

أَهْمُ الْكُتُبِ الَّتِي
أَثَرْتُ فِي فِكْرِ أُمَّتِي
فِي الْقُرَيْشِ النَّاسِ عَشْرَ وَعِشْرِينَ
(الرَّابِعَ عَشْرَ وَالْخَامِسَ عَشْرَ لِلْهَجْرَةِ)

مَجْمُوعَةُ الْأَدَبِ

كافة حقوق الطبع محفوظة للناشرين
دار الكلمة-المعهد العالي للفكر الإسلامي
وفق عقدهما ، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ - ٢٠١٧م
بطاقة الفهرسة

بيومي ، زكريا سليمان - عبد الرازق ، صلاح عبد السميع

محور الأدب (٧)

مراجعة وتعليق : أ.د. زكريا سليمان بيومي ،

أ.د. صلاح عبد السميع عبد الرازق

دار الكلمة للنشر والتوزيع ، ٢٠١٧م

١٨٠ ص ، ٢٤

رقم الإيداع : ٢٧٠١٧ / ٢٠١٦م

الترقيم الدولي : ١ - ٥٨٤ - ٣١١ - ٩٧٧ - ٩٧٨

دار الكلمة للنشر والتوزيع
القاهرة - مصر

القاهرة . محمول : ٠١٠٠٩٧٠٧٤٩٥

E-mail: mmaggour@hotmail.com

E-mail: daralkalema_pdp@hotmail.com

www.facebook.com/DarAlkalema



المعهد العالمي للفكر الإسلامي
مكتب مصر - مركز الدراسات المعرفية
٢٦ ب شارع الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة
International Institute of Islamic Thought
Egypt Office: Center for Epistemological Studies
26 B Al-Gazira Al-Wosta - Zamalek - Cairo
Tel: (2-02) 27359825 Fax: (2-02) 27359520
E-Mail : epistem@hotmail.com
epistemeg@yahoo.com

(المجلد السابع)

أَهْمُ الْكُتُبِ الثَّمَنَاتِ اَثَرَتْ فِي فِكْرِ الْعَامَّةِ

فِي الْقَرْنَيْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ وَالْعِشْرِينَ
(الرَّابِعِ عَشَرَ وَالْخَامِسَ عَشَرَ لِلْهَجْرَةِ)

مَجْمُوعَةُ الْأَدَبِ

إشراف
أ.د. / عَبْدُ الْحَمِيدِ أَحْمَدُ أَبُو سُلَيْمَانَ
أ.د. / رَفِيعَةُ الْغَوْضِي أ.د. / عَبْدُ الرَّحْمَنِ النُّقَيْبِ

مُراجعة
أ.د. / زكريا سُلَيْمَانُ بَيُوعِي
أ.د. / صِلَاحُ عَبْدُ السَّمِيعِ عَبْدُ الرَّزِيقِ



بِإِذْنِ الْكَاتِبِ
لِلنَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محور الأدب

مقدمة أ.د. زكريا سليمان بيومي

لعل من أكثر الكتب الأدبية شيوعاً، لما أحدثه من ضجة كان لها تأثيرها على مسيرة الحركة الأدبية والفكرية عموماً ليس في مصر وحدها وإنما في المحيط العربي والإسلامي كتاب «في الشعر الجاهلي» لشيخ أزهرى درس في فرنسا وحصل منها على الدكتوراه هو الدكتور طه حسين.

ولم يقتصر أثر هذا الكتاب على إثارة المثقفين المحافظين على محتواه فقط بل تعداه إلى التوقيت الذي نُشر فيه والذي جاء بعد تمكن التيار العلماني من إلغاء الخلافة الإسلامية في تركيا، والهيمنة على الأوضاع السياسية في مصر، وإنشاء جامعة القاهرة التي كانت بمثابة مركز ثقافي لدعاة العلمانية المهاجرين للتيار الإسلامي.

اتخذ الكتاب من قضية «الشعر الجاهلي» سبيلاً إلى مهاجمة منهج البحث التقليدي والتشكيك في كل ما ورد من التراث عن طريقه، وفضل عليه مناهج البحث الجديدة التي تقوم على الشك الذي يعتمد في نظره على إعمال ملكة العقل التي يستطيع بها الإنسان التمييز بين الحق والباطل.

وأثار الكتاب ما عرف بقضية النحل والانتحال التي تشير إلى أن الشعر الجاهلي في أغلبه يعود إلى شعراء في صدر الإسلام انتحلوا شخصية أجداد لهم في الجاهلية فقالوا باسمهم شعراً، وبالتالي فإن هذا الشعر لا يصلح كمصدر يوضح حياة الناس في العصر الجاهلي سواء من الناحية الدينية أو العقلية. وتطرق الكتاب إلى ما هو أكثر من ذلك وهو شكه في رحلة إبراهيم وإسماعيل إلى مكة وما جاء عنها في القرآن أو التوراة وأن بناء إبراهيم وإسماعيل للكعبة هو مجرد أسطورة فذكر «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن

ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها» ويصل به حد الإثارة إلى القول «ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب».

وقد أحدث هذا الكتاب بما احتواه ضجة هائلة في الأوساط الثقافية مازالت أصداؤها مستمرة حتى الآن رغم مرور ما يقرب من قرن من الزمان.

أما الكتاب الثاني الذي تم اختياره فهو كتاب تاريخ الدعوة إلى العامة وآثارها في مصر «للدكتور / نفوسة زكريا سعيد» وهو موضوع رسالة الدكتوراه التي حصلت عليها من كلية الآداب جامعة الإسكندرية ، ومع أن الكتاب قد ناقش محاولات البعد عن اللغة العربية الأم إلا أنه ناقشها من حيث أبعادها الاستعمارية والصهيونية الماسونية الرامية إلى تفكيك أوصال الوحدة الثقافية للأمة ودعم التوجه العرقي والقومي وإضعاف التلاقي حول التراث الإسلامي، وكسبيل لتكسير عظام دعاة الجامعة الإسلامية في نهاية القرن التاسع عشر بعد أن تصبح لغة القرآن مجرد لغة طقوس دينية قاصرة على المساجد.

أشارت الكاتبة إلى اهتمام الغرب بإقامة مؤسسات لدراسة اللغة العامة العربية كمدرسة القناصل في فيينا التي اهتمت بتعليم قناصلها الذين يسمونها في بلاد العرب لغتهم العامة، ومدرسة باريس للغات الشرقية الحية، ثم روسيا وألمانيا وإنجلترا.

ونشطت هذه الحركة في مصر في ظل الاستعمار البريطاني على يد وليم ويلكوكس الذي ربط بين التخلف والتمسك باللغة العربية الفصحى، ورأت المؤلفة أن الأمر لم ينحل من بُعد ديني ورفض التراث المرتبط به. ثم أشار الكتاب إلى أهم الأعمال التي قام بها الأجانب من تأليف في هذا المجال.

وخلصت الكاتبة إلى القول إلى تحديد أهداف ثلاثة وراء ذلك أولها هدم الأمة في لغتها وآدابها وإما تحويل وجهة الأدب إلى تقليد الإنجلييين أو الجهل من حيث هو الجهل أو من حيث الضعف.

ويعد هذا الكتاب فريداً ورائداً في مناقشة هذه القضية ومرجعاً مهماً يستفاد به في التصدي للمحاولات المستمرة نحو هذا الاتجاه.

ومن الكتب التي اشتهرت في ميدان الأدب كتاب حياة محمد للدكتور محمد حسين هيكل أحد الكوادر الليبرالية السياسية، والذي كان واحداً من كتب تناول فيها الخلفاء الراشدين. ولعل هذا الجانب كان دلالة على أن دعاة الليبرالية ليسوا بعيدين عن الدين كما يصورهم البعض من جهة ومن جهة أخرى اقتصر تناولهم للنبي ﷺ وصحابته على الجانب الإنساني الأخلاقي دون الدور السياسي في الغالب، وحصر العمل العام للنبي ﷺ في دائرة قومية تخص العرق العربي.

على أنه قد تناول العديد من القضايا التي تناولها المستشرقون لمهاجمة النبي «ص» كعلاقته بالنساء وتعددتها وطرح العديد من الحقائق في الرد عليهم سارداً أسباب زواجه ﷺ.

كما أن الكتاب جاء بمحتواه كرد فعل للنشاط التبشيري الذي اجتاحت مصر وسبب ضيقاً للمؤلف فضمنه العديد من الأسانيد التي يحاول هؤلاء استخدامها ضد تعاليم الإسلام ونبيه، فجاء في توقيت مفيد داعم للحركة الإسلامية الثقافية التي صاحبت المد السياسي الإسلامي.

أما الكتاب التالي الذي تم اختياره فهو كتاب «إسلام بلا مذاهب» للدكتور مصطفى الشكعة الذي وإن انحصر في أبعاد أدبية إلا أنه تأثر وأثر في المعترك السياسي. فالمؤلف هاله ما حل بالمسلمين من ضعف وتمزق مكن منهم الاستعمار فبدت محاولته للدعوة لجمع الشمل واستعادة المجد وأن يكونوا متعالين فوق

الخلافات المذهبية والسياسية.

فذكر المؤلف أن السبب في تأليف كتابه هو توحيد الكلمة وجمع الشمل ورأب الصدع بين جمهور المسلمين. وكان تقديم الشيخ شلتوت شيخ الأزهر آنذاك للكتاب هو سعى منه للتقريب بين السنة والشيعة. واستطرد في بقية الكتاب أهم الفرق الإسلامية والأحداث التي أدت إلى وجود المذاهب والفرق الإسلامية ثم الحاجة الماسة إلى تلافيتها وعودة التحام المسلمين.

ومن المؤلفات التي تركت أثراً واسعاً في فكر الأمة مؤلفات الشهيد سيد قطب وبخاصة أنها جاءت في خضم الصراع بين الأنظمة السياسية والتيار الإسلامي. ومن بين هذه المؤلفات كتاب «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته» وهذا الكتاب رغم صغر حجمه جاء طارحاً للقضايا الكلية الحاكمة للسلوك الإيماني للفرد المسلم مثل حقيقة الألوهية وحقيقة العبودية وحقيقة الكون وحقيقة الحياة وحقيقة الإنسان وهي في مجموعها تحدد منهج الإنسان في الحياة وسبل تحقيقه والنظم المتحكمة في أبعاد الدور الإنساني. وأشار إلى تميز الأمة الإسلامية لتمييز منهجها وأنها مؤهلة به لقيادة البشرية وأنها قارب نجاة لها من المناهج الضالة.

وشرح الكاتب أسباب التخلف الإسلامي لوجود الفجوة بين الإنسان المسلم ومنهجه وأنه قادر على استعادة ذلك دون أن يستعين بالمنهج الأوربي المعادى لمنهجه.

الكتاب الأول
كتاب «في الشعر الجاهلي»

oboi.kan.com

الكتاب الأول

كتاب «في الشعر الجاهلي»

أ.د. طه حسين

تحليل وعرض أ.د. محمد شفيق السيد

صدر هذا الكتاب في مارس من عام ١٩٢٦ فأحدث ضجة في الأوساط الثقافية المحافظة في مصر، ما لبثت أن امتدت إلى مجلس النواب والنيابة العامة، وحديث ذلك نرجئه إلى حين.

القضية التي يطرحها الكتاب والتي أثارت تلك الضجة هي إعلان طه حسين إنكاره للكثير من الشعر الجاهلي أو التشكيك في صحة وجوده على الأقل، والدعوة إلى دراسة الموضوع وتمحيصه، والتحقق من ورود ذلك الشعر على ألسنة أصحابه وفقاً لمنهج يراه هو المنهج الصحيح، ورَفَضَ منهج مَنْ يسميهم أنصار القديم الذي يقوم على التسليم بهذا الشعر وقبوله دون تروُّ أو تدبر، اللهم إلا ترجيح رواية على رواية، عند اختلاف الروايات، أو إثارة ضبط على ضبط، أو الحكم بصواب رأى البصريين وخطأ الكوفيين أو العكس.

أما هو ومن يسميهم أنصار الجديد فإنهم لا يطمئنون إلى صحة ما قاله القدماء عن هذا الشعر الجاهلي في نصوصه وأعلامه، وإنما يتلقون كل هذا بالتحفظ والشك، إعمالاً منهم للملكة العقل التي يستطيع بها الإنسان أن يميز الحق من الباطل، والصحيح من الزائف، على حين يهدرها أنصار القديم، ولا يستثمرونها فيما خلقت له، وهو أداء حق العلم على الوجه الصحيح.

لقد انتهى طه حسين بعد دراسة لهذا الشعر وفقاً لمنهجه إلى «أن الكثرة المطلقة مما نسميه شعراً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي متحلة مختلقة بعد

ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين»، ويواصل كلامه فيقول: «وأكاد لا أشك في أن ما بقى من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جدًا لا يمثل شيئًا ولا يدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي».

وحرصاً منه على توثيق كلامه، وإضفاء صفة المنهجية عليه ذهب إلى أنه يعوّل في دراسته على منهج الشك الذي دعا إليه الفيلسوف الفرنسي ديكارت في مطلع العصر الحديث، وخلاصته أنه في سبيل البحث عن حقائق الأشياء، على الباحث أن يتجرد من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً، وكان لهذا المنهج أثره الذي لا ينكر في مختلف مجالات المعرفة عند الأوروبيين في العصر الحديث، فأسهم في تجديد العلم والفلسفة، وغير مذاهب الأدباء في أدبهم والفنانين في فنونهم.

وإعمالاً لهذا المنهج في دراسة الأدب العربي يجب - كما يقول طه حسين - أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية، وما يضاد هذا الدين، يجب ألا نتقيد بشيء، ولا ندعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح. وعلة هذا التجرد أن إبقاء الباحث في أثناء قيامه ببحثه على الولاء لقوميته ودينه يفقد نتائج بحثه مصداقيتها؛ إما تأثراً بحبه لكليهما وتعصبه لهما، وإما تأثراً ببغضه لما يخالفهما ونفوره منهما.

وينبه طه حسين إلى أن إنكاره للكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي لا يعنى إنكار الحياة الجاهلية نفسها، فهو لا ينكر هذه الحياة، وإنما ينكر أن يمثلها هذا الشعر الذي يسمونه الشعر الجاهلي. أما السبيل إلى معرفتها فهو القرآن الكريم، «فالقرآن الكريم - على حد تعبيره - أصدق مرآة للعصر الجاهلي، ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه». كذلك يدعو إلى دراسة حياة الجاهلية في شعر هؤلاء الشعراء الذين

عاصروا النبي وجادلوه، وفي شعر الشعراء الآخرين الذين جاءوا بعده، ولم تكن نفوسهم قد طابت عن الآراء والحياة التي ألفها آبائهم قبل ظهور الإسلام. بل إنه يدعو إلى دراستها في الشعر الأموي نفسه إيماناً منه باستمساك الأمة العربية بمبدأ المحافظة في أدبها، وعدم التجديد فيه إلا بمقدار.

بل إن القرآن - في رأى طه حسين - لا يمثل الحياة الدينية وحدها قبل الإسلام وإنما يمثل شيئاً آخر غيرها لا نجده في هذا الشعر الجاهلي، يمثل حياة عقلية قوية، يمثل قدرة على الجدل والخصام، أنفق القرآن في جهادها حظاً عظيماً.

وكما طعن طه حسين في صحة الشعر الجاهلي من حيث افتقاده لتمثيل الحياة الدينية والعقلية للعرب الجاهليين، طعن فيه كذلك من حيث لغته، فهو لا يمثل لغتهم في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه. ذلك أن التسليم بصحة هذا الشعر قائم على نظرية آمن بها أنصار القديم ومفادها تقسيم العرب القدماء إلى قسمين: العرب العاربة أو البائدة، والعرب المستعربة أو الباقية، أو عرب قحطانية في اليمن هي الأصل، وأخرى عدنانية في الحجاز هي الأحدث، وأن العدنانية تعلمت العربية عن القحطانية فمحت لغتهم الأولى، وأن هذه العدنانية المستعربة إنما يتصل نسبها بإسماعيل بن إبراهيم، وأن أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه هو إسماعيل بن إبراهيم.

يرفض طه حسين هذه النظرية مستنداً إلى ما كان بين لغة حمير أو العرب العاربة، والعرب المستعربة أو العدنانية من خلاف قوى يحول دون القول بوحدتهما، وهي خلال التفت إليه قديماً أبو عمرو بن العلاء، أحد الرواة اللغويين الثقة إذ قال: «ما لسان حمير (القحطانية) بلساننا ولا لغتهم بلغتنا». وهذا الاختلاف هو ما أثبتته البحث العلمي الحديث إذ وجدت نقوش ونصوص تثبت خلافاً بين اللغة التي يتكلمها أهل الشمال في الحجاز، واللغة التي كانت سائدة في الجنوب، وهو

خلاف في اللفظ وقواعد النحو والتصريف.

والحق أن عبارة أبي عمرو بن العلاء السابقة كما ذكرها طه حسين مختصرة ومحرفة عن أصلها الذي أورده ابن سلام، وهو «ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعريتنا»^(١).

والمهم أن طه حسين خلص إلى القول بأن كل من له إلمام بالبحث التاريخي عامة ويدرس الأساطير والأقاصيص خاصة يدرك أن هذه النظرية متكلفة مصطنعة في عصور متأخرة دعت إليها حاجة دينية أو اقتصادية أو سياسية.

ولما كانت النظرية المشار إليها تتضمن وجود إبراهيم عليه السلام وارتحاله بابنه إسماعيل إلى مكة فإن طه حسين - طبقاً لمنهج - يعلن عدم التزامه بما جاء في القرآن عنها، وما جاء عنها في التوراة كذلك، بل إنه يصف بناء إبراهيم وإسماعيل للكعبة بأنه أسطورة. وهذا هو نص كلامه: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها». ويغامر طه حسين مغامرة مستنكرة ومرفوضة حين يقول: «ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى. وأقدم عصر يمكن أن تكون نشأت فيه هذه الفكرة إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبثون فيه المستعمرات»، فبعد ما دار بين الفريقين من منازعات وحروب انتهى الأمر إلى الملاينة والمسالمة، وفي هذه الأثناء اخترعت هذه القصة التي تجعل العرب واليهود أبناء أعمام، ولا سيما وقد رأى أولئك وهؤلاء أن بين الفريقين شيئاً من

(١) طبقات فحول الشعراء، قراءة محمود شاكر، السفر الأول ص ١١.

التشابه غير قليل فأولئك وهؤلاء ساميون.

ومن جهة أخرى لما كانت بلاد العرب تدين بالوثنية حين ظهر الإسلام بها فقد دخل هذا الدين الجديد في حرب عنيفة معها، ومن ثم كانت الحاجة ماسة إلى إثبات صلة قوية بينه وبين الديانتين القديمتين ديانة النصارى واليهود، وهى صلة واضحة ثابتة في القرآن والتوراة والأنجيل من حيث اشتراكها جميعاً في الدعوة إلى إله واحد يخضع له الناس جميعاً، لكن هذه الصلة الدينية معنوية عقلية يحسن - كما يقول - أن تؤيدها صلة أخرى مادية ملموسة أو كالملموسة بين العرب وأهل الكتاب، وهو ما تمثل في قصة القرابة المادية بين العرب العدنانية واليهود.

ويمضى طه حسين في تفصيل فكرته ومحاولة الإقناع بها فيرى أن قريشاً كانت مستعدة «لقبول مثل هذه الأسطورة في القرن السابع الميلادي، فقد كانت في أول هذا القرن قد انتهت إلى حظ من النهضة السياسية والاقتصادية ضمنت لها السيادة في مكة وما حولها، وبسط سلطانها على جزء غير قليل من البلاد العربية الوثنية، ومرجع ذلك أمران التجارة من جهة، والدين من جهة أخرى؛ ففي جانب التجارة كانت لها خطوطها التجارية التي تصل ما بينها وبين الشام ومصر واليمن وبلاد الفرس وبلاد الحبشة.

وفي جانب الدين كانت هناك الكعبة التي تجتمع حولها، ويحج إليها العرب المشركون في كل عام من أنحاء شبه الجزيرة، والتي أخذت تبسط على نفوس هؤلاء العرب نوعاً من السلطان قوياً، والتي أخذ هؤلاء العرب المشركون يجعلون منها رمزاً للدين قوى كان يريد أن يقف في سبيل انتشار اليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى.

فقريش إذن - كما يقول - كانت في هذا العصر ناهضة نهضة مادية تجارية، ونهضة دينية وثنية، وهى بحكم هاتين النهضتين كانت تحاول أن توجد في البلاد

العربية وحدة سياسية وثنية مستقلة تقاوم تدخل الروم والفرس والحبشة ودياناتهم في البلاد العربية.

وإذا كان هذا حقاً فمن المعقول جداً - في رأيه - أن تبحث هذه المدينة الجديدة لنفسها عن أصل تاريخي قديم يتصل بالأصول التاريخية المأجدة التي تتحدث عنها الأساطير، وإذن فليس ما يمنع قريشاً من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم. ويؤكد طه حسين ما نوه به سلفاً من أن هذه القصة حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام، واستغلها الإسلام لسبب ديني، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضاً، ومؤدى ذلك الطعن في صحة النظرية السابقة التي تتحدث عن أطوار التوحد في لغة واحدة بين القبائل العربية في الجنوب والشمال فالصلة بين اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية في الحجاز، واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة، وقصة «العاربة» و«المستعربة»، وتعلم إسماعيل العربية من جُرهم، كل ذلك في رأى طه حسين حديث أساطير لا خطر له، ولا غناء فيه.

والنتيجة لهذا كله أن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحاً؛ ذلك لأننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون إليهم شيئاً كثيراً من الشعر الجاهلي قوماً ينتسبون إلى عرب اليمن، إلى هذه القحطانية العاربة التي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن، والتي وصفها أبو عمرو بن العلاء بأنها مختلفة عن اللغة العربية، كما ذكرنا من قبل. ولكننا حين نقرأ الشعر الذي يضاف إلى شعراء هذه القحطانية في الجاهلية لا نجد فرقاً قليلاً ولا كثيراً بينه وبين شعر العدنانية، بل لا نجد فرقاً بين لغة هذا الشعر ولغة القرآن، وما ذاك إلا لأن هؤلاء الشعراء الذين أشاروا إليهم لم يقولوا هذا الشعر وإنما حمل

عليهم حملاً بعد الإسلام.

على أن أمر انتحال الشعر الجاهلي لا يقتصر على الشعر المنسوب إلى شعراء قحطان وإنما يمتد شك طه حسين وإنكاره إلى الشعر المنسوب إلى شعراء القبائل العدنانية أيضاً من أمثال ربيعة، وقيس، وتميم، ذلك أن الرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الإسلام ويقارب بين اللغات المختلفة، ويزيل كثيراً من تباين اللهجات في شعر شعرائها، وقبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة، ولكننا لا نرى شيئاً من ذلك في الشعر الجاهلي المنسوب إلى شعراء تلك القبائل.

ويستشهد طه حسين في هذا الصدد بالقرآن الكريم فيقول: إن القرآن الذي تُلى بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها لم يكذب تناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته، وتعددت اللهجات فيه وتباينت تبايناً كثيراً. وهو لا يقصد اختلاف القراءات في حركة البنية أو حركة الإعراب، وإنما هو اختلاف آخر يقبله العقل ويسیغه النقل، وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن، كما كان يتلوه النبي وعشيرته من قريش. فهذا النوع من اختلاف اللهجات له أثره الطبيعي اللازم في الشعر، في أوزانه وتقاطيعه وبحوره وقوافيه بوجه عام. وإذا كان القرآن قد تأثر بهذا الاختلاف اللهجي بين القبائل، وهو ليس مقيداً بما يتقيد به الشعر من الأوزان والقوافي، فكيف يسلم الشعر من هذا الاختلاف مع تقيد بوحدة الوزن والقافية؟

وفي هذه النقطة الخاصة باختلاف لغات القبائل العربية أو تباين لهجاتها يرى طه حسين أن هذا الاختلاف قد خف كثيراً أو تبدد بعد ظهور الإسلام الذي فرض على العرب جميعاً لغة واحدة هي لغة قريش، فليس غريباً أن تتقيد هذه القبائل بهذه اللغة الجديدة في شعرها ونثرها وفي أدبها بوجه عام، فلم يكن التميمي أو القيسي

حين يقول الشعر في الإسلام يقوله بلغة تميم أو قيس ولهجتها، إنما كان يقوله بلغة قريش ولهجتها.

على أن لغة قريش قد ظفرت بالسيادة وأخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبيل الإسلام حين عظم شأن قريش، وحين أخذت مكة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجنبية التي كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية، لكن هذه السيادة قبيل الإسلام لم تكد تتجاوز الحجاز، فلما جاء الإسلام عمت هذه السيادة، وسار سلطان اللغة واللهجة مع السلطان الديني والسياسي جنباً إلى جنب. وإذن فنحن إذا استطعنا أن نفسر اتفاق اللغة واللهجة في شعر أولئك الذين عاصروا النبي من أهل الحجاز فلن نستطيع أن نفسره في شعر الذين لم يعاصروه أو لم يحاوروه.

بهذا يضيف طه حسين إلى حجته السابقة في رفض الشعر الجاهلي أو كثرته المطلقة، والتي تتمثل في أن هذا الشعر بعيد عن تمثيل حياة الجاهليين وتصويرها تصويراً صحيحاً - يضيف حجة أخرى تدعمها، وتدور هذه الحجة حول الجانب الفني أو اللغوي، فهذا الشعر - في رأيه - لا يمثل لغة الجاهليين فقد جاء بلغة موحدة تقريباً لشعراء قحطان في الجنوب وشعراء عدنان في الشمال، على الرغم مما ثبت من اختلاف لغتي الفصيّلين الأساسيين، فضلاً عن اختلاف لغات قبائل عدنان نفسها، ولا تفسير لهذه الوحدة اللغوية التي لم تتحقق إلا بعد ظهور الإسلام إلا أن هذا الشعر موضوع انتحله الناس بعد الإسلام، ونسبوه إلى أولئك الشعراء الجاهليين.

والأسباب التي دعت إلى هذا الانتحال يجعلها طه حسين في خمسة:

أولها سبب تمتزج فيه السياسة بالدين، أو يمتزج فيه الدين بالسياسة، ذلك أنه منذ ظهر الإسلام كانت هناك حركة جهاد عنيفة بين النبي وأصحابه من ناحية، وبين قريش وأوليائها من ناحية أخرى، وكان هذا الجهاد في مكة جدلياً خالصاً،

وكان النبي يقوم به وحده بإزاء الكثرة المطلقة من قومه، يجادلهم بالقرآن، ويقارعهم بهذه الآيات المحكمات فيبلغ منهم ويفحمهم، فلما هاجر إلى المدينة أصبح هذا الجهاد دينياً وسياسياً واقتصادياً، ونشأت عداوة بين مكة والمدينة، ما لبثت أن اصطبغت بالدم يوم انتصر الأنصار في «بدر»، ويوم انتصرت قريش في «أحد»، وما هي إلا أن اشترك الشعر في هذه العداوة مع السيف، فوقف شعراء الأنصار وشعراء قريش يتهاجون ويتجادلون ويتناضلون، يدافع كل فريق عن أحسابه وأنسابه، ويشيد بذكر قومه. ثم كان الموقف دقيقاً فقد كان شعراء الأنصار يدافعون قريشاً عن النبي وأصحابه وهم من قريش، وكان شعراء قريش يهجون مع الأنصار النبي وأصحابه وهم من خلاصة قريش. ويجب أن يكون هذا الهجاء قد بلغ أقصى ما يمكن من الحدة والعنف فإن النبي كان يحرض عليه، ويثبت أصحابه ويقدمهم، ويعدهم مثل ما كان يعد المقاتلين من الأجر والثوبة عند الله، ويتحدث أن جبريل كان يؤيد حسناً.

كان الهجاء بالشعر إذن سلاحاً يستخدمه الطرفان، وزاد من حدته أحياناً ما طبع عليه العرب من عصبية تدفعهم إلى الحرص على الثأر للدماء المسفوكة، وجدهم في الدفاع عن الأعراض المتهكة.

ولعل النبي لو عُمّر بعد فتح مكة زمناً طويلاً لاستطاع أن يمحو تلك الضغائن، وأن يُوجّه نفوس العرب وجهة أخرى، ولكنه توفي بعد الفتح بقليل، وفي عهد الخليفة عمر بن الخطاب حاول بعضهم إثارة الفتنة بين قريش والأنصار فتصدى لها بحزم، وحال دون وقوعها، ونهى عن رواية الشعر الذي تهاجى به المسلمون والمشركون أيام النبي.

وبمقتل عمر وانتقال الخلافة إلى عثمان لم تصبح الخلافة في قريش فحسب، بل أصبحت في بني أمية خاصة. واشتدت عصبية قريش، واشتدت العصبية

الأخرى بين العرب، وعاد العرب إلى شر مما كانوا فيه في جاهليتهم من التنافس والتفاخر في جميع الأمصار الإسلامية. وكان للعصبية بين قريش والأنصار تأثيرها في شعر الفريقين الذي قالوه في الإسلام، وفي الشعر الذي انتحله الفريقان على شعرائهما في الجاهلية.

ولم تقتصر العصبية على أهل مكة والمدينة، ولكنها تجاوزتهم إلى العرب كافة، فتعصبت العدنانية على اليمانية، وتعصبت مضر على بقية عدنان، وتعصبت ربيعة على مضر، وانقسمت مضر نفسها، كما انقسمت ربيعة، وقل مثل ذلك في اليمن. وكانت كل العصبيات تتشعب وتتفرع وتمتد أطرافها وتشكل بأشكال الظروف السياسية والإقليمية التي تحيط بها.

هذه العصبية السياسية بين قبائل العرب كان لها تأثيرها في الشعر، فكل قبيلة تحرص على أن يكون قديمها في الجاهلية خير قديم، وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفيعاً مؤثلاً بعيد العهد، وقد أرادت الظروف أن يضع الشعر الجاهلي، لأن العرب لم تكن تكتب شعرها بعد، وإنما كانت ترويه حفظاً، فلما كان ما كان في الإسلام من حروب الردة، ثم الفتوح، ثم الفتن قتل من الرواة والحفاظ خلق كثير، ثم اطمأنت العرب في الأمصار أيام بني أمية وراجعت شعرها، فإذا أكثره قد ضاع وإذا أقله قد بقى، وهى بُعد في حاجة إلى الشعر تقدمه وقوداً لهذه العصبية المضطربة، فاستكثر من الشعر، وقالت منه القصائد الطوال وغير الطوال ونحلتها شعراء القدماء. وقد سبق ابن سلام إلى هذا في كتابه «طبقات فحول الشعراء»؛ إذ يحدثنا بأن قريشاً كانت أقل العرب شعراً في الجاهلية، فاضطرها ذلك إلى أن تكون أكثر العرب انتحالاً للشعر في الإسلام، كما نُقل عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول: «ما بقى لكم من شعر الجاهلية إلا أقله ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير».

السبب الثاني العاطفة الدينية، وقد تشكلت فيما يرى طه حسين أشكالاً مختلفة دعت إليها الظروف التي أحاطت بالحياة الدينية للعرب خاصة وللمسلمين عامة، فكان هذا الانتحال في بعض أطواره يقصد به إثبات صحة النبوة وصدق النبي، وكان هذا النوع موجهاً إلى عامة الناس، ويدخل في هذا الضرب كل ما يُروى من هذا الشعر الذي قيل في الجاهلية ممهداً لبعثة النبي، وكل ما يتصل به من هذه الأخبار والأساطير التي تروى لتقنع العامة بأن علماء العرب وكهانهم من أخبار اليهود ورهبان النصارى كانوا ينتظرون بعثة نبي عربي يخرج من قريش أو من مكة، على نحو ما نرى في سيرة ابن هشام وغيرها من كتب التاريخ.

وضرب آخر من الشعر المنحول بتأثير العاطفة الدينية لم يُصَف إلى الجاهليين من عرب الإنس، وإنما أضيف إلى الجاهليين من عرب الجن، وكأنما كان بإزاء هذه الأمة الإنسية من العرب أمة أخرى من الجن كانت تحيا حياة الأمة الإنسية، وتخضع لما تخضع له من المؤثرات، تحس مثل ما تحس، وتتوقع مثل ما تتوقع، وكانت تقول الشعر وكان شعرها أجود من شعر الإنس.

ونوع ثالث من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش حيث اقتنع المسلمون لأمرٍ ما - كما يقول طه حسين - بأن النبي يجب أن يكون من سلسلة من الصفوة يفضل كل منها الآخر حتى ينتهي إلى جنس العرب الذي يفضل بقية أجناس البشر، وقد أخذ القصاص يجتهدون في تثبيت هذا النوع من التصفية والتنقية وما يتصل منه بأسرة النبي خاصة، فيضيفون إلى عبد الله وعبد المطلب وهاشم وعبد مناف وقُصص من الأخبار ما يرفع شأنهم ويعلى مكانتهم، ويثبت تفوقهم على قومهم خاصة وعلى العرب عامة، والمعلوم أن طبيعة القصص عند العرب تستتبع الشعر، ولا سيما إذا كانت العامة هي التي تراد بهذا القصص، وهنا تتظاهر العواطف الدينية والعواطف

السياسية على انتحال الشعر.

ومن الشعر المنحول بتأثير الدين أيضاً ذلك الذي لجأ إليه القصاص لتفسير ما يجدونه مكتوباً في القرآن من أخبار الأمم القديمة البائدة كعاد وشمود ومن إليهم، فالرواة يضيفون إليهم شعراً كثيراً دفع ابن سلام في طبقاته إلى الحكم عليه وعلى نظيره مما يضاف إلى تُبّع وحمير، وإلى آدم نفسه في رثاء هابيل حين قتله أخوه قابيل، إلى الحكم عليه، بالوضع والانتحال.

ومن قبيل تأثير الدين في انتحال الشعر الجاهلي ما قام به نفر من العلماء من العرب والموالى من دراسة للقرآن دراسة لغوية لإثبات صحة ألفاظه ومعانيه، وكأنها شعر هؤلاء، وأولئك بالحاجة إلى إثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب، فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلماته بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل إلى الشك في عربيته، ومن العسير - في رأى طه حسين - الاطمئنان إلى كل هذا الشعر الذي يستشهد به الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن ومعانيه، ويرى أنه إذا كان هناك نص عربي لا تقبل لغته شكاً ولا ريباً، وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن، وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدلاً من أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن.

ثمة لون آخر من الشعر الجاهلي المنتحل بتأثير العواطف والمنافع الدينية يتجلى فيما كان يجري من خلاف وجدل بين العلماء والمسلمين من أبناء الفرق الإسلامية وأصحاب المقالات من المعتزلة والأشاعرة وطوائف المتكلمين، فكل له رأيه في مسألة ما من مسائل العقيدة، ويحاول جاهداً إثبات صحة رأيه وبطلان رأى مخالفه؛ لهذا يجد في الشعر المنسوب إلى الجاهليين ملاذاً يعضد رأيه ويسانده. وفي هذا الصدد يقول طه حسين إن «كذب أصحاب العلم على الجاهليين كثير لا سبيل إلى إحصائه

أو استقصائه، فهو ليس مقصوراً على رجال الدين، وأصحاب التأويل والمقالات، ورجال اللغة وأهل الأدب، وإنما هو يجاوزهم إلى غيرهم من الذين قالوا في العلم مهما يكن الموضوع الذي تناولوه».

وقد بلغ تأثير العواطف والمنافع الدينية في انتحال الشعر ونسبته إلى الجاهليين طوراً يعدّه طه حسين أعظم الأنواع خطراً وأبعدها أثراً، وأشدّها عبثاً بعقول القدماء والمحدثين، وهو ذلك الذي ظهر عندما استؤنف الجدل في الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى ولا سيما اليهود والنصارى، بعد أن انتهت الفتوح الإسلامية، واستقر العرب في الأمصار، واتصلت الأسباب بينهم وبين المغلوبين من النصارى وغير النصارى، وقد أخذ هذا الجدل صورة أقرب إلى النضال منها إلى شيء آخر، وذهب المجادلون في هذا النوع من الخصومة مذاهب لا تخلو من غرابة.

أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للإسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي، وأن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء، وهو دين إبراهيم، وإذا كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله وكان النصارى قد استأثروا بدينهم وتأويله، وكان القرآن قد وقف من أولئك وهؤلاء موقف من ينكر عليهم صحة ما يزعمون، فطعن في صحة ما بين أيديهم من التوراة والإنجيل، واتهمهم بالتزييف والتغيير، ولم يكن أحد قد احتكر ملة إبراهيم، ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويلها فقد أخذ المسلمون يردون الإسلام في خلاصته إلى دين إبراهيم الذي هو أقدم وأنقى من دين اليهود والنصارى.

وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يحدد دين إبراهيم، ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور، ثم أعرضت عنه لما أضلها المضلون، وانصرفت إلى عبادة الأوثان ولم يحتفظ بدين إبراهيم إلا أفراد قليلون يظهرون من حين إلى حين، وهؤلاء الأفراد

يتحدثون فنجد من أحاديثهم ما يشبه الإسلام، وما ذاك إلا لأنهم يوصفون بأنهم أتباع إبراهيم، ودين إبراهيم هو الإسلام، وتأويل ذلك من الناحية العلمية - فيما يرى طه حسين - أن أحاديث هؤلاء الناس قد وضعت لهم وحملت عليهم حملًا بعد الإسلام لا لشيء إلا لإثبات أن للإسلام في بلاد العرب قُدْمة وسابقة. وعلى هذا النحو تستطيع أن تحمل كل ما تجد من هذه الأخبار والأشعار والأحاديث التي تضاف إلى الجاهليين، والتي يظهر ما بينها وبين ما في القرآن من الحديث من شبه قوى أو ضعيف.

وفيا يتعلق بغير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى فقد نظروا فإذا لهم في حياة الأمة العربية قبل الإسلام قديم، فاليهود قد استعمروا جزءًا غير قليل من بلاد الحجاز وحوّلها وعلى طريق الشام، بل إن اليهودية جاوزت الحجاز إلى اليمن، وهذا ظاهر في أخبار العرب وأساطيرهم، وهو ظاهر في القرآن بنوع خاص. وأما النصراني فقد انتشرت ديانتهم انتشارًا قويًا في بعض بلاد العرب، وفيما يلي الشام حيث كان الغسانيون الخاضعون لسلطان الروم، وفيما يلي العراق حيث كان المناذرة الخاضعون لسلطان الفرس، وفي نجران من بلاد اليمن التي كانت على اتصال بالحبش وهم نصارى.

ويخلص طه حسين من ذلك إلى أنه ليس من المعقول أن ينتشر هذان الدينان في البلاد العربية دون أن يكون لهما أثر ظاهر في الشعر العربي قبل الإسلام؛ فإذا كانت العصبية العربية حملت العرب على أن ينتحلوا الشعر ويضيفوه إلى عشائهم في الجاهلية، بعد أن ضاع شعر هذه العشائر، فالأمر كذلك في اليهود والنصارى تعصبوا لأسلافهم من الجاهليين، وأبوا إلا أن يكون لهم شعر كشعر غيرهم من الوثنيين، وأبوا إلا أن يكون لهم مجد وسؤدد كما كان لغيرهم مجد وسؤدد أيضًا، فانتحلوا كما انتحل غيرهم، ونظموا شعرًا أضافوه إلى السموأل بن عادياء، وإلى

عدى بن زيد وغيرهما من شعراء اليهود والنصارى.

السبب الثالث تأثير القصص:

كان لازدهار فن القصص في عصر بني أمية وأوائل عصر بني العباس أثره في وضع قدر كبير من الأشعار ونسبتها إلى الجاهليين. وكثيرا ما كان قصاص المسلمين يتحدثون إلى الناس في مساجد الأمصار فيذكرون لهم قديم العرب والعجم، وما يتصل بالنبوات، ويمضون معهم في تفسير القرآن والحديث ورواية السير والمغازي إلى حيث يستطيع الخيال أن يذهب، لا إلى حيث يلزمهم العلم والصدق أن يقفوا، ثم كان أن تنبه الخلفاء والأمراء لقيمة هذه الأداة الجديدة من الوجهة السياسية والدينية فاصطنعوها واستغلوها استغلالاً شديداً، وأصبح القصص أداة سياسية كالشعر.

بل إن الأحزاب السياسية على اختلافها تنبعت إلى تأثير القصص في العامة فاصطنعت القصص ينشرون لها الدعوة في طبقات الشعب على اختلافها، كما كانت تصطنع الشعراء يناضلون عنها ويدودون عن آرائها وعمالها.

ولم يتأثر القصص بالسياسة وحدها وإنما تأثر بالدين أيضاً، ومن هنا عنى عناية شديدة بالأساطير والمعجزات وغرائب الأمور، واجتهد في تفسير هذه الأساطير وإكمال الناقص منها وتوضيح الغامض. ومع تعدد المصادر التي يستقى منها القصص قصصهم ما بين مصدر عربي كالقرآن وما يتصل به من الأحاديث والروايات، ومصادر يهودية ونصرانية، وفارسية وأخرى مختلطة تمثل نفسية العامة غير العربية من أهل العراق والجزيرة والشام من الأنباط والسرّيان ومن إليهم فإنها جميعاً كانت تطلق ألسنة القصص بما كانوا يتحدثون به إلى سامعيهم في الأمصار.

ويوضح طه حسين تأثير ذلك القصص بمنابعه المختلفة في انتحال الشعر فيقول: «وأنت تعلم أن القصص العربي لا قيمة له ولا خطر في نفوس سامعيه إذا لم يزنه الشعر من حين إلى حين»، ويشير في هذا إلى «ألف ليلة وليلة» وقصة عنتره وما

يشبهها. وهكذا كان القصاص أيام بني أمية وبني العباس في حاجة إلى مقادير لا حد لها من الشعر يزينون بها قصصهم ويدعمون بها مواقفهم المختلفة، وهم - كما يقول طه حسين - وجدوا من هذا الشعر ما كانوا يشتهون وفوق ما كانوا يشتهون. وفي تصوره أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يتحدثون إلى الناس فحسب، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والملفقيين ومن النظام والمنسقين، حتى إذا استقام لهم مقدار من تلفيق أولئك، وتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم، وأذاعوه بين الناس.

ومما يعتقده طه حسين أيضًا أن أكثر الشعر الذي يضاف إلى غير قائل، أو إلى قائل مجهول إنما هو شعر مصنوع موضوع انتحل بسبب من الأسباب المتصلة بالقصص.

وقد فطن بعض العلماء إلى ما في هذا الشعر من تكلف حينًا، ومن سخف وإسفاف حينًا آخر، وفطن إلى أن بعض هذا الشعر يستحيل أن يكون قد صدر عن الذين يُنسب إليهم.

