محمد سيد رصاص

المعرفة والسياسة في الفكر الإسلامي

دار المسار - القاهرة - 2010

مقدمة

يهدف هذا الكتاب إلى محاولة تبيان أن هناك تطابقاً بين الرؤية للكون (= العالم المابعد الطبيعي) والطبيعة وبين الرؤية للمجتمع والفرد ، وهذا ما يؤدي إلى أن الرؤى التوحيدية ، التي لا تفصل بين المادة و الروح أو بين الجسد و النفس ، تكون ذات طابع غير تعددي في رؤيتها للسياسة ، والعكس صحيح ، من حيث أن الرؤى الثنائية أو التعددية للكون ، والتي هي تقسيمية للإنسان ، تتيح مجالاً أكبر ، كفضاء وكإمكانية وليس بالضرورة ، كتعاليم أو كإرادة ، لإقامة مجتمع تعددي سياسياً .

ينطبق هذا الشيء كإطار عام على كافة الميثولوجيات والرؤى الدينية ، إلا أن الإشكالية التي يبينها البحث هي أن الإيديولوجيات الدينية التوحيدية والتي تملك فلسفة للممارسة (بحكم كونها ممتدة ، كرؤية ، إلى مجالات الجسد والمجتمع و السياسة ولا تقتصر على البناء الجواني الروحي للإنسان) قد كانت مترافقة مع صعود الحضارة في الشرق الأوسط ، فيما أن سيادة الفلسفة التأملية ، التي تفصل الإنسان إلى قسمين متضادين بين الجسد و النفس كانعكاس للثنائية الكونية بين الجسد و المادة ، قد كانت بالتلازم مع تدهور الحضارة في هذه المنطقة .

طبعاً يبين هذا البحث كيف أن مشكلة الوسائط بين (المتعالي) و الإنسان هي أساسية في تحديد مفهوم التوحيد في الرؤى الدينية والفلسفية ، وكيف أن دخول (الوسائط) في الأديان التوحيدية (اليهودية والإسلام ، عبر فيلون الاسكندري و نومينيوس الأفامي في الأولى ، وعبر التشيع و التصوف وقبلهما المعتزلة بواسطة مفهومهم حول خلق القرآن من المتعالي) قد كان يؤدي إلى تفخيخ البنية المعرفية التوحيدية للدين المعني . يمكن تلمس إرهاصات هذه

الطروحات في الفصل الأول ، عبر دراسة البنى المعرفية الشرقية السابقة للإسلام ، إلا أن البحث قد استطاع بسطها عبر التجربة الإسلامية . لكن ، إذا كان هناك من جديد في هذه الأخيرة ، على هذا الصعيد ، فهو الحالة التي تظهر كيف أن البنى المعرفية الإسلامية ، بكل تلوناتها ، قد كانت مبنية على أساس الانقسام السياسي في زمني أبو بكر و علي وما ولده من إشكاليات إيمانية ومعتقدية . والحقيقة أن الكيفية التي أجابت عليها مختلف الفرق الإسلامية (= الشيعة ، المرجئة ، المعتزلة ،الخوارج ،السنّة بكافة تفرعاتهم) على السؤال الذي طرحه الخوارج بعد (صفين) : " ما هو الإيمان ؟ " ، لتحديد من هو المصيب والمخطئ في ذلك الصراع – قد كانت أساسية في تشكيل البنى المعرفية لهذه الفرق .

إلا أن سياق البحث ، قد بيّن أيضاً ، بأن ذلك لم يكن لوحده رغم أساسيته ، محدداً لتشكل البنى المعرفية ، بل ساهم في ذلك عامل الجغرافية السياسية لأقاليم الشرق الأوسط ، وأعتقد بأن فصل (جغرافية الفقه) يساعد على توضيح ذلك ، برغم أن الفصل الأول والأخير قد تطرقا إلى دور الجغرافية السياسية في تشكل البنى المعرفية . ويعرف المؤلف بأن الاستخلاص المذكور في نهاية البحث حول دور مصر سيثير كثيراً من الاعتراضات ، إلا أنه يتمنى أن يكون الرد عليه عبر الوقائع ، وليس عبر أي شيء آخر .

أخيراً ، يريد أن يوضح المؤلف بأن هذا الكتاب هو حصيلة دراسة طويلة للتراث الإسلامي ، بدأت عام 1984 ، وبأن ما هو موضوع ، هنا ، هو مجرد مدخل عام إلى المسألة المبحوثة ، والتي ستكون موضوع كتاب قادم ، ذو طابع موسع وتفصيلي ، وهذا ما يمكن أن يبرر للكاتب التكثيف الموجود في ثنايا هذا الكتاب ، وما يتولد عن ذلك من صعوبات للقارئ .

***

الفصل الأول

الشرق : رماد طائر الفينيق[1]

-1-

لقد أدت موجة الهجرة السامية الآتية من شبه الجزيرة العربية ، حوالي العام 3 000 ق.م ، إلى الهلال الخصيب ، لجعل هذا الأخير بؤرة للفعالية الحضارية المركزية للشرق الأوسط .

[1] - هو (العنقاء: PHOENIX): تقول الأسطورة السومرية أنه طائر يحرق نفسه ، بعد أن يبلغ من العمر خمسمائة عام ، حيث يستعيد شبابه من رماده المحترق .

استطاع أولئك الرعاة الاستفادة من التنظيمات الإدارية و الاجتماعية والاقتصادية التي أنشأها السومريون في وادي الرافدين ، بعد العام 4000 ق.م. و يبدو أن هؤلاء الأخيرين الذين كانوا بارعين في تلك المجالات ، ما كان بإمكانهم مقاومة امتلاك الوافدين الجدد لعوامل و فعاليات كانت مفتقدة لدى السومري المترف في مراكزه الحضارية المدينية و المنعزلة و المنفصلة سياسيا عن بعضها البعض : نقصد الشكيمة العسكرية و السياسية التي تفوّق بها أولئك البدو القادمين من الجنوب .

يلاحظ ترافق عدم توحد المدن السومرية السياسي مع حالة تعدد الآلهة ، إلى درجة نجد أن هذا التعدد ليس تعبيرا ، فقط ، عن عناصر الطبيعة المتفرقة ، و إنما ، أيضا ، مرتبطا بوجود آلهة خاصة تكون بمثابة حامية أو راعية للمدينة السومرية (الآلهة إنانا حامية مدينة إريخ مثلا) : فالتعددية في المنظور الكوني كانت متلازمة مع انعدام الوحدة السياسية . و ربما ، كانت حالة التنافس السياسي بين هذه المدن ، و الناتجة عن عوامل اقتصادية ، أساساً لتحول الآلهة إلى الوضع الصراعي ،و هو ماكان تعبيرا ، أيضاً ، عن عدم وصول الذهن البشري إلى مستوى إنشاء نواظم قانونية موحدة لعناصر الطبيعة و ظاهراتها المختلفة .

إن انشاء الدولة المركزية الموحدة لبلاد الرافدين ، من قبل الأكادي السامي سرجون الأول عام 350 2 ق. م (استمر حكمه 45عاما) ، و التي تابعها العموريون في بابل عام 000 2 ق . م ثم الآشوريون في نينوى - لم يكن تعبيرا ، فقط ، عن ضرورة الإشراف الموحد على وسائل تنظيم الري ، وإنما ، أيضا ، عن ميل البدوي إلى اعتبار الطبيعة فراغاً امتدادياً ، يجب ملئه من قبل الفعالية الإنسانية التي تستظل بالرعاية الإلهية ، مما يؤدي إلى جعل الإنسان ظلاً و امتداداً لله على

الأرض . الشيء الذي يفترض ، حكما ، وجود كائن ناظم و موحد لعناصر الطبيعة الكونية يُجريها ، وفقا لتقدير محدد ، في إطار وظيفي غير قابل للإختلال و الفوضى ، و يكون الإنسان ، من خلال فعاليته الموهوبة من الله ، هو الوحيد القادر على الاستفادة القصوى من تلك الوظيفية الطبيعية المنظمة إلهيًّا .

لم يتم الوصول إلى التوحيد الإلهي ، بشكل مباشر و تلقائي ، وإنما عبر عملية زمنية طويلة كانت ذروتها مع مردوخ البابلي والإله آشور . و كانت نقطة انطلاقها هي الحاجة لتجاوز الفوضى السياسية و المفهومية التي كانت سائدة لدى السومريين ، الشيء الذي تحقق من خلال انجاز بناء الدولة المركزية الواحدة ووضع قانون واحد منظم لظاهرات الطبيعة في إطار كائن متعال كونياً : هنا ، نلاحظ أن هاتين العمليتين قد كانتا متلازمتين ، و ربما كانت الأولى هي التي تقدم تفسيرا لنشوء الثانية ، خاصة ، إذا أدركنا أن نموذج الحكم السياسي كان يقوم إما على تأليه الملك أو على وضع أصل إلهي ، يأتي ،بهذا الشكل أو ذاك ، له .

و هذا ما يؤكده ، واقع ترافق التوحيد الإلهي مع حالة إنتاجية شديدة الفعالية ، تتوق للسيطرة الإنسانية على مجالات الطبيعة و المجتمع ، و غالبا ما تكون متلازمة مع ميول حربية عنيفة و نزوع إلى التحكم السياسي الشمولي . و ليس صدفةً ، تعارض التوحيد الإلهي مع النزعات التجزيئية التي تميل إلى فصل المعرفة عن الممارسة ، و توافقه مع التركيبية التي لا تفصل الفلسفة أو الرؤية الكونية عن السياسة و مفهوم العمل .

و قد أتاحت حالة العطالة السياسية ـ العسكرية التي كانت تعيشها المراكز الطرفية المتاخمة للهلال الخصيب ، مثل مصر المنشغلة بعملية

التوحيد الداخلي و بناء أجهزة الدولة التي استغرقت الفترة ما بين 100 3 ق.م إلى بدايات المملكة الوسطى حوالي 902 1 ق.م ، أو فارس التي كان يحاول وافدوها الهندو - أوروبيين الآتين من الشرق تأسيس بدايات الحضارة الزراعية ، أو آسيا الصغرى التي لم تستطع امتلاك الفعالية الحضارية إلا في الألف الثاني - أقول ، ان هذه العطالة ، قد أتاحت للأكاديين بناء الدولة المركزية و تأسيس المفاهيم ، في جو من السلام الداخلي و انعدام التهديد الخارجي ، مما جعلها عملية خصبة النتائج و غير خاضعة لمنطق رد الفعل ، و جعلها ، أيضاً ، تتم في إطارها التكاملي الذي جعل أبعادها الميتافيزيقية و السياسية و الإدارية و العسكرية (المتمثلة في السيطرة على سورية الطبيعية) تتكامل في فترة زمنية قصيرة ، لتصل إلى ذروتها مع الأكادي نارام سن (حوالي العام170 2 ق.م).

و هنا نلاحظ ان التهديدات المصرية لسورية التي بدأت مع تحوتمس الاول , عام 520 1 ق.م ، و الحثية الآتية من آسية الصغرى ابتداءاً من شبلوليوما 380 1 - 355 1 ق.م ، قد جعلت سوريا ميدانا للصراع المصري - الحثي إلى أن وقعت بينهما معاهدة 1280ق.م التي قسمت سورية إلى الشمال الذي أخذه الحثيون ، و فلسطين و الشاطئ اللذين أخذهما المصريون .

و هذا ما جعل الآشوريين ، ابتداءاً من تفلت فلاصر الأول عام 094 1 ق.م إلى آشور بنيبال 662 - 626 ق.م ،يستمرون ، و بشكل منهجي في محاولة السيطرة على سورية الطبيعية ، إلى درجة اضطر معها الأخير إلى اجتياح مصر العليا .الشيء الذي استمر عليه الكلدانيون ، و خاصة مع نبوخذ نصر 605 - 556 ق.م الذي هزم المصريين و مملكة يهودا عام 586 ق.م، حيث قام بتدمير هيكل سليمان و سبى اليهود إلى بابل.

ليس من المصادفة ، أن تعزو التوراة فكرة التوحيد الإلهي إلى النبي ابراهيم(حوالي1800ق.م) الذي يعود بالأصل إلى مدينة أور الأكادية الواقعة جنوب بلاد الرافدين ،على نهر الفرات. و بالتالي ، فإن احتلال الهكسوس الساميين لمصر مابين 700 1 - 1570 ق.م، والآتين من الهلال الخصيب وبالذات من منطقة الساحل الشرقي للمتوسط ، لا يمكن استبعاد إيجاد خيط " ما " بين التأثيرات الفكرية المجلوبة معه،وبين ديانة أخناتون المصري ، الذي حكم بين عامي 379 1 - 362 1 ق.م، والذي حاول تقديم ديانة توحيدية تتجاوز حالة تعدد الآلهة الفرعونية . و هنا ، يجب علينا تذكر فرضية فرويد في كتابه " موسى و التوحيد " حول كون التوحيد العبراني لدى موسى (حوالي 250 1 ق.م) ربما كان نابعاً من ديانة أخناتون الفاشلة مصريا (عاش العبرانيون في مصر 210 أعوام).

-2-

يلاحظ أن التوحيد الإلهي قد نبع من منطقة الهلال الخصيب خصوصا ، و من آسية العربية عموما : و ربما ، كان هناك ارتباطاً بين فكرة المركز الذي كانت تشغله هذه المنطقة ، جغرافيا ، في وسط و قلب العالم القديم ، و بين نشوء التوحيد الإلهي فيها . أي بعبارة أخرى ، إن المركز (= الوسط) الجغرافي للعالم القديم هو الذي ولّد فكرة التوحيد التي تعني وجود كائن أعلى يمثل مركزا كونيا للعالم المتعدد الظواهر ، والذي يُجريه و يدبِّره ويسيطر على مجراه و حركته و مصيره .

و هنا نلاحظ , أن الرسالات التوحيدية ، غالبا ، ما تترافق مع نزوع إلى السيطرة الجغرافية المصحوب بإحساس الفاتح بأنه صاحب رسالة عالمية ، و الملفت للنظر ، أن النزعات الفكرية والميول السياسية والعسكرية التي كانت تولدها هذه المنطقة [أي الهلال الخصيب] كانت تتجه إلى الجمع و الضم و التركيب ((1)) ، و بالمحصلة إلى الوحدة و التوحيد ، بينما التهديدات الخارجية و الاختراق الطرفي [= مصر و فارس]لها كانا يؤديان إلى الثنائية و التشظي و التجزء ، ليس ، فقط ، على صعيد الجغرافيا و السياسة، و إنما ، أيضا ، بما يشمل الافكار و الرؤى الفلسفية و الدينية .

و الملفت للنظر , أن عزرا الذي عاد إلى اورشليم من بابل عام 457 ق.م ليقوم بعملية التأسيس الفعلية لليهودية , قد وعى الدرس المتمثل في أن سقوط بابل عام 539 ق.م على يد قورش الفارسي ، قد مهدت له حالة فوضى الأديان و المعتقدات و الأقوام التي كانت تعيشها بابل ، مما جعل التوحيد الإلهي الصارم ،عند عزرا ، يترافق مع التشديد على النقاء القومي، مع فكرة الطهارة الجسدية والدموية ، إضافة إلى التأكيد على كراهية الآخرين وعدم الاختلاط و المصاهرة ، واعتبار اليهودي مختاراً متفوقا على الأغراب [= الغوييم] وفقا لاصطفاء إلهي يضعه ، كإنسان ، في مركز العالم . و ليس صدفة ، أن تترافق هذه الميول عند عزرا مع الإتجاه إلى التنظيم ، المتمثل في بناء الكنيس وإعادة اعمار الهيكل ، الشيء الذي تتوج مع انشاء السنهدرين ، أي المجمع اليهودي ، بعد العودة من السبي البابلي عام 586 ق.م ، حيث سمح قورش الفارسي 550 - 529 ق,م لليهود بالعودة إلى فلسطين ، إبتداء من عام 538 ق,م .

إن اجراءات عزرا هي التي أدت إلى حفظ تماسك الديانة اليهودية في وجه الاختراقات الفارسية أو الإغريقية التي أتت مع فتوحات الإسكندر الأكبر 356 – 323ق.م (كانت فترة حكمه بين 334 -

323)، الشيء الذي لم تستطعه الأفكار والعقائد الأخرى ، سواء في الهلال الخصيب أم في وادي النيل((2)) .

لقد أدت السيطرة الفارسية على الهلال الخصيب عام 539ق م ، ثم مصر (525) و من بعدها السيطرة الهيلينية (331 ق.م) ، التي امتدت إلى عام 64 ق.م على سورية ، و مصر (عام 31 ق.م) ، حيث بدأت السيطرة الرومانية و امتدادها البيزنطي إلى ظهور الإسلام (= 610 م) - أقول ، أدت عمليات السيطرة ، هذه ، إلى فقدان الفعالية الذاتية للمنطقة ، وامتلاكها من قبل الفرس و الرومان((3)) ، إلى أن استطاع الإسلام إعادتها للمنطقة، من جديد ، بوصفها مركزا للفعل العالمي : و بشكل نرى فيه (الله) الإسلامي كاستمرارية لمردوخ البابلي و يَهْوَهْ العبراني ، و بصورة يمثل فيه تجاوزا للإنقطاعات الفارسية ، و الإغريقية الممزوجة مع عناصر مشرقية ، كما مثلتها الزرادشتية و المانوية من جهة ، و الأفلاطونية الحديثة من جهة أخرى ، اللهم إلا إذا تم استثناء اليعاقبة السوريين ، و الحاخامات الذين قاموا بعملية كتابة التلمود بدءا من القرن الأول في يافا((4)) و طبرية إلى إكتماله بالعراق حوالي العام 600 م : حيث لم يعبر ، سواهما ، عن الإستقلالية الحضارية للمنطقة ، في هذه المرحلة التاريخية المضطربة .

-3-

إن التقليد الثنائي قد كان قديما في المجوسية السابقة لزرادشت 628 - 551 ق.م الذي لم يفعل أكثر من تكريسه ،و إن كان قد أكد على أن النور قديم و الظلمة محدثة , مما كان يعطي نوعا من الأمل في إنشاء حالة من الخلاص الإنساني بتأكيده عدم أزلية الشر ، و على الأقل ، بإمكانية التغلب عليه عبر نزوع الإنسان السلوكي إلى تغليب الجانب الخيّر فيه ، عبر العمل ، و ليس بواسطة التأمل أو الهروب إلى الروح القائم على إماتة الجسد . و هذا ما أتاح مجالا لتحول الزرادشتية إلى حالة شبه تركيبية ، من خلال استعمالها كدين رسمي للدولة الساسانية(

229 - 651 م) ، و إن لم تستطع إثبات فعاليتها الكبيرة في هذا المجال ، إذا قارناها بالإسلام و اليهودية .

قدم ماني 214 - 276 م رؤية دينية تؤكد على قدم الإثنين [(الخير= النور) و (الشر = الظلمة)] و أزليتهما ، مما جعل المانوية ((ثنوية)) لا علاج لها ، و هذا ما أعطاها طابعاً تشاؤمياً ، من خلال تأكيدها على الزهد و النسك و العبادة ، الشيء الذي أثر بالتأكيد على نظام الرهبنة المسيحية الذي أنشأها القديس باخوميوس 290 - 345 م . حيث نرى المانوية تميل للتأكيد على رفض الزواج و إماتة الجسد ، و رفض العمل الذي أعطت أولوية للتطهير الداخلي عليه , في عملية الوصول إلى الله .

من هنا ، ليس صدفة تجاهل ماني لليهودية و عدائه لها ، و طموحه إلى تأسيس دين مركب يجمع الزرادشتية و البوذية و المسيحية . حيث إستطاعت المانوية ، في النهاية ، أن تتداخل في بنية كثير من المذاهب المسيحية ، سواء في الشرق الأوسط كالنسطورية(نسطور 380 - 451 م :بطريرك القسطنطينية مابين عامي428- 431) أم في الغرب الاوروبي حيث أثرت على كثير من الحركات الهرطوقية ، كالكاتارية بالقرن الثاني عشر . بينما نجدها زمن العباسيين ، في حالة صراع شديد مع الإسلام ، و لم تستطع أن تتداخل سوى في الباطنية الشيعية و التصوف .

تقدم المانوية الله في صورة السلب ، أي بلا صفات ، لا يحدّه التصور العقلي ، و لا يجوز إجراء القياس عليه من خلال استخدام المحسوسات ، و بالتالي فهولا يملك فعالية حركية كالتي تعطيها اليهودية و الإسلام له ,أي أنه ليس هوالمُدَبّر و الصانع ، و إنما هناك (متوسطات) هي الفلك و الأجرام التي تتولى هذا الأمر. ولا يتقرّب منه

سوى الروحانيون الذين يستطيعون تطهير النفس من الشهوات والمحسوسات ، و هذا لا يتم إلا عبر رياضة روحية صراعية ضد الداخل والجسد ، تستطيع ايصالهم إلىالقداسة المتجاوزة لدنس المواد المحسوسة و الجسمانية . و هؤلاء هم بمثابة (مُعَلِّمين) للآخرين ، للوصول إلى تلك الحالة المتاحة للإنسان ، عامة ، مما يجعلهم ، في النهاية ، منكرين لظاهرة النبوة ، عملياً .

الملفت للنظر أن تلك الثنائية التي تقدمها المانوية في السماء (النور و الظلمة = الخير والشر) ، تجد لها إنعكاسا في الارض عبر (الروح والمادة) ، و بالتالي في إنشاء ثنائيات لا حل لها بين الروح و الجسد، بين الفكر و الممارسة ، بين النظر والعمل ، إلا عبر حلول تقسيمية - هروبية إلى الأعلى ، من خلال نبذ المحسوس الجسدي و المادي، للوصول إلى (الإله المتعالي) . و هذا لا يتم عبر العمل الذي واسطته و موضوعه هما الجسد و المادة ، وإنما عبر التأمل و العرفان المتجه إلى الأعلى ، و ليس إلى الأسفل المتمثل في الأرض.

و قد كانت هذه الثنائية تعبيرا عن المأزق الحضاري الذي وصل إليه التركيب الهيلينيستي ، الناتج عن اجتماع التأثيرات البابلية و الهلينية و الفارسية و المصرية في مزيج غير متجانس ، حيث قدمت الأفلاطونية الحديثة التعبير الأكمل عنه ، إبتداءاً من القرن الأول الميلادي . و إن كان من الضروري ، الإشارة إلى أن المسيحية هي نوع من المحاولة لتقديم حل خلاصي من هذا المأزق ، أيضاً .

-4-

اعتَبرت الأفلاطونية الحديثة أن هناك تواصلا " ما " بين العالم العلوي و الأرضي ، و مَرَدُّ ذلك ما صَوره الكائن المتعالي في العقل الذي عكسه في النفس الكلية التي عكسته بدورها في الطبيعة الكلية .

والإنسان مركب من هاتين القوتين اللتان هما في حالة تضاد بين ما تمثله الاولى من عناصر خيرة (= المحبة) و ما تمثله الثانية من لذات حسية . لذلك فالإنسان تعبير جزئي عن الطبيعة و تعبير جزئي عن النفس التي تتوق إلى إعادة الإتحاد بالعقل وصولا إلى الكائن المتعالي : و الوجود البشري هو تعبير عن هذا الصراع المضطرم في داخل الإنسان و هذا حلّه لايتم إلا من خلال التغلب على الجانب الطبيعي في الإنسان ، و تحويل الجانب الروحاني من نفس جزئية إلى كلية ((مُعَادَةْ)) وصولا إلى المطلق .

