحيل المتنبئين» يعرض نظريات يُشتم فيها بوضوح الارتداد، وفى الآثار المذكورة نراه يقول بأن العقل أعلى من الوحى»[١٩].

وفى نظر البعض من مؤرخى الفلسفة الإسلامية، كان الرازى - غالبًا - أفلاطونيًا أو حتى أرسطيًا.

«حتى الموضع الذى نستطيع فيه أن نحكم عليه - بناءً على عدد كتبه التى بقيت بحالة كاملة ووصلت إلينا، وأيضًا بعض أجزاء من آثار فلسفته التى وصلت إلى أيدينا - نقول بأن الرازى كان شديد الميل إلى معتقدات أفلاطون، وكان متأثرًا أيضًا بتعاليم حكماء سابقين على سقراط. وتقع فى (الرسالة)... على مقالة فى ما بعد

الطبيعة ـ والتى اكتشفت أخيراً ونشرت ـ الكثير من فلاسفة القدماء من بينهم: الإسكندر الأفروديسى، وديمقراطس، وأفلوطين، وفرفوريوس، پركلس، پلوتاركس، چان فيليبينوس وآخرون، كما تقع فى سائر آثار الرازى الفلسفية مثل «الكلام الإلهى» على إشارات إلى فيثاغورث وانبا دكلس، وانكساجورس وآخرين من المفكرين قبل سقراط»(٢٠).

«يواجهنا العنصر الأفلاطونى فى فكر الرازى... أكثر مما يواجهنا عند الآخرين، وذلك فى أهم نظريات ما بعد الطبيعة، يعنى المبادئ القديمة الخماسية.. (وهذه المبادئ) هى لب نظريات الرازى فى ما بعد الطبيعة، وهى عبارة عن: الهيولى؛ المكان؛ الزمان؛ النفس؛ والبارئ تعالى»(٢١).

«برغم تكرار هذا الادعاء العجيب (من قِبل رواة ونقاد آثار الرازى) وهو أن الرازى فى أكثر آرائه فى ما بعد الطبيعة ـ خاصة مفهومه الأساسى للمبادئ الأزلية الخمسة ـ أنه قد أخذها عن مصادر الحرّانية والصابئة، بدون تردد نستطيع أن نقول إن فكر ما بعد الطبيعة قد استلهمه أساساً من فلسفة أفلاطون، وأن مؤلفاته الأخلاقية قد احتضنت أساساً آراء سقراط الأخلاقية»(٢٢).

لم يكن الرازى ينكر وجود الله وأزلية ذات البارئ، ولكنه كان يعد النفس أيضًا أزلية(*) و«يعتبر أن أزلية النفس والبارئ عنوانًا لقضية بديهية»(٢٣)، ولكن «الطريق الوحيد لتزكية النفس والتحرر من قيود الجسم هى الفلسفة». وهو «يخالف المفهوم الإسلامى للوحى والمفهوم المرتبط به، يعنى النبوة»(٢٤).

فى الحقيقة، ينكر الرازى صراحة ـ بمقتضى المقدمات العقلية لمذهبه ـ مفهوم الوحى ودور الأنبياء كوسائط بين الله والإنسان. وهو يستدل على ذلك بأن النبوة، إما أنها غير ضرورية، لأن النور الذى أعطاه الله للعقل يكفى لمعرفة الحق (عز وجل) وإما أنها تجلب الضرر لأنها سبب إراقة الدماء والحروب بين قوم ما (من المحتمل بين العرب، الذين يعدون أنفسهم مميزين بميزة الوحى الإلهى وأفضل من الأقوام الأخرى الذين لم يحظوا بمثل هذه السعادة)(٢٥).

بناءً على الآثار الموجودة والمنسوبة إلى الرازى، والأجزاء التى نُقلت لبيان آرائه أو نقدها، فإنه اتخذ طريقًا جديدًا فى الفلسفة مخالفًا للمنهج الأرسطى المعروف، واهتم فى مجال العقائد أيضًا بمخالفة مفهوم الوحى والنبوة. ولنفس الأسباب تعرض لهجوم وتبكيت من اتجاهين: «بسبب انحرافه عن الطريق الممهد للفلسفة الأرسطية»[٢٦] و«التعلق بآراء الطبيعيين القدماء، وعدم إدراك دقائق الفلسفة الأرسطية»[٢٧]؛ وأيضًا عُنّف تعنيفًا شديدًا بسبب جسارته وجرأته فى معاداة ومخالفة المعتقدات الإسلامية الأساسية.

«من المحتمل أن نفس الجانب من تعاليمه - يعنى إنكار النبوة - قد اعتبروه فى المصادر الإسلامية يماثل اعتقاد البراهمة، فإن جميع الفرق الإسلامية - تقريبًا - قد نظرت إليه بعين الاحتقار على اعتبار أنه منافق وكافر، حتى أهل البدع مثل الإسماعيليين لم يعيروا محافله التفاتًا، بدليل الحملات الشديدة التى أجازها داعية القرن الخامس الإسماعيلى الكبير ناصر خسرو، ومواطنه وحامل اسمه أبو حاتم الرازى (توفى ٣٢١هـ) والذى كانت مؤلفاته مصدرًا مهمًا من أجل الاطلاع على مذهب الرازى»[٢٨].

«ثار أهل التشريع، وآخرون من غير أهل التشريع - كلاهما - إثر حملات الرازى على النبوة والمذهب، وانسحب هذا الأمر على الحُكم الكُلى على آثاره الفلسفية، بدليل أنه حتى اليوم لا يتيسر بسهولة العثور على آثاره، وحتى البيرونى الذى أضاء الفكر عامة، وكان الباحث الداهية فى فلسفة الهند وأديانها؛ جهر بمعارضته. وبرغم هذا، فإن البيرونى قد دوّن فى فهرس آثار الرازى الموجودة فى عصره وأدرج فيه ١٨٤ عنوانًا، ونحن ندين له بهذا الفضل»[٢٩].

«نقد ابن حزم - أكثر من أى شخص آخر - عقائد الرازى وذلك فى كتابه «الفِصَل فى الأهواء والملل والنحل». وحتى الإسماعيلية تبرأوا من تعليماته الفلسفية، وقرر ناصر خسرو فى كتابه (زاد المسافرين) وحميد الدين الكرمانى - أحد متكلمى ذلك العصر - فى كتابه (الأقوال الذهبية عقائد فلسفية) نقد مذهب الرازى نقدًا شديدًا، والحكم عليه بالطرد والمقاطعة»[٣٠].

قرر البعض من أصحاب الرأى ومن الباحثين التشكيك فى نسبة الأفكار المعادية للدين للرازى (ومنهم شهيد المطهرى فى كتاب المنافع المتبادلة للإسلام وإيران)، وكان للبعض من المتقدمين أيضًا مثل هذه النظرية، وكان يقال أحيانا: لأن الرازى كانت له ميول شيعية، فقد اتهم من قبل أعدائه بالكفر والإلحاد والزندقة.

ومهما كان من أمر؛ فإن الواقع فيما يخص الرازى، يفيد بأننا لا نستطيع أن ننكر وجود آراء وانتشار أفكار تتصف بالكفر والعداء للدين، خاصة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين، سواء قبلنا أو لم نقبل بنسبة مثل هذه الأفكار إلى الرازى أو الراوندى، فإن هذا لا يُغير من أصل المسألة شيئًا. عمومًا حينما انتشرت الحضارة الإسلامية بخطواتها الجديدة وثقافتها الخاصة فى أرجاء الدنيا، واجهت بتشريعاتها وحضارتها وثقافتها الآخرين، وتعرّف المسلمون بميراثهم العقلى والثقافى على أقوام آخرين - هذا من جانب - ومن جانب آخر واجهوا صعوبات واستفسارات لقضايا جديدة، فتنبهوا للعناية بالعقل والاهتمام بأحكامه أكثر من ذى قبل، ونتج عن هذا العمل ظهور أشكال متعددة من النظريات فى المسار الفكرى عند المسلمين، وكانت إحداها الفلسفة الإسلامية، والنظرية الأخرى كانت فى مسار الإلحاد أو ممتزجة بالكفر، وقد انحازت هذه النظرية (الإلحادية) إلى جانب الفلسفة فى المعركة التى دارت بين الدين والفلسفة وبين الوحى والعقل. وهنا نؤكد على التعارض بين النظريتين، فقد عرفنا مردود الدين، وقد كُتب للفلسفة الإسلامية المزيد من العمر، مع العلم بأنها كانت قد اهتمت بالتوفيق بين الدين والفلسفة.

إن المسارات الفلسفية لأهل العقل المعادين للدين؛ لم تكن بالضرورة معادية لله؛ فمعرفتنا - مثلاً - بأن الرازى كان من أقدر الرجال عقلاً يجعلنا نعطى للأمر قدرًا من النسبية، بمعنى أن إنكار النبوة ونفى التشريع، والإعجاب بالعقل، هى أفكار من أجل معرفة الحقيقة وإدراك طريق السعادة وانتقاء الخير من الشر، كما أنه كان يستدل بالعقل وحده على وجود الخالق وعلى أزليته وعلى وحدانيته.

واقعيًا أستطيع أن أعرف هذه المجموعة من متطرفى «الإلهيات الطبيعية» فى مقابل أتباع «الإلهيات ذات الوحى». وعلى كل حال، كان هناك فلاسفة مثل الفارابى وابن سينا لم يتخطوا دائرة البرهان وأحكام العقل ولو بخطوة واحدة من أجل إثبات

وجود الله وأسمائه وصفاته وواجبات الاعتقاد فى الله، وعندما قالوا بتوافق الدين مع الفلسفة، كانت مُدركاتهم تتفق مع معطيات الدين والشريعة، بتعبير أفضل أصبح لهم تعبيرًا فلسفيًا عن الشريعة، ورأوا أن الدين يتفق مع ادعاءاتهم وفق أحكام العقل الفلسفى. أما الفكر الآخر فقد كان يحررها (الفلسفة) دفعة واحدة من قيد الدين ذى الوحى، وبدون هذا التحرير تصبح - بنفسها - أسيرة الصعوبات الشديدة للتفسير الفلسفى للدين، وحينئذ فإنها سوف تخرج من الميدان دفعة واحدة وبيد العقل.

على كل حال، فإن مسيرة أهل العقل المعادين للدين ظهرت بظهور التساؤلات الناشئة عن تلاقى الوحى والعقل، ولكن نتيجة لغلبة الدين - خاصة الشريعة - على أفكار الناس وحياتهم، لم تستطع أن تحتفظ بتأثير ظاهر فى المجتمع، ولكنها حينما حوصرت بالانزواء والطعن واللعن؛ ضاعت آثارها والكتب التى تضمنت هذه الأفكار وهذه الميول أيضًا، واليوم إذا ما توافر البعض منها مما يمكن الاطلاع عليه، أو كان بين أيدينا؛ فهو:

أولاً : ملىء بالنقص.

وثانيًا: نُقل أغلبه من خلال روايات الآخرين لأجزاء من تلك الآراء، وكان ذلك أيضًا من أجل النقض والنقد.

تأسيس الفلسفة الإسلامية

يُعتبر «أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ» الشهير بـ«الفارابى» أشهر شخصية فلسفية فى القرن الرابع الهجرى، مؤسس البناء الشامخ والراسخ المعروف بـ«الفلسفة الإسلامية». كان لهذا الفيلسوف العظيم فضل السبق والريادة عند كل من اهتم بالفلسفة فى العالم الإسلامى. أما الذين ظهروا بعده فى ميدان الحكمة والمعارف العقلية عند المسلمين، فقد اقتربوا فقط من مشارف الحدود التى كان فكر الفارابى قد وصل إليها، وما أكثر الأطروحات الجديدة والابتكارات التى ظهرت فى هذا الميدان، ولكن:

أولاً: كما سبق وأشرنا، أن فضل التقدم والتطور فى جميع الأقسام والفروع كان مرجعه للفارابى.

ثانيًا: أن كل ما ظهر من أبنية شامخة قامت على ما أسسه الفارابى، وليس جزافًا إذا قلنا: إن فضل من جاء بعد الفارابى فى استنباط النتائج، كان مرجعه المبادئ التى اهتم بها الفارابى ونظر فيها، ثم لم يوّفق فى تخريجها بنفسه، أو بعبارة أخرى: زرع الفارابى شجرة، ثم بعد مضى الزمن، وبدقة المراقبة والرعاية التى قام بها علماء جاءوا من بعده؛ أثمرت هذه الشجرة الوارفة ثمارًا متوالية؛ وكانت آخر تلك الثمار «الحكمة المتعالية» لـ«صدر الدين محمد الشيرازى»، وهى فى الواقع تُعد آخر الثمار المعنوية فى الثقافة الإسلامية، وهى نقطة النهاية التى وصلت إليها الحضارة، الحضارة التى كانت بدورها تعتبر فى قمة كمالها وإشعاعها فى القرنين الثالث والرابع، وقد تألقت فى هذه العصور وأخرجت دُررها، ولهذا ظهرت آثارها العلمية والثقافية الواحدة تلو الأخرى، وبذلك أنقذت هذه الحضارة نفسها من التردى إلى الانحطاط. ثم من بعد صدر المتألهين - الذى جمع بين الشريعة والطريقة والعقل والذوق، وكل المعارف التى كانت فى عصور تألق الحضارة الإسلامية، وقد أشرنا إلى كل واحدة منها بما تقتضيه شروطها، وفى إطار أدبها الخاص الهادف إلى توجيه الوجود وتوضيحه ودعم الحياة - لم تظهر أفكار جديدة أخرى، وأصبح أعظم مفكرينا فى مجال المعارف العقلية والذوقية - فى النهاية - مجرد معلمين لآثار وأفكار «الملاصدرا» الحسنة، برغم أن بعضهم - أحيانًا - كان من المفكرين ومن أصحاب المدارس الفكرية والابتكارات فى العالم الإسلامى.

عمومًا، أسس الفارابى الفلسفة الإسلامية وكان له السبق فى وضع نظرية ذات نسق كامل؛ وأصول مع اجتهاد وابتكار؛ ومنهج فى إعمال العقل. كانت فلسفة؛ برغم وجود كثير مما يتشابه معها أو يماثلها عند فلاسفة اليونان العظام، إلا أنها كانت فلسفة جديدة وبديعة فى كلياتها وتراكيبها.

انشغل العالم الإسلامى قبل الفارابى بعلوم وتجارب أمم أخرى وأقوام وحضارات أخرى، ويعود تاريخ انتقال «علوم الأوائل» وآثار الآخرين الثقافية إلى ما يقرب من قرنين قبل زمن الفارابى، وإن كان هناك فيلسوف عظيم مشهور قبله بما يقرب من مائة سنة هو «أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى» الذى اهتم بالفلسفة اهتمامًا كبيرًا من جميع جوانبها، لدرجة أنه كتب بلغة عربية فصيحة نُسخًا من آثار

الفلاسفة المُبسّطة، ولقّبه الآخرون الذين اشتهروا بترجمة آراء الفلاسفة والمفكرين السابقين؛ بلقب «أول فلاسفة العرب»، ولكن الفرق بين الفارابى والكندى هو فارق بين فيلسوف مؤسس؛ وصاحب مدرسة عالم بفلسفة واحدة، إذا ما استعرض منهجًا فلسفيًا فإنه فى الغالب يلتقط من مجموعة الأفكار التى أخذها عن الآخرين ما يشْتم منه روحًا جديدة.

لم تكن شهرة الفارابى فى العالم الإسلامى وحتى خارجه بأنه مؤسس الفلسفة الإسلامية و«المعلم الثانى» بلا سبب، فإن هذه الشهرة نفسها تشير إلى خصوصية تفوقه، والذى كان جديرًا به. ويراه آخرون - برغم كل عظمته وابتكاره وإرشاده إلى أودية الفكر والسير والسلوك المثيرة - أنه ليس الوحيد الجدير بهذا اللقب، ولكنهم يرون أنه يأتى على رأس قائمة مباركة مهد لها الفارابى.

صحيح أن علوم المسلمين فى المجالات العقلية والعرفانية قد طوت آفاقًا لم يطرقها الفارابى، ولكن هذه الآفاق - كما سبق القول - كانت هى نهاية طرق كشف عنها الفارابى ووضعها أمام عقل أصحاب الفكر والتأمل فى عالم الإسلام. والحقيقة الأهم فى رأيى، هى أن الفارابى فى استعراضه للمباحث، لم يغرس الجذور الفلسفية فقط، ولكنه أيضًا له فضل الريادة بالنسبة لمن جاء بعده، لذلك هم مدينون له ولكن فى المجالات التى طرح فيها المسائل وأجاب عنها أو عللها بالأسباب، وقد تجنبوها تمامًا فيما بعد، أو خلال مسيرة بعيدة عن إعمال العقل، وهذا للأسف نوع من التراجع؛ استمر حتى أوصلوها - فى بعض الأحيان - إلى هاوية سحيقة.

ليس الفارابى مؤسس فلسفة ما بعد الطبيعة والإلهيات الفلسفية فى الإسلام فقط، ولكنه أيضًا أعظم الفلاسفة السياسيين المسلمين. إن مسيرة الفلسفة السياسية بدأت فى مجال الحضارة الإسلامية مع الفارابى ثم ذبلت بعد وفاته.

