

د. محمد عمارة

تيارات
الفكر الإسلامي

دار الشروق

تِيَارَات
الفِكرِ الإِسْلَامِيِّ

طبعة دار الشروق
١٤١١ هـ - ١٩٩١ م
طبعة دار الشروق الثانية
١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

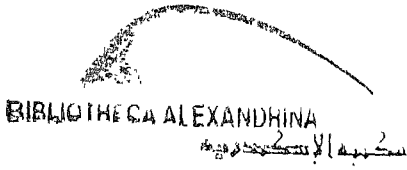
جميع حقوق الطبع محفوظة

دار الشروق

أسبوعياً - ما محمد المعالم عام ١٩٦٨

القاهرة ٨ شارع سنوية المصري - رابعة العدوية - مائة بصر
ص ب ٣٣ النابوراما - بلبيس ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس ٤٠٣٧٥٦٧ (٢)
مروت ص ب ٨٠٦٤ - هاتف ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣
فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

د. محمد عمارة



تيارات الفكر الإسلامي

دار الشروق

الغلاف للفنان حلمى التونى

تقديم

لأمتنا العربية الإسلامية تراث حضارى غنى وعريق .. وهذا التراث ، ورغم مااعترى مسيرته من جمود وتوقف وانحطاط ، إلا أنه قد ظل تيارا ساريا فى عقل الأمة وضميرها ووجدانها - فلم يصبح مجرد « تاريخ » - ، فتواصلت مسيرتها الحضارية ، كما تواصلت حلقات مسيرتها التاريخية ، واستعصت ، بذلك ، على محاولات الاحتواء الحضارى والسحق القومى التى تحداهما بها أعداء كثيرون ، على امتداد تاريخها الطويل ! ..

ولقد تأكدت هذه الحقيقة ، أكثر وأكثر ، عندما تلمست أمتنا الطريق إلى اليقظة والنهضة والتنوير والإحياء ، فى القرن التاسع عشر ، بعد قرون من الجمود والانحطاط عاشتها تحت سلطان المماليك وتسلط العثمانيين .. فكانت أبرز مدارس اليقظة وأكثرها أصالة وتأثيرا هى تلك التى أخذت تبنى الحاضر وتتصور المستقبل امتدادا متطورا لأكثر الصفحات إشراقا وتقدما وعقلانية فى تراثنا الحضارى العريق ... بينما ظلت مدارس « التقليد » و « النقل » و « التفریب » مجرد « هوامش » ، لعبت دور « المثير » و « المنبه » و « الحافز » ، لكنها لم تحصل على شرف « الانتماء » إلى « الكيان العقلى » الذى يمثل القسماة الأصلية والمميزة لأمتنا وحضارتنا عن غيرهما من الأمم والحضارات ! ..

مرة أخرى - تتأكد هذه الحقيقة اليوم ... فبعد انحسار المذمب الاستعمارى التقليدى عن أغلب أوطان العرب والمسلمين ، عادت الأمة ، بالفطرة السليمة ، وببداهة هذه الفطرة التى فطر الله الناس عليها ، وهى تبحث عن ذاتها وهويتها ، عادت إلى تراثها الحضارى الغنى والعميق والعريق ، ورأت فى إسلامها طوق نجاتها من تحديات السحق والاحتواء ! ..

لكن هذه العودة إلى استلهاام التراث الحضارى ، والنزوع إلى الاحتواء « بالإسلام

الحضارى - وهو رسالة أمتنا الخالدة ، على اختلاف شرائع أبحاثها الدينية يتخذ اليوم صورا وأشكالا متعددة بتعدد المدارس والتيارات التى تنطلق من التراث وتحتذى به ، وترفع له الأعلام والرايات ..

* فالبعص يدعو - مخلصا - إلى صب الحاضر والمستقبل فى قوالب الماضى ، التى صنعها « السلف » ، ظانا أن هذه « القوالب » هى « الدين » ، الثابت ، الحاكم ، المنزل من عند الله ! ..

* والبعض يرى أن « السلف الصالح » لأمتنا هم « سلف » عصورها المظلمة ، يوم تراجعت ملكتها عن الخلق والإضافة والأبداع ، واكتفت بتقديس النصوص ، فقنعت بأن نسجت حول « متونها » « الشروح » و « الحواشى » و « الهوامش » و « التعليقات » ! .. وأعلقت باب الاجتهاد ، لأن الأولين لم يدعوا للآخرين شيئا ذا بال ! ..

* على حين يرى البعض أن عزة هذه الأمة ومنعتها ، وازدهارها الحضارى وقوتها القاهرة لم تتحقق إلا بعباء « عقلها » وإبداع « عقلانياتها » ، عندما اتخذت لمسها مكانا وسطا ، ونهجا متوسطا ، هو العدل الذى رفض التطرف ونأى عن المغالاة والانحراف .

* فـ « عقلانياتها » . لم ترفض « الوحى » ولم تنكر « للنص المأثور » - كما كان الحال فى عقلانية اليونان - وأيضا فهى لم تقف « لتعبد » « بالنص المأثور » ، وإنما وازنت بين « العقل » و « النقل » ، ووفقت بين « الحكمة » و « الشريعة » ، وحكمت العقل ولجأت إلى التأويل عندما لاح التعارض بين ظواهر النصوص وبين براهين العقول ... فتديت عندها الفلسفة ، كما تفلسف عندها الدين ؟ ! ..

* و « عربيتها » : قد رفضت « الشعوبية » ، التى أنكرت على العرب دورهم الرائد والقائد فى « الدولة » ، بل وفى « الدين » ، ومن ثم فى إيقاظ المحيط الإسلامى الكبير وقيادته إلى التحديد والنهضة ... وهى قدر رفضت ، كذلك ، « عصبية العرب الجاهلية » ، تلك التى أرادت تأسيس « العروبة » على « العرق والجس والاستعلاء » ... وبذلك اتخذت للعروبة هجا وسطا ، أسسها على « الحضارة والثقافة » المشتركة ، وجعل الولاء لها والانتماء إليها والاعتزاز بها معيارا حديدا لمن هو العربى ؟ ... بصرف النظر عن الأصول العرقية القديمة ، وعن الانتماءات الحضارية السابقة على روع نجم الكيان القومى العربى الإسلامى الجديد والوليد ..

* ومذهبها فى « طبيعة السلطة » : لم ينحرف بها نحو « الكهانة » ، التى تجعل « الدين »

و« الدولة » أمرا واحدا ... ولا نحو « العلمانية » ، التي « تفصل » وتقطع ما بين « الدين » و « الدولة » من علائق وصلات ... « فميزت » بين « الدين » وبين « الدولة » ، بين « الثواب والكليات » وبين « المتغيرات والنظم والنظريات والقوانين » ... وأبصرت المحال واسعا للعقل والتجربة ، بيدعان نظم الدولة المدنية ، في إطار كليات الدين وثواب الشريعة والوصايا والمثل العليا المنزلة من السماء ! ..

وهذا التعدد في المواقع ، والتمايز في التصورات ، اللذين شهدهما في ميدان الداعين إلى أن تستلهم أمتنا تراثها الدينى والحضارى ، نراهما أيضا - وبجلاء ووضوح - في صفحات التراث ! ..

فلكل مدرسة من مدارس الاسلامية المعاصرة «سلف» تراه ، وحده ، « السلف الصالح » ! ..

ولكل تيار من تياراتنا الفكرية الإسلامية المعاصرة منطلق قابع في صفحات التراث ! .. وهذه الحقيقة ، التي تستعصى على الإنكار ، تجعل فهم التيارات الإسلامية الحاضرة مستحيلا إذا نحن افتقدنا الوعي بتيارات الفكر الإسلامى ، التي تكون المعالم الرئيسية والبارزة لتراثنا الحضارى ، والتي تمثل الخلفية الموجهة والحاكة لعقل الأمة ووجدانها ..

كما أن الوعي بتيارات فكرنا التراثى ، في ضوء المسيرة التاريخية لأمتنا ، يبرز لنا :

* أى هذه التيارات كان المعبر عن شخصية الأمة ، المجدد لآمالها في القوة والتقدم ؟ ..

* وأى هذه التيارات كان « القيد » الذى أبطأ بخطو الأمة ، حتى أوقعها في مهاوى الجمود والانحطاط ؟

* وأى هذه التيارات مثل « الكهانة » - الغربية عن روح الاسلام « العقلانية - الواقعية » - فى الفكر السياسى وطبيعة السلطة العليا فى الدولة ؟ ..

فالحديث عن تيارات الفكر الإسلامى، فى تراثنا ، هو حديث عن واقعنا الفكرى الراهن ! ؟ ... والوعى بحقيقة تيارات الأمس - وهى لاتزال فاعلة وحاكمة - هو إسهام

جاد وضرورى فى تصحيح مسارنا وترشيد مسيرتنا نحو الغد ، الذى نريده أكثر إشراقا من
اليوم ... ونحو المستقبل ، الذى نريده أخف قيودا ، وأكثر أمنا ورخاء ... ! ...

وتلك هى المهمة التى تنهض بها صفحات هذا الكتاب ..

وعلى الله قصد السبيل .. فهو ولى التوفيق ،

القاهرة - ٨ ديسمبر سنة ١٩٨١ م .

دكتور

محمد عمارة

الخَوَارِجُ

قبل سنة ٣٧ هـ [سنة ٦٥٧ م] - وهو العام الذي شهد نشأة فرقة « الخوارج » - كانت الصراعات والانقسامات التي طرأت في ساحة حياة الجماعة الاسلامية ذات طابع سياسى ، وقفت خلفها وأثمرتها عوامل اجتماعية وقبلية وإقليمية ، ووقفت عند حدود الطابع السياسى ، دون ان تضى على مبادئها وأهدافها ثابا أو طابعا أو صبغة دينية ، نابعة من عقائد الاسلام ، كدين ..

فلم يزعم الذين اختلفوا على خلافة أبى بكر الصديق [٥١ ق . هـ ١٣ هـ ٥٧٣ - ٦٣٤ م] ولا الذين اصطرعوا حول تصرفات عثمان بن عفان [٤٧ ق . هـ - ٣٥ هـ ٥٧٧ - ٦٥٦ م] أن واحدا من فرقاء هذا الصراع والخلاف قد مرق عن الدين ، أو أن الإسلام ، كدين قد أصبح وقفا على موقف فريق دون فريق .. كان خلافا سياسيا أو اجتماعيا ، تسهم في تغذيته عوامل قبلية أو إقليمية ، ويقوم بين أبناء الدين الواحد ، وأهل القبلة الواحدة ، دون أن يزعم طرف من أطرافه أن له صبغة من الدين ..

أما الخوارج ، فلقد كان انشقاقهم على عهد خلافة على بن أبى طالب [٢٣ ق هـ - ٤٠ هـ ٦٠٠ - ٦٦١ م] سنة ٣٧ هـ .. وإبان صراعه ضد معاوية بن أبى سفيان [٢٠ ق . هـ - ٦٠ هـ ٦٠٣ - ٦٨٠ م] وأنصاره ، نقطة تحول في الماهية والطبيعة التي أضفيت على الصراعات التي حفلت بها حياة العرب المسلمين .. فهم لم يقفوا بخلافهم مع خصومهم عند الحدود السياسية ، بل أضفوا عليه طابعا من الدين ، وذلك عندما زعموا أنهم هم المؤمنون ، وأن من عداهم قد مرق من الدين مروق السهم من قوسه ا .. وزادت الطامة وعمت البلية عندما استخدم خصومهم ذات السلاح ، فأصبحت سائر فرق الاسلام ، تقريبا ، تضى على مبادئها السياسية وآرائها الفكرية والاجتماعية صبغة من الدين وعقائده ، انسياقا مع تيار سلطان العقيدة الدينية الجارفة ، حينما ، وتملقا للعامة واستجلابا لتأييدها في أغلب الأحيان .. فانطبعت خلاقات الساحة الاسلامية بالطابع الدينى عندما انتقل الجميع بما هو « سياسى » إلى ساحة ماهو « دين » ! .. وهذا الغلو والانحراف الذى نشأ مع نشأة فرقة الخوارج لازال يعانى منه

العقل العربى المسلم ويجهاد ضده حتى الآن ! ..

ولعل قسوة الصراع ، الذى انتشق الخوارج أثناءه ، ووضوح مخاطر خصومهم - وخاصة بنى أمية ودولتهم - على قيم الدين ومثله العليا ، لعل ذلك أن يكون واحدا من أسباب اختلاط « الخطأ » عندهم « بالكفر » ، وما هو « سياسة » مما هو « دين » ! .

ثم . إن النشأة الأولى لمرقة الخوارج فد حدثت على يد كوكبه من « القراء » ، أى حفظة القرآن ، الذين أضافوا إلى حفظه زهدا وورعا وتسكنا . وهؤلاء « القراء » كانوا « علماء » الأمة ، قبل أن تعرف الحياة الفكرية « الفقه » و « الفقهاء » ... كان « القراء » حفظة « للقرآن ، لم يبلغ بهم العلم ، بعد ، إلى المدى الذى يجعلهم يعوصون إلى ماوراء ظواهر الآيات .. وتلك سلبية لاند وأن تقعد بأهلها عن قدره على السباحة فى بحر السياسة والسياسين ! ..

إن قدرات هؤلاء « القراء » على التقييم الأدق للصراعات السياسية ، وخاصة صراع على ابن أبى طالب وأهل العراق ضد معاوية بن أبى سفيان وأهل الشام .. تجعل المرء يتأمل رأى ابن خلدون فى علاقة العلماء بالسياسة ومشكلاتها ... فلقد عقد فيلسوف التاريخ والحضارة والاحتجاج ، فى [المقدمة] ، فصلا جعلنا عنوانه : [فصل فى أن العلماء من البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها] ؟ ! .. تحدث فيه عن « مثالية » العلماء عندما يطلقون من « الكليات » و « المجردات » « الذهنة » فيحكمون بها على الواقع ، أو يتصورونه وفقا لها ، على حين يتميز أهل « السياسة » - حتى لو كانوا بسطاء فى العلم - بالانطلاق من « الواقع » إلى « الفكر » و « التصورات » ! .. وبعبارة ابن خلدون ، فإن السبب فى كون العلماء ، عموما ، هم أبعد الناس عن السياسة ، ومذاهبها هو « أنهم معانوا النظر الفكرى والغوص على المعانى وانتزاعها - [أى فصلها] - من المحسوسات ، وتجريدها فى الذهن أمورا كلية عامة ... ويطبقون الكلى على الخارجيات ... ويتفرع [عندهم] مافى الخارج عما فى الذهن ... والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة مافى الخارج - [أى الواقع الخارج عن الذهن] - ومايلحقها من الأحوال ويتبعها ، فإنها خفية ، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحافها بشبه أو مثال ، وينافى الكلى الذى يحاول تطبيقه عليها ... » ! ! ... أما أهل السياسة ، من أوساط الناس وأهل الكياسة ، فإنهم قنصرون « لكل مادة على حكمها ، وفى كل صنف من الأحوال والأشخاص على مااختص به ، ولايتعدى الحكم بقياس ولاتعميم .. » ⁽¹⁾

لقد كان « القراء » فى مجموعهم ، من التابعين ، لامن الصحابة ، وكان فيهم رهد وورع

وسك ، وهم قد هزهم من الأعماق ذلك الانقسام الذى أصاب أمة الاسلام ، وما أدى إليه من سفك الدماء في « صفين » ، حتى لقد تهدد الفناء أهل الشام وأهل العراق ! .. ثم نظروا في الآية الكريمة وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تغيى حتى تفيء إلى أمر الله ، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ، إن الله يحب المقسطين [٢] .. نظروا فيها ، على ضوء الصراع ، « بالضمير الديني » وليس « بالعقل السياسي » ، فكان العلو الذى دفعهم إليه الاحلاص الشديد ؟ ! ..

النشأة الأولى :

كانت الطلائع الأولى التى كوت فرقة الخوارج مكونة ، في أغلبيتها - كما أشرنا - من « القراء » .. وكانت تعلق على جمهورهم « بداهه الأعراب » [٣] ، الذين لاجلد لهم على « فقه » أساليب الصراعات السياسية ومعرجاتها ، ولإطلاقه لهم أن يروا استثثار قريش بالسلطة وامتيازاتها ، بعد أن سوى الاسلام بن الناس ، ووصف رسوله عصية الجاهليه بأنها « متنتة » ! ...

وكان للقراء ، الذين بدأت بهم فرقة الخوارج ، دور ملحوظ في أحداث الثورة التى شبت ضد حكم عثمان بن عفان بسبب الأحداث التى وقعت منه ومن أعوانه ، وخاصة نبي قرابته الأمويين ، في السنوات الست الأخيرة من حكمه .. وكان تشجيع الثوار ، الذى برروا به « الخروج » عن طاعة الخليفة ، هو أنه قد ضعف عن أن يحكم كما كان يحكم أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب [٤٠ ق . هـ - ٢٣ هـ - ٥٨٤ - ٦٤٤ م] ، وكما كان يحكم هو في الشطر الأول من خلافته .. والضعف .. أو المسق .. أو الجور .. أسباب ثلاثة استقر الفكر السياسى الاسلامى الثورى على اعتمادها أسبابا ترر - بل وتوجب - الثورة و « الخروج » على من يتصف بها أو يقترفها ويقارها من الحكام .

وبعد مقتل عثمان كان هؤلاء « القراء » من أكثر أنصار على بن أبى طالب - الخليفة الجديد - حماسا لملاقاة خصومه ، واستئصال شأفة القوى التى تريد مناواة الخليفة الذى اختاره الثوار ، وبإيعام جمهور المسلمين ... سواء أكان هؤلاء الخصوم هم : طلحة بن عبيد الله [٢٨ ق . هـ - ٣٦ هـ - ٥٩٦ م] والزيير بن العوام [٢٨ ق . هـ - ٣٦ هـ - ٥٩٦ م] وعائشة ، أم المؤمنين [٩ ق . هـ - ٥٨ هـ - ٦١٣ - ٦٧٨ م] - [أصحاب الجمل] - أم كانوا من بنى أمية وأنصارهم من أشراف قريش وجند أهل الشام .

وأثناء أحداث الصراع الذى دار بين على وبين معاوية على أرض « صفين » ، لم يكن يخالج

هؤلاء « القراء » أى شك فى أنهم على الحق .. فعلى هو أمير المؤمنين ، الذى بايعه الجمهور ، وهو الذى نهض فقرر إزالة الأسباب التى ثار الناس لها على عثمان ، إن فى السياسة ، أو الإدارة ، أو الاقتصاد ... ومن ثم فإن معاوية وأصحابه لا يمكن إلا أن يكونوا « بعاة » « بغوا » على غيرهم من المؤمنين ، و « حكم » القرآن فى هؤلاء « البغاة » قد سلف وتقرر : [وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغي حتى تفتىء إلى أمر الله ، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ، إن الله يحب المقسطين] ^(٤)

ولكن هذا الوضوح الفكرى لم يكن العامل الحاسم الذى يحرك خطوات قوم آخرين ويسل سيوفهم لقتال البغاة .. لقد كان حاسما لدى هؤلاء « القراء » ، ولكنه لم يكن كذلك عند أنصار على من « أشرف » العراق ، أولئك الذين مالوا مع الدنيا إلى صفوف معاوية ، وعبرت عن ازدواجية موقفهم تلك العبارة الشهيرة الساخرة التى أبانتنا بأنهم : كانوا يصلون خلف على ، ويأكلون على مائدة معاوية ؟ ! لأن الصلاة حلف على أسلم ، والطعام على مائدة معاوية .. ! !

ولما تخاذل هؤلاء « الأشرف » عن القتال أدرك على ، بعين السياسى والمخارب ، تناقص فرص النصر أمامه .. ولم يكن « القراء » - كما هى العادة غالبا - من دوى النظر السياسى البعيد ، الذى يسير الغور ، بل لقد قلل إيمانهم الشديد « بالمثل » ، وحماسهم الجارف « للقيم » ، وانحزاطهم الأشد فى « السك » ، قلل من ملكة السياسة وحدق الساسة .. فكان أن رفضوا ما قبل به على من « التحكيم » بينه وبين معاوية فى النزاع - ومن كان منهم قد قبله فى البداية ، عد هذا القبول ذنبا ، فتاب منه إلى الله ! - ... لقد كان على يرى ضرورات السياسة والحرب ، أما هم فلم يروا سوى أن القرآن - كتاب الله - قد « حكم » فى أمر هؤلاء « البغاة » ، ومن ثم فلا يجوز « تحكيم » الرجال فيما « حكم » فيه الله ! .. فصاحوا فى جنات معسكر على « بصفين » صيحتهم الشهيرة : « لاحكم إلا لله ! .. » فعرفوا [بالمحكمة] ، منذ رفضهم لقرار « التحكيم » فى شهر صفر سنة ٣٧ هـ ..

أما على فلقد علق على عبارتهم هذه ، قائلا : « إنها كلمة حق يراد بها ناطل ! » .. ذلك أن الرجال - وخاصة فى شؤون السياسة والدنيا - هم الذين يتولون التفكير والتدبير والتطبيق لما بين دفتى المصحف من « أحكام » ! .. لقد دعا « القراء » عليا لقبول « التحكيم » لأن عمرو بن العاص رفع « القرآن » على أسنة الرماح ! .. ثم دعوه إلى رفض « التحكيم » لأن آية من آيات « القرآن » قد حكمت فى موضوع « التحكيم » . وعانت عنهم « السياسة » فى الرفض والقبول ! ! ..

وبعد أن اجتمع الحكماء - أبو موسى الأشعري ، وعمرو بن العاص - في رمضان من نفس العام ، وأسفر التحكيم - كما هو المشهور - عن إضعاف « شرعية » علي ، وتعزيز « بغى » معاوية ، ازداد [المحكمة] يقينا بسلامة موقفهم ، وبخطأ موقف علي ، فذهبوا إليه يطلبون :

* رفض الاعتراف « بالتحكيم » ونتائجه ، والتحلل من شروطه واتفاقاته حوله ..
* والنهوض لقتال معاوية ومن معه ..

وقالوا له : « اتق الله ، فإنك قد أعطيت المهدي وأخذته منا لنفنين أنفسنا ، أو لنفنين عدونا ، أو يفيء إلى أمر الله . وإنا براك قد ركنت إلى أمر فيه الفرقة والمعصية لله والذل في الدنيا ، فانفض بنا إلى عدونا فلنحاكمه إلى الله بسيفونا حتى يحكم الله بيننا وبينهم ، وهو خير الحاكمين ، للاحكومة الناس ! » ..

وكان من هؤلاء [المُحكِّمة] نفر قد سبق له القبول بمبدأ « التحكيم » - فرارا من عذاب « الضمير » لمأساة انقسام المسلمين ودمائهم الجارية أنهارا « بصفين » ! - ويومئذ كان علي يجادل في قبول « التحكيم » ، ويتخوف من نتائجه ، ويجهتد لدفعه ؟ ! .. فلما عاتبهم على سابق موقفهم ، لم يجدوا غضاضة في نقد موقفهم السابق ، وإعلان توبتهم من ذنبهم ذلك ، وطلبوا إلى علي أن يصع صنيعهم ، قائلين له : « إنه قد كانت منا خطيئة وزلة حين رضينا بالحكمين ، وقد تبنا إلى ربنا ورجعنا عن ذلك ، فارجع كما رجعا ، وإلا فنحن منك براء ! »

ولكن علي بن أبي طالب : رجل الدولة .. وعلي بن أبي طالب : الرجل الرباني ، الذي كان يمثل بتقواه ضمير الجماعة المؤمنة ومثل الدين الجديد .. لم ير لنفسه سبيلا سوى ينقص أمرا قد أبرمه ، فرفض الرجوع عن عهد التحكيم ، ومن ثم رفض الأقرار بأنه قد أذنب .. وقال لهم : « ويحكم ! .. أبعد الرضا والمهد والميثاق أرجع ؟ ! .. أبعد أن كتبناه نقضه ؟ ! .. إن هذا لا يحل ! .. » .. وزكى « الأشراف » موقفه ، فقالوا له ، بلسان محرز بن جريح بن ضليح : « يأمر المؤمنين ، ومالي الرجوع عن هذا الكتاب سبيل ، فوالله إنى لأخاف أن يورثنا هذا الرجوع ذلا ! »^(٥)

وبعد ذلك استحكمت الشقاق والانشقاق في معسكر علي ، ووضع الاستقطاب عندما أعلنت [المحكمة] عليا بانشقاقها عليه وعلى معاوية ، معا ، وقالوا له بلسان الخويز بن راشد الناجي [٣٩ هـ - ٦٦٠ م] : « لا والله ، لأطيع أمرك ، ولأصلي خلفك ، وإنى غدا

لمفارقك .. لأنك « حكمت » في الكتاب ، وضعت عن الحق ! إذ جد الجد ، وركت إلى القوم الذين ظلموا أنفسهم ، فأنا عليك راد ، وعليهم ناقم ، ولكم جميعا مباين ! »^(٦)

لقد انتقل بالخلاف السياسي إلى مستوى الخلاف الديني ، وبدلاً من أن يراه في إطار « الخطأ » وضعه في إطار « الخطينة » ، فلم يكتف بالمعارضة السياسية ، وإنما أعلن رفضه للصلاة خلف علي ؟ ! ..

وبعد أن كان المسلمون فريقين : أهل العراق ، يفودهم على .. وأهل الشام ، يقودهم معاوية .. ظهر الفريق الثالث ، وهم [المحكمة] ، الذين اختاروا لهم أميراً من « الأزدي » - وليس من قريش - هو الصحابي الصالح عبد الله بن وهب الراسبي [٣٨ هـ ٦٥٨ م] .. ذلك القاريء « الناسك » ، الذي بلغ به سكه إلى الحد الذي جعل ركبته كركبتي الجمل ، خشوبه من أثر السجود ، فكان يوصف ويعرف « بدى الثفتات »^(٧) ! ..

كأت تلك هي النشأة الأولى لفرقة الخوارج ، أولى الفرق في حياة العرب المسلمين ..

والتسمية :

كثيراً ما يسمي الخوارج أنفسهم : « المؤمنون » ، أو « جماعة المؤمنين » ، أو « الجماعة المؤمنة » ... أما الأسماء الأخرى التي غلبت عليهم واشتهروا بها ، فإن أغلبها قد أطلقها عليهم خصومهم الفكريون والسياسيون ، فلما أن شاعت ، وعرفوا بها ، قلوبها ، وقدموا لها التفسيرات والتخریجات التي تجعلها أدخل في باب المدح وأبعد عن باب القبح والهجاء ! ..

فخصومهم هم الذين سموهم [الخوارج] ، لخروجهم - في رأيهم - على أئمة الحق والعدل .. ولثورتهم المستمرة - و « الخروج » يعنى « الثورة » في العرف اللغوي - . فلما شاع هذا الاسم قبلوه ، وقالوا إن خروجهم إنما هو على أئمة الجور والفسق والضعف ، ومن ثم فإنه هو الموقف الإسلامى الوحيد الذى يرضاه الإسلام .. وقالوا : إن الخروج عن الدين مروق ، يسمى أصحابه : المارقة ، والمارقون .. أما الخروج إلى الدين فإن أصحابه هم الذين يسمون بالخوارج والخارجة ، لأن خروجهم هو إلى الجهاد في سبيل الله ، والله ، سبحانه ، يقول : [ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة]^(٨) .

ولقد غدا هذا الاسم - [الخوارج] - أكثر الأسماء شيوعاً على هذه الفرقة في تراث العرب والمسلمين ..

* فقطرى بن الفجاءة المازنى [٧٨ هـ ٦٩٧ م] - وهو أحد أئمتهم - يكتب إلى أبى خالد القناني - وهو منهم - يلومه على « قعوده » عن « الخروج » ، فيقول :

أبا خالد إنفِرْ فلست بخالد وما جعل الرحم عدرا لقاعد
أزعم أن الخارجي على الهدى وأنت مقيم بين لص وجاحد ؟ ! ..

* وشاعرهم عيسى بن فاتك ، يتحدث عن انتصار أبو بلال مرداس بن جدير الربيعي الحنظلي [٦١ هـ ٦٨٠ م] ، بأربعين من رجالهم ، على جيش أموى تعداده ألفان ، بموقعة « آسك » ، فيقول :

ألها مؤمس فيما زعمتم وبهزمهم بآسك أربعونا ؟ !
كدم ، ليس داك كما رعمتم ولكن الخوارج مؤمنونا ! ..

* وعندما قتل الأمويون أبا بلال هذا وجماعته ، وهم يصلون ، قال شاعر الخوارج عمران بن حطان :

لقد زاد الحياة إلى بغضا وحباً في الخروج أبو بلال
أحادر أن أموت على فراشي وأرجو الموت تحت ذرى العوالى
ولو أبى علمت بأن حتفى كحتف أبى بلال لم أبال
فمن يك همه الديقا هاني ها ، والله رب البيت ، قالى (٩) ..

كذلك أطلق عليهم حصومهم أسماء بعض المواقع التي حاربهم فيها .. فقالو ، مثلا :

« أهل النهوان » ... أو « الحرورية » ... و « الحرورين » ... الخ .. الخ ..

* وقال الشاعر الأموى القعقاع بن عطية الباهلي ، يتحدث عن قتاله إياهم :

أقاتلهم وليس على بعث نشاطا ليس هذا بالنشاط
أكرّ على الحرورين مهري لأجلهم على وضع الصراط

كما سماهم أنفسهم : « الشراة » ، لأنهم باعوا أرواحهم في الدنيا ، واشتروا النعيم في الآخرة .. والواحد من هذا الجمع : « شارى » .. واستشهدوا بقول الله سبحانه :

[فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة] ^(١٠) ... وقوله : [ومن الناس من يشترى نفسه ابتغاء مرضاة الله] ^(١١) ... وقوله : [إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن هم الجنة] ^(١٢) ..

* وقال شاعرهم : الوليد بن طريف :
أنا الوليد بن طريف الشاري جوركم أخرجني من داري ! ..

وقال عمران بن حطان :

إني أدين بما دان الشراة به يوم النخيلة عند الجوسق الحزب
ووصف شاعر من مراد رحفهم على عدوهم ، فقال :

الليل ليل فيه ويل ويل وسال بالقوم الشراة السيل
إن جاز للأعداء فينا قول !

أما خصومهم : الشاعر صالح بن مخراق ، فيقول :
إني لمذك للشراة نارها ومانع ممن أتاها دارها
وغاسل بالطعن عنى عارها ! ^(١٣)

ولم ينس خصومهم أن يجتهدوا كي يجرموهم مافي هذا الاسم من شرف وميزة ، فقالوا : إن « الشاري » هنا يعنى : شديد الإلحاح ... فهو مشتق من الرجل إذا إلح .. وهم شديدوا الإلحاح على ما يطلبون ! ... أو معناه الذى يستشري بالشر ! ... فلقد كانت التسميات والأسماء - هى الأخرى - أسلحة فى الصراع ! .. وحتى بعد أن استقرت وغلت على أصحابها ظلت التفسيرات لها والتحريرات لمعانيها تحث عن السبل التى تجعلها فاعلة ومؤثرة فى هذا الصراع ! ..

والمبادئ العامية :

تبلورت « مقالات » الخوارج وتحددت الأصول العامة لفرقتهم بعد مرحلة غير قصيرة من النشأة ، فى مجرى الأحداث والصراعات ضد الخصوم ، وأيضا فى مجرى الصراعات الداخلية التى

قسمت الفرقة الرئيسية إلى عدة فروع ، فوضح من خلال كل ذلك أن هناك عددا من «الأصول» التي اجتمع عليها وأجمع عامة الخوارج .. مثل :

١ - في نظام الحكم : والسلطة العليا للدولة - [الإمامة والخلافة] - يقررون صلاح المسلم ، الذي تتوافر فيه شروط الامامة ، صلاحه وصلاحته لتولى هذا المنصب ، بصرف النظر عن نسبه وجنسه ولونه .. وهم يتميزون بذلك عن كثير من فرق الاسلام وتياراته السياسية التي اشتربت النسب القرشي أو العربي لمن يتولى منصب الإمام .. والخوارج هنا ، هم الأقرب إلى روح الاسلام .. بل إن مهم من أجاز تولى المرأة لمنصب الإمامة العظمى ، ووضع هذا الرأي في التطبيق ..

بل إننا نلاحظ من الخوارج ميلا عن قريش ، في الوقت الذي احتكر فيه القرشيون - هاشميون وأمويون - لعبة الصراع على السلطة ، فمن بين الأئمة الخوارج الذين عقدت لهم البيعة بإمرة المؤمنين لأمجد قرشيا واحدا .. فمثلا :

- * عبد الله بن وهب الراسبي [٣٨ هـ ٦٥٨ م] من الأزد ..
- * وحوثة بن وداع بن مسعود [٤١ هـ ٦٦١ م] من أسد ..
- * والمستورد بن علقمة بن ريد مناة [٤٣ هـ ٦٦٣ م] من تيم الرباب ..
- * وزحاف الطائي [٥٠ هـ ٦٧٠ م] من طيء ..
- * وقريب بن مرة [٥٠ هـ ٦٧٠ م] من الأزد ..
- * وحنان بن طبيان السلمى [٥٩ هـ ٦٧٨ م] ليس من قريش ..
- * وأبو نلال مرداس بن أدية [- بن جدير بن عامر بن عبيد بن كعب ، المريعي الخنظلي] ٦١ هـ ٦٨٠ م] من تميم ..
- * والريز بن علي السليطي [٦٨ هـ ٦٨٧ م] من تميم ..
- * ونجدة بن عامر الحنفي [٣٦ - ٦٩ هـ ٦٥٦ - ٦٨٨ م] من بكر بن وائل ..
- * وثالث التمار - الذي بويع له بعد نجدة بن عامر - هو من الموالى ..
- * وأبو فديك ، عبد الله بن ثور بن قيس بن ثعلبة بن تغلب [٧٣ هـ ٦٩٢ م] ليس من قريش ..
- * وأبو الضحاك ، شبيب بن يزيد بن نعيم بن قيس الشيباني [٢٦ - ٧٧ هـ ٦٤٧ - ٦٩٦ م] ليس من قريش ..
- * وأبو عامرة - واسمه جموعة - قطري بن الفجاءة بن مازن بن يزيد ، الكنانى المازنى [٧٨ هـ من تميم ..

* وعبد ربه الصغير - الذى انشق على قطرى ، وبوبع له بإمرة المؤمنين - هو أحد موالى قيس بن ثعلبة ..

* وأبو سماك ، عمران بن حطان بن ظبيان السدوسى الشيبانى الوائلى [٨٤ هـ ٧٠٣ م | لس من قریش ..

* وعبد الله بن يحيى بن عمر بن الأسود | ١٣٠ هـ ٧٤٨ م | من كنده^(١٤)

فهم جميعا ما بين عربى ، غير قريشى ، وما بين مولى من الموالى ، اشترك فى البيعة له بإمرة المؤمنين على الخوارج : العرب والموالى على حد سواء .. وهذه سائفة فى فلسفة الحكم العربى الاسلامى لم يسبق لها مثيل فى المجتمع العربى الاسلامى الأول .. ولعلها التطبيق الأول لروح فلسفة الاسلام فى هذا المقام ..

٢ - وفى الثورة : أجمع الخوارج على وجوب الخروج - [الثورة] - على أئمة الجور والمسئق والضعف أى على وجوب الثورة ، والثورة المستمرة ، بتعبيرنا الحديث ..

فعددهم أن الخروج « يجب » إذا بلغ عدد المنكرين على أئمة الجور أربعين رجلا .. ويسمون هذا الحد : « حد الشراء » ، أى الذين اشتروا الخنة عندما باعوا أرواحهم .. فعليهم « وجب الخروج » حتى يموتوا ، أو يظهر دين الله ، ويحمد الكفر والجور ! .. ولا يخل عندهم المقام و « القعود » ، غير ثائرين ، إلا إذا نقص العدد عن ثلاثة رجال .. فإن نقصوا عن الثلاثة جاز لهم « القعود » وكتمان العقيدة ، وكانوا على « مسلك الكتان » .. وهناك غير « حد الشراء » و « مسلك الكتان » « حد الظهور » .. وذلك عند قيام دولتهم ونظامهم ، تحت قيادة « إمام الظهور » .. و « حد الدفاع » وهو التصدى لهجوم الأعداء تحت قيادة « إمام الدفاع » ! ..

ويعبر الأشعري عن إجماع الخوارج على وجوب الثورة بقوله : إنهم متفقون على وجوب « إزالة أئمة الجور ، ومنعهم أن يكون أئمة ، بأى شئ قدروا عليه ، السيف أو بغير السيف ! »^(١٥)

٣ - وفى تقويم التاريخ الاسلامى : يتبنى الخوارج ويوالون خلافة أبى بكر الصديق ، وعمر بن الخطاب ، وكذلك خلافة عثمان بن عفان قبل أن يُحدث الأحداث التى جددت فى السنوات الست الأخيرة من عهده ، وأيضا خلافة على بن أبى طالب قبل القبول « بالتحكيم » .. أما سنوات عثمان الأخيرة فإنهم يبرأون منه فيها ، وأما على ، بعد « التحكيم » ، فإنهم يكفرونه .. بعضهم يكفروه « كفر شرك » فى الدين ، وبعضهم يقول إنه « كفر نعمة » فقط ، أى جحود للنعم الإلهية المتمثلة فى واجبات الخلافة على أمير المؤمنين ! .. وهم يبرأون من خصوم على ،

سواء مهم أصحاب « موقعة الجمل » ، أو معاوية بن أبي سفيان ومن والاه ..

٤ - وفي طريق الإمامة : يقف الخوارج مع الرأى القائل بأن « الاختيار والبيعة » هما الطريق لنصب الإمام .. ومن ثم فهم أعداء لفكر الشيعة القائل : إن الإمامة شأن من شئون السماء ، لا اختصاص فيها للبشر ، وإن السماء قد حددت لها أئمة بذواتهم ، نصت عليهم ، وأوصت بها لهم قبل وفاة الرسول، صلى الله عليه وسلم .. وهم أعداء كذلك لمن رعم من السنة أن النص والوصية والتعيين قد سبقت من الرسول ، بالإمامة والخلافة ، لأبي بكر الصديق مثل فرقة « البكرية » ..

وعندهم ، أيضا ، أن الإمامة من « الصروع » ، فليست من « أصول » الدين - خلافا للشيعة - ولذلك قالوا : إن مصدرها هو « الرأى » وليس « الكتاب » أو « السنة » ..

٥ - وفي مرتكبي الكبائر : يحكم الخوارج على الذين يموتون مرتكبين لذنوب كبائر ، دون أن يتوبوا منها ، يحكمون عليهم بالكفر ، وبالخلود في النار ... ولقد تبلور هذا الأصل من أصولهم الفكرية في الصراع الفكرى ، بل والمسلح ، ضد بنى أمية ، وخاصة خلال الثورة التي قادها الأزرق ، تحت قيادة نافع بن الأزرق [٦٥ هـ - ٦٨٥ م] ، عندما طرحت أحداث الصراع ضد الدولة الأموية على بساط الحركة الفكرية القضية التي بدأت بسؤال : هل الحكام الذين ارتكبوا كل هذه الكبائر واقترفوا ويقترفون كل تلك المظالم ، واجتروا ويجترون كل هذه السيئات .. هل هم مؤمنون ؟ ! .. أم كاهرون ؟ ! .. أم منافقون ؟ ! .. أم هم في منزلة بين منزلتي الكفر والايان ؟ ! .. ولقد اخار الحوارح - اتساقا مع « غلوهم » النابع من « مثاليتهن المغالية » ! - إلى القول بالتكفير ! .. فبدأوا بتكفير « الدولة » ، ثم عمموه فشمّل سائر المخالفين ! .. والغلاة مهم قد جعلوه « كفر شرك » ، أما المعتدلون فقالوا : إنه ، فقط ، « كفر نعمة » ، أى حجوم لأعم الله ! ..

٦ - وفي العدل : اتفق الخوارج على نفى « الجور » عن الله سبحانه ، بمعنى إثبات القدرة والاستطاعة المؤثرة للإسك ، ومن ثم تقرير حريته واختياره .. ففعله المقدور له هو من صنعه ، على سبيل الحقيقة لانجار ، ومن ثم فإن مسؤوليته متحققة عن فعله هذا ، فجزاؤه ، بالثواب والعقاب « عدل » .. على عكس مؤدى قول « الجبرية » ، الذين يقتضى قوهم بالجبر إلحاق « الجور » بالخالق - تعالى عن ذلك - لإثابته من لا يستحق وعقابه من لا حيلة له في الذنب ولاسبيل له للفكاك من المكتوب والمقدور ! ..

٧ - وفي التوحيد : أجمع الخوارج على تنزيه الذات الالهية عن أى شبه بالحدثات ، مما فى ذلك نفى مغايرة صفات الله لذاته ، أو زيادتها عن الذات ، وذلك حتى لايفتح الباب لشبهة توهم تعدد القدماء ... وانطلاقا من هذا الموقف قالوا بخلق القرآن - كلام الله - حتى لا يؤدي القول « بقدم الكلمة » إلى مآدى إليه فى المسيحية ، عندما قال اللاهوتيون بالتثليث ، لأن « كلمة الله » - عيسى بن مريم - قديمة كالله ! ..

٨ - وفي الوعد والوعيد : قالت الخوارج بصدق وعد الله للمطيع .. وصدق وعيده للعاصي .. دون أن يتخلف وعده أو وعيده لسبب من الأسباب ..

٩ - وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : تميز موقف الخوارج عن بعض الدين قالوا بهذا الأصل من أهل السنة وأصحاب الحديث .. ذلك أن الخوارج قد جعلوا لهذا الأصل صلة وثيقة بالفكر السياسى ، والتغيير للظلم والجور الذى طرأ ويطرأ على المجتمعات ، كما جعلوا القوة - [قضية السيف] - أداة أصيلة وسيلا رئيسيا من أدوات النهى عن المنكر وسبل التغيير للجور والفساد .. (١٦)

١٠ - وفوق ذلك فإن الخوارج قد جمعهم تقاليد اشتهرت عنهم فى القتال .. ورهد اتصفوا به فى الثورة ، فحررهم ذلك من قيود الحرص على الاقتناء ، وأعانهم على الانحراف فى الثورات والرحيل الأسرع فى ركاب الجيوش النائرة ! ..

وعند ذلك يعبر شاعرهم الصلت بن مرة ، فيقول :

إني لأهونكم فى الأرض مضطربا مالى سوى فرسى والرحم من شبب !
كما تأتى الإشارة إليه فى حديث شاعرهم يزيد بن حبياء إلى صاحبه .. يقول لها :

دعى اللوم إن العيش ليس بدائم ولا تحلى باللوم يأم عاصم
فإن عجلت منك الملامة فاسمى مقالة معنى بحقك عالم
ولا تعذلينا فى الهدية إنما تكون الهدايا من فضول المغام
فليس بمهد من يكون نهاره جلادا ويمسى ليله غير نائم! (١٧)

فهم رهبان الليل وفرسان النهار ؟ ! ..

كما اشتهروا بسك وتقوى سجلها لهم حتى حصومهم من كتاب « المقالات » ...
وبصدق وشجاعة طبعت سلوكهم ، وبررت فى شعر شعرائهم فميزته عن شعر غيرهم إلى حد

ونحن إذا شئنا « نصا خارجيا » يعبر عن فلسفتهم في الحكم ، بمعنى العدل الذى خرجوا لإقامته ، بدلا من الجور الذى ثاروا عليه ، فإن الكلمات التى نخطب بها أبو حمزة الشارى ، المختار بن عوف بن سليمان بن مالك الأزدي السليمى البصرى « ١٣٠هـ - ٧٤٨ م [أهل المدينة ، من فوق مسر مسجدها ، صالحة لتوجز معنى الجور الذى ثاروا ضده ، والعدل الذى طلبوه .. يقول أبو حمزة :

« يأهل المدينة ، سألتكم عن ولاتكم هؤلاء - [ولاية بنى أمية] - فأستم القول فيهم ، وسألتكم : هل يقتلون بالظن ؟ فقلتم : نعم . وسألتكم : هل يستحلون المال الحرام ، والفرج الحرام ؟ فقلتم : نعم . فقلنا لكم : تعالوا ، نحن وأنتم ، نلقاهم ، فإن نظهر نحن وأنتم يأت من يقيم لنا كتاب الله وسنة نبيه ، ويعدل في أحكامكم ، ويحملكم على سنة نبيكم ، فأيتيم ، وقاتلتهمونا ، فقاتلناكم وقتلناكم مررت بكم في زمن هشام بن عبد الملك ، وقد أصابتكم عاهة في ثماركم ، فركتم إليه تسألون أن يضع خراجكم عنكم ، فكتب بوضعه عن قوم من ذوى اليسار منكم ، فراد الغنى غنى والفقير فقرا .. ! .. وقلتم : جزاه الله خيرا ! .. فلاجزاه خيرا ولاجزاكم ! ..

يأهل المدينة ، الناس منا ونحن منهم ، إلا مشركا عباد وثن ، أو كافرا من أهل الكتاب ، أو إماما جائرا ... أخبروني عن ثمانية أسهم فرضها الله في كتابه على القوى والضعيف - [يعنى مصارف الزكاة - الصدقات - كما حدتها آية « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم »^(١٨)] فجاء تاسع ليس له منها سهم ، فأخذها جميعها لنفسه ، مكابرا محاربا لربه ، فما تقولون فيه ، وفيمن أعانه على فعله ؟ ! ..

إن بنى أمية قد أصابوا إمرة ضائعة ، وقوما طغاما جهالا لا يقومون لله بحق ، ولا يفرقون بين الضلالة والهدى ، ويرون أن بنى أمية أرباب لهم ، فملكوا الأمر وتسلطوا فيه تسلط ربوية ، بطشهم بطش الجبابة ، يحكمون بالهوى ، ويقتلون على الغضب ، ويأخذون بالظن ، ويعطلون الحدود بالشفاعات ، ويؤمنون الخونة ، ويفضون ذوى الأمانة ، ويتناولون الصدقة من غير فرضها ، ويضعونها غير موضعها ، فتلك الفرقة الحاكمة بغير ما أنزل الله ، فالعنوهم ، لعنهم الله ! .

وأما إخواننا من الشيعة ، وليسوا بإخواننا في الدين ، ولكنى سمعت الله يقول : [يأيتها

الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا [١٩] .. فإنها فرقة تظاهرت بكتاب الله ، وآثرت الفرقة على الله ، لا يرجعون إلى نظر نافذ في القرآن ، ولا عقل بالغ في الفقه ، ولا تفتيش عن حقيقة الثواب ، قد قلدوا أمورهم أهواءهم ، وجعلوا دينهم العصبية لحرب لزموه وأطاعوه في جميع مايقوله لهم ، غيا كان أو رشدًا ، ضلالة كان أو هدى ، ينتظرون الدول في رجعة الموتى ! ويؤمنون بالبعث قبل الساعة ! ويدعون على الغيب لمخلوقين لايعلم واحدهم مافي بيته ، بل لايعلم ماينطوى عليه ثوبه ، أو يجويه حسمه ! . ينقمون المعاصي على أهلها ، ويعملون بها ، ولايعلمون المخرج منها ، حفاة في دينهم ، قليلة عقولهم ، قد قلدوا أهل بيت من العرب دينهم ، وزعموا أن موالا تهم لهم تغنيهم عن الأعمال الصالحة ، وتنجيهم من عقاب الأعمال السيئة ، قاتلهم الله أنى يؤفكون ! .. « (٢٠) » ١ هـ .

ففى هذا « النص الخارجى » الذى خطب به أبوهمزة الشارى أهل المدينة نجد العديد من المواقف والآراء والمعايير .. فهو :

أولا : يعلن أن بنى أمية قد تولوا السلطة اغتصابا ، ودون استحقاق ، وأن جورهم قد عطل الحدود وأضر بالرعية حتى أغنى العنى وأفقر الفقير ! ..

وثانيا : يعلن وجوب الخروج ، بالسيف ، على هذه السلطة الجائرة ، لإزالتها ، ثم يرد إلى الناس أمرهم - [سياستهم وسلطتهم وخلافتهم] - يختارون ، بالشورى ، إمامهم بأنفسهم ولأنفسهم ..

وثالثا : يعلن أن الخوارج يبتغون وحدة الأمة في هذا الصراع ، فهم « من الأمة ، والأمة منهم » ، لا يستثنى من الناس إلا المشرك وأهل الكتاب والإمام الجائر ..

ورابعا : يعلن رفض « القعود » عن « الخروج » ، ويهاجم « القعدة » الذين يعمون تحت النير الأموى دون أن « يخرجوا » عليه ويقاموه ..

وخامسا : يهاجم فرقة الشيعة - بعد أن هاجم الفرقة الأموية الحاكمة - لأنها تخلت عن مقاومة السلطة و « الخروج » عليها ، ولأنها ، بدلا من ذلك ، تدينت بالتعصب لآل البيت ، واتخذت من حبيهم عبادة ترجوا القرية بها ، وابتدعت عقائد : « الرجعة » ، وعلم الأئمة للغيب ، وغيرها من العقائد الغريبة عن الإسلام ..

ولقد كوت هذه الأفكار والمبادئ الأساسية ، مع ماسقت إشارتنا إليه من أصولهم في السياسة ، عناصر مذهب وفلسفة في الحكم أثارت الجدل الفكرى والصراع السياسى الذى بلور فرق الإسلام الأولى ، وى القرر الأول للهجرة ، وبالذات تلك الفرق التى نشأت نشأة سياسية ، وى مقدمتها : المرجئة . والمعتزلة . والشيعة ..

ومعاركهم على درب الثورة المستمرة :

إن فرقة من فرق الاسلام لم تسلك طريق الثورة كما سلكته فرقة الخوارج .. حتى لقد أصححت ثورتهم وانتفاضاتهم أشبه بالثورة المستمرة فى الرمان والمنتشرو فى المكان ضد الأمويين ، بل وصد على من أى طالب منذ التحكيم وحتى أنقضاء عهده سنة ٤٠ هـ .. وعلى درب ثورتهم المستمرة هذه كانت معاركهم ، المتفردة بالاستبسال والفاء فى الهدف والمبدأ ، معالم تستنفر دماء شهدائهم وذكريات ضحاياهم فيها اللاحقين للاقتداء بالسابقين ! ..

* فنتيجة « التحكيم » بين على ومعاوية قد ظهرت فى رمضان سنة ٣٧ هـ .. وفى شوال بايع الخوارج لأول أمرائهم : عبد الله بن وهب الراسى ، الذى قادهم فى حرب « النهروان » - [أسفل موقع بغداد] - فى صفر سنة ٣٨ هـ ضد جيش على بن أبى طالب ..

* وبعد هزيمتهم فى « النهروان » بشهرين تجددت ثورتهم ، فقاتلوا جيش على ، ثانية ، فى « الدسكرة » - [بأرض حراسان] - فى ربيع الثانى سنة ٣٨ وكانت قيادتهم لأشرس بن عوف الشيبانى ..

* وفى الشهر التالى لهزيمة « الدسكرة » تجددت ثورتهم بقيادة هلال بن علفة ، وأخيه مجالد ، فقاتلوا جيش على ، للمرة الثالثة ، عند « ماسبدان » - [بأرض فارس] - فى جمادى الأولى سنة ٣٨ هـ ..

* وبعد هزيمة « ماسبدان » قادهم الأشهب بن بشر البجلي ، فى خروج آخر ، فى نفس العام .. فحاربوا فى « جرجرايا » ، على هر دجلة ..

* وفى رمضان سنة ٣٨ هـ رحفوا بقيادة « أبو مرهم » - من بنى سعد تميم - إلى أبواب الكوفة ، فحاربوا جيش على بن أبى طالب ، وهزموا هناك ..

- وبعد مقتل علي ، وتنازل ابنه الحسن لمعاوية ، بدأت حرب الخوارج لأهل الشام .. ولقد كادوا يهزمون جيش معاوية في أول لقاء لهم به ، لولا أن استعان عليهم بأهل الكوفة ..
- * وفي سنة ٤١ هـ قاد سهم بن غالب التميمي والخطيم الباهلي تمردا داخليا ضد بني أمية استمر حتى قضى عليه زياد بن أبيه ، قرب البصرة سنة ٤٦ هـ ، أي بعد خمس سنوات ! ..
- * وفي أول شعبان سنة ٤٣ هـ قاتل الخوارج ، بقيادة أميرهم ؛ المستورد بن علفة ، جيش معاوية ، وكانت الكوفة يتولاها يومئذ . المغيرة بن شعبه ..
- * وفي سنة ٥٠ هـ ثار ، بالبصرة ، جماعة منهم بقيادة قريب الأزدي ..
- * وفي سنة ٥٨ هـ ثار الخوارج من بني عبد القيس ، واستمرت ثورتهم حتى ذكهم جيش عبيد الله بن زياد ! ..
- * وفي سنة ٥٩ هـ ثاروا بقيادة حيان بن ظبيان السلمى ، وقتلوا حتى قتلوا جميعا عند « بانقيا » ، قرب الكوفة ..
- * وفي سنة ٦١ هـ وقعت المعركة التي قتل فيها أبو بلال مرداس بن أدية ، الذي خرج بالأهواز ، على عهد والى البصرة عبيد الله بن زياد .. وكان مقتله ، « بأسك » ، وقودا زاد من ثورات الخوارج وكثر من حوهم الأنصار ..
- * ثم خرجوا بالبصرة بقيادة عروة بن أدية ، وهو أخو أبو بلال مرداس بن أدية ..
- * ثم خرجوا ، بالبصرة كذلك ، بقيادة عبيدة بن هلال ، الذي أعلن أنه إنما خرج « كشيخ عل دين أبى بلال » ! ؟ ..
- * وفي آخر شوال سنة ٦٤ هـ بدأت الثورة الكبرى للخوارج الأزارقة ، بقيادة نافع بن الأزرق ، وهى الثورة التى بدأت بكسر أبواب سجون البصرة ، ثم خرجوا يريدون الأهواز ..
- * وفي سنة ٦٥ هـ ثاروا بإمامة ، يقودهم « أبو طالوت » ..
- * وفي شوال سنة ٦٦ هـ حاربوا صد جيش المهلب بن أبى صفرة ، شرق نهر دجيل ..

* وفي سنة ٦٧ هـ قاد ثورتهم مجده بن عامر ، فاستولوا على أجزاء من اليمن وحضرموت والبحرين ..

* وفي أوائل سنة ٦٨ هـ قادهم الزبير بن علي السليطي في حربهم ضد جيش مصعب بن الزبير ، عند سابور واصطخر ، ثم البصرة ..

* وفي هاية سنة ٦٨ هـ ثار الخوارج الأزارقة ، وهاجموا الكوفة ..

* وفي سنة ٦٩ استولوا على نواحي من أصفهان ، وبقيت تحت سلطانهم وقتا طويلا ..

* وفي سنة ٦٩ هـ - كذلك - ثاروا بالأهواز ، بقيادة قطرى بن الفجاءة ..

* وفي آخر شعبان سنة ٧٥ هـ حاربوا المهلب بن أبي صفرة ، ولما هزمهم انسحبوا إلى فارس ..

* وفي صفر سنة ٧٦ هـ قاد ثورتهم في « داريا » الناسك الصالح بن مسرح ، وقاتلوا في قرية « المديح » من أرض الموصل ..

* وفي سنة ٧٦ و سنة ٧٧ هـ تمكنوا ، بقيادة شبيب بن يزيد بن نعيم ، من إيقاع عدة هزائم بجيوش الحجاج بن يوسف الثقفي ..

* ثم تكررت ثورتهم بقيادة شوذب ، وحاربوا في الكوفة على عهد يزيد الثاني [١٠١ - ١٠٥ هـ ٧٢٠ - ٧٢٤ م]

* وفي عهد هشام بن الملك [١٠٥ - ١٢٥ هـ ٧٢٤ - ٧٤٣ م] ثاروا ، وحاربوا في الموصل ، بقيادة بهلول بن بشر ، ثم بقيادة الصحاري بن شبيب ، حيث حاربوا عد « مناذر » ، بواحي خراسان ..

ولقد أدت هذه الثورات المتكررة ، شبه المتصلة ، إلى إضعاف الدولة الأموية واستنزاف قواها .. كما نمت من عدد الفرق والأحزاب المعارضة والمناهضة للأمويين .. وكان أن اتسعت دائرة الثورة الخارجية بين الناس ، فلم تعد قاصرة على قلة من الناس يؤمنون بفكر هذه الفرقة ، ويتورون تطبيقا لهذا الفكر ، وإنما شاركت حماهير غفيرة في هذه الثورات والتمردات والانتفاضات ..

* ففى سنة ١٢٧ هـ حارب فى جيش الخوارج ، الذى قادة الضحاك بن قيس الشيبانى ، مائة وعشرون ألفا من المقاتلين ، وحاربت فى هذا الجيش نساء كثيرات ! .. وانتصر هذا الجيش على الأمويين بالكوفة فى رجب سنة ١٢٧ هـ وبواسط فى شعبان سنة ١٢٧ هـ ..

* وفى سنة ١٢٩ هـ ثاروا ، باليمن ، بقيادة عبد الله بن يحيى الكندى ، واستولوا على حصون اليمن وصنعاء ، وأرسل عبد الله بن يحيى جيشا يقوده همزة الشارى فدخل مكة ، وانتصر فى المدينة إلى أن هزمه جيش أموى جاءه من الشام فى جمادى الأول سنة ١٣٠ هـ .. (٢١)

وجدير بالذكر أن هذه الثورات الخارجية ، وإن لم تنجح فى إقامة دولة مستقرة يستمر حكم الخوارج فيها طويلا ، إلا أنها قد أصابت الدولة الأموية بالاعياء حتى انهارت انهيارها السريع تحت ضربات الثورة العباسية فى سنة ١٣٢ هـ ... فالعباسيون قد « قعدوا » عن الثورة قرابة القرن ، بينما قضى الخوارج هذا القرن فى ثورة مستمرة .. ثم جاء « القعدة » فقطفوا ثمار مازرعه الثوار ؟ ! ..

وإذا أردنا أن نعرف كم كلفت ثورات الخوارج بى أمية ؟ كفانا أن نذكر أنهم لم يستطيعوا أحرار النصر على الخوارج إلا بقائدهم المهلب بن أبى صفرة ، ولم يستطع المهلب أن يهزم الخوارج إلا بعد أن أخذ الأرض وخارجها إقطاعا له ولجنده المحاربين .. ويرى المسعودى أنه « لما غلبت الخوارج على البصرة ، بعث اليهم عبد الملك بن مروان جيشا فهزمه ، ثم بعث اليهم آخر فهزمه ... فقال : من للبصرة وللخوارج ؟ ! .. قبيل له : ليس لهم إلا المهلب بن أبى صفرة .. فبعث إلى المهلب ، فدار بيه وبين الخليفة هذا الحوار الذى ندأه المهلب بطله وشرطه :

- على أن يكون لى خراج ماأجليتهم عنه ! ..

- أذن تشركى فى ملكى ؟ ! ..

- فثلاثه ! ..

- لا ! ..

- فنصفه ، والله لأنقص مه شيئا ، على أن تمدنى بالرجال ، فإذا أخللت فلاحق لك على .. (٢٢)

بل لقد استعان المهلب ، فى قتاله للخوارج ، علاوة على ذلك كما يذكر المبرد - بالتجار ، عندما أغراهم بازدهار تجارتهم التى أصابها الكساد بسبب ثورات الخوارج فى الاقليم ، فنهضوا بتمويل حملاته الحربية ضد الثوار ! حتى لقد أسرع إليه الناس رغبة « فى مجاهدة الخوارج ؟ ولما فى الغنائم ، وللتجارات ! »

كما استعان في حرمهم بالأحاديث الكاذبة ، كان يضعها ضدّهم وينسبها إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ! .. وكما يقول المبرد : فلقد « كان المهلب ربما وضع الحديث ليشد به من أمر المسلمين ويضعف من أمر الخوارج ، فكان حتى من الأرد ، يقال لهم الندب ، إذا رأوا المهلب رائحا إليهم قالوا : قد راح المهلب ليكذب ! وفيه يقول رجل منهم :

أنت الفتى كل الفتى لو كنت تصدق ماتقول ! «^(٢٣)

وبهذه الإمكانيات كلها ، وبهذه الأسلحة جميعها رجحت كفة المهلب بن أبي صفرة على كفة الخوارج فانصر عليهم في القتال ... ومع ذلك ، فلقد ظلت شرارة ثورتهم المستمرة تولد الانتفاضة إثر الأخرى ، كما ظلت فلسفتهم السياسية تشعل الجدل الذي أصبح وقودا يذكي نار الصراع على السلطة بين الفرق المعارضة وبين الأمويين ومن بعدهم بني العباس .

وخلافاتهم .. ومأصباهم من انقسامات :

والخوارج ، مثلهم كمثل سائر الفرق الإسلامية ، لم يمنعهم الاتفاق في « الأصول » في « المقالات » من الاختلاف في « الفروع » و « المسائل » ، فشهد تاريخهم عددا من الانقسامات التي قادها عدد من أعلامهم وأئمتهم ، وحسبها الذين أرحوا للمقاتلات والمذاهب « فرقا » داخل الحركة الخارجية ، بينما هي « فروع » في إطار « فرقة » واحدة اتفقت في « الأصول » و « المقالات » ، واختلفت في « المسائل » و « الفروع » ..

ومن مؤرخي الفرق - مثل المقرئ - من يصل بتعداد « فرق » الخوارج إلى سبع وعشرين « فرقة »^(٢٤) ... والأشعري يقف « بفرقهم » حول النصف من هذا العدد ، ولكنه يعدد فروعاً وانقسامات داخل كل فرقة تصل بالتعداد إلى أكثر مما وجدناه عند المقرئ^(٢٥) ... وبين تعداد المقرئ وتعداد الأشعري يقف تعداد البغدادي لفرق الخوارج^(٢٦) ...

ولقد ظل الخوارج بعيدين عن الانقسام حتى عهد أمامهم نافع بن الأزرق [٦٥ هـ - ٦٧٥ م] الذي مثلت فرقته - « الأزارقة » - أول انقسام داخل تيار الخوارج العام ..

وبعد أن استشرت الانقسامات والاختلافات في « المسائل » و « الفروع » ظلت الجماعات الرئيسية في حركة الخوارج هي :

١- الأزارقة : وهم أول من حكم بأن ديار مخالفيهم هي ديار كفر ، من أقام بها فهو كافر ... وقالوا : إن النار هي مثوى أطفال مخالفيهم ، وأنكروا رجم الزاني ، وأقروا الحد لقتل المحصنة دون قذف المحصن ، وسوا في قطع يد السارق بين أن يكون المسروق قليلا أو كثيرا ... وسموا « بالأزارقة » تبعا لاسم إمامهم : نافع بن الأزرق .

٢ - والنجدات : وهم أتباع نجدة بن عامر الحنفي .. تميزوا عن فروع الخوارج الأخرى بقولهم : أن الدين أمران :

أحدهما : معرفة الله ومعرفة رسوله ، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم ..
وثانيهما : الاقرار بما حاء من عند الله جملة ..

وماعدا ذلك من الحلال والحرام والشرائع ، فالجاهل بها معذور ، لأنها ليست من الدين ..
وقالوا : بكفر المصر على الذنب والمعصية ، كبيرة كانت أو صغيرة ، أما من يقارف المعاصي ، دون إصرار عليها ، فهو مؤمن غير كافر .

٣ - الإباضية : أتباع عبد الله إباض .. أو المنسوبون إلى قرية من قرى الإمامة اسمها « إباض » - على خلاف في سبب التسمية - والإباضيون هم أقل جماعات الخوارج غلوا ، وأكثرها اعتدالا ، وأقربها إلى فكر أهل السنة ... فعندهم أن كفر مرتكب الذنوب الكبائر هو « كفر نعمة » ، أي جحود نعمة ، وليس « كفر شرك » بالله ... والايمان عندهم هو جميع ما افترضه الله على خلقه .. ولم يقولوا - مثل الأزارقة - أن أطفال الكفار كفار مخلدون في النار ..

٤ - الصفوية : نسبة إلى زياد الأصفر .. أو النعمان بن الأصفر .. أو عبد الله بن صفار - على خلاف في ذلك وهم في غلوهم مثل الأزارقة ، حالقوهم ، فقط ، في امتناعهم عن قتل أطفال المخالفين لهم في الاعتقاد ! ..

ولقد انقرضت هذه الفروع الخارجية ، وغدت مقالاتها جزءا من تراث الاسلام ... ولم يبق من الخوارج سوى الإباضية ، الذين لاتزال لهم بقايا حتى الآن في أجزاء من الوطن العربي وشرق أفريقيا .. وبالذات في « عُمان » و « مسقط » ، على الخليج العربي ، وفي أنحاء من

المغرب العربي - [تونس والجزائر] - ، وفي الجنوب الشرقى للقارة الافريقية - [زنجبار] - .. وهم ينكرون علاقتهم بفكر الخوارج الغلاة ، بل ربما أنكر بعضهم أية صلات لمذهبهم بمذهب الخوارج على الاطلاق .. فلقد تطور مذهبهم ، وطوعت الحياة وأحداثها أفكارهم ، حتى اقتربوا من مذاهب أهل السنة في الكثير من « الأصول » و « المقالات » ! .. لكن الذي لم ينقرض هو « الفلو » .. و « الفلو » « الخارجي » بالذات ذلك الذي يتصاعد به أصحابه حتى ليستبدلون « الكفر » « بالخطأ » و « الدين » « بالسياسة » عند التقييم لممارسات المخالفين في « أمور الدنيا » ! .. فلقد اختلف الزمان ، وتغيرت الملابس ، وتبدلت الأسماء والرايات ، ولكن هذا « الفلو الخارجي » ما يزال حيا ، تبرزه الأزمات واخفن التي تمر بها الأمة ، عندما يعالجها البعض « بضمير المتدين » بدلا من « عقل السياسي » ؟ ! .. فيقع في الانحراف الذي بدأت كوكبة « القراء » منذ العقد الرابع للقرن الأول الهجري .. والذي لم تبرأ منه الأمة حتى الآن ! ! ..

هوامش الخوارج

- (١) [المقدمة] ص ٤٥٠ ، ٤٥١ . طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .
- (٢) الحجرات : ٩ .
- (٣) في [الطبرى] ح٥ ص ٦٦ - طبعة دار المعارف - القاهرة - يوصف الخوارج بأنهم « أختاريب بكر وتميم ! » .
- (٤) الحجرات : ٩ .
- (٥) نصر بن مزاحم [وقعة صعين] ص ٥١٧ - ٥٢١ . تحقيق : عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢ هـ .
- (٦) انظر [تاريخ الطبرى] ج^٥ ص ٦٢ - ٩٢ .
- (٧) الثفنة هى ركبة البعير ..
- (٨) التوبة : ٤٦ .
- (٩) قالى . أى كاره مبغض .
- (١٠) النساء : ٧٤ .
- (١١) البقرة : ٢٠٧ .
- (١٢) التوبة : ١١١ .
- (١٣) انظر : ابن أبى الحديد [شرح نهج البلاغة] ج^٥ ص ٨٦ - ٩٢ . تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م .
- (١٤) [شرح نهج البلاغة] ج^٤ ص ٨٣٢ - ٢٧٨ ، ج^٥ ص ٨٥ - ١٢٩ . وفلهوزن [الخوارج والشيعة]

- ص ٣٩ - ١٣٠ ط سنة ١٩٥٨ م و الزركلى [الأعلام] طبعة بيروت . الثالثة
- (١٥) اس حمم [مقدمة التوحيد وشروحا] ص ٥٠ - ٥٥ طعة القاهرة سنة ١٣٥٥ هـ . والأشعري [مقالات الاسلاميين] ح^١ ص ٤ القاهرة سنة ١٩٦٩ م .
- (١٦) [مقالات الاسلاميين] ح^١ ص ٢٠٣ - ٢٦٦ .
- (١٧) المدرد [الكامل] | باب الخوارح [ص ٢١٦ طبعة دمشق سنة ١٩٧٢ م .
- (١٨) التوبة . ٦٠
- (١٩) الحجرات . ١٣
- (٢٠) | شرح - بهج النلاعة | ح^٥ ص ١١٤ - ١١٩
- (٢١) | الخوارح والشبيعة [ص ٣٩ ومابعدها
- (٢٢) [مروح الذهب] ح^٢ ص ٩٧ طعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م
- (٢٣) المدرد [الكامل] - باب الخوارح - ص ١٣٣ - ١٤٠ .
- (٢٤) | حطط المقريرى [ح^٣ ص ٢٩٨ - ٣٠١ طعة دار التحرير . القاهرة .
- (٢٥) [مقالات الاسلاميين] ح^١ ص ١٦٧ - ٢١٢ .
- (٢٦) [الفرق بين الفرق] ص ٥٤ - ٩٢ . طعة دار الآفاق الجديدة . بيروت .

المُرَجِّعَةُ

لقد جاء هذا الاسم ، الذى عرفت به أحزاب وفرق وجماعات إسلامية عدة ، جاء اشتقاقا ونسبة إلى مصطلح : « الأرجاء » .. وهذا المصطلح قد عنى ، فى الفكر الإسلامى : الفصل بين « الأيمان » ، باعتباره تصديقا قلبيا و يقينا داخليا غير منظور ، وبين « العمل » ، باعتباره نشاطا وممارسة ظاهرية قد تترجم أولا تترجم عن ما بالقلب من « ايمان » .. ومؤدى هذا الفصل : الرفض القاطع للحكم على العقائد والضمائر من قبل بشر ، أيا كان مكانه أو سلطانه . فما دام العمل لا يترجم ، بالضرورة ، عن مكنون العقيدة ، فلا سبيل إذا للحكم على المعتقدات ، وما علينا إلا أن « تُرجىء » الحكم على العقائد وعلى الأيمان الى يوم الحساب ، فذلك ، هو حينه ، وتلك إحدى مهام الخالق ، سبحانه وتعالى ، وحده ، وليست مهمة أحد من المخلوقين فى حياتنا الدنيا ..

والشائع فى كتب المقالات الإسلامية أن تيار الأرجاء فى الفكر والتاريخ الإسلامى قد توزعته فرق عدة ، يصل بها أبو الحس الأشعرى [٢٦٠ - ٣٢٤ هـ - ٨٧٤ - ٩٣٦ م] إلى اثنتى عشرة فرقة ، هى :

١ - الجهمية : أتباع الجهم بن صفوان [المتوفى سنة ١٢٨ هـ ٧٤٥ م] .. وخلاصة مقالتهم : أن الأيمان هو المعرفة بالله ورسله وما جاء من عنده . وما عدا ذلك ليس من الأيمان .. والكفر هو الجهل بالله ورسله وما جاء من عنده .

- ٢ - الصاحبية : أتباع أبو موسى الصالحى ..
- ٣ - اليونسية : أتباع يونس السمري ..
- ٤ - الشميرية : أتباع أبى شمر ويونس ..
- ٥ - الثوبانية : أتباع أبى ثوبان ..

- ٦ - النجارية : أتباع الحسين بن محمد الحار ..
- ٧ - الفيلازية : أتباع أوى مروان عيلا بن مروان الدمشقى ..
- ٨ - الشيبية : أتباع محمد بن شيب ..
- ٩ - الحنفية : أتباع أوى حنيفة النعمان ..
- ١٠ - المعاذية التومنية : أتباع أوى معاذ التومى .
- ١١ - المريسيه : أتباع بشر المريسى .
- ١٢ - الكرامية : أتباع محمد بن كرام السجستانى^(١) ..

وغير الأشعرى ، من كتاب « المقالات » ومؤرعى « الفرق » ، يختلفون معه فى التعداد ، فهم تسعة عدد العدادى^(٢) [٤٢٩ هـ ١٠٣٧ م] .. بينا هم أربعة أصناف عند الشهر ستانى^(٣) [٧٤٩ - ٥٤٨ هـ ١٠٨٦ - ١١٥٣ م] .. ولقد عددهم الخوارزمى [٣٨٧ هـ ٩٩٧ م] ست فرق^(٤) .. بينا جعلهم ابن حزم [٣٨٤ - ٤٥٦ هـ ٩٩٤ - ١٦٤ م] فرقتان^(٥) ..

وفى رأينا أن مرد هذا الاختلاف مرتبط بذلك النهج غير الموضوعى الذى تسرب إلى كثير من كتب « المقالات » ، عندما أصبح الخلاف فى « رأى » أو « مسألة » يؤدى عد التصنيف والتأريخ إلى اعتبار كل صاحب « رأى » و « مسألة » زعيم فرقة أو مدرسة أو تيار ! .. وعندما أهملت الأصول السياسية والدوافع الاجتماعية التى أثمرت نشأة الفرق الاسلامية ، وانحصرت الرؤية ووقف البحث عند « مقالات » هذه الفرق باعتبارها جدلا دينيا لاعلاقة له بالواقع السياسى والاجتماعى الذى عاش فيه أصحاب هذه « المقالات » ..

ومن ثم فإن الدراسة التى يرا مهجها من هذا العيب تستطيع أن ترصد نشأة المرجئة وفكر الارزاء وتياراته وفرقه على نحو أدق ، كما تستطيع أن تفسر وتجلو سر اختلاف كتاب المقالات الاسلامية فى تعداد فرق الذين قالوا بالارزاء ..

الارزاء « الأموى » :

فالارزاء كفكر ، والمرجئة ، كأصحاب لهذا الفكر ، قد عرفهم المجتمع الاسلامى أول ما عرفهم على عهد الدولة الأموية ، ومذ أن استقر ذلك التعبير الذى أحده معاوية بن أبى سفيان [٢٠ ق . هـ - ٦٠ هـ ٦٠٣ - ٦٨٠ م] فى طبيعة السلطة بالمجتمع وفلسفتها .. كانت « التسورى » هى فلسفة نظام الخلافة فى عهد الخلفاء الراشدين ، وكانت الخلافة حقا استأثرت به [هيئة المهاجرين الأولين] ، وهى حكومة دولة المدينة ، التى ضمت العشرة الذين سبقوا إلى الاسلام من مهاجرة قريش .. فحاء تأسيس معاوية الدولة الأموية ليضع النظام « الورائى » ،

الشبه ملكى ، مكان « الشورى » ، ولستبتدل الأمويين [المهاجرس الأولين] .. وتبع ذلك التغيير قيام مظاهر كثيرة للظلم الاجتماعى والتمييز ، القبلى والعرقى والسياسى ، الأمر الذى أدى إلى نشأة العديد من حركات المعارضة وأحزاب المقاومة ، فعالجها معاوية وحلفاؤه بألوان من القمع وضروب من الاضطهاد أدت إلى أن طرحت الحياة الفكرية فى المجتمع الاسلامى على بساط بحثها قضية : هل من أحدث مثل هذه التغييرات والتحولات فى نظام الحكم الاسلامى وصنع كل هذه المظالم ، ومارس أنواع الاضطهادات تلك .. هل هو مؤمن ؟ !

أى أن الحياة السياسية والفكرية قد شرعت تبحث عن دلالة « العمل » على « الايمان » ، وعن العلاقة بينهما ، أمرتبطان هما ؟ أم منفصلان ؟ ..

وكان معاوية بن أبى سفيان وأركان دولته وأنصارها مع الفصل بين « الايمان » و « العمل » ، فإذا كانت أعمال الدولة لاتصلح نموذجا مثاليا لقيم الدين وما هو منتظر من المتدينين به ، فلا يجب أن تتخذ دليلا على افتقار خلفائها وأمرائها وولاتها إلى « الايمان » ، لأنه لايعدو أن يكون تصديقا قليلا ، لاتضر معه معصية مهما كبرت ، كما هو الحال مع الكفر ، إذ لاتنفع معه طاعة .. ويجب « إرجاء » الحكم على العقائد الى البارئ ، سبحانه ، فى يوم الدين ! ..

هكذا عرف المجتمع الاسلامى ، أول ماعرف ، تيار « الارجاء » .. بدأ بنى أمية وأركان دولتهم وأنصارها .. واستهدف ابعاد شبح « التكفير » والادانة الدينية عن أولئك الذين قبلوا نظام الحكم فى المجتمع الاسلامى وبدلوا فلسفته من « شورى واختيار » إلى « وراثة » فى ملك عضو ! ..

والارجاء « الشورى » :

ثم مضت الحياة بالمجتمع الأموى ، فاتسعت جغرافية الدولة ، وكان إقبال الشعوب غير العربية ، التى فتحت بلادها ، على اعتناق الاسلام ملحوظا وغير بطيء ، على حين كان « استعراب » هذه الشعوب وامتلاك أبنائها لأدوات العربية وملكاتهما التى تتيح لهم القدرة على فهم القرآن وفقهه ، « وإقامة » الشعائر الدينية بآياته وسوره ، أمرا غير يسير .. لقد اعتنقوا الاسلام ، وأعلنوا أنهم قد « آمنوا » و « صدقوا » ، ولكن « أعمالهم » قد ظلت مشوبة بنواقص ، اذا نحن قسناها « بأعمال » الذين « يفقهون » الكتاب المبين لدين الاسلام ..

وكان دخول هذه الشعوب إلى حظيرة الاسلام داعيا ومستوجبا لاسقاط « الجزية »

عنهم ، فهي « ضريبة رأس » يدفعها القادرون على حمل السلاح والقتال من غير المسلمين ..
ووجد الأمويون في ذلك إقرارا لخزانة الدولة المالية ! فبحثوا عن « حجة » دينية يبررون بها قرارهم :
بقاء « الجزية » على هؤلاء الذين دخلوا حديثا في دين الاسلام ؟ ! .. فكانت الحجة : أن
إسلام هؤلاء القوم غير صحيح ، بمواصفات الاسلام الصحيح ، لأن « أعمالهم » لا ترقى الى
مستوى الترجمة عن « إيمان » يقينى تعمر به القلوب ! .. فهم هنا قد ربطوا « الايمان »
« بالعمل » ، اى عارضوا - وهم المرجئة - فكر الأرجاء ! .. وكأنهم أحلوا الأرجاء اذا
كان ينجى الحكام من الادانة ، وحرموه اذا كان يعنى المحكومين من دفع الجزية بعد اعتناقهم
الاسلام ! ..

صنع الأمويون ذلك مع شعوب البلاد المفتوحة ، من غير العرب ، عندما اشترطوا لصحة
إسلامهم شروطا منها :

- ١ - الاختتان .. [والذين كانوا يسلمون لم يكونوا أطفالا ولاصبية حتى يسهل عليهم يومئذ
الاختتان !] ..
- ٢ - و « إقامة » فرائض الدين .. [« والاقامة » للفریضة تتطلب مستوى أرقى من مستوى
« الاداء » !] ..
- ٣ - وحسن الاسلام .. [وهو شرط يصعب وضع المقاييس الدالة على بلوغ اسلام المرء حدة
ودرجته !] ..
- ٤ - وقراءة سورة من القرآن .. [وهو شرط تعجيزى بالنسبة لقوم لا يعرفون العربية الدارجة ،
فأنى لهم قراءة قرآنها المعجز ؟ !] ..

ولقد فجر الظلم الأموى تمردات ومعارضات وانتفاضات وثورات بين أبناء الشعوب التى
دخلت حديثا حظيرة الاسلام ، وكسب هؤلاء المعارضون الى صفوفهم قادة وعلماء من العرب
المسلمين ، الذين عبرت عن فكرتهم كلمات عمر بن عبد العزيز [٦١ - ١٠١ هـ ٦٨١ -
٧٢٠ م] : « إن الله قد بعث محمدا هاديا ، ولم يبعثه جابيا ! » .. ووجدت هذه الثورات
وهؤلاء الثوار فى فكر « الأرجاء » صيغة يشجبون بها ، فكريا ، موقف الدولة الأموية ، فكان
ذلك بدء النشأة لتيار المرجئة والأرجاء فى صفوف المعارضة لبنى أمية ، بعد أن نشأ مبكرا فى
صفوف هذه الدولة وأنصارها .

ولقد كانت لهؤلاء « المرجئة الثوار » وقائع مع سلطات الدولة الأموية ، وكانت لهذه
السلطات مجازر فى هؤلاء الثوار ... ومن المواطن التى شهدت تلك الأحداث : منطقة
« السفند » ، بالقرب من سمر قند ... و « بخارى » ، حيث شنق الأمويون أربعمائة من هؤلاء

الثوار اعتصموا بالمسجد يصيحون : « أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله ! » ... وبالقرب من البصرة ، حيث عسكروا في العراء يصيحون : يا محمداه ! .. يا محمداه ! .. كما غلب فكر المرجئة على الثورة التي قادها عظيم الأزد الحارث بن سريح [١٢٨ هـ ٧٤٦ م] ضد هشام ابن عبد الملك سنة ١١٦ هـ ، فلقد كان الرجل الثاني في هذه الثورة ، وكبير دعايتها ، الذي يقص القصص ويخطب الخطب ويقرأ سيرة الثورة والثورا ، هو أبرز زعيم لأهم تيارات الإرجاء : الجهم ابن صفوان ! .. ولقد انتشرت هذه الثورة في مناطق « الفارياب » و « بلخ » و « الجوزجان » و « الطالقان » و « مرو الروذ » ، وهي مواطن الترك الذين دخلوا الاسلام ، ورفض الأمويون الاعتراف بأهم مؤمنون ' وكان من مطالب هذه الثورة ايضا : ان تعود « الشورى » فلسفة لنظام الخلافة ، وأن يعرل الولاة ، وقادة الشرطة ، وأن يشترك الناس في اختيار الولاة الذين يحكمون الأقاليم ! ..

ولقد كسبت ثورات المرجئة هذه الى صفوفها العديد من العلماء والفقهاء والقراء ، منهم : أبو الصيداء صالح بن طريف ، وربيعة بن عمران التميمي ، والقاسم الشيباني ، وأبو فاطمة الأزدي ، وبشر بن جرموز الضبي ، وخالد بن عبد الله النحوى ، وبشر بن زنبور الأزدي ، وعامر ابن بشير الخجندی ، وبيان العنبري ، واسماعيل بن عقبة ، وثابت قطنة^(١) ... وهذا الأخير هو الذي ترك في تراثنا قصيدته التي تضمنت العديد من ملامح فكر المرجئة ، فضلا عن تعبيرها عن روح دعوتهم ، وفيها يقول :

ياهند إني أظن العيش قد نفدا	ولأرى الأمر إلا مدبرا نكدا
إني رهينة يوم لست سابقه	إلا يكن يومنا هذا فقد أفدا ^(٧)
بايعت ربي بيما إن وفيت به	جاورت قتلى كراما جاوروا أحدا
ترجى الأمور إذا كانت مشبهة	ونصدق القول فيمن حار أو عندا
المسلمون على الاسلام كلهم	والمشركون استوا في دينهم قددا
ولأرى أن ذنبا بالغ أحدا	م الناس شركا إذا ماوحدوا الصمدا
لانسفك الدم إلا أن يراد بنا	سفك الدماء طريقا واحدا جددا ^(٨)
من يتق الله في الدنيا فإن له	أجر التقى إذا وفي الحساب غدا
وما قضى الله من أمر فليس له	رد وما يقض من شيء يكن رشدا
كل الخوارج مخط في مقالته	ولو تعبد فيما قال واحتدا
أما على وعثمان فإنهما	عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا
وكان بينهما شغب وقد شهدا	شق العصا ويعين الله ماشهدا
يجزى على وعثمان بسعيمهما	ولست أدري بحق أية وردا
أله أعلم ماذا يحضران به	وكل عبد سيلقى الله منفردا ^(٩)

وفي آيات هذه القصيدة يضع ثابت قطنه عددا من قواعد الارجاء التي تميز بها هذا التيار من تيارات المرجئة :

فأولاً : أصحاب هذا التيار ثوار معارضون للظلم ، منكرون على الظالمين :
رُجى الأمور إذا كانت مشبهة ونصدق القول فيمن جار أو عندنا

وثانياً : يشير الى إيمانه مع أصحابه بفكر « الجبر » عندما يقول :
وماقضى الله من أمر فليس له رد وما يقض من شيء يكن رشدا

وهم في هذا الموقف ، أيضا ، يتفقون مع تيار الارجاء الأموى - في الفكر والمبدأ فلقد كان معاوية وأنصاره « جبرية » ، يبررون « بالجبر » ما أحدثوا من تعبيرات ومظالم ، باعتبارها فعل الله وإرادته وقدره وقضاه .

وثالثاً : تفصح هذه القصيدة عن موقف تيار المرجئة هذا من على وعثمان والصراع الذى نشب بينهما ، وهو موقف يتميز عن مواقف كل من : الخوارج ، والشبعة ، وبنى أمية :
أما على وعثمان فإنهما عبادان لم يشركا بالله مذعبدا

كما يحكم بأن ما حدث بينهما إنما كان بغير إرادة مهما - وهو موقف الجبر وفكرها :-
وكان بينهما شغب وقد شهدا شق العصا وبعين الله ماشهدا ..

فنحن ، إذن ، بإزاء معنى محدد للارجاء ، وصيغة واحدة لفكر الدين قالوا به : الفصل بين « الايمان » وبين « العمل » .. ولكننا أمام تيارات متعددة ، بل ومتعارضة ، استخدمت هذا الفكر ، الذى نشأ نشأة سياسية في صراع سياسى واجتماعى ، استخدمته في نصرة فريق ضد فريق ، وقوة سياسية واجتماعية ضد أخرى ... فالبعض قد وظف الارجاء للدفاع عن الدولة وحكامها ، والبعض قد تسلم به في صراعه ضد هذه الدولة وهؤلاء الحكام ... كما أننا أمام خلاقات واختلافات في تعريف « الايمان » ، أسهمت في وجود فروق فكرية بين العديد من علماء المرجئة ، الأمر الذى جعل مؤرخى المقالات والفرق يجعلون هذه الفروق في « المسألة » حدودا تجعل أصحابها « فرقا » متعددة ، وليسوا علماء فرقة أو تيار يختلفون في الجزئيات ! ..

* فبعض المرجئة - [مثل الجهم بن صفوان ، وقرته] - يرون أن الايمان هو : المعرفة بالله ورسه وما جاء من عنده ، وعقد القلب على هذه المعرفة .. ولا يضر هذا الايمان ما يعلن صاحبه ، حتى لو أعلن الكفر وعبد الأوثان ! ..

* والثوبانية - المرجئة - اتباع أبى ثوبان - عندهم أن الايمان هو : المعرفة والاقرار بالله ورسله ، فقط .. أما ما يميز العقل فعله أو تركه فليس داخلا في تعريف الايمان ، لأنه « عمل » ، وهو مؤخر عن « الايمان » .

* والكرامية - المرجئة - اتباع محمد بن كرام السجستاني - يقولون إن الايمان هو : قول باللسان .. حتى وإن اعتقد صاحب هذا القول الكفر بقلبه !^(١١) ..

ففكر الأرجاء ، كما قلنا ، واحد ، وزعت أصحابه وباعدت بينهم المواقف السياسية والمواقف الاجتماعية التي جعلت البعض يوظفه لمصلحة الحكام بيما وظفه آخرون لخدمة الحكوميين .. أما الاختلافات التي نشأت من تعدد التعريفات المقدمة « للايمان » ، فهي لاتعدو أن تكون خلافات في الجزئيات ، داخل الأطار الواحد لفكر المرجئة ، وهي لاترقى إلى الخلاف في « المقالة » ، ومن ثم لاتنفى عن أصحابها الاجتماع تحت مظلة الأصول الواحد « للفرقة » الواحدة ، بالمعنى المراد لهذا المصطلح في فكرنا العرى الاسلامى ..

ومعنى آخر للأرجاء :

وغير هذين التيارين من تيارات المرجئة كان هناك تيار ثالث في حركة الأرجاء ، ذكره مؤرخوا المقالات ضمن هذه الحركة ، وإن يكن للأرجاء عنده معنى متميز ، بل ومختلف عن ذلك المعنى الذى أشرنا إليه .. وأصحاب هذا التيار الثالث مجدهم من أئمة المعتزلة وفروع تيارها الفكرى العام ، كما نجدهم في بعض فروع فرقة الخوارج ..

ولم يكن أحد من هذا التيار الأرجائى يفصل بين « الايمان » وبين « العمل » ، بل كانوا على الضد من ذلك .. وإنما شأ قوهم بالأرجاء واستخدامهم لمصطلحه عندما ثار الجدل - يدافع سياسى كذلك - حول ترتيب الخلفاء الراشدين في « الفضل » و « الأفضلية » ... فالشيعه عموما ، وخاصة الغلاة من فرقها وتيارها ، قد فضلوا على بن أبى طالب على الصحابة أجمعين ، بمن فهم : أبو بكر ، وعمر ، وعثمان .. ولكن نفرا من آل البيت ، الذين يعدون في أسلاف المعتزلة وأعلامهم الأول ، قد أخرجوا عليا في الترتيب ، و « أرجأوه » في الفضل على النحو الذى مثلته المراحل الزمنية في تولى الخلافة من قبل هؤلاء الخلفاء ، فجعلوا فضلهم مرتبا وفقا لترتيب

توليتهم للحلافة : أبو بكر ، فعمر ، فعثمان ، فعلى .. وبعضهم جعل عليا بعد عمر وسابقا لعثمان ..

وأول من قال بهذا المعنى من معاني « الأرجاء » هو الحسن بن محمد بن الحنفية بن علي ابن أبي طالب [المتوفى سنة ٩٩ هـ - وقيل سنة ١٠٠ هـ -] .. ولقد تبعه في هذا الرأي كثير من المعتزلة - وهو معدود من أئمتهم الأول - .. كما قال به ، أيضا ، من الخوارج كثيرون^(١١) ..

فهو « إرجاء » .. ولكنه مختلف عن إرجاء الذين يفصلون « العمل » عن « الايمان » .. وكما يقول واحد من أئمة مفكري الشيعة الاثنى عشرية ، هو أبو جعفر محمد بن اسحاق الكليني [٣٢٩ هـ ٩٤١ م] : فإنه « قد تطلق المرجئة على من أخرج أمير المؤمنين عليا عن مرتبته .. »^(١٢)

وجدير بالذكر أن واقعنا المعاصر وإن لم تقم فيه فرقة أو مذهب تتسمى باسم المرجئة ، إلا أن فكر الأرجاء لازال حيا في ثنايا العديد من مذاهب الاسلاميين المعاصرين ، وعلى الأخص في المذهب الأشعري .. فالأشعرية .. كما يقول ابن حزم الأندلسي - : يذهبون في هذا الموضوع مذهب « الجهمية » ، أتباع الجهم بن صفوان^(١٣) .

هوامش المرححة

- (١) الأشعري [مقالات الاسلاميين] ج^١ ص ٢١٣ - ٢٢٠ . طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م .
- (٢) [الفرق بين الفرق] ص ١٩٠ ، ١٩١ . طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م .
- (٣) [الملل والنحل] ج^٢ ص ٥٩ ، ٦٢ ، ٦٤ - ٦٨ .
- (٤) [مفاتيح العلوم] ص ٢٠ ، ٢١ .
- (٥) [الفصل في الملل والأهواء والنحل] ج^٤ ص ٢٠٤ .
- (٦) [تاريخ الطبري] ج^٨ ص ٣٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ . وفان فلوتس [السيادة العربية والشيعية والاسرائيليات] ص ٥٣ - ٥٥ ، ٦٥ ، ٦٧ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م و [تاريخ الجهمية والمعتزلة] - لحمال الدين القاسمي - ص ٧ - ٩ . طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ
- (٧) أفد : أي أرف .
- (٨) جددا : أي مستويا ..
- (٩) الأصفهاني ، أبو الفرج [كتاب الأعيان] ج^{١٤} ص ٥١٣٦ - ٥١٣٨ . طبعة دار الشعب . القاهرة .
- (١٠) الشهر ستاني [الملل والنحل] ج^٢ ص ٥٩ ، ٦٢ ، ٦٤ - ٦٦ . طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .
الحوارزمي [مفاتيح العلوم] ص ٢٠ ، ٢١ . طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ .
- (١١) القاضي عبد الحبار [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٢١٥ طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م . و [طبقات ابن سعد] ج^٥ ص ٦٧ ، ٩٨ ، ٢١٤ . طبعة دار التحرير القاهرة . و [خطط المقريري] ج^٣ ص ٢٩٢ . طبعة دار التحرير القاهرة . والشهر ستاني [الملل والنحل] ج^٢ ص ٦٢ .
- (١٢) الكليني [الكافي] ج^١ ص ١٦٩ [هامش رقم « ٢ »] . طبعة طهران سنة ١٣٨٨ هـ .
- (١٣) ابن حرم [الفصل في الملل والأهواء والنحل] ج^٤ ص ٢٠٤ طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .

المعتزلة

أشاعت الدولة الأموية [٤١ - ١٣٢ هـ - ٦٦١ - ٧٥٠ م] وأظهرت ، في الحياة الفكرية بمجتمعها ، عقيدتي « الجبر » و « الإرجاء » .. تبرر بالأولى مظالمها وما أحدثته ومثلته من تحول بالسلطة السياسية نقلها من « خلافة شورية » إلى « ملك وراثي عضود » .. وتحاول أن تفلت بالثانية - عقيدة الإرجاء - من إدانة المعارضة وحكها على إيمان هذه الدولة وعقيدة حكامها ، بعد أن ارتكبت تلك المظالم وأحدثوا هذه التحولات ..

وكانت المعارضة قد تصدت للدولة الأموية وفكرتها ، من مواقع مختلفة ومنطلقات متميزة وعلى مستويات متعددة وبأساليب متنوعة ، وهي قد تبلورت في تيارات فكرية وسياسية ثلاث :

أولها : تيار الخوارج : وهم ثوار أعلنوا ثورتهم المستمرة ، تقريبا ضد الأمويين ، وعلى مختلف الجهات ، وبكل الوسائل المشروعة لدى الثوار .. بالسيف والفكر على السواء .

وثانيا : تيار الشيعة : الذين زادهم اضطهاد بني أمية لآل البيت حباهم وتقديسا ، حتى لقد تحول هذا الحب الى عقيدة صوفية جعلت الفناء في الأئمة غاية يسعى اليها المتشيعون ، . لكن هذا الحب والتقديس قد وقف عند حدود الدين والتدين ، عندما اكفت الشيعة يدها - تحت قيادة إمامها جعفر الصادق [٨٠ - ١٤٨ هـ - ٦٩٩ - ٧٦٥ م] عن الثورة كأداه للمعارضة وسبيل للتغيير ، ذلك أن الحزن التي وقعت بهم ، والتي كانت مأساة الحسين في كربلاء تجسيدا لها ، ثم النهاية المأساوية لحركاتهم الانتقامية - انتفاضة « التوابين » [٦٥ هـ - ٦٨٤ م] وثورة الكيسانية بقيادة المختار الثقفي [١ - ٦٧ هـ - ٦٢٢ - ٦٨٧ م] قد جعلت هذا التيار من تيارات المعارضة يلزم « التقية » ، وينهى عن « العنف والثورة » ، ويبشر بالخلاص القادم المهون بمشئية السماء ومعوتها .. ولقد عبر جعفر الصادق عن هذا الموقف عندما حذر أنصارا من طريق الثورة فقال لهم : « أن بني أمية يتظاولون على الناس ، حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها ! وهم يستشعرون بغض أهل البيت ، ولا يجوز أن يخرج - [يثور] - أحد من أهل البيت حتى يأذن الله نزوال ملكهم !^(١) »

وثالثها : تيار أهل العدل والتوحيد : وهو تيار فكري وسياسي أكثر منه « فرقة » مصصطة ، وخاصة في جانب « التنظيم » .. ولقد انحرف في هذا التيار - الذي كان الحس البصري [٢١ - ١١٠ هـ ٦٤٢ - ٧٢٨ م] أبرز أئمته وقادته - كل اللذين تصدوا لعقيدة « الحبر » ، التي أظهرها الأمويون ، فعارضوها بإظهار موقف الاسلام المحاز إلى حرية الانسان واحتيايه وقدرته واستطاعته ؛ ومن ثم مسئوليته عن أفعاله .. كما تصدوا كذلك للأفكار الغريبة عن نقاء عقيدة التوحيد الاسلامية - أفكار التشبيه والتجسيم - فأظهروا في مقابلها الفكر التنزيهي التحريدي ، الذي يتعد بالتصور الاسلامي للذات الالهية عن أية شبهة أو مشابهة للمحدثات .. فكل ماخطر على بالك ، فليس الله بمشبه شيئا من ذلك ! .. وكانت مصادر الأفكار غير التنزيهية التي تصدى لها أهل العدل والتوحيد مختلفة ومتعددة .. فهناك اللاهوت المسيحي القائل بالحلول والتجسد والتثليث .. وهناك « النصوبيون » الذين وقفت بهم مداركهم وقدراتهم العقلية عند ظواهر النصوص التي توهم « بالشبيه » .. وهناك العامة الذين لا يستطيعون تصور ذات إلهية إلا إذا كانت على مثال ، ولو تقريبي ، مما هو مألوف لهم في العالم المشهود ! ..

ولم يقف تيار « أهل العدل والتوحيد » عند المعارضة الفكرية لفكر الدولة الأموية ، ذلك أن طلائع « الرواه والمؤرخين وكتاب السيرة » ، الذين ارتادوا هذا الفن في حضارتنا ، كان أغلبهم من علماء هذا التيار ، فعرضوا في فهم هذا بالتقويم لأحداث الصراع الذي نشب على السلطة في صدر الاسلام ، ولما أحدثه الأمويون في طبيعة السلطة من تعبيرات ، ولما تعيشه الأمة من أحداث ، ومن ثم دخلوا إلى ميدان السياسة من هذا الباب ..

ولما أثارت الخوارج - وخاصة الأزارقة - في النصف الثاني من القرن الهجري الأول - قضية الحكم على عقائد المخالفين ، والحكام مهمم بالذات ، وحكموا بكفرهم ، وقف أهل العدل والتوحيد من هذه القضية موقفا وسطا ، فقالوا : إن مرتكبي الكبائر ، المصرين عليها ، وغير التائبين منها هم « فسقة منافقون » ، وليسوا بكفار ..

وفيما يتعلق بقضية « الثورة » ، وأسلوب التغيير والازالة للمظالم ، وقف هذا التيار مع « الثورة » كطريق من طرق التغيير ، لكن بشروط حددها الحسن البصري ، أهمها : « التمكن » ، أى الامتناع عن الثورة حتى يبلغ الثوار درجة من « التمكن » تضمن لهم الانتصار .. فلقد كان الحسن البصري ، ضمن ما كان ، عالما في تاريخ الثورات التي قامت ثم قمعت ، وفي تاريخ الحروب التي حاضها الثوار وقضى عليهم فيها الأمويون ، ولذلك كانوا يصفونه بأنه : عالم في « الفتن » - [الثورات] - و « الدماء » - [الحروب] - ! .. ومن علمه هذا استخلص الدروس التي جعلته يضع « التمكن » شرطا لاشعال « الثورة » .. ولكن الاطار التنظيمي المرن ، وأحيانا الفضفاض ، لتيار أهل العدل والتوحيد قد جعل الكثير من أنصاره ، خلافا لدعوة الحسن

البصرى ، يحرط في العديد من الثورات التي فشلت ، مثل التي قادها عبد الرحمن بن الأشعث [٨٥ هـ ٧٠٤ م] صد الحجاج بن يوسف الثقفى [٤٠ - ٩٥ هـ ٦٦٠ - ٧١٤ م] وبنى أمية ، على عهد عبد الملك بن مروان [٢٦ - ٨٦ هـ ٦٤٦ - ٧٠٥ م]

ونحن نستطيع أن نحمل أهم الأصول الفكرية لهذا التيار فى :

- ١ - العدل : بما يعنيه من حرية الانسان واختياره ومسئولته عن أفعاله المخلوقة له ..
- ٢ - والتوحيد : بما يمثله من نقاء بلغ يعقيدة التوحيد الاسلامية ذروة التنزيه والتجريد..
- ٣ - والقول « بنفاق » مرتكب الكبيرة : بما يعنيه من موقف وسط بين إفراط « الخوارج » عندما كفروه ، وتفريط « المرجئة » عندما صححوا إيمانه ودعوا إلى إرجاء البحث فى عقيدته وتركه للاراء سبحانه يوم الدين ..

ولقد ظل هذا هو حال تيار « أهل العدل والتوحيد » حتى نهاية القرن الهجرى الأول .. ثم حدث فيه الانشقاق ..

الانشقاق - [الاعتزال] :

كان اثنان من الموالى قد نشأ بالمدينة ، وتعلما فى بيت من بيوت آل البيت - بيت محمد بن على بن أبى طالب - [المعروف بابن الحنفية] - [٢١ - ٨١ هـ ٦٤٢ - ٧٠٠ م] وزاملا وتلميذا على اثنين من بيه وهذان الاثنان هما :

* أبو مروان عيلا بن مسلم الدمشقى [الذى استشهد بعد سنة ١٦٦ هـ] .. الذى تعلم على الحسن بن محمد بن الحنفية [١٠٠ هـ ٧١٨ م] ثم ذهب الى الشام فقاد تيار العدل والتوحيد هناك ..

* وأبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال [٨٠ - ١٣١ هـ ٦٩٩ - ٧٤٨ م] الذى تعلم على أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية [٩٩ هـ ٧١٧ م] ثم ذهب فى سنة ١٠١ هـ إلى البصرة ، حيث يقود الحسن البصرى تيار العدل والتوحيد فيها .. وفى البصرة انضم واصل الى الحلقة - [المدرسة] - التى نظمها الحسن البصرى فى مسجدها ، ولقى علماءها ومن بينهم عمرو بن عبيد [٨٠ - ١٤٤ هـ ٦٩٩ - ٧٦١ م] ..

ولقد تبع انضمام واصل الى جماعة أهل العدل والوحيد بالصرة احتدام الجدل حول الفكر الجديد الذى جاء به معه من المدينة فى موضوع مرتكب الكبيرة .. فهو لايقول بقول الحسن البصرى : أنه مجرد منافق ، كما لايقول بقول المرجئة : إنه مؤمن ، ويقول الخوارج : إنه كافر .. وإنما يقول : إنه فاسق ، فى منزله أخرى بين منزلتى الكفر والايمان ، وأنه خالد مخلد فى النار ، لكن فى درجة من العذاب دون درجة عذاب الكافرين .. ودعوى واصل الجديدة هذه ، بمقاييس المعارضة لبنى أمية ، تمثل موقفا أكثر تشددا ، ومن ثم أكثر ثورية ، من الموقف السابق الذى كان عليه أهل العدل والتوحيد ..

وبعد جدل ومناظرات انضم عمرو بن عبيد - وكان أعظم علماء مدرسة الحسن البصرى فقها وفلسفة ، وأكثرهم زهدا وورعا ، والتالى فى الترتيب للحسن - انضم إلى رأى واصل ، وانضم معه وبعده كثيرون ، حتى لقد مثل ذلك انشقاقا فى صفوف أصحاب الحسن .. والانشقاق هو ، بالنسبة لأصحابه : اعتزال عن الأصل ، وهكذا سمى هذا الكيان الجديد الذى تبلور فى إطار تيار العدل والتوحيد « بالمعتزلة » ، لانشقاقهم - اعتزالهم - عن التيار العام ، الذى ظلوا على علاقات وثيقة به ، تتمثل فى اتفاهم معه على ماعدى [المنزلة بين المنزلتين] من الأصول الفكرية التى يبشرون بها بين الناس ..

وخلال العقد الأول من القرن الهجرى الثانى كانت مؤلفات واصل بن عطاء قد حددت المعالم الفكرية والأصول العامة لفرقة المعتزلة ، فلقد أنجز ، قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره ، ردود المعتزلة على الفرق الأخرى : الخوارج ، والجبرية ، والمرجئة ، والشيعية ، والمناوية^(١) ، ومختلف الفرق المعادية للإسلام^(٢) .. كما قاد عملية التكوين والبناء لتنظيم المعتزلة على امتداد رقعة الدولة العربية الاسلامية كفرقة أخص من التيار العام لأهل العدل والتوحيد .. وهو التنظيم الذى قاد عددا من الثورات ضد سلطة الأمويين ..

ولقد اكتملت للمعتزلة ، على عهد واصل ، أصول فكرية أربعة ، أخذوا يتميزون باجتماعهم عليها عن من عداهم من الفرق والتيارات .. وهى :

- ١ - التوحيد .. [التنزيه] ..
- ٢ - والعدل .. [قدرة الانسان على أفعاله وخلقه لها] .. وكان العوض يسميه [القدر] ، بمعنى إثبات القدر [القدرة] للانسان ..
- ٣ - والمنزلة بين المنزلتين ..
- ٤ - والقول بخطأ أحد الفريقين فى الصراعات التى نشأت على السلطة فى صدر الاسلام - [عثمان بن عفان ... وخصومه] .. [على بن أبى طالب ... وخصومه] - مع التوقف والامتناع عن تحديد من هو الطرف المخطئ^(٤) ! ..

وهذه الأصول الفكرية الأربعة هي التي تطورت ، بالتداخل والزيادة ، حتى أصبحت خمسة في ظل قيادة أبى الهذيل العلاف [٢٣٥ هـ ٨٤٩ م] لفرقة المعتزلة ، وظلت أعمدة لبنائهم الفكرى يجتمعون حولها جميعا ، وإن اختلفوا أحيانا في الجزئيات والتفاصيل ..

الأصول الخمسة :

وقف المعتزلة بأصولهم الفكرية ، التي كونت أعمدة نظريتهم العامة ، عند خمسة أصول هي : « العدل » .. و « التوحيد » .. و « الوعد » و « الوعيد » .. و « المنزلة بين المنزلتين » .. و « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » ..

ووقوفهم عند هذا العدد قد حكمه منهج ، ولم يخضع للصدفة والاتفاق .. فهم قد رأوا المبادئ الأساسية التي يقع فيها الاختلاف بينهم وبين كل من خالفهم من فرق الاسلام وغيره ، فللعدد هنا حكمة وأسباب .. وقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني [٤١٥ هـ ١٠٢٤ م] -- وهو أبرز المتأخرين من أئمتهم -- يجيب من سأله :

- « ولم أقتصرتم على هذه الأصول الخمسة ؟ ! » ... فيقول :
- « إنه لاخلاف أن المخالف لنا لا يعدو أحد هذه الأصول .. ألا ترى :
- * أن خلاف الملحنة والمعطلة والدهرية والمشببة قد دخل في : التوحيد ؟
- * وخلاف المحبرة بأسرهم دخل في باب : العدل ؟
- * وخلاف المرحئة دخل في باب : الوعد والوعيد ؟
- * وخلاف الخوارج دخل تحت اسم : المنزلة بين المنزلتين ؟
- * وخلاف الامامية دخل في باب : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؟؟ .. (٥) ،

وهذا المنهج الذى اتبعه المعتزلة في تحديد الأصول وعددها يجعلنا نرفض ماشاع في كتب المقالات والفرق التي لم يميز أصحابها بين « الأصول » و « المقالات » وبين « الفروع » و « المسائل » .. فأصحاب هذه الكتب قد ذهبوا ، لهذا ، إلى أن جعلوا المعتزلة عشرين « فرقة » ، تبعها لما بين أعمالها وعلمائها من حلافات واحتمادات في « المسائل والفروع » ، فقالوا . إن المعتزلة انقسمت الى عشرين « فرقة » ، هي : الواصلية ، والعمرية ، والهذيلية ، والنظامية ، والاسوارية ، والمعمرية ، والثامية ، والجاحظية ، والحايظية ، والحمازية ، والحياظية ، والشحمية ، وأصحاب صالح قبة ، والمويسية ، والكعبية ، والحجابية ، والبهشمية ... نسبة الى عدد من أعلامهم وأئمتهم ... فهذه التقسيمات إن جازت - إنما هي

مواقف خلافية حول « مسائل وفروع وشبهه » ولكنها وأصحابها تأتى ويأتون فى إطا. نظرية واحدة وعمامة هى الأصول الخمسة للمعتزلة ، تلك الأصول « التى يجمع عليها المعتزلة ، وتتفق عليها ، مما لا يجتار عليه ، ولا ريب فيه .. وإن كان الاختلاف الواقع بينهم فى فروع ذلك ، وشبهه وردت عليه .. » - كما يقول القاضى عبد الجبار ^(٦) -

١ - أصل : العدل :

ويختص مبحث هذا الأصل بقضايا : الحرية والاختيار ، بالنسبة للإنسان ، وقضايا : التعديل والتحوير ، بالنسبة للذات الالهية ... والمعتزلة يقررون ، بمبحثهم فى [العدل] ، أن للإنسان قدرة وإرادة ومشية واستطاعة ، قد خلقها له خالقه ، وأنها تؤدى وظائفها ، بشكل مستقل وحر ، فيما يتعلق بالأفعال المقدورة للإنسان ، ومن ثم فإن الإنسان هو حائق أفعاله ، على سبيل الحقيقة لا المجاز ، وسببه هذه الأفعال إليه هى نسبة حقيقية ، ومن ثم فإن الجزاء ، ثوابا وعقابا ، هو أمر منطقي ، ليس فيه شبهة جور تلحق بالبارى سبحانه ، كما هو الحال اذا قال المرء برأى المجرة فى هذا الموضوع .

فهم لم يتحرجوا - كما صنع غيرهم - من وصف الإنسان « بالخلق » لأفعاله ، لأنهم فرقوا بين « الخلق » وبين « الاختراع » و « الإبداع » على غير صورة ومثال سابق ، « فالخلق » هو : الفعل والصنع على أساس من « التقدير والتخطيط » السابق على التنفيذ ، وهذا مقدر للإنسان وواقع منه .. وأوردوا شواهد اللغة التى تصف الإنسان بالخلق ، من مثل قول العرب : « خلقت الأديم .. وقول زهير بن أبى سلمى :

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى ^(٧)

كما استدلووا بالقرآن على وصف الإنسان بأنه « يخلق » .. فالله يقول ، مخاطبا الناس : [وتخلقون إفكا] ، ^(٨) ويقول ، مخاطبا إبراهيم : [وأن تخلق من الطين كهيئة الطير] ^(٩) .. كما يتحدث فنيبيء عن تعدد من يمكن وصفه بصفة « الخلق » ، فيقول : [فتبارك الله أحسن الخالقين] ^(١٠) ..

يورد المعتزلة ذلك ، ثم يجتهدون لرد اعتراض خصومهم ، من الجبرية الذين يجتجون بالقرآن أيضا ، وبظواهر الآيات التى تقول : [هل من خالق غير الله] ^(١١) ؟ و [أفمن يخلق كمن لا يخلق] ^(١٢) ؟ فيقولون : إن الاحتجاج بها لا يصح ، لأنه احتجاج يقف عند الالفاظ ، أما الحقيقة فنقرر للإنسان فعلا وخالقا .. وبعبارة القاضى عبد الجبار : فإن « التعلق بهاتين الآيتين لا يصح ، لأنه كلام من جهة العبارة ، فأما من جهة المعنى ، فإنما يجب أن نبين أن العبد

يحدث الشيء ، وأنه يصحح أن يحدثه مقدورا .. (١٣) »

كما بينو السر في انصراف لفظ « الخالق » إلى الله سبحانه ، دون الانسان ، وقالوا إن « العرف والتعارف » هو الذى قصر هذا اللمط على الذات الالهية ، كما قصر عليها لفظ « رب » ولقد حدث ذلك كى ينتفى الايهام بربوبية سواه .. ولما كان مرد ذلك الى « العرف » ، فلا مانع ، على الحقيقة ، يمنع من وصف غيره سبحانه « بالخلق » .. وضربوا مثلا « بالحركة » ، التى تحل محل السكون ، فهى فعل وخلق .. والله هو محدث الحركة الضرورية .. فهو حائق لها .. والانسان هو فاعل الحركة المكتسبة ، فهو الخالق لها .. (١٤)

وكما أثبت المعتزلة للانسان القدرة على « الخلق » اثبتوا له القدرة على « الافناء » ، بل قالوا إنه يستطيع ، بقدرته التى خلقها له الله ، ان يفنى فعل الله ! .. فإذا كان السكون الطبيعى مخلوقا لله ، فإن الحركة المكتسبة التى يخلقها الانسان لتحرك الساكن هى إفناء لفعل الله ! .. وإذا كانت حياة الانسان هى خلق الله ، فإن انتحار المتحر هو إفناء لفعل الله ! (١٥) ..

ولقد خلص المعتزلة من مباحثهم فى أصل [العدل] إلى أن أفعال الانسان ، المقدورة له ، ليست مخلوقة لله ، وإنما هى متعلقة بالانسان ، تعلق خلق وإيجاد وإحداث ، على سبيل الحقيقة ، ووفقا للمقاصد والدواعى التى تجعل الانسان يرجح فعله على تركه هذا الفعل ، ومن ثم فإنه فاعل لما على سبيل الحقيقة لا المجاز .. فهو عنها مسئول ، وحسابه عليها عدل ، فالعدل ، عندهم : حرية للانسان ، ونفى للجور عن الله .

٢ - أصل : التوحيد :

وكما كان المعتزلة فرسان ميدان [الحرية والاختيار] ، بتقريرهم [أصل العدل] ، كانوا فرسان [التنزيه والتجريد] ، فيما يتعلق بتصوير الذات الالهية ، بتقريرهم [أصل التوحيد] .. بل لقد بلغوا هذا التصور قمة « التنزيه » و « التجريد » فى الفكر الاسلامى ، بل الانسانى على الاطلاق ! .. فهم قد عارضوا فكر سائر الفرق « المشبهة » و « المجسمة » - « الحشوية » : الذين عجزت بهم مداركهم فلم يرتقوا بتصوراتهم للذات الالهية عن حدود المحدثات والمخلوقات - واستند المعتزلة فى موقفهم هذا الى نقاء عقيدة التوحيد فى الاسلام ، كما صورتها الآيات المحكمة فى القرآن الكريم ، ولم تكن معارضتهم قاصرة على « مشبهة » الاسلام ، بل شملت كل أصحاب الديانات والفرق والنحل التى تردت فى هاوية « التشبيه » ..

فهم قد رأوا فى عقيدة التثليث المسيحية ثمرة للقول بالتشبيه بلغ حد القول بالحللول والاتحاد بين اللاهوت والناسوت ، وقرروا أن هذا الموطن من مواطن الفكر هو أصل الخلاف مع

اللاهوت المسيحي^(١٧) .. وفي تقديم لعقيدة التثليث عرضوا لما يؤمن به المسلمون من أن عيسى ، عليه السلام ، هو « كلمة الله » ، فلم يكرهه ، وإنما قرروا أن هذه « الكلمة » « مخلوقة » ، وليست « قديمة » ، وذلك حتى لا يتعدد القدماء .. ورأوا ان القول « بقدم الكلمة » هو الذى قاد اللاهوتيين المسيحيين الى مدارج التشبيه فمزالت التثليث ، ولذلك اجتهدوا لاغلاق الباب كى لا يسلك المسلمون ذات الدرب ، فقالوا بأن كل كلام لله فهو مخلوق ، ومنه القرآن الكريم ، ومن قبله كل الكتب المنزلة .. وتتبعوا بالنقد فكر المسيحية التشبيهى والتجسدى عند مختلف فرقها ، نساطرة وملكانية وغيرهما^(١٧) ..

كما هاجموا القول بالاثنية عند « الثنوية » ، القائلين بالهين ، أحدهما للخير والآخر للشر - النور والظلمة - وتتبعوا فكر « الثنوية » لدى فرقها المختلفة ، من « مزدقية » ، و « ديصانية » ، و « مرقيونية » ، و « ماهانية » ، « وصيامية » ، و « مقلاصية » ، وكشفوا عن العلاقات بين فكر « مالى » - رعيم المانوية وسبها - الذى ادعى النبوة فى القرن الثالث الميلادى ، بفارس - وبين كل من النجوسية والنصرانية ..^(١٨) كما كشفوا عن آثار التشبيه المسيحى و معتقدات الفرق الاسلامية المشبهة ، من غلاة الشيعة ، والمرجئة ، مثل فروع : « الرافضة » ، و « الشياطينية » ، و « البنانية » ، و « المغيرية » ، و « اليونسية » ، و « العميدية » ، و « الكرامية » وغيرهم .. ويبسوا كيف وصل التشبيه ببعض هؤلاء المنتسبين إلى الاسلام الى الحد الذى قالوا فيه عن الله إنه « جسم ، لا كالأحسام ، وهو مركب من لحم ودم ، لا كاللحم والدماء ، وله الأعضاء والجوارح ، وتحوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين ... فهو جسم ذو هيئة وصورة ، يحرك ويسكن ، ويزول وينتقل ! .. » إلى آخر هذه التصورات التى أثمرها التشبيه والتجسد والتحسيم^(١٩) ... كما هاجم المعتزلة عقيدة التشبيه عند اليهود أيضا^(٢٠) ..

وإذا كانت ردود واصل بن عطاء على هذه الفرق قد نادت ، فإن الأهمية التى أعطتها القاضى عبد الجبار للرد على هذه الفرق فى موسوعته | المعنى و أبواب التوحيد والعدل | تؤكد أن فرق الاسلام لم تحارب على هذه الجهة كما حارب المعتزلة ، أهل العدل والتوحيد ..

ومن حلال معارضة المعتزلة لفكر أهل هذه الأديان والفرق جميعا قدموا تصورهم التزيهى والتجريدى للذات الالهية .. وهو التصور الذى ارتكر على رفض كل ما يوهم تعدد القديم ، أو مماثلته لأى محدث من المحدثات .. فكل ما خطر على بالك ، ليس الله كمثل شئ من ذلك ! .. فقالوا بوحدة الذات والصفات ، ورفضوا إمكانية رؤية الله بالأبصار ، فى الدنيا أو الآخرة ، لأنها تستلزم التحيز والمكان والجهة ، وهى لوازم للتشبيه والتجسيم - كما كان قولهم

بخلق القرآن ثمرة لرفضهم قدم الكلمة ، التي أدى القول بها إلى شبهة قدم المسيح ، ثم التشبيه والتجسيد ، فالتثليث المسيحي ..

٣ - أصل : الوعد والوعيد :

وفي هذا المبحث من مباحث أصول المعتزلة الخمسة رفضوا الفكرة الجوهرية لعقيدة فرقة المرجئة ، فكرة الفصل ما بين « الايمان » و « العمل » .. فقال المعتزلة : إن الوعد يعنى : أن من أطاع الله دخل الجنة ، وأن . وعد الله بذلك صدق لا يمكن أن يتخلف عن الوقوع .. أما الوعيد فإنه يعنى : أن من عصى الله دخل النار ، وخذل فيها ابداء إذا كانت ذنوبه كبائر لم يتب منها قبل مماته ، وهذا الوعيد صدق لن يتخلف وقوعه أبدا .. ولما كانت آيات الوعيد ، فى القرآن ، تتناول « الفسقة » ، من مرتكبى الذنوب الكبائر ، المسلمين ، كما تناول الكفار ، كانت شاملة للجميع .. وصدق الوعد والوعيد واستحالة تخلف أحد منهما يعنى : أن الحكم على مصير المطيعين ، الدين وعدهم الله ، وعلى مصير العاصين ، الدين توعدهم الله ، ليس رجما بالغيب ، ولا تعديا على اختصاص الذات الالهية ، ولا مما يجب « إرجاؤه » لحكم الله المالك يوم الدين ! ..

ولقد رتب المعتزلة على هذا الاصل إنكار نفع « الشفاعة » من الرسول أو غيره ، يوم القيامة ، لأحد من « الفسقة » ، وقصروا إمكان حدوث هذه « الشفاعة » « للمؤمنين » ، دون « الفسقة » ^(١١) .. ومن ثم فإنها لاتفيد الاحراج من النار الى الجنة ، وإنما يقتصر أثرها على رفع درحات المؤمنين فى النعيم .. « فالعمل » هو وحدة الذى يحسم فى قضية مستقبل الإنسان ومصيره ، والتصور الكلى والعام لهذا المصير ممكن ، مادامنا قد سلمنا بصدق الوعد والوعيد ، وقلنا باستحالة تخلف أى منهما ..

واضح أن لهذا الأصل من أصول المعتزلة طابعا سياسيا ، فلقد كان فكر المرجئة يميل للظالمين ويمد لهم حبال الأمل فى النجاة ، بينما كان فكر المعتزلة يحكم عليهم بالفسق والخلود فى النار ، ويقرر ، بهذا الأصل ، صدق الوعيد لهم ، واستحالة تخلفه ، ومن ثم استحالة إفلاتهم من الخلود فى النار .. على حين كان فكر الخوارج يحكم بكفرهم ، كفر نعمة - عند البعض - وكفر شرك بالله - عند البعض الآخر ! .

٤ - أصل : المنزلة بين المنزلتين :

وهو من أولى الإضافات التى قدمها واصل بن عطاء ، فأحدث به ذلك الانشقاق فى

صوف القائلين « بالعدل والتوحيد » ، فنشأت به المعتزلة كفرقة مستقلة ، هي أحص من القائلين بالعدل والتوحيد ..

ويعنى هذا الأصل : أن مرتكب الكبيرة ، الذى أجمع كل من : الخوارج ، والمرجئة ، وأهل العدل والتوحيد على تسميته بـ « فاسق » ، ثم اختلفوا بعد ذلك ، فقال الخوارج : هو فاسق كافر ، وقالت المرجئة : هو فاسق مؤمن ، وقال الحسن البصرى وأصحابه : هو فاسق منافق ... [أصل المزة بين المنزلتين] ، عند المعتزلة : الأخذ بما اتفق عليه الجميع من أن مرتكب الكبيرة « فاسق » ، ورفض ماعدا ذلك من الآراء المختلف فيها وعليها ، ثم الحكم بأن هذا « الفاسق » هو فى منزلة وسط بين منزلتى « الكفر » و « الايمان » ، لمباينته درجات الكفار وأحكامهم ودرجات المؤمنين وصفاتهم ، وأنه بعد ذلك مخلد فى النار ، وإن يكن فى درجة من العذاب دون درجة المشركين والكفار ..

ولقد أخطأ البغدادي عندما قال إن هذا الأصل من أصول المعتزلة قد نشأ بصدد تقويمهم لموقف أطراف النزاع على السلطة زمن على بن أبى طالب ، وعندما توهم وأوهم أن واصل بن عطاء قد حكم بالفسق والخلود فى النار على طرف من أطراف هذا النزاع بعد أن وضعه فى منزلة بين منزلتى الكفر والايان^(٢٢) .. أخطأ البغدادي فى تحديد الملابس التى أثمرت هذا الأصل من أصول المعتزلة الخمسة ، فلم تكن تقويم النزاع على السلطة زمن على بن أبى طالب ، وإنما كانت تقويم الدولة الأموية ورجالات حكمها وجهازها الادارى والمالى والعسكرى .. فأركان هذه الدولة هم الذين فشت مظالمهم ، وأصبح الجميع شبه متفقين على أنهم من مرتكبي الكبائر ، وعلى أنهم « فسقة » .. ثم نشأ الخلاف على ماأتى بعد الحكم « بالفسق » الذى اتفقوا عليه .. وكان ذلك فى النصف الثانى من القرن الهجرى الأول عندما اشتدت ثورات الخوارج الأزراقة ، فطرحت هذه القضية بإلحاح على دوائر الفكر الاسلامى .. ويقطع بصحة مانقول أن « النموذج » الذى كان يدور الجدل حول « إيمانه » كانت الأطراف كلها قد اتفقت على « فسقه وفجوره » ، ولم يحدث أن اتفقت هذه الأطراف جميعها على « فسق وفجور » : طلحة ، والزبير ، وعائشة - [أصحاب موقعة الجمل] - أو على بن أبى طالب وصحبه ، أو معاوية بن أبى سفيان وأهل الشام ... ويشهد لما نقول تلك السطور التى يفصل فيها الخياط ، أبو الحسين عبد الرحمن بن محمد بن عثمان [٣٠ هـ ٩١٢ م] - وهو من علماء المعتزلة - الحديث عن نشأة هذا الأصل فيقول : « إن الخوارج وأصحاب الحسن - [البصرى] - كلهم مجمعون ، والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر ، ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت : هو ، مع فسقه وفجوره ، كافر . وقالت المرجئة وحدها : هو ، مع فسقه وفجوره ، مؤمن . وقال الحسن ومن تابعه : هو ، مع فسقه وفجوره ، منافق .. فقال لهم واصل : قد أجمعتم أن سميت صاحب الكبيرة بالفسق والفجور ، فهو اسم

له صحيح بإجماعكم ، وقد نطق القرآن به في آية القاذف [والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاحلدوهم ثماني جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ، أولئك هم الفاسقون]^(٢٣) وغيرها من القرآن ، فوجب تسميته به . وماتفرد به كل فريق منكم من الأسماء فدعوى لاتقبل منه إلا بيينة من كتاب الله أوسنة بيبه ، صلى الله عليه .. ثم قال واصل للخوارج : وجدت أحكام الكفار ، المجمع عليها ، المنصوصة في القرآن ، كلها زائلة عن صاحب الكبيرة ، فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه .. ثم قد جاءت السنة المجتمع عليها أن أهل الكفر لا يُؤارثون ولا يدفنون في مقابر أهل القبلة ، وليس يفعل ذلك في صاحب الكبيرة . وحكم الله في المؤمن : الولاية والمحبة والوعد بالجنة .. وحكم الله في صاحب الكبيرة ، في كتابه : أن لعنة ويرى منه وأعد له عذابا عظيما .. فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ، بزوال أحكام الايمان عنه في كتاب الله ، ووجب أنه ليس بكافر ، بزوال أحكام الكفر عنه ، ووجب انه ليس بمنافق ، في زوال أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ووجب أنه فاسق فاجر ، لاجماع الأمة على تسميته بذلك ، وتسمية الله له به في كتابه ..^(٢٤) »

تلك هي ملابسات ظهور هذا الأصل من أصول المعتزلة ..

وهو عندهم من المسائل « الشرعية » ، التي لا مجال للعقل فيها ، لأنه متعلق بمقادير الثواب والعقاب ، وهي مقادير لا يعلمها إلا الله ، سبحانه وتعالى ، وعلمها لا يدخل في نطاق ما يعلم عقلا^(٢٥)

والمعتزلة يطلقون ، أحيانا ، على هذا الأصل عنوان [الأسماء والأحكام] ، بدلا من [الميزة بين المنزلتين] ، لأنه يدور حول أسماء مرتكبي الكبائر وأحكامهم .

وتؤكد الملابسات السياسية لنشأة هذا الأصل من أصول المعتزلة ، وكذلك لطابعه السياسي العام ، أنه كان ، بالدرجة الأولى ، تقويما للدولة وجهتها ، قبل أن يكون مجرد موقف من الانسان العادي الذي ارتكب ذنبا من الذنوب الكبائر ثم يموت دون أن يتوب منه إلى الله سبحانه وتعالى .

٥ - أصل : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وهو أكثر أصول المعتزلة اختصاصا بالجانب السياسي من فكرهم العام ونظريتهم السياسية عندما وضعت في الممارسة والتطبيق ..

وفرق الاسلام جميعها لم تختلف حول وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .. ولكن اتفاقها هذا هو اتفاق ظاهري ، يخفى خلفا واختلافا بين بعضها والعص الآخر حول هذا الأصل الفكري ... فهم جميعا يؤمنون بقول الله ، سبحانه : [ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر] ^(٢٦) .. وقوله : [كنتم حير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر] ^(٢٧) .. ولكنهم بعد ذلك يختلفون ..

