جـــــامعة وهران –السانيا

كلية العلـــــــوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

رسالة دكتوراه في الفلسفة

سؤال التسامح في السياق الإسلامي

من خلال قراءة نقدية لخطاب كتّاب المقالات القدامى

إعداد الطالب: **المستاري جيلالي**

إشراف: **د. حمادى أنور**

لجنة المناقشة:

عبد اللاوي محمد	أستاذ	رئيسا	جامعة وهران
حمادى أنور	أستاذ محاضر – أ-	مشرفا و مقرّرا	جامعة وهران
بوعرفة عبد القادر	أستاذ	مناقشا	جامعة وهران
عمار جيدل	أستاذ محاضر – أ-	مناقشا	جامعة الجزائر
عمارة ناصر	أستاذ محاضر – أ-	مناقشا	جامعة مستغانم
بومنير كمال	أستاذ محاضر – أ-	مناقشا	جامعة الجزائر

السنة الجامعية 2011- 2012

إهداء

إلى والديّ،

إلى زوجتي وقرّتي عينيّ نهى وآلاء،

إلى عمّي الذي غرس قيما في هذا الجسد،

إلى كلّ متسامح في هذا العالم...

...

شكر

شكر خاص إلى الأستاذ المشرف العالم والإنسان،
الدكتور أنور حسين حمادى.

شكر خاص إلى كل أستاذ علّمني حرفا أو وجّهني
بكلمة.

شكر إلى كلّ أصدقائي بمركز البحث في
الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية وأخصّ بالذكر فؤاد
ومصطفى وعبد الوهاب وبلقاسم .

فهرس

مقدمة عامة 5

الفصل الأول : التسامح، المفهوم ودلالات الانقسام الديني 29

المبحث الأول: التسامح والتباس الدلالة اللغوية 30

المبحث الثاني: معنى التسامح والتباس العلاقة بين الخطاب الديني والخطاب الفلسفي 41

المبحث الثالث: التسامح ومسألة الانقسام الديني من خلال موقفي القدّيس توما الأكويني وجون لوك 50

القديس توما الأكويني والموقف من الهرطقة 51

جون لوك، مفهوم التسامح ومسألة الفصل بين الديني والسياسي 58

الفصل الثاني: النقاش حول مفهوم التسامح في الفكر العربي الإسلامي الحديث 66

المبحث الأول: التسامح موضوعا للمناظرات بين رواد الإصلاح والنهضة في الفكر العربي الإسلامي الحديث 70

الأفغاني مدافعا عن اللاتسامح الديني في السياق الإسلامي 70

فرح أنطون والشيخ محمّد عبده : مناظرة حول مكانة التسامح في التراث 80

المبحث الثاني: أطروحتي الجابري وأركون حول معنى التسامح في التراث وأهمية خطاب كتّاب المقالات 105

أطروحة محمد أركون، سؤال التسامح واستراتيجية التأصيل 105

أطروحة الجابري، التسامح وإمكانية تبيئة المفهوم بمعناه الحديث 117

الجابري متحّدثا عن رهانات خطاب كتّاب المقالات القدامى 127

الفصل الثالث: إشكالية التسامح ومعنى الاختلاف في خطاب كتّاب المقالات القدامى 135
المبحث الأول: تسمية "كتّاب المقالات" وأهمّ المصنّفات حول الفرق والملل والنحل 136
المبحث الثاني: معنى الاختلاف عند كتّاب المقالات من خلال منهجية تصنيف الفرق والأديان 146
المبحث الثالث: معنى الاختلاف عند كتّاب المقالات من خلال الموقف من التصوّف و الفلسفة 175
حول مكانة الخطاب الصوفي داخل خطاب كتّاب المقالات 176
حول مكانة الفلسفة في خطاب كتّاب المقالات القدامى 187

الفصل الرابع: التكوّن المعرفي والسياسي لمعنى الفرقة الناجية والتأسيس لمفهوم اللاتسامح عند كتّاب المقالات القدامى 207
المبحث الأول: مركزية حديث الافتراق وتبرير خطاب اللاتسامح 208
المبحث الثاني: مسألة الإمامة في خطاب "كتّاب المقالات": من الاختلاف السياسي إلى الانقسام الدّيني 226
المبحث الثالث: معنى أمّة الإسلام ومسألة الجماعة والفرقة عند كتّاب المقالات 234

الخاتمة 247
قائمة المصادر و المراجع 256

مقدمة عامة

يمثّل التسامح في الفلسفة الدينية والفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق مفهوما مركزيا للتفكير في أسئلة الهوية والغيرية وحقوق الإنسان والديمقراطية بالإضافة إلى مسائل التعددية الدينية، عالمية القيم واحترام الاختلافات الثقافية. يتعرّض هذا المفهوم لكثير من النقد بحكم التباس معناه وهشاشته في كثير من الأحيان، ولذلك تحاول كثير من النقاشات الفلسفية والأخلاقية و حتّى القانونية المعاصرة أن تتناول هذه الصعوبات بالدراسة والتحليل. يعدّ سؤال التسامح من الأسئلة التي لها راهنيتها في النقاشات النظرية متعددة المجالات والحقول المعرفية بحكم التحوّلات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي يمرّ بها العالم. لا يتعلّق الأمر بثقافات وسياقات بعينيها بل يتعلّق بكل الثقافات الراهنة، بما في ذلك الثقافة السائدة في المجتمعات الإسلامية فمن الذي لا يشعر اليوم بالحاجة إلى إعادة التفكير جذريا بمسألة التسامح في السياق الإسلامي؟

إن ما حدث وما يحدث في العالم العربي والإسلامي اليوم من حِراك في الفضاءات العمومية يدفع إلى مناقشة المسائل بشكل مختلف كلية وإعادة الأشكلة التاريخية والفلسفية لبعض الموضوعات المركزية في التراث الإسلامي بما في ذلك موضوع التسامح. ولا يمكن أن نضع هذا الموضوع على مسافة نقدية لمعرفة جينيالوجيته ومستوياته ما لم نأخذ بعين الاعتبار الوضع الثقافي والوضع الاجتماعي والمناخ الإيديولوجي المتشنج والمشحون الذي يسود هذا السياق الإسلامي اليوم.

وإذا كان انبثاق مفهوم التسامح، بالمعنى الحديث للكلمة، يرتبط فلسفيا وتاريخيا بعصور النهضة والأنوار في أوروبا، ويطرح نفسه في سياق موضوعات حديثة كمفهوم الإنسان ومعاني الديمقراطية والمواطنة وحقوق الإنسان وإشكاليات

وثنائيات لها تاريخها كالسلطوي والمعرفي، الإلهي والتاريخي، الديني والإيديولوجي وغيرها إلاّ أن ذلك لا ينفي إعادة التفكير فيه وأشكلته من خلال سياقات ثقافية ودينية وتاريخية مختلفة، لأنه لا يشكّل حقيقة مفارقة نناقش حضورها أو غيابها، بل هو موضوع له واقعيته الاجتماعية، يرتبط بشروط تاريخية وبممارسات لها حضورها ومنطوقها في الخطابات والنصوص ولها حجبها وتغييبها أيضا. إنّ التفكير في سؤال التسامح لا يتعلق بمجال اجتماعي أو سياق تاريخي أو جغرافي، إنه يتعلّق بتجربة جماعية لها شروط ظهورها وأسباب ضمورها، إنه يتعلق ببنية شمولية مركبة، أي بنص له سياقه وطبقاته، الأمر الذي يقتضي من الباحث نقدا أركيولوجيا وتحليلا فلسفيا يأخذ بعين الاعتبار المعطيات الاجتماعية والتاريخية للتجربة الجماعية بما يساعد على ولوج أغوار النص وكشف نظام بنائه وفتح إمكانات جديدة حول موضوعاته.

نتصور أن سؤال التسامح واللاتسامح من الأسئلة التي لا يمكن استنفاذها فهي معقدة وحاضرة ومتكررة في كل نظام معرفي وسياق تاريخي واجتماعي، وبالتالي يجدر بنا القول أنه من الأهمية بمكان الاتجاه نحو محاولة استعادة هذه المفاهيم وتناولها تناولا نقديا في مختلف النصوص التراثية من أجل صياغة أسئلة جديدة، لأن اتخاذ هذه المسافة النقدية، إضافة إلى بعدها التاريخي، فإنها تحمل فاعلية نقدية أركيولوجية ترمي بتعبير علي حرب إلى الكشف والتعرية والفضح، كشف آليات السيطرة وعلاقات القوة، تعرية وجوه التقديس والتنزيه والأسطرة للأفعال البشرية الدنيوية، وفضح الإستراتيجيات التي يتستر عليها ووراءها الفاعلون الاجتماعيون في التاريخ.

هناك العديد من مداخل والمستويات المختلفة من الناحية المنهجية لمناقشة إشكالية التسامح واللاتسامح في السياق الإسلامي من خلال تراث الأمس أو راهن التحوّلات المعرفية والاجتماعية اليوم. تناولت تلك المداخل عديد الدراسات

الفلسفية والدينية السياسية والاجتماعية والقانونية حسب علاقة المدخل المنهجي بالحقل المعرفي، حيث نجد الدراسات الدينية من جهة والدراسات التاريخية والسياسية والاجتماعية والأنثروبولوجية والقانونية من جهة ثانية، إضافة إلى كلّ ذلك الدراسات الفلسفية التي انطلقت من المدوّنات التراثية أو من الأحداث الراهنة لتتساءل وتناقش المعنى السائد حول مفهوم التسامح فلسفيا في سياق تطوره التاريخي ورهانات حاضره. ومن أهم تلك المداخل التي يمكن تفكير التسامح واللاتسامح من خلالها نستطيع الإشارة إلى ما يلي :

أولا، التفكير في الموضوع انطلاقا من مناقشة الموقف من الآخر المختلف دينيا أو موضوع الاختلاف والنزعة الإنسانية داخل الفكر الديني الإسلامي، سواء كان ذلك من خلال النصوص المؤسّسة قرآنية كانت أو نبوية أو من خلال النصوص المجاورة لها كالنصوص الفقهية أو الكلامية أو التاريخية أو العلمية أو الفلسفية أو الصوفية أو نصوص الأدب الأخلاقي كنصوص الأخلاق أو الرحلة أو الصداقة أو الحب. ومن أمثلة الدراسات الفلسفية التي يمكن تصنيفها ضمن هذا المسار التحليلي دراسات محمد أركون حول النزعة الإنسانية في الفكر العربي[1]، دراسات حسن حنفي خاصة ما تعلق منها ببحثه الموسوم " تعصب/تسامح" في الكتاب الجماعي" أضواء على التعصّب"[2]، إضافة إلى دراسات آلان دي ليبيرا حول تاريخ الفلسفة في الأندلس[3] التي أشار من خلالها إلى مساهمة مفكري ديانات الكتاب أي المسلمين والمسيحيين واليهود في شرح وتداول الفلسفة اليونانية وبالخصوص جهود ابن رشد في التمييز بين الإيمان والمعرفة وأثر كل ذلك على التأسيس لقيم التسامح والتعايش ولو نسبيا.

[1] أركون، محمد، النزعة الإنسانية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.
[2] مجموعة مؤلفين، أضواء على التعصب، دار أمواج، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص171.
[3] أنظر على سبيل مثال :
De Libera, A. *Penser au Moyen Age*, Paris, éditions Seuil, 1997.

ثانيا، التفكير في الموضوع من خلال العمل على النصوص الدينية سواء كانت مؤسّسة أو مجاورة لها، والتي تناولت موضوع العلاقة بين مفاهيم الأغلبية والأقلية في السياق الإسلامي وخاصة الموقف من أهل الذمة وما يرتبط به من مفاهيم دينية وسياسية مثل معاني "دار الإسلام" و"دار الكفر" وعلاقة ذلك بالمفاهيم الحديثة المرتبطة بإشكالية التسامح من الناحية القانونية والسياسية كمفاهيم المواطنة ومكانة الأقليات والمجموعات الدينية بالخصوص في الفضاء العمومي بمعناه الحديث. يفتح هذا المجال الباب أمام مناقشة الإمكانيات المعرفية لاستعادة مثل تلك المفاهيم أو رصد مدى فعّاليتها الدينية أو الأيدولوجية إيجابا أو سلبا في الثقافة السائدة في عالم اليوم.

نشير هنا على سبيل المثال لا الحصر إلى أطروحة مكرم عباس في الفلسفة السياسية بعنوان: " الإسلام والسياسة في العصر الكلاسيكي"[4] التي أفرد فيها فصولا حول مكانة أهل الذمة من خلال النصوص الفقهية–السياسية التي كان يطلق عليها في التراث اسم كتب "الأحكام السلطانية" أو كتب " مناصحة الملوك". كما نشير أيضا إلى دراسة بيف شارل زاركا و سينثيا فلوري حول " التسامح الصعب"[5] التي أفردا فيها قسما خاصا حول استمرار فعّالية الثقافة الإسلامية اليوم وخاصة موقف تراثها من أهل الذمة وكيف شكّل ذلك في نظرهما تناقضا بين قيم الثقافة الإسلامية وقيم التسامح و أجّج وبرّر خطاب صدام الحضارات. وقد انتهت الدراسة إلى بعض النتائج والأحكام المتسرّعة في نظرنا عندما اعتبرت أنّ فقهاء الإسلام هم أول من نادى بصدام الحضارات باعتمادهم قديما و حديثا مفاهيم مثل "دار الإسلام" و "دار الحرب"، وفي ذلك تقسيم للعالم وفق منطق ديني إلى أماكن للتسامح والسلام وهي التي تجمع المسلمين فيما بينهم، وأماكن للعنف و الحرب

[4] Abbès,M. *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, 1ère édition, 2009.
[5] Zarka, Y. C. et Cynthia, F. *Difficile tolérance*. Paris, PUF, 2004

واللاتسامح وهي الأماكن التي تجمع المسلمين بغيرهم من الأمم و الثقافات الأخرى.

ثالثا، مناقشة موضوع التسامح واللاتسامح من خلال إشكالية العلاقة بين الموقف الديني والموقف العقلاني أو الفلسفي أو بتعبير آخر إشكالية العلاقة بين "علوم الإسلام" و"علوم الأوائل"، حيث تصبح مسألة مكانة العقل في التراث الديني موضوعا للتفكير والمساءلة وإعادة البناء. وقد كان هذا الموضوع مدخلا للمناظرة الشهيرة في الفكر العربي الإسلامي الحديث بين فرح أنطون والشيخ محمد عبده. يمكن أن يكون الجابري مثالا آخر في هذا النموذج، ويتعلق الأمر بمشروعه حول نقد العقل العربي وخاصة دراساته حول فكر ابن رشد ومفهوم العدل عنده ومن خلاله العلاقة بين الموقف الديني والموقف الإنساني وقد لخّص بعض تلك المواقف في علاقتها بمفهوم التسامح في فصل خاص من كتابه "قضايا في الفكر المعاصر"[6].

ولدينا أيضا دراسات طه عبد الرحمن[7] خاصة ما تعلق منها بمكانة العقل الفلسفي داخل الخطاب الديني، ومن خلالها مناقشته لموضوع التسامح بين الرؤية الدينية والخطابات السائدة اليوم وخاصة مواثيق حقوق الإنسان والمواطن التي تستند عليها المؤسسات الدولية في تقييم المواقف والممارسات السياسية في العالم الراهن. إضافة إلى ذلك نجد الكتابات النقدية لعلي حرب ومنها على سبيل المثال

[6] الجابري، محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.

[7] أنظر حول مناقشته للتسامح، عبد الرحمن، طه، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2009، ص ص 133- 161

دراسته حول الإنسان الأدني والعلاقات بين العقل والنص وبين المركزي والهامشي[8].

رابعا، التفكير في إشكالية التسامح واللاتسامح أيضا من خلال تحليل فلسفي لمسألة العلاقة بين الأقلية والأغلبية والتقابل بين مفهومين داخل المنظومة الفقهية والعقائدية والسياسية الإسلامية هما " دار الإسلام" و"دار الكفر" لكن من زاوية مغايرة ألا وهي وضعية المسلمين كأقلية في الوسط المسيحي مثل وضعية المورسكيين في إسبانيا بعد سقوط غرناطة. من أمثلة الدراسات حول هذا الموضوع دراسة المفكر المغربي علي أومليل من خلال كتابه "في شرعية الاختلاف"[9] والذي خصّص فيه فصلا كاملا عن تحليل فلسفي لهذه الوضعية الجديدة بالنسبة للكتابات الدينية وخاصة الفقهية منها وهي وضعية تشابه نسبيا وضعية الأقليات الإسلامية في الوسط الأوربي أو الأمريكي اليوم.

خامسا، يمكن تناول موضوع التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي انطلاقا من إشكالية الدولة ومن خلال مسألة العلاقة بين الديني والسياسي في الكتابات الدينية والفلسفية. وقد شغلت هذه الزاوية من التحليل مساحة واسعة في مشاريع نقد التراث مثل كتاب "العقل السياسي العربي"[10] للجابري، إضافة إلى دراسات أخرى كثيرة في هذا المجال مثل دراسة عبد المجيد شرفي حول "الإسلام بين الرسالة والتاريخ"[11]، كتاب هشام جعيط الموسوم "الفتنة، جدلية الدين والسياسة

[8] أنظر في هذا السياق، حرب، الانسان الادنى – امراض الدين واعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، الطبعة الاولى، 2005

[9] أومليل، علي، في شرعية الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2005.

[10] الجابري، محمد عابد ، العقل السياسي العربي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط2000،5.

[11] شرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.

في الإسلام المبكر"[12]، كتاب طه حسين الموسوم "الفتنة الكبرى"[13] (ج1،ج2)، دراسة مكرم عباس حول "الإسلام والسياسة في العصر الكلاسيكي" التي ذكرت آنفا، دراسة برنارد لويس حول " لغة السياسة في الإسلام"[14]، دراسة إمام عبد الفتاح إمام حول " الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم"[15] و دراسة إبراهيم حركات حول "المجتمع الإسلامي والسلطة في العصر الوسيط"[16].

سادسا، التفكير في موضوع التسامح في السياق الإسلامي من خلال مناقشة فلسفية لمكانة المثقف في التراث وإعادة طرح مسألة حدود الحرية الفكرية في سياق يحكمه الخطاب الديني ويطبع كل مؤسساته القائمة سواء كانت سياسية أو دينية. يمكن أن تكون دراسة الجابري حول "المثقفون في الحضارة العربية"[17] أو الدراسة التاريخية لجاك لوغوف حول "المثقفون في العصر الوسيط"[18] نموذجا لمثل هذا المدخل المنهجي. كما تناول الموضوع نفسه جوزيف فان إيس في دراسته السوسيوتاريخية لعلم الكلام الموسومة ""علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة"[19]، ومن الأمثلة التي عرضها مقارنته بين نموذجين من ردود فعل المؤسسات السياسية أو الدينية أو القضائية السائدة اتجاه المثقف رغم الاختلاف في الفترة الزمنية. يتعلّق الأمر عنده بمحنة الفقيه السنّي ابن مالج الذي

---

[12] جعيط، هشام، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة، 2000.

[13] تناول طه حسين في الجزء الأول من كتابه الفتنة الكبرى تاريخ حكم الخليفة عثمان وأطلق على الجزء الثاني عنوان " علي وبنوه"، أنظر على سبيل الحصر: حسين، طه، الفتنة الكبرى ج2 –علي وبنوه-، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة عشرة، 1999.

[14] لويس، برنارد، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة: ابراهيم شتا، دار قرطبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1993.

[15] إمام، عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د-ط، 2001.

[16] إبراهيم حركات، المجتمع الإسلامي و السلطة في العصر الوسيط، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998.

[17] الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2008.

[18] Le Goff, J. *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1985.

[19] صدرت أول ترجمة للجزء الأول فقط من هذه الدراسة المنشورة باللغة الألمانية من طرف الباحثة العراقية سالمة صالح ، أنظر فان إيس، جوزيف، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة: صالح، سالمة، منشورات الجمل، ألمانيا، 2008

أرغم على تطليق زوجته بسبب رفضه للنظرية المعتزلية حول "خلق القرآن" من قبل محكمة شبيهة إلى حدّ ما بتلك التي قضت في وقتنا الحاضر بتطليق زوجة المفكّر المصري نصر حامد أبو زيد. فرغم الفاصل الزمني بين الحادثتين إلّا أن مبدأ التكفير والموقف من مسألة البدعة أو الابتداع يبقى هو نفسه وبالبِنية ذاتها وهو ما يؤكّد أهمية دراسة مبدأ التكفير اليوم بحكم استمرارية فعّاليته كأحد أشكال تبرير المواقف اللامتسامحة في السياق الإسلامي.

وقد أشار الجابري في دراسته إلى نموذجين من المثقفين في التراث الإسلامي تعرّض كلاهما إلى عنف السلطة السياسية القائمة التي تستخدم حُجّة الدين أحيانا وحُجّة العقل أحيانا أخرى بشكل أداتي من أجل الحدّ من حرية المثقف وسلبه حقّ الكلام أو الكتابة أو التفكير بل والتنكيل به أحيانا لأغراض نفعية سياسية آنية. يتعلق الأمر عنده بمحنة مثقف ديني هو الفقيه ابن حنبل ومثقف عقلاني هو ابن رشد. كما تناول في السياق نفسه مواقف بعض النخب في التراث الإسلامي من مفهوم التسامح[20] بالمعنى الذي يفترض أنّه استُخدِم في تلك الفترة الزمنية وهو المعنى المرتبط بمناقشة تعريف "الإيمان" وتمييزه عن "العمل" حيث تحدّث عن نموذجين هما الفقيه أبو حنيفة النعمان من جهة وفرقة المرجئة من جهة ثانية.

سابعا، كما يمكن أيضا أن يكون المدخل المنهجي لمناقشة موضوع التسامح واللاتسامح في السياق الإسلامي، وهو ما كان موضوعا لاختيارنا في هذه الرسالة، هو تحليل مسألة الاختلاف أو بالأحرى الانشقاق الديني ودلالاته السياسية ونتائجه من الناحية المعرفية من خلال تحليل مفاهيمي لمعاني البدعة أو الابتداع ، الزندقة أو الهوى، الخروج عن الدين أو الأمة أو الجماعة أو الفرقة. يُمكّننا ذلك

[20] الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، ص ص 43-48.

التحليل من مناقشة فلسفية لمسألة التكوّن المعرفي والسياسي لمعنى الأرثوذكسية أو خطاب الدين الصحيح أو ما يطلق عليه في نصوص كتّاب المقالات القدامى بلفظ الفرقة الناجية.

ومن أهم النصوص التي تساعد على تحليل هذه المسألة في التراث الإسلامي هي النصوص الكلامية بشكل عام ونصوص كتّاب المقالات القدامى بشكل خاص. نعني بذلك تلك الكتابات التي أسّست معرفيا لتاريخ الانشقاق داخل الدين والموقف منه دينيا ومعرفيا وسياسيا عندما فصّلت في تاريخ نشأة الفرق الدينية والسياسية وقامت بتصنيفها وفق معايير مسبقة منطلقها في ذلك الدفاع عن خطاب الدين الواحد والفرقة الواحدة. ومن الأمثلة على تلك النصوص كتاب "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"[21] لأبي الحسن الأشعري، " الفرق بين الفرق"[22] لعبد القاهر البغدادي، "فرق الشيعة"[23] للحسن بن موسى النوبختي وسعد بن عبد الله القُمّي، "الفِصل في الملل والأهواء والنحل"[24] لعلي بن محمد بن حزم و كتاب "الملل والنحل"[25] لمحمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني.

هناك العديد من الدراسات التي تناولت هذا الموضوع من خلال مقاربتين أساسيتين المقاربة التاريخية والمقاربة الفلسفية. تعدّ الموسوعة العلمية "علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة" بأجزائها الستّة التي سبقت الإشارة

---

[21] الأشعري، الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق وتصحيح: هلموت ريتر، النشرات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية، دار النشر كلاوتس شقارتس فرلاغ، برلين ، إشراف المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت ، الطبعة الرابعة ، 2005.

[22] البغدادي ، عبد القاهر، الفرق بين الفرق ، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث، القاهرة ، د-ط ، د-ت.

[23] النوبختي، الحسن بن موسى ، والقمّي ، سعد بن عبد الله ، فرق الشيعة، تحقيق وتصحيح وتقديم: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد ، القاهرة ، الطبعة الأولى سنة 1992.

[24] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ج2، ج3، تحقيق : أحمد السيد سيد أحمد علي، المكتبة التوفيقية، القاهرة ، الطبعة الأولى ، سنة 2003.

[25] الشهرستاني ، في الملل والنحل، تحقيق وتعديل: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، د-ط، سنة2008.

إليها من أهم الأعمال التي أنجزها المستشرق الألماني جوزيف فان إيس حول تاريخ التفكير الديني والاجتماعي والسياسي في القرنين الثاني والثالث الهجري. كما يمكن تصنيفها ضمن الدراسات الأساسية التي استطاعت أن تناقش أهمّ الرهانات الاجتماعية والسياسية للمقدّمات الرئيسية والخطابات المؤسّسة للفرق الكلامية المختلفة في التراث الإسلامي، ومن خلالها تاريخ العلاقة بين الإنسان والله من جهة، وبين العقيدة والسياسة من جهة ثانية. وقد اعتمدنا في هذا الإطار على هذه الدراسة من خلال عدد من المحاضرات التي ألقاها جوزيف فان إيس في بعض الجامعات المغربية حولها، وقد ترجمها وجمعها عبد المجيد الصغير ونشرها تحت عنوان "بدايات الفكر الإسلامي، الأنساق والأبعاد"[26]. وقد تطرّق فان إيس في هذه المحاضرات بكثير من العمق الفلسفي إلى إشكالية الانقسام الديني والعلاقة بين نص الفرقة الناجية وتطوّر الأحداث السياسية بعد حدث الفتنة أو الخلاف الأكبر بتعبير هشام جعيط.

نتصوّر أيضا أنّ هناك عدد من الدراسات التي تطرّقت لموضوع الاختلاف أو الانشقاق الديني انطلاقا من النصوص الكلامية عموما ونصوص كتّاب المقالات القدامى خصوصا، وبناء على مقاربة فلسفية أو تحمل على الأقل بعض عناصر هذه المقاربة. ومن بين أهم تلك الدراسات، بناء على ما استطعنا رصده وجمعه، نجد دراسة اغناتس غولدتسيهرIgnaz Goldzeieher الموسومة "العقيدة والشريعة في الإسلام"[27] حيث خصّص فصلا كاملا حول الفرق الدينية والسياسية مشيرا إلى الرهانات السياسية والتاريخية التي أفرزت خطابات كثير من تلك الفرق. ويمكن

[26] فان إيس، يوسف، بدايات الفكر الإسلامي، الأنساق والأبعاد، ترجمة: عبد المجيد الصغير، منشورات الفنك، الدار البيضاء(المغرب)، د-ط، 2000.

[27] غولدتسيهر، اغناتس، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى ، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص ص 245-330.

أن تكون دراسة ألفرد بل التاريخية حول الطوائف والمذاهب في الشمال الإفريقي[28] إضافة أيضا في هذا المجال.

نجد أيضا دراسات عبد الرحمن بدوي، ومنها على سبيل المثال كتبه الثلاثة التالية: كتاب "من تاريخ الإلحاد في الإسلام"[29] الذي تطرق فيه إلى مفهوم الزندقة وتاريخ تكوّنها وتطوّر معناها وبعض الشخصيات العلمية التي وُصفت أو اتهمت بالزندقة في التراث الإسلامي، كتاب "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين"[30] الذي تناول في قسم منه ما أسماه "موقف أهل السنّة من علوم الأوائل" مثيرا بذلك إشكالية العلاقة بين "علوم الإسلام" و"علوم الأوائل" كإحدى مداخل النقاش حول مفهوم التسامح من خلال النصوص الكلامية، وأخيرا كتاب "مذاهب الإسلاميين"[31] الذي تناول فيه الآراء العقائدية والسياسية لفرق المعتزلة والأشاعرة والإسماعيلية والقرامطة والنصيرية محاولا تحليل الأفكار الفلسفية لهذه الفرق والسياقات الاجتماعية والسياسية التي أنتجتها. تضمّنت هذه الدراسة فصلا حول فرقة الدروز وتاريخ نشأتها وتطوّر أفكارها الدينية والسياسية، لكن هذا الفصل قد تمّ حذفه من الكتاب بناء على طلب الهيئات الدينية الدرزية في لبنان كما يشير إلى ذلك عبد الرحمن بدوي في مقدّمته بما يحيل إلى ما يمكن أن تمثّله رهانات تناول مثل هذا الموضوع في عصرنا والصعوبات التي يمكن أن تعترض الدارس له في هذا السياق على الرغم من كونه جزءا من ماضي التراث الإسلامي. ومن أمثلة الدراسات كذلك نجد دراسة حسن حنفي حول إعادة بناء

[28] بل،ألفرد، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح الإسلامي حتى اليوم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1987.

[29] بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1993. (صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة 1945).

[30] بدوي، عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د-ط، 1940.

[31] بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، د-ط، 1997.

أصول الدين في كتابه "من العقيدة إلى الثورة"[32]. كما يتعرض الجابري لموضوع النص الكلامي وخطاب الفرق الإسلامية بالخصوص في علاقته بموضوع التسامح في التراث من خلال كتابه "قضايا في الفكر المعاصر" الذي أشرنا إليه سابقا حيث يتطرق إلى أهمية خطاب كل من المرجئة والمعتزلة في التأسيس لقيمة التسامح اليوم، كما نجده في عدد من النصوص الأخيرة التي نشرت في موقعه على الأنترنيت يعود إلى مناقشة المفاهيم التي سادت في التراث الكلامي والسياسي الإسلامي في علاقتها بمفهوم التسامح في العصر الراهن كمسائل "الولاء والبراء"، "دار الحرب ودار الإسلام"، "الردّة والخروج من الدين" و"مفهوم الفرقة الناجية". تطرّق محمد أركون أيضا لموضوع خطاب كتّاب المقالات وعلاقته بمفهوم التسامح والنزعة الإنسانية من جهة ومسألة الأرثوذكسية والعلاقة بين مسألتي حقوق الإنسان وحقوق الله في التراث الإسلامي من جهة ثانية من خلال دراساته حول مفهومي التسامح واللاتسامح في كتابه " قضايا في نقد العقل الديني"[33] ومناقشته لمعاني الأمة والفرقة الناجية والأرثوذكسية في كتابه "الهوامل والشوامل"[34].

نجد أيضا دراسة هيثم الجنابي الموسومة "علم الملل والنحل"[35] وتتضمّن تحليلا فلسفيا لنصوص كتّاب المقالات في محاولة لأشكلة المنطق التقييمي والتقويمي الذي يؤطّر محتوى هذه النصوص أثناء تصنيفها لمختلف الفرق الكلامية الإسلامية من جهة والأديان والمذاهب الفلسفية من جهة أخرى. كما نشير إلى دراسات كل

[32] حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988.
[33] أركون، محمد .قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح ، بيروت، دار الطليعة، 1998.
[34] أركون، محمد، الهوامل والشوامل، حول الإسلام المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2010.
[35] الجنابي، هيثم، علم الملل والنحل، تقاليد المقالات والأحكام في ثقافة الإسلام، مؤسسة عيبال، دمشق، الطبعة الأولى، 1994.

من عبد الحميد الفهري حول "مناهج مصنّفات الملل والفرق والنحل"[36] ودراسة علي أومليل الموسومة "في شرعية الاختلاف" الذي أشرنا إليه آنفا حيث تطرّق في قسم منه إلى موقف كتّاب المقالات القدامى من مسألة الاختلاف الديني والسياسي. هناك أيضا دراسة محمد بوهلال التي نشرت في إطار سلسلة دراسات "الإسلام واحدا ومتعدّدا" التي يشرف عليها عبد المجيد شرفي، والموسومة "إسلام المتكلمين"[37] وقد تناولت في فصل منها بالتحليل والمناقشة مفهوم الفِرقة وعلاقته بمعنى الفُرقة داخل نصوص كتّاب المقالات القدامى وأثر كل ذلك على معاني الوحدة والانقسام داخل ما أسماه بالكلام السياسي والكلام المعرفي.

كما نجد أيضا دراسات أخرى تتناول الموضوع من زوايا مختلفة مثل كتاب ابراهيم محمود الموسوم: "الفتنة المقدّسة، عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية"[38]، الدراستين لرضوان السيد الموسومتين "مفاهيم الجماعات في الإسلام"[39] و"الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي الإسلامي"[40]، كتاب محمد ابراهيم الفيومي حول "الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي"[41]، كتاب "بداية الفرق ونهاية الملوك"[42] لمحمد رضا الحكيمي ودراسة محمود صبحي أحمد الموسومة "في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في علم أصول الدين"[43]، كتاب جماعي موسوم: "المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب من التعدد إلى

---

[36] الفهري، عبد الحميد، مناهج مصنّفات الملل والفرق والنحل، دار محمد علي الحامي، تونس، الطبعة الأولى، 1998.

[37] بوهلال، محمد، إسلام المتكلمين، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.

[38] محمود، إبراهيم، الفتنة المقدّسة، عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية، دار رياض الريّس للكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1999.

[39] السيد، رضوان، مفاهيم الجماعات في الإسلام، دار التنوير، بيروت، د-ط، 1984.

[40] السيد، رضوان، الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي الإسلامي، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الخامسة، 2011.

[41] الفيومي، محمد ابراهيم، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.

[42] الحكيمي، محمد رضا، بداية الفرق ونهاية الملوك، دار الفردوس، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1990.

[43] أحمد ، محمود صبحي، في علم الكلام ،-دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في علم أصول الدين، ج3 دار النهضة العربية ، بيروت، الطبعة الثالثة ، سنة 1991.

الوحدة"[44] تنسيق، حسن حافظي علوي، ومقال غالب حسن الشابندر في عدد "التسامح ومنابع اللاتسامح" من مجلة "قضايا إسلامية معاصرة" والموسوم " على طريق التسامح، نحو علم فِرَقي جديد"[45]. وقد صدر مؤخرا كتاب بعنوان: "الانقسام والفتنة[46]" للمفكر المغربي عبد الإله بلقزيز عمد من خلاله إلى إعادة طرح سؤال الانقسام الديني من خلال التجربة السياسية الإسلامية بداية من عصر النبوة. نسجّل أيضا الاهتمام نفسه في عدد من الدراسات في الجامعات الجزائرية حول الموضوع نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر دراسة عمّار طالبي حول "آراء الخوارج الكلامية"[47]، كتاب عبد القادر بوعرفة الموسوم "معجم الفرق والنحل في الجزائر"[48]، دراسة عمار جيدل بعنوان: " مدخل إلى علم الفرق"[49]، إضافة إلى أعمال ملتقى" الفلسفة والتسامح"[50] الذي نظمه قسم الفلسفة بجامعة وهران سنة 2009، والذي أثار فيه سؤال التسامح في النصوص التراثية الإسلامية ومنها نصوص كتّاب المقالات القدامى.

يمكن أن يكون خطاب كتاّب المقالات القدامى أو علم الملل والفرق والنحل كأحد نصوص التراث الديني الإسلامي الكلاسيكي حقلا حيويا لتناول نقدي لأحد مسارات العقل الإسلامي ومنها مسار سؤال التسامح واللاتسامح، وأيّة محاولة لإسقاطه من الدراسة أو تهميش الاشتغال عليه باعتباره، وفق بعض المقاربات

---

[44] علوي، حسن حافظي، المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب، من التعدّد إلى الوحدة، منشورات كلية الآداب جامعة الرباط، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2008.

[45] الشابندر، غالب حسن، " على طريق التسامح، نحو علم فِرَقي جديد"، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، عدد 28، سنة 2004، ص ص 204- 213.

[46] بلقزيز، عبد الإله، الانقسام والفتنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012.

[47] طالبي، عمار، آراء الخواج الكلامية، ج 1، ج 2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د-ط، 1978.

[48] بوعرفة، عبد القادر، معجم الفرق والنحل في الجزائر، منشورات مخبر الأبعاد القيمية والسياسية في الجزائر، دار رياض العلوم للنشر، الجزائر، الطبعة الأولى، 2005.

[49] جيدل، عمار، مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية، دار البلاغ، الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 2002.

[50] أنظر حول الموضوع، أعمال ملتقى " الفلسفة والتسامح"، منشورات مخبر الأبعاد القيمية في الجزائر، دار الغرب، وهران، سنة 2010.

الإبستمولوجية، نصا لاعقلانيا، قد تؤدي بنا إلى إغفال قسم ذي أهمية بالغة من تاريخ العقل الإسلامي والذي لا يزال يشتغل في الوجدان الجمعي في السياق الإسلامي إلى اليوم وهو ما أطلق عليه نصر حامد أبوزيد بـــ "التراث الحي". يمكن أن يكون لنص كتّاب المقالات، وبناء على مضمونه ونظام خطابه وفاعليته الاجتماعية اليوم، موضوعا لأشكلة مفاهيم التسامح واللاتسامح، والتي تمكّن، من خلال قراءات متقاطعة معه خاصة ما يتعلّق منها بالكتابات التي أحالت إلى شكل من الإنسانية الجنينية كالكتابات الفلسفية أو ذلك الصنف من الكتابات الأدبية الأخلاقية حول الصداقة والحب والرحلة[51]، من استعادة النقاش حول هذه المفاهيم في السياق الإسلامي اليوم.

يحيل خطاب كتّاب المقالات القدامى إلى النقاش حول مدلول الاختلاف في الكتابة التراثية، ليس الاختلاف الذي نألف الحديث عنه بين المدارس الفقهية، ولكنّه الاختلاف بين المدارس العقائدية السياسية – بتعبير الجابري– من جهة وبين الإسلام والعقائد المخالفة والمنافسة من جهة ثانية. تسمح الاستعادة النقدية لمثل هذا النقاش من التفكير في المعاني والدلالات التي أعطتها تلك الكتابة التراثية من خلال خطاب كتّاب المقالات القدامى لمفاهيم التسامح واللاتسامح بشكل خاص والحدود الممكنة لقبول الاختلاف داخل إطار ما يطلق عليه بأمّة الإسلام أو خارج أمّة الإسلام من العقائد والأديان الأخرى. فعندما يتعلّق الأمر مثلا بالأديان والمعتقدات الخارجة عن العقائد المبدئية للإسلام أو الخارجة عليها، هناك نظام للتسامح واللاتسامح مع هذا الخطاب الديني المختلف، حيث نجد كتب السياسة الدّينية أو "الأحكام السلطانية" بلغة التراث تعتمد نصوصا قرآنية ونبوية لوضع

[51] يمكن أن نحيل هنا إلى العديد من الكتب التراثية التي تناولت مفاهيم الصداقة والحب والرحلات مثل كتب " في الصداقة والصديق" أو "الإمتاع والمؤانسة" لأبي حيان التوحيدي، "روضة المحبين ونزهة المشتاقين" لابن القيم ، "طوق الحمامة" لابن حزم، كتب الرحلات لابن بطوطة وابن جبير والمسعودي أو حتى العلم التجريب البيروني حول العلم الهندي في مقابل العلم "الإسلامي".

"إطار قانوني فقهي" لأهل الأديان المعترف بها حتى يدخلوا في نظام "أهل الذمة". وقد أثيرت فعلا في الكتب الفقهية وكتب "الأحكام السلطانية"[52] مسألة الاعتراف "بالصابئة" و"المجوس" من الديانة الزرادشتية وهل يمكن قبولهم كمعاهدين تؤخذ عنهم الجزية أم لا؟[53] ذلك لأنه ضمن نظام الاعتراف والتسامح في كثير من هذه الكتب يتمّ القبول بالأديان المخالفة إذا كانت كتابية أي الأديان التوحيدية في حين لا يعترف بشرعية أديان ليس لها كتاب موحى من السماء، ويبدو أنّ هذا النظام قد انتقل إلى كتب تصنيف الملل والنحل أو نصوص " كتّاب المقالات القدامى". يشير هذا المثال أن الجماعة الدينية في الإسلام من خلال بعض الكتابات التراثية حول السياسة الدينية تقرّ لبعض الأديان بالشرعية وتنزع عن أخرى تلك الشرعية، وهو الأمر الذي قد نجده عند كتّاب المقالات عندما وضعوا نظاما للتسامح واللاتسامح، ليس مع الأديان المخالفة فقط، ولكن مع الفرق العقائدية–السياسية المخالفة فاعترفوا دينيا بشرعية فرقة فسمّوها فرقة ناجية ونزعوا الشرعية الدينية عن فرق أخرى فسمّوها ضالّة أو فاسقة أو متزندقة.

وعندما نعمد إلى تحليل السياق الثقافي الذي أفرز خطاب كتّاب المقالات القدامى مضافا إلى السياق التاريخي السياسي سنجده أنه سياق المناظرات الكلامية والجدل العقائدي الذي عرفته فترات مختلفة من التاريخ الإسلامي منذ بداياته الأولى وخاصة مع بداية ظهور الفرق السياسية والكلامية الكبرى كالخوارج والشيعة والمرجئة ثمّ المعتزلة والأشاعرة وغيرهما بعد ذلك. فرغم ما قام به الفقهاء من محاولة وضع حدود لمنع النقاش الديني خاصة مع الأديان المخالفة فتحدّثوا عن

[52] من تلك الكتب، كتاب " الأحكام السلطانية والولايات الدّينية" للماوردي (ت سنة450هـ) ، كتاب" أحكام أهل الملل" لأحمد بن محمد الخلال (ت سنة 311 هـ)، كتاب " الأحكام السلطانية" أبويعلى محمد بن الحسن الفراء الحنبلي(ت سنة 458 هـ).

[53] أنظر النقاش حول هذه المسألة، أومليل، علي، في شرعية الاختلاف، ص 18. وللتفصيل أكثر في الموضوع، أنظر أيضا ، ابن قيّم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العروري، ج1،ج 2 و ج3، دار رمادي للنشر، الدمّام (السعودية)،الطبعة الأولى، 1997.

شروط فقهية للمناظرات الدّينية وأهمّها" أن لا تفتن مسلما عن دينه"[54] أي تحريم الدّعاية الدينية أو ما يطلق عليه بالتبشير الدّيني، لكن المناظرات العقائدية والكلامية سواء بين الأديان أو بين الفرق الكلامية الإسلامية كان موجودة فعلا، بمعنى أنّ السياق الثقافي الإسلامي قد تجاوز، من خلال عديد المناظرات التي انتشرت، كلّ الحدود التي رسمها الخطاب الفقهي، بل ما كان من أمر الفقهاء إلاّ أن يسايروا هذا المنطق الجديد في العلاقات الثقافية والدينية القائم على أسس النقاش والحوار والاختلاف.

ويمكن القول أن أهمّ ما قدّمته نصوص كتّاب المقالات القدامى هو التعريف بأنساق الخطابات المنافسة موضوع الجدل والمناظرة، تعريف بالأديان الأخرى والفرق المختلفة، ثمّ يأتي بعد ذلك خطاب الردّ عليها ونقضها، وهو خطاب له درجات على مستوى الشدّة والحدّة في تناول الرأي المخالف يبدأ من الوصف الموضوعي الهادئ إلى منطق الخطاب الاتهامي التكفيري الحادّ. يمكن أن نفترض من خلال ذلك أنّ خطاب كتّاب المقالات ليس خطابا متجانسا رغم ما يبدو عليه من وحدة في الموضوعات المتناولة والأهداف المتوخاة. فهناك نصوص تركّز الاهتمام على مناقشة وتصنيف مضامين الاختلاف العقائدي داخل المنظومة الدينية الإسلامية أي على مقالات الفرق الإسلامية فقط، وهناك نصوص أخرى تجاوزت ذلك لتعرّف وتصنّف وتناقش منظومات عقائدية أخرى سواء كانت من الأديان التوحيدية أو العقائد المعترف بها وفق شروط " الأحكام السلطانية" أومن الملل الأخرى غير المعترف بها فقهيا.

يمثّل خطاب كتّاب المقالات القدامى من الناحية المعرفية اتجاها نحو إعادة تقييم الذات الدينية الإسلامية لذاتها فلم يكن دوما مقرونا بعالم السياسة ونزاعاته، وإن

[54] لمزيد من التفصيل حول الموضوع أنظر ، أومليل، علي، في شرعية الاختلاف، ص ص19-23

كان هذا العالم دافعا له ومحفّزا، بل كان ميدانا للتصنيف المعرفي والديني للفرق الإسلامية والتيارات الفلسفية والدينية التوحيدية منها واللاتوحيدية. ولم يقف هذا الخطاب بوصفه علما في تصنيفه للفرق، كما يقول هيثم الجنابي مؤلف كتاب " علم الملل والنحل": " عند حدود جمع المادة الفكرية وتصنيفها (وهو عمل شاق وغاية في التعقيد في ظروف تلك المرحلة)، بل محاولاته إجراء الدراسات المقارنة، سواء بصيغ الانتقاد الفاضح والعقلاني للفرق والأديان والمدارس الفلسفية (كما هو الحال عند ابن حزم) أو الانتقاد العقائدي الممزوج بعناصر التحليل العقلاني (كما هو الحال عند البغدادي)، أو بصيغة الموضوعية والتحليلية الفلسفية (كما الحال عند الشهرستاني)"[55].

ننطلق في محاولة تحليلنا لمفاهيم التسامح واللاتسامح من خلال خطاب كتّاب المقالات القدامى من دراسة معاني الاختلاف إضافة إلى التكوّن المعرفي والسياسي لمفهوم الأرثوذكسية أو معنى الإسلام الصحيح ونظام الاعتراف واللااعتراف من منطلق صحة العقيدة إضافة إلى الموقف من مسألة الانقسام الفرقي والتعدّد الديني والابتداع[56] في هذا الصنف من نصوص التراث الإسلامي. فإذا كان التسامح يعني في مجمله قبول الاختلاف، فإنّ التراث الإسلامي عبر نصوصه المتعدّدة يعطي الاعتبار والأولوية لمعاني الوحدة والتلاحم بين الأفراد والجماعات والطوائف والمذاهب المكوّنة للأمّة الواحدة، الأمر الذي قد يتحوّل من خلاله مفهومي الاختلاف والتسامح إلى دلالات تحيل إلى معنى واحد هو الخلاف أو الفُرقة المهدّدين لوحدة كيان الأمّة والمؤدّيان إلى تفكّكها وانحلالها ولذلك

[55] الجنابي، هيثم، علم الملل والنحل، تقاليد المقالات والأحكام في ثقافة الإسلام، ص 6.

[56] يقترب معنى لفظ الابتداع أو البدعة في التراث الكلامي الإسلامي من اللفظ المستخدم في اللغة الفرنسية Hérésie والتي تحيل إلى معنى الهرطقة الذي استخدم في الكتابات الدينية والفلسفية المسيحية في العصر الوسيط ككتابات القدّيس توما الأكويني أو القدّيس أوغسطين.

تطرح مسألة رفض التعدّد والدفاع عن الإسلام الواحد والطريق الواحد والفرقة الواحدة والحقيقة الواحدة.

تدفعنا دراسة خطاب كتّاب المقالات القدامى إلى التساؤل حول مضامين التسامح واللاتسامح من خلال مناقشة نظام الاعتراف والإقصاء، والمنهجية التي اعتمدت في ذلك انطلاقا من تحليل المعايير التي اعتمدها المصنفون في تصنيف الفرق الإسلامية والأديان الأخرى أولا وفي الحكم عليها ثانيا. تمكّننا محاولة تحليل نظام خطاب كتّاب المقالات إلى الإجابة ولو جزئيا (باعتبار أنّ هذا الخطاب لا يمثل كل مضامين الخطاب الديني في التراث الإسلامي) عن الأسئلة التالية: ماهي مواقف كتّاب المقالات القدامى من الآخر المختلف في الرأي العقائدي والسياسي من جهة والمخالف في الدّين من جهة ثانية؟ كيف كتبوا عن معاني الاختلاف أو الانقسام الديني ؟ كيف صنّفت نصوص كتّاب المقالات القدامي الخطابات الدينية السائدة وخطابات الفرق الكلامية والسياسية بالخصوص؟ ماهي مقاييس الحقيقة الدينية عند هؤلاء المصنّفين؟ ما هي تلك الحدود المعرفية أو الدينية التي برّروا من خلالها قبولهم أو رفضهم للعقائد والمذاهب والفرق المخالفة؟ هل كان ذلك التبرير مؤسّسا على مقدمات عقائدية أم على حجج عقلانية؟ وما هي أبعاد وملامح التكوّن المعرفي والسياسي لمعنى الفرقة الناجية؟ وما هي مكانة خطابات تحيل إلى معاني التسامح من مثل الخطاب الفلسفي والصوفي ضمن مصنّفات كتّاب المقالات؟ وهل يمكن استعادة الرصيد المعرفي والمنهجي الذي أنتجه خطاب كتاّب المقالات القدامى من أجل إعادة التفكير في سؤال التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي اليوم ؟ هل يمكن اعتبار هذا الخطاب اليوم مثالا للكتابة حول التسامح أو الاختلاف الديني والفرقي أم تأريخا للكتابة حول اللاتسامح ؟ وهل بالإمكان وضع هذا الرصيد المعرفي في سياق

النقاشات الراهنة حول التسامح والاعتراف والغفران والعفو بين الأديان والفرق الدينية من جهة وبين الخطاب الديني والخطابات المنافسة له اليوم من جهة ثانية؟

ننطلق في دراستنا من مقاربة أركيولوجية لتحليل خطاب كتّاب المقالات القدامى حيث لا نقف من هذه النصوص كجزء من التراث المعرفي الإسلامي موقفا إبستمولوجيا على الطريقة الباشلارية التي اعتمدها الجابري مثلا في تناول نصوص التراث، أي على أساس الفصل الحاسم بين الفلسفي واللافلسفي أو بين الأسطوري والعلمي. وبالاعتماد على المقاربة الأركيولوجية يمكننا أن نتجاوز ذلك المستوى من التحليل للبحث عن آليات الخطاب في تشكيل المعنى أي ذلك النظام المعرفي الذي يتضمّنه خطاب كتّاب المقالات وربّما عن استراتيجياته المعرفية في التأسيس للحقيقة دينية كانت أو سياسية أو غيرها. فبحسب المنهجية الابستيمولوجية مثلا، ثمة أنظمة معرفية عقلانية وأخرى غير عقلانية، ثمة خطابات تتسم بالمعقولية وأخرى تفتقر إليها، ثمة فرق ومذاهب تمثل أهل العقل وتمثل أخرى أهل النقل واللاعقل . أمّا في المقاربة الأركيولوجية فتجري الأمور بشكل مختلف، إذ يمكن هنا أن نضع كثيرا من المذاهب وأنظمة المعرفة على قدم المساواة.

يبيّن التحليل وفق المقاربة الأركيولوجية أن فرقتين أو مذهبين مثل السنة والشيعة بالرغم ممّا بينهما من تضاد عقائدي أو فقهي إلا أنهما قد تستخدمان في خطاباتهما المبادئ والقواعد والآليات نفسها، ومعنى ذلك أنّه قد نجد عندهما النظام المعرفي ذاته واستراتيجية الرفض والاستبعاد أو المعنى الأحادي للحقيقة نفسه. تساعدنا هذا المقاربة التحليلية على تجاوز منطوق الخطاب للبحث عن لا منطوقاته والكشف عن آليات اشتغاله. إنها تنطلق، كما يشير إلى ذلك علي حرب في كتاباته النقدية، من أنه لا خطاب من دون استراتيجية عقلية ظاهرة أو باطنة،

ولا نص من دون شكل من أشكال العقلانية أيّا كان منطوقه اللاعقلاني. فربما نصنّف نص كتّاب المقالات القدامى ضمن التراث اللامعقول لكنّه قد يكشف عند الحفر والتنقيب عن عقلانية واسعة واستراتيجية خطابية تقتضي التفسير أو التأويل. يصبح الخطاب الفلسفي بهذا المعنى وانطلاقا من لغة ميشال فوكو قراءة للتجارب والنصوص، وقد تكون تلك التجارب والخطابات والنصوص فلسفية أو دينية، إذ لا تهمّنا في ذلك مضامينها تلك بقدر ما يهمّنا أن تصاغ تلك المضامين بلغة مفهومية.

نستخدم في دراستنا هذه، من الناحية المنهجية أيضا، لفظ السياق الثقافي الإسلامي لأنه مصطلح يحيل إلى التعددية التاريخية والاجتماعية والثقافية التراث الإسلامي. فالتراث وفق هذا البعد ليس واحدا ولا منسجما كما يمكن أن تدّعي بعض الدراسات أو الخطابات الإيديولوجية، بل على العكس من ذلك تماما، إنه يتميز بالتنوع والتعقيد الشديدين من الناحية التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية. فرغم أن نواة الاعتقاد الإسلامي واحدة إلا أنّ نُظم التلقي مختلفة ومتعدّة في البيئات والأوساط والأزمنة. وما دامت هناك نظم مختلفة للتلقي الاجتماعي للنصوص الدينية فيمكن أن يؤدي ذلك إلى تحويل وتحوير النصوص التراثية المؤسّسة وإعادة تشكيلها من جديد لنصبح أمام نصوص و ممارسات ورؤى دينية متعدّدة بقدر ما هنالك من سياقات تاريخية وخلفيات أنثروبولوجية وتجارب وكتابات مختلفة.

يمكِّننا استخدام لفظ السياق الثقافي الإسلامي أيضا من تحليل إشكالية التسامح واللاتسامح من خلال نصوص كتّاب المقالات القدامى من منطلق إمكانية استمرارية الفعّالية المعرفية وحتى الاجتماعية لهذا النص إلى التاريخ القريب. فالاستعادة النقدية لمسألة التسامح اليوم تقتضي في نظرنا أن نأخذ تلك الفعّالية

المستمرة بعين الاعتبار، ذلك الطريق نحو بناء ونشر ثقافة التسامح لا بد أن يمر عبر أبعاد مأساوية وتجارب أو ممارسات أو كتابات لامتسامحة لها استمراريتها في التاريخ. ولم تختص المجتمعات الإسلامية وحدها بذلك بل إنّ مجتمعات أوروبا قد سلكت هي كذلك طريقها نحو ثقافة التسامح والاختلاف في ظل حروب و مآسي عرفها تاريخها البعيد والقريب على حد سواء، ونعني بذلك الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت مثلا إضافة الثورات الاجتماعية والسياسية المختلفة كالثورة الفرنسية والإنجليزية والروسية وصولا الحروب العالمية في القرن العشرين.

انطلاقا من هذا الأفق الإشكالي تمت صياغة هيكل الرسالة في أربعة فصول تضمنت عددا من المباحث نوقش من خلالها عدد من الأسئلة الجزئية في محاولة منا للإجابة بشكل تفصيلي على الأسئلة الرئيسية. تطرّقنا في الفصل الأول باعتباره فصلا تمهيديا والموسوم " التسامح مفهوم ملتبس" إلى مناقشة إشكالية التباس مفهوم التسامح في الخطاب الفلسفي وعلاقته بالخطاب الديني، إضافة مسألة علاقة الكتابة حول مفهوم التسامح واللاتسامح بموضوعات الموقف من الانقسام الديني والحرية الدينية والفصل بين الديني والسياسي. توقفنا في هذا الفصل عند معاني التسامح في القواميس واللغوية والفلسفية. كما ناقشنا علاقة هذا الكتابة حول المفهوم بمسألة الانقسام الديني من خلال نموذجين في تاريخ الفكر الديني والفلسفي، نموذج القديس توما الأكويني ومن خلاله موقف مسيحية العصر الوسيط من الهرطقة والانقسام داخل الدين الواحد، ونموذج جون لوك كأحد أهم فلاسفة التسامح في عصر النهضة الأوروبية والمعنى الذي حاول أن يؤسّس له لمفهوم التسامح الديني.

حاولنا في الفصل الثاني الموسوم "النقاش حول مفهوم التسامح في الفكر العربي الإسلامي الحديث" أن نناقش طريقة استقبال النخب الفكرية في العالم

العربي والإسلامي لموضوعات التسامح واللاتسامح بمعانيها التي تراكمت المعرفة الفلسفية حولها في الفلسفة الدينية والأخلاقية والسياسية في أوروبا عصور النهضة والتنوير. وقد كان مدخلنا لمناقشة هذا الموضوع مجموعة نماذج من مفكري النهضة والإصلاح في بداية القرن العشرين ويتعلق الأمر بموقف جمال الدين الأفغاني والمناظرة الشهيرة بين فرح أنطون والشيخ محمد عبده، حيث وقفنا على الإشكاليات التي أثارها النقاش المعرفي وحتى الأيديولوجي حول موضوع التسامح في التراث الإسلامي. كما أثرنا الموضوع من خلال نموذجين من نقّاد التراث الإسلامي المعاصرين ونعني بذلك محمد أركون ومحمد عابد الجابري مركزين الاهتمام على الرؤية المنهجية التي أطرت تناولهما لموضوعات التسامح واللاتسامح إضافة إلى موقع ومكانة خطاب كتّاب المقالات القدامى من هذه المناقشات.

وأما في الفصل الثالث والرابع فقد حاولنا أن نناقش المعاني التي أسّس لها خطاب كتّاب المقالات القدامى لموضوع الاختلاف الدّيني بشكل عام والانقسام داخل المنظومة الدينية الواحدة بشكل خاص من أجل فهم الاستراتيجية الخطابية لهذا النوع من نصوص التراث الإسلامي في علاقتها بإشكالية التسامح واللاتسامح. وقد كانت مداخلنا لاستجلاء تلك المعاني ثلاثة أساسية: أولا، مناقشة منهجية التصنيف عند كتّاب المقالات القدامى والمعايير التي تمّ اعتمادها لتقسيم وتصنيف وتقييم الفرق الإسلامية من جهة والأديان والمذاهب الفلسفية من جهة ثانية.

ثانيا، مناقشة موقف كتّاب المقالات وطريقة تصنيفهم لكلّ من الخطاب الصوفي والخطاب الفلسفي السائدين في تلك الفترة.

ثالثا، تحليل التكوّن المعرفي والسياسي لمعنى الفرقة الناجية من خلال مناقشة عناصر ثلاثة تساعد على فهم منطق هذا التكوّن وهي: مركزية حديث الفرقة

الناجية، مسألة الإمامة أو موضوع الاختلاف السياسي وعلاقته بالانقسام الديني وأخيرا المعنى الذي تمّ بناؤه حول مفهوم الأمّة وعلاقته بمفهوم الفرقة والفُرقة.

نتصوّر أنّه من بين أهم آفاق هذه الدراسة هي الانطلاق من مناقشة المعاني والنماذج التي تأسست داخل نصوص كتاّب المقالات القدامى حول مفاهيم التسامح واللاتسامح، وخاصة الموقف من مسألة الانقسام الديني، من أجل وضع بعض الأدوات التحليلية وإعادة صياغة بعض العناصر للنقاش حول تلك المعاني التي لا زالت فعّاليتها التعبوية قائمة إلى يومنا. يمكّننا تحليل تلك المعاني داخل نصوص كتّاب المقالات كأحد نماذج النصوص التراثية من استعادة النقاش حول مصطلحات من مثل الكفر، الزندقة، الافتراق، البدعة، الهوى والخروج عن الدين، والتي اعتبرت في بعض نصوص التراث محرّكا ومبرّرا للكتابات حول الاختلاف الديني بشكل عام والانقسام داخل الدين الواحد بشكل خاص. وتجد هذه الاستعادة النقدية أهميتها في تلك الفعالية المستمرة لتلك المعاني في الخطابات الدينية السائدة اليوم سواء كانت خطابات معرفية نخبوية أو خطابات تربوية داخل المؤسسات الجامعية والمدرسية أو خطابات تعبوية سياسية وإعلامية. تصبو هذه الدراسة أيضا إلى الدخول في النقاش السائد اليوم عند بعض النُخب الفكرية خاصة منها تلك المهتمّة بما يطلق عليه "الكلام الجديد" حول مفهوم التعددية الدينية[57] لكن من منظور مختلف هو تحليل ذلك التكوّن المعرفي للمعاني التي تعيق الاعتراف بتلك التعدّدية الدينية ومن أهم تلك المفاهيم المقدّمات والتبريرات والتنظيرات التي وضعها كتاّب المقالات القدامى لمفاهيم الأمّة والوحدة الدينية والفرقة الناجية.

[57] نحيل هنا إلى دراسات المفكر الإيراني عبد الكريم حول هذا المفهوم سواء من خلال كتابه " الشريعة بين القبض والبسط" أو " الصراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية". أنظر مثلا ، سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات دار الجمل، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.

الفصل الأول : التسامح، المفهوم ودلالات الانقسام الديني

المبحث الأول: التسامح والتباس الدلالة اللغوية

المبحث الثاني: معنى التسامح والتباس العلاقة بين الخطاب الديني والخطاب الفلسفي

المبحث الثالث: التسامح ومسألة الانقسام الديني من خلال موقفي القدّيس توما الأكويني وجون لوك

المبحث الأول: التسامح والتباس الدلالة اللغوية

عندما نأتي لنبحث عن مدى حضور كلمة تسامح في معاجم اللغة العربية لا نجدها صريحة ، لكن هذا لا يعني غيابها المطلق، بل نجد في لسان العرب لابن منظور مثلا الفعل الثلاثي " سمح" – بفتح الميم– ومنها تشتق كلمات من مثل أسمح وسمُح سماحة وسُموحة وسَماحا، أي جاد وأعطى عن كرم وسخاء، وأسمح أي وافق على المطلوب[1]. وأما المسامحة فهي المساهلة والملاينة، يقال في اللغة: أسمحت الدابة بع استصعاب أي لانت وانقادت، ويقال: أسمحت قُرونته وسامحت إذا ذلّت نفسه وتابعت، وتقول العرب : عليك بالحق فإن فيه لمسمحا أي فيه متّسعا[2]. ويقال عن السيف أنّه مُسمّح أي تمّ تثقيفه أو تهذيبه حتّى لان، والتسميح هو السير السهل[3]. كما جاء في "المنجد في اللغة العربية المعاصرة " أن كلمة "سمُح" – بضم الميم– ومنها سماحا وسموحا وسماحة وسموحة وسمحا ومسماحا فتعني أن المرء صار كريما، سخيا من أهل الجود ومتساهلا ، يقال سمح له بالشيء أي جاد به وأعطاه إياه، ويقال سمح سماحة العود أي لان، كما يقال سمحت الناقة أي انقادت فأسرعت، ويقال "تسامُح في الأمر أو تسامح مع الشخص أو المجموعة" مثل التسامح في ممارسة العبادة أي تسامح ديني أو تسامح الدولة مع متآمر عليها ويُعنى به التساهل والإغضاء عن الذنب والمغفرة وعدم التعصّب أي المساهلة والملاينة والموافقة على المطلوب[4]. ويشتق من لفظ سمُح كلمة متسامح وتعني واسع التفكير، متفهّم للآخرين ومتحمّل وجهة نظرهم أي يُظهر لينا ورحابة صدر أي متساهل، ومنه جاء لفظ تسامحي وتسامُحية حيث يقال

[1] ابن منظور، لسان العرب ، المجلّد الثاني، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص 489.
[2] المرجع نفسه، ص 490.
[3] المرجع نفسه، ص 490.
[4] حموي، صبحي وآخرون، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص 297.

أخلاق تسامحية أي مذهب أخلاقي أو لاهوتي يدعو إلى إلغاء النواهي[5]. بناء على ما سبق يبدو أن معاني الفعل الثلاثي سمح – سواء بفتح الميم أو بضمها – تحيل إلى دلالات السهولة، والملاينة، والانقياد ، والجود، والسخاء، والتيسير والتفهّم.

يُظهر التحليل الأولي لهذه المعاني التي تقدمها اللغة العربية للفظ التسامح أن هناك دلالتين لهذا اللفظ قد تقتربان إلى درجة الترادف وقد تبتعدان إلى درجة التقابل والتعارض. أمّا الدلالة الأولى للتسامح فهي الجود، العطاء، السخاء والسعة، وأمّا الدلالة الثانية فتحيل إلى معاني التساهل، الملاينة، الموافقة، المتابعة والانقياد. رغم أنّ كلا الدلالتين تحيلان إلا معنى التساهل واللين والموافقة إلا أن هناك فرقا بين مصدر الفعل ومقصده، وبين موافقة مصدرها جود وعطاء وسعة ورضا وموافقة أخرى مصدرها الانقياد والخضوع بعد استصعاب واستعصاء. وعندما توخّينا البحث عن لفظ تسامح بين ألفاظ النص القرآني، فإننا لم نجد له أثرا حتى ما تعلّق منه بالفعل الثلاثي "سمح" الذي ورد ذكر معانيه في معاجم اللغة العربية[6] . لكن رغم هذا الغياب وردت كلمات قريبة من معاني التسامح في اللغة العربية من مثل: السلم، الصفح، العفو والإحسان والغفران، وكلها كلمات تشير إلى الدلالات المناقضة لمعاني العنف والتعصب والغلو واللاتسامح [7].

يتحدّث محمد أركون في مقاله حول "التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي" عن وجود مثل تلك الألفاظ المرادفة للتسامح في اللغة العربية والآيات الدالة عليها في النص القرآني بالخصوص بأنها لا تعبّر عن المعنى الحديث للتسامح، فمن غير

[5] المرجع نفسه، ص 297.

[6] أنظر في هذا الشأن مثلا عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1986.

[7] أنظر المرجع نفسه، الصفحات 356 (السلم)، 409 (الصفح) و 466 (العفو).
ومن أمثلة الآيات التي وردت فيها ألفاظ العفو والصفح والإحسان ، الآية 109 من سورة البقرة " فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره، إن الله على كل شيء قدير "، الآية 256 من سورة البقرة " لا إكراه في الدين " ، الآية 89 من سورة الزخرف " فاصفح عنهم وقل سلام فسوف يعلمون" .

الممكن كما يقول: " الخلط بين الغفران بما هو هبة من الله للإنسان العاصي الخارج عن أوامر الإيمان و بين التسامح. هذا مع العلم بأنّ التسامح كلمة مشتقّة حديثة العهد في اللغة العربية في حين أنّ الغفران كلمة قديمة، وقد تمّ توليدها من للفظ جديد لتأدية لفظ أجل ترجمة مفهوم التسامح بالمعنى الأوربي للكلمة، أي بالمعنى العلماني وكما هو سائد في الفرنسية أو الإنجليزية la tolérance "[8].

ويقدّم أركون دليلا على ما قدّمه من نقد لاستعمال كلمات الغفران والعفو واللاإكراه الموجودة في القرآن بالمعنى نفسه لكلمة التسامح في استخدامها الحديث مشيرا إلى تفسير فخر الدين الرازي للآية المعروفة " لا إكراه في الدين" (البقرة 256) حيث يرى بأنه تفسير يعبّر بشكل جلي عن المعاني السائدة في الفضاء الذهني للعصر الوسيط، فالإكراه في الدين الممنوع يفسره الرازي " بأنّ الله يريد أن يضع الإنسان على المحك (أو أن يبتليه) في هذه الدار الدنيا لامتحان معدنه وصلابته وذلك قبل إطلاق الحكم الإلهي الأخير وتقرير مصيره في الجنّة أم في النار. هذا هو معنى – لا إكراه في الدين–، وليس معناها أنّ الإنسان حر في أن يتديّن أو لا يتديّن، فهذا تفسير إسقاطي حديث "[9]. إن تعليق أركون على وجود ألفاظ من مثل "لا إكراه" في النص القرآني لا يرتبط إطلاقا في نظره بعلاقة الإنسان بالإنسان سواء كانت غفرانا أو عفوا بقدر ما ترتبط بالإرادة الإلهية وما تضعه للإنسان من تكليف يقتضي عدم الإكراه فيه. وحتى إذا ما استعملنا لفظ "الحِلم" المعروف في أدبيات اللغة العربية فإنه في نظر أركون لا يرتقي إلى مستوى التسامح بالمعنى الحديث للكلمة لأنه شكل من أشكال " الشفقة البريئة أو المدروسة التي يكنها الغني للفقير أو القوي للضعيف أو المنتصر للمهزوم وهي تؤدي بصاحبها إلى شيء من الرفعة الأخلاقية وقس على ذلك تسامح الرفيع مع

[8] محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني، ص 243.
[9] المرجع نفسه، 244.

من كان دونه رفعة وتسامح ذي المنصب مع المواطن العادي أو الراعي مع الرعية في النظام الملكي أو ممثّل الأرثوذكسية تجاه " الهرطقي" ولعله من المهم أن نشير في هذا الصدد إلى أن التسامح في هذه الحالات لا ينعكس لأن الأمر سيتعلق عندئذ بالاحترام والطاعة والخضوع "[10].

يشير تحليل أركون للمستوى اللغوي لكلمة تسامح ومرادفاتها في اللسان العربي إلى مسألتين: أما المسألة الأولى، وتعدّ الأهم بالنسبة إلينا في هذه البداية من التحليل اللفظي، هي طابع الالتباس والتعدّد الذي يصل إلى حد التقابل والتعارض الذين نستقرئهما ونحن نحاول تعريف لفظ التسامح أو مرادفاته. يحيل لفظ التسامح من جهة إلى طابع إيجابي في العلاقات الإنسانية عند أول وهلة فهو الحلم والصفح والعفو والإحسان واللين ، لكنه يعود ليدل من جهة ثانية على معاني الشفقة المدروسة والخضوع والطاعة، حيث ينتفي التكافؤ في العلاقات الإنسانية. وأما المسألة الثانية فترتبط إبستمولوجيا بالطابع التاريخي لمعنى لفظ التسامح في اللغة العربية وبأن هذا اللفظ غير متقدّم في معناه من الناحية التاريخية بما فيه الكفاية ليصل إلى معنى التسامح بمفهومه الحديث، لذلك فهو لا يتعدّى في النص القرآني مفهوم الغفران أو عدم الإكراه وهي كلّها ألفاظ تشير إلى طابع واحد من العلاقات إنه طابع العلاقة بين الله والإنسان وليس بين الإنسان والإنسان. وحتى وإن استخدمت تلك الألفاظ لتشير إلى العلاقات الإنسانية فإنها تعبّر – في نظر أركون دائما– عن شكل خاص من التسامح المرتبط بالفضاء الفكري للعقل الوسيط القائم على طغيان السلط، سواء كانت سلطا سياسية أو دينية وبالتالي فلن تدل ألفاظ العفو والحلم والصفح والغفران إلاّ عن معاني الشفقة من جانب الجهة الأولى في

[10] المرجع السابق، ص 248.

العلاقة الإنسانية أو معاني الخضوع والانقياد والطاعة من جانب الجهة الثانية في العلاقة.

لكن يبقى القول أنه على الرغم مما يبدو من الالتباس والنقص في معنى التساهل الذي يحتويه فعل سمح في اللغة والعربية وما يحمله من فكرة ترك الأمور تمرّ أو ما يمكن تسميته بالمرونة الآنية ذات البعد النفعي، إلاّ أنّ بعده الثاني المتعلّق بالجود والسخاء والكرم يجعل منه قيمة سامية وفضيلة أخلاقية تستحق فعل التنازل والمرونة[11]. وعندما نجد أن أحد الجذور المشتقّة عن كلمة تسامح يمكن أن نستعملها مثلا للتعبير عن الرفعة والتبجيل والمكانة العالية كقولنا "سماحة المفتي" لمخاطبة شخص يمثّل قمّة الهرمية الدينية في الإسلام، فإنّ ذلك يدلّ على أنّ التسامح في اللغة العربية يحيل إلى مرتبة هي الأعلى في سلّم القيم مثله في ذلك مثل الكرم عند العرب.

لا يقلّ معنى كلمة التسامح في اللغة الفرنسية أو الانجليزية التباسا عنه في اللغة العربية، وإن كان الاختلاف شاسعا في المحتوى والرهانات المتعلقة بكل منهما. إنّ كلمتي Tolérance في اللغة الفرنسية أو Toleration في اللغة الانجليزية مشتقتان من الجذر اللاتيني Tolerare، الذي يعني التحمّل[12]. يتضمّن معنى التحمّل هنا كلّ أبعاد المعاناة لأنّه التسامح يقتضي بهذا المعنى التعايش مع شيء لا يطاق في الحقيقة أو يعدّ بالنسبة إلى المتسامح فعلا لا أخلاقيا. "إنه يحمل نوعا من التسوية غير المريحة بين ما يتحمّله المرء بكلّ حماس (ذاته غالبا) وبين "الآخر" الغريب، الذي يجبر التسامح المرءَ على القبول به .. ودائما على مسافة ما"[13].

---

[11] الخليل، سمير وآخرون، التسامح بين شرق وغرب، ترجمة: ابراهيم العريس، دار الساقي، الطبعة الأولى ، 1992، ص 11.

[12] Foulquié, P. *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF,6ème édition, 1992, p.729.

[13] الخليل، سمير وآخرون، التسامح بين شرق وغرب ، ص 8.

يحيل معنى الأصل اللاتيني لكلمة تسامح إلى المحتوى الملتبس لمعناه، فالتسامح هنا ليس فضيلة أخلاقية ولا يمكنه أن يكون قيمة مثالية مطلقة لأن معنى التحمّل يحمل قسطا من اللاعدل والمعاناة أي قسطا من الشرّ. وعندما نبحث في معنى كلمة Tolérance في معجم le Robert[14] نجده يشير إلى أكثر من معنى واحد، حيث جاء في تعريفه للفعل Tolérer معاني مختلفة من مثل: سمح بالشيء أي ما يقابل فعل المنع، كما نجد معنى عفا وتأسّف إضافة إلى فعل تحمّل supporter أي تحمّل ثقل الشيء بكل صبر رغم الأناة والمعاناة. إنه تحمّل الأشياء التي قد نجدها غير مناسبة، غير سليمة أو غير عادلة. كما يعني فعل Tolérer تقبّل وتحمّل القواعد والقوانين التي تفرضها المؤسسات على الفرد دونما رفض منه أو معارضة، إنّه معنى التحمّل المرتبط بالمعاناة أيضا.

وفي تناوله لمعنى كلمة Tolérance يشير معجم اللغة الفرنسية إلى أنه إضافة إلى المعنى الفيزيائي الذي يرتبط مضمونه بحدود الفارق الذي يمكن القبول به بين الشيء المنتج وخصائصه أو بين الجسم ومركباته أي مساحة الخطأ المسموح بها في الحسابات الفيزيائية، هناك معنيان أساسيان للكلمة، أما المعنى الأول فهو عدم منع الشيء أو فرضه رغم أننا نستطيع ذلك، فالحرية هنا هي الدافع والنتيجة هي الامتناع. وأما المعنى الثاني فهو الاستعداد لقبول طريقة تفكير الآخر وشكل تصرفه حتى ولو اختلف ذلك مع ما نتصوره أو نقبله، إنه ما يترادف مع معنى التفهّم compréhension أو indulgence، يرتبط ذلك أيضا باحترام حرية الآخرين سواء تعلّق الأمر بالاعتقاد الديني أو بالأفكار الفلسفية والفنية أو بالرؤى السياسية[15]. وأما اسم الفعل Tolérant فيعني في القاموس نفسه الشخص المتفهّم

[14] Rey- Debove, J. *Le Robert*, Montréal, Dicorobert Inc, 1996, p.1926.

[15] *Ibid*, p. 1926.

والليبرالي، كما يمكن وصف ديانة بأنها ديانة متسامحة أي تعارض أو لا يحتوي مظاهر التعصّب والجمود والدوغمائية[16].