ومما يعده طه حسين شعرًا مصنوعًا أو منحولًا تولد بتأثير القصص ما يُروى في أخبار المعمرين الذين مُدت لهم الحياة إلى أبعد مما ألف الناس، ويشير إلى أن الناس كانوا يتحدثون بذلك ويميلون إليه ميلًا شديدًا، ويروون فيه الأكاذيب والأعاجيب. ويضيف إلى ذلك الشعر الذي يُروى في تضاعيف الأخبار التي يسمونها «أيام العرب»، فالناس سمعوا بعض هذه الأخبار من الأعراب ثم رأوها تقص مفصلة مطولة، فقبلوا ما كان يروى منها على أنه جد من الأمر، ورووه وفسروه، وفسروا به الشعر، واستخلصوا منه تاريخ العرب، وهو يرى أن هذه الأخبار ليست إلا المظهر القصصي لهذه الحياة العربية القديمة، ذكره العرب بعد أن استقروا في الأمصار، فزادوا فيه ونمّوه وزينوه بالشعر.

ويعقب طه حسين على كل ما سبق بقوله: ومن هنا نستطيع أن نقول مطمئنين أن مؤرخ الآداب العربية خليق أن يقف موقف الشك-إن لم يقف موقف الإنكار الصريح- أمام هذا الذي يضاف إلى الجاهليين، والذي هو في حقيقة الأمر تفسير أو تزيين لقصة من القصص أو توضيح لاسم من الأسماء، أو شرح لمثل من الأمثال.

السبب الرابع: الشعوبية.

والشعوبية فريق من الفرس كانوا في الأصل سبايا للفتحين العرب، واعتنقوا الإسلام ولم يكذب منتصف القرن الأول للهجرة حتى كان هذا الفريق قد استعرب وأتقن العربية، واستوطن الأقطار العربية الخالصة، وأخذ يكون له فيها نسل وذرية، وأخذ هذا الشباب الفارسي الناشئ يتكلم العربية كما يتكلم العرب أنفسهم، وما هي إلا أن أخذ هذا الشباب يحاول نظم الشعر العربي على نحو ما كان ينظمه شعراء العرب، ثم لم يقف أمرهم عند نظم الشعر بل تجاوزوه إلى أن شاركوا العرب في أغراضهم الشعرية السياسية، فكان من هؤلاء الموالي شعراء يتعصبون للأحزاب العربية السياسية ويناضلون عنها.

ولم يكن هؤلاء الموالي مخلصين للعرب حقاً، إنما كانوا يستغلون هذه الخصومة السياسية بين الأحزاب ليعيشوا من جهة، وليخرجوا من حياة الرق أو حياة الولاء إلى حياة تشبه حياة الأحرار والسادة من جهة أخرى، ثم ليشفوا صدورهم من غل، وينفسوا عن أنفسهم ما كانوا يضمرون من ضغينة للعرب من جهة ثالثة. وكانت النتيجة لهذا كله أن استباح هؤلاء الموالي لأنفسهم هجو العرب أولاً، ثم ذكر قديمهم والافتخار بالفرس ثانياً.

وفي بيان تأثير الشعوبية في انتحال الشعر يشير طه حسين إلى أنه كان يكفي أن يحاول الشاعر من الموالي الافتخار على العرب ليفكر في أن يثبت أن العرب أنفسهم كانوا قبل أن يتيح لهم الإسلام هذا التغلب يعترفون بفضل الفرس وتقدمهم،

ويقولون في ذلك الشعر يتقربون به إليهم، ويتغنون به المثوبة عندهم، ولا سيما إذا كانت الحوادث التاريخية والأساطير تعين على ذلك وتدنى منه.

وإزاء ما كان ينتحله الموالي من الشعر والأخبار يضيفونها إلى العرب ذكرًا للمآثر الفرس، وما كان لهم من سلطان ومجد في الجاهلية كان العرب مضطرين إلى أن يجيئوا بلون من الانتحال يشبه هذا اللون فيه تغليب للعرب على الفرس، وفيه إثبات لأن ملوك الفرس في الجاهلية وتسلطهم على العرب لم يكن من شأنه أن يذل هؤلاء، أو أن يقدم عليهم أولئك. وقصارى القول أن الشعوبية كان تتحلل الشعر بما فيه إزدراء للعرب وغضب منهم، وأن خصوم الشعوبية ينتحلون من الشعر ما فيه ذود عن العرب ورفع لأقدارهم.

ولعل أبا عبيدة معمر بن المثنى المتوفى في نهاية العقد الأول من القرن الثالث الهجري نموذج للشعوبية الصارخة فقد كان أشد الناس بغضًا للعرب وازدراءً لهم. وفي الجانب المقابل نجد الجاحظ ومعه نفر من أمثاله من الأدباء العرب الخُلص كانوا يُعَنون بالرد على الشعوبية، ومع ما كانوا عليه من علم لم يستطيعوا أن يعصموا أنفسهم من الانتحال الذي كانوا يضطرون إليه اضطرارًا ليسكتوا خصومهم من الشعوبية.

يضيف طه حسين نوعًا آخر من الانتحال دعت إليه الشعوبية، ويعد نتيجة للتنافس في مجال العلم بينها وبين العرب، ويرى ذلك واضحًا في كتاب «الحيوان» للجاحظ وما يشبهه من كتب العلم التي ينحوبها أصحابها نحو الأدب. ذلك أن الخصومة بين العرب والعجم دعت العرب وأنصارهم إلى أن يزعموا أن الأدب العربي القديم لا يخلو، أو لا يكاد يخلو من شيء تشتمل عليه العلوم المحدثه.

ومن هنا لا نكاد نجد شيئًا من هذه الأنواع الحيوانية التي عرض لها الجاحظ في كتاب «الحيوان» إلا وقد قالت العرب فيه شيئًا قليلًا أو كثيرًا، طويلًا أو قصيرًا،

واضحًا أو غامضًا، يجب أن يكون للعرب قول في كل شيء، وسابقة في كل شيء، هم مضطرون إلى ذلك اضطرارًا ليشبوا فضلهم على هذه الأمم المغلوبة، واضطرارهم يشتد ويزداد شدة بمقدار ما يفقدون من السلطان السياسي، وبمقدار ما ترفع هذه الأمم المغلوبة رأسها.

السبب الخامس: الرواة:

والمقصود بهم الأشخاص الذين قاموا برواية الشعر الجاهلي، ولا يخلو كل منهم من أن يكون من العرب فهو متأثر بما كان يتأثر به العرب من الظروف التي عرضنا لها، أو يكون من الفرس فهو متأثر بما كان يتأثر به الفرس من تلك الأسباب التي أسلفنا الحديث عنها.

لكن على مستوى أكثر تحديدًا يتوقف طه حسين أمام شخصين من الرواة، أحدهما حماد الراوية، وكان زعيم أهل الكوفة في الرواية والحفظ، والآخر خلف الأحمر، وكان زعيم أهل البصرة في الرواية والحفظ أيضًا، وكلا الرجلين - فيما يذكر طه حسين - ليس له حظ من دين ولا خلق ولا احتشام، بل سكير فاسق، وصاحب عبث ومجون، وكذلك كان أصدقاؤهما فليس منهم إلا من اتهم في دينه ورُمى بالزندقة. يتفق على ذلك الناس جميعًا. لا يصفهم أحد بخير ولا يزعم لهم أحد صلاحًا في دين أو دنيا.

وأهل الكوفة والبصرة مجمعون على تجريح الرجلين في دينهما وخلقهما ومروءتهما. وهم مجمعون على أنها لم يكونا يحفظان الشعر ويحسنان روايته ليس غير، وإنما كانا شاعرين مجيدين يصلان من التقليد والمهارة فيه إلى حيث لا يستطيع أحد أن يميز بين ما يرويان وما ينتحلان.

وهناك رواية كوفي لم يكن أقل حظًا من صاحبيه هذين في الكذب والانتحال. وهو أبو عمرو الشيباني الذي اشتهر بجمع شعر القبائل، ويقولون إنه جمع شعر

سبعين قبيلة، ويقول عنه خصومه إنه كان ثقة لولا إسرافه في شرب الخمر، وأكبر الظن أنه كان يأجر نفسه للقبائل، يجمع لكل واحدة منها شعراً يضيفه إلى شعرائها.

والنتيجة التي يصل إليها طه حسين إنه إذا فسدت مروءة الرواة كما فسدت مروءة حماد وخلف وأبى عمرو الشيباني، وإذا أحاطت بهم ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والانتحال، ككسب المال، والتقرب إلى الأشراف والأمراء، والظهور على الخصوم والمنافسين، ونكاية العرب، إذا حدث كل هذا كان داعياً إلى الشك فيما ينقلون إلينا من أشعار.

والغريب أن بعضاً من الرواة لم تفسد مروءتهم ولم يعرفوا بفسق ولا مجون ولا شعوبية ومع ذلك كذبوا وانتحلوا، على نحو ما يذكره أبو عمرو بن العلاء من أنه وضع بيتاً من الشعر على لسان الأعشى، وكذلك اعترف الأصمعي بما يشبه ذلك ولكن ليس على الأعشى.

وطائفة أخرى من الرواة يسلكهم طه حسين في عداد الذي أسهموا في الانتحال، وهم أولئك الذين اتخذوا الانتحال في الشعر واللغة وسيلة من وسائل الكسب، وكانوا يفعلون ذلك في شيء من السخرية والعبث، والمقصود بهم الأعراب الذين كان يرتحل إليهم في البادية رواة الأمصار يسألونهم عن الشعر الغريب، فكل من يعرف أخلاق الأعراب يدرك أن هؤلاء الناس حين رأوا إلحاح أهل الأمصار عليهم في طلب الشعر والغريب، وعنايتهم بما كانوا يلقون إليهم منها قدروا بضاعتهم واستكثروا منها، ثم لم يلبثوا أن أحسوا ازدياد حرص الأمصار على هذه البضاعة فجدوا في تجارتهم، وأبوا أن يظلوا في باديتهم ينتظرون رواة الأمصار، وإنما انحدروا إلى الأمصار في العراق خاصة، وكثر ازدحام الرواة حولهم، فنفتت بضاعتهم، والمعلوم أن نفاق البضاعة أدعى إلى الإلتاج، فأخذ هؤلاء الأعراب يكذبون، وأسرفوا في الكذب، حتى أحس الرواة أنفسهم ذلك.

في الفصل الثالث والأخير من الكتاب قام طه حسين بدراسة الشعر الذي ينسب إلى عشرة من شعراء الجاهلية، وقد تناولهم في أربع مجموعات: المجموعة الأولى امرؤ القيس، وعبيد بن الأبرص، وعلقمة الفحل، المجموعة الثانية عمرو بن قميئة، ومهلهل، وجليلة بنت مرة. المجموعة الثالثة وتضم شاعرين اثنين فحسب، هما عمرو بن كلثوم، والحارث بن حلزة، والمجموعة الرابعة وتضم شاعرين اثنين كذلك هما طرفة بن العبد، والمتلمس.

ودراسة شعر هؤلاء الشعراء إنما هي من قبيل تناولها في ضوء معايير الانتحال وأسبابه التي تحدث عنها في الفصلين السابقين.

وبعد العرض المجلد الذي قدمناه لموضوع الكتاب، وبغض النظر عن مدى ما يتسم به رأى طه حسين من قوة في بعض المواضع، وضعف في مواضع أخرى لا يتسع الحديث عنها تفصيلاً فإن من الحق أن نقرر أنه لم يكن أول من طعن في صحة الشعر الجاهلي، فقد جرى ذلك من قبل على ألسنة بعض النقاد العرب منذ القرن الثاني للهجرة، في مقدمتهم ابن سلام الجهمي (١٣٤-٢٣١هـ) في كتابه «طبقات فحول الشعراء» الذي أشرنا إليه من قبل، ورجع إليه طه حسين واستشهد بنصوص منه في مواضع متعددة من كتابه كما سبق.

وعلى أيدي عدد من المستشرقين الأوربيين من ألمانيا وفرنسا وإنجلترا ظهر الموضوع مرة أخرى منذ عام ١٨٦١. فقد كتب هؤلاء المستشرقون أبحاثاً حول الشعر الجاهلي بعناوين مختلفة، جمعها الدكتور عبد الرحمن بدوي، في كتاب واحد نشرته «دار العلم للملايين» سنة ١٩٧٩ بعنوان: «دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي».

ومن بين هذه البحوث بحث المستشرق الإنجليزي صامويل ديفيد مرجليوث الذي نشره بعنوان: «نشأة الشعر العربي» أو «أصول الشعر العربي» في عدد

يوليو ١٩٢٥ من «مجلة الجمعية الآسيوية الملكية». والواقع أن هذا البحث يمثل خلاصة ما انتهى إليه فكر مرجليوث في أمر الشعر الجاهلي، فقد سبق له أن تحدث عن وضع هذا الشعر في مادة «محمد» من دائرة معارف الدين والأخلاق، وفي كتابه عن «محمد وظهور الإسلام» المطبوع سنة ١٩٠٥ ونشر بحثاً مستقلاً عن الشعر الجاهلي في عدد من أعداد المجلة السابقة نفسها عام ١٩١٦ وأخيراً كان البحث الذي نشير إليه، وفيه يعيد مرجليوث طعنه في صحة الشعر الجاهلي، واستغل في ذلك نتائج النقوش الحميرية والعربية الجنوبية، وركز خصوصاً على الدوافع الدينية في انتحال الشعر الجاهلي، والتغيير في روايته زيادة أو نقصاً أو تحريفاً، وهذه الأفكار نفسها ترددت في كلام طه حسين الذي أشرنا إليه من قبل، ودلالة ذلك، فيما نرى، وسبق أن ذهب إليه كثير من الباحثين، أن طه حسين تأثر بكلام مرجليوث، أو أخذ عنه كثيراً مما ادعاه، على ما في كلام الأخير من سوء فهم وتزييف للحقائق.

لقد قلت في صدر كلامي: إن الكتاب أحدث ضجة في الأوساط الثقافية المحافظة في مصر، فكان رد الفعل عنيفاً من جانب شيوخ الأزهر، فكتبوا إلى مدير الجامعة يطالبون بمصادرة الكتاب ومحاكمة مؤلفه، وبعد أيام قلائل اجتمع مجلس الجامعة لمناقشة الموضوع، وفُوض المدير لاتخاذ ما يلزم في هذا الشأن.

وفي ٢٧ من مايو ١٩٢٧ عرض طه حسين أن يسلم للجامعة باقي نسخ الكتاب لتفعل بها ما تشاء، وقد تسلمت الجامعة منه النسخ فعلاً، واشترت أربعاً وثلاثين نسخة كانت باقية لدى مطبعة الهلال، ووُضع الجميع في صناديق ختمت بالشمع الأحمر، وحُفظت في مخازن الجامعة، ولم يكف هذا الإجراء لتهدئة ثائرة الأزهر، فما لبث أن أرسل شيخ الجامع الأزهر - كما كان يسمى في ذلك الوقت - خطاباً إلى النائب العام أرفق به تقريراً رفعه علماء الأزهر عن الكتاب ذكروا فيه أن مؤلفه طه حسين كذب فيه القرآن صراحة، وطعن فيه على النبي ﷺ وعلى نسبه الشريف.

وامتدت الحملة إلى مجلس النواب فأثير الموضوع في ساحته، وتقدم أحد أعضائه ببلاغ إلى النائب العام ذكر فيه أن طه حسين نشر، ووزع، وعرض للبيع في المحافل والمحلات العمومية كتاباً أسماه «في الشعر الجاهلي» طعن وتعدى فيه على الدين الإسلامي - وهو دين الدولة - بعبارات صريحة واردة في الكتاب.

ولما كان طه حسين في أوروبا في ذلك الوقت فقد أرجى التحقيق حين عودته إلى أرض الوطن. وتم التحقيق، وجاء في تقرير رئيس النيابة بعد عرض مستفيض للموضوع أن غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدي على الدين، بل إن العبارات الماسة بالدين التي أوردها في بعض المواضع من كتابه إنما قد أوردها في سبيل البحث العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها. وحيث إنه مع ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر، وبناء على ذلك جاء حكم رئيس محكمة مصر (محمد نور) بأن تحفظ الأوراق إدارياً، وكان ذلك في مارس ١٩٢٧. ومع أن طه حسين سارع في العام نفسه إلى استبعاد الفقرات التي أثارت ثائرة رجال الأزهر وغيرهم، وغير عنوان الكتاب فجعله «في الأدب الجاهلي» فإن أقلام المعارضين راحت ترد على الرجل، وتهاجمه بشدة وتفند ما في الكتابين بالحجج والأسانيد، ومن أبرز الكتب التي ظهرت في هذا الصدد:

- ١ - النقد التحليلي لكتاب «في الأدب الجاهلي» لمحمد أحمد الغمراوي.
- ٢ - نقد كتاب «في الشعر الجاهلي» لمحمد فريد وجدي
- ٣ - نقض كتاب «في الشعر الجاهلي» للشيخ محمد الخضر حسين (تولى مشيخة الأزهر في الخمسينيات من القرن العشرين).
- ٤ - «الشهاب الراشد» لمحمد لطفي جمعة.
- ٥ - «تحت راية القرآن» لمصطفى صادق الرافعي.

وعلى الرغم من أن القضاء قد برأ ساحة طه حسين من التهم التي وجهت إليه، كما أسلفنا فإن لعنة الكتاب ظلت تلاحقه، فأثيرت القضية مرة أخرى في مجلس النواب في الثامن والعشرين من مارس ١٩٣٢ وكان المهجوم عنيفاً وشخصياً هذه المرة من قبل أحد الأعضاء، وانتهى الأمر إلى إحالة طه حسين إلى التقاعد في اليوم التالي للمناقشة وهو اليوم التاسع والعشرون من مارس ١٩٣٢.

لكن يبقى بعد ذلك أن هذا الكتاب بما أثار من ضجة قد أسهم في ذيوع اسم طه حسين، وشهرته في مجال دراسة الأدب العربي في الجامعات العربية ودوائر الاستشراق في الجامعات الأوروبية والأمريكية.

الكتاب الثاني
تاريخ الدعوة إلى العامية
وأثارها في مصر

oboi.kan.com

الكتاب الثاني

تاريخ الدعوة إلى العامية وأثارها في مصر

أ.د. نفوسة زكريا سعيد

تحليل وعرض أ.د. السيد أحمد فرج

الأستاذة الدكتورة نفوسة زكريا سعيد عبد الله:

ولدت نفوسة يحيى «مينا البصل» بالإسكندرية في الثالث من شهر نوفمبر سنة ١٩٢١م وهو حي تسكنه الأسر متوسطة الدخل والثقافة، أو الأقرب إلى الفقيرة، لأسرة متوسطة متدينة ترعى حق الدين والوطن.

وحصلت الطالبة نفوسة زكريا سعيد عبد الله على الشهادة التوجيهية (الثانوية العامة) في سنة ١٩٤٢م، وبها تقدمت للالتحاق بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية، بالمدينة التي ولدت بها ونشأت، وشهدت طفولتها وصباها ويفاعتها، ولما تم قبولها بكلية الآداب، اختارت قسم اللغة العربية، وكان اختياراً يوافق رغبتها في تعلم اللغة العربية.

وكانت نفوسة قد عاصرت في مرحلة تعليمها الثانوي، معارك الحرب العالمية الثانية - ثم عاصرت ما دار منها على أرض مصر في أثناء مرحلة تعليمها الجامعي، بأرض العلمين غربي الإسكندرية، الأمر الذي نبهها إلى ضرورة تفهم القضايا الوطنية، وأهمية الاهتمام بها.

وفي المحاضرة الأولى بقسم اللغة العربية انبهرت الطالبة نفوسة بأستاذ مادة الأدب العربي، فقد كان الأستاذ الدكتور محمد حسين ينقل لطلابه في دروس الأدب الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ويحدد لهم فترة بعينها، هي أهم الفترات في تاريخ مصر الحديث - من الثورة العرابية واحتلال بريطانيا مصر في سنة

١٨٨٢م إلى سنة ١٩٤٦م أي بعد نهاية الحرب العالمية الثانية بسنة واحدة. وسلاحظ أنها الفترة نفسها التي جرى فيها معظم بحث نفوسة زكريا سعيد في «تاريخ الدعوة إلى العامة وآثارها في مصر».

لقد انبهرت الطالبة بالأستاذ وراعاها من الوهلة الأولى أنه يهتم بربط الأدب في اتجاهاته الوطنية، باللغة العربية، لغة القرآن، ولغة مجد الإسلام والعرب، وبما يجب أن يكون عليه العرب والمسلمون من الالتزام الديني والخلقي والعلمي نحو الوطن الذي تحتله قوات الاحتلال الإنجليزي، وما يمثله الاحتلال من أطماع الغرب، وتقاتلهم على أرضه في معارك (العلمين).

كانت هذه الأحداث الجلل متمكنة من عقل الأستاذ الدكتور محمد محمد حسين، كما كانت متمكنة من عقول تلاميذه، ومنهم نفوسة زكريا سعيد عبد الله. وكانت تأثيراتها تظهر فيما يحاضر الأستاذ ويكتب في الأدب الوطني الذي يلقيه تلاميذه، وفي مقدمتهم نفوسة، التي كان يشتد إيمانها بمنهج أستاذها يوماً بعد يوم، الذي لخصته في عبارة: «الوطن في القلب، والعقل والفكر والقلم في خدمته»

وفي الوقت الذي انبهرت فيه نفوسة بأستاذها، استطاعت أن تقنع الأستاذ بأنها نبت طيب في حديقة الحقيقة، وأنها تنتظر من يتعهده ليأتي ثماره وأكله، فقد رأى فيها الأستاذ طالبة علم تتمتع بذكاء متوقد مصون بهدوء وتعقل وكياسة، فعزم على أن يصنع مسيرتها على عينيه، وتعهدا كما يتعهد الزارع فسيلة من غرسه، وكما يتعهد الأستاذ المحب، الطالب المحب، ثم كانت صلة رحم العلم تنمو بينهما على مر الأيام، وينمو معها عقل التلميذة وذهنها وحزمها، وإيمانها بقضايا الوطن، وعزمها على أن تسير على خطى أستاذها، على الإيمان بأن تعلّم العربية، يكون قضية ضرورية من قضايا الوطن. على درب أن العلم مسخر لحق الدين والوطن، وليس ترفاً أو لنيل حظوظ الدنيا. وعلى هذا سارت نفوسة على الطريق الذي رسمه لها

أستاذها الدكتور محمد محمد حسين. ولم يشق الأمر عليها لأنها بفطرتها كانت مستعدة لأن تسير على هذا الدرب، ولم يكن ينقصها غير مرشد أمين ينير لها الطريق، ويوضح لها المنهج الصحيح.

وتخرجت نفوسة في سنة ١٩٤٦م ونالت ليسانس الآداب في اللغة العربية وآدابها بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى. وأصر الأستاذ على أن تُعين تلميذته النجبية معيدة بقسم اللغة العربية، ولكنه وجد من جرّاء ذلك معارضة لأن أحداً من الأساتذة لم يتحمس لتعيين امرأة، ولكن المصاعب ذُلّت بموقف الأستاذ الذي لم يتزحزح عنه، وزكاها تفوقها العلمي وتقدير إجازتها بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى في شهادة التخرج. وتم تعيينها معيدة بقسم اللغة العربية في ١٩٤٧م.

وسجلت نفوسة أطروحتها لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، برعاية من أستاذها الذي ظل يحيطها بحب الأب ورعاية الأستاذ في اختيار الموضوع بعنوان «البارودي حياته وشعره» وكان أساس الاختيار أن البارودي كان باعث النهضة الشعرية في العالم العربي في العصر الحديث، بجانب كونه ثائراً معظماً لمجد العروبة والإسلام. ونالت نفوسة عن البارودي وشعره درجة الماجستير في الآداب بتقدير ممتاز، مع مرتبة الشرف الأولى في سنة ١٩٥٣م.

وعُينت مدرّساً مساعداً بقسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية في ١٩٥٤م.

وفي هذه المرحلة من تاريخ مصر كانت دعاوى إلى العامية قد تمكنت من أروقة الثقافة المصرية والعربية، وكانت قد بدأت بخطط استعمارية واستشراقية مع بداية الاحتلال، وكانت دعاوى خبيثة تروم إماتة اللغة العربية، وتهدف إلى النيل من القرآن، ومن العقيدة الإسلامية، إذ إن العربية هي أداة فهم القرآن، وأنهم إذا تمكنوا من إضعاف العربية، لم يبق للناس طريق إلى فهم القرآن. وتمثلت حملات إضعاف

العربية فيما يلي:

١ - ما أسموه تطوير قواعد اللغة العربية وتجديدها، أو تهذيبها وتيسيرها، بالتحلل من القواعد التي صانتها على مر القرون الطوال، بدعوى صعوبة قواعدها على متعلميها، وعجزها عن مسايرة عصر العلم الحديث، والانتفاع بما استحدثه الدارسون في الدراسات اللغوية في الغرب. وأصحاب هذه الدعوة تجاهلوا أن العربية ظلت قرونا طوالاً، تواكب التقدم الحضاري بين مشارق الأرض ومغاربها ولم تضق بشيء منه.

٢ - تأليف الكتب والبحوث والمقالات في اللهجات العامية في أقطار العالم العربي بواسطة المستشرقين والمنصرين، وتزيين أن تصبح اللهجات العامية، لغات تحل محل العربية في تدوين العلوم والآداب.

٣ - تأليف الأبحاث الداعية إلى أن تكتب اللهجات العامية بحروف لاتينية.

٤ - نقل أساليب دراسات علماء اللغة في الغرب للغاتهم الغربية، إلى البيئات العلمية في الجامعات المصرية (الآداب ودار العلوم) مع تجاهل أن اللغة العربية في خصائصها، تخالف لغات الغرب في خصائصها.

٥ - التركيز على اللهجات العامية في الموروث الشعبي في العالم العربي، بجمع طائفة من الأغاني والمراثي والمواويل ليروجوا لدعواهم في أرجاء الأقطار العربية، وتكريس المدائح لقصص «ألف ليلة وليلة» باعتبارها أعظم الأعمال الشعبية الأدبية العربية التي نالت شهرة في أنحاء العالم.

٦ - بدأت هذه الدعاوى في الصحف والمجلات في العالم العربي - وفي مصر بصفة خاصة، في ظل الاحتلال الغربي لبلاد العرب. ثم كانت التحولات تزداد خطورة إذ أُلِّف في العامية الكتب والبحوث والرسالات الجامعية، ومنحت فيها

مِنَح الدراسات الجامعية، وأرسلت البعثات إلى بلدان أوروبا لدراسة اللهجات العربية، وما سمي بالأدب الشعبي على مناهج الغربيين وطرقهم، ثم غزت هذه الدراسات كليات: الآداب ودار العلوم، وفتن بها المخدوعون، وزعم المفسدون أن الغرض منها تعليم المنهج الصحيح.

٧- هددت هذه المحاولات التي بدأت بجهود أجهزة الاحتلال والتنصير إرثنا اللغوي والنحوي والصرفي، بل هددت الإرث الثقافي والديني الإسلامي والعربي كله في لغته التي يفهم بها القرآن - والحديث وإرثنا الشرعي بوجه عام، وفي شرح دواوين الشعر العربي القديم^(١).

ونقل الدكتور محمد حسين خلاصة فكره في هذا الموضوع، الذي جعل منه رسالة إسلامية لمن تحكمهم أصول الإسلام، ليتعرفوا على وجوه النفع والضرر للغتهم من وجهة نظر إسلامية، إلى تلميذته نفوسة، وكلفها بأن تجعل رسالتها لنيل درجة الدكتوراة بإشرافه، ففعلت ونالت الدرجة ببحث بعنوان: «تاريخ الدعوة إلى العامية وأثارها في مصر» بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأول في سنة ١٩٥٩ وبها صارت مدرّساً بقسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية في ٨/٣/١٩٦٠ م.

لم تكن الدكتورة نفوسة أول من تصدت لهذا الموضوع، فقد سبقها أساتذة كتبوا مقالات وبحوثاً للدفاع عن العربية، منهم أستاذها الدكتور محمد حسين، والأستاذ محمود محمد شاكر وغيرها، ولكن هؤلاء لم يتفرغوا للدفاع عنها، ولم تجمع كتاباتهم كل ما له صلة بموضوع الدعوة إلى العامية في مصر، كما جمع أشتاته كتاب الدكتورة نفوسة الذي جاء في سفر كبير طبع عدة طبعات.

(١) راجع د. محمد محمد حسين: مجلة الأمة القطرية - السنة الثالثة العدد ٣١ في رجب سنة ١٤٠٣ هـ - إبريل ١٩٨٣ م، ص ٢٤، ٢٥.

وختمت عملها بالجامعة بوظيفة رئيس قسم اللغة العربية بكلية التربية جامعة الإسكندرية، إلى أن بلغت سن التقاعد في سنة ١٩٨١ م.

ولم تغادر الدكتورة نفوسة جامعة الإسكندرية لعمل علمي خارج مصر، إلا من أجل العمل أستاذًا بكلية التربية للبنات بالرياض بالمملكة العربية السعودية في الثمانينيات. وتوفيت الدكتورة نفوسة بالإسكندرية في ١٩٨٩ م.

مؤلفات الدكتورة نفوسة:

لم تكن الدكتورة نفوسة غزيرة النتاج، ولكنها أخلصت لرسالتها العلمية من أجل الدين والوطن، ويكفيها كتاب: «تاريخ الدعوة إلى العامة وآثارها في مصر»، فهو كتاب بألف كتاب في بابه، وفي تأثيره، ويكفيها أن قال فيه شيخ العربية الأستاذ محمود محمد شاكر: «إني أراه كتابًا صالحًا لكل مثقف يجد فيه مادة صحيحة لتاريخ معركة قاسية خبيثة، إذا وقانا الله شرها باليقظة فقد نجونا من المحنة الساحقة، وإذا أسأنا فابتلينا بتمام الغفلة فذلك ذل الأبد

صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى من سنة ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م، ثم طبع في سنة ١٩٨٨ - وفي سنة ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

٢ - البارودي حياته وشعره - مطبعة جريدة السفير سنة ١٩٦٢ م.

٣- عبد الله النديم بين الفصحى والعامية - مطبعة جامعة الإسكندرية

١٩٦٦ م.

يعد هذا الكتاب أهم ما كتب في هذا المجال، فقد كُتبت كتابات مهمة في بابه مثل ما كتب الأستاذ محمود محمد شاكر في دفاعه المستمر عن العربية في مواضع كثيرة من كتبه، وما كتبه الشيخ محمد الغزالي خاصة في كتابه «دفاع عن العقيدة والشرعية ضد مطاعن المستشرقين»، والدكتورة عائشة عبد الرحمن في كتابها «لغتنا والحياة»، وغيرهم. غير أن كتاب الدكتورة / نفوسة زكريا سعيد يظل يقف في

مقدمتها جميعاً، لأنه جمع مادتهم جميعاً، ولقد اعترف الأستاذ محمود محمد شاكر وهو من أئمة علماء اللغة العربية بالعالم العربي بذلك فقال: «والجهد المبذول في جمع مادة هذا الكتاب جهد يدل على التجرد الصحيح في طلب المعرفة، وعلى الصدق في السعي إلى الحقيقة، وعلى النفاذ في إدراك الحقائق، وعلى الصبر في معاناة التنقيب بلا كلل ولا ملل.. ولا أظنني قرأت كتاباً يضارع هذا الكتاب مؤيداً بالأسانيد، بلا تزيد ولا كذب ولا ادعاء عن أكبر معركة تدور في العالم العربي والإسلامي، معركة وحدة العرب والمسلمين بلغة عربية هي الفصحى، أو تفرقهم أشتاتاً بلغات متنازدة هي العامية. إني أراه كتاباً صالحاً لكل مثقف يجد فيه مادة صحيحة لتاريخ معركة قاسية خبيثة، إذا وقانا الله شرها باليقظة فقد نجونا من المحنة الساحقة، وإذا أسأنا فابتلينا بتمام الغفلة فذلك ذل الأبد»^(١).

وكلام الأستاذ محمود شاكر يؤكد خطورة الموضوع، فالأمة العربية الإسلامية تحيا بالعربية، أو تتمزق وتفتنى بلغات متنازدة هي العامية، فالموضوع معركة حياة أمة أو موتها.

صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى في سنة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م والطبعة التي بين أيدينا طبعت في سنة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

يبدأ الكتاب بمقدمة تؤكد خطورة اتخاذ العامية أداة للتعبير، وإحلالها محل العربية الفصحى، كما تبين المقدمة الدافع الذي دفع المؤلفة إلى الانشغال بموضوع بحثها هذا، ففي سنة ١٩٥٦ كانت تفكر في اختيار موضوع لرسالة الدكتوراة، وكان الداعون إلى العامية ناشطين في الدعوى إليها، فرأت أن من واجبها أن تتصدى لدعواهم بدراسة علمية تكشف عن بواعث دعواهم، وأثارها في مصر. تبين فيها متى ظهرت الدعوة إلى العامية، ومن أي مصدر نبعت، وفي أي ظروف

(١) عن كتابه: أباطيل وأسفار، ص ١٢٥.

نمت، وكيف تطورت، وكذلك الآثار التي خلفتها هذه الدعوة.

ولم يكن الأمر سهلاً على المؤلفة، فأصول موضوعها كانت أشدّاتاً مفرقة مبشرة في كتابات مستشرقين، ومن الأهم من الشرقيين، منها المخطوط، ومنها المطبوع، ومنها ما هو في مقالات في صحف ومجلات، وكان عليها أن تنقب وتجمع وتحقق وتدقق، وتدرس كل ذلك بحذر شديد لكي تصل إلى معرفة نوايا كتابها، وأهدافهم إلى هدم العربية الفصحى. لأن كل كتابات هؤلاء لم تكن بريئة من الظنون؛ أو تقصد سلوك طرق العلم من أجل العلم.

وكتاب «تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر» شأنه شأن الرسائل الجامعية ينقسم إلى أبواب، والأبواب إلى فصول - رسمت فيها المؤلفة - في المقدمة منهج بحثها وخُطتها فيه، على الوجه التالي:

الباب الأول الدعوة إلى العامية في أصولها من مصادرها الأجنبية وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: المؤلفات الأجنبية التي تناولت دراسات اللهجة المصرية

رأت فيه أن تركيز الاستعمار الغربي على مصر مقصود، لأن مصر هي مركز الثقافة العربية، ولها تأثيرها الثقافي في العالم العربي والإسلامي.

وبدأت الحملة على العربية الفصحى في بداية القرن التاسع عشر، عقب خروج الفرنسيين من مصر، وكانت أوروبا قد مهدت لها، من قبل ذلك في القرن الثامن عشر، بدراسات اللهجات العامية أولاً في الجامعات الأوربية، فأنشأت «مدرسة نابولي للدروس الشرقية في سنة ١٧٢٧م، ومدرسة فيينا في سنة ١٧٥٤م (مدرسة القناصل) لأنها كانت تعلم القناصل اللغة العربية بلجاتها العامية، قبل تعيينهم بلادهم في بلدان العالم العربي، وكان من مدرسيها «حسن المصري».

وفي فرنسا بدأ الاهتمام بالعامية العربية أول الثلاثينيات من القرن التاسع عشر، ثم نتج عن هذا الاهتمام إنشاء «مدرسة باريس للغات الشرقية الحية» في

سنة ١٨٥٩م وكان القائم عليها المستشرق سلفستر دي ساسي، وكان يعاونه معلم سوري هو ميخائيل الصباغ الذي ألف كتاباً في العامية المصرية والشامية بعنوان: «الرسالة التامة في كلام العامة والمناهج في أحوال الكلام الدارج» في سنة ١٨٨٦م.

وعلى الطريق نفسه أنشئت مدارس لتعليم العامية العربية في روسيا، وكان من أقطابها الشيخ محمد عياد الطنطاوي بكتاب: «أحسن النخب في معرفة لسان العرب في ١٨٤٨م» وفي ألمانيا أنشئت مدرسة في برلين كان من أساتذتها أحمد والى مدرس العامية المصرية، وأمين معريس مدرس العامية الشامية، ومارتن هرتن الذي كان يعمل قنصلاً لبلاده ألمانيا في بيروت.

ولم يقل الشأن في إنجلترا عنه في البلدان الأوروبية الأخرى، ومن نتاج مدرسة إنجلترا لتدريس العامية المصرية كتاب «أصول اللغة العربية المحكية» في سنة ١٨٥٦م قبل احتلال إنجلترا لمصر بخمسة وعشرين سنة.

ولم تتوقف دراسة اللهجات العربية في مدارس أوروبا على اللهجات المصرية والشامية، فقد قامت دراسات في العامية العراقية، والمغربية، وكل اللهجات العامية العربية من أجل القضاء على العربية الفصحى، وإحلال العامية محلها «دليل ذلك» أن روح العداء للعربية الفصحى، والرغبة في إقصائها عن الميدان العلمي والأدبي، لم تنتشر إلا عن طريق الأجانب واستغلالهم لدراسة العامية في بث هذه الروح بين أبناء العربية».

وفي نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين زاد اهتمام الأوروبيين بدراسة العامية في مصر لخدمة الاحتلال البريطاني، يأتي في مقدمتهم «ولهلم سبيتا Spitta W.»، وكارل فوللرز K. Vullers، وقد عين كل منهما مديراً للدار الكتب المصرية، وليم ويلكوكس W. Willcoks.

ويعد ولهلم سبيتا Spitta W. «رائد الدعوة إلى العامية بمصر بوضع كتاب عن قواعد العربية العامية في مصر في سنة ١٨٨٠ م، ومن هذا الكتاب انبثقت الدعوة إلى اتخاذ العامية لغة أدبية، ومن هذا الكتاب انبثقت الشكوى من صعوبة العربية الفصحى، وفي هذا الكتاب وضع أول اقتراح لاتخاذ الحروف اللاتينية لكتابة العربية - والعربية العامية».

وكانت دعوى «سبيتا» هدف الأوربيين الذين تناولوا دراسة العامية المصرية بعده، وإن اختلفت أساليبهم وحماستهم في ترويجها.

ثم أخذت الدعوة إلى العامية منعطفًا لا يقل خطورة عما أسسه «سبيتا» على يد «وليم ويلكوكس» الذي وفد إلى مصر في سنة ١٨٨٣ م، فقد نشط لمحاربة الفصحى، وإقصائها عن ميدان الكتابة والأدب، بإحلال العامية محلها، ثم زعم «أن سر تخلف المصريين عن الاختراع هو أنهم يؤلفون ويكتبون باللغة العربية الفصحى».

ولم يكن يهدف ويلكوكس كما بينت المؤلفة «إلا القضاء على العربية الفصحى، وحرمان أبنائها من تراثها في الدين والعلوم والآداب ليسهل على الاحتلال مهمته». والتمكين له من السيطرة على ثقافة الأمة العربية.

الفصل الثاني: الآثار العامية التي قام الأجانب بتسجيلها ونشرها

أرادت المؤلفة أن تبين في هذا الفصل أن الأجانب الساعين إلى نشر العامية، لم يجدوا تراثًا عاميًا يمكن الاعتماد عليه، ولم يف بحاجتهم كتاب «هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف» وأرجعوا ذلك إلى افتقار العامية إلى أدب مدون. فبدءوا في جمع ما تيسر لهم من أزجال ومواويل و(حواديت) وكان أكثرها ملتقطًا من أفواه العامة من أهمها:

- ١ - مجموعة أزجال مصرية جمعها ونشرها «م. بوريان M. Bouriant» مدير بعثة الآثار الفرنسية بالقاهرة في سنة ١٨٩٣ م (طبع باريس).

٢- مجموعة من الأغاني الشعبية التي جمعها «م. جاستون ماسبيرو M. G. Maspero» وكان يعمل مفتشاً بمصلحة الآثار المصرية في الفترة ما بين سنتي ١٩٠٠م و١٩١٤م.

الفصل الثالث: المحاولات التي قام بها الأجانب لإدخال العامية في نماذج أدبية رفيعة

قام «وليم ويلكوكس» بمحاولات لإدخال العامية في نماذج أدبية، لكي يشجع المصريين على مجاراته، فتتمكن العامية من اقتحام الميدان العلمي والأدبي. فيمكن لمروجيها سرعة القضاء على العربية الفصحى، وترجم إلى العامية قطعاً من روايتي «هنري الرابع، وهملت» لشكسبير، ولكن العامية لم تسعفه، فكان يضطر إلى استعارة كلمات وجمل من العربية الفصحى. وتورد المؤلفة نص ترجمة «ولكوكس» لما اختاره من روايتي شكسبير لتؤكد أن العامية المصرية لم تسعفه، فاضطر إلى عدم التقييد في ترجمته بالنص الأصلي، كما اضطر إلى حذف بعض الجمل، وإيراد المعنى إجمالاً. ثم حاول «ويلكوكس» أن يترجم بعض قطع من الإنجيل بالعامية المصرية، فكان مآله إلى الفشل أيضاً.

فقام بمحاولة ثالثة بكتاب بالعامية بعنوان «الأكل والإيمان» طبع بمطبعة النيل المسيحية بالقاهرة.

وتعلق الدكتورة نفوسة على محاولات «ويلكوكس» وغيره قائلة: «إني لا أعرف من أهدافهم إلا واحداً من ثلاثة: فإما هدم الأمة في لغتها وآدابها لتتحول عن أساس تاريخها الذي هي أمة به ولن تكون أمة إلا به. وإما النشأة في الأدب على مثل منهج الترجمة في الجملة الإنجيلية والتطبيع عليها، وتعويج اللسان بها، وإما الجهل من حيث هو الجهل، أو من حيث هو الضعف» (ص ٧٩).

ومع ذلك فقد كان لهذه المحاولات العملية التي قام بها «سبيتا» و«ويلكوكس» ومن لفّ لفيفهما آثار سيئة، فقد مهدت الطريق لنشأة الصراع بين ما عرف بـ «الصراع بين الفصحى والعامية».

الباب الثاني الدعوة إلى العامية في مرحلتها الثانية على ألسن العرب الفصل الأول: العامية بعيداً عن الدعوة:

تؤكد المؤلفة على أن الصراع بين الفصحى والعامية لم يكن موجوداً قبل دعاوى الأجانب مثل «سبيتا وويلكوكس» وإن وجدت محاولات لضبط العامية، ولكن كان هدفها الترفيه عن العامة، وليس من أجل القضاء على الفصحى، كما كان يهدف الأجانب، وكان أول من دعا إلى استخدام العامية في مواضيع معينة تتعلق بمصالح العامة «رفاعة الطهطاوي» في كتاب «أنوار توفيق الجليل، ص ١١٤، القاهرة ١٢٨٥هـ» مع تحذير منه من ترك الاهتمام بالعربية الفصحى، فقال: «واللسان العربي (العربية الفصحى) يحتاج إليه في فهم الكتاب والسنة، وكتب الشريعة المطهرة، وفهم مداركها واستنباطاتها على موجب قواعد ذلك اللسان، وأركانها الأربعة: اللغة والنحو والبيان والأدب، ومعرفتها من أوجب الواجبات.