* فأصحاب الحديث ، من أهل السنة ، يحرمون استخدام العنف والقوة - [السيف] - في النهي عن المنكر ، ومن ثم ينكرون « الخروج » - [الثورة] - على أئمة الجور وظلمة الحكام .. وهم يقولون - وفق عبارة الأشعري - : « إن السيف باطل ، ولو قتلت الرجال وسييت الذرية ، وأن الامام قد يكون عادلا ، ويكون غير عادل ، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقا .. ^(٢٨) » ١ ؟ .. ووفق عبارة أحمد بن حنبل ، التي ينقلها أبو يعلى الفراء : فإن « من غلب بالسيف حتى صار حليفة ، وسُمي أمير المؤمنين ، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما عليه ، براكان أو فاجرا ، فهو أمير المؤمنين » ^(٢٩) !؟ ..

* والشبهة الامامية ينكرون الخروج المسلح إلا إذا كان مع إمامهم المنتظر « فإذا خرج الناطق وجب سل السيوف حينئذ معه » ، أما قبل ذلك فلا تسل السيوف ^(٣٠) ! ..

ولقد وقف هؤلاء وأولئك بوسائل النهي عن المنكر عن أداتي : اللسان ، والقلب ، دون اليد ، فضلا عن اليد الحاملة للسيوف ! ..

لكن المعتزلة ، في هذا الأصل من أصولهم الفكرية ، أوجبوا النهي عن المنكر بالوسائل الثلاث التي حددها حديث الرسول ، عليه الصلاة والسلام : « من رأى منكم منكرا فليغيره ، بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الايمان » ^(٣١) .. فاليد - وتشمل الفعل ، وتعني : القوة - ثم اللسان .. ثم الرفض القلبي .. هي الوسائل التي حددها الحديث النبوي للنهي عن المنكر في مجتمع المسلمين ^(٣٢) .. واستدلوا على جواز الخروج المسلح بقول الله سبحانه : [وتعاونوا على البر والتقوى] ^(٣٣) وقوله : [فقاتلوا التي تبغى حتى تنفء إلى أمر الله] ^(٣٤) وقوله : [لاينال عهدى الظالمين] ^(٣٥) ومع المعتزلة في موقفهم هذا وقف : الخوارج ، والزيدية ، وطوائف من أهل السنة ..

ولقد بلغ مقام هذا الأصل عند المعتزلة إلى الحد الذي جعلوه « أصلا عظيما من أصول الدين » وقالوا عنه : « إنه أصل شريف .. » وعدوه « أشرف من جميع أبواب البر والعبادة ! » ^(٣٦) «

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كما قرره المعتزلة ، لا يقف عند الجانب الفردى ، بل إنه أدخل الأصول في العمل السياسى والممارسة الاجتماعية ، فهدفه الأول والأساسى : « أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر » فى المجتمع ، أى أن تظل معالم الحق والهدى بينة يتهدى بها الناس ، وأن يخفى المنكر من حياة الناس ومجتمعاتهم ، فإذا تحققت هذه الغاية يرى الناس من تبعه وجوب هذا الأصل عليهم ، فهو من فروض الكفاية وواجباتها .. ومعلوم أن فروض الكفاية أكثر أهمية وأشد تأكيداً من فروض الأعيان ، لأن تخلف قيام فرض العين يأثم به من أهمل فيه ، أما تخلف قيام فرض الكفاية فالذى يأثم به الأمة جمعاء ! ..

وإذا تعرض الإنسان للاكراه كى لا ينكر المنكر ، فلا يجوز له الخضوع لهذا الاكراه ، حتى لو هلكت ذاته ، وذلك إذا كان فى المنكر ضرر يلحق بالغير ، لا يمكن ضمانه أو التعويض عنه بعد زوال الاكراه فإذا أجبر الإنسان على فعل منكر يتعدى ضرره إلى الغير ، مما لا يمكن تدارك آثاره ، كالقتل والقذف ، فغير جائز له الخضوع لهذا الاكراه ، أما إذا أمكن الضمان والتعويض ، كأن يُكره على اغتصاب مال الغير ، فيجوز له الخضوع للاكراه ، مع الضمان للمال المفصوب .. ومثل ذلك ما إذا كان الضرر قاصراً على ذات المُكره كأن يُكره على أكل الميتة ، أو شرب الخمر ، أو التلطف بكلمة الكفر - مع إبطان ضدها - فيجوز له الخضوع للاكراه (٣٧) ...

ويختلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيث أن المطلوب فى الأمر بالمعروف هو : الأمر به فقط ، وليس مطلوباً حمل الغير على الامتثال لهذا الأمر ، فالواجب هو الأمر بإقامة الصلاة ، مثلاً ، لا حمل تاركها على القيام بها .. أما المنكر فإن الواجب هو : النهى عنه ، وحمل فاعله على الانتهاء عنه ، بوحدة من الوسائل الثلاث (٣٨)

ولقد قيد المعتزلة وجوب هذا الأصل من أصولهم الفكرية بتوافر الشروط التى تجعل ممارسته عملاً منمراً للغايات التى وجب لأجلها ، وذلك بحفاة أن يأتى الأمر والنهى بضد المطلوب .. وهذه الشروط هى :

أولاً : أن نعلم أن مانأمر به هو من « المعروف » ، ومانهى عنه هو من « المنكر » ، ولايكفى فى ذلك غلبة الظن ، إذ لابد من بلوغ درجة العلم .

ثانياً : أن يكون « المنكر » ، الذى يجب النهى عنه ، « قائماً ، مشاهداً » ، كأن نرى الخمر أو أدواتها مثلاً ... وحكموا بأن غلبة الظن تقوم هنا مقام العلم بقيام « المنكر » .. فيجب النهى بناء عليها ..

ثالثا : أن نعلم أن نهينا عن « المنكر » لن يؤدي إلى حدوث « منكر » أشد من النهى عنه ، فلا يصح أن نهى عن « منكر » مثل شرب الخمر ، اذا علمنا ، أو علت على ظننا أن هذا النهى سيؤدي إلى قتل أو فساد أشد من الخمر ، .. عندئذ لا يجب النهى ولا يحس ..

رابعا : أن نعلم أن نهينا سيحدث أثرا إيجابيا ، وأنه لن يذهب عبثا وأدراج الرياح أو على الأقل يغلب على ظننا ذلك ، وإلا لم يجب النهى ... وإذا انتفى « الوجوب » قال البعض إنه « يحسن » ، لأنه بمنزلة استدعاء العير للدين ، وقال آخرون لا يحسن ، لأنه عبث ..

خامسا : أن نعلم ، أو يغلب على ظننا أن النهى عن المنكر لن يؤدي إلى وقوع ضرر في المال أو النفس للناهين عنه .. والضرر المعتبر هنا يختلف باختلاف قدرات الناس وحالاتهم ومنازلهم .. وإذا انتفى « الوجوب » ، اتقاء للضرر ، فإنه « يحسن » النهى عن المنكر ، خاصة إذا علم أن وقوع الضرر على الناهي عن المنكر مما يزيد في إعزاز الدين بإبراز النماذج التي تضحى في سبيل إقامة شرعته ..

وفي الحالات التي يتفى فيها « وجوب » النهى عن المنكر ، لفقدان الشروط الواجب توافرها ، فإن « إظهار الكراهية » والرفض للمنكر وأهله هو واجب على الجميع ، وخاصة على من يتوهم منه الرضى بالمنكر ، أما من لايتوهم منه ذلك فإن إنكاره ورفضه وكراهيته معلومة حتى دون إظهار وإعلان (٣٩)

وحتى نفهم مراد المعتزلة من وراء اشتراط هذه الشروط ، لا بد أن نعى أنهم قد استهدفوا بها ضمان تحقيق الغرض المنشود من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فهم ، مثلا ، مع سل السيف وتجريمه ضد الامام الجائر ، ويوردون في هذا الباب الحديث الذي رواه الصحابي حديفة ابن اليمان : « قلت : يا رسول الله ، أ يكون بعد الخير الذي أعطينا شر ، كما كان قبله ؟ ا قال : نعم ا قلت : فيمن نعتصم ؟ ا . قال : بالسيف ا » . (٤٠) وهم ، مع ذلك ، يشترطون للثورة على أئمة الجور شروطا منها : أن يكون الثوار جماعة .. يقودها إمام .. والنصر محتمل بالنسبة لثورتها .. وبعبارتهم ، التي نقلها الأشعري : « ... إذا كنا جماعة ، وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفتنا ، عقدنا للامام ، ونهضنا - [ثرنا] - فقتلنا السلطان وأزلناه ، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا (٤١) » ا

والمعتزلة بعد أن اجتمعوا على هذا الأصل من أصولهم الخمسة - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - اجتهدوا فاختلفوا في عدد من التفاصيل والفرعيات ..

* فمنهم من قال : إن طريق العلم بوجوبه هو العقل والسمع معا ، في كل الحالات .. ومنهم من قال : بل السمع فقط ، إلا إذا وضع الظلم فحرك في القلب المضض والامتعاض ، فعند ذلك يجب النهي عنه عقلا ، كما وجب سمعا .. فوضوح المنكر وبشاعته يجعل لوجوب إنكاه والنهي عنه طريقان : العقل ، والسمع معا^(٤٢)

* وقدامى المعتزلة أوجبوا الأمر بالمعروف ، على الاطلاق ، دون تفصيل .. بينما المتأخرون منهم قد فصلوا في هذا الموضوع .. فجعلوا الأمر بالواجب واجبا ، وبالسنة سنة ، وبالمنذوب مندوبا .. وظل النهي عن المنكر ، عند الجميع واجبا في كل الحالات !^(٤٣)

والدين يطالعون المباحث المطولة التي كتبها المعتزلة تحت هذا الأصل من أصولهم الفكرية ، يدركون الصلات الوثيقة بينه وبين صلاح المجتمع وتطهيره من الشوائب والسلبيات .. فهو ، مع « الوعد والوعيد » ، و « المنزلة بين المنزلتين » .. بل و « العدل » ، يكونون الأصول الأربعة ذات الطابع السياسي من الأصول الخمسة ، التي كانت الأعمدة الفكرية في النظرية العامة للمعتزلة ، أهل العدل والتوحيد .

التظيم :

عرفت كثير من الفرق الاسلامية ، منذ نشأتها المبكرة ، واستخدمت « التنظيم » ، و « التنظيم السرى » بوجه خاص .. وأمر ذلك معروف وشهير في العديد من تنظيمات الشيعة منذ العهد الأموى .. ولقد كان لفرقة المعتزلة تنظيمها السرى الذى قاد الدعوة لأصولها الخمسة ، وجاهد لوضعها موضع التطبيق .

ولسرية هذا التنظيم ، وللاضطهاد الذى تعرضت له المعتزلة ، وللمحنة التى أصابها على عهد المتوكل العباسى [٢٣٣ - ٢٤٧ هـ - ٨٤٧ - ٨٦١ م] فحرم فيها فكرها ، وعزلت عن الحياة الرسمية والعامة رجالها ، وأبيدت الآثار الفكرية لأعلامها ، لكل ذلك كثرت الصعوبات أمام من يبغى جلاء حقيقة تنظيم هذه الفرقة وتحديد هيكله والوصول إلى تصور يقينى حول قوته ومدى انتشاره فوق رقعة الدولة العربية الاسلامية ..

ولكن .. وبالرغم من تلك الصعوبات ، فإن استقراء المعلومات المتاحة يضع يدنا على عدد من الحقائق والمعالم الخاصة بهذا التنظيم ..

* فالذى قاد بناءه ومهض مهممة قيادته هو رأس علماء المعتزلة واصل بن عطاء.. ولقد بلغ سلطان واصل فى هذا التنظيم ، وحب رجاله وأعضائه له ، وطاعتهم إياه درجة عظمى فى الكفاءة والامثال والتنفيذ لما يريد ، حتى ليقول عثمان الطويل - وهو أحد الدعاة فى هذا التنظيم ، على عهد واصل - إن واصل كان يملك نفوس المعتزلة دون أصحاب هذه النفوس ؟ ! .. وبعبارة : « ما كنا نرى أن لما على أنفسنا ملكا فى حياة واصل حتى مات .. كان يقول للواحد منا : اخرج إلى بلد كذا ، فما يُرآه ! »^(٤٤)

* وكانت « البصرة » مقر قيادة هذا التنظيم ، أما دعواته وشعبه وأنشطته فإنها امتدت خارجها فشملت مختلف أنحاء الدولة العربية الإسلامية ، من الصين شرقا إلى المغرب غربا ومن اليمن جنوبا إلى الجزيرة فى الشمال .. وفى القصيدة التى دافع بها الشاعر صفوان الأنصارى عن واصل عطاء يتحدث مشيرا إلى انتشار التنظيم الذى قاده فيقول :

له خلف شعب الصين فى كل ثغرة إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر
رجال دعاة لايفل عزيمهم تهكم حبار ولا كيد ماكر^(٤٥)

وفىما بقى من تراث هذه الفرقة نعلم أن واصل قد بعث القاده والدعاة إلى مختلف الأقاليم . بعث إلى العرب : عبد الله بن الحارث .. وإلى اليمن : القاسم بن السعدى .. وإلى الجزيرة : أيوب بن الأثر - [أو الأثر] - وهو الذى تولى قيادة تنظيم المعتزلة ، أيضا ، فى المدينة ، والبحرين .. وإلى حراسان : حفص بن سالم .. وإلى الكوفة : الحسن بن دكوان ، وسليمان بن أرقم .. وإلى أرمينية : عثمان بن أبى عثمان الطويل .

* وكان دعاة هذا التنظيم يمارسون شؤون حياتهم العادية واليومية ، تجارة وصناعة وحرفا ، إلى جانب العمل الفكرى والتنظيمى والسياسى الذى كلفوا به .. ومؤرخوا المقالات يتحدثون كيف اختار واصل بن عطاء عثمان الطويل - وكان تاجر نسج ، « بزازا » - ليقود الدعوة فى أرمينية فأراد الاعتذار بسبب مشاغله التجارية ، وعرض أن يدفع للتنظيم نصف ما يملك من ثروة ينفقها التنظيم لقاء إعفائه من السفر إلى أرمينية ! ولكن واصل رفض ، وأمر الطويل بالذهاب إلى أرمينية ، داعيا وتاجرا فى ذات الوقت .. فامتثل الداعى لأمر القائد ، وهناك تاجر وريح .. وأجاباه أهل أرمينية إلى دعوة المعتزلة ! ..

* وكانت لهذا التنظيم تقاليد مرعية فى الدعوة إلى فكر المعتزلة ، دعت إليها البيئة المحلية وطبيعة المهمة الموكولة إلى هؤلاء الدعاة .. ومما بقى من تراثهم نعلم بعضا من هذه التقاليد ، من مثل أن الداعى كان يبدأ فيلزم مكانا محمدا بالمسجد ، يواظب على الحضور فيه باستمرار ، حتى

تلفتت إليه الأنظار ، وحتى يدعو سلوكه الطيب وسمته الحسن الناس إلى التحدث إليه ويشوقهم إلى السماع منه.. وكانت هذه الفترة تستغرق، في العادة، عاما كاملا.. ثم يبدأ الداعي في يدعو الناس إلى أفكار [أهل العدل والتوحيد] سة أخرى ! .. حتى إذا أجابوه ، أخذ يدعوهم إلى ما احتص به المعتزلة وتميزوا عن [أهل العدل والتوحيد] ... ولقد أوصى واصل بن عطاء عثمان الطويل بهذه الخطة ، في الدعوة ، وهو ذاهب إلى أرمينية ، فقال له : « الزم سارية من سواري المسجد سنة تصلى عندها ، حتى يُعرف مكانك .. ثم افت بقول الحسن [البصري] سنة ... ثم إذا كان يوم كذا من شهر كذا فابتدئ بالدعاء للناس إلى الحق ، فإني أجمع أصحابي في هذا الوقت ، ونبتهل في الدعاء إلى الله ، والله ولي توفيق لك » ! ..

وعندما أرسل حفص بن سالم إلى خراسان ، كى يناظر زعيم الجبر والأرجاء : الجهم بن صفوان [١٢٨ هـ ٧٤٥ م] أوصاه : « إذا وصلت إلى بلده فالزم سارية في الجامع سنة ، حتى يعرف موضعك ، فيشتاق الناس إلى السماع ، ثم استدع مناظرة جهم بن صفوان » ! ..

* ولم تقتصر عضوية هذا التنظيم على الرجال ، بل شاركت فيه النساء أيضا .. والمعتزلة يذكرون في « الطبقة العاشرة » من طبقاتهم - أجيالهم - بنت أبي علي الجبائي - وهو من أعلامهم - أحت أبي هاشم الجبائي وهو من أعلامهم أيضا - ويقولون عنها : إنها « قد بلغت في العلم أن سألت أباها عم مسائل ، وأجابها ، وكانت داعية في النساء ، وينتفع بها في تلك الديار » ! .. أى أنه كانت هناك دعوة وداعيات ومدعوات في صفوف النساء ! ^(٤٦) ..

* ولقد بلغ تفاني دعاة المعتزلة في الدعوة لأصولهم الخمسة ، وكذلك احتلامهم ألوان الاضطهاد حدا كبيرا ، لفت وبلغت إليهم الأنظار .. وفي القصيدة التي دافع بها صفوان الأنصاري عن واصل بن عطاء إشارات إلى طبيعة هؤلاء الرجال ومكائهم ، وإلى مكان واصل من قيادتهم .. وهي إشارات ترسم بعض ملامح هذه الدعوة ونشاطات هذا التنظيم .. يقول عن واصل وحزبه ودعائه :

له خلف شعب الصين في كل ثغرة	إلى سوسها ^(٤٧) الأقصى وخلف البرابر ^(٤٨)
رجال دعاة لايفل عزيمهم	تهكم جبار ولاكيد ماكر
إذا قال : مروا في الشتاء تطاوعوا	وإن كان صيفا لم يخف شهر ناجر ^(٤٩)
بهجرة أوطان وبذل وكلفة	وشدة أخطار وكد المسافر
فأنجح مساعهم وأتعب زندهم	وأورى نفلج للمخاصم قاهر ^(٥٠)
وأوتاد أرض الله في كل بلدة	وموضع فتياها وعلم التشاجر ^(٥١)
وما كان سحبا يشق غبارهم	ولا الشدق من جيبى هلال بن عامر ^(٥٢)

.....
.....
فمن لليتامى والقبيل المكائر؟!
وآخر مرحى^(٥٥) وآخر حائر؟!
وتحصين دين الله من كل كافر
كما طقت في العظم مدية حازر
على عمة معروفة في المعاشر
وفي المشي حجاجا وفوق الأناعر
وظاهر قول في مثال الضمائر
وكور على شيب يضىء لناظر^(٥٦)
قبالان في ردن رحيب الخواطر^(٥٧)
وليس جهول القوم في جرم خابر^(٥٨)

.....
.....
تلقب بالغزال واحد عصر
ومن لحرورى^(٥٣) وآخر رافض^(٥٤)
وأمر بمسروف وإنكار منكر
يصيبون فضل القول في كل منطق
تراهم كأن الطير فوق رؤسهم
وسيمائهم معروفة في وجوههم
وفي ركعة تأتي على الليل كله
وفي قص هدايا وإحفاء شارب
وعنفقة مصلومة ولنعلله
فتلك علامات تحيط بوصفهم

الدلالة الحضارية :

من بين فرق الاسلام تمتاز المعتزلة بأن نشأتها وفكرها ونشاطها العمل قد كان علامة بارزة من علامات التبلور الحضارى العربى الاسلامى الذى أخذ في القيام والشموخ بعد عصر الفتوحات وقيام الدولة العربية الاسلامية الكبرى .. وهذا التبلور الحضارى الذى جسدهته المعتزلة كان البشير بالمستقبل والحامل لعوامل التقدم ، على عكس ماكانت تمثل تيارات و فرق أخرى من ردة حضارية أو قيم متخلفة بالقياس إلى مايشتر به الاسلام .

لقد مثل الاسلام ، في جانبه الدينى والغيبي ، دعوة عالمية ، كانت الامتداد لدعوة الرسل الذين سبقوا ، والرسالات التى انقضت .. فدين الله واحد ، في كل زمان وفي أى مكان ، على مر التاريخ .. وإلى جوار هذا الجانب الدينى والغيبي كان الاسلام ، بكتابه العربى ونيبه العربى وقيام دعوته بين العرب ، تجسيدا لبعث عربى عملاق ووشيك .. ومن هنا جاءت الدولة التى أقامها المؤمنون به ، والفتح الذى أزاوحا به عن الشرق نير الفرس والبيزنطيين ، والبناء السياسى والادارى والتنظيم الاقتصادى الذى قام في الدولة العربية الاسلامية الكبرى ، والباب الذى فتح أمام الحضارات السابقة للشعوب التى فتحت بلادها كى تتفاعل وتبلور عناصرها الصالحة في حضارة عربية إسلامية واحدة لأمة متحدة .. جاءت كل هذه الجوانب وقامت كل هذه التباشير لتؤكد أن الاسلام ، في جانبه الحضارى ، يعنى الكثير بالنسبة للعرب والعروبة والتعريب .. فنحن أمام ملاحم قومية لهذا الدين ، أخذت تبرز عندما انتشر وأصبحت له دولة يقودها العرب المسلمون .

وحتى يوحد الاسلام القبائل العربية فيجعلها نواة البناء القومي المنشود ، شدد على رفض العصبية الجاهلية ، وأدأها ، وأدان العرات القبلية اللاتوحيدية واللاقومية ... وحتى يفتح الطريق لانصهار قومي تندمج فيه القبائل العربية مع شعوب البلاد المفتوحة حدّث القرآن المسلمين عن خلق الله الناس شعوبا وقبائل ليتعارفوا .. ووضع الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، أساسا حديدا ، ذا مضمون إنساني ومستير لمعنى العروبة ، تجاوز به العنصرية والعرقية والقبلية إلى رحاب الحضارة والثقافة والفكر على نحو ما يفهمه المستنيرون المعاصرون في هذا المقام .. فقال عليه السلام : « لبست العربية بأحدكم من أب أو أم ، وإما هي اللسان ، فمن تكلم العربية فهو عربى » (٥٩)

كانت تلك الاضافة من أهم مأخز الاسلام ، في جانبه الحضارى .. وكانت الصراعات السياسية على السلطة ، ومأحدثته الدولة الأموية من تغييرات في طبيعة هذه السلطة قد انتكس بهذا المفهوم القومى المتقدم ، وعادت الدولة لتؤسس وتضمن بقاءها بإحياء العصبية القبلية وإذكاء نار العرات الجاهلية القديمة ، فأصاب الشقاق وحدة القبائل العربية .. كما أشاعت الدولة مفهوم العصبية العربية الصيقة الأفق ، فأقامت الحواجز بين القبائل وبين الشعوب ، فتمطلت تلك العملية الحضارية القومية ، عملية الانصهار ، عن التقدم المأمول ..

وحدث أن أصححت الصورة القومية في الدولة العربية الاسلامية هكذا :

* الأمويون يتعصبون للعرب تعصبا صيق الأفق ، حتى لقد جعلوا الموالي - شعوب البلاد المفتوحة - مواطنين من الدرجة الثانية ، حرما من كثير من الحقوق التي قررها الاسلام ، مثل الزواج من العرييات ، بل وإمامة العرب في الصلاة ، أحيانا ؟ ! ..

* ودهاقين الفرس وأركان النظام الكسروى القديم: يذكون روح التعصب ضد كل ماهو عربى ، حتى غدت الحركة الشعبية تحقر كل ماهو عربى ، وتسعى لفصم : عربى الوحدة السياسية والادارية للدولة ، وتجاهد للحيلولة دون الانصهار الحضارى بين العرب وبين الذين وضعتهم الفتوحات على طريق التعريب ..

وكان واضحا أن الطرفين - العصبية الأموية ، والتعصب الشعوبى - يمثلان الفكر المتخلف ، وبثبتان روح الصراع القديم بين العرب والفرس ، ولايمتان بصلة وثيقة لما بشر به الاسلام وما أتاحته دولته من إمكانية تبلور الحضارى الجديد والانصهار القومى الواحد لأبناء الامبراطورية الجديدة أجمعين ..

وأمام هذا المأزق القومي ، والتحدى الحضارى كان العطاء الذى قدمته المعتزلة ، على الجبهة القومية ، هو طوق النجاة للعروبة ، عروبة المستقبل ذات المضمون القومى المستنير ، والتي تسعى لبناء كل قومى واحد دى حضارة واحدة من كل الشعوب والقبايل ومختلف الموارث والثقافات .. فهم قد رفضوا كلاً من عصبية بنى أمية ، وتعصب الشعوبيين .. وهم قد قدموا بواكير صياغات الفكر القومى المتقدم والمستنير .. وهم حسدوا بحركتهم وتنظيمهم النموذج الرائد لهذه الولادة القومية والحضارية الجديدة ..

وللدلالة على نهوضهم بهذا الانجاز الحضارى والقومى هناك العديد من الوقائع والأمثلة ..
يكفى هنا أن نقف عند البعض منها :

موالى .. ضد الشعوبية :

لقد لعب الموالى دورا بارزا فى تنظيم المعتزلة ، وفى ماصرة الفكر الذى بشرت به .. ولكن المعتزلة لم تنفرد بهذا الأمر ، فمن قبلها ومعها كان نشاط الموالى ملحوظا ودورهم بارزا فى فرقة الشيعة وحركتها ودعوتها .. ولكن الموالى من الشيعة كانوا ، فى الأغلب ، مع التيار الشعوبى ، يناصبون العرب والعروبة أشد العداء ، متخذين من ظلم بنى أمية واضطهادهم لآل البيت ستارا ومناسبة يعينان على ازالة هذه الدولة العربية والعودة عن وحدة الدولة إلى الانفصال .. أما الموالى فى فرقة المعتزلة ، وفى تيار « أهل العدل والتوحيد » ، فإهم كانوا طلائع المفكرين الذين بشروا بالاندماج الحضارى ، والانصهار القومى العربى ، وقدموا مع إخوانهم المنحدرين من أصول عربية بواكير الصياغات القومية للعروبة بمضمونها المستنير ..

صحيح ان فكر المعتزلة قد ولد فى بيت عربى ، هو بيت محمد بن الحنفية ... ولكن الموالى كانوا من أبرز فرسان هذه الفرقة وأكثر أعلامها وعلمائها عطاء ونشاطا ..

* فأبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقى .. كان من موالى عثمان بن عفان .. وهو من أصل مصرى [قبطى] ، ولذلك يلقب أحيانا بغيلان القبطى .

* وأبو حذيفة واصل بن عطاء .. هو من موالى بنى هاشم .. والبعض يقول : إنه من موالى ضبة .. ويقول آخرون : إنه من موالى مخزوم ..

* والحسن بن أبى الحسن البصرى .. من الموالى .. وكان أبوه من سبى ميسان .

* وأبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب .. من موالى بنى العدوية .. وكان أبوه من سبى كابل ،

أحد ثعور بلح .

* وأبو بكر أيوب بن أبي تيمة السخيتياني [١٣١ هـ] .. هو من موالى عنزة .

* وأبو عبد الله يونس بن عبيد [١٣٩ هـ] .. هو من موالى عبد القيس ..

* وأبو المعتمر سليمان بن طرخان التيمي [١٤٣ هـ] .. كان من موالى عمرو بن مرة بن عبادة ، من صبيعة .

* وأبو بكر محمد بن سيرين [١١٠ هـ] .. كان مولى لأنس بن مالك ، وكان أبوه من سبي عين تمر ميسان .

* وعطاء بن يسار [٩٤ هـ] .. كان مولى لميمونة بنت الحارث الهلالية ، زوج الرسول ، عليه السلام .

* وأبو محمد عمرو دينار [١١٥ هـ] .. كان من موالى جهم ..

* وهشام بن أبي عبد الله الدستوائي [١٥٣ هـ] .. من موالى بى سدوس ..

* وأبو النصر سعيد بن أبي عروبة [١٥٧ هـ] .. من موالى بنى عدى بن يشكر ..

* وأبو عبيدة حميد بن طرخان الطويل [١٤٢ هـ] .. كان من موالى طلحة بن عبد الله بن حلف - [طلحة الطلحات] - من حزاعة .

* وأبو يسار عبد الله بن أبي نجيح [١٣١ هـ] .. كان من موالى ثقيف .

* ومكحول الدمشقي [١١٣ هـ] .. كان من سبي كابل ، مولى لامرأة من هذيل .

* وغندر ، محمد بن جعفر [١٩٤ هـ] .. كان من موالى هذيل .

* وأبو عبيد عبد الوارث بن سعيد التوري [١٨٠ هـ] .. كان من موالى نبي العنبر ، من تميم .

* وصالح المري . كان من موالى مرة ، من عبد القيس .

* وأبو عبد الله محمد بن اسحاق [١٥١ هـ] .. كان مولى لقيس بن مخزومة بن عبد المطلب بن عبد مناف ، وكان حده من سبي عين تمر .

* وأبو خالد مسلم بن خالد الزنجي [١٨٠ هـ] .. كان من موالى مخزوم .

* والعلاف ، أبو الهذيل محمد بن الهذيل [٢٣٥ هـ] .. كان من موالى عبد القيس ..

* والنظام ، ابراهيم بن سيار [٢٣١ هـ] .. كان من موالى الزبيديين .

* والجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر [٢٥٥ هـ] .. كان مولى لأبي القلمس عمرو بن قلع الكلابي ثم الفقيمي^(٦٠) ..

هذا نفر من أعلام المعتزلة وأوائل أئمتهم الذين كانوا من الموالي .. ومع ذلك، فلم تتسفر فكر واحد منهم ، ومن ثم فكر فرقتهم ، أفكار شعبية معادية للعروبة .. بل على العكس من ذلك تماما ، فلقد كان الفكر القومي المستنير ، الذى أداها الحركة الشعبية هو بعض من الانتاح الفكرى لهذه الفرقة وهؤلاء الأعلام ..

فالجاحظ ، مثلا ، وهو من الموالي ، يهاجم الشعبية فيقول : « ... وأعلم أنك لم تر قوماً أشقى من هؤلاء الشعبية ، ولا أعدى على دينه ، ولا أشد استهلاكا لعرضه ، ولا أطول نصبا ، ولا أقل غنا من أهل هذه النحلة ... ولو عرفوا أخلاق كل ملة ، وزى كل لغة ، وعللهم فى اختلاف إشاراتهم وآلاتهم ، وشمائلهم وهياتهم ، وما علة كل شىء من ذلك ؟ ولم اختلقوه ؟ لأزاحوا أنفسهم ولخفت مؤونتهم على من خالطهم .. »^(١١)

وأبو الفتح عثمان بن جنى [٣٣٠-٣٩٢ هـ-٩٤١-١٠٠١ م] - وهو من أصل فارسى - لا يتردد فى إعلاء شأن اللغة العربية إذا ماقيست بالفارسية ، بل ويجعل ذلك أمرا مقرا من قبل علماء اللغة العربية ، الذين انحدروا من أصول فارسية ، ولهم دراية وعلم بالفارسية أيضا ، فيقول : « إنا نسأل علماء العربية ، ممن أصله أعجمى ، وقد تدرب بلغته قبل استعرانه ، عن حال اللغتين ، فلا يجمع بينهما ، بل لا يكاد يقبل السؤال عن ذلك ، لبعده فى نفسه ، وتقدم لطف العربية فى رأيه وحسه ! »^(١٢)

كما يعالج الجاحظ ، فى نص هام من نصوصه ، عملية المخاض التى تؤذن بولادة قومية واحدة تصهر فيها الشعوب والقائل التى كونت سكان الدولة العربية الاسلامية ، عربا وموالي .. ويتحدث عن دور التعايش والتفاعل بين الأجناس المختلفة والاشترك فى اللغة والثقافة ، والولاء للحضارة الجديدة ، وكيف يثمر ذلك « أخلاقا وشمائل » جديدة ومتحدة ، وكيف تقوم هذه الروابط مقام النسب والولادة من رحم واحد .. فيقول : « إن العرب قد جعلت اسماعيل ، وهو ابن أعجميين ، عربيا ، لأن الله قد فتح لهاته^(١٣) بالعربية المبينة .. ثم فطره على الفصاحة ، وسلح طباعه من طبائع العجم .. وسواه تلك التسوية ، وصاغه تلك الصياغة ، ثم جباه من طبائعهم ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم ، وطبعه من كرمهم وأنفتهم وهمهم على أكرمها ... فكان أحق بذلك النسب وأولى شرف ذلك الحسب .. وإن العرب لما كانت واحدة فاستوتوا فى التربية وفى اللغة والشمائل والهمة وفى الأنف والحمية ، وفى الأخلاق والسجية ، فسكوا سكا واحدا ، وكان القالب واحدا ، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط ، وحين صار ذلك أشد تشابها فى باب الأعم والأخص ، وفى باب الوفاق والمباينة من بعض ذوى الأرحام ، جرى عليهم حكم الاتفاق فى الحسب ، وصارت هذه الأسباب ولادة أخرى ، حتى تناكحوا عليها وتظاهروا من أجلها ، ولمتنعت عدنان قاطبة من مناقحة بى اسحاق ، وهو أخو اسماعيل ، وجادوا بذلك فى

جميع الدهر لبنى قحطان ، وهو ابن عابر . ففى إجماع الفريقين على التناكح والمصاهرة ، ومعهما من ذلك جميع الأمم ، كسرى فما دونه ، دليل على أن النسب عندهم متفق ، وأن هذه المعانى قد قامت عندهم مقام الولادة والأرحام الماسة ... وإن الموالى بالعرب أشبه ، وإلهم أقرب ، وبهم أمس ، لأن السمة جعلتهم منهم ... إن الموالى أقرب إلى العرب فى كثير من المعانى ، لأنهم عرب فى المدى والعاقلة^(٤) ، وفى الوراثة ، وهذا تأويل قول الرسول : « مولى القوم منهم » و « مولى القوم من أنفسهم »^(٥) و « الولاء لحمة كلحممة النسب »^(٦) ، وعلى شبيه ذلك صار حليف القوم منهم ، وحكمه حكمهم ... وإذا عرف ذلك ساحت النفوس ، وذهب التعقيد ، ومات الضعن ، وانقطع سبب الاستئقال ، ولم يبق إلا التنافس !^(٧)

هكذا تجسدت فى المعتزلة الروح الجديدة للأمة الحديدية .. موالى وعرب ، ينصهرون فكريا وقوميا وحضاريا ، ويشرون ، حتى نلسان الموالى ، بتلك الولادة التى تقدم على الأرض العربية أمة واحدة صنعتها العادات والأحلاق والشمائل والسجايا الواحدة والواقع المتحد ، والولاء للحضارة الحديدية .. وهى أسباب أشد فى فعلها وفعاليتها التوحيدية من النسب والعرق الذى باعد بين متعصبى العرب ومتعصبى الشعوبيين .

وتوازن فلسفى : [علم الكلام] :

لقد تميزت الحضارة العربية الإسلامية عن بعض الحضارات الأخرى بميزات ، من أهمها : الطابع والطبيعة التى وازنت بين عدد من المتقابلات ، فالتخذت الموقف الوسط ، بمعنى العدل ، الذى هو الحق بين نقيضين لا يعبر أى منهما ، إذا انفرد أو غلب ، عن الصواب .. فلقد وازنت بين : المادة والروح .. وبين الجسد والنفوس .. وبين العقل والنقل .. وبين الوجدان والحواس .. وبين المعلوم والمجهول .. وبين عالم العيب وعالم الشهادة .. وبين الدنيا والآخرة .. الخ .. الخ ..

ولقد كان المعتزلة ، من بين فرق الاسلام ، الأكثر تعبيرا عن هذه الخاصية من خصائص حضارتنا ، والأكثر تجسيدا لهذه الميزة التى تميزت بها عن غيرها من الحضارات ..

فالقرآن الكريم قد اشتمل على المحكم والمتشابه ، والظاهر والباطن ، وما يدركه الكافة وما يستعصى إدراكه على غير الراسخين فى العلم .. والرسول ، عليه الصلاة والسلام ، قد أخبر أن وراء ظواهر نصوص آياته علما لا يتبدى لمن يقف عند ظواهرها ، ودعا من يريد المزيد إلى تجاوز الظواهر والغوص فى الأعماق فقال : « أتبروا القرآن فإن فيه خير الأولين والآخرين » و « من أراد العلم فليثور القرآن »^(٦٨) ! .. ولكن بساطة مجتمع شبه الجزيرة العربية ، المادية والحضارية ، وحدائث الصلة بين الأمة الأمية وبين العلم والأنشطة العقلية المعقدة والمركبة وقفت

« بالحركة الفكرية » ، زمن صدر الاسلام ، عند ظواهر النصوص في أغلب الأحيان .. فلما تمت الفتوحات ، ودخل في إطار الدولة العربية الاسلامية أبناء أمم وشعوب لها في العلم والفلسفة والحضارات العريقة موارث ، وجد الاسلام نفسه وسط حضم من الفلسفات والمداهب والملل والنحل ، ووجها لوجه مع أبنية من الفكر اللاهوتي كثير منها يستخدم في الجدل والاقناع منطق أرسطو وفلسفة اليونان وعقلانية الحكماء الأقدمين ، على حين كان لا يزال قراء الاسلام وفقهاؤه « النصوصيون » يقفون عند ظواهر النصوص .. فكان التحدى الذى امتحن فيه وبه هذا الدين الجديد .. ولقد زاد من شدة هذا التحدى ماتقرر في ظل الاسلام لمخالفيه من حريات في الاعتقاد ، الأمر الذى جعل حواضر الدولة تزنخ بالحدل الدينى بين فقهاء الاسلام وحصومه ، على نحو متكافئ ، لأن الخصوم قد تسلحوا بأدوات ذات طابع عام ، بل وعالمى ، هى العقل والمنطق والفلسفة ، على حين خلت ترساة القراء والفقهاء « النصوصيين » إلا من النقول ، آيات وأحاديث ، وهى لا تلزم إلا المؤمنين بها ، والذين لا يحتاجون إلى إلزام ! ..

والرواة يروون قصة وقعت أحدثها في عصر هارون الرشيد [١٤٩ - ١٩٣ هـ ٧٦٦ - ٨٠٩ م] .. فلقد أخرج زعيم طائفة « السمنية » ببلاد السد مليكه أن البناء الفكرى لدين الاسلام هش لا يستطيع الصمود إذا قامت مناظرة بينه وبين فقهاء المسلمين ، ودعا الملك إلى أن يتحدى الرشيد أن يهود كبير فقهاء دولته للمناظرة ، على أن يكون المغلوب ملوما بالدحول في دين الغالب ! .. فقبل الرشيد التحدى ، وبعث إلى بلاد السد بكبير قصاة بغداد ، وهاك دارت المحاورة بين « السمنى » وبينه على هذا النحو :

السمنى : أخبرنى عن معبودك ، هل هو قادر ؟ ..

القاضى : نعم ! ..

السمنى : فهل هو قادر على أن يخلق مثله !؟ ..

القاضى : هذه المسألة من « الكلام » - [علم الكلام] - و « الكلام » دعة ، وأصحابا ينكرونه ! ..

السمنى : ومن أصحابك ؟ ..

القاضى : محمد بن الحسن ، وأبو يوسف ، وأبو حنيفة ! ..

وعند هذا الحد من الحوار التفت « السمنى » إلى مليكه وقال : « قد كت أعلمك دينهم ، وأحزرتك بجهلهم وتقليدهم ، وغلبتهم بالسيف ! » .. وعاد القاضى مهروما إلى بغداد ، ومعه رسالة من ملك السد إلى الرشيد يقول فيها : « إلى كست انتدأتك وأنا على غير يقين مما حكى لى ، والآن قد يتقنت ذلك بحضور هذا القاضى ! » .. وثارت نائرة الرشيد ، وضاق صدره ، وقامت قيامته ، وأخذ يصيح : « أليس لهذا الدين من مناظر عنه !؟ » ..

فهؤلاء الفقهاء الذين وقفوا عند ظواهر النصوص ، وعافوا أدوات الجدل وقضايا المنطق ومقولات الفلسفة وبراهينها ، وحرّموا علم الكلام - وهو فلسفة أمة الاسلام - كانت بضاعتهم كافية قبل أن تزخر الساحة الفكرية بالمخالفين المسلحين بهذه الأدوات ، لأن الجمهور كان « مؤمنا » بالنص المنقول ، أما بعد أن صار للإسلام - في دولته - خصوم لا يؤمنون بمأثوراته ولا يسلمون عند الاحتجاج بها ، فإن الأمر قد أصبح غير ما كان ، ولا بد لأهل الاسلام من أن يتقنوا هذه الصناعة ويجيدوا استخدام الأسلحة التي يتسلح بها الخصوم .. لقد أصبح الواقع الفكرى للحياة العربية الاسلامية يتطلب فرسانا غير « النصوصيين » ، ويستدعى أسلحة غير « النقول والمأثورات » للدفاع عن الدين الاسلامى وعن حضارة العرب المسلمين .. وغدت الأمة العربية المسلمة تتطلع إلى عظمة الفلسفى ، المتميز . الذى تدافع به عن بنائها الحضارى الخاص .. فلا بد من الاستجابة الايجابية تجاه ماخصر عليها من تحديات ..

والرواة يكملون قصة مناظرة « السمنى » مع قاضى الرشيد ، فيقولون : إن نفرا من خاصة الرشيد قد أخبره أن علماء الكلام وفرسانه الذين أبدعوه - وهم المعتزلة - هم وحدهم القادرون على مناظرة « السمنى » وإفحامه ، فلو أن الرشيد أخرجهم من سجونه لاستطاعوا الدفاع عن الاسلام ! .. فأمر الرشيد بإحضار سجناء المعتزلة ، وعرض عليهم « مسألة » « السمنى » ، فأحابه شاب مهم هو معمر بن عباد [٢١٥ هـ ٨٣٠ م] : « إن هذا السؤال الذى سأله السمنى محال لأن المخلوق لا يكون إلا محدثاً ، والحديث لا يكون مثل القديم ، فقد استحال أن يقال : يقدر أن يخلق مثله ؟ أو لا يقدر ؟ كما استحال أن يقال : يقدر أن يكون جاهلا أو عاجرا .. ! .. »

فجهز الرشيد جماعة من المعتزلة ، وبعث بهم إلى بلاد السند لمناظرة « السمنى » ، والدفاع ، بالفلسفة والجدل والكلام ، عن الاسلام ، بعد أن عجز عن الدفاع عنه « النصوصيين » الذين وقفوا عند النقول والمأثورات .^(١٩)

فالمعتزلة ، إذن ، كانوا هم التجسيد للأسلحة الجديدة التى تسلحت بها الأمة دفاعا عن حضارتها الوليدة ودينها الجديد أمام خصومها من أهل الملل والنحل والمذاهب والفلسفات الأخرى ..

ولقد كان « علم الكلام » ، الذى ظهر فى حضارتنا على يد المعتزلة ، هو التعبير عن أصالة هذه الأمة و- تيتها فى الحقل الفلسفى ، فلم يكن تقليدا للفلسفة اليونانية وتريدا لمقولاتها ، كما لم يكن وقوفا عند ظواهر نصوص الكتاب والسنة ، وإنما كان معالجة فلسفية ، بأدوات الفلسفة ، لقضايا الدين والعقيدة والكون الحياة الخاصة بهذه الأمة .. ومن ثم كانت فيه المادة لمن ردد أن يلتمس ما أندعه العرب المسلمون فى الفلسفة والفكر الدينى على السواء ..

ولا يستطيع أحد يازع في أن نشأة هذا العلم كانت من إبداع المعتزلة ، وأهم ظلوا دائما وأبدا أعظم الفرسان في ميدانه ، وكما يقول الحاكم أبو سعد المحسن بن كرامة الجشمي [٤١٣ - ٤٩٤ هـ ١٠٢٢ - ١١٠١ م] : « فإن المعتزلة هم العالون على الكلام ، العالون على أهله ، فالكلام منهم بدأ ، وفيهم نشأ ، ولهم السلف فيه ، ولهم الكتب المصنفة المدونه ، والأئمة المشهورة ، ولهم الرد على المخالفين من أهل الإلحاد والبدع ، وله المقامات المشهورة في الدب عن الاسلام وكل من أخذ في الكلام ، أو ما يوحد من الكلام في أيدي الناس ، فمنهم أحد ، ومن أئمتهم اقتبس ! .. »^(٢٠)

ولقد دل هذا البناء الفكري ، الذي أبدعه المعتزلة ، على أنه التعبير عن خاصية هذه الأمة ، والترجمة لما تميزت به حضارتها ، عندما وازن بين المتقابلات .. فنحن ، أمام ما أبدع المعتزلة في علم الكلام ، لا نجد أنفسنا أمام فلسفة عقلية ، فقط ، على نحو ما نجد لدى اليونان ، ولا أمام دين ، فقط ، على نحو ما نجد عند « النصوصيين » من القراء والفقهاء والمحدثين .. وإنما نطالع بقاء فكريا تدين في الفلسفة ، وتفلسف فيه الدين !؟ .. فسأته قد درسوا الفلسفة كي يدافعوا بها عن الدين ، وجمعوا بين الفكر الديني الاسلامي وبين علوم الأوائل ، فكان لنا منهم ذلك المزيج الجديد من الفلاسفة الإلهيين .. وكما يقول الفريد جويم [Alfred Guillaume] : « فإن قوة الحركة الاعتزالية مردها جهود أولئك الذين حاولوا أقصى ما في طوقهم إقامة علم الكلام الاسلامي على أسس ثابتة من الفلسفة ، مصرين في الوقت نفسه على أن تكون تلك الأسس منطقية ، ثم الانسجام بينها وبين الفلسفة التي يجب أن تدرس بوصفها من صميم العقيدة الدينية ا »^(٢١)

نعم .. لقد نهضت المعتزلة ، في علم الكلام ، بهذه المهمة الصعبة ، بل بأصعب المهام التي تطرح في أية ثقافة من الثقافات ... والأمر الذي يزيد جهدهم هذا عظما وعظمة أنهم كانوا ينهضون به وهم على وعى بالهدف الذي يريدون بلوغة والغايات التي يريدون تحقيقها .. فهم قد درسوا الفلسفة اليونانية ، واتصلوا بفكر الفرس والهنود ، وأدركوا أن الموقف الأسهل هو أن يميل المرء إلى قطب من قطبي الظاهرة وطرف من طرفي الصراع ، أما الصعب والأصعب فهو إبداع البناء الفكري المتوازن ، والذي يعبر عن شخصية الأمة الحضارية المتميزة بالتوازن والوسطية ، المتجلية في حضارتها التي توازن بين المتقابلات والمتناقضات .. فالملح النقدي ، والمقارن قد قام بدوره عند هؤلاء المبدعين .

ومهمة المعتزلة الصعبة هذه يتحدث عنها الجاحظ ، فيضع يدا على نهجهم وسيلهم عندما يقول في عبارات جامعة يصف فيها المتكلمين ، وما يجب أن يكونوا عليه .. يقول : « .. وليس يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام ، متمكنا من الصناعة ، يصلح للرياسة ، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة ! . والعالم عندنا

هو الذى يجمعهما ، والمصيب هو الذى يجمع تحقيق « التوحيد » وإعطاء « الطوائع » حقها من الأعمال ! . ومن زعم أن « التوحيد » لا يصلح إلا بإبطال حقائق « الطوائع » ، فقد حمل عجزه على الكلام فى « التوحيد » ، وكذلك إذا زعم ان « الطوائع » لا تصح إذا قرنها « بالتوحيد » ، ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام فى « الطوائع » . وإنما يأس منك الملحد إذا لم يدعك التوفر على « التوحيد » إلى بخش حقوق « الطوائع » ، لأن فى رفع « أعمالها » رفع « أعيانها » ، وإذا كانت « الأعيان » هى الدالة على الله ، فرفعت « الدليل » ، فقد أبطلت « المدلول عليه » ! . ولعمري ! إن فى الجمع بينهما لبعض الشدة !؟ .. وأنا أعوذ بالله تعالى أن أكون كلما غمز قناتي باب من الكلام صعب المدخل ، نقضت ركننا من أركان مقالتي ! . ومن كان كذلك لم ينتفع به !؟ .. » (٧٢)

هكذا أبداع المعتزلة للأمة فلسفتها المتميزة .. فكان « علم الكلام » ، الذى وازن بين ماحسه ويحسه الكثيرون مستعصيا على الموارنة ، عصيا على الاجتاع : « التوحيد » - [الألوهية] - .. و « الطوائع » - [الطبيعة والمادة وقوانينها] - ..

والعقل والنقل :

سلم الكثيرون بأن المعتزلة هم فرسان العقلانية فى حضارتنا .. ولكن كثيرين ، أيضا ، هم أولئك الذين يعتقدون ان هذه العقلانية قد كانت قد كانت مما اكتسبه المعتزلة فى فترة متأخرة ، بعد أن ترجمت الفلسفة اليونانية على عهد العباسيين ، وفى عهد الخليفة المأمون بالذات [١٩٨ - ٢١٨ هـ - ٨١٣ - ٨٢٣ م] .. ولكن الحقيقة تدعونا إلى القول بأن قسمة العقلانية عند المعتزلة قد تدعمت ونمت بترجمة فلسفة اليونان ، ولكنها لم تبدأ بهذه الترجمة ، فالمعتزلة ، ومن قبلهم أسلافهم [أهل العدل والتوحيد] ، قد مثلوا فى تطورنا الفكرى ، بمراحل المبكرة ، عقل هذه الأمة ، الذى تأمل ونظر وتدبر كى يجيب على الأسئلة التى طرحتها الحياة على المجتمع والناس .. فمنذ نشأتهم الأولى امتازوا وتميزوا بالنظر الفلسفى فى أمور الدين ، فهم ، إذن ، يمثلون تيارا عقليا فى الفكر العربى الاسلامى حتى قبل حركة الترجمة عن اليونان وغيرهم من القدماء .

فابن سعد يصف الحسن من محمد بن الحنفية - أستاذ غيلان الدمشقى - بأنه « كان من ظرفاء بنى هاشم ، وأهل العقل منهم ! » (٧٣)

ومعبد الجهنى [٨٠ هـ ٦٩٩ م] وهو من أعلام [أهل العدل والتوحيد] - نقرأ فى وصف طريقته وطريقة أتباعه فى التأمل والنظر والبحث عن الحقيقة ما كتبه البعض حين قال :

« إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرؤون القرآن ، ويتقفرون العلم ، أى يطلبونه ، ويتتبعونه ، ويحشون عن غامضة ، ويستخرجون خفيه ^(٧٤) ! ..

فهو موقف قديم ، ونهج عريق ، وقسمة أصيلة من قسّمات أهل العدل والتوحيد .. ولقد نبتت هذه القسمة الاعتزالية من مكانة العقل عندهم ، والمركز الذى أحلوه إياه إذا ما قيس بالنصوص والمأثورات .. وفى الحق فإن مقام العقل عند المعتزلة هو صفحة من الصفحات المشرقة فى حضارة العرب والمسلمين .. فالعقل عندهم هو « وكيل الله » عند الانسان ، جعل إليه أزمة أمره ، وقيادة نشاطاته .. وهم يطلبون أن يدعم الانسان عقله الغريزي بعقله المكتسب ، فذلك هو السبيل لبلوغ غاية الكمال - كما يقول الجاحظ ^(٧٥) - ..

والمعتزلة عندما يعرضون للأدلة وترتيبها ، يختلفون اختلافاً أصيلاً عن أصحاب الحديث وعمامة أهل السنة فى تعداد هذه الأدلة وترتيبها ، فهى عند أهل السنة ثلاثة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع .. على هذا الترتيب .. بينما هى أربعة عند المعتزلة ، يضيفون العقل إلى هذه الأدلة الثلاثة ، ويقدمونه عليها جميعاً ! .. بل يرون أنه الأصل فيها جميعاً !! .. فيقولون : إن « الأدلة : أولها : دلالة العقل ، لأن به يميز بين الحسن والقبيح ، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة ، وكذلك السنة ، والإجماع . وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم ، فيظن أن الأدلة هى : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، فقط ، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر ، وليس كذلك . لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل ، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة ، وكذلك السنة ، والإجماع ، فهو الأصل فى هذا الباب . وإن كنا نقول : إن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التشبيه على مافى العقول ، كما أن فيه الأدلة على الأحكام . وبالعقل يميز بين أحكام الأفعال وبين أحكام الفاعلين ، ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه ، ومن يحمده ومن يذمه ، ولذلك تزول المؤاخذه عن لا عقل له . ومتى عرفنا بالعقل إنها منفردا بالإنهية ، وعرفناه حكيماً ، نعلم فى كتابه أنه دلالة ، ومتى عرفناه مرسلًا للرسول ومميزاً له ، بالأعلام المعجزة ، من الكاذبين ، علمنا أن قول الرسول حجة . وإذا قال صلى الله عليه وسلم : « لا تجتمع أمتى على خطأ ^(٧٦) . وعليكم بالجماعة ^(٧٧) » ، علمنا أن الإجماع حجة ... ^(٧٨)

فالعقل هو أول الأدلة ، وليس ذلك فقط ، بل هو أصلها الذى به يعرف صدقها ، وبواسطته يكتسب الكتاب والسنة والإجماع قيمة الدليل وحجته ... لأن حججة القرآن متوقفة على حججة الرسالة ، وهما متوقفتان على التصديق بالألوهية ، لأنها مصدرهما ، فوجب أن يكون لاثبات الألوهية طريق سابق عليهما ، وهذا الطريق هو برهان العقل ! ..

وكذلك الحال فى معرفة الأصول الشرعية ، فسييلها عند المعتزلة : العقل ، ومعرفة لسان

العرب .. وبعبارة الماوردي [٣٦٤ - ٤٥٠ هـ ٩٤٥ - ١٠٥٥ م] : إن « السبب المؤدى إلى معرفة الأصول الشرعية والعمل بها شيان : أحدهما : علم الحس ، وهو العقل ، لأن حجج العقل أصل لمعرفة الأصول ، إذ ليس تعرف الأصول إلا بحجج العقول .. وثانيهما : معرفة لسان العرب - وهو معتبر في حجج السمع خاصة - .. »^(٧٩)

وهذه المكانة العالية التي وضع المعتزلة العقل فيها ، وتقديهم له على غيره من الأدلة ، أدلة المعرفة الدينية ، ماتلق منها بالأصول أو بالفروع ، قد قادت المعتزلة إلى حيث تميزوا عن أصحاب الحديث في الموقف من نوع العلاقة بين « المعقول » و « المنقول » ، وأيهما الأصل والأساس ؟ ومن منهما الذى جاء بيانا وتفصيلا للثابت والأولى والأصيل ؟؟ .. وهذه القضية قد عرض لها المعتزلة في مجالات عدة ، من أشهرها قضية : الحسن والقبح ، هل هما ذاتيان ، أى يدركان بالعقل ، دون توقف على النص والمأثور ؟ - وهو مذهب المعتزلة - أو أن الشيء حسن أو قبيح لأن هناك نصا يقول لنا : إن هذا حسن وهذا قبيح ؟ - وهو موقف جمهور أهل السنة وأصحاب الحديث ..

لقد اعتمد المعتزلة على العقل ، ووثقوا بحكمه في التحسين والتقبيح ، دونما حاجة إلى النصوص والمأثورات ، لأن الحس والقبح ، عندهم ، ذاتيان ، أى طبيعيان ، فهم هنا يعطون العوامل الطبيعية وزنها الحقيقي ، ويجعلون إدراكها وظيفة من وظائف العقل ، دونما دخل في شيء من ذلك للنصوص والمأثورات .. بل لقد أوجبا عرض هذه النصوص والمأثورات على العقل ، فهو الحكم الذى يميز صحيحها من منحوا لها ، ولا عبرة بالرواة ورجال السند ، مهما كانت حالات القداسة التى أحاطهم بها المحدثون ، وإنما العبرة بحكم العقل في هذا المقام .. أى أن « الدراية » مقدمة على « الرواية » ، إذ ربما نسب الرضاعون ما لا يتسق مع برهان العقل إلى أصلدق الرواه ؟! ..

وهذا التقديم للعقل وبراهينه على النقل ونصوصه قاد المعتزلة إلى القول بأن الشرع لم يأت ، مطلقا ، مما يخالف العقل ، بل إن ماجاء به إما أن يكون واجبا بالعقل أو جائزا في نظره .. ولا يأتى بما حظره العقل أو أبطله .. وحجتهم على ذلك أن أدلة الشرع وأمثالها لا يعقلها إلا العاملون من ذوى العقول ، وهذا هو المراد بقول الله سبحانه : [وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العاملون]^(٨٠) ويقوله : [إن فى ذلك لآيات لأولى النهى]^(٨١) .. وهكذا كانت حجج العقل وبراهينه قاضية وحاكمة على حجج السمع .. ولذلك - كما يقول الماوردي - :
« سمي كثير من العلماء العقل : أم الأصول ! »^(٨٢)

وإذا كان مستحيلا ، عند المعتزلة ، أن يأتى الشرع بما يجيله العقل أو يبطله ، فما وظيفة الشرع إذن ؟ .. إن وظيفته أن يفصل ماهو مجمل في العقل ، ويقرر ماهو مركب فيه ، ويؤكد

مأودعه فيه الخالق سبحانه ...
« فإن ما يأتي به الرسل لا يكون إلا لتفصيل ما تقرر جملته في العقل ... إن وجوب المصلحة وقبح
المفسدة مقرران في العقل ... والرسل قد جاءوا بتقرير ما قد ركبته الله تعالى في عقولنا ، وتفصيل
ما قد تقرر فيها .. » (٨٣)

وكما رفض المعتزلة اتخاذ النقل ، من دون العقل ، سبيلا للمعرفة ، كذلك رفضوا طريق
التقليد ، لأن التقليد كما يكون في الحق يكون في الباطل ، وكما يكون في الصحيح يكون في
الفاسد ، وكما يكون فيما ثبت بالدليل يكون فيما لا دليل عليه .. وهذا معلم هام من المعالم
المميزة بينهم وبين أهل السنة وأصحاب الحديث . (٨٤)

ولقد كان طبيعيا لمن يقدمون العقل في أمور الدين أن يقدموه في أمور الدنيا ، وأن يكون
هو الأساس والعماد في كل ما يتعلق بهما جميعا ، فالأمر عندهم « أن لكل فضيلة أسما ، ولكل
أدب ينبوعا ، وأسس الفضائل وينبوع الآداب هو العقل ، الذي جعله الله تعالى للدين أصلا
وللدنيا عمادا ، فأوجب التكليف بكماله ، وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه ، وألف به بين
خلقه ، مع اختلاف همهم وآرائهم ، وتباين أغراضهم ومقاصدهم ، وجعل ماتعبدتهم به
قسمين : قسما وجب بالعقل ، فركده الشرع ، وقسما جاز في العقل ، فأوجبه الشرع ،
فكان العقل هما عمادا .. » (٨٥)

ذلك هو مقام العقل عند المعتزلة ، قدموه وسودوه ، وكان تقديمه وسيادته قسمة من
القسمات التي امتازوا بها عن غيرهم ، أو أكثر من غيرهم من فرق الاسلام ... ومع ذلك فهم
لم يهملوا النقل والمأثورات ، وإنما جعلوا العقل حاكما تعرض عليه المأثورات كي يفصل في
صحتها ، رواية ودلالة ، وأكدوا توازن موقفهم عندما نهوا على أن العقل حجة الله ودليله لدى
الإنسان ، وكذلك الكتاب .. ومحال أن يتناقض دليلان مخلوقان لخالق واحد ، لأن الغاية
منهما معا هداية الانسان وسعادته في الدنيا والآخرة .

وعلماء مجربون :

والمعتزلة لم يكونوا فقط ، كما يظن الكثيرون ، علماء في الدين ، وفلاسفة في الإلهيات ..
وإنما كانوا : فرسانا في القتال ، وثوارا في السياسة ، ومنتقلين في العبادة ، وزهادا في عرض
الدنيا ، ورجال دولة ، وأدباء وشعراء ورواة ونقادا ... وأيضا كانوا علماء ، بالمعنى العام لهذا
المصطلح .. وذلك فضلا عن علمهم الديني والمباحث التي أبدعوها بعلم الكلام .. لقد كانوا
أكثر من فرقة دينية .. كانوا علماء بالمعنى الحضارى ، بل وصناعا للحضارة التي تفخر بها

اليوم أليس عصرها الذهبي ، الذى نعتز به ونستدق بذكرياته وإنجازاته ، هو عصر الخلفاء الذين تمذهبوا بمذهب المعتزلة ؟ المأمون [١٩٨ - ٢١٨ هـ - ٨١٣ - ٨٣٣ م] والمعتصم [٢١٨ - ٢٢٨ هـ - ٨٣٣ - ٨٤٢ م] والواثق [٢٢٨ - ٢٢٣ هـ - ٨٤٢ - ٨٤٧ م] ؟؟ ..

والذين يقرؤن كتب الجاحظ ، مثلا ، يرون هذا الجانب من جوانب علم المعتزلة ، فهو يورد لأعلامهم تحارب وملاحظات واستقراءات فى العلوم ، وفى دراسات الحيوان بالذات .. كما يشير إلى مالبعضهم من جهود فى الفلك وأبحاث فى النجوم ... ومن النصوص ذات الدلالة ذلك النص الذى يسخر فيه الجاحظ من هؤلاء الذين يعيرون اشتغال عدد من أئمة المعتزلة بالبحث والتجريب فى الحيوان ، والملاحظة والاستقراء « لقدرك الكلب ، ومقدار الديك » ! .. ويدافع الجاحظ عن هؤلاء الباحثين فى هذه الميادين ، واصفا إياهم بأنهم من « جلة المعتزلة ، أشرف أهل الحكمة » ! .. ويقول : « إن مثل هذا العلم يتفرغ للجدال فيه الشيوخ الجللة والكهول العلية ، وحتى يخنثوا النظر فيه على التسييح والتهيل ، وقراءة القرآن ، وطول الانتصاب فى الصلاة ، وحتى يزعم أهله أنه فوق الحج والجهاد ، وفوق كل بر واجتهاد » (٨٦) ؟ ..

وفرسان الدفاع عن الإسلام :

ولقد كان طبيعيا لفرقة هذه أسلحتها الفكرية ، وذلك مبلغ تمرسها وإجادتها لا استخدام أسلحة الخصوم الفكرين ، وتلك هى الميادين التى شملها علم علمائها ومفكرها .. كان طبيعيا أن تكون هذه الفرقة هى أقدر فرق المسلمين على الدفاع عن الاسلام تجاه التحديات .. فالخوارج كانوا فى شغل عن تلك المهمة بالحرب المتصلة التى لا تدع وقتا ولا جهدا « لصناعة » الفكر النظرى ، ومجادلة خصوم الاسلام .. والشيعه كانوا فى شغل باتقاء اضطهاد الأمويين ، وتحسيد أحزابهم ومأساتهم كى تتحول إلى رباط روحى وعاطفى يكسب الأنصار ويدم لفرقتهم البقاء ، كما شعلوا بنظيرتهم فى الإمامة ، وحكايات فضل أهل البيت عن كثير من الأمور الأخرى . والمرجئة والحجرية الأموية كانوا « أهل حشو » يقفون عند ظواهر النصوص ، ومن ثم فلا جلد لهم ولا قدرة على جدل خصوم الاسلام بمطلق العقل وحكمة الفلسفة .. أما المعتزلة فقد كانوا هم الفرقة الاسلامية التى تصدت للدفاع عن الاسلام ضد خصومه ، بل واتخذت موقع المهجوم على هؤلاء الخصوم .

ففى العهد العباسى انتعشت مذاهب « المانوية » وفرقها ، واستعادت قوتها ، ودخلت فى صراع فكرى ضد عقائد الاسلام ، واستند هذا الصراع « المانوى » إلى عصبية شعبية ، مسترة أو ظاهرة ، كانت تحتل المراكز المؤثرة فى جهاز الدولة العباسى .. فاستطاعت « المانوية » أن تشيع الزندقة والإحاد والاستخفاف بالدين فى الحياة الفكرية ، وأن تشيع الفكر الشعبى فى

الحياة القومية والسياسية ... ولقد تصدى المعتزلة « للمانوية » ورفقها ، فدرسوا منطق أرسطو وفلسفة اليونان - التي هي أسلحة الخصوم - وأطلعوا على مؤلفات الجدل المسيحي في العصر « اهلينستي » حتى استطاعوا - كما يقول جبب [Gibb] [١٨٥٦ - ١٩٠١ م] - : « أن يقارعوا الثنوية حجة بحجة وأن يفحموهم ، وأن ينشئوا الفلسفة الأخلاقية المستمدة من القرآن .. » (٨٧) !

ولقد كان الارتفاع التدريجي لنجم المعتزلة ، منذ نهاية عهد الرشيد ، مقرونا بانحسار المد « المانوي - الشعوي » عن الحياة الفكرية والسياسية للعرب والمسلمين في ذلك التاريخ .

ويكفي أن نشير ، للدلالة على الجهد الذي قدمه المعتزلة على هذه الجبهة - جبهة الدفاع عن الاسلام ضد خصومه - إلى أن الجزء الخامس من موسوعة القاضي عبد الجبار [المغنى في أبواب التوحيد والعدل] قد أفرد للرد على الفرق عبر الاسلامية ، من ثنوية ، ونصارى ، ووثنيين .. الخ .. الخ ... وأن تناول المعتزلة لفكر هذه الفرق ، في مؤلفاتهم ، لم يكن يتناول مؤرخي الملل والنحل والمقالات ، عرضا للآراء وتقريبا للمذاهب ، مع حكاية آراء المخالفين ، وإنما كان بيانا لحجج المعتزلة التي قدمت في صراعها الفكرى والحضارى مع هؤلاء الخصوم الفكرين ..

والمعتزلة لم يدفعوا فقط هذا الهجوم عن عقائد الاسلام ، بل طاردوا هؤلاء الخصوم ، وكسبوا إلى الاسلام أنصارا جديدا كثيرا ، حتى لقد كانوا أبرز من عمل على نشر الاسلام في البلاد المفتوحة ، والوحيدين الذين استطاعوا أن يقنعوا بالاسلام أولئك الذين عرفوا مذاهب الفلسفة وأسلحة الأقدمين في الجدل .. لقد كشفوا إفلاس المؤسسات اللاهوتية غير الاسلامية ، ففقدت ثقة جمهورها وأتباعها ، فتسلل التحلل إلى الرباط الذي كان يشد هؤلاء الأتباع إلى تلك المؤسسات ، فدخل جمهور هؤلاء الأتباع في دين الله أفواجا ! ... ومما يروى عن أبي الهذيل العلاف ٢٣٥ هـ ٨٧٩ م] - وهو الذى اكتملت في عصره ، وتحت قيادته ، وبإسهاماته ، أصول المعتزلة الخمسة - أنه قد دخل الاسلام على يديه ما يزيد عن ثلاثة آلاف رجل ؟! .. أما أبو سهل بشر بن المعتز الهلالى [٢١٠ هـ ٨٢٥ م] فلقد ندر « ووظف على نفسه أن يدعو كل يوم نفسين إلى دين الله ، فإن أخطأه يوما فضاءه ؟! .. » (٨٨)

بل ويذكر الذين أرحوا لهذا العصر - ومنهم حيوم - أن نفوذ المعتزلة قد ترك آثاره الفكرية البارزة والواضحة على فكر علماء الكلام اليهود ، حتى شابهت آراء اليهود آراء المعتزلة في كثير من القضايا لا لأخذ المعتزلة عن اليهود - كما يروج خصومهم - وإنما لما تمتع به المعتزلة من « نفوذ عميق على مفكرى اليهود » (٨٩) الذين كانوا قد تعايشوا واندمجوا في الدولة الحديدية ، وخاضوا في الجدل مع مختلف القوى الفكرية فيها ..

هكذا كان المعتزلة فرسان الدفاع عن الاسلام ، بل والدعوة إليه ، لأنهم كانوا أكثر امتلاكاً لأدوات هذا الفن وأسلحة هذا الصراع ممن عداهم من فرق الاسلام .

القوى الاجتماعية التي مثلوها :

كانت العصبية العربية هي الامتداد « لبداوة » الجاهلية ، بما اتسمت به من ضيق أفق قصر بها عن أن تبصر ضرورات الأنصهار القومي والتوحد الحضارى للقبائل والشعوب فى إطار جديد ومستتير .. وكانت العصبية الشعوبية هي الامتداد لموارث الدولة الفارسية القديمة ، والتجسيد لأحلام الدهاقنة^(١٠٠) ، والموابذه^(١٠١) ، والأصباة والأساورة^(١٠٢) .. أحلامهم فى فك عرى الدولة العربية المسلمة ، والعودة إلى مجتمعهم الاقطاعى ذى الطبقات المغلقة ، الذى تحمى الاستغلال فيه ، بل وتقدهس ، عقيدة « الحكم بالحق الالهى » ..

ومن ثم فلقد كانت النزعتان المتعصبتان أبعد ماتكونان عن روح الاسلام المتقدمة والمستقبلية والانسانية ، وأبعد ماتكونان عن مصالح القوى الاجتماعية الصاعدة التى أخذ الاسلام بيدها ، والتى حملت لواءه ، فبنت دولته ، ثم خرجت بسيفها فأطاحت بعروش الحكم بالحق الالهى وسيطرة الاقطاع فى أرض كل من فارس والروم .. ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول نقول إن هذه القوى الاجتماعية الصاعدة ، بصرف النظر عن أصولها العرقية وموارثها الحضارية ، هي التى :

- * رفضت العصبية العربية ذات الطابع البدوى ، والضيق الأفق ..
- * ورفضت النزعة الشعوبية ، ذات المضمون الفارسى الجاهلى ، والملىء بمشاعر الاستعلاء ..
- * وبشرت بالانصهار القومى لأبناء الدولة الجديدة جميعا ، على أساس حضارى ، وبمضمون إنسانى ومستتير .. لأن مصالحتها كانت مع الوحدة القومية ، وآفاقها كانت مع التقدم والمستقبل ، وليس مع بداوة الأعراب أو إقطاع الفرس القديم ..
- * ورأت فى عقلانية الاسلام - كدين اقتصد فى الغيبات ، وكحضارة تعلى من قدر العقل والإنسان - أداة البحث والنظر والتدبر الكفيلة ، حقا ، بجعل هذه الأمة : الوارث الشاب لموارث الحضارات العريقة المحتضرة ، الأمر الذى يجعلها ، بحق ، خير أمة أخرجت للناس ا ..

وإذا كان المعتزلة هم الطلائع التى حملت هذا الفكر وبشرت به ... فما هى ، على وجه

التحديد ، القوى الاجتماعية التي كانت مصالحتها وميوها مع هذا الفكر الجديد ؟ والتي كان وضوح انتشار الاعتزال في صفوف أبنائها الدليل على تمثيل المعتزلة لها في هذا الصراع الفكري والسياسي الذي شهدته خريطة المجتمع العربي الاسلامي في ذلك التاريخ ؟؟ ..

نحن نعلم أن الموقع الجغرافي الحاکم للعالم العربي، والذي جعله همزة الوصل بين أوربا ومراكز التجارة في آسيا والشرق الأقصى والصين ، قد جعلت ، تاريخيا ، من هذا العالم معبر التجارة العالمية وطريقها ، ولقد أدى ذلك إلى النمو لفئات التجار وطبقتهم في البلاد ، وإلى أن أصبحت طرق التجارة شرايين توحيدية تربط أجزاء هذه المنطقة ، وخاصة بعد أن وحدتها فتوحات العرب المسلمين ..

وهؤلاء التجار ، الذين كانوا هم العلماء والمفكرين والمتكلمين والفقهاء في ذات الوقت ، كانوا أميل إلى العقلانية ، بحكم بيئاتهم وآفاقهم المستنيرة وبحكم تفاعلهم مع أبناء الحضارات العريقة من غير العرب ، كما كانوا أكثر القوى الاجتماعية نزوعا إلى الوحدة القومية ، لأن وحدة المجتمع تعنى بالنسبة لمهيتهم العالمية ، المزيد من الأرزهار .. ومثلهم في ذلك كان أهل الحرف والصناعات ..

ونحن نعلم كذلك أن العقلانية والتفكير العقلي وتقديم البراهين العقلية على ظواهر النصوص المأثورة هي سمات تنفر منها ، مثلا ، حياة البدو النازعة إلى البساطة والسذاجة ، كما تنفر منها البيئة الزراعية التي تروج فيها الخرافة ويشيع فيها الايمان بالخرافات واللامعقول ..

فهل كان ، إذن ، للمعتزلة ، رجالا وتنظيما ، وللبيئة التي عاشوا فيها ، وخاصة المدن التي غلب عليها فكرهم وشاعت فيها أصولهم الخمسة ، علاقة اجتماعية ، مثلا ، بالتجارة والحرف والصناعات التي تؤهل أصحابها ، عادة ، في مثل تلك المجتمعات والبيئات ، لأن يزعوا إلى العقل والعقلانية أكثر مما تؤهل لذلك بيئة البدو وحياة الزراعة والريف ؟؟ .. وبالتحديد ، هل الطابع التجارى والحرف والصناعى ملحوظ في صفوف المعتزلة ، وبالذات في بيئاتهم والمواطن التي انتشر فيها فكرهم ؟ .. وهل نستطيع أن نقول : إن أصحاب هذه النزعة العقلية كانوا متميزين اجتماعيا ؟ وأن هذا الوضع الاجتماعى المتميز كان أحد العوامل التي ميزتهم ذلك التميز الفكري الذى أشرنا إلى أبرز قسماته ؟؟

إن محاولة الإجابة على هذا السؤال تصطدم بندرة الحقائق والوقائع والمعلومات .. فالتأريخ للمعتزلة ورجلهم وجمهورهم هو من اصعب الأمور ، لأنه تأريخ لتنظيم سرى ، تقريبا ، ومضطهد في أغلب عهوده ، وماكتب حوله من مادة ، في تاريخه القديم ، قد باد بعد المحنة العامة التي

تعرضوا لها منذ عصر المتوكل العباسي ... ومع كل ذلك ، فإن البحث المستقصى يضع يدنا على عدد من الحقائق ترشح الإجابة بنعم وبالإيجاب عن ذلك السؤال الذي طرحناه ، وتشير إلى أن جمهور البيئات التي انتشرت فيها هذه النزعة « العقلية - القومية » قد كانوا ذوى صلة وثيقة بالتجارة والتجار في تلك العصور .. فمثلا :

١ - في أسماء عدد غير قليل من أئمة المعتزلة نلاحظ ألقابا تربطهم بصناعة من الصناعات أو حرفة من الحرف أو لون من ألوان التجارة .. أو على الأقل بقطاع المدن والأحياء السكنية والتنظيمات الحرفية الخاصة بأصحاب هذه الحرف والصناعات والتجارات ..

* فواصل بن عطاء .. بلقب بالفزّال .. وحن الذين ينفون عنه الاشتغال بصناعة الغزل يعللون تلقيه بهذا اللقب بعلم لا يتعد به عن الغزاليين .. فالبعض يقول : إنه كان يسكن في حى الغزاليين ، أى أنه قد كان للغزاليين حى خاص بهم ، سكن فيه واصل - واتخاذ الحرف وأصحابها للأحياء الخاصة سمة من سمات المدن في تلك العصور - .. ومنهم من يقول إنه كان يلزم حانوت غلام له يشتغل بصناعة الغزل وحرفته .. وفي كل الأحوال والتفسيرات فهناك اتفاق على أنه كان يسكن حى الغزاليين ويعيش بين حوانيتهم ..

* وعمرو بن عبيد بن باب .. هناك من يقول إن أباه كان تاجرا صاحب دكان .. ومن يقول إنه كان نساجا ، صناعته النسيج ..

* وابراهيم بن سيار النظام .. سمي بالنظام لأن نظم الخرز كان صناعته ..

* وأبو الهذيل العلاف .. سمي بالعلاف ، إما لأنها كانت حرفته ، أو لأنه كان يسكن في حى العلافين على خلاف في ذلك ..

* وهشام بن عمرو الفوطى .. هناك من يقول إن تسميته بالفوطى جاءت من تجارته في « الفوط » .

* ومحمد بن سيرين .. هناك اتفاق على أنه كان تاجرا من تجار النسيج - [برازا] - ..

* وعثمان الطويل كان تاجرا ..

* وأبو رجاء مضر بن طهمان ، الوراق [١٢٩ هـ - ٧٤٧ م] كانت الوراقة حرفته وتجارته ..

* وأبو عبد الله الحسين بن علي ابراهيم ، الكاغدى [٢٠٨ - ٣٩٩ هـ - ٩٢٠ - ١٠٠٩ م] لتلقيه بالكاغدى علاقة بهذه الحرفة ..

* وأبو يعقوب يوسف بن عبد الله ، الشحام .. يوحى تلقيه بالشحام بماله بهذه

الحرفة من علاقة .

* وأبو الحسين بن أبي عمر ، الحفياط .. له هو الآخر علاقة بالحرفة التي لقب بها ..

* والجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر .. يقول عنه ياقوت : إنه رؤى يبيع الخبز والسمك في حى سيحان ، من أحياء البصرة ، كما أن من بين آثاره الفكرية [كتاب التبصر بالتجارة] ، الذى لعله من أقدم الآثار التي أفردت للبحث في هذه الحرفة في تراثنا ..

هذه النماذج من أعلام المعتزلة ، وإن كانت قد جاورتها أسماء أعلام آخرين ملكوا الأرض أو ورثوها ، إلا أنها تعطى دلالة على الوضع الاجتماعى لعدد من أئمة المعتزلة ومفكرهم ، وعلاقتهم بالبيئة الاجتماعية ، التجارية والحرفية والصناعية ، التي كانت أكثر البيئات في ذلك العصر نزوعا إلى العقلانية وإقبالا على ثمار العقل واستخداما لبراهينة في البحث والتنقيب ..

٢ - والحقيقة الثانية التي تؤكد مانذهب إليه ، ترقى بهذا الرأى الذى نراه إلى مرتبة الحقيقة التي تبعث على الاطمئنان .. ذلك أن المدن والمناطق والقرى التي غلب عليها الاعتزال ، والتي ذكرها وعدد أهمها أبو القاسم البلخى [٣١٩ هـ - ٩٣١ م] في كتابه القديم عن [مقالات الاسلاميين] تلفت نظونا إلى تمركزها وارتباطها بطرق التجارة الرئيسية التي كانت تمر عبر الدولة العربية الاسلامية كى توصل تجارة آسيا إلى أوروبا ، وهي التي كانت أهم طرق للتجارة العالمية في ذلك التاريخ .. (٩٣)

فحول طريق التجارة البرى القادم من الصين شرقا إلى بغداد انتشرت مدن المعتزلة وقراهم ومواطن نفوذهم في إقليم فارس ، الذى هو الإقليم الجنوبي من إيران .. وحول طريق التجارة البحرى القادم من الصين والهند إلى الخليج العربى ، انتشر الاعتزال في الموانئ التي قامت على الشاطئ الشرقى للخليج ، مثل « تين » و « سيراف » وغيرها من الموانئ ، والمدن التي جاورتها في إقليم فارس .. كما انتشر الاعتزال كذلك في ميناء البصرة وفي الأبله ، وهي موانئ العراق التي كانت تستقبل التجارة التي يأتي بها هذا الطريق البحرى الآتى من الهند والصين ..

ومع هذا الطريق التجارى انتشر الاعتزال حتى أرمينية ، التي كانت على مقربة من منطقة انتقال هذه التجارة إلى القسطنطينية ..

أما طريق التجارة الثانى ، الذى كان يأتي ، بحرا ، من الهند والصين ، ليصل إلى جنوب اليمن ، ثم يصعد إلى صنعاء فمكة والمدنية فدمشق فحلب ، فإن التوزيع الجغرافى لمناطق نفوذ المعتزلة في شبه الجزيرة وفي الشام يلفت النظر إلى اقتران مناطق الاعتزال بطريق التجارة هذا أو اقتران .. فكل محطات تجارة هذا الطريق كانت مواطن نفوذ للاعتزال ، والثورة التي قامت بها المعتزلة ضد الخليفة الأموى الوليد بن يزيد [٨٨ - ١٢٦ هـ - ٧٠٧ - ٧٤٤ م] وصببت فيها إمامها

يزيد بن الوليد [٨٦ - ١٢٦ هـ - ٧٠٥ - ٧٢٤ م] قد قامت من الأصقاع التي غلب عليها وعلى أهلها القول بالعدل والتوحيد إلى الشمال من دمشق ، وعلى الطريق التجارى الذى يربطها بحلب ، ثم يصعد بعد ذلك إلى آسيا الصغرى فالقسطنطينية .. ا

ولقد كان ذلك هو حال المغرب ، والمناطق التي انتشر فيها الاعتزال بربوعه .. فلقد انتشر الاعتزال ، مثلا ، بمدن مثل البيضاء وطنجة ، وهى مواطن التجارة بين أفريقيا وبين الأندلس^(٩٤) ..

فلن نكون ، إذن ، مغالين إذا قلنا إن خريطة المواطن التي انتشر فيها فكر المعتزلة وسادتها نزعتهم « العقلانية - القومية » كانت هى خريطة التجارة وطرقها ومواطن التجار ومحطاتهم .. وفى ذلك مايشير إلى الطبيعة الاجتماعية المتميزة التي أثمرت تلك القسمة العقلانية المتميزة فى فكرنا العربى الاسلامى ، وإلى القوى الاجتماعية التي جسدت المعتزلة طموحها نحو مجتمع متحد ، يمنح ولاءة لحضارة تتميز بالعقلانية ... ورفضها لقبلية البدو المتعصبة و شعوبية الاقطاع الفارسى القديم ..

الثورة فى سبيل الخلافة الشوروية :

كانت النزعة العقلانية عند المعتزلة تجسيدا لموقف أمتنا الإيجابى ضد التحدى الذى تمثل فى الهجوم الفكرى للمل والحل والمذاهب التي نازلت الاسلام على أرضه بعد عصر الفتوحات ، عندما عجز « النصوصيون » عن الوفاء بحق الدفاع عن هذا الدين ، ومن ثم عجزوا عن امتلاك الأدوات العقلية الكفيلة بصياغة البناء الحضارى الذى أصبح العرب المسلمون مؤهلين له ومطالبين به من قبل حركة التاريخ .. ولقد أنجز المعتزلة ، بزعتهم العقلية ، هذه المهام ، فكانوا الصناع الحقيقيين لما نعتز به الآن من تراثنا فى هذا الميدان ..

وكانت بواكير الفكر القومى العربى التي صاعها المعتزلة تجسيدا لموقف القوى الاجتماعية - العربية والتي تعربت - الرافضة لقبلية البدو وشعوبية الفرس ، الذين تحركهم المصالح الاقطاعية ، وتعضهم فى العرب والعروبة الأحقاد والثارات .. ولقد وضع المعتزلة ، بفكرهم القومى المستنير هذا ، الأساس لقوميتنا ، التي سبقت فى الظهور كثيرا من القوميات ..

وكا كان فكر المعتزلة هذا جواب أمتهم وموقفها الإيجابى أمام هذه التحديات .. كذلك كان نشاطهم السياسى العملى وكانت ثوراتهم التجسيد لرفض القوى الاجتماعية المتقدمة لما أحدثه الأمويون من تغييرات فى طبيعة السلطة العليا للدولة - [الخلافة] - تلك التغييرات التي بدلت

فلسفة الحكم ، فبدلا من الشورى والبيعة والاختيار ، أصسحت وراثه وملكا عضودا .. وعلى هذه الجبهه كان المعتزله - الحزب السياسى ، والنشاط العملى ، والمعارضه ، والثوره المسلحه - التعبير عن رفض تلك التغييرات ، وعن الطموح إلى عوده الخلافة الشورىه من حديد ..

وللمعتزله الثوار صفحات عدده فى سجل الثوره بالمجتمع العربى الاسلامى ، شئت هها إشارات لها ، ونورد أهم عناوينها ، لتتضح صلاتها الوثيقه بالشورى كفلسفه حكم ، وتمثيلها لرفض القوى الاحتجاجيه المتقدمه تلك الردة السياسيه التى مثلها ملك بنى أميه قياسا على دولة الخلفاء الراشدين .

الإسهام فى ثورة ابن الأشعث :

فالمعتزله [أهل العدل والتوحيد] قد أسهموا فى الثوره التى قادها عبد الرحمن بن الأشعث [٨٥ هـ - ٧٠٤ م] ضد الحجاج بن يوسف وخليفته الأموى عبد الملك بن مروان .. ومن أعلامهم الذين ذكرت مصادر التاريخ إسهامهم فى هذه الثوره : معبد الجهنى ، والجعد بن درهم ، وسعيد بن أبى الحسن .. الخ .. الخ ..^(٩٥)

والإسهام فى ثورة الحارث بن سريح :

وأسهموا فى الثوره التى قادها عظيم الأزد الحارث بن سريح ضد هشام بن عبد الملك سنة ١١٦ هـ [٧٣٤ م] .. وكان من مطالب هذه الثوره : أن يعرد الأمر - [بظلم الخلافة] - شورى .. وأن تغير العمال - [الولاة] - .. وأن تعزل الشرط .. وأن يشترك الناس فى اختيار الولاة^(٩٦) ..

والثوره بقيادة زيد بن على :

وكانت أولى الثورات التى قادها المعتزله ، وعقدت البيعه بالإمامه فيها لإمام منهم ، هى تلك التى قادها إمامهم زيد بن على [٧٩ - ١٢٢ هـ - ٦٩٨ - ٧٤٠ م] بالكوفه ضد حكم الخليفه الأموى هشام بن عبد الملك سنة ١٢٢ هـ [٧٤٠ م] ..

ولقد تضمن نص البيعه فى هذه الثوره أهدافا سعى الثوار لتحقيقها ، منها :

- ١ - التصدى للظلم وجهاد الظالمين
- ٢ - والدفاع عن المستضعفين المظلومين
- ٣ - وتوزيع الأموال بالعدل ، والمساواة بين المستحقين لها
- ٤ - وإغلاق المعسكرات الحربية - [المجامر] - التي حشد الأمويون فيها الرجال ، بدعوى الفتح والغزو ، بينما كان الهدف الحقيقي من إقامتها فتح الجبهات الخارجية التي تصرف الناس عن الوضع المتردى في العاصمة دمشق والولايات والأمصار
- ٥ - الانتصار لآل البيت ، الذين بلغ التنكيل بهم ، على يد الأمويين ، حد المأساة^(٩٧) ..

والثورة بقيادة يزيد بن الوليد :

وكانت أول ثورة تقوم في الشام ودمشق ، بحقل بنى أمية .. وقائدها أمير أموى تمذهب بمذهب المعتزلة هو يزيد بن الوليد [٨٦ - ١٢٦ هـ ٧٠٥ - ٧٤٤ م] .. وكانت ثورة أتت إلى الخلافة بخليفة قد عقدت له البيعة من الثوار .. وبعد أنتصارها أعلن يزيد بن الوليد العودة بمنصب الخلافة إلى فلسفة الشورى ، وقرر حق الناس في تبديل الخليفة عندما يريدون .. كما أعلن العدل بين الناس ، مسلمين وغير مسلمين « حتى يكون أقصاهم كأدناهم ، وحتى تستدر المعيشة بين المسلمين ! »^(٩٨)

والثورة بقيادة النفس الزكية :

وكانت هى الأخرى ثورة معتزلية ، بقيادتها وقادتها ودعاتها .. قادها أحد فتيان آل البيت الذين تمذهبوا بمذهب المعتزلة ، هو محمد بن عبد الله بن الحسن ، المعروف بالنفس الزكية [٩٣ - ١٤٥ هـ ٧١٢ - ٧٦٢ م] .. وكان المعتزلة قد دعوا المسلمين إلى عقد البيعة - عن طريق الشورى - له عندما اضطرب أمر الدولة الأموية أواخر عهدها ، فبايعه الكثيرون بمكة .. ولكن الفرع العباسى من بنى هاشم عقد مع الجند الخراسانى ، بقيادة أنى مسلم الخراسانى [١٣٧ هـ ٧٥٤ م] صفقة سياسية تحولت بها ثمة الثورة على الأمويين إلى بنى العباس ، فأزاحوا النفس الزكية ، وحكموا حكما وراثيا هم الآخرون ! ..

فكانت ثورة المعتزلة بقيادة النفس الزكية ضد حكم الخليفة العباسى أبو جعفر المنصور [٩٥ - ١٥٨ هـ ٧١٤ - ٧٧٥ م] بالمدينة [سنة ١٤٥ هـ ٧٦٢ م] .. وكان الثوار المعتزلة ،

في ثورتهم هذه يلبسون اللون الأبيض ، على حين كان العباسيون يلبسون اللون الأسود ، وكان الشعار المكتوب على رايات الثوار هو « أحد .. أحد .. » وهو الشعار الذي يكتبه الرسول والصحابة على راياتهم يوم غزوة حنين^(٩٩) ! ..

والثورة بقيادة ابراهيم بن عبد الله بن الحسن [٩٧ - ١٤٥ هـ ٧١٦ - ٧٦٣ م] :

وهو أخو النفس الزكية ، ثار بالبصرة وماحولها ، استمرار الثورة النفس الزكية بالمدينة بعد قمعها بواسطة جيش المنصور العباسي .. وكانت هي الأخرى معتزلية ، قيادة وقادة وفي أغلب المقاتلين والدعاة .. وكانت آخر الثورات الكبرى التي انفرد المعتزلة بقيادتها في منطقة المشرق العربي ..^(١٠٠)

والإسهام في ثورات الزيدية :

وبعد أن غلب الطابع الفلسفي على المعتزلة ، فابتعد بقيادتها عن « العامة » - وقود الثورات - وبعد أن توثقت صلاتهم بالدولة العباسية ، وخاصة على عهد « المأمون » و « المعتصم » و « الواثق » ظلت صلاتهم « بالثورة » قائمة عن طريق فريق منهم ، هم « المعتزلة البغداديون » ، الذين منحوا ولائهم للعلويين دون العباسيين ، والذين أسهموا في ثورات الزيدية التي استمر تفجرها ضد حكم بني العباس^(١٠١) ..

هكذا أسهم المعتزلة في الحركة الثورية على امتداد أكثر من قرنين .. وكانوا بذلك أوفياء لموقفهم الفكري ، المنحاز للثورة كطريق لتغيير الظلم والنهي عن المكر وإزالة أئمة الجور والفسق والضعف والفساد ... فهم قد جعلوا لذلك أصلا من أصولهم الخمسة - [الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر] - وقالوا عنه : « إنه أشرف من جميع أبواب البر والعبادة » ! .. وأفردوا في آثارهم الفكرية العديد من الصفحات التي توصل لمشروعية الثورة ، بل لوجوبها ، وقالوا إن ذلك هو موقف التيار الاسلامي الذي التزم جانب الحق على امتداد تاريخ المسلمين .. وبعبارة القاضي عبد الجبار : فإنه « لا يحل لمسلم أن يخلى أئمة الضلالة وولاة الجور إذا وجد أعوانا ، وغلب على ظنه أنه يتمكن من منعهم من الجور ، كما فعل الحسن والحسين ، وكما فعل القراء حين أعانوا ابن الأشعث في الخروج على عبد الملك بن مروان ، وكما فعل أهل المدينة في وقعة الحرة ، وكما فعل أهل مكة مع ابن الزبير حين مات معاوية ، وكما فعل عمر بن عبد العزيز ، وكما فعل يزيد بن الوليد ، فيما أنكروه من المنكر .. »^(١٠٢) وحينئذ ثاروا لإحلال العدل محل

الظلم ووضع الشورى موضع الاستبداد بالسلطة والسلطان .

ورجال دولة :

بعد نكبة البرامكة [١٨٨ هـ ٨٠٣ م] بدأ مد التيار الشعوى ، بالنولة العباسية ، فى الانحسار .. وبدأت صلوات الخلافة تتوثق شيئا فشيئا مع التيار « القومى العربى - العقلاى » ، تيار المعتزلة ، ثم بلغت هذه الصلوات ذروة توثقها فى عهد الخلفاء الثلاثة ، الذين تمذهبوا بفكر أهل العدل والتوحيد : المأمون ، والمعتصم ، والواثق ... وفى هذه المرحلة من مراحل علاقة المعتزلة بالسلطة والدولة ظهر فهم تيارن :

١ - تيار المعتزلة البغداديين : وهم مدرسة فى إطار المعتزلة ، التزمت كغيرها بالأصول الخمسة ، ولكنهم فى السياسة ظلوا على معارضتهم للعباسيين الذين استأثروا بالخلافة من دون العلويين ، بل ومارسوا ضدهم القمع والاضطهاد .. وتعبيرا عن هذا الولاء العلوى كان المعتزلة البغداديون يفضلون على بن أبى طالب - وهم يقومون التاريخ - على غيره من الخلفاء الراشدين .. ولقد ظل إسهام المعتزلة فى الثورة ضد الدولة العباسية عن طريق هذا التيار من تياراتها ، وهو التيار الذى زامل « الزيدية » فثار مع قادتها وثوارها ، وظل يطبع عقائدها بالأصول الخمسة للاعتزال .. ومؤسس هذه المدرسة هو بشر بن المعتمر [المتوفى سنة ٢١٠ هـ ٨٢٥ م] ..

٢ - تيار المعتزلة البصريين : الذين ظلوا على تقويم قدماء المعتزلة - الذين كان مركزهم بالبصرة عند النشأة - تقويمهم لأحداث التاريخ الإسلامى فى عصر صدر الإسلام ، وهو التقويم الذى وضع على بن أبى طالب بعد أبى بكر وعمر وعثمان فى الفضل ، كما هو الحال فى فى الترتيب الزمنى لتولى الخلافة .. وهذا التيار ، الذى لم يقترب من الشيعة الزيدية ومن العلويين اقترب المعتزلة البغدادين ، هو الذى توثقت صلواته بالدولة العباسية ، فأثر فيها ، وأضفى على مواقفها من فكره ، وأسهم فى صنع الانجازات الحضارية التى سطرت صفحة العصر الذهبى لحضارتنا وراثنا فى ذلك التاريخ ..

ولقد بلغت علاقة المعتزلة مجهاز الدولة على عهود : المأمون والمعتصم والواثق إلى الحد الذى أصبح فيه قائدهم : أبو عبد الله أحمد بن أبى دؤاد [١٦٠ - ٢٤٠ هـ ٧٧٧ - ٨٥٤ م] أكبر من وزير .. أصبح « مشيرا » يشارك الخليفة التفكير واتخاذ القرار ، وألقى فى تلك الفترة منصب الوزير .. وفى وصية المأمون للمعتصم يقوله : « ... وأبو عبد الله أحمد بن أبى

دؤاد ، لا يفارقك الشركة في المشورة في كل أمرك ، فإنه موضع ذلك ، ولا تتخذن بعدى وزيراً» (١٠٣) ..

ولقد انتشر رجال المعتزلة في جهاز الدولة .. فتولوا القضاء ، والدواوين ، وغيرهما من الولايات .. واشتهر منهم ، كرجال دولة ، كثيرون ، مثل : هشام بن عمرو القوطي ، الشيباني [٢١٨ هـ ٨٣٣ م] .. ويوسف بن عبد الله بن اسحاق الشحام [١٥٣ - ٢٣٣ هـ ٧٦٧ - ٨٤٧ م] .. أبو معن ثمامة بن أشرس الغميري [٢١٣ هـ ٨٢٨ م] .. وغيرهم كثيرون .. (١٠٤)

المحنة :

موت الخليفة العباسي الواثق [٢٣٣ هـ ٨٤٧ م] انتهى العصر الذهبي للمعتزلة ، بل العصر الذهبي للدولة العباسية ، وبدأت النذر بمرحلة التراجع ... ففي عهد المتوكل العباسي [٢٣٣ - ٢٤٧ هـ ٨٤٧ - ٨٦١ م] حدث الانقلاب ضد المعتزلة ونزعته العقلانية ، فاقبلوا من مناصبهم في الدولة ، وأبعدوا عن مراكز التأثير الفكري ، وزج بالكثير من أعلامهم في السجون ، وأبيدت آثارهم الفكرية ، إلا ماندر منها ، فتقلص سلطان العقل العربي الاسلامي على الحياة الفكرية والعامة ، وعزلت معاييرها فلم تعد الحاكمة في المجتمع ، بعد أن كانت الأساس الذي قام عليه البناء الحضاري فيما قبل ذلك التاريخ ..

ففر من أهل الحديث ، الذين يقدمون الإسناد والقل على الدراية والعقل ، خرجوا من السجون فتولوا أزمة الدولة ، قضاء وتديسا وإدارة ، ووضع المعتزلة بدلا منهم في السجون .. وعلى حين ابتعدت الدولة عن المعتزلة فلقد زاد اقتسامهم من التيار العلوي المعارض لها ، وزاد - مع الاضطهاد - إسهامهم في ثورات الزيدية العلوية ! ..

وشاعر الخليفة المتوكل علي بن الجهم يعبر عن عدائه وعداء حربه للمعتزلة - الذين يسميهم أحيانا : « الواثقية » - نسبة للخليفة الواثق ! - وعدائه لحلفائهم من الشيعة العلوية ، فيقول :

تضافرت الروافض والسنصاري وأهل الاعتزال على هجائي
وعابوني وما ذنبى إليهم سوى علمى بأولاد الزناء ا
أنا المتوكلى هوى ورأيا وما « بالواثقية » من خفاء

وعندما نفي المتوكل مشير الخلافة وزعيم المعتزلة أحمد بن أبي دؤاد ، هجاه على بن الجهم بقوله :

يأحمد بن أبي دؤاد دعسوة بعثت إليك جنادلا وحديدا
ما هذه البسدة التي سميتها بالجهل منك العدل والتوحيد
أفسدت أمر الدين حين وليته ورميته بأبي الوليد وليدا^(١٠٥)
فإذا مرض ابن أبي دؤاد هجاه على بن الجهم ، وتحدث عن انتصار « أصحاب
الحديث » - « النصوصيين » - على المعتزلة ، فقال مخاطبا ابن أبي دؤاد :

لم يبق منك سوى خيالك لا معا فوق الفراش مهيدا بوساد
فرحت بمصرعك البرية كلها من كان منهم موقنا بمعاد
كم مجلس لله قد عطلته كي لا يحدث فيه بالإسناد
ولكم مصايح لنا أطفأتها حتى تزول عن الطريق الهادي
ولكم كريمة معشر أرملتها ومحدث أثقت في الأفياد
إن الأسارى في السجون تفرجوا لما أتتك مواكب العواد ! ..^(١٠٦)

ثم استمر اضطهاد الدولة للمعتزلة ، وتصاعدت محتهاهم ، حتى لقد أسقطت شهادتهم أمام القضاء ، أى جردتهم من « حقوقهم المدنية » ، بتعييننا الحديث ١٩ .. بل وحرّم عليهم - مع العلويين - « تقبل الضياع » - أى أن يكونوا « ملتزمين » في استثمار الأرض الزراعية ! - وركوب الخيل ، ومغادرة المدن التي يقيمون فيها ١٩ .. الخ ..^(١٠٧)

وامتد هذا الاضطهاد فشمّل عددا من الامارات التي قامت في أطراف الدولة ، مثل الدولة الغزنوية ، التي جمع قائدها محمود الغزنوي [٣٩٠ - ٤٨١ هـ - ٩٩٩ - ١٠٣٠ م] العديد من أئمة المعتزلة ووضعهم في سجن أعده لهم في « عذار » ، بشمالى أذربيجان ، واستمر حبسهم حتى ماتوا فيه^(١٠٨) ! ..

وأخيرا توجت الدولة العباسية اضطهادها هذا للمعتزلة ، وكرسته ، وجعلته قانونا وفكرا رسميا للدولة بذلك الكتاب الذى أشرف على وضعه الخليفة القادر [٣٨١ - ٤٢٣ هـ - ٩٩١ م] وسماه « الاعتقاد القادى » ! وجعل علماء السنة وأهل الحديث يوقعون عليه ، ثم أمر به فعمم في الأقاليم ، وقرى في الدواوين ، وتلى على المنابر ... ولقد أدخل هذا الكتاب - الذى صدر ليحرم فكر المعتزلة ويجرمه - في الاسلام « كهنتا » اعتقاديا مستعارا من قرارات المجامع

الكنسية ، غريبا عن روح الاسلام وطبيعته .. وفي هذا الاعتقاد القادرى صدرت أوامر الخليفة :

- ١ - بمنع تدريس علم الكلام والمناظرة في مسائله ، خاصة الاعتزال ومقالات أهله ..
وأندر المخالفين بالعقوبة والنكال ، نفيا وسجنا وقتلا ! ..
- ٢ - وبلعن المعتزلة على منابر المساجد ، حتى يصير ذلك سنة من سنن الاسلام ! ..
- ٣ - وبتحريم قول المعتزلة في « التوحيد » .. وفي خلق القرآن ..
- ٤ - كما يحرم قول المعتزلة في « العدل » .. ويتحدث عن أن الخلق لا قدرة لهم ، بل
« كلهم عاجزون » ! ..
- ٥ - ويحرم قول المعتزلة في « المنزلة بين المنزلتين » .. ويقرر مذهب المرجئة في هذا الموضوع ..

ولقد صدر هذا « المرسوم الفكرى » ، باعتباره « اعتقاد المسلمين ، ومن خالفه فقد فسق وكفر ! » (١٠٩) .. فجعلت الدولة من اضطهاد المعتزلة ونفيهم من المجتمع الرسمى ودوائر الفكر والتوجيه والتأثير وإبادة تراثهم ، جعلت من ذلك قانونا وعقيدة دينية ، على الجميع أن يراعوها ويضعوها موضع التطبيق .. فكانت تلك قمة المحنة الفكرية والسياسية التى حرمت الحضارة العربية الاسلامية من التراث الفكرى الذى تمثل فى الفكر العقلانى الذى مثله المعتزلة ..

لقد بدأ الاضطهاد لأصحاب هذا التيار « القومى العربى - العقلانى » فى عصر المتوكل ، عندما زاد نفوذ العنصر غير العربى - الجند الترك المماليك - على منصب الخليفة وجهاز دولته ، فأصبحت السلطة الفعلية لعنصر غريب عن المشاعر القومية لهذه الأمة وعن القسمة العقلانية التى امتازت بها حضارتها .. وتصاعد هذا الاضطهاد بتصاعد نفوذ هذا العنصر اللاعربى فى جهاز الدولة وقيادتها ... ومن قبل كان اضطهاد المعتزلة مقترنا بملو شأن نفوذ الشعوبية والشعوبيين فى بغداد قبل نكبة البرامكة [١٨٨ هـ - ٨٠٣ م] ... فهو ، إذن ، قانون : عندما تكون السلطة لمن يمثلون الذات القومية - بمضمونها المستتير - يكون التوجيه لمن يمثلون فكرها القومى ومن يجسدون نزعتها العقلانية الأصيلة ... وعندما يصبح الأمر بيد الغريب ، حضاريا وقوميا ، يتراجع أصحاب التيار القومى عن مراكز التوجيه ، وتملق السلطة جماهير العامة بتسويد الفكر الخافض المعادى للعقل ، فتصيب المحنة أصحاب النزعة العقلية الذين يؤسسون الدين والدنيا على ما يثمر العقل من أدلة وبراهين ... نعم ، إنه قانون ١١٩ ..

صحوة ثانية :

ولكن هذا الاضطهاد الذى أصاب المعتزلة ، منذ عصر المتوكل العباسى ، لم يفلح فى اجتثاث فكرهم العقلانى من أرض الحضارة العربية الاسلامية ، فعاش نفر من أعلامهم يفكرون ويبدون ويكتبون دون أن يعلنوا على الملأ مذهبهم فى الاعتزال ، وكانوا إذا تحدثوا عن أسلافهم سموهم : « علماء الكلام » أو : « متكلمى البصرة » ! .. وهكذا ، كما صنع أبو الحسن الماوردى ، وأمثاله .. كما أن التناقضات الفكرية والسياسية التى قامت بين خلافة بغداد وبين بعض « الدول » الاسلامية التى قامت وقوى نفوذها على حساب نفوذ الخلافة العباسية قد أتاح للمعتزلة قدرا من الحرية ، كما حدث فى ظل الدولة البويهية [٣٣٤ - ٤٤٧ هـ - ٩٤٥ - ١٠٥٥ م] ، التى جعلتها مذهبيتها « الزيدية » تفسح المجال لمفكرى المعتزلة الذين تتفق معهم « الزيدية » فى الأصول ، الأمر الذى مكن المعتزلة من صحوة ازدهر فيها إنتاج أعلامهم وعطاؤهم الفيلسوفى والسياسى ، وهى الصحوة التى يعد قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني [٤١٥ هـ - ١٠٢٤ م] علما عليها .. فكان أن بقى لنا .. تراث المعتزلة المتأخر ، بعد ان باد تراثهم القديم ، فأصبح بالإمكان أن ندرس المعتزلة ونقوم فكرهم من خلال تراثهم هم ، لا من خلال ماكتبه عنهم الخصوم والأعداء .

ومع بقاء هذا التراث الجديد للمعتزلة حافظا لفكرهم وأصولهم فى تراثنا .. استمرت أصولهم الفكرية قائمة ومؤثرة فى الواقع العربى الاسلامى من خلال وجود « الزيدية » ، التى لا تختلف وإياهم إلا فى بعض المسائل الفرعية المتعلقة بقضية الإمامة .. كما بقيت بعض أصول المعتزلة تعيش فى الواقع العربى الاسلامى حتى الآن من خلال تبنى الشيعة الامامية لها أو اقترابها من رأى المعتزلة فيها ... كما طبعت عقلانيتهم فلسفة العديد من فلاسفة العرب المسلمين ، الذين تناولوا قضايا علم الكلام بعقلانية المعتزلة ، التى وازنت بين العقل والنقل ، وليس بعقلانية فلاسفة اليونان ، الذين لم يقيموا ورننا للوحى والمأثورات ... وأيضا ، ففى فكر بقايا الخوارج ، الذين استمر مذهبهم ، نجد العديد من الأصول والقضايا والمقالات التى اتفقوا فيها مع المعتزلة ، أهل العدل والتوحيد ..

لقد انقضت المعتزلة ، كفرقة ، ولكنها استمرت نزعة عقلية ، وفكرا قوميا ، وأصولا فكرية ، من خلال فرق أخرى تأثرت بها ، ومن خلال البصمات التى طبعتها على الجرى العام ، الخالد والمتدفق والمتطور ، لفكر العرب والمسلمين .

تلك هى أهم الملامح الخاصة التى تميزت بها فرقة المعتزلة ..

فالموالى منهم .. كانوا عربا بالحضارة والولاء ، ناصبوا الشعوبية العدا ، وقدموا بواكير الفكر القومى الذى يؤلف ويبلور الشخصية العربية ، على أسس غير عرقية ، وإنما بمفهوم حصارى وإنسانى ومتقدم .

والرواة منهم .. كانوا أولى مدارس البحث التاريخى فى تراثنا العربى الاسلامى .. والفلسفة عندهم .. كانت فلسفة إلهية ، تدين فيها الفلسفة ، وتفلسف بها الدين .. وقدمت أولى محاولات التعايش والتآخى والتوفيق بين الحكمة الشريعة فى تراثنا .. ومقام العقل عندهم .. كان عاليا .. وصفات « الاستقرابية الفكرية » وسمات « العلماء » كانت واضحة فى أوساطهم كل الموضوع .. كما أن ارتباط مواطنهم ، وأسماء عدد من أعلامهم ، بالمواطن التجارية ، وبألقاب الحرف والصناعات يؤكد أن هذا التيار « العقلانى - القومى » قد ارتبط فى النشأة والانتشار بالتجار وفئات الحرف والصناع ، الذين كونوا البيئة الأكثر استناره والأكثر قابلية للعقل والعقلانية - على عكس البدو والفلاحين - فى تلك المجتمعات .

وهكذا كان المعتزلة : كوكبة من أهل الفكر والنظر والدين والثورة ، اتخذوا من الفلسفة والفكر والرقى فى المعرفة بديلا عن الأحساب والأنساب ، فتحقق فى فرقتهم تعايش العرب الموالى دون تفاخر أو عصبية أو تنافر ، وكان الفكر « العقلانى - القومى » هو السلم الذى ارتقوا عليه الى مستوى أصبح دونه مستوى « الأشراف » الذين يستند « شرفهم » إلى الأحساب والأنساب - وهو الأساس المتين الذى قام عليه صرح العصر الذهبى لحضارتنا العربية الاسلامية .

هوامش المعتزلة

- (١) الشهر ستان [الملل والحل] ج^٢ ص ٨٥ طعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ
- (٢) بسة إلى « ماني » الفارسي ، صاحب « السائر تان » ، وهم « نائلون بإلهين أحدهما للخير والآخر للشر - البور والظلمة ويزعمون أن ماني هو ساتم الأسياء ! ..
- (٣) اس المرتضى [باب ذكر المعتزلة - من كتاب المنية والأمل] ص ٢١ . تحقيق : توما أربولد . طعة الهند سنة ١٣١٦ هـ .
- (٤) [الملل والحل] ج^١ ص ٦٨ - ٧٤ .
- (٥) القاضي عبد الجبار [شرح الأصول الخمسة] ص ١٢٤ . تحقيق : د . عبد الكريم عثمان . طعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .
- (٦) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٣٣٢ . تحقيق : فؤاد سيد . طعة تونس سنة ١٩٧٢ م .
- (٧) [شرح الأصول الخمسة] ص ٣٨٠ .
- (٨) العنكبوت : ١٧ .
- (٩) المائدة : ١١٠ .
- (١٠) المؤمنون : ١٤ .
- (١١) فاطر : ٣ .
- (١٢) النحل : ١٧ .
- (١٣) [المغنى في أبواب التوحيد والعدل] ج^٨ ص ١٦٣ . طعة القاهرة .
- (١٤) المصدر السابق ج^٨ ص ٢٨٣ .

(١٥) المصدر السابق . ج^٨ ص ٢٨٨

(١٦) [شرح الأصول الخمسة] ص ٢٩٢ .

(١٧) [المعنى فى أبواب التوحيد والعدل] ج^٥ ص ٨٠ - ١٥١ .

(١٨) المصدر السابق . ج^٩ ص ٧٠ .

(١٩) الأشرعى [مقالات الاسلاميين] ج^١ ص ٥ - ٧ ، ٢٣ ، ٣٩ ، ١٤١ ، ١٤٣ . طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م . والتهاونى [كشاف اصطلاحات الفنون] ص ٨٠٥ ، ٧٨٧ ، ١٠٩٢ ، ١٥٤٤ ، ٩٤٩ ، ١٢٦٦ .
طبعة الهند سنة ١٨٩٢ م . والجرحانى [التعريفات] ص ٤٠ ، ١٩٩ . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .
والفخر الرازى [اعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين] ص ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٧ . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .
والخياط [الانتصار] ص ٧ ، ٨ . طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م .

(٢٠) [اعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين] ص ٦٣ .

(٢١) القاضى عبد الحبار [المجموع المحيط بالتكليف] مخطوط مصور بدار الكتب المصرية [اللوحه ٧٨ ب و ٧٩
١] من السفر التاسع والعشرين .

(٢٢) [الفرق بين الفرق] ص ٩٩ ، ١٠٠ طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م .

(٢٣) النور : ٤ .

(٢٤) [الانتصار] ص ١٦٥ - ١٦٧ .

(٢٥) [شرح الأصول الخمسة] ص ١٣٨ .

(٢٦) آل عمران : ١٠٤ .

(٢٧) آل عمران : ١١٠ .

(٢٨) [مقالات الاسلاميين] ج^٢ ص ٤٥١ ، ٤٥٢ .

(٢٩) [الأحكام السلطانية] لأبى يعلى . ص ٤ . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م . و [كتاب الامامة] لأبى يعلى ،
أيضا . ص ٢١٢ طبعة بيروت ، ضمن مجموعة عوانها [نصوص الفكر السياسى الاسلامى : الامامة عند
السنة] سنة ١٩٦٦ م

- (٣٠) ابن حزم [الفصل في الملل والأهواء والنحل] ج ٤ ص ٣١ . طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .
- (٣١) رواه مسلم والترمذى والنسائى واس حنبل .
- (٣٢) [الفصل في الملل والأهواء والنحل] ج ٤ ص ٣١
- (٣٣) المائدة : ٥٢
- (٣٤) الحجرات : ٩ .
- (٣٥) البقرة : ١٢٤ .
- (٣٦) اس ألى الحديد [شرح نهج البلاغة] ج ١٩ ص ٣١١ . تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م .
- (٣٧) [شرح الأصول الخمسة] ص ١٤٤ ١٤٥ .
- (٣٨) المصدر السابق . ص ٧٤٤ ، ٧٤٥ .
- (٣٩) المصدر السابق . ص ١٤٢ - ١٤٤ .
- (٤٠) رواه أبو داود وابن حنبل .
- (٤١) [مقالات الاسلاميين] ج ٢ ص ٤٦٦ .
- (٤٢) [شرح الأصول الخمسة] ص ١٤٢ .
- (٤٣) المصدر السابق . ص ١٤٦ .
- (٤٤) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٢٢٣ .
- (٤٥) المحافظ [البيان والتبيين] ج ١ ص ٢٨ . طبعة بيروت سنة ١٩٦٨ م .
- (٤٦) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٦٢ ، ٦٣ ، ٢٢٣ ، ٢٢٧ ، ٢٣٧ ، ٣١٦ . و [باب ذكر المعتزلة من كتاب النية والأمل] ص ١٩ ، ٢٠ .
- (٤٧) السوس الأقصى : بلدة في المغرب ، كان الروم يسمونها : قمونية .

- (٤٨) حلف البرابر : أى وراء بلاد الربر .
- (٤٩) الناجر : كل شهر من شهور الصيف ، لأن الابل تنحر فيه ، أى تعطش من شدة الحر
- (٥٠) الفلج - بفتح الفاء - من معانيه : السهم ، والظفر والقور ر والحجة .
- (٥١) علم التشاخر : أى علم الكلام ! ..
- (٥٢) سحباى وائل : المصروب به المثل عند العرب فى الفصاحة . والشندق : لقب لاثين من اللغاة الخطاء فى سى عامر .
- (٥٣) الحرورى : الخارجى .. فالحرورية من أسمائهم .
- (٥٤) الرافض : من الرافضة ، أى الشيعة الامامية ، لرفضهم تولى أى بكر وعمر .. أو رفضهم ريد بن على بسبب موالاته لأبى بكر وعمر ..
- (٥٥) المرجى : من المرجحة ..
- (٥٦) الكور - بفتح الكاف - . الدور من العمامة .
- (٥٧) العنفة المصلومة : الرقة الشديدة . والقبال - بكسر القاف - زمام النعل . والردن : من معانيه : الكيس ، كانت العرب تضع فيه الدناير .
- (٥٨) [البيان والتبين] ج١ ص ٢٧ - ٢٩ .
- (٥٩) [تهذيب تاريخ ابن عساکر] ج٢ ص ١٨٩ طعة دمشق .
- (٦٠) انظر عن هؤلاء الأعلام : ابن قتيبة [المعارف] ص ٤٨٤ ، ٤٤١ ، ٤٤٣ ، ٤٦٨ ، ٥١٢ ، ٥٠٨ ، ٢٣٤ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٢٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م [و أمالى المرتضى] ق ١ ص ١٦٣ ، ١٦٩ ، ١٧٨ ، ١٩٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م . و [طبقات ابن سعد] ج٧ ق ٢ ص ٧٣ ، ١٤ ، ٢٣ ، ١٨ ، ١٤٠ - ١٥٠ ، ١٣ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ٣٧ ، ١٧ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ٤٩ ، ٣٩ طعة دار التحرير . القاهرة . و [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٦٤ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ .
- (٦١) [البيان والتبيين] ح ٣ ص ٤٠٥ ، ٤٠٦ .
- (٦٢) ابن جسى [الخصائص] ح ١ ص ٢٥٢ . طبعة القاهرة سنة ١٩١٣ م .

- (٦٣) اللهاة . أفضى سقف الصم المشرف على الخلق .
- (٦٤) العاقله : العصاة
- (٦٥) رواه البخارى ، وأبو داود ، والترمذى ، والسنائى ، الدرهمى ، وابن حبان .
- (٦٦) رواه : الدرهمى
- (٦٧) [رسائل الخاخط] ج ١ ص ٢٩ - ٣١ ، ١٤ ، ٣٤ تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م .
- (٦٨) انظر مادة « نور » فى [لسان العرب] لابن منظور .
- (٦٩) [فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٥ .
- (٧٠) | فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة | ص ٣٧١ .
- (٧١) حجوم [الفلسفة وعلم الكلام] ص ٣٧٩ طبعة بيروت - صمم كتابه « تراث الاسلام » - سنة ١٩٧٢ م .
- (٧٢) | كتاب الحيوان | ج ٢ ص ١٣٤ ، ١٣٥ . تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون . طبعة القاهرة ، الثانية .
- (٧٣) [طبقات ابن سعد] ج ٥ ص ٦٧ .
- (٧٤) | صحيح مسلم | - شرح النووي - ج ١ ص ١٥٥ ، ١٥٦ . طبعة محمود توفيق - القاهرة .
- (٧٥) | رسائل الخاخط | ج ١ ص ٩٢ .
- (٧٦) لفظ الحديث فى ابن ماجة . « إن أمتى لا تجتمع على ضلالة » .
- (٧٧) للحديث روايات عدة ، بألفاظ متفاوتة ، مع اتحاد المعنى . وهو مروى فى البخارى ومسلم والترمذى والسنائى وابن ماجة .
- (٧٨) | فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة [ص ١٢٧ .
- (٧٩) المارودى [أدب القاضي] ج ١ ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ . طبعة بغداد سنة ١٩٧١ م .
- (٨٠) العسكوت : ٤٣ .
- (٨١) طه . ٥٤ .
- (٨٢) [أدب القاضي] ج ١ ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .
- (٨٣) شرح الأصول الخمسة [ص ٥٦٥ . المارودى [أدب الدنيا والدين] ص ٩٤ . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م

- (٨٤) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ١٧٠ .
(٨٥) [أدب الدنيا والدين] ص ١٩ .

- (٨٦) [الحيوان] ج ١ ص ٢١٦ ، ٢١٧ .
(٨٧) جب [دراسات في حضارة الاسلام] ص ١٦ . طبعة بيروت سنة ١٩٦٤ م .

- (٨٨) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٢٥١ .
(٨٩) جيوم [الفلسفة وعلم الكلام] ص ٣٨٤ .
(٩٠) هم كبار ملاك الريف ..

- (٩١) هم رجال الدين المجوس ..
(٩٢) هم قادة الجيش الكسرى .

- (٩٣) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ١٠٤ - ١١٠ .

(٩٤) انظر خريطة المدن التي غلب عليها الاعتزال ، وارتباطها بطرق التجارة في أنماطورية العربية .. نكتابنا الاسلام وفلسفة الحكم [ص ٢٧٩ طبعة بيروت سنة ١٩٧٩ م .

- (٩٥) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٣٢٠ . و [تاريخ الطبرى] ج ٨ ص ١٥١ ، ١٥٢ - [حوادث سنة ١٠٢ هـ] - . وجمال الدين القاسمى [تاريخ الجهمية والمعتزلة] ص ٥٥ . طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .

- (٩٦) [تاريخ الجهمية والمعتزلة] ص ١٠ ، ١١ .
(٩٧) [تاريخ الطبرى] ج ٧ ص ١٧٢ - [أحداث سنة ١٢٢ هـ] -

- (٩٨) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ١١٣ . والمسعودى [مروج الذهب] ج ٢ ص ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٣ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م .

- (٩٩) [تاريخ الطبرى] ج ٧ ص ٥١٧ ، ٥٢٤ - [أحداث سنة ١٤٥ هـ]
(١٠٠) [مقالات الاسلاميين] ج ١ ص ١٥٤ .

- (١٠١) ناجى حسن [ثورة زيد بن علي] ص ١٥٦ ، ١٦٢ . طبعة بغداد سنة ١٩٦٦ م .
(١٠٢) القاضى عبد الجبار [تثبيت دلائل النبوة] ج ٢ ص ٥٧٤ . طبعة بيروت سنة ١٩٦٦ م .
(١٠٣) د. البر نصرى نادر [فلسفة المعتزلة] ج ١ ص ٢٩ . طبعة الإسكندرية .

- (١٠٤) [باب ذكر المعتزلة - من كتاب المنية والأمل] ص ٣٥ ، ٤٠ . و [رسائل الجاحظ] ج ٢ ص ٢٦٦ .

(١٠٥) أبو الوليد هو ابن أحمد بن دؤاد : محمد ، الذى ولى الأمر بعد أبيه .

(١٠٦) الأصفهاني [الأغاني] ج ١ ص ٣٦٧٠ - ٣٦٧٢ ، ٣٦٨١ ، ٣٦٩٣ . طبعة دار الشعب . القاهرة .
(١٠٧) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٣٠٢ ، ٣٠٣ . والمقرئى [الخطط] ج ٣ ص ٢٧١ . طبعة دار التحرير . القاهرة .

(١٠٨) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٣٦٧ .

(١٠٩) آدم متن [الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى] ج ١ ص ٣٨١ - ٣٨٣ . طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م .

أول ليلة من صفر سنة ١٢٢ هـ [٦ يناير سنة ٧٣٩ م] .. فاضطرته هذه التطورات الكوفية إلى الدخول في المواجهة المسلحة مع جند الدولة قبل أسبوع من هذا الموعد ... فبدأ المعركة ، بالكوفة ، دون غيرها من الأقاليم ، وتحمل ثقل كل جند الدولة ، وليس معه من المقاتلين سوى مائتان وثمانية عشر مقاتلا ١٩ ...

ولم يدر بخلد زيد أن يتراجع عن القتال .. فتمودج ثورة الحسين وملحمة استشهاده كانت إحدى الملهمات ... لكنه تساءل ، وهو وسط القلة التي صمدت من حوله : « أين الناس ١٩ » .. فقيل له : إنهم محصورون في المسجد .. فقال : « لا والله ، ما هذا لمن بايعنا بعذر ! .. » .. ثم قرر أن يقود رجاله إلى المسجد ليحرر المحصورين فيه ! .. وفي الطريق خاص قتالا ضد جند الدولة ، انتصر فيه ، وبلغ برجاله المسجد ، ولوح الثوار برايات الثورة من فوق باب المسجد ، ونادوا على من فيه : « يا أهل المسجد .. يا أهل الكوفة ، اخرجوا من الدل إلى العز ، وإلى الدين والدنيا ! .. » .. لكن أهل المسجد أصموا عن نداء الثوار الآذان .. وأخذ الثوار يتعرضون لحجارة الجنود المتحصنين أعلى المسجد ! .. ومضى اليوم الأول في القتال - الأربعاء - في صالح القلة الثائرة ! ..

وفي اليوم الثاني - الخميس - زاد عدد الذين قاتلوا مع زيد إلى خمسمائة ... أحرزوا تفوقا في القتال على اثني عشر ألفا من جند بنى أمية !

وفي اليوم الثالث الجمعة استعان الأمويون بفرق الرماة - رماة الشباب - ... ودارت الحرب بين الفريقين طوال النهار ، حتى إذا جن عليهم الليل أصاب سهم الجبهة اليسرى لزيد بن علي ، فنفذ السهم إلى الدماغ ! ... فرجع ، ورجع أصحابه حاملين إياه ... دون أن يدري الأمويون بإصابته ... وفي منزل أحد أنصاره أحضروا له طبيبا ، فأنبأه أن نزع السهم يعنى موته ، فقال : الموت أيسر عليّ مما أنا فيه ! ... فانتزع منه السهم ، ففاضت روحه إلى الله ! ...

وتشاور الثوار أين يدفنون الأمام ؟ ... واقترح البعض لباسه درعين ، وإسلام جثثانه إلى ماء نهر الفرات ! ورأى البعض حز رأسه ، وإلقاء الجثثان بين القتلى ، كي لا يعرف فيمثل به الأمويون ! ... لكن ابنه يحيى قال : لا والله ، لا تأكل لحم أبي السباع ! .. ثم اتفقوا على حمل جثثانه إلى « العباسية » لدفنه هناك ... فحفروا له حفرة وضعوه فيها ، ثم أجزوا فوقها الماء للتمويه ! .. لكن عبدا سنديا رآهم ، فلما أصبح الصباح أنبأ رجال الولى بموضع القبر ، فذهبوا إليه ، وبنشوه وأخرجوا الجثثان فحملوه مشدودا بالحبال على بعير .. وعند باب قصر الولى رموه ، على الأرض ، من فوق البعير ! ... ثم أمروا بصلبه « بالكناسة » ، فظل جسده مصلوبا عريانا أربع سنوات ! .. فلما أعلن ابنه يحيى [٩٨ - ١٢٥ هـ - ٧١٦ - ٧٤٣ م] ثورته ضد الوليد بن

يزيد ، في بلاد الجوزجان .. طلب الوليد إلى عامله على العراق أن يحرق جثمان زيد ، فأنزله من على صليبه ، وأحرقه ، وذرى رماده في نهر الفرات ١٩ ...^(٤٧)

زيد : الأسطورة .. والزيدية : الثورة المستمرة :

لكن استشهاد زيد بن علي لم يطو صفحة صراعه ضد الأمويين ! .. فلقد تحول الشهيد إلى أسطورة تفعل فعلها في الضمائر والقلوب .. كما تحولت مواقفه وآراؤه إلى ثورة مستمرة ، فجرها شهيد يأتي من بعده شهيد ! ...

فالمأثورات الأسطورية أخذت تظهر ، وتروى ، وتشيع بين الناس عن زيد بن علي :

- * فالبعض قد نسب إلى الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، قوله للإمام الحسين : « يخرج رجل من صلبك، يقال له زيد، يتخطى هو وأصحابه، يوم القيامة، رقاب الناس غرّاً مُحَجَّلِينَ ، يدخلون الجنة بغير حساب ! »
- * والبعض قد نسب إلى علي بن أبي طالب قوله : « يخرج بظهر الكوفة رجل يقال له زيد في أبهة ، والأبهة الملك ، لا يسبقه الأولون ، ولا يدركه الآخرون ، إلا من عمل بمثل عمله . يخرج يوم القيامة هو وأصحابه معهم الطوامير^(٤٨) وشبه الطوامير حتى يخطوا أعناق الخلائق ، تتلقاهم الملائكة فيقولون : هؤلاء خلف الخلف ، ودعاة الحق ، ويستقبلهم الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فيقول : يا بني ، قد عملتم ما أمرتم به ، فادخلوا الجنة بغير حساب ! .. »
- * والبعض قد روى النبوءات التي رافقت ولادة زيد ... وكيف أن أباه قد رأى في منامه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يأخذ بيده ، حتى أدخله الجنة ، وزوجه بحوراء ، فواقعها ، فحملت ، فأمر الرسول أن يسمى ولده منها زيدا .. فلما أصبح الصباح بعث إليه المختار الثقفي بالجارية التي واقعها ، فحملت ، فولدت زيدا ... وانه قد تهمل يومئذ مستبشرا ، وحمل وليده وخرج إلى الناس وهو يقول [هذا تأويل رؤيائي من قبل قد جعلها ربي حقا] ! ..^(٤٩)
- * وروى البعض أن والده قد عرف أن مصيره هو الاستشهاد منذ يوم مولده ! .. فلقد تناول المصحف ، ساعة بشر بمولده ، ففتحه ، فكان أول سطر طالعه : [إن الله اشتري من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة]^(٥٠) ... فأطبقه ، ثم فتحه ، فقرأ : [ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون]^(٥١) ... فأطبقه ، ثم فتحه ، فقرأ : [وفضل الله المجاهدين على القاعدین]^(٥٢) ... فأطبقه وقال : « عزيت عن هذا المولود ، وانه لمن الشهداء ١٩ ... »
- * والبعض يروى أن سحابة صفراء كانت تظلل زيدا من الشمس ، وهو يقاتل بنى أمية ، وتدور

معه حيثما دار^(٥٣) ! إلى آخر الأساطير التي رواها الرواه ، وتحدث بها القصاص ، والتي
أدامت ذكرى زيد بن علي لتفعل فعلها في الصراع ضد الأمويين ! ...