وقد أشارت بعض الدراسات حول تاريخ التسامح إلى أن كلمة تسامح كانت متداولة في القرن السادس عشر، وقد استخدمها قدامى أدباء الكلاسيكيين مثل كالفن Calvin ومونتان Montaigne ولم تتجاوز في معناه مفهوم التحمّل السلبي. لكنّ تحوّلا طرأ على معنى الكلمة في ألمانيا وهولندا في النصف الثاني من القرن السادس عشر عندما أصبحت تعني الحرية الدينية، وقد شمل هذا التحوّل فرنسا عندما وردت الكلمة في أحد بنود قرار نانت الذي أصدره ملك فرنسا هنري الرابع في 13 أبريل 1598 والذي منح من خلاله للكنيسة الكالفينية الحرية الدينية والسياسية واضعا بذلك نهاية للحروب الدينية[17].

ومن أجل مناقشة وتحليل الالتباس الذي يعتري التعريف اللغوي لكلمة تسامح في اللغة الفرنسية، نستعين بالملاحظات التي قدمها بول ريكور Paul Ricœur في هذا السياق وهو يبحث في المقارنة بين دلالات التسامح، اللاتسامح وما لا يمكن التسامح فيه[18] l'intolérable . ربط ريكور ما أسماه " خطر الالتباس " في معنى كلمة Tolérance بتعدّد الميادين والحقول التي نتحدث فيها عن التسامح. فالتسامح في الحقل القانوني لا يتخذ المعنى نفسه الذي قد نجده عندما يتعلّق الأمر بذهنيات الأفراد وسلوكياتهم أو بالتقاليد الثقافية والمعتقدات الدينية. ذلك أنه إذا لم نتخذ موقفا حذرا منذ البداية من تداخل الحقول المعرفية والثقافية المختلفة واستخدام كلمة التسامح داخلها فيمكن أن يزيد ذلك من التباس معنى الكلمة أكثر فأكثر. تبدو ملاحظات ريكور جلية من خلال المعنيين الذَين يضعهما قاموس le Robert

[16] *Ibid*, p. 1926

[17] أنظر حول هذا الموضوع ، لوكلير، جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة : جورج سليمان، منشورات المنظمة العربية للترجمة،/بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 107.

[18] Ricœur, P. *Lectures Volume I, Autour du politique*, Paris, Seuil, 1999, p. 295.

للتسامح، إذ يحيل المعنى الأول إلى دلالة الامتناع[19] abstention، الامتناع عن فرض أو منع رأي أو سلوك ما رغم أننا نستطيع ذلك، حيث يتعلق الأمر هنا بالمؤسسات والسلطات . يتوقف ريكور عند دلالة الامتناع ليطرح عددا من الأسئلة حولها ، من يمتنع ؟ من يستطيع ألاّ يمتنع؟ كيف ننتقل من الامتناع إلى الحرية ؟ أية حرية نعني في هذا السياق؟

لا يمكن لقاموس اللغة الفرنسية أن يجيب عن مثل تلك الأسئلة، حسب ريكور، سيتوقف عن تحديد المعنى المرجو لأن الأمر هنا يتعلق بالالتباس الذي يرتبط أساسا بتعدد واختلاف حقول تطبيق وممارسة التسامح. يشير المعنى الثاني للتسامح إلى دلالة أخرى مغايرة تماما، إنها دلالة " القبول " admission، ذلك أن التسامح في المستوى الثاني هو الاستعداد لقبول آراء وتصرفات الآخرين على الرغم من معارضتنا لها، الأمر هنا لا يتعلق بالمؤسسات بل نحن في مجال آخر هو مجال الفرد من حيث استعداداته، وعيه وممارساته. فعندما يتغير حقل التطبيق تتغير دلالة التسامح تماما من الامتناع إلى القبول. وكما أن هناك أسئلة تتعلق بدلالة الامتناع، هناك أسئلة تدفعنا إلى طرحها دلالة القبول ،في نظر بول ريكور، إذ من هو هذا الطرف الذي تُقبل آخريته والاختلاف معه؟ هل هو المواطن أم هو عضو الكنيسة أو هو عضو الطائفة الفكرية؟ وكيف يمكن الانتقال من مستوى قبول الاختلاف وحرية الرأي والتصرف إلى مستوى الامتناع ؟

لا يتوقف ريكور عند هذا المستوى في إبراز الطبيعة الملتبسة للفظ التسامح في اللغة الفرنسية بل يواصل التحليل اللغوي عندما يحاول أن يقيم مقارنة بين التعريفات التي يضعها le Robert للتسامح ونظيراتها التي يضعها لكلمة اللاتسامح . وقد توصّل بناء على ذلك إلى التأكيد بأن المعنى الأول للاتسامح لغويا هو نفسه

[19] *Ibid*, p.295.

المعنى الثاني للتسامح ، فقد جاء في القاموس أن اللاتسامح يعني التوجه القائم على عدم الاحتمال وكذا محاكمة آراء الآخرين وتصرفاتهم[20] . يتعلق هذا التعريف أولا بحقل الإرادة الفردية التي يبدو في هذا المعنى أنها انتقلت من طابع القبول إلى طابع الرفض فبدل تقبل اختيار الاختلاف في الرأي والسلوك اختارت أن تحاكم الآراء ولا تتحمل الاختلاف وآخرية الآخرين. والمعنى الثاني للاتسامح هو المعنى الذي جاء لينفي مفهوم التسامح، وعندما استهدف هذا النفي وجدناه ينفى معنى واحدا للتسامح هو المعنى المتعلق بالمؤسسات وأشكال السلطات، حيث جاء في قاموس اللغة الفرنسية أن اللاتسامح يعني أيضا غياب التسامح الديني و السياسي أي رفض حرية رأي الآخر[21]. ولعل ما يؤكد هذه الزاوية من التحليل هو التركيز الذي بدا جليا في التعريف المعجمي على المؤسستين الدينية والسياسية.

انطلاقا من هذا التحليل النقدي للتناول اللغوي لكلمة التسامح في القاموس، يحاول ريكور أن يقف عند تفسير مسألة ما أسماه بـــ" خطر الالتباس " مؤكدا أنه يمكن وضع ذلك في سياق عدم تحديد القاموس بشكل جلي لحقول ومجالات ومستويات تطبيق وممارسة التسامح وهو يضع معانيه ودلالاته المختلفة. يقترح ريكور للخروج من هذا المأزق على مستوى اللغة أهمية تناول القاموس لكلمتي التسامح واللاتسامح انطلاقا من المستويات المتعددة لتطبيقاتهما، كما أنه من الضروري إضافة بعد ثالث لهاذين اللفظين هو بعد ما لا يمكن التسامح فيه l'intolérable لأن استخدام اللفظين لوحدهما في اللغة لا يفي بالغرض لكل الحالات وفي كل الحقول[22]. فمثلا قد نتخذ موقفا من أمر ما بالقول " هذا لا يمكن التسامح فيه " مثل قولنا "هذا ليس عدلا"، لكن لا نستطيع أن نضع هذا الشكل من

[20] *Ibid*, p.295.
[21] *Ibid*, p.296.
[22] *Ibid*, p.296.

المواقف في خانة اللامتسامح الذي يسقط على الآخر لاعدالة مواقفه أو تصرفاته، كما أنه لا يمكن وضعه في خانة المتسامح الذي اكتشف حدود تسامحه[23].

بناء على هذا التحليل، يميّز ريكور في معنى التسامح من الناحية اللغوية بين مستويات ثلاثة: أولا، المستوى المؤسساتي سواء تعلق الأمر فيه بالدولة أو بالكنيسة وهنا تبدو دلالة المنع والامتناع عن المنع، ويجب الإشارة هنا إلى أن تاريخ ممارسات المؤسستين مرتبط ببعضه، فما كان للكنائس مثلا أن تمارس سلطة المنع إلا من خلال السلطة السياسية. ثانيا، المستوى الثقافي، ويتعلق الأمر فيه بتناول الآراء والتيارات والمذاهب والمدارس الفكرية حيث نحتكم فيه إلى القدرات والاستعدادات الفردية لقبول أو رفض الآخر المختلف. وثالثا، المستوى الديني أو اللاهوتي، ويتعلق الأمر فيه بمكانة الحقيقة ووضعها وعلاقتها بالقداسة، وكل ما له علاقة بالمطلق والنسبي في تناول الحقيقة الدينية[24].

ويبدو أمام هذا التصنيف أن الفرد هو من يتحمل العبء الرئيس في ممارسة التسامح لأن هذا الأخير يقتضي تجسيد حالات مناقضة للآراء والسلوكيات الفردية، إنه القبول بالرأي أو التصرّف المختلف رغم أنه يظهر عند المتسامح غير سليم أو غير ملائم أو غير عادل ، لذلك نجد أن مرادفات كلمة Tolérant هي متفتح الفكر، متفهّم، ليّن صبور ومحترم. وعندما ننتقل من المستوى المؤسساتي إلى المستوى الفردي فإننا ننتقل من فضيلة سلبية هي ما أطلق عليها ريكور دلالة " الامتناع" إلا فضيلة إيجابية هي دلالة " القبول" التي تفترض قدرا ولو بدرجة قليلة من " الاعتراف"[25]. يقتضي التسامح بهذا المعنى وفي هذا المستوى الفردي مصادر أخلاقية وتفاعل إيجابي مع الوضعيات المختلفة، في حين أن التسامح في

[23] *Ibid*, p.297.
[24] *Ibid*, p.297.
[25] Thierry, P. *La tolérance .Société démocratique, opinions, vices et vertus*. Paris PUF, 1ère édition,1997,p.7.

معناه المؤسساتي هو تسامح لا يعير اعتبارا لآخرية الآخرين، هذا ما تؤكده اليوم ازدواجية النقاشات حول ما يجب أن يسمح به "الرأي العام" أو المجتمع المدني أو المشرّع القانوني وما لا يجب أن يسمح به، ومن يتسامح اليوم قد لا يتسامح غدا.

يبدو من خلال الملاحظات النقدية التي سجلها بول ريكور على معاني التسامح في قاموس اللغة الفرنسية في علاقتها بتعدّد الحقول، أن التسامح كمفهوم فلسفي أو أخلاقي أو سياسي سيعتريه كثير من الالتباس أيضا عند محاولة تحديد معناه، التباس يفرضه تعدد حقول ومجالات استخدامه وهو ما يدفعنا إلى استقراء معانيه في بعض القواميس الفلسفية.

المبحث الثاني : التسامح، التباس المفهوم بين الخطاب الفلسفي والخطاب الديني

يحيل قاموس اللغة الفلسفية لبول فولكيي إلى معنيين للتسامح في الخطاب الفلسفي، معنى عام ومعنى أخلاقي وسياسي. أمّا التسامح في مستواه العام فيأخذ معنى القبول بدون ردود فعل دفاعية، ولا يستثنى هذا المعنى الاستخدام الفيزيائي لكلمة Tolérance أي القبول في بعض الحالات بالخطأ ومقدار ما من الارتياب في حساب الأبعاد أو الأوزان. وأمّا المعنى الخاص، ويتحدّث هنا عن المعنى في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، فهو أن يُترك للآخرين حرية التعبير عن آرائهم حتى ولو تمّ الحكم عليها بأنها خاطئة، فالتسامح في هذه الحالة هو القدرة على التعايش مع كلّ الآراء التي لا نقبلها[26]. ويتوقّف هذا القاموس عند التذكير بأنه إذا كان التسامح في معناه الخاص يحيل إلى مفاهيم من مثل القبول والتقبّل والحرية والاحترام فإنّ ذلك لا يعني مفهوم اللامبالاة indifférence الذي يضع على المستوى الديني مثلا كلّ الأديان على قدم المساواة.

وعندما يتناول المعجم الفلسفي لجميل صليبا تعريف مصطلح التسامح، يركز بداية على المعنى في اللغة العربية حيث يشير إلى التساهل، ويستدل في هذا السياق إلى تعريف الجرجاني الذي يرى أن المسامحة هي : ترك ما يجب تنزّها. أما التسامح عند علماء اللاهوت فهو الصفح عند مخالفة المرء لتعاليم الدين، لكن فولتير وغيره من فلاسفة القرن الثامن عشر يعرّفون التسامح بأنه ما يتصف به الإنسان من صفات الظرف والأنس والأدب التي تمكّنه من معايشة الناس رغم اختلاف آرائهم عن آرائه[27]. وللتسامح ، كما جاء في المعجم نفسه، معاني متعددة:

[26] Foulquié, P. *Dictionnaire de la langue philosophique*, p.729.

[27] صليبا، جميل ، المعجم الفلسفي ،ج1 ، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، 1994، ص 271.

يشير المعنى الأول إلى فكرة التحمّل أو الاحتمال أي احتمال المرء بلا اعتراض كل اعتداء على حقوقه الدقيقة بالرغم من قدرته على دفعه، أو هو تغاضي السلطة بموجب العرف والعادة عن مخالفة القوانين التي عهد إليها في تطبيقها. وأمّا المعنى الثاني فهو أن تترك لكل إنسان حرية التعبير عن آرائه وإن كانت معارضة لآرائك، لذا جاء في قول غوبلو: "التسامح لا يوجب على المرء التخلي عن معتقداته أو الامتناع عن إظهارها أو الدفاع عنها أو التعصب لها بل يوجب عليه الامتناع عن نشر آرائه بالقوة والقسر والقدح والخداع"[28]. وأما المعنى الثالث فهو أن يحترم المرء آراء غيره لاعتقاده أنها محاولة للتعبير عن جانب من الحقيقة وهذا يعني أن الحقيقة أغنى من أن تنحل إلى عنصر واحد، والوصول إلى معرفة كل عناصرها يوجب الاعتراف لكل إنسان بحقه في إبداء رأيه حتى يؤدي الاطلاع على كل الآراء إلى معرفة الحقيقة الكلية. فالتسامح بهذا المعنى واجب أخلاقي مبني على احترام الشخصية الإنسانية[29].

لكن عندما نبحث في مفهوم التسامح في قاموس الإيتيقا والفلسفة الأخلاقية le dictionnaire d'éthique et de philosophie morale سنجد أنه يحيل إلى ما أسماه بول ريكور خطر الالتباس في معنى التسامح. إنّه يعمد إلى تعريف التسامح فلسفيا من خلال مناقشته بواسطة مفاهيم أخرى مثل مفهوم التعددية الأخلاقية ومفهوم الحياد[30]. أمّا ما يتعلق بمفهوم التعددية الأخلاقية، فالتسامح بحكم تعريفه اللغوي هو دفاع عن التعددية الأخلاقية بكل أشكالها ومستوياتها، إذ يعرّف، كما أشرنا آنفا ، بأنه الامتناع عن التدخل لمنع الآراء والأفعال التي لا تتوافق مع ما نعتقده، كما أنه تحمّل الفرد للآراء والتصرفات التي تبدو له غير مناسبة، أي التي

[28] المرجع السابق، 271 .
[29] المرجع نفسه، ص 272.
[30] Canto-Sperber, M.(Sous dir.), *dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2ème édition, 1997, page 1536.

يحكم عليها من الناحية الأخلاقية بأنها سيئة. إن التسامح بهذا المعنى قبول وسماح بالتعبير عن كل الآراء والقيام بكل الأفعال[31]. لكن التساؤل الذي يطرح من الناحية الأخلاقية هل مفهوم التسامح بهذا المعنى مثالي وحيادي إلى الدرجة التي تجعل منه قيمة أخلاقية تحيل إلى مفهوم التعدّدية ؟

بناء على القاموس نفسه، يمكن القول أنه ما دام معنى التسامح هو قبول بكل الآراء والأفعال مهما كان حكم الفرد عليها حتى ولو اعتبرها غير مناسبة وغير لائقة وغير صحيحة، فمعنى ذلك أن هناك تلازما وصلة ما بين التسامح والتعددية الأخلاقية[32]. نتصوّر أنّه يمكن قبول هذا التلازم على مستوى الحقل السياسي أو حتّى الفلسفة السياسية بحكم أن التسامح في هذا المستوى فضيلة ذات أهمية بالنسبة للمجتمعات الليبرالية كما أشارت إلى ذلك جل الكتابات الفلسفية والسياسية من عصر النهضة إلى اليوم. لكن الأمر يختلف تماما في حقل الفلسفة الأخلاقية، فعندما نؤوّل التسامح بكونه القبول بنسبية الفعل الأخلاقي ثم نتحدث على أنّه مثال أخلاقي يمكن أن نقع في هذه الحالة في تناقض صريح. فكيف يمكن أن نفسر من الناحية الأخلاقية مثلا أن يكون الفعل سليما ثمّ يتم القبول والسماح في الوقت نفسه بتعايشه مع الأفعال السيئة وغير السليمة أو غير الأخلاقية ؟ يبدو أنّه من المعلوم أخلاقيا وفق الفلسفة المثالية على الأقل أنه إذا ما حكمنا على الفعل بأنه سيّئ، هذا معناه أنه لا يمكن القبول به. لقد دافعت بعض الكتابات الأخلاقية عن فكرة الارتباط بين مفهوم التسامح ومفهوم النسبية الأخلاقية أي غياب معرفة أخلاقية يمكن البحث عنها أو اكتشافها. فقد جاء في قاموس الفلسفة الأخلاقية والسياسية مثال الرأي القائل أنه ليست هناك دلالات أخلاقية منتشرة في أنحاء الكون، الشيء الوحيد الموجود هو أنت و أنا نتنافس في عالم لم نخلقه لا نحن ولا ذات أخرى

[31] *Ibid*, p.1536.
[32] *Ibid*, p.1536.

غيرنا[33]. و يرتبط هذا المعنى بالدفاع عن التسامح من حيث أنه لا يمكن الوصول إلى معرفة يقينية في الميدان الأخلاقي. فلا يوجد بناء على ذلك ما يبرّر فرضها على الآخرين أو على الأقل لا مبرّر لمن يريد منع الآخرين من تجاوز حدود معينة والحديث أو التصرف بشكل غير مألوف فيما يتعلق بالقضايا الأخلاقية أو الدينية. وإذا انطلقنا من فكرة غياب حقيقة أخلاقية واحدة أو أن هذه الحقيقة لا يمكن أن تتحدد إلا بشكل نسبي فمعنى ذلك أن التسامح مسألة ممكنة وقابلة للتحقيق.

يبدو أن هذا الشكل من الربط بين التسامح والنسبية الأخلاقية مبالغ فيه باعتبار أنه يمكن أن نجد عبر استقصائنا لتاريخ الفلسفة الأخلاقية والسياسية من دافع عن النسبية الأخلاقية دون أن يدافع عن فكرة التسامح، وقد نجد من يدافع عن التسامح في ظل وثوقية دينية وأخلاقية كما هو الحال بالنسبة لجون لوك. وقد يبدو دعاة النسبية الأخلاقية لامتسامحين لأن التسامح يقتضي الحاجة إلى نظام مدني داخل المجتمع، ولا يمكن لهذا النظام أن يتحقق إذا انطلقنا من فكرة غياب "المعنى الأخلاقي" le sens moral، وعليه تبقى حجج النسبية الأخلاقية تحمل كثيرا من الغموض من جهة والضعف والهشاشة من جهة أخرى. إنّ النسبية الأخلاقية ليست بالضرورة ضامنا لتحقيق التسامح كما أنّ رفضها قد لا يؤدي حتما إلى اللاتسامح.

يمكن أن يُطرح في السياق نفسه سؤال آخر في علاقة المستوى الفردي بالمستوى الاجتماعي وهو: هل يمكننا القول بأن التسامح قد يكون فضيلة أخلاقية بالنسبة للفرد والمجتمع على حد سواء؟ يضعنا هذا السؤال مرّة أخرى أمام مشكلة العلاقة بين مفهوم التعددية الأخلاقية و مفهوم التسامح. لا يمكن تجاوز ذلك التعارض بين المستوى الفردي والمستوى الاجتماعي الذي يطرحه السؤال

[33] *Ibid*, p.1537

السابق إلا بتحديد وضبط العلاقة القائمة بين المفهومين. فالتسامح وفق القاموس نفسه يقتضي الاعتراف بالتعددية الأخلاقية بحكم أن رفض التعددية هو أحد العوامل التي تؤدي إلى تصاعد وتقوية حالات اللاتسامح، وحتى وإن لم تكن التعددية ضامنا فاعلا لتحقيق التسامح إلاّ أن رفضها سيؤدي إلى ضموره وحضور حالات اللاتسامح[34]. فإذا ما قلنا مثلا أنه لا توجد تعددية للقيم الأخلاقية فمعنى ذلك أننا نريد أن نؤسّس لانسجام أخلاقي نتصوره صحيحا ثم نعمد إلى فرضه على الآخرين، ومن هنا تبدو أهمية العلاقة الوثيقة وضرورتها بين التعددية الأخلاقية والتسامح ، فالاعتقاد بوجود قيم أخلاقية واحدة لا يؤدي إلى تحقيق قيمة التسامح. ويمكن القول كذلك أن تبرير التسامح بالتعددية الأخلاقية لم يكن ذا أهمية من قبل إلا مع الفلسفة الأخلاقية و السياسية المعاصرة.

يبدو من خلال تحليل طبيعة العلاقة بين مفهومي التسامح والتعددية الأخلاقية في ارتباطهما بإشكاليتي المطلق والنسبي والفردي والمجتمعي أن ملاحظات بول ريكور التي سبق ذكرها حول التباس معنى التسامح بحكم مشكلة تعدّد حقول استخدامه تبقى ذات أهمية . لقد انتصر ريكور لفكرة الفصل بين مختلف الحقول السياسية والثقافية والدينية من جهة، والمجالات المتعلقة بالفرد والمرتبطة بالمؤسسات الاجتماعية والسياسية من جهة أخرى. ويبدو أنّ فكرة الفصل هذه أكثر أهمية عندما يتعلق الأمر بمسألة العلاقة بين التسامح والقبول بالتعددية الأخلاقية إذ تستدعى تحديد العلاقة بينهما بالتفريق بين مستوى الفرد وأحكامه وحدود تحمّله للآخرين ومستوى المجتمع ومؤسساته وحدود مصالحه.

نجد أن الدفاع عن فكرة التسامح يتأسّس أيضا على مفهوم حياد الدولة وضرورته. ومعنى ذلك الضرورة التي تفرض على الدولة الامتناع عن وضع

[34] *Ibid*, p.1537.

مفهوم خاص للخير لتعمد إلى فرضه على المواطنين الخاضعين لسلطتها. تمتنع الدولة، وفق مفهوم الحياد، عن التدخل لكبح حريات الأفراد، إذ أنّ عليها أن تترك لهم حرية اختيار طرق العيش وتجربة الحياة في جوانبها المختلفة الدينية والاجتماعية والثقافية بشكل عام، فتلك حقوق، عليها أن تحترمها وتضمن حمايتها[35]. يمكن أن يعيش المسيحي والمسلم واليهودي والبوذي والملحد تجربة الحياة التي يرونها مناسبة بشكل حر، في ظل دولة تقوم على مبدأ الحياد، إذ لا يمكنها التدخل لفرض تصور معين لتجربة الحياة من جهة، وعليها أن لا تسمح لأي مجموعة بأن تضغط على مجموعة أخرى، كما لا ينبغي لها أن تفضّل جماعة دينية أو عرقية أو سياسية عن الجماعات الأخرى. يقتضي هذا المفهوم بشكل عام أن يكون المجتمع فضاء تعدّديا حياديا يتمكّن من خلاله الأفراد أو المواطنون– بالتعبير الحديث– أن يختاروا طريقة أو تجربة الحياة التي يختارونها شرط أن يسمحوا للآخرين بالشيء نفسه.

هذا الشكل من الدفاع عن التسامح مرتبط بإشكالية قبول الاختلاف والتعدّدية الأخلاقية خاصة، ذلك أنّ المبرّر الذي تتضمنه حجج الحياد هو أنّ الأفراد مختلفون ولا بدّ أن يسمح لهم بأن يعيشوا اختلافهم هذا بكل حرية، وهذه العلاقة مع التعدّدية الأخلاقية تختلف تماما عن النسبية الأخلاقية. لكن يبقى أن هناك العديد من الأسئلة التي ينبغي الإجابة عنها في سياق ربط فكرة التسامح بمفهوم حياد الدولة. يمكن أن تمثّل هذه الأسئلة مشاكل تحول دون إمكانية تحقّق الحياد وبالتالي التسامح اللازم عنه، ومن تلك الأسئلة ما يلي: هل ينبغي على الدولة أن تبقى دوما على الحياد وتترك للأفراد أن يختاروا شكل الحياة الذي يرونه الأفضل، أم أنّ عليها أن تتدخل من خلال أجهزتها ووسائل التنشئة المختلفة لديها لتساعدهم

[35] *Ibid*, p.1537.

في اختياراتهم لطرق العيش وتجربة الحياة التي يريدونها؟ يتعلّق هذا السؤال بمسألة الأقليات ومكانتها بالنسبة للديمقراطيات المعاصرة، إذ أنّ بقاء الدولة على الحياد دوما فيما يتعلّق بثقافة ولغة الأقليات قد تكون له آثار عكسية، فقد يؤدي إلى اندثارها بحكم ضغط الأكثرية عليها أو شعور أفراد الأقلية بأن الحاجة تقتضي الاستغناء عن تلك الثقافة الذاتية من أجل التكيّف مع المعطيات المتغيّرة. يستدعى هذا الواقع المستجد تدخل الدولة لحماية ثقافة الأقليات وإبراز الحاجة إليها من أجل تطور المجتمع ككل، لكن هل يتجاوب هذا الفعل الذي أقدمت عليه الدولة مع مبدأ الحياد؟ قد يجيب قائل بأن مفهوم الحياد يعني أيضا أن تجعل الدولة فرص جميع الثقافات السائدة في المجتمع متساوية في التطوّر، وهذا ما يبرر عمليا تدخّلها لحماية ثقافة الأقلية لديها خاصة تلك التي لا تستطيع أن تجد فرصتها دون مساعدة . لكن رغم هذا التبرير يبقى السؤال المطروح مؤشرا على الأزمة التي قد يقع فيها التطبيق العملي لمفهوم حياد الدولة.

يضعنا هذا التحليل الأولي لمفهوم التسامح من خلال بعض المعاجم والقواميس الفلسفية إلى طرح السؤال التالي: هل هذا اللفظ مفهوم فلسفي؟ يحيل محمد عابد الجابري في تحليله لحضور مفهوم التسامح في المعجم الفلسفي وخاصة معجم لالاند إلى هذا السؤال ومن خلاله إلى إشكالية الالتباس التي ارتبطت بتحديد أبعاد التسامح بحكم التداخل بين عديد المستويات وأهمها المستوى الديني والسياسي. يجيب الجابري عن سؤاله الذي طرحه بالقول: " السبب في نظري هو أنّ التسامح ليس مفهوما أصيلا في الفلسفة بل يقع بين الفلسفة والأيديولوجيا، دليلنا في ذلك أن هذه الكلمة لم تدخل الفلسفة من باب الفلسفة نفسها بل من باب الفكر الذي يعبّر عن الصراع الاجتماعي أو يحاول التخفيف منه، وبعبارة أخرى: باب الأيديولوجيا. ولذلك بقي مفهوم "التسامح" موضوع تشكيك

واعتراض، ولم يقبل في رحاب الفلسفة إلا بامتعاض ومع كثير من التسامح والتساهل"[36]. وحتى يستدل على هذا الالتباس في تحديد مكانة مفهوم التسامح بين الخطاب الفلسفي والخطاب الأيديولوجي، يعود الجابري إلى تاريخ ظهور كلمة Tolérance حيث يشير إلى أن بدايات استخدامها كانت على حواشي الخطاب الفلسفي في القرن السابع عشر على إثر الحروب الدينية بين البروتستانت والكاثوليك في أوروبا، وأنّ مقاربة الفلاسفة أمثال جون لوك وبيير بيل وغيرهم للمفهوم فرضتها أو تدخّلت في بنائها وصياغتها الظروف الدينية والسياسية التي مرّت بها أوروبا في تلك الفترة من تاريخها. فقد قام المذهب البروتستانتي ضد " الكثلكة" ، ونادى بضرورة التسامح مع المخالفين في الرأي الديني و احترام حرية العقيدة وتوقف الكنيسة عن تحديد " قانون الإيمان" واحتكار السلطة الروحية ومنح صكوك الغفران والتدخل في الشأن الديني الخاص أي في العلاقة بين الله والإنسان. تبنّى فلاسفة التنوير في نظر الجابري هذا المبدأ ونادوا بالسماح للخطأ بالوجود دون أن يتعرّض لهجوم ما عدا هجوم العقل[37].

يجعل هذا شكل من أشكال الالتباس التي يعتري الباحث عند محاولته مناقشة مفهوم التسامح بسبب حضور صور مكثّفة من التوظيف من السياسي التي تضمّنتها الكتابات الفلسفية لعصر النهضة والتنوير، مفهوم التسامح في حدود تكاد تكون متداخلة بين الفلسفة، والدين والإيديولوجيا. وبناء على هذه المناقشة التي يثيرها الجابري، لا يبدو التسامح بهذا المعنى مفهوما فلسفيا ولا مبدأ أخلاقيا خالصا بل تعبيرا عن علاقات قوى على المستوى الاجتماعي والسياسي والديني وهو ما يحيل إلى فرضية التباسه بين الخطاب الفلسفي ومجموع الخطابات الأخرى المجاورة وخاصّة الخطاب الديني.

[36] ا الجابري، قضايا في الفكر المعاصر ، ص 25.
[37] المرجع نفسه، ص 26.

وأهم فرضية تمكّننا من تفسير هذا الالتباس هي الفرضية التاريخية، أي الرجوع إلى ظروف انبثاق التسامح بمعناه الحديث وارتباطه بتجربة تاريخية مرت بها أوروبا الحديثة، إضافة إلى تطوّره في سياق حركة الاصلاح الديني وخلال النزاعات والحروب الدينية التي أدت الى انشقاق داخل الدين الواحد. وقد أشار جون لوك، كما سنأتي على ذكره في المبحث القادم، الى ذلك السياق الذي ظهر فيه مفهوم التسامح عندما اعتبر أن التسامح جاء كرد فعل على الصراعات الدينية في أوروبا. ولذلك كانت أولى النقاشات حول دلالة هذا المفهوم تتعلّق أساسا بالمستوى الديني أي بحق الاختلاف في الاعتقاد والاعتراف بالانقسام الديني ليتطوّر النقاش حول المفهوم بعد ذلك بحيث بدأ الحديث عن مبادئ حرية التفكير، نقد الكتاب المقدّس، الفصل بين الديني والسياسي، الفصل بين الفضاء العام والفضاء الخاص، العدالة، حياد الدولة، التعددية الأخلاقية والسياسية، استقلالية الفرد ونسبية المعرفة وغيرها من القضايا التي تطوّرت النقاشات الفلسفية حولها وصولا إلى مفاهيم حقوق الإنسان وقيم المواطنة بداية من القرن الثامن عشر.

المبحث الثالث: التسامح ومسألة الانقسام الديني من خلال موقفي القدّيس توما الأكويني وجون لوك

تعدّ مناقشة إشكالية التسامح في علاقتها بالمسألة الدينية إحدى أهم المداخل في نظرنا للوقوف على جانب من الأصول التاريخية لمفهوم التسامح والتباسه في علاقته بتاريخ اللاتسامح. فعندما نستقرئ الكتابات حول مفهوم التسامح سواء من خلال نقد السياسة أو الدفاع عن العقل والحرية والتعدّدية والنسبية الأخلاقية سنجد أن هذا المبدأ قد ارتبط في أكثر تلك الكتابات بنقد فكرتي الدوغما dogma والأرثوذكسية أي الامتناع عن الاعتقاد في الحقيقة المطلقة بالنسبة للدوغما والحقيقة الواحدة بالنسبة للأرثوذكسية. ويبدو أنّ معاني التسامح قد تطوّرت تاريخيا بعد عصر النهضة بناء على القدر الذي استطاعت أن تحوزه من مساحة الدوغما أو الأرثوذكسية السائدة كشكل من أشكال اللاتسامح.

يمكن القول أنّ معاني الدوغما والأرثوذكسية ليست معاني دينية خالصة بل تحتوي أبعادا اجتماعية وسياسية بالخصوص لأنها من هذه الناحية محاولة للدفاع عن وضع راهن أمام إرادة تنشد تغييره. ولذلك كانت الكتابات حول التسامح تحيل دوما كما أشرنا آنفا إلى ذلك الالتباس بين الخطاب الفلسفي والخطاب الديني والسياسي. ومن أهم صور الدوغما هي تحويل المحتوى العقائدي للدين إلى خطاب أو بالأحرى إلى علم يؤطر الفكر الديني لا على المستوى العملي بل على مستوى محتوى الإيمان وبنوده أي ما يتعلّق بطرق ومناهج العلم المرتبط بالذات الإلهية والمسلّمات الدينية الأخرى. ولذلك نتحدّث مثلا عن علم اللاهوت في الديانة المسيحية وعلم العقيدة أو علم أصول الدين أو علم الكلام في التراث الإسلامي.

انطلاقا من هذه الفرضية نحاول أن نقف عند لحظتين معرفيتين ناقشتا إشكالية التسامح واللاتسامح بناء على مناقشة المسألة الدينية أو بالأحرى الانقسام الديني والتعدد المذهبي داخل الدين الواحد. يتعلق النموذج الأول بموقف القدّيس توما الأكويني ومن خلاله موقف مسيحية القرن الوسيط من الاختلاف الديني ومشكلة الخروج عن الدين أو الهرطقة أو التسامح مع غير المؤمنين، ويتعلّق النموذج الثاني بأحد فلاسفة التسامح في عصر النهضة وكيف تناول الإشكالية انطلاقا من اهتمامه بمعالجة مسألة الشقاق أو الانقسام الديني الذي كان سائدا في تلك الفترة في أوروبا وفي انجلترا على الخصوص.

1. القديس توما الأكويني والموقف من الهرطقة[38]

لا يمكن فهم موقف المسيحية الوسيطية اتجاه غير المؤمنين بها أو من كان يطلق عليهم في تلك الفترة بالهراطقة les hérétiques(جمع هرطوقي أو هرطقي) ما لم نضعه في سياقه السياسي والديني وحقله النظري بشكل عام. ومن أهم العناصر المساعدة في تحليل هذا السياق التاريخي المعقّد هو عنصر الثنائية القديمة بين الكنيسة والدولة ومسألة وحدة الإيمان المسيحي. فبعد أن عرفت العلاقة بين الإمبراطورية الرومانية والكنيسة المسيحية نوعا من التمايز في التدبير السياسي، سيتلاشى هذا التمايز اعتبارا من القرن التاسع ميلادي لتتكوّن هيئة حاكمة وحيدة تدبّر الدين والدنيا هي الكنيسة، وهو ما سيجعل السلطتين الدينية والسياسية مجرد وظائف في مدينة الله الواحدة. وهكذا فإنّ " مفهوم المسيحية –

[38] الهرطقة hérésie هي تغير يقع داخل عقيدة أو منظومة معتقدات مستقرة، و خاصة الدين، بإدخال معتقدات جديدة عليها أو إنكار أجزاء أساسية منها بما يجعلها بعد التغير غير متوافقة مع المعتقد المبدئي الذي نشأت فيه هذه الهرطقة. والتركيز هنا على السياق المسيحي بسبب الخلفية التي نشأت فيها الكلمة، لكن "الهرطقة" تنطبق في سياقات مختلف العقائد، الدينية منها و غيرها. و في السياق الإسلامي تستخدم كلمة "الكفر" أو "الزندقة أو"البدعة" أو " الردّة" للدلالة على المعنى ذاته فيما يتعلق بعقيدة الإسلام و فِرقه المختلفة.

الكنيسة، وهو المفهوم الذي سيسود في العصر الوسيط ويميّزه عن العصور المسيحية القديمة والعصر الحديث، هو مفهوم يحاول إنقاذ ثنائية السلطتين بدمجهما في نظام عضوي واحد، فإذا سلمنا بأنّ المقصود بلفظة مسيحية هو النظام الزمني الخاص بجماعة الشعوب المسيحية، فيما المراد بلفظة كنيسة هو نظامها الروحي فلا يفوتنا أيضا أنّ هذين النظامين هما مجرد وجهين أو كيفيتين لواقع واحد"[39]. وأهمّ ما ميّز مسيحية القرن الوسيط أيضا هو الخطاب السائد حول الوحدة العقائدية والدينية أو وحدة الإيمان الذي ترعاه سلطة دينية قائمة هي سلطة الكنيسة. بناء على ذلك نتساءل: ما هو الموقف الذي اتخذه رجال الدين من الهرطقة باعتبارها فقدانا لذلك الإيمان الواحد وخروجا إراديا عن سلطة من يرعاه؟ وبالتالي هل يحمل المعنى الذي تضمّنته مسيحية القرن الوسيط للحقيقة عناصر التسامح أم أبعادا للدوغما واللاتسامح؟

يشير جاك لوغوف Jacques Le Goff، وهو أحد أهم المختصين في تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، من خلال مقال له بعنوان: "الجذور القروسطية للاتسامح" ، أن مواقف الكنيسة المسيحية اتجاه الآخر المختلف أو بالأحرى المخالف دينيا أصبحت أكثرا ميلا نحو اللاتسامح ما بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر ميلادي، حيث تحوّلت المسيحية إلى مجتمع اضطهاد « une société de persécution »[40] يقوم على رفض واستبعاد الآخر بعد أن كانت في نظره تحتوى، من خلال نصوص كثير من رجال الدين من قبل، بعض عناصر التسامح ولو بشكل نسبي. وقد كان من أوائل ضحايا هذا التحوّل الجذري المسلمون واليهود، فقد اقترنت صورة المسلم في تلك الفترة بالساحر، وأصبح محمّد

[39] لوكلير، جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 107.

[40] Le Goff,J. « Les racines médiévales de l'intolérances »,in Barret-Ducrocq,F (dir.). *L'intolérance*, éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1998, p. 39

وأصحابه هدفا لما كان يسمّى بـــ"الحرب العادلة" la guerre juste سواء من خلال الحروب الصليبية (1095م–1291م)، والتي اعتبرت بمثابة حرب إعادة الأماكن المقدّسة في الشرق إلى الحظيرة المسيحية[41]، أو من خلال تبرير طرد الموريسكيين من إسبانيا بعد ذلك. كان اليهود أيضا موضوعا للاستبعاد واللاتسامح من طرف مسيحية تلك الفترة انطلاقا من عدد من المبرّرات الدينية لعلّ أهمّها حجة رفضهم لتعاليم المسيح عند ظهوره. وبالإضافة إلى الديانتين المنافستين، يرى لوغوف أنّ النزعة اللامتسامحة لمسيحية تلك الفترة شملت أيضا ضحايا جددا وهم الهراطقة. لقد اعتبرتهم الكنيسة أعظم خطر على الوحدة المسيحية خاصة بعد أن تحوّلت الهرطقة من مجرّد حالات فردية على مستوى عدد من رجال الدين الذين خرجوا عن سلطة الكنيسة إلى حالات جماعية أو حركات هرطقة كما هو الحال بالنسبة للحركة الكاتارية، و لذلك اعتبر تشكيكهم في الحقيقة الدينية والإيمان المسيحي بمثابة الخيانة الكبرى للتعاليم الإلهية[42].

لقد عرف تاريخ المسيحية في العصر الوسيط العديد من حركات الهرطقة التي خرجت عن الديانة المسيحية ورفضت مسلماتها العقائدية حيث ظهرت مثلا حركة إحياء المانوية القديمة تحت أسماء مختلفة من مثل الألبيجية والكاتارية[43]. دفع هذا الوضع الجديد بالكنيسة إلى استخدام وجهها الثاني أي السلطة السياسية والعمل على ردع هذه الحركات من خلال ما يعرف تاريخيا بمحاكم التفتيش في أوروبا خاصة في إيطاليا، فرنسا وإسبانيا. وقد قامت هذه المحاكم خلال فترة زمنية ليست بالقصيرة بتنفيذ عقوبات قاسية ضد كلّ من اتهمته الكنيسة بالهرطقة حيث كان المصير إمّا المحرقة أو السجن أو النفي أو مصادرة الأملاك. لكن ما هو الموقف

[41] يشير جاك لوغوف هنا في سياق تعليقه على أهداف الحروب الصليبية في نظر مسيحيي تلك الفترة بأن الأماكن المقدّسة التي استهدفت هذه الحروب استعادتها لم تكن من قبل مسيحية حتى يستهدف استعادتها.

[42] *Ibid*, p.40.

[43] لوكلير، جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح ، ص 118.

الذي اتخذه القدّيس توما الأكويني اتجاه كلّ تلك الممارسات اللامتسامحة من طرف الكنيسة–الدولة؟

كان موقف توما الأكويني في القرن الثالث عشر ميلادي مساندا لمعاقبة حركات الهرطقة، فقد ساوى في كتابه "الخلاصة اللاهوتية" بين الهرطقة وجريمة تزييف النقود وغيرها من الجرائم التي تؤذي الناس في حياتهم المعيشية اليومية. يقول في هذا السياق: "أما بالنسبة إلى الهراطقة فقد ارتكبوا خطيئة استحقوا بها لا الفصل عن الكنيسة بالحِرَم[44]، وحسب، بل القطع عن العالم و بالموت، لأنّ إفساد الإيمان الذي يؤمّن حياة النفس أخطر بكثير من تزييف العملة التي لا تسمح بأكثر من توفير متطلّبات الحياة الزمنية. وبالتالي فإذا كان الأمراء الزمنيون يحكمون من باب العدل على المزوّرين وأمثالهم من المفسدين بالإعدام الفوري، فما عساهم يفعلون بالهراطقة الذين يستوجبون، لمجرّد انزلاقهم في الهرطقة، لا الحِرم فقط، بل الحكم العادل عليهم بالموت"[45].

يحيل القديس توما الأكويني إلى مسألة جوهرية تتعلّق بالدخول والخروج من الديانة المسيحية، فهو يؤكد على أن اعتناق المسيحية وتقبّل الإيمان الذي تدعو إليه يجب أن يكون وفق الإرادة الحرة، لكن الخروج عن هذا الإيمان مسألة مرفوضة وسلوك يجب معاقبة صاحبه إلى درجة الموت لأن الإيمان المسيحي يشترط في نظره الثبات عليه. يقول القدّيس توما: "إذا كان قبول الإيمان عملا طوعيا فإنّ الثبات في الإيمان المعتنق أمر ملزم"[46]. وما دام الثبات داخل إطار

---

[44] الحِرم في الديانة المسيحية هو شكل من أشكال تبرؤ الكنيسة من فعل المذنب حتى يعود عن ذنبه إلى حالة الإيمان.

[45] Thomas d'Aquin, *La somme théologique, Tome I,* traduit par l'Abbé Drioux , Paris, librairie ecclésiastique et classique, 1851, II. II.q.11, art.3.

وقد راجعنا هذه الترجمة بالاعتماد على ما أورده جوزيف، لوكلير، في كتابه تاريخ التسامح في عصر الإصلاح وما أورده من بعض نصوص القديس توما الأكويني معتمدا في ذلك على المصدر نفسه والطبعة نفسها، أنظر لوكلير، جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 125.

[46] *Ibid,* II. II. q.10, art.8 c.

المعتقد المسيحي ضرورة دينية ومسألة مقدّسة فإنّ القدّيس توما يؤيّد كل محاولة لإجبار الهرطوقي على العودة إلى الديانة المسيحية ولو بالإكراه الجسدي ولا يصبح اعتناق الإيمان في هذه الحالة أمرا مرتبطا بالإرادة الحرة. وأماّ من عاد إلى الهرطقة مرة أخرى بعد أن تم إجباره على العودة إلى الإيمان فجزاؤه الموت حتى ولو أراد العودة اختيارا مرة ثانية إلى تعاليم الكنيسة.

يطرح هذا الموقف المتشدّد من الهرطقة تساؤلا حول مدى انسجام التعاليم المسيحية بين الدعوة إلى المحبة والغفران والقبول بإعدام كل من خرج تلك التعاليم؟ وهنا يفرّق توما الأكويني بين الخير الروحي والخير الزمني، فالمحبة مرتبطة بتحقيق الخير الروحي أي خلاص النفس، في حين أن الخير الزمني مرتبط بتحقيق حياة الجسد[47]. وبالتالي يمكن للكنيسة أن تنزع عن المذنب جسده وترفع عنه الخير الزمني من أجل تحقيق خلاصه الروحي بل وخلاص كل المؤمنين، وهذا ما يبرّر قبول فكرة الإعدام في حالة الهرطقة تحقيقا لخلاصه وخلاص كل المسيحيين.

ولعل أهم ما يفسّر هذا الموقف اللامتسامح الذي يبديه القدّيس توما الأكويني هو كون الخروج عن الإيمان المسيحي لم يكن يعدّ في تلك الفترة التاريخية مجرد رفض لمعتقدات أو طقوس دينية بل كان بمثابة رفض للنظام الاجتماعي والسياسي ككل بحكم تلك الصلة الوثيقة التي كانت قائمة بين الديني والسياسي. ولذلك فإن أي تشكيك في الإيمان المسيحي هو في الوقت نفسه تشكيك في النظام الذي يرعى هذا الإيمان وبالتالي دعوة إلى إنهاك جسد[48] المسيحية و تخريب لمملكة المسيح أو مدينة الله الواحدة، باعتبار أن إفساد وحدة

[47] لوكلير، جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح ، ص 128.

[48] نشير في هذا السياق أنّ المسيحية في الفترة الوسيط كانت تمثّلها عند أهلها بمثابة الجسد، جسد الكنيسة على غرار جسد المسيح يشكل كل من الكهنوت من جهة (أي الإكليروس أو رجل الدين والعلمانيون الذين يهتمون بالأمور الدنيوية داخل الكنيسة) والملك أو الإمبراطور من جهة ثانية أطرافه ووظائفه..

الإيمان وتقسيم العالم المسيحي خيانات لا تقل في جرمها عن خيانة السلطة الحاكمة . ولذلك فالهرطقة ليست خروجا عن الدين وحسب بل هي خروج عن العدالة والسلطة السياسية أيضا. تؤكد هذه الدلالات المتعدّدة للهرطقة مركزية العقل الديني في الحياة العامة المسيحية في تلك الفترة من تاريخ البشرية. ولذلك لا يمكن الحديث عن خطاب حول التسامح داخل فكر ديني مسيحي في العصر الوسيط لأنّه ينتمي إلى منظومة دينية في شكلها الكلاسيكي، منظومة تنطلق من التسليم برؤية للعالم قائمة على الوحدة بين الله والتاريخ ولا تخلو من بعد شمولي توتاليتاري[49]، وهي الرؤية التي تعرضت للنقد اللاذع والجذري في عصور النهضة والأنوار في أوروبا مع بداية القرن السابع عشر ميلادي. لقد اعتبرت الكنيسة الكاثوليكية بالخصوص، انطلاقا من وجهها الثاني المتمثّل في السلطة الزمنية وممارساتها في العصر الوسيط، أول مؤسسة في تاريخ أوروبا تترجم محتوى العقيدة وتنقله من المستوى الديني إلى مفهوم مهيمن داخل المنظومة القانونية[50].

وقد نتجت عن ذلك مفاهيم تحيل كلّها إلى نزعة الاتهام والاستبعاد ومحاكمة الآراء والمواقف من الدين، حيث بدأ ظهور ألفاظ من مثل الأرثوذكسي أو المؤمن المطيع في مقابل ألفاظ أخرى من مثل الخائن والهرطقي[51]. وقد كانت تلك الألفاظ التي يوصف بها كل من يعتبر خارج المؤسسة الدينية المسيحية بمثابة التبرير الديني الذي يجعل كلّ منتقد للمؤسسة الدينية عرضة للتخوين والمحاكمة بل والاغتيال. لقد نتج عن إدخال مثل هذه المفاهيم داخل العقل الديني–القانوني

[49] Levrat,J . « Dialogue et liberté religieuse », in Abitol,M. et Assaraf, R., *Monothéisme et tolérance*, Paris, Editions Albin Michel, 1998, p.70.

[50] Mereu,I. « l'intolérance institutionnelle ;origine et application d'un système toujours ooculté »,in Barret-Ducrocq,F (dir.). *L'intolérance*, éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1998, p. 42.

[51] *Ibid*, p. 43.

المسيحي تبرير العنف ضد كل رأي مخالف للتصور الديني الكنسي بواسطة خطاب ديني أيديولوجي مستخدم بشكل أداتي يفرّق بين عنف عادل وعنف غير عادل، وهو الموقف الذي يمكن أن نصف به ما تضمّنته تبريرات القديس توما الأكويني.

يعدّ خطاب اللاتسامح عند القديس توما الأكويني أحد الأمثلة التي تثير إشكالية العلاقة بين معنى التسامح والمضامين العقائدية للدين إضافة إلى ذلك التلازم بين الخطاب الديني وخطاب السلطة السياسية. ولذلك فإنّ مضمون الإصلاح الديني المسيحي مع مارتن لوثر لم يكن ليفصل بين البعدين الديني والسياسي. فعندما رفض لوثر مبدأ صكوك الغفران وركّز على مسألة الخلاص بالإيمان وحده دون الحاجة إلى العمل لم يكن ذلك نقدا لأسس الخطاب الديني السائد من قبل بل كان أيضا نقدا لنموذج تلك العلاقة الوثيقة بين الديني والسياسي. فما دام التبرير يُكتسب بالإيمان وحده فقد لزم أنّ الكنيسة الحقيقية هي حالة روحية محضة، أي أنّ الكنيسة ليست مؤسسة لأشخاص يخضعون لحاكم ويقررون أحكاما وقوانين وعقوبات، فما يوحّد أعضاءها ليس الخضوع لرئيس منظور ومؤسسة منظورة بل الاتحاد بالمسيح عن طريق الإيمان[52].

لقد اعتبر هذا الموقف بمثابة الدعوة إلى "الحرية الدينية " داخل الديانة المسيحية لأنه يرفض كل أشكال المنطق الديني الأرثوذكسي المسيحي وينقل الحقيقة الدينية من مستوى عملي منظور تصيغه كنيسة منظورة أو بالأحرى البشر الذين يسيّرونها ويستخدمونها إلى المستوى الإيماني الذي يحيل إلى العلاقة الحرة الذاتية غير المنظورة بين المؤمن المسيحي والله . وعندما تصبح حقيقة الإيمان مفصولة عن العمل فإنها بهذا الشكل مفصولة عن سلطة الكنيسة–الدولة، ولذلك

[52] لوكلير، جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح ، ص 198.

فإن نقد لوثر لصكوك الغفران ليس مجرد نقد ديني من رجل دين بل هو نقد سياسي أيضا. إنّ الهرطقة حسب لوثر شأن روحي، ولذا لا ينبغي التعامل مع الهرطوقي بالعنف من تعذيب أو حرق أو إغراق بالماء، لأنّ " الرعاة الروحيين هم وحدهم المخوّلون، في حال الهرطقة، أن يتدبّروا الأمر، وهم لا يملكون في محاربة هذه الأخيرة إلاّ السلطة الروحية"[53]. فإذا كان الموقف اللاتسامحي من مسألة الهرطقة وتبريره بتهديد وحدة الإيمان المسيحي موقفا دينيا وسياسيا في الآن نفسه فإنّ موقف لوثر لا يخلو أيضا من هذه الازدواجية. يعدّ هذا الموقف من مارتن لوثر شكلا من أشكال النقد الديني للموقف المتعصب الذي كان سائدا في الكتابات المسيحية اتجاه مسألة الانقسام الديني والتعامل مع الفرق المنشقّة.

2. جون لوك، مفهوم التسامح ومسألة "الفصل" بين الديني والسياسي

يأتي تحليل جون لوك J.Lokes لموضوع التسامح في سياق نقد لاهوت الدوغما أو اللاهوت التاريخي بتعبير إمانويل كانط[54]. هذا النقد الذي بدأ مع مارتن لوثر في القرن الخامس عشر ميلادي حيث يمكن اعتبار الإصلاح الديني ثورة في عقلنة الدين والتأسيس لتاريخية اللاهوت. لقد كان الإصلاح اللوثري تمهيدا للنقد الفلسفي للاهوت المسيحي إبّان عصر النهضة والتنوير بعد ذلك، حيث ظهرت كتابات جون لوك فيما يمكن تسميته بعقلنة المسيحية، إضافة إلى كتابات سبينوزا في نقد اللاهوت والسياسة، وجون جاك روسو في الدين المدني وكانط بعد ذلك في الدين الأخلاقي.

يعدّ جون لوك أحد الفلاسفة الذين ساهموا بشكل بارز في التحليل الفلسفي لمفهوم التسامح من خلال كتابه "رسالة في التسامح" (1689). لم يتحدث إلا قليلا

[53] المرجع السابق، ص 202.
[54] أنظر حول هذا المصطلح، فريال، حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، دار مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001، ص 11.

عن التسامح بشكل عام كفضيلة أخلاقية لسبب رئيس هو أنه ركّز أساسا على التسامح الديني، لكنه تسامح في سياق رؤية إنسانوية جديدة تبحث عن السلام على المستوى الاجتماعي بعد التجربة المرة وأشكال الإبادة التي عرفتها أوروبا بين المختلفين دينيا أي بين الكاثوليك والبروتستانت. لقد تناول إشكالية هذا المفهوم بمناقشته ضمن حقل واحد من حقول استخدامه وهو الحقل الديني لكن مع إشارة صريحة إلى علاقته بالحقل السياسي على الخصوص.

كان غرض جون لوك هو الوقوف في وجه التعصب الديني الذي عرفته إنجلترا في القرن السابع عشر، والذي عانى منه جون لوك شخصيا مما دفعه إلى مغادرة إنجلترا والاستقرار في هولندا لفترة من الزمن. وفي هولندا ألّف كتابه " رسالة في التسامح" بطلب من صديقه اللورد شافستبري Shaftesbury الذي كان يبحث بدوره عن تبرير فلسفي أو بالأحرى براغماتي لتجسيد التسامح الديني[55]. وبناء على هذه الظروف السياسية والدينية جاءت تحليلات لوك الفلسفية لتقدّم الأسباب الرئيسية التي تجعل من اللاتسامح الديني لاعقلانيا لتدفع بذلك نحو الامتناع عن رمي الآخرين بالهرطقة والخيانة الدينية. لقد عرفت أوروبا في تلك الفترة أي في القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر حروبا دينية اتسعت لأغلب مساحتها بداية بحرب الثلاثين عاما في ألمانيا (1618-1648)، مرورا إلى حروب الهولنديين بين 1568 و1648، ثم قامت حروب الفرنسيين عندما تم إفناء البروتيستانت لتنشب بعد ذلك حرب بينهم وبين الإسبان ما بين سنتي 1635 و 1659[56]. ويبدو أن الثورة الإنجليزية خلال النصف الأول من القرن السابع عشر كانت ثورة محركها الرئيس هو المقولات الدينية. فلم

[55] أنظر في هذا السياق التقديم الذي وضعه مراد وهبه لرسالة جون لوك مترجمة إلى اللغة العربية. لوك ، جون، رسالة في التسامح، ترجمة : منى أبو سنّة ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997، ص 7.

[56] الخليل، سمير وآخرون، التسامح بين شرق وغرب، ص 15.

يكن الدين مجرد ممارسات فردية أو اجتماعية بل كان بمثابة الأيديولوجية السياسية المحركة للرأي المعارض للسلطة السياسية. فرغم مجيء تلك الفترة عقب حركة الإصلاح الديني ودعوات الحرية الدينية إلاّ أنها عرفت انتشارا واسعا للتعصّب الديني الذي تزامن وظاهرة انقسام ديني جذري المؤسسات الكنسية المسيحية بحكم تزايد الاقبال على المذهب الجديد أي المذهب البروتيستانتي. ومن نتائج استشراء هذا التعصب ظهور كتابات حاولت ملاءمة الموقف الديني مع الموقف السياسي للتقليل من حدّة الموقف من الانقسام ومن هذه الكتابات رسالة جون لوك حول التسامح.

يتأسس مفهوم التسامح عند جون لوك من فكرة اعتبار الدين شأنا شخصيا ومعنى ذلك في نظره الفصل الكامل بين السلطة السياسية و القضايا الدينية أو التفريق الجلي بين المجتمع الديني والحكم المدني أوالنظام السياسي . وما دام الدين مسألة شخصية باعتباره تجربة فردية فإنه لا يشكّل تهديدا ولا يقتضي الإكراه عليه، ولذلك يقول لوك: " ويلزم من ذلك ألاّ ينتهك أحد حقّ الآخر بسبب آرائه الخاطئة أو يتربّص لتدمير أمور الآخرين. إنّ خلاص الإنسان من شأن الإنسان وحده"[57].

يرى جون لوك أن التزام أخلاق التسامح وعدم إكراه الآخرين بالعنف على اعتناق الدين المسيحي وفق عقيدة أو لاهوت كنيسة معينة بمثابة الاحترام للدين بل ومن صلب الفهم السليم لمعنى الإيمان المسيحي، فحقيقة الإيمان بالمسيحية في نظره تقتضي القبول بواقعية الاختلاف والانقسام الديني . يقول في هذا السياق: " وإذا زعم أي إنسان أنه ينبغي استخدام السيف والنار لإجبار الناس على اعتناق عقائد معينة، والانتماء إلى عبادات وطقوس معينة بغض النظر عن الجانب

[57] لوك ، جون ، رسالة في التسامح، ص 51.

الأخلاقي، وإذا حاول أي إنسان أن يحوّل الآخرين إلى عقيدته وأن يجبرهم على الاعتراف بما لا يؤمنون به بدعوى أن عقيدتهم كاذبة، وأنّ طقوسهم لا يسمح بها العهد الجديد؛ إذا حدث ذلك فمن المؤكد أن هذا الإنسان ينشد تجمعا ضخما يشاركه نفس العقيدة. ولكن أن يكون مقصده تأسيس كنيسة مسيحية حقيقية فهذا ما لا يصدقه عقل. ولهذا ليس من المستغرب على هؤلاء الذين لا يدافعون عن انتصار الدين الحق وعن كنيسة الله أن يستخدموا الأسلحة التي لا تنتسب إلى النضال المسيحي. (...) إنّ التسامح بين أولئك الذين يعتقدون عقائد مختلفة في أمور الدين يتسق تماما مع العهد الجديد الذي أتى به السيد المسيح، كما يتماشى مع مقتضيات العقل الإنساني الحق."[58]

ومن أجل تجنب السقوط في خطأ الإكراه والعنف واللاتسامح وعدم التزام قيم السلام التي جاء بها المسيح لا بد من في نظر لوك من الفصل بين الشأن الديني و الدولة أو الحكم المدني. فالحكم المدني لا يجب أن يهتم بغير أهدافه التي وجد من أجلها عندما وضعه البشر وتلك الأهداف هي توفير كل ما يتعلق بالحياة من الخيرات الدنيوية، ولا يتم ذلك بغير تطبيق القانون بلا استثناء من أجل تحقيق ضمانات العدالة والمساواة. لكن هذه الأهداف لا علاقة لها بتدبير المسائل الدينية، فالحكم المدني في نظر لوك لا يمكنه أن يهتم بخلاص النفوس لاعتبارات ثلاثة هي:

أما الاعتبار الأول، فلأن الحكم المدني انطلاقا من طبيعته الدنيوية ليس مكلّفا تكليفا دينيا بالاهتمام بالشأن الديني، فهو ليس مفوضا من الله لخلاص نفوس البشر[59]. وأما الاعتبار الثاني، فلأن الإيمان الديني مسألة وجدانية جوانية، في حين

[58] المرجع السابق، ص 22.
[59] المرجع نفسه، ص 24.

أن الحكم المدني تسيير سياسي خارج المعطى النفسي الداخلي. وفي هذا السياق ينتقد جون لوك بعض الآراء الدينية المسيحية السائدة من قبل، والتي كانت تبرّر الموقف اللامتسامح مع الهرطقة والاستعانة بالسلطة الزمنية أو السياسية بالقول أنّ ذلك من قبيل مساعدة أولئك على الخلاص وأنّ استخدام العنف ضدهم كان دائما في مرحلة تالية بعد استنفاذ كل طرق الاقناع . فهناك فرق في نظره بين أن تتعامل السلطة السياسية مع الانقسام الديني أو الهرطقة بواسطة النقاش العقلي الذي يستهدف الاقناع وبين استخدامها العنف والضغط والتعذيب من أجل فرض الوحدة الدينية .يقول لوك: " وقد يدّعي البعض أنّ الحاكم قد يلجأ إلى الحجج ليستدرج الهراطقة إلى طريق الحق ويخلّص نفوسهم. ليكن، لكن هذا أمر يشترك فيه الحاكم مع الآخرين. فهو يعلم الناس وينشئهم ويصلح أخطاءهم بالعقل، وهو بذلك يفعل ما يفعله أي إنسان خيّر. فسلطة الحكم لا تفرض على الحاكم أن يتغاضى عن إنسانيته أو عن مسيحيته. ولكن يجب التفرقة بين الاقناع والأمر (...) وتأسيسا على ذلك أودّ أن أؤكد أنّ سلطة الحاكم لا تمتد إلى تأسيس أية بنود تتعلّق بالإيمان أو بأشكال العبادة استنادا إلى قوة القوانين."[60]

وأما الاعتبار الثالث، فلأنّ العناية بخلاص النفوس ليست من مهام الحكم المدني أو النظام السياسي، ذلك أنّ لا يمكن إقناع البشر بواسطة القانون أو قوة العقوبة خاصة إذا تعلّق الأمر بالمسائل الدينية. كما أن طبيعة الحكم السياسي الاختلاف على أساس المصالح ولا ينبغي أن يفرض على الناس اتباع الآراء الدينية لحكامهم لأنها ستكون مختلفة باختلاف مصالحهم الدنيوية[61].

[60] المرجع السابق، ص 25-26 .
[61] المرجع نفسه، ص 27.

وبناء على هذا يدعو جون لوك استقلالية الممارسة الدينية للفرد عن كل سلطة خارجية دينية كانت أو سياسية. فكما أنه يجب فصل الكنيسة عن المؤسسة السياسية، ينبغي أيضا أن يفصل التدين عن مؤسسة الكنيسة. ومعنى ذلك أن الالتزام الديني بكنيسة لا يصبح مسألة ضرورية لأن مبدأ التسامح يقتضي الحرية الدينية أي حرية الانضمام إلى كنيسة أو الخروج منها، لأن الكنيسة شأنها شأن النظام السياسي لا دخل لها في تدبير الحياة الدينية باعتبارها مسألة شخصية وتجربة فردية. ففي رده على من يرى أنّ الدين المسيحي لا يمكن أن يكون بدون كنيسة وأسقف يتمتع بسلطة حاكمة تتوارث بعده يقول لوك وهو: " بيّنوا لي المرسوم الذي صاغه السيد المسيح ليفرض هذا القانون على الكنيسة. وأرجوا ألاّ يتهمني أحد بالمروق إذا طالبته بإعلان صيغة هذا المرسوم بوضوح وجلاء؛ (...) إن من يطالب بهذه الأمور من أجل المشاركة الكنسية بما لم يطالب به المسيح للحياة الأبدية ربما يكون مجتمعا ملائما لرأيه هو ولمصلحته."[62]

لكن تلك الآراء المتسامحة التي أبداها جون لوك اتجاه الحرية الدينية والاختلاف المذهبي والانقسام الديني لا يصل بها إلى مداها، بل نجده يعود في وسط رسالته ويشير إلى حدود التسامح بل ويبرر الموقف اللاتسامحي للمؤسسة السياسية اتجاه فئات دينية تراها مهددة لقراراتها وسلطتها. لقد أشار إلى حق النظام السياسي في عدم التسامح مع من يرفضون التسامح، ومن هؤلاء في نظره الذين يثبت ولاؤهم لكنيسة أجنبية ويعني بذلك كنيسة روما، والمتعصبون الذين يستبعدون الإيمان عن كل من يوصف عندهم بالهرطقة، إضافة إلى الذين يتحدّون السلطة السياسية باسم الدين[63].

[62] لمرجع نفسه، ص 30.
[63] المرجع السابق، ص 56.

يعبّر لوك عن رفضه للتسامح مع من يوالون كنيسة أجنبية مثلا بالقول: " وأكرر القول بأنّ الكنيسة التي يقوم دستورها على أن الذين ينتمون إليها عليهم، بالتالي، وضع أنفسهم تحت حماية أمير آخر، هذه الكنيسة ليس لها الحق في أن تطلب التسامح من الأمير؛ لأنه لو كان للكنيسة هذا الحق فإنّ على الأمير أن يستسلم لسن تشريع أجنبي في بلاده"[64]. ولا يقف جون لوك عند هذا الموقف من بعض الفئات الدينية بل يرفض التسامح مع الملحدين لأنهم في نظره خطر على الوحدة الدينية والاجتماعية خاصة إذا ما كان هدفهم هو فرض آرائهم اللادينية على الآخرين، حيث يقول في هذا السياق: " وأخيرا لا يمكن التسامح على الإطلاق مع مع الذين ينكرون وجود الله . فالوعد والعهد والقسم، من حيث هي روابط المجتمع البشري، ليس لها قيمة بالنسبة للملحد. فإنكار الله، حتى لو كان بالفكر فقط، يفكّ جميع الأشياء. هذا بالإضافة إلى أن أولئك الملحدين الذين يدمّرون كل الأديان ليس من حقهم أن يستندوا إلى الدين كي يتحدوا."[65]

تشير هذه المواقف في نظرنا إلى نوع من الارتباك في أطروحة جون لوك حول ارتباط مفهوم التسامح بالحرية الدينية و والقبول بالانقسام والاختلاف الديني. إنّه لا يواصل مقولته في الفصل بين الرأي الديني والحكم السياسي إلى مداها بل يعود ليبرر تدخل المؤسسة السياسية في الحكم على الآراء والممارسات الدينية. وقد يفتح هذا التبرير المجال أمام المؤسسة السياسية لاستخدامه من أجل تأطير قيمة التسامح على المستوى العملي وربما الالتفاف حولها وعدم الالتزام بها. ولابد من الإشارة في هذا السياق أن أطروحة جون لوك حول التسامح الديني كانت من الجنينية بحيث لا يمكن تحميلها من المعاني ما تطيق، فقد جاءت لتناقش أو تعالج مشكلة دينية وسياسية واقعية خاصة هي مشكلة أسباب وآثار الحروب

[64] المرجع نفسه، ص 57.
[65] المرجع نفسه، ص 57.

الدينية أي الوقوف في وجه التعصّب السائد والنزاع الديني بين مذهبين مسيحيين كبيرين هما الكاثوليكية والبروتستانتية. ولذلك كان مجال اهتمام جون لوك هو التسامح لكن في الحقل الديني وحده باقتراح رؤية علمانية تفصل بين الحقل السياسي عن الحقل الديني، بما يفتح المجال ولو نسبيا للحق في الاختلاف الديني والاعتراف المتبادل بين المذاهب المنقسمة. ولم يبق مفهوم التسامح مرتبطا بالحقل الديني بل سرعان ما تطور في الفكر الفلسفي الأوروبي بشكل مختلف تماما وأصبح في عصر الأنوار بداية من القرن الثامن عشر فضيلة أخلاقية عامة مقترنة بقضايا حرية التفكير، العدالة، المساواة، الحقوق الطبيعية والاستقلالية والفردانية. وقد أشارت إلى ذلك كتابات متعدّدة بداية بفولتير مرورا بكانط، وصولا إلى جون ستيوارت مل وطوكفيل وجون راولز[66]. ناهيك عن عدد من كتابات النصف الأخير من القرن العشرين بداية بنقد التسامح الخالص عند هاربرت ماركوز ووصولا إلى مفاهيم الصفح والعفو عند جاك ديريدا وحنا أرندت ومفهوم الاعتراف عند بول ريكور وأكسل هونت[67].

---

[66] نشير هنا على سبيل مثال إلى كتاب جون راولز حول العدالة وعلاقتها بإشكالية التسامح، أنظر حول الموضوع، رولز، جون، العدالة كإنصاف ، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2009. وإلى مؤلفي فولتير : Voltaire . *Traité sur la tolérance*, Paris, Flammarion 1989

Voltaire-*Dictionnaire philosophique*, Paris, Flammarion,.1964

[67] نشير هنا على سبيل المثال لا الحصر إلى مقال جاك ديريدا حول " الصفح في مسيرة قرن"، مقال إدغار موران " الصفح مقاومة لبشاعة العالم"، مقال حنا أرندت " استحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح"، أنظر جاك ديريدا وآخرون، المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005. ولأكثر تفصيل حول موقف كل من هربرت ماركوز في نقد التسامح الخالص أنظر Marcuse,H. *Critique de la tolérance pure*, trad. L.Roskopf et L.Weibel,.Paris, les éditions John Didier, 1969.

وحول موضوع الاعتراف عند ألكس هونت أنظر مثلا:

Honneth, A. *La lutte pour la reconnaissance, la grammaire morale des conflits sociaux*, trad. P. Rush, Paris, Cerf, 2000.

Garrau, M. et Le Goff,A. " Le renouveau philosophique des théories de la reconnaissance. L'apport de A. Honneth en question", in. Garrau, M. et Le Goff,A (dir.), *La reconnaissance: perspectives critiques*, éditions Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2009.

الفصل الثاني: النقاش حول مفهوم التسامح في الفكر العربي الإسلامي الحديث

المبحث الأول: التسامح موضوعا للمناظرات بين رواد الإصلاح والنهضة في الفكر العربي الإسلامي الحديث

المبحث الثاني: أطروحتي الجابري وأركون حول معنى التسامح في التراث وأهمية خطاب كتّاب المقالات

تقديم

انطلاقا من تحليل بعض العناصر والنماذج حول تاريخية مفهوم التسامح في علاقته باللاتسامح ضمن المسار الفكري في أوروبا الوسيطية والحديثة، يمكن القول بفرضية ارتباط تحولات هذا المفهوم واختلاف المعاني التي وضعها الفلاسفة له بتطور الثقافة ومحتوى المنظومة المعرفية والفلسفية السائدة وكذا الأوضاع السياسية والاجتماعية وطبيعة الحالة الدينية التي عرفتها المجتمعات الأوربية في تلك الفترات. ولذا يجدر بنا كذلك أن نقف عند مضمون الخطاب حول التسامح واللاتسامح في الفكر العربي الإسلامي الحديث إبّان عصر الإصلاح والنهضة في بداية القرن العشرين وصولا إلى المناقشات المعاصرة خاصة لدى المفكرين الذين اهتموا بنقد التراث الديني الإسلامي.

ولعلّ الاهتمام الرئيس في هذا السياق هو بحث ودراسة كيفية تناول المفكرين العرب المحدثين لموضوع مثل التسامح والذي صيغ في تلك الفترة ضمن منتجات الحداثة، التي احتاجت بدورها إلى اتخاذ المواقف الفكرية منها سواء كانت تلك المواقف إيجابية أو سلبية. ويقتضي التقصي مناقشة مضمون الأسئلة التي طرحها هؤلاء المفكرون وهم يفكرون في مفهوم التسامح ويتخذون المواقف من النصوص الفلسفية التي أنتجته، وبالتالي بحث الإشكالية أو الإشكاليات المركزية التي شكّلت الإطار النظري والمنهجي للنصوص التي كتبوها حول الموضوع.

يشير جابر عصفور في مقال له بعنوان :" النقاش الأول في التسامح والتعصب في الفكر العربي الحديث"[1]، أنّ أولى النقاشات حول مسألتي التسامح

[1] أنظر في هذا السياق مقال جابر عصفور الموسوم بـ "النقاش الأول في التسامح و التعصب في الفكر العربي الحديث"، في المجلة الإلكترونية "التسامح" www.altasamoh.net/article.asp.id=253، تم الإطلاع عليه يوم 2007/07/01.

واللاتسامح كانت من خلال مقالتين، إحداهما للأديب اللبناني المقيم بمصر أديب اسحاق بعنوان "التعصب والتساهل سنة 1874" والثانية للشيخ جمال الدين الأفغاني بعنوان "التعصب" سنة 1884، ليتبلور النقاش فيما بعد من خلال واحدة من أهم المناظرات الفكرية في الثقافة العربية بين المثقف المسيحي اللبناني فرح أنطون والإمام الأزهري محمد عبده، بعدما كتب الأول مقالا في مجلة الجامعة عن محنة ابن رشد ومن خلالها عن أشكال التعصب الديني التي شهدها التاريخ الإسلامي، ورد عليه الثاني نافيا أن يكون جرى في تاريخ الإسلام اضطهاد للعلماء، وتواصلت التعقيبات أن والردود بينهما، وساهم رشيد رضا في هذه المناظرة لتبدو مجلتا "الجامعة" و" والمنار" وكأنّهما تمثلان خطين متضادين في تناول مسألة التسامح أو التساهل بتعبير تلك الفترة من بداية القرن العشرين، حيث تواصل الجدل خاصة مع ردود " المنار " وحملتها على كتاب مصطفى عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم " وكتاب طه حسين في "الشعر الجاهلي".

ومن الأطروحات المعاصرة التي تناولت المسألة في علاقتها برهانات ومضامين الخطاب الديني، كما أشرنا في مقدمة الرسالة، أطروحات حسن حنفي، طه عبد الرحمن، محمد عابد الجابري، محمد أركون وغيرهم. وما ينبغي الإشارة إليه هو أنّ سؤال التسامح عند هؤلاء المفكرين المعاصرين الذين اشتغلوا على موضوع نقد التراث الديني قد صيغ في سياق إشكالي مغاير عن البراديغم الذي حكم مضمون الخطاب الذي أنتجه مفكرو الإصلاح والنهضة في بداية القرن الماضي حيث طرح في إطار المشاريع المختلفة حول نقد التراث والمقدّمات النظرية والمنهجية وحتى الأيديولوجية التي اعتمدها كل مفكّر في تناول إشكاليات التراث.

نحاول أن في هذا الفصل أن نقف عند ذلك النقاش الذي عرفه عصر النهضة في الفكر العربي الإسلامي الحديث، كما نعمد إلى تتبّعه من خلال بعض الأطروحات المعاصرة حول موضوع التسامح في التراث الإسلامي، حيث سنتناول كنماذج أطروحتي الجابري ومحمد أركون مركزين في الآن نفسه مدى حضور خطاب كتّاب المقالات داخل تلك الأطروحات لاستقراء مدى فعّالية مصنّفاته وإشكالياته وبعض مصطلحاته وأنظمة خطابه التي نفترض أنها لا تزال تفرض نفسها في السياق المعرفي والسياسي الإسلامي اليوم .

المبحث الأول: التسامح موضوعا للمناظرات بين رواد الإصلاح والنهضة في الفكر العربي الإسلامي الحديث

1. الأفغاني مدافعا عن اللاتسامح الديني في السياق الإسلامي

تناول الشيخ جمال الدين الأفغاني(1838–1897) موضوع التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي وراهن المجتمعات الإسلامية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من خلال مقال له بعنوان "التعصب" نشره سنة 1884 في جريدة " العروة الوثقى". ويميل باحثون إلى أن هذا المقال هو ثمرة عمل مشترك بينه وبين الشيخ محمد عبده مثل بقية النصوص التي كانت تنشر في الجريدة التي أسّساها واشتغلا فيها مشتركين طيلة ثمانية أشهر حيث صدرت في هذه الفترة القصيرة من حياة هذه الجريدة ثمانية عشر عددا كان أولها في 13 مارس سنة 1884 وعددها الأخير في 17 أكتوبر من العام نفسه. ويشير أحمد أمين في كتابه "زعماء الإصلاح في العصر الحديث" إلى ذلك التعاون الوثيق بين المفكرين في صيغة النصوص حيث يكون للأول "الأفكار والمعاني، وللشيخ محمد عبده التحرير والصياغة"[2]. ولذلك يبدو أنّ هناك اتفاقا بين الشيخين على مجمل المعاني التي وردت في مقال " التعصب " رغم أن هناك نصوصا أخرى لمحمد عبده تشير إلى أنه اتخذ منحى مغايرا بعد توقف صدور جريدة " العروة الوثقى" ونهاية عملهما المشترك.

