الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي

تمهيد :

والعوامل التي كونت الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي أو أثرت في تطوره، لأنها لم تكن واحدة في كل عصوره ، ولأنه كان لاختلافها أثر كذلك في اختلاف طابعه ومظاهره، يجدر بباحث هذا الجانب أن يتناوله في مرحلتين. لكل مرحلة طابعها وخواصها ، ولكل مرحلة أيضاً عوامل ما حصل فيها من تفكير على النحو الخاص به .

١ — المرحلة الأولى مرحلة ما قبل الاختلاط والنقل والترجمة :

وفيها يتناول المؤرخ العقلي عرض التفكير الإلهي للمسلمين ، وهو تفكير عربي تقريباً في نطاق العقيدة الإسلامية وحول مبادئها . وفي الواقع يتناول هذا المؤرخ فهم العقلية العربية للعقيدة الدينية منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أن اشتد اختلاط المسلمين بالعناصر الأخرى غير الإسلامية من مسيحيين ويهود وفرس أو هنود ... ، وإلى أن حلّ في نفوسهم اعتبار هذه

العناصر ووقعت منها موقع التقدير وقويت لديهم الرغبة فى الانتفاع بها . وبتعبير التاريخ السياسى من عصر الخلفاء الراشدين إلى أواخر عصر بنى أمية .

ويصح للمتحدث عن تاريخ فهم العقلية العربية للعقيدة الدينية الإسلامية أن يسمى هذه المرحلة مرحلة العزلة فى تاريخ الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى. ويصح أن نسمى التأريخ للتفكير فيها أيضاً بتاريخ نشأة علم أصول الدين أو علم الكلام .

٢ — والمرحلة الثانية مرحلة ما قبل الاختلاط ثم الترجمة والنقل :

وفيها يتناول الباحث عرض تطور الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى فى عدة فترات منذ الاختلاط إلى الوقت الحاضر . فيؤرخ للمنقول من عناصر الثقافات الأجنبية كما يؤرخ لاستمرار التفكير الإسلامى السابق فى المرحلة السابقة .

وتأريخ المنقول من عناصر الثقافات الأجنبية يتطلب تحديد مصادرها ومشاكلها التى كانت لها صلة ، أو يظن أن لها صلة بالتفكير الإلهى للمسلمين ، كما يتطلب تحديد الطريق التى مرت بها إلى المسلمين .

وعرض استمرار التفكير الإسلامى السابق يتناول على الأخص مدى تأثر التفكير الإسلامى الإلهى — إن ادعينا التأثر — بآراء المدارس الأجنبية الأغريقية المنقولة وشروح العقائد الشرقية ، ويتناول موقف العقل

الإسلامى من هـذه الآراء والشروح فى الأزمنة المتتابعة منذ الاختلاط إلى الوقت الحاضر .

وبعبارة أخرى يعرض مؤرخ الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى فى المرحلة الثانية :

(١) لبسط الآراء الإغريقية التى نقلت إلى اللغة العربية واشتغل بها فلاسفة المسلمين فى الشرق الإسلامى والغرب الإسلامى . وذلك إما ببسط المشاكل الفلسفية وتحديد عمل كل فيلسوف وموقفه تجاهها إيجابا أو سلباً ، أو بالتأريخ للشخصيات الفلسفية الإسلامية وآرائها بالنسبة لكل مشكلة منها . والمنهج الأول منهج موضوعى يراعى فيه تركيز الآراء المختلفة للفلاسفة حول موضوع معين . والمنهج الثانى تطورى تاريخى يدخل فيه اعتبار الزمن الذى مر على المشكلة الفلسفية وإن تركز فيه بحث المؤرخ حول الشخصية الفلسفية .

(٢) ويعرض أيضاً لتطور علم العقيدة أو علم الكلام وموقف المدارس الكلامية المختلفة من هـذا الدخيل الإغريقى وغير الإغريقى الطارىء على التفكير الإسلامى فى المرحلة السابقة .

ولما كانت الصلة وثيقة بين التأريخ لكل من هذين النوعين فى هذه المرحلة أود أن نسير فى عرضنا فى المرحلة الثانية — منعاً لتوزع الفكر

المتتابع بين فلسفة وكلام ، ومن أن يقع فى خلط ، لوجود اشتراك كبير فى المسائل وفى بعض الآراء بين الفلسفة والكلام ـ على تقسيم هذه المرحلة ، منذ وقت الاختلاط والنقل إلى الوقت الحاضر ، إلى فترات .

وتحديد هذه الفترات مرجعه الحوادث السياسية والاجتماعية أو الثقافية التى كان لها الأثر فى تغيير مجرى التفكير الإلهى أثناء هذه المرحلة كلها .

وهذه الفترات هى :

(ا) فترة النقل والترجمة والجمع والشرح ، أو فترة التوفيق بين آراء الإغريق كما وردت وبين آراء الدين فى العقيدة . (ويمثلها الكندى ـ الفارابى ـ إخوان الصفا ـ ابن سينا) .

(ب) فترة محاولة النقد والهدم لآراء الإغريق تارة ولعمل التوفيق والاستعانة بها فى تأييد العقيدة تارة أخرى . (ويمثلها الغزالى) .

(ج) فترة رد الاعتبار للآراء الإغريقية فى غرب الامبراطورية الإسلامية ، وفى الوقت نفسه هدم الاستعانة بها فى آراء الدين فى العقيدة ، والتوفيق بينها وبين الدين على نمط آخر . (ويمثلها ابن رشد) .

(د) فترة استمرار مناقشة الآراء الإغريقية وشروح العقليين للعقيدة تحت تأثير « تهافت الفلاسفة » للغزالى ، والميل إلى تضييق نطاق العقل فى فهم العقيدة . (ويمثلها الأيجى ـ الطوسى ـ سعد الدين التفتازانى) .

(ه) فترة إحياء المذهب العقلى فى فهم العقيدة . (ويمثلها محمد عبده فى رسالة التوحيد ـ وتلميذه رشيد رضا فى مجلة المنار) .

وإذاً يتناول العرض التاريخى للجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الوقت الحاضر ما يأتى :

(١) تاريخ نشأة علم الكلام أو تاريخ بدء التفكير الميتافيزيكى فى الإسلام .

(٢) وتاريخ شروح الديانات الشرقية (اليهودية والمسيحية . .) التى كان لها أثر فى آراء بعض الفرق الكلامية الإسلامية .

(٣) وتاريخ الآراء الإغريقية الإلهية فى البيئة الإسلامية وموقف العقلية الإسلامية الفلسفية منها ، وهى مواقف مختلفة .

(٤) وأخيراً يتناول تاريخ تطور علم الكلام ، تحت تأثير احتكاك هذه الثقافات الأجنبية بالعقلية الإسلامية .

obeikandl.com

obeikandl.com

المرحلة الأولى فى تاريخ الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى (١)

وهى مرحلة العزلة أو مرحلة ما قبل الاختلاط . ولا نقصد بمرحلة العزلة سوى المرحلة التى كان التفكير الإسلامى الإلهى عربيا خالصاً ، لم يشتبك فيها مع تفكير آخر غير عربى عن طريق مجالس البحث والمجادلة ، أو طريق مدارسة الكتب بعد نقلها وترجمتها . والتأريخ لهذه المرحلة تأريخ للتفكير الإلهى من بداية حكم الخلفاء الراشدين إلى آخر القرن الأول الهجرى تقريباً . وبعبارة أخرى من أيام حكومة المدينة إلى قبيل أواخر حكومة دمشق ، أو هو تأريخ له مدة القرن الأول الهجرى على وجه التقريب ، لأن الفصل فى الحياة العقلية بين الأطوار المختلفة لا يخضع لدقة التحديد الرياضى .

ويتناول البحث فى هذه المرحلة :

١ — موضوع التفكير .

---

[١] من مصادر البحث فى هذه المرحلة : دائرة المعارف الإسلامية — جولد زيهير فى كتابه تطور العقيدة — ابن خلدون فى مقدمته — الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل — أحمد أمين فى ضحى الإسلام .

٢ — عوامل التفكير .

٣ — محصول هذه المرحلة من مسائل ومن آراء فيها ، ومن فرق وأحزاب .

٤ — صبغته العامة .

موضوع التفكير :

ليس من العجيب أن يكون الموضوع الأول للتفكير الإسلامى ، حتى بعد هذه المرحلة ، هو العقيدة أو بالتحديد هو (الله) . فالله باعتبارات مختلفة : باعتبار ذاته ، وباعتبار علاقته كخالق بالمخلوقات ، وباعتبار علاقته بالإنسان أو علاقة الانسان به ، كان المحور الذى تركزت حوله الدعوة المحمدية كما عرضها القرآن الكريم .