إن التوق إلى الله في حضارة ((ملغومة)) بكثير من العناصر المتناقضة و المتنافرة ، و المليئة بانتشار الملذات الحسية و إنهيار العرف الذي كانت الأبيقورية التعبير الجلي عنه ، إضافة إلى حالات الإضطهاد السياسي العنيف الذي مارسه السلوقيون اعتباراً من أنطيوخوس أبيفانوس 187 - 164 ق.م ضد اليهود ، أثناء محاولة فرض الثقافة اليونانية التي تطورت إلى إحلال زيوس مكان يَهْوَهْ وإعلان أبيفانوس لربوبيته ، مما أدى إلى ثورة المكابيين عام 168 ق.م - أقول ، إن ذلك كله ، قد ولد ميولا شديدة إلى الاتحاد بالمتعالي ، هربا من الأرضي ، مما جعل مشكلة (المتوسطات) المؤدية إليه ذات طابع ملح . كما جعل ذلك ، العقل مع محسوساته ، يتراجع إلى المكان الخلفي ، و أنشأ حالة من إنتظار (المخلِص) . و ليس مصادفة في هذا المجال . أن تكون الإشارة الأولى إلى العالم الآخر في التوراة ، هي في سفره الاخير ، أي سفر المكابيين الثاني : حيث أن فقدان الأمل اليهودي في الأرض ، قد ولد حاجة للتعويض في (الآخرة) يتم فيها مكافأة الذات المؤمنة ، و معاقبة خصومها و مضطهديها .

اعتبر الفيلسوف اليهودي المقيم في مصر فيلون الاسكندراني 20 ق.م - 50 م أن الله لا يمكن أن يدرك بالحواس , فهو في حالة نور طهراني لا يمكن أن يتداخل بالعالم الملوث . لذلك فعملية التوسط ،

التي هي الخلق ، قد كانت بواسطة شيء آخر،هو(الكلمة) التي هي (ابن الله) . مما جعله يقدم نوعا من التفسير الأفلاطوني ل (سفر الخروج) ، ولمسألة (التكليم) في سيناء و(اللوح) . و قد أكد معاصره سيردون السوري ، من إنطاكية ، على فكرة (الإله المتعالي) الذي توسطه مع العالم هو(الإله الخالق). الشيء الذي تابعه تلميذه مرقيون ، مؤسس المسيحية الشرقية و منافس اليهودي الطرسوسي بولس الرسول 5 - 67م. وقد تابعهم اليهودي السوري نومينيوس الأفامي [القرن الثاني] ، الذي هو المؤسس الفعلي للأفلاطونية الحديثة ، في تأكيده على الثنائية الموجودة بين القديمان (الإله المتعالي و المادة) ، أو الخير و الشر . و الإله ، هنا ، مُنزَه عن المادة ، إلى درجة أنه لا يجوز إعتبارها صادرة عنه، أو حتى عن وسائطه (= الإله الصانع) : و إنما هي القطب الثاني للكون ، و غير مخلوقة. و (المتعالي) هو ، هنا ، الخير في ذاته ، بينما المادة هي مصدر النقص في العالم ، و تحقق هوية الكون لا يمكن أن تتم إلا من خلال تجاوز هذا النقص للعودة إلى الواحد الذي هو هذه الهوية ، المتمثلة في ذات المتعالي ، و هذا لا يتم إلا عبر إماتة الجانب المادي في الإنسان ، بواسطة عملية تطهير داخلي للنفس التي هي بذرة إلهية مُودعة بواسطة الإله الصانع في البدن ، مما يؤدي إلى خلق الثنائية الداخلية ، التي لا سبيل لتجاوزها إلا بالتحرر من القيود الجسدية ، وبواسطة المعرفة للنفس و أصلها ، باعتبارها الطريق الذي يؤدي إلى المتعالي و إعادة الإتحاد به . و لكن تلك المعرفة [= الغنوص] هي قَبَسْ ، أو رؤية مباشرة ، و لا تعتمد العقل و الإستدلال ، للوصول إلى موضوعها . كما أن سبيلها ليس العمل ، و إنما هو نوع من الهروب من العالم ، هو أقرب إلى الموت و الفناء في المتعالي .

إلا أن ما يميز التوحيد البابلي و عزرا عن نومينيوس هو اعتبار العالم طريقا إلى الله , بكل ما يعنيه من مادة و محسوسات . ومن

هنا تكون الإنتاجية والعمل , وبُعدهما المتمثل في السياسة التي تعني إقامة دولة الله على الأرض، هما الدين الحقيقي (في نظرهما) الذي يعني إتحادا بالله من خلال الأرض و السيطرة على الطبيعة و المادة ، و ليس هروبا منهما .

لذلك فإن إبعاد الله عن الأرض ، و تنزيهه ، و إقامة ثنائية [= شرخ] صميمية بين المطلق ، كهدف للوجود ، و بين المادة ، كان يعني عبثية العمل و الحياة بوصف الأخيرة ممراً إلى معنى الوجود. الأمر الذي يعكس الطريق المسدود الذي ولدته الحضارة الهيلينيستية الخاضعة لسيطرة روما . و ربما في هذا المجال لم يكن بمقدورآلهة الانتقام أن تتيح للشرق فرصة الإنتقام ، سوى في جعل تلك الأفلاطونية الحديثة هي الأيديولوجية المسيطرة على روما ، في القرون التالية ، مما أتاح تفجير الحضارة الرومانية و عجل في انهيارها عام 476 م.

-5-

لم تستطع المسيحية تجاوز ذلك اليأس و التشاؤم الذي ساد الشرق بعد سقوطه على يدي أثينا و روما ، و الذي عبرت الأفلاطونية الحديثة بجلاء عنه ، رغم أن المسيح قد حاول تقديم حل خلاصي من هذا الوضع . و هي في هذا المجال ، قد أعطت حلاً متقدماً لمشكلة(المتوسطات) المؤدية إلى المتعالي ، عبر تقديم الإله في صورة جسد طبيعي : فهي ديانة تتمحور حول (المتوسط) ، الذي هو(الإبن) ، وحول تحديد طبيعته ، هذه المشكلة الأخيرة التي على ضوء الإجابة عليها تحددت مضامين المذاهب المسيحية .

إن الأفلاطونية الحديثة و المسيحية قد مثلتا ، معا ، مزيجاً من العناصر الشرقية و اليونانية ، و محاولةً للتوفيق بينهما ، إلا أن ذلك قد

أدى إلى وقوعهما في ثنائية بين النظر والممارسة لا حل لها إلا بواسطة الهروب من الجسد و العمل و المادة .

و هذا أدى ،على المدى البعيد ، إلى عدم قدرة أي من هاتين الأيديولوجيتين في أن تكون تعبيراً عن إحدى الحضارتين و لا عن كليهما معا ، الشيء الذي يفسر انقسام الأفلاطونية الحديثة بين شكلها الشرقي نومينيوس و الغربي أفلوطين 204 - 269 م ، و كذلك انقسام المسيحية بين تياريها الشرقي و الغربي ، وإن كان تعبيرها الغربي المركز على الثنائية ، أي الكاثوليكية البولسية المطعمة بعناصر مانوية جلبها القديس الجزائري أوغسطين 354- 435 أو 430 م إليها ، قد استطاع أن يكون الأيديولوجية الرئيسية للغرب الأوروبي طوال العصور الوسطى .

إنهما تعبيران عن عوامل الجذب و التنافر التي وقعت في الحضارة الهيلينستية و الرومانية بين العناصر الشرقية و الغربية ، و عن الطموح الخائب إلى إنشاء تفكير يتجاوز ثنائية الشرق و الغرب ، للوصول إلى (مواطن العالم) الذي ، ربما ، عبر عنه مرسوم الإمبراطور الروماني كراكلا ، السوري الأصل، عام 212م ، في اعطاء حق المواطنة لسكان جميع أقاليم الإمبراطورية الرومانية : إلا أننا يجب أن نضيف إلى ذلك ، أنهما كانا ، أيضاً ، تعبيران شرقيان عن مقاومة حضارة سائدة و مسيطرة تفتقد إلى الروح ، كما مثلتها روما ، أو محاولة لتكميل هذا النقص بإضافة عناصر روحية من مخزون الشرق . إلا أن هذا المسعى الذي قامتا به قد باء بالفشل ،رغم نجاحهما في السيطرة الفكرية و الروحية على روما ، التي تبنى أباطرتها المسيحية ،عام 313 م، كأيديولوجية رسمية للدولة . و ربما كانت تلك الثنائية الموجودة في المسيحية و الأفلاطونية الحديثة ، هي نوع من التعبير الفلسفي عن ذلك التنافر الحضاري و السياسي القائم بين الشرق

و الغرب ، هذان القطبان الجغرافيان اللذان كان إجتماعهما قسرياً و تنافرياً ، مما عبرت عنه تلك الثنائية الفلسفية التي لا حل و لا لقاء بين حديها . لذلك كان الحل الممكن هو الهروب إلى الأعلى ، أو استدعاء الإله إلى الأسفل ، و اعتماد التفكير الذاتوي - الفردوي ، و تهميش دور الحل الاجتماعي ، و استبعاد السياسة , و تفضيل الصوفية : و عمليا ، في المحصلة الأخيرة ، أدت هذه المحاولات الجمعية ، إلى تلغيم الحضارة الرومانية ، و إلى وضع الشرق و الغرب في مأزق حضاري ، قدم الإسلام للشرق حلا خروجياً منه ، فيما إستطاعت البروتستانتية و اليسوعية تقديم هذا الحل للغرب الاوروبي في القرن السادس عشر .

أكد اوريجين 182 - 251 م ، من مدرسة الإسكندرية المسيحية التي سيطرت تنظيراتها المتأثرة بالثقافة الإغريقية على كنيسة روما ، على أن للأقانيم الثلاثة جوهر إلهي واحد ، و لكن مع كيان خاص لكل منها : فرغم أن الإبن هو مولود من جوهر الأب ، إلا أن له طبيعتان : بشرية و إلهية ، وكذلك ذاتين ، ولكنه يبقى أقنوماً إلهياً . و قد أتاح هذا , التأكيد على مفهوم الخطيئة المتمثل في الجسد \ الذي شدّد عليه بولس الرسول \ و على(الفداء) ، الذي أتاح تجاوز الخطيئة البشرية , ممثلا في (الصلب)، مما بيّن طريق الخلاص المار عبر قتل (الناسوت) ، أي الطبيعة ، لملاقاة (الروح القدس) التي أنزلت للبشر . من هنا ، كان التأكيد على (النعمة) المكتسبة عبر الإيمان بطريق الخلاص الذي مثله الصلب ، بوصفه جوهر العقيدة الكاثوليكية ، إضافة إلى عبادة العذراء .

إلا أن أريوس 250- 336 م ، قد استعاد مقولات فيلون و الإنجيلي يوحنا حول (الكلمة) ، كحل للتناقض الذي رآه في عقيدة التثليث ، من حيث أن تساوي الأقانيم الثلاثة في المكانة يعني وجود ثلاثة آلهة ، و الإعتراف بجوهر واحد يعني التوحيد . من هنا رأى

العودة إلى مقولة الواحد بوصفه مبدءاً للعالم ، وأنه هو الإله الحقيقي ، بينما الإبن هو الكلمة التي خلقها الله من العدم ، وليس من جوهره أو ذاته ، وعبر هذا (المتوسط) الذي هو الإبن تمّ خلق العالم ، وأن الممر بين الأب و الإبن هو (الإرادة) . و لكن مجمع نيقية ، عام 325 ، أمر بحرق كتبه ، و قام بإدانته .

و قد طور نسطور الأريوسية ، و كان خريجاً من مدرسة انطاكية ، معتبرا أن المسيح إنسان بالأصل ، ولد من مريم بشكل طبيعي ، إلا أن(الكلمة) قد إتحدت به منذ لحظة الحَبَل ، بواسطة (النعمة) الإلهية، كما أنه من خلال تغلبه على الخطيئة و الألم قد طورته الكلمة لكي يصبح موهوباً بالروح القدس ، و مالكاً للمعرفة و القداسة الإلهيتان ، مما جعله إبناً لله ، و لكن دون أن يصبح إلهاً ، وإنما هما شخصيتان مستقلتان و من طبيعتين منفصلتين .

و قد أكد مجمع القسطنطينية عام 379م على إتحاد الطبيعتين في شخص المسيح ، الذي هو إله بالتالي ، و ليس إنساناً برغم كونه قد قدم للبشر في صورة الجسد ، الأمر الذي أكده مجمع خلقيدونية عام 451 م الذي رفض الأريوسية و النسطورية . مما يتيح لنا ، فهم السبب وراء تأكيد الأرثوذكسية على (قيام) المسيح بعد الصلب ، أكثر من تركيزها على (الصلب) ، مما يجعل إختلافها عن الكاثوليكية متركزا على التفاصيل (رغم تأكيد الأرثوذكسية بأن الروح القدس نابعة من الأب ، تحديداً ، و لا يشاركه الإبن في ذلك) و ليس على المبدأ الإلهي الذي هو مركز العقيدة : تماما ، كما كان حال خلاف بيزنطة و روما ، بعد عام 300م .

إلا أن الموضوع الرئيسي في ذلك الجدل، الذي استغرق قروناً ، لم يكن ، أساساً ، حول بشرية أوإلهية المسيح ، بقدر ما كان جوهر

الموضوع مرتكزاً حول مفهوم (التوحيد) : لذلك كانت (الثنائية) ،و (الوحدة) ، هما محور القتال العقائدي الذي دار ، ظاهرا ، حول (الناسوت) و (اللاهوت) . فليست المسألة ما هي طبيعة كل منهما، وإنما مسألة العلاقة أو الرابط القائم بينهما ، أو بالأحرى الوصول إلى تركيب علائقي ، إما أن يكرس التجزيئية في النظرة إلى الكون ، أ ي التثليث أو الثنائية ، أو التركيبية التي تؤدي إلى الوحدانية .

و هذا ، طبعا ، لا يتناول جدالا ((بيزنطيا)) حول شخص المسيح ، و إنما صراعاً من أجل تثبيت تصور محدد للعلاقة بين الله و الإنسان ، أو بين المبدأ الأول و الطبيعة ، و بالتالي بين الروح و المادة .

أي ، أن الموضوع الرئيسي هو تقسيم العالم و الإنسان ، أو توحيدهما و تركيبهما في كل واحد ،لا يُستبعد فيه أي جزء من أجزائه ، أو يحاول تحديد طريق الخلاص عبر استبعاد أو قتل جزء من الإنسان أو الطبيعة (= الجسد و المادة) ، بدلاً من أن يأخذه بكُلِّيَتِه في تفاعل هذه الكُلَيَة مع الطبيعة ، كمعبر الى الله . لذلك ، ليس صدفة أن تنضم الكنيسة الكلدانية [إن المنضمين إليها هم في العراق (700 ألف) ولبنان (20 ألف) و سورية (50 ألف) ، و تركية (50 ألف) ، و إيران (50 ألف) ، (أرقام 1990)] التي تمثلت النسطورية ، في نهاية المطاف ، إلى كنيسة روما ، بالقرن السابع عشر . و كذلك ، و لهذا السبب ، كان التناقض الرئيسي ، عمليا ، للكنيسة الغربية بفرعيها البيزنطي و الروماني ، هو مع مذهب الطبيعة الواحدة (= اليعاقبة ، أي الكنيستين السريانية الشرقية و القبطية) ،رغم تأكيد هذا المذهب على ألوهية المسيح ، و على نفي بشريته ، الأمر الذي جعله ، عمليا ، يقع في التوحيد ، الشيء الذي لا يمكن أن تدعيه النسطورية ، رغم تأكيدها على بشرية المسيح .

لذلك يمكننا القول أن سفيروس 512 - 518 م ، أسقف أنطاكية ، و يعقوب البرادعي 543 - 578 م أسقف الرها ،السوريان ، قد مثلا ، من خلال دعوتهما إلى مذهب الطبيعة الواحدة ، ذلك النزوع ، الذي ظل نائما في هذه المنطقة منذ سقوط بابل على يد الفرس عام 539 ق.م ، إلى أن تعود لكي تصبح ، من جديد ، مركزاً للعالم .

بدون ذلك ، لا يمكننا فهم مغزى رفع اليعاقبة شعار(الله أكبر) في وجه البيزنطيين ، و لا أنهم كانوا أكثر المذاهب تجاوباً مع الفتوحات الإسلامية ، و لا كون الراهب بحيرا من الكنيسة السريانية : لقد كانت هذه الكنيسة إرهاصاً ينبئ عن قرب ظهور الإسلام . و تجدر الإشارة ، هنا ، إلى أنه رغم تأكيد النسطورية على الطبيعة غير الإلهية للمسيح ، إلا أنها قد شكلت حالة مقاومة للإسلام ، وغذّت ، بواسطة مدرسة حرَان ، التيارات المانوية زمن العباسيين ، و فيما بعد ، الباطنية الشيعية و التصوف .

***

هوامش

((1)) - يؤكد هتلر في ((كفاحي)) على الطابع اليهودي للفكر الديالكتيكي ، و هو الذي لا يمكن أن يكون إلا تركيبياً و رافضاً للتجزيئية . و الواقع ، أنه ليس من المصادفة ، أن يكون هذا الجانب ،في فلسفتي هيجل و ماركس ، هو أكثر ما نبذه الفكر الغربي ، حتى الماركسي منه و الذي كان أقرب إلى الوضعية.

((2)) - [قال تيودور هرتزل 1860 - 1904 غداة المؤتمر الصهيوني العالمي الاول في عام 1897 في بال بسويسرا : ((في بال أسست الدولة الصهيونية . و لو قلت ذلك اليوم لقابلني العالم بالسخرية و الضحك . و لكن بعد خمس سنوات على وجه الاحتمال ، و بعد خمسين سنة على وجه التأكيد ، سيرى هذه الدولة جميع الناس)) : "يوميات هرتزل " ،)نقلا عن د . أسعد رزوق : ((اسرائيل الكبرى)) ، مركز الابحاث الفلسطيني ، بيروت ، 1968،ص21) .و تعقيبا على قيام دولة اسرائيل عام 1948 , قال رئيسها الأول حاييم وايزمن 1876 - 1952 : ((إن من لا يؤمن باللامعقول هو غير واقعي ، عندنا)) : إن القسطنطينية لم تسقط من المرة الأولى بيد المسلمين ، و كذلك ، كانت موسكو بعيدة المنال عن لينين في شباط1917 .

((3)) - تقاسم الساسانيون و البيزنطيون ، بعدالقرن الرابع الميلادي ، السيطرة على الهلال الخصيب ، إلى أن جاء الفتح الاسلامي الذي أعاد توحيد شطري هذا الهلال ، و يلاحظ ، هنا ، أن نهوض و فعالية الشرق الأوسط ، علىالصعيد الحضاري ، كانا دائماً مرتبطين بوحدة الهلال الخصيب الأمر الذي كان ينعكس سياسيا في توحيد الشرق الاوسط و في قيامه بدور مركزي، عالميا : إن الإسلام لم يأخذه بعده العالمي إلا بعد معركتي اليرموك و القادسية .

((4)) - أنشأ الحاخامون أكاديمية (يافنا) ، مباشرة ، بعد تدمير الرومان للهيكل في عام 70م ، إثر فشل الثورة اليهودية 66 - 70 م التي نشبت بفلسطين ضد الحكم الروماني ، و ما تلاها من فشل الثورة الثانية في عام 135 م بقيادة باركوشبا : فما خسروه في السياسة حاولوا تعويضه في الفكر ، عبر كتابة(التلمود) التي إستمرت حتى حوالي العام 600 م حيث اكتملت نصوصه في بابل ، مما ساهم في حفظ تماسك الديانة اليهودية أمام العواصف السياسية و الشتات .

((5)) "(نسطور) : وكان مذهبه (أن مريم ليست بوالدة الإله على الحقيقة ، ولكن ثمة اثنان . الإله الذي هو موجود من الأب والآخر إنسان الذي هو موجود من مريم . وأن هذا الإنسان الذي نقول أنه المسيح بالمحبة متحد مع ابن الإله وابن الإله ليس ابناً على الحقيقة ، ولكن على سبيل الموهبة والكرامة ، واتفاق الإسمين)"، (ابن قيم الجوزية 691-751 هـ :" إغاثة الملهوف من مصايد الشيطان " الجزء الثاني ، تحقيق محمد حامد الفقي ، دار المعرفة ، بيروت ، ط2 ، 1975 ، ص 275) .

*** ***

الفصل الثاني

فرضية

إن اهتمام الإنسان القديم بالماورائيات هو أكثر من اهتمامه بالمحسوسات و الطبيعة ، بل إن الأولى تكون هي التفسير و المدخل إلى الثانية في الآلية البنيوية للمعتقدات الدينية القديمة : و هذا شيء نجده في الأفكار التوحيدية و التجزيئية القديمتين ، و الأمرالذي يحدد هذه أو تلك ، هو الإقرار بالترابطية العلائقية بين هذين الحدين ، العلوي و السفلي ، مما يجعل التوحيد أو التركيب محددا للطريق إلى الأعلى عبر تسلسلية تدرجية تبدأ من الجسد و الطبيعة ، بينما التجزيئية تقوم على قفزة بإتجاه السماء عبر القوى الداخلية في الإنسان ، قفزة تقوم على تجاهل الطبيعة ، أي أنها باتجاه الفراغ و بواسطته و عبره ، لذلك فمحصلتها العملية هي التلاشي و لا شيئية الإنسان : أي أنها لا

ترى الضرورة طريقا إلى الحرية , و بالتالي فهي لا تقر بالطبيعة كممر إلى الفردوس ، بعكس التركيبية .

إن هناك توقا قديما لدى الإنسان إلى المطلق ، للإتحاد به و فيه ، للذوبان والتوحد في كل "ما" .

و هذا التوق لا يمكن تفسير أصله بالمحيط الخارجي للإنسان ، أي بالطبيعة و المجتمع فقط ، وإنما يجب التأكيد على أن أساسه هو في البنية الداخلية و العضوية للإنسان ، بينما المحيط الخارجي يقدم له المحركات . و ربما يعود هذا إلى أن ما قبل التعضي كانت فيه وحدة ، تمثل مطلقية الوجود ، و أن الدخول في التعضي ، أي نشوء ثنائية (العضوية - الطبيعة) ، كان يعني فقدان المطلق ، و بالتالي تجزؤ التركيب البدئي،أي الدخول في إغتراب الذات عن الموضوع . و مع نشوء الوعي الذي أتى كنتيجة للفعالية الغائية التي مثّلها العمل حصل وعي لهذا الإنفصال عن (الكتلة) التي تمثلها الطبيعة بالنسبة للإنسان ، و في الوقت نفسه ، كانت الفوى العضوية في بنية الإنسان تدفع به إلى تجاوز هذا الانفصال ، والعودة إلى الوحدة السابقة ، و التي أدى إمتلاك الإنسان للوعي إلى جعله مدركا لذلك(الفقدان) الذي مثلته عملية الدخول في الطبيعة((1)) .