«ولا شك أن وحدة اللسان، ووحدة الشريعة يقضيان بوجود التفاهم بين أهلها في سائر الممالك الإسلامية، فاللسان العربي هو الجامع لجمعيات الممالك المتفرقة، والدول المتباعدة المتحدة في الدين والشريعة. المتباعدة في اللغات العامية». وكل الذين تابعوا مقولة رفاعة في ضبط العامية، لم يكونوا كرفاعة معنيين بالعامية لذاتها، وإنما لجأوا إليها رغبة في التفكه والإضحاك الذي يخفى وراء نقداً لاذعاً للحياة الاجتماعية والسياسية في ظل الاحتلال البريطاني. كما فعل يعقوب صنوع في مجلة (أبو نظارة) و«زنابير» صاحب مجلة (الغزالة) ومحمد النجار صاحب مجلة (الأرغول).

يقول محمد النجار وكان من خريجي الأزهر في مجلة (الأرغول): «إنه لم يستخدم العامية إلا لأنها قريبة من متناول العامة الذين يريد تهذيبهم وتثقيفهم».

وفي بيان الفرق بين قصد هؤلاء وقصد أولئك الذين راموا هدم العربية الفصحى، تقول الدكتورة نفوسة: «إن الكلام في شأن العامية، سواء من الداعين إلى ضبطها واستخدامها، أو من الذين قاموا فعلاً باستخدامها، كان ينساق في حرص شديد، وحذر كبير دون النيل من كرامة الفصحى، ودون الانتصار للعامية على حسابها» (ص ١٠٤) وكان هدف هؤلاء غير أهداف الأوربيين الذين دعوا إلى اتخاذ اللغة العامية لغة للعلم والأدب، وهؤلاء هم الذين مهدوا لدعاتها في مصر، وفي جميع البلدان العربية ممن لم يتورعوا عن محاربة الفصحى والانتقاص من مكانتها، وأهميتها في الحفاظ على الإرث الإسلامي، والأدب العربي، وكل ما استودعته العربية الفصحى من كنوز العلم والأدب.

الفصل الثاني: صدى الدعوة الأجنبية في صحف مصر:

بعد ظهور كتاب «سبيتا» الذي دعا فيه إلى اتخاذ العامية لغة للكتابة العلمية والأدبية، أيدته بعض الصحف التي كان يصدرها نصارى الشام في مصر، وفي مقدمتها (المقتطف) التي بدأت تنشر مقالاتها المؤيدة لدعوى «سبيتا» في سنة ١٨٨١م بزعم قصور العربية وعجزها عن تأدية الأغراض الأدبية والعلمية.

وكان لما نشرته المقتطف مؤيدون ومعارضون، أما المؤيدون فهم الذين كانوا يرددون كلام «سبيتا» و«ويلكوكس» ومن لف لفيهما. ومن المعارضين الشيخ خليل اليازجي والجمعية الأدبية الدمشقية، ويتلخص رأى الشيخ خليل اليازجي في أن اتخاذ العامية لغة للكتابة فيه هدم بناءة التصانيف العربية بأسرها، فضلاً عن أن لهجات العامة لا يمكن الاعتماد عليها لتباينها واختلاف أوضاعها.

كما أكد الشيخ خليل اليازجي على أن العربية الفصحى مستوفية القواعد

محكمة الأسلوب واسعة الأوضاع، مما لا يدانيه شيء من اللغات العامية مع تسليم الجميع بها بلا منازع، في كل مجالات التعبير، وأن سعة الفصحى في وجوه التعبير، وكثرة المترادفات على اختلاف في الوضوح والخفاء، يساعد الكاتب على أن يجد للمعنى الواحد صنوفا من التعبير تمكنه من تبليغ المعنى الذي يقصده إلى أبلغ الخاصة، وأجهل العامة، بدون أن يخل منه بشيء.

ولقد تناولت مجلة الأزهر، العدد ٢، السنة ٦ (١٩٨٣م)، الموضوع:

١ - فقال الأستاذ إبراهيم مصطفى: «إن اللغة العربية أكثر اللغات الحية عدد كلمات ومعجم لسان العرب يحتوى على ٨٠ ألف مادة، يشتق من كل مادة عشرات الكلمات، واللغة العربية - لسعتها - تجد فيها للمعاني الشديدة التقارب كلمات خاصة بكل معنى مهما كانت درجات التقارب، وبذلك لا يكون محل الالتباس، أو الإيهام اللذين هما آفة العلم والأدب» (في اللغات الأخرى).

٢ - وتخطيتها غيرها من اللغات الحية في طريق الاشتقاق، وتوغلها فيه.

٣ - جميع مشتقاتها تقبل التصريف إلا فينا ندر، وهذا يجعلها في طوع أهلها أكثر من غيرها من اللغات، وأوفر بحاجة المتكلمين، ولذلك إذا أردنا أن نرتب اللغات حسب لياقتها للمدنية العصرية والحاجة العلمية كانت اللغة العربية أرقى اللغات وأمثلها بالعلم.

وفوق ما تقدم فقد قام فريق من المهندسين المصريين بإصدار مجلة علمية أطلقوا عليها اسم (المهندس) للأبحاث الرياضية والعلمية، ليشبتوا عملياً مطاوعة العربية الفصحى للأبحاث الرياضية والعلمية.

سلامة موسى يؤيد دعوة ويلكوكس:

كتب سلامة موسى في مقال بعنوان «اللغة الفصحى واللغة العامية ورأى ويلكوكس» بمجلة الهلال أول يوليو ١٩٢٦م ما ملخصه:

- ١ - صعوبة تعلم العربية الفصحى.
 - ٢ - عجزها عن تأدية أغراضنا الأدبية والعلمية.
 - ٣ - أنها تبعثر وطنيتنا المصرية، وتجعلها شائعة في القومية العربية... مع أننا نحتاج إلى الاتجاه نحو الغرب. والثقافة تقرر الذوق والنزعة، وليس من مصلحة الأمة المصرية أن ينزع شبابها نحو الشرق.
 - ٤ - اللغة العربية لا تزال للآن نرطنها برطانة، ولم تتشربها بعد نفوسنا ولا أمل في أن تتشربها لأنها غريبة عن مزاجنا، وذلك لأن هذه اللغة الفصحى لغة بدوية، والثقافة هي نبت الحضارة وليست نبت البداوة، ولذلك فإنه يشق علينا أن نضع معاني الثقافة في هذه اللغة».
- وهكذا لما يئس دعاة العامية من الأجانب، بثوا دعواهم في مصر، وكلفوا أنصارهم من أبنائها بثها والترويج لها باسم الإصلاح والتجديد، كما زعم سلامة موسى.

الفصل الثالث: اقتران الدعوى بحركات التجديد والإصلاح

في هذا الفصل تذكر المؤلفة أن الدعوة إلى العامية في مصر، التي انتشرت عقب الحملات التي شنها الأجانب على العربية الفصحى، أخذت تواصل طريقها بعد ذلك من خلال ما سمي «حركات التجديد والإصلاح والتمصير» كما اقترنت بمحاولات إصلاح نحو العربية وكتابتها، وبحركة التجديد في الأدب التي كانت تريد أن تقطع صلته بالأدب القديم شكلاً وموضوعاً».

كانت حركة التمسير قد ظهرت بظهور القومية المصرية في أواخر القرن التاسع عشر وأخذت في النمو حتى بلغت أشدها في ثورة ١٩١٩م، وكانت تمثل نزعة من نزعات الانفصالية التي خلقتها سياسة الاحتلال البريطاني في مصر وتولى

كبر هذه النزعة أحمد لطفي السيد، فاقترح تمصير اللغة العربية، وكتب في ذلك سبع مقالات نشرها في صحيفة الجريدة لسان حال حزبه في سنة ١٩١٣م، وزعم في المقالة الأولى التي نشرها بعنوان: «التأليف باللغة العربية، أن اللغة العربية خصبة في المعاني والمسميات القديمة، ولكنها ضيقة جذباء في المعاني الجديدة، خاصة المصطلحات العلمية، وفي هذه المقالة نفسها دعا إلى إباحة التسامح اللغوي في قبول الأسماء الأجنبية».

وفي المقالة الثانية بعنوان: «إلى الأمام في اللغة العربية» طالب بعقد صلح بين اللغة العربية، والعامية التي يتكلمها سكان القاهرة باستخدام المستحدثات الأجنبية من اللغة اليومية مثل: الأتومبيل، والبسكليت، الجاكتة والبنطلون والمودة، وزعم أن استخدامها أفضل من هجرها، واستخدام غيرها من الألفاظ التي نحاول انتحالها مع التكلف لنعبر بها عن هذه المسميات. وسخر من استخدام كلمات مثل: سيارة بدلاً من أتومبيل، ودراجة بدلاً من بسكليت، مع أن كلمتي سيارة ودراجة من الكلمات المألوفة على ألسنة العامة قبل الخاصة.

وطبق أحمد لطفي السيد ما كان يدعو إليه عملياً في كتاباته فاتخذ الأسماء الأجنبية من لغة الحياة اليومية، واستعمل التراكيب والتعبيرات المصرية الدارجة في مثل قوله: «الأسماء الجديدة مالها؟، لو أخذناها زى ماهية، فنيث في لغتنا واتبعنا أوزانها، نحن نلبس أزياء المودة الغربية، ونستعمل ما تقدمه الصناعة الأوربية من الآلات والماكينات» فلماذا لا ندخل مسمياتها في لغتنا.

ولقد ووجهت دعوى تمصير اللغة العربية التي تولى كبرها أحمد لطفي السيد بمعارضة شديدة خاصة من مصطفى صادق الرافعي، فكتب مقالة بعنوان «تمصير اللغة» ورأى فيها ما يلي:

١ - أن شيوع فكرة «تمصير اللغة» ومثلها في كل أمة عربية، أخذ أهلها مأخذ

أحمد لطفي السيد في عاميتها، يؤدي إلى انقراض الفصحى ومحوها.

٢- إن ما أسماه أحمد لطفي السيد بالتسامح في استعمال المفردات الأجنبية، والتراكيب العامية، سيتسع في الأجيال المقبلة حتى تصبح فيها العربية الفصحى في كتابها الكريم ضرباً من اللغات الأثرية.

وختم الراجعي مقالته بقوله: «إن الدعوة إلى تمصير اللغة نوع من أنواع العصبية الوطنية الممقوتة التي محاهها الإسلام، ولا سبيل إلى تحقيقها واعتبار هذه المصرية أصلاً لغوياً مجمعاً عليه، إلا بتمصير الدين الإسلامي الذي تقوم عليه هذه العربية، وفي مواجهة تحمس مصطفى صادق الرافعي للعربية الفصحى - ظهر المؤيدون لفكرة تمصير الأدب المصري وكتابته بلغة مصرية - وكان أكثرهم من الأدباء الناشئين يتقدمهم محمد تيمور الذي كتب بها قصصه ومسرحياته. ومنهم عبد العزيز عبد الحق الذي كان يدعو إلى أدب قومي، يكتب باللغة القومية، ليساعد على تنمية شعور الأمة المصرية بذاتيتها، واستيعاب الحياة المصرية بالتحليل والنقد. وإيجاد طابع رائق مميز خاص بالأمة المصرية.

اقتراح الدعوة إلى العامية بحركة تيسير نحو العربية وكتابتها ومتنها:

كانت ذريعة هؤلاء المطالبين بتيسير نحو العربية، تذليل صعوبات تعلم العربية الفصحى، فكان على رأس هؤلاء عبد العزيز فهمي أحد شيوخ مجمع اللغة العربية، بالاقتراح الذي قدمه إلى المجمع في جلسة ٣ / ٥ / ١٩٤٣م، ودعا فيه إلى استبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية.

ولكن دعوة عبد العزيز فهمي - أحد أعضاء مجمع اللغة العربية - الذي أقيم لحماية العربية الفصحى - لم تلق قبولاً من أبناء العربية في بيئاتها المختلفة، ولم ينصرها إلا أقلية ممن عرفوا بعوائدهم للعربية الفصحى - لأنها لغة القرآن الكريم.

اقتزان الدعوة بحركة تجديد الأدب العربي:

ومن هؤلاء الذين قصدوا هدم العربية لغة القرآن، عن طريق النيل من اللغة العربية الفصحى، والنيل من الأدب العربي القديم: سلامة موسى، ففي كتابه «الأدب للشعب» الذي نشر في ١٩٥٦م طالب بتجديد الأدب العربي، فرأى أن ذلك لن يتم إلا بالتوجه وجهة غربية حيث النور والعلم والحضارة بحسب قوله وأوضح ذلك فقال: «في وقتنا الحاضر في مصر والأقطار العربية يجب أن نحارب بالأدب رواسب القرون المظلمة، وندعو فيه إلى الحضارة العصرية، أي حضارة أوربا، إذ نحن على يقين بأنه إذا كانت الشمس تشرق من الشرق، فإن النور يأتي إلينا من الغرب».

وكان سلامة موسى قد دعا في سنة ١٩٢٦م (مجلة الهلال، يولييه ١٩٢٦م) إلى استعمال العامية، وكان يقول: إنها لغته المفضلة التي لا يشك في أنها تفضل العربية الفصحى، وتؤدي الأغراض الأدبية أفضل منها.

وهكذا نال سلامة موسى من العربية الفصحى مرتين. مرة بتفضيل العامية عليها، ومرة أخرى باسم التوجه نحو الحضارة والمدنية الغربية، وترك الحضارة الإسلامية ولغتها العربية.

الباب الثالث أثر الدعوة في الدراسات اللغوية

الفصل الأول: أثر الدعوة في الدراسات التي تناولت العامية:

لم تقتصر تداعيات الدعوة إلى العامية عند مجرد التأييد أو المعارضة، فقد حظيت بدراسات متنوعة تناولت: نشأتها وأصولها ومفرداتها وخصائصها، بجانب دراسات ذرائعية إلى تدليل صعوبات الفصحى التي تذرع بها دعاة العامية، بقصد إضعاف العربية الفصحى، إن لم يكن للقضاء عليها.

أولاً: المؤلفات التي تناولت دراسة العامية استجابة لرغبة أجنبية

وقد هدف هؤلاء الذين تناولوا هذه الدراسة تسجيل العامية لغة رسمية، ونشر آدابها، وكتابة العلم والأدب بها، بل إدخال العامية في ميدان البحث العلمي بصفة عامة.

فكان وراء هذه الدعوة بعض العلماء الأجانب - بسوء نية - فقد رأوا أن توسيع نطاق البحث العلمي في العامية، سيضفي عليها أهمية تؤهلها لاحتلال مكان العربية الفصحى.

وقد لف ليففهم من أبناء المصريين عدد غير قليل - كان بعضهم يعرف مقصدهم من هدم العربية مثل: سلامة موسى. وقلة قليلة واكبت المسيرة بنية حسنة بعيدة عن الأهداف المغرضة مثل: حفني ناصف، ووفاء محمد القوني في دراستيهما:

أولاً: كتاب مميزات لغات العرب لحفني ناصف

عنوان كتاب حفني ناصف هو: «مميزات لغات العرب وتخريج ما يمكن من اللغة العامية عليها وفائدة علم التاريخ من ذلك» وقد كتبه بناء على اقتراح من الدكتور «مارتين هرتمن M. Hertmann» المستشرق الألماني وأستاذ اللغات الشرقية في جامعة برلين، وقدمه إلى جمعية العلوم الشرقية التي عقدت في «ويانا» سنة ١٨٨٦ م.

وفي هذا الكتاب حاول حفني ناصف أن يستدل بطريقة نطق الكلام على إرجاع كثير من اللغات العامية إلى أصولها من لغات العرب ذات الخصائص اللغوية المختلفة. ثم حاول أن يتعرف على أسباب الاختلاف في اللهجة العامية المصرية متبعاً في بحثه الخطوات الآتية:

١ - أخذ مادة من مواد الاختلاف (مثل طريقة النطق بالقاف) وإجراء البحث

عليها.

- ٢- عرض هذا الاختلاف في تلك المادة على المنقول عن قبائل العرب.
- ٣- إرجاع أصل كل لهجة في مصر إلى قبيلة عربية.
- ٤- الاستدلال على هذه الصلة ببعض المعلومات التاريخية التي يعرفها عن كل قبيلة .

و خلاصة موضوع بحثه هو مقارنة خصائص اللهجات العامية، بما يياثلها أو يقارها من خصائص لغات القبائل العربية، باستقصائها لتكون طريقة إلى معرفة أسباب اختلاف اللهجات العامية.

ثانيا: كتاب التحفة الوفاية في تبين اللغة العامية المصرية

و مؤلف هذا الكتاب هو: وفاء محمد القوني أمين الكتبخانة الخديوية المصرية (دار الكتب المصرية) استجابة لتكليف من رئيسه في العمل الدكتور «كارل فولرس K. Vullers» مؤلف كتاب «اللهجة العربية الحديثة في مصر». وكتاب التحفة هذا معجم للغة العامية المصرية، رتب حسب الحروف الهجائية، وانتهى عند حرف الحاء. وطريقة المؤلف في الكتاب أن يذكر الكلمة العامية ويشرحها، ويأتي بالكلمات التي تشترك معها في المعنى، وطرق العامة في أقاليم مصر في نطقها. خاصة في نطق حرف القاف = (قال، وآل، وجال) قال المؤلف في مقدمة الكتاب: «راعت في ترتيب الكلمات حروفها الأوائل (يقصد على طريقة المعاجم الغربية) وراعى في ضبط الألفاظ بالشكل، أن يكون حسبما ينطق به جماعة العامة، وقد جعلت ذلك إرضاء لجناب العالم الفاضل والفيلسوف الكامل حضرة ناظر المكتبة الخديوية العامرة الدكتور «كارل فولرس» فإنه جدير بأن يطاع، وتحقيق بأن يجبل ويعظم حسبما يستطيع».

وتؤكد المؤلفة الدكتورة نفوسة «أن التأليف في العامية كان من سعى الأجانب

الذين تولوا مناصب علمية بمصر، فكانوا يستغلون المصريين الذين يعملون تحت إمرتهم للتأليف في العامية» بدون رغبة حقيقية منهم. والدليل على ذلك أن مؤلف التحفة الوفاية، له كتاب مطبوع بعنوان «مقدمة التحفة الوفاية في اللغة العامية المصرية» وفي المقدمة يعتذر عن اشتغاله بالعامية، فيقول: «إن الفصحى هي لغة الدين والثقافة التي يجب الكتابة بها، والعمل على ترقيتها، أما العامية فليست صالحة للكتابة بها، لما داخلها من التحريف والتصحيف، والتغيير والتبديل، فالعامية داء أصاب اللغة العربية الفصيحة، وواجبنا تشخيص هذا الداء ومعرفة أعراضه لكي نوقف سريانه، ونساعد لغتنا الصحيحة لغة الدين والثقافة على مواصلة الحياة، لأن اللغات في العالم كالروح للأمم تكلفهم في خدمتها، ما تكلفهم به المحافظة على الأرواح».

المؤلفات التي تناولت البحث في أصول الكلمات العامية وتهذيبها:

رأى البعض أن من وسائل ترقية الفصحى البحث في أصول الكلمات العامية، فما كان منها صحيحاً يستعمل، وما كان محرّفاً وله أصل في الفصحى يصحح، وما كان منها دخيلاً يبحث عن مرادفه في العربية، فإن لم يوجد له مرادف عُرّب بعد أن يمرر على الأوزان العربية. وقد ألفت كتب كثيرة في هذا الباب يأتي في مقدمتها:

١ - كتاب «تهذيب الألفاظ العامية» للدكتور محمد على الدسوقي، طبع في مصر سنة ١٩١٣ م.

٢ - «المحكم في أصول الكلمات العامية» للدكتور أحمد عيسى، طبع في مصر سنة ١٩٣٩ م.

وكان هدف الذين ألفوا هذه الكتب، استطلاع خصائص العامية، وليس إحلال العامية في تدوين العلم والأدب محل العربية الفصحى.

ولكن ذلك لم يمنع العودة إلى إحياء حركة اللغة العامية، كما فعل محمد فريد أبو حديد في بحثه «موقف اللغة العربية العامية من اللغة العربية الفصحى» الذي

تقدم به إلى مجمع اللغة العربية في ١٩ / ٥ / ١٩٤٧ م وفيه اهتم الفصحى بالجمود، ثم قال: إن أكثر الألفاظ العامية إما صحيحة قرشية، وإما صحيحة في لهجات العرب، وإما محرفة تحريفًا قريبًا يقصد به التسهيل.

وكان يرى حصر هذه الكلمات العامية وردها إلى أصولها، فقد يجد المتكلمون بالعربية في أساليبها ما يساعد على تطوير العربية الفصحى، فيكسبون مكسبًا مزدوجًا، فضلًا عن الاحتفاظ بسلامة الفصحى.

كان الهدف الأساسي من دعوته كما زعم، هو تطوير العامية بتصحيحها وترقيتها لتكون أقرب إلى الفصحى. دون التضحية بالعربية الفصحى لغة القرآن الكريم، وكنوز الثقافة العربية.

ولقد قام بالرد على بحث محمد فريد أبو حديد - محب الدين الخطيب صاحب مجلة «الفتح» فقال: «إن العربية قد استقر كمالها وجمالها، وليس على أحد أن يمس جوهرها» بل يتناول توسعها باتساع حاجات أهلها. والعربية تقبل هذا الاتساع الذي يضمن لها النماء الدائم، بما عرف من نظام تكوينها ومرونة صيغها، واضطراد الاشتقاق فيها».

وبين أن اللغة ليست مسئولة عن الانحطاط الفكري والعقلي للمتكلمين بها «فاللغة في طوع المدارك العقلية، وليست المدارك العقلية في طوع اللغة» كما أن التطور في اللغة لا يكون صناعيًا يماشى الأهواء، بل هو طبيعي يعاصر الدهور وتعاصره، وأن علينا قبل أن نعمل على تصحيح العامية ترقية لغتها بجهودنا الصناعية، علينا أن نعلم المتكلمين بالعامية ونثقفهم فترتقي لغتهم العربية» عندئذ تتقارب المدارك، وتتقارب الألسنة التي تعبر عنها.

الفصل الثاني: أثر الدعوة إلى العامية في الدراسات التي تناولت العربية الفصحى.

لما كانت الاتهامات الموجهة للعربية الفصحى من قبل الداعين إلى العامية محصورة في قولهم بأنها صعبة في تعلمها، وأن الصعوبة تكمن في نحوها وحروفها، كما اتهموها بالجمود، وعدم القدرة على مسaire الحضارة الحديثة. فكان ذلك سبباً إلى اتجاه البعض للتأليف في تيسير النحو، وقواعد الكتابة، ومع أنهم قالوا إنهم لم يريدوا إلا الإصلاح، وخدمة الفصحى، غير أن بعضهم جاوزوا حدود التيسير، فخرجوا عن سننها، وشوهوا صورتها، ومن هنا قام الدارسون والباحثون ليدلوا بآرائهم، فكان موقف الباحثين في الإصلاح، أو الهدم ينقسم إلى فريقين:

١ - الفريق الأول رأى أن النحو لا عيب فيه ولا صعوبة، وإنما العيب في طريقة تدريسه، وكان في مقدمة هؤلاء حفي ناصف، الذي حرص على ألا يمس جوهر النحو فقام ومعه نخبة من الباحثين بتأليف كتب ميسرة لتدريس النحو بالمدارس الابتدائية (١٣٠٤هـ - ١٨٨٦م) والمدارس الثانوية (١٣٠٩هـ - ١٨٩١م).

ثم قام إبراهيم مصطفى بتقسيم النحو وتبويبه على أساس جديد - أساس المعاني التي تشير إليها الحركات الإعرابية في كتابه «إحياء النحو» سنة ١٩٣٧م.

٢ - أما فريق الهدم من أمثال قاسم أمين، وسلامة موسى وغيرهما فتتلخص آراؤهم فيما يلي:

- إلغاء الإعراب بتسكين أواخر الكلمات.

- حذف بعض قواعد اللغة، كحذف موانع الصرف، وجعل العدد من جنس المعدود، وإلغاء صيغ جموع التكسير في الأسماء، والاكتفاء بصيغة جمع المذكر السالم، وإلزام المنادى والمستثنى حالة واحدة، فيكون منصوباً دائماً، أو مرفوعاً دائماً.

وتؤكد الدكتور نفوسة أن هؤلاء الهدامين كانوا مدفوعين بنية خبيثة تجاه لغة

القرآن «هي التضحية بالقرآن نفسه» كما أكدت أن ذلك كان في مقدمة أهداف المحتلين الأجانب «الذين أرادوا أن يتخذوا من صعوبة قواعد اللغة العربية مبرراً للعدول عنها إلى العامية، حتى يقضوا بذلك على أهم مقومات الوحدة العربية الإسلامية، وهم في الوقت نفسه كانوا يحاولون نشر لغتهم في بلادنا، تمكيناً لسلطانهم، ويفرضون علينا تعلم العلوم بلغتهم. ولقد غبى على الذين تابعوهم من أبناء العربية صلة النحو العربي بالقرآن الكريم، والفائدة التي يمكن أن يجنيها المسلمون من معرفة النحو في فهم القرآن وتدبر معانيه» ولهذا نددت الدكتوراة نفوسة بالقول بصنع قواعد جديدة كتلك التي زعم الهدامون وضعها، على أنقاض القواعد القديمة التي حدد النحاة معالمها. فقالت: «إن هذا الزعم لا يخلو من غرابة، فضلاً عن استحالة تحقيقه، لأن قواعد اللغة ليست من الأمور التي تخترع أو تفرض على الناس، بل تنشأ من تلقاء نفسها وتتكون بالتدرج، فنظام الإعراب الذي يقوم عليه نحو اللغة العربية ليس من صنع النحاة، وإنما هو عنصر أساسي من عناصر اللغة العربية اشتملت عليه منذ أقدم عصورها، قبل أن يوجد علماء النحو، فالشعر الجاهلي قامت أوزانه على ملاحظة نظام الإعراب، ومما لاشك فيه أن هذه الأوزان سابقة لعلماء البصرة والكوفة. والقرآن الكريم نزل معرب الكلمات. وإنما كل ما عمله علماء النحو حيال نظام الإعراب، أنهم استخلصوا مناهجه استخلاصاً من القرآن والحديث، والشعر القديم، وكلام الفصحاء من العرب، ورتبوها وصاغوها في صورة قواعد نحوية» .

تيسير الكتابة العربية: (أو قتل الحرف العربي)

وهي فرية افترها «ولهم سبيتا» سنة ١٨٨٠ في كتابه «قواعد اللغة العربية العامية في مصر» ورأى فيه ضرورة استبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية، ولقد ظلت هذه الفكرة تدور في رءوس بعض العلماء العرب، ولقد اهتم مجمع

اللغة العربية بالقاهرة بها، بناءً على بحث مقدم من عضو المجمع عبد العزيز فهمي في جلسة ٣ مايو سنة ١٩٤٣ م ولكن أعضاء المجمع خيبوا ظنه، ونقضوا بحثه ونقدوه نقدًا دقيقًا مفصلاً، لأن الحروف اللاتينية التي يريد صاحب الاقتراح أن يحل بها مشكلة الكتابة العربية، لا يخلو رسمها من صعوبات في لغاتها الحية الآن - ولا يستغنى أهلها فيها بالرسم عن ضبط السماع، وعن التلقين، مثل: Write , right , rite وجميع هذه الكلمات تنطق (رايت) وهى مختلفة في الكتابة والمعنى والاشتقاق».

كما أن مشكلة الأصوات في الحروف الهوائية في اللغات الأجنبية لا تكاد تحصى (حروف: A , E , I , O , U) وفيها من الحروف التي تنطق، والحروف التي لا تنطق في كل لغاتها - خاصة الفرنسية (مثل كلمة: رينو Renault) كما أن حروف اللغات الأوربية الحية تنقصها حروف لا توجد إلا في العربية مثل حرف الضاد، وحرف الحاء وحرف العين، وحرف الغين.

يضاف إلى ما تقدم أن الحروف العربية برسمها وأشكالها أداة موفية التعبير عن مخارج الحروف والأصوات الموجودة في العربية. وأنها استخدمت حرفاً للغات أمم إسلامية كثيرة، فاستطاعت أن تدل، وتفصح عن أصوات لغاتهم: الفارسية والتركية والأردية وغيرها.

إصلاح متن اللغة عن طريق التوسيع والتبسيط:

زعم الأجانب ومن ناصرهم من أبناء العربية، أن العربية الفصحى لغة جامدة وعاجزة عن مجاراة اللغات الحية الأخرى في وضع المصطلحات الدالة على مستحدثات العلوم والفنون الحديثة. ولقد هم المهتمون بهذا الأمر من الغيورين على العربية إلى القيام ببحث في اللغة العربية عن المسميات الحديثة، فإذا لم يتيسر استعير اللفظ الأعجمي بعد صقله ووضع على منهاج اللغة العربية. وهو ما يقوم

به مجمع اللغة العربية من تأليف معاجم في مصطلحات العلوم والفنون المستحدثة منذ إنشائه في سنة ١٩٣٤ م إلى الآن.

هذه هي المسائل اللغوية التي شغلت الباحثين في العصر الحديث، التي كانت نتيجة لبلبلتها أثارها الأجانب أولاً ثم تبعهم من ناصرهم من أبناء العرب. ولقد ثبت أن مزاعمهم لم تكن صحيحة، بل كانت لخدمة الاحتلال، وإبعاد المسلمين عن القرآن، وعن دينهم الإسلام.

الباب الرابع أثر الدعوة إلى العامية في انتشار المؤلفات بالعامية

الفصل الأول: العامية في كتب المفاكهة والمسامرة

أشار «سبيتا» إلى أنه لم يجد من المؤلفات المدونة بالعامية سوى «هز القحوف في شرح قصيدة «أبى شادوف» ومجلة «أبو نظارة» ليعقوب صنوع، وبعض المسرحيات التي ترجمها محمد عثمان جلال عن الفرنسية، وهي ترجمات لم يتخل فيها المترجم عن بعض التعبيرات في العربية الفصحى. وكان هذا هو الرأي نفسه لكل الأجانب بمصر من أمثال «فولرس، وباول، وولمور» ولكن بعد الدعوة إلى العامية أخذت المدونات بها في الانتشار خاصة في الثلاثينيات من القرن العشرين.

كتاب هز القحوف في شرح قصيدة أبى شادوف:

ألفه الشيخ يوسف بن محمد بن عبد الجواد الشربيني في عهد الخديوي سعيد، وطبع في القاهرة في سنة ١٢٧٤ هـ - ١٨٥٧ م وهو من كتب المفاكهة والمسامرة. ضمنه المؤلف أشعار أهل الريف، وقام بشرحها والتعليق عليها بطريقة مبتذلة ماجنة بغية الإضحاك.

أما الموضوع الذي عاجله الكتاب فقد اقتصر على طبقة الفلاحين، وكانت معانيه التي طرقها ساذجة سطحية، أما أسلوب الكتاب، فيتأرجح بين العامية والفصحى، ولكن تغلب عاميته فصحاها، ولا تخلو من بداءة.

كتاب ترويح النفوس ومضحك العيوس:

وهذا الكتاب ألف في آخر القرن ١٩ التاسع عشر في سنة ١٨٨٩ م للشيخ حسن الآلاتي، وهو من كتب المسامرة بين الإخوان. وقد كتبه بالعامية التي خلصت إلى حد كبير من الألفاظ البذيئة التي لم يتورع صاحب كتاب هز القحوف من التصريح بذكرها، كما أنه تضمن بعض الألفاظ الأجنبية مثل (سنيورينا = آنسة بالإيطالية، وبرافو = عفارم بالإيطالية).

ثم ظهرت المجالات والصحف بالعامية بدءًا بالمسامير للسيد عارف سنة ١٩١٠ م وتعلق الدكتور نفوسة على عامية هذه المرحلة مقارنة بعامية يعقوب صنوع في مجلة (أبو نظارة) ومحمد النجار في مجلة (الأرغول) وعبد الله النديم في مجلة (الأستاذ) و(التنكيب والتبكيث) فهؤلاء كتبوا بالعامية، وكانوا قادرين على الكتابة بالفصحى، وذلك بدافع تثقيف العامة - أما الآخرون فقد كتبوا بالعامية لعجزهم عن الكتابة بالفصحى، وأن الجو الذي أشاعه الأجانب للعامية، شجع كل من له إلمام بالقراءة والكتابة على أن يشتغل بالصحافة ويكتب بالعامية.

الفصل الثاني: العامية في المسرحية

كان للمسرح المصري إسهام كبير في نشر العامية. وكان يعقوب صنوع (أبو نظارة) (١٨٢٩ - ١٩١٢ م) مؤسس المسرح المصري أول من كتب مسرحيات بالعامية، في مقدمتها «مولير مصر وما يقاسيه» وكان مسرح «صنوع» يعالج أدواء المجتمع الاجتماعية، والخلقية، والسياسية، خاصة في عهد الخديوي إسماعيل.

ولم يكن «يعقوب صنوع» يهدف من الكتابة بالعامية إلا أن يتجاوز معه عامة الشعب الذين كانوا حتى ذلك الوقت يرزحون تحت وطأة الأمية.

مسرحيات محمد عثمان جلال:

كانت مسرحيات محمد عثمان جلال، مقتبسات قام بترجمتها بالعامية، عن

مسرح «مولير» تم تمصيرها لتتواءم مع البيئة المصرية والحياة الاجتماعية المصرية. فأدخل فيها عادات المصريين وتقاليدهم، وكثيراً من الحكم الشعبية، إمعاناً منه في إبراز الروح الشعبية المصرية. وتعبيراً عن أهم مشكلات الشعب المصري.

وكان دافع محمد عثمان جلال للكتابة بالعامية تعصبه لنداء «المصرية» الذي نادى به أحمد لطفي السيد لخلق أدب مصري متميز الطابع في الموضوع وفي اللغة. أما السبب الثاني - برأي الدكتور نفوسة «فهو استجابته لدعوة «سييتا» لكتابة أدب بالعامية. ثم دعوة «ولكوكس» الذي أغرى المصريين في سنة ١٨٩٣ م وكان مديراً للكتبخانة المصرية - بالمكافآت المالية لكي يتباروا في الكتابة بالعامية.

فأخذ محمد عثمان جلال، وكان موهوباً في نظم الأزجال إلى نقل مسرح مولير وراسين الفرنسيين إلى العامية.

مسرحيات محمد تيمور (١٨٩٢ - ١٩٢١م):

كان محمد تيمور حريصاً على تمصير المسرح، وكان المسرح التمثيلي أهم شاغل له في حياته الأدبية، ولقد ساعده على ذلك تفرغه للكتابة، وموهبته في الكتابة المسرحية بالعامية، فقدم للمسرح: «العصفور في القفص»، و«عبد الستار أفندي»، و«الهاوية»، ثم مسرحية واحدة ممصرة عن المسرحية الفرنسية الهزلية هي «ذو اللحية الزرقاء Le Barbe Bleu».

كان محمد تيمور متمكناً من الكتابة بالفصحى، التي كتب بها شعراً ونثراً، ولكنه كتب مسرحياته بالعامية لأنه وجدها فيما زعم أكثر مطابقة للواقع من العربية الفصحى، يضاف إلى ذلك انتصاره لفكرة تمصير الأدب.

وكان محمد تيمور رائداً لكتاب المسرح باللغة العامية فتبعه كثيرون مثل: إبراهيم رمزي، وأنطون يزبك، عباس علام، وحسين رمزي، ومحمود تيمور،

وتوفيق الحكيم، وأمين صدقي، وبديع خيري وغيرهم.

الفصل الثالث: العامية في القصة

عرفت فترة العشرينات القصة باللغة العامية مثال القصة التي أملاها أحد الفتوات واسمه يوسف أبو حجاج بعنوان مذكرات فتوة القاهرة، الطبعة الثانية سنة ١٩٢٧م ومذكرات عربجي تأليف حنفي أبو محمود طبع القاهرة سنة ١٩٢٢م. وتختلف عامية كل من القصتين، فهي عامية سوقية في قصة «مذكرات فتوة» أما عامية مذكرات عربجي فإن أسلوبها يتردد بين الفصحى والعامية المهذبة، التي يتحدث بها المتعلمون من أبناء القاهرة.

الفصل الرابع: العامية في الزجل

كان الزجل - في بدء النهضة الأدبية - قبيل أن ينهض به البارودي - يسير مع الشعر جنباً إلى جنب، وكان الزجال عبد الله الفحام يؤثر استخدام الفصحى في أزجاله، حتى لا تكاد تلمح فيها من مظاهر العامية سوى التحرر من قيد الإعراب في مثل قوله:

في بحر حسنك والغرام والجمال كام في محاسن منهلك من هلك
وإن كان عزولي شبهك بالهلال يا بدر من لا يعرفك مجهلك

لكن بعض الزجالين الذين كانوا يجمعون بين النقد الاجتماعي والفكاهة والسخرية تردوا في العبث باللغة، وبذيء الكلام، وتضمينه كلمات أجنبية في مثل قول محمد عبد المنعم (أبو بشينة).

بون جورنو سنيورينا محاسبكم جتلمان
أنتنها واحد فينا قوة ثمانين حصان
إيه يا سنيور موسولين مالك متفرعن ليه
مخك مكرونة وديني باردون ما نتش جانتية

وفيهما من الإيطالية «بون جورنو سنيورينا Bongiorno Signorina» = صباح الخير يا أنستي، ومن الإنجليزية «جتتل مان» أي رجل مهذب. ومن الفرنسية «باردون = معذرة».

وفيهما من الكلام البذئ = أنتنها واحد، وهى ههنا بمعنى أسوأ واحد وأقل رجل، ولقد اتسع مجال موضوعات الزجل، فعالج مشاكل الأسرة وأدواءها الاجتماعية، وتكلم عن الأوضاع السياسية السيئة في البلاد، وسجل كبرى الحوادث الوطنية.

الباب الخامس: التجربة تردد للفصحى اعتبارها:

الفصل الأول: في الشعر

عانى الشعر من الضعف والركاكة، وخواء من الروح الشعرية، بسبب ما خلفه العصر العثماني من تخلف ثقافي إلى أن جاء عصر البارودي والشيخ حسن المرصفي ليأخذ بيد الشعر والنثر ويرفعان من قدر لغة الأدب بصفة عامة.

أولاً: في الشعر:

استطاع البارودي أن يقرأ دواوين الشعر العربي القديم، وأن يتمكن من الاتصال بأعلام اللغة والأدب وفي مقدمتهم الشيخ حسن المرصفي.

كان البارودي صاحب ملكة شعرية، وكان يتمتع بمكانة اجتماعية صرفته عن أن يتكسب بالشعر، فمكَّنه ذلك من إحياء الشعر العربي، فبعد أن قرأ دواوين الشعر القديم، نهج منهج القدماء في بناء قصائدهم، وسلك طريقتهم، في استخدام قوالبهم وموضوعاتهم، وفي تناول معانيهم وتشبيهاتهم، وفي محاكاة أساليبهم، وفي تمجيد مثلهم».

وبعد البارودي جاء شعراء كبار مثل: شوقي، وحافظ، وخليل مطران، فساروا في الطريق الذي عبده لهم البارودي. «ولقد حافظ هؤلاء على المادة اللغوية،

ولم يجمدوا إزاء النماذج القديمة فلبوا مطالب الناس في مجالات السياسة، والمناسبات الاجتماعية والدينية، وزاد شوقي فأدخل الشعر التمثيلي، ونظم أشعار على ألسنة الحيوانات كتلك التي صاغها لافونتين الفرنسي في حكاياته.

ولقد دافع هؤلاء وشعراء آخرون عن الفصحى، إذ كانت الدعوة إلى العامية قد بلغت أشدها، ومن أهم ما قيل شعراً في الدفاع عن الفصحى قصيدة حافظ إبراهيم ومنها:

وسعت كتاب الله لفظاً وغاية وما ضقت عن أى به وعظات

فكيف أضيق اليوم عن وصف آلة وتنسيق أسماء مختصرات

ثم أخذ يندد بالمصريين الذين تابعوا الأجانب في الدعوة إلى العامية فيقول:

أيهجري قومي عفا الله عنهم إلى لغة لم تصل برواة

سرت لوثة الإفرنج فيها كما سرى لعاب الأفاعي في مسيل فرات

فجاء كثوب ضم سبعين رقعة مشكلة الألوان مختلفات

وجاء بعد شوقي وحافظ ومطران، شعراء «أبوللو» وشعراء «الديوان» شكري والعقاد والمازني، فاختلفوا مع سابقهم في مسألة بناء القصيدة، ووحدتها العضوية، لكنهم اتفقوا معهم في الحرص على فصيح اللغة، ومراعاة قواعد اللغة العربية الفصحى، ساعد على ذلك أن لغة الشعر العربي ترنو إلى المثل العليا، والعواطف السامية، التي لا ترتقي العامية إليها.

الفصل الثاني: في القصة

القصة والمسرحية من الفنون التي شقت طريقها إلى الأدب العربي في العصر الحديث عن طريق الاتصال المباشر بالغرب. ولقد غلبت العامية على المسرح لاتصاله المباشر بالعامية التي لا تستسيغ الحوار بالفصحى، ولكن الأمر اختلف في

القصة، فمن مبدعيها من رأى أن يتمسك بالفصحى في السرد والحوار، ومن رأى التمسك بها في السرد فقط، أما الحوار فيكون بالعامية.

كانت قصة «زينب» لمحمد حسين هيكل أول محاولة جادة لرواية عربية في العصر الحديث، سنة ١٩١٤م كتبها مؤلفها يوم أن كان طالب علم بباريس. ولقد تأثر فيها بشيئين مهمين: أولهما الأدب الفرنسي الرومانسي. وثانيهما: إيمانه بدعوة لطفي السيد بفكرة «المصرية التي كرس تعميمها في حياة المصريين السياسية والأدبية واللغوية، مع التزود من ينابيع الثقافة الغربية. ولهذا فقد استخدم فيها المؤلف العامية في الحوار، والعربية في السرد، في لغة فصيحة سهلة تقرب من لغة الحياة اليومية».