فالقرآن الكريم وصف سبحانه وتعالى باعتبار ذاته بأنه الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، والقيوم والواحد الحى والمتعال ، والغنى والقادر ، والباقى ، والعظيم والقهار ، والحميد والمجيد ، والقوى المتين ، والعليم واللطيف والحكيم والسميع والبصير ، والملك القدوس ، والبر ، ونور السموات والأرض ، والحق . . . وغير ذلك من صفات مما تصور الله غنياً بنفسه ، أبدياً ، واسع القدرة والمعرفة ، محيطا بكل شىء ، وأنه الحق وحده .

ووصفه باعتبار صلته بمخلوقاته بأنه الخالق ، وبأنه المبدىء والمعيد

والبارئ والمصور ، والمحي والمميت ، والوارث والباعث ، والحافظ ، ومالك الملك ، والوالي والمقتدر ، والجبار . . . إلى غير ذلك من صفات تبين أنه تعالى هو الخالق المطلق ، المدبر ، الحاكم المهلك ، وأنه لا قوة غير قوته ولا سلطان غير سلطانه .

ووصفه باعتبار علاقته بالإنسان بأنه الرحمن الرحيم ، وبأنه الغافر والغفور والغفار ، والعفو والحليم ، والشكور (يجازي الناس على حمدهم له) والصبور ، والرءوف والودود ، والرقيب والحسيب والشهيد .

وباعتبار علاقة الإنسان به وصفه بأنه المهيمن والهادي والوكيل ، والولي والوهاب ، والرزاق والمجيب والمعطي والمغني يبسط الرزق لمن يشاء . . . . وغير ذلك من صفات تدل على أن صلة العبد به صلة احتياج ، فهو محتاج إلى عفوه وحكمه ، والله هو الرقيب والحسيب عليه ، ولكنه أيضاً هو المهيمن على العباد يعينهم ويهديهم ، فهو مصدر الرزق بأوسع معانيه .

والله ، بناء على هذه الأوصاف ، يفعل كل شيء بدون واسطة ، وإرادته سبب ما في الوجود كله : يضل من يشاء ويهدي من يشاء . وكل ما يستطيعه الإنسان المؤمن هو أن يرجو الله أن يهديه سواء السبيل ، وأن يسأله أن لا يجعله من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم وكانوا في الآخرة من الخاسرين .

كل هذا كان واضحاً عند الرسول صلى الله عليه وسلم وعند جماعته من المهاجرين والأنصار يبشرون به ويدافعون عنه ، وكانت تتلى عليهم آى الذكر الحكيم فيقولون آمنا به كل من عند ربنا ، لا يلجأون إلى تفتيش عن المتشابه فيه ولا إلى تأويله . كان هذا عنوان الجماعة الإسلامية على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان حال المؤمنين حقاً .

ولكن لأمر ما بعد وفاة الرسول ابتدأت الجماعة الإسلامية — ولكن لا لقصد الفتنة — تحاول فهم العقيدة ، وتحاول شرحها ، وابتدأت تختلف فى هذا الفهم والشرح . وابتدأت أول الأمر فى تحديد علاقة الله بالإنسان ، وعلاقة الإنسان بالله . وابتدأ المسلمون يسألون أنفسهم : من هو المسلم على الحقيقة ؟ وما هو الإيمان ؟ وما هو الاعتقاد الذى ينبغى أن يعتقد فى الله ؟ وابتدأوا يسألون أيضاً عن مسئولية الإنسان ، وعن إرادة الله التى هى فوق كل شىء . فنشأت مسائل ، وتكونت فى العقيدة مشاكل ، ولم تجد للآن حلا مجمعاً عليه . وكلما تأخر الزمن بالمسلمين واشتد اختلاطهم بغيرهم من أرباب الديانات والثقافات الأخرى كلما تعقدت المشاكل الأولى وضم المسلمون إليها جديداً من مشاكل أو جديداً من آراء ، وكلما امتد اختلاف الأمة فى حلها إلى شيع وأحزاب .

عوامل التفكير :

ولو أردنا أن نعلل هذا التغير والتبدل لحال الجماعة الإسلامية بعد وفاة الرسول عنه على حالها فى عهده عليه السلام لوجب أن نتلمس التعليل ، أولا وبالذات ، فى الخلاف والتصدع الذى طرأ على الجماعة الإسلامية . لأن التفكير الذى نعلله — كما سنرى — هو محاولة جذب نصوص العقيدة إلى رأى معين أو آراء معينة حددتها بواعث أخرى غير العقيدة ذاتها ، من سياسية واجتماعية وخلافها .

(ا) والخلاف الذى طرأ على الجماعة الإسلامية هو أحد هذه البواعث ، وأهمها كذلك ، لأن كل خلاف من شأنه أن يجر المختلفين حتما إلى محاولة كل فريق تصويب رأيه . وقد كان يجوز أن تُتلمّس محاولة التصويب فى غير العقيدة وفى غير مصدرها ، وهو القرآن والحديث ، لو لم تكن للمسلمين حاجة شديدة إلى الإسلام ولو لم يكن عندهم جميعاً حرص على الانتساب إليه ، وحرص على إظهار القرب الشديد منه . والمسلمون كانوا فى حاجة ، فى سلطانهم وفى جاههم وفى قيمهم على العموم ، إلى الإسلام وإلى احتضانه .

فالصلة وثيقة بين الخلاف — إذا جد — وبين تفهم العقيدة ، أو بالأحرى بينه

وبين تخريج نصوص مصدر العقيدة ، وهو القرآن والحديث ، تخريجات متنوعة على قدر طوائف المختلفين وعدد آرائهم .

والشهرستانى، فى كتابه الملل والنحل[1]، يحدثنا عن الخلافات التى وقعت داخل الجماعة الإسلامية ـ وكان لها أثرها فيما بعد فى تشعب الآراء فى فهم العقيدة وإن لم يبد هذا الأثر أول الأمر ـ منذ وفاة الرسول إلى آخر عهد الصحابة. وهذه الخلافات وإن أعطاها باحث التاريخ الصبغة السياسية فهى ، من وجهة نظر مؤرخ الحياة الفكرية ، ذات أثر فى تغيير مجرى التفكير الذى يعنى به ، لأنه يشق على الأقل وضع حد لآثار الحوادث وقصرها على بعض نواحى الحياة دون بعض . والأوصاف التى تعطى للأحداث بأنها مثلا سياسية أو اجتماعية أو فكرية وعقلية هى تعبيرات فحسب ، الغرض منها تنظيم البحوث .

هذه الخلافات يعرضها الشهرستانى فيقول :

(١) بعد وفاة الرسول أراد أهل مكة من المهاجرين رده إلى مكة لأنها مسقط رأسه ومأنس نفسه وموطئ قدمه وموطن أهله وموقع رحله ، وأراد أهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة لأنها دار هجرته ومدار نصرته ، وأرادت جماعة نقله إلى بيت المقدس لأنه موضع دفن الأنبياء ومنه معراجه

---

[١] جـ ١ ص ٢٣ ـ ٣٢ طبع محمد على صبيح سنة ١٣٤٧ هـ .

إلى السماء . ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لما روى عنه عليه السلام : « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » .

(٢) واختلف المهاجرون مع الأنصار فى الإمامة : فقالت الأنصار منا أمير ومنكم أمير ، واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصارى ، فاستدركه أبو بكر وعمر فى الحال بأن حضروا سقيفة بنى ساعدة . . . وقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مد عمر يده إلى أبى بكر لمبايعته ، وبايعه الناس وقال : ألا إن بيعة أبى بكر كانت فلتة وقى الله شرها ، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه ، فأيما رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فإنهما أحق بأن يقتلا . وسكتت الأنصار عن دعواهم لرواية أبى بكر عن النبى : «الأئمة من قريش» . ولما عاد أبو بكر إلى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه عن رغبة سوى جماعة من بنى هاشم، وأبى سفيان من بنى أمية .

(٣) وفى خلافة أبى بكر اختلف المسلمون فى قتال مانعى الزكاة : فقال قوم لا نقاتلهم قتال الكفرة ، وقال قوم نقاتلهم، حتى قال أبو بكر : لو منعونى عقالا مما أعطوا رسول الله لقاتلتهم عليه . ومضى بنفسه إلى قتالهم ووافقه الصحابة بأسرهم . وقد أدى اجتهاد عمر فى أيام خلافته إلى رد السبايا والأموال إليهم ، وإطلاق المحبوسين منهم .

(٤) وفى وقت وفاة أبى بكر نص أبو بكر على الخلافة لعمر . فقال

بعض الناس : قد وليت علينا فظا غليظاً . وارتفع الخلاف عند ما قال أبو بكر : لو سألني ربي يوم القيامة لقلت : وليت عليهم خير أهلهم .

