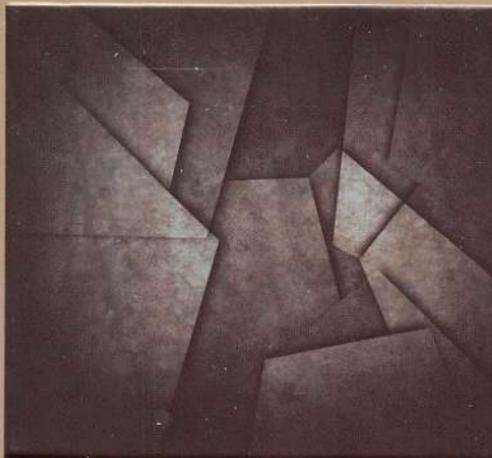


ابن الهمزاني السلاك

التأویل الحداثي للتراث
التقنيات والاستمدادات



دار المعرفة للنشر والتوزيع



للتوصل مع الدار: ص. ب: ١٠٢٨٣ - الرياض ١١٦٨٥

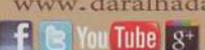
فاكس: ٢٤٨٠٠٤ - المبيعات والتوزيع: ٢٤١٦١٣٩ - فاكس: ٢٤٢٢٥٢٨

المنطقة الغربية: تليفون: ٠٢/٦١٤٢٩٢٠ - فاكس: ٠٢/٦١٤٣٩٦٠

البريد الإلكتروني: daralhadarah@hotmail.com

موقعنا الإلكتروني: www.daralhadarah.com.sa

نرقم الموحد: ٩٢٠٠٠٩٠٨



التأويل الحداثي للتراث



التأويل الحداثي للتراث

التقنيات والاستمدادات

إبراهيم بن عمر السكران

دار الحضارة

١٤٢٥هـ

ح

ابراهيم عمر السكران، ١٤٣٥هـ

طهرسة مكتبة الملك عبد الوالله بن عبد العزى

السكران، إبراهيم عمر

الناوبي العلائى للتراث / إبراهيم عمر السكران - الرياض ١٤٢٥هـ

ص ٦٠٠٠ سـ

ردمك: ٨ - ٤٥٢١ - ٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١ - القراءة العربية - المعاشرة - تقد - ١ - المتنون

١٤٣٥/٢٦٠٣ ديوبي ٣٠١٢٤٢

رقم الإيداع: ١٤٣٥/٢٦٠٣

ردمك: ٨ - ٤٥٢١ - ٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

٢٠١٤ - ١٤٣٥هـ

دار الحضارة للنشر والتوزيع

ص.ب. ١٠٢٨٢٣ الرياض ١١٦٨٥

هاتف: ٢٤٩٦٥٥٥ - ٢٧٨٧٧٣٣٢ فاكس: ٢٤٨٣٠٤

المستودع تلفون: ٢٤١٦١٢٩ فاكس: ٢٤٢٢٥٧٨

الرقم الموحد: ٩٢٠٠٩٠٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



الخاتمة

الموضع	الصفحة
توطئة	٥
● الباب الأول: مسبقات الاستمداد	١٧
الفصل الأول: أجواء الفيلولوجيا	١٩
الفصل الثاني: سؤال معدات الاستشراق	٢٦
الفصل الثالث: صعود حقل تاريخ التراث	٤٠
الفصل الرابع: ما بعد الفيلولوجيا	٩٩
● الباب الثاني: تقنية التوفيق	١٣١
الفصل الأول: التوفيق في الاستشراق الفيلولوجي	١٣٣
الفصل الثاني: إعادة التصنيع العربي للتوفيق	١٥١
الفصل الثالث: مناقشات	١٦٢
● الباب الثالث: تقنية التسبيس	١٧٧
الفصل الأول: التسبيس في الاستشراق الفيلولوجي	١٧٩

الموضع	الصفحة
الفصل الثاني: إعادة التصنيع العربي للتسبيس ١٨٦	
الفصل الثالث: مناقشات ١٩٨	
● الباب الرابع: تهريب استشارقيات المحنة ٢١٥	
الفصل الأول: منعرجات استشارقيات المحنة ٢١٧	
الفصل الثاني: المستورد العربي لاستشارقيات المحنة ٢٤٧	
الفصل الثالث: ثغرات استشارقيات المحنة ٢٧٤	
تذيلات ختامية ٤٠٢	
المراجع ٤١٣	

توطئة

الحمد لله وبعد ،

على لهيب الأعوام الماضية التي لقبت بـ «العرب العالمية على الإرهاب» قذفت وسائل الإعلام المختلفة في بيتنا الثقافي الخليجي لغة جديدة في قراءة وتفسير «التراث الإسلامي» استمدت شرعيتها السياسية من طرح ذاتها كطريق نجاة بين السنة الحريق، وسرعان ما تبين للمرأقب الظاهلي أن تلك الأفكار الجديدة على مناخنا الفقهي إنما تستمد مساء من المكتبة الحداثية العربية وتنشر صباحاً في الصحافة المحلية، وتستمد بكيفية خاصة مما توافر في الحداثيون العرب على تسميتها «مشروعات إعادة قراءة التراث»، والمائدة التي تتناولها هذه الأطارات غالباً هو «تاريخ» التراث الإسلامي، ثم تلا ذلك فوراً الحضور المكثف لأسماء حديثة مثل محمد عابد الجابري ومحمد أركون وحسن حنفي وفهمي جدعان ونحوهم، وصاحب ارتفاع الطلب على مؤلفات الحداثيين في «إعادة قراءة

التراث»، ومقارنته هذه المشاريع، ونشر المراجعات التفخيمية حولها، وقضاء السهرات الفكرية في مناقشتها.

لكن اللافت حقاً أن كثيراً من الشباب المثقف ذي التزعة الإسلامية الذين جذبتهم برامج الحداثيين العرب في قراءة التراث لم يواصلوا ذات هذا المسار، بل ركباً هذه العربية وقفزوا لمحطة أخرى، كان المتوقع طبعاً أن تنتهي بهم هذه الكتب إلى المشاركة في إعادة صياغة العلوم الإسلامية بالمناهج الإنسانية الحديثة، لكن الذي حدث كان خلاف ذلك، فعامة هؤلاء القراء انعطفوا إلى محطة أخرى، وهي القراءة والاهتمام بـ(الموروث الفلسفى الغربى) مثل رموز القرن السادس عشر (مارتين لوثر)، أو رموز القرن السابع عشر (فرانسيس بيكون، ديكارت، توماس هوينز)، أو رموز القرن الثامن عشر (جون لوك، هيوم، روسو، كانط) أو رموز القرن التاسع عشر (بتام، هيغل، شوبنهاور، كيركيجارد، سبنسر، نيشة) ونحو هؤلاء.

وبسبب ذلك أن كتب الحداثيين العرب في قراءة التراث تضخن تفخيمياً هائلاً لمتنزلة «الفلسفة»، بينما كتب تاريخ الفلسفة المتاحة باللغة العربية آنذاك كلها إنما تعرض «الموروث» الفلسفى الغربى، وليس فيها كتاب واحد يعرض «الراهن» الفلسفى الحالى، فأصبحت البرامج الحداثية في قراءة التراث في جوهر دورها مركبة نقل القارئ المحافظ من القراءة في «الموروث» الإسلامي إلى القراءة في «الموروث» الفلسفى الغربى، وهذه نتيجة

غربية حقاً خلاف قصد الحداثيين التأويليين أساساً.

ويسبب بزوغ هذا الميل الجديد للفلسفة الممحضة بدلاً من توظيف الأدوات الفلسفية في تأويل التراث بدأ يصعد بين هذه الشرائح رموز عربية تشبع هذا المزاج، وهو التوجه للفلسفة الغربية الممحضة في سياقها الغربي ذاته، لا الفلسفة المترفة، مثل فتحي المسكيني (وأذاعه ١٩٦١م) وأضرابه، ولكن يزاحمه في ذات ميدانه خط آخر هو خط «الفلسفة المتصوفة» التي يقودها د. طه عبد الرحمن (وأذاعه ١٩٤٤م)، وله مشايعون معجبون بتكتونيه الفلسفى ما بعد الحداثي، وفتحي المسكيني صريح في أنه يدعو للفلسفة المعلمنة، ويرفض أن تكون الفلسفة «مقيدة بالوحى»، ويرى أن هذا يجعلها علم كلام لا فلسفة، كما يقول المسكيني «إن كل ناسيس لإمكانية التفكير التي بحوزتنا اليوم، على ما تسمى ثوابت الملة، لا يمدو أن يكون نمطاً معاصرًا من علم الكلام، وليس فلسفه»^(١).

ويسبب هذا التناقض فإن بين الخطرين تناقض واضح، ولذلك جعل المسكيني طه عبد الرحمن مجرد متكلم، لا فيلسوف، كما يقول المسكيني في سياق تقزيم كتابات طه عبد الرحمن (اما عن ابرز مثال يضرب اليوم فهي كتابات طه عبد الرحمن، التي هي حقاً مدعوة إلى حيرة فلسفية، نصوغرها في هذا التساؤل: كيف نبني فقه الفلسفة؟ وهو لا يعني

(١) فتحي المسكيني، الهوية والزمان: تأويلات فبنيوتولوجية لمسألة «النحون»، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، ص (٤٧).

بذلك سوى علم الكلام المعاصر الذي دشنه الأفغاني وعبدة ..^(١)، ولذلك سبك المسكيني في ذات كتابه هذا ألقاباً يغير طه عبد الرحمن بها مثل «المتكلمون الجدد» و«الغزالية الجديدة». والحقيقة أن رصد المسكيني مفهومه دوافعه، لكنه غير دقيق، فاما دافعه فالمسكيني طوال نقهـة يدور حول زفة واحدة: أن توظيف طه عبد الرحمن للفلسفة المابعد حداثية في تدعيم التصورات الدينية يحطم مبرر وجود الفلسفة المعلمنة التي يدعوا لها المسكيني، فالمسكيني طوال نقهـة الممتعض يشعر بمستدات وجوده تسحب منه، حتى أنه أبدى ازعاجاً من البيبليوغرافية التي يعرضها طه عن مراجعه الفلسفية!

وأما عن كون رصد المسكيني غير دقيق، فإن مشروع طه عبد الرحمن ليس في جوهره مشروع علم كلام يسعى لبرهنة العقائد الإيمانية بالحجاج العقلية، ولكن جوهر رسالة طه عبد الرحمن التي تدور حولها كتبه (تقديم سند فلسي حديث للتصوف) ففي كتابه «العمل الديني وتتجديد العقل» أسس طه للتراث الفكري فجعل أعلى المراتب هو النموذج الصوفي (العقل المؤيد)، ودونه في المتزلة النموذج الفقهي السلفي (العقل المسدد)، وأخذ يؤنـب فقهاء السلفية لمواجهتهم الحركات الطرقبـة الصوفية في المغرب، وأما أحـط المنازل عنده فهو النموذج العقلاني (العقل المجرد).

(١) فتحي المسكيني، المصدر السابق، ص (٤٨).

وقد استمر طه عبد الرحمن يستحضر هذا التراث في المُحفل
الفكري في عامة كتبه، ويستعمل في تدعيمه وتعزيزه أحدث
الأدوات الغربية في حقلين (فلسفة اللغة) و(المنطق الحديث)، لكنه
أخيراً تقدم خطوة جديدة لم يسبق له أن خطتها فيما رأيت، حيث
طرح تنظيرًا لـ(التصوف السياسي) في كتابه «روح الدين»، وقد
لاحظت بعض التوفيقين الذين اعتادوا الوقوف في المتنصف على
طريق العلاقة المتوتة بين ما يسمونه حركات الإسلام السياسي
والدولة العربية المعاصرة، وطال العهد بهم وأدركهم الإعياء
وشعروا بضعف إمكانيات هذه الحركات الإسلامية، فبدؤوا ينوهون
بأطروحة طه عبد الرحمن في «التصوف السياسي» لجذب قواعد
الحركات الإسلامية باتجاه نموذج ديني يبعدم عن المزاومة
السياسية التي تخلق التوترات مع الدولة العربية الحديثة وال منتخب
العلمانية.

والمراد أن الذي شاهدته في هذه المرحلة أن هناك تدافعاً في
الوسط الثقافي المحلي بين خط الفلسفة الطاھورية المتتصوفة وخط
الفلسفة الفرانكوفونية المعلمنة، والمعنى بهذا الرصد طبعاً الشريعة
المحلية التي واصلت الاهتمام الثقافي، ولن泥土 الشريعة التي
انتقلت إلى الاحتجاج السياسي والتكتلات الحقوقية بالتعريف
اللبيرالي وباستمار شبكات التواصل الاجتماعي.

ولكن، ومع كل ذلك، تظل برامج «التأويل الحديثي
للتراث»، منبعاً شديداً الفاعلية في تغذية التشكيلات الفكرية في

الخليج، سواء الشريحة الثقافية المعنية بالفلسفة، أم الشريحة الحقوقية المعنية بالاحتجاج السياسي، وقد كان بين أكواام هذه البرامج الحداثية في تأويل التراث «خيط رفيع» لم يتم التقاطه وتسلیط الضوء عليه بشكل كافٍ، ربما يقودنا إليه هذا السؤال: من أين جاء الحداثيون العرب بهذه المادة التراثية الخام أثناء قراءتهم وتأویلهم للتراث الإسلامي؟

فنحن نعرف أن رموز هذه القراءة الحداثية للتراث ليس فيهم شخص واحد متخصص في قراءة وتحقيق النصوص التراثية أو الانكباب على دراستها منهجياً، كما أنها نعلم أن الحداثيين المتخصصين بجدية في دراسة نصوص التراث، كإحسان عباس مثلاً؛ غير معنيين أصلاً بطرح منظورات تأويلية لتفسير التراث.

والحقيقة أنني بعد دراسة مشروعات «التأويل الحداثي للتراث» اتضح لي أنها استمدت مادتها وتحليلاتها الأساسية من أعمال المستشرقين، وخصوصاً الأعمال الاستشرافية المصوّعة بالمناهج الفيلولوجية التي تدرس تكوينات الثقافة عبر تحقيق وتحليل النصوص والمخطوطات المبكرة.

وفي كتب الحداثيين العرب ومصادرهم الاستشرافية تفاصيل كثيرة في وسائل التفسير وصيغ القراءة وأنماط الاستنتاجات، إلا أنه اتضح لي أيضاً أن نقطة نهاية الطريق في عامة هذه التفسيرات تصل بالقارئ إلى نهايتين: إما رد علوم التراث الإسلامي إلى كونها افتراض من ثقافات سابقة كتابية أو هلينية أو فارسية أو غيرها،

دون برهنة ملموسة على ذلك، أي اعتبارها وافدة، وهو ما يمكن تسميته «تقنية التوفيق»، وإنما رد علوم التراث الإسلامي إلى أنها حصيلة صراع سياسي وليس حصيلة نظر موضوعي حسب مقتضيات الدلائل العلمية، دون برهنة ملموسة على ذلك، وهو ما يمكن تسميته «تقنية التسييس». فهاتان التقنيتان التفسيريتان، أي توفيق الأصيل وتسييس الموضوعي؛ لاحظت أن عامة الاستشراق الفيلولوجي يُؤول إليها، وعامة من أخذ عنهم من الحداثيين العرب إنما يعيد إنتاجهما.

والحقيقة أنتي بقيت زمناً منجدبًا لهذه العلاقة بين التأويل الحداثي للتراث والاستشراق الفيلولوجي، وكنت أتابعها وأندهش من مثانتها، ولا أملك بخيط من خيوط هذا العلاقة إلا ويتدلّى على خطٍ آخر، فعزمت على إظهار هذه النتيجة في صيغة مبرهنة ومفصلة، فاستكشفت وتحليل هذه العلاقة غير المبررة بين (التأويل الحداثي للتراث) و(الاستشراق الفيلولوجي) هو سؤال البحث في هذه الدراسة التي بين يديك، حيث سأحاول تسلیط الضوء على خطوط التواصل والاستمداد بين هذين التأويلين، وخصوصاً في تقنيتيهما التفسيريتين المفضلتين، وهما توفيق الأصيل وتسييس الموضوعي.

وسأعرض في الباب الأول مجملات الأطر النظرية والتاريخية التي شكلت هذين التأويلين، وهم التأويل الحداثي، وأستاذه التأويل الاستشرافي، ثم في البابين اللاحقين سأضع على طاولة

القارئ نماذج للتحليلات الاستشرافية في (التوفید والتسيیس)، ثم أتبعها بنماذج أخرى للمحدثين العرب وهم يقتبسونها ويعيدون إنتاجها، وهذه الشواهد للتحليلات الاستشرافية والمحدثية بطبيعة الحال تثير في باطنها إشكاليات موضوعية كثيرة تحتاج لمناقشة، بينما هدفنا الأساس في هذه الدراسة هو رصد الاستمداد وعلاقات الاتصال وليس مناقشة الأطروحات من الداخل، ولذلك أتبعت كل فصل بمناقشات قصيرة، ثم اختارت طريقة «دراسة العينة والحالة» حيث أخذت نموذجاً واحداً، وهو ما كتبه بعض المحدثين العرب عن «محنة الإمام أحمد»، وحاولت مناقشتها تفصيلياً، بتبع تفسيرها منذ أن بدأت لدى المستشرقين، ثم كيف تم تهريبها للداخل الفكري العربي؟ ثم كيف تشربها المثقف المحلي؟ وختمت ذلك بالمناقشة التفصيلية لهذه الأطروحة.

وأحب أن أشير هنا إلى أنني استعمل مصطلح «المحدثين» بمعنىه العام، وهم: المستلهمون لأفق الحداثة الغربية في «رؤيه العالم»، والحداثة الغربية اتجاه عام ظهر في القرن التاسع عشر والعشرين كما هو معروف، وربما سيعجب القارئ العربي لو علم أن مصطلح الحداثة في سياقنا المحلي مقصور في الأذهان على تيار في النقد الأدبي يعتقد الشعر الحر ويجاهد العمودية ويلتحف العموض، وسبب هذا الارتباط هي تلك الصراعات التي جرت على خلفية طروحات هذا التيار النقدي الأدبي في التسعينات في الملحق الأدبي في الصحافة المحلية، والمراد هنا أننا نستعمل

مصطلح الحداثة بمعناه الفكري العام، لا بمعناه النقدي الأدبي.
وليس يفوتي في هذا المقام رفع اليدين بالدعاء لبعض إخواني
في الله حيث اشتدت حاجتي لبعض الكتب والأبحاث من خارج
المملكة والمتصلة بموضوع الدراسة وتعذر علي الوصول إليها،
فتجشموا العناء ووفروها لي من دول مختلفة.

المؤلف ..

iosakran@gmail.com



الباب الأول

مسابقات الاستمداد



الفصل الأول

أجواء الفيلولوجيا

في القرن التاسع عشر صعد نجم علم الفيلولوجيا (philology) في الفكر الغربي، وصار موجة العصر، والفيلولوجيا بالمعنى المباشر هي (علم التحليل الثقافي للنصوص اللغوية المبكرة) حيث تقوم أساساً على دراسة النصوص المكتوبة والمبكرة، وتحقيق نسبيها، وتحليل محتواها الثقافي والحضاري، واستكشاف علاقتها بما سبقها من نصوص.

ونذكر هنا بأنه -وكما هو شأن عامة العلوم الإنسانية الغربية- تتفاوت محددات هذا العلم بين الأكاديميات الغربية، وقد نبه إلى هذه الفروق الغربية في تعريف الفيلولوجيا تفصيلاً اللغويون الغربيون مثل أوتو جسبرسن (ت ١٩٤٣م) وروبرت رويتز (ت ٢٠٠٠م) وغيرهم.

ومن الجيد الاعتراف أننا أمام معضلة في ترجمة هذا

المصطلح، حيث تواضع الترجمة العربية المحدثون على تعريب مصطلح الفيلولوجيا بـ(فقه اللغة) والواقع أن هذه الترجمة أحدثت لوناً من اللبس، ذلك أن مصطلح (فقه اللغة) مصطلح تراخي مسبق معروف بمحدداته، حيث استعمله ابن فارس في كتابه (الصاحبي في فقه اللغة) بمعنى (علم أصول اللغة) حيث قال في أوله (إن لعلم العرب أصلاً وفرعاً) ثم يبين أن كتابه هذا في الأصول، وهو تأثر واضح بالفرق بين علمي (أصول الفقه) و(فروع الفقه).

وهكذا استعمله الشاعري في كتابه (فقه اللغة) بهذا المعنى ولكنه غالب عليه التصنيف الموضوعي للألفاظ اللغة، والواقع أن هذا التفاوت بين فقه اللغة بمعناه التراخي، والفيلولوجيا المعاصرة، تبنته له عدد من علماء اللغة المعاصرة، حتى قال العالم الفاضل عبد الرحمن الجعدي (ما قدمه العرب تحت «فقه اللغة» لا يمتد إلى ما يعرف الآن بهذا الاسم، والربط بين المصطلحات الغربية والعبارات العربية التي قد تعني شيئاً آخر؛ يؤدي إلى ما أدى إليه من خلط)^(١).

ولذلك آثينا إجرائياً استعمال لفظ المعرف (الفيلولوجيا) دفعاً لهذا اللبس وريثما تتجدد معامل التعريب للفظ المناسب.

وبسبب تأثير الفيلولوجيا على مسرح المعرفة الغربية في القرن التاسع عشر، فقد تزاحم المستشرقون على توظيف أدوات هذا العلم الصاعد في دراسة موضوعهم، وهو الشرق وثقافته، ورُزح

(١) الراجحي، فقه اللغة، دار النهضة، ١٩٧٢م، ص(٤).

الاستشراق ردحاً من الزمن تحت مظلة دراسة اللغات السامية، فصاروا يتحققون المخطوطات والنصوص، لكنهم يتكلفون رد مضامينها إلى ثقافات وحضارات سابقة، وتضاعف انهماء المستشرقين في الفيلولوجيا، حتى أنه من شدة الارتباط بينهما جعل المستشرق رودي بارت الفيلولوجيا أحد مكونات تعريف الاستشراق! حيث يقول بارت (الاستشراق هو: علم يختص بفقه اللغة «الفيلولوجيا» خاصة) ^(١).

ويتحدث سوموجي عن شيخ المستشرقين، وهو أستاذ جولدزير، فيقول (والمهمة الرئيسية للمستشرق كما يراها جولدزير: هي دراسة تاريخ الشعوب الشرقية، وثقافتها، بأداة «فيولوجية» سليمة) ^(٢).

ويشرح المستشرق ماكسيم رودنسون كيف كان الإيمان العميق الشائع بين المستشرقين بقدرات المدخل الفيلولوجي في دراسة الثقافات، حيث يقول: (كان ثمة عيب رئيس وهو الاعتقاد بكلية علم الفيلولوجيا، كان اختصاصي في اللغة الصينية -مثلاً- يعتبر أهلاً لأن يكتب أعمالاً عن الفلسفة الصينية، وعلم الفلك الصيني، الزراعة الصينية، إلخ) ^(٣). ويرصد إدوارد سعيد أيضاً هذه العلاقة بين التأهيل العلمي

(١) روبي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكاتب العربي، ١٩٧٧م، ص (١١).

(٢) جوزيف سوموجي، ترجمة حياة جولدزير، ترجمة الصديق بشير نصر، ملحق منشور ضمن كتاب دراسات محمدية، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، ص (٣٨٩).

(٣) رودنسون، جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، دار التوير، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، ص (٧٦).

للمشرق ومهمته فيقول (وبلاء استثناء تقريباً، كان كل مشرق يبدأ حياته العملية باعتباره باحثاً في فقه اللغة «الفيولولوجيا») ^(١).

ويمكن اعتبار الممثل النموذجي والمنظر الأبرز لـ(الاستشراق الفيولولوجي) هو آرnest رينان (ت ١٨٩٢م) ومن يطالع كتاب رينان (مستقبل العلم) ويرى ثمين رينان للفيولوجيا ومدائحه وإطراه لها، فيشعر أن موقف رينان من الفيولوجيا يتجاوز الإعجاب العلمي إلى الهيام الوجوداني! حتى أن رينان يقول مثلاً: (من غير الفيولوجيا لن يكون العالم الحديث كما هو عليه الآن، وقد مثلت الفيولوجيا الفارق الأبرز بين القرون الوسطى والقرن العصري) ^(٢)، وثمة عبارات من هذا النوع كثيرة في هذا الفصل من كتاب رينان.

ورينان هو صاحب النظرية المنصرية التمييزية بين السامية والأرية، بما يتضمن هجاء اللغة العربية بأنها لغة مفتلة متدرلة، لا علمية، عاجزة عن استخلاص الكلمات والتجريد الذهني، وراجت نظريته بعد أن تبناها ونشرها بصيغة مخطفة أحمد أمين ^(٣)، ومحمد

(١) إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة عتّافي، دار رؤية، ٢٠٠٦م، ص (١٧٧).

(٢) Ernest Renan, *The Future of Science: Ideas of 1848*, trans. Alfred Vandam & C.B. Pitman, Chapman and Hall, 1891, p. 128.

(٣) أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة، الطبعة الخامسة عشر، فصل بعنوان (طبيعة المقلية العربية)، ص (٣٠). وأظن أن أفكار رينان اتصلت لأحمد أمين بواسطة ديلاسي أوليري، حيث عتلها أوليري ونزع عنها الطابع اللاسامي عبر مقارنته بينعروبة الكنتدي وبقية الفلسفة الإسلامية (أوليري، الفكر العربي، ص ١٥٠)، ولا أعلم هل اطلع أحمد أمين على مطروحه رينان مباشرة أم لا.

عبد الجابري^(١)، ثم راجت بواسطتهما للمستهلك النهائي. والحقيقة أن رينان، الذي يعتبر رمز الاستشراق الفيلولوجي، كان ينضح حقّاً مقطّراً ضد الإسلام، فتكوينه النفسي تجاه الإسلام يجعل من الصعب توقيع المعرفة الموضوعية منه، لقرأً سوياً هذه المشاعر التي يدلّي بها رينان، يقول موريس أولندر في كتابه ذات الصيت: (أما فيما يتعلق بالإسلام، فغالباً ما أظهر رينان عنقاً بشكل لا يصدق، حسبنا مثلاً على ذلك تلك الملاحظة التي أورتها هنريت بسيكاري، نقلًا عن مذكراته المدونة، والتي لا تزال محفوظة في أحد دفاتره المجلدة بالأسود، والمحفوظة في المكتبة الوطنية، حيث يقول رينان «أنا المعروف بوداعتي مع جميع الناس، والذي أهات نفسى على عدم كرهي الشر، أعلن أنني لست أشفق على الإسلام، وإنني أتمنى للإسلام الموت المخزي، أتمنى إذلاله»)^(٢).

وهنريت بسيكاري هذه التي نقل عنها أولندر هي حفيدة رينان وهي التي أشرفـت على نشر الأعمال الكاملة لجدها رينان، والحقيقة أن هذا الفصل في كتاب أولندر فصل متميز في تفكـيك أطروحـات رينان التميـزـية العنصرـية بين السـامية والأـرـية، من منطلق علمـي متخصص.

(١) الجابري، تكوين المقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السابعة، ١٩٩٨م.

(٢) أولندر، لغات الفردوس، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م، ص (١٥٥).

وهذا المحنق الريناني الكيف لا يقتصر على مذكرات شخصية تكشف عنها حفيته، بل نشر رينان مثل ذلك في كتبه المطبوعة، يقول مثلاً: (إن الشرط الضروري الوحيد، في عصرنا الحاضر، لنشر الحضارة الأوروبية هو تحطيم العنصر السامي، تحطيم القوة الشيوفراطية للإسلام، وبالتالي تحطيم الإسلام نفسه، ثمة حرب لا توقف، ولن تتوقف هذه الحرب إلا حينما فقط يموت آخر ولد من ذرية إسماعيل بوسا، أو أن يدفعه الإرهاب إلى أعماق الصحراء) ^(١).

ف الرجل يحمل في قلبه هذه الأحساس العرقية الملحمية ضد الإسلام، وهو عراب المنهج الفيلولوجي الاستشرافي، كيف يُظن أن قلمه يطأوه ليجري مع الموضوعية والتزاهة العلمية؟

حسناً، يمكن لنا الآن بعد هذا التمهيد الموجز عن ظروف علاقة الاستشراف بالفيلولوجيا في القرن التاسع عشر وما بعده، أن نضع تقنية (التفيد) التي يستعملها المستشرقون في محضتها الدقيقة على الطريق، وأنها كانت جزءاً منظماً من منهجية البحث الاستشرافي، يستهدف إعادة الموروث الإسلامي إلى ثقافات وآفدة سابقة، بمعنى أن المستشرقين نظروا إلى العلوم الإسلامية باعتبارها مجرد مزيج من عناصر موجودة مسبقاً أصلاً قبل الإسلام، ولم يقم علماء المسلمين إلا بتركيبها وخلطها فقط.

(١) Renan, *Lecture on the position of the Semitic nations in the history of civilization*, London, 1862, p142-143; Renan, *Studies of Religious History and Criticism*, Carleton, 1864, trans. Frothingham, p. 164.

ولكن من هو أول باحث عربي طبق المنهج الفيلولوجي على اللغة العربية؟ الحقيقة أنني لا أملك رصداً أطمئن إليه، ولكن شيخ المستشرقين الروس إغناطيوس كراتشковسكي (١٨٨٣-١٩٥١م) يرى أن أول من طبق الفيلولوجيا هو جرجي زيدان في كتابه «فلسفة اللغة العربية» (١٨٨٦م)^(١).

(١) كراتشковسكي، زيدان، فقرة منشورة في: دائرة المعارف الإسلامية «الاسترالية»، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة إبراهيم خورشيد وزملائه، مركز الشارقة، (ص ٤٩٠٨/١٦).

الفصل الثاني

سؤال معدات الاستشراق

ها هنا استفسار يلح بنفسه علينا، وهو تفسير سبب اكتظاظ المستشرقين في عنق الزجاجة الفيلولوجية، وعدم تسلحهم بالأدوات العلمية الأخرى، فما المعينات التي وجهتهم بهذا الاتجاه؟ هذا السؤال حول سبب ازدحام المستشرقين على آلات الفيلولوجيا، والفجوة الواقعة بينهم وبين أدوات العلوم الإنسانية، يمكن أن نسميه (سؤال معدات الاستشراق)، هو سؤال صار مألوفاً منذ أن أشهره في وجوه المستشرقين عالم الاجتماع المصري اليساري أنور عبد الملك (١٩٢٤-٢٠١٢م) في مقالته الشهيرة الاستشراق في أزمة (١٩٦٣م).

دعنا نتناول أولاً كيف فكّر المستشركون في هذه الإشكالية، ففي تفسير أشار له المستشرق ماكيم رودنسون، وذلك حينما تحدث رودنسون عن حقبة (الاستشراق الكلاسيكي) وأضطرار

المستشرق لتعلم اللغة الأجنبية، ودراسة المخطوطات، وكونها تلتهم عمره العلمي، فلا يتسع له الوقت للتزود بأدوات علمية أخرى، قال معيقاً: (إن هذه الشروط هي التي تجعل أولوية الفيلولوجيا المطلقة تقريباً، خلال كل ذلك العصر)^(١).

ويقع المستشرق المخضرم برنارد لويس على ذات الملاحظة السابقة التي ذكرها رودنسون، وذلك في كتابه «عودة الإسلام» حيث يقول لويس: (فالمستشرق الكلاسيكي كان قد تربى في أحضان علم اللاهوت والفيلولوجيا، وأحبانا علم التاريخ، وفجأة راحوا يطلبون منه أن يتحمل مسؤولية السياسة الحديثة والاقتصاد والمجتمع، وقيل المستشرق بذلك طوعاً أو كرهاً، وراح يتدخل في كل شيء، ويناقش كل شيء، من العلاقات الجاهلية، إلى الصناعات البترولية والبنك الحديث! وظهرت نوافع هذه العلمية بسرعة جلية للعيان)^(٢).

أما نقد أنور عبد الملك فيبدو لي أن دلالاته فهمت بأوسع مما كان أنور نفسه يتصور، فأنور كان مأخوذاً بالمنهجية الماركسية في العلوم الاجتماعية، أكثر من كونه يفكّر بالانقلابات المنهجية في العلوم الإنسانية، وأيضاً فقد كان يفكّر في وسائل علم الاجتماع

(١) رودنسون، جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، دار التبرير، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، (ص ٧٣).

(٢) برنارد لويس، حالة الدراسات المتصلة بالشرق الأوسط، ترجمة هاشم صالح، فصل مستلٍ من كتابه «عودة الإسلام» ومنتشر ضمن كتاب: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، (ص ١٣٩).

الحديثة في جمع المعلومات/منهج البحث أكثر من كونه يفكر في
التراث المفهومي/النظري للإنسانيات، وكذلك فإنه كان يفكر في
طريقة الاستشراق في تصوير المجتمعات العربية المعاصرة أكثر من
كونه يفكر في تاريخ الثقافة والتراث.

ومما يذكر في هذه الملاحظات إشارة أنور في نفس نقه إلى التقليل من البنية مقابل التاريخية الماركسية، والبنية في تلك المرحلة كانت جزءاً من نظارات العلوم الإنسانية أصلاً، ونتيجة لذلك فإنه ينوه بالاستشراق اليساري في تلك الحقبة، وهذا كله يعني أن أنور عبد الملك لم يكن يفكر في تقابل بين الاستشراق القديم والإنسانيات الحديثة، بقدر ما كان خياله اليساري يغتنى بمقابل مفترض بين الاستشراق المثالي والاستشراق المادي.

وهكذا أيضاً فإن بحث المفكر المغربي عبد الله العروي في نقد المستشرق النمساوي غوستاف فون غورنباوم (١٩٠٩-١٩٧٢م) والذي نشر عام (١٩٧٤م) إنما يفهم ضمن هذا الخط، خط نقد الماركسين للبنيوين^(١)، والبنيوية عند غورنباوم كان يسميها العروي في بحثه (النظمية)، وكما كان أنور عبد الملك يشير بالاستشراق اليساري فقد كان العروي كذلك إذ يقول في نفس بحثه (يبدأ بزغ منه سنوات، إلى جانب الاستشراق الغربي المتصل - مباشرة أو بواسطة- مع الامبرالية، ظهر استشراق أوروبي شرقي، آسيوي، وفي أميركا اللاتينية،

(١) لطالعة نموذج لتأخذ الماركسيين على البنيوين، انظر: جارودي، البنية: فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥.

وأعمال هذه المدارس تحسن سنة بعد سنة^(١).

وهكذا أيضاً فإن نقد طيب تيزيني، وحسين مروة، للاستشراق، هو في جوهره تبشير بالاستشراق اليساري، أي تحول في التشجيع من فريق إلى الفريق الآخر، وليس ترکاً للذات الحلبية، كما سيأتي تفصيل نماذج ذلك.

وعلى أية حال فهناك عناصر كامنة في جوف هذا السؤال وهو سؤال معدات الاستشراق، نبدأ تصورها من خلال وضع المادة التي يدرسها الاستشراق على الطاولة، فما هي المادة التي يدرسها الاستشراق؟ يمكن القول أن الاستشراق يدرس مستويين : (النص) و(التاريخ).

فأما (التاريخ) فما مدى صلة المستشرق بمناهج التاريخ وعلى الخصوص مدرسة الحوليات؟ وكأمثلة عملية على ذلك: هل افتح المستشرقون على التاريخ لموضوعات مهمشة في نطاق الكتابة التاريخية؟ هل استوعب المستشرقون اتساع نطاق مفهوم الوثيقة التاريخية؟ ماذا لو استوعب المستشرقون التمييز بين الزمن الطويل والقصير في فهم حراك بعض الظواهر التراثية فهل ستغير بعض نتائجهم؟

وأما بخصوص (النص) فإن المستشرق يتماس داخل أضابير

(١) العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م، (ص ١١٨).

التراث الإسلامي مع نصوص دينية مؤسسة، قرآنية ونبوية، ومع نصوص فنية في الشعر والثراء، ومع آداب حكمية أنشأها فلاسفة ساردون، ومع نماذج نصية حوارية تقتبسها كتب التراجم تتجسد فيها طبيعة حياة الناس وأنماط تفكيرهم وأقيمتهم واستعاراتهم وخيالهم اللغوي وكامل آفاقهم الدلالية، ومع كل هذا الغنى النصوصي فقد كان عامة المستشرقين -حتى لحظة كتابة هذه المقدمة- يقرؤون هذه المعطيات النصية بما يمكن تسميته «أدوات المثقف العام» ولا يوظف بشكل منهجي منظم كل المخزون التنظيري في علوم الدلالة في الفكر الغربي (فلسفة اللغة، اللسانيات، النقد الأدبي، الهرمنيوطيقيا).

وربما يكون السؤال أكثر إلحاحاً فيما يتعلق بالهرمنيوطيقيا، لأنها على الأقل هي العلم المخول في الفكر الغربي بدراسة «نظريه التفسير»، فكيف لم يتفاعل المستشرقون مع هذا التخصص وهم يدرسون النصوص؟ كيف أفلتوا من إغراءات أدواته وعالمه النظري وجدهم الساخن وهم بالجوار منه؟ هذه مسألة تستحق التفسير، وقد طرح لها نظائر كثيرة حول علاقة الاستشراق بحقول إنسانية تبنت قوالب منهجية جديدة، وسأحاول الإجابة بقياس الاستشراق إلى حقل مشابه داخل الفكر الغربي يدرس النص.

ولاوضح أولاً مسار الخط الهرمنيوطيقي، وهو ذلك الخط الممتد خلال المائتي سنة الماضية منذ شلايرماخر (ت ١٨٣٤م) وصولاً إلى ريكور ورورتي وفاتيمو، مروراً بتركيز دلتاي (١٨٣٣-١٩١١م)

على فكرتي الخبرة المعيشة والفهم في خلق الشرعية الفلسفية وتشيد إيستمولوجيا للعلوم الإنسانية أو علوم الروح، وتميشه بين الفهم في الإنسانيات والتفسير في الطبيعتيات، ولو سميت التعليل أو التسبيب في الطبيعتيات لكان أدق، ومفهوم رؤية العالم، والدائرة التأويلية والعلاقة المتساندة بين الجزء والكل.

ثم قصيدة الشعور عند هوسرل (ت ١٩٣٨م)، والمنعطف الأنطولوجي (الوجودي) مع مارتين هайдغر في كتابه عام (١٩٢٧م)، حيث غالى في تصعيدها من مستوى اللغة والمنهج إلى مستوى الشروط الجذرية للوجود البشري، ثم المرافعات التي صاغها غادامير (١٩٠٠-٢٠٠٢م) لاستعادة المفاهيم التي اضطهدتها عقلانية التدوير كالخبرة الجمالية والأحكام المسبقة والتراث والسلطة، وكذلك طرحه لمفهوم الفاصل الرمزي ونقد فكرة المنهج، وتوسيع نزع الأسطرة مع بولتمان (ت ١٩٦٧م)، وتراجع الحرفي ومركزية البلاغي كالرمز والتشبيه والاستعارة وتخلق الإشارات عند ريكور (ت ٢٠٠٥م) كما شرحها في رمزية الشر، ويمكن القول أن هайдجر وغادامير جسدا الفضاء الذي تغدت منه أطروحات ريكور ورورتي وفاتيمو الهرمنيوطيقية، ونحو هذه الآفاق والمفاهيم والمخزون النظري.

فأين كان المستشرقون المعاصرون في قراءتهم للنصوص في التراث الإسلامي عن كل هذا الجدل والتنظير في حقل الهرمنيوطيقيا الذي يمثل (علم نظرية التفسير) في الفكر الغربي؟

قد يقال في الجواب عن هذا الإشكال أن الفيلولوجيا أصلًا لونٌ من الهرمنيوطيقا، وهذا فيه جزءٌ من الحقيقة، فشلائر ما خر كان يعتبر الفيلولوجيا كذلك، لكن هذه التقسيم لدى شلائر ما خر داعيها الاستيعاب التنظيري، وإلا فالهرمنيوطيقا في الخط المشار إليه تجاوزت كلّيًّا آفاق الفيلولوجيا التقليدية، وقد يقال أن ذلك بسبب الارتباط التاريخي بين الهرمنيوطيقا واللاهوت، والواقع أن ذلك أيضًا غير دقيق ففي نفس العقبة التي كانت الهرمنيوطيقا مرتبطة فيها عضويًا باللاهوت لم يكن اللاهوت مصدر حساسية الكبriاء العقلانية أصلًا في الفكر الغربي.

وهناك جواب شائع وجاهز في علاقة الاستشراق بالعلوم الإنسانية يختصر المسألة في كونها مسألة «تخلف» لا أكثر ولا أقل، فالمستشرقون غير مواكبين لتطور العلوم الإنسانية، وفي تقديرني أن هذا جواب غير دقيق ومنشأ الخلل في هذا الجواب هو النظرة الجزئية لعلاقة حقل بحقل، والغفلة عن النظر لهذه المسألة في كامل السياق الفكري الغربي.

فالجواب الذي أقترحه في الفجوة بين الاستشراق والهرمنيوطيقا هو أن هذه أصلًا ليست ظاهرة مخصوصة بالاستشراق، بل هذه ظاهرة عامة في الحقول الإنسانية الغربية، وهي الفجوة بين المنظرين في مستوى (الأدوات المفهومية) والباحثين الميدانيين في مستوى (الدراسات التطبيقية).

وسأضرب على ذلك مثلاً من حقل قريب يتعامل مع

(نصوص)، وهو حقل القانون في الفكر الغربي، وما يحرره القضاة من مستندات وأحكام يفسرون فيها «النص القانوني» ويتزلونه على الواقع، فهم في كل هذه العملية لا يرعنون رأساً بكمال المنظومة النظرية الهرمنيوطيقية الفلسفية، وهكذا ما يكتبه المحامي الغربي من مذكرات يجادل فيها القاضي بالتحاكم لنص القانون، بل وهكذا كتب القانون المعتمدة التي يكتبها شراح التشريعات (فقهاء القانون) لا يفسرون النصوص القانونية بالهرمنيوطيقية الفلسفية.

ومن المتخصصين المعروفين في تفسير القانون، أستاذ الحقوق الأمريكي وليام إسکردو (و1951م) وقد كتب بحثاً في السبعينات مع زميله فريكي، يدعو فيه لتطوير آليات تفسير القانون باستئثار الهرمنيوطيقية والبراجماتية، ومن أطرف ما في هذا البحث أنه يخاصم فيه المحكمة العليا، واستفتح البحث بشرح الفرق بين القضاة والمحامين من جهة، وبين الأكاديميين من جهة أخرى، في تفسير القانون، وأن القضاة والمحامين (أي الواقع العملي) لا يأخذون بنظريات تفسير القانون أصلًا، فضلاً عن النظريات المابعد حداثية^(١). وهكذا يقول شيرمان المحاضر في جامعة برونيل (هناك الكثير من الكلام حالياً عن الهرمنيوطيقية في القانون، ولكن أليست لا تتجاوز كونها زخرفة أكاديمية..؟)^(٢).

(١) Eskridge W. & Frickey P., *Statutory Interpretation as Practical Reasoning*, Stanford Law Review, 321 (1989-1990), p. 321.

(٢) Sherman B., 'Heremenutics in Law', Modern Law Review, 51 (1988), p. 386.

بل إنني أصعد بهذه الملاحظة وأقول أن القضاة الغربيين في المحاكم العليا والفيدرالية لو جاءهم من يفسف النص القانوني بلغة فينومينولوجيا هوسرل ودازين هايدجر ورمزية ريكور وجود الهش لفانيمو؛ لعدوا ذلك لوناً من الطراف ولفحصوا الأرض بأقدامهم ضحّكاً.

ومدارس القانون، كمدرسة الوضعية القانونية (بتمام وأوستين) أو مدرسة القانون الطبيعي أو مدرسة التفسيرية (دوركين)، كلها لا تصل لمستويات الهرمنيوطيقيا الفلسفية بما فيها من المكون الذاتي المفرط والنسبية المستكنته وذوبان المعايير، وأغلب التزاع في تفسير القانون في الفكر القانوني الغربي هو بين النصية والغرضية، فالنصيون (Textualists) يرون الأولوية للفاظ القانون، والغرضيون (Intentionalists) يرون الأولوية لغرض مصدر القانون.

نعم، توجد مقالات أكاديمية قانونية تطرح مقترنات في تفسير القانون متاثرة بمناهج التفسير في الهرمنيوطيقا والنقد الأدبي والمفاهيم المابعد حداثية، كأطروحات الناقد الأدبي والقانوني الأمريكي ستانلي فيش (١٩٣٨م)، ولكن «عملياً» في المحاكم الغربية العليا والفيدرالية، وكتب القانون المعتمدة؛ لا تعامل هذه الأطروحات بجدية، وكما يلخص أحد أساتذة القانون الموقف المألوف للقانوني الغربي بشكل عام من ذلك بقوله (القانون عكس الأدب، فوظيفة الأدب أن يفتح ذهن القارئ للتفسير الذاتي، بينما وظيفة

القانون عكس ذلك، فالشريعات والسابق القضائية تسعى لضبط الأنشطة، ولذلك فإن الشريعات يجب أن تخضع لتفسير محدد ومعقول إذا أريد لها تحقيق وظيفتها، وأية محام ممارس يعرف ذلك^(١).

وبسبب هذه الروح المترنة في التفسير التشريعي لدى المشاركين فعليًا في ميدان القانون فإن بعض من شارك في الكتابة في الهرمنيوطيقيا من أساتذة الحقوق ظهرت عليه آثار النفرة من أسلوب الهرمنيوطيقيا الفلسفية ونسبتها المفرطة، ويمكن أن نضرب مثلاً لذلك بالقانوني الإيطالي إيميليو بيتي (١٨٩٠-١٩٦٨)، الذي شارك في الكتابة في الهرمنيوطيقيا، ووجه نقدًا جنرالاً لكل الخط الهرمنيوطيقي المنبع عن هайдجر، حتى جعل بعض الباحثين هذا الخلاف معلماً حديثاً في تاريخ الهرمنيوطيقيا وعقد فصلاً بعنوان «المعركة المعاصرة حول الهرمنيوطيقيا: بيتي ضد جادامير»^(٢).

واعتبر بيتي أن هذا الخط المنبع عن هайдغر أغنى الأسس الموضوعية للتفسير، وجعل بيتي التفسير على ثلاثة أنواع، ومنها (التفسير المعياري) وهو التفسير الذي يسعى لتطبيق النص على حالة محددة^(٣)، وليس من العسير ملاحظة أثر ضغط القانون العملي على

(١) Reynolds W., *Practical Guide to Statutory Interpretation Today*, West Virginia Law Review, 927 (1991-1992), P. 932.

(٢) Palmer R., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, 1969, p. 46.

(٣) Thiselton A., *The Hermeneutics of Doctrine*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007, p. 87.

يتي إلى درجة أن أصر على نوع من التفسير يكون موضوعياً لحاجته للتطبيق على حالة معينة، ورفضه للذاتية المفرطة، والحقيقة أن غادامير اضطر لمناقشة نقد يتي في الطبعة الجديدة لكتابه الحقيقة والمنهج^(١).

حسناً، لاحظنا في هذا النموذج كيف أن حقل القانون في الفكر الغربي (في مستوى الميداني/التطبيقي) يعيش فجوة تجاه المخزون النظري المنهمر في علوم الدلالة في الفكر الغربي (فلسفة اللغة، اللسانيات، النقد الأدبي، الهرمنيوطيقيا).

وهكذا أيضاً نجد قريباً من هذه الظاهرة في حقل اللاهوت، فإن غالبية الكتابات اللاهوتية الرسمية الصادرة عن الكنائس الغربية لا توظف عملياً هذه المنظومة الهرمنيوطيقية الأنطولوجية بمتراعها الفلسفية (خط هайдغر) في قراءة النصوص في موروثهم الديني، بل قد يستعملون أساليب التفسير المباشرة أو قواعد التفسير التقليدية في التاريخ الكنسي، وصحيح أنه يوجد مقالات وأبحاث نظرية، وأقل منها تطبيقية، تستعمل الهرمنيوطيقية الأنطولوجية في اللاهوت، لكن الواقع العملي العام خلاف ذلك.

بل إن حقل قراءة (النصوص الأدبية) الذي هو أقصى الحقول بالمخزون النظري في علوم الدلالة الغربية، وبالخصوص النقد

(١) غادامير، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي صالح، دار أريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، (ص ٤٠).

الأدبي، ومع ذلك فإن جماهير متذوقى الأدب في الثقافة الغربية الذين يقرؤون الأعمال الأدبية والفنية الكبرى لا يعرفون رطانة رولان بارت وأضرابه، وإنما يستمتعون بالنصوص الأدبية ويحللونها بأدوات المثقف العام، وليس بالعدة النقدية المعقدة في النقد الأدبي البنوي وما بعد البنوي.

حسناً، هذا المشهد الذي استعرضناه حول الفجوة بين التظير المفهومي والتطبيق التفسيري في الفكر الغربي، أو ما يمكن تسميته (عزلة النظرية الغربية)، في القانون واللاهوت والتذوق الأدبي، هو نموذج شديد الدلالة على نتيجتين: التبيحة الأولى أن السؤال المطروح حول عزلة الاستشراق عن المفاهيم النظرية في العلوم الإنسانية أنه سؤال خاطئ، لأنه يتضمن فرضية خاطئة، وهي فرضية انفراد الاستشراق بذلك، والواقع أن هذه ظاهرة في الفكر الغربي.

بل إن بعض المستشرقين يصرّح بأن هذه النظريات في التأويل والقراءة مجرد صيحات مؤقتة وموجات عارضة، وليس مناهج علمية مبرهنة ومحكمة جاهزة للتطبيق، وقد كان هذا الموقف يحزن محمد أركون المهزوم أمام هذه الموجات التأويلية، وإن كان يتحدث عن المناهج الإنسانية دوماً بلغة غنائية هنافية لا بتحليل علمي عميق، وقد قال أركون يوماً (إن المستشرقين، مع بعض الاستثناءات القليلة، يستمرون في تعجّل المكتسبات الإيجابية لعلوم الإنسان والمجتمع، وعدم الثقة بها، بحجة أنها تمثل «زيّاً» أو موضة

عاشرة»^(١). وهذه الشهادة تحمل دلالة تهز الوعي الرزين حول جاهزية الصراعات التأويلية الغربية.

وأما النتيجة الثانية فهي أن الدعوات المحمومة لتطبيق نظريات الهرمنيوطيقيا وال النقد الأدبي الغربي ونحوها في تفسير الشريعة الإسلامية؛ أنها دعوات فيها سذاجة دعائية مفلطحة، فهذه النظريات الهرمنوطيقية والنقدية والمابعد حداثية لم يطبقها الغربيون أنفسهم في تفسير شرعياتهم، فكيف تطبقها نحن في تفسير شريعة الله؟ بل لم تطبقها عامة الكنائس الغربية في تفسير كتابها المحرف فكيف يراد منا أن نطبقها في تفسير كتاب الله المحفوظ؟ بل إن عامة الباحثين الغربيين أنفسهم الذين يدرسون التراث الإسلامي يرون هذه النظريات التأويلية الغربية «زيًا أو موضة عابرة» فكيف يوجد فيما من يستبدل علمي الدلالة (أصول الفقه، وعلم البلاغة) وما فيها من الإنتاج الجاد المتبحر والاختبار الزمني الطويل بهذه الم ospات التأويلية غير المبرهنة والتي لم تمحض مقدرتها التفسيرية تطبيقياً؟

والواقع أن من يهتف باستبدال علوم الدلالة في التراث الإسلامي (أصول الفقه وعلم البلاغة) بعلوم الدلالة الغربية (فلسفة اللغة، اللسانيات، النقد الأدبي، الهرمنيوطيقيا) أنه يكشف عن

(١) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، (ص ٢٥٣).

جهله بكل المقلين الدلاليين التراثي والغربي، فقواعد التفسير في علمي أصول الفقه والبلاغة ليست معطيات يقررها شخص بعيده من العلماء، بل هي ميدان تحاكم فيه أية قاعدة بصرامة ويطلب من يعرضها بالبرهان الشرعي على صحتها، ويمكن للقارئ مراجعة الدراسات الأصولية التي تعرضت لهذا المبحث، أعني مبحث الاستدلال على شرعية وصحة القاعدة الأصولية^(١)، فليس أصول الفقه حمّى مستباحاً تطبق فيه أية قاعدة تفسيرية بمجرد تدوينها من أحد العلماء، وأما هذه النظريات التأويلية الغربية فلا يوجد إلى الآن من فحص شرعيتها وعرض الأدلة من الكتاب والسنّة على صحتها، فكيف تطبق هكذا؟! فضلاً عن أن هذه الحقول مليئة بالنظريات المتضاربة، وكل فيلسوف ينقض ما قال سابقه.

(١) انظر مثلاً البحث الذي لشيخنا: د. عياض السلمي، استدلال الأصوليين بالكتاب والسنّة على القواعد الأصولية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ؛ وأيضاً: د. فخر الدين المحسني، أدلة القواعد الأصولية من السنّة النبوية، الدار الأخرى، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

الفصل الثالث

صعود حقل «تاريخ التراث»

- أولاً: مفهوم تاريخ التراث:

يمكن القول أن مستويات التعاطي والمعالجة والنظر في العلوم الإسلامية تقسم إلى مستويين، مستوى «المحور الموضوعي»، ومستوى «المحور التاريخي»، فاما المحور الموضوعي فهو الذي يدرس ويحلل آحاد وأفراد ومسائل العلم، واحدة بعد أخرى، ويستعرض مفهومها والخلاف فيها وأدلة كل قول والترجيح في ذلك، ونماذج ذلك أن ترى الفقيه يتبع درسه لطلابه بمسائل كتاب الطهارة ويتهمي بمسائل كتاب القضاء، يمر على المسائل مسألة مسألة.

واما المحور التاريخي فهو الذي يتأى بنظره عن المشاركة «المباشرة» في تحليل مسائل العلم موضوعياً، ولا يدخل كطرف في النزاع حول المسائل، وإنما يرقب سير وتطورات هذا العلم، وينزل

جهذا في التفتيش خصوصاً في مرحلة البدايات، ونقاط التلاقي والتأثير والتأثير، والرموز الذين قدموا إضافات أو ألهموا التحولات.

ويلاحظ أن طالب العلم الشرعي المنهمك في التخصص يغلب عليه الاستغراق في المحور الموضوعي لمسائل العلم، بينما المثقف العام تخلب فضوله رواية نشأة علم من العلوم وأحداثه الكبرى والاستعراضات التاريخية لمؤسسيه وملهميه.

- ثانياً: تاريخ التراث في التفكير الاستشرافي:

في تطور مناهج علم التاريخ ظهرت في القرن التاسع عشر موجة وروح جديدة جذابة عزفت عن التاريخ الحدثي الذي يسجل الواقع السياسية بشكل خاص، أو ما يسمى بـ«التاريخ السياسي»، إلى الاهتمام بـ«التاريخ الثقافي»، وقد ألهمتها أعمال المؤرخ السويسري جاكوب بوركهارت (1818-1897م).

ومؤرخ الثقافة المعروف غومبريش في ورقته التنظيرية المشهورة في هذا الحقل والتي عنونها بـ«بحثاً عن التاريخ الثقافي» التي ألقاها عام (1967م) ناقش بتوسيع الدور التأسيسي لبوركهارت في ظهور مفهوم التاريخ الثقافي وأسسه الهيجلية المضمرة، ثم أشار إلى موقع الفيلسوف الهرمنيويطي المعروف ديلتاي (1833-1911م) في هذا المسار حيث ذكر أن «ديلتاي هو الأب لكامل الاتجاه

التاريخي الألماني الذي يطلق عليه التاريخ الفكري»^(١). وفي العام ١٩٦٦ نشر المستشرق الألماني رودي بارت (١٩٠١-١٩٨٣م) دراسته المعروفة عن «المستشرقين الألمان منذ نولدك» وهي دراسة اعتمد فيها على كتاب يوهان فوك، ثم واصل ما بعده وضخ ملاحظات وتقييمات كثيرة، وقد أشار رودي بارت في هذا الكتاب إلى كيفية توصل المستشرق النمساوي ألفرد فون كريمر (١٨٢٨-١٨٩٩م) إلى أهمية العناية بالتاريخ الثقافي، حيث يقول كريمر (الإسلام في العصر الحاضر لا يمكن الحكم عليه حكمًا صائبًا إلا إذا ربط بمجموع «التاريخ الثقافي» للشعب العربي)^(٢)، وهو تأثر واضح بروح فكرة التاريخ الثقافي في هذا العصر، وهذا الزوج (التاريخ الثقافي/التاريخ السياسي) وما يحمله في جوفه من تناقض؛ استمر حاضرًا في كتاب رودي بارت المشار إليه، في قراءته لتطور الاهتمامات البحثية الاستشرافية.

وفي مطلع التسعينيات حين كتب المستشرق الهولندي وأردنبرج مقالة «المستشرقون» لصالح دائرة المعارف الاستشرافية الثانية (EI²) أشار لهذا الدور الريادي لكريمر في «التاريخ الثقافي»، حيث يقول: (دراسة التاريخ الإسلامي يتطلب شر وتحليل النصوص التاريخية،

(١) Gombrich E., "In Search of Cultural History", in *Ideals and Idols: Essays on Values in History and in Art*, Phaidon, 1979, p. 43.

(٢) رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكاتب العربي، ١٩٧٧م، (ص ٢٤).

والرواد المهمون في هذا الحقل هم ألفرد فون كريمر (١٨٢٨-١٨٨٩ م) في «التاريخ الثقافي الإسلامي»، ووليام فلهاوزن (١٩١٨-١٨٤٤ م) في «التاريخ السياسي» المبكر للإسلام^(١).

وبعد العاصفة الجدلية التي أهاجها كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق (١٩٧٨ م) عقد بعض المستشرقين مؤتمراً عن تقاليد ومشكلات هذا الحقل، وطبعت أعماله في (١٩٨٠ م) وكان من بينها ورقة للمستشرق الألماني «فان إس» بعنوان (من فلهاوزن إلى بيكر: ظهور «التاريخ الثقافي» في الدراسات الإسلامية)^(٢)، وقد اختار «فان إس» شخصيتين تمثيليتين لدراسة التطور كليهما ذوي صلة بأبعاد خارج حقل الاستشراق، أحدهما فلهاوزن (١٨٤٤-١٩١٨ م) الالجي للاستشراق بعد تجربة مريرة في اللاهوت، والثاني بيكر (١٨٧٦-١٩٣٣ م) الذي غادر الأكاديميا لمنصب وزير في وزارة الثقافة والتعليم، ولفت فيها «فان إس» الانتباه إلى أثر المكون الاجتماعي/المؤسسي في شخصية بيكر في تفسير أثره في هذا الحقل فيما يتعلق بالتاريخ الثقافي.

ولقد كثُر في عناوين المستشرقين في تلك الحقبة تركيب العنوان بأسلوب الإضافة بين مفردة مستمدة من معجم التاريخ

(١) Waardenburg J., "Mustashrikun", art in El2, Brill, 1993 p. 7: 731.

(٢) van Ess J., "From Wellhausen to Becker The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies", in Kerr M. (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and its Problems*, Undena Publications, 1980.

(نشأة، تطور، اتجاهات، إلخ) وإضافتها لمفردة مستمدّة من أحد التشكيلات الثقافية والمعرفية.

ويبدو ملحوظاً فعلاً أن المزاج العام لاهتمامات المستشرقين يميل لعدم المشاركة الموضوعية «المباشرة» في العلوم الإسلامية، ولكن يستحوذ على اهتمامهم دراسة «تاريخ العلم» نفسه، وهذا الميل ذاته يلاحظه المراقب أيضاً بين الحداثيين العرب الذين كتبوا في برامج «إعادة قراءة التراث».

وهذا لا يعني طبعاً أن المعنيين بتاريخ العلم لا يطروحون رؤية في موضوعات العلم، بل إنهم يطروحون ولكن بشكل غير مباشر، وذلك من خلال دور «المقديم»، فالتقديرات المتناثرة التي يضخها مؤرخ العلم بين ثانياً روايته، تتضمن رفعاً لمدارس ومناهج ووضعياً لأخرى، وتمثيناً لرموز وتهجيناً لآخرين، وتكييف حضور أسئلة وتغييباً لأخرى، ونحو ذلك، وهذه كلها تحمل في داخلها محتوى موضوعي يتشربه القارئ وتتغير من خلاله اتجاهاته ونمط تفكيره دون شعور كافٍ، لأن القارئ عادةً أقل احتراساً وممانعة تجاه الرسائل غير المباشرة، ولذلك -مثلاً- فإن كتب «تأريخ» العقيدة التي يكتبها مؤرخون مستشرقون، أكثر تأثيراً من كتب «مسائل» العقيدة التي يكتبها علماء من خارج أهل السنة.

- ثالثاً: البرامج العربية الشاملة لـ «تاريخ التراث»:

- ١ -

ليس من ريب في أن رائد مشروعات «تاريخ التراث» المستلهمة للمناهج الاستشرافية هو الأديب الصحفي اللبناني جورجي زيدان (١٨٦١-١٩١٤م)، وقد كان له نهم كبير في مطالعة البحوث الاستشرافية وخبرة عالية بها، وهو مكثر جداً من التأليف، ويحصل بجريجي زيدان موضوعات ليست محل اهتمامنا هنا، مثل رياته لفن «الرواية التاريخية»، ودوره في «الصحافة الأدبية» في مجلة الهلال، وكلاهما خارج نطاق دراستنا هنا، وإنما موضوعنا هو رياته في فن «تأريخ التراث» المعتمد على التركيبة الاستشرافية، وأهم كتبه في هذا الموضوع هما: تاريخ التمدن الإسلامي، وتاريخ أداب اللغة العربية، وثمة تداخل بين الكتيبين.

فأما كتابه «تاريخ التمدن الإسلامي» (١٩٠٢-١٩٠٦م) فهو يقع في خمسة أجزاء، مجموع صفحاتها (١١٠٠ صفحة)، وهو أعم من كونه عن العلوم الإسلامية بل هو عن الثقافة والحضارة في تاريخ الإسلام بما فيها من علوم شرعية وطب وفلك واقتصاد وسياسة، وفيه أبحاث عن الثقافات السابقة للإسلام وذات الصلة به كالعرب في الجاهلية، والأداب اليونانية والهندية، ونحو ذلك. ومن طريف ما مررت به في كتابه أنه عقد مبحثاً بعنوان

«الميثولوجيا»^(١)، وتحدث فيه عن الميثولوجيا عند العرب، وبعض المفكرين الحداثيين اليوم يتحدثون عن الميثولوجيا باعتبارها مفهوماً حديثاً لا يعرفه المعاصرون، وهذا جرجي زيدان ينقله، ويصدر ذلك بقوله «ما يعبر عنه الإفرنج بالميثلوجيا»، ويستعمله في البحث داخل التراث منذ زهاء مائة عام!

وهل جرجي زيدان يخفي أنه استعار من المستشرقين؟ وهل المستشرقون ينفون أن السلعة سلعتهم؟ الجواب عن المسؤولين كليهما: لا، فلا المفترض ولا المفترض ينكر ذلك، بل جرجي زيدان صرّح في مقدمات كتابه وفي حواشيه بال المصادر الاستشرافية التي نقل عنها، من كتب أو مجلات علمية، وقد ساعده على ذلك ثلاثة عوامل: صلاته الحميمة الوثيقة بالمستشرقين، وإتقانه لثلاث لغات أوروبية (الإنجليزية والفرنسية والألمانية)، والمشترك الديني بينهم، فهو نصراني.

ومن كانت بينه وبين جرجي زيدان صلة شيخ المستشرقين الروس «كراتشكوفسكي» (١٨٨٣-١٩٥١م)، وقد التقى في مصر، وقدم زيدان خدمات لكراتشكوفسكي في الوصول لبعض المخطوطات، ويبدو أن العلاقة بينهما توثقت، حتى أن كراتشكوفسكي نقل حدثاً عاطفياً عن زيدان في كتابه الذي روى فيه مغامراته في الوصول للمخطوطات، حيث يقول كراتشكوفسكي

(١) جرجي زيدان، تاريخ العدن الإسلامي، دار الهلال، (ص ٢/١٧).

(كان -أي جرجي زيدان- في ذلك الوقت قد وصل إلى أوج شهرته، لكنه مع هذا كان لا ينسى أنه قد أغلق في وجهه طريق العودة إلى وطنه، وكانت الدموع تترقرق في عينيه عندما سمعني أتحدث باللهجة السورية، لهجة وطنه)^(١).

ثم إن كراتشковסקי كتب ترجمة تبجيلية عن جرجي زيدان لصالح دائرة المعارف الاستشرافية الأولى، نشرت عام (١٩٣٦)، وهي ترجمة رجل ليس أجنبياً عن زيدان، كما أنه ليس مستشرقاً هامشياً، وأوضح فيها كراتشkovסקי ضخامة اعتماد صديقه زيدان فيما كتبه عن «تاريخ التراث» على المستشرقين، حيث يقول كراتشkovסקי عن صديقه زيدان: (وكتابه «تاريخ التمدن الإسلامي»، ٥ أجزاء، ١٩٠٦-١٩٠٢م، هو أهم مصنفاته التاريخية جميماً، وقد بناء على المصنفات الأوروبية المشهورة، التي وضعها سليبو وكريمر وجولدزير وغيرهم، وقد أضاف إليه كثيراً من المعلومات استقاها من المصادر العربية)^(٢).

لكن متى بدأت صلة زيدان العميقه بأعمال المستشرقين؟ ذكر المستشرق والثر في الدائرة الاستشرافية الثانية أن زيدان «سافر في

(١) كراتشkovסקי، مع المخطوطات العربية: صفحات من الذاكرة عن الكتب والنشر، ترجمة محمد منير مرسى، دار النهضة، ١٩٦٩م، (ص ٣١).

(٢) كراتشkovסקי، زيدان، فقرة منشورة في: دائرة المعارف الإسلامية «الاستشرافية»، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة إبراهيم خورشيد وزملائه، مركز الشارقة، (ص ٤٩٠٩/١٦).

صيف ١٨٨٦م إلى لندن، وأصبح ملماً بأعمال المستشرقين الأوروبيين^(١)، وهذا يعني أنه حين كان عمره ٢٥ عاماً.

وقد ذكر جرجي زيدان في الجزء الثالث من «تاريخ التمدن» أنه بعد صدور ما سبق وصلته رسائل الشكر والثناء من المستشرقين، ثم سرد أسماءهم، وكان منهم جولدزيهر ومرجليوث^(٢).

- ٢ -

وإذا كنا لا نشك أن أول من رفع راية «تاريخ التراث» المستمد من المادة الاستشرافية هو «جرجي زيدان»، فإننا لا نشك أيضاً أن من استلم الراية بعده هو «أحمد أمين» (١٨٨٦-١٩٥٤م)، حيث كتب سلسلته المشهورة: فجر الإسلام (جزء واحد: ١٩٢٩م)، ضحى الإسلام (ثلاثة أجزاء: ١٩٣٣-١٩٣٦م)، ظهر الإسلام (أربعة أجزاء: ١٩٤٥-١٩٥٣)، يوم الإسلام (جزء واحد: ١٩٥٢م)، وتلاحظ أن مدة إخراج هذه السلسلة استغرق (٢٤) سنة، تخللها انقطاع بين الضحى والظهر بسبب قيلولته بعمادة كلية الآداب، ثم استيقظ وعاد لمواصلة التأليف، وقع مجموع صفحات هذه السلسلة كلها في (٢٨٣٣صفحة).

فأما كتابه «فجر الإسلام» فاستعرض في الثقافات السابقة على الإسلام (الجاهلية العربية، والفرس، واليونان، والروماني)، ثم

(١) Walther W., Zaydan, Djurdji, art in EI², 2002, p. 11: 477.

(٢) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، دار الهلال، (ص ٣/١٧).

انتقل لعرض نشأة العلوم الإسلامية في القرن الأول الهجري، وظهور الفرق العقدية، ثم في كتابه «ضحي الإسلام» تابع تطور العلوم والظواهر الاجتماعية في العصر العباسي الأول، وهو في نظره يقف عند نهاية عصر الواتق، ثم في كتابه «ظهور الإسلام» جعل الجزء الأول والثاني منه في الحياة العلمية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني، وهو عنده يبدأ من عصر المتوكل، وأما الجزء الثالث فجعله عن الأندلس: علمًا ومجتمعًا، وفي الجزء الرابع جعله عرضاً عاماً للمذاهب العقدية (المعتزلة، الأشاعرة، الماتريدية، الشيعة، الصوفية) وهذا الجزء الرابع طبع بعد وفاته بتحرير تلميذه الأهواني.

وفي جميع هذه الأجزاء السابقة من هذه السلسلة كان أحمد أمين يقسم كل حقبة قسمين، قسم لرصد الظواهر الاجتماعية وقسم لرصد تطور الحركة العلمية، والحركة العلمية ينظر إليها مرتين، مرة نظرة مجملة، ثم يعود لها بعروض تفصيلية. وكان عازماً على المواصلة في أجزاء إضافية لظهور الإسلام يتبع فيها تطور الحركة العلمية والمظاهر الاجتماعية إلى عصره، ولكن وقع له كلل في بصره وإعياء فمنعه الأطباء من القراءة، فتوقف عن المواصلة وكتب ملخصاً وجيزاً جعله شاملًا منذ بدء الإسلام إلى عصره اعتمد فيه على ما في ذهنه من مقروءاته السابقة يتحدث فيه عن المذاهب والعلوم والدول والغرب والمقاتل العقدي والتسامح المذهبى ونحوها من اهتماماته.

والحقيقة أن سلسلة أحمد أمين هذه كادت أن تكون إضافة علمية مميزة في «التاريخ التراث» لو لا أنه كان مهزوماً أمام تحليلات المستشرقين، مذعنًا لطعونهم في العلوم الإسلامية وخصوصاً السنة النبوية، كما سيأتي نماذج ذلك خلال فصول الكتاب، ولكنه والحق يقال كان يعيد عرض التحليلات الاستشرافية بلغة دبلوماسية غالباً فلا يجرح القارئ ولا يثير سكته وهو يدنى تحته الطبق المسموم.

وهذا الأسلوب اللبق المذهب في تغذية القارئ بالتائج الاستشرافية دون استشارة ممانعه واحتراسه ليس سلوكاً عابراً لدى أحمد أمين، بل هو استراتيجية واعية صرّح بها لبعض خاصته، ففي نهاية الثلاثينيات الميلادية ألقى الأستاذ علي حسن عبد القادر محاضرة في الأزهر لشخص فيها طعن جولدزيهير في الإمام الزهرى، فكتب الشيخ السباعي -وكان آنذاك طالباً- بحثاً رد فيه على أستاذة، فثار جدل في الأزهر ضد الأستاذ علي حسن عبد القادر، فنصحه أحمد أمين بسلوك استراتيجية في عرض التائج الاستشرافية، حيث يروي القصة الشيخ السباعي لاحقاً ويقول: (ولما ثار النقاش في الأزهر حول الإمام الزهرى عام ١٣٦٠هـ قال الأستاذ أحمد أمين للدكتور علي حسن عبد القادر، وهو الذي أثيرت الضجة حوله «إن الأزهر لا يقبل الآراء العلمية الحرة، فخbir طريقة لبث ما تراه مناسباً من أقوال المستشرقين الا تسبها إليهم بصرامة، ولكن ادفعها إلى الأزهريين على أنها بحث منك، وألبها ثواباً رقيقاً لا يزعجهم منها، كما فعلت أنا في فجر الإسلام وضعن الإسلام»، هذا ما سمعته من

الدكتور علي حن يومنه، نقلًا عن الأستاذ أحمد أمين^(١) ولكن متى وكيف بدأت علاقة أحمد أمين بالمستشرقين؟ بدأت صلة أحمد أمين بالمستشرقين من سماعه لصديقه القاضي أحمد بك أمين (ت ١٩٣٦م)، صاحب شرح قانون العقوبات، ينوه ببحث أحد المستشرقين في تاريخ التراث، فعزم على تعلم اللغة الانجليزية لأجل ذلك، كما يروي أحمد أمين نفسه القصة عن صديقه القاضي أحمد بك أمين فيقول: (ويوماً قابلت صديقي أحمد بك أمين، وجلسنا في مقهى، وذهب الحديث فتوأ إلى أن وجدته يقول إنه عثر على كتاب انجليزي قيم لمستشرق أمريكي اسمه ماكدونالد، وأنه قسم كتابه إلى ثلاثة أقسام: قسم يتعلق بنظام الحكم في الاسلام، وقسم في تاريخ الفقه الاسلامي، وقسم في المذاهب والمقاديد الاسلامية، وأخذ بطرى الكتاب، وبمحكي بعض آرائه، فاستفزني الموضوع وقلت: هل تستطيع الآن أن تذهب معي إلى مدرسة «برليتز» لأرتب دروساً لي في الانجليزية؟ فقبل، وأقسمت أن أتعلم، وأن أقرأ هذا الكتاب في لغته)^(٢).

وهل أتم أحمد أمين ما بذل اليمين عليه؟ نعم، وقد ذكر تجربته الطويلة في تعلم الانجليزية، وقرأ كتاب ماكدونالد -١٨٦٣م- (١٩٤٣م) هذا، وهو مستشرق أمريكي مشهور، بل وملأ كتابه (فجر

(١) الساعي، السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي، المكتب الاسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ، (ص ٢٢٨).

(٢) أحمد أمين، حياتي، مكتبة النهضة، الطبعة السابعة، (ص ١٠٧).

الإسلام) بالإشارة إلى هذا المرجع^(١)، حيث كان يلخص ما في المصادر بأسلوبيه وتعليقاته، ثم يسرد أسماء المصادر في نهاية كل فصل.

ويبدو لي أن كثرة إحالة أحمد أمين لكتاب ماكدونالد هذا^(٢) في كتابه «فجر الإسلام» ليس لأن كتاب ماكدونالد تضمن أفكاراً جديدة في هذا الحقل، وإنما لأنه أول كتاب استشرافي شامل شربه في لغته الأصلية، والكتاب الأول في أي فن يفرض حضوره على الذهن بشرعية الأسبقية (primacy effect)، بل هو الكتاب الذي حمل أحمد أمين على تكبد معاناة تعلم اللغة الإنجليزية، ومن العوامل أيضاً سلاسة أسلوب ماكدونالد وتلخيصه للأبحاث التي سبقته، وأحمد أمين من رموز السلasse الأدبية، وقد قال عبد الرحمن بدوي عن ماكدونالد (كان شديد التقوى المسيحية، وصرف نشاطاً كبيراً في التبشير المسيحي، وفي إعداد المبشرين، وإنتاجه يتسم بالوضوح في العرض، لكنه خالي من التعمق)^(٣).

ولم يقتصر الاستمداد من دراسات المستشرقين في التقاط اقتباساتهم المهمة من كتب التاريخ والأدب، وإعادة إنتاج

(١) انظر مثلاً: أحمد أمين، فجر الإسلام، (ص ١٣٩، ٢٥١، ٣٠٤).

(٢) MacDonald D., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribner's Sons, 1903.

(٣) بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملائين، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م، (ص ٥٣٨).

تحليلاتهم لدلائلها الاجتماعية والسياسية، بل ويصرح أحمد أمين أنه يطبق منهج البحث الاستشرافي نفسه، كما يقول عن نفسه (كتاب «تاريخ الفلك عند العرب» للأسناد للبنو، قرأته بإيمان، واستفدت منه كيف يبحث كتاب المستشرقين . . . ، فإن قلت أنت استفدت منهج البحث من هذا الكتاب لم أبعد عن الصواب)^(١).

وثمة مصادر استشرافية أخرى اعتمد عليها أيضاً مثل دائرة المعارف الاستشرافية الأولى، وكتابي أوليري «العرب قبل الإسلام» و«الفكر العربي»، وكتابي جولدزير «العقيدة والشريعة» و«دراسات محمدية»، وكتاب فلهاوزن، وكتاب براون «التاريخ الأدبي لفارس»، كما ينقل عن بعض المجلات الاستشرافية.

ومن المهم الإشارة إلى صلة أحمد أمين بالمشروعات العربية لناريخ التراث التي سبقته، وأنه لم يكن يجهل كتاب جرجي زيدان «تاریخ التمدن الإسلامي» الذي سبقه، بل أشار إليه لماما^(٢).

ولا أدرى هل واصل أحمد أمين تعلم لغات أوروبية أخرى أم لا؟ لأنني رأيته ينقل من كتاب جولدزير «العقيدة والشريعة» في طبعته الفرنسية، ويشير لبحث للبنو بالإيطالية، ونقل مرة من كتاب متز «نهضة الإسلام» بالألمانية، ولكنه أشار في موضع آخر بأنه من ترجمة خدابخش لكتاب إلى الانجليزية.

(١) أحمد أمين، حياتي، مكتبة الهضبة، الطبعة السابعة، (ص ١٠٦).

(٢) انظر مثلاً: أحمد أمين، ضحن الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، (ص ١/٢٦٥).

هذه الاستراتيجية التي وظفها أحمد أمين في ضخ طعون المستشرقين في العلوم الإسلامية بلغة وديعة غير مستفرزة، وهي التي نصح بها علي حسن عبد القادر حين قال له «لا تنسها للمستشرقين صراحة، ولكن ادفعها للأزهريين على أنها بحث منك، وبالبساها ثواباً رقيقاً لا يزعجمهم سهامها»؛ لا يمكن للباحث المنصف إلا أن يسمى هذا «مكرًا وغشًا»، فكيف تقبل أحمد أمين أن يقوم بهذه المهمة المنخفضة؟

الحقيقة أن مستوى الدين الشخصي لدى أحمد أمين قد يفسر لنا كيف استجاز لنفسه أن يصنع ذلك، حيث ينقل ابنه جلال أمين شهادة مهمة، وجلال هو أستاذ الاقتصاد في الجامعة الأمريكية، ومؤلف معروف، وهو قريب من خط اليسار الإسلامي وأدخل معهم بالخطأ تحت لافتة التراثيين الجدد، ويقول جلال في هذه الشهادة عن أبيه أحمد أمين:

(في كتاب «حياتي» وصف أبي البيت الذي شاء فيه بقوله «إنك إذا فتحت بابه شمت منه رائحة الدين ساطعة زاكية». أما أنا فلا أستطيع بالمرة أن أقول إن هذا الوصف ينطبق على البيت الذي نشأت فيه، فأبي على الرغم من نشأته هذه، وشدة تدين أبي وأمه، ورغم أن أهم كتاباته كانت تدور حول الإسلام، لم يكن متلبساً بمعظم المعاني الشائعة اليوم، إني لا أذكر مثلاً أني رأيت أبي وهو يصلّي، ولا أذكر أني رأيته يقرأ في المصحف. إني أذكر اعتذاره عن الصوم بسبب مرض أو آخر كان يفرض عليه نظاماً معيناً في الأكل، أو بسبب التدخين، ولكني لا أذكره وهو يتضر

حلول المغرب ليتناول إفطاراته في رمضان...، إن هذا لا ينفي ما كان يتحلى به أبي من صفات قريبة من التصوف، كما لا يتعارض مع ما أتذكره من أقواله الكثيرة التي تنم عن إيمان عميق بالله...، وعلى أي حال فإنني لا يخامرني أي شك في أن أبي كان يعلق على أخلاق المسلم أهمية أكبر مما يعلقه على شعائر الدين^(١).

هذه الشهادة التي يقدمها أستاذ الاقتصاد جلال أمين، عن واقع أبيه أحمد أمين، وبعده عن أركان الإسلام، لا يناسب التعليق عليها، فالوحشة التي ترتعد في نفس المؤمن وهو يقرأ هذه الحال المروعة أبلغ من كل تعليق، ولا يناسب أمام هذه الصورة إلا أن يرفع المؤمن يديه بالدعاء بالثبات على دينه، ولندع هذه الصورة ذاتها تفسر لنا لماذا رضي أحمد أمين لنفسه أن يكون معطفاً يندس فيه المستشرقون بين أهل الإسلام.

- ٣ -

وبعد كتابي جرجي زيدان مطلع القرن، ثم سلسلة أحمد أمين في العشرينات إلى الخمسينات، ظهرت في السبعينات والثمانينات المشروعات اليسارية لقراءة التراث، وهي مشروعات جاء أصحابها من خلفيات ماركسية، وفكروا في التراث في حقبة جاذبية الماركسية، ومن أشهر هؤلاء خمسة: طيب تيزيني (و١٩٣٤م)،

(١) جلال أمين، ماذا علمتني الحياة: سيرة ذاتية، دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، (ص ٣٠٣).

وحسين مروة (١٩٠٨-١٩٨٧م)، وأدونيس (و ١٩٣٠م)، وحسن حنفي (و ١٩٤٥م)، ومحمد عابد الجابري (١٩٣٦-٢٠١٠م).

فأما طيب تيزيني فهو مفكر سوري ماركسي، وقد نشر عام (١٩٧١م) كتابه (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط)، ووضع فيه هيكلًا مقتربًا عاماً لدراسة التراث الإسلامي والفلسفة اليونانية والجاهلية العربية على أساس الزوج الماركسي المثالية/المادية، وكان ينتقد المستشرقين والعرب في قراءة التراث نقداً ماركسيًا باعتبار أنهم كلهم «انطلقوا في أبحاثهم من إطار مثالية، أو غبية، ساذجة»^(١) وهو يقصد بالمثالي ما يقابل المادي، وبالغبي الموقف المعتمد على الوحي، وقد كان تيزيني يتهم الباحثين العرب بأنهم قد صاغ أفكارهم «الفكر الليبرالي البرجوازي حين درسوا في الغرب»^(٢)، وينتقد أحمد أمين باعتباره مثالي لا مادي! كما يقول تيزيني «أحمد أمين يصنف التاريخ العقلي الإسلامي تصنيفاً مثالياً، لا تاريخياً، يبعده عن تفهم هذا التاريخ بشكل دقيق»^(٣).

ثم بدأ تيزيني يصدر دراسات تطبيقية لهذه الرؤية التي نشرها، وكان قد وضع البرنامج تحت لافتة عامة بعنوان (من التراث إلى الثورة)، وصدر منه خمسة أجزاء.

(١) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، الطبعة الخامسة، (ص ١٢٧).

(٢) المصدر السابق، (ص ١٣٠).

(٣) المصدر السابق، (ص ١٣٠).

وأما حسين مروة (١٩٠٨-١٩٨٧م) فهو شيعي ماركسي لبناني، وقد درس في جامعة النجف العلوم الشيعية الدينية، ثم اعتنق الماركسية وأصبح أحد القيادات في الحزب الشيوعي اللبناني، وكتب كتابه *النزاعات المادية في الفلسفة العربية-الإسلامية* (١٩٧٨م)، مجلدان في أربعة أجزاء، وأشار في أوله أنه لم ير دراسة للتتراث توظف المادية التاريخية إلا دراسة تيزبني السابقة (١٩٧١م)^(١).

وبنما يधّر حسين مروة في هذا الكتاب هو إعادة عرض بعض المشاهد في تاريخ الفلسفة وعلم الكلام والتصوف والتشيع والمنطق على أساس المفاضلة الماركسيّة المعروفة بين المثالية/المادية، واستحضار بقية مفاهيم المعجم الماركسي في ثنيا التحليلات، ويكرر حسين مروة في هذا الكتاب النقد الماركسي للمستشرقين والحدائين العرب، ولم يكتف بتقسيم التراث على أساس القرب والبعد من المفاهيم الماركسيّة، بل ذهب للمستشرقين أنفسهم وقسمهم إلى المستشرقين الماركسيّين وغير الماركسيّين، فاما غير الماركسيّين فأفرد صفحات طويلاً لنقدّهم الذي لخصه بأنهم يدورون حول ثلث إشكاليات: العرق/الجنس، المركزية الغربية، إبراز الرجعي في التراث^(٢).

(١) حسين مروة، *النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية*، دار الفارابي (ص ١/٨).

(٢) المصدر السابق، (ص ١/١٤١).

وأما أصحابه المستشرقون الماركسيين فقد عقد لهم مبحثاً بعنوان (الدراسات الاستشراقية الماركسية) وفخّم شأنهم وقال عنهم (أما المستشرقون الماركسيون فقد تفرّدوا في تاريخ الحركة الاستشراقية بالتجهيز إلى نراثنا الفكري بمختلف أشكاله، من وجهة نظر ماركسية، على أساس مادي تاريخي من حيث المنهج، وعلى أساس الاشتراكية العلمية من حيث الأيديولوجية، ذلك يعني أننا لن نجد في دراساتهم تلك الوجهة السلبية التي وجدناها لدى المستشرقين الغربيين، والباحثين العرب المحدثين^(١)) إلا أنه استثنى بعض الهنات اليسيرة التي يقبل فيها الخلاف الاجتهادي في الداخل الماركسي.

وال مهم هاهنا أن حسين مروة انتقد بعض المستشرقين، ولكن لا من زاوية التراثيين أو الإسلاميين، ولكن من زاوية الاستشراق الماركسي، و يبدو هاهنا متقاطعاً مع جزء من نقد أنور عبد الملك (١٩٦٣م) فقد كان أنور يرجع سبب أزمة الاستشراق إلى نجاح حركات التحرر الوطني، وظهور الاشتراكية في أوروبا، وثورة العلوم الاجتماعية، وقريراً أيضاً من نقد طيب تيزيني (١٩٧١م) كما سبق عرضه.

والحقيقة أنني لا أعرف أحداً في محيطنا الثقافي المحلي قرأ أو تفاعل مع هذين المشروعين، وإنما أسمع اسمهما يتربّدانا إذا عرض أحدهم لتأريخ مشروعات قراءة التراث، ويغلب على ظني

(١) المصدر السابق، (ص ١٧٤).

أنهما أطروحتان للتنشئة اليسارية الداخلية، وليس للاستقطاب الخارجي، فهما موجهان للقارئ الماركسي المحزب، وكأنهما يتحدثان في أحد قاعات اللجنة المركزية، ولذلك يبدو في لغتهما عدم مداراة القارئ الخارجي أو المشفف الإسلامي، وليس فيما يبرهن نجاعة المفاهيم الماركسية، بل هي معطيات ناجزة تتضرر التطبيق المتلهف فقط، بشيء من المزايدة على الولاء والتعظيم للمفاهيم الماركسية، كما أن لغة المؤلفين تقريرية مباشرة ولا يتحليان بمسحة أدبية، بل لا يوضحان هذا المعجم الماركسي الفني للقارئ العام، وهذه الأسباب المتضادرة في تقديرتي هي ما يفسر عدم تأثير هاتين الأطروحتين اليساريتين.

- ٥ -

وأما أدونيس فهو مفكر سوري/لبناني، نصيري ملحد، ويرغم أنه قادم أيضاً من خلفية ماركسية إلا أن إشكاليته المركزية تختلف، فهو يدور حول الزوج الاتباع/الابداع، أو الثابت/المتحول، والثابت أو الاتباع عنده هو «الفكر الذي ينهض على النص»^(١)، وأما الابداع أو المتحول عنده فهو «الفكر الذي ينهض على النص لكن بتأويل يجعله قابلاً للتكييف مع الواقع، أو الفكر الذي لا يرى في النص أية مرجعية»^(٢)، وعلى هذا كتب كتابه الثابت والمتحول:

(١) أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الابداع والاتباع عند العرب، دار الساقى، (ص ١٣).

(٢) المصدر السابق، ذات الصفحة.

بحث في الإبداع والاتباع عند العرب (١٩٧٣م) وهو التقاط لبعض المشاهد من التراث والتاريخ وإعادة صياغتها وقراءتها على ضوء هذا الزوج وتفخيم شأن من يخرج عن النص، وتهجين من يتبع النص، كما في العقل-النقل عند المعتزلة، والحقيقة-الشريعة عند الصوفية، وهكذا، واستعرض هذه المفاضلة في عدة جقول: العلوم الإسلامية، والفنون الأدبية، والسياسة، الحركات الثورية، والمدارس الأدبية الحديثة، ولكن يغلب على شواهده أنها من التراث الأدبي.

وكتاب أدونييس هذا لاحظت له حضوراً في أوساط المدرسة الحديثة الأدبية التي كانت تعاطي قضايا الشعر الحر وعنصر الغموض الفني وتناول القصيدة العمودية، وتعنى على التقليد والتراثية، وهي معارك دارت رحاتها محلّياً في السبعينات كما سبقت الإشارة لذلك.

- ٦ -

وأما حسن حنفي (و١٩٣٥م) فهو قد نشأ نشأة ماركسية، وفي نفس الوقت شاهد الحركات الشبابية الإسلامية وكيف تلهمها المعطيات الدينية، وبين هذين المحورين (الفكر اليساري) و(العلوم الإسلامية) انهمك حسن حنفي في التفكير والاهتمام، فقرر أن يعيد صياغة العلوم الإسلامية صياغة تنتهي بها إلى مطالب الفكر اليساري، ليستمر طاقة الحماس والتضحية في المعطيات الدينية كوقود للتفكير اليساري، وهو ما يسميه «إعادة بناء العلوم».

وحنفي يرى أن هذا مسلك استمره رفاقه الماركسيون في البلدان الأخرى، ولذلك يقول في كتابه الذي يعتبره المدخل النظري للمشروع ونشره عام (١٩٨٠م): (وقد لجأ الثوريون المعاصرون إلى المأثورات الشعبية وإلى تراث الجماعة الممثل في أمثلتها العامة وديانتها القديمة من أجل تجديد الجماهير)^(١)، ثم ذكر أمثلة ونماذج لذلك (يتضح هذا في أعمال ماونسي نونج البكرة لإعادة تفسير الكونفيوشية تفسيراً ثورياً، وكذلك إعادة تفسير البوذية في فيتنام، والكاثوليكية الرومانية في أمريكا اللاتينية ...، والأمثلة كثيرة من «دين التحرر»).^(٢)

وبنتيجة لذلك فقد صار حنفي يتبنى نتائج في تأويل العلوم الإسلامية فيها إفراط مبتدل، كقوله مثلاً عن أصل العقيدة الإسلامية وهي الألوهية (كل ما نعتقده ثم نعظامه تعويضاً عن فقد يكون في الحس الشعبي هو الله، وكل ما نصبووا إليه ولا نستطيع تحقيقه فهو في الشعور الجماهيري هو الله ...)، فالله تعبير أدبي أكثر من كونه وصفاً لواقع ...، فالله عند الجميع هو الرغيف، وعند المستبعد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل ...، فإذا كان الله هو أعز ما لدينا فهو: الأرض والتحرر والتنمية والعدل).^(٣).

