BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

مكتبة الإسكندرية 2010 ©

الاستغلال غير التجاري

تم إصدار المعلومات الواردة في هذا المصنف للاستخدام الشخصي والمنفعة العامة لأغراض غير تجارية، ويمكن إعادة إصدارها كلها أو جزء منها أو بأية طريقة أخرى، دون أي مقابل ودون تصاريح أخرى من مكتبة الإسكندرية . وإنما نطلب الآتي فقط :

- يجب على المستغلين مراعاة الدقة في إعادة إصدار المصنفات.
- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها "مصدر" تلك المصنفات.
- لا يعتبر المصنف الناتج عن إعادة الإصدار نسخة رسمية من المواد الأصلية، ويجب ألا ينسب إلى مكتبة الإسكندرية، وألا يشار إلى أنه تمَّ بدعمٍ منها .

الاستغلال التجاري

يحظر نسخ المواد الواردة في هذا المصنف كله أو جزء منه، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية . وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذا المصنف، يرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص.ب. 138 الشاطبي، الإسكندرية، 21526، مصر . البريد الإلكتروني :

secretariat@bibalex.org

في الفكر النهضوي الإسلامي

التجديد في الفكر الإسلامي

تأليف

مصطفى عبد الرازق

دراسة تقديمية

عصمت نصار

دار الكتاب اللبناني
بيروت

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

دار الكتاب المصري
القاهرة

الدستور الوحي والإسلام

هـذا الكـتـاب

طبع لأول مرة عام (١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م)، وفيه يُقدم الشيخ مصطفى عبد الرازق تحليلا لُغويًّا واصطلاحيًّا وسياقيًّا لثلاثة ألفاظ ومصطلحات طالما استخدمناها في حياتنا الثقافية العامة ومصنفاتنا العلمية، ألا وهي: «الدين» و«الوحي» و«الإسلام».

ولم يقف المؤلف عند ضبط وتحديد المعاني بل ذهب إلى أبعد من ذلك؛ حيث ناقش العديد من القضايا التي أثارها الباحثون حول طبيعة العلاقة بين الدين والعلم والفلسفة، وطبيعة الوحي والإعجاز المعرفي الإلهي، ثم طبيعة الإسلام بوصفه الرسالة الخالدة التي تستوعب الجميع جنسًا ونوعًا ومعتقدًا. متناولا هذه القضايا بأسلوب مبسط ورؤية نقدية متجردة، مرجحًا ومستشهدًا بآيات من القرآن الكريم، وبأقوال المفسّرين واللغويين والمتكلمين.

والكتاب في بابه يُعدّ من أندر الكتابات الفلسفية المبكرة التي أثّرت في معظم تلاميذ الإمام مصطفى عبد الرازق من المشتغلين بالفلسفة في العالم العربي، بالإضافة إلى كونه من بواكير الردود العلمية على بعض كتابات المستشرقين.

سلسلة
في الفكر النهضوي الإسلامي

الإشراف العام

إسماعيل سراج الدين

رئيس التحرير ومدير المشروع: صلاح الدين الجوهري

سكرتير التحرير: ألفت جافور

اللجنة العلمية

محمد عمارة — محمد كمال الدين إمام

صلاح الدين الجوهري — منى أبو زيد

تصميم جرافيكي

عاطف عبد الغني ـ أمينة حسين

الإشراف على مراجعة النصوص

أحمد محمد شعبان — محمد القاسم

مراجعة لغوية: علياء محمد

الأعمال التحضيرية والمتابعة

هدى سيد ـ شيماء التركي ـ منة الله لبيب

في الفكر النهضوي الإسلامي

الدِّينُ والوَحيُ والإسْلامُ

تأليفُ

مصطفى عبد الرّازق

دراسة تقديميّة

عصمت نصّار

١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ م

دار الكتاب المصري
القاهرة

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

دار الكتاب اللبناني
بيروت

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة – أثناء – النشر (فان)

عبد الرازق، مصطفى، 1885 - 1947.

الدين والوحي والإسلام /تأليف مصطفى عبد الرازق.؛ دراسة تقديمية عصمت نصار.– القاهرة: دار الكتاب المصري؛ الإسكندرية : مكتبة الإسكندرية؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2015.

ص. سم. (في الفكر النهضوي الإسلامي)

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية

تدمك 978-977-452-309-0

1. الإسلام. 2. الوحي. أ. نصار، عصمت. ب. مكتبة الإسكندرية. ج. العنوان. د. السلسلة.

ديوي – 297 201575149

ISBN: 978-977-452-309-0 رقم الإيداع: 2015/4082

تتقدم مكتبة الإسكندرية بالشكر والتقدير

للوكالة السويسرية للتنمية والتعاون Swiss Agency for Development and Cooperation (SDC)

ومؤسسة كارنيجي بنيويورك Carnegie Corporation of New York

على الدعم المادي والمعنوي الذي قدَّمتاه للمشروع.