(٥) وبعد وفاة عمر اختلف المسلمون فى أمر الشورى . واستقر رأيهم على بيعة عثمان بن عفان ، ولكن أقاربه من بنى أمية استغلوا دماثة خلقه فجاروا فجير عليه . ووقعت اختلافات كثيرة ، وأخذت عليه أحداث كلها عالة على بنى أمية : منها رده الحكم بن أمية إلى المدينة ، بعد أن طرده النبى عليه السلام ، وكان يسمى طريد رسول الله ، وبعد أن تشفع إلى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما أيام خلافتهما فما أجابا إلى ذلك ، ونفاه عمر من مقامه بالتين أربعين فرسخاً . ومنها نفيه أبا ذر إلى الربذة ، وتزويجه مروان بن الحكم بنته ، وتسليمه خمس غنائم إفريقية له ، وقد بلغت مائتى ألف دينار . ومنها إيواؤه عبد الله ابن سعد بن أبى سرح بعد أن أهدر النبى عليه السلام دمه ، وتوليته مصر . ومنها توليته عبد الله بن عامر البصرة حين أحدث فيها ما أحدث ... إلى غير ذلك مما نقموا عليه (الشهرستانى جـ ١ ص ٢٧ ـ ٢٨) . ومنذ قتله ثارت الفتنة بين المسلمين ولم تسكن بعد .

(٦) وفى زمن علىّ وبعد الاتفاق على البيعة له كثرت الخلافات واتسع نطاقها واشتد أمرها حتى جرّت إلى حروب داخلية ، من أبرزها واقعة الجمل وواقعة صفين .

هذه ألوان متعددة من الخلاف فى الجماعة الإسلامية كانت كافية إلى هذا الحين فى خلق أحزاب وإنشاء طوائف مستقلة داخل الأمة الإسلامية . وهذه الخلافات وإن ابتدأت فى نطاق ضيق وأخذت فى الاتساع كلما مر الزمن بالمسلمين وكلما كثرت فتوحاتهم ، إلا أنها تكاد فى سلسلتها المختلفة الحلقات ترجع إلى أمر واحد هو فتور التحمس للعقيدة عن درجته الأولى [1] وتفتح أعين المسلمين إلى السيادة والسلطان . وكلما تراخى الزمن كلما اشتد الفتور وضعفت حرارة الإيمان الأولى ، وبالتالى كلما اشتدت الرغبة فى السلطان كلما كثر النزاع والتحزب .

نعم كان هناك ، وبالأخص فى العهد الأول بعد وفاة الرسول ، زهاد فى الحياة الدنيا وفى متعها وسلطانها ، وكان هناك عشاق للعقيدة ومخلصون لها ، ومن أجل العقيدة وحدها حاربوا أو رموا غيرهم من المقصرين بالشذوذ أو الخروج . ولكن ليس لنا أن ندعى أن كل المتنازعين أو أكثريتهم — وإن ادعوا هم أنفسهم ذلك — كان نزاعهم إخلاصاً محضاً للعقيدة وشفقة على هذه العقيدة . ومع ذلك سنجدهم يلصقون نزاعهم بالعقيدة بل ويجعلونها مركز

---

[١] والرسول عليه الصلاة والسلام — نقلا عن قتيبة — عند ما قال : « خير أمتى القرن الذين يلونى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجىء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته » إنما تحدث عن طبيعة الجماعة فى اعتقادها بعقيدة ما ؛ يكون إيمانها بها أول الأمر قويا ثم يأخذ فى الضعف حتى يتلاشى ويبقى لها اسم العقيدة دون التمسك بجوهرها ومرماها .

الخلاف ، ويجدّ كل فريق فى أن يظهر أن رأيه هو العقيدة الصحيحة . لأنه سبق أن ذكرنا أن الجماعة إذا انقسمت إلى شيع لأسرما فان كل شيعة تحاول ألا ترمى بالبعد عن مصدر الفخر العام للجماعة ، وتحاول أكثر من ذلك بأن تظهر أنها راعية هذا المصدر وأنها الوفية بمطالبه . لأن الاعتراف من فريق فى الجماعة ببعده عن هذا المصدر كاف فى إفنائه منذ لحظة الاعتراف ، إذ معناه الحكم على نفسه من نفسه بالفناء .

وهذه المحاولة تتصور فى أن يجذب كل فريق مصدر فخر الجماعة — وهو القرآن والحديث هنا — إلى رأيه الخاص وتنزيله عليه ، وأن يلتمس المون[1] منه إلى أقصى حدود الإستعانة . ولو أن القرآن لم يشتمل من الآى على مايساعد بعض هذه المحاولات لكان التعسف[2] لازماً لكل محاولة، ولو لم يكن فى بعض

---

[١] يقول الشهرستانى : « وكان بين المعتزلة وبين السلف فى كل زمان اختلافات فى الصفات . وكان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامى بل على قانون اقناعى ويسمون « الصفاتية » . فمن مثبت صفات البارى تعالى معانى قائمة بذاته ، ومن مشبه صفاته بصفات الخلق . وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة » .

[٢] ومن المحاولات التى لازمها التعسف محاولة المتصوفة فى جذب نصوص القرآن إلى فكرهم الصوفية . ويقول فى ذلك جلدزيهر (فى كتابه : الاتجاهات الإسلامية فى تفسير القرآن ص ١٨٠) : « ليس من السهل لدى صوفية الإسلام أن يعثروا فى القرآن على فكر المذهب الصوفى وأن يستشهدوا بالكتاب المقدس على نظرتهم فى الدين وفى العالم . لأنه من الصعب تصور فكر دينية ، يضاد بعضها بعضا وراء الإسلام الأول والمذهب الصوفى . فهناك فى الإسلام الفهم المعقول للانفصال التام لله عن العالم ، وهنا فى المذهب الصوفى اعتقاد حلول الله فى العالم .... » .

عباراته من الاحتمال ما يغذى تخريجه على أوجه متعددة لسكان التعقيد من أبرز خصائص هذا التخريج. وليس هذا الاحتمال خصوصية للقرآن من حيث هو قرآن ولكنه خصوصية اللغة على العموم لأنه من طبيعتها . وليست « الحقيقة » وليس « المجاز » إلا عنواناً من عناوين هذه الطبيعة، وهما ضربان من ضروب الاحتمال .

(ب) فالقرآن[1] والحديث، أو بالأحرى لغة القرآن ولغة الحديث ، سبب ثان مضاف إلى الخلافات السياسية السابقة التي أوجدت تحزباً في الرأى وتفرقاً في فهم العقيدة ، وبالتالى أوجدت تفكيراً إلهياً في هذه المرحلة التي نؤرخ لها باسم مرحلة المزلة في التفكير . ولكنه سبب إضافي مضاعف فحسب . إذ لولا تحكم الخلافات السياسية لما كان تعارض بعض آيه في الظاهر ، واحتمال بعض عباراته لأكثر من معنى واحد ، سبباً في خلق فرق داخل الجماعة الإسلامية ، لكل فرقة رأيها الخاص في العقيدة على النحو الذى سنجده في هذه المرحلة .

فقد جاء في آى القرآن مثلا ما يعطى ظاهرها اختيار الإنسان في تصرفاته وأفعاله ، ويشعر بمسئوليته الخاصة في هذه التصرفات والأفعال ، من مثل قوله

---

[١] يقول ابن خلدون في مقدمته ص ٤٢٨ : « ... إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآى المتشابهة. فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل، زيادة على النقل، فحدث بذلك علم الكلام .

تعالى فى سورة طه : « وإنى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى »، وقوله فى سورة البقرة : « فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم » ، وقوله فى سورة البقرة أيضاً : « وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرءوف رحيم » .

وقد جاء فى آيه أيضاً ما يدل ظاهره على نسبة أفعال الإنسان وتصرفاته إلى إرادة الله وقدرته، من مثل قوله : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » وقوله : « ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون » ، وقوله : « إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين » ، وقوله : « من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون » ، وقوله فى سورة آل عمران : « قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شىء قدير » .

وجاء فى آيه كذلك ما يتخذ ظاهرها حجة على التشبيه، من مثل قوله فى سورة المائدة : « وقالت اليهود يد الله مغلولة ، غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا ، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء » ، وقوله فى سورة ص : « قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى أستكبرت أم كنت من العالين » ، وقوله فى سورة القمر : « تجرى بأعيننا جزاء لمن كان كفر » ، وقوله فى سورة الزمر : « وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة » ،

وقوله فى سورة طه : « الرحمن على العرش استوى » .

كما جاء فى آيه ما يتخذ ظاهره دليلا على فكرة « الفناء فى الله » وفكرة « أن الله هو الكل » من مثل قوله فى سورة البقرة : « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » ، وقوله : « كل شىء هالك إلا وجهه » ، وقوله : « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، وقوله : « هو الحق » .