ويقول في نموذج آخر (العلمانية هي أساس الوحي)، فالوحى في

(١) حسن حنفي، التراث والتجليد، (ص ١٩).

(٢) المصدر السابق، ذات الصفحة.

(٣) المصدر السابق، (ص ١١٣).

جوهره علماني، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ^(١).

وهو يستعمل إجرائياً المنهج الفينومينولوجي الذي يمنع الأولوية للشعور، وقد كان أصلاً هو موضوع رسالته لدكتوراه، وإن كان يطبقه بمعناه العام، أو بطريقة التوظيف التأوليلي التخصسي، أكثر من كونه تطبيقاً فنياً.

ثم بدأ في نشر موسوعاته تباعاً في «إعادة بناء العلوم الإسلامية» لتكون مصوّغة بشكل موجّه إلى مطالب الفكر اليساري، فحاول إعادة بناء علم العقيدة في كتابه (من العقيدة إلى الثورة: ٥ أجزاء)، ثم إعادة بناء الفلسفة في (من النقل إلى الإبداع: ٩ أجزاء)، ثم إعادة بناء علوم التصوف والسلوك في (من الفناء إلى البقاء: جزآن)، ثم إعادة بناء علم أصول الفقه في (من النص إلى الواقع: جزآن)، ويلاحظ في عناوين هذه الكتب أنها تحمل رسالتها النهائية، فعلم العقيدة مثلاً يدور حول الله جل جلاله، وهو يريد أن يصبح الإله هو «الثورة»، وعلم أصول الفقه يدور حول مصدرية النص الشرعي، وهو يريده يدور حول مصدرية «الواقع»، وهكذا. وأفكاره هذه حصدت سخرية حتى من أصدقائه اليساريين، حتى قال أحد القرىين من هذا الاتجاه وهو جلال أمين متهمكاً به (ومنهم من يفسر الدين تفسيراً غريباً مثل قوله «إن الله هو الثورة»)^(٢).

(١) المصدر السابق، (ص ٦٣).

(٢) جلال أمين، مَاذا علمتني الحياة: سيرة ذاتية، دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، (ص ٣١٥).

وحتفي يعشق الألفاظ الكبرى والمقابلة بين العنوانين والأسماء لخلق صورة سردية وهمية الترابط، ليس فيها إلا التشابهات اللغوية فقط، ويلاحظ لدى حسن حنفي خصوصاً، والمشروعات الحداثية الكبرى لقراءة التراث عموماً، كثرة النقول والاقتباسات والمعلومات التي يتخلونها أحياناً من العلوم الإسلامية بشكل مستغرب، برغم أنها في غالبيها ليست للبرهنة على أصل الفكرة، وقد يتساءل بعض القراء عن تفسير ذلك؟ والحقيقة أن الدافع المضمر خلف هذه العملية إنما هو الرغبة في عرض بطاقة ترخيص لمزاولة التحرير أمام القارئ، فهي في حقيقتها تتغایر الإيحاء للقارئ بأن المؤلف يعرف هذا العلم وبالتالي فيتحقق له طرح الشذوذات المخالفة لبدويات هذا العلم.

وجوهر الأزمة في موسوعات حسن حنفي كلها هي «أزمة عقلية» مرتبطة بلا مبالغة حسن حنفي بزيارة التناقض الحاد، فيقول الشيء ونقيضه، ويتسع في التأويلات الغرائية الصارخة حتى يشعر القارئ بابتذال العلم والتاريخ، ويسبب وفرة التناقضات بسخاء في كتب حسن حنفي فقد كانت كافية ل يجعلها المفكر النصراني جورج طرايسي موضوعاً لرسالة أكاديمية له، سماها (ازدواجية العقل: دراسة نحيلية نسبية لكتابات حسن حنفي) والت نتيجة التي خلص فيها طرايسي من دراسة مواقف حسن حنفي لخصها بقوله:

(ما من كاتب مفكر أتقن فن «رقصة المتناقضات» كما أتقنها حسن حنفي، وهذا ليس فقط بين مؤلف وأخر، وطور سابق ولاحق، بل بين

فصل الكتاب الواحد، وأحياناً بين صفحات الفصل الواحد...، كتابات حسن حنفي تنفرد بميزة لا مثارة فيها: فهي لن تجدها للدخول في أي نقاش وحجاج مع كاتبها، لأن حسن حنفي هو الذي يتولى الرد في كل مرة على حسن حنفي^(١).

وهذه الظاهرة عند حسن حنفي سبک لها دارسه طرابيسي مصطلحًا سماه (وحدة الأضداد)، وحين كان طرابيسي في طور إعداد هذه الدراسة التقى به حسن حنفي ودار بينهما حوار طريف، حيث يروي طرابيسي القصة فيقول:

(في ندوة «المقلانية» في تونس في ١٩٨٦م، كان بيني وبين د. حسن حنفي لقاء وجلسة ليلية في شوارع العاصمة، وضع بيده على كتفني وقال: أيها الأخ جورج، لقد علمت أنك تمثّل أطروحة جامعية عنِّي؟ قلت: بلى. قال: لي عندك طلب. قلت: على الرحب والسعة. قال: أيها الأخ جورج، أترى هذا الذي يكلمك؟ إنه ليس حسن، بل حسان، وهناك حسن حنفي الفيلسوف، وهناك حسن حنفي النبي، وما دمت قد عقدت العزم على الكتابة عن حسن حنفي، فرجائي عندك أن تدع حسن حنفي النبي جانبي، وأن تكتب فقط عن حسن حنفي الفيلسوف. قلت: كما صارتني، أصارحك، فنانًا لا أستطيع تلبيه هذا الرجاء، فمقدّم أطروحتي كلها على هذه الازدواجية بين الاثنين، وبدون هذه الازدواجية لن يعود لأطروحتي من معنى)^(٢).

(١) طرابيسي، ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نسبية لكتابات حسن حنفي، رابطة المقلانين العرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، (ص ١٠).

(٢) طرابيسي، المصدر السابق، (ص ٧).

وكنا قد رأينا أسلوب المراوغة الذي كان أحمد أمين يصرح أنه يستعمله وينصح غيره باستعماله، حين قال أحمد أمين «لا تنسها للمستشرقين صراحة، ولكن ادفعها للأزهريين على أنها بحث منك، والبسها ثواباً رقيقاً لا يزعجمهم مسها»، الواقع أن حسن حنفي يصرح أيضاً أنه يستعمل هذا الأسلوب ويعوّي ويسبق قصد وتحطيط، حيث يقول حسن حنفي:

(نصر أبو زيد قال أشياء كنت أتمنى أن أقولها، ولكن ربما استخدمي لآليات التخفي حال بين فهم ما أردت أن أقول، نحن مجموعة من الأفراد لو اصطادونا لتم تصفيتنا واحداً واحداً، ولذلك أرى أن أفضل وسيلة للمواجهة هي استخدام أسلوب «حرب العصابات»، اضرب واجر، ازرع قنابل موقعة في أماكن متعددة، تتفجر وتتما تفجّر، ليس المهم هو الوقت، المهم أن تغير الواقع والتفكير، ولذلك يسموني «المفكر الزيبي»، لا أحد يستطيع أن يمسك علي شيئاً، الجماعات الإسلامية ترانني ماركسي، الشيوعيون يرون أنني أصولي، الحكومة تعامل على أنني شيوعي إخواني) ^(١).

ونصر أبو زيد، الذي يشّي عليه حسن حنفي في هذا النص، هو من أفراد المدرسة التي تمارس التطوير الحدائي للتّراث، ومع ذلك فإنه لم يستطع استيعاب التفسيرات البهلوانية للتّراث التي

(١) صحيفـة أخبار الأدب، ٢٠٠٣/١٢/٢٨، نقلـاً عن: صحيفـة الشعب، مـدحـود الشـيخ، ٢٠٠٤/١/٢١.

ينشرها صاحبه حسن حنفي، فكتب نصر أبو زيد ورقة بعنوان (التراث بين التأويل والتلوين: قراءة في مشروع اليسار الإسلامي) وهي منشورة ضمن كتابه نقد الخطاب الديني^(١)، ويرغم أن أبو زيد يتهم حنفي بـ«تلويين النصوص وطلانها» إلا أن دافع الورقة الحقيقي شعور أبو زيد أن حنفي قدّم بعض التنازلات والمجاملات في تأويلاته للتيار الديني.

ويقدم هذا اليساري العلماني نصر أبو زيد شهادة عامة على كل أصحابه العلمانيين ونمط استغلالهم للتراث الإسلامي، فيقول: (اتجهت التيارات العلمانية إلى مواجهة الحاضر بآليات ذات طابع عصري، لكنها أحسست بضرورة طرح هذه الآليات طرحاً يسوغ قبولها من الجماهير، فوجدت في بعض اتجاهات التراث «استداناً» لتوجهاتها ...، حيث تحول -التراث- لدى السلفين إلى إطار مرجعي، بينما تحول عند العلمانيين إلى غطاء)^(٢). بل ويعترف نصر أبو زيد أن المحدثين والعلمانيين طوال القرنين الماضيين كانوا ينفذون هذا الاستغلال للتراث لشرعنة التغريب كما يقول (إن الاستخدام التفعي للتراث كان نهج مفكري التثوير، وهو الذي عاقهم عن تحقيق انقطاع جذري عن التقىض السلفي)^(٣).

(١) نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥، (ص ١٣٧).

(٢) المصدر السابق، (ص ١٥٤).

(٣) المصدر السابق، (ص ٢٠٢).

والحقيقة أن نصر أبو زيد من أقل هؤلاء الحداثيين إمكانيات فكرية، فليس له خبرة عميقه بالتراث الإسلامي ولا بالفلسفة الغربية، وإنما هو أكاديمي متواضع، أقحم بين المفكرين العرب أصحاب مشروعات إعادة قراءة التراث لأسباب لا صلة لها بتنوعية الإنتاج العلمي، وإنما بسبب الدوبي الإعلامي المصاحب لحكم المحكمة عليه بالكفر والتفريق بينه وبين زوجه، فالمستند الحقيقي لحضوره هو لعبه دور الضحية للاضطهاد الفكري، وأظن السبب في ضعفه الفكري هو تأخر تأهيله الفكري حيث قضى شطر عمره خارج هذه الاهتمامات، حيث عمل (فني لاسلكي) حتى عام ١٩٧٢م وكان عمره حينها قرابة ثلاثين عاماً، ثم التحق بعدها بالسلك الأكاديمي.

وأما بخصوص موسوعات حسن حنفي فإنني لملاحظ حفاوة وقبولاً بين الشباب المثقف العربي لها، ولم أر أحداً يحمل نتائجه وأحكامه على محمل الجدية، وقد يكون السبب «فارق التوقيت»، ذلك أنها موسوعات شرح مؤلفها محدوداتها النظرية حين كان اليسار على المسرح، ولكن تم تنفيذها بعدما أسدل الستار عن اليسار وفتحت فقرة الليبرالية، فنبتت في غير موسمها.

ولكن الغريب أنني وجدت بعض الاهتمام بموسوعات حسن حنفي خارج النطاق العربي، وتحديداً لدى المدرسة التوريرية (الليبروإسلامية) في شرق آسيا في أندونيسيا وماليزيا ونحوها، وهم

يأخذون ناج المكتبة الحداثية العربية في تأويل التراث كحسن حنفي ونصر أبو زيد ونحوهم، ويسلحون بها في مصارعة ما يسمونه الأصولية الإسلامية والتزمت الديني، وقد قام لهم في أندونيسيا تكتلان فاعلان في الترويج للمنهج الليبروإسلامي، وهما: شبكة الإسلام الليبرالي (JIL)، وشباب المحمدية، ومن رموز هذا الاتجاه الليبروإسلامي في أندونيسيا نور خالص مجید (ومن ١٩٣٩م)، وهو تلميذ لفضل الرحمن تخرج على يديه في جامعة شيكاغو، وفضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨م) مفكر باكستاني من آباء التأويل الحداثي للإسلام في أمريكا ذو علاقة وطيدة بالنتاج الاستشرافي في تأويل التراث.

وقد شرح محمد علي في بحثه «الإسلام الليبرالي في شرق آسيا»^(١) ظروف تشكيل تيار «الإسلام الليبرالي» في: ماليزيا وسنغافورة وأندونيسيا، ولا يمكن للباحث أن لا يقع في ذهنه الربط بين نشأة أكثر التكتلات الليبروإسلامية الأندونيسية فاعلية وهي «شبكة الإسلام الليبرالي» في العام (٢٠٠١م) في نفس العام الذي أعلنت فيه الولايات المتحدة الحرب على الإرهاب ودعم حركات الإسلام الليبرالي في العالم.

(١) Ali M., *Islamic Liberalism in Southeast Asia*, Oxford Islamic Studies Online, Apr 2012.

وأما محمد عابد الجابري (١٩٣٦-٢٠١٠م) فهو صاحب سلسلة (نقد العقل العربي) في أربعة أجزاء، ويرغم أنه يشتراك مع اليساريين الذين استعرضناهم في القدوم من خلفية ماركسية، إلا أنه يختلف عنهم كلهم في مكونات ومعطيات جديدة، وهو يمثل بداية مرحلة فارقة، ومنعطف في التاريخ الحداثي للتراث، وسيأتي الإشارة لشيء من ذلك.

فاما المضمون الماركسي في خطاب الجابري، فالجابري عميق في تكوينه الحزبي الماركسي، حيث التحق بالحزب الاشتراكي وهو يافع عام ١٩٥٨م^(١)، وعمره آنذاك ٢٢ سنة، وأصبح أحد قياداته، بل أبرز منظريه الذين صاغوا أدبياته، وكان الكاتب الرئيسي لبيانات الحزب بل قد قال عن نفسه مرة (عندما أكتب نصاً سياسياً، بيان المكتب السياسي، أو اللجنة المركزية لحزبي مثلاً، يوم كنت أقوم بهذه المهمة، كانت تتحرك في عقلي ميكانيزمات أخرى خاصة)^(٢)، حتى أن بعض الصحفيين المغاربة أطلق على الجابري لقب (الآلة الكاتبة للاتحاد الاشتراكي)!.

وتركه للحزب كان «الأسباب صحية» عام ١٩٨١ كما ذكر ذلك نصاً^(٣)، حيث بقي في الحزب الاشتراكي فاعلاً قرابة ربع

(١) أشار بتاريخ بده نجربته السياسية في: الجابري، حفريات في الذاكرة، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، (ص ١٧٦).

(٢) الجابري، حفريات في الذاكرة، مصدر سابق، (ص ٢٣٦).

(٣) المصدر السابق، (ص ٢٣١).

قرن! ويسبب هذا النشأة الاشتراكية العميقه فقد بقيت في خطاب الجابري أوشاب ماركسيه لم يستطع التخلص منها في كتاباته الفكرية اللاحقة، حتى أنه في نص طويل استعرض فيه النبوة والخلافة الرائدة في قالب تفسيري ماركسي/اقتصادي، وهو ما يسميه الماركسيون منهج «المادية التاريخية» في التفسير^(١)، ثم ختم الجابري ذلك كله بهذه العبارة الجامحة: (تاريخ الإسلام منذ قيام الإسلام إلى اليوم صراع بين الطبقات)^(٢).

ومن له أدنى خبرة بالمكتبة اليسارية يدرك فوراً أن هذا التفسير الطبقي الشامل للتاريخ لا يخرج إلا من معجم ماركسي كث الشارب. ونظير هذا أنه في كتابه العقل السياسي العربي، رد التاريخ السياسي الإسلامي كله إلى ثلاثة محددات (العقيدة القبيلة والغنية) ولو تمسك بهذه النظرية التفسيرية المتنوعة، والتزم بها إلى نهايتها المنطقية، لكان -على الأقل- خروجاً عن التفسير الماركسي التقليدي، لكن الجابري غلبه ماركسيته فعاد وفرغ هذه العوامل الثلاثة من معناها، وجعلها كلها تابعة لعامل واحد هو (الغنية)، فعدنا مرة أخرى للمربع الأول، مربع المادية التاريخية الماركسيه،

(١) من أجل مناقشة إسلامية موسعة لمنهج التفسير المادي للتاريخ انظر: أحمد العوايشة، موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، ١٤٠٥هـ، الباب الثاني، (ص ٢١١).

(٢) الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م، (ص ١١٣).

المختزل في العامل الاقتصادي في تفسير التاريخ، حيث يقول الجابري في تفسير تاريخ الدولة الإسلامية: (لقد بقيت «القبيلة» تفعل فعلها كإطار محدد، وبقيت «الفنية» تقوم بدورها كمحدد حاسم عند نهاية التحليل، وكان لـ«العقيدة» دورها كفطاء آيديولوجي)^(١).

وهكذا فالفنية (الاقتصاد) هي المحدد الحاسم في «نهاية التحليل» وأما القبيلة ف مجرد إطار، والعقيدة مجرد غطاء.

وفي ماركسية صريحة في تفسير التاريخ الإسلامي يقول الجابري: (الدعوة المحمدية قد أنسحت عن مشروعها السياسي، وهو الاستلاء على كنوز كسرى وقيصر)^(٢)، مع إقراره ببعض الاستثناءات، لكن تظل استثناءات طبيعًا.

وأما (داعي القبيلة) فقد عاد وفرغه كلّاً أيضًا كما يقول: («القبيلة» ليست في نهاية التحليل إلا الإطار الاجتماعي الذي بواسطته يتم كسب «الفنية»، وبالتالي في «الفنية» هي التي تحكم في نهاية التحليل، إن «القبيلة» معزولة عن الفنية مقوله مجردة و قالب فارغ)^(٣).

والموضوعية تقضي أن نذكر أن الجابري لم يكن ماركسيًا تقليديًا متخلصًا، بل يصنف ضمن من حاولوا التجديد والإضافة في الداخل الماركسي العربي، ولذلك على الصعيد التظري يسعى

(١) الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٤م، (ص ٢٣٤).

(٢) المصدر السابق، (ص ٥٨).

(٣) المصدر السابق، (ص ٩٨) وانظر أيضًا: (٩٥)، (٩٦)، (١٦٤) ..

الجابري دوماً للحفاظ بالمجددين في الفكر الماركسي الغربي، مثل لوکاتش ودوبريه وموريس غودليه ونحوهم، باعتبار أنهم يمثلون نفس هاجسه في تخصيب النص الماركسي وفتح إمكانياته التأويلية ليقبل مستجدات الحداثة الفكرية، وينتعجب القارئ لهذه الشريحة التجددية الماركسية حين يراهم يحاولون إقناع رفقائهم بالأفكار الجديدة من خلال تأصيلها بنصوص ماركس! وأن نصوص ماركس تدل عليها، أو لا تتعارض معها على الأقل.

وقد لاحظ الماركسي رودنسون هذا التنافس المحموم بين التوجهات الماركسية في تأويل نصوص ماركس، بحيث يسعى كل توجه لشرعنة أفكاره عبر إظهار أن نصوص ماركس تدل عليه، كما يقول رودنسون: (من البسيط أن نجد في تراث ماركس ما نبرر به أية فكرة، إن هذا التراث كالكتاب المقدس، حتى الشيطان يستطيع أن يجد فيه نصوصاً تؤيد ضلالته) ^(١)

فكم هو مهيج للشفقة والرثاء أن يكون المفكر العربي الذي يرى نفسه تجسيداً للحداثة والعقل يسعى لإثبات شرعية أفكاره من خلال معادلة: العموم والخصوص، والمطلق والمقييد، والمجمل والمبيّن، في نصوص ماركس!

وتبني الجابري للمزاوجة بين المنهج البنوي والمنهج التاريخي/ التكويني، كما بني عليها كتابه التكوين والبنية مثلاً،

(١) رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزير الحكيم، دار الطليعة، (ص ٢٤).

هو في جوهره مجرد قمع في عجينة الخط الاجتهادي الماركسي الفرنسي، فإن هذا الخط هو الذي زاوج بين الماركسية والبنيوية، وقد نبه الأنثروبولوجي المشهور إريك وولف (1999م) تنبئاً ذكياً على أثر هذا المزج بين الماركسية والبنيوية في البيئة الفرنسية على إعادة تصييب بعض المفاهيم الماركسيّة المتقدعة^(١)، وهو متعاطف معها طبعاً.

ورأس هذا الاتجاه كما هو مشهور هو التوسيير الذي حاول إعادة تأويل ماركس بنيويًا، بل إن موريس غودليه الذي جعل الجابري نظريته في (أصل الدولة) أحد النماذج التفسيرية المعتمدة عنده وشرحها بشكل خاص^(٢)، هو في حقيقة مشروعه محاولة لحل ما فشل فيه التوسيير! فكلامها أصلاً من رموز (الماركسية البنيوية الفرنسية)^(٣)، فالجابري حتى في ماركسيته مرتبط بالتلويين الفرانكوفوني!

وال مهم أن الجابري تبعاً لنزعته للتجديد في الداخل الماركسي والتخفيف من إطلالية وحسمية العامل الاقتصادي أدخل استثناءات

(١) Eric Wolf, *Europe and the People Without History*, University of California Press, 1982, p, 400.

(٢) الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٤م، (ص ٣٠).

(٣) عقد جارودي فصلين طريفين ناقش فيما محاولتي التوسيير وغودليه في بنية الماركسية انظر: جارودي، البنية: فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م، (ص ٤٩)، (١٠٨).

في تفسير التاريخ الإسلامي، وأعاد بعض اللحظات التاريخية المحدودة لعوامل أخرى لا اقتصادية، ولكن تظل استثناءات محدودة، وبظل الجابري يرى في التاريخ ما تراه فيه الماديات التاريخية الماركسية.

وأما استمداد الجابري من المستشرقين فيحدثنا الجابري أن وعيه في وقت التشكيل المعرفي تكون من خلال كتب المستشرقين، كما يقول: (إنني لا أنكر أنني استفدت كثيراً من كتابات المستشرقين، وقد حصل هذا خصوصاً عندما كنت طالباً، وأيضاً في المراحل الأولى من عملي الجامعي)^(١).

وقد استمر الجابري متزوجاً من ملاحقة المتابعين له وإدانته بابتلاعه الاستشراق، حتى أنه قال ذات مرة: (أوكلد اليوم، كما سبق أن أكدت بالأمس، عندما سئلت عن مدى حضور فكر المستشرقين فيما كتبت، أوكلد أنتي أبذل كل جهدي عندما أشرع في التفكير والكتابة في موضوع ما لأنني جميع ما كتب في الموضوع)^(٢).

ولكن هنا فارق بين الجابري وبين الحداثيين العرب في العلاقة مع الاستشراق، فالجابري يعتمد غالباً على «الاستشراق المُترجم»، بخلاف بقية الحداثيين العرب المشغلين بتاريخ التراث

(١) الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م، (ص ٣٠٨).

(٢) الجابري، حفريات في الذاكرة، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، (ص ٢٢٦).

فهم يرجعون غالباً للاستشراق الأعمي، أو الاستشراق في لغاته الأصلية، حيث يعتمد الجابري على مترجمات محمد عبد الهادي أبو ريدة مثل (تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور؛ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع: آدم متز، مذهب الذرة عند المسلمين: بيتس)، ومتجممات عبد الرحمن بدوي وهي (تراث الأوائل: كارل بيتر، من الإسكندرية لبغداد: ماكس مايرهوف، موقف السنة من علوم الأوائل: جولديزير، الترجم الأرسطاطاليسية المنسوبة لابن المقفع: بول كراوس، الإنسان الكامل عند المسلمين: هانز هيترش شيدر، سلمان الفارسي والبواكير الروحية في إيران: ماسينيون). كما يعتمد أيضاً على غيرها من المترجمات من كتب المستشرقين مثل: تاريخ الفلسفة الإسلامية: هنري كوريان، ترجمة نصیر مرؤة وحسن قیسی؛ الفكر العربي ومركزه في التاريخ: أوليري ترجمة إسماعيل البيطار؛ في التصوف وتاريخه: نیکلسون ترجمة أبو العلاء عفيفی؛ أصول الإمامية: برنارد لویس ترجمة خلیل حلو وجاسم الرجب؛ القرامطة: میکایل خویه ترجمة حسني زینة؛ تاريخ الفكر الاندلسی: بالثیا ترجمة حسین مؤنس؛ فلسفه الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية: غارديه وقواتی ترجمة صبحی الصالح وفريد جبر؛ الفلسفة في الشرق: بول ماسون اورسیل ترجمة محمد یوسف موسی؛ القانون والمجتمع: سانتلانا ترجمة جرجیس فتح الله.

ونتيجة لاعتماد الجابري الأساسي على «الاستشراق المترجم»

فإن وزن المتن قول عن المستشرقين في كتبه لا يعتمد على وزن المستشرق ذاته داخل تخصصه، بل على تيسير وجود الترجمة من عدمه، ولذلك مثلاً أكثر الجابري من الاعتماد على كتاب دي بور «تاريخ الفلسفة في الإسلام» (المنشور عام ١٩٠٣م)، وترجم عام ١٩٣٨م) والذي ترجمه وحشأه محمد عبد الهادي أبو ريدة (١٩٩١-١٩٠٩م).

وبالرغم من أن دي بور ليس من كبار المستشرقين، وليس كتابه من الكتب المركزية في هذا الحقل، وإنما هو ملخص مرتب لما سبقه من أبحاث وأعمال، ومع ذلك تجد الجابري يقول (ديبور.. أحسن من كتب في الفلسفة الإسلامية من المستشرقين)^(١)، بل ويزري الجابري على من حاول من الباحثين العرب أن يلحق بدبور ويرى أنهم أقل من ذلك! كما يقول (ومنهم من اقتدى بدبور فقرأ فيها تاريخ الفلسفة اليونانية، قراءة أقل ذكاء في الغالب من قراءة دبور وشارحة أبو ريدة)^(٢).

وحقيقة الأمر أن ترجمة أبي ريدة لكتاب دبور لم تكن اختياراً أصلاً من أبي ريدة، بل هي توجيه وطلب من أستاذه أحمد أمين، كما شرح ذلك أحمد أمين في تقديمه لترجمة أخرى لأبي ريدة، حيث يقول أحمد أمين: (فلما سُنحت لي الفرصة لترجمته - أي كتاب

(١) الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م، (ص ٣٢).

(٢) المصدر السابق، ذات الصفحة.

آدم متر - برغبة بيت المغرب في نشر كتب قيمة في هذا الموضوع، انتدب له الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة، كما انتدبته من قبل لترجمة كتاب الفلسفة الإسلامية للأستاذ ديبور^(١)، وليس من العسير إدراك سبب اختيار أحمد أمين لكتاب ديبور، فهذا مزاج أحمد أمين أصلًا، وهو حبه للعرض الميسر المهيكل الذي يلخص أطراف الموضوع، وهكذا كان كتاب ديبور، فهو اختيار للكتاب لأغراض تعليمية لا لمترفة إيداعية.

وفي خصوص تاريخ الفلسفة فإن المصدر الثاني في استمداد الجابري بعد دي بور هو المستشرق والفيلسوف الفرنسي هنري كوربيان (١٩٠٣-١٩٧٨م) فقد التقط الجابري كثيراً من تصويراته واستعاراته، في خصوص الفلسفة الشيعية والعلاقة بالغنوصية والهرمية، مع فارق الاتجاه طبعاً، فكوربيان تيولوجي روحي متواطئ مع الغنوص والمذكورة المتسربة للإسلام الشيعي، ثقته التهويمات، حتى أن أستاذة ماسينيون شعر بانجرافه وقال له مرة «لا تتمزدك كثيراً»^(٢)، وقد حدث له هذا الانعطاف المشوب للعرفانيات بعد تأثره بأستاذة جيلسون، ولذلك اعنى الشيعة والإيرانيون بترجمة

(١) مقدمة أحمد أمين لترجمة كتاب: آدم متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٧م، (صر).

(٢) Henry Corbin, 'PostScriptum biographique à un entretien philosophique', in *Henry Corbin*, éditeur Christian Jambet, Paris, 1981.

بعض أعمال هنري كوربيان، لكنهم لم يتفطنوا إلى أنها تدينهم في قالب مدحهم، فكوربيان يتغنى بفلسفة الشيعة و يجعلهم لكته يربطهم بالغنوش السابق على الإسلام لأن كوربيان يرى ذلك كله تجليات روحانية رائعة.

وأما المادة والمعلومات الخام بالإضافة للمصادر الاستشرافية السابقة فقد عول الجابري أيضاً على سلسلتين: سلسلة (فجر الإسلام وضحاه وظهره) لأحمد أمين، وسلسلة (نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام) لعلي سامي النشار، والجابري شديد التعظيم لسلسلة أحمد أمين، حتى أنه قال مرة عنها (أما سلسلة أحمد أمين فما زالت لم تتجاوز رغم كل ما يمكن أن يُؤخذ عليها)^(١)، وقال في موضع آخر عن أحمد أمين (أحد كبار الباحثين العرب في المصر الحديث، بل لعله أكثرهم إنتاجاً وجديّة)^(٢). وهذه الشهادة لها دلالة مضاعفة فالجابري شحيح في الثناء على المعاصرين، بل يوسعهم لمزاً سواه في كتابه الخطاب العربي المعاصر، أو في ثنايا برنامجه في تاريخ التراث.

ويمكن لنا في هذا التصفح العام لخطوط الاتصال بين برنامج الجابري والخزان الاستشرافي أن نستعرض بعض النماذج والشوادر على استمداد الجابري تصويرات وتحليلات المستشرقين:

(١) الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة، الطبعة السابعة، ١٩٩٨م، (ص ٩٤).

(٢) المصدر السابق، (ص ٩٣).

من الأفكار التي كررها المستشرق والفيلسوف الفرنسي هنري كوربيان فكرة المقابلة بين ابن سينا وابن رشد كرمزين، الأول رمز مشرقي روحي غنوسي سلك طريقه العرب، والثاني رمز مغربي عقلاني أرسطي غادر إلى الغرب، ففي الفصل الذي عقده بعنوان «الفلسفة العربية في الأندلس» يلخص هنري كوربيان هذه التبيجة فيقول (يمكن أن يُوْخذ ابن سينا وابن رشد كرمزين للقدرين الروحيين، اللذين كان أحدهما يتظاهر بالشرق، والأخر يتظاهر بالغرب) ^(١).

ويقول كوربيان مؤكدا ذات التصوير (بينما يغطي فيض مدرسة ابن رشد على تأثير مدرسة ابن سينا في الفكر المسيحي، نرى أن آثارها كانت في الشرق على عكس ذلك) ^(٢).

وهكذا كرر كوربيان هذا التقابل طوال كتابه ^(٣)، وهذه الفكرة التي كررها كوربيان لم يأخذها الجابري فقط، بل جعلها العمود الذي نصب خيمته الفكرية فوقه، حيث جعل الجابري الفكر العربي ينقسم إلى مشرقي غنوسي جذر مشكلته جاءت من ابن سينا الذي روج بضاعته الغزالي، ومغربي عقلاني مظلته العامة هي ابن رشد، وهذه ليست فكرة عارضة بل أساس يكرره الجابري طوال برنامجه، ومن نماذج ذلك قول الجابري محاكيًا عبارة كوربيان السابقة:

(١) هنري كوربيان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصیر مروة وحسن قبی، دار عویدات، ٢٠٠٤م، (ص ٣٧٩).

(٢) المصدر السابق، (ص ٢٧٦).

(٣) المصدر السابق، انظر مثلاً المواضيع التالية: (ص ٤٣)، (٢٤٧)، (٣٥٦).

(قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ في جمود وانحطاط، لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا، بعد أن أدخلها الغزالي في الإسلام، وعاش الأوروبيون التاريخ الذي خرجنا منه، لأنهم أخذوا منا ابن رشد فعاشوا لحظته، ومازالوا يفعلون^(١)).

وكوربان ليس مجرد مستشرق بل هو فيلسوف، ولم يكن أجنبياً عن الخط الهرمنيوطقي فقد كان من أوائل مترجمي هайдغر للداخل الفرنسي، وقد تحدث في كتابه عن مدخل الفهم والتأويل وأشار لاستعماله أسلوب الأزواج المعرفية لتحليل وفهم مادته، كما يقول في المبحث المعقود لذلك (وتشكل بعض الأزواج الأخرى من المصطلحات: كلمات-مفاتيح من المصطلحات...، وباختصار فإن في هذه الأزواج الثلاثة من المصطلحات التالية: الشريعة في مقابل الحقيقة، والظاهر في مقابل الباطن، والتنزيل في مقابل التأويل، علاقة كعلاقة الرمز بالمجاز...)^(٢).

ثم استمر كوربان في استخدام هذه الأزواج في تفسير وتحليل مادته كقوله مرةً ملخصاً (مثوية الشريعة والحقيقة، والظاهر والباطن، وفكرة دور الولاية الذي يلي دور النبوة...)^(٣).

وهذه الأزواج لم يأخذها الجابري عرضاً، بل جعلها بعض

(١) الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي الطبعة السادسة، ١٩٩٣م، (ص ٤٩).

(٢) كوربان، تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، (ص ٦٥).

(٣) المصدر السابق، (ص ٣٠٠).

عنوانين الفصول التي تمثل هيكل الكتاب، كما يقول الجابري مثلاً في هيكل كتابه بنية العقل العربي: (الفصل الأول: الظاهر والباطن) (الفصل الثالث: النبوة والولاية) ويقول الجابري أثناء توظيفه وتوسيعه لذلك (إذا كان وضع الزوج الظاهر/ الباطن في الفكر العرفاني يماثل وضع الزوج اللفظ/ المعنى في الحقل البصري؛ فإن وضع الزوج النبوة/ الولاية في العرفانيات يماثل وضع الزوج الأصل/ الفرع في الفكر البصري)^(١).

إلا أن الجابري يتظاهر بأن هذه الأزواج التي تلخص بعض أفكار العرفان إنما هي من ابتكاره كما يقول (لقد محورنا الفكر العرفاني في الإسلام حول قضيائنا معينة نعتبرها القضياء الأساسية من الناحية الإبستمولوجية)^(٢). وأنباء دراسة هنري كوربيان للتفكير العرفاني الشيعي لاحظ مفهومهم للولاية فيه معنى الاتصال التاريخي منذ آدم الأول بأنوار تتسلق من حقبة لحقبة في حدود باطنية تتراقب من ستر لكشف، فأسقط على هذه الظاهرة مصطلح الزمان الدائري (cyclical time) وهو مفهوم قديم مرتبط بجدل فلسفي حول مفهوم الزمن، وقد عقد فقرة في كتابه تاريخ الفلسفة بهذا العنوان (الزمان الدائري)^(٣) وسمى أحد كتبه باسم (الزمان الدائري والفنون الإمامية)^(٤).

(١) الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الخامسة، ١٩٧٥م، (ص ٣١٧).

(٢) المصدر السابق، (ص ٢٧٠).

(٣) كوربيان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، (ص ١٦٠).

(٤) Corbin H., *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, Kegan Paul International, 1983.

فجاء الجابري أيضاً والتنقظ هذا الإسقاط في دراسة العرفان وجعله في عنوان أحد فصول كتابه (العرفان الشيعي والزمان الدائري)^(١).

وفي رصد مشهور لهنري كوربان حول نقطة الاتصال بين الفكر الإسلامي والهرمية، ومن هي أول فرقة تشربت الأفكار الهرمية السابقة على الإسلام؟ يقول كوربان (وليس من العجب أن يكون الشيعة أول من «تهرمس» في الإسلام) ويقول (دخلت الهرمية إلى الإسلام عن طريق الشيعة)^(٢)، وهكذا اعتمد الجابري هذا الرصد الكورباني حيث يقول الجابري (بل لقد كان الشيعة «أول من تهرمس في الإسلام»)^(٣).

ويصل الانكباب على التلقي عن كوربان حتى في تفسير معاني عناوين الكتب التراثية كما يقول الجابري (اختلف المستشرقون في معنى «تهافت» في كتاب تهافت الفلسفه، ولكن هنري كوربان يرى أنها تعني «التحطيم الذاتي»، ونحن نعتقد فعلًا ان ابن سينا هي فلسفة التحطيم الذاتي فعلًا)^(٤).

ولما كتب جولدزيهر كتابه «دراسات محمدية» جعل المجلد الأول دراسة لحقبة الجاهلية، واعتبر في الفصل التمهيدي أن

(١) الجابري، بنية العقل العربي، (ص ٣١٧).

(٢) كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٢١٠-٢١١).

(٣) الجابري، بنية العقل العربي، (ص ٢٧٤) مصريًا بمصدره.

(٤) الجابري، تكوين العقل العربي، (ص ٢٦٧) مختصرًا.

المفهوم الأخلاقي المركزي في الجاهلية - أو ما يسميه «نظام القيم العربي» - هو (المروءة) وجعل عنوان الفصل: «مروءة ودين» (Muruwwa and Din)^(١)، فجاء الجابري وكتب كتابه العقل الأخلاقي العربي، وذكر أنه سيدرس «نظام القيم»، واعتبر هو أيضاً أن الجوهر الأخلاقي العربي هو المروءة، وجعل الباب الرابع منه بعنوان (الموروث العربي الخالص: أخلاق المروءة)^(٢).

وفي القسم الخاص بالسنة النبوية من كتاب جولدزيهر آنف الذكر ذكر جولدزيهر أن حجية السنة تتأسس على الإجماع، ولذلك سماه جولدزيهر «سلطة الإجماع» كما يقول (إن القبول الذي ناله هذا الكتاب - صحيح البخاري - كان موجهاً لمجموع الكتاب، وهذا التقدير يجذب بفعل إجماع الأمة، وهو السمة الحقيقة لـ«سلطة الإجماع»، الذي كان الفقه السلفي يطلبه ويسأل عنه عند الاختلاف في دقائق الصحيح، قبل قبولها وعدها صحيحة)^(٣).

فجاء الجابري وتأثير بطريقة عرض جولدزيهر لذلك وأخذ مصطلح «سلطة الإجماع» حيث يقول (الإجماع إذن هو الذي يؤسس «الخبر»، متواتراً كان أو غير متواتر...، فما الذي يؤسس «سلطة الإجماع»

(١) Goldziher I., *Muslim Studies*, trans. Stern S. & Barber C., Aldine Publishing Company, 1966, p. 1:11.

(٢) الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، (ص ٤٨٩).

(٣) جولدزيهر، دراسات محمدية، ترجمة الصديق نصر، (ص ٣٥٣).

نفسه^(١)، ثم واصل الحديث عن «سلطة الإجماع» طوال الكتاب. وهكذا لما كتب الجابري كتابه «المدخل إلى القرآن» أخذ من كتاب نولدكة «تاريخ القرآن» وغيره من كتابات المستشرقين، وليس هذا موضع تفصيل ذلك، وإنما أردنا أن نذكر أمثلة فقط لعلاقة الجابري بالنتاج الاستشرافي، وسيأتي أمثلة تفصيلية أخرى في فصول الكتاب.

ومن الفروق الجوهرية بين الجابري ومن سبقه توظيفه لبعض مفاهيم العلوم الإنسانية وإشاعتها وترويجهما، شيء من التبسيط طبعاً، مثل مفهوم القطيعة الاستدللوجية (باشلار)، الإبستيميا (فووكو)، اللاشعور المعرفي (بياجيه)، اللاشعور السياسي (دوبريه)، الكتلة التاريخية (غرامشي)، المماثلة (بيريلمان)، ونحوها.

وهذه المفاهيم ليس هو أول من ترجمها جميعاً، ولكنه والحق يقال أنشط هؤلاء في الاستدلال والترويج والتبيئة، وإنما فإن مفهوم «القطيعة الاستدللوجية» مثلاً، وهو مفهوم أفرط الجابري في كثرة استخدامه، كان قد سبقه غيره إليه، وقد رأيت العروي وظفه في كتابه عن الفكر التاريخي (١٩٧٤م)، وسمّاه آنذاك «القطيعة المنهجية» (*Coupe épistémologique*)^(٢).

كما أن الجابري بحسب متابعيه هو أول حداثي عربي يكتب

(١) الجابري، بنية المقلع العربي، (ص ١٢٥).

(٢) العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م، (ص ١٤٤)، (٢٢٩).

برنامجاً شاملاً في التراث وعيته على القارئ الإسلامي/السلفي، يستهدف تغيير مساره، وقد شرح شيئاً من دوافعه هذه في خاتمة كتابه «بنية العقل العربي» الذي نشره متتصف الثمانينات، أوج اكتساح الصحوة الإسلامية للعالم العربي، حيث ذكر أن الدعوات العلمانية لمقاطعة التراث لم تنجح بل زاد التعلق بالتراث، كما يقول الجابري (ألم تسرف مثل هذه الدعوات عن نتائج عكسية تماماً؟ ألم يتعاظم مفعول السلطات المذكورة، سلطات مرجعينا التراثية، حتى أصبحت تكتسح الساحة اكتساحاً؟^(١))، والذي يفترضه الجابري هو استئمار التراث لاستقطاب القارئ السلفي من الحركات الإسلامية لأحزابهم اليسارية، كما يقول الجابري موجهاً رسالته لزملائه العلمانيين واليساريين (إنه بدون التعامل التقدي العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات فكرنا العربي المعاصر، القطاع الذي ينبع بـ«الأصولي» حيناً، وبـ«السلفي» حيناً آخر).^(٢)

و واضح أن هذه رسالة يرسلها الجابري لأصحابه اليساريين والحداثيين حول أن أفضل طريقة لمواجهة اكتساح الصحوة الإسلامية هو مواجهتها من داخل التراث نفسه بزعامة السلطات الشرعية التي تحكم العقل العربي كما يسميها الجابري (سلطة النص) (سلطة السلف)، وليس سراً من هو التيار الذي يعظم النص

(١) الجابري، بنية العقل العربي، الطبعة الخامسة، ١٩٩٦م، (ص ٥٦٨).

(٢) المصدر السابق، (ص ٥٥٢).

والسلف، وقد كان العلمانيون قبل الجابري يستعملون أسلوب المراوغة والمناكفة، ويقدحون في الأحكام الشرعية قدحاً حاداً صريحاً جارحاً لمشاعر القارئ المسلم، فانعطف الجابري إلى أسلوب آخر تماماً.

ويعرف الجابري أن كل ما ي قوله عن الإبستمولوجيا هو للاستهلاك وأنه آيديولوجي إلى تخاعه حيث يقول: (هل يمكن الادعاء بأن قراءة ما تصدر عنا نحن العرب المعاصرین، يمكن أن تكون متحورة من الهاجس الآيديولوجي...؟) لقد سبق أن صرحتنا بالطابع الآيديولوجي لقراءتنا، ونحن نؤكد هنا مرة أخرى: أنه لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة ثراثنا قراءة آيديولوجية تزيد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءته قراءة آيديولوجية غير واعية^(١)

ويكشف الجابري نفسه بكل وضوح عن سوء قصده في قراءته (لا نتعي أنا نقوم بعمل «بريء»، أي بقراءة لا نsem في إنتاج المقاوم)، فمثل هذه القراءة لا وجود لها...، بل إننا على العكس نحاول أن نsem بوعي وتصميم في إنتاج مقروتنا)^(٢)

ووضوح التوظيف والاستغلال في برنامج الجابري لقراءة التراث وأنها محاولة لضخ العلمانية الغربية في مصطلحات ثراثية تستهدف غسيل عقل القارئ السلفي ليس استنتاج خصوم، بل

(١) الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م، (ص ٧).

(٢) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، الطبعة السادسة، ١٩٩٩م، (ص ١٢).

الجابري ذاته يصرح كما سبق باستهدافه القارئ السلفي/الأصولي، وزملاء الجابري من العلمانيين يصرحون كثيراً بأن الجابري يمارس القراءة التوظيفية الاستغلالية للتراث لا القراءة العلمية، فالعلماني المعروف جابر عصفور يقول عن الجابري، ومعه عامة خط التأويل الحداثي للتراث، بأن قراءتهم للتراث (تكشف عن نزعة فعية، انتقائية بالضرورة، لا تفارق مزاج الإسقاط...)، توقعها على قراءات متعارضة متباعدة، تسرب فيها بدرجات متباينة مراوغة^(١).

وهذا مجرد تجلٍ لخلاف قديم متجلد بين العلمانيين: هل نطرح العلمانية بصورة مباشرة ونفصل الشريعة بكمالها عن الدولة ونجعل الدين علاقة روحية شخصية، أم نقرر علينا تحكيم الشريعة ونعيد صياغتها بشروط تجعلها عملياً موافقة للنتائج العلمانية؟ لكل اتجاه فريق من العلمانيين يميل إليه، وهو خلاف تكتيكي لا اختلاف أهداف، والرأي الذي ينتشر بين العلمانيين هو بحسب قوة الاتجاه الإسلامي وتراجعه، وإذا كان الجابري يميل للاتجاه الثاني كما عبر مراراً في كتبه عن ذلك، فشمة من يميل للرأي الأول كالحداثي التونسي هشام جعيط كما يقول مثلاً: (كل محاولة في مجال العلمانية التشريعية تستهدف الرجوع إلى تأكيد ما نقضت عليه الشريعة من حيث المبادئ، وتحويرها على صعيد التبيّنة العملية بحيث تكون قد

(١) جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، (ص ٦٧).

بلغنا غايات التحليل؛ ينبغي تجنبها حسب رأينا^(١).

وكمثال يؤكد أن رواج التفسير الحداثي للتراث هو في لحظات قوة الحركة الإسلامية كتعويض علماني: يذكر صلاح الدين الجورشي أن انفجار الاهتمام الحداثي بمقاصد الشريعة مرتبط بتهديدات الصحوة الإسلامية للوجود العلماني كما يقول الجورشي (بدا وكان الشاطبي يتعرض لعملية استكشاف جديدة...)، ولعل الدواعي التي بررت هذا الاهتمام؛ لها علاقة مباشرة، أو غير مباشرة، بتوسيع وامتداد «الحالة الإسلامية»، إلى درجة تهديد موازين القوى السياسية في أكثر من قطر إسلامي^(٢).

وعلى أية حال، فهذه البرامج التراثية السابقة، لم أر تأثيراً لها في الداخل الإسلامي إلا مشروعين، سلسلة أحمد أمين، ومجموعة الجابري، فأما سلسلة أحمد أمين فرأيت لها حضوراً بين الأكاديميين في الأقسام الشرعية والتراثية فينقلون منها كلامه عن الفرق والعلوم وأحوال العصر الأموي والعباسي ونحوها، وأما مجموعة الجابري فرأيت تأثيرها في شريحة الشباب الإسلامي المتطلع للثقافة والنهضة.

وأما جرجي زيدان فقد أسدل عليه الستار مبكراً ولم يتضح لي

(١) هشام جبطة، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م، (ص ١١٤).

(٢) صلاح الدين الجورشي، مقاصد الشريعة بين ابن عاشور والفاسقي، مجلة الاجتهاد، العدد الناتس، السنة الثالثة، خريف ١٩٩٠م، (ص ١٩٥).

تفسير لذلك، وأما طيب تيزيني وحسين مروة فإن خطابهما أصلًا موجه للداخل اليساري فيما يبدو، ولذلك لم يؤثر في العقل الإسلامي، وأما أدونيس فإن بحاجة الأنماط الإلحادية في كتابه يشعر لها قلب القارئ المؤمن بالله ورسوله فصنع الحاجز بينه وبين الإسلاميين بنفسه، وأما حسن حنفي فليست مشكلته قطعًا نقص الاطلاع، بل لاشك عندي أنه أكثر هؤلاء اطلاعًا، وإنما مشكلته التزعة الهرائية في استنتاجاته التي تخجل الباحث أن يستشهد به على أية فكرة إذ يعاني خطابه من نقص مرموقية فادح.

- رابعاً: البرامج العربية الخالصة لتاريخ التراث:

ما سبق كان جولة عابرة في المشروعات الحداثية الكبرى لقراءة التراث ذات العروض الشاملة أو الواسعة، وعلاقتها بالخزان الاستشرافي، وأما القراءات الحداثية الجزئية للتراجم التي أخذت حقلًا محدودًا أو موضوعات محددة أو لم تكتب عروضاً تفصيلية شاملة، فقد اشتهر فيهم كثيرون ومنهم: محمد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠م)، فهمي جدعان (و ١٩٤٠م)، عبد المجيد الشرفي (و ١٩٤٢م)، عبد المجيد الصغير، ومن آخر من صدرت أعماله بالعربية من اهتم بتاريخ التراث وائل حلاق (و ١٩٥٥م). ونحوهم من سنشير لهم لاحقًا في ثانياً فصول الكتاب.

أما محمد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠م)، فهو يكرر كثيراً في كتبه أنه مدين للمستشرقين في فهم وعمرقة القرآن، وهو يقصد طبعاً فهم

ومعرفة «الطعون» في القرآن، وليس الفهم العلمي الموضوعي للقرآن للأسف، كقول أركون مثلاً: (تقدّم الدراسات القرآنية قد نم بفضل التبرّ الأكاديمي الاستشرافي منذ القرن التاسع عشر)^(١).

ويردّد أركون -أيضاً- ذات الفكرة فيقول: (كنت قد ذكرت آنفًا لائحة بأسماء الباحثين الرواد، الذين ساهموا في الدراسات القرآنية بشكل علمي، وأدوا إلى تقدّمها، والتي تقدّم معرفتنا العلمية بالقرآن، وربما كان القارئ قد لاحظ أنني لم أذكر إلا أسماء مستشرقين)^(٢).

وأركون يبدي الحزن والرثاء لأن المسلمين لا يشاركونه العشاء على مائدة المستشرقين، كقول أركون في لغة جنائزية مثلاً: (حتماً يستطيع المسلمون أن يستمروا في تجاهل الأبحاث الأكثر خصوصية وتجليداً؟ قصدت بالطبع أبحاث العلماء الغربيين الذين يدعونهم بالمستشرقين، أقول ذلك وأنا أفكّر بباحث نولذكة، وجوزيف شاخت، وجوبنبول عن الحديث النبوي، وغيرهم كثير، كلهم متّجاهلون تماماً من قبل المسلمين، أو يهاجمون من قبل الفكر الإسلامي دون تمييز. حتماً يهملون، أو يُمررون تحت ستار من الصمت، أو يمحقون كلياً من الساحة الثقافية العربية أو الإسلامية؟ هل يمكن أن يستمر هذا الوضع إلى أبد الآبدية؟ ولصلحة من؟^(٣)).

(١) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار السافى، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، (ص ٧٠).

(٢) المصدر السابق، (ص ٣٩).

(٣) أركون، فضايا في نقد العقل المبني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، (ص ٥٤).

ونماذج هذا الاعتراف والإقرار الأركوني بمديونيته للمستشرقين كثيرة جداً في كتبه، وليست استنتاجاً بحثياً، ويتعذر هنا أن نسترسل في الحديث عن برنامج أركون، إذ كنت قد كتبت بحثاً موسعاً عنه بعيد وفاته بأيام، في شوال ١٤٣١هـ، بعنوان (مصحف البحر الميت)، والبحث منشور على شبكة الانترنت.

وأما فهمي جدعان (و١٩٤٠م) فقد كرست الباب الثالث لتحليل أطروحته عن المحنّة باعتبارها في هذا البحث «دراسة حالة» كما سبق بيانه.

وأما عبد المجيد الشرفي (و١٩٤٢م) فهو صريح في كثرة الإحالة إلى كتب المستشرقين والتتويه بها، وعلى سبيل المثال عقد فصلاً عن أصول الفقه قال في أول مراجعه (انظر بالخصوص كتابي شاخت: أصول الفقه المحمدي، ومدخل إلى القانون الإسلامي)^(١).

ولما تعرض عبد المجيد الشرفي لتأريخ العقيدة وعلم الكلام قال (لا غنى للباحث اليوم من الرجوع إلى الموسوعة التي وضعها يوسف فان إس بالألمانية في ستة أجزاء، ولم تترجم إلى أي لغة أخرى، بعنوان «علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة»)^(٢).

وإدخال الشرفي وأمثاله هنا بعده الرغبة في عرض أعلام

(١) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، دار الجنوب للنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، ص (١٠١).

(٢) عبد المجيد الشرفي، لينات: في الثقافة والمجتمع، دار السدار الإسلامي، (ص ٢٣٨).

يعبرون عن الخريطة الحداثية العربية المعنية بإعادة قراءة التراث، وإن فالشرفي يجحد نبوة محمد ﷺ صراحة، ويعتبرها فكرة تخمرت في ذهن نبينا ﷺ، جمعها من الثقافة الدينية بمجتمعه مع طول التأمل، واعتقد صحتها، لا أن الله سبحانه أوحى له حقيقة، حيث يقول الشرفي (لقد كانت المعلومات التي تلقاها محمد من حوله، واطلع عليها في أسفاره، وعن طريق الأختاف أو أهل الكتاب، ومن نتائج تأمله الطويل عندما كان ينقطع عن الناس ويتحصن في غار حراء؛ كان كل ذلك المادة التي تخمرت في ذهنه، ووصل بها إلى اليقين بأن الله اصطفاه لتبليغ رسالته)^(١).

والحقيقة أنتي لا أحصي كم تصفحت بحثاً حديثاً لباحث أو باحثة من حدائقي تونس إلا ووجدت في مقدمته الإشارة إلى إشراف عبد المجيد الشرفي على البحث! وقد ذكر تلامذته كثرة إشرافه على البحوث الحداثية في تأويل التراث، كما ذكر ذلك مثلاً تلميذه حمادي ذوب وبغيرة.

وفي المقابل حين نطالع كتابات الشرفي تلاحظ أنهاأشبه بالملخصات العاجلة، ولذلك فالذي يبدو لي أن عبد المجيد الشرفي دوره (الحركي/الأكاديمي) أكبر بكثير من دوره (العلمي/البحثي)، فهو يقوم على تدريب طلاب الدراسات العليا على الأساليب الحداثية الفرانكوفونية في تقويض التراث، أكثر من كونه

(١) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مصدر سابق، (ص ٣٤).

يتجزأ أبحاثاً رصينة مؤثرة في هذا المضمار، فما طبع له في مجال القراءة الحداثية للتراث هي كتيبات مستهلكة المحتوى وباهته اللغة، ولا يوجد فيها إضافة البتة، بخلاف دوره في تدريب طلاب الدراسات العليا، فقد ظهر أثره في بروز ثكنته باحثين حديثين في تونس يدينون لمنهجه بالولاء والعصبية، وقد ظهر أثر هذا عليه في كتبه هو، فتراه يحيل كثيراً إلى رسائل أكاديمية (مرقونة) في أحد الكليات، وأحياناً تكون لأحد تلاميذه.

بل إن أكثر كتب الشرفي اكتتمالاً رؤيوياً وهو (الاسلام بين الرسالة والتاريخ) يستند فيه إلى معاصرين قربيين مثل أركون ونصر أبو زيد وخليل عبد الكريم، بل وبعضاً منهم حديثون متواضعون في موقعهم المعاصر، وكان الشرفي لم يكتب (الفكر الإسلامي في الرد على النصارى) مطلع الثمانينات، وعلى أية حال، ففي رأيه أن عبد المجيد الشرفي (مدرس حداثي) أكثر من كونه (مؤلف حداثي).

ويذكر بعض الباحثين الملتزمين بالإسلام في تونس أنهم يعانون من اضطهاد غير صريح في الدراسات العليا بسبب هذه التكتل من الحداثيين العلمانيين الشرفين، حتى أن الدكتور المغاربي أحمد الريسوبي في بحثه الذي بعنوان «الحداثيون ومقاصد الشريعة» وصف هؤلاء بأنهم «شبكة» كما يقول الريسوبي (خدمة المشروع الحداثي لعبد المجيد الشرفي، لا تقف عند مجده الشخصي، في مؤلفاته ومقالاته ومحاضراته، بل هي تقوم على شبكة مذهبية واسعة من

تلاميذه وأتباعه، من درسهم وأشرف عليهم، أو من يقوم بتوظيفهم ورعايتهم مادياً ومعنوياً)^(١).

وأما عبد المجيد الصغير فله كتاب مشهور في تاريخ علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة اسمه «الفكر الأصولي» (١٩٩٤م) يحاول فيه تفسير نشأة هذا العلم تفسيراً سياسياً استشرافياً، ويكشف عبد المجيد الصغير بكل وضوح أن وعيه بتأسيس العلم في الإسلام اتصل له من جهة المستشرقين، فهو يعني في كتابه على من يسميهم «القدماء» في عدم اتهامهم العلوم الإسلامية بالدوافع السياسية، وأن المستشرقين هم من فتحوا عينيه على مثل ذلك! كما يقول الصغير:

.. العلاقة الممكن رصدها بين الظرف السياسي، وبين مناسبة تصدر رجل العلم لبث علمه، أو انكبابه على التأليف وتشكيل نظراته، غير أنه على الرغم من هذه الإمكانيات المتاحة لتأطير العلم الإسلامي، اجتماعياً وسياسياً، فإن اهتمام القدماء برصد ذلك يكاد يكون منعدماً! وإذا كانت هذه المشكلة لم تعد مجهولة اليوم بالنسبة لتاريخ العلم في الإسلام، منذ أن فتح المستشرقون من قبيل جيب H.GIBB، وشاخت SCHACHT، وروزنثال F.ROSENTAL، وبرانشفيك BRANSCHVIG .. ، البحث في هذا المجال)^(٢).

(١) الريسوني، العداليون ومقاصد الشريعة، الجزء الأول، الموضع الرئيسي للدكتور الريسوني.

(٢) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، (ص ٨٠).

فبعد المجيد الصغير يكشف بكل وضوح أنه لم يعرف تسييس التراث إلا من خلال جيب شاخت وروزنثال وبرانشفيلك.

ولسنا بحاجة للتذكرة بأن هذا الاتجاه في تعظيم المستشرقين وابتلاع نتائجهم ليس جديداً على الاتجاه المتغرب، فهذا عميد أدبهم طه حسين منذ عشرينيات القرن الماضي يرتفع كعادته بالتصعيد التغريبي ويقرر أن العلم إنما يلتمس عند هؤلاء المستشرقين! حيث يقول: (وكيف تصور أستاذًا للأدب العربي لا يلم بما انتهى إليه الفرجع من النتائج العلمية حين درسوا الشرق وأدابه؟ وإنما يلتمس العلم عند هؤلاء الناس، ولا بد من التماسه عندهم)^(١).

وأما وائل حلاق (و١٩٥٥م) فهو مؤلف نصراني فلسطيني، وأستاذ كرسي الدراسات الاستشرافية في جامعة مكجبل في كندا، وترجمت كتابه مؤخرًا في تاريخ الفقه الإسلامي (٢٠٠٧م)، والحقيقة أن وائل حلاق شدني في أول لحظات التعرف على أطروحته أنه يعتقد أطروحة شاخت الجائمة فوق عقول المستشرقين، ولكنني بعد أن طالعت دراساته أصبحت بخيبة أمل، فقد وائل حلاق لشاخت يعتمد على إدخال معطى إضافي على المسألة، وهو فكرة تأجيل اكتمال النظم الفقهية عن اللحظة الزمنية التي افترضها شاخت إلى القرن الرابع، وبالتالي قلب الحجة عليه بالازديدة عليه.

(١) طه حسين، في الأدب الجاهلي، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، (ص ١٨/٥).

كما أن حلاق يقابل بين السنة العملية والحديث النبوي ليف في المنتصف بين شاخت وأهل الحديث، والتمييز بين السنة والحديث موضوع رث مغبر في الموروث الاستشرافي، ومحاولة حلاق لتجاوز شاخت ليست باتجاه التصور العلمي الموضوعي لنشأة السنة والفقه، بل المؤلف يكرس التفسير السياسي لنشأة الحديث والفقه من جوانب أخرى، ويمارس التوفيق الفيلولوجي المستهلك في كون الفقه الإسلامي اقبس أعراف عرب شبه الجزيرة وشائعهم، ويقول وائل حلاق مثلاً في سياق تسييس دوافع الفقهاء (كانت السلطة الفقهية جزءاً من استراتيجيات الفقهاء في سعيهم نحو نقوية نفوذهم الفقهي) ^(١).

ويتعامل وائل حلاق مع رسول الله ﷺ بلغة غير مهذبة، ولا يتحرى الأدب، وهذا مفهوم للأسف نتيجة كونه نصراني عربي، كقوله عن رسول الله (لم يكن يمكن محمد أن يفكر في تشريع من خلال هذه المصطلحات المتطرفة) ^(٢).

وهكذا يتعامل بقلة أدب مع أئمة السلف كقوله عن الإمام شريح (القاضي شريح ثُرِف بمارسانه التي تتضمن خرقاً صارخاً للقرآن) ^(٣). وقوله عن قضاة السلف (المعرفة بالقرآن، يجب أن لا نفهم

(١) وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلادي، دار المدار، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، (ص ٢٧٨).

(٢) المصدر السابق، (ص ٢٦٧).

(٣) المصدر السابق، (ص ٧٣).

منها أن القضاة الأوائل كانوا يقومون دائمًا بتطبيق الشعع القرآني^(١).

والفكرة المركزية لدى وائل حلاق أن ما نعرفه اليوم من الحديث والفقه كان شيئاً متأخراً، وأن العامل الجوهرى في صياغة التشريع هو (العادات الاجتماعية السائدة) في الثقافة العربية، وأن الصدر الأول كانت السلطة فيه لخلفاء الصحابة، وليس للحديث النبوى، ثم انقلب الأمر وصارت السلطة للأحاديث! وهذه فكرة إذا فورنت بالمعطيات التاريخية فهي أشبه بالهذيان، كما يقول حلاق: (تحول آخر تملق بمركز السلطة، ويتمثل في تعويض سلطة الصحابة والخلفاء وغيرهم، بسلطة مثل النبي محورها، فهذه العلاقة المضدية إنما هي ضرورية لفهم الدوافع التي تقف وراء التحول الديني-الفقهي من سلطة الصحابة إلى سلطة الرسول)، وقد انطلق هذا التحول خلال النصف الثاني من القرن الأول للهجرة^(٢).

هذا يعني أنه إلى سنة (٥٥٠هـ) كانت السلطة العلمية للصحابة، ثم صارت السلطة للنبي! هل هناك باحث شئ تاریخ التشريع يخطر بباله أن الفقه الإسلامي تحول من سلطة الصحابة لسلطة الرسول ﷺ؟! هذا الكلام يدخل فيما يقال فيه (يكفي تصوره لإبطاله).

والمراد أن نقد وائل حلاق لشاخت أشبه بمحاولة للبحث عن شرعية التجديد والإضافة داخل السياق الغربي بالمزايدة عليه، أكثر

(١) المصدر السابق، (ص ٧٣).

(٢) المصدر السابق، (ص ٢٦٩).

من كونها تصحيحاً علمياً موضوعياً لآخطاء المستشرقين، والداعي الذي دفعني لكتابه مثل هذا التعقيب هو أنني كنت أحسن الظن بواطن حلاق حين اطلعت أول مرة على نقده لشاخت، ثم لما استكملت مطالعة كتبه اكتشفت أنه بعيد عن الموضوعية العلمية، وأنه يعيد إنتاج الاستشراق بتلوينات أخرى، وقد وجدت أيضاً من لايزال مغترّاً بكتاباته.

الفصل الرابع

ما بعد الفيلولوجي

كنا رأينا فيما سبق تطورات الاستشراق الفيلولوجي وصعود الاهتمام فيه بتاريخ التراث، ثم علاقة برامج الحداثيين العرب بذلك بصورة مجملة، وبهدف استكمال الصورة التاريخية فإنني أجدها هامنا مناسبة ملائمة لعرض ماذا تطور في الاستشراق في مرحلته الأخيرة؟ وأين ذهبت قنوات تأثيره؟

الحقيقة أنه في النصف الأخير من القرن العشرين برزت مدرستان استشراقيتان أرادتا تجاوز الاستشراق الفيلولوجي، وهما: مدرسة أنثروبولوجيا الإسلام، ومدرسة المراجعين.

فأما مدرسة أنثروبولوجيا الإسلام فهي تهتم بدراسة المجتمعات المسلمة المعاصرة بتوظيف بعض النماذج التفسيرية في العلوم الاجتماعية، ونتائج هذه المدرسة لم ألاحظ له تأثيراً على الحداثيين العرب، بل تأثيره الأساس على النخب الغربية،

كالدبلوماسيين والأكاديميين، وبالتالي فتأثر تصوراتهم وقراراتهم طبقاً لما يقرؤونه لدى هذه المدرسة.

وأما مدرسة المراجعين فهي تقوم على الشك في كل المصادر الإسلامية والبحث عن مصادر تاريخية أخرى لدى الأمم المجاورة لحقبة ظهور الإسلام، وأطروحتات هذه المدرسة لملاحظ أن الحداثيين العرب يستمدون منها، بل لاحظت أن نتاجهم يستخدم كذخيرة يوظفها: دعاة الإلحاد والمناظرون النصارىً وتستعمل للإثارة الإعلامية الغربية، فالكتبة المتبعة لقضية الإلحاد ينشرون بعض نتائج مدرسة المراجعين المستشرقين في المنتديات، وهكذا المناظرون على الشبكة من النصارىً يترجمون ويبثون المقاطع التي تهز يقين المسلم بدینه من نتاج هذه المدرسة وشكباتها وريبياتها، والتنتائج الصادمة في هذه المدرسة تستثمرها القنوات الإعلامية الغربية كمادة للإثارة، وسأحاول أن أعرض بعض قسمات هاتين المدرستين مصحوبة بتعليقات وتعقيبات عابرة.

- أولاً: مدرسة «أنثروبولوجيا الإسلام»:

يشير المؤرخ والمستشرق الأمريكي إدموند بيرك (و1940م) إلى أنه مع حملة نابليون على مصر (1798م) وصولاً إلى الذروة في تحرير الجزائر من الاستعمار الفرنسي (1962م) ومع بروز الحاجة في فرنسا إلى دراسة المجتمعات الإسلامية المستعمرة، تشكل خلال ذلك ما أطلق عليه بعض الباحثين: المدرسة الفرنسية

في «علم اجتماع الإسلام»، وكان هذا الحقل مرتبطاً بأغراض الاستعمار واحتياجاته متشارياً روحه الكولونيالية مرتبطاً بيئته المؤسسة، وأنه مرّ بثلاث موجات، السياسيون، ثم الهواة، ثم الأكاديميون، وفي خلال هذه الدراسات ظهرت مفاهيم وتمييزات وتقابلات ونماذج لفهم المجتمعات المسلمة مثل التمييز بين الإسلام الشعبي وإسلام النخبة، والقبيلة والدولة، وإسلام المدن وإسلام الريف، وتكونين الطرق الصوفية وموقع الولي فيها، وإدموند بيرك هو من الاتجاه التقدي المعروف الذي يرى في هذه التخصصات -كعلم اجتماع الإسلام بنسخته الفرنسية مثلاً- أنه علم كولونيالي/استعماري (*colonial science*)^(١).

وبته طلال أسد (١٩٨٦-١٩٢٥) إلى أن إرنست غلتر (١٩٩٥-١٩٩٥) استلهم النماذج الاجتماعية التي صاغها «علم اجتماع الإسلام» بنسخته الفرنسية ودمجها بعلم اجتماع الدين والأنثروبولوجيا البريطانية وبعض مفاهيم ابن خلدون، خلال أعماله التنظيرية والحقيلية المعروفة التي جمعها في كتابه «مجتمع مسلم»^(٢)، وقد أشار غلتر نفسه إلى علم اجتماع الدين وأبن خلدون في كتابه نفسه، ولدي شعور، لست متأكداً منه، أن غلتر نوه بابن

(١) Burke E., *France and the Classical Sociology of Islam, 1798-1962*, The Journal of North African Studies, Vol. 12, No. 4, (2007), p. 560.

(٢) Asad T., *The Idea of an Anthropology of Islam*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University Press, 1986, P. 6.

خلدون ووظف مفاهيمه لأسباب حركية تتعلق بشرعية العلاقة بين المجهر والعينة، فبذا وكأنه يفحص العينة المسلمة المدروسة بمجهر من تراث المسلمين ذاته.

والحقيقة أن غلنر تحول إلى أيقونة لهذا الحقل «أنثروبولوجيا الإسلام» وأصبحت الأعمال بعده مع أو ضد، ولأن غلنر طور تركيبات مفاهيمية لدراسة المجتمعات الإسلامية ومن زاوية الأنثروبولوجيا فقد جذب اهتمام الباحثين المستشرقين المبتدئين لاستلهام نموذجه في دراسات حقلية أخرى مماثلة في المجتمعات المسلمة.

وارنست غلنر هو يهودي بريطاني من أصل تشيكى، ولد ومات في براغ، وشكل مفاصله الفكرية منعطفان، الأول عدم انسجامه مع تيار فتحنثرين في فلسفة اللغة والذي كان غالباً في أيامه، والثاني تعرفه على دائرة مالينوفسكي الأنثروبولوجية وانجذابه لها وانخراطه فيها، وأما فلسفياً فقد تأثر باقتراحه وحضوره لدورس كارل بوب.

والمفهوم المركزي في عمل غلنر هو مفهوم (التطهيرية / البيوريانية) وهو يطلقه على ما يسمونه الإسلام النصوصي الرافض للطقوسية، ومواضيعات غلنر المفضلة اختلاف نمط الإسلام بين المدن والأرياف، دور الولي الصوفي، والنسب الانقسامي (المكون القبلي)، والنموذج الانقسامي مفهوم سبكه دور كايم وطوره بريشاد في الأنثروبولوجيا البريطانية.

وذكر غلنر عن نفسه أن التمييز بين الدين الشعبي/دين العلماء كان هو المفهوم الذي يخترق أعماله كلها، كما يقول (العلاقة بين العالم الشعبي «folk world»، وعالم العلماء، وهم الذين يحملون الإسلام الرفيع، تعتبر بعدها مركزيًا حاسماً لفهم الإسلام، كما أنها بالتأكيد بعد مركزي حاسم في كل كتاباتي عن الإسلام)^(١).

ويتضح للقارئ أن المفهوم المركزي عند غلنر وهو مفهوم «التطهيرية/البيوريانية» إنما استعاره المستشرقون من التاريخ الكنسي وحولوه إلى أداة لقراءة التاريخ الإسلامي، والحقيقة أن غلنر لا ينكر أنه استمد مفهوم التطهيرية/البيوريانية من تجربته الدينية المبكرة، حيث يقول غلنر في حوار معه: (لقد قمت بالاستيطان العميق لقيم العجاج التطهري/البيوريانى في التوحيدية الإبراهيمية، وتعلّمته المبكر كان هوسيًا)^(٢).

والهوسيّة حركة دينية نصرانية نسبة للتشيكي ليان هوس (١٤١٥-١٣٦٩م) الذي حاول إصلاح الكنيسة الكاثوليكية على ضوء الكتاب المقدس، فُحِّكَ عليه بالهرطقة وأعدم.

وهذا السلوك في تفسير التاريخ الإسلامي بالنماذج الكنسية له نظائر كثيرة، مثل مفهوم الأرثوذكسية والبطيريكية والإكليلوس ولوثر الإسلام والكافيينية واليعاقبة والكاتدرائية والمدراش، ومفاهيم

^(١) John Davis, "An interview with Ernest Gellner", Current Anthropology, 1991:

31 1, p. 68.

^(٢) Ibid., p. 69.

الخلاص والتجسد والخطيئة الأصلية ونحوها، وهذا مبحث يستحق أن يدرس، وهو تبع النماذج المأخوذة عن التاريخ الغربي لقراءة التاريخ الإسلامي، وهي استعمالات فيها سطحية واستعجال لأنها تهدى الفارق الجوهرى بين صبغ العلاقات في التاريخ الكنسي ونظيرها في التاريخ الإسلامي.

ومن أمثلة هذه الظاهرة لدى المستشرقين قول فلهاوزن (وكان موقفهم -أي علماء الشريعة- من الأمويين شيئاً تمام الشبه بموقف علماء الكتاب والفاروسين اليهود، إزاء بيت الحشمونيين)^(١)، فمن الواضح أن فلهاوزن يقرأ تاريخ الطبرى وذكرته الروحية تنهى بصور من التاريخ المسيحي الذى تشيع به في شأنه، وهكذا أيضاً يقول جولدزىهر (من الممكن أن يدعى -عمر بن عبد العزيز- «حزقيال البيت الأموي»)^(٢).

بل إن الأمور قد تصل إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث لا يستطيع المستشرق التخلص من تكوينه النفسي والذوقى ونزواته الذاتية، ومن أطرف ذلك أن هامilton جب نسي نفسه أثناء البحث وأخذ يتخيّل حذف بعض أحكام الشريعة فانظر أين قاده الخيال حيث يقول (وبطبيعة الحال فإن أحّب ما يمكن أن ينبذ من أحكام الشريعة، وألّذها إلى النفس؛ هي أحكام تحريم شرب الخمر)^(٣)، فهامilton جب يبدو أن علاقته بالمشروعيات المحرمة وطيدة وحميمية!

(١) فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، ترجمة أبو ريدة، (ص ٦٠).

(٢) جولدزىهر، دراسات محملية، ترجمة الصدقى نصر، (ص ٥٨).

(٣) هامilton جب، المجتمع الإسلامي والغرب، (ص ٢٣٥).

ولتقريب سطحية هذه النماذج للقارئ فإنها مثل من يدرس التاريخ الغربي النصراني ويبحث عن التيارات المحافظة ويسعى لهم حنابلة المسيحيين، أو مثل من يسمى من يتمسك بظواهر نصوص الإنجيل المدرسة الحزمية النصرانية، أو من يطالع مدارس تفسير القانون في الفكر الغربي ويسمى المدرسة التي تأخذ روح النص «المدرسة الشاطبية الغربية»، فهل هذه نماذج فكرية دقيقة تعبر فعلاً عن تعقيدات التاريخ الغربي؟ لا، قطعاً.

بل هذا الأسلوب يتسبب في تفويت وإضافة بسبب عدم تلاويم المقاس بين النموذج التفسيري والموضوع المدروس، فيفوتو إدراك بعض عناصر الموضوع لأنه ليس في النموذج التفسيري ما يمثلها، وبعض الرواسب المضمونية في النموذج التفسيري المستعمل تسقط على الموضوع المدروس وهو لا يمت لهاصلة، وحصلة هاتين العمليتين المتعاكستين هو التفويت والإضافة في تصور المعطيات محل الدراسة.

والمثال الصادم لهذه العملية هو مفهوم البيوريانية ذاته الذي استله غلتر من فيبر، فغلتر يفترض أن النصوصية البيوريانية التي أسقطتها على الإسلام نزعة مضادة للشعائرية والطقسية، الواقع أن الفقه السلفي الحنفي ذاته، الذي يجعلونه نموذجاً صارخاً للنصوصية؛ يضع بألوان الشعائر والممارسات الدينية المناسبة الاحتفالية، وفيها مكونات حسية، ويمكن للقارئ غير المتخصص مراجعة كتاب «لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف»

للعلامة المحدث السلفي ابن رجب رحمه الله، ويشكل أعم مراجعة كلام المفسرين السلفيين لآية ﴿فَذَلِكَ وَمَن يُعْلَمْ شَعْرَةً إِلَّا
فَإِنَّهَا مِنْ نَقَوْتِ الْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢].

والملكونات الجماعية في الصلوات كالجمعة والتراويح والكسوف وقلب الرداء في الاستسقاء وتجمير المساجد واحتفالية الأعياد الدينية والأضاحي ولباس الإحرام وإشعار الهدي وتقبيل الحجر الأسود ورمي الجamar وبركة زمزم وطريقة الكفن واللحد الخ كلها مفاهيم عميقة في الفقه النصي السلفي، وهذا يعني عدم تلاقي مفهوم البيوريانية التطهيرية في التاريخ الكنسي كنموذج تفسيري للتاريخ الإسلامي البة.

وما يثار دوماً ضد الاستشراق أنه يطبق أفكاره وتصوراته وانحيازاته وتاريخه على تاريخ وحضارة أخرى، ليست تهمة يدفعها المستشرق الغربي عن نفسه، بل هو يعترف بها ويصر عليها في غطرسة واستعلاء غريبين، تأمل مثلاً كيف يعبر عن ذلك غابرييلي في دفاعه عن الاستشراق ضد نقد أنور عبد الملك:

(الواقع أنه يحق للغرب أن يطبق على الشرق مفاهيمه ومنهجياته وأدواته الخاصة، كما يحق له أن يطبق معاييره الخاصة على ما ندعوه بالتاريخ والحضارة، وإذا كان البعض يحملون بإمكانية جعل الفكر الغربي يتراجع عن نتائج دراسته التاريخية الطويلة للبشرية، وتفسيرها؛ فإنهم وأهمون، إذا كانوا يحملون بجعل الغرب ينظر إلى الشرق بعيون شرقية وعقلية شرقية فإنهم بطلبون المستحيل، منذ أربعة قرون على الأقل كانت

المفاهيم الأساسية للبحث العلمي قد بلورت في الغرب، وفي الغرب
وحده)^(١).

والمراد أنك تجد المستشرقين يأتون للتاريخ الإسلامي و يجعلون أحد المذاهب الشرعية أرثوذكسيًا، والأخر بيوريتانياً، وحالات السلطة يسمونها بطيريكية، ويلقبون العالم المجدد لوثر الإسلام، وهكذا، ولو كانت مثل هذه الألفاظ استعارات عابرة مبررة موضوعياً لكان الأمر مفهوماً، فاللغة التوصيفية للتاريخ الفكري غنية بالاستعارات المتداولة بين سياقات مختلفة، أما أن تكون نماذج تفسيرية لفهم تاريخ معين، فهذا تضليل وتشوش، وليس فهماً وتفسيراً، لأنها تسبب في التقويت والإضافة في المعطى المدروس، ثم يأتي الحداثيون العرب من لم يعش النصرانية أصلاً، وليست جزءاً من ذاكرته الروحية، ويكرر بأعين معصوبية هذه النماذج الكنسية التفسيرية (الأرثوذكسيّة، البيوريتانية، البطيريكية، الخ)، وهي ليست له، وليس لها.

ومن نماذج استمداد الحداثيين من استوديو الصور التاريخية الغربية، وإسقاطها على التاريخ الإسلامي المختلف، ما يكرره طرايشي من قوله «لا يمكن تصور فولتير عربي قبل أن يوجد لوثر مسلم»^(٢)، وفي استعارة تاريخية أخرى يقول الجابري (فلماذا لا نرى

(١) منشور في: الاستشراق بين دعاته معارضيه، ترجمة هاشم صالح، (ص ٢٦).

(٢) هذه العبارة متاثرة في كتب ومحاضرات طرايشي ينزع عليها بصيغة مختلفة انظر مثلاً: طرايشي، إشكاليات المقل العربي، دار الساقى، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، (ص ٦٠).

في الفارابي روسو العرب في القرون الوسطى؟^(١)، ويكرر أركون بكثافة مفرطة ومتذلة استخدام المستشرقين لمفهوم الأرثوذكسيّة النصرانيّ، كقوله (منذ المرحلة القرآنية راحت تجتمع وتشكل عناصر «الأرثوذكسيّة» الصارمة التي نقلت وكأنها يقينيات إلهية، وسوف تضيق هذه العناصر فيما بعد بكل ثقلها على القراءات المؤمنة وتلعب دور الدعائم والسد لـ«الأرثوذكسيّات» العديدة التي راحت تضيق وتتجف وتستمر حتى يومنا هذا، إن «الأرثوذكسيّات» الحالية، أقصد الحركات الإسلاميّة الناشطة حالياً، إذ تقلب ديمكتانوريّة الغاية السياسيّة على كل شيء وتبرزه في تعابير دينية، هي في الواقع مخلصة لسورة التوبّة شكلاً ومضموناً)^(٢). وكتب الحداثيين العرب في قراءة التراث تعج بمثل هذه النماذج التفسيرية المتترعة من تاريخ اللاهوت الكنسي وشبكة علاقته، والمستوردة من كتب المستشرقين.

وعلى أية حال، فقد استمر «علم اجتماع الإسلام» حالياً يتبع ويدرس تطورات المجتمعات المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة كالعلاقة بين المجتمع المسلم والعالمنة والاقتصاد النبوليالي وألة السوق كمحرك للتغيرات، مضيئاً لخط ماكس فيبر، أطروحتات بورديو وبيرغر وأنطوني جلنر وغيرهم، كمسألة العلاقة بين الفعل

(١) الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م، (ص ٨٦).

(٢) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م، (ص ٩٦).

والبنية (structure and agency) مثلاً، وغير ذلك من الأدوات، ويشترك فيها باحثون في علم اجتماع الإسلام من غير الغربيين أيضاً^(١).

وأما الخط الموازي لخط غلتر داخل حقل أنثروبولوجيا الإسلام فهو خط الأنثروبولوجي الأمريكي كليفورد غيرتز (١٩٢٦ - ٢٠٠٦)، وهو أضخم أثراً من غلتر في مجال التنظير الأنثروبولوجي، فهو رائد المدرسة الأنثروبولوجية الرمزية، وقام غيرتز بدراسات حقلية، حيث مكث مدة أثناء الخمسينات في أندونيسيا، ومثلها في الستينات في المغرب^(٢)، وأصدر كتاباً سجل فيها نتائج دراساته.

والنواة المفهومية في أنثروبولوجيا غيرتز هي مفهوم (الرمز)، وقد انطلق غيرتز من ملاحظة للفيلسوفة الأمريكية لانفر (١٩٦٢) حول مركبة المعنى في الفلسفة المعاصرة، حيث يقول غيرتز (إذا كانت لانفر على صواب بأن «مفهوم المعنى بكل تنواعاته هو المفهوم الفلسفي المهيمن على عصرنا» ذلك أن «الإشارة، والرمز، والدلالة، والمفizi، والاتصال هي البضاعة الفكرية في تجارتنا» فلربما أنه حان الوقت لتكون الأنثروبولوجيا الاجتماعية، سيما ذلك الجزء المعنى بدراسة

(١) Keskin T. (ed), *The Sociology of Islam: Secularism, Economy and Politics*, Ithaca Press, 2012, p. 1 ff.

(٢) Geertz C., *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, 1971, P. vi.

الدين؛ واعياً بهذه الحقيقة^(١).

والحقيقة أن المفاهيم الفلسفية في عمل غيرترز واضح فيها الصلة بكتابات لأنغر^(٢)، والمهم هنا أن غيرترز عكس هذه المركزية للمعنى في الفلسفة المعاصرة على نظريته حول «الدين» وجعل المركز فيه للرموز، إذ يدور تعريفه للدين على أربعة محاور، وهي أن الدين «نظام من الرموز، يصوغ المفاهيم العامة للوجود، ومؤسس الدوافع النفسية الدائمة، ويكسوها بهالة الواقعية»^(٣).

ثم خلص غيرترز من هذا التسلسل إلى أن وظيفة الأنثروبولوجي في دراسة الدين هي تسجيل ورصد وتوصيف ثقافة العينة المدروسة ومحاولة قراءة وتفسير وتأويل نظام الرموز التي تمنع المعنى وتحرك الدافع وتبين الواقعية، ثم ربط هذه الأنظمة الرمزية بالتركيب الاجتماعي، والمرحلة الأولى هي بالإضافة لدى غيرترز التي جعلته رائدًا خلاباً للباحثين الأمريكيين الشباب في الأنثروبولوجيا، ومن الملاحظ أن هذه التزععنة الرمزية الثقافية غائبة عند غلنر في مقابل حضور التعليل الاجتماعي لدى الأخير، كما لاحظ هذا التقابل عدد من الراصدين الغربيين.

(١) Geertz C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, 1973, p. 89.

(٢) Austin D., *Symbols and Culture: Some Philosophical Assumptions in the Work of Clifford Geertz*, Social Analysis, No. 3, 1979, p. 45.

(٣) Geertz C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, 1973, p. 90.

ومن المفاهيم الأساسية لدى غيرترز مفهوم التصوير الكث، أو التوصيف الكثيف (thick description)^(١) ويعني به غيرترز أن السلوك الإنساني المدروس في الأنثروبولوجيا لا يكتسب معناه من وصفه مجرداً، بل بوصفه ضمن شبكة سياقه، كما يركز غيرترز على أهمية استعمال اللغة الاستعارية في الكتابة.

ومن المسائل المفتاحية في حقل أنثروبولوجيا الإسلام إشكالية «تعريف الإسلام» ذاته، فتطبيق الإسلام في أصقاع العالم الإسلامي له مذاهب واتجاهات شتى، فأيها الإسلام حتى ندرس؟ كان غلتر يميل إلى أن في الإسلام مركز نصوصي ثابت كما سبق، يتم العودة إليه بطريقة الدورات والاستجابة للتحدي والمثير، كما يقول مثلاً (الأثر الأضخم كيّفياً للمجتمع الصناعي بما لا يدرك مداء، أرغم ويقوه الإسلام في مصر والشمال الأفريقي، وأيضاً، وعلى سبيل المثال، الإسلام في جنوب شرق آسيا؛ إلى النزوع باتجاه النهاية النصوصية القصوى)^(٢).

بينما كانت مدرسة غيرترز تميل إلى أن كل التطبيقات المتتبعة للإسلام هي من الإسلام، سواء كانت سلفية نصوصية، أم كانت صوفية خرافية، أم عقلانية علمانية، أم غير ذلك، فهولاء كلهم الإسلام، وليس وظيفة الأنثروبولوجي أن يحدد أيها الإسلام الصحيح وأيها الباطل، كما كان يقول الأنثروبولوجي المستشرق

(١) *Ibid*, p. 3 ff.

(٢) Gellner E., *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1983, P. 51 f.

جيلستان أن «لا يوجد أية صيغة للإسلام يمكن أن تستبعد من اهتمام الأنثروبولوجيين على أساس أنها ليست من الإسلام الصحيح»^(١).

والحقيقة أن اتجاه غلتر الذي جعل الإسلام قائمًا على أساس نصوصي يعود إليه المسلمين بطريقة الدورات كلما واجهوا الضغوط تطورت في سياق هذا التقليد لتصبح آلية لتشويه الإسلام في الثقافة الغربية، حيث يصور الإسلام على أنه قائم على العنف واضطهاد المرأة ونحو ذلك، وأن هذه ثوابت في الدين الإسلامي لا تتغير، وأن المسلمين يعودون لمثل هذه الثوابت ويرجعون لها، وأنه لاأمل في تغييرهم للأحسن، وأن تغييراتهم مؤقتة، وإن كان غلتر نفسه لم يقصد هذه التبيّنة بمداها الأبعد فيما يبدو، ذلك أنه سبق أن قال في كتابه ذاته أن «الإسلام، من بين الديانات التوحيدية الغربية الثلاث الكبرى؛ هو الأقرب للحداثة»^(٢).

وفي المقابل فإن طريقة مدرسة غيرترز في اعتبار الإسلام موسوعة عقائد غير متجانسة، يضاف له كل من يتسب إلىه، وأن كل من يظهر بعقيدة وينسبها للإسلام فهي منه، سواء كان موحداً أم وثنياً، سنياً أم بدعياً، إسلامياً أم علمانياً؛ هي طريقة غير علمية، تجعل الإسلام نصاً عائماً يقبل أي فكرة ومذهب، وهي تهرب من

(١) Asad T., *The Idea of an Anthropology of Islam*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University Press, 1986, P. 2.

(٢) Gellner E., *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1983, P. 7.

عبد التحليل العلمي الموضوعي، ورميه على الشيولوجيا. وفي هذا السياق الذي تطورت فيه مدرسة غلنر التي تتبنى فكرة الجوهر النصوصي البيوريتاني الثابت للإسلام نشأت مدرسة مضادة يمكن تسميتها «مدرسة نقاد أنثروبولوجيا الإسلام»، ومنهم طلال أسد وسامي زبيدة وأمثالهم، ونقدتهم يتركز أكثره على نموذج غلنر، ويشاركون في نقد الاستشراق الأنثروبولوجي النقاد اليساريون الذي يستمدون من المعجم الماركسي ضد الامبرالية، ونقاد «ما بعد الكولونيالية» الذين يتغذون من أفق فوكو/غرامشي في علاقت السلطة بالمعرفة، وغيرهم.

فاما طلال أسد (و ١٩٣٣م)، فهو أنثروبولوجي من أصل نساوي، وقد كتب نقداً أسيّاً لهذه المدرسة في منتصف الثمانينات بعنوان (فكرة أنثروبولوجيا الإسلام)^(١) وجواهير بحث طلال أسد هو خض الأسس النظرية لاتجاه أنثروبولوجيا الإسلام وفرضه الضمنية الكبرى، ويدور بحث طلال أسد حول عدة حجج، منها نقد التعريف الضدي للإسلام بمقابلته بال المسيحية، ونقد جغرفة الإسلام بالشرق الأوسط، ونقد تعريفات الإسلام في الدراسات الأنثروبولوجية، ونقد الصيغ التي افترضها الأنثروبولوجيون لحل مشكلة تعدد تفسير الإسلام، مع تركيز واضح على نقد نموذج غلنر بشكل خاص، وانتهى طلال أسد بعد

(١) *Ibid.*

هذه الجولات النقدية إلى أن الإسلام يجب أن يدرس لا كبناء اجتماعي ولا كمزيج من مضامين غير متجانسة، وإنما كـ«تقليد» إرشادي مستوحى من القرآن والسنّة، وفي اللغة العربية يفضل طلال أسد استعمال مصطلح «التقليد» على مصطلح «الترااث»، كما أشار إليه في مقدمته لترجمة كتاب ولIAMZ «الكلمات المفاتيح»^(١).

ومما يركز عليه طلال أسد في معالجاته تكثيف الضوء على غنى التفاصيل وإبراز الاختلافات في الداخل الإسلامي لتقويض الصور الكلية النمطية السارية في الثقافة الغربية عن الإسلام، كما في نقده مثلاً لفكرة صدام الحضارات بهذه الآلية^(٢).

