

تلخيص كتاب المفكر الماركسي الشهيد د. حسين مروة:

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية

(المجلدين الأول و الثاني)

إعداد / غازي الصوراني

المحتويات

6	تقديم :
13	النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - المجلد الأول
14	مقدمة:
19	في قضية المنهج:
20	في صورة التراث :
60	القسم الأول : ما قبل نشوء النظر الفلسفي
60	الفصل الأول : في الجاهلية
60	- الجاهلية بين مرحلتين:
61	دلالة اللغة والشعر الجاهليين:
63	- في منطقة العربية الغربية:
71	الاساس التاريخي للشك :
73	الشك لدى العربي المحدثين:
74	طه حسين والشك الديكارتي:
76	البعد المعرفي:
76	المعلم الميثولوجي:
77	- ملامح النظر العقلي عند الجاهليين:
77	طبيعة التفكير العربي! :
79	الفصل الثاني : عهد ظهور الإسلام (610 - 632 م)
79	محمد وقريش :
84	نواة "نظرية المعرفة" في القرآن؟
87	الفصل الثالث : عهد الخلفاء الراشدين (632 - 661 م)
87	أ- انفجار الصراع الاجتماعي - السياسي:
88	كيف انفجر الصراع:
92	نظرة في "الشورى":
94	ب- حروب الردة:
95	ج- حروب الفتوح العربي - الاسلامي:
95	آراء غريبه في أسباب حركة الفتوح:
98	د- عملية التفاعل الاجتماعي والثقافي:
99	هـ- أول ثورة اجتماعية في الاسلام:
100	ثورة البسطا:
102	القسم الثاني : بذور التفكير الفلسفي
102	الفصل الأول: الشيعة والخوارج
102	أ- الدولة الأموية (661 - 750):

102.....	النظام الاجتماعي في الدولة الأموية:
105.....	انتفاضة العبيد:
105.....	ب- الشيعة موقف و"نظرية".....
105.....	1- الموقف:
106.....	2- النظرية:
108.....	3- نظرية الشيعة المعتدلين:
109.....	4- النظريات العلوية المتطرفة:
109.....	5- نظرية الكيسانية:
111.....	6- مسألة المعرفة عند الشيعة:
112.....	ج- الخوارج: لا إيمان دون عمل.....
112.....	نشاتهم، واسمهم:
113.....	مبادئ "ديمقراطية":.....
114.....	الخوارج والحجاج :
115.....	الجزور السياسية لنظرية الايمان:
117.....	حصيلة الفصل الأول.....
120.....	الفصل الثاني : الصراع الفكري ونشوء قواعد النهضة الثقافية
120.....	أ- مدرسة الرأي ومدرسة الحديث.....
120.....	ب- نشأة العلوم العربية :
121.....	حركة التدوين:
123.....	ج- ارهاصات التفكير الفلسفي.....
123.....	أولاً: في العقائد الايمانية :
123.....	ثانياً: مشكلة القدر:
123.....	1- نشأتها التاريخية:
124.....	2- الجزور الاجتماعية والسياسية لمشكلة القدر:
128.....	المصادر القرآنية لمسألة القدر:
130.....	القيمة التاريخية لمسألة القدر:
132.....	منشأ اسم القدرية:
132.....	3- الجبرية، أو الجهمية :
132.....	منطق عقلي:
139.....	الفصل الثالث: المعتزلة، والصراع المعتزلي الاشعري
139.....	اسم المعتزلة تاريخياً:
141.....	المبادئ الأساسية لمذهب المعتزلة :
142.....	الفصل الرابع : التوحيد المعتزلي
142.....	مسألة خلق القرآن:
142.....	تأويل النصوص القرآنية :

143.....	التيارات المعارضة للمعتزلة :
146.....	الفصل الخامس : العدل المعتزلي
146.....	أهل العدل :
146.....	الأساس الاجتماعي لمفهوم العدل :
149.....	بين العدل المعتزلي ، والمعرفة :
149.....	أ- المعرفة الحسية :
149.....	ب- المعرفة العقلية :
150.....	"معرفة" الله :
150.....	حاصل الفصلين: الرابع، والخامس.....
150.....	قضية العقل:
151.....	قضية السببية :
152.....	طمس التراث المعتزلي:
154.....	كيف ثبتت الحركة العقلية بوجه الارهاب؟.....
157.....	الفصل السادس : علم الكلام
157.....	من الكمي إلى الكيفي:
160.....	مع تعريفات علم الكلام:
162.....	مرحلتان نقيضتان:
163.....	مرحلة علم الكلام المعتزلي:
163.....	في منهج "الكلام" المعتزلي:
166.....	علاقة المعتزلة بالمأمون:
168.....	مرحلة علم الكلام الاشعري :
168.....	انعطاف سلفي:
171.....	مكان الشيعة في علم الكلام:
174.....	ما حدود العلاقة بين علم الكلام والفلسفة؟.....
174.....	التناقض بين علم الكلام والفلسفة:
177.....	الفصل السابع: المنطق
177.....	منطق أرسطو:
177.....	مواقف مختلفة من منطق أرسطو :
181.....	اسم "المنطق" ودلالته النظرية:
184.....	حصيلة الفصل السابع:
186.....	النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - المجلد الثاني
188.....	القسم الثالث: المرحلة الفلسفية
188.....	الفصل الأول: استقلال الفلسفة
188.....	مقدمات حاسمة لاستقلال الفلسفة:
190.....	حركة القرامطة :

194.....	اهتزاز أيديولوجية الخلافة :
198.....	الفصل الثاني : الفلسفة العربية في تجلياتها الأولى
198.....	1- الكندي :
198.....	الشخص والظاهرة :
201.....	فيلسوف العرب :
201.....	حصيلة الفصل الثاني :
203.....	مقارنة مع أرسطو :
203.....	مقارنة مع أفلاطون :
205.....	الفصل الثالث: الفلسفة العربية في تجلياتها الأولى
205.....	2 - التصوف :
205.....	أ- التصوف السلوكي (الزهد) :
206.....	حركة الزهد: أصولها الاجتماعية والسياسية ..
208.....	التصوف الجنيني في حركة الزهد :
213.....	على تخوم التصوف :
214.....	ب- التصوف (النظري): موقف أيديولوجي ..
214.....	1- عصر حاسم ..
217.....	2- أيديولوجية دولة الخلافة .. ما مقوماتها؟ ..
218.....	3- مقدمة أخرى نحو التصوف :
219.....	التصوف: فلسفياً :
219.....	أولاً- نظرية المعرفة :
220.....	ثانياً: الظاهر والباطن (التأويل) :
223.....	ثالثاً - الموقف من الشريعة:
225.....	ألف - الصيغة الاسماعيلية للاشراق ..
225.....	في مجرى التحولات الصوفية :
226.....	تخطيط انتولوجي وابستمولوجي:
227.....	باء - اشراقية السهروردي:
228.....	(وحدة الوجود) ومذهب ابن عربي ..
228.....	في المصطلح ، والتاريخ :
229.....	استنتاجات عامة من بحث التصوف ..
229.....	"الجبرية" الصوفية :
234.....	حصيلة الفصل الثالث ..
234.....	خلاصة، ومنطق الخلاصة:
234.....	على تخوم التصوف:
236.....	التصوف (النظري) : موقف أيديولوجي :
239.....	الخاتمة:

241	الفصل الرابع : ظاهرة (إخوان الصفاء)
241	(إخوان الصفاء)؛ ظاهرة عصر ، لا ظاهرة جماعة !
241	مدخل :
248	المحتوى الاجتماعي لايدولوجية "الاخوان"
252	الجوانب الاجتماعية في فلسفة "الاخوان" :
257	مسألة القدر والإرادة :
258	الموقف من العقل :
259	نظرية المعرفة في فلسفة "الاخوان" :
263	خاتمة:
263	حصيلة الفصل الرابع : (إخوان الصفاء)
263	من مظاهر ارتباط اخوان الصفاء بالواقع الاجتماعي :
264	أما منهج العقلي فيتجلى في المسائل التالية :
266	الفصل الخامس : دياليكتيك العلاقة .. بين الفلسفة العربية والعلوم الطبيعية
266	في الفلسفة اليونانية:
267	في الفلسفة العربية:
270	الفصل السادس : قضايا الوجود والماهية .. في: بواكير نضج الفلسفة العربية - الإسلامية
270	قضية الوجود والماهية في فلسفة الفارابي :
270	الدور التاريخي للفارابي :
271	الفلسفة الاجتماعية والأيدولوجيا:
275	حصيلة الفصل السادس
276	الفصل السابع : قضية الوجود والماهية .. في فلسفة ابن سينا
276	مدخل:
276	أبو بكر الرازي .. ذلك المنعطف :
278	ابن سينا: منطق الشخصي:
280	ابن سينا: موقعه الطبقي :
282	خاتمة
282	تأثير الفلسفة العربية على الفلسفة الأوروبية:

تقديم :

في مناسبة الذكرى الرابعة والتسعين لتأسيس الحزب الشيوعي اللبناني الشقيق، اتقدم من رفاقنا الاعزاء بأصدق وأجمل مشاعر الفخر والاعتزاز بدوركم النضالي التحرري والديمقراطي من قلب الصراع الطبقي، إلى جانب اعتزازنا بالدور المعرفي التقدمي المتميز لحزبكم الشقيق عبر مجموعة كبيرة من المفكرين المناضلين طوال مسيرة الحزب منذ تأسيسه إلى يومنا هذا .

لذلك يسعدني أن أقدم لكل رفاقنا في الوطن العربي تلخيصاً للكتاب الموسوعي لمفكرنا الشيوعي الشهيد د. حسين مروة، ليس من منطلق الوفاء لشهيدنا الخالد فحسب، بل أيضاً مساهمة متواضعة تسعى إلى نشر وتعميم افكار ومنطلقات وأهداف الرفيق المفكر الشهيد د. مروة ومآثرته الخالده في ان تراثنا العربي الاسلامي هو موضوع معرفة لابد لنا من تعميمها وتحليل كل جوانبها السلفية المنغلقة ، والعقلانية المستنيرة، آملاً أن يحقق جهدي البسيط جداً في تلخيص موسوعة رفيقنا الشهيد د. حسين مروة مساهمة في تشجيع رفاقنا وأصدقائنا لقراءتها ، بما يُعمق وعيهم بان المنهج الماركسي، هو القادر على توفير عوامل امتلاكهم المعرفي ليس للتراث فحسب، بل أيضاً للواقع العربي بكل مكوناته الطبقيّة والسياسية في كل مجتمع من مجتمعاته على طريق التغيير الديمقراطي والعدالة الاجتماعية بأفاقها الاشتراكية.

إن مآثرة المفكر الشهيد د. حسين مروة تتجلى -كما يقول رفيقه وصديقه المفكر الماركسي الشهيد مهدي عامل- تكمن في اعتماده لمنهج التحليل الماركسي في صياغة كتابه "النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية" وذلك إنطلاقاً من "أن التراث موضوع معرفة، وان المعرفة هذه تُنتج، وان سيرورة انتاج المعرفة سيرورة معقدة تتمفصل فيها عناصر متعددة من اهمها، إن لم نقل اهمها على الاطلاق، هو عنصر ادوات الانتاج"¹.

هنا تكمن شرعية المنهج الماركسي، في هذه الضرورة الموضوعية في استخدام المفاهيم النظرية كادوات لانتاج المعرفة العلمية بالتراث.

إنه، بتعبير آخر - كما يضيف مهدي عامل-، يسمح للفكر المعلق في سماء تصوراتهِ وتجريداتهِ بان يعيد اكتشاف القاعدة المادية التي منها انطلق، فيتعرّف نفسه بعد ان كان ينسى نفسه، او ينسيه إياها فكر مثالي.

لماذا لا يكون لفكر التوحيد قاعدته المادية؟ من الارض يخرج هذا الفكر، لا من السماء، برغم ان السماء هي، لوعيه وفي وعيه، أصل له. لذا كان الوجود الاجتماعي المادي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي واشكاله، وليس العكس.

من هذا الفكر الماركسي انطلق، إذن، المفكر الماركسي الشهيد حسين مروة ، في محاولته انتاج معرفة التراث، ومنه -كما يستطرد المفكر الشهيد مهدي عامل - انطلق ليؤكد ، في ملموس بحثه ، ان الفكر الثوري

¹ المصدر: "ازمة حضارة ام ازمة البرجوازيات العربية؟" -مهدي عامل- دار الفارابي-الطبعة الثالثة 1981-ص.ص. 235-258

للطبقة العاملة هو القادر على التملك المعرفي للتراث، من موقع اختلافه مع ما سبقه من أفكار، لانه هذا الاختلاف نفسه، أساسي لذلك التملك المعرفي، ولأن الطبقة العاملة وريثة كل ما هو ثوري في التاريخ.

وهنا جوهر المسألة في ما نحن بصدد، فان الترابط الذي نغنيه في مسألتنا هو ترابط واقعي موضوعي، أي هو حقيقة بالفعل. بمعنى انه من غير الطبيعي ان تظل حالة التخلف أو الركود المعرفي - بالمعنى الماركسي - ظاهرة سائدة إلى حد كبير في أوساط رفاقنا في كافة الحركات والأحزاب الشيوعية والفصائل اليسارية العربية، إذ ان هشاشة وتخلف الوعي بمبادئ ومنطلقات الماركسية ومنهجها، يؤدي إلى تراكم العوامل التي تعزز تراجع القوى اليسارية وفقدانها لتأثيرها في أوساط الجماهير الشعبية، خاصة وأن هذه القوى - بدرجات متفاوتة - لم تعد تعطي الجانب الفكري عموماً والنظرية الماركسية والصراع الطبقي خصوصاً، الأهمية المطلوبة في بناء حركاتها وأحزابها، وهو قصور ملفت ، وخطير ، سيؤدي بالضرورة إلى توليد ومراكمة المزيد من عوامل التراجع والتفكك في بنية الأحزاب والفصائل اليسارية العربية.

فمن المستحيل أن نكون ثوريين في موقفنا من قضايا الحاضر، دون امتلاك الوعي العميق بالماركسية ومنهجها من ناحية، ودون امتلاك الوعي الثوري العقلاني والموضوعي في موقفنا من تراث الماضي من ناحية ثانية، وتلك هي الفكرة المركزية التي دفعت مفكرنا الماركسي الشهيد د.حسين مروة إلى أعمال عقله وجهده البحثي والمعرفي لتقديم كتابه الموسوعي "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية".

ان ثورية الموقف من قضايا الحاضر، تستلزم الانطلاق من هذا الموقف نفسه لرؤية التراث، أي لمعرفته معرفة ثورية، أي لبناء هذه المعرفة على أساس من أيديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر". هذا الكتاب يقدم طريقه في التعامل مع التراث الفكري العربي-الإسلامي تعتمد منهجيه علميه لا تزال تخطو خطواتها الاولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب.

فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا الفكري بمختلف اشكاله حتى اليوم، ظلت دراسة هذا التراث - كما يقول المفكر الشهيد د. حسين مروة- رهن النظرات والمواقف المثاليه والميتافيزيقية التي تتفق جميعها، بمختلف مذاهبها وتياراتها على خط مشترك تحكمه رؤية احادية الجانب للمنجزات الفكرية في العصر العربي-الإسلامي الوسيط، أي رؤية هذه المنجزات (في استقلاله مطلقه عن تاريخيتها).

بمعنى ان هذه الرؤية ظلت قاصره عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية غير المباشرة بين القوانين الداخليه لعملية الانجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي. ولذا بقي تاريخ الفكر العربي-الإسلامي تاريخاً ذاتياً سكوتياً أو "تاريخ"، لقطع صلته بجذوره الاجتماعية، أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي.

"ان المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على

اصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر"².

وبالتالي "فإن مسألة إعادة النظر في هذا التراث ليست جديدة، وإنما هي وجه تحولي جديد لمسألة بدأت منذ أكثر من قرن. بدأها فريق من المفكرين والمثقفين العرب برزوا كطلّاع لتلك الحركة المسماة بـ"النهضة العربية" الحديثة معبرين بعفوية في المجال الفكري عن بداية التخلخل - موضوعياً - في علاقة البنى الاجتماعية الاقطاعية العربية بسيطرة الاقطاعية العسكرية الحاكمة في دولة الخلافة العثمانية التركية.

إلى جانب عامل التخلخل في علاقة البنى الاجتماعية العربية بسيطرة الحكم الاقطاعي العسكري العثماني المتخلف والمنحل تاريخياً، كان عامل آخر يؤدي دور المؤثر أيضاً في دفع أولئك الفريق من المفكرين والمثقفين العرب للتعبير فكرياً عن مقدمات ما سمي بـ"النهضة العربية" التي كانت -في الواقع - الشكل الجيني لما سيصبح حركة التحرر الوطني العربية الحاضرة"³.

ففي كتابه "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" تخطى المفكر الماركسي الشهيد حسين مروة الطريقة السلفية في معرفة التراث، وبالتالي يستحق هذا الكتاب أن يوصف بحق، أنه من أعمق وأهم الكتب والدراسات التي اهتمت بالتراث الفكري العربي الاسلامي بصورة عامة ، والفلسفة العربية الاسلامية بصورة خاصة ، فقد تضمن هذا الكتاب، مسحاً تاريخياً لمراحل الإسلام ، حيث انطلق الشهيد مروة من المنهج المادي الجدلي التاريخي في دراسة وتحليل البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وانعكاساتها في الفكر العربي الاسلامي .

وبالتالي فإن هذا الكتاب الموسوعي، يعتبر من بين أهم الكتب التي تناولت التراث العربي الإسلامي، والفلسفة الإسلامية ، ان لم يكن أهمها على الإطلاق.

ذلك إن رؤية الشهيد حسين مروة للإسلام بصورة عامة ، ولدوره الفكري والحضاري في التاريخ العربي ، كانت من أولى المحاولات المنطلقة من المنهج المادي الجدلي التاريخي التي تنظر الى الدين عامة ، والاسلام خاصة ، نظرة مادية تاريخية بعيدة عن التبسيط والابتذال.

وفي هذا السياق، يؤكد الشهيد مروة ذلك بقوله : إن اللقاء بين المنهج المادي الجدلي التاريخي ودراسة التراث الفكري الاسلامي للعصر الوسيط سواء على صعيد البحث النظري ام على صعيد الممارسة التطبيقية هو لقاء حديث العهد جدا لدى المفكرين والباحثين العرب المعاصرين.

وفي ضوء ذلك ، يبدأ المفكر حسين مروة في تقديم كتابه بانه " يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي - الاسلامي تعتمد منهجية عملية لم تزل تخطو خطواتها الاولى الى المكتبة العربية من قِبل المؤلفين العرب ، فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا ، بمختلف اشكاله ، وحتى الحقبة الراهنة من عصرنا ، ظلت دراسة هذا التراث رهن النظريات والمواقف المثالية والميتافيزيقية التي تتفق جميعها ،

² حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الأول - دار الفارابي - بيروت - الطبعة الأولى 1978 - ص 6

³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 7

بمختلف مذاهبها وتياراتها ، على خط عام مشترك تحكمه رؤية احادية الجانب للمنجزات الفكرية في العصر العربي - الاسلامي الوسيط ، أي رؤية هذه المنجزات في استقلالية مطلقة عن تاريخيتها".

كما يؤكد على أن اسلوب دراسة او معرفة التراث الفكري من منظور المنهج المادي الجدلي التاريخي ، يكمن في النظرة الجدلية الى علاقة الحاضر بالماضي ، والى العلاقة بين المعرفة المعاصرة بالتراث في ضوء المناهج المعاصرة ، والمضمون الفكري والاجتماعي الذي يحتويه التراث ، وهذه النظرة الجدلية ، تعتمد على موضوعين :

1- كون معرفتنا بالتراث نتاج علم وايدولوجية معاصرين .

2- كون هذه المعرفة رغم انطلاقها من منظور الحاضر ، عملياً وأيديولوجياً ، لا تستوعب التراث الا في ضوء تاريخيته ، أي في ضوء حركته ضمن الزمن التاريخي الذي ينتمي اليه ، او بعبارة اكثر دقة ، لا تستوعب التراث الفكري الا من وجهة علاقته بالبنية الاجتماعية السابقة التي انتجته ، وبالظروف التاريخية نفسها التي انتجت - بدورها - تلك البنية الاجتماعية مع ما لها من خصائص العصر المعين والمجتمع المعين .

هذا وينطلق موقف الشهيد المفكر حسين مروة من التراث الفكري الاسلامي من فكرة ان تراثنا الفكري ، شأن أي نتاج حضارة ، ظاهرة تاريخية ، متناقضة ، متصارعة ، شأنه الوحيد هو الحركة ، وقانونه الاساس هو الصراع : القدريّة - المعتزلة ضد الجبرية ، الابداع ضد الاتباع . العقلانية ضد اللاعقلانية .

لذلك يرفض القراءة السلفية للتراث الفكري ، ويرى انها تنطلق من اسقاط الماضي على الحاضر ، أي برؤية الماضي والحاضر برؤية سكونية ثابتة ، حيث ترى ان معارف عصرنا كلها موجودة في الماضي ومنقولة عنه بلغة العصر ، فليس هناك شيء منها لا يوجد في التراث .

وفي هذا الجانب أشير إلى أن المفكر الشهيد حسين مروة، أكد في نقده لمفهوم التخلف تلك الحلقة الدائرية المفرغة التي يسقط بها الفكر العربي المعاصر، فيرى في التخلف الاقتصادي والاجتماعي والسياسي نتاجاً للتخلف العقلي، الذي يعود إلى كون هذا العقل ليس معاصراً.

ويضيف المفكر الشهيد في مقدمة كتابه قائلاً "اذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول، في جو التحولات النوعية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربي أن يحل المشكلة وفقاً لمواقفه الايديولوجية ، فقد حان الوقت اذن للفكر العربي الثوري ان يقدم الحلول لها أيضاً وفقاً لايديولوجيته الثورية، أيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البرجوازية اليمينية الرجعية .

بناء على هذه الاستنتاجات نرى أن حل مشكلة العلاقة، حلاً علمياً، بين حاضرننا العربي، بكل أبعاده الوطنية والاجتماعية والفكرية، وبين تراث ماضينا الفكري، يتوقف على توفر الوضوح العلمي لدينا عن حقيقتين: اولاهما، حقيقة المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في حاضرها وفي آفاق تطورها المستقبلي. وثانيتهما، حقيقة الترابط الجوهرى بين ثورية هذا المحتوى وثورية الموقف من التراث. بمعنى ضرورة كون الموقف من التراث منطلقاً من الحاضر نفسه، أي من الوجهة الثوري لهذا الحاضر .

أما الحقيقة الأولى، فيوضحها ويؤكدها النظر المتعمق في اتجاهات المسار العام لحركة التحرر الوطني العربية، لا سيما مسارها منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى هذه الأيام .

نأتي الآن إلى الحقيقة الثانية، نعني حقيقة الترابط الجوهرية بين المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في مرحلتها الحاضرة وبين الموقف الثوري من التراث الفكري العربي - الإسلامي.

ماذا نقصد بهذه الحقيقة؟. بل ماذا نقصد باطلاق صفة "الحقيقة" عليها؟.

ليس بالرغبة الذاتية يكون "الشيء" حقيقة أو لا يكون، ذلك بأن الحقيقة ليست ذاتية، انها موضوعية، والا فليست بحقيقة اطلاقاً، بل وهماً أو تصوراً أو رأياً أو رؤياً.

قال عنه المفكر التقدمي الراحل محمود امين العالم: "كان حسين مروة امتداداً مبدعاً لما سبقه من إبداع في الدراسات التراثية، ولكنه أعاد بناء رؤيتنا للتراث الفلسفي مبرزاً ماضيه من كنوز الفكر المادي الموضوعي الذي طالما غيب وما زال يغيب عند أغلب من يكتبون عن هذا التراث، فضلاً عن كشفه لحقائق الصراع الطبقي في قلب التراث الفكري والأدبي والديني والثقافي عامة، بغير جمود منهجي أو ايديولوجي".

وبحسب المفكر الراحل محمود العالم، فإن فكرة جوهرية رئيسة أراد مروة من خلال كتابه أن يدحضها دحضاً كلياً، برغم رسوخها عند الكثيرين، وهي أن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية هو التوفيق بين الشريعة والفلسفة، وبين العقل والنقل، ويعتبر حسين مروة تلك الفكرة أسطورة موهومة لا أساس لها، يحمل على عاتقه من خلال هذا الكتاب تبديدها وجعلها هباءً منثوراً؛ إذ يرى أن العلاقة بين الشريعة والفلسفة ذات طابع صراعي لا توفيق، كذلك الحال بين المعرفة الإيمانية والمعرفة العقلية، بل إنه يذهب إلى أن المواقف التوفيقية عند الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا وغيرهم لم تكن في حقيقتها إلا (تقية) أو أنها تعزى في أحسن الأحوال إلى قصور المعرفة العلمية، وأذكر أن هذا المذهب تبناه أيضاً الدكتور طيب تيزيني باعتماده أن التباين بين حقل الفلسفة والإيمان هو تباين تام يفرض الفصل التام ولا يسمح بأي إمكانية للتلاقح، إذ تعتمد الأولى التشكيك، بينما لا يقوم الثاني إلا على التصديق.

وفي هذا السياق ، يرى المفكر الماركسي العراقي فالح عبد الجبار: ان الفهم الذي سعى حسين مروة الى تقديمه ينطوي على معان كبيرة أهمها دراسة إنجازات التراث الفكري العربي الإسلامي دراسة نقدية وليست استعراضية بكائية ، ولا تهدف الى استعادته حرفياً ، بل هضمه والمضي فيه في حركة التطور قدما .

يبقى السؤال الذي طرحه وأجاب عليه رفيقه المفكر الشهيد مهدي عامل: لماذا المفاهيم النظرية الماركسية، دون مفاهيم نظرية غيرها؟ ما الذي يفرض على الباحث أن يأخذ بمنهج التحليل الماركسي، ولا يأخذ بمنهج آخر من التحليل، في انتاجه معرفة التراث؟

بهذا السؤال ندخل في حقل آخر من البحث لا ينحصر في حقل الدراسات التراثية، بل يتضمنه ويشمل حقولاً أخرى، من بينها حقل دراسة الواقع الاجتماعي العربي الراهن.

"أما لماذا منهج التحليل الماركسي؟ فلأسباب عديدة - كما يقول الشهيد مهدي عامل - منها انه يتلائم بالفعل مع موضوع الكتاب، لانه منهج تحليل مادي. ومنها ايضا انه وحده دون غيره يسمح بتحرر الفكر العربي الاسلامي من أسرهِ في عالم الغيب الذي فيه يرى عالم الواقع المادي ويحاول فهمه.

أما المفكر الماركسي د. هشام غصيب، فقد كتب عن المغزى التاريخي الفكري لحسين مروة متسائلاً: "لماذا اغتيل حسين مروة؟ ومن اغتاله أو ما الجهة التي أمرت باغتياله؟ وما الذي دفعها إلى ذلك؟ أين تكمن أهمية حسين مروة؟ ما مغزاه الفكري؟ لماذا أحست هذه الجهة الآثمة بضرورة تصفية علم فكري وباحث رصين جدي في النقد الأدبي والثقافي وفي الفلسفة وتاريخها؟ لماذا عدته خطراً ماثلاً عليها ينبغي تصفيته جسدياً؟ لدينا هنا مفكر رصين محكم يكتب للخاصة في جل الأوقات ويلتزم تماماً بالمعايير البحثية والأكاديمية ويحرص على أن تكون لغته لغة بحثية دقيقة لا تحمل أي تحريض مباشر أو تجريح.

فلماذا إذاً تقدم هذه الجهة على تصفيته جسدياً بهذه الصورة البشعة، حيث أقدم الجناة على تصفية شيخ جليل بلغ من العمر عتياً (77 عاماً) في منزله وأمام أنظار أفراد أسرته وبدم بارد؟ ثم إنها أتبعته بعد مدة وجيزة باغتيال رفيقه وتلميذه النقيب المفكر الكبير مهدي عامل⁴.

والسؤال هنا - كما يستطرد د. هشام غصيب - : لماذا شعر الحزب الشيوعي اللبناني عام 1968 بالحاجة إلى تكليف مفكره الكبير، حسين مروة، لكتابة دراسة عن التراث العربي الإسلامي؟ والعام 1968 بالطبع هو العام الذي انعقد فيه مؤتمر مفصلي للحزب الشيوعي اللبناني شكل انعطافة كبرى في تاريخه وصيرورته حركة تحرر وطني شاملة.

كذلك، لماذا شعر حسين مروة بالحاجة إلى قضاء عشر سنوات كاملة من البحث المضني لكي يضع ما أسماه "تقريره" عن التراث العربي الإسلامي ويقدمه إلى اللجنة المركزية للحزب الشيوعي اللبناني عام 1978؟ عشر سنوات من العمل الذهني الشاق من أجل وضع تقرير فكري فلسفي تاريخي. هل شهد وطننا الحديث مثيلاً لهذه الجدية الفكرية والآيديولوجية، التي أبداها كل من الحزب الشيوعي اللبناني وحسين مروة؟!

لماذا شعر كلاهما بضرورة تملك التراث بالمنهجية الماركسية، التي تحمل في طياتها القدرة على النفاذ إلى قلب الواقع؟

وهنا نأتي إلى ما أسماه ياسين الحافظ الوعي المفوت. وهو الوعي الذي ما زال مهيمناً في الوطن العربي اليوم على صعيدي النخب والشارع. وهو وعي ما قبل علمي في بنيته الداخلية. كما إنه ليس وعياً حراً، وإنما هو وعي مكبل يكبله ماضٍ وهمي متخيل (أي تراث وهمي له جذور في التراث الفعلي) وحاضر وهمي صنعتته وسائل الإعلام والثقافة الغربية وامتداداتها العربية الحديثة.

وبالطبع فإن هذا الوعي المفوت يحول الشارع والجماهير إلى مجرد موضوع سكوني مفعول فيه، ويحول دون تحوله إلى ذات متحركة فاعلة تصنع التاريخ. لذلك فإن المهمة الأولى الملقاة على عائق حزب التغيير

⁴ هشام غصيب - المغزى التاريخي الفكري لحسين مروة - الحوار المتمدن - العدد 3455 - 2011/8/13

هي فك إसार هذا الوعي وتحريره مما يكبله ومن ذاته، ومن ثم إدخاله في سيرورة ثورة ثقافية تفككه وتعيد تركيبه على أسس حدائوية تقدمية.⁵

يقول المفكر الراحل د. حسين مروة في مقدمة كتابه "إذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول، في جو التحولات النوعية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربي أن يحل المشكلة وفقاً لمواقفه الأيديولوجية، فقد حان الوقت اذن للفكر العربي الثوري ان يقدم الحلول لها أيضاً وفقاً لايديولوجيته الثورية، أيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البرجوازية اليمينية الرجعية .

في يوم وداع (تأبين) الشهيد حسين مروة بتاريخ 1987/3/12 ، خاطبه رفيقه المفكر الشهيد مهدي عامل بهذه الكلمات:

"ها نحن نودّعك ونشهد بأنك ما استعديت إلا ظالماً هو بنظامه قانع مستبد. حاورت الجميع، ناقداً متسامحاً، مستكشفاً أفق المعارف، صارماً في الحق حتى ضد نفسك، صادقاً، والحق عندك في التغيير في خدمة الانسان. حاورت الرفاق والاصدقاء، وحتى خصوماً هم في حوارك اصدقاؤك. فلماذا قتلوك؟ لانك الرمز، تنخسف الظلامية كلما خطت يداك النهج في بحث التراث؛ ترى فيه الصراع المستديم بين قوى القهر وقوى الحرية، بين العقل والجهل. ألهذا قتلوك؟ لانك قلت ان الفلسفة العربية الإسلامية ليست واحدة، بل متناقضة، يتجاذبها تياران: تيار النور وتيار الظلمات، تيار الثائرين وتيار المستبدين حتى بالدين، وطبعاً بالانسان، لانك أثبت أنهم كذبوا. قتلوك، وأثبتت ان قاعدة الفكر في وثباته الخلاقة علمية وثورية.

من الجنوب انطلقت، فأطلقت الجنوب وفكر الجنوب، وقلت: يا ايها المثقفون اتحدوا ضد الطغيان، ولتكن كلماتكم سلاحكم. أنتم اqlam الطبقة العاملة. ألهذا قتلوك؟ لانك الشيوعي الشيوعي"⁶.

أخيراً ، الشهيد د. حسين مروة صاحب العديد من الكتب والدراسات المعمقة من اهمها كتابه الموسوعي "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" المكون من مجلدين (حوالي 1800 صفحة) قمت بتلخيصهما في حوالي 280 صفحة ، ويسرني تعميمه على الأصدقاء والرفاق العرب من خلال موقع "الحوار المتمدن" الذي اعتر بدوره التنويري والديمقراطي التقدمي .

أقدم فيما يلي ملخص الكتاب (الجزئين الأول والثاني) آملاً تحقيق الفائدة المرجوة لدى الرفاق والاصدقاء، بما يحقق تواصلنا والتزامنا المعرفي والسياسي تجاه راهن ومستقبل النضال الوطني والقومي الديمقراطي ضد كل مظاهر وأدوات التبعية والتخلف والاستبداد عبر دور طليعي للقوى والأحزاب الشيوعية واليسارية العربية في مسيرتها لتحقيق أهداف الثورة الوطنية الديمقراطية بأفاقها الاشتراكية.

غازي الصوراني

30 أكتوبر 2018

⁵ هشام غصيب - المغزى التاريخي الفكري لحسين مروة- الحوار المتمدن - العدد 3455 - 2011/8/13

⁶ المصدر: مجلة الطريق-العدد الثالث-تموز/يوليو 1987-ص 103

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية المجلد الأول⁷

⁷ حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الأول - دار الفارابي - بيروت - الطبعة الأولى 1978 .

مقدمة:

هذا الكتاب يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي - الإسلامي تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو خطواتها الأولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب.

فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا الفكري، بمختلف أشكاله، حتى الحقبة الراهنة من عصرنا، ظلت دراسة هذا التراث رهن النظرات والمواقف المثالية والميتافيزيقية التي تتفق جميعها، بمختلف مذاهبها وتياراتها، على خط عام مشترك تحكمه رؤية أحادية الجانب للمنجزات الفكرية في العصر العربي - الإسلامي الوسيط، أي رؤية هذه المنجزات في استقلالية مطلقة عن تاريخيتها. بمعنى أن هذه الرؤية ظلت قاصرة عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية، غير المباشرة، بين القوانين الداخلية لعملية الانجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي. ولذا بقي تاريخ الفكر العربي - الإسلامي تاريخاً ذاتياً سكونياً أو "لا تاريخياً"، لقطع صلته بجذوره الاجتماعية، أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي.

إن المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بقاءه وحضوره في عصرنا كشاهد على اصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر.⁸

إن مسألة إعادة النظر في هذا التراث ليست جديدة، وإنما هي وجه تحولي جديد لمسألة بدأت منذ أكثر من قرن. بدأها فريق من المفكرين والمتقنين العرب برزوا كطلّاع لتلك الحركة المسماة بـ"النهضة العربية" الحديثة معبرين بعفوية في المجال الفكري عن بداية التخلخل - موضوعياً - في علاقة البنى الاجتماعية الاقطاعية العربية بسيطرة الاقطاعية العسكرية الحاكمة في دولة الخلافة العثمانية التركية.

إلى جانب عامل التخلخل في علاقة البنى الاجتماعية العربية بسيطرة الحكم الاقطاعي العسكري العثماني المتخلف والمنحل تاريخياً، كان عامل آخر يؤدي دور المؤثر أيضاً في دفع أولئك الفريق من المفكرين والمتقنين العرب للتعبير فكرياً عن مقدمات ما سمي بـ"النهضة العربية" التي كانت - في الواقع - الشكل الجنيني لما سيصبح حركة التحرر الوطني العربية الحاضرة.⁹

نعني بالعامل الآخر ذلك: احتكاك أولئك المفكرين والمتقنين، فكرياً، مع الحركات الاجتماعية والسياسية والفكرية في الغرب الأوروبي خلال القرن التاسع عشر.

كانت حركة "النهضة" تتنامى وتتوسع في أوساط المثقفين والضباط والطلبة العرب، بتأثيرات متفاوتة من كلا العاملين السابقين، وفي أوساط البرجوازية التجارية النامية (لبنان، مصر، وسورية) بدافع من عامل التناقض بين مصالح هذه البرجوازية وطابع العلاقات الاقطاعية المرتبطة بسيطرة الدولة التركية العثمانية المنهارة، واقتتران هذا

⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 5+6

⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 7

العامل بطموح البرجوازية المذكورة لربط مصالحها بالاتجاه نحو الغرب الرأسمالي. في حين كانت هذه الحركة تنتمي هكذا، كانت تنمو في اوساط الجماهير الشعبية العربية بذور المشاعر القومية وينمو معها نزوع هذه الجماهير إلى التخلص من سيطرة الحكم التركي العثماني المستمر منذ بضعة قرون.

وبعد الحرب العالمية الأولى، اذ تحولت الحوافز القومية السابقة إلى انتفاضات وثورات وطنية مسلحة، وتحولت حركة "النهضة" الفوقية إلى حركة تحرر وطني تتعمق في الأرض الجماهيرية شيئاً فشيئاً، بدأت حركة التطلع إلى التراث تتحول أيضاً من كونها تكراراً محضاً للتراث الثقافي إلى كونها حركة لإعادة النظر لا في منجزات هذا التراث فقط، بل لإعادة النظر كذلك في النظريات العنصرية الاستعمارية الأوروبية حول تراث الشعوب المستعمرة (الكومبرادور).

وهي النظريات التي كانت ترمي إلى ابراز هذه الشعوب انها قاصرة عرقياً وتاريخياً عن ان يكون لها حق الانتماء إلى أسرة الشعوب القادرة على انتاج حضارة أو ثقافة.¹⁰

ان رد الفعل البرجوازي، في الشرق، على أمثال هذه النظريات العنصرية الغربية، كان من نوع الفعل نفسه، أي من طبيعته العنصرية. وعلى أساس رد الفعل هذا وغيره من العوامل القومية، ظهرت مواقف من التراث تحمل طابع الفكر القومي البرجوازي، فنقلتنا هذه المواقف من "نظرية المركزية الأوروبية للفلسفة" إلى "نظرية المركزية الشرقية" واصبحت النظرة إلى التراث نظرة مبالغة وتضخيم لقيمة النسبية ولدوره المؤثر في الثقافات والفلسفات العلمية والغربية، على مثال ما ورد في تقرير للفيلسوف الباكستاني محمد شريف قدمه إلى المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر من أن الفلسفة الإسلامية هي التي أعطت الحركة الانسانية مبادئها الأولى، وعرفت الغرب على العلوم التاريخية والأسلوب العلمي ووضعت أسس النهضة الإيطالية واثرت على الفكر الأوروبي المعاصر حتى عمانوئيل كانط.

ان لهذه الاستنتاجات أساساً تاريخياً دون شك، ولكن وضعها بهذه الصيغة الاطلاقية التي تتجاهل العوامل التاريخية الأخرى جعلها عرضة للنقد العلمي واضفى عليها طابع التعصب كبديل للتعصب الغربي المرفوض. وهناك شكل آخر لهذه المواقف القومية البرجوازية من التراث يتجلى في التيارات السلفية الجديدة التي تصطبغ

بصبغة "الحدائثة".¹¹

فقد رأينا من أشكال هذه البدعة (تحديث التراث) ما سمي حيناً بـ"الاشتراكية العربية" وحيناً بـ"الاشتراكية الإسلامية". ورأينا كذلك من يحاول أن يجد في الاسلام مبادئ للرأسمالية، ورأينا كتباً تؤلف بحثاً عن "المادية" في النصوص الإسلامية، أو بحثاً عن "الشخصانية الإسلامية"، أو عن "الانسانية والوجودية في الفكر العربي". بل رأينا من "استنبط" العلوم الطبيعية من القرآن.

¹⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 8

¹¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 10

لقد استحدث الفكر القومي البرجوازي هذا الشكل الجديد من السلفية كتعبير آخر عن أيديولوجية البرجوازية العربية المعاصرة.¹²

ان ظهور تلك التيارات وأمثالها في عصر حركات التحرر الوطني وانهيار الامبريالية وما تبع ذلك من اشتداد الصراع الايديولوجي ، يضع في واجهة القضايا المطروحة في هذا العصر قضية الموقف من التراث الروحي القومي على أساس جديد، أساس تقويمه واستيعابه وتوظيفه لمصلحة هذا الصراع الأيديولوجي نفسه. لذا أصبحت القضية معقدة بقدر ما أصبحت مشكلة من أبرز مشكلات الفكر المعاصر. ومن هنا أصبح من غير الممكن حلها في المرحلة الحاضرة إلا على أساس أيديولوجي.

وإذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول، في جو التحولات النوعية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربي أن يحل المشكلة وفقاً لمواقفه الايديولوجية ، فقد حان الوقت اذن للفكر العربي الثوري ان يقدم الحلول لها أيضاً وفقاً لايديولوجيته الثورية، أيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البرجوازية اليمينية الرجعية.¹³

بناء على هذه الاستنتاجات نرى أن حل مشكلة العلاقة، حلاً علمياً، بين حاضرننا العربي، بكل أبعاده الوطنية والاجتماعية والفكرية، وبين تراث ماضينا الفكري، يتوقف على توفر الوضوح العلمي لدينا عن حقيقتين: اولاهما، حقيقة المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في حاضرها وفي آفاق تطورها المستقبلية. وثانيتهما، حقيقة الترابط الجوهرية بين ثورية هذا المحتوى وثورية الموقف من التراث. بمعنى ضرورة كون الموقف من التراث منطلقاً من الحاضر نفسه، أي من الوجه الثوري لهذا الحاضر.

أما الحقيقة الأولى، فيوضحها ويؤكدها النظر المتعمق في اتجاهات المسار العام لحركة التحرر الوطني العربية، لا سيما مسارها منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى هذه الأيام.¹⁴ نأتي الآن إلى الحقيقة الثانية، نعني حقيقة الترابط الجوهرية بين المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في مرحلتها الحاضرة وبين الموقف الثوري من التراث الفكري العربي - الاسلامي. ماذا نقصد بهذه الحقيقة؟. بل ماذا نقصد باطلاق صفة "الحقيقة" عليها؟.

ليس بالرغبة الذاتية يكون "الشيء" حقيقة أو لا يكون، ذلك بأن الحقيقة ليست ذاتية، انها موضوعية، والا فليست بحقيقة اطلاقاً، بل وهما أو تصوراً أو رأياً أو رؤياً.

وهنا جوهر المسألة في ما نحن بصددده، فان الترابط الذي نعنيه في مسألتنا هو ترابط واقعي موضوعي، أي هو حقيقة بالفعل. بمعنى انه من غير الطبيعي - أن لم نقل: من غير الممكن - أن نكون ثوريين في موقفنا من قضايا الحاضر، ونكون - مع ذلك - غير ثوريين في موقفنا من تراث الماضي.

¹² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 11

¹³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 12

¹⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 13

ان ثورية الموقف من قضايا الحاضر، تستلزم الانطلاق من هذا الموقف نفسه لرؤية التراث، أي لمعرفته معرفة ثورية، أي لبناء هذه المعرفة على أساس من أيديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر. أي القوى التي لها علاقة تاريخية موضوعية بالأساس الاجتماعي لانتاج التراث الفكري في الماضي، نعني بها القوى الاجتماعية السابقة المنتجة للأسس المادية التي انعكست في أشكال الوعي الاجتماعي (الفلسفة، العلم الأدب، الفن) المكونة لهذا التراث.

فاذا نحن استقصينا أشكال معرفة تراثنا الفكري عند كل من حاول النظر فيه: تاريخاً، أو تفسيراً، أو دراسة، في مختلف العصور المتأخرة عن عصره، فسنراها أشكالاً متعددة: بعضها يتخالف وبعضها يتناقض وبعضها يتشابه. فكيف نفسر هذه الظاهرة؟¹⁵

لتفسير هذه الظاهرة ينبغي -أول الأمر- أن نلاحظ الفارق بين التراث نفسه ومعرفة هذا التراث، أي أن نلاحظ أن أماننا في المسألة شيئين، لا شيئاً واحداً.

هذا يعني أن معرفة التراث إضافة خارجية ترد إليه من مصادر متعددة. لهذا هي تتعدد وتختلف، وهو واحد لا يتغير. فما دام الواقع المشهود يضع أماننا أشكالاً متعددة مختلفة لهذه المعرفة، فلا بد أن الذين ينتجون هذه الأشكال المعرفية عن التراث يختلفون بشيء ما بعضهم عن بعض.

ما هو هذا "الشيء"؟ هل هو اختلاف "شخصي" في قابليات الفهم، أي هل هو امر "فردى" تتحكم به عناصر ذاتية مزاجية "خاصة"؟ أم ان هناك ما هو ابعد من ذلك وأشمل؟

لو أن اختلاف أشكال هذه المعرفة صادر عن عوامل "فردية" ذاتية، لكان التشابه، أو التماثل أحياناً، أما نادراً جداً أو غير ممكن إطلاقاً، لأن التشابه نادراً ما يحصل بين "الذاتيات" المحض، ولأن التماثل مستحيل في "الخصوصيات" الذاتية هذه.

ذلك في حين أن تصنيف أشكال معرفة التراث الفكري، في هذا العصر وذاك، يقدم لنا نماذج كثيرة متشابهة، وأحياناً نماذج تكاد تكون متماثلة، بقدر ما يقدم نماذج متخالفة أو متناقضة.

هذا الواقع يحملنا على استنتاج ان كلا من التشابه والتخالف والتناقض بين تلك الاشكال "المعرفية" انما هو صادر عن منطلقات اجتماعية لا فردية، وموضوعية لا ذاتية.

هذا الاستنتاج يصل بنا إلى نقطة التحديد، لنرى جذور المسألة. وهنا نستعين ثانية باستقصاء الاشكال المعرفية التي نتجت، في عصور مختلفة حتى الان، عن التراث الفكري العربي - الاسلامي. ان هذا الاستقصاء هو من المهمات الرئيسة لهذه المقدمة، ولكن مكانه منها لم نصل إليه بعد.

سنرى في نتائج هذا الاستقصاء ان كل "معرفة" عن هذا التراث ذاته صدرت من مؤرخ أو مفسر أو دارس،

قديمًا وحديثًا، انما يكمن وراءها موقف أيديولوجي. والموقف الأيديولوجي هو -بالأساس- موقف طبقي.¹⁶

¹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 16

¹⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 17

ان جملة ما قدمناه بصدد معرفة التراث الفكري يضع أمامنا حقيقة أن أسلوب هذه "المعرفة" وأداتها العلمية لا يخضعان لواقعه التراثي بحد ذاته ولا لظروفه الزمنية والاجتماعية بحد ذاتها، بقدر خضوعهما لاعتبارات الزمن الذي تنتج فيه - أي "المعرفة" - ولا اعتبارات الموقع الاجتماعي لمنتجي هذه المعرفة.

ذلك يعني أن النظرة إلى التراث تحمل بمحتواها دائماً نظرة مشتقة من اعتبارات الحاضر نحو الماضي، أي انها من نتاج الحاضر، لا من نتاج الماضي الذي هو زمن التراث.¹⁷

هذا المعنى ينطبق على كل نظرة في التراث، مهما يكن نوع الصيغة الأيديولوجية لهذه النظرة (المعرفة). حتى النظرة السلفية المنتعشة في حلبة الصراع الأيديولوجي على الصعيد العربي خلال الحقبة الأخيرة - حتى النظرة السلفية هذه ليست خارجة عن منطق هذه الحقيقة. فان السلفيين، حين يظهرون الاصرار على رؤية الحاضر من خلال الماضي، دون العكس، أي نقل افكار الماضي ذات الابعاد الاجتماعية الماضوية التي تجاوزها التطور التاريخي، ليحلوها محل الابعاد الجديدة المتصلة بمنجزات هذا التطور في الحاضر - نقول: ان السلفيين حتى باصرارهم على التزام هذا النوع من رؤية تراث الماضي، انما هم - في الواقع وجوهر الأمر - ينطلقون من اصرار معاكس له. انهم ينطلقون، حقيقة، من الموقع الذي تحتله، في هرمية البنية الاجتماعية الحاضرة، طبقة معينة يعبرون هم عن أيديولوجيتها أما لأنهم في موقعها الطبقي نفسه أو لسبب آخر يتعلق بتكونهم الفكري وغياب الوعي السياسي والطبقي عنهم. نقصد بذلك أن المضمون الحقيقي لرؤيتهم السلفية إلى التراث، أي لدعوتهم إلى اسقاط الماضي على الحاضر، هو مضمون ترتبط جذوره بالحاضر وتتغرس في تربة الحاضر، هو صيغة من صيغ الأيديولوجيات المتحاربة المعاصرة، هو استنجا بالافكار المحنطة في "متحف" الماضي لتثبيت موقع طبقي متزعزع في بنية اجتماعية تتصدع تحت مطرقة الحاضر.

المسألة اذن، في موضوعنا، ان ليس هناك علاقة واحدة بين الحاضر والتراث، ما دام الحاضر نفسه ليس واحداً، وما دام التراث كذلك، في منظورات الحاضر، ليس واحداً. ففي التركيب الطبقي للبنى الاجتماعية العربية القائمة الان، على اختلاف في أشكال هذا التركيب الطبقي بين بنية وأخرى، وعلى اختلاف في نوعيات الصراع المحتدم على مستوى المرحلة الراهنة داخل كل بنية منها، برز واقع جديد هو اشتداد التناقض بين المواقف تجاه القضايا الأساسية المطروحة بألحاح في هذه المرحلة: القضايا الوطنية والاجتماعية والديمقراطية والفكرية.

وبقدر ما تداخلت هذه القضايا بعضها ببعض وكادت تزول الحدود بينها ازداد هذا التناقض حدة واشتداداً، وازداد التمايز بين المواقف سعة وعمقاً.

ان هذا الواقع، بكل ظاهراته، أوضح - أكثر فأكثر - فكرة ان معنى "الحاضر" في منظور كل طبقة وفئة اجتماعية على حدة يختلف عنه لدى غيرها. وذلك لاختلاف مواقعها في حركة الصيرورة التي تهتز بها الان تلك البنى الاجتماعية القائمة.¹⁸

¹⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 22

¹⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 23

فليس "حاضر" الطبقات والفئات التي تهتز مواقعها وتتزعزع هو نفسه "حاضر" الطبقات والفئات الأخرى التي تتوطد وتتجذر مواقعها، يوماً فيوماً، في المجرى الراهن لحركة التحرر العربية. لكل من تلك وهذه "حاضرها" المتميز. الأولى لها "حاضرها" الماضي، والثانية لها "حاضرها" المستقبلي. الأولى لها بالماضي "علاقة" الغريق بخشبة الانقاذ، والثانية لها به "علاقة" الزمن الآتي بوحده التاريخية مع الزمن المتحول في مجرى الحاضر. على قدر ما يختلف "حاضر" كل موقع طبقي عن "حاضر" الموقع الآخر، وعلى قدر ما تختلف "علاقة" كل منهما بالماضي عن "علاقة" الآخر به، يختلف "التراث" نفسه كذلك عند كل منهما، وبالصورة نفسها التي يرسم بها "حاضر" كل موقع طبقي وترسم بها "علاقته" بالماضي، بالصورة نفسها يرسم التراث أيضاً في المنظور الأيديولوجي لكل منهما.

هكذا ينكشف ان التراث ليس واحداً. ان التراث يتعدد، لانه منظور اليه من الحاضر، والحاضر -كما رأينا- متعدد. ونحن نعني هنا -بالطبع- تعدد المنظور الايديولوجي - الطبقي للتراث، رغم أن التراث، كواقع تاريخي، واحد.¹⁹

في قضية المنهج:

ان وصف المنهج المعرفي لاستيعاب التراث بأنه منهج ثوري، يقتضي ان يكون قائماً على قاعدة فكرية تعبر عن أيديولوجية ثورية، ما دام قد تقرر عندنا، في ما سبق، ان "معرفة" التراث تنبع دائماً من منطلقات فكرية تشكل قاعدتها الأيديولوجية، وانه -لذلك- لا تكون "المعرفة" هذه واحدة، بل متعددة بقدر تعدد الأيديولوجيات في المجتمعات الطبقيّة.

لكل طبقة أيديولوجيتها، ولكل أيديولوجية شكل معين من "المعرفة" للتراث. الأيديولوجية الثورية، هي أيديولوجية الثوريين في المجتمع، أي الطبقات والفئات الاجتماعية التي ترتبط مطامحها ومصالحها الطبقيّة والفئويّة بمطالب التغيير الثوري في لحظة تاريخية معينة. نعني تغيير الأوضاع والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والتشريعية والسياسية التي تصبح، في لحظتها تلك، عاجزة عن الاستجابة لمقتضيات التطور والتقدم لصالح القوى الاجتماعية الأكثر تطوراً وتقدماً، وهي القوى ذات الدور الأساسي في عملية الانتاج المادي والروحي للمجتمع. ان القوى الاجتماعية والسياسية المؤهلة، موضوعياً وذاتياً، في لحظتنا التاريخية العربية هذه، لتحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية، هي قوى التحالف التقدمية والوطنية والديمقراطية، احزاباً ومنظمات وهيئات وشخصيات، تجمعها أهداف مرحلية بوجه عام، وقد تجمع بعضها أهداف استراتيجية كذلك.

غير ان القضية هنا هي معرفة موقع الفكر الثوري العلمي في هذا التحالف، وموقع القوى التقدمية التي تتخذ

من هذا الفكر دليلها في الممارسات السياسية والكفاحية بين جملة تلك القوى المتحالفة.²⁰

¹⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 24

في ضوء هذا الواقع نكتشف ملامح الأيديولوجية النواة للحركة الثورية العربية في لحظتها التاريخية الحاضرة، انها أيديولوجية القوى الأساسية في هذه الحركة، أيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية الأكثر ثورية والأكثر حاجة إلى تغيير ثوري يتناول أسس الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية القائمة التي تعاني منها هذه القوى أنواع الشقاء المادي والروحي، إضافة إلى معاناتها اشكال الاضطهاد القومي واستلاب الأرض وثرواتها واستلاب الوطن وتاريخه من قبل الامبريالية والصهيونية.

ان الفكر الثوري العلمي لهذه الأيديولوجية، هو -بالتحديد- فكر الاشتراكية العلمية بقاعدتيه الرئيسيتين: المادية الديالكتيكية، والمادية التاريخية.

ان القاعدة الأخيرة (المادية التاريخية) هي الأساس في تحديد المنهج لانتاج "معرفة" التراث بطريقة ثورية.

في صورة التراث :

أما صورة التراث، في منظور المنهج المادي التاريخي، فيرى هذا المنهج خطوطها الأساسية في ضوء نظريته الجدلية إلى علاقة الحاضر بالماضي، وإلى العلاقة بين المعرفة المعاصرة بالتراث والمضمون الفكري والاجتماعي الذي يحتويه التراث.

هذه النظرة الجدلية، في مسألتنا، تعتمد على موضوعتين:

الأولى، كون معرفتنا بالتراث نتاج علم وأيديولوجية معاصرين.

الثانية، كون هذه المعرفة، رغم انطلاقها من منظور الحاضر، علمياً وأيديولوجياً، لا تستوعب التراث إلا في ضوء "تاريخيته"، أي في ضوء حركته ضمن الزمن التاريخي الذي ينتمي إليه، أو -بعبارة أكثر تدقيقاً- لا تستوعبه إلا من وجهة علاقته بالبنية الاجتماعية السابقة التي انتجته ، وبالظروف التاريخية نفسها التي انتجت -بدورها- تلك البنية الاجتماعية مع ما لها من خصائص العصر المعين والمجتمع المعين.

قد تبدو العلاقة بين هاتين الموضوعتين على شيء من التعارض بوهم أن معرفة تراث الماضي من منظور الحاضر تستلزم جر الماضي إلى الحاضر وهذا يتعارض - أخيراً - مع قولنا باستيعاب التراث في اطاره الماضي فقط.

ان فكرة التعارض آتية، اذن، من وهم التلازم بين عصرية المعرفة و"عصرية" التراث.

والواقع ان هذا التلازم باطل. وحدها السلفية الحديثة تأخذ بهذا التلازم، عملياً، حين هي تستدرج مفاهيم الماضي إلى الحاضر على أساس الزعم بأن معارف عصرنا كلها موجودة هي ذاتها في الماضي، ومنقولة عنه بلغة الحاضر، وان ليس شيء منها لم يوجد في التراث.²¹

²⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 25

²¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 26

هذه الطريقة التي تندرج في خطط الدعوة إلى "تحديث" التراث، قد أخذت طريقها بنشاط، في الحقبة الأخيرة، إلى بعض مفكري البرجوازية العربية، تحت وطأة الحاجة الملحة لدى هذه البرجوازية إلى ترميم أيديولوجيتها المنهارة وطلائها بألوان "عصرية" فاقعة، من أجل الحفاظ على "مادتها" الأصلية، أي مفاهيمها الطبقيّة التي تعني استمرارية وجود البرجوازية، كطبقة، إلى الأبد.

ولكن الدعوة إلى "تحديث" التراث، بمعنى تماثل مفاهيم الماضي مع مفاهيم الحاضر، هي - بصرف النظر عن ابعادها الطبقيّة وعما تتضمنه من إيهام البرجوازية بأبدية وجودها - متعارضة، بل متناقضة، من الناحية الفلسفية، مع الاتجاه المادي التاريخي، كمنهج، في فهم علاقة الحاضر بالماضي، ثم علاقته بالتراث. ان موضوع "عصرنة" التراث تختلف، جذرياً، عن موضوعتنا القائلة باستخدام المنهجية العلمية المعاصرة في انتاج معرفة جديدة عن التراث.

ان الفرق الحاسم بين الموضوعتين يقوم - أولاً - على اسقاط الماضي على الحاضر في الموضوعة البرجوازية، أي حصر مفهوم الحاضر في كونه امتداداً صرفاً للماضي، امتداداً ميتافيزيقياً جامداً يعني - في نهاية الأمر - تماثل الحاضر والماضي تماثلاً كاملاً.

ويقوم - ثانياً - على الفرق بين ان تنتهي موضوعة "عصرنة" التراث إلى القول بأن "نأخذ عن الاقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضع البحث.." و "ان ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا. أو قل بعبارة أخرى: ان نحتكم في حلولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا إليها"، وبين أن تهدف موضوعتنا وفقاً للمنهج المادي التاريخي، إلى فهم "مشكلة الموقف من التراث" بأنها "مشكلة العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة".²²

أي ان موضوعتنا لا تهدف إلى "ان نأخذ عن الاقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة"، لان المسألة هنا ليست هي مسألة "الاخذ" أو "عدم الاخذ" عن الاقدمين، بل هي مسألة الوصول إلى تحديد "الشكل الذي ينظر في الفكر الحاضر إلى علاقته بالفكر الماضي" أي "الشكل الذي يتكشف فيه الفكر هذا للفكر ذاك" دون تجريد الفكر الماضي من مشكلات الاقدمين الخاصة "التي جعلوها موضع البحث"، بل العكس هو المطلوب.

ثم ان المسألة، من جهة ثانية، هي حل مشكلة الموقف من التراث على وجه يضمن لنا تحقيق غرضين: كيفية استيعاب التراث بشكل جديد أولاً، وكيفية توظيف هذا الاستيعاب الجديد - ثانياً - في مجال تحرير الفكر العربي الحاضر من سيطرة التبعية للفكر الاستعماري وللايديولوجية البرجوازية بتداخلهما التاريخي في البنية الاجتماعية العربية المعاصرة.²³

²² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 27

²³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 28

ان وضع قضية التراث، من حيث معرفته ومن حيث توظيف هذه المعرفة، على نحو ما اوضحنا حتى الآن، يكشف ان المسألة ليست هي "ان نحتكم، في حلولنا لمشكلاتنا، إلى المعايير نفسها التي كانوا (أي الاقدمون) قد احتكموا اليها"، كما يفكر الآخرون في موضوع علاقتنا بالتراث.

فان مثل هذا التفكير يضع المسألة بصيغتها اللاتاريخية واللاعقلانية معا. وذلك لسببين متداخلين: أولهما، ان مشكلات الاقدمين تختلف عن مشكلاتنا في الحاضر بقدر اختلاف ظروفهم التاريخية عن ظروفنا المعاصرة.

وثانيهما، ان "المعايير" التي كانوا قد "احتكموا اليها" نابعة من مشكلاتهم وظروفهم تلك، وهي -كما قلنا- غير متماثلة لا متشابهة مع مشكلاتنا وظروفنا، ونابعة أيضاً من المستوى المحدود، نسبياً لتطور أدوات المعرفة ومادتها وأشكالها في عصرهم، فهي اذن معايير تتناسب مع ذلك المستوى غير المتطور نسبياً، ولا تتناسب مع مستوى تطور المعرفة في عصرنا الحاضر.

فلا بد ان تختلف المعايير كذلك بيننا وبينهم. فكيف يصح اذن ان نرجع "في حلولنا لمشكلاتنا" إلى معايير الاقدمين ذاتها، وقد تجاوزها حاضرتنا مسافات هائلة لا تقاس بمسافات الزمن وحدها، بل تقاس - بدرجة أولى- بالتباعد الهائل بين طبيعة المشكلات وطبيعة الظروف الحضارية كلها، اقتصادية واجتماعية وسياسية، وطبيعة مستوى تطور الوعي وتطور أشكاله الفكرية في عصر المجتمع العربي - الاسلامي الوسيط، وبين طبائعها جميعاً في عصرنا ومجتمعنا العربي الحاضر.²⁴

اذا كانت المناهج السلفية تضع اهتمامها كله في ابراز السمات الخاصة بالجانب الغيبي والمثالي من صور التراث، أي اذا كانت هذه المناهج تنظر اليه نظرة وحيدة الجانب، فهل المنهج العلمي (المادي التاريخي) يضع اهتمامه كله في ابراز السمات الخاصة بالجانب الآخر، الجانب المادي، من صورة التراث، أي انه يقع في ما تقع فيه المناهج السلفية من خطأ النظرة الوحيدة الجانب؟.

وأول ما ينبغي التذكير به، في مجال الاجابة عن السؤال، ان المنهج يحمل صفة: "المادي التاريخي". هذه الصفة بذاتها هي مفتاح الحقيقة الكاملة التي نريد جلاءها. فان كونه - أولاً- "مادياً" لا يعني انه يحصر النظر في ما هو فكر مادي أو فلسفة مادية، ويهمل النظر في ما هو فكر مثالي أو فلسفة مثالية.

هذا الحصر وهذا الاهمال هما من مميزات المنهج المثالي في تفسير التاريخ بوجه عام وتاريخ الفلسفة بوجه خاص، كما تشهد بذلك ممارسات مؤرخي الفلسفة المثاليين في مختلف العصور.

والأمر بالعكس في المنهج المادي التاريخي. فهو لانه منهج مادي تاريخي، ينظر في هذا التاريخ وذاك نظرة شمولية لا ترى فيه جانباً دون آخر، بل جوانبه كلها.

²⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 29

فما دامت المثالية من الاشكال التاريخية للفكر، فلا بد لهذا المنهج أن ينظر اليها بقدر ما ينظر إلى الاشكال المادية في تاريخ الفكر، فلسفياً كان ام غير فلسفي، لأن كلا من هذه الاشكال وتلك هو واقع تاريخي، فأهماله اذن خطأ في ممارسة المنهج نفسه، والدراسة العلمية لا تكون علمية بالفعل مع اهمال أي جزء من موضوعها.²⁵ على أساس هذه النظرة الواقعية الشمولية التي يتميز بها المنهج المادي التاريخي، بنينا عملنا في هذا الكتاب.. بمعنى أن عملنا لم ينحصر في البحث عن النزعات المادية في أصول التراث الفلسفي العربي - الاسلامي مع اهمال الاشكال المثالية الطاغية على هذا التراث.

بل نقول ان مثل هذا الحصر - حتى لو اننا اردناه أو حاولناه - غير ممكن عملياً، فضلاً عن كونه غير صحيح منهجياً. ذلك لأسباب عدة، منها:

أولاً، ان الفلسفة العربية - الاسلامية بخاصة يكثر فيها تشابك النزعات المادية والديالكتيكية مع العناصر المثالية والميتافيزيقية إلى حد يتعذر معه استخلاص تلك النزعات دون بحث كل الاتجاهات الفلسفية التي تحتويها.

ثانياً، انه قلما نجد فلسفة مثالية صافية، في القديم أو الحديث، في الشرق أو في الغرب. على الباحث اذن بحث هذه التعاليم من مختلف جوانبها لاعادة النظر فيها انتقادياً واستخلاص ما يكمن فيها من عناصر الديالكتيك المادي بعد نزع الاغلفة الصوفية والمثالية عنها.

ثالثاً، ان النظر إلى الفلسفة يجب أن يكون نظراً اليها كمجرى تاريخي موضوعي يتطور دائماً بتشابك الافكار المختلفة وتفاعلها فيه، وبتصارع المادية والمثالية، الديالكتيك والميتافيزيك خلال هذا المجرى. ان كل هذه الخصائص للفلسفة بعامة تنطبق أيضاً على الفلسفة العربية - الاسلامية ذاتها، ذلك بالإضافة إلى خصوصيتها الاتية اليها من وضعها التاريخي المعين.

لهذا كله كان علينا أن نكتشف، في هذه الفلسفة، مكان النزعة المادية حتى في صلب تجليات النزعة المثالية، وعلاقات الصراع بينهما.²⁶

تصنيف بعض أشكال المادية الفلسفية، كما عرفت في تاريخ تطور الفلسفة العالمية على النحو الاتي:
أ- المادية الساذجة: هذه أول اشكال مادية عرف في التاريخ عند اقدم الفلاسفة. لقد بني هذا الشكل من المادية على موقف ديالكتيكي عفوي من ظواهر العالم. كان هذا الشكل جزءاً من المعرفة البشرية الكلية غير المتجزئة عن العالم، اذ كانت "العلوم" متمازجة لا ينفصل بعضها عن بعض.

يعبر هذا الشكل الساذج للمادية القديمة عن نظرة القوى التقدمية في المجتمع العبودي التي وصفت قديماً بالديمقراطية العبودية. ابرز ممثلي هذه المادية: طاليس وانكسيمانس وانكسماندر، وهيراقليط، وديموقريطس، وأبيقور.

²⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 30+31

²⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 32

ب- **المادية الميتافيزيقية:** هي مادية المفكرين الأوروبيين في القرنين: السابع عشر والثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر.

انطلق هذا الشكل من الموقف الميتافيزيقي (السكوني) تجاه ظواهر العالم، وهو موقف يعتمد - في الأساس - على المعرفة الطبيعية الميكانيكية، فقد كانت الفلسفة، خلال هذه الحقبة، تتغذى بالعلوم الطبيعية التي تطور بينها علم الميكانيك أكثر من غيره وأصبح يؤثر في سائر علوم الطبيعة.

كانت المادية الميتافيزيقية هذه تعبر عن أيديولوجية البرجوازية الناشئة وسائر القوى التقدمية في ذلك العصر.

ج- **مادية الديمقراطيين الثوريين:** ظهر شكل المادية هذا خلال القرن التاسع عشر في بعض بلدان أوروبا الشرقية واسية في عصر انتقال هذه البلدان من الاقطاعية إلى الرأسمالية.

مادية الديمقراطيين الثوريين هذه كانت تحتوي عناصر الموقف الديالكتيكي من ظواهر العالم، وهي تعبر - بالأساس - عن أيديولوجية القوى الفلاحية الثورية بالأكثر.

د- **المادية الديالكتيكية:** هذه هي الشكل الأخير للمادية، تاريخياً، حتى مرحلتنا الحاضرة. هي المادية الماركسية معبرة عن أيديولوجية البروليتاريا أي الطبقة التي تحمل مهمة التغيير الثوري للعالم.

يجب القول هنا أن هذا التصنيف لأشكال المادية خلال مراحل تطورها التاريخي، ليس هو بالتصنيف النهائي الكامل.²⁷

أما المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية، فهي على غرار مادية القرون الوسطى في أوروبا، من حيث أنها كانت تتخذ أشكالاً غامضة تتخفى بين ثنايا الدراسات اللاهوتية الإسلامية.

وهذا مما أتاح لمؤرخي هذه الفلسفة والباحثين فيها، من العرب والإسلاميين والمستشرقين، أن يجدوا "المبررات" لطمسها أو تجاهلها أو تحريف ما قد يظهر من الامارات الدالة عليها.

لذلك كان علينا أن نضع بين مهمات هذا الكتاب تحديد أشكال المادية في تراثنا الفلسفي، إلى جانب اكتشاف عناصر هذه المادية، آخذين بالحسبان أهمية الإجابة الحاسمة - إذا أمكن ذلك - عن السؤال الآتي:

كيف نقيس هذه الأشكال بالذات لدى محاولة تحديدها: أبعياد الأشكال المادية كما تتجلى في عصرنا، عصر المادية الديالكتيكية، أم كما تتجلى في عصر المادية اليونانية القديمة (أشكال المادية الساذجة)، أم

بمقياس عصر الفارابي وابن سينا والرازي أبي بكر وابن رشد، وما مقياس عصرهم هذا؟

كان لابد أن نعتمد المبادئ الثلاثة التي سبق ذكرها، أي كان لا بد أن نراعي - عدا الموقف المشترك تجاه ظواهر العالم بين مختلف أشكال المادية - علاقة النزعات المادية في تراثنا بالنظام الاجتماعي الذي ينعكس -

بشكل ما - في هذه النزعات، ثم علاقتها بمستوى تطور العلوم الطبيعية في المرحلة التاريخية نفسها التي كان يكتب فيها هذا التراث.²⁸

²⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 35

²⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 36

ان "الوضع التاريخي" المعين هو المرجع في تحديد الأشكال التي اتخذتها النزعات المادية في التراث العربي - الإسلامي الفلسفي. فما العوامل المحددة لطابع "الوضع التاريخي" هذا؟.

هناك عاملان رئيسان مبدئياً، هما:

أولاً، طابع أسلوب الانتاج الاقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجاري المتنامي إلى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبياً، في المجتمع العربي - الإسلامي خلال العصور العباسية. ثانياً، طابع الازدهار الذي حظيت به العلوم الطبيعية في هذه العصور (القرن الرابع الهجري = العاشر الميلادي، بالاختص).²⁹

ان تطوير كل فكرة جديدة، أو كل نظرية جديدة، مستحيل من غير وراثته المنتجات الفكرية السابقة وتحولها تحولاً كيفياً (نوعياً) وفقاً لمنطق المتغيرات الجديدة في الظروف المادية الجديدة. بروح هذا التفكير المنهجي كان لينين يؤكد، في كلامه على المصادر الثلاثة للماركسية، ان الماركسية لم تنشأ خارج الطريق الأساسي لتطور البشرية، بل -بالعكس- جاءت بالأجوبة عن الأسئلة التي كانت تطرحها البشرية في كل العصور السابقة لنشوء الماركسية.

ان تأكيد هذه الفكرة هو -في الوقت نفسه- تأكيد للموقف الماركسي من التراث الثقافي القومي والعالمي، أي موقف الحفاظ على هذا التراث، ولكن لا لذاته كتراث، بل لاكتشاف ما يكمن فيه من عناصر التفكير البشري ذات الطابع المشترك بين مختلف اجيال البشرية في مختلف شعوبها، ولرؤية هذه العناصر في حركة صيرورتها الدائمة، أي تحولاتها النوعية خلال "عملية" مزججة من: التحولات الاجتماعية أولاً، وما يستتبع هذه بالضرورة من تحولات الوعي البشري ثانياً.

في هذا الضوء ، بكل وضوحه، ينكشف الفراغ البائس الذي تقوم عليه محاولات بعض فئات "الانتليجينسيا" العربية بدعوتها إلى حذف التراث الثقافي العربي، أو الغاء التعامل معه كلياً.³⁰

ان هذه الدعوة العدمية هي الشكل الآخر النقيض لدعوة "تحديث" التراث السلفية. فاذا كانت هذه الاخيرة تعني التطابق أو التماثل بين الماضي والحاضر، فان تلك تعني التناقض بينهما. واذا كانت الأولى (أي دعوة "تحديث" التراث) تدعو إلى تبعية الحاضر للماضي "لتغريب" المجتمع العربي الحديث والفكر العربي الحديث عن عصرهما وعن مجرى التحولات الثورية في هذا العصر، فان الثانية (أي دعوة الغاء التراث) تدعو إلى قطع الحاضر عن الماضي "لتغريب" المجتمع العربي الحديث والفكر العربي الحديث عن تاريخهما وعن الجذور التي تثبت وتؤكد اصالة انتمائهما إلى ذلك التاريخ.

كلتا الدعوتين، اذن، رغم تناقض مفهوميهما، تلتقي الاخرى على صعيد مشترك، هو اقتلاع المجتمع العربي والفكر العربي من موقعهما في الحاضر نفسه، لان احدي الدعوتين تقتلعهما من الاصلية، والاخرى تقتلعهما من المعاصرة، وكلا الامرين "اغتراب" عن الحاضر، من حيث كون مفهوم الحاضر ليس سوى الوحدة

²⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 37-38

³⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 41

الجدلية بين الاصاله والمعاصرة، أي وحدة العلاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل، فإذا انسلخ عن هذه الوحدة جانب، انسلخ معنى الوحدة بكامله، فلم يبق الحاضر حاضراً بمفهومه التاريخي الديالكتيكي. من هنا يتضح ان الدعوة إلى الغاء التعامل مع التراث هذا، هي -بصرف النظر عن منطلقها الأيديولوجي- تقوم على احتمالات فكرية يرفضها منطق الواقع التاريخي الاجتماعي الذي هو المحك الحاسم لصحة كل فكرة أو نظرية أو احتمال في هذا المجال.³¹

لقد اعتمدنا التصنيف المنهجي أساساً في استقصاء مواقف المؤرخين والباحثين من تراثنا الفكري. ولكن ذلك ليس يغنينا عن الاستعانة بالتصنيف التوضيحي الذي يساعدنا على وضع كل موقف في حدوده الخاصة تاريخياً وفكرياً وأيديولوجياً.

وقد سبق ان حددنا في اطار هذا التصنيف ثلاثة اقسام من المؤرخين والباحثين هؤلاء: القدماء، المحدثين من العرب والشرقيين، ثم السشرقين وسواهم من الغربيين، ونتجه الان إلى رؤية المواقف في حدودها تلك لدى كل قسم على انفراد:

أ - القدماء:

تسوقنا موجبات البحث، لدى استقصاء مواقف القدماء من العرب والشرقيين بعامة، ان نرجع إلى أبعد الأزمنة حتى الزمن الذي لم يكن التراث فيه قد أصبح تراثاً، بل كان لا يزال حاضراً عصره. منذ ذلك العصر ظهرت المواقف المختلفة منه، أي قبل أن يصبح تراثاً، واستمرت تظهر المواقف المختلفة، منذ أن أصبح تراثاً، في كل مكان من الشرق ومن الغرب، ولا تزال وستبقى تظهر.³²

كانت مسألة القدرة أول مسألة خاض فيها الفكر العربي - الاسلامي باتجاه عقلي وعلى أساس "حزبي" أي على قاعدة فكرية ومن منطلق سياسي (معارضة الحكم الاموي)

ومنذ أخذت هذه المسألة تحتل المركز - المحور بين المسائل الفكرية الكبرى المثارة في ما بين القرنين الأول والثاني الهجريين (منتصف القرن السابع)، اخذت المواقف، المؤيدة والمعارضة، تبرز في ساحة فسيحة يحتدم فيها الصراع على اشده، واستخدم معارضو الفكر القائل بنفي القدر سلطة الدين في ارباب هذا الفكر، كما فعل المصعب الزبيري اذ نقل عن مالك بن انس (96 - 179 هـ / 714 - 795) انه قال: "الكلام في الدين اكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهنم والقدر وما أشبه ذلك.."، ثم بالغوا في استخدام الدين ذريعة لتشويه فكرة نفي القدر حتى اطلقوا على دعائها اسم "القدريّة" رغم ان هذا الاسم جدير ان يطلق على من يقول بنقيض فكرتهم، أي على الجبرية، كان ذلك بقصد تطبيق حديث منسوب إلى النبي على أهل الاختيار، وهو الحديث القائل: "القدريّة مجوس هذه الأمة".

وقد رفض المعتزلة هذه التسمية قائلين: "لفظ القدريّة يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله"، وهم لا يقولون بذلك.

³¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 42-43

³² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 48

ثم يأتي دور المعتزلة لتطوير الاتجاه العقلي وتقعيده على قواعد نظرية مستمدة من لقاحات فلسفية متنوعة المصادر، وكان يعني هذا الاتجاه المعتزلي انعطافاً في الفكر العربي - الإسلامي من جهتين: جهة تتعلق بمسألة المعرفة، وجهة تتعلق بترسيخ فكرة حرية الانسان أي مسؤوليته عن افعاله. من الجهة الأولى كان اتجاه المعتزلة خرقاً لحصر مصدر المعرفة في واحد، هو المصدر الالهي، اذ اضافوا العقل كمصدر اخر للمعرفة حتى في مسائل العقيدة. ومن الجهة الثانية اقاموا مفهوم العدالة الالهية على أساس حرية الانسان، أي على نفي الجبرية المطلقة التي تحكم كل افعاله.

وهنا ظهرت مواقف الخصومة لهذا الاتجاه من كلتا جهتيه، واستخدم الدين كذلك وسيلة لكبح التطورات العقلانية المعتزلية وعرقلة تطورها نحو الفكر الفلسفي المستقل عن أساسه اللاهوتي.³³ وقد توزعت مواقف الخصومة هذه بين تيارات ثلاثة في عصر النهوض المعتزلي، هي: التيار السلفي، والتيار الحنبلي، والتيار الأشعري.

وهذه تشترك جميعاً في خط واحد يتسم بالعداء للجوانب التقدمية النسبية من أفكار المعتزلة. لقد تضافرت كل التيارات المحافظة على اقضاء الفكر المعتزلي نهائياً عن صعيد النشاط الفكري في منتصف القرن التاسع الميلادي. حتى لم يبق لنا من هذه الافكار الا ما صاغه خصومهم صياغة مشتتة مجتزأة، وحرمت الاجيال اللاحقة قراءة الفكر المعتزلي بصورة الحقيقية الكاملة التي صاغها اهله انفسهم في مؤلفاتهم، ولم يصل الينا من هذه المؤلفات اخيراً سوى كتاب "الانتصار" لابي الحسن الخياط، وبعض المخطوطات التي عثرت عليها بعثة مصرية أوفدت إلى اليمن في سنوات قريبة سابقة، وصدر في مصر من هذه المخطوطات بضعة اجزاء من كتاب "المغني" للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

من الواضح لنا الان ان مواقف العداء هذه لم تكن لتبلغ هذا الحد الاقصى من تغييب تراث المعتزلة، لولا ان العداء موجه - أساساً - لنزعة التحرر العقلي الغالبة على هذا التراث.

لعل ابن خلدون وحده، رغم "حزبيته" الأشعرية، استطاع ان يدرك قيمة الظروف التاريخية التي جعلت الفكر المعتزلي يكتسب جاذبية استقطبت أنظار معاصريه.

فان ابن خلدون ادرك ان عصر المعتزلة كان عصر تطور العلوم، وان هذا الواقع التاريخي كان السبب في اشاعة الفلسفة واجتذاب الناس اليها، وكان الممهد للمعتزلة ان يحدثوا "بدعتهم" - كما يعبر ابن خلدون انطلاقاً من اشعريته - مستخدمين الفلسفة في تفكيرهم حتى لم يكن من اليسير على خصومهم ان يدحضوا حججهم لكونها قائمة على قواعد فلسفية.³⁴

نرى ان غياب الفكر المعتزلي، وان بوسائل القهر والقسر، كان تحويلاً للصراع إلى شكل أعلى مما كان عليه حين كان هذا الفكر في عنفوان نشاطه.

³³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 49

³⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 51

ذلك ان التيار المعتزلي تحول، بعد غياب ممثليه، إلى مجريين كبيرين انقسم اليهما طرفا الصراع منذ ذلك المفترق التاريخي حتى المفترق الذي نسميه "العصور الحديثة":

المجرى الأول هو الفلسفة، وهو الذي ندعوه بالفلسفة العربية - الإسلامية.

والمجرى الثاني هو علم الكلام الاشعري.

قلنا أن هذا الانقسام الجديد كان تحولاً نوعياً في شكل الصراع، لانه انتقل من كونه صراعاً بين اللاهوتية الصافية واللاهوتية - العقلانية، إلى كونه أصبح صراعاً بين لاهوتية "مغلقة" في المذهب الاشعري وبين عقلانية تنزع بقوة إلى الاستقلال عن أصولها اللاهوتية في الفلسفة العربية - الإسلامية.

كان فكر الغزالي النموذج الأعلى لأحد طرفي هذا الصراع الجديد.³⁵

فقد أصبح الاتجاه الغالب لتلك المواقف هو اتجاه الغزالي نفسه، وهو الذي سلط سيف الارهاب الفكري الديني على الفلسفة والفلاسفة، وهو الذي حدد - إلى مدى بعيد - أشكال النظر الوحيد الجانب إلى هذا التراث في مباحث المتكلمين الاشعريين المتأخرين وغيرهم وفي مؤلفات المؤرخين منهم. وقد نستثني من هذا الحكم اثنين بين كبار مفكري الاشاعرة: الشهرستاني مؤرخ الفلسفة الاشهر، وابن خلدون.

غير ان مواقف العداء للفكر الفلسفي كانت اسبق عهدا من زمن الغزالي، بل سبقت زمن أبي الحسن الاشعري نفسه.

في الثلث الأخير من القرن الثالث الهجري اخذت مواقف العداء للفلسفة تزداد تشددا في مكافحة الفكر الفلسفي

حتى فرض على الوراقين (نساخ الكتب) ان يقسموا بأن لن يشتغلوا بانتساخ أي من كتب الفلسفة.³⁶

برز بعد ابن تيمية تياران من السلفيين: تيار يتابع اتجاهه نفسه، وتيار اخر يتابع الخط الاشعري في محاربة الفلسفة والفلاسفة بسلاح الفلسفة نفسها.

ومن التيار الأول من اعاد أسلوب ابن الصلاح في تحريم المنطق والفلسفة، أمثال: ابن قيم الجوزية (-751هـ)، والصنعاني (-840هـ) والسيوطي (-911هـ).

أما التيار الثاني - الاشعري - فقد جاء من المتأخرين الممثلين له من مارس التفكير الفلسفي دون حرج حتى ان بعض الباحثين المحدثين وصف طريقتهم بأنها "توغلت في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين (علم الكلام وعلم الفلسفة) وحسبوه واحدا.

ان الطابع العام لمواقف القدماء من التراث الفكري الفلسفي، بعد ابن تيمية إلى زمن متأخر يتجاوز القرن السادس عشر الميلادي، هو طابع هذين التيارين معا، رغم الاستثناءات ذات الشأن الكبير.

ولكن تيار الاشعرية ظل يحتفظ بمواقفه المسيطرة - بالاعل - على النشاط الفكري في هذا المجال، فان كثرة شراح الكتب الكلامية والفلسفية البارزين ومؤرخي الفلسفة، في المراحل المتأخرة، هي كثرة اشعرية، من ابن خلدون إلى طاش كبرى زادة (-963هـ / 1550).

³⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 52

³⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 53-54

أما الاستثناءات التي أشرنا إليها فتركز على المتأخرين من فلاسفة الشيعة الذين يبرز في قافلتهم الأخيرة صدر الدين الشيرازي المشهور بـ"الملاصدرا" أو بـ"صدر المتألهين" (980-1050 هـ / 1573-1640).

والقصد من الاستثناء هنا امران ، هما:

أولاً، كون فلاسفة الشيعة هؤلاء نظروا إلى الفكر الفلسفي من خارج كلا التيارين السابقين: الحنبلي، والأشعري، من حيث الاتجاه المذهبي الصرف.

وثانياً، كون موقفهم من هذا الفكر يتسم بالانسجام الداخلي. ذلك بفضل تطويعهم مقولاته ومفاهيمه ذات

الطابع الميتافيزيقي وفق طبيعة المقولات والمفاهيم الشيعية في قضايا النبوة والامامة بالاختصاص.³⁷

ب- مواقف المحدثين :

في الصفحات الأولى من هذه المقدمة وضعنا مسألة عودة الفكر العربي الحديث إلى تراثه القديم في إطارها التاريخي الذي برزت فيه منذ أكثر من قرن مضى.

اذ كانت العودة حينذاك إلى هذا التراث تعبيراً، في النطاق الفكري، عن المخاض الذي بشر بمطلع الحركة المسماة بـ"النهضة العربية".

فقد ارجعنا مسألة التراث هذه إلى عواملها التي ظهرت لنا انها هي نفسها العوامل التي تمخضت عنها تلك الحركة "النهضوية" بشكلها الأول السطحي، حتى خرج من العمق الشعبي العربي وأفق الأوسع شكل جديد تحولت به الحركة من مضمونها "النهضوي" الاصلاحى المرتبط بمطامح الزعامات العربية العليا ونزعات المساومة الفئوية مع المطامح الغربية الامبريالية، إلى مضمونها القومي التحرري.

بهذا التحول في الحركة العربية ، حدث تحول في مسألة العودة إلى التراث كذلك، فقد بدأت العودة إليه بداية "نهضوية" أيضاً كبداية الحركة العربية الاصلاحية ذاتها.

وبهذه الصفة كانت العودة إلى التراث اشبه بالنزعة الرومانسية من حيث كونها رجعة إلى الماضي بصفته "الماضوية" المطلقة، رجعة مشحونة بالعاطفة حبا للماضي بذاته وتمجيذاً لكل ما اتى به الماضي دون تمييز أو تمحيص.

لقد وصفنا هذه الظاهرة، سابقاً، بصفتين متناقضتين: برجعية مضمونها ، وتقدمية دوافعها. فهي رجعية من حيث القومية في سبيل انبعاث "الشخصية" العربية لمواجهة التحدي المزدوج: الطوراني العنصري التركي،

والغربي الامبريالي المتحضر يومئذ لتقاسم تركة "الرجل المريض".³⁸

اتخذت حركة العودة إلى التراث، في تلك المرحلة ، طابع الاسم الذي سميت به: "أحياء التراث".

³⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 65-66

³⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 72

كان الادب -والشعر بخاصة- هو الصيغة الأولى لهذا "الاحياء". غير ان هذه الصيغة لم تكن "احياء" للتراث بقدر ما كانت استلاباً لما بقي فيه من حياة، اذ كانت تقليداً للغته وأساليبه وصوره ومعانيه يفتقر إلى الكثير من عناصر الحياة التي اجتمعت في التراث نفسه.

ثم ظهرت صيغة جديدة لهذا "الاحياء" كانت اجدى من تلك واقرب إلى معنى الاحياء، هي نشر المؤلفات التراثية، في الادب والنقد والشعر والتاريخ والتشريع والعقائد، بوسائل الطباعة الآلية حين بدأت هذه الوسائل تشيع في بعض الاقطار العربية (مصر، لبنان، سورية) خلال القرن الماضي.

ولكن طريقة النشر هذه كانت، في البدء، طريقة عشوائية لا تعتمد قاعدة ما في اختيار ما ينشر من كتب التراث سوى شهرة الكتاب أو شهرة المؤلف، هذا أولاً.

ثم هي -ثانياً- لا تعتمد تحقيق النسخ المخطوطة للكتاب الواحد ومقابلة بعضها ببعض لمعرفة الصحيح منها نصاً وتاريخياً كما كان يفعل المستشرقون في نشرهم كتب التراث العربي - الاسلامي.³⁹

هذه المرحلة الأولى لحركة العودة إلى التراث، تخللتها - مع ذلك- في الثلث الاخير من القرن التاسع عشر، دعوة متميزة بجذورها وتأثيرها العميق في بلدان الشرق الاسلامية، هي الدعوة التي نهضت بها مدرسة جمال الدين الافغاني (-1897) وتلميذه الشيخ محمد عبده (-1905).

كان لهذه المدرسة موقف من التراث يتخطى الموقف شبه الرومانسي الذي ساد تلك المرحلة، فقد توجهت مدرسة الافغاني - عبده إلى التراث من موقف نقدي نسبياً. اذ رأى رائد هذه المدرسة (الافغاني) حاجة بلدان الشرق في مرحلته تلك إلى التصدي للمطامع الغربية الاستعمارية بسلاح الفكر المتحرر من أسر النظر "التقديسي" الجامد إلى الماضي وتراثه، لرؤية ما يتطلبه الحاضر من فهم جديد لأفكار التراث يساعد المجتمعات الشرقية المهتدة بخطر تفاقم السيطرة الاستعمارية على مواجهة هذا الخطر.

من هذا المنطلق اندفع الافغاني بدعوة هذه المجتمعات إلى نبذ ما تأخذ به من أفكار وتقاليد متوارثة أخذاً جامداً يحقنها بجراثيم الاسترخاء وروح الجبرية المطلقة الآتية إليها باسم القضاء والقدر.

وعلى هذا الاساس بنى الافغاني حملته المعروفة على الصوفية "الذين يتخذون الايمان بالقضاء والقدر سبيلاً إلى القعود عن طلب الرزق"، وصادر حكمه بأن "هؤلاء الذين لا يفهمون من التوكل الا معنى التواكل يستحب ازالته وتنقية الهيئة الاجتماعية من درنهم، لان اراءهم ليست على وفاق مع الدين".

وعلى الأساس نفسه بنى الشيخ محمد عبده، ممثل الجناح العربي المصري لهذه المدرسة، دعوته الاجتماعية والفكرية إلى فهم تراث الاسلام، عقيدة وشريعة، وفهم تراث المسلمين، متكلمين وفلاسفة، فهماً مستمداً من واقع العصر المتغير جداً عن واقع العصر الوسيط.

بروح هذه الدعوة نادى بأن "من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد في الاعتقاد ولم تجب عصمته فهو معرض للخطأ، ولكن خطاه عند الله واقع موقع القبول، حيث كانت غايته من سيره، ومقصده من تمحيص نظرة، ان يصل إلى الحق ويدرك مستقر اليقين".

³⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 73

وبروح هذه الدعوة لم يذهب محمد عبده مذهب السلفية في معاداة النهج العقلاني المتمثل بتراث المعتزلة والفلاسفة أو في تكفير من يقول بأزلية العالم ولم يأخذ بالمنحى الصوفي الا ان يكون التصوف "رياضة خلقية على هدى الرياضة العقلية".

على ان مدرسة الافغاني - عبده، رغم أهميتها في تصديق جدار التقديس المطلق للتراث، لم تضع منهجاً لدراسة التراث يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييراً عميقاً . ذلك لارتباطها بالأسس الأيديولوجية نفسها التي قامت عليها تلك المناهج.⁴⁰

ولكن في السنوات الأخيرة، أي في مرحلة تطور الحركة العربية التحررية التي أخذ فيها التمايز الأيديولوجي يتحول إلى صراع أيديولوجي علني، أخذت الدراسات التراثية تتجه اتجاهاً صريحاً إلى الكشف عن منطلقاتها الفكرية كأسلحة مشاركة في هذا الصراع على هذه الجبهة وتلك كليتيهما.

في الجبهة السلفية نجد -مثلاً- إحدى المجالات العربية المعنية بمثل هذه الدراسات تعلن، في احد اجزائها المخصص لبحث بعض الجوانب المهمة من تراثنا الفكري⁴¹، انها تتصدى لبحث تراث "الفكر الاسلامي" في هذه المرحلة ذاتها، لانها "من أشد المراحل خطورة في تاريخ تطوره" - تقصد تطور "العالم الاسلامي" - ، ثم تحدد "خطورة" المرحلة بانها تتمثل في تعرضه - أي العالم الاسلامي - لكثير من التيارات الفكرية والاتجاهات الأيديولوجية الغربية الوافدة التي يستقطب بريقها وجدتها كثيراً من الازدهان.⁴²

وفي الجبهة الأخرى التقدمية تصدر تباعاً بحوث ودراسات عن مختلف جوانب التراث تحاول أن تشق طريقها إلى معركة الصراع الأيديولوجي مباشرة.

بعضها يتوجه إلى تيارات معينة في هذا التراث تتميز بانها ظهرت تاريخياً كتمثيل لمواقف واتجاهات لها أبعادها الاجتماعية والسياسية المتقدمة بالنسبة لمرحلتها التاريخية الخاصة، والفكر المعتزلي، بوجه عام، هو احد الطلائع بين هذه التيارات.

وقد توجهت إليه إحدى تلك الدراسات من منطلق أيديولوجي تقدمي معاصر، باعتبار ان الفكر المعتزلي حمل "قضية الحرية الانسانية والموقف الانساني"، وباعتبار ان هذه القضية "تتعلق بالانسان وعلاقاته بالمجتمع والكون".

وبسبب من ديمومة هذه العلاقات وتعقدها، بل ونمو درجة التعقد هذه، فلقد ظلت هذه القضية حية مثارة ومثيرة للبحث والجدل حتى الآن.

وتحدد هذه الدراسة أهمية بحث قضية المعتزلة الان بانها " تتعدى نطاق الانصاف لهؤلاء الاسلاف وابرار مباحثهم حول هذه القضية، إلى مشاكل عصرنا الحاضر وانساننا العربي - المسلم الذي يعيش في النصف

⁴⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 74

⁴¹ مجلة "عالم الفكر" الصادرة عن وزارة الاعلام في الكويت، عدد: يوليو - أغسطس - سبتمبر 1975. هذا العدد يبحث في: "التصوف: إيجابياته وسلبياته" - أحمد محمود صبحي " الفكر الهندي من الهندوكية إلى الاسلام" - د. عبد العزيز محمد الزكي - "نشأة الفكر الاسلامي في بواكيره الكلامية" - د. حسام محي الدين اللوسي - ، التصوير الاسلامي بين الحظر والاباحة - د. ثروت عكاشة -.

⁴² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 97

الثاني من القرن العشرين (...) من زاوية شديدة الأهمية والخطورة بالنسبة لعالمنا العربي، وبالنسبة لنا في مصر بوجه خاص".

أما هذه الزاوية فتحددها الدراسة بـ "ضرورة بلورة فكر هذه المدرسة العربية الإسلامية في موضوع الحرية الإنسانية، وأهمية لقاء المزيد من الاضواء على هذا المبحث، وإثارة الجدل الفكري حول مكانه من عقل امتنا وسلوكها في حاضرها الراهن ومستقبلها المنشود. وباختصار: مكان هذا الفكر من ثورة فكرية وثقافية مطلوبة ومنشودة لتغيير الموقع الفكري لجماهيرنا الواسعة العريضة".⁴³

ويمكن أن يذكر بين الكتابات القائمة على هذا الاتجاه والتي ظهرت في السنوات الأخيرة، كتابة عن "ابن رشد" تصفه في العنوان بأنه "أكثر الشخصيات إثارة للجدل"، وأنه "رجل الفكر والممارسة"⁴⁴.

وقد نجحت هذه الكتابة بتفسيرها التاريخي لكلا الوصفين، فهي تطرح مسألة الجدل الذي أثير حول تحديد النزعة الفلسفية لابن رشد في العالم العربي - الإسلامي وفي أوروبا: أي نزعة مادية الحادية كما يرى فريق من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة، أم هي نزعة مثالية وإيمانية - إسلامية، كما يرى فريق آخر، أم هي توفيقية تقيم "مصالحة" بين الدين والفلسفة كما هو رأي جمهرة الباحثين العرب والإسلاميين السلفيين والبرجوازيين؟

وبرغم أن صاحب هذه الكتابة الجديدة عن ابن رشد لم يشأ أن يدخل طرفاً مباشراً في هذا الجدل، فقد دخل طرفاً بالفعل حين أخذ يكشف العناصر ذات المحتويات المادية والتقدمية من فلسفة فيلسوف قرطبة، وهي العناصر التي تضع ابن رشد في مكانه التاريخي الحقيقي حيث يبرز فيلسوفاً "يرتدي الحديث عنه أهمية استثنائية".

ذلك بفضل "التحام فكر ابن رشد بممارسته لهذا الفكر مع ما يتضمنه هذا من مواقف صلبة في وجوه الكثيرين من اعداء الفكر العقلاني المتنور الذي دعا ابن رشد إليه فأصابه في سبيله ما أصابه من اضطهاد ونبذ وتشويه سيرة".⁴⁵

إن المكان التاريخي الحقيقي لابن رشد - كما يوضح الكاتب بحق - هو حيث نراه ".. مرآة عاكسة للكثير من جوانب البنى الفكرية والسياسية والثقافية، بما بينها من عوامل ترابط وتضاد".

لذا كان على الكاتب أن يرسم الخطوط الكبرى لأوضاع المجتمع الذي انتمى إليه وعاش فيه الفيلسوف، من اجتماعية وسياسية وثقافية، فرسمها صورة تحتمل فيها التناقضات التي وضعت ابن رشد، كفيلسوف، في الطرف الذي يرفض في ما يرفض، ما يأتي:

أولاً، جعل علاقة السلطة السياسية وجهازها العسكري بالمحكومين، علاقة تقوم على القمع والتسلط المستبد.

⁴³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 99

⁴⁴ صلاح حزين: مجلة - السفير العربي - باريس، العدد الأول، تموز 1973

⁴⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 100

ثانياً، آراء رجال الدين وعلماء الكلام وبعض الفلاسفة في مسائل خلق العالم وبعث الرسل والقضاء والقدر والعدل والجور والنشور.

هذه المسائل التي اتخذ الاختلاف حولها " هذا الطابع العنيف، لانه يتصل بالبنية المادية للعالم من وجهة نظر يترتب عليها (...) الكثير من النتائج والآراء التي تهدد البنية السياسية للدولة التي يشكل الفقهاء .. جزءاً مهماً منها. اضافة إلى ما لمسائل مثل: القضاء والقدر والعدل والجود من تأثير على مواقف الناس وحياتهم ومواقفهم من السلطة".

ثالثاً، انكار حضور الانسان في العالم وفاعليته وقدرته على الحركة بحرية. رابعاً، فكرة اختلاف الرجال عن النساء بالطبيعة. بل يرى ابن رشد الاختلاف في الدرجة، وهي "تحدد بالنسبة لنوعية العمل الذي تقوم به المرأة" والمقياس في ذلك قابلية المرأة لاحتمال المشاق. فحيثما تتوفر هذه القابلية فقد تتفوق المرأة على الرجل.

ان كتابة صلاح حزين هذه عن ابن رشد، بخلاصتها التركيبية التي وضعناها بتصريف لا يمس الجوهر، تأتي في هذه المرحلة الأخيرة تمثيلاً للاتجاه الجديد في معالجة التراث وفق المنهج التاريخي العلمي، واسهاماً في القضاء على أسطورة "الطابع التوفيقي" الذي فرضه المنهج السلفي على الفلسفة العربية - الإسلامية دون أساس واقعي سوى الدوافع الايديولوجية المتحكمة، في الخفاء غالباً، بمجمل المباحث التراثية للسلفيين وغير السلفيين من ممثلي الفكر البرجوازي المعاصر.⁴⁶

ج- حركة الاستشراق :

النواة الأولى لحركة الاستشراق، بشكلها الثقافي، ترتبط بعلاقة وثيقة مع حركة "الاستشراق" بشكلها السياسي - العسكري، التي كانت الحملات "الصليبية" نواتها الأولى كذلك.

ولكن الصلة بين الثقافة العربية - الإسلامية وثقافة الغرب الأوروبي كانت قد انعقدت قبل الحركة "الصليبية" خلال الحروب العربية - البيزنطية، وخلال عهود الوجود العربي في كل من الاندلس وصقلية، وازدهار حركة التنقذ الأوروبي فيهما بالثقافة العربية - الإسلامية وحركة نقل منجزات هذه الثقافة، ولا سيما الفلسفية والعلمية التجريبية منها، إلى اللاتينية والعبرية وظهور المدارس والمذاهب الفلسفية الأوروبية المتأثرة بالفلاسفة العرب الاسلاميين: الكندي والفارابي وابن سينا والرازي ابي بكر والغزالي وابن رشد.

ولكن حركة الاستشراق تتميز، منذ الغزوات "الصليبية" للشرق، بظاهرتين:

أولاهما، انها أصبحت على اتصال مباشر بالأصول التي لم تكن قد انتقلت قبل ذلك إلى المغرب.

والثانية، انها اخذت تندفع بمهماتها على خطين متوازيين حيناً، ومتشابكين احياناً: خط سياسي - استعماري ترتبط بدايته ببداية تلك الغزوات التي غمرت اجزاء كبيرة من بلاد المشرق العربي بموجات متلاحقة من المقاتلين

⁴⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 101

والمحتلين على مدى نحو قرنين (1097 - 1291) لأغراض استعمارية متسمية باسم "الصليبية" إخفاء لحقيقة أهدافها وراء ستار الدين.

أما الخط الآخر، فهو الذي يتصل بما تركته المدارس الصقلية والاندرلسية لدى المثقفين والمفكرين والعلماء الأوروبيين من رغبة في الاطلاع على المزيد من مصادر الثقافة العربية - الإسلامية ومنجزاتها في مختلف فروع المعرفة.⁴⁷

وكان الحافظ الديني يجد سبيله إلى كلا هذين الخطين، ولذا نرى بين أوائل الاستشراقيين، الذين كانت لهم عناية ماثورة بترجمة الكثير من تلك المصادر، نفرا من الرهبان أمثال: بطرس المحترم (1092 - 1156)، وجيرارده كريمون (1114 - 1187)، والبير الكبير (1193 - 1280)، وميخائيل سكوت (1235 -)، وروجر بيكون (1214 - 1294).

لا يمكن - ولا يصح - انكار النتائج الايجابية لحركة الاستشراق . اما أبرز هذه النتائج فهي:

1- حفظ الكثير من أصول تراثنا الثقافي ووقايته من الاندثار أو الضياع خلال عصور العزلة المظلمة التي ضربت على هذا التراث كحجاب بينه وبين جماهير المتعلمين في بلاد العرب، وهي نفسها العزلة التي ضربت عدة قرون على أهل هذه البلاد أنفسهم، كحجاب بينهم وبين حركة تطور التاريخ البشري.

كان عمل المستشرقين في العصور الحديثة، مهما كان رأينا في القصد منه، هو البحث عن تلك الأصول في زوايا البيوت والمكتبات الخاصة المهملية وأسواق الكتب في مختلف المدن والعواصم، وجمع ما يصل إلى أيديهم منها بمختلف الوسائل.

وفي اعتقادنا أن هذا العمل - رغم ما قد نجد فيه من غضاظة - قد انقذ كنوزاً كان يمكن أن تضيع، فبقيت وإن في غير أرضها، وكان بقاؤها هو الأهم.

2- نشر تلك الأصول التراثية بوسائل الطباعة الحديثة، وأحياناً تحقيق نصوصها تاريخياً ونصياً.

3- أما دراسة التراث في حركة الاستشراق، فهذه هي القضية التي يعنينا هنا الوقوف عندها. فليس صحيحاً الزعم أن نسبة الايجابية في هذه النقطة تعادل نسبتها في النقطتين السابقتين. بل الصحيح القول إنها نسبة ضئيلة بالقياس إلى ما غمرها من سلبيات طاغية.⁴⁸

ليس مصادفة أن كان بدء نشاط الدراسات الاستشراقية الغربية لتراثنا الفكري، في "النصف الأخير من القرن 19"، وإن نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من هذا القرن نشاطاً عظيماً، فرحل بعض العلماء الغربيين إلى الشرق، وتعلموا في معاهده، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية، وتنافست عواصم أوروبا وأمريكا في نشر الثقافة العربية، فانشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الإسلامية في برلين ولندن وباريس وروما،

⁴⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 107

⁴⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 108

والفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية، وعقدت مؤتمرات للمستشرقين من حين لآخر، فكانت حافزاً على الدراسة وهادياً للبحث.

نقول: ليس مصادفة ان نشاط هذه الدراسات لم يبدأ الا في النصف الثاني من القرن 19 ، وانه ازداد فاعلية على هذا النحو في الربع الأول من القرن (العشرين)، مع ان حركة الاستشراق كان قد مضى على ظهورها زمن يعد بالقرون. بل المسألة مرتبطة بظروفها وأسبابها التاريخية المعينة.

ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت الرأسمالية على عتبة التحول إلى عصرها الجديد، عصر الامبريالية، أي عتبة التحول عن نظام المنافسة الحرة المفتوحة إلى نظام تركز الاحتكارات الذي دفع بالرأسمالية إلى التطور نحو شكلها الجديد واعادة تقسيم العالم على أساس جديد يضمن لتلك الاحتكارات: مواطن خارجية لتوظيف الرساميل المالية، ومصادر للخامات ، وأسواقاً للتصريف.

ان مقدمات هذا التحول الرأسمالي كانت تشتد بروزاً وحدة في الربع الاخير من القرن الماضي، ثم حدث التحول فعلاً في مستهل القرن العشرين.

وفي سبيل ذلك كان يشتد صراع الدول الرأسمالية للاستيلاء على مناطق جديدة من العالم "المتخلف" ، ولاعادة توزيع المناطق المستولى عليها من قبل.

في هذه الظروف ذاتها، ولأسباب ذاتها، كانت تركية العثمانية - بما تحتويه ضمن سيطرتها من اجزاء عربية- أحد مدارات هذا الصراع المحتدم، لما تتمتع به المنطقة العربية من مزايا، فعلية ومحتملة، مثيرة لشهوات الاحتكارات الامبريالية، وملائمة لاستراتيجياتها الاقتصادية والسياسية.

من هنا كانت "المسألة الشرقية" أحد أشكال ذلك الصراع، كما كان مشروع خط "ب-ب-ب" الحديدي (برلين - بغداد - البصرة) مظهراً اخر للسباق الدولي الامبريالي في سبيل السيطرة على ثروات ما بين النهرين وعلى منفذ إلى المحيط الهندي.⁴⁹

في سياق هذا التحول نحو عصر الرأسمالية الامبريالية، نحو عصر الاقتسام الجديد للمستعمرات القديمة والتسابق للاستيلاء على مستعمرات جديدة في ركاب الاحتكارات الكبرى، بدأت حركة الاستشراق اتجاهاً الجديد أيضاً نحو الدراسات العربية - الإسلامية، ودراسة التراث الفلسفي بالخاص.

ثم ضاعفت نشاطها في الربع الأول من القرن العشرين ، أي بعد ان صار هذا التحول أمراً واقعاً، وصارت البلاد العربية في متناول المطامع الامبريالية بالفعل، وبذلك أصبحت لهذه البلاد ميزة استراتيجية جديدة بالغة الاهمية في حساب الامبريالية العالمية، اضافة إلى الاستراتيجية الطاقية بعد انبثاق ينابيع الذهب الاسود (البترو). (البترو).

سنجد بين من يقرأون هذا الكلام سائلاً يسأل: ما علاقة هذا كله بمسألة الدراسات الاستشراقية لتراثنا الفكري، والفلسفي بخاصة؟.

⁴⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 109

نجيب: اننا اذا نظرنا إلى هذه الدراسات منعزلة عن بدايتها التاريخية، مجردة من اية علاقة بين هذه البداية وتلك الظروف التي أوضحنا، نكون قد وضعنا المسألة وضعا تجريديا و "لا تاريخيا" في حين أن مسألة كهذه وبأهميتها البالغة لا يمكن ان تعالج بالنظر التجريدي، فضلاً عن "اللاتاريخي" كشأن غيرها من مسائل الفكر والثقافة.

ان العلاقة بين بداية الدراسات الاستشراقية للتراث وبين عشية عصر الامبريالية، ثم العلاقة بين اشتداد نشاط هذه الدراسات ومطلع عصر الامبريالية هذا، هما مما يحتاج إلى تفسير ينظر إلى ابعاده الواقعية.⁵⁰ وسنكتشف الكثير من هذه الابعاد حين ندخل في تفاصيل مواقف المستشرقين خلال معالجاتهم فكر التراث. اما الان فنحاول الكشف عن أساس تلك العلاقات:

ان التوجه الامبريالي، نحو السيطرة على العالم العربي، كان يستلزم توجهها تابعاً له يسير في خطه نحو السيطرة على الثقافة العربية، بمعنى التحكم باتجاهاتها الحديثة، في سبيل تحقيق غرضين رئيسين: أولهما ، يتعلق بالبرجوازية العربية. فهذه البرجوازية كانت مؤهلة ان تنتقل إلى موقع التبعية للامبريالية انسجاماً مع مصالحها الطبقية. وهذا الانتقال يستدعي تحولاً ايديولوجياً، أي انه يستدعي من هذه البرجوازية ان تعيد بناء ايديولوجيتها المتخلفة عن طبيعة عصر الامبريالية.

فكان لا بد من التمهيد لهذا التحول بتمكين البرجوازية من اداة ثقافية يمكن الاستعانة بها في سبيل ذلك. لقد اخذ مفكرو الرأسمالية، في مرحلة انتقالها إلى الشكل الامبريالي، كل هذه الامور بالحسبان حين كان عليهم ان يقرنوا التوجه الاقتصادي والسياسي الامبريالي نحو المنطقة العربية بالتوجه الثقافي والايديولوجي الامبريالي نحو برجوازية هذه المنطقة.

كان عليهم ان يستخدموا، في سبيل هذا التوجه الاخير، اداة ثقافية لها ارتباط بالتاريخ القومي والثقافة القومية، على ان يفسر هذا التاريخ تفسيراً غيبياً وقديراً، وان تطرح مسائل هذه الثقافة على نحو يلائم هذا التفسير الغيبي القدري. ذلك هو الغرض الأول من التوجه الامبريالي، عن طريق حركة الاستشراق، نحو السيطرة على الثقافة العربية، بمعنى التحكم باتجاهاتها الحديثة، لتكون دراسة تراثها الفكري بوجه عام

والفلسفي بوجه خاص، احد وسائل هذا التحكم، أو أحد اشكاله.⁵¹

أما الغرض الثاني، فهو يتعلق بالتكون الايديولوجي العام لأكثر فئات المجتمع العربي اتصالاً بالثقافة والتراث وأوفرها نصيباً من فرص التأثير في صياغة فكر عربي جديد لدى الشبيبة والطلبة والمتعلمين من مختلف الانتماءات الطبقية. نعني فئات المثقفين والمعلمين والاساتذة والكتاب والباحثين.

ان الدراسات الاستشراقية لتراث الفكر العربي - الاسلامي، اذ بدأت ونشطت مع بداءات عصر الامبريالية بالذات، واذا اتجهت - بطابعها الغالب - نحو توكيد الجوانب المثالية والافكار الغيبية من هذا التراث دون غيرها، معتمدة الرؤية الذاتية و "اللاتاريخية" في التفسير والتحليل - كان ذلك كله علامة ان هذه الدراسات لم تكن

⁵⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 110

⁵¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 111

منفصلة عن سياق تطور الرأسمالية نحو مرحلتها الامبريالية، وسياق الاعداد الفكري والايديولوجي في البلدان المرشحة للسيطرة الامبريالية من أجل دعم هذه السيطرة بقواعد فكرية وأيديولوجية تُبنى على أسس من ثقافة البلدان وتراثها الفكري القومي، وتكوين "ورشة" من المفكرين والأيديولوجيين المنتمين إلى برجوازياتها او المتموجي الانتماء من البرجوازية الصغيرة والمتوسطة، ليتولى هؤلاء وأولئك مهمة ترسيخ تلك القواعد في بلدانهم بانفسهم، مسترشدين بالمناهج والأساليب التي جاءت بها الدراسات الاستشراقية.

والواقع ان المناهج والأساليب التي عالج بها المستشرقون الغربيون تراثنا الفكري، اثارت دهشة المفكرين والكتاب والباحثين العرب المحدثين عند اتصالهم بها أول اتصال في جامعات الغرب. فقد وجدوا فيها عناصر جدة في البحث غير مألوفة فانجذبوا اليها، ثم تجاوزوا دور الاندهاش والدعوة المجردة إلى دور الممارسة.

ربما كان طه حسين اجراً من أقدم على ممارسة المنهج الاستشراقي بين جيله المتخرجين في جامعات الغرب على كبار اساتذة الاستشراق هناك. اذ اقتحم هذه الممارسة في مجال من أدق مجالاتها واحفلها بغناصر الاثارة والحساسية بدراسته الشعر الجاهلي على أساس التشكيك به وابرار العوامل الدينية في صنع هذا الشعر خارج عصر الجاهلية.

الطريق إلى المنهج أخذ يتعبد بممارسات كثيرة قام بها جيل من الباحثين امثال منصور فهمي واسماعيل مظهر واحمد أمين ومصطفى عبد الرازق وعلي عبد الرازق ومن سار معهم وبعدهم حتى اليوم. ان طريقة البحث، كما مارسها هذا الجيل الرائد من الباحثين العرب، كانت -دون شك- ثورة لا بد منها للخروج على الطرائق الوصفية الانشائية الفارغة والمتخلفة التي كانت سائدة من قبل.

وهنا نسجل الوجه الايجابي لاثر المناهج الاستشراقية عندنا. هذا اذا نظرنا إلى المسألة من جانبها الأسلوبي المحض. اما اذا نظرنا اليها من جانبها المنهجي، بالمعنى الفكري والايديولوجي، فالأمر يختلف.

ان الجاذبية التي حظي بها المنهج، الاستشراقي الغربي بأسلوبيته الجديدة المفاجئة للباحثين العرب، والتي بهرت افكار المتقنين والمتعلمين، قد أدت إلى استدراج اجيال من الكتاب والمفكرين إلى الأخذ بالمضمون الفكري والأيديولوجي لهذا المنهج، سواء بالنظر إلى العالم - إلى المجتمع والفكر بخاصة- ام بالنظر إلى التراث الفكري القومي وطريقة دراسته.

ان هذا يعني ان الدراسات الاستشراقية للتراث قد أدت اغراض منهجيتها الايديولوجية ولا تزال تؤديها. ولكن ما جد في سياق تطور حركة التحرر العربية، قد مهد الطريق لظهور الاتجاه الجديد في معرفة التراث، نعني الاتجاه المؤسس على المنهج التاريخي العلمي.