و هذا ما يفسر أن الدين البدائي كان تعبيرا عن عبادة ظواهر الطبيعة ، أي محاولة للتوحد معها ، عبر ايجاد علاقة معها تمثلها العبادة التي تعني نوعا من تماهٍ " ما "مع موضوعها ، كما أدى تطور الوعي ، الناتج عن تقدم وسائل العمل ، إلى وضع كائنات في موضع التمثيل لتلك المظاهر ، وصولا إلى مفهوم الكائن الواحد الممثل لظاهرات الطبيعة و الكون ، حيث عبر الشكل الأخير ، و الذي هو التوحيد أو التركيب ، عن وصول الحضارة إلى مرحلة متقدمة من سيطرة الإنسان

على الطبيعة ، و في الوقت نفسه ، هو ، أيضا ، تعبير عن طموح إلى مزيد من هذه السيطرة ، و التي تعني ، في النهاية ، سلب خارجية الطبيعة و تحويلها إلى دواخل الذات الواعية و لمصلحتها : إن تحقق واكتمال سيطرة العضوية الإنسانية، المسلحة بالوعي ، على الطبيعة يعني تجاوز تلك الثنائية ، و امتلاك تلك الوحدة الأولية التي انبثقت الثنائية منها ، و الوصول إلى التركيب الموحد للذات والموضوع.

إن تلك الهدفية التي حددها الإنسان لنفسه ،في الوجود ، لا يمكن تفسير أصولها و نشوئها في التطور الطبيعي و الاجتماعي ، بل في البنية العضوية للإنسان التي اتجهت ، عبر الطبيعة و المجتمع ، إلى الوصول لتلك الوحدة ، و ما العوائق الطبيعية و الاجتماعية التي عبّرت عن صراع الوعي و الحرية مع الضرورة ، سوى الأسباب التي أدت إلى إسقاط الفعالية الإنسانية لمحتوياتها على الأعالي ، و إلى تشطيرها بين السماء و الأرض .

* ***

هوامش

((1)) –إن مادية كارل ماركس 818 1 – 883 1 تنبع من تصوره بأن علاقة الإنسان بالطبيعة ، هي المحددة للمسار العام (وليس التفاصيل) لكافة العمليات الاقتصادية –الاجتماعية و مايبنى عليها من بنى فوقية : فهذه المادية ليست قائمة على الاقتصاد السياسي ، الذي هو مجرد مفصل يبين تلك العلاقات ، و إنما هي مبنية على نظرية في الوجود و الكائن ،التي وضحًها ماركس في" مخطوطات 844 1 "،

لاترى بأن الإنسان يحقق ذاتيته و كينونته من خلال كونه كائناً طبيعياً محضاً ، و إنما بوصفه كائناً طبيعياً - إنسانياً : أي أنه (كائن نوعي) يحقق ذاته في الوجود و الفكرة ، مما يجعل ماركس ، في المحصلة النهائية ، لا يقبل بأن الهدف الإنساني النهائي يمكن تحقيقه عبر الإشباع المادي العادل لحاجات الإنسان ، كما يمثله المجتمع الشيوعي ، وإنما هو يعتبره مجرد مدخل إلى تحقيق فعالية و كينونة الإنسان ، و التي هي أبعد من حاجاته المادية الحسية لتصل إلى بعده الداخلي – الروحي : فالإنسان ، ككائن ، يعبر عن تركيب و كلية متكاملة ، لا يصل لإنسانيته بدون تحققها كاملة.

***

الفصل الثالث

الإسلام : إعادة تكوين الشرق

يمثل (الله) الإسلامي توحيدا بين (الإله المتعالي) و (الإله الخالق - الصانع) ((1)) . و هذا أدى إلى جمع (التنزيه) مع الفعالية التي مثلتها (الصفات) و بدون أن يؤدي ذلك إلى المس بوحدانيته ((2)) . لهذا فإن إعطاء القرآن الكريم أوصافا حركية و حسية لله (استوى ، صلى ، الفاعل ، الخالق ، الكافي ، الرحيم ، ...الخ) لا يعني إنتفاء تعاليه ، أو الوقوع في التجسيم و التشبيه ، و إنما هو مؤشر لإمتلاكه الفعالية الكونية : (و هو الله في السموات و في الأرض يعرف سركم و جهركم و يعلم ما تكسبون) ، [سورة الانعام ,2].

ثم : (لله ملك السموات و الأرض و ما فيهن و هو على كل شيء قدير) ، [سورة المائدة , 120] .

و تدل الأسماء الحسنى على امتداد تلك الفعالية إلى الأرض : (هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح ما في السموات و الأرض و هو العزيز الحكيم) ، [سورة الممتحنة , 24] .

و هنا نجد ، أن خلافة الإنسان لله في الأرض ، تأتي ، إضافة لنفخ الله من روحه في نفس الإنسان ، من تعليمه الأسماء كلها ، مما أدى لتفضيله على الملائكة : (و إذا قال ربك للملائكة إني جاعل في

الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نُسَبِّحُ بحمدك و نقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون ، و علم آدم الأسماء كلها ثمَّ عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ، قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل إني أعلم السموات و الأرض و أعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون ، و إذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى و أستكبر و كان من الكافرين) ، [البقرة , 30 – 34] .

يقول الحديث النبوي : (القرآن نافذة الله) ، و واسطة إنزاله إلى الإنسان هي (الروح) . هذا الإنسان الذي (فإذا سوّيّته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) ، [النحل , 29] : (قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليُثَبِّتَ الذين آمنوا و هدى و بشرى للمسلمين) [النحل , 112] ، : (ينزل الملائكة بالروح من أمره و على من يشاء) ، [النحل , 2] .

فرغم جوانب الضعف الإنساني ، إلا أن الإنسان هو ظل الله و هو صاحب الأمانة والسيادة التي وهبها الله له على الأرض : (إنا عرضنا الأمانة على السموات و الأرض و الجبال فأَبَين أن يَحْمِلنَها و أشفقن منها و حملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا) ، [الأحزاب , 72] ، إلا أنه بإمكانه تجاوز ذلك الضعف و الشر الذي يعبر عن أحد جوانب طبيعته ، من خلال الإيمان : (لا تهنوا و لا تحزنوا و أنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين) ، [آل عمران , 139] ، و هو نفسه – أي الإيمان – الذي يؤدي إلى وضعهم في موقع التفضيل الإلهي : (كنتم خير أمة أخرجت للناس) ، [آل عمران , 110].

يقدم الإسلام مفهوماً جديداً ل ((المختارية)) الإلهية ، لا يعتمد على الدم و النقاء العرقي كاليهودية ، وإنما يقوم على الإيمان بشريعة الله المفتوحة لدخول كافة البشر فيها . الشيء الذي يتجاوز انكفاء اليهود على ذاتهم ، و الذي ربما يعود إلى حالة الحصار و الاضطهاد التي وجدوا أنفسهم بها دائما ،مما يجعل الإسلام رسالة ذات طابع أممي ، تهدف إلى ضم الأمم إلى لواء الدعوة و الإيمان ، و بالتالي فالقومية في الإسلام لا تحدُها الجغرافيا أو اللغة و لا الدم أوالعنصر، و إنما الإيمان ، مما يجعل ((الملّة)) هي الأمة ، تماما ، كما في اليهودية، التي يشترك معها الإسلام ، أيضا ، في ضرورة السياسة لإقامة دولة الله على الأرض ، و المكلفة بتطبيق شريعته التي قدمها القرآن .

من هنا , نفهم لماذا كان الإسلام ، كاليهودية ،عقيدة تركيبية تكاملية ، لا تقتصرعلى مجالات الماورائيات و الإلهيات و الغيبيات ، و إنما تشمل السياسة و الاقتصاد و البناء الاجتماعي و الأخلاقي . و هي تقيم بين هذه الجوانب خيطاً رابطاً يبدأ من ذات الله لينتهي إلى ذات الإنسان ، رجوعاً إلى الأول عبر تلك الوسائط التي قدمتها الشريعة و الشاملة لتلك الجوانب ، كطريق يؤدي تطبيق الإنسان له إلى الخلاص .

لهذا ، لا يدهشنا اهتمام الإسلام بالجسد ، و دخوله في معالجات تفصيلية لعالمه . فالإسلام يرفض تقسيم الإنسان لجانبين متضادين بين الروح و الجسد ، أو الفكرة و المادة : مما يدفعه إلى رفض فكرة نبذ أحدهما ، باعتباره نقصاً أو عائقاً أمام خلاص الإنسان . بل نجده يدعو إلى اعتبارهما جانبين متكاملين يؤدي أحدهما – أي الجسد – إلى الوصول إلى الآخر ، إذا طبقت تعاليم الشريعة المحددة لذلك .

فهو يرفض الهروب من الدنيا و المحسوسات ، بل يعتبر العمل في الطبيعة ممثلاً في الإنتاج ، و التحول إلى كائن اجتماعي فاعل من خلال

مفهوم (الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر) ، و الدخول في السياسة تحت شعار (القرآن دستورنا) كطريق إلى إقامة دولة الله على الأرض وفقا لمفهوم (الجهاد) الذي له جانبان ، دفاعي و هجومي ، من حيث أن الأخير يدخل في إطار الطموح الإسلامي للسيطرة على العالم – أقول إن كل ذلك ، هو ما يعتبر جوهر الإيمان الإسلامي الهادف إلى ملاقاة الله عبر (أسلمة) الأرض و البشر .

لهذا ، كانت تلك التكاملية في النظرة الإسلامية إلى الكون والعالم ، و العلاقة بين الجانبين العلوي و الأرضي ، أي الإلهي و الإنساني ، تفرز دائما نظرة تركيبية إلى المجتمع و إلى الإنسان ، و ترفض النظرات التجزيئية التي تفصل بين هذه الجوانب في علاقاتها ببعضها ، وصولا إلى تقسيم كل واحد من هذه الجوانب إلى عناصر متضادة و متنافرة لا حل لها , كالتناقض الذي تقيمه المانوية بين الروح و المادة في النظرة إلى العالم لتسقطه على الإنسان بين جسده و روحه ، مما يؤدي بها إلى رفض العمل الاجتماعي و الحل غير الفردي ، و إلى طرحها للخلاص في إطار الزهد الفردي الهارب من المادة في طريقه إلى الأعلى لملاقاة الإله .

إلى درجة نجد أن انخراط المانوية في السياسة , كما حصل في العصر العباسي ، لا يمكن أن يتجاوز حدود ((التبشير)) المتركز على الجوانب الثقافية و المعرفية ((3)) (= ابن المقفع ، مثلا ، الذي قتله الخليفة المنصور 136 – 158 هـ في عام 142 هـ ، إضافة إلى صالح بن عبد القدوس و بشار بن برد اللذان قتلهما الخليفة المهدي 158 – 169 هـ في عام 167 هـ) .

نرى كِبَرْ و عظمة حجم الطموح عند النبي محمد 570-632 م في أشد لحظات الضعف ، كما حصل بعد وفاة خديجة عام 620 م و

أبي طالب عام 620 م ، الشيء الذي رأيناه لما وعد سراقة بن مالك (عندما لحق به ليقتله ، هو و أبي بكر ، أثناء الهجرة :16تموز622م ، لينال مكافأة قريش) بأن يكون له تاج كسرى إن تركه ، الشيء الذي تحقق له في عهد عمر ، بعد أربعة عشر عاما : ذلك الحلم الضخم لرجل ضعيف تائه في الصحراء ، و الذي لولا ذلك المنظور البعيد و العنيد ما استطاع تحقيق ذلك الإنقلاب السياسي و الفكري الهائل الذي هزَ التوازنات العالمية ، و ما يزال .

إن عظمة الطموح لا تتنافى مع المرونة . بل إننا نلاحظ أن الذين يمارسون السياسة وفق منطق القبول بالأمر الواقع ،و العمل في ظله، هم ليسوا مرنين ، بل يمثلون نوعاً من النموذج الإداري الذي يقوم بتصريف أعمال إعتيادية ، يفتقد فيها الرابط بين الحركة و الهدف ، و بشكل يذكرنا بعبارة مُنَظِّر (تيار الاشتراكية الديموقراطية) إدوارد برنشتين 1850 – 1932 : ((الحركة هي كل شيء ، و الهدف لا شيء)) : إنهم أقرب إلى النموذج المستكين و غير المبادر، مما يجعلهم ، عمليا ، و بوصفهم لا يرون سوى اللحظة ، نوعاً من المحافظين على الراهن ،بالقياس إلى المحافظين على تقاليد الماضي، أي أنهم عن نفس النوع ، وإن كان الأخيرين يمتازون عنهم بنوع من المنظور و الهدف يستمدوه من ذلك الماضي ، الشيء الذي لا تستطيع تقديمه ((ساسة الأمر الواقع)) : إن رعبهم من المستقبل هو الذي يفقدهم المرونة و يجعلهم يكرهون التغيير .

إن هذا الفقدان للرابط بين الجزء و الكل ، أي بين اللحظة الراهنة و المستقبل ، بين الحركة و الهدف ، لا نجده عند أصحاب المنظور البعيد ، مما يجعل الأخيرين مرنين و ديناميكيين و مبادرين ، يجمعون بين التصلب المنظوري و المرونة في الحركة التي تحصل فيها تعرجات كثيرة ، و مطبّات ، و مدّ و جزر ، أثناء توجهها إلى الهدف :

إن ((مرونة)) سياسيي الأمر الواقع تظهر ، فقط ، عندما يتنازلون للخصم ، و بالتالي هي مرونة ، فقط ،بالنسبة لهذا الأخير ، أو هكذا يوحي بها هذا لذاك كنوع من تصدير الوهم له ، مع أنها في السياسة هي إستسلام و إنكسار (= تشمبرلن – هتلر , غورباتشوف – ريغان).

إن هذا الجمع للمنظور مع الحركة هو الذي يجعل الإنسان ثوريا بالنسبة للواقع القائم ، خاصة عندما يستطيع إستغلال و إضافة ركيزة من الماضي إلى سياسته الواقعية الراهنة التي تراعي التوازنات و تلعب فيها و عليها ، و لكن من اجل تجاوزها إلى الهدف الموجود في المستقبل ، عبر إستغلال ثغراتها و ما يطرأ من مستجدات تأتي بها عوامل متعددة ، و تآكل قوى الخصم بشكل ذاتي ، أو بفعل عامل خارجي بالنسبة له ، أو تأتي به عوامل نمو العامل الذاتي المتحين و المتوثب ، دائما ، للحظة الإنقضاض من أجل الوصول إلى الهدف : إن جمع البرهات الثلاث هو الذي يقي دائما من داء المحافظة السياسية ، و من الوقوع في نزعة المغامرة الطائشة [= الخوارج ، التروتسكية] التي هي مثل الأولى غير قادرة على جمع هذا الثالوث ، الذي يمثله تركيب (الماضي – الحاضر- المستقبل) ، حيث تتجاهل توازنات الحاضر ، و لا ترى سوى (الهدف) الموجود في المستقبل .

على ضوء ذلك ، يجب أن نفهم أحداث مثل توجه المسلمين الأول بصلاتهم نحو القدس ، و بعد التوق الإلحاحي إلى العودة ،عبر فتح مكة ، توجيه القبلة نحوها قبل شهرين من معركة بدر عام 2 هـ ، أو إستمرار الإسلام في عادة تقبيل الحجر الاسود . و تأكيد الإسلام على كونه إستمرارية للتوراة و الإنجيل ، وأن ((الناس معادن . خياركم في الجاهلية هم خياركم في الإسلام ، إن فقهوا)) . وكذلك مرونة النبي في صلح الحديبية (6 هـ) ، و تكريمه لقريش و زعيمها أبي سفيان في يوم فتح مكة (8 هـ) ، أي يوم هزيمتها العسكرية ، و تحويل هذا اليوم إلى

نوع من النصر السياسي لقريش مما أزعج زعيم الأنصار (سعد بن عبادة) : إنه أبعد من التسامح الذي يقدم في لحظة القوة ، ليرقى إلى الإدراك المنظوري البعيد بأن هذا المهزوم عسكرياً هو وحده القادر على أن يشكل العصب المركزي للحركة المستقبلية الهادفة إلى تحقيق الهدف الرئيسي ، و هو هزيمة بيزنطة و فارس للسيطرة على العالم ((4)) . حيث كان النبي مدركاً بأن الإسلام لا يمكن أن يأخذ بعده العالمي إلا بعد السيطرة على العراق وبلاد الشام ، الشيء الذي تحقق بعد القادسية و اليرموك ، مما أدى للسقوط التلقائي لكل من مصر وفارس بعدهما .

من هنا ، أيضاً، يجب أن ندرك مغزى حصة ((المؤلفة قلوبهم)) : إنه نوع من سياسة تجميع ما يمكن جمعه ، وفق توازن اللحظة الراهنة الحساس و الدقيق و السريع العطب ،للوصول الى أبعد منه ، لذلك ، لم يكن مستغربا إلغاء الخليفة عمر لهذه الحصة ، التي مثلت ذلك التوازن الهش للحظة محددة وصلت إليها الحركة ، عندما تم الوصول إلى وضع القوة . كما أننا على ضوء ذلك ، يجب أن ندرك معاني قبول النبي لإسلام الشهادتين ، الذي أداته الأساسية اللسان ، و عدم تركيزه على إيمان القلب ، و لكن بدون أن يتخلى عن هذا الأخير و متطلباته . و قد كان يدرك أنه إضافة إلى المراهنة على المستقبل ، فإن الممر المؤدي من اللسان إلى القلب يتمثل في تحقيق المصلحة المادية ، التي أداتها هي الفتح العسكري ، و السيطرة السياسية ، وبالتالي ، الإقتصادية على البلاد المفتوحة .

إلا أن تلك المرونة المنهجية ، أي الموضوعة ضمن سياق متكامل الاجزاء ، لا تستبعد العنف المنهجي ، أي الذي تتطلبه الضرورة السياسية , ولو وصل إلى حدود القسوة الشديدة ، كما حصل مع يهود بني قريظة ((5)) بعد موقعة الخندق (شوال عام 5 هـ) نتيجة تواطئهم مع قريش ، أو مع يهود خيبر (محرم عام 7 هـ) .

كانت حادثة(حديث الإفك)، عام 5 هـ ، مؤشرا لبداية الصراع الخفي من أجل خلافة النبي ، فقد عبر علي بن أبي طالب 602 – 660 م ، من خلال إقتراحه على إبن عمه تطليق زوجته عائشة بنت أبي بكر ، عن نوع من الحساسية البالغة ، لا يمكن أن تكون أسبابها ناتجة ، فقط ، عن ما تشعر به البنت الصغرى الأثيرة تجاه زوجة أبيها المفضلة ، كما كان حال فاطمة 606 – 632 م، تجاه عائشة 611-679م ، و إنما تمتد لتعبر عن شعور علي بأن أبي بكر 573- 634 م ، المتحالف مع عمر ، يشكل سداً منيعاً أمام تحقيق المطامح السياسية لإبن أبي طالب . إلا أن ذلك الإقتراح قد بيّن نقصا بالغا في الدراية السياسية للتوازنات ، عند صاحبه ، و كذلك عن ضعف في قراءة ميول النبي الذي سأل علياً رأيه في هذا الموضوع ، إضافة إلى كونه إقتراحا لم تكن تتطلبه مجموع الدلائل و الوقائع المتعلقة بالحادثة ، و هذا شيء نرى أسامة بن زيد قد تفاداه ، في إجابته للنبي ، حيث قال : ((أهلك و لا نعلم الا خيراً)) .

إن معارضة عمر بن الخطاب 581 – 644 م : خلافته 634 – 644 م ، لبعض خطوات النبي السياسية ، مثل تلك المتعلقة بأسرى بدر أو صلح الحديبية ((6)) ، هي مؤشر على قوة شخصية عمر السياسية حتى أمام قوة روحية هائلة ممزوجة بعبقرية سياسية كبيرة كالتي يمثلها النبي . وإن شكيمة سياسية من هذا النوع ، خاصة إذا إجتمعت مع أبي بكر و أبي عبيدة ، لا يمكن إلا أن يراعي النبي وجودها ، عند تفكيره بمن سيخلفه .

فرغم أن خطبة الغدير ، في 18 ذي الحجة عام 10 هـ ، أي قبل شهرين و نصف من وفاته ، قد أوصلت النبي إلى حافة التوصية بعلي ، الشيء الذي ، ربما ، كان يعبر عن عاطفته و ميوله تجاه إبن عمه و

صهره المحبوب ، إلا أن بصيرته و واقعيته السياسية و معرفته بمستويات و أوزان صحابته المختلفة ، قد كانت تجعله يتردد في التصريح عن تلك الميول أوالعمل على تحديد خليفته بمقتضاها ، خاصة و أن تفكيره لم يكن متركزاً على عائلته ، و إنما على مستقبل الدعوة ، و من هو الأكفأ لحملها ، و الأكثر قدرة و نجاعة .

لذلك كانت توصيته بأبي بكر أن يؤم الناس في الصلاة ، أثناء مرضه ، تعبيراً عن ذلك التردد الذي كان يعتمل في صدره بين قلبه وعقله ، و الذي جعله عملياً في ، النهاية ، يترك الأمر حراً لمن بعده ، في أن يحددوا من يروه الأصلح ، و رافضا العمل بمبدأ الوصية . "8"

إن تلك الإشارات المتناقضة قد كانت دلالة على إدراكه بأن أصحابه هم منقسمين بين إيمان بدون كفاءة سياسية و بين كفاءة سياسية مقترنة بإيمان، ربما ، كان أقل حدة و إستقامة من سابقه ، إلا أن المعسكر الثاني هو الأكثر إقتداراً ، بما لا يقاس ، على تحقيق الهدف . و بالتأكيد فإن حدسه السياسي كان يجعله يقدر ، جيداً ، لمن ستميل الكفة في صراع كهذا ، إن تركه يأخذ مجراه الطبيعي ، بدون أن يحدد صراحة ، من هو الخليفة ، و أن كلمته الواضحة مع المعسكر الأول هي الوحيدة القادرة على ترجيح كفته ، الشيء الذي لم يقدمها إليه . و ربما ، كان طلبه لكتابة ذلك الكتاب الغامض المحتوى ، يوم الخميس السابق لوفاته ، الذي(لن تضلوا بعده أبدا)) الأمر الذي تفاداه عمر بقوله ((إن النبي قد غلبه الوجع ، و عندكم القرآن ، حسبنا كتاب الله)) – أقول ، ربما ، كان ذلك تعبيرا عن الومضة التي تم فيها حسم هذا التردد الطويل ، إلا أنه لا أحد يستطيع تأكيد ذلك ((7)) ، أبدا . و هذا ما كان إيذانا بفتح تلك المعركة التي بدأت يوم وفاته ، والتي بدأت عبر شكل سياسي ، أي حول من هو صاحب المشروعية في خلافة النبي إلا أنها تحولت ، عبر ذلك وعلى أساسه ، إلى شكل عقيدي يتمثل في

الصراع حول من هو صاحب الأحقية ، بين الفرق الإسلامية ، في تمثيل المشروعية الدينية .

***

هوامش

((1)) - الشيء الذي يمثل الأساس الميتافيزيقي لتوحيد النظرية مع الممارسة في الإسلام . حيث ان التعالي المحض لله ، غير المترافق مع فعاليته ، كان يؤدي في الأديان الأخرى إلى رفض العمل و المادة ، و إلى التركيز على الحل الروحاني الهارب من المحسوس ، و للفصل بين المادة و الروح (= الهندوسية و المانوية) .