ومن التيار اليساري الناقد للاستشراق، فرد هاليدياي، وهو شديد الشغف والحماس لظهور حركات يسارية في الواقع العربي والخليجي، بل إنه انتقد الناصرية لأنها خالفت في تفسير الماركسية، وأنها زعمت أن هناك عدة اشتراكيات وأنه لا مانع للاشتراكية أن تتصالح مع الإسلام^(٣).

وقد كان هاليدياي أكد أن خط نقد الاستشراق في هذه الحقبة إنما كان من خلفية يسارية كما يقول (كجزء من التغيرات السياسية والفكرية في حقبة السبعينات، تناهى نقاش حول طبيعة الكتابة عن الشرق

(١) رaimond وliamz، الكلمات المفاتيح: معجم ثقافي ومجتمعي، ترجمة نعيمان عثمان، تقديم طلال أسد، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

(٢) Talal Asad, *On Suicide Bombing*, CUP, 2007, p. 10.

(٣) Halliday F., *Arabia Without Sultans*, Penguin, 1974, p. 21..

الأوسط، وبصورة أعم: نقد من منظور يساري ومناهض للإمبريالية ضد الدراسات المهيمنة في العلوم الاجتماعية حول العالم الثالث)^(١).

ومن الأمور اللافتة أن الظواهر الجديدة في العالم الإسلامي تحولت إلى مادة إثبات جديدة يستعملها كل طرف من الأطراف المشاركة في الاستشراق ونقده لبرهناته تفسيراتهم وموافقيهم السابقة، كما يقول هاليداي مثلًا (إذا كان المستشرقون حصدوا الدعم بسبب صعود الحركات السلفية والأصولية في المنطقة، وعلى الأخص الثورة الإيرانية، فإن السعبيين «نسبة لإدوارد سعيد» ساندهم نمو حركة ما بعد الحداثة في الدوائر الأكاديمية وتحليلاتها للخطاب والذاتية)^(٢).

وهذه المقابلة بين مصادر الدعم للاستشراق ونقاده، أكد شطرًا منها سامي زبيدة إذ يقول: (التقدم المطرد للتيار الإسلامي منذ ظهور أبحاث هذا الكتاب أول مرة، بدا لمعد من المرافقين والباحثين، في الشرق الأوسط والغرب، كتأكيد لقراءة الاستشراق الجديد عن «المجتمع المسلم»، وهي قراءة ترى أن الأنماط الاجتماعية والذهنيات والأخلاقيات تنبئ من ماهية تاريخية مستمرة في الإسلام)^(٣).

والحقيقة أن هذا التيار الذي ينتقد الاستشراق الجديد أو أنثروبولوجيا الإسلام، مثل سامي زبيدة على وجه الخصوص،

(١) Halliday F., 'Orientalism' and Its Critics, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 20, No. 2 (1993), p. 148..

(٢) *Ibid.*, p. 149.

(٣) Zubaida S., *Islam: the People and the State*, I.B. Tauris, 1993, p.xiii.

يتضمن نقد مفارقة محيرة، فهو مشغول بنقد قراءة الغربيين للإسلام، والدفاع عن المسلمين، لكنه -وهاهنا المفارقة- يدافع عن المسلمين بمحاولة برهنة أنهم غير إسلاميين، فهو يدافع عن المجتمع المسلم بإبراز ما لا يمت للإسلام في حياة المسلم المعاصر، فيحتاج زبيدة ضد جوهريانية/ماهورية غلتر بعدها أمور يزيد أن يثبت فيها بطلان فكرة عدم تغير المسلمين، وأنهم يتتطورون، مثل: ظهور نظم الحكم العلمانية في العالم الإسلامي، وأن نمط ظهور الشيخ في الفضائيات هو نمط علماني لأنّه يظهر على قدم المساواة مع الأخبار والموسيقى والأفلام، وأن المستويات الشعية مستهلكة للسينما المصرية، وأن الأحزاب السياسية فيها أحزاب ذات طابع علماني^(١)، بل إنه في بحث آخر خصصه لجلنر يحتاج بظواهر المجنون والخربات في التاريخ الإسلامي للدفاع عن المسلمين!^(٢)

بل ومن أغرب محااججات زبيدة، في كتاب آخر له، أنه يفسر صعود الحركات الإسلامية بأنها لا تدل على أن المجتمع المسلم يمانع وينبذ العلمانية، بل تدل على رسوخ العلمانية في المجتمع المسلم، لأن هذه الحركات موجهة كما يقول ضد «الإصلاحات المعلمنة»^(٣)، وهو يعرض ذلك كله في سياق الدفاع عن المسلمين

(١) *Ibid.*

(٢) Zubaida S., *Is there a Muslim Society? Ernest Gellner's sociology of Islam, Economy and Society*, 2:24 (1995), P. 169, ff.

(٣) Zubaida S., *Law and Power in the Islamic World*, I.B.Tauris, 2005, p. 5.

أمام القارئ الغربي! فهذا يشبه من يريد أن يدافع عن أهل السنة
أمام الشيعة فذهب يحاول الإثبات أن هناك الكثير من أهل السنة
يسب الصحابة!

وعامة المستشرقين لا يخرجون عن رأين: إما التنديد
بالإسلام وتشويهه والتحذير منه بلغة مواربة تتصنع الرصانة العلمية،
أو مرحبي بالإسلام لكن يرحبون بالصيغة المحرفة للإسلام وهي
الصيغة التغريبية، ويندر جدًا في المستشرقين من يرحب بالصورة
الصحيحة وهي مذهب أهل السنة، وهي طريقة النبي ﷺ وأصحابه،
وغالب من يتصل من الحداثيين العرب بالمستشرقين ويزعم أنه
يستمليهم للإسلام، إنما يستمليهم للإسلام المعاد تصنيعه طبقاً
للذوق الغربي، وهو الإسلام الملبول، وليس إسلام محمد ﷺ
وأصحابه، كما فعل سامي زبيدة في مراجعاته السابقة المشار إليها.

- ثانياً: مدرسة المراجعين الشكوكين:

بات من المعروف أنه قد ظهرت في الاستشراق الفيلولوجي التقليدي بذور الشكبة وأجنحة الارتياح تجاه ما تحمله المصادر الإسلامية من معطيات حول العلوم الشرعية، ومن ذلك مثلاً تشكيك نولدكتة في بعض سور القرآن وأياته وأنها أقحمت في القرآن لاحقاً^(١)، وتشكيك جولدزيهير وشاخت في موثوقية نقل السنة

(١) نولدكتة، تاريخ القرآن، ترجمة جورج نامر وزملائه، مؤسسة كونراد-أدناور، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، (ص ٢٧٤، ٢٧٦).

النبوية وأنها كلها أسانيد مختلفة^(١)، وتشكيك مرجليلوث وأضرابه في صحة وجود الشعر الجاهلي وأنه كله منحول^(٢)، ونحو ذلك، ولكن كما يشاهد القارئ أنها كانت شكوك «جزئية» إما في أحد المسائل أو في أجزاء كبرى من علم معين.

ومن المشاهد في تاريخ الأفكار ما يمكن تسميته (المزايدة لتجاوز الاستهلاكية) وفحوى هذه الظاهرة أن الأطروحة التي تستهلك وتذوي جذتها، وتأتي أجيال لاحقة من الباحثين ولا تجد لديها أطروحة جديدة، فإنها تقوم بتصعيد الأطروحة السابقة والإفراط في المبالغة فيها، لكي تستمد شرعية التجديد بذلك، وهذا ما وقع من مدرسة المراجعين.

فمدرسة المراجعين في حقيقتها هي مستوى من المزايدة في الشكية على دراسات المستشرقين الفيلولوجيين، فالفيلولوجيون يتحققون المخطوطات والنصوص المبكرة، ثم يبحثون في محتوياتها ومضمونها للتشكيك في موثوقية المعلومات وضرب بعضها ببعض، أو الطعن في مقاصد وأغراض علماء التراث، ونحو ذلك، أما المراجعون فهم يرفعون الشك من الجزئي إلى الكلي، فيشكرون في

(١) جوللنزيهير، دراسات محمدية، ترجمة الصديق بشير نصر، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.

(٢) انظر: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ترجمتها عن الألمانية والإنجليزية والفرنسية: عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملائين، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م، (ص ٨٧).

أصل الثقة بهذه المخطوطات والمصادر كلها، وأن كافة ما فيها مفبرك لاحقاً لأغراض سياسية، وسبق أن قدم المستشرقون ريبات كثيرة لكنها لم تصل إلى هذا الطوفان الشكوكى في مدرسة المراجعين، فالمستشرقون الفيلولوجيون يشكون في صفحات داخل بعض الكتب الإسلامية، أو في رف كامل من المكتبة، أما مدرسة المراجعين فقد أغلقت المكتبة الإسلامية كلها، وجعلوها مكتوبة جمیعاً، وفي مقابل هذا الشك الجنوبي يتفنن المراجعون في نسج الخيالات السينمائية حول أصل الإسلام والنبي محمد ﷺ والقرآن وملكته.

حسناً، فإذا كانت كل المصادر الإسلامية مفبركة لأغراض سياسية، فكيف سيصلون إلى كتابة تاريخ ظهور الإسلام ورجاله وعلومه؟ يقولون نرجع للكتب اليهودية والنصرانية ونحوها التي عاصرت مرحلة ظهور النبي محمد ﷺ، وهذا غاية ما يمكن من الغرابة، لأنه إن كانت المخطوطات الإسلامية مشكوكاً فيها، فلماذا تكون المخطوطات اليهودية والنصرانية موثوقة فيها؟ وكلاهما كتب في حقبة زمنية واحدة ويتميزان لذات الأفق التاريخي، وإذا كان المسلمون عند المستشرقين المراجعين متهمين بتلميع أنفسهم، فالكتب اليهودية والنصرانية متهمة بتشويه خصومهم، هذه بدھية سيسائل بها فوراً من يقرأ خطوط منهجيتهم هذه.

ويتواطأ الراصدون لهذا الاتجاه على أن الرمز الملهم فيه هو المستشرق الأمريكي جون وانسبرو (١٩٢٨-٢٠٠٢م)، وأما

المستشرقون الفاعلون في هذه المدرسة فمنهم: الإسرائيلي يهودا نيفو (١٩٣٢-١٩٩٢م) ومشاركة جوديث كورين، والدنماركية باتريشيا كرون (و.م ١٩٤٥)، والبريطاني مايكل كوك (و.م ١٩٤٠)، وكريستوف لوكيسينيرغ (اسم قلمي)، والبريطاني جيرالد هاوتنج (و.م ١٩٤٤)، والإسرائيلي موشي شارون (و.م ١٩٣٧)، وغيرهم^(١) وأنشطتهم في الكتابة والتفرع على أصول المذهب هي باتريشيا كرون.

ومن الأفكار الرائجة بين مدرسة المراجعين الاستشرافية أن النبي محمد ﷺ غير موجود تاريخياً أصلاً، وأن مكة ليست في الحجاز أساساً بل هي في الأردن، وأن القرآن الكريم الموجود الآن إنما ألفه الحجاج بن يوسف في زمنبني أمية، وربما ظن القارئ أنني أقي بعض الطراف، ومن حقه ذلك، فهو لاء المعتوهن بلغوا درجة من السخف يخجل منها المهرج، وسأشير البعض موافقهم.

تشير باتريشيا كرون إلى قول بعض أصحابها بإنكار أصل

(١) Cf. Johns J., 'Archaeology and the Early History of Islam', in Yoffee N. & Crowell B. (eds.), *Excavating Asian History: Interdisciplinary Studies in Archaeology and History*, University of Arizona Press, 2006, p. 160; Berg H., *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Psychology Press, 2000, p. 78 ff.; Sivers P., *The Islamic Origins Debate Goes Public*, History Compass, No. 1 (2003), p. 9.

الوجود التاريخي للنبي محمد ﷺ فتقول (بحسب العملات العربية والتقوش والبرديات والأدلة الوثائقية اللغوية الأخرى، فإن محمداً لم يظهر إلا في سنة ٦٨٠م، أي بعد خمسين عاماً من وفاته تقريباً، أيا يكن سنة وفاته بالضبط، وهذا هو ال باعث الذي جعل البعض، وخصوصاً يهوداً نيفو وجوده كورين، يشكّان في وجوده)^(١).

وأما عن وجود مكة في الأردن في مقاطعة البتراء فتقول بازريشيا كرون (إذا كان بطليموس أشار لمكة، فإنه كان يدعوها «Moka» وهي مدينة في البترائية العربية)^(٢).

ثم قبل ستين جاء المستشرق الكندي دان جيبسون في كتابه «الجغرافيا القرآنية»^(٣) وطم الروادي على القرى وزعم أن مساجد المسلمين كلها إلى سنة (٢٠٧هـ) كانت تتجه باتجاه مدينة البتراء في الأردن! أي أن المسلمين إلى عصر آنما المذاهب الأربع أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد كانوا يصلون في مساجدهم باتجاه الأردن، ولم تكن قبلتهم إلى مكة!

وأما القرآن فإنهم يزعمون أن الحجاج بن يوسف أتلف الكتابات الهاجرية القديمة، وانتخب نصوصاً توراتية سابقة، نسق

(١) Crone P., *What do We Actually Know About Mohammed?*, In OpenDemocracy.net, 2006.

(٢) Crone P., *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Gorgias Press LLC, 2004, P. 136.

(٣) Gibson D., *Quranic Geography*, Independent Scholars Press, 2011.

بينها بمزاجه الشخصي، وسمها القرآن، وفرضها على الناس^(١). وأما دين (الإسلام) فإنما تم اختياره زمن حكم عبد الملك بن مروان^(٢)، وأما ما قبل ذلك فهم الهاجريون، وهم عندهم عرق عربي في الشام يتحدر من هاجر أم إسماعيل، استعاروا الأفكار الدينية عن ساميرية اليهود وانشقوا عنهم لتشكيل هوية دينية مستقلة للعرب^(٣).

لكن لماذا اختار الأمويون أن تكون مكة في الحجاز؟ هناك أسباب متعددة، ومن ضمنها أن تكون مكة بجانب الطائف، فتكون مشابهة لمدينة شيكيم/شيخيم، وهي المدينة اليهودية المقدسة لدى «السامريين» اليهود في فلسطين، في كونهما كليهما -أي شيكيم ومكة- مطلان على منطقة خضراء! كما تقول كرونوك (مدينة الطائف تطرح توازيًا مريئا مع مدينة شيكيم، حيث أنهما كليهما، شيكيم ومكة، حرمان مقدسان يقعان في محيط يشتهر بالخضراء)^(٤).

وبصراحة هذا مستوى من الخيال الجامح يتذرع على أظروف الكوميديين أن يدع مثله، ويطبع ويتجوّل ويناقش باسم البحث العلمي وفي الأكاديميات الغربية الكبرى!

(١) Crone P. & Cook M., *Hagarism: The Making of the Islamic World*, CUP Archive, 1977, p. 17-18, 168.

(٢) *Ibid.*, p. 29.

(٣) *Ibid.*, 21.

(٤) *Ibid.*, p2 22.

والنتيجة النهائية عندهم اعتبار الإسلام حركة عرقية عربية في الشام تتحدر من هاجر أم إسماعيل خططت لتخليق نفسها هوية دينية مستقلة فقادت بمؤامرة كبرى زمن عبد الملك بن مروان شاركت فيها أجيال بالاقتباس وإعادة الإنتاج للموروث اليهودي، أي في المحصلة النهائية «الإسلام اختراع أموي لأسباب سياسية»^(١).

ويعتمد المراجعون على «لعبة التشابهات اللغوية»، فيأتون مثلاً لاسم هاجر أم إسماعيل، ويربطونه باسم «المهاجرين» الذين هاجروا لرسول الله ﷺ، ومادام أن الجذر اللغوي واحد أو متقارب، فهذا يعني أنهم منسوبين لهاجر وهم عرب الشمال، وليسوا مهاجرين من مكة إلى المدينة!

ويأتون لاسم مكة، واسم مدينة في البرتالية العربية «Moka»، ويربطون بينهما لتكون مكة في الأردن لا في الحجاز!

والطريقة المثلثة لمناقشة أفلام المراجعين الخيالية هي تطبيق منهجهم على نظائر مماثلة، ليظهر لهم حجم الهراء والسخف فيها، فيمكن لنا مثلاً أن نطبق منهجهم ونقول:

إن مدينة الفاتيكان المقدسة عند الكاثوليك لا يوجد نص تاريخي موثوق به يحدد موضعها وأنها في روما في إيطاليا، والواقع التاريخي يطرح خيوطاً تدلنا على موقع آخر، حيث أن المؤرخين

(١) Cf. Orcel M., *L'invention de l'islam: Enquête historique sur les origines*,

Perrin, Paris, 2012.

ذكروا أن مرو يوجد فيها نصارى^١ كما قالوا في قصة مقتل يزدجرد (فأمر المطران فبني في جوف بستان المطارنة بمرو ناووسا، ومضى بنفسه ومعه «نصارى مرو»، حتى استخرج جثة يزدجرد)^(٢). وفي ذات الوقت ذكر الجغرافيون القدماء أن «مرو» يوجد فيها مدينة اسمها فنجكان كما يقولون (فنجكان: قرية من قرى مرو)^(٢)، فإذا كانت مرو يوجد فيها نصارى قلماء، ويوجد فيها قرية اسمها «فنجكان»، وليس لدينا نص تاريخي يحدد أن مدينة الفاتيكان موجودة في إيطاليا، فمن المحتمل أن تكون «الفاتيكان» هي أصلاً «فنجكان» التي في مرو، ولكنها نقلت وحرف اسمها، ولكن من الذي نقلها وما مصلحته في ذلك؟ من المحتمل أن يكون هذا النقل تم في «عصر النهضة» الذي انطلق في إيطاليا في القرن الرابع عشر الميلادي لأغراض سياسية. حسناً، هذه القصة المتخيلة السابقة تبرهن أن الخيال في ربط الألفاظ وتبدل مواقع المدن على الخريطة، وتحريك عقارب القرون من قرن زمني إلى قرن آخر؛ عملية مجانية ولا تستحق أي جهد، ولا يمنع منها إلا مستوى من احترام المرء لذاته ولقارئه ولمكانة البحث العلمي في التفاصيل السوية.

والطريف في الأمر أن كبار المستشرقين الفيلولوجيين تهكموا بخيالات المراجعين واستخفوا بها، لأنها خيالات متطرفة بالنسبة

(١) الطبرى، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، (ص ٦٤).

(٢) ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، (ص ٤/٢٧٧).

لهم، ومنهم أشهر مستشرق ألماني متخصص في علم الكلام، وهو جوزيف فان إس، ففي مراجعته لكتاب الهاجرية لكرتون وكوك، والمنشورة في الملحق الأدبي للتايمز يقول (لا حاجة لتفنيد الكتاب دام أن المؤلفين لم يبذلوا جهداً لبرهنة فرضياتهم ...، ولكن حين تقلب الحقائق رأساً على عقب، ويُوحي، فهذا يعني أن منهجمماً كارثيّاً) ^(١).

وثمة نقاد كثيرون اعتبروا كتاب الهاجرية أشبه بالطراائف كما قال ذلك المستشرق الأسكتلندي روبرت سيرجنت ١٩١٥ - ١٩٩٣م) المتخصص في جنوب الجزيرة العربية، وليس هدفنا هنا استيعاب النقد الفيلولوجي لمنهج المراجعين الشوككين، وإنما المراد التمثيل فقط.

وأما الحداثيون العرب فلم أجدهم صيّباً بينهم لمدرسة المراجعين، إلا إشارات قليلة، ومن ذلك مثلاً أن أركون كان ينوه ببعض أطروحاتهم كما يقول أركون مثلاً «إن من بين المساهمات التي تسترعى الانتباه كتاب باتريسيَا كرون: عبيد فوق الأحصنة» ^(٢).

أما أول كاتب عربيرأيته كتب تقدماً مفصلاً عن مدرسة المراجعين فهو -بحسب اطلاعِي- المؤرخ اللبناني الماروني «فكتور

(١) Van Ess J., *The Making Of Islam*, Times Literary Supplement, (Sep. 8, 1978). col. 988.

(٢) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، (ص ٢٢٤).

سحاب» (و١٩٤٢م)، حيث عقد فصلاً في كتابه «إيلاف قريش»^(١) وناقش فيه كتاب كرون عن «تجارة مكة وظهور الإسلام»، وقد قامت د. أمال الروبي بأخذ نقد فكتور سحاب والزيادة عليه، وهو منشور أيضاً.

وقد ظن بعض الباحثين أن اسم «الهاجرية» الذي استخدمه كوك وكرتون عنواناً لكتابيهما أنه من اختراعهما، وهذا غير دقيق، بل هذا لقب قديم يطلقه النصارى على العرب، وقد استخدمه يوحنا الدمشقي (ت ١٣٢هـ) القيس المشهور في التاريخ الكنسي، والذي كان يعمل في البلاط الأموي، في كتابه بنوع المعرفة، في الجزء الثاني الذي كرسه للهرطقات المخالفة للمسيحية، ومنها الإسلام، وكان تارة يسميهما: الهاجريون (Agarenes) نسبة لهاجر، والإسماعيليون (Ishmaelites) نسبة لإسماعيل، والساريون (Saracens) نسبة لسارا^(٢)، وقد اتصل هذا اللقب للمستشرقين من تكويناتهم اللاهوتية، فاستخدموه في دراساتهم.

حتى أن جولدزير لما انصرف عن الدراسات العبرية، وانكب كلّياً على دراسة التاريخ العربي والإسلامي؛ طلب منه أحد أصدقائه أن يتناول مواضيع يهودية، فرد جولدزير متفكّها (أني ولدت تحت

(١) فكتور سحاب، إيلاف قريش، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، (ص ٤٢١).

(٢) Saint John Of Damascus, *The fount of Knowledge*, Fathers of the Church, 1958, p. 153.

نعم هاجر!)^(١)، وأشار رودنسون حول إشكالية ازدواج النسبة إلى هاجر وسارة حيث يقول (كان الباحثون وحدهم هم الذين يتجادلون حول اسمهم المستقى من سارة، زوجة إبراهيم، بفرض أنهم من سلالة هاجر، كما يدل على ذلك اسمهم الثاني «Agarenis»)،^(٢) وذات هذا التساؤل نقله المؤرخ البريطاني ريتشارد ساوندرن (١٩١٢-٢٠٠١م) حيث يقول (إذا كان المسلمين أعقاباً لهاجر، وليس لسارة، فلماذا يُسمون سرازانيين، وليس هاجريين؟!).^(٣)

وقد رأيت بعض الباحثين يحاولون استخلاص مؤشرات فكرية وفلسفية دفعت مدرسة المراجعين للظهور، فبعضهم يتحدث عن تأثير المنهج التفكيري، أو الشكية الديكارتية، وأخرون يردون الأمر للتجربة الانجليزية باعتبار النشأة الأنجلوسаксونية لهم، ومنهم من يربط منهج المراجعين بيروز تأثير الأركيولوجيا (علم الآثار والأحافير)، والواقع أن كل هذه الربطيات مهللة.

فالتفكيك آلية نقدية فلسفية تعوم المعنى وتفتح القراءات إلى

(١) شلومو جويتاين، جولدنسيهير: أبو الدراسات الإسلامية، مجلة الكاتب المصري، ١٩٤٦م. معاد نشره كملحق للترجمة العربية لكتاب جولدنسيهير «دراسات محدثية» ترجمة الصديق نصر، مركز العالم الإسلامي للدراسة الاستشراق، (ص ٤٠٠).

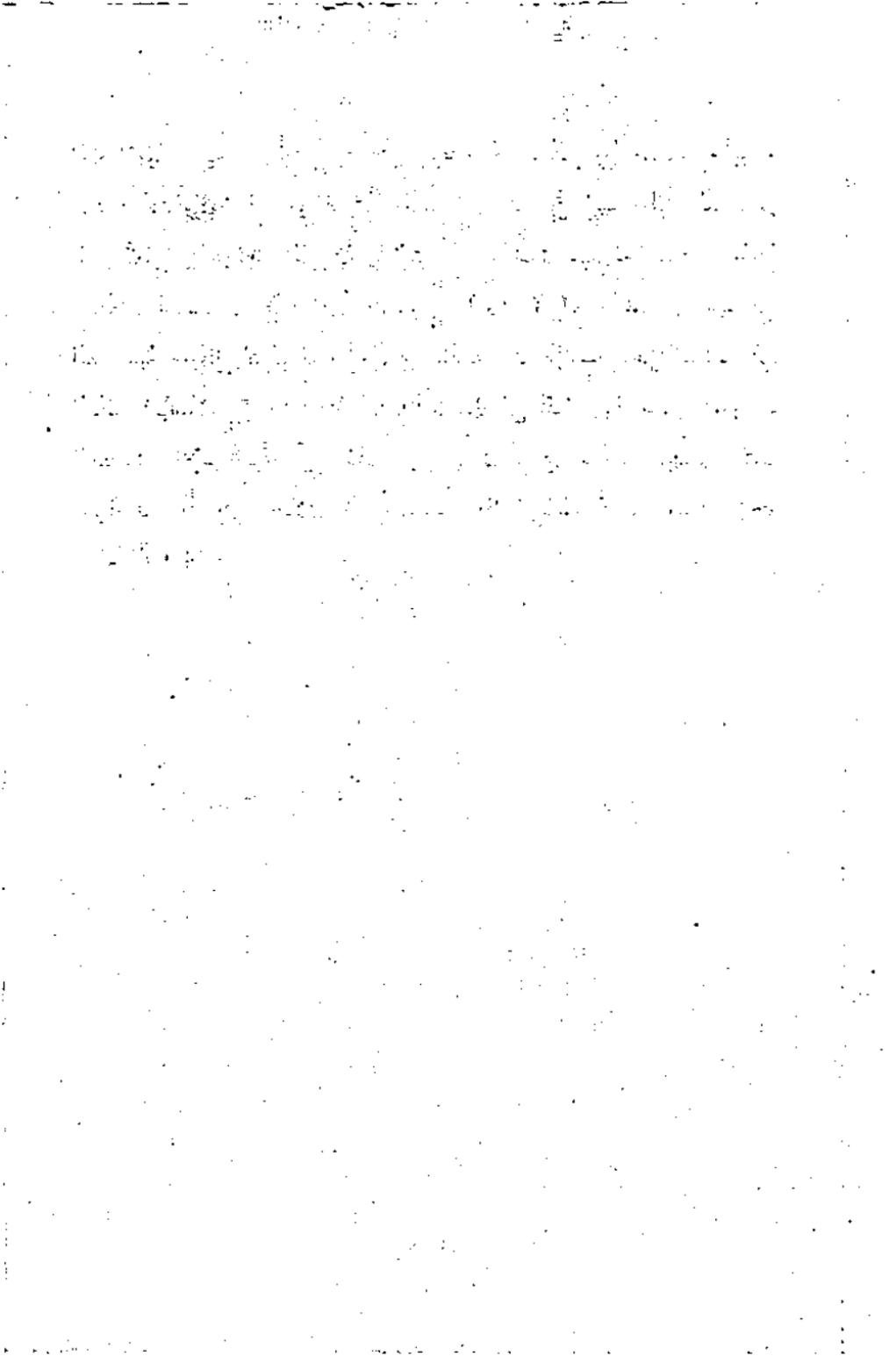
(٢) رودنسون، الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية، منشور في: شاخت ويزورث (محرران)، ثراث الإسلام، ترجمة محمد السمهوري وزملائه، دار عالم المعرفة، (ص ١/٣٠).

(٣) سوندرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م، (ص ٥٤).

نهاية الطريق، بينما المراجعون يزيفون ويدحضون القراءات الأصيلة ويجزمون ببطلانها، وليس هذه طريقة التفكير، وهكذا الشك الديكارتي هو آلية منظمة وليس شكاً انتقائياً كما يفعل المراجعون، حيث أغلقوا باب المكتبة الإسلامية كلها بأقفال الشكوك، ودخلوا باب المكتبة اليهودية والنصرانية بعدسات الوثيقة الدوغمائية، وهذا سلوك لا صلة له بالشك الديكارتي، وأما التجريبية الإنجليزية فهي أشد ما تكون تناقضًا مع خيالات المراجعين، وقصصهم التاريخية التي ينسجونها.

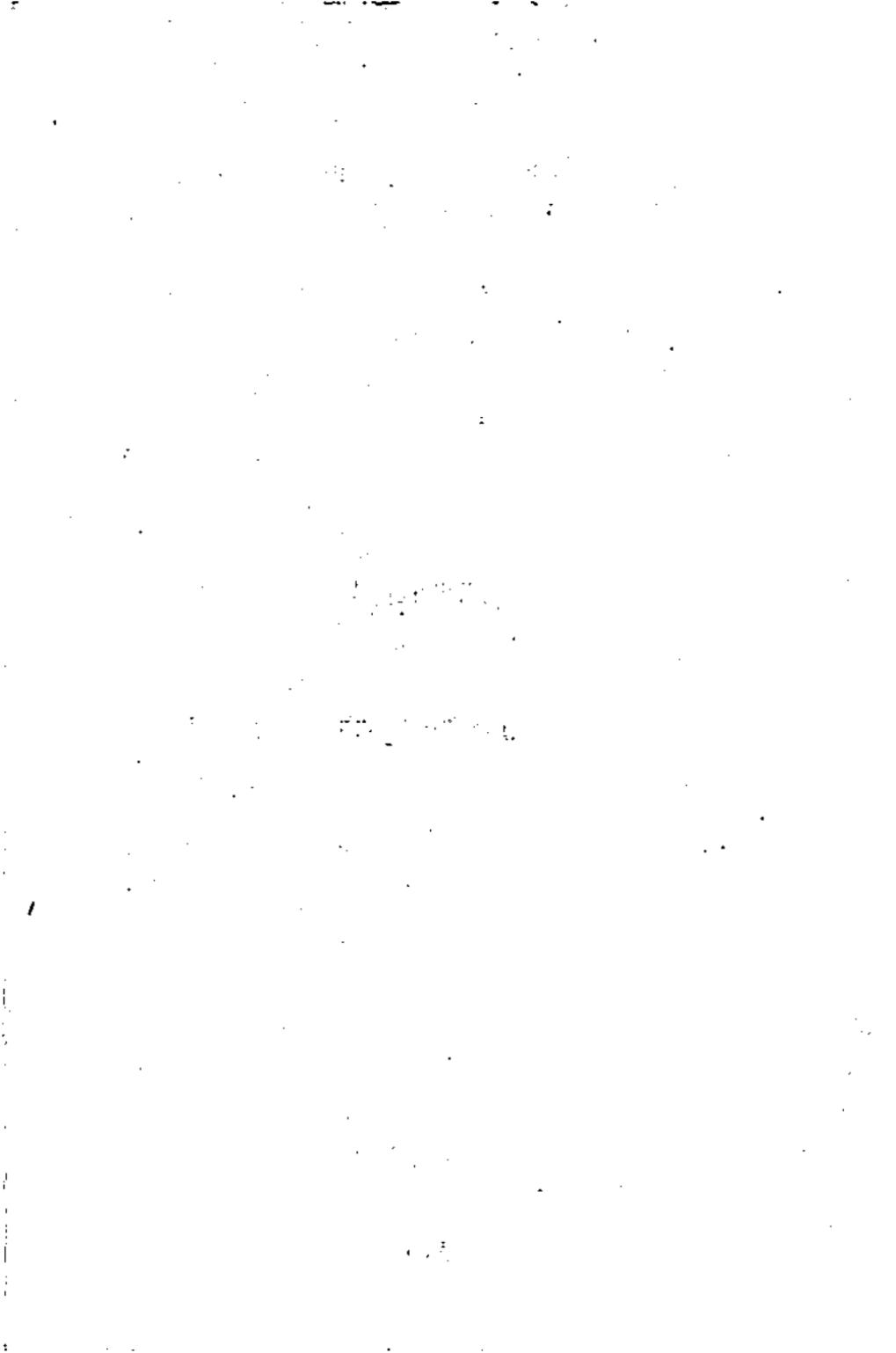
وأما الأركيولوجيا فهي شعار يكرره المراجعون، كما رددهوه في الهاجرية مثلاً، والواقع أنه محاولة لإرهاب القارئ بأن ثمة أدلة مادية محسوسة على صحة الدعوى، والحقيقة أنها مجرد استراتيجيات تهويدية، فلا يوجد عينات تثبت قصصهم الهوليوودية، والعينات الموجودة إما تدحض القصة، أو قابلة لقراءات وتأويلات، والقضية أيسر من ذلك كله، فمنهج المراجعين مزایدات شكية انتقائية مرتبطة بخلفيات دينية حاقدة ومضمرة لا يشك في ذلك من قرأ أبحاثهم ورأى الخلفيات اليهودية لبعضهم وحضور الأكاديميا الإسرائيلية والصلات بالخط الأمريكي- البريطاني، فما سر هذا المكون الأنجلوسك소ني لدى المراجعين؟ وأكثر ملمح غريب في هذه الظاهرة هي انقلابهم على أنفسهم، وبعد عقود من التشهير بزمائهم المستشرقين الفيلولوجيين بأنهم وتقوا بالمصادر الإسلامية، وإضرام الشك في المكتبة

الإسلامية كلها، وأنها مصادر مزيفة لا يمكن الاعتماد عليها، عادوا لি�شاركونا في موضوعات تراثية معتمدين فيها على المصادر التي كانوا يقدرونها بالفبركة والاحتلال! فكتبت باتريشيا كرون كتابها «الفكر السياسي الإسلامي الوسيط» (٢٠٠٤م)، وكتب زميلها في الهاجرية مايكل كوك كتابه «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي» (٢٠٠١م)، واعتمدا في كتابيهما على عشرات المصادر الإسلامية التي كانوا يتهكمون بمن يعتمد عليها، وكان صراخهم الشكبي خلال السبعينات والثمانينات كان مجرد مزحة ثقيلة الظل!



الباب الثاني

تقنية التوفيق



الفصل الأول

التوفيد في الاستشراق الفيلولوجي

سبق أن رأينا كيف تشكل التوفيد عند المستشرقين في معامل الفيلولوجيا، ونحتاج هنا لعرض شواهد على تبع المستشرقين للعلوم والتصورات الإسلامية وإحالتها للثقافات السابقة، ثم نستعرض كيف انتقلت هذه الآلية للمفكرين العرب، فلنلق نظرة على هذه النماذج.

لما شاهد المستشرقون عظمة الفقه الإسلامي، بحثوا عن أقرب ثقافة تشريعية سابقة، وحاولوا اتهام الفقهاء بالاقراغ منها، كما يصوّر نللينو ذلك بقوله (كان دومينيكو غاتيسكي -إن لم أخطئ- أول من زعم أن القانون الإسلامي في جوهره، مأخوذ من القانون الروماني، وذلك في كتابه المطبوع في الإسكندرية سنة ١٨٦٥م)^(١).

(١) نللينو، نظرات في علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، منشور ضمن: المتنقى من دراسات المستشرقين، جمعها وترجمها صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، (من ٤٥، ٥١).

ثم انظر كيف يفترض نليلتو التخرصات فيقول (ونذكر أخيراً أن في بلاد ما بين النهرين والعراق، في المنطقة التي كان فيها قلب دولة الساسانيين، نشأ وعلم موسى المذهبين السنين: أبو حنيفة وابن حبلي، وكذلك الشافعى في أول أمره، فمن المعمول نظرياً أن يكون هناك إمكان لتأثير القانون الساساني)^(١).

ويؤكد كبار المستشرقين هذه الفرضية الإرجاعية، حيث يقول آدم متز، وهو مستشرق جاد في جمع المادة: (والواقع أنه ظهر في الميدان الفقهي ما ظهر في غيره من الميادين، وأهم ما حدث هو تسرّب آراء في التشريع مما كان قبل عهد الإسلام إلى الفقه الإسلامي، كما حيث من جديد بعض النظريات اليونانية والرومانية القديمة)^(٢).

بل إن أوليري يستعرض حتى أبواب الفقه الداخلية ليردها إلى الثقافات السابقة، حيث يقول (أثر الفكر اليوناني في الفقه، فجاءت نظريات فقهاء المسلمين مصطبنة بالأراء المستقاة من القانون الروماني، الذي ينطوي هو نفسه على عناصر مأخوذة من الفلسفة الرواقية، وعلى هذا النحو انتقلت التعاليم الفلسفية اليونانية إلى العرب عن طريق القانون . . . ، والأرجح أن أكثر المسائل القانونية التي تتناول ملكية الأرض والالتزامات وحقوق الانتفاع «الرهن» والميراث وغيرها، قد أخذتها العرب رأساً من القوانين التي

(١) المصدر السابق.

(٢) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد أبو ريدة، مكتبة وحدة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٧م، (ص ٣٦٩).

كان معمولاً بها في سوريا ومصر عندما فتح العرب هذين البلدين^(١). بل يصل الغلو بالمستشرقين للادعاء بأن كل «مسألة» في الفقه الإسلامي يلمس فيها القارئ أعمدة الرومان!، كما يقول كارل هيترش بكر: (القانون الروماني رب ونظم قبل قيام النبي بدعوه بزمن قليل، وأثره من بعد في الشريعة الإسلامية واضح في كل مسألة، حتى إنه ليكاد يكون لكل مبدأ من مبادتها ما يناظره في القانون الروماني)^(٢).

ويبينما كان بروكلمان يتتجول في شعائر الإسلام، ويرجعها للاقتباس من أهل الكتاب، وصل إلى الصوم، ولاحظ اختلاف صوم المسلمين عن صوم النصارى، فشعر بورطة، فلم تطاوعه نفسه أن يعترف على الأقل بأن هذا الصوم شرعه محمد ﷺ ابتداء، بل راح يتخيل أن هناك ثقافة سابقة أخذ عنها محمد! حيث يقول:

(بينما يكتفي النصارى بمجرد الامتناع عن أكل اللحم خلال صومهم الكبير، نجد أن محمدًا كلف أتباعه الامتناع عن كل ضروب الغذاء، ولست أعرف حتى الآن ما إذا كان محمدًا قد اقتبس هذه الفريضة عن إحدى الفرق الغنوصية، أم عن المانبيين)^(٣).

(١) أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢م، (ص ١٩٣-١٩٤).

(٢) كارل هيترش بكر، تراث الأوائل في الشرق والغرب، بحث منتشر ضمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م، (ص ١٤-١٥).

(٣) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه فارس وزميله، دار العلم للملائين، (ص ٤٨).

تلاحظ أنه لا يعرف ثقافة تصوم كصوم المسلمين، ولكن في ذات الوقت عزّ عليه أن يجعل شعيرة الصوم شريعة إسلامية أصلية، بل يجب في ظنه أن تكون مقتبسة عن ثقافة سابقة، وإن كان لا يعرف أي ثقافة هي، أيوجد بعد هذا دوغمائية توفيقية أكثر من ذلك؟!

وأنا شخصياً يدهشني كثيراً اللغة الوثيقة اليقينية التي يعبر بها بعض المستشرقين عن هذه السيناريوهات المتخيصة، تأمل مثلاً كيف يعبر أحد كبارهم، وهو جولديزيره: (واستعارة هذه المذاهب والقواعد الفقهية التي تعلمها المسلمون من رجالات القانون الموجودين بالبلاد المفتوحة مسألة مؤكدة في الغالب) ^(١).

وحين لاحظ المستشرقون غزارة النظر العقلي في مدرسة الرأي، وما فيها من قياس وتحليل إلخ، تعسفاً في إلحاها بمصدر أجنبي، ولكن كيف يمكن أن يتجرأ باحث ويزعم مثلاً أن أبا حنيفة فرأ الفلسفة اليونانية؟ هذا كلام لا يمكن أن يقبله أحد، فابتكر ديلاسي أوليري طريقة للإيحاء بأثر الفلسفة الإغريقية على أبي حنيفة، فحاول أن يمرر للقارئ أن أبا حنيفة تشرب الفلسفة الإغريقية لكن بطريق غير مباشر، ثم بنى عليها فقهه، حيث يقول أوليري بروح بوليسية:

(١) جولديزيره، دراسات محدثية، ترجمة الصديق بشير نصر، مركز العالم الإسلامي للدراسة الاستشرافية، (ص ١١٢).

(حين نوازن بين آراء أبي حنيفة وبين تعاليم واصل بن عطاء المتوفى عام ١٣١هـ، والذي كان معاصرًا له؛ لا نملك إلا أن نندفع إلى استنتاج أن نفس الآثار تظهر عند كليهما، وأنها عند واصل مشتقة من الفلسفة الإغريقية، ولا مبرر لنا في افتراض أن أبو حنيفة قد قرأ شيئاً لفلسفه الإغريق أو القانون الروماني، ولكنه عاش في زمن بدأت فيه المبادئ العامة المستتبطة من هذه المذاهب تتغلغل في الفكر الإسلامي)^(١).

وحتى مفاهيم أصول الفقه الدقيقة المرتبطة أصلًا بتوازنات الأدلة الشرعية، يتم إرسالها إلى الماضي، وتعزى لثقافة سابقة، كما يقول أوليري مثلاً عن قاعدة الاستحسان عند فقهاء الحنفية (ويبدو في الاستحسان كما قُيِّم في أول الأمر أثر القانون الروماني والفلسفة الإغريقية)^(٢).

بل إن بعض المستشرقين يصرح بأن هذا هو عملهم فيما يخص الفقه والشريعة، وهو البحث في استيراد المسلمين لعلومهم! كما يقول جوزيف شاخت (العلم الأوروبي يبحث فيما يسمى بالعلاقات بين الشريعة، والشرعاني الذي سبقتها)^(٣).

(١) أوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة تمام حسان، دار عالم الكتب، ١٩٦١م، (ص ٩٢).

(٢) المصدر السابق.

(٣) شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، منشور ضمن: المستشرق من دراسات المستشرقين، مصدر سابق، (ص ١/٤٠).

وبرغم أنه لا يعرف علم في تاريخ العالم نهض فيه متخصصون لتمحيص وتدقيق وفحص مضامينه لفظة لفظة، مثل علم الحديث الشريف في هذه الأمة، إلا أن المستشرقين يصرؤن على إدخال الحديث النبوي في الاستعارة من الثقافات السابقة، يقول جولدزير : (هناك جمل أخذت من العهد القديم والجديد، وتعاليم من الفلسفة اليونانية، وأقوال من حكم الفرس والهنود؛ كل ذلك أخذ مكانه في الإسلام عن طريق «الحديث») ^(١).

ومن النماذج -أيضاً- أن المستشرقين لما رأوا روعة كتب السيرة النبوية، وكيف سجل علماء المغازي الحوادث والغزوات بدقة وترتيب؛ تطلب المستشرقون فتاً مشابهاً في ثقافة سابقة، بحيث يتهم علم السيرة بأنه اقتبس منه، فابتكرروا هذه القصة المتخلية: (والراجح أن السيرة أطلقت على الروايات الخاصة بحياة النبي محمد، أسوة بـ«سير الملوك» البهلوية الأصل، التي كان العرب يعرفونها، في مطلع الإسلام) ^(٢).

ومن النماذج فيما يتعلق بعلوم الإسلام أن المستشرقين لما لاحظوا عبقرية الخليل بن أحمد في إبداعه اللغوي في علم المعاجم وعلم العروض تطلّبوا مصدراً يتهمون الخليل بأنه استورد

(١) جولدزير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وزملائه، دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م، (ص ٤٢).

(٢) دلافية، سيرة، مادة منشورة في: دائرة المعارف الإسلامية (الاستشرافية)، تحرير هونسا وزملائه، ترجمة خورشيد وزملائه، نشر مركز الشارقة، (ص ١٨/٥٥٣٧).

منه هذه الأفكار، فاختبرعوا هذه القصة، كما يقول بعض المستشرقين: (ابن المقفع الأديب الشهير، والذي كان صديقاً للخليل بن أحمد، يسر للخليل هذا الاطلاع على كل ما في اللغة الفهلوية من أبحاث لغوية ومتaphorica^(١)).

و قريب من هذا الموقف يقول آدم متر (آئمة اللغة في القرن الرابع شعروا بالحاجة إلى منهج يسرون عليه، وقد كان لمعرفة العرب بعلوم اليونان اللسانية أثرٌ كبيرٌ في ذلك...، وإذا وجدنا ابن فارس (ت ٣٩٥) يولف لأول مرة «مقدمة في النحو» فنبني ألا نرى في هذا سوى ولد للمقدمات «إيساغوجي» التي كتبها علماء اللغة اليونان^(٢).

وحتى العقيدة والغيبيات القرآنية لم تسلم من هذا التوفيق والإرجاع لثقافات سابقة، كما يقول بروكلمان مثلاً (وإنما ترجع معتقدات محمد في ما يتعلق بالعالم الآخر إلى مصادر يهودية، وهكذا تتصل بصورة غير مباشرة بمصادر فارسية وبابلية قديمة^(٣)).

وفي القرآن سورة كاملة اسمها (سورة الجن) وحكي الله في

(١) وردت هذه الفكرة بنفس هذا اللفظ عند ديبور وكوريان، انظر: ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبو ريدة، مكتبة الهفصة، (ص ٥٦)؛ هنري كوريان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار عويدات، ترجمة مروة وقيسي، (ص ٢٠٠٤، ٢٣٢).

(٢) آدم متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد أبو ريدة، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٧م، (ص ٤١٧).

(٣) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نيه فارس وزميله، دار العلم للملائين، (ص ٧١).

كتابه شيئاً من خبر الجن، ويقول جولدزير في كتاب آخر له (بعض الآراء المتصلة بالإيمان بالجن وتأثيرهم في أعمال المجتمع الإنساني، وقد أخذ الإسلام هذه الأفكار من الجاهلية السابقة)^(١).

ولما راعهم جماليات الورع والزهد في سيرة الأنبياء في صدر الإسلام نطلب المستشرقون جذوراً لذلك في الثقافات السابقة أيضاً، حتى قال جولدزير (أقدم مؤلفات الزهد في الإسلام تتحوي، كما أوضح مرجليوث، شواهد خفية كثيرة متصلة من أسفار العهد الجديد)^(٢).

وحتى ما ينقل عن أئمة السلف من مشاهد الورع يصر المستشرقون على ربطه بشقاقة سابقة، فلما رأى المستشرقون الصوص الغزيرة المروية عن السلف في التورع عن ولایة القضاء طلبوا كعادتهم مؤثراً خارجياً، فتوقع المستشرق آدم ميتز أن يكون علماء السلف تأثروا بما في الإنجيل من النهي عن التصدر للحكم والقضاء بين الناس، حيث يقول آدم ميتز: (أما المسلمين فإنهم تمسكوا بالوصية التي جاءت في خطبة الجبل «إنجيل متى» من عدم التعرض للحكم على الناس، ويعنكى لنا من ورع المسلمين وخوفهم من ولایة القضاء ..)^(٣).

(١) جولدزير، مذهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار إقرأ، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، (ص ١٦٥).

(٢) جولدزير، العقيدة والشريعة، ترجمة محمد يوسف موسى وزملائه، دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م، (ص ١٣٢).

(٣) آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد أبو ريدة، مكتبة وهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٧م، (ص ١/٣٨٤).

ويخصوص تصور المستشرقين حول منبع الزهد التصوف وهل هو مفهوم أصيل؟ أم ثقافة وافدة؟ تقتضي الموضوعية أن نشير إلى حدوث تطور في موقف بعض المستشرقين باتجاه إساغ صفة الأصالة على الزهد والمحدثات الصوفية في الإسلام! وقد ناقش ذلك نيكلسون، حيث قال (دعنا نعالج وجهة النظر القائلة بأن أصول الصوفية هي إسلامية بحثة بالدرجة الأولى) ^(١).

ومناقشة نيكلسون تكتسب أهمية مضاعفة في دلالتها نتيجة وزنه التمثيلي في هذا الحقل، فهو أشهر مستشرق في ميدان التصوف الإسلامي، حتى قال جولدزير ذات مرة (ونتظر بيانه وشيئاً من أقدر المتضلعين في تاريخ التصوف الإسلامي، وهو الأستاذ رينولد نيكلسون) ^(٢).

كما أشار لهذا التطور متخصص آخر، وهي المستشرقة آنا ماري شيميل، حيث استعرضت تاريخياً هذا التطور في القراءة الاستشرافية لأصالة الزهد والتصوف في الإسلام، ووافاديتها ^(٣)، وبغض النظر عن دقة ما ذكره نيكلسون وشيميل، فالمقصود فقط الإشارة للتطور في المواقف.

(١) نيكلسون، الصوف، مתרور ضمن كتاب: تراث الإسلام، إشراف توماس آرنولد، ترجمة جرجيس فتح الله، دار الطبلية، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م، (ص ٣٠٦).

(٢) جولدزير، المقيدة والشريمة، ترجمة محمد يوسف موسى وزملائه، دار الكتاب المصري، ١٩٤٦، (ص ١٤٧).

(٣) آنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام ونحو تاريخ التصوف، دار الجمل، ترجمة محمد السيد وزميله، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، (ص ١٢)، (٣٩١).

ومن المشاهد الطريفة في مغala الاستشراق الفيلولوجي في توقيف تراث الإسلام لثقافات سابقة، أن المؤرخين الإسبان كانوا يعترفون ويزرون الدور العربي والإسلامي في الأندلس وأثره في التراث الإسباني، ثم انقلبوا وصاروا يعيدون كل شيء إلى ثقافات سابقة لتجريد العرب وال المسلمين من منقبة التأثير، وهذه ليست قراءة شخصية، بل هذا اعتراف كتبه أحد المستشرقين مندهشاً من هذا التحول، حيث يقول جون ترند المتخصص المرموق في تاريخ إسبانيا:

(إن المدرسة الحديثة الإسبانية لا تقر البتة بفضل لتراث الإسلام، منذ مائة سنة خلت، كانت الآراء تصرف وتبالغ كثيراً في تقدير أهمية العرب في إسبانيا) ثم ذكر بعض أسباب ذلك، وعده منها (زد على ذلك الميل الشديد لنسبة كل ما يمكن نسبته إلى أصول لاتينية، بتأثير جامعات فرنسا وأمريكا).^(١).

ومن لطيف ما وقع أن المستشرقين وهم يتبعون ما ورد في القرآن من أخبار الأمم السابقة وقصص الأنبياء ليرجعوا ذلك كلهم إلى أن النبي ﷺ استعار المادة من كتب اليهود والنصارى المقدسة، تفاجأوا بقصة قوم عاد في القرآن، ونبيهم هود عليه السلام، ولم يجدوها فيما بين أيديهم من بقايا التوراة والإنجيل المحرفة، فقوم عاد ونبيهم هود غائبان في البابيل الحالي، فاختاروا واضطربوا

(١) جون ترند، إسبانيا والبرتغال، منشور ضمن: تراث الإسلام، إشراف توماس آرنولد، ترجمة جرجيس فتح الله، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م، (ص ١٦).

اضطرباباً شديداً كيف يتعاملون مع خبر القرآن عن قوم عاد، فماذا صنعوا؟ تأمل هذا الفيلم الخيالي الذي نسجوه لي Kapoorوا وجود قوم اسمهم عاد! :

(اما مسألة هل وجدت حقاً أمة تسمى «عاد»؟ وفي أي مكان عاشت؟ فلا تزال بلا حل، وأنساب قوم عاد التي قال بها العرب لا قيمة لها بطبيعة الحال...، على أن فلهاوزن قد بين أن القول المأثور «من العاد» يرد أيضاً بدلاً من عبارة «من عهد عاد»، ومن ثم ذهب إلى أن عاد كانت في الأصل اسم جنس، أي الزمن القديم، والصفة منه «عادي» أي قديم جداً، وأن هذه الأمة الأسطورية نشأت من تفسير خاطئ لهذا التعبير^(١) .

كل هذه التكفلات والالتواءات الاشتراقية لأن قوم عاد لم يذكروا فيما بين أيديهم من كتبهم المقدسة المحرفة! هذا يعني أنه إن كان ما في القرآن يوجد له مشابه في التوراة والإنجيل فمحمد ﷺ اقبسها منهم، ومالم يكن في التوراة والإنجيل فهو تفسير خاطئ لعبارة ملتبسة! هذا هو البحث العلمي في العقلية الاستشرافية!

ولم يوجد شيء أخرج المستشرقين مثل الكشوفات الأركيولوجية (الحفريات) الحديثة التي كشفت عن آثار قوم عاد الذين ذكرهم القرآن، فإن كذب المستشرقون هذه الكشوف المادية

(١) بول، عاد، مادة منشورة في: دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية)، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة خورشيد وزملائه، نشر مركز الشارقة، (ص ٢٢/٤٧-٤٨-٧٠).

ظهرت مكابرتهم للحسيات، وإن أقروا بنتائج هذه الكشوف أقروا ضمناً بصدق خبر القرآن عن هذه الأمم، بما يعني صحة نبوة محمد ﷺ.

وهل يتوقف البحث عند هذه العلوم والمعطيات الجزئية؟ لا، قطعاً، فالمستشرقون الفيلولوجيون يمارسون التعميم الشديد في توفيق علوم الإسلام، يقول شيدر في تعميم لافت (نظام التصورات اليوناني هو الأساس في كل الأعمال الفكرية العالمية التي قام بها الشرق في عهده المتأخر) ^(١).

بل يجري التطرف الاستشرافي إلى نهاية المضمار حتى أنه جاء في أشهر كتاب استشرافي على الإطلاق، وهو تاريخ القرآن لنولذكة وتلاميذه، أن الإسلام كله مجرد فكرة مسيحية متقطعة! كما يقول نصاً: (يستطيع المرء أن يستخلص من كل ذلك أن الإسلام في جوهره دين يقتفي آثار المسيحية، أو بعبارة أخرى: الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحية إلى بلاد العرب كلها) ^(٢).

ولا يقتصر الأخذ عندهم في بدايات الإسلام ولا أواخره، بل استمر المسلمون في إنشاء العلوم وتطويرها يستعيرون، يقول جولدزيهير (وكما تقدم تعاليم الإسلام، حتى في مرحلته البدائية، صورة من مذهبى الانتخاب والمزج من اليهودية والنصرانية وديانة الفرس وغيرها؛

(١) هائز شيدر، روح الحضارة العربية، ترجمة بدوي، ١٩٤٩م، (ص ٤٠).

(٢) نولذكة، تاريخ القرآن، ترجمة جورج نامر وزملائه، مؤسسة كونراد-أدنauer، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، (ص ٨).

كذلك عملت آثار أجنبية، من التجارب التعليمية النافذة من المحيط الخارجي في تربية ما جدّ بعد ذلك من المسائل^(١).

وتلاحظ أن المستشرقين في كل الشواهد السابقة ينسبون علوم المسلمين إلى الثقافات السابقة، ولكن المستشرق المشهور سانتلانا ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث لم يجعل علوم الإسلام تعتمد على علوم اليونان فقط، بل على علوم وأوهام اليونان كليهما، كما يقول سانتلانا (العلوم الإسلامية موسعة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان، وأفكار اليونان، بل وعلى أوهام اليونان)^(٢).

بل إن ديلاسي أوليري في محاولته رد عامة العلوم العربية إلى الروح الهلينية اليونانية لا يجد غضاضة في تشبيه هذا الانتقال بالمرض المعدى، حيث يقول (بين الحضارة والمرض المعدى بعض أوجه الشبه، فكلاهما يتقل من جماعة إلى أخرى باللمس والاتصال، وكلما انتشر أحدهما ينادر إلى أذهاننا أن نسامل من أين جاءت العدواي)^(٣).

وهكذا فالعلوم العربية مجرد عدو انتقل إلى العرب من أمة

(١) جولديزير، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار إقرأ، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، (ص ١٧١).

(٢) سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق محمد شرف، دار النهضة العربية، ١٩٨١م، (ص ٢٧).

(٣) أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢م، (ص ١).

أخرى، ومهمة المستشرق أن يستكشف مصدر العدوى! ويحاول المستشرق كارل هينريش بكر أن يشرح لزملائه المؤرخين كيف أخطئوا وتوهموا أن المسلمين أتوا بعلوم ومعرفة! فيقول: (لما كان قد نظر إلى الإسلام على أنه شيء جديد كل الجدة، وحُبِّ من جهة أخرى أن الدين والحضارة شيء واحد؛ فقد نشأت أسطورة حضارة العرب، تلك الأسطورة التي ألقى خياله على عيون المؤرخين، فحالت بينهم وبين رؤية هذه الحقيقة الناصعة، وهي أن الحضارة القديمة قد ظل حامليها هم حامليها الأصليين، واستمر مسرحها هو مسرحها، ذلك أن الإسلام كان هو الأجنبي الغريب الذي أراد أن يغزو العالم القديم المتأخر، ولكنه خضع من بعد لما كان عليه هذا العالم القديم)^(١).

ومن التناقضات المروعة في استعمال المستشرقين لتقنية التوفيق أنهم يجعلون تأصيل فقهاء الإسلام للقواعد الشرعية بالنصوص الشرعية أنه تكلف وتعسف في إثبات وجودها سابقاً، بينما هم يرجعون الإسلام كله لثقافات سابقة، فأيهما أكثر موضوعية: أن تكون قواعد الفقه مستنبطة من نصوص الشريعة؟ أم أن يكون الإسلام كله مستمدًا من الثقافات الغنوصية والفارسية والهندية والكتابية المحرفة؟! تأمل مثلاً كيف يقول فلهاؤزن:

(١) كارل هينريش بكر، تراث الأوائل في الشرق والغرب، بحث منشور ضمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥ م، (ص ١٤).

(ومن عادة فقهاء الإسلام دائمًا أنهم إذا نقررت قاعدة ما شبّها فسيّاً تحت تأثير الحاجات أو التزّعات المتجلدة حينًا بعد حين؛ أرجعواها إلى البدايات الأولى، وجعلوا لها صيغة مقدسة، بردهم إياها إلى سنة النبي، وسنة الخلفاء الأولين) ^(١).

فتأمل هنا كيف جعلوا تأصيل الفقهاء وكشفهم عن الأدلة الشرعية للمسائل الحادثة أنه اختراع صلة فيما لا صلة فيه، بينما ما نزل به القرآن وجاء به النبي ﷺ واستتبّطه علماء الإسلام يجعلونه كلّه مأخوذاً عن الثقافات السابقة قبل الإسلام! فانظر التكليف في اختراع الصلة بالسابق فيما لا صلة فيه، وإنكار الصلة بالسابق فيما قامت البراهين على وجوده سابقاً.

وهذا الشاهد الذي نقله هنا عن فلهاوزن يكتسب في برهنته على المقصود دلاله مضاعفة، ذلك أن فلهاوزن فضلاً عن كونه من عمالة الاستشراق، فهو ليس من طبقة المستشرقين المتطرفين، حتى أنه في كتابه ينتقد، بل يسفه، أمثال دوزي وكريمر ومولر وفلتون وأضرابهم، كقوله مثلاً في أحد المواضع (ويظهر أن كلاً من كريمر وفلتون يصدق مثل هذا الهراء) ^(٢)، وقوله في موضع آخر (وفون كريمر في كلامه أكثر تعسفاً من الحجاج في أعماله) ^(٣)، ونحو ذلك كثير.

(١) فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨م، (ص ٢٧٣).

(٢) المصدر السابق، (ص ٢٤٨).

(٣) المصدر السابق، (ص ٢٣٥).

لدى فلهاوزن، وهو الذي عزز مصدريّة تاريخ الطبري بين المستشرقين.

فإذا كان هذا فلهاوزن الذي لا يبلغ في التعسف مبلغ دوزي وكريمر ومولر، وهو مع ذلك يتقبل تفسيرات متعرجة لشريعة تحويل القبلة وعناء المسلمين ببيت المقدس، فكيف بمن هم أغاظ منه في التحيز والتشويه والمغالطة؟ وهذا نمط من البرهنة والاستدلال معتبر وهو شعبة من قياس الأولى.

فهذه أمثلة على نمط المستشرقين في البحث، وهو افتراض أن المسلمين عاجزين عن إنتاج أي علم، وبناءً على ذلك فكل إبداع علمي، تشعري أو لغوي أو غيره، فيجب أن يكون مستورًا من ثقافات سابقة للإسلام، ثم يتکلفون اختراع الاتصال والتشابه عبر توظيف تقنيات الفيلولوجيا، وهذا هو عمل الاستشراق الفيلولوجي الكلاسيكي.

وثمة نموذج في جعبتي أجلته عمدة، وقلت في نفسي سوف أذكره بعدما أنتهي من استعراض كل هذه الشواهد السابقة، لأن هذا النموذج يمثل في نظري ذروة التوفيق الفيلولوجي، وستبلغ الغرابة بالقارئ متهاها فيما أظن، فقد رأينا كيف أرجع المستشرقون علوم المسلمين ومعارفهم ومسائلهم ومفاهيمهم، وعقيدتهم وفقيهم ونحوهم وعروضهم، كلها لثقافات سابقة، فلم ينته الأمر بل وصلوا إلى «المواقف العاطفية» التي وقعت للصحابة، وتکلفوا أيضًا ردًا لها لثقافة سابقة، لنقرأ سوياً هذا النموذج، حيث

يقول المشرق الفرنسي كارا ديفو:

(لقد لفت انتباهي هنري لامنس إلى أن الحديث الذي تضمن أن أبابكر خفته العبرة حين سمع موضعه النبي أنه يرجع إلى أصل مسيحي، ذلك أن «هة الدموع» المعروفة في التصوف المسيحي لا تسجم مع مزاج العرب الغرزة)^(١).

وهل هذا الكلام يقال في كتاب عابر؟ لا، بل وضعه المستشرقون في موسوعتهم المعتمدة والمجلة بينهم، وهذا الذي ذكر كارا ديفو أن لامنس نبيه عليه، سبق أن شرحه لامنس نفسه في كتابه (الإسلام: عقائده ومؤسساته) ولكن بصيغة أعم، حيث ذكر لامنس أن حالات البكاء المنقولة في التراث هي محاكاة للزهد المسيحي باعتبار أن حالة الدموع يراها العرب الأوائل حالة ضعف لا تليق بالرجال^(٢).

ماذا بقي لنا من ذرة حياة لم يسلبها المستشرقون منا ويهذوها لقوم آخرين! حتى اللحظات الشجية التي يستعبر فيها أصحاب محمد ﷺ، ضئوا بها علينا، وجعلونا سارقين!

لا أظن أن هناك تطرفًا في التوفيق أكثر من هذا التطرف!
والمراد أن المستشرقين نظروا إلى (علوم الإسلام) باعتبارها مجرد (عربة توصيل كتب) ووظيفة المستشرقين استيقاف هذه

(١) *EI*¹, vol. III, p. 503.

(٢) Lammens, *Islam: Beliefs and institutions*, trnas. Ross, 1929, P. 117.

العربية، وفرز الكتب، وإرسال كل كتاب لصاحبه بظروف فيلولوجية،
لتبقى عربة الإسلام فارغة ويكتشف الناس حقيقتها! هكذا كانوا
يتوهمنون.

حسناً، انتهينا الآن من عرض نماذج منتخبة من تقنية التوفيق
التي يستعملها المستشرقون في إرجاع علوم الإسلام إلى ثقافات
سابقة، فيتوجب علينا الآن أن ننتقل إلى دراسة كيف تأثر الحداثيون
العرب بهذا المنبع الاستشرافي، وأعادوا إنتاج ذات الأفكار، وهي
برامج التأويل الحداثي العربي للتراث التي راجت بين الشباب
المسلم يظنها إيداعاً خالصاً!

الفصل الثاني

إعادة التصنيع العربي للتوفيق

من الواضح طبعاً أن أكثر شريحة فكرية عربية ابتلعت النتاج الاستشرافي الفيلولوجي، هم المفكرون العرب الذين كان لهم مشروعات في إعادة تاريخ وقراءة التراث الإسلامي، بدءاً من جرجي زيدان ثم أحمد أمين وانتهاء بالفرانكوفونيين العرب المعاصرین، فلنلق نظرة على بعض النماذج:

بذات التعميمات المستهلكة المألوفة في لغة المستشرقين الفيلولوجيين يتحدث محمد عابد الجابري فيقول: (ورثت الثقافة العربية الإسلامية كل علوم المعقول واللامعقول في الثقافات القديمة)^(١). وكما تحدث المستشرقون عن تسرب الفكر الجاهلي العربي للعلوم الإسلامية، فقد كان الجابري صريحاً، ولم يُحِل التأثير إلى

(١) الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م، (ص ٣٠٤).

عصور لاحقة، كعصور الترجمة مثلاً، بل اتهم الجابري بكل وضوح علوم الكتاب والسنّة في عصر الصحابة، وأن علوم الكتاب والسنّة في عصر الصحابة صادرة عن الموروث الجاهلي، كما يقول الجابري:

(ليس هناك معقول متحرر تماماً من اللامعقول، وبالمثل ليس هناك موروث قديم يمكن عزله عما عبرنا عنه بـ«الفكر الديني العربي»، والذي تقصد به الكتاب والسنّة كما يمكن أن يقرأ داخل مجالهما التداولي، ذلك لأن هذا المجال التداولي نفسه يتحدد أساساً بـ«الموروث الجاهلي»، أي بنوع الثقافة ومستوى الفكر السائدرين في مكة والمدينة على عهد النبي)^(١). وهكذا فما يسميه الجابري «الفكر الديني العربي» ليس هو استنباطات متأخرى علماء الإسلام، بل هو أيضاً «الكتاب والسنّة» في عصر الصحابة، وكلها في نظره متأثرة أساساً بالموروث الجاهلي العربي، ولا يمكن عزلها عنه!

هذا نموذج من الموقف التوفيدى الإجمالي من علوم الإسلام، وهو موقف يعاد توزيعه بالتجزئة على كل علم من علوم الإسلام كما صنع المستشرقون، وسنستعرض بعض الشواهد.

في خصوص العقيدة الإسلامية فإن أحمد أمين (ت ١٣٧٣هـ) جعل عقيدة السلف في إثبات الصفات الإلهية الاختيارية نظرية مستوردة من اللاهوت اليهودي، حيث عقد أحمد أمين مبحثاً

(١) الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، (١٤١).

استعرض في ما سماه (نسر普 الثقافة اليهودية إلى المسلمين)^(١)، ثم يقول فيه (وذهب جماعة من غلاة الشيعة، وجماعة من أصحاب الحديث، إلى التشبيه، وقالوا إنه يجوز عليه -أي الله- الانتقال والنزول والصعود والاستقرار الخ، فحدوا في ذلك حدود اليهود في اختلافهم)^(٢).

وهذه فكرة استشرافية مكررة، وقد واصل الطرق عليها الجابري أيضاً، حيث أشار إلى أن عقيدة أهل السنة (الذين يسميهم الحشوية) في إثبات الصفات الإلهية، وإثمار آيات الصفات على ظاهرها؛ أنها عقائد وافدة من ثقافات سابقة كما يقول الجابري: (آراء وتصورات ما يعرف بالخشوية والمشبهة والمجسمة وهي كلها تنتهي إلى الموروث القديم، قد وجدت طريقها إلى مضمون النص القرآني عن طريق التمسك بالظاهر)^(٣).

فالتمسك بالظاهر هو طريقة أهل السنة، ووصف الحشوية هو من ملامز الفرق لأهل السنة، وهذه كلها يتم توفيقها ونسبتها لثقافات سابقة.

ويذكر الحدائي التونسي هشام جعيط الدعوي الكنسية الاستشرافية في أن القرآن مأخوذ من الكتب السابقة، كما يقول جعيط (إن التأثيرات المسيحية على الخطاب القرآني أهم بكثير من التأثيرات اليهودية...، إن أهم المؤرخين من مثل فلهاوزن وتور أندرلي

(١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، (ص ١/٣٣١).

(٢) المصدر السابق، (ص ١/٣٣٦).

(٣) الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، (ص ١٤٢).

يقررون قوة التأثير المسيحي، وهم محقون في ذلك^(١).

ويبدو أن هشام جعبيط حدث له تحول فكري في العلاقة مع التاج الاستشرافي، فقد كان في كتابه الفتنة (١٩٩١م) يميل لنقد أساليب المستشرقين في تقنية التوفيق، بل ونقد تور أندرى الذي يمدحه هنا^(٢)، وجعله عموماً يفكر في حدود الأفق الاستشرافي المتزندق ذاته، فهو يتعامل مع دين الله تعاملاً فوقياً كأنثروبولوجي يدرس محسن ومساوئ ثقافة بدائية، ومن أقبع العبارات التي تلفظ بها جعبيط اعتباره تطبيق الدين بصورة شاملة يسحق الحياة، كما يقول (من حسن العظ أن الإنسان خالف باستمرار الدين، وأن الدين يهي مثلما لم يطبق كله أبداً، وإلا لسحقت الحياة، لكن الدين هو الذي ربي الغرائز أيضاً، وأنسن الإنسان، لو لا هذا العمل لكان الماضي البدائي دعارة شبية وعثنا)^(٣)، هل يجرؤ مؤمن بالله واليوم الآخر أن يقول أن تطبيق دين الله بشكل كامل يسحق الحياة؟

ويرجع الفرنانكوفونيون العرب أيضاً الحديث النبوى إلى الثقافات السابقة كما صنع جولدزيهير في كتابه المشهور (دراسات

(١) هشام جعبيط، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، (ص ٢٦٢).

(٢) هشام جعبيط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٥م، (ص ٢٤-٢٢).

(٣) هشام جعبيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م، (ص ١١٧).

محمدية)، والذي سبق أن نقلنا نماذج منه، حيث يقول أركون (الحديث النبوى كان قد هضم وتمثل عناصر مختلفة من التراثات المحلية)^(١).

وهكذا أيضاً أحال الجابري بعض الأحاديث النبوية الصحيحة إلى مصادر ثقافية قديمة، حيث عقد الجابري فصولاً طويلة لخصص فيها بعض بحوث المستشرقين في انتقال الثقافات الخرافية كالهرمية والغنوصية إلى بلاد الإسلام، وهذا بعضه حق، لكنه جعل بعض الأحاديث النبوية الصحيحة ثقافة هرمية وافدة! وهما يبدأ الخلل، ومن ذلك الحديث الصحيح المشهور الذي رواه البخاري ومسلم في صحيحهما «أن الله خلق آدم على صورته»^(٢)، ومع ذلك يقول الجابري (طبعاً للقول المأثور «خلق الله آدم على صورته» وهي عبارة هرمية)^(٣).

ونسبة هذا الحديث بالذات للثقافات السابقة تكرر عند المستشرقين ومن أخذ عنهم، وأقصد herein أخذ عنهم أمثال محمود أبو رية، فقد كان أبو رية علماً ورمزاً لمنهج سلخ كلام المستشرقين في السنة النبوية وإضافته لنفسه، وإعادة نشره بلغة شعبية مباشرة. وإذا كان الجابري استعار توقيف المستشرقين لحديث «خلق آدم

(١) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، (ص ٢٠).

(٢) صحيح البخاري (٦٢٢٧)، صحيح مسلم (٢٦١٢).

(٣) الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، (ص ٢٠٨).

على صورة الرحمن» في كتابه المنشور عام ١٩٨٤م، فإن أبو رية استعار ذلك أيضاً قبل ذلك التاريخ بما يقارب ثلاثين سنة في كتابه عن السنة الذي نشر عام ١٩٥٧م، كما يقول أبو رية (وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة «أن الله خلق آدم على صورته» وهذا الكلام جاء في الإصلاح الأول من التوراة^(١)).

وأبو رية بطبيعة الحال غير محسوب على الحداثيين، فضلاً عن الفرانكوفونيين، وإنما ناسب ذكره هنا للتدليل على أن المقولات الاستشراقة الفيلولوجية استهلكت حتى جف ماؤها، لدرجة أن أبو رية نشرها في كتاب شعبي قبل نصف قرن، ثم أتى الجابري وأعاد نشرها لكن في قالب البحث الحداثي.

ومن نماذج التوفيق التي مارسها الجابري أيضاً على السنة النبوية أنه أتى لأحاديث (الطاعة السياسية بالمعرفة) المشهورة في الصحيحين وغيرها من دواوين السنة المعتمدة والتي رواها عن النبي ﷺ عدد كثير من الصحابة، بحيث لا تدب ذرة ريب في نفس

(١) محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، دار المعارف، الطبعة السادسة، (ص ١٨١)؛ وانظر المعالجة العلمية لهذا التوفيق عند ساحة العلامة عبد الرحمن المعلمي في كتابه: الأنوار الكاشفة، دار عالم الكتب، (ص ١٨٦)، وبالمناسبة للمعنى بتاريخ التراث الإسلامي فكتاب المعلمي هنا يتضمن خلاصات كلية مركزة ومدحثة لتراث شديدة الاتساع والتغذية والدقة في تاريخ علوم السنة النبوية، ولا أظن أن معاصرًا له بلغها، كما يبني هذا الكتاب في قارئه فن المحاكمة العلمية بصرامة منهجة.

الباحث في أن صاحب الشرع نطق بها، ومع ذلك يكرر الجابري نفس الفكرة الاستشرافية فينسبها للموروث الفارسي! حيث يقول الجابري (فإن المرء لا يملك إلا أن يندهش أمام كثرة الأحاديث التي تروي في موضوع الطاعة، وهي تدرج من البخاري ومسلم إلى ابن حنبل...) ثم ذكر الصيغ الوارد في الصحيحين والمسند ثم قال (هذا نموذج من اختراق القيم الكسروية للموروث الإسلامي «الخالص» في أسمى أصوله بعد القرآن - وهو- الحديث)^(١).

ونلاحظ هنا تأكيد الجابري أن «الموروث الخالص» كما يسميه، وهو الحديث، يرجع لثقافة وافدة! وإذا كان هذا هو شأن «الخالص» في نظر الجابري فيبدو أنه يرى أن غير الخالص أبعد وأبعد في مدى التوفيق.

برغم أن المتذمِّر لهذه الأحاديث النبوية العظيمة يدرك أنها تدل على تقىض مقصود المستشرقين وشراحهم الفرانكوفونيين أصلًا، ذلك أن أحاديث الطاعة السياسية الشرعية هي تقىض الطاعة الكسروية، فهذه الأحاديث تقييد الطاعة السياسية بقيود الشرعية فتجعل الطاعة السياسية مفهوماً إيجابياً، بل شرطاً ضرورياً، لبناء دولة العدل، بخلاف المفاهيم الكسروية التي تؤسس للطاعة المطلقة وتؤسس لدولة الاستبداد، فكما أن في الدولة الحديثة يجب

(١) الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٢٣٢-٢٣١.

تنفيذ أوامر الرئيس إذا كانت قانونية، فكذلك في الإسلام يجب طاعة أوامرولي الأمر إذا كانت شرعية، فما الفرق للباحث الموضوعي؟!

وليس أمامنا أصلًا بالسبر والتقسيم إلا ثلاثة طرق: إما الطاعة المطلقة في المعروف والمنكر، أو العصيان في المعروف والمنكر، أو الطاعة في المعروف وإنكار المنكر، فال الأول هو الكسروية، والثاني هو الفوضى، والثالث هو الشريعة، بل هو الذي تواطأ عليه العقلاة والمنظرون لمفهوم الدولة، والواقع أني لم أفهم إلى الآن سر توثر الحداثيين والفرانكوفونيين من أحاديث (الطاعة في المعروف) برغم أن مضمونها هو عين العقلانية السياسية والتوازن الاجتماعي.

وليس هذا الموضع هو الموقع المناسب لمناقشة هذه المسألة، ولكن أغرانا للدخول فيها تناقضات الموقف الحداثي وكثرة نياحته عند هذا الموضع، فلنعد إلى أصل الإشكالية وهو استعراض نماذج إعادة التوفيق الاستشرافي في الخطاب الحداثي. يتحدث محمد أركون عن السيرة النبوية، فيكرر أيضًا ذات الفكرة الاستشرافية، وهي أن السيرة النبوية استعارة لثقافة سابقة، وهي الثقافة الجاهلية العربية، حيث يقول أركون (تحوير الماضي من أجل دمجه في النظام الجديد للمقائد، وهذا ما فعلته السيرة النبوية بعد القرآن بالنسبة للجاهلية)^(۱).

(۱) أركون، الفكر الإسلامي: فرامة علمية، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، ۱۹۹۶م، (ص ۷۶).

وأما علوم العربية، فإن أحمد أمين يتابع المستشرقين في عزو النحو العربي للثقافات السابقة فيقول «الأداب السريانية كانت في العراق قبل الإسلام، وكان لها قواعد نحوية، فكان من السهل أن توضع قواعد عربية، على نمط القواعد السريانية»^(١).

ورغم عمق وغزارة الجوهر والمعدن الأخلاقي في القرآن وسلوك النبي ﷺ، والذي ألمّ علماء المسلمين الكتابة في (علم الأخلاق)، يقول الجابري متابعاً الروح الاستشرافية في توفيد العلوم الإسلامية:

(تأخر التأليف في «الأخلاق» داخل الموروث الإسلامي إلى ذلك العصر الذي صار فيه التنافس بين أنصار الموروث اليوناني وأنصار الموروث الفارسي يستحوذ على الساحة الثقافية العربية في مجال المفاخرة بالقيم والأخلاق، ففي إطار هذه المنافسة وما انتهت إليه من الافتتاح على الموروث الإسلامي خاصة بدأ يتكون لدى بعض علماء الدين شعور بالحاجة إلى «علم أخلاق إسلامي» يضاهي أو يتمتص أخلاق الموروثات الأخرى بعد تأسيسها على مبادئ الإسلام، وهكذا ظهرت محاولات تهدف صراحة أو ضمناً إلى «أسلمة الأخلاق» التي تنتهي إلى الموروث الفارسي والموروث العربي المشابك معه أو إضفاء الطابع الإسلامي على «الأخلاق اليونانية»)^(٢).

(١) أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة، الطبعة الخامسة عشر، (ص ١٨٣).

(٢) الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، (ص ٥٣٦).

ويؤكد الجابري على توفيد علم الأخلاق الإسلامي إلى الثقافة الفارسية بشكل أكبر فيقول (الموروث الفارسي المصدر الأول للكتابة الأخلاقية في الإسلام)^(١).

يتتمي أحمد أمين إلى مصر، ويستمئي الجابري إلى المغرب، ويستمئي أركون إلى الجزائر، فتحن بحاجة إلى نماذج تعبّر بشكل أوسع عن الخريطة الحداثية العربية، فلتنتقل إلى نموذج من تونس، وهو رأس الحداثيين المعنيين بالتراث في تونس، وهو د. عبد المجيد الشرفي.

فكمًا أحال المستشرقون النبوة إلى أنها فكرة مستعارة من أهل الكتاب السابقين، يقول رأس الحداثيين في تونس عبد المجيد الشرفي (النبوة بمعنى تبليغ رسالة من الله كانت ظاهرة يهودية)^(٢).

وبنفس التوفيد الذي ادعاه المستشرقون في الشاعرية الإسلامية، وأن الحج يحتوي على الأساطير والوثبات العربية الجاهلية وأنه لم تحدث فيه إلا تغييرات طفيفة -كما ادعى ذلك المستشرق الفرنسي ديمومبين في كتابه «الحج إلى مكة» المنشور عام (١٩٢٣م) - فإن الشرفي يعيد إنتاج ذات الفكرة الساذجة ويقول: (لا يمكن إنكار ما بقى تحتوي عليه مناسك الحج من روابب

(١) المصدر السابق، (ص ٤٦).

(٢) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، (ص ٢٥).

الذهبية المبتهة الضاربة جذورها في القدم^(١).

هذه بعض النماذج والشاهد على إعادة إنتاج الحداثيين العرب لآلية التوفيق غير المبرهن لدى المستشرقين، وستنتقل الآن إلى مناقشة بعض المسائل التي أثارتها هذه النماذج.

(١) المصدر السابق، (ص ٩٥).

الفصل الثالث

مناقشات

١- التمييز بين توفيد الأجنبي وتوفيد الأصيل:

الواقع أن أدأة التوفيد بمعنى تبع حضور الآخر في الذات، أي استكشاف أثر الوارد من الثقافات السابقة على الثقافة اللاحقة، هي في أصلها جزء من منظومة الأدوات العلمية لتحليل الخطاب، وقد وظفها المبدعون في التراث الإسلامي بشكل موضوعي رائع، ولكن دون مغالاة ولا تعسف ولا تكلف، بل باعتبارها عامل ضمن شبكة عوامل مركبة، لا باعتبارها العامل الحاسم، ولا بتكلف رد كل شيء إليها .

بما يعني أن هناك فارقاً جوهرياً بين التوفيد كما يستعمله المستشرقون الفيلولوجيون وشراحهم الحداثيون العرب، وبين التوفيد كما يستعمله مؤرخ الأفكار الموضوعي، أو كما استعمله علماء المسلمين في دراسة الفرق والتىارات.

فالتفيد كجهاز علمي في البحث الموضوعي أو كما استعمله علماء المسلمين في دراسة الفرق والأفكار، هو (تفيد الأجنبي) أي رد العناصر الأجنبية في الخطاب إلى مصادرها.

أما التوفيد كما نجده لدى المستشرقين الفيلولوجيين وشراحهم الحداثيين العرب فهو (تفيد الأصيل) أي رد العلوم الأصيلة التي أنتجها الخطاب إلى ثقافات سابقة بتكلف الربط بين أي تشابهات شكلية عابرة.

والتمييز بين (تفيد الأجنبي) و(تفيد الأصيل) ليس ليس لا أحد تطبيقات التمييز بين البحث الموضوعي، والبحث المناحاز المعسّف.

والحاصل، أن الدراسات الاستشرافية، وتبعاً لذلك شراحها من الحداثيين العرب؛ تحاول رد كل مفاهيم التراث الإسلامي «الأصيلة»، التشريعية والسلوكية، إلى الثقافات السابقة للإسلام، وتصوير التراث كحالة اقتراض ثقافي، ويستبعدون الوحي من أن يكون منبعاً لتلك التصورات.

بينما لم يكن علماء التراث الإسلامي يوقدون الأصيل، بل إنما يوقدون الأجنبي، وما كان المستشرقون يسمونه (الثقافات السابقة) يسميه أئمة السلف (علوم الأوائل)، وقد تتبع أئمة السلف دخول العناصر المستوردة من علوم الأوائل بدقة، وانتقدوا استعداد بعض مفاهيم علم الكلام، وأصول الفقه، والتصرف منها، ولكن على مشرحة الموضوعية والإنصاف، فلم يسبّبوا التعميمات، بل

ميزوا بين المفهوم الأصيل، والمفهوم المستورد، ولم يشطروا الوحي والنصل من دوره الجوهرى في تشكيل التراث.

والمقارنة بين مغالاة المستشرقين في رد علوم الإسلام للمؤثر الخارجي، وبين تفصيل وتمييز علماء الإسلام أثناء دراستهم لهذه العلوم بين العنصر الأصيل والعنصر الأجنبي، يؤكّد سمة عامة سبقت الإشارة إلى بعض تشكّلاتها، وهي الفارق بين بنية الاعتدال في المعرفة الإسلامية، وبينية التصعيد في المعرفة الغربية، ويدوّلي بـ أننا بحاجة لنماذج توضح نمط استعمال علماء التراث لآلية توفيق الأجنبي، فلنطالع بعض هذه الشواهد.

قدم علماء الإسلام تجليات مبهرة في الاستعمال العلمي الموضوعي لآلية توفيق الأجنبي، أي كشف المفاهيم الوافدة من ثقافات خارجية، والتمييز بينها وبين العلم الأصيل الذي أنتجه الظروف الموضوعية للحضارة الإسلامية.

فمن ذلك -مثلاً- رصد أئمة أهل السنة للإلهيات الوافدة من الفلسفة اليونانية وغيرها، والتي استدمجها أمثال ابن سينا ونحوه من الفلاسفة، ومن ذلك مثلاً قول الإمام ابن تيمية:

(ولا رب أنه صار عند كثير من الناس من علم أهل الكتاب، ومن فارس والروم؛ ما أدخلوه في علم المسلمين ودينهـم، وهم لا يشعرون، كما دخل كثير من أقوال المشركين من أهل الهـنـد، واليونان، وغيرـهم، والمـجـوسـ، والـفـرسـ، والـصـابـيـنـ من اليـونـانـ، وـغـيـرـهـمـ؛ فـي كـثـيرـ من

المتأخرین، لا سيما في جنس المتكلمة والمتفلسة^(۱).

والأسلوب المفضل عند هذه الطوائف في استيراد الإلهيات غير الإسلامية هو صيتها في الألفاظ الشرعية، ليألفها المجال التدابري والتطاقي التقليدي الإسلامي، كما يقول ابن تيمية مثلاً (يعبرون بالعبارات الإسلامية القرآنية عن الإلحادات الفلسفية واليونانية)^(۲).

وينتقل ابن تيمية عن عالم آخر ذات الفكرة فيقول: (وما أحسن ما قال شيخ الإسلام الهروي فيمن هو أحسن حالاً من هولاء من أهل الكلام قال «أخذوا من الفلسفة قلبسوه لحاء السنة»)^(۳).

وإذا تأمل الباحث أقوال أئمة أهل السنة في بدعة نفي الصفات الإلهية، وبدعة نفي القدر، ونحوها، يلاحظ رصدهم العلمي الموضوعي لمصادرها الخارجية، فمثلاً نفي الصفات، أو وصف الله بالأسلوب فكرة غريبة كلّياً عن الصدر الأول من السلف، وإنما وفدت من صابئة حران، كما يقول ابن تيمية مثلاً (وكان في حران أئمة الفللسفة الصابئة القائلين يقدم العالم وتعطيل الصفات، وعنهم أخذ تحقيق ذلك أبو نصر الفارابي لما دخل حران، وكان الجهد فيما يقال أخذ تعطيل الصفات عنهم)^(۴).

(۱) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ص ۱۵/۱۰۱).

(۲) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ص ۷/۵۹۷).

(۳) ابن تيمية، بقية المرتاد، مكتبة العلوم والحكم، (ص ۱۹۳)، وانظر عبارة الهروي في: الهروي، ذم الكلام، تحقيق عبد الله الأنصاري، مكتبة الغرباء الأثرية، (۱۳۴/۵).

(۴) ابن تيمية، الصفتية، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الهدي النبوى، الطبعة الأولى، ۱۴۲۱هـ، (ص ۲/۱۶۶).

وهذا الرصد الذي ذكره ابن تيمية أكدته المؤرخون، البعيدون أصلًا عن نقاشات المباحث العقدية، حيث وصف الرحالة والمؤرخ البيروني (ت ٤٤٠ هـ) عقائد صابئة حران فقال: (وبقایا أولئك الصابئة بحران ينسبون إلى موضعهم ...، ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله، ويتركونه عن القبائع، ويصفونه بالسلب لا الإيجاب كقولهم: لا يحد، ولا يرى، ولا يظلم، ولا يجور ويسمونه بالأسماء الحسنة مجازاً، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة)^(١).

والحقيقة أن نص البيروني هذا يتباوا أهمية قصوى، ومن له عنایة بتاريخ التراث الإسلامي يدرك القيمة النوعية لهذا النص، حيث يكشف هذا النص المحايد ثقافة نفي الصفات الإلهية ووصف الله بالسلوب في بيته حران، وهي عينها التي انتقلت لطوائف المعطلة في التاريخ الإسلامي، وليس المدهش أن يتضمن آنماة السلف لأجنبيه نفي الصفات الإلهية ووصف الله بالسلوب، فائي باحث موضوعي يدرك فوراً غرابة هذه الأفكار على روح العقيدة الإسلامية في النصوص وأثار الصحابة، ولكن المدهش فعلاً أن يتبع آنماة السلف اليهاب الجغرافية لثقافة نفي الصفات ووصف الله بالسلوب، وأنها جاءت من حران، بالشكل الذي يكشفه المؤرخون والرحالة لاحقاً.

فالفارق بين طريقة علماء الإسلام وطريقة أكثر المستشرقين في

(١) البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، (ص ٢٠٥).

كشف مصادر الأفكار في الثقافات السابقة: هو ذات الفرق بين البرهان والدعوى، وذات الفرق بين الرصد المبني على معطيات، والتهمة المرسلة بالخيالات.

وهذه المقارنة تكشف بجلاء أن ما لدى هذه التفسيرات الاستشرافية وشراحها الحداثيين العرب من الحق فقد قرره أو نظيره علماء التراث الإسلامي، وهو توفيق العناصر الأجنبية، وما أضافوا إلى ذلك، وهو توفيق الأصيل، فهو فروض واحتمالات باطلة، تستند إلى التخرصات الفيلولوجية، لا إلى المستند التاريخي الموضوعي والمبرهن .

والواقع أن محاولة تجريد المسلمين من علومهم وأنهم لا يفلحون فكرة قديمة، حتى روى الجاحظ قصة للطبيب «أسد بن جاني» تحمل ذات المضمون، وجاء فيها أن هذا الرجل (كان طبيباً فاكسد مرة؛ فقال له قائل: «السنة وبرة والأمراض فاشية، فمن أين تونقى في هذا الكساد؟» قال: أما واحدة فإني عندهم «مسلم» وقد اعتنقت القوم قبل أن أنطبب، لا بل قبل أن أخلق، أن المسلمين لا يفلحون في الطب، وأسمي «أسد» وكان يتبعي أن يكون أسمى صليباً وجبرائيل ويوحنا وبيرا^(١)).

ومن المعالجات المبكرة والطريقة ضد تقنية توفيق الأصيل ما ذكره العلامة ابن فارس (ت ٤٣٩هـ) حيث قلب الدعوى عليهم وقال إن الكتب التي فيها شيء من علوم الإسلام هي المنحولة للفلاسفة،

(١) الجاحظ، البخلاء، دار الهلال، (ص ١٣٨).

وليس العكس، كما يقول في كتابه الصاحبي (وزعم ناس يتوقف عن قبول أخبارهم أن الذين يسمون الفلسفة قد كان لهم إعرابٌ ومؤلفات نحوٍ). قال أحمد بن فارس: وهذا كلام لا يخرج على مثله، وإنما تشبه القوم آثنا باهل الإسلام، فأخذوا من كتب علمائنا، وغيروا بعض ألفاظها، ونسبوا ذلك إلى قوم ذوي أسماء منكرة^(١).