د - موقف المستشرقين:

في سبيل تحديد مواقف المستشرقين من تراث الفكر العربي - الاسلامي، يجب أن نحدد أبرز الاتجاهات التي تدور عليها هذه المواقف.

فاذا استعرضنا الدراسات الاستشراقية الباكورة وما تلاها، أمكن أن نراها تتمحور حول الاتجاهات الآتية:
 أولاً: الاتجاه القائم على "نظرية الجنس"، أي دراسة التراث من وجهة نظر عرقية، بمعنى النظر إلى العرب، أو "الجنس السامي"، أو الشرقيين عموماً في مقابل الغربيين، أما انهم محكومون بالقصور الطبيعي المطلق عن الابداعات العقلية، أو باقتصار إمكاناتهم العقلية على طريقة معينة من التفكير دون غيرها كالطريقة التحليلية أو التركيبية، أو بان افافهم النظرية والعملية تنحصر في نطاق الروحيات بمعناها الغيبي دون الماديات.. إلى غير ذلك من الافتراضات الاعتبارية في تصنيف شعوب العالم وتمييز بعضها من بعض على أساس القابليات المعرفية، والحضارية بوجه عام، بحكم التكون الطبيعي.⁵²

ان الأساس "النظري" لهذا الاتجاه، فضلاً عن كونه معادياً للعلم - يمثل الوجه الايديولوجي الأكثر عداء لتطور الشعوب، والاشد تحدياً لمطامحها القومية التحررية بمحاولة وضعها - فكراً - امام جدار قدري جبري مغلق لا منفذ فيه لتغيير واقعها المتخلف إلى واقع متقدم، موحياً إليها بأن هذا الجدار القدري الجبري تجسيد لطبيعتها العاجزة عجزاً تكوينياً، أي ابدياً!

أما الابعاد الايديولوجية البرجوازية لنظرية "الجنس"، فتكمن في الاليهام بأن الفوارق بين الناس تقوم على الخصائص العقلية والعنصرية لا على التمايز الطبقي!.

يتجلى هذا الاتجاه في الدراسات الاستشراقية بأشكال مختلفة، نذكر منها:

(أ) - يقارن هنريش بكر (1886-1993) أثر التراث الحضاري اليوناني في الشرق بأثره في الغرب. ونجد في مقارنته أفكاراً تضع فارقاً بين الشرق والغرب في التعامل مع الحضارة القديمة (والشرق هنا عنده - بالتحديد - هو العرب).

ان اساس هذا الفارق، في نظر بكر، هو "النزعة الانسانية" بمعنى الشعور بالذات، أو بمعنى النبض الوجداني الذاتي في ما يكون لهذه الامة أو تلك من نتاج ثقافي أو حضاري.

فهذا هو الأساس الحاسم لما يراه من فرق بين الشرق والغرب: للشرق نزعة العقلية المنطقية التي لا تعرف "النزعة الانسانية".⁵³

اما الغرب فإن "فكرة النزعة الانسانية كانت قد ولدت فيه من قبل (الفكر المسيحي) وكان لابد لها ان تبعث من جديد مرة أخرى". في عصر الرومان ثم عادت تتجلى في عصر النهضة، وهي اليوم تجد تجلياتها بأشكال مختلفة باختلاف البلدان الأوروبية.

هذا "الفارق الحاسم" بين الشرق والغرب، هو مصدر الاختلاف بينهما "في طابع رد فعل كل واحد منهما" من حيث علاقته بتراث الحضارة اليونانية: "فالاختلاف النوعي والجنسي واختلاف الوسط الجغرافي وقيام تاريخ مستقل لكل واحد منهما، كل هذا يجعل تراث الاقدمين (يقصد اليونان والرومان) ينتج في الغرب تطوراً من نوع اخر يختلف كل الاختلاف عن نظيره في الشرق".

⁵² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 113

⁵³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 144

فالنزعة الانسانية بهذا المعنى هي المميز الاساس لفكرة الحضارة اليونانية في نظر "بكر". وبما ان الشرق بعيد عن النزعة الانسانية هذه، وبما ان هذه النزعة أصيلة في الغرب، فقد اختلف رد الفعل بينهما تجاه تلك الحضارة.

هناك كلام كثير عند "بكر" بهذا الصدد ينفي فيه ان يكون للعرب حضارة، وان يكون العرب قد اضافوا جديداً إلى حضارات البلدان التي فتحوها، ويقرر ان "كل شيء بقي عملياً كما كان من قبل" ولم يتغير شيء سوى ان وثائق الدولة والادارة التي كانت تكتب، من قبل، باليونانية أو الفارسية أو القبطية، أصبحت تكتب آنئذ بالعربية دون ان يغير الانسان شيئاً جوهرياً في الادارة، أي ان العملية "الانسانية" مفقودة في العلاقة بين العرب وحضارة الاقدمين.⁵⁴

وفي سبيل تثبيت هذه الافكار يلجأ المستشرق بكر إلى تأويل كلمة الشاعر الالماني العظيم "غوته": "لم يعد من الممكن فصل الشرق عن الغرب".

(ب) - قبل المستشرق بكر، كان الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان (1823-1892) قد وضع "نظرية الجنس" كأساس مباشر لاحكامه المعروفة على "الفلسفة العربية".

فهو ينقل نتائج دراساته في التاريخ المقارن للغات السامية إلى الدراسة الفلسفية، اذ اتجهت مباحثه في حقل اللغات السامية إلى الأخذ بما كان شائعاً لدى علماء اللغات الأوروبيين في عصره من تصنيف الشعوب إلى سامية وآرية، بناء على ما وجدوه من تشابه بين اللغة السنسكريتية واللغات الأوروبية، فألحقوا الشعوب التي ترجع لغاتها إلى أصل سنسكريتي، كلغة البراهمة في الهند، "بفصيلة" الشعوب الآرية (كالشعوب الأوروبية)، وارجعوا الشعوب الاخرى التي يختلف أصل لغاتها عن هذا الاصل (كالعرب) إلى "فصيلة" بشرية اخرى اطلقوا عليها اسم "الجنس السامي".

غير ان رينان أضاف إلى هذا التصنيف البشري القائم على التصنيف اللغوي "نظرية" التفاضل بين "الفصيلتين" من حيث المرتبة الحضارية والقابليات العقلية، فجعل "الجنس الآري" أفضل من "الجنس السامي". ذلك ما يصرح به رينان متبجحا حين يقول انه أول من قرر ان الجنس السامي أدنى مرتبة من الجنس الآري. ان "نظرية" التفاضل بين "الاجناس" البشرية هذه، هي نفسها التي أصبحت، في ما بعد، الأساس "النظري" لأيديولوجية النازية الهتلرية المعادية للعلم وللانسان.⁵⁵

ان احكام رينان على "الفلسفة العربية" أصبحت مستقيضة الشهرة. ولعله أول من أشاع في الغرب، اثناء القرن التاسع عشر، تلك الموضوعية القائلة بانه من الخطأ ان يطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية اسم "فلسفة عربية"، لان ما يطلق عليه هذا الاسم ليس أكثر من كونه "مجموعة من التصانيف التي وضعت عن رد فعل حيال العروبية في أبعد اقسام الامبراطورية الاسلامية عن جزيرة العرب كسمرقند وبخارا وقرطبة ومراكش، وقد

⁵⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 115

⁵⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 117

كتبت هذه الفلسفة بالعربية لان هذه اللغة غدت لسان العلم والدين في جميع البلاد الاسلامية، وهذا كل ما في الأمر.

(ج)- ان خطر "النظرية" العرقية هذه كونها ظهرت كتيار فكري لم يكن شأن رينان فيه سوى شأن "المنظر" البارز، لتصبح في دراسات استشراقية بعده أحد الأسس المعتمدة للأيدولوجية الامبريالية.

يتمثل هذا التيار، بعد رينان، بفريق من المستشرقين الغربيين يبرز في مقدمتهم ليون غثيه L. Gauthier الاستاذ السابق للتاريخ في جامعة الجزائر، و"المهمل المشهور للحكم الاستعماري"، والذي اضاف إلى موضوعه رينان عن السامية والآرية تحديدات جديدة لتمييز "العقل السامي" من "العقل الآري" بان الأول غير قادر الا على رؤية الاشياء متفرقة غير مترابطة، وان الثاني هو القادر على جمعها والربط بينها مركبة منسجمة.

وممن يجري في هذا التيار من المستشرقين الغربيين: كريستيان لسن Cherstian Lassen (1876-) المستشرق الالمانى المعروف بتصنيفه الشعوب إلى سامية وآرية وعدائه "للجنس السامي"، والمستشرق برهيه Emile Brehier (استاذ تاريخ الفلسفة في السوربون) الذي يعد من دعاة فكره السامية والآرية. وانطلاقاً من ذلك يتحدث عن "فلاسفة الاسلام" على طريقة "رينان" بأنهم كتبوا اعمالهم الفلسفية بالعربية بالرغم من ان معظمهم ليس من أصل سامي، بل من أصل آري، وانهم لذلك بحثوا عن موضوعاتهم في الفكر اليوناني، كما بحثوا عنها في الافكار المزدكية في فارس التي تمتزج بالافكار الهندية.

والمستشرق سنتلانا صاحب المحاضرات المعروفة في الجامعة المصرية عن تاريخ الفلسفة. فهو ايضاً ينطلق، في تفسيره تاريخ الفلسفة والتاريخ الاسلامي، من منطلق عرقي حين هو يقول، مثلاً، في تفسير مفهوم الاسلام: "هذا الاستسلام المطلق في كل شيء، وهو طابع الساميين الاصيل غالباً، انما هو شعار الاسلام ميزته بين الشعوب. ولعل الادراك الغامض لوجود علاقة مشابهة بين هذه التعاليم وبين الغريزة الدينية التي تميز الشعب العربي، هي التي دعت إلى اعلان محمد انه محيي دين ابراهيم الحقيقي الاصيل وكونه خاتم النبيين..".

ان تقسيم البشر على أساس "الجنس" والخصائص العنصرية، مسألة أصبح بطلانها من بدهيات العلم المعاصر، ولكن لابد من الحذر هنا. فان اضطرار هؤلاء العلماء البرجوازيين لنقض أيديهم من النظريات العنصرية بفضل ما كشفتها حقائق العلم المعاصر، لا يعني نفص أيديهم من الابعاد الاجتماعية لتلك النظريات في مجال الصراع الطبقي من جهة وفي مجال الصراع بين الامبريالية وقوى الشعوب الطامحة إلى التحرر الوطني من جهة ثانية.

ثانياً- الاتجاه القائم على "نظرية" مركزية الفلسفة في الغرب دون الشرق.

ربما كانت هذه شكلا اخر لنظرية التصنيف "الجنسي" لشعوب العالم، ولكنه شكل متميز بأن جذوره المعرفية تختلف عن الجذور المعرفية "لنظرية الجنس"، وان كانت الجذور الطبقية والسياسية ليست مختلفة.

فان "نظرية مركزية الفلسفة" ترجع، من حيث جذورها المعرفية، إلى ما هو ملحوظ اثناء دراسة تاريخ الثقافة البشرية من ان وحدة هذه الثقافة تظهر بأشكال تبدو متناقضة.

لذلك يسهل جداً اضعاء الطابع المطلق على الخصائص المميزة لكل من الثقافات الوطنية، واضفاء الطابع المطلق ايضاً على الفوارق بين هذه الثقافات، بحيث يمكن ان تبني على هذا الاساس "نظرية" كاملة، كما حدث بالفعل لدى الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين في القرن التاسع عشر.

من هنا رأينا "هيغل" (1770 - 1831) يطلق حكمة الآتي على الفلسفة الشرقية:

"ان ما نطلق عليه اسم الفلسفة الشرقية يشكل بالاساس - إلى حد كبير جداً - الطريقة الدينية للتصورات، والآراء الدينية، لدى الشعوب الشرقية، وهي التصورات والآراء التي تفهم أول وهلة أنها فلسفة".
لا بد ان نأخذ بالحسبان هنا أن لهذا الحكم اساساً اخر عند هيغل، هو موقفه من العلاقة بين الدين والفلسفة.

فقد كان يرى أن الدين قد ظهر قبل الفلسفة تاريخياً لتعبر به الشعوب عن تصوراتها لجوهر الكون وماهية الطبيعة و"الروح المطلقة" وعلاقة الانسان بها، وان الدين - من حيث هو أسبق تاريخياً من الفلسفة - يعتبر أول شكل لمعرفة الروح المطلقة ذاتها.⁵⁶

الفلسفة - عند هيغل - أعلى من الدين، لانها تدرك "الروح المطلقة" بشكل أكثر شبهاً "بالروح". أما العناصر الفلسفية الكائنة في الدين، فيرى انها لا تدخل في الفلسفة، لاننا - كما يقول - نأخذ بوجهة النظر التي تهتم بالفلسفة، لا بالعناصر الفلسفية بصورة مطلقة، ولا بالأفكار الكامنة المستترة في الاساطير.

من هنا كان يقول هيغل بوجود شطب الفلسفة الشرقية من تاريخ الفلسفة، لانها وان كانت - أي الفلسفة الشرقية - تشتمل على بعض الافكار العميقة، هي تشتمل على هذه الافكار بشكلها المستتر.

وقد بقي مصراً على هذا الموقف من الفلسفة الشرقية، اذ قال مرة ثانية: "لا بد من شطب الفكر الشرقي من تاريخ الفلسفة. ولكنني سأقدم ببعض الملاحظات عنه. ففي السابق كنت التزم الصمت تجاهه اطلاقاً. وفي الفترة الأخيرة فقط اتيح لنا مجال الحكم عليه (أي على الفكر الشرقي)".

هيغل فهمه للفلسفة، بمعناها الصارم، كان متأثراً بالمواقف الفلسفية التي سادت أوروبا في عهده، وهي مواقف الفلاسفة البرجوازيين في أوروبا الغربية من مسألة طرق التفكير في بلدان الشرق وبلدان الغرب.

فإن الادبيات البرجوازية، خلال كثير من العقود، كانت تسودها الموضوعة القائلة بالتناقض بين طرق التفكير عند الانسان الشرقي وطرق التفكير عند الانسان الغربي.

وبناء على هذه الموضوعة قالوا بأن طريقة تفكير الشعوب الشرقية تتميز بكونها غير عقلانية، تركيبية، استاطيقية (حسية)، وان طريقة تفكير الشعوب الغربية عقلانية، تحليلية. ومن الطبيعي ان يميزوا - بهذا المقياس نفسه - النتاج الفكري لكل من الطريقتين بالنسبة لنتاج الاخرى، ومن الطبيعي أيضاً ان تنال الفلسفة

نصيبها من هذا التمييز.⁵⁷

⁵⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 121

⁵⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 122

بهذا الاتجاه ذهب العالم الاجتماعي الأمريكي "تور تراب" في كتابه "لقاء الشرق والغرب"، والكاتب الألماني W. Haas بالانكليزية، وغيرهما كثيرون.

ان مشكلة انصار مركزية أوروبا في الفلسفة، هي انهم -أولاً- فرضوا صفة التناقض على مسألة الصلة بين طرق التفكير الشرقية وطرق التفكير الغربية. وثانياً، اهتموا طابع الوحدة في طرق التفكير البشري، واضفوا الطابع المطلق على الفوارق الكائنة بينها فعلاً.

فهل كانت الجذور المعرفية وحدها أساساً "نظرية" المركزية هذه، أي ما يتعلق بالطابع المعقد والمتناقض للمعرفة، أم يكمن وراءها أيضاً مستند أيديولوجي؟

الواقع ان الجذور المعرفية وحدها لا تقدم التفسير الواقعي الكامل لهذا الاتجاه .

فان "نظرية المركزية" تستند كذلك - بدرجة أولى - إلى جذور طبقية، أي إلى اساس ايديولوجي، ذلك بأن الرأسمالية في ظروف تطورها إلى امبريالية، كانت بها حاجة إلى "تبرير" فكري وأيديولوجي لسيطرتها في آسيا وأفريقية أكثر من حاجتها إلى "التبرير" السياسي".

ففي تلك الظروف كانت الموضوعة البرجوازية القائلة بطابع اللاعقلانية والحدسية والدينية للثقافة الشرقية، بوجه عام، تؤدي وظائف سياسية معينة.

ومن الطبيعي ان الأوروبي "العقلاني" قد حصل على "التبرير" لسيطرته على الاسيوي "اللاعقلاني".

واما الان، فالبرغم من ان الفلاسفة البرجوازيين امثال "تور تراب" يظلون متمسكين "بنظرية مركزية" أوروبا، ينبغي على انصار هذه "النظرية" أن يبحثوا عن حجج جديدة للدفاع عنها، لان "نظريتهم" هذه بشكلها الكلاسيكي لا تستطيع في الظروف الجديدة تبرير نفسها أمام "البراغماتية".

على أن ظروفًا سابقة قد أحدثت بعض التعديل في "النظرية" اذ برزت مقاييس جديدة في مسألة مركزية الفلسفة.

فانه حين كان يصعب انضمام أميركا إلى أوروبا ، وحين كان هناك ميل إلى ضم اميركا إلى دائرة مركزية للفلسفة، ولا تستطيع الانفراد بدائرة مركزية تحتويها وحدها، برزت فكرة "المركزية الغربية" بدل "المركزية الأوروبية" في الفلسفة لكي تشمل الدائرة كلا من أوروبا وأميركا.

ولكن، في ظروف النهوض الشامل للحركات القومية التحررية في آسيا وأفريقيا، كان من الطبيعي أن تبرز ظاهرة جديدة تعارض "المركزية الغربية" بمركزية مقابلة لها باسم "المركزية الشرقية"، أو "مركزية آسيا وأفريقيا".

ان لهذه الظاهرة الجديدة المعارضة أيضاً جذورها المعرفية وجذورها الاجتماعية.

أما المعرفية فهي شبيهة بتلك التي خرجت منها "المركزية الغربية" وأما الاجتماعية فمرجعها إلى عملية

نهوض شعوب آسية وأفريقية التي كانت في العصور القديمة مراكز لنشوء الحضارة البشرية.⁵⁸

ولكن، ينبغي ملاحظة ان الناس الذين يمثلون هذا الميل إلى مركزية القارتين، ليسوا -بالطبع- ممثلي الطبقة العاملة، بل هم من ممثلي البرجوازية والبرجوازية الصغيرة وطبقة الاقطاعيين وكبار الملاكين.

ان ما تتجلى به نظرية مركزية آسيا وأفريقيا هو -بالأكثر- المبالغة بدور ثقافة الشرق وفلسفته في تطور الفلسفة الأوروبية، حتى في تطور الماركسية منها، كما تتجلى هذه النظرية باضفاء الطابع المطلق على العناصر الدينية والصوفية في الثقافات الوطنية لبلدان الشرق وأفريقيا.⁵⁹

والواقع ان ظهور نظرية مركزية آسيا وأفريقيا، في الظروف العالمية المعاصرة، أي ظروف حركة التحرر الوطني والحركة العمالية في البلدان الرأسمالية، لا يساعد اطلاقاً على تلاحم الحركة الثورية العالمية. ان الخطأ المبدئي في أسلوب البحث هذا (مركزية الفلسفة) يكمن في عدم القدرة على اكتشاف الصلة المتبادلة في ما بين الفلسفة الوطنية والفلسفة العالمية.

ان الرد على نظرية المركزية الأوروبية أو الغربية للفلسفة، التي روجت لها الحركة الاستشراقية الغربية، وعلى نقيضتها (المركزية الشرقية، أو الاسيو - افريقية) هو ان البشرية، سواء اكانت في الشرق أم في الغرب، موحدة بوحدة وجودها الذي تفعل فيه القوانين الموضوعية الواحدة. وهذه الوحدة تظهر في وحدة ظروف صيرورة الانسان والمحافظة على وجوده. وقبل هذه وتلك: وحدة الممهدات والظروف الأساسية لنشاط الانسان العملي.

ان وحدة الوجود المادي للبشرية، هي التي تحدد - بدورها - الوحدة المبدئية لوجودها الفكري أو الروحي، أي وحدة طرق التفكير ونتاجه.

لذا لا يمكن أن نوافق على القول بأن التفكير الغربي هو فلسفي أكثر من التفكير الشرقي، أو بالعكس. فانه من الواضح ان تفكير شعوب الشرق وتفكير شعوب الغرب يلتقيان في وحدة عامة لطريقة التفكير، وان هذه الوحدة تتجلى في عدة مظاهر: منها مثلاً: ان التفكير البشري، شرقياً كان أم غربياً، هو عنصر من عناصر الوعي الذي هو عبارة عن النتاج التاريخي لتطور المادة.

وان التفكير -كذلك- شرقياً كان أم غربياً، هو انعكاس للوجود، وانه - في الشرق كما في الغرب - ينتظم من عناصر متماثلة.⁶⁰

ان كل هذه الحقائق الواقعية تخلق امكان عقد صلات التفاهم والتفاعل بين شعوب الشرق وشعوب الغرب وبين ثقافات كل منها.

ولكن للمسألة جانباً آخر هو في أساسها أيضاً: أن وحدة التفكير البشري على النحو المتقدم، لا يعني أن طريقة التفكير واحدة كلياً، ومنسجمة انسجماً كاملاً.

⁵⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 124

⁶⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 125

حين نقول "الفلسفة العالمية" لا نعني النظر إليها في كل مرحلة من تطورها التاريخي بوصف كونها مجموعة بسيطة للفلسفات الوطنية أو الإقليمية، بالرغم من انها تتكون - طبعاً - من منجزات هذه الفلسفات ذاتها.

بل الواقع ان الفلسفة العلمية لم تكن في أية مرحلة سابقة، وليست هي في المرحلة الحاضرة، فلسفة للعالم اجمع.

فانه بسبب من التفاوت في التطور التاريخي للبشرية، الذي ينعكس تفاوتاً في تطورها الثقافي، كانت تظهر في كل مرحلة مجموعة معينة من البلدان تؤدي دوراً رئيساً في تطور الفكر البشري في هذه المرحلة بعينها. والفلسفة في هذه البلدان كأنها تستخلص في نفسها كل تطور الفكر الفلسفي في تلك المرحلة. لذلك نقول انه بالرغم من كون الفلسفة بالذات لم تكن فلسفة العالم بأسره، كانت تظهر كفلسفة عالمية.. ولعل انغلز قصد هذا المعنى حين قال انه "في العصور الحديثة مثلاً كانت فرنسا والمانيا، وقبلهما بريطانيا، تلعب دور "الكرمان الأول" في اركسترا تطور الفلسفة العالمية".

ولكن النظر الدقيق إلى مجرى التطور التاريخي للمجتمع يكشف لنا انه كلما أصبح العالم أكثر وحدة اقتصادية، نشط واتسع التشابك والتفاعل بين الحضارات.

لذا يمكن أن نستنتج اننا الان في الطريق نحو الالتقاء بين الفلسفة العالمية وفلسفة العالم بأكليته. ولكن حين ننظر في تاريخ الفلسفات الوطنية والإقليمية، رغم ارتباطها الوثيق بتاريخ الفلسفة العالمية، نرى انه ليس من الصحيح الموافقة على ذوبان الأولى بالثانية، لا التركيز على الجوانب والعناصر التي اسهمت بها الفلسفات والثقافات الوطنية أو الإقليمية في تطور الفلسفة والثقافة العالمية، دون الجوانب والعناصر الخاصة بها، قد يؤدي إلى استسهال تشويه تاريخ الفلسفة والثقافة الوطنية هذه، بسبب من أن هناك عناصر في كل فلسفة وطنية لا أهمية لها بالنسبة للفلسفة العالمية في حين تكون هي نفسها ذات أهمية بالغة بالنسبة للفلسفة الوطنية التي تنتسب إليها.

من هنا يبرز الخطأ في اهمال النظر إلى كل عناصر الفلسفة الوطنية بتركيبها الكامل، والاقتصار على رؤية العناصر ذات الأهمية بالنسبة للفلسفة العالمية، وهذا الخطأ هو ما وقع فيه كثير من المستشرقين في

دراساتهم عن التراث الفلسفي العربي - الإسلامي.⁶¹

الاتجاه الثالث للدراسات الاستشراقية الغربية في موضوع التراث، وهو الاتجاه الذي يقصر عنايته على الجوانب الأكثر محافظة ورجعية واغراقاً في الغيبيات وفي عالم المطلق، مع طمس الجوانب ذات النزعات المادية، أو اخفاء الابعاد الاجتماعية الكامنة حتى في الاشكال الغيبية كأثار التصوف الفلسفي عند امثال الحلاج والسهروردي الشهيد.

⁶¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 126

بل لقد حاول الكثير من هؤلاء المستشرقين توجيه المنظومات الفلسفية لامثال الفارابي وابن سينا وابن رشد توجيهها بصرفها عن ابعادها المادية ويفرغها من هذه الابعاد لتصبح منظومات صوفية أو اشراقية أو دينية محضاً:

مثال ذلك ما نجده عند كارادي فو Carra de Vaux بشأن الاصطلاحات الصوفية في مؤلفات الفارابي، محاولة منه لاثبات ان هذه الاصطلاحات تشكل ظاهرة تسود فلسفة الفارابي .

ذلك بقصد استخدام هذه "الظاهرة" لصرف تلك الاصطلاحات عن مضامينها الفلسفية العقلانية ، تشكيكاً بانسجام الفارابي مع الاتجاه العقلاني الذي تكشف الدراسة المنهجية العلمية انه هو الطابع المحدد لمجمل الفلسفة الفارابية، سواء في مجال نظرية المعرفة ام فلسفة الوجود ام الفلسفة الاجتماعية. وقد نحى ماسينيون هذا المنحى، اذ عد الكندي والفارابي وابن سينا وسائر الفلاسفة الاسلاميين في عداد المتصوفة.⁶²

رابعاً- الاتجاه الايجابي في الدراسات الاستشراقية لتراث الشرق. فانه بالرغم من سيطرة الاتجاهات الثلاثة السابقة على هذه الدراسات، لابد من الاعتراف ان سيطرتها لم تكن مطلقة. فقد خرجت عليها مباحث استشرافية مهمة عالجت ذلك التراث من مواقف هي الى النظر الموضوعي اقرب منها الى الانسياق مع النظر "الحزبي" المتأثر باتجاهات الايديولوجية الامبريالية. ولا يفتقر بعض هذه المباحث الايجابية إلى مواقف منطلقة من نظرة تاريخية سليمة أو من منهجية علمية. بين أصحاب هذا الاتجاه مستشرقون برجوازيون ، ومستشرقون وباحثون ماركسيون. من الفريق الأول نرى في مقدمة من يحسن ذكرهم هنا العالم الفرنسي بول ماسون - أورسيل في دراسته التاريخية العلمية لفلسفة الشرق القديمة.

فان هذه الدراسة تتميز بطابعها المنهجي الذي يبرز منذ المقدمة معارضاً للأساس الذي قامت عليه "نظرية مركزية الفلسفة"، وهو يبني معارضته على موقف نظري صحيح من الوحدة المتكاملة للتفكير البشري. لذا يصرح ماسون - أورسيل في مستهل مقدمته بأنه "... لا يوجد في هذه الايام انسان يستطيع الاعتقاد بأن اليونان وروما وشعوب أوروبا في العصور الوسطى والحديثة، هم دون سواهم ارباب التفكير الفلسفي. ففي جهات أخرى من الانسانية سطعت عدة مواطن للتفكير المجرد، وظهرت اشعتها جلياً وانتشرت في انحاء العالم .

وعلى مثال هذا النهج كتب "ريتشارد فالتزر" دراسة مكثفة عن الفلسفة الاسلامية، فحدد مصادرها الخارجية بشمول وتدقيق، كما حدد مصادرها الداخلية، وعارض كلا من الرأيين اللاتاريخيين القائل أحدهما بأن هذه الفلسفة نتاج عربي خالص، وثانيهما بانها نتاج المصادر الفلسفية اليونانية وحسب.⁶³

⁶² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 131

⁶³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 135

وقد اعترف فالترز بأنه "لم يحن الوقت -بعد- لكتابة تاريخ نهائي للفلسفة الإسلامية، فلم تصل معرفتنا بهذه الفلسفة درجة من النضج والاحاطة تسمح لنا بالقيام بمثل هذه المحاولة الضخمة. فهناك حقائق عديدة ما زالت مجهولة، وهناك مؤلفات عديدة أهملت قروناً..".

أما عالم الاستشراق الكبير هاملتون . أ. جب، فإن بالرغم من تعميماته الميتافيزيقية بشأن التفكير العربي والعقلية العربية، حاول أن يتلمس بعض التفسيرات الواقعية "للتاريخ الإسلامي"، في مثل قوله بأنه "ظهرت للإسلام ملامح مختلفة في مختلف الأزمنة والامكنة بتأثير العوامل المحلية: الجغرافية والاجتماعية والسياسية فيه"، وكان مصيباً في تطبيق هذه التفسير على ما استطاع رؤيته من الخصائص المميزة لكل من المناطق التي وجد فيها الإسلام نظاماً وثقافة وديناً.

في مجال الكلام على الاتجاه الإيجابي في الحركة الاستشراقية، من حيث الموقف حيال تراثنا الفلسفي، يبرز اسم المستشرقة الفرنسية غواشون A. M. Goichon لا كعالمة استشراق ضليعة فقط، بل أيضاً كباحثة فلسفية متعمقة مادتها إلى حد كبير، ودقيقة الاستيعاب لنصوص الفلسفة العربية - الإسلامية، ولمعجمية هذه الفلسفة بصورة خاصة.⁶⁴

وهي -إلى ذلك- لا تنزلق إلى الموقف الذي يسود كلا من الاتجاهات الثلاثة السابقة المنسجمة مع اتجاهات الأيديولوجية الامبريالية.

ففي محاضراتها القيمة عن فلسفة ابن سينا وفي إحدى مقالاتها عن "تعريفات" ابن سينا، تتجلى لنا هذه المميزات التي نذكرها للسيدة غواشون دون تحفظ.

نجد في محاضرتها عن "الموضوعات الكبرى لفلسفة ابن سينا" رداً على المزاعم التي انتشرت في أوساط المستشرقين وتابعهم فيها معظم الباحثين العرب المعاصرين، من أن ابن سينا في "الاشارات والتنبيهات" يناقض ابن سينا في "الشفاء". فهو -كما يزعمون- بدأ مشائياً في "الشفاء"، وانتهى صوفياً اشراقياً في "الاشارت" وفي قصصه الرمزية (رسالة الطير، حي ابن يقظان، سلامان وابسال، ورسالة في العشق).

إن القصد من هذه المزاعم إبراز الوجه المثالي لابن سينا وطمس وجهه المادي، أما غواشون فترفض فكرة هذا التناقض عند ابن سينا، وترى أن كتاب "الاشارات" الذي كتب في أواخر سنين حياته، وإن بدا شديد الاختلاف عن "الشفاء"، لا يناقض الخطوط العامة لفكرة هذا الكتاب (الشفاء).

كما ترى أنه رغم كون ابن سينا يصرح في مقدمة "منطق المشرقيين" بأن "الشفاء" لم يبق صالحاً للتعبير عن فكرته الخاصة، يعلن في هذا الكتاب نفسه أنه يحتوي على كل ما يحتاج إليه عامة الفلاسفة.

تقصد غواشون بذلك أن ابن سينا لا يزال في "منطق المشرقيين" كما كان في "الشفاء" ملتزماً الخط العام

نفسه، أي خط الفكر العقلاني.⁶⁵

⁶⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 137

⁶⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 138

هـ - الدراسات الاشتراكية الماركسية :

أما المستشرقون الماركسيون، فقد تفردوا، في تاريخ الحركة الاشتراكية بالتوجه إلى تراثنا الفكري، بمختلف أشكاله، من وجهة نظر ماركسية بالبداهة، أي على أساس مادي تاريخي من حيث المنهج، وعلى أساس الاشتراكية العلمية من حيث الأيديولوجية.

ذلك يعني أننا لن نجد في دراساتهم لهذا التراث تلك الوجوه السلبية الجوهرية التي وجدناها لدى المستشرقين والباحثين الغربيين، أو لدى الباحثين العرب المحدثين، الذين ينطلقون في دراساتهم من مواقف مثالية لا تاريخية منهجياً، ومن مواقع امبريالية أو برجوازية أيديولوجياً.⁶⁶

لا نقول هذا الكلام استطراداً، بل توصلنا إلى تلمس المثال على بعض الجوانب السلبية التي يمكن أن نجدها في الدراسات الماركسية لتراث الفكر العربي - الإسلامي في العصور الوسطى.

فقد يؤدي البحث عن القاعدة المادية لهذا التراث، عند بعض الماركسيين، إلى التطبيق الحرفي، أو الميكانيكي، لتلك الصيغة الماركسية المشار إليها عن التشكيلات الاجتماعية التاريخية، أو قد يؤدي البحث إلى افتعال نمط من أسلوب الانتاج لا أساس تاريخياً له، أو ليس واضح المعالم، أو لم يبلغ درجة النضج، أو هو مزيج متداخل من عناصر تنتمي إلى عدة انماط انتاجية.

ولعل أكثر ما يتعرض الباحث الماركسي للوقوع بالخطأ أو الالتباس فيه، هو الاجابة عن هذا السؤال: أي شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية التاريخية التي تحددها الصيغة الماركسية، ينطبق على العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية قبل عصر الاسلام (الجاهلية الاخيرة)؟. وهناك كذلك مشكلة الصيغة التاريخية الحقيقية لأسلوب الانتاج في ظل الدولة العربية - الاسلامية في العصور الاموية والعباسية: هل هي الصيغة الاقطاعية بظواهراتها نفسها التي عرفت في أوروبا خلال القرون الوسطى، ام للاقطاعية حينذاك صيغة مختلفة، ام هي مزيج من العلاقات العبودية - الاقطاعية - التجارية له طابع خاص، ام شيء آخر لا مثيل له في التشكيلات الاجتماعية التقليدية التي يعرفها الماركسيون؟.⁶⁷

هذه المسائل يقع الخلاف فيها كثيراً بين الباحثين الماركسيين المعاصرين، العرب والمستشرقين على السواء. ان الخلاف في هذه المسائل بين الباحثين الماركسيين، هو بذاته شاهد عملي على أنهم لا ينظرون إلى الموضوع الماركسية الخاصة بالتشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية كحقيقة نهائية ومطلقة يمكن تطبيقها بكل تفاصيلها على كل الظروف الملموسة لكل المراحل التاريخية بأشكال متماثلة، أو أنهم ينظرون إليها كصيغة جاهزة جامدة تقسر على الخضوع لها كل أشكال الانتاج وكل أشكال العلاقات الاجتماعية في التاريخ قسراً مجانياً.

بل الواقع انه حتى مؤسسا الماركسية (ماركس وانغلز) كانا يفكران بالتجارب التاريخية الاخرى التي اكتشف شيء منها في عصرهما أو يمكن أن تكتشف بعد، والتي يمكن ان تحدث تعديلاً ما في صياغة تلك الموضوعات.

⁶⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 140

⁶⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 142

بدليل ان ماركس وضع بنفسه صورة لاحدى هذه التجارب قال ان التاريخ يرينا اياها جيداً، وهي شكل من ملكية الانتاج سماها "الملكية المشتركة" ووصفها "بالشكل الأولى".

ففي حين يقرر ماركس ان الملكية "شرط للانتاج" وانه "لا يمكن ان يكون أي الملكية" - يسخر، في الوقت نفسه، من ان تكون هذه الحقيقة الموضوعية منطلقاً للقول بضرورة "الانتقال بقفزة إلى شكل محدد للملكية، كالملكية الخاصة"، بل يرى ان ذلك الشكل من "الملكية المشتركة"، "سيلعب زمناً طويلاً دوراً هاماً على شكل ملكية للبلدية".

اما المكان التاريخي لهذا الشكل فيراه ماركس "لدى الهنود والسلافيين وقدماء السلتيين الخ...". هذه الصورة وما يشبهها مما جاء لدى ماركس في أكثر من مناسبة، عرفت عنه بصفته الشائعة "أسلوب الانتاج الاسيوي".⁶⁸

ولعل الرسائل المتبادلة بين ماركس وانغلز بشأن تصورهما لشكل الملكية في بلدان الشرق، تلقي ضوءاً آخر في موضوعنا. ففي احدى هذه الرسائل كتب ماركس إلى انغلز موافقاً على ما يراه Bernier من ان الصيغة - المفتاح لكل ظاهرات الشرق، هي عدم وجود ملكية خاصة للأرض. "هذا هو المفتاح الحقيقي حتى للفردوس الشرقي".

وفي جواب هذه الرسالة يقول انغلز ان عدم وجود الملكية الخاصة للأرض هو -ضبطاً- مفتاح الشرق كله، وفيه أساس كل تاريخه السياسي والديني.

ولكن، لماذا لم تتوصل الشعوب الشرقية إلى الملكية الخاصة للأرض حتى الشكل الاقطاعي منها؟. يجيب انغلز: ان هذا يعود أساساً إلى المناخ الطبيعي وطابع الأرض، وخصوصاً المسافات الصحراوية الكبيرة التي تمتد من الصحراء (يقصد صحراء شمال افريقية) إلى أعلى اقسام المرتفعات الاسيوية عبر البلاد العربية وفارس والهند وتتارية (آسية الوسطى السوفياتية الان وقسم من تركستان).

ويقول انغلز: "ان الري الاصطناعي هو هنا الشرط الأول للزراعة. وهذه - أي الزراعة - أما قضية المجموعة المشاعية، أو الاقليم، أو الحكومة المركزية. وفي الشرق كانت دائماً مهمة الحكومات: المالية (نهب بلادها)، الحرب (نهب بلادها والبلدان المجاورة)."⁶⁹

أما الماركسيون المتأخرون، والمعاصرون منهم - ولا سيما المستشرقون والباحثون السوفياتيون - فان الصورة لديهم عن شكل العلاقات الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية، خلال القرنين الخامس والسادس للميلاد وفي مرحلة نشأة الاسلام، ليست صورة واحدة.

مرجع ذلك - كما نعتقد - إلى ان المعطيات التاريخية عن تلك المرحلة من تاريخ العرب ليست بالمستوى الذي يمكن الباحث العلمي المعاصر من تكوين صورة واقعية كاملة تتمثل فيها طبيعة العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية بواقعها الحقيقي.

⁶⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 143

⁶⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 144

ولذا لم يبق للباحث المعاصر ولا سيما غير العربي، إلا أن يعتمد المؤلفات المتأخرة عن العصور الإسلامية الأولى، كمؤلف الشهرستاني الشهير (الملل والنحل).

غير أن المستشرق الروسي - السوفييتي اغناطيوس كراتشكوفسكي الواسع المعرفة في مجال الدراسات العربية، جعل اعتماده الأوثق على الشعر الجاهلي من حيث كونه "أقدم اثر للغة العربية"، وكونه لذلك "بالنسبة لتاريخ تلك المرحلة ليس فقط أقدم الآثار، بل هو - في الحق - الاثر الوحيد الذي بقي لنا من تلك الحوادث التي يتناولها .⁷⁰

من هنا يرى كراتشكوفسكي أن الشعر الجاهلي يمثل صورة صاقية وأمينية لملامح الحياة العربية القبلية بكاملها. وهو - أي كراتشكوفسكي - يرفض جميع الافتراضات التي تشكك بصحة انتساب هذا الشعر إلى العصر الجاهلي، لفقدان البراهين القاطعة على الشك به كمصدر تاريخي لدراسة عصر ما قبل الإسلام. نجد في الدراسات التاريخية السوفييتية اختلافاً في النظر إلى الطابع النوعي للعلاقات الاقتصادية - الاجتماعية في العصر الجاهلي الذي ينتهي بنشأة الإسلام.

فهناك نظريات عدة مختلفة بهذا الشأن يعرض لنا بعضها المستشرق السوفييتي يفغيني بليبايف مؤلف كتاب "العرب والإسلام والخلافة العربية". منها ما يسميه بالنظرية "التجارية الرأسمالية" منسوبة إلى ريزنيف Reisnev، ويقول بليبايف أنها كانت نظرية شائعة في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن وأنها "تختلف اختلافاً بينا عن النظرية الماركسية اللينينية".

ومنها لنظرية "الرحيلة"، والنظرية "الزراعية": الأولى تقول أن نشأة الإسلام "هي انعكاس يجسد مصالح القبائل البدوية في الجزيرة العربية، كما يجسد مثلهم العليا"، والثانية تقول بأن نشأته الأولى "كانت تجسيدا لرغائب الطبقة التي لا تملك أرضياً".

بليبايف يرفض كلتا هاتين النظريتين لأنهما "لا تستندان إلى شيء من العلم"، ثم يشير إلى بحث حول جذور الإسلام عند نشأته الأولى كتبه س. ب. تولستوف وأبدى فيه "اهتماماً بأحوال الرق التي كانت سائدة في الجزيرة العربية في القرن الخامس والسادس للميلاد". ويصفه بليبايف بأنه بحث تاريخي عميق مدموغ بالحجج والبراهين.⁷¹

ونرى - بعد - نظرية أخرى تقول بأن "الإسلام جاء في نشأته الأولى أيديولوجية للمجتمع الاقطاعي في أوائل عهده". ولكن المستشرقين الروسيين : ياكوبوفسكي وبتروشفسكي "ينكران صحة النظرية الاقطاعية، ويركزان على الرق في الجزيرة وعلى نشأته وتطوره.

ثم يشيد بليبايف بالقيمة العلمية للدراسة "العميقة المعززة بالحجج المقنعة التي يجدها القارئ في الجزء الثالث من المؤلف الضم الذي وضعه المؤرخون الروس، وعنوانه "تاريخ العالم" (موسكو 1957)، وأنه يحتوي "جوهر

⁷⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 145

⁷¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 146

ما كان يجري في الجزيرة العربية من أحداث تاريخية وتيارات في القرنين الخامس والسادس" وما يتعلق بنشأة الاسلام الأولى.

اما نظرية بلياييف نفسه فيقررهما، بصورة متفرقة من كتابه، على النحو الآتي:

الطابع السكاني في الجزيرة العربية مزيج من بدو رحل ومتحضرين يعيشون على الزراعة، وينطبق عليه قول ماركس: "منذ ان ابتدأ التاريخ المدون نجد في الشرق ارتباطاً بين الحياة الحضرية المستقرة لدى جزء من الشعب والحياة البدوية المتنقلة لدى جزء اخر منه.

في القرنين الخامس والسادس للميلاد كانت غالبية سكان الجزيرة - باستثناء أهل اليمن المتحضرين - تعيش في نطاق الترابط الاجتماعي البدائي، الذي يخلو من التصنيف إلى طبقات اجتماعية متميزة ومن الحكومة ومؤسسات حكومية.

والنظام السائد هو نظام القبيلة والعشيرة القائم على رابطة الدم والنسب إلى جانب رابطة "الاخوة" بين العشيرة ومن ينضم اليها بشكل تحالف سياسي.

ولكن التمايز الاجتماعي في توزيع الثروة كان يتسع، مع وجود التملك الخاص للماشية الذي يسبق التملك الخاص للأرض، ومع استخدام العبيد في تربية الماشية وفي الزراعة.

ان اشتداد التمايز في توزيع الثروة أوجد الأساس المادي لظهور علائم انحلال النظام الاقتصادي -

الاجتماعي القبلي الذي سبق نشوء الطبقات.⁷²

وعند نشأة الاسلام كانت التجارة واستفحال الربا يعملان على تفكيك العلاقات القبلية وتقويض نظامها، لان النظام القبلي لا يتفق البتة مع النظام الاقتصادي القائم على أساس العملة.

وكانت ثروة زعماء قريش تشمل المال والتجارة والمزارع والعبيد والماشية، ووجد في مكة والمدينة والطائف عمال يشتغلون بتحميل البضائع وعمال غير مصنفين يشتغلون في قطاعات مختلفة (البيطرة، رعي الماشية، سقاية الابل في القوافل التجارية).

ان تفكك نظام العلاقات الجماعية البدائية ، في مكة قبل غيرها، أدى إلى تحول عشائر قريش إلى نظام جديد تسيطر فيه فئة من اعيانها لها مؤسسات رسمية بسيطة تدير شؤون العشائر (الملا، دار الندوة).

في اخريات عصر الجاهلية كانت الوثنية في اخر ايامها، اذ دخلت على التنظيم القبلي الجماعي البدائي علاقات "طبقية" جديدة أدت إلى التحول عن الوثنية (الشرك) إلى التوحيد.

ان ظاهرة التحالف بين القبائل تعكس التطلع إلى توحيد الجزيرة واقامة سلطة مركزية، وهذا لا يتم الا في ظل عقيدة توحيدية يحترمها الناس ويقدمونها، وظهرت الحنيفية حينذاك كشكل من أشكال التوحيد عند العرب، ولكن الحنيفية لم تنتشر كثيراً في مكة لا لمقاومة القريشيين لها فحسب، بل لعوامل اجتماعية في مكة (التناقضات الاجتماعية: بين التجار والمرابين وبين المتضررين من الربا، بين مالكي العبيد وتوق العبيد إلى التحرر):

⁷² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 147

ولم تكن الحنيفية تعكس مطامح الفئات المستضعفة، إذ اقتصر تبشيرها أول الأمر على كون الحياة فانية.

غير أن الحنيفية إذ واكبت تطور المجتمع المكي، تطورت معه ودخلت مرحلة التمهيد لظهور الإسلام.⁷³

والاستنتاج الأخير: أن الإسلام نشأ في الجزيرة أيديولوجية جديدة تعكس التغيرات الكبرى التي طرأت على المجتمع العربي: تفاقم التمايز في توزيع الثروة، الرّق، التبادل التجاري.

ومع ظهور الإسلام ظهر تنظيم جديد (جماعة المؤمنين). هذا التنظيم يناقض التنظيم القبلي القديم. هذه "الجماعة" بتنظيمها الجديد أصبحت القاعدة الأساس التي قامت عليها الدولة الإسلامية. وهذا يثبت صحة النظرية القائلة: "أن أول محاولة لتأسيس الدولة يجب أن تكون القضاء على التنظيم القبلي وتفكيك أوصاله". أما بشأن الصيغة التاريخية لأسلوب الانتاج والعلاقات الاجتماعية في ظل دولة الخلافة العربية - الإسلامية في القرون الوسطى، فإن الاتجاه العام في دراسات الماركسيين يميل إلى أن الطابع المسيطر على تلك العلاقات هو طابع العلاقات القطاعية، وأن اختلفوا في تحديد الخصائص التاريخية المميزة لهذه القطاعية.

أن مصدر الاختلاف في تحديد هذه الخصائص يرجع إلى أشكال التداخل المعقد بين السمات القطاعية الموروثة في البلدان التي شملتها سلطة دولة الخلافة عن الأنظمة السابقة للفتح العربي - الإسلامي، ولا سيما الأنظمة الفارسية والبيزنطية، وبين السمات الجديدة لعلاقات الانتاج الناشئة عن نظام الأراضي في التشريعات الإسلامية التي دخلت عليها تعديلات اجتهادية وعملية متلاحقة منذ نظام عمر بن الخطاب في أوائل عهد الفتح حتى القرن التاسع للميلاد.

فإن هذه السمات الجديدة تتميز بتنوع اشكال ملكية الأرض من جهة، وبتداخل عمل العبيد مع عمل الفلاحين الأحرار في الأرض، من جهة ثانية. هذا التشابك المعقد بين كل هذه الظواهر التاريخية سمح بأن تلتبس على الباحثين ملامح الصورة الحقيقية لطابع النظام الاقتصادي - الاجتماعي الحاسم، كما سمح أن تظهر استنتاجات من نوع الاستنتاج القائل بأن المجتمع العربي - الإسلامي تطور من مجتمع قبلي بطريكي (مجتمع الجاهلية) إلى مجتمع قطاعي، دون أن يمر بمرحلة العبودية كنظام "اجتماعي متكامل ومتطور وشامل"، باعتبار أن "العبودية وجدت كذلك في المجتمع القبلي (الجاهلي)، ولكن كظاهرة خاضعة للاطر الاجتماعية - الاقتصادية العامة لهذا المجتمع".

بعض المفكرين الماركسيين السوفيات يتحدث عن مجتمع قطاعي أوروبي ومجتمع قطاعي عربي، مع القول

بأن القطاعية في أوروبا تختلف عن القطاعية في الشرق.⁷⁴

وإذا كانت الكنيسة في الغرب متمسكة بالسيطرة على القطاعاتيين، فإن كل شيء في الشرق كان يخضع لسلطة الخليفة. وغالباً ما كان رأس الدولة صاحب سلطة مطلقة. على أن الخليفة نفسه لم يكن يسيطر لاهوتياً،

⁷³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 148

⁷⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 149

بل مدنياً سياسياً. وفي حين كان الاقطاعيون في الغرب يخضعون لسطوة الايمان بالله مرتبطين بالبابا، كان الخليفة قلماً يخضع للدين خضوعاً مطلقاً، بل كثيراً ما يخضع الدين لسلطته ولمصلحة دولته.

أما المستشرق السوفياتي بلياييف فيرى ان مما توصل إليه البحث المعاصر عن استخدام الرق في الزراعة والري وفي مختلف الحرف هو كون اقتناء الرق أمراً تميز به المجتمع الاقطاعي في الامبراطورية البيزنطية وفي الشرق الأوسط.

فهو اذن يقول بأن النظام الاقطاعي كان هو المسيطر في البلدان التابعة لبيزنطية. وهو أيضاً حين يتحدث عن نظام العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وقوانين الملكية في مجتمعات البلدان التي فتحها العرب بوجه عام، يتحدث عن "نظام الاقطاع الذي كان شائعاً هناك"، وهذا يشمل البلدان التي كانت ضمن الدولة الساسانية والتي كانت ضمن الدولة البيزنطية.

وفي مواضيع كثيرة أخرى من كتابه يتكلم بالخصوص على المجتمعات الساسانية سابقاً، فنرى النظام الاقطاعي ايضاً في هذه المجتمعات أمراً مسلماً به عنده دون جدال.

اما المجتمع العربي - الاسلامي الذي أصبحت تلك المجتمعات جزءاً منه، فنراه في أوائل عهد الفتح - كما يصفه بلياييف - مجتمعاً يفتقر إلى الانسجام، اذ "كانت العلائق الاجتماعية - الاقتصادية وقوانين الملكية السائدة في مجتمعات البلدان المحتلة، جديدة وغريبة في نظر الفاتحين العرب.

فنظام الاقطاع الذي كان شائعاً هناك، لم يثر فيهم أي اهتمام، كما انهم لم يهتموا بالأرض واعتبروها ملكاً عاماً للمسلمين (...). ولهذا بقيت الأرض ملكاً للاقطاعيين من أهل البلاد والرؤساء والاديان وسواهم من الملاكين، واحتفظ أصحاب الأرض بحقوقهم الكاملة وبامتيازاتهم، وظلوا يستغلون الفلاحين كسالف عهدهم.

وحينذاك كان التنظيم القبلي والعشائري الذي احتفظ به العرب في البلدان المفتوحة، يحول دون الامتزاج

بالشعوب المغلوبة.⁷⁵

ولكن، الفترة التي حكم فيها الامويون يعدها المستشرق السوفياتي "فترة متميزة في التاريخ العربي" لأسباب يرى أهمها في "التغيرات الاجتماعية - الاقتصادية التي طرأت على الخلافة في عهدهم، والتي اسفرت عن انتصار العلاقات الاقطاعية بين شعوب الدولة العربية بما ذلك العرب انفسهم".

غير أن الانتصار الحاسم لهذه العلاقات، في نظره، لم يتحقق الا في القرن التاسع للميلاد، اذ أصبحت "خلافة بغداد (...). دولة اقطاعية" واذ تقلص "دور العبيد في الانتاج".

ونجد مفكراً ماركسياً آخر معاصراً عالج تراث الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي في مؤلف له عن فلسفة القرون الوسطى، يرى أنه في مرحلة نشوء الاسلام حلت علاقات الانتاج الاقطاعية محل علاقات الانتاج العبودية نهائياً، ولكنه يرى ان مسألة خصائص هذه الاقطاعية لا تزال تحتاج إلى بحث مفصل من وجهة نظر الماركسية.

⁷⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 151

أما دراسات المستشرقين الماركسيين عن الفلسفة العربية - الإسلامية نفسها، فقد عنيت، بادئ الأمر، بأبراز الدور التقدمي الذي كان يؤديه المفكرون والفلاسفة الإسلاميون في مجال تطوير الثقافة المعبرة عن النهوض المادي والروحي للقوى الطبقية التقدمية في المجتمع العربي - الإسلامي زمن الخلافة العباسية. وعام 1939 صدر في الاتحاد السوفياتي كتاب "تاريخ الفلسفة" يتضمن بحثاً عن الفلسفة العربية - الإسلامية تنطلق من مواقف مادية وهناك كتاب آخر باسم "تاريخ الفلسفة" بستة مجلدات أصدرته أكاديمية العلوم الفلسفية السوفياتية وفيه دراسة عن تاريخ تطور الفلسفة العربية - الإسلامية .

وفي موسكو ظهر عام 1980 مؤلفان للباحث الفلسفي الأكاديمي أ. سعديف، أحدهما عن ابن سينا ، والآخر عن ابن رشد.⁷⁶

لمؤرخ الفلسفة السوفياتي تراختن برغ كتاب سماه "لمحة عن تاريخ أوروبه الغربية في القرون الوسطى"، يكاد يكون نصفه وفقاً على دراسة الفلسفة العربية - الإسلامية.

ومن الاستنتاجات التي يصل إليها في هذه الدراسة:

عن المعتزلة: ان المفهوم الرئيس عندهم هو مفهوم العقل. وان اعتقادهم بأن الله خالق للعالم خلقاً مستمراً متجدداً يؤدي إلى القول بأبدية العالم المادي.

لان الاستنتاج الذي ينجم عن استمرارية الخلق هو انه اذا انتهى العالم انتهى الله، فلا بد اذن من الاعتراف بأبدية هذا العالم ليبقى الله. وهذا القول يتناسب مع الافلاطونية المحدثة من حيث قولها باستمرار فعالية الله في الكون للحفاظ على وحدة العالم.

عن ابن رشد: يرى تراختن برغ ان ابن رشد يفسر الله بأنه الدافع الأول فيلتقي مع قول ديكارت بأن الله مصدر الحركة.

ولكن ابن رشد يقول بأن الله مصدر للمادة في نهايتها لا في بدايتها، أي انه يعتبر الله غاية لها، على نحو ما يقول ارسطو حين يميز العلة الفاعلة من العلة الغائية.

فالله عنده - أي أرسطو - سبب نهائي ، أو هو الهدف لوجود المادة.

ان ابن رشد يحاول تفسير المادة تفسيراً فيزيائياً، أي أن المادة تشكل ذاتها، وتوجد الكائنات الحية بوساطة الحرارة، فإذا زالت الحرارة زالت هذه الكائنات.

وقد انتقلت هذه الفكرة الرشدية إلى الفيلسوف الايطالي بترو بومباناري (1464 - 1524) الذي اعدم بتهمة كونه رشدياً ، وإلى الفيلسوف الايطالي برناردينو تيليزيو (1508 - 1588) الذي تبنى نظرية ابن

رشد بأن الحرارة سبب تحول المادة الجامدة إلى مادة حية.⁷⁷

⁷⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 152

⁷⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 154

ان عقل العالم - عند ابن رشد - قانون، وهو قانون ضرورة. وهنا يتساءل تراختن برغ: هل عقل العالم ماهية، ام ليس بماهية؟. ثم يجيب: أنه ليس بماهية عند ابن رشد، بل ضرورة، لانه يفصل مفهوم العقل عن مفهوم الروح (النفس)، فيقول ابن رشد ان العقل ملازم لكل موجود، فالعالم معقول، لانه يخضع للقوانين، والله لا يتدخل في شؤون العالم، لان العالم معقول بحد ذاته، بمعنى أنه ضرورة (سببية).

هذا يعني ان ابن رشد ينفي مقولة الغزالي الظرفية، أي كون مقارنة وجود شيء لوجود شيء آخر، ليست مقارنة سببية، بل مقارنة ظرفية، او مصادفة، ثم تصبح مقارنة عادة، فقد اعتاد الناس ان يروا الاحتراق عند ملامسة النار للورقة مثلاً، فظنوا ان النار هي سبب الاحتراق.

وفي نظرية المعرفة يبدو ابن رشد مادياً كذلك، كما يقول تراختن برغ -فهو- أي ابن رشد- يرى أن المعارف تكتسب بتأثير الأشياء المادية على الحس، فاذا اضفنا ذلك إلى قوله بأبدية المادة، وإلى كونه يعترف بموضوعية العالم المادي، لم يبق لدينا شك بماديته، ان العالم يتطور على أساس العقل. وهذا موقف مادي أيضاً لابن رشد، ولكنه ينتسب إلى المادية الخاصة بالقرون الوسطى.⁷⁸

هذه الأمثلة الدالة على الاتجاه الأساسي في دراسات الماركسيين للفلسفة العربية - الإسلامية، لها اشباهها الكثيرة لدى العلماء والمستشرقين الماركسيين في سائر بلدان أوروبا الشرقية وفي بلدان أوروبا الغربية وغيرها، رغم ما نجد من اختلافات بينهم في الاجتهاد أو الرؤية أو أسلوب المعالجة، أو من تفاوت في درجة الاطلاع على المصادر الأصلية لهذه الفلسفة، أو في مستوى استيعاب النصوص والنفوذ إلى دلالاتها الأسلوبية التقليدية.

ظهر لنا، مما سبق، ان هناك واقعين في مجال دراسة التراث الفكري للتاريخ العربي: الأول، هو الواقع السلبي، وهذا يعني الدراسات التي شوهت هذا التراث، والتي جهلت أو تجاهلت محتوياته التقدمية.

والثاني، هو الواقع الايجابي. وهذا يعني الدراسات ذات المنطلقات المادية، والدراسات ذات الاتجاهات التحررية.

ان فضل الدراسات الايجابية بنوعها كونها اسهمت في تصحيح المواقف غير العلمية من تراثنا الفكري بعامة، والفلسفي منه بخاصة.

ولكن المسألة الآن انه لم تظهر - بعد - دراسة تعالج هذا التراث ككل بصورة شاملة تأخذه في حركته التاريخية، نشأة ونموا وتطورا، مع ربطه في كل مرحلة بسير تطور العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وما يرافق ذلك وينعكس فيه من تطور المجتمع العربي - الاسلامي مادياً وروحياً، ضمن سيطرة التفكير الديني

والنظم الاسلامية.⁷⁹

⁷⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 155

⁷⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 157

لذلك لم يكن ممكناً لتلك الدراسات استخلاص كل المحتويات التقدمية والنزعات المادية للتراث في سيره المتكامل هذا، كما لم يكن ممكناً لها تحديد المراحل في تسلسلها المنطقي التاريخي وفي علاقاتها المعقدة بمراحل تطور الفكر الديني نفسه.

من هنا أصبح من الواجب أن نستخلص ضرورة القيام بدراسة، أو دراسات، شاملة من هذا النوع وعلى هذا الأساس، تحاول استيعاب التراث بكليته وبترباط مراحلها وتسلسلها، والنظر في قضاياها الأساس، لاستخلاص الوجه الآخر الملموس من محتوياته.

ليس لدى مؤلف هذا الكتاب أدنى وهم بأنه سيقدم الدراسة المطلوبة تلك بشروطها الكاملة، أو بالمهم من شروطها.

فإن ذلك أمر عسير المنال على جهد فردي حتى في حالة اكتمال العدة لمثل هذا الجهد، فكيف به حين يكون الجهد الفردي يفتقر إلى الكثير من مستلزمات هذه العدة؟.

فالواقع إذن أن هذا الكتاب لا يزيد عن كونه محاولة أشبه بالمغامرة. ومن الطبيعي أن محاولة بهذا القدر من الأهمية، على طريق لما تزل غير معبدة، لا بد أن تتعرّ بنواقصها وإخطائها أكثر مما تتعرّ بمصاعب الطريق ذاته وبمتهاتاته.

إن المحاول التي يتقدم بها هذا الكتاب، إذ هي تجيء كشكل من أشكال الاستجابة لتلك الضرورة الراهنة، ضرورة دراسة التراث بتاريخيته الشاملة، وكتجربة موسعة لممارسة المنهج المادي التاريخي على هذا الصعيد - تحدد مهماتها في ضوء المخطط الآتي:

1- دراسة الفلسفة العربية - الإسلامية انطلاقاً من كونها نتاج عملية تاريخية داخل حركة تطور الفكر العربي ذاته مرتبطة بحركة تطور المجتمع العربي - الإسلامي خلال القرون الوسطى، أي أن هذه الفلسفة لم تظهر كنتاج عامل خارجي هو العامل الوحيد في انتاجها كما قيل، وهو اقتباس فلسفات الشرق والغرب اليوناني.

2- الكشف عما أهملته أو أخفته دراسات البعض، أو لم تستكمل الكشف عنه الدراسات الأخرى، وهو ما يحتويه التراث الفلسفي من قيم تقدمية أو نزعات مادية كالتّي اشرنا إليها في ما سبق من هذه المقدمة .

3- دراسة التراث الفلسفي من خلال القضايا المطروحة في التراث، لا من خلال الشخصيات الفلسفية بذاتها، مع الانتباه إلى أن هناك جانباً من التداخل بين القضايا والمراحل والشخصيات الفلسفية.⁸⁰

4- تحديد مراحل الفكر العربي على أساس تطوره نحو الفلسفة. ولذا اقترحنا تحديدها بثلاث مراحل:

⁸⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 158-159

الأولى، مرحلة ما قبل النظر الفلسفي. وهذه تشمل عصر الجاهلية، وبدء نشأة الاسلام وعصر الخلفاء الراشدين.

الثانية، مرحلة نشوء بذور التفكير الفلسفي في حركة القدرين، والجبرين، ثم الحركة الكلامية المعتزلية. وهذه تشمل العصر الاموي وقسماً من العصر العباسي.

الثالثة، مرحلة نشأة الفلسفة كحركة مستقلة عن الفكر اللاهوتي الاسلامي (علم أصول العقائد، أي علم الكلام، وعلم أصول الفقه). وهذه تأخذ سائر عصور المجتمع العربي - الاسلامي في العصر الوسيط.

على هذا الاساس انقسم الكتاب نفسه إلى ثلاثة أقسام، كل قسم منها يختص بوحدة من هذه المراحل الثلاث.

5- تحديد المقدمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لنشأة البذور الأولى للتفكير الفلسفي، ولتشكل الفلسفة العربية - الاسلامية بصورتها المستقلة عن أشكال التفكير الأخرى في عصرها.

6- دراسة حركة التفاعل بين العرب وسائر الشعوب التي دخلت جزءاً عضوياً في البنية الاقتصادية - الاجتماعية - السياسية - الثقافية المتكاملة لمجتمع واحد هو ما نطلق عليه اسم المجتمع

العربي - الاسلامي.⁸¹

7- دراسة دور المصادر الخارجية في تطور الفكر الفلسفي للتراث ، ان الكلام في هذا الموضوع يدور على أصالة الفلسفة العربية - الاسلامية أو افتقارها لهذه الاصالة.

وفي كلام سابق من هذه المقدمة وضعنا المسألة نفسها في سياق عرضنا بعض المواقف حيال تراثنا الفلسفي لدى المؤرخين والباحثين في هذا التراث من عرب وشرقيين ومستشرقين.

اما موقفنا في هذه المسألة، نظرياً وممارسة خلال هذا الكتاب ، فهو يقوم على النظر إلى المصادر الخارجية كعامل له دوره الكبير في صيرورة الفلسفة - التراث، بل نقول أكثر من ذلك:

اننا ننظر إلى الفلسفة اليونانية بالخاص كمصدر أساس في هذه الصيرورة.

غير أننا نرفض القول انها المصدر الأوحد أولاً، وانها المصدر المكون ثانياً.

فان العوامل الداخلية التي تربط حركة تطور الفكر العربي - الاسلامي ، ككل، بحركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي ، هي العوامل التكوينية أساساً، تساعد العوامل أو المصادر الخارجية، وهنا نعود إلى عملية التفاعل، ولكن من جانبها الثقافي، لكي نتحدث هنا عن المعنى الجدلي (الديالكتيكي) لهذه العملية في صعيدها الثقافي.

8- تحديد الخصائص المميزة للفكر العربي بمفهومه الأوسع. وهنا ننطلق منهجياً من مبدئين:

⁸¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 160

ألهما، اننا نعني الخصائص المكتسبة تاريخياً، لانه ليس يدخل في تفكيرنا أو منهجنا القول بخصائص طبيعية عرقية تميز تفكير شعب من تفكير شعب آخر أو "جنس" بشري آخر، والا انتهينا إلى موقف عنصري عرقي أو شوفيني.⁸²

فاذا كنا نقول بان للفكر العربي خصائصه المتميزة ، فانما نعني انه خلال مراحل تطوره، منذ اخريات الجاهلية وبدء نشأة الاسلام حتى نهايات القرون الوسطى، اكتسب خصائص معينة هي -في الواقع- حصيلة تاريخية لسلسلة من التحولات المتحركة في نوعية القضايا التي كان تطور المجتمع العربي - الاسلامي، خلال تلك المراحل، يطرحها على الفكر العربي لمعالجتها وللبحث عن الحلول لها بالطريقة وبالمستوى اللذين يتناسبان طرديا مع تطور مستويات المعارف العلمية عن الطبيعة وعن العالم ككل. ثانيهما، المبدأ المتصل بقضية تطور الفلسفة العربية - الاسلامية بوجه خاص، من حيث العلاقة بين خصائص هذا التطور والخصائص العامة لتطور الفكر الفلسفي بوجه عام، أي من غير تحديد المكان والزمان.

فنحن نسلم ، دون جدال، بالحقبة الواقعية التاريخية من ان هذه الفلسفة (العربية - الاسلامية) سلكت في تطورها مجرى معيناً اضيف على هذا التطور خاصية متميزة تتجلى بارتباطه بتطور الفكر الديني الاسلامي من جهه، وباستيعاب اشكال من التراث الفلسفي اليوناني والتراث الفلسفي الشرقي من وجه آخر.

ولكن، لا يمكن التسليم مع ذلك بموضوعة هيغل القائلة بان الفلسفة الشرقية بعمومها كانت تدور في اطر خاص متفرد، بمعنى انها كانت منقطعة الصلة، ضمن هذا الاطار، بالمجرى العام لتاريخ تطور الفلسفة خارج هذا الاطار، أي بالخصائص العامة لذلك التاريخ.⁸³

هذا التراث الفلسفي الذي نضع الخطه هنا لدراسته: ماهويته؟.

ان له " خصوصية" تاريخية دون جدال، وان اختلف الرأي - كما سبق - في أبعاد هذه "الخصوصية": هل هي مغلقة إلى حد الانقطاع عن المجرى العام لتاريخ الفلسفة، أم هي تقع من تاريخ الفلسفة موقع الخاص من العام، تتدرج في اطاره تحمل من خصائصه المشتركة ما تحمله كل فلسفة في كل مكان وزمان؟ ولكن ، إلى من ينتسب هذه "الخصوصية" ، أو إلى ماذا تنتسب، واقعياً، تاريخياً ، موضوعياً: أهى نتاج عربي فتسمى "فلسفة عربية" ، ام نتاج اسلامي من كل قوم فتسمى "فلسفة اسلامية" ؟ .

⁸² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 162-163

⁸³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 164

ثم ، ما معنى كونها نتاجاً عربياً أو إسلامياً: هل معناه ان منتجها عرب دماً ونسباً خالصاً، او ان المسلمين من كل قوم قد شاركوا في انتاجها ، أم ان المسألة تتجاوز هذا المعنى من الانتماء البشري القومي، إلى معنى الانتماء الفكري - اللغوي، أي ان الذي يحدد انتماء هذه الفلسفة هو مضمونها نفسه والاداة التعبيرية لهذا المضمون؟.

هذه المسألة ، بوضعها العام، مطروحة للبحث والجدل منذ اخذت الدراسات الحديثة طريقها إلى معالجة هذا

التراث.⁸⁴

فليست كتابة هذه الفلسفة باللغة العربية - بمظهرها الشكلي وصورها المعجمية - هي المسألة، وليست هي أيضاً ان يكون أغلب ممثلي هذه الفلسفة من أصل غير عربي أو يكونوا من أصل عربي، بالمعنى السطحي البسيط لهذا النوع من الانتماء القومي. بل ينبغي النظر إلى الأمر الجوهري الذي كمن -أولاً- في ان فلسفة التراث مكتوبة باللغة العربية دون غيرها، ويكمن -ثانياً- في ان الذين يمثلون هذه الفلسفة ينتمون إلى أكثر من لغة واحدة لأكثر من شعب واحد من الشعوب التي انتظمتها خلال القرون الوسطى دولة - أو دول - مشتركة، فارتبطت بالاسلام لا من حيث هو دين فحسب، بل من حيث تاريخيته اساساً، أي من حيث أصبح عنواناً لنظام اجتماعي تاريخي.

فالموقف العلمي هنا يفترض الاخذ بكلتا الظاهرتين من جهة أولى، والبحث - من جهة ثانية- عن الجوهر الكامن لا في كل ظاهرة منهما على انفراد، بل فيهما مجتمعيتين في وحدة. فما هو هذا الجوهر الكامن في وحدة الظاهرتين؟.

يجب النظر أولاً في موقع اللغة العربية من تراثنا الفكري بمعناه الاشمل، وفي ضوئه يتحدد موقعها من التراث الفلسفي، بمعناه الخاص.

انها -كلغة- ليست سوى اداة تعبيرية عن الوعي الاجتماعي في بيئة اجتماعية تاريخية معينة، فهي -بهذه الصفة- اداة اجتماعية.

صحيح ان اللغة تتكون وتنمو وتتطور بقوانين آليتها الخاصة بها التي هي اكثر استقلالية من محتوى الفكر الذي تعبر هي عنه، ولكن ذلك لا يعني أن قوانين هذه الآلية الداخلية الخاصة باللغة تعمل بمعزل عن قوانين حركة الفكر وقوانين حركة المجتمع اللتين هي اداة التعبير عنهما.

ان الأمر على العكس. فهي تاريخية، أي انها لا تنشأ وتنمو وتتطور خارج تاريخ الوعي الاجتماعي المعين الذي هو أيضاً لا ينشأ وينمو ويتطور خارج تاريخ المجتمع المعين، هكذا شأن اللغة العربية بالتحديد: فبقدر ما كان الوعي الاجتماعي لدى المتكلمين بها يستوعب التحولات الاقتصادية والاجتماعية والديموغرافية منذ نشأة الاسلام حتى استقرار شكل النظام الاجتماعي - السياسي لدولة الخلافة، كانت هي - أي اللغة العربية-

⁸⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 166

محكومة، بالضرورة، ان تستوعب - في قاموسها وفي فيلولوجيتها - تلك التحولات بطريقتها الداخلية التي هي أيضاً لها تاريخيتها.⁸⁵

ان الاستنتاج الذي نريد أن نستخلصه من كل ذلك هو الاتي: لم تكن اللغة العربية اداة خارجية لحركة كل هذه العمليات الفكرية - الأيديولوجية، بل كانت عنصراً حركياً من عناصرها الداخلية. ذلك ان هذه اللغة، خلال تمرسها بالتعامل مع كل الظواهرات المادية والروحية (الفكرية) لمسيرة العرب باسم الاسلام في العالم الاسيوي والافريقي حتى العالم الأوروبي، قد حملت في بنيتها الجديدة المتطورة، ابعاداً فكرية لكل تلك الظواهرات ، بحيث أصبحت معلماً حياً من معالم التاريخ المشترك لمختلف الشعوب التي اندمجت في المسيرة - موضوعياً - واسهمت في صنع هذا التاريخ وفي صنع تراثه الفكري بما فيه من تراث فلسفي.

لسنا نجد، حتى الآن، تحديداً وصفيّاً مكثفاً لهذا التاريخ المشترك أدق من وصفه بالتاريخ العربي - الاسلامي.

فليست كلمة "العربي" فيه تعني الانتماء بالدم والنسب الخالصين، لان هذا النوع من الانتماء أصبح في العالم شيئاً خارج التاريخ، بل تعني الخصائص التاريخية التي تنسب للاشكال الحضارية الناتجة عن مسيرة العرب تلك وتفاعلهم خلالها مع جملة من الشعوب شاركتهم صنع هذه الاشكال وصنع تاريخها الكامل. من هنا تكون كلمة "الاسلامي" في وصف هذا التاريخ تعبيراً عن هذه المشاركة ذاتها ، وإشارة إلى هذه الشعوب ذاتها.

ولذا يتحدد محتوى الكلمة (الاسلامي) بدلالاتها الحضارية، لا بدلالاتها الدينية، من حيث ان صناعة هذا التاريخ المشترك هي نتاج بنية اجتماعية مركبة متكاملة ارتبط وضعها السياسي والحقوق والتشريعي بنظام دولة الخلافة الاسلامية وبالأسس المادية الاقتصادية لهذا النظام، ولم يكن يعني هذا الارتباط قط ان الناس الذين يؤلفون مجتمع دولة الخلافة هم بالضرورة مسلمون من حيث المعتقد، فانه من المعروف تاريخياً انه كان فيهم من يدينون بمعتقدات أخرى كثيرة: مسيحية، ويهودية، وصابئية، ومزدية وغيرها. فالوصف بـ"الاسلامي" هنا لا يشير إلا إلى المدلول الاجتماعي - التاريخي.

إذا كان التحديد الوصفي الوحيد، حتى الآن، لهذا التاريخ هو انه عربي - اسلامي بالمعنى ذاك، فان تراثه الفكري بمختلف اشكاله، هو بالضرورة عربي - اسلامي . حتى لغة هذا التراث، وفقاً لتحليلنا السابق، هي عربية - اسلامية.

وهنا تكشف فلسفة التراث عن "هويتها" الواقعية - التاريخية. فهي ليست عربية صرفاً، وليست اسلامية دينية، وليست اسلامية تاريخية صرفاً. هي فلسفة عربية - اسلامية بالمفهوم السابق الذي توصلنا إليه. ذلك ما التزمناه في هذا الكتاب.⁸⁶

⁸⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 168

القسم الأول : ما قبل نشوء النظر الفلسفي

الفصل الأول : في الجاهلية

- الجاهلية بين مرحلتين:

إذا كنا ندخل عصر الجاهلية⁸⁷ في موضوع بحثنا، كنقطة ابتداء، فإن المنطلق المباشر لذلك هو محاولة استجلاء الأصول الأولية التاريخية للأشكال التي عبر بها سكان شبه الجزيرة العربية عن تصوراتهم لظواهر الكون والطبيعة وعن علاقاتهم الاجتماعية وأوضاع حياتهم.

غير أن هذا المنطلق المباشر لادخال عصر الجاهلية في موضوع بحثنا، يستلزم بالضرورة منطلقاً آخر غير مباشر. نقول: بالضرورة. لأن هذا المنطلق غير المباشر هو المرجع الأساس في محاولة الاستجلاء الفكرية أو الثقافية. نعني به النظر في بنية المجتمع القبلي لشبه الجزيرة العربية، وفي الأسس المادية المكونة لهذه البنية والأشكال والظواهر التي تجلت بها خلال العصر الجاهلي.⁸⁸

تاريخ العرب قبل الاسلام يتألف من مرحلتين رئيسيتين حدود المرحلة الأخيرة، التي هي الاطار التاريخي لبحثنا هنا، لا تبعد في زمن الجاهلية إلى ما قبل القرنين: الخامس والسادس للميلاد.

ان هذا الفارق بين المرحلتين يكشف ان تاريخ العرب قبل الاسلام تعرض لحالة من الانقطاع التاريخي ومن المرجح أن مثل هذا الانقطاع صدر: أما عند منعطفات التعاقب بين الدول التي عرفها التاريخ في القديم، ما اندثر منها وما بقي له اثار تدل عليه كدول: المعينيين (1300 - 630 ق.م)، والسبئيين (800 - 115 ق.م)، والقبتانيين، والحميريين (115 ق.م - 525 م) واما من أثر الصراع بين هذه الدول من جهة، وبينها وبين الدول الخارجية بأشكال متنوعة، من جهة أخرى، وإذا كان المؤرخ المستشرق السوفياتي بلياييف لا يجزم بمعرفة "الأسباب - المادية والروحية- التي عملت على تأخر الحضارة اليمنية وزوالها في اثناء الفترة السابقة لظهور الاسلام في عهد الملوك الحميريين بين 300 و 525 للميلاد"، فانه يقدم هو لنا ، اضافة إلى ما تقدمه سائر المصادر والمراجع ، مفتاح هذه المعرفة التي يمكن أن تصل بنا إلى حد الجزم بأن الاسباب الرئيسة للقطع النسبي في مجرى عملية التطور، تبدأ بما أدت اليه أحداث الغزو الاجنبي واحداث الصراع الداخلي من اختلال في سيطرة الحميريين على الطرق التجارية الكبرى، واختلال في رعايتهم سد مأرب الذي كان العمود الفقري

⁸⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 170

⁸⁷ وكلمة الجاهلية - كما تدل الآية- تشير إلى مضمون اخلاقي سلوكي، فليس المقصود بها اذن معنى الجهل المضاد للمعرفة. يدل على ذلك أيضاً ما ورد عن النبي من أن أبا ذر عير أمامه رجلاً بأمه، فقال -أي النبي- لأبي ذر: انك امرؤ فيك جاهلية". وقد قسم الاسلاميون الجاهلية إلى: جاهلية أولى قالوا انها التي ولد فيها ابراهيم، وجاهلية ثانية قالوا انها القريبة من الاسلام وولد فيها النبي محمد.

⁸⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 177

لتنظيم الري الاصطناعي طوال العام ولتطور الزراعة الكثيفة في المنطقة الجنوبية من الجزيرة. فقد أدى هذا الاختلال إلى انهدام السد وخراب الأراضي الزراعية وقطع حركة التطور في هذه المنطقة بهجرة أهلها إلى مناطق أخرى على أطراف الجزيرة.⁸⁹

ظواهر عدة من ظواهر المجتمع العربي في المرحلة الجاهلية الأخيرة، نلخصها الآن بإيجاز لكي نعود إليها - بعد - في معرض تحليل بنية المجتمع القبلي في تلك المرحلة:

1. ظهور علائم الانحلال في النظام البدائي، للانتقال من الاقتصاد الطبيعي إلى الاقتصاد البضاعي.
2. بداية تحول سلطة رئيس القبيلة عن أساسها القديم، وهو مراعاة التقاليد القبلية فقط، إلى أساس جديد هو مراعاة الوضع الاقتصادي للرئيس إلى جانب الوضع القبلي التقليدي.
3. زوال الوضع الامومي (الطوطني) في العلاقات العائلية وسيادة العلاقات الابوية (البطريكية).

دلالة اللغة والشعر الجاهليين:

يجب النظر إلى الأهمية البالغة لوجود لغة عربية وشعر عربي في المرحلة الأخيرة للجاهلية، وليس المستوى المتطور الذي تجلت به في لغة القرآن، سوى شكل من أشكال الثقافة في عصر الجاهلية. فهل يصح في العلم ان تكون هذه اللغة وان يكون هذا البيان الفني الذي تؤديه شعراً أو نثراً، نتاج قرن ونصف قرن من زمن ما قبل الاسلام؟

ان المنطق العلمي يرفض -باطلاق- مثل هذا الافتراض "اللاتاريخي". هناك مفكر غربي يعجب كيف ان اللغة العربية "سريعاً ما أصبحت لغة علمية جامعة لمختلف الشعوب التي كانت تنتمي إلى الحضارة الاسلامية"، وكيف انها "شكلت ببنيتها الخاصة بها بعض المظاهر الأكثر دلالة في الفكر الاسلامي، ان النظرة المادية التاريخية إلى هذه الظاهرة الهامة تقتض ان وراءها تاريخاً طويلاً استغرق قروناً عدة سبقت فترة ما قبل الاسلام.⁹⁰

أشكال العبودية : تتضافر الاخبار الواردة عن العصر الجاهلي على أن نظام العبودية لم يكن غريباً عن هذه المنطقة من العالم القديم. وما يبدو لنا من مظاهر هذا النظام في فترة الجاهلية الأخيرة، يدل أن وراءها تاريخاً بعيداً في شبه الجزيرة، وليس لدينا من الوثائق ما يحدد زمنه ولا ما يحدد اشكال العبودية التي اتسم بها هذا النظام في القديم.

اما في الفترة التي نحن بصدها فان المعطيات التاريخية تؤكد ان لنظام العبودية وجوداً ما في التركيب الاقتصادي - الاجتماعي. ذلك أن العبيد كانوا في هذه الفترة قوة منتجة، لا مادة استهلاكية فقط. فانه إلى جانب ما هو معروف من استخدام العبيد في الاعمال المنزلية لدى زعماء قريش في مكة وغيرهم في المدن الاخرى،

⁸⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 180

⁹⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 184

وفي منازل رؤساء القبائل والعشائر، وإلى جانب كونهم - أي العبيد - يشكلون حينذاك إحدى "السلع" التجارية الشائعة والرائجة - إلى جانب ذلك كله، استخدم العبيد أيضاً - ولا سيما الاحباش منهم - في الأعمال المنتجة، كالزراعة (أعمال الري) والصناعة وتربية الماشية، كما كانوا يستخدمون في بعض الأعمال التجارية.⁹¹

غير أن ظاهرة استخدام العبيد كقوة منتجة، ليست كافية أن تشكل الأساس لاستنتاج أن علاقات الإنتاج المهيمنة في المجتمع الجاهلي هي علاقات الإنتاج العبودية. ذلك بأن عنصر الرق لم يكن هو العنصر الأساس في تركيب القوى المنتجة: لا في الاقتصاد الحضري أو نصف الحضري، ولا في الاقتصاد البدوي (الرعي، وتربية الماشية). إذ كان عنصر الاحرار يشكل نسبة ملحوظة لا تقل عن نسبة عنصر العبيد بين القوى المنتجة. هذا أولاً. وثانياً، أن العبيد كسلعة استهلاكية (الاستخدام المنزلي، والاستخدام في الحراسة)، وكمادة تجارية في عملية الوساطة بين السوق المحلية والخارج، كانوا أكثر منهم كقوة منتجة. أي أن الطابع الانتاجي لوجود العبيد في المجتمع الجاهلي لم يكن هو الطابع الأساس له، أو الطلب. وثالثاً، أن الارقاء في الغلب كانوا من الاجانب، وكثرتهم من الاحباش الذين هم من أصل حبشي أو سوداني، وبعضهم كان من البيض، الفرس أو الروم، المملوكين كأسرى في حروب الدولتين: الفارسية والبيزنطية، وكان يؤتى بهم إلى شبه جزيرة العرب للتجارة. فالارقاء الاجانب عند العرب هم إذن مملكون لهم بالتجارة لا بالحرب. أما الاسرى العرب الذين يصبحون ارقاء بحكم الأسر في الحروب العربية القبلية نفسها، فقد كانوا قلة بالنسبة للارقاء الاجانب.⁹²

ولم تكن ظاهرة الصعلة المعروفة عن هذه الفترة من الجاهلية سوى نتيجة مباشرة لهذا الشكل من التفاوت والتمايز الاقتصادي - الاجتماعي. فلم يكن الصعاليك سوى فئة من فقراء القبائل المختلفة عبرت، بانسلاخها من جماعاتها القبلية وتقردها في الصحراء للغزو والسلب، عن واقعين اثنين لهما دلالة واحدة: عبرت أولاً عن خروجها على الانتماء الذي يلزمها الالتصاق بحياة القبيلة والانقياد لأوضاعها واعرافها مهما لقيت من عوز واضطهاد. وعبرت ثانياً عن حاجة مادية لم تستطع احتمالها في ظل القبيلة. أما دلالة ذلك فهي أن التمايز الاجتماعي قد بلغ من تأثيره على الفئات المستضعفة حدا يدفع بعضها إلى تفكيك علاقاتها القبلية.⁹³

الملحوظ في فترة الجاهلية الأخيرة أن رابطة الدم والنسب لم تبق الشرط الوحيد في تكوين الوحدات هذه، إذ انضاف إلى تلك الرابطة نوعان جديان من الروابط: رابطة الولاء، ورابطة التحالف. أما الولاء فهو "أن يلحق فرد، أو بطن أو فخذ أو قبيلة، بقبيلة أخرى، فيكونون مواليتهم ويقطعون صلاتهم بقبيلتهم السابقة. وليس هذا الولاء كولاء الرق والعبودية (...)" وقد كان لهؤلاء الموالى كافة الحقوق التي للقبيلة".

وأما رابطة التحالف، فهي أن تتحالف قبيلتان أو عدة قبائل تجمع بينها مصالح مشتركة، آنية، أو طويلة الأجل، كالحلف الذي عقده المطلب بين قريش والاحابيش.⁹⁴

⁹¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 200

⁹² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 201

⁹³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 209

⁹⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 210

سلطة رئيس القبيلة أو العشيرة أصبحت، في الفترة التي هي موضوع بحثنا، لا تستمد وجودها وقوتها من التقاليد القبلية وحدها، بل تستمدهما - بالدرجة الأهم - مما يكون للرئيس، أو المتصدي للرئاسة، من وضع اقتصادي يستطيع به الغلبة على منافسيه والسيطرة على أفراد القبيلة بتقديم المنافع المادية والخدمات المتعلقة بأوضاعهم المعيشية.⁹⁵

حتى عادة الكرم الماثورة عن أهل الجاهلية كان الرؤساء يستغلونها لدعم سلطتهم. وليس بعيداً عن الدلالة على هذا الواقع قول حاتم الطائي، وهو مضرب المثل بالكرم الجاهلي: يقولون لي: أهلك مالك فاقتصد وما كنت - لولا ما يقولون - سيداً. وليس أدل، كذلك، على أهمية عامل المال عند الجاهليين، من النظر إلى حادثين تاريخيين يذكرهما الاخباريون ورواة الحديث:

أحدهما، حادث انتزاع منصب الرفاة والسقاية في مكة من أبي طالب عم النبي بسبب من ضعفه المالي رغم مكانته العالية في قريش من الوجهة القبلية.

والثاني، حادث اسلام عدي بن حاتم الطائي كما يرويه الذهبي عن أيوب السختياني عن ابن سيرين عن أبي عبيدة بن حذيفة. فقد جاء خلال هذه الرواية ان النبي قال: يا عدي! اسلم تسلم، فأظن ما يمنعك ان تسلم خصاصة تراها بمن حولي، وانك ترى الناس علينا البأ واحداً. هل أتيت الحيرة؟ قال عدي: لم آتها، وقد علمت مكانها. قال النبي: توشك الضعينة ان تترحل من الحيرة بغير جوار حتى تطوف بالبيت ولتفتحن علينا كنوز كسرى. قال عدي: كسرى ابن هرمز؟! قال النبي: كسرى ابن هرمز. وليفيض المال حتى يهم الرجل من يقبل ماله صدقة.

لقد سبق خلال هذا الحوار ان افحمه النبي بأمرين دون أن يدفعاه إلى الاسلام فلما سمع بأمر المال هكذا، قال عدي، فلقد رأيت اثنتين، واحلف بالله لتجيئن الثالثة، "يعني فيض المال"، كما يقول نص الرواية نفسه.⁹⁶

- في منطقة العربية الغربية:

المنطقة المسماة بـ"العربية الغربية" حيث يقع الحجاز، وحيث تقع مكة ذاتها من الحجاز. ففي هذا الموقع - بتحديد - كان يتحرك التاريخ الجديد لبلاد العرب.

وعبر هذا الموقع ذاته كانت حركة هذا التاريخ تجد اللقاح الضروري يأتيها من جانبي العالم المتحضر وقتئذ: جانبه الشرقي حيث تسيطر حضارة الفرس،

وجانبه الغربي حيث تسيطر حضارة البيزنطيين. كان الحجاز هنا - ومكة نقطة المركز منه - ملتقى

أكبر الروافد التجارية العالمية.⁹⁷

⁹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 212

⁹⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 213

تفسير لاسم "مكة" هو القول بأنه اسم مشتق من "أمك". وهو يقال لولد الناقة إذا امتص جميع ما في ضرعها فلا يبقى فيه شيئاً. وبناء على هذا الاشتقاق يؤولون تسميتها بمكة أنها تمتص الناس، أي تجذبهم إليها لكونها بلداً مقدساً.

بطلميوس، إذ سمى مكة في "جغرافيته" باسم "مكربا" Mocaraba. "مكربا" بمعنى "مقرب" وهو "من التقرب إلى الاهتمام، وإن "مكربا" هي "مقربة" أو شيء آخر قريب منه، لأنها مدينة مقدسة تقرب إلى الاصنام.

زعامة قريش في مكة أنها بدأت في عهد قصي بن كلاب، وكانت قبله بيد خزاعة.⁹⁸

إن التطورات التي يذكر التاريخ حدوثها عند استتباب الزعامة لقريش بمكة في شخص قصي، جاءت بمثابة فقرة كيفية لتغيرات كمية كانت تجري من قبل - في المنطقة مع تنامي العلاقة التفاعلية بين الانقسام الجديد للعمل في كل من الحاضرة والبادية من جهة أولى، وبين اتساع الوساطة التجارية وحركة التبادل النقدي في أسواق شبه الجزيرة، من جهة ثانية.

بجمع الاخباريون على أن قصيا ما أن خلصت له زعامة مكة حتى أحدث أحداثاً يذكرون لها تفاصيل متشعبة دون اتساق.⁹⁹

يقول الاخباريون أنه حين تسلم قصي زمام الزعامة القرشية المكية "قطع مكة رباعاً بين قومه، فانزل كل قوم من قريش منازلهم..". أنه -في الواقع- كان "تصنيفاً" اجتماعياً لسكان مكة من بطون قريش وحلفائها، إذ جعلهم: "صنفاً" ممتازاً اتخذ من بطاح مكة، أي ما حول الكعبة، مسكناً له، فدعى -لذلك- بـ"قريش البطاح"، "صنفاً" أدنى مرتبة من ذاك السكن في ظواهر مكة، فسمي بـ"قريش الظواهر". ولكن على أي أساس قام هذا "التصنيف"؟. إذا علمنا أن "قريش الظواهر" كانت متبدية أو شبه مستقرة ولم تكن حالتها المالية حسنة، وإن قريش البطاح هم الذين "كان منهم التجار والاثرياء" - علمنا إذن أن هذا "التصنيف" قام على أساس روعي فيه الوضع المالي أو الوضع الاقتصادي - الاجتماعي، دون العرف القبلي، أي دون مراعاة العلاقات القبلية. بدليل أن كلا "الصنفين" ينتمي إلى قريش أو إلى أحلاف قريش، فهؤلاء "قريش البطاح" وأولئك "قريش الظواهر" فكلهم إذن من قريش.

وضعاً وجديداً قد أخذ يفرض قيماً جديدة، كنتيجة لتطور تجاري واجتماعي جعل الوضع المالي والتجاري في المقام الأول من الاعتبار، فكان أن أصبح بنو عبد مناف وبنو عبد الدار في مقدمة "قريش البطاح"، لأنهم أصبحوا أوفر مالاً وأعظم تجارة. ثم جرت المعايير هكذا بحيث احتلت أمة في قريش الجاهلية مكان الصدارة مذ أصبح فيها أعظم التجار ثراء، وبسطت نفوذها المالي على كثير من قبائل الحجاز خارج مكة.¹⁰⁰

⁹⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 217

⁹⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 218

⁹⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 221

¹⁰⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 222

ان ضخامة المهمة التي كان يقوم بها زعماء قريش الاثرياء في مجال الوساطة التجارية والاتجار مع بلدان العالم الخارجي والاسواق الداخلية، قد فرضت اشكالا من التنظيمات التجارية المتطورة بالقياس للعصر الجاهلي. من هذه التنظيمات ما يتعلق بالاسواق الداخلية ، ومنها ما يتعلق بالمعاملات الخارجية. اما الأولى فتتمثل بتنظيم أسواق موسمية، كموسم الاشهر الحرم. فقد رتبوا أوقات هذه الاسواق على نحو يضمن لها الهدوء والامان خلال الاشهر التي تعارفوا على تحريم الاقتتال فيها وقد كان الحج من اكبر مواسم الربح لقريش، تباع قريش ما عندها للاعراب القادمين اليها من البادية ولأهل القرى البعيدة عن مكة، وتشتري منهم ما يحملونه معهم من مواد وبيع، ثم تقوم قوافلهم (أي قوافل قريش) بنقل الفائض مما اشترته إلى الاسواق الخارجية في بلاد الشام والعراق، وتشتري في مقابل ذلك ما يحتاج اليه الحجاز واعراب البادية من سلع ومواد.

كما تتمثل هذه التنظيمات الداخلية بأشكال أخرى من الجباية المفروضة على الاسواق، كجباية المكس، وهو دراهم كانت تؤخذ من بائع السلع في هذه الاسواق ، وكضريبة الارباح على المبيعات، وهذه ضريبة قديمة في الجاهلية كانت حكومة قنبان تأخذها على أساس عشر ارباح البيع أو الشراء، ثم عممت فصارت تؤخذ من أرباح كل دخل باطلاق.

كانت ارستقراطية قريش تحقق أهدافها التجارية والاقتصادية على أساسها في التعامل مع بلدان العالم الخارجي. ان النجاح الباهر لعملية الوساطة التجارية التي كانت تؤديها الارستقراطية المكية بين بلاد العرب ومختلف البلدان حتى المتصارعة والمتعادية كبلاد الفرس وبلاد الروم، يدل انه لم يكن نجاحاً عفويًا. بل لا بد ان وراءه نوعاً من التنظيم على مستوى متقدم بالنسبة للعصر. ويبدو لنا واضحاً ان ارستقراطية قريش هذه جمعت، بفضل ممارساتها الطويلة وتنوع صلاتها الخارجية، ميزتين: الاطلاع الدقيق على شؤون الصراع السياسي بين الفرس والروم، والحس المرهف بحدود الموقع الذي تقف فيه بين المتصارعين لتحفظ بمصالحها التجارية لدى كل منهما كاملة.¹⁰¹

كانت القوافل التي تذهب من بلاد العرب إلى الشام تنزل في أسواق معينة عينتها لهم الحكومة الرومانية لتحصل منهم الضرائب المفروضة على "الصادرات" ولتراقب الاجانب الذين يقدمون إلى بلادها. وكانت هذه القوافل أول ما تنزل في البلاد الرومانية تنزل في ايلة، وهي المعروفة اليوم بالعقبة، ومنها تذهب إلى غزة، وهناك تتصل بتجار البحر الأبيض، ومن غزة يذهب بعض التجار إلى بصرى.

وعلى أي حال، فليس من شك بأن العلاقات التجارية بين ارستقراطية قريش والبيزنطيين كانت تخضع لاتفاقات مشروطة بحدود معينة، كما كان الأمر كذلك في علاقاتها بالفرس والحبشة. فمن الاخبار المعروفة بهذا الصدد ان هاشم بن عبدمناف عقد معاهدة مع الامبراطورية الرومانية، وعقد عبد شمس بن عبدمناف معاهدة تجارية مع النجاشي (الحبشة)، وعقد نوفل والمطلب بن عبد مناف حلفاً مع فارس. وللاخباريين روايات بشأن "ايلاف قريش" الذي جاء في القرآن الكريم. ولكن اكثر ما يرد تفسيره عندهم ان هاشماً بن عبدمناف هو صاحب الايلاف واول من سنه، "وذلك انه اخذ عصما من ملوك الشام، فتجروا آمنين، ثم ان اخاه عبد شمس أخذ لهم

¹⁰¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 225

(أي لقريش) عصما من صاحب الحبشة، واليه كان متجرو. وأخذ لهم المطلب بن عبدمناف عصما من ملوك اليمن. وأخذ لهم نوفل بن عبدمناف عصما من ملوك العراق، فألفوا الرحلتين: في الشتاء إلى اليمن والحبشة والعراق، وفي الصيف إلى الشام...". هذا التفسير يكاد يأخذ به المؤرخون جميعاً. وهو يدل دلالة ساطعة على أن هذه "العصم" التي حصل عليها بنو عبدمناف من حكومات البلدان المجاورة للحجاز، داخل شبه الجزيرة وحواليها، قد اتخذت شكل "معاهدات"، كما يفيدنا المدلول المجازي لكلمة "العصم"، أي "العهد". ثم إن هذا التفسير، وأخذ المؤرخين به، يشير إلى المدى الذي بلغته سيطرة الارستقراطية القرشية، متمثلة ببني عبدمناف، على شؤون التجارة في المنطقة العربية الغربية، خلال النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي.¹⁰²

إن سيطرة ارستقراطية قريش الاقتصادية كان لا بد لها أن تنتج - بدورها - مؤسستها "السياسية" التي من شأنها أن تنظم العلاقة السلطوية لهذه السيطرة مع الفئات الاجتماعية الأخرى الخاضعة لاستغلالها الاقتصادي، وأن تضيف على هذه العلاقة وجهها "الحقوقي" الملائم للوضع التاريخي حينذاك، كيما تفرض "شرعيتها" على تلك الفئات نفسها التي أصبح عليها أن تخضع "سياسياً" كما هي خاضعة اقتصادياً لارستقراطية قريش "الحاكمة".

كان "الملا" ¹⁰³ المكي هو المظهر الأول لتجلي سيطرة قريش بشكلها الذي يمكن تسميته، في لغة عصرنا، بالشكل "السياسي". فهو أي الملا - يمثل آنئذ البذرة الجنينية للدولة، أي المؤسسة السياسية للطبقة التي تهيمن على مجالات النشاط الاقتصادي في المجتمعات الطبقيّة. وهو في الوقت نفسه يمثل ولادة هذه الطبقة في المجتمع الجاهلي: فقد كان "الملا" المكي هذا - وهو يتشكل تاريخياً من جماعة كبار التجار والمرابين ومالكي العبيد من أهل مكة - يجمع كل السلطات في هيئة واحدة، هي هيئة الملا نفسه. وقد عززت هذه "الهيئة" سلطاتها تلك بجهاز قمعي، كما تدل الأخبار التي تتحدث عن احابيش مكة. فنحن نفهم من هذه الأخبار أن جماعة "الملا" اتخذوا من الاحابيش هؤلاء شرطة مسلحين يحرسون الكعبة، كما يحرسون منازل اعضاء "الملا" انفسهم. إن لهذه الحراسة دلالة هامة في موضوعنا. فإن اقامة شرطة لحراسة الكعبة كان يعني امراً غير ما يتبادر للذهان من رعاية قداستها الدينية فحسب، هو حماية أموال القرشيين الذين استغلوا هذه القداسة ليودعوا الكعبة خزائن اموالهم. اما اقامة شرطة لحراسة منازلهم فكان يعني حمايتها من "غضبة الفئات الناقمة في المدينة (مكة) ولنقمة الحجاج الفقراء".¹⁰⁴

إن قيام "الملا" كشكل من أشكال السلطة "السياسية" لسيطرة الفئة المالكة وسائل الثراء واستغلال الآخرين، يبدو أنه مرتبط تاريخياً بسيطرة الارستقراطية التجارية القرشية.

¹⁰² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 227

¹⁰³ اسم "الملا" المكي المعروف يستمد مضمونه التاريخي هذا من دلالاته اللغوية، يعني: الاشراف والعلية والغوم ذوي الشارة، أي ذوي المظهر الحسن والشرف. وفي المنجد تعريف طريق للملا: "الملا جمع املاء"، اشراف القوم الذين يملأون العيون أبهة والصدور هيبة".

¹⁰⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 231

ويستفاد من روايات الاخباريين عن تاريخ مكة قبل الاسلام انه تعاقب على ولاية الكعبة وزعامة مكة قبائل جرهم القحطانية، ثم قبائل خزاعة، ثم القرشيون، وان حلول خزاعة محل جرهم كان بالطريقة الثانية، أي بالعلبة الحربية. وقد بقي لجرهم، في عهد خزاعة، بقية من الشأن في امور الحج، اذ كانت "صوفة" - وهي من جرهم - تتولى الاجازة للحجاج في الافاضة من عرفة الى منى وفي رمي الجمار، حتى زال عهد خزاعة واستقام الأمر كله في مكة لقريش.

وصول قريش بزعامة قصي لم تختلف طريقه، وهو القتال، عن طريق الذين سبقوه - هذا صحيح، غير ان المسألة ليست مسألة القتال بذاته، بل جوهر المسألة هنا يكمن في ادعاء قصي أولويته بالأمر وفي تعليل هذه الأولوية عند الاخباريين.¹⁰⁵

".. لما هلك حليل بن حبشية (لحي الخزاعي) وانتشر ولد قصي، وكثر ماله وعظم شرفه ، رأى انه أولى بالبيت وأمر مكة.." ، أي ان قصيا اكتسب هذه الأولوية من كونه أصبح ذا مال كثير بالدرجة الأولى، كما نفهم من هذا التعليل، لان انتشار الولد لم يكن يعد وحده معياراً لهذه الأولوية، ولان الشرف العظيم يبدو في نص الرواية انه أمر اكتسب اكتساباً في زمن معين، بدليل "لما.." الزمنية ، فهو اذن غير الشرف الموروث الذي كان من المعايير القبلية، بل هو الشرف الحادث بفضل نجاح قصي في تحصيل المال والثراء.

وفي حكاية الروايات كلها عن توصية قصي، عند شيخوخته، بسلطاته لولده البكر عبد الدار، دليل على صحة هذا الفهم لمفهوم الشرف هنا. فان هذه الروايات تقول انه "لما كبر قصي ورق، وكان عبد الدار بكره (..) وكان عبدمناف قد شرف في زمان اخيه (...)" فقال قصي لعبد الدار: أما والله لا لحقتك بالقوم وان كانوا قد شرفوا عليك..".

"..فولي قصي البيت وأمر مكة وجمع قومه من منازلهم إلى مكة، وتملك على قومه وأهل مكة، فملكوه، فكان قصي أول ولد كعب بن لؤي أصاب ملكاً اطاع له به قومه، فكانت اليه الحجابة والسقاية والرفادة والندوة واللواء¹⁰⁶، فحاز شرف مكة كله، وقطع مكة ارباعاً بين قومه، فأنزل كل قوم من قريش منازلهم من مكة التي أصبحوا عليها".¹⁰⁷

أما "الندوة"، فهي و"الملأ" معا يمثلان التجلي البشري - "التنظيمي" لهذا المضمون الواقعي التاريخي نفسه. كانت "الندوة" مجتمع "الملأ" في دار قصي، لرعاية الوليد "الطبقي" الذي انجبته ظروف انحلال النظام القبلي البدائي، ولرعاية "المؤسسة" - الجنين التي كانت تنمخض بها تلك الظروف ذاتها.

لقد أعطانا الاخباريون، بسخاء، ما نحتاج اليه من مادة اخبارية عن هذه "الندوة" لتكوين الرؤية العلمية لها دون التباس أو تشكك. قالوا أن قصياً "ابتنى دار الندوة وجعل بابها إلى البيت (الكعبة)، ففيها يكون أمر قريش

¹⁰⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 232

¹⁰⁶ هذه الوظائف العامة قديمة في الجاهلية عدا الندوة، جرى العرف الجاهلي ان يتولاها من تتوفر له الزعامة القبلية في مكة. اما الحجابة فهي تولى مفاتيح الكعبة وفتح ابوابها للحجاج في المواسم الدينية. والسقاية ان تهيأ للحجاج احواض الماء من الجدل في فناء الكعبة. والرفادة اطعام المحتاجين من الحجاج اثناء ايام الحج. اما اللواء فوظيفة يقوم بها من يرفع لواء الحرب امام المحاربين عند الحاجة إلى ذلك. وهناك وظيفة القيادة أيضاً في مكة، وهي تعني قيادة الجيش في الحرب.

¹⁰⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 233

كله وما ارادوا من نكاح (عقد زواج) أو حرب أو مشورة في ما ينوبهم، حتى أن كانت الجارية تبلغ ان تدرع فما يشق درعها الا فيها، ثم ينطلق بها إلى أهلها، ولا يعقدون لواء حرب لهم ولا من قوم غيرهم الا في دار الندوة، ولا يعذر لهم غلام الا في دار الندوة، ولا تخرج عير من قريش فيرحلون الا منها. ولا يقدمون الا نزلوا فيها (...). وانما سميت الندوة لان قريشاً كانوا ينتدون فيها، أي يجتمعون للخير والشر".

فعلى ذلك، تملك "الندوة"، باسم "الملا" من السلطات ما يشبه السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية والإدارية مجتمعة في هذه الهيئة الواحدة (الملا)، أي الفئة العليا من قريش، أي الارستقراطية التجارية في مكة. وكمظهر لحصر السلطات في هذه الفئة الممتازة، حصر "الملا" حق دخول دار الندوة في من بلغ سن الاربعين من قريش باستثناء أولاد قصي، فان لهم جميعاً حق دخولها حتى من كان منهم دون الاربعين، فذلك امتياز لذوي السلطة.¹⁰⁸

اللغة المبحوث عنها في هذا المجال هي لغة عرب الشمال كما كانوا يتفاهمون بها ويصوغون، بكلماتها وتراكيب هذه الكلمات، افكارهم ومشاعرهم وصور حياتهم. لان هذه هي أساس اللغة التي أصبحت لغة التراث الفكري العربي - الاسلامي، والتي هي لغتنا العربية الان.

من أين نشأت لغة عرب الشمال هذه، كلغة تفاهم ولغة أدب وثقافة، ان البحوث الاثرية - اللغوية تتضافر على ان هناك نقوشاً وجدت في بلاد الشام بالخط النبطي الذي اشتق منه الخط العربي، ويستنتج الباحثون المختصون من هذه النقوش ان عرب الشمال عرفوا كتابة الابدجية في القرن الرابع الميلادي، ولا يشكون في ان لغة الانباط لهجة عربية شمالية، بدليل ان كثيراً من الكلمات الواردة في النقوش النبطية المكتشفة هي عربية خالصة، مثل "قبر"، بل يلاحظون في بعض النقوش ان عبارات بأكملها تكاد تكون عربية.

هذه الكتابات الوحيدة لا تزيد عن خمسة نصوص يرجع اقدمها إلى سنة 250 ميلادية.¹⁰⁹

والنص الثالث من كتابات الجاهلية الخمس هو الذي يرقى إلى سنة 512 ميلادية، ويعرف باسم "كتابة زيد"، وقد كتب بالنبطية وخطه قريب من أقدم خط اسلامي، ويأتي بعده النص الرابع من حيث تاريخه، وهو المعروف عند المستشرقين بـ "كتابة حران"، ويرجع تاريخه إلى سنة 568 ميلادية. يتفرد نص حران هذا بكونه مكتوباً بلغة عربية تقترب كثيراً إلى عربية القرآن، كما ان خطه النبطي يقترب جداً إلى الخط الاسلامي القديم.

أما النص الخامس فهو المسمى بـ، "الجمال الثانية" لانه ثانياً كتابة عثر عليها في موضع ام الجمال، ولكن لم يحمل تاريخاً، ويرجح المستشرقون الذين دققوا فيه انه مكتوب في القرن السادس الميلادي. وان لغته

قريبة من اللغة العربية القرآنية، ومتحررة إلى حد كبير من اللغة النبطية.¹¹⁰

ان هذه النصوص الخمسة هي السند العلمي الوحيد الذي ينير هذه الحلقة من تاريخ الكتابة العربية بما تشير اليه من كون الخط العربي الأول الذي كتب به أهل الحجاز قبل الاسلام وبعده، مشتقاً من الخط النبطي الذي

¹⁰⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 235

¹⁰⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 247

¹¹⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 251

هو -بدوره- مشتق من خط بني ارم في بلاد الشام بما لهم من روابط وثيقة بهم، تاريخية وتجارية، وبما تشير اليه هذه النصوص ايضاً من كون اللغة التي كتبت بها، حسب تعاقب تواريخها، قد مرت بمراحل متدرجة من لغة نبطية خالصة (نص ام الجمل الأول)، إلى لغة نبطية - عربية (نص النمارة)، فإلى لغة عربية متحررة إلى حد كبير من النبطية (نص حران، وام الجمل الثانية). ومع ذلك لا يمكن الا أن نأخذ بالحسبان هنا ما يقرره المؤرخون والباحثون ، ومنهم الكثير من المستشرقين، بشأن العلاقة بين العرب والنبط.

وأما الطريق إلى تكوين فكرة عن أبعاد الصلة بين حياة اللغة العربية وحياة أهلها في الجاهلية الاخيرة، فهي ايضاً محفوفة ببعض الغموض. فان الحلقة التي نحن بصدها من تاريخ تطور اللغة العربية لا يزال بعض جوانبها يحتاج إلى اضاءات جديدة، ولا سيما الجانب المتعلق بلغة الشعر الجاهلي ولغة النثر الفني الجاهلي الذي يروي الاخباريون نماذج كثيرة منه يصنفونها إلى خطابة وحكم وامثال وقصص.¹¹¹

ان الخلاف القائم منذ زمن لدى الباحثين العرب المحدثين ولدى المستشرقين قبلهم، بشأن النصوص الشعرية والنثرية الفنية المروية عن العصر الجاهلي ، من حيث صحة انتسابها إلى هذا العصر أو بطلان هذا الانتساب¹¹² - نقول : ان هذا الخلاف لا يمكن حسمه علمياً بغير اكتشاف كتابات جاهلية ببعض هذه النصوص تقدم لنا فكرة واضحة عن اللغة التي استخدمها عرب الشمال في صياغة الشعر والخطابة والحكم والامثال والقصص قبيل الاسلام وبعيد الاسلام. معنى ذلك انه لا تزال حلقة أخرى غامضة تلي الحلقة التي تنير بعض جوانبها تلك الكتابات الخمس الوحيدة المكتشفة حتى الآن. اننا نحتاج إلى نصوص مكتوبة في الجاهلية خلال القرن السادس، أو السابع، توضح صورة اللغة العربية في اطارها التاريخي الخاص بها الذي تستقل فيه عن النبطية أو غيرها.

انه لا يمكن الاقتناع بأن صورة العربية كما كتبت في نصوص ام الجمل والنمارة وزيد وحران وام الجمل الثانية - هي نفسها الصورة التي كان يستخدمها أهل مكة في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع الميلادي في مخاطباتهم واشعارهم وخطبهم وامثالهم وقصصهم الحربية والميتولوجية والدينية. ولا يمكن الاقتناع ايضاً أن الوسائل التي سمحت بتدوين تلك النصوص الخمسة لا سيما نص حران بلغته العربية، لم تتوفر وسائل مثلها في الفترة التاريخية نفسها لتدوين نصوص عربية أخرى منفصلة نهائياً عن الخط النبطي واللغة المتأثرة بلغة النبط، أي انه لا بد ان تكون هناك مدونات عربية جاهلية بلغة الشعر والنثر الجاهليين اللذين نقرؤهما في المدونات الاسلامية وروايات الاخباريين.

وما دامت هذه الحلقة مفقودة فليس لدينا ما نعتمده في معرفة المعلم اللغوي لثقافة الجاهلية سوى لغة القرآن الكريم أولاً، ثم ما دونه الاسلاميون منذ منتصف القرن الأول الهجري من نصوص منسوبة إلى الجاهليين ومصاغة بلغتهم.

¹¹¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 252

¹¹² مم المعروف أن المستشرق مرجليوث كان السابق إلى إثارة الشك في الشعر الجاهلي مدعياً أن هذا الشعر انما نظم في العصر الاسلامي ثم نسبوه تزيفاً إلى العصر الجاهلي. وقد تابعه طه حسين في هذا الشك وكتب مؤلفه الشهير "في الشعر الجاهلي".

ونحن نقول "بلغتهم" دون تحفظ، لأنه ليس من المعقول أن تكون هذه النصوص، سواء صحت نسبتها إلى الجاهلية أم لم تصح، قد صيغت بلغة لم تكن لغة أهل الجاهلية، ولم يكن لها تاريخ طويل ضارب بعيداً جداً في تاريخ العرب قبل الإسلام، ولم تقطع مراحل كثيرة في طريق تطورها رافقت الكثير من مراحل تطورهم. أي أنه ليس من المعقول أن هذه اللغة ولدت مع الإسلام أو مع عصر التدوين في الإسلام. ذلك أن اللغة - كل لغة - لكي تصبح في مثل مستوى العربية الفصحى كما تجلت في النسق القرآني وفي النصوص المروية والمدونة بعد الإسلام، يجب أن تكون قد عاشت قبل ذلك مع مئات الأجيال من المجتمع الذي اتخذها ناسه أداة تفاهم بينهم وأداة تعبير عن مختلف شؤون حياتهم وعلاقاتهم بعضهم مع بعض ومع الكون والطبيعة.¹¹³

غير أن أمام البحث العلمي لشعر الجاهلية مشكلتين ينبغي أن نجد لهما الحل المنهجي، والا فستبقى استفادتنا من القيمة التاريخية لهذا الشعر استفادة محدودة لا تستوعب غير القليل مما تختزنه هذه القيمة من دلالات واستنتاجات علمية.

أما أولى المشكلتين، فهي أن الكثير مما يصنف في عداد الشعر الجاهلي حتى الآن، قد اثير الشك - قديماً وحديثاً - في صحة انتسابه إلى العصر الجاهلي.

وأما المشكلة الثانية، فهي أن الصورة التي نعرفها لهذا الشعر كله وصلتنا هكذا مكتملة جاهزة، بحيث تغيب عنا كلياً مراحل صيرورتها، أي أننا نجهل حتى الآن جهلاً مطبقاً مسار تطورها قبل أن تصل إلى هذه الصورة المكتملة الجاهزة التي نعرفها.

أن هذا الواقع - المشكلة يلقي ظلالاً معتمة على المشكلة الأولى فيعرقل عملية حلها، لأن جهلنا "تاريخية" تطور الشعر الجاهلي يضيع من أيدينا مفتاح عملية الحل هذه، أي طريقة المقارنة، أعني مقارنة المدونات من هذا الشعر خلال العصور الإسلامية بالنماذج السابقة منه التي نفترض وجودها خلال حركة صيرورته التطورية في ما قبل المئة والخمسين سنة المنتهية بظهور الإسلام.

فلو أنه تيسرت لنا رؤية واضحة لصورة الشعر الجاهلي وهو في حركة نموه وتطوره وتكامل ادواته ونضج الظروف الموضوعية لكل ذلك، خلال تاريخه الذي نفترض أنه تاريخ طويل، لكان من اليسير أن نتخذ من علائم هذا المسار مقياساً صارماً يحدد، بدقة، فرق ما بين المدونات الشعرية الصحيحة النسب للجاهلية وبين المدونات المحمولة على الجاهلية حملاً غير صحيح النسب.