وألّف توفيق الحكيم «عودة الروح» في سنة ١٩٣٣م وكانت ثمرة تأثره بالوعي القومي المستحدث في عصره، وتعظيم الشخصية المصرية. وقصة عودة الروح كتبت في جزأين، عرض فيها توفيق الحكيم آراء إصلاحية واجتماعية وأخلاقية نابعة من «المصرية» وتوسع فيها في استخدام العامية سواء في السرد، أو في الحوار. فلغة القصة هي العامية المصرية (ص ٣٨٣) وعامية القصة ليست على درجة واحدة إذ إن الأحداث التي حدثت في الريف لها عاميتها، غير التي حدثت في القاهرة، فهي تمزج العامية القاهرية بالعامية الريفية».

وكان لتوفيق الحكيم أعمال أخرى بعضها بالعامية مثل «العوالم» سنة ١٩٢٧م، ويوميات نائب في الأرياف، وأعمال أخرى بالعربية.

الفصل الثالث: في الأقصوصة

فارس الأقصوصة في مصر بدون منازع هو محمود تيمور، وكانت أولى مجموعاته القصصية (الشيخ جمعة) سنة ١٩٢٢م محاولة لخلق أدب محلي مصبوغ بصبغة مصرية وهو ما التزم به في أعماله التالية (عم متولي) و(الشيخ سيد العبيط)

و(رجب أفندي). وكان محمود تيمور يكتب السرد بالعربية، والحوار بالعامية، لكنه لم يلبث بعد عدة تجارب أن عدل عن العامية، إلى العربية الفصحى، وعلل ذلك بأنه لمس تنافراً في استخدام لغتين: واحدة للوصف هي الفصحى، وأخرى للحوار هي العامية «ودان له ذلك في نهاية العقد الرابع من القرن العشرين، فالتزم الكتابة بالفصحى الخالصة في السرد والوصف والحوار» وبلغت لغته العربية من رقى ونضوج بدءاً من مجموعته «شفاة غليظة» سنة ١٩٤٦ م.

أقاصيص المازني:

سبق أن قلنا أن إبراهيم المازني كان واحداً من أعمدة مدرسة الديوان في الشعر التي طالبت بالمحافظة على العربية الفصحى في الشعر. لكن المازني لم يلتزم بذلك في نتاجه القصصي سواء في القصة الطويلة، أو الأقصوصة. «فكان لاشتغاله بالصحافة أثر كبير في تطور أسلوبه، من ناحية عدم عنايته بتجويده، وترخصه في استخدام العامية». وكتب المازني: «خيوط العنكبوت ١٩٣٥ م» و«في الطريق ١٩٣٦ م» و«ع الماشي ١٩٤٤ م»، و«أقاصيص ١٩٤٤»، و«من النافذة ١٩٤٩ م» وكان يكتب - كما بينت الدكتورة نفوسة - ألواناً مختلفة من الحوار، كان يكتبه تارة بالعامية، وتارة يمزج فيه بين الفصحى والعامية، وأخرى يكتبه بالفصحى.

وهو في كل حال من هذه الأحوال كان يراعى مقتضى الحال في الحوار بما يناسبه من الفصحى أو العامية، أو من مزيج منهما، يشفع له في ذلك ما خلفه في الفصحى من الشعر والنثر، التي برهن فيها على مرونة الفصحى واتساعها لكل المعاني الحديثة.

الفصل الرابع: في المسرحية

استُخدمت كل من العربية الفصحى، والعامية في كتابة المسرحية، فاستُخدمت الفصحى في المسرحيات التي استحدثت مادتها من التاريخ، أما العامية فقد

استخدمت في الموضوعات التي يقبل عليها العامة، خاصة الهزلية، ولكن محمود تيمور، وتوفيق الحكيم، كان لهما رأى آخر، وهو إذا قدمت المسرحية على المسرح فيجب أن تكون بلغة العامة التي يتفاعلون معها، أما إذا كانت للقراءة فقد رأيا كتابتها باللغة العربية الفصحى.

على أحمد باكثير كتب مسرحية هزلية مثلت بالعربية الفصحى:

كتب على أحمد باكثير مسرحية «مسار جحا» بلغة عربية سهلة، تقبلها جمهور المشاهدين، حافظ فيها على أصول الفصحى، دون أن يعث بقواعدها النحوية أو الصرفية.

ولقد كتب «باكثير» هذه المسرحية ليظهر عورات الاحتلال وذرائعه إلى احتلال الأوطان، وليبين ما يلقاه الشرق العربي على أيدي المحتلين.

استطاع باكثير أن يكتب مسرحية مضحكة بلغة فصيحة فكانت كما أكدت الدكتور نفوسة «محاولة موفقة في ترويض ذوق الجمهور على استساغة الحوار الفصيح في تمثيلية فكاهية، ولقد لقيت نجاحاً كبيراً عندما مثلتها فرقة المسرح المصري الحديث سنة ١٩٥١م».

توفيق الحكيم في مسرحية «أغنية الموت»:

يعد توفيق الحكيم رائد المسرح العربي، وأهم كتّابه كتب للمسرح بالعامة وبالفصحى، ومن المسرحيات التي كتبها بالفصحى «أغنية الموت» «ولم تحل الفصحى بينه وبين سياق حوار عذب ينساب طبيعياً في غير تكلف أو تصنع».

ومع أن الحكيم كتب بالعامة مسرحية «الزمار» وكتب «أغنية الموت» بالفصحى، فهو من داخله يكون أكثر اقتناعاً عندما يكتب بالعربية الفصحى، يؤخذ ذلك من قوله: «إن استخدام العامة يقوم عليه اعتراض وجيه، هو أن هذه اللغة ليست مفهومة في كل زمن، ولا في كل قطر، بل ولا في كل إقليم» في القطر الواحد.

ولقد توصل توفيق الحكيم في مسرحية «الصفقة» إلى لغة مسرحية سهلة يخیل لقارئها أنها مكتوبة بالعامية، مع أنها مكتوبة طبقاً لقواعد الفصحى. ويقول عنها توفيق الحكيم «إنها تحقق التقريب بين طبقات الشعب الواحد، وبين شعوب اللغة العربية بتوحيد أداة التفاهم على قدر الإمكان دون المساس بضرورات الفن» خاصة وأن الرأي متجه الآن إلى كتابة المسرحية المحلية بالعربية الفصحى، مع توخي السهولة في التعبير حتى لا تبعد عن الواقع أو تجافيه كما رأينا في مسرحية «الصفقة».

خاتمة:

وتنهى الدكتورة نفوسة زكريا سعيد سفرها الكبير القيم بخاتمة في غاية القصر، تتلخص فيما يلي:

أن العامية ظاهرة موجودة في كل اللغات. ولكن علماء الغرب من جنود الاحتلال هم الذين جعلوها مشكلة في لغتنا العربية بالترويج للعامية، بقصد خبيث هو القضاء على العربية الفصحى - لغة القرآن الكريم - والإرث الديني والثقافي للأمة العربية الإسلامية. ثم بينت الدكتورة نفوسة كيف أن الله - تعالى - رد كيدهم في نحورهم إذ إن حملتهم الخبيثة دفعت كثيراً من أبناء العربية إلى القيام بأبحاث قيّمة للذود عن العربية، وإثبات قدرتها على مسايرة مستجدات الحضارة في كل العصور، وكشفت في الوقت نفسه عن عجز العامية، وعدم كفايتها في التعبير، كما بينت أن الرأي العام يتجه إلى التمسك بالفصحى، ونبذ العامية في أنحاء العالم العربي كله.

oboi.kan.com

الكتاب الثالث
حياة محمد (ﷺ)

oboi.kan.com

الكتاب الثالث

حياة محمد (ﷺ)

أ.د. محمد حسين هيكل
تحليل وعرض أ.د. محمد شفيع السيد

السيرة الذاتية للدكتور محمد حسين هيكل:

في قرية كفر غنام إحدى قرى مركز السنبلوين بمحافظة الدقهلية، وُلِدَ محمد حسين هيكل في (١٢ من ذي الحجة ١٣٠٥ هـ = ٢٠ من أغسطس ١٨٨٨ م)، ونشأ في أسرة على جانب من الجاه والثراء، والتحق بكتاب القرية، حيث حفظ القرآن الكريم، وتعلم مبادئ القراءة والكتابة، ولما بلغ السابعة التحق بمدرسة الجمالية الابتدائية بالقاهرة، وظلَّ بها حتى أتم دراسته بها، وحصل على شهادتها الابتدائية سنة (١٣١٩ هـ = ١٩٠١ م)، ثم انتقل إلى المدرسة الخديوية، وأتم دراسته بها سنة (١٣٢٣ هـ = ١٩٠٥ م)، ثم التحق بمدرسة الحقوق الخديوية، وفي أثناء هذه الفترة توثقت صلته بأحمد لطفي السيد وتأثر بأفكاره، والتزم بتوجيهاته، فأكبَّ على قراءة الأدب العربي القديم، في أمهاته المعروفة كالأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، والبيان والتبيين للجاحظ، وطالع عيون كتب الأدب الإنجليزي، وبعد تخرجه في مدرسة الحقوق سنة (١٣٢٧ هـ = ١٩٠٩ م) سافر على نفقته الخاصة إلى باريس؛ ليتم دراسته في الحقوق، ويحصل على إجازة الدكتوراة.

واغتنتم هيكل فرصة وجوده في فرنسا، فالتحق بمدرسة العلوم الاجتماعية العالية، وحصل فيها على دراسات مختلفة، وواظب على الاستماع لمحاضرات عديدة في الأدب الفرنسي، وأقبل على قراءة الأدب الفرنسي بعد أن أتقن الفرنسية وأصبح عسيرها ميسورًا له، هذا إلى جانب اهتمامه بزيارة المعارض، والمتاحف، والآثار.

وظلَّ هيكل في باريس ثلاث سنوات حصل في نهايتها على درجة الدكتوراة في الحقوق من جامعة باريس سنة (١٣٣١هـ / ١٩١٢م) عن دين مصر العام.

بين الصحافة والعمل الحزبي

ولما عاد هيكل من باريس اشتغل بالمحاماة في مدينة المنصورة فترة قصيرة، ثم تركها بعد اختياره للتدريس في الجامعة سنة (١٣٣٦هـ / ١٩١٧م)، ولم ينقطع طوال عمله عن ممارسة العمل الصحفي، وكتابة المقالات السياسية والفصول الأدبية في جريدة الأهرام، و«الجريدة» صحيفة حزب الأمة التي كان يرأسها أحمد لطفي السيد، ثم تخلص هيكل من قيد الوظيفة واستقال من الجامعة سنة (١٣٤١هـ / ١٩٢٢م) وتفرَّغ للعمل السياسي، وترأس تحرير جريدة «السياسة» لسان حزب الأحرار الدستوريين الذي تكوَّن في هذه السنة، وكان هيكل أحد أعضاء مجلس إدارته ومن نجومه اللامعين.

ولما أنشأ الحزب جريدة أسبوعية باسم «السياسة الأسبوعية» تولَّى هيكل رئاسة تحريرها سنة (١٣٤٥هـ / ١٩٢٦م)، وكانت ميداناً لنشر البحوث الأدبية والتاريخية والسياسة، وتولَّى تحريرها والكتابة فيها نفر من كبار الكتاب وأئمة الأدب، مثل: طه حسين، وتوفيق دياب، ومحمود عزمي، ومحمد عبد الله عنان، وعبد العزيز البشري، وشهدت صفحاتها معارك فكرية حامية، مثل معركة الشعر الجاهلي التي فجَّرها طه حسين، وعلى صفحاتها نشر هيكل فصولاً من كتابه «حياة محمد».

ثم وقع عليه الاختيار ليعمل وزيراً للمعارف في الوزارة التي شكلها محمد محمود سنة (١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م)، لكن حياتها كانت قصيرة فاستقالت في السنة التالية، ثم عاد وزيراً للمعارف للمرة الثانية سنة (١٣٥٩هـ / ١٩٤٠م) في وزارة حسين سري، وظلَّ بها حتى سنة (١٣٦١هـ / ١٩٤٢م)، ثم عاد وتولى هذا المنصب مرة أخرى في سنة (١٣٦٤هـ / ١٩٤٤م)، وأضيفت إليه وزارة الشؤون الاجتماعية

سنة (١٣٦٥هـ / ١٩٤٥م).

كما اختير سنة (١٣٦٠هـ / ١٩٤١م) نائباً لرئيس حزب «الأحرار الدستوريين»، ثم تولى رئاسة الحزب سنة (١٣٦٢هـ / ١٩٤٣م)، وظلّ رئيساً له حتى ألغيت الأحزاب بعد قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م، وفيما بين ذلك تولى رئاسة مجلس الشيوخ سنة (١٣٦٥هـ / ١٩٤٥م) وظل يمارس رئاسة هذا المجلس التشريعي أكثر من خمس سنوات أرسى خلالها تقاليد دستورية أصيلة بمعاونة بعض أعضاء المجلس.

وتولّى هيكل تمثيل مصر في التوقيع على ميثاق جامعة الدول العربية سنة (١٣٦٥هـ / ١٩٤٥م)، كما تولى تمثيلها في كثير من المحافل الدولية، فمثلها رئيساً لوفد مصر في الأمم المتحدة أكثر من مرة سنة (١٣٦٦هـ / ١٩٤٦م) وما بعدها، وكانت له مواقف محمودة في قضيتي مصر وفلسطين.

في مناحي الأدب والفكر:

وعلى الرغم من اشتغال هيكل بالحياة السياسية وانغماسه فيها بالعمل الصحفي مرة، أو باعتباره واحداً من نجومها الذين خاضوا أعباء الوزارة، ومارسوا الزعامة الحزبية، فإن نشاطه الأدبي ظلّ خصباً، وتوالى كتبه ومؤلفاته تضرب في ميادين مختلفة شملت القصة، والتاريخ، والسير، والنقد الأدبي، وأدب الرحلة، وهو فيما يكتب أديب أصيل، متبوع لا تابع، رائد يفتح لغيره آفاقاً فسيحة في ميادين الأدب، وطالب حق يرتاد كل سبيل ليجد منافذ النور، لا معجب برأيه مغرور بما يكتب، مفتون به، لا يرى الحق في سواه؛ ولذلك انتقل من دائرة الدعوة إلى الحضارة الغربية تارة، وإلى الحضارة الفرعونية تارة أخرى، واستقر في ميدان الفكر الإسلامي داعياً له يرى فيه وحده البذر الذي ينبت ويثمر، ففيه حياة تحرك النفوس، وتجعلها تهتز وتربو.

زينب أول رواية عربية

وكانت القصة أول ميدان يرتاده الدكتور هيكمل، فكتب قصته «زينب» وهي أشهر أعمال هيكمل الثقافية، وقد تختلف الأقوال حول قيمتها الفنية وجوانبها المختلفة، لكنها تتفق في كونها أول رواية عربية تلتزم بقواعد القصة الفنية، وأنها كانت بداية الانطلاق لأعمال روائية لكبار الكتاب من أمثال العقاد، وطه حسين، والمازني، وتوفيق الحكيم، حتى بلغت النضج وقاربت الكمال على يد نجيب محفوظ الذي أخلص لعمله القصصي فلم يشغل بما سواه، على النقيض من هؤلاء الرواد، الذين كانت لهم اهتمامات مختلفة، وإسهامات متنوعة في ميادين الأدب والفكر.

وكما بدأ هيكمل حياته كاتب قصة ضمنها أيضًا بقصته «هكذا خلقت»، وفيما بين هذين العاملين كتب فصولًا قصصية نشرها في بعض الصحف، وضممتها بعض كتبه، مثل: ثورة الأدب، وفي أوقات الفراغ.

في ميدان التاريخ الإسلامي

تأثر الدكتور هيكمل بالحضارة الغربية ومنجزاتها، فجاش قلمه وهو في فرنسا بمقالات تمجد الحضارة الحديثة، وتتخذ من أدباء فرنسا ومفكرهم موضعًا لتحليله الأدبي، وخصّ جان جاك روسو بمقالات تحليلية، جمعها بعد ذلك في كتاب بعد عودته إلى مصر، ثم تزعزعت ثقته بالحضارة الغربية بعد الحرب العالمية الأولى، وشاهد دعاة الحضارة والإنسانية يتحولون إلى وحوش كاسرة لا تراعي حقًا للشعوب ولا تحترم عهدًا، ولا تقيم وزنًا لحقوق الإنسان، ثم ولّى وجهه شطر الحضارة الفرعونية القديمة، فانخدع هيكمل بدعائها، وكانت أنفسهم تنطوي على فكرة خبيثة تستهدف بالحديث عن عظمة الحضارة الفرعونية توهين رابطة مصر بالإسلام، وإثارة النزعة الوطنية.

ثم قطع ذلك كله حملة التنصير المسيحي التي اجتاحت مصر سنة (١٣٥٢هـ) /

١٩٣٣م) ورأى نفرًا من أصحاب الأقلام يهونون من شأنها، فاندفع هيكل وكان قد استبان له الطريق يهاجم في ضراوة حملات المنصرين، ويوجه نقدًا صارخًا للحكومة على صمتها المهين على ما يحدث في أرض الكنانة، وبدلاً من أن تواجه الحكومة هذه الحملات التي نشط بعضها في أنحاء مصر استدعت هيكل للتحقيق معه، وحكم عليه بغرامة مالية بتهمة الواقعة بين الأديان، بعد أن جاهر بأن إدارة الأمن الإنجليزي في وزارة الداخلية المصرية هي التي تتحمل تبعة هذه الجرائم.

كانت هذه الحملة نقطة تحول في حياة الدكتور هيكل بعد ما تكشف له وسائل الغرب في خداع الشرق، ومحاولة الازدراء بماضيه الثقافي والحضاري، فاتجه إلى التراث الإسلامي باحثاً ومنقّباً، وكان التاريخ الإسلامي هو ميدان بحثه، فانكبَّ على مطولاته وحولياته قارئاً دون ملل، لا يعيقه اتساع القول وتضارب الروايات عن الاستمرار في الدرس والفهم، وكان ثمرة ذلك كله عدداً من عيون كتب التاريخ تجمع إلى عمق التناول، جمال العرض، وبراعة الأسلوب، وإحكام الفصول، ويعبر هو عن ذلك بقوله: «وكان من أثر هذه الحركة (التنصيرية) وموقفي منها أن دفعني للتفكير في مقاومتها بالطريقة المثلثي التي يجب أن تقاوم بها، ورأيت أن هذه الطريقة المثلثي توجب عليّ أن أبحث حياة صاحب الرسالة الإسلامية ومبادئه بحثاً علمياً، وأن أعرضه على الناس عرضاً يشترك في تقديره المسلم وغير المسلم».

حياة محمد... السيرة بشكل جديد

وكان كتابه الكبير «حياة محمد» هو باكورة أعماله الإسلامية، تناول فيه بأسلوب طلي حياة النبي ﷺ، وردّ على آراء المتجنين من كتّاب الغرب على سيرة الرسول ﷺ في منطق وبراعة، وختم كتابه بمبحثين عن الحضارة الإسلامية كما صوّرها القرآن الكريم ومقارنتها بالحضارة الغربية، وخصّص البحث الآخر للرد على مزاعم بعض المستشرقين حول بعض المواقف الإسلامية.

وأحدث ظهور الكتاب دويًا هائلًا، وأقبل الناس على قراءته على نحو غير مسبوق، وتناوله المفكرون والكتاب فأنصفه بعضهم، وغض من قيمته آخرون، لكن على أية حال كان الكتاب فتحًا جديدًا في كتابة السيرة النبوية على هذا النحو الشائق الذي جعل فضيلة الإمام الأكبر محمد مصطفى المراغي يكتب مقدمة للكتاب، جاء فيها: «وقد وُفِّق الدكتور هيكل في تنميق الحوادث، وربط بعضها ببعض، فجاء كتابه عقدًا منضدًا وسلسلة متينة محكمة الحلقات، يجعل القارئ مطمئن النفس راضي القلب ليستمتع بما يقرأ».

ثم أتبع كتابه «حياة محمد» بكتاب بديع عن رحلته في أرض الحجاز بعنوان «في منزل الوحي»، كتبه بأسلوب رفيع، ووقف على الأماكن التي وقف فيها النبي ﷺ يتلمس سيرة النبي ﷺ، ويستخلص العبرة والمثل، والكتاب يجمع بين المشاهدة العيانية، والبحث التاريخي، والرؤية العاطفية في بيان خلاب، وعناية بأدق التفاصيل.

ثم استكمل الكتابة بعد تناول سيرة النبي ﷺ بالحديث عن خلفائه، فأخرج كتابيه «الصادق أبو بكر»، و«الفاروق عمر»، ففتح المجال لكتابة التاريخ الإسلامي بعد أن عبد الطريق لمن جاء بعده ليرتادوا سبيلًا مهَّده بقلمه وعقله، والكتابان ليسا ترجمة للصحابيين الجليلين، وإنما هما تأريخ للعصر، وعرض لتطوره، وبيان لحركته. ولم يسلم الكتابان من نقد وُجِّه إليهما، بعضه كان مغاليًا مسرفًا في النقد، غير أن معظمه جاء ليقوم الكتاب لا ليهدمه، ويبين جوانب تميزه لا ليغمره حقه، وحسب الكتابان أنهما لا يزالان حتى اليوم مرجع الباحثين ومهوى القراء، بعد أن حُبِّبهم هيكل في مطالعة صحائف العزَّة، ودروس المجد، وأمثلة الكرامة في أعمال قادة الإسلام وأئمة.

مذكرات في السياسة المصرية

وإلى جانب هذه الأعمال الإبداعية والفكرية كتب الدكتور هيكل كتابه «مذكرات في السياسة المصرية» خرج جزءان منها في حياته، وصدر الجزء الثالث بعد وفاته، وهذا الكتاب من أهم أعمال هيكل، وتبدأ المذكرات بنشأة صاحبها السياسية عام (١٣٣١هـ = ١٩١٢م)، وينتهي الجزء الأول منها بتوقيع معاهدة ١٩٣٦م، ويبدأ الجزء الثاني منها وينتهي بقيام ثورة ١٩٥٢م، حيث يبدأ الجزء الثالث. وهذه المذكرات مرجع هام في التاريخ السياسي المصري، وإن كان الحياد فيها عسيراً؛ لأن لصاحبها موقفاً ورأياً، وعلى الرغم من أهميتها فلا يمكن الاعتماد عليها وحدها دون الرجوع إلى المصادر الأخرى؛ لأن المؤلف كتبها ببراعة فائقة قد تنزلق إليها قدم الباحث العجول الذي لا يمتد بصره إلى غيرها من المصادر.

وإلى جانب ذلك له عدد من الكتب الأخرى مثل: في أوقات الفراغ، وعشرة أيام في السودان، وشخصيات مصرية وغربية، وولدي، والشرق الجديد.

شخصية هيكل

يُجمع كثير من المعاصرين للدكتور محمد حسين هيكل على أنه كان وديع النفس، جم الأدب، يميل إلى الدعابة في مجالسه، حاضر البديهة والمنطق الأدبي السليم، مثلاً للتواضع، لم تغير المناصب شيئاً من أخلاقه.

وانضم هيكل إلى كثير من الهيئات العلمية فكان عضواً في الجمعية المصرية للقانون الدولي والجمعية المصرية للدراسات التاريخية، واختير عضواً في مجمع اللغة العربية سنة (١٣٥٩هـ = ١٩٤٠م) فكان من الرعيل الأول لأعضاء المجمع، ويذكر له اقتراحه على المجمع بوضع «معجم خاص لألفاظ القرآن الكريم»، فوافق المجمع على اقتراحه، وكان من أعضاء اللجنة التي تألفت لوضع منهجه.

وبعد حياة طويلة حافلة بجلال الأعمال توفي الدكتور هيكل في (٥ من جمادى الأولى / ٨ من ديسمبر ١٩٥٦م).

الكتاب

ظهر هذا الكتاب في مصر حوالي منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين، ولعله من أهم الكتب التي تناولت سيرة الرسول ﷺ بمنهجية علمية في العصر الحديث، وتكمن أهميته في موضوعه الذي يمكن وصفه بأنه سهل صعب في آن واحد؛ فهو سهل لتناوله سيرة نبي الإسلام التي يعرفها - ولو سماعاً - الكثير من المسلمين، بغض النظر عما قد تتسم به هذه المعرفة من سطحية حيناً، ومغالاة حيناً آخر، وهو صعب لما قد أضيف إلى جوهر تلك السيرة العطرة من تزيد، وأدخل عليها من إسرائيليات، وما أثاره بعض المستشرقين حولها من شبهات وتفسيرات مغرضة.

من ثم كانت صعوبة المهمة التي نهض بها الدكتور هيكل في الكتاب الذي بين أيدينا، فلم يكن ليضيف جديداً إذا مضى على درب الذين أرخوا حياة الرسول من قبل، مكتفين بعرض أحداثها، كما وردت في المصادر العربية القديمة، وإنما استخدم المنهج العلمي الصحيح الذي يتحرى الحقيقة ويسعى إلى الوصول إليها مرتكزاً على الروايات الموثوق بها، والتي يدعمها العقل والمنطق، ثم إنه يجتهد في تفسير الأحداث المهمة، واستنباط ما يكمن فيها من دلالة أو مغزى في حياة الرسول ﷺ وحياة المسلمين عامة، ويمحص دعاوى المستشرقين وآراءهم، ويكشف ما بها في أكثر الأحيان من تحامل وانحراف عن القصد. ومرجع هيكل في كل ما نسب إليه من تلك الآراء والأقوال مؤلفاتهم التي كتبوها بلغاتهم الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية، فهي مصادر أصيلة في بابها، وبهذا يتألق الكتاب في أصالته ومرجعته العلمية.

لم يدلف الكاتب مباشرة إلى الحديث عن ميلاد محمد ﷺ باعتبار هذا الميلاد

نقطة البدء في التاريخ النبوي، وإنما صدره بمقدمتين إحداهما للطبعة الأولى، والأخرى للطبعة الثانية وفي كليهما خاض في قضايا شتى، مثل العلاقة بين الإسلام والمسيحية، وموقف المسلمين من عيسى عليه السلام، وموقف المتعصبين من محمد عليه السلام، والمبادئ الأساسية في الديانتين، والاستعمار والدعوة ضد الإسلام، والإسلام وما صارت إليه الشعوب الإسلامية. كما تناول الجمع الأول للقرآن في عهد عثمان رضي الله عنه، والخلاف بين كتب السيرة وكتب الحديث، وأثر المنازعات السياسية على رواية الحديث، والقرآن والمعجزات الأخرى، وغير ذلك من القضايا الفرعية.

تبدأ الرؤية التاريخية في الكتاب بالحديث عن الموقع الجغرافي لشبه جزيرة العرب بين جيرانها من مختلف الجهات ؛ ففي الشرق ملوك كسرى في بلاد فارس بديانتهم المجوسية، وفي الشمال قياصرة الروم في بلاد الشام بديانتهم المسيحية، وطرق القوافل التجارية التي تمر بها، وفي أقصى الطرف الجنوبي تقع اليمن بحضارتها التليدة، وفي شبه الجزيرة نفسها تنتشر الوثنية بين القبائل العربية، هذا إلى جانب اليهود بمختلف انتماءاتهم في يثرب (المدينة) وبالقرب منها.

هذا الوضع الجغرافي بما اشتمل عليه من خلافات بين الجيران سياسية ودينية واقتصادية، كان كفيلاً بإثارة ألوان من الصراع والتناحر بين أطرافه قبل ظهور الإسلام. وطوال العصور التي سبقت فجر الدعوة الإسلامية كانت مكة تحظى باحترام العرب جميعاً بحكم وجود البيت العتيق فيها الذي يدينون بقداسته منذ تفتحت عيونهم على الدنيا، وعلى أرض مكة كانت قبيلة قريش تتمتع بالسيادة والمنزلة العليا، وفي هذه القبيلة كان بنو عبد مناف أشرف بني عمومته في قومهم وأعظم مكانة، وإلى هذه الدوحة الكريمة يرجع نسب محمد عليه السلام، فهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم، ترتفع سلسلة نسبه حتى تصل إلى أبى الأنبياء إبراهيم عليه السلام، فهو من نسل ابنه إسماعيل، وإسماعيل هو الذي هم أبوه إبراهيم

بذبحه امتثالاً لرؤيا أراها ربُّه في المنام، وفي لحظة التنفيذ ساق الله إليه الفداء الذي افتداه به. وكأنما أراد القدر أن يتعرض عبد الله والد محمد لما تعرض له إسماعيل الجد الأعلى للعرب، فقد كان هو الضحية التي خرجت عليها القداح استجابة لنذر عبد المطلب للآلهة لئن رزق بعشرة أبناء ذكور ليذبحن واحداً منهم، وكان عبد الله أصغر أبنائه وأحبهم لذلك إليه، وحين هم بتنفيذ ما قضت به الآلهة قامت قريش كلها من أنديتها تهيب به ألا يفعل، وانتهى الأمر إلى إجراء القداح بينه وبين عشر من الإبل، فخرجت القداح على عبد الله، فزاد عبد المطلب عشرًا أخرى، وظل كلما خرجت القداح على عبد الله يزيد عشرًا حتى تضاعف عدد الإبل وبلغ المائة، عندئذ خرجت القداح عليها، ولم يطمئن عبد المطلب إلا بعد الضرب على القداح ثلاث مرات، وفي المرات الثلاث خرجت القداح على الإبل، فأطمأن آنئذ إلى رضا ربه ونُحرت الإبل، ثم تركت لا يُصد عنها إنسان ولا سَبُع.

محمد إذن هو ابن الذبيحين كما جاء في بعض الآثار. وقد كان عبد الله فتى وسيماً جميل الطلعة زَوْجَه أبوه عبد المطلب وهو في الرابعة والعشرين من عمره من أمنة بنت وهب بن عبد مناف إحدى عقيات العرب ومن أكرم قبائلها، وحملت أمنة من زوجها، إلا أن الأقدار شاءت أن يتم الوضع بعد وفاة عبد الله بعد أن أصابه مرض وهو في رحلة تجارة إلى الشام، وخرج محمد إلى الحياة يتيمًا، وإن قرت به عين جده عبد المطلب، وسعد به غاية السعادة.

كانت ولادة محمد في عام ٥٧٠ م من ميلاد المسيح، وهو ما يعرف بعام الفيل نسبة إلى حادث تاريخي كبير شهدته مكة وبلاد العرب جميعاً، إذ جاء إليها أبرهة على رأس جيش أرسله النجاشي ملك الحبشة لهدم الكعبة، واصطحب أبرهة معه فيلاً ضخماً يثير الذعر في نفس من يراه، وأدرك عبد المطلب ومعه قومه من قريش ألا قبل لهم بمواجهته، فمضوا إلى أطراف مكة، وقال قولته المأثورة «للبيت رب

يحميه»، وكانت عناية الله وجنده أسرع إلى تدمير الجيش والقضاء على الفيل على نحو ما جاء في السورة القرآنية المسماة باسمه.

هل يرهص هذا النصر الذي رافق ميلاد محمد بعهد جديد يشهده البيت على يد هذا الطفل الوليد في مستقبل الأيام؟ طبقاً لظاهر الحال كان مثل هذا الاستنتاج آنذاك يبدو أمراً لا يخطر على البال، فما أن بلغ محمد سن السابعة حتى توفيت أمه، وبذلك أصبح يتيم الأبوين، وغداً في كفالة جده عبد المطلب، لكنه لقي أكمل رعاية، ونشأ منذ مولده نشأة أمثاله من أبناء الأشراف من حيث الإقامة مع مرضعة من البادية تتولى إرضاعه والتعهد بشئونه، وكانت مرضعته حليلة السعدية. وفي أثناء تلك الفترة التي احتضنته فيها وقع حادث روته بعض المصادر التاريخية، وهو ما يعرف بحادث شق الصدر، وخلاصته أن محمداً قبل أن يبلغ سن الثالثة من العمر كان بصحبة أخ له من الرضاع في مثل سنه، في مكان خلف بيوت بني سعد في باديتهم، وإذا رجلان عليهما ثياب بيض قد أخذاه فأضجعا فشقا بطنه، وراحا يخوضانه ويقلبانه، ويروى عن حليلة أنها قالت عن نفسها وزوجها، «فخرجت أنا وأبوه نحوه، فوجدناه قائماً ممتعاً وجهه، فالتزمته والتزمه أبوه، فقلنا له: مالك يا بني؟ قال: جاءني رجلان عليهما ثياب بيض فأضجعاني فشقا بطني فالتمسا فيه شيئاً لم أدر ما هو». ورجعت حليلة ورجع أبوه إلى خبائهما، وخشى الرجل أن يكون الغلام أصابته الجن، فاحتملاه إلى أمه بمكة.

يتوقف الدكتور هيكل أمام هذه القصة، ويشكك في وقوعها، ويرى أن المستشرقين لا يطمئنون إليها، كذلك لا يطمئن إليها جماعة المسلمين ويرونها ضعيفة السند، فالذي رأى الرجلين في رواية كتاب السيرة إنما هو طفل لا يزيد على سنتين إلا قليلاً، وكانت كذلك سن محمد يومئذ، والروايات تجمع على أن محمداً أقام ببني سعد إلى الخامسة من عمره، فلو كان هذا الحادث قد وقع وسنه ستان ونصف

السنة، ورجعت حليلة وزوجها إذ ذاك به إلى أمه، لكان في الروايتين تناقض غير مقبول. ولذلك يرى بعض الكتاب أنه عاد مع حليلة مرة ثالثة، في حين يرفض أحد المستشرقين الإشارة إلى قصة الرجلين في ثيابها البيض، ويذكر أنه إن كانت حليلة وزوجها قد نبها لشيء أصاب الطفل فلعله نوبة عصبية أصابته، ولم يكن لها أن تؤذى صحته لحسن تكوينه، ويشير هيكل إلى مقولة مهمة هي أن محمداً لم يكن في حاجة إلى من يشق بطنه أو صدره ما دام الله قد أعده من يوم خلقه لتلقى رسالته، ويضيف إن در منجم - أحد المستشرقين - يرى أن هذه القصة لا تستند إلى شيء غير ما يفهم من ظاهر الآيات: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ﴾ ﴿الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾ [الشرح: ١-٣]، وأن ما يشير القرآن إليه إنما هو عمل روحي بحت، والغاية منه تطهير هذا القلب وتنظيفه ليتلقى الرسالة القدسية خالصاً، ويؤديها مخلصاً تمام الإخلاص محتملاً عبء الرسالة المضني.

ومهما يكن فقد خلت حياة محمد في شبابه وكهولته من كل ما كان يمارسه أترابه من أبناء مكة من ألوان العبث والمجون، وكأنما تبيئه الأقدار شيئاً فشيئاً للمهمة العظمى، فها هو ذا لا يكتفي بالعزوف عن حياة اللهو والشراب، وإنما انصرفت نفسه منذ بلغ مرحلة النضج إلى التأمل والتفكير فيمن حوله وما حوله، وأعاناه على ذلك اشتغاله برعى الغنم، فقد كان يرعى غنم أهله، ويرعى غنم أهل مكة، وهى مهمة تتطلب بقاءه سحابة النهار تحت قبة السماء الصافية في فضاء الصحراء التي تمتد إلى نهاية الأفق، ومن حوله مظاهر الطبيعة الصامتة من جبال ووديان وأشجار وأعشاب، وكلها تدعو إلى التأمل.

وقد كان أدائه لهذا العمل بأمانة وإخلاص مدعاة لذیوع وصفه بين أهل مكة بالأمين. ولا غرابة إذن أن تبتهج خديجة بنت خويلد - وكانت سيدة أعمال بمنطق عصرنا الحاضر - حين عرض عليها عمه أبو طالب أن يتولى ابن أخيه رعاية قافلتها

التجارية المسافرة إلى الشام لقاء أجر حدده له، فقبلت على الفور، وأدى محمد عمله على خير وجه، ودلف الإعجاب به وحبه إلى قلبها، ورحبت به زوجاً حين نَمَا إلى علمها رغبة محمد في هذا الزواج، وكانت هي إذاك في سن الأربعين، في حين كان هو في سن الخامسة والعشرين.

ومنذ أن بلغ محمد مبلغ الرجال زادت شخصيته مهابة بين أهله في مكة، وثقة في سداد رأيه وحكمته، وأوضح مثال لذلك ما حدث بعد أن أعادت قبائل قريش بناء الكعبة، فقد اختلفت فيما بينها فيمن يكون له الفخار في وضع الحجر الأسود في مكانه من البيت المعظم، وشجر الخلاف بينهم حتى كاد يتحول إلى حرب أهلية، ورضى الجميع بما قاله أحد حكمائهم، وهو الاحتكام إلى أول من يدخل من باب الصفا، وكان محمد أول داخل عقب ذلك، فلما رأوه قالوا: هذا الأمين رضينا بحكمه، وقصوا عليه قصتهم، ففكر قليلاً، ثم قال: هَلُمَّ إِلَيَّ ثوباً فَأَتِي بِهِ فنشره وأخذ الحجر، فوضعه بيده فيه، ثم قال: ليأخذ كبير كل قبيلة بطرف من أطراف هذا الثوب، فحملوه جميعاً إلى ما يحاذي موضع الحجر من البناء، ثم تناوله محمد من الثوب ووضعه في موضعه، وبذلك انحسم الخلاف وانفض الشر.

وإمعاناً منه في حياة التأمل والتفكير التي شغل بها منذ بلوغه سن النضج راح يخلو إلى نفسه من حين لآخر، وينقطع للعبادة والتحنث في غار على جبل حراء يقع على بعد فرسخين إلى الشمال من مكة، وهو المعروف بغار حراء، وقد وجد طمأنينة نفسه وسكينتها في تلك العزلة، والانقطاع عن صخب الحياة العامة في مكة. وفي هذا الغار نزل الوحي عليه. وكان إذاك قد بلغ سن الأربعين، وسارع إلى تصديقه والإيمان بما جاء به أقرب الناس إليه من أهله وأصدقائه. وبدأت حياة جديدة تفيض بصفحات مشرقة من المعاناة والجهاد الحق في سبيل نشر الدعوة إلى الإسلام. ويضيق المقام عن وصف ألوان الاضطهاد والعنت التي لقيها صاحب الدعوة

وأتباعه من المسلمين طوال ثلاث عشرة سنة قضوها بمكة قبل الهجرة إلى المدينة، كانوا خلالها مثلاً علياً للصبر واحتمال الأذى في سبيل الإيمان بالعقيدة الإسلامية والإصرار عليها. فلما بلغ الأذى بضعفاء المسلمين مبلغاً يفوق طاقة البشر أذن لهم محمد بالفرار بدينهم والهجرة إلى الحبشة التي كان النجاشي ملكاً عليها، وعلى الرغم من نصرانيته قد كان عند حسن الظن به، فأكرم مقام المهاجرين من المسلمين على أرض بلاده، وتمت هذه الهجرة في موجتين، وقعت إحداهما في إثر الأخرى.

وفي هذه المرحلة من تاريخ الدعوة الإسلامية في مكة وقع حادث الإسراء والمعراج الذي يعد معجزة أخرى من معجزات محمد الباهرة. وقد عرض الدكتور هيكل لثلاثة آراء قيلت بشأنها؛ أولها أن الإسراء والمعراج كليهما إنما كانا بروح محمد ﷺ، الثاني أن الإسراء من مكة إلى بيت المقدس كان بالجسد، وأن المعراج إلى السماء كان بالروح، الثالث أن الإسراء والمعراج كانا جميعاً بالجسد والروح، وأشار هيكل إلى المناقشات المستفيضة التي جرت بين المتكلمين في هذا الموضوع، وأورد لكل رأى سنده من الواقع أو القرآن أو الحديث النبوي. ثم حاول هو أن يقدم رأياً مختلفاً فحواه أن في الإسراء والمعراج في حياة محمد الروحية معنى في غاية السمو، فهذا الروح القوى قد اجتمعت فيه في ساعة الإسراء والمعراج وحدة هذا الوجود بالغة غاية كمالها، فاجتمع الكون كله في روحه، فوعاه منذ أزل إلى أبده، وصوره في تطور وحدته إلى الكمال عن طريق الخير والفضل والجمال والحق في مغالبتها وتغلبها على الشر والنقص والقبح والباطل بفضل من الله ومغفرة.

ونرى أن هذا التصوير لحادث الإسراء والمعراج بتلك العبارة المحلقة في أفق الخيال يؤول عند التحقيق إلى أنه كان بالروح دون الجسد. في حين أن الرأي القائل بأن هذا الحادث كان بالجسد والروح معاً تظاهره آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الصحيحة، ويمكن الاستئناس له بالتقدم العلمي الذي استأنس به الدكتور

هيكّل، حين أشار إلى أن العلم في عصرنا هذا يقر نظريات قراءة الأفكار ومعرفة ما تنطوي عليه، كما يقر انتقال الأصوات على الأثير بالراديو وانتقال الصور والمكتوبات كذلك مما كان يعتبر فيما مضى بعض أفانين الخيال. ونحن نضيف أن التقدم العلمي في العقود الأخيرة من القرن الماضي تجاوز ذلك بمراحل، فكان غزو الإنسان للفضاء والانتقال بجسمه إلى أحد الكواكب السيارة والإقامة فوق أرضه مدة من الزمان بلغت عدة أشهر. وإذا كان ذلك بجهد الإنسان فما بالك بمن خلق هذا الإنسان وأودع فيه القدرة العلمية الخارقة على اكتشاف المجهول.

ومهما يكن فقد ظل محمد بمكة ثلاث عشرة سنة يواصل تبليغ الدعوة، ويلاقي هو وأتباعه في سبيل ذلك من الاضطهاد والأذى ما لا قبل لهم باحتماله، كما أسلفنا من قبل، حتى كانت الانفراجه الكبرى في الهجرة إلى يثرب (المدينة المنورة) بعد أن أذن الله بها لرسوله، وبعد أن مهدت لها اتصالات تمت بينه وبين نفر من أهلها، التقوا به غير مرة، وبايعوه على الإيمان بدعوته، والالتزام بنصرته. وما أكثر ما بذل كفار قريش من محاولات - حين تطاير إليهم نبأ التفكير في تلك الهجرة - للتصدي لها، حتى إن بضعة نفر من أقوياء شبابهم تربصوا به في ساحة داره لقتله ساعة خروجه منها، ولما أعمى الله أبصارهم وخرج محمد دون أن يروه أعلن كبارهم جائزة كبرى لمن يمسك به هو وصاحبه أبو بكر في الطريق التي يسلكانها، ولكن هيهات ! فقد شاء الله أن يبلغ الكتاب أجله، وأن تتم الهجرة بسلام، وبها تنفس المسلمون الصعداء، وتبدد ما كان يسيطر على قلوبهم من الخوف.