٢- العلاقة بين القرآن والكتب السماوية السابقة:

ثمة أطروحة تكرر عند المستشرقين، سبق أن رأينا نماذج لها فيما سبق، وتتحقق شرح خلفياتها التي غابت عنهم، حيث يسعى المستشرقون الفيلولوجيون خصوصاً إلى كشف العلاقة بين القرآن والكتب السماوية السابقة، وإذا رأوا معطى ذكره القرآن، وهو موجود في الكتب السماوية السابقة، فرحاً بهذه النتيجة، وجمعوا أمثل هذه الشواهد، إذ يشعرون أن هذا إدانة للقرآن! وكذلك إذا وجدوا معطى في الإسلام وهو موجود في الأمم السابقة يطربون لمثل ذلك ويعرضون هذه الشواهد باعتبارها أدلة وبيانات لاتهاماتهم.

والعامل الجوهرى في هذا الضلال الاستشرافي هو غياب الوعي بمعطيين أساسين، أولهما: حجم المفاهيم المشتركة بين الكتب السماوية. ثانيهما: دور التبوّات وتقاضيا الكتب السماوية في

(١) ابن فارس، الصاحبي، تحقيق أحمد سعى، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، (ص ٤٣).

تشكيل ثقافات الأمم السابقة للإسلام.

حيث أخبر الله في مواضع متعددة من القرآن بتواطؤ النبوات على جنس الدين، كما قال الله ﴿شَرَعْ لَكُم مِّنَ الظِّنَنِ مَا وَصَّنَ يَوْهَدُ تُوحِّدُهُ وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكُمْ وَمَا وَصَّنَنَا يَوْهَدُ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾ [الشورى: ١٣]. وقال سبحانه: ﴿يَأَيُّهَا الرَّسُولُ كُلُّوا مِنَ الطَّيَبِتِ وَأَعْمَلُوا صَلِحًا إِنَّ رَبَّكُمْ عَلَيْهِمْ فَرِيقٌ هُنَّ يَهُودٌ أَمْ كُفَّارٌ أَمْ أَنَّهُمْ وَجِهَةٌ وَإِنَّا نُرِيدُ كُلَّمَنْ فَالْقُوَنِ﴾ [المؤمنون: ٥٢، ٥١]. والأمة هنا هي بمعنى (الملة) كقول الله ﴿فَالْأُولَاءِ إِنَّا وَجَدْنَا مَا بَيْنَ أَنفُسِهِنَّ عَلَى أَنْتَهَى﴾.

بل إن الله تعالى في كتابه أطلق إسم (الإسلام) على جميع أديان الأنبياء، كما قال نوح ﴿وَأَمْرَثْ أَنَّ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٧٢].

وقال الله عن إبراهيم ﴿وَلَكِنَ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا﴾ [آل عمران: ٦٧].

وقال عن لوط ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتَ رَبِّ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٦].

وقال يوسف متضرعاً ﴿وَوَقَنِي مُسْلِمًا﴾ [يوسف: ١٠١].

وقال عن توراة موسى ﴿يَخْنُكُمْ إِلَيْهَا الْيَهُودُ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوكُمْ﴾ [المائدة: ٤٤].

وقال سليمان: ﴿وَكَانَا مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٤٢].

وقال حواريو عيسى ﴿وَأَشْهَدَ بِأَنَّهَا مُسْلِمُونَ﴾ [المائدة: ١١١].

وأخبر الله خبراً عاماً بقوله ﴿إِنَّ الْيَهُوتَ عِنْدَ اللَّهِ الْأَسْكُنُ﴾ [آل عمران: ١٩].

وكما في الصحيح عنه أنه قال: «الأنبياء إخوة لعَلَاتِ أمهاتِهِمْ
شَتَّى وَدِينِهِمْ وَاحِدٌ»^(١).

وفي واحد من عيون نصوص ابن تيمية يقول الإمام رحمة الله:

(الرُّسُلُ مُتَفَقُونَ فِي «الَّذِينَ جَاءُوكُمْ بِالْأَصْوَلِ الاعْتِقَادِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ»،
فَالاعْتِقَادِيَّةُ كَالإِيمَانُ بِاللهِ وَبِرَسُولِهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَالْعَمَلِيَّةُ كَالْأَعْمَالِ الْعَامَةِ
الْمَذَكُورَةِ فِي الْأَنْعَامِ وَالْأَعْرَافِ وَسُورَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، كَفُولَهُ تَعَالَى «فَقُلْ
نَّمَّا لَّا تَأْتُوا أَنْتُمْ مَا حَرَمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ» إِلَى آخرِ الْأَيَّاتِ الْثَّلَاثَةِ. وَقَوْلُهُ
«وَوَقَنَنَ رَبُّكَ أَلَا تَبْدُوا إِلَّا إِيمَانَكُمْ» إِلَى آخرِ الْوَصَايَا، وَقَوْلُهُ: «فَقُلْ إِنَّمَا حَرَمَ رَبُّكَ
الْفَوْزَيْشُ» .. فَهَذِهِ الْأَمْرُورُ هيَ مِنَ الدِّينِ الَّذِي اتَّفَقَتْ عَلَيْهِ الشَّرَائِعُ)^(٢).

وذَكَرَ الإمامُ ابنُ تِيمِيَّةَ أَنَّ الْمَرْجَلَةَ الْمَكِيَّةَ رَكِّزَتْ عَلَى هَذَا
الْقَدْرِ الْجَامِعِ بَيْنَ النَّبَوَاتِ، كَمَا يَقُولُ ابنُ تِيمِيَّةَ (فَإِنَّ السُّورَ الْمَكِيَّةَ
تَضَمَّنَتِ الْأَصْوَلَ الَّتِي اتَّفَقَتْ عَلَيْهَا رَسُولُ اللهِ، إِذَا كَانَ الْخَطَابُ فِيهَا يَتَضَمَّنُ
الْدُّعُوَةَ لِمَنْ لَا يَقْرَأُ بِأَصْلِ الرِّسَالَةِ، وَأَمَّا السُّورُ الْمَدِنِيَّةُ فَفِيهَا الْخَطَابُ لِمَنْ
يَقْرَأُ بِأَصْلِ الرِّسَالَةِ)^(٣).

بَلْ فِيمَا يَقْارِبُ عَشْرَةِ مَوَاضِعٍ مِنَ الْقُرْآنِ احْتَاجَ اللَّهُ لِنَبِيَّ
مُحَمَّدٌ صلوات الله عليه بِمَوْافِقَتِهِ وَتَصْدِيقِهِ أَصْلًا لِمَا جَاءَ فِي الْكِتَابِ السَّمَاوِيِّ مِنْ

(١) صحيح البخاري (٣٤٤٣).

(٢) ابن تيمية، مجمع الفتاوى، (ص ١٥٩ / ١٥).

(٣) ابن تيمية، مجمع الفتاوى، (ص ١٦٠ / ١٥).

قبله، كما قال الله ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ أَتُوا الْكِتَابَ مَاءِمُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا
مَعَكُمْ﴾ [النَّاسَة: ٤٧].

وقال الله: ﴿وَأَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ
مِنَ الْكِتَابِ﴾ [المائدة: ٤٨].

وبهذا التصديق والموافقة للكتب السماوية استتبع الجن
المهتدون صدق هذا القرآن كما قال الله: ﴿فَالَّذِي يَنْقُومُنَا إِنَّا سَيَقْتَلُنَا
كِتَابًا أَنْزَلْنَا مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْنَا﴾ [الأحقاف: ٣٠].

بل إن الله سبحانه استشهد أهل الكتاب المتجردين للحق،
واحتاج بإقرارهم بمصادقة هذا القرآن لمامعهم، سواء كان من
البشرة بمحمد ﷺ، أو بموافقة ما جاء به من أصول الدين لما جاء
به الأنبياء قبله، كما قال الله ﴿أَوَلَرَبِّ يَكُنْ لَّهُ مِثْلُهُ أَنْ يَعْلَمُ مَا عَلِمْنَا بِهِ
إِنَّ رَبَّكَ بِئْلَ﴾ [الشعراء: ١٩٧].

وقول الله: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلَنَا إِلَيْكَ فَنَذِلْنَا الَّذِينَ
يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤].

فإذا شاهد الباحث أن الله سبحانه يشفي ويؤكد مراراً
الاحتجاج بموافقة وتصديق ما جاء به محمد ﷺ لما في الكتب
السماوية قبله، فكيف يأتي المستشركون الفيلولوجيون وشراحهم
الحداثيون العرب، ويظنون أن بعض التوافقات بين الموروث
الإسلامي والكتب السماوية السابقة هي «اكتشاف» بعثي، وأنه
«إدانة وإخراج» لل المسلمين وعلومهم وعلمائهم ونصوصهم؟! هذا في
غاية الغرابة فعلاً.

ولذلك فإن أبو رية لما كرر هذه الفكرة الاستشرافية الفيلولوجية، وهي الاستناد إلى موافقة وتصديق بعض الأحاديث لما في الكتب السماوية السابقة، علق العلامة عبد الرحمن المعلمي (ت ١٣٨٦هـ) تعليقاً مليئاً بالاستغراب، حيث يقول: (أقول: قد علم الجن والإنس أن في الكتاب الموجود بأيدي أهل الكتاب المسمى بالتوراة، ما هو حق، وما هو باطل، وأن في القرآن كثيراً من الحق الذي في التوراة، وكذلك في السنة، فإذا كان هذا منه كان ماذا؟^(١)).

وتلاحظ في تعليق المعلمي كمية الرزانة المعرفية أمام ظاهرة التشابه المفاهيمي بين الكتب السماوية والعلوم النبوية، وكذلك التوازن المنهجي فلم يكابر قضية التشابه، ولم ينجرف معها ليحملها فوق دلالتها.

وأما المعطى الثاني الذي لا يستحضره المستشرقون وشراحهم، فهو كما أشرنا دور النبوات وقياها الكتب السماوية في تشكيل ثقافات الأمم السابقة للإسلام، وهذا موضوع تاريخي شيق ويستحق التعميق، واستعراض شواهده، ولكتنا لا نستطيع التوسيع فيه هاهنا، وإنما سنوجز الإشارة إليه، فإن كثيراً من الحضارات الموجودة في المشرق، وفي حوض الشام خصوصاً، هي أصلاً حضارات متأثرة بالنبوات، وليس العكس، ومن اهتم بابراز ذلك مؤرخ الحضارات الأشهر تونسي، ومن ذلك قوله (كان

(١) المعلمي، الأنوار الكاشفة، دار عالم الكتب، (ص ١٨٦).

الأديان بمثابة بقعات -أي أوعية- لجمع هذه الحضارات، كما أن البقايا المتحجرة، التي لا تزال قائمة من تلك الحضارات البائدة، قد ظلت محفوظة في لحاء ديني^(١).

ولكن بعض الحضارات تكون النباتات فيها قد اندرست واندثرت آثارها، أو يكون الذي اتصل إليهم هو ضوء كليل مما تبقى من أنوار النباتات بعد التحرير.

وبالتالي فحين يوجد معنى شرعي في كتاب سماوي، أو في العلوم المستبطة من كتاب سماوي، ويوجد نظيره في ثقافات وحضارات سابقة، فإن هذا مؤشر على أن تلك الثقافات قد تغذت بما وصلها من نباتات سابقة، وليس العكس، كما يحاول المستشرقون، ذلك أنه خلال التاريخ كان النهر الخالد هو النباتات، وكانت الثقافات هي الصفاف والشواطئ والأحراش.

وتبعداً لهذين المعطيين، أعني (تصادق النباتات في الأصول، وتأثير الثقافات بأنوار النباتات) فإن الأمثلة المحدودة للتشابه المفاهيمي بين العلوم الإسلامية وثقافات الأمم المختلفة، مؤشر على أن تلك الأمم تأثرت بنباتات سابقة، بسبب كونها اتصلت بمصدر متقارب للمفاهيم.

(١) أرنولد تويني، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد شبل، المركز القومي للترجمة (١٥٣/٣).

٣- توظيف أعداء الرسل لتقنيه التوفيد:

ما يقوم به المستشرقون وشراحهم الحداثيون العرب من توفيد الأصيل واعتباره مستعاراً من أمم سابقة ليس أسلوبياً معاصرًا، بل كان أعداء الرسل وخصوم النبوات يستعملون هذه الطريقة.

فقد ذكر الله أن أعداء الرسل يستعملون تقنية التوفيد في الجدال ضد الأحكام الشرعية كما يقول سبحانه «سَعَى إِذَا جَاءَكُوكُ بِمُجْرِيَّتِكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسْطِرُ الْأَوَّلِينَ» [الأعام: ٢٥].

وكانوا يحتجون بإمكانية الوصول لمثل هذه الثقافات السابقة وإنشاء مثل الوحي كما يقول الله «وَإِذَا نَشَأْ عَنِيهِمْ رَأَيْتَنَا قَالُوا فَذَ سَعَنَا لَوْ نَشَأْ لَقَلَّنَا مِثْلَ هَذَا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسْطِرُ الْأَوَّلِينَ» [الأنفال: ٣١].

بل كان أعداء الرسل ينشطون في بث نظرية التوفيد بين الناس كما قال الله «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَا ذَرَّ رَبُّكُمْ فَالْأُولَئِكَ فَلَمْ يَأْتُوهُمْ أَسْطِرُ الْأَوَّلِينَ» [النحل: ٢٤] قال إمام التفسير قتادة عن هذه الآية (قال ذلك قوم من مشركي العرب، كانوا يقدعون بطريق من أنني النبي ﷺ فإذا مر بهم أحد من المؤمنين يريد النبي ﷺ قالوا لهم «أساطير الأولين» يريد: أحاديث الأولين وباطلهم^(١)).

ولا يقتصر التوفيد لدى أعداء النبوات على توفيد أصل

(١) الطبرى، جامع البيان عن تأويل آى القرآن، إشراف د. عبد الله التركى، دار هجر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، (ص ١٤/ ١٩٩).

الوحى، بل حتى مضمونه الجزئية، ومن ذلك مثلاً توفيقهم البعث وأنه مجرد ثقافة سابقة غير صادقة كما حكى الله مقالتهم فقال: ﴿فَالْوَارِأُوا أَوْذَا وَسَنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَمًا أُولَئِنَّا لَيَمْوُتُونَ﴾ (٦٧) لَقَدْ وَعَدْنَا هَذَنْ [وَمَا بَأْتُنَا هَذَنَا مِنْ قَبْلِ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيلُ الْأَوَّلِينَ] (المؤمنون: ٨٢-٨٣).

وقال سبحانه أيضاً: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْذَا كُنَّا تُرَابًا وَمَا بَأْتُنَا أَوْذَا لَخَرَجُونَ﴾ (٦٨) لَقَدْ وَعَدْنَا هَذَنَا هَذَنْ [وَمَا بَأْتُنَا مِنْ قَبْلِ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيلُ الْأَوَّلِينَ] (النمل: ٦٧-٦٨).

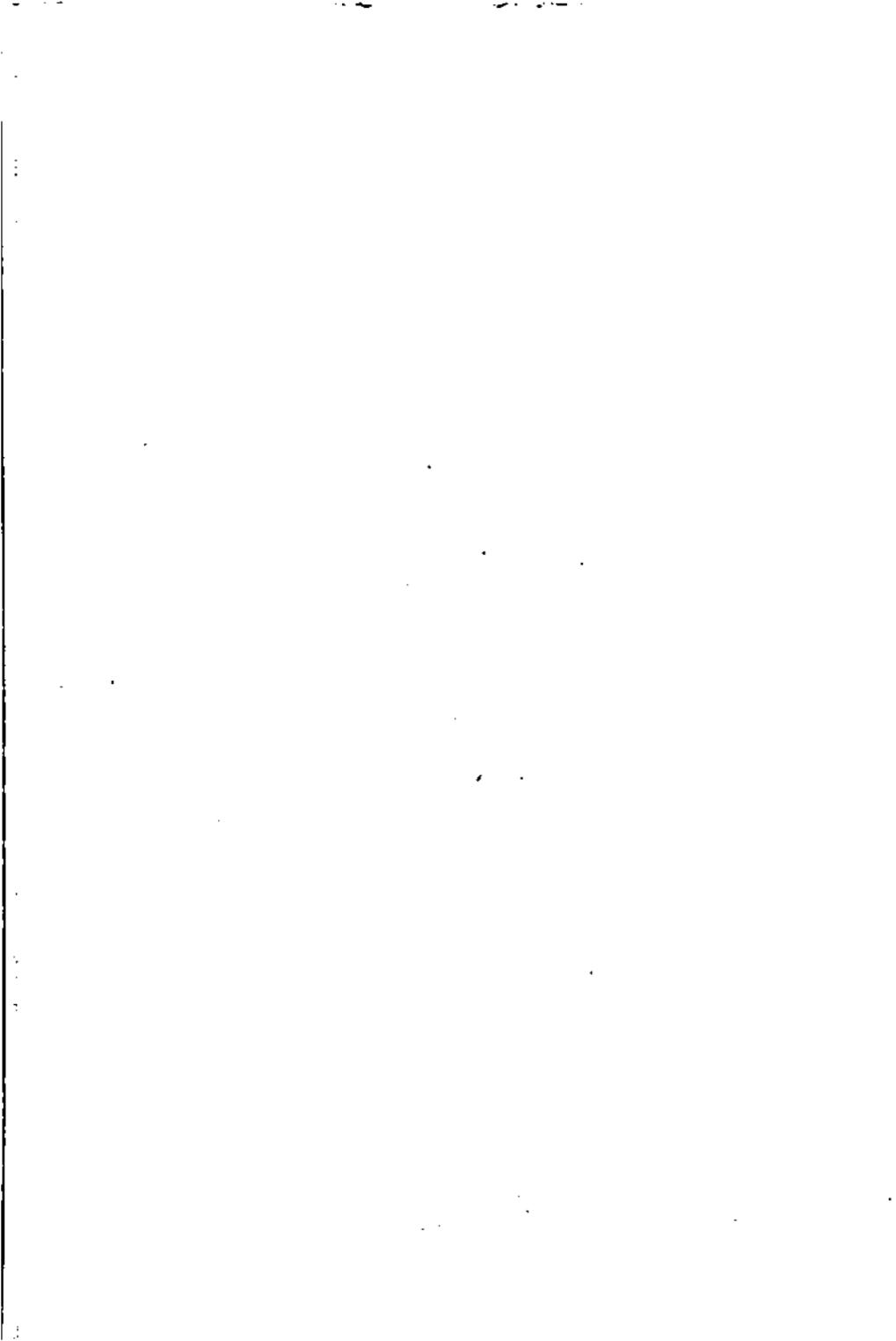
ومن الطريف حقاً أن أعداء الرسل يكملون التوفيق بنسج القصص الخيالية حول الاستكتاب والاستنساخ والإيماء ووقفه كما يقول الله ﴿وَقَالُوا أَسْطِيلُ الْأَوَّلِينَ أَكْتَبْهَا فَهِيَ تَمَلَّ عَلَيْهِ بُشَّرٌ وَأَصْيَلٌ﴾ (٦٩) فَلَمَّا أَنْزَلَهُ اللَّهُ يَعْلَمُ أَيْنَرَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (الفرقان: ٦-٥) ثم تأمل في هذه الآية العظيمة كيف تولى الله جل جلاله الرد عليهم بنفسه، فذكر أن الذي أنزل هذا الوحي يعلم السر في السماوات، وهذا وجه دقيق من الرد، ففيه إشارة إلى أن القرآن تضمن أسراراً ليست في الكتب السابقة، فكيف يكون محمد ﷺ استنسخها واستكتبها؟ ونظير هذه الآية السابقة وما فيها من نسج القصص الخيالية في التوفيق، وتولي الله سبحانه الرد عليهم فيها، قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ قَلَمَ أَهْرَافَ يَقُولُونَ إِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يَقُولُونَ إِلَيْهِ أَغْبَرٌ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَفُتُ شَيْئًا﴾ (الحل: ١٠٣).

ومما يجد المؤمن فيه العزاء في كتاب الله، أن الاحتجاج

بالترفيد لم يقتصر به على مواجهة الرسل والأنبياء فقط، بل حتى دعاء الخير والحق كان هناك من يواجههم بتقنية الترفيد، كما قال الله ﴿وَاللَّهُ قَالَ لِوَالَّدِيهِ أَفَ لَكُمَا أَتَيْدَانِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ حَانَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَعِيْنَ أَنَّهُ وَيْلٌ لِمَنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسْطِرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأحقاف: ١٧].

الباب الثالث

تقنية التسييس



الفصل الأول

التسبيس في الاستشراق الفيلولوجي

سبق أن أشرنا أن الأداة التفسيرية الثانية المفضلة في الخطاب الاستشارافي وشارحه الحداثي العربي هي أداة تسبيس الموضوعي^(١)، بما يعني افتعال خلفيات وأغراض سياسية خلف العلوم الإسلامية التي فرضتها المعطيات الموضوعية في التراث الإسلامي.

ولا يمكن أن نرسل الكلام هاهنا إرسالاً دون شواهد دالة على هذا الرصد، ولذلك سنشاهد الآن نماذج استشراقية لتقنية (تسبيس الموضوعي)، وستتبعها بتطبيقات حديثة عربية أعادت إنتاج هذا الخطاب الاستشارافي.

(١) هذا الفصل كما ترى لمناقشة تسبيس التراث الإسلامي، أما تسبيس الواقع الإسلامي المعاصر، فقد كتبت عنه ورقة مستقلة بعنوان (التفسير السياسي) منشورة على شبكة الانترنت.

يتحدث جولديزير مزهواً بالبحوث الاستشرافية ويدعى أنها كشفت المستور السياسي في المرويات الموثقة عند المسلمين، ليس في علم واحد فقط، بل في الحديث والمغازي والتاريخ!، حيث يقول (أخبار الروايات التي تبدو في قالب أبعد ما يكون عن الريمة؛ حتى في سيرة الرسول ومغazيه، وفي تاريخ الإسلام القديم، تواري في طياتها ميل الأحزاب والاتجاهات المختلفة، وأمال الطبقات المحلية المت荡عة في الأمة الإسلامية الناشئة^(١)).

وهكذا فجولديزير يؤكد أن المرويات التي لا تتطرق إليها ريبة المسلمين في تاريخ الإسلام اختلقتها الاتجاهات الإسلامية لدعم موقفها، فالروايات المعتمدة هي مجرد أقنعة خارجية تشكل طبقاً لمصالح الفرق العقدية والطبقات الاجتماعية.

وحتى إجراءات جمع القرآن الأولية التي جمعت على يدي أئقى وأورع البشر بعد النبئين، وهو أبو بكر رضي الله عنه، يدنس فيها المستشرقون أغراضًا سياسية فاسدة، فاختيار أبي بكر رضي الله عنه لزيد بن ثابت ليس لحيثيات موضوعية، بل لدافع سياسية! حيث يعتقدون أن ذلك بسبب أن زيد بن ثابت شاب صغير، وسيكون أبو بكر قادرًا على تطويقه، بخلاف الموظفين كبار السن، كما جاء في كتاب نولدكة وتلاميذه: (أما عن شبابه -أي زيد بن ثابت-

(١) جولديزير، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبدالحيم النجار، دار إقرأ، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، (ص ٨١).

فثمة تفهم عند الدارسين لهذا الموضوع، إذ يتضرر المرء من شاب مطاؤعة أكبر لأوامر الخليفة، من موظف كبير في السن وعند(١).

بل حتى مسائل علوم القرآن التفصيلية يتم إفحام الغايات السياسية وراءها، فيقول جولدزبهر مثلاً (فاما النهي عن التفسير بالقرآن بالرأي فيرجع فقط إلى استغلال القرآن استغلاً مذهبياً لصالح النظريات الحزبية المقدمة)(٢).

وكذلك قراء القرآن يتم صبغهم بالخلفيات السياسية كما يقول بروكلمان (ولقد سبق لنا غير مرة أن رأينا قارئي القرآن يتعصبون للمذاهب السياسية)(٣).

ومنزلة السابقين الأولين إلى الإسلام تخضع للتسيس أيضاً، حيث يقول بروكلمان (والحق أن ترتيب هؤلاء المؤمنين الصادقين الأولين من حيث السبق إلى الدخول في الدين الجديد أمر مختلف فيه، وكثيراً ما خضع للتضليل والتأخير تبعاً لاعتبارات سياسية في ما بعد)(٤).

(١) نولدكت، تاريخ القرآن، ترجمة جورج ثامر وزملائه، مؤسسة كونراد-أدناور، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، (ص ٢٥١).

(٢) جولدزبهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار إقرأ، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، (ص ٢٢٠).

(٣) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة منير البعليكي وزميله، دار العلم للملائين، الطبعة ١٦، ٢٠٠٥م، (ص ٢٠٤).

(٤) المصدر السابق، (ص ٣٨).

بل حتى الرحلات العلمية لأئمة السلف تخضع للتسبيس، وينظر لأئمة السلف الذين ملؤوا الدنيا من عبق الورع على أنهم يتصارعون على التفوذ! حتى قال بروكلمان (مذهب الشافعي لم تكتب له الغلبة لا في العجاز، وهو موطن أسرته، حيث كان تلاميذه مالك شان كبير، ولا في العراق حيث كانت السيادة لتلاميذه أبي حنيفة، ومن هنا حاول أن يضمن لنفسه منطقة تفوذ جديدة في مصر) ^(١).

ولما كان أكثر من روى الحديث من الصحابة هو أبو هريرة، وأكثر من روى الحديث من طبقة التابعين هو الزهرى، فالزهرى في التابعين كأبى هريرة في الصحابة، ولذلك فإن المستشرين صرفاً عنابة خاصة لبث الشكوك السياسية في هذين الرجلين، لاعتقادهم أن إسقاط هذين الرجلين سيترتب عليه سقوط السنة النبوية! ومن ذلك مثلاً أن جولدزىهر اخترع هذه القصة الميسّة المتخللة التي نسبها للزهرى، والتي شاعت بين المستشرين، يقول جولدزىهر:

(ولما رغب الخليفة الأموي عبد الملك في منع الحج إلى مكة لأنّه كان متضايقاً من منافسه عبد الله بن الزبير، لجأ إلى وسيلة لصرف الناس عن الحج إلى مكة، وذلك ب فكرة الحج إلى بيت المقدس، وأن الطواف به يعدل الطواف بالکعبه، وأنّيطة مهمّة تبرير هذا الإصلاح الموجه سياسياً للحياة الدينية بالزهرى، المحدث التقى، وذلك باختراع قول يُشرّ على أنه

(١) المصدر السابق، (ص ٢٠٥).

قول للنبي، وهو أن هنالك «ثلاثة مساجد يشد الناس إليها الرحال، في مكة والمدينة وبيت المقدس»^(١).

ومن صور التسييس فكرة أن أئمة الفقه اصطنعوا أحاديث الأحكام لدعم مذاهبهم الفقهية، فلما تحدث جولدزير عن الكتب الستة وجمعها قال (وهكذا وجد أصحاب الرأي المخالف ذريعة لأرائهم في الأحاديث التي من المحتمل أن تكون نسأت عندما احتاجت تلك المذاهب لما بويدها من الأحاديث)^(٢).

وكالعادة أخذ تلميذه شاخت ذات الفكرة وبع jejها ومدها إلى نهاية الموجة، وجعل الأحاديث النبوية كلها مختلفة، وأن أئمة الفقه افتروا الأحاديث لتعزيز مذاهبهم، وعقد فصلاً خاصاً لما سماه (نمو الأحاديث الفقهية)^(٣)، وفي مطلع هذا الفصل يفتح شاخت هامشًا وينبه قارئه أن هذه الدراسة للأحاديث الفقهية لها علاقة بدراسة أستاذة جولدزير (دراسات محمدية).

وقد أصبح كتاب شاخت هذا الذي هو توسيع وتعزيز لأطروحة أستاذة جولدزير غمامه غطت على عيون المستشرقين، وصارت فرضيات شاخت مسلمات، وصار من أصعب الأمور زحجة المستشرق عن تشكيك شاخت في كامل السنة النبوية،

(١) جولدزير، دراسات محمدية، ترجمة الصديق بشير نصر، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، (ص ٦٠).

(٢) المصدر السابق، (ص ٣٤٧).

(٣) Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1967, p. 140.

وصار المصدر المعتمد في موضوع السنة النبوية ونشأة الفقه. وأحسن من ناقش شاخت مناقشة علمية رصينة في نظري هو الشيخ البخاتة د. محمد مصطفى الأعظمي، في كتابين، الأول: رسالته للدكتوراه في كامبردج عام ١٩٦٦م^(١)، والثاني كتاب خاص مكرس لشاخت^(٢)، وكلاهما نشرا باللغة الانجليزية، وكلاهما ترجما للعربية، ومن الإنصال أن نذكر أن من فتح الباب في مسألة تدوين السنة المبكر هو فؤاد سزكين، وقد شرح المستشرق الألماني المعاصر «هارولد موتسيكي» أثر سزكين ثم الأعظمي في حلحلة التصورات الاستشرافية عن السنة النبوية^(٣).

واللافت هنا أن التشكيك السياسي الذي بثه جولديزير في السنة النبوية، ووصل به شاخت إلى نهاياته الممكنة، لم يتوقف على السنة النبوية، بل صار مثلاً ملهمًا ونموذجًا يحتذى يطبقه المستشرقون في العلوم الإسلامية الأخرى، وقد سبق أن لاحظ ذلك مؤرخ الاستشراق الأشهر يوهان فوك حيث يقول:

(ويتعرض من نقد جولديزير للأحاديث الصحيحة؛ فقد حاول

(١) محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوى، وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي، ١٤١٣هـ. والمؤلف هو الذي ترجم الأطروحة للغة العربية وزاد فيها.

(٢) محمد مصطفى الأعظمي، أصول الفقه الإسلامي للمستشرق شاخت: دراسة تقديرية، ترجمة عبد الحكيم المطرودي، جامعة الملك سعود، ١٤٢٦هـ.

(٣) هارولد موتسيكي، بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكة حتى منتصف القرن الثاني، ترجمة د. خير الدين عبد الهادي، دار البشائر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، (ص ٨٧)، (٩٥).

لامون أيضاً أن يقدم الدليل على أن النقولات التاريخية الإسلامية تدين بوجودها من حيث الجوهر إلى اتجاهات الفئات والأحزاب المتصارعة...، ونزع بمؤلفه «الصحابة الثلاثة: أبو بكر، وعمر، وعبيدة بن الجراح» الهالة القدسية عن أصحاب الرسول، حين حاول افتقاء أثر الأهداف السياسية السلطوية لسياستهم^(١).

هذا الرصد لا ي قوله شخص هامشي في حركة الاستشراق، بل هو ذو وزن تمثيلي في حقله، فهو أحد ألمع مؤرخي الاستشراق، وكتابه عمدة في بابه، فلنسجل الآن مضمون هذا الرصد، وهو أن منهج جولدزويهر في تسييس السنة النبوية، نقله مستشرقون آخرون لعلوم إسلامية أخرى، وحاولوا تسييسها أيضاً.

يبدو الآن أن هذه النماذج السابقة كافية في التدليل على مسلك المستشرقين في (تسييس الموضوعي) في قراءة التراث، بمعنى إظهار الإمام من أئمة السلف على أن علمه وموافقه لم تكن تحركه اعتبارات أخلاقية أو موضوعية أو إيمانية، وإنما مدفوع بدوافع السلطة، إما التزلف لصاحب السلطة، أو الدفاع عن سلطته الشخصية وجاهه ونفوذه.

وهذا يعني أنه يمكن لنا الآن أن ننتقل إلى استعراض نماذج من التأويل الحدائي العربي للتراث والذي أعاد إنتاج هذا التأويل الاستشرافي المجدب، وهذا ما ستتناوله في الفصل القادم.

(١) يومان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة عمر العالم، دار المدار، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م، (ص ٣٠٦).

الفصل الثاني

إعادة التصنيع العربي للتأسيس

يتحدث أحمد أمين عن الدوافع السياسية في العلوم الإسلامية بشكل عام فيقول (هل للدولة العباسية أثر في تلوين العلوم، كلها أو بعضها، لوناً خاصاً لم يكن يتلوّن به لو نشأ في دولة غيرها؟...، وهل كان العلماء الذين دونوا العلوم متأثرين بأنهم تحت ولاية العباسيين وسلطانهم، أو كانوا مستقلين تمام الاستقلال؟...، والذي يظهر لي أن العلم تأثر بالدولة العباسية تأثيراً كبيراً) ^(١).

ولا يكتفي أحمد أمين بهذا التعميم بل يمر على العلوم الإسلامية، واحداً واحداً، ويدمجها بهذه التهمة، كما يقول (والفقه تأثير -أيضاً- بالدولة العباسية) ^(٢). ويواصل أحمد أمين كذلك توجيهه

(١) أحمد أمين، صحن الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، (ص ٢٤-٢٥).

(٢) المصدر السابق، (ص ٣٢).

النهم (وفي النحو واللغة تدخل العباسيون أيضاً) ^(١).

ويمثل هذا التعميم الاستشرافي في تسييس التراث، يطلق الجابري أحکاماً مشابهة في تسييس مجلم العلوم الشرعية واللغوية، وأن عمل أهل العلم في تأصيل القواعد الشرعية واللغوية يراد به أهداف (سياسية) وهي صناعة وحدة سياسية للدولة، كما يقول الجابري: (تبعد الوحدة السياسية والاجتماعية وكانها الهدف الخفي، الهدف اللاشموري، المتشود وراء كل النشاطات اللغوية والفقهية) ^(٢).

وهكذا سار على هذا الطريق الجيل الذي يليهم من الحداثيين المعاصرين، حيث يرسم عبد المجيد الصغير صورة عامة عن علاقة العلوم الإسلامية بالسلطة فيقول: (كيف يمكن إنجاز تقويم «للعلم» في الإسلام، دون أن ننسى في الاعتبار أهمية دور السلطة السياسية، حيث لا تكفي تلك السلطة عن ترك بصماتها على كل من يمر في طريقها) ^(٣).

وأما علم العقيدة وما فيه من مقاومة أئمة السنة للمحدثات الفلسفية والكلامية فهو عند الجابري أيضاً مجرد عباءة يسترون بها طموحاتهم السياسية، كما يقول (حيث وجد هولاء وأولئك -أي أهل

(١) المصدر السابق، (ص ٣٤).

(٢) الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م، (ص ٢٢٩).

(٣) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المتخب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، (ص ٧٩).

السنة والفقهاء النصيين - في الهجوم على «علوم الأولئ» والتتذبذب بالفلسفة غطاء يبترون به معارضتهم العاقنة للدولة^(١).

ويرغم أن أحد أهم أسس اعتقاد أهل السنة «تعظيم السلف» التابع من معطيات موضوعية وهي النصوص الشرعية، إلا أن الجابري يفسر «تعظيم السلف» بأنه عملية هروب سياسي بسبب العجز عن المعارضة المسلحة! كما يقول (كان الاستبداد الذي عانى منه العقل البيني استبادين: استبداد الحكام بالسياسة، واستبداد السلف بالمعرفة، ومن دون شك فإن الواقع في الثاني إنما كان بسبب الهروب من الأول، بسبب عدم القدرة على مواجهته)^(٢).

وربما يكون أكثر علوم الإسلام تعرضاً للتشكيك والارتياب والقدح في الخطاب الحداثي المعنى بإعادة تأويل التراث هو علم أصول الفقه، فقد تتبع عبد المجيد الصغير مباحث اللغة والإجماع والاختلاف ونحوها في المدونة الأصولية، لا ليرى فيها دوافع «موضوعية» لبحث وتحقيق هذه المسائل، بل الدافع هو دافع «سياسي»، وهو لهفة رجل العلم في الإسلام على سلطنته العلمية، ويحثه عن التفاؤل! كما يقول الصغير عن علم أصول الفقه (ولا يملك مؤرخ الأفكار إلا أن يعجب بذلك الإصرار من قبل «رجل العلم»

(١) الجابري، نحن والتراث، المركز الشناوي العربي، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م، (ص ٣٧).

(٢) الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، ١٩٩٦م، (ص ١٣٥).

على إثبات سلطته المعرفية^(١).

وحين يتحدث الأصوليون أن من أغراض علم أصول الفقه ضبط الاستدلال بسبب الفساد الذي وقع في الملكة اللغوية، يرفض عبد المجيد الصغير مثل هذه الدوافع الموضوعية، ويرمز باستعمال السجع المتتكلف إلى الدوافع السياسية فيقول (أن نتكلم عن فساد الملكة لا فساد الملكة! وأن نعي بأن المقصود الأكبر لدى الفقيه الأصولي لم يكن تقييد اللسان، بقدر ما كان تقييد اليد والسلطان)^(٢).

وهكذا -أيضاً- لا تسلم علوم اللغة العربية من افتراض الخطط السياسية! حيث يتحدث الجابري عن نشأة علم البلاغة، ويحاول أن يلصق به خلفيات سياسية أيضاً، حيث يقول (الاهتمام بوضع شروط لإنتاج الخطاب البلاغي المبين لم يبدأ إلا مع ظهور الأحزاب السياسية والفرق الكلامية)^(٣).

وحصيلة الثروة الفقهية المتلاطمة المنقوله إلينا في كتب التراث لم يعبر منها إلينا إلا ما وافقت السياسة عليه! كما يقول عبد المجيد الشرفي: (يلخصه مجمل التأويلات التي من شأن الرسالة النبوية أن تكون مستعدة لقبولها، وبالاحتفاظ بتأويل واحد، هو التأويل

(١) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المتنبّع العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، (ص ٢١٢).

(٢) المصدر السابق، (ص ١٨٢).

(٣) الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، ١٩٩٦م، (ص ٢٠).

الذي دعمته السلطة السياسية حتى أصبح رسمياً^(١).

ويكرر الشرفي ذات الفكرة، وهي فكرة استشرافية غسلها الزمن من التكرار، في كتاب آخر له فيقول (ولقد كان الحكماء الإسلاميون يعتقدون باستمرار ما يذهب إليه الفقهاء والأصوليون، لأنه يخدم مصلحتهم العاجلة، ويضفي على استبدادهم مشروعية دينية)^(٢).

وأما أطروحة جولدزير التي وسعها شاخت وسبقت الإشارة إليها، في أن الأحاديث النبوية اختلقها الفقهاء لاحقاً لتأييد أقوالهم، فيكررها أيضاً عبد المجيد الشرفي بنفس المقادير، فيقول (ومنها ما وردت فيها أحاديث متناقضة، وهي موضوعة لاحقاً على الأرجح، لتأييد حل من الحلول التي ارتضتها أئمة المذاهب)^(٣).

وأما علماء المسلمين من غير العرب، فلم يطلبوا العلم ديانة ونهمة للمعرفة في نظرهم، بل بحثاً عن السياسة أيضاً، كما يقول عبد المجيد الشرفي عن أهل العلم من غير العرب (ونظراً إلى ما كان للذين من منزلة في التفوس، فإنهم قد سعوا عن طريق الاشتغال بعلوم الدين إلى اكتساب سلطة معنية تبعوضهم عن السلطة السياسية التي حرموا منها)^(٤).

(١) عبد المجيد الشرفي، *لبنات: في المنهج وتطبيقه*، دار المدار الإسلامي، (ص ٤٩).

(٢) عبد المجيد الشرفي، *الإسلام والحداثة*، دار الجنوب للنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، (ص ١٠٥).

(٣) عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، (ص ١٤٧).

(٤) عبد المجيد الشرفي، *لبنات: في المنهج وتطبيقه*، دار المدار الإسلامي، (ص ٨٨).

ويبلغ التسييس بفهمي جدعان ملئاً يسح دموع التناقض والتضارب، فالمعزلة المترافقون للقصر العباسى والذين تولوا كبر المحنـة واضطهاد الناس يظهرهم بمظـر المبادئـين الأخـلاقيـين، ويـعذر لهم قـائلاً (ليس من الإنـصاف أنـ تمـثل حـالـةـ المـعـزلـةـ العـمـلـيـنـ فيـ هـيـةـ الـمـنـافـقـينـ وـالـأـنـهـازـيـنـ). فالحالات المفردة يقابلها حالات أخرى لـمعـزلـةـ وـاقـعـيـنـ عملـواـ فيـ خـدـمـةـ السـلـطـانـ بـنـزـاهـةـ وـتـجـرـدـ^(١) وأما أـحمدـ بنـ حـنـبلـ المـظلـومـ المـضـطـهـدـ فهوـ يـظـهـرـ بمـظـرـ السـيـاسـيـ الـأـنـهـازـيـ النـفـعـيـ، كماـ يـقـولـ جـدـعـانـ عنـ أـحـمـدـ بنـ حـنـبلـ (كانـ أـحـمـدـ بنـ حـنـبلـ يـعـلـمـ أـنـ المـصـدـرـ الرـئـيـسـيـ لـقوـتهـ يـكـمـنـ فـيـ الـعـامـةـ، فـكـانـ يـقـيـسـ حـرـكـاتـ وـسـكـنـاتـ، لـأـنـ فـيـ ضـوـءـ مـقـيـاسـ رـضـوانـ اللـهـ وـحـدـهـ، وـإـنـماـ أـيـضاـ فـيـ ضـوـءـ ماـ يـترـبـ عـلـىـ هـذـهـ الـحـرـكـاتـ وـالـسـكـنـاتـ مـنـ تـأـيـيرـ عـلـىـ النـاسـ وـالـعـامـةـ)^(٢).

فالجلاد نـزيـهـ متـجـرـدـ، والـضـحـيـةـ مـجـرـدـ اـنـهـازـيـ يـبـحـثـ عـنـ الشـهـرـةـ، نـتيـجـةـ تـرـكـلـ نـفـسـهـاـ بـنـفـسـهـاـ، هـذـاـ هوـ الـبـحـثـ «ـالـعـلـمـيـ»ـ عـنـ الـحدـائـيـنـ الـعـربـ! وـسـرـجـيـ الـكـلـامـ تـفصـيـلـاـ عـنـ أـطـرـوـحةـ المـحـنـةـ للـبـابـ الـثـالـثـ الـمـكـرـسـ لـهـاـ تـفصـيـلـاـ.

وـمـنـ الـمـهـمـ طـبـعـاـ استـكـشـافـ مـوـقـعـ التـسـيـيسـ فـيـ الـعـقـلـ الـحدـائـيـ الـعـرـبـيـ وـمـنـبعـهـ الـاستـشـراـقـيـ، وـأـنـهـ لـيـسـ سـلـوـكـاـ عـرـضـيـاـ، وـإـنـماـ أـصـلـ منـهجـيـ وـاعـ، حـيـثـ يـقـولـ الـجـاـبـرـيـ فـيـ تـأـصـيلـ نـظـريـ لـتـسـيـيسـ يـصلـ

(١) فـهـيـ جـدـعـانـ، الـمـحـنـةـ، دـارـ الشـرـوقـ، الطـبـعـةـ الـأـوـلـىـ، ١٩٨٩ـ، (صـ ٢٧٢ـ).

(٢) الـمـصـدـرـ السـابـقـ، (صـ ٢٨١ـ).

بالنطوف في التسييس إلى أعلى الموجة (أية ثقافة هي في جوهرها عملية سياسية)^(١).

ومع أن هذه العبارة السابقة عامة لـ«كل» الثقافات، بما يعني أنها -على الأقل- س تكون في موضع المساواة مع الأمم الأخرى حال تم تسييسنا، إلا أن الجابري يفاجئنا، ويُخيب أملنا، حتى في الطمع بالمساواة في التسييس! وبخصوص التراث العربي الإسلامي بتسييس استثنائي! حيث يقول الجابري (في التجربة الثقافية العربية يجب أن نضع السياسة مكان العلم في التجربتين اليونانية والأوروبية الحديثة...)، فاللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن بحدتها «العلم»، وإنما كانت تحددها «السياسة»^(٢).

فالعلم والصراع العلمي، والحرراك المعرفي، هو المحرك عند اليونان والأوروبيين، لكن تراثنا الإسلامي وعلومنا الشرعية في نظر الجابري لم يكن من يصنعها العلم، بل صنعتها الدوافع السياسية! هل يقول هذا رجل ألم أدنى إلماً بتاريخ الحضارات؟

ومثل هذا النطوف التسيسي لدى الجابري هو الذي يقوده لمحاكاة الحالات الخصبة المدهشة، كتفسيره مثلاً لنشوء مذهب الظاهري، حيث اعتبر الجابري أن انتهاج ابن حزم للمذهب الظاهري هو مشروع سياسي ضد الفاطميين والعباسيين! كما يقول الجابري:

(١) الجابري، *تكوين العقل العربي*، مصدر سابق، (ص.٦).

(٢) المصدر السابق، (ص.٣٤٦).

(ظاهرية ابن حزم كانت موقف سياسي، لا، بل إنها كانت بمثابة إعلان نضالي للمشروع الأيديولوجي الذي كان يختبر في الأندلس، ليكون السلاح النظري الذي تواجه به الدولة الأموية هناك خصميها التاريخيين: الفاطميين في مصر، والعباسيين في بغداد)^(١).

فالجابري هنا يرى أن المنهج الظاهري عند ابن حزم أراد به أن يكون سلحاً للدولة الأموية ضد الفاطميين والعباسيين! وستناقش هذه الفرضية في فصل المناقشات القادم.

وربما لاحظ القارئ طول المدة الزمنية التي اشتغل عليها التسييس لتاريخ العلوم الإسلامية منذ الحقبة الاستشرافية إلى الحداثيين العرب طوال القرن الماضي، وأن هذا يتوج غالباً استنزاف هذا المستوى من الاشتغال ووصوله إلى نهايته، ولذلك فإن الأبحاث الحداثية الأخيرة التي لم تستطع أن تجترح أفقاً بحثياً جديداً في دراسة تاريخ التراث لم يكن أمامها إلا المزايدة على التسييس السابق والإيمان في نسج التخيّلات السياسية لاستجداء قناعة القارئ بأن ثمة جديداً، وهذا مشهد يتكرر في المستويات البحثية التي بلغت نهايتها ونضب ماء حفلها.

ومن النماذج التي تجسد هذه الظاهرة -أعني الإيمان في المزايدة في الموضوعة التي وصلت نهايتها للظهور بمظهر الإضافة- البحث الذي صدر أخيراً (٢٠٠٩م) للباحث التونسي الحداثي

(١) الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، (ص ٣٠١).

د. حمادي ذوب عن تاريخ أصول الفقه بعنوان (جدل الأصول والواقع)، وأشرف عليه المدرب الحداثي د. عبد المجيد الشرفي، فقد سعى حمادي ذوب للتطرف في إشعال حرائق التسييس في غابة أصول الفقه، بلغة بوليسية تفترض أن كل عبارة في كتب أصول الفقه وراءها مؤامرات سياسية وصفقات نفوذ، ودعنا نعرض بعض النماذج.

فالقراءات القرآنية السبع المتواترة ليست إلا سلاحاً سياسياً كما يقول ذوب (تعد نظرية القراءات السبع أحد الأسلحة النظرية الفتاكه التي عوّلت عليها سلطة الخلافة العباسية)^(١).

والحديث المتواتر ليس طريقة يفيد العلم واليقين، بل هو سلاح سياسي كما يقول (تحوّل المتواتر إلى أدلة للصراع المنعفي)^(٢). وكلام الأصوليين عن سنة الخلفاء له هدف سياسي كما يقول (الصورة الوردية التي حاولت المدونة الأصولية أن ترسمها لحكم الخلفاء الراشدين ليست سوى صورة مثالية فرضتها عليهم اختيارات سياسية وعقائدية، برزت في وقت متأخر لتجميل كل مراحل حكم الخلفاء المسلمين، لأن أي مس بإحدى حلقات سلسلة الخلافة، قد يهدد خلفاء الحاضر)^(٣).

(١) حمادي ذوب، جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، (ص ١٢٤).

(٢) المصدر السابق، (ص ١٨١).

(٣) المصدر السابق، (ص ٦٤٦).

وهي رسالة هذه فكرة سطحية قوامها: الإتيان لكل قاعدة من قواعد أصول الفقه تعكر على انسياط المحدثة الغربية لمجتمعنا، ثم إبراز من خالق فيها وأبطل حجيتها في التراث الإسلامي والتنويه به، واتهام من يثبت القاعدة بأن وراءه أهداف سياسية، هذا كل ما في الأمر.

وحمادي ذويب عموماً لا يخفي إلحاده المتشنج، فقد عقد في كتابه هذا فصولاً احتفى فيها بالطاعنين في القرآن كابن الراوندي وأبي بكر الرازي ونحوهما، وعرض وقاحتهم ضد كتاب الله في مقام التنويه والإعجاب، ثم قال (وكل هؤلاء دفعهم انتصارهم للعقل والمنطق إلى رد ما بدا لهم تناقضها في القرآن، أو قصضاً لا يصدقها العقل)^(١).

ومما لفت انتباхи في كتاب حمادي ذويب أن الرجل منخفض الأمانة العلمية في البحث، فيأخذ من بعض المعاصرين دون عزو، وبعضها بالأسطر، ومن نماذج سرقات حمادي ذويب هذا النموذج:

يقول الدكتور رضوان السيد ومنع زيادة في الدراسة التي قدما لها لكتاب المسائل في الخلاف للنسابوري:
(إذ سيطر كل من ثمامة بن أشرس (-٢٣٤هـ) وأبي دؤاد (-٢٤٠هـ) على الكثير من أمور الدولة، وقادا بالتعاون مع الشيعة في البلاط حملة

(١) المصدر السابق، (ص ١٣٦).

ضد المحدثين أدت إلى ما هو معروف في التاريخ باسم «المحتة»^(١).
فجاء حمادي ذويب ونقل الأسطر الثلاثة كما هي دون عزو،
حيث يقول حمادي ذويب:

(اتس بسيطرة رجال المعتزلة - على غرار ثامة بن الأشمر
(ت٢٤٠هـ) وأبن أبي دؤاد (ت٢٤٠هـ) - على الكثير من أمور الدولة، وقد
قاد هؤلاء بالتعاون مع الشيعة في البلاط حملة ضد المحدثين، أدت إلى ما
هو معروف باسم المحتة)^(٢).

وهاهنا موقف طريف يقع في مثله دوماً من يختلس من غيره،
وهو أن يكون في النص المسروق معلومة مشكلة، فيتبهه السارق
بمشكلته ذاتها.

فرضوان السيد في النص المنسوق عنه ذكر أن وفاة ثامة بن
أشرس كانت سنة (٢٣٤هـ) وهذا فيه إشكال، فإن عامة المؤرخين
والمترجمين على أنه مات سنة (٢١٣هـ) كما ذكره ابن الجوزي وأبن
حجر وأبن تغري بردي والزركلي وغيرهم، وذهب بعض الباحثين
لتاريخ أخرى مقاربة^(٣)، فهذا التاريخ الذي ذكره رضوان السيد إما

(١) مقدمة المحققين في الدراسة التي قدمها بها لكتاب: أبي رشيد البسابوري، المسائل في
الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق رضوان السيد ومن زيادة، معهد الإنماء
العربي، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م، (ص٩).

(٢) حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، مصدر سابق، (ص٢٥).

(٣) انظر تعليق أيمن فؤاد في: ابن التديم، الفهرست، تحقيق أيمن فؤاد سيد، مؤسسة
الفرقان، ١٤٣٠هـ، (ص٥٧٥).

أن يكون وهما وذهولاً أو يكون استنتاجاً خاصاً، والمهم أن حمادي ذويب قص أسطر رضوان السيد، ولصقها في كتابه هو، بما فيها من تواريف دون انتباه لالتباسات ذات الصلة بمحتوياتها.

الفصل الثالث

مناقشات

١- تسييس حديث شد الرحال:

رأينا في التسييس عند المستشرقين كيف أن جولدزير يتهم الإمام الزهري بأنه اخترق حديث «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد» ليدعم سياسياً موقف عبد الملك بن مروان ضد ابن الزبير، ومن الواضح هنا أن جولدزير حين حبك هذا الفيلم لم يراجع تواريخ الأبطال الذين اختارهم لفيلمه! ولتأمل سوياً جدول الزمن للأحداث:

ولد الزهري سنة (٥٥١هـ) كما نقل الذهبي عن المؤرخين^(١).
وقتل ابن الزبير عام (٧٣٣هـ) في المعركة المشهورة مع الحجاج^(٢).

(١) الذهبي، تاريخ الإسلام، دار الغرب، تحقيق بشار معروف، (ص ٥١١ / ٥).

(٢) المصدر السابق، (ص ٤ / ٨٤٠).

ثم وفـد الزهـري علـى عبد المـلك بن مـروـان عام (٨٢هـ)^(١).

وهـذا يعـني أنـ الزهـري حين تـعرـف عـلى عبد المـلك بن مـروـان كان ابنـ الزـبـير قد مـات قـبـل تـسـع سـنـوات! أيـ أنـ الفـترة التـي تـعرـف فيهاـ الزـهـري عـلى عبدـ المـلك لمـ تـكـن أصـلـاـ فـترةـ المـنـافـسـةـ السـيـاسـيـةـ بـيـنـ ابنـ الزـبـيرـ وـعبدـ المـلكـ، بلـ كـانـتـ هـذـهـ المـنـافـسـةـ التـارـيـخـيـةـ جـزـءـاـ مـنـ مـاضـيـ اـنـتـهـيـ، وـانتـهـتـ حـيـثـيـاتـ وـظـرـوفـهـ، باـسـتـقـرارـ الـأـمـرـ لـعـبدـ الـمـلـكـ بنـ مـروـانـ.

فـكـماـ تـرىـ أنـ كـرـونـوـلـوـجـياـ الـأـحـدـاثـ (الـتـسـلـسـلـ التـارـيـخـيـ) يـجـعـلـ هـذـاـ حـكـاـيـةـ الـجـوـلـدـزـيـهـرـيـةـ مـجـرـدـ خـيـالـ فـيـ الرـحـلـةـ عـبـرـ الزـمـنـ! وـأـوـلـ مـنـ نـبـهـ إـلـىـ هـذـهـ مـفـارـقـاتـ التـارـيـخـيـةـ فـيـ حـكـاـيـاتـ جـوـلـدـزـيـهـرـ عنـ الزـهـريـ هوـ الشـيـخـ مـصـطـفـيـ السـبـاعـيـ رـحـمـهـ اللـهـ (تـ ١٣٨٤هـ)، بلـ إـنـ الشـيـخـ السـبـاعـيـ سـافـرـ لـعـدـدـ مـنـ الـجـامـعـاتـ الـغـرـيـبـةـ فـيـ مـتـصـفـ الـخـمـسـيـاتـ، وـالتـقـىـ بـالـمـسـتـشـرـقـينـ وـبـاـحـثـهـمـ حـولـ هـذـهـ الـأـخـطـاءـ الـفـظـيـعـةـ فـيـ التـائـجـ الـتـيـ تـسـرـيـ بـيـنـهـمـ كـبـحـوـثـ مـعـتـمـدـةـ، وـمـنـ ذـلـكـ أـنـ الشـيـخـ السـبـاعـيـ التـقـىـ حـيـنـذـاـكـ فـيـ هـولـنـداـ بـجـوزـيـفـ شـاختـ (تـ ١٩٦٩مـ)، وـشـاخـتـ مـنـ أـعـلـامـ الـمـسـتـشـرـقـينـ فـيـ تـارـيـخـ الـحـدـيـثـ وـأـصـوـلـ الـفـقـهـ، وـهـوـ حـاـمـلـ رـاـيـةـ جـوـلـدـزـيـهـرـ، حـيـثـ يـقـولـ الشـيـخـ السـبـاعـيـ :

(١) ابنـ عـساـكـرـ، تـارـيـخـ دـمـشـقـ، تـحـقـيقـ عـمـرـ الـعـمـروـيـ، دـارـ الـفـكـرـ، الطـبـعـةـ الـأـوـلـىـ، ١٤١٨هـ، (صـ ٥٥/٣٠٦).

(وفي جامعة ليدن بهولندا اجتمعت بالمستشرق اليهودي شاخت، وهو الذي يحمل في عصرنا هذا رسالة جولدتساير، وباحثته طويلاً في أخطاء جولدتساير، وعمده تحريف التصووص التي ينقلها عن كتبنا، فأنكر ذلك أول الأمر ... قلت له: كيف جاز لجولدتساير أن يحكم على الزهري بأنه وضع حديث فضل المسجد الأقصى إرضاء عبد الملك ضد ابن الزبير، مع أن الزهري لم يلق عبد الملك إلا بعد سبع سنوات من مقتل ابن الزبير؟ وهنا أصفّ وجه شاخت، وأخذ يفرك يدّاً بيده، ويداً عليه الغيط والاضطراب، فأنهيت الحديث معه^(١).

وهذا الموقف فيه مفارقة تشد انتباهي كثيراً، لماذا يغضب المستشرقون إذا طعن في أغراضهم ومقاصدهم، وهم يطعنون ليلاً نهار في مقاصد وأغراض أئمة السلف العلماء الزهاد؟

والحقيقة أن من له خبرة بفن (شجرة الإسناد) المتضمنة فحص تفرع طرق المرويات ومدار الإسناد، ونقاط التقائه وتشعبه؛ يدرك جيداً أن حديث «شد الرحال للمساجد الثلاثة» لو أسقطنا منه الزهري أصلاً، لبقي الحديث قائماً، لأنه مروي من طرق أخرى عن صحابة آخرين! فلم ينفرد به الزهري أساساً!

فهذا الحديث رواه عن النبي ﷺ ثلاثة من الصحابة، ورواه

(١) السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ، (ص ١٥).

عن كل منهم رواة، وانتشر الحديث قبل أن يولد الزهري، فالزهري لم يكن إلا أحد الرواة لطريق أحد الصحابة، والصحابة هم: أبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وحديثهما في الصحيحين، وجاء أيضاً من طريق ابن عمر، والزهري إنما رواه عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة، ولم ينفرد برواية طريق أبي هريرة، بل شاركه غيره عن سعيد بن المسيب، وشارك سعيداً غيره عن أبي هريرة، فالزهري إنما روى الحديث في الطبقة الثالثة، وانتشر الحديث قبله في طبقتين! فشجرة الإسناد تطوح بخيال جولديزير! فلتحذف رواية الزهري من أصلها، فسيبقى الصحابة الذي رووا الحديث ونقل عنهم من غير طريق الزهري!

٢- مناقشة تسييس الظاهرية:

رأينا في التسييس عند الحداثيين العرب كيف اعتبر الجابرية أن انتهاج ابن حزم للمذهب الظاهري هو مشروع سياسي ضد الفاطميين والعباسيين، والحقيقة أن من له أدنى خبرة بتاريخ الأندلس يدرك كمية تنافر هذه الرواية المتخللة مع معطيات الواقع، وعدم إمكانيتها التاريخية أصلاً، ذلك أن بنى أمية في الأندلس، هم أصلاً على مذهب مالك، بل خلفاء بنى أمية في الأندلس هم الذين اعتمدوا مذهب مالك كمذهب رسمي، حيث كان يحيى بن يحيى الليثي (ت ٤٣٤هـ)، تلميذ مالك هو أعلى سلطة في تولية وعزل القضاة، وكان له جاء عند حكام بن أمية في الأندلس وخصوصاً

ال الخليفة عبد الرحمن بن الحكم بن هشام الأموي (ت ٢٣٨هـ)^(١)، وكانت الأندلس قبل ذلك على مذهب الأوزاعي إلى سنة ٢٢٠هـ^(٢)، حتى قال ابن حزم عن منزلة يحيى الليبي عند خلفاء بني أمية وأنه هو الذي نشر مذهب مالك (يعنى بن يحيى) كان مكتباً عند السلطان، فكان لا يلي قاضٍ في أقطارنا إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبـه^(٣).

وابن حزم خصومته الأساسية في الأندلس كانت مع المذهب المالكي أساساً، الذي هو مذهب بني أمية الرسمي في الأندلس، فكيف يكون منهجه الظاهري لخدمة بني أمية في معركة دولية، وهو خصم لمذهبهم الفقهي الرسمي؟!

بل الأعجب من ذلك، أن ابن حزم (٣٨٤-٤٥٦هـ) حين بلغ أوجه العلمي لم يكن هناك أصلاً مشروع فعلي لدولة بني أمية، بل كانت دولة بني أمية في الأندلس قد اضمحلت، إذ كان ابتداؤها مع عبد الرحمن الداخل (١٣٨هـ)، ثم تولى بعدهم بنو حمود (٤٠٧هـ)، وعمر ابن حزم آنذاك (٢٣) سنة! وبقي ابن حزم تحت حكم بني حمود، وأما ما بقي لبني أمية من أسلاء سياسية، فإنما كان

(١) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق كرلان وبروفسال، دار الثقافة، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، (ص ٨٠).

(٢) النهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق بشار معروف، دار الفرب، (ص ١٣١/٧).

(٣) الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق بشار عواد وزميله، دار الغرب، (ص ٥٦٧) مع ملاحظة أن الحميدي يروي مباشرة عن ابن حزم.

صراعها الأخير من أجل البقاء مع الداخل الأندلسي نفسه^(١)، ولا تستطيع أصلاً أن تبلغ مرتبة التزاع الدولي مع بغداد والقاهرة^(٢)، ثم انفجرت أزمة ملوك الطوائف، وانحلت مسبحة الأندلس، وابن حزم نفسه روى مشاهداته تلك حيث قال (فكتنا على ذلك إلى أن انقطعت دولة بنى مروان، وقتل سليمان الظافر أمير المؤمنين، وظهرت دولة الطالبية، وبهيع علي بن حمود الحسني المسمى بالناصر بالخلافة، وتغلب على قرطبة وتملّكها)^(٣).

فكيف يعقل أصلاً ضمن هذه الإحداثيات التاريخية أن يكون ابن حزم ترك المذهب الرسمي لبني أمية الذين تهاووا ودخلوا في نعاس الغياب التاريخي، وتبني القول بالظاهر، ليكون سلاحاً لدولة بنى أمية ضد بغداد العباسيين وقاهرة الفاطميين؟

وغاية علاقة ابن حزم مع بنى أمية هي الاتمام لهم لوشائج اجتماعية، حيث كان والد الفقيه ابن حزم، وهو الأديب أحمد بن حزم من وزراء المنصور بن أبي عامر الذي كان يدير ولاية هشام الثاني المؤيد لصغره، ونفوذ المنصور ودهائه^(٤)، وجّد ابن حزم

(١) انظر تفصيل ذلك في: الحميدي، جنة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق بشار عواد وزميله، دار الغرب، (ص ٤٩).

(٢) ابن حزم، طرق الحمامـة، منشور ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م، (ص ١/ ٢٦١).

(٣) عبد الواحد المراكشي، الموجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد العريان، لجنة إحياء التراث، (ص ٧٢).

الأبعد مولى ليزيد بن أبي سفيان^(١)، ولذلك ذكر أهم مؤرخ أندلسي وهو أبو مروان ابن حيان (ت ٤٦٩هـ) في فصل خاص كرسه لأخبار ابن حزم أن ابن حزم كان يتشيع لبني أمية^(٢)، لكن الواقع أن هذا لم يكن يمنع ابن حزم الذي لا يعرف المجاملات أصلًا أن يشنع في كتبه الفقهية على البدع والمخالفات الشرعية التي أحدثها بني أمية^(٣)، بل إن ابن حزم يقول عن مروان بن الحكم الأموي (مروان) ما نعلم له جرحة قبل خروجه على أمير المؤمنين عبد الله بن الزبير^(٤) وهذا الموقف الحاد ضد التركية السياسية لبني أمية كاف لوحده في التدليل على زيف تesis ظاهرية ابن حزم وأنها خدمة لبني أمية.

وهذه القصة التخيالية لدى الجابري أن الظاهرية عند ابن حزم هي مهمة سياسية لأجل بني أمية في الأندلس وضد العباسيين والفاطميين، تشبه القصة المشهورة الأخرى، حين قدم نصر أبو زيد بحثاً للترقية بعنوان (الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية) وادعى فيه أن الشافعي يقوم بمهمة سياسية من أجل بني أمية، برغم

(١) الحبشي، جلوة المقربين في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق بشار عواد وزميله، دار الغرب، (ص ٤٤٩).

(٢) نقل هذا الفصل الشين لابن حبان: ابن بسام الشترنبي، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، (ص ١/١٣٨).

(٣) انظر مثلاً: ابن حزم، المحلى، تحقيق عبد الفتاح البناري، دار الفكر، (ص ٢/١٧٨)، (ص ٣/٢٩٤).

(٤) ابن حزم، المحلى، مصدر سابق، (ص ١/٢٢١).

أن دولة بنى أمية كانت قد انتهت أصلاً بمقتل آخر خلفائهم مروان الحمار عام (١٣٢هـ) قبل ولادة الشافعي عام (١٥٠هـ)، وقد كتب كثير من الأساتذة حينها سخرية وتهكمًا من هذه الأطروحة التي لم تتبه لأبجديات تاريخية، فماذا صنع نصر أبو زيد؟ طبع الكتاب وادعى في مقدمته أن هناك خطأ طباعياً في كلمة الأمويين وأنه كان ي يريد أن يكتب العلوين^(١).

والمراد هنا أن هذا النموذج الذي نقشناه هو شاهد حيوي على التسييس الرخيص في البحث العدائي العربي، وأنه مجرد إلقاء تهم تسييسية مجانية، وتخليل علاقات سلطوية بين شخصيات التراث دون براهين ولا فحص حديثي، بل حين يدرس الباحث الموضوعي المعطيات والظروف التاريخية لمحل التسييس يصطدم بطوابير التناقضات والفارقز الزمنية غير المأخوذة في الاعتبار، وقد كما شاهدنا سوياً نموذجاً استثنائياً مشابهاً لدلي جولدزير حين اتهم الإمام الزهربي باختراع حديث «شد الرحال إلى المساجد الثلاثة» لخدمة عبد الملك بن مروان ضد ابن الزبير، برغم أن الزهربي حين تعرف على عبد الملك بن مروان كان ابن الزبير قد قتل قبل تسع سنوات!

ويهمني جداً التنويه هنا إلى ضرورة اختبار وفحص

(١) نصر أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، (ص ٥٨).

الأطروحات الاستشرافية، وشروحاتها الحداثية العربية، على ضوء «التاريخ» أولاً، وقبل كل شيء، فكتب التأويل العدائي العربي للترااث مكتنزة بinterpretations وتحليلات لا يمكن وقوعها إلا بالرحلة عبر الزمن لتلتقي شخصيات الملحمة المتخيّلة!

٣- مثقفو البلاط:

ثمة تضارب كثيف في سلوك الحداثيين، فهم حين يقرؤون تاريخ أئمّة السلف يحاسبونهم بمثاليات سياسية تدين وتشجب أي واقعية في مداراة وتحاشي ولادة الجور والظلم، بينما هؤلاء الحداثيون في واقعهم ضالعون في شهر عسل مع السلطة، فالجابري مثلاً يزيد على أئمّة السلف في مدارانهم المستبد لأجل مصلحة الشريعة، وهو يقع فيما هو دون ذلك، فيداري المستبد لمصلحة الحزب.

فالتابع للتطور السياسي في المغرب يعرف أن الجابري من مهندسي التقارب بين البلاط الملكي وحزبه السياسي، وهو حزب الاتحاد الاشتراكي^(١)، وتمت المصالحة بيمين اليوسفي، جوريا تشوف الاتحاد الاشتراكي كما أطلق عليه بعض الصحفين المغاربة، وأحرق فيها بخور «الكتلة التاريخية» المستعارة من جرامشي^١ حيث طرح الجابري مفهوم «الكتلة التاريخية» المستعارة

(١) لفهم المبقيات التاريخية التي حكمت هذه التطورات لحزب الاتحاد الاشتراكي الذي يتسم له الجابري انظر كتاب: محمد ضريف، الأحزاب السياسية المغربية، نشر المجلة المغربية، ١٩٩٣م، (ص ١٩) وما يليها.

من غرامشي من أجل شرعنة يسارية للتحالف مع القصر، وقد طرحت أول مرة في مجلة المستقبل العربي عدد نوفمبر ١٩٨٢م جواباً على سؤال الأجرد بقيادة التغيير، ثم استمر يعيد عرضه بشكل متكرر في مقالات لاحقة، وفي أحد نصوص هذا المقال/الأطروحة المنشورة عام ١٩٨٨م نص الجابري على أن من المصالح التي يجب العناية بها ما سماه نصاً (حقوق أهل الحل والعقد)^(١) ويقصد بها القصر! فهذا عين ما عاشه على أئمة السلف، بل هذه براجماتية مع الاستبداد أشد مما انتقد في التراث السياسي الإسلامي!

والجابري نفسه هو الذي كان يقول في سلسلة مقالاته عن الديمocratie في المغرب (الملك يتمتع بشرعية تاريخية لا ينزع فيها أحد)^(٢)، بل ويقول الجابري عن الجlad الحسن الثاني في نفس المقالة (الملك الحسن عاش معمول الشرعية الوطنية وتربي في حضنه)^(٣)، هذا هو الجابري الذي كان يقول في نقد التراث الإسلامي (إن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من رفض مبدأ الأمر الواقع)^(٤).

(١) أعيد نشر المقال في كتاب لاحق، انظره في: الجابري، الديمocratie وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م، (ص ٧٥).

(٢) الجابري، مقالة بعنوان: «المعارضة ضرورية للملك. والملك ضرورياً للمعارضة»، ضمن سلسلة مقالات: (الانتقال إلى الديمocratie: المغرب نموذجاً).

(٣) المصدر السابق.

(٤) الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٤م، (ص ٣٦٢).

فهل يسوغ للجابري كل تلك المداراة للمستبد لأجل مصلحة حزبه الاشتراكي، وتحرم على أئمة السلف مداراة المستبد لأجل مصلحة الشريعة؟

ومع أن الجابري أراد إقناع الرفقاء الماركسيين بالشرعية التقدمية للتحالف مع المستبد بالاستعانة بفكرة الكتلة التاريخية الغرامشية، إلا أنه بقي هناك من يلومه على ذلك ويزايد عليه باتجاه المزيد من الثورية، حتى أنه نقل مرة في شيء من الشعور بالمرارة بعض حواراته مع رفقاء دربه الثوريين الذين خالفوه، حيث يقول الجابري في موضع آخر (إذا ثُنِتْ أَنْ تَعْاملَنِي مُعَامَلَةَ الْخَصْمِ الْأَيْدِيُولُوْجِيِّ فَيُمْكِنُ أَنْ تَرْسِّنِي بـ «الإصلاحية» وـ «الواقعية»، وتصف نفسك بـ «الثوري») ^(١).

وهكذا كثير من المفكرين العرب الذي يزايدون على فقهاء الترات الإسلامي في واقعيتهم السياسية كانت لهم أحضان دافئة في معاطف السلطة، فالعروي -مثلاً- كان مقرئاً من الجlad الحسن الثاني، بل كتب العروي كتاباً عن الحسن الثاني في العام ٢٠٠٥م بعنوان (المغرب والحسن الثاني) يحاول فيه تخفيف حدة النقمة ضد الحسن الثاني، الحسن الثاني صاحب تزمامارت يكتب العروي عنه كتاباً يبرز مناقبه، بل روى فيه أنه أرسله الحسن الثاني إلى فرنسا ليخفف من حدة النقد الموجه للملك، ثم يأتي العروي ويزايد على

(١) الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، (ص ٦٦).

الواقعية السياسية لفقهاء التراث الإسلامي، الذين لم يبلغوا أصلًا أن يكونوا رسلاً إعلاميين للجلادين.

وهذا فهمي جدعان لما سئل عن أهم المفكرين في العالم العربي، ذكر أسماء المفكرين المشهورين ثم أدخل بينهم من له به رومانسيّة سياسية، ولاحظ هذا السؤال الذي وُجه لفهمي جدعان وكيف أجاب عنه، في فصلية (نزوٰي) الصادرة عن مؤسسة عمان للصحافة، حيث جاء في الحوار:

(السؤال: برأيك من هم الكتاب والمفكرون المعاصرون الذين تعتقد أنهم قدمو إسهامات جليلة للثقافة العربية المعاصرة؟

- فهمي جدعان: الحقيقة أن الفكر العربي المعاصر غني بالإسهامات الفكرية الرصينة، وعدد المفكرين الجادين الذين تيزوا بإسهامات ذات دلالة ليس قليلاً، وفي الفضاءات العربية المتعددة أسمع لنثبي بأن أذكر من المغرب العربي: محمد عابد الجابري وكمال عبداللطيف وعبدالله العروي...، ومن مصر السيد ياسين ومحمد أمين العالم وحسن حنفي وجابر عصفور...، ومن لبنان رضوان السيد، وناصيف نصار...، ومن عندنا في الأردن لا شك في أن الأمير الحسن بن طلال هو واحد من المفكرين العرب المرموقين الذين تجاوزت جهودهم الفضاءات العربية)^(١).
فأنت تلاحظ أن الجابري هو منظر التقارب مع القصر، والعروي يصنف لتلميع الجlad الحسن الثاني، ومؤرخ الأفكار

(١) حوار مع د. فهمي جدعان، مجلة نزوٰي الثقافية، العدد (٥٢)، أكتوبر ٢٠٠٧ م.

فهمي جدعان يعتبر الأمير الحسن بن طلال أحد كبار المفكرين العرب المؤثرين، وكثير من الحداثيين العرب يمارس ذات الدور، ثم يأتون في كتبهم عن التراث الإسلامي ويقدحون في أئمة الزهد والعلم من السلف بأن مقصودهم السياسة وأنهم يتملقون السلطة.

٤- السياسة خدمة الذات أم خدمة الدين؟

من أشهر مقولات التصور الإسلامي هي مسألة علاقة السياسة بالشريعة، والدولة بالدين، ومفهوم «إعداد القوة»، ومن الملاحظ أن المستشرقين وشراحهم الحداثيين العرب يتبعون المظاهر التي تؤكد حرص العالم والداعية على القوة السياسية لنشر الدعوة، وينظرون إليها باعتبارها بحثاً عن السلطة الشخصية، وهذا خلط شائع جداً، ولا يميزون بين القوة السياسية لتحقيق سلطة شخصية، والقوة السياسية لتحقيق سلطة للشريعة ويسط هيمتها على المجتمع.

فالبحث عن القوة والتفوز للسلطة الشخصية ذمها الله في قوله: «**وَتَلَكَ الْأَذَادُ الْآخِرَةُ بِمَهْلُوكِهَا لِلَّذِينَ لَا يُبَدِّلُونَ عَلَوْا فِي الْأَرْضِ**» [القصص: ٨٣]، وأما البحث عن القوة والتفوز لسلطة الشريعة فهذا مطلوب شرعاً أصلاً كما قال الله في ثلاثة مواضع من القرآن في التوبة والفتح والصف «**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ مَنِيبِهِ وَدِينِ الْحَقِّ** لِيُظْهِرُهُ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا» [التوبة: ٢٣]، وقال الله: «**وَأَعْصَدُوا لَهُمْ مَا أَنْسَطَفْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ زِبَاطِ الْجَيْلِ تُرْهِبُونَ** يُوهِّهُ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» [الأناشيد: ٦٠] وقال الله: «**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونُ**

الَّذِينَ كُلُّمُ لِلّهِ [الأناشيد: ٣٩]، ففي كل هذه الآيات ونظائرها يبحث القرآن المسلمين على توفير القوة والتفوز بسط هيمنة الخطاب الشرعي، في مقابل الدم والوعيد الشديد لمن يبحث عن التفوز لهيمته الشخصية.

ومن نبه على هذا الخلط الباحث الأنثربولوجي طلال أسد في دراسة له بعنوان «جيناليوجيا الدين» المنشورة عام (١٩٩٣م) حيث ذكر طلال أسد أنه (بسبب أن مثل هذه السلطة منجز تساندي بين السارد والجمهور، فإن السارد لا يستطيع أن يتحدث بحرية مطلقة، فتشمل شروط مفهومية وموسيقية يجب تحقيقها إذا أريد للخطاب أن يكون مقنعاً، وهذا هو الذي يجعلنا نضع موضع الشك محاولات علماء الاجتماع لعرض هذه الخطابات باعتبارها تمثل تلاعب القيادات المحلية بالرموز الدينية لإضفاء الشرعية على سلطتهم الاجتماعية)^(١) ويؤكد طلال أسد على أن الحركات الإسلامية تهدف لاستمداد السلطة للخطاب الديني لشخصياتها الذاتية.

٥- التناقض التسييسي:

العجب حقاً أن المستشرقين يبدون تألفاً من الطعن في مقاصدهم وأغراضهم ونراحتهم، مع أنهم لا يجدون أدنى غضاضة في الطعن والقدح ونسج القصص حول خيانة علماء الحديث في

(١) Asad T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, JHU Press, 1993, P, 210.

الأمة الإسلامية وأنهم اخترعوا الأحاديث لأغراض المصالح السياسية والمذهبية، ويطعنون في جمع الصحابة للقرآن وأنه سياسي، وهكذا.

لتتأمل مثلاً ما يقوله جابريلي في الرد على نقد أنور عبد الملك، حيث يقول (مادام أن الشرق لم ينبع في كسر عقدة الظنو والاشتباه والضفينة تجاه الاستشراق، فلا يحق له أن يتحدث عن أن الاستشراق في أزمة)^(١).

لو غيرك قالها يا غابريلي! أنسى طعونك وطعون قومك في علماء الإسلام: تارة بأنهم سرقوا علوم اليونان والهند وفارس وأهل الكتاب، وتارة بأن علماء الإسلام اختلفوا الحديث والفقه والتفسير لخدمة مصالحهم السياسية والمذهبية! والآن تخضب حين طعن أنور عبد الملك في أغراضكم وأنها تهدف لخدمة الهيمنة الغربية؟!

٦- توظيف أعداء الرسل لتقنية التسييس:

اتهام العلماء الموضوعين والمصلحين الصادقين بالأغراض السياسية وصفقات السلطة بهدف التخلص من عباء المناقشة والمحجة والدليل؛ ليس أسلوبًا حديثًا كما يتصور بعض الحداثيين العرب، وقد كنا رأينا د. عبد المجيد الصغير كيف يتوهם أن التسييس إنما كشفه أمثال جيب وشاخت وروزنثال وبرانشفيك! الواقع أن الاتهام بالأغراض السياسية أسلوب قديم نشأ في

(١) منشور في: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، (ص ٢٨).

الثقافات المختلفة السحرية التي واجهها الأنبياء بأنوار الوحي، ومن ذلك مثلاً أن نوحًا عليه السلام لما جاء بدعوته إلى أشراف قومه طعنوا في دعوته بأنه يريد السلطة والهيمنة واستتباع الناس له كما قال الله ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَقُولُ أَعْبُدُو اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٌ غَيْرِهِ أَفَلَا تَرَقُونَ ﴾ ﴿فَقَالَ الْمُلُوكُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مُّثْلُكٌ يُرِيدُ أَنْ يَنْفَضِّلَ عَلَيْكُمْ﴾ [المؤمنون: ٢٣-٢٤]. قال شيخ المفسرين الطبرى رحمة الله عن هذه الآية (يقول: يريد أن يصير له الفضل عليكم، فيكون متبوعاً وأنت له نبع) ^(١).

وهكذا نبى الله موسى عليه السلام لما جاء إلى المملكة الفرعونية بدعوته طعنوا في غرضه بأنه يريد الهيمنة والسلطة والكبرياء في الأرض، كما قال الله ﴿فَالْأَوَّلُ أَجْنَتَنَا لِتُلْهِنَّا عَنِّا وَجَدَنَا عَلَيْهِ مَا بَأَبَاهُنَا وَتَكُونُ لَكُمُ الْكَذِبَةُ فِي الْأَرْضِ﴾ [يونس: ٧٨]. وقد ذكر حاوية علم ابن عباس وهو الإمام مجاهد رحمة الله أن معنى الكبراء في هذه الآية هو إرادة السلطة، كما يقول مجاهد (أي السلطان في الأرض) ^(٢)، وقال الرازى ملخصاً أقوال المفسرين عن حجة فرعون وحاشيته هذه (قال المفسرون: المعنى ويكون لكما الملك والعز في أرض مصر؟! والخطاب لموسى وهارون) ^(٣)، ففرعون وحاشيته يتهمون دعوة

(١) الطبرى، مصدر سابق، (ص ١٧/٣٤).

(٢) الطبرى، جامع البيان عن تأويل آى القرآن، إشراف د. عبد الله التركى، دار هجر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، (ص ١٢/٤٠).

(٣) الرازى، مفاتيح النبپ، تفسير سورة يونس، آية (٧٨).

موسى بأنها ليست دعوة علمية موضوعية بل هي مشروع سياسي للهيمنة، في ضياعة أعمار الحداثيين العرب إذ يرددون حجج فرعون وقوم نوح يظنونها إيداعات شاخت وبرانشفيك!

وأقرب من هذا أن الله تعالى لما وعد أهل الحديبية غنائم خيبر جاء المخلفون يريدون المساهمة ليشاركون في عوائد الغنيمة، فأخبرهم النبي وأصحابه أن الله منع هذا عليهم، فماذا فعل المخلفون؟ طعنوا في غرض الصحابة ومقصدهم، وذكروا أن هذا المنع ليس منعاً موضوعياً، بل هو لدّوافع مادية للانفراد بالغنيمة وإقصائهم منها، كما قال الله ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا أَنْطَلَقُتُمْ إِلَى مَغَانِمَ إِلَّا تَخْذُلُوهَا ذَرْنَا تَسْتَعِمُكُمْ يُرِيدُوكُمْ أَنْ يَسْتَلُوا كَلْمَ أَنْتُمْ قُلْ لَنْ تَسْتَعِمُونَا حَذَّلَكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلٍ مُّسِيقُولُونَ بَلْ تَمْسِدُونَا بَلْ كَانُوا لَا يَقْهُرُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الفتح: ١٥]، قال المفسرون عن فحوى حجة المخلفين هنا (أي: بل ما يمنعكم من خروجنا معكم إلا الحسد لثلا شاركم في الغنيمة، وليس ذلك بقول الله كما تزعمون)^(١)، فانظر كيف ينكر المخلفون المعنى الشرعي ويررون أن الدافع لدى الصحابة هو دافع مادي وهو الاستئثار بالغنيمة!

والمراد أن الطعن في أغراض الأنبياء والعلماء والمصلحين بالدّوافع السياسية المادية هو أسلوب قديم ذكره القرآن، وإنما جاء المستشرقون وأكثروا من الطرق عليه في تفسير التراث الإسلامي، وجاء الحداثيون العرب واستعاروا ذلك منهم.

(١) الشوكاني، فتح القدير، مكتبة الرشد، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦هـ، (ص: ٤/ ١١٩).

الباب الرابع

تهريب استشراقيات المحنة



الفصل الأول

منعرجات استشرافيات المحنـة

موقف المستشرقين من محنـة الإمام أحمد يمكن أن نقول أنه حصل له انقلاب رأساً على عقب من المرحلة (الباتونية) إلى المرحلة (الفانسية) إن جاز الاصطلاح، وسأحاول إيضاح كيف تطور هذا الموقف الاستشرافي، ثم كيف اتصل إلى العرب وأعادوا إنتاجه، ثم كيف وصل واستقبله الشباب المتطلع للثقافة في السعودية.

بدايةً كان المستشرقون في القرن التاسع عشر جزءاً من المجتمع الغربي الذي يعيش أوج سحر النموذج الليبرالي، ولما بدؤوا يتوجهون الدراسات عن الفرق العقدية في تاريخ الإسلام، لاحظوا أن المعتزلة يعظمون النظر العقلي، وأنهم ينكرون القدر ويرون أنه إجبار للإنسان، ففهم الباحثون الغربيون أن هذه الفرقـة هي أقرب الفرق إلى روحهم الغربية الليبرالية لأنهم يعظمون العقل

ويقولون بحرية الإنسان، وشعر المستشرقون بحميمية غريبة تجاه المعتزلة كأنها هي التي تجسدتهم في تاريخ التراث، كانوا يعاملون مع المعتزلة كأنما هم نسخة فكرية من الليبراليين في عصر السلف، حتى قال المستشرق النمساوي المشهور في عصره ألفرد فون كريمر (ت ١٨٨٩م) في كتابه ذات الصيت عن «الأفكار المهيمنة في الإسلام» المنصور عام (١٨٦٨م): (لقد كشف لنا الشرق ذات التزاع الفكري بين المحافظين والليبراليين، بين الرجعيين والتقدميين، كما نسميه في لغتنا الحديثة، أو كما كان يسميه العرب قبل آلاف السنين: بين أهل السنة والمعتزلة)^(١).

وهذا شاهد ثمين ومبكر يوضح لنا كيف فهم كبار المستشرقين التزاع العقدي في الإسلام من وحي رهانات وطموحات الثقافة الفكرية الغالبة في مجتمعاتهم.

وهل هذا الفهم كان خاصاً بكريمر؟ لا، طبعاً، بل لقد أصبحت الليبرالية والمعزلة لوناً من الترادف اللغوي في خطاب تلك الحقبة الاستشرافية، حتى أن المستشرق الأمريكي وليم شيد، الذي كان يعمل على التخوم الآشورية ضد العثمانيين فيما أسموه لاحقاً مجازر سيفو، كان يستعمل هذا الترادف بكل عفوية في كتابه «الإسلام والكنائس الشرقية» (١٩٠٤م)، كما يقول مثلاً: (وحول

(١) von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868, P. (xvii).

هذه المسألة نشب جدالٌ مزبور بين المحافظين، واللبيراليين المعتزلة^(١). وتردد هذا الربط بين (اللبيرالية) و(المعتزلة) حتى لدى من اعتبرنا عنابة خاصة بالمعتزلة في تلك المرحلة، مثل المستشرق الألماني ماكس هورتن^(٢)، وهذا له دلالة أؤكد لأن هذا يعني أن سرطان الوهم وصل إلى أدمة المتخصصين.

بل لقد صوّر المستشرق الاستكلندي المشهور «مونتجمري وات» في رسالته للدكتوراة التي قدمها لجامعة إدنبرة عام ١٩٤٣م، شبيع هذه الفهم لدى مستشرقي القرن التاسع عشر، كما يقول مونتجمري وات: (الفت المعتزلة اهتمام الدارسين الأوروبيين منذ وقت باكر، بسبب الشبه بين كثير من وجهات نظرهم والفكر الأوروبي الليبرالي في القرن التاسع عشر، لقد ذهب هؤلاء الدارسون في حالات كثيرة إلى حد التطابق الكامل بين الفكر المعتزلي وفكرة الليبرالي أوروبا في القرن التاسع عشر)^(٣).

وفي هذه الأجراءات الفكرية، في خاتمة القرن التاسع عشر، وتحديداً في العام ١٨٩٧م، نشر الباحث المستشرق الكندي الأصل

(١) Shedd W., *Islam and the Oriental Churches: Their Historical Relations*, Gorgias Press LLC, 1904, P. 71.

(٢) Horten M., *Die philosophischen Ansichten von Rázi und Tusi*, P. Hanstein, 1910, p. vi.

(٣) مونتجمري وات، القضاء والقدر، ترجمة د. عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م، (ص ١٢١).

(وولتر باتون) رسالته للدكتوراه بعنوان (أحمد بن حنبل والمحنة)، وهو متخصص في اللغات السامية، ودراسته هذه هي -بحسب ما أعلم- أول دراسة متخصصة موسعة عن محنة الإمام أحمد بن حنبل.

وأهم ملهم في هذه الدراسة هي أنها اعتمدت على المعطيات التاريخية الإسلامية، واحترمت المصادر والمراجع، وبشكل ملحوظ قلل الباحث التحليلات التخيالية المعتادة للمستشرقين، والتي تحاول ملء الفراغات بالتخمينات المجانية، أو تلك التي تسعى إلى إكراه المعطيات التاريخية وتهجيرها من أفق دلالي إلى أفق دلالي آخر، ويسبب ذلك فقد انتهى باتون إلى تبني تفسير مركب للمحنة يستوعب أطرافها المشاركة، ولذلك فهذه الدراسة لباتون هي أقل دراسات المستشرقين تحيزاً في موضوع المحنة بحسب ما أعلم، على أن فيها مواضع يسيرة اشتبط فيها قلم الباحث.

ويرغم أن الباحث باتون لم يكن من كبار المستشرقين إلا أن دراسته هذه سرعان ما فرضت نفسها واتكأت في صدارة الدراسات الموصي بها في الموضوع بين المستشرقين، بل إن جولدزويهر علق عليها بعد صدورها بعده سنوات منبهراً بزيارة نصوصها حينذاك فقال:

(وقد صور عام ١٨٩٧ عالم أمريكي، وهو وولتر باتون، في مولف قيم، سير هذه الحركة التفتيسية العقلية فيما يختص بأحد ضحاياها الشهيرين، وأضيقاً في دراسة متعبدة على الوثائق القيمة: الأضطهادات التي

فاسها الرجل الذي صار اسمه شعار التعلق الشديد بالإيمان، وهو الإمام
أحمد بن حنبل^(١).

ومن الشواهد ذات الوزن الدال أن المستشرق الأمريكي المشهور حينذاك، وهو دونكان ماكدونالد، وهو الذي سبق أن أشرنا أن أحمد أمين تعلم الانجليزية بسبب كتابه عن «تاريخ علم الكلام والفقه» وصار ينقل منه كثيرا في فجر الإسلام، هذا المستشرق كتب مراجعة عام (١٨٩٨م) لكتاب باتون، أي فور صدوره، يقول فيها:

(كتاب باتون مساهمة مبنية تضيء معرفتنا لتلك المرحلة، وأحد أهم الأمور في كتابه أنه ألقى الضوء على شخصية المأمون، وإنه لمن الغريب أن تجد نصيرا راسخا للفلسفة والعلوم يظهر كمضطهد)^(٢).