يطرح دفاع الأفغاني عن التعصب أو اللاتسامح في الخطاب الديني عددا من الأسئلة حول السياق المعرفي والتاريخي الذي أفرز هذا الموقف، كما يدفعنا ذلك إلى مناقشة عدد من الفرضيات حول كيفية استقبال روّاد الإصلاح الديني

[2] أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، د-ط، د-ت، ص305 .

ومفكري النهضة المفاهيم الحداثية والليبرالية بالخصوص التي كانت سائدة في تلك الفترة. فعندما نحلّل الأفكار والمعاني الرئيسية التي تضمنها مقال الأفغاني سنجد أنه يربط من البداية خطاب رفض التعصب واعتباره ممارسة شنيعة عند النخب الفكرية في الشرق عموما بتأثّر سلبي بخطاب الغرب الاستعماري الذي يرمي به عدوّه للحطّ من شأنه فيصفه بلفظ " فناتيك"[3]. وبناء على هذا الرفض المبدئي لموقف المنبهرين، يعود جمال الدين الأفغاني ليبيّن أهمية التعصّب الدّيني خاصة في مواجهة التهديد الاستعماري الأوروبي. وبناء على ما أطلق عليه الوقوف على حقيقة التعصب، ينطلق الأفغاني من تحليل لغوي للكلمة ويشير إلى أنّ التعصب نوعان: تعصب محمود وتعصب معيب، لكن الأصل الثابت فيه هو جانبه الإيجابي، ولا يوصف الجانب السلبي منه إلاّ بكونه حالة شاذة.

ينبّه الأفغاني في بداية مقاله إلى ذلك الجانب الإيجابي الأصيل في التعصب باعتباره وبناء على المدلول اللغوي المذكور في المعاجم، مثل معجم لسان العرب، أنّ التعصب يحيل إلى معاني الوحدة والارتباط والعروة الوثقى بقوله:" التعصّب قيام بالعصبية، والعصبية من المصادر النسبية، نسبة إلى العصبة، وهي قوم الرجل الذين يعززون قوته، ويدفعون عنه الضيم و العداء، فالتعصب وصف للنفس الإنسانية، تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقه، ووجوه الاتصال تابعة لأحكام النفس في معلوماتها و معارفها. هذا الوصف هو الذي شكل الله به الشعوب، وأقام بناء الأمم. وهو عقد الربط في كل أمة، بل هو المزاج الصحيح يوحد المتفرق منها تحت اسم واحد، أو ينشئها بتقدير الله خلقًا واحدًا،

[3] مجموعة مؤلفين ، أضواء على التعصب ، ص 27.

كبدن تألف من أجزاء وعناصر، تدبره روح واحدة، فتكون كشخص يمتاز في أطواره وشؤونه وسعادته وشقائه عن سائر الأشخاص."[4]

وبهذا المعنى فالتعصب عند الأفغاني لا يحيل إلى مدلول التطرف أو لفظ " فناتيك" كما تحيل على ذلك اللغات الأوربية، بل يعنى وحدة الأمة أو ما أطلق مفهوم الروح الكلي، أي روح الحميّة التي تجعل أفراد الأمة وجماعاتها وشعوبها المكوّنة لها متأهبة دوما للدفاع عنها والوقوف ضد كل من شأنه أن يهدّد كيانها بما يجعلها جسدا واحدا مشدودا إلى بعضه البعض من خلال أعصابه المختلفة التي تحول دون سقوطه أو تفكّكه. يضيف الأفغاني في هذا الإطار بقوله: " التعصب: روح كلي مهبطه هيئة الأمة وصورتها، وسائر أرواح الأفراد حواسه ومشاعره، فإذا ألمّ بأحد المشاعر ما لا يلائمه من أجنبي عنه انفعل الروح الكلي، وجاشت طبيعته لدفعه، فهو لهذا مثار الحميّة العامة، ومسعر النعرة الجنسية، هذا هو الذي يرفع نفوس آحاد الأمة عن معاطاة الدنايا وارتكاب الخيانات فيما يعود على الأمّة بضرر أو يؤول بها إلى سوء عاقبة. وإنّ استقامة الطباع ورسوخ الفضيلة في أمّة تكون على حسب درجة التعصب فيها والالتحام بين آحادها."[5] وانطلاقا من هاته الدلالات اللغوية يصل الأفغاني إلى استنتاجات حول معنى التعصب الديني باعتباره دالاّ على الوحدة الدينية والعروة الوثقى التي أشار إليها النص القرآني. فكلما اشتد التعصب الديني في نظره، ارتفعت مقاصد ومرامي وعزائم الأفراد والجماعات وانتفت مظاهر العداوة بين القبائل والعشائر والجماعات والأجناس داخل الأمة الواحدة.

[4] الأفغاني، جمال الدين و محمد عبده ، العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى، تحقيق: صلاح الدين البستاني، دار العرب للبستاني، ط 3 ، القاهرة ، 1993، ص 40.
[5] المرجع السابق، ص 40

ولا يقف في دفاعه عند التعصب في الدين الإسلامي فقط، بل يعدّه قيمة تشترك فيها كل الأديان، وعليه فالتعصب الديني عنده من أكمل الصفات وأحسن الأخلاق، "فتعصب المشتركين في الدين، المتوافقين في أصول العقائد، بعضهم لبعض، إذا وقف عند الاعتدال، ولم يدفع إلى جور في المعاملة ولا انتهاك لحرمة المخالف لهم أو نقض لذمته، فهو فضيلة من الفضائل الإنسانية وأوفرها نفعا وأجزلها فائدة، بل هو أقدس رابطة وأعلاها، إذا استحكمت صعدت بذوي المكنة فيها إلى أوج السيادة وذروة المجد."[6]

ولا ينفي الأفغاني القول بوجود مساوئ للتعصب، لكن تلك ليست إلاّ حالة عرضية تحدث لبعض آحاد الأمة وجماعاتها وفي فترات دون غيرها، عندما يتحول خلق التعصب من الاعتدال إلى التطرف سواء بالإفراط أو التفريط أي عندما تضعف روح الوحدة والارتباط بالأمة لدى الأفراد والجماعات أو ينتقل فيه التعامل مع الآخر المختلف في الدين أو الجنسية إلى عدم الاعتراف والنبذ والاعتداء. يقول الأفغاني في هذا السياق: " فالمفرط في تعصّبه يدافع عن الملتحم به بحق وبغير حق، ويرى عصبته منفردة باستحقاق الكرامة، وينظر إلى الأجنبي عنه كما ينظر إلى المهمل، لا يعترف له بحق ولا يرعى له ذمة، فيخرج بذلك عن جادة العدل، فتنقلب منفعة التعصب إلى مضرة، ويذهب بهاء الأمة "[7].

وقد أورد في هذا السياق أمثلة عدّة عن التعصّب المذموم مركزا أساسا على تعصّب إلى العرق والدّين الذي عرفه تاريخ أوروبا مما دفع عددا من الطوائف إلى إبادة خصومها وإزالتها من الوجود، موردا في ذلك عددا من الحالات كالحروب الصليبية والحالة الاستعمارية التي اندفعت نحو الشرق من أجل الفتك والإبادة. كما يحيل إلى ما فعله الإسبان بمسلمي الأندلس، وما فعله

[6] الأفغاني ومحمد عبده ، العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى، ص 42.
[7] المرجع نفسه، ص 41.

المسيحيون من حرق لليهود في القدس. ويدافع الأفغاني عن ممارسات المسلمين عبر تاريخهم ويرى أنّها كانت في بعض الحالات ممارسات مغالية في التعصّب، تحمل شدّة على الخصوم "وولعا بتوسيع الممالك والفتوحات"، لكنها لم تصل إلى درجة إبادة المخالفين، والدليل الأقوم، يقول الأفغاني مستدركا: "هو وجود الملل المختلفة في ديارهم إلى الآن، حافظة لعقائدها وعوائدها"[8]. لكنّ يبقى هذا النوع من التعصّب المغالى فيه عند الأفغاني مجرد حالة عارضة بالنسبة للأديان جميعها، لا تمتدّ في الزمن، لأنّ علماء الأديان أو من أطلق عليهم اسم "أرباب الدّين" سرعان ما يقفون ضدّ تلك الممارسات ويعودون إلى أصول الديّن القائمة على ما سمّاها "قواعد السلم والرحمة والعدل"[9].

لا تعني إدانة الأفغاني هذه للتعصّب المفرط ضرورة نفيه والتخلّي عنه واستبداله بأخلاق التسامح، لأنّه عندما تنتفي روح التعصب في المجتمع أو الأمة وتحلّ محلها روح التسامح فإنّ ذلك مدعاة، في نظره، إلى ضعف الأمة وتفرّقها وتمزّقها وفشلها وانحلالها، ذلك أنّ ضعف التعصب أو غيابه سيؤديان، بناء على التحليل اللغوي نفسه للكلمة الذي انطلق منه سابقا، إلى ما سمّاه استرخاء الأعصاب ورقّة الأوتاد، وبالتالي سقوط البناء وتداعيه وانحلاله. وفي هذا الإطار يردّ الأفغاني على خصومه من المفكرين النهضويين الليبراليين الذين دافعوا عن التسامح الديني وجعلوا التعصب الديني عائقا أمام الولوج في عالم المدنية والحضارة والنهضة، ويربط آراءهم حول رفض التعصب بمثابة رفض لدور الدين في الحياة الحديثة، والحطّ من قيمة أهله وعلمائه، والنخر في جسد الأمّة بما يعين المستعمر على إذلالها والفتك بها . يقول الأفغاني في هذا الشأن : " ثغثغ جماعة من متزندقة هذه الأوقات في بيان مفاسد التعصب الديني، وزعموا أنّ

[8] المرجع السابق، ص 44.
[9] المرجع نفسه ، ص 43

حميّة أهل الدين لما يؤخذ به إخوانهم من ضيم لدفع ما يلمّ بدينهم من غاشية الوهن والضعف، هو الذي يصدّهم عن السير إلى كمال المدنية، ويحجبهم عن نور العلم والمعرفة، (...) ومن رأي أولئك المثغثغين أن لا سبيل لدرء المفاسد واستكمال المصالح إلاّ بانحلال العصبية الدينية، ومحو أثرها، وتخليص العقول من سلطة العقائد. وكثيرا ما يرجفون بأهل الدين الإسلامي، ويخوضون في نسبة مذام التعصب إليهم. كذب الخرّاصون، إنّ الدين أول معلّم وأرشد أستاذ وأهدى قائد للأنفس إلى اكتساب العلوم والتوسّع في المعارف (...)."[10]

يحاول ناصيف نصّار في مقال له بعنوان:" نقد مذهب الأفغاني في التعصّب"[11] أن يقف عند حدود المنهج الذي استخدمه جمال الدين الأفغاني في دفاعه عن التعصّب الديني. يشير نصّار إلى أنّ الأفغاني تجنّب ربط النقاش حول حقيقة التعصّب بمسألة الحرية الفكرية والدينية والسياسية أي مسألة المدنية والتقدّم بشكل عام وانتقل إلى مستوى آخر هو المستوى اللغوي، كما سبق وأن أشرنا سلفا، مبرّرا في ذلك التعصّب واعتباره شكلا من أشكال " التضامن الدّيني".

ولكنّ الأفغاني يعرف جيّدا، يضيف نصّار، " أنّ تاريخ التعصّب لا يتطابق مع هذا التصوّر الجميل الذي يرسمه عن حقيقة التعصّب"[12]، ولذلك سيعمد إلى استخدام أداتي للطريقة الأرسطوطاليسية التي تقوم على تعريف الفضيلة كوسط بين طرفين، فيقول بأن التعصّب فضيلة متوسطة بين طرفين، أي بين إفراط وتفريط كلاهما منبوذ ومذموم. لكن هل وفّق الأفغاني في استخدام هذه الطريقة في تعريف التعصّب وتبريره؟ يلاحظ ناصيف نصّار أنّ الأفغاني " لم يحدّد اسما

---

[10] المرجع السابق، ص 42

[11] ناصيف نصّار من الكتّاب الذين لهم حضورهم الثقافي ، كتب العديد من المقالات حول التسامح ونقد اللاتسامح نشرها في مجلة " المنبر" بباريس سنة 1988 وأطلق عليها عنوان: " مقالات في نقد التعصّب" كانت أولاها " نقد مذهب الأفغاني في التعصّب ".

[12] مجموعة مؤلفين، أضواء على التعصّب، ص 190.

خاصا لما يسمّيه الإفراط في التعصّب والتفريط فيه، كما أن طرح الفضيلة كاعتدال بين طرفيين لا تنطوي على تفريق بين التدرّج في نطاق الفضيلة و النقيصة، فالتعصّب المفرط لا يخرج عن ماهية التعصّب لكونه مفرطا. إنه درجة من درجات التعصّب وليس شيئا آخر. وهكذا بالنسبة إلى التعصّب المعتدل والتعصّب الضعيف. التعصّب هو التعصّب سواء كان معتدلا أو مفرطا أو ضعيفا."[13] كما أنّ مفهوم التضامن ، الذي يبرّر به الأفغاني دفاعه عن التعصّب، مفهوم يرتفع بنا إلى مستوى أرقى في التفكير الاجتماعى، حسب ناصيف نصّار، حيث تتحدّد العلاقات الحرّة بين المواطنين وفق منطق عقلاني، ولا تقف عند مستوى البنية القبلية القائمة على علاقات النسب والانتماء القبلي[14] التي تؤطر خطاب الأفغاني، حتى ولو رأى إمكانية نقلها إلى المستوى الدّيني.

نتصوّر أنّ هذا الدفاع الجلي الذي أظهره جمال الدين الأفغاني في مقاله عن التعصّب والإعراض عن مبدأ التسامح في الفكر الإسلامي يحتاج إلى مساءلة السياق الثقافي والتاريخي الذي ساهم في بناء هذا الخطاب. يشير علي أومليل في كتابه" الإصلاحية العربية والدولة الوطنية "[15] إلى هذا السياق الذي أطّر تحليل الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث لمفهوم التسامح، حيث ينطلق من فرضيتين أساسيتين، الأولى ثقافية والثانية تاريخية.

أمّا الفرضية الثقافية فيرجع من خلالها إلى العلاقة بين مفهومي الخلاف والاختلاف في التراث الإسلامي وخاصة منه التراث الفقهي. إذا كان التسامح يعني في مجمله قبول الاختلاف، فإنّ التراث الفقهي الإسلامي عبر نصوصه المتعدّدة يعطي الاعتبار والأولوية لمعاني الوحدة والتلاحم بين الأفراد والجماعات

[13] المرجع السابق، ص 193.
[14] المرجع السابق، ص 196.
[15] أومليل، علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية ، 2005، ص ص 108- 113.

والطوائف والمذاهب المكوّنة للأمّة الواحدة، الأمر الذي يتحوّل من خلاله مفهومي الاختلاف والتسامح إلى دلالات تحيل إلى معنى واحد هو الخلاف المهدّد لكيان الأمّة والمؤدّي إلى تفكّكها وانحلالها. يقتضي سياق التحليل التوقّف عند مفهوم "الأمّة" الذي يتكرّر في نص الأفغاني، والذي يستخدمه وفق المعطى الثقافي ليدلّ على معنى الجماعة المؤمنة أي جماعة المسلمين، لكنّه يحيل وفق الدلالة الأيديولوجية والسياسية لعصر الأفغاني إلى معنى الخلافة العثمانية التي كانت موضوع الدفاع الأول في كتاباته. وقد اقترن استخدام هذا المفهوم عنده، كما يقول علي أومليل: " برفض كلّ تعدّدية، والدعوة دائما إلى وحدة الجماعة"[16].

وأماّ الفرضية التاريخية فتتعلق عند أومليل "بإشكالية حدّدتها ظرفية العالم الإسلامي الحديث منذ وقوعه تحت الضغط الاستعماري"[17]. لقد دفعت هذه الظرفية التاريخية بمفكري الإصلاح المحدثين إلى الوقوف في مفترق طريقين: وجود "خلافة عثمانية" بممارساتها الاستبدادية، لكنّها تمثّل سياسيا وأيديولوجيا وحدة "الأمّة الإسلامية"، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، التهديد الاستعماري الأوروبي الذي أطاح بدول عربية وإسلامية مبقيا طموحه قائما لإضافة دول أخرى. لقد دفع هذا الواقع بهؤلاء المفكرين إلى تقديم خطاب يتغاضي عن نقد الاستبداد العثماني والتركيز على ما أطلقوا عليه "إنقاذ وجود الأمّة الإسلامية " بالوقوف ضد التهديد الأجنبي حتى ولو ارتبط ذلك بالدفاع عن الاستبداد العثماني.

ولذلك كان موقف الأفغاني جليا في الربط بين دفاعه عن التعصّب ونقده للطموح الاستعماري وما يعدّها سياسات لإضعاف المسلمين من أجل الاستيلاء على بلادهم. وما الدعوة إلى التسامح من طرف بعض المثقفين في العالم العربي في تلك الفترة في نظره إلاّ دعما لتلك السياسيات الاستعمارية. يقول الأفغاني: "

[16] المرجع السابق، ص 109.
[17] المرجع نفسه، ص 113.

نعم إنّ الإفرنج تأكّد لديهم أنّ أقوى رابطة بين المسلمين إنّما هي الرابطة الدينية، وأدركوا أنّ قوتهم لا تكون إلاّ بالعصبية الاعتقادية، ولأولئك الإفرنج مطامع في ديار المسلمين وأوطانهم، فتوجّهت عنايتهم إلى بثّ هذه الأفكار الساقطة بين أرباب الديانة الإسلامية، وزيّنوا لهم هجر هذه الصلة المقدّسة، وفصم حبالها، لينقضوا بذلك بناء الملّة الإسلامية ويمزّقوها شيعا وأحزابا"[18].

ومن هنا نستطيع أن نقف عند أحد موضوعات النقاش والخلاف بين مفكري الإصلاح ومثقفي النهضة من الليبراليين، حيث أعطى الفريق الأول الأولوية لنقد الخارج أي الغرب بكل ما يمثّل من ثقافة ومدنية باعتباره تهديدا استعماريا، في حين كانت الأولوية لدى الفريق الثاني نقد الداخل وما يمثّله من استبداد وتخلّف عن ركب المدنية والحضارة باعتبارهما سببا للضعف أمام التهديد الخارجي. ولعل ذلك ما جعل إصلاحيا مثل الأفغاني يدافع عن التعصّب لأنه يمثل السبيل إلى "إنقاذ وجود الأمّة" والحيلولة دون سقوطها في نير الاستعمار، في حين دافع اللبراليون مثل أديب إسحاق وفرح أنطون ورفاعة الطهطاوي[19] وغيرهم عن التسامح باعتباره خطابا يؤسس للحرية الدينية والسياسية وينتقد مظاهر الاستبداد السياسي الداخلي بما في ذلك الاستبداد العثماني.

وانطلاقا من تحليلنا لنص الأفغاني في دفاعه عن التعصّب وإعراضه عن التسامح، نضيف فرضية ثالثة، تتعلّق بالوظيفة الأيديولوجية التي يستهدفها الخطاب في لحظة كتابته وانطلاقا من طبيعته أو جنسه الأدبي، بتعبير الأدباء والنقّاد.

---

[18] الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى، ص 45

[19] نشير هنا أنّه بخلاف الخطاب الواضح المدافع عن التسامح والحرية الدينية الذي أظهره المثقفون العرب المسيحيون مثل فرح أنطون إلا أن رفاعة الطهطاوي كان متحفظا اتجاه مسألة الحرية الدينية إذ لا تعني عنده حرية التدين أو حرية النقد الديني وإنما تعني حرية الاجتهاد في الدين ، حيث يرى أن " الحرية الدينية هي حرية العقيدة والرأي والمذاهب (...) بشرط ألاّ تخرج عن أصل الدّين"،وهنا يتبّن أثر فرضية ظرفية التهديد الاستعماري بالنسبة للمثقفين الليبراليين أيضا ، كما يبدو أن هناك رهانات معرفية وسياسية مختلفة بين مثقف ليبرالي مسلم وآخر مسيحي . للمزيد حول موقف الطهطاوي، أنظر في هذا الشأن : رفاعة الطهطاوي ، الأعمال الكاملة ، نشر محمد عمارة ، ص 127.

فباعتباره مقالا صحفيا في جريدة هي "العروة الوثقى" يحمل بين طياته خطابا إعلاميا سياسيا له وظيفة أيديولوجية محورها النقاش حول دور الدين في الحياة العامة وأهميته في وحدة الأمة من الناحية السياسية دفاعا منه عن الخلافة العثمانية القائمة، بدا نص الأفغاني متضمنا في كثير من فتراته خطابا انفعاليا وصداميا أحيانا، تظهره جلياّ تلك الفقرات وحتى الألفاظ التي يصوغها وينتقد من خلالها بشدّة خصومه من المثقفين النهضويين. كما يبدو المنطلق الأيديولوجي لدفاع الأفغاني عن اللاتسامح من خلال تركيزه على الارتباط الوثيق بين التسامح و النقاش حول ما كان يسمّى في تلك الفترة "الجامعة الإسلامية" (أي الخلافة) ودور المسألة الدينية في الحياة الحديثة. فالأفغاني مصلح لكنه إصلاحه الديني يتأسس على بعد سلفي بارز أي أن صلاح الخلف عنده لا يكون إلا بإتباع تراث السلف، ومنه لا يمكنه إلاّ أن يدافع عن الدين كمقوّم أساسي لوحدة الأمّة ونهضتها، ولذلك جاء ردّه على خصومه من الليبراليين المدافعين عن التسامح لأنّهم ينطلقون في تأسيسهم لقيم التسامح من مراجعة مفصلية لدور الدين في الحياة العامة، كما أنّ نهضة الأمة تقوم عندهم وفق أسس قد يكون الديّن جزءا منها وقد لا يكون.

بناء على الفرضيات الثلاث السابقة، لا يبدو موقف جمال الدين الأفغاني من التسامح غريبا، لأنّه لم يتناول مبدأي التسامح والتعصّب كمبدأين أخلاقيين وسياسيين في ذاتهما، بل تناولهما وفق استخداماتهما الأداتية ليدلاّ على معاني ومعايير مختلفة، ويؤدّيا وظائف أيديولوجية مغايرة، وهو ما دفعه إلى الانخراط في الإشكالية الأيديولوجية نفسها ويضع للمفهومين معاييره الخاصة انطلاقا من موقعه الثقافي والسياسي ومن منطلق منهجي واضح هو "عدم التقيّد بالمصدر الأجنبي للمعنى."[20] لكن مناقشة مفهوم أخلاقي وسياسي مثل مفهوم التسامح وفق

[20] أومليل، علي ، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ، ص 111.

المنطق الأيديولوجي، يجعل من تحليل الأفغاني محدودا محدودية الوظيفة الأيديولوجية التي أطّرته ووضعت أهدافه ومراميه.

نتصوّر أنّه لا يمكن مناقشة مفاهيم من الناحية المعرفية وفق اختيارات منهجية تعتمد المصدر الذاتي الدّيني مصدرا مطلقا في تحديد المعاني والقيم، بناء على منطق تبجيلي للتراث الدّيني من جهة وعلى أهداف سياسية و أيديولوجية وتاريخية فرضها الظرف الاستعماري الآني من جهة ثانية. وإذا ما عدنا إلى نص الأفغاني سنجد أنّ الوظيفة الأيديولوجية التي أطّرت خطابه حول التعصّب جعلته يتجاهل ما يحدث للمفاهيم على مستوى الواقع من تفاعل بين المصادر الذاتية، دينية كانت أو غير ذلك، والمصادر العالمية الأخرى. فعندما نتحدّث عن الاستبداد مثلا لا نقف عند مضامين الخطاب الديني حول العدل والشورى بل يقتضي النهج المعرفي الوقوف عند المصادر الأخرى ومنها المصادر الليبرالية الكلاسيكية التي أنتجت خطابا ضدّ الاستبداد وأسّست للحريّة السياسية والدّينية، وهي مصادر كانت متوفّرة إلى حدّ ما في زمن الأفغاني. ولعلّ هذا المنحى الأيديولوجي الذي انتهجه الأفغاني في تناول موضوع التسامح واللاتسامح ودفاعه عن المفهوم الثاني هو الذي جعله يتغاضى في مشروعه حول الإصلاح السياسي عن نقد الاستبداد بشكل جلي، بدعوى الحفاظ على وحدة الأمّة وهنا يضعنا هذا النقاش أمام إشكالية لا زالت موضوعا يفرض نفسه إلى اليوم في تناول موضوع التسامح في جانبه السياسي في الدول الوطنية الحديثة هو موضوع العلاقة بين الحرية (الدينية والسياسية) و الوطنية.

2. فرح أنطون والشيخ محمّد عبده : مناظرة حول مكانة التسامح في التراث

تعدّ المناظرة الشهيرة بين فرح أنطون و الشيخ محمد عبده حول مكانة التسامح في التراث الإسلامي من أهم المناظرات الفكرية حول الموضوع في الفكر

العربي الإسلامي الحديث. بدأت المناظرة الفكرية التاريخية بعد المقال الذي نشره أنطون في مجلّته " الجامعة" حول ابن رشد وفلسفته[21]، أشار فيه إلى صور اللاتسامح الدّيني التي شهدها التاريخ الإسلامي، والتي كان من ضمنها إيذاء مفكرين وفلاسفة دافعوا عن العقل الحر، دلّت على ذلك محنة ابن رشد وما تعرّض له نتيجة مخالفته تعصّب السلطتين الدينية والسياسية اللّتين عارضتا الفلسفة. ردّ على تلك الآراء الشيخ محمد عبده بمقال في مجلة "المنار" دافع فيه عن الإسلام كدين للعلم والمدنية والتسامح، ليتواصل النقاش بعد ذلك ويشمل قضايا مختلفة تعلّقت بموضوعات الدين والعقل، العلم والمدنية، التقدّم والتخلّف، وكذا التساهل والتعصّب أو التسامح واللاتسامح، وقد أورد أنطون مضمون هذا الجدل في كتابه "ابن رشد وفلسفته". وفي هذا السياق كتب محمد عبده ستّة ردود وأجابه أنطون بستّة ردود أخرى، وكان موضوع التساهل أو التسامح بارزا عند أنطون من خلال جوابه الثاني على ردّ "المنار" الثاني.

بناء على محتوى هذه الفكرية المناظرة التاريخية بين تيّارين عرفتهما فترة لها أهمّيتها في تاريخ الفكر العربي الإسلامي الحديث أي فترة روّاد الإصلاح والنهضة، التيار الليبرالي العلماني الذي كان أكثر انتشارا في أوساط المسيحيين العرب وأبرزهم فرح أنطون والتيار الإصلاحي الديني الذي كان يمثله عدد من علماء الدّين المسلمين وأبرزهم شيخ الأزهر محمد عبده، نتساءل عن المعاني

[21] نشير في هذا السياق إلى أن موضوع "ابن رشد وفلسفته" هو بحث موسّع لفرح أنطون حول المشروع العقلاني الرشدي، نشره متفرّقا في مجلة " الجامعة" التي كان يشرف عليها قبل أن يجمعه في كتاب أصدره سنة 1903 في الإسكندرية، وقد أضاف إليه ردود محمد عبده على آرائه حول ابن رشد وكذا إجاباته هو على تلك الردود. وقد واصل محمد رشيد رضا هذه المناظرة لتتحوّل فيما بعد إلى سجال حادّ بين مجلّتي "المنار" و"الجامعة"، كشف ، كما قال جابر عصفور في مقال له حول الموضوع بعنوان " النقاش الأول في التسامح والتعصّب في الفكر العربي الحديث" عن " أفق فكري أكثر ضيقا من أفق أستاذه الإمام" خاصة بعد تحوّل مجلة المنار إلى خصم لكل الكتابات "الحداثية" ذات الصلة بمنشورات الجامعة المصرية في بداياتها ومن ذلك حملتها على كتاب علي عبد الرازق حول " الإسلام وأصول الحكم" وكتاب طه حسين " في الشعر الجاهلي.

والدلالات التي أعطاها المفكّران للتسامح واللاتسامح في السياق الإسلامي والكيفية التي من خلالها تمّ استقبال المحتوى النظري للتسامح بمعناه الحديث وتطوّر النقاش حوله في أوروبا.

2. 1. محمد عبده (1849–1905) مدافعا عن التسامح في السياق الإسلامي[22]

جاء تناول الشيخ أو الأستاذ محمّد عبده – كما كانت تسمّيه مجلّة "المنار"– لموضوع التسامح في التراث الإسلامي في سياق ردّه الثاني على فرح أنطون والذي وضع له العنوان التالي: "الاضطهاد في النصرانية والإسلام" ، حيث تطرّق فيه إلى علاقة الديانتين الإسلامية والمسيحية عبر التاريخ بالعلم والعلماء[23] من جهة وبمسألتي التسامح والتعصّب من جهة أخرى. وقد عمد الشيخ إلى إثبات التسامح في الإسلام على مستوى النصوص وكذا الممارسات العملية للمسلمين تاريخيا، مركّزا على تحليل علاقة الحكّام بغيرهم من أهل الأديان الأخرى ومشيرا إلى المكانة التي كان يحتلّها كلّ من العلم والفلسفة عند هؤلاء الحكام وتأثير ذلك كلّه في ترسيخ فعل التسامح. وإذا ما وجدت في التاريخ الإسلامي صور للتعصّب واللاتسامح فمردّها في نظره إلى سببين اثنين: إماّ جهل بعض المسلمين بدينهم وضعف فهمهم لأصوله الأولى أو لتأثّرهم بتعصّب من جاورهم من الجماعات والأديان المتعصّبة وخاصّة الديانة المسيحية أو الطمع السياسي عند الحكام المسلمين وفساد أهوائهم .

---

[22] أشرنا سلفا أنّ الشيخ محمد عبده كان مشاركا في كثير من المقالات التي كتبها جمال الدّين الأفغاني في مجلّة "العرة الوثقى" بما في ذلك المقال حول الدفاع عن التعصب الذي سبق تحليله، لكن الشيخ عبده اتخذ منحى مغايرا في كتاباته التي أعقبت توقف المجلّة وبدا أقلّ انفعالا في مواقفه، ومن تلك الكتابات مناظرته مع فرح أنطون التي نشرت في مجلّتي المنار والجامعة وقام أنطون بإعادة نشرها وأهمها مقالته التي دافع فيها عن التسامح في التاريخ الإسلامي على مستوى النصوص وحتّى الممارسات وكان عنوانها: "الاضطهاد بين النصرانية والإسلام"، وهي منشورة أيضا في الجزء الثالث من الأعمال الكاملة التي حققها ونشرها محمد عمارة. أنظر عبده، محمد ، الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص ص 257- 368.

[23] كما أفرد الشيخ محمد عبده لموضوع علاقة الإسلام بالعلم الحديث كتابا خاصا عنوانه : "الإسلام بين العلم والمدنية " ، تناول في الفصل الأخير منه مسألة التسامح واللاتسامح بين الإسلام والمسيحية ماضيا وحاضرا.

ينطلق الشيخ الأزهري، في دفاعه عن التسامح الديني في الإسلام، من منطلقات منهجية اعتمدها كثير من روّاد الإصلاح وحتى بعض المثقفين النهضويين في تلك الفترة وهي انتقاء بعض النماذج التراثية وبعض الأحداث الخاصة المتعلّقة بموضوع المحاججة مثل موضوع التسامح مع الأديان المخالفة أو علاقة الإسلام بالعلم وتوظيفها في التحليل من أجل التدليل على وجهة النظر وفق منطق المناظرة. ويمكن تلخيص منطق الشيخ محمد عبده وطريقة دفاعه عن تسامح الدين الإسلامي في مقابل الدين المسيحي في رأيين أو إجابتين إجماليتين وردود أربعة تفصيلية. أما الرأيين الإجماليين، فيثبت في الأول منهما أن نصوص الدين الإسلامي تحدّثت عن الحرية الدينية والفكرية على الرغم من عدم فصلها بين السلطة الدينية والسلطة المدنية. وقد قد حاول من خلال هذا الردّ أن يدحض الرأي الذي ربط بين الدين الإسلامي والاضطهاد مشيرا في بداية الأمر إلى بعض النصوص القرآنية التي تدعو في نظره إلى حرية الاعتقاد وإبداء الرأي[24].

وأشار في الرأي ثاني إلى التجربة اللبنانية كتجربة واقعية تثبت أنه على الرغم من وجود فرق إسلامية مختلفة في مذاهبها وآرائها العقائدية إلاّ أنّها قبلت تاريخيا يعيشوا جنبا إلى جنب في تسامح لفترة زادت على التسعمائة سنة عكس ما عرفه تاريخ المسيحية في أوروبا من حروب دينية بين مختلف الفرق المسيحية من كاثوليك أورثوذكس من قبل وكاثوليك وبروتستانت من بعد. يقول الشيخ محمد عبده في هذا الموضوع: " لولا أن موضوع كلامي محدود باعتبار التسامح بالنسبة للعلم والفلسفة وحدهما لذكرت لصاحب الجامعة (أي فرح أنطون) أن يوجد في

[24] يرى الشيخ محمد عبده أنه إذا كان الدين المسيحي قد أشار إلى الفصل بين السلطتين المدنية والدينية في كلمة واحدة " اتركوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله " فقد دعا القرآن إلى حرية الاعتقاد والرأي من خلال آيتين اثنتين، الأولى هي قول الله عز وجلّ :" لا إكراه في الدين" (البقرة ، الآية 256)، وقوله: " وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف، الآية 29).

بلاده طائفتان[25] تعدّ آحادهما بالألوف وتزعم كلّ منهما أنّ لها نسبة إلى الإسلام وهي تعتقد بما لا ينطبق على أصل من أصوله (...)، وأجمع فقهاء الأمة على أنهما من قبيل المرتدين والزنادقة لا تؤكل ذبائح أفرادهما ولا يباح لهم أن يتزوجوا من المسلمات وإنما اختلفوا في قبول توبة من تاب منهم ومن العلماء من قال لا تقبل توبته. وهم مع ذلك عائشون بجوار المسلمين (أي مذهب "أهل السنة" في نظره) ومضى عليهم ما يزيد عن تسعمائة سنة وقد كانوا تحت سلطان المسلمين والإسلام في أوج القوّة (...)، فهل عهد مثل ذلك عند المسيحيين؟ "[26].

وأما ما يتعلّق بردوده التفصيلية فتتلخص في المواقف الثلاثة التالية:

الموقف الأول: لم يحدث قتال بين المسلمين لأسباب عقائدية.

يحاول الشيخ محمد عبده من خلال هذا العنصر من مناظرته مع فرح أنطون أن ينفي تدخل الدين فيما عرفه تاريخ المسلمين من حروب أهلية داخلية، حيث يرفض أن يكون التاريخ الإسلامي قد عرف اقتتالا بين المسلمين على أسس عقائدية دينية مؤكدا على أنّ أساس الحروب كان سياسيا محضا، مثال ذلك حروب الخوارج والقرامطة، وقد ارتبطت عنده بما سمّاه طمع الحكّام وأهوائهم الفاسدة. فرغم وجود خلاف عقائدي عميق بين عديد الفرق الدينية الإسلامية كالخلاف بين المعتزلة والأشاعرة لكنّه لم يصل إلى درجة الاقتتال. يقول الشيخ محمد عبده: " لم يسمع في تاريخ المسلمين بقتال وقع بين السلفيين[27] والأشاعرة مع الاختلاف العظيم بينهما، ولا بين هذين الفريقين مع أهل السنّة والمعتزلة مع شدّة التباين بين عقائد أهل الاعتزال وعقائد أهل السنّة سلفيين وأشاعرة. كما لم يسمع بأنّ الفلاسفة

[25] لم يشر الشيخ محمد عبده هنا إلى اسمي الطائفتين، لكن محقق أعماله الكاملة محمد عمارة يشير في تهميشه أنّ الأوصاف التي قدمها الشيخ تنطبق على الشيعة أو اليزيدية من جهة والدروز من جهة أخرى.

[26] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص 265.

[27] يعني الشيخ محمد عبده بالسلفيين هنا حسب محقق " الأعمال الكاملة" الفقهاء الذين جعلوا النص السبيل إلى الاستدلال رافضين كل تأويل، وينطبق هذا الوصف في نظره على الحنابلة ومدرسة أهل الظاهر.

الإسلاميين تألّفت لهم طائفة وقع الحرب بينها وبين غيرها. نعم سمع بحروب تعرف بحروب الخوارج، كما وقع من القرامطة وغيرهم، وهذه الحروب لم يكن مثيرها الخلاف في العقائد، وإنّما أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمّة، ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة ولكن لأجل أن يغيّروا شكل حكومة. وما كان من حرب الأمويين والهاشميين فهو حرب على الخلافة، وهي بالسياسة أشبه، بل هي أصل السياسة (...). وأما الحروب الداخلية التي حدثت بعد استقرار الدولة العبّاسية وأضعفت الأمّة وفرّقت الكلمة فهي حروب منشأها طمع الحكام وفساد أهوائهم وحبّهم الاستئثار بالسلطان دون غيرهم."[28]

الموقف الثاني: إثبات تسامح المسلمين تاريخيا مع العلماء بغض النظر عن دياناتهم.

حاول الشيخ الأزهري في هذا الموقف أن يقدّم أدلة تاريخية عمّا سمّاه في مقاله: "تساهل المسلمين مع أهل العلم والنظر من كلّ ملّة"[29]، وقد انطلق من بعض الدراسات لمؤرخين أوروبيين يشيدون من خلالها بتسامح المسلمين وخاصة الحكام منهم مع العلماء من أهل الملل والأديان الأخرى مسيحيين كانوا أو يهودا، حيث قدّموهم في الاستشارات العلمية ووضعوهم في أعلى المناصب الإدارية السياسية في الدولة. ويشير في هذا الإطار إلى مثال تكليف كثير من النصارى النسطوريين[30] واليهود بتعليم أبناء الخلفاء والوزراء وكذا إدارة المدارس العلمية في الطب وغيره، "فهارون الرشيد مثلا وضع جميع المدارس تحت مراقبة حنا مسنيه (المسيحي السرياني)"[31]. ويواصل الشيخ في ذكر عدد من أسماء العلماء من

[28] المرجع السابق، ص 267
[29] المرجع نفسه، ص 268
[30] النصارى النسطوريون هم نصارى القسطنطينية في تلك الفترة في مقابل نصارى روما، وينسبون في تسميتهم تلك إلى نسطوريوس بطريك القسطنطينية في أوائل القرن الخامس الميلادي.
[31] المرجع السابق، ص 269

الفرس واليهود والمسيحيين خاصة الذين كانت لهم حظوة عند الحكام المسلمين، فقد كان منهم "جورجيوس بن بختيشوع الجنديسابوري" طبيب المنصور (ثاني الخلفاء العباسيين)، "يوحنا البطريق" الذي كان أمينا على ترجمة كتب الطب والفلسفة في عهد المأمون، "سلمويه بن بنان" طبيب المعتصم، " حنين بن إسحاق" أحد أشهر مترجمي كتب أرسطو في عهد كلّ من المأمون والمتوكل، وكذا " متى بن يونس" المسيحي النسطوري أحد كبار المنطقيين في زمن الخليفة العبّاسي الرّاضي وكان أحد معلّمي أبي نصر الفارابي. وينتهي الشيخ محمده عبده في موقفه هذا بمكانة الفلاسفة المسلمين عند أهل السلطة في زمانهم فيقول: " أأذكر ابن سينا ومنزلته في قومه ووصوله إلى مسند الوزارة عند شمس الدولة؟ أم أذكر الفارابي وما كان له من المكانة عند سيف الدولة ابن حمدان (...). أظن أنه يسهل بعد سرد ما عددناه أن يعرف قرّاء الجامعة (أي مجلة فرح أنطون) أنّ الإسلام كان يوسع صدره للغريب كما يوسعه للقريب بميزان واحد، وهو ميزان احترام العلماء للعلم."[32]

يتحدث فرح أنطون في معرض ردّه على الشيخ محمد عبده حول هذا الموضوع عن الظروف الدينية والسياسية التي كانت تدفع بعض العلماء من الديانات الأخرى والمسيحيين خاصة إلى تقديم خبرتهم المعرفية ووضعها في خدمة الحكام المسلمين. فيرجع الظروف التي جعلت هؤلاء الحكام يقدّمون ويقدّرون النصارى النسطوريين مثلا إلى ذلك النزاع الديني المذهبي الذي كان بين هؤلاء وبين نصارى روما، إذ دافعوا عن الطبيعة البشرية للمسيح في مقابل موقف كنيسة روما القائل بطبيعته الإلهية، الأمر الذي أدى بالنسطوريين إلى مغادرة القسطنطينية مكرهين وانتشروا في أرجاء الشرق، ومن ذلك سوريا والعراق حيث كان الحكام المسلمون يحمونهم ويقدّمون لهم كل العون بحكم أنّ

[32] المرجع السابق، ص275

اعتقادهم في المسيح قريب من اعتقاد المسلمين[33]، ويستفيدون في الآن نفسه من معارفهم اليونانية العلمية منها والفلسفية، فقد كانوا أول من ترجم الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية.

الموقف الثالث: طبيعة الدين المسيحي تنافي قيم العلم والمدنية والتسامح.

ووفق منطق المناظرة القائم على دحض الأطروحات المناقضة، ينتقل الشيخ محمد عبده إلى تقديم عدد من الحجج يحاول أن يثبت من خلالها أن طبيعة الدين المسيحي من حيث أصوله العقائدية منافية للعقل والمنطق العلمي وروح المدنية الحديثة . وقد كان هدفه هنا أن يردّ على موقف أنطون الذي يشير فيه إلى ارتباط ما عرفته أوروبا من التقدم والمدنية والحداثة بالطبيعة المتسامحة للدّين المسيحي الذي يقبل من خلال نصوصه التأسيسية، وليس ممارسات المنتسبين له، الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية.

وقد اعتمد الشيخ محمد عبده في استدلاله على التقابل بين المسيحية والمدنية على مناقشة ستّة أصول عقائدية في الدين المسيحي:

الأصل الأول هو الخوارق[34] أو العجائب، وهي في نظره إحدى أهم أسس تثبيت العقيدة المسيحية إذ لا دليل في نظره على صدق المسيح إلاّ ما كان يصنع من خوارق تتنافى والقوانين العلمية المسيّرة للكون.

الأصل الثاني: سلطة الرؤساء[35] أو رجال الدّين، أي السلطة الدّينية التي تتحكم في عقائد عامة الشعب فتقرر ما يصلح لهم وما يضرهم، فتقف بذلك ضد الحرية الدينية والفكرية على حدّ سواء.

---

[33] أنطون فرح، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون (ضمن سلسلة نصوص الفكر العربي الحديث)، دار الفارابي ، بيروت ، الطبعة الأولى، سنة 1988 ، ص 219.

[34] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص277

[35] المرجع نفسه، ص 278

الأصل الثالث: ترك الدنيا أو الرهبانية أي الانقطاع إلى الآخرة وعدم الاعتراف بمكانة الدنيا وهو ما نافي الطبيعة الدنيوية للمدنية الحديثة. يقول الشيخ محمد عبده معلّقا على بعض نصوص الإنجيل التي تدعو إلى ترك التمتع بالدنيا بما في ذلك الاشتغال بالعلم كشرط للدخول في ملكوت الله: " لا ريب أنّ همه (أي الإنجيل) يكون في الصلاة وترك القلب بكليته إلى العبادة دون سواها، وليس الفكر في الخليقة من العبادة عنده، فإنّ عبادة الإنجيل ليست شيئا سوى الإيمان والصلاة."[36]

الأصل الرابع: الإيمان باللامعقول[37] ورفض كل ما هو عقلي علميا كان أو فلسفيا، حيث يشير الشيخ أن هذا الأصل مشترك بين كل المذاهب المسيحية من الأرثوذكس إلى البروتستانت مرورا بالكاثوليك، فالإيمان في الدين المسيحي "منحة لا دخل للعقل فيها وأن من الدين ما هو فوق العقل، بمعنى ما يناقض أحكام العقل وهو مع ذلك ما يجب الإيمان به. قال القدّيس أنسيلم: يجب أن تعتقد أولا بما يعرض على قلبك بدون نظر، ثم اجتهد بعد ذلك في فهم ما اعتقدت، فليس الإيمان وهو الوسيلة الفردة إلى النجاة في حاجة إلى نظر العقل"[38].

الأصل الخامس: ادّعاء الكتب المقدّسة احتواءها على كل العلوم والمعارف بما يؤكّد معارضتها لكل ما ينتجه ويبتكره الإنسان من العلوم الدنيوية ومظاهر المدنية. يقول الشيخ محمد عبده: " ثم ينضم إلى الأصول الأربعة خامس وهو أنّ الكتب المعروفة بالعهد القديم والعهد الجديد تحتوي على ما يحتاج البشر إلى علمه سواء كان متعلّقا بالاعتقادات الدينية، والآداب النفسية والأعمال البدنية مما يؤدي إلى نيل السعادة في الملكوت الأعلى، أو كان من المعارف البشرية التي يتأتى

---

[36] المرجع السابق، ص279

[37] يعلق فرح أنطون على هذا الموقف بأن الخطاب الديني في الإسلام قد عرف أيضا هذا الموقف المدافع عن اللامعقول مشيرا إلى رأي أبي حامد الغزالي القائل أنّ كل شيء ممكن عند الله وعلى ذلك أسّس موقفه السلبي من الفلسفة، أنظر: أنطون، فرح ، ابن رشد وفلسفته، ص 225.

[38] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص 279

للعقل الإنساني أن تمتّع بها. قال تيرتوليان – وهو أفضل من وصف الاعتقاد المسيحي في نهاية القرن الثالث قبل أن تعترض عليه البدع الكثيرة – : إنّ الله لم يقصر تعليمنا بالوحي على الهداية إلى الدّين بل علّمنا بالوحي كلّ ما أراد أن نعلمه من الكون، والكتاب المقدّس يحتوي على العرفان على المقدار الذي قدّر للبشر أن ينالوه (...). وقال بعض فضلائهم: إنه يمكن أن يؤخذ فن المعادن بأكمله من الكتاب المقدّس."[39]

الأصل السادس: خطاب التعصّب والانقسام واللاتسامح أو ما أطلق الشيخ محمد عبده بخطاب التفريق بين المسيحيين صريح في الكتب المقدّسة المسيحية، وهنا يستدلّ بالإصحاح العاشر من إنجيل متّى حيث جاء فيه ما نصّه: " لا تظنّوا أني جئت لألقي سلاما على الأرض، ما جئت لألقي سلاما بل سيفا فإنّي جئت لأفرّق الإنسان ضد أبيه والإبنة ضدّ أمّها والكنّة ضد حماتها، وأعداء الإنسان أهل بيته[40]، (ويضيف الشيخ محمد عبده معلّقا على هذا النص)، غير أنّ روح الشدّة التي جاءت في قوله: لا تظنوا أني جئت لألقي سلاما..الخ، هي التي بقي أثرها في نفوس الأوّلين من المعتقدين بالدّين المسيحي وعفت على آثار ما كان يصحّ أن تستشعره النفوس من بعض الوصايا الأخر."[41]

وفي هذا السياق أشار الشيخ محمد عبده إلى الحروب الدموية التي قامت بين المسيحيين تاريخيا معتبرا إياها نتيجة طبيعية لخطاب التعصّب واللاتسامح

---

[39] المرجع السابق، ص 281

[40] يردّ فرح أنطون على هذا الموقف ويذكّره بضرورة وضع آيات الإنجيل في سياقها التي ذكرت فيه كما يفعل المفسّرون والفقهاء بالنسبة لآيات القرآن، حيث يقول: " لا نرى بدّا من ذكر مثال آخر وهو رواية الأستاذ في الصفحة 227 قول الإنجيل: ما جئت لألقي سلاما بل سيفا، ونضيف إليه قول القرآن:"يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفّار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتّقينّ" فكيف يجب تفسير هاتين الآيتين. لا ريب إنّ ظاهرهما يدلّ على أنّ الإنجيل يجيز التفريق بين البشر من أجل الاعتقاد والقرآن يوجب مقاتلة غير المشاركين في الاعتقاد إلى أن يصيروا مشاركين فيه ولو صارت الأرض كلها ساحة حرب ونزال. ولكن هل وضعت هاتان الآيتان لذلك على وجه الإطلاق أم هما مقيدتان بالزمان والمكان والأحوال الماضية."، أنظر أنطون، فرح ، ابن رشد وفلسفته، ص 239.

[41] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص 283

والوقوف ضدّ العلوم والمعارف الفلسفية، وهو خطاب أقرّته النصوص المقدّسة وتعلّمته الأجيال المسيحية السابقة واللاحقة. واستدل على هذا بمثال الفتن الدموية التي عرفتها الإسكندرية في القرن السابع عشر ميلادي (1682) حيث كان هدف بطريقها في تلك الفترة (تيوفيل) هو إحراق محتويات كتب البطالسة (نسبة إلى أتباع بطليموس) حيث تمّ قتل فتاة عالمة تسمىّ " هيباتي"[42] كانت تشتغل بالعلوم والفلسفة.

كما أشار في مثال آخر إلى محاكم ودواوين التفتيش في إسبانيا وكيف كانت نموذجا لمقاومة الدّين المسيحي لكل ما يمتّ إلى العلم والمعرفة بصلة، خاصة ممن كانوا يمثلون في تلك الفترة خطرا على المعتقدات المسيحية الكاثوليكية لأنّهم كانوا تلامذة لابن رشد وتلامذة تلامذته في جنوب فرنسا وإيطاليا. يقول في ذلك: " أنشئت المراقبة على المطبوعات وحتّم على كل مؤلّف وكل طابع أن يعرض مؤلّفه أو ما يريد طبعه على القسّيس أو المجلس الذي عيّن للمراقبة وصدرت أحكام المجمّع المقدّس بحرمان من يطبع شيئا لم يعرض على المراقب أو ينشر شيئا لم يأذن المراقب بنشره."[43]

ولم تقف محاكم التفتيش ضد المشتغلين بالعلم والفلسفة فحسب، بل عاقبت وأعدمت كلّ من يخالف رجال الدّين من المسيحيين والمسلمين واليهود، ويذكر في هذا السياق رقما لعدد الضحايا فيقول: " حكمت هذه المحكمة من يوم نشأتها سنة 1481 إلى سنة 1808 على ثلاثمائة وأربعين ألف نسمة، منهم نحو مائتي ألف أحرقوا بالنار أحياء(...)، ولمّا كان ابن رشد هو الينبوع الذي تفجّر منه ماء العلم والحرية في أوروبا على زعم القسوس، وكان ابن رشد أستاذا يتعّلم عنه كثير من اليهود، وقد اتهموا بنشر أفكاره وآرائه، ثمّ هو مع ذلك مسلم، صبّ غضب

[42] المرجع السابق ، ص 285
[43] المرجع نفسه ، ص 287

الكنيسة على اليهود والمسمين معا. فصدر الأمر في 30 مارس 1492 بأنّ كل يهودي لم يقبل المعمودية في أي سنّ وعلى أيّ حال كان، يجب أن يترك بلاد إسبانيا قبل شهر يوليو، ومن رجع منهم إلى هذه البلاد عوقب بالقتل(...). وفي فبراير سنة 1502 نشر الأمر بطرد أعداء الله المغاربة (المسلمين) من إشبيلية وما حولها قبل شهر أبريل (...). وألا يعجب القارئ إذا رأى أنّ برونو يحرق بالنار حيا بعد حبس طويل سنة 1600 لأنّه قال بقول الصوفية في وحدة الوجود وقال إنّ هذا العالم يحتوي على عوالم كثيرة."[44]

ولم يقف الشيخ محمد عبده عند الأمثلة السابقة بل حاول أن يعود إلى موقف الدين المسيحي من منجزات الحداثة فأشار إلى مقاومة الكنيسة لبعض الطرق المستخدمة في الطب الحديث كالحقن تحت الجلد، وتسهيل الولادة (أي تخدير المرأة عند الولادة حتى لا تشعر بالألم)، إضافة إلى مقاومة البابا للسلطة المدنية وحرية الاعتقاد والجمعيات والأكاديميات العلمية. كما لم يفرّق الشيخ في إثبات خطاب التعصّب المسيحي بين الكاثوليك والبروتستانت ورأى أنّ كلا المذهبين يؤسّسان عقائدهما على الأصول الستّة المذكورة آنفا، بل يؤكّد أنّ روّاد الإصلاح والبروتستانتية قد اتخذوا مواقف سلبية من الفلسفة والفلاسفة مثل أرسطو، يقول الشيخ في ذلك : " كان " لوثير" أشدّ الناس إنكارا على من ينظر في فلسفة أرسطو وكان يلقّب هذا الفيلسوف بالخنزير الدنس الكذّاب ونحو ذلك من الألقاب التي لا بأس بها إذا صدرت من أهل الغيرة على الدّين في طريق الدفاع عنه؟؟ وكان "كلفان" أقلّ شتما للفيلسوف (أي أرسطو) من لوثير لكنّه لم يكن أحسن

[44] المرجع السابق، ص 289

ظناّ به ولا أوسع صدرا لمن يطّلع على شيء من كتبه، وكان علماء المسلمين يلقّبون هذا الفيلسوف "المعلّم الأول" فتأمّل الفرق بين الفريقين."[45]

وحول مسألة الفصل بين السلطة الدّينية والسلطة المدنية، يرفض الشيخ محمد عبده اعتبار هذا المبدأ أساسا لترسيخ التسامح في الحياة العامة سواء تعلّق الأمر بالمسيحية أو بالإسلام، حيث يقول في ذلك:" كيف يُتسنى للسلطة المدنية أن تتغلب على السلطة الدّينية وتقف بها عند حدّها؟ والسلطة الدّينية إنّما تستمدّ حكمها من الله ثمّ تمدّ نفوذها بتلك القوّة إلى أعماق قلوب النّاس وتديرها كيف تشاء (...)، نعم هذا الفصل يسهّل التسامح لو كانت الأبدان التي يحكمها الملك يمكنها أن تأتي أعمالها على حدة مستقلة عن الأرواح التي تحيا بها والأرواح كذلك تأتي أعمالها بدون الأبدان التي تحمل قواها"[46]. وبناء على هذه العبارات يتصوّر الشيخ محمد عبده أنَّ الفصل بين السلطة الدّينية والمدنية غير ممكن من الناحية العملية للاعتبارات الثلاثة التالية:

أولا، أنّ الملك الذي بيده السلطة الزمنية لا يمكنه أن يتجرّد من دينه، أي أن ممثلي السلطة المدنية لا يمكنهم واقعيا أن ينفصلوا عن معتقداتهم الدينية، الأمر الذي يجعل الحديث عن الفصل بين السلطتين من باب الاستحالة.

ثانيا، أنّ الأجسام التي يدبّرها الحاكم هي نفسها الأجسام التي تسكنها الأرواح التي يدبّرها رجال الدّين، أي أن مهمة تسيير شؤون الحياة العامة واحدة بالنسبة إلى

[45] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، ج 3، ص 292. نشير هنا إلى ردّ فرح أنطون على رأي الشيخ محمد عبده في موقف علماء الإسلام من أرسطو ، حيث يذكّره برأي أبي حامد الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة والذي يقول فيه : " إنما مصدر كفرهم (أي فلاسفة المسلمين) سماعهم أسامي هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم (... إلى أن قال). فلنقتصر على إبطال ما اختاراه (أي الفارابي وابن سينا) ورأياه الصحيح من مذاهب رؤسائهم في الضلال." (يعني أرسطو وسقراط وبقراط وأفلاطون) ، أنظر أنطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، ص 232.

[46] المرجع نفسه، ص 294

السلطتين، والناس يخضعون للسلطتين بالدرجة نفسها، الأمر الذي يجعل الفصل بينهما غير ممكن واقعيا وعمليا.

ثالثا، أن النص الإنجيلي القائل: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، لا يعني الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية، بل يحيل في نظر الشيخ إلى معنى جزئي يتعلّق بالفصل الذي يتخذه المؤمن المسيحي في حياته الفردية وعلاقته بالسلطة السياسية، ذلك أنّ تلك السلطة يمكن أن تملك ماله وتلزمه على دفع الضرائب ولكنّها لا تملكه قلبه أو تلزمه على تغيير عقيدته، فما عليه إلاّ أن يطيع السلطة السياسية فيما تطلب ويبقى مطيعا لله فيما يطلب.

يردّ فرح أنطون على التفسير الذي يقدّمه الشيخ محمد عبده للآية من الإنجيل " أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، بأنه لم يكن يريد إثبات أنّ الدّين المسيحي يؤيّد من خلال نصوصه الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية وإنّما أراد أن يبيّن كيف أن حكام أوروبا ومثقفيها في عصر النهضة استفادوا من مثل هذه الآيات وغيرها لتدعيم مواقفهم حول الضرورة السياسية التي يقتضيها مثل ذلك الفصل بالنسبة للدولة الحديثة، في حين أنّ رجال الدّين كانوا يرفضون ذلك ويشتركون مع الشيخ محمد عبده في الموقف من الفصل بين السلطتين[47].

وفي ختام ردّه يتحدّث الشيخ محمد عبده عن الأصول التي تتأسّس طبيعة الديانة الإسلامية مبيّنا علاقتها الوثيقة بقيم العلم والمدنية من جهة وأخلاق التسامح من جهة ثانية، فيشير إلى سبعة أصول[48] هي: النظر العقلي لتحصيل الإيمان،

[47] أنظر أنطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، ص 260.

[48] يمكن الوقوف عند هذه الأصول بالتفصيل في كتب محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق ، طبعة خاصة، 2006، ص-ص 71-91.

تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، البعد عن التكفير[49]، الاعتبار بسنن الله في الخلق، قلب السلطة الدينية، حماية الدعوة أو الدّين لمنع الفتنة وأخيرا مودّة المخالفين في العقيدة. يقف الشيخ محمد عبده عند الأصل الخامس حول السلطة الدينية ويحاول أن يثبت أنّ النقاش حول العلاقة بين السلطتين الدينية والمدنية في الإسلام مختلف عنه في المسيحية. فينطلق من مبدأ أن الدين الإسلامي من خلال نصوصه التأسيسية قد جاء ليحطّم السلطة الدّينية لا ليدعّمها، " والرسول عليه السلام كان مبلّغا ومذكّرا، لا مهيمنا ومسيطرا (...) والإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله سوى الله وحده (...) فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه."[50] وبناء على هذا الموقف يتحدّث الشيخ عن مكانة السلطة السياسية أو الزمنية، فيكتب نصا يضع له عنوان: "السلطان في الإسلام" يعمد من خلاله إلى تبيان أن سلطة الخليفة في الإسلام تختلف تماما السلطة الثيوقراطية أو السلطان الإلهي[51]، فهي سلطة زمنية مدنية لا تقرّر في قضايا الدّين، حيث يقول في هذا الشأن: " إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكلّ سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قرّرها الشرع الإسلامي ولا يسوغ لواحد منهم أن يدّعي حقّ السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربّه"[52].

نتصوّر من خلال هذا النص الأخير بالخصوص أن ّ الشيخ محمد عبده في محاولته الردّ على فرح أنطون حول مسألة الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية كأساس للتسامح في الدولة المدنية الحديثة، يؤيّد هذا الفصل من الناحية العملية لأنّه

---

[49] يقول الشيخ محمد عبده حول هذا الأصل (أي البعد عن التكفير) : "إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ، ويحتمل الإيمان من وجه واحد ، حمل على الإيمان ، ولا يجوز حمله على الكفر، فهل رأيت تسامحا مع أقوال الفلاسفة الحكماء أوسع من هذا؟" ، أنظر عبده، محمد، الأعمال الكاملة ، ص 302.

[50] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، ص 304-305

[51] المرجع نفسه، ص 308

[52] المرجع نفسه، ص 309

يقرّ، وبصريح العبارة، بعدم تدخّل السلطة السياسية في القضايا الدّينية المتعلقة بالحياة الشخصية للأفراد، والمعنى الحديث للتسامح يشير إلى مسألة حياد الدولة وعدم تدخّلها في الشأن الخاص بما في ذلك الشأن الديني، وهو المعنى الذي دافع عنه الشيخ محمد عبده بلغة واضحة. لكن يبقى الشيخ محمد عبده في نصوص أخرى مؤيدا لتدخل السلطة السياسية/ الدّينية في الإسلام لقمع الحرية الفكرية إذا ما هدّدت، بناء على وجهة نظره، أمن العامة وأدّت إلى نشر الفتنة.

لقد أيّد الشيخ مثلا عدم تسامح الخليفة العباسي المنصور مع آراء "الحلاج"[53] حيث لم يعتبر تدخّل السلطة السياسية هذا اضطهادا وتقريرا سياسيا في شأن ديني بل عدّه عنفا مشروعا استخدمته الدولة لتقي شعبها من آراء تؤدي إلى فتن سياسية مستدلاّ في ذلك بما فعلته السلطة الفرنسية عندما رفضت إنشاء مدارس دينية للرهبان والراهبات لأنها رأت أنّ تلك المدارس تهديدا لمسار التعليم الحديث في المجتمع الفرنسي في تلك الفترة[54]. وقد اعتبر الشيخ ذلك موقفا مشروعا من سلطة سياسية لها الحق في أن تقرّر في الحياة الثقافية والدينية لأفراد المجتمع في حالة اعتقادها بأن ذلك قد يهدّد صورة التسامح التي قرّرها القانون المتّفق عليه فيما يسمّى اليوم الفضاء العمومي الخاص بكل بلد من البلاد سواء كان في الشرق أو في الغرب.

[53] يقول الشيخ محمد عبده حول هذا الموضوع: " وأقول إنّ كثيرا من الغلو إذا انتشر بين العامة أفسد نظامها واضطرب أمنها ، كما كان من آراء الحلاّج وأمثاله فتضطرّ السياسة للدخول في الأمر لحفظ أمن العامة ، فتأخذ صاحب الفكر ، لا لأنه تفكّر ولكن لأنّه لم يرد أن يقصر حق الحرية على شخصه، بل أراد أن يقيّد غيره بما رآه من الحرية لنفسه، في حين أنّ غيره في غنى عمّا يراه هو حقاّ ، وتخشى الفتنة إذا استمر مدّعي الحرية في غلوائه".، أنظر عبده، محمد، الإسلام بين العلم والمدنية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، طبعة خاصة، 2006، ص 100.

[54] ما يلاحظ على موقف الشيخ محمد عبده هذا أنه يؤيد تدخل السلطة السياسية العمومية في الشأن الثقافي خاصة ما يتعلق منه بالحياة الدينية في الفضاء العمومي إذا ما رأت السلطة أنه يمثل تهديدا لأمن المجتمع، سواء تعلق الأمر عنده بالسلطة في الإسلام أو سلطة مدنية لائكية كالموجودة في فرنسا ، وهو موقف يستمر لدى شيوخ الأزهر حتى نهاية سنوات الألفين عندما يتّخذ شيخ الأزهر السابق الشيخ طنطاوي مثلا موقفا مؤيدا لمنع الدولة الفرنسية لارتداء الحجاب في المؤسسات التربوية العمومية انطلاقا من حجة تهديد اللائكية في البلاد.

ما يلاحظ على موقف الشيخ محمد عبده من التسامح في التراث الإسلامي أنه لا يهتم بمناقشة الأصول الفلسفية للمفهوم كما طرحت عند مفكري وفلاسفة الحداثة والتنوير، وهي معطيات ومعارف كانت متوفرة لديه من خلال الأمثلة والردود التي جاءت في ردّه على فرح أنطون أو في نصوص أخرى. كان هدف الشيخ محمد عبده من الناحية المنهجية كغيره من المثقفين من ذوي التيار السلفي في عصر النهضة هو"السعي الدائب إلى التأصيل، أي تأصيل المفاهيم داخل المرجعية التراثية والثقافية الإسلامية، مما يعني ضمنيا أنّ الحرية والتسامح والعقلانية وغيرهما ليست مقصورة على أوروبا وثقافتها ولا مشروطة بسياقها التاريخي وهذا ما يسمح بإطلاق القول بالأسبقية الزمنية"[55].

لكن النزعة السجالية التي فرضها خطاب المناظرة جعلت الشيخ محمد عبده يؤسس خطابا حول التسامح الديني في الإسلام يحمل كثيرا من الارتباك والازدواجية في المواقف خاصة في العلاقة بين الدّين والسياسة كما سبقت الإشارة إليه آنفا. كما أنه خطاب انفعالي اتخذ في بعض فتراته طابع التحامل على الدين المسيحي لكنّه يعود ليتراجع بعد ذلك ويشير إلى ما أسماه المودّة للمخالفين في الدّين. ويأخذ عليه فرح أنطون في ردّه عليه أنه لم يتناول مسألة التساهل أو التسامح إلاّ بشكل عرضي[56] فقد كان موضوعه المركزي علاقة الدّين بالعلم. لكن يبقى رأي الشيخ محمد عبده ،على الرغم من عدم خروجه عن الأفق الإشكالي للفكر العربي الحديث في عصر النهضة، رأيا متقدّما إذا ما قورن بآراء بعض

[55] أعراب، ابراهيم ، الإسلام السياسي والحداثة، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ، سنة 2000، ص 214

[56] رأى فرح أنطون أن الشيخ محمد عبده لم يتناول الموضوع المركزي للنقاش وهو التسامح ومسألة الفصل بين السلطة الدينية والمدنية إلاّ في صفحتين من بين 35 صفحة تضمّنها الردّ، ورأى أنّ أغلب النص قد قابل بين الدين المسيحي والدين الإسلامي رغم أن المشكلة في نظر أنطون ليست في الأديان بقدر ما هي عند البشر الذين يأولون ويمارسون تلك الأديان ويستعملونها وفق مصالحهم ولهذا كان ردّ أنطون بداية هو الوقوف عند مفهوم التسامح كأساس للنقاش. أنظر أنطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، ص 243.

الفقهاء في الأزهر أو غيره من المؤسسات الدّينية اليوم حول مسألة التسامح والعلاقة بين السياسي والديني في الفضاء العمومي العربي الإسلامي.

1.2 فرح أنطون(1874- 1922)، الفصل بين السلطة الدينية والمدنية شرط لتحقيق التسامح

يعدّ فرح أنطون من أوائل مفكري النهضة اهتماما بموضوع التسامح، وكانت مقاربته له مقاربة نظرية فلسفية[57]. جاء دفاع أنطون عن التسامح في سياق ردّه على آراء الشيخ محمد عبده حول الفرق بين طبيعتي الديانتين الإسلامية والمسيحية في التعامل مع الآخر المختلف دينيا، والذي اعتبر فيها أنّ الأولى ديانة للتسامح والثانية نموذج للتعصّب الديني، حيث ردّ عليه أنطون بأنّ أمر التعصّب واللاتسامح لا يتعلّق بطبيعة الأديان ومحتواها العقائدي بقدر ما يتعلّق بممارسات البشر الذين يسيئون فهم تلك الأديان واستخدامها في الواقع. وما دامت قضية التعصب مرتبطة بسوء استخدام البشر للدين، فأساس تحقيق التسامح أو التساهل هو ضرورة الفصل بين السلطة الدّينية والسلطة المدنية حتى لا يوظّف الدين توظيفا يسيء لتعاليمه الإلهية خاصة إذا ما تحالف "رؤساء الدّين" مع السلطة السياسية القائمة، ولذلك كان مدخل مقال أنطون في هذا الشأن العنوان التالي: "معنى التساهل الذي هو أساس المدنية الحاضرة"[58].

من خلال العنوان الذي يستخدمه أنطون في مقاله، يبدو أن المفكّر قد اختار كلمة التساهل مقابلا للفظ التسامح في اللغة الإنجليزية، وقد بيّن في محاولته تقديم معنى للكلمة استحالة تعريف التساهل في اللغة العربية، ولذلك يبقى التعريف

[57] ينبغي أن نشير أيضا أن دفاع فرح أنطون عن التسامح قد اتخذ حقلا آخر للمقاربة هو الحقل الفني حيث كتب في هذا الشأن روايتين : عنوان الأولى " أورشليم الجديد" أو " فتح العرب لبيت المقدس" وعنوان الثانية " الدين والعلم والمال" .

[58] أنطون، فرح ، ابن رشد وفلسفته، ص 243.

المناسب هو التعريف الذي وضعه فلاسفة عصر النهضة والأنوار في أوروبا لهذا المفهوم الحديث. بناء على ذلك يقدّم أنطون التعريف الفلسفي أو بالأحرى المعنى الدّيني الأول الذي وضعه فلاسفة النهضة كجون لوك للتسامح قبل أن يتطوّر إلى المعنى المدني فيما بعد مع فولتير و جون ستيوارت مل وغيرهما. يقول أنطون في هذا الشأن: "الكلمة دخيلة في اللغة العصرية الجديدة، وإنّما نعرّف معناه (أي التساهل) باصطلاح الفلاسفة له. فمعنى التساهل عندهم وهو المعنى الذي استعملناه له، أنّ الإنسان لا يجب أن يدين أخاه الإنسان لأنّ الدّين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق. وإذا كان الله سبحانه وتعالى يشرق بشمسه في هذه الأرض على الصالحين وعلى الأشرار، فيجب على الإنسان أن يتشبّه به ولا يضيّق على غيره لكون اعتقاده مخالفا لمعتقده (...). فالإنسانية هي الإخاء العام الذي يجب أن يشمل البشر ويقصر دونه كلّ إخاء. وبناء على ذلك إذا كان زيد مسلما وخالد مسيحيا ويوسف إسرائيليا وكورنو بوذيا وسينو وثنيا وديدرو كافرا معطّلا يجحد كلّ الأديان ولا يعتقد بشيء قطعيا، فهذه مسألة بينهم وبين خالقهم عزّ وجلّ لا تعني البشر في شيء "[59].

انطلاقا من هذا المعنى الديني الذي وضعه الفلاسفة للتسامح، يقدّم أنطون عددا من الحجج التي تثبت استحالة تجسيده بمعناه الحديث في الدولة العربية الحديثة دونما تحقيق الفصل العملي بين السلطة الدينية والسلطة المدنية. يبرّر أنطون موقفه النظري هذا من خلال مناقشته لثلاث مسائل:

المسألة الأولى: السلطة الدينية لا تملك القدرة على التسامح أو التساهل

تتعارض السلطة الدينية بطبيعتها مع قيم التسامح، في نظر أنطون، بحكم ارتباطها بالاستخدام الأداتي للقيم الدينية من طرف البشر أو بالأحرى رجال الدّين

[59] المرجع السابق، ص 243-244.

وفق ما تملي عليهم أهواؤهم ومصالحهم الدنيوية. ولأنها سلطة ودين في الآن نفسه، لا يمكن إلاّ أن تتصوّر أنّها تملك الحقيقة والحقوق كلّها، "فهي تعتقد اعتقادا ما وراءه ريب أنّ الحقيقة في يدها، وأنّ قواعدها وتعاليمها هي الحق الأبدي الذي لا يداخله أقلّ شك وما عداه فكفر وضلال. ومن كان يعتقد هذا الاعتقاد فمن الخطأ إلى الإنسانية أن تسلّمه رعاية قوم من غير قومه وتسلّطه على ناس من غير دينه."[60] وإذا امتلك رؤساء الدّين، بتعبير أنطون، زمام السلطة المدنية فإنهم سيقفون ضدّ حرية الرأي والاعتقاد مستخدمين في ذلك إحدى وسيلتين كلاهما يتعارض مع مبدأ التسامح. تتعلّق الوسيلة الأولى بالضغط على كل من يخالفه في الدّين من مواطني دولته من أجل أن يدخله في دينه، إمّا بالعنف أو بسدّ طرق العيش. وأمّا الوسيلة الثانية فهي التقليل من مكانة المخالف في الدّين، فيتحوّل إلى مواطن من الدرجة الثانية يشعر بكونه ذليلا غير مكتمل الكرامة في وطنه.

المسألة الثانية: الحرية الدينية أساس للتسامح والسلطة الدينية لا تضمنها

يقتضي تحقيق التسامح في ممارسات الدولة المدنية الحديثة، في نظر أنطون، أن يتمّ قبول حرية الرأي والمعتقد الدّيني داخلها، حيث يملك الفرد حقّ مخالفة الأديان القائمة، بل جحودها إن شاء دون أن يخشى على حياته أو مصدر رزقه، باعتبار ذلك حقاّ من حقوقه المدنية. لكنّ تاريخ الأديان، حسب أنطون، يثبت أنّ هذه الأخيرة لا تقبل من يرفض نظامها العقائدي وطقوسها التعبدية وطريقة تسييرها للحياة العامة ودواليب السلطة، ولا يقف هذا الرفض عند مستوى التشنيع وعدم الاحترام، بل يتعدّاهما إلى استعمال العنف قد يصل إلى درجة التصفية الجسدية، وهو ما فعلته السلطة الدينية في التاريخ الإسلامي مع سمّتهم زنادقة، وما فعله رؤساء الدّين المسيحيون مع الملحدين في إسبانيا إبّان فترة محاكم التفتيش.

[60] المرجع السابق، ص 244

يقول أنطون: " فالمسلمون يسمّون جاحدي الأديان "زنادقة" وهم يوجبون قتلهم حتى ابن رشد نفسه أوجبه تخلّصا من الملام، والمسيحيون يسمّون هؤلاء الجاحدين "كفرة" وهم يوجبون استئصالهم من بين النّاس كما يستأصل الزوان من الحنطة. ولذلك قتل الإكليروس المسيحي منكري الأديان في زمن ديوان التفتيش في إسبانيا وقتل المنصور الزنادقة القتل الذي أشار إليه الأستاذ[61] في ردّ آخر وحلّله."[62]

المسألة الثالثة: التسامح مبدأ يناسب منطق العلم ولا يناسب منطق الدّين

يرى أنطون أنّ التسامح في العصر الحديث يتجاوب أكثر مع منطق العلم ولا يتجاوب مع منطق الدّين. فقد كان الدّين في عصور سابقة هو المدبّر الوحيد للحياة الشخصية والحياة العامة على حدّ سواء، بل ويقدّم نتائج و حلولا لقضايا عملية مختلفة، ولذلك كثيرا ما كان يقلّل من الإنجازات العلمية الضعيفة في تلك الفترة. لكن العصر الحديث اليوم يعرف تطوّرا باهرا للعلم والتقنية والهيئات الاجتماعية المدنية، لا ينكره رؤساء الدّين أنفسهم، الأمر الذي أدّى إلى إمكانية الاستغناء عن الدّين كمنظّم للحياة العامة. والعلم بإمكانه أن يتسامح ويضمن حرية الرأي المختلف، في حين أنّ الدّين لا يطيق ذلك خوفا على نظامه العقائدي الداخلي غير العقلاني. كما أنّ العلم وثقافة التسامح، حسب أنطون دائما، لم يقلّلا من مكانة الدّين في العصر الحديث وحسب، بل وأدّيا إلى التشكيك في مسلّماته وانخفضت حرارة الحماسة عند أنصاره، ولذلك يرفض كثير من رجال الدّين مبدأ التسامح، لأنّ التساهل كما يقول أنطون: " إنّما هو عبارة عن شكّ "بحرف" الدّين. والشكّ بحرف الدّين شكّ وإن سلم المعنى."[63]

---

[61] يشير فرح أنطون هنا إلى الشيخ محمد عبده ويذكره بأنّه يوافقه على استخدام هذا المثال وأن الشيخ تناوله في مقال سابق وتحدث عن عيوب هذا الممارسات عند الخلفاء في التاريخ الإسلامي.