ولقد عادت التيارات الفكرية التي خذلت زيدا المقاتل لترثي زيدا الشهيد ! ولتوالى زيدا
الأسطورة ١٩ .. فجعفر الصادق ، يتحدث عنه فيقول : « رحمه الله ، إنه كان مؤمنا ، وكان
عازفا عالما ، وكان صدوقا ، أما إنه لوظفر لوفى ، أما إنه لو ملك لعرف كيف يضعها »^(٥٤) ! ..

وشاعر الشيعة : السيد الحميري ، يرثيه فيقول :

بت ليل مسهدا	ساهر الطرف مقصدا
ولقد قلت قولة	وأطملت التبلدا
لعن الله حوشبا	وخراشا ومزيدا
ويزيد فأنفه	كان أعتى وأعدا
ألف ألف وألف	ألف من اللعن سرمدا
لأنهم حاربوا الاله	وأذوا محمدا
شركوا في دم المطهر	زيد تعندا
ثم عالوه فوق جذع	صريعنا مجردا
يا خراش بن حوشب	أنت أشقى السورى غدا .. ^(٥٥)

وشاعر الخوارج حبيب بن جدره الهلالي يرثيه ، ويذكر غدر أهل الكوفة به وخذلانهم له
فيقول :

يا أبا حسين والأمور إلى مدى	أولاد درزة أسلموك وطاروا
يا أبا حسين لو شراه عصابة	علقتك كان لوردهم إصدا

أما ابنه يحيى ، الذى قاتل معه ، والذى حمل بعده عبء قيادة ثورة الزيدية ، فإنه يرثيه
فيقول :

خليلى عنى بالمدينة بلغنا	بنى هاشم أهل النهى والتجارب
فحتى متى مروان يقتل منكم	خياركم والدهر جم العجائب
وحتى متى ترضون بالخسف منهم	وكنتم أباة الخسف عند التجاوب

لكل قتيل معشر يطلبونهُ وليس لزيد بالعراقين طالب !..^(٥٦)

★ ★ ★

وكما تحول زيد إلى أسطورة تفعل فعلها في الضمائر والقلوب ، وتذكي النار المشتعلة في قوائم العرش الأموي ... تحولت أفكاره ، التي حملها ابنه يحيى ، والفتنة القليلة التي صمدت مع زيد ، ولم تنل شرف الشهادة ، تحولت إلى ثورة زيدية مستمرة .. لا ضد بنى أمية فحسب ... بل وضد بنى العباس أيضا ... أولئك الذين استثمروا آثار ثورة زيد وخلفه ، لكنهم استأثروا بالحكم دون العلويين ، بل وحافظوا عليه ملكا عضودا ، ولم يعيدوها شوروية كما كان ينبغي زيد والذين قاتلوا معه ! ..

* ففي أواخر سنة ١٢٥ هـ - أو أوائل سنة ١٢٦ هـ - [٧٤٣ م] أعلن يحيى بن زيد ثورته ، من الجوزجان ، ضد الوليد بن يزيد [٨٨ - ١٢٦ هـ ٧٠٧ - ٧٤٤ م] وخرج « منكرا للظلم الجوزجان ، ضد الوليد بن يزيد [٨٨ - ١٢٦ هـ ٧٠٧ - ٧٤٤ م] وخرج « منكرا للظلم وما عم الناس من الجور » ... فأنتصر عليه الأمويون ، وقتلوه مع أغلب أصحابه ، واحتزروا رأسه فبعثوا بها إلى دمشق ، ثم صلبوه سبع سنوات ، حتى أنزل ثورا بنى العباس عظامه من على الصليب .. ويومها انفجر حزن أهل خراسان عليه وعلى أبيه ، فلم يولد بخراسان مولوداً في ذلك العام إلى سمي بيحيى أو يزيد !؟ ..^(٥٧)

* وبعد عام من فشل ثورة يحيى بن زيد ، ثارت الزيدية بالكوفة ، بقيادة عبد الله بن معاوية بن عبد الملك بن جعفر بن أبي طالب .. ثارت في المحرم سنة ١٢٧ هـ [٧٤٤ م] في عهد مروان بن محمد [٧٢ - ١٣٢ هـ ٦٩٢ - ٧٥٠ م] آخر الخلفاء الأمويين ..

* وفي سنة ١٤٥ هـ [٧٦٢ م] قاد الثورة ، بالمدينة ، محمد بن عبد الله الحسن - النفس الزكية - [٩٣ - ١٤٥ هـ ٧١٢ - ٧٦٢ م] وهو من الذين حاربوا مع زيد بن علي ، وشارك في ثورات المعتزلة والزيدية في العهد الأموي .. ثار ضد بنى العباس ، على عهد أبي جعفر المنصور [٩٥ - ١٥٨ هـ ٧١٤ - ٧٧٥ م] ... واستشهد مع جل المقاتلين معه ! ..

* وبموت النفس الزكية تفجرت الثورة بقيادة أخيه إبراهيم [٩٧ - ١٤٥ هـ ٧١٦ - ٧٦٣ م] في البصرة ، في ذات العام ... ولقيت هناك ، على يد جيش المنصور ، ذات المصير ! ..
* لكن ثورات الزيدية لم تتوقف .. ففي خلافة المأمون [١٧٠ - ٢١٨ هـ ٧٨٦ - ٨٣٣ م] ثار الإمام الزيدى محمد بن إبراهيم بن طباطبا [١٩٩ هـ ٨١٤ م] في بلاد الطالقان ، بخراسان ... وبعد موته بايع الزيدية محمد بن محمد بن زيد بن علي ثم قادهم من بعده إمامهم محمد بن القاسم بن عمر بن علي بن الحسين [٢١٩ هـ ٨٣٤ م] ... وفي سنة ٢٥٠ هـ سنة ٨٦٤ م

ثارت الزيدية ، بالكوفة ، خلف إمامها يحيى بن عمر الحسين بن عبد الله بن إسماعيل بن جعفر بن أبي طالب وفي طبرستان نجحت ثورتهم في أن تقيم لهم دولة استمرت من سنة ٢٥٠ هـ سنة ٨٦٤ م حتى سنة ٣١٦ هـ سنة ٩٢٨ م ... كما قامت ثورة علي بن محمد [٢٧٠ هـ ٨٨٣ م] - ثورة الزنج ودولتها بالعراق وفارس ... وفي سنة ٢٨٨ هـ سنة ٩٠١ م تأسست ، باليمن ، أشهر دول الزيدية وأهمها ، وأطولها عمرا في التاريخ ، أسسها إمامها يحيى ابن الحسين [٣٤٠ - ٤٢٤ هـ ٩٥٢ - ١٠٣٣ م]

هكذا بدأت الزيدية ثورة ثم استمرت حية مشتعلة عبر تاريخ طويل من الصراع ضد بنى أمية وبنى العباس ا

لقد عدد الأشعري لثوارهم أربعة وعشرين ثورة ضد الأمويين والعباسيين .. بدأت أولادها ضد هشام بن عبد الملك ، الأموي سنة ١٢٢ هـ سنة ٧٤٠ م ... وكانت الأخيرة - في هذا الترتيب - بالشام على عهد المكفي العباسي [٢٦٣ - ٢٩٥ هـ ٨٧٦ - ٩٠٨ م]^(٥٨) ... أما شهداء ثوراتهم فلقد ازدانت بهم صفحات كتب التاريخ ، خصوصا تلك التي أرخت لمقاتل آل بيت الرسول ، عليه الصلاة والسلام ا ..

الزيدية : الفرقة :

يتردد المرء كثيرا في جعل « الزيدية » فرقة مستقلة ، إذا نحن دققنا في المعنى الحقيقي والدقيق « للفرقة » ... لكن الأمر الذي شاع ، بسبب من اضطراب « القواعد » التي استخدمها مؤرخو الفرق والمقاتلات الاسلاميين قد جعل الخلاف في « مسألة » من المسائل أو « رأى » من الآراء مبررا لا اعتبار صاحب « المسألة » أو « الرأى » رأس « فرقة » ، والنظر إلى أتباعه على أنهم فرقة مستقلة ! ... وهذا هو الذى جعل مؤرخى المقالات يقفون بتعداد الفرق الاسلامية أحيانا عند الرقم أربعة .. وأحيانا أخرى يصل هؤلاء المؤرخون برقم « الفرق » إلى عدة مئات ١٢ ..^(٥٩)

ونحن إذا استخدمنا المعيار الذى حدده الشهر ستانى [٤٧٩ - ٥٤٨ هـ ١٠٨٦ - ١١٥٣ م] تميز الفرق واستقلالها حكمنا بأن الزيدية هى امتداد للمعتزلة ، وليست فرقة مستقلة بذاتها .. فمعيار التمييز والاستقلال بين « الفرق » هو الاتفاق أو الاختلاف في « الأصول » ، وهى أربعة قواعد :

[القاعدة الأولى] : « الصفات والتوحيد فيها .. وهي تشتمل على مسائل الصفات الأزلية ، إثباتا عند جماعة ، ونفيا عند جماعة ، وبيان صفات الذات وصفات الفعل ، وما يجب لله تعالى وما يجوز وما يستحيل . وفيها الخلاف بين : الأشعرية ، والكرامية ، والمجسمة ، والمعتزلة » .
ففى هذه القاعدة نجد الزيدية مع المعتزلة ، لأنهم يقولون جميعا بالتوحيد والتنزيه ، ووحدة الذات والصفات ، بمعنى أن صفات الله هى عين ذاته ..

[القاعدة الثانية] : « القدر والعدل .. وهي تشتمل على مسائل : القضاء ، والقدر ، والجبر ، والكسب فى إرادة الخير والشر ، والمقدور والمعلوم ، إثباتا عند جماعة ونفيا عند جماعة وفيها الخلاف بين : القدريه - [المعتزلة ومن وافقهم] - والنجارية ، والجبرية ، والأشعرية ، والكرامية » .

فالزيدية ، هنا ، مع المعتزلة أيضا ، لقولهم مثلهم بالعدل والحرية والاختيار وخلق الإنسان لأفعاله الاختيارية ، بقدرته واستطاعته التى خلقها له الله ..

[القاعدة الثالثة] : « الوعد والوعيد ، والأسماء والأحكام .. وهي تشتمل على مسائل الايمان ، والتوبة ، والوعيد ، والإرجاء ، والتكفير ، والتضليل ، إثباتا - على وجه - عند جماعة ونفيا عند جماعة . وفيها الخلاف بين : المرجئة ، والوعيدية ، والمعتزلة ، والأشعرية ، والكرامية » .
فهنا ، أيضا ، نجد الزيدية يقولون بقول المعتزلة ، فى الوعد والوعيد ..

[القاعدة الرابعة] : « السمع والعقل ، والرسالة والإمامة .. وهي تشتمل على مسائل التحسين ، والتقيح ، والصالح والأصلح ، واللطف ، والعصمة فى النبوة ، وشرائط الامامة ، نصا عند جماعة وإجماعا عند جماعة ، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص ، وكيفية إثباتها ، على مذهب من قال بالإجماع . والخلاف فيها بين : الشيعة ، والخوارج ، والمعتزلة ، والكرامية ، والأشعرية »^(٦٠)

ففى هذه القاعدة نجد الزيدية ، إجمالا ، يقولون بقول المعتزلة ، اللهم إلا فى جزئيات من موضوع الإمامة ، مثل قولهم بالنص الخفى - بواسطة الصفات - على إمامة على ، والحسن ، والحسين ، فقط .. ثم هى بالشورى والبيعة والاختيار من بعدهم ، لكن فى أولاد على من فاطمة فقط ، وفيمن يسلك سبيل الجهاد ضد أئمة الجور منهم على وجه الخصوص فى هذه الجزئية يتميز الزيدية عن المعتزلة ... أما فى كل القواعد والأصول فهم معهم ومنهم ، فلا خلاف بينهم ولا اختلاف ...

ثم .. إن هذه الحقيقة لم تكن غائبة عن كثير ممن أرحوا لفرق الاسلام ومقالات الاسلاميين .. فالشهر ستانى ينص على أن زيد بن علي قد « اقتبس الاعتزال من واصل بن عطاء ، وصارت أصحابه كلها معتزلة ... »^(٦١) ونصير الدين الطوسى يقول : إن « الزيدية ، فى الأصول ، معتزليون ... »^(٦٢) ... ويؤيد الشهر ستانى هذه الحقيقة عن الزيدية بقوله : « .. وأما فى الأصول فيرون رأى المعتزلة حدو القُدَّة بالقُدَّة ، ويمعظمون أئمة المعتزلة أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت - [من الشيعة الإمامية] - أما فى الفروع فهم على مذهب أبى حنيفة ، إلا فى مسائل قليلة يوافقون فيها الشافعى .. »^(٦٣)

فهم ، فى القواعد التى حددها الشهر ستانى لتمييز الفرق واستقلالها ، يتبنون قواعد المعتزلة ... وهم يقولون بقول المعتزلة فى أصولهم الخمسة : التوحيد .. والعدل .. والوعد والوعيد .. والمنزلة بين المنزلين .. والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ... اللهم إلا فى جزئيات من إحدى المسائل الفرعية وهى الإمامة .. كما أسلفنا ..

ومع ذلك ، فلقد ذكرهم مؤرخو المقالات وصنفوهم كفرقة مستقلة ، بفعل الخلط الذى وقع فيه هؤلاء المؤرخون عندما لم يميزوا بين « الأصول - القواعد » وبين « المسائل - الجزئيات » ، فجعلوا الاختلاف فى بعض « المسائل - الجزئيات » مبررا لوضع أصحابها كفرقة مستقلة عند تعدادهم لفرق الإسلام ...

بل لقد وجدنا مؤرخى المقالات والفرق يتحدثون عن « فرق الزيدية » .. لمسائل وجزئيات اختلف فيها مفكروهم وفقهاؤهم ومتكلموهم .. ومن هؤلاء المؤرخين من جعل « فرق الزيدية » ثلاثة :

- ١ - الجارودية : نسبة إلى الجارود بن زياد بن المنذر العبدى
- ٢ - والسليمانية : نسبة إلى سليمان بن جرير - [ويسمىها البعض : الجيرية] - ..
- ٣ - والصاحبية : أصحاب الحسن بن صالح بن حمى الفقيه ...^(٦٤)

بل إن من هؤلاء المؤرخين من جعل « فرق الزيدية » اثنتى عشرة فرقة!^(٦٥) ..

لكن الرأى الذى نراه ، والذى يتسق مع المعايير التى وضعها الشهر ستانى فى تمييز الفرق وتحديد مدى استقلاليتها ، هو أن « الزيدية » لم يكونوا فرقة مستقلة عن المعتزلة ، فلقد تبنا جميعا الأصول الخمسة ، التى كونت نظرية المعتزلة ، أهل العدل والتوحيد ...

لقد بدأت الزيدية ثورة معتزلية ضد حكم بنى أمية ، على عهد هشام بن عبد الملك ...
ثم استمرت ثورتها ضد الأمويين والعباسيين ... ولقد ظلت طوال هذا التاريخ تقول ، في القواعد ،
بأصول المعتزلة الخمسة ... وتعقد ، في الإمامة ، لواء القيادة للمجاهدين من أبناء علي بن أبي
طالب وفاطمة الزهراء ، بنت رسول الله ، عليه الصلاة والسلام .

هوامش الزيدية

- (١) ابن أبى الحديد [شرح نهج البلاغة] ج ١٥ ص ٢٤٢ . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م .
- (٢) الحديد : ٢٥ .
- (٣) [طبقات ابن سعد] ج ٥ ص ٢٧٥ - طبعة دار التحرير . القاهرة . وأبو الفرج الأصفهاني [كتاب الأغاني] ج ٩ ص ٣٣٧٥ ، ٣٣٧٦ ، طبعة دار الشعب . القاهرة .
- (٤) ناحي حسن [ثورة زيد بن علي] ص ١٠٠ [والمرجع ينقل عن تاريخ الطبري ج ٨ ص ٢١ . طبعة القاهرة . الأولى] .
- (٥) [طبقات ابن سعد] ج ٥ ص ٩٤ ، ٩٥ .
- (٦) د. ضياء الدين الريس [النظريات السياسية الاسلامية] ص ٦٨ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م [والمرجع ينقل عن تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٧٩]
- (٧) [ثورة زيد بن علي] ص ١٠٢ . [والمرجع ينقل عن تاريخ الطبري . ج ٨ ص ٦٧] .
- (٨) الشريف المرتضى [أمالي المرتضى] ق ١ ص ١٦٠ ، ١٦١ . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م .
- (٩) فلهوزن [تاريخ الدولة العربية] ص ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٣٤ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م .
- (١٠) صفى الدين البغدادي [مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة القلاع] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م .
- (١١) [ثورة زيد بن علي] ص ٣٠ - ٣٣ .
- (١٢) الشهر ستاني [الملل والحلل] ج ٢ ص ٨٥ . طبعة القاهرة - على هامش « الفصل » - سنة ١٩٦٤ م .
- (١٣) المقرئى [الخطط] ج ٣ ص ٤٤٤ . طبعة دار التحرير . القاهرة .
- (١٤) أبو الفرج الأصفهاني [مقاتل الطالبين] ص ١٣٠ . طبعة دار المعرفة . بيروت .

- (١٥) [ثورة زيد بن علي] ص ١٩٩ - ٢٠١ .
- (١٦) [مقاتل الطالبين] ص ١٢٧ - ١٢٩ .
- (١٧) المصدر السابق . ص ١٢٨ .
- (١٨) [ثورة زيد بن علي] ص ٣٦ .
- (١٩) [مقاتل الطالبين] ص ١٢٩ .
- (٢٠) [ثورة زيد بن علي] ص ٣٤ .
- (٢١) [مقاتل الطالبين] ص ١٣٢ .
- (٢٢) المصدر السابق . ص ١٢٩ .
- (٢٣) [ثورة زيد بن علي] ص ١٤٩ .
- (٢٤) المرجع السابق . ص ١٤١ ، ١٤٢ .
- (٢٥) المرجع السابق . ص ٩٩ [وهو ينقل تاريخ الطبرى . ج ٦ ص ٢٩٢] .
- (٢٦) القاضي عبد الجبار بن أحمد [تثبيت دلائل النبوة] ج ٢ ص ٥٧٤ . طبعة بيروت سنة ١٩٦٦ م .
- (٢٧) لقاضي عبد الجبار [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٢٢٥ . طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م . وابن المرتضى [كتاب المنية والأمل] - باب ذكر المعتزلة - ص ٢٥ ، ٢٦ . طبعة الهند سنة ١٣١٦ هـ .
- (٢٨) [ثورة زيد بن علي] ص ١٠٤ [والمرجع ينقل عن تاريخ الطبرى ج ٨ ص ٢٧٢] .
- (٢٩) المرجع السابق . ص ١٠٤ [وهو ينقل عن البيان والتبيين - للجاحظ - ج ١ ص ٣١٠ طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ م] .
- (٣٠) المرجع السابق . ص ٦٣ .
- (٣١) [تاريخ الطبرى] ج ٧ ص ١٦٥ ، ١٦٦ . طبعة دار المعارف . القاهرة . والمسعودى [مروج الذهب] ج ٢ ص ١٦٢ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م ، و [ثورة زيد بن علي] ص ٤٥ ، ٤٦ . [والقل : الكره والبغض] .

- (٣٢) [تاريخ الطبرى] ج ٧ ص ١٦٨ .
- (٣٣) المصدر السابق . ج ٧ ص ١٨٨ . و [ثورة زيد بن على] ص ٥٩ .
- (٣٤) الأشعري [مقالات الإسلاميين] ج ١ ص ١٣٧ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م .
- (٣٥) [ثورة زيد بن على] ص ٢٠١ .
- (٣٦) [مقاتل الطالبين] ص ١٤٥ ، ١٤٧ . و [ثورة زيد بن على] ص ١٠٩ - ١١١ .
- (٣٧) [مقاتل الطالبين] ص ١٣٥ . و [ثورة زيد بن على] ص ١١٢ .
- (٣٨) [مقاتل الطالبين] ص ١٤٦ - ١٤٨ . و [ثورة زيد بن على] ص ١٠٥ - ١٠٨ .
- (٣٩) [ثورة زيد بن على] ص ١٠٩ .
- (٤٠) [تاريخ الطبرى] ج ٧ ص ١٧٢ ، ١٩٧٣ .
- (٤١) المصدر السابق . ج ٧ ص ١٦٧ .
- (٤٢) المصدر السابق ج ٧ ص ١٨٤ .
- (٤٣) [ثورة زيد بن على] ص ١٣٧ .
- (٤٤) البغدادي [الفرق بين الفرق] ص ٢٥ ، ٢٦ .
- (٤٥) [ثورة زيد بن على] ص ١٤٠ .
- (٤٦) [مقاتل الطالبين] ص ١٣٥ .
- (٤٧) [تاريخ الطبرى] ج ٧ ص ١٧٠ .
- (٤٨) [مقاتل الطالبين] ص ١٣٥ - ١٣٧ ، ١٣٩ - ١٤٤ .
- (٤٩) أى الصحائف ..
- (٥٠) يوسف : ١٠٠ .

- (٥١) التوبة : ١١١ .
- (٥٢) آل عمران : ١٦٩ .
- (٥٣) النساء : ٩٥ .
- (٥٤) [مقاتل الطالبين] ص ١٣ - ١٣٢ . و [ثورة زيد بن علي] ص ٢٦ ، ٢٧ .
- (٥٥) [ثورة زيد بن علي] ص ١٤٥ .
- (٥٦) خراش بن حوشب هو الذى أنزل جثمان زيد من على ضليبه ، وأحرقه ، وذرى رماده فى الفرات ..
- (٥٧) [تاريخ الطبرى] ج ٧ ص ١٩٠ . و [مقالات الاسلاميين] ج ١ ص ١٣٩ . و [ثورة زيد بن علي] ص ١٤٥ ، ١٢٧ .
- (٥٨) [مروج الذهب] ج ٢ ص ١٦٧ .
- (٥٩) [مقالات الاسلاميين] ج ١ ص ١٥٣ .
- (٦٠) د. محمد عمارة [الاسلام وفلسفة الحكم] ص ١٣٧ - ١٤٢ . طبعة بيروت - الثانية - سنة ١٩٧٩ م .
- (٦١) [الملل والنحل] ج ١ ص ٩ - ١٣ . طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .
- (٦٢) المصدر السابق . ج ٢ ص ٨٣ .
- (٦٣) [تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين] ص ١٨٠ . طبعة القاهرة - على هامش « المحصل » - سنة ١٣٣٢ هـ .
- (٦٤) [الملل والنحل] ج ٢ ص ٩٣ ، ٩٤ .
- (٦٥) فخر الدين الرازى [محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين] ص ١٨٠ . طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ . و [الملل والنحل] ج ٢ ص ٨٧ - ٩٣ .
- (٦٦) القاضى عبد الحبار بن أحمد [المغنى فى أبواب التوحيد والعدل] ج ٢٠ ق ٢ ص ١٨٤ ، ١٨٥ . طبعة القاهرة .

السَّلَفِيَّةُ

مصطلح « السلفية » من المصطلحات التي يحيط بمضمونها الغموض ، أو عدم التحديد ، في عدد من الدوائر الفكرية والسياسية في واقعنا العربي والإسلامي المعاصر ..

فهناك من يرون في « السلفية » و « السلفيين » : التيار المحافظ والجامد ، بل والرجعي ، في حياتنا الفكرية ، وفي جانب الفكر الديني منها على وجه الخصوص .. وهناك من يرون في « السلفية » و « السلفيين » : التيار الأكثر تحمرا من فكر الخرافة والبدع ، ومن ثم الأكثر تحمرا واستنارة في مجال الفكر الديني بالذات ..

وهذا الغموض ، أو عدم التحديد ، الذي يحيط بمضمون مصطلح « السلفية » لم ينشأ من الوهم أو الفراغ ، ذلك أن من الذين ينتسبون إلى « السلفية » من هم ، بالفعل ، محافظون وجامدون ، بل ورجعيون .. ومنهم من هم في طليعة المنادين بالتجديد الديني ، وضرورة فك إسار العقل من قيود الخرافة والبدع والتقليد ! .. كما أن منهم من يرى « سلفه الصالح » ، الذي يترسم خطاه ويحتذى نهجه الفكري ، في « علماء » عصور الانحطاط والزكاكة المظلمة التي مرت بأمتنا تحت حكم المماليك والعثمانيين .. ومنهم ، أيضا ، من يرى « سلفه الصالح » في أعلام عصر الخلق والإبداع والأزدهار الذي عرفته أمتنا ، وبلورت فيه حضارتها « القومية - العقلانية - المستنيرة » ، قبل انحطاط عصر المماليك ! .. وأيضا ، فمن « السلفيين » من ينتكر « للعقل » ، كقوة إنسانية ، عندما ينكر عليه القدرة على البرهنة والحكم والتمييز بين ماهو حسن نافع وماهو قبيح وضار ، ويحصر القدرة على ذلك في النصوص والمأثورات وحدها .. على حين أن من « السلفيين » من يعلى مقام « العقل » ويعزز من سلطانه ، حتى ليعتبه أجل القوى التي ميز الله بها الإنسان وأعظمها ، ومن ثم يمنحه الاستقلال في مجال « عالم الشهادة » ، وفي نطاق الحياة الدنيوية وما بها من ظواهر وعلوم ومعضلات ، على حين يجعل السلطان للنصوص والمأثورات في نطاق « عالم الغيب » الذي لم ولن يدرك العقل كنهه ، وإن كان هو الأداة في فهم ما جاءنا حوله من نصوص ومأثورات ! ..

إذن .. فنحن بإزاء مصطلح يحيط بمضمونه الغموض وعدم التحديد ..

وإذا نحن ذهبنا نلتمس معنى هذا المصطلح في كتاب العرب الأول - القرآن الكريم - فإننا نجد أن « السلف » يعنى : « الماضى » وما سبق الحياة الحاضرة التى يحياها الإنسان .. [فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف]^(١) .. [ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء إلا ما قد سلف]^(٢) .. [وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف]^(٣) .. [عفى الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه]^(٤) .. [قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف]^(٥) .. [هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت]^(٦) .. [كلوا واشربوا هنيئا بما أسلفتم فى الأيام الخالية]^(٧) .. [فيجعلناهم سلفا ومثلا للآخرين]^(٨) .. « فالسلف » هنا هو « الماضى » وما سبق وتقدم على الحياة الحاضرة للإنسان .

ونفس هذا المعنى يدل عليه هذا المصطلح فى الحديث النبوى الشريف .. ففى [مسند أحمد بن حنبل] ، عن ابن عباس ، رضى الله عنهما ، أنه « لما ماتت زينب ، ابنة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قال رسول الله : الحقى بسلفنا الصالح الخير عثمان بن مظعون ... » وفيه ، أيضا عن فاطمة الزهراء ، رضى الله عنها ، أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قد قال لها فى مرض موته : « .. ولا أراه إلا قد حضر أجلى ، إنك أول أهل بيتى لحوقى ، ونعم السلف أنالك .. » ..

كما نجد « السلف » مستخدما فى الحديث النبوى بالمعنى الشائع فى دوائر المال والتجارة ، أى إقراض الأموال ، فالسائب بن أبى السائب يروى « أنه كان يشارك رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قبل الإسلام ، فى التجارة ، فلما كان يوم الفتح جاءه ، فقال النبى : مرحبا بأخى وشريكى ، كان لا يدارى ولا يمارى ، يا سائب ، قد كنت تعمل أعمالا فى الجاهلية لا تقبل منك ، وهى اليوم تقبل منك . وكان ذا سلف وصلة .. »^(٩) .. أى كان يقترض المال ويصل الأرحام ! ..

وفى معاجم العربية لا يختلف مضمون هذا المصطلح عن ذلك الذى وجدناه له فى القرآن والحديث .. ففى [لسان العرب] لابن منظور : « السالف : المتقدم » ، وفى [المعجم الوسيط] : « السلف : كل من تقدمك من آبائك وذوى قرابتك و السن أو الفضل ، وكل عمل صالح قدمته .. والسلفى : من يرجع فى الأحكام الشرعية إلى الكتاب والسنة ويهدر ما سواها .. »

ونحو ذلك أيضا نجد مضمون المصطلح فى [كشاف اصطلاحات الفنون] للتهانوى :

« فكل من تقدمك من آبائك وقراتك فهو سلف لك .. والسلف - في الشرع - اسم لكل من يُقَلد - [الباء للمجهول] - مذهب في الدين ، ويُتبع - [الباء للمجهول] - أثره ... وقد يطلق السلف تاملا للمجتهدين كلهم .. »

فإذا علمنا أن « الكتاب » و « السنة » وكذلك « المذاهب الشرعية » و « المجتهدين كلهم » .. جميعهم « ماضى » ومتقدم على عصر تدوين هذه [المعاجم] و [الكشافات] ، وهو العصر الذى كان الاجتهاد بالسبب له قد أصبح « سلفا ماضى » وأُغلق بانه ! .. إذا علمنا ذلك أدركنا أن القرآن والحديث ومعاجم اللغة وكشافات التعريفات والمصطلحات ، في تراثنا وحضارتنا قد أجمعت على أن « السلف » هو الماضى والمتقدم .. وعلى أن « السلفيين » هم الذين يحتدون حذو هذا الماضى والمتقدم والسالف .

لكن هذا التحديد الجلى لا يستطيع ، وحده ، أن يرفع الغموض عن مضمون مصطلح « السلفية » ، لأن « الماضى » المحتدى ، سيظل غير محدد ، لأنه متعدد هو الآخر ! .. فهل هو الكتاب والسنة ؟ أم أن فيه المأثورات المروية عن الصحابة ؟ .. وهل هو تلك النصوص وحدها ؟ أم أن فيه مذاهب التابعين وتابعى التابعين ؟؟ .. وحتى إذا كان هذا « السلف » هو النصوص ، قرآنا وسنة ، فإن تفسيرها ورؤيتها قد تعددت بتعدد المناهج في المدارس الفكرية والفرق والتيارات .. وكذلك كان الحال مع مأثورات الصحابة ، تعددت ، بل وتناقضت فيها الروايات ، فضلا عن التفسيرات والتخریجات .. ناهيك عن التعدد والاختلاف إذا نحن أدخلنا مذاهب المتقدمين في إطار « الماضى والسلف » الذى يدخل مستلهميه تحت مصطلح « السلفية والسلفيين » ! ..

إذن .. فالضرورة والأهمية لإلقاء الضوء على هذا المصطلح في تراثنا الفكرى والحضارى لن تسمى عن ضرورة مواصلة البحث لكشف الإبهام الذى يحيط بمضمون « السلفية » في واقعنا الفكرى الراهن ، لأن هذا الإبهام حقيقة موضوعية ، مصدرها تعدد الرؤية « للموارث السالفة » التى يستلهمها ويحتدونها « السلفيون » ..

ولعل في تتبع الحركة السلفية ، نشأة ومسارا ، عبر حضارتنا العربية الإسلامية ، وإن في الخطوط العريضة والبارزة لهذه النشأة وذلك المسار ، لعل في ذلك السبيل الأمثل لتحديد معالم هذه الحركة ، ومن ثم تياراتها ، وخاصة في عصر نهضتنا الحديثة ، الأمر الذى يجلب لنا حقيقتها ، ويضع يدنا ويوقف فكرنا على ما هو متقدم من قضاياها ومقولاتها ، وما هو محافظ وجامد ، بل ورجعى من فكر السلفيين ! ..

السلفية : ظاهرة « عباسية » :

عندما اقترب القرن الهجرى الأول من نهايته كانت الفتوحات العربية الإسلامية قد بلغت مداها ، وامتدت أطراف الامبراطورية العربية التي صنعتها هذه الفتوحات .. فلقد فتح العرب في ثمانين عاما أوسع مما فتح الرومان في ثمانية قرون ١٩ ..

وهذه الفتوحات الكبرى قد نقلت العرب المسلمين إلى طور جديد .. فقبلها كانوا أقرب إلى البساطة في مجتمع عربى ساذج وبسيط ، تعينهم موارثهم الحضارية المحدودة ، وبيتهم البدوية التي تشبه الصفحة الواضحة المبسوطة على أن يفهموا الاسلام من نصوص القرآن الكريم وسنة نبيه ، عليه الصلاة والسلام ، وذلك دونما كثير تأويل أو قياس .. ولقد حافظت بساطة الحياة في شبه الجزيرة العربية ، وخلوها من التركيب والتعقيد على سيادة هذا النهج الذى عرفه العرب والتزموه في فهم الإسلام ، « النهج النصوصى » ، الذى يقدم « الكتاب » على « الحكمة » و « المأثور » على « الرأى والقياس » ، حتى أن الصحابة الذين كانت لديهم دربة وذخيرة في « الحكمة والتفلسف » قد طووا صدورهم على « حكمتهم وفلسفتهم » ، في أغلب الأحيان ، لزهد المناخ فيها ، ولقلة الدواعى التي تدعو إلى انتشار هذا النهج في ذلك الزمان وذلك المكان ..^(١)

لكن الفتوحات الكبرى قد وضعت العرب المسلمين في قمة السلطة بالامبراطورية التي ضمت أكثر بقاع الأرض ، يومئذ ، حظا من الموارث الحضارية والأبنية الفكرية البالغة حدا كبيرا من التطور والتركيب والتعقيد .. ففارس ، بما تملك من ميراث حضارى ، والهند ، بما لديها من حكمة ، ومصر والشام ، بما فيها من تراث غنى - محلى أو يونانى أو رومانى - كل ذلك قد غدا في وعاء الدولة التي يحكمها العرب المسلمون .. وبدلا من المجتمع البدوى البسيط أصبحوا مسئولين عن قضايا مجتمع تنوعت قضاياها ومشاكله ، وتركت الأبنية الفكرية المؤسساته ومفكره .. وكان طبيعيا ، وضروريا أن يواجه العرب المسلمون الفاتحون هذا الواقع الجديد ، وكان طبيعيا ، وضروريا كذلك أن يتعلموا ، وأن يعوا هذه الظاهرة الجديده ، ليحذقوها ، كى يرتفعوا إلى مستوى القادة في هذا الواقع الجديد ..

وهذا الذى حدث للعرب المسلمين القادمين من شبه الجزيرة العربية ، حدث للإسلام ! ..

فدين القرآن العربى المين ، الذى أقنعت نصوصه البسيطة الواضحة عرب مجتمع شبه الجزيرة البسيط والواضح ، قد أصبح محتاجا إلى وسائل جديدة وبراهين معقدة وأدلة مركبة كى

يقنع أقواما ألفوا وسائل أخرى في الجدل والمناظرة والرهنة والحجاج .. وزاد هذه الحاجة الجديدة ضرورة وإلحاحا أن الشرائع والعقائد والمذاهب غير الإسلامية ، التي كان يدين ويتمذهب به أبناء البلاد المفتوحة قد استفادت من رفض الإسلام وأهله طريق الإكراه في الدين ، فشنت على الإسلام حربا فكرية ضروسا ، مستخدمة فيها الأسلحة التي لم تعرفها شبه الجزيرة ، ولم يحذقها ، من قبل ، العرب المسلمون ! ..

وعندما وجد العرب المسلمون أنهم يدافعون عن إسلامهم بمنطق بسيط في مواجهة مؤسسات فكرية لا هوتية قد تسلحت في صراعها ضده بمنطق أرسطوا ، وأنهم يبشرون بإسلامهم ، مستخدمين النصوص ، بين أقوام قد امتلكوا حكمة الهند وفلسفة اليونان .. رأوا أن الاحتكام إلى النصوص لا يجدى مع الذين لا يؤمنون بحجية هذه النصوص وقدسيته ، وأن الجدل بالمأثورات لا يقنع الذين يرفضون هذه المأثورات .. ورأوا ، كذلك ، أن هذا الواقع الفكرى الجديد يتطلب أدوات صراع جديدة لذلك النزال الفكرى الجديد ، وأن هذه الأدوات لابد أن تكون إنسانية الطابع عالمية النمط ، أى عقلانية ، تصلح لكل ألوان الجدل والبرهنة ، بصرف النظر عن لون الحضارة ، أو النمط الفكرى ، أو اختلاف الأمة ، أو تغير الزمان والتنوع في المكان .

وأمام هذه الضرورات الجديدة ، أفرزت الجماعة العربية الإسلامية طليعة فلاسفتها الإلهيين - « المتكلمين » من علمائها - أولئك الذين امتدت بصيرتهم إلى ماوراء النصوص ، مستخدمين العقل والقياس والتأويل ، ناظرين في الموارث الفكرية - وخاصة الفلسفية - لأبناء البلاد المفتوحة ، ومحصلين لمقولاتها ، ثم مستخدمين لأسلحتها الفكرية وأدواتها في الجدل والمناظرة للدفاع عن عقائد الإسلام ، وللتبشير بهذه العقائد في البيئات التي ما كان للنصوص والنصوصيين أن يجرزوا فيها نصرا يذكر لهذا الدين الجديد ..

وهذه الطليعة من « المتكلمين » ، فلاسفة الإسلام الإلهيين ، هم مدرسة المعتزلة ، أهل العلة والتوحيد

لكن طبيعة هذا اللون الفلسفى من ألوان التفكير ، وطبيعة البراهين التي يستخدمها هؤلاء « المتكلمون » ، قد جعلت هذا الفكر فكر « صفوة » ، لا فكر « عامة » و « جمهور » ، ذلك أن « العامة والجمهور » قد وقفت بها مداركها عند « النصوص » ، بل وعند « ظواهر النصوص » في أغلب الأحيان .. بل لقد ارتاب « العامة » في جدوى هذا المسلك الذى سلكه « المتكلمون » ، بل وفي عقائد هؤلاء « المتكلمين » ! .. وزاد من هذه الريبة أن غلو اللاهوتيين من غير المسلمين في رفض النصوص ، قد جعل نفرا من « المتكلمين » يهملون

بعض النصوص الإسلامية أو يغضون من شأن بعض المأثورات ، أو يؤولونها تأويلاً لا يبرأ من القسر والاعتساف .. حتى جاء الوقت الذي خيل فيه إلى « العامة والجمهور » أن « إسلام عرب شبه الجزيرة » الأول ، إسلام النصوص الواضحة البسيطة الغنية عن التأويل ، والذي عرفه الناس زمن البعثة والصحابة والتابعين ، قد أصبح « غريباً » في هذا الواقع الفكري الجديد ! .. وعند هذا الطور من أطوار الحركة الفكرية في الامبراطوريات العربية الإسلامية برزت لهذا « الجمهور » ولهذا الفكر « الجمهوري » قياداته ، فأذاعوا بين الناس حديث الرسول ، صلى الله عليه وسلم : « بدأ الإسلام غريباً ، وسيعود كما بدأ غريباً ، فطوى للغرباء »^(١١) ! ... وأذن هؤلاء القادة في الجمهور : أنه لا بد من العودة إلى إسلام السلف ، الإسلام الذي مضى وسلف ، الإسلام الذي أصبح « غريباً » في مناخ فكري تفلسف وقدم العقل وبراهينه على النصوص والمأثورات ، وأعمل الرأي والقياس والتأويل في هذه النصوص وتلك المأثورات .. وكان رأس هؤلاء الأعلام ، أعلام الحركة السلفية ، إمامها الأول والأبرز ، الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل [١٦٤ - ٢٤١ هـ - ٧٨٠ - ٨٥٥ م] الذي كان ، كما كان خصومه ، « ظاهرة عباسية » ، بمعنى أن تبلور هذا الواقع الجديد وتلك التيارات الفكرية الجديدة إنما حدث في ظل حكم دولة بني العباس ! ..

المعالم الأولية والرئيسية للسلفية :

كان ابن حنبل أشبه ما يكون « بقراء » عصر الصحابة ، قبل أن يعرف عالم الإسلام « الفقهاء » و « المتكلمين » فضلاً عن « الفلاسفة والحكماء » ، وكان شبهه « بقراء » عصر الصحابة شاملاً « السلوك » مع « الفكر » فهو - كما يصفه ابن قيم الجوزية [٦٩١ - ٧٥١ هـ - ١٢٩٢ - ١٣٥٠ م] - : « عن الدنيا ما كان أصبى ، وبالماضيين ما كان أشبهه ، أتته البدع فنفاها ، والدنيا فأبأها »^(١٢)

ونحن إذا شئنا تكتيفاً لمقولات الحركة السلفية ، كما صاغها إمامها الأول أحمد بن حنبل ، في مواجهة ما رآه بدعاً ومحدثات جعلت لإسلام غريباً ، وجدنا هذه المقولات والعقائد :

* الإيمان : قول وعمل .. وهو يزيد وينقص ، تبعاً لنقاء العقيدة أو شوبها ، وتبعاً لزيادة العمل ونقصانه .

* والقرآن : كلام الله ، و فقط .. فليس بمخلوق - كما تقول المعتزلة - وليس شريكاً لله في قدمه ، كما يُلزمُ المعتزلة نفاة القول بخلق القرآن ..

* وصفات الله : التي وصف بها نفسه وأثبتها لذاته ، نصفه بها ونثبتها لذاته ، على النحو

- * وعلم أن كل شيء بقضاء الله وقدره ، الخير والشر جميعا ..
- * ورجلا محسن أمه محمد ، وتخوف على مسيئتهم ، ولم ينزل أحدا من أمة محمد الجنة بالإحسان ، ولا النار بذنوب اكتسبه ، حتى يكون الله الذى ينزل خلقه حيث يشاء ..
- * وعرف حق السلف الذين اختارهم الله بصحبة نبيه ، صلى الله عليه وسلم ، وقدم أبا بكر وعمر وعثمان ، وعرف حق على بن أبى طالب ، والزبير ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبى وقاص ، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ... وترحم على جميع أصحاب محمد ، صغيرهم وكبيرهم ، وحدث بفضائلهم ، وأمسك عما شجر بينهم ..
- * وصلاة العيدين ، والخوف ، والجمعة ، والجماعات مع كل أمير ، بر أو فاجر ..
- * والمسح على الخفين فى السفر والحضر ، والتقصير فى السفر ..
- * والقرآن : كلام الله وتنزيهه ، وليس بمخلوق ..
- * والايمان قول وعمل ، يزيد وينقص ..
- * والجهد ماض منذ بعث الله محمدا إلى آخر عصابة ، يقاتلون الرجال ، لا يضرهم جور جائر ..
- * والشراء والبيع حلال إلى يوم القيامة ، على حكم الكتاب والسنة ..
- * والتكبير على الجنائز أربعة ..
- * والدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح ، ولا تخرج عليهم بسيفك ، ولا تقاتل فى فتنة ، وتلزم بيتك ..
- * والايمان بعذاب القبر ..
- * والايمان بمنكر ونكير ..
- * والايمان بالحوض ، والشفاعة ..
- * والايمان بأن أهل الجنة يرون بهم ، تبارك وتعالى ..
- * وأن الموحدين يخرجون من النار ، بعدما امتحنوا ، كما جاءت الأحاديث فى هذه الأشياء عن النبى ، صلى الله عليه وسلم ، ولا تضرب لها الأمثال .. (١٣)

على هذا النحو صاغ ابن حنبل عقائد الحركة السلفية ، ودعا إلى إسلام العرب الاولين ، اسلام المجتمع العربى البسيط ، إسلام النصوص والمأثورات .. وبهذه العقائد ، ومن خلفه الجمهور ، صارع المتكلمين والكلام والفلسفة والرأى والقياس والتأويل .. وصمد للمحنة الشهيرة ، عندما امتحن إبان تدخل الدولة فى عقائد العلماء حتى يقرؤا بخلق القرآن .. الأمر الذى رفع من قدره ، لا عند أنصاره فحسب ، بل وفى نظر الخصوم ، وعند جميع المؤرخين للفكر على اختلاف المدارس والمنطلقات .

السلفية تنتعش :

كانت الحضارة العربية الإسلامية ، التي تبلورت من فكر الإسلام ، كما صاغه المتكلمون العقلانيون ، بعد مزجه بالمواريث الحضارية الملائمة لشعوب البلاد التي فتحت ، والتي أخذت تتعرب ، كانت هذه الحضارة مركزة على قسمتين رئيسيتين :

الأولى : العروبة : بالمعنى الحضارى ، لا العرقى .. على النحو الذى بلغتته في الصراع ضد قطبي التطرف الشعبوى ، الراض لكل ماهو عربى .. والعصية ، التي أحيتها الدولة الأموية ، والتي تغض من شأن كل ماليس بعربى عرقيا ..

والثانية : العقلانية : التي تحول بها الإسلام من موقع الدفاع أمام المؤسسات الفكرية اللاهوتية غير الإسلامية والتيارات الفكرية المعادية لعقائده .. تحول بها من موقع الدفاع إلى موقع الهجوم الذى هيا له الانتشار دون إكراه ..

لكن هذه الحضارة ، بما صحبها من ازدهار مادي ورفاهة في العيش ، قد ابتعدت بالعرب عن نخشونة الجند التي عرفوا بها في عصر الفتوحات ، فلم يعودوا القوة العسكرية التي تعتمد عليها الدولة في الفتح أو الحفاظ على أكبر امبراطورية عرفها ذلك التاريخ .. وكانت للموالى ، دوى الاتجاه الشعبوى ، أحلام في السيطرة على الدولة ، بل وتدميرها ، صرفت الدولة كذلك عن أن تتخذ منهم الجند الذى يتكون منهم جيشها الكبير .. ومن هنا كان سعى الخليفة العباسى المعتصم [٢١٨ - ٢٢٧ هـ ٨٣٣ - ٨٤٢ م] إلى تكوين جيشه من الترك المماليك ! ..

ولقد ظن المعتصم أنه باتخاذ الجند الغريب ، حضاريا وقوميا ، عن المجتمع ، سيحصل على أداء القمع الأسهل قيادا وانقيادا ، والتي لا أمل لها في السلطة ، ولا مصلحة لها في الصراعات الناشبة من حولها ، وانه بذلك سيقم القوة الضاربة التي يحافظ بها على التوازن بين العرب والموالى وغيرهما من العناصر والأجناس المتنافسة والمتصارعة .. ولكن تضخم هذه القوة العسكرية الجديدة سرعان ما جعلها مركز ثقل وقوة جذب ومصدر توجيه .. فمدينة « سامراء » التي بنيت لها ، معسكرا تابعا للعاصمة « بغداد » ، تحولت منذ سنة ٢٢١ هـ سنة ٨٣٦ م إلى عاصمة للدولة ، انتقلت إليها الخلافة ، وأصبحت بغداد تابعة لها ١٩ .. وهؤلاء الجند الذين أرادهم المعتصم قوة بيد الخلافة ، سرعان ما أصبحت الخلافة لعبة بيدهم ، يولون من أطاع ويعزلون من عصى ، بل ويسجنون ويقتلون من يتمرد على أوامر المماليك الأتراك ١٩ ..

ويسبب من أن هذه المؤسسة الجديدة والكبيرة هي : جند وجيش .. كانت بعيدة عن

الاهتمامات الحضارية .. وبسبب من غربتها عن العروة ، وتحلف قادتها ، بداهة ، عن غمط التفكير العقلي والفلسفى كانت أميل إلى « العامة » ، وأمعن في عدايتها للفكر الفلسفى والتيار العقلانى .. خصوصا وأن التيار العقلانى كان منحازا لوجوب الثورة ضد أئمة الجور ، على حين رفض السلفيون الثورة كطريق للتغيير !؟ .. وهكذا انفتح الطريق ، بسيطرة الترك المماليك ، لذلك الانقلاب الفكرى الذى حدث فى الدولة العباسية عندما تولى الخلافة الخليفة المتوكل [٢٣٢ - ٢٤٧ هـ - ٨٤٧ - ٨٦١ م] فاستبدل السلفية بالمعتزلة ، وحلت النصوص محل العقلانية والرأى والتأويل ، وخرج المحدثون من محابسهم ، وحل محلهم فيها علماء الكلام !؟ .. وعندما أراد المتوكل ملء الفراغ الذى حدث بإقصاء المعتزلة عن جهاز الدولة استشار الإمام أحمد ابن حنبل ، فكتب له قائمة بالقضاة والمستشارين ، وقدم قليل العلم من السلفية على علماء الكلام ، لأن الأول - وفق معايير - سنى ذو دين ، أما الثانى فإنه - مع علمه - يضر الناس فى الدين !؟ .. وهكذا انتعشت الحركة السلفية ، وساد نهجها النوصى فى البحث والتفكير ، فشهدت تلك الحقبة الزمنية الذبوع والانتشار لأعمال « أصحاب الحديث » ، الذين هم أعلام الحركة السلفية ، سواء منهم أولئك الذين تقدموا أحمد بن حنبل أو عاصروه أو أتوا من بعده .. وذلك من مثل :

- ١ - أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلى [١٨١ هـ - ٧٩٧ م]
- ٢ - وأبو سعيد يحيى بن سعيد بن فروخ التميمى القطان البصرى [١٩٨ هـ - ٨١٣ م]
- ٣ - وابن أبى شيبه أبو بكر عبد الله بن محمد بن ابراهيم بن عثمان العيسى [٢٢٥ هـ - ٨٤٠ م]
- ٤ - ويحيى بن أبى بكر بن عبد الرحمن بن يحيى الحنظلى [٢٢٦ هـ - ٨٤١ م]
- ٥ - وأبو عبد الله نعيم بن حماد المروزى [٢٢٨ هـ - ٨٤٣ م]
- ٦ - وعبد الله بن محمد بن عبد الله الجعفى [٢٢٩ هـ - ٨٤٤ م]
- ٧ - وابن راهوية أبو محمد اسحاق بن ابراهيم بن مخلد بن ابراهيم [٢٣٨ هـ - ٨٥٢ م]
- ٨ - والبخارى ، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل [٢٥٦ هـ - ٨٧٠ م]
- ٩ - وأبو بكر أحمد بن محمد بن هانىء الأثرم البغدادى [٢٧٣ هـ - ٨٨٦ م]
- ١٠ - وأبو على حنبل بن اسحاق بن حنبل بن هلال [٢٧٣ هـ - ٨٨٦ م]
- ١١ - وأبو داود سليمان بن الأشعث السجستانى [٢٧٥ هـ - ٨٨٨ م]
- ١٢ - وعبد الله بن مسلم بن قتيبة [٢٧٦ هـ - ٨٨٩ م]
- ١٣ - وأبو بكر أحمد بن عمرو بن النبل الشيبانى البصرى [٢٧٧ هـ - ٨٩٠ م]
- ١٤ - والدارمى عثمان بن سعيد [٢٨٠ هـ - ٨٩٣ م]
- ١٥ - وأبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل [٢٩٠ هـ - ٩٠٣ م]
- ١٦ - وأبو بكر أحمد بن على بن سعيد المروزى [٢٩٢ هـ - ٩٠٥ م]

- ١٧- وأبو عبد الله محمد بن يحيى بن منده العبدى [٣١ هـ ٩١٣ م]
 ١٨- وأبو العباس بن سريج [٣١ هـ ٩١٨ م]
 ١٩- وأبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال [٣١١ هـ ٩٢٣ م]
 ٢٠- وأبو بكر محمد بن اسحاق بن خزيمه [٣١١ هـ ٩٢٣ م]
 ٢١- وأبو أحمد محمد بن أحمد بن ابراهيم الأصبهاني العسال [٣٤٩ هـ ٩٦٠ م]
 ٢٢- وأبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني [٣٦٠ هـ ٩٧١ م]
 ٢٣- وأبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان [٣٦٩ هـ ٩٧٩ م]
 ٢٤- وعبد الله بن محمد بن بطة العكبرى [٣٨٧ هـ ٩٩٧ م]
 ٢٥- وأبو القاسم هبة الله بن الحسن الرازي اللا لكائى [٤١٨ هـ ١٠٢٧ م]
 ٢٦- وأبو عمرو أحمد بن محمد بن عبد الله الطلمنكى الأندلسى [٤٢٩ هـ ١٠٣٨ م]
 ٢٧- وأبو ذر عبد الله بن أحمد بن محمد بن عبد الله الأنصارى الهروى [٤٣٤ هـ ١٠١٣ م]
 ٢٨- وأحمد بن الحسين أبو بكر البيهقى [٤٥٨ هـ ١٠٦٦ م]
 ٢٩- وابن عبد البر أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي [٤٦٣ هـ ١٠٧١ م]
 الخ ... الخ ... الخ ..

فلما كانت الدولة المملوكية ، وطال الأمد على سيطرة الجند ، الغرباء حضاريا وقوميا ، على مقدرات الأمة ، فشت البدع والمظالم ، وغالبت عقائد السلفية حتى غلبتها ، فكان أن عرفت الحركة السلفية صحوتها التي تمثلت في عدد من أئمتها ، كان من أبرزهم :

- ٣٠- أبو الوفاء بن عقيل [٤٣١ - ٥١٣ هـ ١٠٤٠ - ١١١٩ م]
 ٣١- وابن تيمية [٦٦١ - ٧٢٨ هـ ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م]
 ٣٢- وابن قيم الجوزية [٦٩١ - ٧٥١ هـ ١٢٩٢ - ١٣٥٠ م]

ولقد واصلت الحركة السلفية ، في صحوتها هذه ، السير على منوال العقائد التي صاغها أحمد بن حنبل ومعاصروه ، ونهجت النهج النصوصي الذي بلوروه ، مع إضافات عديدة طرحتها مواجعتهم لما استجد من بدع وخرافات ، ومع مرونة ملحوظة في الموقف من «القياس» و«التأويل» ، فرضتها التعقيدات التي طرأت على المجتمعات التي عاشوا فيها والأبوية الفكرية التي تصارعت في هذه المجتمعات ..

لكن هذه الصحوة السلفية لم تنجح فيما نلح فيه أحمد بن حنبل .. فلم تصبح مذهباً للدولة ، وإنما ظلت حركة معارضة ، يلقي أعلامها السجن والعنت والاضطهاد ! ..

أولهم إلى آخرهم ، ولم يسوموها تأويلا ... ولا ضربوا لها أمثالا ! ...»^(١٤)

وهذا الاتفاق في الأصول الفكرية ، وفي « المنهج النصوصي » قد اتسع لإضافات أفاض فيها أعلام سلفية العصر الوسيط ، استجابة لمشكلات العصر الذي عاشوا فيه ... فما طرأ على عقيدة التوحيد من بدع وخرافات وإضافات طمست نقاءها الذي تميز به الإسلام ، وشابته بشوائب الشرك ، خفيا كان أو جليا ، جعل ابن تيمية يولى هذه القضية اهتماما كبيرا ، حتى لقد رأى أن جُماع الدين أمران : رفض الشرك ، ورفض البدع التي طرأت على الدين .. وعبارة « فإن جُماع الدين أصلان : أن لا نعبد إلا الله ، ولا نعبده إلا بما شرع ، لا نعبده بالبدع .. »^(١٥)

وكذلك صنعت سلفية العصر الوسيط عندما واجهت مقولات متفلسفة الصوفية ، من أصحاب وحدة الوجود ، وهي قضية لم يكن فكرها قد طرح بالساحة الإسلامية بعد يوم تبلورت الحركة السلفية في عهد الطلائع والرواد ..^(١٦)

وإذا كان هذا هو حال سلفية العصر الوسيط مع سلفية العصر الأول : اتفاق في الأصول - [الإلهيات] - ، واتحاد في « المنهج النصوصي » - مع مرونة نسبية في استخدام القياس - مع اختلافات في الفروع - [الفقهيات] - .. فإن هذا الحال قد اختلف مع سلفية العصر الحديث ، التي تميزت في إطارها مدارس وتيارات ، حافظ بعضها على « المنهج النصوصي » لسلفية القدماء^(١٧) ، على حين رفع بعضها سلطان العقل وبراهينه على سلطان ظواهر النصوص ، ولم يعد إسلامها هو إسلام المجتمعات البدوية ، بل الإسلام الذي أرادت به بعث خير ما في الحضارة العربية الإسلامية العقلانية من قسما ، كما أرادت أن تقاوم به ومحضارته وعقلانيته ذلك الزحف الحضاري الذي أرادت به أوروبا الاستعمارية سحق الشخصية العربية المسلمة قوميا وحضاريا ...^(١٨)

المنهج النصوصي :

يقول ابن القيم ، عن الإمام أحمد بن حنبل ، إنه « إمام أهل السنة على الإطلاق ... وإن أئمة الحديث والسنة ، بعده ، هم أتباعه إلى يوم القيامة »^(١٩)

ولقد صاغ ابن حنبل منهج السلفية النصوصي ، الذي يأخذ الإسلام ، أصولا وفروعا ، من النصوص والمأثورات ، وذلك في مواجهة منهج متكلمي المعتزلة ، الذين كان للعقل والتأويل شأن عظيم في المنهج الذي أخذوا بواسطته الإسلام .. ولقد بلغ من اتباع ابن حنبل للنصوص

والمأثورات ، ولها وحدها ، الحد الذي جعله لا يرجح ، بالرأى أو العقل أو القياس ، مأثورة على أخرى عندما تتعدد وتتضارب وتتعارض المأثورات في الأمر الواحد والقضية الواحدة ، فكان يفتى بالحكمين المختلفين لأن لديه مأثورتان مختلفتان في الموضوع ! .. وبعبارة ابن القيم : « فإن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عن ابن حنبل في المسألة روايتان ! .. »^(٢٠)

أما أركان هذا المنهج النصوصى وأصوله ، كما صاغها إمام السلفية ، فهي خمسة ، يذكرها ابن القيم بهذا الترتيب :

« الأصل الأول : النصوص : فإذا وجد النص أفنى به ، ولم يلتفت إلى ماخالفه ولا من خالفه ، كائنا من كان ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا ولا قول صاحب ولا عدم علمه بالمخالف ..

الأصل الثانى : ما أفنى به الصحابة : فإن إذا وجد لبعضهم فتوى ، لا يعرف له مخالف منهم فيها ، لم يعدها إلى غيرها ... ولم يقدم عليها عملا ولا رأيا ولا قياسا ..

الأصل الثالث : إذا اختلف الصحابة تخيير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة ، ولم يخرج عن أقوالهم : فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها ، ولم يجزم بقول ...

الأصل الرابع : الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف ، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه : وهو الذى رجحه - [الحديث الضعيف]^(٢١) - على القياس ..

الأصل الخامس : القياس للضرورة : فإذا لم يكن عنده في المسألة نص ، ولا قول الصحابة ، أو واحد منهم ، ولا أثر مرسل أو ضعيف ، عدل إلى القياس ، فاستعمله للضرورة .. »

هذه هى الأصول الخمسة لمنهج ابن حنبل ، وهى تعتمد وتدور أولا وقبل كل شيء آخر ، بل وأخيرا على النصوص والمأثورات ، وتقف عند هذه النصوص والمأثورات ، وتنكر استخدام

الرأى والقياس ، فضلا عن العقلانية والتأويل ، حتى في ترجيح نص على آخر من هذه النصوص ! .. لقد كان ابن حنبل يسمى « النص » : « الإمام » ! .. وكما يقول ابن القيم ،

معقبا على أصول منهجه : فإنه « كان شديد الكراهة والمنع للإفتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف ، ولقد قال لبعض أصحابه : إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام »^(٢٢) ..

ويروى عنه ابنه عبد الله فيقول : « سمعت أبى يقول : الحديث الضعيف أحب إلى من الرأى » ! .. وعندما سأله ابنه عبد الله « عن الرجل يكون يبذل لا يجد فيه إلا : صاحب

حديث ، لا يعرف صحيحه من سقيم ، وأصحاب رأى .. فمن يستفتى وبسأل ؟ قال : يسأل أصحاب الحديث ، ولا يسأل أصحاب الرأى ، ضعيف الحديث أقوى من

الرأى » ! ..^(٢٣)

وانطلاقاً من هذا « المنهج النصوصي » ، الذى لا يلتفت لغير المأثورات ، رأت السلفية أن علماء أمة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، منحصرين فى النصوصيين ، فهم قسمان : حفاظ الحديث ، والفقهاء^(٢٤) ... ورأت ، كذلك ، أن النصوص والمأثورات قد حوت كل شيء من أمور الدين والدنيا ، وأن « الرسول قد بين كل شيء ، وأنه قد توفى وما طائر يقلب جناحيه فى السماء إلا ذكر للأمة منه علما ، وعلمهم كل شيء .. »^(٢٥)

والنصوص ، التى جعلها المنهج السلفى مصدرا وحيدا ، قد شملت إلى جانب الكتاب والسنة أقوال صحابة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فهم « الذين حازوا قصبات السباق ، واستولوا على الأمد ، فلا طمع لأحد من الأمة بعدهم فى اللحاق ... فأى خصلة خير لم يسبقوا إليها ؟ وأى خطة رشد لم يستولوا عليها ؟! ... لقد أيدوا قواعد الإسلام فلم يدعوا لأحد بعدهم مقالا^(٢٦) ... وكانت أفهامهم فوق أفهام جميع الأمة ، وعلمهم بمقاصد نبينهم ، صلى الله عليه وسلم ، وقواعد دينه وشرعه أتم من علم كل من جاء بعدهم ! .. »^(٢٧)

وبسبب من القداسة التى أضفها المنهج السلفى على النصوص ، امتدت هذه القداسة إلى العصر الذى قيلت فيه تلك النصوص ، وشاع فى الحركة السلفية تعظيم الماضى ، وزاد ذلك التعظيم كلما ازداد هذا الماضى إيغالاً فى القدم واقترباً من عصر صحابة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فكان أن قرروا « أن فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين ، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعى التابعين ، وهلم جرا . وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب ... فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذى بينهم فى الفضل والدين .. »^(٢٨)

هكذا ... وعلى هذا النحو أضفت الحركة السلفية القداسة على النصوص والمأثورات ، ووقف منهجها النصوصى عند هذه النصوص والمأثورات ... بل لقد وقف عند ظواهرها ، عندما رفض أن يعمل فيها رأى أو الاجتهاد أو التأويل أو القياس ، حتى عندما كانت تتعارض وتتناقض نصوص هذه المأثورات ومضامينها ! ..

ولقد روى أعلام الحركة السلفية عن إمامهم أحمد بن حنبل الكثير الذى يدعم « المنهج النصوصى » ويذكره ، ورووا عنه ، كذلك ، شعرا يقول فيه :

دين النبى محمد آثار	نعم المطية للفتى الأبحار
لا تخدعن عن الحديث وأهله	فالرأى ليل والحديث نهار
ولربما جهل الفتى طرق الهدى	والشمس طالعة لها أنوار

وروا عن بعض أعلامهم أيضا :

العلم : قال الله قال رسوله
ما العلم نصبك للخلاف سفاهة
كلا ولا نصب الخلاف جهالة
كلا ولا رد النصوص تعمدا
حاشا النصوص من الذى رميت به
قال الصحابة ليس تخلف فيه
بين النصوص وبين رأى سفيه
بين الرسول وبين رأى فقيه
حذرا من التجسيم والتشبيه
من فرقة التعطيل والتمويه^(٢٩)

النص .. لا الرأى :

فى أمور الدين - لا الدنيا - يكاد يتفق علماء الإسلام على أنه لا مجال « للرأى » أو الاجتهاد إذا ما وجدت النصوص ، لكن من عدا السلفية يشترطون فى هذه النصوص ، وحتى يتمتع بوجودها الرأى والاجتهاد ، يشترطون فيها أن تكون « قطعية الدلالة وقطعية الثبوت » ، بمعنى أن تكون دلالتها واضحة وقاطعة ، لا تقبل الاحتمالات ، وأن يكون ثبوتها قطعيا ، من حيث الرواية ، والأكثر يشترطون فى النصوص الدالة على أمور اعتقادية أن تكون « متواترة » ، ولا يقبلون الإلزام فى هذا الباب بأحاديث الآحاد .. أما إذا لم تكن النصوص « قطعية الدلالة » ، قطعية الثبوت « فإنهم - غير السلفية - لا يرون وجودها مانعا من إعمال الرأى فيها أو الاجتهاد معها ... فالاجتهاد مع النصوص ، فى هذه الحالات ، أمر وارد ، بل ومقرر عند غير السلفيين من العلماء .

أما علماء السلفية فإنهم يرون فى وجود النصوص والمأثورات مانعا من إعمال الرأى فيها ، وذلك بصرف النظر عن قطعية دلالتها وقطعية ثبوتها .. ولقد سبق ورأينا إفتاء أحمد بن حنبل بوجوب التزام الحديث الضعيف ، والامتناع عن « الرأى » عند وجوده ، وإفتاء بالحكمين المختلفين فى الأمر الواحد عند وجود نصين متعارضين فيه ، وذلك دون إعمال « الرأى » فى الموازنة بينهما ، والترجيح لأحدهما على الآخر ! .. والروايات فى هذا الباب عن إمام السلفية كثيرة ، فمحمد بن أحمد بن واصل المقرئ يقول : « سمعت أحمد بن حنبل - وقد سئل عن الرأى ؟ - فرفع صوته وقال : لا يثبت شئ من الرأى ، عليكم بالقرآن والحديث والآثار .. »^(٣٠)

أما عندما لا يوجد نص أصلا فى الأمر يعرض للإنسان ، وبعد أن يعرض الأمر على الكتاب ، ثم السنة ، ثم مأثورات الصحابة وأفضيتهم فلا يجد فيها نصا ، فإن الأخذ « بالرأى » هنا يجوز ، يتفق فى ذلك السلفيون مع غيرهم من العلماء .. لكن علماء السلفية يعوّدون

فيقتربون بهذا « الرأى » من « النصوص والمأثورات » ، وذلك عندما يقدمون مرتبة « الرأى » « المروى » عن الذين شاهدوا التنزيل ، أى « رأى الصحابة » ، ثم « الرأى المفسر للنصوص » ، ثم « الرأى الذى تواطأت عليه الأمة ، وتلقاه خلفهم عن سلفهم » على غيره .. ثم يعودون أيضا فيقررون أن هذا « الرأى » ، فى هذه الحالات ، وبهذه الشروط ، لا يفيد أكثر من « الظن » ! وأنه غير ملزم للآخرين ، بل ومذموم ! .. وبعبارة ابن القيم : فإن « الصحابة يخرجون الرأى عن العلم ، ويذمونهم ، ويحذرون منه ، وينهون عن الفتيا به . ومن اضطر منهم إليه أخبر أنه ظن ، وأنه ليس على ثقة منه ، وأنه يجوز أن يكون منه ومن الشيطان ، وأن الله ورسوله برىء منه ، وأن غايته أن يسوغ الأخذ به عند الضرورة ، من غير لزوم لا تباعه والعمل به ... »^(٣١)

ذلك موقفهم من « الرأى » .. جاء متسقا مع منهجهم النصوصى ، الذى ينحى العقل جانبا طالما وجدت النصوص والمأثورات .

النص .. لا القياس :

وفى الموقف من « القياس » نجد السلفية يقبلون جوانب يعدها غيرهم من القياس ، لكنهم هم يخرجونها من إطاره .. كما نجدهم يحددون للمقبول منه شروطا تضيق من نطاقه إلى حد كبير .. ثم هم ينظرون إليه نظرهم إلى « الرأى » فى حضرة النصوص ! ..

فإذا كان المراد بالقياس : « رد الشئ إلى نظيره » قبلوه ، شريطة أن يكون التماثل بينهما تاما ، ومن كل الوجوه .. وبعبارة الإمام أحمد : فإن « القياس : أن يقاس الشئ على الشئ إذا كان مثله فى كل أحواله ، فأما إذا أشبه فى حال وخالفه فى حال فأردت أن تقيس عليه فهو خطأ .. » .. كما يقبلون رد الفروع إلى أصولها ، وإن لم يعدوها — على خلاف الآخرين — قولا قولا بالرأى^(٣٢) ..

أما إذا أريد بالقياس « المعنى المستنبط من النص لتعدية الحكم من المنصوص عليه إلى غيره » فإنه عندهم غير مقبول .. وهذا الذى لم يقبلوه من أنواع القياس هو الميدان الأوسع والأساسى للقياس عند غير السلفيين من العلماء ! ..

وهذا الموقف الذى وقفه السلفيون من القياس هو الآخر أثر من آثار منهجهم النصوصى .. فهم ، تبعا لهذا المنهج ، قد رأوا أن النصوص والمأثورات قد أحاطت بحكم جميع الحوادث ، الماضى منها والحاضر والمستقبل ، ومن ثم فلا حاجة للقياس ، كما أنه لا حاجة

للرأى ، لأن النص إذا وجد - وهو في رأيهم موجود - فلا مكان للقياس ..

ولقد عرض ابن القيم لموقف الفرق الإسلامية من إحاطة النصوص بحكم جميع الحوادث ، وتحدث عن انقسام هذه الفرق ، في هذه القضية ، إلى معسكرات ثلاث ، أنكر أولها إحاطة النصوص بأحكام الحوادث ، بل ولا بعشر معشارها .. ومن ثم قرر أن الحاجة إلى القياس تفوق الحاجة إلى النصوص .. وقابل هذا المعسكر معسكر القائلين ببطلان كل قياس ، وتحريمه ، جليا كان هذا القياس أو خفيا .. وهم لذلك أنكروا وجود الحكمة أو العلة في التشريع .. أما المعسكر الثالث - وهم الأشعرية - فقد نفوا الحكمة والعلة والسببية ، ومع ذلك أقرروا بالقياس ..

وبعد أن عرض ابن القيم لآراء هذه الفرق الثلاث في القياس ، قرر أن للسلفية موقفا متميزا .. فهم يؤمنون بإحاطة النصوص بأحكام جميع الحوادث ، ومع ذلك يقولون بالقياس « الصحيح » ! .. وحتى يفهم جمعه بين هذين الأمرين ، نقول : إنه يميز استعمال القياس « الصحيح » أى الذى يكون الشبه فيه تاما بين المقيس والمقيس عليه ، عندما تخفى دلالة النص على العالم .. فالنص موجود ، لكن خفاء دلالاته يبيح للعالم القياس ، فإذا فهم النص ، واتضح موافقة القياس له كان صحيحا ، لأن العمدة هنا هو النص ، وإن ظهر خلاف القياس مع النص كان فاسدا ، لأن العمدة هو النص باستمرار .. وعبارته التى صاغ فيها مذهب السلفية هذا تقول : « ... والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث ، وهو : أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث ، ولم يُجْلَسْنَا الله ولا رسوله على رأى ولا قياس ، بل قد بين الأحكام كلها ، والنصوص كافية وإفية بها ، والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص ، فهما دليلان للكتاب والميزان ، وقد تخفى دلالة النص ، أو لا تبلغ العالم فيعدل إلى القياس ، ثم قد يظهر مخالفا له فيكون فاسدا ، وفي نفس الأمر لابد من موافقته أو مخالفته ، ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته إننا نقول قولنا ندين الله به ، ونحمد الله على توفيقنا له ، ونسأله الثبات عليه : إن الشريعة لم تتوجهنا إلى قياس قط ، وإن فيها غنية عن كل رأى وقياس وسياسة واستحسان ، ولكن ذلك مشروط بفهم يؤتيه الله عبده فيها .. »

بل لقد عقد فى كتابه [أعلام الموقعين] فصولا ثلاثة ، اعتبرها « من أهم فصول الكتاب » ، وجعل عناوينها :

- * [الفصل الأول : فى بيان شمول النصوص للأحكام ، والاكتفاء بها عن الرأى والقياس]
 - * [الفصل الثانى : فى سقوط الرأى والاجتهاد والقياس ، وبطلانها مع وجود النص]
 - * [الفصل الثالث : فى بيان أن أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح ، وليس فيما جاء به الرسول حكم يخالف الميزان والقياس الصحيح]^(٣٣)
- هذا هو موقف المنهج النصوى ، للسلفية ، من القياس ..

النص .. لا التأويل .. ولا الذوق .. ولا العقل .. ولا السببية :

واتساقا مع منهج السلفية النصوصى رفضوا « التأويل » — الذى هو : صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله^(٣٤) .. بل ذهبوا إلى أن التأويل هو الذى أفسد سائر الأديان ، وحولها عن الاستقامة والسداد ..^(٣٥)

وكذلك رفضوا « ذوق » الصوفية و « وجدهم » ، لأنها أمور ذاتية تختلف باختلاف أهواء صاحبها وما يحبه ويهواه ، واستنكروا تقسيم الصوفية الأمور إلى « شريعة » ، لغيرهم ، و « حقيقة » لهم ، جعلوا سبيلها الرياضة والسلوك ، غير المقيد بأمر الشارع ونبيه اكتفاء « بالذوق والوجد » .. لأن النصوص هى مصدر الأمر والنهى الألهيين ..^(٣٦)

كما رفضوا ما يسميه المتكلمون « حقائق عقلية » لم تشهد عليها السمعيات .. وعرضوا ، وهم يناقشون هذه القضية ، للموقف من العقل ، فلم ينكروه ، لأن السمعيات قد تحدثت عنه [وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير]^(٣٧) [إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون]^(٣٨) [أفلم يسروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها ؟]^(٣٩) .. ولكنهم أنكروا « العقل » كما تصوره الفلاسفة اليونان ، ومن نحا نحوهم من علماء الإسلام وفلاسفته ، وهو التصور الذى يجعل « العقل عندهم جوهرًا قائمًا بنفسه » ، وقالوا : إن « العقل » لا يعدو : « الغريزة التى جعلها الله فى الإنسان يعقل بها » ..

وهذا الخلاف حول « العقل » .. هل هو جوهر قائم بنفسه ؟ أم مجرد « غريزة جعلها الله فى الإنسان » ؟ ليس خلافا شكليا ولا هينا ، ذلك أن القول بأنه جوهر قائم بنفسه ، يجعله أداة تدرك كنه الأشياء ، وإن لم ترد فيها نصوص ولا ماثورات ، أما إذا كان مجرد غريزة جعلها الله فى الإنسان يعقل بها ، فإن هذا التصور له يوحى بعدم استقلاله بالإدراك ، كسبب أول لهذا الإدراك .. ويؤكد هذا التفسير أن السلفية يحكمون بالضعف أو الوضع على « كل ما ورد فى فضل العقل من الأحاديث »^(٤٠) .. فنحن هنا بإزاء موقف يفض من شأن العقل لحساب النصوص والسمعيات .. وهذا الموقف الذى تتخذه السلفية من العقل لا يوافقهم عليه الكثيرون من فرق الإسلام وعلمائه ، هؤلاء العلماء الذين لم يمنعهم الخلاف حول تقديرهم لسُلطان « العقل » بإزاء السمعيات ، ولا اختلافهم فى تعريف « العقل » من ترجيح تعريفه القائل : « إنه جوهر مجرد ، يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة » ..^(٤١)

أما السببية .. فإن السلفية تتخذ منها موقفا وسطا — أو يبدو كذلك — .. ففى رأى ابن القيم أن الناس قد اختلفوا بإزاء الأسباب والسببية إلى طرق ثلاث .. فقوم أنكروا السببية على الإطلاق ، وقالوا إن الله ، سبحانه ، هو السبب الأوحد لوجود المسببات .. وقوم أثبتوا السببية ، وقالوا بلزوم المسببات عن أسبابها لزوم المعلول عن العلة ، دائما وأبدا ، دون تخلف ، وهؤلاء « الطبائعية والمنجمون والدهرية » .. والفريق الثالث ، وهم السلفية ، اعترفوا ، بالأسباب ، وبفعلها فى المسببات ، لكن ليس على وجه الاستقلال بالفعل ، لأن السبب ، عندهم ، يظل دائما وأبدا محتاجا ، كى يفعل المسبب ، إلى سبب آخر ، والسبب الذى يفعل دون حاجة إلى سبب غيره هو الله سبحانه^(٤٢) .. « فما شاء كان ، وإن لم يشأ الناس ، وما شاء الناس لا يكون إلا أن يشاء الله ... والله وإن كان قد خلق ما خلقه لأسباب ، فهو خالق السبب والمقدر له ، والسبب مفتقر إليه كافتقار المسبب ، وليس فى المخلوقات سبب مستقل بفعل خير ولا دفع ضرر ، بل كل ما هو سبب فهو محتاج إلى سبب آخر يعاونه وإلى ما يدفع عنه الضرر الذى يعارضه ويمانهه ، وهو ، سبحانه ، وحده الغنى عن كل ماسواه .. »^(٤٣)

ومن يعنى النظر فى هذا الموقف ، الذى حسب السلفية طريقا ثالثا ، بين منكرى السببية بإطلاق ومثبتها بإطلاق ، يجده شديد الشبه بموقف الذين ينكرونها ، لأن الأسباب إذا لم تستقل بالفعل لم تكن فاعلة على التحقيق ، ومن ثم لم تكن أسبابا للمسببات ، والقول بأنها مستقلة بالفعل لا يتعارض مع أنها ، كغيرها ، مخلوقة لله ، فمثلها كمثل القوانين والسنن فى الكون ، برأها الله لتفعل هى أفعالها دون تبديل ...

لكنه المنهج النصوصى الذى اختارته السلفية ، واتسقت مع معطياته وهى تنظر فى مختلف المجالات ..

النصوص - وحدها - مصدر الخلال والحرام :

ومن إيجابيات المنهج النصوصى للحركة السلفية تضيق دائرة « الخلال والحرام » ، بقصرها على الأمور الدينية التى وردت فيها النصوص والمأثورات ، وذلك على عكس الذين توسعوا فى هذا الباب ، متخذين من « رأى » و « القياس » ، بل والشهوات وسيلة لإخراج الناس والتضييق عليهم ، عندما ملوا نطاق « الحل والحرمه » إلى ما وراء أمور الدين التى نص الشارع على حلها أو حرمتها .. والسلفيون يميزون هنا بين حكم البشر وبين حكم الله ورسوله ، .. فحكم الله ورسوله القائم فى النصوص ، هو الذى ينلرج تحت « الحل والحرمه والوجوب والكراهة

الدينية» ، أما ما عدا ذلك من أحكام البشر ، في الأمور التي لم يرد فيها نص فإنها تدخل في باب « النافع والضار » ، و « ما ينبغي ومالا ينبغي » ، و « ما يحسن ومالا يحسن » ... ومن أدخلها في نطاق « الحلال والحرام » فقد ادعى لنفسه سلطان الله ! ..

وفي نص واضح وحاسم وشامل يقول ابن القيم : إنه « لا يجوز للمفتي أن يشهد على الله ورسوله بأنه أحل كذا أو حرمه أو أوجبه أو كرهه إلا لما يعلم أن الأمر فيه كذلك مما نص الله ورسوله على إباحته أو تحريمه أو إيجابه أو كراهته ، أما ما وجدته في كتابه الذي تلقاه عن قلدته دينه فليس له أن يشهد على الله ورسوله به ، ويغير الناس بذلك ، ولا علم له بحكم الله ورسوله . وقال غير واحد من السلف : ليحذر أحدكم أن يقول : أحل الله كذا ، أو حرم الله كذا ، فيقول الله : كذبت ، لم أحل كذا ، ولم أحرمه . وثبت في صحيح مسلم ، من حديث بريدة بن الحصيب ، أن رسول الله قال : « وإذا حاصرت حصنا فسألوك أن تنزلهم على حكم الله ورسوله ، فلا تنزلهم على حكم الله ورسوله ، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فهم أم لا ، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك .. » ... فتأمل كيف فرق بين حكم الله وحكم الأمير المجتهد ، ونهى أن يسمى حكم المجتهدين حكم الله .. ومن هذا لما كتب الكاتب بين يدي عمر بن الخطاب حكما حكما به ، فقال : هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر ، فقال : لا تقل هكذا ، ولكن قل : هذا ما رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب . وقال ابن وهب : سمعت مالكا يقول : لم يكن من أمر الناس ولا من مضي من سلفنا ولا أدركت أحدا أفتدى به يقول في شيء : هذا حلال ، وهذا حرام ، وما كانوا يجترئون على ذلك ، وإنما كانوا يقولون : نكره كذا ، ونرى هذا حسنا ، فينبغي هذا ، ولا نرى هذا .. ولا يقولون حلال ولا حرام ، أما سمعت قول الله تعالى : [قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا ، قل : آله أذن لكم ؟ أم على الله تفترون ؟]^(٤٤) .. الحلال : ما أحله الله ورسوله ، والحرام : ما حرمه الله ورسوله .. وسمعت شيخ الإسلام^(٤٥) يقول : حضرت مجلسا فيه القضاة وغيرهم ، فجزت حكومة حكم فيها أحدهم بقول زفر^(٤٦) ، فقلت له : ما هذه الحكومة ؟ فقال : هذا حكم الله ، فقلت له : صار قول زفر هو حكم الله ، الذي حكم به وألزم به الأمة !؟ .. قل : هذا حكم زفر ، ولا تقل : هذا حكم الله ! ..^(٤٧)

ولابن تيمية نص آخر يعلل فيه هذا الموقف السلفي ، التابع من منهجهم النصوصي ، يقول فيه : « ... والأصل في هذا أنه لا يحرم على الناس من المعاملات التي يحتاجون إليها إلا ما دل الكتاب والسنة على تحريمه ، كما لا يشرع لهم من العبادات التي يتقربون بها إلى الله إلا ما دل الكتاب والسنة على شرعه ، إذ الدين ما شرعه الله ، والحرام ما حرمه الله ، بخلاف الذين ذمهم الله حيث حرموا من دون الله ما لم يحرمه الله ، وأشركوا به ما لم ينزل به سلطانا ، وشرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله .. »^(٤٨)

ونحن إذا قارنا هذا الموقف السلفي ، الذي يميز بين حكم الله وحكم المجتهدين من الناس ، بموقف أولئك الذين يجعلون فتاواهم ، فيما لا نص فيه ، قسما من أقسام الحلال والحرام ، أي دينا وشرعا ، وجدنا الموقف السلفي يرفع الكثير من الحرج عن الناس عندما يترك ما لم يرد فيه نص بعيدا عن ميدان الحل والحرم ، على حين يضيق الآخرون على الناس بإدخالهم جميع أنواع المعاملات الإنسانية في إطار الحلال أو الحرام ..

تناقض :

لكننا إذا تتبعنا مدى التزام أعلام الحركة السلفية بمنهجهم النصوي هذا ، لم نعدم رؤية شيء من التناقض وقعا فيه ، وابتعدت آراؤهم في مواضع عن الاتساق مع منهجهم النصوي ، .. ذلك أن من آراء الحركة السلفية الجيدة والمتقدمة رأيا في « تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد » ، وهم يصفون هذا المبدأ بأنه « عظيم النفع جدا » ، كما أنهم قد أسسوه على أن « الشريعة مبنية على مصالح العباد في المعاش والمعاد ... فمنهاها وأساسها على الحكيم ، وهي عدل كلها ، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة كلها ... »^(٤٩)

وهم ، كذلك ، يؤسسون العلم الضروري للحاكم - [القاضي] - على نوعين من الفقه : فقه الواقع الذي يعيشه الناس ... وفقه النصوص الواردة في المشكلات التي يرفعها إليه المتحاكمون ... ويجعلون القضاء : مطابقة الواجب من النصوص على أحكام العرف والواقع والحوادث .. بل ويرون أن معرفة الواقع والتفقه فيه هو المنطلق إلى معرفة حكم الله ورسوله في هذا الواقع . « فهاهنا نوعان من الفقه ، لا بد للحاكم منهما : فقه في أحكام الحوادث الكلية ، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس .. ثم يطابق بين هذا وهذا ، فيعطى الواقع حكمه من الواجب ، ولا يجعل الواجب مخالفا للواقع^(٥٠) .. فالفتوى والحكام - [القاضي] - والعالم : من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله .. »^(٥١)

ولما كان هذا الواقع متغيرا متطورا ، كانت الفتاوى والأحكام متغيرة متطورة هي الأخرى ، لأن تغير الواقع يستلزم تغير المصالح ، وهي التي عليها مبنى الشريعة الإسلامية ... ولقد ضرب أعلام السلفية العديد من الأمثلة على أمور تغيرت فيها الفتاوى والأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة واختلاف المصالح :

* فالقرآن والسنة قررا الحد على السارق ... لكن عام الرمادة جعل عمر بن الخطاب « يرى » إسقاط القطع عن السارق ..

* والقرآن والسنة النبوية - القولية والعملية - جعلت الطلاق بلفظ الثلاث طلقة واحدة ، وجاء الإجماع فصدق على هذه النصوص زمن أبي بكر وسنتين من خلافة عمر ... ثم « رأى » عمر بن الخطاب أن يغير الفتوى والحكم فجعله ثلاثا ... أى أننا بإزاء حكم « دل عليه الكتاب والسنة والقياس والاجماع القديم ، ولم يأت بعده إجماع يبطله ، ولكن « رأى » أمير المؤمنين عمر أن الناس قد استهانوا بأمر الطلاق ، وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة ، « فرأى » من « المصلحة » عقوبتهم بإمضائه عليهم ... »^(٥٢)

* والإماء ، أمهات الأولاد : كن يعين على عهد النبي ، صلى الله عليه وسلم .. فهذا البيع مقرر كسنة .. فلما كانت خلافة عمر بن الخطاب « منع بيع أمهات الأولاد ... وكان ذلك « رأيا » منه رآه للأمة ... »^(٥٣) الخ الخ الخ

فنحن ، إذن ، بإزاء أحكام قررتها وأوجبتها نصوص ، من القرآن والسنة معا ، أو من السنة وحدها ، أو من القرآن والسنة والقياس والإجماع ، سواء في العهد النبوي أو عهد الخلفاء ... ثم تغير الواقع ، فتغيرت المصالح ، فجاء « الرأى » فغير الأحكام ... هكذا حكى أعلام السلفية ، من أحمد بن حنبل إلى ابن القيم .. وعلى أساس هذه الوقائع فرروا أن « الفتاوى والأحكام تتغير وتختلف بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والهوائى » .. بل لقد جعل ابن القيم من هذه العبارة عنوان فصل عقده لهذا الموضوع ، ووصفه بأنه « فصل عظيم النفع جدا .. »^(٥٤)

وهنا .. وعند هذا الموقع من التأمل والنظر ، نسأل : ألا يتناقض هذا الذى سلم به السلفيون ، بل قرروه ، وعقدوا له الفصول فى آثارهم الفكرية ، ألا يتناقض مع منهجهم النصوصي ، الذى يجرم « الرأى » عندما يوجد النص ؟ حتى ولو كان ذلك النص حديثنا ضعيقا ؟ ..

إننا نرى التناقض واضحا وجليا .. ذلك أن القول بتطور الواقع وتغيره - وهو حقيقة - وتغير المصالح تبعا لتغير الواقع وتطوره - وهو حقيقة ثانية - ثم القبول بتغير الأحكام والفتاوى « بالرأى » بسبب هذه المتغيرات ، رغم وجود النصوص والمأثورات .. إن القول بذلك إنما يهز ثبات العموم والإطلاق اللذين قررها المنهج السلفي لسלטان النصوص والمأثورات ! ..

وحتى إذا سلمنا بأن هذه الأمثلة ، التى غير فيها « الرأى » أحكاما تقرر من قبل بالنصوص ، هى من « السياسات الجزئية » ، وليست من « الشرائع الكلية التى لا تتغير بتغير الأزمنة » ، فإن العموم والإطلاق اللذين يضيفهما المنهج السلفي على النصوص سيهتر ثباتهما بالتأكيد ... ولعل ابن القيم قد شعر بهذا التناقض ، فقال : « والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة

جزئية ، بحسب المصلحة ، تختلف باختلاف الأزمنة ، فظننا من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة . وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة ، وأضعافها ، هي تأويل القرآن والسنة . ولكن : هل هي من الشرائع الكلية ، التي لا تتغير بتغير الأزمنة ؟ أو من السياسات الجزئية التابعة للمصالح ، فتتقيد بها زمانا ومكانا ؟ ... إن أضعاف أضعاف هذه المسائل مما جرى العمل فيه على العرف والعادة ... »^(٥٥)

ونحن نتفق مع ابن القيم في أن : كل ما أرتبط بالمصالح فالتغير فيه ، بواسطة « الرأى » ، بل وبواسطة « التأويل - كما قال هو - أمر وارد ومقرر ، رغم وجود النصوص والمأثورات ... وبعد ذلك لنا أن نسأل : إذا كان هذا التغير في الأحكام قد امتد إلى الحدود - حد السرقة ، وحد الخمر - فهل هما من السياسات الجزئية ؟ .. وما هي ، إذن ، الشرائع الكلية ؟ ... وفي رأينا أن الأرفق هو النأى « بالعقائد والثوابت » عن التغير تبعاً للزمان والمكان ، وما عداها ، مما يرتبط بالمصالح من الشرائع والسياسات ، فإن « للرأى » فيه مجالاً ، تبعاً للواقع والمصلحة ، حتى مع وجود النصوص والمأثورات ... فكما يجب التمييز بين شرائع وسياسات ترتبط بالمصالح ، وتتغير بتغيرها ، وأخرى ثابتة لا تتغير ، كذلك يجب التمييز بين نصوص « العقائد والثوابت » ونصوص « المتغيرات » ..

في الفكر السياسى :

في التراث السياسى القديم للحركة السلفية تبرز صفحات الفكر السياسى التى بقيت لنا من آثار ابن تيمية وابن القيم ... وفى هذه الصفحات تنعكس التطورات والتغيرات التى طرأت على واقع المجتمع ، تنعكس فى اتساع مضمون مصطلح « الشرع والشريعة » عند أعلام سلفية العصر الوسيط .

ففى عصر الوحي والبعثة كان مصطلح « الشرع » يعنى الكتاب والسنة التشريعية ، أى الشرع المنزل ، وكانت أحكام هذا الشرع قد نمت وتكاملت كاستجابة لما طرحته حياة ذلك العصر من حوادث ومشكلات .. لكن الحوادث لا تتناهى ، وتطور الحياة واختلاف الأماكن يطرح منها الجديد والمزيد ، الأمر الذى جعل الفقهاء والعلماء والمجتهدين ، ومنهم الولاة والحكام « يشرعون » أحكاماً لما استجد ويستجد من الأحداث ، فنشأ إلى جوار « الشرع المنزل » : « الشرع المتأول » .. وهذا « الشرع المتأول » ، الشامل لاجتهادات المجتهدين وفقه الفقهاء وتشريعات الحكام والولاة ، والذى يمكن أن نسميه « تراث الأمة القانونى والسياسى » ، قد أصبح مما يندرج تحت مصطلح « الشرع والشريعة » ، وإن لم تكن له قدسية الدين وإلزام « الشرع المنزل » لجميع المؤمنين .. فهنا نمو فى « الشريعة والشرع » ، ولكنه نمو يتكون منه

« بناء قانوني » ذو « طبيعة مدنية » ، وليس دينية ، إذا استخدمنا هذا المصطلح الحديث .. وابن تيمية وابن القيم يدافعان عن اندراج هذا « البناء القانوني - السياسي » تحت مصطلح « الشرع والشريعة » ، ويقرران تجاوز مضمون هذا المصطلح لما نص عليه القرآن والحديث .. فلقد صار لفظ « الشرع » غير مطابق لمعناه الأصلي ، بل لفظ « الشرع » في هذه الأزمنة ثلاثة أقسام :

الشرع المنزل : وهو الكتاب والسنة ، واتباعه واجب .
والشرع المتأول : الذي هو حكم الحاكم .. أو قول أئمة الفقه .. واتباع أحدهم ليس واجبا على جميع الأمة ، كما هو حال الشرع المنزل .
والشرع المبدل : الذي هو افتراء على الشريعة وإضافة إليها ما ليس منها .. «^(٥٦)

ولقد كان بعض المعاصرين لأعلام السلفية هؤلاء يقف بهم جمودهم عند حدود المضامين التي كانت لمصطلح « الشريعة » في عصر الوحي والبعثة ، فسموا « تراث الأمة القانوني » ، الذي نما استجابة لمحدثات الأمور وتطورات الحياة : « سياسة » ، ورفضوا إدراجها تحت مصطلح « الشريعة » . ولقد أدى تضييقهم هذا لنطاق مضمون « الشريعة » إلى جعل الولاية والحكام يقننون لأحداث الحياة ومشكلاتها وفق أهوائهم ، الأمر الذي قطع الصلات بين « السياسة » و « الشريعة » ! ..

لكن أعلام السلفية اتخذوا لأنفسهم موقفا عبقريا بالغ العمق في هذا الموضوع ، فقرروا أن مقاصد الشريعة هي : إقامة العدل ، وتحقيق المصالح ، ودفع المضار في المجتمع ، ومن ثم فإن كل ما يحقق هذه المقاصد فهو « شرع وشريعة » ، أو جزء من « الشرع والشريعة » ، حتى ولم لم ينزل به الوحي ولم ينطق به الرسول .. وهكذا جعلوا المعيار في « الشرعية » هو « المصلحة وتحقيق العدل » ، وليس ما كان « شرعا وشريعة » في عصر النبوة والتنزيل .. ويزيد من روعة هذا الموقف المتقدم أن أصحابه هم السلفيون ، أصحاب المنهج النصوصي ، الذي يميل بأصحابه - بداهة - إلى المحافظة والجمود ١٩ ..

ونحن لا نستطيع أن ندع الحديث عن هذه الصفحة من صفحات الفكر السياسي للحركة السلفية دون أن نورد واحدا من نصوص ابن القيم في هذا الموضوع ، فهو يقول تحت عنوان : [اختلاف العلماء في العمل بالسياسة] :

« ... وجرت في ذلك مناظرة بين أبي الوفاء ابن عقيل^(٥٧) ، وبين بعض الفقهاء -
[الشافعية] - :

فقال ابن عقيل : العمل بالسياسة هو الحزم ، ولا يخلو منه إمام ..

فقال الآخر : لا سياسة إلا ما وافق الشرع ..

فقال ابن عقيل : السياسة : ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحى . فإن أردت بقولك : « لا سياسة إلا ما وافق الشرع » ، أى لم يخالف ما نطق به الشرع ، فصحيح ، وإن أردت : ما نطق به الشرع ، فغلط وتغليب للصحابة ، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل^(٥٨) ما لا يجده عالم بالسير ، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف ، كان رأيا اعتمدوا فيه على مصلحة ، وكذلك تحريق على ، كرم الله وجهه ، الزنادقة، فى الأخاديد ، عندما قال :

لما رأيت الأمر أمرا منكرا أجمعت نارى ودعوت قنبرا^(٥٩)
ونفى عمر بن الخطاب لنصر بن حجاج ... « من المدينة عندما خشى منه فتنة نساء المجاهدين
المقاتلين ! ..

وبعد أن يورد ابن القيم نص حوار ابن عقيل مع الفقيه الشافعى ، وهو الحوار الذى يقرر فيه ابن عقيل أن « السياسة » التى لا تخالف ما نطق به الشرع ، والتى تستجيب « للمصلحة » هى شرع ، اتسع لها وبها مضمون مصطلح « الشريعة » .. بعد أن يورد ذلك يعقب فيقول :

« ... وهذا موضع مزلة أقدام ، ومضلة أفهام ، وهو مقام ضنك فى معترك صعب ، فرط فيه طائفة فعملوا الحدود ، وضيعوا الحقوق ، وجرعوا أهل الفجور على الفساد ، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد ، وسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من الطرق التى يعرف بها الحق من المبطل ، وعطلوها ، مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق ، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع ، والذى أوجب لهم ذلك نوع تقصير فى معرفة حقيقة الشريعة ، والتطبيق بين الواقع وبينها ، فلما رأى ولادة الأمر ذلك ، وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشيء زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة ، فأحدثوا لهم قوانين سياسية تنتظم بها مصالح العالم ، فتولد من تقصير أولئك فى الشريعة ، وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طویل ، وفساد عريض ، وتفاقم الأمر وتعذر استدراكه . وأفرط فيه طائفة أخرى ، فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله . وكلا الطائفتين أتيث من قبل تقصيرها فى معرفة ما بعث الله به رسوله ، فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدل الذى قامت به السموات والأرض ، فإذا ظهرت أمارات الحق ، وقامت أدلة العدل ، وأسفر صبحه بأى طريق كان ، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره ، والله تعالى لم يخصص طرق العدل وأدلتها وأماراته فى نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه وأدل وأظهر ، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده : إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط ، فأى طريق استخراج بها الحق

ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها . والطرق أسباب ووسائل لا تتراد لذواتها ، وإنما المراد غاياتها ، التي هي المقاصد ، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها أمثالها ، ولن نجد طريقا من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها . وهل يظن بالشرعية الكاملة خلاف ذلك ؟! ... إننا لا نقول : إن السياسة العادلة مخالفة للشرعية الكاملة ، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها ، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحى ، وإلا فإذا كانت عدلا فهي من الشرع وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى : شرعية ، وسياسة ، كتقسيم غيرهم الدين إلى : شرعية ، وحقيقة ، وتقسيم آخرين الدين إلى : عقل ، ونقل . وكل ذلك تقسيم باطل ، بل السياسة ، والحقيقة ، والطريقة ، والعقل ، كل ذلك ينقسم إلى قسمين : صحيح ، وفساد ، فالصحيح قسم من أقسام الشرعية ، لا قسم لها ، والباطل ضدها ومنافيا ... ومن له ذوق في الشرعية ، وإطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد ، ومجيئها بغاية العدل الذى يسع الخلائق ، وأنه لا عدل فوق عدلها ، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح ، تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها ، وفرع من فروعها ، وأن من أحاط علما بمقاصدها ، ووضعها موضعها ، وحسن فهمه فيها ، لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة ، فإن السياسة نوعان : سياسة ظالمة ، فالشرعية تحرمها ، وسياسة عادلة ، تخرج الحق من الظالم الفاجر ، فهي من الشرعية ، علمها من علمها ، وجهلها من جهلها وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها .. «^(٦٠)

هكذا « قنن » أعلام السلفية تطور الفكر السياسى والقانونى ، فربطوا بين العادل منه وبين الشرعية ، واضعين أنظارهم على مقاصد الشرعية ، جاعلين هذه المقاصد هي المعيار لما يقبل وما يرفض من القوانين والأحكام التي توضع والتي وضعت لما استجد بعد عصر التنزيل والبعثة من محدثات الأمور والمشكلات ..

وإذا كانت هذه النظرة الفكرية الثاقبة ، التي طورت وتَمَّت مضمون « الشرع والشرعية » ليشمل « السياسة » العادلة ، هي واحدة من ثمار الموقف المبدئى للسلفية من ضرورة « فقه الواقع » قبل « فقه الشرع » ، حتى يمكن للولاة والعلماء والحكام الانطلاق من « الواقع » إلى « الشرع » في محاولة للتوفيق والمطابقة بينهما ، التي هي ، في الحقيقة ، لب سياسة أمور الناس ... فإن هذا الاهتمام « بالواقع » فد عكس في مجالات أخرى مواقف مترددة ، انعكس عليها سوء الواقع الظالم الذى عاشه أعلام سلفية العصور الوسطى في ظل نظام دولة المماليك ..

ففى آثارهم الفكرية نجد تقرير حقيقة هامة تقول : إن الولاة « وكلاء العباد على

نفسهم » ، وأنهم « بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر ، ففهم معنى الوكالة » . وهذه الكلمات تقرر ما نسميه الآن : « الأمة مصدر السلطات ، والحكومة نائبة عن الشعب » ... لكن نفس هذه الآثار الفكرية تتحدث عن أن « الولاية : ولاة الله على عباده »^(٦١) ! بل وتردد المأثورة التي تقول : « إن السلطان ظل الله في الأرض » !^(٦٢) رغم براءة الشريعة من هذه المقولة لفظاً ومضموناً .

وعلى حين تقرر هذه الآثار الفكرية أن شكل الدولة وأقسام ولاياتها واختصاص ولاية هذه الولايات ، هي أمور « مدنية » ، يحكمها تحقيق المصلحة للأمة ، ولا دخل للشرع فيها ، لأن « عموم الولايات وخصوصها ، وما يستفيد منه المتولى بالولاية : يُتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف ، وليس لذلك حد في الشرع .. » .. تعود ذات الآثار الفكرية ، لتتحدث عن أن ولايات الدولة هي « في الأصل ولايات دينية ومناصب شرعية .. » وحتى ولو كان المراد من وصفها هذا الحث على العدل فيها طلباً للمثوبة الأخروية « فمن عدل في ولاية من هذه الولايات وساسها بعلم وعدل ، وأطاع الله ورسوله بحسب الامكان ، فهو من الأبرار العادلين ، ومن حكم فيها بجهل وظلم ، فهو من الظالمين المعتدين [إن الأبرار لفي نعيم ، وإن الفجار لفي جحيم]^(٦٣) ... »^(٦٤) حتى لو كان هذا هو القصد ، فلقد أسهم ذلك في إضفاء الطابع الديني على جهاز للدولة ابتعدت به مظالمه بعدا شديدا عن سلوكيات الدين ! ..

والموقف من الدولة ، التي بلغت في الظلم مبلغا عظيما ، اتسم هو الآخر بالتردد بين « الواقع الظالم الذي أصبح عادة مألوفة » وبين « مثل الشرع التي بلغت في تقديس العدل شأوا يأمر العقول والقلوب » .. فأقدم أعلام سلفية العصر الوسيط على « نقد الدولة ومعارضتها » ، لكنهم أحجموا عن « نزع الشرعية عن جهازها الظالم » ، فدعوا لطاعته ، ونهوا عن الثورة ضده ، وارتكبوا في سبيل ذلك تحريجات للنصوص الآمرة بالنهي عن المنكر باليد والفعل ، بزعم أن تغير الواقع يدعوننا أن نقف عند أدنى مراتب هذا النهي وأضعفها ! .. ولم يميزوا بين « الواقع الجديد » المحقق « للمصلحة » ، والذي لا بد من تجاوز النص القديم لأجله ، وبين « الواقع الجديد » الظالم والمحقق « للمفسدة » ، وهو ما لا يجوز أن تطوع النصوص كي نضفي عليه شرعية الدين وقداسته ! ..

لقد قرر أعلام سلفية العصر الوسيط أن جُماع السياسة أمران ، لا بد للولاية من أدائهما ، وهما : « أداء الأمانات إلى أهلها . والحكم بالعدل ، فهذان جُماع السياسة العادلة والولاية الصالحة » ..

وقرروا ، كذلك ، أن ولاة الأموال ليسوا ملاكا لما في أيديهم من أموال الأمة ، بل هم نواب

ووكلاء ، ومن ثم فليس لهم أن يتصرفوا فيها تصرف المالكين .

وقرروا ، أيضا ، أن طاعة ولاية الأمور مشروطة بأن لا تكون أوامرهم معصية ، إذ « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق »^(٦٥)

لكن موقف هؤلاء الأعلام ، المعادى للثورة ، كطريق لإزالة الجور الذى اعترفوا بممارسة الدولة له ، والمعاصى التى جأروا هم بالشكوى من شيوعها ، ومارسوا النقد لها والمعارضة لأهلها ، إن هذا الموقف المعادى للثورة هو أثر من آثار تحول « الواقع الظالم » إلى « أمر معتاد » أصبح يمارس سلطانا على الفكر ، حتى دعا هؤلاء الأعلام إلى تغيير الفتوى - من مشروعية الثورة إلى التحذير منها - تبعا لتغير هذا الواقع . . . ولربما كانت تجارب الأمة فى الثورات الفاشلة ، عبر تاريخها الطويل ، وما جرته من محن وما أسالت من دماء وما عطلت من مصالح .. الخ .. الخ .. ربما كانت هذه التجارب جزءا من الخلفية التى أفرزت هذا الموقف المعادى للثورة عند أعلام سلفية العصر الوسيط . . .

ويلفت النظر أن الحركة السلفية كلها تتفق فى هذا الموقف المعادى للثورة ! .. ففى [مقالات الإسلاميين] يقول الأشعري : إن أهل الحديث اتفقوا على أن « السيف - [أى استخدام القوة فى التغيير] - باطل ، ولو قُتِلَت الرجال وسُبَّت الذرية ، وأن الإمام قد يكون عادلا ، ويكون غير عادل ، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقا ، وأنكروا الخروج على السلطان ، ولم يروه ! »^(٦٦)

والقاضى أبو يعلى الفراء [٣٨٠ - ٤٥٨ هـ - ٩٩٠ - ١٠٦٦ م] - وهو من أعلام السلفية - يذكر كلمات إمام السلفية أحمد بن حنبل ، التى رواها عنه صاحبه عبدوس بن مالك القطان ، التى يدعو فيها إلى الاعتراف بسلطة الحاكم الذى يستبد بالسلطة ، ويغلب الناس على حكومتهم ، بصرف النظر عن حظه من العدل ونصيبه من شروط الامام كما حددها الفقهاء ! .. يقول ابن حنبل : « ... ومن غلب بالسيف حتى صار خليفة ، وسمى أمير المؤمنين ، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما عليه ، برا كان أو فاجرا ، فهو أمير المؤمنين ! »^(٦٧) ... فهو ، هنا ، لا يبيح للناس استخدام السيف لمقاومة الوالى الفاجر الذى استبد بحكومتهم ، حتى ولو كان استخدامهم للسيف ردا على استخدامه له فى الاستبداد بما لا يستحق من السلطة والسلطان ! ... ويرى أو يعلى ، كذلك ، عن الامام أحمد أن تنازع عدد من المستبدين على السلطة لا يعفى الناس من ضرورة الاعتراف بأجدهم ، إذ الواجب اتباع « من غلب ! »^(٦٨) ..

وابن تيمية - الذى عاش فى ظل دولة « سلاطين المماليك » - رغم شجاعته فى الحق ، وجرأته التى أوصلته إلى السجن حتى مات فيه - يردد فى آثاره الفكرية تلك المأثورة التى تبرأ منها الشريعة ، والتى تقول : « إن السلطان ظل الله فى الأرض » ويحجج الطاعة للإمام الجائر ، لأن ضررها أقل بما لا يقارن من أضرار العصيان « فستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان ! »^(٦٩) .. كما يقول : « إن المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج - [الثورة] - على الأئمة وقتلهم بالسيف ، وإن كان فيهم ظلم ... لأن الفساد فى القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولافتنة ، فيدفع أعظم الفسادين بالتزام الأذى ! »^(٧٠)

أما ابن القيم - الذى عرفت عنه الشجاعة فى الحق ، والذى شارك شيخه ابن تيمية السجن والأضطهاد - فإنه يجتهد كى يعلل ويبرر هذا الموقف السلفى المعادى للثورة ، والذى لم تجتمع عليه فرقة إسلامية سوى فرقة السلفية ، فيتحدث عن السبب فى قول السلفية بعدم استخدام السيوف - [القوة] - فى إنكار المنكر الذى شاع فى المجتمع الإسلامى ، رغم وجود النصوص القاطعة بوجوب ذلك ، فى القرآن والسنة ، ويقول إن هذه القضية مما تغير فيها الواقع بتغير الزمان ، ومن ثم فلا بد من تغير الفتوى فيها ! .. ثم يجتهد لإيراد نصوص من السنة تؤيد عداء السلفية للثورة ، فيذكر حديث الصحابة الذين استأذنوا الرسول فى قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها ، وكيف رد عليهم الرسول بقوله : « لا ، ما أقاموا الصلاة » .. ونحن نساءل : ألا يوحى استئذان الصحابة بقتال من « يؤخر » الصلاة من الأمراء ، وتعليق الرسول عدم قتالهم على إقامتهم لها ، أنهم إذا لم يقيموها يجوز قتالهم ؟ .. ومن باب أولى إذا هم أشاعوا فى الأمة الظلم والجور والفساد ، وهى ذنوب يتعدى ضررها ليشمل الأمة ، وليست ، كالصلاة ، حقا خاصا من حقوق الله !؟ ..

إن ابن القيم يرى « أن الإفتكار على الملوك والولاة ، بالخروج عليهم ، هو أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر ... ومن تأمل ما جرى على الإسلام فى الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعة هذا الأصل وعدم الصبر على المنكر ، فطلب إزالته فتولد منه ما هو أكبر منه ... ولهذا لم يأذن الرسول فى الإنكار على الأمراء باليد ، لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه ! .. »

ولإيداع ابن القيم مجالا للشك فى أن داعيه إلى هذا الموقف هو « الواقع الظالم » الذى عاش فيه ، وشبح الانتكاسات التى مرت بها ثورات المسلمين ضد مظالم حكامهم على امتداد التاريخ ، فهو يقول : « إن الواجب شئ ، والواقع شئ ، والفقهاء من يطبق بين الواقع والواجب ، وينفذ الواجب بحسب استطاعته ، لا من يلقى العداوة بين الواجب والواقع ، فلكل زمان حكم ، والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم ، وإذا عم الفسوق وغلب على أهل

الأرض فلور منعت إمامة الفساق وشهاداتهم وأحكامهم وفتاويهم وولاياتهم لعطلت الأحكام ،
ولسد نظام الخلق ، وبطلت أكثر الحقوق فأمام الضرورة والغلبة بالباطل ليس إلا
الاصطبار ، والقيام بأضعف مراتب الأفكار ! »^(٧١)

فالدعوة واضحة للصبر على المنكر ، والاكتفاء « بأضعف مراتب الأفكار » ، وهي
الإنكار بالقلب ، الذى قال عنه الرسول ، صلى الله عليه وسلم : إنه « أضعف الإيمان » ! ..

ولنا أن نتساءل : عندما يعم الفسوق ، وينتشر الظلم ، ويسود الجور ، ويصبح الفساق
هم الأئمة والحكام والولاة - بل والمفتون - فى مجتمع الإسلام ، فأية حقوق ومصالح ونظم للخلق
ندعوهم إلى أن يدفعا ثمنا للحفاظ عليها الخضوع لدولة الفساق والصبر على ألوان
الفسوق !؟ .. وألا يكون الأفق والأكثر اتساقا مع روح الإسلام أن ندعوا إلى رفض الجور
والظلم ومقاومة الجائرين ، مع اشتراط الإعداد والاستعداد كى تكون مقاومة ولاة الجور مجدية ،
ونجاحها قريب المنال ، على نحو ما قرر المعتزلة فى هذا الموضوع !؟ ..

ولنا ، أيضا ، أن نتساءل : هل يتسق مع المنهج النصوى للسلفية الاستناد ، فى رفض
الثورة ، إلى نهى الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، عن قتال الأمراء الذين « يؤخرون » الصلاة -
مجرد تأخير - ؟ .. فى الوقت الذى نهمل فيه حديثنا نبويا واضحا وحاسما يدعوا المسلمين إلى
اللجوء إلى السيف والاعتصام به إذا ما واحتهتم الشرور فى المجتمع الذى يعيشون فيه ؟ .. لقد
سأل الصحابى حذيفة بن اليمان رسول الله :

« - يارسول الله ، أياكون بعد الخير الذى أعطينا شر ، كما كان قبله !؟ »

- قال : نعم !

- قلت : فبمن معتصم !؟ ..

- قال : بالسيف ! »^(٧٢)

ويزيد من أهمية تساؤلنا عن سر إغفال السلفية - أصحاب المنهج النصوى - لهذا
النص ، أن أئمة السلفية قدرروه فى مسانيدهم .. فلقد رواه أحمد بن حنبل - وهو إمام السلفية
- ورواه أبو داود - وهو من أعلام السلفيين ! - ... لكنه « الواقع الظالم » - كما قلنا - قد ترك
بصماته على فكر هؤلاء الأعلام ، منذ تبلور حركتهم وحنن صحتها فى العصر الوسيط ..

* * *

لقد بدأت الحركة السلفية ، فى العصر العباسى ، كتيار فكرى محافظ ، تحسن أعلامه
بظواهر النصوص والمأثورات ، عندما علا سلطان العقل ، وأصبح فكر المعتزلة العقلانى أهم

قسمة تميزت بها الحياة الفكرية يومئذ في الأباطورية العربية الإسلامية .. ذلك أن السلفية قد رأت الأخطار محدقة بصورة الإسلام الأولى ، التي ناسبت مدارك الإنسان العربي في عصر البعثة ، يوم كانت بساطة البيئة وفقير يجعل النصوص والمأثورات كافية في الهداية والرشاد واليقين .. بل لقد رأت السلفية أن صورة الإسلام تلك قد أصبحت « غريبة » في مجتمع أخذ يتفلسف ، ويقدم عقائد الإسلام على نحو ما يقدم الفلاسفة النظريات ، فنشأت وتبلورت لتعيد الإسلام إلى صورته الأولى وبساطته الأصلية ، رغم ما طرأ على المجتمع من تغيرات وتطورات ، ورغم ما فعلته الموارث الحضارية لشعوب البلاد المفتوحة ، وما بلورته من بناء حضارى جديد ثمة لامتزاجها بفكر الإسلام .

ولقد استجابت السلفية لبساطة الفكر عند العامة وفقير الفكر الفلسفى والمركب عند الجمهور ، وكذلك استجابت لفكرها وأعلامها العامة والجمهور ... فسارت تصارع الفلسفة وتناهض المتكلمين ، معتمدة على النصوص والمأثورات .. واستمرت هكذا في عصر نشأتها الأولى ، وكذلك في عصرها الوسيط .. وأيضا من خلال الحركة الوهابية في العصر الحديث ، تلك الحركة التي نهضت في شبه الجزيرة العربية بمهمة تجديد الدين وتنقية عقائده من البدع والخرافات التي تراكمت عليه طوال عصر المماليك والعثمانيين ... وكذلك استمرت السلفية حركة تجديد وبعث وإحياء من خلال الحركة السنوسية في شمالي إفريقيا ... ومن خلال الحركة المهديّة في السودان ..

على أن أكثر مدارس الحركة السلفية خطرا وعظمة وأثرا ، في العصر الحديث ، كانت تلك التي قادها جمال الدين الأفغانى [١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ - ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م] والإمام محمد عبده [١٢٦٦ - ١٣٢٣ هـ - ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م] ، والتي كان من أعلامها عبد الرحمن الكواكبي [١٢٧٠ - ١٣٢٠ هـ - ١٨٥٤ - ١٩٠٢ م] وعبد الحميد بن باديس [١٣٠٧ - ١٣٥٩ هـ - ١٨٨٩ - ١٩٤٠ م] ... ذلك أن هذه المدرسة السلفية قد ذهبت في عقائد الدين وأصوله مذهب السلف القدماء ، ونحت في مشكلات الدنيا وقضايا الحضارة نحو المعتزلة ، فرسان العقلانية العربية الإسلامية ، فكان تجديدها للدين ، وتحريرها للعقل ، وتبشيرها بحضارة عربية إسلامية متميزة ، لتكون أمضى سلاح لمواجهة ما طرحه الزحف الاستعماري الأوربي على الشرق من تحديات ، كما التأم في البناء الفكري الذي صاغه أعلامها ذلك الانقسام الذي حدث بظهور السلفية القديمة ، عندما انقسمت الأمة إلى : نصويين ، وعقلانيين ، ففي هذا البناء تجاوزت النصوص مع العقلانية ، وغدا العقل أداة الانسان الأولى في وعى النصوص وفقهها ! ..

هوامش السلفية

- (١) النقرة : ٢٧٥ .
(٢) النساء : ٢٢ .
(٣) النساء : ٢٣ .
(٤) المائة : ٩٥ .
(٥) الأنفال : ٣٨ .
(٦) يونس : ٣٠ .
(٧) الحاقة : ٢٤ .
(٨) الزخرف : ٥٦ [والإشارة هنا إلى فروع وقومه]
(٩) رواه أحمد بن حنبل
(١٠) انظر دراستنا عن أبي ذر الغماري ، بكتابتنا [مسلمون ثوار] ص ١٨ . طبعة بيروت سنة ١٩٧٤ م .
(١١) رواه : مسلم ، والترمذى ، وابن ماجة ، والدارمى ، وابن حنبل .
(١٢) ابن القيم [أعلام الموقعين] ج١ ص ١٣٧ . طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م .
(١٣) [عقائد السلف] ص ١١ ، ١٢ . للأئمة : أحمد بن حنبل ، والبخارى ، وابن قتيبة ، ، وعثمان الدارمى . جمعها ونشرها : د. علي سامي النشار ، د. عمار الطالبي . طبعة الاسكندرية سنة ١٩٧١ م .
(١٤) [أعلام الموقعين] ج١ . ص ٤٩ .
(١٥) ابن تيمية [العبودية] رسالة منشورة ضمن [مجموعة التوحيد] ص ٦٤٥ . طبعة دار الفكر - بيروت - مصورة عن طبعة المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .
(١٦) انظر المصدر السابق - [رسالة العبودية] - ص ٥٦٠ ، ٥٦١ . ورسالة [الوسطة بين الحق والخلق] ص ١٤٨ .

- (١٧) انظر دراستنا عن [الوهاية] و مكانها من هذا الكتاب
- (١٨) المرجع السابق . فصل « الجامعة الاسلامية » - بهذا الكتاب
- (١٩) [أعلام الموقعين] ج^١ ص ٢٨ .
- (٢٠) المصدر السابق . ج^١ ص ٢٩ .
- (٢١) الحديث الضعيف - عبد ابن حنبل - كما يقول ابن القيم - هو المقابل للصحيح ، وقسم من أقسام الحديث الحسن ، فهو ليس الضعيف بالمعنى المتعارف عليه عند المتأخرين من علماء الحديث .
- (٢٢) [أعلام الموقعين] ج^١ ص ٢٩ - ٣٣ .
- (٢٣) المصدر السابق . ج^١ ص ٧٦ ، ٧٧ .
- (٢٤) المصدر السابق . ج^١ ص ٨ ، ٩ .
- (٢٥) المصدر السابق . ج^٤ ص ٣٧٥ .
- (٢٦) المصدر السابق . ج^١ ص ٥ ، ٦ .
- (٢٧) ابن القيم [الطرق الحكمية في السياسة الشرعية] ص ١٧٨ . تحقيق : د. محمد جميل غازي . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ م .
- (٢٨) [أعلام الموقعين] ج^٤ ص ١١٨ .
- (٢٩) المصدر السابق . ج^١ ص ٧٩ .
- (٣٠) [الطرق الحكمية] ص ٤٠٠ .
- (٣١) [أعلام الموقعين] ج^١ ص ٧٩ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٦٠ ، ٦١ .
- (٣٢) المصدر السابق . ج^١ ص ٢٦٩ ، ٥٣ .
- (٣٣) المصدر السابق . ج^١ ص ٣٣٣ - ٣٣٧ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٣٥٠ .
- (٣٤) الشريف الجرجاني [التعريفات] طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .

- (٣٥) [أعلام الموقعين] ج^٤ ص ٢٥٠ .
- (٣٦) ابن تيمية [رسالة العبودية] ص ٥٦٧ ، ٥٦٨ .
- (٣٧) تبارك : ١٠ .
- (٣٨) الرعد : ٤ .
- (٣٩) الحج : ٤٦ .
- (٤٠) ابن تيمية [العبودية] ص ٥٦٨ و [الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان] ص ٧٣٦ ، ٧٣٧ -
ضمن « مجموعة التوحيد » -
- (٤١) [التعريفات] للجرجاني .
- (٤٢) [أعلام الموقعين] ج^٢ ص ٢٩٨ ، ٢٩٩ .
- (٤٣) ابن تيمية [الوسطة بين الحق والخلق] ص ١٤٨ ، ١٤٩ . و [العبودية] ص ٦٠٥ ، ٦٠٦ - ضمن
« مجموعة التوحيد » -
- (٤٤) يونس : ٥٩ .
- (٤٥) أى ابن تيمية .. أستاذ ابن القيم .
- (٤٦) رفرس الهديل [١١٠ - ١٥٨ هـ - ٧٢٨ - ٧٧٥ م] فقيه كبير ، من أصحاب أبى حنيفة ، أسهم [سلبها
ملحوظا في تدوين الكتب
- (٤٧) [أعلام الموقعين] ج^٤ ص ١٧٥ ، ١٧٦ . و ج^١ ص ٣٩ .
- (٤٨) [السياسة الشرعية و إصلاح الراعى والرعية] ص ١٨٠ طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ م .
- (٤٩) [أعلام الموقعين] ج^٣ ص ٣ .
- (٥٠) [الطرق الحكمة] ص ١٣٠ .
- (٥١) [أعلام الموقعين] ج^١ ص ٨٧ ، ٨٨ .
- (٥٢) المصدر السابق . ج^٣ ص ١٠ - ١٢ ، ٣٠ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤١ . و [الطرق الحكمة] ص ٢٣ .

- (٥٣) [الطرق الحكمية] ص ٢٤ .
- (٥٤) [أعلام الموقعين] ج ٣ ص ٣ .
- (٥٥) [الطرق الحكمية] ص ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٣ .
- (٥٦) ابن القيم [الطرق الحكمية] ص ١٤٥ ، ١٤٦ . وابن تيمية [الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان] ص ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٧٤ ، ٧٧٥ .
- (٥٧) علي بن عقيل محمد بن عقيل البغدادي [٤٣١ -- ٥١٣ هـ - ١٠٤٠ - ١١١٩ م] كان معتزليا في نداء حياته ، ثم صار حنبلية ، وأصبح شيخ . الخنابلة ببغداد ، وعالم أهل العراق .. وكتابه [الفنون] -- المشار إليه - يقول عنه الذهبي : إنه لم يصنف في الدنيا أكبر منه ، إذ بلغ أربعمائة جزء ، ولقد ضاع ولم يبق منه إلا القليل .
- (٥٨) أي التمثيل -- [التشويه] -- بمن توقع عليهم العقوبات .
- (٥٩) قنبر : غلام علي بن أبي طالب .
- (٦٠) [أعلام الموقعين] ج ٤ ص ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٥ . و [الطرق الحكمية] ص ١٧ -- ١٩ ، ٥ .
- (٦١) [السياسة الشرعية] ص ٢٤ .
- (٦٢) المصدر السابق . ص ١٧٥ .
- (٦٣) الأنفطار : ١٢ ، ١٣ .
- (٦٤) [الطرق الحكمية] ص ٣٤٨ .
- (٦٥) [السياسة الشرعية] ص ١٥ ، ١٦ ، ٤٣ .
- (٦٦) [مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين] ج ٢ ص ٤٥١ ، ٤٥٢ . طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م .
- (٦٧) [الأحكام السلطانية] لأبي يعلى . ص ٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .
- (٦٨) المصدر السابق . ص ٦ .
- (٦٩) [السياسة الشرعية] ص ١٨٥ .

(٧٠) [مباح السنة] حد^٢ ص ٨٧ . طبعة القاهرة الأولى .

(٧١) [أعلام الموقعين] حد^٣ ص ٤ ، حد^٤ ص ٢٢٠ .

(٧٢) رواه أبو دواد وابن حنبل .

الأشعرية

تنسب « الأشعرية » إلى إمامها ، ورأس تيارها الفكرى : الأشعرى أبو الحسن على بن اسماعيل بن إسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن أبى موسى الأشعرى [٢٦٠ - ٣٢٤ هـ - ٨٧٤ - ٩٣٦ م] ..

ولقد ولد الأشعرى ونشأ فى البصرة ، ثم انتقل إلى بغداد ، وعاش بها حتى وافاه أجله ، بعد حياة حافلة بالدرس والجدل والمناظرة والتأليف والتدريس .. وحافلة أيضا بالزهد والورع .. حتى لقد قيل إن نفقته السنوية لم تتعد سبعة عشر درهما ! ، كانت تأتيه من غلة ضيعة وفقها جده : بلال بن أبى بردة بن أبى موسى الأشعرى .. ولقد كتب عنه واحد من الذين خدموه ، وخبروه ، عددا من السنين يقول : « لم أجد أروع منه ، ولا أغضض طرفا ، ولم أرى شيئا أكثر حياء منه فى أمور الدنيا ، ولا أنشط منه فى أمور الآخرة !؟ »

ولقد نشأ الأشعرى وشب فى بيئة معتزلية الفكر ، بالمعنى الخاص ، وليس فقط بالمعنى العام .. فوالدته قد تزوجت من إمام المعتزلة فى عصره وشيخ شيوخها أبو على الجبائى [٢٣٥ - ٣٢٣ هـ - ٨٤٩ - ٩١٦ م] فنشأ الأشعرى تلميذا للجبائى ، يأخذ عنه « علم الكلام » - أصول الدين - .. وفى فقه الشافعى تتلمذ على أبى اسحق المروزى ، إبراهيم بن أحمد [٣٤٠ هـ - ٩٥١ م] وهو تلميذ المزنى ، إسماعيل بن يحيى [١٧٥ - ٢٦٤ هـ - ٧٩١ - ٨٧٨ م] صاحب الشافعى [١٥٠ - ٢٠٤ هـ - ٧٦٧ - ٨٢٠ م] والمبرز فى الاجتهاد .. كذلك درس الأشعرى علوم الشريعة وتفسير القرآن على كوكبة من علماء البصرة ، منهم : أبو خليفة الجمحى ، وسهل بن نوح ، ومحمد بن يعقوب المقرئ ، وعبد الرحمن بن خلف الضبى ...

ومن سن العاشرة حتى الأربعين قضى الأشعرى ثلاثين عاما تدرج فيها على سلم الاعتزال حتى غدا واحدا من ألمع المدافعين عن أصولهم الخمسة ، لا بالجدل - الذى كان يجيده - فقط ، بل وبما وضع فى نصرة الاعتزال من مؤلفات .. ولكن العام الأربعين من عمره شهد أزمة فكرية غاتية أملت بعقل الرجل حتى ملكت عليه ضميره ووجدانه ، إلى الحد الذى أرقته فى اليقظة ، وجلبت إليه الرؤى والأحلام فى المنام ! ..

لقد انتابه الشك في سلامة الموقع الفكري للمعتزلة ! .. وانتابته الحيرة فيم يفعل هو ؟ .. حتى كانت ليلة رأى فيها رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، في المنام ، يدعو إلى تغيير موقعه الفكري ! .. وهو يحكى لنا تلك الواقعة الفاصلة في حياته الفكرية - بل وفي الحياة الفكرية لأمتنا - فيقول : « لقد وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد ، فقامت واصلت ركعتين ، وسألت الله تعالى أن يهديني الطريق المستقيم ، ونمت ، فرأيت رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، في المنام ، فشكوت إليه بعض ماى من الأمر ، فقال : « عليك بستى » .. فانتبهت ، وعارضت مسائل الكلام بما وجدت في القرآن والأخبار ، فأثبتت ونبتت ما سواه ورأى ظهري ! ... »

لقد انتبه الأشعري من نومه ، وأفاق من رؤياه ، مفسرا إياها بأنها دعوة من الرسول له كى يهجر علم الكلام - والمعتزلة كانوا واضعية وفرسانه وممثليه - وأن ينخرط في سلك المدافعين عن عقائد الإسلام بالنص والنقل والمأثورات ، قرآنا وسنة - والسلفية ، من أصحاب الحديث وأتباع الإمام أحمد بن حنبل [١٦٤ - ٢٤١ هـ - ٧٨٠ - ٨٥٥ م] كانوا هم فرسان هذا التيار - ولقد استجاب الأشعري لما اعتقده تأويلا لرؤياه ! ..