وغير ذلك من الآيات التى اتخذت فيما بعد أساساً لمذاهب أخرى، كالآيات الدالة على عظمة الخالق ، واتخذت أساساً لمذاهب «التنزيه والمخالفة» القائم على تنزيه الله عن جميع الصفات القابلة للتغيير مع إثبات المخالفة فى معنى صفاته إذا أطلقت هذه الصفات نفسها على البشر .

مثل هذه الآيات وما على نمطها من الأحاديث ، بجانب الفتن التى حملت المسلمين على النظر فى القرآن نظرة الملتمس العون لرأيه الشخصى والمنقب فيه عما يؤيد عقيدته الخاصة ، هيأت للمسلمين مثل هذا الملتمس وقدمت لهم ما يجوز أن يكون أساساً لتلك المعونة . فبجوار العبارات التى تفهم فى جانب الاختيار والأخرى التى قد تحمل على الجبر ، وجدت عبارات أخرى — كما سبق — اتخذت أساساً للتشبيه والتجسيم ، وأخرى أساساً لفكرة « وحدة الوجود » ورابعة أساساً « للتنزيه والتعطيل » . فكان من الفرق الإسلامية:

القدرية والجبرية ، والمشبهة والمنزهة ، والمتصوفة ...[١] .

* * *

فالنبي عليه السلام لم يقف عند وصف من أوصاف القرآن أو الحديث لذات الله تعالى ليخرّج من هذا الوصف مذهباً أو مذاهب فى فهم العقيدة كما حاول بعده المسلمون — بعد أن تفرقوا وتحزبوا — مستندين إلى عبارة أو عبارات وردت فى القرآن أو الحديث يصح ويحتمل أن يمال بها إلى رأيهم الخاص ومذهبهم الشخصى . فهو عليه السلام لم يثر مثلا حول الآيات الظاهرة للاختيار ، والأخرى الظاهرة للجبر ، مثل ما أثاره حولها فيما بعد بعض المعلقين والمتفهمين من القدرية والجبرية ، ولم يرد صلى الله عليه وسلم كذلك بين النوعين من الآيات تضادا حاول أن يرفعه كما صنع بعض متفهمى العقيدة أو المفسرين لأنه كان يعبر عن كل أمر كما كان يراه فى وقته وكما كان يقتضيه الحال . وكذلك عندما يتحدث عن « يد » الله أو عن « أعينه » أو عن « استوائه » على العرش أو عن « قبضته » لم يقصد إلى تشبيه أو تجسيم كما صنع المجسمة والمشبهة بالتقريب بين الله والإنسان فى هذه الصفات ، لأن الصفات فى هذا الوضع أقرب إلى التصوير والمجاز . ولم يشأ أن يتخذ من كلمة « وجه الله »

---

[١] أما تأثير الثقافات الأجنبية من دينية وفلسفية — إن ادعينا لها التأثير — فى الفرق الكلامية الإسلامية فغالباً فى لفت نظر المسلمين إلى معالجة هذا الموجود فى مصدر العقيدة ، أو فى نوع معالجته وحلول مشاكله ، أو فى صياغة أسلوب بحثه ونقاشه كما سيأتى .

فى قوله تعالى : فأينما تولوا فثم وجه الله ، مذهباً كالذى تميزت به المتصوفة اعتماداً على مثل هذه العبارة ، وهو مذهب « الحلول » أو « الاتحاد » بل كان يدرك مافى هـذه العبارة من معنى رائع يحمل فى روعته قوة الثقة بالخالق وتأييده لعبده المؤمن دون تعرض لتحديد أو تفصيل . وإذا تحدث عن عظمة الله ومفارقته للمخلوقات فى نواح متعددة، أخصها بقاؤه الدائم وفناء غيره « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، لم يرد مذهب « التنزيه والتعطيل » كما فعلت المعتزلة ، لأن الغرض من ذلك الإقناع بأحقيته وحده بالعبادة والربوبية .

لم يعمد عليه السلام إلى التخريج، كما عمد المسلمون بعده، ولم يشأ أن يبحث وينقب فى آى الذكر الحكيم الذى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، لأن ذلك لا يليق بالمؤمن الممتلئ قلبه بمعنى الإيمان ، بله صاحب الدعوة والرسالة. « فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » .

صدق الله العظيم . تلك سنة الجماعة الإنسانية لاتشرّح عقيدة من العقائد ولا تسلك فيها ضروب التفهم المختلفة إلا إذا خفت حرارة الإيمان بها وقرّبت مافيها من مثل أعلى إلى مستوى الإنسان . واللحظة التى تصون فيها الجماعة مصدر العقيدة عن المناقشة والتفهم، وترتفع بها عن مقاييس المعرفة

الإنسانية هى دائماً الفترة الأولى للعقيدة ، فترة الإيمان القوى التى يؤخذ فيها الإنسان بما اشتملت عليه من مبادىء ومُثل دون تلكؤ فى الطاعة ، ودون تروٍ فى التخلص من تبعة عدم المثابرة ، ودون أن يدخل شخصه فى تحديدها .

فموقف الجماعة الإنسانية من عقيدة اعتنقتها يتمثل دائماً فى مظهرين متواليين : فى مظهر الإيمان القوى ، ومظهر التفهم والتعقل . وكلما خفت حرارة الإيمان كلما برزت ناحية التفهم للعقيدة ، وبالأحرى ناحية الاختلاف فى فهمها .

ولذلك كلما اقترب مؤرخ الحياة الدينية من لحظة ظهور العقيدة فى جماعة معتنقة لها كلما وضح أمام عينه قوة إيمانها بها ، وتراءى له ذلك فى الامتثال الفردى بكبت رغبات النفس ، أو فى الامتثال الجمعى بالجهاد فى سبيل الله . فروح التضحية بالمتع الشخصية وروح الإقدام فى نشر الدعوة الدينية هما مظهرا قوة الإيمان ، وإن شئت قلت : إن الزهد والاستشهاد فى سبيل الحق من لوازم هذه القوة فى الإيمان . وبالعكس كلما ابتعد هذا المؤرخ عن لحظة ظهور العقيدة ولحظة قبول الجماعة لها كلما برزت له ضروب التفهم فيها وكلما برزت له الاتجاهات المتنوعة فى تخريجها . وليست كثرة تخريجها سوى عنوان على ما أصاب الإيمان بها من ضعف ووهن . « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء . » ، « منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون »

ومن السهل بعد هذا أن نفهم اختلاف الإيمان قوة وضعفا ، أو زيادة

ونقصانا ، فهما زمنيا فى تاريخ الجماعة ، أو فهما فرديا أى بالموازنة بين فرد وفرد . ومن السهل أن نفهم أن إيمان الجماعة بعقيدة من العقائد ، أول أمر الدعوة إلى هذه العقيدة أقوى من إيمانها بها بعد طرو التفهم والتخريج لها ؛ ومن السهل كذلك أن نفهم أن إيمان فرد من الأفراد أقوى من إيمان فرد آخر ، على معنى أن العاطفة الدينية وأن الامتثال عند الأول أقوى من كل منهما عند الثانى . ولكن ليس من السهل أن نفهم تفاوت الايمان فى الكمية لأن الأمر فى الواقع مرتبط تقريباً بوجود الايمان أو عدم وجوده . ووجوده إذا سيطرت العاطفة الدينية ، وعدمه أو ضعفه على الأقل إذا سيطر التفهم فى تخريج العقيدة . والتضحية[1] والزهد مظهران من مظاهر الايمان القوى ، والتحلل من المسئولية وإدخال عنصر الشخصية فى الطاعة مظهران من مظاهر التفهم والتخريج أو من مظاهر عدم وجود الايمان فى نوعه الأول . فبدء الحياة الدينية قوة إيمان وزهد ، ووسطها تفكير وتخريج للعقيدة ، ونهايتها صور ورسوم للايمان . ولهذا فرضت كل عقيدة متابعة الدعوة لها فى الجماعة المؤمنة بها : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ، وذلك لكى لا يصل تدين الجماعة إلى صور وحتى لا ينتهى إيمانها إلى عدم .

---

[١] مصداق هذا أنه يروى عن سلمة بن الأكوع أنه قال : غزونا مع أبى بكر زمن رسول الله فكان شعارنا : أمت أمت . (نيل الأوطار) .