[62] المرجع السابق، ص 245.

[63] المرجع السابق، ص 247

وبناء على هذه المسائل أو القواعد الثلاث التي يتأسّس عليها مبدأ التسامح بمعناه الفلسفي الحديث، يرى أنطون ضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية من أجل ضمان تحقيق الأسس التي تبنى عليها الدولة المدنية الحديثة والتي يحددّها فيما يلي:

- تحقيق الحرية الفكرية من أجل مستقبل الإنسانية[64].
- تحقيق المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة[65].
- ضمان عدم تدخل الأديان في الأمور الدنيوية لأنها شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا[66].
- تجاوز ضعف الأمّة، لأنّ سبب الضعف واستمرار هو مواصلة جمعها بين السلطتين الدينية والمدنية[67].
- تجاوز الفتن الدّينية والاضطرابات الدموية انطلاقا من رفض مبدأ ديني تاريخي مستحيل التجسيد، في نظر أنطون، يسمّى " الوحدة الدّينية"[68].

يلخّص فرح أنطون هذه الأسس الخمسة بقوله: " نعيد هنا ما قالته الجامعة (أي مجّلته التي يشرف عليها) من أنّه لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدّم في الداخل إلاّ بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. ولا سلامة للدول ولا عزّ ولا تقدّم في الخارج إلاّ بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية."[69] وعليه ينتهي فرح أنطون

[64] المرجع نفسه، ص 248
[65] المرجع نفسه ، ص 249
[66] المرجع نفسه ، ص 250
[67] المرجع نفسه ، ص 250
[68] المرجع نفسه ، ص 254
[69] المرجع السابق، ص 260

إلى استحالة تحقيق السلطة الدّينية لأسس ومعايير التسامح الدّيني بمعناه الفلسفي الحديث ووضع ضرورة فصل هذه السلطة عن الحياة السياسية الحديثة شرطا مسبقا لتجسيد هذا التسامح في الدولة العربية الناشئة.

لكن موقف أنطون الرافض بحزم لحضور الدّين في الحياة العامة وخاصة تسيير أمور الدّولة، أو بلغة الفلسفة السياسية المعاصرة رفض حضور الدّين في الفضاء العمومي، يقتضي مناقشة من الناحية النظرية والمنهجية، أي التساؤل حول المنطلقات التي أسّس عليها آرائه، والإطار الإشكالي الذي حكم موقفه شروط تحقيق مبدأ التسامح بشكل خاص وتحليله للمسألة الدّينية في علاقتها بالممارسات السياسية تاريخيا بشكل عام. يشير طيّب تيزيني[70] في تقديمه لكتاب فرح أنطون " ابن رشد وفلسفته" إلى عدد من تلك المنطلقات النظرية، والتي وصفها بأنها قد خضعت إلى نوع من التوظيف الأيديولوجي المقصود من طرف أنطون، وأهمّها ثلاثة منطلقات:

أولا، أنّ العقل هو المنطلق في تجسيد معاني التسامح والسبيل الوحيد لتوحيد المجتمعات الحديثة، وما يعيق إمكانية استعمال العقل في الحياة العامة هو الدّين بشكله الذي تمّ فهمه وتوظيفه من قبل رؤساء أو رجال الدّين، وعليه ينبغي الوقوف بحزم ضدّ الخطاب الدّيني باعتباره يمثّل " الماضوية السلفية" ، وهو ما دفع أنطون إلى " استعادة ابن رشد العقلاني المفسَّر والمؤوَّل علمانيا"[71].

[70] أنظر في هذا السياق تقديم طيّب تيزيني لكتاب فرح أنطون " ابن رشد وفلسفته" المذكور سابقا، بعد إعادة نشره ضمن سلسلة " نصوص الفكر العربي الحديث، حيث اختار لذلك العنوان التالي: " فرح أنطون ومحمد عبده، في الخصومة التاريخية الديمقراطية" .

[71] المرجع نفسه، ص21.

ثانيا، تتأسس مرجعية موقف فرح أنطون على تسليم مسبق منه بنظرية التقدّم التاريخي[72]، وكان ذلك سببا في رفضه لمكانية مساهمة الخطاب الديني في الحياة الحديثة باعتبار أنّ الدين يمثل ماضي الإنسانية بينما يمثّل العقل حاضرها.

ثالثا، ينمّ موقف أنطون ، في نظر تيزيني، عن أيديولوجية ليبرالية نخبوية[73] في تناوله لموضوع التساهل أو التسامح وموقفه من الأديان في علاقتها بالعقل. ففي دراسته لتاريخ الفلسفة الرشدية، يشير أنطون بوضوح أنّ من يقف ضدّ العقل ليست السلطة الدّينية وحدها، بل هناك فاعل ثان هو "الشعب المجهّل بأيديولوجيا السلطة"[74]. يبدو أنّ أنطون قد انتهج موقف ابن رشد نفسه حول ضرورة " إلجام العوام عن علم الكلام "، لكن السياق المعرفي والتاريخي للموقف الرشدي مختلف تماما عن السياق الذي أطّر رأي أنطون، فالأول حاول أن يدافع عن الفلسفة في زمن كانت تخضع فيه تماما للموقف الدّيني، في حين استخدم فرح أنطون هذا الموقف ووظّفه ليشير إلى ضرورة حماية كتابته من " قبل الحكماء حيال ما قد يصدر من أعلى (أي السلطة) ومن تحت (أي الشعب) ضدّه"[75]، أي أنّه موقف محكوم بإشكالية العلاقة التاريخية المعقّدة بين المثقف والسلطة والشعب.

لكن يبقى موقف أنطون من موقع آخر منطويا على نزعة إنسانية جليّة عندما يبيّن أهداف دراسته لابن رشد وإجاباته على ردود الشيخ محمد عبده مشيرا إلى الصعوبة والحساسية التي تعترض موقف المثقف العقلاني وهو يحاور المثقف الدّيني، حيث يبدو رأيه أكثر تسامحا ونسبية في مقابل موقف يعتقد امتلاكه للحقيقة المطلقة قائلا: " ومتى رأى الإنسان هذا الضعف والعجز والظلمة أصبح أكثر

---

[72] المرجع نفسه، ص 26.

[73] يبدو جليا هنا أنّ الموقف الذي ينطلق منه طيّب تيزيني في نقده لآراء أنطون موقف يساري ماركسي يقابل بين ثنائية النخبوي والشعبي .

[74] المرجع نفسه ، ص 23

[75] المرجع نفسه ، ص 23

تساهلا وتسامحا في رأيه ومعتقده لأنّه يترك الاعتقاد بأنّ الحقيقة محصورة في يده وحده. وحينئذ ينحصر همّه في إصلاح هذه الأرض وخدمة الإنسانية فيها على وجه عام بدلا من زيادة مصائبها بالجهل والشقاق والانقسام وتدميرها بآفة الظلم والانحياز التي هي أقبح الآفات[76]." كما أنّ فرح أنطون لم يخرج عن الإطار الإشكالي الذي حكم كتابات روّاد الإصلاح ومثقّفي النهضة في بداية القرن العشرين أي النقاش حول طريق الخروج من التخلّف واللّحاق بركب التقدّم والمدنية الغربية وكيفية التعامل مع منتجات الحداثة في تلك الفترة، حيث لا يتعلّق الأمر بالمنتجات التقنية وحسب بل المنتجات الفكرية و الثقافية والاجتماعية. دفع هذا الانشغال والإطار الإشكالي أنطون إلى تبني موقف ليبرالي علماني في شكل تجسيد التسامح أو التساهل على المستوى السياسي واقعيا. لكن يبقى هذا الموقف، وبالرغم من سياقه التاريخي وإطاره الإشكالي، موقفا له راهنيته بحكم نزعته الإنسانية الجليّة التي لا يمكن أن يحدّها زمان أو مكان.

وما يمكن استنتاجه حول مضمون هذه المناظرة الفكرية حول التسامح بين فرح أنطون والشيخ محمد عبده أنّ المثقّفَين يعدّان نموذجين، كما أشار طيّب تيزيني، "لخصمين ندّين يحترمان قواعد الخصومة الفكرية الديمقراطية، إذ يقرّان بالتعدّدية الفكرية الثقافية في بلد يقوم على تعدّدية دينية وثقافية واجتماعية وسياسية، ومن هنا يصحّ القول بأنّ الحوار التاريخي بل الخصومة التاريخية بين هذين المفكّرين المنوّرين محمد عبده وفرح أنطون تقدّمان أنموذجين كبيرين للحوار الفكري والسياسي الوطني. وقد نرى فيهما حالتين ما زال العالم العربي بأقطاره المتعدّدة بحاجة ملحّة إلى أمثالهما."[77]

[76] المرجع السابق، ص 59
[77] المرجع نفسه، ص 22

المبحث الثاني: أطروحتي أركون والجابري حول مفهوم التسامح في التراث الإسلامي و أهمية خطاب كتّاب المقالات

1. أطروحة محمد أركون، سؤال التسامح واستراتيجية التأصيل

عندما يتناول محمد أركون كأحد "مفكري الإسلام الجدد"، بتعبير رشيد بنزين[78]، سؤال التسامح، يبقى تناوله هذا ضمن الإشكالية المركزية للفكر العربي الإسلامي الحديث منذ مطلع القرن العشرين أي إشكالية الإسلام والحداثة، رغم الاختلاف في مقاربات التحليل وسياقات التناول. إن الفرق المبدئي بين المفكرين الإصلاحيين ومفكري الإسلام الجدد هو فرق في التكوين المعرفي، فمع الإصلاحيين نحن أمام مثقفين دينيين خريجي المدارس والجامعات الدينية، في حين أن مفكري الإسلام الجدد من أركون إلى الجابري، حسن حنفي، عبد المجيد شرفي، نصر حامد أبو زيد وعبد الكريم سروش وغيرهم هم خريجو جامعات حديثة وذوو تخصّصات في العلوم الاجتماعية والإنسانية المختلفة[79]. وقد أطّر هذا الاختلاف في التكوين المعرفي طريقة مناقشة كلا الفريقين لإشكالية الإسلام والحداثة ومن خلالها إشكالية التسامح في التراث الإسلامي.

لقد تطرق مفكرو الإسلام الجدد إلى مسألة الحداثة مثلهم في ذلك مثل الإصلاحيين السابقين لكن أشكلتهم لها كانت مختلفة تماما. لقد كان منطلق الإصلاحيين محاولة التوفيق بين نصوص الدين وإنجازات الحداثة، محاولة مبنية على المعادلة التالية: قبول العلوم والتكنولوجية شرط أن لا تمس بالعقيدة الدينية وقواعد الحياة الاجتماعية القائمة على منطق المعرفة الفقهية، على الرغم من

[78] أنظر حول هذا الموضوع،

Rachid Benzine, *Les* Nouveaux *penseurs de l'islam,* Paris, Albin Michel, 2004

[79] تناولت دراسة رشيد بنزين المشار إليها دور التكوين الأكاديمي الحديث خاصة التكوين في الجامعات الغربية بالنسبة لأركون وعبد الكريم سروش في طريقة تناول العلاقة بين الإسلام والحداثة. أنظر المرجع نفسه، ص 25.

الحضور الجلي لرؤية عقلانية لدى الشيخ محمد عبده. أما مفكرو الإسلام الجدد فينطلقون من كون الحداثة فترة من تاريخ الإنسانية أصبح فيها للعقل مكانة مركزية، والعقل عندهم ليس كونيا بل يبنى وفق أطر اجتماعية وشروط تاريخية ومن خلال تطبيقات وخطابات متعددة.

وإذا انطلق هؤلاء المفكرون من أنّ للحداثة منجزات ذات أهمية في المجال الإنساني مثل فكرة الفرد الذي يفكر بحرية ويكتشف الطبيعة ويطمح لأن يبني بنفسه عالما أفضل، إلاّ أنّهم من نقاد الحداثة أيضا وبنفس الجدية والصرامة المنهجية التي ينتقدون بها التراث مثلهم في ذلك مثل عدد من المفكرين المعاصرين كهابرماس، بورديو و آلان تورين على الرغم من اختلاف الفضاء الإشكالي. لا يستهدف هؤلاء الدفاع عن نموذج تطبيقي معين للحداثة، و لكنّهم في الآن نفسه يتبنون من الحداثة ذلك التنوير و تلك الروح النقدية التي أنتجتها و طورتها المعارف الحديثة كاللسانيات و علوم اللغة و السيميولوجيا والتاريخ المقارن للأديان وعلم الاجتماع، والتي بإمكانها أن تساعد، حسب وجهة نظرهم، في دراسة التراث الديني وفق طرق بحث أكاديمية معتمدة على مناهج موضوعية.

يؤسس محمد أركون أشكلته التاريخية والفلسفية لموضوع التسامح في إطار هذه الرؤية ، ففي محاضرة له في ندوة قرطاج بتونس سنة 1995، بمناسبة إعلان الأمم المتحدة عن سنة دولية من أجل التسامح، يناقش أركون السؤال في سياق مشروعه نقد العقل الإسلامي الذي يستهدف من خلاله كما يقول: " بناء علم إسلاميات تطبيقية بمحاولة تطبيق المناهج العلمية المعاصرة على النصوص ومختلف فروع المعرفة الدينية، تلك المناهج التي طبقت فعلا على نصوص دينية أخرى خاصة منها المسيحية "[80]. وفي هذا السياق ينتقد أركون منهجية "التأصيل"

[80] أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة:هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1999،ص9.

أو ما يعتبره قراءة تبجيلية للتراث الديني ومحاولة فهمه من الداخل، لأن عملية تأصيل أية معرفة في نظره سواء كانت دينية أو علمية، أو فلسفية أو أخلاقية أو غيرها مآلها الفشل. فهناك قاعدة معرفية تلزم أي عقل في إنتاجه للمعرفة، إنها قاعدة مرتبطة بالوضع اللغوي والاجتماعي والتاريخي الذي يعيش فيه الإنسان ويتقيد به العقل، وهي محكومة بمستويات ثلاثة :

أولا، مستوى ما يمكن التفكير فيه Espace du pensable ، ويتعلق باللغة المستخدمة وإمكانياتها كما يرتبط بالنظم والعقائد الخاصة بمجموعة ما في فترة تاريخية ما.

ثانيا، مستوى ما لا يمكن التفكير فيه L'impensable، أي عدم القدرة على إنتاج معرفة ما بسبب مانع يعود إلى محدودية العقل ذاته أو انغلاقه في طور معين من أطوار المعرفة مثل ارتباط العقل الديني الإسلامي بالنظام المعرفي القروسطي، فما كان لفقيه أو متكلم أو فيلسوف طيلة القرون الوسطى وحتى فجر الحداثة أن يفكر في المواطنة أو التسامح أو حقوق الإنسان مثلا بنفس المدلولات الحديثة لهذه المفاهيم، لأن العقل يفكر ضمن بنية معرفية وسياق تاريخي واجتماعي ولا يمكنه أن يطالب بالقفز على تاريخه.

ثالثا، مستوى ما لم يفكرّ فيه L'impensé ، ومعناه إذا ما اكتفى الفكر زمنا طويلا بترديد ما تسمح به اللغة والنصوص العقائدية ومعارف السلف الماضية فإنه سيتراكم ويثقل ويسيطر على العقل عندئذ ما لم يفكر فيه بتلك اللغة وفي تلك الدائرة المعرفية والفترة التاريخية[81].

إنّ التوجه إلى إستراتيجية التأصيل رغم استحالتها معرفيا يعود حسب أركون إلى إعراض العقل الإسلامي عن جدلية "اللغة – الفكر – التاريخ" ، واعتماده على

[81] المرجع السابق، ص 9-11.

مفهوم جوهري وثابت للدين، وبالتالي تقديس كل ما كان غير مقدس، وتنزيه كل ما كان غير منزه وتحويل كل إبداع إنساني دنيوي (للسلف) إلى شيء ديني[82]، هذا التفكير اللاتاريخي ألبس العقل الإسلامي غطاء وغشاوة، ومهمة الدراسة العلمية كشف هذا الغطاء وإزالة تلك الغشاوة وتعرية الحقيقة.

إن الباحث الأكاديمي وهو يدرس النصوص والمعارف الدينية في نظر أركون ليس مناضلا إيديولوجيا يناقش القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية لإقامة "تسوية" بين الدين ومعطيات العصر، بل لا يصح له إلاّ أن يضع كل الإنتاج المعرفي على محك البحث والأشكلة لاستنطاق اللامفكر فيه والمسكوت عنه ووضع كل معرفة دينية ماضية في سياقها التاريخي. في هذا الإطار يرى أركون أن الدراسة العلمية للتراث تقتضي مقاربتين : مقاربة تاريخية، أنثروبولوجية سوسيولوجية ومقاربة ألسنية سيميائية أدبية. نتصور أنه بناء على هذه الرؤية المنهجية تتأسس أشكلة التسامح واللاتسامح عند أركون وقد ركّز بناء على ذلك على مسألتين أساسيتين : الفرق بين العقل الديني والعقل الحديث، والفرق بين التسامح السلبي والتسامح النقدي الإيجابي.

مسألة الفرق بين العقل الديني والعقل الحديث

إنّ أشكلة مسألة التسامح لا تقف في نظر أركون عند الحدود المفهومية للتراث الإسلامي، بل ينبغي توسيع التحري التاريخي والنقد الفلسفي ليشملا الحدود الابستمولوجية للعقل الديني بصفة عامة ذلك أن "كل تراث يؤسس ملفوظاته وتعاليمه على استعمال مضبوط للعقل"[83]، عقل يقوم على مسلمات أساسية يحافظ عليها محافظة صارمة انطلاقا مما يطالب به " المؤمن" من طاعة لنظام – العقائد

[82] المرجع السابق، ص 12
[83] أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص231.

واللاعقائد– بما يجعله يتقمص كل النظام النفسي، الاجتماعي والسياسي للتراث خاصة في جانبه القانوني – التشريعي– أو ما يسميه أركون بـــ " التقنين القضائي أو الفقهي لأوامر الله ونواهيه"[84]. وقد أصبح هذا العمل الفقهي التقني في حقيقته مرادفا لما يسمى بالاجتهاد، وتم معظمه في فترة " التكوين أو التدوين" (تدوين النصوص الأساسية للمذهب السني والشيعي) – أي بين عامي 661 م – 950 م تقريبا. هذا التراث الذي ينتمي إلى فترة معينة من تاريخ الفكر بشكل عام هي الفترة القروسطية، ترسّخ بمرور الزمن وأصبح مثاليا، نموذجيا ومقدسّا يفرض نفسه باعتباره التراث الوحيد والأوحد، ويرفض أن تطبّق عليه المراجعة التاريخية أو الدراسة النقدية، فشكل بذلك سياجا عقائديا مغلقا[85]، إحدى أهم مميزاته رفض كل محاولة للتمييز بين الديني والسياسي حتى ولو كانت المحاولة لأهداف معرفية. وكلّما مرّ الزمن زاد تقديس التراث وتراكم تصلبّ السياج المغلق أكثر ونزع عن التراث كل صبغة تاريخية وعندئذ يفرض على العقل جدلية صارمة تميز بشكل قاطع بين الممكن التفكير فيه، وما لا يمكن التفكير فيه. تشكّل مسألة التسامح واللاتسامح جزءا من تلك الأشياء المتراكمة التي لا يمكن التفكير فيها، وفي هذا السياق يشير أركون إلى مثال الجزائر وما عرفته من أحداث مأساوية تعود أساسا إلى منطق هذا السياج العقائدي الذي يسود السياق الإسلامي كله " فإذا أنت لم تتموضع داخل السياج العقائدي المغلق لدين ما أو حتى لطائفة ما أو لمذهب ما فإن المؤمنين لا يستطيعون أن يتسامحوا معك لأنهم يعتبرونك كافرا أو زنديقا أو ملحدا..."[86].

[84] المرجع السابق، ص 233.
[85] المرجع نفسه، ص 233.
[86] المرجع نفسه، ص 234

إن العقل الديني، في نظر أركون، يقف وراء كل إشكال التراث، ويمثل في الآن نفسه نتيجتها ومصلحتها، "إنه عقل يقوم على ثالوث لا ينفصم هو المقدس، الحقيقة والعنف ، فباعتبار تقديس كل أشكال التراث تصبح الحقيقة بالنسبة لكل تلك الأشكال واحدة، معصومة ومقدسة لا يمكن أن تمس أو تخترق، وبالتالي تستحق أن يضحّى من أجلها بكل التضحيات بما في ذلك اللجوء فورا وبشكل متسرع إلى العنف"[87]. تعدّ أبعاد المقدس والحقيقة والعنف أركانا ثلاثة يرتكز وجود المباشر الجماعة الدينية وفق منطق العقل الديني القروسطي، وهذه الجماعة مستعدة للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة تاريخيا، ولا يتعلق هذا بالأديان فقط بل حتى بالقوميات والهويات اللغوية ، إذ يمكن أن تتغير الاستراتيجيات لكن منطق التفكير واحد.

يرى أركون أن أهم ما قام به العقل الحديث – عقل الحداثة بداية بعصر النهضة والأنوار– هو تفكيك ذلك السياج المغلق للعقل الديني وكسر حواجزه بـــ" تعويض المركزية اللاهوتية الدوغمائية théocentrisme dogmatique " بميتافيزيقا متمركزة حول العقل métaphysique logocentrisme"[88] . وقد تم التمهيد لهذه العملية في الإسلام مثلما كان الأمر في المسيحية منذ العصر الوسيط من خلال ذلك النزاع الذي كان سائدا بين اللوغوس الأرسطي والطرح الفقهي، لكن الفضل في الثورة المعرفية الكبرى ، حسب أركون، يعود إلى عقل الأنوار في أوروبا الغربية الذي استطاع فرض قطيعة حاسمة بين السلطة الإلهية و السلطة البشرية أي بين الديني والسياسي، وفي خضم هذه الثورة التي أسست لحقوق الإنسان انبثق مفهوم التسامح بمعناه الحديث لكن مع كثير من المشكلات على مستوى ممارسته عمليا.

[87] ا لمرجع نفسه، الصفحة 234.
[88] المرجع نفسه، ص 240.

إن مجتمعات السياق الإسلامي حسب أركون لم تشارك في هذه الثورة المعرفية التاريخية رغم أن الفكر الفلسفي في تاريخ الإسلام اتخذ هذا المنحى وسعى إلى تأسيس عقلانية فلسفية في مقابل عقلانية فقهية، لكن هذا الفكر لم يستطع أن يتجاوز بنية العقل الديني لأنه قام على عقلانية أرسطية تفترض دوما وجود يقين واحد وتنفي كل ما سواه وهذا اليقين لا يتوافق مع التسامح النقدي الحديث الذي يتأسس على مفهوم تعددية الحقيقة ونسبيتها. كما يشير أركون أنه حتى تلك المحاولات الأولية قد استبعدت عمليا منذ وفاة ابن رشد (1198 م) أي منذ القرن السادس هجري أو الثاني عشر ميلادي[89]. وعلى الرغم من ذلك لا يمكننا الحكم، حسب أركون على التراث الإسلامي أو أي تراث ديني آخر بأنه تراث اللاتسامح لسبب بسيط هو أن مفهوم التسامح بمعناه الحديث لم يكن ليخطر على بال قبل إنجازات عصر الحداثة، لقد كان يشكّل اللامفكر فيه l'impensé بالنسبة للعقل الديني المرتبط بالفضاء القروسطي.

مسألة الفرق بين التسامح السلبي و التسامح النقدي الإيجابي

التسامح بالمعنى الحديث حسب أركون يعني : "الاعتراف للفرد – المواطن بحقه في أن يعبّر داخل الفضاء المدني عن كل الأفكار الدينية أو السياسية أو الفلسفية التي يريدها ولا أحد يستطيع أن يعاقبه على التعبير عن أرائه، اللهم إلاّ إذا حاول فرضها عن طريق القوة والعنف على الآخرين"[90]. تتطلب ممارسة هذا الشكل من التسامح بفعالية تحقيق شرطين أساسين: " أولا، وجود دولة حق وقانون تضمن الحصانة المتساوية لحرية التعبير لكل المواقع الفكرية والعقائدية دون استثناء، أي لكل الأديان والفلسفات والمذاهب حتى ولو مست موضوعات مقدّسة من قبل الزمن وتوالي القرون. وثانيا، وجود مجتمع مدني متماسك ومتقدم ومشبع بالثقافة

[89] المرجع السابق، ص 241
[90] المرجع نفسه، ص 243

الفلسفية والقانونية المتسامحة، حتى يكون شريكا حرا ومتشددا مع دولة القانون، عندئذ لا تسقط هذه الأخيرة تحت سلطة الإغراء أو المحاباة لطرف بأي شكل من الأشكال"[91].

لقد استطاعت الأنظمة الديمقراطية المتقدمة في أوروبا الغربية، حسب أركون، أن تتوصل إلى تحقيق هذين الشرطين، فحذفت من دساتيرها كل القوانين التي تخص الإدانة بتهمة الكفر والهرطقة والزندقة وغيرها لأن الإيمان وفق منطق عقل الحداثة أصبح مسألة شخصية. يتحدث أركون عن هذه الإيجابيات رغم أنه ينتقد في الآن نفسه الانتكاسات التي عرفتها وتعرفها ممارسة التسامح النقدي، بحكم تشنج الحداثة وتصلّبها كما يحصل لأي نظام يتاح له أن ينتصر وينتشر، لكن هذا النقد الذي ينبغي أن يوسّع لا يعني مراجعة إنجازاتها الإيجابية في نظره. في المقابل فإن شرطي ممارسة التسامح النقدي الايجابي الحديث لازالت غائبة في مجتمعات السياق الإسلامي اليوم، فانبثاق المجتمع المدني لازال محتشما وخجولا وغير جلي، وثقافة اللاتسامح لازالت سائدة في البرامج المدرسية، حيث "لازالت النظرة إلى الفرد كمجرد عضو " مغفّل" في طائفة أو عشيرة وليس له وجود كمواطن حر في دولة حديثة، أي أنّ مفهوم المواطن الذي يتجاوز انتماءاته المحلية لا يزال معدوما"[92].

ما قد نجده في السياق الإسلامي اليوم، في نظر أركون، مجرد خطاب حول تسامح سلبي تكتيكي مؤقت، تسامح يحيل إلى مفهوم الشفقة، سواء كانت تلك الشفقة البريئة أو المدروسة، كشأن مفهوم الحلم عند العرب. إنّه تسامح من جهة واحدة، لا يمكن أن يمارس في الاتجاه المعاكس كتسامح الملك مع الرعية، أو المسلم "الصحيح" مع المسلم "غير الصحيح"، لأن الاتجاه المعاكس هنا سيعني

[91] المرجع نفسه، ص 245
[92] المرجع السابق، ص 245.

الاحترام والطاعة والخضوع بشكل مؤقت في انتظار يوم تنقلب فيه الموازين وتتغير علاقات القوة. وعندما يلجأ بعض الفقهاء أو المثقفين اليوم إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية للبرهنة على أن الإسلام دين التسامح فإنهم يعبرون، حسب أركون، عن تسامح بلاغي زخرفي لا يجسّد الدقّة المعرفة المطلوبة.

هذا النوع من التسامح السلبي قد عرفته الحداثة في بداياتها في القرنين السابع عشر الثامن عشر. فجون لوك في كتابه "رسالة في التسامح" دعا إلى التسامح وبشّر به لكن من أجل القيام بنقد اجتماعي للمجتمع الانجليزي في زمنه. وكذلك فعل فولتير في كتابه "Traité sur la tolérance" لكنه كان أكثر حدّة وهجومية في نقده الاجتماعي والسياسي لأن الظروف كانت مناسبة ولأن الرأي العام المساند للعقلانية في فرنسا قدمّ له الدعم والمساندة في نقده للكنيسة. ولم يكن مونتسكيو في كتابه "روح القوانين" بعيدا عن هذا التناول السلبي للتسامح عندما تجنّب مهاجمة المسيحية مباشرة لكنه هاجمها بطريقة غير مباشرة عندما تحدث عن التعصب الديني واللاتسامح في استخدامه لسيرة الفرس والأتراك وتاريخ الإسلام[93].

إنّ مثقفي وبعض فقهاء السياق الإسلامي في نظر أركون يعيدون من حيث لا يشعرون أولا يشعرون إنتاج نفس الإشكاليات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية لكبار دعاة التسامح في عصري النهضة والأنوار. لكن مع فارق جوهري هو أن عقل الحداثة والأنوار واصل مساره إلى النهاية وقرّر مواجهة تراثه الديني بكل شجاعة وجرأة وصراحة، فانتقل بذلك من منطق العقل الديني إلى منطق العقل الحديث ومن تسامح سلبي تكتيكي مؤقت إلى تسامح نقدي إيجابي، في حين لازالت مواجهة التراث الإسلامي مواجهة عقلانية محتشمة جدا اليوم. فلا زال يطغى عليها في أغلب الأحيان ذلك التناول التبجيلي والأيديولوجي الذي يستهدف استخدام

[93] المرجع السابق، أنظر ص ص 248- 250.

الماضي لتلبية حاجات الحاضر. يقول أركون : "من العبث أن نبشّر أخلاقيا بالتسامح ونحن نقوّي عبر التلاعب بالنصوص المقدسة أو التي أضفى عليها الزمن صفة القداسة كل أصناف ما لا يمكن التفكير فيه، الذي ورثناه عن الفكر الوسيط والذي أصاب اليوم من الانتشار قسطا هائلا وتغلغلا هاما داخل الأوساط الشعبية"[94].

يعدّ أركون أنّ استراتيجية الخطاب الديني هذه أصولية من حيث أنها أيديولوجيا وممارسة يلجأ إليه الفقهاء لمواصلة هيمنة العقل الديني من خلال إسقاط الأصول الإلهية على القوانين الفقهية المسماة " شريعة"، والهدف من ذلك في نظره هو تحويل الدين إلى أيديولوجيا سياسية تستخدم النصوص القرآنية والنبوية منزوعة عن سياقها التاريخي لتسقطها على الواقع الراهن. تعدّ هذه النزعة الأيديولوجية استمرارا للخطاب الديني الذي ارتبط بتاريخ نشأة الفرق الإسلامية الذي تشكّل في سياق الصراعات السياسية والاجتماعية على السلطة أي الاختلاف حول موضوع الإمامة أو الخلافة ، حيث اتجهت كل فرقة إلى بلورة مفاهيم أيديولوجية (عقائدية– سياسية) ذات أساس ديني خاصة بها، وتعمد إلى فرضها باعتبارها الحقيقة المعبّرة عن الدين "الصحيح" و معتقد الفرقة الناجية وتصنيف الخصوم وفق معاييرها. وتحتاج هذه النزعة في نظره إلى تحليل ونقد معرفيين يرفعان الغطاء عن التلاعب بالنصوص والاستخدام الأداتي للمعجم الديني في السياق الإسلامي اليوم.

يستند أركون في هذا التحليل على أطروحة ذات أساس تاريخي منطلقها أنّ هناك تفاوتا تاريخيا بين التجربة الأوروبية والتجربة الإسلامية في التناول النقدي للتراث الديني بدأ جلياّ بعد القرن السادس عشر. ففي الوقت الذي تمّ فيه حذف

[94] المرجع نفسه، .ص250.

العقل الفلسفي عمليا بعد القرن الثالث عشر الميلادي أي بعد وفاة ابن رشد، "واصل هذا العقل تقدّمه ونضجه في أوروبا بل وأصبح قوياّ أكثر فأكثر و مهيمنا بفضل تحالفه مع العقل العلمي والعقل السياسي لدولة القانون"[95]. يفسّر هذا التفاوت التاريخي بقاء مفهوم المواطن أو بالتعبير الأركوني مفهوم الشخص في السياق الإسلامي[96] اليوم محكوما بالدلالات والمعاني التي يقدّمها التراث الديني في صورته الكلاسيكية التي لم تُراجَع ولم تنتقد بعد. وفي الآن نفسه استطاع العقل الحديث في أوروبا أن يؤسّس معاني جديدة للمواطن تقوم من جهة على استقلالية فلسفية للعقل في مقابل دوغمائية العقل اللاهوتي، ومن جهة ثانية على أنّ السيادة السياسية أو مشروعية السلطة مستمدة من الإرادة الإنسانية من خلال المجتمع المدني أي نقلها من السماء إلى الأرض، وبالتالي الانتقال من حقوق الله إلى حقوق الإنسان، ويعدّ هذا الإنجاز في نظر أركون أكبر انقلاب معرفي وسياسي حصل في العصور الحديثة.[97]

بناء على ما سبق تحليله نتصوّر أن أشكلة مسألة التسامح واللاتسامح في السياق الإسلامي اليوم تتمّ في نظر أركون من خلال مشروع جذري لنقد التراث الديني نقدا علميا والتمييز فيه بين البعد الروحي للدين والبعد السلطوي والإيديولوجي. يتمّ ذلك في نظره عبر إضاءة الماضي باستخدام مناهج معاصرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل تفكيك كل ما من شأنه أن يضعف أو يعرقل مسار تفتّح للعقل أو يحول بين الإنسان وتحقّق حريته ضمن احترام واع لرسالته الإنسانية ومناخه الثقافي والاجتماعي والكوني في الزمن الحاضر.

---

[95] أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص 195،

[96] لمزيد من المعطيات حول مفهوم الشخص عند محمد أركون ، أنظر مبحث " مفهوم الشخص في المأثور الإسلامي"، المرجع نفسه، ص 187.

[97] المرجع السابق ص 193.

يبقى تحليل محمد أركون لفرضية غياب التسامح في التراث الإسلامي في نظرنا أسيرا للمقاربة التاريخية للعقل الإسلامي كجزء من العقل الديني الذي ساد في العصر الوسيط وعلاقته بالعقل الحديث. تضع هذه المقاربة منجزات عقل الحداثة والأنوار بمثابة المعيار والمركز للحكم على كل المنجزات الأخرى التي تبقى إماّ خارج التاريخ أو في هامش الإنجازات العرفية على الأقل. كما نلمس عند أركون تغييبه التام لبعض نصوص التراث الإسلامي التي يمكن أن تكون مدخلا لتناول مختلف لمعاني التسامح ألا وهي النصوص الصوفية التي لم تتوقّف في إبداع المفاهيم ولم يرتبط تطورها بلحظة وفاة ابن رشد. يرجع هذا التغييب إلى الطريقة الانتقائية التي يعتمدها أركون في تعامله مع نصوص التراث. يشير علي حرب نقده لمنهجية أركون إلى أنّه بالرغم من إعلان هذا الأخير بأنّ منهجيته في التحليل منهجية حفرية أركيولوجية لا تميّز بين نص عقلاني وآخر غير عقلاني إلاّ أنّه لا يتابع هذه المنهجية إلى النهاية، فهو يقرأ نصوصا بمقاربة حفرية بينما يقرأ أخرى بمقاربة إبستمولوجية، ودليل ذلك تعامله مع النصوص الصوفية والإشراقية[98].

لكن لا ينفي هذا التقصير على المستوى المنهجي في نظرنا أهمية الرؤية التي اعتمدها محمد أركون في دراسة مفهوم التسامح واللاتسامح في السياق الإسلامي. تتجلّى تلك الأهمية في تحليله لتاريخ العقل الأرثوذكسي أو العقل اللاهوتي–السياسي كأحد تجليات العقل الإسلامي والديني بشكل عام. لقد أشار بشكل دقيق إلى تلك الممارسات الفقهية والخطابات العقائدية والكلامية التي أسّست لمعاني اللاتسامح في التراث من خلال محاولات دفاعها عن مفهوم الإسلام الواحد أو التراث الصحيح سواء كان على طريقة "أهل السنّة والجماعة" أو على طريقة

[98] حرب، علي، المنوع والممتنع أو نقد الذات المفكّرة، المركز الثقافي، بيروت ، الطبعة الأولى، 1995، ص 42.

"أهل العصمة والعدالة" في مقابل أنواع أخرى للإسلام اعتبرت وفق تلك الخطابات إسلامات منحرفة أو ضالة أو مبتدعة.

2. أطروحة الجابري، التسامح وإمكانية تبيئة المفهوم بمعناه الحديث

تثير أطروحة الجابري النقاش حول التسامح من منطلق إمكانية بحث و "تأصيل" هذا المفهوم في الثقافة العربية الإسلامية انطلاقا من مقولته "بتبيئة المفاهيم الحديثة" وفي سياق مشروعه نقد العقل العربي[99] . ينطلق المفكر من أساس للتحليل سمّاه مبدأ الحاجة، والحاجة إلى التسامح اليوم في نظره قائمة بحكم ما يسود العالم من تطرف ديني، وتطهير عرقي، وتفكير أحادي، وانتشار لإيديولوجيا صدام الحضارات، الأمر الذي يقتضي من المفكر حفرا وتنقيبا عن كل ما يعبر عن التسامح من خلال تجلياته في تجارب أو مواقف أو تأويلات في التراث العربي .

وبناء على تحديده لمفهوم التسامح بمعناه الأخلاقي والذي تكاد تجمع عليه قواميس ومعاجم الفلسفة – حسب وجهة نظره– من حيث كونه " موقفا فكريا وعمليا قوامه تقبّل المواقف الفكرية والعملية التي تصدر من الغير سواء كانت موافقة أو مخالفة لمواقفنا "[100] أي التسامح كفهم للآخر والاعتراف به وإعطاء الأسبقية له، سيحاول أن يتساءل عن موقعه داخل الخطاب الفلسفي حيث صاغ الأسئلة التالي: هل تقبل الفلسفة "التسامح" وهل طبقته تاريخيا؟ هل هناك فلسفة أو

[99] يندرج تحليل الجابري لموضوع التسامح في التراث العربي في سياق مشروعه نقد العقل العربي وعدد من الدراسات التي نشرها منذ الثمانينيات و تناول فيها راهن الفكر العربي في علاقته بالفكر العالمي وخاصة ما يتعلّق منه الفكر السياسي والأخلاقي. ومن تلك الدراسات نجد كتبه : نحن والتراث (1980) ، العقل السياسي العربي (1990)، الديمقراطية وحقوق الإنسان (1994)، المسألة الثقافية في الوطن العربي (1995)، الدين والدولة وتطبيق الشريعة (1996)، قضايا في الفكر العربي المعاصر (1997) والمثقفون في الحضارة العربية (1996).

[100] الجابري ، محمد عابد ، قضايا في الفكر المعاصر، ص 20

فلسفات للتسامح؟ هل التسامح مفهوم فلسفي؟ وإلى أي مدى يمكن توظيف هذا المفهوم في التفكير الفلسفي حول القضايا المطروحة اليوم؟

في سياق محاولته الإجابة عن هذه الأسئلة كلّها اتخذ الجابري اتجاهات ثلاثة: حاول في الاتجاه الأول أن يستدل عن العلاقة الوثيقة بين الخطاب الفلسفي ومفهوم التسامح، وتوّقف في الاتجاه الثاني عند التباس مفهوم التسامح في حدّ ذاته وخاصة من حيث علاقته بخطابات أخرى كالخطاب الديني والخطاب السياسي. وبناء على هذين الاتجاهين عمد في الاتجاه الثالث إلى إعادة بناء المفهوم من خلال مفهوم آخر رآه أكثر دلالة وارتباطا بالخطاب الفلسفي عامة والخطاب الفلسفي في التراث الإسلامي خاصة ألا وهو مفهوم العدل.

أما الاتجاه الأول في تحليل الجابري فيرى من خلاله أنه إذا ما وقفنا عند التعريفات لكلا المفهومين، أي مفهوم الفلسفة "كبحث عن الحقيقة" والتسامح "كاحترام للموقف المخالف" سنجد أنّ "الفلسفة هي أكثر المجالات قبولا للتسامح وعملا به"[101]، ذلك أن الفلسفة من حيث أنها بحث عن الحقيقة لا تستهدف بالتالي امتلاكها وعليه فإن الخطاب الفلسفي يتضمن بالضرورة خطابا حول الاعتراف بالتعدد والاختلاف وعدم إقصاء الرأي المغاير.

وعندما نسجل هذا التداخل بين المفهومين من ناحية التعريف لا يعني أنّ الخطاب الفلسفي كان طوال تاريخه خطابا متسامحا، حيث يعود الجابري ليشير إلى أن الفلسفة لم تكن مخلصة دوما لمهمتها كبحث عن الحقيقة، بل اتخذت أحيانا منحى وثوقيا يدّعي امتلاك الحقيقة واليقين النهائي الذي بإمكانه أن ينقل بالتعليم إلى الآخرين، وفي هذه الحالة ستتحول الفلسفة إلى أيديولوجيا بحيث تتخلى عن حسّها النقدي، الأمر الذي يجعلها تفقد معنى التسامح على المستوى الفكري

[101] المرجع السابق ، ص20 .

والعملي. لكن الجابري يرى أن الفرق بين الخطاب الأيديولوجي والخطاب الفلسفي هو أن الأول يواصل وثوقيّته وادعاءه امتلاك الحقيقة ويقينيتها في حين يحتفظ الثاني بخط الرجعة بحيث أن طبيعته النقدية تساعده على "تجاوز لحظة الشعور بامتلاك الحقيقة إلى زمان البحث عن الحقيقة"[102].

وقد عرف تاريخ الفلسفة نماذج أو بتعبير الجابري –أصوات قوية مدوية– رفضت التعصب ودعت إلى تجاوز قوقعة التمذهب حتى ولو كان أساس هذا التمذهب فلسفيا. ومن تلك النماذج في تاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي النموذج الرشدي الذي دافع عن "علوم الغير" أو ما كان يسميه ابن رشد في كتاباته "علوم الأوائل" حيث دافع عن فكرة وضرورة الاطلاع على آراء ومعتقدات الثقافات المغايرة للثقافة الإسلامية والمتقدمة عنها في الزمن والاستفادة منها سواء كانت تلك الآراء لاهوتية أو طبيعية أو إنسانية. كما كانت لابن رشد ردوده على مواقف الفقهاء وبعض المتكلمين الذين كانوا يرفضون "علوم الأوائل"، إضافة إلى وقوفه ضد الموقف اللامتسامح – في نظر الجابري– الذي أبداه أبو حامد الغزالي اتجاه خصومه من الفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" والذي لم يحاول فيه تفهّم موقف الخصم قبل الحكم عليه. وفي هذا السياق يشير الجابري إلى أن ابن رشد يرفع التسامح إلى مقام العدل والإيثار، يقول الجابري: " إن ابن رشد يرتفع بـــ"احترام الرأي الآخر" إلى مستوى أعلى كثيرا من مستوى التسامح، إنه يسمو به إلى مستوى العدل، لا بل إلى مستوى الإيثار"[103]، مستدلا في هذا الإطار بمواقف وآراء لابن رشد في كتابيه "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال" و" تهافت التهافت".

[102] المرجع السابق، ص 22
[103] المرجع السابق ، ص23

وأماّ في الاتجاه الثاني من التحليل، يعود الجابري إلى مفهوم التسامح في حدّ ذاته ويحاول أن يقف عند التباسه ومحدوديته، خاصة بمعناه الذي أنتجه الخطاب الفلسفي الحديث، مناقشا السؤال التالي: لماذا يغيب استخدامه في تاريخ الخطاب الفلسفي باستثناء ما أسماه بالخطاب السياسي واللاهوتي الذي أنتجه فلاسفة القرن السابع عشر؟ ويجيب على ذلك بأن التسامح ليس مفهوما أصيلا في الفلسفة بل يقع بين الفلسفة والأيديولوجيا[104].

لكن الجابري يعود ليؤكّد أنّ فلاسفة التسامح، بالإضافة إلى أن كتاباتهم حول الموضوع كانت مرهونة بالتزام أيديولوجي اتجاه واقع الصراع الديني– السياسي الذي عرفته مجتمعاتهم في تلك الفترة من تاريخ أوروبا، لكنّهم لم يسيروا بهذا المبدأ إلى الحدود التي تتجاوز مذاهبهم الدينية أو مصالح الدول التي ينتمون إليها، ولذلك تحدّثوا عمّا أسموه " حدود التسامح ". ومن الأمثلة التي يوردها الجابري موقف بيير بيل P. Bayle الذي يرى أنه على التشريع للتسامح أن يخضع للمصالح الوطنية للدولة، وأنّ هناك حدودا لحرية الاعتقاد خاصة إذا كان المعتقد تابعا لمؤسسة "أجنبية" أي كنيسة روما وبالتالي مخالفا للمذهب الرسمي للدولة التي ينتمي إليها.

يشير الجابري أيضا إلى موقف جون لوك J. Locke الذي يدافع عن قانون التسامح الذي صدر في بلاده –إنجلترا– سنة 1689، ونادى بضرورة الفصل بين الدولة والكنيسة، لكن مع ذلك يخرج مسيحيي المذهب الكاثوليكي من عداد من يجب التسامح معهم لأنهم، في نظره، يطيعون أوامر كنيسة "أجنبية" هي كنيسة روما، ولا يتسامح لوك مع الملحدين أيضا، فهم في نظره خطر على المجتمع

[104] وقد تمت الإشارة إلى هذا الموقف في مناقشتنا في الفصل الأول من الرسالة لالتباس المعاني اللغوية والفلسفية للتسامح من خلال القواميس المختلفة، ولمزيد من التفصيل حول هذا الموقف أنظر المرجع السابق، ص 25.

والدولة على حدّ سواء باعتبار أن الإيمان بالله عنده هو مبدأ اليقين في القوانين الطبيعية. ولم يكن فولتير Voltaire في نظر الجابري استثناء، فرغم كونه أكثر فلاسفة التنوير دفاعا عن حرية الفكر التي لا تحدّها حدود إلاّ أنه جعل هو أيضا حدودا للتسامح عندما حصر الوظائف العامة والمراتب العليا في الدولة على من يعتقدون في دين الدولة فقط باعتبار أن الدين عنده ضروري لضبط الشعب. بناء على هذه الأمثلة السالفة الذكر يصل الجابري إلى التأكيد بأن فلاسفة التنوير قد تسامحوا مع الاختلاف الديني لكن بعيدا عن حقل السلطة السياسية، أي أنهم لم يكونوا مستعدين للتسامح مع الاختلاف السياسي داخل الدولة الوطنية[105]. بهذا المعنى يبدو الالتباس في مفهوم التسامح بين الخطاب الفلسفي من جهة والخطاب الأيديولوجي من جهة ثانية، كما تبدو الحظيرة الأولى لميلاد هذا المفهوم في العصر الحديث أي حظيرة الأيديولوجيا والتداخل في حديث الفلاسفة عنه بين خطاب حجاجي فلسفي وخطاب هدفه التوظيف السياسي سواء كان تأييدا للسلطة أو معارضة لها.

ينتهي الجابري، من خلال هذا الاتجاه الثاني من التحليل، إلى أنّ الطبيعة الملتبسة هذه لمفهوم التسامح جعله موضوع تحفّظ في الخطاب الفلسفي، لأنه في حالة ارتباطه بالخطاب الأيديولوجي السياسي لا يبدو اختلافه عن الاستبداد واللاتسامح جليّا، فالسلطة التي تتسامح اليوم قد لا تتسامح غدا، كما قد نتسامح في حالات الضعف لكن يحتمل أن نتحوّل إلى حالة اللاتسامح عندما نملك زمام القوة والمبادرة، أي أنّ المسألة مرتبطة أساسا بعلاقات القوى داخل المجتمعات. بناء على هذا الالتباس، يظهر ضعف التسامح كمفهوم فلسفي ومبدأ أخلاقي ولذلك يشير

[105] للتدليل على هذه الأطروحة يحيل الجابري إلى مقولة جون هرمان راندل: " كان عصر التنوير مستعدا للتسامح في أمر الاختلاف الديني، لا السياسي" ، أنظر كتاب جون هرمان راندل : " تكوين العقل الحديث"، ترجمة: جورج طعمة ، ج2، دار الثقافة ،بيروت، 1955، ص 539.

الجابري إلى أن لفظ التسامح لم يقبل في معجم لالاند إلاّ على مضض حيث يؤكّد المعجم على ضرورة أن يعمد الفيلسوف إلى تحديد دقيق لمعنى التسامح الذي يريد استخدامه[106]. لكن هل ينبغي، أمام هذا الالتباس في معنى التسامح كمفهوم فلسفي، أن نستغني عنه ونبعده عن الخطاب الفلسفي ؟

في محاولته الإجابة على هذا السؤال، يبدو الاتجاه الثالث في تحليل الجابري للمفهوم أي محاولة إعادة بناء مفهوم التسامح فلسفيا بما يجعله ملائما لما يسميه مبدأ الحاجة، حيث انطلق من أنّ مبدأ الحاجة اليوم وغياب بديل آخر يملك تاريخا للمعنى مثل مفهوم التسامح يقتضيان القبول به بشرط أساسي أوّلي هو أن يتمّ شحنه، كما يقول الجابري، بمعنى حديث: " فنقول مع غوبلو مثلا، إنّ التسامح بالمعنى الحديث يقتضي، لا أن يتخلّى المرء عن قناعاته، ولا أن يكفّ عن إظهارها والدّفاع عنها، بل إنّما يعني الامتناع عن استعمال أية وسيلة من وسائل العنف والتجريح والتدليس، وبكلمة واحدة: احترام الآراء وليس فرضها "[107]. لكن هل يكفي ذلك ؟ وإلى أي مدى يمكن توظيف مفهوم "التسامح" لمواجهة واقع " اللاتسامح " اليوم؟

في سياق الإجابة على هذا السؤال يتناول الجابري مبدأ الحاجة، فالعالم اليوم يشهد حالات مختلفة من الخطابات والمواقف والممارسات اللامتسامحة، سواء تعلّق الأمر بالمجال الديني، مجال السياسة أو مجال الأيديولوجيا. فأمّا ما يتعلق بالمجال الديني فيبدو من خلال حالات التطرف في الدين أو باسم الدين أو ضده، وأمّا المجال السياسي فيتجلّى في غياب الممارسة الديمقراطية في عديد المجتمعات وانتشار حالات التطهير العرقي، التمييز العنصري، التهجير التعسفي واحتلال أراضي الغير بالقوة. وفي المجال الأيديولوجي يتوقف الجابري عند

[106] الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، ص28.
[107] المرجع السابق، ص 28

خطاب "العولمة" ونظرية "صدام الحضارات" لصامويل هيدينغتون، الأمر الذي أفرز واقعا فكريا جديدا يشير إلى طغيان الرؤية الأحادية التي تحاول أن تفرض اتجاها اقتصاديا وسياسيا وأيديولوجيا واحدا على جميع المجتمعات، على الرغم مما بدا في بعض الخطابات الفلسفية في التسعينيات من حديث عن النهايات مثل "نهاية الأيديولوجيا" و" نهاية التاريخ".

بناء على ذلك ينبّه الجابري إلى ضرورة التفريق بين مستويات المعنى التي ينبغي أن نعطيها للفظ التسامح حسب المجال الذي يراد استخدامه فيه من بين المجالات السالفة الذكر، يقول: "لا بدّ من التدقيق في المعنى الذي ينبغي إعطاؤه لكلمة "تسامح"، ليس في الفلسفة فحسب، بل وفي الدين والسياسة أيضا. ذلك أنّ الحاجة التي تدعو إلى توظيف شعار التسامح في ميدان الدين غيرها في ميدان السياسة والأيديولوجيا، كما تختلف عنهما في ميدان الفلسفة"[108]. وانطلاقا من مبدأ الحاجة إلى معالجة القضايا الأربع السالفة الذكر كحالات تعبّر بجلاء عن واقع اللاتسامح في العالم، والتي تفرض نفسها على اهتمامات الفيلسوف اليوم في نظر الجابري، لا يبدو أن مفهوم التسامح، ولو بمعناه الحديث، قادر على مناقشة هذه القضايا كلها مناقشة فلسفية نقدية، بل ينبغي أن نعطيه معنى جديدا يرتفع به إلى مستوى الخطاب الفلسفي.

إنّ المفهوم الفلسفي والأخلاقي الذي بإمكانه أي يعيد بناء مفهوم التسامح اليوم، وفق رؤية الجابري، هو مفهوم العدل، لكن بالمعنى الذي قدّمته التجربة الفلسفية الإسلامية وبالخصوص مفهوم العدل الذي تمت بلورته في الخطاب الفلسفي عند ابن رشد. يقول الجابري في هذا السياق: " أماّ إذا أردنا إعطاءه معنى عاما شموليا يرتفع به إلى مستوى المفاهيم الفلسفية، المستوى الذي يجعله قادرا على أداء

[108] المرجع السابق، ص 29

الوظيفة التي تطلب منه اليوم، وظيفة إحراج التطرّف، مهما كان نوعه، وفضح وسائل الهيمنة وأساليب إخفاء صراع المصالح، فإنّ ذلك قد لا يتأتّى إلاّ إذا نحن حمّلناه ذلك المعنى القوي الذي عبّر به ابن رشد عن ضرورة احترام الحقّ في الاختلاف والذي صاغه في العبارات التي سبق أن ذكرناها، والتي نكرّر منها مجدّدا هذه العبارة الجامعة: من العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه"[109].

يعني العدل وفق تحديد ابن رشد المساواة في الحجاج الفلسفي أي أن يساوي الإنسان غيره بنفسه داخل مضمون الحوار، وعليه يمكن أن يدرج معنى التسامح في سياق معنى العدل عندما يعطى الإنسان الأولوية لحق الغير على حق نفسه، ذلك أن العدل مساواة ولكن بين الأنا والآخر أم تقديم الآخر على الأنا فذلك هو التسامح. هذا هو المعنى الجديد الذي أراد الجابري أي يؤسس به مفهوم التسامح من خلال اقترانه بالمعنى الرشدي لمفهوم العدل. يقول الجابري في هذا السياق: " إنّ التسامح حين يقرن بالعدل بهذا المعنى يبتعد عن أن يكون معناه التساهل مع الغير أو الترخيص له بكذا أو كذا، الشيء الذي يضع المسامح في وضعية أعلى من المسامح له، بل التسامح هنا يعني الارتفاع بهذه العلاقة إلى مستوى الإيثار. أعتقد أنه إذا أسسنا التسامح هذا النوع من التأسيس فإنه سيغدو بالإمكان توظيفه في القضايا الأربع الكبرى التي أشرنا إليها والتي تتحدّى العقل والفلسفة في عصرنا"[110].

عندما يستخدم الجابري مفهوم التسامح الملتبس تاريخيا بهذا المعنى الجديد المقترن بالعدل كمفهوم فلسفي له تأسيسه في التراث الفلسفي الإسلامي عند ابن رشد خاصة، فإنه يحاول أن يتجاوز خطابين اثنين: الخطاب الأول هو خطاب

[109] الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، ص 31
[110] المرجع نفسه، ص 31-32.

المفكرين العرب المحدثين من الأفغاني إلى فرح أنطون وصولا إلى محمد عبده الذين وقفوا من الناحية المبدئية عند الحدود التي يمكن أن تصل إليها اللغة العربية في تحديد مفهوم التسامح أي أنهم وقفوا عند معنى التساهل مع الغير، وحتى عندما أرادوا تعدّي ذلك إلى مناقشة تجارب وحالات اللاتسامح عبر التاريخ لم يتجاوز بهم التحليل حدود التجارب التي عرفها التراث الإسلامي فأنتجوا خطابا يتأرجح بين منطق تبجيل التراث والتقليل من مكانته. أماّ الخطاب الثاني فهو خطاب فلاسفة عصر النهضة والتنوير الذين جعلهم الجابري مرجعا للمناقشة، عندما استخدموا مفهوم التسامح من أجل حلّ مشكلات أيديولوجية ظرفية تتعلّق بالمجال الديني، وهي تلك المتعلّقة بتجاوز الخلافات الدينية في تلك الفترة التاريخية، لكنّهم مع ذلك أنتجوا خطابا يبرّر اللاتسامح على مستوى الممارسة عندما يتعلّق الأمر بالقضايا السياسية و"المصالح الوطنية" وهو ما يمكن أن نطلق عليه حدود التسامح في خطاباتهم الفلسفية . ولذلك ينبّه الجابري إلى الخطأ الذي قد يقع فيه المفكر داخل السياق الإسلامي اليوم عندما يرفع شعار التسامح فقط ليناقش أو يواجه مشكلة التطرّف الديني دونما اعتبار للحالات والمواقف والممارسات اللامتسامحة في المجالات السياسية والأيديولوجية المجاورة للحقل الديني والتي ينبغي أن تناقش بالدرجة نفسها والأدوات المفاهيمية ذاتها.

وانطلاقا من مبدأ الحاجة إلى التسامح في الثقافة الإسلامية اليوم، يواصل الجابري وبمنهجية "تأصيلية" الحفر في التراث الإسلامي بحثا عن خطابات أخرى حول التسامح تضاف إلى موقف ابن رشد ، فيجد حضورا لتلك الأبعاد من خلال مفهوم الاجتهاد والعدل كما ورد عند المعتزلة، حيث يقول في هذا المعنى: "وقد عبّر المعتزلة الذين أطلقوا على أنفسهم "أهل العدل" عن هذا المعنى عندما عرّفوا

العدل بقولهم:"توفير الحق للغير، واستيفاء الحقّ منه"[111]. كما يحيل الجابري إلى التجليات الأولى للتسامح عند من يسمّيهم الجيل الأول من المثقفين في الحضارة العربية، ويشير في هذا الإطار إلى مواقف المرجئة، تلك الفرقة التي اعتزلت الصراع الدائر بين علي ومعاوية، وقالت بعدم تفكير أي من المتصارعين انطلاقا من فصلها بين الإيمان والعمل، عكس ما أبداه الخوارج من نزعة تكفيرية عندما ربطوا الإيمان بالعمل. يتوقف الجابري أيضا عند ما أسماه بتسامح أبي حنيفة وموقفه من تكفير مرتكب الكبيرة فكان ما نقل عنه "لا نكفر أحدا بذنب ولا ننفي أحدا من الإيمان"[112]. يقول الجابري: "من هذا المنطلق راح الجيل الأول من المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية يدافعون على مفهوم الإيمان قائم على الاعتدال والتسامح، مفهوم "ليبرالي" إذا جاز لنا استعمال هذه الكلمة في هذا المقام"[113].

من خلال هذه النماذج و بهذه المنهجية التأصيلية في تناول الموضوع يؤسس الجابري لمفهوم التسامح بمعناه الليبرالي الحديث في التراث الإسلامي، أي انطلاقا من مبدأ العدل في الحوار مع المخالف في الرأي، بل وتقديم رأيه وإيثاره إن اقتضى الأمر أي تقديم رأيه على الرأي الذاتي. كما أشار، من خلال نموذج المرجئة، إلى فكرة الدفاع عن الإيمان مفصولا عن العمل بما يجنّب الحوار أو التنافس بين النخب الثقافية أو السياسية في السياق الإسلامي الدخول في نفق التكفير. فعندما نفصل الإيمان عن العمل في المواقف والممارسات نكون بذلك– وفق منطق الجابري– قد سلبنا المؤسسات الدينية والسياسية الرسمية وغير

[111] المرجع السابق، ص 31
[112] ابراهيم أعراب ، الإسلام السياسي والحداثة، ، ص 218-219.
[113] الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، ص 47.

الرّسمية وكلّ من يحاول أن يستخدم الدين استخداما أداتيا كل المبرّرات التي تجعله يحددّ من خلال وجهة نظره الذاتية ما يعدّه هو قانونا للإيمان واللاإيمان.

الجابري متحّدثا عن رهانات خطاب كتّاب المقالات القدامى

يتناول الجابري في بعض كتاباته[114] موضوع رهانات النصوص حول الفرق والملل والنحل في التراث الإسلامي، أو كتابات من أطلق عليهم تسمية مؤرخي الفرق الإسلامية وكيفية تصوّرهم لخطاب تلك الفرق وتاريخ علم الكلام أو الفكر العقدي والسياسي. وقد كان مدخله في ذلك مناقشته لنص الحديث النبوي حول الفرقة الناجية، باعتباره الأساس في تحليل مفهوم الفرقة الناجية الذي راج في المؤلفات الإسلامية التراثية وخاصة عند "كتّاب المقالات". ففي مقاله "الفرقة الناجية... وثقافة الفتنة" يرى أن نص الحديث النبوي حول الفرقة الناجية قد ارتبط بصنفين من الرهانات: رهانات معرفية ذات علاقة بميدان الفقه ورهانات عقائدية سياسية ذات علاقة بميدان علم الكلام أو نصوص كتاّب المقالات. ويشير الجابري إلى وجود متنين مختلفين للحديث النبوي، استخدم الأول في الميدان الفقهي واستعمل الثاني في الميداني الكلامي.

أمّا الصنف المتعلق بالرهانات المعرفية الفقهية، فيتعلّق بذلك النقاش أو بالأحرى الخصام الذي حدث بين من كانوا يسمّون في بدايات عصر التدوين بـــ "أهل الحديث" في مقابل " أهل الرأي" أو "أهل الدراية". وقد استخدم أهل الحديث حديث الفرقة الناجية للردّ على أهل الرأي وتحريم استخدام القياس والاعتماد فقط على سند النص وحرفيته. وأماّ متن الحديث المستخدم في هذا السياق فهو الحديث

[114] من بين المقالات التي تناول من خلالها موضوع رهانات خطاب كتّب المقالات القدامى وبعض المفاهيم التي تحيل إلى خطاب اللاتسامح في هذا النص مقالتان على مستوى موقعه على الأنترنت، الأولى بعنوان: " الفرقة الناجية..وثقافة الفتنة " والثانية عنوانها: " الولاء والبراء ..التسامح بينهما، أنظر في هذا السياق موقع نصوص الجابري على الأنترنت http://www.aljabriabed.net/conceptislam12.htm .

المروي في لفظ أوّل (عن عمر بن الخطّاب)، أنّ النبي قال: " ستفترق أمتي فرقاً، أعظمها فتنةً الذين يقيسون الأمور بالرأي"، وفي لفظ آخر (عن أبي هريرة) أنّه النبي قال: " تعمل هذه الأمة برهةً بكتاب الله، وبرهةً بسنة رسول الله، وبرهةً بالرأي. فإذا فعلوا ذلك ضلوا وأضلوا". وجاء في لفظ ثالث (عن عوف بن مالك) أنّ النبي قال: "ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فرقة قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحرّمون الحلال ويحلّلون الحرام"[115]. وأمّا الصنف المتعلق بالرهانات العقائدية السياسية والمرتبط بالميدان الكلامي فمن أشهر الروايات التي انتشرت لحديث الفرقة الناجية، كما يشير إلى ذلك الجابري، رواية (عوف بن مالك) والتي جاء فيها قول النبي: "افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً. فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ. وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً. فَإِحْدَى وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ. وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً. وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ» قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمْ؟ قَالَ: "الْجَمَاعَةُ "[116]. لقد استخدمت عديد الفرق الكلامية هذا الحديث ورواياته المتعدّدة الأخرى كشكل من أشكال التبرير تحاول من خلاله كل فرقة من الفرق الكلامية أن تحتكر الانتساب إلى الفرقة الناجية[117]. كما يبدو في نظر الجابري أنّ هناك استراتيجية في الكتابة وتصنيف الفرق عند كتّاب المقالات

[115] الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين -ج 4- ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد، الهند، الطبعة الأولى، 1924، ص 430.

[116] يذكر الجابري في مقالته: الفرقة الناجية...وثقافة الفتنة أنّ هناك روايات أخرى للحديث نفسه تحيل إلى أن هذه الفرقة الناجية هي الشيعة وليس كما يرد عند أغلب كتاب المقالات من المذهب السني من أنّها "اهل السنّة والجماعة"، والحديث كما يشير الجابري في مقالته هو ما جاء في رواية أخرى أطول حيث قال النبي: «كَيْفَ أَنْتَ يَا عَوْفُ إِذَا افْتَرَقَتْ هَذِهِ الأُمَّةُ عَلَى ثَلاَثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَاحِدَةٌ مِنْهَا فِي الْجَنَّةِ وَسَائِرُهُنَّ فِي النَّارِ؟ قَالَ: وَكَيْفَ ذَلِكَ؟ قَالَ: إِذَا كَثُرَتِ الشُّرَطُ وَمَلَكَتِ الإِمَاءُ، وَقَعَدَتِ الْحُمْلاَنُ عَلَى الْمَنَابِرِ، وَاتُّخِذَ الْقُرْآنُ مَزَامِيرَ، وَزُخْرِفَتِ المسَاجِدُ، وَرُفِعَتِ المَنَابِرِ (...)، ثُمَّ يَتْبَعُ الْفِتَنُ بَعْضُهَا بَعْضاً، حَتَّى يَخْرُجَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُقَالُ لَهُ الْمَهْدِيُّ، فَإِنْ أَدْرَكْتَهُ فَاتَّبِعْهُ، وَكُنْ مِنَ الْمُهْتَدِينَ»، وواضح من هذه الرواية أنها تجعل "الفرقة الناجية" من الشيعة باعتبار أنهم المؤيدون لـ" آل البيت" في مسألة الإمامة ويقولون بأنّ المهدي هو أحد أئمة آل البيت.

[117] يشير الجابري أيضا إلى أن المساندين لفرقة المعتزلة مثل ابن المرتضى الزيدي (المؤرخ للمعتزلة) مؤلف كتاب "المنية والأمل" يذكر حديثا هذا نصه : "ستفترق أمتي إلى بضع وسبعين فرقة أتقاها وأبرها الفئة المعتزلة"، هذا بينما يورد مصدر للخوارج الحديث المذكور بصيغة تجعل الفرقة الناجية هي الخوارج .

القدامى تختلف باختلاف اتجاهاتهم العقدية والسياسية، فهم إذ ينطلقون من تعداد الفرق الثلاث والسبعين الذي ذكرته النصوص النبوية، يضعون الفرقة التي ينتمون إليها معيارا ونموذجا للفرقة الناجية ثمّ يبحثون عن الفرق الخصوم ويقسموّنها تقسيما يصل بها إلى الرقم المطلوب معتبرين إياها فرقا "ضالة".

لا تبنى استراتيجية تصنيف الفرق على أساس تاريخي، حسب الجابري، فلا يؤخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي الذي أنتج نظام خطاب فرقة كلامية ما. إنّ كتّاب المقالات يُخضعون كل الفرق التي يضعونها في مصنّفاتهم إلى معيار التصنيف ذاته مهما اختلفت العصور بينها، ومهما اختلفت درجة المعرفة والشروط الثقافية والسياسية التي أنتجت تلك المعرفة. وبناء على ذلك يخضع الحكم على فرق كلامية بالنجاة وعلى أخرى بالضلال للمنطق اللاتاريخي الذي حكم تصنيفها من قبل.

يعيد الجابري هذا التوجه في نظام خطاب كتّاب المقالات إلى الرهانات العقائدية والسياسية التي حكمت إنتاج هذا النمط من نصوص التراث الإسلامي. تلك الرهانات التي تجعل كتّاب المقالات منخرطين بشكل مباشر في الصراع بين فرقهم والفرق الأخرى، وهو الأمر الذي يجعل من تصنيفهم يبدو دينيا، علميا وتاريخيا من الوهلة الأولى، إلاّ أنّه سرعان ما تظهر عليه معالم التوظيف والاستخدام الأداتي، أي توظيف تلك المعرفة من أجل خدمة مصلحة فرقة والرفع من نفوذها السياسي انطلاقا من الرفع من مكانتها الدينية باعتبارها الفرقة الناجية. كما يستهدف التوظيف ذاته الحطّ من مكانة الفرق المنافسة دينيا، معرفيا وسياسيا، بل قد يصل هدف التصنيف إلى تمكين السلطة السياسية من المبرّر الديني للقضاء على الفرقة المنافسة واغتيال المنتسبين إليها.

ينتهي الجابري في هذا السياق إلى دحض مفهوم الفرقة الناجية، لكنّه لا يتّخذ من أجل ذلك موقف الفقيه أو المحدّث في البحث حول صحة سند الحديث النبوي الخاص بالفرقة الناجية من عدم صحّته، بل يتّجه نحو المنطق البرهاني في التراث الإسلامي الذي دافع عنه في مشروعه الفكري " نقد العقل العربي". لقد اتّجه إلى المنطق القرآني الذي دعا إلى استعمال العقل وإلى موقف الأصوليين (نسبة إلى أصول الفقه) الذين شيّدوا بناء على ذلك الموقف القرآني نظريتهم في القياس. يرى الجابري، بناء على ذلك كلّه، أن المنطق العقلي يرفض النص المنسوب إلى النبي، لأنه نص يتحدّث عن ضلال اثنتي وسبعين فرقة من الأمّة المحمدية وبأنّ مصيرها الهلاك في الآخرة، ولا يمكن، وفق المنطق العقلي، القول بأنّ النبي قد حكم بشكل مسبق وحتمي بافتراق وضلال أمّته مخالفا بذلك نصا قرآنيا صريحا ينهى عن الافتراق و يدعو إلى وحدة المنتسبين له[118].

يتناول الجابري أيضا موضوع رهانات خطاب كتّاب المقالات والموقف من مفهوم الفرقة الناجية لكن من زاوية مختلفة، زاوية العلاقة بين نمط التفكير وطريقة الكتابة ومستوى تطوّرهما في التراث الإسلامي بين وعلماء المغرب وعلماء المشرق. فقد جعل الجابري، في سياق حوار المشرق والمغرب وهو النقاش الذي دار بينه وبين حسن حنفي، ذلك الموقف النقدي الذي اتّخذه ابن حزم الأندلسي من حديث الفرقة الناجية، والتفسير العقلي للحديث الذي اعتمده علماء المغرب من مثل الطرطوشي والشاطبي أدّلة على روح العقلانية المبدعة التي تميّز بها الفكر المغربي في مقابل الفكر المشرقي. يقول الجابري حول هذا الموقف: " ولابد أن أبدأ بنفسي فأعترف أنّه لم تتح لي بعد فرصة العثور على فقيه

[118] يحيل الجابري في هذا السياق إلى آيات ذكرت في سورتي الأنعام والرّوم وهما على التوالي: (إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ) (الأنعام، الآية 159)، وقوله : (ولا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ) (الروم الآيتين 31- 32).

مشرقي شكّ في حديث الفرقة الناجية مثلما فعل ابن حزم، وبالمقابل حالفني الحظّ فاطّلعت على نصوص لعلماء أندلسيين ومغاربة طوّروا شكّ ابن حزم وجعلوا منه مبدأ فيه عقلانية وفيه خصوبة".[119]

يرى الجابري أنّه في الوقت الذي اتّخذ فيه علماء المشرق حديث الفرقة الناجية موضع تسليم وقبول، وراحوا بناء على ذلك في اتجاه تحديد الفرقة الناجية وتعداد الفرق الضالة فأنتجوا بذلك خطابا تكفيريا يعتمد بدل المعرفة توظيف المعرفة، نجد أنّ الفقهاء المغاربة وضعوا هذا الحديث موضع الشك وموضوعا للتحليل لأنهم انطلقوا من مبدأ مخالفته للعقل والنقل معا. لقد اعتمد علماء المغرب الشك في متن الحديث رغم تسليمهم بصحّته على مستوى السند، ذلك لأنهم رأوا في الكتابة التصنيفية التي اعتمدها المشارقة عملا فيه تجنّي وتعسّف على روح الوحدة والرحمة التي ينشدها الدين. كما أن الابتداع الذي اعتمده كتّاب المقالات المشارقة سببا ومعيارا للحكم على الفرق المخالفة بالضلال لا يزال مستمرا، " فلا يزال الزّمان يأتي ببدع جديدة، وبالتّالي فلا معنى لحصر الفرق الضالة في فرق بعينها معروفة قد مضت"[120]. كما يعتمد التفكير المقاصدي عند فقيه وأصولي مثل الشاطبي في رفضه لحديث الافتراق على مقياس مختلف هو مقياس "الستر" ، إذ تقتضي مقاصد الشريعة في نظره عدم التعيين وعدم الكشف عن قبائح الآخرين، ذلك أنّ المقصد الأول للشريعة هو وحدة الأمّة وكلّ ما يخالفه فهو مردود عقلا ونقلا.

[119] الجابري، محمد عابد، وحسن حنفي، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، الطبعة الأولى، 1990، ص 20.
[120] المرجع السابق، ص 21.

يناقش الجابري مفهوما آخر في التراث العقائدي السياسي له علاقة وطيدة بمفهومي التسامح واللاتسامح، وهو مفهوم الولاء والبراء[121] في علاقته بموضوع الغيرية أو العلاقة بين الأنا والآخر ولكن أيضا في علاقته بمضمون خطاب كتّاب المقالات ورهاناته. ينطلق الجابري من استراتيجيته التأصيلية التي اعتمدها في تأسيس مفهوم التسامح في التراث الإسلامي ليبرز أنّ مفهوم الغيرية في الفكر الأوربي الحديث ما هو إلا تعبير معاصر لمفهوم الاختلاف الذي أشارت إليه الكتابات الإسلامية الكلاسيكية من قبل سواء كانت كتابات فقهية أو عقائدية سياسية. وقد أشار النص القرآني حسب الجابري إلى مسألتين تحيلان إلى طرق التعامل مع الغير المختلف عن المسلم في الاعتقاد الديني، تتعلّق المسألة الأولى بالتوصية القرآنية بعدم الدخول في نزاع مع الأديان الأخرى حول صحة أو عدم صحة المعتقدات، وأن يترك أمر الفصل في ذلك إلى الله في اليوم الآخر[122]. وأما المسألة الثانية فتتعلق بالدعوة إلى الحوار والجدال بالتي هي أحسن، والانطلاق من أنّ أرضية مشتركة بين من ينتمون إلى الديانات المختلفة هي أنّ الدين المنزّل من عند الله واحد[123]. تحيل هاتان المسألتان إلى خطاب قرآني متسامح مع المختلف عقائديا، خطاب يتجاوز الاعتراف المتبادل إلى ما يسمّيه الجابري "التماهي في القضية الأساسية، قضية التوحيد". لكن أمام هذا الشكل من الخطاب القرآني المتسامح، كيف نفسّر عقيدة الولاء والبراء في التراث الإسلامي؟

يرى الجابري أنّ البراءة وفق المنطلقات الأولى في النص القرآني لا ترتبط بعلاقة المنتسبين إلى الدين الإسلامي مع المختلفين معهم في المعتقد، بل تتعلّق

[121] تناول هذا الموضوع في مقاله: " الولاء والبراء ...والتسامح بينهما" ، ضمن سلسلة المقالات التي نشرها في موقعه على الانترنيت http://www.aljabriabed.net/textes.htm

[122] تشير إلى هذا المعنى الآية 17 في سورة الحج التي تنفي على المسلم الحكم بالتفضل بين الأديان والفصل صحة معتقداتها ، حيث يقول الله تعالى في هذه الآية: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا، وَالَّذِينَ هَادُوا ، وَالصَّابِئِينَ، وَالنَّصَارَى، وَالْمَجُوسَ، وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا، إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ".

[123] تشير إلى ذلك الآية 46 في سورة العنكبوت "وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ، وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ، وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ".