وما دمنا نفتقر حتى الآن إلى هذه الرؤية التاريخية، فنحن نفتقر إذن إلى هذا المقياس الصارم. فكما هو شأننا حيال "تاريخية" تطور اللغة العربية الفصحى التي عرفناها بصورتها الكاملة الجاهزة في لغة القرآن الكريم وفي لغة الشعر الجاهلي نفسه المدون في العصور الإسلامية، على نحو ما شرحناه سابقاً في كلامنا على "المعلم اللغوي"، هكذا شأننا هنا أيضاً حيال "تاريخية" هذا الشعر ذاته.

أي كما اننا هناك ارجعنا أمر الحسم في مسألة اللغة إلى انتظار ما قد يستجد من كشوف كتابية في بلاد العرب - اذا عنيت المؤسسات العلمية العربية المختصة بالتنقيب - كذلك لا سبيل لنا هنا غير ارجاع أمر الحسم في مسألة الشعر الجاهلي إلى مثل هذا الانتظار.

الاساس التاريخي للشك :

يبدأ هذا الاساس يتكشف للباحث من نقطة تاريخية ثابت وجودها بالفعل، هي ان الشعر الذي قيل في العصر الجاهلي كان، حتى عهد التدوين في القرنين الثالث والرابع الهجريين، يتداول حفظاً وسماعاً فقط، أي لم يكن مكتوباً بعد.

من هنا كان لا بد ان يتعرض، أولاً، لضياع الكثير منه بسبب من تشتته على الألسنة المتشعبة في القبائل والاماكن المختلفة والمتباعدة، أو بسبب من انقراض حفاظه هنا وهناك، جيلاً فجيلاً. ثم كان لابد ان يتعرض - ثانياً - للتعديل والتحريف في نصوصه بالتناقل من لسان إلى لسان ومن مكان إلى مكان، عن عمد حيناً وغير عمد حيناً آخر.

فلما بدأت حركة التدوين كان من الطبيعي - بحكم السببين السابقين - ان يعجز المدونون عن الوصول إلى غير قلة قليلة من هذا الشعر نجت، خلال قرنين بعد الاسلام، من الضياع ، أو من التعديل والتحريف. ان ضياع الكثرة من شعر الجاهليين بنصوصه الصحيحة قد اضاع من أيدينا مقياس التفريق بين الصحيح والمنحول من نصوصه المدونة، وانشأ أساساً معقولاً للشك في صحة هذه النصوص المدولة من حيث نسبتها لشعراء الجاهلية.¹¹⁴

ففي سنة 1920 ظهر المستشرق الانكليزي مرغليوث، في ما كتبه عن الشعر الجاهلي، برأي يقول ان هذا الشعر كله غير جاهلي الأصل، بل هو اسلامي صرفاً ، أي نظمه شعراء اسلاميون. وظهر في مباحث مختلفة لمستشرقين اخرين عن جوانب معينة من تاريخ العرب قبل الاسلام ما يطعن بصحة كثير من مدونات الشعر الجاهلي. من ذلك، مثلاً، ما ذهب اليه "تولدكه" من ان رواة الشعر وحملته في الاسلام هم الذين ادخلوا لفظة "الله" في هذا الشعر بعد ان حذفوا منه اسماء الاصنام واحلوا محلها اسم "الله" ، فما جاء فيه اسم "اللات" حل محله اسم "الله".

ولكن فريقاً آخر من المستشرقين يأخذون بنظرية ان الشعر الجاهلي صحيح اجمالاً، مع الاعتراف بدخول بعض التعديل عليه أو وجود اثر الانتحال في بعض نصوصه المدونة. وكذلك نجد المستشرق الالماني ولهاوزن يناقش القول الذي اخذ به تولدكه من ان الرواة الاسلاميين هم الذين وضعوا اسم "الله" في الشعر الجاهلي بدلاً من اسماء الاصنام. فهو -أي ولهاوزن- ينفي ان يكون الرواة

¹¹⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 259

الاسلاميون فعلوا ذلك، ويرى ان ورودا اسم "الله" في شعر الجاهليين دون اسماء الاصنام مرده لا إلى تغيير أولئك الرواة وتبديلهم، بل إلى ان الجاهليين انفسهم كان من عاداتهم عدم الاسراف والاسفاف في ذكر اسماء الآلهة الخاصة، على سبيل التأدب تجاه الارياب ، فاستعاضوا عن الصنم بلفظة "الله".¹¹⁵

المنحى الذي اتخذه كبير مستشرقى الروس كراتشكوفسكي في دراسة هذا الشعر، منتهياً به إلى نتيجة عبر عنها في أحد مباحثه بالقول ان الشعر الجاهلي هو الصورة الصادقة المعبرة بامانة عن خصائص الحياة العربية القبلية والبيئة التي نشأ فيها هذا الشعر، وانه لذلك يعتبر لدى ذوي الاختصاص الموثوق بهم أوثق مصدر لمعرفة أحوال العرب وعاداتهم واعرافهم في تلك المرحلة (الجاهلية).

ان هذه النتيجة التي انتهى اليها المستشرق الروسي الكبير تستند إلى دراسته المتعمقة للشعر العربي التي ظهرت سنة 1924، متبعاً فيها منهجاً هو أقرب ما يكون للمنهج العلمي. فهو لا يستبعد ان تكون قد جرت تصحيحات جزئية للاثار القديمة اثناء تدوينها، بل هو لا يستبعد حتى انتحال مؤلفات بكاملها. ولكنه يرى سبباً موضوعياً لعدم تحققهم حينذاك من صحة ما يدونون، هو ان العرب في تلك المرحلة لم تكن لديهم الطريقة التاريخية ولا طريقة المقارنة. ولذلك عجزوا غالباً حتى عن طرح تلك المسائل التي نسهم نحن في تحليلها، غير اننا نحن أيضاً عاجزون - بدورنا - امام الشعر الجاهلي من جهة أخرى، هي اننا لا نرى منه سوى الناحية السكونية (الستاتيكية)، لغياب ناحيته الحركية (الديناميكية) عنا، أي اننا نجد امامنا من هذا الشعر شكله المنتهي وحده، فلا نبصر شيئاً من خط تطوره السابق. ان المنظر واحد دائماً من أية جهة نظرنا اليه.

ثم يضع كراتشكوفسكي قضية الشك في وحدة لغة الشعر الجاهلي. يرى ان هذه الوحدة تثير التساؤل: هل هي أمر حقيقي، أم هي من صنع الرواة المتأخرين بل اللغويين الأكثر تأخراً الذين محوا - عن عمد أو غير عمد - فروق اللهجات وجعلوا اللغة واحدة اعتبرت تقليدية؟، ام ان هذه اللغة مصطنعة ادبية - اذا صح التعبير - انتشرت قبل ظهور الكتابة لدى بعض القبائل التي طوعتها للشعر مع انها تختلف عن اللغة الدارجة المنطوقة لدى معظم القبائل؟.¹¹⁶

في معالجة هذه الاسئلة، يأخذ كراتشكوفسكي بمضمون السؤال الأول، أي كون وحدة اللغة الحاملة للشعر الجاهلي وحدة حقيقية. اما افتراض ان هذه الوحدة من صنع الرواة أو من صنع اللغويين، وافترض ان لغة هذا الشعر مصطنعة ادبياً، فبراهما افتراضين لا يثبتان للنقد، ويجزم أن معظم العلماء الان يجمع على رفضهما. على هذا النهج النقدي التاريخي يستمر كراتشكوفسكي حتى ينتهي إلى استنتاج القيمة التاريخية للشعر الجاهلي بالقول: "ان لنا في هذا الشعر اقدم اثر للغة العربية هو، بالنسبة لتاريخ تلك المرحلة، ليس اقدم الاثار فقط، بل هو - في الحق - الاثر الوحيد الذي بقي لنا من تلك الحوادث التي يتناولها".

¹¹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 262

¹¹⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 263

الشك لدى العربي المحدثين:

ذلك هو الأمر، بوجه عام، لدى المستشرقين. أما عند الباحثين العرب المحدثين، فقد جرى النظر في الشعر الجاهلي على نهجين متناقضين، تمثل أحدهما - ابرز ما تمثل واعظم صراحة واكثر تقدماً - بنهج طه حسين في دراسته الجريئة الرائدة التي ظهرت أول مرة (1926) بعنوان "في الشعر الجاهلي"، ثم ظهرت في طبعاتها الثانية (1927) بعنوان "في الادب الجاهلي"¹¹⁷.

وتمثل النهج الآخر بطريقة جمهرة من السلفيين والسطحيين بين مؤرخي الادب العربي واساتذته في الجامعات وكثير من الكتاب والادباء في البلاد العربية.¹¹⁸

ان التناقض بين هذين النهجين يتجلى في ان أولهما يقوم على الشك المبالغ به إلى حد القول بأن "الكثرة المطلقة مما نسميه ادباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منحولة بعد ظهور الاسلام، فهي اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم واهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين، وان "ما بقي من الادب الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي، وان "ما نقرؤه على انه شعر امرئ القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنتره، ليس من هؤلاء الناس في شيء، وإنما هو نحل الرواة أو اختلاف الاعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين.

ولكن ظهر نهج ثالث يقف موقفاً وسطاً بين هذين النهجين المتناقضين. ولعل أفضل من يمثل هذا النهج - وممثلوه قلة قليلة حتى الان نسبياً - هو جواد علي صاحب الموسوعة التاريخية التي يصح القول انها من اهم مكتسبات المكتبة العربية الحديثة في موضوعها. نعني بها كتابه "تاريخ العرب قبل الاسلام". فقد اتبع جواد علي، في مسألة نسب الشعر الجاهلي، طريقة النقد التاريخي والمقارنة بأسلوب البحث الموضوعي غير المتأثر بموقف سابق ثابت ومطلق. انه ينظر -مثلاً- في ما ينسب إلى أمية بن أبي الصلت من شعر ديني وحكمي متفق أو متشابه مع المعتقدات الاسلامية، ومع النصوص القرآنية احياناً، فيضع مختلف الافتراضات في تفسير هذا التوافق أو التشابه، ثم يناقش كل افتراض من موقع النظر النقدي التاريخي في ضوء الاسانيد والظروف التاريخية حتى يبلغ من ذلك مبلغ الظن "ان مرد هذا التشابه والاتفاق إلى الصنعة والافتعال"، بناء على ان امية كان شاعراً دون شك، لاجماع الرواة على القول بذلك.

¹¹⁷ قال طه حسين في مقدمة الطبعة الثانية: "هذا كتاب السنة الماضية، حذف منه فصل، واثبت منه فصل، واضيفت اليه فصول، وغير عنوانه بعض التغيير". ولم يوضح المؤلف ماذا حذف وماذا اثبت وماذا اضيف وما سبب التغيير؟ والواقع ان ما حذف هو الفصل الأول عن المنهج. ولكن الحذف لم يتناول منه سوى ترتيبه في المكتاب أولاً، وسوى بعض العبارات والكلمات التي عدها خصومه مساً ببعض المعتقدات الاسلامية، ثانياً. وقد جعل مضمون هذا الفصل بعد تعديله موزعاً بين فصلين جديدين هما: "الادب وتاريخه" و "الجاهليون - لغتهم وآدابهم" ثم أضاف إلى الفصل المتعلق بتطبيق منهجه على بعض شعراء الجاهلية فقرات في أوله وفقرات في آخره، كما اضاف في آخر الكتاب فصلين: أحدهما عن طبيعة الشعر الجاهلي وفنونه، وثانيهما عن النثر الجاهلي. اما سبب هذا التعديل والتغيير كله فلم يكن باختيار منه، بل عن اضطرار قسري اليه بعد حملة ارباب فكري ومادي اثارها عليه جماعة المحافظين المتزمتين من الازهريين والجامعيين والادباء، وجماعة البلاط الملكي آنذاك لمآرب سياسية .. غير ان جوهر البحث والمنهج في الكتاب لم يتغير رغم كل ذلك.

¹¹⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 265

هذا أولاً، وبناءاً أيضاً على انه - أي امية- "كان ثائراً على قومه، ناقماً عليهم، لتعبدتهم للأوثان. وقد كان على شيء من التوحيد والمعرفة باليهودية والنصرانية".

ثم بناءً على ان امية - وان كان كذلك- لا يظن "انه كان واقفاً على كل التفاصيل المذكورة في القرآن وفي الحديث (النبي) عن العرش والكرسي وعن الله وملائكته وعن القيامة والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب ونحو ذلك" فان كل هذا "هو شيء اسلامي خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود والنصارى، ولا عند الاحناف، فوروده في شعر امية وبالكلمات والتعابير الاسلامية، هو عمل جماعة فعلته في عهد الاسلام: وضعته على لسانه، كما وضعوا أو وضع غيرهم على السنة غيره من الشعراء والخطباء، لاعتقادها ان ذلك مما يفيد الاسلام، ويثبت ان جماعة من الجاهليين كانوا عليه، وانه لم يكن - لذلك- غريباً، وان هؤلاء كانوا يعلمون الغيب، يعلمون بقرب ظهور نبي عربي، وانهم لذلك بشروا به، وانهم كانوا يتمنون لو انهم عادوا فولدوا في ايامه.¹¹⁹

في ضوء هذا المثال نرى نهجاً لدراسة الشعر الجاهلي يختلف - أولاً- عن نهج من يضع الشك منطلقاً وسبباً للبحث لا نتيجة له. ويختلف -ثانياً- عن نهج من يضع التصديق أو اليقين سابقاً على كل بحث، أو موقفاً تساق المقدمات على مقاسه وفي حدوده كي تجيء النتائج على المقاس نفسه وفي الحدود ذاتها.

طه حسين والشك الديكارتى:

بالرغم من "شكلية" العلاقة بين منطلق "الشك" لدى طه حسين في دراسته الادب الجاهلي، وبين المقومات الفلسفية لمذهب "الشك" لدى ديكارت، ينبغي الاعتراف بالدور الايجابي الكبير الذي اداه طه حسين، مقتحماً ورائداً، في مجال دراسة التراث الفكري العربي - الاسلامي. فان محاولته، في هذا المجال، انتاج صيغة جديدة معاصرة لمعرفة هذا التراث، ثم محاولته استيحاء "مناهج البحث العلمي" الحديثة في انتاج هذه الصيغة، هما بذاتيهما كانتا في عشرينيات هذا القرن سابقة فكرية تاريخية ذات قدر عظيم.

واذا تجاوزنا هذا الجانب من سابقة طه حسين، برزت لنا جوانبها الاخرى بمثابة ثغرات في منهجيته. فهو - من جهة- قد استسلم لهاجس الشك في صحة الشعر الجاهلي إلى حد كاد يبدو عنده "الشك" سبباً للبحث بدل ان يكون نتيجة من نتائج منطق البحث. وهو - من جهة أخرى - قد بالغ في "منهجة" الشك إلى حد ابعده، غالباً، عما تشترطه "مناهج البحث العلمي الصحيح" من ضرورة النظر التاريخي إلى الواقع الذي يتناوله البحث. بمعنى انه، لفرط ما بالغ في التزام الشك بصحة نسب الشعر الجاهلي، حرصاً منه على "المنهج"، قد افرغ هذا الشعر كله من كل دلالاته التاريخية المتصلة بعصر ما قبل الاسلام، حتى ان "القليل جداً" من "الادب الجاهلي الصحيح" أصبح عنده "لا يمثل شيئاً، ولا يدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي" (ص65)، ثم اطلق حكمه القاطع بأن "الاعتماد في معرفة العصر الجاهلي لا على هذا الشعر المنسوب اليه"، بل "على القرآن من ناحية، والتاريخ والاساطير من ناحية اخرى" (ص65)، وانه

"لا ينبغي ان يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وانما ينبغي ان يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله" (ص 67).¹²⁰

رغم موافقتنا طه حسين على ان الكثير من الشعر المنسوب إلى الجاهلية مشكوك بصحة نسبه، وان بعضه منحول بالفعل، ورغم موافقتنا اياه أيضاً على معظم الأسباب التي استند اليها الشك أو الحكم بالنحل، لا يمكن موافقته - مع ذلك - على افراغ هذا الشعر المشكوك فيه أو المنحول من دلالاته التاريخية المتصلة بالعصر الجاهلي القريب من عصر ظهور الاسلام. بل يمكن القول ان هذا النوع الاخير من الشعر العربي لا تختلف قيمته التاريخية اختلافاً جوهرياً عن القيمة التاريخية التي يتضمنها الشعر الجاهلي الصحيح نفسه. ذلك يرجع إلى اعتبارين ليس لمنهج البحث العلمي ان يسقطهما من حسابه في دراسة مثل هذه الظواهر الادبية: أولهما، ان الفارق بين زمن الشعر الجاهلي الصحيح وزمن الشعر المنحول على الجاهلية بعيد الاسلام، ليس بالفارق الذي يمكن ان يحدث تغييراً ذا شان في العلاقة بين هذين النوعين من الشعر العربي، لارتباط كل منهما بالخصائص التاريخية التي يرتبط بها الآخر، سواء منها ما يتعلق بخصائص تطور المجتمع العربي في هاتين المرحلتين المتداخلتين، زمنياً واجتماعياً، ام ما يتعلق منها بخصائص تطور الشعر العربي ذاته في هاتين المرحلتين بخصوصهما . ولنا ان نرجع في اثبات ذلك إلى طه حسين نفسه بما يقرره -مخطئاً ام مصيباً- من انه لا يعرف "امة من الأمم استمسكت بمذهب المحافظة في الأدب ولم تجدد فيه الا بمقدار كالأمة العربية. فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجريير وذو الرمة والاخلط والراعي الخ..".

والاعتبار الثاني، ان شروط وضع الشعر في العصر الاسلامي منسوباً إلى الجاهلية، هي ذاتها تقتضي - بداهة- ان يجري هذا الشعر المنحول، شكلاً ومضموناً، على نسق يتلاءم مع خصائص الشعر الجاهلي وخصائص المجتمع العربي الجاهلي التاريخية. والا كان وضع هذا الشعر مجانياً وعشياً، في حين أن طه حسين خصص خمساً وخمسين صفحة من كتابه لعرض الأسباب السياسية والدينية وغيرها، التي دعت الاسلاميين لوضع الكثير من الشعر ونسبته إلى الجاهليين. فلكي ينسجم الوضع مع اغراضه تلك كان من الطبيعي والضروري ان ينهج الواضعون نهج الجاهليين في ما يحملون عليهم من شعر أو نثر، أي ان يأتي الشعر المنحول متشابهاً، إلى اقصى حد ممكن ، مع الشعر الجاهلي الصحيح من حيث خصائصه التاريخية: لغة وأسلوباً وموضوعاً ومضموناً ووصفاً وتصويراً . وهذا يقتضي من الواضعين معرفة شاملة بوجوه هذه الخصائص جميعاً، كما يقتضي منهم قدرة فنية على تمثيل هذه الخصائص واجادة صياغتها شعراً جاهلي الصورة و"الهوية" حتى تلتبس فيه وتضيع كل معالم عصره الاسلامي ما أمكن ذلك. ولقد كانت هذه الشروط كلها، أو معظمها، متوفرة لدى الواضعين الاسلاميين، من رواة ومحدثين ومفسرين ومتكلمين. يشهد بذلك ما يرويه طه حسين نفسه عن كثير من المعنيين بهذا الشأن في عصر التدوين والتأليف، كمثل ما ذكره عن رواية الكوفة ، المفضل الضبي من انه قال عن حماد الرواية انه "قد افسد الشعر افساداً لا يصلح بعده ابداء".¹²¹

¹²⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 272

¹²¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 273

من هنا لا يصح للباحث العلمي ان يذهب مع طه حسين إلى تلك الاحكام القاطعة، كحكمه بأن "الكثرة المطلقة مما نسميه ادباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء"، وانها "اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم واهواءهم اكثر مما تمثل حياة الجاهليين"، وان "ما بقي من الادب الجاهلي الصحيح (...) لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي".

من الصعب القبول بالتصنيف التقليدي لشعر الجاهلية. ويمكن القبول بعنوان واحد لهذا الشعر بمجمله، هو انه "شعر القبيلة العربية قبل الاسلام". شعر الصعاليك - مسكون في وقت واحد بكل مقومات "شعر القبيلة العربية قبل الاسلام" من وجه، وبكل مقومات الرفض لهذا العنوان من وجه آخر.¹²²

البعد المعرفي:

نعني هنا بالبعد المعرفي ما يشتمل عليه الشعر الجاهلي من دلالات تاريخية تنبئ بمستوى وعي أهل الجاهلية، أي موقفهم المعرفي تجاه الكون والعالم. يحمل كذلك في نصوصه علامات وشواهد على مستوى اشكال الوعي الاخرى لدى الجاهليين، وأبرزها الشكل الديني الذي هو ، بجوهره، تعبير عن علاقة معرفية بين الوعي البشري والعالم.¹²³

المعلم الميثولوجي:

الميثولوجيا، بكل ما تعنيه من صور وحكايات وملاحم وشخصيات ورموز اسطورية او خرافية: بسيطة أو مركبة، انما هي تمثل شكلاً تاريخياً للوعي في مرحلة أولية من مراحل تطوره ضمن السياق العام للتطور الاجتماعي. انها -أي الميثولوجيا- تعبير عن المستوى "الحدسي" المحض للوعي البشري في محاولاته الأولى تفسير الظواهر الكونية، الطبيعية والاجتماعية.

ان ميثولوجيا الجاهلية العربية هذه كانت التعبير التاريخي عن تطلعات هذا النموذج المعين من المجتمع القبلي إلى ما وراء المحسوس تفسيراً لبعض الظواهر الكونية التي كان يتعذر عليهم تفسيرها بشكل اخر عقلائي في تلك المرحلة من تاريخهم.¹²⁴

¹²² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 276

¹²³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 278

¹²⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 286

- ملامح النظر العقلي عند الجاهليين:

طبيعة التفكير العربي! :

ما كنا لنضع هذه المسألة موضع البحث، بالرغم من ان التفكير العلمي يأبى وضعها هكذا بنحو من الاطلاق، لولا ان فريقاً من الباحثين الاسلاميين والأوروبيين، قدماء ومحدثين، قد نظروا في الخصائص المميزة لتفكير العرب في مرحلة معينة من تاريخهم فجعلوا من هذه الخصائص طبيعة عرقية ثابتة لا تتغير ولا تتطور، وعمموها على التفكير العربي في مختلف مراحل التاريخ، في حين أن خصائص التفكير لكل شعب أو لكل امة انما هي انعكاس للخصائص التي تخلفها ظروف الواقع الموضوعي لحياة هذا الشعب وذاك وحياة هذه الامة وتلك.

وما دامت حياة الشعوب والأمم متحركة متغيرة متطورة فان خصائص التفكير المنعكسة عنها لا بد ان تكون كذلك.¹²⁵

ميز الشهرستاني الطبيعة العربية تمييزاً يجعلها قريبة من النظر المجرد والمباحث الكلية التي هي بالفلسفة اشبه، ثم ذكر ان حكماء العرب قليلون وأكثر حكمهم بديهة وارتجال، ولم يبين وجهها لقلة حكمائهم. وقد فهم احمد امين كلام الشهرستاني اذ قال "لاحظ بعض المستشرقين ان طبيعة العقل العربي لا تنظر إلى الاشياء نظرة عامة شاملة، وليس في استطاعتها ذلك.

هكذا نرى الشهرستاني -رغم منزلته الكبيرة بين كبار مؤرخي الفلسفة- قد جرى مجرى أولئك الباحثين الذين وضعوا مسألة الطبيعة العقلية عند العرب بصورتها المطلقة وبوضعها غير المنهجي.

ومن أمثلة هذه الاحكام غير المنهجية عند المؤلفين الغربيين ما قاله الفيلسوف الفرنسي الشهير ارنست رينان (-1892): "من الخطأ وسوء الدلالة بالالفاظ على المعاني ان نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية "فلسفة عربية".

ان رينان ينطلق في حكمه على الفلسفة العربية هنا من مقدمة خاطئة بالأساس ، وهي عدم ظهور مبادئ ولا مقدمات لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب بتاريخها الماضي. وهنا يشمل كلام رينان عصر الجاهلية وهذا

المنطلق لا يصلح للحكم على "طبيعة" التفكير العربي بشكل مطلق في مختلف المراحل والعصور.¹²⁶

ولابن خلدون تعليل ، فهو يرى ان العرب في أول امرهم، أي عند ظهور الاسلام ، لم تكن لهم معرفة في العلوم التي ازدهرت في العهود الاسلامية، وان ذلك "لمقتضى احوال السذاجة والبداوة" ولان "القوم يومئذ لم يعرفوا امر التعليم والتأليف والتدوين".

¹²⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 293

¹²⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 294-295

وظاهر من هذا التعليل لابن خلدون انه لا يرجع مسألة فقدان المعرفة العلمية المنظمة عند العرب القدماء إلى طبيعة العرب، من حيث هم جنس من الاجناس، بل يرجعها إلى ظروف حياتهم في تلك المرحلة من التاريخ. وبذلك يتكلم ابن خلدون بأسلوب البحث العلمي.¹²⁷

كان طبيعياً، خلال التعايش زمنياً طويلاً بين التصورات الوثنية والافكار اليهودية والمسيحية بشأن وجود العالم، ان يحدث التفاعل بين هذه وتلك وان يشيع الجدل في مسائل الخلق والالوهة وطبيعة الالهة، حتى مسائل البعث والقيامة والنبوة ايضاً.. ثم ان ينتج التفاعل الطويل الامد وان تنتج اختماراته في ذاكرة الوعي، ظهور فريق من الناس، في مجتمع الجاهلية بموقف متميز حيال كل تلك المسائل الكونية، أي موقف ليس بوثنى ولا يهودى ولا مسيحي، بل متفرد باتجاه الرؤية التأملية، كعلامة على ولادة أمر جديد من رحم الامر القديم نفسه، أو ارهاص بهذه الولادة.

لقد ظهر هذا الفريق بالفعل، في الفترة الاخيرة من عصر الجاهلية، من بين الذين عرفهم مجتمع الجاهلية باسم "الحكماء"، متميزاً بمعارضته عبادة الاصنام وتعدد الالهة وبدعوته الى الآله الواحد، لكن على غير طريقة التفكير الديني اليهودي أو المسيحي. ذلك هو فريق الذين اطلقت عليهم صفة "الحنفاء" او "الاحناف". الاخباريون العرب والمفسرون الاسلاميون يسمون هذه الجماعة باسمائهم الاتية: قس بن ساعدة الايادي، وزيد بن عمرو بن ثعلبة، وامية بن ابي الصلت، وسيف بن ذي يزن، وورقة بن نوفل القرشي وعامر بن الظرب العدواني، وعلاف بن شهاب التميمي، وزهير بن ابي سلمى، وخالد بن سنان بن غيث العبسي. المعروف عن اصحاب هذه الاسماء، في مؤلفات الاخباريين العرب، ان معظمهم عاش في الايام الاخيرة من الجاهلية، وان بعضهم عاش ايضاً في ايام الاسلام الأولى.

لم يكونوا جميعاً متمثلين رأياً واعتقاداً، كما لم يكونوا على صلة ترابط وتلاق بينهم، أي لم يكونوا يؤلفون جماعة متواصلة تنتظمها حركة نشاط مشتركة. ذلك يعني أن الجامع الوحيد بين هؤلاء "الحنفاء" ينحصر في مبدأ رفض عبادة الاصنام وتعدد الآلهة، والايمان بوجود آله واحد.¹²⁸

¹²⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 297

¹²⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 309-310

الفصل الثاني : عهد ظهور الإسلام (610 – 632 م)

محمد وقريش :

محمد بن عبدالله نشأ يتيماً فقيراً رغم انتمائه لقريش، انه ينتمي إلى فرع من هاشم في قريش، هو فرع بني عبد المطلب جده لآبيه، وبني عبد المطلب هم أقل الفروع القرشية الهاشمية ثراء، لا سيما بيت أبي طالب عمه الذي احتضن سنوات صباه بعد وفاة جده.

بدأ محمد حياته العملية باكراً "يرعى غنم اهله ويرعى غنم أهل مكة". ثم اشتغل لخديجة بنت خويلد، التي أصبحت زوجه الأولى، في قافلة تجارية لها تسير بين مكة والشام. ويبدو أن حكاية اتصاله بالحنفاء حقيقية واقعة، بل ربما كان واحداً منهم.

نجد بعض الوضوح في اشارات المؤرخين إلى الصلة العضوية بين صاحب الدعوة الإسلامية وهذه الجماعة، إضافة إلى الآيات القرآنية التي تؤكد هذه الصلة وهي توضح ان الحنيفية دين ابراهيم، وانها الدين الحق.¹²⁹ لقد وضح، منذ بدء الدعوة الإسلامية، ان صاحب هذه الدعوة يقف في المدى الزمني القريب، على صعيد اخر غير الصعيد الذي تقف عليه زعامة قريش بسيطرتها المادية، وهي الزعامة المتمثلة بكبار التجار والمرابين من اصحاب "الملأ المكي" واركان "دار الندوة".

وواضح من ذلك ان موقع الاسلام في حركة التغيير سيكون الموقع المؤثر في دفع هذه الحركة لصالح التقدم. من هنا كان "رد الفعل" سريعاً بوجه محمد، وهو "رد فعل" لا يمكن ان لا نرى الواقع "الطبقي" في أساسه، وان كان صحيحاً القول بأن الانقسام الطبقي لم تكن قد نضجت ظروفه بعد. لكن معالم كينونته الأولى كانت تتنامى بوضوح في المجتمع المكي خصوصاً.¹³⁰

فقد انقسم الناس في مكة، لدى اعلان الدعوة، فريقين: فريق الاغنياء أي كبار اصحاب الاموال التجارية والمرابين ومالكي الارض في الطائف وذوي الامتيازات المتعلقة بالسيطرة على شؤون الحج والاسواق الموسمية. وفريق الفقراء، أي المعدمين منهم والمستخدمين في الاعمال والرحلات التجارية والعبيد والموالي المضطهدين ذوي الاصول غير العربية.

لقد نادى محمد، منذ بدء الدعوة، بتسفيه من يكسبون الاموال وياكلون أموال اليتامى والمساكين ويمارسون الربا ويحتكرون مواد المعيشة، ثم تسفيه عبادة الاصنام وتعددية الآلهة.

¹²⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 331

¹³⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 332

فوجدت زعامة قريش ، في مضامين هذه الدعوة ، شبح انتفاضة اجتماعية وفكرية اذا هي انتصرت ستقضي ، أولاً، على المكانة الدينية الوثنية للكعبة من حيث هي جاذب استقطاب تجاري، ثانياً، على امتيازات الزعامة القرشية بما هي امتيازات اقتصادية وسياسية جوهرياً.¹³¹

تكاد تكون الآيات القرآنية التي ظهرت في العهد المكي الأول، أي قبل الهجرة الكبرى إلى المدينة، معنية بالكشف عن هذا البعد المعرفي المتعلق بمعرفة "ميتافيزيقاً" الاسلام كنظام متكامل تستقطبه فكرة التوحيد الإلهي، التي تشكل معنى وحدته الكونية ومعنى وحدته في مستوى التصور والوعي ، وفي أساس هذا النظام :فكرة الخلق. فان الكون، بجملته وتفصيله، مخلوق لله الواحد الأحد دون شريك. والخلق مسبوق بالعدم، أي أن الكون مخلوق من "لا شيء" وهذا معنى ان العالم حادث، أي غير قديم (غير ازلي). وكون العالم حادثاً يستلزم ان المادة والحركة والزمان والمكان، حادثة ليس ازلية. وكل ما ليس ازلياً، هو غير ابدى، لان كل ما له بداية فله - بالضرورة- نهاية. كل الاكوان فانية اذن، فلا أحد ولا شيء خالد في الحياة الدنيا، ولكن فكرة الخلود باقية، فان لم يكن الخلود في هذه الحياة، فهو كائن في ما بعد الموت. في الحياة الثانية حيث يلقي كل احد جزاء ما عمل في حياته الأولى، ان خيراً فخير، وان شراً فشر.

ان عالمنا الأرضي، أي عالم الطبيعة المحسوس ، علينا ان نعرفه من مصدر المعرفة الإلهي (الوحي) هكذا: كان في ظلمات العدم ، فخلقه الله، وسيصير إلى ظلمات العدم: الفناء، لا ازلية ، ولا ابدية لعالم الطبيعة، ارادة الله هي الارادة المطلقة في خلقه وفنائه.¹³²

ما موقف الاسلام من حرية ارادة الانسان في افعاله، ومن الاثر المترتب على هذه الحرية، وهو مسؤولية الانسان عن كل ما يصدر عنه من عمل أو سلوك؟

ليس في النصوص - الاصول (القرآن والسنة) موقف مطلق أو محدد، فان الدلالات الظاهرة للنصوص الخاصة بهذه المسألة تتعدد بين الموقف الايجابي والموقف السلبي، أي بين القول بحرية ارادة الفعل او الترك للانسان والقول بنفي هذه الحرية وربط كل فعل للانسان بالارادة المنبع لكل الارادات في الكون.

نقرأ مثلاً ، في النصوص القرآنية ما يدل دلالات هذه الآيات:

- "فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره". (سورة الزلزلة، الآية 7)
- "من عمل صالحاً فلنفسه، ومن أساء فعليها". (سورة الجاثية، الآية 15 - وسورة فصلت، الآية 46)
- "فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر". (سورة الكهف، الآية 29).

ان ظاهرة النص في الآيتين الأوليين صريح بأن على كل انسان ان يتحمل مسؤولية عمله، ان خيراً وان شراً، صغيراً كان ام كبيراً. وانه لو اوضح ان منطق المسؤولية هذه يقضي بأن يكون مفهوم الفعل البشري مرتبطاً بمفهوم حرية الفعل.

¹³¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 333

¹³² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 344

وقد جاء نص الآية الثالثة يؤكد بظاهرة هذا الاستنتاج ، فهو يدع الايمان والكفر رهناً بمشيئة من يؤمن ومن يكفر من الناس.

لكن ، مقابل امثال هذه النصوص، نقرأ نصوصاً قرآنية أخرى يختلف منطق ظاهرها عن منطق الدلالات الظاهرة للآيات الثلاث السابقة.

فلنقرأ الآن هذه الآية، مثلاً: "فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء، كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون" (سورة الانعام).

هذا التعارض في ظاهر الآيات رصد له علماء المسلمين الاقدمين كثيراً من الجهد.¹³³

اذا ارجعنا تحديد الموقف هنا إلى وضع مسألة المعرفة في علاقة مع الايمان الديني، لزم عن ذلك ان نستنتج كون الاسلام يحصر المعرفة بمصدر واحد، هو المصدر الالهي، أي الغاء قدرة العقل، أو أي ادراك بشري، على تحصيل المعرفة. وذلك لان دعوة الاسلام قائمة على ان مصدرها الوحي الالهي. فالعقيدة والشرعية مصدرهما الوحي. ومعرفة العالم، كما يقدم الاسلام تفاصيلها، مصدرها الوحي أيضاً.

فاذا كانت هذه المعرفة الهيّة المصدر، ووحيدة المصدر، فالمؤدى اللازم عن ذلك هو ان كل ما يتعلق بمعرفة أصل العالم ومسائل الوجود وقوانين الطبيعة والمجتمع والفكر، مرجعه ومصدره غير الجهاز الادراكي الذي يتمتع به الانسان، وغير علاقات هذا الجهاز مع العالم المحسوس. واذا كان الأمر كذلك، فان مقتضى الايمان بالدعوة الاسلامية، اذن، ان نتلقى هذه المعرفة بالتسليم المطلق، أي دون أن يكون لنا الحق، ولا القدرة على الجدل في شيء من ذلك، لان الجدل يتضمن الشك. والايمان يتناقض مع الشك.¹³⁴

الاستنتاج الأولي من كل ما تقدم ان الجدل الفكري مرفوض في الاسلام.

وان جادلوك فقل : الله اعلم بما تعملون. الله يحكم بينكم يوم القيامة في ما كنتم تختلفون" (سورة الحج)، ويسألونك عن الروح. قل: الروح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم الا قليلاً" (سورة الاسراء) .. وما يعلم تأويله الا الله. والراسخون في العلم يقولون: آمنا به . كل من عند ربنا.. (سورة آل عمران).

فما دلالة هذا الحديث؟. انه يدور على مسألة القضاء والقدر. أي مسألة حرية ارادة الانسان أو جبريتها. و"سراقة" في الحديث هو من الصحابة، انه يسأل النبي: انعمل عملنا بما هو محكوم علينا ان نعمله، أي بما كتبته اقلام الغيب ثم جفت، بمعنى انها حسمت الأمر اذ اعطت الحكم النهائي علينا.. ام نعمل بما نختاره نحن بارادتنا في ما يستقبل من حياتنا؟، فيجيب النبي : لا ، انما تعملون بما كتب عليكم وبما صار قدراً من اقداركم. فكل منكم ميسر لما خلق له، أي محكوم بما فرض عليه، باصل الخلق، ان يعمل. وليس لكم الا ان تعملوا،

دون أن تسألوا ، وسيلقي كل عامل جزاء عمله.¹³⁵

ونخرج من هذه الدلالة بان علم كل شيء مرجعه إلى ما خطه قلم القدر الالهي، ولا مكان للجدل.

¹³³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 346-347

¹³⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 359

¹³⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 360

العامل الايماني : اننا هنا امام علاقة المعرفة بالايمان، وهي العلاقة الآتية من المفهوم الاسلامي لمسألة المعرفة، أي المفهوم الذي يحصر معرفة العقيدة والشرعية في المصدر الالهي. وقد جاء التعبير الحاسم عن هذا المفهوم في خطبة النبي عند غدير خم وهو عائد من حجة الوداع، اذ قال: "اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً" (سورة المائدة).

جاءت هذه الآية، على لسان النبي، بصورة خطاب من الله إلى المسلمين، تخبرهم ان الدين الذي بلغه النبي قد اكتمل، وتمت بذلك نعمة الله عليهم، أي نعمة الاسلام : عقيدة، وشرعية.

ان الاكمال والالتمام في هذه السياق، كما في كتب التفسير، يعنيان ان كل ما جاء به الاسلام من عقائد وشرائع، انما هو امر نهائي، يؤخذ كما هو لا يتبدل ولا يتغير.

ان ذلك يعني ان معرفة العقيدة والشرعية يتلقاها الناس كاملة تامة بتسليم ايماني مطلق. واذا كان للناس حق الجهد في تحصيل معرفة ما، بمداركهم، فذلك ينحصر في كيفية فهم النصوص الحاملة تفاصيل العقيدة والشرعية.

لكن حتى هذا الحق مقيد بما يأتي من علم بهذا الشأن عن المصدر الالهي، وان بوساطة النقل عن النبي بأسانيد مرجعها علماء الحديث والرجل (أي رواية الحديث).

ومما يرد في هذا السياق، تأييداً لذلك، تفسير المفسرين لكلمة "الحكمة" في القرآن الكريم. فهي تترد فيه بكثرة. ونحن نعرف ان هذه الكلمة كان لها في الجاهلية معنى يتصل بنوع من "النظر العقلي"، البسيط المستفاد من المعرفة المباشرة للاشياء ومن استخلاص الاحكام العامة من التجارب الشخصية. أي ان الجاهليين كانوا يرون "الحكمة" في اخذ المعرفة من المحسوسات واعتمادها وسيلة للتفكير، وان بأدنى درجة من درجات التفكير. اما في القرآن فماذا تعني لمة "حكمة"؟.

روى ابن عبد البر (-463 / 1070م) في كتابه "جامع بيان العلم وفضله" عن مالك انه يفسر الحكمة في كثير من آيات القرآن بالفقه في دين الله والعمل به.

والطبري في تفسيره الآية: "واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة" (سورة الاحزاب) يقول من "الحكمة" تعني "ما اوحى إلى رسول الله من أحكام دين الله ولم ينزل به قرآن، وذلك هو السنة".

وبصدد تفسير الآية: "يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً" (سورة البقرة) قال ابن عباس ان "الحكمة معرفة الاحكام من الحلال والحرام".

"الحكمة"، بناء على هذه الاقوال والتفسير، تنحصر -اذن- في المعرفة الحاصلة بالتلقي، أي معرفة الدين: عقيدة وشرعية. أي اننا لا نجد في معاني "الحكمة" هنا ذلك المعنى الذي هو تحصيل المعرفة بعمل من العقل لدى تعامله مع الاشياء، أو لدى استنتاجه الافكار والمفاهيم من هذا التعامل اعتماداً على طاقته اجهزته الادراكية.

من كل ذلك نخرج بفكرة ان علاقة المعرفة بالايमान هي المرجع في فهم الحدود المقررة لمسألة المعرفة في

الاسلام.¹³⁶

العامل الاجتماعي: هنا لابد من العودة ثانية إلى البعد المعرفي لقضية التوحيد.

ان تعمق النظر في قضية التوحيد. بمفهومها الاسلامي، من مختلف جهاتها وابعادها التاريخية، يضعنا امام ضرورة النظر في أساس العلاقة بين عقيدة الاسلام وشريعته، أي في الأساس الاجتماعي لهذه العلاقة.

فالتوحيد بوجهه الايماني لا ينفصل عن التوحيد بوجهه الاجتماعي، لان تطابقهما شرط وجودهما. الذي كان لابد ان يخرج آنذاك، من اطاره التجزيئي القبلي. ربط المعرفة بالمصدر الالهي على نحو الحصر، كان هو البعد

المعرفي لقضية التوحيد.¹³⁷

هذه الشهادة صريحة بان المعرفة معطى من الله للانسان، وليست تحصيلاً وكسباً يجهد له عقل الانسان.

".. انما مقصوده -أي علم الكلام- حفظ عقيدة السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة. فقد القى الله تعالى إلى عباده، على لسان رسوله، عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والاحبار - يقصد الحديث النبوي - ثم القى الشيطان في وساوس المبتدعة اموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فانشأ الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة الخ...".

هذا الكلام للغزالي لا يكتفي باعتبار العقائد الاسلامية ملقاة من الله "على لسان رسوله"، بل يتجاوزه إلى القول بان "وساوس المبتدعة" القاها الشيطان اليهم، وان المتكلمين انشأهم الله وحرك دواعيهم لنصرة السنة. أي انه حتى المعرفة العقلية، والمعرفة الفلسفية بخاصة، عند المتكلمين والفلاسفة، تأتيان الانسان بالتلقي من خارج عقله ومداركه، فمصدرها: أما الله وأما الشيطان!.. وابن خلدون أيضاً فهم مسألة المعرفة في الاسلام على هذا النحو، اذ يقول ان "العقل معزول عن الشرع وانظاره".¹³⁸

يلفت النظر، في هذا المجال، ما لحظه الباحثون والمؤرخون لعلم الكلام من أن "المتكلمين" في عصر ازدهار هذا العلم، وان كانوا قد اتفقوا على أن "علم الكلام" يعتمد النظر العقلي في أمر العقائد الدينية، قد اختلفوا في أن هذا العلم: هل يثبت هذه العقائد بالبراهين العقلية كما يدافع عنها، ام تقتصر مهمته على دحض الشبهات عن العقائد الايمانية الثابتة بالكتاب والسنة؟.. ويلحظ هؤلاء الباحثون والمؤرخون ان منشأ هذا الخلاف "يرجع إلى الخلاف في ان العقائد الايمانية ثابتة بالشرع (أي بالوحي) انما يفهمها العقل عن الشرع ويلتمس لها، بعد ذلك، البراهين النظرية، ام هي ثابتة بالعقل، على معنى ان النصوص الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها العقلية؟"

حتى في عصر ازدهار النظر العقلي على أيدي "المتكلمين"، نرى هؤلاء "المتكلمين" انفسهم - رغم ما كان لهم من فضل في تثبيت النظر العقلي على أرض صلبة - قد ظلوا أسرى المفهوم الأول لمسألة المعرفة. فنحن

¹³⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 362

¹³⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 363

¹³⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 364

نراهم، حسب الملحوظة السابقة، لا يزالون يتقيدون بأحد الأمرين: أما "بأن العقائد الإيمانية ثابتة بالشرع وإنما يفهمها العقل بالشرع"، وأما بأن هذه العقائد "ثابتة بالعقل على معنى أن النصوص الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها العقلية"، أي أنه حتى الموقف الثاني الأخير يضع المسألة على وجه يظهر منه أن الأدلة العقلية ذاتها مقررّة سلفاً من قبل النصوص الدينية.¹³⁹

ينبغي التفريق بين موقفين للإسلام والمسلمين في مسألة المعرفة: موقف تجاه أمور العقيدة الإيمانية، وموقف تجاه الأمور التشريعية من حيث استخدام النظر العقلي.

الواقع أنه كان هناك بعض الفرق بين الموقفي. ففي حين تركوا مسائل العقيدة الإيمانية للتلقي عن الوحي الألهي دون جدل ودون نظر عقلي مستقل، نلاحظ أنهم استخدموا النظر الاجتهادي في أمور التشريع إلى حد ما. وهو نظر عقلي من بعض وجوهه.

هذا الفرق بين الموقفين حدده ابن عبد البر بقوله: "ونهى السلف - رحمهم الله - عن الجدل في الله ... وفي صفاته. وأما الفقه (علم الشريعة) فقد اجمعوا على الجدل فيه والتناظر، لأنه يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك. وليس الاعتقادات كذلك، لأن الله ... لا يوصف عند الجماعة (أهل السنة) إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله.. واجمعت عليه الأمة".

نواة "نظرية المعرفة" في القرآن؟

على أن لمسألة المعرفة في الإسلام وجهاً آخر يمكن إعادة النظر خلاله في الاستنتاجات السابقة، أو يمكن التسليم خلال بمقولة ابن حزم من أن المعرفة اكتسابية، في الإسلام. هذا الوجه لفت النظر إليه باحث عربي معاصر فهو يعود إلى الآيتين:

- "... والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلمكم تشكرون" (سورة النحل).

- "افلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها، وآذان يسمعون بها.. (سورة الحج). يقول الباحث أن هاتين الآيتين وامثالهما "تبين أن في الإنسان قوى مدركة للأشياء، وأن من هذه القوى: السمع والبصر والقلب، أي العقل وأن المعرفة الإنسانية تعتمد على هذه القوى، أي أنها اكتسابية. ففي القرآن اذن توجد نواة نظرية المعرفة التي سنراها مفصلة في ما بعد عند الفلاسفة".¹⁴⁰

صحيح أننا نجد في القرآن الكريم اعتماداً واضحاً، في تحصيل المعرفة الحسية، لكن السياق الواردة فيه تلك الآيات هو الذي يحدد مضمونها ودلالاتها. فإن هذا السياق القرآني يدل أن المطلوب من المعرفة الحسية التي

¹³⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 365

¹⁴⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 368

تؤديها القوى المدركة المذكورة، هو ان تقدم للعقل من مشاهد الكون وظاهراته العظيمة المحسوسة ما يدعم الايمان الديني ويثبت العقائد الايمانية التي يدعو اليها الاسلام كعقائد متلقاة بوساطة الوحي الالهي.

لكن، إلى أي مدى يسمح للعقل ان يذهب في اكتساب المعرفة بنفسه؟. ان كون مسألة المعرفة في الاسلام مقيدة بحدود معينة غير مسموح للعقل بتجاوزها، هو مما يجعل مسألة "تمجيد العقل" في القرآن، و"تركيبته في أحاديث الرسول"، مسألة محدودة الاتفاق كذلك. من هنا يمكن مناقشة القول بأن السبب الوحيد في عدم امكان طمس "الفكر العقلي في الحضارة العربية الاسلامية" انما "يعود إلى منابع الاسلام الأولى، الى القرآن الكريم"، وان الفكر العقلي "لو كان موقفاً عارضاً واثراً من اثار التفاعلات التي اكتسبتها الحضارة العربية بمزاملة غيرها من الحضارات، لكان من الممكن طمس هذه القسمة او زحزحتها من الميدان، ولكن ارتباطها العضوي بالمصدر الأول المقدس للفكر الاسلامي، بالقرآن، ثم تركية الرسول للعقل في كثير من الاحاديث... كل ذلك قد جعل من الفكر العقلي، ومن ثم الفلسفي، قسمة اصيلة في الحياة الفكرية يمكن ان تتراجع حيناً من الدهر وتتخلف حقبة من الزمن، او يصيبها الجزر فترة من الفترات، ولكنها تستحيل على الاقتلاع والزوال".¹⁴¹

الكتابة كانت نادرة حينذاك في الجزيرة، ولكنها كانت موجودة. وعند هجرة النبي وصحابته إلى المدينة كان سبعة عشر رجلاً وثلاث نسوة يعرفون الكتابة بين المسلمين ومنهم الذين عرفوا باسم "كتبة الوحي" وبينهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، وزيد بن ثابت. وبعد انتصار الاسلام في معركة "بدر الكبرى" ضد قريش، كان عدد من الاسرى في الغنائم، فأعلن محمد تشريعاً يقضي بأن كل اسير يعلم عشرة من أهل المدينة الكتابة ينطلق من الاسر بعد ان كانت تقاليد الجاهلية تجعل المال هو الفدية الوحيدة للفاكك من الأسر.¹⁴²

الاستنتاجات الآتية:

1- ان الاسلام، في جوهره ومحتواه الواقعي، بل في شكله الديني ومفاهيمه الميتافيزيقية والمثالية كذلك، كان استجابة موضوعية، مباشرة حيناً وخفية حيناً، لما كان يقتضيه مجتمع الجاهلية من تغيير تاريخي. ولما كان يعانيه من تناقضات حادة في مكان (مكة مثلاً)، وغير حادة في أكثر من مكان (البيئات البدوية غير المستقرة)، وهي تناقضات تلتقي كلها تقريباً عند القاعدة المادية لها، وان تباعد بعضها عن بعض من حيث مظاهرها واشكالها الاجتماعية والروحية والفكرية. وقاعدتها المادية هذه هي مظاهر التفكك في النظام القبلي بسبب من انهيار الاقتصاد الطبيعي وشيوع التعامل التجاري والنقدي والري وبرزت ظاهرات من التمايز والتفاوت الاجتماعي بين الاغنياء والفقراء، أي بين كبار التجار والمرايين ورؤساء القبائل وبين صغار التجار والحرفيين والمستخدمين والمعدمين والمدينين بالربا الفاحش وافراد القبائل.

2- ان مبدئي التوحيد والقيامة اللذين دارت عليهما عقيدة الاسلام بالأساس، ينطوي وراء مفهوميهما الغيبين جذر اجتماعي، فاذا كان مبدأ التوحيد يعني، بشكله الديني، وحدة الآله الخالق للكون، ثم وحدة الدين. فاننا نستطيع ان نلمح في فكرة التوحيد انعكاساً قد يكون خفياً لفكرة التوحيد الاجتماعي، توحيد المجتمع

¹⁴¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 369

¹⁴² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 375

القبلي المتفرق على أساس جديد وليكن هذا الأساس دينياً. فالمهم أن التفكك والانحلال اللذين كان يعانيهما النظام القبلي عند ظهور الإسلام، كانا يتطلبان توحيد مختلف الأطر القبلية ضمن إطار الدين الواحد الذي كان يعني اجتماعياً: إطار الشعب الواحد.

وإذا كان مبدأ القيامة بمفهومه الديني، وجود عالم آخر وراء عالمنا المادي، فهو يحمل بصورة تكاد تكون مباشرة وعداً للمحرومين والمظلومين اجتماعياً بأنهم سيجدون في ذلك العالم الآخر بدلاً عن الحرمان والظلم وعزاء عن واقعهم السيء، ويحمل مع ذلك تهديداً لظالمهم بالعذاب الآخروي. لكن قوى الاضطهاد الاجتماعي كان يمكن أن تستفيد من إحالة العدالة إلى الآخرة.¹⁴³

3- المبدأ الأساس لتشريع الإسلام هو إقرار التمايز الاجتماعي. هذا التحديد جاء في القرآن حيناً يقول بحرية الإنسان في أفعاله ، ويقول حيناً بالجبرية.

رأينا أن الجدل العقلي لم يكن مقبولاً لدى النبي ، بل لقد كان مبغوضاً عنده، فكان يدعو إلى تجنبه، ولا سيما الجدل في العقائد.

4- وكان لابد لنا، وقد رأينا "نظرية" المعرفة في الإسلام محددة بالمصدر الإلهي، من أن ننظر في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تدعو إلى استخدام العقل، وتمجد نعمة العقل. وهنا لاحظنا أن سياق هذه النصوص يحصر قيمة العقل في نطاق ما يستطيع أن يقدمه من دعم للمعرفة الإيمانية الدينية.

فلاحظنا شيئاً من الخمود أصاب الشعر العربي، مع ازدهار الخطابة، وعللنا هذه الظاهرة بمحاربة الإسلام للشعر لتحويل الانظار إلى الأسلوب القرآني الرفيع المستوى إضافة إلى محتواه العقدي والتشريعي.¹⁴⁴

¹⁴³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 380

¹⁴⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 383

الفصل الثالث : عهد الخلفاء الراشدين (632 – 661 م)

أ- انفجار الصراع الاجتماعي – السياسي:

مات محمد بن عبدالله، صاحب الدعوة الإسلامية، عام 632م في المدينة، بعد اثنين وعشرين عاماً من قيامه بأمر الدعوة، قضى منها الثلاثة عشر الأولى في مكة، وقضى الاعوام الاخيرة منها في المدينة بعد الهجرة، والمعروف انه ولد عام 570م ، فيكون قد عمر اثنين وستين عاماً.

كان موته صدمة عنيفة فاجأت المسلمين بعامّة، ممن كانوا ينظرون إلى محمد، كنبي، نظرة ترفعه إلى ما فوق طبيعة البشر ، بمعنى انه لا يمكن ان يتعرض للموت كما يتعرض له البشر.

ولعل عمر بن الخطاب عرض له مثل هذه النظرة في لحظات المفاجأة. فهو مذ رأى الناس ييكون محمداً سارع إلى منبر المسجد خطيباً، فقال: "لا اسمعن احداً يقول ان محمداً قد مات. ولكنه ارسل اليه كما ارسل إلى موسى بن عمران، فلبث عن قومه اربعين ليلة.. والله اني لارجو ان يقطع ايدي رجال وارجلهم يزعمون انه مات. ثم جاء ابو بكر وعمر يخطب الناس، فقال له أبو بكر: اسكت، فسكت. فصعد ابو بكر المنبر، فقال: "اما بعد فمن كان منكم يعبد محمداً فان محمداً قد مات، ومن كان منكم يعبد الله فان الله حي لا يموت"، ثم تلا الآية: "وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل، افان مات أو قتل انقلبتم على اعقابكم..". فقال عمر: اهذا في كتاب الله؟. قال أبو بكر : نعم .¹⁴⁵

وفي رواية ان عمر بن الخطاب قال بعد سماع هذه الاية من ابي بكر : والله ما هو الا ان سمعت ابا بكر يتلوها، فعقرت وانا قائم حتى خررت إلى الأرض، وايقنت ان النبي .. قد مات. حدثت هذه الهزة رغم ان محمداً لم يخدع الناس عن حقيقة شخصيته البشرية. لكن الصورة التي انطبعت في نفوسهم واذهانهم عن صلته بالوحي الالهي، كانت قد بذرت فيهم بذرة الوهم بان للنبي طبيعة تتسامى عن طبيعة البشر. غير أن تلك المواجهة الجريئة الحازمة من أبي بكر قد حسمت الموقف، وردت إلى حظيرة الواقع أولئك الذين كانوا مستسلمين للوهم.

ما ان اعلن موت النبي، حتى تنبعت لدى كبار الصحابة من المهاجرين والانصار، نوازع الصراع على السلطة.

تنبعت هذه النوازع فوراً، قبل ان يشيع جنمان النبي إلى مرقده الاخير في المدينة. وعلى الفور كذلك قسمت هذه النوازع صحابة النبي فريقين: فريق المهاجرين، أي المكين، وفريق الانصار، أي أهل "المدينة" وصار كل فريق يريد ان تكون له سلطة الخلافة بعد النبي. بهذا الانقسام ظهرت "فجأة" إلى السطح رواسب الصراع القديم بين مكة والمدينة.

¹⁴⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 389

وظهرت إلى السطح - من جهة ثانية- المشاعر الطبقية الجينية التي كان يتحسس بها الانصار من قبل،
 حيال المهاجرين، دون ان تظهر صراحة في عهد النبي.¹⁴⁶

ذلك انه في أوائل الهجرة نظمت في "المدينة" مؤسسة اسلامية اشبه "بالمشاعية" قامت على أساس كونها منظمة فوق القبلية، وكون الاسلام -كدين- هو اطار هذه الوحدة الجامعة.

غير ان المؤسسة الاسلامية هذه نشأت في "المدينة" عقب الهجرة، ظهر فيها تمايز ملحوظ بين المهاجرين والانصار. فقد كان المهاجرون هم الفئة الأولى البارزة فيها، سواء من حيث اختصاصهم بالقسم الأكبر من غنائم الحرب، ام من حيث رجوع قيادة المؤسسة إلى زعمائهم، لا سيما ابو بكر وعمر بن الخطاب للذان كان يبدو انهما يؤيدان الدور الأول في قيادة شؤون المؤسسة.

من هنا داخل نفوس زعماء الانصار، وهم أهل البلد الاصليون، نوع من الشعور بالخيبة في ما كانوا يرجون من دعوتهم محمداً وصحابته المكين للهجرة إلى بلدهم ونصرة الدعوة الاسلامية.

وقد حملوا هذا الشعور وكتبوه مدة حياة محمد في "المدينة"، ثم ما ان نادى المنادي بأن محمداً قد مات. حتى سارع هذا الشعور المكبوت للظهور إلى السطح.

اضافة إلى ذلك، حدث انقسام اخر بين المهاجرين انفسهم في الوقت ذاته. فقد تنبعت كذلك رواسب الفوارق القديمة في الجاهلية بين بني هاشم الذين ينتمي اليهم النبي، وصهره وابن عمه على بن أبي طالب من جانب، وبني عبد شمس وتيم واميه وغيرهم، الذين ينتمي اليهم سائر المهاجرين ومنهم ابو بكر وعمر بن الخطاب من جانب آخر، اذ كان الغالب من بني هاشم يمثل الفرع الفقير بين الفروع الاخرى العليا في قریش بمكة في الجاهلية، فكان طبيعياً ان يفكروا الان، وقد فقدوا بموت النبي مكانتهم التي كان هو -أي النبي- تعبئها وتجسيدها الاعظم، بل هو الذي خلق معناها الاسمي، بان يستبقوا هذه المكانة لهم عن طريق علي بن ابي طالب صهر محمد وابن عمه والذي ناضل دونه ببطولة في حروبه ضد زعماء مكة بعد الهجرة، وبات في فراشه ليلة خروجه - أي خروج محمد- من مكة مهاجراً إلى المدينة لكي يتلقى عنه المكيدة التي كان الفرشيون قد دبروها تلك الليلة ليقتلوا محمداً في فراشه قبل خروجه من مكة.

كيف انفجر الصراع:

من كل هذه العوامل انفجر الصراع فجأة منذ اللحظة الأولى لموت النبي، والملحوظ هنا ان القوم لم يستطيعوا اخفاء الدوافع الحقيقية، السياسية والاجتماعية، لهذا الصراع تحت ستار من المظاهر الدينية.¹⁴⁷

يبدو ذلك واضحاً من الصورة التاريخية الصريحة التي يرويها المؤرخون الاسلاميون انفسهم على النحو التالي الذي ننقله بايجاز:

¹⁴⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 390

¹⁴⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 391

في حين كان علي بن أبي طالب. والعباس بن عبد المطلب عم النبي، واسامة بن زيد احد الصحابة، مشغولين في غسل جثمانه وتكفينه، ثم حمله إلى مدفنة قرب غرفته التي مات فيها ببيت زوجه عائشة، كان منادي "الانصار" ينادي في "المهاجرين" قائلاً: "اجعلوا لنا في رسول الله نصيباً في وفاته، كما كان لنا في حياته".

فبدا -أول الأمر- ان ذلك لا يعني أكثر من انهم يريدون المشاركة في عملية الدفن ، ولذلك بادر علي بن أبي طالب بدعوة احد الانصار، وهو أوس بن خولي، ان يشارك في النزول معهم إلى القبر لدفن النبي. ولكن سرعان ما ظهر انه بينما علي بن أبي طالب يدعو صاحبهم أوس اذا بزعماء الانصار هؤلاء يعقدون اجتماعاً في "سقيفة بني ساعدة"، ثم يعلنون امارة المسلمين -أي الخلافة- بعد محمد لزعيم الخزرج الانصاري: سعد بن عباد.

فبلغ الأمر ابا بكر وعمر بن الخطاب وبعض المهاجرين، فجاءوا مسرعين إلى حيث يجتمع الانصار، وشق أبو بكر طريقه إلى صدر الاجتماع وخطب في المجتمعين قائلاً: "يا معاشر الانصار! منا رسول الله، فنحن احق بمقامه". فأجاب الانصار: "منا امير ومنكم أمير". فقال أبو بكر: "منا الامراء، وانتم الوزراء". واحتدم الجدل بين الفريقين: المهاجرين، والانصار، حتى كادت الفتنة تشتعل بينهم، لولا ان انقذ الموقف واحد من زعماء الانصار: ابو عبيدة الجراح. اذ تقدم إلى ابي بكر وبايعه بالخلافة فانقاد الانصار لرأي أبي عبيدة الحاسم، واصبح أبو بكر أول خليفة من الخلفاء الاربعة للنبي بعد وفاته، ابو بكر من بني تيم، ثم عمر بن الخطاب من بني عدي، ثم عثمان بن عفان من بني أمية، ثم علي بن أبي طالب من بني هاشم، وكلهم من المهاجرين.

غير ان الصراع لم ينحسم، فعلاً، بذلك. فقد كان بنو هاشم - وهم آل محمد - غائبين عما حدث في "سقيفة بني ساعدة"، فلما علموا بالأمر ثار بهم الغضب، وقدم بعضهم إلى حيث حدث الأمر، ووقف احدهم، عتبة بن ابي لهب، ينشد شعراً يمدح به علياً بن ابي طالب وكأنه يرشحه للخلافة دون غيره، داعياً إلى كونه -أي علي- هو صاحب الحق وحده بالخلافة.¹⁴⁸

ويقول اليعقوبي (-284 هـ - 897م)، ان علياً بن أبي طالب بعث إلى عتبة هذا ينهاه عن دعوته التي اعلنها . ولكنه - أي علي - تختلف عن مبايعة أبي بكر ومعه جماعة من بني هاشم وبني أمية. ويبدو ان فريقاً من الغاضبين ذهب إلى علي بن أبي طالب يريدون مبايعته بالخلافة، فطلب اليهم ان يرجعوا إليه في الغد وقد حلقوا رؤوسهم، فلما كان الغد لم يحضر منهم سوى ثلاثة نفر.

صحيح ان علياً بن ابي طالب تعاون مع الخليفة الأول ابي بكر ، وتعاون مع الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وصحيح قبل هذا ان الانصار انقادوا لكبيرهم ابي عبيدة، لكن الصراع بقي كامناً أول الأمر، ثم ظهر واحتدم احتداماً دموياً حيناً، وفكرياً وأيديولوجياً حيناً. غير انه صراع ايجابي تاريخياً، فهو - من جهة أولى - كان

ضرورة يقتضيها قانون حركة التطور الاجتماعي. وهو -من جهة ثانية- كان مصدراً خصباً لنشوء حركات فكرية أصبحت، فيما بعد، من مكونات حركة تطور الفكر العربي - الإسلامي، ولا سيما الفكر الفلسفي منه. وبالرغم من أن الصراع كان مسوقاً بدوافع اجتماعية - سياسية غير خفية، قد اتخذ شكله الديني، لأن هذا هو الشكل التاريخي له موضوعياً في ذلك العصر. ومن هنا تحول ظاهر الصراع من كونه صراعاً بين المهاجرين والانصار على السلطة، إلى كونه صراعاً بين الهاشميين وسائر الفرقاء على من هو صاحب الحق الديني في الخلافة.

إن مسألة "الحق الديني" هذه كان لها دور في نشوء محور آخر للنزاع يرتبط بتحديد المفهوم الإسلامي للخلافة: هل هي حق آلهي، وهل منصب الخليفة منصب آلهي محضاً، كشأن مفهوم النبوة والنبى عند المسلمين.¹⁴⁹

ومعنى ذلك أنه واجب على الله أن يختار شخص الخليفة، كما يختار شخص النبي، لمؤهلات خاصة به لمتابعة أداء الرسالة، وأهمهما أن يكن الخليفة أفضل الناس وأعلمهم. وبهذا المعنى يكون الخليفة اماماً للمسلمين، ويكون اختياره بواسطة الوحي المنزل على النبي، ويصبح واجباً على النبي تبليغ المسلمين هذا الاختيار بنص واضح صريح، ويصبح واجباً على المسلمين، بعد النبي، الخضوع لهذا الاختيار والاعتقاد به كجزء من الإيمان، أو كأصل من أصول العقيدة كشأن الاعتقاد بالنبوة والنبي، بحيث لا يكون الفرق بين النبي والامام إلا بالوحي، أي بكون الوحي خاصاً بالنبي دون الامام؟.

أم إن الخلافة منصب رئاسي لا يأتي اختياره من عند الله، بل هو حق من حقوق المسلمين أنفسهم، فهم الذين يقررون طريقة اختيار الخليفة، وهم الذين يقررون الصفات التي يرون ضرورة توفرها في من يتولى أمر هذا المنصب فيهم؟.

هذا الشكل الجديد من النزاع في أمر الخلافة تفرع عنه لدى القائلين برفض كون الخلافة منصباً آلهياً، نزاع آخر: هل واجب أن يكون الخليفة من بني هاشم في قريش، أم واجب أن يكون من قريش بوجه عام، أم يصح أن يكون من غير قريش في العرب، أم يصح أن يكون من العرب وغير العرب من المسلمين حتى لو كان "عبداً حبشياً" كما قال الخوارج بعد ذلك؟.

أما القول بأن الخلافة حق آلهي، فهو القول الذي اخذ به انصار علي بن أبي طالب، وصار بعد ذلك أصلاً من أصول العقيدة والإيمان عند الشيعة. وقد اقتضاهم ذلك أن يثبتوا النص الآلهي الموحى به على النبي باختيار علي اماماً للمسلمين، وأن يثبتوا التبليغ النبوي لهذا النص.

وهم يذكرون لاثبات ذلك نصوصاً عدة، ولكن النص الأكثر اعتماداً لهم والأقوى سنداً تاريخياً وإسلامياً، هو ما يسمى بـ"حديث الغدير".

وقصة هذا الحديث، كما ترويه المصادر الإسلامية كافة. أي مصادر الشيعة والسنة على السواء - هي : ان النبي حين خرج من مكة عائداً إلى المدينة بعد الحج الاخير، ويسمى "حجة الوداع"، أوحى اليه في الطريق: "يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك، وان لم تفعل فما بلغت رسالته" (سورة المائد - الآية 67) فامر النبي اصحابه فاجتمعوا، في مكان عند غدير يسمى "غدير خم" ، ثم دعا اليه علياً بن أبي طالب، فوقف إلى يمينه، ثم خطب - أي النبي - فقال: "لقد دعيت إلى ربي (يقصد ان موته قريب) واني مجيب، واني مغادركم من هذه الدنيا، واني تارك فيكم الثقيلين: كتاب الله، وعترتي، أهل بيتي". ثم أخذ بيد علي ورفعها بحيث يراها الجميع، وقال:

"يا ايها الناس! الست أولى منكم بأنفسكم!.." قالوا : بلى. فقال: "من كنت مولاه فهذا علي مولاه. اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وادر الحق حيثما دار".¹⁵⁰

فلما انتهى النبي من خطابه، قال عمر بن الخطاب مهنئاً علياً: بخ ، بخ لك يا علي. أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة".

ثم عاد النبي إلى خيمته ونصب خيمة أخرى بجانبها لعلي. ثم أمر المسلمين ان يبايعوه بالامامة، ويسلموا عليه بأمر المؤمنين رجالاً ونساء.

هذا الحديث يتفق على صحته تاريخياً، كما قلنا، مختلف المذاهب الإسلامية، ولكن يختلفون في دلالاته. ومركز الاختلاف كلمة: "المولى" أو "الموالة" الواردة في الحديث. فالشيعة تقول ان الكلمة أطلقها النبي على نفسه أولاً حين قال: "من كنت مولاه" وهي تعني هنا: من كنت ولي أمره دينياً، ثم أطلقها على علي ثانياً حين قال مباشرة: "...فهذا علي مولاه"، فهي اذن تعني بالنسبة لعلي ما تعنيه بالنسبة للنبي، أي ان علياً في الحديث قد نصبه النبي ولياً لأمر المسلمين كما كان هو، أي اماماً لهم، اذ لا يجوز في الاسلام ان يكون نبياً مثله. لان محمداً خاتم الانبياء ولا نبي بعده.

غير ان الفرقاء الآخرين من المسلمين، قالوا ان كلمة "المولى" أو "الموالة"، وكل ما ورد في الحديث من افعال ومشتقات للكلمة، انما تدل على المودة والمحبة فقط، وليست تعني النص على الامامة. هذا جانب من النزاع في شكله الديني على مسألة الخلافة. وفي هذا الجانب نفسه قال بعض المسلمين ان النبي نص نصاً خفياً على خلافة أبي بكر، لا على خلافة علي .

وذلك ما يذكرونه من ان النبي امر الصحابة ، اثناء مرضه الاخير، ان يصلوا جماعة وان يكون أبو بكر امامهم في صلاتهم هذه. فقالوا ان الامامة في الصلاة هي الامامة الصغرى، وان ذلك يوحى باسناد النبي الامامة الكبرى إلى ابي بكر، وهي الامامة العامة في سائر شؤون الاسلام والمسلمين.

وقد استند عمر بن الخطاب إلى هذه الحجة في طلب البيعة لابي بكر يوم السقيفة.¹⁵¹

¹⁵⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 394

¹⁵¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 395

والجانب الآخر من النزاع على منصب الخلافة، هو الجانب الذي يدور على كون هذا المنصب غير آلهي، بل حقاً للمسلمين أنفسهم يختارون له من يروونه الاصلح لامورهم.

في هذا الجانب نشأت مشكلة قبلية، ولعلها طبقية بوجه من الوجوه. "الانصار" كانوا يتحسسون مشاعر شبه طبقية تجاه المهاجرين، بسبب من التمايز الملحوظ بينهم وبين "المهاجرين" الذي كان ظاهراً انهم هم "الفئة الأولى" البارزة في ما سميناه "المشاعية الإسلامية" في "المدينة". وقد رأينا، إلى جانب ذلك، من يدخل طرفاً آخر في التنافس على منصب القيادة العليا للسلطة الإسلامية. إذ رأينا، مثلاً، حين انتهى أمر الخلافة إلى أبي بكر، في مؤتمر سقيفة بني ساعدة، ان ابا سفيان بن حرب (وهو أبو معاوية مؤسس الدولة الاموية) تخلف عن مبايعة ابي بكر، وقال مثيراً زعماء قريش: "ارضيتم يا عبد مناف أن يلي هذا الامر عليكم غيركم".

وتقول المصادر ان بني هاشم وبني امية معا - بالرغم من اختصامهم - غضبوا ان يتولى الخلافة رجل من بني تيم، أي ابو بكر. من هنا ظهرت آراء في الخلافة: هل هي حصر في فئة من قريش، او في قريش جملة، أو هي حصر في العرب، أو هي للمسلمين جميعاً، عرباً وغير عرب؟.

كان شكل الصراع ، في كل ذلك، دينياً، وكانت الحجج لكل فريق دينية ايضاً. لكنه اجتماعي - سياسي، شبه

طبقي، بجوهره ومضمونه. ¹⁵²

مؤتمر سقيفة بني ساعدة الذي اسفر عن نصب ابي بكر خليفة بمبادرة فردية من عمر بن الخطاب، صار مرجعاً في تحديد الرأي وطريقة الاختيار، ثم حدث ان ابا بكر نفسه - وباختياره الشخصي - عين عمر بن الخطاب خليفة بعده ثم اخذ عمر بطريقة اخرى سميت بطريقة "الشورى".

ذلك انه حين اصيب بالطعنة التي أودت بحياته قيل له ان يعين من يخلفه، فاختر ستة رجال من الصحابة وعهد اليهم ان يجتمعوا، بعد موته، ثلاثة ايام، فينتخبوا واحدا منهم خليفة للمسلمين، وحدد لهم عمر طريقة الاختيار بصورة مفصلة ودقيقة وموجهة إلى حد انها تشير إلى النتيجة التي توقعها علي بن ابي طالب، وهو احد الستة ، منذ خرج من مجلس عمر بعد ان أعلن -أي عمر - الخطة، فقال - أي علي - "لقوم كانوا معه من بني هاشم: ان اطيع فيكم قومكم لو تؤمروا ابدًا . وتلقاه العباس، فقال: عدلت عنا.. وذلك ما حدث فعلاً ، فقد نفذ عبد الرحمن بن عوف الخطة التي رسمها عمر قبيل موته، بدقة.

نظرة في "الشورى":

فماذا يعني هذا المبدأ؟ لقد حدد بعض العلماء المسلمين المعاصرين مفهوم "الشورى" بانه التشاور بين المسلمين في انتخاب الخليفة وفي شؤون الحياة العامة وشؤون "الحكم في دولة الاسلام". فهل كان اختيار الخلفاء الراشدين متطابقاً مع هذا المفهوم؟. ¹⁵³

¹⁵² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 396

¹⁵³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 397

ان اللوحة التي عرضناها هنا تجيب عن السؤال. فهي تقدم الامر الواقع كما حدث بالتعاقب منذ خلافة ابي بكر إلى خلافة علي. فهل نرى في هذا الامر الواقع تطبيقاً عملياً لمبدأ الشورى يصلح ان يقال عنه ما يقال في معظم المؤلفات الاسلامية المعاصرة؟.

انه لواضح - استناداً إلى هذا النموذج التاريخي - ان مبدأ الشورى لم يتخذ وضعه التطبيقي لدى ممارسة شؤون "الحكم في دولة الاسلام"، بل اتخذ وضعاً اخر لا يتطابق مع مبدأ الشورى بمفهومه الذي يفسره علماء المسلمين، حتى في عهد عمر، رغم كونه العهد الراشدي الذهبي.

هذا ما يقال، اجمالاً، عن مبدأ الشورى في سياق التطبيق فلننظر الان في الوضع التشريعي لهذا المبدأ: ليس في النصوص الاصول (القرآن والسنة) ما يقضي باعتبار الشورى مبدأ تشريعياً صريحاً، أي اعتباره جزءاً من الشريعة الاسلامية يجب التزامه كشأن التشريعات الواجبة الاتباع في النظم الاسلامية.. فان اظهر نص قرآني ورد بهذا الشأن هو: "امرهم شورى بينهم". ان هذا النص لا يدل على "تشريعية" المبدأ، لانه لم يرد في سياق التشريع في الآية، بل ورد خلال وصف "اخلاقية" المؤمنين و "سلوكيتهم" وهو - أي هذا النص - يخلو من الدلالة على كونه خاصاً بنظام الحكم، ولو انه كان يحمل هذه الدلالة لكان من المستبعد ان يجري اختيار الخليفة على نحو ما جرى في اختيار الخلفاء الراشدين من اللجوء إلى اعتبارات بعضها يرجع إلى منافسات اسرية أو قبلية أو فئوية، اذا لم نقل: شبه طبقية، وبعضها يرجع إلى مواقف ذاتية، وبعضها إلى نوع من الشورى "الفوقية" التي حصرت "أهل الشورى" في اشخاص معدودين كان معروفاً - سلفاً - انهم لن يتفقوا على الأكثر كفاءة فيهم لمنصب الخلافة، لما كان بينهم من خصومات سياسية ومن مواقف ترجع، من جهة، إلى طموح كل منهم إلى المنصب، وترجع - من جهة ثانية - إلى اتفاق "الأكثرية" - سلفاً - على إبعاد علي بن أبي طالب عن قيادة دولة الخلافة.

اذن، فمبدأ الشورى المستفاد من النص القرآني السابق، مبدأ عام ومطلق، غير محدد، فليس من شأنه ان يعتبر ذا وضع تشريعي يقرر الطابع الخاص بنظام الحكم في الاسلام.¹⁵⁴

ويعترف علماء المسلمين بان "الاسلام لم يحدد طريقة تحقيق الشورى". لكن يمكن القول ان روح التشريع الاسلامي، بوجه عام، يقضي باستبعاد النظام الوراثي الذي اختاره معاوية بعد ذلك، بدليل النص النبوي والذي يشير إلى رفض الاسلام للنظام الذي يقوم على ما سماه النبي "ملكاً عضوضاً". وهو تعبير مجازي يعني الملك الذي "يعض" عليه صاحبه، بمعنى انه ينتشبت به مستأثراً بامتيازاته لنفسه ولورثته، أو الذي "يعض" به على الأمة ويفرضه عليها فرضاً، كما يفسره أحد الباحثين المعاصرين.

غير ان هذا النص النبوي لا يكفي لاقامة وضع تشريعي محدد ايضاً لمبدأ الشورى. وليس ما يصلح لاضفاء هذا الوضع التشريعي على المبدأ المذكور سوى السنة العملية، أي سيرة النبي والخلفاء الراشدين في تصرفهم العملي. فقد كان النبي كثيراً ما يستشير الصحابة في بعض الامور قبل الاقدام عليها، كما فعل - مثلاً - قبل ان يقرر القيام بغزوة "بدر الكبرى" (سنة 624م)، اذ استشار الصحابة واطال المشورة حتى وجد الموافقة منهم.

وفي سيرة كل من الخلفاء الراشدين - عدا عثمان - أمثلة من هذا القبيل، ولكنها جميعاً تتصل بشؤون قضائية أو إدارية، أو عسكرية، ولا تعطي المبدأ وضعه التشريعي الذي يشمل نظام الحكم. لذلك يصح الاستنتاج هنا أن الإسلام لا يحدد نظاماً معيناً من أنظمة الحكم يوجب على المسلمين اتباعه دون غيره. أي أن مبدأ الشورى يتحدد - في نهاية المطاف - بأنه مبدأ استحقاق يوصي الإسلامي بمراعاته حين تقتضي المصلحة العامة ذلك. بمعنى أن المصلحة العامة هي المرجع في اختيار نظام معين للحكم.¹⁵⁵

ب- حروب الردة:

سميت هذه "حروب الردة" لأنها كانت ظاهرة ارتدادية تشمل معنى الارتداد عن الطاعة للنظام الضرائبي (ضريبة الزكاة) عند بعض قبائل الجزيرة، كما تشمل معنى الارتداد عن الدين بالإسلام عند قبائل أخرى في اليمامة. وهي بجملتها حروب يصح أن نطلق عليها بلغة العصر الحاضر حروب "الثورة المضادة". والطابع الغالب عليها كونها ذات مضمون اجتماعي رجعي، لأنها - في جوهرها العام - تناهض الجانب التقدمي من الحركة الإسلامية.

حروب الردة تمثل الجانب الاجتماعي من ردود الفعل التي أحدثها فوراً موت النبي، أي أن هذه الحروب لا يصح أن تفسر كارتداد ديني فقط. فذلك تفسير أحادي الجانب ومثالي. إنما هناك عوامل اجتماعية تكمن في هذه الظاهرة.¹⁵⁶

"مسيلمة الكذاب" في اليمامة. فكان له نفوذ شخصي في منطقة اليمامة، وكان - قبل ظهور الإسلام - يبدو أنه يمثل دين الحنفاء هناك وأنه كانت لمحمد به صلة قبل إظهاره الدعوة الإسلامية. وقد عمل مسيلمة في اليمامة على اجتذاب فريق كبير من سكان المنطقة إلى نفوذه، وقام أثناء حروب الردة بدور "الثورة المضادة" للإسلام في منطقته، فدعاه المسلمون بـ "مسيلمة الكذاب" لادعائه النبوة.

ويقول المؤرخون المسلمون أنه حاول معارضة القرآن بنوع من الكلام المسجوع، ولكن ليس من الثابت أن هذا الكلام المنسوب إليه هو من كلامه بالفعل، لأن النصوص التي يذكرها له هؤلاء المؤرخون أشبه بالهذيان الذي يأبى البحث العلمي أن يصدق بصور مثله عن رجل عربي كانت له في تلك الفترة التاريخية مكانة بارزة في قومه مكنته من أن يوجد في منطقته تلك المعارضة القوية للإسلام حتى عهد أبي بكر.

أكثر المناطق عناداً في حركة الردة واشدها مقاومة لسلطة الخليفة هي المناطق الزراعية، ولذا كانت قبيلة بني حنيفة في اليمامة (منطقة مسيلمة) آخر من خضع لهذه السلطة بالقوة.¹⁵⁷

¹⁵⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 399

¹⁵⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 404

¹⁵⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 405-406

ج- حروب الفتح العربي - الإسلامي:

بدأت حركة الفتح العربي - الإسلامي خارج الجزيرة، بصورة حاسمة، في عهد الخليفة الراشدي الثاني، عمر بن الخطاب. فلم تنقُض السنوات العشر التي كان فيها عمر على رأس الخلافة حتى كانت سورية ومصر وفلسطين والعراق وقسم كبير من بلاد فارس رهن الحكم العربي - الإسلامي. وفي الخمسينات من القرن السابع كان الفتح قد شمل قسماً من شمال افريقية وجزيرة قبرص. وهنا تقف المرحلة الأولى من مرحلتَي الفتح العربي. أما المرحلة الثانية فتتمتد من أواخر القرن السابع إلى أوائل القرن الثامن، إذ أصبحت الدولة العربية تسيطر على بلدان ومساحات واسعة في كل من آسية وافريقية وأوروبا، بعد أن استمرت حركة الفتح أكثر من سبعين عاماً.

آراء غربية في أسباب حركة الفتح:

آراء الباحثين الأوروبيين، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في تفسير حركة الفتح العربية - الإسلامية.

من هذه الآراء، مثلاً، أن التعصب الديني الإسلامي هو الذي دفع عرب الجزيرة إلى شن حروب الفتح على البلدان غير الإسلامية. ومنها أن الجزيرة العربية كانت تحوي الكثير من الناس والقليل من الطعام، فكانت حروب الفتح علاجاً لهذا الخل.

وفي القرن العشرين قال بعض المستشرقين أن الجفاف المسيطر على البادية قد جعل الجزيرة العربية قليلة الماء والعشب، وحرّم أهلها وفرة الغذاء كما حرّم ماشيتها وفرة العلف، لذلك خرجوا منها باحثين عن العيش الوفير في البلدان الخصيبة.¹⁵⁸

والواقع أن العصبية القبلية كانت لا تزال أكثر رسوخاً من المفاهيم والعقائد والمبادئ الإسلامية في نفوس الكثرة من المحاربين في جيوش الفتح العربي - الإسلامي فضلاً عما كان يتصف به الكثيرون من جهل بتلك المفاهيم والعقائد والمبادئ. فكيف -بعد هذا كله- يصح للباحث تفسير حروب الفتح بعامل التعصب الديني، وإهمال العوامل الواقعية.

يبرز أمامنا الآن هذا السؤال الكبير:

كيف أمكن للعرب أن يحققوا تلك الانتصارات الكبيرة بوجه جيوش نظامية ضخمة لأكبر دولتين متحضرتين (فارس وبيزنطية) حتى القرن السابع الميلادي، مع أنهم -أي العرب- كانوا خارجين يومئذ، إلى ما وراء حدود جزييرتهم، أول مرة، كمحاربين فاتحين، وأنهم كانوا -مع ذلك- خارجين من حياة لم تكن في مستوى التطور يبلغ مستوى تطور بعض الشعوب الأخرى التي أخذوا يفتحون بلادها ويبسطون عليها سلطان دولتهم العربية - الإسلامية؟.

¹⁵⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 411

ان هذه الوقائع تعكس الصورة الكاملة تقريباً للظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي كانت تعانيها الدولتان المشار اليهما أولاً، وتعانيها الشعوب التي جاءها العرب فاتحين. ثانياً، ثم ان هذه الوقائع وهذه الظروف تحدد الجانب الموضوعي المستقل عن ارادة العرب الذي ساعدهم على ان يؤدي الجانب الذاتي من جهتهم دوره الفاعل. 159

وفي عهد عمر :

الغنائم كانت تقسم حسب تشريع الحرب في الاسلام بين المحاربين "وبيت المال" (خزينة الدولة): للمحاربين أربعة اخماس ولبيت المال الخمس الباقي. ثم تقسم الاخماس الأربعة بين المحاربين حسب مراتبهم المصنفة تصنيفاً يجمع بين الصفة القبلية و"الطبقية" 160. 161

ضريبة "الخراج" وهي ضريبة عقارية تؤخذ عن الارض من المحصول بنسبة العشر منه. وقد كان معظم سكان البلدان المفتوحة من الفلاحين، فالانتاج الزراعي كان هو الطابع الانتاجي الغالب. ولذلك كان مورد "الخراج" يؤلف جزءاً كبيراً من موارد "بيت المال".

كان المال الوفير الذي كانت تجيء به "الجزية" 162 إلى "بيت المال" احد الأسباب في فتور حركة التبشير الاسلامي في البلدان المفتوحة. يدل على ذلك ما نجده في المصادر التاريخية من الاشارة إلى بعض التدابير التي اتخذت لتحديد عدد الذين يسلمون من السكان المحليين، لان كثرة اعداد الداخلين في الاسلام من "اهل الذمة" قد ادت إلى اضافة موارد الجزية، ومن ذلك - مثلاً - ما ذكره البلاذري من ان الموظفين التابعين للحجاج وإلى الامويين على العراق كتبوا يشكون اليه هذه الظاهرة، وهي "ان الخراج قد انكسر، وان اهل الذمة قد اسلموا

159 حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص413

160 تبرز الصفة القبلية و"الطبقية" المزدوجة في ما كان يحدث من تسلم شيخ القبيلة حصّة قبيلته فيستأثر بها لنفسه ولاخص اقرباه حتى نشأت فئة غنية من رؤساء القبائل بحيازة الاموال والممتلكات الثمينة من غنائم الفتح، وذلك على حساب الفئات البسيطة التي لم تتحسن حالتها المعيشية من مكاسب الفتوحات، وفي عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان نشأت من اقرباه بني أمية اريستوقراطية اموية فاحشة الثراء.

161 حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص415

162 1- كان يعفى من الجزية بين اهل الذمة: النساء، الاطفال، المشلولون، المجانين، ورجال الدين.

2- كانت الجزية تدفع نقداً أو عينياً كالثياب مثلاً. وكان الحد الأعلى للجزية النقدية ديناراً واحداً أو 13 درهماً عن الشخص الواحد سنوياً. ثم صار هذا المقدار الحد الأدنى، فيؤخذ ديناران أو 24 درهماً، وحياناً أربعة دنانير عن الغني.

3- تجب الزكاة على كل بالغ عاقل شرط ان يكون المال ملكاً تاماً لصاحبه متمكناً من التصرف به. اما نوع المال الواجب فيه الزكاة فهو: الذهب، الفضة، الابل، البقر، الغنم - الماعز، الحنطة، الشعير، التمر، الزبيب. واما مقدار المال الذي يجب فيه الزكاة فيختلف باختلاف نوع المال: 1- الذهب: في كل 20 ديناراً من الذهب نصف دينار، وان نقص فلا زكاة. 2- الفضة: ليس في أقل من مئتي درهم زكاة، وليس في ما بعد المئتين حتى يتم اربعون، فيكون فيها احد. 3- الابل: ليس في ما دون الخمس زكاة، فاذا كانت خمساً ففيها شاة الخ. 4- البقر: كل ثلاثين بقرة تزكى ببقرة حولية، وليس في أقل من ذلك زكاة، وفي أربعين بقرة مسنة بقرة (تفاصيل اخرى). 5- الغنم: كل اربعين شاة تزكى بشاة، وليس في الاقل زكاة (تفاصيل اخرى). (ولا تجب الزكاة في هذه الانواع من الماشية الا بشروط هي: بلوغ النصاب المذكور، عدم العمل، مرور عام من عمرها. 6- الغلات (الحنطة والشعير والتمر والزبيب): ما يبلغ 910 كغم تقريباً، فما نقص عن ذلك فلا زكاة، شرط ان تكون اصولها مملوكة لصاحبها. اما مقدار الزكاة فاذا كان الزرع يسقى اصطناعياً فالزكاة نصف العشر، واذا كان يسقى طبيعياً (بنهر) أو عين (أو مطر) او كان بعلأ، فالزكاة العشر كاملاً (راجع الشيخ محمد جواد معنية: فقه الامام جعفر الصادق، ج 2، ص59-101).

(ص416-417)

ولحقوا بالامصار". ودلالة هذه الشكوى ذات قيمة في هذا المجال، وهي الدلالة على ان المورد المالي للدولة كان في المركز الأول من الاهتمام ، بدل ان يكون اسلام السكان هو صاحب المركز الأول.¹⁶³

لذلك يمكن القول ان عدم رغبة العرب الفاتحين في توسيع القاعدة الاسلامية في البلدان المفتوحة يستند إلى قاعدة مادية، وان هذه القاعدة نفسها تصلح مستنداً ايضاً للتسامح الديني الذي تميز به حكم الفاتحين العرب. نستنتج امراً بالغ الأهمية في تقديرنا، وهو ما تكشفه لنا هذه الملحوظات من كون العامل الديني ليس هو العامل الحاسم بين العوامل الدافعة لحركة الفتح العربي، بل يبدو لنا ان للعوامل الاجتماعية دورها المؤثر دفعاً وحسماً في خروج العرب من محيط جزيرتهم إلى المحيط الفسيح الزاخر بالحياة والنشاط والتنوع. لا يمكن انكار الدور التاريخي الذي كان للعامل الديني الاسلامي بين عوامل الفتوحات هذه، لا سيما لدى الذين شاركوا فيها مخلصين لاسلامهم وايمانهم.

لكن الامر الذي نبخته هنا ليس الارادة الذاتية عند امثال هؤلاء المؤمنين، بل الامر الموضوعي الذي حفز جميع الارادات المتدفقة من مختلف قبائل الجزيرة إلى معارك الفتح بما هو اشبه بالمغامرة، ان لم يكن المغامرة كلها.

فان الوقائع التاريخية التي سجلنا بعض اثارها ، لا تستطيع -عند التحليل- الاقناع بأن العامل الديني وحده كان يدفع تلك الجموع الى ساحات المعارك والمخاطر ، بوجه اقوى دولتين في العالم المتحضر آنذاك، دفعاً قوياً حافلاً بكل عناصر الحيوية والبسالة

رفع الفاتحون العرب شعار: لا حرب الا ضد الذين يرفضون الصلح، ثم شعار: "لا اكره في الدين".¹⁶⁴ أسس عمر أول "ديوان" في الاسلام، وكان يراعي الترتيب التالي في التوزيع: زوجات النبي أولاً، ثم صحابة النبي ويأتي المهاجرون في اولهم ثم الانصار، ثم اسماء القبائل المشاركة في معارك الفتح والقاطنة في الاقاليم المفتوحة . وبالرغم من ظاهرة هذا التمييز في المراتب، كان تأسيس الديوان ظاهرة حضارية تكمن فيها أولى ملامح "الدولة" الجنينية. وهذا -بالتحديد- ما يسمى بـ"نظام عمر" تاريخياً.

وقد دعت تدابير وتوجيهاته واجتهاداته تلك بـ"نظام عمر". يشمل "نظام عمر" تلك السياسة التي اتبعها في خلافته تجاه المسيحيين العرب من سكان سورية وفلسطين والعراق. فهو -أولاً- أمر ان تفرض عليهم اثقل الضرائب ليدفعهم بذلك إلى الدخول في الاسلام ، معللاً هذا تعليلاً يلفت النظر بقوله أن هؤلاء عرب وان العرب هم جيش الاسلام. وهو -ثانياً- اباح لهؤلاء العرب المسيحيين، حتى اذا لم يدخلوا في الاسلام، ان يخدموا في الجيش العربي الفاتح متساوين بالحقوق كلها من العرب المسلمين في حين لم يكن يباح لغير المسلمين من أهل البلدان المفتوحة ان يشغلوا في هذا الجيش.

هل يمكن ان نستفيد من هذين الموقفين لعمر تجاه العرب المسيحيين هؤلاء ان عمر كان يرمي إلى تكوين عصبية عربية، لا إلى "عصبية" اسلامية تتجاوز العرب؟.

¹⁶³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 417

¹⁶⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 419

انني اميل إلى الاجابة بالايجاب، دون النفي .¹⁶⁵

د - عملية التفاعل الاجتماعي والثقافي:

الظاهرة التي يرى فيها بعض الباحثين المعاصرين ان العرب قد رفضوا ثقافات الشعوب التي دخلت في دولتهم الفسيحة.

فالواقع ان الظاهرة هي تأخر عملية التفاعل بين العرب وهذه الشعوب، اجتماعياً وثقافياً، وليست هي الرفض. والتأخر هو واقع موضوعي له عوامله الموضوعية التي اشرنا اليها.

"في عهد عمر استطاع العرب ان يضموا اشتاتاً من الممالك المختلفة أصحاب الثقافات المتباينة: مصر وفيها الاسكندرية معهد العلوم في ذلك الوقت، وفارس والعراق وهما زاخران بالماذاهب المختلفة دينية وفلسفية كالنسطورية والمزدكية والمانوية، والشام كان يضم اليعاقبة وغيرهم من ارباب الديانات القديمة (...). وبذلك أصبح في متناول العرب صيب من المعارف تستطيع ان تغترف منه لو شاءت . ولكن المسلمين في بدء الامر، تحت تأثير اعتزازهم بالدين وأنفة منهم ان يكونوا تلامذة لمن أضحوا من رعاياهم، قد رفضوا هذه الثقافات واعرضوا عنها الا في القليل النادر، ولم يقبلوا على اصحابها الا بعد ان انزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة".

ان هذا النمط من تعليل الظواهر الاجتماعية - التاريخية يعوزه المنهج العلمي. فان قضية التفاعل بين الشعوب، اجتماعياً وثقافياً ، من القضايا الكبرى المعقدة التي تخضع لظروف موضوعية هي أيضاً معقدة بالطبع. وظروف العرب، في بداية عهد الفتح، كانت من هذا النوع، فهم - كما اشرنا منذ قليل - لم يكونوا، من حيث علاقاتهم مع شعوب البلدان المفتوحة، في وضع يسمح ان تجري فيه عملية التفاعل الاجتماعي والثقافي مع هذه الشعوب، لانهم وضعوا انفسهم ، خلال المرحلة الأولى، في عزلة عن مجالات النشاط الاجتماعي لها، أي انهم لم يكونوا قد دخلوا - بعد - ذلك الحقل الذي تجري فيه، حسب القوانين الموضوعية ، عملية التفاعل. اذن، ليس صحيحاً ان العرب رفضوا ثقافات هذه الشعوب، وليس صحيحاً ايضاً -البتة- ان رفضهم -لو انه

حدث بالفعل- كان يمكن ان يمنع حدوث التفاعل المذكور.¹⁶⁶

لكن الحياة العربية بعد تطور الحركة الاسلامية كانت تتوسع شيئاً فشيئاً، والعلاقات الاجتماعية كانت تأخذ طريقها إلى التطور والصيرورة، فكان على التشريع الاسلامي ان يواجه الحاجات والمشكلات التي يخلقها هذا التطور، وان يطبق قواعده العامة عليها بنوع جديد من التطبيق يحتاج إلى النظر العقلي. وكان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب اجراً للخلفاء الراشدين على الاجتهاد بالرأي، ونذكر من أمثلة اجتهاداته الغاؤه حصة المؤلفة قلوبهم من الصدقات، وهم الذين كان النبي يعطيهم من أموال الصدقة ليتألفهم على الاسلام، لضعف ايمانهم، أو لدفع شرهم أو لعلو منزلتهم في قومهم، وذلك وفاقاً للآية القرآنية "انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها

¹⁶⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 423

¹⁶⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 428-429

والمؤلفة قلوبهم.. (سورة التوبة، الآية 60) . وقد استند عمر في الغاء ذلك إلى زوال العلة التي بني عليها النص، وهي نصرته الدعوة الإسلامية في بدء الاسلام، اذ ان هذه العلة كانت قد زالت بعد ان قويت شوكة الاسلام في ايامه.¹⁶⁷

هـ- أول ثورة اجتماعية في الاسلام:

نقول عن الثورة التي حصلت في عهد الخليفة الثالث، عثمان بن عفان انها: أول ثورة اجتماعية في الاسلام. نقول ذلك دون ان نكون قد نسينا حركة الارتداد التي أستوجبت "حروب الردة". ولكننا نرى فرقاً بين "الثورتين" هو الذي يحملنا على وصف الثورة ضد عثمان بأنها الأولى من نوعها في الاسلام. فان حركة الارتداد بالرغم من كونها نتاج عوامل اجتماعية، كان لها طابع "الثورة المضادة" للاسلام. في حين ان الثورة على عثمان متصالحة مع الاسلام، بل هي تتسلح بمفاهيم الاسلام ذاتها، وتتطلق من حرص الثائرين انفسهم على تطبيق قواعد الاسلام وشرائعه تطبيقاً عادلاً وسليماً وفق رروح التشريع الاسلامي كما كانوا يفهمونه ويؤمنون به. من هنا نرى انها أول ثورة في الاسلام من نوعها بالفعل.

مات عمر بن الخطاب، عام 644 للميلاد، بعد ان ترك طابعه الخاص على أنظمة "الدولة" الاسلامية التي يرجع اليه فضل كبير في وضع اسسها العملية.

ومن آثاره في هذا المجال ما أحدثه من تعديلات في نظام الضرائب ومن اجتهادات في تطبيق ضريبيتي الجزية والخراج، واعفاؤه من اعفي من الضريبة الأولى ولا سيما اعفاء الذين يدخلون الاسلام من الاديان الاخرى. وفي عهده بدئ بفرض ضرائب اخرى ورسوم على الصناعات الحرفية.¹⁶⁸

ثم ان من آثاره المعروفة ايضاً ذلك التقليد الذي اتبعه في سياسة البلدان المفتوحة من التسامح الديني ومن الحرص على مراقبة سلوك الولاة الحاكمين في تلك البلدان من قبله واخذهم بالشدة والحزم.

تلك كانت سيرة عمر الذي اشتهر في المؤلفات التاريخية الاسلامية وغير الاسلامية بلقب "عمر العادل". ولكن، ما أن جاء عثمان بن عفان إلى سدة الخلافة بعده حتى ظهرت على سلوك الولاة الحاكمين في الامصار مظاهر جديدة تنبئ بأن سياسة عمر وسيرته تواجهان تغييراً وانحرافاً خطيرين.

فقد بدا الناس يحسون ان الاموال المتجمعة من ضرائب الجزية والخراج وغيرهما، لا تذهب إلى "بيت المال"، وانما تذهب إلى فئة الحكام الذين ولاهم الخليفة الثالث عثمان على الامصار، وهم في الاغلب من اسرته وعشيرته في بني أمية، فاذا بهذه الاموال تتكدس ثروات كبيرة في جماعة معينة من أهل "المدينة"، عاصمة الخلافة الراشدية، ثم يبدو تدريجاً ان قد نشأت في هذه العاصمة طبقة جديدة من ذوي الثراء الفاحش، ونشأت فيها مع نمو هذه الطبقة مرافق الترف والرفاهية المادية المتنوعة.

¹⁶⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 430

¹⁶⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 435

هذا التغير الجديد يقتضينا ان نتحدث قليلاً عن عثمان نفسه: انه ينحدر من منشأ أرستقراطي في قريش، أو من الفئة العليا التي كانت لها السيادة المطلقة في مكة قبل ظهور الاسلام. فهو من بني أمية أحد الفروع العشرة لقريش واطهرها غنى وسطوة في مكة ايام الجاهلية، فهم المسيطرون والمنظمون لشؤون التجارة المكية، ولا سيما آل أبي سفيان من بني أمية.

وعثمان نفسه الذي ينتمي إلى هذا الفرع الاموي في قريش كان في الجاهلية من كبار اغنياء الفرع الاموي. وبالإضافة إلى منشئه "الطبقي" هذا كان حين تولى أمر الخلافة بعد عمر شيخاً طاعناً في السن قد فقد السيطرة الكاملة على ارادته لو انه شاء ان تكون له ارادة في غير الاتجاه المنحرف الذي اتجه اليه الولاة الامويون الذين اختارهم لحكم الامصار من اقرب اقربائه.

ويبدو ان هذه الخصائص كان يعرف معظم الصحابة ما سنترك من آثار سلبية.¹⁶⁹

فلما ظهرت هذه الآثار بالفعل كانت النقمة على سياسة عثمان تشمل مختلف احزاب المسلمين في "المدينة" قبل ان تنفجر هذه النقمة في صفوف بسطاء المسلمين والكادحين في سائر الامصار.

ومن الطبيعي ان يكون حزب علي بن أبي طالب من أشد الناقمين حينذاك. لانهم يرون في مجيء عثمان إلى منصب الخلافة، وحرمان علي هذا المنصب ثالث مرة، مع رؤيتهم الفارق الكبير بين الرجلين من حيث المؤهلات الشخصية والاسلامية معاً، ظلماً جديداً لا لعي نفسه وحسب، بل ظلماً جديداً كذلك للحق الالهي الذي يعتقدون انه يختص علياً بالخلافة منذ عهدها الأول.

ثورة البسطا:

لقد تمادى بنو امية الحاكمون في الامصار من قبل عثمان ، بسياسة جمع الثروات لانفسهم ، بل زادوا في ذلك فأخذوا يجمعون هذه الثروات الفاحشة من فرض ضرائب جديدة جائرة وباهظة على الناس، ومن اغتصاب سكان البلدان المفتوحة املاكهم وارضيتهم.

حتى انشأ هؤلاء الحكام طابعاً شبه اقطاعي للدولة، اذ اصبحوا من كبار الملاكين للمزارع والعقارات، فطبعوا الدولة كلها، في انظار سكان الامصار، بطابعهم شبه الاقطاعي الجديد.

فأخذ الاستياء بين الناس ينمو ويتسع ويمتد في صفوف البسطاء والكادحين بالأخص، وفي صفوف الاحزاب السياسية في "المدينة" ، ولا سيما الذين ازبحوا منذ ابتداء عهد عثمان عن مراكزهم.

هكذا تجمعت في الاعماق وعلى السطح أسباب الانفجار الذي أحدث ما سمي في تاريخ الاسلام بـ"الفتنة الكبرى" ، أو "فتنة عثمان".

أما حقيقة هذا الانفجار ومغزاه فيكمنان في انه انبثق من جماهير الناس البسطاء ، من عرب وغير عرب، وكلهم من المسلمين الحريصين على ان يبقى الاسلام وان يسود بالروح نفسها التي دخلوا فيه من أجلها، باتجاه

¹⁶⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 436

تحسين احوالهم المادية وتخفيف الفوارق التي كانت قائمة بينهم وبين الفئات العليا التي بدأت تنمو على حساب شقائهم.

لم يتهم أحد من مؤرخي الاسلام أولئك الوافدين عام 656 من مصر والعراق إلى مكة حجاجاً مؤمنين، بانهم خارجون على الاسلام، أو انهم كانوا يدبرون "ثورة مضادة" للدولة الإسلامية.¹⁷⁰

بل يؤكد المؤرخون ان هؤلاء وفدوا إلى الحج يحملون مع ايمانهم بالاسلام استياءهم ممن يظلمونهم؟ لقد وفدوا يشكون إلى الخليفة، عثمان، سوء معاملة اقربائه الحاكمين بأمره، ثم يطلبون اليه ان يعتزل منصب الخلافة، لا كراهية للخليفة نفسه، بل لان اعتزاله الخلافة كان العلاج الوحيد للمشكلة التي يعانيها أهل الامصار، مشكلة عجز الخليفة عن السيطرة على تصرفات اقربائه الذين يحكمون هذه الامصار باسمه.

ولكن عثمان رفض هذا الطلب، فلم يستطع ممثلو الامصار كبح جماح نفقتهم ونفمة البسطاء الآخرين من مواطنيهم الذين اوفدوهم بطلبهم ذاك، فحاصروا داره، وقاوم الحصار انصار عثمان ولم يكن لهذا الانفجار ان ينتهي الا بمصرع الخليفة نفسه، وانتظار الثائرين ان يقوم على رأس الخلافة رجل يستطيع القضاء على الأسباب الاجتماعية لهذه الثورة الاجتماعية الأولى في الاسلام.

ولا بد هنا من القول بأن المنشأ الاجتماعي الذي خرج منه عثمان كان عاملاً أساسياً في رفضه اعتزال منصبه، كما كان عاملاً أساسياً في سيرته التي أوجدت أسباب الثورة، ومنها بالخصوص مظاهر البذخ المادي في حياته الخاصة حتى قيل انه منح ابنته من "بيت المال" عند زواجها 600 الف درهم كلها من اموال الجزية والخراج، أي من جهد الكادحين على الأكثر.

وبالرغم من ان جماعة من الاحزاب المناوئة لعلي بن أبي طالب، وفيهم عائشة بنت أبي بكر، وطلحة والزبير، كانوا من المحرضين على قتل الخليفة عثمان، لتفضيله بني أمية عليهم في المناصب الكبرى، نجد اولئك الجماعة أنفسهم الذين شاركوا في التحريض على قتل عثمان ينقلبون فجأة فور مقتله إلى مطالبين بدمه، داعين إلى الأخذ بثأره، متهمين علياً بن أبي طالب نفسه بالتحريض على قتله. وذلك خشية أن تتعرض زعاماتهم ومصالحهم إلى خطر أشد من الخطر الذي كانت تتعرض له في حكم عثمان وبني أمية.¹⁷¹

ينبغي أن نتذكر أن عهد الخلفاء الراشدين قد انتهى تاركاً في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية ثلاث تكتلات رئيسية: شيعة "علي"، وحزب الامويين، والخوارج.¹⁷²

الصراع السياسي على الخلافة سرعان ما أضفي عليه ثوب من النزاع الديني في مفهوم الخلافة: ففريق جعله منصباً آلهياً يأتي النص به على شخص الخليفة بوحي من الله على لسان النبي، وهؤلاء هم انصار علي بن أبي طالب.¹⁷³

¹⁷⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 437

¹⁷¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 438

¹⁷² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 442

¹⁷³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 448

القسم الثاني : بذور التفكير الفلسفي

الفصل الأول: الشيعة والخوارج

أ- الدولة الأموية (661 - 750):

النظام الاجتماعي في الدولة الأموية:

في عهد معاوية، أميراً ثم خليفة، كانت السمة البارزة لهذا النظام في المنطقة كلها امتداداً من العهود البيزنطية والساسانية، هي السمة الاقطاعية المتحصنة بطابعها العسكري. وقد رأينا في كلامنا السابق على عهد الخليفة الراشدي عثمان كيف تحول الحكام الامويون الذين عينهم على الامصار إلى مالكين للأرض بسرعة، بل تجاوزوا حدود موقفهم، كحكام وفدوا إلى هذه الامصار لا بصفة كونهم فاتحين وحسب، بل حاملين إلى سكانها دعوة جديدة تغريهم بأنها دعوة تناهض ظلم الحكام السابقين. ورأينا كيف أدى تجاوزهم هذا الموقف إلى ثورة اجتماعية أدت إلى مصرع الخليفة نفسه. والواقع أن موقف هؤلاء الحكام العرب لم يكن موقفاً ذاتياً فردياً، بل - اضافة إلى الموقف الاجتماعي الطبقي - كان في المسألة واقع موضوعي كذلك. نقصد أن الشكل التاريخي الخاص للعلاقة الاقطاعية العسكرية الذي نشأ في بلاد الشام ، كما نشأ في بلاد ما بين النهرين، قبل الفتح العربي - الاسلامي.

المصلحة الطبقية هذه فقد تكون من أن معاوية واسرته أصبح في حيازتهم أراض واسعة كانت قبل الفتح العربي - الاسلامي ملكاً لامبراطور بيزنطة وارستقراطيته، وكان من المفترض -حسب نظام الأراضي في الاسلام- ان تكون ملكاً عاماً للدولة الاسلامية، ولكنها تحولت، تحت سلطة معاوية واقربائه وبطانته، إلى ملكية خاصة استخدم الخبراء السوريين في تنظيم زراعتها وريها، حتى أصبح هو واخص اقربائه وبطانته من أكبر الملاكين العقاريين وتآلفت منهم الارستقراطية شبه الاقطاعية الجديدة بعد الفتح، من هنا تكونت لدى العرب وقتئذ تقاليد فرضتها عليهم ظروف الفتح وظروف الصراع السياسي "الداخلي" هذه، ومن هذه التقاليد مثلاً: احتقارهم للأعمال الزراعية والحرفية التي أوجبت تلك الظروف كلها ان يختص بها العبيد والسكان الاصليون.

كل من ليس عربياً في ظلال الدولة الاموية، يطلق عليه وصف "مولى". وقد كان هذا النوع من التمييز احد العوامل التي قوضت دولة الامويين قبل ان تكمل من عمرها قرناً زمنياً.¹⁷⁴

سجلات بعض الدواوين هذه كانت تستخدم اللغات المحلية أول الأمر، كاللغة الفارسية في ايران والعراق، واليونانية في سورية، والقبطية في مصر. وكذلك النقد المتداول بقي كما كان قبل الفتح العربي إلى عهد عبدالملك بن مروان والوليد بن عبدالملك .

العرب في بداية الفتح ، خلال عهد الخلفاء الراشدين، ولا سيما عهد عمر ، يعيشون في عزلة عن السكان الاصليين يلتزمون المدن - المعسكرات التي أنشأوها للجيش في بادئ الأمر، ورأيانهم -لذلك- غير مشاركين

¹⁷⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 473

في عملية الانتاج، وكان عمر متشدداً في منعهم من تملك الأراضي في البلدان المفتوحة. ولكن، كل ذلك تغير في العهد الأموي، إذ ابيح للجاليات العربية الوافدة مع جيوش الفتح ان تملك ما تشاء من الأراضي في هذه البلدان. وطبعاً لم يكن يستطيع التملك من هذه الجاليات سوى القادرين على التملك والاستثمار من ذوي الثراء أولاً، ومن ذوي الانتماء العائلي أو الحزبي إلى الحكم الأموي ثانياً.

وفي المصادر التاريخية العربية الكبرى، كمؤلفات الطبري والبلاذري واليعقوبي، ما يفيد ان الملكيات العقارية التي دخلت في حوزة العائلات الاموية وانصارها أصبحت من السعة ووفرة المحصول بحيث تركزت الثروات الكبرى في ايدي طبقة عربية جديدة ومحدودة .

وفي هذه المصادر التاريخية نفسها نرى طرق استثمار هذه الملكيات الكبيرة أصبحت من القسوة في أواخر العهد الأموي على شغيلة الأرض من أهل البلاد ومن الأسرى العبيد بحيث كونت عائقاً دون تطور القوى المنتجة لما انتهت اليه حالة هؤلاء الشغيلة من سوء العيش وفنك الأمراض الوبائية.

وهذا مما زاد في ضعف الدولة الاموية اخيراً، امام الانتفاضات العديدة، أولاً، من فئات السكان الناقمين لأسباب اجتماعية صرفاً، وثانياً، من الخصوم السياسيين والحزبيين لبنى أمية، وثالثاً، من العناصر غير العربية التي كانت تحتفظ بالحد العميق على الامويين لاعتمادهم سياسة التمييز بين العرب و"الموالي".¹⁷⁵

ويعتقد الشيعة أن معاوية تخلص من الشرط فعلاً بقتله الحسن مسموماً عام 49 هـ - 669م. هذه الانتفاضة الأولى بوجه أول خليفة أموي بالوراثة ، قد تبدو بحد ذاتها، وبهذا السرد البسيط لها، حادثة عادية.

ولكن هذا التبسيط للمسألة بعيد جداً عن الواقع التاريخي. ذلك لأن هذا الواقع نفسه يثبت، بما لا يدع مجالاً للشك، ان هذه الانتفاضة لا تحدد تاريخياً بتلك المعركة السريعة وبناتجها المباشرة، أي بذلك الانتصار الساحق الذي احرزه جيش الامويين في معركة كربلاء (العراق) على تلك الجماعة القليلة (300 مقاتل) من انصار الحسين بن علي، في ساعات قليلة. انما الذي يحدد هذه الانتفاضة الشيعية هو امتدادها الزمني بعد معركة اليوم العاشر من شهر محرم سنة 61 هـ ومصرع قائدها الامام الشيعي الثالث، وتحدها أيضاً ابعادها السياسية والفكرية الممتدة عمقاً واتساعاً على مدى المرحلة التي نتحدث عنها.¹⁷⁶

اخذت الانتفاضة الشيعية هذه طريقها إلى الامتداد في الزمن، فظهرت حيناً بصورة انتفاضات وثورات دموية بدأت بثورة المختار بن ابي عبيد الثقفي بعد ثورة التوابين التي كانت تعبيراً مباشراً وعنفاً عن ندم أهل الكوفة لتخلفهم عن نصرته الحسين في حربه لجيش يزيد، كما كانت تعبيراً غير مباشر عن أثر تلك العوامل التي أوردناها، في نفوس المسلمين ثم ظهرت الانتفاضة الشيعية هذه حيناً آخر في صورة حركات فكرية تتلون باللون دينية صرفاً، ثم باللون من التفكير الكلامي - الفلسفي.¹⁷⁷

¹⁷⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 475

¹⁷⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 479

¹⁷⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 483

ثم حدث الانفجار في "المدينة". فقد أظهر أهلها تمرداً وامتناعاً عن مبايعة يزيد بالخلافة، فوجه هذا جيشه الشامي المؤلف من أولئك الحلفاء، ففضى على التمرد. ثم تابع جيش يزيد مسيرته إلى مكة فحاصرها وارتركب أثناء حصارها حماقة عجيبة أثارت مشاعر المسلمين في كل مكان، وظلت تثيرها على مدى الزمن، إذ أخذ يقصف الكعبة نفسها مع سائر بيوت السكان، واشعل فيها الحرائق.