مسائل أو محصول التفكير الإلهى فى هذه المرحلة :

فى هذه المرحلة ، أو فى القرن الأول الهجرى ، نجد الخلافات التى حلت بالجماعة الاسلامية منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وابتدأت بالخلاف فى موضع دفنه واشتد أمرها بالتدريج مما أدى إلى قتل عثمان ومما أدى إلى الحروب الأهلية فى خلافة على ـ وكان أبرزها واقعة الجمل وواقعة صفين ـ ؛ نجد هذه الخلافات حملت المسلمين على التفرقة فى الرأى فى تكييف الحوادث وتقديرها . نجد مثلا بعض المسلمين ـ وهو قلة إلى هذا الوقت ـ يبرر قتل عثمان وينظر إلى قتلته نظرته إلى المؤمن المخلص لعقيدته ، لأن عثمان ـ فى نظر هذا البعض ـ ارتكب خطأ فى حق الجماعة إذ ولى أقاربه أمر الولايات وقرب من أبعد وشرد على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أو على عهد أبى بكر وعمر . فعثمان فى نظر هذا البعض لم يحكم بما أنزل الله ، « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » .

نجد مثل هذا النفر من المسلمين له رأيه الدينى الخاص بعد نظرته إلى الحادثة نظرة خاصة به ، بينما نجد الكثرة الغالبة من المسلمين فى هذا الوقت ـ وهو وقت قتل عثمان ـ تعتقد برأى آخر على النقيض من الرأى السابق . لأن تكييفها للحادثة نفسها من وجهة نظر أخرى : فهى تعتقد أن عثمان انعقدت له البيعة من المسلمين فهو حاكم شرعى ، ثم له شرف العمل فى خدمة الإسلام ونصرته فهو جندى أمين من جنود الإسلام الأوفياء ، فقتله يعتبر اعتدا

يجب معرفة أسبابه ثم معاقبة مرتكبه . وهكذا نجد للمسلمين وجهتى نظر فى تصرف عثمان ، ثم تبعاً لهذا فى قتله، فهو فى نظر القلة كافر وقتلته أبرار ، وفى نظر الكثرة مؤمن وقتلته كافرون .

منذ هذا الحين ، أى منذ قتل عثمان ـ بل ربما قبيل قتله ـ ، تكونت نواة أول حزب دينى إسلامى له رأيه الخاص ، كما سبق ، فى تكييف هـذا الحادث . وبنفس المقياس ووجهة النظر كان يكيف ماجد على عهد على من فتن وحروب داخلية : فهو إن رأى فى تصرف عثمان خطأ يبرر من أجله قتله ، كان يرى أيضاً فى تصرف على فى قتاله عائشة وأنصارها وقتاله معاوية وأتباعه خطأ لا يقل عن خطأ عائشة ومعاوية وأتباع كل منهما فى حربهما علياً وأنصاره. وبهذا كان يكفر الطرفين ، كما كفر عثمان من قبل[1] .

هـذا الحزب هو جماعة الخوارج . وسميت باسم الخوارج لخروجها على الإمام المتفق عليه ـ هكذا يذكر الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل[2] ـ ويقول : « كل من خرج على الإمام الذى اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا سواء أكان الخروج فى أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو بعدهم على

---

[١] وهذا الحزب كان يسترسل فى تكييف مثل هذه الحوادث إلى أن حكم بالكفر على كل من ارتكب الكبيرة كفر ملة يخرج به عن الإسلام جملة ويكون مخلداً فى النار. ويستدل رجاله بكفر إبليس إذ قالوا ما ارتكب إلا كبيرة حيث أمر بالسجود لآدم فامتنع وإلا فهو عارف بوحدانية الله .

[٢] ج ١ ص ١٣٢

التابعين » . ولا يبعد أن تكون تسميتهم بهذا الاسم من رجال على رضى الله عنه : لأن الذين سموا أولا بهذا الاسم هم الأشعث بن قيس ومسعود بن فدكى التميمى وزيد بن حصين الطائى عندما خالفوا علياً فى رأيه فى حرب صفين إذ قالوا له : القوم يدعوننا إلى كتاب الله وأنت تدعونا إلى السيف . حتى إذا حملوه على قبول التحكيم وعلى بعث أبى موسى الأشعرى بدل عبد الله بن عباس ـ الذى اختير أولا من قبله ـ خرجوا عليه بدعوى أنه حكّم الرجال دون كتاب الله. فقالوا : علىٌّ حكّم الرجال ، لاحكم إلا لحكم الله تعالى . وعندئذ قال على : كلمة حق أريد بها باطل . وقد قاتلهم بالنهروان ، ولكنه لم يقض عليهم .

وليس بلازم أن تكون التسمية للمسمى منذ اللحظة التى وجد هو فيها ، بل كثيراً ماتكون التسمية ـ وبالأخص إذا كانت عنوانا ورمزا لمعنى خاص يعدّ تمييزاً للمسمى ـ متأخرة عن وجود المسمى ذاته : فتسمية هذه الجماعة بالخوارج أيام إمامة على لايمنع أن يكون وجودها سابقاً على البيعة له وقبيل قتل عثمان أو عند قتله .

هذا الموقف من الخوارج ضد على وضد إمامته ـ وعلىّ هو الذى نص سلفه على إمامته ـ دفع أنصار على أن يردوا على الخوارج تهمتهم للإمام بالخطأ وحكمهم عليه بالتكفير ؛ لأنه ـ كما يقولون ـ حكّم الرجال دون كتاب الله ، وحملهم أزيد من ذلك أن يرموا هذا الفريق « بالخروج عن الجماعة الإسلامية » . لأن علياً استوفى شروط الإمامة الصحيحة ، ـ على الأقل فى نظر أنصاره ـ ؛

فجمع إلى قرب نسبه بالرسول صلى الله عليه وسلم — إذ هو هاشمى — العلم بكتاب الله والفهم فى دينه . كما ضم إلى هذا كله التنصيص عليه من سلفه . «والإمامة ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة، بل هى أصل من أصول الدين يجب التنصيص عليها من الخليفة »[1] . ومن خطّأ علياً ، وكفّره بعد هذا ، فليس من جماعة المسلمين ويستحل دمه .

وكان لابد لجماعة الخوارج — إزاء إصرارها على موقفها السابق من على ، وإزاء ماتهمها به أنصار على من الخروج على الجماعة الإسلامية ، وهى حريصة على الأقل على الانتساب إلى الإسلام — أن لاتقر المدافعين من أنصار علىّ على تصرفاته وأن تدفع وجهة نظرهم ، وأن ترد كذلك ماتهمت به من الخروج على الجماعة الإسلامية . فحاولت ، كما حاول أتباع على فى تأييد وجهة نظرهم ، أن تلتمس المؤنة من مصدر العقيدة فى تكفير على أولا ، وأن تلتمسها منه ثانياً فى إلغاء جعل الإمامة ركنا من أركان الدين يجب على المسلمين الوفاء به — كما هو رأى الشيعة — . وفقط إذا أجاز المسلمون لأنفسهم تنصيب إمام بمحض اختيارهم ومشورتهم لايشترط أن يكون من قبيلة معينة ، ولا أن يكون حلقة فى سلسلة نسب معروف ، كما يجب أن تكون حكومته مرهونة برعاية الصالح العام ، وهذا الصالح العام يتحقق بالحكم بما أنزل الله : فان عدل عن ذلك نبه ، فإذا استرسل قوتل حتى يقتل .

---

[١] هو مبدأ الشيعة فى الإمامة . وكان محل خلاف بينهم وبين الخوارج الذين لم يروا وجوب نصب إمام ، ولكن يجوز نصبه إذا وقع اختيار الأمة كلها عليه .

وبهذا أصبح لفرقة الخوارج رأى معين فى تكييف الحوادث التى وقعت داخل الجماعة الإسلامية ، وهى قتل عثمان وواقعة الجمل وواقعة صفين ، وأصبح لها كذلك رأى آخر معروف فى الإمامة ـ وربما يكون رأيهم فى الإمامة مرتبطا برأيهم فى تكييف هذه الحوادث كتفرع عنه أو كأساس له ـ وعلى كل حال تكييفهم الخاص بهم لهذه الحوادث ذو صلة وثيقة برأيهم فى الإمامة ، ونظرتهم الخاصة إلى الإمامة ذات صلة وثيقة بحكمهم على تصرفات الإمام .

وبهذا أصبح فى تاريخ الفرق الإسلامية ـ بجوار فرقة الخوارج ـ حزب آخر هو حزب على أو « شيعته » . ومهمته تبرير تصرفات على من الوجهة الدينية ورد مايوجه إليه من تهم من الوجهة الدينية كذلك . وقد ارتكز هذا العمل المزدوج لحزب الشيعة على تحديد الإمامة وتحديد شروطها . ولم يعدم هذا التحديد ـ على الأقل فى نظر الشيعة ـ صلته بمصدر الدين وبالأخص بالحديث . ولسنا الآن بصدد ذكر الأحاديث التى اعتمدت عليها الشيعة ولا بصدد تخريجها[1] ؛ أو تحقيق نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم .

---

[١] أما معاوية وأنصاره فاضطهدوا رجال الخوارج بسيوفهم . وعمل المهلب بن أبى صفرة من ولاة الأمويين ضد الخوارج من الحوادث التاريخية الهامة فى عهد بنى أمية .

ومن الأحاديث التى اتخذها الشيعة حجة لرأيهم : « من كنت مولاه فعلي مولاه » وحديث : «أقضاكم على» . وقد خرّج هذا الحديث الأخير على أنه لامعنى للامامة إلا القضاء بأحكام الله . (مقدمة ابن خلدون . ص ١٨٦) .

وإلى هذا الحين أصبحنا نرى داخل الجماعة الإسلامية حزبين أو فرقتين : فرقة الخوارج المحكمة وفرقة الشيعة ، تعارض كلتاهما الأخرى فى الرأى تبعاً لتعارضهما فى تكييف الوقائع ، وترمى كل واحدة منهما الثانية بالكفر أو بالشذوذ عن الجماعة الإسلامية . على حين تشدد ، كلتاهما ، فى الانتساب إلى الإسلام وتستميت على ذلك بتخريج مصدره على نحو يوافق رأيها الخاص .

والتطرف فى نظرة كل من الفرقتين إلى الأخرى ـ فتكفر إحداها الأخرى ـ كان لابد أن يوجد حزبا ثالثاً أقل غلواً فى تقدير الوقائع وأخف فى أحكامه وأوسع صدراً لقبول المخالف فى الجماعة الإسلامية . ولقد وجد فعلا . ولعله قصد من وراء سعة صدره وعدم غلوه المحافظة على وحدة المسلمين ؛ وإن كان رأيه الذى عرف به يقربه من فرقة الخوارج وإن لم يعد منها . وربما تدرك من اسمه الخاص وهو « مرجئة الخوارج » ، هذا القرب وبالتالى عدم عدم الحياد الدقيق بين الخوارج المحكمة والشيعة عندما أدلى بدلوه فيما اختلفت فيه الفرقتان .

فهو ـ أى حزب مرجئة الخوارج ـ لم ير وجوب الإمامة ولا وجوب انتخاب الإمام من نسل معين وقبيلة معينة كما رأت الشيعة ، ولكنه مع ذلك لم يصدر حكما قاطعا ـ كما قطعت الخوارج ـ ولا رأياً صريحاً فى أصحاب الفتنة من علىّ وجماعته وعائشة وأنصارها ومعاوية وحزبه ، بل أرجأ أمرهم إلى يوم الفصل للحاكم العدل ؛ أى أنه رأى تأخير حكم « صاحب الكبيرة » إلى يوم

القيامة ، فلم يحكم عليه بحكم ما فى الدنيا ؛ فلم يقل هو من أهل الجنة كما لم يقل هو من أهل النار[1] .

وموقف مرجئة الخوارج من الفتن الداخلية فى الجماعة الإسلامية على النحو السابق — وهو موقف فى ظاهره لا يغضب الخوارج على الاطلاق كما لا يغضب الشيعة على الاطلاق، لأنه لم يستعجل الحكم على طائفة منهما بالكفر وهو لهذا يبدو كأنه موقف وسط لا تحيز فيه لإحدى الطائفتين — كما يعتبر من أوسع المذاهب الاسلامية تسامحا بالنسبة لبقية المذاهب ، — ولذا لم يحارب ، كمذهب ، فى عهد بنى أمية كما حوربت المذاهب الأخرى — ، إلا أنه ينم من جهة أخرى على حل سطحى . إذ هو قريب من أن يكون فراراً من تحمل تبعة المخالفة لكلتا الطائفتين أو لاحداهما .

---

[1] الشهرستانى (فى كتاب الملل والنحل ج ١ ص ١٤٥) يعلق على الأرجاء بمعنى التأخير فى الحكم بقوله : « وعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان » . ثم يقول : ويجوز أن يكون المراد هنا من الارجاء أيضاً تأخير على رضى الله عنه عن الدرجة الاولى إلى الدرجة الرابعة : وعلى هذا المرجئة والشيعة — أى فى هذه الناحية — فرقتان متقابلتان » وكل من المعنيين مناسب لفرقة مرجئة الخوارج لانها كانت تؤخر الحكم على أصحاب الفتنة إلى اليوم الآخر ولانها كانت تخالف الشيعة فى نظرتها إلى على .

أما الارجاء بمعنى تأخير العمل عن النية والقصد ، وهو من معانى الارجاء أيضاً ، — وقد التزمه فريق من المرجئة أيضاً — فلا يناسب مرجئة الخوارج لأنه كان رأى « المرجئة الخالصة » وهى آخر طائفة من طوائف المرجئة نشأت فى العصر العباسى أى فى المرحلة التالية لمرحلتنا هذه . ومن أشهر رجال المرجئة سعيد بن جبير ومقاتل بن سليمان .

فإذا ماجاء الحسن البصرى ، وعلى ضوء هذا الحل السطحى ـ وربما لنفس الغاية وهى الابقاء على وحدة المسلمين ـ وحاول شرح حقيقة الاسلام وحقيقة الايمان ، وتساءل عن حقيقة الايمان وحقيقة الكفر ؛ وعن زيادة الايمان ونقصانه أو عدم زيادته ونقصانه ؛ وخرج من هذا إلى أن مرتكب الكبيرة بهذا العنوان العام ـ بدل قتلة عثمان أو عثمان نفسه ، وعلىّ وأصحابه ؛ وعائشة وأصحابها ؛ ومعاوية وأصحابه ـ منافق وليس بكافر لقوله عليه السلام : « آية المنافق ثلاث : إذا حدث كذب ؛ وإذا وعد أخلف ؛ وإذا اؤتمن خان » ؛ إذا جاء الحسن البصرى وسلك هذا المسلك ووصل إلى مثل هذه النتيجة فهو يبغى أولا الحياد ، ويبتعد ثانيا عن التورط فى تعيين موضوع حكمه من أنه عثمان أو قتلته ، ثم هو فى مسلكه أدق من مسلك مرجئة الخوارج ، وفى تفكيره وتخريجه أعمق من تفكيرهم وتخريجهم .

وإذا جاء واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، بعد الحسن البصرى ، وعبرا عن هذا النفاق « بالمنزلة بين المنزلتين » أى بمنزلة بين الكفر والايمان ، لأن مرتكب الكبيرة فى رأيهما ليس بمؤمن لصحة أدلة الخوارج فى نظرهما ، ولا بكافر بإجماع المسلمين ، لأنهم كانوا يقيمون عليه الحد ولا يقتلونه ؛ كما لا يحكمون بردته ؛ ويدفنونه بمقابر المسلمين ـ وقد حكم واصل وأصحابه وعمرو بن عبيد وأصحابه برد شهادة الفريقين من الصحابة المتحاربين ، فأصحاب واصل يرون فسق فريق لا بعينه ، وأصحاب عمرو يرون فسق الجميع ـ إذا جاءا من بعد الحسن

البصرى وصنعا مثل هـــذا الصنيع فهما أشد احتياطا وأدق منه فى التعبير والمسلك : لأن « المنزلة بين المنزلتين » حكم فيه مرونة لأنه لا يحدد قربا ولا بعدا من أحد الطرفين أو من منزلة من منزلتيهما .

والخوارج والشيعة كما صورنا يمثلان طرفين متقابلين ، ومرجئة الخوارج تحاول أن تمثل همزة الوصل ، ولكنها همزة مفككة الأجزاء ، والحسن البصرى وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد يمثلونها فى صورة أوضح وأدق .

وإلى هنا نجد أن المشكلة التى شغلت التفكير الالهى الاسلامى فى هـذه الفترة هى مشكلة مرتكب[1] الكبيرة ؛ فى صورها الجزئية أول الأمر ، ثم فى صورة عامة آخره . وتفرعت عنها مسألة الامامة ، ومسألة حقيقة الكفر وحقيقة الايمان ، ومسألة زيادة الايمان ونقصانه .

وإلى هنا نجد الأحزاب التى نشأت فى الجماعة الاسلامية فى هذه الفترة يمثلها خوارج المحكّمة ، والشيعة ، ومرجئة الخوارج ، ونواة المعتزلة من الواصلية والعَمْرية .

ولكن هل أدى الخلاف فى مرتكب الكبيرة إلى الخلاف فى : من مصدرها

---

[١] وكانت مسألة مرتكب الكبيرة من المسائل الإلهية : لأن الحكم بالكفر أو بعدم الكفر فيها هو حكم فى الواقع بمدى رفض الله لقبول مرتكبها أو بمدى جزائه له عليها . على أن التأريخ للتفكير الإلهى منذ بداية التفكير الإسلامى الدينى على العموم لا يستلزم أن يكون الذى نعثر عليه من مسائل فى بدايته من النوع المتعلق مباشرة بذات الله وصفاته الخاصة به من حيث هو إله وخالق .