لكن ليلة أخرى جاءت إلى الرجل برؤيا جديدة ، يحدثنا عنها فيقول : لقد نمت « فرأيت النبي ، صلى الله عليه وسلم ، فقال لى : ماذا صنعت فيما أمرتك به ؟ .. فقلت : قد تركت الكلام ، ولزمت كتاب الله وسنتك .. فقال لى : ما أمرتك بتك الكلام ، وإنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عنى ، فإنها الحق ! .. فقلت : يا رسول الله ، كيف أدع مذهباً تصورت مسائلة وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا ؟ .. فقال لى : لولا أنى أعلم أن الله تعالى يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك حتى أبين لك وجوهها ! ... »^(١)

لقد ظن الأشعري في رؤياه الأولى أن الرسول يطلب منه الانتقال من معسكر المتكلمين - المعتزلة - إلى معسكر السلفية ، أهل الحديث والنقل والأخبار ، الذين يجرمون الاشتغال بعلم الكلام ... لكن الرؤيا الثانية أوضحت له أن المطلوب هو أمر أصعب من ذلك بكثير .. إنه إنشاء مذهب كلامى جديد ، توظف فيه أدوات علم الكلام في نصرة النصوص والأخبار والمأثورات .. أى تيار وسط بين « السلفية » وبين « المعتزلة » ، لا يرفض الكلام كلية ، اكتفاء بالنصوص ، ولا ينحاز إلى العقل على نحو ما صار إليه المعتزلة الذين أصبحت المأثورات عندهم مجرد نصير لبراهين العقل ومقولاته ... تيار وسط ، لا يتنكر للعقل تماماً ، لكنه يقف به عند حد تزكية النصوص وخدمة المأثورات ! ..

المناخ لهذا التحول التاريخي :

وأهم من الحديث عن « واقعة » الرؤيا التي رآها الأشعري في منامه ، هو الحديث عن . بواعثها « وما خلفها من مؤثرات فكرية تصاعدت حتى بلغت بالرجل حد « الأزمة الفكرية » التي دفعته إلى هذا التحول العظيم ! ..

لقد بدأ هذا التحول مع مطلع القرن الهجري الرابع .. وكانت الخريطة الفكرية للمحضرة العربية الإسلامية تنهض عليها تيارات فكرية ثلاث :

أولها : التيار السلفي ، الذي أطلق عليه أئمنه وأعلامه اسم : « أهل السنة والجماعة » ، وتارة أخرى اسم : « أصحاب الحديث » .. وكان هذا التيار قد تبلور من حول الإمام أحمد بن حنبل ، الذي رفض علم الكلام كلية ، ورفض التأويل مطلقا ، بل ورفض القياس في أغلب الأحيان ، واتخذ من « النصوص » المحور الأوحد والأداة الوحيدة في فهم العقائد الإسلامية ..

وإذا جاز لنا أن نستعير بعضا من المصطلحات الحديثة الدارجة في حياتنا الفكرية المعاصرة لتمييزها بمواقع تياراتنا الفكرية القديمة ، فإن بالاستطاعة أن نقول إن هذا التيار « السلفي - النصوي » كان يمثل « يمين » المواقع الفكرية على خريطة فكرنا العربي الإسلامي في ذلك التاريخ ! ..

وفي الزمن الذي نتحدث عنه - مطلع القرن الرابع الهجري - كان قد مر ما يزيد على القرن والنصف منذ أن توفي أحمد بن حنبل ، وفي تلك المدة ، وبفعل الصراع بين التيار السلفي وبين الاتجاهات العقلانية ، ازداد جمود هذا التيار ، وانحاز أكثر فأكثر ناحية « اليمين » ! ..

وثانها : تيار الفلاسفة الإسلاميين ، أولئك الذين غدوا يمثلون قطبا من أقطاب الحركة الفكرية في حضارتنا ، منذ أن أثمرت حركة الترجمة عن اليونانية وآتت أكلها .. فالكندي ، أبو يوسف يعقوب بن اسحق [٢٦٠ هـ - ٨٧٣ م] وهو فيلسوف العرب المسلمين الأول ، كانت حياته الفكرية إيذانا بتمثل العرب المسلمين لفلسفة اليونان ، وبنشوء تيار فلسفي في حياتنا الفكرية ، يتبنى ، إلى حد كبير ، مقولات الفلسفة اليونانية ... وفي العام الذي توفي فيه الكندي ، كان ميلاد الفيلسوف الفارابي [٢٦٠ - ٣٢٤ هـ - ٨٧٤ - ٩٣٦ م] الذي بلغ تألقه الفلسفي إلى الحد الذي جعله تاليا لأرسطو [٣٨٤ - ٣٢٢ ق . م] فهذا هو المعلم الأول .. والفارابي هو المعلم الثاني ! .. وعام مولد الفارابي هو ذات العام الذي ولد فيه الأشعري ١٩ ..

ولقد تفاوتت نظرة الناس إلى تيار الفلاسفة هذا .. فالذين يوفقون بين « العقل » و

« النقل » ، ويركنون إليهما معا في فهم العقائد الإسلامية ، والدفاع عنها ، يرون في تيار الفلاسفة - المنطلق فقط من براهين العقل - تيارا إسلاميا يحتل في الخريطة الفكرية لحضارتنا أقصى « اليسار » ! .. أما الذين يعتمدون في فهم الدين على « النقل » فقط فإنهم ينظرون إلى الفلاسفة نفس نظرهم إلى اليونان ! فلا علاقة تربطهم بالإسلام والمسلمين ! ..

وثالثها : تيار المعتزلة ، الذين لم يقفوا عند النصوص ، بل وظواهرها ، كما فعل السلفية النصوصيون من أهل الحديث ... كما أنهم لم ينطلقوا من براهين العقل وحدها ، مبشرين بمقولات الفلسفة اليونانية ومنطق لغتها ، كما صنع الفلاسفة ... وإنما هم جاهدوا واجتهدوا للتأليف والتوفيق ما بين « العقل » و « النقل » ، جاعلين من العقل حكماً على النصوص عندما تتعارض ظواهرها مع براهين العقول ، مستخدمين في ذلك سبل التأويل ، وميلورين بإغنازهم الفكرى الجسور هذا علم الكلام ، الذى نهض على الخريطة الفكرية للأمة مجسدا فلسفتها الإلهية المنمىة ، والصرح « الوسط » بين تيارى « اليمين » و « اليسار » ! ..

ولقد كان الأشعري - حتى سن الأربعين - واحدا من شباب المعتزلة هؤلاء ! ..

لكن الظاهرة التى نمت على أرض الواقع الفكرى حتى شغلت فكر الأشعري فأقلقته ، بل وأرقته ، ثم دفعت به إلى دوامات الأزمة الفكرية العاتية قد تمثلت في : زيادة حمود أهل « اليمين » ، من السلفيين النصوصيين ، حتى غدوا على « يمين » إمامهم أحمد بن حنبل ! .. وزيادة انحياز المعتزلة إلى « العقل » ، على حساب « النقل » ، حتى لقد اقتربوا - بفعل تأثير الفلسفة - من تيار الفلاسفة ! .. فلم يعودوا - في نظر الأشعري - الممثلين ، بصدق وجدارة ، لتيار « الوسط » ، المعبر ، بالطبيعة ، عن هذه الأمة « الوسط » !

لقد كان أحمد بن حنبل يقول عن القرآن : إنه « غير مخلوق » .. ويفرض أن يقول : إنه « قديم » .. لكن السلفيين النصوصيين ، من أتباعه أصبحوا يصفون حتى حروف القرآن ، التى يكتب بها ، وأصوات تلاوته التى يتلى بها « بالقدم » ! ... وكان أحمد بن حنبل - رغم وقوفه عند ظواهر الآيات التى توهم تشبيه الذات الالهية بالمخلوقات .. ورغم رفضه تأويل هذه الآيات - كان « منزها » لله عن « شبه » المخلوقات .. لكن بعض السلفيين النصوصيين ، من أنصاره ، قد بلغوا في « التشبيه » حد « التجسيم » ! ..

والمعتزلة ، وإن لم ينكروا « الوحي » و « النقل » ، إلا أن انحيازهم « للعقل » - بدافع

من الصراع بينهم وبين الفلاسفة .. ولفجاجة « حجج » النصوصيين - قد دفعهم إلى الحد الذى جعلوا فيه « النقل » مجرد تابع « للعقل »، هذا إذا كانت لديه جدارة التابع وصلحياته .. حتى لقد قال أبو على الجبائى - أستاذ الأشعرى فى الاعتزال - وابنه أبو هاشم [٢٧٧ - ٣٢١ هـ - ٨٩٠ - ٩٣٣ م] « بالشرعية العقلية » ، التى هى أحكام العقل وأوامره ونواهيها ، وقال بجواز أن تأتى الرسل فتبعث إلى الناس ، لا « بشرية موحى بها » ، موافقه ، « للشرعية العقلية » ، بل بدون وحى وشرعية موحى بها ، فقط لتأكيد الشرعية العقلية والدعوة إليها .. وهو القول الذى يجعل كل الفلاسفة رسلا ! ..

لقد ذهب « الجبائيان » هذا المذهب ، الذى حكاه عنهما الشهر ستالى فقال : « اتفقا على أن المعرفة ، وشكر المنعم ، ومعرفة الحسن والقيح واجبات عقلية . وأثبتا شرعية عقلية ، وردا الشرعية النبوية إلى مقدرات الأحكام وموقنات الطاعات التى لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدى إليها فكر . ومقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصى ، إلا أن التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع » !؟ .. (٢)

وهو المذهب الذى يحكيه قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد [٤٦٥ هـ - ١٠٢٥ م] عن أبى على الجبائى : إنه كان « يجوز بعثة الرسل للدعاء إلى ما فى العقول ، وتأكيد العلم والعمل بذلك من دون حمل شرعية » (٣) فهم يميزون أن يكون رسولا من لا يحمل شرعية نبوية موحى بها ، وشرعته ، من « الأحكام » و « الطاعات » عقلية محضة .. ويميزون أن تقف حدود الشرعية النبوية الموحى بها ، عندما توجد ، بالنسبة للشرعية العقلية ، عند « تقدير مقدرات الأحكام » وعند « توقيت أوقات الطاعات » ، أما « الأحكام » و « الطاعات » فحائز أن تكون عقلية صرفة ! ...

هكذا تحركت مواقع الفرقاء على خريطة الحياة الفكرية للأمة ، مع مقدم القرن الهجرى الرابع ، حتى لقد رأى الأشعرى أن « اليمين » قد انتقل إلى « يمين اليمين » وأن « الوسط » قد أصبح على « يسار الوسط » ! .. فأخذ يسعى إلى بلورة تيار جديد ، يوجه النقد إلى جمود السلفية النصوصية ، وإلى مغالاة المعتزلة فى العقلانية ، هادفا إلى جذب جمهور الأمة بعيدا عن « تشبيه » « الحشوية » الذى بلغ حد « التجسيد والتجسيم » ، وبعيدا عن « تنزيه » المعتزلة الذى بلغ فى « التجريد » حدا رآه الأشعرى « تعطىلا » ! .. فكانت « الأشعرية » هى تلك « الوسطية » الإسلامية الجديدة .. وإن شئت الدقة فقل : إنها « يمين الوسط » الذى تحرك قليلا ناحية « اليسار » ! ..

فهو لا يقف عند النصوص وحدها ، متنكرا للعقل ، كما يصنع السلفيون النصوصيون

عند العقل وحده ، مهملا الوحي والنقل ، كما يفعل الفلاسفة ... لكنه يعتمد على « النقل » و « العقل » ، مع تحكيم « النقل » ، مخالفا المعتزلة الذين يعتمدون على « العقل » و « النقل » ، مع تحكيم « العقل » إذا خالفت براهينه ظواهر النصوص ! ..

منطلقات « الوسيطة » الأشعرية .. ومعالمها :

وإذا كان الأشعري قد حمل معه ، عندما خرج على المعتزلة ، وانتقض على فكرهم ، وأخذ يناظر أستاذه الجبائي ، ويصنف ردوده عليهم ، بل وينقض مؤلفاته التي سبق وصفها في نصرة الاعتزال ! .. إذا كان قد حمل معه « عقلانية » ميزته عن السلفية النصوصية ، وهي « العقلانية » التي جلبت عليه عدااء هؤلاء النصوصيين ، فإنه قد مزج هذه « العقلانية » بالمنطلقات الفكرية التي مثلت المعالم البارزة في فكره الجديد .. وفي مقدمة هذه المنطلقات :

١ - فقه الإمام الشافعي :- الذي كان الأشعري على مذهبه - وخاصة تلك القواعد التي قَعدها الشافعي لمنهج أصول الفقه ، الذي برىء تماما من التأثر بمنطق أرسطو وفلسفة اليونان ..

٢ - الفكر الكلامي لابن كُلاب ، أبو محمد عبد الله سعيد بن محمد بن كُلاب [٢٤٠ هـ - ٨٥٤ م] صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة ، وإثبات الصفات للذات الالهية .. وخلق الأفعال .. حتى لقد اعتبره الأشاعره شيخا لهم ، فرأينا الشهر ستاني يقول : « قالت الأشعرية : ذهب شيخنا الكُلابي عبد الله بن سعيد إلى ... الخ .. »^(٤) ثم يورد ماله من آراء ...

٣ - تراث السلفية ، كما تمثل في فكر أحمد بن حنبل .. الذي أصبح أنصاره على يمينه بفعل الحرفية والجمود .. ولذلك وجدنا الأشعري يتحدث عن ابن حنبل فيقول : « إنه الامام الفاضل ، والرئيس الكامل ، الذي أبان الله به الحق ، ورفع به الضلال ، وأوضح به المنهاج ، وقمع بدع المستدعين وزيف الزائغين وشك الشاكين ! »^(٥) .. وكأنه يقول للسلفية النصوصية : نحن أولى منكم بالامام الذي إليه تنتسبون ! ..

فبقدر من « العقلانية » التي لم يتخل عنها الأشعري عندما انتقض على الاعتزال والمعتزلة وبمنهج الفقهاء في أصول الفقه ، كما صاغه الشافعي ... وبمنهج المتكلمين ، من أهل السنة ، وخاصة ابن كُلاب ... وبسلفية أحمد بن حنبل ... بكل هذه المنطلقات ، ومنها ، انطلق الأشعري صانعا تحوله الفكري التاريخي ، ومبلورا منهجه الوسطي الجديد ! ..

* فهو يتفق مع السلفية في الأمور الثلاثة التي اجتمعت عليها ، ولم يختلف أئمتها فيها ، وهي :

أ - أن القرآن كلام الله غير مخلوق .. ب - وأن الله يُرى في الآخرة .. ج - وأنه فوق العالم.

* وهو يرى في « تنزيه » المعتزلة « تعطيلًا » .. وفي « تشبيه » الحشوية « تجسيدًا وتجسيمًا » ،
فيسلك بهما طريقًا وسطًا ..

* وهو يرى إحجام الفقهاء عن علم الكلام ، وإهمال المتكلمين لمنهج أصول الفقه ، فيجمع بين
الفقه والكلام ..

* وهو يرى نفور السلفية النصوصية من العقل .. ونفور الفلاسفة من النقل .. وإنبجياز المعتزلة
إلى العقل أكثر من النقل ، فيريد التوسط بين العقل والنقل ، على نحو يعلى سلطان النقل على
العقل في كثير من الأحيان ! .. بل ويود لو أن «وسطيته» كانت « بين » العقل والنقل ،
وليست « جمعًا » لهما ، حتى لا يهضم العقل حق النقل كما حدث - في رأيه - لوسطية
الاعتزال ! ..

* وهو يرى « الجبرية » المخلص ينكرون أن يكون للعبد في أفعاله شيء ، فهو عندهم كالريشة في
مهيب الريح ! .. ويرى المعتزلة يقولون إن الإنسان حر مختار خالق لأفعاله ، على سبيل الحقيقة
لا المجاز ! .. فيتقدم بنظريته في «الكسب» طريقًا وسطًا بين الفريقين، فيميز بين الفعل الجبري
والفعل الاختياري للإنسان ، ويثبت للإنسان قدرة واستطاعة ، مع الفعل ، وإن كان تأثيرها في
رأيه - لا يرقى إلى درجة الخلق والاحداث ؟ ! ..

* وهو يرى المشبهة يشنون رؤية الله بالأنصار ، على نحو يحدد الله ويجمسه ... بينما المعتزلة ينكرون
الرؤية البصرية بإطلاق .. فيقول بؤية بصرية من غير تحديد ولا تجسيم ! ..

* وهو يرى الحشوية يقولون بقدوم القرآن ، معنى وحروفًا وأصواتًا ... والمعتزلة يقولون إنه مخلوق فيقول
بقدم الكلام النفسى ، وحدث الحروف والأصوات ! ..

* وهو يرى الحاشية لا يؤولون الآيات التي يوحى ظاهرها بشبه بين الله والمخلوقات ، وذلك دون أن
يفوضوا في معناها ، أو ينزهوا الله عن شبه المخلوقات ... ثم يرفض تأويل المعتزلة لهذه الآيات ...
ويقول بإثبات « الوجه » و « والديين » و « الاستواء » على العرش لله ، سبحانه وتعالى ، لكن
« بلا كيف » .. « فيئس » ، لكن دون « تشبيه » ! ..^(٦)

* وهو يرى السلفية تنكر أن يكون العقل مصدرًا للمعرفة الدينية ... على حين تقول المعتزلة

« بالشرعية العقلية » ... فيسلم بالعقل ، كمصدر من مصادر المعرفة ، لكنه يجعل الوحي مصدر « الوجوب » والتكليف»^(٧) ! ..

هكذا .. وعلى هذا النحو كانت « وسطية » الأشعري بين السلفية النصوصية وأهل الاعتزال .. والناظر في ثبت المؤلفات المنسوبة إليه يرى فصولها وقضاياها تجسيدا لهذه « الوسطية » .. فكما هاجم الفلاسفة والطبائمين والدهريين .. هاجم المشبهة والحشوية والنصوصيين .. وكذلك هاجم تيار الاعتزال^(٨) ..

تطور الأشعرية :

وضع الأشعري قواعد المذهب ، وحدد موقع « وسطيته » بين عقلانية المعتزلة ونصوصية السلفية ، الأمر الذي ميز هذه « الوسطية » عن « وسطية » المعتزلة ، التي كانت « وسطا » بين الفلاسفة والسلفيين النصوصيين ... وكان هذا هو الانجاز المذهبي الرئيسي للأشعري : وضع قواعد المذهب ، وتمييز وسطيته من وسطية الاعتزال ..

لكن الذين رفعوا قواعد المذهب ، وفصلوا مجمله ، وشرحوا إشارات ، وأفاضوا في الحديث عن المشكلات الفكرية التي أثارها أو آثارها عليه خصومه .. ومن ثم بلوروا « الأشعرية » .. بل وطورها ، كانوا هو الأئمة والأعلام الذين خلفوا الأشعري وتعاقبوا من بعده ، مقتفين آثار القواعد التي وضعها ، ومنطلقين من النهج الوسطي الذي حدده . وأبرز هؤلاء الأئمة والأعلام الذين نهضوا بهذه المهمة :

* الباقلائي : أبو بكر محمد بن أبي الطيب [المتوفى سنة ٤٥٣ هـ سنة ١٠١٣ م] ..

* وإمام الحرمين : أبو المعالي ، الجويني ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف [٤١٩ - ٤٧٨ هـ - ١٠٢٨ - ١٠٨٥ م] ..

* وحجة الاسلام ، الغزالي : أبو حامد محمد بن محمد بن محمد [٤٥٠ - ٥٠٥ هـ - ١٠٥٨ - ١١١١ م] ..

لقد كانوا ، بحق أبرز الفرسان وأعظم البناة لصرح « الأشعرية » كمذهب ، ومدرسة ، وتيار .. وفي ميدان « التطوير » الذي حدث لقواعد الأشعري ونهجه أعطى هؤلاء الفرسان - وخاصة الباقلائي والغزالي - للأشعرية جرعة من « العقلانية » أكبر مما أعطها الأشعري ..

ففى عصرهم كان نجم الاعتزال قد شحب ضوءه - اللهم إلا تلك الصحوة التى مثلها قاضى القضاة عبد الجبار أحمد [٤١٥ هـ - ١٠٢٥ م] وتلاهذته ، والتى تركزت فى الدولة البويهية بالمشرق - وكانت الساحة ، من حول الأشعرية ، تزخر بالسلفية النصوصية ، من جانب ، وبالفلسفة والفلاسفة من جانب آخر ، فنمت عقلانية الأشعرية ، وتطورت «بوسطيتها» حتى اقتربت من عقلانية المعتزلة ووسطيتها فى عدد من المواقف والمشكلات ا .. حدث ذلك بحكم « قانون التوازن » الفكرى فى المجتمع والأمة والحضارة ، وهو القانون الذى تتوقف على فعله وفعاليته صحوة الحضارة وحياتها ، أو غفوتها وسلوكها طريق الجمود فالترجيع فالالتمحال ؟ ..

فعند الباقلانى نجد الاحتكام إلى المنطق ، والجدل النظرى ، والأدلة والبراهين العقلية ، أكثر مما نجد الوقوف عند أدلة السمع والنصوص والمأثورات^(٩) .. وذلك بعد أن كان الأشعرى يستخدمهما معا - أدلة العقل والنقل - على نحو يشعر ، لابقوفه فقط بينهما مسفيدا منهما ومستعينا بهما ، بل وبتغليبه حجج النقل على براهين العقل -

وعند الغزالى تحرك « الأضافة العقلانية » « بوسطية » الأشعرى .. فبعد أن كانت « وسطية » بين « العقل » وبين « النقل » ، نراها « الوسطية » التى ترمجها معا .. وبعد أن كانت تسلم بإمكانية تعارضهما ، ومن ثم تقول بالانحياز إلى « النقل » عند حدوث هذا التعارض ، رأيناها تحكم حكما جازما بفسى تعارض العقل والنقل ، سالكة سبيل تأويل النقل إن هو تعارض ظاهره مع برهان العقل ، حتى يتفق وهذا البرهان ، ومنبهة على عدد من الشروط والمواصفات التى لا بد منها للاعتداد بالنص فى ميدان البرهنة والحجاج ا ..

يقول الغزالى - معبرا عن هذا التطور الذى أصاب « الأشعرية » - عندما يتحدث عن نهج « عصابة أهل الحق والسنة » إزاء الموقف من « العقل » و « النقل » ، وعن مذهبهم فى التأليف بينهما والتوفيق - الذى يسميه - أحيانا - « التلفيق » بينهما ا - .. يقول : إنهم « طلعا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول^(١٠) ، وتحققوا أن لامعاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول ، وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد ، واتباع الظواهر ، مأتوا به إلا من ضعف العقول ، وقلة البصائر . وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة^(١١) فى تصرف العقل ، حتى صادموا به قواطع الشرع ، مأتوا به إلا من خبث الضمائر ا . فميل أولئك إلى التفريط ، وميل هؤلاء إلى الافراط ، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . بل الواجب الختم فى قواعد الاعتقاد : ملازمة الاقتصاد ، والاعتماد على الصراط المستقيم ، فكلا طرفى قصد الأمور ذميم . وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر ، وينكر مناهج البحث والنظر ، أو لا يعلم أنه لامستند للشرع لإقول سيد البشر ، صلى الله عليه

وسلم ؟ وبرهان العقل هو الذى عرّف به وصدّقه فيما أخبر ؟ . وكيف يهتدى للصواب من اقتضى محض العقل واقتصر ؟ وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر ؟ . فليت شعرى ! كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتره العي والحصر ؟ أو لا يعلم أن خطو العقل قاصر ، وأن مجاله ضيق منحصر ؟ . هيئات ، قد خاب على القطع والبيات ، وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات . فمثال العقل : البصر السليم عن الآفات والآذء ، ومثال القرآن : الشمس المنتشرة الضياء . فأخلق بأن يكون طالبه الاهتداء المستغنى إذا استغنى بأحدهما عن الآخر فى غمار الأغبياء . فالمرعوض عن العقل ، مكتفيا بنور القرآن مثاله : المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان ! فلا فرق بينه وبين العميان ! فالعقل مع الشرع نور على نور ! ! (١٢) ..

وهذا الجمع والتأليف بين العقل والنقل ، لا يدع الغزالي مجالاً للشك فى أن العقل هو الحاكم والحكم فيه إذا ما لاح التعارض بين ظواهر النصوص وبراهين العقول ..

* فالنصوص السمعية ، ذات الحجية ، لابد من أن تكون « قاطعة فى متنها ومستندها ، لا يتطرق إليها احتمال » .

* والشروط فى التصديق « بالسمعيات » أن يحكم العقل « بجواز » مدلولاتها .. أما إذا قضى باستحالتها فالواجب تأويل هذه « السمعيات » ..

* وإذا توقف العقل فلم يقطع « بالجواز » أو « الاستحالة » إزاء نص من النصوص ، صدقنا به حتى يتمكن العقل من القطع فيه ..

* وكل النصوص الموحية بما يخالف البراهين العقلية ، إما أنها غير صحيحة .. وإما أنها قابلة للتأويل ! .

يقرر الغزالي هذه الحقائق فيقول : « .. وكل ماورد السمع به ، ينظر ، فإن كان العقل مجوزاً له وجب التصديق به قطعاً ، إن كانت الأدلة السمعية قاطعة فى متنها ومستندها ، لا يتطرق إليها احتمال ، وجب التصديق بها ... وأما ما قضى العقل باستحالتها فيجب فيه تأويل ماورد السمع به . ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للعقول . وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة ، والصحيح منها ليس بقاطع ، بل هو قابل للتأويل . فإن توقف العقل فى شيء من ذلك ، فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز ، وجب التصديق أيضاً لأدلة السمع ، فيكفى فى وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالاحتمال ، وليس

يشترط اشتاله على القضاء بالتجوز .. (١٣) »

هكذا يقرر الغزالي ويقطع بتأخى العقل والنقل ، فى عبارات لاينقصها الحسم أو الوضوح ، حتى ليجد القارىء شبا كبيرا بينها وبين ماقرره - من بعده - خصمه أبو الوليد ابن رشد [٥٢٠ - ٥٩٥ هـ - ١١٢٦ - ١١٩٨ م] عندما قال : « إنا ، معشر المسلمين ، نعلم ، على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهاني إلى مخالفة ماورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له . ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى ... » (١٤) .

لقد كان هذا تطورا واضحا فى عقلانية « الأشعرية » ونهجها ، وتطورا للقواعد التى وضعها مؤسسها أبو الحسن الأشعرى من قبل البناة الذين رفعوا هذه القواعد وبلوروا إبنائها مذهبها متكاملا .. ويشهد لهذه الحقيقة أن هذا التطور والتطوير كان يلقى قدرا من الرفض والنفور من قبل أشاعرة وقفوا عند قواعد أبى الحسن لايتعدونها ! ربطهم إليها « التعصب المذهبى » الذى يصيب « عامة » أتباع المذاهب ، بل والكثير من « خاصة » هؤلاء الأتباع ! .. ولذلك وجدنا الغزالى ، وهو يوجه النقد لهذا « التعصب المذهبى » وجمهوره ، يسلك طريقا من الأشعرية ضمن من يوجه إليهم الانتقاد ، فيقول فى نص يبلغ به القمة فى العقلانية واتساع الأفق : « ... وأما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى ؟ ؟ الذين أراهم الحق حقا ، وقواهم على اتباعه ! . وإن أردت أن تجرب هذا فى الاعتقادات ، فأورد على فهم « العامى المعتزلى » مسألة معقولة جليلة ، فيسارع إلى قبولها . فلو قلت له : إنه مذهب الأشعرى ! لنفر وامتنع عن القبول ، وانقلب مكذبا بعين ماصدق به ؟ ! لما كان سىء الظن بالأشعرى ، إذ كان فيح ذلك فى نفسه منذ الصبا ! وكذلك تقرر أمرا معقولا عند « العامى الأشعرى » ، ثم تقول له : إن هذا قول المعتزلى ! فينفر عن قبوله ، بعد التصديق ، ويعود إلى التكذيب ؟ ! ..

ولست أقول هذا طبع « العوام » ، بل طبع « أكثر من رأيت من المتوسمين باسم العلم » فإنهم لم يفارقوا العوام فى أصل التقليد ، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل ، فهم فى نظرهم لا يطلبون الحق ، بل يطلبون طريق الحيلة فى نصره ما اعتقدوه حقا بالسماع والتقليد ، فإن صادفوا فى نظرهم ما يؤكد عقائدهم قالوا : قد ظفنا بالدليل ! وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا : قد عرضت لنا شبهة ؟ ! . فيضعون الاعتقاد المتكلف بالتقليد أصلا ، وينبزون بالشبهة كل ما يخالفه ، وبالذليل كل ما يوافقه ! . وإنما الحق ضده ، وهو : أن لا يعتقد شيئا أصلا ، وينظر إلى الدليل ، ويسمى مقتضاه : حقا ، ونقبضه : باطلا . وكل ذلك منشأه الاستسحاح والاستقباح بتقديم الألفة والتخلق بأخلاق منذ

فمن منا - إذا صفت نفسه من سحب التعصب وكدر التحيز وغيش التقليد - لا يمنح كل إعجابه للغزالي على هذه الشهادة الصادقة ، التي تعدت حدود النقد لتيارات الفكر في عصره إلى حيث أصبحت شهادة « نقد ذاتي » لتيارات الفكر ، على وجه الإطلاق والعموم ؟ ! ..

واتساقا مع هذا الموقف « العقلاني المستنير » كان رفض الغزالي لموقف أولئك المسارعين إلى « تكفير المخالفين » ! .. صحيح أن الغزالي نفسه قد أخذته الحمية فكفر الفلاسفة المسلمين الذين قالوا بقدم العالم ، ويعلم الله للكليات ، دون الجزئيات ، وبالخشر والجزاء المعنوي ، لا الجسدي ، مستندا في ذلك إلى أنهم قد خالفوا « الاجماع »^(١٦) رغم مارآه هو ذاته ، في بعض آثاره الفكرية ، من أن مخالفة الاجماع وخرقه لا يلزم عليه التكفير « لأن معرفة كون الاجماع حجة قاطعة فيه غموض يعرفه المحصلون لعلم أصول الفقه ، وأنكر التَّظَام كون الاجماع حجة أصلا ، فصار كون الاجماع حجة مختلف فيه .. »^(١٧) ..

صحيح أن الغزالي قد تقلبت مواقفه من هذه القضية - قضية « تكفير المخالفين » - لكننا نجد الكثير من آثاره الفكرية - وخاصة غير الجدالية ! - زاخرة بالنصوص المعبرة عن « العقلانية المستنيرة » ، من مثل ذلك النص الذي يقول فيه : « .. والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه : الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلا ، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلبين إلى القبلة ، المصححين بقول : لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم . وقد قال صلى الله عليه وسلم : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله محمد رسول الله ، فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها .. »^(١٨) ،

ولم يكن الأمر خاصا ، فقط ، « بتكفير المخالفين » .. بل لقد مدت « الأشعرية » نطاق « وسطيتها » ومظلة اعتدالها على ميدان شغل فرق الاسلام دون استثناء ، ألا وهو تقييم أطراف الصراع على السلطة في صدر الاسلام ، ذلك التقييم الذي تراوح موقف الكثيرين إزاءه ما بين الغلو والتعصب ، بل والتكفير ! .. الأمر الذي أحال « حادثه » هذا الصراع « السياسي » على السلطة ، حتى بعد أن أصبحت في ذمة التاريخ ، هي وأطرافها ، سيفيا ماضيا يعمل التزيق في أوصال المسلمين ؟ ! ... تمتد وسطية الأشعرية واعتدالها إلى هذا الميدان ، فزرى الغزالي يتحدث « في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين » فيقول : « إعلم أن للناس في الصحابة والخلفاء إسراف في أطراف ! . فمن مبالغ في الثناء ، حتى يدعى العصمة للأئمة ! . ومنهم متهجم على الطعن ، يطلق اللسان بدم الصحابة ! . فلا تكون من الفريقين

واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد !^(١٩) »

وعندما كانت « وسيطة الأشعرية » تمتاز فتميل إلى الدنيا حيناً ، أو عنها إلى التصوف حيناً آخر ، كان بناء المذهب حرصاً على إعادة التوازن إلى الموقف الوسط من « الدنيا » و « الدين » ! .. لاجمعي الوقوف بينهما ، بل بالجمع بينهما ، وعلى النحو الذي يجعل أمر الدنيا أساساً لأمر الدين ! .. وبعبارة الغزالي : « فإن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا ... فنظام الدين ، بالمعرفة ، والعبادة ، ولا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن ، وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن ... ولعمري ! من أصبح آمناً في سربه ، معافاً في بدنه ، وله قوت يومه ، فكأنما حيزت له الدنيا بحذاق فيها . وليس يأمن الانسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال ، بل في بعضها . فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية . وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة ، وطلب قوته من وجوه الغلبة ، متى يتفرغ للعلم والعمل ؟ ! وهما وسيلتان إلى سعادة الآخرة ؟ ! . فإذا بان أن نظام الدنيا ، أعنى مقادير الحاجة ، شرط لنظام الدين ! ..^(٢٠) »

ولقد كانت الأشعرية ، في هذا الموقف الوسطي ، الذي يوازن بين « الدين » و « الدنيا » على النحو الذي يجعل انتظام أمور الدنيا الضرورية شرطاً لانتظام أمور الدين - كانت التعبير الصادق عن الموقف الأصيل لفكر الاسلام النقي في هذا الموضوع ..

فالصحابي الجليل حسان بن ثابت [٥٤ هـ - ٦٧٤ م] يجعل من « الأمن » الكافل للانسان تحصيل احتياجاته ، مع الشعائر ، جوهر الدين ! .. فيقول :

وماالدين إلا أن تقام شعائر وتؤمن سبيل بيننا وهضاب^(٢١)

ومن قبل كل ذلك ، ومن فوقه ، يجعل الله سبحانه : « إطعامه » لقريش ، وتحقيق « الأمن » لهم المبرر المستوجب إخلاصهم العبودية لله .. فصدق حيث يقول : [لإيلاف قريش لإلافهم رحلة الشتاء والصيف . فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف]^(٢٢) .

هكذا كانت « وسطية الأشعرية » ، عندما وضع قواعدها مؤسسها أبو الحسن الأشعري . وهكذا تطورت على يد الأعلام والأئمة الذين رفعوا قواعدها ، وبلوروا بناءها مذهبا متكاملًا .. ضمت لبناته مختلف القضايا والمشكلات التي عرض لها المتكلمون في أمة الاسلام ..

الله .. سبحانه وتعالى :

الموقف السائد في علم الكلام الاسلامي - والذي بلوره المعتزلة ووافقهم عليه الأشعرية - هو أن العقل ، وليس النقل ، هو طريق معرفة الذات الإلهية ، والبرهنة على وجودها ، وعلى ماتتصف به من صفات .. ومصدق هذا الموقف في مآثورات أمئنا الشعبية تلك المآثورة التي تقول : « ربنا عرفوه بالعقل ؟ ! » ..

ذلك أن التسليم بحجية النصوص الدينية الموحى بها متوقف على التسليم بصدق دعوى الرسالة ممن جاءه الوحي بهذه النصوص .. والتسليم بصدق مدعى الرسالة متوقف على التسليم بوجود إله أرسل الروح الأمين كى يبلغ رسوله هذه النصوص .. فلا بد من إثبات وجود الذات الالهية أولا ، وقبل إثبات الوحي والرسالة والرسول والنصوص ، فلا مجال لإثبات الذات الالهية بواسطة النصوص ، إذ فى محاولة ذلك عكس حلقات الاستدلال والبرهنة ! ..

و« ملكة العقل » ، التي يتخذ منها المتكلمون المسلمون السبيل لادراك وجود خالق لهذا الكون ، هى وثيقة الصلة وشديدة الشبه بما يمكن أن نسميها « بدهاة الفطرة الانسانية السليمة » ! .. تلك التي تدرك ، بالطبع ضرورة وجود « صانع » إذا هى رأت « المصنوع » ، وتجدد مكانة هذا « الصانع » من خلال مكانة هذا « المصنوع » ! .. وقدما قالوا إن أعرابيا لا يملك من أدوات الجدل والاستدلال سوى « الفطرة » التي فطر عليها ، سألها عالم متفلسف : كيف أدركت أن لهذا الكون خالقا ؟ ! فأجاب الأعرابى ، بالفطرة :

- إن البعرة تدل على البعير .. وأثر القدم ندل على المسير .. أفلا تدل « صنعة » هذا الكون على وجود الله الواحد القدير ؟ ! ..

فهى إذن « ملكة العقل » ، الشديدة الشبه « بدهاة الفطرة الإنسانية السليمة » ، تلك التي انطلق منها متكلموا الاسلام للإيمان اليقيني بأن لهذا الكون خالقا ، فكان التصور الفلسفى للانسان المسلم أنه يعيش فى كون له إله ! .. ومن هنا كان استدلال الأشعرى ، عتقا ، على وجود الله بإحكام الصنعة المتجلية فى الكون ، والتي لابد لقيامها واستمرارها - وهو ملموس - من وجود صانع حكيم .. وكان تساؤله :

« إن سأل سائل فقال : ماالدليل على أن للخلق صناعا صنعه ومدبرا ديره ؟ ! ..

قيل : الدليل على ذلك أن الانسان - الذى هو فى غاية الكمال والتمام - كان نطفة ، ثم

علقة ، ثم مضعة ، ثم لحما وعظما ودما . وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ، لأننا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لايقدر أن يحدث لنفسه سمعا ولابصرا ، ولأن يخلق لنفسه حاجة !» (٢٣)

فهذه الصنعة المحكمة ، المتجلية والملموسة في كل أجزاء الكون ومناحيه ، إيجادا وتدييرا ، لابد لها من صانع مدبر حكيم ..

و « بدهاة الفطرة الانسانية السليمة » تنقرر في العقل وحدانية هذا الخالق ، لأن النظام والاتساق والإحكام في الكون ، إيجادا وتدييرا ، يقطع بوحداية الخالق والمدبر « لأن الاثنين لايجرى تديرهما على نظام ، ولايتسق على إحكام ، ولابد أن يلحقهما العجز أو واحد منهما [لو كان آلهة إلا الله لفسدنا] (٢٤) [ماتخذ الله من ولد ، وماكان معه من إله إذا ذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض] (٢٥) ...

وإذا كان الاسلام هو « الحنيفية » ، فإنها تعنى « التوحيد » في أنقى وأرق صورته وتصوراته ، حتى نستطيع أن نقول : إن « التوحيد » هو المزاج والطابع الذى يميز ويميز دين الاسلام وحضارة المسلمين .. ولقد نهينا القرآن الكريم إلى أن هذا التوحيد ، وهذا « الدين الحنيف » ، أى « التدين الموحد » ، هو مما تقتضيه « بدهاة الفطرة الانسانية السليمة » ، فقال الله فيه لنبية ، صلى الله عليه وسلم : [فأقم وجهك للدين حنيفا ، فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لايعلمون] (٢٦) ..

وعد الأشعرية فإن هذا الاله الواحد ، منزه عن شبه المحدثات ، مبرا من التجسيم والتجسيد والحلول والاتحاد - على النحو الذى وقع في مستنقعه الجسمة النصوصيون والصوفية الحلوليون - .. ومن ثم فإنه منزه عن التحيز ، في جهة أو مكان .. لكن وسطيتهم الخاصة ، التى تعطى الصوص والمأثورات دورا يتفوق أحيانا على براهين العقل وتأويلاته .. جعلتهم يقولون - بدافع التعظيم والتنزيه - ان الخالق في السماء ، ولايجوز القول بأنه في كل مكان ! .. فهو مستو على العرش [الرحمن على العرش استوى] (٢٧) و [اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه] (٢٨) .. [أمتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض] (٢٩) ... فوققوا عند ظواهر هذه الآيات ، لما تعيده من التعظيم ، رغم أن هذا الظاهر يوهم « بالجهة » التى تستلزم التحيز في المكائ ، وهو ما يوهم بالوقوع فيما وقع في المشبهون ! .. ولقد استهدف الأشعرية من وراء ذلك تنزيه الخالق عن أن يكون في الأماكن غير الطيبة ، أو أن يزيد بزيادة الأمكنة المحدثة ، أو ينقص بقص الأمكنة الفانية ، وهو ما يلزم القائلين إنه في كل مكان !» (٣٠) ..

وفيما يتعلق باستواء الله ، سبحانه ، على العرش ، لم يقل الأشعرية بما قال به المشبهة من أنه جلوس على كرسي ، يستلزم الحركة والنزول .. كما لم يؤولوا الآية - [الرحمن على العرش استوى] - كما صنع المعتزلة ، وإنما قالوا « باستواء » هو فعل أحدثه الله في العرش وسماه « استواء »^(٣١) ! ..

وفيما يتعلق بصفات الله سبحانه ، من : « العلم » ، و « القدرة » ، و « الحياة » ، و « الإرادة » ، و « الكلام » ، و « السمع » ، و « البصر » .. حاولت الأشعرية أن تتخذ لنفسها موقعا وسطا بين المشبهة وبين المعتزلة ... فالمشبهة ، ومن نحا نحوهم ، قالوا بأن هذه الصفات « غير » الذات ، الأمر الذى أوهم لحوق « الغيرية » بالذات الالهية ، وأدى إلى شبهة تعدد القدماء ، لأن الذات الالهية قديمة ، غير حادثة ، وهذه الصفات هى الأخرى قديمة ... وهذا مادعا المعتزلة حرصا على التنزيه ، وسدا لباب الشرك والتعدد الذى نقل المسيحية من التوحيد إلى التثليث إلى القول بأن الصفات هى عين الذات ... فجاء الأشعرية وقالوا : إن صفات الله السبعة ثابتة له :

* فهو « عالم » ، لأن أفعاله المحكمه لاتتسق فى الحكمة إلا من عالم ..
* وهو « قادر » ، لأن صنائعه لايمكن تأتيها إلا من قادر ..
* وهو « مريد » ، وإلا كان موصوفا بواحد من أضداد الإرادة من الآفات ، مثل السهو ، والكراهة ، والإباء ...
* وهو « حى » ، لأن خلقه وتدييره يستلزم أن يكون حيا ..
* وهو « متكلم » ، و « سميع » ، و « بصير » ، لأن ما يضاد هذه الصفات يستحيل أن يطلق على من أحكم الخلق ودبر الكون وهندس ما كان ولايزال وسوف يظل مدهشنا للعقول ! ..

وقالوا إن هذه الصفات قائمة بذات الله ، سبحانه ، أى أنها ليست عين الذات - كما قال المعتزلة - ولكنها ليست غير الذات ! .. فهى قائمة بالذات ، زائدة عليها ، لاستحالة أن تكون الذات حية بغير حياة ، وعالمة بغير علم .. الخ وهى ليست غيرها ، حتى تلحق الغيرية والمغايرة - المفيدة للخلو - بالذات القديمة .. ومن هنا قالوا : إنه لايصح أن يقال : إن الصفات هى الذات .. كما لايصح أن يقال إنها غير الذات ، ومع ذلك فهى ثابتة للذات وقائمة بها ؟ !^(٣٢) ...

وفيما يتعلق بإمكانية رؤية الخلق لخالقهم ، اتخذ الأشعرية لأنفسهم موقعا وسطا بين المشبهة ، الذين قالوا بمحواز هذه الوئية البصرية ، على نحو يثبت « الجهة » و « التحيز في المكان » وغيرهما من مظاهر التشبيه .. وبين المعتزلة ، الذين نفوا الرؤية البصرية ، وأولوها بالعلم ، حرصا على نقاء التوحيد والتنزيه .. فقالت الأشعرية : إن كل موجود تمكن رؤيته ، والله موجود ، فالرؤية البصرية له جائزة .. وهو قد أخبرنا بوقوعها للمؤمنين في الآخرة فقال : [وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة]^(٣٣) ... لكن على نحو لا يوهم التشبيه ..

ونحن إذا تأملنا « ماهية » هذه الرؤية عند الأشعرى وجدناه قريبا جدا من موقف المعتزلة .. فأولا هو حريص على التنبيه على أن هذه الرؤية لا تستلزم « الجهة » ، ولا « المكان » ولا « المقابلة » ولا « اتصال الاشعاع » بين الرأى والمرئ ، ولا تعنى « حدوث انطباع » لدى الرأى ! ... فماذا إذن ؟ وماهى ماهيتها ؟ ! .. يقول الشهر ستانى إن للأشعرى فى « ماهية الرؤية » قولان :

« أحدهما : أنه علم مخصوص ، ويعنى بالخصوص أنه يتعلق بالوجود دون العدد .. والثانى : أنه إدراك وراء العلم ، لا يقتضى تأثيرا فى المُدْرَك ولا تأثيرا عنه^(٣٤) !

فإذا كانت علما .. فهو ما قال به المعتزلة ! .. وإن كانت ادراكا وراء العلم فهو إمعان فى التنزيه الذى التزمه أهل الاعتزال ! ..

إنها « رؤية » ليس فيها شئ من لوازم « الرؤية » ! .. ليس فيها « جهة » ولا « مكان » ولا « مقابلة » ولا « صورة » ولا « اتصال إشعاع » ولا حدوث « انطباع » .. وإنما هى « شئ » يخلقه الله ، ويسميه « رؤية » ، وقد يكون هذا الشئ « علما مخصوصا » ، أو « إدراكا » وراء هذا العلم المخصوص ! ..

هذا عن الذات الالهية وصفاتها ..

الإيمان :

وكانت قضية « الايمان » بالله سبحانه - من حيث ماهية هذا الايمان .. ومن ثم هل يزيد وينقص ؟ - كانت هذه القضية واحدة من قضايا الخلاف بين المتكلمين ..

* فالذين قالوا إن الايمان هو :

- ١ - التصديق بالقلب تصديقا يبلغ درجة اليقين ..
 ب - والاقرار باللسان على النحو المعبر عن التصديق القلبي ..
 ج - والعمل بالجوارح وفق العقائد التي تم التصديق بها ..

الذين قالوا بهذا التعريف للإيمان ، قالوا بأنه يزيد وينقص تبعا لزيادة الأعمال ونقصانها ، وتبعا لصحتها وفسادها .. بل إن منهم من قال بكفر العصاة من المصدقين بأن لا إله إلا الله محمد رسول الله ، حتى ولو أعلنوا ذلك وأقروا به ، لأن ارتكاب ذنب من الذنوب الكبائر يهدم ركنا من أركان الإيمان ، فكأنما هي تلغيه ! .. وهذا قول الخوارج - ..

* والذين قالوا إن الإيمان هو « التصديق » بالقلب فقط ، لم يجعلوا المعاصي ، بل ولا التلفظ بما يضاد هذا التصديق القلبي ، مما يقدح في صحة الإيمان ... - وهذا هو مذهب « المرجئة » -

ولقد اتخذت الأشعرية موقفا وسطا بين هذين المذهبين ... فالإيمان عند الأشعرى هو « التصديق بالقلب » .. فالتصديق هو الأصل .. لكن لهذا الأصل فرعان ، هما : « القول باللسان » و « العمل على الأركان »^(٣٥) ... فمن وقف عند « التصديق القلبي » فهو « مؤمن » ، لتحصيله « الأصل » ، لكن إيمانه « ناقص » ، لافتقاره إلى « الفروع » .. ومن أضاف إلى « التصديق القلبي » « الإقرار باللسان » و « العمل على الأركان » ، كان كامل الإيمان ، ثم إن إيمانه يزيد أو ينقص حسب حظه من الأعمال الصالحات ...

وفي اعتقادنا أن هذا واحد من الحلول الطيبة التي قدمتها الأشعرية لواحدة من المشكلات التي شغلت ، ولاتزال ، تيارات الفكر الإسلامى .. فتختلف ما ليس شرطا في وجود الشيء لايلغى وجوده ، على حين يضيف وجود الفروع إلى الأصل زكاء ونماء وعمقا ورواء ! ..

ولقد فصل الامام الغزالي القول في هذه القضية عندما عرض لخلاف المتكلمين في الإيمان « هل يزيد وينقص؟ أم هو على رتبة واحدة؟ » .. فقال : إن « هذا الاختلاف منشأ الجهل بكون الاسم - [أى مصطلح « الإيمان »] - مشتركا .. وإذا فصلت مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف .. فهو مشترك بين ثلاثة معان ، إذ قد يعبر به عن التصديق اليقين البرهاني . وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدى إذا كان جزما . وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق فإن أطلق الإيمان بمعنى التصديق البرهاني ، لم يتصور زيادته ولا نقصانه ، بل اليقين إن حصل بكماله فلا مزيد عليه ، وإن لم يحصل بكماله فليس ييقين ، وهى خطة واحدة ، ولا يتصور فيها زيادة ونقصان ، إلا أن يراد به زيادة وضوح ، أى زيادة طمأنينة النفس إليه ...

أما إذا أطلق بمعنى التصديق التقليدي ، فذلك لاسيبل إلى جحد التفاوت فيه
وأما إذا أطلق بالمعنى الثالث ، وهو العمل مع التصديق ، فلا يخفى تطرق التفاوت إلى نفس العمل .. لكن ، هل يتطرق ، بسبب المواظبة على العمل ، تفاوت إلى نفس التصديق ؟ .. هذا فيه نظر ...^(٣٦) « فإذا كان النقص في شرط من شروط التصديق لحق النقص بالأصل ، الذى هو التصديق .. مثل الوضوء ، الذى هو شرط لصحة الصلاة ، فتخلفه يجعلها كان لم تكن .. أما إذا كان النقص فيما ليس شرطا لقيام التصديق فإن التصديق قائم وصحيح ، مثلما ان تخلف المستطيع عن الحج لا يبطل له صلاة!^(٣٧)

القرآن :

لم يختلف المتكلمون على أن « الكلام » صفة من صفات الله .. لكنهم اختلفوا في ماهية هذا الكلام « ! .. ولم يختلفوا على أن القرآن هو كلام الله .. لكنهم اختلفوا : هل هو مخلوق ؟ أم قديم ؟ ؟ ..

فالمعتزلة ، انطلاقا من رفضهم أية شبهة توحى بتعدد القدماء ، قالوا إن القرآن كلام الله مُحدَث ومخلوق .. وجَدُوا واجتهدوا في هذه القضية لما رأوا أنها كانت الباب الذى دخل منه « التثليث » فأفسد توحيد المسيحية الأولى ! .. ذلك أن القرآن يقرر أن عيسى ، عليه السلام ، هو « كلمة الله » [إذ قالت الملائكة : يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين^(٣٨)] .. فلو كانت « كلمة الله » ، ومن ثم « كلامه » - ومنه القرآن - موصوفا بالقدم لتعدد القدماء ، ولصحت عقيدة التثليث النصرانية ! ... ذلك كان منطلق المعتزلة في قولهم بخلق القرآن : الحرص على نقاء التوحيد ..

أما الحشوية ، من المشبهة ، فإن تصورهم لقدم القرآن قد بلغ حد القول بقدم الأصوات التى تتلوه ، وهى بشرية مخلوقة ، وبقدم الحروف التى تكتب بها آياته وهى محدثة ، بل ومحموة أحيانا .. بل والقول بقدم الصحائف التى كتب عليها القرآن ، وكل ما بين دفتى المصحف فهو عندهم قديم ؟ ! ..

ولقد كان أحمد بن حنبل ليقول « بقدم » القرآن .. لكنه كان يقول : « إنه كلام الله غير مخلوق ! .. ويرفض الزيادة أو التفصيل أو التحديد ! ..

أما الأشعرية فإنهم قد جاعوا في هذه القضية برأى حسبه وسطا بين المعتزلة وبين الحشوية .. لكن التدقيق فيه يجعله أدخل في معسكر الاعتزال ! ..

لقد ميزوا بين الكلام النفسى ، أو الأزلى ، والذي هو معنى قائم بالنفس ، وبين الدلالات التى تدل على هذا الكلام النفسى الأزلى القائم بذات الله سبحانه ، من مثل « الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء » وما يرتبط بها من حروف وأصوات .. فقالوا بقدم الكلام النفسى - المدلول - ويحدث الألفاظ والحروف والأصوات - الدلالات - وخلقها ... وقالوا إن المنزل على محمد ، صلى الله عليه وسلم ، هو الألفاظ ، التى هى دلالات على الكلام الأزلى القائم بالذات ، فالمنزل مُحدّث ومخلوق ، ولم يحدث من جبريل « نقل لذات الكلام » ! ..

والشهر ستانى يعرض رأى الأشعرى فى هذه القضية فيقول إنه كان يرى أن « الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء ، عليهم السلام ، دلالات على الكلام الأزلى ، والدلالة مخلوقة محدثة ، والمدلول قديم أزلى ، والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور ، فالذكر مُحدّث والمذكور قديم . وخالف الأشعرى بهذا التدقيق جماعة من الحشوية ، إذ قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة . والكلام عند الأشعرى معنى قائم بالنفس ، سوى العبارة ، بل العبارة دلالة عليه من الانسان ، فالمتكلم عنده من قام به الكلام ، وعند المعتزلة من فعل الكلام ، غير أن العبارة كلام ، إما بانحياز وإما باشتراك اللفظ .. (٣٩) .. هذا هو رأى الأشعرى .. وفيه ما يدعو إلى التأمل مرات ومرات .. من مثل قوله : بل العبارة دلالة عليه من الانسان « ؟ ! ! ...

وأمام الحرمين ، الجوينى يؤكد رأى الأشعرى هذا ويفصله .. ثم يحدد ان تنزيل القرآن على النبى صلى الله عليه وسلم ، لايعنى إنزال شىء من السماء إلى الأرض ، فالانتقال خاص بالأجسام ، وإنما يعنى أن الروح الأمين جبريل ، عليه السلام « وهو فى مقامه ، فوق سبع السموات ، أدرك كلام الله ، ثم نزل إلى الأرض ، فأفهم الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، ما فهمه عند سدره المنتهى ، من غير نقل لذات الكلام ! » (٤٠)

وهذا يعنى أن كل ما عدا « الكلام النفسى ، القائم بذات الله « وهو » المدلول الذى فهمه جبريل » .. أن كل ما عدا ذلك ، من القرآن فهو مخلوق ، من الألفاظ والحروف والأصوات .. وأن « العبارة » - التى هى دلالة على هذا الكلام النفسى - هى من الانسان ! ..

ولا نعتقد أن هذا مما يختلف ، فى أمر ذى بال ، عن رأى المعتزلة فى الموضوع ! .. وإذا كان المتكلمون جميعا قد اتفقوا على « إعجاز القرآن » .. فإنهم اختلفوا فى وجه هذا الإعجاز .. ولقد تمايشت الآراء المختلفة فى وجه إعجاز القرآن الكريم داخل إطار الأشعرية .. فالأشعرى كان يرى « أن القرآن معجز من حيث البلاغة والنظم

والفصاحة .. ولقد استدل على ذلك بأن الله ، سبحانه قد خير العرب ، عندما تحداهم بالقرآن ، بين أن يأتوا بمثله ، أو بمثل بعضه ، وبين السيف والقتال ، « فاختاروا أشد القسمين ، اختيار عجز عن المقابلة » ... على حين نجد من أئمة الأشعرية - مثل الجويني - من يميل إلى أن وجه إعجاز القرآن هو « صرف الله الناس عن استطاعة الاتيان بمثله » ... ومنهم من أضاف إلى « الصرفة » مافيه من الاخبار بالمفبيات (٤١) ..

أفعال الإنسان :

خرج الأشعري على المعتزلة ، وشرع يضع القواعد لمذهبه الكلامي ، والرأى السائد بين فرق الاسلام الكلامية ، بصدد « أفعال الانسان » ، متجسد في موقفين رئيسيين :

أولهما : موقف المعتزلة ، الذين ميزوا بين ماهو فعل لله ، لإيأتيه سواه ، وبين ماهو فعل للانسان ، يقع في دائرة قدرته واستطاعته ، وفي نطاق إرادته واختياره .. فقالوا إن الانسان صانع وخالق لفعله هذا ، على سبيل الحقيقة ، لا المجاز ، وهو لذلك مسئول عنه ومحاسب عليه ومجزي به ، إن خيرا فخير وإن شرا فشر .. ذلك أن الله قد خلق للانسان قدرة واستطاعة ، يقدر بها على الفعل وعلى الترك ، أى على الفعل وضده ، ولذلك فهو مختار في أفعاله الاختيارية ، التي تقع منه بتقريره وتدييره .. وهذا هو الذى يجعل حسابه على أفعاله هذه أمرا منطقيا ، إذ لو انتفى اختياره ، وكانت أفعاله هذه واقعة منه على سبيل الجبر ، للحقت شبهة الجور بالذات الالهية إذا هى حاسبته وعاقبته على مالا حيلة له في فعله أو تركه ..

ذلك هو موقف المعتزلة .. أهل الحرية والمسئولية والاختيار ..

وثانيهما : موقف الجبرية ، أو الجبرية الخالص ، وكانوا فرقا عدة ، من أبرزها [الجهمية] ، المسبوبة إلى إمامها الجهم بن صفوان [١٢٨ هـ - ٧٤٥ م] .. ولقد قالوا إن الله هو الفاعل الوحيد لكل مافى الكون ، طبيعة ومجتما وإنسانا ، ومالانسان ، بالنسبة لأفعاله ، إلا محل لظهور فعل الله ، وهو لا يعدو - في الحقيقة - أن يكون كالريشة المعلقة في مهب الرياح ، تميلها الريح حيث مالت ! .. فلا قدرة له ولا استطاعة .. وهم قد قالوا بذلك عندما ركنوا إلى ظواهر آيات قرآنية هى من متشابه القرآن ، من مثل [وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى] (٤٢) و [فعال لما يريد] (٤٣) و [فيضل من يشاء ويهدى من يشاء] (٤٤) و [إنك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء] (٤٥) إلى كثير من الآيات التي يوهم ظاهرها الجبر ، والتي رفضوا تأويلها ، وإن كانوا قد أولوا الآيات التي ظاهرها تقرير اختيار الانسان وفعله لأفعاله ! ..

ذلك هو موقف الجبرية الخالص من أفعال الانسان ..

ولقد جاء الأشعري ، بنهجه الوسطى ، فاتخذ لمذهبه موقعا بين هذين التيارين .. فهو قد ميز بين نوعين من الأفعال التي يأتيها الانسان ، فالاضطرارية ، مثل رعشة المريض بالفالج - [الشلل] - ، لا اختيار فيها للانسان ، أما تلك الأفعال الاختيارية ، التي تتوجه إليها إرادة الفاعل ، فان للإنسان قدرة واستطاعة ، متميزة عنه ، لأنها ليست ملازمة له في كل حالاته ، وهي عرض يظهر مع الفعل ، وهي تجعل الانسان قادرا على الفعل وحده ، وليس عليه وعلى ضده ، وهي حادثة .. ولقد سمي الأشعري الفعل الانساني الواقع مع هذه القدرة : « كسا » ، ونسب هذا الكسب إلى الانسان ! ..

لكنه تميز عن المعتزلة عندما رفض أن يجعل الانسان هو الفاعل للكسب ، على سبيل الحقيقة ، ذلك أن قدرة الانسان الحادثة ليست هي جهة إحداث الكسب وسببه ، وليس ييها وبين « الكسب » علاقة تلازم وضرورة كالتي يقول بها الذين يثبتون العلة والتلازم بين الأسباب والمسببات .. فما بين القدرة الانسانية الحادثة والفعل الانساني - [الكسب] - لا يعدو - عند الأشعري - علاقة الاقتران وعادة التساوق ، أما الفاعل والموجد والمحدث لهذا الكسب فهو الله سبحانه ، الذي « أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل ، إذا أراده العبد وتجرد له ، وسمى هذا الفعل كسبا ، فيكون خلقا من الله تعالى ، إبداعا وإحداثا ، وكسبا من العبد مجعولا تحت قدرته » (٤٦) ! ..

فالفاعل الحقيقي ، والوحيد هو الله سبحانه .. والانسان محل للفعل - الكسب - لكن لأن له قدرة وإرادة ، توجهت لهذا الكسب ، جازت نسبته إليه .. لكنها قدرة وإرادة غير مُحدثة ولا فاعلة ، وإنما هي مقارنة فقط ومساوقة لفعل الله وإحداثه لهذا الكسب ؟ ! ..

تلك هي « إضافة » الأشعري الرئيسية في قضية أفعال الانسان .. ولقد حار الكثيرون أمام غموضها حتى ضربوا المثل فقالوا : « هذا أدق من كسب الأشعري » ؟ ! .. أما المعتزلة فرأوا فيه جبرا مغلنا ، فتلفظوا معه في التسميه والتصنيف عندما قالوا عن الأشعرية إنهم « الجبرية المتوسطون ، أو الوسط » ، تمييزاً لهم عن الجبرية الخُلص ! ..

ولقد عرض الشهر ستاني ، بدقة ، لتصور الكسب عند الأشعري عندما حكى قوله : « إن العبد قادر على أفعال العباد ، إذ الانسان يجد من نفسه تفرقه ضرورية بين حركات الرعدة والرعدة وبين حركات الاختيار والإرادة ، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر .. فالمُكْتَسِب هو المقدرور بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة .. لكنه لاتأثير للقدرة الحادثة في الاحداث ، لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة للجوهر والعرض ، فو أنرت في قضية الحدوث لأنرت في

قضية حدوث كل مُحدَث حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح أو تصلح لإحداث الجواهر والأجسام فيؤدى إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة ، غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراد العبد وتجرد له ، وسمى هذا الفعل كسبا ، فيكون خلقا من الله تعالى ، إبداعا وإحداثا ، وكسبا من العبد مجعولا تحت قدرته ! « (٤٧) »

لكن أئمة الأشعرية ، الذين توالوا على تطوير المذهب وبلورته من بعد إمامهم ، قد طوروا - فيما طوروا - حدود هذا « الكسب » .. فالباقلاني جعل « لقدرة الانسان الحادثة تأثيرا في وجود الفعل ، وفي وقوعه على هيئة مخصوصة » دون سواها (٤٨)

وإمام الحرمين ، الجوينى قد انتقد « نوع التأثير » الذى يثبت كسب الأشعرى للقدرة الحادثة ، ووصفه بأنه غير معقول ! .. ثم قال باستناد « وجود » الفعل إلى القدرة الحادثة ، لكنه تمز عن موقف المعتزلة عندما لم يجعل هذه القدرة « سببا مستقلا » بإيجاد الفعل ، فجعلها هى الأخرى مستتدة إلى سبب ثان ، وهذا الثانى مستند إلى ثالث ، حتى تتصل سلسلة الأسباب بالخالق للأسباب ومسبباتها ، سبحانه وتعالى .. فهو قد أعطى « السبب » تأثيرا فى « الاجاد » ، لكن لس على سبيل الاستقلال ..

والشهر ستانى يحكى هذا التطور فى المذهب فيقول : « ثم إن امام الحرمين تخطى هذا البيان - [الذى حدده أبو الحسن الأشعرى] - قليلا ، عندما قال : أما نفى القدرة والاستطاعة فمما يباه العقل والحس ، وأما إثبات قدرة لأثر لها بوجه فهى كنفى القدرة أصلا ، وأما إثبات تأثير فى حالة لاتعقل فهو كنفى التأثير ... فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لاعلى وجه الأحداث والخلق ، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم ، والانسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال ، فالفعل يستند وجودا إلى القدرة ، والقدرة تستند وجودا إلى سبب آخر يكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة ، وكذلك يستند سبب إلى سبب حتى ينتهى إلى سبب الأسباب ، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها ، المستغنى على الإطلاق ، فإن كل سبب مستغن من وجه محتاج من وجه ، والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له ولا فقر ... » (٤٩)

أما الاسفرايينى والغزالي فإنهما قالا بأن الفعل واقع ، لا بقدرة الله وحدها ، ولا بقدرة الانسان وحده ، وإنما بالقدرتين معا ، لكن مع مراعاة اختلاف وجه تعلق كل واحدة منهما به (٥٠) ! ..

* * *

وكان فكر المعتزلة ، المنتصر للحرية الانسانية والاختيار ، قد استقر على أن « الحسن والقبح » في الأشياء هما ذاتيان ، يدركهما العقل دون شرع أو نصوص .. ثم تطور هذا الفكر إلى القول بأن للمسببات عللا قائمة في أسبابها ، بالطبع ، وبين الأسباب ومسبباتها علاقة تلازم ضرورية .. وسمى القائلون بذلك « أهل الطوائع » أو « الطبايعيين » ، وتبلورت نظريتهم القائلة إن الله قد خلق الأشياء وجعل فيها قوى طبيعية فاعلة ، كما خلق الانسان وخلق فيه القدرة والاستطاعة والإرادة ، فالمسببات والأفعال عائدة ومُسَبَّبة عن أسبابها هذه ، وببيها علاقة العلية والترابط اللازم والضرورى ... إنها سنن الله في الكون ، هو الذى خلقها ، وهو الذى طبع فيها التأثير والقدرة عليه ، وهو الذى قضى أن تفعل فعلها ، وهو الذى أوحى إلى رسوله قوله [ولن تجد لسنة الله تبديلا]^(٥١) [ولن تجد لسنة الله تحويلا]^(٥٢) ..

والجاحظ [١٦٣ - ٢٥٥ هـ - ٧٨٠ - ٨٦٩ م] ، من المعتزلة ، يحكى كيف جمع الطبايعيون بين « الإيمان - التوحيد » وبين القول بالطبايع ، رغم صعوبة القضية ، فيقول : « إن المصيب هو الذى يجمع تحقيق التوحيد ، وإعطاء الطبايع حقاها من الأعمال . ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبايع فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد ! وكذلك إذا زعم ان الطبايع لا تصح إذا قرنها بالتوحيد . ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام في الطبايع ! . وإنما يئأس منك الملحد إذا لم يدعك التوفر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبايع ، لأن في رفع أعمالها رفع أعيانها ، وإذا كانت الأعيان هى الدالة على الله ، فرفعت الدليل ، فقد أبطلت المدلول عليه ! . ولعمري ! ان في الجمع بينهما لبعض الشدة ؟ ! .. وأنا أعوذ بالله تعالى أن أكون كلما غمز قناتي باب من الكلام صعب المدخل نقضت ركنا من أركان مقالتي ! ومن كان كذلك لم ينتفع به ! .. »^(٥٣)

فهم ينفون أن يكون إثبات علاقة التلازم الضرورية بين الأسباب ومسبباتها مما يلحق ضررا بالتوحيد ، أو ينتقص من قدرة الله وهيمته على الكون الذى خلقه ، وخلق مافيه من قوانين وأشياء وأسباب ومسببات ، وقرر أن يسير وفق السنن التى ليس لها تحويل أو تبديل ... بل ويرون في إثبات « الطبايع » السبيل الأمثل للبرهنة على وجود الله ! ..

لكن الأشعرية لم يرو ذلك ، بل لقد ناضلوا ضده !

فإمام الحرميين - كما أسلفنا - قد نفى أن يكون أى سبب مستقلا في الایجاد والتأثير .. فالسبب يستند إلى ثان ، والثانى إلى ثالث ، حتى نصل إلى السبب الأول ، الذى هو وحده المحدث والخالق .. فهو يعترف بالعلية ، لكنه لايقول باستقلالها بالإحداث - حتى ولو كان الذى خلقها مستقلة بالإحداث هو الله^(٥٤) ! -

أما الغزالي فإنه ينفىها من الأساس ، وينكر أن تكون ثمة علاقة تلازم ضرورية بين مانحسبه أسبابا مقترنة بمسبباتها وبين هذه المسببات ، ويقول إن ذلك لا يعدو « الاقتران » المتكرر الذى اعتدنا ملاحظته فى الحياة ! .. وفى [تهاافت الفلاسفة] يفصل الحديث عن هذه المقولة ، التى تراجعت فيها الأشعرية عن فكر مؤسسها ! .. فيقول : « إن « الاقتران بين مايعتقد فى العادة سببا ومايعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولاذاك هذا ، ولاإثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولانفيه متضمن لنفى الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولامن ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف . وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق ، لالكونه ضروريا فى نفسه ، غير قابل للفرق ، بل فى المقذور خلق الشعب دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرا إلى جميع المقترنات ... إنا نجوز ملاقة النار للقطن دون أن يقع الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقة النار ! ... وفاعل الاحتراق ، بخلق السواد فى القطن والفرق فى أجزائه وجعله حرقا ورمادا هو الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، فأما النار فهى جماد لافعل لها ! .. وحصول الاحتراق عند ملاقة النار مجرد مشاهدة ، تدل على الحصول عنده ، ولاتدل على الحصول به ... إن الموجود عند الشيء لايدل على أنه موجود به »!! (٥٥)

فيسبب من حرص الأشعرية على أن يكون الله ، سبحانه ، هو الفاعل الوحيد والحقيقى فى كل شيء بما فى ذلك ميدان الطبيعة والانسان ، قالوا - على لسان الغزالي - إنه لافعل لسبب فى مُسبَّب ، وأن مانشاهده لايعدو « اقتراننا » « متساوقا » ، جرت به « عادة خلقى الله » ! ..

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الأشعرية لم يبنوا القول بإمكانية أن « يخرق » « الله » العادة والقانون ، مع مشيئته وقراره ان يسير الكون وفق « العادة والقانون » .. فخرق العادة - وهو استثناء - لاينفى أنها الأصل .. وخرق القانون - وهو استثناء - لاينفى أنه الرباط الحاکم للأجزاء والمانع من الاختلال .. فوجود السنن المنظمة ، والعملل الفاعلة ، والقوانين المؤثرة ، والطباع الفعالة لاينفى قدرة خالقها كلها ، كما أن اطراد فعلها وقيام علاقة التلازم الضرورى بين الأسباب والمسببات فيها لاينقص من قدرة خالقها ، خصوصا وأن هذا الاطراد قد ثبت ، بالسمع وبنص القرآن ، أنه مراد الله ، الذى خلق السنن ، وأخبرنا أننا لن نجد لها تبديلا ولاتحويلا ! ...

ولقد كان حتما على الأشعرية، اتساقا مع موقفهم هذا، أن ينسبوا كل الأفعال إلى الله، حتى ما كان منها شرا وعصيانا ! .. لكنهم تلطفوا ، وفصلوا في الامر ، حتى لا يأتى فكرهم على نحو فكر الجبرية الخالص ، الذين أساءوا الأدب - من حيث لا يريدون - إلى ذات الله سبحانه !
فعند الباقلاني أن المعاصي من خلق الله ، خلقها وفق قصده ، لكنه لم يأمرنا بها ، أى لم يقص بها ... وهو ، لذلك ، يقرر أن لمصطلح « القضاء » معانى أربعة :

١ - القضاء بمعنى « الخلق » .. كما في قوله سبحانه : [فقضاهن سبع سموات في يومين] ..^(٥٦)

٢ - القضاء بمعنى الإخبار والإعلام .. كما في قوله تعالى : [وقضينا إلى بنى اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين]^(٥٧) أى أعلمناهم بذلك في التوراة ..

٣ - القضاء بمعنى الأمر .. مثل ماورد في الآية : [وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه]^(٥٨) بمعنى أمر ربك ..

٤ - القضاء بمعنى الحكم والإلزام ..

والله ، سبحانه - كما يقرر الباقلاني - قد قضى المعاصي وقدرها بمعنى أنه خلقها وأخبر بها - أى على الوجهين الأول والثاني - لكنه لم يأمرنا بها ولم يحكم بها علينا حكم إلزام - وهنا تتميز الأشعرية عن المجبرة الخالص - ورضاء المؤمن بقضاء الله وقدره ، وإن كانت مقولته عامة ، إلا أن المراد به هو المعنى الأول والثاني من هذه المعانى الأربعة ..^(٥٩)

وكان لابد للأشعرية ، اتساقا مع موقفها الرافض « للعليّة » ، بمعنى علاقة التلازم الضرورية بين الأسباب والمسببات ، سواء في مجال الطبيعية أو الانسان .. كان لابد لها من مخالفة المعتزلة في القضايا الشهيرة : « الآجال » ، و « الأرزاق » ، و « الأسعار »

★ فالمعتزلة ، وكل من يثبتون « العليّة » والتلازم الضرورى بين الأسباب والمسببات ، يقولون إن القتل هو فعل القاتل ، وأن المقتول لم يمت بأجله ، فأجله هو وقت موته الطبيعية ، ولو لم يقتل لعاش حتى يبلغ هذا الميقات ! ..

أما الأشعرية فإنهم يقولون : بل « ميت بأجله ، لأن آلة القتل وفعل القاتل لا أثر لهما في موته ، وما هي إلا أشياء اقترنت بموته ، وليست سببا فيه ! ..^(٦٠)

* وفي « الأزراق » تقول الأشعرية : لا يأخذ الانسان غير مارزقه الله ، حتى ولو كان المأخوذ غصبا حراما .. فهو رزق الله له ، جعله غذاء لبدنه وقواما لجسمه .. وإن لم يبيح له تملكه^(٦١) ! ...

أما المعتزلة فيقولون إن « الرزق » هو الحلال .. وماعدها فغصب لا يسمى « رزق الله » ! ..

* ونفى الفعل والعللة عن الأشياء جعل الأشعرية يرجعون بغلاء الأسعار ورخصها إلى الله .. وينفون أن تكون العوامل الاقتصادية والتصرفات البشرية علة فاعلة في هذا الميدان^(٦٢) ! ..

وخالفهم في ذلك أهل الاعتزال .

ولقد كان الأشعرية مطالبين بتقديم الرأي فيما أثاره المعتزلة بوجه « المجبرة » من أن القول بفعل الله للمعاصي وخلقه للشر يلقي ظلال « الجور » على ذاته ، سبحانه وتعالى عن ذلك .. فإذا كان « القتل » خلقه ، ومراده ، وإذا كان القتل قد مات بأجله ، فلماذا يعذب القاتل ، وهو لم يصنع غير تنفيذ مراد الله ؟ ! .. وإذا كان « الكفر » خلقه .. والخطم على القلوب والطبع على الأفئدة فعلة ، فما وجه العدل في حساب الكافرين ، الذين لاسبيل لهم للخروج من دائرة القضاء والقدر ؟ ! ..

ها ... وبصدد قضية « التعديل والتجويز » يرى الأشعرية ضرورة إثبات الحرية المطلقة للذات الإلهية ، تفعل في الكون ماتشاء ، حتى ولو لم تتسق أفعالها مع العدل ، بمقاييسه الانسانية .. ذلك أن « الظلم » ، في الدائرة الانسانية يكتسب هذا الوصف لأن الفعل الانساني يخرج عن « نطاق ملك الانسان » إلى ملك غيره ، أو يأتي مخالفا « للأمر » الواجب الاتباع .. لكن الله يتصرف في ملكه - والكل ملكه - وليست هناك « أوامر » عليه سبحانه أن يراعى اتباعها .. فكل فعله عدل ، حتى ولو كان تعذيب المطيعين ، وإثابة العصاة ... وبعبارة الأشعرية : فان الله « لا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ، ويدخل الكافرين الجنان ... إنه لا يفعل ذلك لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين ، ولا يجوز عليه الكذب في خبره ... والدليل على أن

كل ما فعله فله فعله أنه المالك القاهر الذى ليس بمملوك ، ولا فوقه مبيح ولا آمر ولا زاجر ولا حاطر ، ولا من رسم له الرسوم وحد له الحدود ، فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء ، إذ كان الشيء إنما يقبح منا لأننا تجاوزنا ما حد ورسم لنا ، وأتينا ما لم نملك إتيانه ... » (٦٣)

وفى نصوص واضحة يحدد الغزالي فكر الأشعرية فى هذه القضية الشائكة فيقول : إننا « ندعى أنه يجوز لله تعالى أن لا يكلف عباده ، وأنه يجوز أن يكلفهم ما لا يطاق ، وأنه يجوز منه إيلاء العباد بغير عوض وجناية ، وأنه لا يجب عليه رعاية الأصلح لهم ، وأنه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية ... وأنه لا يجب على الله بعثة الرسل ، وأنه لو بعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً فإن قيل : إن تعذيب المطيع يؤدي إلى أن يكون الله ظالماً ، وقد قال : [ومارئك بظلام للعبيد] (٦٤) ؟ ! .. قلنا : الظلم منفى عنه بطريق السلب المحض ، كما تسلب الغفلة عن الجدار ؟ ! والعبث عن الریح ؟ ! فإن الظلم إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره ، ولا يتصور ذلك فى حق الله تعالى ، أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره ، ولا يتصور من الإنسان أن يكون ظالماً فى ملك نفسه بكل ما يفعله ، إلا إذا خالف أمر الشرع ، فيكون ظالماً بهذا المعنى ، فمن لا يتصور منه أن يتصرف فى ملك غيره ، ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوباً عنه ، لفقد شرطه المصحح له ، لالفقده فى نفسه . فلتفهم هذه الدقيقة ، فإنها مرزة القدم ! .. (٦٥) »

هكذا .. وعلى هذا النحو ، خاضت الأشعرية غمار الصراع الفكرى الذى شهدته ساحة علم الكلام الإسلامى من حول قضية « أفعال الانسان » .. وعلاقتها « بالجبر » و « بالاختيار » .. وهكذا كان إسهامها ، من موقعها الذى توسط بين الجبرية المخلص وبين المعتزلة ، فرسان الحرية والاختيار ! ..

الفكر السياسى .. [الإمامة] :

لم تنشأ الأشعرية نشأة سياسية ، لامن حيث الأسباب والدوافع ، ولا من حيث المقولات التى مثلت الدعائم الأولى لفكرها النظرى ، ولامن حيث الممارسات التى كان أعلامها وبناتها غارقين فيها إلى الأذقان ! ... ومن هنا فإن الفكر السياسى فى بنائها النظرى ليس بالقسمة الملحوظة ، وهو بالقطع ليس مما تتميز به عن غيرها من فرق أهل السنة ، والمعتزلة بالذات ..

لقد تبلور الفكر السياسى ، فى تراث حضارتنا العربية الإسلامية ، انطلاقاً من مبحث المتكلمين وبحثهم فى قضية « الإمامة » وطبيعة السلطة العليا فى المجتمع ، وشروطها ، وسلطانها .. ولقد كان متكلموا الشيعة هم طلائع المصنفين فى هذا المبحث ، كما كان المعتزلة

أبرز الذين جادلوهم وتبعوا نظريتهم في الامامة بالنقد ، وقدما عنها البديل .. فلما نشأت الأشعرية ، تلك النشأة غير السياسية ، وجدناها قد تبينت ، تقريبا ، وعلى وجه الإجمال ، وفي الأسس والأصول ، وماقرره المعتزلة في هذا الميدان ... بل لقد حدث ذلك من قبل جمهور فرق أهل السنة ، فأصبح الخلاف الرئيسي ، في هذا المبحث ، قائما بين الشيعة ، من جانب ، وبين المعتزلة ومن ورائهم كل فرق السنة ، من جانب آخر ^(٦٦) ! ..

* فالأشعرية مع وجوب الامامة ، لضرورتها لسياسة الدنيا وحراسة الدين

* وثبوتها عندهم طريقه الاتفاق والاختيار والبيعة من أهل الاختيار ، الذين هم قادة جمهور الأمة ، الذين تتحقق للإمام ببيعتهم له الشوكة والنفوذ

* والامامة عندهم ذات « طبيعة مدنية » ، لأنها ليست أصلا من أصول الدين ، ولا ركنا من أركانها ، بل ولاهى من مهمات أمور الاعتقاد .. وبعبارة الجويني : ان الكلام في الامامة « ليس من أصول الاعتقاد » ^(٦٧) ... وبعبارة الغزالي : إن « النظر في الامامة ليس من المهمات ، وليس أيضا من المعقولات فيها ، بل من الفقهيات ... » ^(٦٨)

* والشروط الجوهرية في الامام عندهم أربعة :

أولها : العلم .. بحيث لا يقل فيه عن مبلغ المجتهدين في الحلال والحرام وسائر الأحكام ..

وثانيها : العدالة والورع .. بحيث لا يقل عن تجوز شهادته تحملا وأداء ..

وثالثها : الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير ، في السلم والحرب ...

ورابعها : النسب القرشي ^(٦٩) ...

* وهم مع حق الأمة في الرقابة على الامام ، وحسابه ، بل وخلعه إذا هو كفر ، أو ترك إقامة أركان الدين .. ومنهم من أوجب عزله إذا ظلم الناس بأن غصب أموالهم وضرب أجسامهم ، وتناول النفوس المحرمة ، وأضاع الحقوق ، وعطل الحدود ... كما أجازوا عزله إذا عجز ، بالطبع أو بالقهر عن النهوض بالمهام المفوضة إليه بمقتضى العقد والبيعة ^(٧٠)

أما إذا تطلب عزل الامام سلوك طريق الثورة عليه .. فهنا تميل الأشعرية إلى رأى السلفية النصوية ، وتنفرد من موقف المعتزلة .. فالرأى عندهم أن طاعة الحاكم المستبد أولى وأخف ضررا

من عزله بالثورة .. وبعبارات الامام الغزالي : « ... والذى نراه ونقطع : أنه يجب خلعه إن قدر ، على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط ، من غير إثارة فتنة ولا تهيج قتال . وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته ... فإن السلطان الظالم الجاهل متى ساعدته الشوكة ، وعسر خلعه ، وكان في الاستبدال به فتنة نائرة لاتطاق وجب تركه ، ووجبت الطاعة له » (٧١) ! ..

فإذا استثنينا « قضية الثورة » - سواء في الامامة أو في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - فإننا لن نجد بين الأشعرية وبين المعتزلة خلافا في الأصول والمهمات ... فهم ، مع كل فرق الاسلام غير الشيعية ، يكونون معسكرا واحدا .. ! ..

انتشار الأشعرية :

في الربع قرن الذى عاشه الأشعري ، ببغداد ، بعد خروجه على المعتزلة ، نهض بدور الريادة في وضع قواعد مذهبه الجديد ، وتأسيس وسطيته الجديدة .. ناظر خصومة ، من المعتزلة والحشوية ، وجادلهم .. وصنف ثمانية وتسعين مصنفا .. وأيضا تخرج على يديه كوكبة من التلاميذ الذين أصبحوا الكتيبة الأولى في جيش الأشعرية الفكرى ! ... ومن هؤلاء التلاميذ : أبو عبد الله بن مجاهد البصرى ... وأبو الحسن الباهلى ... وأبو الحسين بندار بن الحسين الشيرازى [المتوفى سنة ٣٥٣ هـ] .. وأبو بكر القفال الشاشى الفقيه ... وأبو سهل الصعلوكى [المتوفى سنة ٣٦٩ هـ] ... وأبو زيد المروزى « المتوفى سنة ٣٧١ هـ] ... إلى آخر أعلام الطبقة الأولى من تلامذته الذين باشروا بالتلمذ على يديه (٧٢) ...

ثم توالى طبقات أعلام الأشعرية وعلمائها ، الذين سلكوا طريق الأشعري ، وحذوا حذوه ، أو طوروا وأضافوا في إطار المذهب الذى قعد قواعد ، الأمر الذى خرج بالأشعرية من نطاق بغداد حتى رأيناها مذهب جمهور الأمة الاسلامية في الاعتقادات ! ..

لقد بدأت الأشعرية تسلك طريقها إلى ماوراء بغداد ، وتنتشر بالعراق منذ ثمانينات القرن الرابع الهجرى ... وحتى ذلك التاريخ لم تكن قد تعرضت لاضطهاد السلفية النصوصية ، إذ كان اضطهادها موجها إلى الشيعة والمعتزلة في الأساس .. فلما اقترب القرن الرابع من نهايته ، وبدأ انتشار الأشعرية خارج بغداد ، بدأت تتعرض لاضطهاد السلفية النصوصية الخنبلية ، خصوصا بعد ميل كوكب الاعتزال جهة الغروب ، الأمر الذى جعل « عقلائية » الأشعرية - وقد أخذت تتزايد - هى مصدر القلق الأساسى للسلفيين النصوصيين ؟ ! .. ولقد كانت المحى والاضطهادات التى وجهها الخنابلة إلى الأشعرية خيرا وبركة سببا انتشارها خارج العراق ؟ ! ..

فأعلامها الذين اضطهدوا ، فغادروا العراق ، حملوا معهم المذهب إلى مواطنهم الجديدة ، فنشروه فيها! (٧٣) .. ولذلك كان القرن الخامس الهجري هو قرن انتشار الأشعرية ... ففي المشرق أخذت تنافس الماتريدية ... وفي المغرب أخذت طريقها إلى صقلية والقيروان والأندلس .. ثم سادت المغرب على يد المهدي محمد بن تومرت [٤٨٥ - ٥٢٤ هـ - ١٠٩٢ - ١١٣٠ م] حوالي سنة ٥٠٠ هـ سنة ١١٠٧ م ... ولقد ساعدها على ذلك عوامل كثيرة ، منها العام ، ومنها الخاص بذلك القرن ... فوسطيتها كانت قد جعلتها مهياة أكثر من غيرها كى تلبى حاجة أوساط جمهور الأمة في قضايا الاعتقاد ... وكون تراث فقهاء الاسلام العظام ، وخاصة في أصول الفقه ، أحد منطلقاتها الفكرية فتح أمام عقائدها الطريقتى في كل أرض سادها فقه هؤلاء الفقهاء .. هذا إلى ما حفل به القرن الهجري الخامس من ظهور أعلام عمالقة ، أغنوا المذهب ، وحققوا هيمنة فكرية على أمة الاسلام ، من أمثال حجة الاسلام الغزالي ... وغيره ممن اقترب من مكانته العلمية الفذة ومجده الفكرى العظيم ا ...

ولقد دعم من الامكانيات الذاتية الأشعرية هذه ما صنعتها نظم الحكم السنية عندما رأت في الفكر الأشعري « الأيديولوجية » التى تمكنها من الإجهاز على « الأيديولوجية » الشيعة ، عندما واجهت هذه الدول مهام وراثه مجتمعات كانت تحكمها الشيعة ويسود التشيع فيها ... صنعت ذلك الدولة السلجوقية [٤٢٩ - ٥٨٢ هـ - ١٠٣٧ - ١١٨٦ م] فى المشرق ، عندما ورثت ملك الدولة البويهية [٣٢٠ - ٤٤٧ هـ - ٩٣٢ - ١٠٥٥ م] .. وصنعت ذلك أيضا الدولة الأيوبية [٥٦٧ - ٦٤٨ هـ - ١١٧١ - ١٢٥٠ م] عندما اقتلعت من المجتمع المصرى آثار تشيع الدولة الفاطمية [٢٩٧ - ٥٦٧ هـ - ٩٠٩ - ١١٧١ م] .. الأمر الذى بسط هيمنة الأشعرية العقائدية على المشرق الأقصى ، بمساعدة الدولة السلجوقية ، وعلى قلب العالم الاسلامى ، بمساعدة الدولة الأيوبية ، وعلى المغرب الأقصى ، بمساعدة دولة الموحدين [٥٢٤ - ٦٦٨ هـ - ١١٢٩ - ١٢٦٩ م] التى قادها إمامها ومهديها محمد بن تومرت .. الذى تتلمذ على يد الإمام الغزالي ...

فيمؤهلات البنية الفكرية للأشعرية وبالترغيب ... وبالترهيب ... حققت سيادتها على عقائد جمهور المسلمين ! ..

هوامش الأشعرية

- (١) د . عبد الرحمن بدوي [مذاهب الاسلاميين] ج^١ ص ٤٨٧ ، ٤٩٠ - ٤٩٥ ، ٥٠٢ - ٥٠٤ . طبعة بيروت سنة ١٩٧١ م .
- (٢) الشهر ستاني : [الملل والنحل] ج^١ ص ١١٧ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م - على هامش - « الفصل » لابن حزم .
- (٣) د . على فهمي نخسيم : [الجبائيان : أبو علي وأبو هاشم] ص ٢٧٢ . طبعة طرابلس - ليبيا - سنة ١٩٦٨ م .
- (٤) الشهر ستاني : [نهاية الأقدام في علم الكلام] ص ٢٢٣ . طبعة مصورة عن طبعة جيوم - بلون ذكر لمكان الطبع أو تاريخه - .
- (٥) د . جلال محمد عبد الحميد موسى [نشأة الأشعرية وتطورها] ص ٢٠٩ . طبعة بيروت سنة ١٩٧٥ م .
- (٦) [نشأة الأشعرية وتطورها] ص ٥٧ ، ٥٨ ، ١٩٧ ، ٤٥٩ ، ٤٦١
- (٧) [الملل والنحل] ج^١ ص ١٥٤
- (٨) [مذاهب الاسلاميين] ج^١ ص ٥٠٥ - ٥١١ .
- (٩) انظر مقدمة تحقيق الاستاذان محمود محمد الخضيرى ، د . محمد عبد الهادى أو ريده لكتاب الباقلاني [التمهيد في الرد على الملحنة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة] ص ١٥ ٢٦ . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧ م .
- (١٠) لاحظ الفارق الدقيق ، والموحى ، بين تعبيري : « مقتضيات » - في جانب « الشرائع » - و « موجبات » - في جانب « العقول » ! ..
- (١١) في مقابل « الحشوية » - النصوصيين - يضع الفلاسفة و « غلاة » المعتزلة ، الذين اشتغلوا بعلوم الأوائل حتى تفلسفوا .. ومنهم من كان موضع نقد حتى من زملاء لهم في إطار تيار الاعتزال ! ..

(١٢) [الاقتصاد في الاعتقاد] ص ٢ ، ٣ . طبعة القاهرة - المطبعة المحمودية التجارية - صبيح - بلون تاريخ .

(١٣) المصدر السابق . ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(١٤) [فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال] ص ٣١ - ٣٣ . دراسة وتحقيق : دكتور محمد عماره . طبعة دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٧٢ م

(١٥) [الاقتصاد في الاعتقاد] ص ٩٨ ، ٩٩ .

(١٦) [تنهايت الفلاسفة] ص ٦ وما بعدها و ٥٣ وما بعدها و ٨١ وما بعدها . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م .

(١٧) [فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة] ص ١٦ . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م .

(١٨) [الاقتصاد في الاعتقاد] ص ١٤٣ .

(١٩) المصدر السابق . ص ١٣٩ .

(٢٠) المصدر السابق . ص ١٣٥ .

(٢١) [الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي] ص ٢٥٢ . دراسة وتحقيق : دكتور محمد عماره . طبعة بيروت سنة ١٩٧٥ م .

(٢٢) قرئش : ١ - ٤ .

(٢٣) [مذاهب الاسلاميين] ج ١ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ .

(٢٤) الأنبياء : ٢١ .

(٢٥) المؤمنون : ٩١ .

(٢٦) الروم : ٣٠ .

(٢٧) طه : ٥ .

(٢٨) فاطر : ١٠ .

- (٢٩) الملك : ١٦ .
- (٣٠) [مذاهب الاسلاميين] ج^١ ص ٦١٢ ، ٦١٣ .
- (٣١) [نشأة الأشعرية وتطورها] ص ٦١ ، ٦٢ .
- (٣٢) [مذاهب الاسلاميين] ج^١ ص ٥٣٨ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ . و [الملل والنحل] ج^١ ص ١٤١ .
[الاقتصاد في الاعتقاد] ص ٧٦
- (٣٣) القيامة : ٢٢ ، ٢٣ .
- (٣٤) [الملل والنحل] ج^١ ص ١٥٢ .
- (٣٥) المصدر السابق : ج^١ ص ١٥٣ .
- (٣٦) [الاقتصاد في الاعتقاد] ص ١٢٩ ، ١٣٠ .
- (٣٧) المصدر السابق . ص ١٣٢ - ١٣٤ .
- (٣٨) آل عمران : ٤٥ .
- (٣٩) [الملل والنحل] ج^١ ص ١٤٣ .
- (٤٠) [مذاهب الاسلاميين] ج^١ ص ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ .
- (٤١) [الملل والنحل] ج^١ ص ١٥٧ .
- (٤٢) الأنفال : ١٧ .
- (٤٣) هود : ١٠٧ ، البروج : ١٦ .
- (٤٤) ابراهيم : ١٤ .
- (٤٥) القصص : ٥٦ .
- (٤٦) [الملل والنحل] ج^١ ص ١٤٥ ، ١٤٦ .
- (٤٧) المصدر السابق . ج^١ ص ١٤٤ - ١٤٦ .

- (٤٨) مقدمة تحقيق [التمهيد] ص ١٤ ، ١٥ .
- (٤٩) [الملل والنحل] ج^١ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .
- (٥٠) الرازى [محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين] ص ١٤١ . طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ و [نشأة الأشعرية] ص ٤٤٠ .
- (٥١) الأحزاب : ٦٢ ، والفتح : ٢٣ .
- (٥٢) فاطر : ٤٣ .
- (٥٣) [كتاب الحيوان] ج^٢ ص ١٣٤ ، ١٣٥ . طبعة القاهرة ، الثانية - بتحقيق الاستاذ عبد السلام هارون .
- (٥٤) وهناك فارق بين نفى استقلال السبب بإيجاد المسبب - على رأى الأشعرية - للقول بأن مسبب الأسباب هو الفاعل الوحيد .. ويرى نفى استقلال السبب لتوقف الفعل والمسببات على عوامل عدة تربطها معا علاقات ..
- (٥٥) [تهاافت الفلاسفة] ص ٦٥ ، ٦٦ .
- (٥٦) فصلت : ١٢ .
- (٥٧) الإسراء : ٤ .
- (٥٨) الإسراء : ٢٣ .
- (٥٩) [مذاهب الاسلاميين] ج^١ ص ٦١٨ ، ٦١٩ .
- (٦٠) [الاقتصاد فى الاعتقاد] ص ١٢٨ ، ١٢٩ .
- (٦١) [مذاهب الاسلاميين] ج^١ ص ٦٢٠ .
- (٦٢) المصدر السابق . ج^١ ص ٦٢١ .
- (٦٣) المصدر السابق . ج^١ ص ٥٦٤ .
- (٦٤) فصلت : ٤٦ .

- (٦٥) [الاقتصاد في الاعتقاد] ص ٩٣ ، ١٦ .
- (٦٦) أنظر كتابنا [الاسلام وفلسفة الحكم] طبعة بيروت ، الثانية ، سنة ١٩٧٩ م . وكتانا [نظرية الخلافة الاسلامية] طبعة القاهرة سنة ١٩٨٠ م .
- (٦٧) [كتاب الإرشاد] ص ٤١٠ . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م .
- (٦٨) [الاقتصاد في الاعتقاد] ص ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٤ .
- (٦٩) البغدادي [أصول الدين] ص ٢٧٧ طبعة استانبول سنة ١٩٣٨ م و [الفرق بين الفرق] ص ٣٤٠ ، ٣٤١ طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م .
- (٧٠) [مذاهب الاسلاميين] ج^١ ٦٣٢ ، ٦٣٣ .
- (٧١) [الاقتصاد في الاعتقاد] ص ١٣٧ . و [إحياء علوم الدين] ص ٨٩٣ . طبعة دار الشعب . القاهرة .
- (٧٢) [نشأة الأشعرية وتطورها] ص ٢٠٣ .
- (٧٣) آدم متر . [الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري] ج^١ ص ٣٧٩ ، ٣٨٠ . ترجمة : د . محمد عبد الهادي ابر ريدة . طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م .

الشَّيعة الإثني عَشْرِيَّة

شيعة المرء : أعوانه وأنصاره والموالون لمذهبه .. هكذا يدل المصطلح لغويا ، وبشكل عام .. أما في إطار الفكر الاسلامي ومذاهبه وتياراته فلقد غلب هذا المصطلح : « الشيعة » - على اللذين شايعوا وناصروا ووالوا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ٢٣ ق . هـ - ٤٠ هـ ٦٠٠ - ٦٦١ م] والأئمة من بنيه ، وأهل بيت الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، على وجه العموم .. ولقد استمرت هذه الدلالة ردحا من الزمن ، ثم تخصص المصطلح أكثر فأكثر عندما تبلورت في الفكر الاسلامي نظرية « النص والوصية » ، أى النص على أن الامام ، بعد الرسول ، هو علي بن أبي طالب ، والوصية من الرسول - بأمر الله هذا - لعلي بالإمامة ، وكذلك تسلسل النص والوصية بالامامة للأئمة من بنيه ، على النحو الذي قالت به الشيعة ، كفرقة من فرق المسلمين . فلم تعد موالاة أهل البيت كافية كي يكون المرء « شيعيا » ، بل أصبح الاعتقاد « بالنص والوصية » معيار التمييز بين الشيعة وغيرهم من فرق الاسلام ..

وكما انقسم المسلمون ، في البداية ، إلى : شيعة ، وخوارج ، ومعتزلة ، ومرجئة ، وأهل حديث - [سلفية نصويين] - .. الخ .. الخ .. فلقد انقسمت الشيعة إلى فرق وجماعات وتيارات ، لأنهم وإن اتفق جمهورهم على « النص والوصية » بالامامة لعلي بن أبي طالب ، فلقد اختلفوا في أعيان الأئمة المنصوص عليهم من بنيه .. كما اختلفوا في مدى التطرف أو الاعتدال الذي ذهبوا إليه في موالاة أهل البيت والتشيع لهم ، حتى لقد بلغت انقساماتهم قرابة المائة ، إذا نحن أدخلنا فيها الفروع .. لكن التيارات الرئيسية في الشيعة ظلت هي : الامامية الاثني عشرية ، والزيدية ، والاسماعيلية .. كما ظلت هذه التيارات الشيعية الثلاثة مستقطبة الكثرة الكثيرة من التشيعيين في عالم الاسلام حتى عصرنا الراهن .

ولما كانت هذه الانقسامات ، في تيار التشيع ، قد حدثت - على الأقل ظاهرا ، ومن حيث أسبابها المباشرة - في الخلاف حول أعيان الأئمة المنصوص عليهم بعد علي بن أبي طالب ، فإنها قد حدثت بعد أن تبلورت الشيعة ، كفرقة ، حول نظرية « النص والوصية » .. ومن ثم فلقد بدأ التشيع : موالاة لأهل البيت ، من منطلق أحقيتهم بالإمامة ، والانتصار لهم بعد أن ظلموا .. ثم أصبح فرقة ذات نظرية متميزة في الفكر السياسي الاسلامي ، عندما تبلورت نظرية « النص والوصية » .. ثم بدأ طور الانقسام ..

التشيع سابق لظهور الشيعة كفرقة :

عندما يؤرخ أعلام الشيعة لنشأة فرقتهم يقولون إن تاريخ هذه النشأة يعود إلى تاريخ وفاة الرسول، صلى الله عليه وسلم ، عندما اجتمع قادة الأنصار ونفر من المهاجرين في سقيفة بني ساعدة للتداول فيمن يخلف الرسول في الولاية على الدولة ، وهو الاجتماع الذى تمخص عن البيعة لأبى بكر الصديق [٥١ ق . هـ - ١٣ هـ ٥٧٣ - ٦٣٤ م] بالخلافة على دولة العرب المسلمين .. إذ يقول مؤرخو الشيعة إن نفر من الصحابة الذين رفضوا ما مخصص عنه اجتماع السقيفة ، وقالوا بأحقية على بن أبى طالب للخلافة ، كانوا هم نواة الشيعة ، كفرقة ، وطلبة المتشيعين لأهل بيت الرسول .. تجمع على هذا الرأى مصادر الشيعة ، وتتفق فيه فرقهم .. ويتفق معهم فى ذلك علماء الاستشراق^(٣) .. بل إن من علماء الشيعة من يذهب إلى أن التشيع والشيعة ، كفرقة ، وبالمعنى الذى يدل عليه المصطلح اليوم ، هو الاستمرار لاسلام النبوة المحمدية ، وأن من عدا الشيعة ، من الذين رفضوا « النص والوصية » وقالوا بالشورى ، هم طارئون على فكر الاسلام وعالم المسلمين!^(٣) ..

لكن غير الشيعة ، والمعتزلة خاصة ، ينكرون أن تكون الشيعة قد نشأت كفرقة ، فى ذلك الزمن المبكر ، ويؤرخون بعصر الامام الشيعى جعفر الصادق [٨٠ - ١٤٨ هـ ٥٩٩ - ٧٦٥ م] والمفكر الشيعى هشام بن الحكم [المتوفى سنة ١٩٠ هـ سنة ٨٠٥ م] ظهور الشيعة كفرقة يعنى ذكرها ما يعنيه التشيع بالمعنى المتعارف عليه الآن^(٤)

والحق أننا إذا قصدنا بالتشيع والشيعة معنى : الميل إلى إمارة على بن أبى طالب للمؤمنين ، والطموح إلى تقديمه وتفضيله على غيره من الصحابة ، فإننا سنجد جماعة غير منظمة تجمعها هذه الآراء والأمانى منذ أن طرحت قضية الإمارة عقب وفاة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، ولقد ضمت هذه الجماعة بعضا من بنى هاشم ، وكذلك المقداد ، وسلمان الفارسى ، وأبأذر القفارى .. الخ .. ولقد استمرت هذه الجماعة ، غير المنظمة ، واستمر هواها مع على وبنى هاشم ، دون أن يتعدى ذلك نطاق الهوى والأمنيات .. فلقد بايعوا جميعا للخلفاء الثلاثة الأول ، كما بايع لهم على بن أبى طالب ، بعد شهور أبطأها قبل البيعة للصديق .. وتعاونوا جميعا ، فى مواقع مختلفة ، مع جهاز دولة الخلافة تحت إمرة الخلفاء .. فلم يكونوا لسلطة الخلافة وسلطان الخلفاء رافضين .. واستمر ذلك إلى أن بويع على بن أبى طالب بالخلافة ، بعد قتل عثمان بن عفان ، وقامت الصراعات على السلطة بينه وبين طلحة بن عبيد الله [٢٨ ق . هـ - ٣٦ هـ ٥٩٦ - ٦٥٦ م] والزبير بن العوام [٢٨ قهـ - ٣٦ هـ ٥٩٦ - ٦٥٦ م] ثم بينه وبين معاوية بن أبى سفيان [٢٠ ق . هـ ٦٠ هـ ٦٠٣ - ٦٨٠ م] من جانب ، والخوارج من جانب آخر .. وفى تلك الفترة أضحى ممكنا أن يطلق مصطلح « شيعة على » على أنصاره الذين

حاربوا معه ونصروه ضد خصومه .. وهم هنا شيعته ، بمعنى أنهم أنصار إمارته للمؤمنين ، تلك الإمارة التي « اختاروه » لها و « بايعوه » بها ، بعد مقتل عثمان بن عفان .

لكن هذا الرباط الفضفاض ليس هو المراد والا المتبادر إلى الذهن إذا نحن تحدثنا ، فنيا واصطلاحيا ، عن الشيعة والتشيع ، فليس الذى يميز الشيعة عن غيرهم : تفضيل على بن أبى طالب على أبى بكر وعمر وعثمان ، ولا الميل إلى نصرته ودوام إمارته للمؤمنين ، يوم أن تولاهما ، ذلك أن « مدرسة البغداديين » ، من المعتزلة ، التي تكونت منذ عهد امامهم بشر بن المهتمر [المتوفى سنة ٢٠١ هـ سنة ٨٢٥ م] قد تميزت عن « مدرسة البصرة » الاعتزالية بتفضيل على بن أبى طالب على كل الصحابة ، ومع ذلك فهم ليسوا شيعة بالمعنى الفنى لهذا المصطلح ، بل هم أعداء للشيعة ، سياسة وفكرا ، رغم أنهم قد رضوا أن يتسموا أحيانا باسم « شيعة المعتزلة » ا فليس تفضيل على ، إذن ، هو الذى يميز بين الشيعة وغيرهم من فرق الاسلام ، حتى يكون صالحا كى نؤرخ به نشأتهم الأولى .

أما الأمر الذى يميز الشيعة عن غيرهم فهو عقيدة « النص والوصية » . وإذا كان التاريخ لنشأة فرقة من الفرق لا بد وأن يكون بظهور ما يميزها عن غيرها ، فلا بد أن يكون تاريخ نشأة الشيعة ، كفرقة ، هو تاريخ تبلور نظريتها في « النص والوصية » بالإمامة لعل بن أبى طالب والأئمة من بنيه ... ومن هنا كان صواب ما ذهب إليه المعتزلة عندما قالوا : إن عهد إمامة جعفر الصادق للشيعة - وهو الذى نهض فيه هشام بن الحكم بدور واضح القواعد النظرية للتشيع ، ومهندس ، بنائه الفكرى - هو الفترة الزمنية التى يؤرخ بها لهذه النشأة . فالقول « بالوصية » لم يعرف قبل هشام بن الحكم ، وهو الذى « ابتدع هذا القول ، ثم أخذه عنه » معاصروه ومن أتوا من بعده ، مثل « الخداد » ، و « أبو عيسى الوراق » ، و « ابن الراوندى »^(٥) .. فهذا المذهب ، كما يقول القاضى عبد الجبار : قد « حدث قريبا ، وإنما كان من قبل يذكر الكلام فى التفضيل ، ومن هو أولى بالإمامة ، وما يجرى مجراه .. »^(٦) .. وكما يقول ابن المرتضى - وهو من الشيعة الزيدية - فإن « مذهب الرافضة - [أى الامامية الاثنى عشرية] - قد حدث بعد مضى الصدر الأول ، ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص فى على جلّى متواتر ، ولا فى اثنى عشر ، كما زعموا .. »^(٧)

أما قبل هذا التاريخ ، تاريخ ظهور عقيدة « النص والوصية » - وهى العقيدة الوحيدة التى تميز الشيعة عن غيرهم فى الحقيقة وواقع الأمر - فلقد كان هناك من يميل إلى إمامة أبى بكر ، ومن ناصر طلحة بن عبيد الله ، على عهد عمر ، كى يخلفه ، ومن هيا الأذهان لعثمان ابن عفان .. وكان هناك ، أيضا ، كما هو معروف ، من كان هواه مع على بن أبى طالب ، يتمنى أن « يختاره » المسلمون « ويبايعوه » أما قول الشيعة : إن عقيدة النص والوصية قد

وجدت قبل زمن هشام بن الحكم وجعفر الصادق ، وأن عصر هشام قد أضاف إليها ظهور التصنيف فيها والنصرة لها ، ولم ينشئها إنشاء ، فإنه قول مردود .. فنحن لانجد في [نهج البلاغة] للإمام علي - وهو أقدم نص مجموع في التراث الشيعي - عن آل بيت الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، أكثر من أنهم أهل علم وير وتقوى ، وأنهم أحق بولاية أمر المسلمين ، وأن قريشا قد استأثرت بهذا الأمر من دونهم ، فأبعدوهم عنه حتى ولى على الخلافة بعد عثمان .. ولا ذكر فيه للنص الإلهي والوصية النبوية لعل بالخلافة ... كما أننا لانجد في مواطن الجدل من حول الخلافة - منذ اجتماع السقيفة وحتى عصر هشام بن الحكم - من احتج « بالنص والوصية » انتصارا لعل بن أبي طالب وتركية لحقه في إمارة المؤمنين .. كما أننا واجدون - ولذلك دلالته الهامة - أن الأحاديث التي روتها الشيعة عن « النص والوصية » - وهي التي يضمها كتاب [الكافي] للكلي - وهو أهم مصادرهم وأوثقها عندهم في هذا الباب على الإطلاق - إنما واجدون أن أغلب الروايات الشيعية عن « النص والوصية » ترجع بسندها لتنتهي عند الإمام جعفر الصادق ، ووالده الإمام أبو جعفر محمد بن علي [١١٤ هـ - ٧٣٢ م] فأبو جعفر محمد بن علي ، وأبو عبد الله جعفر الصادق ، وكذلك أبو الحسن علي بن موسى الرضا [١٥٣ - ٢٠٣ هـ - ٧٧٠ - ٨١٨ م] ، هؤلاء الأئمة الثلاثة إليهم تنسب أغلب الروايات التي رواها الشيعة ، في صورة أحاديث ، عن « النص والوصية » .. الأمر الذي يوحي بأن عصرهم كان عصر تبلور هذه العقيدة التي ميزت هذه الفرقة عن غيرها ، والتي كرس هذا الانقسام في صفوف المسلمين .

وهناك موقف ثالث في التاريخ لنشأة التشيع ، غير موقف الشيعة وعلماء الاستشراق ، الذي يرجعها إلى يوم السقيفة ، وغير موقف المعتزلة ، الذي يقرنها بنشأة عقيدة « النص والوصية » في عهد هشام بن الحكم ، وهذا الموقف الثالث يورخ لنشأة التشيع بدعوى عهد الله ابن سبأ ، التي ظهرت في أواخر عهد عثمان بن عفان ، ويعبر المقرئ عن هذا الموقف بقوله : « .. وكان ابتداء التشيع في الاسلام أن رجلا من اليهود في خلافة أمير المؤمنين عثمان بن عفان أسلم ، فقبل له عبد الله بن سبأ ، وعرف بابن السوداء ، وصار يتنقل من الحجاز إلى أمصار المسلمين يريد إضلالهم .. »^(٨) !

وتنسب أغلب مصادر التاريخ والفكر الاسلامي السنية إلى ابن السوداء هذا نشاطا عظيما وجهدا خرافيا ، فتقول : إنه أتى الحجاز وتكشف ، وقام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، طلبا للرئاسة ، ثم لعب دورا كبيرا في إيقاع الفتنة بين الصحابة وعثمان بن عفان ، وجازت حيلته ومؤامراته على جلة الصحابة وأكابرهم ، ثم حرص على قتل عثمان ، وحرك الناس في هذا السبيل . وفي خلافة علي بن أبي طالب أفسد المحاولات التي كادت تنجح للصلح ، في البصرة ، بين علي وطلحة والزبير ... ثم جاء دوره في ظهور التشيع عندما جاء إلى الكوفة

« يظهر تعظيم على بما لا يرضاه على ، ويستغوى بذلك من ليست له صحبة ولا فقه في الدين ، كالبوادي وأهل السواد ، ويتحدث بينهم . وربما استقصر عندهم فعل أبي بكر وعمر وعثمان ، ويقدم أمير المؤمنين - [على بن أبي طالب] - عليهم في الفضل . وكان يدعى أن عليا يستخصه ويخرج إليه بأسرار لا يخرج بها إلى غيره ، وعلى لا يعلم بذلك .. »^(٩) ! .. إلى آخر أوجه النشاط التي تعزى إلى ابن السوداء ، والتي يبدو فيها منقذاً لمخطط محكم التدبير ، تشرف عليه هيئة سرية تبتغي هدم دولة الإسلام ! ..

وهناك من الباحثين من هاتهم هذه الصورة، فبحثوا عن شخصية عبد الله بن سبأ هذا وعن نشاطه ، وقاد هذا البحث البعض إلى إنكار وجود هذه الشخصية كلية ، ورأى أن مؤرخي السنة قد اخترعوها كي يعلقوا في عنقها الأحداث والصراعات والدماء التي سببها الصراع على السلطة ، حتى تظل لصحابة رسول الله قد سببهم وصورتهم المثل والمثالية في النفوس ! ... كما قاد هذا البحث البعض الآخر إلى التسليم بوجود هذه الشخصية ، ولكن مع رفض المبالغة في الدور الذي لعبته في تلك الأحداث ..^(١٠)

أما فيما يختص بموضوعنا ، موضوع التأريخ لنشأة التشيع ، فإن وجود ابن سبأ - على فرض التسليم بوجوده - وظهور آرائه ، سواء على عهد عثمان أو عهد علي ، لا يصلح دليلاً على أن التشيع قد ظهر في ذلك التاريخ ، فلم تنسب المصادر المعتمدة في التاريخ والفكر الإسلامي إلى ابن سبأ القول « بالنص والوصية » ، بل نسبت إليه فقط القول « بتفضيل » على الصحابة ، وتقديمه على أبي بكر وعمر وعثمان ... وحتى الشيعة أنفسهم لا يروون عنه شيئاً من ذلك - بل وينكر أغلبهم وجوده ... فدعوى عبد الله بن سبأ - على فرض وجوده ووقوعها - « لم يكن من دعوى هشام بن الحكم بسبيل » - كما يقول القاضي عبد الجبار - ومن هنا فإن عصره لا يصح أن يتخذ بدء التاريخ ظهور الشيعة والتشيع بالمعنى الفني والاصطلاحى المعروف .

ولما كانت الإمامة عند الشيعة قد أصبحت عقيدة دينية ، بل أصلاً من أهم أصول الدين ، وقدمت صفتها تلك على صفتها السياسية .. فإننا لانستطيع أن نرى في « الحركات السياسية » التي قام بها الشيعة قبل عهد جعفر الصادق دليلاً على وجوده فرقة الشيعة بالمعنى الاصطلاحى الدقيق ، لأن هذه « الحركات السياسية » لم تقم على أساس قاعدة التشيع الأساسية، وهى « الوصية »، وإنما قامت على أساس أن الحسن أو الحسين أولى بإمارة المؤمنين من معاوية أو ابنه يزيد ، أو على طلب الثأر للحسين تكفيراً عن ذنب خذلان أهل العراق له وعودهم عن نصرته بعد أن بايعوه واستقدموه ..

فبعد أن تنازل الحسن بن علي لمعاوية ، على أن يكون له الأمر من بعده ، أى أن يكون

« وليا للعهد » ، والخليفة التالى لمعاوية ، بعد هذا التنازل أعلن معاوية أن وعده للحسن كان ضرورة حرب حتى تجتمع كلمة الأمة وتضع الحرب أوزارها ، وأما وقد اجتمعت الكلمة ، وسمى العام « عام الجماعة » ، فلقد أعلن تنصله من وعده ، وقال : « إني كنت شرطت شروطا ووعدت عدات ، لإرادة لإطفاء نار الحرب ، ومداراة لقطع هذه الفتنة ، فأما إذ جمع الله لنا الكلمة والألفة ، وأمننا من الفرقة ، فإن ذلك تحت قدمي ..! »^(١١)

ويومها جاء إلى الحسن بن علي وفد من أشرف أهل العراق يلومونه على أنه لم يستوثق من معاوية بوعد مكتوب يشهد عليه وجوه أهل المشرق والمغرب .. ثم عرضوا عليه الشروع في حرب معاوية ثانية ، فإن معه من شيعته أربعين ألف مقاتل من أهل الكوفة ، كلهم يأخذ العطاء ، ومعهم مثلهم من أبنائهم وأتباعهم ، سوى شيعة الحسن من أهل البصرة والحجاز ..

فنحن هنا إزاء « شيعة » لها جيش منظم ، يأخذ العطاء ، ويتكلم باسمها سليمان بن صرد [٢٨ ق . هـ - ٦٥ هـ - ٥٩٥ - ٦٨٤ م] طالبا من الحسن النهوض لمقاومة معاوية وقتاله ... ومن القدماء من يرى أن هذا الموقف وذلك التاريخ هو بدء ظهور التشيع بمعناه المعروف^(١٢) ... ولكننا نقول : إن هذه « الشيعة » لم يقم تنظيمها على القاعدة الأولى والأساسية للتشيع ، قاعدة « النص والوصية » ، ومن ثم فلم يكونوا « شيعة » بالمعنى المعروف الآن لنا ، والذي عرف منذ عصر جعفر الصادق وهشام بن الحكم ، ولو كان الأمر غير ذلك ، لقال سليمان بن صرد يومها للحسن بن علي : إنه ما كان لك أن تتنازل لمعاوية ، لأن هذا التنازل مناقض « للنص والوصية » على إمامتك ، ومن ثم فإن هذا التنازل باطل دينيا ، وبالأولى سياسيا ، فاستغفر لذنبيك ، وانهض بنا نقاتل معاوية بن أبي سفيان ! .. لو كانوا « شيعة » ، ولو كانت « الشيعة » قد ظهرت يومئذ - بمعناها الاصطلاحي الحالي - لقالوا ذلك ، ولكان هذا هو منطقهم الفكرى .. ولكنهم لم يكونوا كذلك ، بل كانوا بقية جيش على ودولته ، الذين بايعوا الحسن ، قبل تنازله لمعاوية ، فلما تنازل ، على أن نكون له الإمرة من بعده ، استمروا من حوله في انتظار قضاء الله أن يسبق إلى معاوية فتعود الإمرة للحسن ، وتعود لهم الحكومة والسلطان ، لقد كانوا - كما يقول أدبنا السياسى الحديث - « حكومة الظل » التى تعيش بحيشها وفي عاصمتها تنتظر موت معاوية كى تلى أمر الأمة ، وفقا للعهد الذى قطعه معاوية للحسن ، ومن ثم فلم يكن موقفهم هذا ولاعهدهم ذاك هو موقف الشيعة ولا العهد الذى يورخ به ظهور هذه الفرقة ، بمعناها وفكرها المعروف .

أما عندما بدأ « القول بالإمامة » ، وبدأ التأليف فيها ، ورواية الأحاديث والقصص التى تدور حول « النص والوصية » لعلى وبنيه .. عندما بدأ ذلك نشأت عقيدة الشيعة ، التى ميزتهم ولازالت تميزهم عن الفرق الأخرى ، وتكون التنظيم الشيعى الذى اعتنق أهله هذا

وابن النديم، وهو يُورخ لنشأة التأليف ، يذكر أن « أول من تكلم » في مذهب الإمامة : علي بن إسماعيل بن ميثم الطيار... صحيح أنه يذكر أن هذا الرجل قد كان « من جلة أصحاب علي ، رضى اله عنه » .. ولكن لم يقل أحد إن عهد علي بن أبي طالب قد شهد التأليف في الإمامة أو غيرها من الفنون ... أما بعد ذلك فلقد كتب علي بن إسماعيل بن ميثم الطيار - كطليعة للقائلين بالإمامة والمتكلمين فيها - كتب [كتاب الإمامة] و [كتاب الاستحقاق] ... وإذا نحن رجعنا إلى [معجم المؤلفين] فإننا نجد يذكر أن علي بن إسماعيل بن ميثم الطيار كان حيا قبل سنة ١٧٩ هـ ٧٩٥ م.. الأمر الذي يتبعه به عن عهد علي بن أبي طالب ! .. ويضيف [المعجم] أن الرجل قد كانت له مجالس مع هشام بن الحكم...! (١٣) ثم جاء دور هشام بن الحكم ، الذي - كما يقول ابن النديم - : « فتق الكلام في الإمامة ، وهذب المذهب والنظر .. » وألف فيها : [كتاب الإمامة] ، و [كتاب الرد على من قال بإمامة المفضل] ، [كتاب اختلاف الناس في الإمامة] ، و [كتاب الوصية والرد على من أنكرها] ، و [كتاب الحكمين] ، و [كتاب الرد على المعتزلة في طلحة والزبير] (١٤) ..

فللمرة الأولى ترد كلمة « الوصية » في عنوان كتاب هشام بن الحكم .. أما قبل هذا العهد فإن المرء لا يستطيع العثور على أثر لهذه العقيدة ، لا في فكر المسلمين ، الذي أرخ ابن النديم لظهوره وذكر عناوين مصنفاته ، ولا في الجدل الذي دار حول السلطة والإمارة ، ولا في المواقف العملية لدى أى فريق من الفرقاء

هذا عن التاريخ الحقيقي لنشأة عقيدة « النص والوصية » .. أى التاريخ الحقيقي لنشأة التشيع والشيعة ، بالمعنى الفنى والاصطلاحى المعروف لنا الآن ..

نظرية الإمامة الشيعية :

ليس مايميز الشيعة عن غيرها من فرق الاسلام أن لها مذهبا فقهيا متميزا ، هو المذهب الجعفرى - نسبة إلى جعفر الصادق - لأن الفقه الإسلامى حافل بالمذاهب، المشهور منها وغير المشهور ، ولم يحدث أن أثمر تعدد المذاهب الفقهية انقسامًا بين المسلمين يوازى أو يدانى أو يشابه ذلك الانقسام الحاد الذى قام بين الشيعة وبين بقية المسلمين ، بمذاهبهم الفقهية ومدارسهم الكلامية وتياراتهم الفكرية ..

فما يميز الشيعة عن غيرهم ليس المذهب الفقهي ، ولا آراء كلامية انفردوا بها في أمور إلهية ، ذلك أن اجتهادات المسلمين في الفقه واختلافاتهم في تصور الكون والذات الإلهية لم تصنع بينهم الحواجز ولم تقسم لهم الصفوف .. وإنما كانت السياسة والصراعات على السلطة والدولة هي بؤرة الخلاف الجذري العميق ومصدر الانقسامات التي استعصت على الاتحاد والالتصام ! .. والتاريخ شاهد على أن المسلمين لم يجردوا واسيفا ولم يهيقوا دما لخلاف في الدين ، ولكنهم جردوا كل السيوف وأراقوا أنهار الدماء لخلافات السياسة وصراعات السلطة والسلطان ! .. وهو شاهد كذلك على أن الخلافات السياسية التي استعصت على التجاوز ، حتى مع مرور القرون وتبدل الأجيال ، كانت تلك التي صبغها أصحابها وأطراف النزاع فيها بصبغة الدين ، فانقلبت من نطاق « المرحلي والمؤقت » إلى إطار « الأبدى والدائم » ، وغدت « ثوابت » بعد أن كانت من « المتغيرات » ! .. ومن هذا النوع ، بل وفي مقدمته ، كانت نظرية الإمامة ؟ !

فهى تعنى السلطة .. والسلطة العليا والأول في المجتمع الاسلامى .. وحوطا وعليها اختلف المسلمون منذ اجتماع السقيفة .. وبسببها وضع المسلمون سيوفهم في رقاب بعضهم ، وجرت بسببها منهم الدماء .. وكان الشيعة طرفا أصيلا ودائما في الصراع الاسلامى حول هذه السلطة ، إذ ناصروا وشايعو آل بيت الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وتحملوا في سبيل ذلك قهرا واضطهادا وتكديلا ، استمر قرونا ، وعنفت حتى بلغ حد المأساة ، وأسهم فيه العديد من الفرقاء ، بدءا من بنى أمية حتى آل بهلوى ، مرورا بينى العباس وآل عثمان ؟ ! ..

لكن الذين ينظرون إلى التاريخ ، وفيه ، بعقلانية واستتارة ، وخاصة في واقعنا الراهن وعصرنا الحديث ، كانت تراودهم الآمال في التصام الصف الإسلامى الذى تفرق بسبب صراع تجاوزته القرون على سلطة أصبحت في ذمة التاريخ لحساب أئمة وخلفاء وأمراء مضوا جميعا إلى رحاب الله ! .. غير أن هذه الآمال لم يظهر فجرها حتى الآن ، بل ولم تبد لهذا الفجر في الأفق نذر أو علامات ! .. فهل غدت خلافات الموتى ، الذى بليت منهم العظام ، مستعصيته على أن تتجاوزها عزائم الأحياء ؟ ! .. يبدو أن الاجابة - حتى الآن - هي : نعم ! .. والمؤكد أن صبغ هذه الخلافات السياسية بصبغة الدين ، مما أكسبها طابع الثبوت والخلود ، وأضفى عليها القداسة ، هو السر في جعلها ، أى جعل نظرية الإمامة ، الصخرة التى لازالت تتحطم عليها وحدة المسلمين ، منذ تبلور الشيعة ، كفرقة ، وحتى هذا العصر الذى نعيش فيه ! ..

* ذلك أن الشيعة الذين شربوا كأس الاضطهاد الأمري حتى ثمائه ، قد بلغ بهم الاضهاد إلى الحد الذى كفروا فيه بهذه السلطة البشرية الأموية ... وبعد أن تكررت ثوراتهم وانتفاضاتهم

وترداتهم الفاشلة ، وجرت عليهم المزيد من الاضطهاد ، عادوا إلى الذات فانكفئوا عليها ، وعاشوا المأساة ، وغدا الحزن وحب آل البيت رباطا عاطفيا ألف بين قلوبهم ورض لبنات بنيانهم ... ثم تطلعوا إلى ربهم آمليين مؤمليين في الخلاص ، فتمنوا وحلموا بسلطة إلهية عادلة ، تتمثل في إمام معصوم عصمة الأنبياء ، عالم علم الأنبياء ، منزه عن نواقص البشر ، لم يشترك البشر - العصاة غير المعصومين - في اختياره والبيعة له ، وإنما السماء هي التي اختارته وعينته ، والله ، سبحانه ، هو الذي صنعه على عينه ، كي يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت بالجور والفساد ! .. فكفرا بالسلطة البشرية الظالمة ، كان قول الشيعة بالسلطة الدينية والإمامة الدينية والوصية والنص من الله على الأئمة .. فهذا - في رأيهم - هو المتسق مع العدل الإلهي ومع رعاية الخالق للمخلوقين ! ..

وصدورا من هذا الموقف .. وأيضا تسليما بحاجة المجتمع إلى سلطة عليا .. قال الشيعة بضرورة السلطة ، أى بوجود الإمامة .. وقالوا إن صلاح الدين والدنيا متوقف عليها ، وإن استمرار الرسالة الإلهية مرتبط بوجود الإمام ، لأنه هو المعصوم وحده من دون الأمة ، فهو المرجع المؤمن في الدين ، وكذلك في الدنيا .. ولما كانت الإمامة ، على هذا النحو ، هي ما يقرب الناس من الخير ويبعدهم عن الشر ، إذن فهي « لطف » إلهي ، كما كانت النبوة كذلك ، فهي على النبوة تقاس ، وليس - كما قال غيرهم - تقاس على مناصب الحكام والولاة .. ولهذا وجدنا الإمامة واجبة - عند الشيعة - وجوبا عقليا ، لاشرعيا ، ووجوبها على الله سبحانه ، لأنه هو مصدرها الأوحد ، وليس وجوبها على البشر ، لأنهم لاشأن لهم بها ، فهي أمر من أمور السماء ..

* وقالت الشيعة : إن الإمامة أصل من أصول الدين ، بل من أهم أصوله « فالإيمان لا يتم إلا بالاعتقاد بالإمامة »^(١٥) ، وهي ، مع الصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج ، تكون فرائض الله الخمس^(١٦) .. وهي ، مع المعرفة بصفات الله ، والتصديق بالعدل والحكمة ، والتصديق بالنبوة ، والتصديق بالمعاد ، تكون قواعد الإيمان والاسلام الخمسة^(١٧) ..

وكما بلغ الرسول الدين عن ربه ، وأشهد الناس على بلاغه ، فإن الإمامة كانت مما بلغ عن ربه من أصول دينه ، ومما أشهد الناس على بلاغه إياهم لها .. وفي هذا الباب يفسر الشيعة بعض المأثورات تفسيرا مختلف معهم فيه غيرهم ، وينفردون هم برواية مأثورات أخرى :

١ - فهم يستنون إلى «حديث الغدير» في أن الرسول قد أشهد الناس ، عند «غدير خم» ، وهو عائد من حجة الوداع ، على أن علي بن أبي طالب هو الإمام من بعده ، عندما

خطب فقال : « من كنت مولاه فعلى مولاه » .. لكن خصومهم ينكرون أن يكون المراد هو الإمامة والسلطة السياسية في المجتمع ، لأن المولاة هي « النصره » و « المناصرة » ، كما تشهد بذلك معاني ومواطن ورود هذا المصطلح في القرآن الكريم ، وليست السياسة والسلطة العليا في المجتمع ..

٢ - وهم يستدلون على « النص والوصية » من النبي لعلي بن أبي طالب بالإمامة ، « بحديث المنزلة » ، الذي خاطب فيه النبي عليا فقال : « أنت مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لاني بعدى » .. وخصومهم يقولون إن هذا الحديث لايشهد لهم ، لأن هارون لم تكن من منزله مع موسى الخلافة والإمامة السياسية بعد موسى ، فلقد مات قبله ، فالخلافة والإمامة هنا غير واردة ولا مرادة ..