لم يعيش يزيد بعد ارتكابه هذه الحماقة. فقد مات في العام نفسه (عام 683م) وخلفه ابنه معاوية الثاني الذي لم يبق في خلافة أبيه سوى أشهر معدودة لم يمارس فيها الحكم، لاختلال كان مصاباً به، ثم مات بالطاعون وهو في العشرين من عمره. وبموته انتقل عرش الخلافة الأموية إلى الفرع الأموي الآخر، فرع بني مروان بن الحكم الذي كان أول خليفة بعد السفينيين الثلاثة: معاوية الأول، ويزيد، ومعاوية الثاني.¹⁷⁸

نهض عبدالله بن الزبير ليعيد الخلافة إلى منبتها الأول في الحجاز، مستغلاً ذلك الصراع القبلي القديم الذي استغله معاوية من قبل. نعتي به صراع القبائل القيسية وقبائل الكلبيين. وفي الوقت نفسه وجد القيسيون في دعوة ابن الزبير فرصة لهم أيضاً تمكنهم من الغلبة على الكلبيين وانتزاع مواقع القوة من أيديهم، وهي المواقع التي اكتسبوها من حلفهم مع معاوية زمناً طويلاً. وما قد زال معاوية ويكاد عرش دولته أن يزول. فليبادروا إذن لنصرة عبدالله بن الزبير والاعتراف به خليفة قبل أن يظهر أموي جديد في بلاد الشام يفوت هذه الفرصة عليهم.

هكذا برز الصراع القيسي-الكلبي من جديد، فكانت معركة مرج راهط قرب دمشق بين الفريقين، ولكن الغلبة الكاسحة انت في المعركة الهائلة للكلبيين، وظهر الأموي الجديد الذي كان القيسيون يخشون ظهوره، فإذا هو مروان بن الحكم، فاعترف به الكلبيون خليفة جديداً على عرش الأمويين في دمشق الذي كان لهم فضل انقاذه من الزوال.

غير أن عبدالله بن الزبير لم يهنأ بانتهزام القيسيين في مرج راهط، لأن قبائل عربية أخرى في العراق وإيران كانت تؤيده ضد الأمويين، في حين أن العلويين غير قادرين حينذاك على مقاومة بني أمية بعد مذبحة كربلاء، ولم يقم زعيم علوي يتولى قيادة الثورة على الحكم الأموي. كان إذن، لابن الزبير ما يسنده في البقاء على دعوته الخلافة لنفسه في مكة حيث تسلم بالفعل مركز السلطة.¹⁷⁹

مروان لم يعيش طويلاً في الحكم، فقد خنفته زوجه غير من إحدى جواريه المفضلة، فخلفه على العرش الأموي ولده عبدالملك بن مروان.

عبدالله بن الزبير كان يحكم بالتسلط والبطش من جهة، ويعلن الحاد واستخفافه بالدين وهو جالس في الكعبة، من جهة ثانية.

¹⁷⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 484

¹⁷⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 485

انتفاضة العبيد:

هذه المرة يواجه العرش الاموي في شخص عبدالملك نفسه انتفاضة طبقية من نوع جديد. أي من احدى فئات الناس البسطاء المظلومين المضطهدين، وهي فئة العبيد، فقد ثار العبيد هؤلاء في دمشق، فقصودوا إلى السجون واخرجوا كل من فيها من السجناء، ثم ذهب العبيد والسجناء المحررون إلى حيث اعتصموا خارج دمشق في الجبل المطل عليها. لكن هذه الثورة، كشأن ثورات العبيد كلها في العصور السابقة، لم يكن لها ان تظفر بشيء من النجاح، لان الثائرين لا يملكون السلاح حتى للدفاع عن انفسهم، ولانهم لا يملكون كذلك المساندة من القوى الاجتماعية الاخرى المضطهدة ايضاً من فقراء الفلاحين والحرفيين وغيرهم من المستثمرين.

وكان لا يزال للرق مكان من النظام الاجتماعي يعترف به الاسلام نفسه، بل الاسلام يحظر على العبيد ان يخرجوا عن ملكية "اسيادهم" دون موافقة هؤلاء "الاسياد"، وان كان الاسلام جاء بتشريعات تفرض على مالك العبيد في بعض الحالات تحرير بعضهم تكفيراً عن بعض الخطايا.

لقد اخفقت ثورة العبيد هذه في دمشق اذن، وقصى عليها جيش عبد الملك. لكن قائد هذا الجيش نهى جنوده عن قتل العبيد الثائرين احتراماً لملكية "اسيادهم"!¹⁸⁰

الفتوحات تركت آثاراً سلبية في السياسة الاقتصادية والادارية والاجتماعية، لانها -أولاً- ادت إلى اضعاف مركزية الدولة، اذ اقتضت سياسة التوسع بالفتوح ان يصبح حاكم كل ولاية وكأنه صاحب سلطة مستقلة أو دولة ضمن الدولة حتى لم يكن يدفع لسلطة الخلافة المركزية سوى جزء من واردات الضرائب ويستبقى لديه سائر اجزائها، ولم يكن ما يقدمه لهذه السلطة من غنائم الفتح في المعارك سوى الخمس ويستولى هو على أربعة اخماسها يتصرف بها كما يشاء.

-ثانياً- فقد أدى هذا التوسع بالفتوحات إلى المزيد من الانفاق على الجيوش وحماية الأراضي المفتوحة وتنظيم الشؤون العامة. ومن طبيعة الدولة التي يحكمها ممثلو الطبقة الغنية المستثمرة للأكثرية أن تلقي بمعظم تكاليفها على اكتاف هذه الأكثرية نفسها.¹⁸¹

ب- الشيوعية موقف و"نظرية"

1- الموقف:

لا يمكن الفصل بين الموقف والنظرية، فالموقف في أي أمر أو رأي أو اتجاه ليس شيئاً يستحق الاهتمام ان لم يكن له سند من فكر نظري أو قاعدة مبدئية ينطلق منها. لكن طبيعة البحث والايضاح تقتضي منا، هنا، هذا الفصل الشكلي بين الأمرين:

¹⁸⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 487

¹⁸¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 488

التشيع، من حيث هو موقف في الاسلام، نشأ مع نشوء مسألة الخلافة فور موت صاحب الدعوة الاسلامية، ثم جعل هذا الموقف يتبلور ويتفاعل مع احداث الحياة العربية - الاسلامية، حتى نشأت وتفرعت عنه مواقف سياسية، وفكرية: كلامية وفلسفية، تألفت منها مذاهب وفرق شيعية متعددة، بعضها تضاعف مع الزمن، وبعضها تحول إلى موقف آخر يختلف عن منطلقه الاساس، وبعضها نما وتصلب واتسعت قاعدته ولا يزال محتفظاً بوجوده وأرضه ومنطلقه.

ومهما اختلفت فرق الشيعة، في التاريخ، من حيث المبدأ والاجتهاد، ومن حيث المحافظة على الارتباط بالأصول الاسلامية أو الانقطاع عن هذه الأصول، فإن هناك أمراً مشتركاً بينها في الغلب، هو الموقف من "شخص" علي بن أبي طالب.¹⁸²

وهذا الموقف كثيراً ما كان يتخذ - عن قصد ام غير قصد، من قريب ام من بعيد - تعبيراً غير مباشر عن موقف سياسي أو طبقي تجاه هؤلاء الحكام أو أولئك من حكام دولة الخلافة الاسلامية، أموية ام عباسية، ام غيرها.

قد انطبع الموقف السياسي او الطبقي - غالباً - بطابع المعارضة. وكثيراً ما كانت المعارضة هذه تصطبغ بالدم والعنف: اما في معارك وانتفاضات دموية، واما في شكل اضطهادات سياسية تصل بالشدة والبطش احياناً إلى ان تكون مجازر بشرية رهيبة.

الانتفاضات الشيعية الأولى على الامويين، وقد تواصلت أحداث المعارضة السياسية الشيعية للحكم القائم في معظم العهود العباسية، كما تواصلت الاضطهادات السياسية للشيعة في مختلف مراحل التاريخ السياسي العربي - الاسلامي حتى نهاية عهد الخلافة العثمانية التركي في مطلع القرن العشرين.

ولم يكن يتغير الموقف الشيعي المعارض إلى الموقف المؤيد الا في الفترات التاريخية التي يظهر فيها حكام شيعيون هنا وهناك، كالدولة البويهية في ايران، وامارة سيف الدولة الحمداني في حلب اثناء القرن الرابع الهجري (=العاشر)، وكالدولة الفاطمية في المغرب ومصر في القرن الرابع نفسه، وفي الفترات التي اتفق أن حصلت فيها مهادنة الشيعة لعض الخلفاء (المأمون العباسي).

وهنا نلاحظ ظاهرة شيعية جديرة بالاهتمام ، هي أن الموقف السياسي المعارض كثيراً ما كان يتخذ طابعاً، أو بعداً اجتماعياً. بمعنى أن المعارضة لا تكون لشكل الحكم واشخاص الحاكمين بقدر كونها معارضة، من حيث الجوهر، لاساليب الحكم المتبعة تجاه الطبقات والفئات الاجتماعية المستضعفة.

2- النظرية:

من العسير تحديد النظرية الشيعية تحديداً مطلقاً وشاملاً. لان الشيعة افرقت منذ موت الامام الرابع علي بن الحسين الملقب بزين العابدين، وهو الذي نجا من مجزة كربلاء التي استشهد فيها ابوه الحسين بن علي .

¹⁸² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 493

افترقت الشيعة منذ ذاك فرقاً بدأت بثلاث: الامامية (اتباع الامام محمد الباقر بن زين العابدين) ، والزيدية "اتباع زيد بن علي زين العابدين"، والكيسانية (اتباع محمد بن الحنفية وهو ابن علي بن أبي طالب مباشرة، ونسب إلى امه : الحنفية).

ثم اخذت الفرق الشيعية ، منذ ظهور الطلائع الأولى للتفكير الكلامي - الفلسفي، تتشعب وتتعدد. وذلك تبعاً لما كان يدخل على النظرية الشيعية من أفكار جديدة تتحرك وتتموج في ذلك المجرى الفكري الذي بدأ يتكون أولاً من البحث في مشكلة القدر ومسؤولية الفعل الانساني وعلاقته بالفعل الالهي.¹⁸³

ولكن، مهما يكن عسيراً تحديد النظرية الشيعية بصورة مطلقة وشاملة، بسبب مما تقدم، فانه ليس عسيراً ان نحدد الاصول الأولى لهذه النظرية أو القاعدة التي انطلقت منها وقامت عليها الابنية المتعددة لمختلف النظريات الشيعية: المذهبية، والفكرية.

فان الشيعة، على اختلاف فرقهم ومذاهبهم، ينطلقون نظرياً من القول بأن علياً بن أبي طالب هو الشخص الأول في المسلمين الذي له حق السلطة، بعد النبي، وان هذه السلطة حق الهي وليست حقاً للناس في اختيار من يصلح لقيادتها، لان الله حده يعرف اين تكون مصلحة البشر، وكيف يكون خير دنياهم وآخرتهم. لذلك كله اعتبر الشيعة ان الامامة ركن من الاركان الاسس للاسلام، أي من أصول العقيدة الاسلامية.

ذلك هو الأصل وتلك هي القاعدة الراسخة للنظرية الشيعية، مهما كان الرأي بعد ذلك في شكل هذه السلطة وطابعها، الروحي والزمني.

وبعد هذا يختلف الشيعة كثيراً : فهناك الشيعة المعتدلون، وهناك الشيعة المتطرفون في فهم السلطة التي يضيفونها على شخص علي بن أبي طالب، وهؤلاء هم المعروفون في التاريخ الاسلامي بـ"الغلاة" لانهم يغالون في نظريتهم إلى حد اضافة صفات الالهة على شخص علي.

ويتفق المسلمون، الشيعة المتدلون والسنة، على خروج هؤلاء الغلاة على أصول العقيدة الاسلامية اطلاقاً، وان كان المؤرخون يطلقون اسم الشيعة على كل فرقة تتصل نظريتها، اساساً، بشخص علي.

في حين ان الامامية والاثني عشرية والزيدية من فرق الشيعة تتنصل عن نسبة التشيع إلى تلك الفرق المتطرفة، وهم يسندون رأيهم في انكار التطرف والمغالاة إلى عقيدتهم الاسلامية القائمة على وحدانية الله وانه ليس بحسم وليس كمثله شيء في الكائنات، وعلى نبوة محمد، وعلى القول بالقيامة والبعث في عالم الآخرة، هذا أولاً. ثم هم يستندون ثانياً إلى قول للامام علي في احدى خطبه: "سيهلك في صنفان: محب مفرط يذهب به الحب إلى غير الحق، ومبغض مفرط يذهب به البغض إلى غير الحق. وخير الناس حالاً النمط الأوسط فالزموه."¹⁸⁴

¹⁸³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 494

¹⁸⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 495

وبالمعنى نفسه قال الامام الشيعي الرابع، علي بن الحسين زين العابدين: "يا ايها الناس، أحبونا حب الاسلام، فما برح حبكم حتى صار علينا عاراً".

3- نظرية الشيعة المعتدلين:

اما النظرية الكاملة للفرق المعتدلة من الشيعة، فتقوم -أولاً- على الاصول الأولى لعقيدة الاسلام، وتقوم -ثانياً- على القول بأن الحق بالخلافة بعد النبي مباشرة لعلي بن أبي طالب ثم لاولاده بالتتابع، وهو حق الهي يختار له الله من يشاء من اعلم الناس وافضلهم خلقاً وديناً.

اما القول بأن علياً نفسه هو الذي اختاره الله، فيستدلون عليه بنوعين من الدليل، يسمون الأول الدليل العقلي، ويسمون الثاني الدليل النقلى أو النص.

اما الدليل (العقلي) فهو:

أولاً: ان الامام يجب أن يكون معصوماً من الخطأ كالنبي، ليكون اهلاً لحمل امانة العقيدة والشرعية بعد النبي، ثم تقول الشيعة أنه لم يكن عند موت النبي معصوماً غير "علي" بالاجماع.

ثانياً: ان شرط الامام كونه لم تصدر عنه معصية، وبما ان علياً لم يعبد الاصنام قبل الاسلام قط، فقد تعين ان يكون هو الامام.

ثالثاً: انه يجب في الامام ان يكون افضل علماً من غيره في زمانه ، وقد كان "علي" كذلك، فوجب اذن ان يكون الامام دون غيره.

غير أن هذه الأمور الثلاثة التي جعلها الشيعة دليلهم العقلي يدفعها أهل السنة بأنه ليس هناك من برهان على اشتراط العصمة في الامام، ولا على اشتراط عدم الاتيان بالمعصية من قبل، ولا على اشتراط ان يكون اعلم أهل زمانه، بل يكفي ان يكون ذا مؤهلات كافية للقيام بمهام الخلافة، وان أهل الحل والعقد هم الذين يختارونه.¹⁸⁵

واما الدليل الاخر للشيعة على امامة "علي"، وهو النص، فقد جاء عندهم متعدد الوجوه. فهناك الحديث المعروف بـ"حديث الغدير"، أو "حديث الموالاة" وهو الذي نطق به النبي حين وقف، اثناء عودته من مكة إلى "المدينة" بعد ان حج حجه الاخيرة، في مكان من الطريق يدعي "غدير خم" وكان معه جمع من الصحابة، فقام فيهم خطيباً، وقال في جملة ما قال: "أست أولى منكم بأنفسكم؟" فاجابوا: اللهم، نعم. حينئذ اخذ بيد علي ، ثم قال: "اللهم! من كنت مولاه فعلي مولاه. اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله".

فقام الصحابة يهنئون علياً، وبينهم عمر بن الخطاب، وقال له عمر نفسه: "بخ بخ لك يا علي، فقد أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة".

¹⁸⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 496

وبالرغم من أن أهل السنة لا ينكرون هذا الحديث، يختلف تفسيره عندهم عما يفسره به الشيعة. والاختلاف يقع على لفظ "المولى" الوارد فيه، وهذا اللفظ هو المستند في حجة الشيعة. فهم يفسرونه بمعنى "الولاية" أي الحكم والسلطان، أو الإمامة. في حين يفسر أهل السنة معنى "الولاء" بمعنى الحب والمودة. وبهذا المعنى يصبح الحديث فاقد الدلالة على نصب "علي" اماماً و "ولياً" للمسلمين بعد النبي.

4- النظريات العلوية المتطرفة:

يضع الشهرستاني تعريفاً أولياً للنظريات الدينية - الفلسفية التي دخلت عقيدة الشيعة في علي بن أبي طالب، فخرجت بفريق منهم عن هذه العقيدة التي حددنا أصولها الأولية فيما تقدم، وتحولت العقيدة عن حدودها تلك إلى الغلو (التطرف) من حيث نظرتها إلى شخص "علي" والأئمة من أولاده. يقول الشهرستاني:

"الغالية هم الذين غلوا في حق ائمتهم حتى اخرجوهم من حدود الخلقية (البشرية) وحكموا فيهم بأحكام الالهية. فربما شبهوا واحداً منهم بالاله، وربما شبهوا الاله بالخلق (البشر)، وهم على طرفي الغلو والتقصير. وانما تشبيهاتهم من مذاهب الحولية، ومذاهب التناسخية (انتقال الارواح من كائن إلى كائن آخر)، ومذاهب اليهود والنصارى، اذ اليهود شبهت الخالق بالخلق، والنصارى شبهت الخلق بالخالق، فسرت هذه المشبهات في أذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت بأحكام الالهية في حق بعض الائمة. وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة، وانما عادت إلى أهل السنة بعد ذلك".¹⁸⁶

النظرية المتطرفة لبعض فرق الشيعة اذا كانت قد بدأت في الكوفة فانها سرعان ما انتشرت في "المدينة"، ثم في كثير من مناطق الجزيرة، وفي اليمن خصوصاً. اضافة إلى ان الافكار الفلسفية الهندية والفارسية كانت لها ظلال في الجزيرة حتى ايام الجاهلية.

5- نظرية الكيسانية:

يطلق اسم "الكيسانية" على أول فرقة مغالية (متطرفة) من فرق غلاة الشيعة. وهذا الاسم يعني نسبة "الكيسانية" إلى مولى لعل بن ابي طالب اسمه "كيسان"، كان تلميذاً بعد علي لولده محمد بن الحنفية. وأصحاب كيسان هم من الموالي أيضاً، وهم الذين قالوا بأمامة محمد بن الحنفية منتقلة اليه من ابن اخيه علي بن الحسين زين العابدين.

اما النظرية التي انتهت اليها هذه الطائفة بعد قليل من الزمن، فقد ابتعدت كثيراً عن أصول التشيع الأولى، اذ بالغت في اضعاف الصفات الخارجة عن حدود طبيعة البشر على شخص محمد بن الحنفية، فنسبت اليه العلم

¹⁸⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 497

الغبيي بما كان وما سيكون، وقالت بأن الدين هو طاعة رجل يحيط بالعلوم كلها ويعرف اسرار التأويل والاسرار الباطنية الخفية. ثم قالت بخلود بن الحنفية ورجعته إلى عالم الأرض بعد مماته.¹⁸⁷

والأمر الذي يلفت النظر هنا انهم قالوا بذلك بعد ان كان امامهم ابن الحنفية قد هادن عبدالملك بن مروان الخليفة الاموي، وكاتبه، ثم بايعه بالخلافة. وان من قبل قد بايع يزيد بن معاوية، ولكن، بالرغم من انهم غضبوا لمهادنته الامويين الذين قاتلوهم تحت راية المختار الثقفي، (وكان المختار هذا قد جعل مكانتهم الاجتماعية في مستوى العرب دون تمييز) وبالرغم من انهم وجدوا في تلك المهادنة تخلياً من امام ابن الحنفية عن قضيتهم وقضيته هو واهل بيته - بالرغم من كل ذلك، لم يتخلوا هم عن عقيدتهم فيه، بل ازدادوا غلوا. فاعتقدوا انه اذنب بذلك، فعاقبه الله بان غيبه في غار مظلم من جبل رضوى، وقبل غيبيه جعل امر الامامة إلى ابنه أبي هاشم، فاصبح هذا عندهم الامام الصامت بعد غيبة الامام الناطق (ابن الحنفية)، ثم لم يوص ابو هاشم لاحد بعده بالامامة، لان الله سيعيد الامامة إلى محمد بن الحنفية عند رجعته حين تنتهي مدة عقوبته. فيملك الأرض جميعاً.

ماذا يمكن ان نستنتج من قصة هؤلاء الموالى ومن عقيدتهم هذه؟.

ان عناصر القصة كلها وما ارتبط بها من عقيدة الرجعة يمكن أن تسمح لنا باستنتاج مسألة مهمة، هي ان موالى الكوفة اصحاب كيسان واصحاب ابي عمرة، حين انخرطهم في ثورة المختار الذي الغي فكرة انحطاط منزلتهم الاجتماعية عن منزلة العرب، واقر فكرة المساواة بينهم وبين العرب، كانوا يقاتلون في ظاهر الامر دفاعاً عن حق ابناء علي بالامامة.

ولكن هذا الامر الظاهر كان -في الواقع- تعبيراً عن وعي اجتماعي خفي يدعوهم - من حيث لا يدركون ادراكاً مباشراً- إلى الدفاع عن قضيتهم هم، بوصف كونهم فئة مضطهدة محتقرة يحتملون انواع الاضطهاد والاحتقار في دولة بني أمية، وفي ظل العصبية العربية التي استغلها تجار الكوفة واغنياؤها المنحدرون من اسلافهم الاقربين تجار مكة واغنيائها قبل الاسلام.¹⁸⁸

لقد وجد هؤلاء الموالى في ابناء علي وانصارهم، وفي طبيعة المعارضة للحكم الاموي التي يحمل رايتها حزب العلويين - وجدوا في ذل خشبة الانقاذ لهم مما يعانون من اضطهاد واحتقار.

وقد عزز المختار هذا الأمل في وعيهم الاجتماعي الخفي الذي ظهر في شكله الغيبي، حين تبعوا دعوة صاحبهم "كيسان"، ثم صاحبهم "ابي عمرة" إلى امامة ابن الحنفية.

غير أن صدمة من اليأس اصابتهم، بعد ذلك، في قضيتهم الكامنة وراء ايمانهم بالدعوة "الكيسانية"، ووراء اندفاعهم إلى القتال في سبيل هذه الدعوة.

فقد رأوا أولاً قيادتهم العسكرية تنهار بمصرع المختار نفسه، ثم مصرع ابي عمرة. وراوا ثانياً قيادتهم الروحية تتخلى عن القضية بمهادنة امامهم ابن الحنفية لصاحب الحكم الاموي عبد الملك بن مروان.

¹⁸⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 500

¹⁸⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 501

وبذلك كله رأوا الأمل القائم في كهف من كهوف وعيهم الاجتماعي الغامض يهتز ويتضعع ويكاد ينسحق تحت وطأة هاتين الصدمتين.

وهنا رفض وعيهم الاجتماعي الانسحاق، فلجأ إلى نفق روحي غيبي ينسرب فيه هرباً من مطاردة الشعور باليأس القاتل.

وكان الاعتقاد بالرجعة، رجعة ابن الحنفية - متطهراً من خطيئة المهادنة للأمويين الظالمين - هو ذلك النفق الروحي الغيبي الذي لجأ إليه موالى الكوفة الكيسانية.

اليسوا يجدون في نفقهم هذا عزاء عما يلقون من الاضطهاد الأموي واحتقار عرب الكوفة من تجار وملاكين وحاكمين مسيطرين على اقواتهم وابدانهم وانسانيتهم؟. اليس من اطيب العزاء لهم ان يكونوا موعودين بأن سوف "يبعث الله الامام العالم، محمدا المكني بأبي القاسم، على رغم الراغم والدهر المتفاقم، فيملك الأرض جميعاً، ويقطعها من حماية قطعاً"؟.¹⁸⁹

ذلك مجمل الصورة عن الكيسانية من حيث هي أول فرقة شيعية ظهرت بالغلو والتطرف.

6- مسألة المعرفة عند الشيعة:

طبيعة مسألة المعرفة عند مختلف فرقاء الشيعة. فقد يكون واضحاً من قول الشيعة الامامية، والاثني عشرية خصوصاً، بكون الامامة حقاً اليها، وكون سلطتها سلطة آلهية وليست سلطة الأمة، ثم من قولهم بعصمة الامام واشتراطهم ان يكون الامام أعلم أهل زمانه اطلاقاً .

قد يكون واضحاً من كل ذلك ان المعرفة ، معرفة الله وأسرار الكون والخلقة والروح، ومعرفة الشريعة التي هي قانون الله للناس، مرجعها النبي في حياته، ثم مرجعها الامام بعد النبي، فكل امام في زمانه هو المرجع لادراك هذه المعرفة، ولا مرجع غيره لانه المخبر عن النبي، والنبي مخبر عن الوحي الالهي. وإذا كان للعقل من حق في هذا المجال فهو حق مقيد بحدود الكشف عما يؤيد المعارف الالهية او يبرهن عليها، وليس له ان يعارضها، لانه عاجز ان يبلغ مبلغها من ادراك الحقائق الكونية واسرار الوجود فضلاً عن اسرار ميتافيزيقا الكون والوجود.

190

وهنا نرى ، ان المعرفة مرتبطة بالايان الديني، تابعة له، وخاضعة لمعطياته لا تستطيع ان تتصرف الا في حدوده.

وإذا كان الشيعة المعتدلون قالوا بالاجتهاد بالرأي في مجال التشريع الاسلامي، ولم يغلقوا باب الاجتهاد قط في تاريخهم كله، ولا يزالون يعملون به، بالرغم من ان المذاهب الفقهية الاربعة الرئيسة لأهل السنة قد اغلقت باب الاجتهاد هذا منذ نحو القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) - نقول: اذا كان الشيعة المعتدلون قد عملوا،

¹⁸⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 502

¹⁹⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 503

طوال تاريخهم حتى اليوم، بالاجتهاد في مسائل التشريع الاسلامي، فان هذا لا يغير شيئاً من طبيعة نظريتهم الالهية في المعرفة.

طبيعة مسألة المعرفة، التي حصرت المعرفة الايمانية والشرعية بالمصدر الالهي، قد ضيقت نطاق نشاط العقل حتى في الامور التشريعية، وجعلت عملية الاجتهاد في هذه الامور عملية محدودة جداً، وانشأت في عقول الفقهاء طبيعة الحذر الشديد من استخدام العقل في تطوير الشريعة وتجديدها مع تطور الحياة وتجديدها.

191

وقد حاول المعتزلة محاولة جريئة حين فسحوا للعقل ان يكون أكثر حرية في هذا المجال، فقالوا مثلاً بمبدأ الاستصحاب العقلي، بمعنى انه يجوز للعقل أن يحكم في بعض الاشياء مستقلاً، وان يبقى حكمه قائماً في اجزاء لا حقة من الزمن استصحاباً للاجزاء الزمنية السابقة (أي استمراراً) إلى أن يأتي الدليل السمعي (أي النص المنقول بالسماع عن المصدر الالهي).

علم اصول الفقه يتميز بمنهجية عقلانية عالية، ولكنه يبقى في حدود منطقة الاصولي المرتبط بمفاهيم التشريع الاسلامي بما لهذه المفاهيم من علاقة بالمصدر الالهي للمعرفة.¹⁹²

ج- الخوارج: لا إيمان دون عمل

نشأتهم، واسمهم:

ترتبط نشأة الخوارج بمسألة الخلاف الذي نشب بين علي بن أبي طالب ومعاوية بعد مقتل الخليفة الراشدي عثمان، والذي تحول إلى نزاع مسلح في معركة صفين، اذ انتهت هذه الحرب بخدعة التحكيم المعروفة، وانحسرت عن خلع أحد الحكمين (أبي موسى الاشعري) صاحبه علياً بن أبي طالب وقرار الحكم الثاني (عمرو بن العاص) صاحبه معاوية على تولي الخلافة.

"وكان من أمر الحكمين: ان الخوارج حملوه - أي علياً - على التحكيم أولاً، وكان يريد ان يبعث عبد الله بن عباس.. فما رضي الخوارج بذلك، وقالوا هو منك، وحملوه على بعث أبي موسى الاشعري على أن يحكم بكتاب الله.. فجرى الأمر على خلاف ما رضي به. فلما لم يرض (علي) بذلك خرجت الخوارج عليه، وقالوا: لم حكمت الرجال. لا حكم الا الله".¹⁹³

كان أول شعار أعلنه الخوارج بعد حادث "التحكيم"، هو قولهم: "الحكم لله لا للرجال". وهذا كان أول عنصر يبرز أساساً للعناصر الاخرى التي ستتكون منها نظريتهم، "الحق حق الله"، فليس لأحد اذن أن يتصرف به، أو يجعل أحداً من الرجال حكماً يحكم به على هواه. هذا هو أساس نظرية الخوارج.

¹⁹¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 504

¹⁹² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 505

¹⁹³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 509

على ماذا استند الخوارج اذ قالوا بكفر علي ومعاوية، وبوجوب قتالهما؟ هنا يبرز العنصر الثاني من عناصر نظريتهم، وهو أيضاً يقع في الاساس من هذه النظرية، هو مفهومهم للايمان. فقد تفردوا في تفسيرهم الايمان، دون سائر المسلمين، فقد كان الايمان، منذ عهد النبي حتى ذلك الوقت، يعني أولاً الاعتقاد الداخلي، ثم الاقرار به نطقاً باللسان. لكن الخوارج زادوا في هذا المفهوم عنصراً آخر، هو العمل الخارجي العضوي، فليس يكفي ان يضم المرء اعتقاده ليكون مؤمناً، بل لابد ان يتطابق الاعتقاد والعمل. ومهما يكن الاعتقاد صادقاً وراسخاً، فصاحبه ليس مؤمناً حتى يكتمل له عنصر العمل المطابق لهذا الاعتقاد. فكل انسان هو عندهم: إما مؤمن، وإما كافر، وليس هناك حالة ثالثة. بهذا يصل منطق الخوارج إلى نهايته الحتمية: من لم يعمل وفق اعتقاده، فهو كمن يخالف اعتقاده، وكمن لا اعتقاد صحيحاً له: كافر. انسياقاً مع هذا المنطق حكم الخوارج على انفسهم بوجوب الجهاد، أي العمل وفق اعتقادهم، والا فليسوا بمؤمنين، أي هم كافرون .. وهكذا انساقوا مع هذا المنطق أيضاً في قتالهم كل من يعتقدون فيه الخروج على مفهوم الايمان هذا .¹⁹⁴

وينطبق ذلك أيضاً على سائر خلفاء بني أمية وكل من يعمل تحت امرتهم من الحكام والولاة والموظفين والدعاة لهم لمخالفتهم جميعاً، مخالفة عملية، مضمون عهد النبي إلى علي بالخلافة، الذي هو "حق الله"، لا حق الرجال". ثم طبقوه على الخلفاء العباسيين. من هنا، كان تاريخ الخوارج دموياً يأخذ بالعنف، ولا يقبل المهادنة ولا المصالحة مع أي من مخالفيهم نظرياً أو عملياً.

"التلازم بين النظرية والتطبيق": ذلك هو قوام مذهب الخوارج، وربما كان لهذه النظرة وجهها الايجابي مبدئياً. ولكنهم بالغوا بها كثيراً، حتى أوغلوا بسفك الدماء، وخرجوا بذلك عن خط الغاية، واستعبدتهم الوسيلة. ثم انهم قد حصروا الوسيلة نفسها في شكل واحد أوحد، هو العنف الدموي، وهذا خطأ آخر وقع به الخوارج واصرروا عليه حتى استعبدتهم ايضاً.

مبادئ "ديمقراطية":

لقد خالف الخوارج كلاً من الشيعة والسنة في مسألة الخلافة، فهم بالرغم من ان حجتهم الأولى للخروج من صفوف "علي" كانت تقوم على أن "حق الله" مع "علي" نفسه، وان علياً خالف هذا الحق حين رضي بالتحكيم، تغيرت بعد ذلك نظرتهم في هذه المسألة، فاصبحوا يقولون بعدم حصر الخلافة في علي وأولاده كما

يرى الشيعة، وبعدم حصرها في قريش كما يرى أهل السنة، قائلين بأنه يصح أن يكون الخليفة من غير بني هاشم وقريش والعرب بوجه عام، بل يصح حتى أن يكون عبداً حبشياً.¹⁹⁵

ان الخلافة للأمة، والأمة فوق الخليفة، ولذا وجب عندهم ان تنتخب الأمة كل من تراه جديراً بمنصب الخلافة لرعاية مصالحها، ومن حق الأمة حين يخرج الخليفة عن خطة هذه الرعاية لا ان تعزله وحسب، بل ان تقتله كذلك. ثم قالوا ان الامامة (الخلافة) ليست ركناً من أركان الدين، خلافاً لرأي الشيعة.

يضاف إلى هذا المبدأ الايجابي للخوارج، موقف لهم ايجابي هو أيضاً يستدعي العناية، فقد وقفوا احياناً كثيرة مؤيدين حق البسطاء ضد سلطات القمع، كما فعلوا في العراق ايام ولاية الحجاج هناك باسم الامويين، اذ شاركوا - مثلاً- في انتفاضة الفلاحين بالبصرة على الحجاج نفسه.

ونضيف موقفاً ايجابياً آخر للخوارج، هو موقف التسامح تجاه البسطاء من غير المسلمين ومن غير العرب، أي انهم كانوا متحررين من عقدة التعصب ضد الديانات الاخرى وضد الاقوام الاخرين.

لذا كان التعامل بينهم قائماً على المساواة دون تمييز يرجع إلى اعتبار الدم والنسب أو اعتبار الجنس والدين رغم تشددهم المذهبي المعروف، وهذا تناقض يلفت النظر.¹⁹⁶

الخوارج والحجاج :

حين تولي عبد الملك بن مروان عرش الدولة الاموية، كانت هذه الدولة تواجه خطرين كبيرين: خطر الخوارج في العراق، وخطر عبدالله بن الزبير في مكة الحجاز.

ولكن عبد الملك قرر ان يضرب حركة ابن الزبير أولاً، لكي يتفرغ -من بعد- لخطر الخوارج، وهكذا فعل. فهو ما ان قضى على ابن الزبير واقتلع جذور حركته، حتى انصرف للخطر الاخر يعالجه بالبطش والارهاب، أي بسلاح الخوارج نفسه، ولكن بطشه وارهابه تجاوزا حدود الخوارج إلى نطاق شمل شعب العراق، ولا سيما الفلاحين والمستضعفين.

كان الحجاج هو ذلك الرجل الذي اختاره عبد الملك لهذه المهمة الخطيرة، لان الحجاج أموي النزعة أولاً، لانه ثانياً قوي الشخصية، جريء في ضرب الخصوم بالقوة، ولانه ثالثاً خطيب ساهر العبارة يعرف كيف يتلاعب بنفوس سامعيه بلغة البأس والارهاب.¹⁹⁷

لقد بسط الحجاج على العراقيين سيف البطش والارهاب طوال عشرين سنة، وحين مات كان في سجون العراق من المعارضين خمسون ألفاً من الرجال وثلاثون ألفاً من النساء، كما يقدر المؤرخون العرب.

¹⁹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 511

¹⁹⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 512

¹⁹⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 513

وإذا اخذنا بإحصاء المؤرخين العرب فإن عدد الذين اعدوا في عهد الحجاج بالعراق نحو مئة وثلاثين ألف نسمة.

كان الفلاحون والمشتغلون في الزراعة في الارياف العراقية والفقراء والكادحون الحرفيون في المدن هم أكثر من اصابهم الاضطهاد في عهد الحجاج .¹⁹⁸

من هنا كانت انتفاضات الفلاحين على حكم الحجاج، وكانت دعوة الخوارج لقتال الامويين تلقى استجابة واسعة لديهم، حتى استطاع الخوارج ان يقودوا بعض تلك الانتفاضات.

غير أن اعمال العنف الدموي خنقت كل انتفاضة قامت في عهد الحجاج، كما أضعفت شأن الخوارج ، حتى لم يستطيعوا - بعد- ان يستجمعوا قواهم، ولا ان ينشروا دعوتهم، فلم يبق منهم بعد الحجاج سوى فلول ضعيفة، ثم انقسموا فرقاً عدة فازدادوا بذلك ضعفاً على ضعف.¹⁹⁹

الجذور السياسية لنظرية الايمان:

لقد اخذ الجدل في مسألة تكفير مرتكب الكبائر أو عدم تكفيره، جانباً كبيراً من اهتمام الحركة الفكرية العربية - الاسلامية بين القرنين السابع والثامن للميلاد.

ومن هذا الجدل ظهرت مفاهيم ونظريات ظلت تمتد وتتبلور ضمن البحوث الفكرية، حتى كان عهد الفلسفة العربية.

وقد دخلت هذه المسألة بالذات في صلب النظريات التي تألف منها علم الكلام بعد ان صار علماً. وقد رأينا كيف نشأ الخوارج انطلاقاً من نظريتهم في هذه المسألة بعينها. اذ لم يحاربوا علماً والامويين الا بناء على الأصل النظري فيها، الذي بمقتضاه حكموا عليهم وعلى غيرهم بالكفر، ثم بجوب مقاتلتهم.

وهناك مواقف الشيعة ، ومواقف اخرى لفريق من الصحابة تختلف وتتباين بشأن مرتكب الكبيرة . ومن هنا يتبين أن الجدل في هذه المسألة كان في أصل الانقسام المذهبي ونشوء الفرق المذهبية الأولى.

ماذا يمكن ان نستنتج من انشغال الفكر العربي - الاسلامي بهذه المسألة إلى حد انها كانت المحور الأول للحركة الفكرية في ذلك الحين؟.

هل يمكن القول أن المسألة كانت مسألة جدل نظري محضاً لتقرير مفهوم محدد للايمان الديني؟. أي ان القوم كانوا يجادلون فيها من حيث هي قضية ايمانية فكرية وحسب، مستقلة عن الواقع السياسي التاريخي الذي تتصارع فيه الاحزاب السياسية منذ نشوء مسألة الخلافة؟.

ان النظرية الأولية، في ضوء كل ما سبق من البحث، تكفي لرؤية ذلك الواقع محركاً لكل موقف ولكل تفكير في المسألة التي نحن بصدها.

¹⁹⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 514

¹⁹⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 515

وسنرى أن حركة المعتزلة نفسها نشأت في الأصل من الجدل في موضوع مرتكب الكبيرة. حتى المنشأ المتأخر للمعتزلة الذي يرجعه معظم مؤرخي هذه الحركة إلى اعتزال واصل بن عطاء لحلقة استاذة الحسن البصري - حتى هذا المنشأ المتأخر سنرى في أساسه ذلك الجدل بين الاستاذ وتلميذه بشأن مرتكب الكبيرة؟. فعلياً ، إذن ، لكي نتعرف أهمية هذه المسألة، من حيث هي إحدى المحركات الأولى للنشاط الفكري في أواخر القرن السابع ، ان نرجع إلى أول حادث تاريخي احتدم به الصراع السياسي بين الأحزاب احتداماً مخضباً بالدماء . نعني به حادث مصرع عثمان، وانتقال الخلافة بعده - بحكم قاعدة الشورى- إلى علي بن أبي طالب.²⁰⁰

منذ هذا الحادث بالذات بدأت حركة الجدل في مسألة مرتكب الكبيرة. غير انها لم تتخذ مجالها النظري في نطاق مفهوم الايمان الا عند ظهور الخوارج، فهم أول من حاول "تنظير" المسألة في هذا النطاق. وعند خروج طلحة والزبير لقتال علي بن أبي طالب في "حرب الجمل" كانت حجتهما ان علياً واحد من قتلة عثمان، فتجب محاربته، لانه قاتل، والقتل إحدى الكبائر. صحيح ان اقدام طلحة والزبير على قتال علي كان موقفاً سياسياً محضاً يدعمه موقف ذاتي تجاه شخص علي نفسه، من حيث هو الكابح الأشد خطراً لمطامحهما السياسية، ولكن لا بد أن نأخذ بالحسبان أن صحابييين في مثل مكانتهما من صحبة النبي، ووصولهما إلى أحد مراكز الزعامة في الحركة الإسلامية، لا يستطيعان محاربة شخص في مثل مكانة علي بن أبي طالب أيضاً اذا لم يكن يسند موقفهما سند من مبادئ الاسلام نفسه. يبرر هذا الموقف.

وذلك يعني ان التذرع بادعاء ان علياً واحد من قتلة عثمان ، وان القاتل مرتكب لا إحدى الكبائر، هو المبرر لاشعالهما حرب الجمل في حرب علي. والاستنتاج الاخير من كل ذلك، ان مسألة مرتكب الكبيرة دخلت حلبة الصراع السياسي أولاً، ثم تحولت إلى حلبة صراع فكري نظري بعد ذلك.

هكذا الأمر في موقف معاوية من علي. فإن مطمحه السياسي الذي مهد له تمهيداً قوياً طوال العشرين سنة التي اقامها حاكماً، في سورية، ما كان يتسنى له أن يسعى لتحقيقه علانية لولا ان تذرع بالحجة نفسها كذلك، أي باتهام علي بدم عثمان، وان من يشارك بسفك دم مسلم يعد قاتلاً ، أي مرتكباً إحدى الكبائر.²⁰¹

²⁰⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 516

²⁰¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 517

حصيلة الفصل الأول

كان ظاهراً في أواخر عهد الراشدين ، بعد مقتل عثمان وتولي علي بن ابي طالب أمر الخلافة ان هذا الصراع يتجه بتطوره إلى اتخاذه شكل تيارات مذهبية ذات وجوه نظرية، أو ذات أسس " أيديولوجية" اذا صح التعبير .

وقد بدأ هذا الاتجاه يبرز فعلاً منذ بدأ يتبلور الموقف العام من خلافة علي، اذ رفض عدد من الصحابة مبايعته بالخلافة ولكن دون الانجرار إلى محاربته ، ورفض آخرون مبايعته أيضاً من الدعوة إلى محاربته، وعلى رأس هذا الفريق عائشة بنت أبي بكر زوج النبي، ثم معاوية بن أبي سفيان حاكم بلاد الشام ، وممثل الطبقة المسيطرة اقتصادياً في بلاد الشام وزعماء الامويين، ووقف فريق ثالث مع علي، ومعظم هؤلاء من أهل العراق والكوفة بالخاص.

من هنا بدأت الحياة العربية - الإسلامية تتوزع ميولاً "أيديولوجيات": ولكن لم يكن لنا أن نبحث عن الاصول الاجتماعية لهذه الانقسامات دون أن نرجع إلى البيئة السياسية والاجتماعية التي اخذت تنمو فيها هذه الانقسامات وتتبلور حتى تتخذ اشكالها النظرية ثم تصبح بعد ذلك مكوناً لحركة فكرية واسعة النطاق تحمل في احشائها البذور الأولى للتفكير الفلسفي الذي سيتحول إلى فلسفة قائمة بذاتها نسبياً.²⁰²

أما البيئة السياسية والاجتماعية التي عيناها، فهي البيئة الاموية، أي المجتمع العربي - الإسلامي الذي سيطر عليه حكم الدولة الجديدة التي اسسها أول حاكم اموي تسمى باسم الخليفة بعد عهد الراشدين، هو معاوية.

في هذه البيئة ذاتها نشأ الشيعة والخوارج بوصف كونهما أول فرقتين متميزتين ظهرت في الاسلام لكل منهما نظريتها الخاصة في مفهوم السلطة والخلافة، في مفهوم الايمان والمعرفة.

ظاهرتين تميز بهما الحكم الاموي منذ عهد المؤسس: معاوية: أولاهما ظاهرة العصبية القبلية التي بعثها معاوية بتحالفه مع قبائل الكلبين ضد قبائل القيسيين (وهما القسمان الرئيسان للشعب العربي من حيث الانساب الاصلية) ليوطد أساس دولته الجديدة على قاعدة من العصبية العربية.

والظاهرة الثانية، ظاهرة الطبقة، طابع النظام الاجتماعي الذي كان يسود بلاد الشام حين حكمها معاوية . كان النظام الاجتماعي هذا، هو النظام الاقطاعي الممتد من العهود الساسانية والبيزنطية، وقد دخل الامويون - وعلى رأسهم معاوية- عنصراً جديداً في توطيد سلطة الاقطاع، اذ أصبح هو واسرته من كبار الملاكين العقاريين مستخدماً العبيد والاحرار في العمل الزراعي ومستخدماً الاختصاصيين المحليين في تنظيم الزراعة والري.

فنشأت في البلاد اريستوقراطية عربية اموية متحالفة مع الاقطاعية المحلية، بالإضافة إلى تحالفها مع كبار التجار ورجال الدين المسيحيين المحليين ضد رجال الدين المسيحيين التابعين للكنيسة البيزنطية.²⁰³ كان هناك، في البيئة الاموية، اذن تحالف عصبوي، وتحالف طبقي، ولكن الأول تكيف مع الثاني، فلم يحدث تناقض بين التحالفين، وذلك بحصول الحلفاء القبليين على امتيازات خاصة أصبحت مع الزمن ذات طابع طبقي كذلك.

وطبيعي ان يصل تمرکز الثراء على هذه الصورة إلى نهايته المنطقية مع الزمن، أي إلى حدوث التفاوت الكبير والعميق بين ممثلي الاقطاع الاجتماعي والسياسي من جهة والفئات العاملة في الارض والحرفيين الصغار والعبيد من جهة ثانية.

وقد بلغ النظام الاجتماعي الاموي من هذه النهاية المنطقية اقصاها حين اخذ الحكم الاموي يستثمر القوى المنتجة استثماراً فظاً ويرهقها بالضرائب وجبايتها ارهاقاً شديداً أدى إلى انتفاضات عدة في انحاء عدة من اقطار الدولة الاموية.

وكان لهذه الانتفاضات انعكاسات فكرية "وضعت حركة تطور الفكر العربي، في أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن، امام الواقع الاجتماعي والسياسي وجهاً لوجه"، اهم تلك الانتفاضات انتفاضة الشيعة، وانتفاضة الترك والخوارج، وكانت الشيعة أول من انتفض على سلطة الامويين في أول عهد يزيد بن معاوية، أي أول وريث لعرش معاوية.

في الكلام على الشيعة رأينا ان نبدأ بتحديد طبيعة الموقف الشيعي سياسياً وفكرياً، فاستخلصنا نتيجتين: الأولى: ان موقف الشيعة من شخص علي بن أبي طالب، على اختلاف فرقهم، كان تعبيراً عن موقفهم السياسي تجاه هؤلاء الحكام وأولئك من حكام دول الخلافة الإسلامية، وان الطابع العام للموقف السياسي هو المعارضة في الغالب.

الثانية: ان الموقف السياسي المعارض كثيراً ما كان يتخذ طابعاً اجتماعياً، قصدنا بذلك ان معارضة الشيعة لم تكن تقتصر على معارضة شكل الحكم واشخاص الحاكمين وحسب، بل كثيراً ما كانت معارضة أيضاً لأساليب الحكم تجاه الطبقات والفئات الاجتماعية المستضعفة.²⁰⁴

وفي مجال تحديد النظرية الشيعية استخلصنا الأصول الأولى لهذه النظرية، بقطع النظر عما دخلها من تطورات وافكار جديدة بعد انقسام الشيعة إلى عدة فرق. ثم كان استنتاجنا ان الأصول الأولى المشتركة بين مختلف الفرق الشيعية، هي:

أولاً - كون السلطة في الاسلام حقاً آلهياً، فهي لله، ولا سلطة للأمة.

ثانياً - ما دامت السلطة بيد الله، فليس للأمة اذن ان تختار هي صاحب هذه السلطة.

²⁰³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 522

²⁰⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 523

ثالثاً- ان الله قد اختار علياً بن أبي طالب وصياً وأماماً وخليفةً بعد محمد على المسلمين ثم أولاده من بعده (ويختلف ترتيب سلسلة أولاده باختلاف الفرق الشيعية).
 رابعاً- كون الامامة (أو الخلافة) ركناً أساسياً في العقيدة الإسلامية - الشيعية.
 "نظرية" المعرفة عند الشيعة .

المعرفة عندهم مرتبطة بالمصدر الالهي، عن طريق الوحي من الله على النبي، وانتقال المعرفة من النبي إلى الامام المعصوم المنصوب من قبل الله بوساطة النبي.²⁰⁵

²⁰⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 524

الفصل الثاني : الصراع الفكري ونشوء قواعد النهضة الثقافية

أ- مدرسة الرأي ومدرسة الحديث

مدرسة أهل الرأي تستخدم الافتراض الذهني للوقائع، ثم تستخرج لها التشريعات التي يصل إليها إعمال الرأي.

مدرسة أهل الحديث تنفر نفوراً شديداً من افتراض الواقعة، وترفض الإجابة عن سؤال إلا إذا كان يتعلق بواقعة حدثت بالفعل، لا مفترضة.

لقد اشتد الصراع بين هذين الاتجاهين المتعاكسين في نطاق التشريع أول الأمر، وظل يشتد حتى خرج إلى نطاقه الأوسع متطوراً إلى صراع فكري شامل. فإذا بنا نجد كلا من الاتجاهين يتخذ موقفاً في المعركة الفكرية الكبرى، فيما بعد، يتفق مع موقفه في المعركة التشريعية.

فأهل الرأي في المجال التشريعي يظهر منهم في المجال الفكري رجال امثال الحسن البصري الذي انطلقت من حلقاته في مسجد البصرة تلك المدرسة ذات النزعة العقلية المعروفة. نعني بها المدرسة المعتزلة. أما أهل الحديث فقد انتقلوا إلى المعركة الفكرية بموقفهم المحافظ نفسه الذي عرفوا به في المعركة التشريعية، وظهر من مدرستهم السابقة رجال امثال احمد بن حنبل خاصمو مبادئ المعتزلة مخاصمة شديدة.²⁰⁶

ب- نشأة العلوم العربية :

نقول هنا باجمال: ان الثقافة التي جاءت نتاج العلاقة العضوية - الجدلية بين الحياة العربية والحياة الإسلامية، بين الفكر العربي والفكر الإسلامي، بين اللغة والفكر الذي تعبر عنه اللغة ، هي ثقافة عربية - اسلامية، لا انقسام فيها بين ما هو عربي خالص وما هو اسلامي خالص وما هو عربي - اسلامي متداخل، ولا انقسام فيها بين ما هو نتاج مثقفين ومفكرين ذوي أصول عربية وبين مثقفين ومفكرين اسلاميين ذوي اصول غير عربية.

انهم جميعاً سواء. لانهم جميعاً انطلقوا في تفكيرهم كله من منطق اللغة العربية، أي منطقها اللغوي والبياني والفكري، ولانهم جميعاً انطلقوا ايضاً في ممارساتهم الثقافية، بأوسع مجالاتها، من قضايا معينة لمجتمع معين ومن مشكلات اجتماعية وسياسية وفكرية هي مشكلات هذا المجتمع نفسه الذي يعيشون جميعاً في اطاره ، ويستمدون نظرهم إلى العالم من خلال واقعة التاريخي ونمط علاقاته الاجتماعية.

اما هذه العلوم التي نحن بصدد الكلام عليها، والتي اخترنا تسميتها بالعلوم العربية، لا العلوم الإسلامية، فهي تدور على مسائل اللغة وقواعدها وادبها، أو على تاريخ العرب في الجاهلية والاسلام، أو على سيرة النبي وسير صحابته وخلفائه، وعلى اخبار الفتوحات العربية، أو على مسائل لغة القرآن والحديث النبوي ومعانيهما اللغوية

²⁰⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 534

والبيانية لاستخلاص مضامينهما الاعتقادية والتشريعية، وعلى دراسة الحديث النبوي بالخصوص من حيث روايته ورواياته.

وبعبارة أكثر تحديداً: اننا نقصد بما سميناه العلوم العربية - لصلتها المباشرة تماماً باللغة العربية ذاتها - علوم النحو، والبلاغة والادب والتاريخ، والتفسير، والحديث، والتشريع (علم الفقه وعلم أصول الفقه).²⁰⁷

حركة التدوين:

تتصل حركة التدوين تاريخياً ومنطقياً بحركة نشأة "العلوم العربية" التي نتحدث عنها. وحركة التدوين هذه تشغل مكاناً عظيماً في تاريخ تطور الفكر العربي - الاسلامي جملة وتفصيلاً. وهي تعني ذلك العمل التاريخي الذي بدئ به عهد كتابة المعارف الأدبية والدينية والعلمية واخبار العرب، بعد ان كانت هذه المعارف تحكى وتروى بالسماع دون القراءة.

ان التدوين بهذا المعنى غير التأليف، بل هو الانتقال من عهد المعارف المنقولة شفهاً إلى عهدها مسجلة بالكتابة. فمتى بدأ هذا العهد بالتحديد؟

هناك من يرى بين المؤرخين انه بدأ في منتصف القرن الثاني للهجرة، أي في النصف الثاني للقرن الثامن الميلادي. وهذا رأي مخالف للواقع التاريخي لأن هناك ما يدل على ان تدوين القرآن والحديث النبوي حدث في العهد الأول للإسلام.²⁰⁸

وطبيعي، اذن، ان تكون حركة التدوين هذه عاملاً مساعداً كذلك لحركة التفاعل الثقافي بين العرب وشعوب الدولة العربية الواسعة كي تعطي ثمارها في عملية تطور الفكر العربي - الاسلامي، بقدر ما كانت عاملاً مهماً في نشر التفكير المعتزلي العقلي الذي اخذ ينشط في مجرى الحركتين السابقتين ذاتيهما. اختلفت مراكز الحياة الفكرية في صدر الاسلام عنها في العصر العباسي، كما حصل هذا الاختلاف في العهود العباسية ذاتها إلى عهد ملوك الطوائف، فعهد الصليبيين، فعهد الغزو المغولي، حتى العهد الذي سمي بـ"عهد الانحطاط".

اما في عصر صدر الاسلام ومنه العصر الاموي، فقد كان اهم مراكز النشاط الفكري: مكة والمدينة في الحجاز، البصرة والكوفة في العراق، دمشق في بلاد الشام، الفسطاط (القاهرة الان) في مصر.²⁰⁹

أما مكة والمدينة، فقد ازدهرت فيهما علوم: الفقه، والحديث، والتاريخ، ذلك بأنهما منبع الاسلام، ومنهما نشطت الدعوة للدين الجديد بكل وسيلة من وسائله التعليمية. وقد بقيتا مركزين لدعوة النبي، وللخلافة الراشدية، عدا خلافة علي اذ جعل الكوفة مراكزاً له. - واما البصرة والكوفة فقد نشأتا بعد استيلاء العرب على العراق في خلافة عمر بن الخطاب، وسريعاً ما تحولت كل منهما إلى مركز حيوي لنشاط الحركة الثقافية بأرفع اشكالها

²⁰⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 538

²⁰⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 521

²⁰⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 542

حينذاك، وفيهما تجمعت خبرات أهل الحجاز العملية ومعارفهم الإسلامية المستفادة من معاشتهم الإسلام منذ نشأته، وقد جاءوا الكوفة والبصرة مهاجرين بعد الفتح، بالإضافة إلى خبرات أهل العراق الحضرية بما توارثوه أو عايشوه من الميراث الحضاري لمدينتي بابل وفارس وآشور وتأثرت "الحيرة" بهذه المدينتي، وبما تسرب اليهم من دراسات الفلسفة اليونانية في بعض الاديرة المسيحية بالشمال أو في بعض المدارس الفارسية.

لقد ظلت البصرة والكوفة من أهم مراكز الفكر العربي بضعة اجيال حتى بعد ان ظهرت بغداد عاصمة أولى للثقافة العربية دون منازع.

بدليل ما نرى من اثارهما في تاريخ تطور الفكر العربي التي كانت عميقة وقوية إلى حد انها كانتا منطلقاً لأكثر المذاهب الفكرية جرأة وتحرراً كمذهب المعتزلة مثلاً، ومنطلقاً لحركات اجتماعية تدعمها منطلقات فكرية كحركة القرامطة و"اخوان الصفاء".²¹⁰

وأما دمشق فقد احتلت مكانتها المرموقة منذ أصبحت مركزاً للخلافة الأموية، وصارت مقصداً للعلماء والادباء من انحاء الدولة العربية كافة، ولكن لم تبلغ بتأثيرها الثقافي منزلة البصرة والكوفة، لان الخصومات السياسية صرفت أكثر جهد الأمويين عن الاهتمام بتنمية الحركة العلمية في عاصمتهم إلى الاهتمام بالأدب والأدباء، ولا سيما الشعراء، متخذين منهم وسيلة تأييد لسياستهم وهجوم على خصومهم السياسيين من الانصار والعلويين والخوارج.

غير ان هذا لا يعني ان دمشق قد فرغت من الحركة العلمية. بل لقد نشطت فيها مناقشات جادة في بعض المسائل التي كان يثيرها الاحتكاك هناك بين الاسلام والمسيحية.

ولكن هذه المناقشات لم تكن تتجاوز نطاق الجو "الرسمي" السائد في العاصمة الأموية. فان قضية القدر ومسؤولية الفعل الانساني من حيث الجبر أو الاختيار، مثلاً، ما كان يمكن لدمشق ان تكون بعيدة عن البحث فيها حين كانت هي القضية الأولى التي يدور عليها الجدل الفكري في مدارس العراق والحجاز جميعاً.

وقد كان اتجاه دمشق، في ذلك، هو اتجاه السلطة الأموية نفسه، أي تأييد القول بسلب الانسان حرية الاختيار في افعاله، وسنرى -بعد- كيف كان الحكام الأمويون يحاربون نزعة الاختيار بشدة، ولماذا يحاربونها.

واما مدينة الفسطاط فقد ظلت، منذ فتح مصر (سنة 20 هـ / 640 م) في خلافة عمر بن الخطاب حتى اخر

عهد الدولة الأموية، مراكزاً علمياً تغلب عليه العلوم الدينية الصرف، ولا سيما الحديث والفقه.²¹¹

²¹⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 543

²¹¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 544

ج- ارهاصات التفكير الفلسفي

أولاً: في العقائد الإيمانية :

كيف نشأ التفكير الفلسفي في العقائد الإيمانية الإسلامية؟

ان كثيراً من الباحثين المتأخرين، من شرقيين وغربيين، يتخذون في هذه المسألة موقفاً وحيث الجانب، وان اختلفوا في تعيين هذا الجانب الوحيد.

فان منهم من يرجع نشأة التفكير الفلسفي في العقائد الإيمانية الإسلامية إلى عوامل خارجية خالصة. وفي طليعة هذا الفريق مؤرخ الفلسفة دي بور. فهو أولاً ينكر وجود عقائد إسلامية جاء بها القرآن، بحجة ان القرآن "جاء المسلمين بدين ولم يجئهم بنظريات، وتلقوا احكاماً لكنهم لم يتلقوا فيه عقائد". وهو ثانياً يرى انه "بعد ان فتح المسلمون بلاد غيرهم وجدوا امامهم علم عقائد نصراني متكامل البناء، كما وجدوا امامهم مذاهب اصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة".

ثم ينتهي "دي بور" إلى القول بأنه إلى جانب الاعتبارات التي شرحها في هذا الاتجاه تقوم "دلائل متفرقة على ان طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم اساتذة من النصارى.

ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الغنوسطية، أولاً، ومما ترجم من الكتب بعد ذلك، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي الاخير".²¹²

وهناك فريق آخر من الباحثين في مسائل الفكر العربي - الإسلامي يضع المسألة على نحو اقرب إلى أسلوب البحث الصحيح، لكن دون أن يلامس الواقع الاجتماعي والسياسي ملازمة تمضي من منطق البحث العلمي إلى مداه الاخير.

فإن هذا الفريق الاخر يرجع نشأة التفكير الفلسفي في العقائد الإسلامية إلى قاعدة نظرية عامة جداً تقول بأن الفكر الانساني "يمر في سعيه وراء اليقين في ثلاث مراحل: تصديق مطلق، فتشكك باطني، فاقتناع عقلي".²¹³

ثانياً: مشكلة القدر:

1- نشأتها التاريخية:

البحث في مشكلة القضاء والقدر، عند المفكرين العرب والإسلاميين بعامة، قد ظهر كبحت فكري يرتبط بمسؤولية الانسان - الفرد عن فعله، في ما بين النصف الأول والنصف الثاني من القرن الأول للهجرة (منتصف القرن السابع الميلادي).

²¹² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 547

²¹³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 548

نقرأ - مثلاً - للافراييني قوله: ".. وظهر في أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية، وكانوا يخوضون في القدر والاستطاعة (قدرة الانسان على الفعل بنفسه) كمعبد الجهني وغيلان الدمشقي وجعد بن درهم، وكان ينكر عليهم من كان قد بقي من الصحابة: عبدالله بن عباس، جابر، وانس، وابي هريرة، وعقبة بن عمرو وقرانهم. وكانوا (هؤلاء الصحابة) يوصون اخلافهم بان لا يسلموا عليهم (أي على معبد وغيلان وجعد وقرانهم)، ولا يعودوهم ان مرضوا، ولا يصلوا عليهم اذا ماتوا".²¹⁴

أمكننا استنتاج ان البحث في المشكلة كان شائعاً في الأوساط الفكرية والدينية قبل الخمسينات من القرن الأول الهجري (قبل السبعينات من القرن السابع الميلادي). يؤيد هذا الاستنتاج التاريخي قول طاش كبرى زاده بأنه "كان الخلاف (أي الخلاف في مشكلة القدر) يتدرج شيئاً فشيئاً إلى اخر ايام الصحابة، حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد ويونس الاسواري، وخالفوا في القدر واسناد جميع الامور إلى تقدير الله تعالى وهلم جرا، إلى ان ظهرت قواعد الاعتزال".

نستبعد القول الشائع لدى كثير من مؤرخي الفلسفة العربية بأن البحث في هذه المشكلة بدأ مع معبد الجهني.. يؤيدنا في استبعاد هذا القول سبب تاريخي يرجع إلى ما هو معروف عن أهل السنة والجماعة من انهم يرون في علي بن أبي طالب انه أول متكلميهم ويذكرون انه (أي علي) ناظر الخوارج في مسألة الوعد والوعيد وناظر القدرية في المشيئة والاستطاعة المشيئة: ارادة الله. والاستطاعة: قدرة الانسان على الفعل باختبار).

وقدر رووا عن علي نفسه انه رأى قدرياً مشهوراً في عصر عمر بن الخطاب يناقش في القدر، وهو عبدالله بن صبيغ، ورأى (أي علي) كيف منعه عمر (منع عبدالله بن صبيغ من الخوض في رأيه) (بالقدر). ان ذلك يعني ان المسألة مثارة منذ زمن عمر بن الخطاب، بل هناك ما يدعو للظن بأنها مثارة حتى في زمن النبي.²¹⁵

يعد معتزليا كل من ذكر له من الصحابة والتابعين قول يدل على ان الانسان حر الإرادة .

2- الجذور الاجتماعية والسياسية لمشكلة القدر:

بعد ما تقدم يبرز هذا السؤال:

ما طبيعة الظروف التي اقتضت ان يظهر معبد الجهني أولاً، وغيلان الدمشقي بعده، حاملين راية المجاهرة، بنفي القدر عن فعل الانسان، ثم ان يصبحا ضحيتي رأييهما، ثم ان يظهر الحسن البصري بهذا الرأي نفسه، ثم واصل بن عطاء الذي بدأ به عهد صيرورة هذه المسألة ومسائل اخرى غيرها قاعدة أساسية ينهض عليها بناء

²¹⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص555

²¹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص556

مذهب عقلي في العقائد الإسلامية، ثم يصبح هذا المذهب منعطفاً حقيقياً لمجرى تاريخ تطور الفكر العربي نحو الفكر الفلسفي، نعني به مذهب المعتزلة؟²¹⁶

للإجابة على السؤال نرجع إلى الباحثين، الشرقيين منهم والغربيين، فنجدهم لا يرون من تلك الظروف سوى جانب واحد. وإذا كان منهم من يرى الجانب الآخر، فانما يراه في غير مكانه الحقيقي من الواقع. مكدونالد، مثلاً، يرى أن البحث في مسألة الحرية الإنسانية ينشأ من "ضرورة فلسفية للعقل الإنساني". هذا من حيث المبدأ. وأما من حيث الواقع فيرى أن نشأة القول بالقدر في بلاد الشام أثناء العهد الأموي حصلت بتأثير الآراء المسيحية، ولا سيما كتابات يوحنا الدمشقي التي يظهر منها أن مسألة الجبر وحرية الإرادة هي من أهم مسائل الخلاف بين الإسلام والمسيحية. وينقل "غولد تسيهر" عن الباحث "كريم" قوله بأن علماء المسلمين القدامى أخذوا من علماء اللاهوت المسيحيين ما أحدث عندهم الشك في ما اعتقدوه من أمر القدر الأزلي المطلق. أما غولد تسيهر نفسه فنستخلص من كلامه في الموضوع أن محاولة المسلمين الاتقياء، في العصر الأموي، إزالة التعارض بين نصوص القرآن في مسألة إرادة الله وإرادة الإنسان، هي المصدر الأساسي لظهور حركة القدرية.

هذه النماذج من آراء الباحثين الغربيين لا ترى من منشأ للبحث والجدل في مسألة القدر عند المفكرين العرب سوى هذا الجانب الواحد أو ذاك. فهم أما يرجعون المنشأ إلى التأثير بأفكار اللاهوت المسيحي أو غيره من المؤثرات الخارجية وحسب.²¹⁷

دون أن يفكر إطلاقاً بالقاعدة الاجتماعية أو السياسية التي انطلق منها المسلمون القدامى إلى محاولة التوفيق هذه أو دعت هذا الفريق منهم إلى القول بالقدر ودعت الفريق الآخر إلى نفي القول بالقدر والاعتماد بفكرة حرية الإرادة الإنسانية أو حرية الفعل الإنساني. وهكذا فعل الباحثون المسلمون أنفسهم في تحديد منشأ المسألة. فان هؤلاء أيضاً يرجعون ذلك إلى تأثير الفكر اللاهوتي المسيحي وحسب.

ومثل هذا الرأي نجده عند سائر المؤرخين الإسلاميين القائلين بأن معبد الجهنمي هو أول من قال بالقدر، وأنه أخذ ذلك عن رجل نصراني يدعى سنهويه كان قد أسلم ثم تنصر، أو تأثر به كما يذكر ابن سعد في "طبقاته". وينتقل هذا التأثير المسيحي من معبد إلى الحسن البصري في العراق، وإلى غيلان الدمشقي في بلاد الشام، حسب آراء هؤلاء المؤرخين.²¹⁸

²¹⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 560

²¹⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 561

²¹⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 562

ولا يمكن ان يقتنع المرء بأن الحكام الامويين لم يكونوا يتصورون هذا الخطر الذي يعنيه مذهب القدرية، وهم المعروفون بالدهاء والحيلة الشديدة لسلطانهم في وقت اشتدت فيه حركات المعارضة وتطورت اسلحتها الفكرية المتعددة السريعة الانتشار.

ان بين المؤلفين الاسلاميين القدماء انفسهم من يشهد على صحة رأينا هذا، كالقاضي عبد الجبار بقوله ان "أول من قال بالجبر وظهره: معاوية" وقوله ان معاوية "اظهر ان ما يأتيه، بقضاء الله ومن خلقه، ليجعله عذراً في ما يأتيه، ويوهم انه مصيب فيه، وان الله جعله اماماً وولاه الامر. وفشا ذلك في ملوك بني أمية".

اما الجبريون، فليسوا فرقة واحدة، فقد ذكر الشهرستاني ثلاثة اصناف رئيسة لهم:

الجبرية الخالصة، والجبرية المتوسطة، وهناك الفرقة التي تثبت للقدرة الحادثة اثرًا ما في الفعل.

وذكر الشهرستاني للفرقة النجارية منهم اصنافاً ثلاثة ايضاً. اما الفرقة الضرارية (أصحاب ضرار بن عمرو) فتتميز بأن بين مبادئها مبدأ يقول "ان الامامة تصلح في غير قريش، حتى اذا اجتمع قرشي ونبطي" قدمنا النبطي، اذ هو اقل عدداً، واضعف وسيلة، فيمكننا خلعه اذا خالف الشريعة". والمعتزلة، وان جوزوا الامامة في غير قريش لا يجوزون تقديم النبطي.

فهناك جبريون، اذن، أشد خطراً على السلطان الاموي من المعتزلة، رغم ان المعتزلة ياخذون بفكرة القدرية. فان القول بجواز ان يكون الامام من غير قريش - والامويون من قريش -، بل جواز تقديم حتى

النبطي على القرشي، يشكل خطراً على الخلافة الاموية لا نبالغ ان قلنا انه اشد من خطر القدرية.²¹⁹

يقول المؤرخون ان معبدا الجهني وعطاء بن يسار اتيا إلى الحسن البصري وقالاه: "يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، وياخذون اموالهم، ويقولون: انما تجري اعمالنا على قدر الله تعالى، فقال

لهما الحسن البصري: كذب اعداء الله" يقصد بني أمية.²²⁰

هل كان من نوع المصادفة ان يأتي معبد الجهني وصاحبه عطاء بن يسار إلى الحسن البصري ليقولاه: "يا ابا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين".

طبعاً، لا. لم يكن ذلك مصادفة مطلقاً. فنحن نرى هنا معبداً الجهني وعطاء بن يسار يأتیان الحسن البصري شاكيين محتجين على "هؤلاء الملوك".

فمن هم "هؤلاء الملوك"؟. انهم ملوك المسلمين بالذات، وهم الملوك الامويون بأعينهم، فإنه لم يكن للمسلمين آنئذ ملوك غير الامويين.

فعلى أي شيء يحتج معبد وعطاء من أمر "هؤلاء الملوك"، ومن أي شيء يشكون؟.

"المادة التاريخية" هنا واضحة جداً، فهي تجيب عن السؤال جواباً لا يحتاج إلى تفسير أو تأويل. انها تقول لنا بلسان صريح: "هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين وياخذون اموالهم"، ولا يكتفون بذلك، بل هم يبررون

²¹⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 565-566

²²⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 570

اعمالهم الظالمة هذه بأنها "تجري على قدر الله" أي انهم يسفكون الدماء ويغتصبون الاموال ثم ينسبون اعمالهم إلى الله، إلى قضاء الله وقدره، إلى "جبرية" آلهية مفروضة على المسلمين ولا خلاص منها.²²¹

اننا نرى هنا، بوضوح، ان مسألة القدر تتخذ مضمونا سياسياً، اجتماعياً صريحاً ليس فيه مجال للالتباس. وهذا المضمون قوي الدلالة على مدى استفادة السلطة الاموية من فكرة القضاء والقدر (الجبر) لدعم وجودها من جهة، ولسد ابواب الامل امام المسلمين - من جهة ثانية - بالخلاص من ظلم هذه السلطة، ما دامت سلطة آلهية جبرية.

وما دام ليس في مقدور الانسان ان يعاند سلطة الله، ولا ان يمنع عن نفسه قضاء الله وقدره، أي انه لا يملك الاختيار في فعل من افعاله. فعلى المسلمين اذن، بحكم هذه الجبرية الالهية، ان يستسلموا للحكم الاموي، لانهم بذلك يستسلمون لقضاء الله وقدره. هذه هي "المعادلة" السياسية لمنطق الامويين.

ثم ان هذا المضمون السياسي الاجتماعي قوي الدلالة، من جانب آخر، على -ان الحركة القدرية، حين ظهرت بصورتها المذهبية - النظرية على يد معبد الجهني، قد جعلت دعوتها إلى حرية الانسان في افعاله مقترنة اقتراناً عضوياً بالدعوة إلى مناهضة الحكم الاموي لسببين متلازمين: لسفكهم دماء المسلمين واخذهم اموالهم أولاً.

ولزعمهم -ثانياً- ان ظلمهم هذا انما هو قدر عليهم من الله، بل نرى من الأصح أن نقول: ان دعوة القدرية إلى حرية الارادة الانسانية والفعل الانساني تتضمن، بحد ذاتها وبجوهرها.

دعوة المظلومين ان يستخدموا حرية ارادتهم وفعلهم هذه في العمل للخلاص من ظلم "هؤلاء الملوك"، أي

ان دعوة القدرية تتضمن - بالضرورة - انفتاح باب الامل بأن الخلاص ممكن، لانه لا "جبرية" ولا قدر.²²²

كل ذلك يؤدي بنا إلى حتمية الاستنتاج بان مذهب القدرية انما تبلور مذهبياً ونظرياً على هذه الصورة التي ظهر بها عبر مدرسة الحسن البصري في بيئة البصرة بالذات، ثم في بيئة دمشق بالذات، ثم في بيئة "المدينة" بالذات من الحجاز، ليكون تعبيراً بشكل ديني عن "أيديولوجية" تقف في الطرف الاخر المناقض

"لايديولوجية" الحكم الاموي: الجبرية.²²³

نخلص من عرض هذه الاراء في القدريين إلى استنتاج أخير، هو اننا لا نزع من مذهب القدرية ظهر بتفكير يخرج عن اطار التفكير الديني، ولكننا نقول بأن هذا المذهب احدث اثراً ايجابياً كبيراً في تطوير الفكر المعارض لحكم بني امية، من حيث كونه اوحده للمعارضين، ولا سيما الفئات الاجتماعية التي تعاني مظالم هذا الحكم، "أيديولوجية" مقابلة "لايديولوجية" الطبقة الحاكمة الاموية.

وقد أرسى هذا المذهب قاعدته النظرية على فكرة حرية ارادة الانسان ومسؤوليته عن افعاله. وقد أصبحت هذه القاعدة النظرية احد الأسس التي قام عليها صرح الفكر العقلاني المعتزلي.

²²¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 573

²²² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 574

²²³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 579

المصادر القرآنية لمسألة القدر:

قلنا أن تفكير القدرين المؤسسين، نظرياً، لهذا المذهب لم يخرج عن اطار التفكير الديني. فكان لا بد لهؤلاء المؤسسين، إذن، ان يدعموا تفكيرهم ونظريتهم في حرية الارادة بدعامة دينية اسلامية، وكان القرآن - وهو المصدر الأول للمفاهيم الاسلامية - مرجعهم قبل كل شيء. ولقد وجدوا في القرآن بالفعل دعامة قوية للقول بحرية الارادة ومسؤولية الفعل الانساني، اذ فهموا باجتهد خاص - من بعض الايات القرآنية، ولا سيما المكية منها، ما جعلوا منه هذه الدعامة. ففي المناقشة المروي عن غيلان الدمشقي انه اجراها مع الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز بشأن المذهب القدري، نرى غيلان يناقش الخليفة هذا في مدلول الآية: "انا هديناه السبيل: اما شاكراً واما كفوراً" (سورة الانسان، الآية 3)

فان غيلان يرى في هذه الآية نصاً صريحاً على ان الذي يجيء من الله يقتصر على ايضاح طريق الهداية، ثم يبقى على الانسان ان يختار: اما الشكر -أي الايمان هنا- واما الكفر. فقد فهم غيلان اذن من الآية كونها تقول باختيار الانسان في افعاله، ومسؤوليته عن هذه الافعال. ولكن غيلان لا يكتفي بالاستشهاد بالنص القرآني، بل نراه في مناقشة اخرى له مع عمر بن عبد العزيز نفسه، يعلل القول بالاختيار تعليلاً نظرياً مستمداً من مفهوم العدل، وهو مفهوم ذهب غيلان في تطبيقه على العدل الالهي مذهباً واقعياً، وليس ميتافيزيقياً، لانه انطلق به من معناه البشري.²²⁴

غير ان القدرين وجدوا في القرآن ، مع ذلك، نصوصاً اخرى تحمل ظاهراً معاكساً لما هو مفهوم من النصوص المذكورة. فهناك آيات قرآنية توحى، في ظاهر نصها أو مضمونها، بمبدأ الجبرية المطلقة. "ان هذه تذكرة، فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً، ما تشاؤون إلا أن يشاء الله". وظاهر من الفقرة الاخيرة في هذه الآية انها تنفي مشيئة الانسان غير المقيدة بمشيئة الله. وذلك ما يدل في ظاهر النص على مبدأ الجبرية المطلقة.²²⁵

لقد اصطدم القديرون بآيات قرآنية كثيرة وهذه الآيات ذاتها كانت دليل الجبريين على مذهبهم، ومن امثلتها: "الله خالق كل شيء" ، "ختم الله على قلوبهم" ، "ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً" ، "والله خلقكم وما تعملون".

ان كلاً من هذه الآيات لها دلالتها الظاهرية الخاصة. فانه يستفاد من آية "الله خالق كل شيء" انها تشتمل بعمومها فعل الانسان، فهو "شيء" ، اذن هو مخلوق لله كسائر "الاشياء" ، وليس مخلوقاً للانسان. ويستفاد من آية "ختم الله على قلوبهم" نفي حرية الارادة الانسانية، لان ارادة الله قد ختمت طابعها وقدرتها على قلوب البشر.

²²⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 584

²²⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 585

ويستفاد من آية "ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً" ان ضلال الانسان انما يحدث بإرادة من الله. واما آية "والله خلقكم وما تعملون" فانها نص صريح على ان الله خلق الناس وخلص اعمالهم كذلك، فكل ما يعمل الانسان اذن انما هو من عمل الله. هكذا نرى هذه الآيات كغيرها من امثالها تحمل هذا الظاهر الجبري. فماذا فعل القديرون في مواجهة هذا النوع من النصوص القرآنية ؟

هنا تجيء محاولة التوفيق بين النصوص القرآنية. فقد كان على القديرين ان يؤولوا هذه الآيات الظاهرة بالجبرية تأويلاً يخرجها عن ظاهرها بحيث تبدو غير متناقضة مع الآيات الأخرى التي استدلوها بها على حرية الارادة.

ولعل أول ما ظهر من هذه المحاولة بصورة منهجية تقريباً ما نراه في الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصري انه كتبها إلى عبد الملك بن مروان .

هذه الرسالة، مكتوبة من وجهة نظر القديرين على كل حال. فهي اذن تكشف عن طريقتهم في التوفيق بين الآيات القرآنية المتعارض في مسألة القدر والجبر.

ذلك ان هذه الرسالة قد تعرضت للرد على الجبرية اذ استدلوها على مذهبهم بآية: "يفضل الله من يشاء ويهدي من يشاء". فالعلان في الآية منسوبات إلى الله.²²⁶

تقول الرسالة ان هؤلاء الذين يقولون بأن الله هو الذي يضل من يشاء ويهدي من يشاء، لو نظروا إلى ما قبل الآية وإلى ما بعدها، لظهر لهم ان الله لا يضل الا الذين هم ضالون بالفعل قبل ان يضلهم الله، بدليل الآية الأخرى القائلة: "ويضل الله الظالمين". فان هذه الآية الأخيرة ناطقة بأن فعل "يضل" المنسوب إلى الله قد حدث "للاظالمين"، أي لمن كانوا ظالمين قبل ذلك، أي لمن كانوا قد ظلموا انفسهم باختيارهم، حين اختاروا لانفسهم الفسق او الكفر.

وهذا يعني ان الله حين رأى ضلالتهم حكم عليهم بما هم فيه.

وتؤيد الرسالة تفسيرها هذا بالآية: "فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم". وتقصد الرسالة هنا ان فعل "ازاغ الله قلوبهم" كان نتيجة لفعل "زاغوا" فهذا الفعل الأخير المنسوب إلى الفاسقين هو سابق، زمنياً، على الفعل المنسوب إلى الله (ازاغ الله قلوبهم)، بدليل كلمة "لما" (فلما زاغوا ازاغ الله إلخ). و "لما" تدل على الزمن الماضي. اذن كان فعل "زاغوا" سبباً لفعل "ازاغ الله".

نستنتج من هذا البيان ان المنهج الذي اعتمدته القديرين في محاولة التوفيق بين نصوص القرآن في مسألة القدر والجبر، يقوم على مبدئين اثنين:

أولهما، ان الله لا يضل غير الضالين من تلقاء انفسهم وباختيارهم.

وثانيهما، ان كون الله "يضل" هؤلاء الضالين ليس معناه ان الله يحدث عندهم الضلال، لان الضلال حادث عندهم فعلاً بارادتهم، فكيف يحدث الله ما هو حادث بالفعل؟ ان ذلك محال، لانه من نوع "تحصيل الحاصل"،

بل ان معنى "يضل الله" و "ازاغ الله"، ان الله يحكم على هؤلاء الضالين والزائغين بالضلال والزيف، أي يقرر ما هو واقع لكي يقرر سبب العقاب الذي يستحقونه على ما فعلوه بارادتهم.²²⁷

وإذا كان منهج التوفيق بين نصوص القرآن المتعارضة في مسألة القدر والجبر، لم يصل إلينا من الشواهد التطبيقية له عند مؤسسي مذهب القدرية الأوائل سوى تلك الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصري، فإن المتغزلة الذين انطلقوا من هذا المذهب كملوه واقاموا له قواعده وأصله النظرية على أسس من التفكير الفلسفي، قد أوضحوا ملامح المنهج هذا في سياق تطبيقه بطريقة التأويل العقلي للنصوص الإسلامية، من القرآن والسنة معاً.²²⁸

كانت البصرة البيئة الأولى التي خرجت منها حركة القدرية في مدرسة الحسن البصري أولاً، ثم في ظهور معبد الجهني على مسرح هذه الحركة ليؤدي دوره النشط في التبشير بها، لا في البصرة وحدها، بل في الحجاز كذلك، ثم يبلغ تأثيره البيئة الشامية على يد غيلان الدمشقي. فلماذا كان ذلك؟.

يرجع الأمر هنا إلى ظاهرتين تميزت بهما البصرة طوال عهد الحكم الأموي بالخصوص:

الظاهرة الأولى، كونها المدينة التي احتشدت فيها مختلف القوى والأحزاب السياسية والتيارات الفكرية المعارضة للحكم الأموي، من الشيعة والخوارج والموالي المنحدرين من أصول مختلفة.. يضاف إلى ذلك كون البصرة مركزاً رئيسياً لتجمع فئات واسعة من الحرفيين وشغيلة الأرض والعبيد وصغار التجار الفقراء الوافدين من عدة أمصار طلباً للعمل أو هرباً من اضطهاد مالكي الأرض.²²⁹

أما الظاهرة الثانية، فهي: كون البصرة -بسبب من الظاهرة الأولى- أظهر ما كان يظهر فيها ظلم الأمويين، إذ كان هذا الظلم مسلطاً، من جهة، على الأحزاب السياسية والتيارات الفكرية التي تعادي حكمهم لهذا السبب أو ذاك، ومسلطاً -من جهة ثانية- على تلك الفئات المستضعفة من حرفيين وعاملين في الأرض وعبيد وتجار صغار وفقراء معدمين. في حين كانت تنمو فئات الاقطاعيين وكبار التجار والاعنياء على حساب تلك الفئات المستضعفة.²³⁰

القيمة التاريخية لمسألة القدر:

ان نظرة شاملة في مجرى تاريخ تطور الفكر العربي - الإسلامي، منذ عصر صدر الإسلام إلى عصر ما يسمى بـ"النهضة العربية" الحديثة في القرن التاسع عشر، يمكن أن نرى في ضوئها ان مسألة القدر هذه

²²⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 587

²²⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 588

²²⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 591

²³⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 592

كانت تظهر في ذلك المجرى الطويل كلما واجهت الحياة العربية ظروف شبيهة بالظروف التي استدعت ظهورها أول مرة في عصر عربي مبكر.

لكن المسألة لم تكن تظهر دائماً بالشكل نفسه الذي ظهرت به حينذاك. وإنما هي -في الواقع- قد اتخذت اشكالاً مختلفة تبعاً لاختلاف ظروف كل عصر على حدة، وتبعاً لاختلاف مستوى التطور الفكري في هذا العصر أو ذاك.

فهي عند المعتزلة، مثلاً، ظهرت في شكل أعلى منه عند القدرين الأوائل من حيث التركيب البرهاني المنطقي

ثم هي ظهرت في الفلسفة العربية - الإسلامية، بعد ذلك، مقترنة بقانون السببية الكوني الذي نراه - مثلاً - عند ابن رشد أشبه بمقولة الضرورة في الديالكتيك المادي الماركسي. لكن الحتميات التي يفرضها قانون السببية تتخذ عند ابن رشد شكلاً ميتافيزيقياً يكمن في داخله مضمون مادي.

ثم نرى المسألة نفسها تظهر عند المصلحين الإسلاميين، أمثال الشيخ محمد عبده في أوائل عصر " النهضة " العربية الحديثة، في شكل جديد يحمل مضموناً اجتماعياً يكاد يكون مباشراً.. وفي الفلسفة الأوروبية كانت هذه المسألة تبحث أيضاً (هوبس، سبينوزا، دولباخ شيلنغ هيغل) وفي كل المذاهب الفلسفية اللاحقة حتى الماركسية.

ففي الماركسية تعد مسألة الحرية والضرورة إحدى القضايا الفلسفية الرئيسية. على أن الضرورة دون المصادفة تؤدي - في المنظار الماركسي - إلى الحتمية المطلقة (الجبرية) التي تناقض امكانية الحرية.²³¹

والمهم في المسألة الآن ان نؤكد القول بأنه كانت هناك دائماً ، طوال عصور التاريخ العربي - الإسلامي ، حاجة إلى ظهور مفكرين مؤهلين للتعبير عن واحد أو كل من طرفي الصراع بين طبقات وفئات مستثمرة (بكسر الميم) وبين طبقات وفئات مستثمرة (بفتح الميم).

وقد اتفق تاريخياً ان الطبقات والفئات الأولى في المجتمع العربي - الإسلامي كانت دائماً تستغل النصوص الدينية الإسلامية ذات الصبغة الظاهرة بالجبرية لتتخذ منها سلاحاً نظرياً وايدولوجياً وسياسياً تدافع به عن وجودها ، وتبني فكرة تخليد سيطرتها، وتجعل منه في الوقت نفسه اداة لزرع روح الاستسلام إلى الاقدار في نفوس الطبقات والفئات الاخرى المستثمرة (بالفتح)، وتخدير ثورتها، وخنق مطامحها وكفاحيتها الطبقيّة.

²³¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 593

منشأ اسم القدرية:

يبقى ان نقول كلمة اخيرة عن "القديرين" المؤسسين الأوائل، تتعلق بتسميتهم "قديرين" وتسمية مذهبهم الفكري بـ"القدرية".

الواقع ان هذه التسمية غير دقيقة، بل غير صحيحة، لان المفهوم منها انهم يقولون بسلطة القدر عن ارادة الانسان، في حين انهم هم يقولون بالعكس، فكيف اذن لصق بهم -بالمعتزلة بعدهم- اسم "القدرية"؟ الأرجح ان خصومهم، وخصوص المعتزلة بعد ذلك، هم الذين الصقوا بهم هذا الاسم، قصد تشويه سمعتهم، مطبقين عليهم قول النبي: "القدرية مجوس هذه الامة".

وقد تنصل المعتزلة من هذا الاسم وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى. هذا المفهوم يخالف، بل يناقض رأي "القديرين" الأولين ورأي اخلافهم المعتزلة، كما عرفنا من قبل. ولذا كان اسم "اهل التوحيد" او "اهل العدل" اكثر انطباقاً على المعتزلة من أي اسم آخر أطلق عليهم حتى اسم "المعتزلة".²³²

3- الجبرية، أو الجهمية :

منطق عقلي:

للمذهب الجبري، أو "النظرية" الجبرية، مكانة ملحوظة في تاريخ نشأة التفكير العقلي والتمهيد للفكر المعتزلي، كونها النقيض السلبي لنظرية حرية ارادة الانسان، وكون الطبقات والفئات الاجتماعية المسيطرة، استغلتها "ايدولوجيا" لمصلحة سيطرتها، أي لغرض ديمومة هذه السيطرة.

سميت الجبرية بـ"الجهمية" أيضاً، منسوبة إلى جهم بن صفوان .²³³

يحدد الشهرستاني مذهب جهم في مفهوم الجبر ومفهوم القدرة الحادثة، على النحو التالي: ".. ان الانسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وانما هو مجبور في افعاله، لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار، وانما يخلق الله تعالى الافعال فيه (أي في الانسان) على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب اليه (أي إلى الانسان) الافعال مجازاً (لا حقيقة) كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: اثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وامطرت، واهتزت الأرض وانبتت.. إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر، كما ان الافعال كلها جبر. قال (أي جهم) : واذا ثبت الجبر، فالتكليف (أي تكليف الدين للانسان بفعل شيء أو تركه) ايضاً كان جبراً.

يبدو جهم، في هذا الكلام على أشد ما يكون سلبية ورجعية في موقفه من قضية حرية اختيار الانسان.²³⁴

²³² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 594

²³³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 597

ان هذا التقرير -القاعدة يجعل شأن الارادة والاختيار شأنًا ألياً بمعنى ان كل ارادة جزئية تحدث من الانسان هي مخلوقة لله، أي ان "المريد حينئذ هو الله، لا الانسان.

وهكذا شأن الاختيار. فلا نزال اذن بعد هذا الكلام عند رأينا السابق في جبرية جهنم، أي انها جبرية سلبية مطلقة. وهي اشبه بجبرية الاشاعة التي يسمونها "كسباً"، ونحن نرى مع احمد أمين ان هذا "الكسب" لا يقدم في الموضوع ولا يؤخر، فهو يرجع -بالنتيجة - إلى الجبر.

ولكن هناك موقفاً آخر لجهنم يضع فيه حكم العقل وضعاً جديداً في التفكير الاسلامي بالقياس إلى زمنه، مستخدماً طريقة الاستدلال الفلسفي في أكثر من مسألة واحدة سبق بها المفكرين العقلين الذين جاءوا بعده كالمعتزلة وعلماء الكلام.

بانياً لهم الاساس الذي شيّدوا عليه عمارتهم الفكرية اللاحقة.

وسنعرض - فيما يلي - هذه المسائل التي سبق اليها جهنم بمنهجها العقلي:

1- مسألة صفات الله:

في هذه المسألة نرى جهنم يقدم رأي العقل على ظاهر النصوص القرآنية ، فلا يأخذ بهذا الظاهر كما كان يفعل المحافظون المتمسكون بحرفية هذه النصوص.

فقد انكر جهنم ان يكون لله صفات غير ذاته، كصفات السمع، والبصر، والارادة، الكلام الخ. لانه يرى ان اثبات هذه الصفات لله يعني تشبيهه بالانسان ، ولا يجوز تشبيه الخالق بالمخلوق كما يقول.

فان صفات السمع والبصر والحياة والتكلم صفات بشرية، بل بعضها من صفات الحيوان كذلك.²³⁵

فماذا يفعل اذن بالنصوص القرآنية التي تنسب هذه الصفات كلها إلى الله!.

يلجأ هنا إلى التفسير العقلي. وهو يمهد لتفسيره العقلي هذا بتمهيد نظري يضع به اللبنة الأولى في بناء المذهب الفلسفي الميتافيزيكي بهذا الموضوع، وقد سبق به المعتزلة وعلماء الكلام ، واضعاً المسألة في نطاق التفكير العقلي الصرف.

غير أن المعتزلة وعلماء الكلام قد طوروا نظرية جهنم هذه في ضوء منهجهم العقلي الخاص.

أما أصل النظرية عند جهنم فهو قوله ان الله "ذات" وحسب، واذا كان كذلك فهو -أي الله- لا يصوف بوصف يجوز اطلاقه على غيره، كأوصاف : شيء، وموجود، وحي ، وعالم، ومريد. ولكن يجوز وصفه بانه قدر، وموجد، وفاعل، وخالق، ومحبي، ومميت. لان هذه الأوصاف مختصة به وحده.

ويقول جهنم أيضاً: "ان الله لا شيء، وما من شيء، ولا في شيء، وان الله" لا يقع عليه صفة، ولا معرفة شيء، ولا توهم شيء، ولا يعرفون الله فيما زعموا الا بالتخمين، فوقعوا عليهم اسم اللوهية، ولا يصفونه بصفة

²³⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 598

²³⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 599

تقع عليها الألوهية" (الجملة الأخيرة تعني: طبقوا عليه اسم الألوهية ولكن لا يصفونه بصفة تنطبق عليه الألوهية).

نفهم من هذا الكلام المنقول عن جهم انه ينفي عن الله كل صفة تعني تشبيهه بالمخلوقات ، فكأنه يقول ذلك رداً على الفرقة المعروفة باسم "المشبهة" التي تصف الله بأوصاف حسية، ويطلقون عليها أيضاً اسم "المجسمة" لان الأوصاف الحسية التي تنسبها إلى الله تصوره "شيئاً" له جسم مادي.

واذ نفى جهم عن الله صفة "الكلام"، توصل إلى القول بأن القرآن مخلوق، أي حادث، وليس قديماً أزلياً.. فان الله لا يمكن أن يتكلم ، لان الكلام صفة بشرية.

فالقرآن، اذن ليس كلاماً الهياً. واما الايات القرآنية الدالة على وصف الله بالتكلم، امثال الآية: "وكلم الله موسى تكليماً" فيخضعها جهم للتأويل قائلاً ان معنى "كلم" هنا: الكلام في احد مخلوقاته، كالنبي.

وعلى ذلك يكون جهم قد سبق المعتزلة في القول بخلق القرآن ايضاً، وهو القول الذي احدث مشكلة تاريخية معروفة نشأت عنها مأساة فكرية رهيبة ارتبطت تاريخياً باسم المعتزلة وزادت نار العداء اشتعالاً بين المعتزلة والاشاعرة.²³⁶

2. مسألة رؤية الله:

قال جمهور المسلمين، ولا سيما الاشاعرة، بإمكان رؤية الله في العالم الاخروي، واستدلوا على ذلك بما سموه دليلاً "عقلياً" ، وهو ان كل موجود تمكن رؤيته، وكل ما لا تمكن رؤيته لا يثبت وجوده ، فهو كالمعدوم. وما دام قد ثبت وجود الله فقد ثبت امكان رؤيته.

اما موقف جهم بن صفوان من مسألة رؤية الله، فهو موقف مخالف لما سبق. انه ينفي امكان رؤية الله اطلاقاً، سواء في العالم الدنيوي ام العالم الاخروي، ومرجع هذا الرأي عنده هو ما كان قد قرره سابقاً، في نفي الصفات عن الله ، من ان الله "ليس شيئاً"، فليست تنطبق عليه اذن قاعدة "كل ما هو موجود تمكن رؤيته" لان الموجود "شيء".

ينطبق "جهم" في رأيه هنا، كما ينطلق في رأيه بمسألة الصفات، من نظرة تجريدية إلى حقيقة "الله". وهي اقرب إلى النظر المفهومي الفلسفي، وان يكن الاتجاه العام عنده اتجاهاً ميتافيزيقياً خالصاً.

3- مسألة علم الله:

في نصوص القرآن آيات ينطق ظاهرها بالجبر، وهي الآيات التي تقول بان كل شيء مما يجري في الكون وفي حياة الناس انما يجري بقدر من الله قديم ازلي بقد الله وازليته. وهذا يعني -ضمننا- ان الله يعلم كل ما قدر ان يكون، أي ان علمه قديم ازلي كذلك.

بل لقد جاء في هذه النصوص ما هو صريح في ذلك، كما نرى في مثل الآية: "وما تسقط من ورقة الا يعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض، ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين".

امثال هذه الآية القرآنية لم يقتصر الخلاف فيها على مسألة حرية الاختيار والجبر، بل نشأ خلاف فيها على مسألة "علم الله" أيضاً.

حتى الجبرية وقفوا في هذه المسألة موقف المعتزلة، بالرغم من الفارق بين الجبرية والمعتزلة في مسألة

الاختيار والجبر. ²³⁷

لذلك نرى "جهما" وهو زعيم الجبرية كما عرفنا، يثير مسألة "علم الله" قبل المعتزلة على النحو التالي: يقول جهم ان علم الله ليس قديماً ازلياً، رغم دلالة ظاهر الآيات المتقدمة على أزليته، بل هو -أي العلم- حادث.

وجهم هنا كذلك يرجع إلى الأصل السابق الذي قرره في مسألة الصفات. فالعلم صفة، وما دام هو قد نفى الصفات عن الله، فماذا يقول اذن في علم الله؟، هل ينفي العلم عن الله؟، انه لا يستطيع ان يلتزم بهذه النتيجة، لانه اذا نفى عن الله العلم، فقد أثبت له الجهل. وتلك نتيجة لا يرتضي جهم القول بها، فكيف يعالج المشكلة اذن؟

هنا نراه، مرة أخرى يستخدم منهجه العقلي الفلسفي. فقد نقل عنه ابن حزم قوله في وضع المشكلة: "لو كان علم الله تعالى لم يزل (أي موجوداً منذ الازل)، لكان لا يخلو عن ان يكون هو الله أو غيره.

فان كان علم الله غير الله وهو لم يزل (أي وهو ازلي)، فهذا تشريك لله تعالى (أي جعل العلم شريكاً لله، لانه يصبح هناك ازليان: الله، وعلمه)، وايجاب الازلية لغيره تعالى، وهذا كفر.

وان كان هو الله (أي: وان كان علم الله هو الله نفسه) فالله علم (أي يصبح معنى الله: العلم)، وهذا الحاد (يقصد ان القول بأن الله علم ينتج عنه القول بأن الموجود هو العلم وليس الله).

بهذا الكلام يضع جهم المشكلة وضعاً فلسفياً، ولكن كيف يحلها؟. انه يختار الحل الذي ينفي ازلية علم الله، ولا ينفي العلم نفسه عن الله، أي انه يختار القول بان علم الله حادث.

فكيف حدث، أو يحدث، أي كيف يحصل العلم لله بعد ان لم يكن حاصلاً؟، هل يحصل له العلم بالشيء قبل وجود هذا الشيء ام مع وجوده؟، وحين يحدث له العلم اين يحدث، في أي محل يوجد الله علمه الحادث؟.

وهذه المسألة التي نحن بصددنا تعرض لشرحها وفق مذهب جهم فريق من كبار مؤرخي الفكر العربي - الاسلامي في مختلف العصور، امثال الشهرستاني، والاشعري، والبيهقي، وابن تيمية وغيرهم.

اما الشهرستاني فيجيب عن الاسئلة المتقدمة بقوله ان "جهم" يثبت لله علوماً حادة لا في محل، ثم ينقل عن جهم انه قال: "لا يجوز ان يعلم (الله) الشيء قبل خلقه، لانه لم علم ثم خلق، أفبقي علمه على ما كان ام لم

ييق؟، فان بقي فهو جهل، فان العلم بان سيوجد (الشيء) غير العلم بأن قد وجد، وان لم يبق فقد تغير، والمتغير مخلوق ليس بقديم".²³⁸

نستفيد من نص الشهرستاني هذا ان علم الله بالشيء -في رأي جهم- لا يجوز ان يحدث قبل جود الشيء.

ولكن الاشعري ينقل عن جهم، في هذا الجانب من المسألة، رأيين مختلفين، يقول في أولهما انه "قد يجوز عنده (جهم) ان يكون الله عالماً بالاشياء كلها قبل وجودها، بعلم يحدثه قبلها". ويقول في ثانيهما: "وحكى عنه حاك خلاف هذا، فزعم ان الله يعلم الشيء في حال حدوثه. ومحال ان يكون الشيء معلوماً وهو معدوم (أي قبل حدوثه)، لان الشيء عنده -أي عند جهم- هو الجسم الموجود وما ليس بموجود فليس بشيء فيعلم او يجهل".

لكن، هناك اشكالية تناقض في فكر جهم تبرز من العلاقة التناقضية بين فكره الجبري واستبساله في نفي صفة العلم عن الله.²³⁹

ذلك أن نفي العلم الألهي يستلزم نفي الجبر على الافعال اللاحقة عند الانسان، لانها تصبح افعالا غير معلومة لله، أي غير محكومة اذن بالارادة الالهية، فينتفي الجبر، ويثبت الاختيار.

4- مسألة الايمان:

كان المفهوم الشائع للايمان عند جمهور المسلمين يتركب من عنصرين: الاعتقاد بالله ورسله أولاً، ونطق اللسان بهذا الاعتقاد ثانياً، ثم جاء الخوارج فزادوا عنصراً ثالثاً في هذا المفهوم، هو العمل وفق الاعتقاد، بحيث لا ايمان ان لم يقترب الاعتقاد والنطق بالعمل.

غير اننا نرى مفهوم الايمان عند جهم يتخذ صيغة جديدة، فاذا به يقتصر على عنصر واحد جديد. هو المعرفة، أي معرفة الله ورسله وكل ما جاء من عند الله .

فالايमान في رأي جهم اذن هو "معرفة" وحسب "اون ما سوى المعرفة من الاقرار باللسان، والخضوع بالقلب، والمحبة لله ولرسوله، والتعظيم لهما، والخوف منهما، والعمل بالجوارح، فليس بايمان". هكذا يقول ابو الحسن الاشعري عن مذهب جهم في الايمان.

ويصوغ الشهرستاني مذهب جهم هذا بالصيغة التالية: "من اتى المعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده، لان العلم والمعرفة لا يزولان بالجدد، فهو مؤمن".

وفي المقابل الايمان الكفر، فما هو الكفر عن جهم؟. هنا نجد عند الاشعري نصاً لجهم يقول: "ان الكفر

خصلة واحدة، وبالقلب يكون، وهو الجهل بالله".²⁴⁰

²³⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 606

²³⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 608

فنحن هنا امام صيغة جديدة بالفعل لمفهوم الايمان، لا تقتصر على عقد الصلة بين الايمان والمعرفة، بل تجعلهما شيئاً واحداً.

واذا تذكرنا ان "جهما" يقول بالمعرفة العقلية، ويعتمدها الدليل الأول إلى الله قبل الوحي، حصل لدينا اقتناع باننا نواجه الان طريقة جديدة في التفكير تضع الفكر العربي - الاسلامي في هذه المرحلة من تاريخ تطوره امام بداءة المنعطف الذي يؤدي به إلى منهج المتكلمين العقلي الفلسفي الممهد لظهور المرحلة الفلسفية. ويكفي دليلاً على اننا هنا امام هذا المنعطف بالفعل ما لقيه المذهب الجهمي من معارضة عاصفة لدى المحافظين .

ويبدو لنا ان منهجه العقلي كان هو الأكثر اثارة للسلف، وللسلطات الاموية كذلك. فان دعوته الجبرية، وان كانت ملائمة لايديولوجية الحكم الاموي، لم تكن منفصلة عن الطريقة العقلية التي عالج بها مختلف القضايا الدينية السابقة بنوع من التفرد التحرر الفكري. ومن هنا يبدو ان نزعتة العقلية الجريئة لم ترض رجال الحكم الاموي، بل اغضبتهم عليه من حيث ان الوضع الطبقي لهذا الحكم كان يقضي على رجاله ان يقفوا الموقف الصارم المعادي لكل نوع من الحركات الفكرية يضع العقل في موضعه المستقل، ولو نسبياً، عن الرأي "الرسمي" المحافظ للدولة، كما فعل جهم. وقد يكون ذلك من العوامل التي حملت جهما ان يستجيب لدعوة الحارث بن سريج في خراسان حين دعاه هذا - أي سريج- إلى مشاركته في حرب بني امية أواخر عهد حكمهم، فشاركه بالفعل، وكانت بذلك نهاية حياته هو وابن سريج معا عام 128هـ.

ولعل هذا ما عناه احمد امين بقوله الذي اوردناه سابقاً: "... وجهم وان كان جبرياً الا انه قد ثار مع الخارجين على بني أمية، وقال بأقوال احفظت عليه الناس، فاستغلت السياسة كراهية عامة الناس له وقتله".

241

هناك قضية اساسية كانت تنصب فيها مختلف مجاري التحول هذا تقريباً، هي قضية الموقف من القضاء والقدر وعلاقته بأفعال الانسان وبمسؤوليته عن هذه الافعال.

وقد اتخذت هذه القضية صيغة تاريخية ذات دلالة ملحوظة، اذ سميت بقضية الجبر والاختيار. فان الصراع فيها كان يدور على هذا السؤال: هل الانسان مجبر على افعاله ام مختار فيها؟.. او هل للانسان حرية الارادة والاختيار في ما يفعل من خير او شر، ام هو خاضع في كل ذلك لارادة الله المطلقة، أي ان القضاء والقدر: خيره وشره، من الله؟.

لقد وصف الباحثون المتأخرون هذه القضية بأنها التي حركت الفكر العربي كله في ذلك العصر. وهو وصف ينطبق على الواقع التاريخي انطباقاً كلياً، لانها منذ ظهرت على الصعيد الفكري في العهود الأولى من حياة

240 حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 609

241 حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 610

الدولة الاموية في المشرق، أصبحت هي القطب المركزي لكل انقسام فكري، أو مذهبي ديني، أو اجتماعي وسياسي.²⁴²

وكانت مشكلة القدر في طليعة الأمور التي تفجر الجدل حولها بقوة، ذلك لان الحكم الاموي استغل الروح الجبرية الظاهرة في بعض نصوص القرآن استغلالاً مثيراً، ليدعم بها قوته وسلطانه على الفئات الاجتماعية المستضعفة التي ظهر التفاوت الطبقي كبيراً جداً بينها وبين الطبقة الحاكمة واعوانها من الاقطاعيين وكبار التجار وذوي الامتيازات الضخمة من قادة جيوش الفتح المرابطين في هذا القطر وذاك.

فقد كان الحكام الامويون، في هذه الظروف، محتاجين ان يرسخوا في نفوس الناس واذهانهم فكرة الجبر، ليضفوا على حكمهم صفة القضاء والقدر من الله، أي صفة التأييد المفروض على المسلمين بقضاء الله وقدره.

من هنا لم يكن مصادفة ان الحركة "القدرية" المناهضة لفكرة الجبر ظهرت في بيئة البصرة ذاتها حيث تعيش جماعات غفيرة من شغيلة الأرض وصغار الحرفيين، وحيث يستغل هذه الجماعات الغفيرة اسوأ استغلال جماعات من كبار الاقطاعيين وكبار التجار ورؤساء القبائل النازحين من الجزيرة مع جيوش الفتح الأولى.

مضافاً إلى ان الحركة الثقافية الناشطة في البصرة يومئذ كان زمامها بأيدي مفكرين ينحدرون من فئة الموالى، وهي الفئة التي كان يعدها الامويون في المرتبة الدنيا من المجتمع العربي، بل يعدونها في مرتبة العبيد. والحسن البصري الذي ظهرت الحركة القدرية بشكلها الفكري في حلقة الدراسية بمساجد البصرة، هو نفسه كان معدوداً من الموالى.

اما سبب تسمية أصحاب فكرة الاختيار بـ"القدريين" بالرغم من أن هذا الاسم يعني عكس الفكرة، فهو سبب يرجع إلى قصد من خصوم الفكرة ان يشوهوا مضمون الحركة التي قامت عليها، وان يطبقوا على أصحابها الحديث المنسوب إلى النبي القائل: "القدرية مجوس هذه الأمة".²⁴³

²⁴² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 619

²⁴³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 622-623

الفصل الثالث: المعتزلة، والصراع المعتزلي الأشعري

اسم المعتزلة تاريخياً:

ترددت كلمة "الاعتزال" وكلمة "المعتزلة" كثيراً في تاريخ الصراع السياسي - الفكري في الإسلام قبل نشوء هذه الجماعة التي استقر عليها اسم "المعتزلة" في نهاية القرن الأول للهجرة وأواخر القرن السابع للميلاد، وأصبحت كلمة "الاعتزال" منذ ذلك الحين تعني الإشارة إلى مذهب هذه الجماعة بما تفرد به من آراء في جملة من "الأصول" الاعتقادية الإسلامية، وبما تفرد به كذلك من منهج عقلي في معالجة هذه الآراء.²⁴⁴

من المعروف، تاريخياً، أن مبدأ ظهور المذهب "الاعتزالي" هو الخلاف بين الحسن البصري وتلميذه وأصل بن عطاء في مسألة "مرتكب الكبيرة": أكافر هو أم مؤمن؟.

فقد كان رأي الحسن البصري أنه "منافق"، وكان رأي تلميذه وأصل أنه "فاسق". ومؤدى الرأي الأول أن مرتكب الكبيرة ليس مكتمل الإيمان، لأنه يقول شيئاً ويضمر شيئاً آخر، وهذا هو معنى "المنافق"، فهو إذن يستحق ما يستحقه غير المؤمن من الجزاء في الآخرة.²⁴⁵

ومؤدى الرأي الثاني - رأي وأصل - أنه مؤمن من حيث الاعتقاد، ولكنه يعطل أحكام الشريعة من حيث العمل بارتكابه الكبيرة، وهذا معنى "المنافق". ولكن ما جزاؤه في الآخرة؟. هنا قدم وأصل صيغة جديدة للوضع الذي ينبغي أن يكون لمرتكب الكبيرة من حيث الإيمان والكفر. وكانت الصيغة التي ابتكرها وأصل هي القول بأن - أي مرتكب الكبيرة - في "منزلة بين المنزلتين"، أي أنه في مرتبة وسط بين المؤمن والكافر، فليس هو إذن بالمؤمن ولا بالكافر.

والواقع أن القول بالمرتبة الوسط الذي حدد به مؤسس مذهب "الاعتزال" وأصل بن عطاء مكان مرتكب الكبيرة، قد حدد في الوقت نفسه المكان الوسط أيضاً للمعتزلة بالذات بين الطائفتين الرئيسيتين في هذه المسألة: طائفة الخوارج، وطائفة المرجئة.

فقد حكم الخوارج على مرتكب الكبيرة بأنه كافر إذ جعلوا الإيمان قائماً على ركنين متلازمين: الاعتقاد، والعمل معاً. أما المرجئة فقد حكموا له بأنه مؤمن، إذ جعلوا الإيمان مجرد الاعتقاد الداخلي، ولم يعدوا الإقرار باللسان ولا القيام بالأعمال جزءاً من الإيمان، وبهذا يكون "المعتزلة" وسطاً بين طرفين نقيضين.

إن مسألة "مرتكب الكبيرة" كانت هي محور الخلاف في مدرسة الحسن البصري بين الأستاذ وتلميذه وأدت إلى

"اعتزال" التلميذ - وأصل - ثم إلى قيام مذهب "المعتزلة" على مبدأ "المنزلة بين المنزلتين" أو الأمر.²⁴⁶

²⁴⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 631

²⁴⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 633

²⁴⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 634

نشأة هذا المذهب متصلة الجذور والاصول بما سبقها من حركات فكرية لها هي كذلك جذورها واصولها في الواقع الموضوعي من حركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي في عصر زاهر بالصراع الذي كان سياسياً وان كانت صيغته الظاهرة دينية محضاً أول الامر، ودينية - فكرية في عهدها المتأخر. القاعدة النظرية في مسألة مرتكب الكبيرة عند المعتزلة، مرتبطة بنشأة المعتزلة كمذهب فكري في العقائد الاسلامية.

القاعدة النظرية التي وضعها واصل بشأن مرتكب الكبيرة في سياق الكلام على الخوارج والمرجئة، لم تكن في معزل عن الواقع العربي - الاسلامي بما كان يصطرع فيه حينذاك من آراء وخلافات ومواقف سياسية، وان اتخذت هذه القاعدة "المعتزلية" وجهها النظري المجرد وطابعها الديني الخاص. وسنرى - بعد - ان المعتزلة سيخوضون مع خصومهم معركة تتحول عملياً إلى معركة دموية تتبناها دولة بكامل اجهزتها في عهدين متناقضين من عهود الدولة العباسية.

وسنرى بذلك صحة استنتاج احمد امين القائل بأن رأي المعتزلة في مسألة مرتكب الكبيرة "يستتبع آراء سياسية خطيرة"، ولذلك "اضطر المعتزلة ان يطبقوا نظريتهم على الاعمال التي عملت منذ نشب الخلاف بين المسلمين" بين العثمانية والعلوية، ثم بين العلوية والأموية والخوارج.²⁴⁷

مذهب المعتزلة لم يظهر من الفراغ، ولم يبق على الفراغ، وانما خرج من تلك البذور الفكرية التي تنامت سريعاً بفضل ما احدثته افكار القدرية والجهمية من تفاعل النقيضين في مسألة حرية الانسان ومسؤوليته عن افعاله، ومن توافقهما معا - رغم تناقضهما في هذه المسألة - على النظر العقلي في العقائد الاسلامية، وعلى الرجوع إلى التأويل العقلي للنصوص الاسلامية، وان اختلفت وجهة كل منهما في هذا التأويل.

من هنا نقول ان البحث العلمي يرفض ما قد يستفاد من رواية الشهرستاني السابقة ومن الروايات المماثلة لها بشأن نشأة المعتزلة ونشأة اسمها، من ان هذه الحركة ظهرت - أول ما ظهرت - حركة فردية قام بها شخص معين، هو واصل بن عطاء، كما يرفض البحث العلمي ما قد يستفاد من ظواهر تلك الروايات من ان انتقال واصل منحلقة في مسجد البصرة إلى حلقة أخرى في المسجد نفسه، هو الذي يحدد نشأة الحركة "المعتزلية"، بحيث يبدو - على هذا - انها وجدت بصورة عفوية ارتجالية فجائية اقترنت بعمل جسدي انفعالي آني، ويتغير شخص معين مجلسه من مكان إلى مكان آخر، وليس بين المكانين سوى بضع خطوات.²⁴⁸

²⁴⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 637

²⁴⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 639

المبادئ الأساسية لمذهب المعتزلة :

مؤرخو الفرق الإسلامية يقسمون المعتزلة إلى عدة طوائف أو فرق، وينسبون كل طائفة أو فرقة إلى واحد من كبار مفكريهم ويسمونهم باسمه، فيقولون مثلاً: الواصلية نسبة إلى واصل بن عطاء، والنظامية نسبة إلى إبراهيم بن سيار النظام .. الخ وقد عدّهم الملطي عشرين فرقة، وأوصلهم البغدادي إلى اثنين وعشرين فرقة. أما الشهرستاني فيذكر منهم اثنتي عشرة طائفة، ثم يقسمهم مؤرخو الفرق إلى: معتزلة البصرة، ومعتزلة بغداد. الأصول الخمسة فهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومهما افتراق المعتزلة طوائف وبقا فان هذه "الأصول الخمسة" هي الجامع بينهم. أما الفوارق بين طوائفهم وفرقهم فهي ما يسمونها الفروع الواردة على تلك الأصول، وقد حصلت هذه الفوارق أو الفروع خلال تطور المذهب كلما ازداد الاتصال بين كبار مفكريه وبين الفكر الفلسفي في مختلف مصادره الخارجية، وكلما تعمقت الصلة بين الفكر العربي - الإسلامي والثقافات الفلسفية، ولا سيما اليونانية بعد انتشار الترجمة في العهد العباسي.