بالممارسة السياسية للدولة في الإسلام وعلاقاتها الخارجية مع الدول والأمم الأخرى، خاصة ما يرتبط منها بعلاقات السلم والحرب. فالبراءة وفق هذا المعنى لا تخصّ إلا من كان في حرب معلنة مع النبي– الأمير أو من نقض الاتفاقات التي أبرمها مع دولة النبي. وأمّا " المعاهدون" أي الذين أبرموا معاهدات السلم وعدم الاعتداء وحافظوا عليها فهؤلاء أمر القرآن أن يكونوا موضوع ولاء من قبل المسلمين وعدم نقض صلحهم كما جاء ذكره عند الطبري[124]. لكن الكتابات المجاورة للنص القرآني في التراث الإسلامي سواء كانت كتابات فقهية أو عقائدية سياسية كما هو الحال بالنسبة لكتّاب المقالات، فقد استخدمت مفهوم الولاء والبراء بأشكال أخرى ووظّفته توظيفا مختلفا، بما يحيل إلى ما أسماه أركون الانتقال، في التراث الإسلامي الكلاسيكي، من العقل الديني إلى العقل الأيديولوجي[125]. هذا العقل الذي لا يهتمّ بالمعنى بقدر ما يهتمّ برهانات استخدام المعنى وطريقة توظيفه بما يخدم الآراء المسبقة فقهية كانت أو كلامية أو سياسية. تنطلق ممارسة الاستخدام والتوظيف لمسألة الولاء والبراء من فهم مطلق لها، دون اعتبار للتقييد بلغة الأصوليين، والذي يقتضي العودة إلى السياقات والظروف التي ارتبطت بنزول النص القرآني. ومن مظاهر ذلك التوظيف التي أشار إليها الجابري ربط مسألة الولاء و البراء مثلا بقضايا تتعلق بالتشبّه بأهل الأديان والثقافات الأخرى مثل "التشبه بهم في اللباس والكلام، والإقامة في بلادهم، وعدم الانتقال منها إلى بلاد المسلمين لأجل الفرار بالدين، والسفر إلى بلادهم لغرض النزهة ومتعة النفس، واتخاذهم بطانة ومستشارين، والتأريخ بتاريخهم خصوصًا التاريخ الذي يعبر عن طقوسهم وأعيادهم كالتاريخ الميلادي، والتسمية بأسمائهم ومشاركتهم في أعيادهم أو مساعدتهم في إقامتها أو تهنئتهم بمناسبتها أو حضور إقامتها، ومدحهم

[124] مقال الجابري" الولاء والبراء ...والتسامح بينهما" في الموقع الإلكتروني المذكور سابقا.
[125] محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني، ص 237، 238.

والإشادة بما هم عليه من المدنية والحضارة، والإعجاب بأخلاقهم ومهاراتهم دون النظر إلى عقائدهم الباطلة ودينهم الفاسد"[126].

وهنا يحيل الجابري إلى مسألة رئيسية وهي أنّ تغيّر استخدام بعض مفاهيم النص القرآني في النصوص التي كتبت حوله فيما بعد، من أجل توظيفها وفق متطلبات ورهانات جديدة، قد أدّى إلى تغيّر المعنى التسامحي الذي وضعها فيه القرآن لتتحول إلى معايير تستعمل للحكم على الغير المختلف داخل الدائرة الإسلامية. لقد اتّسع مجال استخدام لفظي الولاء والبراء اتجاه المختلفين في الاعتقاد مع المسلمين إلى ما أطلق عليه في بعض كتابات الفقهاء وكتّاب المقالات "بالمبتدعة" و "الفُسّاق" و " أهل الأهواء" و"الفرق الضالة"، ليكون الموافق في الرأي أو المذهب أو الفرقة الكلامية موضوعا للولاء، ويكون المخالف موضوعا للبراء وبالتالي إخراجه من الملّة وتكفيره. وبهذا يتحوّل مفهومان استخداما في النص القرآني للدلالة على التسامح وروح الغيرية والتعامل الإيجابي اتجاه الاختلاف الديني إلى مفهومين يبرّران خطابا تكفيريا لامتسامحا، ومردّ ذلك، حسب الجابري، إلى ما أسماه الخلط في استخدام المفاهيم الدينية وعدم التمييز بين المجالات الفقهية، العقائدية والسياسية.

[126] الجابري، محمد عابد ، المقال الإلكتروني " الولاء والبراء ...والتسامح بينهما".

الفصل الثالث: إشكالية التسامح ومعنى الاختلاف في خطاب كتّاب المقالات القدامى

المبحث الأول: تسمية "كتّاب المقالات" وأهمّ المصنّفات حول الفرق والملل والنحل

المبحث الثاني: معنى الاختلاف عند كتّاب المقالات من خلال منهجية تصنيف الفرق و الأديان

المبحث الثالث: معنى الاختلاف عند كتّاب المقالات من خلال الموقف من التصوف والفلسفة

المبحث الأول: تسمية "كتّاب المقالات" وأهمّ المصنّفات حول الفرق والملل والنحل

إذا ما أردنا التعريف بخطاب كتّاب المقالات القدامى لا بدّ أولا من تحديد لفظ المقالات مثلما استخدم في الكتابة التراثية حول الموضوع. فعندما نعود إلى لسان العرب لابن منظور نجده يعرّف لفظ القول بأنّه "الكلام على الترتيب، وهو عند المحقِّق كل لفظ قال به اللسان تاما كان أو ناقصا"[1]. ثم يضيف حول انتقال اللفظ ليرتبط بالآراء العقائدية والكلامية مبررا ذلك بأنّ الرأي العقائدي خفي ولا يصبح ظاهرا إلى إذا انتقل إلى مقام القول لذلك سمي التعبير عن العقائد قولا ومقالة، حيث يستدرك ابن منظور قائلا : " فأمّا تجوّزهم في تسميتهم الاعتقادات والآراء قوْلاً، فلأن الاعتقاد يخفى فلا يعرف إلا بالقول، أو بما يقوم مقام القول من شاهد الحال، فلمّا كانت لا تظهر إلا بالقول إذ كانت سبباً له، وكان القول دليلاً عليها، كما يُسمَّى الشيء باسم غيره إذا كان ملابساً له وكان القول دليلا عليه"[2].

ونجد أنّ هناك العديد من الأمثلة التي تشير إلى استخدام كتّاب المقالات أو مصنّفي الملل والنحل وحتى الفقهاء لكلمة "مقالات"، وقد أشرنا إلى عنوان كتاب الأشعري حول الموضوع أي "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين". كما نجد في بعض الفقرات التالية ما يشير إلى شيوع استعمال هذا اللفظ ومن ذلك: ما قاله أبو الحسن الأشعري في مقدمة كتابه "مقالات الإسلاميين": "فإنه لابد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها، من معرفة المذاهب والمقالات، ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات... فحداني ما رأيت من ذلك على شرح ما التمست شرحه من المقالات"[3]. وقال عبد القاهر

[1] ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص572
[2] المرجع نفسه، الصفحة 572
[3] الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص 1

البغدادي في كتابه" الفرق بين الفرق": "وقد علم كل ذي عقل من أصحاب المقالات المنسوبة إلى الإسلام أنّ النبي عليه الصلاة والسلام لم يرد بالفرق المذمومة التي هي من أهل النار فرق الفقهاء الذين اختلفوا في فروع الفقه مع اتفاقهم على أصول الدين"[4]. وقال أيضا: " فهذا بيان ما أردنا بيانه في هذا الباب ونذكر في الباب الذي يليه تفصيل مقالة كل فرقة من فرق أهل الأهواء."[5] كما قال ابن حزم في كتابه " الفصل في الملل والنحل": "فإن كثيرا من الناس كتبوا في افتراق الناس في ديانتهم ومقالاتهم كتبا كثيرة جدا،(...) وأضرب عن كثير من قويّ معارضات أصحاب المقالات فكان في ذلك غير منصف لنفسه."[6] وجاء في في كتاب الشهرستاني "الملل والنحل" ما نصّه: " فلما وفقني الله تعالى لمطالعة مقالات أهل العلم من أرباب الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل، والوقوف على مصادرها ومواردها، واقتناص أوانسها وشواردها، أردت أن أجمع ذلك في مختصر يحوي جميع ما تديّن به المتديّنون، وانتحله المنتحلون، عبرة لمن استبصر، واستبصارا لمن اعتبر."[7]

وبناء على ذلك ارتبطت كلمة " المقالة" بعلوم أصول الدين وعلوم العقائد وعلم الكلام لتعني القول والمذهب، ولذلك نجد تسميات مثل علم مقالات الفرق في إشارة إلى أنّه يتناول المذاهب العقائدية والكلامية داخل الدائرة الدينية للإسلام، ويتميّز بالتالي عما يمكن تسميته علم الأديان الذي يهتم بالمقالات والمذاهب خارج دائرة الدين الإسلامي. يفسّر هذا المنطق التصنيفي ما كتبه أبو الحسن الأشعري حيث ألّف كتابين سمّى الأول: "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين"، وسمّى

[4] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 25
[5] المرجع نفسه، ص 47
[6] ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج1، ص13
[7] الشهرستاني ، الملل والنحل، ص 7

كتابه الثاني: " مقالات غير الإسلاميين"[8].

هناك بعض الدراسات التأريخية لهذا النوع من الكتابات في التراث الإسلامي حاولت أن تميّز بين الكتب والمصنّفات حول الفرق والأديان. لقد تمّ تقسيمها إلى ثلاثة أنواع من المصنّفات: أمّا النوع الأول سمّته كتب المقالات، وتعني تلك المصنّفات التي تحمل ألفاظا صريحة في عناوينها حول الموضوع من مثل "المقالات" أو "كتاب المقالات" وهي كتب تعرض محتوى مذاهب وآراء الفرق الكلامية أو أراء فرقة كلامية واحدة كما هو الحال بالنسبة لمؤلَّف أبي القاسم البلخي الكعبي المعتزلي الموسوم بـــ" كتاب المقالات"، و"كتاب المقالات" لمحمد بن هارون أبو عيسى الورّاق، إضافة إلى كتاب أبي الحسن الأشعري "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين".

وأمّا النوع الثاني فأطلق عليه اسم كتب الفرق، وهي كتابات تحمل عنصر التقييم حيث يتمّ فيها تبجيل فرقة دينية إسلامية باعتبارها تمثّل الدين الصحيح وأمّة الإسلام أو الجماعة واتهام فرق أخرى بالضلال والهوى وعدم اتباع النهج الصحيح. تمّت الإحالة هنا إلى كتب من مثل كتاب " فرق الشيعة" للنوبختي والقمّي وكتاب "الفرق بين الفرق" لعبد القاهر البغدادي وغيرهما، ويمكن أن نضيف إلى ذلك كتاب ابن بطّة العبكري الموسوم: "الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة"[9] . وأمّا النوع الثالث فيطلق عليه تسمية كتب

[8] كتب محقق آخر لكتاب مقالات الإسلاميين هو محمد محي الدين عبد الحميد في مقدمته يقول: " وقد وصل إلى أسماعنا من كتب النوع الثالث (كان يصنف أنواع كتب علم الفرق) كتاب في " مقالات غير الإسلاميين" لأبي الحسن الأشعري أيضا وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الكتاب في كتابه " موافقة صريح المنقول لصحيح المعقول" حيث يقول في معرض اختلاف الفلاسفة وكثرة مذاهبهم وتشعبها ، وأنهم أعظم اختلافا من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصاري، ما نصه - واعتبر هذا ما ذكره أرباب المقالات عنهم في العلوم الرياضية والطبيعية ، كما نقله الأشعري في كتابه في مقالات غير الإسلاميين- " . أنظر حول هذه المقدمة ، الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، الجزء الأول، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د-ط ، 1990، ص 29.

[9] ابن بطة، العبكري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، ج2، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.

الملل والنحل، وهي الكتابات التي تتضمّن التعريف بالديانات الأخرى المخالفة للدين الإسلامي إضافة إلى كونها مصدرا للتعريف ببعض النظريات الفلسفية القديمة التي عرفها المسلمون في الفترة التي تمّ فيها تأليف تلك الكتب. ومن تلك الكتابات التي يصدق عليها هذا التصنيف على سبيل المثال كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لابن حزم وكتاب" الملل والنحل" للشهرستاني. ولا يخلو الجانب التعريفي بالأديان والفلسفات من عنصر التقييم أيضا باعتبارها كما يشير ابن حزم أهواء. وقد وضعت كل تلك المصنّفات ضمن حقل معرفي خاص سمّته تلك الدراسات التاريخية بأدب الهرطقة أو أدب العقائد La littérature [10] hérésiographique ou doxographique.

وفي السياق نفسه يشير محي الدين عبد الحميد، وهو واحد من المحقّقين لكتاب "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" للأشعري أن هناك ثلاثة أصناف لكتب المقالات. يتعلّق الصنف الأول بكتب المتكلمين من منتسبي الفرق المختلفة الذين كتبوا حول نقد المعارضين لهم في محاولة منهم لتبرير آراء فرقهم وأصول مذاهبهم، وهو الصنف الذي عرّفه المحقق قائلا: " الأول، ذكر مقالة واحدة مخالفة لما يذهب إليه المؤلف، وتفصيل أقوال أصحابها ونقضها عليهم، والاستدلال من العقل أو من النقل أو منهما على هذا النقض، وقد حفظ لنا التاريخ أسماء كثير من الكتب التي صنّفت من هذا النوع، وارجع إلى تراجم المتكلّمين الذين ذكرهم ابن النديم في كتابه الفهرست."[11]

ويتعلّق الصنف الثاني بالكتب التي استهدفت تصنيف مختلف الفرق

[10] أنظر حول موضوع هذه الدراسات التي صنّفت كتب الفرق والملل والنحل المقال التالي:
Claude Gilliot, « Islam, sectes et groupes d'opposition politico-religieux (VIIe-XIIe siècles) », *Rives méditerranéenne*s (en ligne), 10/ 2002, mis en ligne le 21 juillet 2005, consulté le 22 juin 2011. URL : http://rives.revues.org/4.

[11] الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، الجزء الأول، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ص 28.

الإسلامية أو ما يسميها المحقّق " بذكر جملة المقالات المعروفة لأهل الملّة المحمدية"[12]، وأمّا الصنف الثالث فيشمل الكتابات التي صنّفت المقالات التي لا ينتسب أصحابها لملة الإسلام، أي تصنيف مختلف الأديان الفارسية والهندية وغيرها وكذا مختلف المذاهب الفلسفية اليونانية، ويمكن أن يجتمع الصنفان الثاني والثالث في كتب تصنّف الفرق الإسلامية من جهة والأديان والمذاهب الفلسفية من جهة ثانية. وقد ذكر المحقق عددا من تلك الكتب[13] مشيرا إلى كتابي الأشعري حول "مقالات الإسلاميين" و"مقالات غير الإسلاميين"، كتابي المسعودي (ت سنة 346ه) "مروج الذهب ومعادن الجوهر"[14] و"المقالات في أصول الديانات"، وكتابي البغدادي "الملل والنحل" و "الفرق بين الفرق"، وكتاب البيروني (ت سنة 440ه) "تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة"[15] ، وكتاب ابن حزم " الفصل في الملل والأهواء والنحل"، وأخيرا كتابي الشهرستاني "الملل والنحل" و "نهاية الاقدام في علم الكلام".

لكنّ المبرّر المنهجي الذي نؤسّس عليه تعريفنا لخطاب كتّاب المقالات القدامى لا ننطلق فيه من الكتابات الكلامية التي تحدّثت عن أصول المذهب الواحد وانتقدت مخالفيه، ولا من الألفاظ التي تتضمنها عناوين الكتب التي تتمّ دراستها، بقدر ما تنطلق من وحدة الموضوعات التي يتناولها هذا الخطاب من خلال مصنّفاته ونصوصه المتعدّدة ومنهج التصنيف الذي يعتمده والأهداف ذات الطبيعة المتجانسة التي يتوخاها هذا الخطاب خاصة منها الأهداف المذهبية أو الأيديولوجية. وبنا على ذلك يمكن القول أنّ هذا الأخير يشمل قسمين من

[12] المرجع نفسه، ص 28.
[13] المرجع السابق، ص 30.
[14] أنظر، المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ج1، ج2، تحقيق: محبي الدين عبد الحميد، الشركة العالمية للكتاب، بروت، الطبعة الأولى، 1989.
[15] أنظر، اليبيروني ، أبو ريحان محمد بن أحمد ، تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة، (نسخة مطبوعة عن النسخة الأصلية المحفوظة بباريس)، دائرة المعرف العثمانية، حيدر أباد، د-ط، 1958.

المقالات، فعندما نقوم باستقراء الكتب التي تناولت خطاب الفرق الدينية والملل والنحل نجد أنّ بعضها قد تناول تصنيف و تقييم آراء الفرق الدينية الإسلامية فقط، وهناك كتبا أخرى تجاوزت ذلك للحديث عن المذاهب والأديان الأخرى ، مما يدفعنا إلى القول أنّ خطاب كتّاب المقالات يمثّل في الآن نفسه خطابا تقييميا معياريا حول آراء الفرق داخل المنظومة الدينية الإسلامية من جهة، وحول الأديان وحتى النظريات الفلسفية الأخرى من خلال وصف وتحليل مرجعياتها العقائدية والنظرية والاجتماعية والسياسية من جهة ثانية.

وتشير بعض الدراسات حول مصنّفات الفرق والملل والنحل إلى فترة بروز ونشأة خطاب "كتّاب المقالات" ومنها دراسة لــ"غي مونو" Guy Monnot بعنوان Les écrits musulmans sur les religion non-bibliques[16] صدرت سنة 1972 عن معهد الدراسات الشرقية بباريس، تحدّثت عن 160 عنوانا حول الكتابات الإسلامية التراثية التي تناولت الأديان غير الكتابية، وتضع القرنين الثاني والثالث هجريين فترة المناظرات الساخنة بين عقيدة الإسلام والعقائد الأخرى. وبناء على الدراسة نفسها يعدّ القرن الثالث الهجري بداية ظهور الكتابات التي حاولت وضع تعريفات شاملة لمختلف الفرق والملل وهو ما سيطلق عليه فيما بعد مصطلح " المقالات".

تتحدّث هذه الدراسة أيضا عن أوّل كتاب حول موضوع مقالات الفرق بأنّه "كتاب المقالات"، والذي يرجع لأحد روّاد المعتزلة في بغداد يسمّى جعفر بن حرب (توفي سنة 236هـ-850م). كما تستنتج الدراسة مسألتين اثنتين: أماّ المسألة الأولى فهي أنّ فترة القرن الرابع الهجري كانت الفترة التي بدأت تخفّ فيها حدّة الجدل العقائدي بين الأديان خاصة منها الأديان غير الكتابية وتعيد أسباب ذلك إلى تراجع دور المعتزلة الذين كانوا أهم روّاد أدب المناقضة

[16] أنظر حول هذا الموضوع ، أومليل، علي، في شرعية الاختلاف، ص24.

العقائدية. كما شهدت تلك الفترة أيضا أفول شأن المانويين أي أهم خصوم المعتزلة الذين نقلوا كنيستهم من بغداد إلى سمرقند. وأمّا المسألة الثانية فهي أن فترة القرن السادس الهجري ستعرف خطابا أقلّ حدّة بين الفرق الإسلامية ذاتها، خطاب قلّت فيه النبرة الاتهامية والصدامية وبدت الكتابة فيه تميل إلى التحليل الموضوعي في تناول الفرق الكلامية والأديان المختلفة، ومثال ذلك كتاب "الملل والنحل" للشهرستاني. وبناء على كلّ ما سبقت الإشارة إليه، يمكن القول أنّ من أهم النصوص التي شكّلت في مجموعها خطاب كتّاب المقالات، أو ما يمكن أن نطلق عليه "علم مقالات الفرق" كأحد أهم علوم الكلام نجد كتاب "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين" لأبي الحسن الأشعري (توفي سنة 330ه)، كتاب "الفرق بين الفرق"[17] لعبد القاهر البغدادي (توفي سنة 429هـ)، كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (توفي سنة 456هـ) وكتاب "الملل والنحل" للشهرستاني (توفي سنة 548هـ).

إضافة إلى هذه الكتب المشهورة نجد العديد من النصوص الأخرى منها على سبيل المثال: كتابَي "المسائل والعلل في المذاهب والملل" و "المقالات في أصول الديانات" للمسعودي أبو الحسن علي بن الحسين (توفي سنة 346 هـ)، كتاب "التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع"، لأبي الحسين محمد بن أحمد الملطي الشافعي (توفي سنة 377هـ)، كتاب "الملل والنحل" لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (توفي سنة 403هـ)، كتابَي "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" و "المقالات والآراء والديانات" لأبي الريحان محمد بن أحمد البيروني (توفي سنة 440هـ)، كتاب "عقائد الثلاث والسبعين فرقة" لأبي محمد اليمني (من علماء القرن السادس الهجري)، كتاب "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (توفي سنة 606هـ)،

[17] يذكر أنّ للبغدادي كتابا آخر يسمى " الملل والنحل" أشار إليه في كتابه " الفرق بين الفرق"، ص 291.

كتاب" البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان " لأبي الفضل عباس بن منصور الترينى السكسكي اليمني (توفي سنة 683 هـ)، كتاب "المقالات" لعلاء الدولة أحمد بن محمد السمناني (الصوفي) (توفي سنة 736هـ)، كتاب "المنية والأمل في شرح الملل والنحل" لأحمد بن يحي بن المرتضى اليماني المعتزلي (توفي سنة 840هـ)، و له أيضاً كتاب يسمى "الملل والنحل"، وأخيرا كتاب " وجيزة المقال في بيان ملل الضلال" لأحمد بن السيد عثمان الدمشقي الحنفي (توفي سنة 1163هـ).

وهناك نصوص أخرى داخل المذهب الشيعي صنّفت فرق الشيعة وتناولت ما سمّته مقالات الفرق الأخرى بناء على مركزية المنطلقات العقائدية والسياسية الشيعية، ومن أهمّ هذه النصوص كتاب " فرق الشيعة "[18] للحسن بن موسى النوبختي (توفي نحو سنة 310هـ) وسعد بن عبد الله القمّي (توفي سنة 300هـ)، كتابي "المقالات" و"اختلاف فرق الشيعة" لمحمد بن هارون أبو عيسى الورّاق (توفي سنة 247هـ)، كتاب "المقالات" لعبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي (توفي سنة319هـ)، "كتاب فرق الشيعة" لأبي القاسم نصر بن الصباح البلخي (المتوفي في النصف الأول من القرن الرابع الهجري)، "كتاب فرق الشيعة" لأبي المظفر محمد بن أحمد النعيمي و أخيرا " كتاب فرق الشيعة" لأبي طالب الأنباري (توفي سنة 356هـ).

[18] يشير محقق كتاب " فرق الشيعة " عبد المنعم الحفني في مقدّمته الموسّعة للكتاب أن هناك من رأى أن النوبختي و سعد القمّي كتبا كتابين مختلفين، لكنه عند حصوله على النسختين اكتشف أنّ الكتابين كتاب واحد فالكلام هو الكلام والطريقة هي نفسها في الكتابة مع بعض الشروح والإضافات في عدد الفرق عند القمّي ، ويفسّر المحقق ذلك بأنّ الكتاب واحد وأنّ القمّي كان يلقي دروسه في مجالسه عن الفرق و كان أمامه كتاب "فرق الشيعة " للنوبختي يقرأ منه ويزيده شروحا وإضافات وكان تلاميذه يسجّلون كل ذلك ، فلمّا نسخه النّاسخون وضعوا على الكتاب والحواشي اسم القمّي ثمّ أورده عدد من المؤرخين بصورته الجديدة منسوبا إليه رغم أنه الكتاب نفسه للنوبختي. ويذكر المحقّق أن البعض حاولوا تغيير عنوان الكتاب عند القمي فسمّوه " كتاب مقالات الفرق " أو " مقالات الإمامية والفرق وأسماؤها وصنوفها". وقد اعتمدنا في رسالتنا على النص الذي حقّقه عبد المنعم الحفني الذي ينسب الكتاب إلى النوبختي وسعد القمّي معا، حتى نتجاوز نقاشات محققي المخطوطات والنصوص التراثية. أنظر النوبختي، الحسن بن موسى ، والقمّي ، سعد بن عبد الله ، فرق الشيعة، تحقيق وتصحيح وتقديم : عبد المنعم الحفني، دار الرشاد ، القاهرة ، الطبعة الأولى سنة 1992 ، ص 9.

ونشير في هذا السياق إلى أنّ عددا من الدراسات الاستشراقية قد اهتمت فعلا بنصوص " كتّاب المقالات" تحقيقا وتنقيحا وتصحيحا وضبطا للمتون ودراسة للمصادر، حيث نجد على سبيل المثال لا الحصر عمل المستشرق الألماني "هلموت ريتر" في تحقيقه لكتاب" مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" للأشعري، دراسة هنري لاوست[19] H.Laoust لكتاب الفرق بين الفرق للبغدادي ودراسة سوردال[20] D.Sourdel لكتاب الملل والنحل للشهرستاني.

يتميز خطاب كتّاب المقالات القدامى، باعتباره نصا دينيا في محتواه، بأنّه خطاب غير تاريخي بالمعنى العلمي لكلمة تاريخ، أي أنّه يتضمّن أسلوبا في التحليل يميل إلى الخطاب غير العلمي في نقل الخبر التاريخي عن الفرق والأديان والأشخاص أو بالأحرى "نزعات أسطورية وميل للعجيب والغريب في نقل الروايات والأخبار"[21]. لكنّ هذا لا ينفي عنه أهمّيته في كونه يحتوي إشارات تاريخية وإضافات دقيقة حول الفرق الإسلامية والديانات من حيث أصولها وروّادها بل وأماكن تواجدها وانتشارها على المستوى الجغرافي. يضاف إلى كلّ ذلك أهمية نظام خطابه التقييمي الذي يمكننا من الناحية الفلسفية والأخلاقية وحتى السياسية من استعادة النقاش حول دلالات فكرة الأورذكسية والموقف من الاختلاف الديني والانقسام المذهبي ومن خلال ذلك مفاهيم التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي كما سبقت الإشارة إليه، ناهيك عن الجوانب المنهجية ذات القيمة الكبرى من حيث الطرق التي اعتمدها المصنّفون

[19] نشير هنا إلى كتاب Laoust,Henry بعنوان La classification des sectes dans le Farq d'Al-Baghdadi الذي نشر سنة 1961، أنظر حول هذه الدراسة، الفهري، عبد الحميد، مناهج مصنّفات الملل والفرق والنحل، ص 16.

[20] Sourdel,D. *La classification des sectes islamiques dans le Kitab al-Milal d'Al-Sahrastani*, Paris, Studia Islamica, 1970.

[21] الفهري، عبد الحميد، مناهج مصنّفات الملل والفرق والنحل، ص 16.

في تقسيم الفرق والأديان.

وبناء على الخصائص التي تميّز مضمون خطاب كتّاب المقالات باعتباره نصا دينيا تقييميا للفرق المنافسة والأديان المخالفة، نشير إلى ملاحظة عجز المصنّفين في كثير من الأحيان عن الردّ على الخصوم بالدرجة نفسها من روح الموضوعية في التعريف والتصنيف، الأمر الذي جعلهم ينحون في أغلب نصوصهم إلى تشويه الخصم وتركيب روايات عنه تميل في معظم الأحوال إلى أسلوب التخييل والحكي. يدفعنا ذلك إلى التذكير بأنّ على الدّارس لهذا النوع من الخطاب أن يتوخّى من الناحية الإبستمولوجية الحذر المنهجي، وأن يضع المعطيات التاريخية حول الفرق موضع الشك منطلقا من "وجود ثنائية الحقيقة والخيال"[22] في المضامين والأخبار.

وإذا كان إقصاء تلك المضامين مبرّرا في الدراسات التاريخية بحكم الصرامة في مسألة ضبط المعطيات والأحداث، إلاّ أنه لا يعدّ مبرّرا من الناحية الفلسفية وحتى الأنثروبولوجية لأنها تمكّننا من فهم شكل تمظهر الخطاب داخل الثقافة الدينية في عصر معيّن وعلاقة تلك الثقافة بالمعارف والأديان المنافسة لها على مستوى المعنى. كما أنّ هذا الحكم باحتواء خطاب كتّاب المقالات للبعد اللاتاريخي لا ينفي جهد مصنّف مثل الشهرستاني الذي يبدو أنّه كان أكثر نضجا وإبداعا وعلى درجة من الموضوعية ولو نسبيا في تناول الفرق والأديان، وقد يرجع ذلك إلى كون كتابه جاء متأخرا من الناحية الزمنية إذا ما قارنّاه بمختلف المؤلفات الأخرى التي أشرنا إليها، ممّا يجعلنا نفترض إمكانية استفادته من تطور وتراكم المعرفة والتجربة التصنيفية من جهة وإمكانية اعتباره من كثير من أخطاء أسلافه من جهة أخرى.

[22] المرجع السابق، ص 18.

المبحث الثاني: معنى الاختلاف عند كتّاب المقالات من خلال منهجية تصنيف الفرق و الأديان

عندما نتوخّى بحث الدلالات والمعاني التي يتضمنها خطاب كتّاب المقالات حول الاختلاف المذهبي والديني لا بدّ في تصوّرنا الانطلاق من مسألتين: المواقف المعلنة في النصوص حول طريقة ومعايير والتصنيف إن وجدت، والخطاب الضمني الذي يمكن استنتاجه بناء على تحليل شكل تنظيم النص وأسلوب كتابته وطريقة تصنيفه المضمرة داخل ثنايا التقسيمات والتفريعات التي تزخر بها كتب الفرق والملل والنحل. ولذا يمكن أن نطرح على النص محلّ التحليل والدراسة مجموعة الأسئلة التالية: ما هي المعايير التي وضعها كتّاب المقالات في تقسيم وتقييم الفرق والعقائد ؟ وما هي الطرق المعتمدة في التصنيف؟ وكيف تناولوا بناء على كلّ ذلك مسألة الاختلاف على مستوى المحتوى العقائدي والمذهبي والسياسي بين الفرق والأديان؟ وما هو المعنى الذي أعطاه هؤلاء المصنّفون لمفهوم الاختلاف الديني والانقسام المذهبي ومعاييرهما ؟

ما يمكن أن نستخلصه لأوّل وهلة من خلال قراءة لمقدّمات تلك النصوص أن جلّ المصنّفين يحرصون على أنّهم سيلتزمون الإنصاف والعدل والعلم وعدم اتّباع الهوى والوقوع في الأغاليط، أي أنهم يعلنون وفق لغتنا الحديثة أنهم سيتحرّون الموضوعية في عرض مقالات وآراء الفرق والمذاهب والأديان وتصنيفها وتقييم مواقفها. ينتقد أبو الحسن الأشعري طريقة المصنّفين في تناول المذاهب إعلانا منه بمخالفتهم وتوخّيا منه للموضوعية في كتابه، حيث يقول: " رأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنّفون في النحل والديانات، من بين مقصّر فيما يحكيه، وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين متعمّد للكذب في الحكاية إرادة التشنيع على من يخالفه، ومن بين تارك للتقصّي في روايته لما

يرويه من اختلاف المختلفين ومن بين من يضيف إلى قول مخالفيه ما يظنّ أنّ الحُجّة تلزمهم به وليس هذا سبيل الربّانيين ولا سبيل الفطناء المميّزين"[23].

يتّخذ ابن حزم الموقف نفسه معلنا حرصه على نبنّي روح موضوعية في الحديث عن الآراء والمذاهب المخالفة، حيث يتحدّث في مقدّمة كتابه عن منهج المصنّفين الآخرين بأنّهم " أمّا بعد، فإنّ كثيرا من الناس كتبوا في افتراق النّاس في دياناتهم ومقالاتهم كتبا كثيرة جدّا، فبعض أطال وأسهب، وأكثر وهجّر واستعمل الأغاليط والشغب، فكان ذلك شاغلا عن الفهم وقاطعا دون العلم. وبعض حذف وقصّر، وقلّل واختصر، وأضرب عن كثير من قويّ معارضات أصحاب المقالات فكان في ذلك غير منصف لنفسه في أن يرضى لها بالغبن في الإبانة وظالما لخصمه في أن لم يوفّه حقّ اعتراضه، وباخسا حقّ من قرأ كتابه."[24]

كما يعلن الشهرستاني نيّته من الناحية المبدئية بعرض موضوعي في مؤلّفه وأنّه سيتجنّب كل ما من شأنه أن يحيل إلى تعصّب لمذهب أو فرقة أو دين كشرط ذاتي وضعه لنفسه قبل أن يتناول تصنيفات الملل والنحل، حيث يقول حول هذا الموضوع: " وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كلّ فرقة على ما وجدته في كتبهم، من غير تعصّب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن أبيّن صحيحه من فاسده وأعين حقّه من باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكيّة في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحقّ ونفحات الباطل."[25]

يتبيّن لنا من خلال هذه المواقف المعلنة أنّ خطاب كتّاب المقالات سوف يكون عرضا منصفا لآراء ومقالات الفرق والأديان، وأنّه سيؤسسّ لمعنى من معاني القبول بشرعية الاختلاف كأحد مظاهر التسامح في التراث الإسلامي على

[23] الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ص 1.
[24] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص 13
[25] الشهرستاني، الملل والنحل، ص 11.

مستوى الخطاب بالدرجة الأولى دونما تقييم للممارسات وتتبّع لمجرى الأحداث في تلك الفترة الزمنية. لكنّ هذا الإعلان عن النية في تبنّي نهج موضوعي في تصنيف الفرق والديانات غير كاف في تصوّرنا لإثبات مثل تلك الاستنتاجات، بل لا بدّ من التوغّل في أغوار النصوص والمصنّفات وبحث الطرق المستخدمة والمعايير المنتهجة والمقدّمات النظرية والدينية والسياسية التي تمّ الاستناد إليها في وضع الخطاب، والتي أطّرت الرؤية والحكم على الآخر المختلف مذهبيا ودينيا.

عندما نقف عند منهجية التصنيف عند كتّاب المقالات، فيما يتعلّق بالفرق الإسلامية بالخصوص، سنجدها أنها تضع معايير كبرى لتقسيم الفرق باعتبارها أسباب الانقسام والاختلاف أو ما يسميه الشهرستاني "قانون يبنى عليه تعديد الفرق الإسلامية"[26]. فعندما نأتي على تحديد معيار التصنيف الرئيس عند الأشعري سنجده معيارا سياسيا بامتياز ألا وهو مسألة الإمامة باعتبارها الدافع الأول لاختلاف الفرق، حيث يقول: " وأوّل ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيّهم صلى الله عليه وسلم اختلافهم في الإمامة"[27]. ولكنّ هذا التركيز على المعيار السياسي لم يمنعه من الإشارة إلى المواقف الكلامية والعقائدية للفرق المختلفة وخاصة المعتزلة. ويصنّف النوبختي والقمّي الفرق بناء على المعيار السياسي نفسه أي معيار الاختلاف حول الإمامة حيث جاء في ذلك قولهما في مقدّمة كتابهما : " أمّا بعد، فإنّ فرق الأمّة كلها المتشيّعة منها وغيرها اختلفت في الإمامة في كلّ عصر، ووقت كلّ إمام، بعد وفاته وفي عصر حياته، منذ قبض الله محمدا صلّى الله عليه وآله. وقد ذكرنا في كتابنا هذا ما يتناهى إلينا من فرقها وآرائها واختلافها."[28]

[26] المرجع السابق، ص 9
[27] الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص2.
[28] النوبختي والقمّي، فرق الشيعة، ص 14.

تناول عبد القاهر البغدادي مستويين من معايير التصنيف، يتعلّق الأول بمعيار الانتساب وعدم الانتساب إلى ملة الإسلام، ويرتبط الثاني بموضوعات اختلاف الفرق وأسباب تعدّد آرائها. بالنسبة للمستوى الأول يحيل البغدادي إلى المعنى الذي ينبغي وضعه لكلمات" ملّة الإسلام" و" أمّة الإسلام" ومعيار الانتساب إليهما، وهنا يشير إلى المعايير التي وضعتها الجماعة أي فرقة أهل السنّة في نظره، حيث يتحدث عن معيار القبول بالصلاة إلى جهة القبلة والإقرار بالنبوّة المحمدية وأنّ كل ماجات به يمثّل الحق، كما يضيف مسائل عقائدية أخرى كالإقرار بحدوث العالم، وقدم الصانع، ونفي التشبيه، وتأييد الشريعة وغيرها. وبناء على هذا المستوى من المعايير سيضع البغدادي كثيرا من الفرق الإسلامية خارج معنى أمّة الإسلام حيث يقول:" فإن كان على بدعة الباطنية، أو البيانية، أو المغيرية، أو الخطابية الذين يعتقدون إلهية الأئمة أو إلهية بعض الأئمةّ، أو كان على مذاهب الحلول، أو على بعض مذاهب أهل التناسخ، أو على مذهب الميمونية من الخوارج الذين أباحوا نكاح بنات البنات وبنات البنين، أو على مذهب اليزيدية من الإباضية في قولها بانّ شريعة الإسلام تنسخ في آخر الزمان، أو أباح ما نصّ القرآن على تحريمه، أو حرّم ما أباحه القرآن نصّا لا يحتمل التأويل، فليس من أمة الإسلام ولا كرامة له."[29] تحيل معايير التصنيف هذه إلى أنّ معنى الانتساب إلى أمّة الإسلام هو الانتساب إلى فرقة واحدة من الفرق الموجودة هي أهل السنّة أو يطلق عليه البغدادي الرأي السُنّي الموحِّد.

وأمّا بالنسبة للمستوى الثاني المتعلّق بموضوعات اختلاف الفرق فيشير البغدادي إلى أنّ الاختلاف ليس وليد حدث الفتنة، بل ترجع أصوله إلى حدث وفاة النبي، مما يعني عنده أن ّ أساس الاختلاف ليس سياسيا بل اختلاف حول مسائل

[29] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 32.

عقائدية أولا فرضها غياب حدث النبوة، وإن تمّ احتواؤه في بدايته بتدخل الخليفة أبي بكر الذي أحال المختلفين إلى النص القرآني " إنّك ميت وإنهم ميّتون" (الزمر، الآية 30)، وبعد ذلك تلا هذا الصنف من الاختلاف ما أطلق عليه المصنفون والمؤرخون الاختلاف السياسي، حيث يقول البغدادي خلافا للأشعري: "وأوّل خلاف وقع بينهم اختلافهم في موت النبي صلّى الله عليه وسلم، فزعم قوم أنّه لم يمت، وإنما أراد الله رفعه إليه كما رفع عيسى بن مريم إليه"[30].

وأمّا ما يتعلّق بمعايير ابن حزم في التصنيف فقد اتخذ المنحى الثاني الذي سلكه البغدادي، أي أنّه ركّز على الموضوعات الكبرى التي اختلفت حولها الفرق، ووفق هذه الرؤية الكلية صنّف المجموعات الكبرى للفرق. وانطلاقا من نصّه وطريقة عرضه للموضوعات الخلافية لا يبدو عند ابن حزم اهتمامه بالتأسيس لجذور الاختلاف، بل انطلق من واقعية اختلاف الفرق في سياقها الزمني. ولذلك تحدّث عن أنّ جوهر موضوع الاختلاف عند المرجئة هو مسألة الإيمان والكفر، وكان الموضوع عند المعتزلة مسألتي التوحيد والكلام في القضاء والقدر، وعمدة كلام الشيعة في الإمامة لينتهي إلى موضوع الاختلاف عند الخوارج مرجعا إيّاه إلى مسألتي الإيمان والكفر من جهة والإمامة من جهة ثانية، مضيفا إلى ذلك ما يسميه موضوع اللطائف في إحالة منه إلى بعض المواقف الصوفية.

لكنّ ابن حزم أشار أيضا إلى المواقف التي دفعته إلى إقصاء عدد من الفرق وإخراجها عن ملة الإسلام، وفي ذلك كتب فصلا سمّاه "خروج أكثر هذه الفرق عن دين الإسلام"، حيث يتحدّث عن المؤامرة الفارسية وكيف استمالت بعض الفرق خاصة الشيعية للقول بمقالات مرفوضة دينيا، ومنها القول بانتظار المهدي والحلول والقول بسقوط الشرائع أو التلاعب بالعبادات كالقول بوجوب

[30] المرجع السابق، ص 35.

خمسين صلاة. وقد أقصى بناء على هذا المعيار فرقتي الإسماعيلية والقرامطة، إذ يقول عنهما: "ومن هذه الأصول الملعونة حدثت الإسماعيلية والقرامطة، وهما طائفتان مجاهرتان بترك الإسلام جملة، قائلتان بالمجوسية المحضة، ثم مذهب مزدك الموبذ الذي كان على عهد أنوشروان بن قباذ ملك الفرس، وكان يقول بوجوب تواسي (أي تشارك) الناس في النساء والأموال"[31].

وأمّا ما يتعلّق بالشهرستاني فقد كان أكثر المصنّفين بيداغوجية في عرض المعايير والمقدّمات المنهجية التي صنّف على أساسها الأديان من جهة والفرق الإسلامية من جهة ثانية. فقد وضع معاييره من خلال ما أطلق عليها في كتابه "الملل والنحل" المقدّمات الخمس، مقدّمة خاصة باختلاف الأديان و مقدّمة خاصة بما أسماه قانون اختلاف الفرق الإسلامية. وقد أشار في المقدمات الأخرى عن مسائل تتعلق بالمقدمتين السابقتين مثل: الشبهات ودورها في اختلاف الأديان والفرق، حضور علم العدد والحساب وضرورته وتبريره في تصنيف الفرق، منتهيا إلى الــتأكيد بأنه سيستوفي العدد ثلاثا وسبعين فيما يتعلق بالفرق الإسلامية، ولا يقتصر من أهل الأديان إلاّ المشهور منها[32].

فأمّا ما يرتبط بالمقدمة الأولى فقد أطلق عليها الشهرستاني عنوان "في بيان تقسيم أهل العالم جملة مرسلة"، ومفهوم" أهل العالم" هنا يحيل على المستوى المبدئي إلى سعة علم هذا المصنِّف ودرجة موضوعيته وصرامته العلمية وعالمية كتابته، كما يمكّننا استخدام مثل هذا المفهوم من تصنيف نمط الكتابة الإسلامية في تلك الفترة وكيف كان الكاتب المسلم سواء كان مؤرخا أو مصنّفا أو فيلسوفا يكتب بوصفه كاتبا منفتحا يكتب كتابة نقدية نستطيع أن نصفها نسبيا بأنها إنسانية حيث

[31] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص 370.
[32] الشهرستاني، الملل والنحل، ص 27.

لا يقتصر فيها على أفق ضيقّ تؤطّره ثقافة منغلقة داخل دينها أو لغتها. يذكر الشهرستاني بداية معايير مختلفة لتصنيف الأديان والثقافات فيشير إلى المعيار الجغرافي أي ما يسميه التقسيم وفق الأقاليم وبناء على اختلاف اللغات والألوان، أو اختلاف الطبائع والشرائع، وتحدّث عن التقسيم الثقافي عالميا على أساس الاختلاف بين الثقافات الروحانية ويدمج فيها العرب والهند والثقافات المادية ويدمج فيها الروم والعجم. يقول عن هذا التقسيم: "ومنهم من قسّمهم بحسب الأمم فقال كبار الأمم أربع: العرب والعجم والروم والهند، ثمّ زاوج بين أمّة وأمّة، فذكر أنّ العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق، واستعمال الأمور الروحانية. والروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكمّيات، واستعمال الأمور الجسمانية"[33].

وبعد عرضه للمعيارين الجغرافي والمعرفي الثقافي العام في تصنيف المذاهب والأديان، يقترح الشهرستاني معياره في التصنيف مفضّلا المعيار الديني حيث يواصل قائلا: " وهم منقسمون بالقسمة الصحيحة الأولى إلى أهل الديانات والملل، وأهل الأهواء والنحل. فأرباب الديانات مطلقا مثل المجوس، واليهود، والنصارى، والمسلمين. وأهل الأهواء والآراء مثل الفلاسفة والدهرية والصائبة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة." وأمّا ما يتعلّق بالمقدمة الثانية فيعنونها كالتالي: " المقدّمة الثانية: في تعيين قانون يبنى عليه تعديد الفرق الإسلامية" ، وبعد إشارته إلى نسبية معايير التصنيف وعدم اتفاق المصنّفين على قانون او منهاج واحد في تعديد الفرق، يقترح معيارا يتأسّس على أربع قواعد[34]:

[33] المرجع السابق، ص 8.
[34] الشهرستاني، الملل والنحل ، ص 9.

أولا، قاعدة الصفات والتوحيد فيها، وتتعلق بصفات الذات وصفات الفعل، وحولها اختلفت الأشعرية والمعتزلة والكرّامية والمجسمة. ثانيا، قاعدة القدر والعدل فيه، وتتعلق بمسائل: القضاء والقدر والجبر والكسب، وإرادة الخير والشر، والمقدور، والمعلوم، وهي مسائل أثبتتها فرق ونفتها أخرى. وفيها كان الاختلاف بين القدرية، والنّجاّرية، والجبرية، والأشعرية، والكرّامية. ثالثا، قاعدة الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، وتتعلّق بمسائل: الإيمان، والتوبة، والوعيد، والإرجاء، والتكفير. وفيها كان الاختلاف بين المرجئة والوعيدية والمعتزلة والأشعرية والكرّامية. رابعا، قاعدة السمع والعقل، والرسالة والإمامة، وترتبط بقضايا الصالح والأصلح، العصمة في النبوة وشروط الإمامة. وكان الاختلاف حولها بين الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، والأشعرية والكرّامية.

بناء على تلك المعايير المختلفة وغير المتجانسة بين كتّاب المقالات تمّ تقسيم الفرق إلى مجموعات كبرى، و التي على أساسها كان التفريع والتفصيل بعد ذلك وصولا إلى العدد المذكور في حديث الافتراق أو حديث الفرقة الناجية أي ثلاث وسبعين، وإن كان بعض مصنّفي الفرق والملل لا يعترف بشرعية هذا النص، كما هو الحال بالنسبة لابن حزم، لكنّه يسير وفق منطقه الحسابي والتقييمي. ووفق هذه المنهجية يتحدث الشهرستاني عن أربع فرق كبرى هي القدرية، والصفاتية، والخوارج والشيعة، ويشير الأشعري إلى أن ّالفرق الإسلامية اختلفت وانقسمت إلى عشر مجموعات كبرى تتفرع عنها فرق أخرى، حيث يقول في مقدّمة كتابه: " اختلف المسلمون عشرة أصناف: الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية والضرارية والحسينية والبكرية والعامّة وأصحاب الحديث والكلابية"[35]. ويتحدث البغدادي عن عشر فرق كبرى أيضا وهي: الروافض

[35] الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص5.

والخوارج والقدرية المعتزلة والمرجئة، فرق النجّارية والجهمية والبكرية والضرارية والكرّامية. وجاءت تقسيمات المجموعات الكبرى عند ابن حزم خمس فرق حيث يقول في هذا الشأن:" فرق المقرّين بملة الإسلام خمسة، وهم: أهل السنّة، والمعتزلة، والمرجئة، والشيعة، والخوارج"[36]. ويتطابق تصنيف النوبختي مع الصيغة السالفة الذكر لكنّه لا يضيف أهل السنّة كفرقة خامسة كبرى.

وقد كان الرقم المقدّس ثلاث وسبعون الذي ورد في حديث الافتراق أو حديث الفرقة الناجية دافعا من الناحية المنهجية في عملية التصنيف الفرقي، حيث حرصت جل التصنيفات كما أسلفنا الذكر على الوصول بعملية إحصاء الفرق الإسلامية إلى هذا الرقم. ولكن إذا ما عدنا إلى المعطيات العددية في النصوص سنلاحظ بعض الالتباس في عدد الفرق فتارة يزيد وتارة ينقص، كما يجد الدارس صعوبات عملية في إحصاء الفرق بين العناوين الكبرى للفرق وتفريعاتها داخل المتن. ولعلّ أدل على ذلك تعداد الفرق عند البغدادي حيث يقول في بداية كتابه: " فهذه الجملة التي ذكرناها تشتمل على ثنتين وسبعين فرقة منها عشرون روافض، وعشرون خوارج، وعشرون قدرية، وعشرون مرجئة، وثلاث نجارية، وبكرية، وضرارية، وجهمية، وكرامية، فهذه ثنتان وسبعون فرقة، فأمّا الفرقة الثالثة والسبعون فهي أهل السنة والجماعة. "[37] ولكن إذا ما قمنا بحساب بسيط وجدنا أنّ عدد الفرق يصل إلى خمس وثمانين ناهيك عن الفرقة الناجية التي يضيفها أي أهل السنّة والجماعة. كما يطرح عدد الفرق التي يقسّمها الشهرستاني الالتباس نفسه ، فإذا ما تتبعنا حرفية النص فإن الشهرستاني يتحدث في بداية كتابه بأنه سيستوفي العدد ثلاث وسبعين عندما يقول: " ونستوفي أقسام الفرق الإسلامية ثلاثا وسبعين

[36] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص 365.
[37] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 45

فرقة "[38]، ولكن إذا ما تتبعنا حسابيا عدد كل مجموعة كبرى من الفرق من خلال عناوينها دون تفصيلاتها داخل المتن وجدنا أنّ العدد لا يصل إلى الرقم المطلوب[39]، وإذا ما أضفنا تلك التفصيلات والتفريعات زاد عن ذلك العدد قليلا.

نشير أيضا إلى أنّ مقاييس إقصاء الخصوم ليست واحدة لدى كتّاب المقالات، حيث نجد اختلافا بين المصنّفين السنّة ومصنّف شيعي مثل النوبختي، كما نجد عدم التجانس نفسه بين مصنّفي المذهب السني كالاختلاف بين البغدادي والشهرستاني. ومن بين الأمثلة على ما نقول الموقف من الشيعة الغلاة، حيث نجد أنّ الشهرستاني، وعلى عكس كافة المصنفين من المذهب السنّي، وبشكل ينمّ عن صرامة منهجية ودرجة من التسامح أيضا، يعمد إلى إدماج من يسمّيهم الشيعة الغلاة ضمن الفرق الإسلامية ونجده يتحدّث عنهم دونما استخدام للتّهم والنعوت المسيئة لهم، لكن هذا الموقف لا ينفي عنه إقصاءه لكثير من الفرق التي ذكرها المصنّفون قبله من أجل الوصول إلى الرقم المقدّس. ولذلك نجد أنّ عدد وتسميات الفرق يختلف مثلا بين البغدادي والشهرستاني، كما يمكن أن نصل من خلال تعداد كلّ الفرق الإسلامية المذكورة في كتابيهما مع كلّ تفريعاتها إلى العدد مائة وسبع وثلاثين (137) فرقة بما يؤكد ما ذكرنا حول اختلاف مقاييس التصنيف بين إدماج فرق وإقصاء أخرى. يمكن من خلال الجدولين التاليين[40] توضيح طريقة تصنيف الفرق الإسلامية وتفريعاتها وتسمياتها من خلال نموذجين من كتّاب المقالات وهما: البغدادي والشهرستاني.

---

[38] الشهرستاني، الملل والنحل، ص 27

[39] نصل من خلال عملية حسابية بسيطة لعدد الفرق حسب العناوين المشار إليها في المتن إلى أن المعتزلة تمثل اثنا عشرة فرقة، والجبرية ثلاث فرق، والصفاتية ثلاث فرق، والخوارج ثمان عشرة، والمرجئة ستّ فرق، والشيعة تسع وعشرون فرقة، والعدد هنا خمس وستون فرقة أي أقل من الرقم المقدس المشار إليه سلفا .

[40] أنظر حول هذين الجدولين، الفهري، عبد الحميد، مناهج مصنّفات الملل والفرق والنحل، ص ص 66-69.
(وقد قمنا ببعض التصحيحات والتنقيحات البسيطة في تسميات الفرق وطرق تقسيمها وتفريعها بناء على كتابي البغدادي والشهرستاني المتوفّرين لدينا بحكم اختلاف المحقّقين بين الكتب التي اعتمدناها وتلك التي اعتمدها عبد الحميد الفهري).

جدول تصنيف الفرق من خلال كتاب " الفرق بين الفرق" للبغدادي

القدرية المعتزلة	المرجئة	الخوارج	الروافض	الباطنية	النجارية	البكرية	الضرارية	الجهمية	الكرامية	أهل السنّة
القدرية الواصلية العمروية الهذيلية النظامية الأسوارية الاسكافية الجعفرية البشرية المردارية الجاحظية الخياطية المريسية الجبائية البهشمية الشحامية الكعبية أصحاب صالح قبة الثمانية المعمرية	*مرجئة قدرية هم معدودون في القدرية والمرجئة *مرجئة جهمية وهم صنف قال بالإرجاء وما إلى قول الجهمية في الأعمال والأكساب *الخارجين عن القدرية اليونسية الغسانية الثوبانية المريسية التومنية	*المحكّمة الأولى *الأزارقة *النجدات عطوية أصحاب أبي فديك *الصفرية (وفيها ثلاث فرق فقهية غير مسمّاة تحديدا بأسمائها) *العجاردة الخازمية الشعبية المعلومية المجهولية الخليفية الصلتية الحمزية الثعالبة المعبدية الأخنسية الشيبانية الرشيدية المكرمية *الإباضية الحفصية	الزيدية الجارودية (ثلاث فرق) السلمانية أو الجريرية البُترية الكيسانية الإمامية الكاملية المحمدية الباقرية الناووسية الشميطية العمارية الأفطحية الإسماعيلية المباركية الموسوية الممطورة القطعية الإثنا عشرية الهشامية (فرقتان) الزرارية اليونسية الشيطانية الكاملية	الصائبة الدهرية جماعة قرمط المجوس الزنادقة جماعة ميمون بن ريصان	البرغوثية الزعفرانية المستدركة	فرقة واحدة	فرقة واحدة	فرقة واحدة	الحقائقية الطرائقية الإسحاقية	فرقة واحدة

		الحارثية اليزيدية أصحاب طاعة لا يراد الله بها الإبراهيمية الواقفة البيهسية أو العوفية الشبيبية	°الغلاة وفيهم السبئية البيانية المغيرية الحربية المنصورية الجناحية الخطابية الغرابية المفوضية الذمية الشريعية النميرية الزرامية الحلولية الحلمانية المقنعية المبيضية الحلاجية العذارفة							

جدول تصنيف الفرق من خلال كتاب " الملل والنحل " للشهرستاني

المعتزلة	الجبرية	الصفاتية	الخوارج	المرجئة	الشيعة			
					الكيسانية	الزيدية	الإمامية	الغلاة	الإسماعيلية أو الباطنية
الواصلية الهذيلية النظامية الخابطية والحدثية البشرية المعمرية المردارية الثمامية الهشامية الجاحظية الخياطية والكعبية الجبائية والبهشمية	الجهمية الضرارية والنجارية	الأشعرية المشبّهة الكرامية	البيهسية العجاردة الميمونية الحمزية الأطرافية الشعيبية الخازمية الخلفية الثعالبة الأخنسية المعبدية الرشيدية المُكرمية الشيبانية المعلومية المجهولية البدعية الأزارقة الأباضية الحفصية الحارثية اليزيدية المحكمة الصفارية (الزيادية) النجدات (عادرية)	اليونسية العبيدية التومنية الصالحية الغسانية الثوبانية	المختارية البيانية الهاشمية الرزامية	الجارودية السلمانية الصالحية والبترية	الباقرية والجعفرية (الواقفة) الناوسية الأفطحية الإسماعيلية (الواقفة) الشمطية الموسوية والمفصلية الإثنا عشرية	السبائية الكاملية العلبانية المنصورية الخطابية الكيالية الهشامية النعمانية والشيطانية النصيرية والإسحاقية اليونسية المغيرية	فرقة واحدة

وخلافا للبغدادي والشهرستاني، لم يكن العدد المقدّس ثلاث وسبعون فرقة ذا أهمية بالنسبة لكتّاب المقالات الآخرين كالأشعري وابن حزم والنوبختي والقمّي فلم يشغلوا أنفسهم بهذا الالتزام الحرفي بتعداد الفرق ليصل إلى الرقم المشار إليه في الحديث النبوي. فالأشعري على سبيل المثال لم يشر في نصه إلى أنّه سيلتزم الوصول إلى الرقم ثلاث وسبعين بل استعمل الترقيم لغاية منهجية لا غير وبدا أكثر المصنّفين ارتباكا وتكرارا وفوضى في ترتيب الفرق، وقد أشار محقّق كتاب "مقالات الإسلاميين" هلموت ريتر إلى كثرة تكراره ووصفه بأنّه كان أقوى في المناظرة منه في التصنيف[41]، وهذا الحكم لا ينفي طبعا عن الأشعري مكانته كأحد مؤسّسي علم الفرق لا سيما عند مصنّفي المذهب السنّي. وأما النوبختي فلم يورد حديث الفرقة الناجية أبدا وركّز في التفريعات والتقسيم التفصيلي على فرق الشيعة فقط، لكن ما يقتضي الملاحظة أنّ تعداد فرق الشيعة عنده يصل أيضا إلى الرقم ثلاث وسبعين. وقد رفض ابن حزم حديث الفرقة الناجية واعتبره حديثا لا يصح من ناحية السند، أي شروط الرواية وفق علم الحديث، ولذلك لم يعر اهتماما للرقم المذكور فيه حول عدد الفرق الإسلامية، ولكنّه في الآن نفسه قد حرص على تصنيف الفرق على اختلافها وتبيان أنّ الناجية منها واحدة هي ما يسمّيها أهل السنّة والجماعة.

وعندما نقف عند نص الشهرستاني كأحد النماذج في تقسيم الفرق والأديان، ونحلّل الطريقة والمعايير التي اعتمدها في تصنيفه، نستطيع أن نفهم معنى من المعاني التي يتضمّنها خطاب كتّاب المقالات حول مسألة الاختلاف الفرقي والديني. يضع الشهرستاني مختلف المذاهب والأديان في صنفين: يتعلّق الصنف الأوّل بما أسماه "أرباب الديانات والملل من المسلمين وأهل الكتاب وممّن له شبهة

[41] الأشعري، مقالات الإسلاميين، مقدمة المحقق: هلموت ريتر ، ص يز

كتاب"، وفيه يتحدّث عن مختلف الفرق الكلامية الإسلامية التي اجتهد أن يصل بها إلى الرقم الذي ذكره حديث الفرقة الناجية. يشير بعد ذلك في مستوى ثان إلى الأديان الكتابية أي المسيحية واليهودية ومختلف فرقهم وطوائفهم، وصولا إلى عرض موجز حول الدّيانات التي لها شبهة كتاب، ويعني بها تلك الأديان الفارسية القديمة التي كانت تعتمد كتبا ونصوصا مقدّسة لم يعترف بها الدين الإسلامي مثلما اعترف بكتب الأديان التوحيدية. وأمّا الصنف الثاني فيتعلّق عند الشهرستاني بمن أسماهم "أهل الأهواء والنحل"، حيث يتحدّث في هذا المستوى من التحليل عن المذاهب الدينية التي لا تملك كتابا، أي ليست لها شريعة سماوية، وفق مقدّماته العقائدية التي بنى عليها معاييره في التصنيف، فيضع في هذا السياق بعض الأديان الفارسية القديمة كالبراهمة والصابئة والحرّانية. كما يُضمِّن هذا الصنف آراء الفلاسفة ونظرياتهم سواء كانوا من الفلاسفة اليونان أو المسلمين، ويجعل حديثه عن فيلسوف كابن سينا مثلا تعبيرا كافيا عن مختلف الآراء الفلسفية الإسلامية باعتبارها في نظره قد سلكت جميعها مسلك أرسطو ونظريته الوجودية والمنطقية.

لكن هل يعدّ هذا التصنيف الذي اعتمده الشهرستاني تعبيرا عن الروح الموضوعية التي أعلنها في مقدّمة كتابه كشرط ذاتي مبدئي لعرض آراء المذاهب والفرق والأديان؟ هل يخلو هذا التصنيف حقّا من رؤية تفضيلية مسبقة؟ وهل يعدّ صدقا شكلا من أشكال التعبير عن القبول بواقع الاختلاف الفرقي والديني دونما إشارات إلى نزعة تقييمية على أساس عقائدي ومذهبي؟

وإذا انطلقنا من فكرة أنّ عملية التصنيف عند كتّاب المقالات، ومن خلالهم الشهرستاني في هذا المثال، تعني فيما تعنيه الاعتراف بواقعية الاختلاف، أي اعتباره حقيقة وجب القبول بها والتنظير لها، فهل يعدّ ذلك دليلا كافيا على أن هذا

الخطاب يحيل إلى معنى من معانى الاختلاف ومظهرا من مظاهر الخطاب حول التسامح ؟

يمكن أن نفترض ذلك من الناحية المبدئية، لكن مع كثير من التحفّظ قبل الوصول إلى استنتاجات سريعة وشمولية تحكم على النص في كليته دون أن تأخذ بعين الاعتبار تلك الوحدات الجزئية التي نرى أنّ الاعتماد عليها في التحليل هو الطريق الأفضل للتعامل مع نص الشهرستاني.

تشير القراءة الأولية في التسميات والعناوين التي وضعت للدلالة على المنطق التصنيفي المعتمد أنّ منهج الشهرستاني لم يقف عند الشروط التي قطعها على نفسه، إذ لم يخل وضعه لعناوين الصنفين المقترحين من رؤية تقييمية تنطلق من تفضيل مسبق لأديان ومذاهب وآراء وعقائد على غيرها. ولعلّ أدل على ذلك تقسيمه للملل والنحل على أساس من المنطق الثنائي الذي يتضمن مبدئيا تراتبية قيمية تحيل إلى تقييم ذاتي، فالقسم الأول هو قسم الملل أي تلك التي تسمى في نظره إمّا فرقا كلامية وسياسية إسلامية أو أديانا. ولا ينطبق على الأديان هذا الاسم إلاّ لكونها أديان تملك كتابا أي نصا وشريعة معترفا بهما من طرف الدين الإسلامي. فلا يدخل كل دين يملك كتابا ضمن صنف الملّة بل فقط ذلك الدين الكتابي الذي حاز الاعتراف الإسلامي به أي أنه مقبول دينيا وسياسيا داخل ما يسمى فقهيا بدار الإسلام وهو الدين الذي يُطلق على أصحابه أهل الكتاب. وقد أطلق الشهرستاني على بعض الديانات التي سمّاها مللا بأنها تملك "شبهة كتاب" في دلالة منه إلى أنها لا تملك كامل الشرعية على مستوى الاعتراف الديني الإسلامي بها، وهي إشارة تحيلنا إلى النقاش الذي أثير على المستوى الفقهي

و خاصة كتب الأحكام السلطانية[42] حول مسألة قبول بعض الديانات باعتبارهم أهل ذمة تؤخذ الجزية منهم أم ليسوا كذلك مما يقتضي إمّا التعامل معهم كمعاهدين أو كأعداء ينبغي ملاحقتهم واستئصالهم.

وأما القسم الثاني من المذاهب والأديان فيطلق عليها الشهرستاني اسم " أصحاب الأهواء والنحل" وفي هذه التسمية نفسها إشارات جليّة تحيل إلى منطق التفضيل والتراتبية في التقييم والتصنيف وقصدية في الحط من القيمة المعرفية والثقافية هذه الفرق والآراء والمنظومات العقائدية. وبناء على هذا المنهج في التصنيف، هناك من لهم مذهب و دين له كتاب معترف به من خلال نظام العقائد الإسلامي، وأما البقية المتبقّية فهم مجرد "أهل أهواء". وقد اتصفوا بذلك بناء على مقدّمات عقائدية لا معايير معرفية، فهم أهل أهواء فقط لأنّهم يخالفون المعتقد الإسلامي ولا يدخلون في نظام اعترافه. فالفلاسفة عند الشهرستاني مجرّد أهل أهواء، على الرغم مما لحكمتهم ولعلومهم المختلفة رياضية كانت أو منطقية من فائدة معرفية وعملية. يفسّر هذا الموقف من الفلاسفة ونظرياتهم بأن المعيار الذي اعتمده في تصنيفه للمذاهب والأديان، بين كونهم أهل ملل أو أهل أهواء ونحل، لم يكن معيارا يستند إلى أساس معرفي بل كان معيارا عقائديا دينيا، أي أنّ المنطق الديني هو الذي كان الفاصل في الحكم على الآراء المخالفة. ولا يمكن فهم تسمية أهل الأهواء عند الشهرستاني إلاّ في سياق تقابل التضاد مع أهل الأديان المعترف بها داخل نظام الاعتقاد الإسلامي أي أهل الكتاب. ولذلك نجده صريحا في الفصل بين الصنفين حيث يسمي أهل الديانات بالمستفيدين ويسمّي الفلاسفة أو أهل الأهواء بالمستبدّين

[42] لقد سبقت الإشارة في مقدمة الرسالة إلى النقاش الذي أثارته كتب الأحكام السلطانية أو السياسة الشرعية حول مسألة الاعتراف الفقهي ببعض أتباع الأديان الفارسية كالزرادشتية وممن يدخلون في فلكها مثل الصائبة و المجوس باعتبارهم معاهدين وهل تقبل منهم الجزية أم لا ؟

بالرأي، فقد جاء في قوله: " فالمستبدّون بالرأي مطلقا هم المنكرون للنبوّات مثل الفلاسفة، والصائبة، والبراهمة (...) والمستفيدون هم القائلون بالنبوات"[43].

وعندما نحاول أن نفهم المعنى الذي تضمّنه مصطلح الاختلاف في تصنيف الشهرستاني للملل والفرق والأديان من جهة والمذاهب النحل من جهة أخرى، سنجد أنه يحمل منطق التراتبية في التقييم، بل يميل إلى منطق أرثوذكسي حين يفضّل الرأي الواحد والفرقة الواحدة، أو منطق الدين الصحيح والفرقة الناجية. فعندما يتحدّث عن اختلاف الأديان عن المذاهب والنظريات الفلسفية الأخرى، فإنه يعني أنّه اختلاف مبني على التفاضل. تعتمد المذاهب الفلسفية، في نظره، أسسا عقلية تجمع بين روّادها والمنتسبين إليها حيث يقول عنها بأنها تضع " حدودا عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها"[44]، في حين أن الأديان، وعلى العكس من ذلك تماما، تضع أسسا دينية للعلاقة بين أتباعها منطلقها الإيمان لا العقل وفي هذه الخاصية تكمن أفضليتها في التصنيف.

وعندما يتحدّث الشهرستاني عن اختلاف الأديان فلا يعني ذلك أنها مختلفة اختلاف تكافؤ وأن في مرتبة واحدة من حيث امتلاك الحقيقة الدينية، بل هناك دين واحد يمتلك كلّ الحقيقة ويرتفع في أفضليته عن غيره، إنّه الدين الحق أي الإسلام. فعندما يعلن الشهرستاني في نصّه أنه يصنّف الأديان وفق ما جاء في كتبها، كما سبقت الإشارة إليه سلفا، لا يعنى ذلك الاعتراف بامتلاكها للحقيقة ولو نسبيا بناء على ما تنصّ عليه تلك الكتب، بل يشير تحليله عن أن منطلق التصنيف هو مركزية الدين الإسلامي كمحور لتقييم الأديان والمذاهب الأخرى. وأمّا حديثه عن الفرق الكلامية الإسلامية، فلا يعني تصنيفها والقبول بواقعية اختلافها اعترافا

[43] الشهرستاني، الملل والنحل، ص 28.
[44] المرجع نفسه، ص 28.

بمساواتها مساواة يبرّرها الاجتهاد في الرأي وتأويل النص[45]، بل لا نجد حقيقة الدين في نظره إلاّ عند فرقة واحدة بناء على السمع النقلي دون النظر العقلي. يقول الشهرستاني: " والناجية أبدا من الفرق واحدة (...)، فالحقّ في جميع المسائل يجب أن يكون أن يكون مع فرقة واحدة وإنّما عرفنا هذا بالسمع، وعنه أخبر التنزيل"[46]، ومعنى ذلك جليّ وهو أنّ هناك فرقة واحدة تمثّل "الدين الصحيح"، إنّها الفرقة الناجية.

وفي هذا السياق لابدّ من الإشارة إلى مسألة تعيين الشهرستاني للفرقة الناجية فعندما يتحدّث عن هذه الفرقة لا يصرّح في نصّه على أنّها أهل السنّة والجماعة كما نجد ذلك عند أغلب مصنّفي الملل من المذاهب السنّية مثلما هو حال الأشعري والبغدادي وابن حزم. فليست فرقة أهل السنّة والجماعة إلاّ إحدى الفرق الكلامية موضوع التصنيف عنده، حيث يسمّيها الصفاتية ومعناها الفرقة التي تقول بأنّ صفات الله أزلية ويضعها ضمن الفصل الثالث تمييزا لها عن المعتزلة في الفصل الأول و الجبرية في الفصل الثاني وصولا إلى الخوارج في الفصل الرابع والمرجئة في الفصل الخامس والشيعة في الفصل السادس. يقول الشهرستاني عن فرقة أهل السنّة: " ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون، سمي السلف صفاتية، والمعتزلة معطّلة(...) وأما السلف الذين لم يتعرّضوا للتأويل ولا تهدّفوا للتشبيه فمنهم: مالك بن أنس رضي الله تعالى عنهما (...) ومثل أحمد بن حنبل، وسفيان الثوري، وداوود بن علي الأصفهاني، ومن تابعهم. حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس العسقلاني، والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلاّ أنّهم باشروا علم الكلام وأيّدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية، وصنّف بعضهم ودرس بعض حتّى جرى

[45] أومليل، علي، في شرعية الاختلاف، ص 64.
[46] الشهرستاني، الملل والنحل، ص9.

بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسائل من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيّد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة، وانتقلت سمة الصّفاتية إلى الأشعرية."[47]

ولكن عندما ينتهي الشهرستاني من ذكر الفرق الإسلامية بما في ذلك فرق الشيعة في فصله السادس أي الكيسانية والزيدية والإمامية والغلاة ولم تبق منها إلاّ الإسماعلية أو الباطنية، يشير إلى انتهائه من تعداد الفرق الإسلامية قائلا: " وقد نجزتُ الفرق الإسلامية، وما بقيت إلاّ الفرقة الباطنية. وقد أوردهم أصحاب التصانيف في كتب المقالات، إمّا خارجة عن الفرق، وإماّ داخلة فيها. وبالجملة هم قوم يخالفون الاثنين والسبعين فرقة."[48]

كيف يمكن أن نضع هذا النص والفكرة التي يحتويها في سياق خطاب الشهرستاني حول الفرق الإسلامية وتعدادها من جهة وموقفه من فرقة أهل السنّة والجماعة من جهة ثانية؟ هل يعني هذا النص أنه ما دامت الفرق قد وصلت إلى الرقم اثنتين وسبعين وما بقي منها إلاّ الباطنية لتصل إلى ثلاث وسبعين فالباطنية هي الفرقة الناجية أم أنّ للنص دلالات أخرى مختلفة؟

يبدو من ظاهر النص السالف الذكر أنّ الشهرستاني لا يضع الإسماعيلية أو الباطنية من الفرق الإسلامية باعتبار تصريحه بمخالفتهم لكل الفرق. لكن هذا رأي لا يمكن الاعتداد به، إذ ما يجدر التنبيه إليه أنّه يشير إلى الباطنية في إطار التصنيف العام لكتابه الملل والنحل ويضعهم ضمن صنف الفرق الداخلة في الإسلام. وفي حديثه عن الباطنية لا يتحدّث عن مخالفتهم للدين بل عن مخالفتهم

[47] الشهرستاني، الملل والنحل، ص 74-75.
[48] المرجع نفسه ، ص 152.

للفرق الكلامية والسياسية الأخرى وخاصة الشيعة من حيث مواقفهم السياسية وآرائهم الفلسفية، إذ يقول حول تميّزهم في الموقف السياسي: "قد ذكرنا أنّ الإسماعيلية امتازت عن الموسوية وعن الاثني عشرية بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر"[49]. وحول تميّزهم في الموقف الفكري يقول: " ثمّ إنّ الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنّفوا كتبهم على هذا المنهاج. فقالوا في الباري تعالى: إنّا لا نقول: هو موجود، ولا لا موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز(...) فقيل فيهم: إنهم نفاة الصفات حقيقة، معطّلة الذات عن جميع الصفات."[50]

لكن هل يعني ذلك أنّ الفرقة الباطنية باعتبارها الفرقة الإسلامية رقم ثلاث وسبعين هي الفرقة الناجية ؟ هناك بعض الأطروحات التي تحدّثت عن تقارب بين مواقف الشهرستاني والآراء الباطنية، لكن هذا لا يبدو جلياّ من خلال دراستنا لتعامله مع آرائهم في كتابه "الملل والنحل" حيث بدا مناقشا لآرائهم رافضا للمقدّمات التي ينطلقون منها في التحليل وخاصة رأيهم في الإمامة بل ومنتقدا إغلاقهم لباب المحاججة العقلية المنطقية بدعوى التسليم لآراء أئمتهم، حيث يؤكد ذلك قائلا: " وكم ناظرت القوم على المقدّمات المذكورة فلم يتخطّوا عن قولهم، أفنحتاج إليك؟ أو نسمع هذا منك؟ أو نتعلّم عنك؟. وكم قد ساهلت القوم في الاحتياج، وقلت: أين المحتاج إليه؟ وأي شيء يقرّر لي في الإلهيات؟ وماذا يرسم لي في المعقولات؟ إذ المعلم لا يعني في العلم لعينه، وإنّما يعني ليعلم. وقد سددتم باب العلم، وفتحتم باب التسليم والتقليد. وليس يرضى عاقل بأن يعتقد مذهبا على غير بصيرة، وأن يسلك طريقا من غير بيّنة."[51]

[49] المرجع السابق، ص 153.
[50] الشهرستاني، الملل والنحل ، ص 155.
[51] المرجع السابق ، ص 159.

وما يمكن أن يفسّر نص الشهرستاني وإفراده لذكر الباطنية كفرقة لها خصوصيتها واستكماله الرقم المقدّس بها، أنّه من باب اعترافه بأهمية ومكانة وتميّز تلك الفرقة في الفترة التي كتب فيها كتابه. ولهذا الموقف ما يبرّره من الناحية التاريخية سياسيا وفكريا. فقد كانت الإسماعيلية في تلك الفترة قوة سياسية لها مناطق نفوذ مستقلة عن الدولة العباسية خاصة في خراسان ومصر واليمن، واستطاعت أن تشكّل حركة تهدّد الوحدة السياسية للخلافة. كما أنها كانت تمثّل حركة فكرية فلسفية لها مواقف أثّرت من خلالها على كثير من المدارس الفكرية المعاصرة لها، وخير دليل على ذلك تصنيف أبي حامد الغزالي لها باعتباره إيّاها كإحدى أهمّ الفرق الكبرى إلى جانب المتكلمين والفلاسفة والصوفية.

وعليه فإنّ معنى الفرقة الناجية عند الشهرستاني لا يحيل إلى فرقة أهل السنّة والجماعة بشكل صريح ولا إلى الإسماعيلية أو الباطنية كما يبدو من قراءة أولية لظاهر النص السالف الذكر، وإنّما يحيل إلى منهجية خاصة به تتعلّق بعرض للفرق الإسلامية حسب الرقم المذكور في حديث الافتراق أي رقم ثلاث وسبعين دونما تعيين أو دفاع صريحين عن فرقة بذاتها، وهذا ما أورده في بداية كتابه قائلا: "ونكتب تحت ذكر الفرقة المذكورة ما يعمّ أصنافها مذهبا واعتقادا، وتحت كلّ صنف ما خصّه وانفرد به عن أصحابه. ونستوفي أقسام الفرق ثلاثا وسبعين فرقة "[52]. لكن عدم التعيين، وإن بدا دالاّ ولو بشكل نسبي على روح موضوعية في التصنيف تتجاوز المنطق العقائدي الصريح في التقسيم حيث لا يظهر التجريح في تقييم الفرق جلياّ، إلاّ أنّ هذا لا ينفي عن الشهرستاني دفاعه عن معنى نجاة الفرقة الواحدة، أي أنّه ينطلق من مقدّمة امتلاك فرقة واحدة للحق والحقيقة، حيث يبدو حرصه على استكمال عدد الفرق باعتبار أنّ الفرق كلّها ضالة إلاّ واحدة منها

[52] المرجع السابق، ص 27.