إن موسوعية الفارابى فى علوم العصر ومعارفه - خاصة علوم الأوائل - وعمق نظرته وسعة تفكيره فى إدراك أهداف ومقاصد فلاسفة اليونان العظام، خاصة أفلاطون وأرسطو، وشرح وتوضيح أفكارهم الغامضة، كل هذا معًا دليل على عظمة فيلسوف المسلمين هذا، وبهذه الطريقة فإن نوابغ - وهم قليلون - مثل الرئيس حكيم المسلمين أبى على بن سينا، يقفون إجلالاً وإكبارًا لمثل هذا المعلم العظيم، وإضافة إلى

مدحه له، فإنه يُصرح بأن فهمه لأفكار أرسطو فى ما بعد الطبيعة كان مرهونًا بمطالعته لأثر الفارابى فى هذا الخصوص[٣١].

ولكن هذا كله ليس كافيًا لأن يكون الفارابى جديرًا بلقب الفيلسوف المؤسس والمعلم الثانى.

لماذا الفارابى هو الفيلسوف المؤسس؟

إذا أمعنا النظر فى خصائص العصر الذى دخلت فيه الفلسفة إلى العالم الإسلامى - كان التدين أهم خصائصه - وفى التساؤل الذى طرحه الفارابى واستعرض فى الإجابة عليه مدرسته الفلسفية المتميزة؛ فربما تتضح - إلى حد ما - صفة المعلم الثانى «مؤسس الفلسفة الإسلامية».

من المعروف أنه منذ حضارة العالم القديم (اليونان القديمة) وحتى العصور المشهورة بالقرون الوسطى(*)؛ كان الله هو محور هذا العالم. أما العصر الجديد والمقصود به بداية عصر الرينسانس إلى ما بعده، فإن الإنسان والعالم والمجتمع كان يعتبر متدينًا، ومن اليسير سريان هذا الحكم على المجتمعات الشرقية وذلك لأن الأديان الإبراهيمية المتتالية قد نزلت فى الشرق ومنه اتجهت إلى مناطق أخرى.

وفى العصور التى نتناولها بالدراسة، كان دين حضرة المسيح عليه السلام مسيطرًا على ذهن وحياة الناس فى الغرب، أما الشرق، فإن شروق شمس الإسلام وظهور الحضارة الإسلامية فيه لهو أمر يؤكد على سيادة الدين على الروح وعلى الحياة الإنسانية. وإن كنا نُقرّ بأنه لم يوجد قط فى أى زمان أو مكان، بشر أو مجتمعات بشرية خالية من الفكر أو الدغدغات الدينية الخاصة بالوجود والحياة.

حينما ظهر الإسلام، كان قد مضى خمسة وعشرون قرنًا على دعوة النبى إبراهيم عليه السلام التوحيدية؛ وما يقرب من عشرين قرنًا على ظهور النبى موسى عليه السلام؛ وما يقرب من ستة قرون على ظهور الدين المسيحى؛ وثلاثة قرون على اعتماده دينًا رسميًا فى سائر أنحاء الإمبراطورية الرومانية.

كانت إيران من أهم مراكز قيام الحضارة الإسلامية ونشرها، وكانت قبل الإسلام مركز نفوذ الإمبراطورية الساسانية القوية، والتى تأسست فى أوائل القرن

الثالث الميلادى، فدانت بالديانة الزرادشتية، وقد ظهرت بها هذه الديانة قبل الساسانيين بأكثر من ألف سنة، وعُرفت كدين رسمى. كذلك ظهر الإسلام فى الموقع نفسه وأسس حضارته التى صبغت كل أوجه الحياة بلون الدين وشكله، واستقر مفهوم الله الخالق القيوم فى سويداء الفكر والعاطفة، وكان كلامه قد نزل عن طريق «الوحى» على الرسول هاديًا لميزان الحق والباطل؛ الصالح والطالح؛ وعاكسًا فى مرآته صدق الفضيلة والسعادة، ومحددًا للفرائض، وكان هذا الأمر مألوفًا ومقبولاً عند الأمم قبل الإسلام.

لكن مع ظهور الإسلام، اشتد فى العالم نفوذ التشريع الدينى فى مجال حياة المسلمين، الذين كانوا يعتبرون دوام أو زوال أية فكرة يعتمد على ارتباطها بالله، وخاصة بـ«الوحى الإلهى»؛ وأن الفلسفة مجرد ضيف على هذه الدنيا؛ وأن الفيلسوف شخص هو - بلا شك -:

أولاً : الأكثر أهمية فى إثارة الدغدغات بتساؤله عن التوافق بين الدين والفلسفة؛ والعقل الآدمى وملائكة الله؟

وثانيًا: أن الإجابة التى يُجيب بها على هذا السؤال؛ إجابة فلسفية تتفق مع موازين العقل.

قطعًا لم يكن المسلمون الأوائل يتساءلون عن العلاقة بين الدين والفلسفة، فقد طُرح هذا السؤال قبل عصرهم فى مدرسة الإسكندرية الشهيرة التى كانت ملتقى فكر الشرق والغرب، وأيضًا مركز التشريعات الفكرية والدينية لكل من العالمين الشرقى والغربى، وقد أجاب أهل الرأى على مثل هذه الأسئلة.

قامت مدرسة الإسكندرية - بدون شك - باستكمال دور شديد الأهمية لإعداد العالم لتقبل نوع من العقلانية الدينية أو الدين العقلى، وكانت واسطة عقدها فى هذا فلسفة العقل على الأساس اليونانى؛ وديانة الإيمان على الأساس المسيحى ثم الإسلامى.

ومن الجائز أن يكون الفيلسوف السكندرى اليهودى الشهير «فيلون» - الذى عاش فى حدود عام خمسة وعشرين قبل الميلاد حتى أربعين بعد الميلاد - هو أول من

أجاب عن السؤال حول العلاقة بين الدين والفلسفة، كما أن من جاءوا بعده مدينون له فى هذا الميدان.

وصل التأمل الفلسفى لفيلون إلى نتيجة هى: إن «الكتاب المقدس» والفلسفة اليونانية كلاهما قد تحدثا عن حقيقة واحدة، وادعى فى الوقت نفسه أن الفلاسفة قد استفادوا من الكتاب المقدس، وحاول بنفسه أيضًا من خلال تفسيره الفلسفى والرمزى والتمثيلى للكتاب المقدس، تعريف رسالته ومفاهيمه(٣٢). ويعتقد بأنه إذا ما كان من الواجب الوفاء بنص الكتاب المقدس وظاهره، فإنه علينا ألا نغفل عن روحه ومعناه أيضًا، وبهذه الطريقة - فى الواقع - خطا الخطوات الأولى نحو تأسيس العلاقة بين الوحى والعقل والفلسفة والدين(٣٣).

وهو مثل جميع المؤمنين بالدين من حيث إدراك كنه الله ودون النظر إليه باعتباره الكلى المتعالى - على النحو الذى ذهب إليه أرسطو، فإنه لا يعلم بالجزئيات - لكن إله فيلون من حيث الذات، أعلى من الأمور الطبيعية، وله ذات بسيطة مطلقة، وهو قائم بذاته، يُحيط بكل شىء وكل أمر، بلا زمان ولا مكان، ومعرفته (عند فيلون) تأتى بالمشاهدة المباشرة وليس بالفهم العلمى.

إن مفهوم فيلون عن الدين ليس فلسفيًا فقط، بل عرفانى أيضًا. وهذا أمر كان يجهز لمعركة دامت خلال القرون الوسطى المسيحية والإسلامية.

أوصل «أفلوطين» الفلسفة السكندرية إلى قمتها الشامخة، ونستطيع بحق أن نعتبر أفكاره نقطة اتصال محكمة بين الفلسفة العقلية الإشراقية اليونانية، وبين الفلسفة البرهانية العرفانية الإسلامية - ومن ناحية أخرى يعتبر من الشخصيات المؤثرة فى صدر المسيحية على النابغة الشهير «أغوسطينوس»، وكان كتاب «الأثولوجيا» لأفلوطين - والذى نُسب خطأً ولمدة طويلة إلى أرسطو - من أهم مصادر ما بعد الطبيعة الفلسفية والعرفانية.

ولكن وبرغم كل هذا؛ لو أنه طُرح سؤال الفارابى نفسه قبل ذلك بقليل أو حتى كثير فإن إجابته - فى مجموعها وبالنسبة لإجابات السابقين - يمكن الاستفادة منها كثيرًا، لأنها مبتكرة وحديثة.

عمومًا، حينما دخلت الفلسفة اليونانية والسكندرية إلى عالم المسلمين الفكرى، كانت الشريعة منذ وقت مبكر - علاوة على الطابع العام والتاريخ الدينى فى المجتمع الإسلامى خاصة - قد استولت على قلوب وعقول وأذهان وحياة أكثر الناس. وكان المفسرون وشراح ظاهر الدين، مدافعين غير صبورين عن مفهومهم الظاهرى للدين، كما كانوا أيضًا يُعدوَن العلماء الحقيقيون فى نظر أغلب الناس، أما عند السلطات السياسية، فهم أيضًا شخصيات لها اعتباراتها. ومن ناحية أخرى كان للتصوف فى المجتمع الإسلامى موقع أثير ومحمود، وقد عبر فى السير والسلوك وفى تأمل العارفين - متمثلاً فى المشهورين منهم - مراحل من النضج التاريخى. وكان لكل من الشريعة والتصوف إجابات تشفى الروح الظمآنة فى ذلك الزمان ذى الروح الدينية. كان من الممكن فى هذا الجو ظهور الفلسفة وتواجدها، حيث كانت أعباؤها تُضىء - باعتمادها على هذين الكيانين القويين - أرواح الناس فى ذلك العصر، ويرجع الفضل إلى عظمة فكر الفارابى فى الاجابة على هذه الاحتياجات وتلك المسائل؛ وتأسيس القاعدة الفلسفية التى تحدد علاقته بكل من النظريتين. «... اهتم الفارابى (كما ذكر بنفسه) فى عصره بإحياء الفلسفة، فقد كان الدين هو أساس جميع الأمور ومحورها، وكان يجب على الفيلسوف أن يحدد علاقته بالدين والفلسفة»(٣٤).

إن عظمة الفارابى ليست فقط فى منهجه العميق للفلسفة. وفى استعراضه - أحيانًا - للآراء الجديدة فى هذا المجال، ولكن يُضاف إلى ذلك، الشرح المحكم الصحيح للعلاقة بين الدين والفلسفة، ومحاولة التوفيق بين هذين المعلمين والمفهومين المثيرين فى ميدان الفكر الإنسانى. وكان هذا التميز خاصة هو ما جعله جديرًا بلقب «الفيلسوف المؤسس».

إن إطلاق الأصول الفلسفية على أصول الدين وأحكامه - ولو أنه كان أمرًا مألوفًا لدى السابقين على الفارابى (وقطعا كان لديه أيضًا مألوفًا) - جعل هذا الفيلسوف يتمسك بالآيات القرآنية والأحاديث والأخبار، ويطلق مسمى الفلسفة على المصادر الخاصة بالأحكام؛ وعلى أصول الدين الإسلامى؛ وهو فى ذلك لم يكن مقلدًا، كما لم يستطع فى نهاية سعيه هو وأقرانه أن يصل إلا إلى أن تظهر الفلسفة فى باطن الدين، حيث مكانها ومستقرها(٣٥).

إن عظمة المعلم الثانى فى الفلسفة الإسلامية، فى أنه قام بهذه المهمة بإخلاص، ومنذ العصر الذى ظهر فيه، فإن الفلاسفة الذين جاءوا بعده لم يفعلوا شيئًا فى هذا الخصوص سوى شرح كلماته وتفصيلها، وكان منحه لقب المعلم الثانى لأسباب عديدة، أما أهمها فهو إطلاقه مسمى فلسفة على جميع العلوم والمعارف؛ وتأسيسه الفلسفة الإسلامية(٣٦).

ولكن كما جاء فى كتاب «الفلسفة المدنية»، فإن محاولة الفارابى لتوضيح سبب اتفاق باطن الدين مع حقيقة الفلسفة ليست بالأمر الذى حدث خلافًا لرأى الفيلسوف، أو على أساس من بعض التوجهات، أو كقناع (للتعتيم) على الأفكار الحقيقية للفيلسوف وإخفائها عن النظرة الضيقة للعامة أو المعارضين للدين من أهل السذاجة والضعف، بل:

... يجب أن يُفسر تأثير الدين فى فلسفة الفارابى على أساس أنه كان يخالف الأشخاص الذين عارضوا الدين؛ فقد تلقى معارضتهم بكثير من الأهمية والجدية، وبدلاً من رفضه لظواهر الشريعة؛ أقر الفلسفة فى باطن الدين، ليس باعتبار أن الدين أحد العوامل الاجتماعية المؤثرة فى تفكيره، لأنه لم يهتم أصلاً بانتقاء (موضوع) الدين والفلسفة(٣٧).

إذن، فالفخر بتأسيس الفلسفة الإسلامية، التى تضمنت الإجابة الفلسفية الصحيحة على السؤال الذى يدور حول ماهية العلاقة بين الدين والفلسفة، لهو من نصيب الفارابى.

ونرى أنه يجوز لنا أن نفصل بين إجابة فلسفية تُحسب لعظيم مثل الفارابى وبين إجابة المتكلمين المسلمين؛ ذلك لأن الفارابى ارتفع - بالدرجة الأولى من أجل الإجابة على هذا السؤال المهم - إلى الاهتمام بإجابة قائمة على العقل والبرهان العقلى المستقيم، وكانت إجابته قائمة على مبادئ المعرفة وإنسان المعرفة الفلسفية، وهى مبادئ مقبولة ومُصدقة عند الفلاسفة. وقطعًا فإنه بمقتضى شروط العصر، كان محورها قد قام على الدين وتشريعات الوحى، وواجه فيلسوف المسلمين العظيم أسئلة ودغدغات الوجود والفكر الخاص، ولم يكن أسلافه مثل أفلاطون وأرسطو قد واجهوا مثلها من قبل، فلم يقلل من هذه الأسئلة بالصورة التى طُرحت بها.

وبالطبع، لو صرفنا النظر عن أن الفارابى قد تعرض للمسائل التى كانت موضع بحث ومناقشة المتكلمين والمتشرّعين، إلا أننا لا يجب أن نعتبره متكلمًا، فإنه كان لا يرى الموضوع مثلما كان يراه المتكلمون، كما أن غاياته من البحث العقلى والعلمى وغايات البحث عند المتكلمين ليست واحدة.

وقد ورد فى كتاب «الفلسفة المدنية للفارابى» بعد أن أشار إلى هذه الحقيقة:

... إن المسائل التى أوردها الفارابى لا توجد مادتها فى الفلسفة، وهى خاصة بالدين والملّة؛ إن الوحى والنبوة والإمامة ليست من المسائل الفلسفية، ولم يدع الفارابى فى بحثه عن العدل والاختيار؛ جانب الدين والمذهب، ثم حينما كان لا يحدد المصدر كنا نعلم أن آراءه فى هذه المباحث والمسائل هى آراء كلامية(٣٨).

بناء على هذا الكلام الصحيح: فإن الفارابى؛ ولو أنه قد تعرض لمسائل كثيرة؛ إلا أنها ليست فلسفية تمامًا، وأن هذا ليس طعنًا فى مقامه الفلسفى، وذلك لأنه إذا كان بمقتضى وجوده التاريخى قد اهتم بطرح التساؤلات التى لم تكن موجودة فى الفلسفة وبحث فيها؛ فإن نظرة هذا الفيلسوف إلى هذه المسائل وإجابته عنها هى نظرة فلسفية، وأن إطلاق مسمى كلامية على آرائه فى هذا المجال أمر يأتى على سبيل التجاوز.

توالى تدعيم تأسيس الفلسفة عن طريق الفارابى؛ خاصة ما استقر من صلة بين الدين والفلسفة، وأصبح بهذه الطريقة عاليًا شامخًا؛ وحتى ظهور عصر تاريخى جديد، خضع ذهن وفكر جميع الفلاسفة والمشتغلين بالفلسفة، دائمًا لتأثيره، وكما يقول الدكتور داورى: لم يفعلوا شيئًا غير شرح كلماته وتفصيلها(٣٩).

وكان المتصوفة المشهورون يعدون العقل عاجزًا عن إدراك الحقيقة، وألقوا بالدنيا خلف ظهورهم حتى يُحلّقوا بقلوبهم متمنين وصال الأرواح، وحتى يصلوا إلى «الفناء فى الحق». فى مثل هذا العصر فإن عمل الفيلسوف فى توضيح التوافق بين الشريعة والحكمة أصبح مطلوبًا. وكان يجب ولا شك أن يقضى فى أمر ارتباط العرفان بالفلسفة والتصوف بالعقل أيضًا، وتكفل كتاب فصوص الحكم - وهو كتاب فى التصوف النظرى كما نعلم -(٤٠) بهذه المهمة؛ وهو كتاب اجتهد فى أن يأخذ البرهان العقلى بعين الاعتبار

حتى يُرشد بشعاع الفكر المضيء مسيرة الصوفية إلى الوصال ويُكمل طريق برهان الفيلسوف إلى إدراك الحقيقة(٤١).

اهتم الفارابى فى عدد من الفصوص بإثبات وجود الواجب، والممكن، وحدوث الماهيات، والتوحيد، وذات الحق، وكثير من المسائل الأخرى، وأقام كل هذا على البرهان العقلى، وحتى نهاية الفص الثانى والعشرين، كان بحثه فى الغالب فى أمور عامة وإلهيات خاصة، ولكن منذ الفص الثانى والعشرين فتح الفارابى الآفاق أمام عين وقلب القارئ، وأسبغ عليها نور أسمى من نور العقل الاستدلالى، واجتهد - فى الواقع كفيلسوف - فى أن يُعالج بالدواء مفاهيم العقل الفج، والتى كان الصوفية الواصلون والعرفاء السالكون يسعون إلى كشفها وأحيانًا يجدونها. عمومًا، لم يعتدل الفارابى - كما سوف نرى - فى التصوف الخالص، وأحيانًا كان يفرط ويهرب هروبًا مرفوضًا من إعمال العقل والبرهان، والذى هو أصل فى نظامه الفلسفى.