الخياط صاحب كتاب "الانتصار" وهو من كبار مفكري المعتزلة في القرن الثالث الهجري (القرن التاسع الميلادي) يقول: "وليس يستحق احد منهم (يقصد المعتزلة) اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين منزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يبدأ الشهرستاني كلامه على المعتزلة بقوله: "ويسمون أصحاب العدل والتوحيد". فهذان المبدآن أكثر تحديداً وتمييزاً للخصائص التي تفرد بها المعتزلة بين مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية.

وقد كان دي بور De Boer على حق اذ لاحظ ان لقب "أهل العدل" هو اخص لقب اطلق عليهم "حينما توجه

تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام".²⁴⁹

الفصل الرابع : التوحيد المعتزلي

مسألة خلق القرآن:

لجأ المعتزلة إلى القول بأن كلام الله ليس "بقديم"، أي ليس من الصفات المعادلة للذات، وإنما هو حادث، فالقرآن - وهو كلام الله باتفاقهم - حادث اذن، أي "مخلوق" ككل شيء مخلوق في الكون، فمعنى كون الله متكلماً - اذن - انه خالق الكلام.

هذه هي المسألة: منشؤها، وحقيقتها، كما قررها المعتزلة، لكنهم لم يتقصروا في تقريرها على ما تقدم، بل هم حاولوا فوق ذلك تأكيد هذا الرأي ودعمه ببراهين أخرى يرمي بعضها إلى اثبات ان القول بقدم القرآن وازليته لا ينافي مبدأ التوحيد وحسب، بل ينافي كذلك عقلانية التشريع القرآني.

وذلك انهم قالوا: اذا افترضنا القرآن كلاما ازلياً، أي صفة للذات الالهية الازلية، كان معنى هذا ان الاوامر التي يشتمل عليها القرآن ازلية أي صادرة قبل ان يوجد المأمورون بها، أي انها كانت غير ذات موضوع قبل وجود البشر المكلفين بها.

فان البشر هم موضوع هذه الأوامر، فكيف يعقل ان يوجه الله أوامره إلى المعدوم؟ ، ان ذلك نوع من العبث الذي لا يجوز على الله، بل محال.

وقالوا ان الكلام، لكي يتحقق شرط وجوده، يحتاج إلى مكلم (بكسر اللام) ومكلم (بفتح اللام)، وقبل وجود المكلفين ليس هناك سوى مكلم من غير مكلم. بذلك يكون القول بأزلية القرآن نفياً لعقلانية التشريع ، وهو باطل.²⁵⁰

تأويل النصوص القرآنية :

بعد ان فرغ المعتزلة من اقامة البراهين العقلية على القول بخلق القرآن، انصرفوا إلى النظر في النصوص القرآنية يفسرونها وفق ما انتهى اليه النظر العقلي عندهم، وجعلوا من هذه النصوص، كما فهموها، دعامة لرأيهم.

فقد نظروا مثلاً في الآية: "كتاب احكمت آياته ثم فصلت" (سورة هود - الآية 3)، فقالوا: ان هذه الآية دالة على ان القرآن مؤلف من اجزاء جاءت على دفعات متوالية (احكمت، ثم فصلت)، وذلك لا يكون الا لاشياء الحادثة غير الازلية.

ونظروا في الآية: "ان انزلناه.." (سورة الدخان - الآية 3) فقالوا انها ظاهرة الدلالة على الانزال وهو فعل حادث، فالازل لا ينزل.

²⁵⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 678-679

ولعل أقوى ما استندوا إليه من هذه النصوص آية: "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها" (سورة البقرة - الآية 106). فهم يقولون ان النسخ يعني التغيير، وهو اظهر الظاهرات التي يتميز بها الحادث من القديم الازلي الذي لا يمكن ان يتعرض لاي تغيير.²⁵¹

التيارات المعارضة للمعتزلة :

يمكن حصر وجهات النظر التي جابهت المعتزلة هنا في ثلاثة تيارات رئيسية:

أ- تيار السلفيين. ب- تيار الحنابلة. ج- تيار الاشعرين:

أ- التيار السلفي: ويسمى جماعة هذا التيار باسم "الصفائية" لانهم يثبتون الصفات الازلية لله. وقد نشأت هذه التسمية رداً على المعتزلة لنفيهم هذه الصفات. فأهل السنة والجماعة، بوصف كونهم سلفيين أي تابعين لرأي السلف من المسلمين الأولين، كانوا يرون ضرورة الايمان بصفات الله كما وردت في القرآن ايماناً مطلقاً دون نظر عقلي فيها، ودون محاولة لتأويلها وفق النظر العقلي.

من هذه الصفات الواردة في القرآن: القدرة، والارادة، والعلم، والسمع، والبصر، والكلام.²⁵²

وهذه يجب الاخذ بمعانيها الظاهرة لغوياً، وترك تفسير دلالتها الحقيقية إلى الله وحده، وليس لاحد من البشر أن يفسرها بعقله، لان العقل لا يملك القدرة على ادراك المقاصد الالهية من هذه الصفات.

وقد كان السلف يقفون هذا الموقف منها، فيجب ان يبقى منهجهم هو المتبع ولا يجوز تخطيه مطلقاً.

من هنا كانت مجابهة السلفيين للمعتزلة في مسألة الصفات ومنها مسألة خلق القرآن، مجابهة محافظة صارمة، تمنع حتى الجدل والمناظرة في مسائل الدين، بل توجب الايمان بما جاء في القرآن وحديث النبي كما جاء والوقوف عنده، لان البحث في صفات الله: هل هي عين ذاته ام غير ذاته، وفي كيف تصدر الاشياء الحادثة عن القديم وكيف يؤثر علم الله القديم بالمعلومات الحادثة، هو بحث يتجاوز قدرة العقل، ولذلك يكون مؤدياً إلى الانحراف عن خطة السلف، أي عن نهج الدين نفسه.

يبدو واضحاً من هذا العرض العام لمذهب السلفيين، ان الخلاف بينهم وبين المعتزلة يرجع، في جوهره، إلى الخلاف في مسألة العقل.

فهم - أي السلفيون - ينفون قدرة العقل على ادراك الحقائق الالهية ومنها حقيقة صفات الله. في حين ان المعتزلة يثبتون للعقل قدرته غير المحدودة في ادراك كل ما يتعلق بهذه الحقائق، وفي استخلاص البراهين العقلية الموصلة إلى هذه الحقائق دون الوقوع في الخطأ، وفي اعتبار النتائج التي تنتهي إليها هذه البراهين

²⁵¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 681

²⁵² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 686

يقينية، ولذا يجب اتخاذها مقياساً يرجع إليه في تقرير مفاهيم العقائد وفي تأويل النصوص الدينية حتى تكون موافقة لهذا المقياس ومنسجمة معه.

في ضوء هذا الفرق الجوهرى بين موقف التيار السلفى وموقف المعتزلة يمكننا ان نتبين الجانب التقدمي الأكثر وضوحاً في مذهب المعتزلة .

وفي مقابل ذلك نلاحظ عند السلفيين مبالغة في انكار دور العقل إلى حد ان بعضهم ، لكي يلغي مكان العقل كلياً ويقطع عليه طريق التفكير في الامور الدينية، وفي الصفات بخاصة.²⁵³

مالك بن انس (96- 179 هـ / 714 - 795)، وهو زعيم المذهب المالكي المنسب إليه من المذاهب الفقهية السنية الأربعة الرئيسية ، حين يحاول الرد على أهل التأويل الذين يرفضون الأخذ بظاهر الآيات القرآنية الدال على تشبيه الله بالاجسام، مثل آية "الرحمن على العرش استوى" (سورة طه- الآية 5) التي يقول ظاهراً بأن لله عرشاً وأنه استوى على العرش، العرش شيء مادي، والجلوس عليه فعل مادي. يقول مالك في محاولته الرد على ذلك: "الاستواء معلوم، والكيفية (أي كيفية الاستواء - الجلوس) مجهولة، والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة".

نرى مالكا ، اذن، يمنع حتى السؤال عن كيفية الاستواء على العرش، أو غيره مما يستدعي السؤال، ونراه يحكم على مجرد السؤال عن ذلك بأنه "بدعة"، و"البدعة" في الاسلام ضلال انحراف، فكيف اذا تجاوز الامر السؤال إلى التأويل، ولا سيما التأويل العقلي؟.

ب- التيار الحنبلي : ينسب هذا التيار إلى أحمد بن حنبل زعيم المذهب الفقهي السني الاخر بين المذاهب الاربعة (-241 هـ - 855م) .

وهذا التيار سلفي أيضاً، ولكنه تميز بقبوله التأويل المحدود.

واحمد بن حنبل واجه "محنة خلق القرآن" مواجهة مباشرة. وقد تعرض اثناء الاشهر الاخيرة من حياة الخليفة العباسي المأمون وطوال عهد المعتصم، إلى امتحان عسير في رأيه بخلق القرآن، اذ كانت الدولة العباسية قد تبنت في ذلك الحين رأي المعتزلة بهذه المسألة ، وأخذت تمتحن القضاة والفقهاء وزعماء المذاهب الاسلامية والحكام في مواقفهم منها.

وقد وقف احمد بن حنبل بشجاعة وثبات على رأيه المناهض لرأي المعتزلة والدولة رغم السجن والتعذيب، ورغم التخاذل الذي اصاب الكثيرين من اعداء فكرة خلق القرآن ، حتى خرج من السجن وهو أشد اصراراً على موقفه ذاك.²⁵⁴

²⁵³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 687

²⁵⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 688-689

ج- التيار الاشعري:

والحقيقة ان ظهور الاشعري (-330 هـ / 941م) بمذهبه الكلامي المعارض لمذهب المعتزلة قد بلور آراء السلفيين في مذهب جديد متكامل الجوانب، بحيث تركزت فيه حركة المعارضة كلها التي انتصبت بوجه المعتزلة تحاربهم بسلاحهم نفسه، سلاح المباحث الكلامية، هذه الحركة التي تألف منها من المعتزلة، منذ ذلك الحين، خيطان متوازنان في مجرى واحد، هو مجرى البحث النظري الذي كان منه علم الكلام.²⁵⁵

نسجل ملحوظة عن التيار الاشعري، هي انه رغم كونه سلفياً، قد استخدم الطريقة العقلية كالمعتزلة.

²⁵⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 692

الفصل الخامس: العدل المعتزلي

أهل العدل:

لم يكن اعتباراً، في تاريخ الفكر المعتزلي، ان اطلق لقب "أهل العدل" على أصحاب مذهب الاعتزال جملة، بالرغم من ان فكرة العدل الالهي تدخل في صلب الاعتقادات الاسلامية عند مختلف فرق المسلمين ومذاهبهم. ذلك ان المعتزلة لم يأخذوا بمبدأ العدل الالهي بمعناه الأولي البسيط الذي اخذ به المسلمون الأولون، ولا بمعناه السلفي الذي حدده السلفيون بعد ذلك على النحو الآتي:

"ان الله عدل في افعاله بمعنى انه متصرف في ملكه: يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد".²⁵⁶

ان الظاهر من هذا التحديد كون العدل مستنداً إلى الايمان بفكرة ان المشيئة الالهية المطلقة التصرف لا تضع شيئاً في غير موضعه.

ام المعتزلة فقد حاولوا ان يخضعوا فكرة العدل الالهي للتأويل العقلي ولعملية "تنظير" كلامي فلسفي تحدد العلاقة بين الفعل الالهي والفعل الانساني، بل فعل الطبيعة.

وقد لخص "دي بور" عملية "التنظير" هذه بكلمته مفهوم العدل الالهي لا يستقيم لمقتضى العقيدة الاسلامية في نظر المعتزلة، الا ان يتضمن تحديد هذه العلاقة على وجه يتحقق فيه اختيار الانسان في افعاله، ليكون - بهذا الاختيار - مسؤولاً عما يفعل، وليكون الثواب والعقاب من الله بعد ذلك مترتباً على هذه المسؤولية ذاتها. ففي رأي المعتزلة ان الانسان اذ لم يكن مختاراً في ما يفعل كان غير مسؤول عن افعاله، خيراً كانت ام شراً. واذا لم يكن مسؤولاً كان الثواب باطلاً لانه جزاف وعيب، وكان العقاب ظالماً. وكلا الامرين: الباطل والظلم، نوع من الشر، والله لا يصدر عنه الشر.

فللعدل الالهي اذن عند المعتزلة وضع خاص يقوم على معادلة عقلية منسقة منطقياً على قاعدتين: قاعدة ان الشر لا يصدر عن الله، وقاعدة ان الثواب والعقاب على فعل لا اختيار فيه هما شر.

لكن القاعدة الكبرى والأساس التي كانت المنطلق الواقعي غير المنظور، لتصور مفهوم العدل كما تصوره المعتزلة، هي قضية حرية ارادة الانسان في افعاله.²⁵⁷

الأساس الاجتماعي لمفهوم العدل:

وليس من المصادفة ان معظم مفكري المعتزلة، بل اعظمهم شأناً في عالم الفكر واكثرهم تمسكاً بقضية العقل وقضية حرية الانسان ورفض فكرة القضاء والقدر، كانوا من تلك الفئة الاجتماعية التي يسمى ناسها بـ"الموالي". وهم الذين كانوا يعدون في مرتبة من المجتمع العربي حينذاك ادنى من مرتبة غير الموالي، اما

²⁵⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 763

²⁵⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 764

لأنهم كانوا أرقاء، أو لأنهم استرقوا بالأسر، أو لأنهم كانوا تابعين لأحدى القبائل بحلف يكون فيه الضعيف لل قوي إلى حد الذوبان بحيث يصبح تابعاً له حتى في النسب.

فأي مفكر كبير من مفكري المعتزلة لم تلتصق باسمه صفة "مولى فلان" أو "مولى القبيلة أو العشيرة الفلانية" حتى في أيام مجده الفكري في حياته.. لا بد أن ذلك كان يشعره بانتفاص مكانته الاجتماعية، وليس بعيداً أن يؤثر مثل هذا الشعور في شيء من اتجاهاته الفكرية دون أن يكون واعياً لذلك. فهذا أبو الهذيل العلاف، مثلاً، بقيت هذه الصفة تلاحقه في كتب التاريخ إلى اليوم، فهو حتى في مؤلفات الباحثين المعاصرين "مولى لعبد قيس".

وكذلك النظام: فهو على عظم مكانته الفكرية لم يستطع هؤلاء المعاصرون أنفسهم أن ينسوا أو يتناسوا أنه "كان من الموالي".

وهكذا شأن الجاحظ فقد قالوا أنه كان مولى لقبيلة كنانة. ليس من غير أساس واقعي تاريخي في الحياة الفكرية العربية نفسها أن يقول البغدادي أن البدع في كل دين لا تأتي إلا من أبناء الرقيق. وهنا قد يجبر لنا منطق البحث أن نتساءل: ليس من الممكن أن يكون لهذا الواقع التاريخي - الاجتماعي أثر ما في نشوء ذلك المفهوم الخاص للعدل عند المعتزلة؟.

ولعل مما يجعل هذا التساؤل مشروعاً - من وجهة منطوقة - أن حرية الإنسان هي إحدى القاعدتين الأساسيتين لهذا المفهوم المعتزلي للعدل.

ونحن - طبعاً - لا نزعم أن الأثر الذي أشير إليه كان ملحوظاً عندهم بصورة واعية أو مباشرة، بل نزعم أنه ربما كان لواقعهم الاجتماعي ذاك عمل داخلي خفي غير ملحوظ في صيرورة هذا المفهوم بما يتضمنه من التمسك بفكرة حرية الإنسان ورفض فكرة القدر التي رأينا لها في ما سبق جانباً أيديولوجياً بما أوردناه هناك من شواهد تاريخية تدل على أن فكرة القضاء والقدر كثيراً ما كانت تعبيراً عن أيديولوجية طبقية تمسك بها الحكام الأمويون تمسكاً شديداً وحاربوا بها خصومهم ولا سيما القدريين الأوائل (معبد الجهني وغيلان الدمشقي الخ).

258

وربما وجدنا إحدى بصمات هذا الواقع متمثلة في مواقف سياسية معروفة للمعتزلة، سواء كانت هذه المواقف تجاه أحداث عصرهم أم تجاه الأحداث الإسلامية السابقة التي حدثت في عصر صدر الإسلام. من هذه المواقف - مثلاً - اتفاقهم على تخطئة معاوية في محاربته لعلي بن أبي طالب. ومنها قول بعضهم في الخليفة الراشدي الثالث عثمان "أنه أوطأ بني أمية رقاب الناس وولاهم الولايات واقطعهم القطائع (الاقطاعات العقارية) ، وفتحت أرمينية في أيامه فأخذ الخمس كله فوهبه لمروان، وحمل المراعي حول المدينة كلها من مواشي المسلمين إلا عن بني أمية، وأعطى أبا سفيان بن حرب (والد معاوية) مئتي ألف من بيت المسلمين في اليوم الذي أمر فيه لمروان بن الحكم بمئة ألف من بيت المال..".

ومن أظهر المواقف دلالة على حضور الاساس الاجتماعي في تفكير المعتزلة كون بعضهم يأخذ بمقالة الخوارج من انه ليس شرطاً ان يكون الامام من قریش، بل تجاوز بعض القائلين بهذا الرأي من المعتزلة حدود الخوارج، فقال انه اذا اجتمع قرشي واعجمي وتساويا في الفضل فينبغي ان يتولى الامامة الاعجمي. ولعلنا نجد في الكلام التالي للاشعري مدخلاً صالحاً لاكتشاف العلاقة بين الموقف السياسي والموقف

الفكري عند المعتزلة. يقول ابو الحسن الاشعري: ²⁵⁹

"اختلفوا في المقدار الذي يجوز، اذا بلغوا اليه، ان يخرجوا على السلطان ويقاثلوا المسلمين، فقالت المعتزلة: اذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا اننا نكفي مخالفينا، عقدنا للامام ونهضنا فقتلنا السلطان وازلناه واخذنا الناس بالانقياد لقولنا، فان دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد وفي قولنا في القدر والا قاتلناهم. ووجبوا -أي المعتزلة- الخروج على السلطان على الامكان والقدرة اذا امكنهم ذلك وقدروا عليه".

فان هذا الكلام يحدد، بوضوح، موقف المعتزلة من قضية السلطة السياسية، فهم يفكرون بالوصول إلى هذه السلطة ليجسدوا فيها افكارهم حتى بوسائل العنف الدموي اذا تهيأت لهم القوة الكافية موضوعياً لتحقيق هذا الغرض.

المعتزلة يقولون: لا يكون الخروج (أي "الثورة" المسلحة لتغيير السلطة) الا مع امام عادل، ولا يتولى انفاذ الاحكام وقطع يد السارق والقود الا الامام العادل أو من يأمر الامام العادل، لا يجوز غير ذلك". فالمعتزلة، اذن، يشترطون ان تكون السلطة السياسية - الدينية بقيادة امام، ويشترطون لهذه القيادة كون الامام عادلاً.

فما مفهوم العدل هذا عندهم؟

ان العدل الذي يشترطونه في الامام يتضمن الاخذ برأيهم في التوحيد وفي القدر. فاذا عرفنا ان رأيهم في القدر لا ينفصل عن القول بحرية الانسان، أي رفض الحتمية القدرية التي تسلب الانسان اختياره في ما يفعل، استطعنا ان نستنتج من ذلك ان مفهوم العدل الدنيوي الأرضي عندهم لا ينفصل أيضاً عن قضية حرية الانسان هذه.

ومن هنا يمكننا اكتشاف العلاقة - في تفكيرهم - بين المفهوم الميتافيزيقي للعدل، أي العدل الالهي، وبين مفهومه الواقعي العملي المتجسد في الامام العادل، أي في السلطة السياسية - الدينية العادلة (اجتماعياً).

بهذا التحليل يمكن القول بان "العقلانية" المعتزلية لم تكن "عقلانية" تجريدية وميتافيزيقية مطلقة، بل نستطيع ان نكتشف لها جانباً واقعياً عملياً يتصل بحياة الناس الواقعية، وان يكن هذا الجانب غير ملحوظ

مباشرة في مباحثهم النظرية. ²⁶⁰

²⁵⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 766

²⁶⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 767

بين العدل المعتزلي ، والمعرفة :

لما تقرر عند المعتزلة ان الانسان متفرد بين مختلف الكائنات بميزة حرية الاختيار في افعاله، وان امتلاكه خاصة العقل هو الاصل والمصدر في تفرد به بتلك الميزة، كان طبيعياً ان يعالجوا مسألة المعرفة من حيث قدرة الانسان في تحصيلها، ودور العقل في هذا المجال، ومدى حدود قدرته، وان يعالجوا في هذا الموضوع انواع المعرفة، ومختلف وسائل الانسان في تحصيل هذا النوع وذاك من أنواعها، وكيفية تحصيله، ثم قيمة كل معرفة يكتسبها الانسان بهذه الوسيلة أو بتلك.

ان بحث هذه المسألة يدخل في بحث الأسس الرئيسية لنظرية العدل المعتزلية، فانه بقدر ما يكون لعقل الانسان من مجالات وممكنات معرفية، سعة وعمقاً، يكون مستند المعتزلة في نظرية العدل أكثر قوة وأرسخ حجة، فكيف بحثوا جوانب المسألة؟.

لكي نتناول الأمر بشيء من الاحاطة والاستيعاب نحتاج ان نتبع الطريقة التقليدية التي لا تزال تحتفظ بصحة منطقها وواقعيتها في تقسيم المعرفة تقسيماً أولياً إلى قسمين رئيسيين: المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية، فضلاً عن ان ذلك ينسجم مع طريقة المعتزلة انفسهم في معالجة قضية المعرفة.²⁶¹

أ- المعرفة الحسية:

يتصل بحث هذا النوع من المعرفة عند المعتزلة بمباحثهم المستفيضة بشأن النفس الانسانية أو الروح وعلاقتها بالجسم وبأعضاء الحواس الخمس وعلاقة هذه الحواس بعضها ببعض، ونظرتهم في الوظائف المعرفية لكل من الحواس الخمس هذه.

وقد اضطربت اقوالهم في تحديد النفس أو الروح، فاضطربت لذلك مذاهبهم بتحديد دورها في عملية الاحساس والإدراك ، أي المعرفة.²⁶²

ومهما يكن ، فإن جملة الكلام على المعرفة الحسية عند المعتزلة ، يدعونا إلى التزام استنتاجنا الأخير الذي انتهينا اليه في هذا الموضوع من كون المعتزلة -بوجه عام- يأخذون بالمعرفة الحسية طريقاً صحيحاً لمعرفة العالم الخارجي.²⁶³

ب- المعرفة العقلية:

لقد أصبح واضحاً لدينا حتى الآن ان المعتزلة قد أحلت العقل محله الاسمي في أسس نظريتها المتكاملة الجوانب إلى حد كبير، وفي أسس المبادئ التي تنطلق منها نظرية الاعتزال بكاملها.

²⁶¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 790

²⁶² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 791

²⁶³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 802

وما مسألة حرية ارادة الانسان عندهم، من حيث الاساس والمنطلق، سوى وجه من وجوه التطبيق الخلاق لنظريتهم الثابتة في مسألة العقل.

وكذلك الأمر في المسألة المعروفة في أدبيات الفكر المعتزلي بـ"مسألة الحسن والقبح العقليين"، بل يصح لنا القول انه ما من مسألة كانت تطرحها حركة الحياة العربية - الإسلامية في عصر المعتزلة، من مسائل العقائد أو مسائل الشريعة أو مسائل عالم الانسان، الا انبرى المعتزلة لمعالجتها ووضع الحلول لها بالرجوع إلى العقل واعتماد حكمه في كل ذلك، من الوجهة النظرية والعملية معاً.²⁶⁴

"معرفة" الله :

نظرية المعرفة عند المعتزلة ترى أن العقل النظري هذا يؤدي مهمة المرحلة الأخيرة من مراحل المعرفة العقلية فانهم يقسمون المعرفة العقلية إلى قسمين أولاً، ثم إلى مراحل ثانياً. فأبو الهذيل العلاف -مثلاً- يقول أن المعارف ضربان: أحدهما باضطرار وهو معرفة الله ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته. وما بعدهما من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب. وهذا العلم الأخير هو ما نقصد بالعلم النظري، وهو نفسه الذي كان موضوع التعريفات السابقة الذكر. اما معرفة الله، فان المعتزلة يعدونها من نوع المعرفة الاضطرارية، أي التي لا تحصل بالاختيار والاكتساب، بل ببدهة العقل، بمعنى انها ليست ناشئة عن عملية تحويل الادراكات الحسية إلى ادراكات عقلية، ولا عن عملية تجريدية تحصل بوساطة الاقيسة الاستدلالية المنطقية والنظرية المحض.²⁶⁵

حاصل الفصلين: الرابع، والخامس

قضية العقل:

أوضحت لنا دراسة الفكر المعتزلي ان هذه الجماعة قد التزمت قضية العقل إلى حد يكاد يتخطى التزامهم ببعض الاصول المقررة في الاسلام، فجعلوا حكم العقل قاضياً بصرف نصوص القرآن عن ظواهرها حيثما كانت هذه الظواهر متعارضة مع ما يقتضيه العقل، حتى رأيناهم يجعلون حرية اختيار الانسان حاكمة على حرية ارادة الله ومفيدة لقدرته.

وما ذاك الا لان مبدأ حرية الانسان قائم عندهم على وجود العقل بالضرورة، وعلى ان وجوده لا معنى له ان لم تكن له قدرة الاختيار بالضرورة كذلك، وانه لولا هذا وذاك لسقطت مسؤولية الانسان

²⁶⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 803

²⁶⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 806

عن افعاله، ولما كان العدل الالهي عدلاً حقاً. فقضية العقل هي النقطة المركزية في هذه المعادلة كلها.

القيمة التاريخية لتمسك المعتزلة في ذلك العصر بشأن العقل إلى الحد الذي عرفناه، فإن ذلك التمسك المتشدد الشجاع قد ساعد - كما نعتقد - على دفع الحركة الفكرية في عصرهم اشواطاً سريعة وبعيدة نحو آفاق جديدة للنظر العقلي والفلسفي بحيث استطاع ان يؤدي مهمة التحضير والتخمير لا للمرحلة الفلسفية وحسب، بل لانطلاقة النهضة العلمية المقبلة كذلك افقياً وعمودياً معاً.²⁶⁶

أحمد أمين يرى من نقاط الضعف في المعتزلة "انهم افراطوا في قياس الغائب على الشاهد، اعني في قياس الله على الانسان، واخضاع الله تعالى لقوانين هذا العالم، فقد الزموا الله - مثلاً - بالعدل كما يتصوره الانسان، وكما هو نظام دنيوي".

قضية السببية :

تمسك المعتزلة بمبدأ السببية في حدوث الاشياء والافعال، فحتى قضية خلق الله للعالم ربطوها بهذا المبدأ. وقد رأينا كيف هم لا يفصلون بين مبدأ العلية في الطبيعة وبين ما يترتب على هذا المبدأ من مسؤولية في المستوى البشري الاجتماعي، دون ان يخضعوا افعال الانسان إلى الحتمية الجبرية. وقد فرقوا بين العلية في افعال الطبيعة والعية في افعال الانسان بأن الأول تخضع لقوانين ثابتة حتمية، واما الثانية فتخضع إلى عنصر آخر هو عنصر الارادة. وذلك انسجاماً مع مذهبهم في حرية اختيار الانسان، وانسجاماً مع المبدأ الذي اقاموا عليه مذهب حرية الاختيار هذا، نعني به العقل. وتتجلى القيمة التقدمية لتمسك المعتزلة بمبدأ السببية وللبحوث النظرية التي أوضحوا بها هذا المبدأ، اذا قارنا موقفهم في هذه المسألة بالموقف الاخر المعارض الذي كان سائداً عصرهم، والذي كان الاشاعرة بالاختصاص يحملون رايته منكرين مبدأ السببية انكاراً مطلقاً.

وبناء على هذا الانكار لمبدأ السببية استبعد العقل عن مجال المعرفة، وارتبطت المعرفة ارتباطاً مطلقاً بالمصدر الالهي.²⁶⁷

ان النظرة المقارنة هنا تكشف دون شك عن فضل المعتزلة في كونهم واجهوا تياراً فكرياً اسقط من الكون كله وجود القوانين الموضوعية التي تنظم العلاقات بين الاشياء والاحداث، كما اسقط بذلك امكان استقلال العقل بالمعرفة، مهما يكن نوع المعرفة.

لقد واجه المعتزلة هذا التيار الفكري الاخذ به يومئذ جمهرة واسعة من أهل الرأي والنفوذ الديني، وبينهم الاشاعرة وانضم اليهم - بعد - فريق من أهل علم الكلام وأهل المذاهب الإسلامية من السنة والشيعة.

²⁶⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 822-823

²⁶⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 825

ولكن المعتزلة على اختلاف آرائهم في كثير من المسائل اتفقوا على مواجهة هذا التيار بسلاح فكري نظري متقدم يدافعون به عن العقل وعن مبدأ السببية من حيث هو قانون كوني شامل، ومن حيث هو مبدأ عقلائي تستند إليه سائر القوانين الموضوعية في الكون والطبيعة وعالم الإنسان.

هذا الجانب أيضاً من جوانب الفكر المعتزلي يقدم لنا عنصراً آخر من العناصر التي تتكون منها النظرة التاريخية العلمية لدور المعتزلة التقدمي في تاريخ الحركات الفكرية لا على الصعيد العربي - الإسلامي وحسب، بل على صعيد أوسع منه قد يصح القول أنه صعيد الفكر البشري، باعتبار أن المنطقة التي ازدهر فيها نشاط الفكر المعتزلي أصبحت أحد مراكز الفكر العالمي أثناء فترة طويلة من العصور الوسطى.

ولا شك أن للمعتزلة دوراً أساسياً في تحضير الظروف الفكرية لآمكان تحول هذه المنطقة إلى مثل هذا

268

المركز التاريخي العظيم.

حسن كانوا يبحثون مسائل عالم الطبيعة وعالم الإنسان ، لم يكونوا يبحثونها لذاتها، بل من حيث هي عندهم وسائل فقط لبحوثهم في مسائل عالم "الميتافيزيك".

أنهم كانوا يفتقرون في ظروفهم التاريخية إلى وسائل المعرفة التجريبية في مثل هذه المسائل، إذ لم تكن العلوم الطبيعية والإنسانية التجريبية قد بلغت مرحلة من التقدم في المجالات العملية تستطيع أن تضع هذه الوسائل في متناول البحوث النظرية التي كانوا يعالجونها حينذاك.

لكن ينبغي أن استثنى هنا الجاحظ، وهو معتزلي يعده المؤرخون صاحب مذهب خاص في الاعتزال كما يعدونه بين أبرز تلاميذ النظام.. نستثنيه لأنه تقدر بين الجماعة بنزعة التجريب وبنوع من المنهج العلمي في هذا المجال، غير أن هذه النزعة لم تنعكس انعكاساً واضحاً وتاماً في آرائه الاعتزالية، كما انعكست في آثاره العلمية والأدبية.

طمس التراث المعتزلي:

هناك واقع تاريخي معروف ينير الأسف ويدعو للدهش والتساؤل: هل كان من باب المصادفة أن يكاد لا يمضي سوى عهد قصير منذ غاب المعتزلة عن صعيد النشاط الفكري في خلافة المتوكل العباسي سنة 847 ميلادية، حتى تغيب عن المكتبة العربية مصادر الفكر المعتزلي الأصلية بجملتها، أي تلك المصادر والوثائق التي وضع فيها المعتزلة أفكارهم وأصولهم النظرية كما صاغوها هم بأنفسهم بصورتها المتكاملة في مؤلفاتهم؟.

من العسير أن يقتنع الباحث بأن شيئاً من المصادفات التاريخية هو الذي أساء هذه الاساءة الغريبة للفكر والعلم والتاريخ، رغم كثرة ما حدث في تاريخ الفكر العربي - الإسلامي من مثل هذه المأساة.

ذلك أن هذا الأمر حدث في ظروف تختلف كثيراً عن الظروف التي بدأ فيها التراث العقلي العربي - الإسلامي كله يتعرض للتشتت والضياع.

فلماذا كان نصيب الفكر المعتزلي وحده ان يتعرض لهذه المحنة في مرحلة سابقة بعيدة جداً عن تلك الظروف المتأخرة التي شملت المحنة فيها كل هذا التراث؟.

لعل ابرز الملامح التقدمية للفكر المعتزلي، كانت هي السبب في ما حدث لتراث هذا الفكر من غياب مفاجئ عن المكتبة العربية في وقت مبكر من تاريخ الحركة العقلية العربية.

فقد تألّبت حينذاك عدة تيارات فكرية وسياسية محافظة على الفكر المعتزلي بالعداء الصارخ الذي ظهر بأشكال مختلفة، كان أشدها عملية طمس وثائقه ومصادره الاصلية بصورة كلية وشاملة حتى لم يصل منه للعصور المتأخرة سوى مصدر واحد هو كتاب "الانتصار" لابي الحسن الخياط، رغم ان مؤرخي الفرق والمذاهب الاسلامية يذكرون الكثير من هذه المصادر غير المعروفة لنا حتى الآن.

ان القضاء على تراث الفكر المعتزلي على ضخامته وخصبه المعروف قد حال بيننا وبين الاطلاع عليه كاملاً متكاملًا غير مجزأ وغير مشتمت ومتناثر في المصادر غير المعتزلية، وفي المصادر الاشعرية بخاصة وهم خصوم الداء للمعتزلة.

ومن هنا لم يكن لنا من سبيل إلى دراسة هذا التراث الا تلك المصادر التي قدمته الينا اشلاء ممزقة فاقدا روح التكامل والتلاحم، وبذلك فقد تماسك بنائه الداخلي الاصيل، وفقدنا نحن الباحثين امكان رؤيته في حركته وتطوره بصورته المركبة والمنطقية التي بها نشأ ونما وتتطور.

وفي اعتقادنا ان مأساة المعتزلة بتألب اعدائهم على طمس تراثهم الفكري، هي اشد قساوة من مأساتهم بتألب هؤلاء الاعداء على اضطهادهم جسدياً منذ عهد الخليفة العباسي المتوكل . بل الصحيح القول ان مأساتهم الأولى هي مأساة للفكر والعلم والتاريخ كذلك.

ولنا ان نتساءل الآن: لماذا كان هذا العداء للدود للمعتزلة، ولماذا كانت هذه المأساة المزدوجة؟
المسألة واضحة، فان الطابع العقلي التحرري الذي يغلب على تفكيرهم محتوى وأسلوباً، وهو طابع متقدم جداً بالقياس إلى ظروف عصرهم ومجتمعهم، هو الذي جمع بين مختلف الفرق والمذاهب والفئات الاجتماعية المحافظة لا سيما الفئات ذات الموقع الاجتماعي الأكثر ارتباطاً بمواقع أهل النظام الثيوقراطي لدولة الخلافة.

269

ومن هذه الفئات أهل الحديث والفتيا بالاعلى - نقول: ان الطابع العقلي هو الذي جمع بين هؤلاء على صعيد واحد، رغم كل الفوارق بينهم، نعني: صعيد العداء للفكر المعتزلي ومناهضة خطه العقلاني التحرري.
صحيح ان مجمل الفكر المعتزلي لم يخرج من اطار الايديولوجية الاسلامية، أي الاطار الجامع بين المعتزلة وخصومهم الاشاعرة. لكن، يجب النظر - من ذلك- إلى الجانب المميز للمعتزلة، أي الجانب الذي قسم اهل هذه الايديولوجية الواحدة الجامعة إلى مذهبين اثنين متميزين: معتزلي واشعري، بل مذهبين مختصمين، بل متعارضين.

ان تمسك المعتزلة بقضية العقل وقضية حرية ارادة الفعل والترك لدى الانسان، هو ما دفع الفكر المعتزلي ان يشق طريقه الخاص الذي أدى به إلى التفرد بنتائج وضعت الفكر المعتزلي هذا، موضوعياً، كفتيل يفجر التناقضات داخل ايديولوجيته ذاتها.

كان العداء للمعتزلة اذن، عداء لتلك النتائج بقدر ما كانت تحدثه من تصدعات في بنية تلك الايديولوجية. ومن هنا رأينا موجة هذا العداء تمتد حتى تشمل العلوم والفلسفة. وما ذاك الا لان العلوم التطبيقية والفلسفة تشتركان في استخدام مبادئ المعرفة العقلية، وان اختلفت طريقة كل منهما في استخدام هذه المبادئ . لكن الذي حدث تاريخياً ان هذه الموجة، رغم عنفها ورغم بلوغها درجة العنف الدموي، لم تستطع ان تخدم الجذوة التي أجبها الفكر المعتزلي.

كيف ثبتت الحركة العقلية بوجه الارهاب؟

نصوغ السؤال بشكل آخر: كيف استطاعت حركة النظر العقلي، وشكلها الفلسفي خصوصاً، ان تستمر في عملية الصيرورة رغم استمرار تلك الموجة المعادية.

يفسر احد الباحثين المعاصرين ذلك بأن حركة النظر العقلي في العقائد الاسلامية قد وجدت اداتها المنظمة في المنطقة، فوجدت فيه صيغها النظرية بحيث اصبح من غير السهل اخمادها، ولكن هذا التفسير لا يكشف عن الحقيقة بكاملها. صحيح ان دخول المنطق في الحركة كان عاملاً منظماً ساعد على صياغة نظرياتها صياغة منسقة، ولكن تأثيره لم يتجاوز هذا الجانب الشكلي، فهو لم يدخل بعداً جديداً في أبعاد الحركة من حيث محتوى الافكار واتجاهاتها وموضوعاتها.²⁷⁰

ولذلك نرى انه من المستبعد، واقعياً، ان يكون المنطق وحده هو الذي وهب الحركة العقلية والفلسفية تلك القوة التي مكنتها من البقاء والثبات والاستمرار في تطورها رغم تعاضم موجات الارهاب المتلاحقة عليها منذ محنة المعتزلة إلى عهد الغزالي.

وفي اعتقادنا ان مصدر ذلك الصمود الذي صان حركة النظر العقلي يومئذ من ان تجرفها موجات الارهاب، بأشكالها الفكرية والجسدية، ومن أن تلقي بها في ما وراء التاريخ، انما هو المصدر نفسه الذي كان عامل نشوئها، هو الحياة نفسها.

نعني حركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي نفسها.. فهذه كما كانت مصدراً لنشأة حركة النظر العقلي على أيدي القديين الأولين في بادئ الأمر، ثم على أيدي اخلافهم المعتزلة، كانت هي ذاتها كذلك مصدراً لبقاء هذه الحركة وصيرورتها. بل يمكن القول أن الحاجة إلى استمرارية هذه الحركة وتوجها أكثر فأكثر، أصبحت حاجة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحركة تطور هذا المجتمع وتقدمه. لا سيما ان التطور الثقافي - بخاصة- قد وجدت قواعده الراسخة النامية مع تنامي حركة التطور الاجتماعي، ثم تنامي حركة الترجمة والتعريب لالوان شتى من الثقافات.

²⁷⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 830

فان التطور الذي فرضته ظروف العلاقات الاجتماعية في ظل نظام الخلافة من تفاعلات نامية بين خصائص تاريخية متنوعة لعدد من الشعوب، أصبح من القوة بحيث لم تكن تستطيع اية قوة قمعية محافظة ان تقف بطريقه عائقاً وكابحاً.. ولا بد من القول، هنا، ان نوع المشكلات السياسية المتصلة بالانقسام المذهبي وما استدعاه هذا الانقسام - بفضل التطور الثقافي المشار اليه- من النظر في العقائد نظراً عقلياً ارتبط تاريخياً بالفكر الفلسفي - نقول: ان هذا الواقع نفسه قد فرض ان يكون الفكر المنطقي الفلسفي هو الشكل المختار الأول والارفع بين اشكال الوعي للتعبير عن واقع التطور المتحرك بقوة في المجتمع العباسي.

لذلك كله لم يكن يسيراً على حركة العداء للمعتزلة وللاتجاه العقلي الفلسفي الذي وضعوا قواعده الأولى، ان تقضي على هذا الاتجاه ، ولا ان تقف دون نموه وتطوره، بل على العكس: فان هذا العداء وما اقترن به من اضطهاد وعنف دموي، قد زاد في اندفاع الحركة الفلسفية، وزاد في تجنيد الانصار لها بين مختلف اوساط الفكر والثقافة وأوساط المذاهب الإسلامية ذاتها، لا سيما الأوساط ذات الايديولوجيات المناقضة لايديولوجية نظام الحكم التيوقراطي لدولة الخلافة.²⁷¹

مأساة الفكر المعتزلي التي كانت في الوقت نفسه مأساة للفلسفة ذاتها حينذاك، لم تعرقل سير تطور هذه الحركة في العالم العربي - الإسلامي. بل الواقع المؤسف ان هذه المأساة قد اصابته الحركة العقلية، بمضمونها العام، بانتكاسة ظلت تعاني آثارها حتى نهاية تاريخها في عصر انهيار دور العرب الحضاري في الشرق والغرب منذ القرن الخامس عشر الميلادي.

ولولا حدوث هذه الانتكاسة لكان من المفترض - بحكم ظاهرات التقدم العلمي في القرن التاسع الميلادي - ان تتجه الحركة العقلية، والفلسفية بخاصة، اتجاهاً أكثر واقعية وأكثر ارتباطاً بنتائج تطور العلوم التطبيقية في ذلك العصر.²⁷²

فقد طغت، منذ عهد المتوكل، موجة النزعة السلفية المحافظة إلى الحد الذي يصفه المؤرخ المسعودي بانه "لما افضت الخلافة للمتوكل امر بترك النظر في الجدل، والترك لما كان عليه الناس في ايام المعتصم والواثق، وامر - أي المتوكل - الناس بالتسليم والتقليد، وامر شيوخ المحدثين بالتحديث واطهار السنة والجماعة". "ومع انه (المتوكل) كان من اظلم الخلفاء، فقد مدحه أهل السنة واغترفوا له سوء فعالة المحنة (أي محنة سيطرة الفكر المعتزلي).

ويتحدث السيوطي في الموضوع نفسه فيقول عن المتوكل انه ".. استقدم المحدثين إلى سامراً (عاصمة المتوكل)، واجزل عطاياهم، واکرمهم، وامرهم بان يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية. (وهما المسألتان اللتان نفاهما المعتزلة).

"ثم أمر (أي المتوكل) نائب مصر أن يحلق لحية قاضي القضاة بمصر أبي بكر محمد بن أبي الليث (وهو معتزلي) وان يضربه ويطوف به على حمار، ففعل، وولى القضاء بدله الحارث بن مسكين من أصحاب مالك"

²⁷¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 831

²⁷² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 832

والمعروف ان مذهب مالك الذي ينتمي اليه الحارث بن مسكين هذا، هو اشد المذاهب الفقهية تمسكاً بالنزعة السلفية واكثرها اتباعاً للحديث بتشدد بالغ، والدها عداء للنظر العقلي في العقيدة والشرعية.

من هنا نفهم مغزى هذه الرجعة في عهد المتوكل إلى سيطرة النزعة الأولى عقب الهزيمة السياسية التي مني بها المعتزلة على يد هذا الخليفة، فهي رد فعل رجعي لحركة المعتزلة التي وطدت سيطرة النزعة العقلية لا في مجال بحث العقائد وحسب، بل في مجال التشريع الاسلامي كذلك.

ومن المعروف تاريخياً، في هذا الموضوع، ان المعتزلة قد فصلوا بين المجالين: مجال العقائد ومجال التشريع، وهذا الفصل كان نتيجة اقدامهم، منذ القرن الثالث الهجري، على الفصل بين موضوعات "علم الكلام" - وهو علم العقائد- وموضوعات "علم الفقه" - وهو علم التشريع- بعد ان "كانت جميع كتب الكلام المعتمدة عند جمهور الامة الاسلامية تتناول بعض الموضوعات الفقهية". وبذلك كان المعتزلة "أول فرقة اسلامية تحررت من نزعات الفقهاء كلها، فكانوا هم الفرقة الكلامية الوحيدة التي تعالج "الكلام" وحده بين الفرق الخمس الكبرى التي كان المسلمون منقسمين إليها في ذلك العهد، وهي أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج، وقالوا ان كل مجتهد مصيب في الفروع (التشريع).

وكان منهم -أي من المعتزلة- رجال في جميع المذاهب الفقهية حتى بين أصحاب الحديث الذين يعتبرون عادة ألد اعداء المتكلمين".

ان هذا الواقع من أمر المعتزلة يؤدي شهادة جديدة للتأثير العميق الذي أحدثه تفكيرهم في توجيه الحركة الفكرية في عصرهم نحو النظر العقلي، ثم الفلسفي بالخصوص، وكان هذا التأثير من الحيوية والرسوخ بحيث لم تستطع موجات العداء للعقل والمعرفة العقلية ان تقضي عليه.²⁷³

²⁷³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 834-835

الفصل السادس : علم الكلام

من الكمي إلى الكيفي:

يرشدنا المنهج العلمي إلى حقيقة مهمة في تاريخ تطور المجتمعات البشرية والحضارات، هي ان التراكمات الكمية ضمن مجرى هذا التاريخ يمكن ان تتخذ اشكالاً مختلفة في تحولها الكيفي. يمكن، مثلاً، ان تتحول إلى كيفية سياسية، أو اجتماعية، أو فكرية نظرية، أو إلى نوع من العنف الثوري.

لقد تابع انغلز اشكال المعارضة الثورية لاقطاعية القرون الوسطى كلها، فوجد ان الظروف الزمنية، كانت تظهر هذه المعارضة حيناً في شكل تصوف، وحيناً في شكل هرطقات سافرة، وحيناً في شكل انتفاضات مسلحة. ان شكل التحول الكيفي في هذا المجتمع أو ذاك، وفي هذا الزمن أو ذاك، انما تحدده طبيعة الظروف الملموسة في الواقع الملموس.

وربما كانت الظروف هذه مؤهلة وناضجة احياناً لحدوث تحولات كيفية مختلفة الاكل في وقت واحد، أي قد تجتمع في ظروف معينة تحولات سياسية واجتماعية وفكرية معاً، قد ترافقها انتفاضات مسلحة، وقد تأتي هذه التحولات تمهيداً لانتفاضات مسلحة، وقد يستغني بها التطور عن أشكال العنف الثوري كلياً.

هذه الحقيقة المهمة، نستطيع ان نرى في ضوئها حركة التراكمات التي كان علم الكلام الشكل الفكري الأكثر تقدماً بين أشكال تحولاتها الكيفية في المجتمع العربي - الاسلامي خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين.²⁷⁴

بدأت حركة هذه التراكمات الكمية احداثاً متلاحقة بعد موت النبي مباشرة، تجلت أول الأمر صراعاً على منصب الخلافة، ثم تجلت صراعاً على المكاسب المادية التي اتاحها منصب الخلافة في عهد عثمان بن عفان لبني أمية، ثم صراعاً بين علي ومعاوية بعد مقتل عثمان اشعل حربين اثنتين: حرب الجمل، وحرب صفين. وأعقب ذلك كله قيام أول دولة عربية في القرون الوسطى يتجلى بها مفهوم الدولة بالمعنى الحضاري بالنسبة لعصرها، هي الدولة الاموية.

لقد كانت دولة بني امية هذه أول تحول كيفي لتراكم الاحداث الصراعية التي سبقتها، وهو -بالدرجة الأولى- شكل سياسي لهذا التحول دعمه شكل اقتصادي واجتماعي ثم نشأ عنه شكل فكري.

فمن حيث دخول سلطة الحكم الاموي طرفاً مشاركاً في نظام العلاقات الانتاجية الاقطاعية وحامياً لهذا النظام وعاملاً في تطويره وتجديد قواه المنتجة، في بلاد الشام بالخاص، فان ذلك قد حدد الشكل الاقتصادي لهذا التحول الكيفي، وفي الوقت نفسه حدد الشكل الاجتماعي له، لان توجه الدولة الاموية في اطار علاقات الانتاج الاقطاعية اقتصادياً، قد حدد بالضرورة طابع العلاقات الاجتماعية والنظام الاجتماعي.

ومن حيث ظهور النظريات الثلاث الرئيسة الأولى المتصارعة: نظرية الامويين، ونظرية العلويين، ونظرية الخوارج، في اعقاب التراكم الصراعي السابق ومن خلال حربي الجمل وصفين، فان ذلك قد حدد الشكل الفكري لتحولات ذلك التراكم نفسه.

²⁷⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 837

ولكن وحدة المقولتين: الكمية والكيفية، حين تتحقق بمثل هذا التحول، لا يمكن أن تقف عند هذا الحد، أي لا يمكن أن تتجمد حركة العلاقة الديالكتيكية المتبادلة بين الكمية والكيفية ووحدهما، فإن التغير الدائم هو الجانب الثوري الأساسي لديالكتيك هذه العلاقة.

ومعنى ذلك ان كل كيفية تخضع هي نفسها لتغيرات كمية مستمرة تنتهي إلى تحولات كيفية جديدة وهكذا. وبالفعل رأينا كيف اخذت تحدث ضمن علاقات الانتاج الاقطاعية، وضمن السيطرة السياسية للدولة الاموية، تناقضات جديدة ذات طوابع جديدة، فلم نصل إلى عهد عبدالملك بن مروان، في دولة الامويين، حتى رأينا هذه التناقضات قد اخذت تحتدم اكثر فأكثر، لكي تتحول تراكماتها الكمية إلى كفيات جديدة ذات اشكال مختلفة: سياسية، واجتماعية، وفكرية ونظرية، ترافقها انتفاضات مسلحة.

حددنا أبرز السمات لكل من هذه الاشكال، ولكن الشكل الفكري والنظري، الذي هو موضوعنا، يحتاج في هذه المرحلة من البحث إلى رؤية جديدة تضعه في مكانه من حركة الواقع التاريخي للمجتمع العربي - الاسلامي في العصر الاموي.²⁷⁵

"علم الكلام" بدأ أول الأمر "كلاماً" في مسألة القدر، ولم يكن علماً حينذاك، بل كان شكلاً فكرياً من أشكال التحول الكيفي لتراكمات النعمة الاجتماعية، أي نعمة جماعات الموالى وشغيلة الأرض وصغار مالكي الأرض وشرادم من العبيد هنا وهناك يعملون اما في الأرض أو في الخدمات العامة، وعدد كثيف من الفقراء والمعدمين في المدن ومنهم صغار الكسبة ومستخدمو المحلات الحرفية.

ففي الوقت الذي كانت تتفجر فيه الانتفاضات المسلحة بوجه الحكم الاموي في مناطق عدة ومتباعدة من الامبراطورية الوسيعة، كانت مدرسة الحسن البصري ومن تفرع عنها من مثقفين ومفكرين ومن علماء بارزين في علوم العريضة والشرعية، يتخذون شكلاً آخر لمعارضة السيطرة السياسية المطلقة الاموية ولمعارضة ايديولوجيتها الجبرية المطلقة أيضاً.

لقد كان صوت الحسن البصري وواصل بن عطاء ومعبد الجهني وغيلان الدمشقي وامثالهم، اول صوت للفكر العربي - الاسلامي يرتفع ليتحدى الفكر الرسمي، ويتحدى جبرية الفئة المسيطرة اقتصادياً وسياسياً، مجاهراً ان: لا قدر يحكم ارادة الانسان حكماً جبرياً مطلقاً.

في سياق هذه المعارضة الفكرية المرتبطة، أساساً، بالمعارضة الاجتماعية - السياسية، كانت مسائل جديدة تطرحها حركة تطور المجتمع الجديد امام الفكر المعارض كلما تراكمت الاسباب الدافعة للمعارضة من جهة، وظروف التطور الاجتماعي الدافعة لتعميق النظر أكثر فأكثر في هذه المسائل المطروحة، من جهة ثانية.

على أساس مسألة القدر، من حيث علاقتها بقضية حرية الانسان في اختيار افعاله، وعلاقة هذه القضية بالموقف من السلطة السياسية القائمة حينذاك، تحركت قضايا الصراع الاجتماعي - السياسي كلها، ولكن باشكالها الفكرية ذات الطابع التركيبي الجديد القائم على النظر العقلي التأملي المجرد.²⁷⁶

²⁷⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 838

²⁷⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 839

ومن أهم هذه القضايا: حكم مرتكب الكبيرة، العلاقة بين العقل والإيمان، مفهوم العدل في الإسلام، الموقف من الحاكم الجائر، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومفهوم تنزيه الله وتوحيده الخ.

لقد بقيت المباحث التي عالجت هذه القضايا وما يدور في أطرافها، خلال عشرات السنين منذ أثيرت مسألة القدر أول مرة، مباحث متفرقة ومتوزعة بين مباحث الفقه وأصول الفقه، وأحياناً مباحث الفلسفة والتصوف وعلوم الطبيعة دون تحديد "لهويتها" العلمية، ودون ترابط بينها، حتى بلغ تطور الفكر العربي مرحلة القدرة على مثل هذا التحديد والتمييز.

حينذاك انتقلت هذه المباحث من وضعها التراكمي الكمي إلى كيفية محددة متميزة بحيث صنف علماء مستقلاً باسم "علم الكلام"، أي أنها بذلك دخلت مرحلة التصنيف العلمي التي دخلها الفكر العربي بجملته، وهي مرحلة متقدمة بالفعل، إذ لم تكن قبل ذلك تعرف الفوارق الأساسية بين علم وعلم في الغالب، فكثيراً ما كانت تضيع الحدود، مثلاً، بين الفقه وأصوله وأصول الدين، أو بين النحو والبلاغة والأدب، أو بين الحديث والتفسير والتاريخ والتراجم.

ذلك لأنه لم تكن لكل علم حدوده ومفاهيمه ومولاته المميزة الواضحة، من هنا رأينا اسم "علم الكلام" كمصطلح خاص يتأخر في الظهور ولا يتردد في الكتب والجدل والمعارك الفكرية إلا من عصر المأمون، أي بين نهاية القرن الثاني بدائية القرن الثالث الهجريين (القرن التاسع الميلادي).

نرجح أن اسم "علم الكلام" كمصطلح خاص يدل على هذا العلم الذي استقل بموضوعاته ومقولاته ومفاهيمه وضوابطه، قد اطلق تثبيتاً و"تكريساً" لتعبير عام كانوا يستخدمونه، عفواً، حين يتحدثون عن بحث مسألة من هذه المسائل التي أصبح ينتظمها هذا العلم.

أظهرت لنا الأدلة التاريخية أن حركة التدوين والتأليف عند العرب بدأت في القرن الأول الهجري

(=السابع). أن هذا يعني أن حركة التأليف في المسائل الكلامية بدأت منذ ذلك العهد.²⁷⁷

لأن أهم المسائل الفكرية التي كان يدور عليها الجدل وتشتد حولها المعارك المذهبية والأيديولوجية منذ النصف الثاني لذلك القرن، هي تلك المسائل التي أثيرت حول حرية اختيار الإنسان أفعاله وما تلاها من مسائل العدل والصفات ومفهوم الإيمان وعلاقته بالعقل ومرتكب الكبيرة الخ.. وهذه جميعاً هي مسائل العلم الذي صار اسمه بعد ذلك "علم الكلام".

غير أنه من المثير للأسف أن يكون ما ألف في ذلك العهد من مسائل الكلام ومن مؤلفات المعتزلة بالأخص، لم يصل حتى إلى العصر الذي جاء بعد عصره مباشرة، أي العباسي، والا لوصلنا بطريق العصر العباسي شيء من مؤلفات الكلام والمنطق في العهد الأموي.

هذا الواقع التاريخي يثير التساؤل المشروع عن سبب ضياع هذه المؤلفات. ونرجح أن يكون السبب هو كون الفكر المعتزلي، في ذلك العهد، اخصب نتاجاً وأكثر انتشاراً واجتذاباً لناس مجتمعه، لأنه أكثر تحدياً للفكر الرسمي الأموي.

ولذا نرى انه ليس ببعيد ان تكون السلطة السياسية السائدة يومئذ والفئات الفكرية الموالية لها، قد تعاونت على طمس نتاج هذا الفكر، بل اعدامه كما يظهر، بحيث لم نستطع ان نتعرف عليه الا من مؤلفات خصومه بالاغلب.

أما ما بعد منتصف القرن الثاني الهجري (الامن الميلادي)، ومنذ خلافة المأمون بخاصة، فقد نشطت حركة التأليف في علم الكلام إلى حد يكاد يصح معه القول ان مؤلفات هذا العلم والمعارك الفكرية التي تثيرها هذه المؤلفات أصبحت الظاهرة الأكثر بروزاً لمجمل الحركة الفكرية حينذاك. وبقي الأمر كذلك حتى ظهور الفلسفة كعلم منفصل عن علم الكلام، بل كطرف مقابل له، وكسلاح ايديولوجي من نوع جديد أكثر تقدماً منه.

ان مصدر هذا النشاط الملحوظ لحركة التأليف الكلامي في تلك المرحلة، هو احتدام المعركة فيها بين المعسكرين الرئيسيين اللذين احتلا ساحة علم الكلام كلها تقريباً: معسكر المعتزلة، معسكر الاشاعرة.²⁷⁸

مع تعريفات علم الكلام:

ما حقيقة علم الكلام؟. ما مقوماته ومنهجه؟. ما مقولاته المميّزة ومبادئه الأولية؟. ثم من "المتكلمون" في الاسلام: هل هم المعتزلة وحدهم؟، هل هم الاشاعرة وحدهم؟، هل هم المعتزلة والاشاعرة معاً دون غيرهم، ام يضاف اليهم الشيعة والخوارج والمرجئة وغيرهم؟.

كيف نجيب عن هذه الاسئلة إجابة علمية تسندها الوثائق والمصادر التاريخية؟

أول ما يبدو في ذهن الباحث، وهو يحاول ان يشق طريقه إلى هذه الاجابة، هو ان يرجع إلى تعريفات هذا العلم كما وردت في مؤلفات العلماء المنتسبين اليه أو الذين ارخوا له، أو الباحثين فيه، من القدماء والمتأخرين، ذلك ان المفترض في تعريف كل علم ان يكون مرجعاً صالحاً للكشف عن "هويته" بدقة، لان تعريف العلم هو الصيغة الأكثر تركيزاً ودقة في تحديد الخطوط الأساسية لحقيقته.

اقدم ما وصل الينا من تعريفات هذا العلم، وهو لابي نصر الفارابي كل ما يقوله الفارابي في تعريف "صناعة الكلام" ان هذه الصناعة "ملكة يقتدر بها الانسان على الآراء والافعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل".

هذا الكلام لا يفيدنا شيئاً في الاجابة عن الاسئلة التي تواجهنا.. فهو كلام لا يحدد سوى الغاية من علم الكلام، وهي نصره الآراء والافعال المصرح بها عند صاحب الشريعة. اما مقومات هذا العلم، وأسس ومبادئه العامة فليس في هذا التعريف اشارة اليها اطلاقاً.

ولكن الفارابي يعقب على هذا العريف مباشرة بأمرين: أولهما، التفريق بين علم الفقه وعلم الكلام، وثانيهما: عرض "الوجوه والآراء التي ينبغي ان تنصر بها الملل".²⁷⁹

وخلاصة الفرق من العلمين عند الفارابي ان مهمة "الفقيه" هي أخذ آراء صاحب الشريعة وافعاله أموراً مسلماً بها لجعلها أصولاً يستنبط منها ما ينبغي استنباطه، في حين ان مهمة "المتكلم" مجرد نصره الاشياء التي استعملها "الفقيه" أصولاً للاستنباط.

أما كيف تكون نصرتها فذلك ما أوضحه في الأمر الثاني. ولكن الفارابي لم يضع منهجاً معيناً، بل اكتفى بوصف أربعة "مناهج" كان قد استخدمها أربعة فرقاء من المتكلمين دون أن يقول رأيه فيها: أولهما، منهج الذين يرفضون العقل طريقاً لنصرة عقائد الدين.

وثانيها: منهج الذين يقارون هذه العقائد بـ"المحسوسات والمشهورات والمعقولات"، فان وجدوها مطابقة لها استخدموها في نصره العقائد، وان وجدوا بين هذه وتلك تناقضاً حاولوا تأويل الالفاظ المعبرة عن العقائد تأويلاً يرفع التناقض، فان هي قبلت هذا التأويل فعلوه، وان لم يمكن التأويل حاولوا "تزييف" المحسوسات أو المشهورات أو المعقولات، أي حملها على وجه تتوافق به مع العقائد، فان امكنهم ذلك فعلوه، وان كان هناك تضاد بين المحسوسات أو المشهورات أو المعقولات نفسها اخذوا منها بما يكون متوافقاً مع العقائد واطرحوا الاخر.

اما المنهج الثالث، فهو الذي ياخذ اصحابه بأسلوب تتبع كل "شنيعة" في العقائد الاخرى لمهاجمتها وفضحها. وبذلك ينصرون عقائد ملتهم!

والمنهج الرابع، هو طريق من ينصرون ملتهم بتحسينها عند الاخرين مهما اتفق الأمر، أي حتى أو اقتضى ذلك استعمال "الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة).

اذن، لا نجد عند الفارابي سوى هذا الوصف العام الغائم الذي لا يحدد شيئاً.. هذا من جهة، ثم هو -من جهة اخرى- يضع مسألة المنهج الكلامي على نحو لا نرى به المعتزلة في مكانهم الحقيقي بين المتكلمين: اين هم المعتزلة في منظور الفارابي؟

لعلنا نجدهم بين اصحاب المنهج الثاني، ولكن الصورة هنا مهتزة لا تتعكس فيها ملامح مذهبهم العقلي كاملة وواضحة.²⁸⁰

وبعكس ما وجدنا عند الفارابي، نجد في التعريفات الاخرى حصراً لعلم الكلام في الاشاعة، أو في المعتزلة، والواقع ان النصوص المعتزلية الاصلية التي وصلتنا لهم مباشرة، قليلة، بل نادرة، وفي هذا الموضوع لم نحصل على غير نص واحد للخياط يقول فيه: "تعلم ان الكلام لهم (يقصد المعتزلة) دون سواهم".

اما بقية التعريفات فهي اشعرية، وفيها كلها نرى علم الكلام علماً اشعرياً خالصاً، كان لم يكن للمعتزلة به صلة قط، وكان لم يكن لغير أهل السنة مشاركة في هذا العلم اطلاقاً.

²⁷⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 843

²⁸⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 844

فلننظر، مثلاً، في تعريف الغزالي أبي حامد وهو يوضح "مقصود علم الكلام" قائلاً: ".. وانما مقصودة حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة. (...). ثم القى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فانشاء الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثّة على خلاف أهل السنة المأثورة ومنه نشأ علم الكلام واهله، الخ...".

فاذا أخذنا بكلام الغزالي هذا، بدلالته الواضحة، كان معنى ذلك ان تاريخ علم الكلام يبدأ من حيث بدأ ابو الحسن الاشعري مذهبه المناهض لمذهب الاعتزال، وان كل ما عالجه المعتزلة من مباحث كلامية قبل هذا التاريخ يجب ان نمحوه من تاريخ علم الكلام. وعلى مجرى الغزالي هذا جرى ابن خلدون في تعريفه علم الكلام. فهو يبدأ التعريف هكذا:

"علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنة".

ثم نتتبع شرحه لهذا الكلام، فاذا به يعني بـ"المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة" كلا من المشبهة والجسم والمعتزلة والامامية.²⁸¹

مرحلتان نقيضان:

اذن، علينا ان نترك ادعاء كل من المعتزلة والاشاعرة حصر علم الكلام في اطار خاص محدود بحدود هذا المذهب أو ذاك، وان ننظر للتاريخ وللحقيقة التاريخية في حكتهما الواقعية بمختلف ابعادها.

اذا نحن فعلنا ذلك وتابعنا علم الكلام في مسيرته الطويلة، من عهد مؤسس مذهب الاعتزال واصل بن عطاء (- 131 هـ / 748 م)، حتى عهد اشهر المتكلمين السلفيين المتأخرين ابن تيمية (661 - 728 هـ / القرن الرابع عشر الميلادي)، فاننا يمكن ان نستخلص امرين أساسيين:

أولاً- ان علم الكلام ينتظم جملة المسائل ذات الشكل الديني - العقائدي التي اثارها أنواع الصراع الاجتماعي - السياسي في المجتمع العربي - الاسلامي منذ عهد الخلفاء الراشدين، ثم تحولت إلى مركبات من الافكار عن عالم ما وراء الطبيعة حتى كادت تحتجب ابعادها الاجتماعية وراء ضباب من التجريدات، مضافة إلى نظرات ذات اتجاه فلسفي عن العلم الطبيعي من زاوية نظر لاهوتية.

وقد تعددت الفرق والمذاهب الكلامية على مدى تلك المسيرة الطويلة لهذا العلم ولكن المسائل التي تعالجها هذه الفرق والمذاهب، أو تختلف عليها، بقيت هي ذاتها مدار المعالجة والخلاف.

²⁸¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 846

على ان المنطلقات الاساسية لاختلاف الآراء في كل من هذه المسائل، او في بعضها ، أو في مجموعها، كانت دائماً – اذا نظرنا إلى أبعد من الظاهرات الشكلية للأفكار – منطلقات واقعية اجتماعية ، أي انها ناشئة، بأبعد جذورها، عن مواقع اصحاب هذه الافكار في التركيب الاجتماعي العام لمجتمعهم.

ثانياً- ان علم الكلام قطع مرحلتين رئيسيتين خلال تلك المسيرة التي استغرقت نحو ستة قرون: مرحلة علم الكلام المعتزلي، ومرحلة علم الكلام الاشعري.

ونحن لا ننسى، في هذا التصنيف، انه كانت هناك نزعات وافكار ومعالجات كلامية ليست معتزلية، وليست اشعرية، وهي التي ظهرت، مثلاً، عند فرق الشيعة الامامية في مسائل الامامة بالاختصاص، أو عند الخوارج أو المرجئة أو الجبريين الجهميين، أو عند المشبهة والمجسمة والحوليين، أو عند أصحاب النزعة السلفية كابن تيمية وامثاله.

غير ان التصنيف إلى المرحلتين المذكورتين انما بنيانه على مراعاة الاتجاه العام والأساسي لعلم الكلام في تاريخه كله.

ان دراسة علم الكلام على اساس الاتجاه الفكري والايديولوجي لا بد ان تصل بنا إلى هذا الاستنتاج، أي رؤية اتجاهين رئيسيين تقاسماً تاريخ هذا العلم إلى مرحلتين متعاقبتين ومتعارضتين بقدر ما بين اتجاه الفكر المعتزلي من تعارض مع اتجاه الفكر الاشعري.²⁸²

مرحلة علم الكلام المعتزلي:

في منهج "الكلام" المعتزلي:

حركة المعتزلة قد اتسمت، منذ بداءتها وعلى مدى مراحل تطورها، بسمتين بارزتين: سمة المعارضة للفكر وللإيديولوجية السلفيين، وسمتها الثانية ليست سوى المنهج الذي استخدمته هذه المعارضة. ان هذا المنهج بذاته هو الجانب الثوري للمعارضة، نعني به المنهج العقلاني الذي كان اتجاهه البارز "عقلنة" مسائل ميتافيزيقاً الاسلام كلها، ووضع العقل البشري في المكانة الأولى من قضية المعرفة.

غير أن هذا الاتجاه كان ينطلق أساساً من قضية أخرى لعلها، في ظروفها التاريخية، كانت أكثر ارتباطاً بالواقع الاجتماعي، هي قضية حرية العقل في التفكير دون ان يقيدته قدر سابق. وذلك لتوكيد حرية ارادة الانسان في التنفيذ دون ان تقيدتها ارادة سابقة. ان النظر إلى حركة المعتزلة من هذه الزوايا المتصلة بعضها ببعض، جديلاً، كفيلة بأن تكشف الوجه الثوري التاريخي لهذه الحركة.

²⁸² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 848

صحيح ان المعتزلة كانوا يعالجون المسائل الكلامية بطريقة عقلية تأملية مجردة غالباً، وان هذه الطريقة كانت تسيطر على مباحثهم اكثر فأكثر كلما ازدادوا اتصالاً بالفكر الفلسفي اليوناني، وكلما تعددت وتنوعت وتعمقت المسائل المطروحة امامهم.

وصحيح ايضاً ان الصبغة "اللاهوتية" طبعت مادة الفكر المعتزلي بطابعها المعروف حتى ما كان منه بحثاً في عالم الطبيعة، كمسألة الجهر الفرد، أو "المسألة الذرية" -نقول: صحيح ذلك كله، ولكنه، أولاً، كان هو طابع الظروف التاريخية نفسها، أي ظروف سيطرة المعارف الدينية وتأثيرات فعل الاسلام في المجتمع.

وثانياً لم يكن ممكناً لاية حركة فكرية ثورية حينذاك ان تتجلى ثورتها بغير هذ الشكل وبغير هذه الطريقة.

وثالثاً انه ما كان شيء من ذلك كله مستطيعاً ان يخفي الطابع الاخر للفكر المعتزلي، وهو طابع المعارضة للنظر الايماني الغيبي المطلق لفكرة تقديم الايمان على العقل لفكرة سيطرة الحتمية القدريّة المطلقة على حركة الفرد والمجتمع وخيارات الفعل البشري.

وينبغي هنا ان نسجل ملاحظة ذات شأن تتعلق بالمركز الاجتماعي للمعتزلة، هي انهم لم يكونوا يؤلفون، بوصف كونهم معتزلة، فئة اجتماعية مستقلة منفردة، لا في المجتمع الاموي ولا في المجتمع العباسي. وانما كانوا جزءاً من تلك الفئة الكبيرة التي نشأت في المجتمع العربي - الاسلامي خلال تطوره الاجتماعي والثقافي، نعني بها فئة أهل الفقه والحديث والتفسير وما يدور حولها من علوم العربية والمنطق.

فقد كان كل واحد من علماء الكلام المعتزلي كغيرهم من الشيعة والخوارج والمرجئة وأهل السنة، معدوداً من الفقهاء او المحدثين أو المفسرين أو النحويين، او معدوداً من هؤلاء جميعاً.

وهذه الفئة الكبيرة، بالرغم من انها لم تكن منفصلة عن الاحزاب موازية لها، بل كانت الجزء الدينامي فيها، كانت مع ذلك متميزة ضمن الاحزاب بكونها ذات تأثير خاص في الرأي العام، وقد اكسبها هذه المركز امكانية التجاوب والتفاعل مع الحركات الاجتماعية والسياسية، على اختلاف نزعاتها، داخل صفوف الرأي العام.

من هنا كان الصراع الايديولوجي لا يقل احتداماً عن الصراع السياسي المباشر، ومن هنا أيضاً يظهر لنا اليوم كم كانت مواقف المعتزلة، في المعركة الايديولوجية التي خاضوها، حاجة تاريخية وعاملاً من عوامل التطور في تلك المرحلة.

ان هذا الدور التاريخي للمعتزلة يمثل، في الواقع، المرحلة الايجابية الثورية لمباحثهم الكلامية، لا من حيث قيمتها بذاتها، بل من حيث الفعل التاريخي الذي أحدثته، بفضل ما كان يتميز به الوضع الاجتماعي العام من قابلية التجاوب مع الفكر المعارض لايديولوجية النظام القائم أولاً، وبفضل الجاذبية الخاصة التي يتميز بها علم الكلام المعتزلي ثانياً.

وجاذبيته هذه ناشئة من كونه يتعرض لجذور المبادئ والمسائل التي تقوم عليها ايدولوجية الخلافة أساساً، وقد كان تأثيره في زعزعة هذه الجذور أشد من حروب الخوارج ، رغم عنفها، بل ربما بسبب من عنفها، كما يمكن القول.²⁸³

إذا كنا رأينا، في ما سبق، وجهها ثوريا لعلم الكلام المعتزلي يتمثل في منهجه، ذاته، أي في جانبه "العقلاني"، فإن ذلك ينبغي ان لا يحجب عنا جانبه الآخر الذي يضع علم الكلام المعتزلي ضمن الاطار العام للايدولوجية اللاهوتية الرسمية، دون ان يخرج عليها.

ان الفكر المعتزلي يقوم على مبدأ التنزيه المطلق للذات الالهية، وهو مفهوم التوحيد "الرسمي". وهذا يتضمن وحدانية الحقيقة. وهي الحقيقة الدينية، أي الشريعة ذات المصدر الالهي الأوحد: وهذا هو الأساس لايدولوجية الطبقة الحاكمة في دولة الخلافة الإسلامية.

ذلك ان دولة الخلافة، من حيث كونها دولة الاسلام، تضع نفسها في مكان الممثل الشرعي الوحيد للنظام الاجتماعي الذي تحدده الشريعة الالهية.

على هذا الأساس تترتب معادلة ذات صورة منطقية تنتج المستند "النظري" الاسلامي لمفهوم "الحق الالهي" في الحكم المطلق. وهذه المعادلة تأتي على الوجه التالي:

النظام الاجتماعي الذي تؤيده الشريعة هو نفسه نظام دولة الخلافة. هذا أولاً. والشريعة التي تؤيد هذا النظام شريعة الهية، فهي مقدسة اذن. هذا ثانياً. والنتيجة "المنطقية" لهذا وذاك، ان نظام حكم الخلافة نفسه نظام مقدس.. واضفاء طابع القداسة الدينية على حكم دولة الخلافة، يمنح الطبقة الحاكمة في مجتمع الخلافة حق السيطرة المطلقة، التي تعني ان الاعتراض عليها او الخروج عن طاعتها، فضلاً عن الثورة بها، ليس له من مدلول "حقوقي" في تشريع هذا الحكم سوى "الهرطقة" الدينية، فهو اعتراض على حكم الله، وهو خروج عن طاعة "أولى الامر" التي فرضها الله، فكيف اذا تطور ذلك إلى ثورة؟.

شاء المعتزلة هذه المعادلة ونتيجتها "المنطقية" تلك ام لم يشاؤوا.. فكروا فيها ام لم يفكروا .. فالمسألة ليست منوطة بمشيتهم اياها أو عدم مشيتهم ، ولا في تفكيرهم فيها أو عدم تفكيرهم، وليست منوطة ايضاً بأن هذا المضمون للفكر المعتزلي صحيح أو غير صحيح .

فلسنا بصدد الحكم في صحة ذلك أو عدم صحته. وانما المسألة التي نحن بصدها هي ان علم الكلام المعتزلي من حيث دلالاته الايدولوجية ومن حيث علاقة هذه الدلالة بأيدولوجية سلطة النظام القائم لدولة الخلافة، اذا نظرنا اليه من خلال منهجه العقلاني بذاته كان تقديمياً بالقياس إلى موقعه التاريخي. واذا نظرنا اليه من خلال مضمونه الايدولوجي كان مؤيداً وسنداً "نظرياً" لتلك الايدولوجية. غير ان المنهج العقلاني الذي كان هو الامر الجديد المسيطر في اتجاه علم الكلام. المعتزلي، يبقى له وجهه التقدمي الغالب عليه،

لانه كان الصدمة المؤدية للايدولوجية السلفية في عصره.²⁸⁴

²⁸³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 852

²⁸⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 856-857

علاقة المعتزلة بالمأمون:

تعتزنا، في هذا المجال، مسألة جديدة بالبحث الجدي. هي مسألة العلاقة بين المعتزلة وسلطة الخلافة في عهد المأمون العباسي.

فان الجالس على عرش السلطة الرسمية حينذاك قد احتضن مذهب المعتزلة إلى حد انه أصبح المذهب الرسمي لدولة الخلافة مدى عهود ثلاثة من الخلفاء العباسيين. ان هذا امر يدعو للشك في صحة ما زعمناه لعلم الكلام المعتزلي من انه كان يحمل راية المعارضة الفكرية والايديولوجية لسلطة الدولة.

وربما يؤيد هذا الشك ان خصوم المعتزلة هم الذين حملوا راية المعارضة هذه خلال أكثر من ستة عشر عاماً، في حين كان المعتزلة يدفعون سلطة الدولة لاضطهاد خصومهم حتى جسدياً.. فهل ذلك يعني تغييراً في أيديولوجية الدولة، ام يعني تغييراً في ايديولوجية المعتزلة؟.

منهجنا العلمي يحذر من وضع الآراء والاحكام بصورة مطلقة. ذلك بأن الاطلاق، أساساً، موقف سكوني ميتافيزيقي يناقض المنهج الديالكتيكي وحركية الحياة الدينامية نفسها.

وعلى هذا نقول انه ليس بالضرورة ان تكون كل معارضة للسلطة معارضة تقدمية، او ثورية بوجه مطلق. وليس بالضرورة كذلك ان تكون كل سلطة قائمة للدولة هي سلطة رجعية بوجه مطلق.

ذلك من حيث المبدأ، أما مسألة هذه العلاقة التاريخية المتميزة التي اتفق حدوثها بين المعتزلة وسلطة الدولة العباسية في خلافة المأمون، واستمرت في خلافتي المعتصم والواثق، فهي مسألة بقيت حتى الان تدرس على اساس نظرة مثالية ذاتية، دون أن يتوجه احد من الباحثين لكشف ما يكمن وراءها من عوامل اقتصادية - اجتماعية في العصر العباسي الأول.

يقال في الدراسات المعاصرة، مثلاً، ان المأمون لانه مثقف ثقافة واسعة وعميقة، وله شغف بالبحث العلمي والادبي، وعقله عقل فلسفي، وحر التفكير، كان الاعتزال اقرب المذاهب إلى نفسه، من حيث انه اكثر المذاهب

حرية واعتماداً على العقل، فقرب - أي المأمون - المعتزلة منه، واصبحوا ذوي نفوذ في القصر.²⁸⁵

اذا كان هذا هو تفسير المسألة في عهد المأمون، فما تفسير امتدادها بعده نحو ستة عشر عاماً في خلافتي المعتصم والواثق، وليس لواحد منهما شيء من مزايا المأمون وثقافته وحرية تفكيره؟

لا يمكن الرضا المطلق لدور المأمون من حيث هو رئيس دولة مثقف مستنير العقل متحرر التفكير اخذت الدولة، عهد حكمه، بوجهة نظر المعتزلة في المسألة الكلامية الشهيرة المعروفة بمسألة خلق القرآن.

ولكن الذي يصح فضه، هو ان يكون هذا الدور عاملاً أساسياً، أو عاملاً وحيداً، لا عاملاً مساعداً، في اقدام المأمون على تلك الحركة الجريئة، أي اعلانه رسمياً تبني دولة الخلافة وجهة نظر المعتزلة في مسألة خلق

²⁸⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 853

القرآن، رغم معارضة الرأي العام المحافظ ولا سيما الفقهاء والمحدثين والمفسرين من أهل السنة، واتخاذ مذهب المعتزلة، ككل، مذهباً للدولة تعاقب مخالفه بمختلف أشكال العقاب حتى الجسدي منها.

ينبغي ان نبحت عن العامل الاساسي لهذه الظاهرة، في الظروف التاريخية بمجملها التي استقرت فيها للمأمون سلطته على عرش الخلافة العباسية في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين (القرن التاسع الميلادي).

ان أول ما يلفت النظر من تلك الظروف مجيء المأمون إلى سدة الخلافة بعد صراع دموي بين زعامات القوى الاقطاعية وامرائها التي كانت تؤيد اخاه الأمين وبين القوى الاخرى الممثلة لاقتصاد المدينة ومجتمعها التجاري، الربوي، الحرفي، بالاضافة إلى حملة الافكار الحرة من مثقفيها. قوى المدينة هذه كانت تساند المأمون في سبيل اعتلائه عرش السلطة المطلقة.

لقد انتعشت الحركة التجارية في دولة الخلافة العباسية، خلال عصرها الأول، لان العراق مذك أصبح مركز الخلافة هذه، أصبح ملتقى الطرق التجارية العالمية، فأدى ذلك إلى ازدهار التجارة واندفاع الكثيرين من سكان المدن إلى الاشتغال بها باغراء وفرة الارباح وارتفاع المكانة الاجتماعية لفئة التجار.²⁸⁶

هذا الوضع انعش بالطبع في المدن، وفي العاصمة بالخاص، تلك الفئات الاجتماعية التي تنمو وتتطور ويبدأ دورها يبرز للتأثير في الأحداث السياسية، في المجتمعات الاقطاعية، على حساب دور كبار الاقطاعيين واغنياء الريف، كلما توفر المناخ الملائم لازدهار الفاعلية التجارية، بالارتباط مع توفر انتظام وسائل المواصلات والنقل ونشاط السوق الخارجية. وهذا هو المناخ نفسه الذي كان قائماً بالفعل حينذاك.

ان هذه الفئات الاجتماعية النامية في المدن، كانت متنوعة طبقياً وقومياً في مدن العراق، لم تقتصر على كبار التجار واصحاب الاموال التجارية، بل كانت تشمل قطاعات من المجتمع: (أصحاب الاموال النقدية - الربوية والمصرفية، اصحاب الصناعات الحرفية وشغيلتها المهرة، وصغار التجار واصحاب الحوانيت والبيوعات البسيطة..). وكل قطاع من هذه القطاعات كان مزيجاً من العرب وسائر الاقوام التي كانت تحتويها الامبراطورية العباسية. واكثر ما تتجلى هذه الظاهرة في طبقة "العامة" (أي جماهير الكادحين والفقراء) اذ كانوا خليطاً من اجناس مختلفة (العرب، الفرس، الترك، الزنوج، الديلم، الروم، النبط، الارمن، الكرج، (الجورجيون)، السلاف، الاكراد، والبربر) - تربطهم جميعاً اللغة المشتركة (العربية) المسيطرة.

ان هذه الظاهرة كانت تشمل مدن العراق بوجه عام، ويبدو ان لتمييز بين الاجناس كان ذاتياً تقريباً في هذا المزيج البشري.

ويستنتج من ذلك ان الموقع الطبقي في مجتمع القرن الثالث الهجري كان يستطيع ان يحدد، إلى قدر ما، بعض المواقف السياسية في ذلك المجتمع.

وقد ظهر ذلك في مساندة مختلف تلك الفئات الاجتماعية في المدينة لفكرة ايصال المأمون إلى عرش الخلافة العباسية، اعتماداً على ما ظهر من مساندة الامراء واصحاب الاقطاعات لاختيه الامين، لان هؤلاء الامراء

والزعماء كانوا ياملون ان يستفيدوا من ضعف شخصيته ومن نزوعه إلى التفرغ لحياة اللهو وعدم مبالاته بالشؤون العامة للدولة، فيحققوا بذلك مطامحهم إلى السلطة وربما إلى الاستقلال الذاتي في هذا الاقليم أو ذاك من اقاليم الامبراطورية.²⁸⁷

لقد جاء المأمون إلى السلطة العليا للدولة مؤيداً من الفئات الاجتماعية المتناقضة مصالحها، طبقياً، مع مصالح الفئات المرتبطة بالاقطاعات الريفية. فكان لابد ان يتخذ التناقض بين هذه وتلك، خلال عهد المأمون، تحركاً جديداً في الموقف من العناصر التي تساند الامين وممثليها في القطاع الفكري من الفقهاء والمحدثين والمفسرين المحافظين.

وعلى هذا الاساس - كما يتراءى لنا - ارتفعت في عهد المأمون راية الفكر الحر المتمثل بعلم الكلام المعتزلي. وقد بقيت هذه الراية بفضل تلك العوامل وبقوة الاستمرار، مرتفعة في عهد اخيه المعتصم وعهد الواثق بن المعتصم.

حرص المأمون على ان لا تنكس هذه الراية بعده. لذلك كتب في وصيته إلى المعتصم قوله: "... وخذ بسيرة اخيك في القرآن" (يقصد مسألة "خلق القرآن" المعتزلية).

وقد أمكن ان يبقى مذهب المعتزلة مذهب الدولة في عهدي المعتصم والواثق بفضل كون الظروف التي سبق شرحها ظلت قائمة، بمعنى ان القوى الاجتماعية التي ساندت المأمون حافظت على مكانها في مركز القوة إلى نهاية عهد الواثق.

اما في عهد المتوكل فقد ازيحت هذه القوى عن مراكزها وحلت محلها قوى اخرى ساندت الفكر المحافظ.²⁸⁸

مرحلة علم الكلام الاشعري :

انعطاف سلفي:

حصل "انعطاف" سلفي بعد موت الواثق. فان هذا الخليفة قد رفض ان تكون الخلافة العباسية بعده لولده محمد. فأتاح ذلك فرصة لـ اخيه المتوكل ان يرتقي هو منصب الخلافة (232 هـ / 847) بتأييد من كل العناصر المعادية للمكتسبات الايجابية التي تحققت منذ عهد المأمون. ولا شك ان حركة نقل العلوم إلى اللغة العربية، وإلى الفكر العربي - الاسلامي، أي إلى المجتمع العربي - الاسلامي، كانت من اعظم تلك المكتسبات، من حيث القيمة الحضارية وكونها شكلت عامل دفع للتطور الاجتماعي والعلمي.

صادف ان كان المتوكل - على حد تعبير احد الباحثين المعاصرين - "اول من سبق الخلفاء العباسيين إلى حب الترف". فاستغلت تلك العناصر من رجال الاقطاعات وبطالة دار الخلافة وممثليهم الفكريين المحافظين،

²⁸⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 855

²⁸⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 856

مكان الضعف هذا في شخصية المتوكل، واصبحت اداة ضاغطة عليه في توجيه سياسته جهة مصالحها تفكيرها. 289

وكانت قضية علم الكلام المعتزلي، ومسألة خلق القرآن خصوصاً، وارتباطهما بمذهب الدولة، منذ عام 218هـ، أي منذ اعلان المأمون رسمياً هذا الارتباط - هدفاً لمعارضة القوى المسيطرة في العهد المتوكلية بقصد الغاء ما احدثه المأمون في هذا المجال، حتى الغاء المتوكل بالفعل (عام 234هـ) ، أي بعد عامين من توليه الخلافة، فكان ابتهاج القوى المحافظة بذلك عظيماً حتى وضعوا المتوكل، بفضل عمله هذا، في مرتبة الخليفة الراشدي الأول ابي بكر ومرتبة عمر بن عبد العزيز الاموي، فقد قالوا يومئذ: "الخلفاء ثلاثة: ابو بكر الصديق يوم الردة، وعمر بن عبد العزيز في رده للمظالم، والمتوكل في احياء السنة".

وينبغي القول، هنا، ان الاضطهاد الذي عومل به خصوم المعتزلة وخصوم فكرة "خلق القرآن"، اثناء سيطرة المأمون والمعتصم والواثق، قد افاد هؤلاء الخصوم اكثر مما افاد المعتزلة ومذهبهم، اذ استغل المحافظون هذا الاضطهاد إلى اقصى حدود الاستغلال لدى الرأي العام، وجعلوا منه حجة و "مبرراً" للاضطهاد المعاكس الذي اخذ يعانیه المعتزلة ومذهب الاعتزال منذ ذلك الحين إلى زمن طويل.

ولذلك نرى ان "عملية" الاضطهاد من البداية كانت خطأ تاريخياً ساعد القوى المحافظة في ذلك العصر على القيام بردة فعل شديدة انتهت مرحلة علم الكلام المعتزلي قبل ان تستنفذ طاقاتها، وقبل ان تستكمل مهماتها التاريخية في سياق تطور الفكر العربي نحو الفلسفة والعلوم الطبيعية.

فقد تغير اتجاه تطور النزعة العقلانية المعتزلية لعلم الكلام، واخذ هذا العلم يتحول إلى المرحلة الثانية التي سيقودها، بعد نحو نصف قرن من نهاية المرحلة المعتزلية، مفكر كبير من أهل السنة أوجد أول صياغة نظرية جديدة لايديولوجية القوى المحافظة، التي أصبحت - بعد ذلك أيديولوجية السلطة الرسمية للدولة عدة اجيال.

نعني ابا الحسن الاشعري (260 - 330 هـ / 873 - 941). 290

كيف نفهم سر قوة المذهب الاشعري وسيطرته ، منذ أواخر القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، لا على اتجاهات علم الكلام وحسب، بل على الفكر الاسلامي السني بوجه عام؟

لم يكن لابي الحسن الاشعري ان يعود إلى مذهب أهل السنة دون ان يحمل إلى هذا المذهب حاصل العملية التاريخية التي جت الفكر العربي بجملته - وعلم الكلام احدى ظاهراته - توجيهها عقلياً كان للمعتزلة فضل قيادته منذ اواخر القرن السابع وطوال القرن الثامن والثالث الأول من القرن التاسع الميلادي.

من هنا كان طبيعياً ان يظهر ابو الحسن الاشعري في ساحة المعركة، حين ظهر لحرب الفكر المعتزلي، مسلحاً بسلاح المعتزلة نفسه، أي بسلاح المنهج العقلي ، ولكن بعد ان احدث تغييراً اساسياً في هذا المنهج افقده معناه وافرغه من عقلانيته الجوهرية. 291

289 حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - - ص 861

290 حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 862

291 حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 863

قد يقال ان التزام الاشعري بالمنهج العقلاني - وان شكلياً- يرجع إلى نشأته. فالمعروف انه تخرج على المعتزلة في علم الكلام اذ كان تلميذاً لاحد اشياخهم في البصرة ابي على الجبائي (- 303هـ / 915م) وبقي معتزلياً حتى حوالي عام 300 هـ اذ خرج عليهم واعلن من على منبر المسجد في البصرة انه تاب واقلع عما كان يجاري به المعتزلة.

اننا نستبعد ان تكون النشأة المعتزلية هي المرجع في ظهور المنهج العقلاني، بشكل ما، في علم الكلام الاشعري واستمراره عند مفكري الاشاعرة منذ ابي بكر الباقلاني، ثم الغزالي بعده، حتى يومنا هذا.

نستبعد ذلك:

أولاً، لان هذا المفكر الكبير - الاشعري- كان من الوعي لكل ما يفعل بحيث كان يبذل الكثير من الجهد لمراقبة تأثيرات مرحلته المعتزلية على تفكيره في ما بعد كيما تنتصر حربه "المقدسة" التي اعلنها على مذهب الاعتزال دون هواده.

وثانياً، لو ان النشأة المعتزلية هي مرجع ما نراه عند الاشعري من التظاهر باتباع المنهج العقلاني، لرأينا هذه الظاهرة تزول عند اتباعه من بعده، في حين ان الأمر جرى على العكس، فقد رأينا بين كبار علماء الكلام الاشعريين، بعد صاحبهم أبي الحسن، من طور المنهج حتى ادخل في مذهبه الكلامي مسائل جديدة تتصل بذلك المنهج أكثر مما تتصل بمناهج أهل السنة قبل المعتزلة امثال القاضي أي بكر الباقلاني (- 403هـ / 1012م) الذي "هذب" الطريقة "ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الادلة والانظار".²⁹²

لذلك كله نحن نزعم ان الاشعري حين استخدم شكيلات المنهج العقلاني في مذهبه الكلامي المناوئ لعلم الكلام المعتزلي، كان يدرك انه لم يبق في زمنه مجال لمحاربة الفكر المعتزلي بفكر متخلف عنه، أي بمنهج سلفي خالص كانت قد تجاوزته العملية التاريخية نهائياً.. وهذا الكلام نفسه يجري على الغزالي كلياً، حين اعلنها أيضاً حرباً ايديولوجية "مقدسة" على الفكر الفلسفي المتحرر من اللاهوتية التقليدية.

من هنا رأينا علم الكلام الاشعري يستخدم الاستدلال المنطقي، وشعار حكم العقل، ويرفض القول صراحة بالجبر في مسألة افعال الانسان ويتكلم بالجواهر والعرض وبالمذهب الذري، بل تكلم بالعلة كذلك.

هذا هو الهيكل العام للمنهج الاشعري الذي يوهم انه منهج "عقلاني" لكي يجد لنفسه "مبرراً" للوجود في عصر كان المنهج العقلاني المعتزلي قد فرض فيه سيطرته المباشرة وغير المباشرة معا.

ولكن ما قيمة هذه "العقلانية" الاشعرية؟

1. صحيح أن الاشعري لم يتخل عن طريقة الاستدلال المنطقي، غير المنطلقات العقلية عند الاشاعرة

تتحصر في مضامين النصوص الدينية، ولا شيء غيرها.

2. وصحيح انهم يذكرون العقل في معرض الكلام على وجود الله أو على خلق العالم أو حدوثه، ولكن المعروف من مبادئ المذهب ان العقل ليس المصدر الحقيقي للمعرفة، فليست معرفة العقل هنا سوى ارشادية ثانوية لا يعتمد عليها، والمرجع الوحيد هو الوحي الالهي.

3. صحيح ايضاً انهم - أي الاشاعرة - رفضوا موقف أهل الجبر بأن الله خالق افعال الانسان بوجه مطلق.

ولكن وقفوا فيها موقفاً وسطاً بين الجبرية والمعتزلة، اذ قالوا بأن افعال الانسان مخلوقة لله ولا يقدر الانسان ان يخلق منها شيئاً، غير ان الانسان ان لم يستطع خلق عمله فهو قادر على كسبه، ولكن ابن حزم الظاهري الاندلسي (-456 هـ) يرى -بحق- ان هذا الموقف لا يختلف جوهرياً، عن الجبر، لانه لا يثبت للانسان الاختيار بتعبير صريح .

4. وحين تحدثوا عن العلة، قالوا ان الله هو العلة المباشرة لكل تغير يطرأ على الجواهر والاعراض، وانه ليس هنا علة أخرى في الكون غير العلة المباشرة، وهي الله.

ان هذه الموضوعات الاشعرية تؤدي مباشرة إلى نتيجة لا عقلانية، هي نفي قوانين الطبيعة والمجتمع كلياً والغاء كل اساس لبناء كيان علمي لكل علم.

ومؤدى هذه النتيجة اخيراً هو القضاء على أحد الأسس الضرورية لتطور المجتمع.

وهنا تتجلى ، أوضح فأوضح، مؤشرات المعركة الايديولوجية في الحركة التي انتهت إلى قيادة ابي الحسن الاشعري في نهاية القرن الثالث الهجري، ثم إلى قيادة الغزالي في أواخر القرن الخامس الهجري.²⁹³

ولعل من ظاهرات هذه المعركة الايديولوجية ما هو معروف عن الغزالي من انه ألف كتابه الشهير "فضائح الباطنية" تلبية لطلب الخليفة العباسي المستظهر (487هـ / 1094م) حتى لقد سمى الغزالي كتابه هذا "فضائح الباطنية أو المستظهري".

وذلك شكل من أشكال الولاء القائم بين أهل علم الكلام الاشعري والفكر الرسمي السني، أو السلطة الرسمية، كجبهة تقابلها في المعركة الايديولوجية جبهة عريضة تحتوي مزيجاً من القوى الاجتماعية والفكرية المعادية، أو المعارضة -بالاقل- لاتجاهات السلطة المسيطرة.

مكان الشيعة في علم الكلام:

للشيعة دورهم البارز في نشأة علم الكلام ، ولكن الحديث عن الشيعة في مجالنا هذا لا يمكن أن يشمل كل من اطلق عليهم اسم الشيعة في التاريخ الاسلامي، فاننا اذا دخلنا في نطاق الدلالة الوسيعة لكلمة "الشيعة" بمعناها التاريخي وبكل شمولها، كنا كمن دخل متاهة لا يدرى كيف ومتى يخرج منها.

سنقتصر، إذن، على اظهر دلالة لهذه الكلمة، أي على الشيعة الامامية الاثني عشرية.

هناك جانبان لدور الشيعة الامامية في علم الكلام: الجانب المذهبي الصرف، ثم الجانب الذي يتمثل بجمهرة من علماء الكلام المنتمين إلى مذهب الامامية، الذي كانت لهم مشاركة ملحوظة في تطوير المباحث الكلامية خلال مختلف المراحل من تاريخ هذا العلم .

الجانب المذهبي:

يمكن القول، من حيث الجانب المذهب الصرف، ان المبادئ والاصول التي يقوم عليها كيان مذهب الامامية هي بذاتها تؤلف شطراً كبيراً من مباحث علم الكلام، سواء منها المباحث التي تتصل اتصالاً مباشراً بالقضايا السياسية الكبرى التي كانت مدار الصراع السياسي الأول منذ عهد الراشدين، كقضية الخلافة وما نشأ عن مقتل الخليفة الراشدي الثالث عثمان من مسألة مرتكب الكبيرة، ومسأل الموقف من الحاكم الجائر، ومسألة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها.. اما المباحث الكلامية الاخرة التي اثبتت بعد ذلك امتداد تصاعدياً لذلك الصراع وتحديداً للمواقف الايديولوجية بأشكال فكرية جديدة متطورة، كمباحث القضاء والقدر وحرية الانسان ومفاهيم التوحيد والعدل والايمان، ومسألة المعرفة والموقف من العقل.²⁹⁴

في كل هذه القضايا والمسائل التي اشتد عليها الخلاف كان للامامية آراؤهم ومواقفهم التي يتكون منها نظام المذهب الشيعي ونظام علم الكلام الشيعي في وقت واحد.

وبنظرة عامة، في علم الكلام الشيعي، نجد للامامية الاثني عشرية مواقف يتفردون بها، كموقفهم في مسألة الخلافة، فهم وحدهم - دون الاشاعرة والمعتزلة - يرونها حقاً الاهياً لمن يختاره الله لها، ويرون هذا الحق الالهي لعلي بن ابي طالب وابنائهم من ولد زوجه فاطمة بنت النبي بالتسلسل العمودي حتى الامام الثاني عشر محمد بن الحسن، وان الامام صاحب هذا الحق معصوم من الخطأ. ونجد لهم مواقف يلتقون بها مع الاشاعرة دون المعتزلة، كموقفهم في مسألة مرتكب الكبيرة. فهم - كالأشاعرة - يقولون بانه مؤمن فاسق، أي انه يبقى على ايمانه ولكنه مذنب يستحق العقاب على قدر ذنبه، فيحين يقول المعتزلة انه ليس بؤمن ولا كافر، بل هو منزلة بين الايمان والكفر، ويوقل الخوارج انه كافر.

وكموقفهم كذلك في مسألة تأويل النصوص الدينية (القرآن والسنة) حين يكون ظاهراً على خلاف حكم العقل. فهم - كالأشاعرة - يقبلون بالتأويل حين يكون ظاهر هذه النصوص مخالفاً لأوليات حكم العقل، ولا يقبلن به في غير هذه الحال، ويقولون بأن علم الدين هو المرجع في الأساس، لا حكم العقل.

تبقى قضية حرية اختيار الانسان افعاله. ما موقف الشيعة منها؟. في هذه المسألة الخطيرة يتحدد موقفهم على أساس النص المأثور عن الامام السادس من ائمتهم الاثني عشر، وهو الامام جعفر الصادق.

يقول النص: لا جبر، ولا تفويض، بل امر بين امرين.

يفسر الشيعة ذلك بأن ينبغي النظر إلى أفعال الإنسان من وجهتين: وجهة اسبابها القريبة، ووجهة اسبابها البعيدة.²⁹⁵

فاذا نظرنا إليها من الوجهة الأولى، رأينا الإنسان هو السبب المباشر لأفعاله، وهي تصدر عنه باختياره. وبهذا الاعتبار يكون مسؤولاً عن خيرها وشرها، وإذا نظرنا من وجهة اسبابها البعيدة، رأينا تلك الأسباب خارجة عن إرادته واختياره فهي اضطرارية، لا تصح نسبة الأفعال إليه بهذا الاعتبار. ويقول الشيعة في تفسيرهم هذا أن قدرة الإنسان على مباشرة أفعاله هي من الأسباب البعيدة، هذه القدرة هي مما خلقه الله فيه، أي أن أفعال الإنسان مخلوقة لله باعتبار أن القدرة على مباشرتها مخلوقة لله، وهي أيضاً مخلوقة للإنسان باعتبار كونه الفاعل المباشر لها بإرادته. وهكذا يكون الأمر "وسطاً بين الإشاعة القائلة بأن الإنسان لا يملك أعماله ومصيره، وبين المعتزلة القائلة بأنه هو الذي يقرر المصير دون أن يكون للخالق أي تأثير في أفعاله. والملاحظ، بوجه عام، أننا نجد الشيعة غالباً في الموقف الوسط بين الإشاعة والمعتزلة على صعيد علم الكلام.

ولعل هذه "الوسطية" ترجع، في أسبابها العميقة، إلى الوضع التاريخي الصعب الذي عاناه الشيعة عدة قرون، فقد فرض عليهم هذا الوضع أن يواجهوا أنواعاً شتى من الصراع المأسوي، فواجهوها حيناً بصلافة، وحيناً "بالتقية" مع المجانبية، وحيناً بالتقية مع المعارضة في الخفاء. وبين ذلك كله تعرضوا لاشد الكوارث، حتى كوارث الإبادة الجسدية.

أن البحث عن الجانب الأيديولوجي في نظرية التشيع ذاتها، ككل، يضع الباحث في إطار مقفل من التناقضات، وبرز التناقضات هنا يتجلى، مثلاً، في موقفين للشيعة: موقفهم في نظرية الإمامة، أي قولهم بأن الخلافة حق الهي محضاً ونفي حق الناس في اختيار الخليفة، وقولهم بكون الإمام معصوماً من الخطأ، وحصرهم مصدر المعرفة بالإمام بعد النبي، هذا من جهة، وموقفهم، من جهة

أخرى، في مسألة حرية اختيار الإنسان لأفعاله، ومسألة الحسن والقبح العقليين.²⁹⁶

يمكن الاستنتاج: أن الموقف الأول للشيعة، هو الأصل في نظرية المذهب. وأما الموقف الثاني، فقد حصل بعد ذلك بتأثير الوضع التاريخي الذي أشرنا إليه منذ قليل.

أن هذا الوضع ربط الموقف العملي للشيعة، منذ استقر الأمويون على رأس السلطة السياسية لدولة الإسلام، بحركة المعارضة للسلطة القائمة، سواء في العصر الأموي أم العصر العباسي.

اقصد أن معارضتهم تلك، والاضطهاد الذي كان يلاحقهم، أحدثا تغييراً "أيديولوجياً" في بعض المبادئ التي تقوم عليها نظرية التشيع.

²⁹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 868

²⁹⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 869

من هنا نلاحظ ان المسائل التي التقوا بها مع المعتزلة هي المسائل المهمة ذات الطابع الايديولوجي الذي يميز المعتزلة من الاشاعرة.

لذلك يمكن ان نصل إلى الاستنتاج الاخير التالي:

اذا شئنا البحث عن طابع الايديولوجية الشيعية، فعلينا ان نبحث عنه لا في نظرية التشيع ذاتها، بل في المعالجات الكلامية التي يلتقي فيها الشيعة مع المعتزلة، او يقتربون بها اليهم.

لان هذه المعالجات لا تعكس نظرية التشيع كما نشأت في ظروفها التاريخية الاسلامية الأولى، بل تعكس الوضع التاريخي العملي الذي واجهه الشيعة منذ استشهاد الامام الأول علي بن أبي طالب، ثم المصراع

الفاجع للامام الثالث الحسين بن علي في كربلاء.²⁹⁷

ما حدود العلاقة بين علم الكلام والفلسفة؟

قلنا أن كل واحد منهما كان مرحلة، مستقلة نسبياً، في طريق تطور الفكر العربي - الاسلامي. وهذا الواقع - بالضبط - هو الذي يقرر حدود العلاقة بينهما بصورة أولية.

ولكن الذي يقرر هذه الحدود بصورة علمية هو كون علم الكلام مارس التفكير الفلسفي كوسيلة لبحث القضايا المثارة في المجتمع العربي بعد الاسلام، متخذاً شكل البحث الديني في العقائد.

ذلك في حين ان الفلسفة ظهرت في المجتمع العربي - الاسلامي، بعد ان استوفى علم الكلام نضجه، لتبحث قضايا الوجود والطبيعة والمجتمع والتفكير، كمفاهيم، منعكساً فيها العالم المادي بصفة مجتمع معين بظروفه وخصائصه التاريخية المعينة واشكال علاقاته الاجتماعية المعينة انعكاساً غير مباشرة.. أي ان الفلسفة تميزت من علم الكلام بامرئين اساسيين:

أولاً، بأنها انطلقت من المفاهيم، لا من القضايا المثارة في المجتمع بصورة مباشرة.

ثانياً، بأنها لم تتخذ من عقائد الاسلام قاعدة للبحث، وان حاولت ان تخفي التناقض بين النتائج التي يصل اليها البحث الفلسفي وبين العقائد الايمانية الاسلامية. ومحاولاتها هذه هي التي سميت "توفيقاً" بين الفلسفة والدين، تسمية غير صحيحة.

التناقض بين علم الكلام والفلسفة:

كان لابد ان يحتوي دياليكتيك العلاقة بين الكلام والفلسفة تناقضات جدية بينهما، منذ بدأت تظهر ضرورات الاستقلال النسبي لكل منهما عن الآخر عند منتصف القرن الثالث الهجري (بعد منتصف التاسع الميلادي).

ولعل أهم مصدر لهذه التناقضات هو ان علم الكلام حينما بلغ نضجه في مرحلته المعتزلية، وهو متوافق مع الفكر الفلسفي من حيث فسحه للعقل مجالات التفكير وتحصيل المعرفة حتى في ما وراء الطبيعة، كان من

²⁹⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 870

الطبيعي - وفقاً لقوانين التطور العامة- ان يتخلى علم الكلام للفلسفة عن مكانه في حركة تطور الفكر العربي- الاسلامي بناء على كونه -أي علم الكلام- قد استوفى حاجة وجوده واستنفذ مهماته التاريخية وحان الوقت لان يتحول إلى كيكفية فلسفية خالصة.

ولكن "ردة الفعل" المحافظة لمواجهة الفكر المعتزلي في عهد الخليفة العباسي المتوكل، ثم ظهور المذهب الكلامي الاشعري الذي كان تجلياً من نوع جديد لردة الفعل هذه، كان لهما نتيجة مختلفة عما كان منتظراً.. كانت هذه النتيجة ان مكان علم الكلام المعتزلي احتله علم الكلام الاشعري من جهة، والحركة الفلسفية المنفصلة عن علم الكلام ككل من جهة ثانية. أي ان التحول كان تحولاً تناقضياً من بدايته.²⁹⁸

بمعنى أن هذا التحول تحقق عملياً بحدوث طرفين تناقضيين: الفلسفة، وعلم الكلام الاشعري. من هنا رأينا تلك الظاهرات التاريخية التي برزت بأشكال من العداء والخصومات العنيفة بين علم الكلام "المابعد المعتزلة" والحركة الفلسفية بمختلف مذاهبها منذ حركة "اخوان الصفاء" حتى فلسفة ابن رشد. فالتناقض العدائي بينهما، اذن، قائم على أساس ايديولوجي من حيث أسباب نشوئه ذاتها. اذ- كما رأينا- بدأ علم الكلام الاشعري بشكل عودة إلى السلفية السنية بهدف هدم البنيان العقلاني الذي شيده الفكر المعتزلي، وان حاول الاشعريون الظهور بمظهر "عقلاني" لم يتجاوز النطاق الشكلي المحض. ومنذ ذلك الوقت صار واضحاً ان الصراع بين علم الكلام والفلسفة هو -في الواقع- صراع أيديولوجي بالدرجة الأولى: صار علم الكلام معبراً عن الايديولوجية "الرسمية"، وصارت الفلسفة - بالإضافة إلى التصوف- معبرة عن أيديولوجية مختلف الفئات الاجتماعية المعارضة للسلطة الحاكمة المركزية. بدليل ان الاضطهاد، المختلف الاشكال، الذي عانتها الفلسفة طوال قرون كان يبدأ اضطهاداً فكرياً في مؤلفات المتكلمين، ثم يتحول إلى اضطهاد مادي وجسدي من قبل السلطات المسيطرة.

لماذا، مثلاً، طوّل الوراقون (نساخو الكتب) في بغداد عام 277هـ، ان يقسموا الايمان، بان لا ينسخوا كتاباً في الفلسفة حتى ادى ذلك إلى هجر النساخ حرفتهم.

ومعلوم ان هجر النساخ للحرفة يعادل في عصرنا تعطيل الطباعة.

ولماذا أصبح العداء للفلسفة يوميذ شاملاً لكل ما يدخل في مجال العلم بمعناه الواسع؟

روى لنا "الاغاني" ان ابا زيد البلخي اتهم بالالحاد لمجرد انه كان "قائماً بجمع العلوم القديمة والحديثة، يسلك في مصنفاته طريقة الفلاسفة.

"وكانت الاهيات ارسطو - اولا وبالذات- محط السخط عند أهل السنة. اذ اعتبروا مقدماتها ونتائجها متعارضة كل التعارض مع مقتضيات عقائد الاسلام. وتجاوز سخطهم ذلك حتى شمل العلوم الرياضية لانها تمهد للدراسات الفلسفية، وكانت الهندسة مثلاً للشك عند أهل السنة، وكانت الاشكال الهندسية تثير قلقهم

وتدين صاحبها بالزندقة .²⁹⁹

²⁹⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 874

²⁹⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 875

وقد تحدث أبو الحسن بن فارس في كتابه "الصحابي في فقه اللغة وسند العرب في كلامها" عن خطر الهندسة على الدين مع قلة نفعها. وانتهى إلى أن الخوض في الرياضيات يؤدي إلى الانخلاع من الدين". من هذه الصورة يصبح واضحاً أنه لم يكن مصادفة في أوروبا القرون الوسطى أن تتخذ الرجعية اللاهوتية هناك من آراء الغزالي الكلامية الأشعرية المعادية للفلسفة، سلاحاً لها في محاربة الفلسفة المعارضة للفلسفة اللاهوتية.

كما فعل -مثلاً- ريموند مارتن R.Martin المعاصر لتوما الاكوينى، في كتابه "الدفاع عن الايمان" الذي ألفه بطلب من ريموند بونيافورت Raymond Puniaforte رئيس هيئة الدومينيكيين، وادخل فيه كثيراً من آراء الغزالي.

ليس هذا مصادفة، بل هو أحد المظاهر التي تجلّى بها انتقال المعركة الأيديولوجية في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي، من ميدانها في الشرق إلى ميدان جديد في أوروبا، بعد أن أخذ المجتمع العربي - الاسلامي ينهار اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً، واخذت بذور النهضة الأوروبية تتحرك للنماء في مناخ التقدم التكنيكي الذي كانت طلائعه تظهر عند نهايات القرون الوسطى.³⁰⁰

كانت مرحلة علم الكلام المعتزلي مرحلة تحضير لولادة الفلسفة العربية، حين كادت تبلغ هذه المرحلة نهايتها ليتخلّى علم الكلام عن مكانه في حركة تطور الفكر العربي للفلسفة وحدها، جاءت ردة الفعل المحافظة تلك هي محل الفلسفة.

لكن هذا لم يكن ممكناً، لان التحضير لولادة الفلسفة كان قد نضج وكان لا بد من ولادتها. لذلك رأينا مكان علم الكلام المعتزلي يحتله طرفان متناقضان: من جهة، علم الكلام الأشعري المحافظ الذي حاول ان يقطع تطور الفكر العربي ليعود به إلى طريقة اهل السنة.. ومن جهة أخرى، الفلسفة التي كانت هي التحول الكيفي الطبيعي لتراكمات التطور.

كان المظهر الملموس لهذا التناقض يتجلّى في حملات الارهاب الفكري حيناً والمادي حيناً ضد الفلسفة والفلاسفة بل ضد العلوم الطبيعية والرياضية كذلك.

وقد لعب الغزالي الدور الالهم والاشد تأثيراً في عملية الارهاب هذه، حتى اتخذت الفلسفة اللاهوتية في القرون الوسطى من افكاره سلاحاً ضد خصومها في أوروبا حينذاك.³⁰¹

³⁰⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 876

³⁰¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 887

الفصل السابع: المنطق

منطق أرسطو:

ان التراث المنطقي لأرسطو كان يتصدر حركة النقل والترجمة للعلوم الفلسفية والطبيعية والرياضية في عصر المأمون العباسي، كما هو معروف في كتب المؤرخين لهذه الحركة. فهل يدل ذلك على ان الفكر العربي - الاسلامي اختار يومئذ منطق أرسطو ليكون هو ذلك المنهج الذي كانت حاجة التطور تدعو إلى الأخذ به دليلاً في تنسيق مختلف العمليات الفكرية وفي سبيل الحصول على القوانين التي وصفها الفارابي بأنها "القوانين التي شأنها ان تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن ان يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات"، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يومن ان يكون قط غلط فيه غلط. ليس من السهل الاجابة عن هذا السؤال اجابة حاسمة، صحيح اننا لا نشك في ان منطق ارسطو كان له دور عميق التأثير في مسار تطور الفكر العربي - الاسلامي خلال حركة انتقاله إلى مرحلة الوعي الفلسفي، ثم خلال مرحلة بناء عمارته الفلسفية ذاتها. ولكن لا نشك -مع ذلك- في ان مفكري المجتمع العربي - الاسلامي آنذاك ولا سيما الذين عملوا منهم في حقول الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية قد اخضعوا نظام هذا المنطق إلى عمليات تكيف مستمرة وفقاً لمواقف كل فريق منهم حيال القضايا التي كانت تضعها امامهم ظروف هذا المجتمع الجديد المعقد التركيب، ووفقاً للمواقع الاجتماعية التي تحدد تلك المواقف.³⁰²

مواقف مختلفة من منطق أرسطو :

لم تكن تلك النواحي الايجابية في منطق ارسطو لتخفي على أي من الاتجاهات والتيارات الفكرية والايديولوجية حينذاك. ولذلك اختلفت المواقف منه وفقاً لاختلاف هذه الاتجاهات والتيارات، على نحو ما نرى في ما يلي: موقف الاتجاه السلفي المتطرف: هذا الاتجاه اتخذ موقف العداء لمنطق ارسطو وفلسفته، انطلاقاً من المواقع الدينية والاجتماعية.