هي الناجية. ولا يبدو هنا أن معيار تصنيف الفرق الكلامية والسياسية هو المنظومة الدينية في مجملها، بل المعيار هو المنظومة المذهبية حتى وإن لم يكن التعيين ظاهرا وجلياّ عند الشهرستاني مقارنة بالأشعري أو البغدادي أو ابن حزم.

وما يمكن الإشارة إليه في هذا السياق أنّ كتّاب المقالات من خلال نموذج الشهرستاني قد أثبتوا من خلال إنجاز التصنيف ذاته أنّ الاختلاف حقيقة واقعية، وقد حرصوا من خلال ما صرّحوا به في مقدّمات مصنّفاتهم تحرّي الموضوعية، وحاولوا عرض آراء مختلف الفرق والأديان والمذاهب عرضا اتّخذ معنى القبول بواقعية الاختلاف الفرقي داخل المنظومة الدينية الإسلامية والاختلاف الديني داخل المنظومة الثقافية السائدة. لكنّ ذلك كلّه لا يعنى أنّ خطابهم كان متسامحا مع الآراء والمذاهب التي تناولوها، بل العكس هو الصحيح فأهداف التصنيف ومعاييره تحيل إلى منطق تقييمي منطلقه اعتراف مبدئي بمركزية الحقيقة الدينية لدى دين واحد بل ولدى فرقة واحدة.

يضعنا خطاب كتّاب المقالات من خلال منهجيته في التصنيف أمام ثنائية الاعتراف بواقعية الاختلاف ومنع الحق في الاختلاف في الآن ذاته. وأهم ما يمكن أن يفسّر هذه الثنائية التي تطبع منطق التحليل والتصنيف عند مصنّفي الفرق والملل في تصورنا أنهم لم يكونوا مجرد مؤرخين لتلك الفرق والأديان يعرضون آراءها وعقائدها، بل كانوا ينطلقون من وظيفة ثقافية ثانية هي وظيفة المتكلّم الذي يدافع عن آراء ملّته وفرقته. وعندما يتعلق الأمر بعلاقة دينه بالأديان الأخرى وبالخصوص فرقته بالفرق المخالفة لها تحكم المصنّفين جدلية الاختلاف/ الإجماع، فهم يتحدثون عن اختلاف الملل والفرق حول مسائل دينية وكلامية وسياسية ويحرصون على عرضه بشكل منصف وفق ما ذكروه في مقدّماتهم، ولكنّهم في الآن نفسه يعمدون إلى تبنّي خطاب وحدوي أي يسعى إلى ما يسمّونه وحدة أمّة

الإسلام، ولذلك ينحون إلى خطاب يزكّي معنى الأمّة الواحدة التي تملك الحق والحقيقة في مقابل الأديان الأخرى، ومعنى الفرقة الواحدة التي تملك الحق والحقيقة في مقابل الفرق الأخرى.

ولا يمكن في هذا السياق إلاّ أن نشير إلى إضافة تضمّنها موقف ابن حزم حول تمركز الحقيقة لدى فرقة واحدة لكن مع الحديث عن درجات مختلفة للحقائق التي تمتلكها الفرق الإسلامية الأخرى حسب درجات بعد آرائها أو قربها من رأي الفرقة الناجية، حيث نتصوّر أن هذا الشكل من التقسيم للحقيقة الدينية إلى حقائق جزئية مختلفة بدرجات متفاوتة عن الحقيقة المركزية منهجية متقدّمة عند ابن حزم في التعامل مع واقعية الاختلاف تحتاج إلى التفاتة عند أيّة محاولة لقراءة فاعلية نصوص كتابّ المقالات في الفترة الراهنة. فالفرق التي يعدّها ضالة مختلفة من حيث التصنيف عنده بين من تختلف مع أهل السنة اختلافا واسعا، وبين من تختلف معها اختلافا طفيفا، ولذلك يتحدّث عن الفرق الأقرب والفرق الأبعد عن الحقيقة المركزية التي تمتلكها فرقة واحدة.

يقول ابن حزم: "ثمّ إن سائر الفرق الأربعة التي ذكرنا (يعني هنا المرجئة، والمعتزلة، والخوارج، والشيعة) ففيها ما يخالف أهل السنّة الخلاف البعيد، وفيها ما يخالفهم الخلاف القريب. فأقرب فرق المرجئة إلى أهل السنّة من ذهب مذهب أبي حنيفة النعمان بن ثابت الفقيه رحمه الله تعالى: في أنّ الإيمان هو التصديق باللسان والقلب معا، وأنّ الأعمال إنّما هي شرائع الإيمان وفرائضه فقط. وأبعدهم أصحاب جهم بن صفوان، وأبو الحسن الأشعري، ومحمد بن الكرام السجستاني. فإنّ جهما والأشعري يقولان: إنّ الإيمان عقد بالقلب فقط، وإن أظهر الكفر والتثليث بلسانه، وعبد الصليب في دار الإسلام بلا تقية. ومحمد بن كرام: هو القول باللسان وإن اعتقد الكفر بقلبه. وأقرب المعتزلة إلى أهل السنّة أصحاب

الحسين بن محمد بن النجار وبشر بن غياث المريسي ثم أصحاب ضرار بن عمرو. وأبعدهم أصحاب أبي الهذيل العلاّف. وأقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنّة المنتمون إلى أصحاب الحسن بن صالح بن حي الهمذاني القائلون بأنّ الإمامة في ولد عليّ، والثابت عن الحسن بن صالح رحمه الله هو قولنا: إن الإمامة في جميع قريش، وتُولّى جميع الصحابة، إلاّ أنّه كان يفضّل علياّ، وأبعدهم الإمامية. وأقرب فرق الخوارج إلى أهل أهل السنّة أصحاب عبد الله بن يزيد الإباضي الفزازي الكوفي وأبعدها الأزارقة."[53]

ما ينبغي الإشارة إليه أيضا أنّ هناك العديد من الملاحظات المنهجية على طريقة تصنيف كتّاب المقالات للفرق الإسلامية المختلفة أشارت إليها بعض الدراسات منها دراسة محمد بوهلال التي أشرنا إليها في مقدّمة الرسالة والموسومة "إسلام المتكلّمين". ويمكن أن نحصر تلك الملاحظات في أربعة أساسية: أماّ الملاحظة الأولى فهي الالتباس أثناء التصنيف بين المقالة والفرقة، حيث نجد أغلب كتاّب المقالات عندما يتحدّثون عن فرق مثل المرجئة والمشبّهة مثلا لا يفرّقون بين مقالات هذه الاتجاهات التي قد نجدها عند أفراد أو مجموعات تخترق فرقا كثيرة وبين كونها فرقا بذاتها لها نسقها المعرفي وتنظيمها من الناحية الاجتماعية أو السياسية. ولذلك نجد المصنّفين يتحدثون عنها أحيانا كفرق بعينها وأحيانا أخرى منتسبة إلى فرق أخرى فيشيرون مثلا إلى مرجئة السنّة ومرجئة الشيعة ومرجئة الخوارج[54].

وأما الملاحظة الثانية فهي مسألة التفريع والتجميع أثناء التصنيف، حيث ينزع بعض كتاّب المقالات إلى محاولة ردّ كثير من الاتجاهات الكلامية المختلفة في

[53] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص 365، 366.
[54] بوهلال، محمد، إسلام المتكلّمين، ، ص 166.

مقالاتها إلى فرقة واحدة، في حين يعمد آخرون إلى تقسيم فرقة واحدة وتفريعها إلى فرق صغيرة. فالبغدادي مثلا يصرّ على أنّ الجهمية مثلا فرقة واحدة لم تتفرع تاريخيا مضافا إليها كلّ من البكرية والضرارية[55]، في حين يقسّمها آخرون إلى فرق متعدّدة. وأمّا الملاحظة الثالثة فتتعلق بتسمية فرق وفروع فرق لم يشر أصحابها أنفسهم أنهم يمثلون فرقا بل آراء وحسب، فقد تمّ تقسيم المعتزلة مثلا إلى فرق الواصلية والهذيلية والنظّامية والجاحظية وغيرها، في حين أنّ كتابات المعتزلة أنفسهم، كما يشير إلى ذلك عبد الرحمن بدوي، لم يتحدثوا إلى عن مذهبين أو فرقتين يشتركان في نزعة الاعتزال هما مذهب البصرة ومذهب بغداد[56].

وتتعلّق الملاحظة الرابعة باختلاق فرق وهمية وتشويه الأشخاص والفرق المنافسة[57] أثناء تقسيم الفرق وتسميتها، ونزعة اتهامية تشنيعية تتجلى على مستوى التسمية وتعبّر عن درجة الرفض والإقصاء في عملية التصنيف. ومن الأمثلة الدالّة على ذلك تسمية الفرقة الشيطانية عند البغدادي والتي ينسبها إلى من يطلق عليه هو "شيطان الطّاق" حيث يقول عنها: "هؤلاء هم أتباع محمد بن النعمان الرافضي الملقّب بشيطان الطّاق"[58]، والتسمية نفسها عند الأشعري، في حين نجد عند النوبختي والقمّي في كتاب "فرق الشيعة" مثلا أنّ لقب هذه الشخصية هو "مؤمن الطّاق". وفي مثال آخر لا يتوانى النوبختى والقمّي في وصف مؤلف كتاب "كليلة ودمنة" ابن المقفع (توفي سنة 142هـ) بالزنديق[59].

[55] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 42.
[56] بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ، ص 44.
[57] بوهلال، محمد، إسلام المتكلمين، ص 167.
[58] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 89.
[59] النوبختي والقمّي، فرق الشيعة، ص 66.

ومن الأمثلة أيضا عن نزعة تشويه صورة الفرق الكلامية مكانة الإباضية عند المصنّفين، حيث تبدو نزعة التشنيع على هذه الفرقة جليّة واضحة، حيث نجد في كتاب " الفصل في الملل والأهواء والنحل" لابن حزم فصلا كاملا يسمّيه " ذكر العظائم المخرجة إلى الكفر أو إلى المحال من أقوال أهل البدع"[60]، وله فيه عناوين جزئية أهمها: " ذكر شنع الشيعة"، "ذكر شنع الخوارج"، "ذكر شنع المعتزلة" و"ذكر شنع المرجئة"، ومما يذكره حول شنع الخوارج يذكر مواقف فقهية وكلامية عن فرقة الإباضية محاولا من خلالها إثبات خروج هذه الفرقة عن أصول الدين وحدوده، وبالتالي لا تستوفي معايير الفرقة الناجية. وإذا ما انطلقنا من النقد الذي توجّهه بعض الكتابات الإباضية المعاصرة لخطاب كتّاب المقالات. فقد جاء في كتاب "الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتّاب المقالات في القديم والحديث" للكاتب الليبي علي يحي معمّر أن هناك اتهامات وتشنيعات ذكرها كتّاب المقالات القدامى على الإباضية، حيث يشير إلى أن الأشعري مثلا يورد أسماء لأشخاص من مثل محمد بن حرب و يحي بن كامل وعبد الكريم بن عجرد وغيرهم، وهي شخصيات مجهولة في كل الكتابات الإباضية الكثيرة في نظره[61]. يشير هذا الكتاب أيضا إلى اعتبار نقل الأشعري لمقالات عن الإباضية بأنهم يكفّرون مرتكب الكبيرة[62] ويدعون إلى إمكانية استعمال العنف ضدّ السلطة السياسية غير العادلة[63] اتهاما وتشويها لمكانة هذه الفرقة الكلامية والسياسية. ويستغرب الكاتب الإباضي من حدّة موقف البغدادي عندما اعتبر حسب رأيه "

---

[60] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 3، ص ص 113-169.

[61] يحي معمر، على ، الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث، منشورات جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، الطبعة الثالثة، 2003، ص ص 36-42.

[62] جاء في كتاب الأشعري حول موقف الإباضية من مرتكب الكبيرة : " والإباضية يقولون أنّ جميع ما افترضه الله سبحانه وتعالى على خلقه إيمان، وأنّ كل كبيرة فهي كفر نعمة لا كفر شرك وأنّ مرتكبي الكبائر في النار خالدون مخلّدون فيها." أنظر، الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 110.

[63] يقول الأشعري حول جواز استعمال السيف ضد الحكام عند الإباضية قوله: " وأما السيف فالخوارج تقول به وتراه، إلاّ أنّ الإباضية لا ترى اعتراض الناس بالسيف ولكنه يرون إزالة أئمة الجور ومنعهم من أن يكونوا أئمّة بأي شيء قدروا عليه بالسيف أو بغير السيف"، أنظر المرجع السابق، ص 125.

الإباضية من الخوارج، وأنهم لذلك فرقة ضالة ويجب أن يقال عنها فضائح ويلتمس لها شنائع"[64].

كما يقف الكاتب أيضا عند ما يسمّيه تشنيع ابن حزم على الإباضية حيث يورد أمثلة عدّة يشترك في بعضها مع الأشعري والبغدادي و يختلف عنهم في البعض الآخر. ومن تلك الأمثلة ما ذكره ابن حزم عن تكفير هذه الفرقة لكل من أخطأ من المسلمين خطأ بسيطا، حيث يقول عنهم: "ومن حماقاتهم قول قول عبد الله بن عيسى، تلميذ بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد المذكور؛ فإنّه كان يقول: كل ذنب صغير أو كبير، ولو كان أخذ حبّة من خردل بغير حق، أو كذبة خفيفة على سبيل المزاح فهي شرك بالله، وفاعلها كافر مشرك مخلّد في النار."[65] ويضاف إلى ذلك ما تحدّث عنه ابن حزم حول بعض الفتاوى الفقهية الإباضية التي تتجه نحو فرعيات بسيطة كقوله:" وشاهدنا الإباضية عندنا بالأندلس يحرّمون طعام أهل الكتاب، ويحرّمون أكل قضيب التيس والثور والكبش، ويوجبون القضاء على من نام نهارا في رمضان فاحتلم، ويتيمّمون وهم على الآبار التي يشربون منها، إلاّ قليلا منهم."[66] وفي تعليق له على ما ذكره ابن حزم، يقول علي يحي معمّر: " لا شك أنّه يقول هذا الكلام إرادة للتشنيع على الإباضية"[67]. ولم يختلف موقف الشهرستاني من الإباضية عن غيره من كتّاب المقالات من حيث عدم التحري والتحقيق فيما يذكر عنهم من مقالات، حيث يسجل عنه الكاتب الليبي عدم اعتماده على المصادر الإباضية ذاتها في الحكم على آرائهم، لكنّه يقف عند تحفّظه وأنه كان "أكثر دقةّ واجتهادا وتحرّيا من سابقيه، وخالفهم في عدد من المواقف

[64] يحي معمر، على ، الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتّاب المقالات في القديم والحديث، ص 49.
[65] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 3، ص 131.
[66] المرجع نفسه، ص 127.
[67] يحي معمر، على ، الإباضية بين الفرق الإسلامية ، ص 57.

تقدّر له"[68]. ويرجع الدافع إلى كلّ تلك المؤاخذات المنهجية، والتي حاولنا تلخيصها في أربعة رئيسية، إلى سببين رئيسيين: أماّ أولهما فهو الهدف غير المعرفي الذي يبدو أنّ أغلب كتاّب المقالات قد وضعوه لعملية التصنيف الفرقي، أي العمل على الوصول إلى العدد المقدّس الوارد في حديث الفرقة الناجية. وأمّا ثانيهما فهو الهدف الديني/السياسي لمثل هذا التصنيف حيث تتجلّى النزعة الاتهامية التشويهية للفرق المنافسة إماّ من خلال الألقاب المشينة التي تطلق على الخصم كما هو الحال مع لقب "شيطان الطاق" مثلا أو محاولة إبراز الفرق المنافسة والمختلفة عن الفرقة الناجية كفرق مشتّتة منقسمة على نفسها. نجد هذا المنحى واضحا عند كل المصنّفين من السنّة والشيعة على حدّ سواء.

لكن مع كل تلك الملاحظات السالفة الذكر، نستطيع القول في الأخير، وبناء على تحليل منهجية ومعايير تقسيم الأديان والفرق والمذاهب، أنّ خطاب كتّاب المقالات قد احتوى معنى من معاني التسامح من حيث أنه عبّر عن ذلك الاعتراف المبدئي بواقعية الاختلاف بين الأديان عموما والفرق داخل الإطار الإسلامي خصوصا. فعلى الرغم من أنّ النص القرآني نص مقدّس يحيل إلى ثبات المعنى، إلى أنّ الواقع المتغير يحيل إلى اختلاف المعنى الذي تقدّمه كلّ فرقة حول النص نفسه، وقد أقرّ المصنّفون بأن هذا الاختلاف حول تأويل النص واقع ملموس عرفه الإسلام منذ بداياته الأولى. لكنّ هذا الإقرار بواقعية الاختلاف اعتراه تردّد بل وخطاب مجاور يضع تراتبية بين الأديان والفرق أثناء تصنيفها، ويعتبر أنّ الحقيقة الدينية لا تمتلكها إلاّ أمّة واحدة بل وفرقة واحدة، وهو خطاب يشير إلى صورة ثانية لخطاب كتّاب المقالات تحيل إلى معنى من معاني التعصبّ واللاتسامح.

[68] المرجع السابق، ص 73.

المبحث الثالث: معنى الاختلاف عند كتّاب المقالات من خلال الموقف من التصوف والفلسفة

تعدّ مناقشة مكانة الخطاب الصوفي والخطاب الفلسفي من المداخل ذات الأهمية لبحث موضوع التسامح واللاتسامح عند كتّاب المقالات القدامى، باعتبار أنّ لهذين الخطابين خصوصيتهما في تناول المسائل العقائدية والسياسية قد تختلف في كثير من الأحيان مع المنطق الذي يحكم نسق خطاب كتّاب المقالات من حيث مفهوم الحقيقة ومصدرها وطريق الوصول إليها. تكمن أهمية هذين الخطابين أيضا في علاقتهما بمسألة تصنيف الفرق والأديان والمذاهب، إذ يمكن أن يشكّلا خطابين منافسين لنصوص كتّاب المقالات من حيث كونهما خطابين يتضمّنان الكثير من معاني التسامح مع واقع الاختلاف الديني والمعرفي وحتى السياسي.

فأمّا التصوّف مثلا فهو قراءة خاصة لواقع الانقسام السياسي والفرقي تنطلق من رؤية مختلفة لعلاقة الإيمان والعمل، وهو خطاب لا يتضمّن، بحكم منطلقاته الفكرية القائمة على أولوية الحقيقة على الشريعة، نزعة اتهامية أو حتى تصنيفية للخطابات المختلفة معه والمنافسة له. وأمّا ما يتعلّق بالخطاب الفلسفي فهو خطاب منافس من حيث أنّه يستند إلى الأسلوب الحجاجي مع مختلف العقائد، وهو الأسلوب نفسه الذي يعتمده خطاب كتّاب المقالات، لكن مع اختلاف جوهري في المنطلقات والأهداف. فإذا كانت منطلقات الخطاب الفلسفي الإسلامي على الخصوص، وفق النموذج النظري السائد في العصر الوسيط، هي مناقشة وتحليل العلاقة بين العقلي والديني من أجل الدفاع عن العقلي، فإنّ منطلقات وأهداف خطاب كتّاب المقالات تحتكم إلى الدّيني وتحكم على الخطاب المختلف بناء عليه. فكيف تناول مصنّفو الفرق والملل والنحل هذين الخطابين المنافسين؟

1. حول مكانة الخطاب الصوفي داخل خطاب كتّاب المقالات

ننطلق في بحثنا حول مكانة التصوّف داخل خطاب كتّاب المقالات من فرضية أنّ للتصوف قراءة خاصّة لفكرة الانقسام السياسي والفرقي داخل المنظومة الدينية الإسلامية. فالتصوف، سواء كان تعلّق بجانبه الفردي كتجارب خاصة لكبار الصوفية أو بجانبه التنظيمي بعد تبلوره في شكل طرق صوفية فيما بعد، يمكن اعتباره قراءة سلبية لواقع الانقسام الديني والنزاع السياسي. يذكر الطوسي في كتابه: "اللمع في التصوف" تعريفا للصوفية قائلا: " جواب بشرط العلم وهي تصفية القلوب من الأكدار واستعمال الخلُق مع الخليقة واتباع الرسول في الشريعة، وجواب بلسان الحقيقة وهو عدم الأملاك والخروج من رقّ الصفات والاستغناء بخالق السموات وجواب بلسان الحق أصفاهم بالصفاء عن صفاتهم وصفّاهم عن صفائتهم فسموا صوفية."[69]

تبدو الصوفية من خلال نموذج هذا النص وكأنّها تضع إجابة أولية، بشكل ضمني، لسبب الانقسام، فترجعه إلى التراجع القيمي والأخلاقي أو تراجع فكرة الإيمان كتجربة عملية، ولذلك كان البديل المناسب هو السير في طريق الله، فكثيرا ما كان المتصوفة يطلقون على أنفسهم تسمية السالكون لطريق الله. يعكس هذا الموقف معنى الزاوية والانزواء، والتفريق بين معاني الإيمان والعمل السائدة واقعيا ومعانيها المرجوة روحيا، أي من وراء المجاهدة والسير في طريق الله بالارتقاء من مقام إلى آخر وفق تجربة روحية ليس المهمّ فيها صياغة خطاب حول الذات بأنها ناجية بقدر ما تهمّ فيها التجربة ذاتها. وإن كان في مثل هذا الموقف إشارة إلى أنّ هناك طريقا واحدا للوصول إلى الحقيقة وهو طريق الوحدة بين العلم والعمل والحال، لكن ذلك لا ينفي حضور جانب من جوانب التسامح عند

[69] الطوسي، سراج الدين ، اللمع في التصوف ، تحقيق: نيكلسون .ر.أ ، ليدن، د-ط، 1914، ص 27.

الصوفي من حيث أنّه لا يصدر حكما على المخالف لطريقته بقدر ما يصدر حكما على تجربته الذاتية.

فخلافا للفرق الإسلامية الأخرى، لم تتناول جلّ الكتابات الصوفية مفهوم الفرقة الناجية إلاّ من منظور النفي الدائم للمقام[70]. فبدل أن يتم الحديث عن الفرقة الناجية من زاوية امتلاك فرقة واحدة للحقيقة ووصم الفرق المخالفة لها بالضلال والهلاك، يتمّ التعرّض إليها من أجل نقد ذاتي لتجربة روحية فردية، إذ كلّما ارتقى السالك من مقام إلى مقام فقد تحقّق لديه معنى النجاة وانتسب إلى فرقة الناجين من النار. ولذلك لا نجد في جلّ كتب طبقات الصوفية حديثا عن الفرق الكلامية أو السياسية المخالفة، بل تتحدث فقط عن شخصياتها وآرائها وآدابها، وهي إشارة أخرى إلى أنّ الصوفية لم تؤسّس خطابا تكفيريا للفرق الأخرى ولم تضع خطابا جلياّ حول مفهوم الفرقة الناجية. سينتقل معنى الفرقة الناجية مع الخطاب الصوفي من مجال الجدل الكلامي والمنطق الاتهامي حول المضامين العقائدية والسياسية إلى مجال التجربة والممارسة الروحية والأخلاقية. نجد هذا المعنى جلياّ عند أبي حامد الغزالي (توفي سنة 505ه) في مرحلة تجربته الروحية الصوفية عندما تبنّى رواية لحديث الفرقة الناجية أو الافتراق مغايرة تماما عماّ ورد عند جلّ كتاّب المقالات من الأشعري إلى الشهرستاني مرورا بالبغدادي، إذا ما استثنينا ابن حزم طبعا، حيث تحدّث عن نجاة كل الفرق الإسلامية إلاّ واحدة وهي الزنادقة، وهو موقف يبدو أنه يشير إلى غياب النزعة الاتهامية[71] عنده. لقد عمد الغزالي من خلال كتابه " فيصل التفرقة بين الإسلامم الزندقة" أن الاختلاف حول المسائل

[70] الجنابي، هيثم، علم الملل والنحل، ص 161.

[71] نورد بكلّ تحفّظ هذه الإشارة إلى التسامح الذي نلاحظه عند للغزالي فيما يتعلّق بموقفه من اختلاف الفرق الإسلامية ، والذي عبّر عنه في كتابه " المنقذ من الضلال " و " فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" ، لأنّ ذلك لا ينفي عنه نزعته الاتهامية وموقفه التكفيري من الفلسفة والمنتسبين إليها والذي عبّر عنه بجلاء في كتابه الآخر " تهافت الفلاسفة".

والفروع الاعتقادية لا يعد أساسا للتكفير حتى لو تعلق الأمر بمسألة الخلافة التي يقرّها أهل السنة بينما يعدّها الشيعة من الأصول الكبرى. وهذا رأي يغني من خلاله الغزالي روح الوحدة والتسامح بعناصر صوفيته التي أُلهِمها[72].

لا تعني مثل هذه النتيجة عدم وجود استثناءات داخل الخطاب الصوفي بحكم تعدّد نصوصه وعدم تجانسها واختلافها عبر الزمن، حيث نجد أنّ عبد القادر الجيلاني (توفي سنة 561ه) مثلا يختلف اختلافا جوهريا مع تقاليد الكتابات الصوفية حول موضوع الانقسام الفرقي. فانطلاقا من فكرة أهمية علم الكلام عنده للدفاع عن عقيدة العوام، يضع فصلا في كتابه " الغنية " يسمّيه " بيان الفرق الضالة عن طريق الهدى" ينحو فيه منحى كتّاب المقالات في إبداء نزعة تقييمية اتهامية للفرق الإسلامية المخالفة والبرهنة على أنّ أهل السنّة والجماعة هي الفرقة التي تمثّل طريق الحق والهدى[73].

إذا كان ما أوردناه جانبا من جوانب خصاص الكتابة الصوفية في علاقتها بموضوع الانقسام الديني والسياسي والمنهجية التصنيفية التي اعتمدها كتّاب المقالات القدامى، فماذا عن موقف هؤلاء المصنّفين من الصوفية؟ كيف يتمّ تصنيفهم وتقييم آرائهم ومواقفهم من خلال المعايير التي وضعها كتّاب المقالات؟

عندما نأتي لنبحث عن ذكر الصوفية عند النوبختي والقمي في كتابهما " فرق الشيعة" سنجد أنّ هذا المصنّف يهمل تصنيف الصوفية تماما. قد يرجع هذا التجاهل في نظرنا إلى مسألتين: الأولى، هي التقييم المبدئي لمحتوى المواقف الصوفية الذي يمكن أن يشكّل منطلق النوبختي والقمّي في عدم تصنيفهما، أي أنّهما قد يرياه مرتبطا أكثر بالجوانب العملية والأخلاقية أكثر منه بالجوانب

[72] غولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 243.
[73] أنظر حول هذا الموقف، الجيلاني، عبد القادر، الغنية، سلسلة تراث الإسلام ، دار الألباب، دمشق، (د-ت) ، ج 1، ص ص 83-95.

العقائدية والسياسية، وفي هذا الحالة قد نعتبر إهمال تصنيف الصوفية عندهما نوع من التقييم السلبي لأنّهما لا يضعانها ضمن مصاف الفرق أصولا كانت أو فروعا، ناجية كانت أو غير ناجية. وأمّا المسألة الثانية، فهي تفسير هذا التجاهل بعدم إمكانية تصنيف هذه الفرقة من الناحية المنهجية، أي لا يمكن وضعها ضمن الفرق المصنّفة وفق المعيار الذي حدّده كتاب "فرق الشيعة" بشكل قبلي، ألا وهو معيار الاختلاف حول الإمامة وهو معيار سياسي بحت قد لا يقتضي عنده إدماج فرق لم يكن لها موقف سياسي واضح حول مسألة الإمامة. يمكن أن يكون تفسير عدم تصنيف النوبختي والقمّي للصوفية إمّا لأولوية العقائدي على العملي أو أولوية السياسي على العقائدي والعملي على حدّ سواء.

نجد هذا التجاهل نفسه عند الشهرستاني الذي أهمل ذكر الصوفية تماما، على الرغم من أنّ تصنيفه كان متأخرا من الناحية التاريخية مقارنة بالنوبختي والقمّي فلا يمكن أن يكون السبب جهله بالتصوف أو عدم اطلاعه على الكتابات الصوفية التي كانت منتشرة في عهده. وأهمّ فرضية يمكن أن تفسّر هذا التجاهل هي الفرضية المنهجية[74]، أي أن الشهرستاني لم يصنّف الخطاب الصوفي لأنّه، فيما يبدو، لم يدخل ضمن المعايير التي وضعها لتصنيف الفرق، أي تلك القواعد الأربع التي أشرنا إليها سابقا والتي عدّها الشهرستاني أساس منهجه التصنيفي كونها الموضوعات والقضايا التي اختلفت حولها الفرق الإسلامية مما أدّى إلى انقسامها ثلاثا وسبعين فرقة. فالقواعد الأربع هي: القاعدة المتعلقة بقضايا الصفات والتوحيد، قضايا القدر والعدل فيه، مسائل الوعد والوعيد والأسماء والأحكام وأخيرا مسائل السمع والعقل والرسالة والإمامة. ورغم أنّ الخطاب الصوفي لم ينأ بنفسه عن مناقشة هذه القضايا إلاّ أن مناقشته تلك لم تكن من منطلق علم الكلام

[74] أنظر حول هذا التفسير، الجنابي، هيثم، علم الملل والنحل، ص 179.

وبراهينه بل كعناصر في سياق تجربة ذوقية خاصة عبرت عنها بعض الكتابات الصوفية، وربما يكون غياب طريقة الحجاج الكلامي عند الصوفية سببا منهجيا دفع الشهرستاني إلى عدم إدراجها ضمن رؤيته التصنيفية.

وخلافا للنوبختي والقمّي والشهرستاني، نجد أنّ الأشعري في "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين" يذكر الصوفية، لكن لا نجد عنده تصنيفا وتقييما دقيقا لها كاتجاه خاص أو فرقة لها مواقفها. نستطيع القول أن الأشعري لا يتناول الصوفية إلاّ في شكل عرضي ثانوي فلا يضعها بمرتبة فرق كالشيعة أو الخوارج أو المعتزلة أو المرجئة. وعندما يشير إليها يستخدم كلمات تحيل إلى شكل من أشكال التجاهل أو التقييم المبدئ لها كاتجاهي عملي، فيستعمل أحيانا كلمة " النسّاك" وأحيانا "النسّاك من الصوفية" وأحيانا أخرى "قوم من النسّاك" أو " قوم ينتحلون النسك". لكن الأهم في موقف الأشعري من الصوفية أنّه يضعها في كثير من الأحيان موضع الغلو والتطرّف عندما يصنّف الفرق ويفصّل في تفريعاتها، وهو غلوّ يشابه عنده غلوّ الشيعة.

فعندما يتحدث الأشعري عن الفرق الغالية مثلا وبالتحديد الفرقة الخامسة من الخطّابية، وهي إحدى فرق الشيعة، فإنّه يساوي بين آرائها وآراء من يطلق عليهم تسمية "النُسّاك الصوفية" خاصة من يقول منهم مسألة الحلول أي حلول الذات الإلهية في الإنسان. يقول الأشعري: " والفرقة الخامسة من الخطّابية وهي العاشرة من الغالية يقال لهم المفضّلية لأنّ رئيسهم كان صيرفيّا يقال له المفضّل يقولون بربوبية جعفر (...) وقد قال في عصرنا هذا قائلون بإلهية سلمان

الفارسي. وفي النسّاك من الصوفية من يقول بالحلول وأنّ البارئ يحلّ في الأشخاص وأنّه جائز أن يحلّ في إنسان وسبع وغير ذلك من الأشخاص"[75].

وفي موقع آخر من مصنّفه يشير الأشعري إلى بعض المواقف التي يعدّها مواقف لقوم من النسّاك تحيل كلّها إلى تقييم مبدئي للصوفية يحمل كثيرا من السلبية باعتبارها مواقف متطرّفة من الناحية الدينية. إنّه يصفهم بأنهم يقولون بالحلول، يثبتون إمكانية مشاهدة الله في الدنيا، تشبيه الله بالإنسان ، ثمّ يضعهم في الأخير موضع الإباحية التي ذكرها في مواطن أخرى من مصنّفه والتي تقول بعدم العمل بالشريعة، حيث يؤكّد هذا الموقف بالنسبة للصوفية قائلا: " وفي النسّاك قوم يزعمون أنّ العبادة تبلغ بهم إلى منزلة تزول عنهم العبادات وتكون الأشياء المحظورات على غيرهم من الزنا وغيره مباحات لهم، وفيهم من يزعم أن العبادة تبلغ بهم أن يروا الله سبحانه ويأكلوا من ثمار الجنّة ويعانقوا الحور العين في الدنيا ويحاربوا الشياطين، ومنهم من يزعم أنّ العبادة تبلغ بهم إلى أن يكونوا أفضل من النبيّين والملائكة المقرّبين."[76]

يبدو من تقييم الأشعري للصوفية أنّه يشير إليهم إشارة عرضية لا تحيل بأنه يضعهم ضمن سياق فرقة خاصة فيجعلهم أحيانا متماثلين في مواقفهم مع الخطابية من الشيعة ويتحدّث عنهم أحيانا أخرى كمجرد قوم من النسّاك. لكنّ مدار موقفه منهم أنه يضعهم في صنف الغلاة المتطرفين من الفرق الإسلامية منتقدا عندهم بعض الآراء و الممارسات خاصة منها آراؤهم حول الحلول والتشبيه وترك الشريعة وتبريرا ذلك بأولوية الحقيقة. ويبقى موقف الأشعري من بعض آراء الصوفية أحد أشكال مواقف المذهب السني خاصة منها المواقف الفقهية من

[75] الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ص 13.
[76] المرجع السابق، ص 289.

الصوفية في عصره، خاصة وأنّه عصر مقتل الحسين بن منصور الحلاّج بتهمة الزندقة، على الرغم من أنّ الأشعري لم يشر إلى اسمه في كتابه.

لا يختلف عبد القاهر البغدادي في تقييمه للصوفية عن الأشعري من ناحية تناولها تناولا ثانويا، فلا يجعل منها فرقة إسلامية ذات مذهب خاص في المعرفة والسلوك. لكن ما يميّز البغدادي أنّه يضع الصوفية ضمن فرقة أهل السنّة والجماعة[77] على الرغم من مواصلته لنظرته العرضية لها فيجعلها في المرتبة السادسة من بين فرق السنّة الثماني بعد المتكلّمين من الصّفاتية، والفقهاء من أهل الرأي والحديث، وأصحاب الحديث أو الأخبار والسنن المأثورة، وأئمة الأدب والنحو والصرف واللغة، وأئمة القراءات ، ثم يأتي تصنيف من يسمّيهم بالزهّاد الصوفية في الترتيب قبل من يسمّيهم البغدادي بالمرابطين في الثغور وأخيرا عامة الناس الذين يرفعون شعار أهل السنّة. يقول البغدادي: " والصنف السادس منهم: الزهّاد الصوفية الذين أبصروا فأقصروا، واختبروا فاعتبروا، ورضوا بالمقدور، وقنعوا بالميسور، وعلموا أنّ السمع والبصر والفؤاد كل أولئك مسؤول عن الشر، ومحاسب على مثاقيل الذر، فأعدوا خير الإعداد ليوم المعاد، وجرى كلامهم في طريقي العبارة والإشارة على سمت أهل الحديث، دون من يشتري لهو الحديث، لا يعملون الخير رياء، ولا يتركونه حياء، دينهم التوحيد، ونفي التشبيه، ومذهبهم التفويض إلى الله تعالى، والتوكل عليه، والتسليم لأمره، والقناعة بما رزقوا، والاعراض عن الاعتراض عليه." يبدو بناء على هذا النص الأخير أنّه رغم النظرة العرضية التي يبديها المصنّف للصوفية حيث لا يضعهم كفرقة خاصة بل ينعتهم بالزهّاد وفقط، إلاّ أنّ موقفه منهم إيجابي، على عكس ما أبداه الأشعري في اتخاذه موقفا سلبيا بناء على بعض آراء المنتسبين إليها حول الحلول وغيره.

[77] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 337، أنظر حول الموضوع الفصل الأول من الباب الخامس وعنوانه: في بيان أصناف أهل السنّة والجماعة.

لكن هذا الموقف الإيجابي الذي أبداه البغدادي لم يمنعه من التقييم السلبي لبعض الآراء الصوفية من خلال تركيزه على الحلاّج، حيث أطلق على إحدى الفرق تسمية الفرقة الحلاّجية[78] وصنّفها ضمن ما يسمّيها " أصناف الحلولية الذين خرجوا عن فرق الإسلام"[79]. وعند مناقشته لرأي الحلاّج حول مسألة الحلول ورأيه في موضوع قتله من طرف الخليفة العباسي جعفر المقتدر بالله، لم يقف البغدادي عند موقفه الشخصي منه، بل حاول أن يعرض مواقف مختلف الاتجاهات الموجودة من متكلّمين وفقهاء مضيفا إليهم موقف الصوفية أنفسهم من قتله. يقول البغدادي حول الحلاج: " وأمّا الحلاّجية فمنسوبون إلى أبي المغيث الحسين بن منصور المعروف بالحلاّج، وكان من أرض فارس من مدينة يقال لها البيضاء، وكان في بدء أمره مشغولا بكلام الصوفية وكانت عباراته حينئذ من الجنس الذي تسمّيه الصوفية الشطح، وهو الذي يحتمل معنيين أحدهما محمود، والآخر قبيح مذموم، وكان يدّعي أنوا العلوم، على الخصوص والعموم، وافتنّ به قوم من أهل بغداد وقوم من طالقان خراسان. وقد اختلف فيه المتكلّمون والفقهاء والصوفية (...). واختلف فيه مشايخ الصوفية فبرئ منه عمرو بن عثمان المكي، وأبو يعقوب الأقطع وجماعة منهم (...) والذين تولّوه من الصوفية زعموا أنّه كُشف له أحوال من الكرامة فأظهرها للناس، فعوقب بتسليط منكري الكرامات عليه، لتبقى حاله على التلبيس. وزعم هؤلاء أنّ حقيقة التصوف حال ظاهرها تلبيس، وباطنها تقديس"[80]. ويتبيّن من موقف البغدادي من الحلاّج أنّه لا يضع الصوفية في درجة واحدة أثناء التصنيف فيفرّق بين تصوّف الزهد والورع والتصوف الذي يحوي في نظره آراء تنحو منحى الغلو والتطرّف كالقول بالحلول وهو ما رفضه عند الحلاّج. ولذلك أبدى موقفا مؤيّدا لاغتيال الحلاّج من طرف السلطة السياسية وما

[78] المرجع السابق ، ص 279.
[79] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 273.
[80] المرجع السابق، ص ص 279-282.

تصنيفه للفرقة الحلاّجية ضمن الفرق التي خرجت عن الإسلام كما سبق وأن أشرنا إلاّ دليل على ذلك.

وأماّ بالنسبة لموقف ابن حزم من التصوف فلا نجد لديه مناقشة واسعة للآراء الصوفية داخل مؤلَّفه، إذ لا يذكرهم إلاّ نادرا، مما يجعلنا نؤكد أنّ حضور الخطاب الصوفي داخل خطاب كتّاب المقالات القدامى كان دوما ثانويا. وما يلاحظ على موقف ابن حزم من الصوفية أنه موقف يعتريه كثير من الالتباس والتعدّد. فعندما يشير إلى الحلاّج مثلا، يصفه بالغلو خاصة ما يتعلق برأيه حول الحلول، دون أن ينسبه بشكل صريح إلى التصوف عكس ما نجده في موقف البغدادي مثلا. فبعد أن يذكر الطوائف التي غلت وتطرّفت من داخل المعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج يتحدّث عن الفئة التي تطرّفت من داخل أهل السنّة، حيث يقول: " وآخرون كانوا من أهل السنّة فغلوا، فقالوا : قد يكون في الصالحين من هو أفضل من الأنبياء ومن الملائكة عليهم السلام، وأن من عرف الله تعالى حقّ معرفته فقد سقطت عنهم الأعمال والشرائع. وقال بعضهم بحلول الباري تعالى في أجسام خلقه كالحلاّج وغيره"[81]. يظهر ابن حزم في تقييمه لرأي الحلاّج، بناء على هذا النص، أنّه يضعه داخل إطار الفرق الإسلامية، بل وداخل إطار الفرقة الناجية في نظره، على الرغم من إشارته إلى غلوّ موقفه. فالغلوّ هنا لا يخرج صاحبه عن الدين عند ابن حزم، لأنّ له فصلا آخرا يتحدّث فيه عمّا يسمّيه "خروج أكثر الفرق عن الإسلام"[82] حيث يشير فيه إلى فرق الإسماعيلية والقرامطة دونما حديث عن الحلاّج أو الصوفية.

[81] ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص 368.
[82] المرجع نفسه، ج1، ص 370.

لكنّنا نجد في مواقع أخرى من نص ابن حزم موقفا مغايرا بل أكثر صرامة اتجاه الحلاّج خصوصا ومن الصوفية عموما، حيث يصف مؤيّدي الحلاّج والمنتسبين إليه باللعنة والخروج عن الدين، ويجعلهم في مصاف المسيحيين وما يسميها الفرق الغالية من الشيعة وغيرها، حيث يقول في هذا الشأن: " ليعلم كل مسلم أنّ هؤلاء الذين يسمّونهم النصارى ويزعمون أنهم كانوا حواريين للمسيح (...) بل كانوا كذّابين كفارا مستخفين بالله إمّا مقرّين بألوهية المسيح معتقدين في ذلك غالين فيه كغلو السبئية، وسائر الفرق الغالية في عليّ، وكقول الخطّابية بألوهية أبى الخطّاب، وأصحاب الحلاّج بألوهية الحلاّج، وسائر كفّار الباطنية عليهم اللعنة من الله والغضب"[83]. وفي فصل آخر يسميه " ذكر العظائم المخرجة إلى الكفر أو إلى المحال من أقوال أهل البدع"[84]، حيث يشرح شنع وغلو الشيعة والمرجئة والخوارج والمعتزلة، نجده يضع العنوان التالي: " ذكر شنع لقوم لا تعرف فرقهم"[85]. وهنا يشير إلى الصوفية بصريح العبارة متّخذا موقفا صارما اتجاههم حيث يعدّهم من "المبتدعين من أهل الأهواء والنحل المضلّة"[86]، خاصة ما يتعلّق بآرائهم حول الوَلاية والأولياء، ورؤية الله في الدنيا ومجالسته ، وأسماء الله إضافة إلى ما يسميه كغيره من كتّاب المقالات مسألة إسقاط الشريعة. يقول ابن حزم: "ادعت طائفة من الصوفية أنّ أولياء الله تعالى من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل، وقالوا: من بلغ الغاية القصوى من الوَلاية سقطت عنه الشرائع كلّها من الصلاة والزكاة والصيام وغير ذلك، وحلّت له المحرمات كلّها، من الزنا والخمر وغير ذلك، واستباحوا بهذا نساء غيرهم، وقالوا: إننا نرى الله ونكلّمه، وكلّ ما قذف في نفوسنا فهو حق. ورأيت رجل منهم يعرف بابن شمعون كلاما

[83] المرجع السابق، ج1، ص 284.
[84] المرجع نفسه، ج3، ص 113.
[85] المرجع نفسه، ج3، ص 169.
[86] المرجع نفسه، ج3، ص 170.

نصّه أنّ لله تعالى مائة اسم، وأن الموفى مائة هو ستة وثلاثون حرفا ليس منها في حروف الهجاء إلاّ واحد فقط، وبذلك الواحد يصل أهل المقامات إلى الحق."[87]

نستخلص مما سبق ذكره حول مكانة الخطاب الصوفي داخل خطاب كُتّاب المقالات وموقف هؤلاء منه أنّ هؤلاء المصنّفين لم يضعوا الصوفية موضع الفرق الكبرى التي تتميّز بمنهجها الخاص في تناول مضامين المعرفة الدينية خاصة ما يتعلق منها بالجوانب العقائدية والعملية، بل كان تناولهم لها تناولا ثانويا. تدلّ على هذا الموقف المساحة الصغيرة التي أفردها كتّاب المقالات للخطاب الصوفي بل وعدم ذكره أحيانا كما هو الحال عند النوبختي والقمّي والشهرستاني. إضافة إلى ذلك النعوت والتسميات التي كانت تطلق على المنتسبين له من مثل "بعض النسّاك"، " بعض الزهّاد" ، " قوم لا تعرف فرقهم " وصولا إلى نعوت تخرجهم عن دائرة الفرق الإسلامية كوصفهم عند ابن حزم بـــ" المبتدعة وأهل الأهواء". كان مدخل تناول الخطاب الصوفي في التصنيفات المختلفة هو بعض المواقف والآراء لبعض الشخصيات الصوفية، كان أشهرها الحلاّج، إضافة إلى أسماء أخرى ذكرها الأشعري والبغدادي وابن حزم من مثل ابن شمعون و أبي شعيب القلاّل[88].

يبدو أنّ الهدف الرئيس من الاستدلال بتلك المواقف الصوفية هو تصنيف الخطاب الصوفي ضمن الخطابات التي تطرّفت وبالتالي خرجت عن منطلقات وأصول ومنهج الفرقة الناجية، بل خرجت عن الدين كما هو الحال في الموقف الثاني لابن حزم من الحلاّج. وعليه يمكن القول أن خطاب كتّاب المقالات اتجاه الصوفية كان في عمومه خطابا اتهاميا وتقييما سلبيا بني على قراءة جزئية لبعض

[87] المرجع السابق، ج3، ص 169.
[88] أنظر مثلا حول هذين الاسمين، الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 288 (يذكر فقط أبا شعيب) وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج3، ص 169.

المواقف والسلوكيات ومن خلال بعض الشخصيات. إن الموقف التصنيفي من التصوف لم يكن مبنياّ على حِجاج ومناقشة عقلية مستفيضة مع الآراء والتجارب الصوفية في اختلافها بل كان حكما تقييميا مُجملا ممّا يحيل في تصوّرنا إلى إحدى صور اللاتسامح في خطاب كتّاب المقالات وهي صورة يمكن أن نتتبّع راهنيتها من خلال ما يمكن تسميته بالعقل الأيديولوجي في الفترة الراهنة أين يتمّ الحكم على الموقف المخالف بناء على قراءة جزئية انتقائية لبعض عناصره تستخدم بشكل أداتي من أجل رفضه مسبقا دون فتح النقاش بغية إجلاء كل جوانب الحقيقة التي يدافع عنها ورفع الالتباس عنها.

2. حول مكانة الفلسفة في خطاب كتّاب المقالات القدامى

كيف تمّ تقييم الخطاب الفلسفي على المستوى الدّيني والمعرفي عند كتّاب المقالات؟ هل كان كلّ مصنّفي الفرق والنحل خصوما للفلسفة؟ وكيف تمّ تبرير تقييم الخطاب الفلسفي وتصنيفه؟

إذا انطلقنا من القول أنّ تعريف علم الكلام بوصفه خطابا لفرق الإسلام السياسية والفكرية العقائدية وأنّ خطاب كتّاب المقالات ما هو إلاّ تصنيف وتقييم لنصوص تلك الفرق إضافة إلى بعض الأديان والمذاهب الفلسفية السائدة، فإنّ بحث مكانة الخطاب الفلسفي اليوناني داخل نصوص كتّاب المقالات يستدعي الوقوف بداية عند تلك العلاقة بين علم الكلام والفلسفة وشكل تطوّرها من خلال بعض الخصائص العامةّ. يمكن القول إجمالا أنّ صلة علم الكلام بالعلوم السائدة في البيئة الإسلامية وثيقة جدّا بل شرطا لتسمية المتكلّم والاعتراف بخطابه. فعندما نتصفّح كتب طبقات المتكلّمين التي أشارت إلى ترجمة مساراتهم العلمية وكتبهم المختلفة سنجد أنّ المتكلّم لا يصبح كذلك إلاّ إذا كانت له دراية ومعرفة كاملة بما

كان يطلق عليه في تلك الفترة العلوم الملّية والعلوم الحِكَمية[89]، أي علوم الملّة الإسلامية أو العلوم الدينية إضافة إلى العلوم العقلية من منطق وفلسفة، باعتبار أنّ من أهم أهداف علم الكلام هو الدفاع عن الملّة بواسطة العقل.

تمّت مناقشة مكانة الفلسفة والعلوم العقلية بشكل عام داخل خطاب كتّاب المقالات ضمن سياق العلاقة بما كانوا يسمّونه "علوم الأوائل" في تمييز بين علوم الإسلام من علم كلام وأصول فقه وغيرهما وعلوم الثقافات الأخرى التي تمّت ترجمتها ومنها فلسفة وعلوم الثقافة اليونانية. وكثيرا ما كانت تقابل تلك العلوم بنوع من الريبة في تناولها إذ كان السؤال الأول الذي يتمّ تقديمه من الإجابة عليه ابتداء عند تناولها من قبل المتكلمين أو المصنّفين هو علاقتها بالعقيدة الدينية. لقد اعتبر الشهرستاني مثلا أنّ كلّ النقاشات الفلسفية خاصة ما تعلّق منها بقضايا الوجود والأخلاق المخالفة في نظره لأصول العقيدة الدينية أهواء وشبهات وبدعا. فعندما يتحدّث عن المعتزلة وغيرها من الفرق الأخرى كالجبرية والمجسّمة والمشبّهة والحلولية والتناسخية مثلا وعلاقة آرائهم بقضايا الفلسفة يحكم على تلك الآراء بأنّها شبهات لأنها حكمت" بالعقل على من لا يحكم عليه بالعقل"[90].

فمعنى الاعتزال، وفق تقييم الشهرستاني، ليس مجرّد حادثة عملية وهي اعتزال تلميذ هو واصل بن عطاء لمجلس أستاذه أي الحسن البصري بسبب اختلافهما حول مسألة فكرية كمسألة المنزلة بين المنزلتين بل هو اعتزال عن الحق واتباع للشبهة عندما يقول: "ومن قال بوصف الباري تعالى بما يوصف به الخلق أو يوصف الخلق بما يوصف به الباري، فقد اعتزل عن الحق. وسِنخُ[91] القدرية

[89] المغربي، على عبد الفتّاح، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1995، ص 114.
[90] الشهرستاني، الملل والنحل، ص 14.
[91] تعني كلمة السنخ بكسر السين في اللغة الأصل أي أراد القول أصل القدرية القول بطلبة العلة في كل شيء.

طلب العلّة في كلّ شيء"[92]. نجد هذا المعنى التقييمي نفسه عن البغدادي عندما يشير إلى آراء فرقة القدرية أو المعتزلة ويضع عنوانا لذلك فحواه " في بيان مقالات فرق الضلال من القدرية المعتزلة عن الحق"[93].

يشير الموقف التقييمي الذي يبديه الشهرستاني اتجاه منهج المعتزلة خاصة عندما يعدّه منهجا يطلب العلة الأولى، أي يستهدف تمكين العقل من البحث في الجوهر ومناقشة كل القضايا حتى ما يتعلق منها بالذات الإلهية وصفاتها، إلى أن هناك منهجا جديدا صاغه المعتزلة مخالفا لما كان سائدا في تقاليد العقل الإسلامي في تلك الفترة من الزمن. إنّها فرقة كلامية تسعى لتجاوز المستوى العملي الذي دأبت على تفصيله أكثر كتابات علوم الإسلام[94]، ووضع العقل الإسلامي في مستوى آخر هو مستوى البحث عن الجوهر والعلل الأولى، أي الدفاع عن إمكانيات العقل في تأمل ودراسة ومناقشة القضايا الدينية والأخلاقية، وهو ما يعدّ تطوّرا نوعيا في منهج علم الكلام بحكم اتصاله وتأثّره بمنهج كان موجودا في علم الأوائل وبالذات في الثقافة الفلسفية اليونانية.

يعدّ هذا الاتصال والتفاعل بين علم الكلام والخطاب الفلسفي السائد أحد أهم الأسباب التي جعلت الشهرستاني يحيل إلى الالتباس في معنى علم الكلام وتسميته بحكم علاقته الوثيقة بالمنطق الفلسفي خاصة عند المعتزلة، حيث يقول: " ثمّ طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها

---

[92] الشهرستاني، المرجع نفسه، ص 14.

[93] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 131.

[94] يشير الباحث الألماني المختص في تاريخ علم الكلام جوزيف فان إيس أنّ الإسلام كدين مقارنة بالمسيحية مثلا يولي الممارسة العملية أو التقويم العملي orthopraxie الاهتمام الأكبر من تلك التي يمنحها لصحة العقيدة أو تقييم الإيمان orthodoxie، ولذلك كانت أكثر كتب العلوم الدينية والتي استطاعت أن تواصل تأثيرها على الحياة العامة في تاريخ الإسلام هي ما ارتبط بالممارسة العملية حيث تصبح الجزئيات والتفاصيل التي لها علاقة بالشعائر والعبادات والمعاملات اليومية ذات أهمية بالغة. أنظر فان إيس، جوزيف، بدايات الفكر الإسلامي، الأنساق والأبعاد، ترجمة: عبد المجيد الصغير، منشورات الفنك، الدار البيضاء(المغرب)، د-ط، 2000، ص 12.

بمناهج الكلام، وأفردتها فناّ من فنون العلم، وسمّتها باسم الكلام، إماّ لأنّ أظهر مسألة تكلّموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، وإمّا لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان"[95].

يبدو من خلال هذا النص أنّ دخول المعرفة الفلسفية إلى أرض الإسلام لم يكن بمثابة دخول الغريب لأن تاريخ الجدل الكلامي والتصنيف الفرقي في مراحله المتقدّمة كانا قد مهّدا لظاهرة التعدّد الثقافي والنقاش العقلي حول القضايا الدينية داخل الثقافة الإسلامية، وبالتالي لم تجد علوم الأوائل بما في ذلك الفلسفة اليونانية صعوبة في الولوج ضمن تلك الدينامية الثقافية الموجودة مسبقا. لقد كانت من إيجابيات الانقسام الفرقي، في جانبه السياسي والفكري، أن مكّن الثقافة الإسلامية من أن تفرز ثقافات فرعية مختلفة داخلها تتجادل وتتصادم وتتنازع المعنى الديني والشرعية المعرفية والسياسية فيما بينها.

ولذلك لا يمكن فهم الموقف المعارض للخطاب الفلسفي من طرف بعض الفقهاء أو المتكلّمين أو كتاّب المقالات إلاّ ضمن سياق الجدل والانقسام والتعارض والتصادم بين الفرق الكلامية أو تلك الثقافات الفرعية الذي دام فترة من الزمن ليست بالقصيرة قبل ترجمة النصوص الفلسفية اليونانية. يمكن أن يفسّر ذلك التعارض بين علم الكلام والفلسفة الذي قد نلمسه عند بعض كتّاب المقالات والمتكلّمين إلى ظاهرة التنافس بين الخطابات المتشابهة، حيث يدفع تشابهها إلى تنافرها بحكم محاولة كل منها بسط أدواتها المنهجية وقضاياها وموضوعاتها وأهدافها المعرفية. كما يمكن وضع الفرضية التي تحيل إلى عامل السلطة السياسية التي قد تتدخل من أجل إضعاف كلا الخطابين المتشابهين في كثير من العناصر

[95] الشهرستاني، الملل والنحل، ص 22.

والأبعاد والأهداف المعرفية والسياسية أحيانا عن طريق تأجيج التصادم بينهما. ويجدر أن نشير في هذا السياق أنّه بعد دخول الخطاب الفلسفي عالم الإسلام لم يعد يونانيا خالصا بل تمت إعادة صياغته من خلال الترجمات والقضايا المضافة التي تناولها الفلاسفة المسلمون ابتداء بالكندي وصولا إلى ابن رشد.

وبناء على تطوّر العلاقة بين الخطاب الفلسفي والخطاب الديني السائد في مظاهره المتعددة من خلال ثنائية علوم الأوائل/علوم الإسلام، يمكن أن نصنّف أشكال استقبال الخطاب الفلسفي المتفاوتة الدرجات من حيث التأييد والرفض إلى أربعة اتجاهات ومواقف[96]: اتجاه أوّل قَبِل الانضواء داخل الخطاب الفلسفي بكل فنونه ومناهجه وقضاياه مع تبيئتها وفق مشكلات الثقافة الإسلامية المطروحة في تلك الفترة الزمنية، وأهمّ من اتخذ هذا المنحى المعتزلة وجلّ الفلاسفة المسلمين. حاول اتجاه ثان إخضاع الفلسفة لعلم الكلام بحيث تصبح مجرد فن أو أداة لتجسيد المهمة التي تصدّى لها علم الكلام وهي الدفاع عن القضايا الدينية بواسطة الأدلة العقلية، وأفضل نموذج لهذا الاتجاه الأشاعرة. وعمد اتجاه ثالث إلى الرفض المبدئي للخطاب الفلسفي ويعدّ الموقف الفقهي والحنبلي بالخصوص الأهم في هذا النموذج. كما يمكن أن نضع أبا حامد الغزالي ضمن الاتجاه الرابع الذي تجلى موقفه من الفلسفة وعلاقتها بالدين عبر مراحل مختلفة وصلت إلى حدّ التباين بحكم اختلاف تجربة العلاقة بالمعرفة في حدّ ذاتها.

رغم ما بدا من الاتصال الوثيق بين الفلسفة وعلم الكلام في الفترات الأولى من ترجمة التراث الفلسفي إلى العربية، اتصال جعل مصنّفا مثل الشهرستاني لا يتوانى في الافصاح عن كون الكلام والمنطق لفظين مترادفين، كما سبقت الإشارة من قبل، إلاّ أنّ تلك العلاقة سرعان ما تحوّلت إلى خلاف بل ونزاع انتقل في كثير

[96] أنظر حول هذه الاتجاهات الأربعة، الجنابي، هيثم، علم الملل والنحل، ص 201.

من الأحيان من النقاش المعرفي إلى النزوع الاتهامي، حيث بدا المتكلّمون من الأشاعرة وبعض كتّاب المقالات مشابهين للفقهاء والمحدّثين في الدفاع عن أفكار مثل فكرة " تعارض الفلسفة مع الدين" باعتبارها علما من علوم الأوائل المخالفة للمعتقد الديني. دفع هذا المنحى الجديد في المواقف الصادر عن تقييم عقائدي للمعرفة ببعض الفلاسفة المسلمين ومنهم ابن رشد على سبيل المثال إلى محاولة التقليل من هذه النزعة العدائية بل والتكفيرية أحيانا وتذليل الخلاف من خلال الدفاع عن إمكانية التوفيق بين العقل الديني والعقل الفلسفي أو بين الشريعة والحكمة.

لم يكن خطاب كتّاب المقالات بمنأى عن هذه التجاذبات كلّها بين الخطاب الديني والخطاب الفلسفي، ذلك أنّ هؤلاء كانوا متكلّمين قبل أن يكونوا مصنّفين للفرق الكلامية. كما نفترض أنّ المنهج التصنيفي القائم على المفاضلة بين خطابات الفرق والأديان وفق مبدأ الدفاع عن الفرقة الواحدة الناجية، سيؤدي إلى ترسيخ منطق اللاتسامح اتجاه كلّ الخطابات المختلفة معه والمنافسة له بما في ذلك الخطاب الفلسفي الذي يبدو أنّ السياق العام للتجاذبات بينه وبين الدين، كما أسلفنا الذكر، قد أوجد مبرّرات النزعة العدائية ضدّه.

لكن لا يعني ذلك أنّ كلّ مصنّفي الفرق قد اهتمّوا بمضامين الخطاب الفلسفي والموقف منه، فالنوبختي والقمّي، مصنّفا "فرق الشيعة"، لم يشيرا إطلاقا إلى مضامين الخطاب الفلسفي ناهيك عن تقييمه، ولم يتحدّثا في تناولهما للمعتزلة عن اعتمادهم منطق الفلاسفة في التحليل. ويبدو أنّ أولوية السياسي على المعرفي كمعيار عام لمنطق التصنيف عند النوبختي والقمّي هو ما استدعى هذا التجاهل لمكانة الفلسفة كما تجاهلا مكانة التصوف من قبل.

موقف الأشعري والبغدادي من الفلسفة، تناول عرضي ونزعة اتهامية

لم يحتل الموقف من الخطاب الفلسفي مكانة مركزية في "مقالات الإسلاميين" للأشعري، إذ لم يشر إليه هذا المصنّف إلاّ إشارة عرضية. ويمكن تفسير هذا الموقف بأنّ كتابه المذكور لم يتجاوز هدفه تصنيف الخطابات خارج السياق العقائدي والكلامي الإسلامي، وأنّه قد عدّ الخطاب الفلسفي خارج هذا السياق، ويؤكد هذا التحليل وجود كتاب ثان للأشعري أطلق عليه عنوان: " مقالات غير الإسلاميين". إنّ التناول العرضي للفلسفة ضمن كتاب "مقالات الإسلاميين" لم ينف عن الأشعري نزعته التقييمية اتجاهها، فقد اعتبرها علما غير إسلامي، إضافة إلى مناقشته ذلك الاتصال الوثيق بينها وبين خطاب بعض الفرق الكلامية الإسلامية، حيث يعدّ تأثير الفلسفة في علم الكلام مرتبط أساسا بمذهب المعتزلة. يؤكّد هذا المعنى عندما يتحدّث عن رأي المعتزلة في مسألة الصفات قائلا: " وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أنّ للعالم صانعا لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حيّ ولا سميع ولا بصير ولا قديم"[97]. تعكس عبارة " إخوانهم من المتفلسفة" تقييما من الأشعري لذلك الترابط الوثيق بين خطاب المعتزلة والخطاب الفلسفي السائد في تلك الفترة الزمنية، لكنّه يعكس أيضا نزعة رفض للفلسفة من خلال اتهامه للمعتزلة بمحاولة تهذيب الخطاب الفلسفي اليوناني بما يجعله يبدو وكأنه لا يناقض المعتقد الديني الإسلامي بما يثير العداوة ضدهم أو محاكمتهم. يقول الأشعري: " غير أنّ هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للبارئ علم وقدرة وحياة وسمع وبصر ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك و لأفصحوا به غير أنّ خوف السيف يمنعهم من إظهار

[97] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 483.

ذلك."[98] ما يميّز موقف الأشعري من الخطاب الفلسفي هو ذلك المنطق التحليلي المفصّل عندما يتعلّق الأمر بتوضيح العلاقة بين رأي كلامي للمعتزلة مثلا ورأي فلسفي يوناني أو ما يرتبط بتبرير رفضه للرأي الفلسفي حول موضوع من الموضوعات. يظهر ذلك جلياّ في نصه عندما يتناول القضايا التي اختلف فيها المعتزلة مع الفرق الأخرى، بل والقضايا التي اختلفت حولها فرق المعتزلة أنفسهم، مفصّلا الآراء الكلامية التي تأثرت ببعض مواقف الفلاسفة وخاصة أرسطو، حيث يشير إلى دوره المركزي في تأسيس الرأي المعتزلي حول قضايا الجوهر والنفس والجسم والحركة وغيرها. فمثلا عندما يتناول الأشعري اختلاف آراء المعتزلة حول جوهر العالم يشير إلى أنّهم انقسموا إلى سبعة أقاويل أولها القول الذي أخذ بالفلسفة الأرسطية، حيث يقول: " فقال قائلون جوهر العالم جوهر واحد وإن الجواهر إنما تختلف وتتفق بما فيها من الأعراض وكذلك تغايرها بالأعراض إنما تتغاير بغيرية يجوز ارتفاعها فتكون الجواهر عينا واحدة شيئا واحدا، وهذا قول أصحاب أرسطاطاليس"[99]. إنّ نزعة الرفض عند الأشعري لم تكن مجرد نزعة عمياء تلقي بالتهم أو تكفّر الخصم دونما تحليل لمواقفه، بل العكس هو الصحيح، لذلك أطلق عليها الباحث المختص في مصنّفات الفرق والملل والنحل هيثم الجنابي مصطلح "الإيجابية العلمية داخل النزعة الأيديولوجية"[100].

لم يختلف البغدادي عن الأشعري كثيرا في تعامله مع الخطاب الفلسفي كخطاب عرضي، أي أنه لم يُفرِد المذاهب الفلسفية بجزء خاص في مصنّفه، باعتبار اهتمامه الأساسي بالفرق الكلامية والسياسية الإسلامية. لكنّ هذا التناول العرضي لم يمنع البغدادي من اتخاذ موقف واضح وصريح من الفلسفة داخل ذلك

[98] المرجع نفسه، ص 483.
[99] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 308
[100] الجنابي، هيثم، علم الملل والنحل، ص 210.

الحيز الهامشي الذي أفرده لها، موقف يحيل إلى نزعة اتهامية تحمل كل معاني الرفض والتكفير ذات المنحى العقائدي. فالخطاب الفلسفي في نظره ليس مصدرا لخطاب المعتزلة فقط، بل مصدرا لكلّ الفرق الكلامية التي أظهرت ما أسماه بالغلو والإلحاد. نجد هذا الموقف في كثير من الإشارات داخل كتاب "الفرق بين الفرق"، ففي حديثه مثلا عن المصادر الفكرية التي نهل منها أحد أهم علماء المعتزلة أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار المعروف بالنظّام (ت سنة 231ه) يقول البغدادي: " وخالط بعد كبره قوما من ملحدة الفلاسفة، ثمّ خالط هشام بن الحكم الرافضي، فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزّأ."[101]

تتكرّر هذه النزعة الاتهامية بالشكل نفسه عندما يتحدّث البغدادي عن فرق كلامية أخرى وضعها من خلال معايير تصنيفه في خانة الفرق المتطرفة في الزيغ والضلال، فالباطنية والقائلون بالتناسخ كلّهم في نظره قد تأثروا بفلسفة أفلاطون وأرسطو. يقول البغدادي عن مصادر القائلين بالتناسخ: " وذكر أصحاب المقالات عن سقراط وأفلاطون وأتباعهما من الفلاسفة أنهم قالوا بتناسخ الأرواح، على تفصيل قد حكيناه عنهم في كتاب الملل والنحل."[102] وفي محاولة استدلاله على وصف فرقة الباطنية بالزندقة والخروج عن الدين يربط هذا الوصف باعتمادها المصادر الفلسفية في مواجهة المصادر الدينية، حيث يقول عن محتوى دعواهم: "فعلى الفلاسفة مُعوَّلُنا، وإنّا وإيّاهم مُجمِعون على ردّ نواميس الأنبياء، وعلى القول بقدم العالم، لولا ما يخالفنا فيه بعضهم من أنّ للعالم مدبرا لا نعرفه"[103].

نستطيع القول أنّ البغدادي يمثّل نزعة متفرّدة في الموقف من الخطاب الفلسفي عند كتّاب المقالات تميل إلى أولوية النزعة الاتهامية التكفيرية على طريقة النقاش

[101] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 147.
[102] المرجع السابق، ص 291.
[103] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 317.

المعرفي الهادئ مع الموضوعات التي أثارتها الفلسفة داخل السياق الإسلامي في تلك الفترة. والمشترك بين موقفي الأشعري والبغدادي أنّ نقد الخطاب الفلسفي لم يكن سوى جسر العبور من أجل نقد الفرق الكلامية الإسلامية المختلفة في آرائها مع ما يعتبرها المصنِّفان مسلّمات الفرقة الناجية أو أهل السنّة والجماعة.

ابن حزم: موقف ملتبس من الفلسفة بين التسامح واللاتسامح

وأماّ ما يتعلّق بموقف ابن حزم من الخطاب الفلسفي فلم يجِد كثيرا عن المسار الذي وضعه كلّ من الأشعري والبغدادي في نقد الفلسفة في سياق نقدهم للفرق الكلامية، لكن ما يميّزه أنّ نقده للفلسفة لم يتّخذ ذلك المنحى الاتهامي المبدئي الحادّ والمباشر، بل اتسمت مناقشاته للقضايا الفلسفية والقضايا الكلامية المؤيّدة لها بروح منهجية تنمّ عن اتساع معرفة هذا المصنّف وعن سعة بسطه لموضوعات الاختلاف والتعارض. يضع ابن حزم الخطاب الفلسفي في مستوى الخطابات الكبرى التي ينبغي عليه أن ينقض مقدماتها النظرية والأخلاقية فيما يتعلق بمواقفها من الحقيقة والشريعة وغيرهما. فأول فصل يضعه ابن حزم في تصنيفه لما يسمّيها رؤوس الفرق الكبرى المخالفة لدين الإسلام هو الفصل الذي يناقش فيه آراء السوفسطائية حول تشكيكهم في وجود الحقيقة الواحدة المشتركة. ففي الفصل الذي وضع له العنوان التالي: " السوفسطائية، باب الكلام عن أهل القسم الأول وهم مبطلو الحقائق وهم السوفسطائية" يقول ابن حزم عن هذا الاتجاه الفلسفي: "ذكر من سَلَف من المتكلّمين أنهم ثلاثة أصناف؛ فصنف منهم نفى الحقائق جملة، وصنف منهم شكّوا فيها، وصنف منهم قالوا: هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل."[104]

[104] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص 19.

كما يشير ابن حزم إلى الأهداف والأغراض الإيجابية للفلسفة باعتبارها طريقا للفضيلة الأخلاقية وحسن التسيير وسياسة الدول، وهي في نظره توافق أهداف وغايات الدين، حيث يقول في موقع آخر من مؤلّفه مقارنا بينها وبين الشريعة: " الفلسفة على الحقيقة إنّما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعليمها، ليس هو شيئا غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدّية إلى سلامتها في الميعاد، وحسن السياسة والرعية، وهذا نفسه لا غيره الغرض من الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحد العلماء بالفلسفة، ولا بين أحد من الفلاسفة بالشريعة."[105] لقد اتّخذ ابن حزم من خلال هذا النص منحى توفيقيا في العلاقة بين الخطاب الديني والخطاب الفلسفي، وهو ما جعله يبدو أكثر تسامحا مع المقدمات النظرية للفلسفة خاصة ما يتعلق منها بالقضايا الأخلاقية والسياسية، وهو موقف يتجاوز تلك النظرة التقييمية الحادّة عند الأشعري أو البغدادي.

لكنّ هذا البعد المتسامح عند ابن حزم لم يمنعه من العودة إلى تقاليد كتّاب المقالات في المنهجية التصنيفية القائمة على النزعة التقييمية التي تميل إلى اتهام الخصم أو عدم تقدير أطروحته ومقدّمته التحليلية. نجد هذا البعد الثاني أكثر جلاء عندما يعمد ابن حزم إلى المقارنة بين الشريعة والفلسفة حيث ينطلق ابتداء من القول أنّ الشريعة تتضمّن كلّ غايات الفلسفة وأنّ الفرق الأساسي بينهما هو أن مصدر الشريعة إلهي ومصدر الفلسفة بشري يعود إلى ما توافق عليه الحكماء، مستعملا في هذا السياق كلمات تحيل التقليل من المعرفة الفلسفية مثل كلمة "المخاذيل" أو "الزور المختلق" وغيرهما، حيث يقول حول إنكار الفلاسفة للمصدر الإلهي للشريعة : " فلا تخلو تلك الشرائع من أحد وجهين: إمّا أن تكون صِحاحا من عند الله عزّ وجل الذي هو خالق العالم ومدبّره كما يقول أصحاب الشرائع.

[105] المرجع نفسه، ج1، ص 117.

وإمّا أن تكون موضوعة باتفاق من أفاضل الحكماء لسياسة الناس بها وكفّهم عن التظالم والرذائل. فإن كانت موضوعة كما يقول هؤلاء المخاذيل، فقد تيقنا أنّ ما ألزموا الناس من ذلك كذب لا أصل له، وزور مختلق، وإيجاب لما لا يجب وباطل لا حقيقة له"[106]. ورغم ما يظهر على تعبير ابن حزم من بعض الحدّة في مناقشة إنكار الفلاسفة لأهمية الشريعة إلاّ أن موقفه يحيل إلى تقييم معرفي للخطاب الفلسفي يقوم أساسا على محاولة الفصل المنهجي بين الطابع النظري للفلسفة وطابعها العملي وخاصة الأخلاقي والسياسي منه. لقد بدا ابن حزم رافضا للطابع النظري ومؤيّدا للطابع العملي بحكم إمكانية مجاراة هذا الأخير لأحكام الشريعة وعدم تعارضه مع المسلمات العقائدية للدين، وهذا هو ما يمكن أن يفسّر ثنائية موقف ابن حزم من الفلسفة بين رؤية متسامحة ونزعة اتهامية لامتسامحة.

الشهرستاني، روح متسامحة نسبيا في تصنيف المذاهب الفلسفية

كان موقف الشهرستاني من الخطاب الفلسفي متميزا إذا ما قورن بمواقف كتّاب المقالات قبله، خاصة من حيث منطق تعامله مع الفلسفة داخل متنه. فلم يتناولها بشكل عرضي كما هو الحال عند الأشعري والبغدادي، ولم يبق عند حدود العلاقة العامّة بين موضوعات الدين وموضوعات الفلسفة كما هو حال ابن حزم، بل عمد إلى وضع الخطاب الفلسفي ضمن محاولته التصنيفية ذاتها أي في مركز اهتمامه لا كمصنّف للفرق والأديان وحسب بل كمصنّف للمذاهب الفلسفية أيضا. لقد حاول الشهرستاني تصنيف المدارس الفلسفية السائدة في عصره والوقوف عند حدود تأثيرها على مختلف آراء الفرق والملل والنحل، معتمدا في ذلك على منهجية تصنيفية تستند إلى روح موضوعية نسبيا اشترطها على نفسه في مقدمة كتابه. كما تقوم محاولته التصنيفية على تحليل للمقدّمات النظرية لمختلف المذاهب الفلسفية

[106] المرجع السابق، ج1، ص 118.

دونما انزياح نحو نزعة تبريرية أو توفيقية أو اتهامية تكفيرية، على الرغم من كونه يضع الفلاسفة من حيث المبدأ ضمن من يسمّيهم "أهل الأهواء"[107] في مقابل من أطلق عليهم تسمية "أهل الكتاب أو شبهة كتاب"[108]، وهو في تصوّرنا تصنيف وفق رؤية منهجية أكثر من كونها نزعة أيديولوجية.

لقد أظهر الشهرستاني في مصنّفه سعة اطلاعه للتراث الفلسفي المترجم في عصره، فتصنيفه للمذاهب الفلسفية مبني على دراسة لمختلف مصادر تلك المذاهب وكتابات روّادها، حيث يقول في مقدمة الملل والنحل: " فلما وفقني الله تعالى لمطالعة مقالات أهل العالم من أرباب الديانات والملل، وأهل الأهواء والنحل، والوقوف على مصادرها ومواردها، واقتناص أوانسها وشواردها، أردت أن أجمع ذلك في مختصر يحوي جميع ما تديّن به المتديّنون، وانتحله المنتحلون"[109]. وأهمّ ما يؤكد سعة الاطلاع تلك إشارته إلى المصادر اليونانية المترجمة التي اعتمدها في مناقشته لكثير من آراء الفلاسفة اليونان أنفسهم، ففي تناوله لرأي أناكساغورس مثلا حول مبدأ الموجودات وأصل الأشياء يحيل إلى اعتماده على آراء كل من فرفوريوس وأرسطو. يقول الشهرستاني: " وحكى فرفوريوس عنه أنه قال، إنّ أصل الأشياء جسم واحد موضوع الكل، لا نهاية له. (...) وحكى أرسطوطاليس عنه، أن الجسم الذي تكون منه الأشياء غير قابل للكثرة. قال وأومأ إلى أنّ الكثرة جاءت من قبل الباري تعالى وتقدّس."[110] وفي حديثه عن آراء سقراط يشير الشهرستاني إلى أنه اعتمد في ذلك على مصدر يوناني هو كتاب عنوانه" فاذن" ، حيث يقول عنه: " ولسقراط أيضا ألغاز ورموز ألقاها إلى تلميذه أرسجانس، وجلّها

---

[107] يضع الشهرستاني بابا خاصا بالفلاسفة مضافا إليهم من يصنفهم بالأديان التي ليس لها كتاب، وعنوان هذا الباب هو : " أهل الأهواء والنحل من الصائبة، والفلاسفة، وآراء العرب في الجاهلية، وآراء الهند ". أنظر الشهرستاني، الملل والنحل، ص 207.