٣ - كما يستدلون « بحديث الدار » ، في بداية الدعوة بمكة ، عندما جمع الرسول عشيرته ، وفيهم علي - وهو صبي - فقال لهم : « إن هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم » .. لكن خصومهم ينكرون أن تكون الخلافة والإمامة السياسية مرادة .. ففي بداية الدعوة لم تكن القضية واردة ، بل لم تكن قضية « الدولة » الإسلامية واردة أصلا ، فلقد كان الوقت مبكرا حتى بالنسبة لوجود « الجماعة » الإسلامية ! ..

وذلك فضلا عن أن جميع هذه الأحاديث - ومماثلها - هي « أحاديث آحاد » .. وأحاديث الآحاد إن جاز الأخذ بها في « الأمور العملية » فمن غير الواجب أن تؤسس عليها « العقائد » ، خصوصا إذا كانت عقيدة الإمامة ، وهي .. على رأى الشيعة - من أصول الدين^(١٨) ! ..

وإذا كانت المأثورات التي رواها الشيعة أو فسروها كى تشهد لعقيدتهم في « النص والوصية » قد جاء أغلبها للنص على إمامة علي بن أبي طالب ، فلقد قالوا إنه قد نص على إمامة ابنه الحسن ، الذي نص على إمامة أخيه الحسين ... وهكذا توالت سلسلة أئمتهم من آل البيت ، أبناء فاطمة بنت الرسول :

١ - أبو الحسن ، علي بن أبي طالب - « المرتضى » - [٢٣ ق . هـ - ٤٠ هـ ٦٠٠ -

[م ٦٦١

٢ - أبو محمد ، الحسن بن علي - « الزكي » - [٣ - ٥٠ هـ ٦٢٤ - ٦٧٠ م]

٣ - أبو عبد الله ، الحسين بن علي - « سيد الشهداء » - [٤ - ٦١ هـ ٦٢٥ -

[م ٦٨٠

- ٤ - أبو محمد ، علي بن الحسين - « ابن العابدین » - [٣٨ - ٩٤ هـ - ٦٥٨ م]
 [م ٧١٢]
- ٥ - أبو جعفر محمد بن علي - « الباقر » - [٥٧ - ١١٤ هـ - ٦٧٦ - ٧٣٢ م]
- ٦ - أبو عبد الله ، جعفر بن محمد - « الصادق » - [٨٠ - ١٤٨ هـ - ٦٩٩ م]
 [م ٧٦٥]
- ٧ - أبو إبراهيم ، موسى بن جعفر - « الكاظم » - [١٢٨ - ١٨٣ هـ - ٧٤٥ م]
 [م ٧٩٩]
- ٨ - أبو الحسن ، علي بن موسى - « الرضا » - [١٥٣ - ٢٠٣ هـ - ٧٧٠ - ٨١٨ م]
- ٩ - أبو جعفر ، محمد بن علي - « الجواد » - [١٩٥ - ٢٢٠ هـ - ٨١١ - ٨٣٥ م]
- ١٠ - أبو الحسن ، علي بن محمد - « الهادي » - [٢١٤ - ٢٥٤ هـ - ٨٢٩ - ٨٦٨ م]
- ١١ - أبو محمد ، الحسن بن علي - « العسكري » - [٢١٤ - ٢٥٤ هـ - ٨٢٩ م]
 [م ٨٦٨]
- ١٢ - أبو القاسم ، محمد بن الحسن - « المهدي » - [٢٥٦ - ٣٠٠ هـ - ٨٧٠ م]
 [م ٣٠٠]

هذه هي سلسلة الأئمة الاثني عشر ، عند الشيعة الامامية الاثني عشرية .. ومن كونهم اثني عشر أخذت هذه الفرقة - تمييزا لها عن غيرها من فرق الشيعة الامامية - اسم : « الاثني عشرية » ..

وفيما يتعلق بتسلسل الإمامة في ولد علي بن أبي طالب ، فإن اختلاف تيارات التشيع حول أعيان الأئمة قد كان سببا رئيسيا لما أصاب هذا التيار من انقسامات ..

- * « فالكيسانية » : لم يحصروا الإمامة في أبناء علي من فاطمة ، وقالوا إنها انتقلت من علي لابنه محمد بن الحنفية [٢١ - ٨١ هـ - ٦٤٢ - ٧٠٠ م] ..
- * « والإسماعيلية » : قالوا إنها بعد جعفر الصادق لابنه إسماعيل [١٤٣ هـ - ٧٦٠ م] وليس لموسى « الكاظم »
- * « والزيدية » : قالوا إن « الوصية والنص » لم يتعد عليا والحسن والحسين ، وأنه لم يحد « الذات » ، ذات المنصوص عليه بل كان نصا على من تجتمع فيه صفات الإمام ، وهي قد اجتمعت في هؤلاء الثلاثة ، وأن الإمامة بعدهم فيمن تنوافر فيه الشروط من ولد علي ، شريطة أن يكون نائرا خارجا شاهرا سيفه ضد أئمة الجور والفساد ، وأنها لذلك كانت لزيد بن علي [٧٩ - ١٢٢ هـ - ٦٩٨ - ٧٤٠ م] ثم لأئمة الزيدية من بعده ..

أما الاثنى عشرية ، فإنهم ، بناءً تحديدهم لسلسلة أئمتهم الاثنى عشر ، قالوا إن إمامهم الثاني عشر : أبو القاسم ، محمد بن الحسن ، قد اختفى ، اتقاءً للهلاك ، في سرداب بمدينة « سامراء » ، بالعراق ، وأنه حتى لم يموت ، ولن يموت حتى يظهر فيقوم شيعته لبناء الدولة الاسلامية ، مالكا الأرض عدلا بعد أن امتلأت بالجور والفساد ، وأنه لذلك هو « المهدي » الذي يدعون الله أن يعجل ظهوره ويزيل حرجه ويسهل فرجه ... وهم يعتبرون بقاءه حيا هذه القرون من الأمور الجائزة عقلا ، الواجبة بالنصوص المروية عندهم ، وأنه ، في النهاية ، ليس إلا إحدى المعجزات التي اختص الله بها الأئمة اختصاصه الرسل والأنبياء ! ..

لكن اختفاء « المهدي » وغيبته ، وطول هذه الغيبة قد فرضت على الفكر الشيعي ضرورة التلازم مع واقع الافتقار إلى الإمام ، الذي هو المرجع الأوحى في أمور الدين والدنيا ، فتنبى هذا الفكر مبدأ نيابة المجتهد - واحداً كان أو أكثر - عن الإمام ، وولاية هذا المجتهد على جمهور الشيعة ، وقالوا : « إنه ليس معنى انتظار هذا المصلح المنقذ « المهدي » ، أن يقف المسلمون مكتوفي الأيدي فيما يعوذ إلى الحق من دينهم ، وما يجب عليهم من نصرته والجهاد في سبيله والأخذ بأحكامه ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بل المسلم أبداً مكلف بالعمل بما أنزل، من الأحكام الشرعية ... والمجتهد الجامع للشرائط هو نائب للإمام ، عليه السلام ، في حال غيبته ، وهو الحاكم والرئيس المطلق ، له مال للإمام في الفصل في القضايا والحكومة بين الناس ، والراد عليه راد على الإمام ، والراد على الإمام راد على الله تعالى ، وهو - [أى الرد على نائب الإمام] - على حد الشرك بالله «^(١٩) ؟ ! ..

وعلى حين قصر بعض مجتهدى الشيعة ولاية المجتهد ونيابته عن الامام الغائب في أمور الدين والفقه ، وجعلوا شئون الثورة والدولة والسياسة مؤجلة حتى يظهر الإمام ، فإن مجتهدين آخرين ، وخاصة في القرون الأخيرة ، قد عمموا - استحابة للضرورات ، وخاصة بعد تطاول الزمن دون أن يظهر الامام الغائب - قد عمموا ولاية الفقيه المجتهد في كل ما هو للإمام ، وقالوا : « إن المجتهد ليس مرجعا في الفتيا فقط ، بل له الولاية العامة ، فيرجع إليه في الحكم والفصل والقضاء ، وذلك من مختصاته ، ولا يجوز لأحد أن يتولاها دونه ، إلا بإذنه ، كما لا يجوز إقامة الحدود والتعزيرات إلا بأمره وحكمه ، ويرجع إليه في الأموال ، التي هي من حقوق الإمام ومختصاته «^(٢٠)

ويقولون : « إنه إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة عالم عادل ، فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي ، صلى الله عليه وعلى آله ، منهم .. وهو يملك من أمر الإدارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول وأمير المؤمنين ، وواجب الناس أن يسمعوا له ويطيعوا ... » وهم يرون عن أئمتهم حديثا نبويا يجعلونه سندا في عموم ولاية المجتهد والفقيه ، يقول فيه الرسول ، صلى الله عليه وسلم - فيما رويته على بن أبي طالب - : « قال رسول الله ، صلى الله عليه

وعلى آله : اللهم ارحم خلفائي - [قالها ثلاث مرات] - قيل : يارسول الله ، ومن خلفائك ؟ قال : الذين يأتون من بعدي ، يروون حديثي ، وسنتي ، فيعلمونها الناس من بعدي .. « (٢١) »

هكذا جعلت الشيعة الإمامة أصلا الدين ، قاستها على النبوة ، وحصرت في الإمام أمور الدين والدنيا ، ثم تسلسل الاثنى عشرية بأئمتهم حتى الثاني عشر ، فلما غاب أحلوا مجتهدهم في النيابة عنه ، ومنح تيار منهم هؤلاء المجتهدين سلطان الامام وسلطاته ، فجعلوا لهم الولاية العامة ، في الدين والدنيا ، حتى لقد جعلوا الراد على المجتهد رادا على الامام ، أى رادا على الله .. أى مشركا بالله ! .. وهم في هذا متسقون تماما مع العقيدة التي تجعل الامامة دينا ، وأصلا من أهم أصول الدين ! .

* ولقد كان واضحا لدى الشيعة، ولدى خصومهم، أنهم يناصبون فكرة «الشورى» في السياسة ونظم الحكم عداً شديداً ، لأنهم يجعلون المرجعية للإمام دون الأمة ، وتعيين الإمام لله دون الناس ، ويجعلون من عصمة الإمام حاجزا دون نقده أو مخالفته ، حتى لقد جعلوا الرد عليه شركا بالله ... ولقد كان مفكروهم صرخاء في الاعتراف بذلك ، فلم ينفوه أو ينكروه ، بل دافعوا عنه وبرروه ، عظما قالوا : إن الفرد - غير الامام - يجوز عليه الخطأ والسهو والنسيان والضلال ، والأمة ، في مجموعها ، ليست سوى جمع هؤلاء الأفراد الذين تتكون منهم ، فما جاز على الفرد منها يجوز على جميعها ومجموعها ، ومن هنا ، حتى يحفظ الله دينه كان لابد من معصوم ثقة حجة قيم ، حتى على الدين والقرآن ، وهو الإمام .. ووفق عبارة أبو جعفر الطوسي [٣٨٥ - ٤٦٠ هـ - ٩٩٥ - ١٠٦٧ م] فإن « شريعة نبينا لابد لها من حافظ ... ولا يخلوا الحافظ لها من أن يكون : جميع الأمة ، أو بعضها .. وليس يجوز أن يكون الحافظ لها الأمة ، لأن الأمة يجوز عليها السهو والنسيان ، وارتكاب الفساد ، والعدول عما علمته ... وإن ماجاز على آحادها جائز على جميعها ، من حيث لم يكن إجماعها أكثر من انضمام آحادها بعضها على بعض .. وإذا كانت العصمة مرتفعة من كل واحد على افراد ، فيجب أن تكون مرتفعة عن الكل .. فإذاً ، لابد للشريعة من حافظ معصوم ، يؤمن من جهته التغيير والتبديل والسهو ، ليتمكن المكلفون من المصير إلى قوله ، وهو الإمام .. « (٢٢) »

هذا على حين جعل خصوم الشيعة العصمة للأمة ، عند اجتماعها ، لا للفرد الإمام ، وقالوا إن اجتماع الأمة يجعل لفكرها ورأيها وزنا ، بل عصمة ، لأن اجتماعها إنما يمثل حالة « كيفية » تختلف تماما عن حال أفرادها إذا نظرنا إليهم فرادى متفرقين ، وضربوا الأمثلة على ذلك .. فقطرة الماء لا تروى ، لكن مجموع القطرات ، بماله من الاجتماع ، يروى .. وكذلك لقمة الخبز لا تشبع ، لكن مجموعها يشبع ، والشعرة الواحدة لا تغنى ، لكن مجموعها يثمر الخيل المتين .. الخ .. الخ .. ففرق بين حال الفرد وإجماع المجموع ، وليس الاجماع مساويا لعدمه ، لأن

اجتماع الأمة لايعنى جمع مجموعة من الأصفار ! ..

* أما صفات الامام عند الشيعة ، فمنها :

أولاً : صفات يجب أن يتصف بها من حيث كونه إماماً ، وذلك مثل كونه معصوماً ، وكونه أفضل الخلق على الإطلاق . والفضل هنا فضل في الدين والمرتبة الدينية والدرجة عند الله ، بالقياس إلى غير الأئمة من عباد الله .

وثانياً : صفات يجب أن يتصف بها بحكم المهام التي يتولاها ، وذلك مثل علمه بالسياسة ، وبجميع أحكام الشريعة ، وكونه حجة فيها ، وكونه أشجع الخلق^(٢٣) ..

وبسبب من كون الإمامة ، عند الشيعة ، مقيسة على النبوة ، فإن صفات الإمام هذه ، عند الشيعة ، تتجاوز مستواها عند البشر العاديين ، من جمهور الأمة ، عامتهم ونحاصتهم .. فهو معصوم ، لأن للإمامة مهام دينية أساسية .. فالنبي يبلغ الشريعة ، والإمام حافظ لها وحجة لها وفيها ، وكما تلزم العصمة للمبلغ في التبليغ وما يتعلق به ، كذلك تلزم للحافظ في الحفظ وما يتعلق به .

هذا على حين يرى غير الشيعة أن الامام ماهو إلا منفذ للأحكام ، قائم بمصالح الدنيا ، مثله في ذلك مثل الحكام والأمراء والولاة ، فعليهم يقاس ، وليس قياسه على النبوة والأنبياء .. أما الشريعة عندهم فهي محفوظة بالرواية ، والرواية موضع ثقة ، لأن الأمة التي روت وأجمعت هي المعصومة ، وهي التي قال عنها نبيها ، صلى الله عليه وسلم : إنها لا تجتمع على ضلالة ..

والعلم ، كصفة من صفات الإمام ، عند الشيعة ، هو علم غير محدود .. وهو لازم للطبيعة الدينية لمهمته ، وقبس من السماء يأتيه عن طريق « روح القدس » التي تلهمه إلهاماً ، والتي تقوم ، بالنسبة له ، مقام الوحي بالنسبة للأنبياء .. فالسما « تُفهم الإمام وتُحدّثه وتنكت في أذنه » بواسطة « روح القدس » فيعلم ما يريد أن يعلمه ، بل ويعلمه دون معلم أو تعلم ! .. فهو « إذا أراد أن يعلم الشيء أعلمه الله بذلك .. »^(٢٤) .. وكما يقول المجتهد الشيعي الامامى محمد رضا المظفر : فإن الامام « يتلقى المعارف والأحكام الإلهية وجميع المعلومات من طريق النبي أو الإمام من قبله ، وإذا استجد شيء لابد أن يعلمه من طريق الإلهام بالقوة القدسية التي أودعها الله تعالى فيه ، فإن توجهه إلى شيء وشاء أن يعلمه على وجهه الحقيقي لا يخطأ فيه ... إن قوة الإلهام عند الإمام ، التي تسمى بالقوة القدسية ، تبلغ الكمال في أعلى درجاته ، فيكون في صفاء نفسه القدسية على استعداد لتلقى المعلومات في كل وقت وفي كل حالة ، فمتى توجهه إلى شيء من الأشياء وأراد معرفته استطاع علمه بتلك القوة

القدسية الالهامية بلا توقف ، ولا ترتيب مقدمات ، ولا تلقين معلم وتنجلي في نفسه المعلومات كما تنجلي المرثيات في المرآة الصافية ، لا غطش فيها ولا إبهام ، ويبدو واضحاً هذا الأمر في تاريخ الأئمة ، لم يتروا على أحد ، ولم يتعلموا على يد معلم ، من مبدأ طفولتهم إلى سن الرشد ، حتى القراءة والكتابة ، ولم يثبت عن أحدهم أنه دخل الكتاتيب أو تلمذ على يد أستاذ في شيء من الأشياء ، مع ما هم من منزلة علمية لانتجاري ، وما سئلوا عن شيء إلا أجابوا عليه في وقته ، ولم تمر على ألسنتهم كلمة : « لأدرى » ، ولاتأجيل الجواب إلى المراجعة أو التأمل ، أو نحو ذلك ! ! » (٢٥)

و « روح القدس » ، هذا الذي جعله الشيعة صلة قائمة ودائمة بين السماء وبين الإمام ، هو الذي « حمل النبي به النبوة ، فإذا قبض النبي انتقل روح القدس فصار للإمام ! ! » (٢٦) .. كما يقول الكليني ..

هذه هي صفات الامام عند الشيعة .. الذين قاسوا الإمامة على النبوة ، فوصفوا الإمام بصفات النبي ، بل لعلهم قد بلغوا بالأئمة ما لم يبلغ غيرهم بالأنبياء ! ..

* ولقد كان طبعياً للإمام المعصوم ، وهذه هي صفاته وتلك هي قدراته ، أن تكون له سلطات لا تعرف الحدود ولا القيود .. والشيعة يؤصلون عموم سلطات الامام وشمول سلطانه بما يضاف في بعض روايات « حديث العذير » من أن وضع النبي ، من حيث كونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، هو للإمام ، فهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، فله في الأنفس وفيما لدى الأنفس أكثر وأولى مما لهذه الأنفس ذاتها في ذاتها ؟ ! ..

وكمثال على ماله في المجتمع من سلطات وسلطان ، فإن له ، عندهم ، « الملكية » الحقيقية - وبعضها « ملكية الرقبة » - فيما لدى الأمة من أموال ، أقلتها الأرض أو استكتت في باطنها ، وما للناس لا يعلو « حق المنفعة » في مقادير مما بأيديهم ! .. وهم يروون في آثارهم : « أن الدنيا كلها للإمام ، على وجه الملك ، وأنه أولى بها من الدين هي في أيديهم ! » .. وفي الأحاديث التي رووها عن أئمتهم ، منسوبة إلى الرسول ، نقرأ قوله ، عليه الصلاة والسلام : « خلق الله آدم ، وأقطعه الدنيا قطيعة ، فما كان لآدم فلرسول الله ، وما كان لرسول الله فهو للأئمة من آل محمد » .. كما يروون عن الإمام جعفر الصادق قوله : « إن جبريل كرى - [أى استحدثت] - خمسة أنهار : الفرات ، ودجلة ، ونيل مصر ، ومهران ، ونهر بلخ ، فما سقت أو سقى منها فلإمام ، والبحر المطيف بالدنيا للإمام ! .. والأرض كلها لنا ، فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا .. وكل مافي أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون حتى يقوم قائمنا -

[أى المهدي] فيجبهم طسق - [الوظيفة من الخراج] - ماكان في أيديهم ، وأما ماكان في أيدي غيرهم فإن كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الأرض من أيديهم ويخرجهم صفرة ١ - [أى يخرجهم جوعى مرة واحدة !] ... « ... كما يروون عن الإمام أبي جعفر محمد بن علي - « زهن العابدين » - قوله : « إن الأرض كلها لنا ، فمن أحيا أرضا من المسلمين فليعمرها ، وليؤد خراجها إلى الإمام من أهل بيتي ، وله ماأكل منها ... حتى يظهر القائم من أهل بيتي بالسيف فيحويها ويمنعها ، ويخرجهم منها .. إلا ماكان في أيدي شيعتنا فإنه يقاطعهم على ما في أيديهم ، ويترك الأرض في أيديهم »^(٢٧)

فكل ما في الدنيا هو للإمام .. وهذا مثال لما له ، في الناس ومالدى الناس ، من سلطات وسلطان .

* وغير الشيعة قد يرون فيما تصف به الشيعة إمامها ، ومايقرون له من سلطات الكثير من المغالاة ، بل والشطط ، . لكننا نرى كل ذلك طبيعيا ومتسقا مع رأى الشيعة في القضية الجذرية التي أثمرت الخلاف والتناقض بينهم وبين غيرهم .. قضية اعتبار الإمامة من أصول الدين ، بل من أهم هذه الأصول ، وقياسها على النبوة ، وليس على الولايات والإمارات ، وجعلها امتدادا للنبوة ، والقول بأن لها ولصاحبها مهام دينية ، اقتضت قيام صلة بينه وبين السماء .. الخ .. الخ ..

فالذين يسلمون بالطبيعة الدينية للإمامة لن يجدوا حرجا في وصف الإمام بما وصفه به الشيعة ، وفي تقرير ماقرروا له من سلطات ، بل إن في ذلك كل الاتساق مع القول بالطبيعة الدينية لمنصبه .. وإلا فماذا نتصور ، صفات وسلطات ، لصاحب منصب تتحدث عنه أصول المذهب الشيعي الاثنى عشرى فتقول : « إن دفع الإمامة كفر ، كما أن دفع النبوة كفر ، لأن الجهل بهما على حد واحد .. لأن منطلق الإمامة هو منطلق النبوة ، والهدف الذى لأجله وجبت النبوة هو نفس الهدف الذى من أجله تجب الإمامة ، وكما أن النبوة « لطف » من الله ، كذلك الإمامة ، واللحظة التى انبثقت بها النبوة هى نفسها اللحظة التى انبثقت بها الإمامة .. واستمرت الدعوة ذات لسانين : النبوة ، والإمامة ، فى خط واحد ، وامتازت الإمامة على النبوة : أنها استمرت بأداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوة .. إن النبوة لطف خاص ، والإمامة لطف عام .. »^(٢٨) ؟ ؟ ؟ ! ! ..

لقد جعل الشيعة الإمامة ديننا ، بل أصلا من أهم أصول الدين .. ورووا فى ذلك عن أئمتهم ، نصوصا ومأثورات .. ورغم انحيازهم إلى « الاجتهاد » ، وعدم اغلاق بابهم عندهم ، إلا أن « الاجتهاد » عندهم ، كما هو الحال عند غيرهم ، غير جائز ولاوارد فيما

هو من « أصول » الدين ، وما رويت فيه النصوص .. بل لقد اعتبروا أن ما يميزهم عن غيرهم هو أنهم قد أخذوا نصوص الدين « فتعبدوا بها » ، على حين « اجتهد فيها » الآخرون .. ففى رأيهم أن « الاتجاهان الرئيسيان اللذان رافقا الأمة الاسلامية فى حياة النبى منذ البدء هما :

أولا : الاتجاه الذى يؤمن بالتعبد بالدين وتحكيمه ، والتسليم المطلق للنص الدينى فى كل جوانب الحياة ..

وثانيا : الاتجاه الذى لا يرى أن إيمانه بالدين يتطلب منه التعبد إلا فى نطاق خاص من العبادات والغيبيات ، ويؤمن بإمكانية الاجتهاد ، وجواز التصرف على أساسه بالتغيير والتعديل فى النص الدينى ، وفقا للمصالح فى غير ذلك النطاق من مجالات الحياة ..^(٢٩)

فلقد رأيت الشيعة فى الإمامة : دينا ، وعبادة ، وغيبيا ... فتعبدوا بما رووا فيها من نصوص ، وما قدموا لبعض النصوص من تفسيرات ربطت هذه النصوص بالإمامة ... على حين رأى غيرهم فى الإمام : المنفذ للأحكام والقانون ، تختاره الأمة لمصالح الدنيا ، أساسا ، فهو القائم على منصب هو « من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق » .. كما يقول ابن خلدون^(٣٠) .

فطبيعة السلطة هى الأول والآخر والأساس فى هذا الخلاف والانقسام الذى أصاب الإسلام والمسلمين ! ..

وغير الإمامة :

وإذا نحن خرجنا من إطار « نظرية الإمامة » ، فلن نجد بين الشيعة الإمامية وبين غيرهم من تيارات الفكر الاسلامى وفرقه خلافاً تتجاوز فى الأهمية أو التميز ما بين الفرق غير الشيعية من خلافاً ، سواء أكان ذلك فى إطار المباحث الكلامية أو فقه الفروع .. بل سنجد الاتفاق قائما أو التقارب متحققا بين الشيعة الإمامية وغيرهم من فرق المسلمين فى العديد من القضايا والتصورات .. ويلقى الضوء على هذه المقولة ، مقولة : الاتفاق الكامل ، أو التقارب الشديد ، أو الاختلاف المألوف بين الإمامية وغيرهم ممن لم يتشيع .. يلقي الضوء على هذه المقولة أمثلة نضربها للدلالة والتوضيح .. منها ماتعتقده الاثنى عشرية فى :

أ - التوحيد : تنفق الشيعة الإمامية الاثنى عشرية مع المعتزلة ومع الخوارج ، خاصة ، ومع تيار

« التنزيه » في الفكر الاسلامي ، عامة ، فيما يتعلق بتصور الذات الالهية .. فهم منزها ، غير مشبهة ... فيعد تقريرهم « أن الله تعالى واحد أحد ، ليس كمثله شيء » .. يقررون أنه سبحانه « واحد في ذاته » وأن « صفاته عين ذاته » .. كما يقررون وجوب « توحيد » في العبادة ... «^(٣١)» .. فوحدة الذات ، عندهم ، تعنى وحدة الذات بالصفات ، وعدم القول بزيادة الصفات على الذات ، ولأبأنها غيرها ، لأن القول بذلك يقود إلى تعدد القدماء .

كما أن توحيد الله في العبادة يعنى نفى الوسائط بين العبد وربه ... وفي هذه القضية ، التي يتفق فيها الاثنا عشرية مع جمهور المسلمين ، نراهم يستثنون ما يقرره مذهبهم من ضرورة زيارة مقابر الأئمة ومشاهدتهم ، وإقامة المآتم والعبادات عندها ، إذ يعدون ذلك « من نوع التقرب إلى الله تعالى بالأعمال الصالحة » ، لأمن نوع اتخاذ الوسائط القائمة بين الانسان وربه^(٣٢) .. وهم في هذه الجزئية يتفقون مع تيارات اسلامية غير شيعية ، وإن اختلفوا مع تيارات أخرى ، في مقدمتها التيار السلفي .

واتساقا مع « التنزيه » المستوجب الابتعاد عن كل ما فيه شبهة تعدد القدماء ، قالت الشيعة - كالمعتزلة - بخلق القرآن ، لأنه كلام الله ، ولو قيل « بقدم الكلمة » لتعدد القديم ، ولوقعنا فيما وقعت فيه النصارى عندما قالوا بتعدد القدماء تبعا للقول بقدم « كلمة الله » المسيح عيسى بن مريم ..

ب - والعدل : وقالت الشيعة الاثنى عشرية - مثل المعتزلة - بالعدل الالهى ، بمعنى نفى إمكانية أن يكون ظالما .. وبمعنى وجوب الصلاح والأصلح عليه ، سبحانه ، لعباده .. فعندهم أن « من صفات الله أنه عادل ، غير ظالم ، فلا يجوز في قضائه ولا يحيف في حكمه ، يثبت المطيعين ، وله أن يجازى العاصين ، ولا يكلف عباده مالا يطيقون ، ولا يعاقبهم زيادة على ما يستحقون .. وهو ، سبحانه ، لا يترك الحسن عند عدم المزاومة ، ولا يفعل القبيح ، لأنه تعالى قادر على فعل الحسن وترك القبيح ، مع فرض علمه بحسن الحسن وقبح القبيح وغناه عن ترك الحسن وعن فعل القبيح .. »^(٣٣)

وهم ، في هذا الموقف - الذى يتفقون فيه مع المعتزلة والخوارج - يختلفون مع من يجوز - جوازاً عقلياً - أن يعذب الله المطيعين ويثبت العصاة .. ومن الأشعرية من يجوز ذلك عقلاً ...

ج - وأفعال الإنسان : وفي الموقف من أفعال الإنسان .. وهل هو خالقها ؟ أم هى مخلوقة لله ؟ .. أى هل هو حر ، كما قالت المعتزلة ؟ أم أنه مجبر ، جبرية خالصة ، كما قالت الجهمية ؟ أم مجبر ، جبرية غير خالصة ، كما قال الأشعرية ومن تبنى القول « بكسب

الأشعري^(٣٤) ؟ ... في الموقف من هذه القضية « يقترب » الإثنا عشرية من موقف المعتزلة ، ولكن دون أن يبلغوه .. فلقد تبنوا موقفاً أعلا من موقف الأشعرية ، لكنه دون موقف المعتزلة ، فرسان الحرية والاختيار .. وذلك عندما جعلوا الوساطية هدفهم في هذا الأمر ، متخذين من كلمة إمامهم جعفر الصادق: « لاجبر ، ولا تفويض ، ولكن أمر بين أمرين ! مذهباً .. وهم يشرحون وسطيتهم هذه بقولهم : « إن أفعالنا ، من جهة ، هي أفعالنا حقيقة ، ونحن أسبابها الطبيعية ، وهي تحت قدرتنا واختيارنا ، ومن جهة أخرى هي مقدورة لله تعالى ، وداخلة في سلطانه ، لأنه هو مفيض الوجود ومعطيه ، فلم يجزنا على أفعالنا حتى يكون قد ظلمنا في عقابنا على المعاصي ، لأن لنا القدرة والاختيار فيما نفعل ، ولم يفوض إلينا خلق أفعالنا حتى يكون قد أخرجها عن سلطانه ، بل له الخلق والحكم والأمر ، وهو قادر على كل شيء ، ومحيط بالعباد .. »^(٣٥)

فهم ، في الحقيقة ، وسط بين الجبر وبين الاختيار ، وإن يكونوا أقرب إلى أهل الاختيار .

د - و الحُسْنُ والقُبْحُ : ذاتيان : وفي هذه القضية ، قضية « الحسن والقبح » كما اشتهرت في الفكر الاسلامي - يقف الشيعة الإثنا عشرية مع المعتزلة - ومن ذهب مذهبهم - في القول بأن الأشياء الحسنة هي حسنة لأنها كذلك في ذاتها ، والأشياء القبيحة هي قبيحة لأنها كذلك في ذاتها .. وذلك على العكس من الذين يرجعون حسن الأشياء إلى أن هناك أمراً إلهياً بها ، وقبح الأشياء إلى أن هناك نهياً إلهياً عنها ، ويجعلون « النصوص » هي السبب في حسن الأشياء أو قبحها ، وليس طبيعة هذه الأشياء ذاتها ، وما فيها من نفع أو ضرر ذاتي ! ..

والشيعة عندما قالوا بالحسن والقبح الذاتيين قد انحازوا إلى معسكر الذين يقيمون وزناً كبيراً لقانون السببية في الفكر الاسلامي والانساني ، ذلك أن نفى ذاتية الحسن أو القبح عن الأشياء ، وردهما إلى عامل خارجي ، هو النصوص والمأثورات والأوامر والنواهي الإلهية ، إنما يعنى إنكار السببية ، وتجاهل علاقة المسببات بالأسباب .

هـ - والعقلانية : واحدة من القسّمات التي تتجلى للناظر في تراث الشيعة الفكري ، وذلك إذا استثنينا تراثهم في الامامة وما يتعلق بها ؟ ! .. فهم في الامامة - كما قدمنا - قد غدوا أسرى لنصوص وتفسيرات لنصوص ، تعبدوا بها ، ونحو العقل جانباً ، أمام هذه النصوص ذات الطابع الاسطوري ، بل وفاخروا بذلك غيرهم من التيارات ؟ ! .. أما في غير الإمامة وما يتعلق بها فإن تراثهم صفحة من صفحات الفكر الإسلامي المشرقة بنور العقل ، والمزداة بسلطانه .. يتفقون في ذلك كثيراً أو يقتربون إلى حد كبير من المعتزلة ، فرسان العقلانية في الإسلام .

فهم يعتبرون العقل أداة النظر في الأصول الاعتقادية ، مثل الألوهية والنبوة ، ويقولون :

« إن عقولنا هي التي فرضت علينا النظر في الخلق ، ومعرفة خالق الكون ، كما فرضت علينا النظر في دعوى من يدعى الذر ، معجزته .. » .. ويؤكدون على « وجوب النظر والمعرفة في أصول العقائد » ويمنعون جواز التقليد بها منعا كليا ، ويقولون : « إن هذا الوجوب عقلي قبل أن يكون وجوبا شرعيا ، أى لا يستقى علمه من النصوص الدينية ، وإن كان يصح أن يكون مؤيدا بها بعد دلالة العقل » ..

وعندما يتحدثون عن الأدلة الشرعية لا يفنون بها عند : « الكتاب » و « السنة » و « الاجماع » - كما يفعل أهل السنة - وإنما يضيفون إليها رابعا هو : « العقل »^(٣٦) .. فيتفقون في ذلك مع المعتزلة ، الذين يذكرون العقل في مقدمة هذه الأدلة الشرعية ! .

و - والعدل الاجتماعى : ولأن الشيعة كانوا طوال تاريخهم ، تقريبا ، حركة معارضة لنظم الحكم ، التي كانت جائرة في الأغلب الأعم طوال مامر على هذه الأمة من قرون ! فلقد استقطبت الذين يتململون من الظلم الاجتماعى ، والتف حول قيادتها كثير من المحرومين ، ولذلك وضحت قسمة العدل الاجتماعى وأفكاره في التراث الشيعى بوجه عام .. والذين يطالعون [نهج البلاغة] ، المنسوب للإمام على بن أبى طالب - والذي نعتقد بصدق نسبه إليه - وكذلك الذين يتتبعون النشاط العملى للشيعة على درب التمرد والثورة والمعارضة يجدون الكثير من المواقف والمأثورات التي غدت صفحات للعدل ناصعة في تراثنا الاسلامى .. وإذا شئنا مثلا ، فهذه كلمات الامام جعفر الصادق في حديثه إلى « أبان بن تغلب » .. فلقد سأل أبان بن تغلب جعفرا عن حق المؤمن ؟

فقال : يا أبان ، تقاسمه شطر مالك ؟ ! ..

ثم نظر جعفر إلى أبان ، فرأى ماداخله وما بداخله من هذه الكلمات .. فاستطرد وقال :

— يا أبان ، أما تعلم أن الله قد ذكر المؤثرين على أنفسهم ؟ !

فقال أبان : بلى !

فقال جعفر : إذا أنت قاسمته فلم تؤثره ! . وأما تؤثره إذا أنت أعطيته من النصف الآخر^(٣٧) ؟ !! ..

★ ★ ★

هكذا رأينا ونرى الاتفاق أو التقارب ، أو الخلاف المألوف ، في هذه القضايا بين الشيعة الاثني عشرية وبين غيرهم من فرق الإسلام ..

أما إذا نحن شئنا أمثلة لقضايا فرعية - ليست من أصول العقائد الشيعية - هي مما يخالف الشيعة فيها أهل السنة ، على وجه الإجمال ، ويتميزون بها عن سواهم من الفرق الاسلامية ، فإننا واجدون مثلا ماقلوا به في :

ز - البُداء: ومعناه ، في حق الانسان : أن يبدو له ما لم يكن باديا ، ولا كان له به علم ، فيتغير ، لذلك ، موقفه وقراره وأمره ونهيه ..

ومن الشيعة من جوز « البداء » - بهذا المعنى - على الله سبحانه .. لكن الفكر الغالب عند الاثني عشرية ينزه الله عن أن يجوز عليه البداء ، بهذا المعنى ، ويجعلون « البداء » الجائز عليه سبحانه من نوع « النسخ » الذي ورد ذكره في القرآن الكريم .. فهو « تعالى قد يظهر شيئا على لسان نبيه أو وليه أو في ظاهر الحال ، لمصلحة تقتضى ذلك الإظهار ، ثم يحويه ، فيكون غير مظاهر أولا ، مع سبق علمه تعال بذلك .. »^(٣٨)

ولأنحسب أن هذا النوع من « البداء » ، وبهذا المعنى ، يلقي كبير خلاف من أكثر تيارات الفكر عند المسلمين .

ح - التقيّة : و « التقيّة » تعنى أن يظهر الإنسان غير ما يعتقد ويبطن ، عندما تدعوه الدواعي إلى ذلك ، اتقاء لضرر محقق الوقوع إن هو أفصح عن مكنون اعتقاده ..

والشيعة يروون عن إمامهم جعفر الصادق قوله : « التقيّة ديني ودين آبائي ! » .. وقوله : « من لاتقيّة له لادين له ! » ..

والذين يعرفون ماتعرضت له الشيعة على مر التاريخ الاسلامي ، من محن واضطهادات بلغت حد المأساة - لا يمكن أن يتصوروا بقاء التشيع ، رغم هذا الاضطهاد ، إلا مع احتواء الشيعة بهذه « التقيّة » ! .. فهي درع أجبر الشيعة على التدرع به ، اتقاء للاضطهاد ، وهربا من الهلاك والفناء ..

ولعل المذموم من هذه « التقيّة » هو تحولها إلى أن تصبح « نفاقا » ، أو موقفا دائما الالتزام .. أما غير ذلك فلا نعتقد أن أصحاب الفكر المنصف ، من غير الشيعة ، ينكرونه ..

خصوصا وأن من متأخري الشيعة من يضيق نطاق « التقية » ، ويقول : إنها « ليست بواجبة على كل حال ، بل قد يجوز أو يجب خلافها في بعض الأحوال »^(٣٩)

إنها أدخل في باب « الأمراض الاجتماعية » ، التي تفرزها المجتمعات الظالمة ، وتفرزها على المستضعفين ... وكلما أدار الناس لها ظهرهم زادت شجاعتهم في مقاومة الظلم ، فاقربوا من الحرية والعدالة ، اللتين تحتان مبررات « التقية » من تربة المجتمع نهائيا ! ..

ط - والرَّجْعَةُ : وهي تعنى الاعتقاد بأن الله ، سبحانه وتعالى ، سيعيد إلى الحياة ، قبل قيام الساعة ، قوما قد توفاهم ، في صورهم التي كانوا عليها قبل موتهم .. وفي مقدمة الذين يرجعهم الله إلى الحياة الدنيا ثانية : أكثر المظلومين ، من أئمة أهل البيت ، تعرضا للظلم .. وأكثر الظالمين لهؤلاء الأئمة عنفا وشراسة في الظلم والاستبداد ! .. وبعد أن يعز الذين ظلموا ، ويندل الظالمين ، يتوفاهم ثانية ! .. أما توقيت « الرجعة » ، فهو « عند قيام مهدي آل محمد » عليه الصلاة والسلام ! ..

وواضح الارتباط بين القول « بالرجعة » وبين عقيدة الإمامة عند الشيعة .. وهذا هو السر في شذوذها عن عقائد الاسلام ، ومنافاتها لما استقر عليه فكر المسلمين .. فهي أقرب إلى أن تكون أمنية المظلوم أن يرى يوما ينتصف فيه من الظالم ، في هذه الحياة الدنيا ، قبل الانتصاف الذي أعده الله يوم الدين ! ..

وسند الاثنى عشرية في القول بالرجعة - إلى جانب المأثورات التي رووها عن أئمتهم - هو تفسيرهم الخاص لقول الله سبحانه : [قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا ، فهل إلى خروج من سبيل ؟]^(٤٠) .. وهم يقولون إن القائلين هنا هم « المرتجعون الذين لم يصلحوا بالارتجاع ، فنالوا مقت الله » يتمنون « أن يخرجوا ثالثا لعلهم يصلحون »^(٤١) ..

لكن لغير الشيعة في تفسير هذه الآية آراء أخرى تنفي عقيدة « الرجعة » هذه .. من مثل أن الإمامتين :

أولاهما : عند الوفاة .. والثانية : في القبر ، بعد السؤال .. أما الإحياء الأول ففي القبر للسؤال ، والثاني يوم البعث والنشور^(٤٢) .. الخ... الخ...

ومن الشيعة من يتأول المأثورات المروية في تراثهم عن « الرجعة » ، ويقول : « إن معناها رجوع الدولة والأمر والنهي إلى آل البيت ، بظهور الامام المنتظر ، من دون رجوع في أعيان

الأشخاص وإحياء الموقى .. » ... وحتى الذين يتمسكون بظواهر ماروى فيها من مأثورات ، يؤكدون - وخاصة متأخريهم - « أنها ليست من الأصول التى يجب الاعتقاد بها والنظر فيها .. »^(٤٣) .. وهكذا تحف حدة شدوذها عن معتقدات من عدا الشيعة من فرق الإسلام .

تلك هى عقائد الشيعة الاثنى عشرية * فى الامامة : فكر مرفوض ممن عداهم .. كان ولايزال سبب انقسام أمة الاسلام * وفى غير الإمامة : اجتهادات ، يتفق أو يختلف معهم فيها غيرهم من المتكلمين المسلمين ... الأمر الذى يجعل أنظار الحريصين على وحدة الأمة الاسلامية تتركز حول «مبحث الامامة» ، على أمل أن تطوير هذا المبحث ، من منطلق النظرة النقدية للتراث ، وفى ضوء منطق العصر ، ومصلحة الأمة كفيل بأن يجد تأويلاً - يرضى عنه كل الفرقاء- للمأثورات التى فصمت عرى وحدة الأمة لعدة قرون ! .. خصوصاً وأنها قد رويت لتعالج قضية صراع قد غدا الآن فى ذمة التاريخ !! ..

ثورة الفقهاء بقيادة الخميني تضع نظرية الامامة فى التطبيق :

فى الشهور الأخيرة من سنة ١٩٧٨ م والشهور الأولى من سنة ١٩٧٩ م شهد عالم الشيعة الإمامية الاثنى عشرية - الفكرى والعملى - ذلك الحدث الذى ملأ أسماع الدنيا وشذ انتباهها .. حدث الثورة الشيعية التى قادها ، بإيران ، فقهاء الاثنى عشرية ، بزعامة الفقيه المجتهد : المرجع ، آية الله ، روح الله الخميني ...

والأمر المؤكد أن هذه الثورة ، التى أطاحت بالعرش الامبراطورى فى إيران ، هى أولى ثورات الاثنى عشرية منذ ثورة الامام الحسين ، التى انتهت بمأساة كربلاء [سنة ٦١ هـ سنة ٦٨٥ م] ، وثورة التوابين ، التى قادها سليمان بن صرد ، والتى هزمت هى الأخرى [سنة ٦٥ هـ سنة ٦٨٤ م] .. ذلك أن الاثنى عشرية ، وخاصة منذ عصر إمامهم جعفر الصادق [٨٠ - ١٤٨ هـ ٦٩٩ - ٧٦٥ م] قد أدركوا فداحة ماجرته وتجره عليهم الثورات الفاشلة من مآسى وآلام ، فتحولوا إلى فرقة «دينية - اجتماعيه» ، غير ثورية . وهم وإن لم يهملوا « الفكر السياسى » ، بل ولا « العمل السياسى » ، إلا أنهم قد أرجأوا « الثورة وتجريد السيف » لتغيير نظم الحكم السياسية ، وإقامة الدولة الشيعية حتى « يأذن الله ! » ، وقال فى ذلك جعفر الصادق قوله المشهورة : « إن بنى أمية يتطاولون على الناس ، حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها ! . وهم يستشعرون بغض أهل البيت ، ولا يجوز أن يخرج - [يثور] - واحد من أهل

البيت حتى يأذن الله بزوال ملكهم ا^(٤٤) .. ولقد أدى هذا الموقف ، المحجم عن الثورة ، إلى انشقاقات في الشيعة الاثني عشرية وفي قيادات آل البيت ، تبنى أصحابها الموقف الثوري وسلكوا سبيل الثورة لتغيير الجائر من الأوضاع والحكام ، فكانت « الزيدية » وثوراتها ، وكانت « الاسماعيلية » وثوراتها ..

صحيح إن الاثني عشرية كانت عواطفهم مع الثورة والثوار من شيعة آل البيت ، لكنهم أحجموا عن «الفعل الثوري» منذ ذلك التاريخ ا ..

حتى إذا كان ما عرف بغيبة الامام الثاني عشر أبو القاسم، محمد بن الحسن- « المهدي » - [٢٥٦ - ٣٠٠ هـ ٨٧٠ - ... م] تكرس هذا الموقف المحجم عن الثورة لدى الاثني عشرية ، وأصبح موقفا عاما عليه يجمعون ويجمعون ... فهم قد قالوا « بغيبة » الامام المهدي ، واعتقدوا بحياته في الغيبة ، وبأنه سيظهر ، مهديا ، يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا ، وبما أنه صاحب « الولاية السياسية » فإن أمور السياسة ، ومنها الثورة وتجريد السيف ضد ولاية الجور ، وإقامة الحكومة ، معلقة على ظهوره^(٤٥) . وكذلك علقوا على ظهوره وانقضاء غيبته تطبيق مافي « الاسلام السياسي » من شرائع وأحكام*.

ومنذ ذلك التاريخ أيضا عرفت الاثني عشرية ، كفرقة ، نظام المجتهدين وطبقاتهم ، وهم الفقهاء الذين ينوبون عن « الحجة - المهدي - الغائب » ، واستقر الرأي في الفكر الشيعي على أن ولاية هؤلاء الفقهاء « خاصة » بأمر الدين ، و «الحكومات» الجزئية والخاصة والفردية أو ماقاربا ، أما « الولاية العامة » ، التي تشمل السياسة والدولة ونظمها ، والمجتمع وتغييره ، والحكومات العامة على نطاق الأمة ، فإنها جميعا من اختصاص « حجة الزمان الغائب » ، وهي موقوفة حتى يظهر ، ومؤجلة حتى يأذن الله بانقضاء غيبته ..

وهكذا عاش جمهور الاثني عشرية في المجتمعات الاسلامية ، وعبر التاريخ الاسلامي : شيعة مستقلين في المذهب الديني - الذي يأخذونه ، كمقلدين ، عن فقهاءهم ومجتهدتهم - ورعايا ، في السياسة ، يخضعون « لدول » لا يؤمنون بصلاحتها ، ويرونها « دول » جور وسلطات استبداد .. وهم لم يثوروا على هذه الحكومات والدول ، لالضعف ورهبة ، فقط ، بل لأن الثورة ، عندهم ، مؤجلة ومرهونة بظهور الإمام .. ولقد ساعدتهم على هذا « التعايش » تحت سلطان « الدول » التي لا يؤمنون بصلاحتها - بل والتي ينكرون إسلام بعضها - ما استقر في فقههم من مشروعية « التقية » ، التي تميز بل توجب ، أن يظهر الانسان غيرما يعتقد ، اتقاء للضرر وتفاديا للمحظورات ! ..

لكن غيبة الحجّة - رغم وصفها بالصغرى - قد طالت ، وتوالت قرون قاربت الاثنى عشر دون أن يظهر الإمام .. وتفاقت المظالم الداخلية في المجتمعات التي يعيش بها فقهاء الاثنى عشرية وجمهورهم ، ثم جاء الاستعمار الأوربي ، في العصر الحديث ، ليزيد المظالم بشاعة ، وليشيع المهانة ، وليعزل الاسلام وينحيه عن مواقفه في هذه المجتمعات ... وكانت معظم التيارات والمذاهب الاسلامية غير الشيعية لاتضع أية قيود على استخدام جماهيرها « للثورة » سلاحا تتصدى به هذه الجماهير للظلم وللاستعمار .. وعندما ثارت هذه الجماهير انخرطت معها في الثورة جماهير الشيعة الاثنى عشرية ، بل وبعض من فقهاؤها ومجتهداتها .. على حين ظل « الفكر » الاثنى عشرى فى انتظار ظهور « حجة الزمان » ليجيز الثوره وباركها ويمنحها المشروعية .. ويقودها ! ..

وباستحكام التناقض بين « الواقع » الداعى للثورة ، وبين « الفكر » الذى يعلق مشروعيتها على الغائب الذى طالت غيبته ، تحركت ، وإن على استحياء ، فى صفوف الفكر الشيعى الاثنى عشرى ، وبين مجتهداتهم ، الدعوة إلى « عموم ولاية الفقيه » ، حتى تشمل كل مالالإمام الغائب من مهام وسلطات ، وعبرت هذه الحركة عن « الاتجاه العملى والمنطق الواقعى » ، الذى يرى فى طول غيبة الحجّة « الغائب » داعيا لنقل جميع سلطاته إلى الفقهاء « الحاضرين » ! ... وذهب أصحاب هذه الدعوة يبشرون بأن « ولاية الفقيه » لا بد أن تكون « عامة » ، لأن « خصوصها » بالأمر الدينية ، قد أصبح يمثل ضررا محققا بالاسلام والمسلمين ، بل ويحثوا لعموم ولاية الفقهاء عن أدلة فى مآثورات المذهب الشيعى ، فوجدوا مايشهد لرأيهم فى هذه المآثورات ! .. وكان واضحا منذ البداية أن أصحاب هذه الدعوة - دعوة « عموم ولاية الفقيه » - هم المعبرون عن « الموقف العملى والمنطق الواقعى » فى الواقع الشيعى ، وهم ، أيضا ، المعبرون عن « التيار الثورى » فى الفكر الشيعى ، والداعون إلى أن يستأنف الشيعة مسيرتهم الثورية التى توقفت منذ القرن الهجرى الأول ، والتى كرست توقفها غيبة الامام الثانى عشر فى القرن الهجرى الثالث .

ولقد تمثلت طلائع هذا الاتجاه فى الفكر الشيعى الاثنى عشرى بعدد من المجتهدين ، منهم :

* المجتهد النراقى ، أحمد بن محمد مهدى بن أبى ذر النراقى ، الكاشانى [١١٨٥ - ١٢٤٥ هـ - ١٧٧١ - ١٨٢٨ م] ..

* والمجتهد الشيرازى ، حسن بن محمود بن اسماعيل بن فتح الله بن عابد بن لطف الله بن محمد مؤمن الحسينى ، الشيرازى [١٢٢٠ - ١٣١٢ هـ - ١٨١٥ - ١٨٩٥ م] الذى استجاب لدعوة

جمال الدين الأفغانى [١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ - ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م] للنضال ضد الشاه الايرانى
المستبد ناصر الدين [١٨٣١ - ١٨٩٦ م] - الخاضع للإستعمار الانجليزى - فأصدر فتواه
* والمجتهد الشيرازى، محمدتقى بن محمد على بن محمد على الحائرى [١٣٣٨ هـ - ١٩٢٠ م] ..
الذى عاصر ثورة العراق ضد الاستعمار الانجليزى سنة ١٩٢٠ م ، وأسهم فيها ، وأفتى بجواز
حمل السلاح واستخدام القوة خلف القادة والساسة والفقهاء - دون ظهور الإمام - وقال فى
فتواه : إن « مطالبه الحقوق واجبة على العراقيين ، ويجب عليهم فى ضمن مطالباتهم ، رعاية
السلم بالأمن ، ويجوز لهم التوسل بالقوة الدفاعية إذا امتنع الانكليز عن قبول
مطالبهم .. » (٤٦)

* والمجتهد النائينى ، حسين بن عبد الرحمن (النجفى) [١٢٧٣ - ١٣٥٥ هـ - ١٨٥٧ -
١٩٣٦ م] الذى كان من دعاة تقييد سلطات الدولة والحكام بالدستور - ومن بين آثاره
الفكرية التى ضمنها فكره السياسى هذا كتابه : [تنبيه الأمة وتنزيه الملة فى لزوم مشروطة
دستورية الدولة ، لتقليل الظلم على أفراد الأمة وترقية المجتمع] .

بدأت طلائع هذا الاتجاه الحديث فى فكر الشيعة الاثنى عشرية - اتجاه جواز الثورة ، إن
لم يكن وجوبها ، خلف الفقهاء ، بعد تقرير صلاحيتهم لتلك المهمة بتعميم ولا يتهم حتى تشمل
كل اختصاصات « الإمام » - .. بدأ هذا الاتجاه بهؤلاء المجتهدين .. ثم تسلم الخيط منهم آية
الله الخمينى ، فواصل الطريق ، فى الفكر ، وفى الممارسة والتطبيق ! ..

الخمينى .. ونظرية الإمامة :

ليس لدى الخمينى والفقهاء المجتهدين الذين زاملوه وتابعوه فى الثورة الشيعة الايرانية
الحديثة جديد فيما يتعلق « بنظرية الإمامة » ، فهم شيعة اثنى عشرية تقليديون ، يخلو فكرهم
من أية نظرة نقدية لتراث الشيعة القائل « بالنص والوصية » من الله للأئمة الاثنى عشر
بالإمامة .. والخمينى يقول : « إن الرسول ، وقد استخلفه الله فى الأرض ليحكم بين
الناس ، قد كلمه الله وحيا أن يبلغ ما أنزل إليه فيمن يخلفه فى الناس ، وبحكم هذا الأمر
فقد اتبع ما أمر به ، وعين أمير المؤمنين عليا للخلافة (٤٧) وكان تعيين خليفة من بعده ، ينفذ
القوانين ويحميها ويعدل بين الناس ، عاملا متمما ومكملا لرسالته (٤٨) ولولا تعيينه الخليفة
من بعده لكان غير مبلغ رسالته ... » (٤٩)

بل إن الخميني يذهب في تقديره لمقام «الأئمة» ذلك المذهب التقليدي عند الشيعة، والذي يراه كل من عداهم مغرقا في الغلو.. لأنه مذهب يفضل فيه أصحابه «الأئمة» على «الرسل والأنبياء»! .. لأنهم وإن قاسوا «الإمامة» على «النبوة» إلا أنهم قالوا: إن النبوة ولاية خاصة، لا نقضاء زمنها، أما «الإمامة» فهي ولاية عامة، لاستمرار زمنها! .. وعن مقام «الأئمة» يقول الخميني: «إن ثبوت الولاية والحاكمية للإمام لانعنى تجرده عن منزلته التي هي له عند الله، ولا تجعله مثل من عناه من الحكام. فإن للإمام مقاما محمودا ودرجة سامية وخلافة تكوينية تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون! .. وإن من ضرورات مذهبنا أن لأئمتنا مقاما لا يبلغه ملك مقرب، ولا نبي مرسل! .. وبموجب ما لدينا من الروايات والأحاديث فإن الرسول الأعظم والأئمة كانوا قبل هذا العالم أنوارا، فجعلهم الله بعرشه محققين، وجعل لهم من المنزلة والزلفى مالا يعلمه إلا الله!»^(٥٠)

ففي هذه القضية - قضية نظرية الإمامة الشيعية - نجد الخميني تقليديا محافظا، ليس لديه تجديد ولا جديد..! .. لكن الجديد الذي سلط عليه هذا المجتهد المزيد من الأضواء، وبز فيه أقرانه من مجتهدى الاثنى عشرية المعاصرين كان هو:

- ١ - تشخيص الواقع البائس الذي يحيا فيه المسلمون ..
 - ٢ - وإبراز تناقض هذا الواقع مع الإسلام، نهجا وفكرا ..
 - ٣ - والتركيز على «عموم ولاية الفقيه»، كموقف عملي - مدعم بالفكر النظرى - يتجاوز به الشيعة الجمود الذي شل حركتهم الثورية منذ غيبة الإمام الثاني عشر ..
- في هذه القضايا الثلاث، قبل غيرها، وأكثر من غيرها، تتجسد الإضافات الفكرية للخميني ... تلك الإضافات التي تجسدت في الثورة التي قادها الخميني بإيران! ..

١ - واقع المسلمين المعاصر:

في تصور الخميني وتشخيصه لواقع المسلمين المعاصر، نلمح عناصر فكر قد استوعب صاحبه تجربه الأمة الإسلامية مع الاستعمار الغربى، منذ الهجمة الاستعمارية على ديار الاسلام، والتي بدأت بحملة بونابرت سنة ١٧٩٨ م، كما استوعب تجربه الأمة في التصدى لهذا الاستعمار منذ ريادة جهال الدين الأفغانى لهذا الميدان ..

* فالاستعمار يخشى وحدة الأمة الإسلامية، تحت أى قيادة، وفي ظل أى نظام، وخلف أية رايات، حتى ولو كانت رايات قيادات الدولة العثمانية - وهى التى حاربت الشيعة والتشيع زمننا طويلا! والاستعمار يسعى لتكريس التجزئة في بلاد المسلمين بواسطة الدويلات

والحكومات والعروش التي يقيهما لأجيال من الحكام العملاء ! .. يقول الخميني : « لقد جزأ الاستعمار وطننا ، وحول المسلمين إلى شعوب . وعند ظهور الدولة العثمانية ، كدولة موحدة ، سعى المستعمرون إلى تفتيتها . لقد تحالف الروس والأنكليز وحلفاؤهم وحاربوا العثمانيين ، لقد تقاسموا الغنائم .. ونحن لاننكر أن أكثر حكام الدولة العثمانية كانت تنقصهم الكفاءة والجدارة والأهلية ، وبعضهم كان مليئا بالفساد ، وكثير منهم كانوا يحكمون الناس حكما ملكيا مطلقا ، ومع ذلك كان المستعمرون يخشون أن يتسلم بعض ذوى الصلاح والأهلية من الناس ، وبمعونه الناس ، منصة قيادة الدولة العثمانية ، على وحدتها وقدرتها وثوراتها ، فيبدد كل آمال الاستعماريين وأحلامهم . لهذا السبب مالبثت الحرب العالمية الأولى أن انتهت حتى قسموا البلاد إلى دويلات كثيرة ، وجعلوا على كل دويلة منها عميلا لهم ! .. »^(٥١)

وبعد أن نجح الاستعمار في السيطرة على بلاد الإسلام ، وفي تجزئتها ، ركز جهوده - إلى جانب النهب الاقتصادي والسيطرة العسكرية - على محو الطابع الحضارى المتميز للأمة وتزييف هويتها الفكرية الخاصة ، وهو الطابع والهوية النابعان من الإسلام .. ولقد كان سعى الاستعمار هذا ، في سبيل الاحتواء الحضارى للأمة ، مستهدفا تكريس سيطرته وتأييد نهبه واستغلاله ... وعلى هذا الدرب ، وفي هذا الميدان كانت مدارسه ومراكز تبشيره وألوان فكره وثقافته التي أخذت تتلقف أبناء الأمة و تتعهد عقولهم منذ الطفولة .. « ففى البدء أسسوا مدرسة فى مكان ما ، ولم تحرك ساكنا ، وغفلنا ، وغفل أمثالنا عن منع ذلك ، وزادت تدريجيا والآن ترون أن لهم دعاة فى جميع القرى ، وقد عملوا على إبعاد أطفالنا عن دينهم »^(٥٢)

وعلى هذا الدرب ، أيضا ، كان صبغ المؤسسة القانونية فى بلاد الإسلام بالصبغة الأوربية ، فطردت قوانين الإسلام وتراث الأمة فى الفقه والقانون من ساحة هذه المؤسسة ، واستبدلوا بها قوانين الفرنسيين والبلجيك والانجليز والرومان ! .. « لقد أخرجوا قوانين الإسلام القضائية والسياسية عن حيز التنفيذ ، واستبدلوا بها قوانين أوربا ، تحقيرا للإسلام ، وطردا له من المجتمع »^(٥٣) ... لقد انتهز المستعمرون كل فرصة سانحة فا ستقدموا قوانين أجنبية لم ينزل الله بها من سلطان ، ونشروا ثقافتهم وأفكارهم المسمومة ، وأذاعوها فى المسلمين .. »^(٥٤) !

وحتى ينجح المستعمرون فى إخراج الإسلام - الذى هو عقيدة الأمة وثقافتها وصانع هويتها المتميزة وحضارتها العريقة - إخراجه من ساحة المسلمين روجوا لدعوى خلوها من المواقف والأحكام والقوانين التى تشكل نمط المجتمع وتحكم سير الدولة وتنظيم دنيا المسلمين ، وذلك حتى يسجنوا هذا الدين - الذى هو طاقة ثورية نائمة - فى دور العباداة وخلوات المصلين والصالحين والنسك ! .. « فالإسلام هو دين المجاهدين الذين يريدون الحق والعدل ، دين الذين يطالبون

بالجبهة والاستقلال ، والذين لا يريدون أن يجعلوا للكافرين على المؤمنين سبيلا .. ولكن الأعداء أظهروا الإسلام بغير هذا المظهر ، فقد رسموا له صورة مشوهة في أذهان العامة من الناس ، وغرسوها حتى في الجامعات العلمية ، وكان هدفهم من وراء ذلك إخماد جذوته ، وتضييع طابعه الثورى الحيوى ، حتى لا يفكر المسلمون في السعى لتحرير أنفسهم ، وتنفيذ أحكام دينهم كلها ، عن طريق تأسيس حكومة تضمن لهم سعادتهم في ظل حياة إنسانية كريمة . فقالوا عن الإسلام : أن لاعلاقة له بتنظيم الحياة والمجتمع ، أو تأسيس حكومة من أى نوع ، بل هو يعنى فقط بأحكام الحيض والنفاس ، وقد تكون فيه أخلاقيات ، ولا يملك بعد ذلك من أمر الحياة وتنظيم المجتمع شيئا . ومن المؤسف أن تكون لهذا كله آثاره السيئة ، ليس في نفوس عامة الناس فحسب ، بل لدى الجامعيين ، وطلبة العلوم الدينية أيضا ! .. «(٥٥)

لقد سعوا لاستئناس الإسلام ، بفصم العرى التى تربط بينه ، كدين ، وبين الدنيا ، وذلك حتى لا يصنع لأهله الدرع والحصن والسيف التى وأجهوا بها أوروبا الطامعة الغازية عبر قرون التاريخ ا .. والخميني يُؤذّن في الناس منها ويحذرا : « أنا أقول لكم : إنه إذا كان همنا الوحيد أن نصلى ، وندعو ربنا ونذكره ، ولانتجاوز ذلك ، فالاستعمار وأجهزة العدوان كلها لاتعارضنا . ما شئت فصل ، ما شئت فأذّن ، وليذهبوا بما آتاك الله ... هم يريدون نفضك ... هم يريدون معادتنا ، يريدون أن يفتحوا أسواقنا لبضائعهم ورؤوس أموالهم^(٥٦) ... يريدون إبقاءنا على تخلفنا وضعفنا وبؤسنا ، ليستفيدوا هم من ثرواتنا ، ومعادتنا وأراضينا وقوانا البشرية ا .. «(٥٧)

هذا هو واقع الإسلام مع الاستعمار ، وواقع المسلمين تحت سيطرة الاستعمار ..

* وحتى يمعن الاستعمار في إذلال المسلمين ، وكى يكرس تجزئة وطنهم أقام في القلب منهم كيانا عنصريا للصهاينة اليهود ، وجلب إلى هذا الكيان شذاذ الآفاق فجعل منهم دولة وجيشا وترسانة سلاح ، فعربدوا بجرمات المسلمين ودنسوا مقدسات الإسلام ا ..

ولقد فضح هذا التحدى جدارة حكام المسلمين بالحكم ، وجدارتهم بما يحملون من ألقاب ا .. فبسبب من عدم أهلية هؤلاء الحكام ولياقتهم أصبح في ميسور حفنة من اليهود احتلال أراضينا ، وتخريب مسجدنا الأقصى وإحراقه من غير أن يقابل ذلك بأية مقاومة .. «(٥٨)

وفي إيران ، وطن الخميني وشيعته ، فتح الشاه الحمى الإسلامى أمام الكيان الصهيونى ، وقدم له إمكانيات المسلمين ، بل وأرضهم وسماءهم كى يتدربوا في مجالها الفسيح على الطيران ،

تحصيلا للمهارات التي لا تتيحها لهم رقعة الكيان الصهيوني الضيقة ، تمهيدا لممارسة العدوان على امتداد الوطن العربي الكبير ! « فالأمة تعيش حالة الشظف ، والسلطات - [الشاهنشاهية] - تمنع إسرافا في الأموال ، وتمعن في زيادة الضرائب ، تشتري طائرات الفانتوم ليتدرب عليها الاسرائيليون ! - وقد بلغ النفوذ الاسرائيلي في بلدنا حدا لا يطاق ، حتى أن العسكريين الاسرائيليين يتخذون من أراضينا قواعد لهم ، وأسواقا لبضائعهم ، مما سيؤدي إلى اندحار أسواق المسلمين تدريجيا ! .. »^(٥٩)

هذا هو واقع الإسلام والمسلمين مع هذه الثمرة الشوهاء من ثمار الاستعمار .. ثمرة الكيان الصهيوني .. إسرائيل ..

* ولقد كان طبيعيا لسياسة النهب الاقتصادي والاستنزاف المالي التي يمارسها الاستعمار في بلاد الإسلام ، بمعاونة أدواته الحاكمة وشركائه من الطبقات الاستغلالية .. كان طبيعيا لهذه السياسة أن تثمر ، على جبهة الشعب ، فقرا مدقعا ، وبؤسا لم تنجح أجهزة الدعاية ووسائل الإعلام وأدوات التزييف في حجبها عن الأنظار .. « لقد استعان المستعمرون بعملاء لهم في بلادنا من أجل تنفيذ مآرهم الاقتصادية الجائرة . وقد نتج عن ذلك أن يوجد مئات الملايين من الناس جياعا يفتقدون أبسط الوسائل الصحية والتعليمية ، وفي مقابلهم أفراد ذوى ثراء فاحش وفساد عريض . والجياح من الناس في كفاح مستمر من أجل تحسين أوضاعهم ، وتخليص أنفسهم من وطأة جور حكامهم المعتدين ، ولكن الأقليات الحاكمة وأجهزتها الحكومية هي الأخرى تسعى إلى إخمد هذا الكفاح^(٦٠) ... إنهم يحتلسون أموال الشعب كلها ، ويبتلعون بيت المال كله .. هؤلاء يسرقون نفطنا ، ويبيعونه في أسواق الاحتكارات الأجنبية تحت اسم الاستثمارات ، وعن هذا الطريق يصلون إلى الإثراء غير المشروع . وتتعاون على نفطنا عدة دول أجنبية ، تستخرجه وتسوقه ، وتعطى قبالة اجرا زهيدا تسلمه إلى عملائها من الحكام ، ليعاد إليها مرة أخرى بكل وسيلة ممكنة ، وإذا وصل إلى خزانة الدولة شيء فلا يعلم إلا الله كيف ينفق ؟ ومتى ؟ وأين ؟ .. هذا أكل للسحت على نطاق عالمي ، وهو منكر فظيع خطر ، وليس هناك ما هو أشد منه فظاعة وخطرا ونكرا . تأملوا في أوضاع مجتمعنا ، وفي أعمال الدولة وأجهزتها لتبين لكم أشكال فظيعة من أكل السحت . فإذا حدثت زلزلة في مكان من البلاد ، غنم بذلك الحكام قبل المنكوبين أموالا طائلة ! . في المعاهدات والاتفاقيات المعقودة بين الحكام الخائنين مع الدول أو الشركات الأجنبية ، تنصب في جيوب الحكام ملايين كثيرة ، وتنصب ملايين أخرى في جيوب الأجانب ، من دون أن يحصل أبناء الشعب على شيء من ثروات بلادهم .. ونظير ذلك يقع في الاتفاقيات التجارية وامتيازات التنقيب عن النفط واستخراجه ، وامتيازات استثمار الغابات ، وسائر الموارد الطبيعية والاتفاقيات العمرانية أو مايتصل بالمواصلات وشراء الأسلحة من الاستعماريين الغربيين والشيوعيين .. »^(٦١)

وهذا الواقع البائس هو الذى استعصى على الستر والإخفاء اللذين حاولتهما أجهزة الدعاية والإعلام والتزييف .. « أتظنون أن ماتضحج به أجهزة الإعلام صحيح كله ؟ .. إذهبوا إلى القرى والأرياف فلا تكادون تجدون في كل مائة قرية أو مائتين مصححا أو مستشفى واحدا ! . لم يفكروا في الجياع العراة ، ولم يدعوهم يفكروا ، ولم يدعوا الإسلام يحل معضلتهم ، فالإسلام - كما تعرفون - حل مشكلة الفقر ، وقرر في أول الأمر [إنما الصدقات للفقراء]^(٦٢) وقد رتب الإسلام ذلك ونظمه ، ولكنهم لا يتركون للإسلام إلى المسلمين سيلا ! .. »^(٦٣)

هذا هو الواقع الاقتصادى والاجتماعى الذى أثمرته شجرة الاستعمار والاستغلال في بلاد الإسلام .

* ولم تكن أجهزة الاعلام والدعاية التى أقامها الاستعمار وعملاؤه من الحكام .. كذلك لم تكن المؤسسات الثقافية التى مارست تزييف وعى الأمة ، لحساب المخططات المعادية .. لم تكن هذه الأجهزة والمؤسسات وحدها هى العقبات الفكرية أمام فهم الإسلام على حقيقته ، وإدراك الأمة لمدى بؤس واقعها ، ولسبيل تجاوز هذا الواقع بالثورة عليه .. وإنما كانت هناك مصادر أخرى لتزييف الوعى وإثقال كاهل الأمة بالمزيد من القيود والأغلال .. مصادر لم يخلقها الاستعمار ، وإن يكن قد سعد بها وحرص عليها وزاد أصحابها قوة ونفوذا .. ! .. وذلك مثل :

١ - المشعوذين ودعاة التصوف : من البلهاء ، الذين يسمون أنفسهم : « المقدسين » ! .. وعندهم يتحدث الحميمى فيقول : إنهم « جماعة من البلهاء ، يدعون بالمقدسين ، وليسوا بمقدسين ، بل متقدسين ، يتكلفون التقديس ، وعلينا أن نصلحهم ، وأن نحدد موقفنا منهم ، لأن هؤلاء يمنعوننا من الإصلاح والتقدم والنهوض .. »^(٦٤)

ب - وفقهاء السلاطين : وهم رجال الدين الذين أصبحوا جزءا من المؤسسات الحاكمة ، يرتزقون من مال الدولة الظالمة ، ويبررون لمظالم حكامها ، ويقدمون الإسلام في الصورة التى يرضى عنها الحكام ، والتى تبتعد به عن أن يكون طاقة ثورية تقلب الأوضاع الجائرة وتتصف لملايين المحرومين .. وكثيرا ما صب الحميمى جام غضبه على فقهاء السلاطين هؤلاء .. فهو يقول : « أنتم تعلمون ماجناه على الإسلام فقهاء السلاطين ، وتعلمون ماتعامل الفقيه مع الخائر من تأثير في الناس . فانضواء الفقيه تحت لوائهم يكون أشد ضرا على الإسلام من انضواء أى فرد عادى آخر .. »^(٦٥) ... وفي مقام آخر يهيب بتلاميذه وأنصاره قائلا : « اطرودوا فقهاء السلاطين ! .. هؤلاء ليسوا بفقهاء .. وقسم منهم قد البستهم دوائر الأمن والاستخبارات العمائم لكى يدعوا الله للسلاطين ويستزلوا عليه بركاته ورحماته . وقد ورد في الحديث في شأن هؤلاء :

« فآخسوسهم على دينكم » ! .. هؤلاء يجب فضحهم ، لأنهم أعداء الإسلام ، يجب على المجتمع أن يبندهم ، ففى نبدهم واحتقارهم نصر للإسلام ولقضية المسلمين . يجب على شبابنا وأبنائنا انتزاع عمائم هؤلاء من فوق رؤوسهم ! »^(٦٦)

وفى موطن آخر يسميهم « فقهاء القصور » ، ويتحدث كيف أنهم « قد باعوا دينهم بدنيا غيرهم » .. ويدعو إلى « طردهم من صفوفنا ، وإبعادهم عن زينا ، وفضح أعمالهم .. » .. ثم يبنه على أكبر مواطن خطرهم ، وهو المتمثل فى محاولاتهم عزل الدين عن المجتمع والدولة والحياة السياسية ، الأمر الذى يحقق مخطط المستعمرين والحكام المستبدين ، فيقول : « نحن نلاحظ وجود أناس متأثرين بتلك السموم بين صفوفنا ، فنرى البعض منهم يسر إلى الآخر : إن هذه الأعمال لم تخلق لنا ولم نخلق لها ، مانحن وذاك ؟! نحن ندعوا الله ونبين المسائل » ! .. ثم يعقب الخميني فيقول : « هذا المنطق نتيجة مايلقيه الأجانب فى روح الناس من مئات السنين ، وهذا هو الذى يجعل القلوب فى النجف وقم وخراسان خائرة هزيلة واهنة غير راشده ، وحجتها فى ذلك : أن ذلك ليس من شأننا .. »^(٦٧) ١٩ ..

ولقد أثمر هذا الواقع البائس الذى يعيشه المسلمون ، والذى جاء ثمرة لمخطط عدوانى ، استثمرت فيه عوامل وقوى ، بعضها خارجى والآخر منها داخلى .. أثمر ماهو أخطر من التخلف ، وماهو أكثر شرا وضررا من التبعية للاستعمار .. أثمر فقدان الأمة الثقة بالذات ، فأصبحت منزوعة السلاح .. وأى سلاح ؟ .. إنه أول وأهم وأخطر سلاح لأية أمة تريد النهوض وتجاوز التخلف وتحقيق الاستقلال ! .. فلقد نتج عن هذا الواقع أن « البعض أخذ يتضاءل ، ويحتقر نفسه فى مقابل التقدم المادى لدى الأعداء . فعندما تتقدم دول صناعيا وعلميا ، يتضاءل بعضنا ، ويظن أن قصورنا عن ذلك إنما يعود إلى ديننا ، وأن لاسبيل إلى مثل هذا التقدم إلا فى اعتزال الدين وقوانينه ! » ..^(٦٨)

وهذا البعض الذى تخلى عن الهوية الحضارية المتميزة للأمة ، والذى يدعو إلى أن نصبح هامشا حضاريا للغرب الاستعمارى ، كما أصبحنا هامشا لأمنه واقتصاده ، إنما يكرس أهداف هذا الغرب الاستعمارى فى عزل الإسلام عن حياة المسلمين ، أى تجريدتهم من سلاحهم الثورى وحرمانهم من حصنهم الحصين .

وعندما وضعت مقاليد الأمة فى يد هذا البعض ، من دعاه « التغريب » ، وساندهم فقهاء السلاطين والقصور ، الذين وقفوا بالإسلام عند الشعائر والطقوس ، كانت التمرة المرة لهذا الواقع البائس ، بل أشد ثمراته مرارة عندما أصبح الإسلام غربيا فى عالم المسلمين ! .. « الإسلام ، اليوم ، غريب ، ليس هناك من يعرفه ! »^(٦٩)

وعندما يصل مفكر مسلم ثائر ، وهو يحلل واقع أمته ، إلى حقيقة أن الإسلام قد أصبح غريبا في عالم المسلمين وأوطانهم ، فلا بد أن يشرق في أفقه الفكرى حديث الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، الذى تنبأ فيه بمثل هذه الخنة .. والذى رسم فيه ، أيضا ، سبيل تجاوزها والخلاص منها ... حديث : « بدأ الإسلام غريبا ، وسيعود ، كما بدأ ، غريبا ، فطوى للغرباء ، الذين يصلحون ما أفسد الناس بعدى من سنتي »^(٧٠) ..

وعندما يكون هذا المفكر ثوريا ، فإنه سيختار ، دون أى تردد ، موقعه في طليعة الغرباء - أى الثوار - الذين يعملون على العودة بالإسلام كما بدأ :

* ثورة على الواقع الجاهلى البائس والظالم ..

* وطاقة ثورية تعتق المسلمين من أسر هذا الواقع البائس الذى يعيشون فيه ! ..

٢ - الإسلام : الثورة :

ولأن الخميني - بعد أن أبصر بؤس الواقع الذى يعيش فيه المسلمون ، ووصفه - قد أبصر ثورية الإسلام وعظمته ، فإنه أدرك ووصف التناقض الصارخ بين سلبيات واقع المسلمين وبين إيجابيات الدين الذى به يتديون ! ..

وهو في إدراكه لثورية الإسلام وعظمته قد قرر أمورا كثيرة يتفق فيها مع كل التيارات الثورية في التراث والتاريخ الإسلامى .. كما قرر أمورا ينفرد بها الشيعة والذين يتفقون معهم في الطبيعة الدينية للسلطة السياسية ، وفي جعل سلطان التشريع القانوني في المجتمع أمرا من اختصاص السماء ، ونفى مبدأ : « الأمة مصدر السلطات » !؟ ..

ففى الحديث عن ثورية الإسلام وتقدميته ، وعن تقريره « مشروعيه الثورة » الإسلامية لتغيير نظم الجور والاستبداد والفساد التى تستأثر بالسلطان في بلاد المسلمين ، يذكر الخميني « أن الإسلام هو دين المجاهدين الذين يريدون الحق والعدل ، دين الذين يطالبون بالحرية والاستقلال ، والذين لا يريدون أن يجعلوا للكافرين على المؤمنين سبيلا .. »^(٧١)

وهو يُصنِّد كتابه عن [الحكومة الإسلامية] بالآية القرآنية الكريمة : [إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة ، وكذلك يفعلون]^(٧٢) ١؟ .. وفيه يتحدث عن رفض الإسلام للنظام الملكى من أساسه ، ومن ثم يلفت الأنظار إلى الإنتم الذى يقع فيه المسلمون عندما يرضون الحياة في مجتمعات يحكمها ملوك ! .. فيتساءل : « هل توجد في الإسلام

ملوكية ؟ أو حكم وراثي ؟ أو ولاية عهد ؟! . كيف يكون هذا في الإسلام ، ونحن نعلم أن النظام الملكي يناقض الحكم الإسلامي ونظامه السياسي ؟! «^(٧٣)

وهو يقرر أن لا سبيل أمام المسلم حقا إلا طريق التمرد والثورة وشن الحرب على النظم الجائرة ، وإقامة العدل الإسلامي بالثورة ضد الطغاة « ففى ظل حكم فرعونى ، يتحكم فى المجتمع ويفسده ولا يصلحه ، لا يستطيع مؤمن يتقى الله أن يعيش ملتزما ومحتفظا بإيمانه وهديه . وأمامه سبيلان لا ثالثهما :

* إما أن يقصر على ارتكاب أعمال مردية ..

* أو يتمرد على حكم الطاغوت ويحاربه ، ويحاول إزالته ، أو يقلل من آثاره على الأقل ..

ولاسبيل لنا إلا الثانى ، لاسبيل لنا إلا أن نعمل على هدم الأنظمة الفاسدة المفسدة ، وتحطيم زمر الخائنين الجائرين من حكام الشعوب . هذا واجب يكلف به المسلمون جميعا ، أينما كانوا ، من أجل خلق ثورة سياسية إسلامية طاهرة منتصرة ! «^(٧٤)

وهو يذكر المسلمين عامة ، والشيعية خاصة ، بمآثرات الأئمة التى تجعل الثورة على الظلم أولى مهام المسلم فى هذه الحياة .. ففى وصية الإمام على للحسن والحسين يقول : « كونا للظالم خصما وللمظلوم عوناً » .. وفى واحدة من خطبه يقول للناس : « أما والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ، لولا حضور الحاضر ، وقيام الحجة بوجود الناصر ، وما أخذ الله على العلماء لايقارون على كظة ظالم ولاسغب مظلوم ، لألقيت جبلها على غاربها ، وسقيت آخرها بكأس أولها ، ولألقيتم دنياكم هذه أزهد عندى من عقطة عنز »^(٧٥) ! ..

وهو يجادل القَعْدَة ، المحجمين عن سلوك طريق الثورة ، الذين يبررون قعودهم بروايتين ضعيفتين تدعوان الناس إلى طاعة الحكام ، كل الحكام ! .. فيقول لهم وعنهم : « ... وما أدرى لماذا يتمسك بعض الناس بروايتين ضعيفتين فى مقابل القرآن ، الذى أمر الله فيه موسى بالتهوض^(٧٦) فى وجه فرعون ، وهو أحد الملوك ؟ وفى مقابل كل ماورد من الأحاديث الكثيرة الآمرة بمحاربة الظالمين ومقاومتهم ؟! . فالكسالى من الناس هم الذين يطرحون كل ذلك جانبا ليتمسكوا بروايتين ضعيفتين تزكى الملوك وتبرر التعاون معهم ، ولو كان هؤلاء متدينين لرووا إلى جانب تينك الروايتين الضعيفتين مجموعة الروايات المناهضة للظلمة وأعوانهم . مثل هؤلاء الرواة لا عدالة لهم ، لما بدر منهم من انحياز إلى أعداء الله ، وابتعادهم عن تعاليم القرآن والسنة الصحيحة . بطنتهم دعوتهم إلى ذلك ، لا العلم ، وفى البطنة وفى حب الجاه مايدعو إلى السير فى ركاب الجائرين »^(٧٧)

وأيضاً ، فهو يستنهض الهمم للثورة ولما في طريقها من أشواك وتضحيات ، فيبلغ القمة عندما يقول : « إننا بمنطق صدر الإسلام نتحرك ، فإذا قتلنا فئحنا في الجنة .. وإذا هزمنا فئحنا في الجنة .. وإذا أوقفنا الهزيمة بأعداء الإسلام فئحنا ، أيضاً ، في الجنة . ومن أجل ذلك لانخاف الهزيمة ، بل إننا لانخاف من شيء . إن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، هزم في بعض الغزوات . إننا نحارب بسيف الله ، وستستمر الحركة ! »^(٧٨) .. وأيضاً عندما يتساءل : « لماذا الخوف ؟! فليكن حبسا ، أو نفيا ، أو قتلا ، فإن الأولياء يشرون أنفسهم ابتغاء مرضاة الله ! »^(٧٩)

وكما يدرك وعورة الطريق فهو يدرك بعد الشقة وطولها ، ولذلك يضرب للناس مثل المستعمرين الذين ظلوا لأكثر من ثلاثة قرون يعملون لتقويض بناء الإسلام وانهاب عالم المسلمين .. فليس كثيرا إذن أن نبدأ من الصفر كما بدأوا ، وأن نصبر حتى نعيد البناء الذي قوضوا ، ونسترد العالم الذي انتهبوا .. « فالمستعمرون ، قبل أكثر من ثلاثة قرون ، أعدوا أنفسهم ، وبدأوا من نقطة الصفر ، فنالوا ما أرادوا . لنبدأ نحن الآن من الصفر . لا نتمكنو الفريين وأتباعهم من أنفسهم^(٨٠) ! .. نحن لانتوقع أن توفى تعليماتنا وجهودنا أكلها في زمن قصير ، لأن ترسيخ دعائم الحكومة الإسلامية يحتاج إلى وقت طويل وجهود مضنية ، ونحن نرى كثيرا من العقلاء يصنعون حجرا ليني عليه الآخرون بناء ولو بعد مائتي عام ! »^(٨١)

وإذا كان الأمر كذلك ، فلا مجال للتواني ، فضلا عن الإحجام عن التحضير للثورة ، وبالطريق الذي غدا خيرة إنسانية عامة في الثورات ... بالنشاط الدعائي أولا ، حتى إذا ماتفاعلت الأفكار عند مجموعة من الناس ، أكسبتهم تصميما يتبعه تخطيط ... وبعد الاقتناع الفكري ، والتصميم ، والتخطيط ، في إطار الطبيعة ، يأتي دور العمل لنشر هذه الأفكار الثورية في دائرة أوسع ، وهكذا .. فإذا وصل الإيمان بالثورة إلى الذين تسير بواسطتهم أجهزة الدولة الظالمة كانت الثورة والتغيير من الداخل ، وإلا فالهجوم من الخارج لاقتلاع الدولة الظالمة وإحلال الدولة العادلة الثورية محلها .. « علينا أن نسعى بمجد لتشكيل الحكومة الإسلامية ، ونبدأ عملنا بالنشاط الدعائي ، ونتقدم فيه . ففي كل العالم ، على مر العصور ، كانت الأفكار تتفاعل عند مجموعة من الأشخاص ، ثم يكون تصميم وتخطيط ، ثم بدء العمل ، ومحاولة لنشر هذه الأفكار وبثها من أجل إقناع الآخرين تدريجيا ، ثم يكون هؤلاء نفوذ داخل الحكومة يغيرها على النحو الذي تريده تلك الأفكار ويريد ذورها ، أو يكون هجوم من الخارج لاقتلاع أسسها ، وإحلال حكومة قائمة على هذه الأفكار محلها .. »^(٨٢) ... وإذا ما حملت السلطة الظالمة « السلاح واستخدمته في وجوه الناس ، اعتبرها الناس حينذاك فئة باغية ، يجب على الناس قتلها حتى تنفى إلى أمر الله ! »^(٨٣)

ونحن عندما نتأمل هذه الخطة التي رسمها الخميني طريقا للثورة التي عمل لها ، ونعلم أنه قد صاغها ونشرها قبل انتص بنحو عشر سنوات ، وبعد نحو خمس سنوات من نفيه خارج إيران ... نعلم أن هذه - هي التي وضعت في التنفيذ ، فحركت بالثورة جماهير أمة ، كما لم تتحرك أمة بالثورة من قبل عبر التاريخ ، وأطاحت بعرش من أقدم العروش ، ونظام من أكثر النظم جورا وفسادا واستبدادا ، رغم الحماية الاستعمارية والأموال الطائلة والجيش الذي قالوا عنه إنه خامس قوة عسكرية في العالم ! ..

هكذا رأى الخميني الإسلام : ثورة على نظم الجور وحكومات الاستبداد ومجتمعات الفساد ..

لكنه - من منطلق فلسفة الحكم في المذهب الشيعي - تلك الفلسفة التي ترى أن طبيعة السلطة السياسية في المجتمع هي طبيعية دينية ، وتكر ، من ثم ، أن يكون للأمة حق التشريع القانوني ، أو أن تكون - في السياسة والاجتماع والاقتصاد - مصدرا للسلطات والسلطان .. انطلاقا من مذهب الشيعة وتراثه السياسي وفلسفته في الحكم ، رأى الخميني في الإسلام الدين : نظاما سياسيا كاملا متكاملا ، به تشريع قانوني كامل وجاهز .. وأكثر من هذا ، فلقد رأى في الحكومة الإسلامية التي دعا إليها : نائبا عن الله ووكيلا للسماء .. فهي حكومة دينية ، حكومة فقهاء ، لا تخضع لسلطان الأمة ، بل إن مثلها مع الأمة كمثل الوصي مع الأطفال الصغار !؟ ..

فهو ، كثوري مسلم ، رأى في الإسلام : الثورة العظمى .. وهو ، كشيوعي ثائر ، رأى فيه ، وفي هذه القضية بالذات : عودة إلى « الحكم بالحق الإلهي » ، وحكومة رجال الدين ! .. إنه هنا يضع قيما ثورية وأهدافا تقدمية في وعاء قديم ومحافظ ، يمثل خطرا عظيما على المحتوى الموضوع فيه .. وتلك قضية تمثل تناقضا ، لا يستقيم ، بين الأهداف والمضامين الثورية التي رآها الخميني في الإسلام ، وبين الأداة المعادية ، بالطبع والصبورة ، لهذه الأهداف والمضامين ! .. وفي هذه القضية ، قبل غيرها ، تتمثل سلبية الفكر الشيعي ، وسلبية الثورة الشيعية التي قادها الخميني في إيران ! .. بل وتتمثل الثغرة التي من الممكن أن تصبح المقبرة لهذا الإنجاز الثوري العظيم !؟ ..

والخميني يستشهد على صحة نظرة الشيعة ونظرته لهذه القضية بغلبة آيات القرآن التي تعرض لأمور الدنيا على تلك التي تعرض للعبادات والأخلاقيات ، وكذلك غلبة الأبواب ذات العلاقة بالاجتماع والاقتصاد وحقوق الإنسان والتدبير وسياسة المجتمعات في كتب الحديث على

أبواب العبادات والأخلاق ... ويوجه نقدا إلى رسائل المجتهدين والفقهاء التي غلب عليها طابع العبادات والأخلاق^(٨٤) ثم يقول : « إن أحكام الشرع تحتوى على قوانين متنوعة لنظام اجتماعي متكامل ، وتحت هذا النظام تسد جميع احتياجات الإنسان ... فالإسلام يملك قوانين وأنظمة من أجل تربية إنسان كامل فاضل ، يجسد القانون ويحميه وينفذه ، ويعمل ذاتيا لأجله . ومعلوم إلى أى حد اهتم الإسلام بالعلاقات السياسية والاقتصادية للمجتمع ، سعيا وراء إيجاد إنسان مهذب فاضل . القرآن المجيد ، والسنة الشريفة ، يحتويان على جميع الأحكام والأنظمة .. »^(٨٥)

ثم يخاطب تلاميذه وأنصاره فيقول : « ... وكل ما يحتاجون إليه من قوانين ونظم فهو موجود في إسلامنا ، سواء في ذلك ما يتصل بإدارة الدولة ، والضرائب ، والحقوق ، والعقوبات ، وغيرها . لاجابة بكم إلى تشريع جديد ، عليكم أن تنفذوا فقط ما شرع لكم .. كل شيء - وله الحمد - جاهز للاستعمال .. »^(٨٦)

وهنا نلمح خلطا بين أمرين متمايزين - وإن لم يكونا منفصلين - :
* فما في القرآن والسنة ، مما تعلق بشئون السياسة والدولة ، منه ما هو حكاية عن واقع قد تطور وتغير بحكم قانون التطور ، الذى هو من سنن الله في كونه ، ومن ثم فهو ليس بتشريع للحاضر والمستقبل ، بقدر ما هو حكاية واقع مضى وانقضى تستهدف العظة والعبرة والاهتداء .. ومنه ما هو تشريع واجب الاقتداء والالتزام ، والذى هو كذلك نجده مجملا إجمال القواعد الكلية والقوانين العامة ، التى تضع فلسفات للنظم ، لا النظم ذاتها ، وذلك مثل قواعد : « الشورى » ، و « العدل » ، و « جلب المصالح ، ودفع المضار » .. الخ .. الخ

هذا هو الدين .. القائم ، الدائم ، الجاهز ... وفيه من أمور المجتمع ما يمكن أن نسميه : « فلسفة القانون » ، وليس القانون ذاته ! .. ففيه « المقاصد والغايات » الاجتماعية ، وليس الوسائل والسبل والنظم التى تحقق هذه المقاصد وتلك الغايات ! ..

* أما ما في « تراث الأمة » من قوانين ، فهى « فقه » وضعه الفقهاء للمعاملات ، محكومين في وضعه بالمصلحة وفلسفة الدين في القانون ..

ومن الخطأ أن نخلط بين هذين المصدرين المتمايزين - رغم عدم انفصالهما - ذلك أن إضفاء « الطابع الدينى » على « الفقه » يضيف « الثبات » - الذى هو طابع « الدين » - على « الفقه » - الذى هو متطور ومتغير بتغير المجتمعات وتطورها ، وبعدد نظرات الفقهاء المجتهدين - فما لدينا في الإسلام ، كدين ، هو « فلسفة قانون » .. ومالدينا في الإسلام ،

كحضارة وتراث ، هو « فقه » لايلزم الخلف ، لأنهم مطالبون بالاجتهاد ، وفق المصلحة وفي إطار فلسفة القانون الدينية .. ومن ثم فليس لدينا قانون إلهي جاهز يغطي كل الاحتياجات في السياسة والادارة والاجتماع والاقتصاد .. الخ .. الخ .. ولابد للدولة من مؤسسة للتقنين ... وهنا نصل إلى موقف شيعي تقليدي لفكر الخميني يتعلق بمصدر سلطة الحكومة الإسلامية - التي تدخل مؤسسة التقنين ضمن أجهزتها - هل هو الله ؟ فتكون الحكومة نائبة عن الله ، لا عن الأمة ؟ ومن ثم لا تكون الأمة مصدرا للسلطات ؟! .. وهذا هو موقف الشيعة الذي يتبناه الخميني .. أم أن مصدر سلطة الحكومة الإسلامية هو الأمة ؟ فتكون نائبة عن الشعب ، ومن ثم تكون الأمة مصدر السلطات ؟ .. وهذا هو موقف من عدا الشيعة من تيارات الإسلام ، وهو مايعارضه الخميني معارضة شديدة ..

يميز الخميني بين ما هو « سلطة حقيقية » في الدولة ، وبين « الأمور التنظيمية » في الوظائف والإدارة بجهاز الدولة .. ثم يقرر أن السلطة ، كل السلطة ، للفقهاء ورجال الدين ، الذين يمكنهم أن يستعينوا في « الأمور التنظيمية » بمن عدا الفقهاء من ذوى الاختصاص ، وأن ذوى الاختصاص هؤلاء ، مهما بلغ علمهم في علوم الدنيا ، فإنه لا سلطان لهم في الحكومة الإسلامية ، وما هم إلا « عمال » عند الفقهاء ! ..

فالمطلوب ، عنده ، هو : « تشكيل حكومة إسلامية يقودها الفقهاء العدلون^(٨٧) ... وعلينا أن نستفيد من ذوى الاختصاص العلمى والفنى فيما يتعلق بالأعمال الإدارية والاحصائية والتنظيمية ، وأما مايتعلق بالإدارة العليا للدولة ، ويشئون بسط العدالة ، وتوفير الأمن ، وإقرار الروابط الاجتماعية العادلة ، والقضاء والحكم بين الناس بالعدل ، فذلك مايجتص به الفقيه^(٨٨) ... إن تولى الفقيه لأمر الناس ، هو انصياع لأمر الله ، وأداء للوظيفة الشرعية الواجبة^(٨٩) ... والحكومة في الإسلام تعنى : اتباع القانون ، وتحكيمه ، والسلطات الموجودة عند النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وولاية الأمر الشرعيين من بعده إنما هي مستمدة من الله^(٩٠) ... والفقهاء العدلون هم وحدهم المؤهلون لتنفيذ أحكام الإسلام وإقرار نظمه ، وإقامة حدود الله ، وحراسة ثغور المسلمين . لقد قُوِّض إليهم الأنبياء جميع ما قُوِّض إليهم ، واتمّنوهم على ما أتمنوا عليه ... وبما أن حكومة الإسلام هي حكومة القانون ، فالفقيه هو المتصدى لأمر الحكومة لاغير ، هو ينهض بكل ما نهض به الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، لايزيد ولا ينقص^(٩١) ... إن الفقهاء أوصياء الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، من بعد الأئمة ، في حال غيابهم ، وقد كلفوا بالقيام بجميع ما كلف الأئمة بالقيام به^(٩٢) ... إن الفقيه هو : وصى النبي ، وفي عصر الغيبة يكون هو إمام المسلمين وقائدهم ، والقاضى بينهم بالقسط ، دون سواه^(٩٣) ... إن حجة الله تعنى أن الإمام مرجع للناس في جميع الأمور ، والله قد عينه ، وأناط به كل تصرف وتدبير .. وكذلك

الفقهاء^(٩٤) .. فالفقهاء اليوم هم الحجة على الناس ، كما كان الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، حجة الله عليهم ، وكل ما كان يباط بالنبي فقد أناطه الأئمة بالفقهاء من بعدهم ، فهم المرجع في جميع الأمور والمشكلات والمعضلات ، وإليه قد فوضت الحكومة وولاية الناس وسياستهم والحجاية والإنفاق ، وكل من يتخلف عن طاعتهم فإن الله يؤاخذهم ويحاسبه على ذلك^(٩٥) ... وإذا كان الشخص يعلم الكثير عن الطبيعة وأسرارها ، ويحسن الكثير من الفنون ، ولكنه يجهد القانون ، فليس علمه ذلك مؤهلاً لإياه للخلافة ، ومقدماً إياه على غيره ممن يعلم القانون ويعمل بالعدل ... ومن المسلم به : « الفقهاء حكام على الملوك » .. فالحكام الحقيقيون هم الفقهاء ، والسلطين مجرد عمال لهم^(٩٦) ! .. وإذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل ، فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي ، صلى الله عليه وسلم ، منهم ، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا . ويملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول وأمير المؤمنين ، عليه السلام .. فالله جعل الرسول ولياً للمؤمنين جميعاً ، ومن بعده كان الإمام ولياً ، ومعنى ولايتهما أن أوامرهما الشرعية نافذة في الجميع ، وإليهما يرجع تعيين القضاة والولاة ، ومراقبتهم وعزهم إذا اقتضى الأمر ونفس هذه الولاية والحاكمية موجوده لدى الفقيه .. فالقيم على الشعب بأسره لا تختلف مهمته عن القيم على الصغار إلا من ناحية الكمية^(٩٧) ... إن حكومة الإسلام ليست مطلقة ، وإنما هي دستورية ، ولكن لا بالمعنى الدستوري المتعارف ، الذى يتمثل فى النظام البرلمانى أو المجالس الشعبية ، وإنما هى دستورية بمعنى أن القائمين بالأمر يتقيدون بمجموعة الشروط والقواعد المبينة فى القرآن والسنة ، التى تتمثل فى وجوب مراعاة النظام وتطبيق أحكام الإسلام وقوانينه ، ومن هنا كانت الحكومة الإسلامية هى : حكومة القانون الإلهى . ويكمن الفرق بين الحكومة الإسلامية والحكومات الدستورية ، الملكية منها والجمهورية ، فى أن ممثلى الشعب أو ممثلى الملك هم الذين يقنون ويشرعون ، فى حين تنحصر سلطة التشريع بالله عز وجل ، وليس لأحد أياً كان أن يشرع ، وليس لأحد أن يحكم بما لم ينزل الله به من سلطان . لهذا السبب فقد استبدل الإسلام بالمجلس التشريعى مجلساً آخر للتخطيط ، يعمل على تنظيم سير الوزارات فى أعمالها وفى تقديم خدماتها فى جميع المجالات .. »^(٩٨)

تلك هى الرؤية الشيعية التقليدية لطبيعة السلطة السياسية فى المجتمع ، وهى الرؤية التى تبناها الخمينى وصاغها فى كتابه عن [الحكومة الإسلامية] ...

وبعد نجاح الثورة الشيعية فى إيران سنة ١٩٧٩ م تحولت هذه الرؤية إلى فلسفة حكم الدولة الجديدة ، وذلك عندما صيغت مواد فى « الدستور الإسلامى لجمهورية إيران الإسلامية » الصادر فى ٢٤ ذى الحجة سنة ١٣٩٩ هـ [١٥ نوفمبر سنة ١٩٧٩ م] ... لقد أقر الدستور « وصاية الفقهاء » على الأمة ، وانفرادهم بالسلطة العليا فى الدولة ، وهيمتهم وحدهم على

أجهزة القرار والتنفيذ الخاصة بشؤون الحكم ، سلما كانت أو حربا !! ..

* فلآية الله العظمى ، الإمام الخميني « ولاية الأمر ، وكافة المسؤوليات الناشئة عنها .. » إذ هو « القائد » .. وفي حالة غيابه يتكون [مجلس القيادة] من ثلاثة أو خمسة من الفقهاء المجتهدين « المراجع »^(٩٩) ..

* والمحافظة على الدستور يتولاها مجلس من الفقهاء يعينهم « الإمام الوصي » ...
* وللإمام الوصي سلطات : تعيين رأس الجهاز القضائي ... والقيادة العامة للقوات المسلحة ، بحيث يكون من حقه وحده التعيين والعزل لرئيس أركان الجيش ، والقائد العام لحرس الثورة ، وتشكيل مجلس الدفاع الوطني الأعلى ، وتعيين وعزل قادة القوات الثلاث بالجيش ، وإعلان الحرب ، والسلم ، والتعبئة العسكرية ، واعتماد نتيجة انتخاب رئيس الجمهورية ، وحق عزله ، وتقرير صلاحية المرشحين لمنصبه^(١٠٠) ..

* كما يكرس الدستور فكرية الاثنى عشرية في « الإمامة » - رغم تعدد المذاهب في إيران - فينص على أنه ينطلق « من قاعدة ولاية الأمر ، والإمامة المستمرة^(١٠١) .. » .. كما ينص على أن « الدين الرسمي لإيران هو الإسلام والمذهب الجعفري الاثنى عشرى . وهذه المادة - [المادة الثانية عشرة] - غير قابلة للتغيير إلى الأبد » !!؟ .. أما المذاهب الإسلامية الأخرى - حنفية ، أو شافعية ، ومالكية ، وحنبلية ، وزيدية - فإنه يقرر لها الحرية في العبادة والأحوال الشخصية وفق فقهاء^(١٠٢) .. مثلها في ذلك مثل الأقليات الدينية غير الإسلامية ، من زرادشت ، ويهود ، ومسيحيين^(١٠٣) ! ...

وهكذا نهج الدستور نفس النهج الذى حدده الخميني في كتاب [الحكومة الإسلامية] .. فوضعت « ثورة الإسلام » - التى اتفق عليها أغلب المسلمين - بيد أداة لم يقل بها غير الشيعة من المسلمين ! ... ثم لاحت ، فى الممارسة ، بوادر تنبئ عن أن الانحياز ليس فقط للفكر الاثنى عشرى ، دون غيره من فكر المذاهب الإسلامية الأخرى .. وإنما أيضا للعنصر الفارسى ، دون الأقليات القومية الإيرانية الأخرى ! ... حتى ليحق للمرء أن يتساءل :
* أهى الثورة الإسلامية فى إيران ؟ ..
* أم أنها الثورة الشيعية الفارسية الإسلامية فى إيران !!؟ ..

٣ - وعموم ولاية الفقيه :

لكن ... ماهو « المبرر النظرى » الذى تمكن به آيه الله الخميني من صنع ذلك التحول

الهائل ، في الفكر والممارسة ، ما اتسم منه بالسلب أو بالإيجاب ؟؟ ..

الأمر المؤكد أنه لم يكن كافياً ، بالنسبة لمجتهد شيعي ثائر ، كآية الله الخميني ، ان يبصر فساد واقع المسلمين ، وتناقض هذا الواقع مع عظمة الإسلام الثوري ... ذلك لأنه ، بحكم مذهبه الشيعي الاثنى عشرى ، أو بحكم التيار الفكري الغالب والشائع في المذهب ، مدعو إلى الانصراف عن طريق الثورة وإقامة الحكومة الثورية التي تغير هذا الواقع البائس ، بدعوى أن الثورة وتجرید السلاح في وجه حكام الجور وإقامة الحكومة الإسلامية ، كلها أمور موقوفة حتى يظهر حجة الزمان ، وليس للفقهاء من سلطات الإمام الغائب إلا ما يختص بالأمر الدينية البحتة ، وإن حكموا بين الناس ففي القضايا الفردية ، وإن تناولوا من شؤون المال - الخمس - فليصرفوا منه على « السادة » من آل البيت ، وعلى طلاب المجمع العلمية ومؤسسات الفكر الشيعي في مراكزه ، مثل النجف وقم .. الخ .. الخ .. أما الثورة والحكومة الثورية ، على وجه الخصوص ، فمتروكة حتى يظهر حجة الزمان الغائب ، ولا ولاية فيها للفقهاء ، فولايتهم خاصة ، وليس لها صفة الشمول والعموم ..

ولذلك وجدنا الخميني ، حتى يخرج من « ثائر الفكر » إلى « ثائر الممارسة والتطبيق » ، يخوض معركة الكبرى ، في إطار الفكر الشيعي ، دفاعاً عن « عموم ولاية الفقيه » .. وعموم الولاية هذا يساوي عنده جواز أن يقيم الفقيه العادل الحكومة الإسلامية ، ومن هنا كان كتابه الذي نشره باسم : [الحكومة الإسلامية] ليس أكثر - كما أثبت هو في صدره - من « دروس فقهية ألقاها على طلاب علوم الدين في النجف الأشرف تحت عنوان : ولاية الفقيه » .. كما يصرح في ثنايا الكتاب بأن ولاية الفقيه هي الحكومة الإسلامية فيقول : « وقد بحثنا أصل الموضوع ، وهو ولاية الفقيه ، أو الحكومة الإسلامية .. »^(١٤)

ونحن إذا شئنا أن نوجز الصياغة النظرية الشيعية لما يعنيه : « عموم ولاية الفقيه » استطعنا أن نقول : إن الفكر الشيعي يجعل للرسول كل ماله في سياسة المجتمع وعقيدة أهله ، وبعد الرسول أصبح كل ماله للإمام ، وبعد غيبة الإمام فإن كل مال الإمام - الذي هو كل ماله وللرسول - هو للفقيه ! .. وذلك باستثناء أمرين اثنين :

أحدهما : أن للإمام مقاما عند الله لا يبلغه فقيه ، بل ولا نبي ولا رسول ! ..
وثانيهما : أن ولاية الإمام تكوينية ، يخضع لها كل أحد وكل شيء ، بما في ذلك جميع ذرات الكون !؟ .. أما ولاية الفقيه فإن عمومها محدود « بالمقلدين » لهذا الفقيه ، أى أن أقرانه من الفقهاء المجتهدين لا يلزمهم الخضوع له ، لأنه مجتهد وهم مجتهدون ، وله ولاية عامة وحكومية ، ولهم ، مثله ، عموم الولاية وسلطان الحاكمية^(١٥) ! ..

وفي هذه القضية يلتقط الخميني - كما سبقت إشارتنا - الخيط من المجتهدين المتأخرين العلماء ، كالمرحوم النراقي والمرحوم النائيني ، إلى أن للفقهاء جميع مالالإمام من الوظائف والأعمال السياسة والثورة بسبب رسوخ القول بخصوص ولايتهم ... التقط الخميني الخيط من هؤلاء المجتهدين ، وواصل الطريق ... فهو يقول : « لقد وقع في مسألة الولاية خلاف ، فذهب بعض العلماء ، كالمرحوم النراقي والمرحوم النائيني ، إلى أن للفقهاء جميع مالالإمام من الوظائف والأعمال في مجال الحكم والإدارة والسياسة ، وذهب بعض إلى أن ولاية الفقيه ليست من الشمول بحيث تكون ولاية الإمام^(١١٦) .. ولقد تبين لنا أن ما ثبت للرسول والأئمة فهو ثابت للفقهاء . ولاشك يعترض هذا الموضوع . وليس الموضوع جديدا ابتدعناه ، وإنما المسألة بحثت من أول الأمر .. »^(١١٧)

ولقد ذهب الخميني ليستدل من القرآن الكريم على عموم ولاية الفقيه ، فقال باستطاعة الاستدلال من قول الله سبحانه : [النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم]^(١١٨) على « أن منصب الولاية ثابت للعلماء ، أيضا ، لأن المراد بالأولوية ، في أقل تقدير ، هي الولاية والإمرة ... فالنبي ولي للمؤمنين ، وأمير عليهم ، وكل ذلك ثابت للعلماء .. »^(١١٩) .. وكذلك استدلت بقول الله سبحانه : [يأياها الذين آمنوا أطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، وأولى الأمر منكم]^(١٢٠) .. وقال : « لقد افترض الله علينا طاعة ولي الأمر ، وأولو الأمر بعد الرسول هم الأئمة الأطهار ، الذين كلفوا ببيان الأحكام والأنظمة الإسلامية ، ونشرها ... وأيضا بتنفيذ الأحكام والأنظمة . وقد فرض على الفقهاء العدول من بعدهم أن ينهضوا بهذه الواجبات .. »^(١٢١)

كما يستدل بمأثورات من الحديث على عموم ولاية الفقيه وحاكميته السياسية .. ففي الحديث المروي عن علي بن أبي طالب يقول الرسول ، صلى الله عليه وسلم : « اللهم ارحم خلفائي . قيل : يا رسول الله ، ومن خلفائك ؟ قال : الذين يأتون من بعدي ، يروون حديثي وستي ، فيعلمونها الناس من بعدي .. » .. فالفقهاء هم خلفاء الرسول ، لأنهم رواة حديثه وستة ومعلموها للناس .. الخميني يرى أن خلافة الفقهاء للرسول تساوي خلافة علي بن أبي طالب للرسول ، وبكل مايعنيه ذلك في الفكر الشيعي فيقول : « ولا مجال للشك في دلالة الرواية على ولاية الفقيه وخلافته في جميع الشؤون . والخلافة الواردة في جملة : « اللهم ارحم خلفائي » لا يختلف مفهومها في شيء عن الخلافة التي تستعمل في جملة : « علي خليفتي » ... ثم هو يناقش - معترضا - أولئك الذين يجعلون عموم الولاية للأئمة دون الفقهاء ، فيقول : « ... لماذا يتوقف بعضنا في معنى جملة : « الله ارحم خلفائي » ؟ لماذا يظن هذا البعض أن خلافة الرسول محدودة بشخص معين ؟ وبما أن الأئمة كانوا هم خلفاء الرسول فليس لغيرهم من العلماء أن يحكم الناس ويسوسهم ، وليتبع المسلمون بلا حاكم شرعي ، ولتتبع أحكام الإسلام منقطعة ، وثغورة مفتوحة للأعداء ؟! هذا الظن وهذا الموقف بعيد عن الإسلام ، لأنه انحرف في التفكير

يرأ الإسلام منه .. » .. ثم يخاطب تلاميذه فيقول : « لانقولوا ندع ذلك - [الحكومة والسياسة] - حتى ظهور الحججة عليه السلام ! .. فهلا تركتم الصلاة بانتظار الحججة ١٩ .. » (١١٢)

ثم يكشف لنا الخميني عن جذور « المنطق العملي والواقعي » ، وعن « الضرورات » التي طرحتها الحياة في المحيط الشيعي فأثمرت نشأة التيار الداعي إلى عموم ولاية الفقيه .. فلقد استشرى فساد الواقع .. ووضح لكل ذى بصر وبصيرة مدى تناقض هذا الواقع مع قيم الإسلام وتعاليمه .. واستشعر الناس ضرورة التغيير ، وإن بالثورة ، وضرورة إقامة الحكومة الإسلامية الثورية ... لكن الفكر الشيعي التقليدي والغالب قد جعل التغيير والثورة والحكومة للإمام وحده ، دون الفقهاء ... فما العمل ، وقد طالت غيبة الإمام ١٩ .. بل ما العمل إذا استمرت الغيبة وطال بالشيعية الانتظار !!؟ ..

لا بد انطلاقا من « المنطق العملي والواقعي وضروراته » من نقل صلاحيات الحججة الذي غاب للحجج الحضور ، أى للفقهاء ! .. ولذلك كانت قمة الصراحة في سؤال الخميني لتلاميذه ، الذي مهدهه بقوله : « لقد استخلف الرسول ، بأمر من الله ، من يقوم من بعده .. وهذا الاستخلاف يدل على ضرورة استمرار الحكومة .. وبما أن هذا الاستخلاف كان بأمر من الله ، فاستمرار الحكومة واجهتها وتشكيلاتها ، كل ذلك بأمر من الله أيضا ... ولقد ثبت بضرورة الشرع والعقل أن ما كان ضروريا أيام الرسول وفي عهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ، من وجود الحكومة ، لا يزال ضروريا إلى يومنا هذا ... ولتوضيح ذلك أتوجه اليكم بالسؤال التالي : قد مر على الغيبة الكبرى لإمامنا المهدي أكثر من ألف عام ، وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقتضى المصلحة قدوم الإمام المنتظر ! . في طول هذه المدة المديدة هل تبقى أحكام الإسلام معطلة ؟! يعمل الناس في خلالها ما يشاؤون ؟! . ألا يلزم من ذلك الهرج والمرج ؟! . القوانين التي صدع بها نبي الإسلام وجهد في نشرها وبيانها وتنفيذها طيلة ثلاثة وعشرين عاما ، هل كان كل ذلك لمدة محددة ؟! هل حدد الله عمر الشريعة بمائتي عام مثلا ؟! . هل ينبغي أن يخسر الإسلام ، من بعد الغيبة ، كل شيء ؟! . الذهاب إلى هذا الرأي عندي أسوأ في نظري من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ ! ... إذن ، فإن كل من يتظاهر بالرأى القائل بعدم ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية فهو ينكر ضرورة تنفيذ أحكام الإسلام ، ويدعو إلى تعطيلها وتجميدها ، وهو ينكر ، بالتالي ، شمزل وخلود الدين الإسلامي الخنيف ! .. » (١١٣)

ولقد أدرك الخميني أن « التقية » كمقيدة شيعية ، تبيح أن يظهر الإنسان غير

ما يعتقد - قد غدت عقبة أمام التغيير والثورة ، ومن ثم عموم ولاية الفقيه .. فبالثقية يستريح ضمير الشيعى التقليدى مهما شاع فى المجتمع من ظلم وجور وفساد ، لأن «الرفض» فى ظل عقيدة «الثقية» يكون قليلا ووجدانيا ، على حين يستمر التعايش مع المجتمع الجائر الفاسد ، بل والتعاون مع صانعى الجور والفساد ! .. ولذلك فلقد تمثلت فى رفض الخمينى لهذه «الثقية» واحدة من نظراته الفكرية النقدية لهذه العقيدة التى استمرت سائدة فى الفكر الشيعى لعدة قرون .. فهو يميز بين «ثقية الأئمة» التى اتخذوها «لحفظ المذهب من الاندساس»^(١١٤) ، وبين «الثقية» التى غدت جبنا يستهدف بها أصحابها الهروب من النضال وحفظ ذواتهم من التضحيات ! ... كما يميز بين الانحراف عن الفروع ، وهو ما تجوز فيه «الثقية» ، وبين استثناء الفساد والجور والظلم ، وما هو حادث من الخروج على جوهر قيم الإسلام وتعاليمه ، حتى لقد أصبح هذا الدين غريبا بين المنتسبين إليه .. وفى مثل هذا الحال فلا «ثقية» مهما عظم الخطر على المجاهدين ، ومهما ثقلت وأحدقت التضحيات ، «.. فلا ينبغي التمسك بالثقية فى كل صغيرة وكبيرة ، فقد شرعت الثقية للحفاظ على النفس والغير من الضرر فى مجال فروع الأحكام ، أما إذا كان الإسلام كله فى خطر ، فليس فى ذلك متسع للثقية والسكوت .. ماذا لو أجبروا فقيها على أن يشرع أو يبتدع ؟! فهل ترون أنه يجوز له ذلك تمسكا بقول الإمام الصادق : الثقية دينى ودين أبائى ؟! .. ليس هذا من موارد الثقية أو من مواضعها ، وإذا كانت ظروف الثقية تلزم أحدا منا بالدخول فى ركب السلاطين ، فهنا يجب الامتناع عن ذلك حتى لو أدى الامتناع إلى قتله ، إلا أن يكون فى دخوله الشكلى نصر حقيقى للإسلام وللمسلمين ..»^(١١٥) ! ..

إذن .. فلم يعد للفقيه مهرب من مواجهة الواقع الفاسد الجائر بالثورة حتى يحل نظام الإسلام محل نظام الطاغوت .. فتلك مسئوليته ، بحكم ماله من ولاية عامة ، بعد غيبة الإمام ، تلك الغيبة التى نقلت سلطات الإمام - التى هى سلطات الرسول ، أى سلطات الله فى المجتمع - نقلتها إلى الفقهاء المجتهدين ، العاملين بالفقه ، والعاملين بالعدل بين الناس .

* * *

وهؤلاء الفقهاء ، العلماء العدول ، الذين لهم الولاية العامة فى المجتمع ، يتصورهم الخمينى ، ويريدهم على شاكلته : قوم أصلحوا أنفسهم ، وتحلقوا بأخلاق الله وأخلاق الأنبياء ، وتركوا زخارف الحياة الدنيا ، واكتفوا بعبادة الكفاف .. وهو يدعو أنصاره وتلاميذه ليكونوا كذلك ، ليقتدى بهم الناس فى عفة النفس وإبائها ورفعها ، وليكونوا أسوة حسنة لغيرهم^(١١٦) ..

وكذلك حكومة الفقهاء ، يتصورها الخمينى : سلطة ربانية عادلة ، و «مثالا» يشد الواقع كى يرتقى ويتسامى ! .. فهو يتحدث عن الحاكم الذى يريد فىقول : «نحن نريد حاكما

لأمرنا بشيء إلا وقد سبقنا إليه ، ولا ينهانا عن شيء إلا وقد انتهى عنه . نريد من يساوى بينا جميعا أمام العدالة وفي ميادين القضاء . نريد من يساوى بين الناس فيما لهم وفيما عليهم ، من غير تمييز أو تفضيل . نريد من يحكم بالحق له أم عليه . نريد حاكما لا يحمل نفسه وعائلته وذوية على رقاب الناس . نريد حاكما يقطع ولده إذا سرق ، ويجلد ويرجم قريبه إذا زنى ، ويؤاخذ أخاه وأخته .. كما يؤاخذ الآخرين»^(١١٧) عند ارتكاب المحظورات ! ..

وهو يريد لهذه الحكومة الإسلامية - حكومة الفقهاء - أن تسعى « إلى توحيد الأمة الإسلامية ، وتحرير أراضيها من يد المستعمرين ، وإسقاط الحكومات العميلة لهم .. وتحطيم رؤوس الخيانة ، وتدمير الأوثان والأصنام البشرية والطواغيت التي تنشر الظلم والفساد في الأرض .. »^(١١٨)

ويريد لهذه الحكومة ، كذلك أن تعمل « لانقاذ المحرومين المظلومين ... فلا تسكت على بضعة أشخاص من المستغلين الأجانب ، المسيطرين بقوة السلاح ، وهم قد حرموا مئات الملايين من الاستمتاع بأقل قدر من مباحج الحياة ونعمها ... فلا بد من مناضلة المستغلين الجشعين ، لتلا يكون في المجتمع سائل محروم مقابل مرفه جشع أصابه بطر ... ولا بد من وضع حد لهذا الظلم ، ومن السعى في سبيل سعادة الناس .. »^(١١٩)

إنها ، باختصار ، صورة « مثالية » للحكومة الالهية ، التي تمثلت يوما في « المهدي » ، الذى ينتظره الناس ، بعد أن طفح الكيل ، ليأتى كى يملأ الأرض خيرا وعدلا بعد أن امتلأت بالشر والجور والفساد ! ..

لكن لا بد للمرء من أن يتساءل : أيهما أقدر على الاقتراب من تحقيق هذه المهام :

* حكومة الفقهاء .. التى يستأثر فيها الفقهاء بالحكم ، دون الأمة ، بدعوى نياتهم عن الله ، ويزعم أن فقهم هو القانون الإلهى ١٩ ..

وإذا كانت ولاية الفقيه - كما حددها الخميني - هى الحكومة الإسلامية ، وإذا كانت ولاية هذا الفقيه ، أى حاكميته وحكومته ، لا يخضع لها الفقهاء المجتهدون الآخرون ، بالضرورة « لأن الفقهاء فى الولاية متساون من ناحية الأهلية »^(١٢٠) ، بحكم أن لكل منهم

سلطات الإمام ، أى الرسول ، أى الله ... إذا كان الأمر كذلك ، فمن الذى يعصم الأمة والمجتمع من تعدد « الولايات » ، أى الحكومات ، بتعدد الفقهاء المجتهدين - إن لم يكن اليوم فغدا - ولكل منهم « رسالة » فى الفقه ، هى القانون ، ولكل منهم « مقلدون » ، أى رعية وشعب !؟ ..

ومن الذى سيحمى حكومة الفقهاء هذه من العزلة عن من عدا الشيعة الاثنى عشرية داخل إيران ، بحكم انخيازها المذهبى ، وكرد فعل لهذا الانخياز .. ومن ثم - ومن باب أولى - العزلة عن جمهور الأمة الإسلامية ، الأمر الذى يتركها فريسة سهلة لأعدائها الخارجيين ؟ .. أو فى أحسن الظروف : فريسة لخصومها الداخليين ؟ .. الأمر الذى يجعلها تأكل ذاتها ، بعد أكلها لخصومها فى المذهب والقومية ، أو صراعها المنهك وإيهاهم ! .. وما الضمان لتلافى مخاطر أن يصبح هؤلاء الفقهاء سائرين على درب الذين يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين بالفكر المذهبى ، الضارب حولهم بسور من العزلة ليس له باب !؟ ..

هذا .. فضلا عما تؤدي إليه حكومة الفقهاء الدينية ، التى تسلب الأمة حقها فى الحكم والتقنين والسلطة والسيادة ، من العودة بالأمة إلى « العزل السياسى » الجماعى !؟ .. فكأنها لم تتمرد ولم تثر ولم تقدم غالى التضحيات إلا لتستبدل « الفاشية » الدينية « بالفاشية » البشرية الشاهنشاهية ! .. لأن الأمر ، فى الواقع وفى النهاية ، سيعنى : سلطة موضوعة بيد إنسان ، وذلك بصرف النظر عن دعوى هذا الإنسان أن مصدر سلطانه هو السماء ؟ .. أم الدم الأزرق ؟ .. أم الامتياز المالى ؟ .. أم القوة العسكرية ؟ .. أم كل هذه المصادر والأسباب ! ..

فهل هذا السبيل - سبيل حكومة الفقهاء الدينية - هو الذى يقترب بنا من تحقيق وتطبيق الإسلام الثورى والمجاهد !؟ ..

* أم حكومة الشعب .. التى تحكم به ، وله ، ونيابة عنه ، والتى لاتقيم « فاشية » مستبدة تحت ستار من قداسة الدين !؟ .. والتى تتيح « لعود الأمة السياسى » أن ينمو ويشتد من خلال مناخ للحرية تزدهر فيه ملكات المعارضة والنقد والتفكير !؟ ..

إن نقد « السلطة الدينية » - بمقاييس أصحابها « كفر » أو « حرام » ، لأنه « خطيئة دينية » وجرم فى حق الله !؟ .. والشيعة يقولون : إن الراد على الفقيه راد على الله ! ...

أما نقد « السلطة المدنية » الإسلامية ، فهو أمر مشروع ، يأتي في إطار « الخطأ والصواب » ، و « النافع والضار » ...

... فأى السيلين يتيح للأمة أن تعوض مافاتنا في عهود الكبت والقهر والاستبداد ١٩٩ ..

... وأبهما يعين الأمة على أن تطبق في واقعها الإسلام الثوري ، وتواصل الحراسة والرعاية والتطهير لهذا التطبيق ١٩٩ ..

نعتقد أن حكومة الفقهاء الدينية هي : طريق غير مأمون إلى هدف نبيل وعظيم ! ..
وتلك هي الثغرة العظمى التي من الممكن أن تصبح المقبرة لهذا الهدف النبيل والعظيم !! ..

هوامش الشيعة الاثني عشرية

- (١) النويختى [فرق الشيعة] ص ٢ ، ٣ . طبعة استانبول سنة ٨٩٣١ م . والطوسى [تلخيص الشافى] ج^١ ق^٢ ص ١٠٩ - ١١٢ . طبعة النجف ١٣٨٣ - ١٣٨٤ هـ .
- (٢) لويس [برنارد] [أصول الاسماعيلية] ص ٨٣ - ٨٦ . طبعة القاهرة . دار الكتاب العربى .
- (٣) السيد محمد باقر الصدر [التشيع ظاهر طبيعية فى إطار الدعوة الاسلامية] تقديم وتعليق السيد طالب الحسينى الرفاعى . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ م .
- (٤) القاضى عبد الجبار [تثبيت دلائل النبوة] ج^٢ ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ . و [المغنى فى أبواب التوحيد والعدل] ج^١ ق^٢ ص ١٢٧ ، ٢٢٣ . وابن المرتضى [باب ذكر المعتزلة - من كتاب المنية والأمل] ص ٤ ، ٥ . و د . عل سامى النشار [نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام] ج^٢ ص ٢ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م .
- (٥) [تثبيت دلائل النبوه] ج^٢ ص ٥٢٨ ، ٥٢٩ .
- (٦) [المغنى فى أبواب التوحيد والعدل] ج^٢ ق^١ ص ١٢٧ ، ٣٢٣ .
- (٧) [باب ذكر المعتزلة - من كتاب المنية والأمل] ص ٤ .
- (٨) [خطط المقرئى] ج^٣ ص ٢٦٢ . طبعة دار التحرير . القاهرة .
- (٩) [تثبيت دلائل النبوة] ج^٢ ص ٥٤٥ ، ٥٤٦ .
- (١٠) [أصول الاسماعيلية] ص ٨٧ ، د . طه حسين [الفتنة الكبرى] ج^٢ ص ٩٣ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م .
- (١١) [تثبيت دلائل النبوة] ج^٢ ص ٥٨٦ .
- (١٢) ابن النديم [الفهرست] ص ١٧٥ . طبعة ليزر سنة ١٨٧١ م .
- (١٣) عمر رضا كحالة [معجم المؤلفين] طبعة دمشق سنة ١٩٥٩ م .

- (١٤) [الفهرست] ص ١٧٥ ، ١٧٦ .
- (١٥) محمد رضا المظفر [عقائد الامامية] ص ٦٥ . طبعة النجف . دار النعمان .
- (١٦) الكليني [الأصول من الكافي] ج^١ ص ٢٩٠ . طبعة طهران سنة ١٣٨٨ هـ .
- (١٧) [تلخيص الشافي] ج^١ ق^١ ص - ٩٦ هامش - وص ٥٩ ، ٦٠ .
- (١٨) في تفصيل كل حجج الشيعة ، وكل ردود خصومهم عليهم ، انظر كتابنا [الاسلام وفلسفة الحكم] ص ٣٣٥ - ٤٢١ . طبعة بيروت ، الثانية ، سنة ١٩٧٩ م .
- (١٩) [عقائد الإمامية] ص ١٠٩ ، ٥٧ . الطبعة الثالثة . بيروت سنة ١٩٧٣ م .
- (٢٠) المرجع السابق . ص ٥٧ .
- (٢١) آية الله الخميني [الحكومة الاسلامية] ص ٤٩ ، ٥٦ . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ م .
- (٢٢) [تلخيص الشافي] ج^١ ق^١ ص ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٤٩ ، ١٥٠ .
- (٢٣) المصدر السابق . ج^١ ق^١ ص ١٨٩ .
- (٢٤) [الأصول من الكافي] ج^١ ص ٢٥٧ .
- (٢٥) [عقائد الامامية] ص ٩٦ ، ٩٧ . الطبعة الثالثة .
- (٢٦) [الأصول من الكافي] ج^١ ص ٢٧٢ .
- (٢٧) المصدر السابق . ج^١ ص ٤٠٧ - ٤١٠ .
- (٢٨) [تلخيص الشافي] ج^٤ ص ١٣١ ، ١٣٢ . وانظر كذلك « مجموع كلام السيد المرتضى » اللوحة ٦٣ . مخطوط بالمكتبة التيمورية . دار الكتب المصرية [
- (٢٩) [التشيع ظاهرة طبيعية في إطار الدعوة الإسلامية] ص ٧٨ .
- (٣٠) [المقدمة] ص ١٦٨ . طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

- (٣١) عقائد الإمامية | ص ٥٩ . الطبعة الثالثة .
- (٣٢) المرجع السابق . ص ٦١ .
- (٣٣) المرجع السابق . ص ٦٤ .
- (٣٤) انظر تفصيل هذه القضية في كتابا [المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية] . طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م .
- (٣٥) [عقائد الإمامية] ص ٦٨ . الطبعة الثالثة .
- (٣٦) المرجع السابق . ص ٥٣ - ٥٦ .
- (٣٧) المرجع السابق . ص ١٦٢ .
- (٣٨) المرجع السابق . ص ٧٠ .
- (٣٩) المرجع السابق . ص ١١٤ .
- (٤٠) المؤمن : ١١ .
- (٤١) [عقائد الإمامية] ص ١٠٩ ، ١١٠ . الطبعة الثالثة .
- (٤٢) تفسير البيضاوى [ص ٦٤٨ . طبعة القاهرة سنة ١٩٢٦ م .
- (٤٣) [عقائد الإمامية] ص ١١٠ .
- (٤٤) الشهر ستانى [الملل والنحل ١ ج^٢ ص ٨٥ .
- (٤٥) الأشعري [مقالات الاسلاميين] ج^٢ ص ١٤٠ . والطوسى [تلخيص الشافى] ج^١ ق^١ ص ١٥٨ .
- (٤٦) انظر ترجمته في [معجم المؤلفين] ..
- (٤٧) [الحكومة الإسلامية] ص ٤٢ ، ٤٣ .
- (٤٨) المرجع السابق . ص ١٩ .
- (٤٩) المرجع السابق . ص ٢٣ .