فقد حاربه بشدة، واضطهد المشتغلين به، أو حرض على اضطهادهم باسم الدين. واذا كانت موجة العداء للمنطق الارسطي والفلسفة بدأت تظهر بعد وصول الخليفة العباسي المتوكل إلى مركز السلطة (232 هـ / 846م) عبر اضطهاد المعتزلة ومذهب الاعتزال، فإن الموجة الكبرى من العداء للفكر الفلسفي والمنطق ظهرت مع الحملة الارهابية الفكرية التي اثارها علماء الكلام الاشاعرة، مسلحين

³⁰² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 900-901

بأسلوب المنطق ذاته (ولكن بوجهه الشكلي الصرف، الجامد، الميت) والتي كان أشهر علماء الاشعرية واعظمهم تأثيراً في الرأي العام الديني: ابو حامد الغزالي (1059-1111م) هو حامل رايتها، وظل فكره يرهب الفلسفة والفلاسفة مدى اجيال لاحقة، وقد شمل ارهابه كل قطر يتحرك فيه نبض للفكر العربي - الاسلامي، في المشرق والمغرب على السواء.³⁰³

ولكن ظله كان في المغرب أشد ثقلًا وتأثيراً منه في المشرق، ولعل ذلك يرجع إلى سيطرة المذهب الفقهي المالكي هناك، وهو المذهب المنطبع بالطابع السلفي الأكثر محافظة والاكثر التزاماً للنصوص المأثورة. وقد استغل ملوك الطوائف والامراء وسائر الحكام تأثير رجال اللاهوت الاسلامي في الاندلس وشمال افريقية، فاستخدموهم في سبيل الحفاظ على مناصبهم وامتيازاتهم المطلقة، وكان هؤلاء الحكام محتاجين لتأييد اللاهوتيين المسيطرين فكرياً على الرأي العام، فتساند الفريقان على محاربة الفكر الحر، المتمثل بالفلسفة والمنطق يومئذ. فكم من مرة احرقت كتب ومكتبات، وكم من مفكر سجن ونفي واضطهد أو رجم بالحجارة بسبب من تحريض الفقهاء المتزمتين والرجعيين للحكام والرأي العام على كل من يتحسسون منه الخروج على طريقتهم السلفية في التفكير لاشتغاله بالفلسفة والمنطق.

لم تهدأ موجة الارهاب الغزالي الا بعض الوقت حين ظهر فكر ابن رشد، فيلسوف المغرب العربي العظيم، مدافعاً عن الفلسفة، مهاجماً فكر الغزالي المعادي للفلسفة.

فقد وضع ابن رشد كتابه "تهافت التهافت" رداً على كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي. ولكن ابن رشد لم يستطع ان يرفع ذل الظل الاسود من الارهاب عن الفكر الفلسفي الا وقتاً قصيراً، فسرعان ما عاد الظل الاسود هذا يطبق على ابن رشد نفسه رغم مكانته العلمية والاجتماعية العالية في الاندلس والمغرب كله.

اذ اثار علماء اللاهوت الاسلاميون غضب حاكم البلاد على ابن رشد بحجة انه كتب مقالات تدل على فساد دينه ومعتقد، فحوكم الفيلسوف العظيم في مجلس الامير الحاكم بحضور كبار اللاهوتيين المسيطرين على تفكير الجماهير الاسلامية، وحكموه بالنفي، وعاقبوا معه جماعة من مفكري عصره المتحررين، ثم لم يرفع عنه العقاب الا قبيل موته بقليل سنة 1198، وهي السنة التي مات فيها.³⁰⁴

بعد ابن رشد عادت موجة ارهاب الفكر الغزالي تسيطر من جديد على الفكر الفلسفي بصورة شاملة مطبقة، فركدت حركته المبدعة.

وخلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر اشتدت وطأة الارهاب، أكثر فأكثر، اذ كان العداء للفلسفة والمنطق احدى السمات السائدة لتلك المرحلة.

فانه بعد قتل الشاب الفيلسوف المتصوف شهاب الدين السهروردي، في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي (587هـ / 1191م) متهماً بالتفلسف والالحاد، ظهر زعيمان من زعماء الفكر الديني

³⁰³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 904

³⁰⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 905

السلفي المتعصب، عبرا عن عدااء القوى المحافظة للمنطق والفلسفة بأسلوب تحريضي شديد الاثارة: احدهما، ابو عمر تقي الدين الشهرزوري المعروف بابن الصلاح (- 643 هـ / حوالي 1244م)، والثاني هو المعروف بشيخ الاسلام ابن تيمية (- 728 هـ / 1328).

اما الأول فهو صاحب الفتوى المعروفة في التاريخ باسم "فتوى ابن الصلاح" في تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة، تعليماً وتعلماً . وفيها يقول ابن الصلاح: " واما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر". وينتهي من هذه المقدمات إلى تحبيذ الضرب على أيدي المشتغلين بهما، داعياً إلى اضطهادهم في كل شيء حتى قطع أسباب العيش عنهم وسلبهم الحياة.

اما ابن تيمية فقد شهر حرباً على الفكر الفلسفي بالطريقة نفسها، أي بتحريم قراءة كتب الفلاسفة والمناطق، ورمي ابن سينا بالالحاد في "مجموعة الرسائل الكبرى" (طبعة القاهرة ص138)، وكتب رسالة خاصة في تفنيد آراء علماء الكلام والمنطق والفلسفة والتصوف.

وفي القرن الرابع عشر الميلادي ايضاً برز الزعيم الديني المعروف بالامام الذهبي، فجرى هذا المجرى مصرحاً بأن ليس من "دواء" لعلوم الفلسفة "وعلمائها القائمين بها، علما وعملا، الا التحريق والاعداد من الوجود".

ليس التعصب المذهبي والجمود الفكري وحدهما مصدر هذه المواقف العدائية تجاه المنطق، بل ينبغي ان نرى وراء التعصب والجمود امرا اخر هو الاصل في ذلك. ينبغي ان نرى الموقع الاجتماعي لهؤلاء المتعصبين، وان نبحت عن المنطق الايديولوجي لهذه المواقف.

ان القوى المحافظة من الفقهاء كانت - دون شك - تدرك مدى تأثير منطق ارسطو في توطيد مواقع الفكر الفلسفي وابرار المواقف المادية لدى بعض ممثلي الفكر الفلسفي.³⁰⁵

مسألة قانون العلية: في منطق ارسطو ان قانون العلية من أوليات المقدمات البرهانية، فان الارتباط بين العلة والمعلول، او بين السبب والمسبب، في وجود الاشياء والاحداث والاشخاص، هو ارتباط ضروري بدهي بحكم العقل.. وعلى أساس هذه الضرورة والبداهة العقلية تقوم صحة البراهين المنطقية أو عدم صحتها. في هذه المسألة وقف الاشاعرة وبعض المعتزلة من علماء الكلام موقفاً معارضاً ينكر قانون العلية من الأساس، وهو يخالف بذلك موقف اشهر الفلاسفة العرب الذين اعتمدوا قانون العلية والسببية في دراساتهم بالمنطق والفلسفة. مثلاً، يقول ابن رشد: "ان من رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة

المنطق تضع وضعاً ان ها هنا أسباباً ومسببات وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها. فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورفع له".³⁰⁶

ان الاختلاف في هذه المسألة ليس هو ، في الواقع، اختلافاً نظرياً وحسب، بل هو يتضمن اختلافاً ايديولوجياً بالأساس. فان انكار قانون العلية هو شكل من أشكال انكار العقل، كما قال ابن رشد، وانكار دوره في تطور العلم. وذلك يعني - بالنتيجة - انكار تطور المجتمع .

ان الاشاعر، بوجه عام، وجدوا ان الالتزام بمبدأ العلية، كقانون عقلي منطقي، يحمل خطراً على فكرتهم القائلة بأن الله يخلق افعال الانسان واحداث الطبيعة واشياءها بصورة متجددة باستمرار في كل لحظة. بمعنى ان هذه الافعال تنقسم اجزاء ينفصل بعضها عن بعض ، لا ترابط بينها بسببية مطلقاً، يخلق الله كل جزء خلقاً مستقلاً على انفراد.

وهم يقلون في شرح فكرتهم هذه ان ما يتراءى لنا انه تسلسل منطقي بين هذه الاجزاء ليس هو تسلسلاً منطقياً، أي انه ليس من باب الترابط السببي، وانما هو ظاهرة "صدفية"، .. فهو نوع من المصادفة. ومعلوم ان انكار العلاقات السببية بين ظاهرات العالم المادي هو موقف مثالي انطلق منه مختلف الفلاسفة المثاليين في مختلف عصور الفلسفة. وفي عصر الفلسفة الحديثة وجد امثال مالبرانش (1638-1715م)، وبريكلي (1685-1753م)، ودافيد هيوم (1711-1776م). الأول فسر علاقة الجسم بالروح بمثل تفسيره اتفاق ساعتين على توقيت واحد بان الله يحرك الساعتين معاً في كل لحظة في وقت واحد.³⁰⁷

فليس اذن في الكون ، عند مالبرانش، ترابط ضروري ولا علة حقيقة، بل هناك علة حقيقة واحدة هي الله، ان هذا الحضور الالهي في افعال الكائنات شبيه بالخلق المتجدد المستمر عند الاشاعرة. وبريكلي يفسر العلاقات السببية بين ظاهرات الوجود انطلاقاً من الموقف المثالي الذاتي نفسه، قائلاً ان الالم الذي احسه عند ملامستي النار ليست النار سبباً له، بل السبب هو اشارة الالهية تذرني بإمكانية الالم. ثم يتساءل: لماذا النار يارفقها الالم والاحتراق؟.. ويحجب: ان ذلك يحدث لان الله يفعله على أساس القواعد الصامة الدائمة، وهي القواعد التي نسميها قوانين طبيعية ، في حين انها قوانين الله. وعند هيوم تقوم مسألة السببية بدور كبير في نظامه الفلسفي. انه يتساءل مثلاً: ما هي العلاقة السببية للظواهر، او ما هي الضرورة؟. يقول هيوم في الجواب: اننا نلاحظ مراراً تطابق ظاهرتين وتتابعهما فنعود ان نتوقع حدوث هذا التطابق وهذا التتابع دائماً.

ومن هنا يصل هيوم إلى الرأي بأن الشيء الواقعي الوحيد الذي لا شك فيه هو تتابع ادراكين مراراً، وهذا يخلق لدينا شعوراً يقينياً بان هذا التتابع سيكون مستمراً، وهذا اليقين هو ما يسمى بـ"القانون" ، وانه هنا يلعب التخيل

³⁰⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 911

³⁰⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 912

دوره ايضاً، وان الاضافة التي يأتي بها التخيل هي ما نسميه بـ"السببية". وفي ما بعد برهن هيوم على الطابع الافتراضي لقانون السببية.³⁰⁸

ان هذا التشابه النسبي بين الاشاعرة وامثال هؤلاء الفلاسفة في تفسيرهم علاقات الظواهر الكونية، انما ينطلق من التشابه النسبي ايضاً في المواقف المثالية الذاتية والمواقف الميتافيزيقية عند هؤلاء واولئك .. واخيراً يمكن ان نستخلص مما تقدم ان الاشاعرة ، وفي طليعتهم الغزالي، انتهوا إلى ما يشبه الموقف الذي انتهى اليه هيوم من اعتباره الضرورة القائمة موضوعياً بين العلة والمعلول ضرورة تجبينية فقط، وليست ضرورة منطقية.

اسم "المنطق" ودلالاته النظرية:

ان تسمية هذا العلم في اللغة العربية بـ"المنطق" تشير إلى ادراك سليم للعلاقة بين المدلول اللغوي والمدلول الفكري لكلمة "منطق" العربية.

ذلك يعني ان واضعي هذه التسمية العربية لا بد كانوا يدركون، بوجه ما، جوهر العلاقة الانتولوجية والديالكتيكية بين اللغة والفكر، من حيث كون اللغة هي الصيغة المنطوق بها للفكر، وكون الفكر هو المحتوى الذي تعبر عنه اللغة بهذه الصيغة، ثم كون كل من اللغة والفكر - لذلك - مؤثراً ومتأثراً بالآخر بعملية ديالكتيكية ولكن ذلك لا يعني اننا نستبعد ان تكون هناك صلة بين تسمية العرب لعلم "المنطق" وبين التسمية الاتية بالاصل من اليونانية لهذا العلم Logic.

بل ربما كان واضعو التسمية العربية على علم بالدلالة الاشتقاقية لكلمة Logic ، أي كونها مأخوذة من Logiche بمعنى الكلام، اشتقاقاً من كلمة "Logos" اليونانية أي "لب الفكر وجوهره".³⁰⁹

ولذلك لا نستبعد ان يكونوا قد استوحوا هذه الدلالة الاشتقاقية في اطلاق كلمة "المنطق" على هذا العلم. غير ان ذلك لا ينفي انهم كانوا مدركين ما تنطوي عليه هذه التسمية في كلتا اللغتين من دلالة جد دقيقة على تلك العلاقة الانتولوجية والديالكتيكية بين الفكر واللغة، بل الامر بالعكس، فان مباحث المنطق عند العرب تنبئ انهم كانوا يدرون هذه العلاقة بعمق، دليلنا على ذلك:

أولاً- شرحهم لهذه العلاقة ذاتها بالنص الصريح في ادبياتهم المنطقية.

ونعتقد ان أوفى نص واوضحه وادقه تعبيراً، في هذه المسألة، ما كتبه ابو نصر الفارابي في فصل خاص بالمنطق تحدث فيه عن موضوعات هذا العلم قائلاً ان موضوعاته هي: "المعقولات من حيث تدل عليها الالفاظ ، والالفاظ من حيث هي دالة على المعقولات"، وقائلاً في هذا السياق: " .. فلذلك نضطر إلى قوانين تحوطنا في

³⁰⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 913

³⁰⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 914

المعقولات وفي العبارة عنها (يقصد: في التعبير عنها)، وتحرسنا من الغلط فيها. وكلتا هاتين، اعني المعقولات والاقاويل التي بها تكون العبارة، يسميها القدماء "النطق والقول" فيسمون المعقولات القول.

والنطق الداخل المركز في النفس والذي يعبر به عنها القول، والنطق الخارج بالصوت والذي يصحح به الانسان الرأي عند نفسه، هو القول المركز في النفس. والذي يصححه به عند غيره هو القول الخارج بالصوت. فالقول الذي شأنه ان يصحح رأياً ما يسميه القدماء "القياس"، كان قولاً مركزاً في النفس أو خارجاً بالصوت". حرصنا على نقل هذا النص هكذا لقوة دلالاته الصريحة البالغة الدقة على ما يتمتع به الفارابي من ادراك لجوهر العلاقة بين الفكر واللغة .

ولابي حيان التوحيدي فصل ممتع في موضوع العلاقة بين علم المنطقو علم النحو، وهي شكل من أشكال العلاقة بين الفكر واللغة، يقول التوحيدي في هذا الفصل هذه العبارة الموجزة البارعة: "النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي".³¹⁰

ثانياً: اضاف العرب إلى المنطق الارسطي، في باب التصورات، مباحث جديدة هي التي سموها "مباحث الالفاظ".

فقد رأوا ان التصور، بمعناه المنطقي هو ادراك المفرد. ولما كان المفرد لفظاً، فقد رأوا ان يبحثوا شؤون اللفظ من حيث دلالاته على معنى، لا من حيث هو بذاته.

من هنا نشأت تلك المباحث اللفظية التي زادت في ما يعرفه منطق ارسطو من هذه المباحث. وأصبحت مباحث التصورات في المؤلفات المنطقية العربية تغطي بتقسيمات متنوعة للالفاظ بقدر تنوع العلاقات التعبيرية التي تشتمل عليها. فهناك تقسيم للفظ من حيث دلالاته على المعنى، وتقسيم له من حيث عموم المعنى وخصوصه، وتقسيم له من حيث الافراد والتركيب، وتقسيم من حيث اللفظ نفسه، وتقسيم من حيث نسبته إلى معناه، وتقسيمات اخرى عدة.

صحيح ان الظاهر من هذه المباحث كونها ذات طابع لغوي محضاً ، ولكن المنطقة العرب اصفوا عليها الطابع المنطقي انطلاقاً من ذلك الادراك السليم للعلاقة الديالكتيكية الواقعية بين الفكر واللغة.

اننا بهذا نعرض، اذن، موقفاً اخر في الفكر العربي - الاسلامي تجاه منطق ارسطو. ولكنه هذه المرة موقف بناء طور بعض العلاقات اللفظية في هذا المنطق، واغناه بمباحث اكتسبها الفكر المنطقي بقدر ما اكتسبت منها العلوم العربية - الاسلامية آفاقاً نظرية كعلوم اصول الفقه والكلام وتفسير القرآن والنحو وفقه اللغة وعلوم البلاغة.³¹¹

الفلسفة - كما نعرف جميعاً - أعلى أشكال التجريد، الذي هو لغة المفاهيم (الكليات، أو الماهيات). وليس يمكن التعبير بلغة المفاهيم، أي لغة التجريد ، الا باستخدام المقولات التي هي محور مباحث المنطق.

³¹⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 915

³¹¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 916

ذلك ان المقولات ليست سوى تعبير عن الأنواع والاجناس المترتبة في دلالة العموم، تصاعدياً، حتى تنتهي إلى جنس الاجناس، أي اعم الموجودات واشملها.

فالمقولات هي، اذن، عبارة عن الموجودات في صورة مفاهيم مجردة او كليات، او انواع واجناس. وابو المنطق، ارسطو، وضع كون الاجناس العالية، من حيث عموميتها، عشرة، وهي المقولات ذاتها. وفي رأس هذه المقولات ومرجعها كلها، عند ارسطو، مقولة الجوهر التي هي الموضوع الاساس في "الميتافيزيك" الارسطي أو "الفلسفة الأولى" الارسطية. اما سائر المقولات التسع فهي الكم، الكيف النسبة، المكان، الزمان، الوضع، الحال، الفعل، ثم الانفعال.

لقد عالج ارسطو المقولات على أساس انها صفات عامة كلية (مفهومية) للموضوعات (الموجودات) داخلية في مقوماتها، أي انها انواع أو اجناس للموجودات.

ومن هنا تسمى المقولات احياناً، عند ارسطو، بأنواع الوجود كما تسمى بالاجناس العامة.³¹²

ان هذا الاساس في مبحث المقولات يحدد، كونها ذات مضمون واقعي ويكشف ارتباطها، اصلاً، بأشياء الوجود الخارجي، أي دلالتها المادية.

وعلى هذا الاساس ذاته، ووفقاً لهذه الدلالة ذاتها، عالج المنطقة والفلسفة العرب مسألة المقولات.

يدل على ذلك انه حين وقع الخلاف عندهم في ان المقولات: هل هي منطقية ام ميتافيزيقية، لم يكن لهذا الخلاف من أثر عملي في معالجة محتوى المقولات.

فهم جميعاً - تقريباً - عالجوها في المنطق حتى من كان يرى فيها جانباً ميتافيزيقياً.

وابن سينا نفسه، رغم كونه يرى انها من مباحث الميتافيزيق، قد وضعها في كتاب المنطق من "الشفاء"، بل يعد بحث طبيعة الاحكام، او المقولات المنطقية، من المباحث القيمة عند ابن سينا.

والواقع ان قيمة منطق ابن سينا بجملتها تظهر في كونه عالج محتوى المقولات المنطقية، وهذا من اصعب المعالجات في الفلسفة.

لقد كانت احدى المسائل الرئيسية في المنطق والفلسفة، منذ عهد ارسطو، مسألة تركيب المفهوم، وتركيب الحكم، وتركيب الحكم، الاستنتاج.

وابن سينا يعالج مسألة الحكم قبل كل شيء، وهو يرى ان الحكم اقامة الصلة بين موضوعين، وهذا مقولة منطقية.

فالحكم اذن هو تحديد موضوع معين، وحين نريد تحديد موضوع نستخلص الجنس الذي ينتمي اليه، ثم نضيف اليه خصائص المنفرد.

والجنس نفسه الذي نحدد به الموضوع هو مقولة منطقية، والحكم يصنف حسب المقولة المنطقية التي يستند اليها.

³¹² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 917

والمقولات عند ابن سينا عشر كما هي عند أرسطو، ولذا هو يميز عشرة أنواع من الحكم بناء على ما قلناه من أن كل حكم يستند إلى مقولة منطقية. ومن أنواع الأحكام هذه: الحكم القطعي وهو يستند إلى مقولة الماهية، والحكم الفرضي وهو يستند إلى مقولة السبب، والحكم اليقيني وهو يستند إلى مقولة الضرورة.

أما ابن رشد فلم يتردد قط في أن المقولات منطقية وليست ميتافيزيقية، ولذا عدّها في منطق أرسطو، ولم يعدّها في ميتافيزيقا، ثم عالجها بوصف كونها منطقية ليس غير.³¹³

ولكن، هناك مقولات أفلوطين كما جاءت في الفصل السابع من التاسوعات، وهي عشر أيضاً، غير أنه وضعها على نحو آخر ينفق مع النظرة الأفلاطونية الجديدة المثالية، إذ قسمها على قسمين: أولهما، خمس هي مقولات عالم المعقول.

وثانيهما، خمس هي مقولات عالم المحسوس، الخمس الأولى هي: الجوهر، والسكون، والحركة، والموافقة، والمخالفة.

والخمس الثانية هي: الجوهر، والاضافة، والكم، والحركة والكيف. ثم أرجع أفلوطين، المقولات الثلاث الأخيرة إلى الاضافة، فهل تأثر المناطقة أو المتكلمون أو الفلاسفة العرب بهذا التصنيف الأفلوطيني للمقولات؟.

ليس لدينا من المصادر ما يدل على ذلك صراحة سوى ما ذكره التهانوي من أن بعضهم جعل المقولات أربعاً، وهي الجوهر، والكم، والكيف، النسبة (الملكية) الشاملة للمقولات السبع الباقية من العشر.³¹⁴

حصيلة الفصل السابع:

المرحلة الزمنية التي بدأت فيها الصلة الفعلية بين الفكر العربي - الإسلامي ومنطق أرسطو، أو المنطق اليوناني بوجه عام.

هناك علامات تاريخية تصلح للاستنتاج، منها أن هذه الصلة بدأت في القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) أي في العصر الأموي. ومن هذه العلامات:

اتساع مجالات الاحتكاك الفكري بين ممثلي الفكر العربي في العصر الأموي وممثلي المدارس الدينية غير الإسلامية في بلاد الشام وما بين النهرين، وهي مدارس اليعاقبة والنساطرة والصابئة، التي تمارس تدريس المنطق الأرسطي مع سائر تراث الفلسفة اليونانية.³¹⁵

ولكن إذا كانت هذه العلامات التاريخية تشهد بأن صلة العرب بالمنطق بدأت منذ العصر الأموي، فإن المعروف لدى المؤرخين أن المنطق لم يترجم إلى العربية إلا في عصر الدولة العباسية.

³¹³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 918

³¹⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 919

³¹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 925

هنا كان علينا ان نتساءل: هل كان منطق أرسطو وحده هو الذي اختاره الفكر العربي منهجا له؟ ظهر لنا خلال بحث هذه المسألة انه بالرغم من الدور الكبير الذي لعبه منطق ارسطو في حركة تطور الفكر العربي، لا يمكن القول بأن هذا المنطق بقي ارسطيا تماما دون أن يخضع لتغيرات ثلاث ظروف مجتمع جديد عصر جديد يختلفان عن مجتمع ارسطو وعصره من حيث تغيير العلاقات الاجتماعية اولا، ومن حيث تطور المعارف البشرية.

وقد رأينا بالفعل ان منطق ارسطو خضع لعمليات تكيف متنوعة بقدر تنوع المواقف الفكرية المنطلقة من نوعيات المواقف الاجتماعية والايديولوجية.

ولكن رأينا- مع ذلك- أن عمليات التكيف هذه لم تحدث تغييرا في القوانين العامة الأولية أو في البنية الاساسية لنظام المنطق الارسطي.

وقبل تحديد تلك المواقف المختلفة تجاه منطق ارسطو في الفكر العربي، حاولنا ايضا الطابع الايجابي النقدي لدور هذا المنطق في هذا الفكر. ان أول مظاهر طابعه الايجابي هو ان منطق ارسطو كان وسيلة نظرية تطبيقية لدى المفكرين العقلانيين لتوسيع فكرة الاعتماد على دور العقل البشري في تحصيل المعرفة، ولمعارضة حصر مصادر المعرفة في مصدر وحيد.

وذلك يرجع إلى كون منطق ارسطو لم يكن منطقيا شكليا حسب، بل منطقاً شموليا يعالج قوانين الفكر في علاقاتها الشكلية والمضمونية معاً.

وقلنا ان ارسطو لم يحصر نظام المنطق في تكتيك استعمال المصطلحات، بل حلل مع ذلك اشكال التفكير وحاول دائماً في منطقة اقامة العلاقة بين هذه الاشكال وبين الصلات الطبيعية التي تنعكس في التفكير.

وقد اضاف ارسطو إلى ذلك انه حاول ايجاد مبادئ للارتفاع إلى المعرفة العلمية.

وبفضل مزايه هذه وجد مكانه المؤثر تأثيراً ايجابياً في الفكر العربي - الاسلامي ، اثناء حركة نهوضه وتطوره في القرون الثلاثة : الثامن والتاسع والعاشر الميلادية. ان فكرة ارسطو بشأن موضوع المعرفة ودور الموضوعات المادية الخارجية في تحصيل المعرفة، قد لعبت دوراً مهماً في بعض التجليات المادية في الفكر

العربي - الاسلامي ، وفي الفلسفة بخاصة.³¹⁶

³¹⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الأول - ص 929

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية المجلد الثاني

لا يخرج الفلاسفة من الارض كما تخرج النباتات
الفطرية ، وإنما هم ثمار عصرهم وشعبهم ، وهم
العصاة الارتفاع شانا ، والاثمن ، والأبعد عن ان ترى،
والمعبرة عن نفسها بالأفكار الفلسفية ، وان الروح
الذي يبني الأنظمة الفلسفية بعقول الفلاسفة ، هو
نفسه الروح الذي يبني السكك الحديدية بأيدي
العمال . فليست الفلسفة خارجة عن العالم ، كما ان
الدماغ - وان لم يكن في المعدة - ليس خارجا عن
الانسان³¹⁷.

كارل ماركس

³¹⁷ من مقالة كتبها ماركس في ملحق "الجريدة الرينية" ، العدد 195 ، 14 تموز (يوليو) 1842.

القسم الثالث: المرحلة الفلسفية

الفصل الأول: استقلال الفلسفة

مقدمات حاسمة لاستقلال الفلسفة:

حين يكاد ينتصف القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) يكون قد مضى نحو قرن وأكثر من ربع قرن منذ بدأت المباحث الكلامية المعتزلية تؤدي دورها التاريخي الضخم، وهو حضانتها لبذور الفكر الفلسفي ضمن فعل القوانين العامة لحركة التطور التي خضع لها المجتمع العربي - الإسلامي وفق ظروفه التاريخية الخاصة. وقد وضح، ان دور متكلمي المعتزلة هذا قد حمل طابعين متلازمين متداخلين: طابعه الفكري النظري، وطابعه الأيديولوجي.

خلال النصف الأول من القرن الثالث، كان يبدو أن الفكر الفلسفي يوشك ان يتجاوز دور الحضانة الذي عاشه تحت جناحي علم الكلام المعتزلي، أي انه يوشك أن يتخذ لنفسه مساراً مستقلاً عن علم الكلام هذا، بمعنى ان الفكر الفلسفي كان قد بلغ في نموه، ضمن الاطار الكلامي حدا اذا هو لم يتجاوزه كان لا بد - بالضرورة- ان يصبح هذا الاطار نفسه عائقاً دون نموه وتطوره، ان لم يصبح اليد التي تخنقه وتقضي عليه. وذلك يرجع إلى أن علم الكلام هو، في بنيته الأساسية، فلسفة لاهوتية تقوم على وحدانية الحقيقة الدينية المتمثلة في الشريعة، والمرتبطة بالمصدر الإلهي الأوحد، في حين ان الفكر الفلسفي ينزع إلى نشدان الحقيقة التي يكون منطق العقل البشري هو طريق الوصول إليها دون المصادر الغيبية.

هذا أحد وجهي المسألة، أما وجهها الآخر، فهو أن ظروف تطور الصراع الاجتماعي والأيديولوجي، في المجتمع العباسي، خلال القرن الثالث الهجري الحافل بأخصب أنواع التناقضات والمفارقات التاريخية، كانت ظرفاً بالغة التعقيد بحيث كانت تتطلب شكلاً أعلى من الشكل الكلامي اللاهوتي للتعبير عن كل من الوعي النظري والصراع الأيديولوجي في ذلك المجتمع.³¹⁸

لقد حفل القرن الهجري الثالث بانتفاضات جماهيرية وحركات ثورية عدة حدثت في العراق ومصر وبعض مناطق شبه الجزيرة العربية وفي الاقاليم الاسيوية البعيدة التابعة يومئذ لدولة الخلافة. هذه الانتفاضات والثورات شارك فيها فئات اجتماعية واسعة من الكادحين والمستضعفين، لا سيما الفلاحون.

وإذا كان بعض هذه الثورات والانتفاضات اصططب بصبغات مذهبية أو دينية أو نزعات فلسفية، فإن الدراسة التاريخية العلمية تكشف أن الدافع الاجتماعي كان هو المحرك الغالب لمعظم الانتفاضات والثورات التي شهدتها القرن الثالث، والتي امتد بعضها منه إلى القرن الرابع الهجري. يكفي ان نذكر منها هذه النماذج الثلاثة: ثورة الزنج، وثورة القرامطة، والثورة البابكية الخرمية.

³¹⁸ حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الثاني - دار الفارابي - بيروت 1985 ص 11

فقد كان لهذه الثورات الثلاث من الدلالات الاجتماعية ما يساوي الخطر الذي هددت به النظام الاجتماعي لدولة الخلافة من أساسه.

لا يمكن القول ان المصادفة وحدها جمعت الثورات الثلاث على صعيد القرن الثالث بعينه، بل هناك الظروف الاقتصادية - الاجتماعية التي هيأت هذا القرن لأن يستقبل في مستهله ثورة البابكيين (201 - 223 هـ / 817 - 838 م) في جبال قرطاغ على حدود اذربيجان ، ثم يستقبل في مطلع نصفه الثاني ثورة الزنج (255-270 هـ / 869 - 883 م) في البصرة ، ثم لا ينقضي نحو عشر سنين بعد اشتعال ثورة الزنج هذه حتى تبدأ حركة القرامطة تلقي بذور ثورتها في سواد الكوفة (264 هـ / 877) لكي تنمو وتنتشر طوال النصف الثاني من القرن نفسه، في العراق وسورية والبحرين، إلى ان تبسط ظلالها على القرن الرابع الهجري وما بعده.³¹⁹

أما الظروف الاقتصادية - الاجتماعية التي نعنيها هنا فإنما هي الامتداد الكمي للآثار والظواهرات التي كان يخلقها النظام الاجتماعي القائمة على أساسه دولة الخلافة الإسلامية، أموية كانت أم عباسية. وهذا النظام يتميز، منذ قيام الدولة الأموية، باقتصاده الزراعي - التجاري المتداخل، وبالسمة الأساسية لعلاقاته الانتاجية: أي الملكية القطاعية والاستثمار القطاعي، متمثلاً كل ذلك مباشرة برؤوس الفئة الحاكمة حكماً مطلقاً باسم الاسلام.

ان آثار هذا النظام وظواهراته كانت تمتد، بصورة كمية، على مدى القرنين الهجريين الأولين، فلما جاء القرن الثالث كان قد بلغ الامتداد الكمي حداً يؤذن بمثل تلك الانفجارات النوعية التي كانت الثورة البابكية وثورة الزنج وحركة القرامطة، أبرز نماذجها في ذلك القرن المتفجر.

بدأت علاقات الانتاج القطاعية في دولة الاسلام - زمن معاوية الأول بخاصة وفي بلاد الشام أولاً ثم العراق - بداية حيوية جددت شباب القطاعية الرومانية والساسانية التي كانت قبل دولة الاسلام تعاني مرحلة انحدار وتناقض حاد مع قوى الانتاج البشرية (العبيد والاحرار معاً).

غير أن الفئة الحاكمة الاسلامية دخلت طرفاً مباشراً في عملية الانتاج الزراعي، أي أنها دخلت العملية، لا بوصف كونها سلطة سياسية ممثلة لفئة الاقطاعيين وحسب، بل كذلك بصفتها المالك الأكبر للأرض والمستثمر القطاعي الأكبر.

وهذا الواقع اخذ يحدث - تدريجاً - تأثيرات سلبية في تطور العلاقات القطاعية وتطور القوى المنتجة العاملة في الأرض، إذ أخذت السلطة، بصفتيها معاً: الاقتصادية والسياسية، ترهق هذه القوى (الفلاحين والشغيلة الزراعيين) بالعمل وبالمزيد من الضرائب وسوء جبايتها، فتعرقل نموها، بل تضعف حيويتها، وتدفعها أخيراً إلى التخلي عن العمل في الأرض والهجرة عنها إلى العمل في المدن، أو إلى البطالة.

ثم دخل عملية الانتاج الزراعي عنصر آخر، عند ازدهار التجارة في العصر العباسي الأول، هو توظيف حاصل المرباح التجارية باستثمار الأرض.

³¹⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص12

هذا العنصر الجديد دخل العملية بطريق استملاك كبار التجار أراضي صغار الفلاحين وترك هؤلاء فقراء معدمين.

وهناك عنصر ثالث كان بالغ التأثير على القوى المنتجة الزراعية، هو اضطرار الكثير من مالكي الأرض، هرباً من وطأة الضرائب وقسوة الجباة، إلى تسجيل أراضيهم، في ديوان الخراج، بأسماء بعض رجال السلطة النافذين لقاء جزء من نتاج الأرض يدفعه المالك الأصلي لرجل السلطة نفسه الذي "رضي" أن تسجل باسمه! كان التجار الكبار، فضلاً عن الصغار يحسبون - من حيث المكانة الاجتماعية - جزءاً من طبقة "العامة" في نظر الريستقراطية الاقطاعية الحاكمة. ذلك بالرغم من أن موقع التجار في البنية الاقتصادية للمجتمع كان موقعاً أساسياً.³²⁰

حركة القرامطة :

هذه حركة ذات جانب ثوري كانت لها نظريتها وأيديولوجيتها، ووضعت لنفسها خطة وبرنامجاً يتفقان مع نظريتها وأيديولوجيتها. ان هذه الظاهرة بذاتها هي من الدلائل على كون هذه الحركة كانت في الموقع المعارض لايديولوجية الدولة الرسمية ومن تمثلهم الدولة من الاقطاعيين، وكذلك رجال الدين من المحافظين. بشأن علاقة القرامطة بالاسماعيلية، ثم حدثت فجوات بينهما نرجح أن مصدرها عملي سلوكي وسياسي أكثر منه فكرياً أو أيديولوجياً أو مذهبياً .

دخلت حركة القرامطة حياة جماعات كبيرة من صغار الفلاحين وسائر كادحي الريف والحرفيين وغيرهم من الكادحين والمعدمين من سكان المدن في منطقة واسعة بين البصرة والكوفة من العراق، وفي منطقة البحرين، وبعض مناطق بلاد الشام ، بل بعض نواحي اليمن في جنوب الجزيرة. اجتذبت الحركة هؤلاء الناس المستضعفين والمضطهدين، وجعلت منهم جيشاً مسلحاً يقاتل بحماسة جيوش الخلافة العباسية هنا وهناك، واقامت لهم جمهورية في البحرين كانت تعبيراً عن احلامهم الطبقيّة المبهمة الحدود يومئذ ، وعاشت هذه الجمهورية مستقلة عشرات السنين كتجربة تاريخية فريدة من حيث موقعها المكاني والزمني ومن حيث مضمونها الثوري.³²¹

كان لها تنظيم دقيق يعمل سراً بمهارة وداب، وكان دعائها على صلة مستمرة بالاعضاء والمنظمات وفق خطط منسقة للاطلاع على شؤونهم وسير الدعوة بينهم. لقد ظهرت براعة حمدان قرمط التنظيمية في هذا المجال يعاونه اثنا عشر نقيباً اختارهم من بين الدعاة على نحو ما كانت تعمل الاسماعيلية.

³²⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 13-14

³²¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 18

هذا الأسلوب التنظيمي الدقيق رافقه تنظيم مالي ساعد في توسيع مجال الدعوة بين جماهير الفلاحين الفقراء وكادحي الريف والحرفيين الصغار في العراق.

يقوم التنظيم المالي هذا، أولاً، على فرض ضرائب معينة على الاتباع، ويقوم ثانياً، على توزيع الأموال المتجمعة من الضرائب والممتلكات التي تنازل عنها اصحابها لمصلحة الدعوة توزيعاً بين الاتباع حسب حاجاتهم.

كما أمكن الاستفادة من هذه الاموال ببناء قلعة حصينة لهم قرب الكوفة سنة 277هـ سميت "دار الهجرة" وبتسليح الاتباع تقوية لحركتهم وفرض هيبتها في نفوس الناس واستعداداً للثورة.

ولكن دولة الخلافة لم تبد اهتماماً يذكر بهذه الحركة الا منذ عام 287هـ 900م واثناء خلافة المعتضد العباسي (279 - 289 هـ / 892 - 901م).

فقد بدأت الدولة منذ ذلك الحين تشتد في مطاردة القرامطة إذ أحست بخطر حركتهم اجتماعياً وأيديولوجياً، فضلاً عن خطرهما على السلطة السياسية للخلافة.³²²

تتابعت الحركات المسلحة للقرامطة في العراق، دون أن تستطيع جيوش الخلافة العباسية القضاء على حركتهم.

ثم زاد خطر هذه الحركة في مواجهة النظام الاجتماعي لدولة الخلافة، حين نجح احد الدعاة القرمطيين الذي أرسله حمدان قرمط إلى البحرين داعياً للحركة.

فقد وجد أبو سعيد الجنابي في البحرين استجابة واسعة للدعوة بين سكان المدن هناك وسكان البادية أيضاً، إذ نشر فيهم فكرة المؤاخاة الشاملة بين الناس، مهما اختلفت انتماءاتهم الدينية والعرقية والجغرافية.

وآثار فيهم كذلك احلام السعادة في الحياة على هذه الأرض دون انتظار السعادة الاخرية الموعودين بها في الأديان.

ظلت قوى هذه الجبهة القرمطية تتعاظم ويستعصي على جيوش الخلافة اخضاعها حتى انسلخت منطقة البحرين عن سلطة الخلافة، واستقلت دولة البحرين القرمطية في عهد سليمان أبي ظاهر أحد ابناء أبي سعيد الجنابي . وذلك اثناء عشرينات القرن الرابع، وحينئذ نشأت أول جمهورية عربية في العصر الوسيط، بل في تاريخ العرب كله، لها نظريتها وأيديولوجيتها وبرنامجهما الاجتماعي - الاقتصادي - السياسي.

فهي دولة من طراز جديد كل الجدة في عصرها، لا تقوم على الدين، بل هي أقرب إلى العلمانية بمفهومها المعاصر.

³²² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 19

صحيح ان الدعوة القرمطية رفعت، اثناء كفاحها في العراق، شعارات ذات وجه ديني مذهبي، لا سيما شعار الطاعة للأمام الخفي المنتظر. لكن ظهر ، بعد قيام جمهورية البحرين، ان فكرة الامام هذه ليست أبعد من كونها فكرة اجتماعية في شكل ديني.

لكن أعمال التخريب وسفك الدماء التي ارتكبتها الجمهورية القرمطية، بفظاظتها، تجاه الكعبة والحجاج المسلمين، كانت تعبيراً غير موفق عن مكافحة ما يعتقد القرامطة "وثنية"، من جهة وتعبيراً -من جهة ثانية- عن محاولتهم اضعاف هيبة دولة الخلافة باظهارها لدى الرأي العام الاسلامي انها عاجزة عن حماية اقدس الاماكن والشعائر الاسلامية وعن تحقيق سلامة حجاج هذه الاماكن المسلمين، وكذلك شأن الهجمات

الفضيعة التي اقترفها قرامطة البحرين حيال مدينتي الكوفة والبصرة أكثر من مرة.³²³

ولسنا نعتقد ان النهب والقتل كانا مقصودين لذاتيهما ، بل وسيلتين للجمهورية القرمطية استغلها المحافظون وممثلو الايديولوجية الرسمية لاضفاء الطابع الهجري على حركة القرامطة بذاتها.

كل ما يمكن قوله، بشأن عقيدة مؤسسي جمهورية البحرين القرمطية، انه كانت لهم فلسفة، ولم تكن لهم عقيدة بالمعنى الديني.

تتمثل هذه الفلسفة بفكرة "تأليه" العقل، أو "عقلنة" الله.

فهم يقولون بـ"العقل الأعلى" الذي هو الله، أو الحكمة العليا.

لقد اغوا الطقوس والشعائر الدينية كليا، ولكن ذلك لم يمنع ان يرى ناصر خسرو في الاحساء، اثناء زيارته جمهورية القرامطة سنة 1052م، مسجدا بناه أحد الفرس السنيين هناك، وأن يشهد لهم هذا الرحالة الفارسي بأنهم "لا يمنعون احدا من اقامة الصلاة، اما هم فلا يقيمونها".

لقد كان البغدادي على حق، اذن، بقوله عنهم انهم "ينكرون الرسل والشرائع كلها" اذا كان القصد بالشرائع لاهوتيات الأديان.

أما النظام السياسي لجمهورية البحرين، فقد كان يختلف ، جوهرياً، عن الأنظمة السياسية الأولغارشية السائدة في العصر الوسيط، إذ كان للجمهورية شكل من القيادة الجماعية.

فهناك حكومة يرئسها ستة أشخاص يؤلفون ما كانوا يسمونه مجلس "العقدانية"، الذي كان ينتخب مواطنو الجمهورية اعضاءه من أسرة سليمان ابي طاهر واعوانه المقربين أو غيرهم ممن يثقون بهم من ذوي الدرجات العالية في منظمة الحركة، وهناك ستة وكلاء لاعضاء "العقدانية" يجلسون على تخت وراءهم، أو يجلسون على مقاعدهم حين يغيبون عن الجلسات.

ومجلس "العقدانية" هذا يصدر مقرراته في شؤون الجمهورية بالاجماع .

³²³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص20

ويبدو ان هذا الشكل من النظام السياسي ظل متبعاً في جمهورية البحرين حتى الزمن الذي زار فيه ناصر

خسرو هذه الجمهورية (سنة 1052م).³²⁴

ومما وصل إلينا من تشريعات "العقدانية" الباكورة إلغاء ضرائب الأراضي ، وإلغاء الرسوم، وسن نظام ضرائبي لا يرهق المواطن المكلف، مثل وضع ضريبة على المراكب التي تمر في الخليج، وضريبة على أهل مقاطعة عمان وضريبة على الحجاج الذين يقصدون مكة والمدينة كل عام، وضريبة على صيادي اللؤلؤ في مياه البحرين والخليج. بالإضافة إلى موارد الثروة الداخلية من ثمرات أرض البحرين وعمان التي كانت من إخصب أراضي جزيرة العرب.

أما نوعية ملكية الأرض فليس لدينا حتى الآن من المصادر ما يوضح هذه القضية، ولكن يمكن ان نفهم من ناصر خسرو ما يلقي عليها بعض الضوء، فهو يخبرنا ان هناك ثلاثين ألفاً من السودان يشتغلون في الحقول والبساتين على حساب "العقدانية" وهي الحقول والبساتين التي اشترتها بمال الأمة، وان الشعب هناك لا يؤدي لحكومته ضرائب ولا اعشاراً ، وانه حين يصيب أحدهم فقر، أو يقع تحت دين لا يستطيع وفاءه ، تسلفه "العقدانية" ما يحتاج إليه دون فائدة، وان حكومة الجمهورية كانت اذا دخل الاحساء غريب ذو حرفة تسلفه ثمن أدوات العمل حتى يعمل في حرفته ويكسب عيشه ويسدد السلفة دون فائدة، وانه كان اذا أصابت صاحب بيت أو طاحون مصيبة وكان ضعيفاً امدته "العقدانية" بالشغيلة لترميم بيته أو طاحونه.

ذلك بالإضافة إلى قوله بأن في الاحساء طواحين للحكومة تطحن للناس قمحهم دون اجرة، وانه لم يبق في البلاد فقير ، ثم بالإضافة إلى ان التجارة الداخلية والخارجية كانت في يد الحكومة، وان ارباحها تنفق على المصالح العامة وتحسين اعمال المزارعين والشغيلة.

ان هذه الوقائع تكشف ان شكلاً من "القطاع العام" في جمهورية البحرين كان هو الطابع الغالب للمؤسسات الاقتصادية - الاجتماعية.

وهذا هو الوجه الثوري الأساسي لهذه التجربة الفريدة في تلك العصور.

ومن هنا بالذات تتبع قوة الصمود التي صانت هذه التجربة عشرات السنين رغم كونها محاطة بالقوى المعادية لها طبقياً وأيديولوجياً، وكانت تعمل بكل جهد لخنقها قبل أن تصبح مثلاً خطراً على النظام الاجتماعي العام لدولة الخلافة.³²⁵

وحين لم تستطع خنقها شوهت تاريخها وطمست إيجابياتها ولم تدع ما يبرز منها للتاريخ سوى سلبياتها واخطائها التي كانت أخطاء فادحة بالفعل.

³²⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 21

³²⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 22

اهتزاز أيديولوجية الخلافة :

انعكس هذا الاهتزاز والتصدع على الأجهزة العسكرية وأنظمتها المالية عجزاً عن أداء دورها في خدمة أهداف النظام، بل عجزاً عن حماية النظام - بالدرجة الأولى - من الحركات الاجتماعية والانتفاضات الجماهيرية المسلحة وغير المسلحة.

فإن الواقع الذي لحظناه من استفحال الثورات الثلاث المذكورة وغيرها ، لم يكن ناشئاً - بالأساس - عن الضعف المتمكن في جيوش الدولة وأوضاعها المالية بقدر ما كان هذا الضعف نفسه ناشئاً عن علل النظام وضعفه وعجزه.

يتحدث المؤرخون كثيراً عن الآثار السلبية لتغلغل نفوذ الاتراك في مختلف مرافق الدولة، وعن نقمة الجماهير الشعبية من تفاقم هذا النفوذ إلى حد التصرف لا بوصول الخليفة أو ذاك إلى سدة الخلافة فقط، بل حد التصرف كذلك بحياة الخلفاء، أي بقتلهم جسدياً.³²⁶

لكن المؤرخين هؤلاء لم يحاولوا ان ينفذوا إلى ما وراء هذه الظاهرة في الواقع المادي الملموس. ان العلة الكامنة وراء الظاهرة هذه تبدأ، حقيقة، بنشوء ما قد يصح أن نسميه بالاقطاعية "اللامركزية". نعني بها الاستقلالية الواسعة الحدود التي كان يتمتع بها ممثلو السلطة في مختلف اقاليم الدولة العباسية، فأتاح لهم ذلك ان يتحولوا في الاقاليم التي يعملون فيها إلى اقطاعيين يحتلون المرتبة الأولى بين ملاكي الأرض، وان يرشوا مركز السلطة في دار الخلافة بالوافر من الاموال للبقاء على مراكزهم واقطاعاتهم، وهذا كان يقتضيهم ان يتقلوا الفلاحين وجماهير الكادحين في الاقاليم بأنقال الضرائب واسوأ اشكال الجباية تغذية لحاجات الترف الاسطوري الذي كان منغمساً فيه سكان قصور الخلافة في المركز. ذلك مما ادخل عوامل الضعف والعجز في علاقات الانتاج الاقطاعية نفسها من جهة، لانه ادخل الوهن والعجز عن التطور لدى القوى المنتجة العاملة في الأرض، ولدى الأرض نفسها.

ومن جهة ثانية، أوجدت عوامل الانحلال والتفكك في روابط المؤسسة السياسية التي هي "الدولة"، فأصبح القائمون على رأس هذه المؤسسة عاجزين عن الرقابة على تطبيق التشريعات والقوانين والأنظمة وأوامر الدولة، وعاجزين في الوقت نفسه عن تقديم أبسط الخدمات الاجتماعية، بأبسط مفهوماتها في ذلك العصر، إلى جماهير المواطنين "الرعايا".

من هنا حدث ما يسميه بعض الباحثين "فقدان ثقة" الخلفاء العباسيين، منذ المعتصم، بالفرس والعرب، واضطرارهم لاصطناع الاتراك في اجهزة الجيش أولاً، ثم الإدارة من قاعدتها إلى القمة، ثم تحول الاتراك هؤلاء إلى اداة تخريب جديدة، واداة تنكيل بالخلفاء الذين لا يسلسون لمطامعهم ورغباتهم ، ثم تحولهم - أي الاتراك - إلى اقطاعيين أشد تخريباً لعلاقات الانتاج الاقطاعية من سابقينهم.

³²⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 23

لكن، ليست هي مسألة "ثقة" بهؤلاء القوم وأولئك أو عدم ثقة. وإنما هي مسألة نظام اقتصادي - اجتماعي بلغ مرحلة العجز عن تطوير نفسه أولاً والعجز ثانياً عن حماية مؤسساته من الانهيار ومن نقمة الجماهير المستثمرة المضطهدة والبائسة.³²⁷

لذلك أخذ يتخبط بعقله وأمراضه ، وأخذ يعمق الهوة بين الحاكمين وجماهير المواطنين، وبعمرق اعتمال النعمة في هذه الجماهير بحيث أصبحت تستجيب لكل دعوة للثورة، ولكل تمرد على الدولة، ولكل حركة تقوم على أي نوع من الفكر يعارض فكر السلطة العليا.

ثم ان المسألة ليست أيضاً مسألة فرس وعرب وترك وديلم الخ.. أي انها ليست مسألة "قوميات"، رغم اننا لا ننكر ان مشاعر العصبية لم تكن بعيدة عن حوافر بعض الحركات التي ظهرت في هذا الاقليم أو ذاك بقيادة شخصيات تنتمي، اصلاً، إلى بعض "القوميات" غير العربية في بلاد دولة الخلافة.

ولكن هذه الحوافر - اذا كانت موجودة بالفعل - انما كانت تنحصر في الشخصيات القائدة، أو الشخص الواحد القائد لهذه الحركة أو تلك.

غير أن الملحوظ ، تاريخياً، انه ما من قائد لاية ثورة او انتفاضة نهضت في وجه الخلافة العباسية، رفع اية شعارات قومية صريحة في المناطق غير العربية، بل الذي نعرفه ان قيادات هذه الثورات والانتفاضات كانت مضطرة، لكي تجتذب الجماهير اليها، ان ترفع شعارات أو تعلن برامج، تتصل بمطالب هذه الجماهير الاقتصادية والاجتماعية، اما مباشرة، واما بوساطة افكار ذات اطار ديني أو فلسفي لا يحجب المضمون الواقعي لهذه المطالب، كما نلاحظ ذلك في الحركات القائمة على فكرة الامام المنتظر.

هذا واقع تاريخي، وليس افتراضاً نظرياً، وهو يعني بوضوح: أولاً - ان الجماهير لم تكن قط في عزلة عما تجريه رياح الأحداث داخل مقاصير الحكم واهل النظام القائم حينذاك ، ولم تكن مستسلمة لمجاري رياح الأحداث هذه دون مقاومة، مهما يكن شكل المقاومة.

وثانياً - ان هذه الجماهير لم تكن تتحرك للدفاع عن قضية أو أيديولوجية غير القضية أو الأيديولوجية المعبرة عن مصالحها الطبقية بوجه ما.

لا نزعم - بالطبع - انها كانت ذات وعي طبقي بالمفهوم العلمي لهذا الوعي. ذلك زعم لا يمكن القول به بالنسبة للظروف التاريخية للعصر الوسيط. وإنما الذي نعنيه هنا ان الحافز الطبقي العفوي هو الذي كان لدى هذه الجماهير في ذلك العصر، يحركها من وراء كل حاجز تقليدي أو لاهوتي يمنع عنها حضور الوعي الصحيح للحدود الطبقية التي تميزها في عملية انتاج الخيرات المادية للمجتمع.

من هذا العرض التركيبي لابرز الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة مجتمع الخلافة العباسية خلال القرن الثالث الهجري، نفيد حقيقة مهمة كنا نحاول بهذا العرض ان نصل اليها في ضوء الوقائع التاريخية.³²⁸

³²⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 24

هذه الحقيقة هي ان تلك الظاهرات بجملتها ، وبما كانت تأثيره في المجتمع من انتفاضات وثورات وغيرها من أشكال الرفض والمقاومة، قد جعلت أسس النظام الاجتماعي القائم حينذاك عرضة للاهتزاز والاختلال، واخذت تحدث أنواعاً من التصدع في أهم مرتكزاته ومسلماته الفكرية والحقوقية.

وذلك يعني أن التصدع كان يتسرب وقتئذ إلى أيديولوجية هذا النظام ذاتها، وقد كانت الأيديولوجية الدينية هي السند الحقوقي الأساس لسلطة الخلافة وسيطرتها السياسية، أي سلطة المنتفعين بالنظام الاجتماعي، نظام علاقات الانتاج القائمة، والذين كانوا يتخذون من المفهوم الروحي للخلافة ومن أيديولوجيتها الدينية حصناً لهم وسلاحاً لمحاربة الأفكار والحركات والانتفاضات ذات المضمون الاجتماعي الثوري.³²⁹

هناك، إذن، تصدع في أيديولوجية دولة الخلافة من جهة، وتمثل كياني - من جهة ثانية- للثقافة العلمية: الطبيعية والفلسفية، كان من تأثيراته ان الفكر العقلاني أخذ يتبلور عند جملة العلماء والمفكرين باتجاه يحاول ان يتخطى التفكير التأملي الصرف الخاضع لسيطرة التوجيه اللاهوتي الخفي والظاهر معاً.

في هذا المناخ العام المتفجر، بمقوماته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي القينا عليها تلك الاضواء كلها - نقول: في هذا المناخ ذاته ما كان يمكن للفكر الفلسفي، بعد ان ظل ينمو ويتربع في حضانة علم الكلام المعتزلي منذ عهد واصل بن عطاء (- 131هـ / 748م)، ان يبقى قيد تلك الحضانة حتى في ظروف تصدع الايديولوجية الرسمية وعجزها عن فرض سيطرتها، أو سيطرة اطارها اللاهوتي، على مجمل الحركة الناشطة لثقافة المجتمع، وفي ظروف تبلور الفكر العقلاني باتجاه تخطى المعارف الغيبية.

نعتقد أن هذه الظروف التاريخية التي عرضناها، كانت هي المقدمات المادية الحاسمة لاستقلال الفلسفة، أي لانتزاعها من ذلك الاطار اللاهوتي المعتزلي (علم الكلام) الذي احتضنها طوال نحو قرن وثلاث قرن تقريباً، برعاية مستمدة من طبيعة القوانين العامة للتطور، بالاتساق مع الظروف الخاصة للمجتمع العربي - الاسلامي خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين (الثامن والتاسع الميلاديين).³³⁰

المفهوم الحقيقي الواقعي لاستقلال الفلسفة، في تلك المرحلة التاريخية ، هو انها - أي الفلسفة- أصبحت، في معالجاتها لتلك القضايا نفسها المطروحة امامها، تنطلق من منطقتها الخاص لا من منطق المسلمات الدينية، سالكة في البحث والمعالجة منهجاً تستمد من النظر في الوجود بمعناه الاشمل، نظراً مستقلاً عن المقولات اللاهوتية، معتمداً المقولات التي يستنبطها العقل من دياليكتيك العلاقات مع الوجود الواقعي.

أو يمكن القول - بتعبير آخر- ان معنى استقلال الفلسفة عن علم الكلام، في تلك المرحلة من تاريخ تطور المجتمع العربي - الاسلامي، هو انتقالها (أي الفلسفة) من الموقع الذي كانت تحل فيه مشكلة المعرفة - مثلاً- حلاً عقلياً لاهوتياً، مزدوجاً، إلى موقع تملك فيه الحق بان تحل فيه مثل هذه المشكلة حلاً فلسفياً محضاً منقصلاً عن سيطرة النظرة اللاهوتية التي كانت من مستلزمات علم الكلام.

³²⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 26

³²⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 27

³³⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 28

لكن، هل أمكن الفلسفة أن تحقق بالفعل استقلالها بهذا المعنى ، آئذ؟
الواقع التاريخي يجيبنا: لا. فقد كان من طبائع الأمور ان لا تستطيع الفلسفة التخلص من علاقاتها
البنويّة مع علم الكلام تخلصاً كاملاً.

لذا بقي استقلالها عنه نسبياً إلى وقت ربما يصح القول انه امتد حتى بداية مرحلة الفلسفة السينوية.
ذلك ان النزعة اللاهوتية ظلت توجه - من موقع خفي - بعض الاستنتاجات الفلسفية في العهد الأول من
استقلال الفلسفة، كالاستنتاج المتعلق بموضوع قدم العالم مثلاً، أو الاستنتاج المتعلق بموضوع خلق العالم
من العدم ، أو غيرهما .

فلم يكن بوقت المعقول -بالطبع- وليس معقولاً اطلاقاً، ان تخفي هذه النزعة فجأة، أو بوقت قصير، ولا أن
يحدث الاستقلال بصورة حاسمة دون تداخل بين مرحلتين إلى زمن ما.

هذا من جهة أولى. ثم انه - من جهة ثانية - لم تكن قد نشأت في الثقافة العربية، يومئذ تقاليد فلسفية
سابقة خارج اللاهوتية الإسلامية (علم الكلام).

لذا كان لابد من مرور مرحلة غير قصيرة كيما تنشأ هذه التقاليد وتتوطد، بعد استقلال الفكر الفلسفي ،
وكيما تتحول هذه التقاليد إلى نوعية جديدة يصبح بها استقلال الفلسفة كاملاً، أي بعيداً عن فلك السيطرة

اللاهوتية.³³¹

³³¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 30

الفصل الثاني : الفلسفة العربية في تجلياتها الأولى

1- الكندي:

كيف تجلت الفلسفة العربية بأشكالها الأولى التي سجلت استقلالهما النسبي؟ ذلك أمر ليس من اليسير تحديده بدقة. لكن تاريخ تطور الفكر الفلسفي العربي يسجل ظاهرتين يمكن أن نرى، بشيء من الوضوح، كيف برزت، عبرهما، أولى تجليات الفلسفة العربية بصورتها المستقلة عن علم الكلام. هما: أولاً، ظاهرة أبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، من حيث كونه ممثلاً لأول حركة فلسفية باللغة العربية انفصلت عن الحركة الكلامية المعتزلية.

وثانياً، ظاهرة التصوف، من حيث هو الشكل الآخر الجديد للفلسفة العربية لدى خروجها أول مرة من اطار البحث الكلامي، نعني الشكل المختلف نوعياً عن شكلها الذي يتجلى في منظومة الفكر الفلسفي للكندي.³³²

الشخص والظاهرة :

لا ندرس الكندي هنا بوصف كونه "مؤسس" الفلسفة العربية، كما يصفونه عادة في تاريخ هذه الفلسفة. لانه لم يكن هو "المؤسس" حقيقة.

ان أساس الفلسفة العربية قد بني قبل الكندي في زمن يمتد أكثر من قرن على أيدي مفكري المعتزلة. بناء هذا الأساس لم يخضع، إذن، لمصادفة خارج فعل القوانين العامة للتطور، أو - بتعبير ماركس - "لم يخرج من الأرض كما تخرج النباتات الفطرية".

اننا لا ننفي - طبعاً - ان الفكر اليوناني، أو الفلسفة اليونانية بالتحديد، من أهم الأصول الثقافية التي اعتمدتها الفلسفة العربية - الإسلامية عند نشأتها الأولى على أيدي مفكري المعتزلة، وعند استقلالها أول مرة على يد الفيلسوف العربي الأول الكندي، ثم بقيت هكذا طوال عصور نشاطها وحيويتها حتى بلغت، في ابن رشد، قمة هذا النشاط وهذه الحيوية - نقول: لا ننفي هذه الحقيقة بالطبع، بل نؤكددها.³³³

لكن الذي ننفيه ان تكون الفلسفة العربية وليد هذه الأصول وحدها، دون الأصل - الام، أي المجتمع العربي - الاسلامي الذي منه ولد فلاسفة العرب، ومنه ولدت فلسفتهم، وفيه عاشت - من جديد - تلك "الأصول الثقافية" اليونانية نفسها، مع مشكلات انسانية جديدة وقضايا فكرية جديدة في اطار علاقات اجتماعية جديدة، هي علاقات المجتمع الاقطاعي ذي الخصائص المتميزة، لا علاقات المجتمع العبودي اليوناني القديم.

³³² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص45

³³³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص46

ثم ان الذي نفيه - تبعاً لذلك - ان يكون الكندي، مثلاً، قد خرج فجأة إلى مجتمعه العباسي فيلسوفاً، لمجرد كونه أطلع على ذلك "المزيج" من الفلسفة الافلاطونية والفلسفة الارسطاطاليسية بالشكل الذي وصل إليه هذا "المزيج" مترجماً عن اليونانية أو السريانية.

ان زعماء كهذا ينفية العلم كما قلنا، كما انه يثير التساؤل: لماذا لم يخرج المترجمون أنفسهم، الذين ترجموا هذا "المزيج" الفلسفي، فلاسفة مثل الكندي مع انهم اطلعوا عليه حين ترجموه كما اطلع عليه الكندي، ولماذا لم يكن المعتزلة فلاسفة كالكندي، مع انه من الثابت تاريخياً انهم قرأوا الفلسفة اليونانية بالشكل نفسه الذي وصلت به إلى الكندي، أي مزيجاً من الأفلاطونية والأرسطاطاليسية؟!

ان الجواب عن هذين السؤالين: أولاً، ان الاطلاع وحده، ويحد ذاته، على فلسفة ما لا ينتج فيلسوفاً، بل لا بد من عناصر شخصية لدى المطلع تتكون من مؤهلات ثقافية واسعة وعميقة، ومن طاقات ذهنية غير عادية قادرة على استيعاب عصرها ومجتمعها بالتفاعل الحي معهما بحيث يكون ظهور الفيلسوف حينئذ ، انعكاساً غير مباشر لابرز السمات المميزة لعصره ومجتمعه.

وثانياً، انه حتى كل هذه العناصر مجتمعة لا تكفي لاجراج فيلسوف له صفة الفيلسوف الحق اذا لم تكن ظروف عصره ومجتمعه ناضجة لاتخاذ الفلسفة المستقلة عن الطابع اللاهوتي شكلاً من أشكال التعبير، المباشر أو غير المباشر، عن ابرز سمات هذا العصر وهذا المجتمع.

قلنا، في البدء، اننا لا ندرس الكندي هنا بوصف كونه "المؤسس" للفلسفة العربية، ونضيف الان القول بأننا لا ندرسه أيضاً بوصف كونه شخصاً فرداً بعينه وبحدوده الفردية، بل الذي تعنينا دراسته في الكندي كونه ظهر في النصف الأول من القرن الثالث الهجري تعبيراً عن ظاهرة تاريخية جديدة في المجتمع العباسي وفي تلك الحدود الزمنية بخصوصها.³³⁴

ونعني بها - اجمالاً - ظاهرة الاهتزاز والتصدع في ايدولوجية دولة الخلافة بفعل عوامل اقتصادية - اجتماعية متضادة، امكنت الفكر الفلسفي العربي ان يتخلص، نسبياً، من اشكاله اللاهوتية للتعبير المستقل، غير المباشر، عن الواقع، بأشكال جديدة ارفع وعياً وتطوراً .

ولكن العناية بدراسة الكندي من حيث هو ظاهرة ليست تعني - اطلاقاً - اهمال الجانب الشخصي، أي الكندي - الفرد.

بل الأمر -عندنا- بالعكس: بمعنى ان البحث عن الصفات الشخصية للفيلسوف، مثلاً، يساعد في وضع ايدينا على المفاتيح الحقيقية لفهم فلسفته.

الواقع ان الضرورة التاريخية لاستقلال الفلسفة، قد كان لها أن تحقق فعلها -حينذاك- مقترنة بهذه المصادفة التي اختارت أبا يوسف يعقوب الكندي ذاته لهذه المهمة.

ومعنى ذلك ان قانون الضرورة وشكل المصادفة الذي تجلى به هذا القانون، قد حملا الكندي مهمة شاقة بقدر كونها مهمة تاريخية عظيمة، فهي اذن كانت تحتاج إلى شخصية قادرة على حملها بجدارة. فهل كان الرجل هذه الشخصية المطلوبة؟

يمكن الجواب؟ بكثير من الاطمئنان العلمي، انه كان كذلك بالفعل. فقد اجتمعت في شخصه قدرات متنوعة امكنته ان يستوعب الكثير من معارف عصره بأعلى ما وصلت اليه المعارف البشرية في ذلك العصر من مستوى في التطور.³³⁵

ذلك يعني أنه كان مؤهلاً، بالفعل، لاداء مهمته العظيمة، وهي الاستجابة لدواعي الضرورة التاريخية التي كانت تقضي بانتقال الفكر الفلسفي عند العرب من مرحلة الارتباط بالفكر اللاهوتي إلى مرحلة الاستقلال. وقد كان على الكندي ان يرسى بذلك أساساً متماسكاً للتقاليد الفلسفية المستقلة التي سيثريها الفلاسفة العرب الاتون بعده.

فاذا كان من الثابت ان للتفكير الاعتزالي تأثيراً عميقاً في تكوين هذه الشخصية - وهو كذلك بالفعل - فإن من الثابت أيضاً - دون شك - تأثر الكندي بجملة من العوامل والمؤثرات التكوينية التي لا تقل شأناً عن ذلك، ان لم تكن -مجتمعة- أقوى فاعلية في توجيه نزعتيه الفلسفية توجيهها مستقلاً عن الفكر الاعتزالي. فإن التاريخ عرف الكندي رياضياً وفلكياً، وطبيباً، وكيميائياً، وفيزيائياً، وموسيقياً، كما عرفه فيلسوفاً ومتكلماً، وإذا راجعنا فهارس مؤلفاته في العلوم الرياضية والطبيعية والطب والموسيقى، فسنجد عددها ضعف عدد مؤلفاته في الكلام والجدل والفلسفة.³³⁶

وعلينا - من وجه آخر - ان نأخذ بالحسبان أيضاً ما سبق أن قلناه من أن الكندي كان تعبيراً عن ظاهرة اجتماعية، لا تعبيراً عن حالة فردية منعزلة.

ولهذا نقول انه كان من طبائع الأمور كذلك ان تنعكس في فلسفته، بنظامها العام المتكامل، ظاهرة التداخل الطبيعي بين مرحلة علم الكلام المعتزلي، أو الفلسفة ذات الشكل اللاهوتي، وبين مرحلة الفلسفة ذات الوجه المستقل، وان يعطي هذا الانعكاس معناه التاريخي، وهو تداخل مرحلتين للتطور الاجتماعي نفسه: الأولى، مرحلة ازدهار علاقات الانتاج الاقطاعية التي كانت فيها سلطة الخلفاء قوية، فكانت أيديولوجيتها اللاهوتية قوية كذلك.³³⁷

والثانية، مرحلة انحدار هذه العلاقات وضعف دولة الخلافة واهتزاز أيديولوجيتها تلك وتصدعها، مع ظهور الكفاح الجماهيري وظهور الأيديولوجيات ذات الابعاد التطبيقية غير الواضحة المعالم في ذلك الحين.

³³⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 48

³³⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 50

³³⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 52

هاتان مرحلتان لم يحدث ان انفصلت احدهما عن الأخرى حينذاك، بل بقيت ظاهرات التداخل قائمة بينهما زمنياً طويلاً.

لقد كان الكندي، كظاهرة فلسفية، تجسيدا لهذا التداخل بوجهيه: الاجتماعي والفكري. من هنا تلاقت في فلسفته اتجاهات متداخلة بكل تناقضاتها.

وكان التعبير الواضح عن ذلك أسلوب "الجمع" أو ما سموه "التوفيق" الذي افتتح به الكندي عهد استقلال الفلسفة العربية (الجمع بين الدين والفلسفة، بين الايمان والعقل، بين المعرفة المستمدة من الوحي الالهي والمعرفة العقلية والنظرية، بين ارسطو وافلاطون الخ..).

فيلسوف العرب:

أهل العصر الذي ظهر فيه الكندي، هم الذين اطلقوا عليه لقب "فيلسوف العرب" أو "فيلسوف الاسلام". فهو لقب قديم لم يخلعه عليه المؤرخون المتأخرون عن عصره.

لان اللقب - كما تدل نصوص المصادر - جاء بصيغتين (فيلسوف العرب، فيلسوف الاسلام). فهو من حيث الدلالة التاريخية لا يعني سوى ظهور الكندي، كفيلسوف، في وقت لهم يكن قد ظهر فيه بين العرب والمسلمين، من له وجه فلسفي صريح المعالم غيره، فلم يكن القصد، اذن، من هذا اللقب للكندي تمييزه من الفلاسفة الاسلاميين الآخرين غير العرب.³³⁸

واما الدلالة المسلكية لهذا الاسم، فهي تعني ان الكندي، رغم تنوع المعارف لديه، ورغم ممارساته الابداعية في مختلف العلوم الطبيعية والرياضية والطب، ورغم صلته الفكرية الوطيدة بمتكلمي المعتزلة - رغم كل ذلك، غلبت النزعة الفلسفية عنده على سائر النزعات والمؤثرات وسلك المسلك الفلسفي الذي انطبع به تفكيره بوجه عام، بحيث كانت جوانبه الفكرية والعلمية الاخرى تخدم مسلكه الفلسفي وتحدد منهجيته الفلسفية وتشارك في بناء نظامه الفلسفي على الشكل الذي ظهر به تاريخياً وظهرت به الفلسفة العربية في أول تجلياتها خارج اطار علم اللاهوت.³³⁹

حصيلة الفصل الثاني :

كيف تجلت الفلسفة العربية بأشكالها الأولى المستقلة عن الفكر اللاهوتي؟ هناك ظاهرتين مختلفتين نوعياً برزت فيهما التجليات الأولى للفلسفة العربية بصورتها المستقلة: الأولى، ظاهرة الكندي الموصوف تاريخياً بانه "فيلسوف العرب الأول"، كمثل لأول حركة فلسفية منفصلة نسبياً عن حركة علم الكلام المعتزلي.

³³⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص53

³³⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص54

والثانية، ظاهرة التصوف، كشكل آخر لهذه الحركة تعارض، جوهرياً، المنهج العقلاني لعلم الكلام المعتزلي. بدأ بحثنا في الكندي بمعارضة فكرة أن هذا الفيلسوف العربي الأول هو "مؤسس" الفلسفة العربية، بالمعنى الدقيق للكلمة، لأننا اعتبرنا أساس هذه الفلسفة قد بني خلال مرحلة سابقة على أيدي المعتزلة مؤسسي علم الكلام، ولكن أهمية الكندي أنه كان ممثلاً لتيار فكري جديد نابع من ظروف مرحلته الاجتماعية التاريخية، ومعبراً عن اتجاه الفكر الفلسفي العربي، في تلك المرحلة، نحو الانفصال عن اللاهوتية الإسلامية.³⁴⁰

كان تقسيم المعرفة عنده حسب موضوعها، وبما أن الموضوع نفسه ينقسم عنده إلى حسي، وعقلي، و "الهي"، فقد جعل الكندي أقسام المعرفة كذلك: فهي معرفة حسية، ومعرفة عقلية، ومعرفة "الهي" يسميها "علم الربوبية"، وهي التي يكون موضوعها الله والشريعة. فالكندي يرى أن هناك مصدرين للمعرفة: المصدر الإلهي (المعرفة التي تصلنا عن طريق الأنبياء والرسول)، والمصدر البشري.

فهناك إذن: علم الهي، وعلم بشري هو ما يحصل عليه الإنسان من "علم الأشياء بحقائقها بقدر استطاعته".

لكن الكندي لا يحصر "العلم الإلهي" بالأنبياء والرسول، بل يرى أن علم الأنبياء والرسول هو أحد الطرق الموصلة إلى "المعرفة الإلهية"، ويرى أن الفلسفة أيضاً من هذه الطرق. لذا سمي الفلسفة التي تبحث في "العلة الأولى" للوجود باسم "الفلسفة الأولى" وفقاً لأرسطو، لكونها "أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة".

بناء على ذلك، يمكن أن يستنتج من تقسيمات الكندي المذكورة أنه ليس من حدود يقف عندها عقل الإنسان في طلب المعرفة:

فالكندي أول من وضع "علم الربوبية"، أي علم ما وراء الطبيعة، على أساس فلسفي، متجاوزاً الأساس اللاهوتي الذي وضعه علم الكلام قبله.

العلاقة بين الدين والفلسفة: كانت هذه المسألة إحدى أهم مشكلات المجتمع والفلسفة معاً في عصر الكندي، إذ اتخذت الشكل الجديد لمشكلة العلاقة بين الإيمان والعقل.³⁴¹

وهي في الواقع انعكاس - بشكل ما - لقضية الصراع الأيديولوجي الذي أخذ يحتدم في ذلك الحين. أما موقف الكندي في هذه المسألة فيتميز بالتردد وعدم الحسم، وهذا الموقف الحائر يعكس موقفه الأيديولوجي المتردد أيضاً، فهو على رغم ما رأيناه من أصالة نزعته الفلسفية ومن دفاعه الجريء الصريح عن الفلسفة قبالة خصومها المحافظين، ظل محافظاً على ارتباطه الوجداني بالمسلمات اللاهوتية، الذي تحول إلى نوع من الارتباط الفلسفي بها تبريراً لسيطرتها الوجدانية عليه.

³⁴⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 123

³⁴¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 126

لم يستطع الكندي، ان يحل مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة، رغم محاولاته المسيطرة على مجمل اعماله الفلسفية.³⁴²

كيف يجب الكندي عن السؤال الكبير القديم للفلسفة: هل عالمنا المادي حادث أم قديم، أي هل هو مخلوق أم غير مخلوق.. وإذا كان مخلوقاً، هل خلق من وجود أم من عدم (من شيء أم لا من شيء)؟

مقارنة مع أرسطو :

يجيب الكندي عن السؤال هكذا: العالم حادث، مخلوق من عدم. وبهذا الجواب يبدأ اختلافه عن أرسطو من حيث الجوهر، وان كان حتى في نقاط اختلافه معه، يستعمل المقولات والمصطلحات الارسطية ذاتها ولكن بمضامين غير ارسطية. كما يستعمل ، مثلاً، اطلاق "المحرك الأول" واصطلاح "العلل" الاربع، دون ان يأخذ بالمضمون الارسطي لهذين الاصطلاحين. ان أساس الاختلاف بين الكندي وارسطو هنا هو اختلاف منطلق كل منهما عن منطلق الآخر في تحديد مفهوم الله: ارسطو ينطلق من نظرة عقلانية، ويعالج القضية بطريقة عقلانية، فالله عنده عقل نظري وليس هو "الله" الديني العادي، هو عقل صاف محضاً ، على حين ان الكندي ينطلق ، بمفهومه عن الله، انطلاقاً مباشراً، من المسلمات الدينية المحض، فموقفه هنا اذن موقف ديني أكثر منه فلسفياً. اما الجانب الفلسفي منه فيقتصر على اشكال الاستدلال.³⁴³

مقارنة مع افلاطون:

وكما كان الكندي، في مفهومه عن العالم والله، مختلفاً عن أرسطو، كان مختلفاً كذلك عن افلاطون في وضعه قضية العلاقة بين الله والعالم. ذلك ان الكندي لا يعترف بوجود حقيقي ازلي غير وجود الله الواحد خالق كل شيء من لا شيء. اما افلاطون فيقول، حسب نظرية "المثل"، بوجودات حقيقية ازلية متكررة بقدر كثرة الانواع والاجناس والاشياء في العالم الحسي التي هي ظلال أو اشباح لـ"المثل" الازلية القائمة في عالم "الافكار". معنى ذلك ان الوضع الافلاطوني لقضية الوجود الحقيقي يختلف اختلافاً أساسياً عن وضع الكندي للقضية من عدة جهات:

1. من جهة تعدد الوجودات الازلية عند افلاطون ، ووحدايتها عند الكندي.
2. من جهة عدم الاعتراف بوجود حقيقي في العالم الحسي عند افلاطون، والاعتراف بوجود حقيقي موضوعي لهذا العالم عند الكندي.

³⁴² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص128

³⁴³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص130

3. من جهة انه لا شيء في العالم الحسي مخلوق من لا شيء عند افلاطون، ما دامت اشياء هذا العالم وانواعه ليست سوى انعكاسات لما يطابقها في عالم "الافكار"، فهي اذن ناشئة عن "الافكار" وليست ناشئة من لا شيء. اما عند الكندي، فكل شيء في عالمنا من لا شيء.
4. من جهة ان سبب وجود الاشياء في عالمنا متعدد عند افلاطون لان لكل منها سببا هو "المثال" المطابق لها في عالم "الافكار". في حين ان سبب كل شيء في هذا العالم، واحد أحد هو الله، عند الكندي.
5. من جهة ان الله ("الفكرة") عند افلاطون جوهر العالم. فالعالم اذن ليس خارج الله، والله ليس مفارقاً للعالم، أي أن افلاطون ينتهي بذلك إلى القول بالوهمية العالم، وينفي الازدواجية بين الله والطبيعة. اما عند الكندي، فإن الله - بما أنه خالق العالم - هو خارج العالم مفارق له، أي هناك ازدواجية بين الله والعالم.³⁴⁴

³⁴⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 131

الفصل الثالث: الفلسفة العربية في تجلياتها الأولى

2 – التصوف:

أ- التصوف السلوكي (الزهد):

اذن نحن القينا نظرة على معركة الآراء والافتراضات الدائرة حول منشأ التصوف الإسلامي بخصوصه، وحول مصدره الأساسي، أو مصادره الأصلية، وجدنا هذه النظرة المثالية، الاحادية الجانب، تسود المعركة بكاملها. ففي حين يرجع بعضهم أصل هذا التصوف، بمختلف أشكاله وأطواره ومراحلها، إلى المؤثرات الخارجية: المسيحية، أو الزرادشتية، أو الهندية، أو الغنوسية القديمة، أو الافلاطونية المحدثة، أو إلى هذه جميعاً في وقت معاً، يرجعه بعضهم الآخر إلى "الوحي الإسلامي" نفسه، ويعده "الجانب الجوهري" من هذا "الوحي"، ويصفه بأنه "قلبه" – أي قلب الوحي الإسلامي – "وبعدده الداخلي الباطني"، أو هو – أي التصوف – "حركة تستهدف" تعميق المضامين الروحية".

ومن جهة أخرى، نجد علماء النفس البرجوازيين "يرون أن المتصوفة صنف من المرضى النفسيين". ونجد أصحاب المذاهب التجريبية والعقلية "ينكرون ظاهرة التصوف بدعوى أنها لا تخضع لمعايير المنطق العقلي واحكامه".

كل أولئك على اختلاف اتجاهاتهم ومنطلقاتهم الفكرية، يلتقون في موضوع التصوف عند نقطة مشتركة، هي رؤية الموضوع من جانب واحد، دون رؤية جوانبه الآخر، ولا سيما الجانب الأساس الذي يربط ظاهرة التصوف، السلوكية والنظرية، بواقع العلاقات الاجتماعية المعينة في ظرفها التاريخي المعين.³⁴⁵

التصوف، بمختلف ظاهراته، إنما هو – في الأساس – نتاج الواقع الاجتماعي، وليس ظاهرة نفسية منعزلة، بالمعنى المثالي والميتافيزيقي للظواهر النفسية والروحية، كما يفهمها علم النفس البرجوازي.

وجدت في "القرن الأول في الإسلام العوامل الكثيرة التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره، كالحروب الأهلية الطويلة الدامية التي وقعت في عهد الصحابة وبنو أمية، والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية وازدياد التراخي في المسائل الأخلاقية وما عاناه المسلمون من عسف الحكام المستبدين".

هذه العملية صحيحة، من حيث الأساس، سواء بنشأتها أم بتطورها، نتاج الوضع الاجتماعي، ولكن لها – مع ذلك – منطق حركتها الداخلية الذي هو مستقل، نسبياً، أثناء تفاعلاته المتنوعة: ذلك أن المنطق الداخلي لهذه العملية المعقدة يمكن أن يتحرك أحياناً باتجاهات قد لا نجد علاقة ظاهرة بينها وبين الاتجاهات المباشرة للواقع الاجتماعي.

³⁴⁵ حسين مروة – المصدر السابق – الجزء الثاني – ص 145-146

نحن، إذن، لا ننظر إلى الظاهرات هذه نظرة احادية الجانب. ولكننا - في الوقت نفسه - لا نساوي بين مختلف العوامل من حيث تأثيرها في تلك الظاهرات، بل نضع في الحسبان ان العامل الأساس في التأثير هو الاتجاه العام لحركة العلاقات الاجتماعية في مجال صيرورتها المستمرة.

حركة الزهد: أصولها الاجتماعية والسياسية

بدأت حركة التصوف وجودها الجنيني ببدء حركة الزهد خلال القرن الأول الهجري (السابع).³⁴⁶ فقد ظهر في هذه المرحلة شخصيات مرموقة في المجتمع العربي - الاسلامي سلكت مسلك الزهد بمفهومه السلبي، أي اعتزال مجالات النشاط الاجتماعي والسياسي العام، وحصر طاقاتها في نشاط العبادة لله. لم يكن ذلك عملاً ذاتياً فردياً اختاره أولئك "الزهاد" بملء ارادتهم وبمعزل عن أحداث مجتمعهم وزمنهم. بل كان ذلك نتاج هذه الأحداث نفسها، أي ان هذه الشخصيات الزهدية كانت تمثل ظاهرة اجتماعية تجلت بهذا الشكل المعين تعبيراً عن موقف سياسي سلبي حيال مجمل الأحداث التي كانت تهز المجتمع العربي وهو في ذروة مسيرته نحو التكون والتكامل بسرعة مذهلة.

لكن، ينبغي التفريق بين زهد بعض كبار الصحابة، وبين مسلك أولئك الشخصيات الذي أخذ يبرز منذ برزت آثار الانتفاضة الاجتماعية الأولى التي كان الخليفة الراشدي الثالث، عثمان بن عفان، هدفها المباشر، إلى أن أخذت آثار هذه الانتفاضة تتعاظم فتتحول إلى أحداث دامية.

ان الفرق بين هذين المسلكين يتحدد بأن الأول، أي مسلك الصحابة، يتسم بالطابع الاخلاقي، لانه اقتصر على التزام أسلوب العيش اليومي البسيط المتواضع، دون أن يتجاوز ذلك إلى طابع الظاهرة العامة، ودون أن يحمل موقفاً متميزاً أو نظرة متميزة في الشعائر الاسلامية أو في طبيعة "الميتافيزيقا" الاسلامية، أو في المسائل الاجتماعية الاساسية، أو في مسألة المعرفة ومصادرها.

كان هذا المسلك "الزهدي" متأثراً بالنشأة الأولى للإسلام والمسلمين الأولين البسطاء قبل أن تدخل في نظام حياتهم آثار التغيرات الناشئة عن ظروف الفتح خارج شبه الجزيرة.

أما المسلك الآخر، فقد اتسم بطابع مختلف جداً. كان ظاهرة شائعة من ابرز ظاهرات المجتمع الجديد، اتخذت شكلاً دينياً ولكن جوهرها اجتماعي سياسي.

فهي - من حيث الواقع والجوهر - نمط حاد من انماط رد الفعل لمجمل الأحداث الخطيرة الدامية والصراعات

السياسية المتلاحقة منذ مصرع الخليفة عثمان.³⁴⁷

ان الطبيعة الخاصة لهذا المسلك "الزهدي" هي - بالتحديد - طبيعة الموقف السياسي المعارض، تجاه هذه الاحداث والصراعات. غير أن محتوى المعارضة بدأ محتوياً سلبياً عديمياً أول الأمر.

³⁴⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 149

³⁴⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 150

فإن فريقاً من الرجال الاسلاميين البارزين وقفوا من الأحداث الدامية، بعد مقتل عثمان مباشرة، موقف الرفض للقتال دون أن يبادروا إلى المشاركة الايجابية في المعركة، أي دون ابداء الرأي الصريح وتحديد مكان الخطأ أو الباطل ومكان الصواب أو الحق في هذه المعركة، ودون الوقوف إلى جانب الصواب والحق لرد الخطأ ودحض الباطل. بل حملهم الرفض على الوقوف خارج المعركة معتزلين كلا الجانبين، معتكفين في منازلهم زهداً بممارسة الحياة العامة، وايتاراً للانكماش على النفس في عبادة الله وكفى.

ولكن الموقف السلبي العدمي المتمثل بهذا الفريق من "الزهاد"، لم يستمر طويلاً، فقد اخذت ظاهرة الزهد تبرز وتنتشر بشكل آخر في أوساط المثقفين ومن مارسوا اعمالاً سياسية أو ادارية.

أي انها اخذت تبرز بوصف كونها ظاهرة، مضمونها معارضة الأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة في ظل الاستبداد الأموي وفي ظروف ازدياد التمايز الاجتماعي الفاحش بين اثراء الحاكمين المفرط وافقار الفئات الاجتماعية العريضة، ومنها المثقفون والمجاهدون السابقون في سبيل الاسلام.³⁴⁸

فهذا - مثلاً - عبدالله بن عمر نفسه، الذي رأيناه في جملة من اعتزلوا الأحداث اعتزالاً عديمياً بعد مقتل عثمان، كما تقدم، نراه في عهد الحجاج الطاغية يعلن هذه المقولة الصريحة الصارخة: "ما شيعت منذ مقتل عثمان".

ولم يكن عبدالله بن عمر، حين اطلق صرخته هذه، يشكو جوعه هو شخصياً، وانما كان يريد بذلك اعلان موقف المعارض للمظالم الاجتماعية السائدة عهد الحجاج، بقدر ما كان سلوكه الزهدي نفسه تعبيراً عن هذا الموقف المعارض.

أي ان الزهد، في تلك الحقبة، لم يبق سلوكاً عديمياً يعبر عن موقف "الحياد" والهروب من المعركة السياسية الدائرة، بل دخل المعركة منازحاً إلى صفوف المناهضين للتسلط الاجتماعي - السياسي الجائر.

وقد ظهر في أوساط الزهاد، الذين تكاثروا حينذاك، من حملوا بمسلكهم الزهدي مضمون هذا "الانحياز". بمعنى انه أصبح ظاهراً، منذ النصف الثاني للقرن الأول للهجرة (السابع)، ان مسلك الزهد في الكوفة أو في البصرة أو في مصر، ليس - كما كان بعد مقتل عثمان مباشرة - هروباً من المعركة، بل احتجاجاً سلبياً على واقع العلاقات الاجتماعية والسلطات السياسية الممثلة لها، بما تحدثه من ظلم في المجتمع، أي ان الظلم الاجتماعي كان هو الباعث للناس في الكوفة والبصرة على الزهد وهو "الزهد الاتي من الاحداث التي تناوبت (... من قتل ذريع ومن خيانة ومن نصرة للباطل ومن حسرة على العجز عن رد الظلم".

ومن هنا كان غولد تسيهر على حق اذ نظر في اخبار النسك والزهد التي تنسب إلى أصحاب هذه النزعة حينذاك ممن كانوا ابطالا في الجهاد للاسلام، فاستخلص من هذه الاخبار ان "الليل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة القائمة" وإن كثيراً من المسلمين "جأوا، احتجاجاً على ما ينكرون من حكومة ونظام، إلى الاعتكاف والزهد".

نجد في الحسن البصري (22 - 110 هـ / 642 - 728م) ، وهو الشخصية الفكرية العالية القدر يومئذ، النموذج الأول والابرز لهذا النمط من زهاد القرن الأول الهجري في البصرة.³⁴⁹

فقد رأينا معبدا الجهني وعطاء بن يسار يأتیان الحسن البصري، فيقولان له : "يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك (المقصود ملوك بني أمية) يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون اموالهم ، ويقولون: انما تجري اعمالنا على قدر الله تعالى". فيقول لهما الحسن البصري: "كذب اعداء الله".

فها هو ذا الزاهد البصري الأول ينطلق، هنا، بأكثر من ابداء الرأي الصريح في مسألة القدر ، بالرغم من أن هذا الرأي بذاته كان يعد تحديا شديداً ومباشراً للحكام الامويين.

أما خصائص هذا الزهد، في تلك المرحلة، فيمكن رؤيتها - بعدما تقدم - على الصورة التالية: أولاً، مضمونها الأساسي: وهو موقف الرفض الصريح لمجرى الأوضاع الاجتماعية والسياسية كما تصرفها السلطة الاموية المسيطرة.

ثانياً، اشكال تجلياتها السلوكية، وهي تتلخص: بالانقطاع عن ممارسة كل نشاط في كل مجال من مجالات النشاط الاجتماعي، والتفرغ لممارسة الشعائر الدينية وحدها ، مع قهر النفس على احتمال اشق حالات هذه الممارسة، وحرمانها كل مشتريات العيش، واستشعار الحزن والقلق الدائم من عواقب "الذنوب".

تظهر هذه المحاولات : اما بشكل ابداء الرأي الصريح في الأحداث والأوضاع الاجتماعية والسياسية الحارية، كما كان الحسن البصري يفعل في مواقفه الاخيرة. واما بشكل التحلق باحدى الانتفاضات المسلحة على نظام الحكم الاموي، كما فعل سعيد بن جبير ، أحد زهاد الكوفة. واما بشكل ثبات بطولي على الولاء لاشد خصوم الامويين إلى حد تعريض النفس للهلاك، كما فعل الكثير من زهاد الشيعة، في عهد الحجاج بالاختصاص، أمثال كميل بن زياد النخعي.³⁵⁰

التصوف الجنيني في حركة الزهد :

كانت حركة الزهد، في الحقبة التاريخية المذكورة، تحمل في احشائها بذور اتجاهات جديدة في النظر إلى الحياة والكون، وفي تأويل النصوص الاسلامية لتحديد موقف جديد تجاه الشريعة وتجاه النبوة والامامة وغيرهما من مفاهيم الاسلام، ولاكتشاف مصدر جديد للمعرفة.

هذه الاتجاهات التي نجد بذورها الجنينية في الزهد، سنجدها جميعاً في التصوف .. ذلك كله اذن جانب فكري، وهذا هو الجانب الذي يربط ظاهرة الزهد، في تلك المرحلة المعينة، بحركة الفكر العربي.

³⁴⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص152

³⁵⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص154-155

وانطلاقاً من هذا الجانب ذاته سيتحول الزهد، في مسيرة تطوره اللاحق، إلى قطاع واسع من قطاعات الفكر

الفلسفي العربي، هو التصوف، الذي سيؤدي دوراً متميزاً في مجال الصراع الايديولوجي اللاحق.³⁵¹

الاساس النظري للتصوف، كحركة فلسفية، يبدأ من فكرة الوصول إلى المعرفة بطريق "الكشف"، أو "المشاهدة" أو "الاشراق"، أو "الحدس" (النفساني).. لكن الوسيلة العملية إلى ذلك هي سلوكية تقوم اصلاً على ما يسمى، باصطلاح الصوفية، بـ"مجاهدة" النفس، أي ترويضها على احتمال اشد الالام وكبح شهوتها عن الملذات والمسرات الحسية (الدنيوية).

وعلى هذا الأصل السلوكي قامت النظم والتقاليد الصوفية كلها، بمختلف اشكالها الطرائقية والمذهبية. ومن

هذا الأصل ذاته يبدأ النسب الحقيقي الذي يصل ما بين الزهد، بمعناه التاريخي، والتصوف.³⁵²

صحيح أن ظاهرة الزهد الأولى لم تكن لها صلة اطلاقاً بمسألة "المعرفة" التي قلنا انه ابتدأ منها الاساس النظري للتصوف، كحركة فلسفية. بل كانت -أي ظاهرة الزهد- عند نشأتها لا تعترف بمصدر للمعرفة (معرفة الله والشرعية) غير المصدر الذي قرره الاسلام (الوحي الالهي على النبي). نقول : صحيح ذلك، ولكن الصفة "النظرية" للزهد تأتيه من جهة أخرى نوضحها في ما يلي:

اذ كانت حركة الزهد الأولى - باصلها وجوهرها - رد فعل سلبياً مباشراً لواقع الأوضاع الاجتماعية والسياسية لعصرها وبيئتها، فقد جاءت كلمة "الزهد" نفسها - بدلالاتها اللغوية- تعبيراً عن المضمون الواقعي السلبي المباشر أيضاً لرد الفعل المذكور، أي تعبيراً عن اعتزال الصراع القائم، وترك كل تعامل نشيط مع شؤون الحياة اليومية للمجتمع. بل ربطوا صحة الزهد بقدر الامعان في كراهية "الدنيا" واحتقارها "لان حب الدنيا رأس كل خطيئة"، والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة" كما يقول الطوسي.

ان هذا الموقف "النظري" العام، قد استدرج زهاد تلك الحقبة إلى اجتهادات خاصة في تفسير نصوص من القرآن والحديث وفقاً لما يستلزمه منهم هذا الموقف.

وبناء على هذه الاجتهادات الخاصة ذهبوا إلى تفضيل العبادة الدينية الخالصة على العمل الاجتماعي وكسب وسائل العيش، وحرّموا على أنفسهم ملذات الحياة ومسرّاتها المشروعة في الاسلام نفسه مثلاً: اطياب الطعام والشراب، اناقة الملابس والمظهر، وكل ما له علاقة برفاهة العيش، بل كاد بعضهم يمتنع عن الوصال الجنسي.

كانت هذه "الاجتهادات" الزهدية الأولى نواة لمنهج "التأويل" الذي اعتمده الصوفية الاسلاميون بعد ذلك، وهو المنهج الذي صدرت عنه تلك المقولة التصوفية المعروفة التي صارت الأساس لاجتهادات أهل التصوف بمختلف طوائفهم وطرائقهم واتجاهاتهم في المجتمع العربي - الاسلامي، منذ القرن الثالث الهجري (التاسع)

حتى الآن.³⁵³

³⁵¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 156

³⁵² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 159

³⁵³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 160-161

نعني بها مقولة "الظاهر والباطن" .. لقد فتحت هذه المقولة امام الصوفية طريقاً عريضة إلى معارضة الفكر الديني الرسمي: عقيدة ، وشريعة.

فعلى اساسها اقاموا الفكرة القائلة بان للقرآن مضمونا "ظاهرياً" هو منطوقه الذي تؤديه الدلالات اللغوية والبيانية المباشرة كما يفهمها عامة الناس، ومضموناً "باطنياً" هو - عندها - المضمون الحقيقي الذي لا يتكشف الا "للمراسخين في العلم" ، أي في "العرفان" ، وهم الصوفية "العارفون".

وقد سمو المضمون الأول بـ"الشريعة" ، وسموا المضمون الثاني بـ"الحقيقة" ووصلوا بعد ذلك إلى القول بـ"سقوط الشريعة اذا كشفت الحقيقة"، أي عدم التزام الصوفي باحكام "الشريعة" حين تنكشف له "الحقيقة".

ان التصوف بدأ كينونته الجنينية زهداً مسلياً عديمياً، ثم تطور إلى موقف فكري يتضمن معارضة ذات وجهين: ديني (التأويل) وسياسي (استنكار الظلم الاجتماعي والاستبداد).

وسنرى - بعد - كيف يتحول في المرحلة العليا لتطوره إلى شكل جديد من أشكال الوعي الفلسفي عند العرب في القرون الوسطى، يتميز من الفلسفة نفسها بمقولاته الخاصة وبمنطق حركته الخاص.

وهذا التحول الاخير يرتبط من حيث مضمونه بتحول التصوف، في مرحلته الاخيرة تلك، إلى كونه تعبيراً عن موقف أيديولوجي، كما سنرى في مجرى البحث.³⁵⁴

هذه الخطوط العامة لتطور العلاقة العضوية بين الزهد والتصوف، يؤكدها - في جملة ما يؤكدها - سياق التطور الاصطلاحي لكلمة التصوف.

فإن علاقة التحول من الزهد إلى التصوف، في مجال المضمون، قد سبقتها علاقة تحول مثلها في مجال المصطلح والتسمية.

وما لدينا من المصادر والمراجع المتخصصة في تاريخ التصوف، تكاد تتفق على أن مصطلح "الصوفي" اطلق على كثير من الزهاد، كما اطلق مصطلح "التصوف" على حركة الزهد، قبل أن يتحول الزهد بمفهومه الأولى إلى التصوف بمفهومه النظري الفلسفي.³⁵⁵

حدث نوع من التواصل التاريخي بين مصطلحي: الزهد والتصوف خلال زمن يكاد يبلغ القرن (ما بين القرن الأول والقرن الثاني الهجريين)، وان ذلك حدث في الزمن ذاته، على معظم المساحة العمرانية التي كانت تمتد إليها سلطة الدولة العربية - الإسلامية (العباسية).

لكن هذا الواقع لا يعني أن التحول النوعي المنتظر، أي تحول الزهد بمفهومه الأولى البسيط إلى التصوف، بمفهومه النظري الفلسفي، قد حدث بالفعل خلال ذلك التواصل التاريخي بين المصطلحين في القرن الثاني الهجري.³⁵⁶

³⁵⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 162-163

³⁵⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 164

³⁵⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 166

الطابع النوعي لظاهرة الزهد، من حيث المضمون، كان - اذن - خلال القرن الثاني الهجري، لا يزال هو طابع الزهد التقليدي بوجه عام، أي انه لم يبلغ - بعد - مرحلة التحول إلى التصوف النظري، بل يسوده نوع من الركود يمكن تسميته بـ "الاستمرارية التاريخية" التي نقصد بها انقطاع النمو والتطور.

والواقع ان الزهد، من حيث كان موقفاً سياسياً حيال الصراع السياسي الدموي أول الأمر، ثم حيال الاستبداد والظلم الاجتماعيين بعد توطد الحكم الاموي وخلال عهد الحجاج الطاغية بالاحص، بقي - أي الزهد - محافظاً على موقفه ذاك حتى بدايات القرن الثاني الهجري.

وبعد ذلك نجد ظاهرة الزهد قد اخذت تتفصل - نسبياً - عن مصدر وجودها، أي ان بعدها الاجتماعي - السياسي أخذ يتوارى ليظهر بعدها الديني مستمداً من طبيعة شكلها الذي برزت به كظاهرة سلوكية، بمعنى ان الجانب الديني للزهد، الذي هو جانبه الشكلي، أخذ حينذاك يتغلب على جانبه الاجتماعي - السياسي الذي كان أساس وجوده. وذلك حصل - كما نعتقد - بفعل عاملين اثنين: ³⁵⁷

العامل الأول - ان ظاهرة الزهد، بالرغم من كونها بدأت تعبيراً عن موقف اجتماعي وسياسي لرفض الظواهر الصراعية المعينة في المجتمع، اتخذت - مع ذلك - شكل عزلة لا عن أحداث الصراع السياسي وحدها، بل عن كل حركة النشاط العملي الاجتماعي بوجه عام. وسلك الزهاد خلال هذه العزلة مسلكاً دينياً خالصاً منقطع الصلة بالواقع الاجتماعي، بل منقطع الصلة حتى بالجانب العملي الدينامي من الاسلام نفسه.

والعامل الثاني، تطور الصراع الاجتماعي والسياسي في المجتمع الاموي. فقد كان هذا الصراع يزداد تطوراً وتعمقاً كلما اتسعت قاعدته الاجتماعية، أكثر فأكثر، حتى شملت قطاع القوى المنتجة الأساسية في هذا المجتمع.

نعني جماهير الفلاحين الفقراء الذين كانت ترهقهم فداحة الضرائب وقسوة أنظمة الجباية والجبابة، فتدفعهم إلى حلبة التناقضات المتصارعة، وتخلق لديهم الأساس المادي لان يكونوا طرفاً طبقياً، بصورة موضوعية فقط، داخل هذه الحلبة.

ان هذا التطور قد تجاوز ظاهرة الزهد، كموقف اجتماعي، أي ان هذه الظاهرة أصبحت عاجزة عن ان تعبر، في ظروف التطور المذكور، عن موقف اجتماعي يتناسب مع هذه الظروف الجديدة المعقدة. ذلك لان تطور الصراع على نحو ما وصفناه، أصبح يتطلب انعكاساً أو تعبيراً، في المستويات الفكرية، أعلى مما كان يتطلبه بروز ظاهرة الزهد في منتصف القرن الأول الهجري. وهذا الانعكاس أو التعبير "الأعلى" المطلوب الان هو "الموقف الايديولوجي".

ولم يكن الزهد - بمفهومه "الميتافيزيقي" الذي انتهى اليه عند بداية القرن الثاني الهجري - مؤهلاً حينذاك لتقديم موقف ايديولوجي بمستوى الحاجة المرحلية، ولكن كان - في الوقت نفسه - يتقدم لسد هذه الحاجة، أسلوب آخر للانعكاس الفكري يتمثل في موقف "القدريّة" الذي كان حينذاك يتطور إلى حركة لها ابعادها الاجتماعية واسسها الفكرية، هي حركة "المعتزلة".

³⁵⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 169

على أن السمة المميزة الأساسية لهذه الحركة (المعتزلة) هي اتجاهها "العقلاني"، وهذا الاتجاه يخالف من وجوه عدة اتجاه ظاهرة الزهد التي بدت متحولة - كما قلنا - إلى نوع من "الاغتراب"، وهو - في واقعه - "اغتراب" حتى عن "العقلانية" ذاتها.

ذلك يعني ، بمجمله، أن التيار "العقلاني" خلال القرن الثاني الهجري (الثامن)، هو الذي كان يلبي حاجة التطور الاجتماعي إلى الانعكاسات "الأيديولوجية" على الصعيد الفكري، وأن التيار الزهدي باتجاهاته التقليدية الصرفة قد تخطاه الزمن.

غير أننا نلاحظ ، بعد منتصف القرن الثاني الهجري، تحركاً داخلياً، ولكنه خفي وبطيء ، بدأ يتخلل تلك الاستمرارية التاريخية لظاهرة الزهد.

هذا التحرك الداخلي يمكن رؤيته في نموذجين اثنين نجد بينهما بعض اختلاف: يمثل النموذج الأول داود الطائي (- 165 هـ / 781 م) ، ويمثل النموذج الثاني الفضيل بن عياض (187 هـ / 802 م).³⁵⁸

أما داود الطائي فقد ظهر في سيرته شيء من مظاهر "التصوف" له بعده الأعمق من الزهد التقليدي، سواء كان ذلك بمسلكه العملي أم بأقواله "التعليمية".

يتجلى ذلك، أولاً، في كون الطائي جعل نفسه مقصداً لبسطاء الناس يتبركون بلفائه ويتلقون كلماته كمنهج لهم. وهذا أمر جديد في سيرة أهل الزهد في عصره، وهو الأمر الذي أصبح - في ما بعد - مسكلاً خاصاً بشيوخ "الصوفية" سنراه، من حيث دلالاته الاجتماعية، يحمل جانباً أيديولوجياً، نعني تحول الزهد إلى التصوف النظري كموقف أيديولوجي.

ويتجلى ذلك، ثانياً، في أن داود الطائي كان يطيل التأمل ويقتصد في كلامه اقتصاداً مبالغاً به، فإذا تكلم القي الكلام موجزاً صارماً متمزناً بلهج تعليمية مسيطرة، كقوله لبعض قاصديه: "صم الدنيا (أي صم طول حياتك)، واجعل فطرك الموت (لا تترك الصوم حتى الموت). فر من الناس فرارك من الأسد، غير طاعن عليهم، ولا تارك لجماعتهم".

هذان المظهران في سيرة داود الطائي يشيران إلى بواكير "تصوفية" كانت تتحفز ، في العصر العباسي الأول، لكي تجتاح - شيئاً فشيئاً - سكونية الزهد التقليدي واستمراريته التاريخية الراكدة، وعجزه اللاحق عن المشاركة في تلبية حاجات تطور الصراع الاجتماعي إلى انعكاسات أيديولوجية على المستويات الفكرية. ولكن تلك البواكير "التصوفية" عند الطائي كانت لا تزال براعم في زمنه.

وأما الفضيل بن عياض، فقد دخل حياة الزهد بطريقة دراماتيكية طارئة على الحركة الزهدية في عصره. روى القشيري أن الفضيل "أن يعشق جارية، فبينما هو يرتقي الجدار إليها سمع تالياً يتلو القرآن: "الم يَأْنُ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ"، فقال - أي الفضيل - : يا رب، قد آن .. فرجع..". هذه الصورة الدراماتيكية التي وصف بها دخوله حياة الزهد، جعلت سيرة زهده تمضي كلها على هذا النمط الغريب.

فهو -مثلاً- لكي يعبر عن خوفه من "يوم القيامة"، يختار هذه اللهجة المثيرة، فيقول: "لو خيرت أن أعيش كلباً ولا أرى يوم القيامة، لاخترت أن أعيش كلباً واموت كلباً ولا أرى يوم القيامة".
 فهل كانت مسألة مصادفة ان يدخل الفضيل بن عياض حياة الزهد بهذه الطريقة في الفترة التاريخية نفسها التي يدخل فيها حياة الزهد بالطريقة البلخي (- 161 هـ / 777 م)، وعبد الله بن المبارك (-181 هـ / 797 م)، وشقيق البلخي (-194 هـ / 809 م).³⁵⁹

على تخوم التصوف :

عند نهاية القرن الثاني الهجري، يكون الزهد قد أصبح على تخوم التصوف عبر شخصيات بصرية وبغدادية من زهاد ذاك القرن في نصفه الاخير لمعت اسمائهم بعد ذلك في مؤلفات مؤرخي الصوفية، كشخصية رابعة العدوية (-185 هـ / 801 م)، ومعروف الكرخي (-200 هـ / 815 م).
 وحين نذكر هاتين الشخصيتين، في هذا المعرض، ينبغي أولاً أن نسقط من حسابنا الكثير مما تنسبه اليهما كتب الصوفية من اخبار مصنوعة في عصر متأخر عن عصرهما لاحاطتهما بهالة اسطورية.
 وبعد اسقاط هذه الاخبار الاسطورية من الحساب هنا، تبقى بأيدينا حقيقة تاريخية تسجل بروز مفهومين من أهم مفاهيم التصوف النظري عن طريق هاتين الشخصيتين، هما : مفهوم "الحب الالهي" الذي عرفت رابعة العدوية بأنها ابرز شخصية ارتبط اسمها به، ومفهوم "المعرفة" الذي نسب إلى معروف الكرخي انه تصدى له، عملياً، في بعض ممارساته. غير انه من السابق لأوانه أن نزعم كون هذين المفهومين برزا حينذاك بمضمونيهما اللذين عرفا في فلسفة التصوف بعد ذلك.³⁶⁰

أما "الحب الالهي" فقد نسب إلى عدد من زهاد البصرة في عصر رابعة العدوية، ولكن رابعة اشتهرت به وارتبط باسمها أكثر مما ارتبط بهذه الاسماء، لعناية خاصة بها من الصوفية ومؤرخي التصوف، نظراً لكونها امرأة كما يبدو.

ولعله بسبب من هذه النظرة اضفوا عليها نوعاً من القداسة الاسطورية.³⁶¹

هناك كثير من النقاط الغامضة في سيرة حياة رابعة العدوية. كيف عاشت رابعة العدوية حياتها الأولى، كيف وقعت في الرق، وكيف تحررت من رق ذاك "السيد" الذي تصفه روايات الصوفية بأنه كان فظاً شديداً القسوة عليها، وإلى أين اتجهت وماذا عملت بعد تحررها، وما الظروف التي دفعتها إلى حياة الزهد والعزلة المطبقة والانقطاع إلى مناجاة "الحبيب الأعلى".

³⁵⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 172-173

³⁶⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 179

³⁶¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 180

ولكن الصورة التي نتحصل لدينا من كل ما امكنا الاطلاع عليه من اخبار رابعة، تنبئنا ان وراء "زهدها" المتطرف وانكفائها إلى ذاتها على النحو الاسطوري الذي يتفنن بتصويره مؤرخو الصوفية، ووراء "العشق الالهي" الذي ينسبونه اليها، تكمن قصة شخصية مأسوية عنيفة. وهي -كما نستنتج- قصة مأساة مزدوجة لعب فيها الفقر الوحشي والحب المسحوق دورين متداخلين انتهيا برابعة إلى "الكهف" الداخلي العميق من ذاتها، وخلقاً لها "العشق الالهي" تجد به عوضاً وهمياً عن الحرمان المادي الذي افترس شبابها.

ولنقرأ الان - بتأمل بالغ - هذه الكلمات :

"حكى عن رابعة العدوية رحمها الله انها كانت اذا صلت العشاء قامت على سطح لها وشدت عليها درعها وخمارها ، ثم قالت "لهي! انارت النجوم، ونامت العيون، وغلقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين يديك.."

ان كل كلمة في هذه النجوى المرتعشة تشعرنا انها تحتوي "انساناً" يحترق المأً وظماً إلى الحب البشري الطبيعي، حب الانسان " للانسان الآخر".

اما هذا الذي يسميه الصوفية بـ"الحب الالهي" في مسلك رابعة وفي مناجاتها، فلم يكن سوى الحساسية العاطفية التي تبلغ - لتقل وطأة الحرمان المادي، او صدمه الفشل الحادة - مبلغاً عالياً من رهافة الخيال وطاقاة التجريد.

نقصد من كل ذلك ان نقول انه ينبغي النظر من هذه الزاوية "البشرية" في موقف رابعة، وانه قد حان لنا في هذا العصر ان نعيد النظر في فهم هذه الشخصية التاريخية انطلاقاً من زاوية جديدة، وبرؤية "انسانية" جديدة، لا من تلك الزاوية الصوفية المذهبية، وبتلك الرؤية "الروحية" الغيبية.³⁶²

ب- التصوف (النظري): موقف ايدولوجي ..

1- عصر حاسم..

نعبر الآن من المرحلة الأولى للتصوف إلى مرحلته الثانية، فقد تركنا التصوف، في الفقرة السابقة، وهو لا يزال زهداً يحاول، في اخريات القرن الثاني الهجري، ان يتخطى نفسه، أي أن يخرج من اطاره السلوكي الصرف إلى اطار يتعامل فيه السلوك والنظرية . ولكن المحاولة لم تكن قد نضجت بعد.

ونحن الآن ، في هذا الجزء من البحث، نتابع سير المحاولة نضجها، أي في المرحلة التي نرى فيها التصوف وقد اخذت الأسباب تتكامل لتتحول به تحولاً نوعياً كاملاً.

والتحول النوعي الكامل هنا هو ان يحدث للتصوف انعطاف في جانبيين أساسيين منه:

أولاً، جانبه الفكري من حيث هو أحد أشكال الوعي الاجتماعي في ظروف وخصائص تاريخية معينة، وسيعني انعطافه في هذا الجانب أن تتكون له أسسه النظرية ومفاهيمه الخاصة، بحيث يقف، على صعيد واحد،

³⁶² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص182

في موازاة الفلسفة التي يكون لها - بدورها - أسسها النظرية ومفاهيمها الخاصة ومنطق حركتها الذاتية المتمتع أيضاً بنوع من الاستقلال النسبي.

ثانياً، جانبه الاجتماعي من حيث هو شكل خاص من أشكال انعكاس الواقع في الوعي. وسيعني انعطاف التصوف في هذا الجانب الآخر ان يصبح تعبيراً عن موقف أيديولوجي، بعد ان كان في أوائل مرحلته الزهدية تعبيراً عن موقف سياسي وحسب.³⁶³

وبهذا الانعطاف الأخير يدخل التصوف جزءاً نشيطاً في العملية الجارية حينئذ لإعادة بناء أيديولوجية المجتمع على أساس المعارضة لأيديولوجية الدولة الثيوقراطية.

ان التصوف، إذن، يبلغ في مرحلته الثانية هذه دوراً تحولياً في كلا جانبيه: الفكري والاجتماعي، من البسيط إلى المركب والمعقد، ثم هو - بذلك أيضاً - يبلغ نقطة التساوق والانسجام مع مستوى العصر العباسي الأول، الذي يتحدد في اصطلاح المؤرخين بالحقبة التي بين سنتي 132 - 232 هـ (= 749 - 846 م).

وهي الحقبة التي تنتهي بانتهاء خلافة الواصل وابتداء خلافة المتوكل العباسيين . قامت الدولة العباسية نتيجة لثورة اشتركت فيها عناصر علوية (نسبة لعلي بن أبي طالب)، وعناصر سياسية فارسية، وجماهير من بسطاء الناس العرب وغير العرب.

ذلك ان هذه الثورة استفادت من آثار الصراع الاموي - العلوي التقليدي أولاً - واستفادت ثانياً من آثار الحقد "القومي" لدى الاقوام غير العربية، ولا سيما الفرس، على الامويين لاعتمادهم مبدأ "العصبية" العربية أساساً لمجمل سياسة الدولة.

واستفادت، ثالثاً، من الحقد الاجتماعي لدى فئات جماهيرية واسعة على الامويين ايضاً لقسوة حكمهم ولإطلاق الحرية لولايتهم على الامصار والاقاليم في تشديد ابتزازهم الخيرات المادية من أيدي هذه الفئات اشباعاً لمطامح هؤلاء الولاة في الحصول على أقصى ما يمكنهم من الثراء.

لذلك كان أبرز ما تميزت به الدولة العباسية التي انتجت تلك الثورة انها: أولاً، قضت على مبدأ "العصبية" الأموي كأساس لسياسة الحكم تجاه "رعايا" الدولة.

وثانياً، اتخذت من انتساب مؤسسها لسلالة النبي العربي القرشي ذريعة لتوطيد مركزها "الديني" ، فجعلت سيطرتها السياسية ذات طابع ثيوقراطي كامل يضع الخليفة موضع المسيطر "الروحي" الواجب الطاعة على كل "الرعية" كممثل لسلطان الشريعة، من حيث هو "خليفة الله في أرضه".³⁶⁴

فقد كان "خلفاء الله في أرضه" فئة حاكمة، بالأساس والجوهر، تقوم على رأس الطبقة الاجتماعية المسيطرة اقتصادياً وسياسياً، ولم تكن الصفة "التيوقراطية" سوى الشكل التاريخي الأيديولوجي لهذه السيطرة.