شكلت الهجرة مساراً جديداً في تاريخ الدعوة إلى الإسلام، فها هو ذا مجتمع جديد تتضح معالمه ويأخذ طريقه إلى الاستقرار، ويتطلب تشريعات تنظم له شئون حياته، وهكذا أخذ الوحي يتنزل بآيات كثيرة من القرآن الكريم تلبى هذه الشؤون؛ ومن جهة أخرى كانت تلك الهجرة عاملاً قوياً في توجيه اهتمام الرسول إلى تأمين

البيت من الداخل، فقام بعقد عدد من المعاهدات مع بعض القبائل العربية الموجودة في شبه الجزيرة، والتي يُخشى من تحالفها مع قريش في مكة، ومع اليهود الذين كانوا يقيمون في المدينة وحولها، وفي الوقت نفسه أرسل بعض السرايا للقيام بمناوشات حربية في بعض الأماكن، ثم الإمساك عن القتال إشعارًا للآخرين بأن الدين الجديد منح المسلمين من قوة العقيدة ما يجعلهم يستهينون بالموت في سبيلها، وكانت تلك سياسة مرسومة يقصد بها إدراك غاية معينة، هي تخويف اليهود من ناحية، والسعي من ناحية أخرى للاتفاق مع قريش على ترك الدعوة إلى الدين، وإقامة شعائره حرة مطلقة من غير حاجة إلى حرب أو قتال.

وإذ هدأت نفس النبي في المدينة، وشعر بقوة المسلمين إلى جانبه فقد رأى أن يثار من قريش التي حملته ومن معه من المسلمين إلى النزوح عن ديارهم بمكة، وقد كانت مسقط رءوسهم، وموطنهم الذي درجوا على أرضه، وأحبوه من شغاف قلوبهم حبًا صوره الرسول بقوله ساعة مغادرته إياها: «والله إنك لأحب بلاد الله إلى الله، ولولا أن قومك أخرجوني منك ما خرجت».

كانت معركة بدر أولى معارك الثأر التي دارت بين المسلمين وكفار قريش في السنة الثانية من الهجرة، وفيها انتصر المسلمون على قلة عددهم وضعف عدتهم على المشركين. وكان ذلك بتأييد من الله، صوره القرآن بقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧].

وتوالى السنون بعد ذلك، ومعها تجددت المعارك بين المسلمين وكفار قريش ومن حالفهم من قبائل العرب من جهة، وبين المسلمين وقبائل اليهود في المدينة وحولها وبالقرب منها من جهة أخرى، ولم يكن الظفر بالنصر في كل منها دانيًا ميسورًا، فقوانين الله في الكون التي تقوم على أن يبلغ المرء ما يسعى إليه إذا أخذ بالأسباب هي القوانين التي يخضع لها المسلمون وغيرهم من البشر، فلا ينال

المسلمون نصرًا لم يهينوا له أسبابه، ولم يتخذوا له عدته؛ ولهذا ذاقوا مرارة الهزيمة في معركة أحد، حين خالف الرماة عن أمر الرسول بضرورة التزام مواقعهم في حماية ظهور المقاتلين وعدم مغادرتها لأي سبب، حتى لو كانوا منتصرين. وفي معارك أخرى لم يتحقق للمسلمين النصر إلا بعد سقوط كثير من الشهداء والجرحى الذين خضبوا أرض المعركة بدمائهم. وفي معارك ثالثة كان اللجوء إلى المناورة بتعبئة الجيش، واستعراض القوة، ثم التراجع عن القتال بعد تحقيق الغاية المرسومة وهو تكتيك لا يجيده إلا القواد المهرة في إدارة الحرب وفنون القتال، وتشهد به صفحات التاريخ في عصوره المختلفة.

ومع اشتعال المعارك بين المسلمين وأعدائهم بعد الهجرة كان شوق محمد إلى مكة يتزايد، ولا سيما بعد أن تحولت القبلة في الصلاة من بيت المقدس إلى البيت المعظم بها منذ السنة الأولى من الهجرة، ومعها قويت رغبته في الحج إلى ذلك البيت ومعه المسلمون، وكان العام السابع من الهجرة هو الذي عقد فيه النية على الذهاب إلى البلد الحرام، وأعلن ذلك في المسلمين ففرحوا فرحًا شديدًا، ومضوا معه إلى حيث أحرموا من الميقات. إلا أن قريشًا ما إن علمت بذلك حتى استشاطت غضبًا، وقررت منعه ومن معه من المسلمين من الدخول إلى مكة، وكأنها رأت في دخولهم إلى مكة تجسيدًا لانتصارهم عليها، وهذا ما ترفضه كل الرضا، ورأى محمد بما آتاه الله من إلهام النبوة وحكمته أن يترفق في الأمر، ويحسن التأقي له، فأرسل عددًا من الرسل إلى كبار القوم وحكامهم للتفاوض معهم، وانتهت المفاوضات إلى إبرام صلح الحديبية، أو عهد الحديبية لمدة سنتين أو عشر السنوات كما جاء في بعض الروايات، وهو عهد كان له في التاريخ الإسلامي شأن أي شأن!

فقد كان من بين شروطه أن من أتى محمدًا من قريش بغير إذن وليه رده عليهم، ومن جاء قريشًا من رجال محمد لم يردوه عليه، وأن من أحب أن يدخل في عقد

محمد وعهده فليدخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عهد قريش وعهدهم فليدخل فيه، وأن يرجع محمد وأصحابه عن مكة عامهم هذا، على أن يعودوا إليها في العام الذي يليه فيدخلوها ويقيموا بها ثلاثة أيام ومعهم من السلاح السيوف في أغمارها ولا سلاح غيرها. ولأول وهلة يبدو الشرط الأول مخلاً بالتكافؤ بين الطرفين، إلى الحد الذي بدا فيه عمر بن الخطاب - وهو من هو في القرب من رسول الله - غاضباً وكأنها لا يستوعب العهد في جملته، وذلك الشرط منه بخاصة، ويرى فيه تنازلاً غير مقبول من جانب المسلمين، حتى رده أبو بكر إلى صوابه قائلاً له: الزم غرزك (رحلك) يا عمر، فإني أشهد أنه رسول الله، فما كان من عمر إلا أن هدأت نفسه، وقال: وأنا أشهد أنه رسول الله! ومضى محمد في الحفاظ على هذا العهد والوفاء بكل شروطه، وأثبتت الأيام حكمته وبعد نظره السياسي، على نحو كان له أكبر الأثر في مستقبل الإسلام، ومستقبل العرب كله، فقد كانت هذه أول مرة اعترفت فيها قريش بمحمد لا على أنه متهم عليها، ولكن على أنه نذرها وعدها، فاعترفت بذلك بالدولة الإسلامية وقيامها، ثم إن إقرارها للمسلمين بحق زيارة البيت وإقامة شعائر الحج اعتراف منها بأن الإسلام دين مقرر معترف به من أديان شبه الجزيرة. وهدة الستين أو السنوات العشر جعلت المسلمين يطمنون من ناحية الجنوب، ولا يخشون غارة قريش، ولم يمض شهران اثنان من إبرام هذا الاتفاق حتى بدأ محمد في مخاطبة الملوك ورؤساء الدول الأجنبية يدعوهم إلى الإسلام، فكسب الإسلام بذلك أعظم الكسب، وأخذت الدعوة مجالها في الانتشار. أما ما جاء في الاتفاق من أن من أتى محمداً من قريش بغير إذن وليه رده عليهم، ومن جاء قريشا من المسلمين لم ترده على محمد فقد كان رأى محمد في هذا أن من ارتد عن الإسلام ولجأ إلى قريش من المسلمين ليس جديراً بأن يعود إلى جماعة المسلمين؛ أما من أسلم من قريش ولجأ إلى محمد فرداه إليهم مرة أخرى فسوف يجعل الله له مخرجاً.

وصدّقت الحادثات رأى محمد بأسرع مما كان يظن أصحابه، وفي هذا السياق تأتي قصة أبي بصير الذي هرب من مكة، وأعلن إسلامه أمام الرسول في المدينة، فطلب منه الرسول أن يعود من حيث أتى، التزاماً بالعهد الذي بينه وبين قريش، وألح أبو بصير على الرسول ألا يسلمه إلى الكفار، لكن رسول الله أبى النكوص عن العهد، وأذن أبو بصير لمطلب الرسول، وعاد مع الرسول الذي كانت قريش قد أوفدته لطلبه من محمد. وفي موضع بين المدينة ومكة تمكن أبو بصير من قتل رسول قريش، فهُرِعَ المولى الذي كان يرافقه إلى المدينة ليُبلغ الرسول بما حدث. لكن أبا بصير لم يكن في حوزته، وليس له سلطان عليه فلم يتخذ الرسول أي إجراء؛ هذا في الوقت الذي راح فيه أبو بصير يترصد طريق القوافل التجارية لقريش التي تمر بها من مكة إلى الشام، وانضم إليه أمثاله من الذين أسلموا من أهل مكة، وحال التزام محمد بالعهد من انضمامهم إلى جواره في المدينة، وأخذت هذه الجماعة تشن غاراتها على تجارة قريش حتى نغصت عليها حياتها، وأيقنت أن هذا الشرط قد أصبح وبالاً عليها، وأنه جلب عليها من الخسائر أضعاف ما بدا أنه حقق لها من الكرامة والانتصار، ولم تر بداً من أن تناشد محمداً بالرحم الذي بينها وبينه من أن لا يرد إليها من جاءه من أهل مكة مسلماً حتى يظل طريق التجارة آمناً، وسقط بذلك الشرط الذي أحفظ عمر بن الخطاب، والذي كان سبباً في ثورته على أبي بكر، وآوى محمد أصحابه وعاد طريق الشام آمناً.

ومع ذلك لم تثبت قريش وحلفاؤها طويلاً على احترام عهد الحديبية، وما لبث دعاة الشر من رجالها أن حرضوا حلفاءهم على نقض هذا العهد بالاعتداء على حلفاء محمد، وكان بينهم وبينهم تارات قديمة. عندئذ أيقن محمد أن قريشاً تغيرت نظرتها إلى المسلمين بعد موقعة مؤتة التي جرت أحداثها بين المسلمين والروم، وأنهكت فيها قوات المسلمين إنهاكاً شديداً وانتهت بانسحابهم انسحاباً أحكم خطته

خالد بن الوليد، بعد أن أبلى في قتالهم بلاء حسنًا. وكأنها رأت قريش أن هذه المعركة كانت هزيمة للمسلمين قضت على سلطانهم، وأن الأمور ينبغي أن تعود كما كانت قبل عهد الحديبية، وأنها بوسعهم أن تكون حربًا على المسلمين ومن في عهدهم من غير أن تخشى من محمد قصاصًا.

وكان رد محمد ﷺ على ذلك بالتهيؤ الجاد لفتح مكة، مع الحرص كل الحرص على أن يدخلها دون قتال إجلالًا لقدسية البيت المعظم، ثم كان إعلان عفوهِ الشامل عن قريش غداة بسط سلطانه على البلد الحرام إذ قال لهم: «ما تظنون أنى فاعل بكم؟» قالوا: خيرًا: أخ كريم وابن أخ كريم. قال: «اذهبوا فأنتم الطلقاء».

والواقع أن هذا الفتح تقدم بالدعوة الإسلامية خطوة كبيرة إلى الأمام وقد أعقبته مناوشات ومعارك قليلة بين المسلمين وأعدائهم أبرزها غزوة تبوك التي كانت بين المسلمين والروم على حدود بلاد الشام، ومع ما لقيه المسلمون فيها من عنت ومشقة بلغت حد «العُسرة» كما وصفها القرآن في سورة التوبة فقد كتب الله لرسوله فيها النصر، وبذلك تمت كلمة ربك في شبه الجزيرة كلها، وأمن محمد كل عادية عليها، وأقبل سائر أهلها وفودًا عليه يقدمون الطاعة ويعلنون لله الإسلام، وكانت الأشهر يتلو أحدها الآخر حتى اقترب موعد الحج، ولم يكن النبي ﷺ أدى الفريضة على تمامها يومئذ كما يؤديها المسلمون اليوم. وقد كان الكفار حتى ذلك الوقت على عهدهم في الجاهلية يحجون إلى الكعبة في الأشهر الحرم والكفار نجس، فليبق إذاً بالمدينة حتى يأذن الله له بالحج إلى بيته، وليخرج أبو بكر في الناس حاجًا.

وخرج أبو بكر في ثلاثمائة مسلم قاصدًا مكة، والأوضاع المستقرة منذ زمن بعيد ما تزال سارية، فالمشركون يحجون بيت الله الحرام، وقد كان بين محمد والناس عهد عام ألا يصدَّ عن البيت أحد جاءه، ولا يُخاف أحد في الأشهر الحرم، وما دامت هذه العهود فسيظل بيت الله يحج إليه من يُشرك بالله ومن يعبد غير الله، وسيظل

المسلمون يرون عبادة الجاهلية تؤدي بأعينهم حول الكعبة، وهم بحكم هذه العهود الخاصة وهذا العهد العام لا قبل لهم بصد أحد عن حجه وعبادته، وإذا كانت الأصنام التي يعبدها العرب قد حُطِّمَ الكثير منها، وحُطِّمَ منها كل ما كان في جوف الكعبة وما حولها فإن في هذا الاجتماع في بيت الله المقدس بين الثائرين على الشرك وعلى الوثنية، والمقيمين على هذا الشرك وتلك الوثنية تناقضاً غير مفهوم. لكن موسم الحج بدأ والمشركون قد أتى منهم من أتى من كل فج يقضى مناسك حجه، فليكن هذا الاجتماع أو ان تبليغهم أمر الله بنقض كل عهد بين الشرك والإيمان إلا من عهد عُقد لأجل فإنه يبقى إلى أجله.

ولهذه الغاية أوفد النبي على بن أبي طالب كي يلحق بأبي بكر، وكي يخطب الناس حين الحج يوم عرفة بما أمر الله ورسوله، وحضر على في إثر أبي بكر والمسلمين الذين برزوا إلى الحج معه. فلما اجتمع الناس بمنى يؤدون مناسك الحج وقف على بن أبي طالب، وإلى جانبه أبو هريرة فنادى على في الناس يتلو عليهم قوله تعالى من أول سورة التوبة ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ١] براءة قوله: ﴿وَقَتِّلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يَقْتُلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٣٦]. فلما أتم تلاوتها وقف هنيهة ثم صاح بالناس: «أيها الناس! إنه لا يدخل الجنة كافر، ولا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان. ومن كان له عند رسول الله ﷺ عهد فهو إلى مدته». صاح على في الناس بهذه الأوامر الأربعة، ثم أجَّل الناس أربعة أشهر بعد ذلك اليوم ليرجع كل قوم إلى مآمنهم وبلادهم. ومن يومئذ لم يحج مشرك، ولم يطف بالبيت عريان، ومن يومئذ وضع الأساس الذي تقوم عليه الدولة الإسلامية.

فلما كانت السنة العاشرة من الهجرة وأقبل ذو القعدة وأوشك أن يولي، ولم يكن النبي قد حج الحج الأكبر وإن يكن قد اعتمر فأدى الحج الأصغر قبل ذلك

مرتين. فقد صح عزمه على أداء مناسك الحج ودعا الناس إلى الخروج معه لأداء هذه الفريضة، وما كاد الخبر يذيع في شبه الجزيرة حتى توافد المسلمون إلى المدينة من كل حذب وصوب، وضربت الخيام لمائة ألف أو يزيدون جاءوا تلبية لدعوة نبيهم عليه أفضل الصلاة والسلام.

وما إن حل يوم الخامس والعشرين من شهر ذي القعدة من تلك السنة حتى سار النبي وأخذ نساءه معه، وسار الألوף المؤلفة من المسلمين معه قاصدين بيت الله الحرام وكانت هذه الحجة حجة الوداع، التي خطب الرسول فيها خطبته الشهيرة على جبل عرفات، ونعى في مطلعها نفسه؛ إذ قال بعد أن حمد الله وأثنى عليه.

«أيها الناس! اسمعوا قولي فإنني لا أدري لعلى لا ألقاكم بعد عامي هذا بهذا الموقف أبداً»، ثم مضى يعلن مجموعة من المبادئ والقيم الأساسية الخالدة لشريعة الإسلام، وعاد الرسول ومن صحبه من المسلمين بعد أداء مناسك الحج، وتوجه كل منهم إلى دياره التي قدم منها، وكان تفكير الرسول في ذلك الوقت في أمر البلاد الخاضعة للروم والفرس بالشام ومصر والعراق، فهو قد أمن ناحية شبه جزيرة العرب جميعاً بعد أن دخل الناس في دين الله أفواجا، وبعد أن جعلت الوفود تأتي تباعاً تعلن اعتناق الإسلام والعيش تحت ظلاله؛ لذلك لم يطل بالمسلمين المقام بالمدينة بعد عودهم من حجة الوداع بمكة حتى أمر النبي بتجهيز جيش ضخم إلى الشام لمحاربة الروم الذين سبق أن انسحب جيش المسلمين أمامهم في غزوة مؤتة كما أشرنا من قبل، وإن برع خالد بن الوليد في أن يجعل انسحابه عملاً تكتيكياً لا يدل على التراجع بقدر ما يدل على تغيير أسلوب القتال.

ومن هنا كان رسول الله يحسب لناحية الروم حسابها، ويرى ضرورة توطيد سلطان المسلمين على حدود الشام حتى لا يعود إليها الذين جلّوا عن شبه الجزيرة من اليهود وغيرهم إلى فلسطين يناوئون أهلها، وقد جعل في هذا الجيش المهاجرين

الأولين، ومنهم أبو بكر وعمر، وأمر على الجيش أسامة بن زيد بن حارثة، وكان إذ ذاك فتى لا يكاد يبلغ العشرين من العمر. لكن الحمى دهمت رسول الله فتوقف الجيش عن المسير، وظل أيامًا حتى التحق الرسول بالرفيق الأعلى، وباع المسلمون وعلى رأسهم عمر بن الخطاب أبا بكر الصديق خليفة للمسلمين. وهكذا انطوات صفحة حياة أعظم الخالدين على ظهر الأرض، غاب بجسده فحسب، أما دعوة الإسلام التي بلغها فهي باقية تضيء الآفاق أمام الإنسانية جمعاء إلى يوم الدين.

ولا يتسع المقام لتناول الجانب الأخلاقي من حياة محمد ﷺ فذلك ما لا تفي به المجلدات الكثيرة، فهو نبع لا ينضب من قيم الحق والخير والجمال والعدل والتسامح والرحمة وما إلى ذلك مما يندّ عن الحصر. إلا إن موضوعًا شخصيًا مهمًا لابد أن نعرض له في هذا السياق، وقد تناوله المستشرقون وغيرهم وأثاروا حوله كثيرًا من الغبار حول شخصية الرسول، ذلك هو تعدد أزواجه، فقد بلغ عددهن تسعًا في بعض الروايات وقيل إحدى عشرة، وذلك في رأيهم دليل على تعلقه بالجنس وحبه للمرأة، على نحو يتنافى مع ما كان يدعو إليه من الزهد في شهوات الحياة الدنيا والبعد عن نزواتها. بل إن بعضهم راح يفتن في وصف قصة زواجه من زينب بنت جحش حين رآها لأول مرة؛ فهو يقول إن زينب كان قد تزوجت من زيد بن حارثة، وقد مر محمد ببيت زيد، وهو غائب فاستقبلته زينب، وكانت في ثياب تبدى محاسنها، فوقع منها في قلبه شيء لجمالها، فقال: سبحان مقلب القلوب! ثم كرر هذه العبارة ساعة انصرافه، فسمعتها زينب، ورأت في عينيه وهج الحب، فأعجبت بنفسها، وأبلغت زيدًا ما سمعت، فذهب من فوره إلى النبي يذكر له استعدادة لتسريحها، فقال له: أمسك عليك زوجك واتق الله، لكن زينب لم تحسن من بعد معاشرته فطلقها، وأمسك محمد عن زواجها، وقلبه في شغل بها حتى نزل قوله - تعالى - : ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ

وَأَتَقَّ اللَّهُ وَخَفَىٰ فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ ﴿٣٧﴾ [الأحزاب: ٣٧]، إذ ذاك تزوجها فأطفأ بزواجه لاذع حبه ومتوهج غرامه.

بل إن بعضاً آخر من المستشرقين يصور اشتعال جذوة الحب عند محمد بصورة من صنع خياله ؛ فمن قائل بأنها كانت نصف عارية أو تكاد، وقد انسدل ليل شعرها على جسمها الناعم بما يكتنه من كل معاني الهوى، في حين يذكر آخرون أنه حين فتح باب بيت زيد لعب الهواء بأستار غرفة زينب، وكانت ممددة على فراشها في ثياب نومها، فعصف منظرها بقلب هذا الرجل الشديد الولع بالمرأة ومفاتها، فكتم ما في نفسه، وإن لم يطق الصبر على ذلك طويلاً.

وفي الرد على مزاعم المستشرقين فيما يتعلق بتعدد أزواج الرسول يرى الدكتور هيكل أنه لو افترضنا صحة ما ذهب إليه المستشرقون ما طعن ذلك على عظمة محمد أو على نبوته ورسالته، فالقوانين التي تجرى على الناس لا سلطان لها على العظماء فأولى ألا يكون لها سلطان على المرسلين والأنبياء، وثمة أمور مشابهة في حياة موسى وعيسى عليهما السلام، وكلها تؤيد عدم خضوع الرسل والأنبياء لما يخضع له عامة الناس من القوانين.

ومع ذلك فإن الاكتفاء بمثل هذا الرد مع منطقيته يمثل تجنباً شديداً على التاريخ وعلى عظمة محمد وجلال رسالته ؛ فهو لم يكن، كما صور هؤلاء وأولئك، رجلاً يأخذ بعقله الهوى، وهو لم يتزوج من نساءه بدافع شهوة أو غرام، على حين كان تعدد الزوجات أمراً شائعاً بين العرب في ذلك العهد، وعلى حين كان له مندوحة في الزوج على خديجة أن لم يعيش له منها ذكر، في وقت كانت توأد فيه البنات، وكان الذكور وحدهم هم الذين يعتبرون خلفاً. وقد ظل محمد مع خديجة سبع عشرة سنة قبل بعثه، وإحدى عشرة سنة بعده، وهو لا يفكر قط في أن يشرك معها غيرها في فراشه، ولم يعرف عنه في حياة خديجة، ولا قبل زواجه منها أنه كان

من تغريهم مفاتن النساء، في وقت لم يكن فيه على النساء حجاب، بل كانت النساء يتبرجن فيه، ويبدن من زينتهن ما حرّم الإسلام من بعد، فمن غير الطبيعي أن تراه وقد تحطّى الخمسين ينقلب فجأة هذا الانقلاب الذي يجعله ما يكاد يرى بنت جحش، وعنده نساء خمس غيرها، من بينهن عائشة التي أحب، وظل يحب طوال حياته حتى يفتن بها، وحتى يستغرق تفكيره ليله ونهاره، وليس من الطبيعي أن تراه، وقد تحطّى الخمسين، يجمع في خمس سنوات أكثر من سبع زوجات، وفي سبع سنوات تسع زوجات، وذلك كله بدافع من الرغبة في النساء.

ثم إن التاريخ ومنطق حوادثه أصدق شاهد بكذب روايات المبشرين والمستشرقين في شأن تعدد أزواج النبي؛ فزواجه ممن تزوجهن بعد خديجة إنما كان لأسباب نبيلة تعلقو على أفهام ذوي الأغراض السيئة، وهى بعيدة كل البعد عن الاستمتاع الجنسي بالمرأة؛ فسودة بنت زمعة - على سبيل المثال - تزوجها الرسول بعد أن قبض الله إليه خديجة، ولم يُرو أن سودة كانت من الجمال أو الثروة أو المكانة بما يجعل لمطمع من مطامع الدنيا أثرًا في زواجه منها، إنما كانت زوجًا لرجل من السابقين إلى الإسلام الذين احتملوا في سبيله الأذى، وهاجروا إلى الحبشة بعد أن أمرهم النبي بالهجرة وراء البحر إليها، وقد أسلمت سودة وهاجرت معه، وعانت من المشاق ما عانى، فإذا تزوجها محمد بعد ذلك ليعولها، وليرتفع بمكانتها إلى أمومة المؤمنين فذلك أمر يستحق من أجله أسمى التقدير وأجل الحمد.

أما عائشة وحفصة فهما ابنتا وزيريه أبى بكر وعمر، وهذا الاعتبار هو الذي دعا محمدًا أن يرتبط وإياهما برابطة المصاهرة بالتزوج من ابنتيهما، كما دعاه أن يرتبط بعثمان وعلى برابطة المصاهرة بتزويجه ابنتيهما. وقد كان زواجه من زينب بنت خزيمة، ومن أم سلمة ضربًا من الرعاية لكلتيهما بعد أن فقدت كل منهما زوجها في معارك الإسلام الأولى، ولم تكن أي منهما ذات جمال يسعى إليه محمد، فزينب بنت

خزيمة كانت زوجًا لعبيدة بن الحارث بن المطلب الذي استشهد يوم بدر، ولم تكن ذات جمال، وإنما عرفت بطيبتها وإحسانها حتى لُقِّبت أم المساكين، وكانت قد تخطت الشباب، فلم يكن إلا سنة أو سنتان ثم قبضها الله إليه، فكانت بعد خديجة الوحيدة من أزواج النبي التي توفيت قبله. أما أم سلمة فكانت زوجًا لأبي سلمة، وكانت له منه أبناء عدة، وكان أبو سلمة جرح في أحد، ثم برأ جرحه، فعقد له النبي لحرب بني أسد فشتتهم، وعاد إلى المدينة بما غنم، ثم نغر عليه جرح أحد، وما زال به حتى قضى عليه، وقد حضره النبي وهو على فراش موته، وظل إلى جانبه يدعو له بخير حتى مات فأسبل عينيه، وبعد أربعة أشهر من وفاته خطب محمد أم سلمة إلى نفسها، فاعتذرت بكثرة العيال، وبأنها تخطت الشباب، فما زال بها حتى تزوج منها، وحتى أخذ نفسه بالعناية بتنشئة أبنائها، ولو كان محمد يتطلع إلى المتعة لذهب إلى غيرها من بنات المهاجرين والأنصار ممن يفقنها جمالًا وشبابًا وثروة، ومن لا يبهظه عبء عيالها، لكنه إنما تزوج منها لهذا الاعتبار السامي الذي دعاه ليتزوج من زينب بنت خزيمة، والذي زاد المسلمين به تعلقًا، وجعلهم يرون فيه نبي الله ورسوله، ويرون فيه إلى جانب ذلك أبا لهم جميعًا: أبا لكل مسكين ومحروم وضعيف وبائس وعاجز، أبا لكل من فقد أباه شهيدًا في سبيل الله.

أما زواجه من زينب بنت جحش فلها مسار آخر، فزينب هي ابنة عمته أُميمة بنت عبد المطلب وقد ربيت بعينه وعنايته، وأنها كانت لذلك منه بمقام البنت أو الأخت الصغرى، وأنه كان يعرفها، ويعرف أهلي ذات مفاتن أم ليست كذلك؟، قبل أن تتزوج زيدًا، وأنه هو الذي خطبها على زيد مولاه، وقد أبى أخوها عبد الله بن جحش أن تكون أخته وهى قرشية هاشمية، وابنة عمه الرسول، تحت عبد رُقٍّ اشتريته خديجة ثم أعتقه محمد، ورأى في ذلك على زينب عارًا كبيرًا، وكان ذلك عارًا حقًا عند العرب كبيرًا، فلم تكن بنات الأشراف الشريفات ليتزوجن من

موالٍ وإن اعتقوا، لكن محمدًا يريد أن تزول مثل هذه الاعتبارات القائمة في النفوس على العصبية وحدها، وأن يدرك الناس جميعًا أن لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، وهو لا يرى أن يستكره لذلك امرأة من غير أهله فلتكن زينب بنت جحش بنت عمته هي التي تحتل هذا الخروج على تقاليد العرب، وهذا الهدم لعاداتها، وليكن زيد مولاه الذي تبنّى، والذي أصبح بحكم عادات العرب وتقاليدها صاحب حق في أن يرثه كسائر أبنائه سواء، هو الذي يتزوجها فيكون مستعدًا للتضحية التي أعد الشارع الحكيم للأدعياء الذين اتّخذوا أبناء، ولبيد محمد إصراره على أن تقبل زينب، ويقبل أخوها عبد الله بن جحش زيدًا زوجًا لها، ولينزل في ذلك قوله - تعالى - : ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦]، ولم يبق أمام زينب وأخيها، بعد نزول هذه الآية، إلا الإذعان، فقالا: رضينا يا رسول الله، وبني زيد بزینب بعد أن ساق النبي إليها عنه مهرها، فلما سارت زينب إلى زوجها لم يسلس له قيادها، ولا لان إباؤها، واشتكى زيد إلى النبي غير مرة من سوء معاملتها إياه، واستأذنه غير مرة في تطليقها، فكان النبي يحبيه: «أمسك عليك زوجك واتق الله»، لكن زيدًا لم يطق معاشره زينب وإباها عليه فطلقها.

وكان الشارع الحكيم قد أراد أن يبطل ما كانت تدين به العرب من التصاق الأدعياء بالبيوت واتصاهاهم بأنسابها، ومن إعطاء الدعيّ جميع حقوق الابن، ومن إجرائهم عليه أحكامه حتى في الميراث وحرمة النسب، ولا يجعل للمتبنّى إلا حق المولى والأخ في الدين فنزل قوله - تعالى - : ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤]. ومعنى هذا أنه يجوز للمدعى أن يتزوج ممن كانت زوجا لمتبنّاه، ولكن كيف السبيل إلى تنفيذ هذا؟ ومن العرب يستطيعه، وينقض به تقاليد الأجيال السالفة جميعًا؟

إن محمدًا نفسه على قوة عزيمته وعميق إدراكه لحكمة الله في أمره قد وجد في نفسه الغضاضة في تنفيذ هذا الحكم بأن يتزوج زينب بعد تطليق زيد إياها، ودار بخاطره ما يمكن أن يقول الناس في خرق هذه العادة القديمة المتأصلة في نفوس العرب، وذلك ما يريده تعالى في قوله: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧]. لكن محمدًا كان القدوة في كل ما أمر الله به، وما ألقى عليه أن يبلغه للناس، فلا يخشى ما يقول الناس في تزوجه من زوج زيد مولاه، فخشية الناس ليست شيئًا إلى جانب خشية الله بتنفيذ أمره، وليتزوج من زينب ليكون قدوة فيما أبطل الشارع الحكيم من الحقوق المقررة للبنني والادعاء، وفي ذلك نزل قوله - تعالى -: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب: ٣٧]. هذه هي قصة زواج الرسول من زينب بنت جحش، وتلك أسبابها التشريعية التي دعت إليها، وبذلك تبطل كل مزاعم المستشرقين وخيالاتهم المريضة التي أشرنا إليها من قبل.

ثمة موضوعان آخران عرض لهما الدكتور هيكمل، واختتم بهما كتابه «حياة محمد»، هذان الموضوعان لا يدخلان في سيرة حياة النبي باعتبارهما من وقائعها المباشرة، لكنهما يتصلان بها أوثق اتصال من حيث إنهما حصاد ما أتى به هذا الرسول من منهج جديد للحياة. أول الموضوعين «الحضارة الإسلامية كما يصورها القرآن»، وفيه يكشف الكاتب ما بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية من تناقض في الفلسفة التي تنطلق منها كلتاها والمبدأ الذي تركز عليه. فالحضارة الغربية تقوم على أساس اقتصادي مادي قوامه المنفعة في المقام الأول. أما المسألة الروحية فهي مسألة فردية بحتة، ولا محل لأن يعنى الناس جماعة بها؛ ومن ثم كانت الإباحة في العقيدة بعض ما قدمه أهل الغرب، وكانوا أشد تقديسًا لها من تقديسهم

الإباحة في الخلق، وهم أشد تقديسًا للإباحة في الخلق منهم حرية الحياة الاقتصادية المقيدة بالقانون تقييدًا ينفذه الجندي وتنفذه الدولة بكل ما أوتيت من قوة.

أما الحضارة الإسلامية فهي حضارة روحية أولاً، والنظام الروحي فيها هو أساس النظام التهذيبي وأساس قواعد الخلق، والمبادئ الخلقية أساس النظام الاقتصادي؛ وهكذا يكون الإيمان بالله هو الركيزة الأولى للحضارة الإسلامية، وتأتي العبادات جميعاً من صلاة وصوم وزكاة وحج لتعمق هذا الإيمان وتزيده رسوخاً في جوانح النفس المسلمة، وبوحي من هذا الإيمان يأتي الالتزام بالقيم الإنسانية العليا من البر والرحمة والمودة والتعاون والصدق والوفاء والأمانة وتحريم الربا، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما إليها مما يطول الحديث عنه.

الموضوع الثاني «المستشرقون والحضارة الإسلامية» وفيه قام الدكتور هيكل بتفنيد رأى المستشرق الأمريكي واشنطنجتون إيرفنج الذي عاش في القرن التاسع عشر، وكتب كتاباً عن السيرة النبوية أشار فيه إلى أن هناك ركناً سادساً للإسلام يضاف إلى أركانه الخمس المعروفة، وهذا الركن هو ما أسماه «الجبرية»، وذهب إلى أن محمداً أقام جل اعتماده على هذه القاعدة لنجاح شؤونه الحربية، فقد قرر أن كل حادث يقع في الحياة قد سبق في علم الله تقديره، فكتب في لوح الخلد قبل أن يبرأ الله العالم، وأن مصير كل إنسان وساعة أجله قد عيّنت تعييناً لا مرد له، فلا يمكن أن تتقدم أو أن تتأخر بأي مجهود من مجهودات الحكمة الإنسانية أو بعد النظر.

بهذا الاقتناع كان المسلمون يخوضون غمار المعارك دون أن ينال منهم الخوف، فما دام الموت في هذه المعارك هو عدل الاستشهاد الذي يسرع بصاحبه إلى الجنة فقد كانت لهم الثقة بالفوز في حال الاستشهاد أو الانتصار.

وقد رد الدكتور هيكل على هذا الرأي، وأبان ما ينطوي عليه من جهل بحقيقة الإيمان بالقضاء القدر، فعلم الله بكل ما يقع في الوجود قبل أن يبرأ الله الوجود،

وأنه جل شأنه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين إنما يرجع إلى أن الله برأ للكون سنناً لا تحويل لها، ويجب أن تنشأ عنها آثارها، ولا يقتضى هذا العلم الأزلي إجبار المرء على أن يأتي ما يأتي من الأفعال، أو يترك ما يتركه منها، بل إن له حرية الاختيار في أن يفعل أولاً يفعل، وهذه الحرية هي مناط الثواب والعقاب، وينتهي هيكل إلى أن ثمة كثيراً من الحجج تثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن الإسلام دين سعى وكفاح وجهاد في نواحي الحياة الروحية والعلمية والدينية والدنيوية جميعاً، وأن الله كتب في سنة الكون أن الإنسان إنما يجزى بعمله، وأنه جل شأنه لا يظلم أحداً ولكن الناس أنفسهم يظلمون، وهم يظلمون أنفسهم حين يظنون أنهم يصلون إلى رضا الله بالعودة والتواكل باسم التوكل على الله.

إن كتاب «حياة محمد» للدكتور محمد حسين هيكل عمل علمي قيّم في التاريخ للسيرة النبوية العطرة، زخر بفيض هائل من أحداثها ومواقفها، ودعمها بتحليلاته الدقيقة، ومن العسير، إن لم يكن من المتعذر، الإلمام بكل ذلك في هذه العجالة، ومن ثم لم يكن بدّ من المرور العابر على أكثرها، والتلبث يسيراً أمام أقل القليل منها، وهو ما نراه أجل شأنًا؛ وذلك سعياً إلى بيان ما يمكن أن يكون قد خفى من مغزاها، أو تبديد ما قد أثير حولها من شبهات.

الكتاب الرابع
إسلام بلا مذاهب

oboi.kan.com

الكتاب الرابع

إسلام بلا مذاهب

أ.د. مصطفى الشكعة

تحليل وعرض أ. محمود سعيد

ومراجعة أ.د. محمد الجليند

نبذة مختصرة عن المؤلف:

يُعَدُّ الدكتور مصطفى الشكعة أحد المفكرين البارزين، فهو عضو مجمع البحوث الإسلامية والعميد الأسبق لكلية الآداب جامعة عين شمس، ورئيس لجنة التعريف بالإسلام بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وعضو لجنة الحوار الإسلامي المسيحي بالأزهر الشريف، وواحد من أهم المدافعين عن الإسلام ضد مظاهر الغلو والتفريط والهجمات الشرسة، التي يتعرض لها هذا الدين، سوف يُفصح لنا كتابه الذي نعرض له عن شيء من جهده المذكور.

وقد وُلِدَ مصطفى محمد الشكعة في أغسطس ١٩١٧م، في ريف محافظة الغربية، بقرية محلة مرحوم المجاورة لمدينة طنطا، فنشأ وتعلَّم في مدارسها الابتدائية وجانب من الدراسة الثانوية، ولَمَّا تُوِّفِيَ والده لم يكن هناك حاجة للبقاء هناك، فانتقل للإقامة مع أخيه الأكبر الذي كان يعمل موظفًا في القاهرة، وكان ذلك في أواخر الثلاثينيات من القرن، وكان هذا الأخ عضوًا في جمعية الشبان المسلمين، بيد أنه سرعان ما انتقل إلى جماعة الإخوان المسلمين، ومن ثم انتقل معه الشاب مصطفى إلى الإخوان أيضًا، وتخرَّج في كلية الآداب، جامعة القاهرة، عام ١٩٤٤م، وعمل مدرسًا بالتعليم الثانوي في الفترة (١٩٤٤ - ١٩٤٩م)، وفي تلك الأثناء كان يعد رسالته للماجستير في الآداب من جامعة القاهرة، عام ١٩٥١م، ثم عمل رئيسًا لوحدة اجتماعية ثم خبيرًا بالتخطيط الاجتماعي (١٩٤٩ - ١٩٥٦م)، وحصل على الدكتوراة من كلية

الآداب، جامعة القاهرة، عام ١٩٥٤م. وعُيِّن مدرسًا بكلية الآداب، جامعة عين شمس، عام ١٩٥٦م. وانتدب للعمل مستشارًا ثقافيًا بواشنطن (١٩٦٠ - ١٩٦٥م). وأُعيد أستاذًا بقسم اللغة العربية بجامعة بيروت العربية (١٩٧٠ - ١٩٧٤م). ثم رئيس قسم اللغة العربية (١٩٦٤ - ١٩٧٦). - وكان عميدًا لكلية الآداب، جامعة عين شمس، عام ١٩٧٦، ثم عمل أستاذًا للدراسات العليا بجامعة أم درمان (١٩٧٩ - ١٩٨١م) ثم عميدًا لكلية بجامعة الإمارات العربية المتحدة (١٩٨٢ - ١٩٨٣م).

وقد أثرى المكتبة العربية بعدد كبير من المؤلفات التي جمعت بين الإنتاج الأدبي والفكر الإسلامي، منها:

- فنون الشعر في مجتمع الحمدانيين.
- بديع الزمان الهمذاني رائد القصة العربية والمقالة الصحفية.
- أبو الطيب المتنبي في مصر والعراق.
- معالم الحضارة الإسلامية.
- الإمام الشافعي.
- الإمام أحمد بن حنبل.
- مقالات في الدراسات الإسلامية (بالإنجليزية).
- التربية والتعليم في العالم العربي (بالإنجليزية).
- إسلام بلا مذاهب وهو الكتاب الذي بين أيدينا.

سبب تأليف الكتاب، وهدفه:

استرعى انتباه د. الشكعة حال المسلمين بين يومهم وأمسهم، فحالمهم اليوم يرثى له، فإنك مهما طَوَّقْتَ فلن تجد أرضًا مستعمرة إلا أرض المسلمين، ومهما شرقت أو

غربت فلن تجد مستباحًا غير دمائهم؛ لأنها دماء رخيصة بلا ثمن، أما المسلمون في أمسهم فكانت لهم دولة وعزة وكرامة تكفل لغير المسلمين أن يعيشوا في كنفهم عيش الكرماء، وإذا نبت نبوة الخروج كانت الحرب سابقة إليهم في ديارهم ليلقنهم درسًا في أدب الحوار، ووجد المؤلف أن السبب في تبدل المسلمين من حال إلى حال أو من القوة إلى الضعف ومن الانتصار إلى الانكسار هو تفرقهم شيعًا وأحزابًا، فهناك خصومة بين السني والشيعة، بل كل فريق متفرق في ذاته فالشيعة متفرقون إلى: إمامي، وزيدي، وإسماعيلي، ودرزي، وعلوي، والسنة منهم: أشعري ماتريدي وهابي... ومن ثم جاء الكتاب ليعالج مسألة فرقة المسلمين - التي هي واقع الآن - ويكشف د. الشكعة عن هدفه من تأليفه قائلًا: «وكان الهدف من إصداره - ولا يزال - توحيد الكلمة وجمع الشمل ورأب الصدع بين جمهور المسلمين على اختلاف مذاهبهم»، فالكتاب دعوة «إلى وحدة الكلمة وتأليف القلوب، ولم الشتات وتوحيد الصفوف»، وأشار إلى تلك الغاية أيضًا في مقدمة الطبعة الثالثة حيث قال عن الهدف «هو توحيد الصف، وجمع الكلمة بعدما صنع بنا الخلاف ما صنع، وجنى التفرق علينا ما جنى»، ومن أهدافه أيضًا تعريف الشباب وتثقيفهم في كل أرض وصقع ومن كل مذهب بثقافة مذهبية تكون سبيلًا إلى السباحة ودرعًا ضد التعصب والعصبية «حتى لا يقعوا في شبهات غير بني الإسلام فضلًا عن تنقية العقيدة من الأوشاب التي علقت به على مر الزمان تطهيرًا لها من البدع والمستحدثات، وتخليصًا من الزيف وتخطيطًا للجُمُود، في إطار من نبل الغاية وسلامة القصد».