وبعد ما ورد فى الفص الثانى والعشرين؛ تحدث عن معنى السعادة والفشل واللذة والألم، وذكر:

أولاً : إدراك المناسب لطبيعة الإدراك.

وثانيًا: إدراك ما لا يتناسب معها.

ويضيف أن لذة (كل) قوة الإدراك - هى عبارة عن إدراك الكمال الذى يكمن فى هذه القوة، أما كمال القوة الأعلى (التى يصبح بها الإنسانُ إنسانًا) فيتمثل فى الحق، ولاسيما الحق الذى ترافقه اللذات التى تعشق وتهوى العقل الأعلى للإنسان(٤٢).

وقد ورد فى الفص الثالث والعشرين:

«إن النفس المطمئنة؛ كمالها عرفان الحق الأول بإدراكها، فعرفانها الحق الأول - وهى برية قدسية - على ما يتجلى لها، هو اللذة القصوى»(٤٣).

الإدراك العقلى هنا ليس هو الغاية، فهو مقدمة العرفان الحق. العرفان الذى يُزين كمال الروح ويُضفى الصفاء للبشر؛ فهو باعث لذتها القصوى، ولو أن برهان الإدراك العقلى هو الأصل والأساس؛ لكن الغاية ونهاية المسيرة العقلية هى العرفان.

وتحدث فى الفص الخامس والعشرين والفص السادس والعشرين عن الآفات والعلل بالإشارة، فإن الطبائع قد تخرج عن مقتضاها؛ فكم من إنسان عليل يتحول الحلو فى فمه مُرًا، وكم من جائع يتضور لا يطيب له طعام، أو يشعر بلهيب النار أو زمهرير الشتاء. وفى نهاية الفص السادس والعشرين يشير إلى أن الروح البشرية يعتريها مثل هذا أيضًا، فحينما تُرفع عنها الحُجب تنال المُشاهدة، وقد فَصّل هذا الإجمال فى الفص السابع والعشرين:

«إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن، فأجهد أن ترفع الحجاب، فحينئذ تلحق فلا تُسأل عما تُباشره، فإن ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك، وأنت فى بدنك كأنك لست فى بدنك وكأنك فى آفاق الملكوت، فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فاتخذ لك عند الحق عهدًا إلى أن تأتيه فردًا»(٤٤).

ونلاحظ هنا كيف يتحدث الفارابى بلسان العارف المتعفف ويرتفع مُحلقًا من مركب العقل البطىء على أجنحة القلب الخافقة حتى يلتحق بمسيرة آفاق الملكوت.

وفى رأى الفارابى أن شرط الوصول لحضرة الحق وإدراك الحقيقة الصادقة؛ التحرر من ربقة الدنيا؛ ورفع حجاب الجسد عن وجه الروح، وأن رفع مثل هذا الحجاب هو عمل الأقوياء ويحتاج لجهد وجهاد، حتى إذا ما انتهى فى هذه الدنيا نفسها، يستطيع أن يُحلق إلى الملكوت الأعلى.

وفى الفص التالى الذى يُطلق عليه آية الله حسن زاده الآملى:

«فص العشق، وهو شمس عقد الفصوص؛ وهو قصة العشق التى هى أحسن القصص»(٤٥). نجد أن روح الفارابى العرفانية قد صارت أمواجًا وطوفانًا أكثر من قبل؛ وأن سراج عقل الفارابى لايزال - ومنذ البداية - يشع بالعشق العرفانى، العشق العرفانى الذى قل أو زاد، يتضح فى كل فص وفصل من كتاب «فصوص الحكم».

ورغم أن ما اشتهر باسم الفلسفة الإسلامية كان فى ذيل الحضارة الإسلامية، إلا أنها وصلت إلى كمالها فى فكر صدر الدين الشيرازى، وحوّلت - العرفان والحكمة التى وضحت فى التراكيب المثيرة (لكتاب) «الحكمة المتعالية» - حرب ألف سنة فى صراع المشائية والإشراقية والصوفية والعرفانية وعلم الكلام - إلى سلام، ألم يكن هذا

العمل العظيم هو النتيجة النهائية التى خرج بها نبوغ المُلا صدرا من المقدمات؛ وهى التى صاغها الفارابى، بما تحتويه من حكمة، فى عميق أفكاره وشرحها بحيث تواصلت معها أذهان التالين بعده وأفكارهم، وكان هذا الأمر كافيًا لاستحقاق الفارابى اللقب المُشَرّف وهو: مؤسس الفلسفة الإسلامية والمعلم الثانى.

بالإضافة إلى فضل تقدم وريادة الفارابى على فلاسفة المشائية والإشراقية وأهل العرفان؛ كان للفارابى فضيلة أخرى، وهى أنه لم يكن يباريه أحد فى مجال ثانٍ؛ فلم يكن الفارابى حكيمًا ما بعد الطبيعة فقط، ولكنه كان فيلسوفًا مدنيّا. أن «الفلسفة السياسية» فى مجموعة نظامه الفلسفى حظيت بمكانة رفيعة لم تصل إليها أو تقاربها عقول من جاء بعده، أو هم لم يهتموا بترك ملاحظات عليها، ونتج عن هذا أن أهل السياسة الحاكمين جعلوا هذا الميدان؛ ساحة للعمل السياسى. ولكن مستشارى الحكم - والذين من الجائز أن بعضهم لم يكن سيئ النية، أو خال من دغدغات لما؟ وماذا بعد؟ الفلسفية - أخرجوا المُنّظرين السياسيين والفلسفة العملية أو كلاهما؛ خارج نطاق تأمل الفيلسوف، وأبقوا سلطته محصورة فى دائرة الأخلاق الفردية.

وبعيدًا عن التأمل الفلسفى، وفى وادى التصوف المتطرف، كان هنالك أشخاص يبحثون عن السعادة؛ ليس عن جهل بالدنيا ورغبة فى الآخرة، ولكنهم كانوا يدركون تعفن الدنيا، لذا كانت النتيجة رفضها تمامًا.

وليست مبالغة إذا قلنا: إن سراج الفكر الفلسفى - فى موضوع السياسة - مع الفارابى قد أضاء العالم الإسلامى، وبموته انطفأ، ولو أنه بقى منه ثمالة فى آراء مفكرين مثل «مشكويه الرازى» و«أبى الحسن العامرى»، وعجّل بانهياره التام طاعون المغول الأسود. وكما سنرى فإنه بعد ما يقرب من ثلاثة قرون من وفاة الفارابى، اعترف الطوسى بنفسه فى كتابه «الأخلاق الناصرية» فى قسم «سياسة المدن» أنه لم يفصل شيئًا فى أصول المباحث غير تكرار حقائق الفارابى.

عالمية فلسفة الفارابى(*)

كما سبق وأشرنا، فإن الفارابى اجتهد فى الإجابة على السؤال المهم فى زمانه؛ يعنى عن علاقة الدين والفلسفة؛ وكانت إجابته القاعدة الأصلية للفلسفة الإسلامية.

وصل الفارابى فى مسيرته العقلانية إلى أن الدين والفلسفة وجهان لحقيقة واحدة؛ الحقيقة التى باطنها الفلسفة وظاهرها الدين. وفى الأصول الفكرية للفارابى، أن الفلسفة اليقينية قائمة على البرهان، وهى آخر حلقات الفكر الإنسانى التكاملية، وهى جوامع الإنسانية التى تتجاوز أودية الجدل والسفسطة والفلسفة الظنيّة والفلسفة المُضلة، فتصل إلى منازل ومقاصد العقل الفلسفى(٤٦).

وفى رأيه أن الفلسفة مثل شجرة ضخمة كان غذاؤها فى السابق يؤخذ من الجدل والسفسطة، لذلك كانت قليلاً ما تُزهر براعم من هذين (الجدل والسفسطة)، وبالتالى فنادرًا ما تثمر ثمرتها التى هى البرهان(٤٧).

ويُبَيِّن الفارابى مراحل تكون المجتمعات البشرية، على النحو التالى:

كان تجمع الأفراد قائمًا على أساس ما لديهم من خصائص واحتياجات طبيعية، وقد قامت تصرفاتهم وسلوكياتهم فى بداية الأمر على أساس الملكة الطبيعية التى تحولت على أثر التكرار إلى عادة وملكة اعتيادية(٤٨).

والإنسان الذى يعيش مع الآخرين يضطر إلى أن ينقل ما يَمر بوجدانه إلى الآخرين، وتُعد الإشارة الحسية هى الوسيلة البدائية لتأمين هذا الأمر (الاحتياج)؛ ونقصد: تلك الإشارة التى تخلت عن مكانها بمرور الزمان للصوت(٤٩).

على أن الحروف البسيطة التى كانت تظهر فى هذا المضمار لم تكن تكفى لتحقيق التفاهم بين أفراد البشر، ولذا فإن العلاقة التى تربط بين هؤلاء الأفراد، تصبح أقوى عن طريق تركيب الأصوات والحروف؛ ونقصد تلك الأصوات والحروف (والكلمات) التى تشير من ناحية إلى الأمور المحسوسة، كما تكون مُعَبِّرة عن الأمور المعقولة من جانب آخر(٥٠).

وحينما ازدادت الحروف والكلمات، قامت ملكات الحفظ عند البشر باستيعابها، واستمرت هذه السلسلة من الحلقات، وتوصل الإنسان عن طريق الألفاظ التى كان يُشير بها للأشخاص إلى معان مشتركة نوعية وحسية، وانتقل من مرحلة الفهم الجزئى إلى مرحلة فهم الكليات؛ فوضع الألفاظ التى تُدلل على المعانى الكلية، ولكن الشخصية

الإنسانية المعقدة بسَّطتها أكثر من هذا، حتى تستطيع أن تُعبر عن كل ما فى الضمير، ومن هنا زادت قدرات الإنسان على ارتباطه بالاستعارة والمجاز. وعاون التدوين ملكات الحفظ على رفع أداء الإنسان[٥١].

كان أول الفنون فى مجال الفكر وتشكيل معانى المعقول التى ظهرت فى الذهن وانتقلت إلى الآخرين على ساحة الحياة البشرية، هو فن الخطابة[٥٢] (والذى هو فى حد ذاته أيضًا من أنواع القياس)[٥٣].

حينما ظهرت الخطابة إذ بها تُستخدم على أساسٍ من تلك الأمثلة للمعانى والخيالات التى فى الذهن، وعلى هذا النحو يظهر الفن الثانى، أى الشعر، الذى يتفق نظمه ووزنه مع فطرة الإنسان، تلك الفطرة التى تهوى هذا النظم وتلتمسه، وظهر أن نظمه وأوزانه تتفق مع فطرة الناظمين والمتلقين البشرية، وكان هذا هو السر وراء ظهور هذين الفنين المتطابقين قياسًا بين الناس[٥٤].

استقرت الخطابة والشعر كوسيلة نقل ونشر أخبار الماضى والحاضر، وبدأ يظهر فى المجتمع نموذج راوى الخطب والشعر وحافظ الأخبار، بمعنى أنه أصبح الفصحاء والبلغاء فى مجتمع كهذا يحتلون منزلة الحكماء، وتقرر بذلك أن يتبوأوا مرجعية أمر اللغة وتدابيرها. وحينما استقر الكلام (اللغة) زادت سعة الفنون وحجمها بأكثر مما كان فى بداياتها، وأصبحت ملكات الحفظ غير كافية على رعايتها؛ ونتج عن هذا أن اتخذ أمر الكتابة شكلاً فى المجتمع، ودخل فى صناعة اللغة بشكل قابل للتعلم والانتشار؛ على نحو يتفق مع قوانينها وقواعدها الكلية.

وهكذا يكون القوم قد حظوا فى ذلك الوقت بخمسة فنون عامة:

١ ـ الخطابة ٢ ـ الشعر ٣ ـ الخبر والرواية.

٤ ـ فقه اللغة (علم اللغة) ٥ ـ الكتابة[٥٥].

وحينما نمت هذه الفنون واستقرت، كانت النفوس مستعدة للدخول إلى مرحلة أعلى، أى الشوق إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة التى ظهرت فيها، ونفس الأمر بالنسبة لمعرفة كيفية استخراج الأشكال والأعداد والمناظر والمرئيات والألوان، فأصبحت

أكثر دقة وتعمقًا، وظهر من اهتم بالبحث فى جذور هذه الأمور، وكانت الطريقة القياسية الوحيدة التى - حتى الآن - كانوا يعرفون بها الإجابة على الأسئلة؛ ويعرفون بها تفسير أسباب الأمور وتصحيح الأفكار والآراء، هى الأساليب الخطابية وطريق الخطابة،... ونتج عن العمل بهذه الطريقة ظهور أساليب خطابية ومذاهب مختلفة بين الناس،... وعلى إثر ظهور صراعات ونزاعات فكرية ومصادمات، ظهر فنان آخران، يعنى أسلوبان متمايزان هما: الجدل[٥٦] والسفسطة[٥٧] (والخطابة حتى الآن خليط منهما)[٥٨]. وتطورت المناظرات الجدلية ولكنها لم تبق طويلاً، ذلك لأنه اتضح للقوم قصور الجدل عن تحصيل اليقين، وقدحت الأذهان سعيًا وراء طريق إلى العلم واليقين؛ وحينما عرفوا قليلاً أو كثيرًا عن الرياضيات و«الأساليب التعليمية» تطورت هذه الأمور عندهم إلى درجة الكمال، واستطاعوا بهذه الطريقة فصل الأسلوب اليقينى عن الطريقة الجدلية، وهكذا ظهر شغف الناس بالعلوم المدنية، وفى هذا الخصوص اختلطت الأساليب الجدلية بالأساليب اليقينية[٥٩].

وفى رأى الفارابى أن أفلاطون يمثل عصرًا اختلط فيه أسلوب الخطابة مع أسلوب البرهان، وكان الفكر يتأرجح كبندول الساعة بين الظن واليقين. واستمرت المسيرة نحو كمال الفكر حتى استقر عملها على أساسيات كانت هى مرحلة الكمال العقلى ونهاية النظر العلمى، وهذا أمر تصادف وقوعه فى زمان أرسطو، وأصبحت الأساليب متمايزة عن بعضها البعض، وبذلك أوصلت الفنون والصناعات الكلية العامة إلى كمالها، وظهر التمايز بين تعليم الخاصة (الذى يعتمد فقط على البرهان) وتعليم العامة الذى يعتمد على الأساليب الجدلية والخطابية والشعرية.. وقطعًا كان رأى فيلسوفنا أن الخطابة والشعر أكثر مناسبة لتعليم عامة الشعب[٦٠].

كان أرسطو فى رأى الفارابى هو واضع علم المنطق وممثل مرحلة الكمال الفلسفى وإعلاء إعمال العقل، وكان منطقه - فى الواقع - هو ميزان الصحيح من غير الصحيح؛ والحقيقة من الزيف.

وأثناء وصول المجتمع البشرى إلى هذه المرحلة من الكمال، ظهرت الحاجة إلى وضع النواميس (القانون)، قوانين تثبت على أعمدة البرهان فى الأمور النظرية، وأيضًا فى استنباط الأمور العملية، بقوى العقل. وهنا كان تصور الأمور النظرية والعملية

صعبًا على الناس العاديين، وفى الواقع أدخل واضع النواميس أمور المعقول فى صورة أمور خيالية ومثالية (والتى كان إدراكها عند عامة الناس سهلاً)، ومن ناحية كان فى انتشار وضع النواميس والسلوكيات المدنية؛ منفعة؛ هى توالى استنباط وسائل الوصول إلى السعادة، ومن ناحية أخرى فقد تمسكوا بالعمل بكل الوسائل التى تُقنع الناس بجميع الأمور النظرية والعملية التى يجب أن يحيطوا بها.

«فإذا وُضِعت النواميس فى هذين الصنفين، وانضاف إليها الطُرق التى بها يُقنع ويُعَلَّمُ ويؤدب الجمهور، فقد حصلت الملّة التى بها عُلِّم الجمهور وأدبوا وأخذوا بِكلِّ ما ينالون به السعادة»(٦١).

وعند الفارابى، أن العقل (وهو ما عند العقلاء) حينما يصل - عابرًا الخطابة والشعر والجدل - إلى أرض البرهان والفلسفة العقلية المثمرة والآمنة، فإنه يُظهر مجال وضع النواميس.

إن انتشار صناعة التقنين (وضع النواميس) - وهى أعم من النظرى والعملى - قد تعهدت العمل وفق ثلاث أساسيات:

١ - تحويل أمور المحسوس إلى أمور مثالية وخيالية.

٢ - تحديد وتوضيح السلوكيات السياسية الحسنة التى توصل إلى طريق النجاح والسعادة.

٣ - العمل بأساليب إقناع الناس بجميع الأمور النظرية والعملية التى يحتاجون إليها.

الدين (الملّة) عبارة عن القوانين النظرية التى تشير إلى الحقائق والقوانين التى تحدد الفضائل والسلوكيات التى تصل بهم إلى السعادة؛ بالإضافة إلى ذلك؛ تطوير طرق ونماذج أساليب تعليم الناس وتربيتهم.