إلا أن الملاحظ أن الأديان التركيبية ، ذات الطابع العملي و التي تمتد إلى مجالات المجتمع و السياسة (مثل اليهودية و الإسلام) ، هي أقل عمقا ، من الناحية الفلسفية ، من الأديان ذات الطابع التجزيئي ، و التي ترتكز على (جوانية) الفرد ، (مثل المسيحية و البوذية و الهندوسية) . كما يلفت النظر ، في هذا الإطار ، كيف أن الصوفية الإسلامية ، الهاربة في تركيبها المعرفي من عالم المحسوسات و الطبيعة لصالح تنقية النفس و الروح وصولا الى الإتحاد و التوحد مع (المتعالي) ، قد قدمت أعمق الأبحاث الفلسفية الإسلامية ، عبر السهروردي المقتول 1155 – 1191 م و إبن عربي 1165 – 1240 م ، فيما كانت جوانب الفكر الإسلامي الأخرى أكثر إنتاجية في

مجال التشريع الفقهي ، و خاصة عند الاسلام السني الذي كان متسقاً عقائدياً مع الدولة الإسلامية المسيطرة تاريخياً.

و لكن ما يثير الإنتباه ، في هذا الصدد ، أن الأديان التركيبية هي أكثر مساهمة في بناء الحضارات الكبرى ، مثل الديانة البابلية التوحيدية في حضارة بلاد الرافدين ، و الإسلام والحضارة الإسلامية . فيما ترافقت المسيحية و إنتصارها في الدولة و الحضارة الرومانيتين مع تدهور و سقوط روما عام 476 م ، و أكثر أطوار المسيحية قوة في الحضارة الغربية ، هي في فترة العصور الوسطى . كما أن عصر النهضة الغربية قد ترافق مع عودة إلى أثينا و روما الوثنيتين ، و مع تهود المسيحية ، عبر البروتستانتية و اليسوعية.

((2)) – [من هنا ، يجب إعتبار صراع المعتزلة ((المُنَزهين)) لله ، مع الأشاعرة ((الصفاتيين)) ، نوعا من التفتيت العقائدي للإسلام ، و تحويله ، عمليا ، إلى إسلامان ، كان فيه الحل المعتزلي ، رغم محاربتهم للمانوية ، هو أقرب إلى تثبيت (المتعالي) و تعطيله ، و إستبعاد فعاليته المتمثلة في (الصفات) ، مما جعلهم قريبين من ((الثَنوية)) أو المانوية . و ربما كان هذا الإنقسام أو التفتيت تعبيرا عن دخول الحضارة الإسلامية في مأزقها الفكري السياسي الذي برزت ملامحه مع المأمون،الذي يمثل لحظة الأزمة المتفجرة ، لا ((ذروة الإشعاع الحضاري)) ، كما يحاول تصويره بعض الباحثين المعاصرين .

((3)) –قبل الإسلام ، لم يكن هناك من تركيبية سوى اليهودية المتابعة للتقاليد البابلية ، و بعده لا نجد سوى الماركسية التي أتت تاريخيتها ، و رؤيتها لوحدة الوجود القائمة على علاقة تكاملية بين المادة و الفكرة , و على التداخل بين الرباعي (الفلسفة – الاقتصاد – المجتمع – السياسة) , من تراث يهودي تشرّبه ماركس عبر موسى بن ميمون 1135 –

1204 م و اسبينوزا 1632 – 1677 وصولا الى هيجل 1770 – 1831 * . و ربما يفسر هذا عدم نجاح الماركسية في الغرب الاوروبي و الامريكي , الذي سادته الوضعية و البراغماتية ، مما يتيح مجالا لرؤية الآفاق المستقبلية للماركسية في المجتمعات الاسلامية.

* - ان اعظم ما قدمه هيجل هو تفريقه بين العقل و الفهم , و رفضه توحيدهما الذي قام به كانط 1724 – 1804 م . و هذا ما جعله يقدم تمييزاً بين العقل و المنطق الصوري , ليربط الاول مع التركيب او الديالكتيك : إن مأساة الفكر الحديث , الذي تسوده الوضعية, أنه يساوي بين العقل و العلم الذي يقوم على صورية و محدودية الفهم . و هذا ما جعل الانسان المعاصر فاقدا للمُوازن الفكري – الاخلاقي القادر على السيطرة و التحكم بالآلة و منتجاتها , مما حولها الى نوع من الوثن الجديد .

((4)) –ليس مصادفة زواج النبي من رملة بنت ابي سفيان , بعد صلح الحديبية , و قبل فتح مكة بعام واحد , إثر عودتها من الحبشة عام 7 هـ الى المدينة ، و التي عادت مع المسلمين الآخرين اليها , حيث تركت , هناك , زوجها الاول الذي تحوَل الى النصرانية .

((5)) –((و لما جيء ب (حُيي) إبن أخطب (والد زوجة الرسول (صفية) التي تزوجها بعد معركة خيبر) إلى يدي الرسول. قال : يا أيها الناس لا بأس قدر الله و ملحمة كُتبت على بني اسرائيل ثم حبس و ضرب عنقه . و استوهب ثابتُ بن قيس الزبيرَ بن باطا و اهله و ماله فوهبهم له فقال له ثابت ... قد وهبك رسول الله ... إليَ و وهبَ لي مالك و اهلك فهُم لكَ فقال : سألتك بيدي عندك يا ثابت ألا ألحقتني بالأحبة فضرب عنقه و ألحقه بالأحبة من اليهود)) , (إبن القيم الجوزية : ((زاد المعاد)) ,م1 , ج2 , ص 74 , دار الفكر ، ط2 ، بيروت 1972) .

((6)) –يلاحظ إصرار عمر على معاملة قريش بقسوة ، أثناء صراعها مع الدعوة الناشئة ، الشيء الذي كان يتفاداه النبي دائما . فهل هذا مرده إلى كونه من ذاك الحي غير البارز من قريش((= عدي)) ، و إحساسه المستقبلي الشفّاف و النفّاذ بأن ايجاد مصالحة ((ما)) ، سيجعل أمر الخلافة محصورا بين بني أمية و بني هاشم .

((7)) – و ربما ، أراد في هذا الكتاب اختيار شخص من خارج المعسكرين المتصارعين ، مع تحديد مبادئ انتقاء الخليفة ، و الطريقة . إلا أنه بالتأكيد ، لن يكون من خارج قريش.وربماأراد، في هذا الكتاب ، كتابة شيء غير موضوع تعيين الخليفة ، مثل مبادئ ذلك من دون تسمية أحد.

(8)- يعتبر الشيعة أن النبي قد نصّ على عليّ خليفةً له ، في خطبة الغدير : إن نص الخطبة لا ينكرها السنّة ، بل نجدها في الكثير من كتب الأحاديث النبوية عندهم (= الإمام أحمد بن حنبل في " المُسند " ، الحاكم الطبراني في " المستدرك " والنسائي في " السنن ") إلا أنهم يعتبروه حديثاً غير متواتر ، كما أنهم قالوا بأن موضوعه ليس الخلافة ، بل تبيان فضائل عليّ قبل بعثه إلى اليمن ، آنذاك : وهم يستندون إلى ذلك بواقعة أن علياً لم يحتج به لإثبات صحة دعواه بالخلافة ، لا يوم (السقيفة) ولا في (مجلس الستة) بعد طعن عمر ، وبواقعة أن أحداً من الصحابة لم يحتج به من أجل ذلك ، رغم حضور الآلاف منهم لهذه الخطبة في (غدير خمّ) ، وهم المعروف عنهم تمسكهم بسنّة الرسول ، في أقواله وأفعاله ، فكيف في موضوع بالغ الأهمية كهذا .

* ***

الفصل الرابع

أمويون و هاشميون

أدرك عمر بن الخطاب مخاطر عملية التغلب على الفرس ، و قد جسّد ذلك قوله الذي أطلقه بعد هزيمتهم في القادسية (محرم – عام 14 هـ) : " أتمنى لو كان بيني و بينكم جبل من نار " : لقد إستشف مترتبات و عواقب الطابع الأممي للإسلام و عدم اقتصاره على العرب ، و ما كان بإمكانه سوى التفكير في الوسائل الآيلة إلى التخفيف ، قدر الإمكان ، من الأضرار الناتجة عن هزيمة حضارة أمة عنيدة و متبلورة البنيان و المفاهيم ، و الإختلاط و التفاعل مع أولئك المهزومين الذين من المؤكد أنهم لن يركنوا للأمر الواقع . وقد وصل الأمر به إلى حد أمره لواليه على المدائن حذيفة بن اليمان بتطليق زوجته الفارسية ، رغم كون زواجه منها حلالا ، مبررا ذلك بأنه ((في نساء الأعاجم خلابة ، فإن أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم)) ، ["تاريخ الطبري ": الطبري (224 – 310 هـ) ، ج2 ، طبعة المعارف ، ص 578] . كما نرى حذره منهم ، متجسدا في قوله اللائم لإبن عباس و أبيه على تشجيعهم لجلب الفرس الى المدينة ، و ذلك بعد أن عرف بأن فارسياً هو الذي طعنه مما أدى لوفاته بعد يومين : ((قد كنت أنت و أبوك تحبان أن يكثر العلوج بالمدينة)) ، [الغزالي (450 – 505 هـ/ 1058 – 1111 م) : ((إحياء علوم الدين)) ، المجلد الرابع ، دار المعرفة ، بيروت (بدون تاريخ) ، ص 477] . كما قام عمر بمنع زواج العربيات من الموالي .

يقول إبن النديم (توفي 386 هـ) : ((قال المانوية لما ارتفع ماني إلى جنان النور أقام قبل إرتفاعه سيس الإمام بعده ، فكان يقيم دين الله و طهارته إلى أن توفي . و كانت الأئمة يتناولون الدين واحدا عن واحد .)) ، [" الفهرست ", طبعة لايبزغ , ص 324] . و عندما علم سلمان الفارسي (توفي 32 هه) ، بنبأ بيعة أبي بكر , قال : (أصبتم الحق و أخطأتم المعدن) ، الشيء الذي يفسر تعليق جعفر الصادق 80 – 148 هـ على إيمان الصحابة على ضوء بيعة سقيفة بني ساعدة : ((ارتدَ الناس إلا ثلاثة نفر : سلمان ، و أبو ذر (توفي32 هـ) ، و المقداد " إبن الأسود ")) [أبو جعفر الطوسي(توفي 460 هـ) : " تلخيص الشافي " ، ج1 ، ق1 ، هامش صفحة 257 ، النجف ، 1383 – 1384 هـ] .

يعلق الجاحظ 160 – 255 هـ على ميل سلمان الفارسي إلى تشجيع إعتبار عليّ هو الإمام الموصى به و قوله بمبدأ الوصية , و أن الحكم لا يخضع للإختيار البشري : ((و سلمان رجل فارسي ... كان شاهد كسرى . فتوهم أن حكم الكتاب و السنة كحكم تدبير السَّر [= القائد و الرئيس] و القائمين بالملك . فإنما تكلم على عادته و تربيته ... [إنه من] قوم قد ساسوا الناس سياسة و رتبوها ترتيباً يقطع على الطمع في المُلك بآيين [= بقانون] . لم يجعلوا للصانع أن ينتقل من صناعته إلى الكتابة . و لم يجعلوا للكاتب أن ينتقل من كتابته إلى القيادة . و لم يجعلوا لأبنائهم إلا مثل ما كان لآبائهم ... و إنما حسن هذا في ملكهم ...)) ، [((العثمانية)) ، القاهرة 1955 ، ص ص 186 – 187] .

و الملفت للنظر ، هو تعريف الزيدي (الصنعاني) (توفي 1182 هـ ، 1770 م) لسلمان الفارسي الذي كان أول من قدم تنظيرا للطموحات السياسية التي عبر عنها عليّ بن أبي طالب : ((أبو عبد الله

سلمان الفارسي ، و يقال له سلمان الخير ... سافر لطلب الدين و تنصَّر و قرأ الكتب ... ثم تنقل حتى إنتهى إلى رسول الله ... فآمن به .)) ، [محمد بن إسماعيل الصنعاني : ((سُبل السلام : شرح (بلوغ المرام من جمع ادلة الاحكام))) ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص 77 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط5 ، 1971] .

فما هو ذاك المذهب المسيحي الذي اعتنقه لفترة من الزمن ؟؟ .. في الحقيقة ، لا يملك أحد الإجابة الدقيقة ، و لكن إذا درسنا آرائه و ما نسب إليه من أقوال ، هذا النسب المبني بالتأكيد على أساس" ما "من أقواله و ممارساته ، نجد تأثرا بالحضارة الفارسية و المانوية في آرائه تجاه ((الوصية)) ، و متابعة للأفكار الأفلاطونية الحديثة التي وصلت بين النسطورية و المانوية .

كما يلحظ أن عبد الله بن سبأ الذي أحرقه عليّ بن أبي طالب عام 36 هجرية بالمدائن في العراق ، يقول عنه الشهرستاني 480 -548 هـ في ((الملل و النحل)) ، بأنه قبل إسلامه زمن أبي بكر ، كان عضوا في طائفة يهودية يمنية تقول بأن يشوع بن نون هو الله الذي أوحى لنبيه موسى على جبل سيناء ((1)) ، الأمر الذي حاول تطبيقه على إبن أبي طالب و النبي محمد ((2)) : إن صرخته الغامضة التي وجهها لعلي أثناء حرقه : ((إنك إله ، يا علي ، لأنك تعذبنا بالنار و لا يعذب بالنار إلا خالق النار)) ، قد كان لها تأثيراتها و أبعادها في التاريخ الإسلامي ، و بالتأكيد ، فإنه إذا أضيف هذا إلى الحركة التي أدت لمقتل عثمان ، فإن بصماته الخفية و الظاهرة لا يمكن تجاهلها : تلك الحركة (35 هـ) التي إشترك علي بن أبي طالب فيها ، بشكل من الأشكال ((3)) :

((و جاؤوا [الثائرين على عثمان] إليه [لعثمان] بجملتهم ، فاطلع عليهم من حائط داره و وعظهم ، و ذكّرهم ، و ورّعهم عن دمه ، و خرج طلحة يبكي و يورع الناس ، و أرسل علي ولديه ، و قال الناس لهم [لعلي و طلحة و الزبير (قتلا في معركة الجمل)]: إنكم أرسلتم إلينا ((أقبلوا الى من غيّر سنة الله)) ، فلما جئنا قعد هذا في بيته [يعنون عليا] و خرجت أنت تفيض عينيك . و الله ما برحنا حتى نريق دمه)) ، [أبو بكر بن العربي (468 – 543 هـ): ((العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي)) ، المطبعة السلفية ، القاهرة 1371 ه ، ص ص 59-60].

إلا أن ما يثير التساؤل هو تقرب عليُ بن أبي طالب من (عمر) ، في فترة خلافة الأخير (21 جمادىالآخرة 13 هـ - 1 محرم 24 هـ) ، و تحوله إلى ما يشبه المستشار له ، و تزويجه ابنته أم كلثوم ، مما يوحي بنوع من الرضا و التوافق الذي ، ربما ، تعبر عنه رواية إبن عباس لما حصل في يوم دفن عمر : ((قال : وُضع على سريره فتكنفه الناس يدعون و يصلون قبل أن يُرفع و أنا فيهم ، فلم يرعني إلاّ رجل قد أخذ بمنكبي فالتفتُ فإذا هو علي بن أبي طالب ... فترحم على عمر و قال : ما خلفت أحد أحب إلى أن ألقى الله بمثل عمله مِنْكَ ؟)) ، [الغزالي : ((احياء ...)) , (المجلد الرابع) ، ص 478] .

ربما، إذا أخذنا خلفيات ما حدث يوم بيعة أبي بكر فسنجد في هذا إعجاب ممزوج بالغيرة ، إلا أنه من المستبعد بأن يكون ذلك نابعا عن ((التقية)) . و الأرجح ، أنه إضافة إلى ما تتطلبه المصلحة المشتركة و عدم القدرة على إيجاد ثغرات في سياسة عمر ، فإنه تطبيق لإستراتيجية الإنتظار التي نصحه بها أبو عبيدة بن الجراح (ت 18 هجرية) ، يوم أقنعه بمبايعة أبي بكر ، و في حضور الأخير و عمر : ((يا بن عم . إنك حديث السن ، و هؤلاء مشيخة قومك ، ليس لك مثل

تجربتهم و معرفتهم بالأمور .فإنك إن تعش و يطل بك بقاء و أنت لهذا الأمر خليق و حقيق في فضلك و دينك و علمك و فهمك و سابقتك و نسبك و صهرك ؟)) ، [إبن قتيبة (213 – 276 هـ) : ((الإمامة و السياسة)) ، نقلا عن محمد عمارة : ((الإسلام و فلسفة الحكم)) ، بيروت ، المؤسسة العربية ، 1979 ، ص 88] : تلك الإستراتجية ،التي ، ربما ، ساعد ت شخصية عثمان 574 – 655 هـ ، و أخطائه ، على تشجيع عليّ لمحاولة تجاوزها و التخلي عن حذره الذي طبقه مع أبي بكر و عمر ، الشيء الذي أدى إلى ((الجمل)) و ((صفين)) : فرغم تورط طلحة و الزبير و عائشة التي قالت ، مرة ، عن عثمان : ((اقتلوا نعثلاً قد كفر)) ، في تحريض ((ما)) ضد عثمان ، إلا أن طبيعة شخصية علي بن أبي طالب غير المرنة ((4)) ، التي تجسدت في العزل الفوري لكل ولاة عثمان ، و مساواته في العطاء لكل المسلمين مما أثار المهاجرين و قريش و السابقين في الإسلام ، و العرب ضد الموالي – قد ساعدت أولئك على تحميله مسؤولية دم عثمان ، و خاصة ، من خلال إستغلالهم لتقريبه كل من شارك في عملية قتل الخليفة الثالث ، مما جعل من المستحيل عليه ، و هو الخليفة الجديد ، أن ينأى بنفسه عن عملية قتل ((5)) سلفه ، الأمر الذي جعله هدفا سهلا لخصومه الذين لم يكن بعضهم بعيدا ، أكثر منه ، عن تلك العملية ، مما أدى إلى الصاقها به ، من قبل الآخرين الذين استطاعوا ، من خلال مطالبتهم بدم الخليفة القتيل ، ليس ، فقط ، في تحويل الأنظار عن أنفسهم ، و إنما ، أيضا ، في إستغلال ذلك من أجل مطامحهم السياسية .

و عمليا ، أدت السياسات الأولى لعلي إلى وضعه في مواجهة أغلب الصحابة الذين إستفادوا إقتصادياً من الفتوحات الواسعة التي حصلت في عهد عمر ، إضافة إلى القرشيين و خاصة بني أمية الذين زادت حصصهم و اقتطاعاتهم زمن عثمان . و قد أدى هذا ، إلى وضع الشاميين الواقفين مع معاوية ، في موقف المدافعين عن إمتيازات

الصحابة الذين أرادوا الإستمرار في و ضعية ((النخبة الدينية)) و ما يترتب على ذلك سياسياً و إقتصادياً ، الشيء الذي عبَر عنه الزبير بعد أن أعلن عليّ مساواة الناس في العطاء : ((هذا جزاؤنا من عليّ ؟؟ قمنا له في أمر عثمان حتى قتل ، فلما بلغ بنا ما أراد جعل فوقنا من كنا فوقه)) ، [إبن أبي الحديد (586 – 656 هـ) ((شرح (نهج البلاغة))) ، القاهرة 1959 ، ج7 ، ص ص 41-42] . و زاد الطين بلة بالنسبة لهم ، قراره بارجاع الإستقطاعات للأراضي التي عملها عثمان ، و التي كان عمر قد رفض منحها لهم ، مفضلا إبقاءها مع السكان المحليين .

إلا أن ذلك ، قد أدى إلى وقوف الفرس القاطنين بكثرة في العراق ، و الأنصار ، إضافة للمصريين ، في صف عليِ . فيما بقي عرب العراق ، بمعظمهم ، في وضع المتردد ، الشيء الذي أكسبهم هجوم إبن أبي طالب عليهم، و تقريعه ، مما يمتلئ به ((نهج البلاغة)) . ولكن ، و في المحصلة الاخيرة ، فقد وجد نفسه في مواجهة وضع جديد قائم ، من الناحية السياسية و الإقتصادية ، يتطلب إجراآت جديدة ، و ما كان من الممكن معالجته بالعودة إلى الوضع الذي كان قائما قبل الفتوحات ، كما تمثل في محاولة الفرض الجامد لنصوص القرآن من أجل الوصول إلى ((العدالة الشاملة)) في المجالات الدينية و السياسية و الإقتصادية و في العلاقة بين العرب و الفرس : إن ذلك ، قد جعله ، من الناحية الحقوقية ، في وضعية ((الثوري)) , إلا أنه و في الجانب العملي ، كان ، و في مواجهة الوقائع ، "محافظاً" لم يستطع مجاراة التطورات الجديدة ، حيث حاول ، بدلا من إيجاد نواظم و أطر سياسية تستطيع تطوير جهاز الدولة بما يتجاوز دولة المدينة و الراشدين ، إرجاع عقارب الزمن إلى الوراء ((6)) . و هذا ما أدى إلى هزيمته السياسية أمام إقليم الشام الذي إنتقل الثقل السياسي و الإقتصادي إليه ، حيث استطاع واليه معاوية ، من خلال إستيعابه للتقاليد الإدارية و السياسية البيزنطية و اعتماده على السكان المسيحيين المحليين ، أن يقدم جهاز

دولة أرقى يستطيع إستيعاب المتغيرات الإقتصادية ، بمرونة ، و من دون ان يكون مثقلا بأعباء تطبيق ((العدالة)) الحرفية مما كان سيتعارض مع القوى المحركة للتطور الإقتصادي و الإجتماعي، إضافة ، إلى عدم تناسبه مع ضرورات السيطرة على أقاليم شاسعة و قوميات و أديان متعددة .

قبل الهجرة (16تموز622 هـ) ، قالت (هند بنت عتبة) موجهةً الكلام لإبنها معاوية بن أبي سفيان (18 ق هـ – 60 هـ) ، و ملخصةً طموح قريش عموما ، و بني أمية خصوصا : ((ثكلتك أمك إن لم تصبح ملكاً)) .

أثبت الصراع الذي حصل لقريش مع الدعوة الجديدة ، و الذي إنتهى يوم فتح مكة (رمضان عام 8 هـ) ، أن التيار الجديد لا يمكن مقاومته ، و أن الأفضل لقريش ، و بالذات لبني أمية ، إستغلال الفرصة التي قدمها النبي لتبوأ مكانة متقدمة في سفينة الدعوة ، بدلا من الوقوف في وجهها ، و ربما عبر ما حصل لبعض القرشيين الذين اشتركوا مع فاتحي مكة، في معركة حنين في شوال عام 8 هـ , أي في الشهر التالي ، عن الجو الذي تنازعهم : ((لما إنهزم المسلمون [أول المعركة] و رأى من كان مع رسول الله .... من جفاة أهل مكة الهزيمة تكلم رجال منهم بما في أنفسهم من الطعن فقال أبو سفيان إبن حرب (ت 652 م / 32 هـ) : لا تنتهي هزيمتهم دون البحر و إن الأزلام لمعه في كنانته ، و صرخ جبلة بن الجنيد ... : ألا بطل السحر اليوم ، فقال له صفوان [إبن أمية] أخوه لأمه و كان بعد مشركاً : أسكت فضّ الله فاك فوالله لأن يَربن رجل من قريش أحبُّ اليَّ من أن يربني رجل من هوازن)) , [إبن القيم الجوزية 691 – 751 هـ / 1292 – 1350 م : ((زاد المعاد)) ، المجلد الأول ، الجزء الثاني ، دار الفكر ، بيروت ،ط2 1972 , ص 187] . الأمر الذي عكسه تصرف هند أيضا ، مع زوجها أبي

سفيان ، لما قبل بتسوية ((من دخل دار أبي سفيان فهو آمن)) ، يوم فتح مكة ، حيث ((أخذت بشاربه [و] قالت : أقتلوا الحميت الدسم الأخمش الساقين ، قُبِّح من طليعة قوم ((7)))) ، [إبن القيم الجوزية : ((المرجع السابق)) ، م1 ، ج2 ، ص 164] .