³⁶³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 193

³⁶⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 194

لذا كان من الطبيعي أن يضطربهم ذلك لأن يحيا حياتهم العامة وحياتهم الخاصة بشخصيتين متناقضتين: شخصية ظاهرة، هي شخصية "الائمة" (الروحيين) الاتقياء القيمين على دين الله وشريعته.. وشخصية "مستورة"، هي شخصية "الملوك" المثريين المترفين المدفوعين اجتماعياً، وموضوعياً، لأن يستمتعوا بكل ما تحت ايديهم من الخيرات المادية التي تجبي لهم من جهد الآخرين.. ولكي يلائموا بين صفتهم (الروحية) وصفتهم الاجتماعية الموضوعية كانوا يصطنعون حجاباً يفصل بين حياتهم العامة وحياتهم الخاصة.

وكان من أشكال هذا الحجاب المصطنع انهم اتخذوا لانفسهم بطانتين: بطانة خارجية من الفقهاء ورجال الدين المنتفعين، وبطانة داخلية من الندمان والجواري والمهرجين، فضلاً عن البطانة السياسية المرتبطة بهم طبقياً والمشاركة اياهم معاشية الحياتين النقيضتين.

غير أن هذا الحجاب، بمختلف اشكاله لم يكن قادراً على اخفاء ما وراءه من افراط في البذخ والترف الاسطوريين عن الجماهير العريضة من فئات اجتماعية كانت تقاسي الفقر، بل المجاعات. وهذه الجماهير هي بنفسها كانت تكشف الستار عن ذلك التناقض في حياة الفئات الحاكمة وبطاناتها بصفتها الدينية والسياسية.

وهذا الواقع لم يكن يقتصر اثره على ارهاق الجماهير الكادحة فيعرقل تطور قواها وطاقاتها الانتاجية وحسب، بل كان ينتهي - بالطبع - إلى تعطيل تطور العملية الانتاجية ذاتها (الزراعة بالخاص). وقد بدأت نتائج هذا الواقع تظهر، بصورة ملموسة، بعد خلافة المأمون، ثم ازدادت وضوحاً وتأثيراً منذ خلافة المتوكل (232-247هـ / 846-861م).

اما الفرق هذا بين زمانين، في تاريخ الدولة العباسية، فيرجع إلى ان الدولة، قبل خلافة المتوكل، كانت تغطي المحتوى الاجتماعي الاستبدادي لنظاماً "الثيوقراطي" بغطائين: سياسي، واقتصادي: يتجلى أولهما في النظام الاداري "المركزي"، أي حصر السلطة، بصورة صارمة، في أيدي الاجهزة السياسية والادارية "المركزية" المرتبطة برأس الهرم الذي هو "الخليفة".

فكان ذلك يقيد عملاء الدولة في الاقاليم عن ان يتصرفوا تصرف "الاقطاعيين" بصورة مطلقة، في خدمة مصالحهم الخاصة على حساب مصالح الدولة ومصالح سكان الاقاليم.³⁶⁵

ولكن هذه "المركزية" تحولت في خلافة المتوكل إلى وضع قد يصح ان نسميه بوضع "الاقطاعية اللامركزية"، اذ أصبح عملاء الدولة يتمتعون في اقاليمهم باستقلالية واسعة الحدود اتاحت لهم ان يصبحوا في المرتبة الأولى بين طبقة ملاكي الأرض، وان يقدموا الرشاوي إلى النافذين في "المركز" لابقائهم في مناصبهم واقطاعاتهم، وهذه الرشاوي كانت تفرض على الفلاحين وشغيلة الأرض ان يتحملوها هم بشكل ضرائب فادحة ومتنوعة، مع قسوة في جباية هذه الضرائب.

وأما الغطاء الاقتصادي فقد تجلّى في العناية بتطوير الانتاج الزراعي وقواه المنتجة، كما فعل المنصور والمأمون بخاصة. وذلك أولاً، بإنشاء أجهزة الري في شبكة من القنوات وتجفيف المستنقعات. وثانياً بخفض الضرائب عن الفلاحين.

أما في خلافة المتوكل ومن جاء بعده، فقد اضمحلت هذه العناية تدريجاً، حتى استفحلت عوامل تقهقر الزراعة وضعف القوى المنتجة الزراعية.

من هنا أخذ الواقع الاستبدادي للنظام الاجتماعي والسياسي الذي تقوم عليه الدولة "التيوقراطية"، يتكشف على حقيقته وبكل محتواه، واخذت جماهير المحكومين بهذا النظام تهتدي، بثورية عفوية، إلى أشكال متنوعة لتصعيد مقاومتها إياه، على صعيد المقاومة المباشرة، ومنها العنيفة، ومنها التخريبية السلبية، ثم على الصعيد الفكري والايديولوجي.³⁶⁶

2- أيديولوجية دولة الخلافة .. ما مقوماتها؟

والآن، يرد هذا السؤال: ما المقومات الأساسية لايديولوجية دولة الخلافة؟.

منذ قامت مؤسسة الخلافة الإسلامية على أساس كونها "دولة" بالمفهوم "الحقوقي" القديم للدولة، اتخذت من صبغتها الإسلامية صفة الممثلة للإسلام، كدين الهي منزل من عند الله. ومنذ اتخاذ "الدولة" هذه الصفة التمثيلية للإسلام -الشرعية، تحددت صورة العلاقة بينها وبين المجتمع الإسلامي. ولكن الصورة الواقعية لهذه العلاقة كانت السبب - لا النتيجة - لتلك الصفة التمثيلية. وتعبير آخر: كانت الصفة التمثيلية انعكاساً لواقع تلك العلاقة، بمعنى أن "الدولة" اتخذت لنفسها صفة الممثلة للشرعية الإسلامية، لكي تجعل منها المستند "النظري" لنظام الحكم "الملكي" المطلق الذي حددت به نوع علاقتها بالمجتمع.

وهذا النوع من العلاقة يجد صورته الدينية في فكرة الله الواحد الأحد الذي "ليس كمثله شيء". ففي هذه الصورة (وحدانية الله وتنزيهه عن كل مماثلة وكل مشابهة) تبرز علاقة الانفصال الكلي بين الله والانسان، وهي الصورة التي تمثل علاقة الانفصال بين "خليفة الله في أرضه" وبين الناس الآخرين على هذه الأرض. و"الناس الآخرون" هنا هم خارج الجماعة الحاكمة، بكاملها، لا خارج "شخص" الخليفة وحده.³⁶⁷

ورغم أن العلاقة الواقعة بين "الخليفة والمجتمع هي الاصل - لا الفرع - في صفته التمثيلية للإسلام، فقد استخدم "الخليفة" هذه الصفة لفرض سلطته المطلقة على هذا المجتمع باسم "الإرادة الإلهية"، فهو -أذن- يحكم الناس بحتمية (جبرية) مستمدة من قضاء الله وقدره المحتوم.. وذلك

³⁶⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 199

³⁶⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 200

يعني - بصورة مباشرة - الغاء إرادة أولئك الناس الغاء كلياً في علاقتهم بالدولة، فليس لهم أي اختيار لا في نصب الخليفة، ولا في عزله، ولا في شأن آخر من شؤون سلطته: تشريعية كانت أم تنفيذية أم قضائية. لان هذه السلطات كلها محددة في الشريعة ذات المصدر الالهي الأوحد، التي "يمثلها" الخليفة.

هذا جانب من مقومات أيديولوجية دولة الخلافة، وهناك جانب آخر يتجلى في ان هذه الدولة - بحكم كونها "ممثلة" لدين "الوحي الالهي" - جعلت لنفسها الحق في ان تكون لها السلطة على أفكار الناس، وعلى طرق تحصيلهم المعرفة، وعلى المصادر التي يعتمدونها في تحصيل المعرفة، بل لها السلطة حتى على اختيارهم نوع المعرفة.

وهذا الجانب "المعرفي" من أيديولوجية الحكم الرسمية، ليس منفصلاً - طبعاً - عن الجانب الأول، بل هو متفرع عنه، وهو بعد "منطقي" من ابعاده. فان الدولة التي "تمثل الوحي الالهي، كمصدر للشريعة، عليها ان تحمي مكانتها "التمثيلية" هذه بأن تحصر المعرفة في ما جاء به "الوحي".

والشريعة، أو النظام الاجتماعي الذي حددته الشريعة، هي من معطيات الوحي، وعلى الدولة - تبعاً لذلك - أن تحصر مصدر المعرفة أيضاً في المصدر الالهي هذا نفسه، أي الوحي.

ونتيجة ذلك - بالضرورة - ان كل من يتجاوز حدود تلك المعرفة، أو حدود ذلك المصدر، محكوم عليه بأنه تجاوز حدود السلطة القيمة عليهما بإرادة الله. أي انه يعد خارجاً على إرادة الله ذاتها.

تلك هي المقومات الأساسية لأيديولوجية دولة الخلافة. وقد كان على هذه الدولة، لكي تحافظ على سلطتها المطلقة وعلى استمراريتها و "تخليدها"، ان تحافظ - حتماً - على هذه المقومات بكل ما لديها من إمكانات.³⁶⁸

3- مقدمة أخرى نحو التصوف:

وضعنا هذه المقدمات التاريخية التحليلية حتى الان، لكي ترسم لنا الطريق، بوضوح، نحو الهدف الأساسي من دراستنا "للتصوف الاسلامي".

فنحن لا ندرس هذا القطاع من الفكر العربي لهدف تاريخي، أي لدراسة تاريخ التصوف لذاته، ولا لهدف فلسفي كذلك، وانما هدفنا الأساسي من كل ذلك، هو محاولة وضع هذا التصوف في مكانه من عملية بناء أيديولوجية المجتمع العربي - الاسلامي في الظروف التاريخية التي أخذت تنضج فيها مقتضيات هذه العملية.

بناء على ذلك يصبح هدفنا الأساسي من دراسة التصوف ان نتعرف مكانه أيضاً من العملية الجارية في حاضرتنا نفسه، لإعادة بناء أيديولوجية مجتمعنا العربي المعاصر.³⁶⁹

التصوف: فلسفياً :

رأينا، كيف ان الفكر الفلسفي العربي ، حين أخذ طريقه إلى الاستقلال عن علم الكلام، وبدأ تجلياته الاستقلالية الأولى، سجل ظاهرتين يجمعهما اطار عام واحد، هو الاطار الفلسفي، ولكنهما - في الوقت نفسه - ظاهرتان مختلفتان إلى حد التناقض، من حيث التوجه النظري الأساسي لكل منهما . نعني -بخاصة- توجه كل منهما في نظرية المعرفة. والظاهرتان هما:

1. ظاهرة الفلسفة بمعناها الخاص، كعلم يعتمد النظر العقلي في تحصيل المعرفة، مستخدماً أسلوب المنطق الصوري. وقد كان أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي هو الممثل الأول لهذه الظاهرة الأولى.

2. ظاهرة التصوف النظري، كعلم يعتمد الكشف الذاتي، مستخدماً أسلوب الكبت النفسي والجسدي، أي الأسلوب السلوكي نفسه الذي اتبعه زهاد ما قبل المئتين للهجرة. فالتصوف، إذن، جزء من الحركة الفلسفية العربية المستقلة. فهو - في شكله النظري- يتعامل مع المقولات والمفاهيم، أي المجردات، كما هو شأن الفلسفة بمعناها الخاص، وان كانت مقولات التصوف ومفاهيمه تختلف عن مقولات الفلسفة العقلانية ومفاهيمها.³⁷⁰

انطلاقاً من هذا المنهج سنحاول في الكلام على الأسس النظرية لفلسفة التصوف، ان نحصر البحث في نطاق ما هو جوهرى من هذه الأسس. أما الجوهرى منها في بحثنا وهدفنا فيتناول القضايا التالية: نظرية المعرفة، الظاهر والباطن ، الموقف من الشريعة، الاشرار، وحدة الوجود.

أولاً- نظرية المعرفة :

أول ما تجب الإشارة إليه هنا، ان مسألة المعرفة تحتوي رابطاً مشتركاً بين مختلف ظاهرات الفكر العربي- الاسلامي وتجلياته (علم الكلام ، الفلسفة العقلية، التصوف.. والفقه وأصول الفقه) بالاضافة إلى مات تحتويه من خصائص تنفرد بها كل ظاهرة عن غيرها في اطار هذا الرابط المشترك نفسه. نعني به، أولاً، ان الموضوع الاساسي للمعرفة هو الله. ثانياً، ان مركز الدائرة لهذا الموضوع هو وحدانية الله (فكرة التوحيد). وثالثاً، ان حقيقة الله ، أي ما هيته، ليست في متناول ادراك الانسان، وانما يدرك الانسان منه انه موجود، وانه واحد، وانه بوجدانيته منزّه عن المثل والشبيه تنزيهاً مطلقاً.

³⁶⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص202

³⁷⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص204

هذا الرابط المشترك ، بعناصره الثلاثة، هو الأرض اللاهوتية التي تنطلق منها مسألة المعرفة في الفكر الاسلامي كله، الذي هو أساس الفكر العربي منذ الاسلام.

لذلك رأينا التصوف، حين بدأ انطلاقته الأولى لينفرد بخصائص يستقل بها عن غيره، قد انطلق من هذه الأرض ذاتها ايضاً، فلم يخرج من اطارها العام المشترك.

اما عناصر "خصوصيته"، فهي تتكون من الطريقة التي تفرد بها الصوفية في "تفسير" عناصر الرابط العام المشترك، لا في "رفضها" ، وان كانت طريقته "التفسيرية" هذه، تنتهي إلى نوع من "الرفض" من حيث الجوهر، كما سنوضح هذه الفكرة بعد.³⁷¹

فما محتوى هذه "النظرية" ، ثم ما علاقتها بالواقع الاجتماعي الذي نشير اليه؟

نبدأ ، الان، الاجابة عن السؤال الأول بالرجوع إلى المصادر الاصلية للفكر الصوفي.

واول من نفكر به هنا: ذو النون المصري (-245هـ / 859)، فهو من أوائل المعبرين عن الفكر الصوفي الفلسفي في القرن الثالث الهجري، ومن واضعي الخطوط الأولى لمفهوم "المعرفة" عند الصوفية³⁷².³⁷³

ونستخلص أيضاً من الصورة التي يقدمها ذو النون المصري، ان المعرفة الصوفية تقتصر على "معرفة صفات التوحيد"، أي صفات الله، دون "حقيقته".

ونجد تأكيداً لهذا الاستنتاج عند أحد الذين شاركوا في صياغة "النظرية" الصوفية فلسفياً خلال القرن الرابع الهجري، وهو احمد بن عطاء (-369هـ / 979). فهو يقول: "المعرفة معرفتان : معرفة حق، ومعرفة حقيقة. فمعرفة الحق معرفة وحدانيته على ما أبرز للخلق من الاسامي والصفات. ومعرفة الحقيقة على أن لا سبيل اليها، لامتناع الصمدية وتحقيق الربوبية". ثم يستشهد أحمد بن عطاء على امتناع "معرفة الحقيقة". بالآية: "ولا يحيطون به علماً".³⁷⁴

ثانياً: الظاهر والباطن (التأويل) :

مسألة الظاهر والباطن هي فرع لنظرية "المعرفة" الصوفية" ، أو هي نتيجة كان لا بد ان ينتهي اليها منطق هذه "النظرية".

فان الصوفية حين اخذوا بمفهومهم الخاص "للمعرفة" على انها اتصال بالله مباشرة دون وسائط، وحين خصوا انفسهم بهذا النوع من "المعرفة" بادعاء انهم "أولياء الله خاصة" ، وان الله - بحكم هذه "الولاية" - يظهر لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين" - أصبح من الحتم ان يقودهم منطق "الاشياء" هذه إلى ادعاء كون "الفهم" الذي

³⁷¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص205

³⁷² ابو الفيض ذو النون المصري، واسمه ثوبان بن ابراهيم، وابوه كان نوبيا (من بلاد النوبة). ويقول عنه نيكلسون انه "المؤسس الحقيقي للتصوف. وعند فيليب حتى انه "مؤسس العقيدة الصوفية" (تاريخ العرب "مطول" ج2. ويرى البير نصري نادر ان ذا النون المصري "أول من جعل الفلسفة جزءاً من التصوف".

³⁷³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص207

³⁷⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص209

يفيض عليهم من "عين الجود" الالهي مباشرة، من شأنه ان يمنح معرفتهم "الذوقية تفرداً في "رؤيا" صفات الوجدانية" (مفهوم التوحيد) على نحو "يعجز" عنه الآخرون من فلاسفة عقلانيين ومتكلمين ومن فقهاء وأصوليين.

غير أن الصوفية كانوا محكومين، مع ذلك، بواقع لا يمكنهم الانفلات من حكمه، هو انهم مسلمون، وان الاسلام هو المنطلق والاطار معا لتفكيرهم ولسلوكلهم.

فكيف يمكنهم، اذن، ان يتفردوا، او يظهرها تفردهم "بالفهم" و "الذوق" و "الرؤيا" لامور تدخل في أسس النظام الاسلامي السائد.

وكيف يحددون موقفهم ، اذن، من القرآن بوصف انه وحي آلهي نزل على النبي ليكون وسيطاً بين الله و "العالمين"، ثم بوصف انه نصوص مقدسة تسجل "وثائق" الشريعة أو "الدستور" للنظام الاجتماعي المتمثل بدولة الخلافة، أي الدولة التي تعتبر نظامها الاجتماعي - السياسي نظاماً آلهياً له قداسة النصوص الدينية نفسها، وله قداسة الشريعة التي تحتويها هذه النصوص؟.

كان على الصوفية ان يواجهوا مضمون هذه الاسئلة بنوع من المواجهة لا يخرج بهم عن ذلك الواقع الذي هم محكومون به موضوعياً .

وقد وجدوا هذا النوع بالفعل، حين لجأوا إلى استخدام مفهومي: الظاهر، والباطن ليتمكنوا بذلك من البقاء ضمن هذا الواقع، ومن الثورة عليه في وقت واحد.

وهذه هي العملية المركزية في كل التجربة الصوفية من حيث التقويم الفكري والايديولوجي معاً لهذه التجربة في العصر الوسيط.

فهي التي تتفح نظرية المعرفة الصوفية بالعنصر الثوري وسط ذلك الركاب الهائل من تراثات التصوف واستحالاته، بل ان من اغرب المفارقات ان يأتي العنصر الثوري من هذه الاستحالات نفسها.

استخدم الصوفية مفهومي: الظاهر، والباطن، في التعامل مع نصوص الاسلام ذات الصفة المقدسة عند المسلمين (القرآن والسنة)، لاختضاع هذه النصوص للمضمون المتناقض مع نظرية المعرفة الاسلامية.

وذلك بدعوى ان هذه النصوص تحمل وجهين من المعاني: فهناك الوجه الظاهر، وهو يتوجه إلى العامة من المسلمين، والوجه الباطن .. وهو يتوجه إلى الخاصة منهم.

و "الخاصة" هنا، في نظر الصوفية، هم الصوفية انفسهم، افليسوا هم -في دعواهم- "خاصة أهل الله

الذين منحهم اسرار العلم الباطن المودع في القرآن الحديث".³⁷⁵

اذن، فهذا باب واسع امامهم للخروج من حرج الموقف حيال نصوص الاسلام.

من هذا الباب ، يتاح لهم -من جهة- ان يقروها كنصوص جاهزة يأخذ بها المسلمون جميعاً، ويأخذون بها هم -أي الصوفية- كسائر المسلمين.

ويتاح لهم من جهة ثانية، أن يتصرفوا بها وفق طريقتهم بتأويل ظاهرها إلى "باطنهم" ما دام مجال تأويل "الباطن" مفتوحاً دون حدود، كما سنرى.

ومما ساعد الصوفية في هذه "العملية" ان تصنيف معاني القرآن والحديث إلى ظاهر وباطن لم يكن دعوى منهم دون أساس، ولا كان التأويل المفتوح بدعة ابتدعوها دون سابقات فعلية.

بل كان الأساس قائماً على طريق الصيرورة في اطار الفكر الاسلامي ذاته، وكان للتأويل سابقات نراها حتى في عهد صدر الاسلام.

فاذا صح ما نسب إلى النبي من أحاديث تقول بأن للقرآن ظهراً وبطناً، وان لبطنه سبعة أبطن، أو سبعين بطناً، كان ذلك شاهداً على أن مسألة الظاهر والباطن في مدلولات القرآن، موجودة منذ فجر الاسلام .

يضاف إلى ذلك أن المصادر الشيعية، كالمصادر الصوفية، تنسب إلى علي بن أبي طالب، الامام الأول للشيعية، كلاماً يقول انه "ما من آية (في القرآن) الا ولها أربعة معان : ظاهر ، وباطن، وحد، ومطلع".³⁷⁶

ولكن، ما التأويل، أولاً؟ ومن الذين يحق لهم التأويل، ثانياً؟

نجد في القرآن اشارات إلى الجواب عن السؤال الأول، كما في مثل الآية: "وكذلك يجتنيك ربك. ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك.. الخ". فهنا يبدو أن للتأويل مفهوماً "معرفياً" خاصاً غير المدلول اللغوي المعجمي الظاهر للفظ "التأويل"، وهو التفسير.

أما من يحق لهم هذا التأويل، فذلك ما قالته الآية الأولى السابق ذكرها: "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم".

ولكن لا يزال لنا ان نسأل : من هم الراسخون في العلم؟. الا ان يقال بأن تحديد ذلك جاء في آية أخرى تقول: "يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم. فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر. ذلك خير واحسن تأويلاً".

فهذه الآية ظاهرة بحصر حق التأويل في الله والرسول. ولكن بما أن الآية نفسها عطفت اطاعة "أولي الأمر" على اطاعة الرسول مباشرة، فمعنى ذلك أن الرجوع إلى "أولي الأمر" هؤلاء للفصل في ما يتنازع فيه المسلمون، هو كالرجوع إلى الرسول، اذ منحتهم الآية منزلة تمثيله في المسلمين وأوجبت اطاعتهم بدرجة اطاعة الله والرسول. لكن من هم "أولو الأمر" هؤلاء؟

الشيعية قالوا : انهم الائمة من أهل البيت . والسنة قالوا: هم الخلفاء القائمون على رأس النظام الاجتماعي الذي يدعي تمثيل الشريعة، "كممثلين" لله ورسوله.

ولكي لا يسد هذا الحصر باب التأويل بوجه الصوفية، وسعوا مفهوم "أولي الأمر" بحيث يشمل أهل "الولاية" منهم، اسوة بما فهل الشيعية في مفهوم ولاية الائمة. من هنا -كما نرى- وجدت فكرة "الولاية" الصوفية .

كل ذلك يضع الأساس "النظري" الاسلامي للتأويل في أيدي الصوفية دون أن يجدوا حرجاً من جهة النصوص الدينية اذا هم استخدموا التأويل "الباطني" وفق طريقتهم الخاصة.

³⁷⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص212

فقد رأينا كيف ان هذه النصوص لا تعين بالتحديد القاطع من هم "الراسخون في العلم". وهذا مما اتاح للصوفية ان يدعوا انهم هم من الراسخين في العلم، أي العلم الذاتي (القلبي) الذي يصلون اليه "بمجاهدة" النفس.³⁷⁷

ثالثاً - الموقف من الشريعة:

يتحدد موقف التصوف الفلسفي من الشريعة بموقفه في نظرية المعرفة ذاتها. فهو بعد ان اتخذ مفهوماً للمعرفة (معرفة الله ووحدايته) يصل بين الله والانسان مباشرة بطريق (المشاهدة) الباطنية، الغى بذلك كل وساطة بينها ، حتى وساطة الوحي والنبوة، وخرج على فكرة التجريد المطلق لمعنى التوحيد التي يأخذ بها الاسلام الرسمي، والتي تفصل الله عن الانسان فصلاً حاسماً بتنزيهه المطلق عن ان تكون للانسان ارادة مع ارادته، او ان تكون للانسان قدرة على ادراك وحدانيته.

فكان مؤدى خروج التصوف على فكرة الوسائط، أو على فكرة التجريد المطلق لمعنى التوحيد، خروجاً - بالضرورة- على الشريعة أو الغاء لها، كوسيط بين الله والانسان ، لان التجربة الصوفية من شأنها ان تلغي الحاجة إلى هذا الوسيط ما دامت هي بذاتها وبجوهرها -كما يعني مفهومها للمعرفة- تجربة اتصال مباشر. فما حاجتها إلى الوسيط اذن؟.

على انه يبدو ان هناك تناقضاً في موقف الصوفية من الشريعة، فهم - من حيث مؤدى نظريتهم في المعرفة- يرفضون الشريعة كوسيط لعلاقة الانسان مع الله، في حين هم يعترفون بها اذ يعترفون بالنصوص التي تتضمنها ويجهدون في تأويل هذه النصوص نفسها.

فليس من معنى للعمل بالتأويل اذا لم يكن اعترافاً بالنص الذي يعالجه التأويل. هذا التناقض قائم بالفعل، ولكن سبق ان فسرنا ذلك بأن الصوفية كانوا محكومين، موضوعياً، بواقع لا يمكنهم الانفلات منه، هو كون الاسلام منطلقاً واطاراً لتفكيرهم ولسلوكلهم معاً.

وهذا ما حملهم على اتخاذ التأويل وسيلة للتعبير عن رفض الشريعة عبر الاعتراف بها. وذلك -بالنتيجة- تناقض شكلي، لان مفهوم التأويل عند الصوفية هو بذاته مفهوم نظرية المعرفة عندهم، فهو قائم على ثنائية شكلية أيضاً، هي ثنائية الظاهر والباطن، التي تعني ثنائية الشريعة والحقيقة: الظاهر هو الشريعة، والباطن هو الحقيقة.

وما دام الصوفية ياخذون بالباطن دون الظاهر، فمعنى ذلك انهم لا يعترفون بغير "الحقيقة" التي هي الأصل للشريعة، وهذه "الحقيقة" هي الله.

فعملية الدخول في ثنائية الظاهر والباطن، أي ثنائية الحقيقة والشريعة ، لم تكن الا طريقاً هم محكومون به موضوعياً، لرفض هذه "الثنائية".

³⁷⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 214

فليست المسألة، إذن - عند الصوفية - هي الحاجة أو عدم الحاجة إلى الظاهر، أي الشريعة ، بل المسألة ، بجوهرها، مسألة رفض للأساس الذي قام عليه مفهوم الوحدانية في الاسلام "الرسمي" نفسه والذي حدد طبيعة العلاقة بين الله والانسان بكونها علاقة انفصال مطلق.³⁷⁸

ذلك بان تحديد هذه العلاقة على هذا النحو كان تحديداً لطبيعة الاسلام "الرسمي" نفسه بأنه هو الظاهر وحسب، أي الشريعة، كوسيط بين منفصلين، وهذا يؤدي إلى أن ما يمكن أن يسمى "باطناً" في الاسلام الرسمي، انما هو "باطن" للشريعة نفسها، أي ان "تأويله" يجب أن يخضع لاحكامها أولاً وأخيراً.

لقد كان الصوفية. اذن، يحاولون هدم الجدار "الرسمي" الفاصل بين الله والانسان. وبما ان الشريعة هي ذلك الجدار الفاصل بشكل قاطع، فقد كانت هي المستهدف الحقيقي لهم ، لانها هي نفسها ذلك الاساس الذي قام عليه المفهوم "الرسمي" للتوحيد، ليكون هو المحدد لطبيعة الاسلام، أي كونه شريعة تنظم العلاقة بين رأس الدولة (ال خليفة) والمجتمع الذي يحكمه، على مثال العلاقة بين الله والانسان.

فكما هي، بمفهومها الميتافيزيقي التنزيهي المطلق في نظرية الالهية ، هي هكذا بالمفهوم نفسه في نظرية الخلافة، فالخليفة من حيث هو "ظل الله في الأرض" ، يتمتع بالوحدانية المنزهة اطلاقاً في سلطته وارادته المفترضة الطاعة على المجتمع الاسلامي بشكل مطلق، على مثال التصور المفترض عن وحدانية الله وتنزيهه دون حدود.

وان كان العكس هو الاساس في الواقع، أي أن تصور الوحدانية الالهية المتعالية كلياً عن الانسان والكون، جاء على مثال الواقع الاجتماعي في نظام مجتمع الخلافة.

وننقل الصورة من هذا الواقع إلى عالم "الميتافيزيقا" قد جعل النظام الاجتماعي "الخلافي" يتمتع بالحصانة الدينية الرادعة للشبهات الفكرية وللانقاضات والثورات الاجتماعية.

فالصوفية - بناء على ذلك - حين اخذوا بنظرية المعرفة على الطريقة "العرفانية" (معرفة الله مباشرة دون وساطة Gnosis) كان ذلك هو الوجه الفلسفي لمحاولتهم هدم الجدار الفاصل بين الله والانسان. ولكن هذا لم يكن هدفاً لذاته، وانما الهدف الابدع، أو الدافع الكامن في أساس المحاولة، هو هدم الجدار الفاصل بين الانسان والانسان، أي بين ارادة الحاكم المطلق (الخليفة) وارادة الناس المحكومين.

وهذا الجدار هو النظام الاجتماعي المتمثل بالشريعة. فهذا هو الذي منح الحاكم ارادته المطلقة وحاطه بحصانة الهية تمتنع امتناعاً مطلقاً على ارادة المحكومين ومداركهم.

وقد لجأ الصوفية - في سبيل هذا الهدف - إلى وضع مفهوم اخر للوحدانية . ولكنه مفهوم يؤدي بهم - من حيث ارادوا ام لم يريدوا - إلى هدم الوحدانية نفسها، لانه يقوم على اوصول التجربة الصوفية إلى غاية، هي واحدة من حيث الجوهر عند مختلف مذاهب التصوف، وان اختلفت هذه المذاهب في تصورها وتسميتها.

فهي "اتحاد"³⁷⁹ الانسان بالله عند بعضهم ، و "حلول"³⁸⁰ الله في الانسان عند اخرين، و "وحدة وجود"³⁸¹ بين الله والعالم عند غيرهم، وهي تقتصر ، عند اوائل أهل التصوف الفلسفي الاسلاميين، على المرتبة التي يشترك

³⁷⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 218

الجميع في تصورها، نعني مرتبة "الفناء" بالله³⁸². وهذا مرتبة ترتقي عند هؤلاء إلى مرحلة يدعونها مرحلة "البقاء" أي استمرارية "الفناء".

فهما تعددت تصوراتهم لهذه الغاية واختلفت بعضها عن بعض، فانها تبقى واحدة -كما قلنا- من حيث جوهرها. وذلك ان "القاسم المشترك" بينها جميعاً هو: خرق مبدأ الانفصال المطلق بين الله والانسان، ووضع التجربة "العرفانية" بكلا عنصريهما المتلازمين: النظري والسلوكي، موضع التحدي لذلك المبدأ. وكان التحدي له، الذي حاولته التجربة، انها استبدلت به المبدأ الآخر النقيض، وهو الاتصال المباشر بين الله والانسان على صورة "الفناء" الذي هو -بمضمون الصورة عندهم- "فناء" متبادل بينهما (فناء الله في الانسان، وفناء الانسان بالله).³⁸³

ان دراستنا للتصوف الاشراقي ستحاول النظر في "اشراقية" الاسماعيلية، ومذهب السهروردي القليل، والكشف عن الاساس المادي للاشراقية بوجه عام، وتلمس العنصر الثوري فيها:

ألف - الصيغة الاسماعيلية للاشراق

في مجرى التحولات الصوفية :

لقد حصلت تحولات في المفاهيم الصوفية منذ ظهرت في التصوف الفلسفي الاسلامي حركة اشراقية وجدت في السهروردي المقتول³⁸⁴ منظماً لنظريتها المتكاملة، بعد أن ترددت معانيها واتجاهاتها، بأشكال مختلفة، في بعض المقالات والمذاهب، لا سيما الاسماعيلية³⁸⁵.

³⁷⁹ الاتحاد، عند الصوفية، هو أن يبلغ "الاتصال" بالله حداً "يتلاشى فيه الازدواج بين المحب والمحبوب، اذ يصبحان شيئاً واحداً في الجوهر والفعل... وحينما يتحقق الاتحاد تختفي الإشارة إلى كل "من الصوفي والله" (ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص 296-297). قد عبر أبو يزيد البسطامي (-261هـ / 874) عن هذا "الاتحاد" في "شطحاته" المعروفة، بمثل قوله: "اني انا الله، لا اله الا انا فاعبدوني" (الشيببي: الصلة بين التصوف والتشيع، ص 394- نقلاً عن تذكرة الاولياء (فريد الدين العطار) - بالفارسية، ج 1، ص 116).

³⁸⁰ الحلول: incarnation. ويمثله الحلاج، الحسين بن منصور (244-309هـ / 858-921). وقد عبر الحلاج عن فكرة الحلول بمثل قوله شعراً:

سبحان من اظهر ماسوته	سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً	في صورة الأكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كلحظة الحاجب للحاجب

(ديوان الحلاج، تحقيق ماسينيون، باريس 1955، ص 37)

³⁸¹ يمثل يحيى الدين بن عربي (560-638 / 1164 - 1240) مذهب وحدة الوجود Pantheisme في التصوف الاسلامي. وهو يرى أن الوجود كله واحد: الله هو الوجود الحقيقي. اما العالم فهو مرآة يتجلى فيها الوجود الالهي (راجع ابن عربي: فصوص الحكم، تحقيق ابو العلاء عفيفي - نص حكمة الهية في كلمة آدمية) وراجع فقرة "وحدة الوجود" في ما سيأتي من هذا الفصل.

³⁸² "الفناء" و "البقاء" ناحيتان مرحلة واحدة في التجربة الصوفية. وقد وصف القشيري مراتب الفناء والبقاء بقوله: "... فناء عن نفسه (يقصد الصوفي) وصفاته، ببقائه بصفات الحق (الله)، ثم فناؤه عن صفات الحق، ثم فناؤه عن شهود فناؤه باستهلاكه في وجود الحق" (الرسالة القشيرية، ص 37). وعبر السري السقطي عن وضع الصوفي وهو في درجة "الفناء" بأنه "لو ضرب بالسيف لما احس به" (اللمع ص 192).

³⁸³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 220-221

³⁸⁴ تثبت المصادر المعتمدة اسم السهروردي هكذا: يحيى شهاب الدين السهروردي المقتول. ولقب "المقتول" لحق اسمه، تاريخياً، بعد مصرعه على يد سلطة الحكم الايوبي في حلب سنة 587هـ (= 1191م) استجابة لفتوى فقهاء حلب الاسلاميين السنيين بكفره، عقب مناقشة بينه وبينهم في مجلس

فبعد ان كانت الصوفية، في مدى القرنين: الثالث والرابع للهجرة، تنتظم صورة العلاقة بين الله والانسان على أساس "الكشف" دون وساطة، أخذت تتعقد صلات متلاحمة من المعاني والاتجاهات تربط العلاقة مع الله بوسائط من الاشراقات ترتقي بـ"العارفين"، في سلسلة مراتب تصاعدية، إلى "المعرفة" بمفهومها الصوفي.

ثم ظهر هذا الشكل من التسلسل عند الاسماعيلية، متمثلاً بصورتين: صورة بشرية قوامها سبعة من الأئمة واثنا عشر من الحجج، وصورة فلكية مقابلة لتلك، قوامها سبعة أفلاك واثنا عشر برجاً من الابراج الفلكية.³⁸⁶

هذه الصيغة الاسماعيلية المركبة تبدو نتاج تلاقح بين الفكرة الفيثاغورية القديمة بشأن تقديس العدد-7، والفكرة الإسلامية الشيعية بشأن الامامة. لقد قالت الاسماعيلية بانتقال الامامة من اسماعيل إلى ابنه محمد، وسمته بـ"الامام السابع التام" بوصف كونه متمماً دور الأئمة السبعة.

من هنا سميت الاسماعيلية بـ"السبعية" أيضاً. وقد بنت "سبعيتها" على النظر إلى "عدد أيام الأسبوع وعدد السماوات السبع، وعدد الكواكب السبعة.

وفي سبيل تنظيم العلاقة بين عالم الانسان هذا وعالم الكائنات العلوية قال الاسماعيلية بفكرة التجليات الالهية على الأرض في الأئمة وفقاً للصورة الآتية:

إذا كان في العالم العلوي عقل كلي. ونفس كلية. فقد وجب ان يكون في عالم الانسان عقل مشخص. ونفس مشخصة.

وهذا العقل (المشخص) هو كل - أي نوع- فهو اذن بحكم الشخص البالغ درجة الكمال. ويسمونه "الناطق". وهو يتمثل بالنبى.

أما النفس (الانسانية) ويسمونها "الاساس". وهي تتمثل بالوصي (الامام). وهذه النفس تبلغ كمالها حين تبلغ درجة العقل وتتحد به. وذلك بتأثير من الحركات الفلكية.

تخطيط انتولوجي وابستمولوجي:

عرضنا هذه الصورة الاسماعيلية، لكي نتضح لنا رؤية التحولات الجارية في الحركة "العرفانية" (العرفان:

Gnosticism) التي بدأت تظهر في حركة "التصوف الاسلامي".³⁸⁷

"السلطان الملك" الظاهر بن صلاح الدين الايوبي. وكانت المسألة الاساسية التي استندوا اليها في الحكم بكفره هي قوله، خلال هذه المناقشة وبعد استدراجه عمداً، بان الله قادر ان يخلق نبياً بعد النبي محمد. (راجع أبو ريان: أصول الفلسفة الاشراقية، ط1، القاهرة 1959، ص17-18).

³⁸⁵ يرجع اسم الاسماعيلية إلى أصل تاريخي يبدأ بالانتساب إلى اسماعيل بن جعفر الصادق الامام السادس عند الشيعة الإمامية. ورغم ان اسماعيل مات قبل موت والده، قالت احدى فرق الامامية بأمامته، أي اسماعيل، وانكرت موته قائلة انه لا يموت حتى يملك الأرض (النويختي: فرق الشيعة، ص58). ثم قالت فرقة أخرى بامامة محمد بن اسماعيل نفسه. لكن اسم "الاسماعيلية" أصبح، بعد ذلك، يطلق على عدة فرق باطنية. أما الاسم المقصود في بحثنا هذا، فيطلق على أهل المذهب الفلسفي الباطني الذي يمنح أئمة صفات الهية، ويستخدم الرمز بالاعداد، شأن الفيثاغورية القديمة، لتصنيف مراتب العالم الميتافيزيقي كما يتصوره المذهب. وذلك انعكاساً للتنظيمات المذهبية للدعاة والاتباع، ثم لمراتب التنظيم الهرمي أثناء حكم الفاطميين. فالاسماعيلية هي العقيدة الرسمية للدولة الفاطمية (297 - 567هـ / 909 - 1171م) - راجع كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص314- وراجع الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، ص910، نقلاً عن ناصر خسرو: جامع الحكمين، ص296 (بالفارسية).

³⁸⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص229

³⁸⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص231

باء - اشراقية السهروردي:

تمثل النظريات الاشراقية عند يحيى شهاب الدين السهروردي المقتول (549-587 هـ / 1153-1191) نموذجاً حياً للتداخل بين الفلسفة العقلانية (المشائية بالأخص) وبين فلسفة التصوف، بالإضافة إلى مصادر الفكر الاشراقي المتعددة (الزردشتية، والفيثاغورية، والافلاطونية، والهرمسية). على ان الاسلام هو الاطار العام الذي يجري ضمنه هذا التداخل بين مختلف التيارات الفلسفية والاشراقية في نظريات السهروردي.³⁸⁸

ان مسألة قدم العالم (أزليته) مسألة مادية اصلاً، فهي تعني قدم المادة، وتنفي فكرة "الخلق". فأى موقف فلسفي يحكم بأن العالم قديم، هو - بحد ذاته، موضوعياً - موقف مادي، وان صدر ضمن شكل مثالي، أو كان نتاج مواقف اخرى ذات توجه مثالي. لكنه يبقى، في الحالين، موقفاً مادياً جزئياً، بمعنى انه لا يغير من طبيعة الكل الذي يرتبط به. هكذا الشأن في الفلسفة الاشراقية كما صاغها السهروردي. غير أن الأمر الجدير بالانتباه هنا أن السهروردي كان على وعي لموقفه في هذه المسألة. فلم يترك لنا أن نكتشف هذا الموقف عنده اكتشافاً، بل كشفه هو بنفسه اذ وضع له قاعدته النظرية الفلسفية على أساس مقولة التلازم الحتمي - بحكم العقل - بين العلة ومعلولها. فلننظر اذن في صياغته هذا الموقف:

يبدأ السهروردي صياغة موقفه هنا بتحديد مفهومه عن "العالم". فهو يحدد العالم، أولاً، بأنه ما سوى الله. ثم يقسم هذا العالم الى "ما سوى الله" إلى قسمين : قديم، وحادث. فالأول (القديم) يشمل: العقول، والافلاك، ونفوس الافلاك، وكليات العناصر ولازمها الأولية، أي الملازمة لها بالضرورة من الحركة السرمدية والزمان. والثاني (الحادث) ما عدا ذلك. وهذا يشمل العناصر نفسها، أو الموجودات الجزئية، أي أشياء العالم المادي المشخصة.

لكن حدوث هذا القسم الثاني من العالم ليس مطلقاً، وانما هو حدوث نسبي، أي أن الموجودات الجزئية (المادية) حادثة بالنسبة إلى القسم الأول من العالم لكونه "أعلى" منها في مراتب التصنيف الاشراقي. ومعنى حدوثها النسبي انها قديمة أيضاً، بحكم تبعيتها للعالم "الأعلى"، أي بحكم كونها مشمولة بنظام الأنوار الاشراقية الازلية. فانه ما دام فيض هذه الانوار أزلياً أبدياً، فكل ما يصله شيء من هذا الفيض - مهما كان ضئيلاً - فهو أزلي أبدي كذلك.

واذا استخدمنا التعبير المعاصر، وفق المادية الديالكتيكية، أمكن القول بأن ما لحظه السهروردي من الحدوث النسبي في العناصر، مع كونها أزلية أبدية بالنتيجة، ربما كان تعبيراً تاريخياً عن حركة التغير والضرورة فيها. وقد دعم السهروردي موقفه من أزلية العالم، بموقفه من أزلية الحركة والزمان، وبذلك اقترب خطوة أخرى من النزعة المادية.³⁸⁹

³⁸⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 237

وبالاجمال ، من الممكن تحليل موقف السهروردي هنا على الوجه الآتي:

لقد تصور نظامه الاشراقي، من حيث الحركة، وفقاً للصورة التي انطبعت في أدراكه الفلسفي عن عالم الوجود الواقعي وحركته التي هي شكل هذا الوجود.

لذلك كانت الحركة عماد النظام الاشراقي، لا وجود له الا بها، ولا استمرارية له الا باستمراريتها، "فدام تجدد الاشراقات بتجدد الحركات، ودام تجدد الحركات بتجدد الاشراقات".

اما من حيث البعد الاجتماعي لهذا النظام، فقد جاء التناقض الداخلي بين بنيته الاشراقية الغيبية الفوقية بين أساسها الواقعي المادي، مظهراً - مباشراً أو غير مباشر - للتناقض القائم في داخل المجتمع، ونتيجة للاهتزاز القيم الاجتماعية والفكرية الذي كان نتاج التأزم البالغ في تناقضات هذا المجتمع.³⁹⁰

وحدة الوجود) ومذهب ابن عربي ..

في المصطلح ، والتاريخ :

فكرة "وحدة الوجود" تقتزن، في تاريخ "التصوف الاسلامي"، باسم محيي الدين بن عربي أحد كبار الصوفية العرب ذوي الشهرة الأوسع والتأثير الأعظم في الفكر الصوفي الفلسفي خلال الزمن المتأخر من العصور الوسطى³⁹¹.

هذه الفكرة اقترنت باسمه مصطلحاً ومضموناً معاً. فان مصطلح "وحدة الوجود"، بالرغم من تردده في المذاهب الصوفية التي سبقت مذهب، لم يستقر كمصطلح صوفي معترف به يعبر عن اتجاه محدد في تفسير "التوحيد" في الفهم الصوفي، الا في مذهب ابن عربي، الذي اكسب هذا المصطلح مضموناً جديداً يمكننا أن نرى فيه محاولة جديدة عند المتصوفة الاسلاميين لمعالجة محالية الجمع بين الوحدة المطلقة للذات الالهية وعدم انفصالها عن العالم.³⁹²

نقول: انها محاولة جديدة، وجريئة ايضاً، وربما كانت جراتها بالذات مصدر تأثيرها القوي في أدبيات الصوفية الاسلاميين منذ عصر ابن عربي حتى الازمنة الاخيرة.

³⁸⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 255

³⁹⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 258

³⁹¹ هو أبو بكر محمد بن عربي الطائي (نسبة إلى قبيلة طيء العربية). ولد في بلدة مرسية بالاندلس (560 هـ / 1164م)، عاش في موطنه الاندلس نحو 38 سنة، وعاش بقية عمره في المشرق. مات في دمشق 638 هـ / 1240. لقب بـ"محيي الدين" وبـ"سلطان العارفين" تعبيراً عن منزلته الصوفية و"العرفانية". وفي المشرق كتب أهم مؤلفاته الصوفية التي تشرح فكرة "وحدة الوجود"، لا سيما كتاباه: "الفتوحات المكية" و"قصص الحكم". اجتمع وابن رشد في عصر واحد، والتقى في قرطبة، وكتب ابن عربي فصلاً ممتعاً عن هذا اللقاء في "الفتوحات المكية" (ج 1، ص 153 - 154، ط. القاهرة 1329).

³⁹² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 271

فلماذا هي جريئة؟ انها كذلك، لان فكرة "وحدة الوجود" كانت دائماً، قبل ابن عربي، تتردد في الفكر الصوفي الصوفي باحتراس شديد وبحذر بالغ، بل بالرفض احياناً.

ولعل مصدر الاحتراس والحذر، أو الرفض: أما الخضوع لمبدأ "التقية"، أو التأثيرات الايديولوجية اللاهوتية، واما افتقار الفكرة نفسها إلى التبلور في صيغة فلسفية صوفية كالتى انتهى اليها ابن عربي.

ولعل هذه الأسباب مجتمعة هي مصدر ذلك الاحتراس والحذر، وذلك الرفض.

وربما صح القول ان السبب الاقوى هو تلك المواجهة الحادة التي برزت، أو بلغت ذروتها، في عصر ابن رشد وابن عربي، بين اتجاهي الفكر العربي - الاسلامي الرئيسين: الاتجاه العقلاني، الذي تخلص عند ابن رشد من النزعة الصوفية نهائياً .. والاتجاه الحدسي الصوفي، الذي اعتمد "الرؤيا" الغيبية، عند ابن عربي، كأساس للمعرفة.

ولعل المفهوم المغرق في التجريد الذي اتخذته فكرة "وحدة الوجود" في مذهب ابن عربي، كان التجلي الابرز لتلك المواجهة الحادة بين هذين الاتجاهين.³⁹³

ابن عربي يحمل دلالة غير مباشرة - لكنها واضحة - على اعترافه بأن العالم قديم (أزلي). انه هناك يضع مسألة الوجود، على نحو قاطع، بأن تحققه - أي الوجود - مرتبط بمشيئة الله في أن يرى نفسه متجلية في مرآة العالم.

ومن المسلم به عند الصوفية الاسلاميين ، ان هذه المشيئة قديمة، فالتجلي الالهي، أي تحقق الوجود، قديم اذن بالضرورة.³⁹⁴

استنتاجات عامة من بحث التصوف ..

"الجبرية" الصوفية :

لاحظ "آدم مترز" -بحق- أن مذاهب الصوفية تأثرت بمذاهب المتكلمين المعتزلة، وان هذا التأثير يتمثل في كون "الصوفية أخذوا المسائل والمناهج من المعتزلة".

ولكن "مترز" عند شرح موضوعه هذه اقتصر من الأمر كله على مسألة واحدة وجد فريقين المعتزلة والصوفية قد اتفقا على معالجتها، هي مسألة القدر.

ثم وجد الصوفية يقفون من هذه المسألة موقفاً معاكساً لموقف المعتزلة، اذ قالوا - أي الصوفية - "بالجبر على نحو لا اضطراب فيه"، على حد تعبيره.³⁹⁵

³⁹³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 272

³⁹⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 287

³⁹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 299

موقف الصوفية في مسألة "الولاية". فهذه -أي الولاية- مرتبة متقدمة في مراتب التصوف من يبلغها منهم يبلغ مرحلة القدرة على تجاوز قوانين الطبيعة، أي الاتيان بالحوادث الخارقة على نحو المعجزات التي تتسببنا الاديان للانباء.

كانت "الولاية"، في البدء، خاصة بأئمة الشيعة من "أهل البيت". غير أن الصوفية جعلوها شاملة يستحقها كل مسلم جمع الشروط المطلوبة عندهم في "الولي".

ولكي يظلوا منسجمين مع العرف الاسلامي، ولكي لا يظهروا خارجين على اعراف المسلمين، وسعوا

مضمون مصطلح "أهل البيت" ونسبوا إلى النبي محمد أنه سئل: "من آل محمد؟" فاجاب : "كل تقى".³⁹⁶

وبذلك اخرجوا هذا المصطلح من دلالاته على النسب العائلي المحدود إلى دلالة على النسب الديني الشامل. فكلمة "الال" أصبحت تعني: المسلمين بعامة. و"البيت" تعني : الاسلام. فجعلوا شمول "أهل البيت" لسائر المسلمين من فعل النبي، لا من فعلهم هم. وتمسكوا في تثبيت هذا الشمول بحديث منسوب إلى النبي أيضاً يقول فيه عن سلمان الفارسي: "سلمان منا، أهل البيت".

هكذا نفذ الصوفية من أبواب الاسلام نفسها، إلى فكرة توسيع القاعدة البشرية لحق "الولاية"، واخراج هذا "الحق" من قاعدته الضيقة المحدودة "بأهل البيت" التي كانت تحمل فكرة تمييز ولا "امتياز".

وقد عبر ابن عربي عن رأي الصوفية في شيوع هذا "الحق" بتعبير يحس فيه المرء حرارة الاحتجاج على من يحصره في "اسرة" معينة. يقول في أحد "الأولياء" الصوفيين من اهل المغرب انه "وان لم يكن من بيت النبي، فقد شاركه في النسب العلوي (نسبة إلى العلو، لا إلى علي). فهو راجع إلى بيته (أي بيت الله) الاعلى، لا إلى بيته الأدنى .

وبمثل حرارة الاحتجاج هذه يقول ابن عربي أيضاً عن سلالة عقيل بن أبي طالب وسلالة سلمان الفارسي: "فأرجو أن يكون عقب عقيل وسلمان تلحقهم هذه العناية، كما لحقت أولاد الحسن والحسين وعقبهم، وموالي أهل البيت. فإن رحمة الله واسعة، يا ولي.

ونجد للحلاج مثل هذا الموقف المشحون بحرارة الاحتجاج ايضاً، رافضاً "احتكار" الانتساب إلى النبي، اذ

يقول: "ما كان محمد أباً أحد".³⁹⁷

وهناك علاقة ليس يصح لهذا البحث تجاهلها. وهي ذات صلة بالمشاعر "القومية" التي قد تتداخل وتتلاحم، في ظروف تاريخية معينة، مع المشاعر الطبقية غير المستكملة شروط الوعي الطبقي.

يمكن أن نرى هذه العلامة في الحركة الصوفية، حين ننظر في البيانات التي انتشرت فيها هذه الحركة أكثر من البيانات الأخرى للمجتمع العربي - الاسلامي.

³⁹⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص306

³⁹⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص307

فنحن نرى، خلال المصادر التاريخية، أن كثرة الصوفية الاسلاميين ينتمون في وقت اوحده إلى شعب غير عربي، كالشعب الفارسي في الاغلب، وإلى فئات اجتماعية تجارية وحرفية من الشعب نفسه.

على أن صورة الفقر كانت تلازم الصوفية في كل بيئة من بيئات ذلك المجتمع، ولكن فقرهم لم يكن بسبب من تصوفهم، بل العكس هو الواقع، أي أن الفقر لم يكن نتيجة بل سبباً للتصوف، إذ كان الفقر ظاهرة اجتماعية تشمل مختلف فئات المجتمع الدنيا والوسطى في مختلف البيئات والاقاليم.

فليس لقائل ان يقول ان الصوفية كانوا فقراء بحكم اختيارهم حياة الزهد والتقشف، ابتعاداً عن "شرور" الدنيا و"أرجاس" المادة، وتعبيراً عن موقف ديني أو فلسفي.. قد ينطبق هذا القول على فئة قليلة، أو أفراد قلة من الصوفية، ولا ينطبق على الكثرة الغالبة، التي تتكون منها الظاهرة الاجتماعية العامة.

فان التاريخ يحدثنا عن ظاهرات القلق الاجتماعي، خلال القرنين: الثالث والرابع الهجريين (التاسع - العاشر)، لدى جماهير العامة من سكان المدن. وتشمل هذه الجماهير فئات الحرفيين والباعة المتجولين واصحاب الحوانيت الصغيرة والفقراء المعدمين العاطلين عن العمل.³⁹⁸

أما الذي يعيننا الان من ذكر هذه الظاهرات الاجتماعية، فهو البحث عن الصلة بينها وبين ما هو معروف، تاريخياً، من اشتداد نشاط الحركة الصوفية في الفترة الزمنية ذاتها التي استفحلت فيها تلك الظاهرات. ولسنا ننford في رؤية الصلة هذه. فهذا باحث عربي بارز معاصر يرى انه "ربما كان لهذه الأوضاع أثرها في نشاط التصوف". والواقع ان هذا النشاط المحلوظ بصورة بارزة في تلك الفترة هو شكل آخر من أشكال التنظيمات الاجتماعية التي اشرنا اليها، أي انه نوع من التجمع لفئة من الفقراء المعدمين تؤلف بينهم - عدا رابطة الفقر - رابطة أخرى ربما كانت فكرية، أو رابطة الميل الذاتي إلى التواكل والاسترخاء عن الجهد المرهق في طلب العيش.³⁹⁹

على ان هناك مظاهر أخرى عرفت في صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين، تزيدنا اقتناعاً بأن انتشار التصوف حينذاك كان أحد أشكال التشرد الاجتماعي الناشيء عن تفشي الفقر والبطالة والحرمان.. ومن هذه المظاهر انتشار آفة الشذوذ الجنسي في صفوفهم وممارستهم الكدية.

نريد من هذا العرض التاريخي ان نقول بان العامل الاجتماعي الموضوعي، دون العامل الذاتي الإرادي، كان هو المحدد الحاسم لاتساع حركة التصوف في المرحلة التي نتحدث عنها.

ومع ذلك لا نزع ان الصوفية وحدهم يمثلون ايدولوجية تلك الفئات العريضة المتنوعة في مجتمعهم ضد سلطة النظام الاجتماعي الذي كانوا يعانون آثار استبداده وطغيانه الطبقي.

ولكن، نزع ان الصوفية وحدهم تصاعدوا بالمضمون الايدولوجي لحركتهم إلى مستوى نظري وقف وجهاً لوجه امام المستوى الذي تمارس منه ايدولوجية هذا النظام تأثيرها وسيطرتها على المجتمع بأسره حتى على

³⁹⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 308-309

³⁹⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 310

الفئات الاجتماعية التي كانت هذه الأيديولوجية "الرسمية" أصل شقائها المادي والروحي، بل تقول: خصوصاً هذه الفئات؟

ننتقل الآن إلى الجهة الثانية من هذه الفقرة الخاصة بمسألة اضطهاد الصوفية، أي إلى تفسير الوقائع المتصلة بمواقف مختلف الجبهات الاجتماعية من حركة التصوف في الإسلام.
من جهة موقف نظام الحكم :

أصبح الآن من السهل علينا تفسير ما هو معروف في التاريخ الإسلامي من أساليب الاضطهاد التي مارستها سلطات نظام الخلافة الاستبدادي في مواجهة حركة التصوف.

نحتاج إلى ذكر بعض نماذج هذا الاضطهاد، تأكيداً للموضوعية الأساسية التي يقوم عليها بحثنا هذا في التصوف. وهي أن الشكل الصوفي الذي تجلت فيه الفلسفة العربية - الإسلامية، مقابل شكلها الآخر العقلاني، كان -بجوهر مضمونه- إحدى ظاهرات الصراع الأيديولوجي في العصر الوسيط.⁴⁰⁰

ولو أن الحركة الصوفية لم تكن تحمل هذا المضمون، لما رأيناها "عرضة للمحاربة والانتقام". وليس من أساس واقعي لتفسير اضطهادها بدوافع دينية خالصة.

فإن تاريخ العصور الوسطى الإسلامية حافل بالمخالفات الفاضحة لأحكام الإسلام وشرائعه من قبل الخلفاء العباسيين بالخاص وبطاناتهم، فكيف لم تكن المشاعر الدينية رادعة لهذه المخالفات، وكيف لم يقف منها الفقهاء موقف الحماة للدين فينكرونها، أو يؤلبون الجماهير على مرتكبيها كما كانوا يؤلبونها على فلاسفة الصوفية بوجه أخص؟

ولماذا "أجمع أهل السنة على إنكار التصوف"، في حين كان المذهب السني الدعامة المذهبية والأيديولوجية لسلطة الخلافة العباسية دائماً، عدا فترة خلافة المأمون؟. الجواب عن هذا كله يشير إليه قول المستشرق كلود كاهن: "ومن النادر أن يسلك الإسلام سلوك التعصب في الحالات التي لا تتدخل فيها السياسة".

"وكان أولو الأمر في العهد العباسي وكذلك أتباع السنة الرسمية لا يميلون كثيراً إلى هؤلاء المتصوفة الذين استهانوا بالمراتب العليا ورتلوا الانحطاط الخلقي لدى أفراد الحاشية.. لكن الشعب عامة أجل هؤلاء الناس، لأنهم كانوا يلومون الأغنياء، ويصفون إلى شكاوي المعذبين في الأرض(..) وكانت الظروف السائدة في البلاد توجه الأفكار باتجاه التصوف.⁴⁰¹

ففي عام 309 هـ / 921 م قتل الحسين بن منصور الحلاج قتلة شنيعة، فضرب ألف سوط، وقطعت يده ورجلاه، وأحرق بالنار..".

وهكذا أثر الصوفيون أثراً قوياً على الجماهير الخاضعة لنفوذهم .

⁴⁰⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 311

⁴⁰¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 312

في نهاية القرن التاسع الميلادي، عندما غلبت على بغداد الروح السنية المتعصبة، تعرض كثير من مشاهير الصوفية للمطاردة والاضطهاد على أسلوب محاكم التفتيش".

"ومن الشواهد على أن التصوف كان، عند الصفوة والاخيار، ثورة على حكام الجور والطبقة المستغلة.. ان هارون الرشيد كان يسير وبين يديه الامحال والخدم والعبيد، فصاح به صوفي، قائلاً: يا هارون! أتعبت الناس والبهائم . وقال له صوفي آخر: ان كل واحد من الناس مسؤول عن نفسه، وأنت مسؤول عن جميع الناس.. وكان الصوفية يسلكون في تقريع الحكام تأنيبهم شتى الطرق والأساليب (...). وحاول الساسة أن يشتروا من الصوفية دينهم وضمايرهم، وأن يدفعوا ثمن السكوت عن ظلمهم ومساوئهم بالغاً ما بلغ.

لذلك كله قيل بأن تعاليم الصوفية "ضمت .. بصورتها الشعبية جموعاً غفيرة من المسلمين.." و "جعل الناس يتمسكون بالصوفية ويتبركون بهم".

ولهذا أيضاً رأينا الوزير "أبا حامد" يخشى غضب الجماهير بعد الانتهاء من محاكمة الحلاج، فحاول ان يتنصل من تبعة اعدامه ويلقي بهذه التبعة على عاتق الجميع، فجمع الشهود والفقهاء الذين وافقوا على اعدامه.. وأوعز اليهم أن يجتمعوا حول المكان الذي صلب فيه الحلاج، ويصيح الجميع: "نعم! اقتله، ففي قتله صلاح المسلمين".

ذلك هو موقف السلطة، وموقف جماهير الفئات الاجتماعية الدنيا والوسطى من الصوفية. ان كلا الموقفين ينطلق، ببعده الاجتماعي الحقيقي، من موقع طبقي، سواء كان ذلك بوعي أم لم يكن.⁴⁰²

فإن البعد الطبقي أمر موضوعي، ولا يغير من موضوعيته شيئاً ان يغيب عنه الوعي الطبقي. ان جماهير "العامة" كان لديها ما ربما يصح تسميته "بالحدس" الطبقي تجاه سلطة النظام الاجتماعي الذي كان يمعن في قهرها وافقارها دون حدود. ولعله بدافع من هذا "الحدس" الطبقي استطاعت هذه الجماهير ان تدرك إلى أين تنحاز في جبهة الصراع بين السلطة والصوفية، وان ظل انحيازها ضعيف الاثر، لانه كان محدود الحجم.

اما لماذا كان انحياز هذه الجماهير ضعيفاً هكذا، فمرجع ذلك إلى عاملين: الوضع المتخلف الذي كانت عليه "عامة" الشعب اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، من جهة، وعجز الفكر الصوفي نفسه - من جهة ثانية- عن أن يصوغ مضمونه الايديولوجي صياغة واقعية تجعله ممكن التحقق، ليصبح - بذلك - معبراً عن أيديولوجية تلك الجماهير في حدود الوضع التاريخي آنذاك.⁴⁰³

وأخيراً ، علينا أن نشير إلى أن دراستنا هذه للتصوف الاسلامي، والاحكام والاستنتاجات التي استخلصناها في هذه الدراسة ، انما تختص بالجانب الفلسفي منها.

⁴⁰² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص313

⁴⁰³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص314

ولذا صح لنا أن ننظر إلى التصوف كشكل من أشكال الوعي الفلسفي العربي - الإسلامي في العصر الوسيط. غير أن للتصوف جانباً آخر هو الجانب العملي السلوكي. كان هذا الجانب يرافق الجانب النظري الفلسفي في تلك المراحل دون أن يطغى عليه.

ولكن التصوف أخذ بعد ذلك يتحول إلى حركة وحيدة الجانب، بدأ هذا التحول بطغيان الأساليب الالائية الجسدية على أساليب النظر الفلسفي، ثم انتهى إلى نظم وتقاليد وطقوس شكلية خالصة، فانقسمت حركة التصوف إلى "طرق" و "مشيخات" على أساس هذه الشكليات "البهلوانية" وحدها.

وبذلك فرغت الحركة نهائياً من مضمونها الأيديولوجي، بل انقلبت إلى حركة رجعية طفيلية لعبت دوراً خطيراً في "عملية" التخدير الاجتماعي وفي خدمة أيديولوجية الطبقات الرجعية.⁴⁰⁴

حصيلة الفصل الثالث

خلاصة، ومنطق الخلاصة:

نرى من بروز ظاهرة الزهد، حوالي منتصف القرن الأول الهجري، كأثر من آثار الصراع المتفجر في المجتمع الجديد، أن لهذه الظاهرة علاقة بما كان وراء هذا التفجر الفوقي من تحرك بذور صراع طبقي في العمق الاجتماعي.

فإن الصراعات السياسية الدموية كانت تعبيراً فوقياً عما كان يتجمع في قاعدة المجتمع من عوامل التناقض الطبقي (تضخم ثراء الأمراء الأمويين منذ كانوا بطانة الخليفة عثمان وممثليه في الأقاليم). ثم وجدت هذه الصراعات الفوقية والعميقة انعكاساتها على الصعيد الفكري (حركة الزهد، حركة القدرية، حركة الجبرية، الصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث في التشريع الخ..).

من هنا يمكن وصف حركة الزهد بأنها ذات وجوه اجتماعية وسياسية وفكرية، والنظر إليها من كل وجوها يكشف عما يكمن فيها من بذور الوجود الجنيني. الذي ستلده الظروف التاريخية اللاحقة باسم

"التصوف".⁴⁰⁵

على تخوم التصوف:

عند نهاية القرن الثاني الهجري (الثامن)، أصبح الزهد على تخوم التصوف. فقد رأينا شخصيات زهدية جديدة، بالإضافة إلى الخراسانيين، تظهر في هذه المرحلة، فيظهر معها أشكال جديدة في حركة الزهد، هي إلى طبيعة التصوف أقرب.

⁴⁰⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 315

⁴⁰⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 326

نذكر هنا شخصيتين رئيسيتين : رابعة العدوية، ومعروف الكرخي. لقد أسقطنا من حسابنا الهالات الاسطورية التي احاط المؤرخون بها هاتين الشخصيتين ، وأخذنا بجوهر المسألة.⁴⁰⁶

نسبوا إلى رابعة، وشخصيات معاصرة لها، انها ادخلت فكرة "الحب الالهي" في الزهد. ونسبوا لها أقوالاً ومواقف تضعها موضع الشك، لأنها لا تتفق مع ظروف العصر الذي عاشت فيه، ولا مع ظروفها هي بخاصة. ان نقاطاً كثيرة غامضة في حياة رابعة لا يركن الباحث إلى تفسير المؤرخين والصوفيين لها، لأنها صيغت بطريقة أسطورية مبالغ بها.

وإذا أخذنا بما يمكن تصديقه من أخبار حياتها، خرجنا باستنتاج أن رابعة عاشت سنوات شبابها في فقر وحشي وتشرد وانتهت إلى العبودية وعاشت عند "سيد" امتلكها بالاسر كان فظاً في معاملتها. ثم تقطع عنا حلقة مهمة من تاريخ حياتها فلا ندري كيف خلصت من العبودية، وكيف انتقلت إلى عيش الوحدة والعبادة؟

ان الاقوال المنسوبة اليها تدل انها تتطوي على قصة مأساة وقصة حب، غامضة.. ونحن نستخلص من كل ذلك ان ما يسمونه "الحب الالهي" ليس هو الا نوعاً من الحساسية المفرطة الناشئة عن شدة الحرمان وقسوة العيش وعن صدمة نفسية حادة أصابتها مع ذلك في علاقة عاطفية مع انسان آخر، فتحول ذلك كله إلى رهاقة في الخيال وطاقة تجريد ذهني عالية (المعطيات والمراجع).

وبالاجمال: هناك حقيقة تاريخية، هي انه عبر شخصية رابعة العدوية وأمثالها - في النصف الاخير من القرن الثاني الهجري- برز أحد أهم مفاهيم التصوف اللاحق: مفهوم "الحب الالهي". لكن ، نشك في نسبة هذا المفهوم إلى تلك الفترة التاريخية ذاتها.

واما معروف الكرخي ، فقد نسب إليه مؤرخو التصوف الاسلامي انه تكلم في "المعرفة" على الطريقة الصوفية، وانه كان "فائزاً بالعلم اللدني". مات معروف سنة 200 هـ (= 815).

و"المعرفة" مفهومها الصوفي لم تظهر على النحو الذي ينسبونه إلى الكرخي قبل منتصف القرن الثالث الهجري (التاسع). هذا من جهة، ثم من جهة ثانية كانت نزعة العقلانية في حركة القدرية هي المسيطرة في زمن الكرخي، وهي التي كانت تتقدم لتسد حاجة التطور الاجتماعي حينذاك إلى شكل من المواقف الفكرية - الايديولوجية المعارضة.

وهناك معطيات عن معروف الكرخي تدل انه لم يكن هو شخصياً مؤهلاً لاداء المهمة التي ينسبونها إليه إلا على نحو أسطوري نرفضه أساساً.⁴⁰⁷

ونحن - أخيراً- لا ننفي بعض العلامات المرتبطة بهذه الشخصية ، وهي -مجتمعة- تضع مؤشراً تاريخياً وفكرياً وأيديولوجياً نستطيع أن نتبين خلاله كيف وضع التاريخ شخصية هذا الزاهد الكبير بين اهم شخصيات

⁴⁰⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 328

⁴⁰⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 329

الزهد، في النصف الأخير للقرن الثاني الهجري، على التخوم بين مرحلتين للتصوف: مرحلة الزهد، ومرحلة "علم المعرفة الذوقية" (التصوف الفلسفي).

التصوف (النظري) : موقف أيديولوجي :

عصر حسام: نعني به العصر العباسي الأول، في هذا العصر نعبر من المرحلة الأولى للتصوف السلوكية = الزهد: الموقف السياسي، إلى مرحلته الثانية (التعامل مع الفكر النظري = محاولة أيديولوجية). حدث في هذا العصر تحول نوعي للتصوف من جانبيين : الجانب الفكري. كشكل خاص من أشكال انعكاس الواقع في الوعي. تحوله الفكري: يعني ان يؤسس نظريته ومفاهيمه الفلسفية الخاصة، وتحوله الاجتماعي: يعني أن يصبح تعبيراً عن موقف أيديولوجي.

وهو بذلك يرتفع إلى مستوى "العصر الحاسم". هذا العصر يتحدد زمنياً بما بين عامي 132 – 232 هـ (749 – 847)، وصفناه بالعصر الحاسم، لانه يبدو كتاريخ متميز متكامل امتد تأثيره في القرون اللاحقة. وتميزه يأتي من كونه العصر الذي انتصرت فيه الثورة العباسية على الدولة الاموية، وحدث انتصارها، بقيام دولة العباسيين أمرين أساسيين:

أولهما، القضاء على مبدأ "العصبية" الاموية في معاملة الجماعات غير العربية. وثانيهما، توطيد المركز الديني للدولة الاسلامية فأصبحت دولة "تيوقراطية" كلياً اعتماداً على انتساب العباسيين لأسرة النبي (العباس عم النبي). وهذا الشكل للدولة وضع الخليفة العباسي موضع المسيطر الروحي الواجب الطاعة على المسلمين، كمثل سلطة الشريعة ، وكخليفة لله على الأرض.

هاتان الميزتان للدولة لهما انعكاسات على الصعيد الفكري، وعلى الصعيد الايديولوجي. أولاً: على الصعيد الفكري – في هذا المجال ساعد زوال مبدأ "العصبية" من سياسة الدولة على فتح الطريق واسعة أمام مختلف التيارات الفكرية والمذهبية والعقائد الشرقية، القديمة والمعاصرة للإسلام، لا سيما الفارسية منها، فنشطت كلها بكثير من الحرية طوال العصر العباسي الأول تقريباً. ورغم المواجهة الحادة، خلال هذا العصر، بين العصبيتين الرئيسيتين في مجتمع دولة الخلافة: العصبية العربية، والعصبية الفارسية، ثم بين الثقافتين الرئيسيتين: الثقافة العربية، والثقافة الفارسية ذات التراث الغني العريق – نقول: رغم ذلك، كان هناك فرق بين نوعي المواجهة.

ففي حين كانت المواجهة تناحرية بين العصبيتين ، كانت تعايشية – تفاعلية بين الثقافتين.⁴⁰⁸

واتفق انه كلما كانت تزداد المواجهة الأولى حدة كانت صفة التعايش التفاعلي تزداد عمقاً واتساعاً بين الثقافتين. وقد نتجت عن ذلك ترجمات كثيرة متنوعة من التراث الثقافي الفارسي إلى العربية، وحصل من هذه الحركة انصهار فكري في علاقة الثقافتين.

ثانياً: على الصعيد الايديولوجي ، بالطبع لا نضع فاصلاً بين الجانب الفكري والجانب الايديولوجي ، لذلك نقول ان التعايش والتفاعل بين الثقافتين كان لهما اثرهما على الصعيد الايديولوجي ، وان كان العامل الحاسم هنا ينطلق من طبيعة استبدادية نظام الحكم وتيوقراطيته ذاتها، وكان التفاعل الثقافي عاملاً مساعداً له. ان الميزة الثانية للدولة العباسية، أي توطيدها الحكم التيوقراطي المطلق، قد أوجدت نقيضها بنفسها. فقد كان أسلوب حكمها الاستبدادي المعادي لمصالح القوى المنتجة في المجتمع وسائر الفئات الدنيا والوسطى منه يتكشف، على نحو ما، لدى هذه القوى والفئات الاجتماعية، كلما ازداد ضغطه على مصالح عيشهم وحياتهم.

لذلك كانت محاولة الطبقة الحاكمة ترسيخ طابع تيوقراطية نظامها، محاولة فاشلة في تثبيت أيديولوجيتها الدينية، اذ كانت محركاً للعوامل التي تدفع عملية بناء ايديولوجية جديدة للمجتمع معارضة لايديولوجية الدولة، أي الطبقة الحاكمة، وكان هذا الواقع يحدث الاهتزاز والتصدع في هذه الايديولوجية الرسمية.

ايديولوجية دولة الخلافة ، ما هي ؟

اتخذت الخلافة الاسلامية، كسلطة سياسية للنظام الاجتماعي، منذ تأسست كدولة بمفهومها "الحقوقي"، صفة كونها ممثلة للاسلام كدين الهي. وبذلك حددت علاقتها بالمجتمع بأنها تحكمه بسلطة "الهيئة" غير قابلة للاعتراض فضلاً عن الرفض، ولا التغيير فضلاً عن الزوال.

ومن الواضح أن صفة التمثيل الالهي، كانت انعكاساً لواقع السلطة الاستبدادية المطلقة، دون العكس. وكانت الشريعة الاسلامية هي المستند النظري لهذا الواقع ونظرية الشريعة تقوم على فكرة "التوحيد" (الله الواحد الذي لا شريك له ولا شبيه له). ان هذه الفكرة هي قوام أيديولوجية دولة الخلافة.

فإن وحدانية الله المطلقة المنفصلة انفصلاً مطلقاً عن الموجودات كلها، هي الصورة التي تنعكس فيها "أوحدية" الحاكم المطلق (الخليفة)، او "وحدانية" الفئة الحاكمة التي لا شريك لها في السلطة بين فئات المجتمع. كما أن الشريعة تمثل الصلة الوحيدة بين الانسان والله.⁴⁰⁹

ومعنى ذلك أن أيديولوجية الدولة تقضي بأن تكون هي - أي الدولة - هي المرجع الوحيد لهذه الصلة الوحيدة.

وبهذا جعلت الدولة لنفسها الحق في التسلط على أفكار الناس وفي تحديد مصادر المعرفة لهم. من هنا تأتي أهمية الدور الأيديولوجي والسياسي للمفكرين الذين كانوا يحاولون، بنوع من العفوية، صياغة أيديولوجية جديدة لمجتمعهم حينذاك، تواجه أيديولوجية الدولة المسيطرة.

كانت هذه المحاولة تظهر في وقت حدوث تطور اجتماعي يسمح بظهورها، أي حالما يكون التطور الفكري متساوياً مع التطور الاجتماعي.

وفي العصر العباسي الأول - كما أشرنا - كان التحرك الفكري في نشاط بالغ الحيوية. وبذلك كان الوضع الفكري العام مؤهلاً لأداء مهمة أيديولوجية بشكل ما.

فما هي الأسس النظرية لفلسفة التصوف هذه ؟

في ما يلي نستعرض ما هو جوهر من هذه الأسس:

- نظرية المعرفة :

ان الرابط المشترك بين مختلف ظاهرات الفكر العربي - الاسلامي (علم الكلام، الفلسفة ، التصوف، الفقه وأصول الفقه) هو اتفاق هذه الظاهرات جمعاء على أن موضوع المعرفة هو الله، وأن مركز الدائرة لهذا الموضوع هو وحدانية الله (التوحيد) وأن حقيقة الله، أي ماهيته، لا يصل إليها إدراك الانسان، وانما يستطيع الانسان أن يدرك ان الله موجود، وانه واحد، وانه بوحديته منزّه عن المثل والشبيه تنزيهاً مطلقاً.

من هذه الأرض اللاهوتية انطلق التصوف مثل غيره من أشكال الفكر العربي الاخرى في مسألة المعرفة - ولكنه انفرد بطريقته الخاصة في تفسير عناصر ذلك الرابط المشترك.

وكان الظاهر من ذلك انه لا يرفض هذه العناصر، لكن طريقته التفسيرية لها كانت تؤدي بالنتيجة إلى رفضها.

غير أن "نظرية المعرفة" الصوفية لا تقتصر على الصلة بتلك الجذور اللاهوتية، بل ترجع بالأصل إلى أرض الواقع الاجتماعي الذي نبتت فيه تلك الجذور اللاهوتية نفسها. اذن، فما محتوى هذه النظرية، وما درجة علاقتها بالواقع الاجتماعي ذاك؟

نبدأ في وضع محتواها من أول صوفي تصدى للتعبير عن الفكر الفلسفي للتصوف، وهو ذو النون المصري (-245 هـ / 859)، ووضع الحدود الفاصلة بين ثلاثة أنواع للمعرفة: المعرفة الايمانية الصرف، والمعرفة العقلية البرهانية، والمعرفة الصوفية التي وصفها بأنها "خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق (الله) لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين".

من حيث الاتجاه الفلسفي الأساسي نرى الاطار العام للمعرفة الصوفية بهذا الوضع، هو الاتجاه المثالي.

فهي - كما نرى - معرفة قلبية تحصل "بمشاهدة" الله مباشرة، ولا تستند إلى العقل ولا إلى الحسن.

من هنا تبدأ مسألة المعرفة الصوفية. ولكن نرى خصائص أخرى في هذه المعرفة هي التي ستحدد

مضمونها الايديولوجي :

أولاً، أصحاب هذه المعرفة هم من "أهل الولاية".

وثانياً، "أهل الولاية" ذوو "كرامات" عند الصوفية، أي أنهم يجترحون خوارق الطبيعة، أي كما يفعل الانبياء المعجزات في نظر الأديان.

ثالثاً، "أهل الولاية" يظهر الله لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين ، أي حتى الانبياء، فهم إذن يتفوقون على الانبياء .. هذه الخصائص مهمة جداً في موضوعنا.

انها تضع العلاقة بين الانسان والله وضعاً جديداً. انها تضع الانسان في علاقة مباشرة مع الله. وهنا نبدأ في رؤية الموقف الايديولوجي . فقد سبق ان حددنا ايديولوجية الدولة الرسمية بأنها تحصر العلاقة بين الله والانسان في الشريعة، فالشريعة، حسب الايديولوجية الرسمية، هي الوساطة الوحيدة الى الله.. في حين ان المعرفة الصوفية تتخطى هذه الوساطة لتجعل صلتها مع الله مباشرة، دون واسطة.⁴¹⁰

الخاتمة:

في هذه الخاتمة تسجيل لبعض الاستنتاجات العامة من بحث التصوف، هوهي تتناول ثلاث مسائل:

1- الجبرية الصوفية: اذا نظرنا في هذه المسألة من خلال مذاهب التصوف الفلسفي، لا من خلال سلوك أهل الزهد والمتصوفين الأوائل و "ال دراویش"، وجدنا الاتجاه العام لدى هذه المذاهب يتجه نحو احلال الانسان في علاقته مع الله محلاً سامياً يكسبه صفة "الهيئة"، أو يكسب الله صفة "انسانية"، حتى تتداخل الحدود بين الله والانسان.

فاذا أضفنا إلى ذلك استنتاجنا الاخير في الفقرة السابقة عن قضية الانسان في الفكر الصوفي، واضفنا أيضاً ما رأيناه عند ابن عربي من شمول صفات "الانسان الكامل" للانسان الواقعي، امكنا ان نستنتج ما يلي: اتفاق الصوفية مع المعتزلة في تقدير إرادة الانسان، لكن بمنهج آخر.

ان الصوفية يصلون إلى موقف المعتزلة بشأن إرادة الانسان عن طريق الصفة "الالهية" للانسان. لان هذه الصفة تمنحه ارادة فاعلة حتى في انشاء "البناء الكوني" وفي مصير العالم، "فلا يزال العالم موجوداً ما دام فيه هذا الانسان الكامل" (ابن عربي). أن "الولي" و "القطب" الصوفيين ليسا كائنين روحانيين يعيشان في السماء، وانما هما كائنات بشريان يعيشان على الأرض بلحم ودم بشريين.

ان هذا الاستنتاج اذا صح -ونعتقد انه صحيح- ينفي عن التصوف الفلسفي مذهبية الجبر الفلسفية التي ينسبها اليهم بعض المستشرقين والباحثين المعاصرين.

2- النظر العقلي في فلسفة التصوف: بالرغم من التناقض في هذا العنوان، تكشف الدراسة المتعمقة للفكر الصوفي انه أمر واقع.

صحيح أن المنهج الصوفي يتناقض مع منهج النظر العقلي، ولكن الواقع أن الصوفية استخدموا النظر العقلي بالفعل.

⁴¹⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص333-334

فاذا كان في المسألة تناقض فهو تناقض الصوفية أنفسهم. فقد رأيناهم في كل مذهب بينونه، يستندون إلى أسس نظرية من المبادئ العقلية ذاتها التي يستند إليها أهل النظر العقلي في عصور الفلسفة الكلاسيكية. من هذه المبادئ ، مثلاً: مبدأ "الواحد لا يصدر عنه الا واحد" الذي عالجوا به مشكلة التناقض بين "وحدانية" الله وكثرة الموجودات وتنوعها.

والمقولات الكلاسيكية الارسطية العشر استخدمها السهروردي في بناء النظام الاشراقي مع تعديل في عددها فقط.

واستخدم الصوفية مقولتي "الواجب" و "الممكن" اللتين اعتمدهما الفلاسفة الاسلاميون. وقد تنبه الغزالي إلى هذه المناقصة عند "الباطنية" فكشفها، ولكنه وقع فيها نفسها حين أراد أن يبطل أحكام العقل بالادلة العقلية (كتابه: فضائح الباطنية).⁴¹¹

⁴¹¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 351-352

الفصل الرابع : ظاهرة (اخوان الصفاء)

(اخوان الصفاء)؛ ظاهرة عصر، لا ظاهرة جماعة !

مدخل :

كيف ظهر "اخوان الصفاء" لعصرهم ومجتمعهم، ومتى ظهوروا؟. ومن هؤلاء الذين سماهم عصرهم ومجتمعهم ، او سموا أنفسهم "أخوان الصفاء"، وكيف انتظمتهم "جماعة" واحدة بهذا الاسم وتحت هذا الشعار؟ ومن كتب تلك "الموسوعة" الشاملة المنسوبة إلى هذه "الجماعة" بالطريقة التي ظهرت بها "رسائل اخوان الصفاء" في عصر وفي مجتمع لم يعرفا - من قبل - عملاً "موسوعياً" على هذا النحو من الشمول والتنوع؟.

المصادر التاريخية لعصر "اخوان الصفاء" ، أو للعصر القريب منه، لا تقدم للمؤرخ أجوبة واضحة عن شيء من هذه الأسئلة.

ان واحداً⁴¹² من مؤرخي القرن السابع الهجري (الثالث عشر) يقع في حيرة من أمر هذه "الجماعة" وأمر "الموسوعة" المسماة باسمها، فكيف بالمؤرخ المعاصر؟.⁴¹³

أما القرن الرابع الهجري (العاشر) الذي يتبنى المؤرخون والباحثون المحدثون كونه عصر "اخوان الصفاء"، فليس لدينا منه سوى مصدر واحد نجده عند أبي حيان التوحيدي، وهذا المصدر يفيدنا أن "الجماعة" كانت في البصرة، ولها معرفة "بأصناف العلم وأنواع الصناعة"، وانها "تألفت بالعشرة، وتصافت بالصدقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة. فوضعوا مذهباً.. وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علمياً وعملياً، وأفردوا لها فهرساً وسموه رسائل اخوان الصفاء، وكتبوا فيها اسماءهم وبنوها في الوراقين، ووهبوا للناس.

نفيد من هذا المصدر أيضاً بعض أسماء أولئك "الجماعة" ، وفقاً لمعلومات التوحيدي وحده، وهم -كما يذكرهم التوحيدي- : "أبو سليمان محمد بن معشر البستي، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، والعوفي، وغيرهم".

ونعرف من التوحيدي أيضاً، في هذا المصدر نفسه، أن زيدا بن رفاعة قد صادف هذه "الجماعة" أثناء اقامته "بالبصرة زماناً طويلاً.. فصحبهم وخدمهم".

⁴¹² هو القفطي، جمال الدين (-646 هـ / 1248): "اخبار العلماء في اخبار الحكماء" ، ط. مصر 1326 هـ ، ص 80 وما بعدها. يقول القفطي عن اخوان الصفاء: "هؤلاء جماعة اجتمعوا على تصنيف كتاب في أنواع الحكمة الأولى ورتبوا مقالات (..) ولما كتّم مصنفوها اسماءهم ، اختلف الناس في الذي وضعها، فكل قوم قالوا قولاً بطريق الحسد والتخمين. فقوم قالوا هي من كلام بعض الائمة من نسل علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه. واختلفوا في اسم الامام الواضع لها اختلافاً لا يثبت له حقيقة. وقال آخرون هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول..".

⁴¹³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 359

ولكن هذه الشخصيات التي اخبرنا التوحيدي انها من "الجماعة" ومن مؤلفي رسائلها "الخمسین"، لا نجد تعريفاً لها في أحد من المصادر التي لدينا سوى ما ذكره التوحيدي ، في هذا المصدر نفسه أيضاً ، عن زيد بن وفاعه من ذكاء غالب وذهن متوقد، و"متسع في فنون النظم والنثر"، وبراعة في الحساب والبلاغة والتاريخ، ومن معرفة في المذاهب ، و "تبصر في الآراء والديانات".⁴¹⁴

ونجد -إضافة إلى ذلك- كلاماً للمستشرق الألماني كارل بروكلمان ورد فيه: "أبو سليمان حمد (وسماه الناس أحمد فتركهم على ذلك) بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي". وأبو سليمان هذا - كما يصفه بروكلمان - "كان محدثاً وشاعراً، وألف في فنون من علم الحديث نقداً وشرحاً، وركن في أواخر حياته للتصوف (..) وتوفي .. سنة 386 هـ / 996 وقيل 388 هـ / 998 م".

ولدى المؤرخين والباحثين العرب المعاصرين صورة أخرى لهذا الغموض التاريخي حول هذه "الجماعة". ينقل بعضهم الرأي القائل بأن "الرسائل من تأليف الحكيم المجريطي القرطبي. وذلك أنه حمل إلى الاندلس " الرسالة الجامعة" لآخوان الصفاء أنفسهم وأملأها على تلاميذه محاضرات، فظنوا أن المجريطي واضع الرسائل.

ثم الرأي القائل بأن الرسائل من وضع جعفر الصادق.⁴¹⁵

وفي المقدمة التي وضعها "أحمد زكي باشا" لطبعة "الرسائل" في القاهرة (1347 هـ / 1928م)، ينقل عن كتاب باسم "جلاء العينين في محاكمة الاحمدين" تأليف ابن الالوسي البغدادي ، نقلاً عن "كشف الظنون" وعن "شرح عقيدة السفاريني " ان "رسائل آخوان الصفاء" هي أصل مذهب القرامطة، وان نسبتها إلى جعفر الصادق مقصود بها الترويج، وانها "صنفت بعد المئة الثالثة (الهجرية) في دولة بني بويه، أملاها أبو سليمان محمد بن نصر البستي المعروف بالمقدسي، وأبو الحسن على بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد النهرجوري، والعوفي، وزيد بن رفاعه، كلهم حكماء اجتمعوا وصنفوا هذه الرسائل على طريق الفلسفة الخارجة على مسلك الشريعة المطهرة .

ثم ينقل "أحمد زكي باشا" عن فتاوى ابن حجر نفيه نسبة "الرسائل" الى جعفر الصادق، وقوله بان مؤلفها مسلمة بن قاسم الاندلسي (-395 هـ / 1005م). ومسلمة هذا هو نفسه "المجريطي القرطبي" الذي تقدم ذكره.

وبعد هذا نقرأ لباحث اسماعيلي عربي معاصر رأياً آخر ينسب تأليف "الرسائل" إلى امام الاسماعيليين عبدالله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق.

فاذا علمنا ان الامام عبدالله هذا مات سنة 299 هـ / 911 ، كان ذلك يعني أن تاريخ "الرسائل" يرقى إلى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (التاسع)، في حين أن الرأي السائد، قديماً وحديثاً، انها ألقت في

⁴¹⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص360

⁴¹⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص361

النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (العاشر) ، فإذا أخذنا برأي هذا الباحث الاسماعيلي نكون قد أرجعنا ظهور "رسائل اخوان الصفاء" إلى قرن كامل تقريباً قبل زمنها التاريخي المعروف، وهذا أمر غير مقبول عند النظر إلى طبيعة الظاهرة التي تدل عليها هذه الرسائل.

حيال هذا الاضطراب في المسألة ، يحكم منطق التحقيق التاريخي أن نرجع إلى المصدر الذي هو أقرب المصادر صلة بالعصر المتفق عليه لدى معظم الآراء المتضاربة في المسألة بأنه عصر "اخوان الصفاء" و "رسائلهم" ، أي القرن الرابع الهجري (العاشر).⁴¹⁶

نعني بهذا المصدر الذي تتوفر فيه هذه الصفة، ابا حيان التوحيدي ونصه المثبت في كتابه " الامتاع والموانسة" كما أشرنا سابقاً.

وقد نقل القفطي هذا النص نفسه كما ورد عند التوحيدي حرفياً. وبناء على هذا المصدر والمصادر التي استندت إليه وهي أيضاً أقرب منا إلى ذلك العصر، لابد لنا أن نفترض حتى الان أن "رسائل إخوان الصفاء" ظهرت في القرن الرابع الهجري (العاشر)، وإن مؤلفي هذه الرسائل هم أولئك "الجماعة" الذين تلاقوا في البصرة على المبادئ التي تشرحها "موسوعتهم" هذه.

بقي أن نرى العلاقة بين هذه الجماعة ورسائلهم وبين الاسماعيلية.. فإن الدراسات الحديثة تكاد تتفق على وجود هذه العلاقة.

أحد الباحثين من الاسماعيلية المعاصرين يرى أن "الرسائل" من وضع أمامهم عبدالله بن محمد، فإذا رجعنا إلى "الرسائل" من وضع امامهم عبدالله بن محمد. فإذا رجعنا إلى "الرسائل" نفسها، نبحت في مضموناتها، وجدنا علاقة واضحة بين المبادئ الفلسفية التي تأسس عليها جماعة "اخوان الصفاء" وأصول التنظيم المتبعة لدى الجماعة، وبين مبادئ الاسماعيلية وأصولهم التنظيمية.

ولكننا نجد مجالاً للقول بأن هذه العلاقة لا تبلغ درجة التماثل الكامل بحيث لا يصح النظر إلى "الجماعة" كأنها تنظيم اسماعيلي صرفاً.

فقد كان للاسماعيلية وجود سبق وجود "اخوان الصفاء" بزمان طويل، وكان لها تنظيم متقدم يعمل بنشاط ودقة ودأب منذ ذلك الزمن، ويمارس بذلك تأثيراته في مجالات الكفاح السياسي والايديولوجي على بعض الحركات الثورية التي ظهرت خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، كحركة القرامطة بالدرجة الأولى.

وإذا كانت حركة "الباطنية" قد تمثلت، خلال القرنين المذكورين، في فرق أخرى غير الاسماعيلية، فإن المزايا التنظيمية التي كانت أبرز ما تميزت به الاسماعيلية، قد مكنتها ان تنفرد، دون سائر الفرق "الباطنية"، بحيوية الحركة والتأثير واستمرارية الصمود أكثر من جيلين. وقد كانت هذه المزايا عاملاً من عوامل نجاح الدعوة الفاطمية في الوصول إلى مركز الحكم.

ولكن التفرق الداخلي الذي أصاب الحركة الاسماعيلية، أدى بها إلى التشتت بعد ذلك كحركة منظمة.⁴¹⁷

ويتبلور استنتاجنا هنا بأن الوجه "الاسماعيلي" الذي يظهر على "أخوان الصفاء" لا يعطي العلاقة بينهم وبين الاسماعيلية أكثر من هذه الصفة الانعكاسية الموضوعية. فان لدينا اقتناعاً بأنه كان لأخوان الصفاء وجود مستقل عن التنظيم الاسماعيلي، رغم ما نراه من نقاط الالتقاء الكثيرة بينهما.

ولكن وجودها المستقل لا ينفي ان يكون لها نوع من الارتباط المبدئي أو المذهبي بأصول اسماعيلية. ان الدلائل التاريخية كلها ترشدنا ان الوضع التنظيمي "لأخوان الصفاء" لا يتعدى نطاق "الخطة" التنظيمية المكتوبة في "الرسائل"، أي انه وضع نظري محضاً، رسموه لانفسهم بصورة مجردة كانعكاس للتجربة التنظيمية الاسماعيلية الناجحة.

اما النشاط العملي للأخوان فقد انحصر في العكوف على التأليف الموسوعي الذي يبدو انه استغرق وقتاً طويلاً استنفذ كل طاقاتهم، بحيث لم يتح لهم أن ينصرفوا إلى تحقيق "الخطة" المدونة في "الرسائل"، والا فلماذا لم تظهر آثار لنشاطهم يتحدث عنها المؤرخون في عصرهم أو العصور القريبة منه، لو أن هذا النشاط كان موجوداً بالفعل؟

لماذا لم يتحدث عنهم الشهرستاني، أو ابن خلدون مثلاً؟. ولعل النشاط الوحيد الذي نجد من يتحدث عنه في عصرهم، خارج نشاطهم التأليفي، هو ما يذكره أبو حيان التوحيدي في معرض حديثه عنهم، الذي سبقت الإشارة إليه، من انهم "صنفوا خمسين رسالة.. وكتبوا فيها أسماءهم، وبثوها في الوراقين (النساخ)، ووهبوا للناس..". فهم اذن كانوا يطمحون إلى اشاعة معارفهم الموسوعية في المجتمع بعد أن بذلوا ذلك الجهد العظيم في التدوين والتصنيف، وكان وراء طموحهم هذا هدف مرسوم دون شك.

ولابد انهم بذلوا جهداً آخر "لثبت" هذه المعارف عن طريق الوراقين، ثم لا نعرف لهم -كما قلنا- نشاطاً غير هذا لنشرها وتعميمها في جماهير المجتمع.

أما كيف اختاروا لـ"تنظيمهم" اسم "أخوان الصفاء وخلان الوفاء" فقد يكون صحيحاً ان ذلك كان استرشاداً بما ورد في كتاب "كلىة ودمنة" (ترجمة ابن المقفع) من هذا التعبير (أخوان الصفاء) في "باب الحمامة المطوقة".

وقد جاء مضمون هذا الاسم تعبيراً عن الواقع الذي ألف بين أشخاصهم وجمعهم عمل مشترك وعلى هدف لهذا العمل مشترك أيضاً.⁴¹⁸

عمل "أخوان الصفاء" الموسوعي، في "الرسائل" التي نسمح لأنفسنا أيضاً بأن نصفها وصفاً معاصراً، فنقول أنها عمل "برنامجي" يكاد يكون متكاملأ، رغم افتقاره إلى عنصر التنسيق التأليفي أولاً، وإلى عنصر التدقيق العلمي ثانياً.

ان صفة "العمل البرنامجي" تظهر بجلاء في مجمل التركيب العام للـ"رسائل" الخمسين و "الرسالة الجامعة" التي تتوج هذا العمل الكبير وتبلغ به النقطة القصوى لـ"الاستراتيجية" الجماعة!.

⁴¹⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 363

⁴¹⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 365

بل يصح لنا القول بأن الخمسين "رسالة" الأولى استوعبت "الخطة التكتيكية" في حين أن "الرسالة الجامعة" استوعبت ما تضمنته "الرسائل" بجملتها من "الخطة الاستراتيجية" الشاملة . فما هي "استراتيجية" الجماعة، أولاً؟

نعود هنا، مرة أخرى، إلى النص السابق لابي حيان التوحيدي المعاصر لتلك الظاهرة العلمية - الفلسفية - الأيديولوجية التي سمينها "ظاهرة اخوان الصفاء":

يقول التوحيدي في معرض حديثه عن "الجماعة" : "... وذلك انهم قالوا ان الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية. وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية، فقد حصل الكمال".

هذا الكلام يقوله التوحيدي بعينه، لم يكن ليقوله الا وهو يعلم من أمر "الجماعة" وأمر العصر ما هو واقع، أو ما هو احدى صور هذا الواقع.

وفي "رسائل" الجماعة ما يدعم ذلك ويؤكدده، كما سنرى.

"الاخوان" ياخذون بفكرة "الخطيئة الأصلية" لبني الانسان منذ آدم، على نحو ما تصفها الاديان القائلة بها.⁴¹⁹

ولكنهم يرون - أي "الاخوان" - ان الانسان خرج من ربة⁴²⁰ هذه "الخطيئة" بعد توبة آدم وامتناله لأمر الله الثاني ووصيته الثانية، ثم جرى على ذلك من استخلف في الأرض بأمر الله بعد آدم، وجعل وصية الله هذه، كلمة باقية في عقبه".

وهذه "الكلمة" هي "خلافة النبوة ومملكة الرسالة والامامة .

فمن تعدى هذا الأمر (الالهي) وخالف هذه الوصية ، وطلب أن يكون خليفة الله تعالى ليدبر خلقه بسعيه وحرصه، فانه لا يتم له ، وان تم وقدر عليه فانما هو خليفة ابليس، لانها حيلة ومكيدة وخديعة وتعد وغصب وظلم وعدوان وخذلان وطغيان وعصيان".

فلننظر في هذه الصفات الأخيرة المتلاحقة، (.. غصب، ظلم ، عدوان، خذلان، طغيان ، عصيان).

ليس يحتاج المرء إلى جهد غير عادي، لكي يكتشف مرمى هذا الهجوم، أي من يقصد "الاخوان" بهذه الأوصاف السلبية المثيرة.

فانه لمن الواضح ان الذي تم له ان يكون "خليفة" بتعدي أمر الله ومخالفة وصيته لآدم، فأصبح بذلك "خليفة ابليس" انما هو من يتسمى بـ"الخليفة" في عصر "اخوان الصفاء"، وهو ليس "خليفة" واحداً بعينه، بل هو كل من يتسلم منصب "الخلافة" الرسمية في الدولة الإسلامية المعاصرة لهم (الخلافة العباسية).

يتوضح هذا الهدف لدى "اخوان الصفاء" في أمكنة أخرى من "الرسائل" حين هم يتعرضون للعباسيين بتعابير شفافه، فيصفونهم بأنهم قتلوا "الأولياء وأولاد الانبياء"⁴²¹، وحين هم يكثر من التعريض بالسلطان

⁴¹⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص366

⁴²⁰ الربة (بفتح الراء وكسرهما) : العروة في الحبل. يقال "حل ربقته" أي فرج كربته.

الجائر، وينددون بمن ينصب خليفة لله في أرضه، ويملك رقاب الناس ويبسط يديه في البلاد لينصف المظلوم من الظالم، فإذا به يصبح هو الظالم وهو المتعدي على الضعفاء والمساكين.

ثم حين يضعون -بطريقة "التنظير" العلمي الفلكي - قاعدة للتنبؤ بتغير أدوار الدول وفقاً لأدوار الاقتران بين الكواكب السيارة أو التباعد بينها .. فهم بناء على هذه القاعدة تنبأوا بحدوث ما سموه بـ"القران الأوسط" ، وهو الذي يحدث -كما يقررون- حين ينتقل الكوكبان: زحل، والمشتري، من مثلث إلى آخر، وذلك في مئتين وأربعين سنة، فيحدث بحدوثه "تبديل للملوك وينتقل السلطان من دولة إلى أخرى، ومن قوم إلى آخر، ومن بيت إلى بيت ..".⁴²²

وقد نفهم من "المئتين والأربعين سنة" هذه، في تحديدهم ، انها نهاية العصر العباسي الأول محسوبة منذ قيام الدولة العباسية سنة 132هـ.

فذلك اذن "تبشير" بانتقال الخلافة إلى دولة جديدة، في قوم (جماعة) آخرين، وفي بيت (عائلة) غير البيت العباسي. فأية دولة جديدة هذه التي يقصدون، وفي أي قوم هي، وفي أي بيت؟ نجد الاجابة عن هذه الاسئلة في مكان آخر من "الرسالة" نفسها، سابق لهذا المكان الذي تحدثوا فيه عن هذه "النبوءة".

فهناك يتنبأون أيضاً بأن الدور الفلكي سيبلغ برج العقرب، وهو الدور الذي مدته ثلاثمئة وثلاثون سنة وأربعة أشهر ، كما يقرر "الاخوان" ، وحينذاك يصير الحكم لدولة "اخوان الصفاء" التي ستكون مدة حكمها مئة وتسعا وخمسين سنة.

كما نجد ايضاحاً لهذه الاجابة في جزء آخر من "الرسائل" حيث "يبشرون" كذلك بفكرة "دورية" الملك والدولة، وانتقالهما في كل دور من أمة إلى أمة ومن أهل بيت إلى أهل بيت، ومن بلد إلى أهل بلد، ثم يضعون العلامات التي تنطبق على جماعة "اخوان الصفاء" نفسها ومن ينضوي إلى دعوتها، واصفين "دولتهم" المنتظرة بأنها "دولة أهل الخير"، وهي الدولة التي "يبدأ أولها من قوم علماء حكماء، وخيار فضلاء يجتمعون على رأي واحد ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد.

ومن الخصائص التي يتميز بها أهل "دولة الخير" هذه "أنهم العلماء بأمور الديانات، العارفون بأسرار النبوات، المتأدبون بالرياضيات الفلسفية".⁴²³

فإذا كانوا كذلك، فانا ننتظر أن نفهم منهم أن "الدين الواحد" الذي يتفقون عليه هو غير الدين المتبع في مجتمعهم وعصرهم. وقد كشفوا لنا هم ذلك، بوضوح، في كثير من نصوص "الرسائل"، فهم يعلنون انفتاحهم الكامل على الاديان والمذاهب كلها وعلى العلوم بأسرها، دون تحفظ، ويدعون أصحابهم "ان لا يعادوا علما

⁴²¹ الرسائل: ج 2 ، ص 303. قد يكون قصد "الاخوان" من "الاولياء وأولاد الانبياء" أئمة الشيعة من أحفاد علي بن أبي طالب ومن يعتبرهم "الاخوان" بمنزلة

"الاولياء" من زعماء المنظمات والحركات المعارضة للدولة في العصر العباسي.

⁴²² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 367

⁴²³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 368

من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لان رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها" ، ثم يدعون كل "اخ" لهم: "فاجتهد يا اخي ان تبين الحق لكل صاحب دين ومذهب مما هو في يده، أو مما هو متمسك به، وتكشف عنه الشبهة التي دخلت عليه (..) ولا تمسك بما أنت عليه من دينك ومذهبك، واطلب خيراً منه، فان وجدت فلا يسعك الوقوف على الادون، ولكن يجب عليك الاخذ بالاخير الافضل، والانتقال اليه، ولا تشتغل بذكر عيوب مذاهب الناس، ولكن أنظر: هل لك مذهب بلا عيب؟".

فالدعوة هنا صريحة إلى موقف نقدي من الدين، كل دين، ونبذ للتمسك بالموروث من الأديان والمذاهب دون استثناء.

وهذا الموقف النقدي ينسحب على الشريعة الإسلامية، ولكن بطريقة حذرة محتسرة تداور الامر باللجوء إلى مثل ما لجأ اليه الصوفية من تصنيف الشريعة إلى ظاهر وباطن.

فالظاهرة هو الذي يصلح "للعامة" يداوي منها النفوس المريضة الضعيفة. غير أن العقول القوية تتغذى الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة.

فان "الذي يصلح للخواص البالغين في الحكمة، الراسخين في العلوم (...) هو النظر في أسرار الدين، وبواطن الأمور الخفية وأسرارها المكنونة..".

لذلك، فإن العبادة "نوعاً لا ثالث لهما": أحدهما، العبادة الشرعية الناموسية.. وأما الثانية، فهي العبادة الفلسفية الالهية..".

وهكذا ، فكل اعتراف بأحكام الشريعة وقوانينها وطقوسها يصبح اعترافاً ظاهرياً شكلياً، لانه خاضع - آخر الامر - للتأويل "الباطني" الذي يختص به "الراسخون في العلم".

وهنا، كما عند الصوفية، يتحدد "الراسخون في العلم"، وفقاً لمنطلق "أهل الباطن" ، بحدود المفاهيم المتبعة

في التأويل "الباطني" عند هؤلاء أو أولئك .⁴²⁴

من هذه المفاهيم، مثلاً، في تأويلات "اخوان الصفاء" ان الحج إلى مكة الذي أقرته الشريعة هو في "الباطن" ليس كما يفهمه غير "الراسخين في العلم" فهما ظاهرياً، وانما "باطنه" و "حقيقته" مثال لطواف الانسان على الأرض، ثم المفهوم "الباطني" عندهم "للنبوة"، انها أثر فلكي. وذلك انه "ينبث من جرم عطارد، قوة روحانية تسري في جميع جسم العالم وأجزائه ، بها تكون المعارف، والاحساس في العالم، الخواطر، والالهام ، والوحي والنبوة والعلوم أجمع.

نخلص من هذا العرض التركيبي إلى تصور عام لاستراتيجية "اخوان الصفاء".. ان خلاصة هذا التصور ان "الجماعة" ينطلقون من موقع المعارضة للخلافة العباسية، ولمفهوم الشريعة الذي تتأسس عليه الايديولوجية الرسمية لدولة الخلافة هذه.

ولذلك تتطلع -أي جماعة اخوان الصفاء- إلى بناء دولة جديدة للمجتمع تستند إلى فلسفة جديدة منفتحة على كل مصدر للمعرفة، وعلى الأديان والمذاهب والفلسفات كلها، وعلى مختلف القوميات واللغات والأجناس البشرية.

وتتمثل في فلسفتها هذه أيديولوجية هذا المجتمع على أساس جديد . أما المحتوى الاجتماعي الذي سيكون الأساس لهذه الأيديولوجية، فهو موضوع الفقرة التالية :

حددت "الجماعة"، في الوقت نفسه، أسلوب تحركها نحو مهماتها وأهدافها، نعني أنها، حين كانت تضع "برنامجها"، كانت - في وقت واحد - تنفذ عملاً "تكتيكياً" دقيقاً، بل لعله يصح أن نقول: واعياً أيضاً. ذلك إذ تدرجت بالدعوة من مرحلة إلى مرحلة، وجعلت لكل مرحلة أسلوباً خاصاً يتناسب مع مستوى المدعو.

بدأت "الرسائل" بمرحلة المداورة والمناورة في التعامل مع المدعويين الذين هم في المرتبة الدنيا من استيعاب الدعوة، حذرة معهم كل الحذر، آخذة في الحسبان كل ما هو متكون لديهم من معتقدات موروثة ومن مرتكزات مذهبية وإيديولوجية اكتسبوها من طبيعة نظام الحكم الاستبدادي السائد وطبيعة العلاقات الاجتماعية المسيطرة ومن آثار تجهيل جماهير "العامة" وعزلها عن حركة التطور الثقافي التي كانت في أوج نشاطها حينذاك.

إن وعي "الجماعة" لهذا الواقع، حملهم على تضمين عملهم "البرنامجي" شبه "نظام داخلي" تنظيمي، يقضي أول كل شيء باختيار فئة الشباب "للحلقات" الأولى من "التنظيم"، لكون هذه الفئة من الناس "كمثل ورق أبيض نقي لم يكتب فيه شيء".⁴²⁵

إن الخطة "التكتيكية" في التعامل مع المدعويين الشباب، تقضي بتقديم المعارف الأولية اليهم عن شؤون الدعوة، وهي المعارف التي تستثير في أذهانهم الشكوك في ما يكون قد وصل اليهم من معتقدات دينية أو مذهبية أو من أصول أيديولوجية "رسمية"، ثم تستثير في الوقت نفسه فضولاً معرفياً عندهم للاطلاع على ما هو أبعد من تلك المعارف الأولية عن شؤون الدعوة.

وهكذا تتدرج أساليب "التعليم" متصاعدة، مرحلة مرحلة، مع تصاعد مراحل العمر بالمدعويين، حتى تبلغ معهم مرحلة ما بعد الخمسين من أعمارهم، فيحق لهم حينذاك بلوغ المرتبة الرابعة، وهي العليا، فيرتفع الحذر، ويصبح "التعليم" صريحاً معهم، ويمكنهم الاطلاع على أسرار "المنظمة" كاملة.

المحتوى الاجتماعي لإيديولوجية "الأخوان"

لكي نستطيع استخلاص هذا المحتوى، نحتاج أن نزيح عنه قدرًا ليس باليسير من تراكمات الأوهام الغيبية المختلطة بالفلسفات المثالية (فيثاغورية وأفلاطونية وأفلاطونية محدثة) وبالرموز "الباطنية": الاسماعيلية والتصوفية.

⁴²⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 371

ولكن رغم هذه التراكمات المتشابكة، سنجد هذا المحتوى بصورة مختلفة عن المحتوى الأيديولوجي للفلسفة الصوفية.

والجديد هنا هو الاقتراب، أكثر فأكثر، من الواقع الاجتماعي. بل الجديد الأكثر أهمية عند "أخوان الصفاء" هو تحديد الأشياء على نحو يضع التفكير التأملية مقترناً، تقريباً، بتصور واضح للظروف المادية للمجتمع. وهذا الأمر يثير مسألة أساسية لا في موضوعنا فقط، بل في موضوع الفلسفة العربية - الإسلامية على مدى مساحتها الوسيعة، نعني مسألة علاقة التداخل بين هذه الفلسفة والفلسفات القديمة، ولا سيما اليونانية منها.⁴²⁶

فنحن نرى هذا التداخل يبرز في فلسفة "أخوان الصفاء" على نحو أكسبها الصفة "الموسوعية"، بل جعل من شمول هذه العلاقة ومن الصفة "الموسوعية" لفلسفتهم، صفة "مبدئية" عند "الأخوان".

ان تعامل الفلسفة العربية - الإسلامية مع كل من الفلسفات الشرقية، واليونانية الصرفة، واليونانية - الرومانية، كان يخضع لواقع الوضع التاريخي الذي كانت تتميز به العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي - الإسلامي خلال العصر الوسيط.

ولذا نلاحظ، مثلاً، كيف كانت نظرية الفيض الأفلوطينية، رغم سيطرتها الغالبة على مجمل الفلسفة العربية، تتشكل داخل هذه الفلسفة على نحو آخر يؤدي في نهاية الأمر إلى تغيير في محتواها وفي اتجاهها الأصلي.

فليس أمراً "انتقائياً" اختيارياً أن يظهر في فلسفة "أخوان الصفاء" أو فلسفة الفارابي وابن سينا هذا الميل المادي أو ذاك، أو يظهر ذلك الاتجاه العام إلى اقتران النظر التأملية بالميل التجريبي، أو إلى ربط التصورات الميتافيزيقية بالظروف المادية للمجتمع، أو أن يكمن في متاهاتها الغيبية محتوى أيديولوجي يرتبط -نسبياً- بمطامح الفئات الاجتماعية الكادحة في الريق والمدينة معارضاً لأيديولوجية النظام الاجتماعي الاستبدادي القائم على أساس علاقات الانتاج الاقطاعية بوجه عام.⁴²⁷

ان نظرية الفيض، حين تشكلت في الفلسفة الأفلوطينية، كانت تحمل تعبيراً أيديولوجياً يختلف نوعياً، عن هذا المحتوى الأيديولوجي في الفلسفة العربية.

فإن فلسفة أفلوطين بذاتها كانت نتاجاً لواقع اجتماعي آخر مختلف جذرياً عن واقع المجتمع الذي ظهرت فيه الفلسفة العربية.

ان ظاهرة فصل الفكر عن الواقع، أو فصل عالم السماء عن عالم الأرض فصلاً صارماً، مع احتقار العالم المادي، كما يفكر أفلوطين، كانت تعبيراً عن واقع الفصل الكامل بين طبقة "الاسياد"، في المجتمع العبودي اليوناني المحتضر حينذاك، وبين طبقة "العبيد" التي كانت، في هذا المجتمع محرومة كل حقوق الانسان فضلاً عن حق ممارسة التفكير وشؤون الثقافة.

⁴²⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 372

⁴²⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 373

ذلك أن أفلوطين كان المعبر الأيديولوجي عن طبقة "الاسياد"، لارتباطه الوثيق بالامبراطور جورديانو، كما هو معروف تاريخياً، وعلى أساس هذا الارتباط تمكن أفلوطين أن يصحب امبراطوره هذا في حملته الفاشلة على بلاد فارس عام 242.

وبحكم موقعه الاجتماعي - السياسي هذا، كانت أفكاره عن الضرورة الجبرية الميتافيزيقية التي تحكم العالم وعن "الانسجام الكامل" في النظام الواحد الذي يسود الحياة، انعكاساً لموقفه التبريري تجاه النظام الاجتماعي الاستبدادي العبودي المتمثل في امبراطوره العتيد.

هذا كله يختلف عن موقف الفلسفة العربية والفلاسفة العرب، ومنهم "أخوان الصفاء".

فقد ظهرت الفلسفة العربية في ظروف علاقات اجتماعية اقطاعية باتجاهها العام، تنمو خلالها في المدن فئات تجارية وفئات حرفية كانت لديها الظروف الاجتماعية الموضوعية للتطور النسبي. هذا من جهة. وكان ممثلو هذه الفلسفة - من جهة ثانية - ينشأون من أوساط فلاحية أو من أوساط فئات تجارية أو حرفية أو من أوساط الفقراء المعدمين. أي أن ممارسة التفكير لم تبق كما كانت في المجتمع العبودي وفقاً على أوساط "الاسياد" والارستوقراطيين، بل بالعكس : أصبح معظم الذين يمارسون التفكير من أوساط شعبية.

ومن جهة ثالثة: كان تاريخ البشرية قد عبر أكثر من ستة قرون منذ أفلوطين حتى عصر الفلسفة العربية في القرون الوسطى، وخلال هذه القرون الطوال كانت معارف الانسان عن العالم تتقدم، شيئاً فشيئاً، في محاولة فهم هذا العالم واكتشاف بعض قوانين الطبيعة والمجتمع، بصرف النظر عن كون هذا الفهم أو هذا الاكتشاف مطابقاً أو غير مطابق للحقيقة المطلقة الموضوعية.

يضاف إلى ذلك ان معظم الفلاسفة العرب، في تلك العصور، كانوا يجمعون بين النظر الفلسفي التأملي وممارسة العلوم الطبيعية بوسائل التجربة والممارسة العملية، وكانت وسائلهم هذه تتطور خلال هذه الممارسة فتساعد - بصورة دياكتيكية - على تطوير المعارف العلمية واكتشاف قوانين جديدة في مجال الطبيعة، على قدر ما تسمح الظروف التاريخية بذلك.