فى الواقع ونفس الأمر ، وفى الفعل على العموم ؛ أهو من الله أم من الانسان؟ وهل لنا أن نتصور أن التفكير الاسلامى، فى الوقت الذى نؤرخ له ، اندفع بعد مناقشة « الكبيرة » إلى السؤال عن مصدر الأفعال والتصرفات فى دائرة الانسان ، لأن تحديد مصدرها يعين على فهم الحكم على صاحب الكبيرة : فإن كان هو فاعلها حقيقة فأمره واضح ، وإن كان الفعل كله لله فمؤاخذة من وقعت على يده بالحكم عليه بالكفر تجاوز لحدود الرّويّة فى إصدار الأحكام؟

إذا تصورنا أن الخلاف فى مرتكب الكبيرة فى هذه الحقبة أدى إلى التساؤل عمن تقع منه الأفعال فى دائرة الإنسان : أهو الإنسان نفسه أم الله سبحانه وتعالى ، كانت قولة معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الأسوارى بعدم إسناد الشر والخير إلى القدر ، وكان الرأى الآخر ـ المقابل له ـ وهو رأى مرجئة[1] القدرية القائل بعدم الاختيار ، مما أملته طبيعة التفكير الإسلامى ودفعت إليه حوادث الوقت ، وكانت مسألة القدر نفياً أو إثباتاً ، من الانتاج المحض للبيئة الإسلامية . وعندئذ تضاف القدرية إلى الفرق الإسلامية التى نشأت فى هذه المرحلة ، ويضاف القول فى القدر إلى مسائل هذه المرحلة كذلك .

وإذا لم نتصور هذا الانسياق كان القول بالقدر ، أى القول بإنكار نسبة الخير والشر فى دائرة الإنسان إلى القدر ، كالقول بالجبر ، بدعة طرأت على

---

[١] نشأت فى زمن الحسن البصرى .

التفكير الاسلامى الدينى ، ودخلت مع دخول العناصر غير الاسلامية ، وظهرت عند ما قبلت البيئة الاسلامية هذه العناصر وأصبح لها فيها اعتبار وتقدير .

والخلاف فى القدر بناء على هذا من مسائل المرحلة الثانية ، وهى مرحلة « الاختلاط والنقل » . وسنبدى فى هذا الترديد الرأى عندما نعرض لليهودية والمسيحية وأثرهما فى التفكير الاسلامى الالهى .

صبغة العامة :

وإذا أردنا أن نتحدث عن الصبغة العامة للتفكير الالهى الاسلامى فى هذه المرحلة فإنا نجد اختلاف المسلمين فى الرأى ابتدأ فى حوادث جزئية وانتهى فى آخرها بأن أصبح حول أمر عام صيغت فيه هذه الحوادث الفردية . هذا الأمر العام : مرتكب الكبيرة ، كما نجد الحكم أول الاختلاف كان شخصيا أو مشخص الموضوع : فعثمان كافر أو مؤمن ، وقتلته كفار أو بررة ، وعلى كافر أو مؤمن ، وعائشة كافرة أو مؤمنة ، ومعاوية كافر أو مؤمن ، ثم انتهى بأن صار « موضوع » الحكم فعلا من الأفعال بعيدا عن الشخص، هو ارتكاب الكبيرة أو مرتكب الكبيرة بهذا الوصف العام.

ونلاحظ كذلك أن تكييف الحوادث فى أول الاختلاف أيضاً كان

يتم عن « صراحة » بينما فى آخر هذه المرحلة كان يعبر عن « حيطة » تتضمن حيادا أو عدم تحيز إلى أحد الطرفين المتقابلين ، أو على الأقل تتضمن محاولة هذا الحياد .

ولا شك أن الانتقال من أمور جزئية إلى أمر كلى عام ، ومن صراحة إلى حيطة وإخفاء ، انتقال فى التطور الفكرى من سطحية إلى عمق ما . لأن معالجة الأمر الكلى مرتبة ثانية بعد إدراك الجزئيات أو وصفها وتكييفها . وتجنب الصراحة أو تجنب تشخيص موضوع الحكم نفسه — كأن يكون بصيغة عامة — لا يكون من الانسان العادى . والشىء الذى يأتى فى مرتبة غير أولية فى التفكير أو لا يكون من الانسان العادى هو شىء قد سُبق حتما برؤية أو احتاج إلى صقل عقلى خاص . وليس العمق فى التفكير شيئاً آخر سوى استخدام الرؤية والتأمل .

وليس صاحب هذا العمق فى التفكير سوى ذلك الانسان الذى طال مرانه العقلى وتأمله الفكرى فأصبح ذا مستوى آخر غير المستوى الانسانى العام .

ولكن بالرغم من التطور فى التفكير الإسلامى الإلهى على ما وصفنا فى هذه المرحلة ، فمثل هذه المعالجة العقلية للمشكلة التى سيطرت فى هذه الحقبة لاتأخذ طابع « العلم » أو « الفن » . لأنه فضلا عن أنها مشكلة واحدة فحلها أشبه بمحاولة للهجوم مرة أو الدفاع مرة أخرى ، أوأشبه بمحاولة للترضية مرة

ثالثة ، فلم يكن هناك منهج عام للبحث ، ولا مقياس واحد يتعرف منه اليقين ، بل عامل « الشخصية الفردية » تارة أو عامل « عدم إثارة الفتنة وتوسيع هوتها » تارة أخرى كان الباعث هنا فى تكييف الآراء وفى إصدار الأحكام . وفقط تقترب حلول المشاكل من الهدف العلمى إذا لم يسيطر عنصر الشخصية فى البحث . وفقط عندئذ يكون لها الطابع العلمى أو الفلسفى .

فهذا الذى حصل من التفكير فى هذه المرحلة هو تمهيد لنمط فلسفى تكوّن فى المرحلة الثانية ؛ والمرحلة الأولى مرت إذاً دون أن يكون للعقلية العربية الطابع العلمى أو الفلسفى فى تفكيرها فيها .

ولهذا يقول الشهرستانى[1] بعد التحدث عن نواة المعتزلة من الواصلية والعَمْرية ، : « ثم طالع بعد ذلك ـ أى بعد مخالفة واصل بن عطاء لأستاذه الحسن البصرى وقوله بالمنزلة بين المنزلتين ـ شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فناً من فنون العلم وسمتها باسم الكلام .. » . فالشهرستانى لم ير أن المعالجة التى كانت « لمشكلة الكبيرة » حتى فى آخر أطوارها فى الحقبة الزمنية التى جعلناها المرحلة الأولى فى مراحل التفكير الاسلامى الالهى ، من النوع العلمى ، ولا بسببها كان « الكلام » علماً وفناً عند المسلمين .

---

[١] ج ١ ص ٣٣ فى كتابه الملل والنحل

المرحلة الثانية في تاريخ الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي (١)

وهي مرحلة الاختلاط ، أو مرحلة تدفق الثقافات الأجنبية على العقلية الاسلامية . ويتناول البحث فيها :

١ — أسباب الاختلاط .

٢ — مصادر الثقافة غير الاسلامية .

٣ — موقف العقلية الاسلامية من هذه الثقافة الأجنبية .

أسباب الاختلاط

حكمنا على الجماعة الاسلامية في المرحلة السابقة في تاريخ تفكيرها الالهي أنها كانت في عزلة لم تتبادل مع العناصر ذات الثقافة غير الاسلامية ـ التي كانت تعيش معها وفي داخل الدولة الاسلامية السياسية ـ الحديث في ثقافة

---

[١] من مصادر البحث في هذه المرحلة : تاريخ الفلسفة لـ Ueberweg ، وفلسفة العرب في القرن العاشر الميلادي لـ Dieterice ، وتاريخ تطور العقيدة لجلد زيهر ، والملل والنحل للشهرستاني ، وإخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي ، وكتب الفلاسفة الإسلاميين وكتب علم الكلام الإسلامي .

obeikandl.com

الوقت ولا فى الديانة الجديدة ، وهى الاسلام ، وفى منزلة هذه الديانة من الديانات السابقة ، كما لم تشترك معها فى مجالس العلم أو الجدل . ولذا كان تفكيرها ذا طابع خاص هو طابع البساطة والصراحة والبعد عن الطابع الفلسفى ، فضلا عن أنه عربى محض .