وكان الفارابى قد قال قبل ذلك فى نفس الكتاب، إن الفلسفة تتقدم على الدين، تقدم منتج (صانع) الآلة على الآلة؛ «فالفلسفة بالجملة تتقدم الملّة، على مثال ما يتقدم (زمنًا) مستعمل الآلات؛ الآلات»(٦٢). والدين هو الفلسفة التى تصل إلى الناس بطريقة أكثر بساطة وأكثر سهولة.

وقال فى نفس المكان؛ إن «الملّة» تتقدم على «علم الكلام» و«الفقه» مثلما يتقدم الرئيس على المرءوس، «وبيّن أن صناعة الكلام والفقه متأخران عن الفلسفة، والملة متأخرة عن الفلسفة..»[٦٣].

وفى رأى الفارابى، أنه يجب البحث عن الصدق والكمال لأحد الأديان فى الفلسفة، فهو خفى وراء ظاهرها:

إذا كان الدين تابعًا للفلسفة، فإنه بعد استقرار جميع الفنون القياسية؛ قد وصل إلى كماله،... وبذلك يكون الدين صادقًا وفى غاية الحُسن واللياقة. لكن إذا ظهر الدين فى الفترة التى قصرت فيها الفلسفة البرهانية عن تحقيق اليقين؛ وفى الفترة التى كانت فيها أفكار القوم قائمة على الخطابة والجدل والسفسطة، فإن الدين حينئذ يكون دينًا لا يخلو من الكذب وعدم الأمانة، وكثيراً ما يكون مغاليًا فى عدم الاستقامة وعدم الصدق[٦٤].

إذن الدين مثال للفلسفة، بمعنى أن الدين كان يشتمل على أمثلة من أمور المعقول والأمور الجزئية التى تحاكى الكليات، وهى بدورها سهلة على فهم الإنسان العادى، وفى رأى الفارابى أنه حينما تكون الحقائق معقولة؛ ومع هذا يتمسك المرء بالأمثلة بدلاً من الحقائق، فإنه يبقى بعيداً عن طريق الصواب.

وقد قال فى موضوع الدين القائم على فلسفة غير برهانية:

إذا ما اعتبر أشخاص أن الأمثال الدينية التى يلاحظون بأنفسهم زيفها (الفلسفة المموهة والظنية)؛ أنها حقيقة؛ فإن هؤلاء الناس يكونون أبعد بمراحل عن الحق (حتى من الأشخاص الذين يظنون أن هذه الفلسفة حقيقة)[٦٥].

عمومًا، يستوى الدين الحق على أعمدة الفلسفة اليقينية (البرهانية)، أما أساس الدين الباطل والفاسد؛ فهى فلسفة باطلة (وهى فى الواقع ليست فلسفة).

وقد تحدث الفارابى فى كتاب الحروف عن علو الفلسفة (الحكمة) وتقدمها على الدين، ولكن لم يعنِ مطلقًا أن الدين أمر غير ضرورى، ولكن هو أمر لازم لا مفر منه من أجل المجتمع البشرى.

وبعد أن شرح الفارابى أموراً يجب أن يعرفها كل أهل المدينة الفاضلة، قال:

«تتأتى معرفة هذه الأمور بوسيلتين:

أن تكون هذه الأمور نفسها على النحو الذى هى فيه «كائنة ومؤثرة فى النفوس»؛ أو تكون عن طريق المناسبة والتمثيل؛ بمعنى أن يقع فى النفوس أثر هذه الأمثلة التى تحكى مثل هذه الأمور. إن أولئك الذين ينظرون إلى الحقائق نفسها بالبراهين ويعرفونها بعين الروح، هم حكماء وفلاسفة المدينة الفاضلة، ويأتى فى المرتبة التالية بعدهم أشخاص يتبعون هدى البصيرة ورأى الحكماء مهتدين بهم، وعلى أثر معرفة آراء هؤلاء الحكماء على حقيقتها والاعتماد عليها؛ فإنهم يعرفون الحقائق على حقيقتها الكائنة بها، وهناك أشخاص آخرون يعرفون الحقائق بنماذجها وأمثلتها التى تحاكى تلك الحقائق (بالقطع، إن معرفة الأمثال لها مراتب أيضًا، ولكنها كلها حول معرفة الحقيقة)»[٦٦].

يتم تصنيف العلماء والخاصة والعامة فى رأى الفارابى، بحسب ترتيب الاعتبارات والأهمية، على النحو التالى:

«يجعل الفلاسفة أولاً... وفى النهاية العوام والجمهور، وقبلهم الفقهاء»[٦٧].

على كل حال، إن مقام الفيلسوف فى رأى الفارابى هو المقام الأول، ومع هذا تأتى الفلسفة من حيث الزمان وعهد الاستقرار متأخرة عن الجدل والخطابة، أما من حيث المنزلة والشرف ودرجة الكمال فهى متقدمة عليهما، كما تتقدم أيضًا على الشريعة والدين؛ ذلك لأن الفلسفة هى اللُّب والشريعة هى القشرة، أو بتعبير أدق؛ أن الملة (الدين) أداة فى يد الفلسفة (الحكمة). ولهذا السبب يأتى الفقيه والمتكلم فى آخر درجات خاصة القوم، وبالقطع يسبقا العامة. فالمبادئ والأصول التى يعمل بها الفقيه وتشغله، هى قواعد ومقدمات تؤخذ من واضع الملّة (الذى يُشرع أو الشارع)، والفقيه يعمل بها فى حالة استنباطه للأمور الجزئية، فى الوقت الذى تكون فيه المبادئ والأصول لمن يُعمِّل العقل عبارة عن المقدمات المشهورة عند الجميع (فى الجدل والخطابة)؛ أو تلك

التى يحصل عليها بنفسه إثر محاولته الفكرية وتجربته العقلانية (فى الفلسفة البرهانية) وهنا تحصلُ النتيجة، وبالتالى، إن كان الفقيه يُعَدُّ من الخاصة، ولكن بين أتباع الدين، فى حين يُعد المتعقل (الفيلسوف) من الخاصة بالنسبة للجميع (لا بالنسبة لقوم بعينهم أو ملة بعينها)[٦٨].

وكان هذا ما حمله الفارابى على عاتقه مع أشخاص يعرفون أصول وأساسيات الشريعة، وهم بذلك كانوا يضعون الفلسفة على قمة الهرم، وعلم الشريعة فى أقرب نقطة من قاعدة هذا الهرم. وكل هذا ـ قطعًا ـ ليس معناه التهوين من أمر الدين، ذلك لأن الدين فى رأى الفارابى له أهمية كبيرة وحُرمة عظيمة، لأن حقيقة الدين هى نفس الفلسفة الرفيعة ذات الدرجة السامية من ناحية، ومن ناحية أخرى تقوم (تلك الفلسفة) بتوضيح الشريعة. وهو (الدين) ضرورى لوجود الإنسان ونظام المجتمع الإنسانى، بنفس القدر الذى تكون عليه ضرورة الفلسفة. ولو أن الفلاسفة هم الزهور فى سلة البشر، لكن الفلسفة أيضًا مثل أى فضيلة إنسانية أخرى لا تتفتح ولا تبرز وتظهر إلا فى قلب المجتمع وفى صُلب المدينة، فتُشكل العمود الفقرى والعماد الأساسى للمجتمع وعامة الشعب، وكانت لغة الدين هى اللغة المناسبة لوضعهم وحالهم حتى يدركوا بمساعدتها ظواهر الحقيقة وأمثلتها، ويحملوا على عاتقهم معرفة الدساتير الأخلاقية والسلوك المتفق مع المدينة الطيبة والمدينة الفاضلة.

ما هى العلاقة بين الدين والفلسفة والوحى والعقل؟

أجاب الفارابى بأن الفلسفة هى بيان الحقيقة بالشكل الذى هى عليه كائنة، والدين هو بيان نماذجها وأمثلتها. الفلسفة هى الأصل واللُب والدين هو المثال والنموذج. والبيان البرهانى هو بيان يناسب خاصة القوم، الذين هم قلة، وبيان «الوحى» هو بيان لكل شخص قادر على الفهم، وهو يتفق مباشرة مع تعليم عامة الناس وتربيتهم.

ولكن عمل الفارابى باعتباره الفيلسوف المؤسس لم ينته عند هذه الإجابة وشرحها، ولكنه كان يجب أن يحدد أيضًا العلاقة الموجودة بين «الفلسفة» و«العرفان» و«التصوف».

أشرت فيما مضى إلى أن كتاب فصوص الحكم للفارابى، يُعبر عن ميل هذا الفيلسوف إلى نوع من العرفان، وعلى الرغم من أنه اتخذ طريقه إلى الحقيقة عن طريق النظر وإعمال العقل، ولكن فى رأيه أن التعقل المحض بدون أن يرافقه نوع من التهذيب لن يصل إلى هدف، وتكون نفس الإنسان (بدون تهذيب) مثل جسده، الحجاب الذى يجب أن يُنحى جانبًا حتى تنور العين برؤية الأحباب.

عمومًا؛ لقد استقى الفارابى المدد صراحة من أسلوب أهل المعنى، والذى هو فى أساسه تحرير الروح من قيد عبودية الطبيعة، باعتباره شرطًا لازمًا لإدراك الحقيقة. لكن مع كل هذا العرفان والتصوف الذى اقترب منه الفارابى، فإننا نرى أنه يختلف عن آراء أهل السرائر وأهل البيان والرمز، والشطحات التى تظهر من آن لآخر بين العارفين من أهل الرأى، وعظماء صوفية أهل الطريقة والسلوك، أن عرفان الفارابى مثل شريعته أيضًا يتفقان مع حكمته وعقله الفلسفى، وهنا أيضًا فإن الأصل عنده هو الحكمة؛ حكمة مدعمة بأساس البرهان.

سيأتى فى القسم الأخير من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة رأى الصوفية الجزافى (أو شطحاتهم) كنموذج لآراء إحدى المدن المضادة للمدينة الفاضلة.

ويقوم الفارابى فى الفصل السابع والثلاثين من الكتاب المذكور تحت عنوان «مقالة فى المدن الجاهلة»، بحصر بعض النقاط التى تعد ضمن أفكار أهالى المدن الجاهلة وأوهامهم، ويعدها خاطئة، وهى تشبه معتقدات الكثير من أهل التصوف، أو هى بعينها، وحط من محاولتها الفاشلة فى الوصول عبر هذا الطريق إلى السعادة الحقة، ورفضها واعتبرها من بين أفكار أهل المدينة الجاهلة.

وفى رأى الفارابى أن طائفة من أهل المدينة الجاهلة:

«... يقولون: إن هذا الوجود الطبيعى الكائن اليوم والذى نشاهده بهذا الشكل؛ له وجود آخر لا نشاهده؛ ووجود اليوم (وهذا عالمه) غير طبيعى، ولا يتفق مع الوجود الطبيعى الكائن، وأن ذلك الذى ينبغى أن يكون الهدف والقصد هو نفس ذلك الوجود الحقيقى الطبيعى، ويجوز الاجتهاد فى العمل على إخفاق هذا الوجود (وجود هذا

العالم) من أجل الحصول على وجود هو الكمال الطبيعى؛ وذلك لأن هذا الوجود مانع للكمال، وحينما ينتهى سيعم الكمال»[٦٩].

وأضاف:

وهناك جماعة أخرى تعتقد أن وجود الموجودات (الواقع) الملموس الآن هو أمر حاصل من أجلهم لكنه مختلط وملوث بأشياء أخرى هى السبب وراء فساد الموجودات ووراء منعها من أعمالها اللائقة... بناء على هذين الرأيين، فإن الحصول على الوجود (الحقيقى) يستلزم إبطال الوجود الملموس وإنهاء المشاهدة (لهذا العالم)[٧٠].

وفى موضع آخر:

وهناك جماعة ترى أن صلة الروح بالبدن أمر غير طبيعى، فالإنسان عبارة عن روح، وأن صلة البدن بالروح تفسدها وتجعل أفعالها (اللائقة) متناقضة بشكل آخر، وتنبت فى الروح الرذائل والمفاسد، وذلك بسبب اقتران البدن ومصاحبته للروح، وأن كمال الروح وفضيلتها ورفعتها فى أن تتحرر من البدن، وأن تعمل على أن لا تكون الروح فى احتياج إلى البدن من أجل توفيقها وسعادتها،... وأيضًا لا تكون فى احتياج إلى أشياء خارج البدن مثل: الثروة والجيران والأصدقاء وأهل المدينة، إن ما يكون فى حاجة إلى الاجتماعات المدنية والأمور الخارجية الأخرى هو الوجود الجسدى، ولهذا فقد أفتوا بطرح الوجود الجسدى والتخلى عنه[٧١].

وبرغم أن الفارابى له رؤية عرفانية، وأنه من الممكن بهذا الشكل أن يُنسب له تأسيس العرفان النظرى، لكن لا يجوز بأى شكل أن يتفق منهجه ورأيه مع من يرون أن إدراك الحقيقة يأتى عن طريق التحرر الكامل من الدنيا، وأن السعادة إنما تكمن فى الانقطاع عن الخلق، وأن الحق فى راحة الانزواء والعزلة، أى هؤلاء الأشخاص الذين اعتبروا أن غوغائية الدنيويين تشوِّش على الخاطر الأمن وعلى الطمأنينة الداخلية. لكن هذا الأمر معكوس عند الفارابى، ففى رأيه أن طريق السعادة والجد الحسن يمضى عبر قلب المجتمع وعبر صُلب الحياة المليئة بالشواغل فى هذه الدنيا، وبالطريقة التى سوف نراها فى شرح فلسفته المدنية وآرائه السياسية.

وفى الوقت نفسه هناك أشخاص يتناولون شرح أحوال الفارابى ويرون فيه صفة الصوفى المتحرر من الدنيا، ذلك لأنه يُرجع الزهد وعدم الاهتمام بالدنيا والانزواء عن

الجماعة، على الخوض فى المسائل الاجتماعية؛ خلافًا لكثيرين من عظماء أهل الرأى فى العالم الإسلامى، ومنهم الفلاسفة ومنهم الفقهاء الذين حازوا المناصب والألقاب فى عالم السياسة. وكان الفارابى برغم وافر الاعتزاز والتبجيل اللذين كان يتمتع بهما عند بعض الأمراء والساسة، إلا أن تعففه عن الأساليب السياسية صانه من غبارها.

يقول خديوجم حول خُلق وخصال الفارابى هذه العبارات فى مقدمة كتاب إحصاء العلوم:

«كان أبو نصر، من الناحية الأخلاقية مترفعًا أكثر من أغلب الفلاسفة، وقد عاش حياته قانعًا؛ كثير الأنس بالخلوة والوحدة، يتوجه فى الغالب إلى شاطى النهر ويقنع بأقل الموجود، وكانوا يقولون: كان لا يأخذ من سيف الدولة فى كل يوم إلا أربعة دراهم لا أكثر، وما يتبقى مما فى يده ينفقه على الفقراء، ولم يكن أبو نصر يهتم بالتنعم والترفه، وكان يدرك أن سعادة الفيلسوف وعظمته تكمنان فى ترك الدنيا، وكان فى المسائل الأخلاقية يتبع أفلاطون - برغم اعتقاده فى أرسطو - وكان يعرف أن سعادة النفس فى التجرد وترك العلائق والانزواء فى زاوية، يبدو أن أبا نصر كان يعتقد حتى آخر عمره أن الإنسان إذا أراد أن يتصل بالعقل الفعَّال(*)، فإنه يستطيع ذلك عن طريق الرياضة النفسانية، والسعادة عند أبى نصر إنما هى فى الاتصال الإنسانى بالعقل الفعال، بمعنى أن مقدمات الوصول إلى الكمال، هى فى تهذيب الأخلاق والروح البشرية...»(٧٢).

وأيضًا.... يُستفاد من كتب أبى نصر أنه كان شديد الولع بالتصوف، وأنه اتخذ تعليماته من منهج المتصوفة ورسومهم (آرائهم وتقاليدهم)، وعاش فى حياته مثل الصوفية، ومما يؤكد هذا الأمر حكاية صلاة سيف الدولة على جنازته وهو فى ثياب الصوفية.

ويتضح أيضًا فى كتب أبى نصر أنه لم يكن شغوفًا بالشهرة، وكان يقدم حقيقة العبادة على جميع الأشياء - مخالفًا بذلك بعض الفلاسفة المتأخرين الذين كانوا يرغبون فى الأمور الدنيوية...(٧٣) - ومن الجائز ألا يكون هناك شك فيما يتعلق بالحياة المتواضعة التى كان يحياها الفارابى وبعدم اهتمامه بزخارف الدنيا وتوجهاته الصوفية. أما عن الحديث بأنه (اتخذ تعليماته عن منهج المتصوفة ورسومهم)، وأن تصوفه قد حثه على

الانزواء بزاوية والتعفف عن أمور الدنيا، فإنها كلها أمور قابلة للمناقشة الجدية، صحيح أنه يمكن رؤية بعض العروق (الآثار) مما تلاًلأ فيما بعد فى صورة «الحكمة الإشراقية» كنجم فى سماء الفكر الإسلامى، فى آثار الفارابى وخاصة فى كتاب «فصوص الحكم»، ولكن المعلم الثانى لم يتراجع فى أى وقت عن أفكاره الأساسية التى طبقًا لها كان يَعُدُّ الميول الصوفية ـ على الأقل الميول الإفراطية ـ من نماذج أفكار أهالى المدن غير الفاضلة، بالإضافة إلى أنه لم يُغير رأيه أبدًا بالنسبة لمحورية الحكمة العقلية والعقل الفلسفى، واستوعب الشريعة والعرفان فى ضوء الحكمة وفسّرهما، إن شخص كهذا لا يصرف وجهه عن الدنيا مطلقًا؛ لا يجب أن نسميه صوفيًا بالمعنى المتعارف عليه.