إلا أن ركون هند إلى الهدوء و التفكير البعيد بإحتمال الإستيلاء على قيادة السفينة عندما تحين الفرصة ، الشيء الذي بالتأكيد قد داعب مخيلة الامويين ، قد جعل وجهة نظر صفوان هي السائدة ، ما دامت قريش هي المتولية لزمام الأمور ، و لو أن تولي الأحياء غير المرموقة من قريش ، مثل تيم [= أبو بكر] و عدي [= عمر بن الخطاب] للقيادة ، قد أثار بعض الحفيظة عندهم ، الأمر الذي إنعكس في تردد أبي سفيان بمبايعة أبي بكر ، و لو لفترة قصيرة من الزمن .

إلا أن إشتراك قريش الحماسي في حروب الردة (11 – 12هـ) التي قامت بها قبائل شرق و وسط الجزيرة العربية ، كما تجسد في مشاركة قريش بالحروب ضد هذه القبائل ، من خلال أشخاص مثل خالد بن الوليد (ت 642 م) ، و عكرمة بن أبي جهل (قتل عام 12 هـ) ، و في فتح الشام ، حيث يجب أن نتذكر حماس أبي سفيان و هند في معركة اليرموك (636 م)[2] ، ثم دور إبنيهما يزيد (ت 18 هـ) ، و معاوية ، في الفتوحات و الإدارة لبلاد الشام ، حيث يلفت النظر هذا الدور الذي أعطاهما إياه إبن الخطاب – قد عبر عن إنخراط السفيانيين ، و من ورائهم قريش و الأمويين ، و بشكل نهائي في مسار الدعوة الجديدة .

---

[2](2) - تؤكد المصادر الغربية ، جميعها ، على أن معركة (اليرموك) قد حصلت في (6 آب 636م) .

و تبقى مسألة الإيمان قضية أخرى . فبغضِّ النظر عن صحة الرواية القائلة بأنه يوم تولي عثمان للخلافة عام 24 هـ ، قال أبو سفيان لبني أمية المجتمعين لوحدهم : ((يا بني أمية تلقفوها تلقف الصبيان الأكرة ، فوالله ما من جنة و لا نار)) ، ثم طلب بأخذ واحد بيده لأنه كان قد عميّ فذهب إلى قبر الحمزة [إبن عبد المطلب] و ركل القبر برجله و قال : يا أبا عمارة إن الأمر الذي تضاربنا عليه قد صار الينا)) ، [الشيخ محمد مرعي الأمين الأنطاكي : ((لماذا أخترت مذهب الشيعة ؟؟)) ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ص 266] – إلا أن المصالح السياسية و الإقتصادية تبقى هي الفيصل في الموضوع .

و بالتأكيد ، فإن تقديم البراعة السياسية ، التي احتكرها معاوية بعد عمر بن الخطاب ، قد ساهم في خدمة الإيمان ، من خلال تأسيس دولة أرقى إستطاعت إنشاء أكبر امبراطورية عرفها التاريخ ، حيث إمتدت زمن هشام بن عبد الملك (105 – 125 هـ) ، أي في لحظة معركة بواتييه (732 م) ، من جنوب فرنسة إلى أسوار الصين .

كان انتصار الأمويين على الهاشميين مؤشرا لتغلب الضرورة على الشعور و العاطفة . و بالتأكيد ، فإن تلك الارستقراطية التجارية القديمة ، و التي كانت تنظر بتعال ، إلى باقي قريش ، مما يفسر معارضتها الشرسة ، مع بني مخزوم (= أبو جهل ، مثلا : قتل في معركة بدر عام 2 هـ) للدعوة الجديدة في بداياتها ، كانت أقدر، بما لا يقاس ، على إستيعاب المتغيرات الجديدة و إمتصاص تجارب الأمم الأخرى لتحويلها والإستفادة منها في بناء الدولة و الإدارة الأحدث. و بالتالي ، فإن معاوية قد قدَّم ، بخلاف خصومه ، الوسائل الأقدر على تحقيق هدف النبي .

إن معاوية لو أتاح له الزمن قراءة كتاب ميكيافللي : ((الأمير)) ، كان سيقول بأنه يعرف من مبادئ اللعب السياسية و الحيل و أصول الحكم السياسي أكثر بكثير مما هو موضوع في هذا الكتاب، و بدون شك ، فإن الحزن الذي كشفه علي بن أبي طالب يوم دفن زوجته فاطمة ، أي بعد شهرين من تولي أبي بكر للخلافة (وهناك رواية أخرى ، تقول بأن " فاطمة " قد توفيت في رمضان 11 هـ) ، قد إزداد نتيجة مواجهته لهذا الخصم الجديد في مباراة سياسية بين الاستقامة الخُلقية العنيدة ، الجديرة بالزاهد و الفيلسوف الأخلاقي أكثر من السياسي الذي يبتعد دائما عن تلك الميول(والتي يؤدي ادخالها في العملية السياسية إلى وضع العصي في دواليب الأخيرة) و بين تلك الشكيمة السياسية البارعة التي لا تعرف حدودا أو قيودا من أي نوع كانت .
و هذا ما جعلها مباراة غير متكافئة بالمرة .

إن علي بن أبي طالب ، لم يستطع أن يأخذ من النبي سوى جوانبه الروحية و الخُلُقية ، و افتقدت شخصيته لنزعات النبي العملية المبنية على قراءة مرنة للوقائع : والحقيقة أن ذلك الطموح السياسي لم يكن مبنيا على أكثر من قرابته للنبي و الثقافة و الأخلاق التي تميزت بهما شخصيته ، الأمر الذي توضح من خلال إدارته للامور ، في فترة خلافته (35 – 40 هـ) . و هذا ، ما أدى إلى تحطمه السياسي على صخرة الوقائع ، الأمر الذي كرره ابنه الحسين (5 – 61 هـ) في كربلاء"8" .
لقد ولدت بذرة التشيع من ندم "9" فرس العراق على خذلانهم لعلي و الحسين ، و من مزج هذا الندم مع التقاليد و الأفكار المانوية . و إن أولئك الفرس ، الذين ما نسوا ، قط ، هزيمتهم العسكرية و السياسية على يد العرب ، قد زاد من بوادر نقمتهم سياسة الأمويين في جعل العرب محتكرين للقرار السياسي و ممتلكين لفعاليات الإدارة و الإقتصاد ، وفي معاملة الموالي الفرس ، بمسلميهم و مجوسهم

الزرادشتيين و مانويتهم ، كمواطنين من الدرجة الثانية ، الشيء الذي يعني بناء الدولة الأموية على أسس قومية ، و الإبتعاد عن الطابع الأممي الموجود في الأيديولوجية الإسلامية ، و هذا ما أدى لتحطم الدولة الأموية ، بالنهاية ، بسبب التناقض ما بين الطابع الأممي للإسلام و دولته المتعددة القوميات و الأمم ، و بين عروبة الامويين .

*** ***

هوامش

((1)) –"الملل و النحل " (الجزء الأول) ، تحقيق سيد الكيلاني ، دار المعرفة بيروت ، ط2 ، 1975 ، ص 174 .

((2)) – و هذا يعني أن مشكلة (الوسائط) التي أثارتها الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، قد إستطاعت إختراق الأديان الثلاثة . و لو أن تأثير هذه الفلسفة ظل محدوداً ، بإستثناء الغزالي ، على الإسلام السنّي ، و كذلك على اليهودية ، عبر الصوفية المسماة ب (القبالا).

((3)) –ظل محمد بن أبي بكر (قتل عام 38 هـ , بمصر) ، و هو الذي أمسك برأس عثمان ليقتله التجيبي ، أحد أقرب المعاونين لعلي في فترة حكمه التي امتدت بين عامي 35 – 40 هـ ، حيث كان الاخير بمثابة الأب الروحي لإبن أبي بكر . كما قرب عليّ و محمد بن أبي بكر ، أثناء توليه ولاية مصر لعلي ، كنانة التجيبي (قتل عام 38 هـ) الذي وضع السيف في بطن عثمان . و هذا ما ينطبق على كل من الأشتر النخعي الذي قتل في (العريش) أثناء توجهه لتولي ولاية مصر التي عينه عليّ

عليها ، و على عمار بن ياسر (قتل عام 37 هـ) ، اللذان إشتركا في عملية قتل عثمان .] .

((4)) – الأمر الذي تجسد في رفضه التعهد ، أمام مجلس الستة الذي عينه عمر لإنتخاب خليفة جديد ،بأن يسير على سياسة سلفيه , مما أدى إلى تحولهم نحو انتخاب عثمان . و هذا ، أيضا ، ما يؤكد بأن سياسته تجاههما كانت تعبيرا عن الحذر و الإنتظار ، أكثر من أي شيء آخر.

((5)) – هل كان حرق إبن سبأ ، في عام 36 هجرية محاولة متأخرة من قبل علي ، لتبرئة النفس من المحرض الرئيسي على قتل عثمان ؟؟!!... أم أن ذلك ناتج عن ما قاله ابن سبأ حول ألوهية علي ؟؟.!!... .

((6)) –أحسَّ عمر بن الخطاب ، أواخر أيامه ، ببوادر التململ التي بدأت تسري في أوساط الصحابة و القرشيين ، من سياساته ، التي أصبحوا يشعرون بأنها قد أصبحت كالقيد عليهم ، حيث يجدر بالذكر ، إرتياح هؤلاء إلى السياسة المعاكسة زمن عثمان ، هذه السياسة التي عبرت عن إتجاه عام لم يكن من الممكن مقاومته ، و هو ما يفسر انتصار معاوية .

((7)) –رفضت هند مشاركة زوجها الفراش ، بعد معركة بدر :رمضان عام 2 هـ التي قتل فيها أباها و عمها و أخيها ، إلى أن حصلت هزيمة المسلمين بمعركة أحد في شوال عام (3 هـ) .

((8))- يقول ابن خلدون في " المقدمة " :" فرأى الحسين أن الخروج على يزيد متعيّن من أجل فسقه لاسيما من له القدرة على ذلك وظنها في نفسه بأهليته وشوكته ، فأما الأهلية فكانت كما ظن وزيادة ، وأما الشوكة فغلط ، يرحمه الله فيها لأن عصبية مُضر كانت في قريش ، وعصبة عبد مناف إنما كانت في بني أمية ، تعرف ذلك لهم قريش

وسائر الناس ولا ينكرونه ، وإنما نسي ذلك أول الإسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوحي ... حتى إذا انقطع أمر النبوة والخوارق المهولة تراجع الحكم بعض الشيء للعوائد فعادت العصبية كما كانت ولمن كانت وأصبحت مضر أطوع لبني أمية من سواهم بما كان لهم في ذلك قبل ، فقد تبين غلط الحسين إلا أنه في أمر دنيوي لا يضره الغلط فيه وأما الحكم الشرعي فلم يغلط فيه لأنه منوط بظنه وكان ظنه القدرة على ذلك .." . دار القلم ، بيروت ، ط1 ، ص216-217 .

((9))- كان أنصارآل البيت يسمون أنفسهم ب " التوابون " بعد كربلاء (61هجرية) . الشيء الذي رأيناه في حركة المختار الثقفي بالعراق، في ستينات القرن الهجري الأول ، و التي نشبت ضد الزبيريين الذين كانوا مسيطرين على الحجاز و العراق ، آنذاك ، وقبلها " أي عام 65 هـ " كان أول من اكتسب هذا الإسم هم شيعة الكوفة الذين وقفوا ضد الأمويين ، بزعامة سليمان بن صُرد الخزاعي الذي قتله الأمويين بنفس العام ، في " عين الوردة " قرب الرقة.

*** ***

الفصل الخامس

جغرافية الفقه

بدأت عملية تأسيس الفقه بعد معركة صفين (37 هـ) ، و يلاحظ أن المؤسسين كانوا إما رافضين للاشتراك مع أيّ من الفريقين [مثل عبد الله بن عمر بن العاص (ت 73 هـ) أو عبد الله بن عمر بن الخطاب (17 ق . هـ – 73 هـ)] ، أو معتزلين للسياسة بعد(الجمل) (36 هـ) [مثل عائشة (11 ق.هـ - 58 هـ)] أو بعد (صفين) [عبد الله بن العباس (3 ق . هـ – 68 هـ) أو جابر بن عبد الله الأنصاري (18 ق . هـ – 67 هـ)] . و هذا ما يوحي بأن الفقه كان نوعاً من التعويض الفكري عن التشتت السياسي : فما فقده الإسلام في مملكة السياسة ، و هو الوحدة ، أراد الفقه تقديمه في مجال الفكر و المعتقدات . حيث يلاحظ أن الخوارج قد أثاروا مسألة ((ما هو الايمان ؟)) بعد معركة صفين، لتحديد من هو المخطئ و المصيب في قضية الصراع .

و هي قضية معتقدية لم تكن مُثارة من قبل : صحيح أن الفقه لم يتورط فيها بشكل مباشر ، رغم إشتراك عائشة و إبن عباس في مجادلة الخوارج ، إلا أن هذه المسألة قد ألقت بكلكلها على إنشغالات أولئك المفكرين ، و دفعتهم إما إلى الإمساك أمام النص (= القرآن) و أخذه بدون تأويل ، أو إلى إعمال الرأي فيه .

حيث ان غوص الخوارج في تأويل النصوص القرآنية ، قد أرعب أشخاصا ، حتى مثل (إبن عباس) الذي كان من أنصار الرأي المتحمسين ، حيث قال عنهم : ((يؤمنون بِمُحْكَمِهِ [للقرآن] و يهلكون عند متشابهه)) ، [أبو إسحاق الشاطبي (ت . 790 هـ / 1388 م) : ((الإعتصام)) ، الجزء الثاني ، دار المعرفة ، بيروت 1986 , ص 179] .

مع العلم أن إجابات محددة على تلك المسألة ، هي التي أفرزت تيارات فلسفية كالمرجئة أو المعتزلة ، و حتى مسألة ((عصمة الأئمة)) لدى الشيعة ، كانت ، من بعض وجوهها ، خروجاً من ذلك المأزق المعرفي الذي وضع الخوارج فيه المسلمين جميعاً، عبر ردً يفترض "عصمة الإمام"المنخرط كطرف في تلك المعركة .

إلا أن الملفت للنظر ، هو تفضيل الحجازيين للنص على الرأي ، و هو ما حصل لزعماء مدرسة المدينة [عائشة و إبن عمر] و مكة [ابن عمرو ابن العاص] ، فيما فضَل العراقيون ، أي مدرسة البصرة [عبد الله بن العباس و جابر] تغليب الرأي و تجاهل الحديث النبوي ، بدعوى عدم الثقة بالحفّاظ ، الشيء الذي يلمس عند زعيم العراقيين عبد الرحمن إبن أبي ليلى (18 – 82 هـ) الذي تتلمذ على يد علي بن أبي طالب بالكوفة .

إن المسألة أبعد من عدم تصديق الحفّاظ ، الذي كان معظمهم حجازيين ، لتصل إلى التناقض الجغرافي – السياسي الذي حصل بين منطقة الحجاز ، التي فقدت مكانتها السياسية بعد انتقال العاصمة إلى الكوفة زمن علي و من بعدها إلى دمشق في عهد معاوية ، و بين الهلال الخصيب ، رغم أن من تزعم هذا الهلال ، فكرياً و سياسياً ، هم حجازيين بالأصل .

فالتركيز على سلطة النص هو محاولة للتأكيد على أهمية المكان الذي حصل فيه هذا النص , و من أجل وضعه في مركز التفكير الديني ، بما يعنيه ذلك من أخذه ((خاماً)) بواسطة ناقلية الحجازيين ، سواء أكان حديثا نبوياً أو أحكاماً لقراءة و فهم القرآن، مما سيؤدي إلى فرض المركزية الدينية للحجاز على الدولة الإسلامية .

و هذا ، ما يفسر المقاومة الشديدة من مدرسة المدينة لأي محاولة للإنفلات من قيود النص ، و الإبحار في مجالات الرأي عبر الإستنباط القياسي . كما يفسر ، هذا ، إصرار الإمام مالك 93 – 179 هـ على إعتبار (إجماع أهل المدينة) كأحد مصادر التشريع.

لقد رفضت مدرستا البصرة و الكوفة هذه المحاولات الحجازية . فيما نجد أن إمام أهل الشام الأوزاعي 86 – 155 هـ قد وضع نفسه في موقع الوسط بين الحجازيين و العراقيين ، و ربما ، كان هذا نابعاً من خشية الأمويين من أن يستغل الفرس سلاح الرأي للإنفلات من سلطة الإسلام ، فكرياً و سياسياً .

يلاحظ أن الشافعي 150 – 204 هـ ، في مرحلته الحجازية التي تتلمذ فيها على يد مالك ، كان يميل إلى تغليب النص ، فيما مال إلى العكس أثناء إقامته في العراق حيث تأثر بالإمام الحنفي محمد بن

الحسن الشيباني 131 – 189 هـ / 748 – 804 م . و لكنه بعد ذهابه إلى مصر عام 199 هـ / 814 م قدَم مذهبه النهائي الذي يقوم على الحل التوفيقي بين المدرستين .

إن هذه المحاولات الحجازية لا يمكن فصلها عن الانتفاضات التي قام بها عبد الله بن الزبير 1 – 73 هـ ضد سلطة عبد الملك بن مروان :خلافته 65 – 86 هـ ، أو التي قادها محمد بن النفس الذكية 93 – 145 هـ في عام 145 هـ ضد أبي جعفر المنصور (136 – 158 هـ) . و هنا , يجب ان نتذكر ان عروة ابن الزبير بن العوام 27 – 93 هـ , أحد زعماء مدرسة المدينة الكبار , لم يبايع عبد الملك إلا بعد إثني عشر عاما من مقتل أخيه ، فيما إشترك الإمام مالك في ثورة ذي النفس الذكية ، و بعد أن عفا عنه المنصور حاول إقناعه بتبني المالكية كمذهب رسمي للدولة العباسية .

إن فشل مالك في ذلك ، هو الذي يفسر تبني مذهبه من قبل الأمويين في الأندلس ((1)) (أسسوا دولتهم ، هناك ، في عام (756 م / 138 هـ) ، الشيء الذي حصل ، في نفس الوقت ، بالمغرب ، حيث إستطاع أحد أحفاد الحسن بن علي بن أبي طالب ، و هو إدريس بن عبد الله أن يقيم دولة الأدارسة في عام 172 هـ و هو شقيق محمد ذو النفس الذكية.

و هذا ، ما ينطبق ، أيضا ، على الزيدية و إنتشارها في اليمن ، حيث شارك الشافعي في ثورة حفيد زيد بن علي زين العابدين 79 – 122 هـ ، أي(يحيى بن علي) ، عام (180 هـ) باليمن ، و التي أخمدها (الرشيد العباسي :خلافته 170 – 193 هـ ، إلا أنه لم يستطع منع توطن هذا المذهب الوسطي ، بين السنة و الشيعة ، في هذا البلد .

إن التناقضات الجغرافية – السياسية ، و التي بعضها يعود للسياسة و إلى أسباب اقتصادية ، و البعض الآخر إلى عوامل قومية ، هي التي ساعدت على هذا التشظي الفكري . وقد ساهم في زيادته بوادر انهيار السلطة المركزية ، التي ظهرت مع نشوء الدولة العباسية عام 132 هـ / 750 م ، و منذ تلك اللحظة الفاصلة بين القوة و الضعف ، مما جعل قيام الدولة العباسية و كأنه لحظة المؤشر على إنهيار الدولة العربية .

يرسل إبراهيم الإمام 82 – 131 هـ قائد الدعوة العباسية إلى أبي مسلم الخراساني , في عام 131 هـ ، رسالة ، وقعت في أيدي الخليفة الاموي الأخير مروان بن محمد: 127 – 132 هـ , مما جعل مروان يقتل ذلك العباسي الذي عبر عن إحتقار لذاته و لقومه في عدمية قومية لا يمكن أن توجد إلا عند بعض العرب : ((إن إستطعت ألاّ تدع بخراسان أحدا يتكلم بالعربية إلا و قتلته فافعل ؟ و أيّما غلام بلغ خمسة أشبار ، تتهمه ، فاقتله ؟ و عليك بمضر ، فإنهم العدو القريب ، فأبد حضراءهم ، و لا تدع على الأرض منهم ديارا)) ،[((تاريخ الطبري)) ، ج2 ، ص 123] .

بينما نجد أحد القادة البارزين للحركة العباسية ،أي قحطبة بن شبيب ، يخطب عام 130 هـ في جنده : ((يا أهل خراسان ، هذه البلاد كانت لآبائكم الأولين ، و كانوا يُنصرون على عدوهم لعدلهم و حسن تدبيرهم ، حتى بدلوا و ظلموا ، فسَخط الله عليهم ، فانتزع سلطانهم ، و سلط عليهم أذَلّ أمة كانت في الارض عندهم فغلبوهم على بلادهم ، و استنكحوا نساءهم ، و استرقوا أولادهم ، فكانوا بذلك يحكمون بالعدل و يوفون بالعهد و ينصرون المظلوم ، ثم بدلوا و غيروا و جاروا بالحكم ، و أخافوا أهل البر و التقوى من عترة رسول الله ، فسلطكم عليهم لينتقم

منهم بكم ، ليكونوا أشد عقوبة ، لأنكم طلبتموهم بالثأر))،[((تاريخ الطبري)) , ج9 , ص 106] .
رغم قتل المنصور لأبي مسلم الخراساني عام 755 م / 137 هـ ، و تصفية الرشيد للبرامكة عام 187 هـ فإن المتفحص لتوازنات و طبيعة القوى التي أتت بالعباسيين للسلطة لا يستغرب ، أبدا ، أن تفضي هذه المرحلة الإنتقالية المضطربة و المليئة بالصراعات ، إلى سيطرة الفرس على السلطة السياسية في عهد المأمون :198 – 218 هـ / 813 – 833 م ، و هذا ما عبر عن وصول الحضارة الاسلامية إلى مأزقها ، الذي إنفجر في هذا العهد ، الذي ظهرت أبعاده مع سيطرة البويهيين الفرس ، و من بعدهم ، السلاجقة الاتراك ، في فترات لاحقة .

هنا، استخلص جعفر الصادق 80 – 148 هـ من (كربلاء) أن ما خسره الحسينيون في السياسة يمكن تعويضه في الأيديولوجيا ، كمدخل للعودة إلى الكسب السياسي .

لذلك كان تثبيت أصل إلهي ((ما)) لآل البيت ، ليس فقط خروجا من ذلك المأزق الذي طرحه الخوارج، و إنما أساسا للمشروع الجديد .