ولعل في تقديم الشيخ شلتوت شيخ الأزهر آنذاك لذلك الكتاب يفصح لنا عن سبب حقيقي آخر وراء تأليف هذا الكتاب لم ينص عليه المؤلف صراحة كما أعلن في سابقه، وهو أن يكون الكتاب خطوة نحو التقريب بين السنة والشيعة، المنبثقة عن علماء الأزهر الشريف وعلى رأسهم شيخه الشيخ شلتوت، ولا يخفى أن

المذاهب التي عرض لها هي المؤثرة إلى الآن على قوة الأمة الإسلامية، ومن هنا ركّز الدكتور الشكعة على الشيعة بالذات باعتبار أنهم جزء مهم وكبير من نسيج الأمة الإسلامية، وحينما يحدث تقريب بين السنة والشيعة فسيكون هنالك حقاً إسلام بلا مذاهب أي بلا فرق بين سنة أو شيعة، أو فرق داخل الفرقة الواحدة، والحق أن الشيخ شلتوت كان واحداً من كبار العلماء الذين لقيت دعوة التقريب على أيديهم تقدماً كبيراً، ومن ثمّ قدم للكتاب بمقدمة كشف فيها عن غاية الكتاب في التقريب ووحدة الصف ووصفها بأنها غاية نبيلة وكريمة، ووصف كتابه بأنه «كتاب علم وتاريخ وأدب لا يرى العالم فيه انحرافاً عن الجادة كما لا يرى فيه المؤرخ تحاملاً على فريق لمصلحة فريق بل هو سجل للأحداث من غير تحيز ولا تعصب»، ومما يدلنا على نقاء ساحة الدكتور الشكعة ونزاهته العلمية أنه تردد في الإضافة إلى الكتاب بعض المسائل في طبعاته التالية لا سيما بعد أن كتب الشيخ شلتوت تلك المقدمة الطيبة لطبعة الكتاب الأولى وانتقل -بعدها- إلى رحمة الله فكيف يضيف للكتاب؟ وهل إذا أضاف كان سيرضي الشيخ شلتوت بتلك الإضافة -وهذا يدلنا على رغبة الدكتور الشكعة في التقريب- وهذا ما استقر عليه واطمأن إليه، ومن ثم جاءت الطبعات التالية مزينة ومنقحة وحسبنا أننا سنعرض للكتاب في طبعته الأخيرة.

الكتاب وبنيته الإجمالية:

وقد قسّم الكتاب إلى ستة أقسام تناول في الأول منها:

التعريف بماهية الإسلام في صورته الأولى التي نزلت وردّ فيه على ثلاث شبهات يُتهم بها الإسلام، وهي: الإسلام والرق، الإسلام والسيوف، والإسلام والتعدد ومكانة المرأة، وفي الثاني عرض للفرق غير الإسلامية المنقسمة، متناولاً لنشأة كل من: الخوارج والشيعة والإباضية، والإمامية، وفي الثالث الفرق الغالية، (غلاة الشيعة الإسلامية والدروز العلويين النصيرية) وخص القسم الرابع

للحديث عن المعتزلة وحدها، والخامس لأهل السنة والصوفية والسادس عن تقييم عام يوضح فيه موقفه من التقريب بين المذاهب الإسلامية درءاً للاقتتال والخلاف بين المذاهب المعاصرة.

بنية الكتاب التفصيلية:

ففي القسم الأول أكد أن الإسلام دين الفطرة الإنسانية؛ لأنه دستور العقل ويستتير به، وشريعة تنظم أحوال المجتمع، والعقل في الإسلام يؤمن بوجود إله واحد لا شريك له، خلق الكون، والإنسان يؤمن أيضاً بوجوده - كما استدل ديكارت على وجود الله عن طريق وجوده - في عبارته المشهورة: أنا أفكر إذن أنا موجود، فإذا كان الإنسان علي ما فيه من عيوب يسعى إلى الكمال ولا يصل إليه في غالب الأحوال فكيف نزع أنه أوجد نفسه؟ وإذا كان عاجزاً عن إكمال نفسه بإيجاد ما ينشده، فعجزه عن إيجاد غيره أشد وضوحاً، إذن لا بد أن تكون هناك قوة أعلى غير محدودة يخضع لها الكون، وليس كما يزعم الملحدون بأن الكون وجد بطريق المصادفة، والحق أن تفكير الإنسان في ذاته وصولاً إلى خالقه يعد فهماً قرآنياً أشار إليه القرآن في العديد من الآيات منها: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١].

والإسلام - في عقيدته التي دعا إليها وشريعته التي أمر بالعمل بها - يتسم بالسماحة مع غيره من الأديان السابقة، فأكد على ما كان فيها من خير، مستكملاً إياها بما يحتاجه الزمن من تطور الفكرة الأزلية، ولم يُكرِه أحداً على اعتناق عقيدته ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، واتسمت شريعته بأنها تربط الناس بعضهم ببعض من خلال أنظمة محددة مثل: نظام الأسرة والمواثيق وكذلك نظام المحارم في الزواج التي جمعت في آية سورة النساء نهى تدل على أن ترتيبها لا يأتي من بشر.

واتسم الإسلام بالمرونة لأنه أعلى من قيمة العقل، ومن ثم كان صالحاً لكل زمان ومكان ويدعو إلى التسليح بالعلم بحيث جعله فريضة على كل مسلم

ومسلمة، ولم تكن هنالك تفرقة بين علم شرعي وغير شرعي بل العلم بمفهومه الواسع العام من فلسفة وطب وهندسة وكيمياء وأحياء... ومن ثم قد كرم الله العلماء بقوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]، والحضارة الإسلامية نفسها هي التي حفظت تراث اليونان الفلسفي وحكمة الهند وانتفع المسلمون بكل هذا بعد أن ترجموه والمسلمون الأوائل كانوا يقدمون العلماء وينزلونهم منازلهم حتى لو كانوا على ملة تخالف دينهم ولا أدل على ذلك من قرب نوبخت وولده سهل الفارسيين من قلب المنصور العباسي كما كان بختيشوع الفيلسوف النصراني كذلك.

ولما كان الإسلام لا يساوي بين الناس في الأرزاق فقد أقر لهم نظامًا يضمن للفقير أن يأخذ حقه من مال الغني في صورة زكاة أو ضريبة أو جزية ترد على الفقراء المعدمين من المسلمين وغيرهم، بل دعا إلى الإنفاق على الفقراء من ذوي القربي والغرباء ولم تكن مؤسسة الزكاة هي التي تحفظ على المجتمع الإسلامي ترابطه بل كانت كذلك قاعدة الشورى التي اتخذها الحكام لإشراك الرعية في الحكم عن طريق إبداء المشورة، وتجلى ذلك في خطبة أبي بكر الشهيرة، وكذلك في خطب سائر الخلفاء الراشدين من بعده إلى أن خرج معاوية على نظام الشورى وجعل الحكم وراثيًا في أبنائه، وتلك القاعدة مبنية على قاعدة أخرى، وهي قاعدة المساواة إذ لا فرق باللغات ولا بالألوان أو الأعراق أو الأجناس وإنما يسوي الإسلام بينهم كأنهم أسنان المشط يؤكد على قاعدة المساواة أنه لا شفاعة لمجرم على حساب آخر إذ لم يقبل الرسول شفاعة جبه أسامة وعنفه قائلًا: «أتشفع في حد من حدود الله يا أسامة»، وتلك المساواة لن نجدها في تلك الدول الديمقراطية الكبرى التي قامت على دعوى عنصرية ضد السود وارتكبوا في حقهم أشنع الجرائم كما في إنجلترا والولايات المتحدة وأستراليا في مقابل إعلاء إنسانية اللون الأبيض، فأين ذلك من عدالة الإسلام التي أعلنت من شأن بلال الأسود الحبشي فكان خيرًا من كثير من

سادة العرب لحسن إسلامه، فالإسلام جاء وسطاً بين العنف الذي دعت إليه اليهودية وبين الرحمة التي أرسنها المسيحية دون أن يطغى جانب على جانب، فالقوة في موضعها والرحمة في موضعها إذ كلاهما من صفات الله لذلك يمكن أن نصف الإسلام بأنه القوة الرحيمة، ومن ثم صعب على من تلبس به ديناً أن يتلبس بغيره، وآية ذلك عدم تحول مسلمي الجزائر إلى المسيحية بالرغم من الاستعمار والتبشير فيهم أكثر من ١٣٠ سنة.

الإسلام والرق: يتهم الإسلام بالرق من دول تمتهن الإنسان وتسترق الشعوب جميعاً بالاستعمار وغيره وما يزال الرق معترفاً به في الدول التي حرمتها على الورق بل «إن الأوربيين والأمريكيين كانوا يهاجمون شواطئ أفريقيا جلباً للعبيد والاتجار بهم في أسواق النخاسة، والإسلام هو الدين الوحيد الذي شرع العتق، إذ إن اليهودية وسائر الأديان السماوية والوضعية دعت إلى الرق، وكذلك الحال في الحضارات اليونانية على ما أنتجته من فكر وفلسفة راقية، وكذلك الفلسفة الهندية أباحتها تحت اسم آخر تطلق عليهم اسم المنبوذين، فلماذا إذا يشنعون على الإسلام رغم وجوده في كل الأديان السماوية السابقة وكذلك في الفلسفات اليونانية والهندية؟ أجل جاء الإسلام إلى جزيرة العرب فوجد أنواعاً من الرق منها أسير الحرب، ورقيق الخطف، وبعض مرتكبي الجرائم الخطيرة، والمدين العاجز عن سداد للدائن، وأبناء الآباء الفقراء الذين باعوا أبناءهم، والأشخاص الذين يتنازلون عن حريتهم أو جزء منها مقابل إطعام أو حماية أو أبناء الإماء، والإسلام لم يبح الرق إلا في أسير الحرب الشرعية التي تكون مع غير المسلمين، وهذب بقية أنواع الرق حيث حرر أبناء الإماء من سادتهن ما دامت الأمة أصبحت أمّاً، وهذا التدرج في تحرير الرقيق كان مصحوباً بحقوق لهم يطلب فيها السيد أن يقول للعبد فتاي فتاتي، وأن يحسن معاملتهم، وأن يؤاكلهم، ولهم حق في تكوين أسرة، بل إننا

بحثنا في كتاب الله فلم نجد أية آية تدعو إلى استرقاق الناس واستعبادهم، بل جعل الله تحرير العبيد وفك الرقاب كفارة عن كثير من الذنوب كالحنث في اليمين أو القتل الخطأ، ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطْئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ﴾ [النساء: ٩٢]، والذي لا يجد رقبة عليه أن يشتري رقبة ويعتقها بل دعا الإسلام العبد إلى تحرير نفسه من سيده مقابل مبلغ من المال، وجعل كل ما يقوله السيد هازلاً أو جاداً من وعد في صالح تحرير العبد، وإذا أوصى السيد بفك رقبة معينة بعد موته فإن مات فقد وهب حريته.

وقد رد على الذين أخذوا على عاتقهم تجريح الدين في موضوع آخر وهو موضوع التعدد أو الزواج بأكثر من واحدة، وأكد د. الشكعة في حجة واضحة أن التعدد لم يكن موجوداً في الإسلام فحسب بل كان موجوداً في الشرائع السماوية السابقة، إذ كان معروفاً في الديانة الإسرائيلية عند سليمان وداود، وكان لكل منها زوجات يربو عددهن على المائة، وكذلك بالنسبة للمسيحية حيث إن الأناجيل لم تحرم تعدد الزوجات، فقد أباحه مارتن لوثر زعيم البروتستانت لهذا السبب، وظل معترفاً به حتى نهاية القرن السابع عشر ولم يسمح بزوجة واحدة إلا لمن لم يطق حياة الرهينة، ولكن الجديد في الإسلام أن التعدد يقتضي عدداً لا يزيد عن أربع ويشترط في الجمع بينهن العدل وإلا فليس من العدل أن يترك الزوج الصحيح زوجته المريضة ليتزوج بأخرى؟ أو يترك العاقر في الطريق العام ليتزوج واحدة منجبة؟ فهذه الظروف وغيرها هي التي تبيح التعدد وهذا أيضاً يقره منطق العقل السليم ففي ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية خرجت النساء في مظاهرات مطالبات بالتعدد لفقد الرجال في الحروب ووجود الأطفال اللقطاء دونها رعاية.

يؤمن المؤلف بأن المرأة هي كل المجتمع؛ لأنها - كأم وأخت وزوجة وعمة وخالة وبنت - هي التي تحتضن الذكر والأنثى في فترة طفولتهم فإن أحسنت رعايتها صلحت الأمة، ومن ثم حث القرآن الكريم والسنة النبوية في كثير من

الآيات والأحاديث على تلك المكانة التي يجب أن تكون جلية لكل ابن أنثى، يقول الله - تبارك وتعالى - : ﴿ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَلَدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصْلُہُ فِي عَمَيْنِ إِنَّ أَشْكُرَّ لِي وَلَوْلَايَكَ إِلَى الْمَصِيرُ ﴾ [لقمان: ١٤]، ويقول الرسول ﷺ: «ما أكرم النساء إلا كريم، ولا أهانهن إلا لئيم»، وغيرها من الأحاديث الكثيرة التي تعلی من شأن المرأة.

وعرض المؤلف لحال المرأة قبل الإسلام عند أصحاب الحضارات القديمة، فالمرأة عند اليونانيين القدماء كانت مسلووبة الحرية معدومة المكانة، وكان أرسطو يعيب على أهل إسبرطة أنهم يتساهلون مع النساء ويمنحونهن بعض الحقوق التي تفوق أقدارهن، أما عند الأثينيين فقد كانت المرأة تباع وتشترى بيع السائمة والعقار، وكان من حق الإنسان أن يمتلك أي عدد من النساء دونما قيد أو شرط، وأما المرأة عند الرومان فقد كان تعدد الزوجات تقليدًا من تقاليد الشرف، وكان لهم شعار وهو أن قيدها لا ينزع ونيرها لا يخلع، وبذلك لم تسترد حريتها إلا بتحرر العبيد.

وحال المرأة عند الهنود كان أفظع بحيث إذا مات زوجها تحرق معه وهي حية إذ لا يحق لها الحياة من بعده، وعند الفرس كانت سجينه بيت زوجها أو مالکها ولا تخرج إلا بالموت أو البيع، وأبيح الزواج بالأمهات والأخوات والعمات، وزاد من امتهانها أنها كانت تنفى خارج المدينة في فترة الطمث خشية النجاسة.

أما المرأة في الديانات السماوية قبل الإسلام لم تنل المرأة اليهودية حقها من الميراث مع إختوتها من الذكور ولا ترث إلا إذا كانت وحيدة وإذا ورثت لا تتزوج خارج رهطها حتى لا ينتقل الإرث، وكانوا يجمعون بين الزوجات بغير تحديد، أما في المسيحية فقد باءت المرأة بلعنة الخطيئة فكان الزهد فيها والابتعاد عنها مأثرة حسنة لمن لا تغلبه الضرورة، وتساءلوا في مجمع ماكون هل المرأة جثمان بحث أم هي جسد ذو روح يناط به الخلاص والهلاك، وغلب على آرائهم أنها خلو من الروح

الناجية وليس هناك استثناء إلا سيدتنا مريم أم المسيح عليها السلام.

أما المجتمع العربي الجاهلي فقد كان لا يقل في امتهانه للمرأة عما سبق إذ كان يأخذ على عاتقه استئصال المرأة، وهي طفلة بوأدها وليدة، وعرض القرآن لتلك الصورة في قوله - تعالى - : ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ٥٨ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ٥٩ ﴾ [النحل: ٥٨، ٥٩] وكانت تنقل المرأة ضمن تركة الأب لابنه، إلى أن جاء الإسلام فكرم المرأة ووضع لها حقوقاً، في الحياة وفي الميراث ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَدَرْنَا لَكُمُوهُنَّ فَمِنْهُنَّ مُتَضَاعِفَاتٌ لِّفَضْلِهِنَّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُنَّ مُتَعَدِفَاتٌ لِّلرِّجَالِ مِمَّا قَدَرُوا لَكُمُوهُنَّ ٧ ﴾ [النساء: ٧] ومنحها صداقاً لها لا لأهلها، وسوى تسوية مطلقة بين دم الرجل ودم المرأة في آيات القصاص، وقد كان قبل الإسلام القصاص لقاتل الرجل فحسب. وجعل لها ذمة مالية خاصة لها أن تتصرف بها كيفما شاءت، وقرن الإسلام الرجل بالمرأة في كل مجالات الخير، وبذلك تتحقق المساواة النوعية بين الرجل والمرأة، ومن أعظم الحقوق الشرعية التي كسبتها المرأة من القرآن الكريم - حسب تعبير العقاد - أنه رفع عنها الخطيئة الأبدية ووصمة الجسد المزدول، وبذلك المكانة في الإسلام كانت المرأة تستفتى كأمهات المؤمنين، وتخطب في المعارك كالزرقاء بنت عدي يوم صفين إذ شهد لها خصمها معاوية، بل إن الإسلام حول المرأة من بكاءة ندابة إلى راضية صابرة تستعصي دموعها، فالخنساء في جاهليتها لم تكف عن رثاء أخيها صخرًا، ولكنها في الإسلام قدمت أبناءها الأربعة شهداء في حمد وصبر بالغين، سائلة المولى - تعالى - أن يجمعهم بها في مستقر رحمته.

ثم عرض د. الشكعة لفرية أخرى اتهم فيها الإسلام بأنه انتشر بالسيف، فهل صدق المستشرقون في دعواهم؟ ويؤيد المدعون ذلك بربط انتشار الإسلام بالفتوحات الإسلامية، والحق أن المسلمين لم يشهروا السيف لأول مرة إلا دفاعاً

عن الدعوة كما حدث في غزوة بدر وكذلك في سائر الغزوات كانت إما دفاعية أو وقائية أو كلاهما سواء، أو لإخضاع الظالمين من الحكام دون أن يرغموا أحداً على الدخول في دينهم، ومن ثم فلم يقتلوا شيخاً ولا امرأة ولا طفلاً ولا عاجزاً، بل آمن أهل الأديان على أديانهم وفقاً لمبدأ العدل الذي فرضه الله على عباده، ولا نعجب إذا كان يستنجد أهل البلدان المفتوحة بالمسلمين من الظلم الواقع عليهم كما كان الحال بالنسبة لقبط مصر، وشهد بسماحة المسلمين «يشوع ياف» الثالث في رسالة بعث بها إلى المطران سمعان رئيس أساقفة فارس يصف فيها سلوك المسلمين إزاء المسيحيين في الحفاظ على عقيدتهم وتكريم قسيسيهم ورهبانهم واستعمالهم في مناصب مرموقة (الوزراء والحجاب) في الدولة كما كان الحال - بعد ذلك - في الدولة الفاطمية في مصر أو الخلافة الإسلامية في الأندلس أو في الدولة العباسية في بغداد، وموقف صلاح الدين العملي منهم في الحروب الصليبية يؤكد ذلك حيث استبقاهم في مناصبهم وأسبغ عليهم من تسامحه، ومن هنا لم ينشر الإسلام بالسيف، بل إن الفاتحين كانوا هم الذين يتحولون إلى الإسلام طوعاً كما كان الشأن مع السلاجقة الوثنيين، والمغول التتر الذين قتلوا خليفة المسلمين ثم ما لبثوا أن انضوا تحت لوائه بل إن تعاليم الإسلام اجتذبت الصليبيين الذين جاءوا لمحاربة المسلمين نظراً لما وجدوه من معاملة كريمة في الأسر، أما الحوادث الفردية البسيطة التي يستند عليها أصحاب النوايا السيئة بالإسلام وأهله فلا يصح أن نعممها على موقف الإسلام كله؛ لأن أكثر منها كان موجوداً في المسيحية وغيرها، وكان يعاقب عليها حكام المسلمين بأنفسهم لتكون ردعاً وتنفيذاً لقوله - تعالى -: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، فالإسلام انتشر بقوة العقيدة وعمق الإيمان حتى في الأوقات التي انكسر فيها سيف المسلمين فإنه ظل ينتشر شرقاً وغرباً وما زال إلى يوم الناس هذا ينتشر دونما سيف غير سيف السماحة والإيمان والإحسان الذي يقنع كل من تعرض

عليه رسالة السلام والإسلام.

انقسام المسلمين إلى فرق ومذاهب:

لم يكن هنالك اختلاف بين المسلمين في حياة الرسول، وإنما دب الخلاف في الرأي بعد وفاته ﷺ، وكان سبب الخلاف حول من يخلف رسول الله في القيام بأمر الإسلام والمسلمين، وانحسم الخلاف لصالح المهاجرين فبويج أبو بكر خليفة ثم أشار من بعده بعمر إلى أن أتى عثمان وحدث الفتنة الكبرى بقتله فانقسم المسلمون فريقين كبيرين: فريق يتشيع لعلي عليه السلام، وفريق يتابع معاوية في طلبه بثأر عثمان وحدثت آنذاك معارك قُتل فيها المسلمون إلى أن جاءت فكرة التحكيم، فرفض تلك الفكرة جماعة من أشياع سيدنا علي وخرجوا عليه مكونين حزباً ثالثاً، وهم الخوارج، في حين بقي المتابعون أو المشايعون له حاملين اسم الشيعة، وبذلك يظهر أن انقسام المسلمين كان سياسياً، وليس في صلب العقيدة انقسمت تلك الفرق هي الأخرى إلى أقسام عديدة عرض لها المؤلف في إطار محاولة الإجابة عن هذا السؤال هل من سبيل إلى تجميع الكلمة ولم الشمل ورأب الصدع؟.

الخوارج: وهم الذين خرجوا على سيدنا علي بعد رفض التحكيم قائلين لا حكم إلا لله؛ لذلك عرفوا بالمحكمة، واستقروا بحروراء غير بعيد عن الكوفة، وبايعوا عبد الله بن وهب الراسبي، وعرفوا بالحرورية، وسموا أيضاً بالشرأة أي الذين شروا أنفسهم ابتغاء مرضاة الله، فطعنوا على علي في الحكم وحكموا على غيرهم بالكفر وبلغوا من التطرف حداً قتل به ابن ملجم سيدنا علي في المسجد، وانقسموا مع نشاطهم في الدولة الإسلامية إلى ثمانى فرق: كان أكثرها إراقة للدماء الأزارقة الذين ينسبون إلى نافع بن الأزرق، بعكس النجدات أتباع نجدة بن عامر، وكل فرقة من الخوارج انقسمت إلى فرق أخرى، وكان لفرق الخوارج شعراء يعبرون عن عميق إيمانهم مثل قطري بن الفجاءة آخر زعماء الأزارقة، واتسم

الخوارج بالعنف والشدة وعدم التسامح ورغم ذلك فقد قال الإمام علي في آخر أيامه: «لا تقاتلوا الخوارج فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه» يقصد بذلك بني أمية، وهذا ما أيده عمر بن عبد العزيز، ويرون أن الحاكم يختار اختياراً حراً من بين المسلمين ولو لم يكن قرشياً ما أجمع المسلمون عليه، واعتبروا العمل جزءاً من الإيمان، ومن ثم الذي يرتكب الكبيرة يعد كافراً مخلداً في النار، وكل من لا يرى رأيهم يعد كافراً أيضاً ويحل دمه وماله ونساؤه، وعطل الأزارقة بعض الحدود كحد الرجم للزاني، أما الإباضية فهي من أشهر فرق الخوارج بإطلاق حيث إنهم ما زالوا يسكنون في عمان وزنجبار وشمال أفريقية ويرفضون النسبة إلى الخوارج، ويفضلون النسبة إلى أصحاب عبد الله بن إباح، وأحد علماء الإباضية المحدثين ألف كتاباً يدفع به عن صلة قومه بالخوارج «أصدق المناهج في تمييز الإباضية عن الخوارج» واتخذوا منه زعيماً سياسياً؛ لشجاعته وفصاحته التي بدت مع الخليفة الأموي في خطابه معه، فضلاً عن دفاعه عن المقدسات الإسلامية، وقد انتشر المذهب بين البربر في النصف الأول من القرن الثاني، ومنهم أول من دوّن علم الحديث وهو جابر بن زيد ٩٣هـ، وانقسموا إلى الحفصية والحارثية واليزيدية.

وإذا كان ابن إباح زعيماً سياسياً فإن جابر بن زيد يعد المؤسس الحقيقي لمذهب الإباضية من الناحية الفقهية والشرعية بل إن الأول تعلم على يديه، وشهد له بالفضل والعلم، وروى عنه من العلماء أمثال قتادة، وعمرو بن دينار، وكذلك مسلم بن أبي كريمة الذي يعد من أهم فقهاء الإباضية، وتخرج على يديه كثير من التلاميذ الذين ملأوا البلاد وشغلوا العباد.

وعرض المؤلف بعد ذلك لعقيدة الإباضية، ففي مسألة رؤية الله - تعالى - قد نفوا رؤية الله - تعالى - في الدنيا والآخرة تنزيهاً له - تعالى - مستندين إلى عدد من الآيات المحكمات ومؤولين غيرها، أما في الصفات فيرون أن لله صفات واجبة

وأخرى مستحيلة ضدها، فإذا كانت صفات العلم والقدرة وجبت عليه فإن ضدها كالجهل والعجز تمتنع عليه. أما القدر فيؤمنون أنه من عند الله وللعبد الاختيار والاكْتساب، ويتفقون مع المعتزلة بأن القرآن مخلوق، ولم يرتضوا في الخلافة بشرط القرشية وإنما شرطوا الكفاءة والعدل والكرم والتقوى.

ويرى المؤلف أن الإباضية من أقرب المذاهب إلى أهل السنة وأن وجوه الاتفاق أكثر من وجوه الاختلاف.

الشيعة: هناك من يرون في تفسير نشأتها أنها عقيدة دينية وآخرون يرون أن التشيع فكرة سياسية خالصة، وهناك رأي ثالث يرى أن التشيع وجدان عاطفي خالص لأهل البيت، وكل فريق له حججه، فالفريق الأول ينظر إلى الأحاديث الواردة عن الرسول في حق علي عليه السلام: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، والفريق الثاني رأي أن علياً أحق بالخلافة من معاوية، والفريق الثالث ينظر إلى ما تعرض له آل البيت من إحن ومحن من قبل الدولتين الأموية والعباسية، وهذا ما جعل كثيراً من المسلمين يتشيعون عاطفة وحباً لآل البيت لا تشيع عقيدة دينية، انقسم الشيعة إلى فرق عديدة منها فرقة السبئية التي ألهمت سيدنا علي فحرقهم بالنار، ومنها الكيسانية التي كانت تعتقد بإمامة محمد بن الحنفية وتعتقد أنه حي في جبل رضوى بالحجاز، أما فرقة المغيرية فقد كانت تعتقد في إمامة محمد النفس الزكية ثم ادعاهما لنفسه بعد ذلك، ومن أكثر الفرق اعتدالاً فرقة التوابين وهم الذين دعوا الحسين للكوفة ثم ما لبثوا أن انفضوا عنه فلقى مصرعه في كربلاء على النحو البشع في كتب التاريخ، فحزنوا لذلك حزناً بالغاً، ونشأت في البصرة جماعة سرية أطلقوا على أنفسهم اسم التوابين، وكان على رأسهم سليمان بن صرد الخزاعي، وكان هدفهم هو الثأر للحسين.

وقد عرض المؤلف باستفاضة أهم فرق الشيعة أو جمهور الشيعة الذين يعيشون بيننا هذه الأيام وتربطنا بهم روابط التسامح والسعي إلى تقريب المذاهب، وهم

الشيعة الإمامية، حيث إنهم يمثلون ثلثي سكان إيران، نصف سكان العراق، ومئات الآلاف من سكان لبنان وبضعة ملايين في الهند، وهم في عقيدتهم كسائر الشيعة يؤمنون بإمامة سيدنا علي وانتقال الوصاية منه إلى أبنائه، وهي فرق متعددة كالباقرية والجعفرية والواقفة والناووسية، والأفطحية والإسماعيلية، والاثنا عشرية وهي أكثر الفرق انتشارًا في البلاد التي ذكرنا، وسموا بذلك؛ لأنهم يؤمنون باثني عشر إمامًا متتابعين هم علي بن أبي طالب ثم ابنه الحسن فالحسين، علي زين العابدين بن الحسين انتهاء بمحمد بن الحسن الملقب بمحمد المهدي القائم.

وهذه الفرقة تتناوب عليها ثلاثة أسماء الجعفرية حينًا أو الإمامية أو الاثنا عشرية، وهي أبعد الفرق الإمامية عن الغلو إلا في حالات بعينها، والإمامية يزيدون ركنًا خامسًا على الأركان الخمسة المعروفة لدى السنة، وهو الاعتقاد بالإمامة أي أن منصب الإمامة إلهي يُنصُّ عليه، فينص عليه النبي فيمن يخلفه ليلغ عنه كما يبلغ النبي عن الله، ومن ثم فالأئمة الاثنا عشر متسلسلون عندهم، وهم معصومون عن الخطأ كالنبي وإن كان الإمام دون النبي وفوق البشر، وعلى أساس الإمامة يحكمون على سائر المسلمين بأنهم دون الشيعة أي أنهم مؤمنون بالمعنى العام ولا يخرجهم عدم الإيمان بالإمامة عن الإسلام.

١- ومن أهم الفروق بين السنة والشيعة الإمامية أن الإمامية لا يقبلون الأحاديث إلا أن تكون مروية عن أهل البيت، أما ما يرويه أبو هريرة وغيره من المحدثين الرواة فلا اعتبار به، ومن ثم فلا يعترفون بكبريات كتب الحديث عن أهل السنة مثل موطأ مالك ومسند أحمد والصحيحين وكتب السنة الأربعة المعروفة، وكذلك فالإمامية لا يأخذون بالقياس كما يفعل بعض أئمة أهل السنة، وهناك فروق أخرى بسيطة في العبادات والمعاملات حيث إن صلاة الجمعة معطلة عندهم إلى حين انتظارًا لظهور الإمام المستور وصلاة العيدين عندهم فريضة، وعندهم

زكاة الخمس فريضة لآل محمد عوضاً عن الصدقة التي حرمها الله عليهم من زكاة الأموال، وكذلك عندهم زواج المتعة أو عقد الانقطاع، وهو زواج مؤقت كان معمولاً به أيام النبي ﷺ فلما جاء عمر أوقفه وحرمه والراجح أنه حُرِّم في زمن النبي والإمامية على جوازه معتمدين على قوله - تعالى -: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [النساء: ٢٤] ، وقيل إن جماعة من عظماء الصحابة والتابعين كان يفتون بإباحة هذا النوع من الزواج، وما زال هذا الزواج ساريًا عند الإمامية حتى اليوم، ويرون أنه ضروري للمسافر الذي يطول سفره، والطلاق عندهم لا يتم إلا في حضور شاهدين عدلين لما فيه من صون للأسرة، وكذلك فالطلاق ثلاثاً مرة واحدة يعتبر طلاقاً واحدة.

٢- التقية، معناها المداورة، وأن تظهر غير ما تبطن حفاظاً على العقيدة والدم والمال والعرض، فإذا خلا الشيعي مع نفسه التزم بعبادته على مذهبه وهذا معترف به عند الشيعة، وإن كانت سبباً في الخروج على كثير من الأئمة لوقوعهم في التناقض حول المسألة الواحدة؛ لأنهم يحملون أجوبتهم على التقية التي جعلوها جزءاً من عقيدتهم إذ نسبوا إلى الإمام الصادق قوله : «التقية ديني ودين آبائي»، وبين الدكتور موسي الموسوي عدم صحة ذلك وأنكر التقية في كتابه «التصحيح».

وعن تصورهم للإمام والإمامة يذكر الإمام الخميني بأنه لم يرد في القرآن نص بشأن الإمامة ولكن يرى أنها عقيدة قد فرضها العقل لكنه غالى مغالاة شديدة في تقديس الأئمة في كتابه الحكومة الإسلامية حيث فضّلهم على جميع الملائكة وجميع الأنبياء والمرسلين بغير استثناء، وهو في حقيقة الأمر يعبر عن صفوة علماء الشيعة، وتلك المغالاة قد دفعت د. الموسوي لمؤاخذه فقهاء المذهب ومراجعته؛ لأنهم هم الذين قادوا العوام إلى الغلو في الأئمة، من حيث العصمة والعلم اللدني، والإلهام، والإخبار بالغيب.

٣- الرجعة:

ومعناها أن الأئمة الاثنى عشر سيعودون إلى الدنيا في آخر الزمان لكي يحكموا الدنيا تعويضاً لهم عن حرمانهم في حياتهم، وأول إمام يرجع هو محمد بن الحسن العسكري، وهو الذي سيمهد الأمر لأبائه وأجداده من بعده حسب التسلسل الزمني وبعده تقوم القيامة، ولم تقتصر الرجعة للأئمة الاثنى عشر فقط بل ستكون لبعض أعدائهم حتى ينتقموا منهم في الدنيا، وهذا وجه يأخذه عليهم د. الموسوي إذ كيف ينتقم من أعدت له جنة عرضها السموات والأرض؟!، وهنالك جمهرة من المؤرخين يؤكدون بأن الحسن العسكري لم ينجب ومن ثم فآخر الأئمة رجوعاً شخصية وهمية من اختراع الشيعة، وتعد زيارة قبور الأئمة ثوابها الجنة بل إن ثوابها يعدل سبعين حجة غير حجة الإسلام، وزوارها مشمولون بشفاعة محمد ﷺ، ويرون غير سائر المسلمين أن الكتاب الذي أنزل على محمد محرف، وألف الطبرسي كتاباً أسماه فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب، ملأه بالكاذيب حول زيادات زعمها أضيفت إلى القرآن، بل منهم من يعتقد أن عندهم مصحفاً أزيد من مصحف عثمان ثلاث مرات وهو مصحف فاطمة، وهذا أمر قد أخذه الشيعة أنفسهم على المغالين منهم فألف الطبرسي كتاباً سماه رد الشبهات عن «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب»، وصدر عن قلة من الشيعة شتم للصحابة ووصف لهم بصفات نُزَّه عنهم كما ينزههم أيضاً المعتدلون من الشيعة أنفسهم، ولم يعترض سيدنا علي على شرعية خلافة الخلفاء الراشدين بل بايعهم ولم يكن راغباً فيها، وإنما كان زاهداً عنها، ومن ثم فلا مجال لتقديس الخلافة؛ لأنه لو كان هنالك نص سماوي في النص على علي ما كان للإمام على أن يغض النظر عنه ويبايع الراشدين السابقين عليه؟ بل إن الإمام على كان يحب الخلفاء حباً دفعه إلى تسمية أولاده أبا بكر وعمر وعثمان، وخطبته في يوم وفاة أبي بكر تدل على عظم حبه

له بل كان يحترمهم ويتعاون معهم أيضا في حل مشاكل المسلمين، ومن ثم فالإمامة كمنصب إلهي قضية اخترعت في زمن متأخر، كما يقول د. الموسوي ولو كانت منصبا إلهيا ما قال سيدنا على بعد طعنة ابن ملجم: أترككم على ما ترككم عليه رسول الله، وما كان للحسن أن يتنازل عنها لمعاوية بذريعة حقن دماء المسلمين. ويختتم المؤلف مقاله عن الإمامية بعدد من شعرائهم الذين سار ركب التشيع معهم خطوات بعيدة المدى معبرين عن الملمات والنوازل التي تعرض لها آل البيت.

الزيدية وينسبون إلى زيد بن علي زين العابدين، وهم أكثر تسامحا من غيرهم من الشيعة في الإمامة إذ يعترفون بصحة خلافة أبي بكر وعمر، ومن ثم فلا يهاجمونها، وبذلك يعترفون بإمامة المفضل في وجود الأفضل، ورغم ذلك بذلوا من دمائهم في سبيل الحكم، وكونوا خلافة تجمع بين السلطتين الدينية والزمانية وكان ما يزال امتدادها في بلاد اليمن إلى زمن قريب، وكانوا مقتدين بزيد بن علي في خروجه على الأمويين واستشهاده التي تشبه قصة جده الحسين من حيث المكان والتورط وتقايس أهل الكوفة عن خوض الحرب، ومذهب الزيدية يميل إلى الاعتزال حتى قيل إن الإمام زيدا كان تلميذا لواصل المعتزلي، وافترت الزيدية إلى فرق منها: الجارودية والصاحية والبثرية، وهو مذهب يوجب على المسلمين الاجتهاد فإن عجز جاز له التقليد لأهل البيت، وهم أقرب فرق الشيعة إلى السنة.

أما القسم الثالث من الكتاب فقد عرض المؤلف (غلاة الشيعة الإسماعيلية والدروز العلويين النصيرية): والإسماعيلية نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق والفرق بينهم وبين الأئمة الاثنى عشرية أنهم لا يعترفون بإمامة إسماعيل؛ لأنه شرب الخمر قيل إن أباه جعفر الصادق نفاه من الإمامة، وقيل إنه توفي في حياة أبيه، وقيل إن إعلان وفاته كان تقية لاضطهاد الأئمة، وكان لهم نشاط سياسي في طور الظهور بعد أن ظلت الإسماعيلية مستترة حوالي قرن من الزمان، وقيل إنها هزمت

جيوش الخلافة العباسية في مواقع كثيرة باسم القرامطة، واستطاع أبو عبيد الله المهدي أن يؤسس دولة إسماعيلية في شمال أفريقيا ٢٩٧ هـ وزحفت إلى مصر شرقاً على يد الخليفة الفاطمي الرابع المعز لدين الله الفاطمي، وشملت خلافتهم شمال إفريقيا كله ومصر والشام وصقلية وجنوب إيطاليا، وقد كان دور الستر سبباً في التشكيك في نسبة بعض الأئمة إلى الإسماعيلية، وأدرك المصريون ذلك فكان سبباً للتندر عليهم، واستمرت دولتهم في مصر إلى أن دالت على يد صلاح الدين، ولم تلتزم الإسماعيلية في تطورها بالنص على الإمام بل كان يتجاوز النص أحياناً، وهذا ما فعله المستنصر بالله حينما نص على إمامة ابنه نزار دون أخيه المستعلي فنحاه الوزير بدر الدين الجمالي وسجنه وجعل المستعلي - ابن أخته - إماماً رغم صغره، ومن هنا انقسمت الإسماعيلية إلى: النزارية والمستعلية، وانتصر أحد دعاة الإسماعيلية لنزار فأسس لدعوته في فارس، وعُرف أتباعه باسم الحشاشين وقتل ابن الأمر بن المستعلي ببعض الفدائيين من أتباعه، وخلف راشد الدين سنان بن الصباح في سفكه للدماء فقتل المركز الصليبي كونراد المونفراطي، وحفظ صلاح الدين للإسماعيلية هذه اليد، ولكنه أضاف آراءً جديدة إلى عقيدة الإسماعيلية مثل التناسخ، وظلت طائفة الإسماعيلية النزارية في سلمية والخوابي والقدموس ومصيف، أما البهرة - وهي إسماعيلية الهند واليمن - فإنهم ينتسبون إلى الإسماعيلية المستعلية، والبهرة لفظ هندي قديم يعني التاجر، وانقسم البهرة إلى الداودية وإلى السليمانية والأولى في النهدي وباكستان الآن والثانية في اليمن، أما الأغاخانية فإنهم ينتمون إلى الإسماعيلية النزارية ويسكنون نيروبي ودار السلام وزنجبار ومركزهم القيادي في كراتشي، وهم يقدسون الأغاخان ويقولون بعصمته.

الدروز: وهي فرقة إسماعيلية باطنية نشأت إبان العصر الفاطمي وأخفوا عقيدتهم عن أن تذاع بين الناس، وهم يسكنون مناطق متفرقة من لبنان (مثل

مناطق: الشوف والمتن ولا جنوب ومدن عبية والشويفات) وسورية (مثل جبل العرب وجبل السماق وقرى قنسرين وبعض قرى أنطاكية، ويكثرون أيضا في بعض قرى فلسطين المحتلة مثل: عكا والكرمل وطبرية، ويطلق عليهم اسم الموحدين وإن كانوا لا ينكرون تلقيبهم بالدروز، وقيل إنهم ينتمون تاريخياً إلى قبائل لحم وتنوخ، وهناك من يرى أنهم من عرب سوريا والعراق، وهذا يعني أن لهم تاريخاً ممتداً متماسكاً، وإن كان أكثره كان في دور الستر الأمر الذي دفع المزيفين إلى نسبة الزيف إليهم، وإن كان شيوخهم العقال معروفون بالزهد والتقشف الشديد، ومع ذلك فقد كانوا يخوضون المعارك في صفوف صلاح الدين ضد الصليبيين، وكان يعتقدون في ألوهية الحاكم بأمر الله، الأمر الذي حدا حميد الدين الكرمانى إلى تأليف رسالته الوعظية، ووضع حمزة بن على مؤسس العقيدة الدرزية ميثاقاً سماه «ميثاق ولي الزمان» ذهب فيه إلى تأليه الحاكم بأمر الله تأليهاً صريحاً، وعلى ذلك جرى نهج مصحف المنفرد بذاته في تأليه الحاكم في ذاته وصفاته، وعرض الدكتور الشكعة لنموذج من حوار المحدثين الذي دار بين المثقفين الدروز حول تلك المسألة، ورغم أنه يتساءل عما إذا كانت تلك الرسائل التي تؤله الحاكم لحمزة أو أعدائه فإنه يطمئن إلى صحة ذلك؛ لأن حمزة ضمنها كتاب النقط والدوائر في رسالته الموسومة بكشف الحقائق، بل إنه لا يقتصر على تأليه الحاكم فحسب بل عرض لظهور بعض الأنبياء مثل آدم وشيث ونوح وإبراهيم...

ويمكننا القول بأن العقيدة الدرزية عقيدة سرية تتلفع بالفلسفة بل إنها خليط من نظريات فلسفية قديمة أخذت أحيانا عن الهند أو عن الفراعنة القدامى، وهي تنبع في الأصل من حكمة اليونان ممثلة في أفلاطون وأفلاطون الأمر الذي ترقى به أسماء الفلاسفة تلك إلى مرتبة الأنبياء، ومن هنا يمكن الربط بين تلك السمات وبين إخوان الصفا في السمة اليونانية الغالبة، ويتربع على قمة تلك الفلسفات العقل

الأرفع أو الكلي الذي يمثل نقطة الابتكار أو الإبداع.

وعرض د. الشكعة لعقيدة الدروز من خلال كتاب النقط والداوئر لحمزة بن على وإن شكك في صحة نسبته إليه ورجح كونه لمجموعة من المؤلفين إذ يختلف أسلوب الواحد عن الآخر، وتناول أهم فرقهم الثلاث التي وردت في الكتاب، وهي: أهل التنزيل وأهل التأويل وعالم الهدي، وتناول أركانهم البديلة عن أركان الإسلام المعروفة، بني الإسلام على خمس فعقيدتهم بنيت أيضا على خمس: توحيد الحاكم بأمر الله، وصدق اللسان، وحفظ الإخوان، وترك العدم والبراءة من الأبالسة، ويقدس الدروز العديدين خمسة وسبعة لما لهما من دلالة خاصة عندهم، فالعدد خمسة يشير إلى الحدود الخمسة، وهم الممدون لكل ناطق (نبي) وأساس (ألصق الناس به)، ويؤمنون بالتناسخ والتقمص للأرواح، بمعنى أنه تنتقل روح الرجل بعد الموت إلى جسد طفل أو امرأة، ويوم الدين عندهم ليس هو يوم القيامة كما هو عند السنة؛ إذ لا تموت الأرواح حتى تبعث بل تتصل الأرواح الصالحة بالعقل الكلي، ومن الأمور التي تفرق وحدة الصف أن الواحد منهم إذا سُئل عن دينه قال درزي لا مسلم، ورغم ذلك فإنه لا يزال يوجد بين الدروز الآن من يحافظ على الصلاة بالكيفية التي يمارسها جميع المسلمين، ويترددون على المساجد والجوامع، ويؤدون الزكاة في رضى والحج وسائر العبادات.