وهنا فى المرحلة الثانية فى تاريخ التفكير الاسلامى الالهى ؛ هنا منذ القرن الثانى الهجرى ، نرى ظاهرة أخرى للجماعة الاسلامية تكاد تكون على الضد من الظاهرة السابقة . هذه الظاهرة الجديدة هى ظاهرة الاختلاط والاشتباك فى الحديث وفى المجالس العلمية وفى الجدل مع العناصر ذات الثقافة غير الاسلامية . والجماعات الانسانية لا تنتقل من ظاهرة إلى نقيضها فجأة ، وبالأخص فى المظاهر العقلية ، بل بين الظاهرة السابقة والأخرى اللاحقة تدخل الجماعة الانسانية فى حال تختلف فى القرب أو البعد من إحدى الظاهرتين وتكون أشبه بحال الانتقال . فإذا اتخذنا القرن الثانى الهجرى بدءاً للمرحلة الثانية التى لها مظهر خاص يختلف عن مظهر المرحلة السابقة ، فليس معنى ذلك أن القرن الثانى منذ بدايته تنطبق عليه ظاهرته بنسبة واحدة ، ولا القرن الأول فى نهايته تنطبق عليه ظاهرته بالنسبة التى كانت لبدايته أو وسطه مثلا .

فالجماعة الاسلامية ، أخذت فى أواخر القرن الأول تخرج من عزلتها ؛ فعملت على رفع الحوائل ثم وجدت من الدوافع ما شجعها على الاختلاط

عن طريق الأحاديث الشفوية فى المجالس مع أرباب الثقافات الأجنبية ، ثم ما حملها فوق ذلك على نقل هذه الثقافات وترجمتها إلى اللغة العربية . والظاهرة تعطى لجماعة من الجماعات إذا تم تكوّن الظاهرة . ولا يكون ذلك فى الفترة المهدة لها أو فيما يسمى حال الانتقال .

وتعليل رفع هذه الحوائل هو بعينه السبب فى وجود الظاهرة الثانية ؛ ظاهرة الاختلاط ، والسبب أيضاً فى فناء الظاهرة الأولى ، وهى ظاهرة العزلة . وإذا تتبعنا تطور الجماعة الإسلامية وجدنا وحدتها الأولى مستمدة من عصبية جنسية ، وأخرى دينية . حقاً كافح الإسلام العصبية القبلية والجنسية ، وجعل مقياس المفاضلة بين فرد وآخر التقرب من المثال الأعلى ، وهو الله ، عن طريق التقوى ، إذ يقول كتابه الكريم : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ، ويقول رسوله صلى الله عليه وسلم : « لافضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى » . ولكننا لانسى أن الإسلام فى هذا ـ كأى عامل من عوامل التهذيب ـ لايستأصل من أول الأمر الغرائز الطبيعية ، بل يكبتها فقط . ثم تأخذ بفعله وتحت تأثير تعاليمه ـ وبالأخص تعاليمه الجماعية التى تخفف من حدة الأنانية ـ فى التعديل والتهذيب ، ثم تورث فى جيل آخر معدلة مهذبة لو بقى له أثره الأول أو قوى هذا الأثر وتزايد .

وتختلف درجة الكبت باختلاف درجة إيمان الجماعة بالدين ، وباختلاف وقعه ومنزلته من نفسها . ومعنى كبت الغرائز الطبيعية أنها إذا وجدت منفذا لتصرفاتها عاد سيرها الطبيعى أمره .

والعصبية للأسرة أو للقبيلة أو للأمة أو للجنس مظهر لغريزة حفظ البقاء. وهى غريزة حاول العالم النفسى النمسوى آدلر[١]، أن يشرح منها كل تصرفات الإنسان، فرداً أو جماعة. وآدلر وإن لم يجد من اليسر والسهولة إرجاع كل التصرفات الإنسانية إليها، إلا أن محاولته هذه تعبّر إلى حد كبير عن قيمة هذه الغريزة فى الحياة النفسية. فالإسلام لم يستأصل إذاً ولم يمح من النفسية العربية، العصبية القومية، بل ولا العصبية القبلية، بل كبتها إلى حين.

وإذاً العصبية القومية كانت من أسباب وحدة الجماعة الإسلامية فى قرنها الأول.

وهناك بجانب العصبية القومية عصبية ثانية من نوع آخر، هى العصبية الروحية أو العصبية الدينية. والعصبية الدينية قد تبلغ فى حفظ كيان الجماعة وفى تماسك وحدتها فى كثير من الأحيان ـ ويتوقف ذلك على مبلغ قوة الدعوة الدينية ـ مبلغ العصبية الجنسية، وقد تزيد عنها تأثيراً.

فالجماعة الإسلامية فى قرنها الأول كانت جماعة عربية تشعر فى قرارة نفسها بميزة الجنس العربى وخصائصه التى توارثتها لعدة أجيال مضت. وكانت كذلك جماعة إسلامية تعتز بإسلامها لأنها خرجت به منتصرة من كفاح بليت فيه

---

[١] هو الفريد آدلر Alfred Adler (ولد سنة ١٨٧٠م) طبيب الأعصاب والعالم النفسى الذى عرف أولا فى ڤينا. وكان تلميذا لفريد Freud ويعتبر المؤسس لعلم النفس للفرد Individual Psychologie.

خير بلاء ضد أعداء كثيرين ومتنوعين . هذه العصبية المزدوجة لم تدفع المسلمين في القرن الأول — وذلك ميزة الأيمان القوى بالدين — إلى أن يقفوا من غير العرب أو من غير المسلمين موقف الاضطهاد أو الأذلال ، كما حالت بالطبع دون تقريبهم والانتفاع بهم إلا في حدود ضيقة رسمتها الحاجة والضرورة ، فانتفاعهم بهم كان مقصوراً على الدواوين للحساب والمكاتبات . لأن الأمية فيهم حالت بينهم وبين الاستقلال في كل الشئون التي تقتضيها حكومة تسوس رعايا مختلفين في الجنس واللغة ، ومنتشرين في أمكنة متعددة . ولكنهم لم يطلبوا منهم العون في الأدب مثلا لأنهم ممتزون بأدبهم ، كما لم يطلبوا منهم العون في توجيههم العقلي أو الروحي لأنهم ممتزون كذلك بإسلامهم .

فلما ابتدأ الاختلاف يمزق وحدتهم — لدافع يمت أيضاً بصلة وثيقة إلى حفظ البقاء — وساروا في طريق التفرق والتحزب ، واضطر كثير من أحزابهم وفرقهم إلى جذب القرآن الكريم أو الحديث الصحيح إلى رأيه الشخصي في أمر من الأمور ، عندئذ ابتدأت العناصر الأجنبية تشعر بخفة الضغط عليها أو تشعر بعدم الحجر الشديد عليها في إبداء الرأى ، وابتدأت هذه العناصر بالذات تساهم أو ترى من حقها المساهمة في حياة المسلمين التوجيهية ؛ فكانت تنصر فريقاً على فريق أو تلقى في تيار حياتهم العقلية والروحية بما لديها من ثقافة خاصة حتى تُحيىَ ما كان لها من دولة أو دين .

هذا من جهة العناصر الأجنبية كنتيجة لتفرق المسلمين وتحزبهم . أما

من جهة المسلمين أنفسهم فهذا الاختلاف لم يدعهم يغضون النظر عن تصرفات بعض هذه العناصر فحسب ، بل كان يدفعهم فوق ذلك إلى طلب المعونة العقلية منها . وقد كانت لها ثقافة ، وكان لها علم ، وكانت لها أديان أو شروح لهذه الأديان.

وهذا الاختلاف إذاً رفع المزلة التي اعتبرت ظاهرةً للمرحلة السابقة ، كما قرب بين نفسيتين مختلفتين ؛ فكان الاشتراك بينهما في المجالس والأحاديث ، ثم صار الأجنبي ناقلا من لغة إلى أخرى ، فعلما ، ثم أخيراً رجل السياسة والحكم

هنا الآن ، بعد هذا الاختلاط ، أفكار تلاقت وأخرى تضاربت ؛ فكان تعانق مرة وتدافع مرة أخرى . وهنا أحزاب جدت وأخرى كان لها ماض عدلت فيه وصقلته أو أضافت إليه قليلاً أو كثيراً . هنا تغير على العموم طرأ على التفكير الإسلامي الإلهي في المرحلة الأولى ، سواء من جهة الكم أم من جهة الكيف .

ولكي نتبين هذا التغير ، أو لكي نتمكن من تحديده يجب علينا عرض مصادر الثقافات الأجنبية التي هي مظنة التأثير والموحية بهذا التغيير ، وعرض أهم ما فيها من مشاكل ، إذ أن التغيير في جملته مرتبط بمشاكل الثقافة الأجنبية ، وإن كان تطور البيئة المحلية صاحب أثر كذلك فيه .

وهذه الثقافة في جملتها ترجع إلى مصدرين رئيسيين : إلى المصدر الشرقي للثقافة غير الإسلامية ، وإلى المصدر الغربي أو ما يسمى بالمصدر الأغريقي لهذه الثقافة أيضاً .