يقول جعفر الصادق : ((إن الله خلقنا من نور عظمته ثم صور خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش فأسكن ذلك النور فيه ، فكنا نحن خلقا بشرا نورانيين ، و لم يجعل لأحد في مثل الذي خلقنا فيه نصيبا ، و خلق أرواح شيعتنا من طينتنا)) ، [هنري كوربان : ((تاريخ الفلسفة الإسلامية)) ، منشورات عويدات ، بيروت ، 1966 ، هامش ص 98] . و يقول (جعفر الصادق) : ((نحن حبل الله الذي قال (و اعتصموا بحبل الله))) ، [أبو علي الطبرسي (462 – 548 هـ) : ((مجمع البيان في تفسير القرآن)) ، المجلد الأول ،ص 482 , دار احياء التراث العربي , بيروت,ط. 1379] . و روي عن

والده محمد الباقر (56 – 114 هـ) و أيضاً عن (جعفرالصادق) قولهما ((فضل الله و رحمته [هما] النبي و عليّ)) ، [الطبرسي : ((المرجع السابق)) ، المجلد الثاني ، ص 82] ((2)) .

و هذا يعني أن طاعة ((الأئمة)) و الإيمان بعصمتهم ، هي جزء من الإيمان : و بالتالي ، فإن مسألة الحكم السياسي ليست من إختصاص البشر ، و إنما أتت عبر الوحي . و هذا ما أتاح لهم تكفير مخالفيهم ، ماضياً و مستقبلاً . فقد أتاح ، هذا ، لآل البيت ، أن يشكلوا مستنداً عقائدياً ، يتيح لهم امتلاك مشروعية الماضي ، و تكفير مخالفيهم المنتصرين فيه بالتالي ، إضافة لكونه قاعدة لإمتلاك المستقبل السياسي ، خاصة لدى الفرس المقهورين عسكرياً وسياسياً و الذين , من خلال تراثهم الزرادشتي و المانوي غير المميز بين المادة و الفكرة (= النور و الخير ، أو الظلمة و الشر) حيث يعتبرهما في حالة تماهي ، قد وجدوا أنفسهم في حالة إنسجام عميق مع فكرة التداخل بين المحيطين الإلهي و البشري , المُجسد في ((صفوة بشرية محددة)) هي ((الأئمة)) الذين يمثلون (الخير) و مخالفيهم (الشر) : لهذا ، كان اللجوء إلى العامل ((الإلهي)) تعويضا عن فشل البشري ، و في الوقت نفسه تثبيتا مستقبليا للطموح السياسي ، أو تأسيسا له : إنه بداية للهجوم المضاد .

بعد إعلان " غيبة " الإمام محمد المهدي 256 – 260 هـ (؟)في عام 940 م / 329 هـ ، نجد (إبن بابويه القمّي) [ت 356 هـ] الذي أعلن تلك الغيبة ، يشرع في وضع الإطار الأصولي و الفقهي للمذهب الشيعي الامامي ، الشيء الذي أكمله الشيخ المفيد 338 – 410 هـ ، و (الطوسي) و (الطبرسي) .

و الملفت للنظر ، ترافق تلك الغيبة (= 260 هـ / 873 م) ، مع بدء الظهور العلني للحركة الإسماعيلية ، بزعامة عبد الله بن ميمون القدّاح (ت 270 هـ) ، بعد طول إستتار بدأ منذ ملاحقة (الرشيد) لمحمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق (ت 198 هـ / 814 م بالهند)، منذ عام 175 هـ ، حيث إستغل الإسماعيليون إنشغال الدولة العباسية بثورة الزنج 255 – 270 هـ. و ربما ، ساهمت الفوضى التي أصابت الشيعة الإمامية بعد وفاة الإمام العاشر عندهم علي الهادي في 254 هـ ، حيث دخل إبنيه الحسن العسكري (ت 260 هـ) و محمد (ت 261 هـ) في صراع تمحور حول من يجب أن يكون الإمام الحادي عشر [حيث توسط بينهما (إبن نصير)] ، الشيء الذي إنتصر فيه (العسكري) والد (الإمام المهدي المنتظر) – في تشجيع الإسماعيلية على بدء التحرك الذي تكلل ، فيما بعد ، بإنشاء الدولة الفاطمية في تونس عام 297 هـ ، التي سيطرت على مصر في عام 358 هـ / 968 م ، و القرمطية في الإحساء و البحرين في 289 هـ , و الدولة الاسماعيلية في اليمن التي استمرت بين عامي 280 – 429 هـ : و بالتأكيد ، فإن تلك المرحلة الزمنية القصيرة بين عامي 260 – 270 هـ ، و المليئة بالغموض و المجاهيل ، تحوي في مكنوناتها أجوبة على كثير من الاسئلة ، و التي من أهمها ((لماذا حصلت " الغيبة " آنذاك؟.....))"3".

تحت تأثير البويهيين الإماميين الذين سيطروا على الخلافة العباسية بين عامي 945 – 1055 م ، و الذين كان تحولهم من الزيدية إلى الإمامية ناتجا عن (الغيبة) التي توفر لهم التحرر من طاعة الإمام بخلاف الزيدية ((إجتمع عام (402 هـ) في بغداد نفر من علماء السنة كأبي حامد الإسفراييني و نفر أكثر من علماء الشيعة منهم الشريف الرضي و أخوه الشريف المرتضى و أبو عبد الله بن النعمان [أي : (الشيخ المفيد)] فقيه الشيعة و كتبوا محضرا يتضمن القدح في نسب

العلويين (الفاطميين) خلفاء مصر ... [و يقول إبن الأثير] في سنة (444 هـ) عُمل في بغداد محضر يتضمن القدح في نسب العلويين أصحاب مصر ... و عَزوهم (نسبهم) (أصحاب المحضر) فيه إلى الديصانية ((4)) من المجوس و القداحية [نسبة إلى عبد الله بن ميمون] من اليهود)) ، [د . عمر فروخ : ((تاريخ الأدب العربي)) ، الجزء الثالث ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1972 ، ص ص 36 – 37] .

كما أن ((هناك من المؤرخين من يرى أن الفاطميين ليسوا من سلالة فاطمة ... [إبن خلكان (ت1282 م) ، إبن تغري بردي (ت 890 هـ) ، السيوطي (ت 911 هـ / 1505 م) ، و المستشرق الهولندي (دي خويه) في كتابه ((القرامطة))] .... [و هناك] من يميل إلى الإعتقاد أن عبيد الله ... [873 – 934 م ، (909 – 934 م) ، مؤسس الدولة الفاطمية] لم يكن إلا يهوديا تقمّص شخصية عبيد الله الذي أتى من سلمية و قتل في سجن الأغالبة ، بينما البعض الآخر [يوسف العش في كتابه ((تاريخ عصر الخلافة العباسية))] يؤكد أن عبيد الله ... كان سليل الزعيم الفارسي عبد الله بن ميمون القداح المؤسس الثاني بعد إسماعيل للحركة الإسماعيلية)) ، [د . معروف عزيز نايف رزوق : ((تاريخ شيزر)) ، وزارة الثقافة ، دمشق 1982 ، ص 145] ، و يضيف (د . فروخ) أثناء مقارنته بين وضعي الدولتين العباسية و الفاطمية ، في القرنين الحادي عشر الميلادي و الخامس الهجري : ((ثم إن الدولة الفاطمية لم تكن دولة موحدة الهدف ... فقد تفرعت فروعا .. ثم إنشق منها المذهب الدرزي (مذهب التوحيد) و المذهب النُصيري العلوي (مذهب التأليه) و مذهب الحشاشين [أسسه الحسن الصباح (ت 518 هـ / 1124 م] ... و كانت هذه المذاهب التي ترجع إلى مدرك فاطمي واحد متنافسة متنازعة .)) [د . عمر فروخ : ((المرجع السابق)) , الجزء الثالث , ص 35] .

***

هوامش

((1)) –و ربما ساهم في تبني ذلك المذهب الحجازي ، أيضاً ، إحساس القبائل العربية التي قطنت في الأندلس بالحنين إلى موطنها الأصلي ، و هي محصورة بين الاوروبيين النصرانيين ، شمالا ، و بين البربر في الجنوب . حيث يلاحظ تشديد المفكرين الأندلسيين على العروبة ، أكثر من كل كتاب الأقطار الأخرى .

((2)) – يقول الطبرسي : ((إن آدم رأى مكتوباً بأعلى العرش أسماء مُعَظَّمة مُكَرَّمة فسأل عنها فقيل له هذه أسماء أجلّ الخلق منزلة عند الله تعالى و الأسماء (محمد و علي و فاطمة و الحسن و الحسين) فتوسل آدم عليه السلام إلى ربه بهم في قبول توبته و رفع منزلته)) ، م1 , ص 89.

((3)) –و يقال بأن (المهدي) لم يختف إلا في عام (890 م / 276 هـ) ، أي عندما كان في حوالي العشرين من العمر . كما يقال بأن العباسيين قد لاحقوه.

((4)) – ديصان (ولد عام 154 م) : مزج بين الافلاطونية الحديثة و المسيحية . فارسي تأثر بالزرادشتية . يشير المعتزلي (الخياط) في كتابه ((الانتصار)) إلى تأثر هشام بن الحكم بالديصانية .

*** ***

الفصل السادس

دهاء الفكرة

كانت معركة صفين انهيارا لحلم الوحدة الذي سقط و تحطم على صخرة الوقائع . و قد عبرت ((تكفيرية)) الخوارج عن ذاك الإحساس بالذنب الذي أصاب الجميع ، و عن أن الزمن هو ذلك المسار المعادي للأمل ، و الذي كلما تقدم فالدعوة تخبو و تذبل ، مما يجعل الماضي مالكاً متفرداً لوهجها و بريقها ، حيث يلاحظ أن التابعين و تابعي التابعين قد تملكهم شعور طاغ بإبتعاد الإنسان عن الله ، وعن الأخير قد بدأ ينأى بوجهه عن رعاية أبناء الدين الجديد . و هذا ما يفسر ، من بعض جوانبه ، ((حرفية)) مالك التي تحاول القبض على الماضي عبر تمثله و التقيد بسنة أبنائه ، و جبرية [= أو مرجئة] جهم بن صفوان (قتل عام 128 هـ) و التي شملت ، أيضا ، أبي حنيفة 80 – 150 هـ . ذلك الإرجاء الذي يحاول أن يدع للسماء مهمة تقرير من هو المذنب في ذلك الصراع ، و بالتالي ((من هو المؤمن ؟؟)) ، كمحاولة لإنشاء ((طمأنينة)) بين مسلمي الأرض الذين مالوا إلى تفادي إشكاليات التكفير الخارجي الذي أقضَّ مضاجعهم ، لكونه عبر عن عمق الأزمة التي كانوا ، رغم إنكارهم ، مدركين لأبعادها : إن المرجئة هم ذلك التعبير عن الحاجة إلى إنشاء سلام القلب الإسلامي .[3]

طرح جهم نظريته في خلق الله للفعل الإنساني ، بخيره و شره ، بوصفه جواباً على التكفير الخارجي . و هذا ما أدى به إلى نفي حرية

---

[3] - في ضاحية (برزة) ، قرب دمشق ، يوجد قبر الصحابي (حجر بن عدي) (قتل عام 51 هـ) والذي كتبت على شاهدته العبارة التالية :" هنا يرقد الصحابي الجليل حجر بن عدي رضي الله عنه الذي قتله الخليفة معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه " : إن(السنّة) ،الذين ورثوا عن (المرجئة) النزعة الرافضة لتكفير أي مسلم ، قد سعوا إلى جمع ما يمكن جمعه ، ورافضين تضييق قميص الإسلام عبر الإتجاه التكفيري .

الإنسان الذي هو ليس مسؤولاً عن أفعاله ، حيث أن الخير و الشر هما مقدران من الله ، و لا دخل للعبد في تقريرهما .

و الملفت للنظر هو نفيه لصفات الله ، و إعتباره غير قابل للإدراك و التصور الإنساني الذي لا يمكن أن يحيط به . الشيء الذي جعله ينفي تشبيهه أو تجسيمه ، رغم وجود كثير من الآيات القرآنية التي تمارس ذلك ، حيث نراه يرفض ((خلّة)) ابراهيم و ((تكليم)) موسى ، و كذلك إمكانية ((رؤية)) الله في الآخرة .

إن تنزيه جهم لله عن الصفات ، هو تعبير عن تنائي الله عن الإنسان ، و تحوله إلى ذلك النجم البعيد الذي لم يعد بالنسبة للإنسان هادياً و منيراً لطريقه ، إلا أنه ، أيضا و لتبرئة هذا الأخير الذي تُرك و حيدا في صحراء الخطيئة ، فالكون تنظمه قوانين وضعها ذلك الكائن المتعالي ، وهي لا فكاك منها في تسييرها للإنسان الخاضع كليا لسيطرتها ، و الذي لا يمكنه تجاوز المقدور الالهي .
إننا إذا ما نظرنا إلى هذه المحاولة الفكرية ، في ضوء ما آل اليه الوضع بين ((المُنزهين)) المعتزلة في صراعهم مع الجبريين الأشاعرة الذين أكدوا ((الصفات)) ،فلن نفهم أسس تفكير جهم و دوافعه العميقة ، و سنتهمه بالتناقض الذاتي .

فهو يريد تحقيق أمرين : التبرئة الإنسانية و التنائي الإلهي.و ربما كان ثمن الأول هو حصول الثاني كأمر لا مفر منه في هذ المنظومة الفكرية التي يُسيرها الألم و الحتمية .

إن تصوره للنظام الكوني ، المحكوم بالحتمية ، هي التي تفسر عقلانية جهم ، و لكن تلك العقلانية التي لا تستطيع شيئا سوى المعرفة و فهم آلية و نواظم الكون ، لا تغييره . لهذا كان (الإيمان) عنده هو

(المعرفة) ، و لا يحدده و لا ينقص أو يزيد العمل منه ((1)). إنها عقلانية مستكينة ، و فاعليتها الوحيدة أن تكون فاهمة و مُقِرة بحكمة الخالق و بمقدوره الذي يحدده الإنسان . و هذا ما نراه عند جميع المرجئة ، الذين تمتزج العقلانية عندهم مع ذلك الفصل بين المعرفة و العمل ، الشيء الذي عبر عن تشاؤمية أمام الحتمية . و هذا يتناقض مع كثير من حالات الإيمان بحتمية ((ما)) يكون ميدان تحققها هو المستقبل ، مما يجعلها ممزوجة بالأمل ، بخلاف حتمية أو جبرية جهم التي منبعها تلك الخيبة التي صدَّرها الماضي إلى الحاضر و المستقبل ، مما يجعل الحتمية الأولى منتجة بينما تكون الأخيرة تشاؤمية و زهدية بالدنيا .

و هنا ، نجد أن تنائي الذات الإلهية سيؤدي إلى الفصل بينها و بين وسائطها (= الكلمة) التي تقدمها للإنسان . حيث نجد أن نظرية جهم حول (خلق الفعل) قد أدت به إلى القول ب (خلق القرآن) . مما يعني أن تلك الوسائط ليست من الذات و إنما تعبيراً عنها . و هذا تأكيد لتباعد الذات الإلهية عن الأرض ، لا إقتراباً منها ، و لذلك لم يكن مستغرباً ، في النهاية ، أن يقول أصحاب تلك النظرية ، كما نرى عند بعض المعتزلة ، إن نظم القرآن ليس بمعجز [أبو موسى المردار (ت 226 هـ) و إبراهيم النظام (160 – 231 هـ)] .

الشيء الذي يفسر المقاومة الشرسة من باقي التيارات الإسلامية لعقيدة (خلق القرآن) التي هي تثبيت لذلك التباعد و الهوة الفاصلة و القائمة بين الله و المسلمين : إنها تعبير عن إنعدام التواصل و عن تشاؤمية ، رفض معارضوها قطع ((حبل السرة)) مع ((الله)) عبر التواصل الإيماني الفعال الذي يمزج العمل بالأمل ، كما قدمه الحنابلة .

و لكن مشكلة إضافة الشر إلى الله ، هي التي جعلت غيلان الدمشقي (قتل عام 111 هـ) يقرر مساحة معينة من حرية الإرادة للإنسان . و هذا ما جعله مفترقاً عن جهم صاحب (الجبرية الخالصة) ، الشيء الذي تابعه تلميذه واصل بن عطاء 80-131 هـ مؤسس مذهب المعتزلة ، الذي أراد استخدام تلك المساحة لتأكيد نظريته حول (تفسيق) أحد الطرفين في (الجمل) و (صفين) .

لذلك كانت مشكلة (التنزيه) عند واصل مختلفة عما كانت عليه عند جهم . فهنا هي ناتجة عن نظريته حول امتناع إضافة الشر إلى الله ، و إتيانه من قبل الإنسان ، المالك و المفوض بالإختيار بين الشر و الخير ، حيث أن الأخير هو مقدر تحديداً من الله . و هذا ما يفسر إصرار المعتزلة على لقب (أهل العدل و التوحيد) نظرا لقولهم (بالإمتناع) و (التنزيه) عن الصفات و تأكيدهم على ذاته الوحدانية .

و (تنزيه) واصل هدفه هو تأكيد الجانب الشرير في الانسان ، و تعالي الله عن هذا المحيط الدنس ، و تنائيه ، و تنزهه عنه . من هنا ، يجب أن نفهم أساس تبنيه لنظرية (خلق القرآن) ، حيث لا يمكن لتلك (الذات المتعالية) أن ترسل جزءا من ذاتها إلى ذلك المحيط , و لكن يمكن أن تبعث بتعبير عنها ، هو (الكلمة) التي هي مخلوقة شأنها شأن المرسلة اليهم .

ألا يذكرنا ذلك بالمانوية ؟؟!!!...

رغم ((رسالة الرد على الزنادقة)) التي وضعها واصل ضد المانوية ، إلا أننا نجده يقيم ثنائية بين ((المتعالي))، الذي هو الخير في ذاته ، وبين الإنسان الذي يأتي الشر منه .صحيح أنه مريد و مختار و عقله مفوض و مالك القدرة على التمييز بين الخير و الشر إلا أن مذهب

واصل و نظريته في (تفسيق) صاحب الكبيرة إلى درجة أنه يخرجه من محيط الإيمان و لو ليس إلى درجة وضعه في الكفر ، توحي ، و لو ضمناً ، بأن هذا العقل عندما ينزع إلى الشر فهذا تعبير عن الطبيعة البشرية ، و الله هو خارج الدائرة ، هنا . كما نجد أن نظريته حول (خلق القرآن) لا تختلف عن مفهوم الأفلاطونية الحديثة و المانوية لـ (الإله الخالق –الصانع) الذي خلقه (المتعالي) كوسيط و مدبِر للعالم المادي ، كي لا يتلوث به من خلال الإحتكاك معه ، حيث نرى إبتداء من فيلون ميلا إلى جعل (الكلمة) هي ذاك (الإله الخالق – الصانع) ، و التي تتوسط (المتعالي) و (العالم المادي) .

و عمليا ، فإن مفهوم المعتزلة عن (الله) يؤدي ، من خلال تنزيهه عن (الصفات) ، إلى تعطيل فعاليته ، و إلى تحويله إلى(إله سلبي) الأمر الذي نراه عند المانوية في مفهومها حول (المتعالي) .

لهذا ، فمن المنطقي ، أن يؤدي التنزيه بالمعتزلة للوصول إلى شكل (الإله السلبي) كما عند معمر بن عباد السلبي (ت 220 هـ) ، أو كما وصل الأمر ب (الخياط) [ت 290 هـ] إلى إعتبار(العدم) يمثل شيئا .

و قد طوَّر (معمر) ثنائية واصل ليصل إلى القول بتغاير الإنسان عن جسده ، حيث هو مجرد حالّ فيه ، و مدبر له . مما يعني وجود إنقسام بين النفس و الجسد ، و أن الانسان هو اثنان ، و أن الواصل بين جزئيه هي الإرادة ، التي هي مجرد تدبير و تصريف لحركة الجسد .

و هذا ما جعله يقترب من الشيعة ، الأمر الذي دفع الرشيد إلى سجنه ، حيث نرى (الإمام) كنوع من التوسط ، و الذي غالبا ما يترافق مع تنائي الله و تحوله إلى اللاموصوف و السلب .

الشيء الذي يفسر عدم إنشغال الشيعة بمسألة (التنزيه) و(الصفات) ، بإعتبارها محلولة ، سلفاً ، عندهم : فما دامت (الفعالية) محصورة في الإمام ، فوظيفته و طبيعته هي محور الإهتمام ، لذلك ، كان التركيز عندهم محصورا حول إعتباره تجسيدا و حاملا للنور الإلهي في ذاته البشرية ،كما يقول (الإمامية) الذين مالوا إلى نظرية التنزيه المعتزلية ، أو كونه هو الله في ذاته الطبيعية المُعطاة ، كما قالت (الغُلاة) . حيث يلاحظ ميل الأخيرين إلى تصويره في شكل إنسان ، كما يقول المغيرة بن سعيد البجلي (قتل عام 119 هـ) ، أو كما إعتبره بيان التميمي (قتل عام 119 هـ] في صورة إنسان ، و أنه يهلك كله ، إلا وجهه . الأمر الذي تابعه تلميذ جعفر الصادق ،أي هشام بن الحكم ، من
خلال قوله بأن الله جسد و أنه له نفس الحواس الخمسة .

لهذا ، يجب أن لا يستغرب أحد ، تتلمذ المعتزلي (النظَّام) على ذلك المُجَسَّم (إبن الحكم) لأن الموضوع الأساسي ليس كما يتوهم بعض المعاصرين بأنه تنزيه أو صفاتية ، و إنما هو مفهوم (التوسط) الذي أدى بهما إلى القول ب (قِدَم العالم) من خلال رفضهما لنظرية (الجزء الذي لا يتجزأ) .

و هما في هذه الحالة ، كانا أكثر انسجاماً مع منطق التفكير من باقي المعتزلة الذين لم يدركوا بأن التنزيه سيؤدي ، حتماً ، إلى الثنائية ، و بالتالي إلى نشوء (التوسط) ، مما يعني ، بطريقة أو بأخرى ، الوقوع في القول بنظرية (الكمون) التي تقود ، حتما ، إلى (القِدَمْ) ،

الذي لم يتجرأ أحد ، سواهما ، على القول بذلك ، مما كان يعني سَوْق الأمور إلى نهاياتها المنطقية .

إلا أن عاقبة ذلك هي نفي الوحدانية . و هذا طبيعي ، إذا أدركنا بأن وظيفة (الامام) لا تختلف ، عمليا ، عن وظيفة (يسوع) و (الكلمة) أو (الإله الصانع – الخالق) ، الشيء الذي أوضحه (الغُلاة) الذين دفعوا الامور إلى نهاياتها المنطقية و الطبيعية،بخلاف (الإمامية) الذين تخبطوا بين هذه الخيارات و ظلوا ضائعين في الموقع الوسط .