- (٥٠) المصدر السابق . ص ٥٢ .
- (٥١) المرجع السابق . ص ٣٤ ، ٣٥ .
- (٥٢) المرجع السابق . ص ١٥ .
- (٥٣) المرجع السابق . ص ١٧ .
- (٥٤) المرجع السابق . ص ٤٠ .
- (٥٥) المرجع السابق . ص ٨ ، ٩ .
- (٥٦) المرجع السابق . ص ٢١ ، ٢٢ .
- (٥٧) المرجع السابق . ص ١٥ ، ١٦ .
- (٥٩) المرجع السابق . ص ١١٤ .
- (٦٠) المرجع السابق . ص ٣٦ .
- (٦١) المرجع السابق . ص ١٠٩ ، ١١٠ .
- (٦٢) التوبة : ٦٠ .
- (٦٣) [الحكومة الإسلامية ، ص ١١٤ .
- (٦٤) المرجع السابق . ص ١٣٩ .
- (٦٥) المرجع السابق . ص ١٤١ .
- (٦٦) المرجع السابق . ص ١٤٣ .
- (٦٧) المرجع السابق . ص ١٣٢ ، ١٣٣ .
- (٦٨) المرجع السابق . ص ١٧ .
- (٦٩) المرجع السابق . ص ١٤٥ .

- (٧٠) رواه مسلم والترمذى وابن ماجه والدارمى وابن حنبل .
- (٧١) [الحكومة الإسلامية] ص ٨ .
- (٧٢) الفحل : ٣٤ .
- (٧٣) [الحكومة الإسلامية] ص ١٢ .
- (٧٤) المرجع السابق . ص ٣٤ .
- (٧٥) المرجع السابق . ص ٣٦ . [لايقارون : أى لا يقيمون ويصبرون . والكظة - بكسر الكاف - : البطنة - وهى ضد السفب ، الذى هو الجوع . والعفطة : الضرطة ، أو ماتتو من أنفها الغنرة ، على نحو مايفعل الحمارة]
- (٧٦) النهوض يعنى : الوثوب والانقضاض .. وهو مرادف لمصطلح الثورة .
- (٧٧) [الحكومة الإسلامية] ص ٦٠ .
- (٧٨) فتحى عبد العزيز [الخمينى : الحل الإسلامى والبديل] ص ٧ . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ م .
- (٧٩) [الحكومة الإسلامية] ص ١١١ .
- (٨٠) المرجع السابق . ص ٢٠ .
- (٨١) المرجع السابق . ص ١٢٨ .
- (٨٢) المرجع السابق . ص ١١٩ .
- (٨٣) المرجع السابق . ص ١٠٨ .
- (٨٤) المرجع السابق . ص ٩ .
- (٨٥) المرجع السابق . ص ٢٧ ، ٢٨ .
- (٨٦) المرجع السابق . ص ١٣٤ .
- (٨٧) المرجع السابق . ص ١٤٩ .

- (٨٨) المرجع السابق . ص ١٣٣ ، ١٣٤ .
- (٨٩) المرجع السابق . ص ٥٤ .
- (٩٠) المرجع السابق . ص ٤٣ .
- (٩١) المرجع السابق . ص ٧٠ .
- (٩٢) المرجع السابق . ص ٧٥ .
- (٩٣) المرجع السابق . ص ٧٧ .
- (٩٤) المرجع السابق . ص ٧٨ .
- (٩٥) المرجع السابق . ص ٨٠ .
- (٩٦) المرجع السابق . ص ٤٦ .
- (٩٧) المرجع السابق . ص ٤٩ - ٥١ .
- (٩٨) المرجع السابق . ص ٤١ ، ٤٢ .
- (٩٩) [الدستور الاسلامى لجمهورية إيران الإسلامية] المادة ١٠٧ . طبعة مؤسسة الشهيد - إيران - قم سنة ١٩٧٩ م .
- (١٠٠) المصدر السابق . المادة ١١٠ .
- (١٠١) المصدر السابق . ص ١٤ [فقرة : « ولاية الفقيه العادل »] .
- (١٠٢) المصدر السابق . المادة ١٢ .
- (١٠٣) المصدر السابق . المادة ١٣ .
- (١٠٤) [الحكومة الإسلامية] ص ١١٥ .
- (١٠٥) المرجع السابق . ص ٥١ . [وعبارة الخميني حول هذه المسألة : « إن ولاية الفقيه على الفقهاء الآخرين لا تكون بحيث يستطيع عزلم أو نصبهم ، لأن الفقهاء فى الولاية متساوون من ناحية الأهلية .. » فإذا علمنا أن ولاية الفقيه تساوى وتعنى : الحكومة والسلطة العليا فى المجتمع .. أدركنا أى خطر يطل على وحدة الأمة من تعدد الولايات ، أى تعدد الحكومات ، بتعدد الفقهاء المجتهدين ..] ..

- (١٠٦) المرجع السابق . ص ٧٤ .
- (١٠٧) المرجع السابق . ص ١١٥ .
- (١٠٨) الأحزاب : ٦ .
- (١٠٩) [الحكومة الإسلامية] ص ٩٦ .
- (١١٠) النساء : ٥٩ .
- (١١١) [الحكومة الإسلامية] ص ٢٤ - « هامش » - .
- (١١٢) المرجع السابق . ص ٥٦ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٦ .
- (١١٣) المرجع السابق . ص ٢٥ - ٢٧ .
- (١١٤) المرجع السابق . ص ٦١ .
- (١١٥) المرجع السابق . ص ١٤٢ .
- (١١٦) المرجع السابق . ص ١٤٤ ، ١٤٥ .
- (١١٧) المرجع السابق . ص ١٢٤ .
- (١١٨) المرجع السابق . ص ٣٥ .
- (١١٩) المرجع السابق . ص ٣٦ ، ٣٧ .
- (١٢٠) المرجع السابق . ص ٥١ .

الوهابية

ولد محمد بن عبد الوهاب ، وعاش ومات قبل ان تبدأ الجولة الحديثة في الصراع العربي الغربي بحملة يونانبرت .. فهو قد ولد (١١١٥ هـ - ١٧٠٢ م) وتوفى (١٢٠٦ هـ - ١٧٩٢ م) ..

وهو قد ولد ونشأ في بيئة نجد العربية البدوية ، التي ظلت بمعزل عن التأثيرات الحضارية والحضارية الى حد كبير ، والتي استمرت الامتداد لبساطة الحياة العربية البدوية القديمة ، فلم تهضم ، أو لم تعرف العلوم والفنون التي أثمرتها احتكاكات العرب الأوائل بالأمم التي فتحوا بلادها ، وصراعات الإسلام السلفي والبسيط مع الأبنية الفكرية والديانات التي تحدته وتحداها بعد انجاز الفتوحات .

وكان ابن عبد الوهاب سليل أسرة من الشيوخ الفقهاء ، أخذ عنهم فقه الإسلام الواضح والبسيط .. وعندما رحل إلى المدينة ، طلبا للمزيد من العلم ، تقبل ما وافق بساطة البادية ، ورفض ما نحا نحو الفلسفة وجدل علماء الكلام .. فلما ذهب إلى البصرة ، ومدن أخرى غيرها ، أنكر ما رآه أو سمعه فيها من بدع وخرافات ومن علوم لا تتفق مع النمط الفكري الذي استراحت إليه نفسه ، والذي كان الامتداد لإسلام العرب في بساطتهم الأولى ، قبل نشأة علم الكلام وترجمة الفلسفة اليونانية ، وتأثر المسلمين بما لشعوب البلاد المفتوحة من عادات وقيم وعقائد وأنماط في السلوك . وهو الإسلام السلفي البسيط ، الذي أعتصم أمام التطور وعلومه بتلك الحصون الفكرية التي صنعها كوكبة من العلماء ، أشهرهم أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ - ٧٨٠ - ٨٥٥ م) وابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ - ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) وابن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١ هـ - ١٢٩٢ - ١٣٥٠ م) .. ومن هنا كان التحدى الأول والأساسي الذي نهض لمواجهة ابن عبد الوهاب هو ما طرأ على الإسلام ، كما فهمه العرب الأوائل ، وكما وعته البيئة العربية في طور بساطتهم، من بدع وإضافات ومحدثات ، سواء أكانت وليدة الخرافة والشعوذة ، أو ثمرة للمجتمعات المتعدنة ذات الحياة الفكرية المعقدة والمركبة ، أو مزيجاً من هذين المصدرين معا ..

وكانت السلطة « المملوكة — العثمانية » قد أهملت ، في عالم الإسلام السنّي ، العلوم العقلية إهمالا شديدا ، وملأت الفراغ الفكري الذى نشأ بعد ذهاب الدولة الفاطمية ومؤسساتها « بالطرق » الصوفية ، التى أخذت من التصوف نسكه وشكله وطقوسه ، وطرحت فلسفته وعقلايته .. فبعد أن كان التصوف العقلاني يعنى ، ضمن ما يعنى ، عند الشيخ الأكبر محمى الدين بن عربى إنكار الوسائط بين الإنسان والذات الإلهية ، والنهى عن أن « يتوسل أحد الى الله بغيره ، لأن التوسل إنما هو طلب القرب منه ، وهو قد أخبرنا أنه قريب (واذا سألك عبادى عنى فىئى قريب أجيب دعوة الداعى اذا دعان) ... »^(١) .. بعد هذا وجدنا الطرق الصوفية قد ملأت طريق المسلم الى ربه بالوسائل والوسائط والحواجز والأبواب التى لا بد من سلوك « الطريق » لعبورها ، وصولا الى الله .. ووجد ابن عبد الوهاب ، بالإسلام السلفى البسيط ، كما وعاه ، وبطبيعة البيئة البدوية البسيطة التى نشأ فيها ، أن الزمن قد عاد سيرته الأولى ، وأن « الشرك » قد تسرب الى عقائد المسلمين ، وأنهم قد غدو يتخذون من هذه الوسائط والوسائل « زلفى » يتقربون بها إلى الله الواحد ، وأنهم قد عادوا إلى موقف الجاهلية الأولى عندما أتخذوا الأوثان وسائط تقربهم إلى الله (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى)^(٢) .. فحكم الرجل على أولئك الذين سلكوا هذه السبل بالشرك ، لأنهم وإن « وحدوا الألوهية » إلا أنهم « أشركوا فى العبادة » عندما أتخذوا الوسائط التى تقربهم إلى ذات الاله الواحد .. بل لقد رأى فى شرك معاصريه كفرا أعظم من ذلك الذى قاتل الرسول صلى الله عليه وسلم ، بسببه أصحاب الجاهلية العربية الأولى ، لأن معاصريه يلجأون إلى وسائطهم فى السراء والضراء ، على حين كان مشركوا الجاهلية الأولى لا يلجأون إليها إلا فى السراء ! .. ومن ثم فلقد قرر ، بعد أن حكم بكفرهم وشركهم ، أن قتالهم واجب ، يحكم وحبوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على كل من يؤمن بالله . وكتب فى أحد رسائله يقول : « إن كفر المشركين ، من أهل زماننا ، أعظم كفرا من الذين قاتلهم رسول الله ، قال الله تعالى : (واذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون الا إياه ، فلما نجأكم إلى البر أعزجتم ، وكان الإنسان كفورا)^(٣) . فقد سمعتم أن الله سبحانه ذكر عن الكفار أنهم اذا مسهم الضر تركوا السادة والمشايخ ، ولم يستغيثو بهم ، بل أخلصوا لله وحده لاشريك له ، وأستغاثوا به وحده ، فاذا جاء الرجاء أشركوا . وأنت ترى المشركين ، من أهل زماننا ، ولعل بعضهم يدعى أنه من أهل العلم ، وفيه زهد واجتهاد وعبادة ، واذا مسه الضر قام يستغيث بغير الله ، مثل معروف الكرخى ، أو عبد القادر الجيلانى ، وأجل من هؤلاء ، مثل زيد بن الخطاب . والزيبر ، وأجل من هؤلاء ، مثل رسول الله . وأعظم من ذلك وآثم أنهم يستغيثون بالطواغيت والكفرة والمردة ، مثل شمسان وادريس ويونس وأمثالهم !^(٤) »

لقد أراد ابن عبد الوهاب أن يعيد الإسلام ، والتوحيد هو جوهر عقائده ومحورها ، فركز الجهد الفكرى كله على تنقية عقيدة التوحيد الإسلامية مما شابها وطراً عليها بعد عصر الإسلام العربى ، أو اسلام العرب الأوائل قبل عصر الفتوحات ، صحيح أن عقيدة التوحيد هذه قد بلغت

قمة التنزيه في « التجريد » المعتزلي الذي بلغ حد نفى زيادة الصفات عن الذات والقول بمخلق القرآن وحدثه حتى لا تكون هناك شبهة لتعدد القدماء تشوب وحدانية القديم سبحانه .. لكن فكر المعتزلة الفلسفي كان وليد مجتمعات متحضرة واستجابة ايجابية لتحديات فكرية فلسفية تميزت بها بيئات ذات أنماط فكرية معقدة ومركبة ، ومن هنا كان هذا « التنزيه » المعتزلي غريبا ومرفوضا من ابن عبد الوهاب ، الذي رفض حتى الاستدلال « بالقياس » ، حتى ولو كان قياسا صحيحا ، ووقف عند ظواهر النصوص القرآنية والنبوية ، ورفض أن يلجأ في فهمها الى التأويل^(٥) .. واستقر الرأي في الوهابية على أن « الرأي » لا وزن له بجانب النص^(٦) ..

ولم تكن دعوى ابن عبد الوهاب الى تجديد التوحيد الإسلامي ، والعودة الى فهم الإسلام كما فهمه سلف الأمة ، وبعبارة الدكتور طه حسين : الدعوة الى « إحياء الإسلام العربي ، وتطهيره مما أصابه من نتائج الجهل ، ومن نتائج الاختلاط بغير العرب .. »^(٧) .. لم تكن هذه الدعوة جديدة تماما على تاريخ فكر الإسلام ، فلقد سبقه إليها ، كما أشرنا ، كثيرون ، أصبحت لهم مذاهب متبلورة في تراث المسلمين ، ومن ثم فإن ابن عبد الوهاب وان أنكر « المذهبية » و « المذاهب » أحيانا ، إلا أنه قد كان بدعوته انحيازا وامتدادا لقطاع المذهبية الإسلامية ، وبالتحديد امتدادا للحركة السلفية كما تمثلت في ابن حنبل ، وابن تيمية ، وابن قيم الجوزية ، على وجه الخصوص .. بل ان الجبرتي (١١٦٧ - ١٢٣٧ هـ - ١٧٥٤ - ١٨٢٢ م) يحكى لنا قصة ذلك الواعظ التركي الذي قدم إلى مصر في رمضان سنة ١١٢٣ هـ (سنة ١٧١١ م) فدعا الناس إلى توحيد الله في العبادة ، وأنكر على المصريين إقامة الأضرحة والقباب على قبور الأولياء ، وحكم بكفر الذين يتوسلون إلى الله بالوسائط ، أحياء كانوا أم من الأموات ، وكادت أن تحدث لذلك فتنة عندما اجتمعت الجماهير خلف هذا الواعظ ، وشرعوا يطبقون أفكاره بأيديهم ، كما هو واجب المسلمين اذا هم رأوا المنكر^(٨) ١ ..

لكن ابن عبد الوهاب كان أكثر من « شيخ » وأعظم من « فقيه » .. ومن ثم فإنه لم يشأ أن يقف بدعوته عند رسائل يؤلفها أو مواعظ يلقيها ، أو حتى حلقة أو حلقات من الأنباغ والمريدين ، وإنما أراد لهذه الدعوة أن تكون أكثر وأكبر من مجرد « دعوة » أو « مذهب » يستقر في مجرى التاريخ ومتحف التراث . لقد أبصر دور « الدولة » و « السلطة » في وضع الدعوات موضع الممارسة والتطبيق ، ووعى جيدا الحكمة التي تقول : إن الله يزج بالسلطان مالا يزج بالقرآن^(٩) ١ .. ومن هنا كانت مغادرته لبلده « حرملًا » ، التي بدأ دعوته بها ، إلى « العينية » حيث عرض دعوته على رئيسها عثمان بن أحمد ابن معمر ، الذي اقتنع بها .. فدعا ابن عبد الوهاب إلى أن يسخر سلطته وسلطانه لنشر دعوة التوحيد ، وتجديد عقائد الإسلام ، ومنه بأنه إن فعل ذلك ، ونصر (لا اله إلا الله) فإن الله سبحانه وتعالى « سيملكه نجدا وأعرابها^(٩) .. » .. فسار أمير العينية بحيشه ، وفي مقدمته

ابن عبد الوهاب إلى الأماكن التي اتخذ الناس فيها القبور أو الرموز أو الأشجار للتوسل والتعظيم ، فهدمها وقطعوها ، حتى كان اليوم الذى أمسك فيه ابن عبد الوهاب بالفأس وقاد الجيش فى هدم قبة زيد بن الخطاب (١٢ هـ ٦٣٣ م) فى بلدة « الجبيلة » ، وكان مزارا يعظمه الناس ويتركون بزيارته ، وكادت أن تحدث حرب بسبب ذلك مع أهل « الجبيلة » وأعرابها .. ثم أعقبت هدمها هزة نفسية فى صفوف الأعراب ، هددوا لها حاكم « العيينة » بالتمرد على سلطانه إن هو ناصر دعوة ابن عبد الوهاب ، فوازن الحاكم بين ما بيده من السلطة وبين ما وعده ابن عبد الوهاب منها فى المستقبل ومن الثواب عند الله ، فاختر العاجل على الآجل ، والدنيا على الآخرة ، وتخلّى عن نصرته التجديد والتوحيد ، أو بالاحرى تخلّى عن الأسلوب العنيف لابن عبد الوهاب فى نصرته الدعوة ، وطلب إليه أن يغادر « العيينة » فرارا بنفسه قبل أن يفتك به الغاضبون لهدم قبة زيد بن الخطاب ! ..

حدث ذلك سنة ١١٥٨ هـ (سنة ١٧٤٥ م) .. فغادر ابن عبد الوهاب « العيينة » إلى « الدرعية » حيث لقي أميرها محمد بن سعود (١١٧٩ هـ ١٧٦٥ م) الذى استجاب لدعوته ، ورحب به ، ودار بينهما حوار كان بمثابة التعاقد على تأسيس ملك جديد ودولة جديدة على فكر توحيدى نقى وجديد .. قال الأمير للشيخ :
 — أبشر ببلاد خير من بلادك ، وأبشر بالعز والمنعة ..
 — وأنا أبشرك بالعز والتمكين ، وهذه كلمة (لا اله إلا الله) من تمسك بها وعمل على نصرها ملك بها البلاد والعباد ! ..

ويفكر ابن عبد الوهاب ، وبتنظيمه أيضا ، وبجيش ابن سعود وسلطانه ، تجاوزت الدعوة حدود « الدرعية » واستجابت كل نجد والجهات المتاخمة لها لدعوة التجديد الدينى ودانت بعقيدة التوحيد على هذا النحو النقى الذى بشر به ودعا إليه ابن عبد الوهاب .. وخلال هذه العملية النضالية كان الشيخ محور النشاط ، فهو الذى يجهز الجيوش ، ويبعث البعث والسرايا ، ويكتب أهل البلاد الأخرى داعيا واعظا ومنذرا ، ويستقبل الوفود والضيوف ، بل ويشرف كذلك على بيت المال وينظم مصارف المغانم والزكاة^(١٠) ! ..

وبهذه الإمارة الوهابية السعودية ، التى أتخذت من « الدرعية » عاصمة لها ، قامت للتجديد الدينى دولة فى شبه الجزيرة العربية ، جاورت مقدسات الإسلام والمسلمين فى مكة والمدينة ، وشرع ابن عبد الوهاب يتصل بعلماء المسلمين ووجوههم فى مواسم الحج ، ويعرض عليهم أفكاره فى التوحيد ، ويجرى معهم الحوار .. ووضح للعيان أن شبه الجزيرة قد شهدت قيام نمط من الفكر الدينى الذى يتحدى فكرية العصور الوسطى وينكر خرافاتها ، بل ويحكم بالكفر على كل المسلمين المعاصرين ، وعلى رأسهم « ظل الله فى الأرض » خليفة آل عثمان ١٩ ..

وبعد عشر سنوات من وفاة ابن عبد الوهاب وضحت مخاطر دعوته ودولتها على السلطنة العثمانية وفكرتها أكثر وأكثر ، فلقد زحف ابن سعود ١٢١٦ هـ (١٨٠١ م) على رأس جيش من أهل نجد وبادية والجنوب والحجاز وتهامة إلى « كربلاء » بالعراق ، فقاتل أهلها ، واقتحمها وقتل من أهلها قرابة الألفين ، وهدم قبة قبر الإمام الحسين ، وانتزعوا واستولوا على كل ما وصلت إليه أيديهم من كنوز كربلاء ومشهد الحسين ، الذي كان مزدانا بمقصورة مرصعة بالزمرد والياقوت والجواهر ..

وبعد أربع سنوات (١٢٢٠ هـ ١٨٠٥ م) دخل جيش ابن سعود المدينة المنورة ، وهدمت قباب قبورها ومزاراتها ، وفي العام التالي خضعت له مكة ، وبايعه شريفها عندما ذهب إليها حاجا ، ويومئذ طرد ابن سعود من كان بمكة من رجال دولة الأتراك ، فتمت له السيطرة على الحرمين ونجد وتهامة والحجاز ..

وعندئذ وضحت للعيان ، كذلك ، أن الدعوة الوهابية ، وهي حركة فكرية سلفية ، ترى رأى ابن حنبل في ضرورة أن تكون الخلافة في قبيلة قريش وحدها ، أى في العرب ، لا تمثل فقط تحديا لفكرية الدولة العثمانية ومذهبية العصور الوسطى ، وإنما تمثل أيضا تحديا للخلافة العثمانية ذاتها ، وتعنى ضمن ماتمنى تمردا عربيا على استئثار الأتراك بالسلطة والسلطان على العرب المسلمين ، وتحمل في فكرها ودولتها دعوة لعروبة الدولة كما تحمل دعوة إلى عروبة الإسلام ! ..

ولقد صمدت الدولة الوهابية للجيوش العثمانية ، بل وألحقت بها الهزيمة تلو الهزيمة ، حتى استعان السلطان العثماني بمحمد علي وجيشه المصرى ، فانهمزت الدولة عندما سقطت الدرعية في ٧ ذى القعدة سنة ١٢٣٣ هـ (٨ سبتمبر سنة ١٨١٨ م) بعد ثلاثة أرباع قرن ظهرت فيها بجزيرة العرب هذه الدعوة. موقفا إيجابيا يرفض فكرية العصور الوسطى ويتحدى سلطان الأتراك العثمانيين ..

لكن دعوة ابن عبد الوهاب لم تمت بهزيمة دولتها ، فلقد عاشت ، بل وعادت في مرحلة تالية فأقامت دولتها من جديد ، ولكنها ظلت ، دعوة ودولة ، في شبه الجزيرة العربية وحدها ، ودون أن تتعداها ، لأنها وإن مثلت الرد العربى الإيجابى على بعض التحديات التى واجهت الانسان العربى المسلم في ذلك التاريخ ، إلا أنها كانت رد عرب البادية البسطاء ، فى الأساس وبالدرجة الأولى ، وليس رد عرب البلاد التى قطعت فى التحضر والتمدن شوطاً أبعد مما قطعه أهل نجد وتهامة والحجاز .. لقد كانت تجديدا للإسلام ، وطلبة يقظة أهله على عتبة العصر الحديث ، والدعوة إلى عروبة الخلافة والدولة بعد أن أستأثر بها الأتراك

قراية ثلاثة قرون .. ولكن آفاقها االحدودة ، وفكرتها االمحافظة ، وأساليبها البدوية العنيفة ،
قد أبقت عليها حركة تجديد ويقظة لاعراب شبه الجزيرة وحدهم ، فاختصت بهم ، واختصوا
بها ، وانفردوا وحدهم بهذا الشرف من دون المسلمين ! ..

هوامش الوهابية

- (١) البقرة : ١٨٦ .. أنظر « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ج ٣ ص ١٥٨ دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م
- (٢) الزمر : ٣ .
- (٣) الأسراء : ٦٧ .
- (٤) ابن عبد الوهاب « مجموعة التوحيد » - رسالة : هدية طيبة - ص ١٥٦ . طبعة المكتبة السلفية ، القاهرة .
- (٥) المصدر السابق .. رسالة : هذه مسائل الجاهلية - ص ٨٧ .
- (٦) من كلمات حفيد ابن عبد الوهاب « الشيخ عبد العزيز بن محمد بن ابراهيم » .. أنظر : عبد الكريم الخطيب « الدعوة الوهابية » ص ١٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٤ م .
- (٧) المرجع السابق . ص ١٠٩ .
- (٨) تاريخ الجري . ج ١ ص ١٣١ وما بعدها . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م .
- (٩) الدعوة « الوهابية » ص ٦٤ .
- (١٠) المرجع السابق . ص ٦٥ - ٦٧ ، ٨١

السنوسية

قبل خمس سنوات من وفاة محمد بن عبد الوهاب ، ولد محمد بن علي السنوسي (١٢٠٢
١٢٧٦ هـ - ١٧٨٧ - ١٨٥٩ م) - وكان السنوسي ، كابن عبد الوهاب : عربيا ، ولد في بيئة
عربية ، ولكن بيئة السنوسي لم تكن بدوية كنجد ، فلقد ولد بالجزائر في قبيلة مجاهر ، وسط
عصبية تبعت على القوة والاعتزاز .. فالخى الذى ولد فيه قد بلغ تعداده ٧٠,٠٠٠ نسمة يتبعهم
وينضوى حولهم ٢٠٠٠,٠٠٠ نسمة في مقاطعة وهران الجزائرية .. وكانت ولادته بقرية الواسطة ، قرب
مستغانم ..

ومنذ صباه سلك الطريق الذى قدر له أن يصنع عليه الانجاز الكبير الذى حققه لامته
ودينه .. الطريق الذى برز عليه ابن السنوسي قديسا ، فارسا ، عربيا ، مجددا ، معاديا
للاستعمار ! .. فهو ، منذ الصبا ، يقسم يومه الى نصفين ، أحدهما لطلب العلم وتحصيله ،
وثانيهما للتدريب على القروسية وركوب الخيل واستعمال أدوات القتال !؟ .. وهو ينتقل ،
طالباً للعلم ، في أبرز حواضر العالم العربى والإسلامى في ذلك التاريخ .. فهو قد درس في جامعة
القرويين بفاس .. ثم جاء الى القاهرة (١٢٣٩ هـ - ١٨٤٢ م) فدرس بالأزهر .. ثم ذهب الى
الحجاز (١٢٤٠ هـ - ١٨٢٥ م) فأخذ عن بعض شيوخ مكة والمدينة .. وفي رحلاته هذه
لتحصيل العلم أخذ ورفض ، ونظر وانتقد ، حتى لقد أعلن رفضه لدعوى إغلاق باب
الاجتهاد ، وقدم هو ذاته اجتهادات في إطار المذهب المالكي ، الذى تمذهب به منذ صباه ،
الأمر الذى جلب عليه غضب شيوخ الأزهر المحافظين ، حتى لقد هم الشيخ عليش (١٨٠٢ هـ -
١٨٨٢ م) أن يقتله بحريته ، لولا أن السنوسي كان قد غادر البلاد ! .. وأيضا .. ففى
رحلات السنوسي هذه الى العلم لقي الكثير من شيوخ التصوف ، وانتسب الى العديد من
« طرقه » .. وهنا نجد ، أيضا ، يأخذ ويرفض ، وينظر وينتقد ، حتى استقر به اليقين على
طريقة ابتكرها ، جاءت مزيجا من الفقه والتصوف ، ولقاء بين الشريعة والحقيقة ، ومزاوجة بين
النص والذوق ، فيها رأينا السلفية التى تعتمد براهين الكتاب والسنة وتكر الوسائط ، ورأينا
التصوف الشرعى الذى يقصد الى مجاهدة النفس وتركيتها ، فكانت طريقته مزيجا من الطريقة

البرهانية والطريقة الأشراقية ، مع ميل أكثر الى البرهانية .. بل ورأيها لا تقف عند حدود علوم الشرع ، علوم : الذات والصفات ، والفقه ، والحديث ، والدلالات ... وإنما تدرس العلوم الطبيعية : الفلك (الهيئة) ، وتقتنى أدوات لها مثل الاسطرلاب ، والكرات ، والأزياج .. الخ .. الخ !

ولقد غادر السنوسي المغرب ، للمرة الأولى ، سنة ١٨٢٩ م بعد أن قتل الوالي التركي حسن بك ، أحد أساتذته ! فغادر المغرب غاضبا ، وقاصدا الحج الى بيت الله الحرام في مكة .. وفي العالم التالي (١٨٣٠ م) بدأ احتلال الفرنسيين لشمال بلاد ، الجزائر ، حيث ولد ، وحيث يعيش أهله ، فلم يستطع دخولها ، ولكنه رحل وطاف بجنوب الجزائر ، حيث لم تكن قد سقطت بعد في يد الفرنسيين .. ثم غادرها الى القاهرة ، فالحجاز مرة ثانية ، وهناك تبلورت في عقله أسس الطريقة التي قرز الدعوة إليها ، وأغلب الظن أنه قد استشعر ، بعد احتلال الجزائر ، الذي كان أول نجاح أصابه الاستعمار الغربى في جولاته الحديثة من صراعه التاريخى ضد العرب والمسلمين ، استشعر عظم المخاطر وشدة التحديات ، واستلهم فكرة « المرابطة » والترصص والاعداد : الأستعداد للجهد ، وليس الفورة المتعجلة ، والمتسمة بالبدواة ، على نحو ما فعل **الروهايون** .. لقد كان السنوسي أمام تحديات كبرى : أستعمار أوروى مسلح بمحضرة حديثة عملاقة ، وسلطنة عثمانية أصبحت قيذا على الأمة العربية يعوق انطلاقتها ، ومن ثم فلقد غدت ، بما تمثله من جمود ومحافظه وخرافة ومظالم ، ثغرة واسعة تتيح للاستعمار أن يلتهم بلاد العرب وأوطان الإسلام .. وأمام مثل هذه التحديات ، فلا بد من الفكر والتجديد - (الشريعة) - ولا بد من إعداد الذات العربية للصبر والمصابرة والجهد والمقاومة - (الفروسية ومجاهدة النفس وتقويتها وتقويمها) - .. إذن لابد من « المرابطة » ، فرباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها ، كما يقول الحديث الشريف^(١) .. زمن هنا كانت فكرة « الزاوية » - وهى نموذج جديد « للرباط » القديم - التي ابتكرها السنوسي ، والتي كانت نموذجا للمجتمع الجديد الذى استهدفه ، والانسان الجديد الذى أراده ، والتي كانت واحة ينمق فيها تجربته وسط محبط قد رفضه وعزم على تغييره فى المدى الطويل ! .. وفوق جبل أبى قبيس ، بمكة ، أقام السنوسى أول زاوية لطريقته (١٢٥٢ هـ - ١٨٣٧ م) .. وبعد ثلاث سنوات غادر الحجاز الى المغرب ، واستقر فى فاس ، يمارس التدريس ، ويدعو الى طريقته الجديدة ، لكن حكومة مراكش خشت مذهبه ، فضيقت عليه الخناق ، فغادرها الى طرابلس الغرب (١٢٥٧ هـ - ١٨٤١ م) .. ومن طرابلس أخذ يسهم فى ثورات الجزائر ومقاومتها للاحتلال الفرنسى ، فساعد ثورة تلمسان والصحراء (١٨٤٨ - ١٨٦١ م) التي قادها محمد بن عبد الله ، وعصيان الظهرا الذى تزعمه محمد بن تكوك - ١٨٥١ م .. وفى الزاوية البيضاء على الساحل الليبى ، كانت « الزاوية » الثانية التى أقامها السنوسى (١٢٧١ هـ - ١٨٥٥ م) .. وبعد أن استقرت طريقته فى برقة ، عاد الى الحجار للمرة الثالثة ، فأقام بها ثمانى سنوات ، ومنها نشر طريقته فى أنحاء عدة من الحجاز واليمن ، وتأسست لها

« الزوايا » في المدينة والطائف والحمراء وينبع وجدة ورياح ووادي فاطمة والمضيق واصفان وأبان .. ثم غادر الحجاز عائدا الى الجبل الأخضر ، بليبيا ، فاستقر هناك (١٢٧١ هـ - ١٨٥٤ م) (٢) .

قلنا إن محمد بن علي السنوسي : كان قديسا فارسا عربيا ، وعالما مجددا ، وعدوا للاستعمار .. والناظر في تعاليم طريقته وتربيتها لأعضائها يجد هذه الصفات هي المبادئ والأفكار المخوِّبة التي قامت لها وبها هذه الطريقة ، كما يجد « الزاوية » هي النموذج لذلك المجتمع الذي أخذ السنوسي يعد نفسه وأتباعه لأقامته ..

ولقد بلغ عدد الزوايا السنوسية التي أحصاها المؤرخون مائة وثمان وثمانين زاوية ، خمس وعشرون منها في شبه الجزيرة العربية ، ومائة وثلاث وستون في أفريقيا ، في ليبيا : ٩٧ ، وفي مصر : ٤٧ ، وفي السودان الأفريقي : ١٧ ، وفي تونس : ٢ . ونحن اذا شئنا أن نستعمل لغة عصرية في وصف « الزاوية » والحديث عن وظائفها قلنا إنها : مؤسسة الحكومة - (الطريقة) ، ومزرعة الدولة ، ونموذج المجتمع الجديد الموعود .. فغير المسجد ، نجد فيها منزلا لقائدها (المقدم) - وللوكيل ، وللشيخ .. وفيها بيوت للضيوف وعابري السبيل ، وللفقراء الذين لا مأوى لهم ، وفيها مساكن للخدم ، ومخازن للمؤن ، واصطبل ، ومتجر ، وفرن ، وسوق ... وتحيط بهذه المباني « العامة » المساكن الخاصة بالقبائل التي تقوم الزاوية في منطقتهم .. وللزاوية أرض زراعية خاصة بها ، وآبار جوفية ، وصهاريج لحفظ المياه .. وأرض الزاوية وحدائقها تررع جماعيا ، إذ يأتي كل من يقطن في منطقتها يوم الخميس من كل أسبوع الى هذه المزرعة يعملون عملا جماعيا بلا أجر .. أما محصول أرض « الزاوية » فإنه ينفق على احتياجات فقرائها ، وضيوفها ، غذاء وكساء وتعلِيمًا .. وزواجا .. الخ .. ومابقى يذهب الى مركز الطريقة الرئيسي ..

ومقدم الزاوية هو ممثل شيخ الطريقة فيها ، وقائد قبائلها عند الجهاد .. ووكيلها يشرف على الزراعة وشئون الإدارة والمال والاقتصاد .. وشيخها يتولى تعليم الصغار وعقود الزواج .. ومع المقدم والوكيل والشيخ كان رؤساء القبائل المجاورة ووجهها ، يكونون مجلس إدارة الزاوية .

وكانت لمواقع الزوايا فلسفة تحكمها .. فكثير منها قد أقيم على مواقع منشآت يونانية ورومانية قديمة ، وحكمت الاختيار لمواقعها أهداف اقتصادية وسياسية ، مثل طرق القوافل الهامة ، ونقاط الدفاع الحصينة ، والغايات المرجوة من نشر الإسلام في قلب القارة الأفريقية ، والبعد عن مواطن الصدام بقوات الاستعمار قبل التمكن والاستعداد ! ..

ولقد حولت هذه الزوايا التي تآثرت في الصحراء وعلى مشارفها الأرض القاحلة الى جنات مشمرة ، وكان السنوسي قدوة لطائفه في الانخراط بالعمل اليدوي ، زراعة وصناعة حرفية ..

وعندما كان بعض تلامذته يطلبون منه أن يعلمهم « الكيمياء » - وكانت تعنى عندهم تحويل المعادن غير النفيسة الى معادن نفيسة بتلاوات وطلسمات - كان يسخر من هذه الأوهام ، ويعلمهم أن الانتاج الزراعى فى أرض الزوايا هو المصدر الحقيقى للثروة ، فيقول : « الكيمياء تحت سكة المحراث ! .. لأنها كد اليمين وعرق الجبين » ! .. وكان يعلم تلاميذه أن العاكفين على الأوراد والأوراق والمسابع لن يتقدموا أهل الزراعة والحرف عند الله أبدا .. هكذا كانت الزوايا ، وهكذا وصفها السنوسى فتحدث عن أن « الأرض تبهج من حولها بأنواع الأشجار ، ويكثر بها السكان لكثرة الثمار ، وتنتشر فيها العمارة وتتسع بها الإدارة ! .. » .

وكما كان العمل الجماعى بأرض الزاوية وصناعاتها الحرفية يوما من كل أسبوع ، هو يوم الخميس ، فلقد كان يوم الجمعة خاصا بالتدريب على الفروسية واستخدام السلاح والمران على فنون الحرب والقتال !^(٣) .

ومن هذه الزوايا انطلق الرجال ينشرون الإسلام ، كما تفهمه الطريقة السنوسية .. ينشرونه بين أعراب الصحراء وقبائلها الذين كانوا مسلمين سلفا ، ولكن أسلامهم لم يكن يتعدى فى الأغلب الأعم التدين ببعض شكليات الإسلام ، حتى لقد كان الكثيرون منهم يعجزون عن تلاوة آية قرآنية ، بنصها ، أثناء الصلاة ، فيتلفظون بمعانى بعض الآيات حاسبين أنها هى نصوص الآيات ! .. ناهيك عن العادات والتقاليد والأعراف التى كانت أقرب الى الجاهلية منها الى الإسلام ..

وينشرون الإسلام أيضا - وذلك هو الأهم - بين القبائل الوثنية فى قلب أفريقيا .. وإذا كانت للإسلام اليوم دول ، ولعقائده أتباع فى قلب أفريقيا وغيرها فإن مرجع ذلك كله الى الطريقة السنوسية ، فهى التى بشرت بالإسلام بين القبائل الوثنية التى كانت تدين « بالفتيشية » .. وكانوا يقطعون الطريق على النحاسيين تجار الرقيق ، ويخلصون الأطفال الزنوج المخطوفين ، ثم يحملونهم الى « الزوايا » ، حيث ينشأون على الإسلام ويفقهون تعاليمه ، ثم يبعثون بهم الى أبناء جلدتهم فى مواطنهم الأصلية يبشرون بالإسلام ! .. ويفضل حركة التبشير السنوسية هذه دخل الإسلام واكتسب أنصارا فى « واداي ، والباقرى ، وبنوركو ، والنيجر الأدنى ، وبنو ، والكونغو ، والكاميرون ، وكاتم ، والداماوا ، والداهومى » وحول بحيرة تشاد ، التى أصبحت ، بفضل جهد السنوسية ، مركز الإسلام فى وسط أفريقيا ، ودان بتعاليمه من حولها أربعة ملايين من السكان الأفريقيين .. وعلى يديهم كذلك دخل الإسلام السودان الأوسط ، حتى لنستطيع أن نقول إنهم هم الذين صنعوا الحزام الإسلامى لافريقيا جنوبى الصحراء ، من سواحل الصومال شرقا الى

سواحل السينغامية في الغرب .. ويترجم عن حجم الجهد السنوسي في هذه المنطقة عدد الزوايا الهامة التي ذكرها الرحالة والمؤرخون لهم في هذه البلاد ، فلقد بلغت سبعة عشر زاوية ، أى أنها تأتى في المرتبة الرابعة بعد ليبيا - وهى المركز - ومصر ، وشبه الجزيرة العربية .. ولكنها تأتى في مقدمة المناطق التي نهضت فيها السنوسية بنشر الإسلام والتبشير بعقائده وتعاليمه ..

والسنوسية لم تنتشر ، في هذه المناطق ، تعاليم الإسلام وعقائده وحدها ، بل لقد أقامت حيثما نشرت الدين ، ومع الزوايا ، دولار ومالك وسلطنات ، منها سلطنة « رابع » و « أحمدوا » و « سامورى » .. والرحالة كوبولانى Copoulani يتحدث عن أسلوبهم في التبشير الذى أثمر تأسيسهم لهذه السلطنات فيقول : « إنهم كانوا يدخلون هذه المناطق تارة بهيئة تجار ، وطورا بهيئة مبشرين ، يهدون الى الإسلام القوم الفتيشيين ، وتجدهم ينون زوايا جديدة في هذه الأقطار الشاسعة الممتدة من شمال أفريقيا الى أقصى السودان .. »^(٤)

والسنوسية كانت تنهض بهذه المهمة في القرن التاسع عشر ، قرن المد الاستعماري الأوربي لابتلاع القارة الأفريقية ، والسيطرة على أفكارها واستغلال أهلها ونهب كنوزها ومواردها ، الأمر الذى يجعل لعمل السنوسية هذا معنى أكثر من مجرد نشر عقيدة دين سماوى بين أقوام وثنيين ، ويعطية بعدا يتعدى الهدى والوعظ والإرشاد بتعاليم الإسلام .. فلقد كانوا كتيبة الصدام العربية الإسلامية التي تصدت ، في شمال أفريقيا وقلبها للزحف الاستعماري الأوربي الجديد .. وهنا يتضح معنى الاهتمام في الزوايا بالتدريب الأسبوعي على الفروسية والحرب والقتال ، ومعنى اعتناء التعاليم السنوسية بفكرة الجهاد في الإسلام .. فهم قد جعلوا أبناء الطريقة في أفريقيا في حالة استعداد دائم للجهاد ، كالجيش في حالة الاستنفار ، بينما جعلوا واجب أبناء الطريقة في آسيا المعاونة المادية لإخوانهم الأفريقيين^(٥)

ونحن اذا شئنا شواهد وأمثلة على تصدى السنوسية في أفريقيا للزحف الاستعماري الأوربي وصداداتها الفكرية ، بل والحربية المسلحة معه ، وجدنا الكثير ..

* فهم قد حاربوا الفرنسيين في مملكة « كاتم » ومملكة « واداي » ، بالسودان ، قرابة الخمسة عشر عاما (١٣١٩ - ١٣٣٢ هـ ١٩٠١ - ١٩١٤) .

* وهم قد قاوموا الغزو الايطالى لليبيا ، الذى بدأ سنة ١٩١١ ، ودامت مقاومتهم البطولية عشرين عاما .

* ولقد استغاثت جمعيات التبشير الأوربية ، التي كانت طلائع للمد الاستعماري الأوربي وظفت الدين في خدمة النهب الاستعماري ، استغاثت بحكوماتها الاستعمارية ، فضغطت على السلطان العثماني كى يحد من نشاط السنوسيين .. وقام السلطان هذا بالضغط حينما ، ثم

خضع له أخيرا ، وحاول أن يستقدم الى الآستانة المهدي السنوسي (١٢٦٠ - ١٣٢٠ هـ - ١٨٤٤ - ١٩٠٢ م) الذى قاد الطريقة بعد أبيه ، أن يستقدمه الى الآستانة كى يعيش هناك فى « القفص الذهبى » ، كما صنع السلطان ذلك مع جهال الدين الأفغانى ، حول نفس التاريخ تقريبا ١٩ .. ولكن السنوسى رفض ، وأجاب رسل السلطان بكلمات لا تحمل معنى محمدا ، وتلا آيات قرآنية تتحدث عن التوكل على الله ا .. وقرر نقل مركزه من واحة « جفوب » الى مكان موغل فى الصحراء أكثر هو « الكفرة » ، كى يبتعد عن متناول السلطان ، والانجليز الذين احتلوا مصر ، والاطالين الذين كانوا يسعون الى شمال ليبيا ، وحتى يقترب أكثر فأكثر من منطقة الصدام مع طلائع الاستعمار فى قلب أفريقيا .. وبعد سنوات أربع من هذا الانتقال ، عاد فأوغل فى قلب الصحراء مرة أخرى ، واستقر فى « قرو » بالسودان الأوسط ، فى الصحراء الأفريقية (٦) ..

* والحكومة الفرنسية - وكانت قد احتلت المغرب العربى - قد جعلت من « الطرق » الصوفية هناك - (الطريقة) - ركيزة كبرى لتأييد احتلالها وتأييده ، بل ولتحويل بلاد مثل الجزائر الى امتداد فرنسى عبر البحر المتوسط فى أفريقيا .. ووجدنا من زعماء تلك « الطرق » من يبرر ، باسم الدين ، حملة فرنسا لسحق الشخصية القومية للجزائريين ، ودعهم فى فرنسا ، وتحويلهم الى فرنسيين ، يبرر ذلك بقوله : « إننا اذا كنا قد أصبحنا فرنسيين ، فقد أراد الله ذلك ، وهو على كل شىء قدير . فاذا أراد الله أن يكسح الفرنسيين من هذه البلاد فعل ، وكان ذلك عليه أمرا يسيرا ، ولكنه كما ترون ، يمدهم بالقوة ، وهى مظهر قدرته الألهية ، فلحمد الله ، ولنخضع لارادته ؟ ! » (٧)

وهذا النوع من الصوفية هم الذين سمحت لهم فرنسا بمزاولة النشاط ، بل وباحتكار ميادينه ، وهم الذين تحدث عنهم السياسى الاستعمارى جابريل هانوتو G. Hanotaux (١٨٥٣ - ١٩٤٤ م) وزير خارجية فرنسا فى مقاله (وقد أصبحنا اليوم إزاء الإسلام والمسألة الإسلامية) فقال « .. ان من بين تلك الطرائق والطوائف من يخلد أعضاؤه الى السكون ، وربما كانت علاقتهم مع رجال حكومتنا فى الجزائر وتونس على أحسن مايرام .. وما ذلك الا لان الرابطة التى تربطهم ببعضهم قد اعترها الوهن ، لان الفوضى التى أصابت الإسلام الأفريقى قد أخذت نصيبها منهم ! » (٨) .

لكن هانوتو ، نفسه ، يستثنى السنوسية من هذه الطرائق والطوائف ، ويتحدث عن عدائها لغير المؤمنين بالإسلام - وهو مصطلح استعمارى صليبي يعنى العداء للاستعمار الأوروبى الصليبي - ويشكو مر الشكوى من أن السنوسية قد أصبحت سدا منيعا يفسد على الاستعمار مخططة الأفريقى الرهيب ، فيقول ، مواصلا حديثه عن الطرق الصوفية فى أفريقيا : « .. ولكن

توجد طوائف بلغت شدة العصبية منها مبلغا عظيما ، لأنها مؤسسة على مبدأ كفاح غير المؤمنين وعلى كراهية المدنية الحاضرة . فقد أسس الشيخ السنوسي ، في جهة ليست بعيدة عن الاصقاع التي تلي أملاكنا في الجزائر ، مذهبا خطيرا ، له أشياع وأنصار ... ومن مذهبهم التشدد في رعاية القواعد الدينية .. ولقد لبثوا زمنا مديدا لا يرتبطون بعلاقة ما مع الدولة - (العثمانية) - بسبب ما بينها من العلاقات وبين الدول المسيحية .. وهم يطرحون حبات الدسائس التي أوقفت رجال بعثتنا عن كل عمل مفيد لصالحها في أفريقيا .. فهناك ، في قرانا وبلداننا - (كذا) ؟ - نرى درويشا فقيرا ، بأرديته البيضاء المعلمة بخطوط سوداء ، يلهج لسانه بذكر الله والصلاة على نبيه ، لا يلويه عن ذلك شيء . هذا الدرويش - الذى ينتقل من خيمة الى خيمة ومن قرية الى قرية ، راويا حوادث الأقطاب الأولياء من مشايخ الإسلام - إنما يبذر في القلوب ، حيثما حل وأينما توجه ، بذور الحقد والضغينة علينا ... إنهم يخترقون ، بلا انقطاع ولا توان ، مستعمراتنا الأفريقية ، فيستقبلهم أهلها بالترحاب ، ويحسون وفادتهم ، ويكرمون مشايرهم ، حتى أن الفقير منهم لا يرى في إكرامه له أقل من أن ينحر له شاة ، هذا عدا ما يجمعه له من صدقات ذوى البر والاحسان أو من المرتبات المالية السنوية التى يبلغ ما يدفعه أهالى الجزائر وحدهم منها ثمانية ملايين من الفرنكات كل عام ! .. وهذا ما يستوجب العجب والدهشة ، لأن مقدار ما يجنيه من الضرائب كل سنة من أهالى الجزائر لا يتجاوز ضعف هذا المبلغ !؟ .. » (٩)

هكذا تصدت السنوسية للتحدى الاستعماري الذى فرضته أوربا على العرب والمسلمين ، فكان للجهد في طريقتها معنى ووظيفة ، وكان للقوة والاستعداد للقتال مكان ملحوظ في « الزوايا » والتعاليم ، وفي الممارسة والتطبيق ..

* * *

ولقد أستتبع عدااء السنوسية للاستعمار ، وتصديهم لزحفه على أفريقيا العربية ، شمالا ووسطا ، إعلاء شأن العروبة في طريقتهم وتعاليمهم ونشاطهم العملى . وما كان منه ذا طابع سياسى على وجه الخصوص .. ومن هنا كانت السنوسية واحدة من حركات اليقظة العربية ، كما كانت مجابهة وتصديا لفكرية العصور الوسطى ، ولزحف الاستعمار ..

فمحمد بن على السنوسى ، مؤسس الطريقة ، عربى أصيل ، فكرا ونسبا ، بل هو نموذج للقائد العربى الذى تستدعيه المرحلة التاريخية التى ظهر فيها .. وكما يقول عنه الرحالة هاملتون (Hamilton) فلقد تحلى « بكل ما ينبغى أن يتصف به القديس العربى من صفات ، فهو دقيق في فهم الدين ، مرح ، يركب فرسا من أنقى سلالة ، ويلبس بفخامة ، ويكحل عينيه

بالكحل ، كما يصيغ لحيته بالحناء ، وهو شديد الكرم لضيوفه ، وتزيده مواهبه وإخلاصه احتراماً فوق احترام !»^(١٠)

والسنوسيون كانوا ينشرون العربية مع نشرهم للإسلام ...
ثم إنهم - وهذا هام جداً - قد رفضوا سلطة الدولة العثمانية وسلطانها وتسلطها على العرب المسلمين ، وأعلنوا ، بلسان شيخهم وقلمه أن الخلافة لا بد وأن تكون عربية قرشية - والقرشية كانت دائماً رمزاً لرفض حكم غير العرب للعرب - فلقد كتب السنوسى فى كتابه (الدرر السنية فى أخبار السلالة الأدرسية) أن الإمامة والخلافة لا بد وأن يليها عربى قرشى ، واستشهد على ذلك بآراء المارودى ، ورفض قول الذين يشيرون هذا المنصب فى المسلمين من غير العرب^(١١) .. ولهذا الموقف الفكرى دلالة التى لا تنكر فى رفض خلافة آل عثمان ..

ويزيد قسمة العروبة وضوحاً فى الحركة السنوسية ما أدركوه من أن الخلافة العثمانية قد غدت من الضعف والهزال والتفريط فى مصالح العرب الى الحد الذى أصبحت معه « ثغرة » كبرى يتسلل منها الاستعمار الغربى لالتهايم بلاد العرب واقتطاع أقطار الإسلام .. بل لقد قطعوا بأن الاتراك قد أصبحوا « مقدمة النصارى - (أى المستعمرين الأوربيين) - ما دخلوا محلاً الا ودخله النصارى ١٢ » كما يحكى أحمد الشريف السنوسى - ابن مؤسس الطريقة - فى كتابه (الدر الفريد الوهاج فى الرحلة من الجفوب الى التاج^(١٢) .. أما المهدي السنوسى فإنه هو القائل : « الترك والنصارى ، إني أقاتلهم معا ! .. »^(١٣) .

وتجدر الإشارة والتنبيه الى أن حديث السنوسية عن عدائهم للترك والنصارى إنما يعنى العداة لكل من الاستعمار والتسلط العثمانى والأوربى .. فلقد هادنوا الاتراك وتعاونوا معهم عندما تناقضت مصالح الدولة العثمانية مع الاستعمار الايطالى أثناء الحرب الطرابلسية .. ثم هم لم يعرفوا التعصب الدينى ضد أتباع الديانات الأخرى .. والرحالة هاملتون يقول عنهم : « إنهم أقل تعصبا من عامة العرب » .. والتاريخ يحكى كيف أن السنوسى الكبير قد عزل قيادة إحدى الزوايا ، لأنهم طردوا سائحا وأمه من منطقتهم ، لأنهما من النصارى^(١٤) .. فقد كان التمييز مطلوباً بين المخالفين فى الدين وبين المستعمرين .. والمهدي السنوسى هو الذى يحدث أخاه الشريف فيقول له : « لا تحقرن أحداً ، لا مسلماً ولا نصرانياً ولا يهودياً ولا كافراً ، لعله يكون فى نفسه عند الله أفضل منك . اذ أنت لا تدرى ماذا تكون الخاتمة ! »^(١٥) فعداؤهم للترك ، كعدائهم للأوربيين ، قد وقف عند حدود العداة للاستعمار .. فهم قد رأوا خطر الزحف الاستعمارى الأوربى ، وتصدوا له .. ورأوا فى دولة الرجل المريض - علاوة على اغتصابها الخلافة من العرب - ثغرة ينفذ منها النهب الاستعمارى ، ومقدمة لهذا الاستعمار ، فحكموها بأن الترك مقدمة الاستعمار الأوربى ، وأنهم ما دخلوا بلداً الا ودخله الاستعمار .. ولقد

صدقت وقائع التاريخ وتطورات الصراع في المنطقة كلمات السنوسيين ا

هكذا كانت الحركة السنوسية .. واحدة من حركات اليقظة العربية الإسلامية ، التي وأجهت بها الأمة التحديات التي فرضها عليها الأعداء .

* فبالسلفية المعتدلة ، التي تنقى العقيدة من شوائب الشرك وشبهات الوسائط بين الانسان وخالقه .. وبالتصوف الشرعى .. ويفتح باب الاجتهاد ، ورفض دعوى إغلاقه .. صنعت مزيجا فكريا رفضت به فكرية العصور الوسطى والمظلمة .. عصور المماليك والعثمانيين ..

* وبالجهاد .. وتربية المريدين والأنصار على الفروسية وأدوات القتال .. وبشر الإسلام والعروبة في أفريقيا ، جنوى الصحراء .. أعاققت زمنا طويلا زحف الاستعمار الأوربي ، وقاثلت جيوشه ، وأفشلت خطط مبشره السنين الطويلة .. وحتى عندما هزمت أمام تفوقه ، فانها قد تركت فكرا وتنظيما لعب دورا في المد التحررى الذى شهدته هذه المنطقة ضد سيطرة الأستعمار .

* وبالانحياز الى عروبة الخلافة .. والحذر ، ثم العداء تجاه الاتراك العثمانيين .. برزت السنوسية واحدة من حركات اليقظة والتجديد التي تصدت لابرز التحديات التي فرضها على هذه الأمة أعداؤها في العصر الحديث .

هوامش السنوسية

- (١) رواه البخارى ومسلم والنسائى وابن ماجه والداريمى وابن حنبل .
- (٢) أنظر لوثروب ستودارد « حاضر العالم الإسلامى » ج ٢ ص ١٤٠ ، ٣٩٨ ، ٤٠١ . ترجمة عجاج نويهض ، وتعليق شكيب أرسلان . طبعة بيروت سنة ١٩٧١ م . و : د. أحمد صدقى الدجاني « الحركة السنوسية » . نشأتها ونموها فى القرن التاسع عشر ص ٣٧ ، ٣٩ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٥٧ . طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م . و : سير توماس . أرنولد « الدعوة الى الإسلام » ص ٣٧١ . ترجمة : د. حسن ابراهيم حسن ، د. عبد المجيد عابدين ، اسماعيل النحرولى ، طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م .
- (٣) الحركة السنوسية ص ٢٣٧ ، ٢٨٢ - ٢٨٥ . و « حاضر العالم الإسلامى » ج ١ ص ٢٩٧ ، ج ٢ ص ١٦٣ ، ١٦٤ .
- (٤) « حاضر العالم الإسلامى » ج ٢ ص ٤٠٠ .
- (٥) « الحركة السنوسية » ص ٢٥٥ .
- (٦) « حاضر العالم الإسلامى » ج ٢ ص ١٢٦ ، ١٦٣ . « الحركة السنوسية » ص ٢٢٥ - ٢٢٧ .
- (٧) « مسلمون ثوار » ص ٢٦٣ .
- (٨) « الإسلام والرد على منتقديه » ص ١٨ - مجموعة أبحاث ودراسات - طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨ م .
- (٩) المرجع السابق . ص ١٧ - ١٩ .
- (١٠) « الحركة السنوسية » ص ٩٥ .
- (١١) المرجع السابق . ص ١٠٧ .
- (١٢) المرجع السابق . ص ٢١٦ .
- (١٣) « حاضر العالم الإسلامى » ج ١ ص ٢٩٩ .
- (١٤) « الحركة السنوسية » ص ٩٥ ، ١٥٥ .
- (١٥) « حاضر العالم الإسلامى » ج ٢ ص ١٦٤ .

المهدية

قبل الحاق السودان بمصر (١٨٢٠ - ١٨٢٣ م) ، في عصر محمد علي ، لم يكن الشعب السوداني قد حقق وحدته الوطنية ، فوطنه ، من حيث الادارة والسياسة ينقسم الى ممالك وسلطنات ، أهمها سلطنة الفونج في الشرق ، وسلطنة الفور في الغرب ، والنوبيون في الشمال .. كما أن الأعراق المختلفة لسكانه : عرب ، ومستعربون ، ونيليون ، وحاميون ، كانت تسهم هي الأخرى في تمزق البلاد .. واذا كان الفتح المصري للسودان قد ألحقه بحكومة واحدة ، وجعل له « حكمدارية » واحدة في العاصمة الجديدة : الخرطوم ، فان التمزق الواقعي لم يختف تماما ، وظل متجسدا في الأقاليم والسلطنات ، تركية اختلافات القبائل والأعراق ..

لكن هذا القدر من الوحدة السياسية والادارية ، وما استتبعه من تطور حضارى محدود ويطيء قد نبه السودانيين إلى روابط المصالح المشتركة بينهم جميعا .. ثم كانت السلبات التي وقعت من الادارة الجديدة طاقة محرّكة لنمو هذا الاحساس المشترك الجديد ..

* فبعد مقتل اسماعيل ، بن محمد علي ، قائد الجيش الفاتح ، محترقا .. انتقم جيش محمد علي من السودانيين انتقاما شديدا ..

* والضرائب التي فرضت على السودانيين - والتي كانوا يسمونها « بالجزية » - كانت باهظة ، وفي طريقة تحصيلها الكثير من الشدة ، وغير قليل من الازدلال ..

* وبعد أن دخلت حكومة القاهرة في إطار النفوذ الأوربي ، منذ إتفاقية لندن سنة ١٨٤٠ م ، وبالذات منذ عصر الخديوى سعيد (١٨٥٤ - ١٨٦٣ م) والخديوى اسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩ م) ، وخصوصا في عهد الخديوى توفيق ، الذى خلف اسماعيل .. أخذ السودانيون يرون في هذه الحكومة سلطة ينقصها الطابع الوطنى المصرى - وزاد من هذا الاحساس لديهم أنها قد استعانت في حكم بلادهم بالعديد من العسكريين والمغامرين والمترزة الأوربيين .. فحاکم بحر الغزال هو الايطالى « جيسى » ، وعندما ذهب خلفه الانجليزى « ليتون بك » ا .. وحاکم

دار فور هو التمسوى « سلاطين » .. وحكم كوتى هو « أميليانى » .. وفى الفاشر يحكم « مسيداليا » .. وفى لادو يحكم الالمانى « سنتزر » .. وفى فاشوده يحكم التمسوى « أونست مانرو » ١١٩ ..

* ويزاد من إحساس السودانين هذا علاقة الخديوية المصرية بالاتراك العثمانيين .. فكانوا يسمون الحكم المصرى بالحكم التركى ، ويصفون حكمهم بالاتراك ! .. ولما وقفت هذه الخديوية ضد الثورة الوطنية المصرية ، ثورة عرابى (١٨٨١ - ١٨٨٢ م) منحازة فى ذلك للمستعمرين الأوربيين والسلطان العثمانى ، رسخ يقين السودانين بغربة هذه الحكومة عنهم ، وانقطاع الروابط التى تربطهم بها الى حد كبير ...

ولقد حدثت بالسودان فى تلك الحقبة تمردات وانتفاضات ، ولكنها كانت ذات طابع محلى ، وأغلبها كان بقيادة زعماء عشائريين وعدد من النخاسين وتجار الرقيق الذين قاوموا سعى الحكومة المصرية المتعجل لالغاء تجارة الرقيق ...

ولقد أصبح واضحا أن المجتمع السودانى قد زخر بالعوامل والأسباب التى تهيئه للثورة والانقضاض على أسباب شكواه ، لكنه ، لتخلفه ، وتمزقه ، يحتاج الى عامل أسطورى ومعجزة خارقة تجمع شتات أبنائه وتضم مختلف أقاليمه فى موقف ثورى ، ومسيرة نضالية متحدة ، تخلق منه كيانا وطنيا واحدا ، وتمكنه من تحقيق بعض ما يريد ! ..

وكانت الحياة الفكرية فى السودان - على فقرها - يتوزعها المتصوفة والفقهاء .. وكان الفقهاء ، فى الأغلب الأعم ، قد ارتبطوا بالحكومة ووظائفها وعطائها .. على حين ظل المتصوفة ، أو قطاع منهم ، أقرب الى الجمهور ، لان « طرفهم » إنما تقوم وتنمو وتعيش بقدر ما يجتمع لها من مريدين وأتباع .. وفى التراث الفكرى للصوفية كان هناك مكان ملحوظ ، بل وبارز ، لفكرة « المهدى المنتظر » ، ذلك القائد الأسطورى ، الذى يظهر فيجب الزمان بأن يحيل ما بين عصره وعصر النبى ، صلى الله عليه وسلم ، الى زمن ساقط من الحساب ، وذلك بجعل زمانه موصولا بزمان النبى ، وتجربته تالية لتجربة النبى .. كما يجب المكان ، بتغيير واقعه الظالم ، وذلك عندما يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا ، ويعمها أمنا بعد أن طفحت رعبا ، حتى ليحرس الذئب الغنم ، ويضع الصبى يده فى فم الاسد فلا يصبه الاذى !؟ .. وفى (الفتوحات الملكية) لشيخ الصوفية الاكبر محمى الدين بن عريف (٥٦٠ - ٦٣٨ هـ - ١١٦٥ - ١٢٤٠ م) حديث طويل عن « المهدى المنتظر » ، بل لقد خص هذا الأمل بكتاب كامل وخاص سماه (عنقاء مغرب) .. ولقد كان لفكر ابن عربى هذا انتشار وجمهور بين متصوفة السودان ، شيوخا ومريدين .. وفى هذا الواقع الذى يتطلع للمخلص ، ومن

خلال هذا التراث الفكرى الذى يجعل هذا المخلص هو « المهدي المنتظر » وفى مجتمع تفاقمت مشكلاته ، وزادت آلامه ، واستفحلت تناقضاته ، وضع بجلاء أن سبيله الى الالتحام والانتفاض هو الأسطورة ، والأسطورة المقدسة ، التى تفجر فى إنسانه من الطاقات الخلاقة ما يستطيع بها علاج ما تراكم وتزاحم من مشكلات ومعضلات ..

هكذا اشترأت الأعناق ، وتعلقت الأبصار ، واستشرفت البصائر ، وأرهفت الأسماع والأحاسيس الى ذلك القادم المنتظر .. الى المهدي .. حدث ذلك بالنسبة للجميع ، الكبار منهم والصغار ! .. حتى ليحكى المؤرخ يوسف ميخائيل (١٢٤٤ - ١٣٣٠ هـ - ١٨٢٨ م) فى كتابه (غوردون والسودان) أن الصبيان فى مدينة الأبيض - قبل ظهور مهدي السودان - كانوا يجعلون فى ألعابهم صفا لأنصار المهدي وصفا آخر لأعدائه ، ثم يديرون بين الفريقين الصراع^(١) ١١٩ ..

وفى ١٢ أغسطس سنة ١٨٤٤ ، وفى جزيرة « ليب » ، التى تبعد عن دنقلة خمسة عشر كيلو مترا ولد محمد أحمد (١٢٦٠ - ١٣٠٢ هـ - ١٨٤٤ - ١٨٨٥ م) الذى سيصبح مهدي السودان المنتظر ، وقائد الثورة التى صهرت السودانين فى بوتقة واحدة ، فخلقت منهم شعبا واحدا للمرة الأولى فى التاريخ .

ولفقر أسرته ، التى كانت تحترف النجارة فى السفن ، لم يستطع السفر للدراسة بالأزهر ، لكنه حصل علوم الدين كما يحصلها الفقهاء الفقراء المحليون ، فدرس فى بربر والخروطوم ، وأصبح فقيها فى سنة ١٨٦٨ م .. وقبل هذا التاريخ ، فى سنة ١٨٦٣ م ، أنشأ بالخروطوم مدرسة مارس فيها التعليم^(٢) .. ثم اتجه الى التصوف ، وظهرت عليه أمارات التقوى والزهد والصلاح ، فانخرط فى سلك الطريقة « السمانية » .. وفى التصوف علا نجمه ، بعد أن أنشأ لنفسه خلوة خاصة فى جزيرة « أبا » (١٢٨٦ هـ - ١٨٧١ م) ذاعت شهرته منها وقصد اليه الناس فيها ، حتى أصبح (١٢٩٢ هـ - ١٨٧٥ م) خليفة ، وقد أذن له شيخه أن يجوب أرجاء البلاد ، يأخذ العهود على الأتباع ويقبل ويعتمد انضمام المريدين ..

وفى (١٢٩٧ هـ - ١٨٨٠ م) توفى الشيخ القرشى ود الزين ، شيخ محمد أحمد فى الطريقة السمانية ، فأصبحت له القيادة فيها . وهنا بدأ محاولاته المنظمة لتكوين جماعة دينية صوفية تدعو الى الإصلاح ، فاتصل بالعديد من الحكام ومن الفقهاء ، داعيا الى العودة للدين ، وتكوين مجتمع مسلم على غرار المجتمع الذى بناه الرسول ، عليه الصلاة والسلام .. غير أن الصدى لم يكن كما أمل ، والاستجابة كانت دون ما أراد .. لكنه لم ييأس .. حقا لقد يئس من الأمراء والحكام والفقهاء ، ولكنه نظم من أتباعه نواة الجماعة التى عزم على أن يسعى بها لاقامة المجتمع

الجديد .. وهو يتحدث عن هذه البداية ، التي سبقت مرحلة « المهديّة » ، فيقول : « ثم إنني نبت على بعض المشايخ ومأدركت من الأمراء فلم يساعدنني على ذلك أحد ، حتى أستعنت بالله وحده على إقامة الدين والسنن ، ووافقني على ذلك جمع من الفقهاء الأتقياء .. الذين لايبالون بما لقوه في الله من المكروه ا »^(٣)

وسواء أكان محمد أحمد قد أدرك أن تحقيق غاياته لايد له من طاقة عاطفية وشحنة روحية تهز قلوب المؤمنين وتذهلهم عن الروابط والقيود التي تشدهم الى الدنيا ومتاعها فيسرعون بسوط الخارق المعجز الى الانخراط في حركته الإصلاحية ، فاخترع أنه هو « المهدي » المنتظر اختراعاً .. أو أن الرجل قد امتزجت في عقله وقلبه ونفسه معاناة شعبه وأتمته بالصوفية التي صنعت لروحه شفافية زادت منها رياضاته ففجرت فيه كإنسان طاقات غير عادية ولا منظورة ، فرأى ما لايراه الآخرون وما أنكره عليه الكثيرون ، رأى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يعهد اليه « بالمهدية » ويكلفه بالجهاد .. سواء أخذنا بالتفسير الأول ، أو اعتمدنا التفسير الثاني - وهو الذي نثيل اليه - فلقد أعلن محمد أحمد في الأول من شعبان ١٢٩٨ هـ ٢٩ يونيو ١٨٨١ م أنه هو « المهدي » ، ودعا الناس الى الايمان به ، والهجرة اليه ، والجهاد معه لاقامة الدين ، وتحرير البلاد من الاتراك والاجانب ، وإنقاذ ديار الإسلام قاطبة - من « غانة الى فرغانة ! » من خطر الاستعمار والاتراك^(٤)

ونحن عندما ننظر في وثائق المهدي ومنشوراته التي تتحدث عن « الحضرة » التي نصبه فيها الرسول مهديا ، نجد أثر التراث الصوفي واضحا وقويا ، بل وطاغيا .. فمع النبي قد شهد هذه « الحضرة » جمع من شيوخ التصوف والأولياء .. كما شهدها « الخضر » و « عزرائيل » ، الذي سبقض أرواح الذين يجارون المهدي ! .. وفي هذه « الحضرة » يؤكد الرسول على كفر من لم يصدق بمهدية محمد أحمد .. ويعلمه امتياز « المهديّة » على « التصوف » .. ففي التصوف : الذل ، والانكسار ، وقلة الطعام ، وقلة الشراب ، والصبر ، وزيارة السادات (السادة - الأولياء) - .. أما المهديّة ففيها ، غير هذه : الحرب ، والحزم ، والعزم ، والتوكل ، والاعتدال على الله ، واتفاق القول .. ولأن من ميزات المهديّة « اتفاق القول » ، فلقد أسقطت المذهبية والمذاهب ، وألغت الطرق الصوفية ، وأعلنت للناس أن عهدا موصول بعهد الرسول ، فما بينهما ساقط لا حجة فيه .. فهي سلفية ، تقف عند الكتاب والسنة فقط ، وتعتبر أن المذاهب كانت صالحة لازمانها السابقة على المهديّة فقط ، وهي تجدد وتشرع وفق المصلحة المتجددة على ضوء الكتاب والسنة وحدهما .. « لا تعرضوا لي بنصوصكم وعلومكم عن المتقدمين ، فلكل وقت ومقام حال ، ولكل زمان وأوان رجال .. ولقد كانت الآيات تنسخ ، في زمن النبي ، على حسب مصالح الخلق ، وكذلك الأحاديث ينسخ بعضها البعض على حسب المصالح ... » .

وأعلن المهدي ، كذلك ، أن « المهديّة » ليس مما يسعى المرء اليه ، فهو قد كان سائرا في طريق الاصلاح ، على العادة ، حتى « هجمت عليه المهديّة من رسول الله » بحضرة الألباء والصالحين « يقظة ، في حال الصحة » ، في وقت لم يكن يطمع أن ينالها ، بل لقد كان راغبا في الانضواء تحت لواء المهدي السنوسي^(٥) ..

وبعد هذا الاعلان ، كاتب المهدي أنصاره ، ودعاهم الى الهجرة الى جزيرة « أبا » في شهر رمضان ، ثم انحاز بهم هاجر اليه الى جبل قدير ، أستعدادا للجهاد ، الذي قدمه على فريضة الحج^(٦) ، لان الحج قد وقعت مشاهدته تحت حكم الكفار الاترك ، ولان « سيفا سل في سبيل الله هو أفضل من عبادة سبعين سنة^(٧) » .. وفي « أبا » حقق المهدي أول انتصار عسكري على قوات الحكومة في ١٦ رمضان ١٢٩٨ هـ ٢ أغسطس ١٨٨١ م .. ثم عاود انتصاره عليها ثانية في جبل قدير - (٧ ذى الحجة - أول نوفمبر من نفس العام) - ومن ذلك التاريخ بدأ ينشئ جهاز دولته الجديدة ، بادئا ببيت المال ، ومنصبى : قاضى الإسلام ، وأمين السلاح ثم جعل له خلفاء أربعة ، يخلف كل واحد منهم واحدا من الخلفاء الراشدين الأربعة ، كما يخلف هو الرسول ، عليه الصلاة والسلام ! .. ثم توالى المعارك بينه وبين الحكومة ، التي أستعانت بعدد من القادة العسكريين الأوربيين لقتاله ، من أشهرهم غوردون Cordon (١٨٣٣ - ١٨٨٥ م) حتى انتهت باقتحام الأنصار ، أنصار المهدي للخرطوم في ٢٦ يناير ١٨٨٥ م ومقتل غوردون ، وتمام السيطرة للمهدي على أجزاء السودان ..

ولقد أكدت هذه الانتصارات العسكرية التي أحرزها المهدي ، ضد حكومة كانت مشغولة بأحداث الثورة العربية في مصر ، أكدت لدى أتباعه ماحدثهم به من أنه منصور أبدا ، وأن أعداءه مدحورون لا محالة .. فهو « المهدي » ، وليس طالبا للملك أو ساعيا الى السلطان .. وعندما عرض عليه غوردون سلطنة كردفان أجابه : « أن مهديتى من الله ورسوله ، ولست بمتحيل ، ولا مريد ملكا ولا جاها .. فأنا خليفة رسول الله ، ولا حاجة لى بالسلطنة ولا بملك كردفان وغيرها ، ولا فى مال الدنيا ولا زخرفها .. »^(٨) .. وأخذ الناس يتحدثون عن الخوارق التي يرونها .. فاسم المهدي مكتوب على أوراق الأشجار ، وعلى بيض الدجاج^(٩) ! .. وهم قد شاهدوا النار تشتعل فى جثث القتلى من أعدائه ! - (وهى نار جهنم ، ولابد !) - .. وهو فى غدوه ورواحه معه ملك من الله يلهمه ويسدده^(١٠) .. وفى قتاله معه عزرائيل يقبض أرواح أعدائه ! ..

وفى مجتمع كالمجتمع السودانى فعلت هذه المرويات والروايات والمأثورات والحكايات ما لاتفعله الفلسفات وبراهينها ولا المطلق وقضايها . لقد فجرت كل طاقات المجتمع فصبت فى نهر الثورة المهديّة ، وأذهلت النساء عن أزواجهن فهاجرن الى المهدي دون الرجال الجاحدين ،

وجعلت الرجال يفارقون زوجاتهم اذا هن لم يستجبن للدعوة ، وقدم المالكون أموالهم والفقراء أرواحهم لهذا القائد الأسطورة ، الذى صنع بالأسطورة ما لا تصنعه الحقائق فى مجتمع مثل الذى ظهر فيه ! ..

وأخذ المهدي يكاتب القادة والملوك والرؤساء ، يدعوهم الى تصديقه والتعاون معه .. كتب الى خديوى مصر ، وامبراطور الحبشة ، وكتب الى أهالى : مراکش ، وفاس ، ومالى ، وشنقيط (موريتانيا) ، وكتب الى حياتو بن سعيد (سوكتو) ، والى المهدي السنوسى فى ليبيا ، طالبا منه أن يكون واحدا من خلفائه ، وعرض عليه اما أن يأتي الى السودان أو ينهض للجهاد ضد الانجليز الذين احتلوا مصر بعد هزيمة العربيين .. وبلغت أصداء دعوته أرجاء الوطن العربى ، وجاء وفد من الحجاز لمبايعته ، فعين واحدا منهم واليا على الحرمين⁽¹¹⁾ ..

وكانت الحياة الفكرية فى السودان فقيرة ، تتفاسمها فكرية القرون الوسطى المحافظة والجمادة لدى الفقهاء الذين ارتبطوا بالدولة والمطعم العثماني ، وفكرية الطرق الصوفية المليئة بالخرافات .. ولقد زادت المهدي هذه الحياة الفكرية فقرا ، اذا نحن نظرنا الى « لكم » ذلك أن الفكر فى السودان المهدي قد أصبح وقفا على المهدي ، فهو خليفة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، واليه وحده المرجع فى الفكر والتشريع ، كما كان الحال فى مجتمع الرسول .. وهو قد الغى تراث المذاهب الفقهية ، ودون للشعب أحكاما فقهية لم تلتزم بمذهب واحد ، وإن وضع فيها أثر المذهب الشافعى أكثر من غيره ، كما ألغى طرق الصوفية وتراثها ، الا ما استكن من عقائدها فى فكره ، بحكم التكوين السابق على ظهور المهدي وأدعائها ..

لكن هذا الفكر القليل ، من حيث « الكم » كان أكثر تقدما ، من حيث « الكيف » ، فلقد أتسم بالسلفية ، بمعنى العودة الى النصوص الأصلية ، كتابا وسنة ، وأسقط خرافات العصور الوسطى وإضافاتها التى حجبت الجوهر البسيط والمتقدم للدين ، ثم إنه قد أعلى من قدر « المصلحه » وفتح الباب واسعا للاجتهد المحكوم بالمصالح المتجددة ، على هدى من الكتاب والسنة ..

فهو يعلن أنه « يقفوا آثار من سلف من المهتدين السالفين ، على نهج محمد ، صلى الله عليه وسلم » ويدعو الى عقيدة السلف فى التوحيد ، وهى التى تنكر الوسائط والتوسل بالاولياء والصالحين ، أحياء كانوا أم من الأموات .. ويتحدث الى أتباعه فى (منشور البيعة) فيقول : « إن الله قد ابتلى عباده واختبر توحيدهم ، فثبتوا ولم يتزلزلوا منه الى من لا يملك نفعا ولا

ضرا ، فانظروا ابتلاء ابراهيم ، عليه السلام ، في توحيد الله تعالى واكتفائه به فإنه كثير ، ومن جملته أنه قذف في النار ، فعارضه جبريل في الهواء فقال له : ألك حاجة ؟ فقال : أما اليك فلا ، وأما الى الله فبلى ! . فلما وقع في النار صارت عليه بردا وسلاما . فكذلك من يتتليه الله ، فيصير على رؤية توحيد الله ، مكتفيا به عن الاستغاثة بغيره ، يسلم كما سلم ابراهيم ، وقد أمرنا الله أن نتبع سنة ابراهيم فقال : (ملة أبيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين)^(١٣) يعنى اتبعوا ملة أبيكم فاتبعوا ، أحبائي ، كلام الله في القرآن ، ولا تتبعوا ترهات فايت الزمان ، وقد بايعتموني على أن لا تشركوا بالله شيئا ..^(١٣) » ..

لكن التكوين الصوفي للمهدى ترك بعض عقائده الصوفية بمثابة الشوائب في هذا الفكر السلفى المتخفف من بدع القرون الوسطى وخرافاتنا .. فهو يؤمن بالنور المحمدي ، الذى وجد أولا ، ومنه كان خلق كل شيء^(١٤) ! .. بل ويؤمن أنه هو مخلوق من « نور عنان قلب الرسول » ، عليه الصلاة والسلام ، وأن الرسول قد أخبره بذلك^(١٥) ! ..

لكننا اذا وازنا بين هذه البقايا للفكر الصوفى ، والتي ترفضها السلفية ، وبين الطابع السلفى والتجديد وفق المصالح المتجددة ، كما تجلى وطبع فكر المهدي ، رأينا السلفية المجددة هي الطابع الغالب على قسمة المهديّة الفكرية ، ومن ثم رأيناها ، في هذا الميدان ، رفضا لفكرية العصور الوسطى ، وتحديا لخط الفكر الذى ساد في عصر المماليك والعثمانيين ، الأمر الذى يجعلها ، في الفكرة الى التجديد أقرب منها الى التقليد . ويسلكها في سلك المواقف الايجابية التي تصدت للتحدى الفكرى المتخلف الذى هدد حياة الأمة في ذلك التاريخ ...

أما عداء المهديّة للأتراك العثمانيين فإنه واضح وشديد ..

* فهو يطلب من أتباعه أن يتميزوا عن الأتراك في كل أمور المعاش والزى والسلوك ، ويقول لهم « كل ما يؤدى الى التشبه بالترك الكفرة اتركوه ، كما قال تعالى في الحديث القدسي : « قل لعبادى المتوجهين الى لا يدخلون مداخل أعدائى ، ولا يلبسون ملابس أعدائى ، فكونوا هم أعدائى ، كما هم أعدائى » ... فكل الذى يكون من علاماتهم ولباساتهم فأتركوه !^(١٦)

فهناك طابع قومى لا شك فيه ، يطلب المهدي من أتباعه الرجوع اليه والتشبث به ، والتميز فيه عن الأتراك .

* وهو يجعل قتاله للترك تنفيذا لأمر الرسول وتحريضه ، فيقول : « لقد أخبرني سيد الوجود ، صلى الله عليه وسلم أن من شك في مهديتي فقد كفر ... وحرصني على قتال الترك وجهادهم .. » (١٧) .. ويفند حجج الذين يقولون إن جنود الدولة الذين يقتلهم في حروبه هم مسلمون ، وأنه سيحاسب عن قتلهم يوم القيامة ، لأن هؤلاء الجند ، جند الدولة المصرية ، التي كان يسميها « دولة الأتراك » ، إنما هم ساعون لتحقيق أهداف قيادتهم في جمع المال بالظلم والأكراه .. وكما يقول « فإن القطب الدردير قد نص في باب المحاربة على أن أمراء مصر وعساكرهم وجميع أتباعهم محاربون لاخذ أموال المسلمين منهم كرها ، فيجوز قتلهم كما قال تعالى : (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف) (١٨) الآية .. على أن النبي أمرنا أمرا صريحا بقتال الترك ، وأخبرنا بأنهم كفار ، مخالفتهم أمر الرسول باتباعنا ، ولإزادتهم بإطفاء نور الله تعالى الذي أراد به إظهار عدله . فكيف نسأل عنهم بعد هذا ١٢ .. » (١٩) .

وفي موطن آخر يحكى المهدي كيف أن الله قد أطلعه على مشهد يوم القيامة ، وأن الترك الذين قتلهم في مواقعه القتالية قد شكوه الى الله ، وقالوا :

— يالهننا ومولانا ، الامام المهدي قتلنا من غير إنذار ! وأنه أجاب :
 — يارب ، أنذرتهم وأعلمتهم فلم يقبلوا قولي ، واتبعوا قول علمائهم ، وصالوا على ! ..
 وكيف أن الرسول قد شهد بصدقه ، وقال للجند القتلى :

— ذنبكم عليكم ، الامام المهدي أنذركم وأعلمكم ، فما قبلتم له ، وسمعت قول علمائكم ! ..

ثم يمضي فيذكر أن الرسول قد أعلمه « أن الترك لا تطهرتم المواعظ ، بل لا يطهرهم الا السيف ، الا من تداركه الله بلطفه ! .. » (٢٠) .

وفي منشور آخر يتحدث عن اغتصاب الترك للدولة والسلطة دون استحقاق ، وعن طغيانهم وجبروتهم وإذلالهم الناس ، ويحدث قومه فيقول : « إن الترك قد وضعوا الجزية في رقابكم ، مع سائر المسلمين ... وكانوا يسحبون رجالكم ويسجنونهم في القيود ، ويأسرون نساءكم وأولادكم ، ويقتلون النفس التي حرم الله بغير حقها ، وكل ذلك لاجل الجزية التي لم يأمر الله بها ولا رسوله .. فلم يرحموا صغيركم ، ولم يوقروا كبيركم » .

ثم يحدثهم عن انتصاراتهم ، بقيادته ، على هؤلاء الترك الذين سبق وأهانوهم وأذلوهم ..

ويطلب منهم أن لا يتخلفوا عن فريضة الجهاد^(٢١) ..

ونحن اذا تجاوزنا عن القوالب الاسطورية التي صبت فيها هذه الافكار ، وعن الخلاف في تحليل قوالبها هذه ، وهل كانت « رؤية » صوفى ، أم أداة واعظ لا سبيل لاستنهاض قومه بغيرها من الأدوات .. اذا تجاوزنا ذلك ، فإننا واجدون أنفسنا أمام فكر قومى وطنى ، يرفض السلطة العثمانية ، ويؤكد على أن السودانين هم قوم غير الاتراك .. وهنا ، ومن هذا الباب ، تدخل المهديّة الى ساحة الفكر القومى الذى تصدى « للعثمانية » و « التتريك » فيما تصدى له من تحديات ..

على أن الحديث عن المهديّة ، ومكانها من حركة اليقظة للانسان العربى فى العصر الحديث ، لا يمكن أن يكتمل الا اذا نحن عرضنا لفكرة شاعت ، رغم خطئها ، فى كل الدراسات التاريخية التقليدية ، عن السبب الأساسى فى قيام هذه الحركة .. ففى المدارس يتعلم التلاميذ ، وفى المصادر يقرأ الباحثون أن سعى الحكومة المصرية - مدفوعة بعوامل دولية - الى الالغاء الفورى لتجارة الرقيق ، قد كان واحدا من أهم أسباب قيام الثورة المهديّة ، فهى - فى هذا الرأى - قد كانت ثورة النحاسين وتجارة الرقيق ، الذين استثمروا سلبيات الحكم ومظالم السلطة لحشد الشعب حول الثورة التى أرادوها سبيلا لاطلاق يدهم فى النخاسة وتجارة الرقيق من جديد^(٢٢) ..

لكن هذا الرأى الخطير ، والشائع ، فضلا عن خطئه ، فإنه يججب عن القارىء والباحث قسمة نراها من أهم وأبرز قسّمات الحركة المهديّة .. لانه يقدمها : ثورة نخاسين وأثرياء ، بينما كانت ، فى الأساس وقبل كل شىء ، ثورة شعب ، وانتفاضة المعدمين والفقراء من هذا الشعب بالدرجة الأولى .. وهو يطمس كذلك نظامها الاجتماعى وفكرها فى قضايا الثروة والأموال ، الذى ندهش عندما نستخلص معالنه وقسماته من واقع التطبيق الذى أقامته الثورة ، ومن وثائقها الأصلية المتمثلة فى منشورات المهدي بالذات ..

* فكما نعلم .. لقد بدأ المهدي صوفيا .. والنواة التى تبعته فى البداية كانت من عامة الناس وجمهور الفقراء .. والذين هاجروا اليه فى جبل قدير قد تركوا ما يملكون ويحوزون ، أما الذين تشبثوا بالثروات والوظائف والرواتب ، فإنهم كانوا هم أعداء المهدي والمهديّة .. ولقد كان خصومه يعيبون عليه ، فى مناظراتهم معه ومراسلاتهم اليه أن عامة أنصاره هم الفقراء والمساكين ، وكان يرد عليهم مفاخرًا بذلك ، ومقارنا حاله فى هذا مجال الدعوة الإسلامية على

عهد الرسول ، عليه الصلاة والسلام .. ومن كلماته في ذلك « إن حب الوظائف والأموال والمتع هو الذى عطل الدين واستقامة المسلمين .. ولولا الفقراء والمساكين والأغنياء الذين تجردوا عن الدنيا لما تقوم هذا الأمر .. ولقد جعل الله المزية للفقراء دون الأغنياء .. وبين أنهم هم الشاكرون لنعمته ، حيث آثروا نعمة الدين بفوات أموالهم وفراق أحبائهم وتحمل الشدائد .. » .. وهؤلاء « الفقراء ، الخافون ، ذوى الثياب غير النظيفة ، والشعر الأشعث الجياع .. هم المقدمون عند الله ، يلحقون النبی قبل غيرهم ، ويدخلون الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة سنة ، وتعلو درجاتهم في الجنة درجات الأغنياء كما تعلو عن الأرض نجوم السماء ! .. » .

وللذين قالوا : إن أتباع الثورة هم من « البقارة والجهلاء والأعراب » قال المهدي : « إن أتباع الرسل من قبلنا وأتباع نبينا محمد كانوا هم الضعفاء والجهلاء .. أما الملوك والأغنياء وأهل الترفه فلم يتبعوهم الا بعد أن خربوا ديارهم وقتلوا أشرفهم وملوكهم بالقهر ، كما قال تعالى ، حاكيا عن قوم نوح : (وما نراك اتبعك الا الذين هم أراذلنا بادي الرأي)^(٢٣) وقال تعالى : (وما أرسلنا في قرية من نذير الا قال مترفوها : انا بما أرسلتم به كافرون ، وقالوا : نحن أكثر أموالا وأولادا وما نحن بمعذبين)^(٢٤) ... ولقد قال أهل الغنى والطغیان عن أتباع نبينا : إنهم الاجلاف ، والأعراب ، عراة الأجساد ، جياع الأكباد .. فلم ينفعهم غناهم ، بل ضرت عليهم الذلة والمسكنة .. وجعلهم الله غنيمة لضعفاء الأعراب الذين كانوا يستهزئون بهم .. وكذلك نرجو الله أن يكون الأغنياء ، ومن ورائهم ، غنيمة للبقارة والجهلاء والأعراب ! ..^(٢٥) .

* لكن خصوم المهدي يجادلونه ويقولون له إن من صحابة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، من كانوا أغنياء ، ومن كانت بيدهم تجارات و « أسباب » تسبب ثروات وأموالا .. وهو يريد عليهم بأن من حصل الغنى والثروة من الصحابة إنما حدث له ذلك بعد أن ترك الغنى وأسبابه ، وانخرط ، فقيرا في الدعوة ، وهاجر ، فقيرا ، في سبيلها ، فهو قد تطهر وتعمد بالفقر أولا .. ثم باشر نفر منهم بعد ذلك « الأسباب » .. ثم إنهم بعد تحصيل المال قد جعلوه في « أيديهم » ولم يجعلوه في « قلوبهم » ، وظلوا حريصين على إنفاقه في مواطنه على النحو الذى يؤكد أن علاقتهم به هى علاقة « الخلفاء » « المستخلفين » فيه ، لا المالكين له ، الأحرار في إنفاقه كما يهون ويشتهون .. بل لقد روى المهدي أحاديث تتحدث عن المصاعب التى سيلقيها صحابى جليل كعبد الرحمن بن عوف في الدخول الى الجنة ، لا لشيء الا لغناه ! .. يقول المهدي حول هذه القضايا : « .. وأما الصحابة الذين باشروا الأسباب ، فلم يدخلوا فيها الا بعد الخروج عن كل شيء ، حتى تمكن الايمان في قلوبهم ... ومن كانت عنده منهم أسباب فهى إنما كانت في أيديهم ، لا في قلوبهم .. وكانوا عليها كالوكلاء ، ينفقونها حسب أوامر موكلهم ومولاهم ، ولذا قال لهم ربهم : (وأنفقوا مما جعلكم

مستخلفين فيه) ^(٢٦) ولم يقل : وأنفقوا مما ملكتموه ! .. وقال صلى الله عليه وسلم . « آخر أصحابي دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف ، لكان غناه .. وهو أول من يدخل الجنة من أغنياء أمتي ! .. » ^(٢٧) .

فهى ، أذن ، حركة فقراء ، وثورة معدمين ، وليست ثورة النخاسين وتجار الرقيق .

* وفي البيعة التى عقدها الناس للمهدى كانوا يعطونه أنفسهم ، تتصرف قيادته فيها ، مثلما كانت بيعة الناس للرسول عندما أصبح أولى بأنفسهم منهم ! .. وكانوا يعطونه أيضا حق الملكية فيما لديهم من أموال قلت أو كثرت ، أما الانتفاع فإن حقهم فيه يقف عند حدود الاحتياجات دون إسراف أو تبذير .. وهو يحدثهم عن الحقوق المالية التى ترتبها البيعة له ، أى لدولته ، فيقول : « لقد علمتهم أن من صدق مع الله فى بيعته فى نفسه وماله فبمجرد بيعته خرج عن حكم نفسه ، فضلا عن ماله .. والمال تحت يده أمانة الله ورسوله ، حيث بذله الله وصار ملكا لنا .. فالبيعة أخذت منه نفسه وماله لله ، باعها بالجنة .. وبائع السلعة لا يلتفت إليها بعد أن عين له الثمن ورضى به ! .. فلا تمسكوا شيئا من أرزاق الدنيا لتكنزوه وتدخروه .. بل أبذلوها فى الله ، وتجهزوا بها للجهاد .. وإن خطر ببالكم خلاف ذلك ، وأبت نفوسكم أن تطمئن بالبذل فليكتب كل منكم ما ملكت يداه ويسلمنا جريدة أمواله ! .. » ^(٢٨) .

* أما الأرض الزراعية - (الطين) - فى مجتمع السودان الزراعى ، فلقد أقر المهدى حق الملكية فيها ، على أن لا يتجاوز ذلك القدر الذى يستطيع الفلاح أن يفلحه بنفسه ، وطلب من أتباعه أن يتنازلوا عن مازاد عن هذا القدر لمن يستطيع زراعته من إخوانهم ، ومنع بيعه ، وحرّم إجارته ، وقالت منشوراته فى ذلك : « .. فمن كان له طين فليرزعه ما استطاع زرعه ، وإذا عجز ، أو لاحتياج إليه ، فلا يأخذ فيه « دقندى » - (وهى ضريبة عينية يدفعها الزارع لصاحب الأرض) - ، لان المؤمنين كالجسد الواحد .. وإن كل مؤمن ملكه من الطين له ، ولكن من باب إحراز نصيب الآخرة ، فما لا يحتاج إليه يعطيه لآخيه المؤمن المحتاج » ^(٢٩) ..

* وغير الاموال والثروات المنقولة ، والأرض الزراعية الواقعة فى حيازة الأفراد وملكيتهم ، كانت هناك مصادر الثروة ذات الأهمية العامة ، والتى ترتبط بها احتياجات جمهور الأمة وعمامة أهلها .. وهكذا قرر المهدى أن تكون ملكية عامة للأمة ، ترصد مواردها على الانفاق العام .. ولقد شمل ذلك ، بين ما شمل : الدكاكين ، والوكالات التجارية ، والقصيريات ، والمعاصر ، والطواحين ، والبنوك التى كانت بالبحر ^(٣٠) ، وموانى السفن - (المشارع) - والحدائق .. وما مائلها .. وعن مصادر الثروة العامة هذه ، وقرار المهدى جعل ملكيتها للأمة تتحدث

منشوراته فتقول : « .. إن المقصد هو إقامة الدين ، وإزالة الضرورة عن كافة المسلمين .. فيلزم لذلك أن يفرغ الأخوان جميع المواضع التي تنتج منها المصالح جميعا ، ولا يعرض لها أحد من الأنصار ، وذلك : جميع الدكاكين ، والوكالات ، والقصصيات ، والعصاير ، والطواحين ، والبنوك التي كانت بالبحر للإيجار . ولو كانت مسكونة فيخرج منها من هو ساكن بها ، لما يترتب عليها من مصلحة عامة المسلمين من ضعفائهم ومجاهديهم .. حيث أن كل من هو ساكن بتلك المحلات يمكن أن يتدارك له مسكنا .. ولا يؤخر مصلحة المسلمين ... وإنه ، أيها الأحباب ، لما كانت المشارع - (مراقء السفن) - بهذا الزمن في هذه الجهات كالفىء ، ونحن لانريد بالافياء الا مصلحة المجاهدين والمساكين ، ولا نرضى لمسلم أن يكون همه الدنيا والجمع لها .. والمعروف أن المشارع فيها أموال جسيمة ، وكل من أستولى على مشروع جمع فيه مالا كثيرا ، ولا يجهز فيه غزوة ولا سرية ، واستنصر بكنزه ، فلذلك استصوب عندنا ، مع المشورة السنوية ، أن نكتب الى كافة المحيين أن يرفعوا أيديهم عن المشارع .. فلا نريد لمسلم بعد هذا أن يستخدم المشارع لنفسه ، وإذا كانت له مركب فلاسبيل عليه .. ومن أنضم للجهاد معنا فله ضرورته ، والزائد على الضرورة إنما هو على العبد لاله ! .. وحيث أن من الذى رزقه الله لنا : الجنانين .. فيجب أن يقوم الولاية بنظارتها ، ويعين لكل جنينة قيم يقوم بشأنها ، وذلك بالتشاور مع أمين بيت المال .. وكذلك ، فقد جعل الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، لنا : أن ماهو من الميرى وبيوت الكبار والدوات من التجار ومستخدمى الديوان - (أتباع الحكومة السابق) - جعله لخصوص بيت المال (العام) .. وأظن أن الحكمة فى ذلك : أنه كانت الآيات ، فى زمن النبى ، تنسخ الآيات ، على حسب مصالح الخلق ، وكذلك الأحاديث ينسخ بعضها البعض على حسب المصالح . فلأجل أن مصالح الخلق الآن كلها متعلقة ببيت المال .. ومادام النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، فقد أمر النبى بذلك^(٣١) .. » .

تلك هى قسمة الفكر الاجتماعى فى الثورة المهديية ، تؤكد أنها ثورة فقراء ، صنعت بما فجرته من طاقات روحية فى الشعب السودانى أشياء يدهش لها الباحث فيما خلفت من وثائق ومنشورات .. وهى تؤكد فى كل جوانبها أنها كانت واحدة من أبرز حركات اليقظة التى تصدت بها الأمة ، فى السودان ، للتحديات التى فرضها عليها أعداؤها فى ذلك التاريخ .

* * *

لكن المهديية انتهت كدولة بعد خمسة عشر عامًا من موت المهدي ، عندما هزم جيش خليفته . أمام الاستعمار الانجليزى فى موقعة « كررى » فى ٢ سبتمبر ١٨٩٨ م ، فسقطت عاصمتها أم درمان ، ثم كان مقتل الخليفة فى موقعة « أم ديكرات » فى ٢٤ نوفمبر ١٨٩٩ م .. لكنها بقيت كفكر وطريقة صوفية وحركة سياسية .. وإن يكن قد أصابها ما أصاب الحركة السنوسية من ابتعاد ، قليل حيناً وكثير أحياناً ، عن فكرها البكر وتطبيقات القادة المؤسسين .

هوامش المهدية

- (١) د. محمد ابراهيم أبو سليم . « الحركة الفكرية في المهدية » ص ٦ طبعة الخرطوم سنة ١٩٧٠ م .
- (٢) د. محمد فؤاد شكرى « مصر والسودان » ص ٢٦٠ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣ م .
- (٣) « منشورات المهدية » ص ٢٤ تحقيق : د. محمد ابراهيم سليم . طبعة بيروت سنة ١٩٦٩ م .
- (٤) « الصادق المهدي » يسألونك عن المهدية » ص ١٦٦ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٥ م .
- (٥) « منشورات المهدية » ص ١٣ - ١٨ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٧١ ، ٢٢٨ ، ٢٦٥ .
- (٦) « الحركة الفكرية في المهدية » ص ٣٥ .
- (٧) « يسألونك عن المهدية » ص ١٧٦ .
- (٨) « منشورات المهدية » ص ٢٢٠ ، ٢٢٢ « هامش »
- (٩) المصدر السابق . ص ٣١٥ .
- (١٠) المصدر السابق . ص ٢٠٣ .
- (١١) المصدر السابق . ص ٧٥ . و « الحركة الفكرية في المهدية » ص ٢٩ ، ٣٠ .
- (١٢) الحجج : ٧٨
- (١٣) « منشورات المهدية » ص ٣١ .
- (١٤) « يسألونك عن المهدية » ص ٢٠٩ .
- (١٥) « منشورات المهدية » ص ٣٢٢ .

- (١٦) المصدر السابق . ص ١٦٦ .
- (١٧) المصدر السابق . ص ٧٤ .
- (١٨) المائدة : ٣٣ .
- (١٩) « منشورات المهديّة » ص ٣١١ ، ٣١٢ .
- (٢٠) المصدر السابق . ص ٣٣١ ، ٣٣٢ .
- (٢١) المصدر السابق . ص ٤١ ، ٤٢ .
- (٢٢) « مصر والسودان » ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .
- (٢٣) هود : ٢٧ .
- (٢٤) سبأ : ٣٤ ، ٣٥ .
- (٢٥) « منشورات المهديّة » ص ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٣٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ .
- (٢٦) الحديد : ٧
- (٢٧) « منشورات المهديّة » ص ٣٣ ، ٣٤ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ .
- (٢٨) المصدر السابق . ص ٢٢٨ ، ٢٤٥ ، ١٦٤ .
- (٢٩) المصدر السابق . ص ١٩٦ ، ١٩٧ .
- (٣٠) لعلها الأرصفة ، فلم يكن بالسودان يومئذ بنوك « مصارف » .
- (٣١) « منشورات المهديّة » ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٨ - ٢٧١ .

الجامعة الإسلامية

السلفية .. العقلانية .. المستتيرة

وهذا التيار هو الذى بدأه فليسوف الإسلام وموقف الشرق جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ - ١٨٩٧ م) وتجسد فكره ، وخاصة ماتعلق بتحرير العقل والاصلاح الدينى فى الآثار الفكرية والجهود العملية للإمام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥ م) وكان جناحه فى المشرق العربى المفكر عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢ م) وفى المغرب العربى عبد الرحمن بن باديس (١٨٨٩ - ١٩٤٠) .. ومن حول هؤلاء جميعا عرفت الامة اقوى تيارات التجديد واليقظة فى عصرها الحديث ، وأكثرها أصالة ، ومستقبلية أيضا ! ..

لكن .. قبل الحديث عن المعالم البارزة والقسمات الأساسية لفكرية هذا التيار ، لنسأل : الا يبدو العنوان الذى عقدناه له غريبا ، ومتناقضا ؟! .. إن الناس قد اعتادوا أن يفهموا من مصطلح « السلفية » معانى كثيرة ، منها : المحافظة ، والجمود ، والاكتفاء بالنصوص والمأثورات ، والوقوف عند ظواهر النصوص ، ورفض التأويل ، أو الاقتصاد فيه الى حد كبير .. فكيف يكون هذا التيار « سلفيا » و « عقلانيا » فى ذات الوقت ؟! .. والعقلانية ، كما لا يخفى ، وكما يتفق عليه الأكثرون ، تعنى النقيض لكل تلك المعانى التى اعتدنا فهمها من مصطلح « السلفية » ؟! ..

ثم .. كيف يكون هذا التيار الفكرى « سلفيا » و « مستتيرا » فى ذات الوقت ؟ والاستنارة تعنى ، ضمن ماتعنى بالمستقبلية ، وهو ما يبدو نقیضا للسلفية ، بل وياها على طرفى نقیض ؟! ..

ونحن نعتقد أن جلاء هذا الأمر من الأهمية بمكان ، خصوصا وأن الكثيرين قد التبس

علمهم التمييز والتحديد بين معالم هذا التيار الفكرى وغيره من تيارات التجديد والاصلاح ، فرأينا من يتحدث عن حركة الأفغانى ومحمد عبده ، ومن نهجوا نهجها باعتبارها الامتداد للحركة الوهابية^(١) ، ومن يجعلون الشيخ رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥ م) والشيخ حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩ م) والاخوان المسلمين ، جميعا فى نفس التيار .. وهو خلط وتعميم يطمس فروقا أساسية وهامة بين هذه التيارات ، ومن مخاطره أنه يلبس المتخلف ثوب المتقدم ، ويزين بعباءة العقلانية والاستنارة قوما وقفوا فقط ، أو وقفت بهم قدراتهم ، عند ظواهر النصوص .. وينزع صفات الاستنارة والمستقبلية عن مصلحين عظام ، لا لشيء الا لانهم قد دعوا الى « السلفية » فى فهم أمور الدين .. وكل ذلك خلط للأوراق ، علاوة على ضرره ، فإنه لا يلبق ! ..

ونحن اذا أردنا أن نوجز الحديث الذى يميز هذا التيار عن التيارات الأخرى التى سبقتة أو عاصرته من تيارات اليقظة والتجديد فى عصرنا الحديث ، والذى يستبين منه الانساق ، وعدم التناقض ، فى العنوان الذى عنونا له به .. فاننا نعطى الأولوية لهذه النقاط :

١ - كانت « السلفية » عند الوهابية - كما كانت عند تراثها فى فكر أحمد بن حنبل وابن تيمية - الوقوف عند ظواهر النصوص الدينية ، وجعل المعانى المستفادة من هذه الظواهر المرجع فى كل من أمور الدين وأمور الدنيا .. فهى قد وقفت عند مفهوم الإسلام ، كدين ، كما كان حال هذا المفهوم فى عصر البداوة والبساطة للأمة العربية ، وقبل التطورات العلمية والإضافات العقلية التى استدعتها صراعات الأمة الفكرية مع الملل والنحل غير الإسلامية بعد عصر الفتوحات .. ومن ثم فإن السلفية ، بهذا المعنى ، تسقط من تراثها العلوم العقلية والتصوف الفلسفى ، وتعتبر كل ذلك « بدعا » طرأت على الإسلام كما فهمه السلف الصالح ..

أما « السلفية » لدى التيار الذى تزعمه الأفغانى ومحمد عبده ، فإنها ليست كذلك تماما .. لأنها تأخذ « عقائد الدين وأصوله » على النحو النقى ، المبرأ من الخرافات والإضافات .. وهى هنا « سلفية » تتفق مع الوهابية ، وخاصة فى ازالة شبهات الشرك والوثنة والتوسل والوسائط عن عقيدة التوحيد .. لكنها لا تقتصر فى فهمها للإسلام « كحضارة وتراث » ، على فهم السلف الصالح له ، لأن الإسلام ، كحضارة ، وعلومه العقلية والفلسفة ، ومذهبه فى التصوف الفلسفى ، كل ذلك قد حدث بعد عصر السلف ، وهو قد حدث لأن ضرورات موضوعية قد أقتضته ، ومن ثم فان هذا التيار لا يسقط هذا التراث من تراث الإسلام ، وهو لا يعتبره « بدعا » سيئة ، لانه يحدد أطار « البدع السيئة » مما يجعلها خاصة بأصول الدين وعقائده الجوهرية .. ففيها لا ابتداع ولا تطوير ، مهما أختلف الرمان والمكان . أما فى الإسلام كحضارة وعلوم فان التطور دائم ، والإضافات مستمرة ، ومن ثم فان الابتداع هنا حسن ، وليس بالسيء كما هو الحال فى أصول الدين .. ولذلك رأينا هذا التيار « سلفيا » تماما

في تصويره للذات الالهية ، ولا يختلف فهمه مع الوهابية لعقيدة التوحيد الإسلامية .. على حين رأيناه على النقيض منها في معظم الغايات - فضلا عن الوسائل - فهو يسلك سبيل « التصوف الفلسفي » - وليس الطرق الصوفية وشعوذتها - ويحمله من العلوم والأنشطة العقلية مكانا عليا ... وهو يعلى من شأن العقل ، ويجعله معيارا وميزانا حتى بالنسبة للنصوص والمأثورات ، حتى نستطيع أن نقول أن موقفه من العقل والفلسفة يجعله الامتداد المتطور لمدرسة المعتزلة ، فرسان العقلانية في تراثنا القديم ، ومن ثم فانه هنا خصم لسلفية الوهابية وليس مجرد مخالف لها ..

وإذا شئنا بعض الأمثلة ، قبل التفصيل الذي سيؤكد هذه المقولة ، فإننا نجد الإمام محمد عبده يتحدث عن الغاية الأولى التي استهدفها من نشاطه الفكري فيقول أنها : « تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة ، قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفه الى ينابيعها الأولى » ... والى هنا فهو متفق مع سلفية الوهابية ، ولكنه يستطرد في النص فيتحدث عن الدين « باعتباره من ضمن موازين العقل البشري »^(٢) ... ثم هو يعتبر - مثل المعتزلة - أن العقل ، وليس النقل ، هو طريق معرفة الانسان لله وسيله الى الايمان بأرساله للرسول « فالعقل هو ينبوع اليقين في الايمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة .. أما النقل فهو ينبوع فيما بعد ذلك من علم الغيب ، كأحوال الآخرة والعبادات »^(٣) الى آخر ما سيأتى له ، ولاعلام هذا التيار ، من حديث عن مقام العقل يباعد بينهم وبين سلفية الوهابية ، في هذه القضية ، حتى ليجعلهما فيها على طرفي نقيض ..

٢ - وسلفية الوهابية ، التي وقفت عند المأثورات وحدها ، وعند فهم السلف وحدهم لهذه المأثورات ، قد جعلت من المأثورات « الكل » الذي لا شيء وراءه ، ونقطة البدء والمنتهى ، سواء في عقائد الدين أو في أمور الدنيا .. وقد يكون لها العذر ، لان بداوة مجتمعها لم تكن تطرح من القضايا والمعصلات ما يتجاوز اطار المأثورات .. أما التيار السلفي العقلاني المستنير ، فلم يكن ذلك حاله ولا موقفه ، لانه قد نبت في أكثر البيئات العربية الإسلامية تطورا ، وأشد مجتمعات الأمة تعقدا ، وهو قد استشرف بناء مجتمع عربي مسلم أكثر تطورا وتحضرا ، ومن ثم أشد في درجات التعقيد .. ولذلك وجدناه - عند عبد الرحمن الكواكبي - يفهم قول الله سبحانه : (ما فرطنا في الكتاب من شيء)^(٤) على أن المراد : ما فرطنا في الكتاب من شيء من أمور الدين ، وليس من أمور الدنيا ، لانها متجددة ، ومن ثم فإن أحكامها متجددة كذلك^(٥) .. ووجدناه عند محمد عبده يحدد أن مأثورات الدين هي المرجع في تجديد الدين ، على حين أن تجديد الحياة الدنيا يتطلب الاستعانة بكل التجارب والأفكار والعلوم والنظريات التي أبدعها الانسان ، سواء في عصور ما قبل الإسلام أو مابعد ، وسواء أكان المبدع لهذه العلوم مسلما أم غير مسلم .. فهو هنا يميز بين ما يصلح للمسلمين آخرتهم وما يصلح لهم دنياهم ، فيقول : « لو

رزق الله المسلمين حاكما يعرف دينه ، ويأخذهم بأحكامه ، لرأيتهم قد نهضوا والقران الكريم في إحدى الديدن ، وما قرر الأولون وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى ، ذلك لآخرتهم ، وهذا لدنياهم ، وساروا يزاخون الأوربيين فيزخونهم ! «^(٦)»

٣ - و « التقليد » ، الذى يفضى الى الجمود .. لقد عابته سلفية الوهابية ، ولكن غضها من قيمة العقل قد أوقعها في خطر التقليد وحبسها في اطاره ، على حين وجدنا اعلاء تيار الأفغان وتلاميذه لشأن العقل قد جعلهم حربا معلنة وضارية ضد التقليد والمقلدين ولقد أشرنا إلى اعتبار الامام محمد عبده « تحرير الفكر من قيد التقليد » الهدف الأول لمدرستهم الفكرية .. بل لقد حكم بنقص ايمان المقلدين نقصا يخل بهذا الايمان ! .. ثم رأيناها ينتقد موقف سلفية الوهابية من هذه القضية نقدا مباشرا ، عندما تحدث عنها بأعتبره « الفئة التى زعمت أنها نفضت غبار التقليد ، وأزالت الحجب التى كانت تحول بينها وبين النظر في آيات القرآن ومتون الاحاديث ، لتفهم أحكام الله منها » . ثم يستطرد فيكشف كيف أنهم قد غرقوا الى الآذان في التقليد ، فيقول : « ولكن هذه الفئة أضيق عطنا ^(٧) ، وأخرج صدرا من المقلدين ، وهى وأن انكرت كثيرا من البدع ونحت عن الدين كثيرا مما أضيف اليه وليس منه ، فإنها ترى وجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد ، والتقليد به ، بدون التفات الى ماتقتضيه الأصول التى قام عليها الدين واليه كانت الدعوة ولاجلها منحت النبوة ، فلم يكونوا للعلم أولياء ، ولا للمدينة أعباء ! » ^(٨) .

٤ - وسلفية الوهابية ، وقرب منها - ولا نقول مثلها - سلفية الشيخ رشيد رضا لاعتمادها على النقل دون العقل ، أو أكثر من العقل ، ولتعميمها ذلك في شؤون الدنيا أيضا ، جعلت من التجديد دعوة للعودة الى « مجتمع » السلف ونظمه وتشريعاته ، فضلا عن فكره ، فهى عودة الى السلف .. وإن تفاوتت صراحتها في هذه الدعوة بين دعائها في البادية ، حيث كانت هذه العودة ليست بالأمر المستحيل ، وبين دعائها في الحضر - كما عند - رشيد رضا - حيث جعلها الغاية التى تؤدى اليها وسائل مغلقة بالغموض والتعميم !

أما سلفية التيار العقلانى المستنير فهى لا تدعو للعودة الى مجتمع السلف ، لانها تدرك استحالة ذلك ، فضلا عن خطره وضرره ، وإنما هى تدعو الى استلهام ماهو جوهرى ونقى - أى الدين الخالص - في تراثنا ليكون نقطة البدء والطاقة المحركة ، والنبع المقدس لدفع عجلة التطور الى الأمام ، ولبناء مجتمع جديد جده الواقع والظروف والاحتياجات والملابسات .. فالسلفية هنا « أساس » نبى عليه البناء الجديد .. وليست هى البناء ، وهذا التيار يختار هذا « الأساس » ، دون النمط الأوربى في الحضارة ، ودون فكرية العصور الوسطى الجامدة المحافظة ، لانه « أساس » قد جربته هذه الأمة فأقامت عليه حضارتها التى ازدهرت في عصرها الذهبى ، لان مكانته في ضمير الأمة تجعله متينا ومكينا ، فهو ليس فكر صفوة ولا عقيدة الطلائع والخاصة ، حتى يكون محدود الأثر بمحد النطاق سهل الاقتلاع ، وإنما هو عقيدة الأمة وفكر الجمهور ، فاذا ما صقل

بالعقل وأزالت الاستتارة عنه غبار خرافات العصور الوسطى أصبح أمتن « أساس » يمكن أن يقوم عليه ، شامحا ، البناء الحضارى المنشود للعرب والمسلمين .. ولذلك ، فلقد قدم هذا التيار دعوته هذه باعتبارها دعوة متميزة لبناء نمط حضارى متميز ، لا هو النمط الغربى ، كما كانت دعوة أنصار جعل الشرق قطعة من أوروبا ، ولا هو نمط الماضى ، كما كانت دعوة علماء الدين التقليديين .. والامام محمد عبده يشير الى أن هذا المذهب قد خالف « رأى الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الامة : طلاب علوم الدين ومن على شاكرتهم ، وطلاب فنون العصر ومن هو فى ناحيتهم »^(٩)

ومن هذه الأمثلة - فضلا عما سبأنى فى الحديث عن قسماى هذا التيار - تتضح معالم المروق بين « سلفيته » وسلفية الآخرين .. وكيف أنها ، بحق ، سلفية عقلانية مستنيرة .. ومن ثم فلا تناقض فى العنوان ! ..

أبرز الاعلام

وأعلام هذا التيار كثيرون ، وانتشارهم بالذات أو بالفكر ، قد غطى أنحاء العالمين العربي والإسلامي ، وقد يتميز واحد منهم بقسمة فكرية عن آخر ، وقد تدعو البيئة أو الأولويات أو طبيعة التحديات الى أن يكون تركيز بعضهم على قضايا بعينها دون القضايا الأخرى ، لكنهم في مجموعهم ، قد جمعهم القسمة العامة التي ميزت هذا التيار التجديدي عن غيره من التيارات ، وربطت السلفية العقلانية المستنيرة بين ثمرات فكرهم ونشاطهم العملي برباط واحد ووثيق ..

وأول هؤلاء الأعلام ورأس هذا التيار هو جمال الدين الأفغاني ... عربى النسب - وان ولد ونشأ في بلاد الأفغان - فنسبه يعود الى الحسين بن علي بن أبي طالب ... وعربى العقل والفكر منذ نشأته الأولى ، فقبل أن يبلغ الثامنة عشرة من عمره كان قد درس : علوم العربية ، والتاريخ ، وعلوم الشريعة ، من تفسير وحديث وفقه وأصول ، وكلام وتصوف ، والعلوم العقلية ، من منطق وحكمة عملية سياسية ومنزلية تهذيبية ، وحكمة نظرية ، طبيعية والهية ، والعلوم الرياضية ، من حساب وهندسة وجبر وهيئة أفلاك ، ونظريات الطب والتشريح ! ..

وهو سنى ، توثقت علاقاته الشخصية والفكرية بعلماء الشيعة وفكرها ومراكزها ، بالعراق ، منذ صدر شبابه .. فلما تبلورت دعوته للتجديد واليقظة كان عقله قد وصل به الى حيث أصبح فوق المذاهب التي فرقت المسلمين ، لأن سلفيته في الدين تسبق المذاهب ، وعقلانيته ، ترفض البقاء في أسر خلافاتها التي تجاوزها العصر ، واستنارته تراها عقبة أمام ما يريد تحقيقه من نهضة وانطلاق ..

وكان عداؤه للاستعمار مبكرا .. ولم يكن بالعداء النظرى فقط ، فلقد انحرف منذ شبابه في التيار الوطنى الأفغاني الذى قاده الأمير محمد أعظم خان لمناوأة النفوذ الانجليزى الطامع في أفغانستان .. ووصل جمال الدين في هذا النشاط الوطنى الى منصب الوزير الأول في البلاد ، وقاد معارك حربية ضد المتعاونين مع الانجليز ، الذين تزعمهم الأمير شير على .. فلما انتصر خصومه ، اضطر الى السفر للهند (١٨٦٨ م) .. فلما ضيق عليه الانجليز فيها الخناق ، بدأ رحلته الى الوطن العربى .. فوصل الى مصر سنة ١٨٦٩ .. ثم الآستانة ... ثم رجع الى مصر فأقام بها قرابة

التسع سنوات - (٢٣ مارس ١٨٧١ - ٢٤ أغسطس ١٨٧٩ م) - كانت أخصب فترات حياته الفكرية والنضالية ، وفيها تبلور تياره ومذهبه في اليقظة والثورة والتجديد ...

ففيها أمل على تلاميذه الأمل والتعليقات التي شرح بها كتبها قديمة في الفلسفة الإسلامية .. وكان عهد مصر قد أنقطع بهذا اللون من ألوان الفكر منذ أن زالت الدولة الفاطمية وأحلت دول العسكر تكايا الصوفية وخوانقها والمدارس الأشعرية محل (دار الحكمة) و (مجالس الدعاة) ومنهاج (الأزهر) العقلاني ..

وفيها أنشأ ورعى تيار الصحافة غير الحكومية ، وكانت من قبله حكومية في الأساس ، فكانت صحف (مصر) التي رأسها أديب أسحاق (١٨٥٦ - ١٨٨٥ م) و (التجارة) التي رأسها سليم نقاش (١٨٨٤ م) و (مرآة الشرق) التي رأسها ابراهيم اللقاني طليعة الصحافة الشعبية ، غير الحكومية في البلاد ... وكان الأفغانى يكتب فيها بتوقيع « مزهر بن وضاح » .. كما كان يملى على تلاميذه مقالات ينشرونها بأسمائهم ، حتى نشأت من حوله كوكبة من الكتاب الشباب ، جددت أساليب العربية في الانشاء ، وخلصتها من السجع والمحسنات البديعية ، وأدخلت الى اللغة الحديثة فن المقال ، الذي جاء تطويرا عصريا لفن « الرسالة » الذي عرفه تراثنا القديم ..

وفيها تبلور من حوله التيار الشعبى في التنوير .. ومن قبله كان جهاز الدولة هو المصدر الوحيد للتنوير ..

وفيها كانت التربة الخصبة التي استقبلت بذور أفكاره أطيب استقبال ، حيث نبتت ونمت وأينعت ، وآتت من الثمار ما لم تؤت في بلد آخر حل فيه هذا الفيلسوف العظيم ..

وفيها أنشأ (الحزب الوطنى الحر) الذى جمع تلاميذه وأنصار دعوته ، وهو الحزب الذى قاد الثورة العرابية ، وبعد هزيمتها هيا نفر من بنيه لنشأة (الحزب الوطنى) الذى قاده مصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨ م) ونفر آخر منهم انضم إلى جمعية (العروة الوثقى) السرية التى قادها الأفغانى وأصدر صحيفتها من باريس ..

ولما نفى جمال الدين من مصر ، بايعاز من القناصل الأوربيين للخدوي ، سنة ١٨٧٩ م ذهب الى الهند .. وهناك منع من الحركة حتى هزيمة العرابيين ... فسافر الى باريس سنة ١٨٨٣ م .. ثم الى لندن .. ثم عاد الى باريس ، فأصدر صحيفة (العروة الوثقى) ومعه الشيخ محمد عبده .. فلما توقفت ذهب الى شبه الجزيرة العربية سنة ١٨٨٦ م .. فايران سنة

١٨٨٧ م .. فميسكو .. فميونيخ .. فايران تانية سنة ١٨٩٠ م .. فالعراق سنة ١٨٩١ م ..
فلندن ..

وفى كل هذه المواطن لم يعرف الرجل لنفسه حرفة سوى حرفة الثورة على البالي ، والدعوة الى اليقظة والتجديد ، ولم يتخذ لنفسه أسرة سوى الأنصار والتلاميذ الذين أعدهم ودفع بهم في الصراع ضد الزحف الاستعماري الغربي الذي كان يحث الخطأ لالتهم بلاد العرب وأقطار الإسلام .. وظل ذلك شأنه حتى نجح السلطان العثماني في استقدامه الى الآستانه سنة ١٨٩٢ م ، وهناك أحاطه بالعيون والجواسيس ، فعاش في « قفص السلطان الذهبي » ! حتى فاضت روحه الى بارئها في ٩ مارس سنة ١٨٩٧ م ..^(١٠) .

* وثاني أعلام هذا التيار : الامام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) الذي تتلمذ على الأفغاني ، ففاهه في التركيز على الاصلاح الديني ، وان لم يبلغ شأو أستاذه في الفكر السياسي .. وهو فلاح مصري ، فقير ، بلغ بعقله وفكره الى مكان هابته فيه الملوك ، فقال عنه خصمه الخديوي عباس : « أنه يدخل على كفرةون ! » .. وداعبه أستاذه الأفغاني متسائلا : « قل لي : ابن أي ملك من الملوك أنت ؟! » ... دخل الأزهر صغيرا ، فصله عن علومه جمود شيوخه وعمق وسائل التعليم فيه ... ثم أعانه نهج الصوفية المتسكين على مواصلة الدراسة .. حتى كان لقاؤه بالأفغاني سنة ١٨٧١ م فحدث له وفيه التحول الكبير .. فمن التصوف النسكي تحول الى التصوف الفلسفي .. ومن افق طلاب الأزهر المحدود انطلق الى حيث استشرف الآفاق التي كان يستشرفها أستاذه .. وفي صحبة الأفغاني بمصر كان أبرز مرديه .. ثم أصبح ، بعد نفيه ، ووفق عبارته : « روح الدعوة » الى التجديد .. وأسهم ، من موقع الاعتدال ، في الثورة العراقية .. ثم نفى فيمن نفى من قادتها .. فعاش زمنا في باريس ، يحرر (العروة الوثقى) ، وينوب عن الأفغاني في رحلات سرية لشئون الجمعية التنظيمية .. ثم أقام في بيروت .. فلما سمح له بالعودة الى مصر ، هجر العمل السياسي ، وركز على محاولة اصلاح القضاء والأوقاف والأزهر ، وتحرير العقل المسلم من أسر التقليد ، وتجديد اللغة العربية .. فأصاب الكثير من النجاح في العديد من الميادين ، وتبلورت من حوله معالم هذا التيار التجديدي ومدبرته .. لكن صدامه بالخديوي عباس حلمي (١٨٧٤ - ١٩١٤ م) قد أعاق الكثير من اصلاحاته ، كما أن جمود أغلب شيوخ الأزهر قد منع جهوده الاصلاحية من بلوغ ما أراد لها في الإصلاح ، حتى لقد مات كمدا بسبب هذا الاخفاق في ١١ يوليو سنة ١٩٠٥ م ..^(١١) .

* وفي المشرق العربي كان عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢ م) من أبرز من مثلت أفكاره القسماة الفكرية لهذا التيار .. وهى الأفكار التى خلفها لنا فى كتابية الفريدين (أم القرى) و (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) ..

ولقد ولد الكواكبي فى حلب ، لأسرة كانت فيها نقابة الأشراف قبل أن يغتصبها منها الشيخ أبو الهدى الصيادى (١٨٤٩ - ١٩٠٩ م) الذى برز فى الدولة العثمانية كنموذج لفكرية العصور الوسطى المتخلفة ، وأداة للفس والتكليل بالمجدين والثوار والمصلحين .

وفى سنة ١٨٧٨ م أصدر الكواكبي صحيفة (الشهداء) ، أول صحيفة عربية تصدر فى ولاية حلب .. ولم يمهلهما العثمانيون أكثر من خمسة عشر عددا ، ثم منعوا صدورها .. فأصدر فى العام التالى جريدة (الاعتدال) .. ولقد قاده نضاله الى هجران الوظائف ، وافلاس التجارة ، وتعريض حياته للخطر .. ثم قاده الى السجن فى سنة ١٨٨٦ م ، فلما اضطروا العثمانيون الى الافراج عنه تحت ضغط جماهير الولاية ، أطلقوا سراحه ، ثم عادوا لالقاء القبض عليه ، ولفقوا له اتهامات بالاتصال بدولة أجنبية ، وحكموا باعدامه ! .. ولكن الجماهير عاودت ضغطها ، فأجبرت العثمانيين على إعادة محاكمته خارج الولاية ، فعرضت القضية على محكمة بيروت التى حكمت ببراءته ! ..

وفى تلك الأثناء كان الكواكبي قد انشأ تنظيم (جمعية أم القرى) ، وهى الجمعية التى عقدت مؤتمرها السرى بمكة ، والتى أصبحت مداوات مؤتمرها هذا أساس كتابه (أم القرى) .. وفى هذا المؤتمر حضر ممثلون عن الولايات العربية التى يحكمها العثمانيون ، وشاركهم المداوات ممثلون للبلاد العربية الأخرى ، وللجاليات الإسلامية خارج حدود الوطن العربى .

ولما أضحت حياة الكواكبي مهددة فى حلب ، قرر الهجرة منها الى مصر ، فوصل إليها سرا فى سنة ١٨٩٩ م .. وفى مصر أفاد من تناقضات كانت بين حكومتها والدولة العثمانية يومئذ ، فنشر كتابيه ، فصولا فى الصحف ، ثم جمع الفصول فصدرت فى كتابين .. ومنها قام برحلة لبلاد المشرق العربى : والمناطق العربية والمسلمة فى أفريقيا ... وبعد نحو أربع سنوات فاضت روحه الى بارئها ، بمؤامرة دس فيها السم له جاسوس من جواسيس السلطان عبد الحميد ، فكان استشهاده فى ١٤ يونيو سنة ١٩٠٢ م ^(١٢) .

* أما في المغرب فان الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ - ١٨٤٠ م) يعد أبرز ممثلي هذا التيار .. وهو قد ولد بقسنطينة ، في الجزائر ، وفيها تعلم علوم العربية والإسلام .. ومن شيوخه في تلك الفترة : الشيخ **حمدان الوبيسي** ، الذي أخذ عليه عهدا أن يقاطع الحكومة الاستعمارية ، فالتزم العهد ، وصار يأخذه على تلاميذه فيما بعد ! .. وفي التاسعة عشرة من عمره (سنة ١٩٠٨ م) ذهب الى جامعة الزيتونة ، بتونس ، فدرس فيها ما لم يكن يستطيع أن يدرسه بالجزائر في ظل الاستعمار الفرنسي الذي كان يحرم العربية ويطارد السمات القومية للجزائريين كى يسحقها ، وكى يجعل منهم فرنسيين ، ومن وطنهم الامتداد الفرنسي في القارة الأفريقية عبر البحر المتوسط ! ..