بل العجيب أنه بقي المستشرقون دهراً مديداً يبداؤن بدراسة باتون في أي بيلوجرافيا عن محنـة الإمام أحمد وما يتصل بها، وفي تقديرـي الشخصـي أن دراسة باتـون كانت عـاماً هاماً في كـشف جـرائمـ الـمعـتـلـةـ تـفصـيلـياًـ، وأـحـدـثـ نـوعـاًـ مـنـ التـوازنـ لـدىـ المستـشـرقـينـ، حتـىـ أـنـ جـولـذـيهـرـ يـقولـ:

(١) جولديهـرـ، المقـيدةـ والـشـريـعـةـ فـيـ الإـسـلامـ، تـرـجمـةـ مـحـمـدـ يـوسـفـ مـوسـىـ وـزمـلـاهـ، دـارـ الكـتابـ الـمـصـرىـ، ١٩٤٦ـمـ، (صـ ١٠٣ـ).

(٢) Macdonald D., *Patton's Ahmed ibn Hanbal and the Miḥna*, The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. 14, No. (3 Apr., 1898), p, 211.

(هل لنا أن نسمى المعتزلة أحراراً؟ يجب علينا أن نأبى عليهم هذه التسمية...، بينما كان للمعتزلة الحظ في أن يكون مذهبهم هو المذهب الرسمي في عهد ثلاثة من خلفاء العباسين، فرض هذا المذهب على الناس بقوه التفتيش والتحقيق والإرهاب)^(١).

وهكذا يعقب بروكلمان، وهو من عمالقة المستشرقين، حيث يقول: (لقد كان ثمة ميل إلى اعتبار المعتزلة مثليين لتفكير لاهوتي حر يقوم في الطرف المقابل للسنة، ونحن نستطيع أن نقطع على أساس ما بسطناه، بأنهم لم يكونوا أقل تعصباً من فقهاء السنة بحال، ولم يختلفوا عنهم في الأساليب)^(٢).

ولكن ذروة الموقف الاستشرافي السلبي ضد المعتزلة ظهر في الثلاثينيات حين كتب «نيرج» في دائرة المعارف الاستشرافية الأولى عام (١٩٣٤) مادة عن «المعزلة» لشخص فيها التائج النقدية الاستشرافية الجديدة حول مشاركة المعتزلة في الاضطهاد والاستبداد، وأن هذا يتناهى مع فكرة الحرية الليبرالية، ولذلك قال مونتغمري وات مصوّراً أثر مقالة «نيرج» وما سبقها:

(لقد ذهب هؤلاء الدارسون في حالات كثيرة إلى حد التطابق الكامل بين الفكر المعتزلي وفكرة الليبرالية أوروبا في القرن التاسع عشر...، ولقد أدت أعمال الباحثين، خلال الحقبتين الأخيرتين، خاصة أعمال الدكتور

(١) جولديزير، العقيدة والشريعة في الإسلام، مصدر سابق، (ص ١٠٥).

(٢) بروكلمان، بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة منير البعلبكي وزميله، دار العلم للملائين، الطبعة ١٦، ٢٠٠٥م، (ص ٢٠٨).

نيرج، إلى تخلصنا من هذه الأوهام^(١).

ولم يتوقف الأمر عند هذا بل إن نيرج نفى عن المعتزلة صفة «العقلانية» كما يقول مونتغمري وات في تصوير مناقضة هذه النتيجة لكامل الأديات الاستشرافية القديمة (ذهب الدكتور نيرج إلى أن المعتزلة لم يكونوا من أتباع المذهب العقلاني، مخالفًا بذلك باحثي القرن التاسع عشر)^(٢).

ففي هذه الحقبة سحب المستشرون من المعتزلة نياشين «العقلانية العلمية» و«الحرية الليبرالية» والتي كان المستشرون قد منحوا المعتزلة أوسمتها التكريمية سابقاً.

ومن المحتمل أن تكون دراسة باتون أثرت على موقف نيرج من المعتزلة في مسألة الحرية الليبرالية، ومن أهم ما يميز دراسة باتون، فضلاً عن احترام المصادر والمراجع، وعيه بتكامل نظرية التفسير، وأن الناس لا تحركهم نزوات سياسية فقط، بل لديهم دوافع دينية أيضاً، وهذا لم يكن سلوكاً عفويًا لباتون، بل كان إجراءً واعيًّا، وفي ذات الوقت يشعر بأنه يخالف طريقة أصحابه المستشرقين في التسييس الأعمى لكل شيء، حيث يقول باتون: (وأن تكون في تقديرنا أكثر رعاية لوجهة النظر الديني مما كان عليه الباحثون من قبل، وسوف يرى القارئ أننا أشرنا في مواضع من كتابنا إلى

(١) مونتغمري وات، القضاء والقدر، ترجمة د. عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للطباعة والنشر، ١٩٩٨م، (ص ١٢١).

(٢) المصدر السابق، (ص ١٢٦).

وجوه الخلاف بيني وبين المستشرقين المحدثين^(١).
ومازلت متعجبًا كيف أحدث باتون كل هذا الأثر وهو ليس
معدودًا في كبار المستشرقين.

حسناً، بقيت صورة المعتزلة -وخصوصاً بعد نيرج- مهزوزة
في العقل الاستشرافي إلى نهاية السنتين في القرن العشرين.

وكان المستشرق الإيطالي جابرييلي (ت ١٩٩٦م) قد نشر في
نهاية العشرينات أطروحة جلب فيها اهتمام المستشرقين لبحث
العلاقة بين المأمون والعلويين^(٢)، ثم في مطلع السنتين استمر
المستشرق الفرنسي سوردل^(٣) أطروحة جابرييلي وذهب بها لحد
أبعد، حيث طرح تفسيراً مختلفاً عن أطروحة باتون، يمكن تسمية
هذا التفسير: اتجاه (تشيع المحنة) حيث التقط سوردل مواقف
المأمون التي فيها ميول شيعية ثم بنى عليها فرضية أن المحرك
الأساسي للمأمون كان خلفيته الشيعية، مثل قرار المأمون بنكاح
المتعة، وأخذته البيعة بولاية العهد للرضا علي بن موسى، ولبسه
الحضرية شعار العلوين وطرح السواد شعار العباسين، ووصيته
وهو على فراش الموت لأخيه المعتصم برعاية العلوين وأن يكبروا

(١) ولتر باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة عبد العزيز عبد الحق، دار الهلال،
١٩٥٨م، (ص ٤٢).

(٢) Gabrieli, *Al-Ma'mûn e gli 'Alidi*, Leipzig, 1929.

(٣) Sourdel, *La politique religieuse du Calife Abbaside al-Ma'mûn*, REI 30, 1962,
p. 27 ff.

في صلاة الجنائز عليه خمس تكبيرات، وسيأتي لاحقاً مناقشة موضوعية هذه الأطروحة.

والواقع أن أطروحة سوردل في (تشييع المحنّة) واعتبارها مشروعاً إمامياً ضد أهل السنة؛ لم تلاقِ قبولاً في أوساط المستشرقين، لكن ما من شك أنها كانت مهمّاً استحدث التفكير الاستشرافي لإعادة قراءة وتفسير المحنّة مجدداً، واستدماج هذه المعطيات.

ثم في منتصف السبعينيات بُرِزَ على مسرح الاستشراف المتخصص الألماني في علم الكلام (جوزيف فان إس) المولود عام (١٩٣٤م)، وكان عميق الانحياز للمعتزلة، فأراد قلب الصورة التاريخية، وتحويل الجلاد إلى ضحية، ورسم المعتزلة في صورة المظلومين، ولتحقيق هذه الغرض صار «فان إس» يفتّش في شخصيات المحنّة ويحاول أن ينفي صفة الاعتزال عن أي شخصية شاركت في العسف والاضطهاد، ويرمي عبء المحنّة على شخصيات الجهمية المرجئة فقط.

وتقوم أطروحة «فان إس» على ثلاثة أركان: الركن الأول: تبرئة المعتزلة من عار المحنّة، والركن الثاني: التشكيك في بسالة الإمام أحمد. والركن الثالث: تسييس محرّكات المحنّة. وبعض عناصر الأطروحة جديد، وبعضاً استشرافي قديم قام بتوسيعه وتضخيمه كما سيأتي.

وقد بدأ فان إس نشر فكرته هذه في عدة أبحاث، وخصوصاً

في بحثيه الاستهلالين: (ابن كلاب والمحنة)^(١) الذي نشره عام ١٩٧٥، و(ضرار بن عمرو والجهمية: سيرة مدرسة منسية)^(٢) والمنشور في عامي (١٩٦٨-١٩٦٧)، وما يليهما من الأبحاث المنشورة في السبعينات والثمانينات.

والحقيقة أن عنوان هاتين الدراستين مضلل نوعاً ما، فهما ليستا خاصتان بابن كلاب وضرار بن عمرو، بل هما في جوهرهما تبيّن للنصوص الترجمية حول عامة الشخصيات الكلامية المبكرة، وخصوصاً الشخصيات الاعتزالية، وهذه طريقة «فان إس» في دراسة هذه الحقبة، فهو يدرسها بشكل ترجمي، يتبع فيها كل المعلومات الممكنة عن شخصيات المرحلة، ومن ضمن ما يدرسها «علاقتها بالسلطة»، فمن كان له علاقة بالسلطة العباسية منهم إما أن ينفي عنه صفة الاعتزال، أو يسعى لإظهار أنه شخص ورع يقوم بمهامه.

كما سعى لإبراز من يقول بخلق القرآن من غير المعتزلة، لذات الهدف، وهو البحث عن المزيد من المتهمين الذين يلقى عليهم عبء المحنة، وتخرج منها المعتزلة بأقل الأضرار، ومادة أبحاثه عموماً ليست من كتب العقيدة والفرق المعتبرة، بل هذه مصادر ثانوية عندهم، بل مصادر الدراسة الأساسية هي كتب التاريخ والترجم، كعادة المستشرقين في العناية الشديدة باستخلاص

(١) Van Ess, *Ibn Kullab und die Mihna*, Oriens 18-19, 1965-1966.

(٢) Van Ess, *Dirär b. 'Amr und die "Cahmiya"*. Biographie einer vergessenen Schule, Der Islam, 43, (1967): 241-279; 44 (1968): 1-70.

العقائد والفقه من كتب التاريخ والترجم والأدب والرحلات وفهارس الوراقين ونحوها.

ولمن أراد أن يشاهد نموذجاً لدراسات فان إس في تبع الفروق والمعلومات التاريخية فلينظر دراسته عن معبد الجنبي المنشورة باللغة العربية في مجلة المجمع العلمي الدمشقي^(١).

وفي عام ١٩٧١م عثر فان إس على مخطوطة كتاب «مسائل الإمامة» للناشئ الأكبر^(٢) (ت ٢٩٣هـ)، فطبعه وقدم له بدراسة، ووجد فان إس في هذا الكتاب للناشئ الأكبر عبارة (صوفية المعتزلة)، فطار فان إس فرحاً بهذه العبارة، واعتبرها مصطلحًا ولقباً على تيار، وقام وقعد، ووظفه وأكثر من تكراره، وكثُف الضوء عليه، ليدعم فكرة أن المعتزلة مجانيون للسلطان، بعيدون عن مركز القرار السياسي، وأنهم لم يكونوا أحد أدواته في ظاهرة الإضطهاد المأموني.

وليس المقصود طبعاً أن المستشرقين لم يكونوا يتحدثون عن

(١) فان إس، معبد الجنبي، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، القسم الأول من البحث: أبريل ١٩٧٨م، المجلد (٥٣) الجزء (٢) (ص ٢٧٩)؛ والقسم الثاني من البحث: بوليو ١٩٧٨م، المجلد (٥٣) الجزء (٣) (ص ٥٢٧).

(٢) الناشئ الأكبر هو الذي يسميه علماؤنا أحياناً ابن شرشر، وهو من المعتزلة وفيه تشيع، وله قصيدة في مدح الرسول ﷺ تعجب من حسنها ابن كثير، وكان ابن تبيه في كتبه ينقل عنه قولًا غريباً في أسماء الله، وقال عنه في الرد على المنظفين ص ١٥٥ (أبو العباس الناشئ من شيوخ المعتزلة الذين كانوا أسبق من أبي علي).

الخط التسكي في المدرسة المعتزلية، بل هذا قديم، فمثلاً سبق أن تحدث ماكدونالد (١٩٠٣م) عن تصوف المردار وتلقيه براهب المعتزلة^(١)، وإنما المقصود هو التوظيف السياسي لهذا الخط لدى «فان إس» لاستكمال مذكرة المرافعة.

وفي العام (١٩٨٤م) نشر «فان إس» كتاباً عن «تاريخ المعتزلة»^(٢)، وأظنه نشر قبل ذلك كورقة بحثية في أحد الدوريات، واهتم فيه أيضاً بنقض فكرة أن المعتزلة الأوائل دعموا السلطة العباسية، وأشار لظاهرة المطوعة وأن «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» جهاز سياسي خطير.

ثم دمج فان إس أطروحاته المجزأة السابقة في موسوعته الضخمة اللاحقة عن (علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث الهجريين) الواقعة في ستة مجلدات مع ملاحقها، وهي أشهر أعماله، وهي في غالبيها ليست تاليفاً جديداً بقدر ما هي إعادة توزيع وتوسيع لبحوثه الجزئية السابقة، كما يشير هو نفسه في مقدمة الكتاب إذ يقول (فصل القسم الأول كتب في الأصل بشكل منفصل، ولم تكتب بالتسلسل الحالي، ولم يجر خلق التماسك إلا في مرحلة

(١) Macdonald D., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribner's Sons, 1903, P. 152.

(٢) Van Ess, *Une Lecture . rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paul Geuthner, 1984, p. 121, 127.

ثانية^(١)، وتقع فصول المحنّة (Die Mihna) في المجلد الثالث منه^(٢).

وربما استطال القارئ عدد مجلداتها وظنها فرعاً عن غزارتها العلمية، والواقع أن سبب طول أبحاث «فان إس» هو نمطه في الكتابة، فهو لا يقتصر على فرضيات البحث ويراهينه، بل يسترسل في ذكر كل التفاصيل ذات الصلة، فمثلاً لا يكتفي بما ترجم له من «تاريخ وفاة» شخصية معينة من شخصيات البحث، بل يتشعب في ذكر فروقات المؤرخين وكتاب التراجم وما تناقلوه بينهم.

ثم عاد «فان إس» وألقى محاضرات في باريس في العام ١٩٩٨م لشخص فيها زبدة أفكاره السابقة، وترجمت للإنجليزية عام ٢٠٠٦م^(٣)، وبقي فيها فان إس متمسكاً بأطروحته في الانحياز للمعتزلة وبررتهم من عار المحنّة، ولمز رواية أهل السنة لما أصاب الإمام أحمد.

ولقيت أطروحة فان إس هذه استحساناً بين المستشرقين، بل

(١) فان إس، حلم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة د. سالمة صالح، منشورات الجبل، ٢٠٠٨م، (ص ١٣). ولم تصدر إلا ترجمة الجزء الأول فقط وأظنها ترجمة غير مختلدة أو أنه لم يتم مراجعتها، إذ النص غير منسجم.

(٢) Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Walter de Gruyter, 1992, vol. 3, pp. 446-508.

(٣) Van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, Harvard University Press, 2006.

لخصت في دائرة المعارف الاستشرافية الرسمية (EI²) التي تنشر فيها الآراء المعتمدة للمستشرقين، في مادة (Mihna) ومادة (Mutazila) وفي المواد المتعلقة بالشخصيات الكلامية ذات الصلة، ولا يوجد أي بحث استشرافي اليوم ذي صلة بالاعتزال إلا وتجد فيه إشارة لأطروحة فإن إس بالإضافة للمستشرقين الذين دخلوا في خط بحث المحتة والمعتزلة وشاركوا بتحليلات إضافية، مثل: مونتغمري وات (١٩٧٣م)، وماديلونغ (١٩٧٤م)، ولايدوس (١٩٧٥م)، وهندز وكرون (١٩٨٦م)، ونحوهم، وستلاحظ فعلاً أن انفجار الحراك الاستشرافي حول الموضوع وتبادات الرؤية الكلية كان في هذه العقود الستينات والسبعينات والثمانينات، وإن كانت بعض بذور هذه الأفكار ظهرت مسبقاً.

ويمكن لنا أن نلخص عناصر الأطروحة الاستشرافية الجديدة حول المحتة التي بدأت بذورها مبكراً وأشعلها «فان إس» ووسعها من بعده من المستشرقين في الستينات والسبعينات والثمانينات الميلادية بزهاء عشرة عناصر تقريباً كما يلي:

- ١- أن المعتزلة ليس لهم مشاركة في المحتة -٢- أن المؤمن لم يمكنهم من أية سلطة -٣- أن الشخصية الفكرية الرئيسية خلف المحتة هو بشر المرسي -٤- أن من دخل من المعتزلة في المحتة إنما كان يقوم بواجباته الوظيفية القضائية فقط وبقيتهم صوفية مجانيون للسلطان -٥- أن ابن أبي دؤاد كان رجلاً طيباً عطوفاً

يُخفف من المحنّة ولم يكن يضرّ بها ٦- أدعى أن الحنابلة ضخمو
البلاء الذي أصاب أَحْمَد ٧- أدعى أن الروايات التاريخية السنّية
متضاربة ٨- التشكيك في عدد جلدات الإمام أَحْمَد ٩- أدعى أن
أَحْمَد رضخ وأقر أن القرآن مخلوق ١٠- أن مغزى المحنّة كله ليس
صراع عقدي بل هو محاولة المأمون كسر السلطة المتّصاعدة لأهل
الحديث ١١- ربط ممانعة الإمام أَحْمَد بالعنصر الخراساني ومفهوم
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

هذه هي العناصر التي رأيت حماس المستشرقين لها، منذ فان
إس ومن بعده في تلك المرحلة التاريخية، وإذا حللها الباحث وجد
أنها تعود إلى ثلاثة أضلاع: تبرئة المعتزلة من عار المحنة، وتقریزم
بسالة الإمام أحمد، وتسويس محرکات المحنة.

و واضح أننا الآن مضطرون لذكر بعض الشواهد لعناصر هذه الأطروحة الاستشرافية، إذ يتوجب علينا أن نقدم نماذج استشرافية تشرح هذه الأفكار وأيضاً تكشف لنا عن الرمز الأشهر في هذا الطرح:

فاما إلقاء تبعة المحتنة على بشر المرسي فمئذ أن نشر ذلك «فان إس» تداوله المستشرقون، بل أظهر الاهتمام به مستشرقون كبار بالنسبة لعمر «فان إس» آنذاك، ومن ذلك مثلاً ما كتبه المستشرق المشهور مونتغمري وات (١٩٧٣م) حيث يقول ملخصاً: («فان إس» طرح أن بشر المرسي أقرب إلى المأمون من المعزولة، وأنه ينسب له التأثير على المأمون لتبني سياسة المحتنة، وأن ابن طيفور

وصف المأمون بأنه ضراري بما يعني أنه يرفض مبدأ المعتزلة في القدر،
وأن بشر المرسي كذلك)⁽¹⁾.

وهذا شاهد له وزن استثنائي، ذلك أن مونتغمري وات من أعلام المستشرقين، وهو أكبر من «فان إس» بخمس وعشرين عاماً، بما يعني أن «فان إس» في مقام تلاميذه، وكذلك لم يكن مونتغمري وات قادماً من حقل مختلف، بل تخصصه الدقيق في رسالة الدكتوراه في الأربعينات عن «القدر في صدر الإسلام» واحتلت المعتزلة من دراسته هذه النصيب الأكبر.

ولما بدأ المستشرقون في مشروع تحرير النسخة الثانية من دائرة معارفهم (EI⁽²⁾) أوكلت مهمة تحرير مادة (المحنة) إلى المستشرق البريطاني «مارتين هندز»، فكتب هندز المادة واستوعب الاتجاهات الحديثة التي طرحتها المستشرقون في السبعينات والثمانينات حول المحنة، وفي فقرة من أهم العينات الدالة يلخص المستشرق البريطاني مارتين هندز (ت ١٩٨٨م) قائلاً :

(العامل الملهم للمحنة ليس بالضرورة أن يكون أني من جهة المعتزلة، أو أن الهدف الأولى للمحنة هو فرض مبادئ المعتزلة، والحقيقة أن «فان إس» في بحثه «ضرار بن عمرو» لفت الانتباه إلى إشارة ابن طيفور

(1) Watt W. M., *The formative period of Islamic thought*, Edinburgh University, 1973, p. 197.

المهمة التي تتضمن: ١- أن الرمز المؤثر حقا خلف المأمون كان الجهمي الحنفي «بشر المرسي» الذي كان يشارك المعتزلة الاعتقاد بخلق القرآن، لكنه لا يبني معهم عقيدة الإرادة الحرة «إنكار القدر» ٢- أن المأمون نفسه ترك القول بالقدر^(١).

هذا النص يتمتع برصيد دلالي مرتفع، فهو خلاصة سجلت في موسوعة المستشرقين التي يحررون فيها نتائجهم ذات الوزن بينهم، وفيها إشارة إلى أولية «فان إس» في هذه الفكرة، وحفاوتهم بتبنيه «فان إس» إلى نص ابن طيفور في تاريخه الذي بنوا عليه إلقاء تبعة المحنة على المرسي، والنأي بالمعتزلة عن المأمون لأن المأمون تخلى عن القول بالقدر، وبالتالي فليس معتزليا.

والواقع أن مارتين هندز لما أنهى كتابة هذه المادة وأرسلها لدائرة المعارف توفي عام (١٩٨٨م) ولم تنشر المادة في الدائرة إلا بعد وفاته^(٢)، فليست قيمة المادة بالنسبة لبحثنا هنا تاريخ نشرها اللاحق في السبعينات، وإنما قيمتها بالنسبة لبحثنا هنا أنها جاءت في نهاية الثمانينات لتلخص المشهد الاستشرافي تجاه المحنة في السبعينات والستينيات والثمانينيات، وخصوصاً أطروحتات سوردل (١٩٦٢م)، وفان إس (١٩٦٧م)، وموتنغمرى وات (١٩٧٣م)، وماديلونغ (١٩٧٤م)، ولايدوس (١٩٧٥م).

(١) *EI*², Vol. 7, p. 5.

(٢) Bosworth E., *Martin Hinds 1941-1988*, British Society for Middle Eastern Studies, (Vol. 16, No. 1 (1989), p. 119.

وأما نص ابن طيفور الذي يشيرون إليه فقد اهتم به «فان إس» واستمر من خلاله موقف ثمامة بن أشرس من المؤمنون، حيث جاء عند ابن طيفور (قال ثمامة: إن المؤمن عami لتركه القول بالقدر)^(١)، وفي ذات الموضع من الدراسة اعتبر «فان إس» أن المؤمن «ضراري» لا معترلي طبقاً لابن طيفور، وأنه يشير لنفسه دوماً كمرجع^(٢).

ومما أضمر حوله المستشرقون نيران الشكوك الفروق في روايات المحنة، ومن ذلك مثلاً اختلاف الروايات في عدد الجلدات التي عذّب بها الإمام أحمد، والهدف من هذا التشكيك التقليل من البلاء من الذي أصاب الإمام أحمد، وأنه من تضخيم الحنابلة، وهذا التشكيك في فروق الروايات بشكل عام مما ثمنه المستشرقون لفان إس، واعتبروه رائداً فيه، كما يقول المستشرق اليهودي نمrod هورفيتز، وهو أستاذ في جامعة بن غوريون في إسرائيل، ومتخصص في الحنبلية:

(الدراسات المعاصرة للمحنة واصلت الاهتمام بالمصادر السنّية/
الحنبلية، ووصلت إلى روئيّة مهمة فيما يتعلق بهذه المدونات. «فان إس»
 Finch الأعمال التي صنفت خلال المحنة، وأظهر اختلافات متعددة داخل
 الرواية السنّية/الحنبلية)^(٣).

(١) ابن طيفور، كتاب بغداد، تحقيق د. إحسان الثامر، دار صادر، (ص ٤٤).

(٢) Van Ess, *Dirär b. 'Amr und die "Cahmiya". Biographic einer vergessenen Schule*, Der Islam, 44 (1968): p. 34.

(٣) Hurvitz, *Who is the accused? The interrogation of Ahmad Ibn Hanbal*, Al-Qantara 22 (2001): p. 360.

ويتحدث المستشرق الأمريكي مايكل كوبرسون عن اتهام «فان إس» لعائلة الإمام أحمد فيقول:

(سبرة أحمد تم فبركتها لتبرئة الإمام، ومن الصعب أن لا تتفق مع «فان إس» أن كلا الروايتين اللتين كتبتهما عائلة الإمام أظهرت ابن حنبل كأنما يضحى بنفسه، بينما كان في الواقع يتملق الخليفة)^(١).

و«فان إس» يركّز الاتهام بشكل خاص على: حنبل بن إسحاق، وصالح بن أحمد بن حنبل، والواقع أن اتهام فان إس لعائلة الإمام أحمد بن حنبل بأنها تقوم بعمل دعائي إعلامي، ليس مجرد سلوك عرضي، بل هو أداة مفهومية بلغت مستوى التنظير لدى «فان إس» يستعملها في تفسير التاريخ بالتفريق بين «الداعية» و«العقيدة»^(٢).

وهذه الفكرة حول دعوى التضخيم الإعلامي للمحنة لخصها مارتين هندز (ت ١٩٨٨م) لاحقاً حيث يقول بشيء من التهكم: (في الحقيقة أن قصة محنة الإمام أحمد بن حنبل على يد المعتضم تضخمت في السير السنوية المتأخرة، فأبُو نعيم وابن الجوزي والسبكي وغيرهم استرسلوا في رسم المشهد بلا قيود مستوحين المادة التي وصلتهم من أفراد أسرة الإمام بن حنبل، وأمتعونا بتفاصيلات عن شجاعة وصلابة الإمام بن

(١) Cooperson, *Two Abbasid Trials*, Al-Qantara 22, (2001) p. 385.

(٢) Van Ess, *Les Qadarites et la Gailamya de Yazid III*, Studia Islamica, No. 31 (1970), p.

حنبل في صموده ضد كل محاولات إخضاعه للإقرار بخلق القرآن^(١) وما لخصه مارتين هنذر (ت ١٩٨٨م) حول تفاوت الروايات التاريخية ما ذكره في اختلاف عدد الجلدات التي عذّب بها الإمام أحمد وإبراز المستشرقين للروايات المناوئة التي تقللها كما يقول هنذر:

(الجاحظ وهو المعاصر لابن حنبل يخبرنا أنه ضرب فقط ٣٠ جلدة، والسعودي يعتقد أنها ٣٨ جلدة، بينما يذهب ابن المرتضى إلى أنها ٦٨ جلدة)^(٢).

ويوجز المستشرق الأمريكي مايكيل كوبيرسون تطور فكرة اتهام الإمام أحمد بأنه استسلم ويكشف الرمز الغربي في تبني الفكرة، فيقول: (المعرفة الحديثة، مؤخرًا فقط، وضعت الرواية التقليدية لإطلاق سراح الإمام أحمد موضع المساءلة والتمحيص، فالرواية الحنبليّة المبكرة تزعم أن ثبات الإمام أحمد هو الذي انتصر...، ولكن الجاحظ، وهو مصدر معاصر ومناوئ، صرّح بشكل قاطع أن ابن حنبل استسلم...، وفي عصرنا هذا فإن فكرة إسلام الإمام أحمد وجدت نصيراً رصيناً لها في «جوزيف فان إس» الذي يقول عن ابن حنبل أنه «من دون إقرار - بخلق القرآن - لن يدعوه يذهب»^(٣).

(١) *EI*², Vol. 7, p. 3.

(٢) *Ibid.*

(٣) Cooperson, *Two Abbasid Trials*, Al-Qantara 22, (2001) p. 375; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, Cambridge University Press, 2000, p. 125; van Ess, *Ibn Kullab und die Milina*, p. 96.

ومن الأمور المكررة لدى المستشرقين لضخ الارتباط برواية أهل السنة للمحنة ما يسمونه (معجزة السراويل)! وهي رواية ضعيفة لم يروها الثقات الذين نقلوا خبر المحنة، ويستخدمها المستشرقون بهمكم، كقول مارتين هنذر ملخصاً:

(هذه الرواية للمحنة في المصادر السنّية خضعت للتنمية والزخرفة، فعلى سبيل المثال: حين جلد الإمام أحمد وكادت تسقط سراويله كيف رجمت هذه السراويل إلى موضعها بصورة إعجازية، وفي بعض الروايات يزيد من ذهبها^(١)).

والواقع أن هذه الصيغة للرواية انتقدتها أهل السنة وبينوا أنها مختلفة مكتنوية، وأول من رأيته يشنع بهذه القصة المختلفة على أهل السنة هو القاضي عبد الجبار، وأظن المستشرقين تلقواها عنه، كما سيأتي مناقشة ذلك.

وأما لقب (صوفية المعتزلة) الذي وجده «فان إس» في كتاب الناشئ الأكبر (١٩٧١م) فقد استمره في مواضع كثيرة، ووظفه للتأثير على القارئ بفرضية عدم صلة المعتزلة ببلاد المأمون ومحنته.

وقد ذكر مرةً أن هذه المدرسة «صوفية المعتزلة» هي تطور لجذور صوفية البصرة التي كان رائدها عمرو بن عبيد^(٢)، بينما ألقى

(١) *EI², vol. 7, p. 3.*

(٢) Van Ess, *Political Ideas in Early Islamic Religious Thought*, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 28, (2001), p. 162.

في مواضع أخرى من دراساته ظللاً ماركسية على هذه الظاهرة المعتزلية، كما في بحثه الذي بعنوان «خطبة المردار» (١٩٨٣م)!^(١) وقد اختصر «فان إس» ما في أبحاثه السابقة من استماره المتكرر لعبارة «صوفية المعتزلة»، بقوله: (المنتزلة نأوا بأنفسهم عن الحكومة، وأخذ العنصر الصوفي في فكرهم ينمو بشكل أقوى، وبلغت هذه الحالة مداها الأقصى مع مجموعة أطلقت عليها بعض المصادر «صوفية المعتزلة»).^(٢)

ونص الناشئ الأكبر المقصود هو قوله في شرح مذهب المعتزلة الذين رأوا أنه لا يجب نصب إماماً، وقالوا: (الأصلح للناس أن لا يتخدوا إماماً، وإن اتخذوه فالفرض عليهم خلمه متى تعمد شيئاً من إزالة أحكام الدين، فإن لم يخلع نفسه جاهدوه)، وهذا قول «صوفية المعتزلة» الذين يقولون بتحريم المكاسب، منهم: أبو عمران الرقاشي، وفضل الحذبي، وحسين الكوفي).^(٣).

ومن أعجب اعتذارات المستشرقين للمعتزلة أن من دخل منهم في امتحان الناس بخلق القرآن إنما كان «يقوم بواجباته الوظيفية» لا

(١) Van Ess, *Un sermon du Mu'tazilite Murdâr*, *Arabica*, T. 30, Fasc. 2 (1983), p. 115.

(٢) Van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, trans. Jane Todd, Harvard University press, 2006, p. 148 ff.

(٣) الناشئ الأكبر، مسائل الإمامية، تحقيق فان إس، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، (ص. ٥٠).

عن دافع عقدي، ثم يتکلفون تلطیف شخصیة رأس عصابة المفتشین ابن أبي دؤاد، ويصورونه بأنه شخص ورع وطیب وأنه كان یسعی لتخفیف المحنة على أهل الحديث! وهذا غایة ما يمكن من التسفس التاریخي، حيث يقول المستشرق السویدي زیترشتن (1913م) مثلاً عن ابن أبي دؤاد: (ابن أبي دؤاد لعب دوراً هاماً في امتحان أحمد بن حنبل، وعلى الرغم من ذلك فإنه في تنفیذه لالتزاماته أظهر تسامحاً وإنسانية استثنائية في ذلك الوقت)^(۱)

ومن التصرفات الغریبة لـ «فان إس» في محاولة تنظیف سجل المعتلة الملطخ تکثیف الضوء على المقابلة بين منصب يحيى بن أکثم السنی، ومنصب ابن أبي دؤاد المعتزلي، فبما أن رئيس القضاة في زمان المأمون هو يحيى بن أکثم السنی، وأن ابن أبي دؤاد لم یتول نظیر هذا المنصب إلا في زمان المعتصم^(۲)، والمحنة إنما بدانها المأمون، فهذا يخلی مسؤولیة ابن أبي دؤاد! وهذه مجرد مغالطة لتطورات المحنة وتدلیس على معطی تاریخي هام وهو: نکبة يحيى بن أکثم وصعود ابن أبي دؤاد في آخر حیاة المأمون، وأن المحنة لم تعلن إلا قبیل وفاة المأمون أصلًا، ووصیة المأمون لأخیه المعتصم حين حضرته الوفاة بتقریب ابن أبي دؤاد وشتمه

(۱) *EI*², vol. 1, p. 187; *EI2*, vol. 1, p. 271.

(۲) Van Ess, *Ibn Kullab und die Mihna*, Oriens (18-19, 1965-1966), p. 133; van Ess, *Dirar b. 'Amr und die "Cahmiya"*. Biographie einer vergessenen Schule, Der Islam, 44 (1968); p. 55.

لابن أثيم في ذات الوصية وتحذيره منه، وأقطع أن «فان إس» يدرك ذلك جيداً، لكنه يغالط ويماحك لفوك البقع في ثياب المعتزلة، وسرجئ المناقشة لاحقاً حتى لا ينقطع التسلسل التاريخي في هذا الفصل.

والذي لاحظته شخصياً أن «فان إس» شديد الحفاوة بمعتزلة البصرة أكثر من معتزلة بغداد، وأظن السبب أنه يراهم أكثر زهداً، وبالتالي فإن إبرازهم بالشكل الكافي يلمع صورة المعتزلة وأنهم أبعد عن مشاركة السلطة اضطهادها، حتى أنه يعتني بشخصيات لم يكن لها وزن نظري لاحق، كأبي يعقوب الشحام مثلاً، وقيامه برد المظالم^(١)، كأنه يريد أن يقول أن هؤلاء دخلوا في السلطة لكن كانوا شرفاء!

وقد استمر «فان إس» على هذا الرأي يكرره منذ أن بدأه في السبعينات حيث قال في محاضراته التي ألقاها نهاية السبعينات، وطبعت لاحقاً في كتاب: (أولئك المتهمون بأنهم المحرضون على المحتة، وهم تحديداً علماء الكلام المعتزلة، لم يكونوا المسؤول المباشر عنها، وإنما المبادر لهذه المحتة كان هو الخليفة)^(٢).

(١) Van Ess, 'Abu l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote', in: Michael E. Marmura (ed), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, SUNY Press, 1984, p. 22 ff.

(٢) Van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, trans. Jane Todd, Harvard University press, 2006, p. 5.

وفي السبعينات -أيضاً- نشر المشرق الألماني ويلفرد ماديلونغ بحثاً صار له حضور بين المتخصصين في دراسة المحنة والمعتزلة، وفكرة البحث هو دراسة مسألة خلق القرآن في حقبة ما قبل المحنة (Pre-mihna) ودرس فيه ماديلونغ القولين ذاتهما: متى نشأ القول بخلق القرآن؟ ومتى نشأ القول بأن القرآن غير مخلوق؟ فبالنسبة للعنصر الأول رد ماديلونغ المادة المعروفة حول نسبة القول بخلق القرآن لأبي حنيفة والجعدي والجهنم وغيرهم، وأشار لتفيد الكوثري لنسبة القول بخلق القرآن لأبي حنيفة^(١)، وبالنسبة للعنصر الثاني فيرى ماديلونغ أن أول رمز من أهل الحديث صرخ حاسماً بأن القرآن غير مخلوق هو سفيان الثوري، وأن البقية كانوا يقولون: لا مخلوق ولا غير مخلوق، وأن انتشار الجزم القاطع بأن القرآن غير مخلوق لم ينشأ إلا بعد المحنة^(٢).

لكن ما قيمة بحث ماديلونغ هذا طالما أن المادة العلمية حول القائلين بخلق القرآن قبل نشوء المحنة هي مادة تقليدية مكررة في كتب المقالات والفرق؟ الحقيقة أنه تم لاحقاً استئمار بحث ماديلونغ لتسلیط الضوء على خلق القرآن في «حقبة ما قبل المحنة» بهدف تخفيف الإدانة للمعتزلة، وإظهار أن مسألة خلق القرآن لم

(١) Madelung W., *The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran*, in: *Orientalia Hispanica*, vol. I (1974), p. 510.

(٢) *Ibid.*, p. 519 f.

يبتدعها المعتزلة، وليسوا أصلًا أول من قال بها، فمن المحتمل أن يكون هذا هو منبع أهميته.

لكن يعكر على ذلك أن المادة التاريخية حول مقوله خلق القرآن في حقبة «ما قبل المحنّة» لا جديـد فيها البتة حتى بالنسبة للمـستـشـرقـين، فإنـ المـبـحـثـ رقمـ (١٢)ـ في دراسـةـ «ضرـارـ بنـ عمـروـ»ـ (١٩٦٧ـ-١٩٦٨ـمـ)ـ لـفـانـ إـسـ عنـوانـهـ أـصـلـاـ (ـالـجـهـمـيـةـ وـالـحـفـيـةـ أـثـنـاءـ المـحـنـةـ)ـ كـماـ نـصـ عـلـىـ هـذـاـ العـنـوانـ فـيـ مـطـلـعـ الـدـرـاسـةـ المـذـكـورـةـ،ـ وـابـتـادـأـ بـالـحـدـيـثـ عـنـ الـحـسـنـ بـنـ زـيـادـ الـلـؤـلـوـيـ مـنـ أـنـمـةـ الـحـفـيـةـ وـعـلـاقـتـهـ بـخـلـقـ الـقـرـآنـ،ـ وـلـذـلـكـ لـمـ يـتـضـعـ لـيـ جـيدـاـ سـرـ اـهـتمـامـ الـمـسـتـشـرـقـينـ الـمـتـخـصـصـينـ فـيـ الـمـحـنـةـ بـيـحـثـ مـاـ دـيـلـونـغـ هـذـاـ إـلـاـ أـنـ يـكـونـ السـبـبـ لـسـائـيـاـ مـحـضـاـ مـرـتـبـطاـ بـنـمـطـ تـعـامـلـ الـفـضـاءـ الـأـنـجـلـوـسـاـكـسـوـنيـ مـعـ الـدـرـاسـاتـ بـالـلـغـاتـ الـأـخـرىـ.

وفي السبعينات قام المستشرق الأمريكي أيرا لايدوس في ورقته الرائجة بتكتيف الضوء على تسييس محنّة الإمام أحمد بالارتكاز إلى عنصر «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» لدى حركات المعارضة للمؤمنون، والربط بين معارضة أحمد بن حنبل ومعارضة حركة المطوعة الخراسانية بقيادة الدربيوش وسهل بن سلامة^(١)، كما يقول لايدوس:

(١) من أجل استيعاب واقع هذه الحركة يمكن مراجعة الفقرة التي خصصها الطبرى في تاريخه في أحداث سنة (٢٠١هـ) و موضوعها (ذكر خبر خروج المطوعة للنكير على الشاق): الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، (ص ٨/٥٥١).

(كشفت المحدثة أن قيادة المعارضة ضد المأمون جاءت من نفس البيئة الخراسانية التي عارضت المأمون سابقاً في طرقات ودروب بغداد، فمشاركة علماء كثيرين من مرو بقيادة أحمد بن حنبل وأحمد بن نصر في احتجاجات شعبية، وفي حركة «الأمر بالمعروف»؛ تظهر أن التعاليم الدينية للمحدثين، والنشاط السياسي لأهل خراسان، كان جزءاً من حركة واحدة^(١).

وهذه الفكرة وسعها أيضاً «فان إس» لاحقاً في كتابه عن «تاريخ المعتزلة»، وصور مفهوم «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» باعتباره أصبح له استقلالية سياسية كأنما هو «حكم ذاتي» لكتلات اجتماعية صغيرة^(٢).

والحقيقة أن هذه الأطروحة في تسييس المحدثة والتي نشرها لايدوس في منتصف السبعينيات تغلغلت بشكل لافت للانتباه في الاستشراق الأنجلوسaxonني، وحصلت اقتباسات مرجعية عالية، ومن المهم التوضيح أنه ليس الجديد في أطروحة لايدوس هو وضع الخلفيات السياسية للمأمون، فهذه فكرة قديمة أدركها الكهولة بين المستشرقين ولها فوقيها قرن كامل من الزمن، بل إن «باتون» في القرن التاسع عشر نقل «إجماع المستشرقين» على

(١) Lapidus, *Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society*, International Journal of Middle East Studies, 6 (1975), p. 382.

(٢) Van Ess, *Une Lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paul Geuthner, 1984, p. 127.

تسيس بواسع دوافع المأمون في إشعال المحنّة، حيث يقول
باتون عام (١٨٩٧م):

(كل الباحثين الأوروبيين تقريباً ينسبون للمتوكل بواسع سياسية، كما
يُنسبون - هذه الدوافع السياسية - أيضاً للمأمون حين دشن الاضطهاد في
المحنّة) ^(١).

ففي هذا الشاهد الثمين والمبكر يصور باتون في العام ١٨٩٧
اتفاق المستشرقين على أن دوافع المأمون لافتتاح المحنّة أنها
« بواسع سياسية».

وإنما الجديد لدى لايدوس - فيما أظن - هو غزل خيط ناظم
لحركات المعارضة ضد المأمون وهو مفهوم «الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر» وجعل منبعه الجغرافي هو خراسان، وإظهار
هذه الأحداث الجزئية وكأنها مجرد أوجه لكتلة واحدة، ولا أعرف
هل سبق أحد لايدوس بهذه النظرية الشمولية لتسيس المرحلة.

وثمة ملمح منهجي في أطروحة لايدوس من المفيد الإشارة
إليه، وهو بروز شيء من قاموس العلوم الاجتماعية في لغة البحث
خلافاً للأطروحات الاستشرافية التقليدية، ويعود الأمر إلى أن
لايدوس أوصاه أستاذه المستشرق المشهور هاملتون جب بأن
يلرس العلوم الاجتماعية في بداية تأهيل لايدوس، حيث تلمذ
لايدوس على هاملتون جب حين كان الأخير قادماً من أوكسفورد

(١) Patton W., Ahmed Ibn Hanbal and The Miha, Brill, 1897, p. 130.

ليحاضر في هارفارد في منتصف الخمسينات، كما شرح ذلك لايدوس في البرنامج المشهور في معهد الدراسات الدولية (IIS) في جامعة كاليفورنيا-بيركلي «حوار مع التاريخ» والذي يشرف عليه هاري كرايسler.

وقد توالى الأطروحات الاستشرافية لبعد تسييس المحنة، وسمح المستشرقون لخيالهم الخصب أن يسرح في سينمايات التسييس، كما ظهر هذا عند مونتغمري وات (١٩٧٣م) وكرون وهنذر (١٩٨٦م) وغيرهم.

حسناً، هذه بعض الشواهد والنماذج لمعالجات المستشرقين لمحة الإمام أحمد بن حنبل، ولاحظنا في هذه الشواهد كثرة إحالة المستشرقين لـ«فان إس» ومركزيته في هذا الحقل، وكيف أنه سعى لأخلاء عهدة المعتزلة عن عار المحنة، وتقييم بسالة الإمام أحمد واتهام عائلته بتضليلها، وتوسيع المستشرقين عامّة في تسييس محركات المحنة كما نقل إجماعهم باتون قبل قرن كامل.

ويرغم تركيز المستشرقين في هذه الحقبة على القدر في رواية أهل السنة لأحداث المحنة بمعارضتها بحكايات المعتزلة والشيعة، كالجاحظ والمسعودي وأبن المرتضى واليعقوبي، فليس المقصود أن حكاية المعتزلة للمحنة لم تظهر إلا في هذه المرحلة، بل المقصود أنه حصل الانقلاب التفسيري في هذه المرحلة، وإنما فإن إبراز حكاية المعتزلة للمحنة سبق ذلك لدى المستشرقين.

دعنا الآن ننتقل للخطوة التالية، وهي استكشاف النقطة الحدودية التي تم من خلالها تهريب استشاريات المحتة للتفكير العربي، ثم للداخل الصحفي السعودي.

الفصل الثاني

المستورد العربي لاستشرافيات المحنـة

مع بداية السبعينات كان المفكر اللبناني المعروف رضوان السيد قد تخرج من أصول الدين في الأزهر ثم ابتعث لدراسة الدكتوراه بجامعة توبنegen بألمانيا في السنوات (١٩٧٣-١٩٧٧م) وكان المشرف على رسالته هو المستشرق «فان إس» وهناك في السبعينات، في جامعة توبنegen، تعرف رضوان السيد على كامل تفاصيل هذه الأطروحة الاستشرافية حول المحنـة، وقد وافق ذلك أوج الحراك الاستشرافي حول الموضوع.

وبعـاً لذلك صار رضوان السيد فيما بعد يحدـث المثقفين العرب بأطروحة أستاذـه «فان إس» في الصواليـن والـسهرات الثقافية، بل يمكن القول أن رضوان السيد صـنع آنذاك آلة دعـائية لـتعريف العرب بأطـروحـات أـستـاذـه «فـان إـس» حول المـعـتـزـلـة والمـحـنـة، حتى أنه بعد عـودـته من أـلمـانـيا بـستـينـ فقط، أي عام (١٩٧٩م)، نـشـرـ

بالمشاركة تحقيقاً لكتاب مسائل الخلاف لأبي رشيد المعتزلي، ونوه في مقدمته بأبحاث أستاذه فان إس عن تاريخ المعتزلة حيث جاء في المقدمة (وقد قام الأستاذ) فان إس، الأستاذ بجامعة توينجن بالمانيا الاتحادية، بدراسات معتمدة في هذا المجال في السنوات الأخيرة^(١)

ومن حديثهم رضوان السيد بذلك مؤرخ الأفكار فهمي جدعان، وهو صديق لرضوان السيد، بل قام رضوان السيد بإطلاع فهمي جدعان على بعض النصوص التاريخية التي كان يستشهد بها «فان إس» بهدف تبرئة المعتزلة من عار المحنة.

والحقيقة أن فهمي جدعان برغم أنه سبق أن أعد بحوثاً حول المعتزلة وخلق القرآن إلا أنه لم يتتبه لهذه الأطروحة الاستشرافية في تبرئة المعتزلة وتسييس المحنة إلا مؤخراً، بل إنه في بحثه السابقة تبني عكس هذه الرواية، حيث أن فهمي جدعان أعد أطروحته للدكتوراه في باريس في نهاية السبعينيات وكان من ضمن بحثه البحث المتم للدكتوراه عن (خلق القرآن عند القاضي عبد الجبار من خلال كتابه المعنى)^(٢) وأكّد فيه الرواية المشهورة عن

(١) مقدمة المحققين في كتاب: أبو رشيد التيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق رضوان السيد ومن زيادة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م، (من ٣).

(٢) Jadaane, *Étude sur la création de la parole divine selon le mu'tazilite 'Abd al-Jabbār à travers son ouvrage Al-mughnī*.

تاريخ المحنة، وكان بحثه الأساس عن (تأثير الرواية في الفكر الإسلامي)^(١)، ثم طبع الكتاب عام ١٩٦٨ م.

والمفاجأة أنه بعد ستين من صدوره، أي في العام ١٩٧٠ م نشر المستشرق الفرنسي جورج فاجدا (ت ١٩٨١ م) مراجعة للكتاب في مجلة تاريخ الأديان، وما الطريف في هذه المراجعة؟ الطريف فيها أن فاجدا انتقد جدعان بعدم الانتباه لدراسات «فان إس»، وذكر فاجدا من دراسات فان إس: (إيسمولوجيا عضد الدين الإيجي) والذي صدر عام ١٩٦٦ م، وباحث (ضرار بن عمرو) الذي نشر عام ١٩٦٧ م^(٢).

حسناً، هاتان الحادستان، نقل رضوان السيد أفكار أستاذ «فان إس» إلى صديقه فهمي جدعان، ونقد المستشرق فاجدا لجدعان بأنه لم يتتبه لأطروحات فان إس، يمكن القول -في تقديرني- أنهما فتحتا عيون فهمي جدعان وحركتا شهيته للاقتراب من هذا البنك الاستشرافي الألماني الذي اسمه «فان إس».

وبعد ذلك، وتحديداً في عام ١٩٨٦ م، ابْتَعِثْ فهمي جدعان لجامعة توبingen بألمانيا، وتحقق طموحه بالاتصال المباشر بـ«فان إس» والعمل تحته، كما جاء في التعريف بفهمي جدعان: (في عام ١٩٨٦ م قضى جدعان فصلاً دراسياً في جامعة توبينجن، حيث عمل مع

(١) Jadaane, *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*.

(٢) Vajda G., Fehmi Jadaane, *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Revue de L'histoire des Religions, tome 177 no 2 (1970) p. 203

المتخصص الألماني في تاريخ المعتزلة المبكر «فان إس»⁽¹⁾.

وفي هذه المرحلة تلقى فهمي جدعان بالإسناد العالي أطروحة «فان إس» حول المعتزلة ومحنة الإمام أحمد، والتي سبق شرح مضامينها فيما سبق.

ثم رجع فهمي جدعان من ألمانيا بعد انتهاء هذه البعثة القصيرة ليبدأ بتلخيص وشرح الأطروحة الاستشرافية حول المعتزلة ومحنة الإمام أحمد، والتي أخذها كفاحاً من فم «فان إس» نفسه، بعد أن كان يسمعها عنه بواسطة، ثم نشر جدعان هذا التلخيص للأطروحة الاستشرافية في كتاب سماه (المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام) نشر عام ١٩٨٩م، ونسب الأفكار الأساسية في البحث لنفسه!

وقد صرّح جدعان في مقدمة كتابه بالغرض الأساسي من الكتاب، وأنه أمران: ثبرة المعتزلة من عار المحنة، وتسييس محرّكات المحنة، حيث يقول جدعان عن نفسه في مقدمة الكتاب: (أنتي أسير تماماً في الاتجاه المعاكس لمجرى التيار وذلك عند أمرين اثنين على الأقل: الأول: أنتي أريد أن أنتي بالمعزلة نائياً بشبه أن يكون تماماً عن عملية الامتحان التي نسبت إليهم.. ، الثاني: أنتي أريد أن أنظر في مسألة المحنة لا بما هي قضية كلامية أو اعتقادية خالصة، وإنما

(1) Neuwirth A. & Pflitsch A. (ed), *Crisis and Memory in Islamic Societies*, Ergon, 2001, p. 188.

بما هي حالة تبين صيغة العلاقة بين السلطة والطاعة^(١)
ثم ما إن أنهى فهمي جدعان مقدمته هذه حتى ألقى دلاءه في
بشر «فان إس» وبدأ يسكب على القارئ العربي دلوّا دلوّا.

فأما الفكرة الأساسية لـ«فان إس» في تبرئة المعتزلة من عار
المحنة، وتحميل بعثتها على بشر المرسي، فجاء فهمي جدعان
ونقلها نصاً متظاهراً بأنه مبتكر الفكرة فقال:

(واما المعتزلة فمن الواضح أنه ليس لدينا أي دليل على أي دور لهم
في هذه المسألة في عهد المأمون)^(٢)، (والحقيقة أن كل القرائن تدل
على أن بشر المرسي هو «شيطان» بدعة القول بخلق القرآن)^(٣)

وأما استئمار «فان إس» للعبارة التي نقلها «ابن طيفور» والتي
فيها ذم ثامة للمأمون بأنه عامي لأنه لا يقول بالقدر، فجاء فهمي
جدعان وعرض الفكرة ذاتها والنص ذاته بلغة المستكشف الأول!
كما يقول جدعان: (اما رأي ثامة في المأمون فلا يمتنع أن يكون هو
الرأي الذي أورده ابن طيفور ... ، إن المأمون عامي لتركه القول
بالقدر)^(٤).

(١) فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الدين والمباسي في الإسلام، دار الشروق،
الطبعة الأولى، ١٩٨٩م، (ص ١٢).

(٢) المصدر السابق، (ص ٨٥).

(٣) المصدر السابق، (ص ٨١).

(٤) المصدر السابق، (ص ٦٦).

وهذا عينه تحليل «فان إس» في مقالة ضرار بن عمرو^(١)، بل لعل القارئ يتذكر الآن إشادة دائرة المعارف الاستشرافية بهاتين النتيجتين لفان إس حين قال مارتين هنذر (ت ١٩٨٨م) :

(المامل الملهم للمحنة ليس بالضرورة أن يكون أثني من جهة المعتزلة، أو أن الهدف الأولي للمحنة هو فرض مبادئ المعتزلة، والحقيقة أن «فان إس» في بحثه «ضرار بن عمرو» لفت الانتباه إلى إشارة ابن طيفور المهمة التي تتضمن: ١- أن الرمز المؤثر حقاً خلف المأمون كان الجهمي الحنفي «بشر المرسي» الذي كان يشارك المعتزلة الاعتقاد بخلق القرآن، لكنه لا يتبين معهم عقيدة الإرادة الحرة «إنكار القدر» ٢- أن المأمون نفسه ترك القول بالقدر)^(٢).

وما اهتم به «فان إس» من أن النقاش بدأ حول (علم الله) وليس عن (القرآن)^(٣) ذكره فهمي جدعان أيضاً في كتابه المحنة^(٤)، كما أن ما ذكره المستشرقون من تناقض عدد الروايات في الجلد الذي تعرض له الإمام أحمد بهدف التهويين من البلاء الذي أصابه، وما ذكره «فان إس» من أن عائلة أحمد بن حنبل هي التي قامت بعمل دعائي في تضخيم ما جرى له، كما سبق نقل بعض

(١) Van Ess, *Dirär b. 'Amr und die "Cahmiya"*, p. 34.

(٢) *EI²*, Vol. 7, p. 5.

(٣) Van Ess, *Dirär b. 'Amr und die "Cahmiya". Biographie einer vergessenen Schule*, Der Islam, 44 (1968); p. 51.

(٤) فهمي جدعان، المحنة، مصدر سابق، (ص ١٤٧).

نصوصهم، كل ذلك جاء فهمي جدعان وردده بعذافيره حيث يقول جدعان في كتابه:

(ومما هو موضع نظر أيضاً القول في مقدار الضرر الذي أحق با-bin حنبل في المحنـة فهـنا أـيضاً خـلاف، إذ يـذكر بعضـهم أـنه ضـرب ثـمانـين سـوـطاً، ويـذكر آخـر أـنه ضـرب سـتـة وـثـلـاثـين، وـبـورـد ثـالـث ثـمـانـين وـثـلـاثـين سـوـطاً، ويـشـتـطـ بعضـهم فـيـكـلم عـلـى خـمـسـين وـمـائـة جـلـاد . . . ، وـهـذـه عـلـى كـلـ حال مـسـأـلة غـير جـلـيلـة لـكـنـها تـدـلـ بـوضـوحـ، وـمـن جـدـيدـ، عـلـى أـنـ مـحـنة الإـمامـ أـحـمدـ لـمـ تـكـنـ جـسـيـمةـ حـقـاـ، وـأـنـ مـاـ جـرـىـ لـهـ لـاـ يـتـابـسـ إـطـلـاقـاـ مـعـ الضـجـةـ التي أـثـارـتـهاـ وـسـائـلـ الـاتـصالـ وـالـبـثـ الـجـنـبـيـةـ) ^(١).

وكرر جدعان في كتابه هذه الفكرة التي استعارها من «فان إيس» في اتهام عائلة أحمد بن حنبل بعمل إعلامي في تضخيم المحنـةـ، وـأـنـ كـاتـبـ السـيـرـ السـتـيـنـ وـسـعـواـ ذـلـكـ بـخـيـالـهـ لـاحـقاـ، كـمـاـ يـقـولـ جـدـعـانـ مـثـلـاـ: (مـنـ الـواـضـعـ أـنـ أـفـرـيـاءـ أـحـمـدـ بـنـ حـنـبـلـ، صـالـحـ وـحـنـبـلـ عـلـىـ وـجـهـ الـخـصـوصـ، هـمـ الـذـيـنـ أـفـاضـواـ الـقـوـلـ فـيـ مـحـنةـ الإـمامـ، وـتـوـسـعـواـ فـيـهـاـ، ثـمـ جـاءـ كـاتـبـ السـيـرـ الـحـنـابـلـةـ بـعـدـ ذـلـكـ لـفـيـضـواـ فـيـهـاـ عـلـىـ نـحـوـ مـشـيرـ، بـلـ خـيـالـيـ) ^(٢).

ولاحظ مجدداً كيف يلبـسـ جـدـعـانـ نـظـارـةـ الـمـسـتـكـشـفـ وـيـصـوـغـ هـذـهـ التـتـائـجـ بـلـغـةـ مـنـ يـخـطـوـ الـخـطـوـاتـ الـأـوـلـىـ فـيـ مـنـجـمـ مـجـهـولـ!

(١) المصـدرـ السـابـقـ، (صـ ١٥٣ـ).

(٢) جـدـعـانـ، المـحـنـةـ، مـصـدرـ سـابـقـ، (صـ ١٥٢ـ).

وأما ما ذكره فان إس -والمستشارون من بعده- في سياق الاعتذار للمعتزلة وابن أبي دؤاد بأنهم كانوا يقومون بمهام عملهم! وإيراز «فان إس» لدور أبي يعقوب الشحام بهدف تلميع المعتزلة، كما سبق نقل نصوصهم، فقد أتى جدعان ونقل الفكرة بعلبتها ذاتها! كما يقول جدعان: (حالات أخرى لمعتزلة واقعيين، عملوا في خدمة السلطان بنزاهة وتجرد، والأرجح أن يكون مبدأ عملهم هو التسليم بالواقع القائم على علاته، والعمل من أجل أن يكون على أفضل صورة ممكنة، وهذا بلاشك حال أولئك المعتزلة الذين استخدمتهم الخلاقة في الدواوين، وذلك بفضل ما عرف عنهم من تعلق بالأمر بالمعرفة والنهي عن المنكر، والمثال البارز لحالة هولاء أبو يعقوب الشحام)^(١)

ومن المحتمل أن يكون جدعان تنبه لأبي يعقوب الشحام عن طريق كتاب «فان إس» عن «إيسمولوجيا الإيجي» (١٩٦٦م)، لأن فاجدا (١٩٧٠م) كان قد انتقد جدعان بعدم الانتباه لهذا الكتاب أثناء نشر جدعان لأطروحته (١٩٦٨م)، كما سبق تفصيل ذلك، وكتاب «فان إس» هذا فضل فيه بعض أفكار أبي يعقوب الشحام^(٢)، وفاجدا سبق أصلاً أن نشر مراجعة تمثيلية عالية (١٩٦٧م) لكتاب فان إس المذكور^(٣)، وخصوصاً أيضاً أن «فان

(١) المصدر السابق، (ص ٢٧٣).

(٢) Van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici*, Franz Steiner, 1966, P. 192 ff.

(٣) Vajda G., *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici*, by Josef van Ess, *Arabica*, T. 14, Fasc. 3 (Oct., 1967), pp. 328-330.

إس» يحيل لكتابه هذا في أبحاثه اللاحقة^(١).

وأما ثناء المستشرقين على ابن أبي دؤاد وأنه شخص «ورع» و«أظهر تسامحاً وإنسانية» في امتحان الإمام أحمد كما سبق نقل نصوصهم! فجاء جدعان وأعاد إنتاجه بحروفه، حيث يقول جدعان عن ابن أبي دؤاد: (فهو فقيه حنفي ذو ورع)^(٢)، ويقول (والمدقق في وقائع المحنة يتبعن بوضوح أن ابن أبي دؤاد كان يحاول دوماً التخفيف من حدتها)^(٣).

وأما تتبع «فان إس» للشخصيات الكلامية المبكرة في كتب التراجم والأدب ونحوها في أبحاثه الكثيرة المتداولة وعلاقتها بالسلطة العباسية، ومحاولته تلميع المعتزلة إما بنفي صفة الاعتزاز عن من ارتبط بالسلطة بحججه أنه ثبت أنه مرجع مثلًا، أو بإظهار أنهم موظفون ورعنون يقومون بما هم، فقد جاء فهمي جدعان وعقد فصلاً لشخص فيه كثيراً من ذلك، وهو الفصل الأول من كتابه، وقد قال عن وظيفة هذا الفصل:

(فصل أول: يجره ما لم يتم تجريده من قبل، من أمر المعتزلة في علاقتهم بالخلفاء الذين ارتفوا في كفهم أو في ملکهم، من أجل التحقق

(١) Van Ess, *Dirär b. 'Amr und die "Cahmiya". Biographie einer vergessenen Schule*, Der Islam, 43 (1967), p. 245.

(٢) جدعان، المحنة، مصدر سابق، (ص ٨٩).

(٣) المصدر السابق، (ص ١٠١) وصرح في هذا الموضوع بمصدرية «زيرشتن» لهذه الفكرة.

من طبيعة هذه العلاقة، وتحقيق دعوى القول إنهم كانوا رجال الخلافة العباسية، أو أنهم لم يكونوا أولئك الرجال بالمرة، أو لم يكونوهم إلا بشكل محدود^(١).

وهذا في الحقيقة هم بحثي طاغٍ في دراسات «فان إس» عن هذه الحقبة منذ ربع قرن قبل ظهور ملخص فهمي جدعان، فعامة دراسات «فان إس» المتأثرة ذات الصلة بالموضوع هي دراسات ترجمية تتبعية لمتكلمي تلك الحقبة المبكرة، ومن ضمن ما يهتم به تlimيع المعتزلة ببني علاقتهم بالسلطة قدر الإمكان كما سبق بيانه، ولكي يطلع القارئ بالعربية على نموذج لدراسات «فان إس» الترجمية التفصيلية عن شخصيات تلك الحقبة فيما يلي مراجعة بحث له بالعربية بعنوان «عبد الجهني» منشور في مجلة المجمع العلمي الدمشقي^(٢).

وفي هذا الفصل استعرض فهمي جدعان (١٦) شخصية كلامية وهم: واصل بن عطاء، عمرو بن عبيد، ثامة بن أشرس، أبو الهذيل العلاف، بشر بن المعتمر، أبو إسحاق النظام، أبو بكر الأصم، هشام الفوطى، أبو موسى المردار، الجاحظ، بشر

(١) المصدر السابق، (ص ٤٣).

(٢) فان إس، عبد الجهني، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، الفصل الأول من البحث: أبريل ١٩٧٨م، المجلد (٥٣) الجزء (٢) (ص ٢٧٩)؛ والقسم الثاني من البحث: يونيو ١٩٧٨م، المجلد (٥٣) الجزء (٣) (ص ٥٢٧).

المرسيي، ابن أبي دؤاد، جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر، أبو يعقوب الشحام، أبو يعلى زرقان.

وهذه الشخصيات الست عشرة كلهم بلا استثناء نشر عنهم «فان إس» تفاصيل بحثية مملة مزج فيها أنكاريهم الكلامية وعلاقاتهم السياسية منذ الستينات والسبعينات والثمانينات الميلادية، وهولاء كلهم بلا استثناء طالعت بعض كلام «فان إس» عنهم في بحوثه التي سبقت الإشارة إليها، ومنها: ابن كلاب والمحنة (١٩٦٥م)^(١)، ضرار بن عمرو والجهمية (١٩٦٧م)^(٢)، خطبة المردار (١٩٨٣م)^(٣)، أبو الهذيل (١٩٨٤م)^(٤) تاريخ المعتزلة (١٩٨٤م)^(٥)، ونحوها مما سبقت الإشارة إلى.

ومن أوسع هذه الأبحاث من حيث كمية التفاصيل هو بحثه عن «ضرار» وأود التتويه مجدداً أن «فان إس» لديه مشكلة في اختيار العنوانين لأبحاثه، فهو يضع لبحثه عنواناً باسم أحد

(١) Van Ess, *Ibn Kullab und die Mihna*, Oriens 18-19, 1965-1966.

(٢) Van Ess, *Dirar b. 'Amr und die "Cahmiya". Biographie einer vergessenen Schule*, Der Islam, 43 (1967): 241-279; 44 (1968): 1-70.

(٣) Van Ess, *Un sermon du Mu'tazilite Murdar*, Arabica, T. 30, Fasc. 2 (1983), pp. 111-124.

(٤) Van Ess, *Abu I-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote*, in: Michael E. Marmura (ed), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, SUNY Press, 1984, p. 22 ff.

(٥) Van Ess, *Une Lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paul Geuthner, 1984.

الشخصيات ولكنه يدرج تفاصيل ترجمية كثيرة لغير الشخصية التي في العنوان، ولا أدرى لماذا يستخدم هذه الطريقة الغريبة؟ ويشبه أن يكون الأمر هو مجرد عنوان «إجرائي» فقط لينشر تحته حصيلة المعلومات التي جمعها كل مرحلة.

والمراد أن هؤلاء الست عشرة شخصية كلهم التقط فهمي جدعان التفسيرات والشواهد الترجمية الأساسية عنهم من دراسات «فان إس» المشار إليها، وبطبيعة الحال لا يمكننا أن نضرب مثلاً لكل الشخصيات الكلامية التي بحثها «فان إس» ولخصها فهمي جدعان في هذا الفصل، فيمكن للقارئ أن يأخذ عينة فقط بمراجعة بحث ضرار بن عمرو لفان إس ويقارنه بالفصل الأول من كتاب فهمي جدعان ليري كيف اجتاز جدعان الأفكار والشواهد التاريخية الرئيسية عن الشخصيات الكلامية لهذه الحقبة من بحوث «فان إس».

وأما اهتمام فان إس بإبراز أن يحيى بن أكثم السنى هو رئيس القضاة عند المأمون، وأن ابن أبي دؤاد المعتزلي لم يتول رئاسة القضاة إلا في عهد المعتصم، فقد جاء فهمي جدعان ولخصها أيضاً بشواهدتها التاريخية كما يقول جدعان:

(واما رجل المأمون الأول فقد كان يحيى بن أكثم، قاضي قضاته ..، وجميع المؤرخين يتضقون على أن دور ابن أبي دؤاد في المحنة يبدأ مع تقلده منصب قاضي القضاة في عهد المعتصم)، (ومعنى ذلك أن كل ما

يقال عن علاقة ابن أبي ذؤاد بالمحنة التي اصطنعها المأمون ينبغي أن يرد جملة وقصيلاً^(١).

والصانع الألماني الأول لهذه المغالطة وهو «فان إس» أجزم قطعاً أنه يدرك وجه التلاعب فيها، ولست متأكداً هل يدرك ذلك المستورد العربي فهمي جدعان أم لا؟ لكن دعنا نرجح المناقشة للفصل المكرس للمناقشات كما اتفقنا.

وأما إيراز «فان إس» لمصطلح «صوفية المعتزلة» ومركزه حضوره لبث الإيحاء بعدم علاقة المعتزلة بالسلطة المستبدة فقد كرره فهمي جدعان كقوله مثلاً (ومن المؤكد أنه كان من «صوفية المعتزلة» الذين كانت الهوة بينهم وبين السلطان سحيقة جداً)^(٢).

وقد كان «فان إس» يرى في قول صوفية المعتزلة في «رفض وجوب الإمامة» نظيراً لفكرة «الأناركية» في الفلسفة السياسية (مجتمعات اللادولة) حتى أن المستشرقة باتريشا كرون أظهرت الاهتمام باستنتاج «فان إس» هذا ونوهت به وفتحت شأنه ووسعته^(٣)، وجاء جدعان وكرر نفس الاستنتاج من قول صوفية المعتزلة، ولكن -طبعاً- دون الإحالة لصاحب الفكرة^(٤).

(١) جدعان، المحنة، (ص ٨٩-٩٠).

(٢) المصدر السابق، (ص ٢٧٢)، وانتظر تكرار استخدام جدعان لمصطلح «صوفية المعتزلة» في مواضع أخرى من كتابه: ص ٢٦٩، ٢٧٠.

(٣) Crone P., *Ninth-Century Muslim Anarchists, Past and Present*, No. 167 (2000), p. 4 ff.

(٤) جدعان، المحنة، (ص ٢٦٩).

وأما بحث ماديلونغ (١٩٧٤م) الذي سلط الضوء فيه على القائلين بخلق القرآن في حقبة ما قبل المحنة (pre-mihna) فقد مضغه جدعان في كتابه (١٩٨٩م) وقال عن نفسه (لقد أبانت لنا مواضع سابقة من هذا البحث عن أن القول بخلق القرآن لم يكن هو ما يميز المعتزلة عند نهاية القرن الثاني/الثالث، وأن المعتزلة لم يتبعوا القول بخلق القرآن)^(١)

وأما بحث لايدوس (١٩٧٥م) عن الربط بين معارضة ابن حنبل، وبين حركة المطوعة الخراسانية بقيادة الدريوش وسهل بن سلامة، تحت راية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، كما سبق نقل نصه، وما ذكره «فان إس» (١٩٨٤م) من أن (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) صار يوفر لحركات المعارضات أدلة سياسية أقرب للحكم الذاتي^(٢)؛ فقد أعاد فهمي جدعان إنتاج ذلك كله في التفسير السياسي للمحنة (١٩٨٩م) حيث يقول:

(يتبني أن ننظر بجدية قصوى إلى الخطر المتعاظم لأهل الحديث والستة منذ مطلع القرن الثاني...، كما أن علينا أن نربط بهذا التيار حركة «المطوعة» التي أخذت على عاتقها منذ السنوات الأولى لخلافة المأمون أن تقف في وجه الفساد، وأن تجعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسوغ وجودها الأساسي)^(٣).

(١) المصدر السابق، (ص ٢٣٩) وقد صرخ جدعان بإطراه بحث ماديلونغ في (ص ٢٠).

(٢) Van Ess, *Une Lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paul Geuthner, 1984, p. 127.

(٣) جدعان، المحنة، (ص ٢٨٠-٢٨٩).

وهكذا يقول جدعان عن المحتوى السياسي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: (ولم يكن «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بالأداة العيادية، فخطورته الكبرى تكمن في أنه يحول الدين إلى سياسي، ويبث ما يقوم عليه الأمر بالمعروف من إثبات سلطنة وولاية على المحكوم عليه)^(١).

وهكذا يسير فهمي جدعان صفحة صفحة يلخص من أبحاث «فان إس» وبعض من أعقبه من المستشرقين، ويضيف لها بعض الشروحات والنقل، ثم وبكل بروادة قلم يصف فهمي جدعان عمله هذا بأنه ابتكار وابتداع لم يسبقه إليه أحداً كما يقول جدعان (وقد أفصحت مرة واحدة تقريباً عن المقاصد البعيدة لهذا النظر «الابداعي» في محة خلق القرآن)^(٢)، ووصف نفسه بقوله: (إنني أسير تماماً في الاتجاه المعاكس لمجرى التيار)^(٣).

بل لقد رأى جدعان في نفسه بعد هذا التلخيص منخفض الكلفة صاحب مذهب جديد في العلم! كما يقول عن نفسه: (وغایة مطعم البصر والنفس بعد ذلك كله، أن يكون هذا الذي بذلك من وسع...، مذهبًا جديداً في النظر إلى مادة التراث)^(٤).

بكل صراحة لقد شعرت بالحرج وأنا أقرأ هذا التمدح والتزييد

(١) المصدر السابق، (ص ٣٣١).

(٢) المصدر السابق، (ص ١٤).

(٣) المصدر السابق، (ص ١٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٤٤).

ووصف المؤلف لتلخيصه بأنه ابتكار لم يسبقه إليه أحد، وأنه مذهب جديداً كيف ينظر المرء لنفسه بالاحترام وهو يعلم أنه قد سطا على أبحاث الآخرين، ووصف نفسه بأنه مكتشفها الأول؟ حتى لو كان القارئ المفترض لم يطلع على عملية السطوة لأنها تمت بعيداً عنه في أحد ليالي توينجن فأين احترام المرء لنفسه؟

حسناً، هنا سؤال منهجي يجب طرحه: هل غيب فهمي جدعان ذكر «فان إس» في كتابه البتة؟ أم صرخ بوضوح بأنه نقل عنه فكرته وشهادته التاريخية؟ أم سلك جدعان طريقاً ثالثاً ياترى؟ الحقيقة أن فهمي جدعان استعمل استراتيجية شائعة لدى محترفي السطو على الأبحاث، وهو شكر المسرور منه في غير موضع السرقة، بمعنى الثناء على المسرور منه بشأن فكرة أو معلومة ليست هي الفكرة أو المعلومة المسرورة، فبذلك يظهر أمام المسرور منه أنه شكره ولم يجده، وبينما الوقت يظهر أمام القارئ أنه صاحب الفكرة أو المعلومة المسرورة، هذه استراتيجية يسير عليها بعض المؤلفين، وقد طبقها فهمي جدعان في كتابه هذا.

ففي مقدمة الكتاب صرخ فهمي جدعان بشكر «فان إس» ولكن ليتأمل القارئ طريقة ونمط شكر جدعان له: (ومع أن الأسباب في إعداد هذا البحث وإنجازه قد تعددت، إلا أنه يدين بفضل خاص للصديق العزيز الأستاذ «يوسف فان إس» الذي أفرغ الوسع في تيسير إقامتي وعملي بمدينة توينجن وجامعتها، وقد كان للاحظات الصديق «فان إس»

ولما زودني به من مصادر ونصوص، يدّ طيبة في شد أذر هذا البحث^(١). فماذا يفهم القارئ من هذا الشكر؟ يفهم منه أن فان إس قدم خدمات اجتماعية في الفندق والجامعة، وأعطى جدعان بعض الكتب! ويستحيل أن يفهم القارئ من هذا الشكر أن الكتاب بقشه وقضيه هو تلخيص وشرح لأبحاث فان إس عن المعتزلة والمحنة! ولذلك فإن كل المثقفين المحليين الذين أعرفهم والذين قرؤوا كتاب جدعان لم يخطر ببالهم أن جدعان يقصد بهذا الشكر كشف مصدره في فكرة الكتاب وشواهده التاريخية.

وهكذا أيضاً أثني جدعان ثناء عاماً على كتب وأبحاث «فان إس» في مطلع الكتاب حيث يقول: (أما أعمال «يوسف فان إس» فإنها زاخرة بقضايا علم الكلام، وهي عمدة في أصلتها ونفاذها)^(٢).

ولكن جدعان بهذا الشكر العام لـ«فان إس» يظهر أمام فان إس وكأنه لم يجده حقه، ويظهر أمام القراء وكأنه صاحب الفكرة، وهذا بفضل استراتيجية «شくる المسروق منه في غير موضع السرقة».

وهذا الأسلوب -أعني شكر المسروق منه في غير موضع السرقة- هو كما سبقت الإشارة أسلوب شائع بين المتخصصين في تلخيص أبحاث الآخرين، ويستفيدون به فائدة مزدوجة: أن يضعوا

(١) المصدر السابق (ص٦).

(٢) المصدر السابق، (ص١٢).

في فم المؤلف المسروق منه لعاعة ثناء يسكتوه بها، ويوهمون القراء بأن المادة المسرقة مادتهم.

والحقيقة أن هذه الحيلة الطريفة تقبّلها «فان إس» باغضاء المبشر، فإنه لما رأى هذا الإطراء الذي سكبه جدعان موجهاً له، فتح هامشاً في موسوعته وقابل الثناء بالثناء^(١).

ومن المفهوم جداً أن يسكت «فان إس» عن هذا الاجتياح الجدعاّني لأبحاثه في المحنة، ذلك أن المعهود عن المستشرقين أنهم يفرّقون بين (المنافس) و(وكيل التوزيع)، فالمنافس هو زميلهم المستشرق الذي يزاحمه على الحضور في الداخل الغربي، فلذلك لا يرضي المستشرق أن يقوم مستشرق آخر بأخذ فكرته دون عزو، وأما العرب فالمستشرقون يتعاملون معهم باعتبارهم (وكلاء توزيع) خارجين، لذلك لا يزعجهم أن يأخذ أحد العرب أفكارهم ويروجها حتى ولو لم ينسبها لهم، بل ربما فرحوا بذلك وعذّوه نجاحاً في اختراق أفكارهم لعالم الإسلام ونظروا إليه ببريق عيون المبشر.

ولكن قد يقول قائل إنه من المحتمل أن يكون فهمي جدعان من الاتجاه البخيّ المتسمّح في ذكر المصادر والموارد، وأنه يرى أن الشكر المجمل لفان إس كافي في بيان مصدريته الكاملة، وهذا سؤال موضوعي أيضاً، ولكي نجيب عنه دعنا ننتقل للمشهد التالي

(١) Van Ess, TG, p. 3:446.

بعد صدور الكتاب وكيف تعامل فهمي جدعان مع من نقل من كتابه وشكوه.

بعد صدور هذا الكتاب المقرصن لفهمي جدعان بسنوات، قام محمد عابد الجابري عام (١٩٩٥م) وكتب سلسلة مقالات في صحيفة الشرق الأوسط عن (محنة أحمد بن حنبل)، وأشار فيها إلى أنه سأخذ من النصوص التاريخية التي جمعها جدعان في كتابه وسيقدم تحليلات سياسية إضافية لدفاعه المحتلة، وكما هو معروف جمع الجابري مقالاته هذه إلى مقالات أخرى وأودعها كتابه (المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكتة ابن رشد)، حيث يقول الجابري ميناً مصدره وهدفه:

(أما نحن الذين استفدنا من دراسة الصليبي فهمي جدعان، وبكيفية خاصة من النصوص الكثيرة والمفيدة التي حشدها في كتابه، فإننا لا نريد أن نكرر ما حققه ... وإنما نريد تفسير هذه المحنة بما يجملها معقوله بالكشف عن أسبابها ونطريه ملابساتها)^(١).

حسناً، لنسجل الآن أن الجابري يعترف بكل وضوح أنه سينقل النصوص التاريخية من كتاب جدعان، ولم يتستر على مصدره الذي نقل عنه، ويريد فقط أن يضيف المزيد من التفسيرات السياسية للحادثة.

(١) الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكتة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، (ص ٨٩).

فماذا صنع فهمي جدعان؟ لقد طار صواب جدعان، وأطلق عبارات نارية، واعتبر هذه سرقة صلقاء، ودعا لقيام هيئة تحكيم فكرية عربية للنظر في مظلمته التاريخية! ففي حوار أجرته صحيفة الشرق الأوسط في ذات اللحظة الزمنية يقول فهمي جدعان:

(حين اطلعت على مقالات صديقي الجابري؛ شعرت بخيبة أمل كبيرة، ويدهشة هي أقرب للذهول، فأنا لم ألف من قبل في الدوائر العلمية الجادة، باحثاً علمياً يسوق بكلفة التفاصيل نتائج عمل ضخم قام به باحث غيره، دون أن يشير إليه إلا إشارة عابرة، يزعم فيها مع ذلك أنه يقصد إلى شيء آخر، برغم أن ذلك الباحث الآخر قد غرق من قمة رأسه إلى أخمص قدميه في تمحيص القصد نفسه...، لقد ساق الجابري وقائع المحنّة وجملة متعلقاتها التاريخية من الكتاب نفسه حذو النعل بالتعل...، ونسب إلى نفسه أنه ينشد البحث عن المعقولية السياسية للواقعية، وكان الكتاب كله لم يكن جرياً وراء هذه المعقولية السياسية! وأنا أدع هذا الجانب للنقاد المحترفين، لكي يتبيّنا بيداهه مطلقاً أن المعقولية السياسية التي اعتقاد الجابري أنه عثر عليها وحده؛ مائلة بخلاف كامل في فصول الكتاب...، أجذني مضطراً إلى القول أن القسم الخاص بمحنّة أحمد بن حنبل من مقالات الصديق الجابري ليس إلا تلخيص وحوashi على كتاب المحنّة^(١).

(١) حوار مع فهمي جدعان، صحفة الشرق الأوسط، العدد ٥٩٤٦، ١٠/٣/١٩٩٥م، نص الحوار معاد نشره في كتاب: علي العميم، العلمانية والمانعة الإسلامية، دار الساقى، ١٩٩٩م، (ص ١٢٥).

في هذه اللطمية التراجيدية يقول جدعان أن إشارة الجابري إليه لا تكفي مادام أن مقالات الجابري عن المحنّة هي تلخيص وحواشي على كتاب جدعان!

ولكن ما الذي صنعه الجابري مع كتاب جدعان، ولم يصنعه جدعان مع أبحاث فان إس؟! ليس في واقعتين مختلفتين، بل في ذات الواقع، استعمل جدعان ضد الجابري أغلفظ الشروط الأكاديمية في العزو البحسي، واستعمل لنفسه في علاقته بـ«فان إس» أيسر الشروط الصحفية في التغاضي عن مصدر المعلومة!

حسناً، دعنا نتعرّف التقابل هاهنا بين (الجابري-جدعان) ونضع التقابل بين (جدعان-فان إس) فلن يختلف شيء، وهذه البكائية الملحمية المتفرجة ذاتها التي وجهها جدعان للجابري نستطيع أن نوجهها هي ذاتها تماماً إلى جدعان، فنقول له نظير ما قاله للجابري:

إننا لم نألف في الدوائر العلمية الجادة أن يأتي فهمي جدعان ويسوق بكلفة التفاصيل نتائج عمل ضخم قام به «فان إس» دون أن يشير إليه إلا إشارة عابرة، ويزعم جدعان أنه يقصد إلى تحقيق شيء آخر برغم أن «فان إس» غارق من قمة رأسه إلى أخمص قدميه في تحصيل القصد نفسه! لقد ساق جدعان وقائع المحنّة ومتعلقاتها التاريخية من أبحاث «فان إس» نفسه حذو النعل بالنعل! وليس كتاب جدعان إلا تلخيص وحواشي على كتاب فان إس.

هل لاحظت أنه تغير شيء؟! أبداً، نفس ما قاله جدعان

للجابري، يمكن أن يقال لجدعان بالنسبة لأبحاث فان إس، بل إن ما صنعه الجابري من الاعتراف الصريح بمصدريّة جدعان في المادة التاريخية، أحسن بكثير من إشارة جدعان لفان إس حول تيسير الإقامة في توينجن!

وحيثما قرأت حوار جدعان لهذا المنشور في صحيفة الشرق الأوسط (١٩٩٥م) والمعاد نشره في كتاب العلمانية للعميم؛ وجدت جدعان في سياق تبجيل وإطراء كتابه يتندح بأن المستشرقين قدموه عروضاً لكتابه في مجلاتهم كما يقول جدعان في حواره المشار إليه:

(فقد وجد كتاب المحتة طريقه إلى المكتبات الكبرى، وظهرت له مراجعات باللغات الأوروبية، وقدم دانييل جيمارييه عرضًا وتحليلًا طويلاً له في الحولية الفرنسية «المجلة النقدية للدراسات الإسلامية»^(١)).

والحقيقة أني حين قرأت هذه المعلومة قلت في نفسي: ربما أن جيمارييه رأى في الكتاب ما لم أره؟ لكن جيمارييه ليس أجنبياً عن هذا الحقل فهو متخصص في علم الكلام، فهل يعقل أن يكون جيمارييه لم يتبه للمورد الذي ابتلع منه جدعان المادة؟

فقررت العودة لمراجعة جيمارييه لكتاب المحتة في المجلة المذكورة، ولما قرأتها كم تفاجأت إذ وجدت جيمارييه يقول: (ولكن هذه أيضاً، كما نعرف، هي وجهة نظر «فان إس» في كتابه عن تاريخ

(١) المصدر السابق، (ص ١٢٤).

المعتزلة المنشور عام ١٩٨٤ م باريس)^(١). فهذه هي المراجعة التي يتزيد بها جدعان، وهي ذاتها تكشف أن كتابه يعيد تصنيع أطروحة «فان إس»!

قبل أن ننتقل عن هذه المرحلة لعل القارئ يتذكر أن رضوان السيد، تلميذ فان إس، وصديق فهمي جدعان، كان هو من شرح لصديقه جدعان فكرة «فان إس» في تبرئة المعتزلة من عار المحتنة، فماذا كان موقف رضوان السيد بعد صدور كتاب جدعان الذي اختلس فكرة الأستاذ؟

الحقيقة أن رضوان السيد أثني على جهد صاحبه فهمي جدعان، بحسب موجبات الصداقة طبعاً، لكنه ما استطاع أن يسكت عن تكرار الإشارة -في بداية كلامه وخاتمه- إلى أن هذه الفكرة هي فكرة أستاده «فان إس»! حيث يقول رضوان السيد عندما سُئل عن كتاب جدعان في حوار صحفي معه:

(فهمي جدعان بعمله الدؤوب، وطوال عدة سنوات، وبجهده الخاص، وبمناقشاته الكثيرة مع أستادي «فان إس»، الذي أصدر أيضاً عملاً يعنى بمحيط المحتنة، استطاع أن ينجز بقدراته التركيبية والتحليلية، كتاباً مقنعاً، يهدم عدة مسلمات، فأثبتت أن المعتزلة لم يكونوا مجتمعين على مسألة خلق القرآن، وأن منهم فئات كثيرة كانت ضد المأمون، وهذا

(١) Gimaret D., F. Gadda: *al-Mihna. Baht fi gadaliyyat al-dini wal-siyasi fi l-Islam*, Bulletin Critique des Annales Islamologiques 8 (1994), p. 87.

يعني أنهم لم يكونوا مسؤولين عن المحنّة، ويرأيي أن أستاذي «فان إس» أثبت الشيء نفسه^(١).

حسناً، فهمنا من رضوان السيد أن جدعان له جهد رائع، لكن الفكرة هي من كتب «فان إس»، ومن مناقشة «فان إس» نفسه مشافهة! إذن يبدو أن الجهد الرائع المقصود هو جهد التلخيص والشرح.

والحقيقة أن هناك عنصر كاشف في كتاب المحنّة لجدعان، لو تأمله القارئ لأدرك فوراً إشكالية علاقة المؤلف بالكتاب، فالمصادر التاريخية والكلامية التي اعتمد عليها فان إس في جمع المادة حول المعتزلة لم يكن لجدعان صلة بها في كل كتبه، سواء التي سبقت كتاب المحنّة مثل كتب «أسس التقدّم» أو التي لحقته مثل كتاب «الماضي في الحاضر» و«الطريق إلى المستقبل» و«الخلاص النهائي»، ونحوها، فكل كتب جدعان يعتمد فيها على مصادر محدودة ومشهورة، ولا يعرف له في كتبه خروج غريب عن المشهور في التحليلات أو في مصادر البحث، فالقارئ المدقق يتساءل فوراً لماذا كتاب المحنّة بالذات ذو طبيعة مختلفة وفيه مصادر وتحليلات غريبة؟ وهذا بخلاف «فان إس» فإنه منذ السبعينات وإلى البارحة وهو يكرر الدوران حول مصادره هذه وأي

(١) حوار مع رضوان السيد في صحيفة الشرق الأوسط العدد ٥٩٨٨ بتاريخ ٢١ أبريل ١٩٩٥، ونص الحوار نُعاَد نشره في كتاب: علي العميم، العلمانية والمساندة الإسلامية، دار الساقى، ١٩٩٩م، (ص ١٦٧).

مصدر في تلك الحقبة التاريخية.

بعد هذا التطواف بلغنا الآن السؤال الأخير في هذه القصة:

كيف وصلت استشاريات المحنة إلى الداخل المحلي؟

يعرف الراسد لتاريخ الفكر المحلي أن المجتمع السعودي مر بتحولات فكرية مرتبطة بأحداث الجهاد الأفغاني، ثم حرب الخليج الثانية، ثم الظروف العالمية للحرب على الإرهاب بعد أحداث ١١ سبتمبر، وفي لحظات الظروف الصعبة وقع الانفتاح المفاجئ على تراثة المدرسة الحداثية في تأويل التراث، إذ هي تقدم مسوغات للتنصل من التراث باسم التراث، ولاحظ المجتمع المحلي حينها صعود ظاهرة شبابية جديدة ذات خلفية إسلامية سابقة تكتب في قضايا التراث بطريقة الحداثيين العرب، متأثرة بكتابات الجابري وفهمي جدعان ونحوهم، دون استيعاب بمواردها الاستشرافية.

وسأذكر نموذجاً محلياً على الانفعال والتأثر بكتاب المحنة لجدعان، حيث يقول أحد الصحفيين السعوديين في صحيفة الرياض في العام ٢٠٠٣ م:

(وبعدما أيام -في صيف ١٩٩٤م- كنت أتجول في مكتبة العبيكان، فلقت انتباхи كميات كبيرة من كتاب «المحنة» للمفكر الفلسطيني فهمي جدعان، كان الكتاب لي انعطاقة جديدة، أدركت وقتها أنني أدخل طوراً آخر)^(١).

(١) جريدة الرياض، ٢٤/٧/٢٠٠٣م.

وفي وسيلة إعلامية أخرى يشرح نفس الكاتب ذات الحادثة، ولكن بتفصيل أكثر، وبقالب بلاغي جيد، يصور الأحساس الداخلية لهذا الانقلاب بسبب مثل هذه الكتب ويهمنا كراصدین لهذه التحولات، حيث يقول ذات الكاتب:

(قمت بزيارة مكتبة العيكان في مركزها الرئيسي على طريق الملك فهد في الرياض، فلاح لي من بين الكتب المعروضة عند مدخل المكتبة كتاب «المتحنة»: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام» للمفكر الأردني فهمي جدعان، تصفحت الكتاب بشكل سريع فقررت أن أشتريه، وقضيت يومين أقرأ الكتاب في منزل صغير كنت قد استأجرته حديثاً بهوطان جنوب شرق بريدة. كان ذلك الكتاب أكبر انقلاب حدث في حياتي، لقد أحدث زلزالاً هزني من الأعماق، وبقيت أفكاره تُعملُ أثراًها لفترة طويلة. في ذلك العام قرأت كتاباً آخر لـ العجاري ولغيره، ولكن التأثير الأكبر كان لكتاب «المتحنة»، في أكثر من اجتماع مع زملائي وأصدقائي في العامين ١٤١٥-١٤١٦هـ كنت ألمع كثيراً إلى تلك الأفكار بطريقة غير مباشرة، كنت أكشف عنها بشكل تدريجي، وحينما ألامس نخوم المنطقة المحمرة كان صديق لي يشير إلى أو يقرضني بيده ليحثني على التوقف، كان خالقاً من رد الفعل أو من عبارة تنقل على غير وجهها وأدفع ثمنها غالياً) ^(١).