[108] أنظر حول هذا الصنف، المرجع نفسه، ص 168، و ص 185.

[109] المرجع السابق، ص 7.

[110] الشهرستاني، الملل والنحل، ص 256، 257.

في كتاب – فاذن– ونحن نوردها مرسلة معقودة "[111]. كما يحيل في تناوله لآراء أفلاطون حول الوجود والنفس والعلم وعالم العقل وعالم الأشياء إلى كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو، وإلى أنه أسّس رأيه حول الموضوع بناء على قراءته الشخصية لكتاب القوانين لأفلاطون أو يطلق عليه هو لفظ النواميس، إذ يقول في هذا الشأن مثلا: " وقال أفلاطون في كتاب النواميس: إنّ الأشياء التي لا ينبغي للإنسان أن يجهلها، منها، أنّ له صانعا، وأنّ صانعه يعلم أفعاله. وذكر أنّ الله تعالى إنما يعرف بالسلب؛ أي لا شبيه له ولا مثال، وأنّه أبدع العالم من لا نظام إلى نظام"[112]. كما نقف أيضا لتأكيد سعة اطلاع الشهرستاني عند ذكره لأسماء عدد غير قليل من الفلاسفة اليونان سواء تعلّق الأمر بالفلاسفة قبل سقراط حيث أشار إلى طاليس، أناكسمنس، أنبادقلس وديمقريطيس وغيرهم مرورا بفلاسفة أثينا كسقراط، أفلاطون وأرسطو وصولا إلى فلاسفة الفترة الهلّينية حيث يذكر أسماء من مثل فرفريوس وديوجانس الكلبي والإسكندر الأفروديسي وغيرهم وقد أطلق على هؤلاء تسمية "متأخري حكماء اليونان"[113]. وأمّا ما يتعلّق بالفلاسفة المسلمين فلم يذكر ولم يناقش غير آراء ابن سينا حيث أفرد لهذه المناقشة فصلا كاملا أطلق عليه عنوان: " المتأخرون من فلاسفة الإسلام"[114].

وضع الشهرستاني في بداية تصنيفه للآراء والمذاهب الفلسفية بعض التعريفات والمقدمات المنهجية حيث أشار إلى تعريف الفلسفة في اللغة اليونانية قائلا: " الفلسفة باليونانية : محبة الحكمة، والفيلسوف هو فيلا وسوفا، وفيلا هو المحب، وسوفا: الحكمة؛ أي هو محب الحكمة"[115]. لقد حددّ الموضوعات الفلسفية

---

[111] المرجع نفسه، ص 273.
112 المرجع نفسه، ص 279.
[113] المرجع السابق ، ص 300.
[114] الشهرستاني، الملل والنحل، 330.
[115] المرجع نفسه، ص 251.

مميّزا فيها بين الجوانب النظرية والقضايا العملية، فسمّي الأولى حكمة قولية، وسمّي الثانية حكمة فعلية، كما أشار إلى تصنيف تلك الموضوعات الكبرى فتحدث عن العلم الإلهي والعلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم المنطقي. كما اتجه وبأكثر دقة في التحليل إلى التمييز بين اهتمامات الفلاسفة الأوائل والفلاسفة المتأخرين حيث يقول مثلا: " ثمّ إنّ الفلاسفة اختلفوا في الحكمة القولية العقلية اختلافا لا يحصى كثرة، والمتأخّرون منهم خالفوا الأوائل في أكثر المسائل، وكانت مسائل الأولين محصورة في الطبيعيات، والإلهيات. وذلك هو الكلام في الباري تعالى والعالم، ثم زادوا فيها الرياضيات"[116]. جاء تصنيف الشهرستاني للمذاهب والآراء الفلسفية بناء على البعد التاريخي والبعد الجغرافي وكذا قضايا الفلسفة موضوع الاهتمام. أشار في البداية إلى الصنف الأول من الفلاسفة وسمّاهم الحكماء السبعة وهم في نظره طاليس الملطي، أناكساغوراس، أناكسيمانس، أنبادقليس، فيثاغورس، سقراط وأفلاطون، وقد عدّهم أهم الفلاسفة اليونان فهم " أساطين الحكمة من ملطية وساميا وأثينة "[117]. يتناول الشهرستاني في الصنف الثاني من أطلق عليهم تسمية " الحكماء الأصول"[118]، وقسمهم إلى فلاسفة شعراء وفلاسفة نسّاكا. ويعني بالفلاسفة الشعراء الذين اعتمدوا الشعر كوسيلة للإقناع البرهاني بالقضايا العقلية، وأمّا الفلاسفة النسّاك فهم الذين اشتغلوا بالقضايا الأخلاقية والسياسية خاصة منها سياسية المدينة الفاضلة. وأشار في هذين الصنفين إلى كل من: فُلُوطَرخيس، ديمقريطيس، هرقل الحكيم، أبيقُورس، سولون الشاعر، هوميروس الشاعر، بقراط، بَطلَميُوس، وفلاسفة المَظَال، حيث يذكر من هؤلاء أسماء كل من زينون وخروسيبس، وأخيرا فلاسفة الأكاديمية أو فلاسفة أقاديما كما يلفظها في كتابه ويعني بهم الفلاسفة المَشاؤون، إذ يقول عنهم وعن فلاسفة

[116] المرجع نفسه، ص 251.
[117] المرجع السابق، ص 253.
[118] الشهرستاني، الملل والنحل، ص 281.

المَظَال: "وهؤلاء يسمون مشائي أقاديما، وأما المشاؤون بالمطلق فهم أهل لوقيون[119]، وكان أفلاطون يلقن الحكمة ماشيا تعظيما لها، وتابعه على ذلك أرسطوطاليس، ويسمى هو وأصحابه المشائين. وأصحاب الرواق هم أهل المظال"[120].

أمّا الصنف الثالث من الفلاسفة فهم عند الشهرستاني " متأخرو حكماء اليونان" ولم يكن تصنيفهم بالمتأخرين بناء على السياق التاريخي الذي ظهروا فيه فقط بل ركّز المصنّف على الموضوعات الفلسفية التي كتبوا فيها والمخالفة لمحاور اهتمام الفلاسفة اليونان الأوائل. ما يدل على ذلك أنّه يذكر أرسطو ضمن الحكماء السبعة فيما قبل ويعيد ذكره في تصنيف متأخري حكماء اليونان لأنّه ركز في هذه المرة على المسائل التي خالف فيها الفلاسفة قبله وتفرّد بها عنهم ويجعلها في ست عشرة مسألة. ولذلك نجد الشهرستاني يعرّف هؤلاء تحديدا منه للرؤية المنهجية في التصنيف قائلا: " وهم الحكماء الذين تلوهم في الزمان، وخالفوهم في الرأي، مثل أرسطوطاليس ومن تابعه على رأيه مثل: الإسكندر الرومي، الشيخ اليوناني، ديوجانس الكلبي وغيرهم وكلّهم على رأي أرسطوطاليس في المسائل التي تفرّد بها عن القدماء."[121]

ينتهي الشهرستاني في آخر تصنيفه بمن يسميهم "المتأخرون من فلاسفة الإسلام"[122]، حيث يؤكد أنهم كانوا مجرد ناقلين للفلسفة الأرسطية دونما إضافة أو اختلاف في التحليل. يذكر في هذا الصنف عديد الأسماء مثل الكندي، الفارابي، أحمد بن محمد بن مسكويه ، الحسن بن سهل القمّي، حنين بن إسحاق، يحي النحوي وغيرهم، لكنّه لا يناقش إلاّ ابن سينا لأنه اعتبره أهمّ هؤلاء الفلاسفة على

[119] لوقيون هو ملعب رياضي بأثينا القديمة، كما جاء في تهميش محقق كتاب الملل والنحل صدقي جميل العطار.
[120] المرجع نفسه، ص 286.
[121] المرجع السابق، ص 300.
[122] الشهرستاني، الملل والنحل، ص 330.

الإطلاق من خلال عمق تحليله الفلسفي وأن الردّ على آرائه بمثابة الردّ على جميع الفلاسفة الذين ذكرهم. يقول الشهرستاني: " وإنما علاّمة القوم: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا. قد سلكوا كلّهم طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدّمين. ولما كانت طريقة ابن سينا أدقّ عند الجماعة، ونظره في الحقائق أغوص، اخترت نقل طريقته من كتبه على إيجاز واختصار، كأنّها عيون كلامه، ومتون مرامه. وأعرضت عن نقل طرق الباقين، و"كل الصيد في جوف الفرا". "[123] بناء على هذا التبرير المنهجي في التصنيف يناقش الشهرستاني آراء ابن سينا في المنطق، في الإلهيات وأخيرا في الطبيعيات. نشير في هذا السياق إلى أنّ مناقشة الشهرستاني لآراء الفلاسفة اليونان تحيل إلى منهجية خاصة به تختلف مثلا عن المنهجية الانتقائية عند ابن حزم التي فصل فيها بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية وما ناقش إلاّ القسم الثاني أي الموضوعات الأخلاقية في محاولة توفيقية بين الدين والفلسفة. لقد تجاوز الشهرستاني هذه الطريقة الانتقائية واتجه نحو الفلسفة اليونانية بكل موضوعاتها النظرية والعملية في محاولة منه لعرض تلك الآراء وفق السياق اليوناني ذاته، وبناء على المصادر اليونانية نفسها.

لم يكن الشهرستاني ليعرِض تلك النظريات بشكل حيادي مطلقا بدون نقد أو إضافة معرفية بل العكس هو الصحيح، إذ كثيرا ما كان يتدخّل في مناقشة مضامين تلك النظريات. فعندما يتحدّث مثلا عن إقليدس بأنه أول من تكلّم في الرياضيات يشير بأنه سيتناول حِكمته أو فلسفته وفق قراءته الشخصية لتلك الفلسفة وبناء على مقتضيات اللغة العربية، حيث يقدّم لسرده تلك الحِكم قائلا: " وقد وجدنا له حِكماً متفرقة فأوردناها على سوق مرامنا، وطرد كلامنا. فمن ذلك قوله الخط

[123] المرجع نفسه، ص 330.

هندسة روحانية ظهرت بآلة جسمانية."[124] كما تتجلى إضافاته على كثير من الآراء الفلسفية التي يؤرّخ لها عندما يضيف في نصه كلمة " وربما يقول" في إشارة منه أنه سيبدأ بتأويل رأي الفيلسوف اليوناني وفق ما يقتضي فهمه الخاص له، فعند تناوله لرأي فيثاغورس مثلا حول النفس، يضيف إلى ما ذكرته المصادر اليونانية التي اطلع عليها حول الموضوع فيقول: " وربما يقول: النفس الإنسانية تأليفات عددية أو لحنية، ولهذا ناسبت النفس مناسبات الألحان، والتذّت بسماعها وطاشت، وتواجدت باستماعها وجاشت"[125]. وفي تعليقه على رأي أبيقور حول مصير النفس وعلاقة ذلك بمسألة تناسخ الأرواح يقول: " وربما يقول: الكلّ يفسد، وليس بعد الفراق حساب ولا قضاء ولا مكافأة ولا جزاء، بل كلها تضمحل وتدثر. والإنسان كالحيوان مرسل مهمل في هذا العالم. والحالات التي ترد على الأنفس في هذا العالم كلها من تلقائها على قدر حركاتها وأفاعيلها (...). وتبعه جماعة من التناسخية على هذا الرأي.[126] كما نلاحظ في إضافاته تركيزا خاصا على البعد الأخلاقي والاجتماعي للمعرفة العلمية والفلسفية، فأكثر الحِكم التي كان ينقلها عن الفلاسفة كانت حكما تتعلّق بالحياة الأخلاقية والاجتماعية، وعندما يتحدث عن بقراط مثلا نجد أنّ أول ما يذكره عنه علاقته بالسلطة السياسية ومبادئه الأخلاقية في ممارسة مهنة الطب، حيث يذكر عنه رفضه عرض أحد ملوك اليونان الذي طلب منه التوجّه إليه مقابل قدر كبير من المال، وتفضيله البقاء في أرضه مع قومه حيث لم يكن يتقاضى أجرا من علاجه للفقراء[127].

ما يميّز الشهرستاني في تعامله مع الخطاب الفلسفي المختلف مع المقدمات العقائدية للخطاب الديني الإسلامي أنّه كان أكثر حيادية وموضوعية ولو نسبيا

[124] الشهرستاني، الملل والنحل، ص 296.
[125] المرجع السابق، ص 298.
[126] المرجع نفسه، ص 287.
[127] الشهرستاني، الملل والنحل، ص 292.

مقارنة بغيره كتّاب المقالات، فقد اعتمد في تصنيفه للمذاهب الفلسفية اليونانية على المصادر اليونانية نفسها في محاولة منه لقراءة الخطاب الفلسفي من داخله وبناء على مفاهيمه ووفق سياقه اليوناني. وعندما كان يتدخّل برأيه التقييمي لهذا الخطاب لم يكن ينحو منحى عقائديا بأن يتجه نحو اتهامه بالكفر أو غيره، بل اتخذ منحى المؤرّخ الذي يبحث في تطور المعرفة الفلسفية. فنجده مثلا يشير بوضوح إلى ما أحدثته علوم جديدة مثل الرياضيات أو المنطق الأرسطي في تطوّر الخطاب الفلسفي، حيث يقول في هذا الشأن:" ثمّ إنّ الفلاسفة اختلفوا في الحكمة القولية العقلية اختلافا لا يحصى كثرة ، والمتأخرون منهم خالفوا الأوائل في أكثر المسائل، وكانت مسائل الأولين محصورة في الطبيعيات والإلهيات. وذلك هو الكلام في الباري تعالى. ثمّ زادوا فيها الرياضيات(...) فأحدث بعدهم أرسطوطاليس الحكيم علم المنطق، وسمّاه تعليمات، وإنّما هو جرّده من كلام القدماء. وإلاّ فلم تخل الحكمة عن قوانين المنطق قطّ. وربّما عدّها آلة العلوم، لا من جملة العلوم"[128]. كما كان يقارن بين السياقات التاريخية المختلفة فنجده يقسّم فلاسفة اليونان حسب الفترات إلى متقدّمين ومتأخرين، ويصنّفهم حسب المكانة التي وصلت إليها كتاباتهم وموضوعات اهتمامهم بين حكماء سبعة ركّزوا في نظره على القضايا الأنطولوجية والكوسمولوجية وحكماء أصول اهتموا بالقضايا الأخلاقية، بل وحسب طرق الاستدلال بين فلاسفة شعراء وآخرين نسّاكا أو إشراقيين.إنّه على الرغم مما يبدو على موقف الشهرستاني من الموضوعية النسبية في تناول المذاهب الفلسفية، وبالرغم من اعترافه المبدئي كمصنّف بحكمة الفلاسفة اليونان وهو ما يظهر جليا في تسمياته التي وضعها في تصنيفه لهم وتركيزه على ما ورد إليه من حِكمهم تلك، إلاّ أنّ وصفه لهم بأهل الأهواء والآراء دلالة على أن الشهرستاني لم يتخلّص من تراتبية الديني والفلسفي. فالفلاسفة أهل أهواء

[128] المرجع السابق، ص 251.

أو مستبدون بالرأي كما يذكر في نصه لأنهم لا يعترفون بالنبوّة والشرائع الدينية، ذلك أنّ المعيار الأول في تصنيف المذاهب عنده هو موقف العقل من الدين، على الرغم من أنه كان دقيقا في الفصل بين النحل المخالفة للدين فلم يجعل الفلاسفة في نفس درجة الدهرية أو الصائبة أو عبدة الكواكب أو أديان العرب قبل الإسلام. إنّ محاولة الشهرستاني التصنيفية للخطاب الفلسفي اليوناني وفلاسفة الإسلام بعد ذلك من خلال التركيز على ابن سينا تؤكّد رفضا ضمنيا للفلسفة الإلهية والطبيعية واعترافا بالفلسفة العلمية وبعض الحكم الأخلاقية، مما يؤكّد بدرجة ما النزعة الانتقائية عنده في تقييمه للخطاب الفلسفي.

إنّ أهم ما يمكن استنتاجه من خلال المواقف المتعدّدة لكتّاب المقالات اتجاه الخطاب الفلسفي أننا لسنا أمام مواقف متجانسة، بل مواقف مختلفة حول مكانة هذا الخطاب من جهة بين مركزيته وهامشيته في التصنيف من جهة ودرجة حِدّة تقييمه من جهة ثانية. وإذا ما استثنينا موقف الشهرستاني من الخطاب الفلسفي وبدرجة أقل موقف ابن حزم، فإنّ كلّ كتّاب المقالات تناولوا هذين الخطابين بشكل عرضي ينمّ عن طبيعة تقييم مبدئي لمكانة الفلسفة وعلاقتها بالعلوم الدينية. لقد طغت على تصنيفهم وتقييمهم السلبي تلك الثنائية التي حكمت السياق المعرفي والتقييمي للمصنّفين ونظرتهم لكلّ ما يختلف مع علوم الشريعة، ونعني بذلك ثنائية علوم الإسلام/ علوم الأوائل[129].

[129] أنظر حول النقاش حول إشكالية علوم الإسلام/ علوم الأوائل: هويدي، يحي، دراسات في علم الكلام والفلسفة، دار الثقافة للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1979.

الفصل الرابع: التكوّن المعرفي والسياسي لمعنى الفرقة الناجية والتأسيس لمفهوم اللاتسامح عند كتّاب المقالات القدامى

المبحث الأول: مركزية حديث الافتراق وتبرير خطاب اللاتسامح

المبحث الثاني: مسألة الإمامة في خطاب "كتّاب المقالات": من الاختلاف السياسي إلى الانقسام الدّيني

المبحث الثالث: معنى أمّة الإسلام ومسألة الجماعة والفرقة عند كتّاب المقالات

المبحث الأول: مركزية حديث الافتراق وتبرير خطاب اللاتسامح

يتمركز خطاب " كتّاب المقالات "عموما حول حديث نبوي روي في تفرّق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة [1]، فقد ألّف مصنّفو الفرق والملل والنحل بالاستناد إلى هذه الرواية، وراحوا يعدّدون الفرق والمذاهب، وهمّهم الأكبر أن تصل إلى ثلاث وسبعين فرقة. رغم أنّ هذا النص النبوي لم يرد في صحيحي البخاري ومسلم[2] إلاّ أنّه كان بمثابة المقدّمة الفكرية المقدّسة والصيغة الأيديولوجية التي برّرت الانقسامات والنزاعات المختلفة التي عرفها تاريخ الدول والجماعات والفرق الإسلامية، كما أنّه كان دافعا أيضا إلى ظهور نصوص معرفية حاولت أن تضع لواقع التفرق والانقسام مبرّرا دينيا وأساسا نظريا. ورغم أن أكثر نصوص كتّاب المقالات قد بدأت في نماذجها الأولى، بناء على نص الافتراق، بالتفصيل في ذكر الأسس العقائدية والسياسية لفرق الإسلام، كما فعل البغدادي والأشعري والنوبختي والقمّي مثلا، إلاّ أنّها تجاوزت فيما بعد هذا التصنيف الداخلي لتصنّف وتناقش الانقسام ومنطق التفرق في العالم الثقافي العام، أي حالات اختلاف الأديان والأسس الدينية التي برّرت ذلك ودفعت إليه سواء تعلق الأمر بالدين الإسلامي أو بأديان وفلسفات الفرس واليونان والصين والهند، كما فعل ابن حزم والشهرستاني في مصنّفيهما.

كان حديث الافتراق أو حديث الفرقة الناجية موضع نقاش بين كتّاب المقالات وكتّاب المقالات من المذهب السنّي منهم على الخصوص من حيث

---

[1] روى الترميذي هذا الحديث ونصه:"افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، كلهم في النار إلا واحدة ". أنظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 22.

[2] أنظر حول الموضوع كتابي: - صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1978.

– صحيح مسلم، دار المعرفة، بيروت، 1978.

استخدامه عند تصنيف الفرق، حيث انقسموا حوله إلى أربعة مواقف: موقف أول لم يتعرض له بنفي أو إثبات، ومن هؤلاء أبو الحسن الأشعري الذي صنف كتابه" مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" من غير أن يتعرض لهذا الحديث. وأمّا الموقف الثاني فهو ما رآه ابن حزم الذي شكّك في هذا الحديث بل وحكم بضعفه وعدم صحته وسفّه تفسيره وبيّن عدم انطباقه مع الواقع، حيث يقول في ذلك: " ذكروا حديثا عن رسول الله (ص): أنّ القدرية والمرجئة مجوس هذه الأمّة، وحديثا آخر، تفترق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة كلها في النار إلاّ واحدة فهي في الجنّة. قال أبو محمد: هذان حديثان لا يصحان أصلا عن طريق الإسناد."[3]

وأما الموقف الثالث فهو موقف الغزالي الذي ذهب إلى قلب معنى الحديث تماما حيث رأى في كتابه "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"[4] أن كل الفرق ناجية في الجنة ما عدا الزنادقة أي من ألحد وكفر بأصول العقيدة الدينية. وقد قلب اعتماد الغزالي على رواية مغايرة كلّ المعادلة التي اعتمدها كتّاب المقالات في التأسيس لمفهوم الفرقة الناجية، حيث اعتبر المستشرق غولدزيهر في كتابه Le dogme et la loi de l'islam, histoire du développement dogmatique et juridique de la loi musulmane أنّ اعتماد الغزالي على هذه الرواية المغايرة تماما لحديث الافتراق كما جاء عند كُتّاب المقالات دلالة على تسامحه[5]، أي لم يؤسّس بهذا الموقف لمعنى الانقسام الداخلي ومنطق الاتهام والتكفير.

وقد أشار جوزيف فان إيس في دراسته حول تاريخ علم الكلام الإسلامي إلى أنّ فكر الغزالي قد عرف تحولات جذرية فيما يتعلق بالموقف من الرأي

[3] ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 2، ص 276.

[4] الغزالي، أ أبو حامد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق: سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993، ص 86.

[5] Goldziher,I. *Le dogme et la loi de l'islam, histoire du développement dogmatique et juridique de la loi musulmane,* traduction : felix Arin, Paris, 1920, p.157.

الديني أو الفلسفي المخالف[6]. فبعد أن كان كتابه " تهافت الفلاسفة" نموذجا للفكر غير المتسامح المدافع عن فكرة "الإسلام الحقيقي والصحيح"، وهو ما يعتبره فان إيس شكلا من أشكال الأرثوذكسية في التراث الإسلامي، سيؤلّف الغزالي كتابه الآخر "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"، الذي يحذّر فيه من خطر التكفير المتسرّع بدون تريّث منتقدا في ذلك أسلوب الفقهاء. يرى الغزالي في هذا الكتاب أن الفقيه غير مؤهّل للبثّ في قضايا الإيمان والكفر بحكم تكوينه ومعرفته ذات الطبيعة العملية، حيث يقول: "وكيف يستقلّ الفقيه بمجرد الفقه بهذا الخطب العظيم (أي التكفير) وفي أي ربع من أرباع الفقه يصادف هذه العلوم، فإذا رأيت الفقيه الذي بضاعته مجرد الفقه يخوض في التكفير والتضليل فأعرض عنه ولا تُشغل به قلبك ولسانك"[7].

وعندما يرفض الغزالي حديث الافتراق ويعمل على قبول رواية ثانية تقول: "ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلّها في الجنّة إلاّ واحدة"، ويُقدِم بذلك على تغيير متن الحديث تماما بما يجعله نصاّ نبويا يبعث على الأمل بأن يصبح مصير كلّ المؤمنين هو النجاة فإن هذا الاختيار، في نظر فان إيس، يؤكّد رغبة هذا المفكّر السنّي في محاصرة ظاهرة التكفير والدعوة إلى السلام والتسامح[8]. وبناء على هذا الموقف لم يعد من يسميهم فان إيس بجمهور المسلمين أو الموسومون بأهل السنة والجماعة في كتابات الغزالي يقولون بتكفير أحد من "أهل القِبلة"، بل ويتجاوز الغزالي ذلك ويعتبر أن من وقع في الكفر جهلا من غير تعمّد يمكن أن ينال المغفرة الإلهية. فالغزالي لم يرفض تكفير المسلمين فحسب بل شجب التساهل في تكفير غير المسلمين، منطلقا من مبدأ الحديث النبوي أي فكرة النجاة

[6] فان إيس، يوسف، بدايات الفكر الإسلامي، الأنساق والأبعاد، ص 34.
[7] الغزالي ، أبو حامد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص 79.
[8] المرجع نفسه، ص 36.

لأكثرية الخلق والهلاك للأقلية فقط، وبذلك كان " تأويله لحديث الافتراق محاولة منه للابتعاد به عن نزعة التكفير الضيقة"[9] سواء على المستوى الموقف من الفرق الإسلامية أو على مستوى الأديان الأخرى خاصة التوحيدية منها.

يبقى هذا الرأي في اعتقادنا نسبيا لأن موقف الغزالي يمكن يحمل أبعادا أخرى كذلك، كما يمكن أن يُؤَوَّل ويستخدم أداتيا بشكل مغاير تماما بحيث يصبح مقدّمة توسيع مفهوم الجماعة–الأمّة أو الفرقة–الأمّة. فالواضح من خلال كتابه "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" أنّ الفرقة الأقلية المعنية بالهلاك من خلال حديث الافتراق هي الزنادقة، وعليه يمكن أن تستخدم تهمة الزندقة أيضا ضدّ كلّ المخالفين للفهم السائد عند الفقهاء والمتكلّمين حول العقيدة الدينية. ومعنى ذلك أن تسامح الغزالي هنا له حدوده، حيث يشير موقفه الفيصل والفاصل بين الإسلام والزندقة إلى أنّه يرفض التسامح مع من يعدّه زنديقا أي "من ينفي في نظره وجود الله أو يذهب إلى أنّ له شريكا".

كما يبدو تعريفه للزندقة ضيقا جداّ، بل ومخالفا لكثير من التعريفات التي وردت عند كثير من الفقهاء والمؤرخين المسلمين كابن النديم والمسعودي وغيرها. فحتى وإن اختلف هؤلاء حول مفهوم الزندقة بين أصلها الفارسي أو العربي وحول من يمكن وصفه بالزنديق، إلاّ أنهم اتفقوا عموما على أنّ وصف الزندقة لا يتعلّق إلاّ بمن اعتنق الديانات الفارسية سراّ من مانوية ومزدكية وديصانية ومرقونية داخل ما كان يصطلح عليه فقهيا وسياسيا بدار الإسلام، أي الذين يظهرون الإسلام ويبطنون اعتقادهم بتلك الديانات وكان أكثرهم من الموالي الفرس[10]. لكن الغزالي بدا من خلال موقفه من الزندقة من ناحية تعريفه المبدئي والمسبق مستعدا لاتهام

[9] بوهلال ، محمد، إسلام المتكلمين، ص 208.

[10] أنظر لمزيد من تفصيل حول مفهوم الزندقة عند الرموز الفقهية والعلمية في التراث الإسلامي، عطوان، حسن، الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول ، دار الجيل، بيروت، د-ط، 1984، ص- ص 12- 15.

منتسبين إلى المنظومة العقدية الإسلامية أو ربما حتى من يجرؤ على مخالفة السلطة السياسية القائمة، وهي التهمة التي طالت العديد من الشعراء والأدباء والسياسيين المعارضين كما هو الحال مثلا بالنسبة لابن المقفع وأبي مسلم الخراساني وأبي نواس في العهد العبّاسي[11].

أما الموقف الأخير من حديث الفرقة الناجية، وهو الذي أخذ به عدد من مصنّفي الفرق وكتّاب المقالات ومنهم على الخصوص عبد القاهر البغدادي والشهرستاني حيث تعرّضا بإسهاب لهذا الحديث وحاولا أن يحصرا الفرق الدينية التي ظهرت في عدد لا يقلّ ولا يزيد عن ثلاث وسبعين فرقة جعلا إحداها ناجية سمّوها "أهل السنة والجماعة" والباقي كلّه في هلاك وضلال. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ عبد القاهر البغدادي لم يشر إلى حديث الافتراق في مؤلّفه الأول " الملل والنحل" لكنّه بدا أكثر تركيزا عليه في مؤلّفه الثاني "الفرق بين الفرق" حيث وضع له فصلا خاصا[12]، ممّا يدلّ على أنّ البغدادي في هذا المؤلّف أصبح أكثر حَرفِية وأرثوذكسية في استخدام الحديث النبوي حيث تحوّل همّه الأول هو الوصول بعدد الفرق إلى الرقم المقدّس أي ثلاث وسبعين من جهة، ومن جهة أخرى يبدو في خطابه أكثر انتصارا لمعنى الفرقة الناجية الواحدة أي ما يطلق عليها أهل السنّة والجماعة[13] وأكثر استبعادا وتضليلا للفرق الإسلامية الأخرى.

---

[11] بالنسبة لابن المقفع فقد اتهمه الخليفة العباسي المنصور بالزندقة وأمر باغتياله، وبالنسبة لأبي مسلم الخراساني فقد اتهم بالزندقة أيضا لتبري اغتياله بأمر من المنصور أيضا رغم أن هناك أسباب أخرى يمكن أن تكون دافعا لذلك الاغتيال كقوة نفوذه في خراسان وقدرته على الانقلاب على الدولة العباسية. وأما أبو نوّاس فقد ذكر في ترجمته في كتاب تاريخ الأدب العربي لحنّا الفاخوري (المكتبة اليوليسية، بيروت، ط 13 ، 1987، ص 387) أنّ خصومه استغلوا ميله للهو ليصنّفوه مع الزنادقة.

[12] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 21

[13] نثير الانتباه هنا أنّ المؤلف الأول للبغداي "الملل والنحل " كان أيضا تمجيدا لأوصاف الفرقة الناجية وتحديدا لها بأنها أهل السنّة والجماعة لكن لم يكن بالاستناد على حديث الفرقة الناجية ومحاولة لتعداد الفرق الضالة وصولا إلى الرقم المقدّس كما فعل في " الفرق بين الفرق". أنظر البغدادي، عبد القاهر، الملل والنحل، ص 154 أي الباب الرابع حول بيان التحقيق لنجاة أهل السنة والجماعة.

عندما نستقصي الصيغ المختلفة التي ورد بها نص حديث الافتراق أو حديث الفرقة الناجية سنجد أنّه، بالإضافة إلى الصيغة التي اعتمدها الغزالي المذكورة آنفا، جاء الحديث في صيغ ومتون مختلفة[14] منها مثلا الصيغ الأربع التالية: أماّ الصيغة الأولى فهي: "افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة". وأماّ الصيغة الثانية فهي الحديث القائل:" إنّ بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة، وإنّ أمّتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة كلّها في النار إلاّ واحدة وهي الجماعة". وأماّ الصيغة الثالثة فجاء في الحديث: "ليأتينّ على أمّتي ما أتى على بني إسرائيل. تفرّق بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملّة ، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملّة تزيد عليهم ملّة، كلّهم في النار إلاّ ملة واحدة ، قالوا يا رسول الله: وما الملّة التي تتغلّب؟ قال ما أنا عليه وأصحابي". وأمّا الصيغة الرابعة فقد أضيف فيها المجوس بحيث حافظ النص على تسلسل انقسام الأديان بالشكل التالي: المجوس على سبعين فرقة واليهود على إحدى وسبعين والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، بينما ستفترق أمّة الإسلام على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة والباقون هلكى، قيل ومن الناجية؟ قال أهل السنّة والجماعة، قيل وما السنّة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه اليوم أصحابي".

وبالرغم ممّا يبدو من وحدة في بعض عناصر نص الحديث، إلاّ أن هناك اختلافا وتباينا في عناصر أخرى، ويظهر ذلك الاختلاف من خلال الصيغ الأربعة فيما يلي: أولا، التباين في عدد الفرق الناتجة عن الانقسام بالنسبة للدين الإسلامي حيث انتقلت من ثلاث وسبعين إلى اثنتين وسبعين. وثانيا، التباين في الأمم التي انقسمت وتفرقت حيث أضيف المجوس في الصيغة الرابعة. وأمّا ثالثا وأخيرا،

[14] أنظر حول مسألة اختلا ف صيغ الحديث النبوي وأثرها السياسي والمعرفي، الجنابي، ميثم، علم الملل والنحل، تقاليد المقالات والأحكام في ثقافة الإسلام، ص 60.

فالتباين الجليّ في تعيين مدلول وخصائص الفرقة الناجية ، وهذا هو الأهم في تصوّرنا، حيث يبدو أنّ المعنى قد اتخذ منحى تراكميا انتقل من لاتحديد تسمية الفرقة الناجية في الصيغ الثلاث الأولى بدرجات متفاوتة إلى تحديد التسمية في الصيغة الرابعة، حيث يذكر متن الحديث بصريح العبارة تسمية الفرقة بأنها" أهل السنّة والجماعة". ورغم أنّ التسمية تبقى من ناحية معناها في مستوى الخطاب العام، ولكنّها إذا ما وضعت في سياقها التاريخي، يبدو أنّها احتوت رؤية معينة واحدة من الناحية العقائدية والسياسية للدّين ونفت عن رؤى أخرى كانت لها تسمياتها في تلك الفترة كالمعتزلة أو الخوارج وغيرهما.

نشير في هذا السياق إلى أنّ هذا التقسيم وهذا التفضيل لتسمية أهل السنّة والجماعة سنّي بالأساس وبأكثر دقة أشعري شافعي إذا ما عدنا لأكثر مصنّفي الفرق والملل والنحل واستثنينا ابن حزم الظاهري. في حين أنّ هناك مذاهب أخرى لا تتقبّل تسمية أهل السنّة والجماعة، فالنوبختي والقميّ في كتابيهما "فرق الشيعة"، وعلى الرغم من عدم إشارتهما إلى حديث الفرقة الناجية، إلاّ أنّهما يتحدّثان عن الشيعة الإمامية[15] باعتبارها الجماعة التي سارت على طريق النبي دون غيرها حيث يشبّهانها بشيعة نوح أو أتباعه وشيعة إبراهيم وشيعة موسى وشيعة عيسى[16]. وعندما نقرأ مصنّفا آخر للفرق الإسلامية من المعتزلة مثل ابن المرتضى في كتابه" المنيّة والأمل في شرح الملل والنحل"[17] نجده يؤكّد أنّ المتمسكين بالسنّة الحقيقية هم أهل العدل أي المعتزلة دون غيرهم.

---

[15] يقول النوبختي والقمي حول أفضلية الشيعة الإمامية باعتبارها الفرقة ذات النهج الصحيح انطلاقا من موقفها من مسألة الإمامة ما نصه: " فهذه سبيل الإمامة، وهذا المنهاج الواضح، والفرض الواجب اللازم، الذي لم يزل عليه الإجماع من الشيعة الإمامية الصحيحة التشيّع عليه."، أنظر النوبختي والقمي ، فرق الشيعة، ص 108.

[16] لقد جعل النوبختى والقمي الفرق الإسلامية الكبرى التي اختلفت حول الأصول وبالتحديد مسألة الإمامة أربع فرق لم يذكر منها تسمية أهل السنّة بل هي: الشيعة ، والمعتزلة ، والمرجئة ، والخوارج . أنظر: النوبختي، فرق الشيعة ، ص 29.

[17] أنظر حول الموضوع : الفهري، عبد الحميد، مناهج مصنّفات الملل والفرق والنحل، ص 24.

إنّ الاختلاف الذي اعترى متن الحديث قد يفسّر من الناحية الدّينية عند المحدّثين والفقهاء بأنّه نتيجة لاختلاف سلسلة السند أي اختلاف روايات الروّاة، لكنّه قد يفسّر من ناحية ثانية بأنّه تعبير عن تطوّر الأحداث التاريخية في تلك الفترة، أي تطوّر حالات النزاع السياسي داخل أمّة الإسلام. وقد أشار عبد الرحمن بدوي في دراسته للفرق الكلامية إلى تاريخية هذا الحديث والتعسّف الذي بدا جلياّ على محاولة كتاّب المقالات الوصول بتصنيفاتهم للفرق إلى العدد ثلاث وسبعين. فقد أكّد عدم صحته من الناحية الدينية مركّزا على أربعة أسباب دالّة على ذلك حيث يقول عنها: " أولا، إن ذكر هذه الأعداد المحددة المتوالية: 73،72،71 أمر مفتعل لا يمكن تصديقه فضلا عن أن يصدر مثله عن النبي. ثانيا، إنه ليس في وسع النبي أن يتنبأ مقدّما بعدد الفرق التي سيفترق عليها المسلمون. ثالثا، لا نجد لهذا الحديث ذكرا فيما ورد لنا من مؤلّفات من القرن الثاني، بل ولا الثالث الهجري. ورابعا، أعطت كل فرقة لختام الحديث الرواية التي تناسبها: فأهل السنة جعلوا الفرقة الناجية هي أهل السنة، والمعتزلة جعلوها فرقة المعتزلة، وهكذا. وقد ظهر التعسف المُبالغ لدى مؤرخي الفرق في وضعهم فروقا وأصنافا داخل التيارات الرئيسية حتى يستطيعوا الوصول إلى 73؛ وفاتهم أنّ افتراق المسلمين لم ينته عند عصرهم، وأنه لا بد ستنشأ فرق جديدة باستمرار مما يجعل حصرهم هذا خطأً تماما إذ لا يُحسب حسابا لما سينشأ بعد ذلك من فرق إسلامية جديدة "[18].

لقد بدت الصيغة الأولى من صيغ الحديث التي ذكرناها آنفا وكأنّها تصف واقع الانقسام دون إبداء لحكم تقييمي، فلم تتحدث الصيغة عن ماهية ومعنى الانقسام بل يبدو من خلال قراءة أولية أنه يحيل إلى أفضلية الانقسام ويتباهى بعدد الفرق التي نتجت عن روح الاختلاف في أمّة الإسلام. لكن الصيغ الثانية والثالثة

[18] بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ص 34.

وحتى الرابعة تتضمّن دلالتين لهما أهميتهما في تطور معنى الحديث، حيث تحمل الدلالة الأولى حكما صريحا بالإدانة لكل الفرق المنقسمة، وتضع إطارا عقائديا أوليا هو تسمية "الجماعة". ويبدأ تحديد ذلك الإطار العقائدي في الدلالة الثانية بشكل أكثر دقة وتخصيصا فيعيّن صفة الجماعة ويقول "ما أنا عليه وأصحابي"، لتنتهي الصيغة الرابعة إلى إدانة كل الأديان المنافسة حيث يضاف المجوس كدين لاتوحيدي إلى الأديان التوحيدية والفرق الإسلامية الموجودة. تحيل الدلالتان الأولى والثانية إلى تحديد معالم خطاب الفرقة الناجية أو "اللاهوت المؤدلج" الذي سيستمر في عديد الكتابات التراثية فيما بعد حيث سيتشكّل ما يسميه أركون بخطاب" الإسلام الصحيح" في مقابل الإسلام غير الصحيح[19].

إنّ الصياغة المختلفة المتراكمة لمضمون حديث الافتراق تحيل إلى فرضية تاريخيته، "فالمشترك والعام في صيغ الحديث المتباينة هو فكرة الانقسام والافتراق، ولا ينبغي النظر إلى هذه الظاهرة خارج إطار تاريخية الافتراق الفعلي في الأمّة الإسلامية الأولى، وبالتالي ليس الحديث إلاّ نتاج مرحلة متأخرة نسبيا من تقاليد واقع الفُرقة"[20]. وبناء على ذلك تكمن درجة استخدامه كمنطلق أيديولوجي مقدّس لتبرير الانقسام السياسي في بداياته من جهة، ومن جهة ثانية اعتماده كمقدمة دينية لبناء خطاب معرفي عقائدي وسياسي تمثّل في نصوص كتّاب المقالات.

يدفعنا ذلك العدد الهائل للفرق "المنشقّة" الذي يشير إليه حديث الافتراق، والذي يتجاوز السبعين فرقة، إلى التساؤل من الناحية التاريخية حول بواعث وأسباب كل تلك الاختلافات والانقسامات وعلاقة ذلك بخطاب الوحدة والاعتصام الموجودين

[19] أركون، محمد، الهوامل والشوامل، حول الإسلام المعاصر، ص 191.
[20] الجنابي، ميثم، علم الملل والنحل، ص 13

في النص القرآني، إضافة إلى علاقته بخطاب طاعة ولي الأمر الذي عبّرته عنه كثير من الكتابات الفقهية وبعض النصوص الكلامية كما هو الحال عند المرجئة.

يمكن القول أن حدث الفتنة ومقتل عثمان بن عفّان (توفي سنة 35هـ) كان حدثا مركزيا في تبرير الانقسامات والنزاعات السياسية والخطابات العقائدية والسياسية التي نتجت عنها. وتعدّ مضامين بعض الخطابات التي سادت في تلك الفترة من مثل "لا حكم إلاّ لله "[21]، بمثابة المقدّمات التبريرية المقدّسة لفعل الانقسام حيث كانت لها في تصورنا الفعالية الاجتماعية والسياسية نفسها التي اتسم بها حديث الافتراق وخطاب الفرقة الناجية. وكان لا بدّ لهذا التبرير النبوي وحتى القرآني للانقسام والافتراق أن يفرز في سياق الحركية الاجتماعية والسياسية لتلك الفترة خطابا مناقضا ينزّه الفرقة الناجية ويقدّس طاعة الإمام سواء كان فاضلا أو فاجرا.

تبيّن قراءة حديث الافتراق وفق هذا الأفق الإشكالي التاريخي أنّ الصيغ المختلفة التي ورد بها هذا الحديث تشير إلى محاولة تشكيل خطاب بديل عن روح الانقسام التي يبرّرها مدلوله حيث عمدت كل التعبيرات المختلفة إلى انتهاج طريقة المقارنة مع الأديان الأخرى والعمل على إدانة تفرّقها للوصول إلى صياغة كل عناصر البديل الأيديولوجي بإدانة التفرّق داخل الدين الإسلامي. وقد تفطّن "كتّاب المقالات" إلى أهمية السياق التاريخي في تفسير تلك الكمية الهائلة من الانشقاقات والنزاعات أمام وجود نصوص دينية تدفع إلى "وحدة الجماعة أو الأمّة" من خلال محاولاتهم ذكر الأسباب والظروف التي دفعت إلى بروز الفرق المختلفة، ولذلك أشار معظمهم إلى أنّ السبب الرئيس الذي يفسّر ظاهرة الانقسام والتفرّق هو الاختلاف السياسي حول الإمامة أو الخلافة.

[21] شعار رفعه الخوارج بعد حرب صفين بن علي ومعاوية في إشارة منهم إلى رفض قبول الطرفين المتنازعين بالتحكيم، للتفصيل أكثر حول الدلالات الأيدولوجية لهذا الشعار الذي أفرز أحد الأحزاب السياسية الأولى في الإسلام وأكثرها شدة وعنفا، أنظر هشام جعيط، الفتنة ، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة 2000، ص 210.

وإذا ما حاولنا أن نقيم مقارنة أولية بين اختلاف صيغ حديث الافتراق وبين التطور السياسي الفعلي للنزاع بين الفرق المختلفة إبّان فترة زمنية تصل إلى قرن من عمر الدولة الأموية وبدايات فترة الدولة العباسية سنجد أن هناك ترابطا ما موجودا بين الخطاب الديني والخطاب السياسي حول ظاهرة الانقسام والنزاع بين الفرق فيما بينها وبين تلك الفرق وأشكال السلطة القائمة التي عرفتها تلك الفترة. يشير هذا الترابط إلى أنّ هناك شروطا تاريخية وطابعا أيديولوجيا سياسيا أدّى بشكل أو بآخر إلى بروز فكرة الفرقة الناجية وبالضبط فكرة "الجماعة" في البداية، ثمّ فكرة " أهل السنة والجماعة" في النهاية وفق صيغ الحديث المتباينة.

عندما نعود إلى تاريخ نشأة الفرق الإسلامية سنجد أن أغلبها نشأ في الفترة الأموية لكن دون أن تعرف تلك الفرق تجانسا من الناحية الفكرية والأيديولوجية والتنظيمية، بمعنى أنّ الطابع السياسي للنزاع في تلك الفترة لم يترك الفرصة لبروز أنساق فكرية للفرق الكلامية حول آرائها العقائدية والسياسية. إنّ فكرة الانقسام الفرقي لم تكن لتتبلور بشكل مستقل ونهائي، فلم تكن "مكانة السلف" مثلا لتصل إلى مرتبة التقديس بعد، ولم يصل الخطاب الفقهي إلى تشكيل فكرة نهائية حول ما سيطلق عليه فيما بعد " جمهور المسلمين"، لأن من كان يعرّف بالصحابي في تلك الفترة الأولى من حدث الفتنة كان جزءا فاعلا من هذا الحدث. وبناء على ذلك يمكن القول أنّ "الخلافة" أو السلطة الأموية لم تكن في حاجة إلى تبرير سيطرتها وحكمها من خلال مفهوم "الجماعة" أو "أهل السنة والجماعة" ولكن كانت في حاجة إلى "الفكرة الجبرية" لأنها اعتمدت قوة القمع السياسي الذي يحاول أن يفرض الوحدة دونما اعتراف بواقعية الاختلاف والانقسام.

لكنّ فترة السلطة العباسية مختلفة تماما ذلك أنّ الفرق السياسية والكلامية قد بدأت تبلور منظوماتها العقائدية والسياسية وتضع لها منطلقات وخطابات تبريرية،

كما عمدت السلطة إلى تشكيل وحدة سياسية ودخلت في تنافس حول خطاب شرعنتها مع من يختلف معها، أي أنها لم تقف عند عنف السيطرة السياسية بل عمدت إلى وضع خطاب منافس لخطاب الفرق المعارضة. أدّى ذلك إلى ظهور فكرة "أهل السنة والجماعة" كمبررّ ديني جديد للطاعة السياسية للسلطة القائمة يضاف إلى مبرّر" الفكرة الجبرية" وينفي من خلال الخطاب الفكري كل خطاب يعارضها أو ينازع شرعيتها. يقول هيثم الجنابي في دراسته حول علم الملل والنحل: " خلقت الدولة العباسية وحدة سياسية –اقتصادية جديدة قوية فسحت المجال أمام تعبيرها في معترك الفكر. وهذا ما أدّى بدوره إلى ظهور فكرة الجماعة داخل الافتراق والسنّة داخل الانحراف. أي ذلك الواقع الذي حصل على تعبيره الخاص في الأحاديث الثالث والرابع."[22]

وقد أشار الحسن بن موسى النوبختي وسعد القمّي في كتابهما حول " فرق الشيعة" إلى تلك الظروف السياسية والأيديولوجية التي أدت إلى بلورة فكرة " أهل السنّة والجماعة"، فبعد أن تحدّثا عن آراء بعض الفرق خاصة منها تلك التي برزت بعد حدث الفتنة مباشرة يقول: "كل هذه الصنوف من أهل الإرجاء والخوارج وغيرهم مختلفون فيما بينهم فرقا كثيرة يطول ذكرها، يؤثّمون بعضهم على بعض في الإمامة والأحكام والفتيا والتوحيد وجميع فنون الدين. ينكر بعضهم من بعض ويكفّر بعضهم بعضا. وأكثر ما عندهم أن سمّوا أنفسهم على اختلاف مذاهبهم الجماعة، ويعنون بذلك أنهم مجتمعون على ولاية من وليهم من الولاّة بارّا كان أو فاجرا، فتسمّوا بالجماعة على غير معنى الاجتماع، بل صحيح معناهم معنى الافتراق."[23] على رغم مما قد نتّخذه من التحفّظ والحذر من هذا الحكم المسبق اتجاه الآراء المخالفة لأنّ خطاب النوبختي والقمّي حول هذا الموضوع له

[22] الجنابي، ميثم، علم الملل والنحل، ص 17.
[23] النوبختي و القمّي، فرق الشيعة، ص 28.

هو أيضا سياقه التاريخي والأيديولوجي، لكنّه يقدّم لنا في الآن نفسه صورة عن قراءة يقدّمها أحد نصوص "كتّاب المقالات" حول الظروف السياسية لتشكّل فكرة" الجماعة" من جهة ومن جهة ثانية تقييمه لدرجة الاستخدام الأيديولوجي لهذا المبدأ الديني من أجل الغرض السياسي رغم أنّ الواقع الفعلي في نظره هو الانقسام والاختلاف والافتراق.

يبدو أنّ اختلاف صيغ حديث الافتراق دليل على الفعالية التبريرية التي يمتلكها هذا النص، حيث يظهر ذلك من خلال حضوره بشكل مركزي في خطاب "كتّاب المقالات". فرغم الاختلاف بينهم حول الاعتراف بصحته من عدمها إلاّ أنه كان بمثابة المقدّمة التبريرية المقدّسة لكل الخطاب التصنيفي للفرق و الملل والنحل سواء في صورة ظاهرة أو مضمرة، فابن حزم مثلا رفض الاعتراف بالحديث وشكّك في روايته، لكنّه لم يستطع أن يتجاوز فعّاليته عندما وضع فكرة "القرب والبعد ممن أسماهم أهل السنّة"[24] معيارا في تصنيفه للفرق والمذاهب والملل. يمكن القول أن حديث الافتراق أو الفرقة الناجية ما عرف هذا الشكل من الاهتمام إلا مع بداية العصر العباسي، بحكم اتساع مساحة التفكير الكلامي وحركة التشكّل الفرقي، ولا يمكن استبعاد الصراع بين المدارس الفقهية والمصالح السياسية كأسباب لهذا الاهتمام، ذلك أن التضليل والتكفير كانا من أهم آليات القمع والقتل والتنكيل بالخصوم في تلك الفترة، الأمر الذي يدعّم فرضية تاريخيته ودرجة وظيفته الأيديولوجية.

يُمكِّننا تحليل تاريخ استخدام حديث الافتراق أو الفرقة الناجية في الخطاب الديني عموما وخطاب كتّاب المقالات خصوصا من دراسة كيفية تعامل النخب

[24] يقول ابن حزم حول هذا الموضوع : " ثمّ إن سائر الفرق الأربعة التي ذكرنا (يعني هنا المرجئة، والمعتزلة، والخوارج، والشيعة) ففيها ما يخالف أهل السنّة الخلاف البعيد، وفيها ما يخالفهم الخلاف القريب". أنظر ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 1 ، ص365.

الفقهية والكلامية وحتى السياسية مع واقع الاختلاف الديني والسياسي. وقد حاول جوزيف فان إيس أن يتابع من الناحية التاريخية كيفية تعامل النخب الفقهية والكلامية مع ذلك التعارض بين مضمون حديث الافتراق الذي يحيل إلى الانقسام داخل المنظومة الدينية ومضمون النص القرآني الذي يؤكد على خطاب الوحدة الدينية. هناك نص قرآني أشار بصريح العبارة إلى واقع الوحدة والانقسام فقد جاء في سورة هود ما نصه: "ولو شاء ربّك لجعل الناس أمّة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلاّ من رحم ربّك، ولذلك خلقهم."[25]

جاء في تحليل فان إيس أنّ المسلمين الأوائل قبل حدث الفتنة قد اعتقدوا أنهم هم المعنيون بما جاء في الآيتين السابقتين وخاصة الشطر الثاني منهما، أي أنّهم مشمولون بالرحمة الإلهية ولذلك حفظهم الله من الاختلاف والانقسام، في حين أنّ الواقع الفعلي للأحداث خاصة مع حدث الفتنة أو الخلاف الأكبر بتعبير هشام جعيط اتجه مسلكا مغايرا تماما وأصبح الاختلاف أو الانقسام أو الافتراق مسألة لا تشكيك فيها[26]. لقد دفع حدث الفتنة إلى إعادة النظر في دلالة آية الاختلاف و بدا واقعيا بأنّ المسلمين قد "خلقوا" هم أيضا للاختلاف مثلهم في ذلك مثل الأديان والأمم الأخرى. حاول الفقهاء في البداية حسب فان إيس إضفاء قيمة إيجابية على واقع الاختلاف فبدأت رواية الحديث النبوي "اختلاف أمتي رحمة"، وليس صدفة أن تعود الألفاظ نفسها التي استخدمت في آية الاختلاف أي "الأمة" و"الاختلاف" و"الرحمة"[27].

ورغم أنّ هذا الحديث لم يستخدم في غير المجال الفقهي ولم يتعدّه إلى المجال الكلامي إلاّ أنّه جاء ليثبت اعتراف النخب الدينية في تلك الفترة بواقعية الاختلاف

[25] سورة هود ، الآيتين 118، 119.
[26] فان إيس، يوسف، بدايات الفكر الإسلامي، ص 16.
[27] المرجع نفسه، ص 17.

داخل الدين الإسلامي، لكن مع محاولة تمييزه عن اختلاف الأمم الأخرى واعتباره اختلافا "رحيما" ومقبولا. وعندما انتقل الاختلاف من المستوى الفقهي إلى المستوى الكلامي ظهرت مواقف الاستنكار والرفض، ذلك أنّ الأمر في هذا الحالة لا يتعلق بالقضايا الحياتية اليومية بل بالموضوعات العقائدية ذات الارتباط بالحقائق الأبدية والإيمانية التي "لا ينبغي الاختلاف حولها" حسب الخطاب الفقهي على الأقل. بناء على هذا يرى فان إيس أن رواية حديث الفرقة الناجية أو حديث الافتراق ماهو إلاّ اعتراف آخر بواقعية الاختلاف لكن في صورته السلبية، فلم يعد مظهرا من مظاهر الرحمة الإلهية بل مجاراة للأمم الأخرى وأن مآل أهله الهلاك إلاّ فرقة واحدة. لقد بدت في هذا الحديث كما يقول فان إيس:" نبرة تشي بروح استسلامية تجعل من الحقيقة وكأنها حبيسة معزل، محجور عليها هناك، مما يجعل المقصود من وضع الحديث إيقاف عجلة الانحطاط القادم."[28]

ولمّا كان حديث الفرقة الناجية محاولة لإبراز سلبية الاختلاف في ظلّ اعتراف ضمني بواقعيته سيجاور تطور استخدام هذا الحديث داخل خطاب كتّاب المقالات بالخصوص استعمال مفاهيم تحيل إلى النزعة الاتهامية والتكفيرية من مثل البدعة والزندقة وأهل الأهواء والغلاة. وأفضل مثال على ما نشير إليه في هذا السياق استخدام لفظ الزندقة، فبعد أن كان يعني اللفظ مجرد بدعة خاصة هي بدعة الثنوية أي مذهب المانويين ذي المرجعية الفارسية سيتمّ توسيعه بحيث يشمل كلّ من "اختلف" مع الآراء العقائدية والسياسية لما أصبح يطلق عليها "الفرقة الناجية" بتعدّد تسمياتها حسب مذهب كلّ مصنِّف. ولذلك سنجد أن وظيفة خطاب كتّاب المقالات ستصبح مكمّلة بشكل أو بآخر لوظيفة الخطاب الفقهي في خدمة القرار السياسي

[28] المرجع السابق، ص 19.

الذي استخدم تهمة الزندقة للتنكيل بالمعارضين[29]. فإذا كان دور الفقهاء هو تحديد نوع العقاب الموجّه لما كان يطلق عليهم بالزنادقة وأهل البدع فقد كان دور كتاّب المقالات والمتكلّمين هو الاعتناء بتحديد معنى البدعة أو الزندقة من خلال مناقشة وجدال أصحابها. ولذلك لا يمكن فصل خطاب كتّاب المقالات حول انقسام الفرق الإسلامية إلى أهل سنة وأهل ابتداع وأهواء واستخدام حديث الافتراق مقدّمة مقدّسة للتأسيس لذلك الانقسام عن السياق السياسي الذي أحدثه وساعد على تطوّره. لم تكن نصوص كتّاب المقالات مجرّد نصوص علمية بعيدة عن الاستخدام السياسي والأيديولوجي في الفترة التاريخية التي ظهرت فيها، ولم تكن النزعة الاتهامية التي أفرزها حديث الافتراق والموقف السلبي من واقع الاختلاف بأقلّ خطرا من نصوص الفقهاء في تحريض عامة الناس ضد المختلف في الرأي. يقول فان إيس: " لقد انخرط المتكلمون في خضم هذا المشكل (أي الموقف من البدعة أو الزندقة) بحيث أنّ دور الفقهاء اقتصر على هنا على تحديد نوع العقاب، في حين أنيطت بعلماء الكلام مهمّة الاعتناء بمشكل تعريف الابتداع وحجاج مخالفيه. أما السلطة الحاكمة فلم يكن يعنيها في كل ذلك إلاّ تبيّن الحد الفاصل بين ارتكاب محض الذنب والخروج إلى الكفر. وفي الغالب لم تكن الكتابة عن البدع والنحل مسألة علمية محضة."[30]

تبدو دراسة حديث الافتراق أو حديث الفرقة الناجية، من خلال ما سبق ذكره، ذات قيمة معرفية جليّة في فهم خطاب اللاتسامح في السياق الإسلامي من حيث أنه يحيلنا، حسب محمد أركون، إلى مناقشة مفهوم الأرثوذكسية، أي الدلالات

[29] يشير فان إيس في دراسته لتاريخ علم الكلام إلى الإجراءات التي استخدمتها السلطة السياسية في العهد العباسي اتجاه المعارضين ممن وصفوا بالزندقة سواء من المنسوبين إلى المانوية أو من المعارضين للخليفة من المسلمين حتى أنه أحدث في فترة معينة منصب أطلق عيه " صاحب الزندقة" للدلالة بأن الأمر أصبح أكثر صرامة والجدية من الناحية السياسية والدينية. أنظر فان إيس، يوسف، بدايات الفكر الإسلامي، ص 22.

[30] المرجع السابق، ص 24 .

الدينية والسياسية والمعرفية لمعاني المبدأ الواحد والرأي الواحد والفرقة الواحدة والدين الصحيح. ولا يتم ذلك إلا ضمن دراسة أوسع لمجال ما زال يحتاج في نظره إلى مراجعة نقدية راديكالية وهو مجال خطاب " كتّاب المقالات " أو ما يسميه بكتب البدع أو كتب الملل والنحل. فبناء على حديث الافتراق الذي ساهم في صياغة كل معالم ذلك الخطاب سيتشّكل على المستوى الأيديولوجي المبرّر المعرفي لخطاب ديني مُؤسَّس حول مبدأ الأرثوذكسية، أي ما معناه كما يقول أركون: " الاعتقاد بوجود خط وحيد صحيح وما عداه هرطقة أو زندقة. فالسني يعتقد أن كل الفرق الأخرى وبخاصة الشيعة والخوارج هم زنادقة خرجوا على الأرثوذكسية، أي على الإسلام الصحيح أو الإسلام الرسمي الذي فرض في عهد الأمويين والعباسيين. والشيعة يعتقدون الشيء ذاته ويرفضون الاعتراف بالحديث السنّي وقس على ذلك .. ولا تزال الحالة على ما هي عليه منذ مئات السنين وحتى اليوم."[31] إن مبدأ الأرثوذكسية الذي أنتجه حديث الافتراق هو ما يفسر تلك التسميات التي تبرّر من خلالها الفرق امتلاكها لمعنى الدين الحق أو الدين الصحيح، فالسنّة يستخدمون حديث الافتراق ليسمّوا أنفسهم " أهل السنّة والجماعة"، وأطلق الشيعة على أنفسهم اسم" أهل العصمة والعدالة"، وأما الخوارج فسموا أنفسهم "الشُراة " أي " أولئك الذين ضحوا بأنفسهم من أجل المحافظة على حكم الله. لقد اشتروا مرضاة الله بأنفسهم وهي أعلى درجات التضحية."[32] تدلّ هذه التسميات على التنافس الشديد بين مختلف الفرق الإسلامية وخاصة الفرق الكبرى منها على امتلاك المعنى، أي معنى "الإسلام الواحد الصحيح ".

لقد أسّس حديث الافتراق داخل خطاب " كتّاب المقالات" يقينيات ومسلمات لاهوتية تمّ تقديسها عبر الزمن وشكّلت خطابا له طريقته في كتابة التاريخ أي ما

[31] أركون ، محمد ، الهوامل والشوامل ، ص 170.
[32] المرجع نفسه ، ص 174.

يسميه أركون بـــ" التأريخ الأسطوري"[33] الذي يبرّر كل أشكال اللاتسامح والعنف اتجاه الآراء المعرفية أو الدينية أو السياسية داخل السياق الإسلامي في مجموعه بحكم عدم اعتراف الفرق الإسلامية بمسلمات بعضها. وقد انتقل خطاب الرفض والاستبعاد المتبادل من العلاقة بين الفرق المختلفة إلى داخل الفرقة الواحدة نفسها بأن تصبح تهمة الخروج عن الفرقة أو الزندقة أو الغلو المقدّمة الدائمة لتبرير رفض الرأي الجديد أو المخالف، مما يؤدي إلى قبول استخدام العنف ضدّه. وقد أشار فان إيس في دراسته إلى تحوّل الفعّالية الأيديولوجية لحديث الافتراق ليصبح مبرّرا لخطاب اللاتسامح داخل الفرقة الواحدة، عندما يقول: "نجد المذهبين الكبيرين في الإسلام، أهل السنّة والشيعة، يعملان على انتقاء تلك المصطلحات التي يُنعَت بها أولئك الخارجون عن الضوابط والمعايير السائدة. فأولئك الأخيرون إنّما هم "غلاة" في عرف الشيعة (...) أو أنّ أولئك المنحرفين عن الضوابط هم أهل البدع في عرف أهل السنة"[34].

[33] المرجع نفسه، ص 174

[34] فان إيس، يوسف، بدايات الفكر الإسلامي، ص 32.

المبحث الثاني: مسألة الإمامة في خطاب كتّاب المقالات: من الاختلاف السياسي إلى الانقسام الدّيني

كان موضوع الاختلاف حول الإمامة أو الخلافة أحد أهم الموضوعات المركزية التي تناولها "كتاب المقالات" وهو يضعون نصوصهم في تصنيف مختلف الفرق الإسلامية. فعلى الرغم من علاقته بقضايا عملية مرتبطة بتدبير السلطة السياسية لم يكن موضوع الإمامة باعتباره موضوعا سياسيا في ظاهره بمنأى عن الاستخدام الديني. لقد تشكّل حول هذا الموضوع السياسي خطابٌ عقائدي وفقهي اعتبره أغلب كتّاب المقالات أحد أهم علل الانقسام في دلالات ومعاني الجماعة الدينية أــو ما أسموه "أمة الإسلام". لم يكن موضوع الاختلاف السياسي حول الإمامة مجرد سبب من أسباب الانقسام والشرخ الذي عرفه معنى "أمّة الإسلام" على المستوى الواقعى فحسب بل تحوّل إلى معيار يحدد دلالة الانتماء أو اللاانتماء لأمة الإسلام عند كثير من كتّاب المقالات.

يبدو أن هناك تقاربا على مستوى المعنى بين الخلافة والاختلاف إذا ما انطلقنا من الدلالات اللغوية التي تحيل إليها الكلمتان. يشير علي حرب في كتابه " نقد الحقيقة" إلى أنّ جذر الكلمتين واحد، فأصل لفظ خليفة هو "خلف" وهو مرادف للفظ " اختلف"، فمن جذر "خلف" هناك "الخُلَف" أي " البديل"، وكلّ بديل مختلف[35]. وقد أظهر تاريخ الكتابة حول الخلافة أنه أنّ تاريخ للكتابة حول الاختلاف، على الرغم من محاولات أصناف الخطابات الدينية والسياسية الإسلامية التأسيس لمفهوم الوحدة وشرعية السلطة بالاستناد إلى النص القرآني. ولا غرابة أن القرآن، وعلى الرغم من دعوته إلى التوحيد والوحدة، إلاّ أنه نصّ تعدّدي من حيث تعريفه كنص

[35] حرب، علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 33.

كما يقول علي حرب مستندا في ذلك إلى تحليل رولان بارت للفرق بين النص والأثر[36].

ينبغي الإشارة من الناحية المبدئية أن جلّ نصوص كتّاب المقالات محلّ الدراسة يعتبرون أن مسألة الاختلاف حول الإمامة سبب جوهري لتفسير افتراق الفرق الإسلامية حتى وإن بدت آراء بعض الفرق عقائدية دينية لا تحتوي مواقف سياسية. لكن يبقى الاختلاف بين المصنفين في طريقة ومجال استخدام هذه المسألة من الناحية المنهجية من مصنّف إلى آخر حسب أهداف نصه والمنطق الذي اعتمده في التصنيف. يضع الأشعري موضوع الإمامة أول سبب جوهري أدى إلى ظهور الفرق الإسلامية وتفرعها عبر الزمن حيث يقول بصريح العبارة: " وأوّل ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم اختلافهم في الإمامة "[37]. وعندما تناول البغدادي موضوع الإمامة لم يجعله سببا رئيسا للاختلاف الفرقي لكنه تناوله ضمن مسار الخلافات بين الفرق تاريخيا أو ما أطلق عليه في الفصل الثاني من كتابه " في بيان كيفية اختلاف الأمّة" ليشير بذلك إلى أهميته خاصة فيما يتعلق بالفرق التي كان الدافع الرئيس لنشأتها وانتشارها موقفها السياسي من نموذج السلطة القائم مثلما هو الأمر بالنسبة للخوارج حيث يقول البغدادي في هذا السياق: " وهذا الخلاف باق إلى اليوم، لأن ضرارا أو الخوارج قالوا بجواز الإمامة في غير قريش"[38].

أما ابن حزم فقد تناول الموضوع في سياق رؤية منهجية خاصة استخدمها أثناء التصنيف للفصل بين مقالات الفرق الإسلامية. ففي سياق تفصيله للمقالات الرئيسية التي اختصّت بها كل فرقة من الفرق الكلامية الكبرى أشار إلى أن

[36] يعرف رولان بارت النص بقوله: " النص تعدّدي، لا يعني هذا أنه ينطوي على معان متعدّدة، وإنما أنه يحقق تعدد المعنى ذاته" ، أنظر علي حرب ، المرجع السابق، 34.
[37] الأشعري، مقالات الإسلاميين ، ص 2.
[38] البغدادي، الفرق بين الفرق ، ص 36.

موضوع الإمامة كان موضوعا رئيسيا عند الشيعة والخوارج دون غيرهم. فمثلما كان موضوع مقالات المرجئة محصورا في الكلام في الإيمان والكفر، وموضوع المعتزلة الكلام في التوحيد، كان موضوع الشيعة الكلام في الإمامة واهتم الخوارج بالمسألة مضافة إلى موضوع الإيمان والكفر. يقول ابن حزم: " وأما الشيعة فعمدة كلامهم في الإمامة والمفاضلة بين أصحاب النبي(ص) واختلفوا فيما عدا ذلك كما اختلف غيرهم. وأما الخوارج فعمدة مذهبهم الكلام في الإيمان والكفر، ما هما؟ والتسمية بهما، والوعيد، والإمامة، واختلفوا فيما عدا ذلك كما اختلف غيرهم."[39] كما تطرق إلى آراء مختلف الفرق الإسلامية حول قضايا مختلفة حول شروط الإمامة ومن هو مؤهل لها وهو ما أسماه في كتابه " فصل الكلام في الإمامة والمفاضلة"[40] محاولا إثبات عدم صحة آراء مختلف الفرق الإسلامية ماعدا الرأي الذي ورد وفق الصيغة "السنّية" أو ما يعدّه رأي الفرقة الناجية حول الإمامة خاصة ما يتعلق منه نسبة الإمام إلى قريش وطاعة الإمام وعدم الخروج عليه. أما ما يتعلق بموقف الشهرستاني فلا يختلف كثيرا عن مواقف سابقيه من حيث التركيز على أهمية مسألة الإمامة كسبب في حدث الانقسام والافتراق الذي عرفته الجماعة الدينية الإسلامية أو معنى أمة الإسلام، فرغم كونه جعل الاختلاف حول الإمامة في الدرجة الخامسة[41] عند ترتيبه لأسباب الانقسام بناء على السياق التاريخي لنشأة مختلف الفرق الإسلامية إلاّ أن ذلك لم يمنعه من وضع المسألة سببا "عظيما" وجوهريا أدى إلى الانقسام الديني الداخلي وظهور مختلف الفرق الإسلامية. يقول

[39] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص 367.

[40] أنظر في هذا السياق المرجع نفسه ج3، ص ص 3-110.

[41] يذكر الشهرستاني في الملل والنحل في أحد معايير التي وضعها لتصنيف الفرق الإسلامية وهو ما سماه " المقدمة الرابعة: في بيان أول شبهة وقعت في الملة الإسلامية وكيفية انشعابها ومن مصدرها ومن مُظهرها" عشرة أشكال من الخلافات داخل الدين الإسلامي ، وجعل الخلاف حول الإمامة في المرتبة الخامسة بعد الخلاف أثناء مرضه حول اعتماد القرآن وحده كمصدر للتشريع، الخلاف الثاني حول تجهيز جيش أسامة لحرب الروم، الخلاف الثالث حول عدم التصديق بموت النبي، الخلاف الرابع حول موضع دفن النبي بين مكة والمدينة ثم الخلاف الخامس حول الإمامة. أنظر الشهرستاني، الملل والنحل، ص ص 15-28.

الشهرستاني حول الموضوع: "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كلّ زمان"[42].

ولا يختلف الخطاب الشيعي حول الفرق وسبب نشوئها واختلافها وتفرقها عن الخطاب السني، حيث يقول يقول النوبختي والقمي حول الموضوع في مقدمة كتابهما "فرق الشيعة": " إن فرق الأمة كلها المتشيّعة وغيرها اختلفت في الإمامة في كل عصر، ووقت كل إمام وبعد وفاته، وفي عصر حياته منذ قبض الله محمدا صلى الله عليه وآله"[43]. لكن ما يميّز النوبختي والقمّي بالخصوص وهما يتناولان مسألة الإمامة في علاقتها بظاهرة تشكّل الفرق المختلفة أنهما ينطلقان من المضمون السياسي للمسألة دونما محاولة التركيز على الخطاب حول الأساس الديني والفقهي لموضوع الاختلاف، ذلك أن كل ما انتشر بين الفرق من خطاب ديني تكفيري إنما يعود في نظره إلى فهم كل فرقة للأحداث السياسية الظرفية القائمة. يبدو هذا التصور جليا عندما يتناول كتاب " فرق الشيعة" مثلا اختلاف من أطلق عليهم في النص اسم "الحشوية" أو" أهل الإهمال"[44] مع من من أطلق عليهم اسم " أهل النص" من الشيعة حول مسألة الإمامة وشروطها الدينية، حيث يعود إلى الظروف السياسية التي دفعت فرقة ما إلى اتخاذ مواقف فقهية دينية حول مسألة الإمامة، متابعا اختلاف مواقف الفرق تاريخيا بناء على اختلاف الظروف السياسية وعلاقات القوة بينها.

يرى النوبختي والقمي من خلال مقارنتهما بين الفرقتين سالفتي الذكر أن "أهل الإهمال" قد رأوا أن الإمامة تصلح للفاضل والمفضول أي يمكن أن يتولى

---

[42] المرجع نفسه، ص 17.

[43] النوبختي والقمي ، فرق الشيعة ، ص 14.

[44] يصف النوبختي والقمي المذهب السني بأهل الإهمال لأن فرق هذا المذهب في نظرهما ذكروا أن النبي أهمل أهمية الإمامة فلم يجعلها من أصول الدين كما أنهم أهملوا النص القرآني والنبوي خاصة حول ما يعدونه أفضلية علي وآل بيته في تولي الإمامة السياسية و يسمونهم أيضا "المهمّلة" وفي مقابلهم نجد "المستعملة" أي من يسميهم المصنفان بأهل النص وهم في نظرهما مذهب الإمامية. الشيعي.

إمام السلطة حتى في وجود من هو أفضل منه، في حين أن " أهل النص" من الإمامية قد عارضوا ذلك بفكرة حقيقة النص أي قالوا كما جاء في كتاب "فرق الشيعة" : "بإمامة علي عليه السلام نصا ظاهرا ويقينا صادقا من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين"[45]. لكن الأهم في منهج النوبختي والقمي أنّهما يرصدان تطور الموقف السنّي أو من أسموهم بـــ" أهل الإهمال" من تولي المفضول في وجود الفاضل، حيث جاء عن الموقف الأول ما نصه: " فقال أوائلهم في الإمامة: خرج رسول الله صلى الله عليه وآله من الدنيا فلم يستخلف على دينه من يقوم مقامه في لمّ الشعث وجمع الكلمة (...) فجوّزوا هذا الفعل لكل إمام أقيم بعد الرسول صلى الله عليه وآله"[46]، ثمّ يتمّ الحديث عن تغيّر هذا الموقف إلى الحكم على ماقيل سابقا بأنّه: " رأي باطل ولكن الله أمر الخلق أن يختاروا الإمام"[47] ، لينتهي المصنّفان في الأخير إلى القول بأن "أهل الإهمال" من المذهب السني وافقوا رأي الشيعة الإمامية أو "أهل النص" في تقديم الفاضل على المفضول قائلا: " ووافق سائرهم أصحاب النص على أنّ الإمامة لا تكون إلاّ للفاضل المتقدّم."[48] وعندما يفسر النوبختي والقمي موضع الاختلاف بين الفرقتين حول الأولوية في تحديد شروط الإمامة ينبّهان إلى تأثير المعطى السياسي القائم على مواقف الفرق من الإمامة أي الانقسام السياسي الذي نجم عن حدث الفتنة.

كما أشار النوبختي والقمي إلى موقف كل من المرجئة والخوارج من الإمامة في سياق الاختلاف بين "أهل الإهمال" و"أهل النص" فينسب الرأي إلى كل من الجهم بن صفوان وغيلان بن مروان والفضل الرقاشي وأبي شمر قائلا: " إن الإمامة يستحقها كل من قام بها إذا كان عالما بالكتاب والسنة ، ولا تثبت

[45] المرجع السابق، ص 21.
[46] المرجع نفسه ، ص 21
[47] النوبختي والقمي، فرق الشيعة ، ص 21
[48] المرجع نفسه ، ص 21

الإمامة إلا بإجماع الأمة كلها، بينما اعتبرت الخوارج، باستثناء النجدية[49] بأن الإمامة تصلح في جميع الناس من كان منهم قائما بالكتاب والسنة عالما بها."[50] كما نشير إلى أنّ النوبختي والقمي قد انتبها إلى التغيّر الذي طرأ على آراء الفرق الإسلامية حول مسألة الإمامة حيث تمّ الانتقال من الرؤية العقائدية الدينية إلى الرؤية العقلانية لهذه المسألة السياسية، حيث يذكران في هذا السياق موقف المعتزلة وبأنّ رأيهم "أحدثوه قريبا"[51] عندما جعلوا العقل والاختيار وحدهما معيارين لتحديد المؤهل من الناس ليكون إماما. ولم يتم التركيز عندهم على شروط تضع العلم بالكتاب والسنة في المقدّمة إلا باعتبارها شروطا صورية في حين تبقى المعطيات القبلية والعائلية أساسا لاختيار الحكام والأئمة واقعيا، حيث يتحدث النوبختي والقمي عن موقف هذه الفرقة قائلين: "إنّ الإمامة يستحقها كل من كان قائما بالكتاب والسنة، فإذا اجتمع قرشي ونبطي وهما قائمان بالكتاب والسنة ولينا القرشي، والإمامة لا تكون إلا بإجماع الأمة واختيار ونظر."[52] وينتهي كتاب "فرق الشيعة" إلى لغة الخطاب الأرثوذكسي المدافع عن المعنى الواحد للخطاب الديني أي التفريق الجلي بين الدين الصحيح والدين غير الصحيح، عندما يؤكّد أنّ معيار الموقف " الصحيح" للفرقة "الصحيحة" هو الموقف المؤيّد لإمامة علي وآل البيت عموما، حيث ختم النوبختي والقمي كتابهما بالقول: " فهذه سبيل الإمامة، وهذا المنهاج الواضح، والفرض الواجب اللازم، الذي لم يزل عليه الإجماع من الشيعة الإمامية الصحيحة التشيّع عليه"[53].