العلويون: وهم فرقة من الشيعة الإمامية، وأبو شعيب محمد بن نصير البصري كان آخر أبواب الإمام الحادي عشر حسن العسكري، وشغل زعامة فريق من العلويين، ومن ثم عرف العلويون في سورية وتركيا باسم النصيرية، وانتقلت رئاسة العلويين بعد نصير النميري إلى عبد الله محمد الجنان الجنبلائي، فأسس الطريقة الجنبلائية بالعراق وأصبحت تساوي العلوية وغلبت الصوفية على المذهب العلوي، ونشأ الخنصبي المصري في مدرسة الجنبلائي وتناوب بعده الرؤساء الذين لم يبلغوا

شأوه، والغلاة من العلويين كان يسميهم الشهرستاني النصيرية، ونسب إليهم تأليه أئمة آل البيت وجعلوا للإمام على قداسة إلهية، ويرون أن النبي مختص بالظاهر وعلى بالباطن والنبي كان مختصاً بحرب المشركين وعلى مختص بحرب المنافقين، ووقع بعضهم تحت التعلات الجاهلة من التثليث المسيحي بل إنهم يؤلفون الوثائق عن على ومحمد وسليمان ويتخذون منه شعاراً لهم (ع، س، م)

ومن ثم فعقيدتهم لها هيكلان هيكل شبه نصراني يتمثل في التثليث وآخر إسلامي، وينقل معلومات من كتاب الباكورة السليمانية في كشف الديانة العلوية لمؤلفة سليمان الأدني تكشف عن شطط معتنقيها وسذاجة تفكيرهم، وصاحب الكتاب نفسه تحول عن العلوية إلى اليهودية إلى أن صار أخيراً راهباً كاثوليكيًا، وهذا يدل على تحبطه أولاً وإنكاره على العلويين ثانياً

وفي مقابل الغلاة كانت العلوية الصحيحة حيث كابد المعتدلون متاعب كثيرة وجدانية ونفسية من الغلاة الذين نالوا من خلال المذهب، الذي هو في أصله إمامي جعفري شيعي، ولم يقع على كاهل التركة الثقيلة على المستيرين من المشايخ، وحدهم أمثال صاحبي كتاب ما بعد القمر، وكتاب النبأ اليقين عن العلويين... بل انتقل الأمر إلى الشباب الجامعي، وذلك من خلال رسالة تصحيح أرسل بها أحد الشباب إليه يلفت نظره إلى عقيدة العلويين الصحيحة.

القاديانية والأحمدية:

القاديانية تنسب إلى ميرزا غلام أحمد القادياني، وقاديان من إحدى مدن إقليم البنجاب وأسس بها غلام عقيدته المعروفة، وسجل مذهبه رسمياً ١٩٠٠م، وأنشأ مجلة تعبر عن مذهبه أسماها مجلة الأديان، وألف مجموعة من الكتب تشرح أفكاره وأشهرها براهين الأحمدية، وأنوار الإسلام، ونور الحق، وحقيقة الوحي... وترتبط القاديانية بالشيعة، حيث ادعى غلام أحمد أنه المهدي المنتظر، ووجد لدعوته أتباعاً

في البنجاب وأفغانستان، وإيران، واختلفت الأقاويل حول شخص غلام حيث عده البعض عميلاً للاستعمار الإنجليزي، والبعض رأى أنه مصلح شعبي، والذي رأوه عميلاً احتجاجوا بكتابه تبيان الكلام، وما فيه من جعل التوراة والإنجيل غير محرفين، وألا وجود إلا للطبيعة وحدها، وناهيك عن دعوته إلى نبذ الأديان كسبب للتقدم كما كان الحال في أوروبا، وأن النبوة مكتسبة، إنسانية الأديان ووحدتها وغيرها من الأفكار التي دعا إليها في سائر كتبه، وفي مقابل ذلك نجد أن أحمد أمين يعده ضمن زعماء الإصلاح في العصر الحديث في كتابه المسمى بهذا الاسم، ويبرر له مهادنته للإنجليز بأنه كان هادئاً لا يؤمن بنتيجة الثورة، وإن كان يؤمن بقوة الإنجليز ويعد مدرسة عليكره خطوة مهمة في طريقه الإصلاحية، وكذلك مجلة تهذيب الأخلاق ليعالج بها أمراض المجتمع ومن عقيدته أن أتباعه يعتقدون في نبوته مثل سائر الأنبياء، وأنه مجدد الدين، بل هو الإمام المهدي الذي بدأ الإصلاح بتجديد الدين، ومن ثم كانت حملة العلماء شديدة عليه.

وبعد وفاته ١٩٠٨ م انقسم أتباعه إلى: فريق يرى أنه نبي مرسل وعلى رأسه ولده نور الدين وميرزا شير أحمد وهما الخليفان للقادياني، وأما الفريق الآخر من غير المؤمنين به كافرون، ولما مات الأول خلفه الثاني وألف كتاباً فضل فيه نبوة القادياني، والقاديانية يرونها نبياً والأحمدية يرونها ولياً، ورأس الأحمدية محمد علي الذي أنكر المعجزات القرآنية إنكاراً كاملاً، وينكر عيسى عليه السلام ولد بغير أب مخالفاً في ذلك الحقيقة الدينية في الإسلام والمسيحية، وهذا يعني أنه يصمم العذراء البتول بما لم يصممها به إلا اليهود، بل ينكر أن يعود المسيح إلى الدنيا، ناهيك عن تعطليه لفريضة الجهاد محرماً إياها ضد الإنجليز بل أوجب السلام تحت حكمهم، فضلاً عن أنه جعل طاعة الحكومة البريطانية جزءاً مكماً لطاعة الله.

وخص القسم الرابع من الكتاب بالحديث عن المعتزلة ونشأتهم في مسجد

البصرة حينما اعتزل واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري بعد حكمه على مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين، ويستنتج من ذلك أن نشأة المعتزلة كانت نشأة فكرية لا سياسية كسائر الفرق من خوارج وشيعة وغيرهما، ولكنها تحولت إلى فرقة سياسية في عهد المأمون الذي حمل الناس على القول بخلق القرآن، ولحق الإمام أحمد منهم أذى شديد وظل الحال إلى عهد المتوكل فانتصر لأهل السنة من المعتزلة وأشهرها أعلام المعتزلة هم الموصلية، والعلافية، النظامية، والبشرية، وعرض بإيجاز لأصولهم الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، موضحاً تأثير المعتزلة بالفلسفة اليونانية المترجمة ومؤكداً في الوقت نفسه على دورهم في الدفاع عن الإسلام ضد الزنادقة وغيرهم.

وفي مقابل تلك الفرق الغالية التي عرض لها المؤلف نجد أهل السنة والجماعة معتصمين بكتاب الله ومجمعين على الأخذ بسنة رسول الله ﷺ سواء في أحاديث منقولة أو في شكل أفعال مأثورة، وكانت هناك طائفة تقول بالرأي في الأمور المستحدثة التي لم يشر إليها القرآن أو اعتنت بها السنة، وتطورت الأمور فقامت مدرسة تجمع بين أهل الرأي وأهل الحديث فلا تعمل الرأي إلا بعد انعدام النص، ومن أعلام هذه المؤسسة الإمام مالك بن أنس والإمام الشافعي، ووضح مفهوم الإمام عند أهل السنة مقارناً بينه وبين الإمام عند الشيعة، فالإمام عند أهل السنة أحد علماء المسلمين المعروفين بكمال الاستقامة وكمال الإيمان، ولا يولد إماماً، وليس معصوماً، ولا يشترط فيه لون أو جنس أو انتفاء كما هو الحال عند أئمة الشيعة، وتحدث عن أئمة أهل السنة الأربعة فعرض لأبي حنيفة (ت ١٥٠) إمام أهل الرأي معرباً به ومتناولاً شيئاً من مناقبه ومواقفه من السياسية والقضاء والإمامة، وكذلك فعل مع بقية أئمة أهل السنة فعرض الإمام مالك والشافعي وأحمد بن حنبل، ثم تحدث عن ظهور المدرسة الأشعرية التي الغزالي وغيره من

أعلام المذهب وأطلق عليهم مذهب أهل السنة والجماعة على الرغم من سبق أهل الحديث، وربما ذلك لدورهم في الدفاع عن الإسلام بالأدلة العقلية والنقلية، وعرض لشيء من عقيدتهم نقلاً عن البغدادي صاحب الفرق بين الفرق، ثم تحدث عن السلفيين الذين تابعوا السلف الصالح في الأخذ عنهم من الكتاب والسنة قبل انشعاب المذاهب الإسلامية وبرزت بوضوح تلك السلفية في القرن السابع على يد شيخ الإسلام ابن تيمية، لم يذهبوا إلى تكفير خصومهم.

المتصوفة:

عرض المؤلف للصوفية بعد أهل السنة معتبراً أن الجانب الروحي جانب مهم، وأنه كان موجوداً عند أهل السنة في مقابل الماديات طالما أن هذا التصوف بعيد عن الشطحات الصوفية في الذات الإلهية، ولا يمكننا أن نغفل هذا الجانب بحال؛ لأننا لا ننكر أن معظم علمائنا وأئمتنا كانوا صوفية مثل: الغزالي والبسطامي والقشيري والمحاسبي وغيرهم، وإن كان هؤلاء من أعلام الشرق فإن هذه الروح كانت موجودة أيضاً عند علماء المغرب العربي حيث ألف ابن بشكوال كتاب «زهاد الأندلس وأئمتها» ولكن رغم ذلك فقد تحدث هذا الكتاب عن ابن عربي وابن العريف والشاذلي وأحمد البدوي وأبو العباس المرسي وغيرهم كان لهم أثر في مسيرة الحياة الروحية في المشرق إن لم يكن لهم طرق وأتباع ومريدون، ولم يهاجم الفقهاء أصحاب الشريعة غير أصحاب الشطحات من المتصوفة بل كان المعتدلون من الصوفية أنفسهم ينتقدونهم؛ لأنهم علماء بالشريعة أولاً.

ولم يفت الدكتور الشكعة أن يعرج على أصل التسمية، فتعرض للأقوال التي ذكرت في تسمية التصوف، وهل هو مأخوذ من سوفيا اليونانية، أم من لباس الصوف، أم من الصفا، أم من أهل الصفة، أم من الشخص (عبدك الصوفي)؟ ويرتضي اشتقاق التصوف من الصوف؛ لأنه يعني الزهد في حطام الدنيا.

ويرى أن الصوفي هو الذي يتعد عن الماديات والصوفية هم من صفت قلوبهم عن كدورات البشرية وآفات النفس، ومن ثم يعتبرون أنفسهم أفضل من الفقهاء، فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده، وكان الصوفية يعملون بأيديهم فهناك الخراز، والحلاج وغيرهم، ممن تركوا لنا تراثاً هائلاً مثل الرعاية لحقوق الله للمحاسب، الظل الممدود والماء المسكوب والحياة الباقية للحلاج، والرسالة للقشيري، ولطائف الإشارات، الإحياء للغزالي، والفتوحات لابن عربي... وغيرها من الكتب، ومن أهم موضوعات التصوف: المجاهدة وما يحصل عنها من أذواق ومواجيد، والكشف عن عالم الغيب، والكرامات، الألفاظ، أو الشطحات.

الآثار الثقافية للكتاب أو للمذهب:

أراد د. الشكعة من كتابه أن يقف القارئ على عدد من الحقائق المهمة للمسلم العصري، وهي:

١ - أن للفرقة أثر خطير على وحدة الإسلام والمسلمين، وقد رأينا كيف حدث اقتتال بين الشراة من الخوارج وغيرهم وبين القرامطة وغيرهم بسبب تعصبهم الأعمى، وتساعد ذلك الصراع بين المذاهب لاسيما بين السنة والشيعة، وكثيراً ما كان يقع الخلاف بين السنة أنفسهم، وتعد الشيعة أيضاً من أكثر الفرق خسارة للأرواح فبقدر عطف الناس عليهم كان تنكيل الخلفاء بهم، ومن ثم كان التفاف بعض الغلاة الكيسانية والسبئية والإسماعيلية يلقى قبولا عندهم وفي المقابل نفور جمهور المسلمين منهم، وهذا الخلاف التاريخي بين السنة والشيعة سالت بسببه الدماء في الأعوام ٤٠٨، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٩ هـ، وكان التعصب هو المسيطر على الطرفين ولم يكن الشيعة هم المعتدى عليهم في كل حين بل كانوا معتدين أيضاً أثناء دولتهم البويهية والفاطمية، بل كان الفاطميون أكثر ضراوة إذ كان يقتل السني إذا وجدوا عنده موطأ مالك.

ولم يكن الخلاف الدامي بين المسلمين (السنة والشيعة فحسب) بل كان بين السنة والمعتزلة أيضا فتنة القول بخلق القرآن، وهي خير مثال على قتل المعتزلة للسنة في دولة المأمون بل إن الخلاف كان يقع داخل صف السنة أنفسهم بين أتباع المذاهب كالخلاف بين أتباع أحمد والشافعي.

٢- إن المذهبية أضرت بالإسلام، وتعد هي المدخل الرئيسي الذي يدخل منه أعداء الإسلام بدءاً من اليهود والموالي وأصحاب الديانات الوضعية إلى الصهيونية والاستعمار حديثاً، إذ يفرقون بين السني والشيعة في العراق ولبنان، وبين السني والإباضي، وتمكن تلك الفرق للاستعمار في بلاد الخيرات والبركات، ومن ثم تمكن الاستعمار من زرع بعض ضعاف النفوس للعمل على مصالحه الاستعمارية، فاستطاع الاستعمار الفرنسي في الماضي أن يستخدم بعض أبناء المسلمين من العلويين الأمر الذي خلق فتنة بعد الاستقلال، وفي العراق أوقعوا الفتنة بين السنة والشيعة، وما زالوا جاثمين مغتصبين تحت مظلة ضعاف النفوس من الخونة والمرششين، وفي الجزائر حاول الاستعمار الاستعانة بالإباضية، ولكنه فشل رغم استخدامه لكل وسائل الإغراء من مال وآمال وتزوير، وما كان يهود الدونمة إلا خنجراً مسموماً طعنت به الخلافة العثمانية في تركيا.

٣- إن التقريب ضرورة بين المذاهب: ولا يحسن التقريب بين المذاهب إلا بين المذاهب المعاصرة، وإن كانت المذاهب المعاصرة هي امتداد لمذاهب مندثرة أو هي عبارة أخرى فرع جديد لمذهب قديم فلم يبق من العجاردة أو البيهسية والثعالبة وغيرها من فرق الخوارج سوى الإباضية الذين يعيشون الآن في عمان وطرابلس وتونس والجزائر وشرق أفريقية ولم يبق من فرق الشيعة على كثرتها التي عرض لها سوي الإمامية والزيدية والإسماعيلية والدروز والعلوية ولم نعد نسمع في عصرنا عن المعتزلة وفرقها وإنما ذاب مذهبهم في تعاليم الشيعة الزيدية والاثني عشرية

بحيث يمكن أن نخلص إلى أن المذاهب المعاصرة هي أهل السنة والإباضية، والشيعة الزيدية «الاثنى عشرية»، وإذا طرحنا الخلافات القديمة سنجد أن هناك صلة وروابط أكيدة تجمع بين السنة والإمامية في شخصي مالك وجعفر حيث تفقه الإمام مالك السني على الإمام جعفر الشيعي، وبين السنة والزيدية في شخصي أبي حنيفة وزيد حيث كان الأول تلميذاً للإمام زيد بن علي الذي ينسب إليه المذهب الزيدي، وبين السنة والمعتزلة أشخاص مثل الحسن البصري وواصل بن عطاء، وبين الزيدية والإمامية في شخصي الأخوين زيد ومحمد الباقر، وبين السنة والخوارج في شخصي البخاري وعمران بن حطان الذي أملى الحديث على البخاري، فتلك روابط متينة لها قداستها، ومن ثم فلا تنافر في إمكان التقريب بين الإباضية والشيعة، فالإباضية يرفضون النسبة إلى الخوارج ولا يلعنون علياً وإن أبطلوا التحكيم، ويرون إسقاط شرط القرشية عمن تتوافر فيه شروطها من عامة المسلمين، فالخلاف بين الإمامية والإباضية لا يكاد يبعد عن الخلاف بين الإمامية والسنة، وهو الخلاف على الإمامة وهو خلاف يمكن تفاديه، إذ ليس هناك نظام الحكام المسلمين عن طريق الإمامة إلا في اليمن انتهى سنة ١٩٦٢م، أما مسألة الإمام المستور فلا يعقل أن تختلف على أمور لم تحدث فضلاً عن أن الإيمان بالمهدي عند الشيعة لا يوجب التكفير، أما مسألة المتعة فهي مسألة فقهية بين المذاهب الإسلامية يمكن حسمها بالحوار الفقهي والبحث، ويرى المؤلف أن تقترب هذه المذاهب الواحد تلو الآخر في سهولة ويسر ولا داعي لهذه الفرقة الطويلة الناتجة عن جهل وجمود وتعصب، ومن ثم كانت فكرته هي إسلام بلا مذاهب لأن لب العقيدة واحد، ومصدرها واحد وإلهها واحد ورسولها واحد.

الكتاب الخامس
خصائص
التصور الإسلامي ومقوماته

oboi.kan.com

الكتاب الخامس

خصائص التصور الإسلامي ومقوماته

تأليف أ: سيد قطب

تحليل وعرض أ.د. مصطفى رجب

سيد قطب.. من الأدب إلى التغيير الاجتماعي:

ولد سيد قطب في يوم ٩ / ١٠ / ١٩٠٦ م بقرية موشا التابعة لمركز ومحافظة أسيوط والتي تبعد عن مدينة أسيوط ببضعة كيلومترات جنوب غربي المدينة، وهو الابن الأول لأمه بعد أخت تكبره بثلاث سنوات وأخ من أبيه غير شقيق يكبره بجيل كامل. وكانت أمه تعامله معاملة خاصة وتزوده بالنضوج والوعي حتى يحقق لها أملها في أن يكون متعلماً مثل أخواله

وهو من عائلة مرموقة فقد كان أبوه عضواً في لجنة الحزب الوطني وعميداً لعائلته التي كانت ظاهرة الامتياز في القرية، واتصف بالوقار وحياة القلب، يضاف إلى ذلك أنه كان ديناً في سلوكه.

ولما كتب سيد قطب إهداء عن أبيه في كتابه «مشاهد القيامة في القرآن» قال: «لقد طبعَت فيّ وأنا طفل صغير مخافة اليوم الآخر، ولم تعطني أو تزجرني، ولكنك كنت تعيش أمامي، واليوم الآخر ذكره في ضميرك وعلى لسانك.. وإن صورتك المطبوعة في مخيلتي ونحن نفرغ كل مساء من طعام العشاء، فتقرأ الفاتحة وتتوجه بها إلى روح أبيك في الدار الآخرة، ونحن أطفالك الصغار نتمتم مثلك بآيات منها متفرقات قبل أن نجيد حفظها كاملات».

وعندما خرج إلى المدرسة ظهرت صفة جديدة إلى جانب الثقة بالذات من أمه والمشاعر النبيلة من أبيه وكانت الإرادة القوية، ومن شواهد حفظه القرآن الكريم

كاملاً بدافع من نفسه في سن العاشرة؛ لأنه تعود ألا يفاخره أبناء الكتاتيب بعد إشاعة بأن المدرسة لم تعد تهتم بتحفيظ القرآن.

وفي فورة الإحساس والثقة بالنفس كان لظروف النضال السياسي والاجتماعي الممهدة لثورة ١٩١٩ أثر في تشبعه بحب الوطن، كما تأثر من الثورة بالإحساس بالاستقلال وحرية الإرادة، وكانت دارهم ندوة للرأي، شارك سيد قطب فيها بقراءة جريدة الحزب الوطني، ثم انتهى به الأمر إلى كتابة الخطب والأشعار وإلقائها على الناس في المساجد والمجامع.

الاستقرار في القاهرة:

ذهب سيد قطب إلى القاهرة في سن الرابعة عشرة وضمن له القدر الإقامة عند أسرة واعية وجهته إلى التعليم وهي أسرة خاله الذي يعمل بالتدريس والصحافة، وكان لدى الفتى حرص شديد على التعلم إلا أنه في القاهرة واجه عقبات محصته تمحيصاً شديداً جعلته يخرج من الحياة برؤية محددة قضى نحبه - فيما بعد - من أجلها.

والتحق سيد قطب أولاً بإحدى مدارس المعلمين الأولية - مدرسة عبد العزيز - ولم يكد ينتهي من الدراسة بها حتى بلغت أحوال الأسرة درجة من السوء جعلته يتحمل المسؤولية قبل أوانه، وتحولت مهمته إلى إنقاذ الأسرة من الضياع بدلاً من استعادة الثروة وإعادة المجد.

واضطر إلى العمل مدرساً ابتدائياً حتى يستعين بمرتبه في استكمال دراسته العليا من غير رعاية من أحد اللهم إلا نفسه وموروثاته القديمة. وكان هذا التغير سبباً في الاحتكاك المباشر بالمجتمع الذي كان لا بد له من أسلوب تعامل يختلف عن أسلوب القرويين وتجربتهم.

فالمجتمع الجديد الذي عاش فيه انقلبت فيه موازين الحياة في المدينة السليمة، وبدأت في القاهرة سوءات الاحتلال الأجنبي ومفاسد السياسة؛ حيث سادت عوامل التمزق الطبقي والصراع الحزبي وغدت المنفعة وما يتبعها من الرياء والنفاق والمحسوبية هي الروح التي تسري، ويصف عبد الرحمن الرافعي هذا المجتمع بأنه «مجتمع انهارت فيه الثقافة العربية أمام الثقافة الغربية التي تؤمن بالغرب حتى بلغت في بعض الأحيان حد التطرف في الإيمان بالغرب وبمبادئه إيماناً مطلقاً». فكيف يواجهها هذا الشاب الناشئ المحافظ الطموح؟

كانت صلته بهذا المجتمع صلة تعليم، ثم أصبح الآن مشاركاً فيه، وعليه أن يختار ما بين السكون والعزلة، وبالتالي عدم إكمال تعليمه أو الحركة والنشاط، واختار سيد قطب المواجهة مع ما نبئت معها من عناصر الإصرار والتحدي وعدم الرضا بهذا الواقع المؤلم.

ارتحال فكري:

واختار سيد قطب حزب الوفد ليستأنس بقيادته في المواجهة، وكان يضم وقتذاك عباس محمود العقاد وزملاءه من كتاب الوفد، وارتفعت الصلة بينه وبين العقاد إلى درجة عالية من الإعجاب لما في أسلوب العقاد من قوة التفكير ودقة التغيير والروح الجديدة الناتجة عن الاتصال بالأدب الغربي.

ثم بلغ سيد قطب نهاية الشوط وتخرج في دار العلوم ١٩٣٣ وعين موظفاً - كما أمل وأملت أمه معه - غير أن مرتبه كان ستة جنيهات ولم يرجع بذلك للأسرة ما فقدته من مركز ومال؛ فهو مدرس مغمور لا يكاد يكفي مرتبه إلى جانب ما تدره عليه مقالاته الصحفية القيام بأعباء الأسرة بالكامل.

وهذه الظروف التي حرمتها من نعيم أسلافه منحته موهبة أدبية إلا أن الأساتذة من الأدباء - كما يصفهم - كانوا: «لم يروا إلا أنفسهم وأشخاصهم فلم يعد لديهم

وقت للمريدين والتلاميذ، ولم تكن في أرواحهم نسمة تسع المريدين والتلاميذ» كل هذا أدى إلى اضطرابه وإحساسه بالضيق إلى درجة - وصفها الأستاذ أبو الحسن الندوي في كتابه «مذكرات سائح من الشرق» انقطعت عندها كل صلة بينه وبين نشأته الأولى وتبخرت ثقافته الدينية الضئيلة وعقيدته الإسلامية» ولكن دون أن يندفع إلى الإلحاد، وكان دور العقد حاسماً في ذلك.

وانتقل سيد قطب إلى وزارة المعارف في مطلع الأربعينيات، ثم عمل مفتشاً بالتعليم الابتدائي في عام ١٩٤٤ وبعدها عاد إلى الوزارة مرة أخرى، وفي تلك الفترة كانت خطواته في النقد الأدبي قد اتسعت وتميزت وظهر له كتابان هما: «كتب وشخصيات»، و«النقد الأدبي - أصوله ومناهجه».

وبعد ميدان النقد سلك سيد قطب مسلكاً آخر بعيداً: بكتابه «التصوير الفني في القرآن» الذي لاقى مقابلة طيبة من الأوساط الأدبية والعلمية فكتب: «مشاهد القيامة في القرآن» و«وعد بإخراج: «القصة بين التوراة والقرآن» و«النماذج الإنسانية في القرآن»، و«المنطق الوجداني في القرآن»، و«أساليب العرض الفني في القرآن»، ولكن لم يظهر منها شيء.

وأوقعته دراسة النص القرآني على غذاء روحي لنفسه التي لم تنل متطلعة إلى الروح. وهذا المجال الروحي شده إلى كتابة الدراسات القرآنية فكتب مقالاً بعنوان «العدالة الاجتماعية بمنظور إسلامي» في عام ١٩٤٤.

ولما وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها زادت الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية سوءاً وفساداً وكانت جماعة الإخوان المسلمين هي أوضح الجماعات حركة وانتشاراً حتى وصلت لمعاقل حزب الوفد كالجامعة والوظائف والريف، وأخذت تجذب بدعوتها إلى الإصلاح وقوة مرشدها الروحية المثقفين، وأخذت صلة سيد قطب بالجماعة تأخذ شكلاً ملموساً في عام ١٩٤٦ ثم ازدادت

حول حرب فلسطين ١٩٤٨.

وفي هذا الاتجاه ألف سيد قطب كتاب «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، وأهداه إلى الإخوان؛ ثم سافر إلى أمريكا وعند عودته أحسنوا استقباله، فأحسن الارتباط بهم وأكد صلته حتى أصبح عضواً في الجماعة.

الرحلة إلى أمريكا

وجد سيد قطب ضالته في الدراسات الاجتماعية والقرآنية التي اتجه إليها بعد فترة الضياع الفكري والصراع النفسي بين التيارات الثقافية الغربية، ويصف قطب هذه الحالة بأنها اعترت معظم أبناء الوطن نتيجة للغزو الأوروبي المطلق.

ولكن المرور بها مكّنه من رفض النظريات الاجتماعية الغربية، بل إنه رفض أن يستمد التصور الإسلامي المتكامل عن الألوهية والكون والحياة والإنسان من ابن سينا وابن رشد والفارابي وغيرهم لأن فلسفتهم - في رأيه - ظلال للفلسفة الإغريقية.

فكان من المنتظر حين ذهب يوم ٣/١١/١٩٤٨ في بعثة علمية من وزارة المعارف للتخصص في التربية وأصول المناهج ألا تبهره الحضارة الأمريكية المادية ووجدها خلواً من أي مذهب أو قيم جديدة، وفي مجلة الرسالة كتب سيد قطب مقالاً في عام ١٩٥١ بعنوان: «أمريكا التي رأيت» يصف فيها هذا البلد بأنه: «شعب يبلغ في عالم العلم والعمل قمة النمو والارتقاء، بينما هو في عالم الشعور والسلوك بدائي لم يفارق مدارج البشرية الأولى، بل أقل من بدائي في بعض نواحي الشعور والسلوك».

المصلح والأديب:

امتلك سيد قطب موهبة أدبية قامت على أساس نظري وإصرار قوي على تنميتها بالبحث الدائم والتحصيل المستمر حتى مكنته من التعبير عن ذاته وعن عقيدته يقول: «إن السر العجيب - في قوة التعبير وحيويته - ليس في بريق الكلمات

وموسيقى العبارات، وإنما هو كامن في قوة الإيمان بمدلول الكلمات وما وراء المدلول، وإن في ذلك التصميم الحاسم على تحويل الكلمة المكتوبة إلى حركة حية، والمعنى المفهوم إلى واقع ملموس».

وكان سيد قطب موسوعياً يكتب في مجالات عديدة إلا أن الجانب الاجتماعي استأثر بنصيب الأسد من جملة كتاباته، وشغلته المسألة الاجتماعية حتى أصبحت في نظره واجباً إسلامياً تفرضه المسؤولية الإسلامية والإنسانية، وهذا يفسر قلة إنتاجه في القصة التي لم يكثر فيها بسبب انشغاله بالدراسات النقدية ومن بعدها بالدراسات والبحوث الإسلامية.

وطوال مسيرته ضرب سيد قطب مثل الأديب الذي غرس فيه الطموح والاعتداد بالنفس، وتسليح بقوة الإرادة والصبر والعمل الدائب؛ كي يحقق ذاته وأمله، اتصل بالعقاد ليستفيد منه في وعي واتزان، ولم تفتنه الحضارة الغربية من إدراك ما فيها من خير وشر، بل منحتة فرصة ليقارن بينها وبين حضارة الفكر الإسلامي، وجمع بينه وبين حزب الوفد حب مصر ومشاعر الوطنية، وجمع بينه وبين الإخوان المسلمين حب الشريعة وتحقيق العدالة الاجتماعية وبناء مجتمع إسلامي متكامل. واستطاع بكلمته الصادقة أن يؤثر في كثير من الرجال والشباب التفوا حوله رغم كل العقبات والأخطار التي أحاطت بهم، وأصبح من الأدباء القلائل الذين قدموا حياتهم في سبيل الدعوة التي آمنوا بها.

العودة والرحيل:

عاد سيد قطب من أمريكا في ٢٣ أغسطس ١٩٥٠ ليعمل بمكتب وزير المعارف إلا أنه تم نقله أكثر من مرة حتى قدم استقالته في ١٨ أكتوبر ١٩٥٢، ومنذ عودته تأكدت صلته بالإخوان إلى أن دُعي في أوائل عام ١٩٥٣ ليشترك في تشكيل الهيئة التأسيسية للجماعة تمهيداً لتولييه قسم الدعوة، .

وخاض مع الإخوان محنتهم التي بدأت منذ عام ١٩٥٤ إلى أن أُعدم في عام ١٩٦٦. وبدأت محنته باعتقاله - بعد حادث المنشية في عام ١٩٥٤ (اتهم الإخوان بمحاولة اغتيال الرئيس المصري جمال عبد الناصر) - ضمن ألف شخص من الإخوان وحكم عليه بالسجن ١٥ سنة ذاق خلالها ألواناً من التعذيب والتنكيل الشديدين، ومع ذلك أخرج كتيب «هذا الدين» و«المستقبل لهذا الدين»، كما أكمل تفسيره «في ظلال القرآن».

وأُفرج عنه بعفو صحي في مايو ١٩٦٤ وكان من كلماته، وقتذاك: إن إقامة النظام الإسلامي تستدعي جهوداً طويلة في التربية والإعداد وأنها لا تجيء عن طريق إحداث انقلاب.

وأوشكت المحنة على الانتهاء عندما قبض على أخيه محمد قطب يوم ٣٠/٧/١٩٦٥ فبعث سيد قطب برسالة احتجاج إلى المباحث العامة؛ فقبض عليه هو الآخر ٩/٨/١٩٦٥ وقدم مع كثير من الإخوان للمحاكمة، وحكم عليه وعلى ٧ آخرين بالإعدام، ونفذ فيه الحكم في فجر الإثنين ١٣ جمادى الأولى ١٣٨٦ هـ الموافق ٢٩ أغسطس ١٩٦٦.

من مؤلفاته:

- طفل من القرية (سيرة ذاتية).
- المدينة المسحورة (قصة أسطورية).
- النقد الأدبي - أصوله ومناهجه.
- التصوير الفني في القرآن.
- مشاهد القيامة في القرآن.
- معالم على الطريق.

- المستقبل لهذا الدين.
- هذا الدين.
- في ظلال القرآن.
- كيف وقعت مراكش تحت الحماية الفرنسية؟
- الصبح يتنفس (قصيدة)
- قيمة الفضيلة بين الفرد والجماعة.
- حديثي (قصيدة).
- الدلالة النفسية للألفاظ والتراكيب العربية.
- هل نحن متحضرون؟
- هم الحياة (قصيدة)
- وظيفة الفن والصحافة.
- العدالة الاجتماعية.
- شيلوك فلسطين أو قضية فلسطين.
- أين أنت يا مصطفى كامل؟
- هتاف الروح (قصيدة).
- تسبيح (قصيدة).
- فلنعتد على أنفسنا.
- ضريبة الذل.
- أين الطريق؟

التعريف بالكتاب:

يهتم الشيخ سيد قطب - رحمه الله - في هذا الكتاب - على صغر حجمه - بعدد من القضايا الكلية، الحاكمة للسلوك الإيماني للفرد المسلم، مثل: حقيقة الألوهية - حقيقة العبودية - حقيقة الكون - حقيقة الحياة - حقيقة الإنسان، وكلها حقائق مترابطة وضرورية لأنه لا بد للمسلم من معرفة حقيقة مركز الإنسان في هذا الوجود وغاية وجوده، وبالتالي يتحدد منهجه أو منهج حياته وسبل تحقيقه أو الوصول إليه، ونوع النظام الذي يحكم الحياة الإنسانية منبثقاً من تفسير شامل للمنهج وإلا كان نظاماً مفتعلاً قصير الفترة، قائماً على صدام مع الفطرة البشرية وهو الأمر الذي ينطبق اليوم على جميع الأنظمة البشرية السائدة في الأرض.

وفي رأي الشيخ سيد قطب - رحمه الله - أنه ليس انحيازاً (ولا لوم عنده في ذلك) إذا قلنا إن الدين الإسلامي ذو طابع خاص ومتفرد، لأن الأمة الإسلامية ما جاءت إلا لقيادة البشرية وتحقيق منهج الله في الأرض وهي في الوقت نفسه قارب نجاة للبشرية من المناهج الضالة، وإدراك المسلم لكل هذا يكفل له أن يكون عنصراً صالحاً قادراً على الإنقاذ سواء لمجتمعه وأمته أو للمجتمعات الأخرى والأمم المختلفة، وهذا ما أحدث تكيف الجماعة المسلمة الأولى، وتفردتها في قيادة البشرية، وكانت أعجب ظاهرة في تاريخ الحياة البشرية: ظاهرة انبثاق أمة من خلال نصوص كتاب، وبه عاشت إلى اليوم.

غير أن الناس - في رأي الشيخ سيد قطب - رحمه الله - غاب عنهم بمحض إرادتهم الفهم الأمثل لنصوص القرآن الكريم فضلوا وأضلوا، وخلدوا إلى الراحة وابتعدوا عن جهاد النفس وجهاد الناس، جهاد الشهوات وجهاد الأعداء فكانت النتيجة كما نرى.

ولاشك أن هناك محاولات لإحياء استئناف الحياة الإسلامية من جديد، وفي ظلها نجد القرآن يفتح كنوزه للقلوب، ويمنح أسرار له لمن يريد، لقد كانوا في الماضي

يدركون حقيقة قول الله - تعالى -: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا...﴾ [الحجرات: ١٧] وحقيقة قوله: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ...﴾ [الأنفال: ٢٤] وحقيقة قوله: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ...﴾ [آل عمران: ١٢٣] وقوله: ﴿لَتَبْلُوكَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ...﴾ [آل عمران: ١٨٦] والذين يعانون اليوم وغداً هم الذين يدركون معاني القرآن وإيماءاته، وهم الذين يتذوقون حقائق التصور الإسلامي.

ويرى الشيخ سيد قطب - رحمه الله - أنه كانت هناك فجوة أصيلة بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة، بين الحقائق الإيمانية الإسلامية، وتلك المحاولات الصغيرة المضطربة المفتعلة، وظهرت الفلسفة الإسلامية كأنها غريبة تماماً عن العقيدة الإسلامية، مما تسبب في فجوة كبيرة بين الفلسفة الإسلامية ومعها علم الكلام وبين الإسلام وطبيعته، ومنهجه وأسلوبه وحقيقته. ويجب أن ندرك نحن كمسلمين ثلاث حقائق هامة:

الأولى: حقيقة الشروح المتأخرة للفلسفة الإغريقية ونقلها بصورة مشوهة.

الثانية: السذاجة التي صاحبت محاولة التوفيق بين الفلسفة الإغريقية والتصور الإسلامي.

الثالثة: انحراف المفاهيم والتأويلات لنصوص القرآن نتيجة الفتن المختلفة ومنها مقتل عثمان بن عفان.

وعلى هذه الأسس سارت مناهج الفكر الغربي، واستمدت مقوماتها من تلك الفلسفة الإغريقية المشوهة سواء في أصولها أو نقلها.

لذا لم يكن من المنطقي - عنده - أن تكون مناهج التفكير الأوروبية في يوم من الأيام أساساً للفكر الإسلامي.

إذن منهج الشيخ سيد قطب - رحمه الله - في هذا البحث ينطلق من «خصائص

التصور الإسلامي ومقوماته، مبتعدًا بقدر الإمكان عن الفلسفة، مقترَّبًا لدرجة التواصل والاعتماد المخلص على نصوص القرآن الكريم وظلالها الوارفة ولم يعلن الشيخ في خلال مقدمته لبحثه أنه سيلغي العقل أساس الفهم والإدراك لنصوص القرآن مع تسليم العقل لما هو خارج عن مجاله.

تيه وركام:

كأن الشيخ يريد في هذا الجزء من البحث أن يقول: أن الإنسان قد مر بمراحل ثلاث: الأولى: مرحلة التيه التي لا دليل فيها ولا مرشد، ولا قرار ولا يقين، كأن الإنسان يجهل مركزه في هذا الكون ونوع الصلة بينه وبين الله - سبحانه - ، ولم يكن في الإمكان أن يستقر الإنسان ضميرًا ومنهج حياة إلا إذا استقر أمر عقيدته.

المرحلة الثانية: بدأ الإنسان فيها التعرف - من خلال أنبياء الله - على الإله ومراده في الكون، وغاية وجود الإنسان ومركزه في الكون، ولكن للأسف صاحب ذلك انحرافات بشرية وعقائد وثنية وتجارب لا أخلاقية وشهوات بشرية، أضلت البشرية وأمالت على تلك الحقائق ركامًا ثقيلًا، كان لابد بعدها أن تأتي رسالة جديدة كاملة شاملة ترفع هذا الركام وهي المرحلة الثالثة التي مر بها الإنسان وهي مجيء الإسلام ليبدد هذا الظلام ويقم الحياة الإنسانية على أساس من المبادئ والتصورات الحقيقية لغاية خلق الإنسان.

إذ لا يخفى على أحد الانحرافات والتشوهات التي لطخت اليهودية والنصرانية لدرجة الوصول بهم إلى تصورات وثنية أسطورية دارت عليها الخلافات والمذابح عدة قرون، وقد ورد في القرآن الكريم بعض الإشارات إلى هذه الانحرافات، وبيان لأصل العقيدتين اليهودية والنصرانية كما جاءت من عند الله قبل التحريف، والتدخلات البشرية، وفي الجزيرة العربية التي كانت محل ميلاد الرسالة الحاسمة والخاتمة، كانت هناك عبادة الأصنام، والكواكب وغيرها. هذه هي

الصورة الشائهة التي كانت تسود العالم قبل مجيء الإسلام، ولو نظر الإنسان نظرة الواعي المتأمل في ذلك التيه وهذا الركام، لفهم مدى كمال هذه العقيدة الإسلامية وتناسقها، وبساطة الحقيقة الكبيرة التي تمثلها.

خصائص التصور الإسلامي

ويجمل الشيخ سيد قطب - رحمه الله - خصائص التصور الإسلامي في عدة

نقاط هي:

١- الربانية:

وهي أصل خصائص التصور الإسلامي وهي الوحيدة بين التصورات الاعتقادية السماوية الأخرى التي لم يدخلها التحريف أيضًا تتميز بأنها تصور رباني صادر من الله وليس من صنع الإنسان وحتى الفكر النبوي لم يتدخل في إيجادها قال تعالى - : ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَنُ...﴾ الآية [الشورى: ٥٢ - ٥٣] . لذا وجب على الفكر البشري التلقي والإدراك والتكيف والتطبيق أنه تصور يلبي الكينونة الإنسانية بجملتها ويدخل في دائرة إدراكها.

ولا شك أن الإنسان له وظيفة محددة وهي الخلافة ولذا وهبه الله من الإدراك ما يناسب هذه الخلافة. لكن هناك جوانب لم يزود الإنسان بالقدرة على الإحاطة بها منها مسألة كنه الذات الإلهية، أيضا مسألة المشيئة الإلهية وكيفية تعلقها بالخلق ﴿قَالَ رَبِّ أَنِّي يَكُونُ لِي عُلْمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَأَمْرًا قِيَّ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٤٠] ... هكذا دون بيان للكيفية لأنها فوق إدراك الكينونة البشرية وكل من أراد من البشر بيان الكيفية تحبط وخلط.

وأیضا الغیب وأمر موعد الساعة، ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤].

فيا عدا هذه الجوانب فإن الفكر البشري مدعو للتدبر والتفكر لأن الإسلام

اهتم بتربية الإدراك وتقويمه وتقويم منهج النظر والحكم.

﴿ أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً... ﴾ الآية [الروم: ٩].

على أن الله فاطر هذا الإنسان كان يعلم أنه بقدر ما وهبه من القدرة على إدراك قوانين المادة، والتعرف إلى طاقات الكون في هذا المجال لتخيرها في الخلافة.. بقدر ما زوي عنه من أسرار «الحياة» كنهها وكيفية وجودها وتصرفها، وأسرار تكوينه الروحي والعقلي.