وربما لاحظ القارئ أنني أغفلت اسم الكاتب، وهذا مقصود فعلآ، لأن الهدف هاهنا لا يتعلق بشخص الكاتب، وإنما حاجتنا

(١) رحلتي مع الكتاب، ٢، صحيفة عاجل.

لشاهد فعلية محسوسة تتبع من خلالها رحلة استشاريات المحنة من توبنجن إلى أرياف نجد، عبر الوسيط الحدائي العربي. وقد وصلنا الآن إلى نهاية هذه القصة لاستشاريات المحنة، منذ باتون، ومروراً بالمفبرك الأكبر «فان إس»، والمستورد العربي فهمي جدعان، وانتهاء بالمستهلك النهائي في الصحافة السعودية. والغاية الأساسية من هذا الاستعراض هو التتبع التاريخي وفهم نمط هجرة الأفكار الاستشرافية في علب حدائية عربية وطريقة تناولها والاتهامها محلياً، وما أنت -رحمك الله- قد رأيت أنت ما إن هززنا حقائب الحداثيين حتى تناثرت علينا من باطنها غليونات المستشرقين.

وأما المناقشة الموضوعية لهذه المضامين فليست غرضاً الأساس هنا، وإنما هدفنا رصد علاقات الاستمداد بين الحداثيين العرب والمستشرقين، ولكتنا مع ذلك نحتاج فعلاً أن نسلط بعض الضوء على التغيرات والتصدعات العلمية في هذه الأطروحة، وهذا ما سنتعرض له في الفصل القادم المكرس للمناقشات بإذن الله.

الفصل الثالث

ثغرات استشرافيات المحنّة

- المرافة عن المعزلة بروح حقبة محاكسة:

نواة الخلل لدى المستشرين في محاولتهم تبرئة المعتزلة من مسؤولية المحنة أن المستشرين وشراحهم العرب فكروا بطريقة مقلوبة، فهم فكروا في مرحلة تاريخية بمزاج مرحلة تاريخية أخرى،

ذلك أن «فان إس» ومن تبعه من المستشرقين وشراحهم العرب تشكل وعيهم وتكونت معاييرهم في هذا العصر الليبرالي الذي أصبح فيه فرض العقيدة بالقوة مستبشع، ولذلك حاولوا النأي بالمعتزلة عن المشاركة في الامتحان بخلق القرآن.

وهل يعنيها نحن أن يكون المعتزلة شاركوا في مؤسسة المحتنة أم لم يشاركوا؟ لا، قطعاً، فالذي يعنيها فقط هو أن ثبت الواقع التاريخي كما وقع، لا كما نحب أن يكون قد وقع، وأما مسألة ضلال عقيدة المعتزلة فهي مسألة منفصلة عن كونهم شاركوا في المحتنة أم لم يشاركوا، فالخوارج مثلًا هم طائفة ضالة بالتصوّص الشرعية الثابتة فيهم، وهم لم يشاركوا في المحتنة، ولذلك فتحن غير متلهفين أصلاً لإثبات ضلوع المعتزلة في مؤامرة المحتنة، لأن الخلل في عقيدة المعتزلة مرتبط بالمناقشة الموضوعية لأفكارهم التي قدم أهل السنة فيها دراسات رصينة مبكرة.

حسناً، إذا كان لا يعنيها أن ثبت ولا أن نفي ركوب المعتزلة لجهاز المحتنة، وإنما يعنيها فقط أن ثبت الواقع التاريخي كما وقع، فما هو الذي وقع فعلًا؟ وما مدى دقة الأطروحة الاستشرافية وشرحها العربي في تبرئة المعتزلة من عار المحتنة؟

الحقيقة أن المعتزلة أصلًا لا يفكرون بهذه الطريقة ولا بهذه الروح الليبرالية التي يفكرون بها المستشرقون، ولا يرى المعتزلة المحتنة عاراً ينبغي التخلص منه، ولا يعتبرون حملهم الناس على خلق القرآن منقصة ينبغي ترقيعها إعلامياً، بل يعتبر المعتزلة المحتنة

من مفاسدهم، وأنهم حملوا الناس على الحق وأنقذوهم من التشبيه والتجسيم بالقوة! وربما لو اطلع المعتزلة الأوائل على ما صنعه المستشرقون وشراحهم العرب بتاريخهم لتغيبوا لتجربتهم من شرف إقامة الدين بالقوة كما يرونها، وستستعرض سوياً بعض الحيثيات التي تؤكد ذلك.

- اعتبار المعتزلة أنفسهم جزءاً من مؤسسة المحنّة:

فهذا أبو عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، وهو معدود عند المعتزلة من رؤوسهم الكبار، حيث عدّه أبو القاسم البخاري المعتزلي (ت ٣١٩هـ) من طبقة أرباب المذاهب ومؤلفي الكتب^(١)، وعدّه القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥هـ) وابن المرتضى (ت ٤٨٤هـ) من رؤوس الطبقة السابعة من المعتزلة^(٢).

وفي الدليل الذي صممه أبو عبد الله الخوارزمي (ت ٣٨٧هـ) لرسم خريطة المعرفة في عصره عقد بحثاً لمدرسة المعتزلة، وذكر أنهم ست فرق فرعية، وقال (الفرقة السادسة: الجاحظية، أصحاب عمرو بن بحر الجاحظ)^(٣)، وصف أبو حيان التوحيدي (ت ٤١٤هـ)

(١) البخاري، ذكر المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، (ص ٧٣).

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزاز وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، (ص ٢٧٥)؛ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحقيق فلزير، منشورات مكتبة الحياة، (ص ٦٧).

(٣) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق عثمان خليل، إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة الأولى، ١٩٣٠م، (ص ١٨-١٩).

أحد المعتزلة بأنه (جاحظي)^(١).

وهذا يعني أن وزن الجاحظ داخل مدرسة المعتزلة ليس هامشياً، وأنه بسبب لغته الأدبية الشعية يمكن اعتباره «المتحدث الإعلامي» لمدرسة المعتزلة، يضاف إلى هذه الاعتبارات أن الجاحظ أدرك وعاصر خلفاء المحنـة الثلاثة (المأمون، المعتصم، الواثق). وهذه الاعتبارات السابقة ليس المقصود منها بطبيعة الحال تزكية الجاحظ كمصدر موثوق، فهذا له موضع آخر، وإنما المقصود فحص مدى اعتبار شهادة الجاحظ على فرقته شهادة ذات وزن تمثيلي دال.

حسناً، هذا الجاحظ حين تعرض لواقعة المحنة حملت عباراته لغة انتفاء في غاية الخطورة، فلم يكن ينظر لنفسه وفرقته المعترزة باعتبارهم طرفاً خارجياً مراقباً، بل كان ينظر لنفسه وفرقته على أنهم «جزء» من السلطة العباسية التي دشنَت المحنة، فكان يتكلم بلغة «نحن» المعترزة الممتحنون، و«أنتم» أهل الحديث الذي وقع عليكم الامتحان.

ففي رسالته عن «خلق القرآن» لاحظ كيف يخاطب الجاحظ أهل الحديث بقوله بلغة الذات العباسية: (ونحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة، ولم نمتحن إلا أهل التهمة) ^(٤).

(١) أبو حيان الترجيدي، *الصائر والذخائر*، تحقيق وداد القاضي، دار صادر، (ص ٢٦ / ٢).

(٢) الجاحظ، خلق القرآن، رسالة منشورة في: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ، (ص ٣/٢٤٢).

هكذا إذا، الجاحظ يقول «نحن الذين امتحناكم» لكن يبرر أن الامتحان في خلق القرآن لم يكن إلا للمتهمين فقط بأنهم يقولون بخلاف ذلك!

ويستمر الجاحظ في رسالته في «خلق القرآن» في مخاطبة أهل الحديث من مربع مؤسسة المحنّة، فحين عرض مجادلة ابن أبي دؤاد للإمام أحمد ثم ضرب المعتصم للإمام أحمد عقب المجادلة، قال الجاحظ (واية حجة لكم في امتحانا إياكم، وفي إكفارنا لكم)^(١).
هكذا بكل وضوح يوصل الجاحظ رسالته مفتخرًا بأننا نحن المعتزلة كفّرناكم وامتحناكم، لكن لا حجة لكم يا أهل الحديث، لأنكم تستحقون ذلك!

وآخر جملة يختتم بها الجاحظ رسالته في خلق القرآن -بحسب ما وصلنا منها- هو الاستقواء الفاضح بالسلطة على سياسة العصا والجزرة، فيستعمل ذراع السلطة في الترغيب والترهيب فيقول (والنابتة اليوم في التشيه مع الرافضة، وهم دائمون في التألم من المعتزلة، غدرهم كثير، ونصبهم شديد، إلا أن معك أمران: السلطان، ومبليهم إليه، وخوفهم منه)^(٢).

وفي رسالة في «نفي التشيه» التي بعثها الجاحظ لابن أبي دؤاد الابن، وهو أيضًا معتزلي كأبيه كما سيأتي، كان الجاحظ يحرسه

(١) الجاحظ، خلق القرآن، مصدر سابق، (ص ٣/٢٩٤).

(٢) الجاحظ، خلق القرآن، مصدر سابق، (ص ٣/٣٠٠).

ويسؤال له الشدة على أهل الحديث باعتبارهم مشتبهه، ويحذره من التهاون معهم، ويتحدث الجاحظ -أيضاً- باعتبار أن الدولة الآن للمعتزلة فكيف نعطي الدنية لأهل الحديث! حيث يقول الجاحظ مخاطباً ابن أبي دؤاد الابن: (كيف صاروا في باطلهم أيام قدرتهم، أقوى منا في حقنا أيام قدرتنا) ^(١).

لنسجل الآن أن الجاحظ، المتحدث الإعلامي باسم المعتزلة، يرى حقبة المعتصم أنها أيام «قدرة المعتزلة» وأنهم يجب أن لا يتهاونون فيها مع أهل الحديث! ولنضع هذه اللغة الاستعلائية المتسلطة التي يتحدث بها الجاحظ عن مرحلة المحنّة إزاء الدفع الاستشرافية المستبطة لروح الحرية الليبرالية، لتضيع لنا أزمة المحامي الذي لم يفهم موكله!

- تلمذ خلفاء المحنّة على مقاعد المعتزلة:

المطلع على تاريخ المعتزلة من مصادرهم ذاتها يكاد يجزم أن أهم شخصية اعتزالية حصدت الجاه الكلامي بينهم هو أبو الهذيل العلاف (١٣١-٢٣١هـ)، فالعلاف بالنسبة للمعتزلة هو مركز الدائرة الفعلية، حتى أن أبا علي الجبائي قال عنه (هذا الذي ابتدأ الكلام والناس احتذوه) ^(٢).

(١) الجاحظ، نقى الشبيه، رسالة منشورة في: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ، (ص ١/٢٨٧).

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار الترنسية للنشر، (ص ٢٥٨).

وحين أراد ابن المرتضى مدح أبي علي الجبائى ذكر عبارة تكشف فعلاً مركبة أبي الهذيل في الفكر الاعتزالي، حيث قال ابن المرتضى (أبو علي الجبائى...، لم يتفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدم والرئاسة بعد أبي الهذيل مثله)^(١).

وظاهر في هذه العبارة أن أقوى من أذعن له طبقات المعتزلة هو أبو الهذيل، وهذا الثناء جاء في غير موضوع الترجمة لأبي الهذيل، فهو أبعد عن تهمة محاباة المناقبيين في التقييم.

بل كان المعتزلة يندفعون في إطلاق عبارات التمجيل لأبي الهذيل كقولهم (ما كان في الدنيا بعد الصحابة أعظم من أبي الهذيل، إلا من أخذ عنه كواصل وعمر)^(٢).

وكان ثمامنة بن أشرس المتكلم المقرب من المأمون، لا يقوم لأحد في مجلس المأمون، حتى كبار الوزراء كطاهر بن الحسين، إلا إذا دخل أبو الهذيل فيقوم ويستقبله ويمشي معه حتى يجلس، وكان المأمون يتعجب من ذلك^(٣).

ومسألتنا (القيام للداخل) و(النداء بالكتيبة لا بالاسم المجرد) مما من أهم الدلالات الرمزية للجاه والمنزلة عند المعتزلة، وقد تكررت لها نظائر في كتب التراجم عندهم، وвидوا أنها مستمدّة من العرف الاجتماعي لا خصوصية أيديولوجية.

(١) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٨٠).

(٢) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٨٤).

(٣) القاضي عبد الجبار، فضل الاعزال وطبقات المعتزلة، (ص ٢٦١).

والمناظرات المتنقلة عن أبي الهذيل توحى بأنه أول من بعث (ضرب الأمثال في المحسوسات والمعقولات) وتوسع فيها على طريقة إلزام الخصوم وإفحامهم، مثل الحصاة والريشة، والسفرجلة، والذرة والنمل، والهيبة والخضاب، ونحوها، وهذه الأمثال الحسية المضروبة التي ينقض بها بعضهم على بعض قد يراها القارئ المعاصر أمثلة ساذجة، لكن المعتزلة يفخمون شأنها، حتى تراهم يقولون مثلاً (فالزمه أبو الهذيل مسألة الذرة والنمل، وهو أول من استبطها)^(١).

ومثل هذا الأسلوب في العجاج والإلزام بالأمثلة المصنوعة والذي بعجه العلاف في القرن الثاني، لاحظنا كيف تضخم في الكتب الاعتزالية المتأخرة، كما نجد ذلك مثلاً عند القاضي عبد الجبار في القرن الخامس، ومن أمثلة ذلك: الألم الزائد عند لسع النبور، والتؤمنان إذا ولدا معاً، وحركة المرتعش، والمشية العرجاء في إنقاذ محبوس، شهوة الطين والجبن^(٢)، ونحوها كثير في كتبه وهي شاهدة على نمط التفكير الاعتزالي في عصره.

وليس المقصود طبعاً أن أبي الهذيل هو من ابتكر هذا الأسلوب، وإنما المقصود أن أبي الهذيل أول من بعجه وأفرط في استعماله، ويمكن تشبيه هذا الدور العلافي في المعتزلة بدور

(١) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٥٠).

(٢) انظر هذه الأمثال المضروبة للإلزام في: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ، ص: (١١)، (١٢)، (١٣)، (١٤)، وأمثالها كثير.

الحضرمي في علم النحو، فابن أبي إسحاق الحضرمي هو شيخ شيوخ سيبويه، ويدرك ابن سلام عنه أنه أول من توسع في القياس والتعليل النحوي، كما يقول (ثم كان من بعدهم عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي، وكان أول من بعث التعلل ومد القياس وشرح العلل)^(١).

ومن المحتمل -أيضاً- أن يكون أبو الهذيل أول من توسع في توظيف كتب الفلسفة اليونانية لتقديم صيغة وسند فلسفية وعقلي منظم للفكر الاعتزالي، والخبر الذي يرويه المعتزلة أن النظام ذهب وقرأ كتب الفلسفة ثم لما رجع ليبرر أبا الهذيل تقاجأ بأنه يعرفها^(٢)، يزودنا بمذشرات أولية على هذه العلاقة، بل إن أبو الحسن الأشعري، وهو أخbir المقالاتين بتفاصيل المعتزلة وفروعها، يصرح في مسألة «الصفة هي الموصوف» بقوله (وهذا أخذته أبو الهذيل عن أرسطاطاليس)^(٣).

وفي تفسير هذه المركبة الهذيلية في المعتزلة لا يمكن تجاهل عامل الفرصة العمرية التي تتمتع بها أبو الهذيل حيث عاش فوق

(١) ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود شاكر، (ص ١٤)؛ القتفي، إنباء الرواة على إنباء النحاة، تحقيق محمد إبراهيم، دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ، (ص ٢٠٥).

(٢) عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص ٢٥٤)؛ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٤٤).

(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص ٢/ ٣٦٤)؛ ويرى ابن تيمية أن أبو الهذيل أخذها من قول أرسطو أن «العقل والماقل والمقرر شيء واحد»، الفتواوى الكبرى، (ص ٩/ ٤٠٨).

مائة سنة في نشاط تعبوي لا يكل عن بث المذهب ومناظرة المخالفين، وهذا محلد ليس من الدقيق إهداره في تحليل عوامل محورية أبي الهذيل في مدرسة المعتزلة.

حسناً، هذه الشخصية التي تمثل ملتقى خطوط المعتزلة، أين كان موقعها بين خلفاء المحنّة؟ الواقع أن أبوا الهذيل العلاف فاتح باب الكلام الاعتزالي وموطّد جدلياته هو أستاذ خلفاء المحنّة الثلاثة: المأمون والمعتصم والواشق.

في مصدر متقدم عاش صاحبه في نفس الحقبة التي تأملها الآن وهو المؤرخ الدينوري (ت ٢٨٢هـ)، يتحدث المؤلف عن المؤهلات الكلامية للمأمون فيقول: (وكان -المأمون- نجم ولد العباس في العلم والحكم، وقد كان أخذ من جميع العلوم بقسط، وعقد المجالس في خلاقته للمناقشة في الأديان والمقالات، وكان أستاذه فيها أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف)^(١).

هذا يعني أن المأمون تلقى الاعتزال من منبع أساسي وهو أبو الهذيل العلاف، وهذه رواية مؤرخ عاصر المرحلة وهو معجب بالمأمون، وليس رواية خصم، وما ذكره الدينوري اعتمدته المؤرخون والأدباء المتأخرون^(٢).

(١) الدينوري، الأخبار الطوال، تحقيق فلاديمير جرجاس، بريل، الطبعة الأولى، ١٨٨٨م، (ص ٣٩٦).

(٢) انظر مثلاً: الدميري، حياة الحيوان الكبير، تصحح محمد قطة المدوبي، دار الطباعة المصرية، ١٢٨٤هـ، (ص ٧٢/١)؛ الدياري بكري، تاريخ الخيس في أحوال أنفس فليس، تصحح مصطفى محمد، المطبعة الوهبية، ١٢٨٣هـ، (ص ٢/٣٤).

ولا يتوقف الأمر عند تلذذ المأمون على أبي الهذيل، بل تناقل المعتزلة بيتاً من الشعر يعظم فيه المأمون أستاذه، وأنه فاق الجميع، فقد نقل المعتزلة عن المأمون قوله:

أطل أبو الهذيل على الكلام

كإطلاق الفمام على الأنام^(١)

ويبدو مما نقله القاضي عبد الجبار في بعض كتبه الأخرى أن المأمون كان ينظر إلى أبي الهذيل باعتباره كبير المناظرين، فيستدعيه في المهمات الجدلية الخاصة^(٢)، وأظن الذي أدهش المأمون في شخصية أبي الهذيل هو كثرة محفوظاته الأدبية وسرعة بديهته في الاستشهاد بها، والمأمون معروف بجهه للأدب، فقد نقل المعتزلة عن المبرد أنه قال (كان أبو الهذيل أحسن مناظرة، شهدته في مجلس، وقد استشهد في جملة كلام بثلاثمائة بيت)^(٣).

وأما الواقع، فقد ذكر المعتزلة أيضاً أنه تلذذ على أبي الهذيل، كما قالوا في ترجمته (وكان أخذ الكلام عن أبي الهذيل)^(٤)، وبسبب

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص ٢٥٨)؛ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٤٩)؛ ابن أبي الرجال، مطلع البدور ومجمع البحور، تحقيق عبد السلام الرجبي وزميله، (ص ٤٦/٣). [رسالة مصورة].

(٢) القاضي عبد الجبار، ثبوت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم عثمان، دار العربية، (ص ٥٣٨/٢).

(٣) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٤٥).

(٤) المصدر السابق، (ص ١٢٥).

علاقة التلمذة هذه، فإن أبو الهندي لما مات جلس الواثق لتلقى العزاء كما ذكروا في ترجمته (لما مات أبو الهندي جلس الواثق في مجلس التعزية)^(١).

وفي خلاصة تاريخية توجز علاقة التلمذة بين خلفاء المحدث وأساتذهم أبي الهندي العلاف، وتكتشف أيضاً مركزية أبي الهندي في توطيد مذهب الاعتزال، يقول الملطي: (وأبو الهندي هذا لم يدرك في أهل الجدل مثله، وهو أبوهم، وأساتذهم، وكان الخلفاء الثلاثة المأمون والمعتصم والواثق يقدموه وبعدهم، وكان الوزير ابن أبي داود من تلامذته، وكان لا يقوم له في الكلام خصم)^(٢).

وذكر المعتزلة أهم الشخصيات المعتزلية التي أثرت على المعتصم فقالوا (ومنهم المعتصم، وكان معتزلياً، أعجب بالإسكافي، وكان مشغوفاً بابن أبي داود)^(٣).

ويبلغ تجھیز المأمون لشیوخ المعتزلة وهم محظيون بقصره، داخلون خارجون من بلاطه، أنه تعلوه تغييرات في جسده إظهاراً للتعظيم، كما نقل المعتزلة أن هشام الفوطي (إذا دخل على المأمون يتحرك حتى يكاد يقوم)^(٤).

(١) المصدر السابق، (ص ٤٨).

(٢) الملطي، النفي والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد عزب، مكتبة مدبرلي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، (ص ٣٢).

(٣) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ١٢٣).

(٤) المصدر السابق، (ص ٦١).

ولم يكن خلفاء المحنّة مراقبين من الخارج، بل كان المأمون والواشق خصوصاً يناظرون المخالفين، فقد روى المعتزلة مثلاً مناظرة الواشق مراراً للمخالفين في القدر الذي هو أصل العدل عند المعتزلة، كقولهم (وله -أي للواشق- مناظرات، منها أنه قال ليحيى المجبري..)، وفي موضع آخر عبر بقوله (ثم ناظره الواشق بنفسه)^(١). فإذا تأمل الباحث مثل هذه المعطيات أدرك علاقات الولاء العلمي والعقدي بين خلفاء المحنّة والمعتزلة.

- انتحال المعتزلة لخلفاء المحنّة وتبيّن حجتهم بهم:

طالعنا فيما سبق موقف خلفاء المحنّة من شيوخ المعتزلة وتلذذهم عليهم وتباهيهم بهم، ولكن ربما يقول الباحث أن هذا محاولة من الخلفاء للتغلب على المعتزلة، ولا يلزم المعتزلة من جريرتها شيئاً، وهذا الاعتراض يقودنا لدراسة العلاقة المعاكسة، وهي موقف المعتزلة من خلفاء المحنّة، وهل تبرؤوا منهم أو من فعلتهم في إقامة محاكم التفتيش في محنّة خلق القرآن؟ أم افتخرموا بهم ومجدوهم وعدوهم منهم؟

في رسالة للمجاهظ -المتحدث الإعلامي باسم المعتزلة- يروي حال العوام وأنهم أصبحوا مشبهة يثبتون الصفات الإلهية، أي مخالفين للمعتزلة، لكنه راح يسلّي نفسه بأن ولاة الأمر في زمانه -وهو يعني خلفاء المحنّة: المأمون، المعتصم، الواشق- على مذهب نفي

(١) المصدر السابق، (ص ١٢٥)، (٧٨).

الصفات، حيث يقول الماجحظ:

(أرجو أن يكون الله قد أخاث المحقين ورحمهم، وقوى ضعفهم وكثر قلتهم، حتى صار ولاة أمرنا في هذا الدهر الصعب، والزمن الفاسد، أشد استبصارا في التشيبة من علينا، وأعلم بما يلزم فيه منا، وأكشف للقوع من رؤسائنا، وصادفوا الناس وقد انتظموا معاني الفساد أجمع) ^(١).

وهذا النص له دلالات عميقة في استكشاف مشاعر وأحساس المعتزلة في انتقاماتهم السياسية الدافئة لنظام خلفاء المحنة بسبب نصرتهم لمذهبهم في تعطيل الصفات الإلهية.

ولا يختلف الأمر عند كل مؤرخي المعتزلة وكتاب تراجمهم، فهم يضعون خلفاء المحنة في موقع محترمة داخل تاريخهم الخاص، فقد وضع القاضي عبد الجبار المأمون في أثناء الطبقة الثالثة من طبقات المعتزلة، وأردف بقوله (ثم المعتصم والوازن زادا في تقوية ذلك) ^(٢).

بل إن المعتزلة تناقلوا شكر بعض أصحابهم لخلفاء المحنة لقيامهم باضطهاد المخالف في خلق القرآن، ومن أبغض ذلك قولهم: (ومنهم -أي المعتزلة- أبو عبد الله محمد بن سماعة، أخذ الفقه عن محمد بن الحسن ودعا إلى العدل، وقال للمعتصم لما فعل بابن حنبل

(١) الماجحظ، رسالة في النابة، منشورة ضمن رسائل الماجحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص ٢٠/٢).

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص ٢٢٧).

ما فعل: يا أمير المؤمنين هذا موقف أديت حق الله فيه وأرضيته به، فشكر الله لك ذلك^(١).

ومن نماذج انتحال المعتزلة لخلفاء المحنّة ما قاله الحاكم الجشمي (ت ٤٩٤هـ) في رسالته التي قُتل بسببها (ومن سلفنا شيوخنا المتكلمون كأبي الهذيل وبشر والنظام وأبي موسى وغيرهم...) ومن الخلفاء كالammadون والمعتصم والواثق^(٢).

فوضع «خلفاء المحنّة» في سياق واحد، في مورد الانتساب والتباهی والتتفاخر على الغیر، يحمل مؤشرات موحية على كمية الائتماء النفسي لمؤسسة المحنّة بين المعتزلة.

واستمر تقليد انتحال المعتزلة لخلفاء المحنّة عند ورثة الفكر الاعتزالي وهم (الزيدية)، فمن المعلوم تاريخيًّا أن الزيدية استدملجوا المنظومة الاعتزالية في التوحيد والعدل، وقد ذكر الحاكم الجشمي (ت ٤٩٤هـ) في كتابه شرح عيون المسائل أن المعتزلة والزيدية «مختلطون بعضهم ببعضهم متفقون في المذهب»، والجشمي أحد حلقات الوصل بين المذهبين، وأكّد إمامهم المؤيد بالله يحيى الحسيني (ت ٧٤٩هـ) أن الزيدية موافقون للمعتزلة في التوحيد والعدل، ولا يخالفون المعتزلة إلا في «التنصيص على

(١) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ١٢٩).

(٢) الحاكم الجشمي، رسالة الشيخ إيليس إلى إخوانه المناجيس، (ص ٨٣) [رسالة مصورة].

الإمامية وفي سهم ذوي القربي^(١)، وأما في مسألة الإمامة فالفرع الأقرب للزيدية هم المعتزلة البغداديون، ولذلك يفضلون البغداديين على البصريين، ويرى الزيدية أنفسهم أنهم «شيعة المعتزلة ومنتزلة الشيعة»، كما ذكر ذلك إمامهم المتوكل على الله أحمد بن سليمان (ت ٥٦٠هـ) في أواخر كتابه (حقائق المعرفة) وهو من مشهور كتبهم العقدية الكلامية، وتارة يدخلون أنفسهم هم والمعزلة تحت إطار أشمل، فيقولون مثلاً «ذهب أهل العدل من الزيدية والمعزلة إلى كذا»، وقد استرعت ظاهرة تمعزل الزيدية انتباه مؤرخي الملل والنحل حتى ذكر الشهريستاني عن زيدية زمانه أنهم «في الأصول يرون رأي المعتزلة حذو القنة بالقنة، ويعظمون أئمة الاعتزاز أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت»^(٢)، وهكذا أيضاً قال المقبلي عن الزيدية الذين نشأوا فيهم (كالزيدية في هذا الجبل من اليمن، هم معتزلة في كل الموارد، إلا في شيء من مسائل الإمامة)^(٣).

ويرجع سبب تمعزل الزيدية إلى دراسة منظري الفكر الزيدي على رؤوس المعتزلة، فقد تلمذ القاسم الرسي (ت ٢٤٦هـ) على رأس المعتزلة أبي الهذيل العلاف، وحفيده الذي كان أحد أئمة اليمن وهو يحيى بن الحسين (ت ٢٩٨هـ) تلمذ على أبي القاسم

(١) يحيى الحسني، الانتصار على علماء الأمصار، تحقيق عبد الوهاب المؤيد وزميله، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، (ص ٣/٥٤٢)، [رسالة مصورة].

(٢) الشهريستاني، الملل والنحل، (ص ١٦٢).

(٣) المقبلي، العلم الشامخ، دار البيان، (ص ١١).

البلخي، وأحمد بن الحسين (ت ٤٢٥هـ) درس على القاضي عبد الجبار، بل إن النسخة التي بين أيدينا اليوم من شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار هي من إملاء وتحرير تلميذه هذا أحمد بن الحسين الزيدى^(١) وهو لواء الثلاثة هم من منظري الفكر الزيدى بنسخته الرسمية المتأخرة.

ثم تم تتوسيع هذا التمعزل بحملة الزيدية لجلب كتب المعتزلة من العراق وغيرها لليمن كما صنع ذلك القاضي الزيدى اليمنى جعفر بن عبد السلام (ت ٥٧٣هـ) وإمامهم عبد الله بن حمزة الزيدى (ت ٦١٤هـ)، ولذلك لطالما تفاجأ المعاصرون بأن مخطوطات كتب المعتزلة لا تصادفك اليوم إلا في المناطق الجغرافية الزيدية.

وقد كنا بحاجة إلى حصر ورثة المعتزلة بعد وفاتهم، واستفصال هوية من انتقلت إليهم التركة الاعتزالية، لإيضاح مبررات الاعتماد الإضافي على الموروث الزيدى في نقل التاريخ الاعتزالي، باعتباره نقل تلامذة وزملاء وموالين، لا نقل خصوم.

- المعتزلة وربيع المناصب والتمويلات:

هل اقتصرت العلاقات بين المعتزلة وخلفاء المحنة على الروابط العلمية والولاء العقدي؟ لا، طبعاً، بل كان المعتزلة رقماً

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهرة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ، (ص ٣٧).

حيويًا في حكومات خلفاء المحنة المتعاقبة.

من أهم الشخصيات الاعتزالية ذات الدور السياسي شخصية ثمامة بن أشرس، ويصور أبو الحسين الخياط المعتزلي عمق الانتقام للمنتزلة لدى ثمامة فيقول: (ولثمامه كان أشد فخرًا باسم الاعتزال من أن يُخل منه بحرف يزيل عنه اسمه)^(١). ويصف ابن النديم - وهو من الداخل المعتزلي - مكانة ثمامة بن أشرس لدى المأمون بأنه (بلغ من المأمون منزلة جليلة)^(٢).

وقد تحدث المعتزلة عن دور الفوذ الذي لعبه ثمامة بن أشرس في بلاط المأمون بتوظيف الوسائل الدبلوماسية والتهريج بهدف التمكين للأيديولوجيا الاعتزالية، حيث قال القاضي عبد الجبار:

(وقد بتنا إعظامه -أي ثمامة بن أشرس- من قبل لأبي الهنيل، واعترافه بأنه أستاذه منذ ثلاثين سنة، وله مذاهب لم تنشر لقلة اختلاطه بال العامة، ولما توفر في خدمة الخلفاء صار يوجد في كلامه بعض الهرزل مما لا تأويل له، ليجعله طريقاً إلى ميلهم إليه، يوصله إلى المعونة في الدين)^(٣).

(١) الخياط، الانتصار والرد على ابن الرويني، تحقيق محمد حجازي، مكتبة الثقة الدينية، (ص ١٩٠).

(٢) ابن النديم، الفهرست، تحقيق أimen سيد، مؤسسة الفرقان للتراث، ١٤٣٠هـ، (ص ٥٧٥).

(٣) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المنتزلة، مصدر سابق، (ص ٢٧٥).

وهكذا قال عنه ابن المرتضى (وكان -أي ثمامة بن أشرس- اتصل بالخلفاء وخدمهم ليتوصل بذلك إلى معونة أهل الدين)^(١).

وتكشف لنا الحوارات التي يتناولها المعتزلة دور ثمامة في طبخ القرارات مع المأمون، حتى أن المأمون لما عدل عن أحد القرارات قال لثمامة (يا ثمامة قد علمت ما كنا فيه ودبرناه ...) وقد عارضنا رأيّ هو أصلح في تدبير المملكة^(٢)، وهذا يعكس لنا الموقع الاستشاري الاستثنائي لثمامة بن أشرس في عرش المأمون، حتى أنه يصوغ معه القرار، ويخبره بتطوراته.

ويصل انتشار المعتزلة في مفاصل حكومة المحمدة إلى درجة أن عملاً لخلفاء المحمدة كجزء من جهاز الاستخبارات الساهر على استقرار نظامهم السياسي، كما يروي الجاحظ قائلاً (ولما بلغ المأمون اختلاطه من حال البريد؛ وجه ثمامة بن أشرس، ليتعرف له ذلك)^(٣)، وهذا يعني أن دبلوماسي المعتزلة لم يكونوا يستنكفون عن أي دور سياسي ليقيوا في موقع التأثير.

وكما قام ابن أبي دؤاد لاحقاً بغرس كواذر المعتزلة في

(١) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٦٤).

(٢) المصدر السابق، (ص ٦٥)، وانظر: الزبير بن بكار، الأخبار الموقيات، تحقيق د. سامي العاني، دار عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، (ص ٤٦)؛ ابن طيفور، كتاب بغداد، مصدر سابق، (ص ٦٠).

(٣) الجاحظ، رسالة البغال، منشورة في: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص ٢٦٦/٢).

مكاتب حكومة المحنة، فإن ثمامة بن أشرس قبل ذلك قام بنفس الدور، فقد كان يقوم بتهيئة الأرضية لتطويق المأمون بالأذرعة العلمية الاعتزالية، كما يروي المعتزلة مثلاً (قال ثمامة: وصفت أبي الهليل للمأمون، فلما دخل عليه . . .^(١)، وفي خبر آخر يقول المعتزلة (كان ثمامة يصف للمأمون أبي بكر الأصم، فيطلب في وصفه . . .، فلما قدم العراق قال: أين صاحبك الذي كتب تصفه؟ أحضره لستكتمه)^(٢). فيتضح من مثل هذه الأخبار أن ثمامة استمر علاقته الودية بالمأمون كجسر تدرج عليه عوائق المعتزلة لتهبط في بلاط الخليفة وكابينة القيادة ومركز القرار.

وأما المعتصم فقد استولى على تفكيره أبو جعفر الإسکافي المعتزلي، ويروي المعتزلة في ذلك عجائب، حيث يقولون: (وكان المعتصم قد أعجب به -أي بالإسکافي- إعجاباً شديداً، فقدمه ووضع عليه، وبلغني أنه كان إذا تكلم أصفي إليه، وسَكَّت جميع من كان في المجلس فلم ينطقوا بحرف، حتى إذا فرغ نظر المعتصم إليهم وقال: «من يذهب عن هذا الكلام والبيان؟!»، وكان يقول له: «يا محمد اعرض هذا المنصب على الموالي، فمن أبي منهم فعرّفني خبره، لأفعل به وأفعل»^(٣).

(١) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، مصدر سابق (ص ٤٦).

(٢) ابن النديم، التهirst، تحقيق أيمن فؤاد سبد، مؤسسة الفرقان، ١٤٣٠هـ، (ص ٥٩٤/٣).

(٣) المصدر السابق، (ص ٥٩٢) ويبدو أن ابن النديم لخص هذه المعلومات من البلخي.

وهذا التصوير يؤكد نفوذ شيوخ المعتزلة لدرجة تعهد المعتصم
بالتزام الشعب بأحكار الإسكافي ومعاقبة المخالف.

ويظهر من سلوك الواثق أنه كان أكثر خلفاء المحنّة حرضاً
على تعبئة وظائف الحكومة بالمتخصصين المعتزلة، حتى أنه أصدر
قراراً جاء فيه (أن الواثق أمر أن يجعل مع أصحاب الدواوين رجالاً من
المعتزلة . . .)^(١)، بل إن الواثق عتب على ابن أبي دؤاد وطالبه
بالمزيد من إصدار قرارات التعيينات للكوادر المعتزلية في مناصب
الدولة، فقال الواثق لابن أبي دؤاد (لم لا تولي أصحابك؟)^(٢) وفي
رواية (لم لا تولي أصحابي القضاء؟)^(٣) وأخبره ابن أبي دؤاد أن
بعضهم يمتنع.

وتجد في الجمهور من يملك حاسة مرهفة لالتقاط ذبذبات
المناصب ومتطلباتها، ولذلك ففي حقبة حكومة المحنّة صار بعض
الشعراء يتزين للمناصب بإظهار تبني الاعتزال باعتباره الآيديولوجيا
المرغوبة سياسياً، وقلب الموجة فور تولي المتوكل! والحوار الذي
ينقله لنا الرواية المعتزلي أبو عبد الله المرزيبي (ت ٣٨٤هـ) يكشف
لنا شيئاً من ذلك، سنستعرض سوياً هذا الحوار ثم نستكشف
دلائله التاريخية:

(قال إبراهيم بن عبد الله الكجبي: قلت للبحري: ويحك، تقول في

(١) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٧٢).

(٢) عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص ٢٨٣).

(٣) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٧٧).

قصيدةك التي مدحت بها أبا سعيد:

يرمون خالقهم بأقبع فعلمهم

ويحرفون كلامه المخلوقا

أصرت قدرتاً معتزلياً؟ فقال لي -أي البحترى-: كان هذا ديني في أيام الواثق، ثم نزعت عنه في أيام المتوكل. فقلت له: يا أبا عبادة، هذا دين سوء يدور مع الدول.

قال الشيخ أبو عبيد الله المرزباني: وقد هجا -أي البحترى- ابن أبي دواود، فأنكر عليه قوله بخلق القرآن في أبيات خاطب فيها المتنوكل!^(١).

فانظر كيف تبنى البحترى خلق القرآن أيام الواثق، ثم في أيام المتنوكل هجا ابن أبي دواود وجعل من معايهه كونه يقول بخلق القرآن، ثم وبكل وضوح يصرح البحترى أن عقيدته اختلفت بين نظام حكومة المحنة، ونظام المتنوكل!

فالمعطى الضمني الذي يستبطنه هذا الحوار أن المعتزلة كانت لها الدولة أيام حكومة المحنة، وأن الهوية الاعتزالية هي التي تلبى شروط الامتيازات الرسمية، والمصدر الذي يروي هذا الحوار مصدر من الداخل المعتزلي نفسه، وهو أبو عبيد الله المرزباني. وتذكر كتب الترجم أن جعفر بن حرب المعتزلي «له

(١) المرزباني، الموسوعة في مأخذ العلماء على الشهرا، تحقيق محمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، (ص ٣٨٠).

اختصاص بالواشق»^(١)، ووصف مسكونيه سيطرة ابن أبي دؤاد على مقايد السلطة في عصر الواشق فقال «غلبة ابن أبي دؤاد عليه»^(٢)، وكما كان ثمامنة بن أشرس يفرش الطريق إلى البلاط لشيخ المعتزلة، فقد قام ابن أبي دؤاد بأضعف ذلك، كما في قصته في الضغط على جعفر بن حرب لحضور مجلس الواشق^(٣)، مما يعكس دور ابن أبي دؤاد في صناعة تكتل اعتزالي حول حكومة خلفاء المحتلة، بل لاحظ الزمخشري المعتزلي أن ابن أبي دؤاد يعيد تفسير مواقف المعتزلة المتعثرة لتجميلها في عين الخليفة، كما فعل مع أحد خرافات أبي الهذيل، فعلق الزمخشري المعتزلي بقوله (فجعل) أحمد بن أبي دؤاد ما قدره مُحِبًّا إلى الاعتذار منه؛ شهادة له بالفضل)^(٤) كما يذكر المعتزلة أن شيخهم أبا بكر الأصم المعتزلي «كان جليل المقدار يكتبه السلطان»^(٥)، وقد كان بعض رؤوس المعتزلة يتولى المناصب ثم يظهر التوبية من ذلك^(٦).

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد، دار الغرب، (ص/٨/٤٣).

(٢) مسكونيه، تجارب الأمم وتماقب الهمم، تحقيق سيد كسرامي حسن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، (ص/٤/٩٦).

(٣) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص/٢٨٢).

(٤) الزمخشري، ربيع الأبرار ونوصوص الأخبار، تحقيق عبد الأمير مهنا، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، (ص/٢/٤٣٤).

(٥) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص/٢٦٧)؛ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص/٥٧).

(٦) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص/٨٩).

وأبو الحسين الخياط المعتزلي يتبعج بعلاقاته بالسلطة العباسية، وأنه يستطيع أن يؤلب خلفاء المحبة على من تشتت خصومته مع المعتزلة، فيخبر عن نفسه ويقول: (وَمَا أَبْنَ حَانِطَ فَلَا أَعْلَمُ أَحَدًا كَانَ أَغْلَظَ عَلَيْهِ مِنَ الْمَعْتَزِلَةِ، وَلَا أَشَدَّ عَلَيْهِ مِنْهَا)، ولقد بلغ من شدتها عليه: أن أخبرت الواثق بإلحاده، فأمر ابن أبي دؤاد أن ينظر في أمره، وأن يقيم حكم الله فيه، فمات^(١).

وهذا يدل على الخط الساخن بين خلفاء المحبة وأذرعها الكلامية الاعتزالية، فالخياط يصب في أذن الواثق، رأس الهرم السياسي، ما يشاء.

وهكذا ذكر المعتزلة أنهم استعنوا بالسلطة ضد ابن الرواundi لما ترك مذهبهم وصار يؤلف في النقض عليهم وألف كتابا سماه «فضيحة المعتزلة» ردًا على كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة»، قال ابن المرتضى (ولما ظهر من ابن الرواundi ما ظهر، قامت المعتزلة في أمره، واستعنوا بالسلطان على قتله)^(٢).

بل حتى المكابدات والمناکدات الشخصية كان ابن أبي دؤاد يستغل فيها قدرته على استخراج الأوامر الملكية، كما في اختلافه مع القاضي العادل الحسن العنبري، فإن ابن أبي دؤاد «غضب،

(١) الخياط، الانتصار والرد على ابن الرواundi، تحقيق محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، (ص ٢١٩).

(٢) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٩٢).

ودخل على المعتصم، فاستخرج كتابه جزماً^(١).

وحين أصدر خلفاء المخترة قرار امتحان الناس في خلق القرآن كان أنشط الموظفين في تنفيذ الاضطهاد هم موظفو المعتزلة، وكان هذا ما يشعر به الناس، حتى أن وكيع (ت ٣٠٦هـ) روى في أخبار القضاة قال (أملني علي عثمان بن أبي شيبة تسمية قضاة الكوفة قال: وغسان، لا رحمة الله، كان يمتحن الناس). وكان غسان من أهل خراسان من أصحاب أحمد بن أبي دواد^(٢).

ولم يقتصر الأمر على المناصب الإدارية والاستشارية التي تتمتع بها المعتزلة في حقبة حكومة خلفاء المخترة، بل تدفقت إلى جيوب المعتزلة التمويلات الهائلة التي استثمروها في الترويج لآيديولوجيتهم، كما يروي المعتزلة مثلاً (كان أبو الهذيل يأخذ في كل سنة من السلطان سنتين ألف درهم، ويفرقها على أصحابه)^(٣).

فإذا كان أبو الهذيل يتمتع بميزانية حكومية سنوية بهذا المقدار يصرفها على من يجلس تحت ركبته فهذا يعني أنه كان جامعة متنقلة يحظى طلابها بإغراءات ومحضقات جاذبة.

وكان ابن أبي دواد على وجه المخصوص قد وضعت تحت

(١) وكيع، أخبار القضاة، تحقيق سعيد اللحام، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٤٧هـ، (ص ٣٤٧).

(٢) وكيع، أخبار القضاة، مصدر سابق، (ص ٦١).

(٣) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص ٢٥٥)؛ ابن المرقنس، طبقات المعتزلة، (ص ٤٩).

تصرفة المطلق كامل الأرصدة المالية لحكومة بعض خلفاء المحنة، حتى أنه «قال الواثق يوماً لأحمد بن أبي ذؤاد وقد تضجر بكثره حوالجه: قد أخلت بيوت الأموال بطلباتك للاثنين بك والمتوصلين إليك!»^(١).

ومن أهم الأدوار التي اضطلع بها المعتزلة لصالح حكومة المحنة تقديم السند العلمي لخلق القرآن، حتى قال الجاحظ عن نفسه (وما كان حقي وأنا واسع هذين الكتابين، في «خلق القرآن» وهو المعنى الذي يكثره أمير المؤمنين ويعزه...)^(٢).

وأما عبارة «صوفية المعتزلة» والتي وردت لدى الناشئ الأكبر وقع لها «فان إس» الطبول، فالواقع أن إثباتات اتجاه متأنه متسلك لدى المعتزلة لا يفتقر أصلاً لهذه العبارة، سواء كان نقل هذه العبارة من المخطوط دقيقاً أم لا ، فالباحث الموضوعي يعلم أن في المعتزلة متهددين كما يوجد مثل ذلك في الفلاسفة والصابئة والشيعة والروحانيين في الهند والصين وغيرها، وقد رصد الإمام ابن تيمية في غالب التيارات العقدية وجود اتجاه يميل في السلوكيات إلى تأله المتصوفة، فيشكلون اتجاهها صوفياً داخل التيار العقدي نفسه، كما يقول ابن تيمية في عبارة من عجائب رصده للتركيزات العقدية:

(١) إبراهيم البيهقي، المحسن والساوى، دار إحياء العلوم، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، (ص ٤٩٢)؛ الأصفهانى، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، دار مكتبة الحياة، (ص ٢/٦٤٧)؛ الخطيب البغدادى، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد، دار الغرب، (ص ٥/٢٤٠).

(٢) ابن التdim، الفهرست، تحقيق أيمن فؤاد سيد، (ص ٥٨٢).

(فصارت المتصوفة: تارة على طريقة «صوفية أهل الحديث» وهم خيارهم وأعلامهم، وتارة على اعتقاد «صوفية أهل الكلام» فهو لا دونهم، وتارة على اعتقاد «صوفية الفلاسفة»^(١).

وهذا الذي رصده ابن تيمية أشار له المعتزلة أيضًا كما يقول القاضي عبد الجبار (وما من طائفه إلا وفيها زهاد وعباد)^(٢).

صوفية المعتزلة داخلون فيما يسميه ابن تيمية «صوفية المتكلمين»، وابن تيمية يبنه مرارًا على هذا الترتيب وأن صوفية المتكلمين أقرب للشرع من صوفية الفلاسفة كقوله مثلاً (فإن ابن عربي وأمثاله، وإن ادعوا أنهم من الصوفية؛ فهم من «صوفية الملاحدة الفلاسفة»، ليسوا من «صوفية أهل الكلام»، فضلًا عن أن يكونوا من مشايخ أهل الكتاب والسنّة، كالفضل وابن أدهم والداراني ومعرف الكرخى)^(٣).

وهو يقصد بمشايخ الكتاب والسنّة ما سماه في الموضع الآخر «صوفية أهل الحديث» فإن مصطلح المشايخ في ذاك العصر له نوع ارتباط بالتقالييد الصوفية.

(١) ابن تيمية، الصفتية، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الهدى النبوى ودار الفضيلة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، (ص ١/٢٦٧).

وانظر: النهي، تاريخ الإسلام، (ص ٨/٨٣٨)، (٦/٨١٦).

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ، (ص ٦١).

(٣) ابن تيمية، الفرقان، تحقيق عبد الرحمن البغوى، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ، (ص ١٤١).

ولكن، ومع إقرارنا بوجود اتجاه التأله والتتسك والتصوف داخل المعتزلة، فإنه من المهم أن نفهم وظائف التصوف من خلال الفكر المعتزلي نفسه، فبعض هذه الحالات الصوفية المعتزلية يكون دافعها حقًا باعث إيماني تقوى، لكن بعض الحالات الأخرى خلاف ذلك، وهذا ليس استنتاجًا بحثيًّا أو اتهامًا مرسلاً، بل لقد صرَح المعتزلة أنفسهم أن بعض هذا التصوف هو (تصوف حركي) لأغراض الدعاية الآيديولوجية، حيث يروي المعتزلة أن من مناقب واصل بن عطاء أنه بعث الدعاء للأمصال يدعون للاعتزال وأنه «فرق رسالته في الآفاق»^(١)، وسجلوا اسم كل داعية، والبلد الذي وُجه إليه، ونتائج حملته التبشيرية، ومن السياسات التي كان يوصي بها واصل دعاته هو سلوك «التصوف الحركي»، حيث يروي المعتزلة أن واصل أñفذ عثمان الطويل - وهو أستاذ أبي الهذيل - إلى أرمينية وقال له:

(الزم سارية من سواري المسجد ستة تصلي عندها، حتى يعرف مكانك، ثم أفتِ يقول الحسن ستة، ثم إذا كان يوم كذا وكذا من شهر كذا، فابتدىء في الدعاء للناس إلى الحق..)^(٢).

واللافت أن هذه الخطة، بنفس استراتيجيتها، كان واصل قد أرسل بها داعيته الآخر حفص بن سالم إلى خراسان وقال له (إذا

(١) البلخي، ذكر المعتزلة، (ص ٦٦).

(٢) المصدر السابق، (ص ٦٧).

وصلت إلى بلده، فالزم سارية في الجامع سنة، حتى يعرف موضعك، فيشناق الناس إلى السماع..^(١).

ويبدو أن هذه الآلة استمرت المعذلة يلمسون أثراها، حتى أنهم ذكرروا أن أباً موسى العردار الذي يسمونه راهب المعذلة كان له دور في نشر مذهبهم، وقالوا عنه (ومن جهة أبي موسى انتشر الاعتزال ببغداد)^(٢)، ونقل الجاحظ عن ابن هانئ الأديب أنه «من تمام آلة الداعي إلى الله أن يكون صوفيا»^(٣).

على أن الاتجاه المغاللي في التصوف الذي قال عنه الناشئ الأكبر (وهذا قول «صوفية المعذلة» الذين يقولون بتحريم المكاسب) لم يكن مرضياً عنه ومرحباً به كلّاً بين المعذلة، فقد انتقد بعض المعذلة فكرة تحريم المكاسب^(٤) بقسوة، ورأوا فيها مجرد وسيلة تأثير على البسطاء لصناعة الهمة والجاه في نفوسهم، كما يقول الجاحظ مثلاً: (والصوفي المظاهر النسك من المسلمين، إذا كان فسلاً يبغض العمل؛ تطرف وأظهر تحريم المكاسب، وعاد سائلاً، وجعل مسألته وسيلة إلى تعظيم الناس له)^(٥).

(١) القاضي عبد الجبار، ذكر الاعتزال وطبقات المعذلة، (ص ٢٤).

(٢) ابن المرتضى، طبقات المعذلة، (ص ٧١).

(٣) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق دروش جريدي، المكتبة المصرية، (ص ٦٦).

(٤) حول الخلاف التقليدي في مسألة (تحريم المكاسب) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق ريتز، (ص ٤٦٧).

(٥) الجاحظ، العجوان، تحقيق عبد السلام حارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ، (ص ١/٢١٩).

وهذه الحالة التي يصفها الجاحظ، وهي تحريم المكاسب على الذات وتسول الناس وجعل هذا وسيلة لاستئثار الانهار في نفوسهم؛ وقعت من جعفر بن حرب المعترلي نفسه، وهو من شيوخ هذا الاتجاه، فقد ذكر المعترلة في سيرته أنه (بلغ من زهده في آخر عمره إلى أن ترك كل ما كان يملك، وتعرى وجلس في الماء، حتى كسر بعض أصحابه)^(١).

ومنه عامل يمكن أن يكون له تأثير في سبب اهتمام «فان إس» بصوفية المعترلة، وهو نمط الذاكرة الروحية للمؤلف، فهي التي تفسر أحياناً اتجاه الريح في انجداباته وميوله، ذلك أن «فان إس» يتميّز بخلفية كاثوليكية، فقد يكون يبحث بين صوفية المعترلة عن أحلام القيسس المتخيّل، وقد يكون رأيُ في «راهب المعترلة» راهب الطفولة الكاثوليكية التي عاشها، وهذا التفسير لتجهات المستشرق في دراسة التراث بحسب ذاكرته الروحية له نظائر بين المستشرقين أنفسهم.

- الشهادات الاجتماعية بدولة المعترلة:

يجد الباحث في ثنايا السجالات الأدبية شهادات اجتماعية عابرة تكشف مشاعر المجتمع بتفوز المعترلة في حكومة خلفاء المحنة، ففي أحد المناظرات -مثلاً- قال زاذان الثنوي لشيخ

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعزال وطبقات المعترلة، (ص ٢٨٢)، ابن المرتضى، طبقات المعترلة، (ص ٧٣).

المعتزلة جعفر بن حرب (المجلس لكم والرئيس إمامكم)^(١).
ومن أطرف ما ترويه كتب الأدب من تندر الأدباء بغلبة
المعتزلة على دار الخلافة حادثة هارون بن المأمون: (قال الفضل بن
محمد البزيدي: قال جاء عمي إبراهيم إلى هارون بن المأمون، فصادفه قد
خلا هو وجماعة من المعتزلة، فلم يصل إليه، وحجب عنه، فكتب إليه:

غلبت عليكم هذه القدرة
فعليكم مني السلام تحبه
أنتم شوقا فلا أقائم
وهم لدكم بكرة وعشية)^(٢).

ومن شعر المديح الذي يرويه المعتزلة أنفسهم، ويحمل
تصویراً لنفوذهم في حکومة المحنۃ ما نقله ابن يزاد من تصویر
بعض الشعراً كيف أن الخليفة صار في يد المعتزلة:

(بین نابی أبي الهنیل حسام
بید الدین مرھف فی صقالی
قد رأیناه والخلیفة یسطو
بیمین من رأیه وشمال)^(٣)

(١) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٧٤).

(٢) الأصفهاني، الأغاني، تحقيق عبد مهنا، دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ، (ص ٢٠/٢٧٠)؛ وانظر: الصدفي، الوافي بالوفيات، نشرة المعهد
الألماني للأبحاث الشرقية، حقن هذا الجزء فايترت، (ص ٢٧/١٩٢).

(٣) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٤٩).

فمن الواضح من خلال هذا التصوير عمق الموقع الاستشاري لأبي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة، حتى أن سيف الخليفة صار أذرعة العلاف!

- ابن أبي دواد .. حكومة الظل:

مثل ابن أبي دواد في حكومات خلفاء المحنة ما يطلق عليه في العلوم السياسية كريتوكراسي، أو حكومة الظل، وانتماهه الاعتزالي لا يتطرق إليه الشك، بل عائلته كلها ترفع الهوية الاعتزالية، حتى أن القاضي عبد الجبار قال (ويقال ليس أهل بيت من العرب على الاعتزال قاطبة؛ كأن أبي دواد، فإنك لا ترى منهم أحداً إلا متحققاً بالاعتزال) ^(١).

وهذا النص ثمين في إيضاح «ال伊拉克 الاعتزالية» التي يتمتع بها ابن أبي دواد، وهو أمر لا يخالف فيه أحد من المعتزلة فيما أعلم ^(٢)، بل إن مدائع الجاحظ لابن أبي دواد صارت مضرب الأمثال في التشبيهات، حتى قال الأديب أبو بكر الخوارزمي (٣٨٣هـ) ذات مرة (وصفت فيه ماصنفه الجاحظ في محاسن ابن أبي دواد) ^(٣).
وأما سبب اعتناقه لبدعة الاعتزال، أو سنته إلى المنبع

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص ٣٠٢).

(٢) انظر مثلاً: البلخي، ذكر المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، (ص ١٠٥)؛ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٦٢).

(٣) الخوارزمي، رسائل الخوارزمي، مطبعة الجواثب، الطبعة الأولى، ١٢٩٧هـ، (ص ٩٧).

الاعتزالي، فقد ذكر بعض أهل التاريخ أن ابن أبي دؤاد «صاحب
مياج بن العلاء السلمي، وكان من أصحاب واصل بن عطاء، فصار إلى
الاعتزال»^(١).

وقد تدرج ابن أبي دؤاد في الوصول للسلطة حتى ابتلع
المأمون في أواخر حياته، ثم ضم المعتصم والواثق في معطفه بعد
ذلك.

فأما المأمون فإن ابن أبي دؤاد استطاع الاستحواذ عليه في
آخر حياته، حتى صار المأمون يستشيره في أحوال مسؤولي
الدولة^(٢)، بل إن المأمون كتب في وصيته لأخيه المعتصم وهو على
فراش الموت يقول (وأبو عبد الله بن أبي دؤاد فلا يفارقك، وأشركه في
المشورة في كل أمرك)^(٣). وفي بعض نسخ كتاب المحن لأبي العرب
التميمي أن ابن أبي دؤاد «كان قاضياً أيام المأمون»^(٤).

وبسبب هذه العلاقة السياسية الصلبة بين المأمون وابن أبي دؤاد
فقد جعلها الأدباء مورداً خصباً لاستمداد الاستعارات والتشبيهات

(١) ابن خلkan، وفيات الأعيان، (ص ١/٨١).

(٢) الزبير بن بكار، الأخبار الموقفيات، تحقيق د. سامي العاني، عالم الكتب، الطبعة
الثانية، ١٤١٦هـ، (ص ٧٢).

(٣) الطبرى، تاريخ الأمم والملوک، دار الكتب العلمية، (ص ٥/١٩٦).

(٤) فارن: أبو العرب التميمي، كتاب المحن، تحقيق د. عمر العقيلي، دار العلوم،
(ص ٤٤٩)؛ وتحقيق د. يحيى الجبوري، دار الغرب، (ص ٣٤٠)، والله عالم بصححة أي
القصص.

حتى أن أبا نصر الفتح بن خاقان (ت ٢٩٥هـ) يقول في أحد تشبهاته (وكان أبوه بإشبيلية بدرًا في فلكها، وصدرًا في مجلس ملكها، واصطفاه معتمد بنى عباد، اصطفاه المأمون لابن أبي دواد)^(١).

والملحوظ أن المحنة استعلن المأمون بها في هذه المرحلة الأخيرة من حياته التي أقصى فيها يحيى بن أكثم، وزاد في تقريب ابن أبي دواد.

وأما المعتصم فإن نفوذه ابن أبي دواد على شخصيته كان من العجائب التي تلفت انتباه الناس، كما قال لازون بن إسماعيل (ما رأيت أحدًا قط أطوع لأحد من المعتصم لابن أبي دواد)^(٢)، و«مرض أحمد بن أبي دواد فعاده المعتصم وقال: نذرت إن عافاك الله أن أتصدق بعشرة آلاف دينار»^(٣)، بل إن المعتصم لما مات «صلني عليه أبو عبد الله أحمد بن أبي دواد، وكان المعتصم أوصى إليه بالصلاحة عليه»^(٤)، وذكر غلبة ابن أبي دواد على المعتصم المؤرخ البغويي (ت ٢٨٤هـ) وهو شيعي وأحد كتاب الدواوين العباسية^(٥).

(١) ابن خاقان، مطبع الأنس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق محمد علي شوابكة، مؤسسة الرسالة ودار عمار، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، (ص ٢٩٧).

(٢) ابن خلkan، وفيات الأعيان، (ص ١/٨٣).

(٣) الزمخشري، ربيع الأبرار، مصدر سابق (ص ٥/٦٧).

(٤) الدبيوري، الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠١٠م، (ص ٤٠٦).

(٥) البغوي، تاريخ البغوي، طبعة بربيل -ليدن، ١٨٨٣، (ص ٢/٥٨٤).

وأما الواثق فقد مر بنا كيف أن مسكويه وصف هيمنة ابن أبي دؤاد على الواثق فقال «وغلبة ابن أبي دؤاد عليه»^(١).

وبعقوب الفسوی (ت ٢٧٧ھ) من أدرك حقبة حکومة المحنۃ، وقد روی انطباع الموظفين عن امتلاک ابن أبي دؤاد لقرارات المناصب والترشيحات حتى أن محمد المخزومی جاء إلى سلیمان بن حرب وأخبره أنه ماضی إلى بغداد يعزی أمیر المؤمنین «فقال سلیمان وضحك: إنما تخرج لعل ابن أبي دؤاد يعمل لك في قضاة مکة!»^(٢).

وضلع ابن أبي دؤاد في إلقاء الخطب على نار المحنۃ لا يراه المعتزلة عیباً يسترونہ على صاحبهم ويتصلون منه، بل إن الجاحظ - وهو مذیع المعتزلة - أرسل رسالة إلى محمد بن أحمد بن أبي دؤاد، يحثه فيها على التمسك بتعطیل الصفات الإلهیة، ويبيّنه على ذلك بذكر مناقب والده أحمد بن أبي دؤاد، وأنه هو الذي هنّد المحنۃ على أهل الحديث مثبتة الصفات، كما يقول الجاحظ: (حتى تحولت المحنۃ عليهم ...) ، وذلك كله على يد شیخک، وشیخنا بعدک، أعزه الله بما بذل من جهده)^(٣).

(١) مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهم، تحقيق سید کسری حسن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ھ، (ص ٤/٩٦).

(٢) بعقوب الفسوی، المعرفة والتاريخ، تحقيق خلیل المتصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩ھ، (ص ١/٦٨).

(٣) الجاحظ، نفي الشیء، رسالة منشورة في: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مکبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ھ، (ص ١/٢٨٥).

فيتطفف الجاحظ لقلب ابن أبي دؤاد الابن بذكر مفخرة ابن أبي دؤاد الأب بكونه اجتهد في إزالة المحنة على أهل الحديث مشبحة الصفات الإلهية

والنخبة الأدبية التي تقرأ الأحداث لا من زاوية أهل الحديث فهمت مركبة ابن أبي دؤاد في محنة خلق القرآن، حتى أن التوخي المعتزلي روى هجاء ابن الأعرابي لابن أبي دؤاد، وفيه:

(نكست الدين يا ابن أبي دؤاد)

فأصبح من أطاعك في ارتداد

زعمت كلام ريك كان خلقاً

أما لك عند ريك من معاد)^(١)

وقد تحدث ابن النديم - وهو من الداخل المعتزلي - عن الدور العملي السياسي لابن أبي دؤاد فيقول (إنما ذكرنا ابن أبي دؤاد، وإن لم يكن له تصنيف، لأنه من أفضل المعتزلة، ومن جزء في إظهار المذهب، والذب عن أهله، والعنابة به)^(٢).

ومن أبغض ما صنعه ابن أبي دؤاد امتحان أسرى المسلمين في سجون النصارى أيام الواثق، فمن أجاب بعقيدة المعتزلة فداء، وإلا تولى عنه يرسف في قيوده تحت الأعداء المحاربين، وهي

(١) التوخي، نثار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق عبد الشالجي، دار صادر، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م، (ص ٥/٢٢٠).

(٢) ابن النديم، المهرست، تحقيق أيمان فؤاد سيد، (ص ٣/٥٨٩).

حادثة مشهورة إذا قرأها المؤمن زفر زفراً كادت تنصف ضلوعه لها، وقد رواها المؤرخون ذوو الميول المعتزلية والشيعية، كما قال المسعودي مثلاً: (وحضر هذا الفداء رجل يكتنل أبا رملة، من قبيل أحمد بن أبي داود قاضي القضاة، يمتحن الأسرى وقت المقاداة، فمن قال منهم بخلق النلاوة ونفي الرؤبة؛ فُودي به وأحسين إليه، ومن أبي ترك بأرض الروم، فاختار جماعة من الأسرى الرجوع إلى أرض النصرانية على القول بذلك، وأبي أن يسلم الانتقاد إلى ذلك، فنانبه محنٌ ومهانة) ^(١).

كيف يترك ابن أبي داود الأسير المسلم مكرورياً بين فكي النصارى الحربين لأجل أنه يقول أن كلام الله سبحانه وتعالى صفتة متزول غير مخلوق؟! وهذه الواقعية الفاجعة أثارت نازلة فقهية، وهي حكم الجواب تقية بخلق القرآن للتخلص من الأسر؟ وقد سئل عنها الإمام أحمد نفسه، ففي مسائله التي رواها أبو داود قال (سمعت أحمد، وسألته علي بن عثام، حين ذكر محنة الأسرى عند فدائم، فقال يا بني، يعني يا بني الإجابة، ويدفعونه أشد الدفع. قيل: فيقاتلون؟ قال: لا) ^(٢).

وأما حكاية «إنسانية ابن أبي داود» فهذه طرفة حقاً، وهي

(١) المسعودي، التبيه والإشراف، (ص ١٦٢)؛ وانظر: مسکویہ، تجارب الأمم ونماقب الهمم، تحقيق سید کسری حسن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ھ، (ص ٩٩/٤).

(٢) أبو داود السجستاني، مسائل الإمام أحمد، تحقيق طارق عوض الله، مكتبة ابن تبيه، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ھ، (ص ٣٥٤).

تكشف عملياً هول الضغوط التي تفرضها الثقافة الليبرالية الغالبة، وكيف تدفع الباحث لبلوغ مستويات فاحلة من التكلف والتعسف، وهذه الطرفة كان أول من أطلقها -بحسب علمي- المستشرق السويدي زيرشتين عام (١٩١٣م)^(١)، ثم تبعه بعض الشرائح العرب، وأول عربي رأيته تلتف الفكر هو عبد العزيز عبد الحق عام (١٩٥٨م)^(٢) لكنه وسعها وأضاف لها مزيد شواهد، ثم كررها فهمي جدعان عام (١٩٨٩م) ولكن بذات مستندات زيرشتين الفقيرة المجدبة، وأظن أن جدعان لم يتتبه لتوسيع عبد العزيز عبد الحق لها.

والواقع أن ابن أبي دواد قد استمر نفوذه في إقصاء واضطهاد خصومه في أحداث كثيرة، منها ما ذكره التوخي -وهو أحد المعتزلة المعظمين لابن أبي دواد- حيث روى (كان أحمد بن أبي دواد حين ولـي المعتضـم الخلافـة، عادـى الأفـشـين وحرـض عـلـيـهـ المـعـتـضـمـ)^(٣)، وقد شرحت بعض المصادر المعتزلية الحيلة التي استعملها ابن أبي دواد في التأليب على قتل الأفشين، حيث تقول الرواية:

(وابن أبي دواد هو الذي حثه -أي المعتضـمـ على قـتـلـ الأـفـشـينـ، وـكـانـ يـدـافـعـ عـنـ المـعـتـضـمـ، حتـىـ اـحـتـالـ القـاضـيـ بـجـوـارـ صـرـنـ إـلـيـهـ، فـعـرـفـنـ

(١) *El¹, vol. 1, p. 187; El², vol. 1, p. 271.*

(٢) انظر حاشية المترجم عبد العزيز عبد الحق المطولة في ترجمته لكتاب: باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة عبد العزيز عبد الحق، دار الهلال، ١٩٥٨م، (ص ١٧٧).

(٣) التوخي، الفرج بعد الشدة، مصدر سابق، (ص ٤٥٦).

المعتصم انه أخلف، وكان قال أنه اختن، وضم إلى ذلك أشياء أخرى، فقتله
وصلبه^(١).

بل حتى خصوم بن أبي دؤاد من البيت المعتزلي نفسه لم يسلموا من وشاياته الدينية، ومنهم حميد بن سعيد الشاعر المعتزلي، حيث تروي كتب الأدب أنه (كان وجهاً من وجوه المعتزلة) فخالف أحمد بن أبي دؤاد في بعض مذهبها، فأغرى به المعتصم، وقال إنه شعوري زنديق، فحبسه مدة طويلة، ثم بانت براءته له، أو للواثق بعده، فخلع سيله، وكان شاعراً أيضاً فكان يهجو أحمد بن أبي دؤاد^(٢).

هذه هي إنسانية ابن أبي دؤاد التي يتحدثون عنها!
وأما ما نقله المؤرخون من كرم وسخاء ابن أبي دؤاد، فهو أشبه ببنج الجبارية، يقتلون بدم بارد، ويجزلون للشاعر ألف ألف دينار!

وأما محاولة تلميع ابن أبي دؤاد عبر توريط يحيى بن أكثم، بالقول بأن رجل المأمون لم يكن ابن أبي دؤاد، بل كان يحيى بن أكثم، فهذه الفكرة فيها شيء من التدليس، إذ تهدى اعتبارين جذريين، أولهما: دور يحيى بن أكثم في تسنين المأمون، وثانيهما: أن يحيى بن أكثم كان خارج المنصب لما أشعل المأمون فعاليات المحنة.

(١) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ١٢٣).

(٢) الأصفهاني، الأغاني، تحقيق عبد مهنا، دار الكتب العلمية، (ص ١٨/١٥٩).

فاما دور يحيى بن أكثم في تسنين المأمون وتحجيف بلطجاته الفكرية، فإن يحيى بن أكثم هو الذي أقنع المأمون بالعدول عن قرار لعن معاوية بل كان يقنعه في هذه الحادثة بضرورة حياد السلطة فيقول له «والرأي أن تدع الناس على ما هم عليه في أمر معاوية، ولا تظهر أنك تميل إلى فرق من الفرق»، بينما كان ثمامة بن أشرس المعترلي يهيجه على إصدار قرار بلعن معاوية ويزين له الاستخفاف بالناس فيقول «يا أمير المؤمنين وال العامة في هذا الموضع الذي وصفها به يحيى؟ والله لو وجهت إنساناً على عاتقه سواد، ومعه عصا؛ لساق إليك بعصاه عشرة آلاف منها»^(١).

ولما أصدر المأمون قراره بتحليل المتعة كان يحيى بن أكثم هو الذي تلطف له في رواية أخبار التحرير حتى عدل عن القرار، وعظم أهل السنة موقفه هذا^(٢).

ونمة أحداث مئاتة لهذه المواقف يسعى فيها يحيى بن أكثم لتقريب المأمون من طريقة أهل السنة، ولذلك كان أحمد بن حنبل برغم حزمه في العلاقة مع السلطان إلا أنه كان يذب عن يحيى بن أكثم ويدافع عنه، ولما ذُكر للإمام أحمد بعض الطعون في يحيى بن

(١) ابن المرتضى، طبقات المعترلة، (ص٦٥)، وانظر: الزبير بن بكار، الأخبار الموقيات، تحقيق د. سامي العاني، دار عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، (ص٤٦)؛ ابن طيفور، كتاب بغداد، تحقيق إحسان الثامري، دار صادر، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ، (ص٦٠).

(٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد، دار الغرب، (ص١٦/٢٩٢).

أكثم قال: (سبحان الله! سبحان الله! ومن يقول هذا؟! وأنكر ذلك أحمد إنكاراً شديداً) ^(١).

وحين بدأ المأمون اضطهاد المحنّة كان يحيى بن أكثم قد تم إقصاؤه وابن أبي دؤاد قد صعد نفوذه، ذلك أن المأمون أعلن بالمحنة في آخر أربعة أشهر من حياته، إذ أعلنتها في ربيع الأول ٢١٨هـ، ومات في رجب من السنة نفسها، بينما كانت خلافته قريباً من عشرين عاماً، ووصيته التي أوصى بها وهو على فراش الموت لأخيه المعتصم تكشف مغادرة يحيى بن أكثم وصعود ابن أبي دؤاد، حيث جاء في وصية المأمون للمعتصم:

(أبو عبد الله بن أبي دؤاد فلا يفارقك، وأشركه في المشورة في كل أمرك، ولا تخذل بعدي وزيراً تلقى إليه شيئاً، فقد علمت ما تكتبني به يحيى بن أكثم في معاملة الناس، وثبت سيرته حتى أبان الله ذلك منه في صحة مني، فصرت إلى مفارقته).

وهذه الوصية رواها الطبرى في تاريخه في ذكر وفاة المأمون في أحداث سنة ٢١٨هـ، وعنه نقلها الناس، ويظهر في هذه الوصية بكل وضوح أن رجل المأمون في حقبة المحنّة التي هي آخر حياته هو: ابن أبي دؤاد، وليس يحيى بن أكثم.

بل كيف لم يتغطّن هؤلاء المستشرقون وشراحهم الحداثيون العرب إلى أن مدة سلطة المأمون عشرون عاماً، وطوال مرحلة

(١) المصدر السابق، (ص ١٦/٢٩٠).

ملازمة ابن أكثم له لم يعلن المأمون فرض بدعة على الناس، ولما أقصي بن أكثم بعد كل هذه الصحبة وصعد ابن أبي دؤاد في الديوان الملكي، انقلب الأمور فوراً، وفي آخر أربعة أشهر من حياة المأمون انفرطت البرقيات الملكية من طرسوس إلى بغداد في غاية التشنج تأمر بحمل الناس على عقيدة تعطيل الصفات، هل جرى شيء من ذلك حين كان بن أكثم قريباً من المأمون؟ لماذا لم تحدث هذه التغيرات إلا في لحظة مغادرة ابن أكثم وصعود ابن أبي دؤاد؟

وأما سبب إقصاء المأمون ليعي بن أكثم فينقل المؤرخ الجغرافي اليعقوبي (ت ٢٨٤هـ) وهو شيعي لا يستر انحيازاته، ومعاصر قريب لهذه الحقبة، ويعمل في الكتابة في دواوين العباسين فهو قريب منهم، وقد نقل أن نكبة يعي بن أكثم هي حصيلة «معركة وشاليات»، حيث يذكر أن يعي بن أكثم حذر المأمون من انقلاب أخيه أبي إسحاق المعتصم عليه، فدفع المعتصم ابن أبي دؤاد وزميله ليحرضوا المأمون ضد يعي بن أكثم، حيث يقول اليعقوبي (ووشنى يحيى بن أكثم بالمعتصم إلى المأمون، وقال له: إنه بلغني أنه يحاول الخلع، فوجه إليه يأمره بالقدوم...) ثم يقول (ووشنى محمد بن أبي العباس الطوسي، وأحمد بن أبي دؤاد يحيى بن أكثم إلى المأمون تقرباً إلى أبي إسحاق، فسخط عليه المأمون، وأمر بيشه من عسكره ونزع السواد عنه، وأخرجته إلى بغداد وأمره أن لا يخرج من منزله)^(١).

(١) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، مطبعة بيريل -لبنان، ١٨٨٣م، (ص ٢/ ٥٩٧، ٥٩٩).

- محاولة حذف المأمون من سجلات المعتزلة:

رأينا كيف أن «فان إس» حاول أن يخرج المأمون من أن يكون محسوباً على المعتزلة بأي معنى من المعاني، باستثمار الخبر الذي رواه ابن طيفور عن ثمامة بن أشرس أن الأخير قال أن المأمون عامي لتركه القول بالقدر، وهدف «فان إس» من ذلك تخفيف عبء الجريمة عن المعتزلة بإخراج المتهم رقم (١) من عضويتهم، ثم جاء الشارح العربي الأكبر فهمي جدعان، وأعاد إثبات هذه الدعوى، كما سبق بيان ذلك كله ونقل نصوصه.

والحقيقة أن الرواية التي نقلها ابن طيفور عن ثمامة ثمة معطيات تاريخية تعكر على دلالتها، وهي أكثر منها وأصرح، ستنتعرض بعضها.

فمن ذلك أن أبو الهنيل العلاف -أستاذ المأمون ورمز المعتزلة الأهم- وصف المأمون بأنه قائم بالتوحيد والعدل، والتوحيد عندهم نفي الصفات، والعدل عندهم نفي القدر، كما يروي القاضي عبد الجبار: (قال أبو الهنيل للmAمون: يا أمير المؤمنين إني ما أتيتك لمرزية دينار ولا درهم، ولكن لن Vick الشبيهين عن الله، شبه الخلق، وشبه الجور، فقال المأمون: يا أبو الهنيل، ما قلت أنا ولا أحد من آبائي بالتشبيه)^(١).

فنفي شبه الخلق هو التوحيد عندهم أي تعطيل الصفات،

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص ٢٢٧).

ونفي شبه الجور هو العدل عندهم أي تعطيل القدر، وفي رواية أخرى للحادية قال المأمون (لم يقل أحد من آبائي بالعجز)^(١)، والمراد أن هذه تزكية من عرّاب المعتزلة للمأمون بكونه قائم بأصل التوحيد والعدل، اللذين هما عكازتا الاعتزال.

ومما يدل على حرص المأمون على استيعاب وتعلم ضبط أصل العدل ونفي القدر عند المعتزلة أنه سأل أبي الهذيل أن يلخص له هذا الأصل، فقال له (اجمع لي العدل في كلمتين)^(٢).

ومما يعَجَّرُ أيضًا على رواية ابن طيفور ما رواه القاضي عبد الجبار من أن المأمون كان لديه إشكالات في القدر، فجادله وناقشه ثامة بن أشرس فأقنعه بقول المعتزلة، حيث يروي المعتزلة:

(وحكى أنه -أي ثامة- قال يوماً للمأمون: أنا أبین لك القدر بحرفين، فقال المأمون زدني حرفاً واحداً للضعف، قال ثامة: ومن الضعف؟ قال: يحيى بن أثيم..) ثم لما انتهى ثامة من عرض شبهاته في نفي القدر قال المأمون (صدقت)^(٣).

وهذه الحادثة التي تداولها كتب المعتزلة نقلها المؤرخون الذين عاصروا تلك الحقيقة، ومنهم المؤرخ النسابة الزبير بن بكار

(١) ابن البرتقلي، طبقات المعتزلة، (ص ١٢٧).

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص ٢٥٦).

(٣) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص ٢٧٣)، ابن البرتقلي، طبقات المعتزلة، (ص ٦٢).

(ت ٢٥٦هـ)، وقد كان أبوه من جلساء المأمون، حيث يروي في كتابه: (قال المأمون لثعامة: قد كثر اختلاف الناس في الاستطاعة، وذكر الأفعال، فاجمع لي في هذا كلاماً تختصره ليفهم)، قال: نعم يا أمير المؤمنين، لم أنختلف عن العبوات إلا لشخص القلوب إلى فهمه، فجمع الناس إلى ثلاثة أيام، فلما جمعوا وحضرهم في اليوم الثالث، قال له المأمون: تكلم...^(١)

ومما يكدر -أيضاً- على هذا الاستنتاج أن مؤرخي المعتزلة والشيعة أكدوا أن المأمون كان قائماً بأصل العدل وأصل إنفاذ الوعيد، فالمؤرخ الشيعي اليعقوبي (٢٨٤هـ) -وهو أحد كتاب الدواعيين العباسية- يقول عن المأمون (وامتحن الناس في العدل والتوحيد)^(٢)، وينقل المسعودي عن العبدى الأخبارى في وصف المأمون أنه (أظهر القول بالتوحيد والوعد والوعيد، وجالس المتكلمين، وقرب إليه كثيراً من الجدللين المبرزين كأبي الهذيل والنظام وغيرهم)^(٣).
ومن يطالع تطورات تاريخ المعتزلة يلاحظ أن متأخرتهم حرصوا على طرد أي معتزلي يدخل بأصل العدل، كما أخرجوا من تاريخهم كبار المتكلمين من أمثال ضرار بن عمرو وحسين النجار

(١) الزبير بن بكار، الأخبار الموقيات، تحقيق د. سامي الماني، دار عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، (ص ١٠١).

(٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، طبعة بريل-ليدن، ١٨٨٣م، (ص ٢/٥٧١).

(٣) المسعودي، مروج الذهب، تحقيق أمير منها، مؤسسة الأعلمى، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، (ص ٤/٢٣٨).

وبشر المرسي وحنص الفرد وبرغوث وتلامذتهم من تركوا القول بالقدر وناصبواهم العداء، وهم الذين كان ابن النديم يسميهم «المعتزلة غير المخلصين»، وسماهم تارة أخرى «مبتدعة المعتزلة»، فلو كان المأمون قائلاً بالجبر مخلأ بأصل العدل فكيف أدخلوه في طبقات المعتزلة ومجلدوه وافتخرموا به؟ بل لقد نصوا أنه قائل بجحد القدر كما قالوا عن المأمون (وقوله بالعدل مشهور)^(١).

والمراد أنه بغض النظر عن كون المأمون محسوباً على المعتزلة أم لم يكن كذلك، فإنه لا شك أن للمعتزلة ضلع مدبي في تهسيج ومساندة الحملة الغاشمة في اضطهاد الناففين لخلق القرآن. وأما الاحتجاج بنقد بعض المعتزلة للمأمون، فهذا هو شأن المعتزلة في كثرة تراشقهم فيما بينهم حتى أن الجاحظ لما ألف رسالة الهاشميّات شتمه بعض أصحابه بأنه ترك الاعتزال وصار شيئاً إذ يقول الجاحظ في تعليق يتضمن بمشاعر نكران الجميل (وعيتي برسائلي «الهاشميّات» واحتجاجي فيها، وزعمت أنني قد خرجت بذلك من حد المعتزلة إلى حد الزيدية)^(٢).

ويسبب تشعب اختلافاتهم شئع الناس عليهم بمخالفته ثامة بن أشرس ومعمر بن عباد المعتزليين في فكرة الخلق المجازي، فقالوا

(١) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ١٢٢).

(٢) الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ، (ص ٧).

للمعتزلة يلزمكم أن تقولوا: خلق القرآن إنما هو خلق مجازي لا حقيقى^(١).

وروى المقالاتيون - وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعري - وفرا نزاعات المعتزلة وتذرر افتراقاتهم، بل لقد حكى الملطي أنه وقع بينهم التكfir المتبادل، وقال إمام أهل السنة ابن قتيبة «فما بالهم أكثر الناس اختلافا؟!» وهذا أمر لا يجحده المعتزلة، بل هو إدام مائدتهم، وإنما تغتذى مجالسهم بمثل ملاحقة الفروقات والانقسامات الداخلية المتتابعة، والعجيب أنهم حرّضون على رصد هذه الخلافيات والانشقاقات في كتبهم ومناقشة مسائلها، ويتآخرون في المقالات، ويتحزبون على بعضهم في المسائل، ويتصفح من ذلك كله أن نقد بعض المعتزلة للمأمون ليس سلوكاً غريباً على الداخل المعتزلي.

وأما التساؤل حول من أغوى المأمون بسلوك طريق التعطيل والتجمّه؟ فهذا فيه خلاف أصلاً بين مؤرخي الإسلام، فقيل بشر المرسي كما أشار له ابن كثير، وقيل ثامة بن أشرس كما قاله ابن طاهر البغدادي، وقيل أنه ابن أبي دؤاد كما قاله آخرون، وقيل غير ذلك، والحقيقة أن من يتمتعن في شخصية المأمون يدرك أنه أبعد من يؤثر عليه شخص واحد أصلاً، فهو حصيلة علاقات واسعة مع المتكلمين المعطلين للصفات، وفيهم الجهمية الممحضة، وفيهم

(١) الجاحظ، رسائل العاجظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص ٢٨٧/٣).

المعزلة، وفيهم الزنادقة والمُجَان، وقد تأثر المأمون بهذه التيارات التعطيلية كلها، وهذه التيارات التعطيلية هي أصلًا تبادلت التأثير، كما سيأتي الإشارة إليه بشيء من التفصيل، وعلاقة المعزلة بالمأمون قريبة من قول الله ﴿رَبَّا أَسْتَعْنَ بِعَصْنَىٰ يَعْقِفُ﴾ [الأنعام: ١٢٨].

- التمييز بين المشاركة والبراءة:

صحيح أن المعتزلة كان لهم دور حيوي في المحتنة كما رأينا سابقاً، لكن الموضوعية البحثية تقتضينا أن نؤكد بكيفية واضحة أن الأمر لم يكن مقصوراً عليهم، وأن ثمة شخصيات كلامية من خارج المعتزلة شاركت في دعم الاضطهاد، وهم الشخصيات الكلامية التي توافق المعتزلة أصل تعطيل الصفات، وتخالفها في القدر، أي المعطلة المجردة.

أي أن القائمين بمحنة الإمام أحمد لم يكونوا مقصورين على المعزلة فقط، بل الأدق أن المكتب العلمي لمؤسسة المحنة هم «نكتل معطلة الصفات»، فالمحققون والمقتشفون والمناظرون في المحنة ليسوا كلامهم معزلة، بل كانوا «جنس معطلة الصفات»، ولكنهم كانوا يتعارضون في هذه المعركة، وكان ابن أبي دؤاد يستعين بمتخصصي التعطيل من غير المعزلة، وقد نبه الإمام ابن تيمية على هذا مراراً وفي صيغ متعددة.

يصف ابن تيمية كيف قام ابن أبي دؤاد بتشكيل تكتل معطلة الصفات ليناظروا الإمام أحمد فيقول: (وكان أحمد بن أبي دؤاد قد

جمع له نفأة الصفات القائلين بخلق القرآن من جميع الطوائف، فجمع له مثل أبي عيسى برغوث، ومن أكابر التجارية أصحاب حسين التجار، وأئمة السنة يسمون جميع هؤلاء جهمية، وصار كثير من المتأخرین من أصحاب أحمد وغيرهم يظنون أن خصومه كانوا المعذلة، ويظنون أن بشر المریسي، وإن كان قد مات قبل محنۃ احمد، وابن أبي دواود ونحوهما: كانوا معذلة، وليس كذلك، بل المعذلة كانوا نوعاً من جملة من يقول القرآن مخلوق، وكانت الجهمية أتباع جهم، والتجارية أتباع حسين التجار، والضرارية أتباع ضرار بن عمرو، والمعذلة؛ هؤلاء يقولون: القرآن مخلوق^(١).

فابن تيمية يصور هنا كيف اجتمع في هذه المحنۃ عدة خلايا من معطلة الصفات وهم: المریسية والتجارية والضرارية والمعذلة، ويدخل هؤلاء كلهم تحت مظلۃ الجهمية، والفرق التفصیلیة بين هذه الفرق شرحه تفصیلاً أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين، وتحدثت المعذلة في كتبهم كثيراً عن هؤلاء الأربع: جهم وضرار والتجار والمریسي.

وهذا التصویر لتعدد الألسنة السليطة المشاركة في محکمة المحنۃ ليس تصویراً عابراً لدى ابن تيمية، بل هو يكرره في مواضع، ويفکد على هويات تكتل معطلة الصفات، أو ما يسمیه «جنس الجهمية»، حيث يقول:

(ولم تكن المناظرة مع المعذلة فقط، بل كانت مع «جنس الجهمية»

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ص ١٤ / ٣٥٢).

من: المعتزلة، والتجارية، والضاربة، وأنواع المرجحة، فكل معتزلي جهمي وليس كل جهمي معتزلياً، لكن جهم أشد تعطيلًا، لأنه نفى الأسماء والصفات، والمُعْتَزِلَة تُنفي الصفات دون الأسماء، وبشر المرسي كان من المُرَجِحة، لم يكن من المُعْتَزِلَة، بل كان من كبار الجهمية^(١)

ويؤكد ابن تيمية على دور ابن أبي دؤاد في استقطاب معطلة الصفات من شئون الفرق، وأن المُعْتَزِلَة أحد المشاركيين، وليس الأمر مقتصرًا عليهم، فيقول: (فإن ابن أبي دؤاد كان قد جمع للإمام أحمد من أمكنته من متكلمي البصرة وبغداد وغيرهم، ومن يقول «إن القرآن مخلوق»، وهذا القول لم يكن مختصاً بالمعطلة كما يظنه بعض الناس، فإن كثيراً من أولئك المتكلمين، أو أكثرهم، لم يكونوا مُعْتَزِلَة، وبشر المرسي لم يكن من المُعْتَزِلَة، بل فيهم تجارية ومنهم بروغوث، وفيهم ضاربة، ومحض الفرد الذي ناظر الشافعي كان من الضاربة أتباع ضرار بن عمرو، وفيهم مرجحة ومنهم بشر المرسي، ومنهم جهمية محضة، ومنهم مُعْتَزِلَة، وابن أبي دؤاد لم يكن معتزلياً، بل كان جهيمياً ينفي الصفات، والمُعْتَزِلَة تُنفي الصفات، فنهاة الصفات الجهمية أعم من المُعْتَزِلَة)^(٢).

وئمه مواضع أخرى يكرر ابن تيمية فيها مثل هذا التبيه^(٣)،

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، تحقيق محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، (ص ٢٠٤/٦٠٤).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ص ١٧/٣٠٠).

(٣) انظر مثلاً: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، (ص ٧/٢٥٧).

ولكن ليس المراد استيعاب الموضع بل المراد التمثيل.
حسناً، يؤكد ابن تيمية في هذه المعالجات أن المعتزلة كانوا
أحد المشاركين في محتلة خلق القرآن، وأن ابن أبي دواد هو الذي
قام بتجنيد مفرزة تعطيل الصفات.

ولكن لعل القارئ استشكل مثلي أن ابن تيمية في النص
الأخير يقول «وابن أبي دواد لم يكن معتزلياً» وهذه العبارة لم أفهم
حيثياتها، إذ هي تخالف ما وقفت عليه من المعطيات التاريخية،
فإن المعتزلة شديدي الفخر بابن أبي دواد وبعراقة بيته المعتزلي،
حتى قال القاضي عبد الجبار أنه «ليس أهل بيت من العرب على
الاعتزال قاطبة؛ كآل أبي دواد، فإنك لا ترى منهم أحداً إلا متحققاً
بالاعتزال»، وابن النديم المعتزلي الخير بالفروق الداخلية بين
المعتزلة جعل ابن أبي دواد «من أفضل المعتزلة»، ومن جزد في إظهار
المذهب، والذب عن أهله، والتنوخي المعتزلي عقد مباحث في
كتابيه نشوار المحاضرة والفرج بعد الشدة في إطار ابن أبي دواد،
وأما الجاحظ فقد أراق أحبار المدح على نصرة ابن أبي دواد
لمذهب المعتزلة، وأما المعتزلة الذين صنفوا في طبقات المعتزلة
وتراجمهم فكلهم بلا استثناء وضعوا ابن أبي دواد في أحد مراتب
المعتزلة، وفي ذات الوقت لا نعرف لابن أبي دواد خلافاً في
أصلية التوحيد والعدل عند المعتزلة، فلا أدرى عن حثيات ابن
تيمية في هذا الحكم المتضمن في هذه العبارة.