ان منطق هذه الحقائق كلها يفترض - بحق - ان تتغير نظرة الفلاسفة العرب حينذاك إلى العالم عن نظرة أفلوطين، وعن نظرات الفلاسفة اليونانيين الذين سبقوه.

من هنا كان أمراً موضوعياً، لا ذاتياً ارادياً، ان تجيء الفلسفة العربية، في عصرها ذاك، نتاج التمازج الحتمي بين حصيلتين: حصيلة المعارف البشرية في عصور سابقة، وحصيلة الوضع التاريخي للمعرفة والمجتمع في عصر النهضة الثقافية العربية، خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين بالأخص.

في ضوء تحليلنا واستنتاجنا السابقين، يتيسر لنا الان ان نكتشف مصدر ذلك التغير في المحتوى

الايديولوجي لفلسفة "أخوان الصفاء" بالقياس إلى المحتوى الايديولوجي لفلسفة التصوف.⁴²⁸

وينبغي ان نذكر أولاً ان هناك عنصراً مشتركاً بين المحتويين، هو التأويل "الباطني" للشريعة، الذي رأينا انه ينتهي إلى نتيجة واحدة مشتركة، نعني بها رفض الأساس النظري لايديولوجية النظام الاجتماعي لدولة الخلافة .

والشريعة - في مفهوم الدولة - هي ذلك الأساس النظري نفسه. أي كون هذه الشريعة هي الوسيط الوحيد الثابت بين الله والانسان.

وقد رفض كل من الصوفية و"اخوان الصفا" وحدة الوساطة هذه وثباتها. أما "اخوان الصفاء" فان موقفهم في هذه المسألة يتجلى في أكثر من جانب واحد من فلسفتهم، يتجلى :

أولاً، في رفضهم التقليد المطلق لظاهر الشريعة، وطلبهم "البحث والكشف بالبراهين" عما فيها "من الاسرار والاشارات المكنونة" ، وذلك كشأن "المتوسطين في كل علم وصناعة لا يرضون بالتقليد اذ يمكنهم البحث والكشف عنه بالبراهين.

ثانياً، في تفسيرهم النبوة تفسيراً ينطلق من تصور مادي، فهي عندهم أثر فلكي، آت من جرم الكوكب عطارد كما أشرنا قبل. وهذا التصور ينسف التصور "الرسمي" للشريعة والنبوة من الأساس.

ثالثاً، في قولهم بتجدد الشريعة والدين بصورة دورية ترتبط بحركة الاجرام الفلكية من حيث التقارب والتباعد بين هذه الاجرام .

رابعاً، في نظرية "الامامة" عندهم، فان "الامام" في نظريتهم ينبغي ان تجتمع فيه ست وأربعون من الصفات ، وهي بمجموعها تضع الامام في منزلة النبوة، أو فوق هذه المنزلة. ثم يقررون انه "ان لم يتفق ان تجتمع تلك الخصال في واحد، لكن تكون متفرقة في جماعتهم ، اجتمعت تلك الجماعة على رأي واحد ، وائتلفت قلوبهم على محبة بعضهم بعضاً.. فإن كنت (الخطاب إلى كل أخ من من اخوانهم) عازماً على طلب صلاح الدين والدنيا، فهلم بنا نجتمع مع جماعة اخوان فضلاء..".

وهذا يعني ، بوضوح، ان جماعتهم ذاتها تمثل منصب الامام، ولذلك قالوا بأن الامام المنتظر ليس مختلفياً ، بل ظاهر بين الناس.

فعلى هذا ، اذن، يتبين ان "اخوان الصفاء" يضعون أنفسهم في موضع المواجهة المباشرة لنظام حكم الخلافة العباسية، لا أيديولوجيا فقط، بل سياسياً كذلك، أي أنهم يرمون إلى هدم هذا النظام لاقامة نظامهم هم مكانه، واعتبارهم هم أنفسهم ذوي الامامة الشرعية.

هذا اذا اخذنا لفظ "الامامة" بمعناه الظاهر المألوف، والا فهو رمز فقط يقصدون به هدفهم السياسي.

الجوانب الاجتماعية في فلسفة "الاخوان":

النقاط الثلاث الأولى السابقة تمثل العنصر المشترك للمحتوى الأيديولوجي في فلسفة كل من الصوفية و "اخوان الصفاء".

لكن "الاخوان" يتفردون بعنصر يعبرون به عن تقدم ملحوظ على الصوفية في مجال الصراع الايديولوجي لعصرهم.

ذلك هو ارتباطهم الواضح بالواقع الاجتماعي الذي خرج بهذا الصراع عندهم من اطاره الفكري المجرد ليكتسب محتوى اجتماعياً مباشراً.⁴²⁹

أما المحتوى الاجتماعي لفكر "اخوان الصفاء" فيتجلى في الجوانب التالية من فلسفتهم:

1- انهم يرفضون فكرة السعي لنقاء الانسان وسعادته الاخروية منعزلة عن نشاطه الاجتماعي لخير حياته الدنيوية، بل هم يضعون هذا النشاط في أساس ذلك السعي.

2- انهم، اذ يؤكدون الطابع الاجتماعي لنشاط الانسان، يؤكدون قيمة العمل والطابع الاجتماعي أيضاً لأهداف العمل.

لذلك هم يضعون تقسيم العمل في المجتمع كأساس لتقدم المجتمع وهنائه، ويضعون الحوافز المادية كأساس لانجاز العمل واتقانه .

وفي مجال الحوافز المادية للعمل يقولون في السياق نفسه: "واما ما اصطلحوا عليه من الكيل والوزن والثمن والاجرة، فان ذلك حكمة وسياسة، ليكون حثاً لهم على الاجتهاد في اعمالهم وصنائعهم ومعاوناتهم، حتى يستحق كل انسان من الأجرة بحسب اجتهاده في العمل ونشاطه في الصنائع.

ان لهذا النص مدلولاً اجتماعياً آخر مرتبطاً بالوضع التاريخي لقضية العمل، وبه يظهر وجه الاختلاف الذي سبقت الإشارة اليه بين المجتمع اليوناني العبودي الذي تمثلته الفلسفة اليونانية، وفلسفة أفلوطين بوجه خاص، وبين المجتمع الاقطاعي - التجاري الذي تمثلته الفلسفة العربية، منها فلسفة "اخوان الصفاء".⁴³⁰

نعني بهذا المدلول زوال نظرة الاحتقار إلى العمل اليدوي والانتاجي وإلى الفئات الاجتماعية التي تمارس هذا العمل. تلك النظرية المرتبطة بالمجتمع العبودي. بل نجد عند "الاخوان" نظرة معاكسة تضع هذه الفئات الاجتماعية في مستوى واحد مع الفئات السياسية والعلمية والتعليمية.

3- ان "اخوان الصفاء" وضعوا معارفهم "الموسوعية" المدونة في "رسائلهم" الاحدى والخمسين، لتكون هذه المعارف كلها، بمختلف انواعها ومستوياتها، في متناول مختلف فئات المجتمع دون تمييز بينها، وحاولوا نشرها في أوسع الجماهير، ورتبوا في الرسائل نفسها وسائل ايصال هذه المعارف إلى الناس كافة، بواسطة مجالس منظمة بأعدادها وبمواعيد اجتماعاتها.

⁴²⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 377

⁴³⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 378

نستنتج من ذلك أن تثقيف الجماهير العريضة بالمعارف العلمية المحض كان هدفاً من أهداف "الاخوان" إلى جانب الهدف السياسي.

ان محاولة التثقيف الجماهيري، حتى بالموضوعات الدعائية ذات الطابع المذهبي والسياسي، هي بذاتها محاولة ذات مدلول ايديولوجي له محتواه الاجتماعي الصريح وان تعميم المعارف العلمية في المجتمع كله عن الطبيعة والانسان والدين والمجتمع والدولة، بمفاهيم متحررة من المفاهيم الرسمية، هو عمل ايديولوجي يقف في مواجهة ايديولوجية نظام الحكم المسيطر حينذاك، ليحاربها من جهتين: من جهة كونها، أولاً، أداة لحجب المعارف العلمية عن جماهير " العامة"، وحصراً في الفئات العليا من المجتمع وفي الفئات الأخرى المالية للدولة ونظامها الاجتماعي المسيطر.⁴³¹

ومن جهة كونها، ثانياً، تقوم على توطيد استبدادية هذا النظام وتأييد سيطرته المطلقة غير القابلة للاعتراض والنقاش، وتحريم الافكار المتحررة من مفاهيم الفكر "الرسمي" ومسلماته النظرية، وشهر تهمة "الزندقة" أو "الهرطقة" أو "الكفر" سلاحاً لارهاب ذوي الافكار المتحررة هذه واضطهادهم حتى بالابادة الجسدية.

ان التاريخ يقدم لنا "اخوان الصفاء" كأحد أظهر الامثلة الملموسة على ذلك، بوضعهم السري الغامض، وبالصيغ الحذرة منتهى الحذر التي صاغوا بها "رسائلهم" حتى برزت أفكارهم ملفعة بالرموز والمعميات حيناً. وبالشعارات الدينية الشائعة المحمولة على عدة اوجه حيناً آخر، مدفوعين إلى ذلك كله بعامل الخوف على حياتهم وحياة أفكارهم من جهة، وبعامل الحرص على فتح الطريق امام أيديولوجيتهم ومعارفهم إلى أذهان أوسع الجماهير من جهة ثانية.

وقد نفذ المستشرق "دي بور" إلى هذا الجانب من قضية "الاخوان" اذ استنتج من آرائهم "أنها تبدو مذهب جماعة مضطهدة تطل النزعات السياسية منه بين حين وآخر، ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام، وما قاموا به من كفاح، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من جور...".

4- ان "الاخوان" ينطلقون، موضوعياً، في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة طبقية عفوية. ولعل تحديد موقعهم الطبقي ليس عسيراً اذا أخذنا الوضع التاريخي بالحسبان.

نعني به الوضع التاريخي للوعي في العصور الوسطى، وفي مجتمع يحكمه نظام اجتماعي تسيطر ايديولوجيته اللاهوتية سيطرة مطلقة على وعي مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية، ولا يسلم من سيطرتها حتى المفكرون المناهضون لهذا النظام ولايديولوجيته.

فاذا نحن لم نلاحظ هذا الوضع التاريخي لصورة الوعي العام في تلك العصور، لم نستطع أن نحدد الموقع الطبقي لـاخوان الصفا من خلال فلسفتهم الاجتماعية المعروضة في "الرسائل"، بل ربما وقعنا في خطأ

⁴³¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 379

الاستنتاج أن هناك تناقضاً بين نظرتهم الطبقيّة والمحتوى الأيديولوجي لمجمل افكارهم الفلسفية ولخط اتجاههم "الستراتيجي".⁴³²

قلنا انهم ينطلقون في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة طبقية، وهذا أمر طبيعي ما دمنا نتحدث عن موقف أيديولوجي لهم ونبرهن على وجود هذا الموقف. وانه لأمر طبيعي كذلك - للسبب نفسه - ان يكون للوضع الطبقي لمجتمعهم انعكاس ما في مجمل فلسفتهم ومجمل موقفهم الأيديولوجي .

ولكن المسألة أن ظاهر النصوص التي ينعكس فيها هذا الوضع الطبقي، يوحي بانهم يسايرون هذا الوضع ويقرونه ويؤكدون صورته التي تلائم أيديولوجية النظام الاجتماعي المسيطر، رغم كونهم - وفق استنتاجاتنا السابقة- يفكرون ويعملون لهدم هذا النظام ونسف الأسس النظرية لأيديولوجيته، ويريدون اقامة نظام آخر له أيديولوجية مخالفة.

فهم ، مثلاً، حين يتصورون المجتمع الامثل "لمدينتهم" التي يفترض أن تبنى عليها "دولة الخير" ، يتصورون تركيبه الطبقي على الوجه التالي: يتألف من أربع مراتب (ونقل: أربع طبقات أو فئات اجتماعية): "أحداها، مرتبة أرباب الأركان الأربعة ذوي الصنایع. والثانية، مرتبة ذوي الرياسات. والثالثة، مرتبة الملوك ذوي الأمر والنهي. والرابعة، مرتبة الالهيين ذوي المشيئة والارادة.

فهذا هو التركيب الطبقي نفسه لمجتمع الدولة التي يعارضونها ، زائداً الطبقة الرابعة، التي هي مرتبة الالهيين (الحكماء الفلاسفة).

وهذا هو سلم الترتيب الهرمي التقليدي لطبقات هذا المجتمع: ذوو الصناعات (القوى المنتجة) في القاعدة، ثم ذوو الرياسات (حكام الاقاليم والمحافظات والبلديات وسائر الاداريين)، ثم "الملوك ذوو الأمر والنهي". وأخيراً: الالهيون ذوو "المشيئة والارادة".

فاذن، يقر "الاخوان" الحكم الملكي، ويجعلون له الأمر والنهي، كما في ظاهر النص. بماذا تتميز "دولة أهل الخير" (دولة الاخوان) اذن، من الوجهة الطبقيّة؟ هذا أولاً وأين الموقع الطبقي للاخوان ، ثانياً؟..

الجواب عن المسألة الأولى أن نعود إلى الوضع التاريخي، لكي نقول انه ليس مطلوباً، ولا يمكن أن يكون مطلوباً من "الاخوان"، أو من مفكرين آخرين، ان يخرجوا على عصرهم أو يتجاوزوا حدود وضعه التاريخي.

فمجتمعات عصرهم مجتمعات طبقية. والصورة التاريخية للتركيب الطبقي لهذه المجتمعات هي الصورة نفسها التي يعكسها "الاخوان" ولا يمكن أن نطلب منهم أيضاً صورة غيرها، والنظام السياسي القائم على الملكية، هو جزء لا ينفصل من الصورة ذاتها والوضع التاريخي ذاته، ولا يمكن - مرة أخرى - أن نطلب منهم

تصور نظام سياسي آخر لم يكن داخل في هاجس تلك العصور بعد.⁴³³

⁴³² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص380

⁴³³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص381

أما الأمر الذي تتميز به الصورة الطبقيّة، بل الأيديولوجية كذلك، في نظام "الآخوان"، فهو نفسه الأمر الذي يمكن أن نحدد به موقعهم الطبقي. وهذا يتمثل في جانبين من الصورة:

الجانب الأول، هو المركز الذي يحتله الملوك في سلم النظام الاجتماعي وسلطته السياسية. فقد رأينا هذا المركز يقع في مرتبة تحت مرتبة "الالهيين"، ورأينا فوق سلطة "الأمر والنهي" التي للملوك، سلطة أعلى منها هي "المشيئة والإرادة" التي أسندها "الآخوان" إلى "الالهيين" (الفلاسفة).

فهنا إذن خطوة ثورية، أيديولوجية تسترعي الانتباه الجدي. لاننا هنا نفاجأ بانتزاع السلطة المطلقة من أيدي "ملوك" العصر الإسلامي الوسيط، ووضع المشيئة الأولى والإرادة الأولى بأيدي الفلاسفة والحكماء، بحيث تكون لهم الرقابة النافذة على تصرف "الملوك" (نقرأ هنا: الخلفاء). ان ذلك مرتبط، إذن، بالمواجهة الأيديولوجية التي أشرنا إليها.

الجانب الثاني، هو الموقف من "ذوي الصنائع" (القاعدة الطبقيّة للمجتمع = القوى البشرية المنتجة). نلاحظ هنا أولاً قولهم أثناء تصنيف مراتب فئات المجتمع: "... أحداها مرتبة أرباب الأركان الأربعة ذوي الصنائع".

ماذا يعنون بـ"أرباب الأركان الأربعة"؟ نفهم ذلك حين نتابع هذا النص لنرى كيف يفسرون العلاقات بين "مراتب أهل المدينة" (طبقات المجتمع). فلنقرأ النص التالي:

"وينبغي أن يكون تدبير ذوي الصنائع سارياً في المروّسين كسريان الضوء في الهواء، وكسريان القوى النامية في الأركان الأربعة التي هي: النار، والهواء، والماء، والأرض.

ويكون سريان سياسة ذوي الرياسات سارياً في أرباب ذوي الصنائع كسريان الألوان في الضياء، أو

كسريان القوة الحيوانية في القوة النامية.⁴³⁴

ويكون نفاذ أمر الملوك ذوي السلطان سارياً في الرؤساء ذوي السياسة كسريان القوة الباصرة في إدراك الألوان، وكسريان القوة الناطقة في القوة الحيوانية. ويكون سريان مشيئة الالهيين ذوي الإرادة سارياً في الملوك ذوي السلطان كسريان العقل في المعقولات، أو كسريان القوة الملكية⁴³⁵ في القوة الناطقة، فاذا انتظم أمر المدينة على هذه الشرائط، فهي السيرة الكريمة الحسنة التي يتعامل بها أهل المدينة فيما بينهم".

نستنتج من هذا النص، أولاً، ان وصف "ذوي الصنائع" بـ"أرباب الأركان الأربعة" مصدره نظرة "الآخوان" إلى منتجي الخيرات المادية (ذوي الصنائع) كنظرتهم إلى العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والأرض) من حيث كون هذه العناصر هي الأصول الأولى الأساسية للحياة في الكائنات المادية.

ونستنتج -تبعاً لذلك- أن "الآخوان" يناظرون بين مراتب طبقات المجتمع ومراتب "تطور" الكائنات المادية.

⁴³⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 382

⁴³⁵ الملكية: (يفتح اللام) من الملائكة. فان "آخوان الصفاء" يرون أن رتبة الملائكة هي الرتبة العليا التي تنتهي إليها النفوس البشرية الصالحة. وهي، من حيث كونها انتقالاً "تطورياً" للبشر الصالحين، تساوي في نظرهم أعلى مراتب "تطور" الأحياء المتصاعدة من القوة النباتية حتى القوة الناطقة فالملائكية (راجع الرسائل : ج2، ص172). وهم يربطون بين الطبيعة والملائكة، بل الملائكة تعبير -عندهم- عن الطبيعة القائمة في النفس الكلية (الرسائل : ج2، ص55، ص108-109).

فكما تكون هذه الكائنات في المرحلة الأولى من "تطورها" عبارة عن "القوة النامية" (القوة النباتية) المتكونة بفعل العناصر الطبيعية الأساسية، ثم "يتطور" إلى "القوة الحيوانية"، فالى "القوة الناطقة" (الانسانية)، فالى "القوة الملكية" (الملائكة) - هكذا تتصنف مراتب الفئات الاجتماعية من الأدنى إلى الأعلى: من "ذوي الصنائع"، إلى "ذوي الرياسات"، فالى "الالهيين" (الحكماء، الفلاسفة).

إذا صرفنا النظر عن الطابع الميكانيكي لهذا التناظر بين المراتب الاجتماعية الطبقيّة وبين مراتب "تطور" الاحياء في نظرية "الاخوان"، أمكن ان نستخلص منه نظرة ذات وجهين:

الوجه الأول، كون "ذوي الصنائع" في المرتبة الدنيا من المجتمع. وهذا هو الوضع التاريخي الذي قلنا -قبل- انه ينبغي أن يؤخذ بالحسبان عند تحديد موقع "الاخوان" الطبقي.

ان هذا واقع تاريخي يعكس عندهم بالضرورة انعكاساً واقعياً، وليس منتظراً أن يتجاوزوه، وما كان ممكناً ذلك.

وهو في التاريخ حتى عصر الاشتراكية، وسبقى ممتداً إلى أن يسود المجتمع اللاتطبيقي عالمنا كله.⁴³⁶

أما الوجه الثاني، فهو كون "الاخوان" ينظرون إلى الفئات الاجتماعية التي تخلق للمجتمع حاجاته المادية، نظرتهم إلى قوة أساسية تصنع للمجتمع قاعدة صيرورته مجتمعاً بالفعل، أو إلى شرط أساسي لانتظام "أمر المدينة" (المجتمع) وفقاً لتعبيرهم ونظريتهم.

اننا نحتاج هنا إلى التنسيق بين هذه النظرة إلى مكانة "ذوي الصنائع"، كما استنتجناها من النصوص الأخيرة، وبين نظرتهم الأخرى إلى الطابع الاجتماعي لنشاط الانسان، والطابع الاجتماعي لأهداف العمل، ونظرتهم إلى تقسيم العمل كأساس لتقدم المجتمع وهنائه، وإلى استحقاق كل انسان من الأجرة بحسب اجتهاده في العمل، كما استخلصنا ذلك سابقاً.

ان التنسيق بين هذه المواقف النظرية كلها، يوصلنا إلى رؤية ما وراء هذه المواقف من منطلق أيديولوجي يتحدد - في رأينا - بأنه أحد التعبيرات التاريخية عن أيديولوجية الفئات الاجتماعية المستثمرة والمضطهدة في ظل النظام الاجتماعي لدولة الخلافة العباسية.

ولكي يكون "الاخوان" من المعبرين عن أيديولوجية هذه الفئات الاجتماعية الواسعة المتنوعة طبقياً، ينبغي ان يكون لهم أساس انتماء إلى فئة أو أكثر من هذه الفئات، وان كانوا وقت وضع موسوعتهم الفلسفية قد أصبحوا، كمتقنين، في مكان من المجتمع ربما أبعدهم - بحكم انصرافهم الفكري - عن صفوف الطبقة أو الفئة الاجتماعية التي انحدروا منها.

ولكن المسألة لا تتوقف على استمرار وجودهم الفعلي في صفوف طبقتهم أو فئتهم الاجتماعية الاصلية، بقدر ما تتوقف على استمرار انحيازهم الايديولوجي اليها، وعدم تحولهم إلى صف طبقة جديدة لها أيديولوجيتها المعاكسة.

⁴³⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 383

مسألة القدر والإرادة :

في فلسفة "الاخوان" كوجه من الوجوه التي يتجلى فيها موقفهم الايديولوجي . فهم يتابعون موقف المعتزلة في مسألة القدر، ويرفضون موقف الجبرية صراحة في "الرسالة الجامعة".⁴³⁷

وفي رسالتهم الخاصة "بالجسمانيات الطبيعية" يدحضون رأي بعض أهل الجدل بأن الأفعال كلها من الله، ثم يقولون أن الأفعال والحوادث الطبيعية وأفعال الإنسان جميعاً ، هي "أفعال النفس الجزئية". و"النفس الجزئية" في تعبير "الاخوان" هي ذات الوجود المتشخص في موجود عيني في العالم الخارجي (المادي).

فهم، إذن، يرجعون أفعال الطبيعة إلى قوانين الحركة الطبيعية مباشرة، وأفعال الإنسان إلى الإنسان نفسه مباشرة أيضاً، بالرغم من أنهم يرجعون ذلك، بصورة غير مباشرة ، إلى النفس الكلية الفلكية. فالنتيجة أن مرد أحداث العالم كلها إلى الطبيعة في نهاية الأمر. فهذا إذن موقف ينبغي أن يسجل كمطلق لنزعة مادية في فلسفة "اخوان الصفاء" ، بالإضافة إلى كونه ينسجم مع موقفهم الايديولوجي. بل هم يتجاوزن ذلك ليفرضوا الموقف نفسه على "واضع الشريعة".

ففي الرسالة السادسة من مجموعة الرسائل الخاصة بالعلوم "الناموسية والشرعية" يشترطون في واطع الشريعة أن يعتقد أموراً ومبادئ معينة، منها المبدأ الخامس الذي يوجب على واطع الشريعة "أن يرى أن كل واحدة من الموجودات منفردة بذاتها، لا يصلحها ولا يفسدها إلا ما يتعلق بها من سوء أعمالها أو فساد آرائها أو رداءة أخلاقها أو تراكم جهالاتها".

ثم نجد "السادس" بين هذه المبادئ يقضي على واطع الشريعة "أن يرى أن الباري تعالى إذا أمر الناس أمراً أمكنهم منه، وأزاح عنهم فيه، فمنهم طائع لأمره ، ومنهم راكب نهيه".⁴³⁸

ليس يعنينا الشرط "السادس" هذا كثيراً، فهو تأكيد لما سبق عرضه. وإنما يعنينا الآن، باهتمام خاص، الشرط الخامس. ذلك أن هذا الشرط يقدم لنا الفكرة بصيغة جديدة لها محتواها الجريء. فهو يرفض التدخل الخارجي الغيبي في تصرفات الإنسان. ويقرر استقلاليته في ما يعمل وفي ما لا يعمل، وإن إصلاحه أو إفساده إنما يأتيه من قبل إرادته واختياره المستقلين.

فلا بد أن يكون قصدهم هنا متوجهاً - بالخصوص - إلى نفي تدخل الإرادة الإلهية في أفعال الإنسان وتصرفاته واختياراته . فهذا هو القصد باستقلالية الإنسان. ولكن لا يجرؤ "الاخوان" على قول هذا بصيغة أكثر صراحة من صيغتهم هذه التي نعدها جريئة نسبياً.

⁴³⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 384

⁴³⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 386

الموقف من العقل:

موقفهم من العقل يؤخذ من مصدرين:

1- تصريحهم النصي في اعتماد العقل.

2- مجمل طريقتهم المنهجية في معالجة القضايا المطروحة في "الرسائل".⁴³⁹

عند النظر في المصدر الأول نجدهم يضعون العقل في مكان "الرئيس" لجماعتهم، ما دام لابد لكل جماعة "تريد أن يجري أمرها على السواد وتكون سيرتها على الرشاد" من "رئيس يرئسها، ليجمع شملها ويحفظ نظام أمرها..". لذا هم قد رضوا بالعقل رئيساً على جماعة اخوانهم، وجعلوه الحكم بينهم، فهو "الذي جعله الله تعالى رئيساً على الفضلاء من خلقه".

وحرصاً منهم على الاستسماك بموجبات هذه الرئاسة للعقل، يؤكدون انه "من لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياه (..) فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته، ونتبرأ من ولايته، ولا نستعين به في أمورنا، ولا نعاشره في معاملتنا، ولا نكلمه في علومنا، ونطوي دونه أسرارنا، ونوصي بمجانبته اخواننا.

ان لدينا هنا وثيقة صريحة تضع حكم العقل في منزلة المرجع الأول للجماعة. وليس من مجال، في نص كلامهم هذا، لقول قائل بان القصد بالعقل هو "العقل الأول" أو "العقل الفعال" الذي يبنون عليه "عملية" الخلق أو الصدور. فان كلامهم كله ينصب على العقل الانساني. لذا قالوا: "...اذا انضاف إلى عقولهم .." ثم ينبغي ان نتنبه إلى مغزى تلك الكلمات الاخيرة في هذا النص: "...فليس يحتاجون إلى رئيس يرئسهم.. إلخ". اليس فيها الماح شفاف إلى اكتفائهم بأحكام العقل عن أحكام الشريعة، أو بـ"العبادة الفلسفية" عن "العبادة الشرعية" الناموسية؟ المسألة -كما نرى- واضحة.

أما المصدر الثاني لتحديد موقفهم من العقل، وهو منجهم في "الرسائل"، فاننا نجد له تجليات عدة يتجلى فيها، ونذكر - على سبيل المثال - بعضاً من هذه التجليات:⁴⁴⁰

أولاً، تعريفهم "العقل الانساني" بانه "التمييز الذي يخص كل واحد من أشخاص الانسان.

فما دام العقل هو الخاصة الاساسية المميزة للانسان . فهل لمن يعترف بذلك، بلهجة التحديد والتعميم، أن يهمله جانباً، فلا يجعله الدليل إلى المعرفة وكشف المجهول واستطلاع حقائق الوجود؟.

ثانياً: انكارهم المعجزات. والعقل هو المستند في انكارها. فهو الذي يستكشف قانون العلاقة السببية بين الاشياء والأحداث ويبين أسبابها الموضوعية.

وهو الذي اعتمده "الاخوان" في ادراكهم معنى "العلة" وعلاقتها بـ"المعلول" فحدوها في رسالة "الحدود والرسوم" التي هي الدليل الاصطلاحي المنهجي لهم في عملهم "الموسوعي" (الرسائل)، اذ قالوا بأن "العلة هي سبب لكون كل شيء آخر ايجاداً"، وأن "المعلول: هو الذي لوجوده سبب من الاسباب".

⁴³⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 387

⁴⁴⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 388

وعلى هذا الاساس - بالطبع - تأولوا ما ورد في الكتب الدينية من اخبار المعجزات، فأخضعوها لأحكام العلاقة السببية، وجردوها من الهالة "العجائبية" اللاهوتية.

تأولوا ، مثلاً، قصة احياء المسيح الموتى بأن الموت هنا هو الجهل، وحياء "ميت" الجهل يكون بالمعرفة، وقصة شفائه الاعمى بأن العمى هنا هو عمى القلب عن الحق ، وشفائه بالهداية إلى الحق.

ثالثاً: رفضهم التقليد في الدين ما لم تقم البراهين على صحة ما يرثه الوارثون من كل دين.

رابعاً: انهم في مجال نظرية المعرفة، بعد اعترافهم بقيمة المعرفة الحسية يرون أن الاحكام التي يستخرجها

العقل الانساني من المبادئ العقلية هي أسمى أنواع المعرفة.⁴⁴¹

خامساً: أن معظم عملهم الموسوعي في تفسير العالم، يستند إلى مباحثهم في العلوم الرياضية الطبيعية أكثر مما يستند إلى المعارف اللاهوتية.

نظرية المعرفة في فلسفة "الاخوان" :

نعود بالذاكرة، هنا، قليلاً إلى عصر الكندي ، حين ظهرت التجليات الأولى للفلسفة العربية- الإسلامية بتيارها العقلاني.

ذلك لكي نقيس مدى تطور نظرية المعرفة في هذه الفلسفة، منذ ممثلها الأول (الكندي) حتى عصر "اخوان الصفاء"، أي خلال نحو قرن.

فقد لاحظنا هناك أن موضوع المعرفة أخذ ينكسر عنه طوق الحصار داخل الفكر اللاهوتي، منذ اوسع الكندي مجال هذا الموضوع إلى ما وراء الحصار ذاك.

فانه بعد أن كان محصوراً ، حتى القرن الثالث الهجري (التاسع) ، في معرفة الله، وفي معرفة العلاقة بين الله والعالم، أصبح يشمل - إلى ذلك- في فلسفة الكندي، معرفة العالم لذاته، أي مستقلة عن المعرفة اللاهوتية.

فاذا انتقلنا إلى ما بعد منتصف القرن الرابع الهجري (العاشر)، وجدنا هذا المجال يتسع إلى أبعاد جديدة في فلسفة "اخوان الصفاء" ، وفلسفة الفارابي وسائر الفلاسفة العلماء في هذا العصر، بل وجدنا له أبعاداً

جديدة عمقياً، لا أفيقاً فقط.⁴⁴²

وليس الشكل "الموسوعي" الذي ظهرت به رسائل "اخوان الصفاء" سوى تعبير عن هذه الظاهرة في عصرها.

بعد هذه المقدمة العامة، علينا الآن أن نرى بالتعيين حدود موضوع المعرفة في موسوعة "الاخوان" ، ثم ان نرى المصادر المعتمدة عندهم للمعرفة، والاصول والمقاييس التي يأخذون بها.

⁴⁴¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 389

⁴⁴² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 390

أما الموضوع فنرى حدوده تتجه وجهتين أساساً: الأولى، نحو معرفة الله وعلاقته بالعالم. والثانية، نحو العالم ذاته ولذاته بنوع من الاستقلال عن الوجهة الأولى.

وباختلاف الوجهتين تختلف حدود المعرفة نفسها، وإن لم تختلف المصادر والأصول والمقاييس الا قليلاً. لننظر أولاً في مسألة معرفة الله:

يقرر "الاخوان" هنا أن هذا النوع من المعرفة، هو "أشرف العلوم وأجل المعارف". ولا نتوقع أن يقرروا غير ذلك، سواء من حيث علاقتهم بالعصر التاريخي، أم من حيث علاقتهم بظروف المجتمع الذي يتوجهون بمعارفهم اليه.

وأول نقطة في المنهج أنه لا يقاس طلب هذه المعرفة على طلب معرفة "الاشياء الجزئية المحسوسة". والنقطة الثانية في المنهج، هي استخدام المقولات في ايضاح الفرق بين هذين النوعين من المعرفة. فان معرفة كل من المحسوسات والكميات المذكورة تطلب للجواب عن أحد الاسئلة المتعلقة بهوية الشيء، أو ما هيته، أو كميته، أو كفيته، أو وضعه، أو مكانه، أو زمانه، أو علته، أو مميزاته.⁴⁴³

أما معرفة الله فتطلب للجابة عن سؤالين ليس غير من هذه الاسئلة، هما: هل هو؟ من هو؟ أي عن هويته، وعن صفاته.

يستنتج من ذلك أن معرفة الانسان عن الله لا تتناول ماهيته، لا لان هذه المعرفة فوق قدرة العقل البشري - فهذا أمر لم يقلوه، وانما قالوا ما يفهم منه العكس - بل لان الذين طلبوا هذه المعرفة من "العلماء" كما يعبر "الاخوان" - لم يصلوا اليها، لا بسبب من خفاء سر الله، وانما بسبب "من شدة ظهوره وجلالة نوره". "فالاخوان" لا ينظرون في المسألة اذن على الأساس التقليدي، أي على أساس الحكم بعجز العقل البشري عن معرفة ماهية الله، بل أن المسألة في نظرهم تتصل بأمر آخر، هو أنه لا يسأل عن ماهية الله، لانه هو مبدع الماهيات، كما لا يسأل عنه من حيث الكم والكيف والمكان والزمان والعلّة، لانه هو مبدع الكميات والكيفيات والامكنة والازمنة والعلل كلها.

فهذه المقولات لا تنطبق على ذات الله، لانه منزّه عن الجسمية وحالاتها وأعراضها مطلقاً.

ولننظر - ثانياً - في الجانب الآخر، أي في موضوع المعرفة خارج عالم اللاهوت.

نعني موضوعها في العالم المادي. ولنسأل، في البدء: هل العالم المادي هذا يكون موضوعاً للمعرفة في فلسفة "اخوان الصفاء"؟.

هذا السؤال ينحل - في الواقع - إلى سؤال آخر هو الأساس هنا: هل "اخوان الصفاء" يعترفون بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي (المادي)؟.

يمكننا القول، منذ الآن: نعم. انهم يعترفون له بهذا الوجود فمن الطبيعي - اذن - ان يكون موضوعاً⁴⁴⁴

⁴⁴³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 391

⁴⁴⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 392

أما مصادر المعرفة التي يعتمد عليها "الاخوان"، فإن الأساس فيها هو ما يخضع لتيار النزعة العقلانية في الغالب. فانهم حتى في مجال ما يسمونه بـ"العلوم الإلهية" لا يبتعدون عن هذا الأساس. غير أن هذا الأصل لا يبقى وحده دائماً مصدراً لمعرفة "العالم الروحاني". فإن التحفظ والحذر اللذين يسيطران، في معظم "الرسائل"، على تفكير "الجماعة" يدفعانهم أحياناً إلى إضفاء ستار غيبي على استنتاجاتهم ذات النزعة العقلانية والمادية.

ومن هنا يشتد الالتباس في نصوصهم لدى الباحثين، فيجد المثاليون منهم في هذا الالتباس مجاًلاً لطمس تلك النزعة، أو لعدم رؤيتها كامنة وراء ذلك الستار الغيبي الذي يكون حيناً كثيفاً وحيناً شفافاً يكشف ما وراءه.⁴⁴⁵

إذا كانت معرفة الله و"العالم الروحاني" بأسره، تستند إلى العقل والمعارف العقلية والعلمية، كما اتضح في ما سبق، فبالأولى أن تستند معرفة "العالم الجسماني" إلى هذه الوسائل نفسها. بل نرى هنا عملية التفكير بكاملها تتكشف، في نصوص "الاخوان"، عن ميل مادي عندهم ينطلق من نظرة تطبيقية مقارنة للواقع.

"أخوان الصفاء" عند تفسيرهم عملية التفكير، يضعون في البدء قاعدة انطلاق الإنسان إلى المعرفة. وهي ذات أركان ثلاثة مترتبة من الأدنى إلى الأعلى: أولها الحواس الخمس ثم العقل. والعقل هنا معناه الإدراك العام للمبادئ العقلية الأولية، أي بدهيات الأمور، أو المسماة في الفلسفة القديمة بـ"المبادئ الأولى" كإدراك أن النقيضين لا يجتمعان.

لذا هم يعتبرون هذا الإدراك أداة للمعرفة مشتركة بين الناس البالغين جميعاً، لأن العقل، بهذا المعنى العام، غير موصول وحده إلى العلم، فلا بد إذن من مرحلة أعلى منه للوصول إلى العلم. وهذه هي مرحلة الركن الثالث: البرهان.⁴⁴⁶

فالمعرفة العلمية -بناء على ذلك- تحتاج إلى الأركان الثلاثة معاً وفق ترتيبها السابق: الحس، والعقل، والبرهان.

وهم -أي "الاخوان"- يرون أن البرهان، لكي تكتمل به المعرفة العلمية لابد أن يتأسس على النظر في الرياضيات والهندسة والمنطق. هذه هي الوسائل لتحصيل المعرفة بمختلف مراتبها. إن قراءة التفاصيل في نصوصها الأصلية في "الرسائل"، تضع أمامنا بعض الاستنتاجات البالغة الأهمية في نظرنا:

1. إدراك "الجماعة" حقيقة الترابط المادي العضوي بين كل من عملية الحياة وعملية الاحساس وعملية التفكير.

⁴⁴⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 393

⁴⁴⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 396

2. ان ادراك الترابط العضوي بين العمليات الثلاث لدى "اخوان الصفاء"، كما لدى غيرهم من فلاسفة العرب الاسلاميين في عصرهم، أمر تنطق به نصوصهم جميعاً، أي أن هذا الادراك، هو من المظاهر المعرفية للعصر بكامله.

ولكن ، ينبغي الفصل بين هذا الموقف الفلسفي المادي هنا والموقف الفلسفي المثالي في مسألة النفس، حيث يفترض "الاخوان" ثنائية النفس والجسد.

فالانسان -حسب فرضيتهم المثالية- "جملة مجموعة من جسد جسماني ونفس روحانية، وهما جوهران متباينان في الصفات ، متضادان في الاحوال ، ومشاركان في الاعمال العارضة والصفات الزائلة.

3. الاستنتاج الثالث، ان وصفهم عملية التفكير، بمختلف مراحلها واجهزتها، يكشف، خلال النصوص

نفسها، عن توصلهم إلى رؤية الأساس المادي لهذه العملية، بل رؤية حركتها الداخلية مرتبطة بأجهزة الحياة والاحساس العضوية في الجسم، رغم كون هذه الرؤية ظلت قاصرة عن جعل الأساس

المادي هذا منطلقاً إلى رفض فكرة "روحانية" النفس البشرية.⁴⁴⁷

ولكن، ما منهج "اخوان الصفاء" في الاستدلال: هل هو المنهج الارسطي المبني على القياس المنطقي، أي استنتاج المعرفة من آلية التركيب الشكلي للمقدمات، ام هو المنهج الاستقرائي المبني على استخلاص المعرفة من حركة الواقع نفسه؟.

ان ما وصلنا اليه حتى الان في هذا البحث يسمح لنا بالقول إن منهجهم استقرائي يتجاوز المنهج الارسطي. ذلك بأن ما عرفناه من ارتباط المعرفة العقلية عندهم بالمعرفة الحسية، ومن نظرتهم إلى التغيرات الكمية كمؤثرة في التغيرات الكيفية، ومن ربطهم بين النشاط الفكري والنشاط العملي، قد وضعهم بعيداً عن الطريقة الارسطية القائمة على النظر إلى الكيفيات كأوضاع سكونية ثابتة لا تتأثر بحركة التغير في الكميات.

ومما له دلالاته هنا انهم اضافوا إلى المقومات الخمسة التقليدية للحد أو التعريف، كما جاءت في منطلق القدماء، مقوماً سادساً سموه "الشخص"، فصارت ستة، وهي: الجنس ، والنوع ، والشخص، والفصل ، والعرض الخاص، والعرض العام.

ويعني "الشخص" ، في كلامهم، الاشياء المشخصة، أي الموجودات المحسوسة، أو الجزئيات التي منها تكون الاجناس والانواع.

ان هذه الاضافة ذات دلالة كما قلنا. ودلالاتها هي نظرة هؤلاء الموسوعيين إلى التعريف مرتبطاً بحركة الوجود

الواقعي، ومتحركاً بها ، لا منحصرراً في نطاق المفاهيم الثابتة.⁴⁴⁸

⁴⁴⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 398

⁴⁴⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 403

خاتمة:

لم يكن "أخوان الصفاء" ممثلين مذهبيين محدودين، أي تابعين فقط لمذهب الاسماعيلية. انهم -في الواقع- ممثلون لاحدى ظاهرات عصرهم ومجتمعهم البارزة، وهي ظاهرة البحث الموسوعي بشموليته، مع عناية خاصة ببحث أوسع المعلومات عن الطبيعة بالمستوى الذي بلغته صيغة هذه المعلومات في مباحث الفلاسفة - العلماء العرب آنذاك.

المعارف التي تحتويها مجموعة "أخوان الصفاء"، متحولة من كونها "معارف هليينية" أصلاً، إلى كونها معارف العصر والمجتمع اللذين يعبر عنهما "أخوان الصفاء"، ولأن الاتجاه العام لهذه المعارف يستجيب لمصالح الكثرة العريضة من فئات هذا المجتمع، وهو - لذلك - يعد تعبيراً أيديولوجياً أيضاً عن هذه الفئات العريضة نفسها. بقدر ما كانت -أي المجموعة- بمثابة تعميم لمعارف عصرها عن قوانين الطبيعة، وبقدر ما كان ذلك بمثابة تعبير عن مصالح الفئات الاجتماعية المستغلة والمضطهدة (بالفتح)، كانت تحمل الميل الجدي إلى المعرفة الموضوعية عن الطبيعة والمجتمع.

يتجلى هذا الميل لا في منهج البحث وفي الاستنتاجات التي يتوصل إليها البحث فحسب، بل يتجلى كذلك بالتعبير الصريح المباشر عنه حين يوصي مؤلفو المجموعة اخوانهم "أن لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب.

ان تركيز اهتمامنا على هذه الحقائق، لا يعني أننا نقصد إلى اغفال الجوانب الاخرى من فلسفة "أخوان الصفاء"، التي يبرز فيها وجههم المثالي.⁴⁴⁹

حصيلة الفصل الرابع : (أخوان الصفاء)

الفرق بين الصوفية وأخوان الصفاء، ان هؤلاء الاخيرين متقدمون على الصوفية في مجال الصراع الايديولوجي، من حيث انهم أكثر ارتباطاً بالواقع الاجتماعي، في حين ظل الصوفية بعيدين عن هذا الواقع، وظل موقفهم الايديولوجي منحصراً في المدلول الفلسفي لتجربتهم الداخلية.

من مظاهر ارتباط اخوان الصفاء بالواقع الاجتماعي:

أولاً، انهم يضعون النشاط الاجتماعي في أساس سعي الانسان إلى السعادة.

ثانياً، انهم يؤكدون قيمة العمل الجسدي وأهدافه الاجتماعية.

ثالثاً، انهم وضعوا معارفهم عن الطبيعة والمجتمع في متناول الجماهير، واجتهدوا في نشرها بين مختلف الفئات الاجتماعية.

رابعاً، انهم ينطلقون في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة ذات أبعاد طبقية.

⁴⁴⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 435-436

أما منهج العقلي فيتجلى في المسائل التالية :

- أولاً، تعريفهم العقل البشري بأنه "التمييز الذي يخص كل واحد من أشخاصه دون سائر الحيوانات".
- ثانياً، انكارهم المعجزات.
- ثالثاً، رفضهم التقليد في الدين ما لم تقم البراهين.
- رابعاً، اعتبارهم الاحكام الذي يستخرجها العقل البشري من المبادئ العقلية، اسمى انواع المعرفة، مع اعترافهم بقيمة المعرفة الحسية، كطريق إلى المعرفة العقلية.
- خامساً، ان معظم الأصول التي يعتمدون عليها في تفسير العالم مستمدة من العلوم الرياضية والطبيعية.
- وفي مسألة معرفة الله لا يحكم اخوان الصفاء على العقل بالعجز هنا، وانما يرون انه بسبب كون الله منزها عن الجسمية، لا يُعرف بوساطة المقولات نفسها التي يعرف بها العالم الخارجي.⁴⁵⁰
- بالمقارنة مع أفلاطون، وجدنا لنظرية "المثل" أهلاً في فلسفتهم، لكنهم وجهوها توجيهاً ذا نزعة مادية. فهم يرون لكل من العقل الفعال، والنفس الكلية، والهيولي الأولي، مثلاً ونظيراً في العالم المادي، ولكن الفرق بين "المثل" الافلاطونية وهذه "الامثال والنظائر" من عدة جهات:
- أ- "مثل افلاطون أسباب للواقع الحسي، وهذا يعني تكثر "الأرباب" (الآلهة)، و "الاخوان" لا يعتبرونها أسباباً وآلهة، لان الاله واحد (التوحيد).
- ب- "مثل" افلاطون متوازية لا علاقة للواحد منها بالآخر، والقوى الروحانية عندهم (العقل، النفس الكلية، الهيولي الأولي) متسلسلة مترتبة بعضها يأخذ من بعض.
- ت- "مثل" أفلاطون هي وحدها ذات وجود حقيقي، وعند اخوان الصفاء "الامثال والنظائر" التي تقابل القوى الروحانية، لها وجود حقيقي (موضوعي).
- لذلك يسمونها "الامثال والنظائر" ولا يسمونها "المثل". ومعنى "المثل" و "النظير" : المساوي لمثيله ونظيره ، والتساوي هنا بالوجود، فكل من الكائن الروحي ومثيله المادي له وجوده المستقبل.
- بالمقارنة مع أفلوطين، وجدنا فكرة صدور العالم عن الله بطريق الفيض، فكرة أفلوطينية دون شك، ولكن صورتها تغيرت في فلسفة "الاخوان" من حيث الشكل ومن حيث الجوهر. في الشكل تغيرت مراتب الصدور واعدادها وعلاقاتها بعضها ببعض ومصطلحاتها، وأما الجوهر فيختلف من حيث انكار وجود العالم المادي عند أفلوطين، والاعتراف به عند "الاخوان"، ومن حيث انكار المعرفة الحسية عند أفلوطين والاعتراف بها عند "الاخوان".
- بالمقارنة مع الفيثاغورية، يظهر الاختلاف جوهرياً أيضاً. فالعدد عند فيثاغورس أصل أو ماهية أولى للوجود، وهو عند "الاخوان" ليس سوى أمر وضعي رتبته الحكماء اختياراً.

⁴⁵⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 443

أما من حيث وضعه وعلاقاته بمفردات الاعداد فليس أكثر من كونه شبيهاً فقط بما بين الله والعالم من وضع علاقات، بمعنى انه كما الله واحد تصدر عنه الكثرة، تكمن في العدد الأول المطلق اعداد كثيرة.

فالمسألة، عندهم، لا تزيد عن نوع من المشابهة في ذلك، وليس نظريتهم ان العدد أصل الوجود.⁴⁵¹

هل العالم حادث أم قديم (أزلي) عند اخوان الصفاء ؟.

هم يقولون صراحة انه حادث (غير أزلي)، لأنه متحرك متغير، وبما ان الحركة غير أزلية، فكل متحرك متغير فهو غير أزلي.

⁴⁵¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 445

الفصل الخامس: دياليكتيك العلاقة .. بين الفلسفة العربية والعلوم الطبيعية

في الفلسفة اليونانية:

في الفلسفة القديمة اليونانية، قبل افلاطون، كان الاتجاه العام منذ طاليس (621 - 550 ق.م) نحو أصالة الوجود.

فقد كان كل جهد الفلسفة منصرفاً إلى البحث عن المادة الأولى للعالم.

وبالرغم من أن طاليس قال بان الآلهة هي القوة التي بها يتحقق وجود الأشياء، وبها تتحرك الأشياء، قال - مع ذلك - ان قوة الآلهة هذه كامنة في داخل الأشياء، بمعنى أن مصدر وجود المادة وحركتها ليس خارج ذاتها. ومهما اختلف وتعددت تصورات الفلسفة بعد طاليس، بشأن المادة الاولى للعالم وكيفية نشوئها، فقد ظل الاتجاه نحو أصالة الوجود هو الغالب، حتى جاء انكساغوراس (500 - 432 ق.م)، فقال بعامل خارجي هو العقل (Nous)، وقال ان هذا "العقل" هو القوة المحركة للعناصر (البذور) غير المتناهية للمادة. لانه -في الأساس- ينظر إلى "العقل" كقوة مادية تؤثر في تفاعل "البذور".

وارسطو نفسه يعلل موقف انكساغوراس هنا بأنه استخدام "العقل" كآلة لنشأة العالم، وانه -أي انكساغوراس- حين اعترضته صعوبة تحديد السبب في الوجود الضروري لهذا الشيء، أو ذاك من أشياء العالم المادي، لجأ إلى "العقل"، مع انه تظهر في تعليمه أشياء - غير "العقل" - كأسباب لوجود الموضوعات.

ويستخلص من أرسطو ، بهذا الصدد، ان انكساغوراس حتى حين يلجأ إلى "العقل" انما يلجأ اليه بوصف

كونه قوة مادية تؤثر تأثيرها الخاص على "البذور"، لا بوصف كونه روحاً الهية.⁴⁵²

وأفلاطون أيضاً يؤكد هذا الاتجاه المادي عند انكساغوراس حيث يقول على لسان سقراط ، انه قرأ كل شيء في مؤلفات انكساغوراس، وانه كلما ازداد تعمقاً في افكاره ازداد شعوراً بالخيبة ، لانه لا يجد فيها -عملياً- مكاناً "للعقل" ، بل يجد فيها تفسيراً لوجود الأشياء بالماء والهواء وكثير غيرها. ان هذه شهادة من افلاطون تؤكد الاتجاه المادي عند انكساغوراس.

بقي اتجاه الفلسفة القديمة (اليونانية) مادياً في الغالب، حتى ظهر افلاطون.

نقول: بقي مادياً، بمعنى الاعتراف العفوي بأصالة الوجود. ذلك بالرغم من اننا نجد في الافكار المادية حينذاك عناصر مثالية. غير ان المثالية، بمفهومها الفلسفي، أي كمنظومة ومنهج ونظرية متماسكة ، لم تكن قد تكونت قبل افلاطون.

ان موقف افلاطون، في مسألة الوجود والماهية، صريح بالانحياز إلى جانب أصالة الماهية. ذلك بحكم نظريته عن "المثل" (الافكار)، التي هي "ماهيات" (مفاهيم) ثابتة تختص وحدها بصفة الوجود الحقيقي، أما العالم الخارجي (المادي)، فليس سوى ظلال عبارة لتلك "الماهيات" (المثل)، أو أشباح لها.

⁴⁵² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 473

453

ثم يأتي أرسطو ليحدث تغييراً في الموقف، بعد استأذه افلاطون، من هذه المسألة.⁴⁵³ فان أرسطو من المنظرين الأولين لموضوع أصالة الوجود، أو هو المنظر الأول لها في فلسفة القدماء، وهذا هو الأساس في الجانب المادي من فلسفته، رغم كونها - بوجه عام - فلسفة مثالية، ولكن مثالية غير صافية. ان أول مظهر يكشف عن ميل أرسطو إلى فكرة أصالة الوجود، هو اعترافه بأولية الطبيعة، فان الموجودات العينية (الجزئيات) هي - عنده - أولى الموجودات وأحقها بالوجود. أما الكليات (الاجناس والانواع) فوجودها قائم داخل الجزئيات.

ولهذا يسمى أرسطو هذه الجزئيات بالجواهر الأولى، في حين يسمى الاجناس والانواع بالجواهر الثواني. ونقول، بتعبير آخر: ان مجمل ما وجهه أرسطو من انتقادات إلى عالم "المثل" (الافكار) الافلاطونية، صريح في رفضه فصل العالم الذي يمكن ادراكه بالعقل، عن العالم المادي، ورفضه الفصل الميتافيزيقي للجوهر عن الظاهرة، أو اعتبار العام خارجاً عن الخاص.

ولكن ، تنبغي الإشارة هنا إلى أن أرسطو بالرغم من كونه يفكر مادياً في نقده افلاطون، يعود إلى التفكير مثالياً في تعليمه الخاص بشأن الصورة والمادة، وهو يناقض نفسه، مرة أخرى، حين يقول بأولية الكليات في نظرية المعرفة، بعد أن أثبت أولية الجزئيات في مسألة الوجود.

ففي نظرية المعرفة يقول أن موضوع المعرفة اليقينية هو الكلي دون الجزئي ، أي الماهية دون الوجود الواقعي ، معللاً ذلك بأن الكلي بين وسابق في ذاته، أي بصورة موضوعية، وأن الفرد الواقع تحت الحس بين وسابق لدينا، أي أن ظهوره وسبقه كائن في وعينا فقط، لا بصورة موضوعية.

فاذا انتهينا في هذه المسيرة مع الفلسفة اليونانية القديمة إلى الافلاطونية المحدث، وجدنا نظام الفيض الافلوطيني قائماً على فكرة كون الوجود الحقيقي منحصراً في عالم "العقول" (الروحانية).

وهذه "العقول" هي تعبير آخر عن "الماهيات" الافلاطونية الثابتة، أي أن هذا النظام قائم على فكرة أصالة الماهية.⁴⁵⁴

في الفلسفة العربية:

كان لابد من هذا العرض لمواقف الفلسفة القديمة اليونانية في مسألة الوجود والماهية، تمهيداً لعرض مواقف الفلسفة العربية فيها.

لانه مهما كانت المؤثرات التي تحدد مواقف الفلاسفة العرب الاسلاميين في هذه المسألة وغيرها، تبقى الفلسفة اليونانية هذه، ذات حضور ملحوظ بين هذه المؤثرات، أو تبقى مصدراً من مصادرهم المعرفية، واصلاً موضوعياً من أصول تفكيرهم، وان كانوا يتجاوزون هذا الأصل حيناً ، ويعدلون صيغته حيناً، ويعارضونه حيناً آخر.

⁴⁵³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 474

⁴⁵⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 475

والواقع أن فلاسفة العرب كانوا يحاولون صياغة مواقفهم الايديولوجية بالارتباط مع نتائج معارفهم العلمية، صياغة فلسفية تستمد لغتها ومصطلحاتها من فلسفة اليونان القدماء، دون أن يتقيدوا بنظام معين من نظمها المختلفة، أو باتجاه محدد من اتجاهاتها.

وانطلاقاً من هذا الأساس ذاته نستطيع أن نفهم كيف استخدموا نظرية الفيض الافلوطينية، مثلاً، دون أن يلتزموا بنظامها الكامل، ولا بموقفها الرفض لوجود العالم المادي، وكيف جمعوا بين مصطلحات هذه النظرية واتجاه أرسطو إلى الاعتراف بالوجود الحقيقي للطبيعة.⁴⁵⁵

وليس الا انطلاقاً من ذلك الأساس (الايديولوجي - المعرفي) يصح تفسير ما هو ملحوظ عند فلاسفة العرب من اتباعهم طريقة معينة في تركيب القياس البرهاني الذي وضعه أرسطو في منطق.

وطريقتهم هذه انهم يبدؤون غالباً -ان لم نقل دائماً- اقيستهم الاستدلالية بما يسمى "الحد الأصغر"⁴⁵⁶. بمعنى انهم يرتبون القياس البرهاني على أساس القضية الجزئية لا على أساس القضية الكلية، أي أن الاستدلال العقلي عندهم ينطلق من الواقعة الخارجية (الخاص) إلى العام لاستخلاص الحكم (النتيجة). غير ان بعض الباحثين الغربيين، رغم الاعتراف بكون هذه الظاهرة موجودة بالفعل، يلجأون إلى تفسيرها وفقاً لمنطق النظرية العرقية، بارجاعهم اياها إلى ما يسمونه "طابع التفكير الشرقي".

أما مرجع الظاهرة، وفقاً لتحليلنا التاريخي، فهو - كما سبق عرضه - يقوم على أصول معرفية معينة ترتبط بموقف ايديولوجي معين.

لقد كان هناك، في العالم العربي - الإسلامي، موقفان اثنان، بوجه عام، حيال الكون والطبيعة: موقف يتمسك بفكرة الثبات الذي تتميز به الماهيات القائمة خارج الطبيعة، لكي يسقط فكرة الثبات هذه على النظام الاجتماعي التيوقراطي السائد، بدعوى انه نابع من عالم "الماهيات" تلك، دعماً لايديولوجيته وفكرة ديمومته وتأبيده.

والموقف الآخر، يتمسك بفكرة حركية العالم، أي كونه قائماً على حركة التغير والصيرورة، الملازمة لوجوده. وهذا الموقف يتركز النظر خلاله على الوجود الطبيعي كموضوع للمعرفة، له استقلاليته وموضوعيته.

وهو نفسه الموقف المستمد من الممارسة العملية للمعرفة من الموقع الاجتماعي (الايديولوجي) لأصحاب هذا الموقف.⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 476

⁴⁵⁶ يبني القياس البرهاني عند أرسطو على ثلاثة عناصر: الحد الأصغر، والحد الأكبر، والحد الأوسط. وتتركب هذه الحدود ضمن مقدمتين، ونتيجة. ويشترط ان تكون المقدمتان مترابطتين، وهما: المقدمة الكبرى (قضية كلية) والمقدمة الصغرى (قضية جزئية). والحد الأصغر هو الذي تتضمنه المقدمة الصغرى. فإذا استخدمنا المثال التقليدي عند المناطقة وفقاً للتركيب الذي اختاره فلاسفة العرب كانت صور القياس هكذا: سقراط انسان + كل انسان فان = سقراط فان.. "الانسان" في هذه المعادلة هو الحد الأوسط. و"سقراط" هو الحد الأصغر، والمقدمة الأولى في هذا التركيب (سقراط انسان) هي المقدمة الصغرى، وهي قضية جزئية.

⁴⁵⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 477

التمييز بين الموقفين في الاتجاه الفلسفي هو أن الموقف الأول يؤدي إلى القول بأن الماهية هي أصل العالم، والثاني يؤدي إلى القول بأن الوجود هو الأصل. ولكن التمييز على هذا الأساس ليس مطلقاً . فقد وجد بين فلاسفة التصوف مثل السهروردي القائل بأصالة الماهية، ومع ذلك فهو معارض للايديولوجية الرسمية.⁴⁵⁸

⁴⁵⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 484

الفصل السادس: قضايا الوجود والماهية.. في: بواكير نضج الفلسفة العربية - الإسلامية

قضية الوجود والماهية في فلسفة الفارابي :

الدور التاريخي للفارابي :

نبدأ هذا الفصل بأبي نصر الفارابي (259 - 339 هـ / 872 - 950) لانه الممثل الأول والابرز للفلسفة العربية في مرحلة بواكير نضجها ما بين النصف الثاني للقرن الثالث والنصف الأول للقرن الرابع الهجريين (التاسع - العاشر).

ولعل الصياغة الجديدة لمفاهيم الفلسفة العربية، التي صاغها الفارابي بصورتها النظرية الأكثر استقلالية عن المفاهيم اللاهوتية، والأكثر نضجاً من حيث المنحى المعرفي، هي التي حملت بعض الباحثين المحدثين أن يبالغوا في تحديد مكانته إلى حد تصنيفه كمؤسس للفلسفة العربية، أو وصفه بأنه "أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في ثوبها الكامل ووضع أصولها ومبادئها".

وربما كان الاقرب إلى الواقع ما قاله أحد المستشرقين من انه "ليس شيء مما يوجد في فلسفة ابن سينا وابن رشد الا وبذوره موجودة عند الفارابي".⁴⁵⁹

فلسفة الفارابي فتتجلى في النقاط الآتية :

أولاً- نفيه المسلمة الدينية بكون العالم مخلوقاً من العدم. وهذه النقطة تعني بالضرورة ازلية العالم، أي نفي المسلمة الدينية الاخرى بأن العالم حادث.

والنصوص الدالة على القضية بكلا جانبيها، متوفرة في تفسير الفارابي كيفية صدور العالم عن الأول (الله)، بطريق الفيض.

ان وجود العالم ملازماً ضرورياً، لجوهر وجود الله. فالعالم اذن ليس مخلوقاً، لانه ليس مسبوقاً بالعدم، وليس حادثاً، بل هو أزلي تبعاً لازلية مصدر الفيض، وهذه النتائج كلها تتعارض مع موقف الشريعة تعارضاً مطلقاً⁴⁶⁰. ثانياً- نفيه الوحي بمفهومه اللاهوتي، أي نفي كونه غيبياً، منفصلاً عن فاعلية قوانين حركة الوعي البشري في تحصيل المعرفة.

⁴⁵⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 489

⁴⁶⁰ لكن الفارابي يناقض نفسه في هذه المسألة، ففي حين يقوم بناء نظامه الفلسفي كله على أساس الفيض الذي يستلزم نفي الخلق من عدم وإثبات أزلية العالم بالضرورة وبحكم مدلولات النصوص الفارابية نفسها، نراه في كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين" (الطبعة نفسها، ص 100 - 104) يقول بابداع الله العالم من لا شيء (ص 101 ، 103 ، 104)، ويقول بأن العالم حادث، بل يصف الظن بكون أرسطو من القائلين بقدم العالم بأنه "الظن القبيح المستكثر" (ص 100) .. كيف نفهم هذا التناقض، أو باي قولي الفارابي نأخذ؟ في رأينا أن التناقض هنا ظاهري، وليس حقيقياً. وانما هو طريقة في الدفاع عن النفس وهي طريقة أباحها فلاسفة العرب الاسلاميون لانفسهم آنذاك إلى حد غير مقبول. أما آراؤهم الحقيقية، فهي تلك التي تتضمنها نظرياتهم الفلسفية، لا ما يصرحون به خارج هذه النظريات، والا كانت انظمتهم الفلسفية كلها لاغية.

فإن الفارابي يفسر الظاهرة المعرفية التي بها يتمكن بعض افراد البشر من رؤية العوالم غير المنظورة، ومن التنبؤ بـ"الاشياء الالهية". ومن قبول "الجزئيات الحاضرة والمستقلة" عن "العقل الفعال" - يفسرها تفسيراً مادياً مرتبطاً بالقوى الطبيعية لكل بشري.

فهو يرى أن منشأ الوحي إنما هو المخيلة في الانسان. فهذه حين تكون "في انسان ما قوية كاملة جداً" وتكون "المحسوسات الواردة عليها من الخارج" غير مستولية عليها "استيلاء يستغرقها بأسرها" وغير مستخدمة كلياً للقوة الناطقة، بل يبقى فيها، أي في المخيلة، مع ذلك، كثير من طاقاتها "تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها" - في هذه الحال تستطيع المخيلة، بما لديها من صور المحسوسات، وبما تحصل عليه من معطيات "العقل الفعال"، أن تتخيل صوراً محاكية للصور المرئية، تعد فترتسم في "القوة الحاسة". وحين تحصل هذه الرسوم المتخيلة في الحاسة المشتركة، تتفعل بها قوة البصر، لتعكس في الحاسة المشتركة وفي المخيلة، برؤية جديدة تتمازج فيها معطيات الاشياء المرئية مع معطيات العقل الفعال. فإذا جاءت هذه الرؤية "في نهاية الجمال والكمال، قال الذي يرى ذلك ان الله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات اصلاً". انا هذه "العملية" التي تؤدي فيها المخيلة الدور الرئيس بمعونة الموجودات المحسوسة، هي - عند الفارابي -

"أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المخيلة، واكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة".⁴⁶¹

النبي - بناء على ذلك - يرى رؤيته النبوية بوساطة المخيلة، وهذه - أي المخيلة - تصله بالعقل الفعال، الذي هو حلقة الاتصال بين العقل البشري والعالم العلوي.

غير أن هناك - عند الفارابي - معرفة أعلى من معرفة المخيلة ومن المعرفة الحسية كلتيهما، وهي معرفة القوة الناطقة. وهذه هي معرفة الفيلسوف. أي أن الفارابي يضع الفيلسوف فوق النبي مرتبة من حيث المعرفة، بل من حيث الكمال البشري.⁴⁶²

الفلسفة الاجتماعية والأيدولوجيا:

أول ما نلاحظه في فلسفته الاجتماعية وضعه مسألة أرادة الناس واختيارهم كأعضاء مجتمع. صحيح انه يبدأ فكرته عن البنية الاجتماعية المتكاملة بتشبيهه علاقة التعاون والتكامل بين أعضاء المدينة (المجتمع) بالعلاقات الطبيعية بين أعضاء "البدن التام الصحيح" من حيث أسلوب التعاون بينها "على تنميط حياة الحيوان وعلى حفظها عليه" ومن حيث التفاضل بينها في "الفطرة والقوى" تفاضلاً يكون به "عضو واحد" رئيساً "هو القلب" و "أعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس (..) وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب اغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة (..) وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، وهكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترئس أصلاً".

⁴⁶¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 495

⁴⁶² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 496

ولكن الفارابي يستدرك فوراً خطأ هذا التشبيه لي طرح قضية الفوارق الجوهرية التي بها يختلف مفهوم العلاقات البشرية بين أعضاء المجتمع عن مفهوم العلاقات الطبيعية بين أجزاء الدين، التي بها تختلف البنية الاجتماعية عن البنية البيولوجية للكائنات الحية.

ي طرح أولاً، فارق الإرادة والاختيار.

ثم ي طرح -ثانياً- الفرق بين مقاييس تفاضل الناس في مراتبهم الاجتماعية ومقاييس التفاضل المتعلق بمراتب أجزاء العضويات الحية.

نرى الفارابي هنا يملك رؤية تستحق الاهتمام. فهو يلحظ أن أعضاء المجتمع وإن كانت طبائعهم الفطرية "متفاضلة يصلح بها إنسان لشيء دون شيء"، فليست هذه الطبائع بحد ذاتها هي المحددة لمكانة كل منهم ولوظيفته في المجتمع، بل المحدد -في رؤيته- هو "الملكات الإدارية التي تحصل لها"، أي للطبائع الفطرية. ويمكن أن نفهم منه هنا أن حصول هذه "الملكات الإرادية" يتوقف على نوعية المعارف والتجارب والممارسات التي تكتسبها الطبائع الفطرية خلال نشاط الناس الاجتماعي.⁴⁶³

بدليل أن الفارابي ينتهي إلى معادلة هذه الملكات الإرادية بـ"الصناعات وما شاكلها". ذلك يعني أن ما يحدد مواقع الناس الاجتماعية هو مدى ما يستطيع كل منهم أن يكتسبه، في ظروف نظام اجتماعي معين، من وسائل مطورة لقابلياته الفطرية تشكل "ملكاته الإرادية" بهذا الشكل أو ذاك.

إذا صح استنتاج هذه "الرؤية" من نصوص فلسفته الاجتماعية في "المدينة الفاضلة"، كان مؤدي هذا الاستنتاج أن ليس من موقع اجتماعي مفروضاً على أحد أو فئة من الناس بشكل قدره نهائي ثابت لا يقبل التغيير تقرر قوى غيبية خارج إرادة الناس.

بل يرى الفارابي - كما نفهم من نصوصه- أن الذي يقرر ذلك هو الإنسان نفسه بما يكسبه من "ملكات إرادية".

علينا أن نتذكر أن الفارابي وضع فلسفته في مجتمع تسوده علاقات الانتاج الاقطاعية أساساً، وإن فكرة "العناية الإلهية" بأبعادها القدريّة كان لها تفسيرها الطبقي لدى ممثلي السيطرة الاقطاعية السياسيين والايديولوجيين، وهو التفسير الذي يعني تصنيف مؤهلات الناس الفطرية على أساس مراتبهم الطبقيّة الاقطاعية. فالطبقة العليا منحها "العناية الإلهية" أعلى هذه المؤهلات، ومنحت الطبقات الدنيا أدناها، وما تقرر "العناية الإلهية" فهو نهائي لا يتغير (في حين أن الطبقة العليا هي التي تقرر حجب وسائل المعرفة عن الطبقات الدنيا وتحدد لها شكل "الملكات الإرادية" التي "تناسبها" وتوفر لنفسها -أي الطبقة العليا- وللمن يخدم موقعها في رأس

الهرم الاقطاعي، ما يميز "ملكاتها الإرادية"، ثم تنسب "النقص" لدى "عامة" الناس إلى "العناية الإلهية".⁴⁶⁴

⁴⁶³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 505

⁴⁶⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 506

ان موقف الفارابي هو موقف المعارض لهذا التفسير، فهو -آخر الامر- موقف ايدولوجي يعارض به أساساً آخر من الأسس التي تقوم عليها ايدولوجية نظام الحكم التيقراطي وينقض به نظرتها الميتافيزيقية (الغيبية) الاطلاقية في تصنيف "ملكات" الناس "الارادية" على أساس الترتيب الطبقي الاقطاعي لمواقعهم الاجتماعية.

في ضوء ذلك، يمكن أن نحدد أثر النظام الطبقي الاقطاعي في تفكير الفارابي اذا اضفنا إلى ذلك نظرتة إلى القرية (الريف) كخادمة للمدينة.

فان جملة القرائن التي ذكرناها تسمح لنا باستنتاج ان نظرتة هذه تتضمن التعبير عن ايدولوجية الفئات النامية في المدينة كفئات الصناعيين الحرفيين ومتوسطي التجار وشغيلة الخدمات الاجتماعية المستجدة في نظام المدينة المزدهرة خلال العصور العباسية.

ان هذه الفئات كانت تمثل القوى الجديدة ذات الاتجاه الثوري بالقياس إلى الاتجاه العام المحافظ والرجعي الذي تميزت به العلاقات الاقطاعية في مرحلة انقسام الامبراطورية العباسية وانهلال مركزية الخلافة. فقد كانت فئات المدينة تلك في إبان صعودها مندفعة إلى سطح المجتمع طامحة إلى التأثير في الاحداث الجارية والصراعات المحتدمة، وكانت لها تنظيماتها الفئوية ذات الطابع النقابي ولها تحركاتها الكفاحية العنيفة، في حين كانت الطبقة المسيطرة ترسخ نظرة الاحتقار إلى مكانة تلك الفئات وإلى نوعية عملها الانتاجي.

ولكن، حين يضع الفارابي "خارطة" التركيب الاجتماعي "للمدينة الفاضلة"، يتراءى لنا -لدى النظرة الأولى- انه يضعها على مثال لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن "خارطة" التركيب الهرمي للمجتمع العربي - الاسلامي كما كان في عصره.

فهو ينقل إلى مجتمع "مدينته" تفاصيل الصورة التي تصورها لنظام الكون على أساس نظرية الفيض.⁴⁶⁵ فكما أن الموجود الأول (الله)، في النظام الكوني، هو السبب الأول، كذلك رئيس "المدينة الفاضلة": "ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة واجزاؤها، والسبب في ان تحصل الملكات الارادية التي لأجزائها في ان تترتب مراتبها، وان اختل منها جزء كان هو -أي الرئيس- المرفد له بما يزيل عنه اختلاله"، وكما ان الاقرب فالاقرب من الموجودات إلى الوجود الأول، هو الاشرف فالاشرف، وبالعكس: الأبعد عنه فالأبعد، هو الاخس فالاخس، كذلك حال الناس الذين يؤلفون مجتمع "المدينة الفاضلة". فان "الاجزاء التي تقرب في الرئاسة من رئيس المدينة تقوم من الافعال الارادية بما هو اشرف، ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف، إلى ان ينتهي إلى الاجزاء - يقصد فئات المدينة- التي تقوم من الافعال بأخسها". ان وضع التركيب الاجتماعي على هذه الصورة، مما يتفق مع نظرة الطبقة المسيطرة في المجتمع الاقطاعي. اذ هو -كما يبدو- يضع هذا التركيب على وجه ثابت ونهائي.

⁴⁶⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 507

غير أن نظرتنا الأولى هذه تبدأ تتغير منذ أن نرى الفارابي يضع خسة الأفعال وشرفها لا على أساس مطلق، أي لا على أساس كونها بذاتها خسيصة أو شريفة، بل المسألة نسبية عنده، فقد يكون الفعل عظيم الفائدة بذاته ولكنه يوصف بالخسة نسبة لموضوعه، وقد يوصف بذلك بالقياس إلى قلة فائدته، أو بالقياس إلى سهولة تحقيقه، فليس لديه حكم اطلاقى نهائي هنا.

ثم حين نراه يضع شرط الترابط بين أجزاء "المدينة"، أي من غير حواجز بين فئات المجتمع، ويضع لاستحقاق رئاسة "المدينة" أساسين أوليين ينبغي توفرهما معا في كل من يتصدى لهذه الرئاسة، وهما: "المؤهلات الطبيعية" أولاً، و"الهيئة والملكة الارادية" ثانياً، مع اعتباره المؤهلات الطبيعية المشتركة للجميع، وليست امتيازاً خاصاً بفئة معينة أو فرد معين، ثم يشترط أن تكون "صناعة" الرئيس قدوة وغرضاً تتجه إليها "صناعات" أهل "المدينة" كلها.⁴⁶⁶

فما "صناعته" هذه؟

يقول الفارابي أن "هذا الانسان - أي الرئيس - هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس".

ولكن، ما السعادة هذه أيضاً عند فيلسوفنا؟

بهذا السؤال ندخل موضوعاً بالغ الدقة والتعقد، فإن كلام الفارابي، في "المدينة الفاضلة"، بشأن السعادة، يتدثر بدثار صوفي يكاد يخفي كل معالم الارض الواقعية التي يقف عليها وينطلق من علاقاتها. وقد استخدم الباحثون المثاليون، من شرقيين وغربيين محدثين، هذه الظاهرة الفارابية ليجردوه من كل صلة له بهذه الأرض الواقعية، وليفصلوه فصلاً مطلقاً عن تاريخيته بحيث نكاد لا نرى من الفارابي سوى أنه "يزداد بعداً عن الحياة الواقعة (..) ولم يجعل بين تعاليمه في الاخلاق مكاناً لأمور الدنيا"، ولا نرى من فلسفته الا وجهها التصوفي النظري.

أما السعادة فلا نجد لها غير وجه واحد أيضاً، هو كونها غاية روحية خالصة تبدأ وتنتهي في حلقة مغلقة واحدة معزولة عن العالم الخارجي لا هدف لها سوى أن تتحرر "نفوسنا من كل ما هو مادي جسمي" وتلتحق بـ"الكائنات العقلية".⁴⁶⁷

اذن، ماذا وراء هذا الالتفاف التصوفي التأملي حول قضية السعادة عند الفارابي؟. يعرف الباحثون في الفلسفة العربية أن ابن طفيل الفيلسوف الاندلسي (506 - 581 هـ / 1112 - 1185) اخذ على الفارابي قوله في كتاب "الاخلاق" ان السعادة انما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار، وان كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز.

⁴⁶⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 508

⁴⁶⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 509

والواقع ان الفارابي قال ذلك في غير كتابه "الاخلاق" أيضاً. فهو في كتاب "تحصيل السعادة" يضع المسألة على صعيد النشاط الاجتماعي للإنسان، فيرى ان لدى الجماعات البشرية فرضاً لتحقيق سعادتها في "الحياة الأولى"، وعن طريق السعادة "الدنيوية" هذه تتال "السعادة القصوى" في "الحياة الأخرى".⁴⁶⁸

حصيلة الفصل السادس

الاستنتاج العام من بحثنا فلسفة الفارابي هو انه :

1. يقول بأصالة الوجود، سواء في المعرفة ام في الجانب الانتولوجي.
2. وان الموجودات الطبيعية لها وجود حقيقي، وموضوعي.
3. وان مفاهيم هذه الموجودات هي نتاج وجودها الجزئي (الحسي).
4. وان الحركة الطبيعية في هذه الموجودات لها قوانينها الداخلية المستقلة.
5. وان العناصر الأولية للطبيعة ليست ماهيات مطلقة، بل هي شكل ما من وجود المادة، شكل مبهم غير متعين.

استنتاجنا الاخير، هو أن بيانات الفارابي هنا تفتح امامنا الطريق إلى التثبت من استنتاجاتنا السابقة القائلة بأن الفارابي يأخذ بأصالة الوجود دون الماهية، رغم كل آراء الباحثين الآخرين بأنه لم يقل أحد من فلاسفة العرب بأصالة الوجود قبل الملا صدراً الشيرازي (1573-1640)، كما تضع هذه البيانات أمامنا نموذجاً حياً للعلاقة المتبادلة بين مستوى تطور علوم الطبيعة في عصر الفارابي وبين مستوى تطور النزعات المادية في الفلسفة العربية آنذاك.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص510

⁴⁶⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص536

الفصل السابع : قضية الوجود والماهية .. في فلسفة ابن سينا

مدخل:

سنجد في دراستنا لقضية الوجود والماهية عند ابن سينا⁴⁷⁰، اننا لا نواجه قضية واحدة، بل قضايا متعددة ومتنوعة أكثر تعدداً وتنوعاً مما واجهناه عند الفارابي.

ذلك - أولاً- لان ابن سينا نفسه جمع في شخصيته وفي اهتماماته المعرفية وفي مسيرة حياته كلها، جوانب ليست متعددة ومتنوعة وحسب، بل متناقضة كذلك. ولكنها جميعاً تلتقي في وحدة ذات نسق متكامل.

وثانياً، لان قضية الوجود والماهية في فلسفة ابن سينا، هي ذاتها أيضاً تستقطب الكثير من القضايا التي تعالجها هذه الفلسفة، سواء في المنطق ام الطبيعة ام ما وراء الطبيعة، ضمن وحدة هي على مثال ذلك النمط من وحدة التعدد والتنوع والتناقض في شخصيته ومعارفه العلمية ومسيرة حياته، ولذا كان من العسير أن يستخلص موقفه الحاسم في قضية الوجود والماهية اذا عزلت عن سائر تلك القضايا ونظر اليها مستقلة قائمة

بنفسها، في حين هي ليست كذلك.⁴⁷¹

أبو بكر الرازي .. ذلك المنعطف :

ان انتقال البحث من الفارابي إلى ابن سينا ، في موضوعنا، دون التوقف قدر المستطاع عند هذا المنعطف الذي يمثله أبو بكر الرازي، يعد مشاركة في الظلم التاريخي الذي أصاب هذه الشخصية العظيمة، عبر العصور حتى اليوم.

ان محمدا بن زكريا الرازي (854 - 932) يمثل نموذجاً للعالم الفيلسوف الذي وضع فلسفته على أساس من تجاربه العلمية ، في الطب والكيمياء بالخاص، فاتجه - لذلك- اتجاهاً فلسفياً مادياً ظهرت آثاره في كثير من المواقف الفلسفية التي ينتهي بها الرازي أبو بكر إلى القول بقدوم الهولي والزمان والمكان، وهو يحصر القدماء في خمسة هي الله والنفس الكلية وهذه الثلاثة المذكورة.

ومن المؤسف اننا لا نعرف نظريته من نصوصه الأصلية، بل من ردود الفعل المضطربة التي اثارته نظريته لدى معاصريه وغيرهم من المتأخرين عن عصره، امثال البيروني (262- 440 هـ / 875 - 1048) ، والشاعر الفارسي الرحالة ناصر خسرو (1003 - 1060) في كتابه "زاد المسافرين"، وعبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي رئيس معتزلة بغداد (-319 هـ / 931) ، والعالم الطبي الشهير محمد بن الحسن بن

⁴⁷⁰ اسمه الحسين، وبكى أبا علي، ويلقب في أدبيات الفلسفة العربية بـ"الشيخ الرئيس"، ولد سنة 370 هـ / 980 في قرية "أفشنة" من قرى بخاري ، ونشأ نشأته الأولى في بلدة "خرميين" التابعة لبخاري اذ كان والده عبدالله بن سينا يتولى ادارتها من قبل الامير الساماني نوح بن منصور، وفي مدينة بخاري نفسها تلقى العلوم على اساتذة خصوصيين في منزل والده ثم على نفسه وبجهد الشخصي، كما بخبرنا هو في سيرة حياته التي أملى شطراً منها على تلميذه أبي عبد الجوزجاني وأكمل شطرها الآخر تلميذه هذا نفسه بعد موت استاذة (نقل هذه السيرة كل من القفطي في كتابه "اخبار العلماء في اخبار الحكماء" ، ص269، وابن أبي أصيبعة في كتابه طبقات الاطباء ج2، ص2 حيث يقول ان ابن سينا ولد سنة 375هـ). انتهت حياة ابن سينا في همدان (إيران) سنة 428 هـ / 1036 .

⁴⁷¹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص541

الهيثم (حوالي 965 - 1039م) ، والفقيه المتكلم فخر الدين الرازي (-606 هـ / 1209)، وابن جزم الظاهري الاندلسي، الفقيه الطبيب الفيلسوف (944 - 1064 م) ، وآخرين ليس من اليسير استقصاؤهم.

ونلاحظ في معظم مناقشات هؤلاء المؤلفين وصفهم أبا بكر الرازي بـ"الملحد"، كما نلاحظ لهجة الانفعال والتشنج تسود أسلوب البعض في هذه المناقشات.

هذه الظاهرة تفقدنا، أولاً، إلى التحفظ في استخلاص مذهب أبي بكر الرازي على حقيقته من ردود معارضيه أنفسهم، ما دمنا غير متمكنين من الاطلاع على نصوصه الاصلية. كما تفقدنا هذه الظاهرة، ثانياً، إلى استنتاج أن الفيلسوف أبا بكر كان صريحاً وجريئاً في التعبير عن مواقفه وآرائه المعارضة للمواقف والآراء "الرسمية" السائدة في عصره.

والملاحظ أيضاً أن أشد معارضيه محاربة لأفكاره هم من الاسماعيلية. فقد حفظ لنا التاريخ ثلاث وثائق تتضمن هجوماً عنيفاً على مقالة أبي بكر الرازي بشأن قدم الهيولي والمكان والزمان وإنكار النبوات ومعجزات الانبياء. (ص454)

يبدو لنا أن اهتمام الاسماعيليين بالتصدي لآراء الرازي أبي بكر على هذا النحو المتسم بالعنف، يرجع - أساساً - إلى اهتمامهم بالدفاع عن مفهوم الامامة الذي هو القاعدة الايديولوجية لدولة الفاطميين.

والمسألة ذات الشأن، في مذهب الرازي، هي قاعدته البرهانية التي ينطلق منها إلى القول بأزلية الهيولي. فان هذه القاعدة تقول بأنه لا يجوز أن يحدث شيء من لا شيء، "لان العقل لا يقبل مثل هذا القول".

نجد في "كتاب السيرة الفلسفية" للرازي، أبي بكر، اشارة إلى كتاب له بعنوان: "ان للجسم حركة من ذاته وان الحركة معلومة".

ولعل "دي بور" استند إلى هذا العنوان حين قال ان الرازي خالف أصحاب ارسطو بقوله ان الجسم يحوي في ذاته مبدأ الحركة".⁴⁷²

أما مذهب أبي بكر الرازي بشأن المكان، فيتلخص بأن المكان غير متناه، وانه قديم، لان كل ما ليس متناهي فهو قديم، ولان الهيولي قديمة، وبما أن الهيولي أجزاء لا تتجزأ، وبما أن لكل واحد من تلك الاجزاء مقدراً لا يقبل التجزئة لصغره، ولما كان كل قديم ذي مقدار لا بد له من مكان، وجب ضرورة أن يقال أن المكان قديم أيضاً.

وقال الرازي، بهذا الصدد، كلاماً آخر يستدل فيه أيضاً على قدم المكان، فهو يرى أنه "لما كان لم يحدث في العالم شيء الا من شيء آخر، صار هذا دليلاً على أن الابداع محال، وأنه غير ممكن أن يحدث الله شيئاً عن لا شيء".⁴⁷³

⁴⁷² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص548

⁴⁷³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص550

ظهر ابن سينا وكانت اللغة العربية لغة العلوم التي درسها، ولغة الدروس التي ألقاها على تلامذته في كل مدينة من مدن فارس أقام فيها، ولغة العلم والفلسفة والشعر في ما كتب وألف ونظم⁴⁷⁴.

وفي واحد من هذه المراكز وجد ابن سينا دار الكتب ذات البيوت الكثيرة في بلاط سلطان بخاري الساماني، التي وصفها - أي ابن سينا - بدهشة، إذ وجد فيها بيتاً للعربية (أي للنحو العربي) والشعر، وبيتاً للفقه، وآخر لفلسفة الأوائل، وهكذا لكل علم.

وفي واحد من هذه المراكز الثقافية المزدهرة وجد ابن سينا جمعاً من التلامذة يأخذون عنه ثم يضيفون إلى اللغة المشتركة ما يزيدها غنى في العلم والفلسفة والادب، كما وجد معاصرين له من العلماء والفلاسفة، أمثال البيروني العظيم، تركوا للعربية تراثاً من المعرفة لا يزال يتمتع بمكانه المرموق في تاريخ المعرفة البشرية.

ابن سينا: منطقته الشخصي:

ابن سينا وإن جرى على قاعدة المنطق الداخلي لتطور الفلسفة العربية، كما جرى على قاعدة منطقها الخارجي المتصل بتاريخ تطور المجتمع العربي - الإسلامي نفسه، كان له مع ذلك كله منطقة الشخصي الذي يبدو وكأنه استثناء للقاعدتين معاً.⁴⁷⁵

ذلك أن ابن سينا نشأ في بيت اسماعيلي النزعة والمذهب، كما أخبرنا هو نفسه، ولكنه بقي مستقل الرأي عن أبيه وأخيه الاسماعيليين، رغم أنه كان يصغي إليهما يتحدثان عن المذهب، ورغم أنهما كانا يدعوانه إليه. هذا أولاً.

ثم إنه دخل مغامرة العمل السياسي، مخالفاً بذلك طريقة أسلافه، حتى أنه شارك في السلطة مرتين أو ثلاثاً، ونعم طويلاً بجاه السياسة وبالعيش المرفه، ولكنه - هذه المرة أيضاً - لم يتأثر بأفكار الحكام ولم يستخدم فلسفته للتعبير عن أيديولوجية الطبقة الحاكمة.

ولم يدع العمل السياسي يطغى على مشاغله الفكرية، بل ظل يواصل التدريس والتأليف حتى في أسفاره، ويقضي ليلاليه في مباحثة تلاميذه وكتابة مؤلفاته، بحيث يبدو كأن هناك انفصلاً بين ليله ونهاره، أي بين مشاغله الفكرية ومشاغله السياسية. وهذا ثانياً.

أما ثالثاً، فإن مغامرة العمل السياسي لم تؤثر عليه من وجه آخر: وذلك أنها لم تأسر شخصيته، أي أنها لم تجعله يتورط في بيع أفكاره وكرامته العلمية للأمراء والسلاطين لقاء كسبه وجاهة المنصب ورفاهة العيش، رغم

⁴⁷⁴ لم يعرف عن ابن سينا أنه ألف بغير العربية سوى رسالة في مبادئ العلوم أهداها إلى علاء الدولة بن كاليوب الذي استولى على همدان وأصفهان (سنة 414 هـ) في دولة البويهيين، وكان ابن سينا قد عمل وزيراً لدى هذا الأمير، ورسالة أخرى صغيرة في "النضات"، وكلتا الرسالتين كتبهما بالفارسية. وهناك رسالة له "في فلسفة الموت" ألفها لأخيه، وتوجد منها نسخة بالفارسية في المتحف البريطاني (راجع كارا دي فو: ابن سينا، ترجمة عادل زعتر، ص149). أما شعره، فلم يذكر أحد من مؤرخي سيرته أو مفسري مؤلفاته أنه نظم شيئاً منه بالفارسية سوى بضع قصائد ورباعيات لا تتجاوز خمسة وستين بيتاً، وسائر شعره كله بالعربية (راجع أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، القاهرة (بدون تاريخ)، ص38).

⁴⁷⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص554

أنه كان محباً لمسرات الحياة وملذاتها. ولذا نراه مرة - يرفض الوزارة عند مجد الدولة بن شمس الدولة البويهية ، مفضلاً عليها التشرد والسجن. ونراه - قبل ذلك - قد رفض الانضمام إلى بلاط السلطان محمود الغزنوي حين طلب إليه هذا، وإلى جماعة من العلماء - بينهم البيروني - أن يلتحقوا به، في وقت كان قد بلغ فيه هذا السلطان ذروة انتصاراته على البويهيين والسامانيين في فارس وبخارى.

لقد رفض ابن سينا ذلك رغم أنه كان يعيش حينذاك عيش الكفاف من مشاهرة رتبها له صديقه أبو الحسين السهلي وزير الأمير علي بن مأمون في خوارزم، ورغم أن محمود الغزنوي حين طلب إليه وإلى أولئك العلماء الانضمام إلى بلاطه، إنما طلب ذلك "ليشرف بهم، ولكي يفيد من علومهم وكفائاتهم".

وهذا يعني أيضاً أن انضمامه إلى هذا السلطان كان منتظراً أن يوفر له عيشاً مرفهاً ومكانة مرموقة. فلماذا رفض ابن سينا ذلك؟

المصادر التاريخية لا تجيب عن هذا السؤال. ولكن، ربما صح لنا أن نفسر رفضه بأمر يتفق لا مع منطقة الشخصي وحسب، بل مع المضمون الايديولوجي لفلسفته كذلك:

أن المعروف عن محمود الغزنوي أنه كان مؤيداً لمذهب السنة التقليدي المحافظ، جاهدًا بنشره في العالم الإسلامي، ومناهضاً للحركات الفكرية والاجتماعية والمذهبية التي تعارض السلطة السياسية لهذا المذهب.

ولذا كان السلطان الغزنوي، محمود، يحارب - بخاصة - المعتزلة والشيعة والقرامطة والاسماعيلية.

وليس من شك عندنا أن ابن سينا ما كان ليرتضي لنفسه أن يصبح - إذا انضم إلى هذا السلطان - في وضع يضطره أن يجاري صاحب السلطة في اضطهاد أحد من هؤلاء، أو أن يجاريه في رفع راية الايديولوجية السنية الرسمية.

ولعل هذا الموقف وأمثاله من مواقف ابن سينا هو الذي بنى عليه "دي بور" قوله بأن ابن سينا لم يطاطئ رأسه لأمرير. وهذا قول صحيح في رأينا.

بقي أمر رابع يدخل في إطار المنطق الشخصي لابن سينا، هو موقفه من الحياة. فقد كان يحب الحياة بشغف، فلم يدع متعة من متعتها إلا نال منها نصيباً موفوراً، سواء أكانت حسية أم عقلية، أم اجتماعية. لقد أشبع حواسه كلها من ملذات الحياة وجمالاتها: الجنس، والموسيقى، والغناء، والخمرة.

كما أشبع عقله من البحث العلمي، النظري والتجريبي. وأشبع طموحه إلى المنصب السياسي والمكانة الاجتماعية البارزة. لذلك كانت نظريته في الحياة نظرة تفاؤلية انعكست في كثير من آرائه الفلسفية. كرائيه -مثلاً- في أن العالم قائم على نسق جميل بديع، وأن الخير هو الغالب على الشر في الوجود الخارجي، وأنه حتى الشر في هذا العالم إنما هو من أجل الخير كان، وأن الوجود بذاته خير، أما عدم الوجود فهو اعظم شراً من الشر المقارن للوجود.

ابن سينا: موقعه الطبقي :

إذا رجعنا ، إلى ابن سينا نبحت عن أصوله الطبقيّة، وجدنا في سيرة حياته وأسرته أن أباه، عبدالله بن سينا، كان قبل أن يوليه نوح بن منصور الساماني، أمير بخارى، أعمال بلدة خرميثن، يزاول مهنة الصرافة في هذه البلدة نفسها، ووجدنا انه طارئ على هذه البلدة، لان أصله من بلخ.

ثم تنتقل الاسرة إلى ولاية عمل اداري - سياسي. وينشأ الحسين بن عبدالله بن سينا في أسرة تجمع إلى اليسر المادي نوعاً من الصلة المباشرة بقناتين اثنتين من أقنية النشاط السياسي والفكري للمجتمع العربي - الاسلامي، هما الدولة السامانية، والحركة الاسماعيلية.

وإذا كانت بين القناتين جهة تقارب من حيث استقلالية الموقف تجاه الخلافة العباسية، ان لم نقل سلبية الموقف هذا، فان بينهما جهة تباعد من حيث ان الأولى تتسم بطابع "قومي" مع محاول للحصول على الاستقلال السياسي عن سلطة الخلافة وسيادتها ذات الوجه العربي.

في حين ان الاسماعيلية تحمل في أصولها المذهبية نزعة عالمية لالغاء الفوارق الدينية و "القومية"، مع طموحها وسعيها لبسط سلطة الدولة الفاطمية آنذاك على مختلف اقطار العالم الاسلامي.

اما الابن الأول لهذه الاسرة الذي سيصبح "الشيخ الرئيس ابن سينا"، فان وضع اسرته هذا يسر له أن ينصرف انصرافاً كاملاً لدراسة علوم عصره منذ الصبا الباكر على أساتذة خصوصيين في منزل الاسرة، ثم على نفسه وبجهده الشخصي الخارق.

ولعل هذا الاعتماد على النفس في تحصيل العلوم كان له أثره في استقلالية شخصيته إلى حد القدرة على رفض تأثيرات الدعوة الاسماعيلية على تفكيره رغم كونها رافقت ذهنة منذ أول تفتحه إلى المعرفة، وترددت أصدائها على سمعه في جوه المنزلي بالحاح.⁴⁷⁶

ويبدو اننا نكون أقرب إلى واقع ابن سينا اذا نحن وضعناه في عداد أهل المهن الحرة، كطبيب. فإن الظاهرة البارزة في سيرته كلها أن الطبابة ذاتها كان لها الدور الحاسم دائماً في تغيير ظروف حياته، حتى انها هي التي ادخلته في مغامرة العمل السياسي التي لقي منها المشاق والمتاعب بقدر ما لقي منها النعمة والرفاهة.

فعن طريق المهنة هذه وحدها تعرف أول مرة بلاط سلطان بخارى، نوح بن منصور، فتعرف بذلك دار كتبه التي أفاد منها علماء كثيراً كما يروي هو.⁴⁷⁷

لقد كانت فلسفته تعبيراً عن أيديولوجية مختلف الفئات الاجتماعية التي تمثل احد طرفي التناقض الرئيس حينذاك، مقابل الفئة العليا المتميزة الرئيسة الممثلة لسلطة الاقطاعية بخصوصياتها التاريخية المشرقية. اما التمايز بين الفئات الوسطى والدنيا فلم يكن واضح المعالم.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص558

⁴⁷⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص559

⁴⁷⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص560

ابن سينا، منهجه الفكري، يقوم على الاستقراء والتجربة العملية واستخدام القياس المنطقي المستمدة مقدماته من الجزئيات الواقعية.⁴⁷⁹

⁴⁷⁹ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 696

خاتمة

تأثير الفلسفة العربية على الفلسفة الأوروبية:

كانت فلسفة ابن سينا تنوياً للمراحل التي اجتازها تاريخ الفكر الفلسفي العربي منذ القرن الثامن حتى الثالث الأول من القرن الحادي عشر، وهو تاريخ قصير بالقياس إلى اعمار الفلسفات الشرقية والغربية (اليونانية) السابقة لعصر الفلسفة العربية.

ولكن، رغم هذا الزمن القصير نسبياً، تهيأ للفلسفة العربية من ظروف المجتمع العربي - الإسلامي ما مكنها أن تؤدي دوراً مزدوجاً في تاريخ تطور الفلسفة العالمية. فهي - من ناحية أولى - أعادت الحياة من جديد إلى الفلسفة اليونانية بعد أن أصابها التشتت والتبعثر والانزواء بضعة أجيال في بعض الاديرة والمدارس النسطورية واليعقوبية والفارسية (الرها، نصيبين، حران، جنديسابور) في الشرق.

وهي (أي الفلسفة العربية) - من ناحية ثانية - طبعت جانباً من جوانب الفلسفة الأوروبية خلال العصر الوسيط بطابع منجزاتها في معرفة الطبيعة .

فانه من المعروف تاريخياً انه لم يبدأ الكلام في أوروبا عن الطبيعة، ومحاولة معرفة ماهية الطبيعة، الا منذ تعرفوا هناك فلسفة ابن سينا. فلما اخذ اسم ابن سينا يتغلغل في أوساط فلاسفة القرون الوسطى الأوروبيين، أخذ يجري الكلام عندهم على مسألة تصنيف الاشياء الطبيعية إلى الحي والجامد، ومسألة الحركة في الطبيعة، إلخ. ان الحديث عن هذا الدور التاريخي المزدوج للفلسفة العربية، يثير نقطتين رئيسيتين في مجال الفهم العلمي لتاريخ تطور الفلسفة: أولاهما، كيفية إعادة الحياة للفلسفة اليونانية في عصر الفلسفة العربية.

وثانيتهما، كيفية التأثير الذي مارسته الفلسفة العربية هذه على فلسفة أوروبا القرون الوسطى:

في النقطة الأولى: ينبغي أن نؤكد أن المناخ الاجتماعي والفكري والايديولوجي الذي عاشت فيه الفلسفة اليونانية من جديد، بفرعها: الاثيني، والهليني، (الاسكندراني)، ضمن المعالجات الفلسفية عند العرب، يختلف اختلافاً نوعياً عن المناخات الاجتماعية والفكرية والايديولوجية التي ظهرت فيها هذه الفلسفة ونمت وتطورت خلال العصور اليونانية (الاثينية والهلينية).⁴⁸⁰

ومصدر هذا الاختلاف يرجع في الأساس - إلى اختلاف نمطي العلاقات الاجتماعية بين تلك العصور وعصر الفلسفة العربية - الإسلامية.

ففي حين كانت العلاقات الاجتماعية في عصور اليونان القديمة وروما القديمة تتميز بكونها علاقات مجتمع عبودي ينقسم فيه الناس إلى طبقتين رئيسيتين: طبقة "السادة" مالكي العبيد، وطبقة العبيد، كانت علاقات المجتمع العربي - الإسلامي تتميز بكونها من نوع علاقات الانتاج الاقطاعية أساساً، بالتداخل مع نضج

⁴⁸⁰ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 705

صيرورة العلاقات التجارية والخدمات المصرفية المتطورة نسبياً، علاقات عضوية في البنية الاقتصادية - الاجتماعية لهذا المجتمع.

ان هذا الاختلاف النوعي أوجد - بالضرورة - farkاً جوهرياً في نوعية قواعد التصنيف الطبقي أولاً، وأوجد - ثانياً - على هذا الأساس نفسه farkاً كبيراً في تنوع القواعد البشرية للنشاط الثقافي.

ان نوع النشاط العملي الاجتماعي يدخل في أسس العوامل المحددة لنوعية النشاط الثقافي بمختلف أشكاله، ولنوعية المشاركين في هذا النشاط كذلك.

لذا كان من الطبيعي أن تختلف الصورة في المجتمع العربي - الإسلامي عنها في المجتمع اليوناني القديم، وأن يكون هذا الاختلاف شاملاً للقطاع البشري المنتج للثقافة، وللاننتاج الثقافي نفسه أيضاً.

وبهذا تختلف الصورة في انقطاع الايديولوجي أخيراً بالضرورة، ذلك بسبب من الطابع الطبقي الملازم لكل نشاط فكري، كما هو ملازم لكل نشاط اجتماعي وسياسي، والفلسفة هي احد الاشكال العليا للنشاط الفكري.

ان هذه العلاقة الموضوعية، والعضوية، بين النشاط العملي الاجتماعي والنشاط الفكري، يؤكد لها تاريخ المعرفة في اليونان القديمة نفسها.

فلماذا كانت الفلسفة اليونانية - كما هو معلوم - مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمعارف الطبيعية؟

ان ذلك - في الواقع - يرجع إلى أن الفلاسفة اليونانيين الأوائل كانوا من ذوي النشاط العملي: فمنهم كان البحار والتاجر والسياسي. بمعنى أن أفكارهم النظرية ارتبطت، بل كانت مشروطة، بنشاطهم العملي. من هنا نرى ان المعرفة الفلسفية لم تظهر - أول الأمر - في اليونان القديمة، كمعرفة فلسفية صرفاً، بل كمعرفة عن الطبيعة، ثم انتظمت في إطار نظريات أو فرضيات فلسفية.⁴⁸¹

بناء على هذا الاختلاف النوعي الشامل بين المجتمعين: اليوناني - الروماني القديم من جانب، والعربي - الإسلامي في العصر الوسيط من جانب آخر، كان من غير الطبيعي وغير الواقعي، بوجه مطلق، ان تتعامل الفلسفة العربية مع الفلسفة اليونانية بدلالاتها ومضامينها القديمة نفسها التي كانت لها في ظل المجتمع العبودي الذي زالت أشكال علاقاته الانتاجية، وحلت محلها أشكال علاقات انتاجية من نوع جديد مع أشكال تاريخية جديدة للمعرفة وللتصورات البشرية عن العالم.

ما كان يمكن أن تحتل هذه الفلسفة (أي اليونانية) مكانها في الفكر الفلسفي العربي - الإسلامي دون أن ينالها التغيير والتعديل، سواء في دلالاتها ومضامينها الفلسفية أم في محتوياتها الايديولوجية، لانه ليس من الممكن أن يكون شكل أيديولوجية المجتمع العبودي الوثني هو نفسه شكل أيديولوجية المجتمع الاقطاعي - التجاري الإسلامي الأكثر تنوعاً وتعقيداً من حيث بنيته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ومن

حيث تركيبه الطبقي بخاصة، ثم من حيث نوعية الارتباط الطبقي بعملية الانتاج المادي، ثم -كذلك- من حيث اتساع القاعدة البشرية للنشاط الثقافي ودخول عناصر طبقية جديدة في هذه القاعدة.⁴⁸²

قبل ان نذكر المظاهر الملموسة لتأثير الفلسفة العربية على فلسفة القرون الوسطى الأوروبية، علينا أن نحدد الفوارق الاجتماعية التي تنعكس في كل من الفلسفتين.

فانه حين يقال الان: "فلسفة القرون الوسطى" يكون المقصود أولاً فلسفة المجتمع الاقطاعي الأوروبي، وثانياً فلسفة المجتمع الاقطاعي العربي - الاسلامي.

ولكن، بالرغم من أن القاعدة الاجتماعية لكلتا الفلسفتين هي علاقات الانتاج الاقطاعية، أي تشكيلة اجتماعية من نوع واحد، فان الاقطاعية في أوروبا تختلف عن الاقطاعية في الشرق. وهذا الاختلاف حقيقة تاريخية أخذها مؤسس الماركسية (ماركس، أنجلز) بالحسبان حين أطلقا اصطلاحهما المشهور: "علاقات الانتاج الاسيوي".⁴⁸³

وقد انعكس هذا الاختلاف في الفلسفة انعكاساً واضحاً. ومن الملامح التاريخية البارزة التي تشير إلى هذا الواقع وإلى انعكاساته في الفلسفة، ان أوروبا انقسمت، بعد انهيار الامبراطورية الرومانية الممركزة، إلى امارات، ثم نشبت الحروب بين هذه الامارات في سبيل تجميع الامارات الصغيرة حول الاقطاعات الكبيرة، فكان أن نشأ عن ذلك بدء عملية تشكيل القوميات الأوروبية، التي استمرت طوال القرون الوسطى حتى بلغت نهايتها في القرن التاسع عشر.

خلال هذه العملية كان الفاتيكان الأساس الوحيد للتمركز في أوروبا. فتحول - أي الفاتيكان - بذلك إلى دولة تسيطر على الاقطاعات الأوروبية، مع بقاء الصفة الدينية المسيحية مميزة له.

هذا في حين كان الأمر على العكس في نطاق الامبراطورية العربية - الاسلامية. اذ كانت دولة خلافة تحكم بصفتها السلطة الدينية والمدنية معاً، فلم تكن هناك سلطتان منفصلتان، وكانت هذه الدولة الشمولية ممثلة للنظام الاجتماعي الاقطاعي بكامله.

وبالعكس، حين أخذت تنشأ الامارات والدويلات المستقلة نسبياً ضمن دولة الخلافة، اخذت تجري عملية تقنيت الاقطاعية الممركزة، وبسط سيطرة الطابع العسكري على التشكيلة الاقطاعية، الذي كان يعمق أسباب ضعفها وتخلف الانتاج الريفي وانهاك القوى المنتجة الريفية.

وبذلك كانت العلامات المميزة للطابع الانتاجي العام تتداخل وتضيع الحدود الواضحة بينها، بحيث لا يتميز هذا الطابع الانتاجي: هل هو ريفي، أم حرفي، أم تجاري، ام هو كل ذلك؟.

ان انعكاسات هذين الواقعين المختلفين، على الفلسفة، كانت تظهر كما يلي:

في أوروبا ظهرت باتجاه لاهوتي صرفاً يدور حول قضية وحيدة، هي قضية الله.

⁴⁸² حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 707

⁴⁸³ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 708

وكاد ينحصر التفكير الفلسفي كله، خلال القرون الوسطى، في قضية العلاقة بين الله والمسيح ومريم، بالإضافة إلى قضية: كيف خلق الله العالم؟.

وسادت موضوعة الخلق من عدم مع فكرة التثليث، وفكرة الخطيئة الأصلية للإنسان.. وكان الفاتيكان يستند بسلطته إلى هذه الموضوعات الثلاث الأخيرة.⁴⁸⁴

أما في الشرق الإسلامي، فظهرت تلك الانعكاسات باتجاه نحو الإنسان والطبيعة من حيث المضمون، وباتجاه نحو الله من حيث الشكل.

فمنذ بدأ التفكير الفلسفي في تاريخ تطور الفكر العربي - الإسلامي، بدأ بقضية الإنسان على يد القدرية، ثم المعتزلة لإبراز حرية اختيار الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، في مقابل الجبرية التي ظهرت تعبيراً عن أيديولوجية السلطة الحاكمة باسم الإرادة الإلهية كقدر محتوم على الناس.

وقد ظلت قضية الإنسان هذه من المحاور الأساسية للفلسفة العربية - الإسلامية حتى ابن رشد، أي حتى الذروة التي وصلت إليها بفكر ابن رشد.

لكن الأمر المميز هنا أن معظم المفكرين الذين بنوا حركة التفكير الفلسفي هم من الفئات الاجتماعية الوسطى، لا سيما فئة المهنيين (نلاحظ أسماء: النظام، العلاف، الخياط، العطار، الغزالي، الخ..)، فضلاً عن كون معظم هؤلاء أيضاً من أقوام غير عربية، وكون السلطة السياسية في العصر الأموي نظرت إليهم نظرة استعلاء. كل ذلك كان عاملاً في توجيه الفكر الفلسفي، منذ البدء، توجيهاً أيديولوجياً في معارضة أيديولوجية الدولة القائمة.

وذلك كله كان من عوامل تكوين النزعات المادية في الفلسفة العربية بأشكالها ذات الخصائص التاريخية المتميزة.

ليس عبثاً أن مؤرخي فلسفة القرون الوسطى الأوروبية يحددون انتهاء المرحلة الأولى لهذه الفلسفة وابتداء مرحلتها الثانية بالفترة الزمنية التي تعرف فيها الأوروبيون الفلسفة العربية.

ففي ذلك الحين كان مستوى التطور الاقتصادي في العالم العربي أعلى منه في أوروبا بما لا مجال معه لمقارنة، إذ كان لا تزال تسيطر في أوروبا بقايا نظام الاقتصاد الطبيعي ضمن الامارات الاقطاعية، مع أن الاقتصاد البضاعي - النقدي كان يتوطد ويزدهر في العالم العربي، ويفتح لنفسه أسواقاً خارجية حتى في بلدان بعيدة كروسيا وبعض بلدان اسكندنافيا.. لذا لم يظهر فلاسفة أوروبيون أثناء تلك المرحلة بالمعنى الدقيق للفلاسفة، حتى ظهرت فلسفة توما الاكويني (1225 - 1274)، أي بعد نهاية ازدهار الفلسفة

العربية.⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 709

⁴⁸⁵ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص 710

فقد برز طابع الاتجاه نحو الطبيعة في فلسفة الاكويني متأثراً بالفلسفة العربية حين كانت هذه الفلسفة قد أخذ نفوذها يتسع في أوساط المفكرين الأوروبيين، وكان علماء الطبيعة العرب، أمثال جابر بن حيان والحسن بن الهيثم والخوارزمي وابن سينا، قد بدأت أسماؤهم تتألق في تلك الأوساط وتثير فيها الاحساس بالحاجة إلى الاطلاع على منجزاتهم في الفلك والكيمياء والطب والبصريات والتشريح والرياضيات، رغم ما كان يثار في الأوساط الشعبية الأوروبية من روح العداء للعرب واليهود حينذاك.

كان لظهور النزعات المادية في الفلسفة، علاقة أساسية - كما سبق لنا القول - بالتطور الاقتصادي في العالم العربي، ذلك التطور الذي كان هو الدافع - ابتداء - لتحقيق منجزات علمية وتكنيكية في علوم الطبيعة والرياضيات التي كانت جزءاً من الفلسفة.

من هذا الوجه كان دخول الفلسفة العربية في تاريخ الفكر الأوروبي، وتأثر الفلسفة الأوروبية بها حينذاك، مدخلاً لهذه الفلسفة نحو الاهتمام بالطبيعة. ان هذه البداية كانت الطريق الأولى لتوجه الفلسفة الأوروبية نحو النزعات المادية.

فانه ، بعد أن كانت تسود أوروبية، قبل اتصالها بالفلسفة العربية، نظرية خلق العالم من العدم، بدأت نظرية الفلاسفة العرب (الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، وغيرهم..) تتسرب إلى أوساط الفلسفة الأوروبية. نعني بها النظرية التي ترفض فكرة الخلق من العدم. ومنذ عرف الأوروبيون فلسفة ابن سينا، ظلوا يستندون إلى افكاره في الطبيعة ونظرية الخلق حتى نحو القرن الثامن عشر.⁴⁸⁶

وعن طريق الفلسفة العربية (ابن سينا، وابن رشد) دخلت فكرة الحقيقة "المزدوجة" (الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية) إلى الفلسفة الأوروبية القروسطية، وان كان الواقع ان الفلاسفة العرب لم يكونوا يقصدون هذه "الازدواجية" حقيقة، بل كان ذلك قناعاً لاختفاء فكرتهم عن وحدانية الحقيقة الفلسفية.

وكان من أثر تغلغل تعليم ابن سينا وابن رشد في أوروبية القرون الوسطى أن أخذ المنطق يشغل مكانة كبيرة. وبعد أن كانت الكنيسة في أوروبية القرون الوسطى لا تعترف بغير الكتاب المقدس مصدراً لمعرفة الله، اعترفت بأرسطو طريقاً أيضاً لهذه المعرفة منذ تعرفت على الفلسفة العربية .

ومن الحقائق التاريخية، في هذا المجال ، ان توما الاكويني تأثر بالفلسفة العربية، اذ درس ابن سينا وابن رشد مدة طويلة، ومنها تعرف أرسو بقراءة الترجمات العربية للفلسفة الارسطية، اذ كان -أي الاكويني- يعرف اللغة العربية.

لقد امتدت الفلسفة العربية إلى فلاسفة عصر النهضة الأوروبية، حتى رأينا مفاهيم ابن سينا وابن رشد عن سرمدية المادة، وحركتها الدائرية، وتحولات الصورة مع بقاء المادة، تصبح مفاهيم مسلماً بها عند جوردانو برونو (1548 - 1600) مثلاً، وبييترو بومباناري (1464 - 1524) الذي أعدم بتهمة الدعاية

اللاحاد استناداً إلى كونه رشدياً. وكذلك الفيلسوف الايطالي الآخر برناردو تيليزيو (1508 - 1588) الذي

تبنى نظرية ابن رشد القائلة بأن الحرارة هي سبب انتقال المادة الجامدة إلى الحياة.⁴⁸⁷

دخلت الفلسفة العربية معركة الصراع الايديولوجي ، منذ بدء تشكلها الأولي عبر أفكار الجماعة المسماة بـ"القدرية" التي رفضت خضوع الانسان لاحكام القدر في الوقت الذي رفضت فيه سيطرة نظام الحكم الاستبدادي المطلق باسم القدر الالهي، ثم عبر افكار المعتزلة الذين واصلوا طريق "القدرية".

وبعد أن تطورت الاشكال الفلسفية إلى منظومات متناقضة على أيدي الكندي والفارابي وأبي بكر الرازي وابن سينا حتى ابن رشد، ارتفع الصراع الايديولوجي، بفضل هؤلاء الفلاسفة، إلى مستوى أعلى فأعلى، وفقاً لتطور الصراع الطبقي المتصاعد كلما اشتد التمايز الاجتماعي، طبقياً وفنوياً، في مجتمع كان يتطور اقتصادياً بدرجات متفاوتة حسب ظروف تاريخية متفاوتة.

وفي ما بعد واصلت الفلسفة العربية خوض هذا الصراع حتى حين انفصلت عن بيئتها التاريخية (البلدان العربية - الإسلامية)، أي حين دخلت أوروبا القرون الوسطى.

ذلك أنها ، في حالتها تلك ، قد ساعدت القوى التقدمية النامية داخل الفلسفة الأوروبية القروسطية، والحديثة أيضاً ، في التوجهات الفلسفية المادية التي كانت محوراً للصراع الايديولوجي في أوروبا بين اللاهوتية المسيحية والعلم.

اما في عصرنا الحاضر ، فقد استأنفت الفلسفة العربية خوضها، من جديد، ميدان الصراع هذا بين قوى البرجوازية العربية الرجعية الموالية والتابعة للامبريالية العالمية، وبين القوى الوطنية والتقدمية المناضلة في معركة التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي - استأنفت الفلسفة العربية خوض هذا الصراع بأسلوب جديد

معاصر.⁴⁸⁸

وهذا الكتاب بالذات، كتب كاسهام جدي في توطيد المفاهيم التراثية التي تغني الروح الكفاحية لشعبنا في سبيل التحرر الوطني والاجتماعي في مختلف اقطاره ، وكسلاح فكري بوجه العملية الرجعية التي تجري منذ زمن بعيد، في حقل التراث الفكري العربي، لطمس الوجه التاريخي الصحيح لهذا التراث، قصد العمل لاستمرارية الارتباط بين حاضرننا والفكر المتخلف من ماضينا البعيد.

⁴⁸⁷ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص712

⁴⁸⁸ حسين مروة - المصدر السابق - الجزء الثاني - ص713