فتعطيل (النظَّام) لله من خلال جعله مختصا ب (الأمر) فقط ، و ليس بالتدبير ، هو الذي أدى به إلى الإقتراب من التشيع . كما أن انعدام (الفعالية) التي أسبغها على (الله) هو الذي جعله يرفض (الجزء الذي لا يتجزأ) : و هذا منطقي ، حيث نرى خاله (العلاّف) [130 – 226 هـ] قد حلَّ مشكلة (التعطيل) من خلال قوله (بالجزء الذي لا يتجزأ) : فهو ، كجزء ، من خلال انعدام إمتلاكه للإمتداد ، محدود و قابل للإحاطة ، أي متناهياً . و بالتالي ، فالعالم مؤلف من (ذرات) قابلة للعد و التحديد من قبل الله ، و يفصل بينها (الخلاء) ، و الواصل الوحيد بينها هو (علم الله) و (تقديره) . و هذا ما أدى منطقياً ، في النهاية عند الأشاعرة ، إلى فكرة (الخلق المستمر) لأعراض ((2)) هذه الذرات (= الاجسام ، أو الأجزاء ، أو الجوهر الفرد) بإعتبار أن الأعراض لا تبقى زمانين ، أي تفنى في اللحظة التالية لحال وجودها ، مما يعني بأن الله عندما يتوقف عن خلق الاعراض فهذا سيؤدي إلى إنتقال ذاك (الجوهر) إلى العدم . و قد أوصل ذلك ، أيضا ، بالمعتزلي العلاّف إلى نفي قِدم العالم و إلى (تناهيه) . إلا أنه ، و كعاقبة منطقية أيضا ، قد أدى به إلى رفض فكرة (الطبع) و (السببية) و إلى نظريته في (التجويز) التي لا تجعل ، حتميا ، أن يؤدي تماس النار و القطن ، مثلا ، إلى الإحتراق ، إذا أراد الله منع ذلك . و هذا ما أوقعه في

القول ب (الخوارق) : الشيء الذي يفسر الإنسجام العميق بين الأشاعرة و التصوف فيما بعد .

إن الثنائية تعني دائما (تعالي) الله و إنعدام تدخله في العالم إلا عبر (التوسطات) . و هذا يعني ، التعطيل و وجود نوع من الإستقلالية للعالم المادي و الطبيعي ، و بالتالي ، للأشياء و الموجودات ، مما يؤدي منطقيا إلى القول بأزلية هذا العالم و قِدمه ، الشيء الذي نراه عند الأفلاطونية الحديثة و المانوية و عند إبن الحكم و النظّام ، اللذان كانا من الطبيعي ، لذلك ، أن يرفضا نظرية (الجزء الذي لا يتجزأ) وأن يقولا بنظرية (الكمون) التي ، تعني بطريقة من الطرق ، أن (الوجود بالفعل) هو شكل جديد لما هو موجود مسبقا في (الوجود بالقوة) ، مما يعني نفي فكرة (العدم) التي يخلق الله الأشياء منها ، و الوصول إلى أزلية الموجودات ، التي لا تفنى و لكن تتغاير . و بالتالي رفض فكرة الخلق لصالح فكرة إيجاد و تحويل الكامن إلى فعل ، و هذا إستمرار لفكرة أرسطو (384 – 322 ق.م) حول (الهيولى) ، و لكن بدون نظريته عن الطبيعة .

إلا أن هذه الثنائية تؤدي إلى جعل الكون من طابقين : المتعالي و المادة . لذلك كان توسطهما يحمل صفاتهما التي هي حدَّي هذا الكون ، و هو الإمام : فهو نور إلهي و جسم طبيعي ، لذلك فقد كان من المنطقي أن يؤدي (توسط الكلمة) أي القول ب (خلق القرآن) إلى التلاقي مع التوسط الذي يمثله (الإمام) ، الشيء الذي رأيناه من خلال الإقتراب التدريجي للمعتزلة من الشيعة إبتدءاً من أبي علي الجبائي (235 – 303 هـ) و إبنه أبي هاشم (ت 321 هـ) ، حتى تتوج من خلال مزج المذهبين على يدي فقيه الشيعة (الشيخ المفيد) [338 – 410 هـ] .

** ***

هوامش

((1)) –يعتبر جهم أنه لا يضر مع الإيمان حدوث المعصية . كما قال بأن الإيمان هو المعرفة بالله و الإقرار به بالقلب ، و لا ينقص منه ترافقه مع الكفر باللسان ، بلا تقية .

((2)) – اعتبروها هي (اللون و الطعم و الحر و البرد و الخشونة و اللين .) .

*** ***

الفصل السابع

ابن حنبل و الاشعرية

جسَّد أحمد بن حنبل 164 – 241 هـ المقاومة الجدية الوحيدة لسيطرة المعتزلة السياسية التي إمتدت بين عامي202 – 233 هـ، و التي بدأت بعد وضع السم من قبل المأمون لعلي الرضا (153 – 202 هـ) ، ولي عهده ، و تخليه عن عملية إنشاء مصالحة بين العباسيين و الحسينيين ((1)) الذين هم(أئمة الشيعة) .

أدرك ابن حنبل مخاطر الهوة التي تضعها عقيدة (خلق القرآن) بين الله و الإنسان ، و حذر من نتائج العملية التأويلية لنصوص القرآن التي إنفلتت من عقالها على أيدي مفكري المعتزلة مما أدى للوصول إلى فوضى ((2)) في الرؤى للذات الإلهية التي حُوّلت إلى موضوع للنزاع ، هي و القرآن . الأمر الذي هدد مصير الإسلام برمته .

لهذا ، فإن ((حرفية))، و ((تشدد)) إبن حنبل ، هما دفاعيان و وقائيان ، كما يمثلان نوعا من الإدراك لمخاطر الطريقة التي تعامل بها المعتزلة معها . حيث نرى بدلاً من تلك العملية المعرفية للموضوع عبر القبض المعرفي عليه ، تلك الطريقة المهمشة لموضوعها أكثر منها النافية و المتجاوزة له (إما بإغنائه عن طريق الإحاطة المعرفية به أو بتقديم البديل) .

و هذا ما أدى الى إنشاء محاذير تتمثل في تصدير الهشاشة ، التي تتميز بها الأساليب و الوسائل المعرفية المستخدمة ، إلى الموضوع أثناء عملية التعامل معه . الأمر الذي جعل الهدف الذي أعلنه المعتزلة لأنفسهم ، و هو الدفاع عن الإسلام في وجه المانوية ، ينقلب إلى نقيضه .

من هنا ، يجب فهم إصرار إبن حنبل المتمثل في نظريته حول أن العقل البشري هو ذو طابع حسي و أنه لا يستطيع إثبات أو نفي المواضيع غير المحسوسة التي تتجاوز نطاق العالم الطبيعي . و بالتالي فإن مجال الإنسان الوحيد هو الإيمان القلبي التام بما جاء به (الوحي) و بما قام به و قاله النبي : و (التصديق) هو لبُّ الإيمان ، و تحوله إلى عمل يتم عبر (التمثل) و (التقيد) بأطر و تعاليم الشريعة التي قدمها الكتاب و السنة .

لهذا نجده ، أثناء التعذيب الذي تعرض له في السجن زمني المأمون و المعتصم 227 - 218) هـ) ، يرفض قبول أو نفي مسألة (خلق القرآن) ، معتبرا إياها غير قائمة ما دام الكتاب و السنة لم يتطرقا إليها . كما نجده يخاصم يحيى بن معين ((3)) لأنه حاول الرد على

المعتزلة ، الشيء الذي فعله ، أيضا ، مع الحارث المحاسبي 167-243 هـ الذي وضع رسالة في نقض عقيدة (خلق القرآن) .

لقد إعتبر ابن حنبل أن هذا هو برنامجه لإستعادة (الوحدة المفقودة) إلى الإسلام . تلك الوحدة التي تبين آراء المحاسبي حول إنقسام (الأنا) مقدار الإلحاح عليها في ذلك العصر المضطرب : إنقسامها و تشطرها بين الروح و الجسد و بين (الماضي الزاهي) و (الحاضر النقيض) .

مع وضع الحصون التي تحمي القرآن ، نرى إبن حنبل يتجه إلى تدوين الحديث النبوي و يضع قواعد صارمة لتمييز الصادق منه و درجاته ، مما يقدمه الرواة . الشيء الذي يفسر ذلك الجهد الكبير الذي استغرق منه ثلاثين عاما ، من أجل وضع كتابه " المُسْنَدْ " و الذي لم يستطع ، رغم ذلك ، أن ينجزه ، حيث تركه كمسودة شبه مكتملة.

إن الحنبلية ليست نوعا من المذهب الفقهي ، بالمعنى الذي تقدمه المذاهب الثلاث الاخرى ، و إنما هي نوع من السيرة الذاتية لشخص حاول تأكيد ما هو رئيسي ، من وجهة نظره ، في الإسلام ، و إطراح ما هو ثانوي ، مشيرا إلى المنزلقات التي يقود الهوى الإنساني المسلح بالعقل إليها أثناء محاولته إخضاع الله و الكتاب ، و بالتالي الزمن ، لأدواته ، و تحويلهم إلى مواضيع له : إنها محاولة لتحديد الحدود البشرية أمام التخوم الالهية . فهي تحاول تحديد المساحة التي هي للشريعة في حياة الإنسان ، و ترك الباقي خاليا أمام حرية و عقل و قلب ((4)) الإنسان . و لكن من خلال إعتبار الجهة الأولى كنوع من المنارة التي يجب أن توجه الثانية روحياً و معنوياً ، بدون أن تملي و تحدد محتوياتها و مساراتها .

هل هذا ، بالقياس إلى ذاك العصر ، تقييد للعقل و الإنسان ؟.... إننا إذا أخذناها في إطار أن ما يحدد تقييمنا للفكر هو الأدوات المستعملة و ليس المنحى العام و النتيجة العملية ، فسنحكم على الحنبلية بأنها لا عقلانية ، و سنعطي الإعتزال و الأشعرية و الباطنية طابعاً عقلانياً ، بإعتبار استخدام هذه المذاهب الفكرية للعقل و المنطق في تأسيس دعاواها و بناها المعتقدية .

و لكننا بذلك ، لن نستطيع فهم كيف أن العقل المستخدم ، هنا ، قد أدى إلى التأطير النظري لإنعدام حرية الإنسان ، و كيف أن المنطق و العقل قد أديا إلى البرهنة على اللاعقل و اللاحرية ، كما نرى ذلك في نظرية (التجويز) المعتزلية و (الكسب) الأشعرية أو في المفهوم الشيعي للأصل النوراني أو الطابع الإلهي للأئمة . حيث أدت هذه الأيديولوجيات الثلاث إلى إغلاق الدائرة أمام العقل الذي وضع في الوسط بعد تحديد مداراته و مساراته في هذه الدائرة المفرغة ، و التي لا منفذ أو إمتداد فيها : إنها ، و بالتأكيد تمثل جهدا عقليا كبيرا ، و لكن يبقى السؤال الرئيسي ، إلى ماذا يتجه و يخدم هذا الجهد ، و ما هي نتيجته الفعلية على الارض ، أهي في خانة العقل أم اللا عقل ، الحرية أو اللا حرية ؟؟ !! ....

لهذا فالحنبلية هي نظرية في الإمتداد : نظر يستمد من (الماضي – الحاضر) مخزوناته الممثلة في الكتاب و السنة ليمد العمل الراهن المتجه إلى مجالات الطبيعة و المجتمع و الفرد التي تحكمها أو تمتد إليها تعاليم الشريعة ، و إذا لم تكن محاطة و مقيدة بالتشريع وفق الوحي و سلوك و أقوال النبي ، فللإنسان المجال لكي يملأ ذاك الفراغ وفق فعاليته الذاتية و إجتهاداته العقلية و السلوكية .

فهي تعتبر الدين مُنجزا و مُعطى ، و أن ما حاوله المعتزلة [و بعدهم الأشاعرة و الشيعة] ، و الشافعي في نظريته حول(القياس) هو إنطلاق يقوم على عكس ذلك و تحويل و إقحام للإجتهادات البشرية في صلب البنية الداخلية المكتملة للدين ، مما يؤدي إلى جعلها على قدم المساواة مع الوحي ، بل إلى جعلها هي الواسطة الوحيدة لفهمه ، الأمر الذي يجعله مختلطاً بالهوى و القصور و الميول البشرية . و في الوقت نفسه ، هي تقوم بإقحام الدين في مجالات يجب أن تترك للبشر ، و لا يجوز إنزال الشريعة و تهميشها في منزلقات كهذه ..

إنها محاولة لتحديد الحدود بين البشري و الإلهي ، و تعيين الإختصاصات . فهي تقيم الفواصل و تمنع الإختلاطات التي ترى ضرورة الوقاية و الحذر من حصولها .

إن حذرها من التأويل للنصوص القرآنية و للسنة هو قائم على ذلك . فهي تريد تقديمهما كما هما . من هنا ، يأتي رفضها للتفسير و ينبع إتجاهها إلى التدوين الصارم الحدود ، و القائم على حذر نقدي شديد تحكم عملية التدوين لسيرة و أحاديث النبي .

و قد ساعد انقلاب الخليفة المتوكل (233- 247 هـ) على المعتزلة ، في فتح المجال للحنابلة لتحقيق ذلك . حيث نرى تلك العملية المحمومة و المنهجية ل (إستدعاء) النبي إلى الحاضر ، عبر تدوين أقواله ، قد تمت عقب ذلك ، في الفترة الممتدة بين عامي (240 – 300 هـ) ((5)) ، وذلك لتقديم التحصين الأيديولوجي لهذا الإنقلاب((6)) . هذا الإستدعاء الذي أفاد ، أيضا ، في إستخدام النبي أيديولوجياً ، في وجه الأيديولوجية الشيعية التي إكتملت عقائدياً ، آنذاك ، و تحولت إلى خطر فعلي مع الإسماعيلية : إنه استخدام ل (رأس آل البيت) ، و هو النبي ، ضد (آل البيت) .

و قد نجحت هذه الإستراتيجية المعرفية السنية في تحقيق أهدافها العملية ، تلك ، رغم أن بروز أبو الحسن الأشعري 260- 324 هـ/ 873 – 935 م ، الذي حاول تقديم الإطار النظري لذلك الإنقلاب ، قد نقل محاور الصراع إلى نطاق الخلاف الأشعري – الحنبلي .

أكد الأشعري ، لتفادي (التعطيل) ، على فصل (الذات) عن(الصفات) ، معتبرا الأخيرة معنوية و أنها معنى قديم في ذات الله ، إلا أنها مخلوقة . و هذا ، ما أعطاه الفعالية التي أتاحت له التفاعل المستمر مع الكون و موجوداته ، رافضا نظرية المعتزلة حول كون الله (يقدر و لا يفعل) ((7)) ، أو الفلاسفة حول (الايجاد و الترك). كما تفادى ، من خلال ذلك ، الوقوع في مشكلة (تعدد القديم) .

على أساس هذا الإسباغ للفعالية المستمرة و المتحركة على الذات الإلهية ، الذي تعبر عنه الصفات ، رفض الأشعري عقيدة (خلق القرآن) ، باعتبار ان هناك تناقضاً بين هذه الفعالية و وجود (التوسط) . فهناك علاقة مباشرة ، و لا وجود للتنائي أو للتباعد الإلهي عن الإنسان ، و القرآن هو ممثل لحضور و قرب الله الذي يضع كتابه واجبا أمام الإنسان هو التمسك و الاعتصام به.

و قد إستند الأشعري في عملية بناء نظريته حول إمتلاك الله الوحيد الطرف للفعالية ، و فقدانها لدى الإنسان ، إلى مفهوم(العلاف) عن (الجزء الذي لا يتجزأ) . حيث أن مقولته حول الجسم كجوهر منقسم ، قد أدت به إلى نفي الإمتداد و الروابط في الوجود الطبيعي ، إلا تلك التي يخلقها الله فيما بينها ، أي في محل و زمن محددين ، بإعتبار أن الأعراض لا تبقى زمانين . مما يعني بأن الله في حالة مستمرة من التدخل و التأثير و الخلق و التحريك للعالم الطبيعي ، الشيء الذي لا يمكن فصمه عن امتلاكه لـ (الصفات) (حسب الأشعري) ، مما

أوصل الأشعري ، إلى نفي (السببية) و (الطباع) عن الموجودات ، حيث مدَّ نظرية (التجويز) إلى أبعادها القصوى. و لكن عاقبة ذلك كان نفي حرية و وجود الإرادة الإنسانية :فـ ((مذهب الأشعري أن المؤثر هو قدرة الله و لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا ، بل أن المقدور و القدرة كلاهما واقع بقدرة الله ، كونه متعلق القدرة الحادثة هو الكسب . فالأفعال مستندة إلى الله تعالى خلقاً و إلى العبد كسباً بإثبات قدرة مقارنة للفعل)) , [أبو البقاء الكفوي (1619 – 1683 م) : ((الكليات)) ، القسم الأول ، وزارة الثقافة ، دمشق 1981 ، ص 265] .

وقد أدى هذا المفهوم بالأشعري إلى نفي العمل كأساس للإيمان ، بخلاف الحنبلية و عموم (أهل الحديث) الذين يعتبرون أن العمل و الإيمان لا يتبعضان ، أي أنهما غير منفصلين ، و بالتالي فلا وجود عندهم لذلك الفصل الذي أقيم فيما بعد بين الإسلام و الإيمان ،حيث إعتبر الأشعري أنهما متباينان ، كما إعتبر بأن التصديق و الإذعان بالقلب ، بعد الإقرار باللسان ، كافيان للوصول إلى الإيمان ، رافضا اعتبار العمل أساسا للايمان ، الشيء الذي نراه معاكسا لما عند الحنابلة، و قبلهم الخوارج .

فالجبرية و الحتمية التي تحكم الكون و أفعال الانسان ، تجعل كل الأمور و الأفعال ، بخيرها و شرها ، مرتبَة و مقدرة مسبقاً : فكل شيء محدد سلفاً ، و لا فائدة من أية محاولة لتعديل المقدور الإلهي . تلك المحاولة التي سيحاولها العمل الإنساني الذي ((يتوهم)) أنه قادر على الخروج من الدائرة الإلهية المغلقة حوله .

فكل شيء مرسوم سلفاً ، و هذا ينطبق على العمل إنطباقه على المعرفة . لذلك نرى توحد جبرية الأشعري و نفيه لحرية الإرادة مع رؤيته لنخبوية المعرفة ، الأمر الذي جعله يقول ب (معرفة الخاصة) و

(معرفة العامة) ، أو بوجود (باطن) في الدين يعطى للفئة الأولى فيما يترك (الظاهر) للعامة ، الشيء الذي نرى حصوله لدى المانوية التي مزجت الجبرية و النخبوية ((8)) و المراتبية مع الزهدية و رفض العمل و الدنيا و إحتقار المادة و الجسد .

فالله هو المحدد لكل شيء و الأمر متعلق بالكشف و الإلهام ، و التوفيق المحدد وفقا للمقدور الإلهي . لذلك ، فلا أمل في العمل ، و الأفضل هو القبول بالمرسوم :(= نخبوية المعرفة ⇐ المراتبية⇐ رفض العمل الزاهد ⇐ الصوفية).

لهذا ، لم يكن مستغربا أن تسيطر الأشعرية في ذلك الزمن الذي شهد الإنحطاط السياسي و الحضاري للدولة و المجتمع . حيث أصبحت مع الجويني (ت 478 هـ / 1085 م) و تلميذه الغزالي 450 – 505 هـ / 1058 – 1111 م ، و بواسطة تغليفها بالشافعية ، المذهب الرسمي للدولة العباسية التي يسودها السلاجقة الأتراك (1055 – 1194 م) ، رغم المقاومات المستميتة التي أبداها الحنابلة في القرنين السابقين ، و التي وصلت إلى درجة تخريبهم لقبر الأشعري في خمسينات القرن الرابع ، و طردهم للأشاعرة من بغداد .

و قد أستطاع الغزالي أن يقدم ذلك التوحيد الأيديولوجي للأشعرية مع التصوف ، و الذي هو نتيجة منطقية لبناهما المعرفية الذاتية . كما أنه ليس من المصادفة ، بتاتا ، بالقياس إلى طبيعة الأشعرية ، أن يكافح الغزالي الباطنية الشيعية بأدوات معرفية باطنية مماثلة ، و أن تمتلئ كتبه بأفكار ، أدت سيطرته اللاحقة على الفكر الإسلامي السنَّي ، إلى تشيع خفي و غير منظور لكثير من عناصر هذا الفكر، الأمر الذي جعل ((كل البقرات سوداء)) في ليل الإنحطاط الطويل الذي أرخى سدوله على الحضارة الاسلامية ، و خاصة بعد سقوط بغداد على يد هولاكو

عام 1258 م : إن أفكار الغزالي((9)) كانت إستباقا و نذيرا بسقوط بغداد ، تماما كما كانت أفكار القديس (أوغسطين) (354 – 435 م المانوية بالنسبة لسقوط روما عام (476 م) .

***

هوامش

((1)) - حاول المأمون استخدام المعتزلة من أجل تقديم حل وسطي توفيقي بين السنة و الشيعة . إلا أنه ، و ككل حل من هذا النوع ، لم يستطع إرضاء الطرفين . و إذا كان الشيعة قد إستخدموا الإعتزال فيما بعد ، فقد كان ذلك بعد أن فقد مفعوله و خطورته السياسية ، أي بعد تحوله إلى نوع من الأيديولوجية المهزومة و المرفوضة من السنة .

((2)) - يلفت النظر تباين وجهات نظر مفكري المعتزلة ، عن بعضهم البعض , و تحول صراعاتهم إلى قضايا أقرب للمماحكة و السفسطة .

((3)) - إضافة لسبب آخر ، و هو تقرب إبن معين من العباسيين] .

((4)) ألا يفسر هذا ، إهتمام الحنابلة الشديد (و كذلك الظاهري إبن حزم الأندلسي 994 - 1064 م و كذلك إبن داوود الأصفهاني ،ت

297 هـ) بالعشق البشري كما نرى عند (ابن القيم الجوزية) مثلا ، فيما إتجه الآخرون إلى العشق الصوفي للماوراء ؟.....

((4)) مدونوا الحديث الستة الرئيسيون ، هم :

1- البخاري (194 - 256 هـ) .

2- مسلم (204 - 261 هـ) .

3- أبو داوود (202 - 275 هـ) .

4- الترمذي (200 - 279 هـ) .

5- إبن ماجة (207 - 273 هـ) .

6- النسائي (215 - 303 هـ) .

((6)) - فكّر (المتوكل) قبل مقتله على يد العسكر الأتراك ، بنقل العاصمة إلى دمشق . فهل هذا كان ناتجا عن إحساسه بأن العراق قد تحول إلى حالة شبيهة ب (بابل) قبل سقوطها على يد الفرس ؟؟!!!...] .

((7)) - [و هي أساس نظريتهم في (الامتناع) .] .

((8)) - [ليس من المصادفة ، أن يعجب الكثير من الشيوعيين العرب التقليديين ، الذين تمتزج عندهم الحتمية مع النزعات النخبوية بتفسيرات إبن خلدون 1332 - 1406 م للتاريخ ، و التي تقوم نزعاتها الميكانيكية و الحتمية على أساس تفكيره الأشعري .

((9)) - لم يكتب الغزالي كلمة واحدة عن سقوط القدس ، على يد الصليبيين ، رغم أنه عاش بعده ، إثني عشر عاما . و يبدو أن أشعريته كانت تجعله يفرّ من السياسة فراراً : ألا يفسر هذا ، حالة كثير من المشايخ المعاصرين ، الذين يسيطر على غالبيتهم تفكير الغزالي ، و الذين هم إما مبتعدين عن السياسة ، أو إذا مارسوها فهم يمارسوها في إطار الخضوع للسلطات السياسية القائمة ؟..... و يقال بأن كتابه ((فضائح الباطنية)) الذي يعبر عن تناقض سياسي ، لا فكري ، مع الحشاشين ، قد أجبره أو أحرجه العباسيين عليه.