والواقع أن الإنسان ما زال يجهل الكثير مثلاً: الإجابة على عدة تساؤلات منها: ما هي طبيعة تكويننا النفساني والفسولوجي؟ ونقصد هنا العلاقة بين الشعور والمخ ومازالت لغزاً. إلى غيرها من الأسئلة الكثيرة جداً التي لا تجد إجابة حتى الآن. فقد يكشف العلماء التركيب الكيميائي لنواة الخلية الجنسية والكروموسومات والجنس ناقلات الوراثة، التي تؤلف هذه الكروموسومات. ولكن مهما يكن فإن المجموع الكلي للمواد الكيميائية شديدة الضآلة، وعلى أعظم جانب من الأهمية لأنها تحتوي على مستقبل الفرد والجنس، كما أن قابلية أنسجة معينة لسرعة العطب، مثل المادة العصبية، عظيمة لدرجة أن دراستها في حالة الحياة مستحيلة تقريباً، في السابق تدخل الفكر البشري مباشرة في النصوص العقيدية وغيرها للديانتين اليهودية والنصرانية بالإضافة والتأويل والتحريف للأصل الرباني للعقيدة. لعلنا ندرك أن الله - سبحانه - قد حفظ أصول التصور الإسلامي بعيدة عن التحريف البشري وعن خطورة «التجديد الديني» أو «التطور في الفكر الديني» أو غيرهما، ولعلنا ندرك ما وصل إليه الأوروبيون من جراء ذلك.. فإنهم يقولون بسيطرة الحس والعقل على الدين والطبيعة تنطق عن نفسها. ويجب على الإنسان أن

يعتمد منطقها. إذا أراد أن يعيش فيها ومنطقها وحده - لا منطق المؤهلين... أيضا وما وصل إليه ماركس أن العقل انعكاس للمادة وأن الحقيقة المادية هي الأصل... ونقول: أي شيء «مضبوط» وصلت إليه الفلسفة العقلية المثالية مثلاً؟ وما هو هذا «العقل» الذي وكلت إليه أمر المعرفة بعيداً عن الله وعن الطبيعة؟ ماذا تعرف عن ماهية العقل أو عن خصائصه؟ ماذا نعرف عن طريقة عمله وتأثيراته وتأثيراته؟ أين يوجد؟ كلها أسئلة لا نجد لها إجابة حتى في القرن العشرين.

ومن ماركس إلى «فيشته» الذي اعتمد النقيض وهو باختصار تحكم «أنا» في «ليس أنا» أي أن «ليس أنا» لا وجود له في الحقيقة وهو «كما يقول الشيخ» مجرد تحكم عقلي على أساس مثالي لا يتعامل مع الواقع في شيء. وعلى هذا الأساس قام مبدأ «فيشته» الذي لا رصد له من الواقع، وهو أن العقل هو الموجود الحقيقي الذي لا يتوقف وجوده على غيره.

أيضا كيف تكون الطبيعة هي خالقة العقل البشري وهي التي لا تظهر إلا في العقل البشري؟

وخلاصة القول أن التصور الإسلامي يدع للعقل البشري وللعلم البشري ميدانه واسعاً كاملاً فيما وراء أصل التصور ومقوماته، ولا يقف دون العقل يصده عن البحث في الكون، بل هو يدعوه إلى ذلك، بل هو يكل أمر الخلافة كله. في حدود التصور الرباني - للعقل البشري وللعلم البشري.

٢. الثبات:

وهي خاصية «الحركة داخل إطار ثابت حول محور ثابت» أي أن التغير في ظواهر الحياة وأشكال الأوضاع يظل محكوماً بالمقومات الثابتة لهذا التصور، ولا يعني هذا «تجميد» حركة الفكر والحياة. ولكنه يقتضي السماح لها بالحركة - بل دفعها إلى الحركة - ولكن داخل هذا الإطار الثابت وحول هذا المحور والثابت.

وهنا نستعرض نماذج من المقومات والقيم الثابتة في هذا القصور مثل: حقيقة وجود الله وسرمدتيه. ووحدانيته وحقيقة أن الكون كله من خلق الله وإبداعه وحقيقة العبودية لله وحقيقة أن الإيمان بالله شرط لصحة الأعمال وقبولها وحقيقة أن الدين عند الله الإسلام وحقيقة أن الإنسان «مخلوق مكرم على سائر الخلائق»، وحقيقة أن الناس من أصل واحد، وبالتالي هم متساوون والتمييز بينهم لا يكون إلا بالتقوى والعمل الصالح. وحقيقة أن غاية الوجود الإنساني هي العبادة لله، وحقيقة أن رابطة التجمع الإنساني هي العقيدة، وحقيقة إن الدنيا دار ابتلاء وعمل. وقيمة وجود تصور ثابت للمقومات والقيم، هي ضبط الحركة البشرية، والتطورات الحيوية فلا تمضي شاردة على غير هدى.

إن فكرة «التطور» المطلق لكل الأوضاع ولكل القيم ولأصل التصور الذي ترجع إليه القيم - فكرة تناقض الأصل الواضح في بناء الكون، وفي بناء الفطرة ومن ثم ينشأ عنها الفساد الذي لا عاصم منه، كما فعل الفكر الأوربي بهروبه من الكنيسة ومال إلى نفي فكرة الثبات على الإطلاق واستعاض عنها فكرة «التطور» على الإطلاق. فقد هرب دارون حين لم يهتد إلى سر الحياة إلى الهروب من ردها إلى الله مع وجودها ذاته يحتم عليه الاعتراف بوجودها، أيضا المذهب الماركسي هو أشد المذاهب معارضة لفكرة الثبات «لأن الاعتراف بها يفقد المذهب ركيزته الأولى التي يقوم عليها، ويحطم دعواه في «التقدمية» كما يفهمها.

أيضا مبدأ النقيض كما هو في فلسفة نيتشه وهيكل هو مجرد حكم، تصوري فكري، لا رصيد له من الواقع كما أسلفنا.

إن أصل التصور المطلق عند الشيخ سيد قطب - رحمه الله - ما هو إلا عملية تبرير لما تريده «الدولة» بالأفراد بحيث لا يكون هناك مبدأ ثابت ولا قيمة ثابتة يلود

بها الأفراد في مواجهة الدولة، وفي نظير إطلاق يد الدولة تجاه الأفراد من كل قيد، تطلق الدولة «شهوات» الأفراد من كل قيد.

أما التصور الإسلامي عنده فهو يقوم على أساس أن هناك حالتين هما: حالة الهدى وحالة الضلال، حالة الحق وحالة الباطل، حالة النور وحالة الظلام، حالة الشريعة وحالة الهدى، حالة الإيمان وحالة الكفر... قال - تعالى -: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩] وقال أيضا: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] وقال أيضا: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس: ٣٢] وغيرها من الآيات المعروفة والمتعددة في القرآن الكريم.

٣- الشمول:

إن التفكير الوضعي للإنسان قد يصلح لزمان ولا يصلح لآخر وقد ينطبق على حال لا ينطبق على أخرى، فوق أنه لا يتناول الأمر الواحد من كل زواياه وأطرافه، وجميع ملابساته وأطواره، وجميع مقوماته وأسبابه. والتصور الإسلامي عن طريق خاصية الشمول - يملك أن يعطينا تفسيراً مفهوماً. لوجود هذا الكون ابتداء ثم لكل حركة فيه بعد ذلك وكل انبثاقه.. ويعطينا على الأخص - تفسيراً مفهوماً لانبثاق ظاهرة «الحياة» في المادة الصماء. إن التصور الإسلامي هو - وحده - الذي يملك أن يقدم لنا التفسير المفهوم لكل الموافقات في «تصميم الكون، وقال - تعالى -: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقال - تعالى -: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ بَقَدَرٍ...﴾ [الفرقان: ٢]، وقال - تعالى -: ﴿وَعَايَةُ لَهُمْ لَيْلٌ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾ [يس: ٣٧]، وقال - تعالى -: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَكُمْ فَلَوْلَا تَصَدَّقُونَ﴾ (٥٧) ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ﴾ (٥٨) ﴿أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ (٥٩) ﴿نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾ (٦٠) ﴿عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٦١) ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشَأَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (٦٢) ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ﴾ (٦٣)

ءَأَنْتُمْ نَزَرَعُونَهُ ۖ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴿٦٦﴾ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ﴿٦٥﴾ إِنَّا الْمَعْرِضُونَ ﴿٦٤﴾ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ﴿٦٧﴾ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ ﴿٦٩﴾ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ أَمْجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ ﴿٧٠﴾ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ ﴿٧٢﴾ نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذَكُّرًا وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ ﴿٧٣﴾ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ ﴿٧٤﴾ ...

الآيات [الواقعة: ٥٧ - ٧٤] .

وحقيقة تصور الشمول تقوم ابتداءً على تعريف الناس برهم تعريفًا دقيقًا كاملاً شاملاً والآيات الدالة على ذلك كثيرة جدًا في القرآن الكريم منها على سبيل المثال: قوله - تعالى - : ﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿٢﴾ نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٣﴾ مِنْ قَبْلِ هَٰذَا هَدَىٰ لِلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو نِقَامٍ ﴿٤﴾ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴿٥﴾ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ... ﴾ [آل عمران: ٢ - ٦] .

أيضاً يشمل الإنسان مصدره ومنشأه وطبيعته وخصائصه ومركزه في هذا الوجود، وغاية وجوده، وعبوديته لربه ونواحي ضعفه وقوته وواجباته وتكاليفه... إلخ.

وصورة ثالثة للشمول: فهو يرد أمر الكون كله وأمر الحياة والأحياء وأمر الإنسان والأشياء إلى إرادة واحدة شاملة.

ويرى الشيخ سيد قطب - رحمه الله - أن بهذه الخاصية صلح الإسلام أن يكون منهج حياة شاملاً متكاملًا.

٤- التوازن:

التوازن في مقومات التصور الإسلامي والتوازن في إحياءاته وهي تتصل بخاصية الشمول فهو تصور شامل وهو شمول متوازن، هناك توازن بين الجانب الذي تتلقاه الكينونة الإنسانية لتدركه وتسلم به، وينتهي عملها فيه عند التسليم، والجانب الذي تتلقاه لتدركه، وتبحث حججه وبراهينه، وتحاول معرفة علله

وغاياته، وتفكر في مقتضى العملية، وتطبقه في حياتها العملية.

فإذا كانت ماهية الذات وتعلق إرادة الله بالخلق وحقيقة الروح من الحقائق التي لا سبيل إلى الإحاطة بها فهناك خصائص الذات الإلهية من وجود ووحداية وقدرة وإرادة إلخ قال - تعالى -: ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ... الآية ﴾ [الطور: ٣٥].

وهناك التوازن بين طلاقة المشيئة الإلهية وثبات السنن الكونية قال - تعالى - ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [النحل: ٤٠]، أيضًا التوازن بين مجال المشيئة الإلهية الطليقة، ومجال المشيئة الإنسانية المحدودة. قال - تعالى - : ﴿ قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ [التوبة: ٥١].

١ - الإيجابية:

والخاصية الخامسة البارزة في التصور الإسلامي عند الشيخ سيد قطب - رحمه الله - هي الإيجابية: الإيجابية الفاعلة في علاقة الله - سبحانه - بالكون والحياة والإنسان والإيجابية كذلك من ناحية الإنسان ذاته في حدود المجال الإنساني.

أما مذهب أرسطو في الإله أنه كائن أزلي أبدي. مطلق الكمال لا أول له ولا آخر. ولا عمل له ولا إرادة، لأن الإرادة اختيار بين أمرين والله قد اجتمع عنده الأصلاح الأفضل من كل كمال فلا حاجة إلى الاختيار، وأيضا الإله الكامل المطلق الكمال لا يعنيه أن يخلق العالم أو يخلق مادته الأولى وهي «الهولي» ولكن هذه «الهولي» قابلة للوجود. يخرجها من القوة إلى الفعل شوقها إلى الوجود.. الذي يفيض إليها من قبل الإله.

أما «أفلوطين» الذي عاش في السنوات الأولى من القرن الثالث للميلاد فإنه

يغلو فيها يراه تنزيها لإلهه الأحد. حتى يتجاوز كل معقول.

والآن نتقل من هذا الركام إلى التصور الإسلامي المستقيم الواضح المريح إن الإنسان - في التصور الإسلامي - يتعامل مع إله موجود. خالق مريد مدبر مهيمن قادر، فعال لما يريد. كامل الإيجابية والفاعلية قال - تعالى -: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ۚ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨]، إن هذه الإيجابية - ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم...» في علاقة الله - سبحانه - بخلائقه كلها هي مفرق الطريق بين العقيدة الجدية المؤثرة والعقيدة الصورية السلبية وشمول هذه الإيجابية وتوحيدها هو مفرق الطريق كذلك. بين التجمع في الكينونة الإنسانية والنشاط الإنساني والتمزق في هذه الكينونة ونشاطها الحيوي. وتصور الإنسان لإلهه، وتعلق صفاته بالحياة الإنسانية، هو الذي يحدد قيمة هذا الإله في نفسه، كما يحدد نوع استجابته لهذا الإله. فرق كبير بين الإنسان الذي يظن إلهه هو «الطبيعة» الخرساء الصماء التي لا تطالبه بعقيدة ولا شعيرة، ولا منهج ولا نظام حياة ولا ضمير ولا سلوك.

وهنا يقول الشيخ حرفياً: لقد شهدنا العناية الإلهية تتدخل علانية في شأن أسرة صغيرة فقيرة مغمورة لتقرر حكم الله في قضية بين امرأة وزوجها حين لم يجد الرسول ﷺ فيها رأياً قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١].

وشهدناه في كل موقف من مواقف المسلمين الكبرى ولم يكن هذا التدخل الإيجابي وقفاً على هذه المجموعة من المسلمين فهو شأن الله في كل موقف وفي كل أمر، قد كان منه ما كان في شأن الرسل جميعاً.

قال - تعالى - : ﴿تَتْلُوا عَلَيْكَ مِن نَّبَأِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (٢) إِنَّ

فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا أَهْلَهَا شِيعًا ﴿[القصص: ٣، ٤].

ومن إيجابية الإله إلى إيجابية الإنسان في الكون وإيجابية المؤمن بهذه العقيدة في واقع الحياة على وجه خاص، والمؤمن بهذا الدين ما يكاد الإيمان يستقر في ضميره حتى يحس أنه قوة فاعلة مؤثرة.

وهو يؤديها في دعوة الآخرين إلى هذا المنهج، وبيانه لهم مسوقاً بدوافع منها دافع أداء الشهادة لينجو من الله ويؤدي حق نعمته عليه بهدأته إلى الإسلام وأخيراً العمل على تحقيق منهج الله في حياة الناس.

٦- الواقعية:

ويتعامل التصور الإسلامي - في رأي الشيخ سيد قطب رحمه الله - مع الحقائق الموضوعية. ذات الوجود الحقيقي المستيقن، والأثر الواقعي الإيجابي - يتعامل مع الحقيقة الإلهية، متمثلة في آثارها الإيجابية. وفاعليتها الواقعية ويتعامل مع الحقيقة الكونية، متمثلة، في مشاهدتها المحسوسة المؤثرة أو المتأثرة، ويتعامل مع الحقيقة الإنسانية، متمثلة في الأناسي كما هم في عالم الواقع.. ولا يضرب العقل البشري في التيه ليتمثلها على هواه. في سلسلة من القضايا المنطقية المجردة، على طريقة (الميتافيزيقا) بصفة عامة - ولكنها تتمثل في آثاره - سبحانه - في هذا الكون فالألوهية وخصائصها واقعية الأثر في هذا الكون، والإدراك البشري يحال إلى هذه الآثار الواقعية ليرى منها خصائص الألوهية، ممثلة في الطبيعة الإلهية والآيات كثيرة جداً منها الآية ١٧ - ٢٧ سورة الروم و(٩٥ - ١٠٣) سورة الأنعام والنمل: (٥٩ - ٦٤)... إلخ

أما في فكر أرسطو وأفلاطون وهو أعلى فكر بشري في تصور كمال الله وتنزيهه - إلهًا من «صنع» الفكر البشري إلهًا لا وجود له في عالم الحقيقة والواقع لأن صفاته وخصائصه منتزعة من فروض عقلية مجردة، لا من النظر في واقع الوجود.

بمثل هذه الواقعية يواجه التصور الإسلامي الكون - فهو يتعامل مع هذا

الكون الواقعي الممثل في أجرام وأبعاد وأشكال وأوضاع وحركات وآثار وقوى وطاقات، لا مع الكون الذي هو «فكرة» مجردة عن الشكل والقالب. وحين يوجه الإسلام الإدراك الإنساني إلى هذا الكون.. كدليل على وجود خالقه ووحدانيته وقدرته وإرادته وهيمته وتديره، وعلمه وتقديره فإنه يوجهه إلى هذا الكون ذي الكينونة الواقعية والآثار الواقعية.

يتعامل التصور الإسلامي مع «الإنسان الذي هو كائن واقعي، له خصائصه، وله مشخصاته وله فاعليته وله انفعاله وله تأثيره وله تأثيراته لا مع معنى مجرد أو فرض من الفروض لا رصيد له من الواقع. إن الإسلام دين للواقع، ودين للحياة، دين للحركة. دين للعمل والإنتاج والنماء دين تطابق تكاليفه للإنسان فطرة هذا الإنسان.

التوحيد:

هو الحقيقة الأساسية في العقيدة الإسلامية، ولكنه كذلك هو إحدى خصائص هذا التصور، إن التوحيد هو الخاصية البارزة في كل دين جاء به من عند الله رسول، كما أنه كان «المقوم الأول» في دين الله كله، وأن الإسلام - على إطلاقه - كان هو الدين الذي جاء به كل رسول بما أن الدين هو إسلام الوجه لله وحده.

هذا ويقوم التصور الإسلامي - كما أشرنا في البداية - عند الشيخ سيد قطب - رحمه الله - على أساس أن هناك ألوهية وعبودية: ألوهية يتفرد بها الله - سبحانه - وعبودية يشترك فيها كل من عداه وكل ما عداه، ولقد سبق القول بأن التوحيد «كان هو قاعدة كل ديانته جاء بها من عند الله رسول والقرآن الكريم يقرر هذا الحقيقة ويكررها في قصة كل رسول، كما يقررها إجمالاً على وجه القطع واليقين:

قال - تعالى -: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَتَّقُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ

إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: ٥٩].

ولكن هذا التوحيد الذي جاء به الرسل جميعًا حُرِّف ودخلت فيه الأساطير وهناك تصورات مثل الهندوكية جعلت الوجود الذي هو الخير والكمال يحل في العدم الذي هو الشر والنقص. ومهمة الهندوكي هي المحاولة المستمرة لتخليص الوجود والخير والكمال والبقاء الذي في كيانه من العدم والشر والنقص والفناء، إن براهما لم يخلق العالم - الذي هو عدم وفناء وشر ونقص. وإنما حل فيه، وبراهما لا يدبر ولا يصرف أمر هذا العالم الذي صار هكذا بحلول براهما فيه؟

وهكذا نستطيع أن نقول باطمئنان أن التصور الإسلامي هو التصور الوحيد الذي بقى قائمًا على أساس التوحيد الكامل الخالص وإن التوحيد خاصة من خصائص هذا التصور، تفردته وتميزه من بين سائر المعتقدات السائدة في الأرض كلها على العموم.

**سيرة ذاتية مختصرة
عن الأساتذة المشاركين**

oboi.kan.com

سيرة ذاتية مختصرة عن الأساتذة المشاركين الأسماء مرتبة أبجدياً

أ.د. أحمد فؤاد باشا

حصل على درجة البكالوريوس في كلية العلوم جامعة القاهرة ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م، وعلى درجة الماجستير ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م، وعلى دكتوراه الفلسفة في الفيزياء في جامعة موسكو ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.

عين أحمد فؤاد باشا وكيلا لكلية العلوم جامعة القاهرة لشئون خدمة المجتمع والبيئة في الفترة من ١٤١٦-١٤٢١هـ / ١٩٩٦-٢٠٠٠م، ثم عميدا لكلية ١٤٢٠-١٤٢١هـ / ٢٠٠٠-٢٠٠١م، ثم نائبا لرئيس الجامعة لشئون خدمة المجتمع والبيئة من ١٤٢١-١٤٢٣هـ / ٢٠٠١-٢٠٠٣م. وهو الآن أستاذ متفرع بالكلية، ومستشار رئيس الجامعة لشئون خدمة المجتمع وتنمية البيئة.

والدكتور أحمد فؤاد باشا عضو في هيئات ولجان علمية وثقافية عديدة منها: المجمع العلمي المصري بالقاهرة.

وقد أثنى الدكتور أحمد فؤاد المكتبة العربية بما يزيد على أربعين كتابا ومرجعا؛ مؤلفا أو مترجما أو محققا في العلوم البحتة والتطبيقية، وفي الثقافة العلمية للأطفال والناشئة، وفي مجالات الفكر الإسلامي وفلسفة العلوم، ومنها:

« آفاق المعاصرة في تراثنا العلمي : ضرورات إحيائه .. تنوع مصادره .. خصوصيات تحقيقه»، « العلوم الكونية في التراث الإسلامي»، « الحسن بن الهيثم ومآثره العلمية »، « التراث العلمي للحضارة الإسلامية و مكانته في تاريخ العلم والحضارة»، « فلسفة العلوم بنظرة إسلامية»، « المؤسسية في الإسلام»، « المنهجية

الإسلامية»، «فلسفة العلم الإسلامية» .

أ. أمينة محمود

حاصلة على ماجستير في الفلسفة الإسلامية ، عملت كباحثة بمركز الدراسات العربية والإفريقية ومركز الدراسات المعرفية وكذلك بإحدى المراكز الخاصة لتحقيق التراث. يتوزع اهتمامها البحثي بين الفلسفة والأدب العربي الحديث والدراسات الإسلامية، فضلاً عن دراسات المرأة .

أ.د. بكر زكي عوض

العميد السابق لكلية أصول الدين بالقاهرة وعضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ومقرر اللجنة العلمية الدائمة، والمشرف على المراكز الثقافية ومراكز إعداد الخطباء بمصر، وهو من علماء الأزهر البارزين وهو له باع كبير في مقارنة الأديان من خلال بحوثه ومؤلفاته ومحاضراته والمؤتمرات والندوات المتعلقة بذلك داخل وخارج مصر .

من مؤلفاته: « التراث الإسلامي بين التقدير والتقديس»، « دليل الإمام إلى تجديد الخطاب الديني».

الشيخ جمال قطب

رئيس لجنة الفتوى الأسبق بالأزهر الشريف. تقلد منصب أمين عام الدعوة والإعلام بالأزهر سابقاً.

من مؤلفاته:

- المؤسسية في الإسلام
- الأزهر في البوسنة والهرسك

د. حسان عبد الله

مدرس أصول تربية بكلية التربية النوعية جامعة دمياط، باحث في الفكر التربوي الإيراني المعاصر، ومدير مركز الرشد للتكوين العلمي والبناء المعرفي، من مؤلفاته:

«منظومة المفاهيم عند علي شريعتي»، «النموذج المعرفي للمشروع التربوي الحضاري عند مالك بن نبي»، «التعليم في إيران من الثورة إلى الدولة»، «العلاقة بين الدين و العلم في إيران».

أ.د. حنان محمد عبد المجيد إبراهيم

- ماجستير علم الاجتماع من جامعة عين شمس، ١٩٩٥ م.
- حصلت على الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة عين شمس عام ٢٠٠٥ م.
- تعمل مديراً تنفيذياً لوحدة ضمان الجودة بكلية الإعلام بجامعة القاهرة، ومحاضرة لطلبة دبلوم التنمية الاجتماعية بجامعة عين شمس.
- شاركت في عدة دراسات ميدانية مع العديد من الجهات البحثية، ولها مجموعة من البحوث والمقالات في مجال علم الاجتماع الإسلامي.

* من مؤلفاتها:

«التغير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ٢٠١١م» .

أ.د. رفعت السيد العوضي

أستاذ الاقتصاد الإسلامي بكلية التجارة جامعة الأزهر، والمستشار الأكاديمي
لمركز الدراسات المعرفية.

• من مؤلفاته العلمية:

«نظرية التوزيع في الاقتصاد الإسلامي (رسالة الماجستير)»، «منهج الإدخار والاستثمار في الاقتصاد الإسلامي»، «من التراث الاقتصادي للمسلمين»، «الاقتصاد الإسلامي: مصادره، تطوره، موضوعه»، «التكامل الاقتصادي الإسلامي»، «في الاقتصاد الإسلامي: المراكز، التوزيع، الاستثمار»، «الأولويات الاقتصادية في الإسلام»، «النظام الاقتصادي الإسلامي»، «النظام المالي الإسلامي»، «الضوابط الشرعية للاقتصاد، مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد»، «التراث الاقتصادي للمسلمين - المساهمة العربية العقلانية»، «عالم إسلامي بلا فقر»، «المسلمون والعولمة والطريق الثالث»، «الوسطية الاقتصادية في الإسلام»، «النظرية الاقتصادية الإسلامية».

تحرير «موسوعة الاقتصاد الإسلامي في المصارف والنقود والأسواق المالية».

أ.د. زكريا سليمان بيومي

أستاذ متفرغ بكلية التربية جامعة المنصورة حتى الآن، دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر جامعة عين شمس ١٩٧٨م.

أستاذ بكلية التربية للبنات بجدة ١٩٨٨ - ٢٠٠١م.

* من مؤلفاته العلمية:

- العرب بين النفوذ الإيراني والمخطط الأمريكي الصهيوني، ٢٠٠٨م.
- التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين : دراسة تاريخية في فكر الشيخ الإمام محمد عبده، ١٩٨٣م.
- المنهجية الإسلامية، ٢٠١٠م.

أ.د. زكي عثمان

حصل الدكتور زكي عثمان على ٢ ليسانس أولهما ليسانس الدعوة والثقافة الإسلامية عام ١٩٧٩ م ، والثاني ليسانس التفسير عام ١٩٨٣ م ، ثم حصل على الماجستير عام ١٩٨٦ م بتقدير جيد جدا وكان الموضوع منهاج الإسلام في التنمية الاقتصادية وعين مدرسا مساعدا في كلية الدعوة وسجل الدكتوراه وحصل عليها عام ١٩٨٥ م في موضوع الدعوة الإسلامية في القرن السادس الهجري بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى. كما أصبح متحدثا في الإذاعة ، وتدرج وظيفيا إلى ان وصل لوظيفة رئيس قسم الثقافة الإسلامية بالكلية.

ألف الدكتور زكي عثمان أكثر من أربعة وعشرين مؤلفا في الدعوة والتفسير والثقافة والاجتماع، واشرف على أكثر من سبع عشرة رسالة دكتوراه منها: «منهج الإسلام في تحقيق الأمن»، «أسباب الإرهاب ومظاهر علاج»، «عوامل التفكك الأسري»، «مجلة البيان ودورها في نشر الثقافة الإسلامية»، «ذوو الاحتياجات الخاصة وموقف الإسلام منهم».

توفي الدكتور زكي عثمان في ٣٠ يناير ٢٠١٥ . عن عمر يناهز ٦٢ عاما.

أ.د. سليمان الخطيب

- حاصل على الدكتوراه مع مرتبة الشرف في الفكر الإسلامي المعاصر.
- أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية في كلية دار العلوم جامعة المنيا.
- له العديد من المؤلفات التي تجاوزت العشرين مؤلفاً في قضايا الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر
- أحد مؤسسي برنامج حوار الحضارات في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة.
- قام بالتدريس في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة في كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وجامعة الملك خالد بالمملكة العربية السعودية.
- عمل أستاذاً زائراً في جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية بالجزائر.
- توفي إلى رحمة الله في الثامن والعشرون من يوليو عام ٢٠١٠م.

أ.د. السيد أحمد فرج

- أستاذ متفرغ بقسم اللغة العربية - كلية التربية - جامعة المنصورة.
- * المؤهلات العلمية:
- أستاذ لقب علمي في ٣٠/٥/١٩٩٤ ، أستاذ متفرغ في ٣/٣/١٩٩٨ ، أستاذ غير متفرغ في ١/٨/٢٠٠٨ ، أستاذ متفرغ في ١٥/٧/٢٠١٢
- * المناصب الإدارية:
- رئيس قسم اللغة العربية - من ١٢/١٠/١٩٩٦ إلى ٢١/٦/٢٠٠٠

* من مؤلفاته العلمية:

« جذور العلمانية »، « اليهود واليهودية التاريخ والعقيدة والأخلاق »، « مقال في الإنسان و التوحيد » تعريب التعليم الجامعي ضرورة علميه وإسلامية، « أدب نجيب محفوظ : إشكالية الصراع بين الإسلام و التغريب »، « محاضرات في الدين وقضايا معاصرة »، « عباس محمود العقاد و رحلات الشمال و الجنوب ».

أ.د. محمد شفيع السيد

أستاذ متفرغ بقسم البلاغة والنقد الأدبي والأدب المقارن

* الدرجات العلمية :

حصل على درجة الماجستير في البلاغة والنقد الأدبي والأدب المقارن عام ١٩٦٩ عن موضوع « ميخائيل نعيمة منهجه في النقد واتجاهه في الأدب »، بتقدير ممتاز.

حصل على درجة الدكتوراه في البلاغة والنقد الأدبي والأدب المقارن عام ١٩٧٤ عن موضوع « اتجاهات الرواية المصرية منذ الحرب العالمية الثانية إلى سنة ١٩٦٧ - دراسة نقدية »، بمرتبة الشرف الأولى .

عمل رئيساً لقسم البلاغة والنقد الأدبي والأدب المقارن في الفترة من ٢٠٠١ إلى ٢٠٠٦.

* المؤلفات العلمية :

- له العديد من الكتب المؤلفة والمترجمة ، فمن المؤلفات :

« البحث البلاغي عند العرب - تأصيل وتقييم »، « التعبير البياني - رؤية بلاغية

نقدية»، «النظم وبناء الأسلوب في البلاغة العربية»، «أساليب البديع في البلاغة العربية - رؤية معاصرة»، «فن القول بين البلاغة العربية وأرسطو»، «نظرية الأدب - دراسة في المدارس النقدية الحديثة»، «الاتجاه الأسلوبي في النقد الأدبي»، «ميخائيل نعيمة - منهجه في النقد واتجاهه في الأدب»، «الرابطة القلمية ودورها في النقد العربي الحديث»، «اتجاهات الرواية العربية في مصر»، «قراءة الشعر وبناء الدلالة»، «تجارب في نقد الشعر»، «قراءة في الأدب العربي الحديث - نماذج من الأدب القصصي والمسرحي»، «فصول من الأدب المقارن».

أ.د. صلاح عبد السميع

أستاذ مشارك بكلية التربية جامعة حلوان / قسم المناهج وطرق التدريس / ومدرّب معتمد بمركز تنمية القدرات بالجامعات المصرية ، رئيس قسم تنمية المهارات البشرية بأكاديمية الشباب .

* المؤهلات العلمية:

- ماجستير في التربية (مناهج وطرق تدريس) كلية البنات للآداب والعلوم التربوية - جامعة عين شمس ١٩٩٦ بتقدير ممتاز وموضوع الدراسة « تنمية مهارات صياغة الأسئلة التحريرية ».

- دكتوراه الفلسفة في التربية (المناهج وطرق التدريس) كلية التربية - جامعة الزقازيق - ٢٠٠٠ في موضوع « تطوير منهج التاريخ بالمرحلة الثانوية العامة على ضوء متطلبات الثقافة التاريخية ».

* من مؤلفاته العلمية:

- إعداد كتاب الدراسات الاجتماعية ومواجهة قضايا البيئة بالاشتراك مع آخرون.

- إعداد كتاب تنمية مهارات صياغة الأسئلة التحريرية لدى جميع مراحل التعليم (دار القاهرة ٢٠٠٢/٢٠٠٣).

- توظيف التكنولوجيا في خدمة العملية التعليمية، ورقة عمل لمؤتمر جمعية مصر المحروسة، ٢٠٠٦.

- نحو تأصيل المناهج التاريخ بمراحل التعليم العام والجامعي، ورقة عمل مقدمة لورشة العمل بالسودان، نحو تأصيل للمناهج بالتعليم العام والجامعي، ٢٠٠٧.

- تطوير برامج إعداد معلم التاريخ بكليات التربية على ضوء متطلبات الجودة الشاملة. مجلة الثقافة والتنمية، ٢٠٠٢.

- فعالية برنامج قائم على استخدام الوسائط المتعددة في تنمية التربية البيئية لطفل الروضة، مجلة الثقافة والتنمية، كلية التربية، سوهاج، ٢٠٠٦.

أ.د. عاصم الدسوقي

أستاذ التاريخ الحديث بآداب حلوان، وعميدها الأسبق، مؤرخ مصري متخصص في التاريخ المعاصر الاقتصادي والاجتماعي. والعميد السابق لكلية آداب جامعة حلوان. وهو عضو في الجمعية المصرية للدراسات التاريخية.

من مواليد محافظة الغربية (١٩٣٩). دكتوراه في التاريخ الحديث من كلية الآداب جامعة عين شمس (مارس ١٩٧٣). أستاذ التاريخ الحديث المتفرغ - كلية الآداب - جامعة حلوان، وعميد الكلية ومؤسسها (يناير ١٩٩٥ - يناير ١٩٩٩)، والعميد الأسبق لكلية الآداب جامعة أسيوط فرع سوهاج (١٩٨٤ - ١٩٩٠).

عضو مجلس إدارة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية - عضو المجلس القومي

للثقافة-المجالس القومية المتخصصة - عضو اللجنة التنفيذية لاتحاد المؤرخين الأفارقة (باماكو عاصمة جمهورية مالي). نشرت له دراسات متخصصة ما بين كتب وبحوث تربو على الستين عملاً اعتباراً من ١٩٧٥. اشترك في الندوات العامة والمتخصصة، ويكتب مقالات في الصحف والمجلات الشهرية. أشرف على عدة رسائل لدرجتي الماجستير والدكتوراه اعتباراً من ١٩٨٠، وناقش عشرات الرسائل في التاريخ الحديث وفي تخصصات الاجتماع والصحافة والعلوم السياسية.

أ.د. عبد الخبير محمود عطا محروس

أستاذ العلوم السياسية والإدارة العامة - قسم العلوم السياسية والإدارة العامة - كلية التجارة - جامعه أسيوط

بكالوريوس - ماجستير - دكتوراه في العلوم السياسية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

دبلوم في العلوم الشرعية (دراسات في معارف الوحي الإسلامي: القرآن و السنة، أصول الدين، الفقه وأصوله)

كلية معارف الوحي و العلوم الإنسانية - الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا
أمين اللجنة العلمية الدائمة للعلوم السياسية والإدارة العامة - لوظائف الأساتذة و الأساتذة المساعدين

- الدورة الحادية عشر (٢٠١٣ - ٢٠١٥) المجلس الأعلى للجامعات - جمهورية مصر العربية

(من ٢٧-١٠-٢٠١٤ - إلى الآن) مقرر اللجنة العلمية الدائمة للعلوم السياسية و الإدارة العامة - لوظائف الأساتذة و الأساتذة المساعدين

* من مؤلفاته العلمية:

« دراسات في فقه المستقبل : الدور المصري في المشروع الكوني : المشروع العربي الإسلامي في مواجهة المشروع الصهيوني الصليبي »، « وسائل الإعلام والتنمية السياسية في الدول النامية البرامج السياسية في إذاعة القاهرة كحاله للدراسة (رسالة الدكتوراه) »، « العلاقات الدولية : البعد الديني والحضاري ».

د. عبد الناصر العسائي

- حاصل على ماجستير في مجال التربية الإسلامية، كلية التربية جامعة المنصورة، ١٩٩٣ م

- حاصل على دكتوراه في التربية من ، كلية التربية جامعة المنصورة، ١٩٩٨ م.

من مؤلفاته العلمية:

- التربية في عهد الرسول صلى الله عليه و سلم من خلال دراسة كتب طبقات الصحابة

- فلسفة المنهج و تطوره عند المسلمين خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة

- التعليم المنزلي في الولايات المتحدة الأمريكية و موقف الأقلية المسلمة منه : دراسة وصفية تحليلية

أ.د. محمد السيد الجليند

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، وهو عضو لجنة الفكر بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وأيضاً عضو مجلس إدارة الجمعية

الفلسفة المصرية، وأمين عام اللجنة العلمية الدائمة لترقية الأساتذة في الجامعات المصرية «لجنة الفلسفة» وعضو لجنة المؤتمرات في رابطة العالم الإسلامي.

له باع طويل في مناقشات قضايا الاستشراق والهوية الإسلامية. وقدم العديد من المؤلفات التي أثرت المكتبة الإسلامية كان أبرزها: «من قضايا الفكر الإسلامي في مواجهة التغريب واستلاب الهوية»، «من قضايا التصوف في الكتاب والسنة»، «الأصولية والحوار مع الآخر»، «قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي: أصولها النظرية، جوانبها التطبيقية: دراسة علمية لمسئولية الإنسان في الإسلام»، «تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين»، «نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان».

أ.د. محمد المنسي

- حصل على الدكتوراه في الشريعة الإسلامية بمرتبة الشرف الأولى عام (١٩٩٣م) عن رسالته (تغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام)، وهو الكتاب الذي بين يديك.

- يشغل الآن وظيفة أستاذ مساعد بقسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة.

- اختير عضواً بمجلس إدارة مركز الدراسات والبحوث الإسلامية بجامعة القاهرة، ثم عين نائباً لمدير المركز منذ عام (٢٠٠٧م)، ثم مديراً للمركز في عام (٢٠٠٩م).

يلقي خطبة الجمعة بمسجد مصطفى محمود بالمهندسين منذ عام (١٩٨٤م) حتى الآن، وكذلك في مسجد نادي الصيد المصري بالدقي.

أشرف على العديد من الدورات التدريبية للدعاة في مسجد مصطفى محمود بالمشاركة مع وزارة الأوقاف.

له بعض المؤلفات والدراسات المتخصصة منها:

«في التفسير الفقهي - مكتبة الشباب (١٩٩٦م)»، «مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية - مكتبة النصر (١٩٩٨م)»، «دراسات في السنة وعلم الحديث - مكتبة النصر (١٩٩٧م)»، «في أحكام الميراث والوصية - مكتبة النصر (١٩٩٨م)»، «ما الذي ينقص المسلمين؟ - مكتبة مدبولي الصغير (٢٠٠٥م)»، «ضوابط استفتاء القلب في الشريعة الإسلامية - دار الهاني (٢٠٠٥م)»، «عمل المرأة في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية - مجلة دار العلوم - العدد (٣٧) عام (٢٠٠٦م)».

أ.د. محمد سلامة عبد العزيز

أستاذ الفلسفة الإسلامية - وكيل كلية دار العلوم للتعليم والطلاب (سابقاً) -
وكيل الكلية لشئون البيئة (سابقاً) - جامعة المنيا.

وكيل كلية دار العلوم جامعة المنيا - للتعليم والطلاب (سابقاً).

وكيل كلية دار العلوم جامعة المنيا لشئون البيئة (سابقاً).

* الأعمال البحثية والمطبوعات:

- التأويل عند الغزالي ومعاصريه - مجلة دراسات عربية .

- طه حسين ومنهج الشك الديكارتي - مؤتمر طه حسين - الدراسات العربية -
جامعة المنيا .

- طه حسين وشخصية مصر - مؤتمر طه حسين بالدراسات العربية - جامعة المنيا.

- التربية على ضوء ما جاء في الكتاب والسنة - المؤتمر العالمي للتربية الإسلامية - جامعة الدول العربية.

- جهود بدر الشاطي في مقاومة الحركات الهدامة - كلية التربية - دمياط.

- العقيدة الإسلامية بين الصراع السياسي والجدل الكلامي.

- علم القرآن وفلسفة التاريخ عند بن خلدون.

- الرمز الفلسفي على السنة الحيوان والطير عند إخوان الصفا وابن سينا.

- الحب الصوفي عند لسان الدين ابن الخطيب والغزالي وفريد الدين العطار.

أ.د. محمد علي المرصفي

أستاذ أصول التربية متفرغ بكلية التربية جامعة طنطا، رئيس قسم أصول التربية. ١٩٩٧ - ١٩٩٩ م.

* من مؤلفاته العلمية:

- في التربية الإسلامية : بحوث ودراسات، ١٩٨٧ م.

- تحقيق كتاب: تباعد العلماء عن تقريب الأمراء تأليف الملا علي بن سلطان محمد القاري.

أ.د. مصطفى رجب

العميد الأسبق لكلية التربية بجامعة سوهاج وأستاذ التربية الإسلامية ورئيس

قسم أصول التربية السابق . رئيس الجهاز التنفيذي لهيئة محو الأمية وتعليم الكبار حالياً .

❖ المناصب الأكاديمية:

أستاذ مساعد بكلية التربية بسوهاج من يونيو ١٩٨٩ حتى ١٩٩٣ ، أستاذ التربية الإسلامية بكلية التربية بسوهاج من ديسمبر ١٩٩٣ ، المشرف العام على برنامج تأهيل معلمي المرحلة الابتدائية للمستوى الجامعي بكلية التربية بسوهاج (١٩٩٥ - ٢٠٠١) ، عميد كلية التربية بسوهاج - جامعة جنوب الوادي (يوليو ١٩٩٥ - يوليو ٢٠٠١)

تم اختياره عقب الثورة المصرية بصفته أول رئيس مدني لهيئة تعليم الكبار بمصر عمل خبيراً تربوياً زائراً بمكتب التربية العربي لدول الخليج بالرياض من ١ يناير ٢٠٠٢ إلى ١ مارس ٢٠٠٢ .

عمل أستاذاً زائراً للدراسات العليا بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة اليرموك - الأردن من ١٧ سبتمبر ٢٠٠٢ إلى ١ مارس ٢٠٠٣ ومن ١٢ سبتمبر ٢٠٠٤ إلى ١ يونيو ٢٠٠٥ .

* من مؤلفاته العلمية:

- فكر طه حسين التربوي بين النظرية والتطبيق، ١٩٩٥
- الإسلام في المناهج الصهيونية والتحدي التعليمي في الصراع العربي الإسرائيلي

أ.د. نعمت عبد اللطيف سالم مشهور

أستاذ الاقتصاد الإسلامي بكلية التجارة فرع البنات جامعة الأزهر.

* من مؤلفاتها العلمية:

«أساسيات الاقتصاد الإسلامي، ٢٠٠٣» .

«الزكاة : الأسس الشرعية و الدور الإنمائي والتوزيعي، ٢٠٠٥» .

فهرس المحتويات

oboi.kan.com

المحتويات

المحور السابع: محور الأدب:

م	اسم الكتاب	المؤلف	تحليل وعرض	الصفحة
١-	مقدمة	أ.د. زكريا سليمان بيومي		٥
٢-	الشعر الجاهلي	أ.د. طه حسين	أ.د. محمد شفيع السيد	١١
٣-	تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر	أ.د. نفوسة زكريا	أ.د. السيد أحمد فرج	٣٧
٤-	حياة محمد	أ.د. محمد حسين هيكل	أ.د. شفيع السيد	٧٥
٥-	إسلام بلا مذاهب	أ.د. مصطفى الشكعة	أ. محمود سعيد	١٠٧
٦-	خصائص التصور الإسلامي ومقوماته	أ. سيد قطب	أ.د. مصطفى رجب	١٣٧
٧-	سيرة ذاتية مختصرة عن الأساتذة المشاركين			١٦١

oboi.kan.com