وفي سنة ١٩١٢ م سافر حاجا الى الحجاز ، وهناك التقى بعدد من الشيوخ الجزائريين الذين هاجروا وجاوروا بمكة والمدينة ، فعرض عليه بعضهم أن يجاور مثلهم الحرمين الشريفين ، ولكنه كان قد شرع التفكير في مقاومة الاستعمار الفرنسي بالجزائر ، فرفض الهجرة ، وقال : « نحن لانهاجر . نحن حراس الإسلام والعربية والقومية في هذا الوطن ! » .. وقبل عودته اتفق مع الشيخ « البشير الابراهيمي » على خطة لتنفيذ البرنامج الذى لخصته كلماته هذه .. وكانت الخطة هي أعداد جيل من الرجال يواجهون محاولة السحق القومي في الجزائر ، ويعيدون الجزائر الى « العروبة والإسلام والقومية » .. رجال « يملكون وضوحا في الهدف ، وفكرة صحيحة توصل اليه ، حتى وان كانوا ذوى علم قليل ! » .. ويعرفون حدود غاياتهم ، التى تنتهى عند تسلم الأمانة لجيل ثان يعلن الثورة ويستخلص الاستقلال من المستعمرين !

ومكث ابن باديس ثمانية عشر عاما يعد هذا الجيل من الرجال ، قائلا : أنا لا اؤلف الكتب ، وإنما أريد صنع الرجال ! .. فكان يعظ في المساجد ، ويفسر القرآن ويعلم العربية للأطفال ، ويجوب القرى والمدن ويصعد الجبال .. فاجتمع له من سنة ١٩١٣ م حتى سنة ١٩١٨ م ألف من هؤلاء الرجال ! .. وعندما أقامت فرنسا احتمالاتها الصاخبة المخنونة بمرور قرن على احتلالها للجزائر سنة ١٩٣٠ م ، كان رد ابن باديس هو اعلان المشروع الذى خطط له سنة ١٩١٢ م ، فقامت (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) في ٥ مايو سنة ١٩٣١ م حاملة رسالة العودة بالجزائر الى هويتها القومية ، وممهدة الطريق لجيل الثورة المسلحة على الاستعمار .

وكانت « الطرق الصوفية » سندا أساسيا للسلطة الاستعمارية بالجزائر ، فحاربها ابن باديس منذ سنة ١٩٢٥ م ، وتعرض بسبب ذلك للاغتيال سنة ١٩٢٧ م ..

وفي سنة ١٩٢٥ م بدأ نشاطه الصحفى ... فشارك في صحيفة (النجاح) .. ثم أصدر

مجلة (المتقد) سنة ١٩٢٦ م ، وكان شعارها : « الحق فوق كل أحد ، والوطن قبل كل شيء » ! .. فعطلها الاستعمار بعد ثمانية عشر عددا .. لكنه عاد فأصدر صحيفة (الشهاب) ، أسبوعية ، ثم شهرية ... كما أصدر صحفاً أخرى تعرضت للمصادرة والالغاء ، منها : « الشريعة » و « السنة المحمدية » و « الصراط » ..

وقبل أن ينتقل ابن باديس الى جوار ربه في ١٦ أبريل سنة ١٩٤٠ كان قد وضع وطنه بيد الجيل الذي أعاده الى طريق العروبة ، والذي صنع الجيل الذي أعلن الثورة على فرنسا سنة ١٩٥٤ م وحقق بدماء المليون شهيد استقلال الوطن الجزائري العرى المسلم سنة ١٩٦٢ م .. فتحقق الهدف الذي رسمه الشيخ ، بمكة ، قبل نصف قرن ، يوم قال : « نحن لا نهاجر . نحن حراس الإسلام والعربية والقومية في هذا الوطن ! » .. فأثبت أن الإسلام والعروبة والقومية لن تضيع اذا كان لها حراس من أمثال ابن باديس... وأثبت أيضا أنه أبرز ممثلي تيار التجديد والأصلاح ، السلفى العقلاني المستنير ، ببلاد المغرب العرى على الاطلاق^(١٣)

في مواجهة : فكرية العصور الوسطى

كانت فكرية العصور الوسطى ، المحافظة والحامدة واللاعقلانية ، والتي فنع أصحابها بالجمع والتصنيف والتدوين ، وخاصة للترات غير العقلاني .. كانت هذه الفكرية واحدة من التحديات التي تصدى لها نيار التجديد العقلاني .. المستنير ولانها كانت تحتكر الحديث باسم السلف الصالح ، وتقدم فكرها باعتباره فكر هذا السلف ، ومن ثم تضيء عليه قداسة الدين .. لهذه الأسباب ، واتساقا مع منهج هذا التيار الذي ينطلق ، في التجديد الديني ، من منابع الأولى للدين ، كانت دعوته الى السلفية الدينية الحقيقية .. السلفية التي تعود لتأخذ « الدين » عن منابعه الأولى ، لأنها هي النقية ، وليس عن فكر العصور الوسطى ومتونها وحواشيها .. فليست هذه منابعه ، ومن ثم فان أصحابها ليسوا هم السلفيين ! ولذلك كانت سلفية هذا التيار تجديدا للدين ، وليست محافظة وجمودا عند فكرية العصور الوسطى كما كان حالها عند الآخرين .. فمحمد عبده يدعو الى « فهم الدين على طريقة سلف الأمة ، قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفه الى ينابيعها الأولى .. »^(١٤) .. والكواكبي يجهر بضرورة تجديد الدين في الشرق بأجمعه ، اسلاما كان هذا الدين أو بوذية أو مسيحية أو يهودية ، فيقول : « مأجوج الشرقيين أجمعين ، من بوذيين ومسلمين ومسيحيين وإسرائيليين ، وغيرهم الى حكماء لا يبالون بغوغاء العلماء المرائين الأغبياء ، والرؤساء القساة الجهلاء ، فيجددون النظر في الدين ، نظر من لا يحفل بغير الحق الصريح .. وبذلك يعيدون النواقص المعطلة في الدين ، ويهذبونه من الروائد الباطلة مما يطرأ عادة على كل دين يتقدم عهده ، فيحتاج الى مجددين يرجعون به الى أصله المين البريء .. »^(١٥) .

ولتجديد الدين كان لابد من النظر في شأن المؤسسات التي تهيمن على تدريس الدين .. ومن هنا جاءت محاولات الامام محمد عبده ، ومعاركه ، من أجل اصلاح التعليم في الأزهر ، وهي محاولات ومعارك تمثل فصلا من فصول كتاب التجديد الذي سطره هذا التيار ... فلقد كانت لمحمد عبده ، بالذات ، اتجاهات فكرية تعلق الكثير من الآمال ، وأحيانا كل الآمال ، على التربية والتعليم ، وكان يرى أن الأمة اذا امتلكت صفوة مستنيرة من أبنائها ، ثم اتسع عدد هذه

الصفوة ونطاقها ونفودها حتى غلبت الهمل والجهلاء ، فان كل مشاكل الأمة ستأخذ طريقها للحل ، كثمرة نضحت وحال^{١٥} سد القطاف ! .. ومن هنا كان تخليه عن العمل السياسي المباشر ، وتركيزه على اصلاح القضاء ، والأوقاف ، والأزهر .. والأزهر بالذات ..

ولقد خاض الرجل معركة ضارية ضد الجامدين عند فكرية العصور الوسطى من شيوخ الأزهر .. فكان يطلب أن تدخل العلوم الحديثة - مثل الحساب والجبر والتاريخ والجغرافيا ؟! الى مساهجه ، وكانوا يعارضون .. ولقد دار بينه ، يوما ، في مجلس إدارة الأزهر ، وبين الشيخ محمد البحيرى ، حوار بدأه البحيرى بالاعتراض على تدريس هذه العلوم ، لعدم جدواها ، ولأن على طلاب اليوم أن يدرسوا مدارس شيوخهم وأسلافهم فعبرت كلمات الأستاذ الامام ، بجدتها ، عن عنف المعركة وضراوة الصراع ..

« البحيرى : أننا نعلمهم كما تعلمنا !

« محمد عبده : وهذا هو الذى أخاف منه !

« البحيرى : ألم تتعلم أنت فى الأزهر ؟! وقد بلغت ما بلغت من مراقى العلم ، وصرت

فيه العلم الفرد ؟!

محمد عبده : ان كان لى حظ من العلم الصحيح ، الذى تذكر ، فاننى لم أحصله الا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغى معلق فيه من وساخة الأزهر ، وهو الآن لم يبلغ ماأريد له من النظافة ؟! .. «^(١٦) .

ولقد ارتبط سعى محمد عبده الى اصلاح الأزهر بنظرة عميقة لخطر الانقسام الذى يحدثه فى شخصية الأمة ذلك الازدواج التعليمى القائم فى مؤسسات العلم بها ، وهو الازدواج الذى نشأ بنشأة المدارس المدنية منذ عهد محمد على ، بعد عجزه عن اصلاح الأزهر ، فلقد خشى غضبة شيوخه واتهاماتهم ، فتخير نجباء طلاب الأزهر وأقام بهم مؤسسات التعليم المدنية ، وبقي الأزهر على ماكان عليه فى العصور الوسطى ، فأصبح للأمة نمطان فى التعليم يميزان شخصيتها الى حد كبير ، فكتب محمد عبده يشخص هذه الظاهرة ويقول : « انه ليس أمام الناس من معاهد التربية الا جهتان : المدارس الأميرية ، ومدرسة الأزهر الدينية ، وليس فى الجهتين ما يهديهم لما يجعلهم رعية صالحة .. ففى الأزهر لا يتعلمون من الدين الا بعض المسائل الفقهية وطرفا من العقائد ، على نهج يبعد عن حقيقته أكثر مما يقرب منها ! وجل معلوماتهم تلك الزوائد التى عرضت على الدين ، ويخشى ضررها ولا يرجى نفعها .. رأبناؤه ، المعروفون « بالعلماء » .. أقرب للتأثر بالأوهام ، والانقياد الى الوسواس من العامة ، وأسرع الى مشايعتها منهم ، وذلك بما ينشأون عليه من التعليم الردى والتربية التى لا ترجع الى أصل صحيح ، فبقاؤهم فيما هم عليه اليوم مما يؤخر الرعية ... والناس لا يختارون لابنائهم الأزهر الا لسوء ظنهم بالمدارس الأميرية ، أو لاعتقادهم أن

الأزهر أحفظ للدين منها ، فاذا حصل الإصلاح فيها وجدوها أدنى الى المنفعة منه ، فعند ذلك تنفرد بكونها معاهد التعليم ، ويصبح الناس كلهم في طريق واحدة ! » .

ولقد يبدو هذا الرأي جريئا الى حد الغرابة . فالشيخ محمد عبده يطلب اصلاح المدارس الأميرية ليضم منهاها اطلالة عقلانية على الصفحات المشرقة في التراث ، وتعمقا في علوم العصر ، ويرى أن بلوغها هذا الهدف سيجعلها البديل الصالح للأزهر ، وليس مجرد المنافس له .. فهي اذن دعوة الى الغاء الأزهر الشريف ! .. ونحن نراه في مقام آخر يجهر بهذه الدعوة فيقول : « إن بقاء الأزهر متداعيا على حاله في هذا العصر محال ، فهو إما أن يعمر وإما أن يتم خرابه ! .. » .. وكان محمد عبده يمارس التدريس في (مدرسة دار العلوم العليا) التي أنشأها على مبارك باشا (١٨٢٤ - ١٨٩٣ م) لتجسد وحدة شخصية المثقف والمتعلم ، فهي تدرس علوم العصر ، وتطل من زاوية عصرية على التراث ... ويبدو أن تجربة محمد عبده في (دار العلوم) أقتنته ، عندما غلب عليه اليأس من اصلاح الأزهر ، أن (دار العلوم) يجب أن تكون البديل للأزهر ، فكتب عنها يقول : « ان هذه المدرسة تصلح أن تكون ينبوعا للتهديب النفسى والفكرى ، والدينى والخلقى ، ويمكن أن ينتهى أمرها الى أن تحل محل الأزهر وعند ذلك يتم توحيد التربية في مصر ! »^(١٧) .

بل لقد نعجب نحن في عصرنا ، فضلا عن عصر الشيخ محمد عبده ، عندما نعلم أن الرجل كان من أنصار جعل التعليم العام في مدارس الدولة « مدنيا » خالصا ، وتخصيص مدارس خاصة للتعليم الدينى والتربية الدينية .. ولقد جهر برأيه هذا ، ولكنه اعترف بأن الأخذ به في مثل مجتمعاتنا الشرقية مستحيل استحاله « مجيء الألف على رأس المائة ! » كما قال .. وهو قد جهر بهذا الرأي وهو يحنر أبناء أمته من ارسال أولادهم الى المدارس الأجنبية التي تمارس التبشير بواسطة التعليم الدينى فتغير عقائد الأبناء المسلمين .. فكتب يقول : « أننا نعيد أنذار الآباء ... أن لا يبعثوا بأبنائهم الى المدارس الأجنبية التي تغير مشاربهم ومذاهبهم ، حتى يأذن الله بمنع التعليم الدينى في جميع مدارس العالم ، فتكون المدارس قاصرة على العلوم الغير الدينية والصنائع ، ويكون للدين مواضع مخصوصة لتعليمه والتربية بمقتضاه . وهذا - خصوصا في مثل أقطارنا - أبعد من مجيء الألف على رأس المائة ! »^(١٨) .

فهو ، فيما استهدفه ، من جهوده لاصلاح الأزهر اما كان يستهدف تجديد الفكر الدينى ، والتصدى لذلك التحدى الذى تمثل في فكرية العصور الوسطى ، فكرية العصر « المملوكى - العثمانى » ، التى قدست ما لا يستحق التقديس ، من الحواشى والمتون .. ولم تكن دعوته هذه محلية ، خاصة بمصر ، فضلا عن أن الأزهر ، وخاصة في عصره ، كان أبرز معاهد العلم في عالمى العروبة واسلام ، التى لم تكن تعرف أغلب بقاعها يومئذ المدارس المدنية ، فان

الدعوة الى اصلاحه كانت منطقية تماما وموجهة أيضا الى مؤسسات التعليم المناظرة له أو المقاربة :
الجامع الأموى بدمشق ، والزيتونة بتونس ، والقرويين بفاس ...

وفي مواجهة : التنكر للعقل

وكانت فكرية العصور الوسطى هذه تتنكر للعقل ، وتنفر من العلوم العقلية ، وتقف عند
العلوم الأدوات ، دون علوم المقاصد والغايات ، وكان عداؤها للفلسفة تجسيدا لهذا الموقف الذى
تصدى له تيار التجديد العقلانى المستنير ..

فالدولة العثمانية ، مؤسسات وشيوخا وسلاطين ، كانت تشجع الفكر المؤسس على
الخرافة ، وتنفر من الفلسفة ، وتعادى أداتها فى البحث ، وهو العقل .. واذا كان المقام لا يتسع
لاستقصاء أدلة هذا الحكم - الذى لا نعتقد أنه موضع خلاف بين أغلب الباحثين - فان
بعض الأمثلة تكفى فى هذا المجال .. فالامام الغزالى قد ألف كتابه (تهافت الفلاسفة) الذى
ش فيه أكبر هجوم على الفلسفة والفلاسفة ، وعلى قوانين السببية وقوانين الطبيعة .. الخ ..
الخ .. ورد عليه أبو الوليد ابن رشد بكتابه (تهافت التهافت) الذى انتصر فيه للفلسفة والعقل
والعقلانية ، فلما جاء الكاتب التركى العظيم حاجى خليفة (١٠١٧ - ١٦٧ هـ - ١٦٠٩ -
١٦٥٧ م) فصنف موسوعته (كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون) وهى التى أحصى
فيها العلوم والفنون والكتب التى وضعت فيها كانت وقفته أمام هذين الكتائين تجسيدا لمكان كل
منهما فى المناخ العثمانى .. فهو قد أفرد حديثا (لتهافت الفلاسفة) أستغرق مائة واثنين وثلاثين
سطرا ، بينما لم يفرد (لتهافت التهافت) حديثا ، وإنما عرض له فى التذييل والتعقيب على حديثه
عن كتاب الغزالى ، ولم يزد هذا التعقيب عن ستة أسطر فقط لاغير^(١٩) ! ..

والأزهر لم يكن يطبق مجرد سماع مصطلحات وأسماء مثل : الفلسفة ، والمنطق ،
والمعتزلة .. الخ .. ومن العبارات التى غدت حكما على السنة عدد من شيوخه : « من تمنطق
فقد تزندق ! » .. وعندما جاء الأفغانى الى مصر ، وعقد منزله حلقة درس أملى فيها تعليقاته على
(شرح الدوانى للعقائد العضدية) وأفاض فى الحديث ، باحترام وعمق ، عن فلسفة الإسلام
وفلاسفته ، كان يذكر الناس بأشياء قد نسوها وأعلام كادوا أن يجهلوهم ... وكان محمد عبده -
وهو لا يزال طالبا بالأزهر يومئذ - يخرج من بيت الأفغانى الى الجامع الأزهر ، فيجتمع نبيه

الطلاب ، ويعيد عليهم ماسمعه في بيت جمال الدين ، فلما علم الشيخ عlish أن اسم « المعتزلة » قد تردد في حسات الأزهر حمل عصاه الشهيرة وذهب ليكسر عظام محمد عبده ، ولكن الله سلم ، فلقد استعد محمد عبده للصدام ، فتراجع التسيح عملا بقول القدماء : القتل أنفى للقتل .. واعداد العدة بمع الصدام ! .. ذلك كان منح فكر الدولة العثمانية ، وموقف مؤسساتها من العقل والفلسفة .. فماذا صنع تيار التجديد هذا على هذه الحجة ؟ ..

إن الأفعاى ، رأس هذا التيار ، قد قدم نفسه كفيلسوف ، ليس بما أحيما من دروس الفلسفة ومباحثها فقط ، ولكن بسلوكه وتصنيفه لنفسه .. فهو اذا كان شجاعا لا يخشى أعداءه ، بل ولا يخشى الموت في سبيل غاياته ، فان هذه الشجاعة أتر من آثار الفلسفة على ذاته ، وثمرة من ثمار نظرتة للعالم كما ينظر الفيلسوف : « أيها الدرويس الفاني : مم تخشى ؟! .. اذهب وشأنك ، ولا تخف من السلطان ، ولا تخشى الشيطان ؟! .. كن فيلسوفا ترى العالم العوبة ! ولا تكن صبيها هلوعا ؟! .. إنه سيان عندى طال العمر أو قصر .. فإن هدى أن أبلغ الغاية ، وحينئذ أقول : هرت ورب الكعبة ! » .

وهو أمام تلاميذه وبين مريديه صورة عصرية للفيلسوف المناضل ، لا الذى يعيش منعزلا في خلوة أو فوق سطح منزل يتأمل النجوم ! .. بل وللفيلسوف المتصوف ، الذى جمعت العقلانية فيه بين الفلسفة والتصوف العقلى .. فهو صورة جديدة على عصره لكل من الفيلسوف والصوفى .. ومن تعريفاته الطريقة في هذا المقام : « الفيلسوف ، ان لس الحش وأطال المسحة ولزم المسجد ، فهو صوفى . وان جلس في قهوة « متايا » وشرب الشيثة ، فهو فيلسوف ! »^(٣٠) .. قال ذلك وهو يشرب الشيثة في قهوة « متايا » في ميدان العتبة الخضراء بالقاهرة !

وعلى حين كان موقف الدولة العثمانية من ابن رشد وفلسفته ماقد علمنا ، فإن هذا التيار قد أحل ابن رشد مكانا عليا ، بل لقد كانت فلسفة ابن رشد ، وتوفيقه بين العقل والنقل ، بتأويل النقل اذا تعارض ظاهره مع براهين العقل ، ومؤلحاته بين الحكمة - (الفلسفة) - وبين الشريعة .. كانت هذه الفلسفة ، مع التصوف الفلسفى لابن عرفى من أبرز المنطلقات التى انطلق منها هذا التيار التجديدى في هذا الميدان .

ولقد دخلوا هذه الساحة داعين الناس الى العودة للبدىيات « فلقد بدأ الانسان بداية لا تميزه عن غيره من الحيوانات ! .. لكن نقطة الافتراق كانت قوته العاقلة ... والله قد جعل قوة العقل للانسان محور صلاحه وفلاحه^(٣١) .. والعقل هو جوهر إنسانية الانسان .. وهو أفضل القوى الانسانية على الحقيقة^(٣٢) .. » .. « والحكمة - (أى الفلسفة) - وآلتها

العقل - هي مقننة القوانين ، وموضحة السبل ، وواضحة جميع المنظمات ، ومعينة جميع الحدود ، وشارحة حدود الفضائل والذائل ، وبالجملة : فهي قوام الكمالات العقلية والخلقية ... فهي أشرف الصناعات ! .. «^(٢٣) .. ونقيض العقل وعدوه هو الجمود ، والصراع بينهما أزلى ، لكن النصر للعقل في هذا الصراع حتمي وأكد .. والأفغانى يصور هذه المعركة ، التي كانت في الحقيقة معركة تياره التجديدي ، فيقول : « لبث الانسان يقلب طرفه في الفضاء وطبقات الهواء ، يتجادل عقله مع النسور والعقبان المحلقة ، ويهب نجاراتها واللحاق بها ، ثم يقعد الجمود ، ويرببه ذلك مستحيلا ، فيرجع الى الوراء ! .. والعقل وهو معتقل بذلك الجمود ، يحاول فك قيده ليسير الى الامام .. فاذا ظفر العقل في هذا العراك والجدل ، وتقلب اقدامه على الأوهام ، واستطاع فك قيوده ، ومشى مطلق السراح ، لا يلبث طويلا الا وتراه قد طار بأسرع من العقبان ، وغاص في البحار يسابق الحيتان ، وسخر البرق بلا سلك لحمل أخاره ، وتحادث عن بعد أشهر مع غيره كأنه قاب قوسين أو أدنى . وهل يبقى مستحيلا إيجاد مطية توصله للقمر ، أو الأجرام الأخرى ؟ ! . وما يدرينا بعد ذلك ما يأتيه الانسان في مستقبل الزمان اذا هو ثابر على هذا السير فكشف السر بعد السر من مجموع أسرار الطبيعة ، التي ما وجدت الا للانسان ، وما وجد الانسان الا لها ! .. أن الانسان من أكبر أسرار هذا الكون ، وسوف يستجلى بعقله ماغمض وخفى من أسرار الطبيعة ، وسوف يصل بالعلم وبإطلاق سراح العقل الى تصدق تصوراته ، فيرى ماكان من التصورات مستحيلا قد صار ممكنا ، وما صورته جموده بأنه خيال قد أصبح حقيقة ! .. »^(٢٤) .

على هذا النحو كانت الثقة في العقل وقدراته ، وكان التنبؤ ، قبل عصرنا ، بما حقق في عصرنا من انتصارات ، وكان القطع بأنه سيحقق كل الانتصارات ، اذ لا سر في الطبيعة والكون سيستعصى على الكشف بواسطة هذا العقل الانساني ! ..

والأفغانى الذى يقول « إن الحكم للعقل والعلم » ، لاينكر أن للعقل نظرات ، ولنظراته ثمرات هي فوق إدراك العامة والجماهير .. وهنا نتذكر منهج ابن رشد عندما قسم الناس الى مستويات ثلاثة :

العامة : وسيلهم للمعرفة والايان : الوعظ والخطابة ، والأسلوب الشعري ..

وأوساط الناس : وسيلهم الجدل ، وحجج المتكلمين ..

والخاصة : وسيلهم صناعة الفلسفة وبراهين العقل .. وانطلاقا من هذه النظرة يقول

الأفغانى : « ان العقل لا يوافق الجماهير ، وتعاليمه لا يفقهها الا نخبة من المتتورين ، والعلم ، على ما به من جمال ، لا يرضى الإنسانية كل الارضاء ، وهي تتعطش الى مثل أعلى ، وتحب التحليق

في الآفاق المظلمة السحيقة التي لا قبل للفلاسفة والعقلاء برؤيتها أو آرتيادها !؟ .. «^(٢٥) .

ومسرح العقل وميدانه ليس أمور الدنيا وعلومها فقط ، بل وعلوم الدين أيضا ، والدين الإسلامي على وجه الخصوص ، فالإيمان : يقين « ولا يقين مع التحرج من النظر ، وانما اليقين بإطلاق النظر في الأكوان ، طولها وعرضها ، حتى يصل الى الغاية التي يطلبها بدون تقييد .. فאלله يخاطب ، في كتابه ، الفكر والعقل والعلم ، بدون قيد ولا حد .. والوقوف عند حد فهم العبارة مضر بنا ، ومناف لما كتبه أسلافنا من جواهر المعقولات ، التي تركنا كتبها فرارشا للأثرية وأكلة للسوس ، بينما انتفعت به أم أخرى أصبحت الآن تنعت باسم : النور ! .. » .

وحتى « المعجز الخارق » الذي تحدى به الإسلام خصومه - « وهو القرآن وحده - قد دعا الناس الى النظر فيه بعقولهم .. فهو معجزة عرضت على العقل ، وعرفته القاضى فيها ، وأطلقت له حق النظر في أبحاثها ، ونشر ما انطوى في أثنائها .. فالإسلام لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلى ، والفكر الانسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى ، فلا يدهشك بخارق للعادة ، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة ، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية ، ولا يقطع حركة فكرك بصبيحة الهية .. »

والتقليد ، حتى في العمل الدينى الصالح ، ليس من شأن المؤمنين « اذ المرء لا يكون مؤمنا الا اذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به . فمن رى على التسليم بغير عقل ، والعمل ، ولو صالحا ، بغير فقه فهو غير مؤمن ، لانه ليس القصد من الايمان أن يذلل الانسان للخير ، كما يذلل الحيوان ، بل القصد منه أن يرتقى عقله وتزكى نفسه بالعلم بالله والعرفان في دينه ، فيعمل الخير لانه يفقه أنه الخير النافع المرضى لله ، ويترك الشر لانه يفهم سوء عاقبته ودرجه مضرتة في دينه ودنياه ، ويكون ، فوق هذا ، على بصيرة وعقل في اعتقاده ... فالعاقل لا يقلد عاقلا مثله ، فأجدر به أن لا يقلد جاهلا هو دونه ! .. «^(٢٦) .

ومن هذا المنطلق الفلسفى ، المسترشد بالعقل ، أبرز هذا التيار التجديدى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات .. وهى من الأفكار الثخورية في معارضة فكرية التواكل التي لعبت دورها في تخلفنا بالعصور الوسطى ... فابن باديس يرجع نجاح الأمة في عصر حضارتها الذهبي الى أيمانها بارتباط المسببات بالأسباب ، وهو الايمان الذى أثمر الاعتقاد بحرية الانسان واختياره ، وبأن للأشياء ، في ذاتها وبطبيعتها ، نفعا أو ضررا ، حسنا أو قبحا ، بصرف النظر عن النصوص والنقل والمأثورات^(٢٧) ..

وهذه القضية ، قضية إبراز ما للأشياء والعوامل والظواهر الطبيعية من خصائص وأفعال

وتأثيرات قد وجدت لها حيزا ملحوظا في الفكر الفلسفي لهذا التيار التجديدي .. فالأفغانى يبدى إعجاباه بتلك العبارات التي صاغ فيها المفكر العربى أبو بكر بن بشرىون (قبل أكثر من ألف عام) أفكاره العلمية عن أصل الحياة ، والتي يقول فيها : « إن الحركة هى الأصل فى توليد الحرارة ، وللحرارة خاصة نقل الأشياء وتحركها ، والكون ، بما فيه من رطوبة وبيس ، ليس لهما الا البرودة والحرارة ، فالبرودة تيبس الأشياء وتعقد رطوبتها ، والحرارة تظهر رطوبتها وتعقد بيسها ، والمرجع الكلى فى الأشياء : الحرارة المنبعثة عن الحركة ، وهى أصل الحياة ، ومتى فقدت حرارة الكون تعذرت الحياة ، أو فقدت ! » .

ولقد قاد هذا الموقف ، المؤمن بالعلاقة الضرورية بين السبب والمسبب ، بين العناصر الطبيعية وبعضها ، قاد الأفغانى الى الايمان بنظرية النشوء والارتقاء ، بعد أن كان قد انتقدها فى صدر شبابه بكتابه (رسالة الرد على الدهريين) ، بل وبحث عن تراث العرب فيها ، فلما سأله سائل عن مراد أبى العلاء المعرى (٣٦٣ - ٤٤٩ هـ - ٩٧٣ - ١٠٥٧ م) بقوله :

والذى حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

وهل مراد المعرى هو « ما عناه « داروين » بنظرية النشوء والارتقاء ؟ » .. كان جواب الأفغانى : « ... إن مقصد أبى العلاء ظاهر واضح ، ليس فيه خفاء ، فهو يقصد النشوء والارتقاء ، أخذنا بما قاله علماء العرب قبله بهذا المذهب ، اذ قال أبو بكر بن بشرىون فى رسالته « لآبى السمع » ، عرضا ، فى بحث الكيمياء : « إن التراب يستحيل نباتا ، والنبات يستحيل حيوانا ، وأن أرفع المواليد هو الانسان « الحيوان » ، وهو اخر الاستحالات الثلاثة وأرفعها .. وأن أرفع مواليد التراب (ومنه المعادن) : النبات ، وهى أدنى طبقات الحيوان .. سلسلة تنتهى عند الانسان .. الخ » .. فاذا كان بناء مذهب النشوء والارتقاء على هذا الأساس ، فالسابق فيه علماء العرب ، وليس « داروين » ، مع الاعتراف بفضل الرجل وثباته وصره على تتبعاته ، وخدمته للتاريخ الطبيعى من أكثر وجوهه . وإن خالفته وحالفت أنصاره فى مسألة « نسمة الحياة » التى أوجدها الخالق سبحانه وتعالى ، لا على سبيل الارتقاء .. »^(٢٨) .

ولم يجد هذا التيار التجديدي - مثلهم فى ذلك مثل ابن رشد - أى حرج ، فى تقرير علاقة السببية ، على الاعتقاد والايمان الدينى العميق بوجود الخالق الفاعل فى هذا الكون ، سبحانه وتعالى .. لانه سبحانه هو الذى خلق الكون وخلق القوانين والسنن التى لا سبيل الى خرقها وتبديلها .. فعلى حين تخرج الغزالى من تقرير علاقة السببية حتى قال إن النلاج ليس هو السبب فى برودة الماء ، والنار ليست هى السبب فى احتراق القطن ، والسيف الذى جز العنق لس هو السبب فى القتل ! .. لم يتحرج أعلام هذا التيار فى تقرير هذه العلاقة الضرورية ،

باعتبارها سنن الكون وقوانينه وقوى المواد الطبيعية وخصائصها وفعل الظواهر المادية التي لا تتخلف عن الفعل الا اذا عاقها سبب وقانون جديد .. ووجدنا الامام محمد عبده يتناول هذه القضية في جلاء فيقول : « إن القول بنفى الرابطة بين الأسباب والمسببات حدير بأهل دين ورد في كتابه أن الايمان وحده كاف في أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل : تحول عن مكانك ، فيتحول الجبل ! يليق بأهل دين يعد الصلاة وحدها ، اذا أحلص المصلى فيها ، كافية في إقداره على تغيير سير الكواكب وقلب نظام العالم العنصرى ! . وليس هذا الدين هو دين الإسلام . دين الإسلام هو الذى حاء في كتابه : (وقل أعملوا فسيرى الله عملكم)^(٢٩) (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل)^(٣٠) (سنة الله في الذين خلوا ولن تجد لسنة الله تبديلا)^(٣١) وأمثالها ... وليس من الممكن لمسلم أن يذهب الى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسببية الا اذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله ! .. ان لله في الأمم والأكوان سننا لا تتبدل .. وهى التى تسمى شرائع ، أو نوايس ، أو قوانين .. ونظام المجتمعات البشرية ، وما يحدث فيها ، هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل ، وعلى من يطلب السعادة في المجتمع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد اليها أعماله ، ويبنى عليها سيرته ، وما يأخذ به نفسه ، فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر الا الشقاء ، وان ارتفع في الصالحين نسبه ، أو اتصل بالمقربين سببه . فمهما بحث الناظر وفكر ، وكشف وقرر ، أقى لنا بأحكام تلك السنن ، فهو يجرى مع طبيعة الدين ، وطبيعة الذين لا تتجافى عنه ، ولا تنفر منه ! .. »^(٣٢) .

هذا عن مكان الفلسفة - (الحكمة) - وأداتها : العقل ، في فكر هذا التيار التجديدى ، الذى واجهوا به بناء فكريا ناصب الفلسفة والعقل العداء ..

* * *

وتبعاً لافول نجم العقلانية والنسفة في المناخ الفكرى للعصور الوسطى ، « المملوكية - العثمانية » ، كانت السيادة لتصوف النسك في مجال خاصة المتصوفة ، وللشعوذة والخرافة بين الملايين التى انخرطت في « الطرق » الصوفية ، حيث تحولت الرياضات الروحية الى طقوس شكلية ، ومزارات الأقطاب الى وسائط بين الانسان وربه شابت بالشرك نقاء عقيدة التوحيد .. وكان ذلك كله على حساب « التصوف الفلسفى » الذى نشأ وازدهر على يد فلاسفة من أمثال ابن عربى والحلاج (٣٠٩ هـ - ٩٢٢ م) فلما بدأ الأفغانى حركة تجديده وجدنا فيها لهذا التصوف الفلسفى مكانا ملحوظا عزيزا ... فعلى حين كانت السلفية الوهابية تضع التصوف والصوفية في عداد الشرك والمشركين ، هكذا بإطلاق ، رأينا الأفغانى ومحمد عبده يتحدثان عن ابن عربى بإجلال كبير ، فيلقبانه بـ « الشيخ الأكبر »^(٣٣) .. ووجدنا الأفغانى - كما سبقنا إشارتنا - يحتل مكان الفيلسوف المتصوف ، الذى امتزجت فيه حكمة الفيلسوف برياضات الصوفى ، فهو صوفى خلج الملابس المرقعة وعدل عن حمل المسبحة الطويلة ، وانخرط في حركة التجديد

والإصلاح ، وجعل من العقل - كما أراد له الله سبحانه - أفضل القوى الانسانية ، ومعيار إنسانية الانسان .. فكان فيلسوفا يسلك الى التجديد والاصلاح والثورة ، للمرد وللأمة ، مجاهدات ورياضات هي أشبه ماتكون بمراق الصوفية الحكماء على « الطريق » ! ..

وكانت العصور الوسطى قد زحزت بصراع شديد وطويل بين المتصوفة والفقهاء ، ووجد كثيرون في اصطلاحات الصوفية ومقولاتهم « شطحات » خارجة عن إطار الشريعة ، فحكموا بكفرهم ، وصنفت في ذلك الرسائل والمجلدات .. لكن هذا التيار التجديدي كشف لنا عن الحذور الحقيقية لنشأة هذا الصراع ، وعن دور السياسة والسلطة السياسية فيه ، وكيف أن الفقهاء قد كانوا أدوات السلطة في اضطهاد فلاسفة الصوفية ، الأمر الذي أجأهم الى الرمز والالغار ، حتى بدت اصطلاحاتهم هذه نشازا - اذا عرضت على الشريعة - في نظر غير العارفين .. ولقد كتب الامام محمد عبده - وهو العدو الأول « للطرق » الصوفية وبدعها - كتب مدافعا عن التصوف الفلسفي وصوفية الحكماء ، وكان في ذلك ، بالقطع ، يرد هجوم السلفية الوهابية عليهم فقال : « لقد اشتبه على بعض الباحثين السبب في سقوط المسلمين في الجهل .. وحتوا في تاريخ الإسلام .. فظنوا أن التصوف من أعظم الأسباب في ذلك الجهل الذي أبعدهم عن التوحيد ، الذي هو أساس عقائدهم ... وليس الأمر عندنا كما ظنوا .. لقد ظهر التصوف في القرون الأولى للإسلام ، فكان له شأن كبير ، وكان الغرض منه في أول الأمر تهذيب الأخلاق وترويض النفس بأعمال الدين ، وجذبها اليه وجعله وجدانا لها ، وتعريفها بأسراره وحكمه بالتدرج . ولقد ابتلى الصوفية ، في أول أمرهم ، بالفقهاء ، الذين جمدوا على ظواهر الأحكام المتعلقة بالجوارح والتعامل ، فكان هؤلاء ينكرون عليهم معرفة أسرار الدين ، ويرمونهم بالكفر ، وكانت الدولة والسلطة للفقهاء ، لحاجة الأمراء والسلطين اليهم ، فاضطر الصوفية الى إخفاء أمرهم ، ووضع الرموز والاصطلاحات الخاصة بهم ... وكان قصدهم فيها صحيحا ، وما كانوا يريدون الا الخير الخفض ، لان صحة القصد وحسن النية أساس طريقهم .. » .

ثم يمضى فيميز بين هذا التصوف الفلسفي ، تصوف ابن عربي ، وعبد الكريم الجيلبي (٧٦٧ - ٨٣٢ هـ - ١٣٦٥ - ١٤٢٨ م) والحلاج .. الخ .. وبين خرافات « الطرق » الصوفية وبدعهم ، فيقول : « لكن مقاصد الصوفية الحسنة قد انقلبت ، ولم يبق من رسومهم الظاهرة الا أصوات وحركات يسمونها ذكرا ، يتبرأ منها كل صوفي ، والا تعظيم قبور المشايخ تعظيما دينيا ، مع الاعتقاد بأن لهم سلطة غيبية ... وهذا الاعتقاد هو عين اتخاذ الأنداد ، وهو مخالف لكتاب الله وسنة رسوله وسيرة السلف » .

فهو يتفق مع سلفية الوهابية في رفض البدع والوسائط التي شابت عقيدة التوحيد عند « الطرق » الصوفية ، ولكنه يختلف معها في تقييمه للتصوف ، كنمط تربية وسلوك ، وكحكمة

فلسفية .. ثم يعرض لما يبدو في كلام الصوفية ، بالنسبة لغيرهم ، مخالفا للدين ، فيقول : « لقد صرح الصوفية بأن كلامهم رموز واصطلاحات لا يعرفها الا أهلها ، كما صرحوا بأن من أخذ بظاهر أقوالهم ضل ، فإن كتب محي الدين بن عربي مملوءة بما يخالف عقائد الدين وأصوله ، وهذا كتاب (الإنسان الكامل) للشيخ عبد الكون الحلي ، في الظاهر ، أقرب الى النصرانية منه الى الإسلام ، ولكن هذا الظاهر غير مراد ، وإنما الكلام رموز لمقاصد يعرفها من عرف مفتاحها .. » (٣٤) .

ويتقدم الألفهائي ، من موقع الفيلسوف المتصوف ، فيكشف لنا المفاتيح التي تفسر بعض هذه الرموز ، فيقول : « أن التصوف هو مذهب حكماء وعقلاء « تريضوا » ، أى هذبت ولطفت جسمانهم الرياضة ، وكثر منهم النظر في الأشياء والتطلع الى حقائقها وفهم كتبها عن طريق الحس الروحي ، والانفعال في النفس المتعلقة في الجسم مؤقتا . فهم فيما كانوا يرون ويقولون في مواجدهم ومشاهدهم وذوقهم ، إما أن يراه من كان من غير طبقتهم غير معقول وغير مفهوم ، وإما أن يسيء فهم معناها اذا أخذه على ظاهر لفظه .. يقول الشيخ الأكبر في بعض صلواته : « اللهم يامن ليس حجابك الا . . . النور ، ولاخفاؤه الا شدة الظهور ، أسالك بك في مرتبة إطلاقك عن كل تقييد ، التي تفعل فيها ماتشاء وتريد ، وبكشفتك عن ذاتك بالعلم النوري ، وتحولك في صورة أسمائك وصفاتك بالوجود الصوري » .

ويقول السيد البكري : « نعم العبد الذي به كمال الكمال ، وعابد الله بلا حلول ولا اتحاد ، ولا اتصال ولا انفصال » .

ترون هذه الكلمات المتناقضة ظاهرا . إنما أراد نفى الحلول الذاتي ، فأق لذلك بنفي الحلول أولا ، والا فكيف يعقل لو بقينا على المفهوم الظاهر من معنى الكلمات ، أن المتصل في الوقت ذاته ، يكون منفصلا !؟ - فمعاني التصوف ، وإن كانت مغلفة في الغالب ، لا يفهما الا أصحاب الذوق والمواجد ، ويعسر على غيرهم تناول فهمها ، فلا بأس من التقريب في التأويل ، لينتفى غير المعقول .

وخير مثال يقرب للعقل المفهوم في مثل هذه الحال والأقوال : « المرآة » التي تمثل الشيء تماما ، فيفتح بهذا المثل بعض مغلفات ماذكر من كلام المتصوفة . فاذا قابلت المرآة الشمس ، رأيتها في المرآة . ولا يعترى إنسان أدنى شبهة أنها - « الشمس » - على غير طريقة الحلول في المرآة ، ولا على صورة الاتحاد والاتصال أو الانفصال . وحقيقة ذلك المرئى من الشمس إنما تجلى في المرآة « لشفافيتها » ، وبتلك الشفافية حصل ذلك الانطباع على تلك الصورة ، على غير حلول ، ولا ، ولا .. الخ .

ومن الأمثلة : قول ابن مشيش (كان حيا قبل ١١٣٦ هـ ١٧٢٤ م) : « وانشلتني من أوحال التوحيد ، وأغرقتني في عين بحر الوحدة حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس الا بها ، واجعل الحجاب الأعظم حياة روحى ، وروحه سر حقيقتى ، وحقيقته جامع عوالمى بتحقيق الحق الأول ، يأول ، يا آخر ، يا ظاهر ، يباطن .. الخ .. » .

وقول الحلّاج : « ما في الجبة غير الله ! » .

فاذا علمنا أن تجلّي الشمس في المرآة حصل لشفافيتها ، علمنا معنى تجلّي الذات في خلقه ، عندما تتلطف الكثافة الترابية الجسمانية ، وتشف الروح ، وتتمكن من اتصالها بعالمها ، فتزى من الذوق في الشهود ما لا يسعه الا التعبير بالمتناقضات ، ظاهرا ، وليس ثمة تناقض ! .. » (٣٥) .

وفي الوقت الذى دافع فيه هذا التيار التجديدى عن « التصوف الفلسفى » ، من منطلق الدفاع عن العقلانية والفلسفة ، رأينا عداؤه لتلك « الطرق » الصوفية التى شوهت صورة التصوف ، وجعلت جماهيرها تستنيم للسلطة المستبدة تارة ، وللمستعمرين تارة أخرى ، وذلك بعد أن استنامت للتواكل الذى حل ما بين المسلمين ودينهم وما بينهم وبين بعضهم البعض من روابط القوة وعلائق التضامن والانتصار .. فمحمد عبده هو الذى خاض أعنف المعارك ضد الطرق الصوفية وبدعها^(٣٦) .. وابن باديس شن عليهم حربا ضروسا عندما أصبحوا سندا رئيسيا للقهر الاستعمارى الفرنسى ، وشراكا تدعوا الجزائريين الى التخلّى عن ذاتيتهم القومية والاندماج فى فرنسا ! .. ولقد كانوا يبررون فعلتهم فيقولون : « اذا كنا أصبحنا فرنسيين ، فقد أراد الله ذلك ، وهو على كل شىء قدير .. ولو أراد الله أن يكسح الفرنسيين من هذه البلاد لفعل ، وكان ذلك عليه أمرا يسيرا ، ولكنه ، كما ترون ، يمدهم بالقوة ، وهى مظهر قدرته الالهية ، فلنحمد الله ، ولنخضع لإرادته !؟ .. » (٣٧) .

ولقد حارب ابن باديس هذه الطرق الضالة ، وكشف انحرافهم عن عقيدة التوحيد ، بالوسائل التى جعلوها بين الإنسان وربه ، والقبور التى عظموها وتوسلوا بأصحابها ... وبجحت حملته ضدهم ، وضد من اندمج منهم فى الشخصية الفرنسية خاصة ، حتى لفظتهم جماهير الشعب الجزائرى ، وحكموا بكفرهم ، ورفضوا دفن موتاهم فى مقابر المسلمين ! .. وكتبت الصحف الفرنسية شاكية من نجاح (جمعية العلماء) هذا فقالت : لقد نجح هؤلاء المتعصبون فى حمل الناس على البراءة من مواطنهم الذين قبلوا أن يعدلوا من الفرنسيين ، وامتنعوا عن دفنهم فى

مقابر المسلمين .. وأضاعوا السلطان من أصدقائنا (الطريقة) ! .. » .

وكانت الاتهامات التي وجهها (الطريقة) الى ابن باديس جميعها في إطار البرنامج الذي بشر به هذا التيار التجديدي .. فلقد اتهموه بأنه « عبداوى » ! .. أى من مدرسة الامام محمد عبده .. وبأنه من دعاة الوطنية وأعداء الاستعمار ! .. ومن أنصار الجامعة الإسلامية ! .. ومن الذين يجتهدون في الدين ! .. ومن منكرى الولاية وكرامات الأولياء !؟ ..^(٣٨) .

هكذا زواج التيار التجديدي العقلاني المستنير ، بين الفلسفة والتصوف الفلسفى ، لانه انطلق من موقع إعلاء شأن العقل ، باعتباره الميزان الذى توزن به النصوص ، والحكم الذى تعرض عليه المأثورات .. فانتصروا لثمراته جميعا ، وناصبوا الخرافة وفكرية العصور الوسطى المتخلفة العداء الشديد .. وبذلك ، أيضا ، تميزت سلفيتهم عن سلفية الذين غضوا من شأن العقل واسترابوا في الفلسفة أو رفضوا براهينها ومقولاتها ..

وفي مواجهة : السلطة الدينية

وكان حلف ، غير مكتوب ، قد قام بين نفر من الفقهاء وشيوخ « الطرق » الصوفية وبين السلطة والسلاطين ، وخاصة منذ العصر المملوكى ، عندما طور المماليك عمارة المساجد فأصبحت من الضخامة والفخامة بحيث أستدعت إنفاقات الدولة وامكانياتها ، وعندما أوقفوا عليها الأوقاف الجمّة ، ورسدوا الرواتب والخصصات لشيوخها والمدرسين والدارسين بها ، وكذلك الحال لخوانق الصوفية وتكايهاها .. فتحول ، بذلك ، هؤلاء الفقهاء والشيوخ الى « موظفين » لدى الدولة ، الأمر الذى ربط مصالحهم بمصالح الحكام والسلاطين ، وأطلق في صفوف الكثيرين منهم الحسد والتنافس على الارتباط بالدولة .. وكما اعترفت الدولة بسلطتهم على العامة وعقائدها ، فلقد أضفوا هم الآخرون طابعا دينيا على سلطة الحكام ، الأمر الذى انتهى بالسلطان العثماني الى أن يصبح في رأيهم « ظل الله على الأرض ، وسيفه المشرع على رقاب العباد ! .. الخ .. » .. وهو طابع في السلطة ، ليس له في السلفية الإسلامية النقية سند ولا نصيب ، ووجدنا نفرا من فقهاء الإسلام السنى - وتلك مفارقة - يتبنون ، دوغما وعى ، رأى الشيعة ، الذين انفردوا من بين فرق الإسلام بجعل السلطة في الدولة دينية ، وربط تصرفات الحاكم بأمر السماء ، وتحريمها من رقابة الأمة وسلطان الناس ! .. ويزيد هذه المفارقة شذوذا أنهم قد ساروا بذلك خلف الأمم التي سبقت الإسلام ، والتي حذرنا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، من تقليدها فيما انحرفت اليه .. فاليهود جعلوا : الملك نبوة .. وأوربا المسيحية جعلت

قيصرتها وأباطرتها يحكمون بالحق الالهي ، فلما أضفى هذا نفر من الفقهاء طابع السلطة الدينية على سلطان آل عثمان ، وضعوا أنفسهم حيث حذرنا رسول الله أن نكون ، عندما قال : « لتبعن سنن من قبلكم شيئا بشيرا وبذراع ، حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم »^(٣٩) ! .. وهكذا قام هذا الحلف غير المكتوب ، وتبادل هؤلاء الفقهاء مع سلطان الدولة توزيع السلطة الدينية ، فغدوا رقباء على العقائد والايان ، وأصبح السلطان ذا سلطة دينية تجعل عصيانه كفرا وخروجاً على الدين ! ..

وكانت هذه القضية واحدة من التحديات التي تصدى لها التيار التجديدي العقلاني بالنقد والمعارضة والتفنيد .. فلقد عرض أعلام هذا التيار - وخاصة الأمام محمد عبده - تلك القضية باعتبارها نبأ غريباً عن روح الإسلام وأصوله .. فهي عقيدة من عقائد الكاثوليكية الأوربية ، جعلتها كنيسة أصلاً من أصول المسيحية ، وأتاحت بذلك للملوك أن يجمعوا السلطتين « المدنية السياسية » و « الدينية » في نظام واحد وشخص واحد .. ذلك هو المنشأ الفكري لها ، والمناخ السياسي الذي طبقت فيه ، أما الإسلام فإنه منها براء ، بل إنه يرفضها ويعاديا ويهدمها من الأساس .. يقول الامام محمد عبده : في أوربا العصور الوسطى « كانت السلطة الحقيقية مدنية سياسية دينية في نظام واحد ، لا فصل فيه بين السلطتين . وهذا الضرب من النظام هو الذي يعمل البوابات وعمالهم من رجال « الكتلكة » على إرجاعه ، لانه أصل من أصول الديانة المسيحية عندهم ، وان كان ينكر وحدة السلطة الدينية والمدنية من لا يدين بدينهم ! »^(٤٠) .

وهو يريد على الذين يزعمون أن الإسلام يشبه المسيحية في هذا ، ويقول إن زعمهم هذا ضلال منهم ، لان الإسلام لا يعرفون هذه السلطة الدينية ، فيقول : « إنهم يبهمون - (يضلون) - فيما يرموا به الإسلام من أنه يحتم قرن السلطتين في شخص واحد .. وقد علمت أنه ليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه .. »^(٤١) .

وإذا كان الإسلام يرفض وجود سلطة دينية للسلطان ، فإنه يرفض الكهنوت الذي عرفته المسيحية الكاثوليكية الأوربية لرجال الدين ، وهو الذي جعل لهم سلطاناً على العقائد وقرارا في الايمان ورقابة على ضمائر الناس .. والأستاذ الأمام يميز ما بين « الوعظ والإرشاد » الذي يعترف به الإسلام ، لا لفئة محددة ، بل لعامة أمته ، وبين السلطة الدينية التي عرفتها أوربا لكنيسة ، والتي سار بعض المسلمين في طريق تقليدها ، فيقول : « إنه ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة الى الخير ، والتنفير عن الشر ، وهي سلطة خوفاً لله لادنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خوفاً لأعلاهم يتناول بها من أدناهم .. ولن

يقولون : أن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني ، أفلا يكون للقاضي ؟ أو للمفتي ؟ أو شيخ الإسلام ؟؟ .. أقول : إن الإسلام لمن يجعل هؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام ؛ وكل سلطة تناوها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية .. ويمضى الأستاذ الامام فيجعل من هذه القاعدة الفكرية « أصلا من أجل أصول الإسلام » ، التي عرضها وهو يقارن بينها وبين أصول المسيحية ، فيقول : « أصل من أصول الإسلام - وما أجله من أصل - قلب السلطة الدينية ، والاتيان عليها من أساسها . هدم الإسلام بناء تلك السلطة ، وبما أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم ! ..^(٤٢) .. فالإيمان بالله يرفع النفوس عن الخضوع والاستعباد للرؤساء الذين استذلوا البشر بالسلطة الدينية ... أو السلطة الدنيوية .. »^(٤٣) .

ونفس الموقف نجده عند الكواكبي ، فهو قد صارع السلطان العثماني الذي يحكم قبضة استبداده على رقاب الأمة بما أضفى على سلطته من طابع ديني ، يحرم عصيانه ، ويحرم الخروج عليه تحريما دينيا .. ولقد ذكر الشيخ رشيد رضا صراحة أن الكواكبي كان داعية « للفصل بين السلطتين الدينية والسياسية »^(٤٤) .. وفي الفصل الذي عقده في كتابه (طبائع الاستبداد) للحديث عن « الاستبداد والدين » أعلن صراحة : « أنه لا يوجد في الإسلامية نفوذ ديني مطلقا في غير مسائل إقامة شعائر الدين »^(٤٥) .

وهكذا واجه تيار التجديد العقلاني المستنير ذلك التحدى ، تحدى السلطة الدينية ، التي تسربت عقيدتها الى الفكر الإسلامى من الديانات والتجارب غير الإسلامية ، والتي كانت قسمة من قسمة فكرية العصور الوسطى ، في الدولة ودوائر الصوفية والفقهاء ..

ومع العروبة .. ضد التيار اللاقومي

وعلى الرغم من أن أعلام هذا التيار التجديدي قد فكروا وعملوا تحت رايات دعوة (الجامعة الإسلامية) وحركتها ، إلا أنهم قد كانوا من أبرز طلائع الفكر القومي والفكرة العربية في ذلك التاريخ .. ومن الأمور المؤسفة أن هذه القسمة من قسمة هذا التيار التجديدي قد طمست أو شوهت في دوائر كثيرة ولدى عديد من المثقفين العرب والمسلمين ، وذلك بسبب الخلط بين « المضامين المتعددة » لشعار الجامعة الإسلامية ، والظن بأنه قد كان لهذا الشعار مضمون وحيد ... والا فمن يستطيع أن يزعم أن شعار الجامعة الإسلامية لدى السلطان العثماني عبد الحميد (١٨٤٢ - ١٩١٨ م) وهو الذى أراد منه أن يكون سبيلا لاحكام القبضة العثمانية على الأمة العربية ، بطمس قسامتها القومية المميزة لها ، والاستعاضة عنها برباط الملة والدين

فقط .. من الذى يستطيع أن يقول إن مضمون هذا الشعار عند السلطان عبد الحميد كان هو ذات مضمونه عند الكواكبي الذى كانت حياته وأفكاره كتيبة مناضلة ضد العثمانيين وسلطانهم؟! وكذلك الأفغانى ، الذى ينسب اليه البعض ريادة الفكر القومى بمصر والشرق؟^(٤٦) .. وأيضا ابن باديس الذى كانت العروبة والقومية العربية طوق النجاة الذى سبغ به ضد تيار « الفرنسية » فأنقذ به شعبه من السحق القومى الاستعمارى!؟ ..

على أن نظرة فاحصة فى الفكر القومى لاعلام هذا التيار تظهر بجلاء مكان القسمة القومية العربية فى بنائه الفكرى العملاق .. صحيح أن الأفغانى ، رائد هذا التيار - وهو عربى النسب والفكر والولاء - كان من أبرز من دعا الى شعار « الجامعة الإسلامية » ، وعمل على إنهاض الشرق بأجمعه ، من أقصى المغرب الى حدود الصين ، وكان حديثه عاما لكل أبناء الشرق ، وللمسلمين خاصة ، باعتبارهم الأغلبية الساحقة للمواطن التى يزحف عليها الاستعمار الأوربى فى ذلك التاريخ .. لكن الأفغانى بعد تجارب وجولات ، وبالذات بعد أن خابت آماله فى إنهاض الدولة العثمانية لتكون سدا منيعا يحول بين ولاياتها العربية وبين السقوط بيد الاستعمار الغربى ، وعندما تأكدت لديه أن هذه السلطة غير العربية قد غدت ثغرة كبرى أتاحت الفرصة وأسعة للتسلل الاستعمارى الى أقطار العرب وبلاد الإسلام .. بعد هذه التجارب والقناعات زاد اهتمام الأفغانى بدور العرب فى النهضة واليقظة التى يبشرها ، وعليهم علق آماله ، ولهم أبصر مكانا متميزا بين الأقاليم الذين يدينون بالإسلام ، ومن هنا كان لمضمون شعار الجامعة الإسلامية عنده تميز فى هذا الشأن ، وكان لفكره بعد قومى عربى ، وللتيار الذى قاده قسمة قومية يؤكدها الفكر ويرزها النشاط والنضال ..

فهو قد أدرك أن الدولة العثمانية قد فشلت فى تطوير الاقاليم العربية التى حكمتها ، لأن الأتراك ، كقوم وجنس ، لا يحسنون التعمير ، وهم ليسوا كالعرب الذين أجدادوا ، كقوم وجنس ، النهوض بهذه المهمة فيما فتحوا من أقاليم .. بل وأدرك أن هؤلاء العثمانيين قد غدوا عقبة أمام نهضة هذه الاقاليم وعمرانها .. « فالدولة العثمانية .. بقيت سدا منيعا للامم المحكومة منها ، يحول بينها وبين الاخذ بأسباب الحضارة ومجارة الامم الراقية فى مدنياتها وعلومها صنائعها .. »^(٤٧)

وهو ، رغم شعار الجامعة الاسلامية الذى رفعه ، يركز على السمات القومية ، وفى مقدمتها قسمة اللغة - (اللسان) - فىرى فيها المعيار الذى يميز أمة عن أمة ، والرباط الذى يحفظ وحدة الأمة ، والسبيل الذى يعيد هذه الوحدة اذا أصابها ما يصيب الامم المجزأة والمقهورة من تفتت وشتات .. وأيضا فهو يؤكد أن العرب أمة ، بصرف النظر عن المذاهب والاديان التى تربط بين بعضهم وبعض الأمم الاخرى ، والتى تميز بين بعضهم والبعض الآخر ، فيقول معلنا

هذه الحقيقة القومية ، ومؤكدا على بدايتها ! : « انه لاسييل الى تمييز أمة عن أخرى الا بلغتها .. والامة العربية هي « عرب » قبل كل دين ومذهب . وهذا الامر من الوضوح والظهور للعيان بما لا يحتاج معه الى دليل أو برهان ! » (٤٨) .

ثم يفصل الحديث عن دور اللغة القومية ، وكيف أن لها تأثيرا معنويا ، بجانب تأثيرها المادى ودورها كأداء تخاطب .. فهى وعاء الحضارة ، ومظهر الوحدة النفسية ، وقبلة الفخر والولاء ، ثم هى الرباط الذى يشد الوحدة القومية ويدعهما ، ويسر عودة هذه الوحدة فى حال التفرق والتجزئة ، ذلك أن « للسان - (اللغة) - غير تأثيره المادى ، تأثير معنوى ... ويكفى انه من أكبر الجوامع التى تجمع الشتات . ، وتنزل من الامة منزلة أكبر المفاخر . فكم رأينا دولا اغتصب ملكها الغير ، فحافظت على لسانها محكومة ، وترقت الفرص ، ونهضت بعد دهر ، فردت ملكها ، وجمعت من ينطق بلسانها اليها ، والعامل فى ذلك انما هو اللسان قبل سواه ، ولو فقدوا لسانهم لفقدوا تاريخهم ، ونسوا مجدهم ، وظلوا فى الاستعباد الى ماشاء الله ! .. » (٤٩) .

بل اننا اذا تأملنا أكثر فأكثر قيمة اللغة - (اللسان) - ودورها ، عندما تحدث الافغانى عن اللغة العربية ، لوجدناه قد جعلها القاعدة الأولى التى يقوم عليها البناء القومى للقومية العربية .. وذلك ، عنده ، هو دور اللغة فى أية قومية من قوميات .. فللغة آداب .. وهذه الآداب هى التى تثمر ملكة أخلاق الامة وعاداتها وتقاليدها ، ومانسميه « تكوينها النفسى » ، واذا ما حفظت الامة خصائصها هذه وحافظت عليها امتلكت قوميتها وعصبيتها .. فللكل لسان آداب ، ومن هذه الآداب تحصل ملكة الاخلاق ، وعلى حفظها تتكون العصبية .. » (٥٠) .

ولم تكن العروبة عرقا أو عصبية جنسية عند الأفغانى ، بل لقد خاض صراعا فكريا ضد المستشرق الفرنسى ارنست رينان Renan (١٨٢٣ - ١٨٩٢ م) عندما انطلق من منطلق عرقى فزعم أن « أكثر الفلاسفة الذين شهدتهم القرون الأولى للإسلام كانوا ، كتابى السياسيين ، من أصل حرانى أو أندلسى أو فارسى أو من نصارى الشام .. وليسوا عربا » .. خاض الأفغانى صراعا فكريا ضد هذا المفهوم العرقى ، وخلص - وهو العرقى نسبا وفكرا - الى أن كل الذين تعربوا ، وأصبحت العربية لغتهم ، والولاء لحضارتها موقفهم ، هم عرب ، بصرف النظر عن الأصول العرقية لاسلافهم والموارث الحضارية لاجدادهم ، فلفت نظر رينان الى « أن الحرانيين كانوا عربا ، وأن اللغة العربية كانت الى ما قبل الاسلام بعدة قرون لغة الحرانيين ، وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة ، وهى الصابئة ليس معناه انهم لم ينتموا الى الجنسية - (القومية) - العربية .. وان العرب لما احتلوا أسبانيا ظلوا عربا .. وقد كانت أكثرية نصارى الشام عربا غسانيين ، اهتموا بالنصرانية ... أما ابن ماجة وابن رشد وابن طفيل ، فلا يمكن القول بأنهم أقل عربية من

الكندى بدعوى أنهم لم يولدوا في حزيرة العرب وخصوصا اذا اعتبرنا أنه لاسبيل الى تمييز أمة عن أخرى الا بلغتها ... » .

ومضى الافغانى فى رده على رينان ، فكشف عن خطر تسويد المعيار العرقى فى الحديث عن تكوين الامم القوميات ، ونبه على أن رينان يستخدم هذا المعيار ضدنا ولايستخدمه عندما يقيم واقعهم القومى ، فتساءل قائلا : « ثم ماذا يكون لو قصرنا نظرنا على الاصل الذى ينتمى اليه العظيم ، ولم نأبه للنفوذ الذى سيطر عليه ، والتشجيع الذى لقيه من الأمة التى عاش فيها ؟ ! .. لو فعلنا ذلك لقلنا : أن نابليون لاينتمى الى فرنسا! ولما صح لمانيا أو إنجلترا أن تدعى كلتاها الحق فى العلماء الذين استوطنوها بعد أن رحل أصولهم اليها من بلدان أخرى ! .. »^(٥١) .

فالعروبة ، اذن ، ليست عرقا ولانسبا ، وانما هى لغة وآداب وتكوين نفسى وحضارة وولاء ، وذلك كله أمر مكتسب وليس وقفا على التراث المحكوم بنقاء الدم الجارى من الاصول الى الفروع ، وهذا الامر المكتسب هو الذى نعبر عنه بالتعرب والتعريب والاستعراب .. وهو ماحدث. لانباء الشعوب التى قطنت فى الوطن العربى ، من المحيط الى الخليج ، بعد عصر الفتوحات ، سواء منهم من دان بالاسلام أو بقى على دينه القديم «فلقد سارعوا ، جميعا ، عن طيب خاطر وارتياح عظيم الى التعرب ... فمصر ، بينا هى هرقلية رومانية .. أصبحت فى قليل من الزمن اسلامية فى الاغلب ، عربية بالصورة المطلقة فى كافة مميزات العرب ، وهكذا القول فى سوريا والعراق .. وأصبح المسلم أو المسيحي أو اليهودى ، فى مصر والشام والعراق ، يحافظ كل منهم قبل كل شىء على نسبه العربية ، فيقول : « عربى » ، ثم يذكر جامعته الدينية .. والاغرب أن التركى والحركسى والازناؤوطى ، وغيرهم من العناصر ، يستعرب متى وجد أو سكن فى بلاد العرب بأقرب الاوقات ، ويمتزج فى المجموع ، حتى تخال أنه « عربى قح » ! .. »^(٥٢) .

فالرباط القومى ليس هو العرق ، والجامعة القومية ليست هى الدين ، وانما هى العروبة ، بالمعنى الحضارى ، تلك التى جمعت أقواما مختلفى الاجناس والاديان ، فصهرتهم فى بوتقتها حتى صاروا جميعا عربا فى القومية والحضارة والولاء ، وأصبحوا « عربا أقحاحا » لاسبيل تمييز من كانت أصوله غير عربية عن أولئك الذين ينتسبون الى قحطان وعدنان ! ..

وعند ابن باديس نجد تأصيلا لهذا المعيار الحضارى ، غير العرقى ، للقومية والعروبة ، فهو ينفى امكانية وحدة الدم ونقاءه فى أمة من الامم ، ويخلص الى أن اللغة والحضارة التى تتخذ منها وعاءها هى المعيار فى تشكل الامم وتمايزها ، فيقول : « تكاد لايتخلص أمة من الأمم لعرق واحد ، ولاتكاد أمة من الأمم لايتكلم بلسان واحد ، فليس الذى يكون الأمة ويربط أجزائها

ويوحد شعرها ويوجهها الى غايتها هو هبوطها من سلالة واحدة ، وانما الذى يفعل ذلك هو تكلمها بلسان واحد . ولو وضعت أخوين شقيقين ، يتكلم كل واحد منهما بلسان ، وشاهدت ما بينهما من اختلاف نظر ، وتباين قصد ، وتباين تفكير ، ثم وضعت شاميا وجزائريا ، مثلا ، ينطقان باللسان العرى ، ورأيت ما بينهما من اتحاد وتقارب فى ذلك كله ، لو فعلت هذا لأدرت بالمشاهدة الفرق العظيم بين الدم واللغة فى توحيد الامة .. » .

ويضى ابن باديس فيكشف عن اصالة هذا المعيار فى تراث العرى القومى ، وكيف كانت له السيادة منذ بداية تبلور قوميتهم وأمتهم بعد ظهور الاسلام ونشأة دولتهم العربية التى أقامها الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، يوم أن اتخذ المسلمون هذا المعيار الحضارى ، غير العراقى ، بديلا عن عصبية الجاهلية العرقية ، فيورد الحديث الذى رواه ابن عساكر ٤٩٩ - ٥٧١ هـ ١١٠٥ - ١١٧٦ م) فى كتابه (تاريخ بغداد) عن مالك الزهرى ، عن أبى سلمة بن عبد الرحمن قال : « جاء قيس بن مطاطية الى حلقة فيها سلمان الفارسى وصهيب الرومى وبلال الحبشى ، فقال : هذا الأوس والخزرج قد قاموا بنصرة هذا الرجل - (يعنى النبى) - فما بال هذا - (يعنى سلمان وصهيب وبلال) - ؟ ما يدعوهم الى نصره وهم ليسوا عربا مثل قومه ؟ .. » .

فقام اليه معاذ بن جبل ، فأخذ بتلاييه - (ماعلى نحوه من الثياب) - ثم أتى النبى فأخبره بمقالته ، فقام النبى مغضبا يجر رداءه ، لما أعجله من الغضب ، حتى أتى المسجد ، ثم نادى : « الصلاة جامعة » ، ليجتمع الناس ، وقال : أيها الناس ، الرب واحد ، والاب واحد ، ان الدين واحد ، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم ، وانما هى اللسان ، فمن تكلم بالعربية فهو عرى » .

وهو يلفت النظر الى دور « لغة » القرآن الادبية فى بلورة وحدة العرب القومية على عصر البعثة ، يوم كانت لهجات العرب اللغوية تجسد تمزق هويتهم القومية ، فنزل القرآن لغويا ، على « سبعة أحرف » أى قراءته التى راعت جميع لهجاتهم ، وأيضا ما اشتهر به عن النبى قائل وحديثهم القومية ، من مخاطبتهم بلهجاتهم ، ونطقه بالكلمات التى اختصت بها لهجات غير لهجة قريش ، كل ذلك قد جعل لغة القرآن ولغة رسوله سبيلا للتوحيد القومى ، كما كانت مضامينها سبيلا لتوحيد الالهية والدين « الامر الذى أشعرهم يوحدتهم ، بالتفافهم حول مركز واحد ، ينتهون كلهم اليه ، ويشتركون فيه .. » (٥٣)

ولم يكن حديث هذا التيار التجديدى عن العروبة ، بمعيارها الحضارى ، غير العرق ، حديثا نظريا ، ولا هو بالاجتهاد الفكرى الذى يقف عند حدود النظريات ، وانما كان سلاحا فى

معركة ، فلقد استهدف هذا التيار نهضة الشرق وإيقاظه ، في مرحلة عجز فيها الأتراك عن قيادة المنطقة في التصدي للزحف الاستعماري الغربي ، ومن ثم كان الحديث عن العروبة اعلانا عن أن القيادة في هذا الصراع ، يجب أن تكون للعرب ، وأن قوميتهم ، التي يثبت هذا الفكر تميزها ، يجب أن يكون لها الدور البارز في قيادة المنطقة ضد الغزاة .. فلهذا الفكر القومي اذن بعد سياسي ، يتمثل في ادانة الخلافة التركية والسلطنة العثمانية ، وهدف قومي ، يرمى إلى عقد أولوية القيادة في التجديد واليقظة الحديثة للأمة العربية ، كما كان الحال في عصر الازدهار الذي سبق عصور التخلف والأخطا . فكما كانت الدولة العربية الأولى والتبلور القومي العربي الأول السبيل لانقاذ الشرق من الغزو البيزنطي ، بعد أن عجز الفرس عن قيادة المنطقة ، بل أصبحوا ثغرة تسهل غزو الغزاة ، فكذلك الحال الآن ، لا بد من وضع مقاليد الشرق بيد العرب ، بعد أن عجز العثمانيون عن القيادة ، وغدو ثغرة زحف منها الأوربيون المستعمرون . إنها المهمة التاريخية للأمة العربية ، والمضمون التحرري للعروبة والقومية العربية .

والعداء للأتراك لم يكن على أساس عنصري عرقى ، فهم مسلمون ، ولفترة ما كانت دولتهم سدا أمام التهام الغرب للشرق ، لكن الأتراك قد شدوا عن سياق الدول التي حكمت ولايات عربية ، عندما رفضوا أن يتعربوا ، وآثروا التمسك باللغة التركية ، وهى لغة لا حضارة لها ، إذا ما كانت المقارنة بينها وبين كنوز العرب وتراث لغتهم ، بل لقد أمعنوا في المخالفة والشذوذ إلى الحد الذى خيل إليهم فيه أن بالامكان « تتركى » العرب وتغيير هويتهم القومية ، ومن هذه المخالفة والمغايرة جاء الصراع « العربى — التركى » ، وكانت إحدى الثغرات التي تسلل منها الاستعمار ! ..

فإيماننا من هذا التيار بالعروبة ، ويتفرد أمتها بحق القيادة في المنطقة ، وإختصاصها بالصلاحيات لهذه المهمة ، وإنطلاقا من هذا الإيمان كان هجوم هذا التيار على رفض الأتراك « للتعرب » كاتعربت قبلهم « دول » كثيرة حكمت أقاليم من هذه البلاد ..

ولقد كان الأفغانى رائدا في الاهتمام الكبير بهذه القضية الكبرى .. عرضها على السلطان عبد الحميد ، وحاول معه فيها ، وحكى له أن هذا رأى — « تعرب الدولة العثمانية » — كان من رأى السلطان محمد الفاتح (١٤٢٩ — ١٤٨١ م) والسلطان سليم (١٤٦٧ — ١٥٢٠ م) .. لكن السلطان عبد الحميد رفض مشورة الأفغانى ، فسجل الرجل موقفه الفكرى في صفحات كثيرة ، قال فيها : « ... لقد أهمل الأتراك أمرا عظيما ... وهو اتخاذ اللسان العربى لسانا للدولة ... ولو أن الدولة العثمانية اتخذت اللسان العربى لسانا رسميا ، وسعت لتعريب الأتراك لكانت في أمتع قوة .. ولكنها فعلت العكس ، إذ فكرت بتتركى العرب ، وما أسفهاها

سياسة وأسقمه من رأى ؟ ! .. انها لو تعربت لانفتت من بين الأمتين النعرة القومية ، وزال داعى النفور والأنتقام ، وصاروا أمة عربية ، بكل ما فى اللسان من معنى ، وفى الدين الاسلامى من عدل ، وفى سيرة أفاضل العرب من أخلاق ، وفى مكارمهم من عادات .. لكن ، مع الاسف ، كان عدم قبول فكرة تعميم اللسان العربى خطأ بينا .. لو أنصف الاتراك أنفسهم ، وأخذوا بالحزم ، واستعربوا ، واتخذوا بغداد عاصمة لهم . فمن كان من دول الأرض أغنى منهم مملكة ؟ وأعز جانباً ؟ أو أمتع قوة ؟ ! .. إننى أحزن وأتأثر كلما افتكرت بما ارتكبه من الخطأ فى عدم قبولهم اللسان العربى ، لسان الدين الطاهر والأدب الباهر ، وديوان الفضائل والمفاخر ، باللسان التركى ؟ ! .. ذلك اللسان الذى لو تجرد من الكلمات العربية والفارسية لكان أقفر لسان على وجه الأرض ، ولعجز عن القيام بحاجات أمة بدوية ، ولولا أنه خليط من ثلاثة ألسنة لما رأينا للاتراك شعراً يقرأ أو بياناً يترجم عن جنان ، وهو فى حالته هذه اذا وزن مع لسان من اللسان الحية تجده قد خف وزنا وانحط معنى ... فكيف يعقل تترك العرب ، وقد تبارت الاعجام فى الاستعراب وتسابقت ، وكان اللسان العربى لغير المسلمين ، ولم يزل ، من أعز الجامعات وأكبر المفاخر ، فالأمة العربية هى « عرب » قبل كل دين ومذهب .. لقد كاشفت السلطان عبد الحميد فى أكثر هذه المواضع فى خلوات عديدة ، ولكنه كان قليل الاحتفاء بكل ماقلته له .. فحولت وجهى عن مالايمكن إلى مايمكن ، وفيه وقاية مابقى من أملاك السلطنة العثمانية فى غير أوروبا .. » (٥٤) .

فالأفغانى ، من منطلق الإيمان بالعروبة ، وحتمية السيادة والقيادة فى المنطقة للأمة العربية الواحدة ، سعى إلى تعريب الدولة العثمانية ، فلما رفض السلطان ، واستمرت المحاولة المخالفة لتترك العرب ، انصرف الأفغانى إلى إنقاذ الممكن ، وهو وطن العرب ، الرازخ تحت السيطرة العثمانية ، إنقاذه من الزحف الاستعمارى الأوربى ..

والكواكسى يواصل نقد الاتراك وإدانتهم لشذوذهم عن « التعرب والاستعراب » ، فهم قد شذوا عن سيرة الدول السابقة ، التى « تخلقت بأخلاق الرعية ، وتكلمت بلغتها ، فأخلاقها فجنسيتها .. كآل بويه ، والسلاجوقيين ، والأيوبيين ، والجراكسة ، وآل محمد على ، فإنهم ما يلبثوا أن استعربوا وتخلقوا بأخلاق العرب ، وامترجوا بهم ، وصاروا جزءاً منهم ... ولم يشذ فى هذا الباب غير المغول الاتراك ، أى العثمانيين ، فإنهم بالعكس يفتخرون بحفاظتهم على غيرة رهاياهم لهم ! .. »

ويظهر الكواكبي تلك المفارقة ... فلقد أخذ نفر من الاتراك العثمانيين يقلدون الأوربيين « يتفردسون ويتألمنون ! » على حين ظلوا على « شديد بغضهم للعرب » حتى لقد جعلوا من إهانة العروبة والعرب حكما وأمثالا في لغتهم التركية ! .. فرأينا في هذه اللغة هذه الكلمات :

ديلنجى عرب = العرب الشحاذين !
عرب = الرقيق ، والحيوان الأسود !
بس عرب = عربى قذر !
عرب عقلى = عقل عربى ، أى : صغير !
عرب طبيعتى = ذوق عربى ، أى فاسد !
عرب جكه سى = حنك عربى ، أى كثير الهذر !
يوى ييرسه م عرب أو له يم = إن فعلت هذا أكون من العرب ؟ !
نرده عرب نرده طنبره = أين العرب من الطنبور ؟ !
عرب جنكنه سى = نور العرب !
ووجدنا فى التركية سبابا فى المصريين خاصة :
كور فلاح = الفلاحين الاجلاف !
قبطى عرب = النور المصريين !
ومن سبابهم للسوريين خاصة :
نه شامك شكرى ونه عربك يوزى = دع الشام وسكرياتها ولا تر وجوه العرب !

يخصى الكواكبي تلك « الأدلة اللغوية » على العدا « التركى — العربى » ، ثم يعقب بأن العرب قد بادلوهم عدا بعداء ، وقابلوا سبابهم هذا بتسميتهم « بالاروام » .. ويقولهم : « ثلاث خلقن للجور والفساد : القمل والترك والجراد ! » .. لكن الرجل يتحفظ فينبه على أن منطلق العرب فى العدا للأترك ، ليس عرقيا ، فهم يحترمون « أحرار الترك ، المتهين غيرة تقتضى احترام مزيتهم ! »^(٥٥) .. فالعداء إنما هو لأولئك الذين تسلطوا بالاستبداد على الأمة العربية ، وخيل إليهم الوهم امكانية « تترك » هذه الأمة العريقة والقومية المتميزة ، حتى لقد تشبهوا بالأوربيين ، مفتخرين بذلك ، وغايروا العرب ، مفتخرين بذلك أيضا . فاستحقوا من العرب أن يبادلوهم عدا بعداء !

أما الأمر الذى انصرف اليه الأفغانى ، كى يحققه ، وراه ممكن ، بعد أن عجز عن اقناع السلطان العثمانى بتعريب الدولة .. وهو إنقاذ الولايات العثمانية غير الأوربية ، أى الولايات العربية ،

فلقد كان ، بكلمات أخرى ، وفي الممارسة والتطبيق ، ماسعى اليه هذا التيار التجديدي من إقامة الخلافة العربية على أنقاض خلافة آل عثمان ، ومن بناء الدولة العربية التي تصبح مركز جذب للأمة العربية، والتي تبدأ مسيرة هذه الأمة نحو امتلاك أمرها بيدها كي تعود الى قيادة المنطقة والتصدي لمد الاستعمار..

ولقد كان الخطر الداخلى — القومى — الأعظم الذى هدد تسلط العثمانيين على الأمة العربية ، فى القرن التاسع عشر ، هو الانحياز الذى صنعه مصر ، تحت حكم محمد على ، عندما حققت ، بأسلوب العصر ووسائله، وحده مصر والسودان وشواطئ البحر الأحمر العربية مع المشرق العربى والحجاز ، فكادت الدولة العربية الكبرى أن تنقذ وتستخلص الأمة العربية من تسلط العثمانيين ، وأوشكت — وهذا هام جدا — أن تجدد شباب المنطقة ، وتسد بالعصرية والنهضة تلك الثغرات التى أتاحتها العثمانيون وحرسها الغرب كى يتسلل منها استعمارهم إلى بلادنا ...

ولقد ظل إنجاز مصر هذا شبحا يقض مضاجع السلطان العثمانى حتى بعد أن نجح ، متحالفا مع الغرب الاستعمارى ، فى إزالة هذا الخطر عن سلطنته بتنفيذ معاهدة لندن سنة ١٩٤٠ م ..

ومن هنا فلقد كان الحديث عن دور مصر القيادى فى المنطقة، وعن مكانها الرائد بالنسبة لجاراتها، وعن أن حكومتها الوطنية العصرية هى المؤهلة، ذاتيا وباتفاق جيرانها ، لكى تكون المركز للكيان العربى الذى يضم الولايات والأقاليم من حولها.. كان هذا الحديث حديثا قوميا عربيا يعنى البحث والاحياء لذلك الخطر الذى يخشاه العثمانيون .. ولقد كان الأفغانى، وكذلك الكواكيبى ، فى مقدمة أصحاب هذا الحديث ! ..

فالتيار التجديدي الذى قاده الأفغانى كان عقلاويا ومستنيرا.. ومن ثم فإن بذوره الفكرية كانت وثيقة الصلة بأكثر البيئات العربية تقدما وتحضرا يومئذ، وهى مصر ، كما أن هذه البيئة وترتبتها كانت أكثر المواطنين صلاحا لاستبابت هذه البذور ونموها.. ومن هنا كان مكان مصر الخاص والرائد فى فكر الأفغانى وتجربته... فهو قد تحدث عن تجربة نهضتها فى ظل حكم محمد

على حديثا ينم عن عبقرية في رصد الابعاد الحقيقية لتطور المجتمعات، حتى لقد اعتبر محمد على نابغة الدهر وأعجوبته، بل نابغة العصور والأجيال ، الذى « حمل تحت عمامته دماغا فعالا، وعقلا جوالا ، وبصرا نافذا، وفكرا ثاقبا ورأيا صائبا! » .. أما مصر عنده فهى: « أهم مواقع الشرق ، وروح الممالك الاسلامية ، وباب الحرمين الشريفين .. » وهى ، عنده ، « أحب بلاد الله إلى ، وقضايتها أهم قضايا المسألة الشرقية ، وهى مفتاحها .. ولقد كان المتأمل في سيرها - قبل التدخل الاستعماري فيها - يحكم حكما عاما لم يكن بعيدا من الواقع : أن عاصمتها لا بد أن تفسر ، في وقت قريب أو بعيد ، كرسى مدنية لأعظم الممالك الشرقية ، بل كان هذا الأمر أمرا مقررا في نفوس جيرانها من سكان البلاد المتاخمة لها ، وهو أملهم الفرد كلما ألم بهم خطب أو عرض خطر .. »^(٥٦) .

ولقد أنشأ الأفغانى بمصر، في سبعينات القرن التاسع عشر التيار الشعبى في المعارضة والتنوير، وأقام (الحزب الوطنى الحر) كى يحول دون الاستعمار الأوربى والتهام مصر. فلما سارت الأحداث سيرتها ، واحتل الانجليز مصر ، أقام (جمعية العروة الوثقى) السرية التى كان تحوير مصر أهم وأول أسباب قيامها ، ومن أكثر المهام التى ناضلت فى سبيلها. وعن هذه الحقيقة يعبر الأفغانى بقوله : « ان كشف (اجلاء) - الانكليز عن مصر هو غلق لكل بلية مهياة فى المسألة الشرقية .. ثم يمضى فيقسم قائلا: « وعزة الحق ! إن ماكتبته عن حق مصر، ومااستنهضت من اهمم، وماحذرت به من سوء المصير، لو تلى على الأموات، لتحركت أرواحهم ، ولرفرفت على أجدائهم، ولأحدثت لأعدائهم أحلاما مرعجة ومراء مربعا! كاد أن لا يخلو سطر من (العروة الوثقى) إلا وفيه ذكر مصر ، ولابراهيم وأدلة على ظلم الانكليز إلا ويتمثل فى مصر ، ولاخوف من شر مستطير .. إلا وتراه فى التهاون فى أمر مصر ، وذلك لان جرح مصر كان ولم يزل له فى جسم الأمة الاسلامية والعرب عموما نفولا - (فسادا) - ويعروقها اتصالا .. »^(٥٧) .

ولقد ظلت للأفغانى - حتى أواخر حياته ، وحتى بعد أن مكن الانجليز لاقدامهم فى مصر - ظلت له آمال فى قيادة مصر للنهضة العربية ، حتى لقد اتهم ، وهو بالأستانة ، بالاتفاق مع الخديوى عباس حلمى الثانى للعمل على إقامة خلافة عربية ، من حول الخديوى ، تستنقذ الولايات العربية من السلطة العثمانية - وهو مشروع محمد على القديم - ولما اضطر الرجل للدفاع عن موقفه ودفع الاتهام عن نفسه ، لم يتخل عن إيمانه بأن هذا هو دور مصر ومكانها ، فقط علق نجاح هذا المشروع على تحررها من الاستعمار الانجليزى ، وعلى اجتماع صفات القيادة ، التى تمتلكها مصر ، فيمن يقود هذه الخلافة وتعتقد له بيعتها ، وهى الصفات التى حددها بأنها « همة محمد على ، ومضاء ابراهيم باشا ، وسخاء الخديوى إسماعيل »^(٥٨) . فإذا اجتمعت تلك الصفات « للخليفة » قامت الخلافة العربية التى تضم مصر والمشرق ،

لأن « سوريا الجغرافية » - (الشام الكبير) - لمن حكم مصر بمزلة اللازم والمزوم ، وهى مفتاح العراق !^(٥٩) كما قال جمال الدين .

• وهذا الهدف الذى فكر فيه الأفغانى ، هدف الخلافة العربية التى تتخذ مصر مكانا لها ، قالوا ان الكواكيبى قد سعى إليه بعد هجرته من حلب إلى مصر ، وأنه قد نسق جهوده فى سبيله مع طموحات الخديوى عباس^(٦٠) .. أما قبل هذه الهجرة فإن فكرة الكواكيبى عن الخلافة فى عصره يحددها فكر (جمعية أم القرى) المدون بسجل مذاكرات مؤتمرها، المنشور بكتاب (أم القرى) .. وهو فكر حاسم فى إدانة السلطنة العثمانية ، والدعوة إلى إستقلال العرب عنها، وإلى إقامة « خلافة عربية » فى الحجاز ، حيث البيئة العربية التى لم تفسدها انحرافات الدولة العثمانية عن نهج الاسلام وأخلاقيات العروبة.. على أن تقتصر الفعالية السياسية والسلطان لهذه الخلافة على اقليم الحجاز فقط ، وأن تكون لها هيئة استشارية تمثل الشعوب الاسلامية ، عربية وغير عربية.. فهى رمز للخلافة العربية الكبرى ، وبدليل عن خلافة العثمانيين ، يسقط اغتصابهم لهذا المنصب ، ومنازة تغرى العرب ، مستقبلا ، بتحويلها من حكومة شبيهة بدولة الفاتيكان الى سلطة حقيقية توحد العرب تحت سلطان خليفة عربى واحد .. انها دعوة لتحقيق الاستقلال للولايات العربية العثمانية ، ولاتاحة فرصة زمنية تحكم فيها هذه الولايات وتنهض فى ظل الاستقلال ، مع وجود « الخلافة النموذج والرمز » لعلها تكون مصدر جذب واغراء يجمع العرب ثانية ، وبعد دور الاستقلال ، الى الطريق ! .. ومن الطريف أن الكواكيبى قد جعل هذه الخلافة العربية « جمهورية » ، لأنه قد جعل اختيار الخليفة من اختصاص الهيئة الشورية ، فهى التى تنتخبه كل ثلاثة أعوام !^(٦١) ..

أما الأفغانى ، فانه بعد استقرار الاحتلال الانجليزى فى مصر - وقبل ولاية الخديوى عباس الثانى ، صاحب الطموحات الوطنية والمساعى التى تعدت حدود مصر - نراه يسعى ، عمليا لاقامة الخلافة العربية فى شبه الجزيرة (نجد والقطيف واليمن) ، حيث كانت هذه المنطقة لانزال بعيدة عن نفوذ الغرب الاستعمارى ، وبمعزل عن السيطرة الكاملة للاتراك العثمانيين .. ولقد غادر الافغانى أوروبا سنة ١٨٨٦ م الى هذه المنطقة ساعيا لتحقيق هذا الهدف ، ولكن استدعاء الشاه الايرانى ناصر الدين (١٨٣١ - ١٨٩٦ م) له صرفه عن استكمال مساعاه^(٦٢) .. وبعد سنوات رأينا الامام محمد عبده يؤيد هذا المشروع ، نظريا وفكريا ، عندما يتحدث الى المستشرق « بلنت » الذى كان يسعى فى هذا السبيل .. ولكنه يرفضه عمليا ، لأنه سيؤدى الى قيام صراع بين العرب وبين الاتراك لن يستفيد منه الا الغرب الاستعمارى ، وبعبارة : « إن العرب فى نجد أهل لهذا الاستقلال ، ولكن الترك لا يمكنونهم منه ، وعندهم من القوة العسكرية المنظمة مالىس عند العرب ، فاذا شعروا بذلك أو رأوا بوادر قاتلوهم حتى اذا وهنت قوة الفريقين وثبت دول أوربة الواقعة لهما بالمرصاد ، فاستولوا على الفريقين أو على

أضعفهما ، وهذان الشعبان هما أقوى شعوب الاسلام ، فتكون العاقبة لإضعاف الاسلام وقطع الطريق على حياته ! «^(٦٣) .. فكأنه كان يقرأ صفحة الغيب التي ظهرت بعدما يزيد على عشر سنوات من وفاته ، خلال أحداث الثورة العربية ، ومعاهدة «سيكس-بيكو» وماحدث من الغرب الاستعماري للمشرق العربى ! ..

ثم رأينا الافغانى يسعى لتحقيق « حرية اليمن واستقلالها ، تمهيدا لاستقلال البلاد العربية » عن السلطنة العثمانية ، فيؤيد منح صحيفة (البيان) التي أصدرها محمد باشا الخزومى (١٨٦٨ - ١٩٣٠) لهذا الغرض سنة ١٨٩٣ م ، وهى التي اتهمت من العثمانيين بهذه التهمة ، وألغيت لهذه الاسباب^(٦٤) ! ..

ونحن عندما نقرأ فى الآثار الفكرية لاعلام هذا التيار التجديدى ماكتبه عن العرب والحضارة العربية والتراث العربى وعبقورية الامة العربية ، نضع يدنا على الحقيقة التى تقول : ان ايمان هذا التيار بالعروبة . والقومية العربية ، والخلافة العربية - (التى ترمز للوحدة العربية) - لم يكن انطلاقا من ضرورات عصرية وسياسية مقطوعة الصلة بماضى هذه الامة العريق ، وانما كان اجتهادا للعصر ، يستجيب لضروراته ، وفى ذات الوقت مدعوما بالصفحات المشرقة فى تراث هذه الامة وحضارتها ...

فحتى الاسلام ، وهو دين للانسانية ، عربا وغير عرب ، نرى محمد عبده يقول عنه انه : دين عربى ، وأن الحضارة العربية المزدهرة قد جعلت - يوم ازدهرت - العلم عربيا كذلك - فامتلك العرب : الدين ، والعلم ، واللغة .. وجميعها كان عربيا ! ..

وكتابات الأفغانى تفيض بالحديث عن عبقورية العرب وسبقهم فى العلوم والفنون ... « فلقد وصل جهابذتهم فى كل فن الى الغاية منه » .. فالجبر وضعه أبوالسمح (قبل أكثر من ألف عام) والجاذبية - قبل اسحق نيوتن Newton (١٦٤٢ - ١٧٢٧ م - وضعها أبو بكر ابن بشرى ، فى القرن الثالث الهجرى ، وسماها : « قوة حاسة قابضة ، منعكسة الى المركز ، الارض ! » .. وهو الذى اكتشف ، أيضا ، « التحليل والتركيب » وسماه « الحل والعقد » ، قبل « لافوازيه » La voisiey (١٧٤٣ - ١٧٩٤ م) .. وكذلك اكتشف الفوسفور واستحضره ، واستحضر الاوكسجين من حجر المغنيسيا .. وجابر بن حيان (٢٠٠ هـ - ٨١٥ م) هو الذى اكتشف حامض الآزوت .. وأبو بكر الرازى (٦٤٦ - ٣٢٩ هـ - ٨٦٠ - ٩٤٠ م) هو مكتشف حامض الكبريت .. وهكذا كانوا الاساتذة السابقين فى مختلف الميادين^(٦٥) ..

وحتى عندما يكون الحديث عن الإصلاح الدينى للاسلام ، والمتدينون به عرب وغير عرب .. وبصدد التخطيط لهضة الشرق دينيا ، نجد أعلام هذا التيار ينيطون بالعرب القيادة والريادة فى هذا الميدان ، ففى رأى الكواكبي أن « العرب هم الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية ، بل الكلمة الشرقية . العرب أنسب الأقوام لان يكونوا مرجعا فى الدين وقدوة للمسلمين ، حيث كان بقية الامم قد اتبعوا هديهم ابتداء ، فلا يأنفوا عن اتباعهم أخيرا^(٦٦) .. » .

ومن الامور التى تؤكد وعى هذا التيار التجديدى بالطابع القومى والمعنى القومى عند استخدام أعلامه لمصطلح « العرب » ، أنهم قد تحدثوا عن الامة العربية باعتبارها « قوما » يتدين أهلها بأكثر من دين ، ويتمذهبون بأكثر من مذهب .. ولقد سبقت إشارتنا الى رأى الافغانى عن أن العرب أمة قبل كل دين ومذهب ، وعن كون اللغة العربية جامعة تجمع العرب جميعا ، وأنها قد غدت بالنسبة للعرب غير المسلمين جامعة من أفضر الجامعات التى تجمعهم بالعرب المسلمين ، منذ أن تعربوا حتى الآن ... ولقد تحدث الكواكبي أيضا عن العرب غير المسلمين « الناطقين بالضاد » فدعاهم الى الحذر من شرك الغرب الاستعمارى الذى يريد جرهم بحبل الدين الذى يزعم أنه رباط بينه وبينهم ، لأن « هذا الغرب مادى ، لادين له غير الكسب ، فما تظاهره مع بعضنا بالاحياء الدينى الا مخادعة وكذبا ! .. » ثم إنه يدعو الى دولة قومية ، وليس الى دولة دينية اسلامية ، فهو ، كغيره من أعلام هذا التيار ، كما سبق وأشرنا الى مذهبه ، ينكر وجود سلطة دينية أو كهنوتية فى الاسلام ، ويدعو - كما قال السيد رشيد رضا - الى فصل السلطتين ... والدولة القومية التى دعا اليها تحدث عنها بصدد كشفه لاسباب الاستعمار الانجليزى والفرنسى فى الفتنة الطائفية التى نشبت بين الدروز والموازنة سنة ١٨٦١ م ، فأشار على العرب جميعا ، مسلمين وغير مسلمين ، الى اختيار طريق « الاتحاد الوطنى ، دون الدينى ، والوفاق الجنسى - (القومى) - دون المذهبى » كما فعلت أمم أوربية وأمريكية سبقتنا على هذا الطريق .. ونادى قومه جميعا : « تعالوا ، ندبر شأننا ، نتفاهم بالفصحاء ، ونتراحم بالاحياء ، ونتواسى فى الضراء ، ونتساوى فى السراء .. ندبر حياتنا الدنيا ، ونجعل الاديان تحكّم فى الأخرى فقط .. نجتمع على كلمة سواء ، ألا وهى : فلتحى الامة ، فليحى الوطن ، فلنحيا طلقاء أعزاء ! »^(٦٧) .

هكذا فكر أعلام هذا التيار التجديدى ، على جبهة العروبة ، بمصر والمشرق العربى .. أما فى المغرب ، فلقد صنعوا إنجازا قوميا عربيا ، كان تحقيقه أغرب من الخيال وأقرب الى المحال !

كانت فرنسا قد شرعت فى إحتلال الجزائر سنة ١٨٣٠ م ، وأخذت فى تثبيت استعمارها

لها بعد القضاء على المقاومة الجزائرية سنة ١٨٤٨ م — لكنه لم يكن إحتلالا كغيره من أشكال الاحتلال .. ولم يكن استعمارا كالذى شهدته أو تشهده كثير من البلاد في آسيا وأفريقيا .. فهو لم يقف عند اغتصاب المستعمر « للدولة » و « الإدارة » و « الحرية » و « الأرض » و « الثروة » التي كانت للجزائريين على أرض وطنهم ، وإنما ذهب المستعمر الفرنسي فأراد سحق الهوية القومية للشعب ، وإلغاء عروبتهم ، لانها رمز مغايرتهم للفرنسيين ، وهو قد أراد أن يكونوا فرنسيين ، حتى يكون وطنهم ، ليس مجرد مستعمرة فرنسية، وإنما الامتداد الأفريقي الفرنسي عبر البحر المتوسط ! .. كما ذهب هذا المستعمر ، أيضا ، إلى مسخ الاسلام ، حتى يزيل طابعه القومي العرقي في البيئة العربية الجزائرية ، وينزع منه عوامل المقاومة ، فيتحول من شوكة يخلق الاستعمار إلى قيد يثقل خطو المناضلين في سبيل الحرية والاستقلال ! ..

وإذا شئنا كلمات تحدد هدف الاستعمار هذا ، ومن ثم تحدد المهمة القومية العربية التي نهض بها هذا التيار التجديدي بالمغرب ، عندما تصدى لمقاومة هذا الهدف الاستعماري ، وجدنا في كلمات مفكرى الاستعمار الفرنسي الكثير .. فالكاتب الصهيوني ماكس نوردهو يقول : « إن شمال افريقيا سيكون مهجرا ومستوطنا للشعوب الأوربية ، وأما سكانه الأصليون فسيذفون نحو الجنوب ، إلى الصحراء الكبرى ، إلى أن يفنوا هناك ! » .. والمفكر الفرنسي الاستعماري سايسيمون دي يقول عن الجزائر يوم احتلالها : « ان هذه الملكة الجزائرية ستصبح بلدا جديدا ، يتدفق اليه الفائض من السكان ومن نشاط أبناء فرنسا ! » (٦٨) .

وحتى يتحقق هذا الاستعمار الاستيطاني للمستعمرين الفرنسيين بالجزائر العربية كان السعى الخبيث والعنيف لسحق قومية الجزائريين العربية ونزع هويتهم المتميزة ، وهى : العروبة ، والاسلام ، طالما كان هذا الاسلام محافظا على عروبتهم ومغايرتهم للفرنسيين .. فسعوا الى « فرنسة » الجزائر لغويا ، باحلال الفرنسية محل العربية ، وكتبوا بأحد التقارير التي وضعت سنة ١٨٤٨ م : « ان الجزائر لن تصبح فرنسية الا عندما تصبح لغتنا الفرنسية لغة قومية فيها ، والعمل الجبار الذى يتحتم علينا انجازها هو السعى وراء جعل الفرنسية اللغة الدارجة بين الاهالى الى أن تقوم مقام العربية ، وهذا هو السبيل لاستئثارهم الينا ، وتمثيلهم بنا ، وادماجهم فينا ، وجعلهم فرنسيين .. ! » (٦٩) .. ولقد صنع الفرنسيون كل ماخطر ببال مستعمر استيطاني غاشم لتحقيق هذه الاهداف .. فأغلقوا ، يوم احتلوا البلاد أكثر من ألف مدرسة . وبعد قرن وربع القرن من احتلالهم - (سنة ١٩٥٤ م عندما أعلنت الثورة المسلحة ضدهم) - كانت الأمية في الجزائر ٩١ ٪ . وغبر الاميين كانت لغتهم الفرنسية ، وكانوا سحناء في فكر العدو ولعته ، فهم بالمقياس القومى أميون ! .. أما الذين كانوا بقرءون العربية فلم يزد تعدادهم عن ٢٠٠,٠٠٠ تعلمت أغليبتهم الساحقة في المدارس التي أقامها التيار القومى العربى لحركة التجديد والاصلاح ، كى يقاوم بها أهداف الاستعمار ! ..

ولقد أتى على الاستعمار الفرنسى ، بالجزائر ، حين من الدهر خيل اليه انه قد مجح في سحق الهوية القومية للجزائر العربية ، فرجال الدين الرسميون قد أصبحوا جواسيس لادارته ، وشيوخ الطرق الصوفية يشيعون بين المريدين أن قوته وهيمته هي مظهر للقدره الالهية والارادة الربانية ! .. واللغة العربية قد غدت من المحرمات ! .. والطابع العربى للاسلام أصبح محظورا ! ونفر غير قليل من الجزائريين يندمجون في فرنسا الام ! .. حتى لقد أعلن الكاردينال « لافيجرى » في احتفالهم بمرور قرن على بدء احتلالهم لها « أن عهد الهلال في الجزائر قد غير ، وأن عهد الصليب قد بدأ ، وانه سيستمر الى الابد ... وأن علينا أن نجعل أرض الجزائر مهذا لدولة مسيحية مضاءة أرجاؤها بنور مدنية منبع وحيها الانجيل ! »^(٧٠) .. وبالطبع فان الكاردينال كان يكذب على المسيحية وعلى الانجيل ، فلو كان الامر أمر مسيحية فقيم كان العدا للعروبة ، وفي العرب مسيحيون لغتهم العربية ؟ ! .. ان العدا لعروبة الجزائر ، وللاسلام اذا كان سندا للعروبة ومظهرا للتمايز القومى عن المستعمر ، يجعل المعركة وطنية وقومية ، ويخرج الدين من اطارها اللهم الا إذا كان - كما حدث بالفعل - وسيلة قهر وأداة استعمار ! ..

وفي مواجهة هذا المخطط الذى عرف طريقه للممارسة والتطبيق ، اختلج ضمير الجزائر العربية المسلمة فأفرز الجناح الغربى لتيار التجديد العقلائى القومى المستنير ، الذى تمثل في الشيخ عبد الحميد بن باديس ، ورهطه (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) ..

وعندما كان الاستعمار الفرنسى يحتفل بمرور قرن على استعمار له للجزائر ، ويذيع كلمات الكاردينال « لافيجرى » وأمثاله ، كتب ابن باديس : « إن الجزائر بلد عربى .. ومن ذا الذى يفكر في إنكار هذه الحقيقة ؟ ! وهى أرض إسلامية أصيلة ، وذلك حق أيضا ! .. ومهما يكن من ارادة إمبريالية ، في الماضى والحاضر ، ومهما يكن من قوة حرابها ، فان هذه الظاهرة التاريخية صادقة تمام الصدق »^(٧١) .

وفي مواجهة المثقفين الجزائريين الذين اقتادتهم ثقافتهم الفرنسية الى حظيرة القومية الفرنسية - أو هكذا ظنوا - فاندمجوا في « فرنسا الام » وكتب ممثلهم فرحات عباس سنة ١٩٣٧ م منكرا وجود « وطن جزائرى » .. في مواجهة هؤلاء كتب ابن باديس مؤكدا على وجود هذا الوطن ، وعلى تميزه القومى عن فرنسا ، بل وموكدا أن هذه حقيقة موضوعية لا تؤثر فيها الارادة الانسانية أى تأثير ! : « .. إن هذه الأمة الجزائرية ليست هي فرنسا ، ولا يمكن أن تكون فرنسا ، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ، ولو أرادت ! .. بل هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد ، في لغتها ، وفي أخلاقها ، وفي دينها ، ولا تريد أن تندج ... ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائرى بمحدوده الحالية المعروفة ... »^(٧٢) .

وكما أبصر الاستعمار الفرنسي أن سبيله الى تحويل الجزائر العربية الى جزء من فرنسا هو سحق قوميتها عن طريق احلال لغته محل عربيته .. أبصر ابن باديس أن اللغة العربية هي الخيط الذى يشد الجزائر الى ماضيها العرى ، وهى السبيل الى جزائر المستقبل العربية ، والمستقلة .. فكتب يقول : « اننا نعتصم بالحق ، ونعتصم بالتواضع عندما نقول : اننا شعب خالد ، ككثير من الشعوب ، ولكننا نصف التاريخ اذا قلنا : اننا سبقاناها جهديتنا ، وسبقنا هذه الامم ونشر الحق أيام كانت فى ظلمات الجهل ، ذلك ما كنا فيه وماسنعود اليه ، وانما علينا أن نعرف تاريخنا ، ومن عرف تاريخه جدير بأن يتخذ لنفسه منزلة لائقة فى هذا الوجود ، ولا رابطة تربط ماضينا الخجيد بماضينا الاغز والمستقبل السعيد الا هذا الحبل المتين : اللغة العربية ، لغة الدين ، لغة القومية ، لغة الوطنية المحروسة ، انها وحدها الرابطة بيننا وبين ماضينا وأجدادنا الفر الميامين ، تربط أرواحهم بأرواحنا .. وهى وحدها اللسان الذى نعز به ، وهى الترهان عنا فى القلب من عقائد وما فى العقل من أفكار وما فى النفس من آمال ! .. » (٧٣)

فما قرأناه للأفغانى عن دور اللغة ، كرباط للامة ، وأثرها فى جمع شتات القومية التى تصارع أعداءها كى تتوحد بعد الشتات ، نجده هنا عند ابن باديس .. الذى كتبه وبشر به ، ثم وضعه موضع التطبيق يوم أنشأت (جمعية العلماء) ١٧٠ مدرسة يتعلم فيها الجزائريون العربية ، بعد أن حرمت فيما عدا هذه المدارس ، وذلك غير « الكتاتيب » التى طورتها حتى اقتربت بها من المدارس الابتدائية .. ويوم نجحت هذه الجمعية فى جمع كلمة التيارات السياسية الجزائرية سنة ١٩٣٨ على المطالبة باللغة العربية ، فكتبوا للحكومة الفرنسية : « إن مسألة اللغة العربية والتعليم الدينى بالقطر الجزائرى ليست مسألة حزب خاص أو جمعية معينة ، بل هى مسألة الأمة جمعاء .. تختلف فى كل شىء وتتفق فيها ! » (٧٤) .. ويوم نجحت ، بقيادة ابن باديس فى اعداد الجيل الذى أحيا الوطن الجزائرى فى نفوس أبنائه ، ومهد الطريق لجيل آت لينتزع هذا الوطن ، بالثورة ، من قبضة الاستعمار ! .. حتى لقد كتب الفرنسيون عن هذا الجهد التجديدى القوى فقالوا : « إن مجددى فكرة الوطن الجزائرى هم هؤلاء الذين أسسوا جمعية العلماء .. لقد ربطوا محاولتهم لتجديد الاسلام وللقضاء على الطرق الصوفية بمحاولة تجديد الوطن الجزائرى ... وهم ينتظرون أن يتقدم رجال آخرون لاستعمال السلاح الذى يصقلونه الآن بأيديهم ويعدونه ! .. » (٧٥) .

نعم .. لقد أصبحت العروبة والقومية العربية ، على يد ابن باديس و (جمعية العلماء) ، طوق نجاة الجزائر من هاوية السحق القومى .. والسلاح الذى حقق به هذا التيار التجديدى نصرا خيل للكثيرين أن تحقيقه قد غدا أحد المستحيلات ! ..

هكذا ، وعلى هذا النحو واجه التيار التجديدى العقلانى المستنير ذلك التحدى

القومى ... سواء ذلك الذى أراد أصحابه تترك العرب كى يصبحوا أتراكا مسلمين ، أو فرنستهم حتى يصبحوا مسلمين فرنسيين ! ..

ومع الديمقراطية .. ضد الاستبداد

وكان الانفراد بالسلطة والاستبداد بأمر الأمة واحدا من التحديات التى طبعت الحياة السياسية لعصورنا الوسطى ، و « المملوكية - العثمانية » على وجه الخصوص .. فحديث القرآن الكريم والسنة عن الشورى لم يجسد فى مؤسسات نيابية دستورية كما هو الغاية منه ، وكلمات الفقهاء عن « أهل الحل والعقد » لم تعد صفحات مصادر الفقه الإسلامى .. ولقد أثمر هذا الاستبداد ، الذى طال عليه الأمد ، سمات سلبية طبعت شخصية الأمة ، وجعلت جماهيرها تقاوم الاستبداد ، عندما عجزت عن تحديه بالفعل الأيجابى ، بالامبالاة ، وإدارة الظاهر لأمور الحياة العامة ، وهى مقاومة من نوع : أضعف درجات الأيمان الضعيف ! ..

حدث ذلك فى أمة لها فى الشورى تراث نظرى .. ولها فى اختيار الخلفاء وبعض أشكال الشورى القريبة من النظامية تراث عملى .. ثم إن أوربا ، بعد الثورة الفرنسية ، أخذت تطور تراثها اليونانى القديم فى الديمقراطية حتى وصلت الى جعل السلطة التشريعية والرقابية للمجالس النيابية المنتخبة من عامة الناس .. فنظر التيار التجديدى ، بسلفيته ، الى تراثه ، وبمقلانيته واستنارته الى الحضارة اللورية ، فوجد أن احلال سلطة الشعب محل سلطة الفرد ، من خلال المجالس النيابية المنتخبة هو التصدى لذلك التحدى المتخلف من بقايا العصور الوسطى .. فليس التقدم المادى الكمى هو ماينقص الشرق ، فلقد حققت مصر منه الكثير على عهد محمد على وسماعيل .. لكن سلطة الفرد ظلت تبدد عائد هذا التقدم فيما لايفيد ، وتحومه من طاقات الأمة الخلاقة المبدعة ، وتحجب مشورة الأمة البناءة عن أن تدعم اخلاص الحاكّم وقدراته .. بل لقد ظلت سلطة الفرد ، وماسمى بنمط الحكم الشرقى ! ثغرة حرص الغرب الاستعمارى على بقائها غير مسدودة ، حتى تظل فرصته سانحة لاغتصاب استقلال البلاد ، بدليل هجمته على الثورة العرابية عندما نهضت لتسد هذه الثغرة بمجلس النواب والدستور ..

ولقد كان الحاكّم الفرد يتذرع بقصور الشعب وعجزه عن ممارسة حريته والقبض على ناصية مصيره ، وكان ذلك هو منطق الخديوى توفيق (١٨٥٢ - ١٨٩٢م) لكن الافغانى حدثه بأن فى الشعب الاكفاء ، كما أن فيه الحاملين ، وكما تكون نظرة الحاكّم للأمة وتقديره لها تكون نظرتها اليه

وتقديرها له ! .. « إن شعب مصر : كسائر الشعوب ، لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفرادها ، ولكنه غير محروم من وجود العالم والعاقل . فبالنظر الذى تنظرون به - ياسمو الامير - الى الشعب المصرى وأفراده ينظرون به اليكم ! .. » .. ثم يمضى الأفغانى ناصحا الخديوى « بالاسراع فى اشراك الامة فى حكم البلاد ، عن طريق الشورى ، بالامر باجراء انتخاب نواب عن الامة تسن القوانين وتنفذ الاحكام .. » .. ويحدد الافغانى أن الحكم النيابى الذى يريده ليس « شكلا » بلا مضمون ، وأن المجلس النيابى إن لم يكن نابعا من الامة ، منتخبا بارادتها الحرة المختارة ، فلن يؤتى الثمرة المرجوة منه ، وتحديده هذا يأتى فى حديثه عن وضع مصر فيقول : « إن حكم مصر بأهلها انما اعنى به : الاشتراك الاهلى بالحكم الدستورى الصحيح .. ذلك أن القوة النيابية لاي أمة كانت لايمكن أن تحوز المعنى الحقيقى الا اذا كانت من نفس الامة ، وأى مجلس نيابى يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية ، فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية الموهومة موقوفة على ارادة من أحدثها .. »^(٧٦) .

ولقد أفاض الكواكبي فى تحليل ظاهرة الاستبداد، والبحث عن أسبابها الحقيقية، ووصف علاج الامة من أمراضها .. فذكر ان الحكماء قد أجمعوا ، بعد البحث الطويل العميق ، على أن الاستبداد ، وانفلات سلطة الفرد من حدود القانون وقيود الدستور « هو المنشأ الاصلى لكل شقاء بنى حواء ! »^(٧٧) .. ونفى مايرعمه البعض من أن علة أمراض الشرق وأسبابها هى « فقد التمسك بالدين » ، لأن العلة عنده هى « فقد الحرية السياسية » ، بل لقد رأى « أن التهاون فى الدين ناشئ من الاستبداد ! .. »^(٧٨) .. وكشف عن سر ماشاع ويشيع دائما من القاء تبعه التخلف والانحطاط على « التهاون فى أمور الدين » ، وقال إن تلك سمة من سمات « الامم المنحطة » ، يظن نفر من بنيتها أن التدين ، بمعنى كثرة العبادة والنسك ، سيثمر صلاح الحال ، على حين أن هذا الجانب من جوانب الدين لن يزعج الاستبداد ولن يقض مضاجع المستبدين ، بل ربما أعانهم هذا الجانب من الدين على إحكام قبضة استبدادهم ، ومن ثم ابقاء الأمة فى انحطاطها الى ماشاء الله .. يقول الكواكبي : « .. والامر الغريب أن كل الأمم المنحطة ، من جميع الاديان ، تحصر بلية انحطاطها السياسى فى تهاونها بأمر دينها ، ولا ترجو تحسين حالتها الاجتماعية الا بالتمسك بعروة دينها تمسكا مكينا ، ويريدون بالدين العبادة . ولنعم الاعتقاد لو كان يفيد شيئا ، ولكنه لايفيد أبدا ... ذلك أن الدين بذر جيد لأشبهه فيه ، فاذا صادف مغرسا طيبا بست ونمأ ، وإن صادف أرضا قاحلة مات وفات ، أو أرضاء مغرقا هائف ولم يثمر . وماهى أرض الدين ؟ ! هى تلك الامة التى أعمى الاستبداد بصرها وبصيرتها ، وأفسد أخلاقها ودينها ، حتى صارت لا تعرف للدين معنى غير العبادة والنسك ، اللذين زيادتهما عن حدهما المشروع أضر على الامة من نقصهما ، كما هو مشاهد فى المنتسكين ! .. »^(٧٨) .

وبعد أن يكشف الكواكبي ان الاستبداد هو علة انحطاط الشرق ، يضع أيدينا عن ركائزه

ودعائمه التي تحكم من قبضته على رقاب الامة وتضمن له قوة واستمرارا .. فهو ليس شهوة شخصية فقط ، ولا غفلة جماهيرية فحسب ، وانما هناك ركائز يعين كشفها المجاهدين في سبيل الحرية على اقتلاعها .. فالارهاب ركيزة للاستبداد .. والقوة المسلحة - وخاصة اذا كانت مملوكة أو مقطوعة الصلة ، قومية ، بالامة - ركيزة ثانية ... والقوة المالية وأصحابها ركيزة ثالثة ... ورجال الدين الذين ربطوا أنفسهم بنظام المستبد ركيزة خامسة .. والعادة والالفة التي تجعل الناس يستثمون للاستبداد ركيزة سادسة ! .. كل هذه ركائز للاستبداد يستند اليها .. وبعبارة الكواكبي : « .. ان الاستبداد مخفوف بأنواع القوات ، التي منها : قوة الارهاب ، وقوة الجند ، لاسيما اذا كان الجند غريب الجنس ، وقوة المال ، وقوة الالفة على القسوة ، وقوة رجال الدين ، وقوة أهل الرشوة ، وقوة الانصار من الاجانب ! .. »^(٨٠) .

وبعد أن يصور الكواكبي واقع الاستبداد الشرقى ، ويكشف ركائزه وأسبابه ، ودوره في انحطاط الامة ، يحدث العرب عن ماضيهم وتراثهم ، فيظهر لهم مدى التناقض بين حياتهم الأولى وميراث أجدادهم الاقدمين وبين انحطاطهم في درك الاستبداد الذي يعيشون فيه تحت نير آل عثمان ... « فالعرب أعرق الامم في أصول الشورى في الشؤون العمومية .. والاسلامية مؤسسة على أصول الادارة الديمقراطية ، أى العمومية » .. ومن ثم ، وبعد هذه المقارنة ، « فان سبب الفتور - (الانحطاط) - هو تحول نوع السياسة من نياية اشتراكية ، أى ديمقراطية تماما .. الى سلطة شبه مطلقة ! »^(٨١) .. تلك هى المفارقة ، وذلك هو سبب الفتور ! ..

واذا كان في ركون العرب الى الاستبداد ، واستنماهم له ما يناقض سيرة سلفهم الصالح ، وما يخالف تعاليم دينهم الحنيف ، فان فيه أيضا ما أصبح شاذا عن الحياة الحرة والنظم الديمقراطية التي دفعت بالنهضة الأوربية الى الامام .. فالحضارة الأوربية ، قد أطلقت لاسمها « حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات - مستثنية القذف فقط - ورأت أن تحمل مضرة الفوضى في ذلك حير من التحديد ، لانه لاضامن للحكام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من حديد ، يخنقون بها عدوتهم الطبيعية : الحرية^(٨٢) ! .. وهذه الامم خصصت منها جماعات باسم (مجالس نواب) وظيفتها السيطرة والاحتساب على الادارة العمومية السياسية ... فما لنا لانفعل مثلهم ، وقرآنا الكريم يحننا على ذلك فيقول لنا : (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون)^(٨٣) ... »^(٨٤) .

وهذا المجلس النبوى ، النابع من الامة ، كما قال الألفغانى ، هو ماسماه تراثنا في الفقه الاسلامى بأهل الحل والعقد ، كما قال الامام محمد عبده ، الذى ذهب الى القول بعصمة هذه الهيئة الدستورية فيما تقرر اذا هى أجمعت رأيا في القرار^(٨٥) ، لانها ممثلة الامة ، والامة لها ، في الفكر الاسلامى ، العصمة فيما تجمع عليه ، اذ « لاتجتمع أمتى عن ضلالة » كما قال الرسول ،

عليه الصلاة والسلام^(٨٦) ..

ولم تكن الحرية السياسية ، في ظر التيار التجديدي ، إنفلاتا من مصالح الأمة ، بل إلتزاما بها ، ولا كانت تخففا من الأعباء ، بل كانت إمعانا في حمل المزيد من الأعباء القومية .. كانت تحريرالذات من قيود الاستبداد ، وذلك حتى تزداد عافيتها فتستطيع حمل المزيد من أعباء الأمة ومسئوليات الوطن .. وبعبارات الكواكبي « فإن الانسان الحر : مالك لنفسه تماما ، ومملوك لقومه تماما ؟ ! .. »^(٨٧) .. ونحن اذا قسنا حياة الحرية بواقع الاستبداد ، ووضعنا في الاعتبار الثمن الغالي والضرية العالية التي يدفعها الانسان في سبيل الحرية ، وجدنا الحرية ، مع ثمنها الغالي ، أنفع ، بل و «أرخص» ، من الاستكانة للاستبداد ، ومايصحبه من توهم أننا قد اثرتنا السلامة واقتصدنا في التضحيات ! .. فخصائر الانسان ، فردا وأمة ، في ظل الاستبداد لا تقاس بما يقدم في سبيل الحرية من تضحيات ، تعقبها ثمرات تستعصى على العد والوزن والقياس ، ذلك « أن الهرب من الموت موت ! وطلب الحياة حياة ! .. وإن الخوف من التعب تعب ! والاقدام على التعب راحة ! .. وإن الحرية هي شجرة الخلد ، وسقيها قطرات من الدم المسفوح ! والعبودية هي شجرة الزقوم ، وسقيهاها أنهر من دم الخالقي الخالقي ؟ ! .. »^(٨٨) كما يقول الشيخ عبد الرحمن الكواكبي .

هكذا واجه هذا التيار التجديدي تحدى الاستبداد بالسلطة والتفرد بأمر الأمة .. وهو التحدى الذى تجسد في تراث العصور الوسطى وواقع الدولة العثمانية .. فأدائه ، وحاكمه إلى تراث العرب الأول في الحرية ، وفكر الإسلامية الأولى في الشورى والديمقراطية ، ثم نظر في أسرار تفوق الخصم الجديد ، أوروبا الاستعمارية ، فوجد الحرية والديمقراطية أحد أسرار هذا التفوق ، فدعا الأمة الى إستلها تراثها في الحرية والشورى ، والاسترشاد بتجربة أوروبا في الديمقراطية ، تصديا لتحدى الاستبداد ، وأخذنا بأسباب الانعتاق من قفس الاستعباد العثماني والاستعمار الأوربي على السواء ! ..

وبالثورة الوطنية .. ضد الاستعمار

كأنما كان الأفغانى، رائد هذا التيار التجديدي، على موعد مع تلك العاصفة التي إجتاحت بها أوروبا أقطار العرب وديار الاسلام ، عاصفة الاستعمار الحديث .. فقبل ثمانى سنوات من ميلاده بدأ إحتلال فرنسا للجزائر سنة ١٨٣٠ م .. وفي نفس عام مولده — (١٨٣٨ م) — إحتلت إنجلترا عدن ... وبعد ثلاثة أعوام من ذلك التاريخ نجحت إنجلترا ، متعاونة مع السلطان

العثماني ، في إرغام مصر على التراجع إلى داخل حدودها الإقليمية سنة ١٨٤١ م ... وفي سنة ١٨٦٠ فجر الاستعمار الإنجليزي والفرنسي الأحداث الطائفية في الشام ... وفي سنة ١٨٦٨ م انتصر التيار المماليء للانجليز في الدولة الأفغانية ، وهو التيار الذي حاربه جمال الدين ... وحول هذه السنوات وفيها كان الزحف الاستعماري دائما وحثيثا على كل من ايران ، ومصر ، وتونس ، وليبيا ، والسودان ... وقبل ذلك كانت الهند قد سقطت في شرك الانجليز ! ...

وأمام هذه العاصفة انهارت قلاع ، وخارت عزائم ، وتسرب اليأس الى كثير من النفوس .. ومن ثم فلقد كانت المهمة الاولى لهذا التيار الذي قاده الافغانى ، على هذه الجبهة ، هى زرع الامل ، وتأكيد حتمية النصر ، شحذا للعزائم وتصاعدا بالامكانيات الاولى حتى تصل الى اعصار وطنى يوقف العاصفة الاستعمارية ، ثم يقتلع ركائزها من الجذور ! ..

ولذلك وجدنا الأفغانى يؤذن في الأرجاء : « لقد أوشك فجر الشرق أن يبتق ، فقد ادهمت فيه ظلمات الخطوب ، وليس بعد هذا الضيق الا الفرج ! .. ان هذا الشرق ، وهذا الشرق لا يلبث طويلا حتى يهب من رقاده ، ويمزق ماتقنع وتسربل به هو وأبناؤه من لباس الخوف والذل ، فيأخذ في اعداد عدة الامة الطالبة لاستقلالها المستنكرة لاستعبادها ! .. »^(٨٩) .

ولقد كان للاستعمار الانجليزى نصيب الاسد في تلك الهجمة التى قامت بها أوربا ضد العرب المسلمين ، فهم - احتلالا أو نفوذا - في الهند وايران والافغان والعراق وعدن ومصر والسودان ، ومن خلال السلطان على السلطة العثمانية يتداخلون في أغلب أرجاء عالم العروبة والاسلام ... ولهذا كان تركيز الافغانى ضدهم ، وعداؤه الشديد لهم ، بل ومحاولته الاستفادة من التناقضات القائمة في السياسية الدولية لعرقلة مساعيهم في السيطرة على بلاد الاسلام .. فهو يقطع بأنه « لا توجد نفس تشعر بوجود الحكومة الانجليزية على سطح الارض الا وقد مسها منهم شىء من الشر ! .. » ثم يتساءل عن شخصية الاستعمارى الانجليزى ؟ فاذا باجانبه ترسم له صورة تشبه « الكاريكاتير » اللاذع والعنيف .. يتساءل : « من هو الانكليزى ؟ ! » ثم يجيب : « انه ضعيف يسطو على حقوق الاقوياء ! .. صوت عال ، وشيخ بال ! .. لقد صار الانجليز للأمم كاللدودة الوحيدة ، على ضعفها ، تفسد الصحة وتدمر البنية ؟ ! .. » وعندما يصدر بحجة (العروة الوثقى) نجد التصدى لهزيمة الاستعمار الانجليزى في طليعة الاهداف التى تحددت في مناجها ، فهى تستهدف « انهاض الدول الاسلامية من ضعفها ، وتنبهها للقيام على شئونها ، ويدخل في هذا تنكيس دولة بريطانيا في الاقطار الشرقية ، وتقليص ظلّه عن رءوس الطوائف

ولقد وضع الأفغانى ، انطلاقا من عقيدة الجهاد الاسلامية ، مهمة التصدى للاستعمار الانجليزى فى اطار الواجبات والفروض الدينية ، فضلا عن الفرائض الوطنية .. ونبه الناس على أن تخاذل السلطة والسلطان العثماني عن قيادتهم فى هذا السبيل لن يغير من وجوب ذلك وفرضيته ، لان الشريعة قائمة لاحتجاج فى القيام الى أمر من السلطان .. فتحرير الوطن واجب ، وهو على المسلم فرض دين وفرض وطنية ، وعلى غير المسلم فرض وطنية ، ومن ثم فهو فرض على الجميع « فكلنا نعلم أن جميع المسلمين وعموم الوطنيين يرون من فروض ذمتهم : السعى فى معاكسة سير الانجليز ، واقامة الموانع فى طريقهم بقدر الطاقة والامكان ، قياما بما يوجبه الدين والوطن . ولا يحتاجون فى الانبعاث لهذا العمل الشريف الى أمر سلطانى ، فان الشريعة الالهية والنواميس الطبيعية فى كل ملة وكل قطر من أقطار الارض تطالب كل شخص بصيانة وطنه والدود عن حوزته ، وتبيح الموت دونه ، بل توجهه فى مدافعه الباغين عليه ! .. « (٩١) .

ثم يلتفت الأفغانى الى قومه ، فيتساءل تساؤل المنكر والمستنكر استنابهم عن مجاهدة الاستعمار ، وهم من هم ، وتراثهم شاهد على مجدهم التليد ، وهذه هى خطط الاستعمار وأطماعه تستفزهم للانتفاض : « أنرضى ، ونحن المؤمنون ، وقد كانت لنا الكلمة العليا ، ان تضرب علينا الذلة والمسكنة ؟ ! وأن يستبد فى ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ، ولا يرد مشربنا ، ولا يحترم شريعتنا ، ولا يقرب فينا الا ولاذمة ؟ ! بل كل همهم أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يحللى أوطاننا ، ويستخلف فيها ، بعدنا ، أبناء جلدته والجالية من أمته ؟ ! .. « (٩٢) .

ومند البداية يحدد الأفغانى أن التصدى للاستعمار ، المسلح بالقوة ، انما يكون بالثورة ، فالحرية والاستقلال أعز من أن تحصل عليها الامم بغير سبيل الثورة على الاستعمار « واذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب . فأهم هذه الأشياء : الحرية والاستقلال .. فهاتان نعمتان انما حصلت وتحصل عليهما الامم أخذا بقوة واقتدار ، يجبل - (يخلط) - التراب منها بدماء أبناء الأمة الامناء ، أولى النفوس الابية والهمم العالية .. « (٩٣) .. وهو يكتب فى (العروة الوثقى) داعيا المصريين الى الثورة على الاحتلال الانجليزى ، وموجهها حديثه الى الفلاحين المصريين على وجه الخصوص ، وطالبا مهم الامتناع عن الاعتراف بالحكومة الاستعمارية ، وحجب الاموال والضرائب عن جهازها .. ثم يفند مزاعم المستسلمين الذين يصفون هذه الاعمال الثورية بوصف « الفتنة ! » فيقول : « إن على المصريين أن يقتدوا بالافغانيين - (فى حربهم للانجليز) - لينقلدوا بلادهم من أيدي اعدائهم الاجانب .. وليس من الفتنة أن ندعوهم الى طلب الحقوق والدفاع عن الدين والوطن ، كما يظن بعض المتطرفين على موائد السياسة ! وانما

ننادى على صاحب البيت أن يدافع عن حريمه وماله وشرفه ، وأن يخرج مخالف عدوه من أحشائه ! ، وهي سنة جرى عليها الحق في كل أمة .. فعل المصريين عموماً ، وعلى الفلاحين خصوصاً أن يجمعوا أمرهم على أن ينعوا الحكومة (الإنجليزية) كل ما يطلب منهم وأن يرفعوا أصواتهم بنداء واحد قائلين : لانطيع الا حاكماً وطنياً .. فإن فعلوا هذا وجدوا لهم من الدول أنصاراً ، بل ومن الجنس الإنجليزي نفسه ! .» (٩٤) .