وهذا النص لأن تيمية قد يفرح به من يحاول تبرئة المعتزلة

من عار المحنة، ومع ذلك فإبني آثرت ذكره وإيراده، فإن «أهل السنة يروون ما لهم وما عليهم»^(١)، ومن حاول الاحتجاج بهذا النص فيلزمه الاحتجاج ببقيته وهي تنصيص ابن تيمية على أن المعتزلة كانوا أحد المشاركين في المحنة، ونفي الاعتزال عن أحد شخصياتهم لا ينفي الاعتزال عن أصل مشاركتهم بشخصياتهم الأخرى، ومن المهم التنبية على أن هذا لا يعني عند ابن تيمية أن التجارية والضرارية أسوأ من المعتزلة، بل هو يصرح بأن (قول التجار وضرار خير من قول المعتزلة)^(٢).

ولكن الأمر الذي يدعو للتساؤل حقاً هو تفسير سبب هذا الاهتمام لدى ابن تيمية بتكرار التذكير بأن المعتزلة ليسوا هم الطرف الوحيد في المحنة، وأن الذي وراء المحنة هم جنس معطلة الصفات؟ ما سبب هذه الحفاوة التيمية بتكرار هذا التنبية وتسلط الضوء عليه؟

الحقيقة أن هذا لا يتبيّن إلا باستيعاب الأجواء العقدية وأسئلتها المطروحة في حقبة ابن تيمية، وجذر الموضوع يبدأ من أن: أنّمة السلف نُقلت عنهم عبارات شديدة في ذم «علم الكلام» كقول الإمام الشافعي «حكمي في أهل الكلام أن يُضربوا بالجريدة والنعال» وبعدما ناظر حفص الفرد في مسألة خلق القرآن، قال الشافعي

(١) رواه عن وكيع: أبو نعيم، ذكر أخبار أصبهان، دار الكتاب الإسلامي، (ص ٢/١٩).

(٢) ابن تيمية، درء نمارض العقل والنفل، تحقيق محمد رشاد سالم (٧/٢٧٨).

«لأن يبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه سوى الشرك خير له من الكلام، ولقد اطاعت من أهل الكلام على شيء ما ظنت أن مسلما يقول ذلك».

فلما جاء المتبسبون للحديث من الشافعية من اعتزى لمنهـب الأشعرية، كالبيهقي وابن عساكر، وهم أهل بصيرة بالآثار وأسانيدها، وجدوا حرجاً من نصوص إمامهم الشافعي الصرحة في ذم علم الكلام، بينما شيوخهم متكلمون يعطّلون بعض الصفات، فحملوا نصوص الإمام الشافعي هذه على ذم القدرة الذين هم المعتزلة، ويبدو أن أول من سلك هذه الطريقة الإمام البيهقي (ت ٤٥٨هـ) حيث قال عن أمثال عبارات الشافعي السابقة (ولأنما ذم مذهب القدرة)^(١)، ثم جاء ابن عساكر (ت ٥٧١هـ) والقطـ هذا التفسير من البيهقي وكروه، كقوله رحمة الله (فالشافعي إنما عنـ بـ مقالـة: كلام حفص الفرد القدري وأمثالـه)^(٢).

فلما جاء أبو العباس ابن تيمية (ت ٦٢٨هـ) وكانت المدارس العلمية في عصره قد غالبـ عليها الفكر الأشعري، وبنسخة الرازية خصوصـاً، والتي تضخم فيها تعطيلـ الصفـات وروحـ الفلـسـفة السـينـوية، ورأـيـ عـبارـاتـ السـلفـ فيـ ذـمـ الـكـلامـ يـصـرـفـهاـ هـؤـلـاءـ إـلـىـ الـقـدـرـةـ وـالـمـعـتـزـلـةـ؛ـ سـعـىـ ابنـ تـيمـيـةـ آـنـذـاكـ لـإـبرـازـ الجـزـءـ المـهـجـورـ مـنـ الـمـعـطـيـاتـ،ـ وـحـرـصـ عـلـىـ تـأـكـيدـ أـنـ كـلـامـ السـلـفـ -ـوـخـصـوصـاـ

(١) نقلـهاـ عنـ:ـ ابنـ عـساـكـرـ،ـ تـبـيـنـ كـذـبـ المـفـتـريـ،ـ مـطـبـعةـ التـوفـيقـ بـدمـشـقـ،ـ (صـ ٣٤٤ـ).

(٢)ـ المـصـدرـ السـابـقـ،ـ (صـ ٣٣٧ـ).

الشافعي وأحمد - في ذم الكلام إنما ينصرف أصلًا لمعطلة الصفات لا لمعطلة القدر، وأن تأويل البيهقي وابن عساكر لكلام الشافعي يقصد به صرف دلالة النص عن ذم شيوخهم الأشعرية الذين يعطّلون بعض الصفات، وأن محنة أحمد شارك فيها معطلة الصفات من غير المعتزلة، كما يقول ابن تيمية عن كلام السلف في ذم علم الكلام: (فمن الناس من يظن أنهم إنما أنكروا كلام القدرة فقط، كما ذكره البيهقي وابن عساكر في تفسير كلام الشافعي ونحوه، ليخرجوا أصحابهم عن الذم، وليس كذلك، بل الشافعي أنكر كلام الجهمية، كلام حفص الفرد وأمثاله، وهو لاءٌ كانت منازعتهم في الصفات والقرآن والرؤيا، لا في القدر، وكذلك أحمد بن حنبل خصوه من أهل الكلام هم الجهمية الذين ناظروه في القرآن، مثل أبي عيسى محمد بن عيسى برغوث صاحب حسين النجاشي وأمثاله، ولم يكونوا قدرية، ولا كان التزاع في مسائل القدر، ولهذا يصرح أحمد وأمثاله من السلف بذم الجهمية، بل يكفرونهم أعظم من سائر الطوائف)^(١).

ويعيد ابن تيمية هذا الربط مرة أخرى بين ذم السلف وتعطيل الصفات فيقول: (وقد بينا أن ذم الشافعي لكلام حفص وأمثاله لم يكن لأجل إنكار القدر، فإن حفصاً لا ينكره، وإنما كان الإنكار للصفات والأفعال، وهكذا كلام الإمام أحمد في ذم الكلام كان متداولاً لكتاب الجهمية، وكلام أحمد وأمثاله في ذلك كثير ظاهر معلوم، فإن مناظرته

(١) ابن تيمية، النبوات، تحقيق أبو صهيب الرومي وعصام الحرساني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، (ص ٢١).

للجهمية ورده عليهم، أشهر وأكثر من أن يذكر هنا، وكان من المناظرين له أبو عيسى برغوث، وهو على قول حسين التجار، والتجار من المثبتة للقدر، وكذلك كانوا يذمون المرسي وغيره من المثبتين للقدر، فتبين أن كلامهم في ذم أهل الكلام لم يكن لأجل إنكار القدر، بل كان ذمهم للجهمية أعظم من ذمهم للقدرة^(١).

والمراد من ذلك فهم واستيعاب البواعث التي حدث ابن تيمية إلى هذا الحرص اللافت في إبراز الهويات غير المعتزلية المشاركة في محنة خلق القرآن، وأن غرضه الأساس هو إبراز الرابطة الحقيقة بينهم وهي تعطيل الصفات الإلهية، وبالتالي إبراز القدر المشترك بينهم وبين الأشعرية الذين يحاورهم ويتناشئون في زمانه.

وهذه طريقة يستعملها ابن تيمية كثيراً، أعني إبراز الرابطة بين الأشعرية وبين معطلة الصفات في الزمان الأول، وخصوصاً من جاء ذمهم صريحاً على لسان السلف، كقوله أن «هذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس كما عند الرazi وأمثاله من الأشاعرة هي عين تأويلات يشر المرسي التي رد عليها الدارمي في كتابه، فمن رأى آنماه الهدى قد أجمعوا على ذم المرسية وعلم أن هذا القول الساري في هؤلاء المتأخرین هو مذهب المرسي: تبین الهدی لمن يريد الله هدایته»^(٢).

وهذا الذي ذكره ابن تيمية في الصلات الدقيقة بين الأشعرية

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، (ص ٧/٢٧٥)؛
وانظر أيضاً (٧/٤٥٠-٤٥١).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ص ٥/٢٣) مختصرًا.

والجهمية تنبه له العلماء المدققون من بعده، حتى قال المقبلي اليمني (ت ١١٠٨هـ) (لما رأى محققوا الأشاعرة بطلان مذهب جهم، وعود مذهب الأشعري إليه بأدنه إلما؛ تسللوا عنه لواذاً، فمنهم الراجع للحق، ومنهم المقارب)^(١)، وهكذا قال العلامة جمال الدين القاسمي (ت ١٣٣٢هـ) (على أن المتكلمين المتأخرین المنسوبين للأشعري يرجع كثير من سائلهم إلى مذهب الجهمية، كما يدریه المتبحر في فن الكلام)^(٢).

فهذه الاستمدادات المترسية من الجهمية للأشعرية هي التي كان الإمام ابن تيمية مهتماً ببرصدها وإيرازها، وهي دافعه الأساس للتأكيد على أن جنس المعطلة الجهمية هم الذين كانوا وراء المحنّة، لا المعتزلة القدريّة فقط، حتى لا يفلت القدر التعطيلي في الفكر الأشعري من دخوله تحت ذم السلف، باستراتيجية إلصاق ذم السلف بالقدريّة لا المعطلة.

ونستخلص من المعطيات السابقة أن هناك فرقاً بين البراءة والمشاركة، أي فكرة (براءة المعتزلة من المحنّة) وفكرة (مشاركة غير المعتزلة للمعتزلة في المحنّة)، فالفكرة الأولى فكرة مغلوطة تحتاج لمعدات ثقيلة لجرف المعطيات التاريخية خارج المشهد، وداعها المضرر هو الرغبة الاستشرافية في ترميم الصورة الليبرالية

(١) المقبلي، العلم الشامخ، دار البيان، (ص ٣٢٨).

(٢) جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مجلة المثار، يونيو، ١٩١٣م.

الموهومة للمعتزلة، أما التصور الثاني فهو تصور دقيق يستوعب الأسانيد التاريخية، ولا يستدعي التخلص من شيء منها.

ويرغم إقرارنا بكل وضوح أن هناك تيارات من معطلة الصفات شاركت المعتزلة إثر المحنّة، وأن المعتزلة لم تتو باشم المحنّة لوحدها، إلا أنها يجب أن نوضح أيضًا أن هذه التيارات كانت تتعاون وتعاضد بسبب حميمية المشترك التعطيلي بينها، فبشر المرسي كان يدعم الجاحظ لدى السلطان، برغم أنهما أعداء في القدر، إلا أنهما إخوان في رضاع التعطيل، وقد روى هذا التناصر الجاحظ نفسه، حيث يقول (وقال لي بشر المرسي: غرض كتابي -أي كتاب الجاحظ- على المؤمن في «تحليل النبيذ»، وبحضوره محمد بن أبي العباس الطوسي، فأنبرى للطعن عليه، فقلن المؤمن واحتدم)^(١) ثم ذكر المرسي للجاحظ كيف دخل المجلس وانتصر لكتاب الجاحظ وذهب عن قوله!

ومن الاستدلالات الخاطئة التي وقعت في استشرافيات المحنّة وشرحها الحداثي العربي هو أنهما إذا رأوا أهل السنة يذمون الجهمية وينسبون المحنّة للجهمية ظنوا أن هذا دليلاً على أنه لا صلة للمعتزلة بذلك، والواقع أن هذا قصور فظيع في فهم اللغة العقدية في التراث الإسلامي، فأهل السنة لا يقترون مصطلح

(١) الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص ٣٤٢).

«الجهمية» علمًا عينًا على أشخاص فرقه بذاتها، بل يستعملونه وصفاً موضوعياً للمعطلة بسائر طبقاتهم، ومظلة عامة يدخلون فيها من تلبس بشيء من نفي الصفات الإلهية، بدأ من الجهمية المحسنة، وانتهاء بالجهمية الجزئية كالأشعرية والماتريدية، ولذلك يجعلون التجمهم مراتب كما يقول ابن تيمية:

(الجهمية على ثلاثة درجات، فشرّها «الفالية» الذين يتفنون أسماء الله وصفاته . . . ، والدرجة الثانية من التجمهم: هو «تجمهم المعزلة» ونحوهم، الذين يقررون بأسماء الله الحسن في الجملة لكن يتغافلون صفاته . . . ، وأما الدرجة الثالثة: فهم الصفاتية المثبتون المخالفون للجهمية لكن فيهم نوع من التجمهم، كالذين يقررون بأسماء الله وصفاته في الجملة لكن يرددون طائفة من أسمائه وصفاته الخبرية، أو غير الخبرية، ويتغافلونها كما تأول الأولون صفاتهم كلها . . . ، وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعري وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف^(١)).

ولذلك فإن أئمة السنة اشتهر عنهم في حقبة المحنّة وما بعدها قولهم «من قال القرآن مخلوق فهو جهمي»، برغم أنها صفة واحدة وهي صفة الكلام، ومع ذلك أدخلوه في وصف التجمهم، ومن الغريب أن يخلط بعض مستشرقي المحنّة في مفهوم الجهمية والتجمهم، برغم أن أصحابهم المستشرقون متجمّرون وات قد كتب مقالة في نفس مرحلة الستينيات يتبع فيها إطلاقات الحنابلة

(١) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، (ص ٣٧٠-٣٧٢).

لمصطلح الجهمية والتجمهم، ويؤكد فيه سعة استعمالهم لهذا المصطلح^(١).

وقد نبه على ذلك أيضاً العلامة جمال الدين القاسمي قبل زهاء مائة سنة من اليوم، في بحثه الذي نشره في مجلة المنار عام (١٩١٣م)، وقال فيه (انتشار آراء جهم وشيوخ مسائله بين أولي العلم ولهج الناس بها كان سبق العصر الذي ظهرت فيه المعتزلة، إلا أنه سبق قريب..، إلا أن ما توافقوا فيه من هذه المسائل الكثيرة جعلهم كأهل المذهب الواحد، فلذلك أطلق أئمة الأثر لفظ الجهمية على المعتزلة، فالإمام أحمد في كتابه الرد على الجهمية، والبخاري في الرد على الجهمية، ومن بعدهم، إنما يعنون بالجهمية فيه المعتزلة، لأنهم كانوا في المتأخرین أشهر بهذه المسائل من الجهمية، ولكن كان غرض المتقدمين بالرد والمناقشة الجهمية، لأنها الأم لغيرها، والسابقة على سواها في الظهور)^(٢).

وأما الاحتجاج بفكرة «سبق القول بخلق القرآن» وأنه مادام أن القول بخلق القرآن مطروح قبل المحنة فهذا يعني أنه لا صلة للمعتزلة بالمحنة، فهذا من أغرب الاستدلالات، وهذا كمن يقول إن أبو جهل وأبا لهب وطبقتهم ليسوا مسؤولين عن الإضطهاد الذي عاناه الرسول ﷺ وأصحابه، لأن الشرك كان قبلهم حيث اخترعه في العرب عمرو بن لحي!

(١) Watt M., *The Political Attitudes of the Mu'tazilah*, Journal of the Royal Asiatic Society, Vol. 95, (1963), p. 38.

(٢) جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مجلة المنار، سبتمبر، ١٩١٣م.

أو من يقول إن كل الاضطهاد المنسوب للحجاج هو غير مسؤول عنه، لأن مظالمبني أمية بدأت قبل ذلك مع يزيد بن معاوية! بل هذا كمن يقول إن الأشعرية لا ذنب لهم في التعطيل لأن ابن كلاب سبّهم، وما دخل كون الفكرة الباطلة سبق أن قيلت في براءة القائل المتأخر؟! لا أدرى كيف جازت هذه المماحكة الاستشرافية على الحداثيين العرب حتى عذوها حجة تستحق التناقل؟!

وشتان بين بزوع بدعة على أرصفة مجالس الجدل، وبين اندلاع نار الاضطهاد بقرار رسمي! ويروي الدميري قائلًا : (وقال غيره: إن القول بخلق القرآن ظهر في أيام الرشيد، وكان الناس فيه بينأخذ وترك، إلى زمن المأمون، فحمل الناس على القول بخلق القرآن، وكل من لم يقل بخلق القرآن عاقبه أشد عقوبة)^(١).

- المناورة الفانسية بمعيار المعتزلة:

ثمة تناقضات جوهرية في تعامل «فان إس» - ومن وافقه من المستشرقين والشراح العرب- مع تصنيف المعتزلة، حيث يتم استبعاد الشخصية من المعتزلة، أو إدخالها في رجالاتهم، بحسب المصلحة الإعلامية من دخول هذه الشخصية وخروجها، وليس هناك معيار علمي مطرد يطبق على الجميع.

(١) الدميري، حياة الحيوان الكبير، تصحيح محمد نطة العدوبي، دار الطباعة المصرية، ١٢٨٤هـ، (ص ٧٢/١).

ويساعد على هذه المراوغة في معيار المعتزلة خضوع مصطلح «المنتزلة» لتناقضات تاريخية في حدوده ومداه، فقد بدأ مصطلح المعتزلة كما هو معروف علماً على من يقول بالمنتزلة بين المتنزلين مع واصل بن عطاء، ثم دخل عليهم نفي القدر وسموه (العدل) في نفس مرحلة البدايات، ثم تأثروا ببدعة الجعد والجهنم في نفي الصفات وسموه (التوحيد)، وأما أصل إنفاذ الوعيد فهو مفهوم تبعي لأصل المنتزلة بين المتنزلين، وأما أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يعنون به الخروج المسلح على أئمة الجور فلا أعرف مؤشراً يكشف متى دخل عليهم، وخلال هذه الرحلة منذ واصل وعمرو بن عبيد، ثم أبو الهذيل العلاف وحقبة المحنة، ثم الجبائين، ثم القاضي عبد الجبار في المرحلة البويعية، حدثت تفاصيل كلامية كثيرة اختلفوا فيها يتعذر استيعابها.

ومن المفارقات الطريفة في رحلة المعتزلة أن مصطلح المعتزلة بدأ علماً على من يقول بأصل «المنتزلة بين المتنزلين» ولكن بذرة الإرجاء التي بذرها غilan داخل هذه المنظومة استمرت في النمو، وغilan يده المعتزلة أحد أسلافهم العدلية، وكثير المخالفون من المعتزلة في أصل الوعيد، وشاع فيهم الإرجاء، حتى أصبح الإرجاء لا يخرج الرجل من وصف الاعتزال، وأصبح هذا تياراً داخلياً يسمى «مرجنة المعتزلة»، وصار مصطلح المعتزلة لا صلة له حاسمة بأصل إنفاذ الوعيد والمنتزلة بين المتنزلين! وفي نص ثمين جداً لأبي القاسم الكعبي البلخي يوضح فيه

كيف انقلب الهاشم على المتن، وخرج أصل «المتعلة بين المترتبين» من المركز إلى الأطراف، حيث يقول:

(والاعتزال، رحمك الله، وإن كان سنذكر سبيه، وهو القول بالمتعلة بين المترتبين، فقد صار في يومنا هذا سمة لمن قال بالتوحيد والعدل، ولم يعتقد من سائر المقالات ما يزيد الولاية ويوجب العداوة، وزال عن من خالف التوحيد والعدل، وإن قال بالمتعلة بين المترتبين، هذا ضرار وأصحابه يقولون بذلك، وليس تلزمهم سمة الاعتزال، ولا يقبلهم أهلهم^(١).

هذا النص شديد الغزاره بالمعطيات، فالبلخي يوضح ارتباط أصل لقب المعتزلة بأصل المتعلة بين المترتبين، ويفك خضوع اللقب للتطور التاريخي حيث قال «فقد صار في يومنا هذا سمة لمن...» بمعنى أنه لم يكن كذلك من قبل، ثم يوضح البلخي أن الأصلين المعترفين في الهوية الاعتزالية هما التوحيد والعدل، ويفك خروج أصل «المتعلة بين المترتبين» من مكونات اللقب الاعتزالي، بل ويدرك نموذجاً لمن كان يقول بأصل المتعلة بين المترتبين وهو ضرار وأصحابه المتسبين لهم، ومع ذلك رفضهم متأخرو المعتزلة، لأن ضرار خالف في القدر.

وابن تيمية في رصده قريب من التصوير الذي يقدمه البلخي، حيث يقول ابن تيمية: (المتعلة أولًا الذين كانوا في زمن عمرو بن عبيد

(١) البلخي، ذكر المعتزلة، (ص ٧٥).

وأمثاله لم يكونوا جهمية، وإنما كانوا يتكلمون في الوعيد وإنكار القدر، وإنما حدث فيهم نفي الصفات بعد هذا)^(١)

والواقع أن هذا الاضطراب والتردد في لقب المعتزلة بقي إلى عصر القاضي عبد الجبار، حتى أن المستملي لكتابه شرح الأصول الخمسة، وهو أحمد بن الحسين، لاحظ تردد القاضي عبد الجبار في كتبه الثلاثة في تحديد الأصول التي يرجع إليها الاعتزال، حيث يقول: (اعلم أن ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين: أصلان اثنان، على ما ذكره رحمة الله في المغني، وهما: التوحيد والعدل. وذكر في المختصر الحسن أن أصول الدين أربعة: التوحيد والعدل والنبوات والشرعاء...، وذكر في الكتاب أن ذلك خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...، والأولى ما ذكره في المغني)^(٢).

وأما «مرجئة المعتزلة» فممن استعمل المصطلح أبو الوفاء ابن عقيل (ت ٥١٣ هـ)^(٣)، ورأيت بعض المعتزلة الزيدية المتأخرین قد

(١) ابن تيمية، شرح الأصبهانية، تحقيق د. محمد السعوي، دار النهاج، الطبعة الأولى، ٤٩٠ هـ، (ص ٤٤٣).

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ، (ص ١٢٢).

(٣) ابن الجوزي، المتنظم، تحقيق محمد ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية، (ص ٣٩١/١٤).

استعمله كالفقيه العزي محمد يحيى مداعس (ت ١٣٥١هـ)^(١)، وقد ذكر المعتزلة في كتبهم عدداً من المعتزلة القائلين بالإرجاء، ومع ذلك لم يخرجوهم من عداد المعتزلة برغم إقرارهم بارجائهم، ومنهم: غيلان بن مسلم^(٢)، وأبو شمر الحنفي^(٣)، وأبو كلدة^(٤)، وموسى الأسواري^(٥)، وأبو عمران موسى بن عمران ومحمد بن شبيب^(٦)، وأبو الحسين الصالحي^(٧)، وأبو سعيد الباسناني لكن ذكروا أنه رجع عنه^(٨).

والقول بالإرجاء هو شرخ فادح لأصل إنفاذ الوعيد والمترتبة بين المترتبين، ومع ذلك لم يتربّد المعتزلة في وضع هؤلاء المرجنة في قوائم الشرف الاعتزالي.

ونتيجة لهذه التقلبات والتحولات التاريخية للقب المعتزلة فقد

(١) حيث وصف مداعس في كتابه «الكافش الأمين عن جواهر المقد الثمين» غيلان بن مسلم ومحمد بن شبيب بأنهما من «مرجنة المعتزلة». [رسالة مصورة].

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعزال وطبقات المعتزلة، (ص ٢٢٩)؛ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٢٥).

(٣) القاضي عبد الجبار، فضل الاعزال وطبقات المعتزلة، (ص ٢٦٨)؛ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٥٧).

(٤) فضل الاعزال، (ص ٢٧٠)؛ طبقات المعتزلة، (ص ٥٨).

(٥) فضل الاعزال، (ص ٢٧١)؛ طبقات المعتزلة، (ص ٦٠).

(٦) فضل الاعزال، (ص ٢٧٩)؛ طبقات المعتزلة، (ص ٧١).

(٧) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٧٢).

(٨) القاضي عبد الجبار، فضل الاعزال وطبقات المعتزلة، (ص ٢٨٤).

صار معيار هذا اللقب متعددًا، والذي يتحصل من استعمالات الناس لقب «المعتزلة» بحسب سعة وضيق ما يتناوله أنه يقع على ثلاثة مستويات:

الاستعمال الأول، وهو أضيق الاستعمالات، وهو من يقصر لقب المعتزلة على من يقول بكل الأصول الخمسة، فمن خرم أصلًا منها آخرجه من عدد المعتزلة، وهذا الضابط وإن كان يوجد نظرياً في كلام متأخرى المعتزلة، كما في قول أبي الحسين الخياط (وليس يستحق أحدُ منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة)^(١)، ولكن لا أحد عملياً يلتزم بذلك، لا من المعتزلة ولا من خارجهم.

والاستعمال الثاني هو من يجعل الاعتزال قائمًا على ركنتين هما (التوحيد والعدل) والتوحيد تعطيل الصفات والعدل نفي القدر، وهذا هو الاستعمال الرائق بين المعتزلة عمليًا، وأشار له نظرياً أبو القاسم البلاخي حين قال (فقد صار في يومنا هذا سمة لمن قال بالتوحيد والعدل)^(٢)، وهو أحد أقوال القاضي عبد الجبار التي رجحها أحمد بن الحسين حين قال القاضي (اعلم أن ما يلزم المكلف من أصول الدين اثنان: التوحيد والعدل)^(٣).

(١) الخياط، الانتصار والرد على ابن الرأوندي، تحقيق محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، (ص ١٩٠).

(٢) البلاخي، ذكر المعتزلة، (ص ٧٥).

(٣) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ، (ص ١٢٢).

وأما الاستعمال الثالث، وهو أوسع الاستعمالات، فهو من يدخل تحت لقب المعتزلة كل من ينفي عامة الصفات الإلهية ويمنع في التعطيل، فيما الاستعلان بمسألة خلق القرآن، بغض النظر عن موقفه من القدر، والحقيقة أن كثيراً من المؤرخين والمقالاتيين من خارج المعتزلة يميل لهذا الاستعمال، وهو استعمال فيه تسامح.

ومن الطبيعي أن يكون الاختلاف في المعيار يورث اضطرابات في التطبيق، وهذا هو الذي وقع فعلًا، فثمة شخصيات كلامية كثيرة اختلفوا في دخولها تحت لقب المعتزلة، ومن أشهر هؤلاء ضرار بن عمرو والحسين النجار ونحوهم من كبار المتكلمين الذين كانوا مشاركين للمعتزلة في تعطيل الصفات الإلهية ثم خالفوا المعتزلة في القدر.

فقد رأينا عدداً من المتكلمين ومؤرخي الفرق يعتبر هؤلاء من المعتزلة، كما يقول التويختي (ت ١٣١٠هـ) وهو شيعي معتزلي (وزعم عمرو بن عبيد وضرار بن عمرو وواصال بن عبيد وهم أصول المعتزلة)^(١)، وقال في موضع آخر (وقال بقية المعتزلة ضرار وعمير وأبو الهنبل ...)^(٢). فالتويختي رمز متقدم عاش عمره العلمي في القرن الثالث، وهو يجعل ضرار بن عمرو من أصول المعتزلة، برغم مخالفته ضرار المشهورة للمعتزلة في القدر.

(١) التويختي، فرق الشيعة، تحقيق ريتز، جمعية المستشرقين الألمانية، ١٩٣١م، (ص ١١).

(٢) المصدر السابق، (ص ١٣).

وقد نجد ما يدعم هذه العبارات للتاريخي فيما قاله شيخ معتزلة البصرة في وفته أبو يعقوب الشحام تلميذ أبي الهذيل، حين سُئل عن عذاب القبر فقال (ما من أحد أنكره، وإنما يحکى ذلك عن ضرار)^(١) فقد يقال أنه لم يستثن ما نسب لضرار إلا لأن ضرار محسوب عليهم فاحتاج للتصيص على ما نسب إليه، فهذا محتمل.

ويضع الشهستاني (ت ٥٤٨هـ) هذه الشريحة في عداد ما يسميه «المعتزلة المتوسطين» حيث يقول: (وظهرت جماعة من المعتزلة متوسطين، مثل ضرار بن عمرو، وحفص الفرد، والحسين النجار، ومن المتأخرین خالقو الشیوخ فی مسائل)^(٢)، ولذلك لا يخرج الشهستاني الموافقين للنجار عن لقب المعتزلة كقوله (وأكثر معتزلة الري على مذهب الحسين النجار)^(٣)، كل ذلك برغم معرفة الشهستاني في كتابه ذاته أن الضرارية والنجارية مخالفون للمعتزلة في القدر كما يقول (والمحضون في المقالات عدوا النجارية والضرارية من العبرية، ونحن سمعنا إقرارهم -أي المعتزلة- على أصحابهم من التجارية والضرارية فعدناهم من العبرية)^(٤).

(١) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٧٢)، وانظر قصة صحبة ضرار لواصل وبده إنكاره لعذاب القبر: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، (ص ٢٠١).

(٢) الشهستاني، الملل والنحل، تحقيق كسرى العلي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ، (ص ٥٥).

(٣) المصدر السابق، (ص ١٠٥).

(٤) المصدر السابق، (ص ١٠٣).

فيتمكن أن نستنتج من ذلك أن الشهريستاني رأى النجارية في عصره - كالذين ذكرهم من أهل الري - ينسبون أنفسهم للمعتزلة ويرفضون الخروج عن لقبها، ولكن لأن كتب المعتزلة الجبرية كالضرارية والنجارية لم تصلنا، ووصلتنا كتب المعتزلة العدلية، أصبح المعاصرون يتبنون رأي المعتزلة العدلية في المعتزلة الجبرية، ومن الطبيعي أن تكون رواية ورأي من بلغتنا كتبه أكثر نفوذاً من لم تبلغنا.

وعبارة التوبختي - وهو متقدم تاريخياً - التي سبق نقلها حين جعل «واصل وضرار أصول المعتزلة» برغم مخالفته ضرار في القدر، توحى فعلاً بوجود وتخلق هذين الفرعين المعتزليين، أعني المعتزلة العدلية والمعتزلة الجبرية، وما يمكن أن يؤكد هذا الاحتمال أن أبا الحسين الخياط في الانتصار له عبارة تجعل المظلة الكبرى هي مظلة تعطيل الصفات التي يسمونها التوحيد، وتجعل التبع هو القدر، كما يقول الخياط (أهل التوحيد رجالان: عدلٍ، ومجير، لا ثالث)^(١)، فكان أهل التوحيد العدلية هم «المعتزلة العدلية»، وأهل التوحيد الجبرية هم «المعتزلة الجبرية»، فلو صح هذا الاحتمال فإنه يعني أن المفهوم الأساس والركن النهائي لدى المعتزلة هو تعطيل الصفات الذي يسمونه «التوحيد»، وليس جحد

(١) الخياط، الانتصار والرد على ابن الرانوندي، تحقيق محمد حجازي، مكتبة الثقة الدينية، (ص ٦٤).

القدر الذي يسمونه «العدل»، وخصوصاً أنهم ذكروا أنه قد يوجد العدل دون الاعتراف^(١).

ويبدو لي أن المعطى الأساس الذي يزكي هذا الاحتمال أو يبطله هو جواب هذا السؤال: هل كان ضرار بن عمرو والحسين النجاشي يعدون أنفسهم من «مدرسة» المعتزلة أم لا؟

فإن كانوا يعدون أنفسهم من مدرسة المعتزلة فهذا يعني أن هناك فعلاً معتزلة جبيرة غابوا عن المشهد التاريخي المعاصر بغياب كتبهم.

ومما يعزز احتمال كون أتباع المدرسة الضاربة والتجارية يعدون أنفسهم من المعتزلة هو كثرة تذمر المعتزلة العدلية من هذه النسبة، فإن كثرة التذمر مؤشر على وجود استمرار في نسبة هؤلاء للمعتزلة، ومن نماذج هذا الاستثناء البيت المنسوب لبشر بن المعتمر حين قال عنهم:

فنحن لا ننفك نلقى عارا

نفر من ذكرهم فراراً^(٢).

ويكشف القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) - وهو متأخر - استثناء من استمرار موقف القاريء الخارجي في نسبة هؤلاء للمعتزلة، ويوضح كيف نشأ هذا الخلط، كما يقول:

(١) البلخي، ذكر المعتزلة، (ص ٨٥).

(٢) الخطاط، الانتصار، (ص ٢٠٢).

(وكان من جملة من يختلف إليه -أي واصل بن عطاء- ويأخذ عنه: ضرار بن عمرو، ثم خليل من بعد، واعتقد الجبر، ومنه نشأ هذا المذهب، وفشا في الناس، فصنف وصف أصحابه، ولما ذكرناه أخذ ابن الرواوندي يشنع على أصحابنا بذكر مذاهب اختص بها ضرار بن عمرو، من حيث اختلط بأصحابنا على ما ذكرناه)^(١).

فهذا النص كأنه يضع أيدينا على بداية الانقسام الاعتزالي في مسألة العدل، وأن الآخذين عن واصل بن عطاء فرعان: عمروية أتباع عمرو بن عبيد يمثلون المعتزلة العدلية، وضرارية أتباع ضرار بن عمرو ويمثلون المعتزلة الجبرية، إن صح هذا الاحتمال طبعاً.

وأما مقصود القاضي عبد الجبار بتشنيع ابن الرواوندي فهو يقصد فيما يبدو مقوله ابن الرواوندي في كتابه «فضيحة المعتزلة» حين قال (فاما القول بالماهية فقد قال به شيخاً المعتزلة ضرار وحفص الفرد)^(٢)، وابن الرواوندي لا يتطرق الشك إلى خبرته بالداخل المعتزلي فهو «معتزم سابق»، وإنما موضع الحذر والاحتراض في التعامل مع عبارته هو احتمالات الانحياز نتيجة خصومته الحادة مع المعتزلة.

وربما لاحظ القارئ حجم الالتباس في هذه المسألة، أعني المدى المعتمد للقب المعتزلة، ويسبب هذا الإشكال ابتكر ابن

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص ١٦٣).

(٢) نقلها عنه في رده عليه: الخياط، الاتصار، (ص ٢٠١).

النديم المعتزلي (ت ٤٣٨٥هـ) مصطلحاً أو تميّزاً فرق فيه بين «المعتزلة المخلصين» و«المعتزلة غير المخلصين» كقوله تارةً (نعمود إلى ذكر المعتزلة المخلصين)^(١) وقوله عن الأصم (فأخرجته المعتزلة من جملة المخلصين)^(٢) وسمى المبتدعة غير المخلصين (مبتدعة المعتزلة) كما قال عن ضرار بن عمرو (وهو من بدعية المعتزلة)^(٣).

وأما الحاكم الجشمي (ت ٤٩٤هـ) فقد استعمل في التعبير عن هؤلاء مصطلحات سوقية وهي «اذناب المعتزلة»، لكن هذه الشتيمة في باطنها تعبر فعلاً عن أزمة في تعين موقع هؤلاء بالنسبة للمعتزلة حيث يقول الجشمي: (فاذناب المعتزلة، ومن دونهم، رؤساء سائر الفرق، كضرار بن عمرو، أخذ عنهم ثم خالفهم فكفروه وطردوه، ومن عده من المعتزلة فقد أخطأ، لأننا نثراً منه، فهو من العجيرة، وكحفص الفرد أخذ عنهم ثم خالفهم وصار من العجيرة، فصار رئيساً في التجاربة)^(٤).

ومما يساعد على هذا الاضطراب قابلية العقل الاعتزالي للانشقاقات المستمرة على خلفية المناظرات، فما أكثر ما يتتهي مجلس الجدل بانقسام فوري، يتبعه سبك الألقاب والتصنيفات الجديدة، حتى أنه ثار بينهم التزاع في المفاضلة بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، فصاروا قسمين: هذيلية ونظمية! كما ذكر

(١) ابن النديم، الفهرست، تحقيق أيمن فؤاد سيد، (ص ٢/٥٩٤).

(٢) المصدر السابق، ذات الصفحة.

(٣) المصدر السابق، (ص ٢/٥٩٦).

(٤) الجشمي، شرح العيون، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، (ص ٣٩١).

الباحث الاختلاف في تفضيل (عمرو على واصل، فبرد بذلك الهنيلي على النظامي)^(١).

وأما علاقة المعتزلة بمسألة الإمامة، ومن ثم علاقتهم بالشيعة، والتسويات والتخفيفات التي حصلت من الفريقين بهدف التقارب، ومن ثم التلامح اللاحق، فهذه مسألة تزيد لقب الاعتزال تعقيداً، وليس هذا موضع بسطها، وقد كان هذا التلامح مشروع وحلم أبي علي الجبائي الذي تحقق لاحقاً، حيث يروي المعتزلة (قال: بلغني أن أبا علي هم بأن يجمع بين المعتزلة والشيعة بالعسكر، وقال: قد وافقنا في التوحيد والعدل، وإنما خلافنا في الإمامة، فاجتمعوا حتى تكونوا يداً واحدة)^(٢).

حسناً، من الواضح من خلال التفاصيل السابقة عمق الإشكال في معيار المعتزلة، ووجود الاختلاف في مداره سعةً وضيقاً، والواقع أن «فان إس» ومن شايعه من المستشرقين والشرح العربي، مارسوا شيئاً من المخالفة والمداورة في استعمال معيار المعتزلة سعةً وضيقاً بحسب مصلحة تلميح المعتزلة أمام الذوق المعاصر، وأضرب نموذجاً لذلك:

لما كان المأمون رمز الاضطهاد في واقعة المحنة حاولوا إقصاءه من دائرة المعتزلة بإبراز ما نقله ابن طيفور عن ثامة أن

(١) الباحث، العيون، تحقيق عبد السلام هارون، (ص ٧/٧).

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص ٢٩١).

المأمون ترك القول بالقدر، وما نقله أيضاً من أن المأمون قال بالإرجاء، وتجاهل «فان إس» الواقع الأخرى التي ثبت تمسك المأمون بأصل العدل، والمعطيات الأخرى التي ثبت وجود تيار الإرجاء بين المعتزلة، وقد سبق بيان ذلك بشواهدة.

وفي المقابل لماء جاء «فان إس» وشراحه العرب لأبي موسى المردار الذي يسميه المعتزلة راهب المعتزلة فإنهم عظموه وأبرزوا انتفاء المعتزلي، بل نسبة للمعتزلة في عنوان بحثه «خطبة المعتزلي المردار»^(١)، ليستمر سيرة هذا الراهب في تأكيد دعوى مجانية المعتزلة للسلطان، وتجاهلوا أن أبو موسى المردار نفسه نُقل عنه المخالفة في القدر أيضاً، بمثل ما نقل عن المأمون!

وقد نقل هذا عن المردار شيخهم أبي الهذيل، حيث ينقل أخير المقالاتين بأفكار المعتزلة وهو أبو الحسن الأشعري هذا عن أبي الهذيل حيث يقول (حكن أبو الهذيل عن أبي موسى أنه كان يزعم أن الله أراد معاصي العباد، بمعنى أنه خلي بينهم وبينها)^(٢)، ونص أبو الحسن على انفراد المردار عن المعتزلة في هذا حيث يقول (وأجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لم يرد المعا�ي، إلا المردار، فإنه حكى عنه أنه قال: أن الله أرادها، بأن خلى بين العباد وبينها).

(١) Van Ess, *Un sermon du Mu'tazilite Murdar*, *Arabica*, T. 30, Fasc. 2 (1983), p. 111-124; Van Ess, *Dirär b. 'Amr und die "Cahmiya"*. *Der Islam*, 44 (1968): p. 59; van Ess, TG, p. 3-134; van Ess, FMT, p. 150, 184.

(٢) الأشعري، مقالات المسلمين، (ص ١٩٠).

ومسألة «إرادة الله وقوع المعاصي وتقديرها كوناً» هي أصل مسألة القدر وبنوتها، وجوهر أصل العدل عند المعتزلة نفيها وسد الباب دونها، وإدارة التزاع ومحورته بهذه الصورة هو الذي يتباين المعتزلة أصلاً، كما يقول الجاحظ: (كان اختلاف الناس في القدر: على أن طائفه تقول: كل شيء بقضاء وقدر، وتقول الطائفة الأخرى: كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي) ^(١).

وعلاقة هذه المسألة بأصل العدل عند المعتزلة، وأن القول بإرادة الله للمعاصي وتقديرها قادر في أصل العدل عندهم؛ ليس استنتاجاً شخصياً، بل هذه بديهية مشهورة، ومع ذلك فهم ينصون عليها، ففي كتاب القاضي عبد الجبار وفي الباب المخصص لأصل العدل عقد فصلاً قال فيه (فصل)، في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، واتصال هذا الفصل بباب العدل ظاهر...، وكونه تعالى عدلاً يقتضي أن تنفي عنه هذه الإرادة) ^(٢).

فتحن نسأل «فان إس» وشراحه العرب: لماذا تم إبراز المخالفة المنقوله عن المأمون في القدر برغم كثرة ما يعارضها، ولم يتم إبراز مخالفة راهب المعتزلة أبي موسى المردار في القدر؟ لماذا استعملتم مع المأمون المعيار الضيق للاعتزال لإخراجه من نادي المعتزلة، واستعملتم مع المردار «راهب المعتزلة» المعيار

(١) الجاحظ، رسالة الثانية، منشورة ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، (ص ١٨ / ٢).

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، (ص ٤٣١).

الواسع للاعتزال للاحتفاظ به في سجلات مناقب المعتزلة؟ وأنا لا أستبعد أن «فان إس» تقطن لذلك، لأنه منذ نصف قرن وهو منكب على جمع أقاويل المعتزلة، ولكنه يمارس دوماً آلية: تسلیط الضوء على المعلومات المرغوبة، وإطفاء المصايم عن المعلومات غير الملائمة، وإنما الذي أجزم أنه لا يستوعب هذه التفاصيل هم الشراح العرب كفهمي جدعان والجابري ونحوهم من كتب عن محنـة الإمام أحمد من يشرب سراً من سقاء المستشرقين.

- تهجين بلاء الإمام أحمد:

لما أنتجت المحنـة عكس مقصود المعتزلة وتكتل معطلة الصفات، وخرج منها الإمام أحمد بجاه جماهيري مدوبي، وتطامن له أقرانه من أهل الحديث، وصار يمشي في أزقة بغداد بأبهة السنة، فضم المعتزلة والمعطلة أصابع الغبن، وصاروا ينادون أهل السنة بالاستخفاف والتحقير لبطولة الإمام أحمد في هذه المحنـة. ومن أول من نقل عنه ذلك ابن شجاع الثلجي (ت ٢٦٦هـ) وهو معاصر للإمام أحمد، وبعده المعتزلة منهم^(١)، واختلف النقل عنه في القرآن على ثلاث صيغ مخلوق ومحدث والتوقف، وليس هذا موضع تفصيلها، وهو عالم بفروع أبي حنيفةأخذها عن الحسن

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص ٣٤٤)، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ١٢٨).

بن زياد اللؤلؤي، وكثير من المعتزلة في تلك الحقبة يتسبون في الفقه لأبي حنيفة، وكان الثلجي من المتأممين في التشريع على الإمام أحمد، وأما انتقاده وتقزيمه للبلاء الذي أصاب الإمام أحمد فقد جاء عنه ذلك بطرق متعددة، حيث يقول بعض المؤرخين (جاء من غير وجه أن ابن شجاع الثلجي كان بنال من أحمد وأصحابه، ويقول: ليش قام به أحمد؟!)^(١).

وواضح في هذه العبارة «أيش قام به أحمد؟» حجم الامتعاض والكمد الذي يشعر به ابن الثلجي تجاه الانبهار الشعبي بصلابة الإمام أحمد، وأنه يحاول عبر هذا التقليل والتهوين تضميده جراح النرجسية الآيديولوجية بشيء من المكابرة.

ويقريب من حسرات ابن الثلجي هذه، فقد تنفس الجاحظ غبناً مماثلاً، وراح يعيد صياغة قصة المحنة بطريقة تظهر الإمام أحمد وكأنه كان في مجرد زيارة تكريمية لقصر المعتصم، لم يتعرض فيها إلا لشيء من عتاب الأحبة!

ففي رسالته «خلق القرآن» قام الجاحظ بإعادة رسم حكاية المحنة بطريقة مكشوفة لا تخفي رغبة التقليل والتصغير لما أصاب الإمام أحمد، والتکلف في إظهار رقة وعاطفية المعتصم، والتمحلى في دعوى عقرية صاحبه ابن أبي دؤاد، دعنا نتأمل سويةً كيف يروي الجاحظ الحكاية، يقول الجاحظ:

(١) الذهبي، ميزان الاعتدال، تحقيق علي الجاوي، دار المعرفة، (ص ٣/٥٧٧).

(وقد قال صاحبكم لل الخليفة المعتصم، يوم جمع الفقهاء والمتكلمين والقضاة والمخلصين، إعذارا وإنذارا: امتحنني وأنت تعرف ما في المحنة، وما فيها من الفتنة، ثم امتحنني من بين جميع هذه الأمة! قال المعتصم: أخطأت، بل كثيرت، وجدت الخليفة قبلي قد حبسك وقيدك، ولو لم يكن حبسك على تهمة لأمضى الحكم فيك، ولو لم يخفك على الإسلام ما عرض لك ... ، وما زال به رفيقاً، وعليه رفيقاً، ويقول: لأن استحييك بحق أحب إلي من أن أقتلك بحق، حتى رأه يعاند الحجة، ويكتتب صراغا عند الجواب ... ، وأما الموضع الذي واجه فيه الخليفة بالكذب، والجماعة بالحقيقة وقلة الاتكارات وشدة التصميم، فهو حين قال له أحمد بن أبي دواود: تزعم أن الله رب القرآن؟ قال: لو سمعت أحدها يقول ذلك لقلت. قال: أفما سمعت ذلك قط من حالف ولا سائل، ولا من قاص، ولا في شعر، ولا في حديث؟! قال: فعرف الخليفة كذبه عند المسألة، كما عرف عنده عند الحجة. وأحمد بن أبي دواود -حفظه الله- أعلم بهذا الكلام، وبغيره من أجناس العلم، من أن يجعل هذا الاستفهام مسألة، ويعتمد عليها في مثل تلك الجماعة، ولكنه أراد أن يكشف لهم جرأته على الكذب، كما كشف لهم جرأته في المعاندة، فعند ذلك ضربه الخليفة، وأية حجة لكم في امتحانا إياكم، وفي إكفارنا لكم ... ، على أنه لم ير سيفا مشهورا، ولا ضرب ضربا كثيرا، ولا ضرب إلا ثلاثين سوطا مقطوعة الشمار، مشتملة الأطراف، حتى أفصح بالإقرار مرارا. ولا كان في مجلس ضيق، ولا كانت حاله حال مؤسسة، ولا كان مُثُلا بالحديد، ولا خُلِع قلبه بشدة الوعيد، ولقد كان ينابع بالدين الكلام، ويجب بأغلظ

الجواب، ويرزون ويخف، ويحلمون ويطيش، وعيبم علينا إكفارنا
إياكم..^(١)

واضح جداً في هذا النسج لرواية المحبة لمسات الصنعة والترويق لإشعار القارئ برقة الجlad وعنف الضاحية! وفي هذه الرواية تناقضات داخلية، بل وتضارب مع رواية المعاصرين من غير الحنبلة، وستعرض لهذا قريباً.

ويعد أن دون الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) هذه النسخة المؤذلة لواقعة المحنـة، التقطها المؤرخون المتأخرـون من الشيعة والزيدية المعـتزلـيون واستدـمـجوـها في كـتبـهم كالمسـعـودـي (ت ٣٤٦هـ) وابن المرتضـي (٤٨٤هـ) ونحوـهم معـ شيءـ من التـصرـفـ أيضاـ.

وقد بقيت هذه النسخة الجاحظية للمحنة غير معتمدة في عامه كتب التاريخ والترجم، حتى جاء مستشرقو المحنة، وعلى رأسهم «فان إس»، وأشعل الأضواء على هذه الطبعة الجاحظية لحادثة المحنة، بل لام أصحابه المستشرقين لاحقاً على تأثر العناية بها^(٢)، وكان قد جاء فهمي جدعان، وأخذها عن المستشرقين من جملة الشحنة التي سبق شرح تفاصيل تهريبها.

ويرغم أن هذا الاعتماد على نسخة الجاحظ ينطوي على اتراف جنائية منهجية في البحث العلمي وهي الاعتماد على رواية

(١) الجاحظ، رسالة «خلق القرآن»، منشورة في: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص ٣-٢٩٢-٢٩٦).

(1) Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, p. 3: 462.

الجلاد وتكتلّيب رواية الضحية، إلا أن المستشرقين المتأخرين يعتبرون هذا من إنجازات «فان إس» ومن شايعه من مستشرقين في المحنة! حتى قال المستشرق اليهودي المعاصر نمروود هورفيتز، المتخرج من جامعة تل أبيب ويدرس في جامعة بن غوريون بإسرائيل: (التحول الهام الذي صنعه هولاء العلماء في صياغة التاريخ هو استدماج الرواية اللائنية للمحنة في توصيفهم وتحليلهم)^(١).

فمن العجيب أن يفتخر المستشرقون دون أي غضاضة بأنهم يتبنّون هامّنا قصة الجlad عن رحمته وشفقته بضحاياه! ودعنا نناقش الآن مدى علمية هذه النسخة الجاحظية للمحنة:

فأول ثغرة تواجهنا في حكاية الجاحظ هي الارتطام بمنطق التاريخ، فالإمام أحمد حصد إعجاب وابهار أقرانه من أهل الحديث وأئمة السنة وصاروا يتطاولون في تفحيم شأنه، فلو كان الإمام أحمد أقر مراراً كما يقول الجاحظ -لاحظ أنه يقول مراراً- فما الفارق بينه وبين أئمة السنة الذين امتنعوا أولاً عن القول بخلق القرآن، ثم لما قيّدوا في الحديد وأمر باشخاصهم للذمّة أجابوا، وخصوصاً من واصلوا الامتياز حتى ما قبل اللحظة الأخيرة، وهما سجادة أبو علي الحسن بن حماد (ت ٢٤١هـ) والحافظ عبيد الله بن عمر القواريري (ت ٢٣٦هـ)? وهكذا من امتحن فأجاب من الأئمة

(١) Hurvitz N., *Who is the accused? The interrogation of Ahmad Ibn Hanbal*, Al-

مثل السبعة الذي كان قد أمر بإشخاصهم كيحيى بن معين وابن سعد وأبو خثيم.

فإذا كان أحمد بن حنبل أقر «مراًراً» فور مسنه بعود لطيف الملمس كما يصور الجاحظ فما مبرر هذا الذهول والتعظيم من أقرانه له؟ فهو مثلهم، فقد اشتراكوا في التقية أمام شعاع السيف، بمعنى أن رواية الجاحظ لا تستجيب لمنطق الواقع ولا تقدم تفسيراً لمعطيات تاريخية احتجت بالمحنة.

وتعظيم أئمة السنة والحديث من أقران ومعاصري الإمام أحمد له بلغ حد التواتر والاستفاضة وليس مروياً عن عائلة الإمام أحمد أصلاً، وسأذكر بعض النماذج:

فمن ذلك إمام فن العلل الحديبية أبو الحسن ابن المديني (١٦١-٢٣٤هـ) وقد كانوا يسمونه «حياة الوادي» لدهائه في افتراض العلل في الأسانيد، وهو شيخ البخاري الذي علمه الصنعة، حتى قال البخاري «ما استصررت نفسي عند أحد إلا عند علي بن المديني»، وابن المديني أكبر سنًا من الإمام أحمد، ومات قبل وفاة أحمد بسبعين سنة، وهو من ترخص وأجاد في المحنة خوفاً على نفسه من القتل وقد هددوه، ثم استدعاه ابن أبي دؤاد نفسه، ومع ذلك فقد جاء عنه بطرق متعددة أنه يقول: (إن الله أعز هذا الدين بربجين: أبو بكر الصديق يوم الردة، وأحمد بن حنبل يوم المحنة)^(١).

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد، دار الغرب، (ص ٩٨)، ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق محب الدين العمروي، دار الفكر، (ص ٥٢٧).

ونُقل عن ابن المديني عبارات تبجيل وتفخيم مماثلة تجاه موقف الإمام أحمد، وهذه العبارات من ابن المديني لها دلالات مضاعفة، ذلك أن ابن المديني ليس شخصاً هامشياً في علم الحديث، بل بعضهم يقدمه في معرفة العلل على الإمام أحمد ويقدمون أَحْمَدَ في فقه الحديث، كما أنه أَسْنَ من أَحْمَدَ بثلاث سنوات، والنفس تستكشف عن تعظيم من يصغرها سنًا، وهذا أغاظ من حجاب المعاصرة، إضافة إلى أن الإمام أَحْمَدَ كان له موقف نقدي من إجابة ابن المديني في المحنّة ومرؤته في العلاقة مع ابن أبي دُوَادَ، والنفس تستقبل مدحع من ينقدها، ومع ذلك كله يبلغ ابن المديني بمنزلة موقف الإمام أَحْمَدَ أن يشبهه بموقف أبي بكر الصديق يوم الردة!

ومن يعرف كيف يفكر العقل السنّي وما هي الرموز المعظمة في تفكيره يدرك هول هذا التشبيه وأن ابن المديني أراد به بلوغ الغاية النهائية من الإطراء، فلو كانت المحنّة كما وصف الجاحظ، مجرد أعوداد لطيفة الملمس ثم اعترف أَحْمَدَ «مراًراً» فما هو مبرر هذا الإيقاع والإمعان في الإطراء من ابن المديني وتشبيه موقف أَحْمَدَ بموقف أبي بكر الصديق؟

ومن المتخصصين الكبار في علوم السنة النبوية أبو زكريا يحيى بن معين (١٥٨-٢٣٣هـ)، وهو من غطاريف علم الرجال، وبعضهم يقدمه على الإمام أَحْمَدَ في معرفة الرجال، ويقدمون أَحْمَدَ في فقه الحديث، وابن معين أَسْنَ من الإمام أَحْمَدَ بست سنوات، ومات

قبل وفاة أحمد بثمان سنوات، وابن معين من السبعة الذين كتب المأمون ياشخاصهم إليه فأجابوا لما هددوا، وكان الناس يعتبنون على ابن معين لماذا لم يصبر مثل أحمد بن حنبل فكان ابن معين يقول: (أراد الناس أن أكون مثل أحمد بن حنبل، لا والله ما أكون مثل أحمد أبداً) ^(١).

وهذا الخبر مروي عن ابن معين ياسناد كالشمس، حيث رواه صاحب الكتاب الإمام الحافظ عبد الرحمن بن أبي حاتم، عن الحافظ العباس الدوري، والعباس الدوري أصلاً له اختصاص بابن معين إذ لازمه وتخرج على يديه ونقل عنه كلامه في الرجال في كتاب مطبوع، عن ابن معين نفسه صاحب العبارة.

وفي عبارة ابن معين هذه دلالات غزيرة فهي تدل ضمناً أن الناس يضغطون على العلماء ليكونوا مثل أحمد بن حنبل، ثم يقول ابن معين مجبياً لهم في سياق التعظيم لأحمد أنه يتذر عليه سلوك طريقة أحمد بن حنبل، ويحلف على ذلك، هذا برغم أنه أسن من أحمد ويشاركه التميز في التخصص وهو علم الحديث.

فلو كانت المحنة كما حكى الجاحظ إنما هي بعض أغصان ناعمة لم تتحضن أحمد حتى دلق الإقرار بخلق القرآن «مراها» فلماذا يلح الناس على ابن معين أن يحتذى حذو أحمد، ولماذا

(١) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، تعلق عبد الرحمن المعلمي، مطبعة مجلس دائرة المعارف الثانية، (ص ٢٩٨/١).

يبدل ابن معين اليمين أنه لا يطيق سلوك طريق أحمد، ما مبرر كل هذا الجدل الشعبي؟! وما مسوغ هذه الأيمان؟

وهذا الحافظ الإمام أبو الوليد الطيالسي (١٣٣-٢٢٧هـ) وهو شيخ البخاري، بل هو شيخ هذه الطبقة كلها فقد روى عنه أبو داود والدارمي وأبو زرعة وأبو حاتم وغيرهم من أئمة الحديث، وهو أسن من الإمام أحمد بأحد عشر عاماً، ومع ذلك فقد روى عنه تلميذه البخاري عبارة فيها إجلال منهش للإمام أحمد، حيث يقول البخاري في كتابه التاريخ الأوسط: (لما ضرب أحمد كنا بالبصرة، فسمعت أبي الوليد يقول: لو كان هذا في بني إسرائيل لكان أحداثة)^(١).

وهذه عبارة لا تحتاج البحث في إسنادها أصلاً، لأن الإمام البخاري يرويها في كتابه عن القائل نفسه، وهو شيخه، وتشير هذه العبارة إلى أن ضرب الإمام كان حدثاً من قضايا الشأن العام حتى أنه تسامح الناس به، وتحدثت به أهل البصرة وكان البخاري حينذاك هناك، ثم بلغ من تعجب أبي الوليد الطيالسي أن جعل ثبات الإمام أحمد أشبه بالخوارق التي تكون في الأمم السابقة، والأحداثة هي الواقعية العجيبة التي يتحدث الناس حولها ويتناقلون خبرها.

ولم تكن مثل هذه العبارات لأقران أحمد تعليقات شخصية عابرة، بل كانت تحتل جزءاً من مجالسهم في تلك الحقبة المعاصرة للمحنّة، وهذه القصة تعكس لنا شيئاً من مجالسهم،

(١) البخاري، التاريخ الأوسط، تحقيق د. يحيى الشعالي، مكتبة الرشد، (من ٤/١١١٠).

حيث يروي الحافظ أبو نعيم فيقول:

(حدثنا سليمان بن أحمد، ثنا محمد بن الحسين الأنماطي، قال: كنا في مجلس فيه يحيى بن معين وأبو خيثمة زهير بن حرب وجماعة من كبار العلماء، فجعلوا يشترون على أحمد بن حنبل ويذكرون من فضائله. فقال رجل: لا تكثروا بعض هذا القول. فقال يحيى بن معين: وكثرة الثناء على أحمد بن حنبل يستكثر؟ لو جالستنا مجالستنا بالثناء عليه ما ذكرنا فضائله بكمالها).^(١)

وهذا إسناد صحيح كما ترى فإن سليمان بن أحمد الذي يروي عنه أبو نعيم الخبر هو الحافظ الطبراني صاحب المعاجم الثلاثة المشهورة، وأما محمد بن الحسين الأنماطي الذي يروي عنه الطبراني فهو شيخه الذي أكثر عنه في معاجمه وهو أحد الثقات، ومحمد بن الحسين هذا من تلاميذ ابن معين، وهو يروي القصة التي حضرها في هذا المجلس الذي فيه أئمة كبار ومنهم ابن معين وأبو خيثمة (١٦٠-٢٣٤هـ)، وكلاهما من المجموعة التي ساهم المأمون في خطابه وطلب إشخاصهم إليه فأجابوا في المحنّة وترخصوا.

والحقيقة أن النماذج من انبهار ودهشة وتعظيم أقران أحمد من أئمة الحديث له كثيرة، ولا يمكننا هنا أن نسترسل في

(١) أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب، العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، (ص ١٦٩).

سياقها، فليس هدفنا الترجمة، بل هدفنا استكشاف المضامين التاريخية والمناخ الفكري المودع فيها، ويمكن للباحثمواصلة فحص هذه النماذج فيما جمعه المؤرخون عن منزلة الإمام أحمد وتقييم أقرانه له، ولكن دعنا الآن نركز الخلاصة التاريخية من الشواهد السابقة، فالملاحظ في الشواهد السابقة أن كلهم أكبر سنًا من الإمام أحمد، وكلهم ماتوا قبل وفاته، فالإمام أحمد عاش في المرحلة (١٦٤-٢٤١هـ)، وأما البقية: ابن المديني (١٦١-٢٣٤هـ)، وابن معين (١٥٨-٢٣٣هـ)، وأبو الوليد الطيالسي (١٣٣-٢٢٧هـ)، وأبو خيثمة (١٦٠-٢٣٤هـ).

وهذا يعني أن هؤلاء كلهم ماتوا رحمهم الله قبل أن يؤلف صالح بن أحمد، وحنبل بن إسحاق، كتابيهما عن سيرة الإمام ومحتته! لأن هاتين الرسالتين لصالح وحنبل كتبتا بعد وفاة الإمام أحمد، وبالتالي فإن فرضية المستشرقين وشراحهم الحداثيين في أن محننة الإمام أحمد ضخمها صالح وحنبل واسترسل في الخيال متأنثرو الحتابلة أنها فرضية مجدهبة قاحلة تتناقض مع الواقع التاريخي، لأن الأئمة الذين تعجبوا وذهلوا من بسالة الإمام أحمد توفوا قبل أن تلوف هاتان الرسالتان أصلًا!

والعلماء الذين أدركوا الإمام أحمد أخبرونا أن منزلة الإمام أحمد إنما صعدت عامودياً بعد المحننة، وقد صور لنا هذا محدث أدرك هذه الحقبة، وهو شيخ الجرح والتعديل أبو زرعة الرازي (٢٠٠-٢٦٤هـ) حيث يروي عنه تلميذه عبد الرحمن بن أبي حاتم

فيقول: (سمعت أبا زرعة يقول: لم أزل أسمع الناس يذكرون أحمد بن حنبل بخير، ويقدمونه على يحيى بن معين وأبي خيثمة، غير أنه لم يكن من ذكره ما كان بعد ما امتحن، فلما امتحن ارتفع ذكره في الأفاق، ولو لا ما حصف المعنصم ودعا بهم أحمد بن حنبل ثم قال للناس تعرفونه؟ قالوا: نعم هو أحمد بن حنبل، قال فانظروا إليه أليس هو صحيح البدن؟ قالوا: نعم). .

وهذه العبارة لا تكلفتنا البحث في إسنادها، لأن الإمام ابن أبي حاتم يرويها عن شيخه أبي زرعة مباشرة ويسجلها في كتابه، وهذه العبارة الشهية تقودنا إلى أن أحمد بن حنبل كان عالم حديث له وزنه بين المتخصصين، حتى أن كان يقدم على من هم أكبر منه سناً من علماء الحديث مثل أبي خيثمة زهير بن حرب ويحيى بن معين، ولكن أبا زرعة ينبه إلى مستوى آخر من المترفة وهو «الشعبية الجماهيرية» للإمام أحمد، ويكشف لنا أبو زرعة أنها التهبت بعد المحنة، أو بحسب عبارة أبي زرعة «فلما امتحن ارتفع ذكره في الأفاق».

وأما قول أبي زرعة «ولولا ما حصف المعنصم» يعني به أن المعنصم تصرف بحنكة وحصافة سياسية تجاه غليان العامة وطلاب الحديث نُصرة للإمام أحمد، وأنه أطلقه فهداً الناس، وأبو زرعة كان يتوقع أن المعنصم لو لم يفعل ذلك لربما وقعت فتنة، وأبو زرعة حين وقعت المحنة كان شاباً عمره في العشرينات، ومما يؤكّد توقع أبي زرعة أنه قد تعددت الروايات التي جاء فيها أن

بعض طلاب الحديث استأذنوا الإمام أحمد في الخروج المسلح فتهاهم وأمرهم بالصبر.

والنتيجة الأخرى التي نسجلها من هذه الشواهد التاريخية ونظائرها، هي ما سبقت الإشارة إليه، وهو أنه لو صحت رواية الجاحظ للمحنة وأن أحمد لم تمسه إلا ضربات لطيفة فأقر «مراها» لكنها أمام معضلة في تفسير هذا الدوي الجماهيري الذي شارك فيه شيخ أحمد الذين هم أكبر منه، مما يعني أن رواية الجاحظ لامتحان أحمد هي رواية مصنوعة لأغراض المناكفات الحزبية.

- التناقضات الداخلية في نسخة الجاحظ:

وأما التضاريات الذاتية في رواية الجاحظ فمن أطرافها أن الجاحظ في محاولته تقييع صورة الإمام أحمد نسي نفسه أثناء اندفاعه وقدم لنا الإمام أحمد في صورتين متعاكستين، حتى كأننا أمام أحمدين بن حنبلين، ولستنا أمام أحمد بن حنبل واحداً ففي الصورة الأولى حاول تقديم أحمد بن حنبل أثناء المحاكمة أنه ذلك الشخص الخوار الضعيف المتملق لل الخليفة الذي اعترف «مراها» فور التربت على كتفه بغضن مليح، كما يقول الجاحظ في نصه الذي نقلناه آنفًا «على أنه لم ير سيفاً مشهوراً، ولا ضرب ضرباً كثيراً، ولا ضرب إلا ثلاثة سوطاً مقطوعة الشمار، مشعة الأطراف، حتى أنسحب بالإقرار مراراً. ولا كان في مجلس ضيق، ولا كانت حاله حال موسى، ولا كان متقدلاً بالحديد، ولا خلع قلبه بشدة الوعيد».

ولكن حماسة لعبه التشويه أذهلت الجاحظ عن نفسه، وقدم لنا أحمد بن حنبل في نفس لحظة المحاكمة في صورة ضد هذه الصورة المرسومة، بأنه ذلك الشخص الشديد قوي الشكيمة المصمم الذي لا يكتثر، كما يقول الجاحظ نفسه في ذات النص «وأما الموضع الذي واجه فيه الخليفة بالكذب، وقلة الالترات وشدة التصميم»، «ولقد كان ينماز بالبن الكلام، ويجب بأغلظ الجواب، ويرزنون ويخفف، ويحلمون ويطيش».

فأوقعنا الجاحظ في حيص بيض، وصرنا لا ندرى هل الإمام أحمد -بحسب الجاحظ- خوار ضعيف، أم كان مصمماً غليظاً قليلاً الالترات؟!

والواقع أن الجاحظ لم يتتبه أنه مدح الإمام أحمد وأثبت ما أراد أن ينفيه، ففي قول الجاحظ (ولقد كان -أي احمد بن حنبل- ينماز بالبن الكلام، ويجب بأغلظ الجواب) منقبة مدهشة للإمام أحمد، فمن يستطيع أن يجحب المعتصم بأغلظ الجواب إلا رجل مغوار رابط الجأش قلبه قلب الأسود؟!

لكن ما تفسير هذا التناقض الداخلي في التصوير المتعاكش لدى الجاحظ؟ الحقيقة أن هذا له صلة بأحد مكونات أسلوب الجاحظ، وهو ما يمكن تسميته أسلوب «الرفع والخفض المناقبي» الذي مارسه في كتبه، فأحد مستويات المعالجة في كتبه هو أنه يأتي لقوم ويجمع معاييرهم ويعيد صياغتها بشيء من التصرف ببيانه الأدبي ويحطthem إلى أسفل درجة، ويأتي لقوم ويجمع مناقبهم ويعيد

صياغتها ويتصرف فيها ويعليهم إلى أعلى درجة، وقد نبه لهذا الأسلوب لدى الجاحظ تلميذه السابق ابن قتيبة (٢٧٦هـ) الذي تركه وتمسك بالسنة، حيث يقول ابن قتيبة عن الجاحظ:

(ثم نصير إلى الجاحظ، وهو آخر المتكلمين، والمعايير على المتقدمين، وأحسنهم للحججة استثارة، وأشدهم تلطفاً لتعظيم الصغير حتى يعظم، وتصغير العظيم حتى يصغر، وبلغ به الاقتدار إلى أن يعمل الشيء ونقيضه، ويحتاج لفضل السودان على البيضان، وتتجدده يحتاج مرة للمشانقة على الرافضة، ومرة للزيدية على العثمانية وأهل السنة، ومرة يفضل علياً رضي الله عنه ومرة يوخره^(١)).

وهذا الأسلوب لدى الجاحظ يسميه ابن قتيبة أسلوب «التصغير العظيم وتعظيم الصغير» وهو ظاهر جداً فيما بلغنا من كتبه، كما في رسائله التي جمعت، وكتاب العثمانية المفرد، وكتاب الحيوان، ونحوها، والجاحظ يستعمل أحياناً في هذا الأسلوب كلمة «مفاخرة وتفضيل»، ويمكن مراجعة رسالته «مناقب الترك»، ورسالته «ذم أخلاق الكتاب»، ورسالته «مفاخرة الجواري والغلمان»، ورسالته «فخر السودان على البيضان»، ورسالته «مقالة الزيدية والرافضة»، ورسالته «تفضيل البطن على الظهر»، فكل هذه الرسائل قائمة على أسلوب «الرفع والخفض المناقبي».

(١) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد الأنصارى، المكتب الإسلامي ومؤسسة الإشراف، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ، (ص ١١١).

ويبدو أن الجاحظ استحلٌ لعبة المناقضات هذه، لكنه في محة أحد قدم صورتين متعاكستين في آن واحد وفي نص واحد وفي قاعة واحدة!

وأما تناقضات رواية الجاحظ مع المعطيات التاريخية الأخرى، فمن أعجب ذلك تناقض رواية الجاحظ، مع خطابات المأمون بشأن المحبة! ومن ذلك أن الجاحظ يزعم أن الإمام أحمد لم يهدد بالقتل، ولم يقيد الأغلال وال الحديد، كما يقول الجاحظ في قصته التي سبق نقلها: «على أنه لم ير سيفاً مشهوراً . . . ، ولا كان مثلاً بالحديد، ولا خليع قلبه بشدة الوعيد»، هذا ما يصوره الجاحظ برغم أن المأمون في خطابه المشهور الذي أرسله لعامله إسحاق بن إبراهيم يقول:

(ومن لم يرجع عن شركه من سبب أمير المؤمنين في كتابك، وذكره أمير المؤمنين لك، أو أسلك عن ذكره في كتابه هذا ولم يقل إن القرآن مخلوق؛ فاحملهم أجمعين موئقين إلى عسكر أمير المؤمنين، مع من يقوم بحفظهم وحراستهم في طريقهم، حتى يوديهم إلى عسكر أمير المؤمنين، ويسلمهم إلى من يؤمن بتسلیمهم إليه، لينتصهم أمير المؤمنين، فإن لم يرجعوا ويتوبيوا؛ حملهم جميعاً على البيف إن شاء الله، ولا قوة إلا بالله)^(۱).

وهذا هو الذي وقع فعلًا فقد حُمِّل الإمام أحمد موئقاً

(۱) الطبرى، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، أحداث سنة ۲۱۸ هـ.

بالأغلال، كما يروي ذلك «شاهد تاريخي» وقف على الحادثة بنفسه، وسجلها في كتابه، وهو الحافظ أبو الحسن العجلي (١٨٢-٢٦١هـ)، صاحب كتاب «معرفة الثقات» الذي علقه عنه ابنه، وهو أثناء المحنة كان عمره قد شارف الأربعين عاماً، ويتوقع بعض الباحثين أن له صلة بمحمد بن نوح العجلي، إذ كلاهما ينتهي نسبة بـ«العجلي».

ومحمد بن نوح العجلي هو الشخص الوحيد -كما نعلم- الذي ثبت مع الإمام أحمد لكن مات في الطريق، ولما كانوا في صور مشخصين إلى المأمون، دخل أبو الحسن العجلي على صاحبه محمد بن نوح العجلي، حيث يقول العجلي:

(دخلت على أحمد بن حنبل وأحمد بن نوح، وهما محبوسان بالصور، فسألت أحمداً بن نوح كيف كان تقديره، يعني أحمد، وأحمد قريب منا يسمع، قال: لما امتحن أحمداً جمع له كل جهنم بيغداد، فقال بعضهم إنه مشبه، وقال إسحاق بن إبراهيم والي بغداد: أليس تقول ليس كمثله شيء؟ قال بلئي وهو السميع البصير. قالوا: شبه. قال: أي شيء أردت بهذا؟ قال: ما أردت به شيئاً، قلت كما قال القرآن. فسألوه عن حديث جامع بن شداد «وكتب في الذكر»؟ قال: كان محمد بن عبيد يخطئ فيه، قال إن كان محمد بن عبيد يقول «وخلق في الذكر» ثم تركه. وسألوه عن حديث مجاهد «إلى ريها ناظرة»، وحديث آخر عن مجاهد؟ قال: قد اخترط بأخره. قال له إسحاق بن إبراهيم: أليس زعمت أنك لا تحسن

الكلام؟ أراك قائما بحجتك! فطرح القيد في رجله^(١).

وهكذا ذكره المؤرخ أبو علي مسکویہ (ت ٤٢١ھ) وهو ليس محسوباً على أهل السنة، بل هو مشتغل بالفلسفة وله اختصاص يبني بование، ومع ذلك هو يؤكد واقعة تقید الإمام أحمد بالسلسل فيقول في سياقه للمحنة (فأجاب القوم كلهم «إن القرآن مخلوق» إلا نفسان، أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح، فشدَا في الحديد ووجهها إلى طرسوس)^(٢).

وأما تقید الإمام أحمد بالحديد وتهديده بالسيف عند المعتصم فقد رواها هو عن نفسه رحمة الله، وهذا هو المعقول أصلاً، لأن المعتصم أغاظ من المؤمن، بسبب طبيعة المعتصم الحربية العسكرية، في مقابل طبيعة المؤمن ذات التزوع الفلسفية والميال للمناظرات والجدل.

- مدى موثوقية الجاحظ:

أي مطلع على كتابات الجاحظ يدرك أن المركز فيها هو الفتن في البيان الأدبي، وليس الدقة والرصانة في النقل والرواية، وخصوصاً إذا طالع المرء اتحداره السلوكي، مثل كثرة إسقافه في

(١) العجلی، معرفة الثقات، تحقيق عبد العليم البستی، ١٤٠٤ھ، (ص ١٩٥).

(٢) مسکویہ، تجارب الأمم، تحقيق سید کروی، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ھ، (ص ٤١٦).

حكاية الترهات والهزليات والألفاظ الفاحشة وشرعيتها^(١)، وتجويز شرب المسكرات^(٢)، وتحسين إطلاق البصر في النساء ومنادمتهن^(٣)، ومع ذلك فقد أقر أصحابه المعتزلة أنفسهم بتصرفه في النقل لأغراض التشويه والتجميل، وسأذكر نموذجين لذلك: فمن ذلك أن ابن أبي دؤاد نفسه يقول مخاطبًا الجاحظ (ما علمتك إلا كثير تزويق الكلام)^(٤).

وابن النديم (ت ٣٨٠هـ) وهو معتزلي متشيع^(٥)، طعن في مصداقية الجاحظ في بعض ما ينقل، وأنه يبعث في العبارات المنقوله لأغراض شخصية، كما يقول ابن النديم (أظن أن الجاحظ حسن هذا اللفظ تعظيمًا لنفسه، وكيف يقول المؤمن هذا الكلام؟!^(٦)). وابن النديم ليس محل تهمة في هذا الطعن، فإنه موالي للمعتزلة. وأما علماء اللغة فقد قدحوا في مصداقته أيضًا، فقد قال إمام

(١) انظر مثلاً لشرعه للتحشّن وأن الاحتشام عن التفحش مجرد تصنّع في: الجاحظ، مفاخرة الجواري والفلمان، منشور ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص ٩٢/٢).

(٢) رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص ١/٣٤٢).

(٣) الجاحظ، رسالة القبان، منشور ضمن مجموع رسائله، (ص ٢/١٤٩).

(٤) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٧٠).

(٥) انظر: النهي، تاريخ الإسلام، تحقيق بشار معروف، دار الفرب، (ص ١٦/٨٢٣)، ابن حجر، لسان الميزان، دار إحياء التراث، (ص ٥/٧٠٧).

(٦) ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طبعة طهران، ١٩٧١م، (ص ٢٠٩).

اللغة أبو منصور الأزهري (ت. ٣٧٠هـ) (الجاحظ أوثي بسطة في لسانه، وبياناً عذباً في خطابه، غير أن أهل المعرفة بلغات العرب ذموه، وعن الصدق دفعوه، وجرى ذكره في مجلس أحمد بن يحيى «تعلب» فقال: اعزبوا عن ذكر الجاحظ فإنه غير ثقة ولا مأمون)^(١).

والحقيقة أن ظهور الصنعة والمبالغات والتكلف في رواية الجاحظ ظاهر جداً، وخصوصاً في هذه الموصفات التلطيفية الدقيقة التي زعمها في صفة العصا، وعدد الأسواط، والإقرار مراراً!

فهو يقول عن صفة العصا «ولا ضرب إلا ثلاثة سوطاً، مقطوعة الشمار، مشعثة الأطراف، حتى أنسح بالإقرار مراراً».

وثمرة السوط هي العقدة التي تكون عادةً في طرفه، وإزالتها يجعل الضرب لطيفاً، وكونه مشعث أي غير ملائم فتحسب الضربة بحسب التشعيث كالشماريخ التي جاءت في آية الضرب بالضغط، وهذا يعني أن الإمام أحمد لم يضرب «فعلياً» إلا زهاء عشر جلدات بحسب رواية الجاحظ، والجاحظ يستمد صوره واستعاراته دوماً من أخبار التاريخ والأدب المنقوله والأحاديث المشهورة، وظني أنه تفنن في تركيب هذه الصورة من الأخبار التي نقلت في الضرب بالسوط، ومنها خبر قطع ثمار السوط، وخبر التشعيث لتقليل الضربات فعلياً.

(١) أبو منصور الأزهري، نهيب اللغة، دار إحياء التراث، (ص ٢٦/١).

حسناً، لنفترض أن مجموع الضربات كلها في كل الأيام ثلاثة عشرة بعضاً لطيفة كما يروي الجاحظ، فلماذا يفصح الإمام أحمد بالإقرار مراراً؟ هل هذا يعني أنه يفصح بالإقرار كل ست ضربات مثلاً؟ فإذا كان اعترف مراراً فلماذا استمر في الضرب بقية الثلاثين؟

والحقيقة أن عدد الجدلات مسألة غير ذات دلالة أصلًا، لأن الضرب يتفاوت، والعبرة بكمية الإيذاء، فموسى وكرز القبطي بضررية فمات، وأيوب ضرب مائة بضفت فيه مائة شمارخ فكانت رخصة. ولو أن الجاحظ رجل عفيف اللسان متضمن في تقييماته لأخذنا كلامه عن محنة الإمام أحمد على محمل الجد، لكن الجاحظ سباب شتام ما ترك أحدًا، حتى أنه عرض بالخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز تقريرًا لبني العباس، وقال عن عمر بن عبد العزيز «وزعمنم أنه كان ناسًّا ورَّحا تقريباً^(١) ثم راح يطعن فيه بمعايب يزعمها نزه الله عمر بن عبد العزيز عنها، وهكذا لمز الإمام الشافعي وانتقصه واستخف بعلمه وأن الشافعي كان يفترض أن يتخصص في شعر الغزل كشعر جميل بشينة وكثير عزة! حيث يقول الجاحظ عن الشافعي (ما يصنعون الناس بما صنع ووضع، هلا اشتغل بشعر جميل وكثير، كان أصلح له من هذا)^(٢).

(١) الجاحظ، رسالة «فضل هاشم على عبد شمس»، منشورة ضمن: رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية، تحقيق علي أبو ملجم، دار الهلال، ١٩٨٧م.

(٢) ابن قبية، تأویل مختلف الحديث، تحقيق سليم الهلالي، دار ابن القیم وابن عفان، الطبعة الثانية، ١٤٣٠هـ، (ص ١٤٣) نقلًا عن نسخة تشتريطي (ش).

ولا أظن باحثا طالع كتاب الحيوان والرسائل للجاحظ إلا وشعر أن الجاحظ مهدار رغاء لا يدع موضوعا جليلا أو خفيرا إلا تحدث فيه باللغو المفرط، حتى أن الحداثي محمد عابد الجابري شعر فعلاً بعدم جدية الجاحظ ووصفه بقوله (يقدم لنا الجاحظ نموذج المتكلم الثرثار، وهو معترضي، يتكلّم في كل شيء، لكن دائمًا من موشور قاعدته)^(١). وهذه الثرثرة تقود الجاحظ إلى فوضى العرض واحتلال الترتيب ولذلك قال عنه أحمد أمين (والحق أن الجاحظ مسؤول عن الفوضى التي نسدوه كتب الأدب العربي، فقد جرت على متواله)^(٢).

وفن الجاحظ ويحرر علمه هو «البيان الأدبي» الذي لا يكاد يجاريه أحد في مضمونه من أهل عصره، وجواهر الجمال الأدبي لنصوص الجاحظ هو قدرته على الجمع بين الجزالة والبلاغة بالفاظ معهودة غير وعرة، كما أشار له ابن حزم^(٣)، وابن حجر^(٤)، وأما الخبرة «بتمييم المصطلات» فهذا فن أجنبى عنه، وليس من فرسان هذا الشأن.

(١) الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، (ص ٣٥٣).

(٢) أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، (ص ١/٣٩٢).

(٣) ابن حزم، التقرير لحد المتنطق، تحقيق أحمد المزیدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، (ص ١٩٠).

(٤) ابن حجر، لسان الميزان، التحقيق بإشراف محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، (ص ٥/٢٨٧).

ومن المهم أن نشير إلى أن ابن حزم له وجهة نظر مختلفة قليلاً، فهو يرى أن الجاحظ لا يعتمد الكذب، وإنما يتسع في نقل المكذوبات فقط، كما يقول ابن حزم (وذكر عمرو بن بحر الجاحظ، وهو وإن كان أحد المُجَان، ومن غلب عليه الهزل، وأحد الصَّلَال المضلين؛ فإننا ما رأينا له في كتبه تعمد كذبة يوردها مثبتاً لها، وإن كان كثير الإيراد لكتاب غيره)^(١).

وهذا التقييم الذي يراه أبو محمد ابن حزم، وإن كنت أراه مرجحاً يخالف ما توصلت إليه من الأدلة التي تبرهن أن الجاحظ يعتمد التلاعب في الصياغة والنقل للأغراض الشخصية، ومن أهمها إقرار أصحابه المعتزلة كابن أبي دؤاد وابن النديم، وتقييم تلميذه الأسيق ابن قبية وهو أخبر به، ونقل الأزهري عن علماء اللغة تكذيبهم له، إلا أنني نقلت تقييم ابن حزم لأن الموضوعية العلمية تقتضي أن لا أخفى ما يخالف التائج التي توصلت إليها.

وسواء كان الجاحظ نسج كذبة المحنة من عنده، أو أعاد صياغة هذه الكذبة ناقلاً لها عن غيره، فالموْدِي واحد، وهو أن هذه الرواية للمحنة هي رواية مفبركة لا يمكن الاعتماد عليها.

وأما متأخراً المؤرخين، من الشيعة والزيدية المعتزليين، كالمسعودي (ت ٣٤٦هـ)، وابن المرتضى (ت ٨٤٠هـ)، وهم الذين

(١) ابن حزم، الفصل في العلل والأهواء والتعلل، تحقيق محمد نصر عبد الرحمن عميرة، دار الجليل، (ص ٥٣٩).

ينوه بهم مستشرقو المحنّة وشراحهم الحداثيون، فهم لم يأتوا بمعطيات جديدة، إذ لم يشهدوا المحنّة، وإنما جاؤوا بعدها بقرون، وليس لديهم أسانيد عن أحد المعاصرين للمحنّة، ومن تأمل ما كتبوه مما يخالف الواقع المشهورة أدرك أن روایتهم هي مجرد محاولة للتفريق بين رواية الجاحظ ورواية المؤرخين المعاصرين للمحنّة، وهذا يعني أن نسخة الجاحظ للمحنّة هي فيروس التسمم الذي أحدث كل هذا الخلط، وأنه كان فيروساً نائماً حتى حقّه المستشرقون في الفكر العربي عبر عيادة جدعان.

والمسعودي (ت ٣٤٦هـ) قال عنه الذهبي (كان معتزلياً)^(١) وقال ابن حجر (وكتب المسعودي طافحة بأنه كان شيعياً معتزلياً)، وهو زيادة على ذلك حاطب ليل لا يميز ما ينقل، حتى قال عنه ابن تيمية مرأة (وفي تاريخ المسعودي من الأكاذيب ما لا يحصيه إلا الله، فكيف يوثق بحكاية منقطعة الإسناد، في كتاب قد عرف بكثرة الكذب؟!)^(٢).

وأما ابن المرتضى (ت ٨٤٠هـ) فهو من أئمة الزيدية المشهورين، ومن المعلوم أنه قد «صارت الزيدية كلهم معتزلة»^(٣)، وقد تولى منصب الإمامة للدولة الزيدية في اليمن في المرحلة (٧٩٣-٧٩٤هـ) حتى غُلب وسُجن ثم انتصر بعدها

(١) الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق بشار معروف، دار الغرب، (ص ١٤/٨٢٩).

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم (٤/٨٤).

(٣) الشهريستاني، الملل والنحل، تحقيق كسرى العلي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ، (ص ٥٣).

للتأليف، وذكر الشوكاني وهو صاحب خبرة بتاريخ اليمن أن (عمة زيدية اليمن في جميع جهاته على كتاب الأزهار وشرحه لابن المرتضى)^(١)، وهو -أيضاً- من مؤرخي المعتزلة، وهو صاحب الكتاب الذائع «طبقات المعتزلة».

وهذه التصنيفات ليست تجني البتة، فالجاحظ مُترجم في طبقات المعتزلة، والمسعودي مُترجم في أعيان الشيعة، وابن المرتضى مُترجم في رجالات الزيدية.

- فرضية اختراع عائلة أحمد لأهوال المحنّة:

من الأمور التي كررها مستشرقون المحنّة وشراحهم العدائيون العرب أن أهوال المحنّة إنما صاغتها بهدف الدعاية المذهبية عائلة الإمام أحمد بن حنبل ممثلة في ولده وابن عمّه، وهما: صالح بن أحمد بن حنبل في كتابه (سيرة الإمام أحمد) وحنبل بن إسحاق بن حنبل في كتابه (ذكر محنّة الإمام أحمد)، ثم جاء متأخرًا المؤرخين وخصوصاً الثلاثة (أبو نعيم، وابن الجوزي، والسبكي) وتفخروا ما وصلتهم من عائلة الإمام أحمد.

والواقع أن هذه فرضية غير علمية قاد إليها الاستعجال وشهوة التسييس، وليس صادرة عن دراسة فعلية للشخصيات التي شافهت أحمد ونقلت عنه قصة ضربه وتعذيبه وتهدئته، فالواقع أن الذين نقلوا الضرب المروع الذي وقع على الإمام أحمد والأضرار

(١) الشوكاني، البدر الطالع، تحقيق محمد حلاق، دار ابن كثير، (ص ١٥٦).

الجسدية التي بقيت في جسمه مدة طويلة ووقوف عجيف على أحمد بالسيف ينخسه ويلكزه به مهدداً بالقتل كثيرون، ومنهم: أبو محمد ابن المبارك الطفاوي (٢٢٩هـ)، والحافظ الناقد أبو حاتم الرازى (١٩٥-٢٧٧هـ)، والحافظ محمد بن إبراهيم البوشنجي (٢٠٤-٢٩١هـ)، والإمام أبو بكر المروذى (٢٧٥-٢٠٠هـ)، وموسى بن الحسن البغدادى (ت ٢٨٧هـ)، ويكر بن محمد بن الحكم صاحب أحمد السابق عن أبيه، والحافظ حنبل بن إسحاق (٢٧٣-٢٠٠هـ)، وصالح بن الإمام أحمد (٢٦٦-٢٠٣هـ)، عبد الله بن الإمام أحمد (٢٩٠-٢١٣هـ).

ثم إن أخبار هؤلاء تفرقت بالأسانيد عنهم في كتب التاريخ والعقيدة وغيرها، ومن روى عنهم: ابن أبي حاتم في كتابه «الجرح والتعديل» وغيره، وأبو العرب التميمي في كتابه «المحن»، وأبو نعيم في «حلية الأولياء»، وابن بطة في «الإبانة»، والخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد»، وابن الجوزي في «مناقب الإمام أحمد».

وهؤلاء التسعة الذين ذكرت أسماءهم ليسوا هم من نقل أخبار المحنة، بل هؤلاء هم بعض من رأيتمهم نقلوا عن أحمد التهديد بالقتل أو الأضرار الجسدية التي استمر يعاني منها بعد الضرب، أما أخبار المحنة وما فيها من تفاصيل المنازرة والسجن وغير ذلك فالمروريات أكثر وأكثر.

والتهديدات والأضرار التي تتبع عليها الرواة عن أحمد هي

تهديده بالقتل، ونخس عجيف له بالسيف على عنقه وهو يناظر المعتصم، وخلع كفه أثناء الضرب، والإغماء عليه، واستمرار تألمه سنوات بعد ذلك، وسجنه خلال سنتي (٢١٨-٢٢٠هـ) ثم الإفراج عنه من السجن والحكم عليه بالإقامة الجبرية، ثم الحكم عليه بالإبعاد عن بغداد أيام الواثق.

وتبدأ الأحوال التي تعرض لها الإمام أحمد بتهديده بالقتل من قبل المأمون وأنه قيد في السلسل والأغلال، ليحمل إلى المأمون، من بغداد إلى طرسوس، طبقاً لتوجيه المأمون نفسه في خطابه شديد اللهجة الذي بعثه في سنة ٢١٨هـ، كما سبق نقل هذه النصوص، وطرسوس تقع اليوم ضمن نطاق تركيا.

وقد شاهد الإمام أحمد أنمّة السنة ترخصوا كلهم واحداً بعد واحد، وغالبهم من كبار علماء الحديث الذين هم أكبر منه سنّاً، وهذه لها تأثير نفسى خانق على المناضل أن يرى أصحابه يتراجعون تدريجياً، وخصوصاً أن خلفاء بنى العباس الهاشميين سيوفهم تتجشأ من دماء منافسيهم السياسيين، منذ بداية دولتهم ضد بنى أمية، وحتى التطاحن بين الآخرين الأمين والمأمون، ما كفت الدماء عن الجريان، وقد لخص ذلك الذهبي بقوله:

(ثم هاجت المسودة بخراسان، وما زالوا حتى قلموا دولة بنى أمية، وقامت الدولة الهاشمية بعد قتل أمم لا يحصىهم إلا الله، ثم اقتل المنصور وعمه عبد الله، ثم خذل عبد الله، وقتل أبو مسلم صاحب الدعوة، ثم خرج أبا حسن وكادا أن يتملاكا فقيلاً، ثم كان حرب كبير بين الأمين

والمؤمن، إلى أن قُتل الأمين، وفي أثناء ذلك قام غير واحد يطلب الإمامة^(١).