وهنا نشير إلى حقيقة من الممكن أن توجهنا إلى الأسلوب الخاص لحياة الفارابى؛ وإغفالها فى رأيى يعنى عدم الاهتمام بجانب مهم فى شخصية الفيلسوف السامية؛ الجانب الذى بدونه لا نعرف شاكلة الفارابى ولا ندرك حقيقته. **وهذه الحقيقة هى: اعتبار عمل الفارابى هو ثمرة الرأى، وأن النظر والعمل فى فكره قد اكتملا وارتبطا، ففى رأى الفارابى: أن العمل بلا معرفة يوجب الخراب، وأن المعرفة بلا عمل ما هى إلا معرفة بتراء. إن الفلسفة العملية لهذا الفيلسوف قد استنبطها واستخرجها من قلب فلسفته النظرية.**

وفى رأى الفارابى أن النظر فى تطور المعارف والعلوم يكون مقدمة للعمل، وفى الوقت نفسه فإن العمل خادم للمعرفة، والمعرفة تطلب لذاتها، وحتمية العمل إنما هى فى سبيل النظر، لأن العمل هو الينبوع الأصلى للسعادة والتوفيق فى العلم والنظر.

كانت هذه الرؤية سببًا فى أن يهتم الفيلسوف المسلم ـ مثل الفلاسفة اليونانيين العظام ـ بالسياسة اهتمامًا جادًا، وأن يتعهدها فى بوتقة فكره ومعرفته ونظره. إن كتب الفارابى التى تدور حول السياسة، والتى تشتمل فى نفس الوقت على مبادئ فلسفة ما بعد الطبيعة وأسسها ـ إن لم نقل إنها ـ أهم أعماله، إلا أنها على الأقل من أهمها.

وبالطريقة نفسها التى سبق وأشرنا إليها، انفصل الفكر والمعرفة عن العمل بعد الفارابى لأسباب سوف نشرحها بإذن الله فى موضعها، وبانزواء الفكر وتراجع حظه من القيام بدوره المباشر والأساسى فى تقرير مصير المجتمع، أصبح أسيرًا للمحنة؛ ونزل إلى ميدان العمل عديمو الفكر، وفى بعض الأحيان منحرفو التفكير، أما أهل

الفكر فمع قبولهم تصريحًا أو تلميحًا بانفصال الفكر عن العمل، إلا أنهم كانت لهم فى زوايا مدارسهم وفى عزلتهم نظريات رفيعة وقيّمة، ولكنهم فى الوقت نفسه طرحوا على الساحة نظرياتهم التى تتفق وشخصياتهم وأوضاعهم، وكانوا مثل جميع عديمى الفكر والسطحيين، يشتهون الدنيا أو يبررون الواقع خدمة للسلطان، الذى كان فى الغالب يُفتقد فيه العدل والعقل، ويحكم بقوى الغضب والشهوة.

ولكن الفارابى الفيلسوف العظيم ومؤسس الفلسفة الإسلامية لم يستطع أن يغض بصره عن الأصول والقيم الأساسية لفلسفته سواء بالملاحظة أو المصلحة، وحينما رأى أن ميدان العمل الصالح مُعدّا ومهيأً، لم يلوث نفسه بالأعمال الفاسدة، وبدون أن يتشبه بكثير من المتصوفة ومدعى العرفان، توجه إلى الجانب العملى ولم يهرب من المسئولية.

تدل الحكاية التى وردت فى مقدمة كتاب «إحصاء العلوم» نقلا عن «وفيات الأعيان» لـ«ابن خلكان» على روح الفيلسوف السامية، وشاهد على ما ادعيناه سابقًا، وحتى إذا لم تثبت صحة هذه الحكاية، فإنه فى سائر آثار الفارابى وفى حياته توجد دلالات كافية تؤيد الحكاية المذكورة:

«دخل الفارابى إلى مجلس سيف الدولة، فسمح له الأمير بالجلوس، قال الفارابى: أين أجلس؟ المكان الذى أريده أو المكان الذى قلت أنت عنه؟ قال الأمير: اجلس حيثما شئت. فارتقى الفارابى أكتاف الناس وأيديهم عابرًا إلى العرش الذى يجلس عليه سيف الدولة. فقال سيف الدولة لغلمانه بلغة خاصة كانت بينه وبينهم: أراه رجلاً غير مؤدب. فقال الفارابى بنفس اللغة: يجب أن تتريث قليلاً. فتعجب سيف الدولة وسأله: أتعرف هذه اللغة؟ قال: أعرف ما يقرب من سبعين لغة. ثم بدأ بعد ذلك فى المناقشات العلمية، وبرز الفارابى على جميع العلماء لدرجة أنهم أخرجوا الدفاتر من الجيوب ودونوا فيها تعليقات الفارابى. ثم تقدم إلى مجلس السماع؛ فأوضح فيه الفارابى نظرياته. قال سيف الدولة: ألك علم بهذا أيضًا؟ ثم أخرج الفيلسوف آلته الموسيقية من جيبه، وحينما عزف ضحكوا جميعًا، ثم أعاد ترتيب آلته وحينما عزف لحنًا بكوا جميعًا، ثم أعاد ترتيب آلته مرة أخرى وعزف بطريقة أخرى فناموا جميعًا»(٧٤).

حينما يختار فيلسوف متعفف عن الدنيا وزاهد فيها مكانًا للجلوس، فيختار عرش سيف الدولة، فإنه يعنى أن عرش الحكم يناسب الفلاسفة، ولكن اتضح أن تقديرات الزمان كانت تقديرات أخرى، وهى أن القوة والغلبة هما عماد السلطة السياسية، وإذا كان الفيلسوف الحق يؤمن بما يقوله، فكيف له أن ينصاع لخدمة الاستبداد والقهر؟ ثم إننا نستطيع أن نظن أن انزواء الفارابى فى واقع الأمر كان مخالفًا لميوله الداخلية، بل وكان شديد الوقع عليه، كان الفارابى يَعُد نفسه من أهل المدينة الفاضلة، بينما كانت المدن المستقرة على سطح الأرض وفى كل مكان مدنًا أخرى.

ولا يتفق الغذاء الروحى للفارابى مع ما تقدمه مجتمعات الجهلاء والضائعين.

برغم أن سيف الدولة كان من أهل الفضل وراعيًا له أيضًا، وبرغم أن جَوَّ مدينته أكثر صفاءً ونقاءً بالقياس لأجواء المدن الأخرى، إلا أن المدينة التى يحكمها سيف الدولة ليست لها خصائص المدينة الفاضلة وشروطها، وكان الفارابى فيها غريبًا برغم أن معاناته فيها كانت أقل مما كان يعانيه فى بغداد المثيرة للفتنة والتعصب.

عمومًا، إن فيلسوف المسلمين العظيم بإجابته على أهم أسئلة زمانه، قد طرح نظامًا ممتازًا هو من كل جوانبه، أصل كل ما عُرف بـ«الفلسفة الإسلامية».

صحيح أن منهج فلسفة الفارابى، خاصة الوجه المشائى منها، قد مهد الطريق لفكر أبى على بن سينا، المتفتح والعميق، ووجهه نحو الكمال، وباتباعه منهج الفارابى دخل إلى أودية جديدة لم يسبقه إليها أحد ولا الفارابى نفسه، ولكن نبوغ أبى على فى المقدمات التى أرساها المعلم الثانى جعلته يستخرج ويستنبط نتائج جديدة ويتفوق على واضع المنهج والمقدمات. فى الواقع أن ما حدث هو ثمار شجرة غرسها الفارابى؛ وقد اتفق الكثيرون على هذا الرأى، ولم يشق أبو علىّ على نفسه برغم كل عظمته بالتأمل الفلسفى فى السياسة، ويجوز أن السبب فى ذلك أنه أدرك بذكائه أن تحقيق السياسة الصحيحة أمر غير ممكن، ولذلك طمع إلى أن يقوم حاكم ما بتغيير فى المؤسسة الاستبدادية القهرية، ومن الجائز أيضًا أنه ظن - مثل عظماء الفكر الإسلامى - إن ما يحدث هو حكم القدر ولا مفر منه. ومن هنا فإننا لا نستطيع أن نرى سوى إشارة قصيرة جدًا بالقياس إلى موضوعاته التى تمتلئ بها الأبواب الأخرى لفلسفته، وأغلب

الظن أنها لا تشتمل على بحث خاص بالسياسة، فقد انعطفت قدرات ابن سينا الفكرية إلى المنطق، واندفعت بالفلسفة دفعة واحدة إلى مجال الطبيعيات والإلهيات اللامحدود، وإن كانت لم تغفل عن الأخلاق؛ واهتمت غالبًا بالأخلاق الفلسفية الفردية وليس بالأخلاق الرانية إلى المجتمع المدنى.

فى عصور السيطرة والغلبة (مهما كانت غلبة البويهيين على العالم قابلة للتحمل أكثر من غلبة أهل التشريع المتعصبين؛ لكنه على كل حال كان قهرًا) دخل أبو على دنيا السياسة فعليًا، ولا ندرى عمّا إذا كان قد اهتم ولو للحظة بعدم اتفاق السياسة التى كانت جارية حينئذ والتى كان ضالعًا فيها، مع المبادئ والأصول التى انتقاها فيما بعد الطبيعة، أم لا؟

فصل أبو علىّ بن سينا عالم الفكر عن عالم العمل؛ لذلك أمكنه الدخول إلى ساحة العمل التى لم توافق فكر الفيلسوف؛ ولم يقرر هل عدم التوافق هذا بسبب تأمله؟ أم بسبب ما لم يتأمله؟

كان الغزالى الشهير؛ هو الآخر؛ موجودًا على ساحة الفكر والحضارة الإسلامية، وهو الملقب بلقب فخم هو «حجة الإسلام» المفتى العظيم لنظام الخلافة ومحط عناية السلاجقة. لقد رجّح الواقعية على المثالية والتى لم يتغاضوا عنها (أهل الفكر والحضارة) تمامًا فى أى وقت مطلقًا، فقاموا ضد الفلسفة، ومنذ البداية قدموا الفكر قربانًا تحت أقدام فخامة ظاهر الشريعة، وفى النهاية أطفأوا عطش أرواحهم القلقة التى لا تتفق مع إعمال العقل الفلسفى؛ ولا مع ظواهر التشريع الجافة التى تعود عليهم بالسطحية، بنوع من التصوف. التصوف الذى هو فى قمته الإفراطية لم يلوث نفسه بالسياسة، لكنه من جانب لم يكن يبحث عن السياسة الصالحة والمدينة الفاضلة على الأرض ووسط المجتمع البشرى، بل كان من جانب آخر يعتبر السياسة أمرًا خاصًا بالأرض، وكان جل اهتمام الصوفى هو إنكار الأرض (الواقع) لإثبات الحقيقة، وكان يعرف أن الهروب من المجتمع هو طريقه للوصول إلى الحق.

الصراع مع الفلسفة

فى الفلسفة الإسلامية التى أسسها الفارابى، توافق الدين مع الفلسفة، وذلك لأن الفلسفة كانت توضح حقيقة الوجود، وكان الدين أيضًا يتكفل بتوضيح حقيقة

الكائنات والتكليفات البشرية فى ميدان الحياة. والدين الحق يتوحد ولا شك مع الفلسفة الحقة؛ وذلك لأن غاية الفلسفة تتعلق بالخواص، وفى الوقت نفسه فأن الدين يناسب فهم الجماعة.

إن هذا الرأى وأسلوب الفكر، برغم ظهوره بشروح مختلفة ومع ميول متفرقة، إلا أن أصحابه كانوا يغلّبون أحيانًا جانب الدين (الشرائع) أكثر، وفى أحيان أخرى يغلّبون جانب الفلسفة، أما ما كان منتشرًا وذائعًا طوال تاريخ الفلسفة الإسلامية فلم يكن شيء سوى شرح وتوضيح واستجلاء رأى الفارابى واستكماله؛ كذلك تنقية بعض النواقص والأهداف التى قرر من جاءوا بعد مؤسس الفلسفة الإسلامية الطعن فيها ونقدها. واجتهد أتباع الفارابى فى صب لب نظريته فى قالب يصونها من الأذى ومما يُضيفه مثيرو المشاكل، ورغم هذا فإن الفلسفة بهذا الشكل لم تجد قبولا عامًا مطلقًا؛ لأن أذهان عامة الناس وعقولهم، وحتى الحاصلون منهم على درجة من التعليم لم تستطع أن تدرك أغوار الفلسفة، ونتج عن هذا أن رغبة العامة وأهل العلم والفضل فى الفلسفة كانت أقل منها بالنسبة لفروع المعرفة الأخرى، ومن ناحية أخرى، كان أغلب أهل التشريع وعلماء الدين يألفون الشريعة (هذا إذا كانوا أصحاب نظرة عميقة بأركانها)؛ وكانوا يعتبرون الفلسفة خطرًا على الدين، ولم يعارضوا الفلسفة فقط بل عارضوا كل ما يندرج تحت عنوان المسيرة الفكرية، ولهذا السبب فإن الفلسفة لم تؤخذ بكثير من الجدية فى المجتمع الإسلامى، وإن كان هناك قلة اهتموا بها أساسًا وتلقوها باهتمام بالغ واعتبروها أسمى المعارف جميعًا وأشرفها، إلا أن هؤلاء القلة كانوا لا يزيدون على بضعة أشخاص؛ ولم يخطر ببالهم الاشتغال بالفلسفة فى المجتمع بسبب قلة الإقبال عليها؛ وكانوا فى الغالب يعانون العسر والغربة، أو كانوا يحتمون ببلاط أمير يحمى الفلسفة ووجوهها؛ ويحمى العلوم العقلية أيضًا، وكانوا حينئذ يهتمون بتعليم الفلسفة وتصنيفها والتأليف فيها.

عمومًا؛ فإن الفلسفة الإسلامية، ولو أنها لم تهجر كلية إلا أنها بقيت على الهامش، واليوم نستطيع أن نلاحظ تعمق الفلسفة الإسلامية وتنوعها وانسجامها بالمقارنة مع إلهيات الفلسفة المسيحية التى هى نفسها مدينة لعناية الفلسفة الخاصة بالعالم الإسلامى.

واجهت الفلسفة العقلانية للمسلمين منذ بداية ظهورها مشكلتين:

الأولى: قبول أهل التشريع لإعمال العقل.

والثانية: آراء المتصوفة وأهل العرفان وأفكارهم فى العالم الإسلامى.

ومن الممكن البحث عن أسباب القبول الواهن للفلسفة فى الحضارة الإسلامية، والتفوق الشعبى والرسمى لمنافسيهم (الفقهاء والمتصوفة).

كما سبقت الإشارة، استقرت مسيرة الحضارة الإسلامية بقوة بفضل تأثير الفلسفة ومساعدة أوضاع الزمان وأحواله. وكانت المسيرة ـ متعللة بالدفاع عن الدين وحماية الشريعة ـ قد قامت بمعارضة الفلسفة ومحاربتها، وكذلك محاربة التأمل العقلانى فى العالم وبين البشر، وإن كانت هذه المسيرة منذ بدايتها قد أوجدت توجهًا عند بعض المسلمين والمتكلمين إلى العقل والاعتقاد به، واشتد هذا التوجه خاصة مع دخول العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامى، ولكن كان دخول أبى الحسن الأشعرى متمثلاً فى مدرسته أمرًا أكثر توافقًا وانسجامًا، واستقرت بذلك حوزة الكلام الإسلامى ـ السُنى بتأثير ظهوره.

كان رأى الأشعرى ونهجه مضادًا لمقالات المعتزلة وادعاءاتهم، ولكن بتأسيس الفلسفة الإسلامية ثم شرحها والتعمق فيها عن طريق ابن سينا، تجلى ميدان أوسع للمواجهة مع إعمال العقل الفلسفى؛ ونتج عن هذا أن تطلّب الميدان الكد والاجتهاد فى العمل، وكان رجل هذا الميدان هو الإمام أبو حامد الغزالى.

أورد الغزالى فى كتابه المهم «تهافت الفلاسفة»:

«... إن الجماعة التى ترفع من قدر نفسها على من يساوونهم فى العمر ويماثلونهم، وتعتقد أنها أكثر ذكاءً وعبقرية، أرى أنهم قد أعطوا ظهورهم لفروض الإسلام مثل العبادات، واعتبروا الرموز والإشارات الدينية تعنى أن التقيد بالصلوات والتعفف عما لا يليق أمر بسيط، وأجازوا الضعف فى الانقياد للشرع وحدوده وتحرروا من قيوده وغضوا الطرف عن مواقفه، ولكن بأنماط من الأفكار تخلوا بها عن حبل الدين مرة واحدة. وتمسك أتباع بعض الفِرق بطريق الله متمنين اعوجاجه، وهؤلاء يوم القيامة هم الكفار. ولم تتوفر الحماية لكفرهم بشىء سوى الخضوع للأقاويل التى كانت

قد تعلقت بها قلوبهم، وهؤلاء مثل اليهود والمسيحيين الذين تقيدوا بحكم العادة بالدين - ما عدا الإسلام - الدين الذى ولدوا به وشبوا عليه كما شب أباؤهم عليه، كما أن مبرراتهم لم تكن سوى النظريات التى استرجعوها وحصلوا عليها بطريق مباشر وخادع من الأفكار الخادعة، كالسراب اللامع إثر الوقوع فى ربقة الشُبهات. وبالطريقة نفسها اهتمت جماعة من أهل البدع المهووسين بالبحث فى العقائد والفكر فوقعوا أسرى هذا الأمر»(٧٥).