وأهداف هذه الثورة الوطنية ، التي نادى بها الأفغان لم تكن تتقف عند تحقيق مظاهر الاستقلال وأشكاله ، ذلك أن الرجل كان يدرك جيداً المضمون الاقتصادي والهدف المادى من وراء اعلام الاستعمار وجيوشه ، بل لقد أعلن صراحة « أن مصدر الشقاء ومنيع البلاء في الشرق وممالكة انما كان من الامتيازات الاجنبية ا » (٩٥) .. وفى هذا الاطار تأتى معركته الكبرى والعنيفة والشهيرة ضد الشاه الايرانى ناصر الدين ، عندما فرط فى اقتصاديات الامة للشركات الانجليزية تنهب ثرواتها بالامتيازات .. ونحن عندما نقرأ الرسالة الشهيرة التى وجهها الافغان الى المجتهد الشيرازى (١٨١٤ - ١٨٩٥ م) ، رأس علماء الشيعة ، سنة ١٨٩١ م يحرضه فيها ضد الشاه ، نضع يدنا على وعى الافغان الكامل بهذا البعد الاساسى من أبعاد العملية الاستعمارية .. يقول فيها : « إن الشاه قد باع الاعظم من البلاد الايرانية ومنافعها : المعادن ، والسبل الموصلة اليها ، والطرق الجامعة بينها وبين تخوم البلاد ، والخانات التى تبنى على جوانب تلك المسالك الشاسعة التى تتشعب فروعها الى جميع أرجاء المملكة ، وما يحيط بها من البساتين والحقول ، نهر كارون والفنادق التى تنشأ على ضفتيه الى المنبع ، وما يستتبعها من الجنائن والمروج ، والجادة من الاهواز الى طهران ، وما على أطرافها من العمران والفنادق والبساتين والحقول ، وما يتبعه من المراكز ومحلات الحرث وبيوت المستحفظين والحاملين والبائعين أنى وجد وحيث نبت ا .. وحكر العنب للخمور ، وما يستلزمه من الحوانيت والمعامل والمصانع فى جميع أقطار البلاد ! والصابون والشمع والسكر ، ولوازمها من المعامل ! . والبنك ! ومأدراك مالبنك ؟ ! وهو اعطاء الاهالى كلية بيد عدو الاسلام ، واسترقاقه لهم ، واستملاكه اياهم ، وتسليمهم له بالرياسة والسلطان ! » (٩٦) .

ثم إن الخائن البليد أراد أن يرضى العامة بواهى برهانه فقال : إن هذه معاهدات زمانية ومقاولات وقتية ، لاتطول مدتها أزيد من مائة سنة ! .. يالله من هذا البرهان الذى سوله حرق الخائنين ؟ ! .. إن هذا المجرم قد عرض اقطاع البلاد على الدول ببيع المزاد ! .. انه يبيع ممالك الاسلام ، ودور محمد وآله ، عليهم السلام ، للأجانب .. وهو لا يبيعها الا بقيمة زهيدة ودراهم بخسة معدودة ؟ ! » (٩٧) .

على هذا النحو أبصر الأفغانى المضمون الاقتصادى للاستعمار ، ومعنى الامتيازات الاجنبية التى تحصل عليها شركاته فى البلاد الخاضعة لنفوذه ، وكيف أنها اقطاع تلك البلاد لهذه الشركات ، ومكان المصارف والبنوك وسيطرتها المالية الحاكمة فى عملية النهب الاستعمارى . ولقد استطاع برسالته هذه أن يحرك غضب المجتهد الشيرازى ضد موقف الشاه ناصر الدين ، فصدرت فتواه الشهيرة التى جعلت الشعب يقاطع الشركات الاستعمارية ، حتى افلست واضطرت الى الرحيل عن البلاد ! ..

لقد كان الأفغانى عنيفا فى تصديه للهجمة الاستعمارية ، لان هذه الهجمة كانت عنيفة وكاسحة .. ولقد كان الموقف من الاستعمار معيارا يحدد به علاقاته بالافراد والجماعات والحكومات .. فهو يؤيد الدولة أو الحكومة أو الجماعة اذا كان فى التأييد مايدعم موقف العرب والمسلمين فى تصديهم للاستعمار ، أما التهاون فى هذه المهمة المقدسة ، بالتفريط فى حق الوطن ، أو فتح الثغرات للعدو كى ينفذ اليه ، أو التهاون مع العدو ، فانها جميعا خيانة وطنية فى نظر جمال الدين .. « فلسنا نمنى بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ، ويسلمها للعدو بضمن بخس أو بغير بخس (وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس !) . بل خائن الوطن : من يكون سببا فى خطوة يخطوها العدو فى أرض الوطن ، بل من يدع قدما لعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها ! .. » (٩٨) .

واذا كنا نقف ، عادة ، ونحن نرصد اعلام الفكر فى هذا التيار التجديدى عند عدد محدود ، اتخذنا من الافغانى ، ومحمد عبده ، والكواكبي ، وابن باديس النموذج لجماعتهم .. فان عداء هذا التيار للاستعمار ، وتصديه لتحدياته ، قد ضم جميع حركات التحرر الوطنى والثورات الوطنية التى شبت بالوطن العربى ، وبلاد الاسلام منذ الثورة العربية سنة ١٨٨١ م وحتى خمسينات القرن العشرين ففى تلك الحقبة ، وبكل بلاد المنطقة كانت كتابات الافغانى وكلماته ، وكانت الاعداد الثمانية عشر التى أصدرها من (العروة الوثقى) من أبرز المكونات الفكرية والسياسية التى ألهمت القيادات الوطنية العداء والتصدى للاستعمار ...

وعلى هذا الدرب كان نضال الكواكبي ضد الاستعمار العثمانى فى المشرق العربى ، منذ أن شب فى حلب ، وحتى استشهاده بالقاهرة .

وعلى هذا الدرب أيضا كان نضال ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسى فى الجزائر ، عندما صنع الجيل الذى وضع الجزائر على درب العروبة ، فمهد الطريق للجيل الذى انتزعها ، بالثورة ، من براثن الاستعمار .

بقى أن نقول : أن عداء هذا التيار التجديدي للاستعمار لم تشبه شائبة أى تعصب دينى ضد مسيحية الغرب ، التي يتدين بها المستعمرون ... فالافغانى الذى يذهب فى العداة للاستعمار الى الحد الذى رأينا ، هو الذى يتحدث عن أن دين الله ، فى اليهودية والمسيحية والاسلام ، واحد ، وأن الاختلاف والشقاق انما جاء من تجار الاديان^(٩٩) .. والامام محمد عبده هو الذى تفيض كتاباته بالحديث عن وجوب التعاون بين المسلمين وبين مخالفيهم فى الدين فيما لا يضر المسلمين^(١٠٠) .. والامام ابن باديس يحدد أن النهضة التي تقودها (جمعية العلماء) انما هي ضد : المستعمرين ، والدجالين - (الطرق الصوفية) ، والخائنين لوطنهم ، من الذين يندمجون فى أمة الاستعمار ويتخلون عن قوميتهم .. وهى فيما عدا هؤلاء الاعداء الثلاثة : برد وسلام على الجميع ، نصارى كانوا أم يهودا أم مجوسا ! .. ان هذه النهضة « سلام على البشرية ، لا يخشاها النصرانى لنصرانيته ، ولا اليهودى ليهوديته ، ولا المجوسى لمجوسيته ، ولكن يجب ، والله ، أن يخشاها الظالم لظلمه ، والدجال لدجله ، والخائن لخيانته ! »^(١٠١) .

ومكنا واجه هذا التيار التجديدي تحدى الاستعمار الأوروى الذى زحف على أقطار العروبة وبلاد الاسلام ...

وحضارة : جديدة .. ومتميزة

ومع هذه الهجمة الاستعمارية الحديثة ، وضع مرة أخرى ذلك الهدف الاستعمارى الأوروى القديم .. ذلك الهدف الذى تجلى فى كل موجات الغزو التى تعرض لها الشرق العربى خلال هذا الصراع التاريخى الطويل .. فالغرب يريد أن يجرز النصر على الجبهة الحضارية ، باحتواء العرب حضاريا ، حتى يختم دورات هذا الصراع بانتصار حاسم ونهاى ، ومن ثم فهو ، وقد عاد مسلحا هذه المرة بالثورة الصناعية وثمارها العديدة من أدوات القوة المتنوعة ، وبالحضارة الأوربية المتألقة والمتفردة على خريطة الكوكب الذى يسكنه الانسان ، يريد أن لاتظل حضارته هذه حضارة جاليتة الأوربية ومستوطنية فقط فى مستعمراته العربية ، وذلك كى لاتتكرر قصته القديمة يوم زالت حضارته بزوال دوله الاستعمارية القديمة ، إغريقية وبطلمية وبيزنطية .. وسواء أكانت السبل هى القهر بالمسخ القومى والسحق للهوية الحضارية ، كما صنع الفرنسيون بالجزائر ، أو بالأغراء كما صنعوا هم من خلال مدارس التبشير بغيرها ، وكما صنع الانجليز فى مستعمراتهم ، فان الهدف واحد ومحدد ، وهو أن ينسلخ العرب عن هويتهم الحضارية المتميزة ، فيصبحون غربا ، وتتم عملية الاحتواء التى تكرس النصر للغرب فى هذا الصراع الحضارى الطويل .. وفى حديث الكاتب السياسى الاستعمارى الفرنسى جابريل هانوتو عن هذا الصراع الحضارى بين الحضارة الأوربية ، التى يسميها « المدينة الآرية المسيحية » وبين الحضارة العربية الاسلامية التى تشد

العرب ، كما يقول الى « الماضي الآسيوى » ، يتجلى فرح المستعمرين بما لاح لهم من نجاح هذا المخطط فى بعض أقطار الشمال الأفريقى - تونس - وهو النجاح الذى تحدث عنه هانوتو بقوله : « يوجد الآن بلد وأرض تنفلت شيئاً فشيئاً من مكة ومن الماضي الآسيوى ؟ ! »^(١٢) .

وحتى لا يحقق الاستعمار هذا الهدف الاكبر ، القديم والجديد ، كانت دعوة التيار التجديدى السلفى العقلانى المستنير الى تجديد الحضارة العربية الاسلامية ، تجديدها وليس التخلي عنها ، ولا استبدالها بالحضارة الأوربية .. ففى الوقت الذى تصدى فيه هذا التيار للتحديات التى مثلت قيود العصور الوسطى على حركة الأمة ويقظتها ونهضتها .. وتصدى للغزوة الاستعمارية الأوربية ، كاحتلال ونهب استعمارى ، تصدى كذلك للدعاة احلال حضارة الغرب محل حضارتنا العربية الاسلامية ، التى لم تكن صورتها يومئذ تغرى بالاستلهاهم أو تبعث على الاحترام ؟ ..

ولقد انطلق هذا التيار فى دعوته لتجديد حضارتنا المتميزة من عدة منطلقات يجمعها ويربطها خيط واحد ..

١ - فنحن أمة عريقة ، ولحضارتنا مزاج وطابع خاص ... وتميز هذه الحضارة بالموقف المتوازن والموارن بين المتناقضات ، وتمثيلها « للضمير » فى مواجهة حضارات تميل عادة الى طرف واحد من طرفى الظاهرة ... يعطى حضارتنا ميزة ، ويعصمها من محاطر وأخطار يشكو منها الآخرون ...

٢ - ان للمزاج الحضارى المتميز علاقة عضوية بتكوين الأمة ، ومقومات هذا التكوين ، واذا كانت الأمة ، كما هو حال أمتنا ، ذات عراقة حضارية وتراث غنى ودور بارز ، فى تاريخ الانسانية وصراعاتها الحضارية ، فليس من السهل تجريدتها من ثوبها الحضارى ، والقذف بها تحت عباءة الآخرين ! .. بل قد يستحيل ذلك حتى لو أراد نفر من بنينا ، مخلصين كانوا أم مخادعين ! .. وبعبارة ابن باديس عن « الغيرية الحضارية » للجزائر عن فرنسا : « ان هذه الأمة الجزائرية ليست هى فرنسا ، ولا يمكن أن تكون فرنسا ، ولا تستطيع أن تصبح فرنسا ولو أرادت ! » .

٣ - أن الدعوة الى « حضارة عربية اسلامية متميزة » لايعنى تقديس الماضي ، والاعودة اليه كى يعيش فى نظمه وقوابله ، بل ولا الاخذ بجميع أصوله .. وانما الذى تعنيه هذه الدعوة هى الاحد « ببعض الاصول » الثابتة ، التى تمثل القسما المميرة للشخصية العربية الاسلامية .. وهذه الاصول التى تحمل صلاحيات معاصرة ، وتمثل قوة دفع وطاقة تحريك للامة نحو التقدم ،

انماثل، بما لها من قداسة في نفوس الأمة، مناخا ملائما يسرع بحركة الأمة كى تنخرط في عملية التجديد واليقظة والتطور ، على عكس حالها اذا مادعت الى نمط جديد وغريب وليس لاصوله في ضميرها قداسة أو احترام .. ففارق بين أن تقتنع صفوة مستنيرة بنمط حضارى معين ، فتتخرط في العمل لسيادته وتسويده ، وبين أن تدخل الأمة عصر تجديدها وتجدها مسوقة بقيم وأفكار وموارث لها في نفوسها وضمائرها هالات المقدسات .. فنطاق التجديد ، في الحالة الأولى ، محدود ، ومن السهل على الأعداء أن يقتلوه ، أما في الحالة الثانية ، فان السعى فيه سيكون سريعا وحيثا، ونطاق انتشاره سيكون عاما وشاملا ، واقتلاع الأعداء لآثاره سيكون مستحيلا ...

اذن ، فالملطوب هو البدء من بعض أصول الماضى ، الصالحة ، والتي استلهما الأرييون عندما استعانوا بترائنا في نهضتهم ، مع وعينا بأنها هى المدخل والسبيل الذى يعين على التجديد والتحديث والتطوير .. وبعبارة الأقباطى فى المنهاج الذى تحدد (للعروة الوثقى) « فان الظهور فى مظهر القوة ، لدفع الكوارث ، انما يلزم له التمسك ببعض الاصول التى كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم ، وهى ماتمسكت به أعز دولة أوربية .. » (١٠٣) .

وهذه الاصول ، كما يقول محمد عبده ، هى التى ستجعل الارض ، انسانيا وشعبيا ، ممهدة للإصلاح .. فالتناس سيصغون للمؤذن ، ويلبون نداءه لانه يؤذن فيهم من داخل سور مدينتهم ، كما يقال ، وليس من خارج السور ! .. ولدعوته هذه الى التجديد بذور وللإصلاح فى قلوبهم وعقولهم قواعد ومقدمات لها عندهم احترام شديد .. وبعبارة : « فهذه سبيل لمزيد الإصلاح فى المسلمين لامتدوحة عنها ، فان اتيانهم من طرق الادب والحكمة العارية عن صبغة الدين يوجه الى انشاء بناء جديد ، ليس عنده من مواده شىء ، ولايسهل عليه أن يجد من عماله . أحدا . واذا كان الدين كافلا بتهديب الاخلاق وصلاح الاعمال وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها ، ولاهله من الثقة فيه مايبناه ، وهو حاضر لديهم ، والعناء فى ارجاعهم اليه أخف من احداث مالا المام لهم به ، فلم العدول عنه الى غيره ؟ ! » (١٠٤)

والتمسك ببعض الاصول الحضارية ، وسلوك سبيل الاسلام والاستعانة به فى تحريك الامة الى التجديد الحضارى ، لا يعنى ، فى رأى أعلام هذا التيار ، الرجوع للعيش فى الماضى ، فلقد عابوا على السلفية الوهابية ذلك ، كما سبق وأرودنا نقد محمد عبده لموقفها من العلم والعقل والمدنية الحديثة .. وهو لايعنى الاكتفاء بالدين والتراث الدينى والعلوم الشرعية فى النهضة والإصلاح ، ذلك أن الإصلاح الدينى شىء ، والإصلاح المدنى والتجديد الحضارى شىء آخر - وإن لم يكن بينهما انفصال - والاستعانة بالدين فى تحريك الامة الى التجدد الحضارى ، مستعينة

ببعض الاصول الثابتة في حضارتها لايعنى أن التجدد الحضارى هو ذات الاصلاح الدينى ..
وبعارة الامام محمد عبده : « لو رزق الله المسلمين حاكماً يعرف دينه يأخذهم بأحكامه ،
لرأيتهم قد نهضوا ، والقرآن الكريم في احدى اليدين ، وماقرر الأولون ومااكتشف الآخرون
في اليد الاخرى ذلك لآخرتهم ، وهذا لديناهم ، ولساروا يزاخون الأوربيين
فيزجونهم ا » (١٥) . فلكل مكان ، والعلاقات لاتعنى طمس الفروق ، أو تحويل الوجهة من
الامام لا ، الخلف ، أو جعل الوسائل غايات ..

٤ - وكما خالف هذا التيار السلفية غير العقلانية وغير المستنيرة ، تلك التى وقفت عند
ظواهر النصوص ، سواء أكانت نصوص العصر الاول ، أو العصور « المملوكية - العثمانية » .
اختلف كذلك وخالف التيار الذى انبهر بحضارة الغرب ، فدعا الى أن نبدأ من حيث انتهى
الغرب ، وأن نسلك نفس الوسائل والوسائط التى سلكها الى ذات الاهداف والغايات التى
استهدفها .. والافغانى يوجه الانتقاد الى هذا التيار ، فيقول فى منهاج (العروة الوثقى) : « .. انه
لاضرورة ، فى ايجاد المنعة ، الى اجتماع الوسائط وسلوك المسالك التى جمعها وسلكها بعض الدول
الغربية الاخرى ، ولاملجىء للشرق فى بدايته أن يقف موقف الأوربي فى نهايته ، بل ليس له أن
يطلب ذلك ، وفيما مضى أصدق شاهد على أن من طلبه فقد أقر نفسه وأتمه وقرأ أعجزها
وأعوزها ا » (١٦) .

والافغانى يرى فى هذا التيار الغربى ، أو « المستغرب » ، الذى فقد أبنائه الثقة
بالذات والاصالة والامل فى بناء حضارى متميز ، والذين استحكمت منهم « عقدة
الأوربي » ، يرى فيهم خطراً يفتح للاستعمار فى حياتنا ثغرات ، فيقول : « إن أشد وطأة على
الشرق ، وأدعى الى تهجم أولى المطامع من الغربيين ، وتذليل الصعاب لهم ، وتثبيت
أقدامهم ، هم أولئك الناشئة ، الذين بمجرد تعلمهم لغة القوم والتأدب بأسفل آدابهم ،
يعتقدون أن كل الكمالات انما هو فيما تعلمونه من اللسان ، على بساطه ، وفيما رأوه من
بهرج مظاهر الاحالات ، وقراءة سير وسير من قطع مراحل من الغربيين فى سبيل الاخذ فى
ترقية أمته ، بدون أن يسبروا من ذلك غورا ، أو يفهموا لتدرجهم معنى . ويعتقد الناشئ
الشرق أن كل الرذائل ودواعى الحطة ومقاومات التقدم انما هى فى قومه ، فيجرى مع تيار
غريب من امتهان كل عادة شرقية ، ومن كل مشروع وطنى تتصدى له فئة من قومه أو أهل
بلده ، ويأنف من أى عمل مالم يشارك فيه الاجنبى ا » (١٧)

فلااعتراض هنا ليس على « سبر غور » أسرار التقدم الغربى ، للاستفادة والتمثل
الطبيعى ، فمن قبل صنع العرب ذلك ، يوم أخذوا ، من موقع الواثق والقادر ، عن الفرس

والهنود واليونان ، كى يصنعوا اللدائق والجديد والمتميز ... وانما الاعتراض على « تقليد المنبر » ، الذى أفقده « الانهار » الثقة بالذات والقوم والتراث والتاريخ ! ..

وينبه الالفغانى الى أن مثل هذا النهج ، وهو نهج الضعفاء ، سيجعل هؤلاء الضعفاء يتخذون من « نهايات الغرب » « بدايات لنهضتهم » ، وفى ذلك خطر عظيم ... فمسيرة الغرب من نقطة بدئه فى الحضارة والصناعة حتى الموقع الذى بلغه الآن قد أكسبته مرانا وقوة وجعلته عملاقا فى الدروب والمجالات التى تطور فيها ، فاذا تعلقنا ، ونحن الضعاف ، بنهاياته وثمراته ، كنا أقصر منه قامة ، وأضعف منه بنية ، وأعجز منه فى المباراة ، ومن هنا يأتى خطر الضم والالحاق ، ان لم يكن فى الشكل والاحتلال العسكري ، ففى الاقتصاد والاسواق ! .. وعلى سبيل المثال ، فإن التعلق « بسلع » الغرب الصناعى وأدواته ، ستجعلنا نغير « شكل » حياتنا بمصنوعات ليست من انتاجنا ، الامر الذى سيدمر حرفنا بدلا من تطويرها ، كما صنع الغرب مع حرفه فى البدايات ، كما أن بلادنا ستقف عند انتاج المواد الخام ، التى تصديرها رخيصة للغرب الصناعى ، ثم تستوردها مصنوعات غالية الثمن بعد وقت قصير ... كل ذلك لاننا نبدأ بداية « الضعيف المقلد » ، من حيث انتهى الغرب القوى ، ولانسلك السبيل الطبيعى للتطور ، سبيل من يحدق ويتقن علوم الحضارة قبل حذقه للأسماء والاستخدامات الخاصة بالسلع والادوات التى أثمرتها هذه الحضارة فى بيئة أخرى ومناخ غريب ! ..

وعلى هذه القضية الهامة يضرب الالفغانى المثل بما صنعه العثمانيون من تنظيمات واصلاحات أخذوها عن الغرب .. وبما صنعه مصر محمد على عندما نقلت أشكالا وأدوات ووسائل ، فبدأت من حيث انتهى الأريبيون .. والمثل الذى يضره خاص بالتعليم ... يقول : « لقد شيد العثمانيون عددا من المدارس على النمط الجديد ، وبعثوا بطوائف من شبابهم الى البلاد الغربية ليحملوا اليهم ما يحتاجون من العلوم والمعارف والآداب ، وكل ما يسمونه « تمدنا » . وهو فى الحقيقة تمدن للبلاد التى نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الانسانى ! .. فهل انتفع المصريون والعثمانيون بما قدموا لأنفسهم من ذلك ، وقد مضت عليهم أزمان غير قصيرة ؟ ! .. نعم ، ربما وجد بينهم أفراد يتشدقون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية - (القومية) - وماشاكلها .. وسماوا أنفسهم : زعماء الحرية .. ومنهم آخرون قلبوا أوضاع المباني والمسكن ، وبدلوا هيئات المآكل والملابس والفرش والآنية ، وسائر الماعون ، وتنافسوا فى تطبيقها على أجدود ما يكون منها فى الممالك الاجنبية ، وعدوها من مفاجرهم ... فنفوا بذلك ثروتهم الى غير بلادهم ! .. وأماتوا ارباب الصنائع من قومهم .. وهذا جدع لانف ، الامة ، يشوه وجهها ويحط بشأنها ! .. لقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة ، المنتحلين أطوار غيرها ، يكونون فيها منافذ لتطرق الاعداء اليها ... وطلائع لجيوش الغالبين

وأرباب الغارات ، يمهدون لهم السبيل ، ويفتحون الأبواب ، ثم يبتون أقدامهم^(١٠٨) .. » .

فالتمدن : نبت طبيعي ، ونمو طبيعي ، وليس نقلا وتقليدا يحسب المقلد الضعيف أنه باقتناء ثمراته قد بلغ منه الغاية والمراد .. وهو إن سلك هذا السبيل دمر امكانياته الضعيفة ، وربط واقعه بعجلة الاقوياء ، ربط تبعية واستغلال ... وبذلك يصبح التقليد والمقلدون ثغرات لنفوذ الاعداء « وطلائع جيوش الغالين وأرباب الغارات ! » .

فلا سلفية الحالمين بالعودة الى العصور الخالية ، وصب المجتمع في قوالبها ، سواء منها قوالب العصر الاول أو عصور الانحطاط ... ولاسر الامة العربية ، ذات الحضارة المتميزة ، على ارتداء عباءة الحضارة الاوربية - وبعبارة الامام محمد عبده « لقد خالفت بدعوتى رأى الفئتين اللتين يتركب منهما جسم الامة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون العصر ومن هو في ناحيتهم ! »^(١١٨) - لان في تقليد الغرب ، فضلا عن شوائبه وعيوبه ، فيه ماهو أخطر وأعظم .. فيه تحقيق الحلم القديم لاعداء الشرق ، قدامى ومحدثين ، وعلى امتداد القرون والحلقات والموجات في هذا الصراع الحضارى القديم .. حلمهم في حسم هذا الصراع لصالحهم ، باحتواء الشرق العربى حضاريا .. وأيضا ففى العودة الى القديم ، والجمود عند صياغاته الفكرية مافتح ويفتح للغرب الاستعمارى تلك الثغرة التى استعمر منها البلاد ، وحاول ويحاول احتواءها حضاريا ! ..

ومادام القانون الذى حكم صراعات هذه الامة ضد أعدائها قائما وفاعلا ، فلا سبيل الى استكانتها ، ولأمل في اندماجها وتبعيتها لهؤلاء الاعداء .. وتلك هى مهمة التجديد ، الذى يبعث في الامة روح المقاومة للخطر ، ويصقل لها أمضى أسلحتها ، ويستنهض فيها القسامات الاصيلة والثابتة والصالحة للعطاء .. وذلك كى تنهض فتصارع خصومها ، وتقهر مايفرضون عليها من تحديات .

هذا ما صنعه ، أو على الاقل وضع أسسه ، التيار السلفى العقلانى المستنير ، الذى كان أبرز تيارات التجديد في حركة اليقظة العربية في العصر الحديث .

هوامش الجامعة الإسلامية

- (١) « الدعوة الوهابية » ص ١١٨ ، ١١٩ .
- (٢) « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ج ٢ ص ٣١٨ .
- (٣) المصدر السابق . ج ٣ ص ٣٢٥ .
- (٤) الأنعام : ٣٨ .
- (٥) « الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي » ص ٣٠٩ .
- (٦) « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ج ٣ ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .
- (٧) أى أضييق أفقا ، والعطن معناه الأصل : مبارك الجمل ومريض الغنم
- (٨) « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ج ٣ ص ٣١٤ .
- (٩) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٣١٨ .
- (١٠) فى الطبعة الثانية من دراستنا وتحقيقنا للأعمال الكاملة للأفغانى توسعنا فى دراسة حياته ، بعد أن كنا قد أوجزناها فى ص ١٠ - ١٨ من الطبعة الأولى . القاهرة سنة ١٩٦٨ .
- (١١) فى الترجمة لحياة الأستاذ الامام . أنظر دراستنا عنه فى « أعماله الكاملة » ج ١ ص ١٧ - ٣٢ .
- (١٢) أنظر تفاصيل حياته فى تقديمنا لأعماله الكاملة . ص ٩ - ٣٢ .
- (١٣) أنظر للمزيد من التفاصيل عن حياة ابن باديس دراستنا عنه بكتابنا « مسلمون ثورا » ص ٢٣٥ - ٢٧٤ .
- (١٤) « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ج ٢ ص ٣١٨ .
- (١٥) « الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي » ص ١٨٦ ، ١٨٧ . دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة

بيروت سنة ١٩٧٥ م .

- (١٦) « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ج ٣ ص ١٧٨ ، ١٧٩ .
- (١٧) المصدر السابق . ج ٣ ص ١١٢ - ١١٤ ، ١٧٧ ، ١١٩ .
- (١٨) المصدر السابق . ج ٣ ص ٦٠ ، ٦١ .
- (١٩) « كشف الظنون » ج ١ ص ٥٠٩ - ٥١٣ طبعة أستانبول سنة ١٩٤١ م .
- (٢٠) « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ج ١ ص ٢١ .
- (٢١) « الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني » ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ .
- (٢٢) « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ج ٥ ص ٤٢٨ ، ج ٣ ص ٢٨٩ .
- (٢٣) « الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني » ص ٢٦٠ .
- (٢٤) المصدر السابق . ص ٢٦٥ .
- (٢٥) المصدر السابق . ص ١٠٢ .
- (٢٦) « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ج ٣ ص ١٥١ ، ٢٧٩ - ٢٨١ ، ج ٤ ص ٤١٤ .
- (٢٧) « مسلمون ثوار » ص ٢٦٧ ، ٢٦٨ .
- (٢٨) « الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني » ص ٢٦٤ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ .
- (٢٩) التوبة : ٩٠٥ .
- (٣٠) الأنفال : ٦٠ .
- (٣١) الأحزاب : ٦٢ .
- (٣٢) « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ج ٣ ص ٥٠٢ ، ٢٨٤ .
- (٣٣) المصدر السابق . ج ٤ ص ١٠ . وأعمال الأفغاني ص ٢٦٤ .

(٣٤) « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ، ج ٤ ص ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ج ٣ ص ٥٧٨ .

(٣٥) « الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني » ، ص ٢٩٨ - ٣٠٠ .

(٣٦) « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ، ج ٣ ص ٥١٦ - ٥٣٣ .

(٣٧) « مسلمون ثوار » ، ص ٢٦٢ .

(٣٨) المرجع السابق . ص ٢٦٣ - ٢٦٥ .

(٣٩) رواه البخارى ومسلم وابن ماجه وابن حنبل .

(٤٠) « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ، ج ٢ ص ١٧٥ .

(٤١) المصدر السابق . ج ٣ ص ٢٨٨ ، ٢٨٦ .

(٤٢) المصدر السابق . ج ٣ ص ٢٨٥ .

(٤٣) المصدر السابق . ج ٤ ص ٤٣٠ .

(٤٤) « الأعمال الكاملة » ، لعبد الرحمن الكواكبي . ص ٤٨ .

(٤٥) المصدر السابق . ص ١٤٩ .

(٤٦) « حاضِر العالم الإسلامى » ، ج ٤ ص ٩٢ .

(٤٧) « الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني » ، ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

(٤٨) المصدر السابق . ص ٢٣٧ .

(٤٩) المصدر السابق . ص ٢٢١ .

(٥٠) المصدر السابق . ص ٢٢٤ .

(٥١) المصدر السابق . ص ٢٠٩ .

- (٥٢) المصدر السابق . ص ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٣ .
- (٥٣) ابن ابن باديس : مجلة « العرنى » عدد ابريل سنة ١٩٧٨ ، ص ٤٣ .
- (٥٤) « الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغانى » ص ٢٢٤ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ .
- (٥٥) « الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى » ص ٣٢٣ - ٣٢٥ ، ٣٣١ .
- (٥٦) « الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغانى ص ٢٣٦ ، ٤٦٦ ، ٤٨٧ ، ٢٤٠ ، ٤٦١ .
- (٥٧) المصدر السابق . ص ٢٤١ .
- (٥٨) المصدر السابق . ص ٢٤٧ .
- (٥٩) المصدر السابق . ٧٢ ، ٧٣ .
- (٦٠) « الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى » ص ٣٠ .
- (٦١) المصدر السابق . ص ٣٦٤ - ٣٦٩ .
- (٦٢) « الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغانى » ص ٧٦ .
- (٦٣) « الاعمال الكاملة للامام محمد عبده » ج ١ ص ٧٣٥ .
- (٦٤) « الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغانى » ص ٧٦ .
- (٦٥) « الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغانى » ص ٢١٢ - ٢١٤ .
- (٦٦) « الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى » ص ٣٥٨ .
- (٦٧) المصدر السابق . ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .
- (٦٨) د . محمد عمارة « الامة العربية وقضية التوحيد » ص ٩٤ ، ٩٥ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م .
- (٦٩) المرجع السابق . ص ٩٦ ، ٩٧ .

(٧٠) د . محمود قاسم «الإمام ابن باديس» ص ١١ . طبعة دار المعارف . القاهرة .

(٧١) المرجع السابق . ص ١٣ .

(٧٢) «مسلمون ثوار» ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ .

(٧٣) المرجع السابق . ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

(٧٤) المرجع السابق . ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

(٧٥) المرجع السابق . ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ .

(٧٦) «الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغانى» ص ٤٧٣ ، ٤٧٧ .

(٧٧) «الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي» ص ٢٥٩ ، ٢٦٠ .

(٧٨) المصدر السابق . ص ١٨٤ .

(٧٩) المصدر السابق . ص ١٨٧ .

(٨٠) المصدر السابق . ص ٢٢٥ .

(٨١) المصدر السابق . ص ٣٥٧ ، ١٤٧ ، ٢٥٠ .

(٨٢) المصدر السابق . ص ١٨١ .

(٨٣) آل عمران : ١٠٤ .

(٨٤) المصدر السابق . ص ١٤٦ .

(٨٥) «الاعمال الكاملة للإمام محمد عبده» ج ٥ ص ٣٢٨ .

(٨٦) رواه ابن ماجه .

(٨٧) «الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي» ص ٢١٥ .

- (٨٨) المصدر السابق . ص ٢٠ .
- (٨٩) « الأعمال الكاملة لجمال الدين الافغانى » ص ٢٣ ، ٢٤٣ .
- (٩٠) المصدر السابق . ص ٢٤ ، ٣٦٩ ، ٢٦ .
- (٩١) المصدر السابق . ص ٥٠١ .
- (٩٢) المصدر السابق . ص ٣٥٦ .
- (٩٣) المصدر السابق . ص ٤٨٧ .
- (٩٤) « العروة الوثقى » ص ٤٥٣ ، ٤٥٤ . طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م .
- (٩٥) « الأعمال الكاملة لجمال الدين الافغانى » ص ٢٠٠ .
- (٩٦) الاشارة الى خطر السيطرة الاقتصادية للبنك الذى أنشأته المجترا بايران « البنك الشاهنشاهى » .
- (٩٧) مجلة « المورد » العراقية ص ٣١٧ ، ٣١٨ . العدد الأول ، المجلد السابع سنة ١٩٧٨ .
- (٩٨) « الأعمال الكاملة لجمال الدين الافغانى » ص ٥٠٢ .
- (٩٩) المصدر السابق . ص ٢٩٠ - ٢٩٦ .
- (١٠٠) « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ج ١ ص ٧١٠ - ٧١٥ .
- (١٠١) « مسلحون ثوار » ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ .
- (١٠٢) « الإسلام والد على منتقديه » ص ٢٧ .
- (١٠٣) « الأعمال الكاملة لجمال الدين الافغانى » ص ٥٣٢ .
- (١٠٤) « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ج ٣ ص ٢٣١ .
- (١٠٥) المصدر السابق . ج ٣ ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .
- (١٠٦) « الأعمال الكاملة لجمال الدين الافغانى » ص ٥٣٣ .

(١٠٧) المصدر السابق . ص ١٩٠ .

(١٠٨) المصدر السابق ص ١٩٥ - ١٩٧ .

مُلْحَق

- ١ - تعداد الفرق الإسلامية ...
- ٢ - ثَبَّتْ أَلْجَدَى بِالْفَرْقِ الْإِسْلَامِيَّةِ ...

تعداد الفرق الإسلامية

لم يختلف المسلمون في الدين ، على عصر صدر الإسلام ، وإنما كان خلافهم في السياسة ، وبالذات حول الإمامة والخلافة والإمامة ، وبصدد الصراع على السلطة العليا في المجتمع ..

ولقد نشأت أولى الفرق الإسلامية - وهي [المحكمة] « الخوارج » - على عهد علي بن أبي طالب [٢٣ ق.هـ - ٤٠ هـ - ٦٠٠ - ٦٦١ م] بسبب الخلاف حول الإمامة والصراع الدائر عليها ، ولقد ظلت تلك القضية ، طوال تاريخ المسلمين الفكرى والعملى ، هى المنبع الذى تصدر منه الفرق والأحزاب .. أى أن قضية الخلافة والإمامة والإمامة ، وقضايا الصراع على السلطة العليا فى الدولة ، كانت دائما مصدر تكوين الفرق ونشأة المذاهب وظهور الأحزاب .

والتاريخ للفرق الإسلامية ، من حيث النشأة والتعداد وتمييز « مقالاتها » ومواقفها ، من الفنون التى ألفت فيها الكتب والرسائل ، من علماء ومفكرين ينتمون إلى مختلف الفرق والتيارات ..

ومن بين القضايا التى عرض لها مؤرخوا الفرق والمذاهب قضية « عدد » الفرق التى توزعت ملة الإسلام ، والفترة الزمنية التى بدأ فيها تكون الفرق وظهورها .. فبينما يرى مؤرخوا الفرق من الشيعة أن نشأة الفرق قد ارتبط بالخلاف على الإمامة يوم « السقيفة » ، إذ تكونت « الشيعة » مع علي ، وفرقة « الإمرة والسلطان » مع سعد بن عبادة [١٤ هـ - ٦٣٥ م] ، من الأنصار ، وفرقة مالت لأبي بكر [٥١ ق.هـ - ١٣ هـ - ٥٧٣ - ٦٣٤ م]^(١) نجد مؤرخى الفرق وكتاب مقالاتها من « المعتزلة » و « الأشعرية » و « الظاهرية » و « أصحاب الحديث » و « الخوارج » - أى كل من عدا الشيعة - يؤرخون بظهور فرقة الخوارج ، على عهد عليّ لنشأة الفرق فى الإسلام .. وهو رأى الصواب .. ذلك ان « الفرقة » ، وهى اجتماع أناس متفرقين حول موقف ومبدأ وفلسفة ونمط متحد أو متقارب من أنماط التفكير ، هى أمر يختلف عن « الموقف » الذى يتخذه فرد أو أفراد من قضية معينة ، ثم يتغير هذا « الموقف » وتبدل

إزائه مواقع الأفراد .. وهذا هو ما حدث للذين طلبوا الإمامة لهلى بدلا من أبي بكر ، وهو نفس ما حدث للذين طلبوا الإمامة لسعد بن عباد ، وإن كان بعض الأنصار قد ظل على اعتقاده بأن حالهم وحال المسلمين كان سيصبح أفضل لو وليها سعد بن عباد ، ومع ذلك فإن أحدا لا يستطيع ولا يجرى له أن يسمى هذا البعض « فرقة » و « مذهب » ، فإن بقاء البعض على اعتقاده أن عليا هو الأولى بالإمامة ، وأن صلاح المسلمين في تأميره ، لا يكفي كى نقول إن هذا البعض قد كونوا أو يكونون « فرقة » بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح ..

أما نشأة الخوارج فلقد آرتبطت ، بل نبعت من قضية مثارة ، وهم قد جمعهم فلسفة واحدة ، ومجموعة من « المقالات » والمواقف ، وأنماط متحدة أو متقاربة في السلوك ، ثم كان لهم استمرار في عصور الصراع الإسلامى حول هذه القضية التى سببت نشأتهم الأولى .. وكذلك كان الحال مع الفرق الرئيسية التى تلت الخوارج في الظهور على مسرح السياسة العربى الإسلامى ..

تلك إذن قضية خلافية بين مؤرخى « المقالات » ، الشيعة وغيرهم من المؤرخين ..

أما القضية التى اتفق فيها جمهور مؤرخى « المقالات » ، رغم غرابتها وأفتقارها إلى القواعد الثابتة ، فهى عدد هذه الفرق .. فلقد اتفق هؤلاء المؤرخون على أن عدد فرق المسلمين ثلاثة وسبعين فرقة ، وأن هذا الرقم هو نهاية ماوصلت إليه الأمة في التفرق وتعدد الاتجاهات .. ولقد استندوا جميعا في ذلك إلى حديث قالوا إنه قد روى عن الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، يقول فيه : « افرقت اليهود على إحدى وسبعين - [أو اثنتين وسبعين] - فرقة ، وافرقت النصارى على إحدى وسبعين - [أو اثنتين وسبعين] - فرقة . وافرقت أمتى على ثلاث وسبعين فرقة ... »^(٢)

ونحن لا نميل إلى التصديق بأهذا الحديث هو من الأحاديث المعتمدة الموثقة التى لا يرق إليها الشك .. وذلك لعدة أسباب :

أولها : أنه ، ككثير من الأحاديث المشابهة ، « حديث آحاد » ، وليس « بالمواتر » ، وأحاديث الآحاد ، وإن جاز أن نأخذ بها في الأمور « العملية » ، فإنها غير ملزمة في « الاعتقادات » والقضايا النظرية ..

وثانيها : أن الحديث يثير قضية خطيرة وخلافية وشائكة ، وهى : هل كان الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، يعلم الغيب ؟ وهل كان التنبؤ بالغيب من بين معجزاته ؟؟ .. ونحن مع الذين

يرون أن القرآن الكريم هو معجزة الرسول التي لم يتحد قومه بمعجزة سواها ، وأنه في حياته وسلوكه كان بعيدا عن ادعاء علم الغيب ، بل إن آيات القرآن تنفى أن يعلم الرسول الغيب إلا إذا كان وحيا أو حاه الله إليه ، والوحي الذى لاخلاف عليه هو المودع في القرآن .. فبآيات القرآن يخاطب الرسول قومه فيقول : [قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى إلي ...]^(٣) .. ويقول لهم كذلك : [قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير ، وما منسى السوء ، إن أنا إلا نذير لقوم يؤمنون]^(٤) .. ويقول أيضا : [ولا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك]^(٥) ..

وأكثر من عدد هذه الآيات ، التي ينفي فيها الرسول - بنص القرآن - علمه للغيب ، عدد الآيات التي تقطع بأختصاص الله ، سبحانه وتعالى ، بعلم الغيب .. يقول سبحانه : [وعندة مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ..]^(٦) .. ويقول : [ويقولون : لولا أنزل عليه آية من ربه ، فقل : إنما الغيب لله ..]^(٧) .. ويقول : [ولله غيب السموات والأرض ، وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب ، إن الله على كل شيء قدير]^(٨) .. ويقول : [قل : لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله ، وما يشعرون أيان يبعثون]^(٩) .. إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تحصر علم الغيب ومعرفة في الله ، سبحانه وتعالى ، وحده ..

أما الآية التي يقول الله فيها : [عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا . إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا]^(١٠) فإن نطاق الاستثناء فيها يجب أن تحكمه الآيات التي تنفى علم الرسول للغيب ، وتلك التي تقطع بأستئثار الله به ، وفي كل الأحوال فإن الاستثناء لايعنى إلا جواز أن يوحى الله للرسول نبأ من أنباء الغيب ، وفي هذه الحالة يكون موضعه هو موضع النبأ المقطوع بأنه وحى ، وهو القرآن الكريم .. وليس في القرآن شيء يتعلق بافتراق المسلمين إلى ثلاث وسبعين فرقة !؟ ..

ثالثا : إن الحديث يحدد عدد الفرق اليهودية والفرق النصرانية بواحد وسبعين - أو اثنين وسبعين - فرقة ، وليس بين مؤرخى الفرق المسلمين - وهم قد اهتموا بالملل والنحل جميعها - ولا بين مؤرخى الفرق من غير المسلمين من حد هذه الفرق في الديانتين بهذا العدد ! ..

رابعا : إن واقع الفرق الإسلامية الذى كتب عنه وأرج له هؤلاء الذين رروا هذا الحديث ، وأعتمدوا عليه ، هذا الواقع يتناقض مع انقسام المسلمين إلى هذا العدد بالذات .. وإذا كان المسلمون ، في تاريخ ظهور الفرق والأحزاب لديهم ، قد جاء عليهم يوم وصلت فيه فرقهم إلى العدد الثالث والسبعين ، وهذا طبعى ، فإن هذه الفرق قد زادت ، ثم نقصت .. ولايزال

المسلمون ، في حياتهم الفكرية ، قادرين وصالحين لأن تنشأ لديهم فرق جديدة ، أو تزول من حياتهم فرق قديمة .. المهم أن فرق الإسلام ، التي استخدم هؤلاء المؤرخون مصطلح « فرقة » في وصفها ، قد زادت عن الثلاث والسبعين فرقة وهذه نماذج لذلك التناقض الذي وقع في هؤلاء المؤرخون بين الحديث الذي صدروا به دراساتهم للفرق وبين الواقع الذي جسده لنا عن تعداد هذه الفرق وحياتها :

١ - عندما نبحث عن عدد الفرق الإسلامية ، كما أرخ لها الأشعري ، نجد هذا العدد يتعدى المائة .. ففرق الشيعة ، عنده ، وحدها تبلغ خمسا وأربعين فرقة [الغالية : ١٥ - والإمامية : ٢٤ - والزهدية : ٦] .. وعدد فرق الخوارج ستا وثلاثين فرقة .. والمرجئة فرقة اثنتي عشرة فرقة .. وذلك غير : المعتزلة ، والجهمية ، والضرارية ، والحسينية ، والبكرية ، والعامية ، وأصحاب الحديث ، والكلائية^(١١) .. على حين يذكر الأشعري ، نفسه ، وفي ذات الكتاب - [مقالات الإسلاميين] - أنها أحد عشر فرقة ، تنفرع إلى ثلاث وسبعين .. ولكنها في الدراسة ، دراسته هو تتعدى المائة كما رأينا ١؟ ..

٢ - وعند الشهر ستاني ، يبلغ تعداد الفرق ستا وسبعين فرقة [المعتزلة - وهم الذين عددهم الأشعري فرقة واحدة - عددهم الشهر ستاني ثلاث عشرة فرقة ، وعددهم البغدادي عشرين فرقة ١؟] .. والخوارج سبع عشرة فرقة .. والشيعة اثنتين وثلاثين فرقة .. والمرجئة خمس فرق .. ثم : الجبرية ، والجهمية ، والنجارية ، والضرارية ، والصفاتية ، والكرامية ، والأشعرية ، وأصحاب الحديث ، وأصحاب الرأي^(١٢) ...

٣ - أما ابن حزم فإنه يعدها خمس فرق : ١ - أهل السنة ، ب - والشيعة ، ج - والمعتزلة ، د - والمرجئة ، هـ - والخوارج^(١٣) ..

٤ - والمطلي ، وهو من أقدم مؤرخي الفرق ، يعدها أربعة فقط : ١ - القدرية ، ب - والمرجئة ، ج - والشيعة ، د - والخوارج^(١٤) ..

٥ - أما القاضي عبد الجبار ، فإنه يعدها خمس فرق : ١ - المعتزلة ، ب - والخوارج ، ج - والمرجئة ، د - والشيعة ، هـ - والنوابت^(١٥) [ويقصد بهم أهل الحديث]

ولكن فرقة الشيعة التي يذكرها هنا واحدة ، يصل عدد فرقها - نعم « فرقة » - عنده في كتاب آخر إلى إحدى وستين فرقة ، وخلافاتها ليست في الفروع ، حتى نقول إنها فروع لفرقة ، وليست فرقا تستحق هذا الاسم ، بل إن خلافاتها في الإمامة ، وبالذات شخص الإمام ، والإمامة عند الشيعة كالنبوة ، بل أكثر أهمية عند بعضهم ! ومن لم يعرف إمامه مات ميتة جاهلية ١؟ .. ففرق الإمامية تبلغ عند القاضي تسعة وأربعين ، وفرق الزيدية اثنتي عشرة فرقة^(١٦) ١؟ ..

٦ - والمقريري ، الذى يروى حديث انقسام الأمة إلى ثلاثة وسبعين فرقة ، ويجمع طرق رواياته ، فإنه يقول عن إحدى هذه الفرق ، وهى « الرافضة » ، إنهم « اختلفوا فى الإمامة اختلافا كثيرا ، حتى بلغت فرقتهم ثلثمائة فرقة ، والمشهور منها عشرون فرقة ! » ، ويقول عن إحدى الفرق التى انقسمت من الرافضة ، وهى « الخطائية » : « ... أتباع أبى الخطاب محمد (بن أبى ثور .. وأتباعه خمسون فرقة ١٩ .. ويقول عن المعتزلة : « وهم عشرون فرقة ... » ... ولا يذكر فيهم « القدرية » ، إذ يذكرها كفرقة مستقلة عن المعتزلة^(١٧) !؟

٧ - أما الخوارزمي ، فإنه يعدد الفرق الرئيسية فتبلغ عنده سبعة ، هى : ١ - المعتزلة [وهى عنده تنقسم إلى ست فرق] ، ب - والخوارج [وتنقسم عنده إلى أربع عشرة فرقة] ،

ج - وأصحاب الحديث [وتنقسم عنده إلى أربع فرق] ، د - والحجيرة [وهى عنده خمس فرق] ، هـ - والمشبهة [وهى عنده ثلاث عشرة فرقة] ، و - والمرجئة [وهى عنده ست فرق] ، ز - والشيعية [وهى عنده خمس فرق ، تتفرع إلى أصناف .. فالزيدية خمسة ، والكيسانية أربعة ، والعباسية اثنتين ، والغالية تسعة ، والإمامية أربعة] .

فإذا عددنا « الأصناف » « فرقا » بلغ مجموعها جميعا عند الخوارزمي أثنان وسبعون فرقة ، وإذا لم ندخل « الأصناف » فى عداد « الفرق » وقفت عند ثلاثة وخمسين فرقة فقط .. وفى كلا الحالين فهى ليست ثلاثا وسبعين ، كما يقول الحديث^(١٨) ! ..

وهذا الاضطراب الذى يتجلى ، لدى مؤرخى الفرق ، فى تعدادها ، ينبع من الافتقار إلى « منهج » يحدد المعيار الذى على أساسه يتم الحكم بأن هذه الجماعة « فرقة » ، أو أن الذى بينهم وبين أصولهم هو مجرد اختلاف فى « فروع » الأصول العامة التى اتفقت عليها الفرقة الأم ..

فالمعتزلة ، مثلا ، الذين يصل أغلب مؤرخى الفرق والمقالات بعدد فرقهم إلى العشرين ، هم فرقة واحدة ، تجمعها أصول خمسة ، لا يعد من أهلها إلا من أعتقد بهذه الأصول الخمسة ، وفى إطار هذه الفرقة اختلافات وأجتهادات حول عديد من القضايا الفرعية ، مثل : « الطبع » .. و « التولد » ... و « الطفرة » ... و « الجزء الذى لا يتجزأ » ... والموقف من : أيهما أفضل ، على ؟ أم أبو بكر ؟؟ .. أما : « العدل » و « التوحيد » ، و « الوعد والوعد » ، و « المنزلة

بين المزلتين » ، و « والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » .. فإنها الأصول الخمسة التي لا يصبح معتزليا إلا من اعتقد بها ..

وهذا المثال يزيد من وضوح الاضطراب الذي وقع فيه مؤرخوا المقالات عندما شرعوا في تعدادها ، ولقد ساعد على هذا الاضطراب - إلى جانب غياب « المنهج » المحدد للمعيار الدقيق في التقسيم - الالتزام « بالحديث » الذي يجعل هذه الفرق ثلاثة وسبعين فرقة ... فبدأوا حديثهم بهذا العدد ، فلما استقصوا الواقع وقفوا دونه ، أو تجاوزوه !؟ ..

ونحن لانستبعد أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم ، قد تنبأ بافتراق الأمة واختلافها ، إذ أن اتحاد أمة من الأمم وأهل دين من الأديان كفرقة واحدة هو أمر مستحيل ، بحكم التجربة الانسانية السابقة ، وما طرحه الحياة المتجددة من قضايا ومعضلات ، وما فيها من مصالح تستلزم بالقطع الاجتهاد ، والاختلاف والاتفاق ... فهو نوع من النبوءة الفكرية والسياسية ، تخرج عن « الغيب » وأنبائه ، بل وتخرج عن أن تكون خاصة من خواص الرسل والأنبياء .. أما أن يكون الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، قد حدد الفرق بثلاث وسبعين فهو مالا يحيل إلى اليقين به ، لما قدمنا من أسباب ..

ولقد أدرك الشهر ستاني ذلك الاضطراب الذي وقع فيه مؤرخوا الفرق ، وافتقار البحث إلى « قانون » يميز الفرق ، ويجعل تعدادها أمرا دقيقا - وعبر عن هذا الإدراك في عبارات واضحة نوردها كاملة ، لأهميتها .. قال :

« أعلم أن لأصحاب المقالات طرقا في تعدد الفرق الإسلامية ، لا على قانون مستند إلى نص ، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود ، فما وجدت مصنفين متفقين على منهاج واحد في تعدد الفرق . ومن المعلوم الذي لا مرء فيه أن ليس كل من تميز عن غيره « بمقالة » مافي « مسألة » ما عد صاحب « مقالة » ، وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد ، ويكون من أنفرد « بمسألة » في أحكام الجواهر ، مثلا ، معدودا في عداد أصحاب « المقالات » ! . فلا بد ، إذن ، من ضابط في مسائل هي « أصول وقواعد » يكون الاختلاف فيها اختلافا يعتبر « مقالة » ، ويعد صاحبة « صاحب مقالة » ..

وما وجدت لأحد من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط ، إلا أنهم استرسلوا في إيراد مذاهب الأمة ، كيف اتفق ، وعلى الوجه الذي وجد ، لا على قانون مستقر وأصل مستمر ، فاجتهدت على ماتيسر من التقدير ، وتقدر من التيسير ، حتى حصرتها في أربع قواعد ، هي الأصول الكبار :

[القاعدة الأولى] : الصفات والتوحيد فيها .. وهى تشتمل على مسائل الصفات الأزلية ، إثباتا عند جماعة ، ونفيا عند جماعة ، وبيان صفات الذات وصفات الفعل ، وما يجب لله تعالى وما يجوز عليه وما يستحيل . وفيها الخلاف بين : الأشعرية ، والكرامية ، والمجسمة ، والمعتزلة .

[القاعدة الثانية] : القدر والعدل .. وهى تشتمل على مسائل : القضاء ، والقدر ، والجبر ، والكسب فى إرادة الخير والشر ، والمقدور والمعلوم ، إثباتا عند جماعة ، ونفيا عند جماعة ، وفيها الخلاف بين : القدرية ، والنجارية ، والجبرية ، والأشعرية ، والكرامية .

[القاعدة الثالثة] : الوعد والوعيد ، والاسماء والأحكام .. وهى تشتمل على مسائل : الايمان ، والتوبة ، والوعيد ، والإرجاء ، والتكفير ، والتضليل ، وإثباتا ، على وجه ، عند جماعة ، ونفيا عند جماعة . وفيها الخلاف بين المرجئة ، والوعيدية ، والمعتزلة ، والأشعرية والكرامية .

[القاعدة الرابعة] : السمع والعقل ، والرسالة والإمامة .. وهى تشتمل على مسائل : التحسين والتقصيح ، والصالح والأصلح ، واللطف ، والعصمة فى النبوة ، وشرائط الإمامة ، نصا عند جماعة ، وإجماعا عند جماعة ، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص ، وكيفية إثباتها على مذهب من قال بالإجماع . والخلاف فيها بين الشيعة ، والخوارج ، والمعتزلة ، والكرامية والأشعرية .

فإذا وجدنا انفراد واحد من أئمة الأمة « بمقالة » من هذه « القواعد » عددنا مقالته « مذهباً » وجماعته « فرقة » ، وإن وجدنا واحدا انفراد « بمسألة » فلا نجعل مقالته « مذهباً » وجماعته « فرقة » ، بل نجعله مندرجا تحت واحد ممن وافق سواها مقالته ، ورددنا باقى مقالته إلى الفروع التى لاتعد مذهباً مفرداً ، فلا تذهب المقالات إلى غير نهاية ..

وإذا تعينت المسائل ، التى هى قواعد الخلاف ، تبينت أقسام الفرق ، وانحصرت كبارها فى أربع ، بعد أن تداخل بعضها فى بعض .. كبار الفرق الإسلامية أربع : القدرية ، والصفائية ، والخوارج ، والشيعة .. (١٩) «

هذه عبارات الشهر ستانى ، ونحن نتفق تماما مع المنهج الذى وضعه لتحديد الفرق بين « المقالة » ، التى يؤدى الانفراد بها إلى قيام « الفرقة » والمذهب ، وبين « المسألة » التى تدرج فى فرقة أعم وأشمل منها .. فقط لنا على نتائجه ملاحظتان : الأولى : أنه انتهى إلى أن كبار الفرق الإسلامية هى : القدرية — [المعتزلة] — .. والصفائية — [أى أصحاب الحديث ، أو « النواب » كما يسميهم القاضى عبد الجبار] — .. والخوارج .. والشيعة .. وهو بذلك يغفل المرجئة .. إذ المعلوم أن اندراج المرجئة تحت أهل الحديث ، وهو ما يبدو أن الشهر ستانى قد عناه وقصد اليه ، هو أمر غير دقيق ، ذلك أن الإرجاء قد بدأ كموقف سياسى من الصراع الذى دار حول السلطة على عهد الأمويين ، وتكونت لذلك فرقة ، بل لقد ظهر فى الإرجاء أكثر

من مذهب وأكثر من تيار . وإذا كانت الفرق الإسلامية قد ظهرت لأسباب سياسية ، وليس لجدل ديني معزول عن قضايا المجتمع ، فإن

إغفال « المرجئة » ، ونحن بصدد تعداد الفرق الكبرى لايجوز .. ومن هنا فنحن نرى أن تعداد القاضي عبد الجبار لهذه الفرق الكبار عندما قال : « .. ومعلوم أن فرق الأمة ، في الجملة : المعتزلة ، والخوارج ، والمرجئة ، والشيعة ، والنوابت .. »^(٢٠) هو الأدق ، وهو مبنى على ذات المنهج الذى حدده الشهر ستانى فى عمق وابتكار ..

والثانية : أن الشهر ستانى ، بعد أن حدد هذا المنهج وطبقه على واقع الفرق الإسلامية ، عاد ليخضع « المنهج » و « الواقع » لذلك الحديث الذى روه عن أن عدد الفرق الإسلامية ثلاثا وسبعين فرقة فقال : إن هذه الفرق الكبار « يتركب بعضها مع بعض ، ويتشعب عن كل فرقة أصناف ، فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة .. »^(٢١) ! .. وهو موقف يعكس التناقض بين « الدراية » وبين « الرواية » ، ومحاولات التوفيق بين « الواقع » وبين « النص » ، حتى لو أوى الواقع ذلك التوفيق ، وحتى لو كان هذا النص حديثا من أحاديث الآحاد ! ..

* * *

ولقد نشأ عن موقف مؤرخى الفرق والمقالات هذا أن أصبح القارىء والباحث فى تراثنا العربى الإسلامى يطالع العديد من أسماء « الفرق » والتيارات المذهبية والمدارس الفكرية ، وفى كثير من الأحيان لاتسعه المصادر بما يربط هذه « الفرق » الفرعية بأصولها ، أو بما يميزها فكريا ، عن غيرها .. الأمر الذى استوجب أن نورد هنا ثبنا يكاد أن يمحصر أسماء « الفرق » ، وماتفرع عنها ، وفق ما اصطلحت عليه وتداولته مصادر الفكر الإسلامى .. وأن نرتب أسماءها هذه ترتيبا أبجديا ، لتزيد الفائدة ، وتسهل الاستفادة على الباحثين والقراء .

- (١) التويحيى [كتاب فرق الشيعة] ص ٢ ، ٣ . تحقيق : هـ . ريتز . طبعة أستانبول سنة ١٩٣١ م .
- (٢) أخرج هذا الحديث أبو داود ، والترمذى ، وابن ماجة ، وابن حنبل من حديث أبي هريرة . وأخرجه الحاكم وابن حبان في صحيحه بنحو هذا اللفظ ، كما أخرجه في المستدرک ، عن أبي هريرة ، بهذا اللفظ .. وله رواية أخرى عن عوف بن مالك عن الرسول ، بمثل هذا اللفظ .. وقال عنه البيهقي : إنه حسن صحيح . أنظر - غير كتب السنة - [خطط المقرئى] ج ٣ ص ٢٨٢ . طبعة دار التحرير . القاهرة . والبغدادى [الفرق بين الفرق] ص ٤ ، ٥ . طبعة بيروت . دار الآفاق الجديدة .
- (٣) الأنعام : ٥٥ .
- (٤) الأعراف : ١٨٨ .
- (٥) هود : ٣١ .
- (٦) الأنعام : ٥٩ .
- (٧) تونس : ٢٠ .
- (٨) النحل : ٧٧ .
- (٩) النمل : ٦٥ .
- (١٠) الجن : ٢٦ ، ٢٧ .
- (١١) [مقالات الإسلاميين] ج ١ ص ٦٥ وما بعدها . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م .
- (١٢) [الملل والنحل] ج ١ ص ٦١ وما بعدها . طبعة القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .
- (١٣) [الفصل فى الملل والأهواء والنحل] ج ٢ ص ١٦١ . طبعة القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .
- (١٤) د. عبد الكريم عثمان [قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد] ص ١٠٤ . طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م .
- (١٥) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ١٥٢ . طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م .

- (١٦) [المعنى فى أبواب التوحيد والعدل] ج ٢٠ ق ٢ ص ١٧٦ - ١٨٢ ، ١٨٤ ، ١٨٥ . طعة القاهرة .
- (١٧) [المخطط] ج ٣ ص ٢٨٣ - ٢٩٤ .
- (١٨) [مفاتيح العلوم] ص ١٨ - ٢٢ . طعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ .
- (١٩) [الملل والنحل] ج ١ ص ٩ - ١٣ .
- (٢٠) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ١٥٢ .
- (٢١) [الملل والنحل] ج ١ ص ١٣ .

ثبت أجدى بالفرق الإسلامية

رقم مسلسل	الفرقة	التعريف بها
		- ١ -
١	الإباضية	من فرق الخوارج . ينسبون إلى عبد الله بن إباح . ومقالاتهم معتدلة إذا ما قيسوا بالخوارج الأزارقة أو الخوارج النجدات .
٢	الأبو مسلمية	نسبة إلى أبي مسلم الخراساني . وهم يقولون إنه لا زال حيا ، لم يميت .
٣	الأثنى عشرية	هم جمهور الشيعة الإمامية . وقفوا بأئمتهم عند الثاني عشر ، فهو الغائب المنتظر - [أنظر : القطعية] -
٤	الأحمدية	من الشيعة الإمامية . ينسبون إلى أحمد بن موسى بن جعفر .
٥	الأخنسية	من الخوارج العجاردة . وهم انشقاق عن الخوارج الثعلبية . سماوا باسم زعيمهم « الأخنس » . يحكمون « بالتوقف » عن جميع أهل دار « التقية » ، سوى من عرفوا إيمانه أو كفره . ويحرمون الاغتتيال ، والقتل سرا ، والبدء بالقتال دون دعوة .
٦	إخوان الصفاء	جماعة سرية ، من الشيعة الاسماعيلية - [الباطنية] - قامت بالبصرة في القرن الرابع الهجري . مزجت الفكر الإسلامي بالفلسفة اليونانية .
٧	الأزارقة	من الخوارج . أتباع أبو راشد نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي . وهم أول انشقاق في فرقة الخوارج . يتبرؤن من « القعدة » ، ويكفرون من لم يهاجر إلى مواطنهم

ومم سكراتهم . ويرون كل كبيرة كفرا . ودار مخالفهم دار كفر .

من المرجحة ، فرع من الكرامية . وهم مشبهة مجسمة . من غلاة الشيعة الكيسانية . يشركون على بن أبي طالب في النبوة مع الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، ويقولون إن الله قد حل في علي .

من المعتزلة . ينسبون إلى أبي جعفر الإسكافي . قالوا إن الله لا يقدر على ظلم العقلاء .

من الشيعة الإمامية . قالوا إن الإمام ، بعد جعفر الصادق ، هو ابنه اسماعيل ، وليس موسى الكاظم ، كما قالت الاثنى عشرية . وهم يمثلون التيار الثوري في الإمامية ، ويعرفون ، أيضا ، بالباطنية ، لقولهم بأن لكل ظاهر باطنا . وفي تعاليمهم يمتزج الإسلام بالفلسفة اليونانية .

من المعتزلة . ينسبون إلى الأسوارى . وهم يتميزون عن النظامية بقولهم إن الله لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه ، والإنسان قادر عليه .

نسبة إلى أبي الحسن الأشعري . وهم يمثلون الموقف الوسطى بين المعتزلة وبين السلفية ، والخبرية الخلف [الجهمية] . ففي فعل الإنسان قالوا : إن خالقه هو الله ، والإنسان فيه كسب ، أى كونه محلا للفعل ، فهو فاعل له على سبيل المجاز . وفي التأويل : يميزون بعضه ، فلا يمنونه كله كما هو حال أصحاب الحديث ، ولا يعتمدونه سبيلا لنصرة برهان العقل على ما يعارضه من ظاهر النقل ، كما هو حال العقلانيين . وفي صفات الله : يثبتون له الصفات ، باعتبارها لاهى هو ولا هى غيره ، أى على نحو يجعلهم وسطا بين تنزيه المعتزلة وتجسيد المشبهة والمجسمة .

من المرجحة . يقولون إن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله . أصحاب أبي ثوبان
أصحاب أبي شمر ويونس من المرجحة . قالوا : الإيمان اجتماع المعرفة بالله ، والخضوع له ، والحب له بالقلب ، والاققرار به أنه واحد ليس كمثله شئ ، وذلك إذا لم تقم حجة الأنبياء ، أما إذا قامت

الإسحاقية ٨

الإسحاقية ٩

الإسكافية ١٠

الاسماعيلية ١١

الأسوارية ١٢

الأشعرية ١٣

أصحاب أبي ثوبان ١٤

أصحاب أبي شمر ويونس من المرجحة ١٥

- حجتهم فإن الإيمان يكون هو الإقرار بهم والتصديق لهم ، حتى لو لم تتم المعرفة بما جاء من عند الله . ويقال إن أبا شمر جعل العدل ، أى القدر والاختيار ، وجعل التوحيد ، أى التنزيه ونفى التشبيه ، من الإيمان .
- ١٦ أصحاب أنى صالح من الخوارج الصفوية . ينسبون إلى صالح بن مسرح .
- ١٧ أصحاب التفسير من الخوارج البيهسية . ينسبون إلى الحكم بن مروان ، من أهل الكوفة ، وهم ينكرون الشهادة فى الحدود وغيرها إلا إذا فسرت كيف هى .
- ١٨ أصحاب حارث الإباضى من الخوارج الإباضية . قالوا بالقدر، على رأى المعتزلة. وقالوا إن الإستطاعة قبل الفعل .
- ١٩ أصحاب الحديث وأهل السنة وهم جمهور الأمة وعامة أهلها . قالوا : إن أفعال العباد مخلوقة لله . والخير والشر بقضاء الله وقدره - [فهم جبرية متوسطون] - ويمتنعون عن الخوض فى صراع الصحابة على السلطة . ويرتبون الخلفاء الراشدين ، فى الفضل ، ترتيبهم فى تولى الخلافة . ويرون البيعة لمن تولى الإمامة ، برا كان أو فاجرا . وينكرون الثورة والخروج كأسلوب وسبيل لتغيير الظلم والجور . ويقولون إن الأرزاق من الله ، يرزقها عباده ، حلالا كانت أو حراما - [على عكس المعتزلة الذين يخصصون الرزق بما كان حلالا ، دون ما كان حراما] -
- ٢٠ أصحاب الرأى من المرجئة . وهم أصحاب أنى حنيفة النعمان بن ثابت - [أنظر : الحنفية] .
- ٢١ أصحاب محمد بن شيب من المرجئة . قالوا إن الإيمان هو الإقرار بالله ، والمعرفة بأنه واحد ليس كمثلته شىء ، والإقرار والمعرفة بالأنبياء والرسل وبجميع ما جاءت به من عند الله ، مما لاخلاف فيه .
- ٢٢ الأطراف من القدرية . وهم أتباع غالب بن شاذل ، السجستاني . قالوا إن أهل الأطراف ، التاركين لما لم يعرفوه من الشريعة ، معذورون .
- ٢٣ الألفطحية من الشيعة الإمامية . قالوا بانتقال الإمامة ، بعد جعفر

الصادق ، إلى ابنه عبد الله الأفطح ، وهو شقيق اسماعيل .

هم الشيعة الذين قالوا بالنص والوصية على الأئمة من آل البيت ، وبالذات أبناء علي من فاطمة .

الإمامية ٢٤

تيار عريض في الفكر الإسلامي ، يشمل كل من أثبت للإنسان قدرة وإرادة واستطاعة واختيارا يفعل بها فعله على سبيل الحقيقة ، وكل من نزه الذات الإلهية عن مشابهة الحوادث ، ونفى زيادة الصفات على الذات . وفي هذا التيار تدخل : الحسينية - أتباع الحسن البصري - والمعتزلة . وبعض الخوارج . وبعض الشيعة .

أهل العدل والتوحيد ٢٥

- ب -

من الشيعة . أصحاب أبي جعفر محمد بن علي الباقر وابنه جعفر الصادق ، الذين توقفوا عند إمامتهما أو إمامة أحدهما . - [أنظر : « الجعفرية » و « الواقفية »] - من الشيعة الزيدية . وهم أصحاب الحسن بن صالح بن حنى ، وأصحاب كثير النواء - [أو النوبى ، أو الثومى] - واسمه : المغيرة بن سعد ، وهو الذى كان يلقب بالأبتر . وهم يفضلون علي بن أبى طالب ، ويصححون بيعة أبى بكر وعمر ، لأن عليا ترك لهما الأمر ، ويتوقفون فى الحكم على عثمان وقتلته ، وينكرون الرجعة ، ويعترفون بإمامة علي عندما بويع بها .

الباقرية ٢٦

من الخوارج . وهم أتباع يحيى بن أصرم . وسما بذلك لأنهم أبدعوا قطع الشهادة على أنفسهم أنهم من أهل الجنة . هم الذين قالوا إن كلام الله إذا قرئ فهو عرض ، وإذا كتب فهو جسم .

البترية ٢٧

من غلاة الشيعة . وهم فرع من الخطائية ، قالوا : إن الإمام بعد أبى الخطاب هو بزيع بن موسى - [أو ابن يونس] - . وهم يقولون بشيوع الوحى ، وينكرون اختصاص الأنبياء به .

البدعية ٢٨

البرغوثية ٢٩

الزيفية ٣٠

من المعتزلة . أصحاب بشر بن المعتمر . وهم الذين أحدثوا القول بالتولد .

البشرية ٣١

من الحجر . ينسبون إلى اسماعيل البطيخي .	البطيخية	٣٢
الذين قالوا إن خلافة أنى بكر هى بالنص عليه من الرسول ، لا بالاختيار المطلق من الصحابة .	البكرية	٣٣
أتباع أنى بكر بن زياد الباهلى - [بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد] - . قالوا إن كبائر أهل القبلة نفاق ، ومرتكبوها عبدة للشيطان ، مكذبون بالله وجاحدون له ، خالدون مخلدون فى النار ، إذا ماتوا مصرين عليها ، غير تائبين منها ، ومع ذلك فهم مؤمنون مسلمون .	البكرية ..	٣٤
من المعتزلة . ينسبون إلى أنى هاشم الجبانى .	البهشمية	٣٥
من غلاة الشيعة . أتباع بيان بن سمان التيمى النهدى ، الذى ظهر بالعراق أوائل القرن الثانى الهجرى . يقولون بحلول جزء إلهى فى على بن أنى طالب ، انتقل منه إلى ابنه محمد ابن الحنيفة ، فابنه أبو هاشم ، فبيان ابن سمان . ويقال إن بيان زاد فى الغلو فادعى النبوة ! . وهم مشبهة مجسدة ، يقولون إن الله على صورة إنسان ، وأنه يهلك كله إلا وجهه ! . ولقد انتهت حياة بيان بقتله وصلبه على يد الولاى الأموى على العراق خالد بن عبد الله القسرى .	اليانانية	٣٦
من الخوارج . وهم انشقاق على الخوارج الميمونية . وإمامهم أبو بيهس هيصم بن جابر ، من بنى سعد بن ولقد انتهى أبو بيهس بأن قطع والى المدينة ، عثمان بن حيان ، يديه ورجليه ، بأمر الوليد الأموى .	البيهسية	٣٧
من المرجئة . ينسبون إلى أنى معاذ التومنى . قالوا إن الإيمان هو ماعصم عن الكفر ، فهو اسم لمجموع الخصال التى إذا تركت كان تاركها كافرا - [أنظر : المعاذية] - .	التومنية [المعاذية]	٣٨
من الخوارج العجاردة . أتباع أنى ثعلبية . قالوا ليس للأطفال ، عامة ، ولاية ولأعداوة ولإبراء ، حتى يبلغوا فيدعون إلى الإسلام ، فيقرون أو ينكرون .	الثعلبية	٣٩
من المعتزلة . أصحاب ثمامة بن أشرس . قالوا اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون فى الآخرة ترابا ولا يدخلون جنة ولا ناراً .	الثامية	٤٠

٤١ الثرمانية من المرجئة . أصحاب أئى ثوبان المرجىء . قالوا إن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وىكل ما ىبوز فى العقل أن نفعله ، وماجاز فى العقل تركه فلىس من الإيمان ، وإن العمل كله مؤخر عن الإيمان .

- ج -

٤٢ الجاحظية من المعتزلة . ىنسبون إلى أئى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ . قالوا ىمتنع انعدام الجوهر . والخير والشر من فعل العبد .

٤٣ الجارودية من الشيعة الزيدية . ىنسبون إلى أئى الجارود زىاد بن أئى زىاد . وهم يقولون إن النص على على بن أئى طالب بالإمامة كان بالوصف ، لا بالاسم والتعيين ، وأن الإمام بعده الحسن ، فالحسين ، وأن الإمامة بعدهم شورى فى ولد الحسن والحسين .

٤٤ الجازمية من الشيعة الغلاة . ىنسبون إلى جازم بن عاصم .
٤٥ الجبائية من المعتزلة . ىنسبون إلى أئى على محمد بن عبد الوهاب الجبائى .

٤٦ الجبرية هم عدة فرق إسلامية ، ىجمعها : نفى أن ىكون الإنسان خالقا لأفعاله وىمىز بينها : التفاوت فى الموقف الجبرى . فبعضها ىرى الإنسان مجبرا جبرا مطلقا ، فهو كالريشة المعلقة فى الهواء ، تميلها ريح القدرة الإلهية حيث مالت .. وىعضها ىنسب للإنسان « كسبا » ، هو عبارة عن الرغبة فى الفعل والقصد إليه ، أما خالق الفعل ذاته فهو الله .. وىعضها ىرى أن الإنسان « فاعل » ، لكن على سبيل المجاز ، والفاعل الحقيقى هو الله .

٤٧ الجحدرية من المرجئة . ىنسبون إلى جحدر بن محمد التيمى .
٤٨ الجعفرية من المعتزلة . ىنسبون إلى جعفر بن مبشر . وجعفر بن حرب .

٤٩ الجناحية من غلاة الشيعة . ىنسبون إلى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أئى طالب - [ذى الجناحين] - او [الطيار] . وهم يقولون بتناسخ الأرواح ، وأن روح الله

حلت بإمامهم عبد الله بن معاوية ، مرورا بآدم وبنيه ..
وأن العلم ينبت ويظهر بقلب إمامهم ظهورا ، ويقولون
بأبدية الدنيا ، وينكرون زوالها ، ومن ثم ينكرون القيامة ،
ولا يحرمون الميتة ولا الخمر .. ويقال إن غلوهم بلغ حد عبادة
عبد الله بن معاوية ، لما فيه من روح الله ، والقول بأنه حتى
لم يموت ، وهو بجبل أصبهان ، وسيعود إليهم . ولقد ثارت
الجناحية على عهد مروان بن محمد ، آخر خلفاء بني
أمية ، في الكوفة ، وانتقلت ثورتهم إلى بشرى دجلة فاستولوا
على حلوان وماحولها ، وهمدان ، والرزي ، وأصبهان ، وظلوا
كذلك حتى قاتلهم أبو مسلم الخراساني فهزيمهم وقتل
قائدهم - [أنظر : الطيارية] - .

مرجثة ، وجبرية خلص . ينسبون إلى الجهم بن صفوان .
وهم القائلون بالجبر المحض . والإيمان عندهم معرفة قلبية لا
علاقة لها ، زيادة ولا نقصا ، بالعمل الذي تأتبه الجوارح .
من المشبهة . ينسبون إلى هشام بن عمرو الجواليقي .

الجهمية ٥٠

الجواليقية ٥١

- ح -

من المعتزلة . ينسبون إلى أحمد بن حنبل .
من الخوارج الإباضية . ينسبون إلى الحارث الإباضي .
قالوا بالقدر ، مثل المعتزلة ، وبأن الاستطاعة قبل الفعل ،
وأثبتوا طاعة لا إراد بها الله .
جبرية . قالوا إن الله هو خالق أفعال العباد . وتوقفوا في أمر
علي بن أبي طالب ، ولكنهم تبرؤا من أعدائه .
من الخوارج ، ينسبون إلى شعيب بن حازم .
من المشبهة . سموا بذلك لقولهم إنهم يعبدون الله حباله ،
لا خوفا ولا طمعا .

الحنائية ٥٢

الحرارية ٥٣

الحازمية ٥٤

الحازمية ... ٥٥

الحيمية ٥٦

الحرورية ٥٧

من الشيعة الكيسانية . ينسبون إلى عبد الله بن عمرو بن
حوب الكندي . وهم انشقاق عن البيانية ، إذ زعموا أن
الإمامة بعد أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية هي

لعبد الله بن عمرو ، وليست لبيان بن سميان .		
من أهل العدل والتوحيد . نسبة إلى الحسن البصرى .	الحسنية	٥٨
مرجئة . ينسبون إلى أبي الحسين . ويقولون إن الدار دار	الحسينية	٥٩
حرب .		
من الشيعة . يقولون إن الإمام بعد أبي منصور هو ابنه	الحسينية ...	٦٠
الحسين بن أبي منصور ، فلقد أوصى له بها .		
هم الذين قصرت بهم مداركهم عن مراتب فكر التنزيه	الحشوية	٦١
والتجريد ، بالنسبة للذات الإلهية ، وذلك لتمسكهم		
بالظواهر ، ومن ثم كانوا مشبهة مجسمة . والمعتزلة يطلقون		
هذه التسمية - [الحشوية - وأهل الحشو] - على خصوم		
فكرهم العقلاني .		
من الخوارج الإباضية . ينسبون إلى حفص بن المقدم .	الحفصية	٦٢
وهم يميزون بين الشرك - وهو الجهل بالله وحده - وبين		
الكفر - وهو إنكار ماسوى الله ، من رسل ومعاد		
وطاعات - وبين الإيمان . ويتأولون في عثمان ماتأولت		
الشيعة في أبي بكر وعمر .		
من غلاة الشيعة . قالوا إن الله هو روح القدس ، وأنها	الحلولية	٦٣
حلت في النسي ، ثم في أئمتهم : على ، فالحسن ،		
فالحسين ، فعلى بن الحسين ، فمحمد بن على ، فجعفر		
ابن محمد بن على ، فموسى بن جعفر ، فعلى بن موسى		
ابن جعفر ، فمحمد بن على بن موسى ، فعلى بن محمد		
ابن على بن موسى ، فالحسن بن على بن محمد بن		
على بن موسى ، فمحمد بن الحسن بن على بن محمد بن		
على . ولذلك قالوا بألوهية هؤلاء الأئمة .		
من الخوارج العجاردة . وينسبون إلى حمزة . قالوا بالقدر .	الحمزية	٦٤
ويقتال السلطان ومن اعانة خاصة .		
من أصحاب الحديث . ينسبون إلى أحمد بن حنبل .	الحنبلية	٦٥
من المرجئة . ينسبون إلى أبي حنيفة النعمان بن ثابت .	الحنفية	٦٦
قالوا إن الإيمان هو المعرفة بالله والإقرار به ، والمعرفة		
بالرسول ، والإقرار بما جاء عن الله جملة ، لانفسيرا -		
[أنظر : أصحاب الرأى] - .		

- خ -

من الخوارج العجاردة . يثبتون القدر	الخازمية	٦٧
-	الخشبية	٦٨
من الشيعة الزيدية . ينسبون إلى صرخاب الطرى . ومرو بالخشبية لخروجهم على السلطان مسلحين بالخشب ا - [أنظر : الصرخابية] -	[أو الصرخابية] -	
من غلاة الشيعة : أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زئيب ، مولى بنى اسد . وهم مشبهة ، أدعوا نبوة الأئمة . وأنه لابد من رسول صامت مع الرسول الناطق ، وأن محمدا هو الناطق وعلى هو الصامت . ولقد ثاروا بالكوفة ، وقتلهم والى العباسيين عليها عيسى بن موسى سنة ٤٣٣هـ	الخطابية	٦٩
من الشيعة العباسية . ينسبون إلى أبي سلمة الخلال	الخلاية	٧٠
من الشيعة الزيدية . ينسبون إلى خلف بن عبد الصمد .	الخلفية	٧١
من الخوارج العجاردة ؛ ينسبون إلى خلف . وهم يثبتون الصفات ، ويخالفون الخوارج الميمونية فى القدر .	الخلفية ...	٧٢
أول فرق الإسلام ظهورا . يكفرون المخالفين . ويوجبون الخروج على أئمة الجور .	الخوارج	٧٣
من المعتزلة . ينسبون إلى أبي الحسين بن أبى عمرو الخياط . وهم يسمون المعدوم شيئا .	الخطابية	٧٤

- د -

من الشيعة الاسماعيلية الفاطمية . بدأت دعوتهم على يد : درزى ووحمة ابن على بن أحمد بن الحاكم بأمر الله الفاطمى ، ثم انتشرت فى سوريا ولبنان .	الدروز	٧٥
من الشيعة الزيدية . ينسبون إلى الفضل بن دكين .	الدكينية	٧٦
من الخوارج . وهم الذين رجعوا عن مقالة صالح بن مسرح .	الراجعة	٧٧

الشيعة العباسية . وهم الذين يجعلون الإمامة - نصاً أو وراثه - في بنى العباس : العباس بن عبد المطلب ، فعبده الله بن العباس ، فعلى بن عبد الله ، حتى المنصور العباسي . وهم ينسبون إلى القاسم بن راوند .	الراوندية	٧٨
من الشيعة العباسية . وهم الذين تبعوا « رزام » ، فانشقوا عن « الأبوسلمية » ، وقالوا إن أبامسلم الخراساني قد قتل .	الرزامية	٧٩
من الخوارج العجاردة . وهم انشقاق على الثعالبة ، ينسبون إلى « رشيد » . وانفردوا بآراء في الزكاة .	الرشيدية	٨٠

- ز -

من المشبهة . ينسبون إلى زراره بن أعين بن أنى زراره .	الزرارية	٨١
من المرجئة . فرع من الكرامية . وهم مشبهة مجسمة .	الزربنية	٨٢
قالوا كلام الله غيره ، وكل ما هو غيره فهو مخلوق ، ومن قال إن كلام الله غير مخلوق فهو كافر .	الزعفرانية	٨٣
من الخوارج العجاردة . ينسبون إلى زياد بن عبد الرحمن ، وهم الذين ثبتوا على قول التعلبية .	الزهادية	٨٤
من الشيعة . ينسبون إلى زيد بن علي . وهم في الأصول على مذهب المعتزلة ، وخلافهم معهم في نقاط محددة من باب الإمامة . وهم عدة فرق .	الزيدية	٨٥

- س -

من غلاة الشيعة . ينسبون إلى عبد الله بن سبأ . وهم ينكرون موت علي بن أبي طالب . ويقولون بالرجعة ، أى رجعة الأموات إلى الدنيا .	السبئية	٨٦
---	---------	----

من الشيعة الزيدية . ينسبون إلى سليمان بن جرير الزيدى ، ويقولون إن الإمامة شورى ، وسيلها العقد ، ويصححون إمامة أبى بكر وعمر ، لأن الأمة تأولت فبايعت هما ، وعدلت عن على بن أبى طالب . نسبة إلى يحيى بن أبى سميط .	السليمانية	٨٧
حركة « صوفية - شرعية » ، ذات طابع عربى ، ناهضت الزحف الاستعمارى الأوروبى على المغرب العربى وأفريقيا ، أسسها بلييا محمد بن على السنوسى [١٧٨٧ - ١٨٥٩ م] .	السميطية السنوسية	٨٨ ٨٩

- ش -

من أصحاب الحديث . ينسبون إلى محمد بن إدريس الشافعى . من المرجحة . ينسبون إلى محمد بن شيب .	الشافعية	٩٠
من الخوارج البيهسية . ينسبون إلى أبى الصحارى شيب ابن يزيد النجرانى ، الذى حارب الحجاج بن يوسف ، زمن عبد الملك بن مروان ، وهم يجوزون إمامة المرأة . ويقولون بالإرجاء . أنظر [الخوارج] .	الشيبيية الشيبيية ...	٩١ ٩٢
من علاة الشيعة . ينسبون إلى « الشريعى » . ويقولون بحلول الله فى خمسة : النبى ، وعلى ، والحسن ، والحسين ، وفاطمة ، فهم عندهم آلهة . وقالوا إن أصدقاء هؤلاء الخمسة هم : أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، ومعاوية ، وعمر بن العاص .	الشراه الشرهية	٩٣ ٩٤
من الخوارج العجاردة . ينسبون إلى « شعيب » . ينكرون القدر . وهم انشقاق على الميمونية .	الشعبية	٩٥

المشركين بالآخرة .	
ينسبون إلى ضرار بن عمرو ، وهو من المعتزلة، اتفرد عنهم بآراء منها : أن الفعل الإنساني شركة بين الله وبين الإنسان ، فالله خلقه ، والإنسان اكتسبه ، فالله فاعل لأفعال العباد في الحقيقة ، وهم فاعلون لها في الحقيقة ! ..	الضرارية ١٠٧
- ط -	
من الشيعة الغلاة. يقولون بالتناسخ . وينسبون إلى جعفر الطيار. - [أنظر: الجناحية] - .	الطيارية ١٠٨
- ظ -	
ينسبون إلى أبي سليمان داود بن علي الأصماني [٢٧٠ هـ - ٨٨٣ م] . وهم يقفون عند ظواهر النصوص ، ويكفون التأويل ، ويرفضون الرأى والقياس .	الظاهرية ١٠٩
- ع -	
من المرجئة . فرع من الكرامية . وهم مشبهة مجسمة . هم الذين عذروا الناس بالجهالة في الفروع .	العابدية ١١٠
من المرجئة . ينسبون إلى عبيد المكبت . قالوا إن مادون الشرك مغفور لامحالة . وهم مشبهة ، يقولون إن الله على صورة الإنسان ، لأنه - كما قال - قد خلق آدم على صورته .	العادية ١١١
من المرجئة . ينسبون إلى عبيد المكبت . قالوا إن مادون الشرك مغفور لامحالة . وهم مشبهة ، يقولون إن الله على صورة الإنسان ، لأنه - كما قال - قد خلق آدم على صورته .	العبيدية ١١٢
الفاطمية . من الشيعة الإسماعيلية. سماوا بذلك نسبة إلى أول خلفائهم أبو عبيد الله المهدي .	العبيدية... ١١٣
من الخوارج. ينسبون إلى عطية بن الأسود الحنفي. وهم انشقاق على أصحاب نجدة بن عامر.	العجاردة ١١٤
من الشيعة الزيدية ينسبون إلى عبد الله بن محمد العقبى . قالوا بصلاحية الإمامة في ولد علي ، ولم يحصروها في ولد الحسن والحسين .	العقبية ١١٦
من غلاة الشيعة . ينسبون إلى العلياء بن ذراع السدوسي . وهم يفضلون علي بن أبي طالب على النبي .	العليانية ١١٧
من الشيعة الإمامية. ينسبون إلى عمار بن موسى الساباطي. يقولون إن الإمام بعد جعفر بن محمد هو ابنه عبد الله. ويسمون [القطحية] .	العمارية ١١٨
من المعتزلة. ينسبون إلى عمرو بن عبيد.	العمرية ١١٩

- ١٢٠ العميرية من غلاة الشيعة . وهم فرع من الحطائية . ينسبون إلى عمير بن بيان الصجلي . أقاموا لهم مجتمعا منعزلا بالكناسة ، إحدى محلات الكوفة ، ولقد قتل إمامهم على يد يزيد بن عمر بن هبيرة .
- ١٢١ العوفية من الخوارج البيهسية . يقولون بكفر الرعية لكفر إمامها ، وهم فوقتان اختلفتا في البراءة من الراجعين من دار هجرتهم إلى القعود بدار مخالفهم .
- غ -
- ١٢٢ الغرابية من غلاة الشيعة . سمو بذلك لقبهم إن علي بن أبي طالب كان أشبه بالنبي من الغراب بالغراب .
- ١٢٣ الفسائية من المرجئة . ينسبون إلى غسان الكوفي . قالوا إن الإيمان هو معرفة الله ورسوله وإقرار بما أنزل الله ، مما جاء به الرسول في الجملة ، دون التفصيل . وأن الإيمان يزيد وينقص .
- ١٢٤ الغلاة كل الشيعة الذين غلوا في علي بن أبي طالب . وهم فرق عدة .
- ١٢٥ الغمامية من غلاة الشيعة . سمو بذلك لقبهم إن الله ينزل ، كل ربيع ، إلى الأرض في غمام ، فيطوف الدنيا .
- ١٢٦ الغيلانية من المرجئة . ينسبون إلى غيلان بن خرشق الضبي . قالوا إن الإيمان هو المعرفة الثانية بالله ، أي المعرفة التي تأتي ثمرة النظر والاستدلال ، لا المعرفة الأولى ، أي الاضطرارية ، والمحبة والخضوع له ، والإقرار بما جاء به الرسول من عند الله .
- ف -
- ١٢٧ الفديكية من الخوارج . ينسبون إلى أبي فديك . وهم انشقاق على النجدات .
- ١٢٨ الفضلية من الخوارج . ينسبون إلى الفضل بن عبد الله .
- ١٢٩ الفطحية من الشيعة الإمامية - [أنظر : العمارية] - .
- ق -
- ١٣٠ القائلون بألوهية علي من غلاة الشيعة . ألقوا علي بن أبي طالب ، وكذبوا بالنبي ، وزعموا أنه ادعى الأمر لنفسه علي حين أن عليا قد وجهه لبيبن أمره ويدعو إليه .

- الذين يثبتون القدر .. والمعتزلة يطلقون هذا الأسم على الحجرية ، لأنهم يثبتون القدر لله دون الإنسان ، والحجرية يطلقونه على المعتزلة لأنهم يثبتون القدر للإنسان .
- القدرية ١٣١
- من الشيعة الاسماعيلية . وهم أبرز تياراتها الثورية . يقولون إن محمد بن اسماعيل هو الإمام بعد جعفر بن محمد ، وأنه حى ، وهو المهدي .
- القرامطة ١٣٢
- من المشبهة . سما بذلك لقولهم إن الله هو القضاء .
- القضائية ١٣٣
- من الشيعة الإمامية . ويسمون الأثنى عشرية . وسما بالقطعية لأنهم قطعوا بموت موسى بن جعفر بن محمد . وهم جمهور الشيعة - [أنظر : الأثنى عشرية] - .
- القطعية ١٣٤
- من غلاة الشيعة . ينسبون إلى أبى كامل . وهم يكفرون الصحابة لعدوهم عن على بن أبى طالب ، ويطعنون في على ، لأنه ترك طلب حقه .
- الكاملية ١٣٥
- من المرجئة . ينسبون إلى محمد بن كرام ، السجستاني . قالوا إن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب ، ولذلك فالمنافقون ، عندهم ، مؤمنون على الحقيقة . والكفر ، عندهم ، هو الجحود والآنكار باللسان . وهم مشبهة مجسمة . ولقد انقسموا فرقا بلغت الاثنى عشرة ، أهمها : العابدية ، والتولية ، والزينية ، والإسحاقية ، والواحدية ، والهيصيمية .
- الكرامية ١٣٦
- من الشيعة الكيسانية . ينسبون إلى أبى كرب الضهير . وهم يقولون بحياة محمد بن الحنفية ، في جبل رضوى ، وأنه هو المهدي المنتظر .
- الكربية ١٣٧
- من المشبهة . ينسبون إلى محمد بن كلاب .
- الكلاية ١٣٨
- من الشيعة الإمامية . ينسبون إلى أحمد بن الكيال . قالوا بإمام مستور بعد جعفر الصادق .
- الكيالية ١٣٩
- الشيعة الذين ينسبون إلى كيسان ، مولى على بن أبى طالب . والإمامة عندهم في محمد بن الحنفية . وهم فروع تصل إلى إحدى عشرة فرقة .
- الكيسانية ١٤٠

- ١٤١ الماتريدية نسبة إلى أبي منصور الماتريدي [٣٣٣ هـ - ٩٤٤ م] . والفرق بين مقالاتهم ومقالات الأشعرية ليس جوهريا . والماتريدي حنفى المذهب الفقهي ، على حين كان الأشعري شافعيًا .
- ١٤٢ المالكية من أصحاب الحديث . ينسبون إلى إمام المدينة مالك بن أنس .
- ١٤٣ المباركية من الشيعة الاسماعيلية . ينسبون إلى « المبارك » . ويقولون إن اسماعيل ابن جعفر الصادق مات في حياة أبيه ، فصارت الإمامة لابنه محمد .
- ١٤٤ الميضية من المشبهة . سماوا بذلك لتبييضهم ثيابهم ، وذلك مخالفة للعباسيين ، المسودة . وقائدهم هو المقنع هاشم بن الحكم المروزي .
- ١٤٥ المتبرئة من الشيعة الزيدية . يتبرأون من أبي بكر وعمر . ولاينكرون الرجعة .
- ١٤٦ المجسمة هم المشبهة ، الذين يتصورون الذات الإلهية جسما ، عن طريق ما يثبتون لها من صفات زائدة على الذات .
- ١٤٧ المجهولية من الخوارج العجاردة . وهم يثبتون القدر للإنسان . ويقولون إن من علم بعض أسماء الله لم يجمله .
- ١٤٨ المحمدية من الشيعة . وهم الذين يقولون بإمامة محمد بن عبد الله بن الحسن [النفس الزكية] .
- ١٤٩ المختارية من الشيعة الكيسانية . ينسبون إلى المختار بن أبي عبيد الثقفي .
- ١٥٠ المرجئة هم القائلون بتأخير العمل عن الإيمان ، وفصله عنه ، وبأنه لا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة .
- ١٥١ المهرسية من المرجئة . ينسبون إلى بشر المهرسي . قالوا إن الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان جميعا .
- ١٥٢ المزدارية من المعتزلة . ينسبون إلى أبي موسى عيسى بن صبيح المزدار .
- ١٥٣ المشبهة هم الذين يثبتون لله صفات زائدة على الذات ، على نحو ينفي التنزيه والتجريد عن الذات الإلهية ، الأمر الذي يؤدي إلى التشبيه والتجسيد للذات الخالقة ، من نحو القول بأنه

- جسد ، وله يد وعين .. الخ ..
- من المرجحة . ينسبون إلى أبي معاذ التومى - [أنظر : التومية] - .
- من الخوارج العجاردة . ينسبون إلى « معبد » . وهم أنشاق عن الثعالب . ولقد أنفردوا ببراءة في الزكاة .
- اصحاب واصل بن عطاء ، القائلون بالأصول الخمسة : العدل ، والتوحيد ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .
- مصطلح يطلقه أهل الإثبات ، أى إثبات الصفات للذات الإلهية - بمعنى زيادتها عليها - على الذين ينفونها - بمعنى يوحدها بها - ، إذ يزي المثبتون أن فى ذلك تعطيلاً لفعالية الذات الإلهية وفعالها .
- من الخوارج العجاردة . يثبتون القدر للإنسان ، وأن الاستطاعة مع الفعل . ويقولون إن من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل به .
- من المعتزلة . ينسبون إلى معمر بن عباد السلمى .
- من غلاة الشيعة ، وهم فرع من الخطائية . قالوا إن الإمامة بعد أى الخطاب هى لمعمر . وهم يقولون بالتناسخ ، وأن الجزء ، ثوابا وعقابا ، هو فى الدنيا ، أى ما فيها من نعيم وشقاء . ويسمون كذلك [اليعمرية] - [أنظر : اليعمرية] - .
- من غلاة الشيعة . ينسبون إلى المغيرة بن سعيد الجلى . وهم مجسمة . ناروا بالكوفة ضد بنى أمية سنة ١١٩ هـ ، فأحرقهم خالد بن عبد الله القسرى . ويقال إنهم كانوا يدعون إلى إمامة محمد بن عبد الله بن الحسن [النفس الزكية] .
- من غلاة الشيعة الإمامية . وهم فرع من الخطائية ، ينسبون إلى المفضل ابن عمر ، وكان صيرفيا . ويسمون ، أيضا [القطعية] ، لقطعهم بوفاة موسى بن جعفر الصادق .
- من غلاة الشيعة . قالوا إن الذى خلق الدنيا هو النبى ، لأن الله فوض إليه كل الأمور ، وأقدره على الخلق ، وبعضهم يجعل ذلك لعلى بن أبى طالب ، ويرون أن الأئمة ينسخون

يجعل ذلك لعل بن أبي طالب ، ويرون أن الأئمة ينسخون الشرائع ، وينزل عليهم الوحي ، ويأتون المعجزات .	
من المشبهة . ينسبون إلى مقاتل بن سليمان .	المقاتلية ١٦٤
من الخوارج العجاردة . ينسبون إلى أبي بكر المجل ، وهم انشقاق على الثعالبة . يقولون بكفر تارك الصلاة ، لا تركها ، بل لجهله بالله . وكذلك قولهم في مرتكب الكبيرة .	المكرومية ١٦٥
أنظر : [المفضلية] و [الواقفية] .	الممطورة ١٦٦
من غلاة الشيعة . ينسبون إلى أبي منصور المجل ، وهو بدوى سكن الكوفة ، قيل إنه ادعى النبوة ، وأنه صاحب التأويل ، على حين كان الرسول صاحب التنزيل . ولقد قتل أبو منصور وصلب على يد يوسف بن عمر الثقفي ، ابن عم الحجاج - الذي ولي العراق ، بعد اليمن سنة ١٢٠ هـ - فخلفه ابنه الحسين بن أبي منصور ، الذي لقي ذات المصير على يد المهدي العباسي .	المنصورية ١٦٧
طريقة صوفية سلفية ، نشأت في السودان ، يقودها محمد أحمد بن عبد الله [١٨٤٣ - ١٨٨٥ م] الذي ادعى أنه « المهدي المنتظر » وقاد أتباعه ، والسودان ، ضد الاستعمارين التركي والغربي . وهي ذات طابع « شرعي - سلفي » .	المهدية ١٦٨
أنظر : [المفضلية] و [الواقفية] .	الموسائية ١٦٩
من الشيعة الإمامية . قالوا إن الإمامة بعد جعفر بن محمد هي لابنه موسى ، نسا عليه بالاسم .	الموسوية ١٧٠
من الخوارج العجاردة . ينسبون إلى ميمون بن عمران ، من أهل بلخ . يقولون بالقدر ، على مذهب المعتزلة ، وأن الله يريد الخير دون الشر ، وأطفال الكفار في الجنة .	الميمونية ١٧١
- ن -	
من الشيعة الإمامية . ينسبون إلى عجلان بن ناووس - [أو عبد الله بن ناووس] - من أهل البصرة . يقولون إن جعفر بن محمد حتى لم يمت ، وأنه هو المهدي .	الناووسية ١٧٢
من المرجئة . ينسبون إلى الحسين بن محمد النجار . قالوا إن الإيمان هو جُماع المعرفة بالله ، ويرسله ، وفرائضه	النجارية ١٧٣

المجتمع عليها ، والخضوع له بجميع ذلك ، والإقرار باللسان .	
من الخوارج . ينسبون إلى نجدة بن عامر الحنفي . وهم انشقاق على الأزارقة . يقولون إن من الدين مالاتسع جهاته ، وهو : معرفة الله ، ورسله ، وتحريم دماء المسلمين وأمواهم ، وتحريم الغصب ، والإقرار بما جاء من عند الله جملة . ومنه ماتسع جهاته ، وهو ما عدا ذلك حتى تقوم فيه الحجة .	النجدية ١٧٤
من المعتزلة . ينسبون إلى إبراهيم بن سيار النظام . من غلاة الشيعة . يؤهون الأئمة ، ولكنهم يختلفون في كيفية حلول اللاهوت في ناسوت الأئمة .	النظامية ١٧٥
من الشيعة . ينسبون إلى أبي جعفر محمد بن النعمان ، الذي يلقبه أهل السنة : شيطان الطاق ، ويلقبه الشيعة : مؤمن الطاق .	النصيرية ١٧٦
من الشيعة الزيدية . ينسبون إلى نعيم بن اليمان . يفضلون على بن أبي طالب ، ويصححون إمامة أبي بكر وعمر ، ولكنهم يقولون بخطأ الأمة لتقديهما « المفضلون » على « الأفضل » .	النعمانية ١٧٧
من غلاة الشيعة . ينسبون إلى زعيمهم « الثميري » ، وهم فرع من الشريعية . يقولون ، مثلها ، بالحلول ، وبأن الله قد حل في « الثميري » ، كما حل في النبي ، وعلى ، والحسن ، والحسين ، وفاطمة .	النعيمية ١٧٨
مصطلح يطلقه المعتزلة على [أهل الحديث - أصحاب الحديث] لأنهم نبتوا - أي طرأت فرقتهم - على الحياة الفكرية ، التي ارتاد المعتزلة وأهل العدل والتوحيد صياغة معالمها ، ممثلة في علم الكلام .	التميرية ١٧٩
من المرجئة . فرع من الكرامية .	النوابت ١٨٠
- ه -	النوية ١٨١
من الشيعة الكيسانية . قالوا إن الإمامة بعد محمد بن الحنفية هي لابنه أبي هاشم . وهم يقولون إن لكل ظاهر باطن ، ولكل تنزيل تأويلا ، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة .	الهاشمية ١٨٢
من المعتزلة . ينسبون إلى أبي الهذيل العلاف .	الهذيلية ١٨٣

من المعتزلة . ينسبون إلى هشام بن عمرو القوطى . قالوا الجنة والنار لم تخلقا بعد . وقالوا لادلالة في القرآن على حلال وحرام ، وإمامة لاتعقد مع الاختلاف عليها .	الهشامية	١٨٤
من الشيعة الإمامية . ينسبون إلى هشام بن الحكم . وهم مشبهة .	الهشامية ...	١٨٥
من المرجئة . وهم فرع من الكرامية . مشبهة مجسمة .	الهيصمية	١٨٦
- و -		
من المرجئة . فرع من الكرامية . وهم مشبهة مجسمة .	الواحدية	١٨٧
من المعتزلة . ينسبون إلى أبى حذيفة واصل بن عطاء .	الواصلية	١٨٨
من الشيعة الإمامية . ينسبون إلى المفضل بن جعفر . يقولون إن موسى بن جعفر حى ، وأنه هو المهدي - [وتسمى : المطورة - والمفضلية - والموسائية] -	الواقفية	١٨٩
حركة تجديد دينى ، على أساس سلفى ، قادها ، فى نجد ، محمد بن عبد الوهاب ، فى القرن الثامن عشر الميلادى . وهى امتداد لمذهب أهل الحديث ، وخاصة أحمد بن حنبل ، وابن تيمية .	الوهابية	١٩٠
- ى -		
من الشيعة الإمامية . تنسب الى ابن ياروس . تفرعت عن الجعفرية . قالوا إن جعفر بن محمد حى ، وأنه هو المهدي .	الياروسية	١٩١
من الخوارج الإباضية . ينسبون إلى يزيد بن أنيسة . يخالفون الحفصية فى الإكفار والتشريك . ويتولون الخوارج قبل نافع بن الأزرق ، ويبرؤن ممن بعده .	اليزيدية	١٩٢
غلاة . يأتى مذهبهم مزججا من الإسلام والديانات الفارسية القديمة ، يسكنون شمال العراق ، أساسا ، والبعض يقول إنهم ينسبون إلى يزيد بن معاوية .	اليزيدية ...	١٩٣
من غلاة الشيعة . ينسبون إلى محمد بن يعفور .	اليعفرية	١٩٤
من الشيعة الزيدية . ينسبون إلى « يعقوب » . وهم يتولون أبا بكر وعمر . وينكرون الرجعة .	اليعفرية	١٩٥
من غلاة الشيعة . وهم فرع من الخطائية - [أنظر المعمرية] -	اليعمرية	١٩٦
من الشيعة . ينسبون إلى يونس بن عبد الرحمن القمى .	اليونسية	١٩٧

١٩٨ اليونسية ... وهم مشبهة .
من المرجحة . ينسبون إلى يونس السمري . قالوا إن الإيمان
هو اجتماع المعرفة بالله ، والخضوع له ، وهو ترك الاستكبار
عليه ، والمحبة له .

هذه هي فرق الإسلام .. الأصول منها والفروع ، الكبريات والصغرى .. ماتبلور منها
لأسباب سياسية واجتماعية ، ومانشأ في الجدل الذي احتدم حول الإلهيات ...
جمعناها .. وصنفناها أجدياً ... لتكون دليلاً للقارئ والباحث في تراث حضارة العرب
والمسلمين ..



المصادر

- آدم متز : [الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجرى] ترجمة : د . محمد عبد الهادى أبو ريذة . طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م .
- ابن أبى الحديد : [شرح نهج البلاغة] تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م .
- ابن الأثير : [اللباب فى تهذيب الأنساب] . طبعة دار صادر . بيروت .
- ابن تيمية : [السياسة الشرعية] تحقيق : محمد ابراهيم البنا ، ومحمد أحمد عاشور . طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ م .
- : [منهاج السنة] طبعة القاهرة ، الأولى .
- : مجموعة رسائل : [العبودية] ، [الوساطة بين الحق والخلق] ، [الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان] مطبوعة ضمن مجموعة عنوانها [مجموعة التوحيد] طبعة مصورة بدار الفكر العربى — بيروت — عن طبعة المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .
- ابن جميع (أبو حفص عمر) : [متن عقيدة التوحيد] . نشر موتيلينسكى . باريس سنة ١٩٣٠ م .
- : [مقدمة التوحيد وشرحها] تصحيح وتعليق : أبو اسحاق ابراهيم بن أطفيش الجزائرى . طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ .
- ابن جنى (أبو الفتح عثمان) : [الخصائص] طبعة القاهرة سنة ١٩١٣ م .
- ابن حزم الأندلسى : [الفصل فى الملل والأهواء والنحل] طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .
- ابن حنبل (الإمام أحمد) : [المسند] طبعة القاهرة سنة ١٣١٣ هـ .
- : [الرد على الزنادقة والجهمية] تحقيق : د . على سامى الشار ، ود . عمار طالبى . طبعة الاسكندرية — ضمن مجموعة عنوانها [عقائد السلف] — سنة ١٩٧١ م .
- ابن خلدون : [المقدمة] طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .
- ابن رشد (أبو الوليد) : [فصل المقال] تحقيق : د . محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م .
- ابن سعد : [الطبقات] . طبعة دار التحرير . القاهرة .
- ابن عبد الوهاب : عدة رسائل ، منشورة بكتاب [مجموعة التوحيد] طبعة مصورة لدار الفكر العربى — بيروت — عن طبعة المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .
- ابن قتيبة : [المعارف] تحقيق : د . ثروت عكاشة . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م .
- : [عيون الأخبار] طبعة دار الكتب المصرية .
- : [الإمامة والسياسة] طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .
- ابن القيم : [الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية] تحقيق : د . جميل غازى . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ م .
- : [اعلام الموقعين] طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م .
- ابن ماجه : [السنن] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م .

- ابن المرتضى (أحمد) : [باب ذكر المعتزلة] — من كتاب « المنية والأمل » — تحقيق : توما أرنولد . طبعة الهند سنة ١٣١٦ هـ .
- ابن النديم : [الفهرست] طبعة لبيزج سنة ١٨٧١ م .
- أبو داود : [السنن] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ م .
- أبو شامة : [كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية] طبعة القاهرة سنة ١٢٨٧ هـ .
- أبو يعلى الفراء : [الأحكام السلطانية] طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .
- أحمد صبحى (دكتور) : [نظرية الإمامة عند الشيعة الأثنى عشرية] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م .
- أحمد صدقي الدجاني (دكتور) : [الحركة السنوسية] طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م .
- أرنولد (سير توماس . و) : [الدعوة إلى الاسلام] ترجمة : د . حسن ابراهيم حسن ، د . عبد المجيد عابدين ، إسماعيل النحراوى . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م .
- الأشعري (أبو الحسن) : [مقالات الإسلاميين] طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م ، وطبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م .
- الأصفهاني (أبو الفرج) : [الأغاني] طبعة دار الشعب . القاهرة .
- : [مقاتل الطالبين] تحقيق : سيد صقر . طبعة دار المعرفة . بيروت .
- الأفغالي (جمال الدين) : [الأعمال الكاملة] دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م .
- : [العروة الوثقى] — مجلد مقالاتها — طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م .
- البير نصرى نادر (دكتور) : [فلسفة المعتزلة] طبعة الاسكندرية .
- : [التمهيد] تحقيق : د . محمود محمد الخضيرى ، د . محمد عبد الهادى أبو ريذة . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧ م .
- البخارى (الإمام) : [الصحيح] . طبعة دار الشعب . القاهرة .
- البغدادي (عبد القاهر) : [الفرق بين الفرق] طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م . وطبعة دار الآفاق الجديدة . بيروت .
- : [أصول الدين] طبعة استانبول سنة ١٩٣٨ م .
- البيضاوى : [تفسير البيضاوى] طبعة القاهرة سنة ١٩٢٦ م .
- الترمذى : [السنن] طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م .
- التهانوى : [كشاف اصطلاحات الفنون] طبعة الهند سنة ١٨٩٢ م .
- الجاحظ : [الحيوان] تحقيق : عبد السلام هارون . طبعة القاهرة ، الثانية .
- : [رسائل الجاحظ] تحقيق : عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ ، وسنة ١٩٦٥ م .
- : [البيان والتبيين] طبعة بيروت سنة ١٩٦٨ م .
- جب (هاملتون) : [دراسات في حضارة الاسلام] ترجمة : د . إحسان عباس ، د . محمد نجم ، د . محمود زايد . طبعة بيروت سنة ١٩٦٤ م .
- الجبرتي (عبد الرحمن) : [عجائب الآثار في التراجم والأخبار] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م .
- الجرجاني (الشريف) : [التعريفات] طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .

- جلال عبد الحميد موسى (دكتور): [نشأة الأشعرية وتطورها] طبعة بيروت سنة ١٩٧٥ م .
- جمال الدين القاسمي : [تاريخ الجهمية والمعتزلة] طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .
- جورج أنطوليوس : [يقظة العرب] تعريب : على حيدر الركاى . طبعة دمشق سنة ١٩٤٦ م .
- الجبيني : [كتاب الإرشاد] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م .
- حاجي خليفه : [كشف الظنون عن أساس الكتب والفنون] طبعة استانبول سنة ١٩٤١ م .
- الحميني (آية الله) : [الحكومة الاسلامية] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ م .
- الحوارزمي : [مفاتيح العلوم] طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ .
- الحياط : [الانتصار] تحقيق : نبيرج . طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م .
- خير الدين التونسي : [أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك] تحقيق : د . منصف الشنولى . طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م .
- الدارمي : [السنن] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م .
- الرازي (الفخر) : [اعتقادات فرق المسلمين والمشركين] طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .
- الزركلى (خير الدين) : [الأعلام] طبعة بيروت ، الثالثة .

- الشهرستاني : [الملل والنحل] طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .
- : [نهاية الإقدام] تحقيق : جيوم . طبعة مصورة ، بلون تاريخ ولا مكان للطبع .
- الصادق المهدي : [يسألونك عن المهدية] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٥ م .
- صلى الدين البغدادي : [مراصد الاطلاع] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م .
- الطبرى (ابن جرير) : [تاريخ الأمم والملوك] تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم . طبعة دار المعارف . القاهرة .
- طه حسين (دكتور) : [الفتنة الكبرى] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ ، وسنة ١٩٧٠ م .
- الطهطاوى (رفاعة) : [الأعمال الكاملة] دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م .
- الطوسى (نصير الدين) : [تلخيص الشافى] تحقيق : السيد حسين صالح بحر العلوم . طبعة النجف سنة ١٣٨٣ ، سنة ١٣٨٤ هـ .
- : [تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين] طبعة القاهرة — على هامش المحصل — سنة ١٣٣٢ هـ .
- عبد الجبار بن أحمد (قاضى القضاة) : [المغنى فى أبواب التوحيد والعدل] طبعة القاهرة .
- : [شرح الأصول الخمسة] تحقيق : د . عبد الكريم عثمان . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .
- : [تثبيت دلائل النبوة] تحقيق : د . عبد الكريم عثمان . طبعة القاهرة سنة

- ١٩٦٦ م .
- [المجموع المحيط] مخطوط مصور . دار الكتب المصرية .
- [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] تحقيق : فؤاد سيد . طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م .
- عبد الرحمن بدوي (دكتور) : [مذاهب الاسلاميين] طبعة بيروت سنة ١٩٧١ م .
- عبد الكريم الخطيب : [الدعوة الوهابية] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٤ م .
- عبد الكريم عثمان (دكتور) : [قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد] طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م .
- على بن أبى طالب (الإمام) : [نهج البلاغة] طبعة دار الشعب ، القاهرة .
- على سامى البشار (دكتور) : [نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م .
- على فهمى خشيم (دكتور) : [الجبائيات أبو على وأبو هاشم] طبعة طرابلس — ليبيا — سنة ١٩٦٨ م .
- الغزالي (أبو حامد) : [الاقتصاد فى الاعتقاد] طبعة القاهرة — صبيح — بدون تاريخ .
- [تنافت الفلاسفة] طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م .
- [فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة] طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م .
- [إحياء علوم الدين] طبعة دار الشعب . القاهرة .
- [السيادة العربية والشيعية والاسرائيليات فى عهد بنى أمية] ترجمة : د . حسن إبراهيم حسن ، ومحمد زكى إبراهيم . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .
- فان فلوتن
- فتحى عبد العزيز
- فلهوزن
- [الخمينى : الحل الاسلامى والبديل] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م .
- [الدولة العربية الكبرى] ترجمة : د . عبد الهادى أبو ريدة . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م .
- [الخوارج والشيعية] ترجمة : د . عبد الرحمن بدوي . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م .
- القلقشندي
- كحالة (عمر رضا)
- الكليني
- [صحبى الأعشى] طبعة دار الكتب المصرية .
- [معجم المؤلفين] طبعة دمشق .
- [الأصول من الكافي] تحقيق : على أكبر الغفارى . طبعة طهران سنة ١٣٨٨ هـ .
- الكواكى (عبد الرحمن)
- [الأعمال الكاملة] دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٧٥ م .
- لؤلؤوب ستودارد
- [حاضر العالم الاسلامى] ترجمة : عجاج نوهض . تعليقات : شكيب أرسلان . طبعة بيروت سنة ١٩٧١ م .
- لويس (برنارد)
- [أصول الاسماعيلية] ترجمة : خليل أحمد جلو ، وجاسم محمد الرجد . طبعة دار الكتاب العربى ، القاهرة . بدون تاريخ .
- الماوردى (أبو الحسن)
- [أدب القاضى] تحقيق : محمد هلال السرحان . طبعة بغداد سنة ١٩٧١ م .
- [أدب الدنيا والدين] تحقيق : مصطفى السقا . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م .

- [الأحكام السلطانية] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م .
- المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد) : [الكامل — باب الخوارج] طبعة دمشق سنة ١٩٧٢ م .
- محمد إبراهيم أبو سليم (دكتور) : [الحركة الفكرية في المهديّة] طبعة الخرطوم سنة ١٩٧٠ م .
- محمد باقر الصدر : [التشيع ظاهرة طبيعية في إطار الدعوة الإسلامية] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ م .
- محمد رضا المظفر : [عقائد الإمامية] طبعة النجف ، دار النعمان . وطبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م .
- محمد ضياء الدين الرئيس (دكتور) : [النظريات السياسية الإسلامية] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م .
- محمد عبده (الاستاذ الامام) : [الأعمال الكاملة] دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م .
- [الإسلام والرد على منتقديه] — مع آخرين — طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨ م .
- محمد عمارة (دكتور) : [المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية] طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م .
- [الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية] طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م .
- [المعتزلة وأصول الحكم] طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م .
- [المعتزلة والثورة] طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م .
- [نظرية الخلافة الإسلامية] طبعة القاهرة سنة ١٩٨٠ م .
- [مسلمون ثوار] طبعة بيروت سنة ١٩٧٤ م .
- [الأمة العربية وقضية التوحيد] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م .
- محمد فؤاد شكري (دكتور) : [مصر والسودان] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣ م .
- محمد فؤاد عبد الباقي : [المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم] طبعة دار الشعب . القاهرة .
- محمود قاسم (دكتور) : [الامام ابن باديس] طبعة دار المعارف . القاهرة .
- مدكور (إبراهيم — دكتور) : [في الفلسفة الإسلامية] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م .
- المرتضى (الشريف) : [أمالي المرتضى] تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م .
- [مجموع من كلام السيد المرتضى] مخطوط بالمكتبة التيمورية — دار الكتب المصرية .
- المسعودي : [مروح الذهب] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م .
- مسلم (الامام) : [صحيح مسلم] طبعة محمود توفيق ، القاهرة — بشرح النووي — . وطبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
- المقريزي (تقى الدين) : [الخطط] طبعة تار التحرير . القاهرة .
- المهدي (محمد أحمد) : [منشورات المهديّة] تحقيق : د . محمد إبراهيم أبو سليم . طبعة بيروت سنة ١٩٦٩ م .
- ناجى حسن : [ثورة زيد بن علي] طبعة بغداد سنة ١٩٦٦ م .
- النسائي : [السنن] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م .
- نصر بن مزاحم المقرئ : [وقعة صفين] تحقيق : عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢ هـ .

- نعيم زكى فهمى (دكتور) : [طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م .
- نلينو : [بحوث فى المعتزلة] ترجمة : د . عبد الرحمن بدوى . طبعة القاهرة — ضمن مجموعة :
- « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » — سنة ١٩٦٥ م .
- النويختى ونسك (ا.ى) وآخرين : [المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى الشريف] طبعة ليدن سنة ١٩٣٦ — سنة ١٩٦٩ م .
- [فرق الشيعة] تحقيق : هـ . ريتز . طبعة استانبول سنة ١٩٣١ م .

* * *

- [دائرة المعارف الاسلامية] الترجمة العربية . طبعة دار الشعب . القاهرة .
- [الدستور الاسلامى لجمهورية إيران الاسلامية] طبعة إيران — قم سنة ١٩٧٩ م .

دوريات

- [العرفى] مقال لابن باديس . عدد إبريل سنة ١٩٧٨ م .
- [المورد] رسالة للأفغانى — العدد الأول — المجلد السابع سنة ١٩٧٨ م .

الفهرس

صفحة		
٥	تقديم
٩	الخوارج
١١	النشأة الأولى
١٤	والتسمية
١٦	والمبادئ العامة
٢٣	ومعاركهم على درب الثورة المستمرة
٢٧	وحلافاتهم وما أصابهم من انقسامات
٣٣	المرجئة
٣٤	الإرجاء الأمرى
٣٥	وإلرجاء الثورى
٣٩	ومعى آخر للإرجاء
٤٣	المعزلة
٤٥	الاشفاق — الاعتزال —
٤٧	الأصول الخمسة : [العدل ، التوحيد ، الوعد والوعيد ، المنزلة بين المنزلتين ، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر]
٥٣	التنظيم
٥٧	الدلالة الحضارية
٦٠	القوى الاحتجاجية التى مثلوها
٧٥	الثورة فى سبيل الخلافة الشورية
٧٩	ورجال دولة
٨٣	الحننة
٨٤	صحوة ثانية
٨٦	الزيدية
٩٧	الإطار والمناخ
٩٧	زيد : العالم .. العائد .. الثائر
١٠٢	الإعداد للثورة
١٠٨	إجهاض الثورة .. واستشهاد زيد
١١٠	ريد : الأسطورة .. والزيدية : الثورة المستمرة
٢١٤	الزيدية : الفرقة
١١٧	السلفية
١٢٥	السلفية : ظاهرة عباسية
١٢٨	المعالم الأولى والرئيسية للسلفية
١٣٠	السلفية تنتعش
١٣٣	

١٣٧ المنهج التصويى	
١٤٠ النص .. لا الرأى	
١٤١ النص .. لا القياس. النص .. لا التأويل .. ولا الذوق .. ولا العقل .. ولا السببية	
١٤٤ النصوص ، وحدها ، مصدر الحلال والحرام	
١٤٦ تناقض	
١٤٨ فى الفكر السياسى	
١٦٣	الأشعرية
١٦٥ المناخ الفكرى لهذا التحول التاريخى	
١٦٨ منطلقات الوسطية الأشعرية ومعالمها	
١٧٠ تطور الأشعرية	
١٧٦ الله .. سبحانه وتعالى	
١٧٩ الإيمان	
١٨١ القرآن	
١٨٣ أفعال الإنسان	
١٩٠ الفكر السياسى [الإمامة]	
١٩٢ انتشار الأشعرية	
١٩٩ عشريية	الشيعة الإلئى
٢٠٠ التشيع سابق لظهور الشيعة كفرقة	
٢٠٥ نظرية الإمامة الشيعية	
 وغير الإمامة : [التوحيد ، والعدل ، وأفعال الانسان ، والحسن والقبح ذاتيان ،	
٢١٥ والعقلانية ، والعدل الاجتماعى ، والبداء ، والتقية ، والرجعة]	
١٢١ ثورة الفقهاء بقيادة الخمينى تضع نظرية الإمامة فى التطبيق	
٢٢٤ الخمينى ونظرية الإمامة	
٢٢٥ ١ - واقع المسلمين المعاصر	
٢٣١ ٢ - الإسلام : الثورة	
٢٣٨ ٣ - وعموم ولاية الفقيه	
٢٥٣	الوهابية
٢٦١	السنوسية
٢٧١	المهدية
٢٨٥	الجامعة الاسلامية
٢٨٥ السلعية العقلانية المستتيرة	
٢٩١ أبرر الأعلام	
٢٩٧ فى مواجهة : فكرية العصور الوسطى	
٣٠٠ وفى مواجهة : التسكر للعقل	
٣٠٩ وفى مواجهة : السلطة الدينية	
٣١١ ومع العروبة .. ضد التيار الاقرومى	

٢٢٧ ومع الديمقراطية .. ضد الاستبداد	
٣٣٠ وبالثورة الوطنية .. ضد الاستعمار	
٣٣٥ وحضارة : جديدة .. وتمييزة	
٣٤٩	ملحق
٣٥١ ١ - تعداد الفرق الاسلامية	
٣٦١ ٢ - ثبت أجدى بالفرق الاسلامية	
٣٨٢	المصادر
	الفهرس

للمؤلف

١ - تأليف :

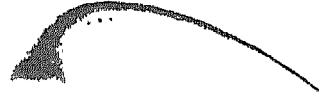
- ١ - الاسلام وفلسفة الحكم .
- ٢ - الاسلام بين العلمانية والسلطة الدينية .
- ٣ - الاسلام وأصول الحكم [دراسة ووثائق]
- ٤ - الاسلام والسلطة الدينية .
- ٥ - نظرية الخلافة الاسلامية .
- ٦ - الاسلام والحرب الدينية .
- ٧ - الاسلام والعروبة والعلمانية .
- ٨ - الاسلام والوحدة الوطنية — (القومية) —
- ٩ - الاسلام وقضايا العصر .
- ١٠ - الاسلام والثورة .
- ١١ - الاسلام والمرأة — في رأى الإمام محمد عبده —
- ١٢ - المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية .
- ١٣ - مسلمون ثوار .
- ١٤ - ثورة الزنج .
- ١٥ - تيارات الفكر الاسلامى .
- ١٦ - تيارات اليقظة الاسلامية الحديثة .
- ١٧ - العرب والتحدى [تحديات لها تاريخ] .
- ١٨ - الفكر الاجتماعى لعلى بن أبى طالب .
- ١٩ - العدل الاجتماعى لعمر بن الخطاب .
- ٢٠ - عمر بن عبد العزيز — خامس الخلفاء الراشدين —
- ٢١ - نظرة جديدة إلى التراث .
- ٢٢ - التراث فى ضوء العقل .
- ٢٣ - التراث الاسلامى والمستقبل .
- ٢٤ - دراسات فى الوعي بالتاريخ .
- ٢٥ - عندما أصبحت مصر عربية .
- ٢٦ - معارك العرب ضد الغزاة .
- ٢٧ - الامام محمد عبده — مجدد الاسلام .
- ٢٨ - تجديد الفكر الاسلامى — محمد عبده ومدرسته .
- ٢٩ - الامام محمد عبده — سيرته وأعماله .
- ٣٠ - قاسم أمين وتحرير المرأة .
- ٣١ - رفاة الطهطاوى .
- ٣٢ - على مبارك .

- ٣٣ - عبد الرحمن الكواكبي .
 ٣٤ - جمال الدين الأفغانى .
 ٣٥ - المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد .
 ٣٦ - القومية العربية ومؤامرات أمريكا ضد وحدة العرب .
 ٣٧ - فجر اليقظة القومية .
 ٣٨ - العروبة فى العصر الحديث .
 ٣٩ - الأمة العربية وقضية الوحدة .
 ٤٠ - الجامعة الاسلامية والفكرة القومية عند مصطلحى كامل .
 ٤١ - اسرائيل .. هل هى سامية ؟ .
 ٤٢ - ماذا يعنى الاستقلال الحضارى لأمتنا العربية الاسلامية ؟ .
 ٤٣ - الفكر القائل للثورة الايرانية .
 ٤٤ - الفريضة الغائبة .. عرض وحوار وتقييم .

ب — دراسة وتحقيق :

- ٤٥ - الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى .
 ٤٦ - الأعمال الكاملة لعلى مبارك .
 ٤٧ - الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى .
 ٤٨ - الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده .
 ٤٩ - الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي .
 ٥٠ - الأعمال الكاملة لقاسم أمين .
 ٥١ - رسائل العدل والتوحيد — مجموعة من أئمة أهل العدل والتوحيد .
 ٥٢ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال — لابن رشد .
 ٥٣ - رسالة التوحيد — للإمام محمد عبده .
 ٥٤ - التوفيقات الإلهامية فى مقارنة التواريخ الهجرية بالسنين الأفرنكية والقبطية . لمحمد مختار باشا المصرى .

رقم الإيداع: ١٨٣١٠ / ١٩٩١
 الترخيم الدولى: ٤٠٠٣٥ - ٠٩ - ٩٧٧



BIBLIOTHECA ALEXANDRINA

مكتبة الإسكندرية

مطابع الشروق

القاهرة ٨ شارع سيويه المصرى - ب ٤٠٢٣٩٩ - فاكس ٤٠٢٧٥٦٧ (٠٢)
 مروت ' ص.ب. ٨٠٦٤ - هاتف ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣ - فاكس: ٨١٧٧٦٥ (٠١)

تيارات الفكر الإسلامي

تاريخ هذه الأمة ليس فقط سياسة الخلفاء .. والسلطين ..
فالفكر ، الذي أبدع الحضارة ، هو أعظم إنجازات الإسلام
والمسلمون .. بل إنه هو صانع السياسة ، والخلفاء ، والسلطين ..
ولن ندرك حقيقة تاريخنا الحضارى ، إلا إذا أدركنا حقيقة
التيارات والمدارس والمذاهب الفكرية ، التي صنعت .. والتي تصارعت
فيه ..

بل إننا لن ندرك تيارات ، والصحة الإسلامية ، المعاصرة ، إلا
بإدراك جذورها في هذا التاريخ ..

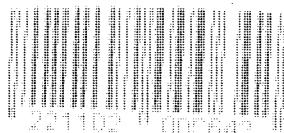
فمن : الخوارج ، إلى تيار الجامعة الإسلامية ، الحديث
وعبر : المرجئة ، والمعتزلة ، والزيدية ، والسلفية ، والأشعرية ،
والتشيع ، والوهابية ، والسلفية ، والمهدية ، إلخ .. إلخ ..
يقدم هذا الكتاب خريطة التيارات الفكرية التي صنعت حضارة
الإسلام .. معدها فيها : طاقات التقدم ، و قيود التخلف
والجمود ..

إنه ، نافذة ، للوعي بالتاريخ .. وسبيل لاستشراف المستقبل
الإسلامي المنشود ..

Bibliothèque Al-Kawthariyya



0429201



231102 000642