*** ***

الفصل الثامن

قوة اليأس

رغم معركة حطين في يوم 5 تموز 1187م ،التي عبرت عن إستيقاظ مؤقت للهلال الخصيب في وجه الاختراق الغربي ، مما أبطل فعالية الجيوب المتواطئة مع الصليبيين و المتمثلة في الفاطميين المسيطرين على مصر و الذين قضى صلاح الدين الأيوبي (1169 - 1193 م) عليهم في عام 1170 م مما عبر و لأول مرة بعد الأمويين

، عن خضوع وادي النيل لبلاد الشام - أقول ، رغم ذلك ، فإن هذه الصحوة المؤقتة لم تكن قادرة على أكثر من الحفاظ على الذات أمام ذاك الطوفان الغربي الذي مثله الصليبيون (1098 - 1292 م) ، حيث عجزت عن إيقاف الشرق ، من جديد ، على قدميه ، و سرعان ما عاد إلى سياق تدهوره الذي عبر عن أبعاده سقوط بغداد عام (1258 م / 656 هـ) ، وما عناه من فقدان (الهلال الخصيب) لدوره المركزي ، وانتقال ذلك إلى مصر ، زمن المماليك .

صحيح ، أن دحر الصليبيين و المغول كان مهمة عبرت عن بقاء بعض المناعة الذاتية في الجسم الشرقي ، إلا أن الشرق لم يعد قادرا على مواجهة بوادر و مفاعيل الإستيقاظ الأوروبي الذي كانت الحروب الصليبية أحد تجلياته غير الناجحة بعكس عمليات إستئصال الوجود العربي في البر الأوروبي التي بدأت مع سقوط طليطلة سنة 1085 م لتنتهي بسقوط غرناطة عام 1492 م و منهية السيطرة العربية على الأندلس التي بدأت عام (711 م) .

إن ذلك الجسم المتعب الذي نخره السوس المانوي لم يكن قادرا في السياسة و الفكر على أكثر من تلك العمليات للحفاظ على الذات . الشيء الذي يفسر تلك المحاولات الضخمة و الموسوعية لإعادة تدوين الماضي و سيرة رجالاته في مختلف الميادين :

مثل إبن أبي أصيبعة (ت 668 هـ) : ((طبقات الاطباء)) , و إبن مكتوم (ت 749 هـ) : ((تلخيص أخبار النحويين و اللغويين)) ، أو السبكي (ت 770 هـ) : ((طبقات الشافعية)) ,أو إبن رجب(ت 795 هـ) : ((الذيل على طبقات الحنابلة)) ، وصولا إلى إبن خلكان (ت 1282 م)في اهتماماته الملفتة بالأموات في ((وفيات الاعيان)) التي تابعه إبن شاكر (ت 764 هجرية) : ((فوات الوفيات)) و الصفدي (

764 هـ) في : ((الوافي بالوفيات)) (30 مجلدا) ، و كأنهم لا يكتفون ، فقط ، بالهروب من الحاضر إلى الماضي ، و إنما يتعدونه في العملية المكملة لذلك ، من الحياة إلى الموت . الأمر الذي نجده في الفقه ، أيضا ، الذي غلب عليه الميل إلى شرح و تلخيص و وضع الحواشي على مؤلفات الأقدمين ، إبتداء من (النووي) [ت 672 هـ أو 676 هـ] و إنتهاء ب (السيوطي) [ت 1505 م / 911 هـ] .

إن سرعة عودة مركز الثقل السياسي و الفكري إلى القاهرة مع المماليك 1250 - 1517 م ، قد ترافق مع ركون الشرق و إستسلامه إلى تدهوره . و يلاحظ تزامن ذلك مع الإستيقاظ الصريح للقومية و اللغة الفارسية ، الذي بدأت كوامنه مع الفردوسي 935 - 1020 م في ((الشاهنامه)) ، وصولا إلى أشعار (نظامي) [1141 - 1217 م] و (سعدي) [1213 - 1292 م] و (حافظ) [1325 - 1390 م] . و قد تحولت الفارسية مع جلال الدين الرومي 604 - 672 هـ و قصيدته ((المثنوي)) إلى لغة الثقافة السائدة ، و الذي إمتد تأثيره مع طريقته الصوفية المسماة ب المولوية (و التي هي امتداد ل (وحدة وجود) ابن عربي 560 - 638 هـ / 1165 - 1240 م) إلى العراق و الشام و آسية الصغرى وصولا إلى السلطان العثماني سليم الأول (1512 - 1520 م) الذي فتح بلاد الشام (1516 م) و مصر (1517 م) ، و الذي كان من أول ما فعله بعد دخوله لدمشق هو أمره بتجديد ضريح إبن عربي و بناء جامع حوله .

لم يكن بوسع إبن حزم الاندلسي 385 - 456 هـ / 994 - 1064 م و مواطنه إبن رشد 518 - 594 ه / 1126 - 1198 م و السوري ابن تيمية 661 - 728 هـ / 1263 - 1328 م سوى السباحة ، عبثاً ، ضد التيار السائد . حيث مثلوا أصواتاً منعزلة في وجه ركام التدهور الفكري - السياسي الذي عبرت عنه الأشعرية . و قد عبرت هزيمتهم أمام ممثلها الغزالي عن فقدان الشرق لفعاليته الحضارية ، مما تمثل في

عدم قدرة هذه الحضارة الإستفادة من تقدماتهم المتمثلة في نقد الظاهري إبن حزم لميتافيزيقا علم الكلام الأشعري و إستدلال الأشاعرة ب (الشاهد على الغائب) ، أو من مساهمة إبن رشد في نظريته حول الفصل التناغمي بين مجالي (العقل و القلب) أو (الفلسفة و الدين) ، الشيء ، الذي أثّر كثيرا على السكولائية الاوروبية ((1)) التي كانت أيديولوجية الإستيقاظ الأوروبي ، حيث أستطاع السكولائيون إنشاء حالة تصالح وظيفي بين العقل و الدين . أو من إكتشاف ذاك الحنبلي ابن تيمية بأن المنطق الصوري هو تعبير عن عمليات ذهنية مجردة لا يمكن أن تكون تعبيرا ، بالضرورة ، عن العمليات الحسية مما يؤدي إلى إنشاء حالة من الفصل و السد بين النظر و العمل .

إن فقدان الهلال الخصيب لمركزه كبؤرة لحضارة الشرق الأوسط ، الشيء الذي ترافق مع السيطرة الفكرية و السياسية لفارس و مصر المتزامنة مع بدايات الإمتداد الأوروبي إلى الشرق ، قد أنذر ، و ما زال ، بذاك السبات الطويل للمنطقة .

لقد رأينا ذلك ، بعد سقوط بابل عام 539 ق.م على يد الفرس ، و بدء ظهور السيطرة اليونانية و الرومانية ، و ما رافق ذلك من بروز الإسكندرية كعاصمة فكرية للشرق الخاضع لروما و أثينا . ولم يستطع تجاوز ذلك سوى الإسلام ((2)) الذي لولا إمتلاكه ، بعد القادسية و اليرموك ، للهلال الخصيب و تعبيره عن مكنوناته و طموحاته ، ما كان من الممكن أن يدخل مسرح الفعل التاريخي العالمي . و قد تكررت هذه الدورة التاريخية مع سقوط بغداد ، عام 1258 م ، و بتشابه مدهش مع سابقتها . و مازال الشرق يعاني إلى الآن من هذه الحالة .

لذلك لم يكن مدهشا ترحيب مسلمي الهلال الخصيب بالعثمانيين ، بإعتبارهم جداراً في وجه الخطر الذي مثلته الدولة الصفوبة التي أسسها اسماعيل الصفوي عام 1502 م ، و الذي كرس (الشيعة الإمامية) كنوع من الأيديولوجية القومية لبلاد فارس ،ماقاد إلى انقسام العالم الاسلامي لأول مرة نحو شكل من الانقسام لم يوازه سوى انقسام العالم الأوروبي في عام1945إثر(يالطا) حتى انتهاء الحرب الباردة بانتصار الكتلة الغربية على تلك السوفياتية فيمابين عامي1989-1991 .

فإذا أضفنا إلى ذلك ، الضربة التي سددها العثمانيون للعالم الغربي ، عبر إسقاط القسطنطينية عام 1453 م و التي كانت هدفا إسلاميا منذ أيام الامويين ، يمكننا ان ندرك أبعاد القبول العربي بالعثمانيين (و الذي يهرب من معالجته كثير من المؤرخين المعاصرين).

وعملياً، فقد استطاع العثمانيون ايقاف المدِ الصفوي بعد انتصار سليم الأول على اسماعيل الصفوي في معركة جالديران عام 1514 ،مأدى لسقوط بلاد الشام بين يديه بعد سنتين،ثم مصر في عام1517،والعراق في عهد السلطان سليمان القانوني عام1534.أيضاً، استطاع العثمانيون ايقاف المد البحري البرتغالي على سواحل الجزيرة العربية،وذاك الإسباني على سواحل بلاد المغرب العربي،وكلاهما قد بدأ بعد سقوط غرناطة في عام1492.

إن هذا القبول العربي يجد تفسيره في هذا الدور الذي إضطلع به العثمانيون ، و توجد أسبابه الأيديولوجية العميقة في الطابع الأممي للإسلام . و بدون ذلك ، لا يمكننا فهم ذلك السلام العميق ، الذي لم تعكره سوى حركات الأقليات (مثل فخر الدين المعني 1590 - 1675 م) ، أو بعض المناطق الطَرفية (مثل الوهابيين بزعامة محمد بن عبد الوهاب 1703 - 1792 م في نجد) و الذي ساد بين العثمانيين و رعاياهم العرب .

هذا الشيء الذي لم يكن خروجا على القاعدة التي بدأت مع السلاجقة الأتراك الذين إستعان بهم الخليفة العباسي لوقف إمتداد الفاطميين إلى العراق ، أو الأيوبيين الأكراد ، وصولا إلى المماليك الجراكسة الذين تم جلبهم من القفقاس : حيث لم يشعر العرب تجاه هؤلاء ، و بسبب الطابع الأممي للإسلام ، بأنهم تحت حكم أناس غرباء .

هنا،لعب العثمانيون ، مثلهم مثل المماليك في بداية عهدهم ، دوراً وقائياً ودفاعياً أمام الأخطار الخارجية ، ولم يكن بإمكانهم أن يلعبوا دوراً إحيائياً ، على مختلف الأصعدة ، وخاصة بعد فقدان الشرق الإسلامي لأهميته على صعيد الاقتصاد العالمي ، إثر تحول طرق التجارة العالمية من هناك إلى رأس الرجاء الصالح ، وبعد اكتشاف الأمريكيتين ، وما عناه هذا الاكتشاف ، اقتصادياً ، من ثروات جديدة للعالم الغربي : لذلك فإنه رغم حصار العثمانيين لمدينة فيينا عام 1529 ، وسيطرتهم ، بالقرنين الرابع عشر والخامس عشر ، على البلقان واليونان ، فقد استطاعت القوى الغربية (= الدولة البابوية + مدينة البندقية + اسبانية) أن تضع حداً للإندفاع العثماني في معركة ليبانتو البحرية عام 1571 ، وما عناه ذلك من فقدانهم للسيطرة على البحر المتوسط ، مما كان إيذاناً بانطلاقة هجومية غربية ، رأينا مفاعيلها في القرون اللاحقة ،حيث بدأت مع حملة نابليون بونابرت على مصر(عام1798)دورة تاريخية من الهجوم الغربي على المنطقة،كان أحد فصولها السابقة الإسكندر المقدوني عام331ق م،ثم الرومان على سوريا عام64 ق م ومصر عام 31ق م ،وصولاً للصليبيين بين عامي 1098و1292م.

كانت الهجمة الغربية ،بالقرنين الماضيين،أكثر نجاحاً من سابقاتها ،وأبدت المنطقة قدرة أقل نجاحاً في مقاومة الغازي الغربي،كماأن

نموذج العراق في عام 2003 قد أعطى مقاومة أقل للغازي الأميركي من تلك التي أبداها للإنكليز في عام1917،كما لم يقدم بالسنوات الواقعة بين عامي 2003و2009مقاومة توازي ماأبداه في ثورة1920.

في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين،وإثر سقوط بغداد بيد الأميركي عام2003، تعيش المنطقة العربية وضعاً شبيهاً بالذي كان بين عامي 1502و1514: سقطت العديد من مدن سواحل المغرب العربي بعد سقوط غرناطة عام1492،وتحول اسبانية لدولة عظمى إثر اكتشاف القارة الجديدة بعد ثمانية أشهر في12تشرين أول1492،ثم اكتشاف البرتغالي فاسكو دي غاما لرأس الرجاء الصالح في عام1497 (=مليلة1496+المرسى الكبير1505+وهران1509+مع احتلال البرتغاليين لمدينتي صافي\1507\و أزيمور عام1513 +احتلال البرتغاليين للعديد من مدن سواحل الجزيرة العربية). يترافق احتلال أميركا للعراق منذ 2003مع نمو في القوة الاقليمية لكل من ايران وتركية،في الوقت الذي يعيش فيه (النيل)و(الشام)و(بلاد الرافدين) حالة فقدان القوة والتأثير،تماماً كماكان وضع العراق والشام ومصر بين القوتين الناميتين للدولتين الصفوية والعثمانية آنذاك.

==========

***

هوامش

((1)) - رغم محاربة السكولائي توما الاكويني 1224-1275 م لإنتشار الرشدية و تمددها في الفكر الأوروبي الغربي ، حيث حاول الفصل بين أرسطو و ابن رشد ، و مستخدماً الأول ضد التيار الرشدي .

((2)) - كان دخول وسيطرة المسيحية على أوروبة الغربية و حضارتها ، مرتبطا مع الإنكفاء و الضعف الغربي . و قد قامت النهضة الأوروبية الحديثة على عودة ((ما)) إلى وثنية أثينا و روما ، مع ثورة كاملة على الفكر الكاثوليكي الأوغسطيني ، و عودة إلى (العهد القديم) ، تجسد في اللوثرية و اليسوعية . فيما ترافق الإسلام مع نهضة الشرق العربي ، و سيادته العالمية ، و هذا ما جعله ملتصقا و متمازجا بالهوية الحضارية و القومية . و هذا ما أدى (و سيظل يؤدي) إلى المآزق التي وقعت فيها بعض حركات التحديث العربي التي ظنت أن ما حصل

للمسيحية هناك ، ينطبق ميكانيكيا على الإسلام و دوره في العالم العربي.

خاتمة الكتاب

قام هذا الكتاب على التفريق بين (الدين) و (الفكر الديني) ، وإذا كان المقصود بالمصطلح الأخير هو الأشكال المعرفية الدينية فإن ما نعنيه بـ (الدين) هو (النص المقدس) .

صحيح أن الفكر هنا ، هو يدور حول (المقدس) ويستنبط منه ، ويقوم بالإستناد إليه كمرجعية ، إلا أنه – أي الفكر – محكوم بالنسبية التاريخية ولا يملك الطابع المقدس ، برغم تقنعه به واستناده إليه ومحاولة تقديم نفسه بأنه هو (الدين)،وليس كـ (فكر ديني) استنبطه مفكرون ينتمون إلى دين معين ، محكومون ومجبولون بعوامل الزمان والمكان ، ومحددون بهما .

من هنا يكون (المقدس) مُتَخلِّلاً في الزمان ، فيما الفكر تحكمه النسبية والمحدودية التاريخية ، ويتوقف هذا التخلل عندما تتوقف الجماعة البشرية المعينة عن امتياح فكرها من (المقدس) وتبحث عن مصدر آخر ، بينما يمكن أن تمتد زمانية الفكر إلى عصر لاحق عندما يستطيع هذا الفكر أن يعبر عن حاجات ومصالح راهنة في ذاك العصر ، رغم كون الفكر المعني قد تولد عبر الحاجات والمصالح القائمة في عصر أسبق .

أريد عبر ذلك ، أن أقود القارئ إلى الاستنتاج المركزي ، المضمر في ثنايا الكتاب ، والمتمثل في أن المعرفة الإسلامية ، التي تولدت ، عملياً بعد وفاة الرسول ، هي محددة بالزمان والمكان في علاقتها مع (النص المقدس) ، مما يجعلها لا تملك مشروعية تاريخية تفوق أو تتجاوز أية أطر معرفية تولدت في سياق العملية التاريخية : الشيء الذي يحدد نسبيتها تجاه بعدين اثنين : 1- في علاقتها مع (المقدس) ، 2- ومن ناحية علاقة هذه (المعرفة) ، التي تولدت في الماضي الإسلامي ، مع حاضر المسلمين المعاصرين الذين يملكون مشروعية شبيهة ، بتلك التي كانت للأجداد ، في مسألة علاقتهم مع (المقدس) واستنباط بنى معرفية وفقاً لحاجات الزمان والمكان المعاصرين ، الأمر الذي يمكن ،على ضوئه ، اكتشاف حدود ونسبية المعرفة الماضية ، وعبر ذلك ، الوصول إلى تحديد طبيعة وتخللات علاقة الحاضر مع الماضي ، أو القطع والحدود القائمة بينهما .

طبعاً عند معالجة المذاهب الإسلامية ، يمكن أن يلاحظ قارئ هذا الكتاب كيف عولجت مسألة العلاقة بين حدَي (الإلهي) و (البشري) في المذهب المعين ، حيث تمت الإشارة إلى تحديد بعض هذه المذاهب لتخوم صارمة بين (المقدس) وحدوده ومجالاته وبين (البشري) ، فيما رأينا مذاهب أخرى تخلط بين هذين الحدين ، وكلنا يذكر نقد الظاهري ابن حزم لاستدلال (علم الكلام) بـ (الشاهد على الغائب) وكيف أن ذلك كان يؤدي بعلماء الكلام إلى جعل المحسوس (=البشري) هو الدال القياسي على ما وراء المحسوس (=الإلهي) ، وبالتالي إلى " مماثلة الأصل (المقيس عليه ، وهو هنا التجربة الإنسانية) بالفرع (وهو هنا الله) ، أي مماثلة الخالق بالمخلوق " (سالم يفوت : " ابن حزم والمذهب الأشعري " ، مجلة " دراسات عربية " ، شباط 1984 ، ص ص : 3 - 31 ، ص21) ، وعملياً فإن ذلك كان

يؤدي إلى جعل الأول هو المحدِد للثاني وإلى أن تبنى صورة الأخير على الأول ، لا العكس وهو المفترض دينياً واعتقادياً .

في نص هذا الكتاب ، لم تؤخذ (السياسة) ، كمصطلح ، إلا بوصفها تلخيصاً مكثفاً ، في الرؤية السياسية ، لبنية كلية تشمل رؤية ميتافيزيقية ومفهوماً للطبيعة والميراث الثقافي زائد البنية الاقتصادية – الاجتماعية ، وذلك في زمان ومكان معينين وما يستتبع ذلك من مؤثرات جغرافية (تتداخل مع العامل السياسي) على ممارس السياسة .

في مجال الممارسة ، أُخذت (السياسة) ، هنا ، بوصفها فن إدارة الممكنات المعطاة للسياسي المعني في مجتمعه وزمنه المحددين : هذا لا ينفي المبدأ أو الأيديولوجية عند السياسي ، بل يعالجهما من خلال قدرتهما على التلاؤم والتبيؤ وتفعيل تلك الممكنات بما يخدم ويحقق هدف السياسي المعني ، أو العكس . والحقيقة أن بعض الساسة ، في التاريخ الإسلامي ، قد عالجهم الكاتب من خلال هذا المقياس ، وليس من خلال منظورات أخرى ، إلا أنه يعرف بأن ذلك سيثير كثيراً من العواطف والتحزبات الموروثة من الماضي إلى الحاضر ، كنتيجة لتناول قضايا وصراعات ما زالت ، بحكم كونها ناتجة عن مآزق حضاريه صدّرها الماضي إلى الحاضر ، غير محلولة وإلا لما كانت تملك القدرة على البقاء والتأثير في الحاضر .

إن الهدف من هذا الكتاب ليس محاولة إسقاط مفاهيم وهموم وصراعات عصرنا على الماضي ، ولا استخدام بعض جوانب هذا الماضي من أجل تقديم أسس تاريخية لاتجاه إيديولوجي معين .

فهذه الدراسة تهدف إلى تبيان القوانين المحركة لتاريخ منطقة " ما " ، وما هي العوامل والنواظم والتفاعلات التي كانت تؤدي لنهوضها وتدهورها . وقد حاولت تقديم العرض لهذا المسار الزمني المعقد ، عبر

منهجية تحاول عدم إقحام الأفكار المسبقة فيه أو الهمَ الإيديولوجي ، وإنما يسيرها هاجس معرفة آلية حركة وتطور الماضي ، كما هي ، وقد استخدم ، كمقياس دلالي له ، موضوع علاقة المعرفة والسياسة في زمان ومكان معينين وفي دين محدد ، باعتبار الأخير كان الرافعة الإيديولوجية التي عبرت عن الطموح العلمي للمنطقة .

لقد أتاحت هذه المنهجية ، التي يمكن تلمس أسسها في الفصل الأخير من كتاب ماركس : " مخطوطات 1844 " والذي تناول فيه نقد فلسفة هيجل ، وبعد إضافة بعض التعديلات عليها [4] ، الوصول إلى إدراك أن التناقض الرئيسي ، معرفياً ، في منطقة الشرق الأوسط ، هو متمحور ما بين فلسفة العمل التي لا تقيم سداً معرفياً بين الفكر والممارسة مما يجعلها تركيبية في الرؤى والبنى المعرفية ، وبين فلسفة التأمل التي تكون تجزيئية بالضرورة ، وأن الأخيرة هي دائماً مرتبطة ومترافقة مع تدهور الحضارة .

على ضوء ذلك ، جرى تناول هذه الأيديولوجيات المتنازعة ، في ثنايا هذا الكتاب .

[4] - تتمثل هذه التعديلات ، التي أخذها الكاتب من الفلسفة البرغماتية ، في أن الأفكار ، وأيضاً السياسات ، لا تقاس بمحتوياتها أو بمضامينها ، بل بما تولده من نتائج عملية على الأرض في مكان وزمان معينين . وقد أضيفت هذه التعديلات إلى أفكار كارل ماركس حول التعارض بين الفلسفة التأملية وفلسفة الممارسة ، مضافاً إليها الفكرة الماركسية المتحددة في أن تقدمية أو رجعية فكر " ما " لا تتحددان عبر صورته أو مضامينه ، بل عبر دور الحامل الاجتماعي لهذه الأفكار في مجتمعه ومدى خدمته للتناقض الرئيس المحرك للمجتمع في زمان ومكان محددين ، أي عبر وظيفية هذه الأفكار إذا أردنا استخدام عبارة أخرى .

***

محتويات الكتاب

مقدمة

الفصل الأول : الشرق : رماد طائر الفينيق

الفصل الثاني : فرضية

الفصل الثالث : الإسلام : إعادة تكوين الشرق

الفصل الرابع : أمويون وهاشميون

الفصل الخامس : جغرافية الفقه

الفصل السادس : دهاء الفكرة

الفصل السابع : ابن حنبل والأشعرية

الفصل الثامن : قوة اليأس

خاتمة