انزعج الغزالى بحق من رواج الإلحاد والعقائد الباطلة واللامبالاة وضعف الإيمان فى القلوب، وتتبع أسباب ظهورها، لكنه اجتهد فى البحث عن الجذور فى الظروف الاجتماعية؛ وبخاصة فى سوء سيرة السياسة والحكومات الموجودة فى ذلك الوقت وفى السلطوية والدنيويين المهووسين بها، وأيضًا فى عدم قدرة الظاهرية الدينية على إقناع الأذهان أو محاولة التقليل من أثر هذه العوامل. وقد ارتبطت آراؤه كلها بالفلسفة. وقد اهتم معارضو التشريع؛ بالقطع أيضًا؛ بالاعتماد عليها فى توجيه رغباتهم ونظرياتهم. وكان فى عصر الغزالى، وقبله أيضًا؛ أشخاص قد أسبغوا على أفكارهم اللون العلمى والمنطقى إثر التعرف على الفلسفة وعلوم السابقين والعمل بالسفسطة والمجادلة. وكانت أركان الدين قد بدأت تضعف عند بعض الناس قبل دخول الفلسفة إلى العالم الإسلامى، وانساق كثير من الأفراد إلى المجادلات الكلامية التى أدت إلى مصادمات واضطرابات اجتماعية وإراقة دماء، وكانت غالبيتها إثر الصراعات السياسية، ونحو ذلك من سلوك الحكام القهرى؛ أولئك الحكام الذين استولوا على السلطة بالقوة والخداع ولم يعتنوا بكبح جماح شهواتهم وأنفسهم، لقد كان أولئك الأشخاص حاقدين، وكان من علامات حقدهم إظهار الإلحاد والطعن فى الدين، ولأن ما وقع وظهر كان باسم الدين؛ فلم يتوقعوا أن يفكر أشخاص كهؤلاء الحكام فى أن تلك الجذور الدخيلة وهذه الاضطرابات تحطم دينهم نفسه، كذلك غاب عنهم أن تأثير التحجر الفكرى وضيق أفق أهل الظاهر فى نتائجهم السطحية وفى انحرافهم غير المقبول؛ يتناول عين الدين، لذا لم يلقوا بالضوء على أى فكر معارض قط وغفلوا عن شرح هذا الوضع.

إن المجادلات الكلامية؛ والحروب السياسية الدامية وضيق أفق دعاة الشريعة، كل هذا معًا جعل كثيرًا من الناس لا يحرّكون ساكنًا؛ خاصة أولئك الذين ينظرون إلى

الأمور بنظرة عميقة. واستمر الحقد وظهرت شُبهات ازدادت يوما بعد يوم إثر اتصال المسلمين بأقوام هم أصحاب تشريعات غير إسلامية ولهم خبرة سابقة بالحياة والحضارة، فضلاً عن أن عدم قدرة النتائج السطحية الشائعة عن الدين ـ أحيانًا ـ على إيجاد إجابة على الاستفسارات، ووسط هذا الخضم، شق مؤسس فلسفة المسلمين وأتباعه طريقًا، ومضوا فيه واجتهدوا فى الوفاء بجوهر الدين، وفى التقيد بموازينه حتى يفتحوا آفاقًا جديدة أمام الفكر الإنسانى، ولو كان المسلمون قد مضوا فى هذا الطريق بثبات أكثر وتمسكوا بأفكاره بجدية فى صُلب المجتمع والحضارة الإسلامية، لكان من الجائز أن يصبح التشريع قادرًا على مواجهة المشكلات والتساؤلات، وأن تكون للحضارة والثقافة الإسلامية مسارٌ آخر ومصير آخر.

على كل حال، كان الخروج على الدين فى بعض قطاعات المجتمع؛ وشيوع أفكار مخالفة لأصل الدين وأيضًا مخالفة للنتيجة التى تعتبر عند الغزالى نتيجة صحيحة ومطلوبة، أمرًا له جذوره التى كانت قد بقيت خافية عن نظرة الغزالى الثاقبة، إنه كان يرى فى نظرة أحادية الجانب؛ أن السبب الأصلى والمهم فى هذه المشكلة الدينية؛ هو شيوع الفكر الفلسفى؛ يقول:

«... إن منبع كفرهم (أولئك الفارين من الدين المستهترين الذين سبق أن أشار إليهم الغزالى) ليس سوى:

١ ـ الخضوع والامتثال لأسماء وألقاب عظيمة (بُلغاء) مثل سقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم.

٢ ـ مبالغة فرق من أتباعهم والمضللين منهم فى وصف عقل هؤلاء المشهورين ومدح أسسهم الفكرية ودقة علومهم فى الهندسة والمنطق والطبيعيات والإلهيات.

٣ ـ الأنانية واللجاجة فى استخراج هذه الأمور الخافية (فى العلوم المختلفة) واستنباطها بعقلانية وذكاء كبيرين.

٤ ـ إنكارهم ما لديهم من الشرائع والتشريعات برغم رسوخ العقل ومزيد الفضل، وكانوا يرفضون الديانات والملل كلها برمتها، وكانوا دائمى الاعتقاد بأن: نواميس الشريعة هى قوانين منسوجة سويًا ومُزينة بالمعجزات.

ثم حينما غنّت هذه (الأسماء والأصوات) فى آذانهم عن آثار هؤلاء (الفلاسفة) فإن كل واحد منهم (قد اختار) ما اتفق وطباعه، وزيّن (نفسه) بعقيدة الكفر، حتى يُدخلوا المتكبرين من رفقائهم والسائرين على دربهم مع عامة الشعب العاديين فى جمع مزدحم بالأفاضل - كما يظنون - ويسيرون فى طريقهم مزهوين بالإعجاب بقانون الآباء. وغفلوا عن أن التحول عن الشكل التقليدى إلى شكل آخر هو بعينه ضعف للفكر وانعدام للعقل»(٧٦).

يشير الغزالى فى هذا الحديث إلى جماعة أو أفراد استفادوا من الفلسفة فى تبرير معتقدات ضد الدين، وفى إنكارهم للأصول والموازين الشرعية، وبعبارة أخرى فقد برروا عدم تدينهم تبريرًا فلسفيًا. أشخاص مثل «ابن الراوندى» و«الرازى» ويتضح مما نُسب إليهم: أنهم وضعوا الأفكار الفلسفية مقابل المعتقدات الدينية.

ولكن فلاسفة مثل «الفارابى» لم يصلوا من الفلسفة إلى إنكار الدين والشريعة، ولكن اجتهدوا بالتفسير العقلانى للدين وبالملاحظات العقلانية عن الشريعة فى أن ينحازوا لكليهما، وبهذا الشكل بقوا دائمًا فى اضطرابات فكرية ومشكلات اجتماعية، ووقف هؤلاء الفلاسفة - وبنفس الشدة - ضد آراء من عارضوا اعتماد الدين على أسس فلسفية، وهم أهل التشريع.

إذا ما قرر الغزالى أن السبب فى الصراع مع الفلسفة هو إمكانية استغلال الفلسفة فى رفض الدين، فإنه كان من الممكن أن يفطن إلى أن هذا أمر واقع، فما أكثر الاستفادات الباطلة والسيئة التى استغلوا فيها الفلسفة، بل واستغلوا حتى الدين، وأن أولئك الخلفاء والأمراء، وحتى العلماء والفقهاء، الذين قرروا أن يكون الدين وسيلتهم للدنيا - وهم ليسوا قلة - قد اهتموا بالقضاء على؛ أو قمع المعارضين لـ«الجبر» و«ضيق الأفق» معللين ذلك بمراعاة الشرع والدين، وما أكثر الضحايا من الصالحين من أهل الدين أو من حُكم عليهم بعقوبات شديدة. ومعروف أن الغزالى قد عرف نماذج كثيرة من هؤلاء الأشخاص الذين ظهروا فى زمانه أو قبل ذلك الزمان، كما أنه وبدون شك لم يكن خافيًا على الغزالى، الملاحدة وأهل اللهو والنساء، وأهل السُكر والعربدة وكثير من الظالمين والطالحين من الأمراء وأقاربهم، الذين قضى الغزالى أيضًا بعض عمره فى خدمتهم ومصاحبتهم. وفى جانب آخر، فإنه ليس بعيدًا عن نظر أريب مثل الغزالى

وجود كثير من الفلاسفة والمشتغلين بالفلسفة من أهل الصلاح الملتزمين بالشريعة والمهتمين بمراعاة التكاليف الشرعية.

بناء على هذا، فإن الاستغلال السيئ للفلسفة عن طريق البعض، وتأثير ذلك فى إثارة الشر وإنكار الدين فى بعض الأذهان، إذا ما أمكن أن يكون حجة لرفض الفلسفة فهل يكون سوء استغلال الكثيرين للدين، مُبررًا لإعراض بعض أهل الفكر عن الدين؟ الواقع؛ إن الحُكم على سبب رفض الغزالى للفلسفة أمر صعب؛ وكان من الأفضل الاهتمام بالبحث فى الفلسفة بدلاً من الاهتمام بنوايا أهل الرأى وعللهم، والحق هو:

أولاً : حول موضوع البحث؛ يجب أن لا تتحول الأحكام الخاصة بالميول وسلوك الأفراد والجماعات إلى أحكام خاصة بجوهر الدين والفلسفة.

ثانيًا: مع تقبل إمكان وجود خطأ فى الملاحظات على الدين ـ هذا من جانب ـ وعلى الفلسفة ـ وهذا من جانب آخر ـ فإن السبيل للإصلاح ونقد الآراء والمعتقدات مازال مفتوحًا، وذلك ليس عن عدم اعتبار لأصول العقل أو دين الفتوى.

عمومًا، يقول الغزالى:

«حينما رأيت أن عروق قِلة العقل تنبض بالحياة فى جسم الجهل، شعرت فى نفسى برسالتى نحو وجوب تأليف هذا الكتاب للرد على الفلاسفة السابقين وتوضيح الخلل فى اعتقادهم والتناقض فى كلامهم بخصوص الإلهيات»(٧٧) وهنا يجوز القول أن الغزالى قبل أن يكتب هذا الكتاب من أجل أن يوضح «مقاصد الفلاسفة»، اهتم بالاطلاع على الفلسفة لإدراك أهداف الفلاسفة ونقدهم ورفضهم.

بلور الغزالى فى المقدمات الأربع أسبابه لتأليف «تهافت الفلاسفة». قال فى المقدمة الأولى: «إنه قرر تناول أفكار زعيم الفلاسفة والمعلم الأول بالبحث والنقد من أجل تنقيتها من التحريف والتغيير الذى يحتمل وقوعه من قبل بعض مترجمى حكمة أرسطو، وقد استند إلى أدق وأحكم الروايات عن آرائه الفلسفية كما صورها الفارابى وابن سينا»(٧٨).

وأوضح فى المقدمة الثانية أن محور بحثه؛ أمور تتعلق بالشكل الأصلى لأصول الدين (مثل مقالة فى حدوث العالم وصفات الصانع وحشر الأبدان و...)، كما تتعلق بالنزاع اللفظى أو الأفكار التى لا تؤذى أصول الدين[٧٩].

وحدد فى المقدمة الثالثة أسلوبه فى الرد والنقد، وتحدث عند الإشارة إلى تناقض الفلاسفة وأحاجيهم (وألغازهم) عن استفادته من علم الكلام فى منهج الفرق المختلفة وأسلوبهم؛ ولم يتقيد بمدرسة كلامية خاصة، وأن اختلافه مع أهل الكلام فى الجزئيات لم تمنع استفادته من آرائهم فى الرد الفلسفى الذى يتعرض لأصول الدين[٨٠].

وأظهر فى المقدمة الرابعة أن إحكام النتائج والقضايا الرياضية والمنطقية والتى هى قسم من الفلسفة؛ لا يرتبط بادعاء الفلاسفة القائم على صدق ورسوخ ما بعد الطبيعة والإلهيات. ومضى فى موافقة الحكماء فيما يخص رياضيات البناء، واعتبر المنطق أيضًا علمًا راسخًا لا مفر من تعلّمه، ولكن ليس المنطق الخاص بالفلاسفة، فإن هؤلاء يجب عليهم الإجابة على الإشكاليات فى المسائل الخاصة بالإلهيات[٨١].

وهنا اجتهد فى إثبات تناقض فكر الفلاسفة واهتزازه فى عشرين مسألة، كانت كالتالى:

١ ـ إبطال مذهبهم فى أزلية العالم

٢ ـ إبطال مذهبهم فى أبدية العالم.

٣ ـ بيان تلبيسهم فى قولهم: إن الله صانع العالم، وإن العالم صنعه.

٤ ـ فى تعجيزهم عن إثبات الصانع.

٥ ـ فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين.

٦ ـ فى إبطال مذهبهم فى نفى الصفات.

٧ ـ في إبطال قولهم: إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل.

٨ ـ فى إبطال قولهم: إن الأول موجود بسيط بلا ماهية.

٩ ـ فى تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم.

١٠ ـ فى بيان أن القول بالدهر ونفى الصانع لازم لهم.

١١ ـ فى تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره.

١٢ ـ فى تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته.

١٣ ـ فى إبطال قولهم: إن الأول لا يعلم الجزئيات.

١٤ ـ فى قولهم: إن السماء حيوان متحرك بالإرادة.

١٥ ـ فى إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء.

١٦ ـ فى إبطال قولهم: إن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات.

١٧ ـ فى إبطال قولهم: باستحالة خرق العادات.

١٨ ـ فى قولهم: إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض.

١٩ ـ فى قولهم: باستحالة الفناء على النفوس البشرية.

٢٠ ـ فى إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، مع التلذذ والتألم فى الجنة والنار، باللذات والآلام الجسمانية(٨٢).

وبعد البحث المفصل فى كل موضوعات الكتاب، ختمه على هذا النحو:

«إذا قال قائل بأن مذاهب هؤلاء الأقوام قد تفتقت عن الصحيح، فهل يفتى بالقطع بكفر أشخاص يعتقدون بهذه الأفكار ويُوجب قتلهم؟

وأقول: لا مفر لمعرفة كفرهم عن ثلاث مسائل:

الأولى: مسألة القِدم؛ وأن العالم بلا بداية؛ وأن جميع الجواهر بلا بداية.

الثانية: قولهم بأن الله لا يُحيط علمًا بالجزئيات.

والثالثة: فى إنكارهم لبعث الأجساد؛ وقيامها.

لا تتفق هذه المسائل الثلاث بأى حال قط مع الإسلام، وأن من يعتقد بها يظن أن الأنبياء كذابون، وأن ما يقوله الأنبياء مجرد وسيلة أو أسلوب يؤكدون به المصلحة، ويضربون به الأمثلة من أجل إقناع العامة (وليس توضيح الحقيقة)، وهذا كفر واضح، لا تعتقد به مطلقًا ولو فرقة واحدة من فِرق المسلمين.

أما بخلاف هذه المسائل الثلاث التى تهتم بما ورد فى باب الصفات الإلهية وعقيدة التوحيد، فإن مذهبهم قريب من مذهب المعتزلة، وكلاهما يشترك فى المنهج والقواعد وفى وجوب معرفة الأسباب الطبيعية، وقد صرّح المعتزلة بهذا فى مسألة ظواهر الأمور. أما ما نُقل عنهم فلم تُضف عليه فرقة من الفِرق الإسلامية إلا هذه المسائل الثلاث (والتى لا يؤمن بها المسلمون)، لذا إذا ما اتُهمت إحدى هذه الفِرق

بالكفر؛ انسحبت التهمة بالتالى على الفلاسفة، أما من لا يؤمن بأفكارهم فى المسائل الثلاث فلن يجد حيلة تمنعه من اعتبارهم كفارًا فى المسائل الثلاث.

وإننا هنا لسنا بصدد تكفير أهل البدعة؛ أو توضيح الصحيح من معتقداتهم من غير الصحيح، ولا نريد أن نخرج عن الهدف والمقصود من هذا الكتاب»[٨٣].

* * *

إن تقصى أسباب هجوم الغزالى على الفلسفة أمر صعب، وما أكثر الأسرار الخاصة بهذا الأمر والتى سببت الالتباس عن الفهم الصحيح وعن الحُكم المُنصف بالنسبة لأفكار صاحب الأسباب، وهيأت المجال للغرق فى لجة قدح أو مدح صاحب الأثر؛ مما أدى إلى التخلى عن إمكانية نقد آرائه نقدًا منطقيًا، ونتج عن هذا أنه بدلاً من رفض الأثر منطقيًا أو إثباته، تردى الإنسان أسيرًا لأودية التعصب القفراء، وللأحقاد الصماء العمياء، ومهما كانت أسباب هذا المفكر؛ فإن عمله نو تأثير مُبهر ورائع فى مجال الفكر الإسلامى والبشرى.

ومهما كان، فإن آراءه كانت نموذجًا للتأثير فى ميدان ضيق من ميادين الفكر الحر وفى إعمال العقل، وظهر نبوغه بمساعدة أسباب وشروط غير لائقة، سلبت الأمن والاستقرار من المفكرين الخيّرين فى المجتمع الإسلامى، لكن الغزالى المفكر، ولو أنه يعارض التفكير الفلسفى، إلا أنه أدرك أيضًا أن عدم التفكير يعتبر آفة المجتمع البشرى.