---

[49] النجدية أو النجدات فرقة من الخوارج ينتسبون إلى أميرهم نجدة بن عامر وقيل ينسبون إلى منطقة نجد في الجزيرة العربية وقد قالوا أن الأمة لا تحتاج إلى إمام وإنما على الناس أن يقيموا كتاب الله دونما حاجة إلى سلطة سياسية قائمة وقد أشار النوبختي إلى موقفهم هذا بشكل معزول عن موقف الخوارج. أنظر المرجع نفسه، ص 22.

[50] المرجع نفسه، ص 22

[51] المرجع السابق، ص 21

[52] النوبختي والقمي، فرق الشيعة، ص 23

[53] المرجع نفسه، ص 108.

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ " كتّاب المقالات" لم يخوضوا كثيرا في نقد ومناقشة الآراء المختلفة للفرق الإسلامية حول مسألة الإمامة على الرغم من اعترافهم بأهمية الموضوع كسبب رئيس في الانقسام وتشكّل تلك الفرق ذاتها، وكل ما فعله أغلبهم، ما عدا ابن حزم[54] وبشكل نسبي عبد القاهر البغدادي[55]، هو عرض كل الآراء حول معايير تحديد الإمام أو اختياره من أجل هدف أساسي يتعلّق بمحاولة إثبات مدى اقتراب أو ابتعاد مواقفها من موقف الفرقة الناجية التي وضع معاييرها كل مصنّف من هؤلاء المصنّفين. كما أنّ تناول المصنّفين لتلك الآراء لم يخرج عن الاستراتيجية المنهجية التي اعتمدها كل منهم في تصنيف الفرق.

لكن غياب المناقشة النقدية لا ينفي بعض أشكال الردود اللاذعة عند البعض اتجاه بعض المواقف مثل ردود ابن حزم أو البغدادي على مواقف الشيعة والخوارج على اختلاف فرقهم. كما أن الخطاب الوصفي الذي طبع نصوص" كتّاب المقالات" حول مسألة الإمامة لا يقلّل من أهمية تناولهم لهذا الموضوع السياسي المركزي في التراث الإسلامي لأن قيمة تناولهم له تكمن أساسا في عملية تصنيف تلك المواقف ذاتها واختلافها وتطورها عبر الزمن بما يضعنا مع تلك النصوص أمام محاولة أولية لصياغة تاريخ للأفكار السياسية في تلك الفترة الزمنية من الحدث الإسلامي انطلاقا فقط من مواقف الفرق الإسلامية المتعددة حول مسألة الإمامة. والأهم من ذلك كله هو الكيفية التي ساهم بها نص نبوي مثل حديث الفرقة الناجية أو حديث الافتراق، أثير حوله كثير من النقاش الديني حول مدى صحته بناء على علوم الحديث، في صياغة نصوص متعددة حول

[54] استخدم ابن حزم مواقف الفرق المختلفة من الإمامة من أجل هدف منهجي بالدرجة الأولى هو الفصل بين تلك الفرق الإسلامي في التصنيف.

[55] كان الهدف الأول عند البغدادي في تناوله للموضوع منهجيا أيضا هو الكشف عن الفرق بين الفرق المختلفة ليس إلاّ ثمّ يأتي الحكم عليها بعد ذلك.

تصنيف الفرق الإسلامية المختلفة التي تشكّلت بناء على نزاعات سياسية عرفها السياق الإسلامي في الفترات الأولى من تاريخ الإسلام.

لم تقف تلك النصوص عند إعادة كتابة الجدل العقائدي والديني بين الفرق وحسب بل تجاوزت ذلك، من حيث تدري أو لا تدري، إلى صياغة تاريخ للأفكار السياسية وهي تتشكّل وتتطوّر في سياقها الزمني. ولا تنفي هذه النتيجة الإيجابية على المستوى المعرفي طبيعة الهدف الذي لم يكن معرفيا في كل معانيه عند أغلب " كتاب المقالات"، باستثناء الشهرستاني نسبيا، بقدر ما كان وضع تلك المواقف في ميزان المحاكمة العقائدية بناء على الأفكار السياسية المطروحة وهو هدف يبرّر المحتوى اللاتسامحي لخطاب "كتّاب المقالات" لأنّه انطلق من موقف سياسي حول مسألة السلطة من أجل الوصول إلى حكم أخلاقي اتجاه تلك الفرق مبني على أسس عقائدية دينية شكّلت من الناحية العملية لدى السلطة القائمة تبريرا لاعتماد كل صور العنف اتجاه الفرق المعارضة.

المبحث الثالث : معنى أمّة الإسلام ومسألة الجماعة والفرقة عند كتّاب المقالات

يعدّ معنى أمّة الإسلام من الموضوعات المركزية في خطاب " كتّاب المقالات"، فقد كان المعنى العقائدي والسياسي الذي أعطاه إياه هؤلاء المصنّفون بمثابة إحدى المقدّمات الأولية التي ينبني عليها تحديد معاني أخرى كالملّة والنحلة والفرقة. وعندما نعود إلى رصد لفظ " أمّة " في اللغة السياسية للنصوص والكتابات التراثية الإسلامية سنجد أنّ له معان مختلفة، وتشير أغلب آيات النص القرآني إلى معنى قريب من دلالة " الجماعة"[56] بدون تمييز ديني أو عقائدي بينها، بل استخدم اللفظ أحيانا ليدل على مجموعة من الكائنات الحية[57]، أي أنّ الدلالة الغالبة كانت معنى الانتماء لجماعة أو مجموعة دونما تحديد لهويتها الدينية أو السياسية.

لكن المعنى الذي سيصبح الأكثر استخداما في الكتابات التراثية لكلمة "أمّة " فيما بعد، وفق ما استنتجه عدد من المختصين في الدراسات المتصلة بالعالم الإسلامي من مثل برنار لويس في كتابه " لغة السياسة في الإسلام"، هو معنى "الجماعة السياسية والدّينية الإسلامية من جهة أو النسق السياسي الخاص بالإسلام"[58] ، ولذلك ارتبط اللفظ بكلمات أخرى ذات علاقة باللغة السياسية في السياق الإسلامي كما هو الحال بالنسبة لكلمات "إمام"، "خليفة" و"أمير المؤمنين" . وقد استعملت الكلمة بشكل خاص في نص " الصحيفة" للإشارة إلى الجماعة الدينية

---

[56] الفرجاني، محمد الشريف، السياسي والديني في المجال الإسلامي، ترجمة: محمد الصغير جنجار، منشورات مقدّمات، الدار البيضاء، (د.ط) ، سنة 2008، ص 72

[57] أنظر في هذا السياق مثلا النص القرآني (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلاّ أمم أمثالكم) (سورة الأنعام، الآية 38)

[58] لويس، برنار، لغة السياسة في الإسلام ، ترجمة :إبراهيم شتى، دار قرطبة، الطبعة الأولى، 1993، ص 47.

متعدّدة القبائل والأديان التي تشكّلت في تلك الفترة[59]. فقد أشارت" الصحيفة" أو "ميثاق المدينة" إلى أنّ "أمّة الإسلام" جماعة متميزة حيث جاء التعبير الصريح الذي ورد في النص" أمّة من دون الناس". لكن هذا المعنى لم يلغ في الوقت نفسه النظام القبلي السائد، إذ ذكر ت الصحيفة أسماء القبائل والعشائر الموجودة وأشارت إلى إمكانية احتفاظ كل منها على ما سمّته "ربعتها " أي نظامها الدّاخلي وما تعارفت عليه من العادات أو " المعاقل الأولى" بتعبير الصحيفة[60]. وبناء على ذلك سمت الصحيفة كل من انخرط في عهد الأمّة بالمؤمنين وكل من عادى هذه الأمّة بالكافرين، ليتشكّل ما أسماه محمد أركون بنظام الاعتقاد واللااعتقاد[61].

أما ما يتعلق بلفظ الملّة فيبدو أنّ استخدام النص القرآني لهذا اللفظ لم يختلف كثيرا عن استخدامه للفظ الأمّة، ففي الخمسة عشر آية التي ورد فيها لفظ ملّة، أشارت ثماني آيات منها إلى معنى الأمة وأحيانا " السنة"[62] أي " النهج الديني أو الشريعة"، إذ نجد على سبيل المثال عبارة " ملة إبراهيم" بمعنى أمة إبراهيم أو سنّة إبراهيم أي شريعته. كما استخدمت في آيات أخرى بمعنى تقاليد الشعوب التي ارتبطت بكتب التوراة والإنجيل وحتى القرآن، إضافة إلى دلالة الأمم التي رفضت إتباع نبي من الأنبياء، مثلما أوردته عدد من الآيات في سور الأعراف (الآية 88) وإبراهيم (الآية 13) و الكهف (الآية 20).

يبدو أنّ النص القرآني وفق الأمثلة السابقة استخدم لفظي الأمة والملّة بدلالات قريبة من بعضها البعض أي كل ما يدل على معنى الانتساب إلى جماعة ما دونما تصنيف أو تفصيل في المحتوى الديني أو السياسي لتلك الجماعة. لكن

---

[59] الفرجاني، محمد الشريف، السياسي والديني في المجال الإسلامي، ص 70

[60] أنظر حول هذا الموضوع، رضوان السيّد ، الأمة والجماعة والسلطة، ص ص 25-95 (فصل : من الشعوب والقبائل إلى الأمة ، دراسة في تكوّن مفهوم الأمّة في الإسلام)

[61] أركون ، محمد، قضايا في نقد الفكر الديني، ص 245

[62] الفرجاني، محمد الشريف، السياسي والديني في المجال الإسلامي، ص 72

هذا المعنى العام الواسع سيتم تضييقه عند "كتّاب المقالات" ليدلّ فقط على بعض الأديان أي " اليهود والنصارى والمسلمين باعتبارهم من أتباع ما يسمى في قاموس رجال الدين – الديانات المقبولة والمشروعة ممارستها داخل دار الإسلام –، فتكون بذلك المقابل النقيض لكلمة– نحلة– التي تحمل معان سلبية يشار بها إلى من يعتبرون، بمقتضى نفس القاموس، من أصحاب الأهواء والبدع والهرطقات"[63]، وهو ما يحيل إلى فرضية الاستخدام الأيديولوجي الذي ارتبط باستخدام هذه الألفاظ في التراث الإسلامي بما في ذلك نصوص "كتّاب المقالات".

وأما ما يتعلّق بمفهوم الفرقة فقد كان مفهوما مركزيا أيضا داخل نصوص كتّاب المقالات يضاف إلى مفاهيم الأمة والملة والنحلة. نستطيع القول أنه المفهوم المقابل لمعنى الأمة في تلك النصوص. حاولت بعض الدراسات الحديثة أن تميّز بين الدلالة السياسية والدلالة الدينية لمفهوم الفرقة، من ذلك ما أشار إليه عبد الحليم محمود من أنّ التاريخ الإسلامي عرف وجود فرق دينية من جهة وأحزاب دينية أو فرق سياسية من جهة ثانية حيث أطلق على الخوارج والشيعة اسم الفرق السياسية والمعتزلة والأشاعرة اسم الفرق الدينية[64]. وجاءت في السياق نفسه محاولة محمد بوهلال في كتابه "إسلام المتكلمين" للفصل المنهجي بين "الكلام السياسي"[65] و"الكلام العلمي"[66]، حيث يَعدُّ الكلام السياسي حقلا لتلك المقالات السياسية للفرق الكلامية حول الإمامة والخلافة بالخصوص إضافة إلى ممارساتها الواقعية خاصة ما يتعلّق منها بالاتجاه إلى استخدام العنف ضد السلطة السياسية

---

[63] المرجع السابق، ص 73

[64] يقول عبد الحليم محمود (شيخ الأزهر السابق): " الأحزاب الدينية هي اشيعة والخوارج، والفرق الدينية هي بحسب الترتيب الزمني، المشبهة والمعتزلة والأشاعرة ومدرسة ابن تيمية،... أن هذا التقسيم في رأينا يتماشى مع طبيعة الأشياء إذ أن الأحزاب الدينية نشأت حول الإمامة وبسببها وأما الفرق الدينية فإنها نشأت من التفكير في الدين وقد استقلت كل فرقة برأي يتصل بالعقيدة يخالف رأي غيرها"، أنظر حسن عباس، الفكر السياسي الشيعي.. الأصول والمبادئ ، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1988،ص 83.

[65] بوهلال، محمد، إسلام المتكلمين، ص ص 35-64.

[66] المرجع نفسه، ص ص 109- 126.

القائمة، بينما يتضمن الكلام العلمي تلك المقالات الدينية الفكرية للفرق الكلامية حيث يُعدّ ما يطلق عليه "المنعرج المعتزلي"[67] نقطة تحوّل مهمة في هذا السياق من المستوى السياسي إلى المستوى العلمي لينتهي في الأخير إلى تقسيم الفرق إلى صنفين فرق-أحزاب وفرق-مدارس.

لكن مع ذلك يمكن القول أنه على الرغم من هذه المحاولات التصنيفية الحديثة للفرق الكلامية فإنّ أغلب الكتابات التراثية كلامية كانت أو فقهية بما في ذلك نصوص كتّاب المقالات لم يكن التمييز عندها جليّا بين المستوى السياسي والمستوى الديني للفرقة إذ لم يكن هناك فصل في تلك النصوص بين المستويين. يدلّ هذا الاستنتاج الأولي على الصلة الوثيقة بين السياسة والدين عند الفرق الإسلامية، ذلك أنّه مع ظهور الفرق التي نسمّيها سياسية شدّت إليها مباشرة قضايا دينية، والموقف الديني الذي أبداه فقيه من مثل أحمد بن حنبل من مسألة دينية كلامية كمسألة "خلق القرآن" في عهد المأمون سرعان ما يتحوّل إلى موقف سياسي. تمثّل الأفكار السياسية والدينية الخلفية التاريخية المتداخلة لكل الفرق الكلامية، فقد امتزجت مع تلك الفرق السياسة بالدين امتزاجا عميقا[68]، وهو ما يجعل من محاولات الفصل بين مستويات الكلام إلى كلام سياسي وكلام ديني مجرد مداخل منهجية لأغراض معرفية تطبيقية ومدرسية.

يعمد صنف آخر من الدراسات إلى ضبط مفهوم الفرقة بناء على محدّدات تاريخية وسوسيولوجية بالخصوص تركّز على معنى الاستقلالية التنظيمية. فقد وضع رضوان السيّد مثلا في دراسته حول "مفاهيم الجماعات في الإسلام" مقوّمات ثلاثة لمفهوم الفرقة: أولا، وعي وممارسة معاني الولاية والبراءة والتي تعدّ أساس

[67] المرجع السابق، ص ص 77-95.
[68] أنظر حول هذا الموضوع، الفيومي محمد ابراهيم، الفرق السياسية وحق الأمّة السياسي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998، ص 7.

الافتراق ومدخل الاستقلالية عن سلطة سياسية ما أو جماعة دينية ما، ثانيا، وجود رموز وشعائر تميّز الفرقة وتبرّر نشأتها واستمرارها في التاريخ، وثالثا، وجود تنظيم سري هرمي للفرقة[69]. لكن يبقى هذا التحليل نسبيا خاصة ما يتعلّق منه بفكرة التنظيم السري الهرمي حيث لا يمكن تعميم هذا المقوّم السوسيولوجي على كلّ الفرق الكلامية[70]، فهناك فرق يمكن أن نطلق عليها صفة الاستقلالية لكن لم يكن نشاطها سريا بل علنيا كما هو الحال بالنسبة للخوارج والمعتزلة والأشعرية.

يحيل مدلول الفرقة، بناء على ما سبق ذكره، إلى معنى الفُرقة على المستوى الديني والسياسي على حدّ سواء أي الانفصال عن معنى "أمة الإسلام" باعتبار أنّ الموقف السياسي المختلف هو موقف ديني، والموقف الديني المختلف هو موقف سياسي. وبناء على هذا المدلول استخدم معنى الفرقة عند جلّ كتّاب المقالات ليشير إلى معنى الانقسام والاختلاف والتعدّد داخل أمّة الإسلام، وهو المعنى السلبي المناقض لمفاهيم الأمّة والجماعة والوحدة. ومن الأمثلة الدالّة على هذا المعنى السلبي المستخدم لمفهوم الفرقة أنّ البغدادي مثلا عندما أراد أن يضع في كتابه "الفرق بين الفرق" معيارا دينيا وسياسيا لتحديد معنى الفرقة خاصّة منها الفرق المذمومة أو الضالة اتجه نحو معيار التكفير، أي أنّ هذه الفرق لا تسمى كذلك إلاّ إذا أصبحت جماعات" يكفّر بعضهم بعضا"[71].

استنادا إلى هذه الدلالة السلبية للمفهوم الفرقة، حرص أكثر كتّاب المقالات من المذهب السنّي خاصة على أن يطلقوا على الفرقة التي ينتمون إليها ويدافعون عنها أي "الفرقة الناجية" تسمية "الجماعة" لتمييزها عن الفرق الأخرى. وقد وجّه النوبختي والقمّي في كتابيهما "فرق الشيعة" نقدا صريحا للاستخدام النفعي لمفهوم

[69] السيد، رضوان، مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص ص 66-68.
[70] حول نقد مقومات الفرقة عند رضوان السيد، أنظر بوهلال، محمد، إسلام المتكلمين، ص 169.
[71] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 26.

الجماعة عند أولئك المصنّفين من المذهب السنّي في مقابل معنى الفرقة واعتبار أن الأول يدلّ على الوحدة، بينما يدلّ الثاني على الانقسام. فقد أشار المصنّفان الشيعيان أنّ معنى الجماعة لا يدل في هذا الاستخدام إلاّ عن معنى الافتراق، حيث ذكرا في مقدمة الكتاب ما نصه: " وأكثر ما عندهم أن سمّوا أنفسهم على اختلاف مذاهبهم "الجماعة" ويعنون بذلك أنهم مجتمعون على ولاية من وليهم من الولاة برا كان أو فاجرا، فتسمّوا بالجماعة على غير معنى الاجتماع، بل صحيح معناهم معنى الافتراق."[72] يدل هذا النقاش على أنّ استخدام معاني الأمة والجماعة في مقابل معنى الفرقة لم يكن استخداما بريئا، بل كثيرا ما ارتبط برهانات اجتماعية وسياسية بالخصوص في محاولة من كتّاب المقالات على اختلاف مذاهبهم لإضفاء الشرعية الدينية والسياسية لفرقة بعينها دون غيرها من الفرق المخالفة والمنافسة في كثير من الأحيان.

حاول محمد أركون في تحليله لمفهوم "الأمة الإسلامية" في الكتابة التراثية والخطاب القرآني بشكل خاص أن يلقي الضوء على ما أطلق عليها "الشروط التاريخية والسوسيولوجية لانبثاق فكرة الأمة وتطور خطواتها وترسّخها المحسوس في تاريخ دار الإسلام بصفته فضاء سياسيا وقانونيا"[73]. وفي هذا السياق يتحدث أركون عن كون الأمة مفهوم تمّ بناؤه تاريخيا في الوعي الجمعي الديني، ذلك أن المعنى القرآني للفظ الأمة قد تشكّل في نظره من خلال البنية النحوية لعلاقات الضمائر الشخصية التي كانت تستخدم في النص القرآني خاصة في نصوصه المكّية (نسبة إلى مدينة مكّة) من أجل الدلالة على محتوى الرسالة النبوية للبشر جميعا دونما تحديد دقيق للمضامين العقائدية وتفصيلاتها التشريعية والسياسية.

[72] النوبختي والقمّي ، فرق الشيعة، ص 28.
[73] أركون ، محمد، الهوامل والشوامل، حول الإسلام المعاصر،ص 185.

لكن سيعتري الخطاب القرآني بعد ذلك، في نظر أركون، نوع من التغيّر في استخدام الضمائر الدالة على معنى الأمّةّ حيث ستستخدم بشكل يضع تمييزا واضحا بين المدلول الديني والمدلول السياسي، فبدل أن تكون "هم" كل البشر المعنيين بالرسالة النبوية أصبح هناك معنى لـــ "أنتم" ومعنى لـــ " هم" حيث استخدم الثاني ليدلّ على الجبهة المعارضة " للجماعة المسلمة"، وأخذ مفهوم الأمة يتشكّل بناء على معنى مثالي أي " الجماعة الدّينية المثالية". يقول محمد أركون: "ولكن حصل تمييز منذ المرحلة القرآنية بين نوعين من ال"هم" أي البشر فأصبحوا : "أنتم" و"هم". المقصود بـــ "أنتم" هنا المؤمنون وغير المؤمنين، وبـــ"هم" الجاحدون لرسالة محمد والمعاندون كلما تزايد عدد المؤمنين. هذه هي الأصول الاجتماعية للفرقاء الذين كانوا موجودين في الجزيرة العربية لحظة ظهور الإسلام، وهذه هي الأصول التاريخية للمجتمع الإسلامي الأولي الذي تحوّل إلى إمبراطورية فيما بعد."[74]

وانطلاقا من المعنى الذي أسسه الخطاب القرآني، حسب محمد أركون، حول لفظ الأمة والقائم في نظره على رؤية مثالية أسطورية لاتاريخية للواقع تقسّم الزمان والمكان إلى مقدّس ومدنس، سيتشكّل مفهوم الأمّة الذي يضع مكان وأحداث وأشخاص مكة والمدينة في الزمن الأول من ظهور الإسلام بمثابة المرجعيات المقدّسة لمعنى الأمة أو الجماعة الدينية والسياسية[75]. نتصور أنه بدون تلك الفرضيات والقواعد المعيارية ما كان للوعي الجمعي حول مفهوم الأمّة أن يبنى بشكل راسخ وتستمر فعاليته التعبوية عبر التاريخ الإسلامي الطويل رغم الاختلاف الجزئي في الدلالات والمعاني المستخدمة. وبناء على فرضية التشكّل التاريخي لمعنى الأمّة وعلاقته بالمعاني المجاورة كالجماعة والسلطة والملة

[74] المرجع السابق، ص 185
[75] المرجع نفسه، ص 186، 187

والنحلة والفرقة، يمكننا فهم الدلالات التي وضعها خطاب "كتّاب المقالات" لهذا المفهوم. فعندما نحاول أن نستقصي تلك الدلالات في هذا الخطاب سنكتشف التداخل من جهة والسجال من جهة ثانية بين مختلف معاني التي اتخذها لفظ "الأمة" التي تغيّرت بفعل التطوّرات التاريخية بعد حدث الفتنة الكبرى وتراكم النصوص والكتابات الدينية وخاصة الفقهية حول جدل الوحدة / الانقسام أوالافتراق.

كان مدخل النقاش في تناول موضوع "الأمة" عند "كتّاب المقالات" هو ثنائية الإيمان والكفر، لكن هذه الثنائية لم تبق عند حدود التفريق بين منظومة العقائد في الديانة الإسلامية وباقي منظومات العقائد في الديانات أو الملل الأخرى ولكنها اتخذت لنفسها معان جديدة تمحورت حول الجدل الكلامي والسياسي بين الفرق الإسلامية داخل الديانة الإسلامية نفسها. وقد كان حديث الافتراق أو حديث الناجية، كما سنبيّن لاحقا، المبرّر الدّيني والمقدّمة المقدّسة لمثل هذه المعاني الجديدة لمفهوم الأمّة، بل إنّ الصيغة المجرّدة والعامة لهذا الحديث والمفتوحة على كلّ تأويل قد مثّلت " التعبير الموضوعي عن واقع الأمّة المجزّأة فكريا–سياسيا والموحّدة روحيا في انتمائها لعالم الخلافة والأمّة والإسلام، لهذا ليس من قبيل الصدفة أن تناقش كتب الملل والنحل السلامية إلى جانب الحديث النبوي، قضية الإسلام والإيمان."[76]

ينطلق عبد القاهر البغدادي في الحديث عن معنى أمّة الإسلام من خلال كتابه " الفرق بين الفرق" من شروط صارمة في تحديد معايير الانتماء واللاانتماء للجماعة الدينية السياسية، شروط تعبّر عن تقاطع جلي بين الخطاب الكلامي والخطاب الفقهي. لا يكفي الإقرار بالنبوة شرطا للانتماء، فهناك ملل وأديان

[76] الجنابي، ميثم، علم الملل والنحل، تقاليد المقالات والأحكام في ثقافة الإسلام، ص 23

أخرى في نظره مثل بعض أتباع الديانة اليهودية من أقرّ لمحمد بالنبوة بل ومنهم من أقرّ بأنّ القرآن كتاب سماوي منزّل من الله ، لكنّهم يرون أن كل ذلك لا يلزمهم في شيء بل يلزم أمّة العرب فقط. ولذلك لم يكن مجرّد الإقرار بالنبوة والمصدر الإلهي للقرآن معيارا كافيا للانتماء إلى أمّة الإسلام عند البغدادي، بل إنّ المعايير الدينية التي يضعها للانتماء، سواء بالنسبة لأتباع الأديان الكتابية أو أتباع الفرق الإسلامية، تنطلق بداية كما يذكر في كتابه "الفرق بين الفرق" من الإقرار بأصول العقيدة الدينية الإسلامية وتتعدّاها إلى تأييد الشريعة أي الأحكام العملية للدين، يقول البغدادي في هذا السياق وهو يعدّد تلك المعايير:" والصحيح عندنا أنّ أمة الإسلام تجمع المقرّين بحدوث العالم ، وتوحيد صانعه وقدمه، وصفاته، وعدله، وحكمته، ونفي التشبيه عنه، بنبوّة محمد ورسالته إلى الكافة الخلق، وبتأييد شريعته، وبأنّ كل ما جاء به حقّ، وبأنّ القرآن منبع أحكام الشريعة، وأنّ الكعبة هي القبلة التي تجب الصلاة إليها، فكلّ من أقرّ بذلك كلّه ولم يشبه ببدعة تؤدي إلى الكفر فهو السنّي الموحّد"[77].

ولم يبتعد ابن حزم كثيرا عن اللغة الصارمة التي طبعت معايير البغدادي في تحديد معنى أمّة الإسلام والقائمة على التزاوج بين الخطاب الكلامي والفقهي، إلاّ أن ما ميّز مناقشته للموضوع هو الطريقة التي اقترحها في البرهنة على ماهية الإيمان ومعنى الانتماء إلى أمة الإسلام. فقد وضع فصلا كاملا يناقش فيه مختلف الفرق الكلامية حول مفهوم الإيمان والكفر يطلق عليه عنوان " كتاب الإيمان والكفر والطاعات والمعاصي والوعد والوعيد"[78] من أجل الرد على المعايير التي تضعها تلك الفرق لتقييم الفرق المنافسة، ومن أجل التأسيس لمعاييره التي يضعها هو لتقييمهم والحكم بضلالهم أي بكونهم من أهل الأهواء والبدع.

[77] البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص 32

[78] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2 ، ص ص 216-399.

يرى ابن حزم من خلال كتابه" الفصل في الملل والأهواء والنحل" أنّ العقل والاستدلال والقياس ليست معايير ضرورية لتحديد معنى الانتماء أو اللاانتماء "لأمة الإسلام" بدعوى أنّ ذلك نفيا للتقليد العقائدي. فالإيمان في نظره يقوم أساسا على اتباع الاسلام كما عبرت عنه التجربة النبوية ولا يعدّ ذلك تقليدا بقدر ما يعدّ تعبيرا عن الانتماء، ولا يتعلق مبدأ التقليد إلا بحالة اتباع الكفر والخروج عن الدين. وبناء على ذلك يدافع ابن حزم عن الإيمان بدون عقل أو استدلال، فأصل الإيمان كما يقول هو: " التصديق بالقلب واللسان معا بأيّ شيء صدّق المصدّق ولا شيء دون شيء البتّة إلاّ أنّ الله عز وجل على لسان رسول الله أوقع لفظة الإيمان على العقد بالقلب لأشياء محدودة مخصوصة لا على العقد لكلّ شيء، وأوقعها أيضا تعالى على الإقرار باللسان بتلك الأشياء خاصة لا بما سواها"[79].

وانطلاقا من هذا التعريف فالغالبية من عامة الناس ممن ينتمون فعلا إلى " أمّة الإسلام" في نظره تسكن قلوبهم كل معاني الإيمان من دون حاجة إلى طلب دليل على إيمانهم ذاك، لأننا لو اتخذنا العقل معيارا للانتماء إلى أمة الإسلام لأدى بنا ذلك في نظره إلى أن نضع أغلب أهل الأرض في خانة الكفار. لا يعني هذا الموقف أن ابن حزم يقف ضد البرهان والاستدلال لكنّه لا يجعلهما شرطا ضروريا لتحقّق الإيمان والانتماء إلى معنى " أمة الإسلام" ، ولا يرجع الأمر عنده إلى محدودية دور العقل أو عجزه عن البرهنة عن اليقين الديني بل لأن الغالبية العظمى من الناس الذين يتحقّق عندهم الإيمان لا يحتاجون إلى دليل على إيمانهم ذاك.

ينطلق الشهرستاني في كتابه " الملل والنحل " من رأي مختلف عن ابن حزم حول معنى الانتماء إلى "أمّة الإسلام" ، فهو لا يجعل معنى "الانتماء"

[79] المرجع السابق، ص 219.

الأساس الجوهري والمعيار التقييمي الحاسم عندما يعمد إلى تصنيف الفرق الإسلامية أو "المستفيدون من غيرهم" من جهة والنحل الأخرى من جهة ثانية أو من سمّاهم أهل الأهواء أو "المستبدّون بآرائهم". فبناء على هدف منهجي محض، لم يعتمد الشهرستاني على قضية المسلم–المؤمن كقضية عقائدية على الرغم من أهميتها الجوهرية في علم الكلام، بل اعتبرها مجرد مقدمة لصياغة موقف مختلف وأكثر شمولية وموضوعية في وضع معاييره في تصنيف الملل والنحل بناء على المبدأ العقلي المعرفي ، لكي لا يكون المعنى العقائدي لمسألة " الانتماء إلى أمة الإسلام " شرطا مركزيا في التقييم المعياري.

ولذلك لا يضع الشهرستاني معنى المسلم أو "المستفيد من غيره" في تعارض صريح مع معنى غير المسلم أو "المستبد برأيه" بل "يضعهما إن أمكن القول في علاقة التضمن المنطقي أو علاقة الأعم بالأخص"[80]، وذلك هو مغزى قوله: " ومن كان قال بالأحكام الشرعية فقد قال بالحدود العقلية ولا ينعكس"[81]، لأنه يجعل المعرفة والممارسة الأخلاقية للدين أو أي حقيقة كانت معيارا لتصنيف العلاقة بذلك الدين أو تلك الحقيقة غير الدينية. ومعنى هذا كله أن الشهرستاني، وعلى الرغم من وضعه الطاعة جوهرا للانتماء إلى الإسلام باعتبار قوله: " المستفيد من غيره مسلم مطيع"[82]، إلاّ أنّه لا يضع كل مسلم على حق إلا إذا كان مبنيا على تفكّر وبصيرة وبرهان ولذلك يشير إلى مسألة سوء الانتماء إلى معنى "أمّة الإسلام" على أساس التقليد عندما يقول : " وربما يكون المستفيد من غيره مقلّدا قد وجد مذهبا اتفاقيا، بأن كان أبواه أو معلّمه على اعتقاد باطل فيتقلّد منه دون أن يتفكر في حقه وباطله، فحينئذ لا يكون مستفيدا لأنه ما حصل على فائدة

[80] الجنابي، ميثم، علم الملل والنحل، تقاليد المقالات والأحكام في ثقافة الإسلام، ص 27.
[81] الشهرستاني، الملل والنحل، ص 28.
[82] المرجع السابق، ص 28.

وعلم ولا اتبع الأستاذ على بصيرة ويقين."[83] وأمّا موقفه ممن لا ينتمي إلى معنى "أمّة الإسلام" أي من يطلق عليهم أهل الأهواء أوالمستبدون بآرائهم فيشير الشهرستاني إلى أنهم قد لا يصلون في معيار التصنيف إلى درجة صاحب الهوى أو المستبد برأيه إذا كان اعتقادهم بأديانهم أوارتباطهم بمذاهبهم مبنيا على "الاستنباط" والمعرفة، حيث يقول في هذا السياق: "وربما يكون المستبد برأيه مستنبطا مما استفاده، على شرط أن يعلم موضع الاستنباط وكيفيته، فحينئذ لا يكون مستبدا حقيقة، لأنه حصل العلم بقوة تلك الفائدة."[84]

يمكن أن نصل بناء على ما تمت مناقشته من بعض مواقف "كتاب المقالات" من معنى الانتماء إلى " أمة الإسلام " أن هناك رؤيتين حكمتا تناول هذا المفهوم في خطاب كتّاب المقالات. أمّا الرؤية الأولى فقد اعتمدت المبدأ العقائدي اللاهوتي الأخلاقي في تحديد هذا الانتماء وجعلته بناء على ذلك معيارا حاسما لتقييم الفرق والأديان وتصنيفها وهو ما وجدناه عند البغدادي وابن حزم، فهي رؤية اعتمدت مسألة الإسلام والإيمان في صيغتها الكلامية – اللاهوتية التي أثير حولها الكثير من الجدل[85]، وقد كان لهذه الرؤية وظيفة عملية نفعية أيديولوجية لأنها تؤدي بصورة آلية إلى تبرير خطاب التكفير ومعاداة كل مخالف للمعنى العقائدي لأمة الإسلام المحدّد مسبقا. وأمّا الرؤية الثانية فقد اعتمدت المبدأ العقلي المعرفي معيارا للانتماء إلى معنى "أمة الإسلام" وتصنيف الفرق والأديان المخالفة، والذي لا يخلو من محتوى أخلاقي وعقائدي لكن بدرجة أقل من الرؤية الأولى، وهو ما وجدناه عند الشهرستاني. هذا المبدأ له أهميته من الناحية المنهجية باعتباره يساعد مصنّف الملل والنحل على اعتماد معيار يتجه نحو رؤية عقلانية وأقرب إلى الموضوعية

[83] الشهرستاني، الملل والنحل، ص 28.
[84] المرجع السابق ، ص 28.
[85] نعلم أن موضوع الإسلام والإيمان والكفر ومكانة المنافق ومرتكب الكبيرة من الموضوعات الرئيسية التي اختلفت حولها الفرق الكلامية الكبرى منذ بداية ظاهرة الانقسام الفرقي.

تخف فيها الشحنة العقائدية، وبالإضافة إلى ذلك فإنّه يبدو أكثر فعّالية من الناحية العملية الأخلاقية لأنه يمكّن صاحبه من صياغة خطاب يميل إلى التسامح والرحمة والغفران ولو جزئيا، وهو ما ميّز بالفعل نص الشهرستاني مقارنة بنصوص كتّاب المقالات الآخرين.

وأهم ما يفسّر المنحى العقائدي الأخلاقي الذي اتسمت به أكثر نصوص كتّاب المقالات هو كونهم قد تعاملوا مع موضوعاتهم باعتبارها موضوعات واقعية آنية، فقد استهدفوا تصنيف وتقييم فرق دينية ونحل غير دينية كانت موجودة بالفعل وفي اللحظة الزمنية الراهنة، وقد تناقشوا مع بعضها وسمعوا عن بعضها الآخر. ولذلك لم يكن بإمكان نصوص تلك أهدافها أن تتخلّص من هيمنة الخطاب الديني والسياسي السائدين حول انقسام الأمة وهو ما أدّى إلى تلك الطبيعة الملتبسة والمزدوجة واللامتسامحة في كثير من الأحيان للخطاب حول معنى الانتماء واللاانتماء لأمة الإسلام. ومع كل ذلك يمكن القول أنه على الرغم من هيمنة الأساس العقائدي والمنطق السياسي الأيديولوجي في وضع المعايير للانتماء واللاانتماء لمعنى "أمة الإسلام" مما أثقل المحتوى التقييمي لنصوص كتّاب المقالات وجعلها نصوصا تميل إلى خطاب غير متسامح، إلا أنّ ذلك لا ينفي أهمية ذلك الأساس من الناحية المعرفية والمنهجية من حيث أنه ساعد على استثارة الإبداع التصنيفي عند هؤلاء المصنّفين وجعلهم ينتج نصا مواكبا للنزاعات والتغيّرات التي عرفتها السلطة السياسية تاريخيا خاصة في العصرين الأموي والعباسي.

الخاتمة

تختلف الاستراتيجية الخطابية التي تعتمدها نصوص كتّاب المقالات القدامى وتتعدّد حسب الموضوعات التي يتمّ تناولها حيث تتراوح بين العرض والسجال والجدل والتشهير باعتبارها نصوصا وصفية بالدرجة الأولى. يشير هذا الخطاب إلى تاريخ المقالات والمفاهيم والبراهين التي يتأسّس عليها اختلاف الفرق الكلامية من جهة واختلاف الأديان وبعض المذاهب الفلسفية من جهة ثانية، كما يحيل إلى كيفيات تفاعل علم الكلام كنظام معرفي مع تلك الأديان والمذاهب و الثقافات الوافدة عليه. نجد أنفسنا من خلال هذا النموذج من الخطاب الديني أمام نص يشير إلى صورة من صور أنظمة المعرفة في التراث الإسلامي تحيل إلى خطاب يعكس انشقاقا داخل الدين الواحد له تأثيره على المستوى الرمزي وعلى مستوى تصوّر المقدّس من العقائد.

باستثناء نص الشهرستاني الذي يحيل نسبيا إلى معنى من معاني التسامح، تجعلنا الصيغة العامة التي يطرح بها خطاب كتّاب المقالات القدامى نفسه، نصنّفه منذ الوهلة الأولى باعتباره نصا تكفيريا يؤسّس لمعنى اللاتسامح. فبحكم أنّ الهدف المركزي من تصنيف نص كتّاب المقالات عموما هو بيان ما يعرف بالفرقة الناجية و"تضليل" ما عداها، فإنه سيؤدي إلى الحكم على فئة عريضة من "المؤمنين" باللايمان الديني، وهي نتيجة أدّت تاريخيا إلى شقاق عميق ومواقف عدائية سافرة، سلاحها الدين لينتقل الأمر بعد ذلك إلى نزاعات عنيفة باسم عنوان واحد هو "فرقة ناجية " في مقابل "فرق مبتدعة". إن نص كتّاب المقالات القدامى نص تقسيمي، تشكيكي ، ارتيابي، يؤدي الى تشظي روحي، وتبعثر وجداني. إنه نص يميل إلى معنى الرفض، وحذف الآخر باسم الضلال والهلاك والزندقة، حذف مسبق لا يقبل المراجعة، فالفرقة الناجية حسب كتّاب المقالات قد

تحدّدت وتعيّنت في النص النبوي، إنها مرسومة الملامح معلومة الخصائص. فالتاريخ بكل أحداثه قد تحدّد مسبقا وأصبحت معانى الفُرقة والابتداع واللاتسامح بناء على ذلك مسائل دينية ومقدّمات عقائدية. إنه نص يتحوّل فيه خطاب اللاتسامح إلى آلية سائرة ولغة سائدة، يؤسس لنمطية تحكم مسبقا، تحاور ذاتها فقط ولا تسمح بحوار الآخر لأن الآخر وفق منطق هذا النص قد اكتسى من قبل هويته الأزلية القارة أي هوية "الابتداع والهوى والضلال".

يؤسس خطاب كتاّب المقالات القدامى، من خلال اعتماده على رواية من روايات النص النبوي حول الفرقة الناجية، لأدب اتهامي قائم على التفرقة والتنكيل الفكري والديني بالرأي المخالف داخل الدين الواحد. ولهذا الشكل من الخطاب تأثيره السلبي، لا على مضمون النص الفِرقي كواحد من النصوص التي تراكمت بجوار النص–الوحي فحسب بل على مستوى منهجية التحليل في تناول الاجتهادات والاختلافات الفكرية أو في الحكم عليها في التراث الإسلامي ككل، سواء كانت تلك الاختلافات دينية أو فلسفية أو سياسية. كما يبدو من خلال نظام خطاب هذا النص أنه قريب جدا من الخطاب المسيحي الكاثوليكي في العصر الوسيط القائم على التعصب للمذهب الواحد ورفض كل ما عداه من الرؤى الدينية الأخرى، ناهيك عن الآراء الفلسفية أو العلمية. وقد أشار جوزيف فان إيس إلى أنّ مفاهيم البدعة والهوى والهرطقة والزندقة والكفر والارتداد عن الدين ارتبطت بتاريخ الأديان التوحيدية الثلاثة، وكانت المسيحية في نظره هي الأكثر تصلّبا ولا تسامحا، حيث عرف معنى الأرثوذكسية عندها دون غيرها تعريفه عن طريق العقائد. فقد انتقلت عبر تاريخها في الدفاع عن شرعية العقيدة من مستوى النصوص والخطابات إلى مستوى المؤسّسة، أي الكنيسة ومجامعها المختلفة، الأمر الذي

جعلها تستعين بالسلطة الزمنية للتنكيل بالمخالفين أو من تعدّهم منشقين ومرتدّين عن الدّين.

وعلى الرغم من أنّ الإسلام من خلال نصوصه المؤسِّسة يختلف عن المسيحية، في نظر فان إيس، من حيث كونه يولي الممارسة العملية أهمية أكبر من تلك التي منحها لصحة العقيدة، إلاّ أنّ كتّاب المقالات القدامى في تصوّرنا أنتجوا نصا مختلفا حول الدين يتوجّه أساسا نحو منح الأولوية والأهمية لصحة العقيدة على حساب صحة العمل، أي الأولية للأرثوذكسية بدل الأرثوبراكسية. وقد بدت لنا من خلال تحليل خطاب كتّاب المقالات تلك الأهمية التي أولاها المصنّفون بل وبعض الفرق الدينية قبلهم وخاصة الخوارج لمحاولة التأسيس للعلاقة الوثيقة بين الإيمان والعمل ومنها العلاقة بين العقيدة الدينية والقضايا السياسية، الأمر الذي يجعل الرأي المختلف فكريا أو سياسيا رأي منشق يمكن اتهامه بالخروج عن الدين. يسمح لنا خطاب كتّاب المقالات بالخصوص بتقديم النتيجة الأركونية التي لا ترى اختلافا كبيرا بين منطق العقل الإسلامي ومنطق العقل المسيحي في العصر الوسيط فكلاهما يُبنى في نظام خطابه على رؤية لامتسامحة لسبب رئيس هو أننا أمام عقل ديني في لحظة زمنية من تطور العقل لم يصل بعد إلى درجة التفكير في التسامح بمعناه الحديث.

يشير تاريخ ممارسة الدّين الإسلامي إلى أنّه لم يعرف الحروب الدينية، بالمعنى المحدّد للكلمة، كالتي مرّت بها أوروبا، فلم يعرف حربا وقعت مثلا بين الأشاعرة والمعتزلة أو بين السنّة والشيعة على أساس ديني مذهبي. لكنّه مع ذلك عرف حروبا داخلية مثل حروب الخوارج أو القرامطة، لم يكن سببها الخلاف في العقائد بل كانت ذات طابع سياسي وأسباب سياسية، وقد كان الخطاب الديني ومنه المنطق التكفيري الذي أسّست له بعض الفرق الكلامية وتصنيفات بعض كتّاب

المقالات أداة لتبريرها. يبدو من خلال ذلك أنّه على الرغم من كثير من أبعاد التسامح والعفو والغفران التي قد نجدها في النصوص المؤسِّسة أو بعض النصوص الكلامية والفلسفية والصوفية والأخلاقية إلاّ أنّ الدّين الإسلامي يبقى أيضا دينا مناضلا، بناء على شكل تأويل واستخدام نصوصه التأسيسية، وخطر أدلجته قائم في كلّ زمان مثله في ذلك مثل أي دين توحيدي آخر.

يمكن القول أيضا أنّ المسائل والقضايا التي تناولها كتّاب المقالات القدامى مثل تصنيف الفرق الإسلامية، الموقف من الابتداع، العلاقة بين الإيمان والعمل، مسألة الذات الإلهية، قضية الإمامة، الموقف من مرتكب الكبيرة وغيرها من صميم الابستمولوجيا الكلاسيكية في التراث الإسلامي التي لا يمكن في نظرنا أن تقدّم أشياء مضافة لحلّ مشكلات الإنسان الحديث. لكن ما تجدر الإشارة إليه أنّه بالرغم من أفول الدور المعرفي للمتكلّم منذ عصر ابن خلدون واستمرار دور الفقيه إلاّ أنّ النظام المعرفي لخطاب كتّاب المقالات القدامى خاصة ما يتعلّق منه بنزعة الاتهام والرفض والاستبعاد استطاع الاستمرار أيضا عبر التاريخ الطويل، وهو ما يمثّل في نظرنا تقاربا ضمنيا بين الخطابين الفقهي والتصنيفي داخل علم الكلام. إنّ نزعة الرفض والاستبعاد حاضرة في أنظمة المعرفة وآليات التفكير والمواقف الحادّة السائدة اليوم، ولعل أدلّ على ذلك ما يعرفه قسم من الخطاب الديني اليوم من لغة تجييشية أيديولوجية لا تقف عند مستوى الخطاب الدفاعي عن محتوى العقيدة الدينية بل تتجاوزه في أحايين كثيرة إلى لغة صدامية عدائية عنيفة ومدمّرة. وإذا كان مفهوم البدعة قد ارتبط في خطاب كتّاب المقالات القدامى بمسائل التوحيد والذات الإلهية في المقام الأول، أي الشطر الأول من الشهادة، فإنّ هذا المفهوم يعرف في أيّامنا هذه انزياحا نحو الشطر الثاني من الشهادة أي مفهوم النبوّة ومقام الرسالة المحمّدية.

ولعلّ النقاش المنفعل السائد اليوم بين المرجعيات الدينية الإسلامية والمسيحية من جهة والدوائر الإعلامية والسياسية من جهة أخرى حول العلاقة بين الإسلام والعنف وكيف استخدم مقام الرسالة المحمّدية في هذا السياق من خلال مثال الرسومات المسيئة للنبي (ص) وما أثارته من ردود فعل نخبوية وشعبية دليل كاف على ذلك التحوّل العميق في محتوى النقاش العقائدي بين الأديان وعلى استمرارية فاعلية خطاب كتّاب المقالات. يقتضي هذا الجدل السائد اليوم حول مقام الرسالة المحمّدية بين النخب الدينية المختلفة متابعة ورصدا لتطوّره وتحوّلات مضامين الخطابات المنتجة حوله لمعرفة أسباب ورهانات ذلك التغيّر في الرؤية حول مفهوم الابتداع والمعاني الجديدة للأرثوذكسية الدينية، فنحن كما يقول جوزيف فان إيس " شهود على نشوء سُنّة جديدة، سواء عبر الصحف والمجلاّت، أو بمساندة بعض الدول الإسلامية أو بواسطة حركات سياسية–دينية "[1].

كما أن النقاشات ذات النزعة الاتهامية والتكفيرية أحيانا بين الفرق الدينية والأحزاب السياسية السائدة في السياق الإسلامي اليوم وقدرتها على أن تجد لنفسها صدى إيجابيا عند فئة ليست بالقليلة داخل المجتمع تحيل إلى الفاعلية المستمرّة لخطاب كتاّب المقالات القدامى على المستوى النخبوي وعلى مستوى المتخيّل الشعبي العام المستقبِل للخطاب الديني. ولعلّ من أهم الأمثلة الدالّة على ذلك الخطاب الاتهامي المتبادل السائد اليوم بين بعض النخب السنية والشيعية في الفضائيات ومنتديات التواصل الاجتماعي حول قضايا دينية وسياسية كانت موضوعا لنصوص كتّاب المقالات القدامى كمسألة الإمامة والفاضل والمفضول و الموقف من بعض أصحاب النبي وغيرها. ويشير مثال آخر إلى مسألة رفض كثير من النخب الإباضية في الجزائر اليوم وصف مذهبها بالخوارج سواء في

[1] فان إيس، يوسف، بدايات الفكر الإسلامي، الأنساق والأبعاد، ص 38.

الخطاب المدرسي أو الإعلامي أو السياسي واعتبار ذلك من آثار ما تسمّيه تجنّي كتّاب المقالات القدامى عليها تاريخيا لأنّ أغلبهم من المذهب السنّي وبعضهم من المذهب الشيعي المخالفين أو المنافِسيَن للمذهب الإباضي.

وأمّا على مستوى بناء المعرفة الدينية اليوم فيمكن أن نكتشف أيضا تلك الاستمرارية لفاعلية منطق كتّاب المقالات القدامى خاصة في جانبه السلبي المتعلّق بنزعة الرفض والاستبعاد واللاتسامح. فعندما نستقرئ الدراسات والرسائل والأطروحات حول مقارنة الأديان في الجامعات وكلّيات العلوم الإسلامية في الجزائر مثلا، يبدو أنّ منطق الاستبعاد هو إحدى الصور الصريحة للعقل الأيديولوجي في كثير من تلك الرسائل الجامعية حيث يحلّ النقد الأيديولوجي محل النقد المعرفي في ممارسة الباحث للكتابة في المعرفة الدينية وإنتاجه لخطاب حولها، وهو موقف مبني على معاداة كل الأنظمة المعرفية والتيارات الفكرية على أساس من الاتهام والتسفيه. يحكم الباحث في ذلك الاعتقاد بوجود حقيقة كلية مطلقة يشفّ عنها الخطاب الديني، ورفض مسبق لأن تكون المعرفة الدينية في جانبها العقائدي مشروطة، ومتغيرة، ومتعدّدة أي مختلفة باختلاف النصوص التي أُنتجت حولها والممارسات والتجارب التي عبّرت عنها أو رافقت إنتاجها. لا يعدّ الاستبعاد مجرد موقف معرفي نظري، والذي يمكن قبوله نسبيا، بل كثيرا ما يعدّ موقفا له وظيفته السلطوية والاجتماعية وهي الحفاظ على وحدة المرجعية المعرفية باحتكار مشروعية الحقيقة[2].

[2] أنظر حول هذا الموضوع، حرب ، علي ، أسئلة الحقيقة ورهانات المعنى، المركز الثقافي العربي ،بيروت، ط1 ، 1995، إضافة إلى كتاب بوحديبة ، عبد الوهاب ، و آخرون . الواقع الديني اليوم ، بيت الحكمة ، قرطاج، تونس 1999.

إنّ النموذج الأيديولوجي في بناء المعرفة الدّينية من خلال كثير من الرسائل الجامعية اليوم لا يقرّ للغير بأية مصداقية أو مشروعية، لأن من شأن هذا الإقرار زعزعة سلطته المرجعية والتشكيك في يقينية معتقده وأحقّيته، الأمر الذي يُفقده مبرر دعواه ودفاعه، لهذا لا يقبل بطبيعته التعدّد والاختلاف. إنّ مَثَلَه في ذلك مَثَل النظام المعرفي لخطاب كتاّب المقالات القدامى الذي جعل من مساحة التراث مساحة ضيقة ومجرد شذرات من مسائل عقائدية وأحكام فقهية مستثنيا بذلك كل الثروة التراثية المختلفة والمخالفة للمقدّمات العقائدية للفرقة الناجية بحكم أنها مجرد ضلال أو هوى أو ابتداع. يمكن أن نستنتج الملاحظة نفسها إذا ما طرحنا إشكالية التعليم الديني ودرسنا خصائص الخطاب الديني المدرسي[3]. ففي الجزائر مثلا نجد أنّ من أهم خصائص هذا الخطاب من خلال كتب التربية الإسلامية بالنسبة للمستوى الثانوي أنّه خطاب تقديسي للمعرفة التراثية، ولا يخلو في الآن نفسه من عناصر تعبوية تجييشية تقوم على منطق تبجيلي وانتقائي، حيث لا يعترف على سبيل المثال بالتراث العقدي والفقهي والسياسي الإباضي على الرغم من أنّ هذه الفرقة الإسلامية لا تزال موجودة في الجزائر، الأمر الذي يدفعها إلى تكوين أبنائها على تراثها الخاص خارج البرنامج الذي تسطّره المدرسة العمومية من خلال ما يسمّى عندها اليوم بالمدارس الحرة التي تدرّس المذهب الإباضي في المستوى الثانوي اثنتي عشرة ساعة أسبوعيا مقابل ساعتين فقط للتربية الإسلامية في الثانوية العمومية[4]. يؤدي هذا المنطق الانتقائي في الخطاب

[3] أنظر حول إشكالية التعليم الديني اليوم في علاقتها بالمنطق التقديسي ، التعبوي والانتقائي للخطاب الدراسات التالية:
-علي، خليفة ، أبناء الطوائف. إشكالية التعليم الديني، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت،الطبعة الأولى،2007.
بوحديبة ، عبد الوهاب ، و آخرون . - الواقع الديني اليوم ، بيت الحكمة ، قرطاج، تونس 1999. - مؤسسة كونراد أديناور و كرسي اليونيسكو للدراسات المقارنة للأديان بتونس، تدريس الأديان في عصر العولمة ، أعمال ندوة دولية ، تنسيق وترجمة محمد حداد، تونس، 2009. - مؤسسة كونراد أديناور و المعهد الملكي للدراسات الدينية بعمان(الأردن)، الأديان والإصلاحات الدينية، أعمال ندوة دولية ، تنسيق وترجمة محمد حداد، تونس، 2007.

[4] أنظر حول موضوع الخطاب الديني المدرسي في الجزائر اليوم : - جيلالي المستاري،" الخطاب الديني في المدرسة الجزائرية"، مجلة إنسانيات، عدد مزدوج 47-48، جانفي-جوان 2010، إصدار المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر.– أعمال ملتقى "واقع التربية الإسلامية في المدرسة الجزائرية وآفاقها""، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، العدد3 ،2002.

الديني المدرسي إلى كثير من الضبابية في دلالات ومضامين الهوية الدينية التي تستهدف المدرسة الجزائرية تنشئة الأجيال عليها. كما أنّه يشير إلى أنّ الخطاب الديني المدرسي اليوم لا زال يتجنى على هذه الفرقة الدينية المخالفة للمذهب السني أو ما ما يسمى بأهل السنة والجماعة، وهو ما يحيل إلى استمرارية نظام خطاب كتّاب المقالات اليوم.

ما يمكن استخلاصه عموما أنّ خطاب كتّاب المقالات القدامى يكاد يكون خطابا تكفيريا يؤسّس دينيا ومعرفيا لمفهوم اللاتسامح في التراث الإسلامي. إنّ فاعليته التصنيفية والمنهجية ومنطلقاته التقييمية ومحتواه الأرثوذكسي المدافع عن معنى الدين الصحيح والمذهب الصحيح والفرقة الناجية ومنطقه الاتهامي لكل ما هو ما مختلف مع المقدّمات العقائدية أو السياسية للدين أو الفرقة أو المذهب أو الرأي سياسيا كان أو معرفيا لا زال يمثّل أحد آليات الخطاب الديني والمعرفة الدينية السائدين في السياق الإسلامي اليوم. لكن هل يعني ذلك أنّه ينبغي إسقاط خطاب كتّاب المقالات القدامى أو علم الفرق والملل والنحل من الدراسات الدينية والفلسفية اليوم؟

نتصوّر أنّه من الخطأ الاستغناء عن هذا النص اليوم بحجة كونه نصا تكفيريا أو محرّضا على الفُرقة والنزاع، بل تبدو استعادته اليوم ذات أهمية البالغة. لكن لا ينبغي استعادته من أجل تعميق الانشقاق الديني والسياسي بل من أجل أن يتحوّل مضمونه الأرثوذكسي والتكفيري إلى موضوع للتحليل التاريخي والنقد الفلسفي. يمكن أن يُدرس بل ويُدرَّس علم الفرق والملل والنحل من منطلق معرفي تسامحي عندما يوضع في سياقه التاريخي والجغرافي انطلاقا من نقد مصادره ونصوصه بحيث يتم فحص المعلومات التاريخية والدينية الواردة فيه وتحليل القوى الفاعلة وراء كتابة تلك النصوص وانتشارها وتأثيرها وفاعليتها المستمرة

إلى يومنا هذا. إنّ دراسة خطاب كتّاب المقالات القدامى وفق هذا البعد المعرفي التاريخي ستجعل من نصوصه نصوصا تؤسّس للتسامح والتعدّد والاعتراف والاختلاف بدل الاتهام والتكفير والانقسام لأنّها بهذا الشكل لا تعرض العقائد كهويات مغلقة بل كحِراك تاريخي صنعه الناس لأهداف سياسية إيجابية كانت أو سلبية.

إذا كان النسيان في مقابل تضخيم الذاكرة وبرمجة تثبيتها والمحافظة عليها أحد أهم آليات تحقيق العفو والتسامح بين المجموعات والمذاهب والأديان والثقافات، فإنّ نسيان المحتوى السلبي لنصوص كتّاب المقالات القدامى يتمّ عبر استعادتها اليوم كموضوعات معرفية. فلا يتم النسيان ثقافيا إلاّ ببحث هذا الصنف من التراث الإسلامي ونقده باستمرار وبجرأة كافية حتى يتحوّل الرهان من استعباد الإنسان باسم الدين إلى تحريره باسم الدين. إنّه يتمّ من خلال تأويل مستمر لهذه النصوص التراثية بما يمكّن المؤمن اليوم من أن يعيش حداثته بشكل أكثر تسامحا وقبولا للتعدّد والاختلاف والغيرية. إنّ الحاجة إلى تاريخ نقدي لخطاب كتّاب المقالات مسألة تكاد تكون ملحّة، نقف من خلالها على فهم تلك الروح المبنية على المناظرة والحِجاج والتصنيف والمتابعة النظرية للقضايا الدينية والسياسية، لأنّ هذا الخطاب مسار تنظيري وليس مجرد مؤسسة مذهبية مغلقة. وبذلك نستطيع من خلال هذه الاستعادة المعرفية لنصوص كتّاب المقالات القدامى من فهم البعد الإنساني وراء الكتابة حول الذات الإلهية أو النبوّة واكتشاف مفاهيم الاختلاف والتسامح وراء خطاب التكفير واللاتسامح من أجل تقوية معاني اللين والتساهل والرحمة بين البشر مهما تعدّدت أديانهم وثقافاتهم ومذاهبهم.

قائمة المصادر و المراجع:

المصادر

1- القرآن الكريم

2- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ج2 ،ج3، تحقيق : أحمد السيد سيد أحمد علي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، الطبعة الأولى ، سنة 2003.

3- الأشعري، الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق وتصحيح: هلموت ريتر، النشرات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية، دار النشر كلاوتس شقارتس فرلاغ، برلين ، إشراف المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت ، الطبعة الرابعة ، 2005.

4- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، الجزء الأول، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د-ط ، 1990.

5- البغدادي ، عبد القاهر، الفرق بين الفرق ، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث، القاهرة ، د-ط ، د-ت.

6- النوبختي، الحسن بن موسى ، والقمّي ، سعد بن عبد الله ، فرق الشيعة، تحقيق وتصحيح وتقديم: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد ، القاهرة ، الطبعة الأولى سنة 1992.

7- الشهرستاني ، في الملل والنحل، تحقيق وتعديل: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، د-ط، سنة2008.

المصادر العربية حول الفرق والملل والنحل

8- ابن بطة، العبكري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، ج2، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.

9- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: عبد السلام شدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، المجلدين الرابع والخامس، سنة 2005.

10- ابن رشد، أبو الوليد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 2002,

11- ابن قيّم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري و شاكر بن توفيق العروري،ج1،ج 2 وج3، دار رمادي للنشر،الدمّام (السعودية) ،الطبعة الأولى، 1997.

12- الأسفراييني، أبي المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1983.

13- الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ج1-ج2، تحقيق: فوزية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى، 1977.

14- اليبيروني ، أبو ريحان محمد بن أحمد ، تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة، (نسخة مطبوعة عن النسخة الأصلية المحفوظة بباريس)، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، د-ط، 1958.

15- الجيلاني، عبد القادر، الغنية، سلسلة تراث الإسلام، ج 1، دار الألباب، دمشق،(د-ط)، (د-ت)

16- الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين -ج 4- ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد، الهند، الطبعة الأولى، 1924.

17- الملطي، أبو الحسن محمد بن أحمد، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، متبة المثنى، بغداد، (د- ط)، 1968.

18- المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ج1، ج2، تحقيق: محبي الدين عبد الحميد، الشركة العالمية للكتاب، بروت، الطبعة الأولى، 1989.

19- الغزالي، أبو حامد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق: سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993.

20- الطوسي، سراج الدين ، اللمع في التصوف ، تحقيق: نيكلسون ر.أ ، ليدن، 1914.

21- صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1978.

22- صحيح مسلم، دار المعرفة، بيروت، 1978.

المراجع باللغة العربية

23- إبراهيم، حركات، المجتمع الإسلامي و السلطة في العصر الوسيط، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998.

24- ابراهيم، أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، سنة 2000.

25- أبوزيد، نصر، حامد. النص، السلطة، الحقيقة. المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،ط2، 1997.

26- أبوزيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة ، ط2، 1994

27- أحمد، عاطف، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 1999.

28- أحمد، محمود صبحي، في علم الكلام،-دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في علم أصول الدين، ج3 دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة 1991

29- أركون، محمد، النزعة الإنسانية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.

30- أركون، محمد، الهوامل والشوامل، حول الإسلام المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2010.

31- أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، 1998.

32- أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة:هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1999.

33- الأفغاني، جمال الدين و محمد عبده، العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى، تحقيق: صلاح الدين البستاني، دار العرب للبستاني، ط 3 ، القاهرة ، 1993.

34- التويجري، عبد العزيز بن عثمان، الحوار من اجل التعايش، دار الشروق بيروت – لبنان، الطبعة الاولى، 1998.

35- الجابري، محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.

36- الجابري، محمد عابد ، العقل السياسي العربي، دار النشر المغربية، ط 5،2000 .

37- الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2008.

38- الجابري، محمد عابد، وحسن حنفي، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1990.

39- الجنابي، هيثم، علم الملل والنحل، تقاليد المقالات والأحكام في ثقافة الإسلام، مؤسسة عيبال، بغداد ، الطبعة الأولى، 1994.

40- الحداد، محمد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2002

41- الحكيمي، محمد رضا، بداية الفرق ونهاية الملوك، دار الفردوس، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1990.

42- الخليل، سمير وآخرون، التسامح بين شرق وغرب، ترجمة: ابراهيم العريس، دار الساقي، الطبعة الأولى ، 1992.

43- الفرجاني، محمد الشريف، السياسي والديني في المجال الإسلامي، ترجمة: محمد الصغير جنجار، منشورات مقدّمات، الدار البيضاء، (د.ط) ، سنة 2008.

44- الفهري، عبدالحميد، مناهج مصنّفات الملل والفرق والنحل، دار محمد علي الحامي، تونس، الطبعة الأولى، 1998.

45- الفيومي، محمد ابراهيم، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.

46- الكوثراني، وجيه، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبّان الثورة الكمالية في تركيا، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.

47- المغربي، على عبد الفتّاح، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1995.

48- السيد، رضوان، الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي الإسلامي، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الخامسة، 2011.

49- السيد، رضوان، مفاهيم الجماعات في الإسلام، دارالتنوير، بيروت، د-ط، 1984.

50- الشابندر، غالب حسن، " على طريق التسامح، نحو علم فِرَقي جديد"، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، عدد 28، سنة 2004.

51- الطهطاوي، رفاعة، الأعمال الكاملة ، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

52- إمام، عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د-ط، 2001.

53- أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، د-ط، د-ت.

54- أعراب، ابراهيم ، الإسلام السياسي والحداثة، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ، سنة 2000.

55- أنطون فرح ، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون (ضمن سلسلة نصوص الفكر العربي الحديث)، دار الفارابي ، بيروت ، الطبعة الأولى، سنة 1988.

56- إسماعيل، محمود، فرق الشيعة بين التفكير السياسي والنفي الديني، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى،1995.

57- أومليل، علي ،الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2005.

58- أومليل، علي، في شرعية الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2005.

59- بل، ألفرد، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح الإسلامي حتى اليوم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1987.

60- بلقزيز، عبد الإله، الانقسام والفتنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012.

61- بدوي، عبدالرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، دارسينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1993.

62- بدوي، عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،د-ط، 1940.

63- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، (د-ط)، 1997.

64- بوحديبة ، عبد الوهاب ، و آخرون . الواقع الديني اليوم ، بيت الحكمة ، قرطاج، تونس 1999.

65- بوبر، كارل، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة: السيد نفادي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

66- بوعرفة، عبد القادر، معجم الفرق والنحل في الجزائر، منشورات مخبر الأبعاد القيمية والسياسية في الجزائر،دار رياض العلوم للنشر، الجزائر،الطبعة الأولى، 2005.

67- بوهلال، محمد، إسلام المتكلمين، دارالطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006

68- حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988.

69- حرب، علي، الانسان الادنى – امراض الدين و اعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الاولى،2005

70- حرب، علي، الممنوع والممتنع أو نقد الذات المفكّرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995.

71- حرب، علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

72- حرب، علي، أسئلة الحقيقة ورهانات المعنى، المركز الثقافي العربي ،بيروت، ط1 ، 1995

73- حسن عباس، الفكر السياسي الشيعي، الأصول والمبادئ، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ، 1988.

74- حسين، طه، الفتنة الكبرى ج2 –علي وبنوه–، دار المعارف، الإسكندرية، الطبعة الثالثة عشرة، 1999.

75- جعيط، هشام، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دارالطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة، 2000.

76- جون هرمان راندل : " تكوين العقل الحديث"، ترجمة: جورج طعمة ، ج2، دار الثقافة ،بيروت، 1955.

77- جيدل، عمار، مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية، دار البلاغ، الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 2002.

78- ديريدا، جاك وآخرون، المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005.

79- رضوان، السيّد، الأمة والجماعة والسلطة، دار جداول للنشر، بيروت، الطبعة الخامسة، 2011.

80- راندل هرمان، جون، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمة، ج2، دار الثقافة، بيروت، 1955.

81- رولز، جون، العدالة كإنصاف ، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2009.

82- سبيلا ، محمد و عبد السلام بنعبد العالي، الأيديولوجيا، دار توبقال، الدار البيضاء (المغرب)، ط 2، 2006.

83- سروش، عبدالكريم، الصراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات دار الجمل، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.

84- شبستري، محمد مجتهد، بحث اشكالية التسامح، كتاب التسامح وجذور اللاتسامح، مجموعة مؤلفين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005.

85- شرفي، عبدالمجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، 2001.

86- طالبي، عمار، آراء الخوارج الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1978.

87- عبد الرحمن، طه، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2009.

88- عبده، محمد ، الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

89- عبده، محمد ، الإسلام بين العلم والمدنية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، طبعة خاصة، 2006.

90- علوي، حسن حافظي، المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب، من التعدّد إلى الوحدة، منشورات كلية الآداب جامعة الرباط، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2008.

91- علي، خليفة ، أبناء الطوائف. إشكالية التعليم الديني . شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

92- عطوان، حسن، الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول ، دار الجيل، بيروت، د-ط، 1984.

93- غولدتسيهر، اغناتس، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى ، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، الطبعة الأولى، 2009.

94- فان إيس، يوسف، بدايات الفكر الإسلامي، الأنساق والأبعاد، ترجمة: عبد المجيد الصغير، منشورات الفنك، الدار البيضاء(المغرب)، د-ط، 2000.

95- فريال، حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، دار مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.

96- كوثراني، وجيه، الدولة والخلافة في الخطاب العربي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.

97- لويس، برنارد، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة: ابراهيم شتا، دار قرطبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1993.

98- لوك ، جون، رسالة في التسامح، ترجمة : منى أبو سنّة ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997.

99- لوك، جون: رسالة في التسامح، ترجمها عن اللاتينية مع تقديم وتعليق عبد الرحمن بدوي، مركز درسات فلسفة الدينة – بغداد، سلسلة ثقافة التسامح، 2006.

100- لوكلير، جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة : جورج سليمان، منشورات المنظمة العربية للترجمة،/بيروت، الطبعة الأولى، 2009.

101- محمود، إبراهيم، الفتنة المقدّسة، عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية، دار رياض الريّس للكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1999.

102- مجموعة مؤلفين، أضواء على التعصب، دار أمواج، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

103- ميلاد، ذكي غاي، الله في فلسفة القديس توما الأكوني، دار المعارف، الإسكندرية، د- ط، 2000.

104- هويدي، يحي، دراسات في علم الكلام والفلسفة، دار الثقافة للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1979

105- ياسين ، عبد الجواد، السلطة في الاسلام، العقل الفقهي بين النص والتاريخ،الدار البيضاء ط2، 2000.

106- يحي معمر، على ، الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاّب المقالات في القديم والحديث، منشورات جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، الطبعة الثالثة، 2003.

المعاجم اللغوية والقواميس الفلسفية

107- ابن منظور، لسان العرب ، المجلّد الثاني، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1992

108- حموي، صبحي وآخرون، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 2001.

109- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1986

110- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي ،ج1 ، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، 1994

المقالات والملتقيات

111- أعمال ملتقى " الفلسفة والتسامح"، مخبر الأبعاد القيمية في الجزائر، دار الغرب، وهران، سنة 2010.

112- جيلالي المستاري،" الخطاب الديني في المدرسة الجزائرية"، مجلة إنسانيات، عدد مزدوج 47-48، جانفي-جوان 2010، إصدار المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر.

113- مؤسسة كونراد أديناور و كرسي اليونيسكو للدراسات المقارنة للأديان بتونس، تدريس الأديان في عصر العولمة ، أعمال ندوة دولية ، تنسيق وترجمة محمد حداد، تونس، 2009.

114- مؤسسة كونراد أديناور و المعهد الملكي للدراسات الدينية بعمان(الأردن)، الأديان والإصلاحات الدينية، أعمال ندوة دولية ، تنسيق وترجمة محمد حداد، تونس، 2007.

115- أعمال ملتقى "واقع التربية الإسلامية في المدرسة الجزائرية وآفاقها""، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، العدد3 ،2002.

المراجع باللغة الفرنسية

116- Abbès,M. *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, 1ère édition, 2009.

117- Abitol,M. et Assaraf, R., *Monothéisme et tolérance,* Paris, Editions Albin Michel, 1998.

118- Arnaldez,Roger. *L' islam*, Desclée Navalis, Paris, 1988.

119- Barret-Ducrocq,F (dir.). *L'intolérance*, éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1998.

120- Benoit,L. *Tolérance et vérité*, Paris, éditions nouvelle cité, 1993.

121- Benzine, Rachid, *Les* Nouveaux *penseurs de l'islam,* Paris, Albin Michel, 2004

122- De Libera, A. *Penser au Moyen Age*, Paris, éditions Seuil, 1997.

123- Dumouchel, Paul et autres .*Tolérance, pluralisme et histoire*. L'Harmattan, Canada, 1998.

124- Garrau, M. et Le Goff,A (dir.), *La reconnaissance: perspectives critiques*, éditions Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2009.

125- Filali-Ansary Abdou, *L'Islam est-il hostile à la laïcité?*, 2é Ed., Le Fennec collection (Islam et Humanisme) , Casablanca, 1999

126- Goldziher,ا. *Le dogme et la loi de l'islam, histoire du développement dogmatique et juridique de la loi musulmane*, traduction : felix Arin, Paris, 1920.

127- Hobbes. *Le citoyen ou les fondements de la politique* ,Flammarion, Paris,1988.

128- Honneth, A. *La lutte pour la reconnaissance, la grammaire morale des conflits sociaux*, trad. P. Rush, Paris, Cerf, 2000.

129- Joinville-Ennezat M., *Islamité et laïcité pour un contract d'alliance*, Paris L'Harmattan, 1998.

130- Le Goff, J. *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1985.

131- Marcuse,H. *Critique de la tolérance pure*, trad. L.Roskopf et L.Weibel,.Paris, les éditions John Didier, 1969.

132- Ricœur, P. *Lectures Volume I, Autour du politique*, Paris, Seuil, 1999.

133- Ricoeur ,P .*La Mémoire, l'Histoire,* L'Oubli .Seuil, Paris,2002.

134- Thierry, P. *La tolérance .Société démocratique, opinions, vices et vertus*. Paris PUF, 1ère édition, 1997.

135- Thomas d'Aquin, *La somme théologique, Tome I*, traduit par l'Abbé Drioux , Paris, librairie ecclésiastique et classique, 1851, II. II.q.11, art.3

136- Toualbi-Thaâlibi, N . *Ecole, idéologie et droits de l'hommes*, Alger (Algérie), Casbah éditions, 2004.

137- Touraine, Alain .*Pourrons-nous vivre ensemble* ? égaux et différents, Fayard, Paris,1997

138- Sourdel,D. *La classification des sectes islamiques dans le Kitab al-Milal d'Al- Sahrastani*, Paris, Studia Islamica, 1970.

139- Voltaire .Traité sur la tolérance, Flammarion, Paris,1989.

140- Voltaire-*Dictionnaire philosophique*, Chronologie et préface par René Pomeau- Paris , Flammarion,.1964

141- Walter,L.et Barry,R. Anthologie des droits de l'homme, traduit par : Thierry Piélat, Paris, éditions Jouve, 2002.

142- Zarka, Y. C. et Cynthia, F. *Difficile tolérance*. Paris, PUF, 2004.

المعاجم اللغوية والقواميس الفلسفية باللغة الفرنسية

143- Canto-Sperber, M.(Sous dir.), *dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2ème édition, 1997

144- Foulquié, P. *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF,6ème édition, 1992.

145- Rey- Debove, J. *Le Robert*, Montréal, Dicorobert Inc, 1996.

مقالات على مواقع الأنترنت

146- الجابري محمد عابد، "الفرقة الناجية وثقافة الفتنة"، http://www.aljabriabed.net/conceptislam12.htm ، تمّ الاطلاع عليه يوم 22 أبريل 2010.

147- الجابري، محمد عابد، "الولاء والبراء والتسامح بينهما"، الموقع: http://www.aljabriabed.net/conceptislam12.htm، تمّ الاطلاع عليه يوم 22 أبريل 2010.

148- عصفور، جابر، "النقاش الأول في التسامح و التعصب في الفكر العربي الحديث"، المجلة الإلكترونية العمانية "التسامح"،www.altasamoh.net/article.asp.id=253 ، تم الاطلاع عليه يوم 2007/07/01.

149- Claude Gilliot, « Islam, sectes et groupes d'opposition politico-religieux (VIIe-XIIe siècles) », *Rives méditerranéenne*s (en ligne), 10/ 2002, mis en ligne le 21 juillet 2005, consulté le 22 juin 2011. URL : http://rives.revues.org/4.