والإمام أحمد، والجيل الذي يتمنى إليه؛ ماتزال ذاكرتهم التاريخية متوجهة بهذه الأحداث، فهم يدركون جيداً أن تهديد الخليفة المؤمن بالسيف ليس مزحة ثقيلة الظل، وبعض المعاصرین من يستخف بهذا لو اتصلت بهاته وجهة أمنية وأعطته مجرد رسالة استدعاء غامضة لشربته الأرض من هول ارتعاده، ومع ذلك تجده يستهين باستدعاء الإمام أحمد للعرض على السيف، من جزار قتل الآلاف قبله.

ثم مات المؤمن في طرسوس أو بالبنودون، بينما كان أحمد بن حنبل مقيداً في الطريق إليه وكان قد بلغ الرقة، فأعید الإمام أحمد إلى السجن ببغداد، ويفي مسجوناً منذ سنة ٢١٨هـ.

ولما استقرت الأمور للمعتصم، وتحرك عمه إسحاق في ملته، استدعي الإمام أحمد من سجنه، فلما دخل على الخليفة يرسف في قيوده، ويبدأوا في مناظرته، وال الخليفة المعتصم ممتعض يريد كلمة موافقة، فلكره عجيف بالسيف، وهذا مشهد مشدود مرعب، أن يكون خليفة المملكة الإسلامية يناظرك متزعجاً يريد منك كلمة فيها شيء من المطاوعة فقط، ومن بجانبه ينحسك

(١) النهي، سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيقه شعب الأنداوط، موسعة، الرسالة، الطبعة العاشرة، ١٤١٤هـ، (ص ٤٦٩/١٣).

بالسيف، وليس بينك وبين الموت إلا أن يشير بيده غاضبًا لسيافه! حيث يقول الإمام أحمد عن نفسه:

(قام إلي، يعني المعتصم، فقال: يا أحمد، علام تقتل نفسك؟ إني والله عليك لشفيق. قال: فجعل عجيف ينخسني بقائمة سيفه وقال: أتريد أن تغلب هؤلاء كلهم؟ وأشار أبو عبد الله إلى عنقه بريني بيده هكذا)^(١). وأول ضرب للإمام أحمد كان في صيحة ٢٥ رمضان ٢١٩هـ، وكان ضرباً عنيفاً لإرغامه على النطق بكلمة مطاعة واحدة، وبقيت آلامه وأثاره في جسده مدة طويلة، وقد روى الإمام الذهبي بإسناده إلى الإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم، عن أبيه الحافظ الناقد أبي حاتم الرازي (١٩٥هـ-٢٧٧هـ)، حيث يقول أبو حاتم:

(أتيت أبي عبد الله بعد ما ضرب بثلاث سنين أو نحوها، فجرى ذكر الضرب، فقلت له: ذهب عنك ألم الضرب؟ فأخرج بيده، وقبض كوعيه اليمين واليسار، وقال: هذا، كأنه يقول: خليع، فإنه يجد منها ألم ذلك)^(٢).

فهذا كما ترى خبر متقدم عن معاصر الإمام أحمد ونقله عن

(١) روى قصة التهديد بالقتل ووضع السيوف على عنق الإمام أحمد عدد من الرواية عنه، انظر: أبو العرب في المحن (ص ٤٥٢)، ابن بطة في الإيابة (ص ٢٢٥)، أبو نعيم في الحلية (ص ٢٠٢)، حنبل بن إسحاق في ذكر محنته أحمد (ص ٥٦)، سيرة الإمام أحمد لصالح (ص ٦٢).

(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيقه شعب الأنطاوط، مؤسسة الرسالة، (ص ١١/٢٥٨).

الإمام مباشرة، وليس له صلة بكتاب صالح بن الإمام أحمد، ولا كتاب حنبل بن إسحاق، وهو يروي عن أحمد نفسه الذي وقع ضحية الضرب.

ولا يمكننا أن نسترسل في ذكر المزيد من الشواهد التاريخية، وفيما يلي نماذج كافية على زيف فرضية اختراع عائلة أحمد للبلاء الذي أصاب الإمام أحمد، وأنه شيء استفاض واشتعلت أخباره في عصر أحمد نفسه، وانتشر عبر الأسانيد الخارجية عن أقارب أحمد.

وأهم من ذلك كله أنه هدد بالقتل ورأى من قتل فعلاً كابن نصر الخزاعي أيام الواقع، فالأمر جد، فرجل يجدد ويهدد بالقتل ويصبر، على مجرد كلمة يسوغ له أن يقولها مكرهاً، فكيف يدعون أن ما أصابه أمر يسير ضحمة عائلته؟! وفي عبارة بدعة للإمام ابن تيمية يصور فيها شيئاً من هذا البلاء فيقول:

(فإنه -أي الإمام أحمد- أعطي من الصبر واليقين ما يستحق به الإمامة في الدين، وقد تداوله ثلاثة خلفاء مسلطون من شرق الأرض إلى غربها، ومعهم من العلماء المتكلمين والقضاة والوزراء والسماعة والأمراء والولاة من لا يحصيهم إلا الله، بعضهم بالحبس، وبعضهم بالتهديد الشديد بالقتل وبغيره، وبالترغيب في الرياسة والمال، ما شاء الله، وبالضرب، وبعضهم بالتشريد والفن، وقد خذله في ذلك عامة أهل الأرض حتى أصحابه العلماء والصالحون والأبرار، وهو مع ذلك لم يعطهم كلمة واحدة مما طلبوه منه، وما رجع عما جاء به الكتاب والستة،

ولا كتم العلم، ولا استعمل التقىة^(١).

والحقيقة أن هذا التشكيك في بلاء الإمام أحمد دون براهين علمية، وإنما بالارتباط المفتوحة هو عمل مجاني لا يجذب الباحث الجاد، وهذا التشكيك المفتوح دون براهين يشبه من يأتي للبلاء الذي أصاب الخليفة عثمان بن عفان ومحاصرته وقتله صبراً، فيقول هذا كله مرويات مزيفة اخترعها معاوية والأمويون للدعائية السياسية!

أو من يأتي لمحنة الحسين بن علي بن أبي طالب وقتل الشيعي البشع ويقول هذا كله غير صحيح فموته الحسين موته طبيعية ولكن الشيعة فبركوا موته للتهييج التراجيدي، أو من يأتي لمحنة سعيد بن جبير وقتل الحجاج له ويقول أن هذه قصة مزيفة اصططعها خصوم الحجاج الكثيرون وخصوصاً بقايا حركة ابن الأشعث، وهكذا.

فهل هذا منهج علمي، وماذا سيقى من المحن لا يمكن أن يأتي لها المشكك ويتهم أصحاب الممتحن وعائلته بتضليل محنته دون براهين علمية؟ فبمجرد أن يستحضر الباحث إمكانية سحب هذه التشكيكات المرسلة بلا بینات على كل المحن في التاريخ يدرك فوراً درجة السخف الإشكالي في هذه الأطروحات.

وأما ما يذكرونـه من أنه وقع بين الروايات السننية اختلاف في عدد الجلدات، فالواقع أن هؤلاء يظنون أن بلاط الخليفة في تلك

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (من ٤٣٩/١٢).

الأيام هو محكمة رصينة تصدر فيها الأحكام محددة وتسجل بدقة، وهذا بسبب تفكيرهم في حقبة تاريخية بروح حقبة تاريخية مختلفة، فالواقع أن أوامر ولادة الجور وخلفاء السوء في تلك الأيام بجلد فلان وسجن فلان وقتل فلان هي في كثير منها أوامر مزاجية يبدأ الجلد برفع يد الوالي للجلاد، ويتهي بإشارته بالتوقف، وليس صك حكم جنائي مستأنف مفصل البيانات محدد التنفيذ!

وفي مثل هذه الأحوال والظروف التاريخية من الطبيعي جداً أن يختلف الرواية في ذكر عدد الجلادات، ومن يستعمل الاختلاف في عدد الجلادات وسيلة لتكذيب واقعة التعذيب، يشبه من يستعمل اختلاف شهود العيان والصحفيين في ذكر عدد الضحايا في المجازر ليكذب وقوع المجازرة نفسها!

وهل يسوغ أن يأتي باحث لاختلاف الصحفيين في ذكر عدد المتظاهرين في اعتراض معين ويستعمل هذا التفاوت في تكذيب وقوع الاعتصام وأنه مضخم؟ وهكذا تجد الحقوقين يتباون في ذكر عدد السجناء تعسفياً في نظام معين، وتجد المؤرخين يختلفون في ذكر أعداد المقاتلين في الحروب، فهل هذه الاختلافات في رواية الأعداد مسوغ لإبطال أصل القصة؟ هذا السلوك هو ما صنعه مستشرقو المحنّة وشراحهم الحداثيون العرب حين وظفوا اختلاف المؤرخين في عدد الجلادات التي ضرب بها الإمام أحمد ليتوصلوا بذلك لتكذيب اضطهاد الإمام أحمد.

وأما وجود «أخبار ضعيفة الإسناد» في تاريخ المحنّة، فهذا

حق، لكنه ليس اكتشافاً معاصرًا، فما زال المحققون من أهل العلم وال التاريخ يبيّنون زيف المرويات الخاطئة، أو يفصّلون للقارئ عن الإسناد و يرثّون من العهدة، وهذا ما سنبيّنه في النموذج القادم.

- التهويل بـمرويات الخوارق الواهية:

وأما ما ورد في قصة المحنة من ذكر السروال وأنه كاد يسقط فدعا أحمد ثبت، والتي يسمّيها بعض المستشرقين تهكمًا «معجزة السراويل»، فهذه قصة لا تحتاج كل هذا الجهد الذي يبذل المشككون في المحنة، فقد ضعف هذه القصة مؤرخو أهل السنة مبكراً، حتى قال الذهبي عن قصة السراويل (هذه حكاية منكرة، أخاف أن يكون داود وضعها)^(١).

بل لقد ضعف الذهبي كثيراً من المرويات في أخبار المحنة التي ساقها أبو نعيم بأسانيد ضعيفة، حتى قال الذهبي أثناء عرضه لبعض ما ذكره أبو نعيم من أخبار المحنة (وقد ساق صاحب الحلية من الخرافات السميحة هنا ما يستحينا من ذكره)^(٢).

بل حتى ابن الجوزي المتسامح في تصحيح الأخبار يقول: (قلت: وقد نقل إلينا حكايات في قصة ضربه لم يثبت صحتنا فشكّبناها)^(٣).

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، (ص ١١/٢٥٥).

(٢) المصدر السابق، ذات الصفحة، وانظر قريباً من هذه العبارة في: تاريخ الإسلام لذات المؤلف (ص ١٠/٤٥).

(٣) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر، (ص ٤٥٤).

ويرغم أن نقد الذهبي نقد متميز حصيف عودنا على مثله الإمام الجهد الذهبي، إلا أن فيه قسوة على الحافظ أبي نعيم غير مبررة، فأبُو نعيم لم يشترط الصحة في كتابه، بل جرى على طريقة أهل الحديث في أن من أسد فقد برأ من العهدة، والإسناد أمام القارئ يميز فيه الصحيح من الضعيف، ولم يقل أبو نعيم أن كل ما في كتابه صحيح، وإنما يُعتقد جامعاً الأخبار على ضوء شروطهم، ولذلك كان البخاري مثلاً لا يخرج في صحيحه إلا الصحيح المنقول، ويخرج في كتبه الأدب المفرد وخلق أفعال العباد والتاريخ الكبير ما هو دون ذلك، لاختلاف الشرط، وقوس الذهبي هنا على أبي نعيم تشبه قسوته الأخرى غير المبررة أيضاً على الحافظ العقيلي.

ثم إن هذه القصة -أعني ما يسميه المستشرقون سخرية «معجزة السراويل»- لم يروها حنبل بن إسحاق ولا صالح بن الإمام أحمد أصلاً، وإنما رواها أبو نعيم بالأسانيد فبرئ من عهدها كما سبق بيانه، كما هي طريقة أهل الحديث، وإسناد القصة فيه متهم به عليه الذهبي.

لكن من أين جاء المستشرقون بهذا التشنيع بقصة السراويل؟
الحقيقة أن أول من رأى أنه شنع بهذه القصة هم المعتزلة، وأنتوقع ولست متأكداً أن المستشرقين التقطوا الفكرة عن المعتزلة، فقد ذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي هذا التشنيع في كتابه ثبيت دلائل النبوة، حيث يقول: (وقد صار في هذه الأمة من يسلك هذا

السبيل، ويؤكد دعوه باذعاء الآيات والمعجزات والتاريخ والآيات، كاذعاء العبليه ان المعتصم بن الرشيد لما ضرب أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلَ اتَّحَلَ عَنْهُ مِنْزَرُهُ فَخَرَجَتْ كَفٌ فَشَدَتْ مِنْزَرَهُ، وَأَنَّ الْمَعْتَصِمَ وَتَلْكَ الْجَمَاعَةَ مِنَ الْقَضَايَا وَالْفَقَاهَةِ وَالْمَحَدِثَيْنِ لَمَّا رَأَوْا ذَلِكَ رَاعُوهُمْ وَخَلَى الْمَعْتَصِمَ ضَرِبهُ وَخَضَعَ لَهُ ..^(١).

والملحوظ فيما سبق أن التقليل والاستهانة من البلاء الذي أصاب أَحْمَدَ هَذِهِ هِيَ أَصْلًا دُعْوَى الْمُعْتَزِلَةِ، ولنستأجِنَّ بِحِثَيًّا معاصرًا، بل كلَّ الَّذِي صنَعَهُ الْمُسْتَشِرُونَ أَنَّهُمْ أَعَادُوا عَرْضَ مَزَاعِمِ الْمُعْتَزِلَةِ وَرَوَاهُمْ فِي تَشْوِيهِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ، ثُمَّ تَلَاقَهَا الشَّرَاحُ الْعَرَبُ وَأَعَادُوا تَعْلِيهَا لِلقارئِ الْعَرَبِيِّ.

والمدھش حقًّا، كيف يترك هؤلاء المستشركون إخبار الإمام أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ بِنَفْسِهِ عَمَّا وَقَعَ لَهُ، وهو صاحب القصة، وهو من لا يشك باحث في موثوقيته وزهره في المال والشهرة، ويتلقون خبر المحنَّةِ عن خصوم عقائدين (الجاحظ، المسعودي، ابن المرتضى) وثلاثتهم ما شهدوا الواقعَ أَصْلًا، وثلاثتهم ما نقلوها بإسناد أَصْلًا ولا كشفوا من نقل لهم هذه المعلومة، وثلاثتهم متضاربون في التوصيف؟! كلما تأملت مثل هذه المقارنات كنت أَزداد حيرةً كيف لم يتقطن الحداثيون العرب لهذا الخلل الفادح في المنهج العلمي لدى المستشرقين؟!

(١) القاضي عبد الجبار، ثبيت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم عثمان، دار العربية، (من ٢١٠ / ١).

- تسييس دوافع الإمام أحمد:

من العجيب حقاً أن يظن بعض المستشرقين وشراحهم الحداثيين العرب في طعنهم في غرض الإمام أحمد ومن امتنع معه أن غرضهم سياسي، يظنون أن هذه فكرة حديثة، كما يقول الشارح فهمي جدعان مثلاً في اتهام الإمام أحمد بأن عينه على الجمهور: (وقد كان أحمد بن حنبل يعلم أن المصدر الرئيسي لقوته يكمن في العامة، فكان يقيس حركاته وسكناته، لا في ضوء مقياس رضوان الله وحده، وإنما أيضاً في ضوء ما يترتب على هذه الحركات والسكنات من تأثير على الناس وال العامة)^(١).

والحقيقة أن هذه ليست فكرة حديثة البتة، بل هذه فكرة غسلها التاريخ، وهي فكرة خلفاء المحنّة، فهم الذين يشوّهون أهل العلم بالأغراض السياسية، حيث قال المأمون في رسالته الثالثة (فقد بلغ أمير المؤمنين جواب كتابك فيما ذهب إليه ملتمسو الرئاسة)^(٢)! فيسمى المأمون العلماء الممتنعين عن الجواب في البداية «ملتمسو الرئاسة» وأنهم يطلبون الرياء والجاه في موقفهم العقدي.

وهكذا لما امتنع المحدث سعدويه الواسطي في البداية قال المأمون في خطابه (وأما سعدويه الواسطي، فقل له: قبح الله رجلاً بلغ به التصنّع للحديث، والحرص على طلب الرئاسة فيه)^(٣).

(١) فهمي جدعان، المحنّة، مصدر سابق (ص ٢٨١).

(٢) الطبرى، تاريخ الأسم والملوك، (١٩١/٥).

(٣) المصدر السابق.

ولم يكن المأمون فقط هو الذي طعن في مقاصد الإمام أحمد ومن معه، واتهامهم بالدوافع السياسية، بل حتى المعتصم قال للإمام أحمد (قد بلغني أنك تحب الرئاسة)^(١)، بل إن المعتصم بلغ به الأمر إلى عرض إغراءات سياسية على أحمد حتى قال له (إن أجبتني إلى ما يكون فيه خلاص لك، أطلقت عنك، ولا تبنك في حشمي وموالي، ولأطأن بساطك، ولأنوهن باسمك يا أحمد)^(٢).

وأما ربط المستشرقين وشراحهم للحدثيين العرب بين (الحسبة) و(خراسان)، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مرتبط بالمعارضة الخراسانية، فهذا الربط سبق أن ظهر في إشارات المعتزلة، ولكن لا أدري هل المستشرقون أخذوها من المعتزلة؟ أم هو استنتاج للمستشرقين؟ وأما الإشارة لهذا الربط فقد جاء في الحيوان للجاحظ في أنماط التبعيد والتتسك بحسب الجغرافيا والنسب قوله: (وَنُسُكُ الْخَرَاسَانِيُّ أَنْ يَحْجُجْ وَيَنَامْ عَلَى قَفَاهْ، وَيَعْقُدْ الرِّيَاسَةَ، وَيَتَهَا لِلشَّهَادَةِ، وَيَبْسُطْ لِسَانَهُ بِالْحَسَبَةِ)^(٣). ففي هذا النص يربط الجاحظ بين تدين أهل خراسان، وبين الحسبة وطلب الرئاسة.

وعلى أية حال، هذه دعوى غير مبرهنة، ولم يأتوا بأي دليل

(١) حنبيل بن إسحاق، ذكر محبته لأحمد، (ص ٥١).

(٢) المصدر السابق، ذات الصفحة.

(٣) الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م، (ص ١٢٩).

علمي أن الإمام أحمد دافعه في المحنة هو البحث عن السلطة، بل الذي تتابع الرواية في النقل عنه هو زهذه في الناس وابتعاده عن الأضواء، واعتزل الناس في نفس المحبة التي قفزت فيها جماهيريته، حتى أن مستنه نفسه لم يروه عنه إلا خاصته من عائلته، برغم تهافت الناس على السماع منه، والكلمة التي قالها أبو بكر المروذى للإمام أحمد تكشف هذا الشعور لدى الناس، حيث يقول أبو بكر المروذى (قلت لأبي عبد الله إن بعض المحدثين قال لي: أبو عبد الله لم يزهد في الدرام وحدها، قد زهد في الناس!)^(١).

والذي لم يتقطن له المستشركون وشراحهم العرب أن «التسيس غير المبرهن قابل لإثبات العكس»، بمعنى أنه يمكن قلب الدعوى التسيسية على المستشرقين وشراحهم العرب أنفسهم، وأسأضرب مثالاً متخيلاً لذلك:

يمكنا أن نقول مثلاً بأنه طالما أن بحث «فان إس» المطول عن «ضرار بن عمرو والجهمية» والذي تعرض فيه لمحنة الإمام أحمد بن حنبل إنما ظهر عام ١٩٦٧م، وهذه السنة هي عام حرب إسرائيل على فلسطين وهزيمة العرب التي تسمى نكسة حزيران، فمن المحتمل أن البحث له خلفيات سياسية متصلة بنهضة الأجراء العقدية وكسر الرموز الملهمة وخضد شوكة المقاومة العقدية،

(١) الربع للإمام أحمد، رواية أبي بكر المروذى، (٤٩٤).

ويدعم ذلك أن أبحاث «فان إس» أعاد إنتاجها عرّيفاً شخص «فلسطيني» وهو فهيمي جدعان، ثم نُشر كتاب جدعان في مطلع التسعينات الذي هو وقت هبوط القواعد الأمريكية في الخليج، بما يوحي أن الهدف تخذيل الممانعة الحنبلية في المنطقة.

فهل هذا التفسير السابق مقبول؟ لا، طبعاً، بل الباحث الموضوعي يدرك أنه مجرد طرفة خصبة الخيال، لكن الهدف من هذه الطرفة إظهار إمكانية التسييس المفتوح غير المبرهن، وأن التفسير السياسي إذا خرج عن درب العلم والمنهجية البحثية الصارمة انعكس على صاحبه وأكل الأخضر واليابس.

- تسييس دوافع خلفاء المحنّة:

وأما الأطروحة التي تجادل بأن المأمون لم يعلن المحنّة إلا لأهداف سياسية وهي كسر سلطة أهل الحديث، فالباحث فيها غير مجيد، لأنها لا تزودنا بقرائن ودلائل تاريخية، وإنما تتحدث عن توقعات وتخرصات تجول في مكونات قلب المأمون، وهذا بالنسبة لنا نشاط لا صفي، ولذلك أعرض عن الانشغال به المؤرخون المسلمين الذين يحترمون البحث التاريخي العلمي.

وإنما الذي يعنينا أن خلفاء المحنّة اضطهدوا أهل السنة لاجبارهم على تعطيل الصفات الإلهية، وساعدتهم على ذلك كواحد المعتزلة وطوائف التعطيل، وثبت في المحنّة الإمام أحمد ثباتاً خلب أباب معاصريه، هذا هو الواقع التاريخي بكل وضوح وبلا

تكلف وتعسف وتمحل في التدريس في صدور أئمة السنة أو خلفاء المحنّة.

ومع ذلك فإن تهافت المستشرقين على تسييس دوافع المؤمنون في إعلان المحنّة ناشئ بسبب خلل في التفكير العلمي لديهم ومنهج التفسير بصورة عامة، فهم يتوقعون أن الناس لا يمكن إلا أن يكونوا مدفوعين بدوافع سياسية، ولذلك ينفرون عن السياسة بين سواري المساجد فضلاً عن إيوان الخلفاء، والحقيقة أن الواقع ليس بهذه الصورة، بل الواقع أكثر تعقيداً.

فمن يدرس وقائع حقبة المحنّة في المصادر التاريخية الإسلامية يلاحظ أنها تنتهي إلى منظور تفسيري «مركب»، حيث يعرض المؤرخون المسلمين في ثنايا رواياتهم للمحنّة معطيات عقدية وثقافية وسياسية واجتماعية، تنتهي بتفسير محنّة القول بخلق القرآن بعوامل «مركبة» متضافة، وأما التسييس الذي يلهم به المستشرقون ويتلعله الحداثيون العرب فهو تفسير فقير ضحل لا يستوعب غنى النفس البشرية وكونها تمور بالدوافع المختلفة.

ولقد تفاوتت نظرات المؤرخين المسلمين حيال هذه القضية، فاما المؤمنون بعضهم يميل إلى أنه أعلن المحنّة «عن اعتقاد»، ويرى بعضهم أن المعتصم مغرم بالفروسيّة ولا يهوى الفلسفة وإنما واصل الطريق لأن المعطلة أشعروه أنه إن تراجع انكسرت حرمة الخلافة، كما قال ابن أبي دؤاد وإسحاق بن إبراهيم للمعتصم (ليس من التدبير تخليته هكذا يا أمير المؤمنين، هذا ينافي خليفتين، هذا هلاك

العامة)^(١)، وذكر الإمام أحمد أن المعتصم عزم على ضربه بعد أن سمع نظير هذا التحرير، وأما الواقع فسيرته تدل على تعظيمه لعلم الكلام واعتقاده إيه فتشريده لأحمد يدل على أنه كان عن اعتقاد فعلاً.

وأول من رأيته من علماء المسلمين المعاصرين دخل في مثل هذه الأحداث بالبحث عن العامل السياسي هو العلامة جمال الدين القاسمي، في بحثه الذي نشره قبل قرن من اليوم في مجلة المنار عام (١٩١٣م)، حيث ذكر فيه مثلاً عن حادثة قتل الجهم بن صفوان (ومن تأمل ما قصه يعلم أن قتل جهم إنما كان لأمر سياسي، لا ديني، وقد صرّح بذلك «سلم» رئيس شرطة نصر)^(٢).

كما أن المؤرخ العربي عبد العزيز الدوري سبق أن طرح في الأربعينات (١٩٤٥م) تفسيراً لشخصية المأمون بأنها شخصية ذرائية حيث يقول (يمكن تقدير شخصية المأمون بأنه كان منصورياً، أو ميكافيلياً، في سياساته، بارغاً بأساليب الدعاية، وبهتم كثيراً لها)^(٣)، ومصطلح (منصوري) نسبة إلى أبي جعفر المنصور، وهو مصطلح يستخدمه الدوري يعني به السياسة الانتهازية، ولا أعرف إن كان أول من سبكه أم سقه له غيره.

وأما الذي ظهر لي شخصياً من خلال دراسة تاريخ المحنة

(١) حنبل بن إسحاق، ذكر محبته لأحمد، (ص ٥٤).

(٢) القاسمي، تاريخ الجهمية والمعزلة، مجلة المنار، يوليو، ١٩١٣م.

(٣) الدوري، المصر العباسى الأول، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، (ص ١٧٣).

فهو أن إعلان المأمون للمحنة لا يتعلّق بدوافع سياسية ولا انتهازية، بل هو أبعد ما يكون عن ذلك، فإن أسلوب الناس فهمًا في السياسة يدرك أن إقامة محاكم التفتيش على العقيدة وفصل الموظفين المخالفين أنها حراقة سياسية لا تمت للدهاء بصلة، ولا أدرى كيف يصدق مؤلّاء هذه الفكرة!

وإنما حقيقة إعلان المحنة مرتبط ميكانيكياً بطبيعة ونمط «شخصية» المأمون ذاتها، فهو شخص في غاية العنجوية والتقلب، وإذا اعتقد شيئاً تطلع لحمل الناس عليه، وركب الأهوال لذلك، وإذا اقتنع بضده تدرج إلى جُرف الطريق المعاكس فوراً غير آبه، حمل الناس على المتعة ثم رجع، وأخرج الخلافة عن عصبه ببني هاشم وذهب بها للعلويين، فخسر عصبية بني هاشم وكاد يحرق ملكه في لحظة، ثم رجع، ولبس الخضراء وترك لبس السواد شعار الهاشميين، وليس أهل بغداد الخضراء ومزقوا كل أسود، ثم عاد ورجل ولبس السواد، فطرح قواه الخضراء، وكتب في وصيته أن يكبر على جنازته خمساً، وأرسل لجنده أن يكروا ثلاثة، ولم يصل العيد حتى اتصف النهار، وقال ليحيى بن أكثم أشتلهي أن أجلس للتحديث، ووضعوا له منبراً، وقام وأخذ يتلوا الأسانيد، ثم تركه وقال «ما رأيت له حلاوة»، وحمل الناس على خلق القرآن ثم مات، ولا ندرى لو عاش كيف كان سيصنع

فالقضية أبعد ما تكون عن فرضية التدبير السياسي لكسر سلطة أهل الحديث كما يقول هؤلاء، بل هي نزوات طاغية مركبة من

هو عقدي وشهوة سلط، هذا هو الفهم الطبيعي الموضوعي للأمور.

- تشبيع دوافع المؤمنون:

سبق أن عرضنا أطروحة بعض مستشرقى المحدثة في تشيع دوافع المؤمنون، والحقيقة أن كون المؤمنون له انجازات شيعية هذه حقيقة كلاسيكية متداولة أكدتها المؤرخون الموضوعيون كما قال الذهبي (وكان المؤمن معروفاً بالتشيع) ^(١).

بل أشار الأديب أبو بكر الخوارزمي (٤٣٨٣هـ) في رسالته أن عصر المؤمن فرح به الشيعة، حيث يقول (ليس من فرق الإسلام فرقة، إلا وقد هبت لأهلها روحية، ودالت لها دولة، كما اتفق المختار بن عبيد للكبسانية، ويزيد بن الوليد للغيلانية، وإبراهيم بن عبيد الله للزیدية، والمؤمن لسائر الشيعة، والمعتصم والواثق للمعتزلة، والمتوكل للتواصب) ^(٢).

ومن مظاهر الميول الشيعية للمؤمن إصداره قراراً بإباحة نكاح المتعة ^(٣)، وأخذه البيعة بولاية العهد للرضا علي بن موسى ^(٤)،

(١) الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق د. بشار معرفة، دار الغرب الإسلامي، (ص ٩/٣٥٩).

(٢) الخوارزمي، رسائل أبي بكر الخوارزمي، مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى، ١٢٩٧هـ، (ص ١٧٨).

(٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق د. بشار معرفة، دار الغرب، (ص ١٦/٢٩٢).

(٤) الطبرى، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، (ص ٥/٢٠١).

ولبسه الخضراء شعار العلوين وطرح السواد شعار العباسين^(١)، ووصيته وهو على فراش الموت لأخيه المعتصم برعاية العلوين إذ قال له «وهؤلاء بنو عمك من ولد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب فأحسن صحبتهم وتجاوز عن سينهم»^(٢).

ولكن يعكر على هذه الأطروحة، أن كل هذه المظاهر قام المأمون بضدتها أيضاً! فنكاح المتعة عدل عنه فوراً لما روى له يحيى بن أكثم تحريره، وتحويل الأمر للعلويين عدل عنه ولو لأخاه المعتصم، ولبس الخضراء عدل عنه ورجوع للسواد شعار العباسين، وبالتالي فهذه الواقع إنما تعبير عن اضطراب وتقلب نمط شخصية المأمون، وكونه يحمل فينفسه فكرية وتشكيلة عشوائية منتخبة من مذاهب عصره، أكثر من كونها تدل على مشروع شيعي سياسي أيديولوجي ضد أهل الحديث.

وأما ماورد في وصية المأمون وهو على فراش الموت بأن يكبروا في صلاة الجنازة عليه خمس تكبيرات فقد اعتبرها المستشرق سوردل دليلاً على تشيعه، لكن هذا يعكر عليه أن التكبيرات الخمس في الجنازة ليست مما يختص به الشيعة، بل التكبيرات الخمس في الجنازة قول لأبي يوسف وهو قاضي البلاط العباسي^(٣)، وقول معروف مبكر في فقه أهل العراق أشار له محمد

(١) المصدر السابق، ذات الصفحة.

(٢) الطبراني، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، (ص ٥/١٩٦).

(٣) السرخسي، المبسوط، دار إحياء التراث، (ص ٢/٦٤).

بن الحسن صاحب أبي حنيفة^(١).

بل التكبيرات الخمس على الجنازة جاءت في صحيح مسلم من حديث زيد بن أرقم (ولأنه كبر على جنازة خمساً، وقال كان النبي ﷺ يكبرها)^(٢)، وفيه كلام في إحكامه ونسخه، والإمام أحمد بن حنبل يعتبر التكبيرات الخمس من الوجوه الجائزة إذ جعلها رحمة الله من أربع إلى سبع^(٣)، وفي المسألة تفاصيل فقهية وتاريخية ليس هذا موضع بسطها^(٤).

وقد أكد -أيضاً- أحد أشهر متلقفه الشيعة، وهو الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، أن القول بتخميص تكبيرات الجنازة ليس من خصائصهم، ففي كتابه «الانتصار» الذي اعتبرنا فيه بتميز ما انفرد به الإمامية وما اشتراك في مع غيرها، يقول (ومما ظنَّ إفراد الإمامية به: القول بخمس تكبيرات في صلاة الجنازة..)^(٥).

وهذا ليس شاهداً هامشياً، بل هو ذو وزن مرجعى، فإن ابن الأثير في جامعه لما عتب المشار إليهم في كل طبقة، ذكر أن

(١) محمد بن الحسن الشيباني، الأصل، تحقيق بونوكالن، دار ابن حزم، (ص ١٣٥).

(٢) صحيح مسلم (٩٥٧).

(٣) إسحاق الكوسبي، مسائل أحمد وإسحاق، تحقيق خالد الرباط وزملائه، دار الهجرة، (ص ١٢٠).

(٤) انظر مثلاً: التمهيد لابن عبد البر (٦/٣٣٤)، الحاوي الكبير للماوردي (٣/٥٢)، المنهي لابن فضامة (٣/٤٤٧)، فتح الباري لابن حجر (٢/٢٠٢)، ونحوها من المطولات.

(٥) الشريف المرتضى، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي، (ص ١٧٥).

الشريف المرتضى هو رأس متقدمة الإمامية في المائة الرابعة^(١). والمؤمن نفسه عَذَ هذا من الخلاف السائغ لا من مسائل الاختصاص، كما نقل عنه الجاحظ في البيان والتبيين (قال المؤمن: لنا إختلافان: أحدهما كالاختلاف في الأذان وتكبير الجنائز، والاختلاف في الشهد وصلة الأعياد وتكبير الشريق، ووجوه القراءات وإختلاف وجوه الفتيا وما أشبه ذلك. وليس هذا بإختلاف إنما هو تغيير وتوسيع).

على أن الموضوعية تقضي أن نذكر أيضًا أن القاضي عبد الجبار نقل في طبقاته أن ابن أبي دواد صلَى على أبي الهذيل خمس تكبيرات، وعلى هشام الفوطي أربعاً، وقال (كان أبو الهذيل يتشيع لبني هاشم)^(٢)، فهذا مما يدعم هذه الأطروحة في دلالة تخمس التكبيرات، وإن كنت أراه مرجوحًا لكن ذكره لمقتضيات الموضوعية البحثية.

- تنازع الرؤوس:

هل هذه النتائج الاستشرافية التي ابتلعها الحدائيون وأعادوا إنتاجها للقارئ المحلي هي مما يتواطئون عليه ويتفقون عليه؟ لا، طبعًا، فأحد رموز مدرسة المراجعين الشكوكيين وهو مايكل كوكاتهم «فان إس» بأنه يعترض تركيب المعطيات ليصطنع الاكتشاف! كما يقول كوك:

(١) ابن الأثير، جامع الأصول، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، دار الفكر، (ص ١١ / ٣٢٣).

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص ٢٦٣)؛ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٤٨).

(فان إس لم يقم فقط بتضخيم عدد النصوص، ولكنه أول باحث تعامل مع هذه النصوص على أنها كتلة واحدة، لا أنها مستندات منفصلة، يعامل كل واحد منها في سياقه الخاص، ومن المفهوم أن فان إس يجب أن يلعب دوره بشيء من حماسة الاكتشاف، وهو قد حشد حججاً كبيرة للتدليل على موثوقية نصوصه، ولكن هذه الحجج، بلا استثناء تقريباً، فاسدة^(١).

ونحن نعلم أن مايكل كوك وصاحبته كرون واتجاههم الذي بلغ ذروة الجنون الريبي، كيهودا نيفو وجوديث كورين، أبعد اعتسافاً من فان إس، بل لا نسبة بينهما أصلاً، بل يغدو فان إس أمامهم تمثلاً للوداعة الموضوعية، وأين فان إس من الكهانة الوانسبرية في كتاب الهاجرية لهما؟! ولكن المراد إظهار تناقضات المستشرقين حتى تكسر صلابة التقليد في المبهورين بهم من العرب، كما قال ابن تيمية:

(النفوس إذا علمت أن ذلك القول قاله من هو من أئمة المخالفين، استأنست بذلك واطمأنت به، ولأن ذلك بين أن تلك المسألة فيها نزاع بين تلك الطائفة، فتنحل عقد الإصرار والتصميم على التقليد)^(٢).

وقد تكون دوافع مايكل كوك لهذا الهجوم الكاسح على فان إس ممزوجة بالانتقام من موقف فان إس النقدي القاسي الهاجرية

(١) Cook M., *Early Muslim Dogma: A Source-critical Study*, Cambridge University Press, 1981, p. 153.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، (ص ١/٣٧٧).

الذي سبق أن نقلنا نصه فيما سبق، فيبين القوم ثارات ونكبات تلتحف معطف الدراسة الموضوعية.

ويرغم أن الإنفاق وال موضوعية البحثية تقتضينا أن نعترف أن المستشرفين أكثر دأباً وجلاً في جمع المعلومات و تتبع المخطوطات من الحداثيين العرب، بل لا نسبة بينهما، وخصوصاً قدامى المستشرفين، إلا أنها تؤكّد أيضاً أن هذا يجب أن لا يقود الباحث الحداثي إلى الإطلاق برأسه والانكسار والإذعان أمام المستشرفين، فلهم زلات وعثرات تبلغ الفكاهة فيها أن تدخل السرور على الشكالي، وسأذكر نماذج لذلك.

فمن طرائف سقطات المستشرفين، وخيالاتهم الخصبة، أن المستشرق النساوي المبكر شبرنجر (ت ١٨٩٣م) في كتابه المشهور عن «حياة محمد» لاحظ أن القرآن ينقل عن مشركي قريش رفضهم لما جاء به محمد ﷺ بأنه أساطير الأولين كما قال الله ﴿حَقٌّ إِذَا جَاءُوكَ يَجْدِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسْاطِيرُ الْأُولَئِنَ﴾ [الأنعام: ٢٥] فتوهم هذا المستشرق أن «أساطير الأولين» اسم كتاب ينقل منه محمد، وأن مشركي قريش يشيرون إلى هذا الكتاب! كما يقول شبرنجر في كتابه («أساطير الأولين» اسم كتاب، ولكن ليس لدينا إلا معلومات قليلة جداً بالنسبة لمصدره ومحفظه ...، وهذا الكتاب من المحتمل أن يكون مترجمًا عن الإغريقية كما يوحى بذلك عنوانه)^(١).

(١) Sprenger A., *The Life of Mohammad: From Original Sources*, Presbyterian Mission Press, 1851, p. 99.

ومن الأخطاء الطريفة لجولدزير أنه توهם أن حديث «ستفرق هذه الأمة على ثلات وسبعين فرقاً» أن المقصود به ثلات وسبعين فضيلة ومنقبة! حيث يقول جولدزير: (يرجع أغلب الخطأ في هذا إلى علماء الكلام المسلمين أنفسهم، إذ أساواه فهم حديث من الأحاديث النبوية، قُصِّدَ به في الأصل تمجيد الإسلام وإعلاه شأنه، فخظه بقدر من الفضائل والمزايا، بلفت في عددها ثلاثة وسبعين، تقابلها من فضائل اليهودية إحدى وسبعين، ومن المسيحية اثنان وسبعين، ففهمها الكلاميون على أنها ثلاثة وسبعين فرعاً أو فرقاً^(١)).

وأشهر من كتب عن القرآن بين المستشرقين هو المستشرق الألماني نولدكة (١٨٣٦-١٩٣٠م) وله هالة وفخامة وجاه في نفوس المستشرقين، ووقع في أخطاء عجيبة في فهم النصوص، وتفسير ظاهرة جمع القرآن، وحين ألف كتابه الضخم هذا كان عمره (٢٤) سنة، وهذا ما يفسر العشوائية والاندفاع في الكتاب، حتى أنه لما طبع الكتاب طبعة ثانية قام على تقييحيها تلميذه وصديقه شفالى فقدم نولدكة لهذه الطبعة وعمره (٧٣) سنة، وأشار في مقدمته هذه إلى حماقاته في هذا الكتاب، وأن سببها صغر سنة حينذاك، حيث يقول نولدكة عن كتابه في مقدمة الطبعة الثانية المتقحة: (آثار الواقحة الصيانية لن يمكن محوها بالكلبة، من دون أن يعاد تأليف الكتاب من

(١) جولدزير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وزملائه، دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م، (ص ١٦٧).

جديد، بعض ما قلته حينذاك، بقليل أو كثير من الثقة، انعدمت ثقتي به لاحقاً^(١).

هذا هو نولدكة الكهل وعمره (٧٣) سنة يتحدث عن نولدكة اليافع الذي كان عمره (٤٢) سنة، والغريب حقاً أن المستشرقين والحدائين العرب مازالوا يعتمدون على نولدكة اليافع الذي شهد عليه نولدكة الكهل بـ«الواقحة الصبيانية».

- لبرلة التكفير المعتزلي:

تشنج المعتزلة، يعتبر أفضل نموذج يعبر عن التعسف الاستشرافي والتكلف في تفسير التاريخ، فمحاولات النظر إلى المرجة -مثلاً- بأنهم تيار تسامح أمر معقول، أو محاولة النظر إلى التفسير الإشاري الصوفي بأن له صلة بالمناهج التأويلية أو الغنوصية فهذا تفسير مفهوم لأن ثمة قدرًا مشتركًا، أما أن يكون المعتزلة وهم أهل التكفير واستباحة دم المخالف هم نموذج الليبرالية والحرية فهذا غاية ما يكون من الغرابة، لأنها محاولة تعليب الليبرالية في أبعد قالب عن التنااسب معها، وأكثر طائفنة تناقض مع مبادئها.

ولطالما قلت في نفسي: أما وجد المستشرقون طائفنة تراثية أقرب للبيروقراطية من المعتزلة التكفيريين الإقصائيين أهل العصا والسيف؟! وسائل نماذج من هذا التشنج التكفيري لدى المعتزلة: فمن ذلك مثلاً أن المعتزلة -كما هو مشهور- يسمون أهل

(١) نولدكة، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، دار جورج المز، ٢٠١٠م، ص ا٦٥٨.

السنة «النوابت» و«الحشوية» وهي ألقاب سوء سبّوكوها للتغفير، وقد جاء الجاحظ وتكلم عن أنّة أهل السنة في عصره وكون غالب المجتمع من العامة محب لهم، فسحب التكفيرون عليهم كلهم! ولم يتحاش التصريح، ولا غمغم في العبارة، حيث يقول الجاحظ في لغة تكفيرون شمولية (حتى نجحت هذه النوابت، وتابعتها هذه العوام، فصار الغالب على هذا القرن الكفر)^(١). وسبب التكفيرون عنده أنّ أهل السنة يثبتون الصفات والقدر!

ولعل القارئ لاحظ التكفيير التعميمي للمجتمعات المسلمة حيث قال «فصار الغالب على هذا القرن الكفر»، إنه «الغالب» وليس البعض! ولم يكتف الجاحظ بتكفيير «غالب المجتمع المسلم» في عصره والحكم عليه بالردة، بل ذهب إلى أسبق من ذلك، وكفر المسلمين في عصر معاوية بن أبي سفيان، والسبب عنده أنّهم لم يكفروا معاوية، حيث قال عن معاوية بن أبي سفيان (فخرج بذلك من حكم الفجّار إلى حكم الكفار)^(٢)، ثم قال عن المجتمع المسلم في عصر معاوية (على أن كثيراً من أهل ذلك العصر قد كفروا بترك إكفاره)^(٣).

(١) الجاحظ، رسالة النابة، منشور في رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص ٢٠ / ٢).

(٢) الجاحظ، رسالة النابة، منشورة في رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (ص ١١ / ٢).

(٣) المصدر السابق، (ص ١٢ / ٢).

لكن يستدرك الجاحظ ويرى أن أهل السنة في عصره أشد كفرًا عنده من معاوية ويزيد بن معاوية! كما يقول (والنابة في هذا الوجه أكفر من يزيد وأبيه)^(١). ثم استمر الجاحظ يوزع التكفير بسخاء، ويخرج المجتمعات المسلمة من الإسلام، ويحكم على أئمة أهل السنة «غالب» المسلمين بالردة!

ويبدو أن الجاحظ سمع أهل السنة في عصره يستنكرون هذا التكفير الشمولي فكرر في مواضع من رسائله رد هذا الاستنكار كما يقول الجاحظ مثلاً (وحبتم علينا إكفارنا إياكم) ^(٢) ويقول: (وأية حجة لكم في امتحانا إياكم، وفي إكفارنا لكم؟!) ^(٣).

وهل هذا شأن خاص بالجاحظ؟ لا، طبعاً، بل هذا موقف شائع بين المعتزلة وهو تكفير غالب المجتمع المسلم والحكم عليه بالبردة لأن هذا المجتمع يثبت الصفات الإلهية ويثبت القدر! بل ويرتبون على هذا الآثار الفقهية للتکفير، ومنها اعتبار دار الإسلام دار كفر!

(١) المصدر السابق، (ص ٢/١٤).

(٢) الجاحظ، خلق القرآن، رسالة منشورة في: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ، (ص ٢٩٦/٣).

(٢) الجاحظ، المصدر السابق، (ص ٣/٢٩٤).

في الدار أنها دار كفر، إذا كان الغالب عليها العجر والتشييه^(١)، وهكذا كان يقول شيخهم أبو عمران الرقاشي المعتزلي كما ينقل عنه المعتزلي (وكان -أي أبو عمران الرقاشي- يحرم المكاسب ويزعم أن الدار دار كفر)^(٢).

بل بنظر المعتزلي أحياناً للغلو في التكفير باعتباره مؤشراً على الحمية للدين! كما يقول الخياط المعتزلي في معرض ذكر مناقب أبي موسى المردار المعتزلي الذي يلقبونه راهب المعتزلي (ولقد بلغ من استعظام أبي موسى للجبر: أن أكفر العجب، وأكفر الشاك في كفره، والشاك في الشاك)^(٣)، ونقل ابن الروايني أن المردار هذا يقول (والشاك في الشاك لا إلى غاية)، وهذا يفضي لسلسل التكفير! ويرغم أن الخياط المعتزلي كان في معرض الدفاع عن شيخهم المردار إلا أنه لم ينكر أصل هذه المقوله عن شيخهم وراهبهم!

وهل هذا التكفير الشمولي هو موقف عقدي ذاتي فقط؟ أم يرتبون عليه آثاره في الدماء؟ الحقيقة أن المعتزلي باحروا بأمنياتهم في سفك دماء المجتمع المسلم لأنه مشبه عندهم لا ينفي الصفات الإلهية، كما نقل المعتزلي ذلك عن شيخهم أبي عمر الباهلي المعتزلي، حيث يروي المعتزلي (أن -ال الخليفة- المهendi جلس يوماً على

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعزال وطبقات المعتزلي، (ص ٣٠٩)؛ ابن المرتضى، طبقات المعتزلي، (ص ٤٦).

(٢) ابن المرتضى، طبقات المعتزلي، (ص ٧٧).

(٣) الخياط، الانتصار، تحقيق محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، (ص ١١٨).

بركة، فقال لجلسائه تمنوا ماء هذه البركة. فتمنى بعضهم ذهباً، وبعضهم جوهرًا، وغير ذلك، فقال أبو عمر الباهلي: ما أتمنى إلا ملأها من دماء المشبهة^(١).

ولأن عجلة «الغلو في التكفير» إذا انطلقت دهست أصحابها أنفسهم، فقد تزايد الغلو التكفيري بين المعتزلة حتى كفر بعضهم بعضاً، كما قال الماطري عنهم «يكفر بعضهم بعضاً» والعجيب أن المعتزلة منذ تلك الأيام لم يجدوا ظاهرة تورطهم في التكفير فيما بينهم، حتى قال الخياط المعتزلي وهو في معرض الدفاع عن المعتزلة (فإن كان الذي يعيّب على المعتزلة ويحط من قدرها هو أن بعضها قد اكفر بعضاً؛ فما علمنا فرقاً من أهل الملة سلمت من ذلك)^(٢)، وقد نقلوا في تراجمهم بعض هذا التكفير.

وهذه التزعة الاستئصالية في تكفير المجتمع المسلم لدى المعتزلة هي التي أدت بهم لكثرة الانتهاص والاستعلاء على عموم المسلمين، حتى لاحظ ذلك المأمون، فلما ازدرى ثمامنة العامة قال له المأمون ضاحكاً «ما لقيت منكم العامة!»^(٣).

ومن استعلاء وخيلاء شيخهم أبي الحسن الشطوي المعتزلي

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الامتزال وطبقات المعتزلة، (ص ٣١١)، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ١٢٦).

(٢) الخياط، الانتصار، تحقيق حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، (ص ١٢٠).

(٣) ابن طيفور، كتاب بغداد، تحقيق د. إحسان الثامر، دار صادر، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ، (ص ٦٦)؛ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٦٧).

ما رواه المعتزلة في سيرته (أن غلامه كان بين يديه يطرق له، فالفلت إليه رجل فقال: إن هذه الطرق مشتركة لم تخلق لك دوني)، فقال له: إنما خلقت لنا وأنت مسخرون لنا)^(١)، وهذا الاستعلاء مفهومه بوعته، وهي نزعة الغلو في التكفير وإخراج المجتمع المسلم من الإسلام، وهي سمة مشتركة لدى كل الغلاة في التكفير.

إذا تأمل الباحث الموضوعي هذا الجوهر النبذى الإقصائي في الفكر المعتزلي الذي يبلغ التكفير والاضطهاد والقتل للمخالف وإهانته والاستعلاء عليه، تستولي عليه الدهشة كيف اقتنع المستشرقون وشراحهم الحداثيون العرب بأن المعتزلة أنساب ممثل للبراءة؟! وكم في دهاليز الأبحاث من غرائب العقول!

(١) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص ٩٣).

تذكيرات ختامية

- أسطورة موت الاستشراق: بعد دراستي لبرامج الحداثيين في إعادة قراءة التراث، وعلاقتها بالاستشراق الفللولوجي، ثم تأثير هذه البرامج الحداثية في عقول الشباب المتطلع للثقافة في الخليج العربي على وجه الخصوص؛ تبين لي حجم التأثير العنقدوي الذي لعبه الاستشراق في عقول من يسمون أنفسهم المفكرين العرب ومن يقرأ لهم من المستهلكين المحليين، واتضح لي خطأ الأسطورة القائلة بموت الاستشراق.

والواقع أن الاستشراق الفللولوجي ما لبس أكفانه بعد، بل مازالت كتبه في حقائب الحداثيين العرب، فإذا ضمت إلى ذلك أن المؤسسات السياسية في الغرب، والأكاديميين الغربيين غير المتخصصين في الدراسات الإسلامية إنما يعتمدون في فهم المجتمع المسلم على أطروحات أثروبولوجيا الإسلام، وأن دعوة الإلحاد والمناظرين النصارى وفضائيات الإثارة الغربية تعتمد على الطروحات الشكية الاستشرافية؛ إذا جمعت ذلك كله استبان لك

أخطبوطية الاستشراق، وضرورة العناية برصده، وتكثيف الدراسات المتخصصة فيه، وتحليل أنماط تأثيراته وتبعها.

- وزن التقنيات: برغمأخذ الحداثيين العرب من المستشرقين كلاً آليّي التوفيق والتسيس، إلا أن ثمة فرقاً في وزن التقنيات المتقلة، فمن الفروق التي لاحظتها أن المستشرقين الفيلولوجيين أكثر ميلاً لتفعيل آلية التوفيق في تفسير التراث الإسلامي، بينما الحداثيون العرب أكثر ميلاً لآلية التسisis في تفسير التراث.

ويمكن تفسير سبب ميل المستشرقين لآلية التوفيق بأن المستشرق حين يرد الناج العلمي الإسلامي إلى الموروث الكتابي أو الهلناني اليوناني فإنه كمن يقول أن البضاعة أتجهها أجداده، فالكتابية والهellenية هما أسلاف كنيسته وجامعته، وبكيفية عامة فإن المستشرق قارئ من الخارج، والقارئ الخارجي يفكر بالرد إلى المؤثر الخارجي أكثر، وأما الحداثي العربي فإنه تفاعل مع آلية التسisis أكثر، لأنه قارئ من الداخل، والقارئ الداخلي يفكر بالتفاعلات الداخلية أكثر.

فإن جذب الحداثي العربي لآلية التسisis الاستشرافية لأنها أشבעت حاجته في أن يرى في العلاقة بين العلم التراثي والسلطان روح العلاقة التي يراها بين ما يسميه حركات الإسلام السياسي والدولة العربية المعاصرة، ففي منافسة الحداثي العربي لما يسميه حركات الإسلام السياسي تراه يطعن في الكيانين كلّيهما (العلم

التراثي وحركات الإسلام السياسي) بأنهما يوظفان الدين في صراع السلطة.

والانكسار أمام الاستشراق لم يعد سلوكاً عرضياً يحتاج لاستكشاف في الخطاب الحداثي، بل تحول عند بعضهم إلى سلوك واعٍ مستنود بمسوغات نظرية، إنه نوع من تأصيل الهزيمة، حتى قال الحداثي العربي هاشم صالح (ماذا يضير الاستشراق، والغرب بشكل عام، أن نظل تناطحه بشكل مباشر ومكشوف إلى أبد الدهر، إنه سوف ينطحك لا محالة، وسوف يتصر عليك في كل مرة)^(١).

لاحظ كيف يؤمن هذا الحداثي العربي أن الاستشراق غالب، لا فائدة من نقد الاستشراق لأنه إما متصر أو متصر، لماذا؟ لأن الغرب لا يُهزم! لون من التالية الخفي للغرب،

- استعمارية الاستشراق: يعترف حتى أكثر المستشرقين تعجراً بالمحضن الاستعماري للمستشرقين، حيث يقول برنارد لويس (الدراسات الاستشرافية في الجامعات الأميركية ظلت محدودة لفترة طويلة، وفي أميركا كما في إنكلترا كانت العرب العالمية الثانية هي التي أعطت إشارة الانطلاق الأولى، وكانت برامج التدريب المتتابع التي صممت لتلبية الحاجات العسكرية قد أخذت كنموذج وقدوة، ومنذ ١٨٤٣ راح المجلس الأميركي للبحث في العلوم الاجتماعية يهتم بما سوف يدعونه

(١) هاشم صالح، الاستشراق، بين دعاته ومعارضيه، دار الساقى، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، (ص٥).

«بالدراسات المناطقية»، وكان المجلس الأميركي ومؤسسات أخرى مختلفة يمولانها بكل سخاء وكرم^(١).

هذا التوصيف للواقع الاستشرافي وارتباطه بالتمويلات العسكرية ليس وصفاً يقوله شيخ في أقصى جزيرة العرب، بل يرويه واحد من أشد المستشرقين غطراً وحقداً على العرب والمسلمين، وهو المستشرق اليهودي الأمريكي برنارد لويس (و1916م).

ولما نشر أنور عبد الملك مقالته في ديوjin ١٩٦٣ صار لها دوي، ومن أطرف الردود رد نشره المستشرق الإيطالي جابريللي، صاحب كتاب «خلافة هشام»، في نفس المجلة ديوجین، وهذا الرد المنفعل الغاضب وقعت فيه أمور غريبة، ذلك أن غابريللي اعترف بدورهم كمستشارين في دعم الاستعمار، لكنه طالب فقط بعدم المبالغة في هذا الدور!، يقول جابريللي:

(إذا كان لوم الاستشراق على دوره المتواطئ مع الاستعمار ليس عارياً عن الصحة؛ فإنه قد يبلغ فيه، وضخم وأنبيد، لقد حصل استكشاف علمي للحضارات الشرقية، وساهم هذا الاستكشاف في تبيان حجم مساهمة هذه الحضارات في تاريخ البشرية، صحيح أن هذا الاستكشاف كان قد ساعد أوروبا أحبتنا على تغلغلها الاقتصادي والسياسي في الشرق

(١) برنارد لويس، حالة الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط، منشور في: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، (ص ١٤٠).

الحديث، من أجل استعباده واستغلاله، هذا شيء لا يمكن لأي مفكر شريف أن ينكره، لكن من العدل والإنصاف والشرف أن لا نعم هذه الحالات^(١).

جابرييلي في دفاعه الحار عن الاستشراق يعترف صراحة بضلوع الاستشراق في دعم الاستعمار الغربي لبلاد المسلمين، لكنه يطالب فقط أن لا يبالغ في هذا الدور! هذا يشبه من يقول لك: صحيح أنتي عاونت القاتل وقدمت له أدوات القتل، لكن أرجوكم لا تبالغوا في دوري في الجريمة!

- ظلم النقد الإسلامي للاستشراق من المظاهر المحزنة في هذا الحقن ظاهرة الجور على النقد الإسلامي للاستشراق، فترى الغربيين والحداثيين العرب يدورون فقط حول نقد أنور عبد الملك وإدوارد سعيد، وقد ذكر البهبي في كتابه في نقد المستشرقين قصة طريفة وقعت في منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين تكشف شيئاً من النقد المبكر للاستشراق، وفي القصة أن (المستشرق فنسن ك كان عضواً بمجمع اللغة المصري، ثم أخرج منه على أثر أزمة أنثارها الدكتور الطيب حسين الهواري مؤلف كتاب «المستشرقون والإسلام»، صدر في سنة ١٩٣٦، وحدث ذلك بعد أن نشر فينسن ك رأيه في القرآن والرسول مدعياً أن الرسول ألف القرآن من

(١) غابرييلي، اعتذار للاستشراق، مجلة ديوجين، ١٩٦٥م، مترجمة ومنتشرة في: الاستشراق بين دعاته وعارضيه، ترجمة هاشم صالح، دار السافى، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م، (ص ٢٣).

خلاصة الكتب الدينية والفلسفية التي سبقته^(١).

ومن نقد الاستشراق بشكل مبكر قبل عبد الملك وسعيد: رشيد رضا ومالك بن نبي وسيد قطب والنذوي، وبه سيد قطب في الظلال على تفصيلات مأخوذة عن الاستشراق في الجهاد والسيرة وغيرها، والشيخ محمد الغزالى في الستينات رد تفصيلاً على كتاب جولدزير بكتاب مستقل (دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين).

لكن لماذا يفرق الحداثيون العرب في نقد أنور عبد الملك وإدوارد سعيد فقط، ويهملون نقد علماء الشريعة والمثقفين الإسلاميين؟ السبب في ذلك أن الغربيين أنفسهم لا يتحدثون إلا عن أنور وسعيد، وجاء الحداثيون العرب وصاروا مثلهم لا يتحدثون إلا عن نقد أنور وسعيد!

وسيجربنا هذا الموضع لمد التساؤل: ولماذا لا يتحدث الغربيون إلا عن أنور عبد الملك وإدوارد سعيد؟ بالنسبة لي أشعر دوماً أن الغربيين يبالغون في التفاعل مع نقد أمور عبد الملك وإدوارد سعيد لسبب خفي، وهو أن أنور عبد الملك وإدوارد سعيد كليهما نصريان، فأنور من الأقباط المصريين، وإدوارد سعيد من نصارى فلسطين، ولمزيد التصور عن الحياة الخاصة لأنور عبد الملك يمكن مراجعة أعمال حمزة قناوي عنه، والمجتمع

(١) البهي، المبشرون والمستشرقون، (ص ٣٦).

الغربي برغم أن أكثر كواصره العلمية والثقافية ليست متدينة حقًا، لكنها تعامل مع النصرانية واليهودية كهوية ثقافية لها، ولذلك ترى المجتمعات الغربية برغم أنها غير متدينة إلا أنها تلتهب حمية وغيره ونجدة إذا أصيب النصارى في أي بقعة من العالم، وتأمل موقف الغرب من جنوب السودان وأندونيسيا، وقارنه بموقفه من كوارث المسلمين.

على أية حال، ليس من المستغرب أن يتفاعل الغرب مع نقد عبد الملك وسعيد باعتبار المشترك الديني بينهم، ولكن المستغرب فعلاً أن ترى المفكر المتسلب للإسلام يتصور التاريخ طبقاً لما يصوّره الغربي له، ولا يعرف تاريخ نقد الاستشراق كيف وقع فعلاً، بل بعضهم يتطلب العلل والتفسيرات والمبررات لتجاهل نقد من يعرف نقدمهم من علماء الشريعة ومثقفي المسلمين.

- **النقد الخاطئ للاستشراق**: ثمة ظاهرة ينبغي التفطن لها في نقد الاستشراق، وهي الدفاع الخاطئ عن الإسلام برفض التنتائج الصحيحة لل والاستشراق، كذلك التنتائج التي تحدثوا فيها أن بعض المحدثات والبدع قادمة من مؤثر خارجي كتعطيل الصفات والتتصوف الهندي الخرافي ونحو ذلك، أو مدح النبي ﷺ بأصول مادية خاطئة، مثل الكتب التي صدرت عن عبقرية النبي ﷺ وشارك فيها القوميون والمثقفون المتأثرون بالتفكير المادي، وتم إعادة عرض السيرة النبوية في صورة إنجاز مادي لا ديني، وقد تفطن لهذه العملية العلمانية الخفية حذاق المستشرقين، حتى قال رودنسون

(وقد حصلت هذه الظاهرة نفسها في الإسلام بطريقة سرية زاحفة متدرجة، وقلة هم الذين أحسوا بذلك، وهذا ما ينعكس في السير الذاتية التي كتب عن محمد أثناء القرن العشرين باللغة العربية، ففي الماضي كانوا يحتفلون بذكرى النبي الذي حمل رسالة مساوية، وعلم البشر الحقيقة عن الله، أما في هذا القرن فقد أصبحت ميزاته تمثل في أنه مؤسس إمبراطورية، وعقيدة اجتماعية مفيدة، وموحد قوميته أو عرقه، وبالكافد يذكرون اسم الله، وهذا نوع من أنواع العلمنة ذات النمط القومي، لقد تعلمنا دون أن يشعروا^(١)).

فمن المدهش أنك ترى بعض المؤلفين العرب يذمون المستشرقين من الوجه الذي أصابوا فيه، وكمثال آخر على ذلك: أن يقوم المستشرق بذم بعض مظاهر الوثنية والبدع التي دخلت على جهله المسلمين، كالمزارات والقبورية، فيقوم المؤلف العربي بالدفاع عنها باسم الدفاع عن الإسلام والمسلمين!، فمن ذلك أن أوليري تكلم عن القبور المتعددة لشخصية واحدة، وما يعتقده القبوريون حولها، فلعل المترجم اسماعيل البيطار مدافعاً عنها، وإنها للتين فقط، وأنها مثل إقامة أكثر من تمثال لشخصية واحدة في المجتمع الغربي!^(٢).

- الابتلاء بالاحتمالات الدلالية: حين يتلقى الموظف خطاباً

(١) رودنسون، المقدمة الثانية لجاذبية الإسلام، منشور في: الاستشراف بين دعاته ومعارضيه، (ص ١٢١).

(٢) ديلاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة اسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، (ص ٢٩).

من رئيسه يكلفه بمهمة فإنه للوهلة الأولى يضع في ذهنه الصورة المطلوبة للمهمة في أعلى مستوياتها، فإذا أهمل أو فرط رجع في ذهنه آلياً إلى خطاب رئيسه وتذكري ألفاظه وحاول تقليل حجم المهمة إلى أقل مستوياتها، ليسقُّ نفسه تقصيره عبر لغة الخطاب.

هذه العينة السابقة من السلوك هي حصيلة تفاعل بين (النفس البشرية) و(طبيعة اللغة) إذ أن الله ركب في النفس البشرية أنها تتوق أحياناً للمعالي فإذا قصرت التمثيل المخارات والتسويغات، وركب الله في طبيعة اللغة الاحتمال الدلالي وأن اللفظ المفرد والجملة المركبة تحتمل عدة معانٍ، وهذه العلاقة بين النفس البشرية وطبيعة اللغة أحد أعمدة التمييـز البشري: هل تحمل النفس البشرية ذاتها على المعالي فإذا قصرت عاتبت ذاتها؟ أم تنزع إلى (التأويل التطوري) للخطاب الشرعي نتيجة ما تتيحه طبيعة اللغة من الاحتمال الدلالي؟ وهذا السلوك السابق ليس مقتصرًا على الأفراد، بل هو يحدث على مستوى أعلى، وهو مستوى المجتمعات والأمم.

فإذا ضم الباحث هذه المعاني السابقة في أصل الابتلاء والاحتمال الدلالي إلى قول الله تعالى **﴿يَمْرِرُونَ الْكَلْمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾** وإشارة القرآن إلى الموقف الاشتراطي أمام النص كقول الله **﴿يَقُولُونَ إِنَّ أُوتِيشْتَ هَذَا فَخُدُودٌ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَهُ فَأَخْذُوا إِنْهِ﴾** وربط الاستسلام لله بموافقة الرغبات كقول الله **﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَخْكُمْ يَقْتَمُهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مُتَّهِمٌ شُغِّضُونَ ﴾** **(١٤)** وإن يكن لهم الحق يأتوا إلينا

مُذِعِينَ》 وتنبيه القرآن إلى ظاهرة الاستحضار والتجاهل في المعطيات الشرعية كقول الله ﴿تَجْعَلُونَهُ فَرَاطِيسَ تَبْدُوْنَاهُ وَتَغْفِرُونَ كَثِيرًا﴾ ونسبة المعاني الغربية المنحرفة للشريعة كقول الله ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْثُرُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ واستخدام الألفاظ التراصية الشرعية لتمرير المحتوى الغربي المخالف كقول الله ﴿وَإِنْ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْتَمِسُ الْأَسْنَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَعْكِبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ﴾، إذا استحضر المؤمن كل هذه المعاني القرآنية أدركه الرثاء على مشروعات التأويل الحداثي للتراث وعلم أنها تغرق في وحل ليدن وهي تظن نفسها تبحر باتجاه قرطبة ..

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآلـه وصحبه.

المراجع

- أ- المراجع العامة
- ب- المراجع الفكرية العربية
- ج- المراجع المترجمة
- د- المراجع الأجنبية



أ- المراجع العامة

- ابراهيم البيهقي، المحاسن والمساوئ، دار إحياء العلوم،
الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.
- ابن الأثير، جامع الأصول، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط،
دار الفكر.
- إسحاق الكوسج، مسائل أحمد وإسحاق، تحقيق خالد
الرباط وزملائه، دار الهجرة.
- الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق ريتز.
- الأصفهاني أبو الفرج، الأغاني، تحقيق عبد مهنا، دار الكتب
العلمية، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ.
- البخاري، التاريخ الأوسط، تحقيق د. يحيى الشمالي، مكتبة
الرشد.
- ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد،
تحقيق عبد الرزاق المهدى، دار إحياء التراث العربي.

ابن بسام الشترني، الذخيرة في محسن أهل الجزيرة،
تحقيق إحسان عباس، دار الغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

ابن بطة، الإبانة، تحقيق أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية،
الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

البلخي، ذكر المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية
لنشر.

البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية.

الثوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق عبود
الشالجي، دار صادر، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

---، الفرج بعد الشدة، تحقيق عبود الشالجي، دار صادر.
ابن تيمية تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد العليم،
مجموع الفتاوى، جمع الشيخ عبد الرحمن بن قاسم.

---، منهاج السنة، تحقيق محمد رشاد سالم، الطبعة
الأولى، ١٤٠٦هـ.

---، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم.

---، النبوات، تحقيق أبو صهيب الرومي وعصام
الحرستاني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

---، شرح الأصبهانية، تحقيق د. محمد السعوي، دار
المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

---، الفتوى الكبرى، دار الكتب العلمية.

- ، بغية المرتاد، تحقيق موسى الديوش، مكتبة العلوم والحكم.
- ، الصفدية، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الهدي النبوى، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ، الرد على المنطقين، تحقيق عبد الصمد الكتبى، مؤسسة الريان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
- ، الفرقان، تحقيق عبد الرحمن البichi، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ.
- الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ.
- ، البيان والتبيان، تحقيق درویش جویدی، المكتبة العصرية.
- ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.
- ، رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية، تحقيق علي أبو ملحم، دار الهلال، ١٩٨٧م.
- ، البخلاء، دار الهلال.
- ابن حجر الطبرى، جامع البيان عن تأويل آى القرآن، إشراف د. عبد الله التركى، دار هجر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل

- إبراهيم، دار المعارف، وكذا طبعة دار الكتب العلمية.
- جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعزلة، مجلة المنار، (يونيو، سبتمبر، ١٩١٣م).
- ابن الجوزي، المتنظم، تحقيق محمد ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية.
- ، مناقب الإمام أحمد، تحقيق عبد الله التركي، دار حجر.
- ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، تعلق عبد الرحمن المعلمي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- الحاكم الجشمي، شرح العيون، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر.
- ، رسالة الشيخ إيليس إلى إخوانه المناجيس، [رسالة مصورة].
- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث.
- ، لسان الميزان، التحقيق بإشراف محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ابن حزم، المحلل، تحقيق عبد الغفار البنداري، دار الفكر.
- ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد نصر عبد الرحمن عميرة، دار الجيل.

---، التقريب لحد المنطق، تحقيق أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

---، طوق الحمامنة، منشور ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق بشار عواد وزميله، دار الغرب.

حنبل بن إسحاق، ذكر محننة الإمام أحمد، تحقيق محمد نغش، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي، دار صادر.

ابن خاقان، مطعم الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق محمد علي شوابكة، مؤسسة الرسالة ودار عمار، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد، دار الغرب.

ابن خلkan، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر.

الخوارزمي أبو بكر، رسائل الخوارزمي، مطبعة الجواب، الطبعة الأولى، ١٢٩٧هـ.

الخطاط، الانتصار والرد على ابن الرواundi، تحقيق محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية.

أبو داود السجستاني، مسائل الإمام أحمد، تحقيق طارق عوض الله، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

الدميري، حياة الحيوان الكبرى، تصحيح محمد قطة العدوي، دار الطباعة المصرية، ١٢٨٤هـ.

الدوري، العصر العباسي الأول، دار الطليعة، الطبعة الثالثة.

الدياريكرى، تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، تصحيح مصطفى محمد، المطبعة الوهبية، ١٢٨٣هـ.

الدينوري، الأخبار الطوال، تحقيق فلاديمير جرجاس، بريل، الطبعة الأولى، ١٨٨٨م.

الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق بشار معروف، دار الغرب.

----، سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة، ١٤١٤هـ.

الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث، الطبعة الثالثة.

الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، دار مكتبة الحياة.

ابن أبي الرجال، مطلع الدبور ومجمع البحور، تحقيق عبد السلام الوجيه وزميله. [رسالة مصورة].

أبو رشيد النسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين

والبغداديين، تحقيق رضوان السيد ومن زيادة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، ١٩٧٩ م.

الزبير بن بكار، الأخبار الموقفيات، تحقيق د. سامي العاني، دار عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ.

الزمخشري، ربيع الأبرار ونوصوص الأخبار، تحقيق عبد الأمير منها، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ م.

السرخيسي، المبسوط، دار إحياء التراث.

ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود شاكر.

الشريف المرتضى، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي.

الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق كسرى العلي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ.

الشوكتاني، فتح القدير، مكتبة الرشد، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦ هـ.

---، البدر الطالع، تحقيق محمد حلاق، دار ابن كثير.

صالح بن أحمد بن حنبل، سيرة الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق فؤاد عبد المنعم.

الصفدي، الوافي بالوفيات، نشرة المعهد الألماني للأبحاث الشرقية.

ابن طيفور، كتاب بغداد، تحقيق د. إحسان الثامري، دار صادر.

- عبد الرحمن المعلمي، الأنوار الكاشفة، دار عالم الكتب.
- عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد العريان، لجنة إحياء التراث.
- عبد الراجحي، فقه اللغة، دار النهضة، ١٩٧٢م.
- المجلبي، معرفة الثقات، تحقيق عبد العليم البستوي، ١٤٠٤هـ.
- ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق كولان وبروفنسال، دار الثقافة، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
- أبو العرب الشميمي، كتاب المحن، تحقيق د. عمر العقيلي، دار العلوم؛ وأيضاً: تحقيق د. يحيى الجبوري، دار الغرب.
- ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق عمر العمروي، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ، تبيين كذب المفترى، مطبعة التوفيق بدمشق، ١٣٤٧هـ.
- عياض السلمي، استدلال الأصوليين بالكتاب والسنّة على القواعد الأصولية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- فخر الدين المحسني، أدلة القواعد الأصولية من السنّة النبوية، الدار الأثرية، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.
- ابن فارس، الصاحبي، تحقيق أحمد سعج، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ.
---، ثبيت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم عثمان، دار العربية.

---، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر.

ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد الأصفر، المكتب الإسلامي مؤسسة الإشراق، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ؛ وأيضاً: تحقيق سليم الهلالي، دار ابن القيم وأبن عفان، الطبعة الثانية، ١٤٣٠هـ.

ابن قدامة المقدسي، المغني، تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر.

القطفي، إنباء الرواة على أنباء النهاة، تحقيق محمد إبراهيم، دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

الماوردي، الحاوي الكبير في شرح مختصر المزن尼، دار الكتب العلمية.

محمد بن أحمد الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق عثمان خليل، إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة الأولى، ١٩٣٠م.

محمد بن الحسن الشيباني، الأصل، تحقيق بوينوكالن، دار ابن حزم.

محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوى،
وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامى، ١٤١٣هـ.

---، أصول الفقه الإسلامي للمستشرق شاخت: دراسة
نقدية، ترجمة عبد الحكيم المطرودي، جامعة الملك سعود،
١٤٢٦هـ.

مداعس، الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين، [رسالة
مصورة].

ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحقيق فلزرك، منشورات
مكتبة الحياة.

المرزاeani، الموضح في مأخذ العلماء على الشعراء، تحقيق
محمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

المروذى أبو بكر، الورع للإمام أحمد، تحقيق سمير
الزهيري، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

المسعودى، التنبیه والإشراف، تحقيق عبد الله الصاوي،
مكتبة الشرق، ١٣٥٧هـ.

---، مروج الذهب، تحقيق أمير مهنا، مؤسسة الأعلمى،
الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

مسکویه، تجارب الأسى وتعاقب الهم، تحقيق سید کسری
حسن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي،
المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ.
المقبلبي، العلم الشامخ، دار البيان.

الملطي، التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد
عزب، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث.
ابن النديم، الفهرست، تحقيق أيمان فؤاد سيد، مؤسسة
الفرقان، ١٤٣٠هـ.

أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفiae، دار
الكتب، العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
---، ذكر أخبار أصبهان، دار الكتاب الإسلامي.

النويني، فرق الشيعة، تحقيق ريتز، جمعية المستشرقين
الألمانية، ١٩٣١م.

الهروي، ذم الكلام، تحقيق عبد الله الانصارى، مكتبة
الغرباء الأثرية.

وكيع، أخبار القضاة، تحقيق سعيد اللحام، دار عالم الكتب،
الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر.
يعسى الحسيني، الانتصار على علماء الأمصار، تحقيق

عبد الوهاب المؤيد وزميله، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية،
[رسالة مصورة].

اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، طبعة بريل-ليدن، ١٨٨٣م.
يعقوب الفسوسي، المعرفة والتاريخ، تحقيق خليل المنصور،
دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

بـ المراجع الفكرية العربية

- أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة، الطبعة الخامسة عشر.
- ، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة حياتي، مكتبة النهضة، الطبعة السابعة.
- أدونيس، الثابت والتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، دار الساقى.
- جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، دار الهلال.
- جلال أمين، ماذا علمتني الحياة: سيرة ذاتية، دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.
- جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، دار الساقى، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

- ، ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، رابطة العقلانين العرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.
- حسن حنفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٢.
- ، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.
- ، من النقل إلى الإبداع، المكتب المصري للمطبوعات، ٢٠٠٨.
- ، من الفنان إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.
- ، من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.
- حسين مروة، التزعمات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي.
- حمادي ذوبib، جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.
- صلاح الدين الجورشي، مقاصد الشريعة بين ابن عاشور والفالاسي، مجلة الاجتهد، العدد التاسع، السنة الثالثة، خريف ١٩٩٠.
- طه حسين، في الأدب الجاهلي، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى.

- طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، الطبعة الخامسة
- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملائين، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣ م.
- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦ م.
- عبد المعجد الشرفي، الإسلام والحداثة، دار الجنوب للنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨ م.
- ، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م.
- ، لبناء: في الثقافة والمجتمع، دار المدار الإسلامي.
- ، لبناء: في المنهج وتطبيقه، دار المدار الإسلامي.
- عبد المعجد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
- فتحي المسكيني، الهوية والزمان: تأويلات في نيومينولوجية لمسألة «النحن»، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م.
- فهمي جدعان، المحتة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٩ م.
- حوار مع د. فهمي جدعان، مجلة نزوئ الثقافية، العدد (٥٢)، أكتوبر ٢٠٠٧ م.

---، حوار مع فهمي جدعان، صحيفة الشرق الأوسط، العدد (٥٩٤٦)، ١٠/٣/١٩٩٥م، نص الحوار معاد نشره في كتاب: علي العميم، العلمانية والممانعة الإسلامية، دار الساقى، ١٩٩٩م.

محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.

---، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

---، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

---، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة.

محمد ضريف، الأحزاب السياسية المغربية، نشر المجلة المغربية، ١٩٩٣م.

محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السابعة، ١٩٩٨م.

---، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الخامسة، ١٩٦٥م.

---، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، ٤٢٠٠٤م.

- ، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة،
الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م.
- ، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة،
١٩٩٣ م.
- ، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة، الطبعة
الثانية، ١٩٩٩ م.
- ، الخطاب العربي المعاصر، الطبعة السادسة، ١٩٩٩ م.
- ، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة
العربية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤ م.
- ، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة
ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.
- ، حفريات في الذاكرة، مركز دراسات الوحدة، الطبعة
الأولى، ١٩٩٧ م.
- ، «المعارضة ضرورية للملك .. والملك ضرورياً
للمعارضة»، ضمن سلسلة مقالات: (الانتقال إلى الديموقراطية:
المغرب نموذجاً).
- محمد أبو رية، أصوات على السنة المحمدية، دار المعارف،
الطبعة السادسة.
- نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، الطبعة
الثالثة، ١٩٩٥ م.

- ، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية،
المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧ م.
- هشام جميط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي،
دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠ م
- ، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار
الطليعة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٥ م.
- ، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة،
الطبعة الأولى، ٢٠٠٧ م.
- وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض
الميلادي، دار المدار، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧ م.

جـ- المراجع المترجمة

آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري،
ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة،
الطبعة الثالثة، ١٩٥٧م.

إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة عناني، دار رؤية،
٢٠٠٦م.

أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد شبل،
المركز القومي للترجمة.

أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ
التصوف، دار الجمل، ترجمة محمد السيد وزميله، الطبعة الأولى،
٢٠٠٦م.

أولندر، لغات الفردوس، ترجمة جورج سليمان، المنظمة
العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

أوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة تمام

حسان، دار عالم الكتب، ١٩٦١م، وأيضاً: ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

---، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة وهب كامل، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢م.

برنارد لويس، حالة الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط، ترجمة هاشم صالح، فصل مستقل من كتابه "عودة الإسلام" ومنتشر ضمن كتاب: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه.

بول، عاد، مادة منشورة في: دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية)، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة خورشيد وزملائه، نشر مركز الشارقة.

شاخت، ثلات محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، منشور ضمن: المتنقى من دراسات المستشرقين.

جارودي، البنية: فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.

جوزيف سوموجي، ترجمة حياة جولديزير، ترجمة الصديق بشير نصر، ملحق منشور ضمن كتاب دراسات محمدية، مركز العالم الإسلامي للدراسة الاستشراق.

جولديزير، دراسات محمدية، ترجمة الصديق بشير نصر، مركز العالم الإسلامي للدراسة الاستشراق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.

- ، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وزملائه، دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م.
- ، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار إقرأ، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
- جون ترند، أسبانيا والبرتغال، منشور ضمن: تراث الإسلام، بإشراف توماس آرنولد، ترجمة جرجيس فتح الله، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م.
- دلافيدا، سيرة، مادة منشورة في: دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية)، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة خورشيد وزملائه، نشر مركز الشارقة، ص (١٨/٥٥٣٧).
- ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبو ريدة، مكتبة النهضة.
- رودنсон، جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
- ، الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه المحكيم، دار الطليعة.
- ، الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية، منشور في: شاخت وبيزورث (محرران)، تراث الإسلام، ترجمة محمد السمهوري وزملائه، دار عالم المعرفة،
- رودي بارت، الدراسات العربية والاسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م.

سوفرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى،
ترجمة رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية،
٢٠٠٦ م.

سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي،
تحقيق محمد شرف، دار النهضة العربية، ١٩٨١ م.

شلومو جويتاين، جولدسيهير: أبو الدراسات الإسلامية،
مجلة الكاتب المصري، ١٩٤٦ م. معاد نشره كملحق للترجمة
العربية لكتاب جولدسيهير «دراسات محمدية» ترجمة الصديق نصر،
مركز العالم الإسلامي للدراسة الاستشراق.

عبد الرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر
الجاهلي، ترجمها عن الألمانية والإنكليزية والفرنسية: عبد الرحمن
بدوي، دار العلم للملائين، الطبعة الأولى، ١٩٧٩ م.

غادامير، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي صالح،
دار أوبيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧ م.

فان إس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث
للهجرة، ترجمة د. سالمة صالح، منشورات الجمل، ٢٠٠٨ م.
---، عبد الجهني، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق،
القسم الأول من البحث: أبريل ١٩٧٨ م، المجلد (٥٣) الجزء (٢)
ص (٢٧٩)؛ والقسم الثاني من البحث: يوليو ١٩٧٨ م، المجلد
(٥٣) الجزء (٣) ص (٥٢٧).

فكتور سحاب، إيلاف قريش، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ م.

فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨ م.

كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه فارس وزميله، دار العلم للملائين.

كارل هيرش بكر، تراث الأوائل في الشرق والغرب، بحث منشور ضمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥ م.

كراتشكوفסקי، زيدان، فقرة منشورة في: دائرة المعارف الإسلامية «الاستشرافية»، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة إبراهيم خورشيد وزملائه، مركز الشارقة.

---، مع المخطوطات العربية: صفحات من الذكريات عن الكتب والنشر، ترجمة محمد منير مرسي، دار النهضة، ١٩٦٩ م.

مونتغمري وات، القضاة والقدر، ترجمة د. عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨ م.

تلليتو، نظرات في علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، منشور ضمن: المتنقى من دراسات المستشرقين، جمعها وترجمها صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد.

نولدكة، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر وزملائه، مؤسسة

- كونراد-أدناور، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م.
- نيكلسون، التصوف، منشور ضمن كتاب: تراث الإسلام، بإشراف توماس آرنولد، ترجمة جرجيس فتح الله، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٧٢ م.
- هارولد موتسيكي، بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكة حتى متتصف القرن الثاني، ترجمة د. خير الدين عبد الهادي، دار الشائر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠ م.
- هامتون جب، المجتمع الإسلامي والغرب، ترجمة عبد المجيد القسيسي، دار المدى، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.
- هانز شيدر، روح الحضارة العربية، ترجمة بدوي، ١٩٤٩ م.
- هنري كوربيان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصیر مروة وحسن قيسيسي، دار عویدات، ٢٠٠٤ م.
- ولتر باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة عبد العزيز عبد الحق، دار الهلال، ١٩٥٨ م.
- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة عمر العالم، دار المدار، الطبعة الثانية، ٢٠٠١ م.

د- المراجع الأجنبية

Ali M., *Islamic Liberalism in Southeast Asia*, Oxford Islamic Studies Online, Apr 2012.

Asad T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, JHU Press, 1993.

--- *The Idea of an Anthropology of Islam*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University Press, 1986

--- *On Suicide Bombing*, CUP, 2007

Austin D., *Symbols and Culture: Some Philosophical Assumptions in the Work of Clifford Geertz*, Social Analysis, No. 3, 1979

Berg H., *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Psychology Press, 2000

Bosworth E., *Martin Hinds 1941-1988*, British Society for Middle Eastern Studies, Vol. 16, No. 1 (1989)

Burke E., *France and the Classical Sociology of Islam, 1798-1962*, The Journal of North African Studies, Vol. 12, No. 4, (2007)

Cook M., *Early Muslim Dogma: A Source-critical Study*, Cambridge University Press, 1981

- Cooperson M., *Classical Arabic Biography*, Cambridge University Press, 2000.
- *Two Abbasid Trials*, Al-Qantara 22, (2001).
- Corbin H., 'PostScriptum biographique à un entretien philosophique', in *Henry Corbin*, éditeur Christian Jambet, Paris, 1981
- *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, Kegan Paul International, 1983
- Crone P., *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Gorgias Press LLC, 2004
- What do We Actually Know About Mohammed?, In --- OpenDemocracy.net, 2006.
- & Cook M., *Hagarism: The Making of the Islamic World*, CUP Archive, 1977
- *Ninth-Century Muslim Anarchists*, Past and Present, No. 167 (2000)
- Davis J., An interview with Ernest Gellner', Current Anthropology, 1991, 32: 1
- Eskridge W. & Frickey P., *Statutory Interpretation as Practical Reasoning*, Stanford Law Review, 32I (1989-1990)
- Gabrieli F., *Al-Ma'mun e gli 'Alidi*, Leipzig, 1929.
- Geertz C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, 1973
- *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, 1971
- Gellner E., *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1983
- Gibson D., *Quranic Geography*, Independent Scholars Press, 2011.
- Gimaret D., *F. Gad'ān: al-Mihna, Baḥt fī gadalīyyat al-dīn wal-siyāsi fī l-Islām*, Bulletin Critique des Annales Islamologiques 8 (1991)

- Goldziher I.**, *Muslim Studies*, trans. Stern S. & Barber C., Aldine Publishing Company, 1966
- Gombrich E.**, In Search of Cultural History, in *Ideals and Idols: Essays on Values in History and in Art*, Phaidon, 1979
- Halliday F.**, *Arabia Without Sultans*, Penguin, 1974
- 'Orientalism' and Its Critics, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 20, No. 2 (1993)
- Horten M.**, *Die philosophischen Ansichten von Rāzi und Tusi*, P. Hanstein, 1910.
- Hurvitz N.**, Who is the accused? The interrogation of Ahmad ibn Hanbal, Al-Qantara 22 (2001)
- Jadaane F.**, Étude sur la création de la parole divine selon le mu'tazilite 'Abd al-Jabbār à travers son ouvrage *Al-mughni*.
- L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane.
- Johns J.**, 'Archaeology and the Early History of Islam', in Yoffee N. & Crowell B.(eds.), *Excavating Asian History: Interdisciplinary Studies in Archaeology and History*, University of Arizona Press, 2006
- Keskin T.** (ed), *The Sociology of Islam: Secularism, Economy and Politics*, Ithaca Press, 2012
- Lipidus I.**, Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society, International Journal of Middle East Studies, 6 (1975).
- Lammens H.**, *Islam: Beliefs and institutions*, trnas. Ross, 1929
- MacDonald D.**, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribner's Sons, 1903.
- Patton's Ahmed ibn Hanbal and the Mihna, The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. 14, No. 3 (Apr., 1898)

Madelung W., *The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran*, in: *Orientalia Hispanica*, vol. I (1974)

Neuwirth A. & Pfletsch A. (ed), *Crisis and memory in Islamic societies*, Ergon, 2001

Orcel M., *L'invention de l'islam: Enquête historique sur les origines*, Perrin, Paris, 2012.

Palmer R., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, 1969

Patton W., *Ahmed Ibn Hanbal and The Mihrab*, Brill, 1897.

Reynolds W., *Practical Guide to Statutory Interpretation Today*, West Virginia Law Review, 927 (1991-1992),

Renan E., *The Future of Science: Ideas of 1848*, trans. Alfred Vandam & C.B. Pitman, Chapman and Hall, 1891

--- *Lecture on the position of the Semitic nations in the history of civilization*, London, 1862.

--- *Studies of Religious History and Criticism*, trans. Frothingham, Carleton, 1864,

Saint John Of Damascus, *The fount of Knowledge*, Fathers of the Church, 1958

Schacht J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1967

Shedd W., *Islam and the Oriental Churches: Their Historical Relations*, Gorgias Press LLC, 1904

Sherman B., 'Hermeneutics in Law', *Modern Law Review*, 51(1988)

Sivers P., *The Islamic Origins Debate Goes Public*, *History Compass*, No.1 (2003).

- Sourdel D., *La politique religieuse du Calife 'Abbaside al-Ma'mûn*, REI 30, 1962
- Sprenger A., *The Life of Mohammad: From Original Sources*, Presbyterian Mission Press, 1851
- Thiselton A., *The Hermeneutics of Doctrine*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007
- Vajda G., *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici*, by Josef van Ess, Arabica, T. 14, Fasc. 3 (Oct., 1967)
- Fehmi Jadaane, *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Revue de L'histoire des Religions, tome 177 no 2 (1970)
- Van Ess J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Walter de Gruyter, 1992
- *The Flowering of Muslim Theology*, Harvard University Press, 2006.
- *The Making Of Islam*, Times Literary Supplement, (Sep. 8, 1978).
- *Ibn Kullab und die Mihna*, Oriens 18-19, 1965-1966.
- Dirär b. 'Amr und die "Cahmiya". Biographie einer vergessenen Schule, Der Islam, 43 (1967): 241-279; 44 (1968): 1-70
- *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici*, Franz Steiner, 1966
- *Une Lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paul Geuthner, 1984
- *Un sermon du Mu'tazilite Murdar*, Arabica, T. 30, Fasc. 2 (1983)
- *Les Qadarites et la Gailâniya de Yazid III*, Studia Islamica, No. 31 (1970)
- *Political Ideas in Early Islamic Religious Thought*, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 28, (2001)

--- 'Abu l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote', in: Michael E. Marmura (ed), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, SUNY Press, 1984

--- 'From Wellhausen to Becker The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies', in Kerr M. (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and its Problems*, Undena Publications, 1980.

Von Kremer A., *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868

Waardenburg J., "Mustashrikun", art in EI², Brill, 1993

Watt W. M., *The formative period of islamic thought*, Edinburgh University, 1973.

--- *The Political Attitudes of the Mu'tazilah*, Journal of the Royal Asiatic Society, Vol. 95, (1963)

Walther W., Zaydan, Djurdji, art in EI², 2002, Brill.

Wolf E., *Europe and the People Without History*, University of California Press, 1982

Zubaida S., *Islam: the People and the State*, I.B.Tauris, 1993

--- *Is there a Muslim Society? Ernest Gellner's sociology of Islam*, Economy and Society, 24: 2 (1995).

--- *Law and Power in the Islamic World*, I.B.Tauris, 2005