ورأى الغزالى هو: لا مهادنة مع الفلسفة، لكنه كان قد قال سابقًا: إن ما راج باسم الفلسفة فى العالم الإسلامى هو تقليد عن اليونانيين، وأن مُطلق حجتهم فى فرض آرائهم مرجعه أنه الحديث الأخير الذى يمكن قوله حول الحقيقة والمعرفة، لكن الغزالى لم يصدر حكمًا على إعمال العقل، ولهذا السبب ظهر خلافه مع السطحيين الذين يرون الظاهر فقط والذين اجتهدوا فى الاكتفاء بفهمهم السطحى للنصوص الدينية، محطمين بذلك التعمق فى المفاهيم الدينية.

يقول بنفسه:

أتبع فى المعقولات مذهب البرهان وما يقتضيه الدليل العقلى. ولكن فيما يتعلق بالشرع فآخذ بالقرآن (الكريم). ولا أقلدُ أى أحد من الأئمة، فليس الشافعى أوفر حظًا منى، ولست ملزمًا أن أدين بما ذهب إليه أبو حنيفة[٨٤].

وبناء على هذا فإنه:

أولاً : اعتبر إعمال العقل والاقتداء بالبرهان، اعتبرهما فى المعقولات أصلاً واحداً.

ثانيًا: استعمل العقل فى فهم القرآن ـ قطعًا مع الوفاء بظاهره.

ثالثًا: اعتبر أن تقليد العظماء وقادة المذاهب السُّنية أمرًا مرفوضًا أيضًا.

وهكذا كما سوف نرى بعد قليل، أنه اعتبر العلم الحقيقى ليس علم الظاهر، إنما هو علم الباطن.

على كل حال، كانت معارضة الغزالى للفلسفة تنبع من المعارضة المطلقة لنوع خاص من الفكر، وفتح ميدان جديد أمام أنواع جديدة من الفكر، بالإضافة إلى فتح الباب أمام نظريات فلسفية جديدة، واستطاع بذلك أن يُضيف إلى ثمار الفكر فى العالم الإسلامى ما أضافه، بمعنى أن حملاته الفعالة على النظرية المشائية الفلسفية كانت لإثبات عدم قدرة هذا النوع من النظريات ـ خاصة ـ على حل كثير من التعقيدات أو الإجابة على كثير من الاستفسارات، لذا اهتم أهل التأمل بالبحث عن طرق وأساليب جديدة، وتأثر ظهور المدرسة الإشراقية، التى هى نفسها كانت معترضة اعتراضًا آخر على طلاقة الفكر المشائى، بالأبحاث والمجادلات التى أثارها الغزالى. ثم كانت الحركات التالية لاستكمال الفكر الفلسفى للمسلمين والتى وصلت إلى كمالها فى آراء صدر المتألهين، وكانت هى أيضًا محاولات لتطهير الفلسفة من نقاط الضعف التى استطاع الغزالى بذكائه أن يضع يده على الكثير منها.

لن تستطيع نفس الغزالى ـ المتمردة بالقطع ـ أن تشعر بالراحة مع ذوى النظرات المتبسطة والسطحية والسلبيين، ولهذا السبب وأثناء زعزعته أعمدة النظرية الفلسفية المشائية فى الفكرة الخاصة بالوجود والعدم، اهتم بالبحث عن منابع أخرى ليروى ظمأ روحه القلقة والتى لم تقتنع أبدًا بأقوال وآراء الظاهريين وأهل الحديث والمتكلمين الأشاعرة. ونتج عن هذا أن حطت رحال روحه فى روضة العرفان والتصوف؛ وكان ذلك نفسه نوعًا آخر من التأمل والتفكير الخاص بالوجود.

إن نغمة الغزالى فى نقد كثير من العلماء من غير الفلاسفة والفقهاء، كانت فى بعض الأحيان نغمة جارحة غاضبة، وهى نفسها ما كان يخاطب بها الفلاسفة. بدأ فى

كتابه المهم «إحياء علوم الدين» بتوبيخ أبناء العصر؛ وبالتحسر على غربة الحق وعزلته؛ وعلى اللطمات الموجهة للعامة وبعدهم عن الحقيقة، ثم تحدث بعد ذلك عن انتشار بلاء الجهل، واعتبر طريق الوصول إلى الحق، طريقًا غير ممهد ومسارًا مليئًا بالموانع والسدود، يقول: إن الهداة والأدلة إلى السعادة الصادقة (وهى الحياة الأخروية الطيبة)؛ هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء. وأضاف فى لوعة وحرقة:

«... خلا الزمان من وجودهم (العلماء الصادقين) ولم يبق منهم غير بضعة تهتم بالظاهر؛ متكبرين؛ يحار فى غالبيتهم حتى الشيطان نفسه،... ونتج عن هذا ذبول شعاع علم الدين، وانطفاء مشعل الصدق والهداية فى جميع أنحاء الأرض، وسقط الناس صرعى الظن بأن العلم ليس سوى فتوى السلطة.

... لكن علم طريق الآخرة وما ثبت عليه الأوائل الصالحون - وأسماه الله سبحانه وتعالى فى كتابه: الفقه والحكمة والعلم... - قد رحل واندثر مرة أخرى من بين الخلق وطواه النسيان تمامًا.

وحينما أصاب هذا (الوضع غير اللائق) الدين بمصيبة التصدع، وأصبحت الاحتمالات حالكة الظلمة، أدركت أهمية تدوين هذا الكتاب (إحياء العلوم) حتى أهب علم الدين الحياة، وأجلو طريق الأئمة الأوائل ورسومهم، وأوضح العلوم النافعة والمستحسنة عند الأنبياء والأخيار السابقين.

وقد أوردت هذا فى أربعة أقسام، قسم فى العبادات، وقسم فى العادات، وقسم فى المهلكات، والقسم الرابع فى المنجيات»[٨٥].

ويقال إن كتاب إحياء العلوم قد ألف أثناء تخلى الغزالى عن المناصب الرسمية، وأثناء خروجه من بغداد وتجواله فى الشام وبيت المقدس والحجاز وطوس، يعنى بين أعوام ٤٩٠هـ حتى ٤٩٥هـ[٨٦]. أى إنه بعد العصر المضطرب الذى تعرض فيه الغزالى - للأسف - للشك، وحينما ودع المناصب الرسمية بحثًا عن الحقيقة واليقين، اختار طريق العزلة والحياة الخالية من الشهرة والمناصب. كان الغزالى حجة الإسلام والفقيه والمتكلم والمنطقى، قد كتب كتابًا فى رفض الفلسفة، وقد قرر دفاعًا عن الشريعة؛ والتى كان رسميًا هو إمامها ومحورها؛ شن حملات شديدة على الفلاسفة، وكانت نغمته فى تلك الحملات وكلامه يختلطان بالسباب، وقد بدّله هذا إلى إنسان آخر اغترب؛ وتخلى عن

ألقابه ومناصبه، وعاش فى عزلة ووحدة بحثًا عن الحقيقة.. الحقيقة التى وجدها فى النهاية فى نوع من التصوف.

حظى كتاب إحياء علوم الدين، علاوة على كونه قطرات قلم عالم، رسميًا باحترام بلاط الخلافة، وكان هاديًا مرشدًا للعوام، فقد كان أيضًا أثرًا لقلب قلق، وروح مطحونة ضاق بها الحال، والقيل والقال من أصحاب الظاهر الحقودين، وعقل فلسفى لم يجد غايته فى بحثه وتقصيه عن الآخرة.

كان الغزالى فى كتابه إحياء علوم الدين صوفيًا أخلاقيًا من أهل التشريع، لم يتعفف عن العمل بالبرهان والحجة العقلية لإثبات ما يدعيه، لكنه عرّف العلم الصادق - علم طريق الآخرة - بأنه على شكلين: علم المكاشفة؛ وعلم المعاملة. واعتبر علم المكاشفة علمًا داخليًا وغايته جميع العلوم[٨٧]، وهو علم الصديقين والمقربين[٨٨]، وهو إذا ما صفت الروح وارتقت عن الصفات السيئة فإنه سوف يشع نور فى سماء القلب[٨٩]. وعلم المعاملة يُعرف بعلم أحوال القلب وبعضه ممدوح مثل الصبر والحمد[٩٠]، والبعض الآخر قبيح مثل الخوف من الفقر، وعدم القناعة بما فى اليد، وأيضًا الحقد والحسد[٩١]. وأن معرفة حقيقة هذه الأمور وحدودها وأسبابها ونتائجها والسبيل إلى إصلاحها (الصفات الذميمة) هو علم الآخرة[٩٢].

وفى نفس الوقت، فإن من يرفض الأفعال الظاهرة موافقًا لفتوى فقهاء الدنيا المسلطين بسيف الملوك (فقهاء السلطة)؛ يُصبح مخربًا، وإن الشخص الذى يرفض أمور الآخرة، سيُعلق فى الآخرة بسطوة ملك الملوك من قدميه[٩٣].

ومن قبل كان الغزالى قد قسّم العلوم الظاهرية إلى شرعية وغير شرعية، وعرّف البعض من العلوم غير الشرعية بأنها علوم مقبولة وحسنة، مثل الطب والحساب وكل ما له صلة بالمصالح والأمور الدنيوية، وأحيانًا تكون فرض كفاية من أجل تسيير أمور الحياة واستقرارها، والبعض الآخر غير مقبول وذميم مثل السحر والشعوذة... إلخ[٩٤].

أما بخصوص العلوم الشرعية والتى تصدى كتاب الغزالى لشرحها، فكلها حسنة إلا ما يترتب على الخطأ أحيانًا، فبعضها أمور سيئة، ويعتبرها أيضًا جزءًا من العلوم الدينية. وبناءً عليه إذا ما قسمنا العلوم الشرعية أيضًا إلى علوم حسنة وعلوم

سيئة، فإن هذا التقسيم سيتضمن أيضًا العلوم الشائعة (مثل الفلسفة) التى اصطدمت خطأ بأمور غير مقبولة[٩٥].

أما العلوم الدينية الحسنة، فقد تقرر بحثها فى أربعة أقسام: الأصول؛ الفروع؛ المقدمات؛ والمتممات[٩٦]. وأن ما يسترعى الانتباه هو أنه لا يجب الاكتفاء فى رأى الغزالى بالألفاظ والظاهر فقط من أجل فهم الفروع، لكن يجب الاستعانة بالعقل أيضًا من أجل فهم المعانى.

وتنقسم الفروع أيضًا إلى فرعين؛ الأول: ما ينظر إلى المصلحة الدنيوية وهو ما يتكفل به الفقه؛ والفقهاء علماء الدنيا. والثانى: ما يرتبط بمصالح الآخرة، وهو عبارة عن علم أحوال القلب والطبائع الحسنة والسيئة[٩٧]. عرف الغزالى بهذا الشكل أن علم الدنيا هو الفقه، يقول:

«بداية الإنسان تراب؛ ونهايته الجنة أو النار، والدنيا جسر بين البداية والنهاية، وإذا عاش البشر فى الدنيا بـ«العدل» فلن يحدث بينهم صراع وعداوة برغم الاحتياج إلى وجود فقهاء؛ لكن الإنسان فى هذه الدنيا له شهوات ومنها تتولد الخصومة، ونتيجة لذلك احتاج المجتمع البشرى إلى حاكم وسلطان، والسلطان يحتاج للقانون كأساس لإدارة المجتمع، والفقيه يعرف قانون السياسة، ومن هنا ظهرت الحاجة فى المجتمع إلى الفقه والفقيه؛ ثم الفقيه هو الشخص العارف بقانون السياسة وطريقة الحكم بين الناس الذين يتصارعون مع بعضهم البعض بحكم الشهوات، ثم إن الفقيه معلم الملك ومرشده إلى أساليب إدارة الناس ورعايتهم، حتى إذا ما تمسكوا بهذه الأساليب ضبطوا أمور دنياهم قطعًا، ويجب أن نعلم أن الدنيا مزرعة الآخرة، وأن أمر الدين لا يكتمل إلا بالدنيا»[٩٨].

كان الغزالى فى «إحياء العلوم» وكذلك فى «نصيحة الملوك» متأثرًا بتقاليد السياسة المدنية الإيرانية، ولهذا فإنه اختار المقولة المشهورة للملك الساسانى فى هذا الموضع لتكون عنوانًا لأساس مقاله وأحكامه، كتب: **«المُلك والدين توأمان، فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع، ولا يتم الملك والضبط إلا بالسلطان، وطريق الضبط فى فصل الحكومات بالفقه»**[٩٩].

أما علم الكلام فى رأى الغزالى، فهو فى حد ذاته مرفوض بالدرجة الأولى، ولا توجد إشارة إليه فى العصر الأول للإسلام، وأن الاهتمام به بدعة. ولكن الغزالى يقول: «إن عصره مختلف، وليس فيه صفاء وطهارة العصر الأول، وقد استولت عليه البدع حتى ابتعدت الأذهان عما يقتضيه القرآن والسُّنة، وقطعًا - وبحكم الواجب - لا مفر من الاهتمام بعلم الكلام لمواجهة البدع والشبهات، ونتيجة لهذا، فإن هذا الأمر نفسه مرفوض وغير لائق، ثم استوجب الأمر فى زمان الغزالى اعتبار الاهتمام به فرض كفاية»(١٠٠).

وعن الفلسفة؛ فإن الغزالى يقول:

إن الفلسفة ليست علمًا منفردًا، ولكنه من أربعة أجزاء ولكل جزء أحكامه:

١ - الهندسة والحساب؛ وهى علوم جائزة ومباحة إلا لأشخاص من الممكن عن طريقها أن يتورطوا فى السوء أو ينزلقوا إلى الخطأ.

٢ - المنطق؛ وهو يوضح وجوه «الدليل» و«الحد» وله شرطان، وعرّف الغزالى الدليل والحد بأنهما داخلان فى علم الكلام.

٣ - الإلهيات، وهى أيضًا تدخل فى علم الكلام ولا يختص بها الفلاسفة. خاصة أولئك الفلاسفة الذين لهم مذاهب ومدارس؛ بعضها من الكفر والبعض الآخر من البدع.

٤ - الطبيعيات؛ والبعض منها يخالف الشرع والدين الحق، وينتج عنها الجهل وليس العلم، والقسم الآخر منها يتكفل بالبحث فى صفات الأجسام والخواص وأشكالها الأخرى. وهى من هذه الناحية تشبه علم الطب مع فارق هو أن الطب ينظر إلى جسم الإنسان من حيث المرض والصحة، والعلم الطبيعى ينظر إلى الأجسام من حيث التشكُّل والحركة.

إن نظرة الغزالى إلى الفقه فى إحياء علوم الدين جديرة بالاهتمام، ودليل على اختلاف نظرته العميقة مع أشخاص يرون حقيقة الدين فى صورة العلوم الرسمية الدينية، وبخاصة الفقه - ولم يكن عدد هؤلاء الأشخاص قليلاً - خاصة فى زمان الغزالى، وكانوا دائمًا من المحظوظين ذوى المناصب الرفيعة، وقد احتل الغزالى نفسه لفترة وبوضوح صدارة مركز الفقهاء والمتكلمين، حاملا لقب «حجة الإسلام».

وفى رأى الغزالى أن الكلام من جملة الصناعات غير السارة والتى قام المسلمون بالالتزام بقبولها فى عصر مختلف، والواقع إذا كان المسلمون قد تقبلوا الكلام دفعًا للفساد، فإن البدع العظمى واللجاجات الفكرية المفسدة والشُبهات الحالكة السواد كانت أكثر فسادًا. ولو أن البدع لا تخلو من الانحراف لكنه من الممكن عن طريقها دفع كثير من الشُبهات والبدع.

بناء على فتوى الغزالى، فإن نشر علم الكلام فرض كفاية حتى «تُمحص عقائد عامة الشعوب من أذى اضطراب أهل البدع»[١٠١] وحال المتكلم وصورته؛ كحال وصورة «جماعة يعمل حُجاجهم من أجل حراسة بضائعهم وأموالهم خوف استيلاء قطاع الطرق عليها وهم فى طريق الحج».

ثم يجب أن يعرف المتكلم حده وموقفه وأن لا يتعداه، ويجب أن يعلم أن وظيفته مثل حراس الأمتعة وتأمين الحجاج وهى حراسة عقائد الناس، ومادامو يرون حدود هذا المقام فإن لوجودهم منفعة، ولكن إذا ضاع منهم الهدف واستروحوا المناظرة والمباحثة، ولم يمضوا على طريق الآخرة، ولم يشغلوا القلب بالإصلاح والارتباط بالحق، فلا يجب أبدًا اعتبارهم علماء دين. إن المتكلم يشترك مع عامة الناس فى المعتقدات والسلوك إلا أنه أيضًا موفق فى المهارات وفى صنعة الجدل وفى القدرة على حراسة هذه المعتقدات[١٠٢].

وإذا كان العلم الحقيقى هو معرفة حضرة الحق جل وعلا، فلا يظن شخص - والعياذ بالله - أنه يستطيع الحصول على هذا بعلم الكلام، ولكن من الممكن أن يكون الكلام حجابًا وسترًا له.

«فأما معرفة الله تعالى وأفعاله وجميع ما أشرنا إليه فى علم المكاشفة، فلا يحصل من علم الكلام، بل يكاد أن يكون الكلام حجابًا عليه ومانعًا عنه، وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التى جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية....»[١٠٣].

«إذا قيل إنه معلوم أن مكانة المتكلم فى حراسة معتقدات عامة الناس من اضطرابات أهل البدع... وأن مكانة الفقيه هى حفظ القانون الذى بمساعدته يمنع السلطان الظالم من الإساءة للآخرين... فإن هاتين المرتبتين وتلك المكانة بالقياس لعلم الدين فى مكانة متدنية. وفى الوقت نفسه هناك علماء مشهورون بالفضل والرفعة بين

الأمة، وهؤلاء لم يكونوا إلا فقهاء ومتكلمين، وهم عند الله رجال فى مرتبة عالية رفيعة، ثم بعد ذلك كيف تُعتبر مكانتهم بالقياس لعلم الدين مكانة منخفضة وفى الحضيض؟!».

إن الغزالى فى إجابته على هذه الإشكالية، أحال القراء إلى تاريخ صدر الإسلام على أساس ما ادعاه من أن فضل الصحابة الرفيع ليس مرجعه صناعات الفقه والكلام، ولكن معرفتهم الحقيقية بحضرة الحق، وحتى أشخاص مثل عمر لم يكونوا قط أهل كلام، بل «هو الذى سدّ باب الكلام والجدل...»[١٠٤] ويقول:

وأما قولك: إن المشهورين من العلماء هم الفقهاء والمتكلمون، فاعلم أن ما ينال به الفضل عند الله شيىء، وما ينال به الشهرة عند الناس شيىء آخر، فلقد كانت شهرة أبى بكر الصديق - رضى الله عنه - بالخلافة، وكان فضله بالسر الذى وقر فى قلبه، وكانت شهرة عمر - رضى الله عنه - بالسياسة، وكان فضله بالعلم بالله الذى مات تسعة أعشاره بموته، وبقصده التقرب إلى الله - عز وجل - فى ولايته وعدله وشفقته على خلقه وهو أمر باطن فى سره، فأما سائر أفعاله الظاهرة، فيتصور صدورها من طالب الجاه والاسم والسمعة والراغب فى الشهرة، فتكون الشهرة فيما هو المهلك، والفضل فيما هو سر لا يطلع عليه أحد، فالفقهاء والمتكلمون مثل الخلفاء والقضاة والعلماء[١٠٥].

وفى رأى الغزالى أن الأمر مرتبط بما فى نية الفقهاء والمتكلمين وبما فى قصدهم؛ لذلك سوف يتفاوت مقامهم المعنوى والأخروى إذا كان القصد هو القربى من الله والتطهر من الرياء والأنانية، وأن أصحاب هذا (القصد) هم من السعداء، ثم أضاف بعد قليل:

وأقسام ما يتقرب به إلى الله تعالى ثلاثة: علم مجرد وهو علم المكاشفة، وعمل مجرد وهو كعدل السلطان مثلاً وضبطه للناس، ومركب من عمل وعلم وهو علم طريق الآخرة، فإن صاحبه من العلماء والعمال جميعًا، فانظر إلى نفسك أتكون يوم القيامة فى حزب علماء الله، وعمال الله تعالى، أو فى حزبيهما فتضرب بسهمك مع كل فريق منها، فهذا أهم عليك من التقليد لمجرد الاشتهار كما قيل:

خذ ما تراه ودع شيئًا سمعت به فى طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل[١٠٦]

ويرتبط بهذا، النية التى انطوى عليها العلم والعمل.

عمومًا، فى رأى الغزالى أن العلم الحقيقى هو علم الباطن، وأن الفقه والكلام هما علم الظاهر، وأن الفقه بشكل خاص هو علم الدنيا. وأن العلم الحقيقى ليس بالقيل والقال، بل بالدرس والبحث الذى يرسخ بالقلب إثر المجاهدة وتزكية النفس والصفاء أما غير ذلك فهو باطل، أو هو فقط يحل عُقد الأمور الدنيوية، والفقه هو علم توضيح القانون، القانون الذى هو عماد السياسة، والسياسة هى قوام الجمع والمجتمع البشرى فى هذه الدنيا.

إن حملات الغزالى ضد الفلسفة قد ساعدت فعليًا على سيطرة النظرة الظاهرية والسطحية فى العالم الإسلامى، والأمر الذى يجب الإشارة إليه، هو أن أفق رؤية الغزالى للعالم والفكر كان أرحب وأسمى من أفق السطحيين الضيق والمظلم.

على الرغم من أن الهجوم المدمر للغزالى على التعقل (إعمال العقل) الفلسفى، قد ساعد بالفعل على هيمنة النظرة السطحية فى الإسلام وتسلط أهل الظاهر، ولكن كما أشير، فقد كان أفق رؤية الغزالى للعالم والفكر أوسع وأرحب من الأفق الضيق المظلم للسطحيين.

كان الاهتمام الذى أبداه الغربيون بأفكار الغزالى، مُوجهًا أكثر نحو الجوانب السلبية لهذه الأفكار، تلك الجوانب التى جعلت - على حين غرة - الفلسفة وما بعد الطبيعة العقلانية القديمة، والتى تنتمى للقرون الوسطى، تهتز تحت ضرباته، ولهذا يمكن مقارنة الغزالى بأمثال «ويليام أكامى» وغيره ممن هاجموا الكثير من مبادئ الفلسفة دفاعًا عن الديانة المسيحية وشريعتها، وذلك حتى يتمكنوا من إثبات تدخل القدرة الإلهية ومشيئة الحق عَزَّ وجَلَّ، فى كل مكان. وينبغى العلم أن أمثال «ويليام أكامى»، قد فتحوا، عند وضعهم أصل العلاقة بين علة الفلسفة ومعلولها موضع شك، فتحوا الطريق أمام من جاء بعدهم لكى يصبحوا عن طريق النقد الشديد للفلسفة القديمة، طلائع «عقل العهد الجديد للتاريخ»؛ ذلك العقل الذي سعى أصحابه، دون أى التزام بالمعايير الدينية والمعتقدات الخاصة بالوحى، إلى تنظيم الحياة بعيدًا عن معايير أصول الدين وما بعد الطبيعة والفلسفة العقلانية، وبدلاً من التأمل في حقيقة الوجود، نراهم يقومون بمعالجة الظواهر التى تعترى الإنسان وتُبَدِّل أصل التفسير الفلسفى للدنيا، إلى محاولة لتغيير الظواهر المختفية؛ وهو الأمر، الذى على الرغم من أنه كان فى بداية العهد الجديد للتاريخ سببًا فى تغير تصورات الإنسان، وأظهر مجال سيطرة

الإنسان على العالم، إلا أنه لم يمر وقت طويل حتى وقعت حياة البشر فى مضيق الآفات والاضطرابات الأمنية الشديدة، لأن الخراب الناشئ عن تَقَطُّع فكر العالم المليء بالمنازعات لم يكن أقل من بلاءات أصحاب الأفق الضيق من أهل الظاهر وأهل الشرع الذين ينتمون للقرون الوسطى والحكومات الاستبدادية المنتسبة للدين.

على أى حال يجدر بنا استخلاص العبر من تجارب البشر.

* * *

هوامش ومصادر المبحث الثانى

(١) مسيرة الفلسفة فى العالم الإسلامى، ماجد فخرى، الترجمة الفارسية، مركز النشر الجامعى، ط١، ١٣٧٢ش، ص٢٢٠.

(٢) نفسه، ص٢٢٢.

(٣) نفسه، ص٢٢٤.

(٤) إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م، ص٦٤ - بتصرف قليل.

(٥) نفسه، ص٦٥.

(٦) نفسه، ص٦٦.

(٧) نفسه، نفس الصفحة.

(٨) تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنرى كربن، ترجمة د. أسد الله المبشرى، مؤسسة نشر أمير كبير، ١٣٧١ش، ص٢٥٢.

(٩) مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، د. ت، ص٤٦٧.

(١٠) تاريخ الفلسفة فى العالم الإسلامى، حنا الفاخورى، خليل الجر، ترجمة عبدالمحمد آبتى، كتاب الزمان، ط١، ١٣٥٥ش، ص٢٤٧.

(*) لم ينزو الحسن البصرى، بل جاهد بالكلمة فى الله حق جهاده (المترجمة).

(١١) نفسه، ص٢٤٧-٢٤٨.

(١٢) مسيرة الفلسفة فى العالم الإسلامى، ماجد فخرى، الترجمة الفارسية، نشر مركز النشر الجامعى، ط١، ١٣٧٥، ص١١٣.

(١٣) نفسه.

(١٤) نفسه.

(١٥) نفسه.

(*) الثنوية هى القول بإلهين أحدهما للخير (أهورامزدا) والآخر للشر (أهريمن)، كما تؤمن بذلك المجوسية (المترجمة).

(١٦) نفسه، ص١١٤.

(١٧) نفسه.

(١٨) نفسه، تستطيع الاطلاع على معلومات أكثر عن الرازى وحياته وآثاره فى كتابين للدكتور محمود نجم الآبادى، ارجع إلى ١ - محمد بن زكريا الرازى الطبيب الفيلسوف والكيميائى الإيرانى، ٢ - مؤلفات ومصنفات أبى بكر محمد بن زكريا الرازى، واللذين

نشرا؛ الأول عام ١٣٧١ش عن طريق دار نشر جامعة الرازى، والثانى عن طريق دار نشر جامعة طهران (ط٢) وبناء على ما ورد فى الكتاب المذكور، فإن آثار الرازى عددها ٢٧١ كتابًا.

(١٩) مطالعات تطبيقية فى الفلسفة الإسلامية، تأليف سعيد الشيخ، ترجمة: مصطفى محقق داماد، شركة الخوارزمى المساهمة للنشر، ط١، ص١٠٤.

(٢٠) نفسه، ص١٠٥.

(٢١) مسيرة الفلسفة فى العالم الإسلامى، ص١١٩.

(٢٢) نفسه، ص١١٦.

(*) القول بأزلية النفس أى بقدم العالم قول يونانى.

(٢٣) نفسه، ص١٢٢.

(٢٤) نفسه.

(٢٥) نفسه.

(٢٦) نفسه، ص١١٦.

(٢٧) نفسه، نفس الصفحة.

(٢٨) نفسه، ص١٢٢-١٢٣.

(٢٩) مطالعات تطبيقية فى الفلسفة الإسلامية، ص١١١.

(٣٠) نفسه، ص١١٢.

(٣١) إحصاء العلوم، الفارابى، ترجمة حسين خديفجم، شركة النشر العلمية والثقافية، ١٣٦٤ش، مقدمة المترجم، ص٢٩.

(*) المقصود من حدود القرن الخامس الميلادى حتى أواسط القرن الخامس عشر، أو حتى فتح القسطنطينية على يد السلطان محمد الثانى العثمانى المعروف بالفاتح.

(٣٢) تاريخ الفلسفة، كابلستون، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوى، شركة النشر العلمية والثقافية ونشر سورش، طهران، ١٣٦٨، ج١، ص٥٢٧ (بالفارسية).

(٣٣) نفسه، ص٥٢٧-٥٢٨.

(٣٤) الفلسفة المدنية للفارابى، رضا داورى، المجلس الأعلى للثقافة والآداب، مركز الاستعلامات والعلاقات الثقافية، طبعة زر، ١٣٥٤ش، ص٢١٠.

(٣٥) نفس، ص٢٠١، ٢٠٢.

(٣٦) نفسه، ص٢١٠.

(٣٧) نفسه، ص٢١١.

(٣٨) نفسه، ص١٨٩-١٩٠.

(٣٩) نفسه، ص٢١٠.

(٤٠) نفسه، ص٢١٢.

(٤١) نرى أن التشكيك فى نسبة فصوص الحكم إلى الفارابى، أمراً فى غير موضعه، ارجع بهذا الخصوص إلى رأى المحقق آية الله حسن زاده الأملى على مقدمة كتاب نصوص الحكم على فصوص الحكم وإثبات صحة انتساب الكتاب إلى الفارابى.

(٤٢) الفص ٢٢، ص١١١. يجب أن نذكر أن ما كُتب هنا نقل عن فصوص الحكم عن نص كتاب الفصوص الذى ورد فى كتاب نصوص الحكم لآية الله حسن زاده الآملى، ط١، عام ١٣٦٥ش. والمقصود من الصفحات هى صفحات هذا الكتاب الذى ورد بصفحته نص فصوص الحكم للفارابى.

(٤٣) نفسه، ص١١٧.

(٤٤) فص ٢٧، نفسه، ص١٣٥.

(٤٥) نفسه، ص١٤٨.

(*) المقصود بالعنوان أن فلسفة الفارابى تعنى بالعالم كله.

(٤٦) كتاب الحروف، الفارابى، شرح محسن مهدى، دار المشرق، بيروت، ط٢، ١٩٩٠م. ص١٣١.

(٤٧) نفسه، ص١٣٢.

(٤٨) نفسه، ص١٣٥.

(٤٩) نفسه، نفس الصفحة.

(٥٠) نفسه، ص١٣٧.

(٥١) نفسه، ص١٣٧-١٤١.

(٥٢) الخطابة صناعة علمية من الممكن استخدامها فى إقناع الجمهور بما يجب أن يصدقوا- أساس الاقتباس، خواجه نصير الدين الطوسى، تصحيح مدرس رضوى، جامعة طهران، ١٣٦٧-، ص٥٢٩.

(٥٣) كتاب الحروف، ص١٤٢.

(٥٤) نفسه.

(٥٥) نفسه، ص١٤٣-١٤٨.

(٥٦) «الجدل فن علمى يقوم على بسط الحجة من مقدمات المسلَّمات للمسائل المطلوب إثباتها؛ بعبارة أخرى هو الفن الذى يقتضى إمكانه بحسب المسلَّمات أو رفضه بحسب الإرادة، وعلى الاحتراز من وجود التناقض حين المحافظة على الوضع»، أساس الاقتباس، مرجع هامش (٥٢) - ص٤٤٤.

(٥٧) السفسطة أو المغالطة: «هى كل قياس ينتج عنه مخالفة الوضع، وذلك باعتبار تبكيت صاحب هذا الوضع؛ وتكون مادة القياس كأنها حق أو مشهورة، وتكون صورتها مع ذاتها مُنتج هذا التبكيت الدلالى (البرهانى) أو الجدلى... وإذا لم يكن حقًا ومشهوراً أو صورته ليست هكذا، فيجب ولا محالة أن يكون متشابهًا مع الحق أو المشهور... وسبب

هذا لا يكون إلا الخطأ أو المغالطة. ثم أطلقوا على المتشبهين بالبرهان لقب سوفسطائى وعلى طريقتهم السفسطة، والمتشبهين بالجدل؛ المشاغبين وطريقتهم المشاغبة ـ نفسه، ص٥١٥.

(٥٨) ترجم الفارابى السفسطة إلى الفلسفة الخادعة (المموهة)، إحصاء العلوم، الفارابى، ترجمة خديفجم، شركة النشر العلمية والثقافية، ١٣٦٤ش، ص٦٥.

(٥٩) كتاب الحروف، ص١٥٠-١٥١.

(٦٠) نفسه، ص١٥١-١٥٢.

(٦١) نفسه، ص١٥٢.

(٦٢) نفسه، ص١٣٢.

(٦٣) نفسه، نفس الصفحة.

(٦٤) نفسه، ص١٥٣.

(٦٥) نفسه، ص١٥٤.

(٦٦) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى، دار الفارابى، بيروت، ١٩٩٥م، ص١٠٦، ١٠٧.

(٦٧) كتاب الحروف، ص١٣٤.

(٦٨) نفسه، ص١٣٣.

(٦٩) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابى، دار الفارابى، بيروت، ١٩٩٥م، ص١٢٥.

(٧٠) نفسه، ص١٢٥، ١٢٦.

(٧١) نفسه، ص١٢٦، ١٢٧.

(*) نظرية الفيض (العقول العشرة) نظرية يونانية سيأتى المزيد عنها فيما بعد.

(٧٢) إحصاء العلوم، الفارابى، ترجمة حسين خديوجم، شركة النشر العلمى والثقافى، ١٣٦٤ش، ص٢٩.

(٧٣) نفسه، ص٣٠.

(٧٤) نفسه، ص٢٧، ٢٨.

(٧٥) تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالى، دار المشرق، بيروت، ط٤، ١٩٩٠م، ص٣٧-٣٨.

(٧٦) نفسه، ص٣٨.

(٧٧) نفسه، ص٣٨، ٣٩.

(٧٨) نفسه، ص٤٠.

(٧٩) نفسه، ص٤١، ٤٣.

(٨٠) نفسه، ص٤٣.

(٨١) نفسه، ص٤٤، ٤٥.

(٨٢) نفسُه، ص٨٦، ٨٧، تحقيق د. سليمان دنيا، طبعة دار المعارف.

(٨٣) نفسه، ص٢٥٤.

(٨٤) فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، تصحيح عباس إقبال، ابن سينا، طهران، ١٣٣٣ش، ص١٢.

(٨٥) إحياء علوم الدين، الإمام أبو حامد الغزالى، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ، ص٢.

(٨٦) تاريخ الفلسفة فى العالم الإسلامى، ص٥٢٢.

(٨٧) إحياء علوم الدين، ص١٩.

(٨٨) نفسه، نفس الصفحة.

(٨٩) نفسه، ص١٩، ٢٠.

(٩٠) نفسه، ص٢٠.

(٩١) نفسه، ص٢١.

(٩٢) نفسه، نفس الصفحة.

(٩٣) نفسه، نفس الصفحة.

(٩٤) نفسه، ص١٦.

(٩٥) نفسه، ص٢١.

(٩٦) نفسه، نفس الصفحة.

(٩٧) نفسه.

(٩٨) نفسه، ص١٧.

(٩٩) نفسه.، نفس الصفحة.

(١٠٠) نفسه، ص٢٢.

(١٠١) نفسه، ص٢٣.

(١٠٢) نفسه، ص٢٢، ٢٣.

(١٠٣) نفسه، ص٢٣.

(١٠٤) نفسه، ص٢٣.

(١٠٥) نفسه، ص١/٧٠ ـ دار صلاح الدين..

(١٠٦) نفسه، ص١/٧٠-٧١، دار صلاح الدين.