© مكتبة الإسكندرية، 2015

جميع حقوق النشر الورقي محفوظة لدار الكتاب المصري /دار الكتاب اللبناني،

وذلك بموجب اتفاق مبرم بين المكتبة والدار

مصر – ٣٣ شارع قصر النيل– القاهرة – تليفون: ٢٣٩٢٢١٦٨/٢٣٩٣٤٣٠١/٢٣٩٢٤٦١٤

ص.ب. العتبة الرمز البريدي ١١٥١١ – القاهرة – ج.م.ع، فاكسميلى ٢٣٩٢٤٦٥٧ (٢٠٢)+

لبنان – بيروت شارع مدام كورى تجاه فندق بريستول – بيروت – تليفون ٧٣٥٧٣٢، فاكس / ٩٦١١٣٥١٤٣٣ +

الطبعة الأولى

١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م

First Edition

A.D. 2015 - H 1436

Website: www.daralkitabalmasri.com

E-Mail: info@daralkitabalmasri.com

هذا الكتاب ضمن فعاليات مشروع «إعادة إصدار مختارات من التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريّين/ التاسع عشر والعشرين الميلاديّين»

المحتوى

مقدمة السلسلة ٩

دراسة تقديمية ١٥

كتاب

الدين والوحي والإسلام

مقدمة ٣

(الديـن)

تمهيد في العلاقة بين العلم والدين ٧

الفصل الأول: تحديد الدين وبيان أصله في نظر الفرنجة

١- بداية الاهتمام بهذا البحث وصلة ذلك بتكون علم اللغات ١١

٢- معاني الكلمة الأوروبية الدالة على الدين وأصل مادتها اللاتيني ١٣

٣- مذاهب علماء النفس ومذاهب علماء الاجتماع في أصل الدين ١٥

٤- مناقشة التعاريف المختلفة للدين ١٧

٥- حيرة العلماء في تعريف الدين ودلالتها ٢٥

الفصل الثاني: الدين في النظر الإسلامي

١- كلمة «دين» العربية: أصل المادة ومعانيها اللغوية ٢٩
٢- الدين في لسان القرآن ٣٣
٣- المعنى الشرعي لكلمة دين ٣٧
٤- الدين عند الفلاسفة الإسلاميين والفرق بين الدين والفلسفة ٤٣

(الوحـــي)

الفصل الأول: معاني كلمة «الوحي»

١- معانيها اللغوية ٥٣
٢- معانيها في القرآن ٥٧
٣- معانيها في السنة ٦٩

الفصل الثاني: أهم النظريات في تفسير الوحي

١- مذاهب المتكلمين في الوحي ٧٥
٢- مذهب الفلاسفة الإسلاميين في الوحي ٨١
٣- رأي الصوفية في الوحي ٨٩
٤- مذهب ابن خلدون في الوحي ٩٥
٥- الوحي عند المسلمين في العصور الحديثة ٩٩

(الإســـلام)

الفصل الأول: النظريات المختلفة في العلاقة بين المعنى اللغوي
والمعنى الشرعي لكلمة «إسلام» ١٠٣

الفصل الثاني: الرأي الراجح في هذا الموضوع ١١١

مقدمة السلسلة

إن فكرة هذا المشروع الذي أُطلِق عليه «إعادة إصدار مختارات من التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْن / التاسع عشر والعشرين الميلادِيَّين»، قد نبعت من الرؤية التي تتبناها مكتبة الإسكندرية بشأن ضرورة المحافظة على التراث الفكري والعلمي في مختلف مجالات المعرفة، والمساهمة في نقل هذا التراث للأجيال المتعاقبة تأكيدًا لأهمية التواصل بين أجيال الأمة عبر تاريخها الحضاري؛ إذ إن الإنتاج الثقافي – لا شكَّ – تراكمي، وإن الإبداع ينبت في الأرض الخصبة بعطاء السابقين، وإن التجديد الفعال لا يتم إلا مع التأصيل. وضمان هذا التواصل يعتبر من أهم وظائف المكتبة التي اضطلعت بها، منذ نشأتها الأولى وعبر مراحل تطورها المختلفة.

والسبب الرئيسي لاختيار هذين القرنين هو وجود انطباع سائد غير صحيح؛ وهو أن الإسهامات الكبيرة التي قام بها المفكرون والعلماء المسلمون قد توقفت عند فترات تاريخية قديمة، ولم تتجاوزها. ولكن الحقائق الموثقة تشير إلى غير ذلك، وتؤكد أن عطاء المفكرين المسلمين في الفكر النهضوي التنويري – وإن

مر بمدٍّ وجزر – إنما هو تواصل عبر الأحقاب الزمنية المختلفة، بما في ذلك الحقبة الحديثة والمعاصرة التي تشمل القرنين الأخيرين.

يهدف هذا المشروع – فيما يهدف – إلى تكوين مكتبة متكاملة ومتنوعة، تضم مختارات من أهم الأعمال الفكرية لرواد الإصلاح والتجديد الإسلامي خلال القرنين الهجريَّيْن المذكورَيْن. والمكتبة إذ تسعى لإتاحة هذه المختارات على أوسع نطاق ممكن، عبر إعادة إصدارها في طبعة ورقية جديدة، وعبر النشر الإلكتروني أيضًا على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)؛ فإنها تستهدف في المقام الأول إتاحة هذه المختارات للشباب وللأجيال الجديدة بصفة خاصة.

ويسبق كلَّ كتاب دراسة تقديمية أعدها أحد الباحثين المتميزين، وفق منهجية منضبطة، جمعت بين التعريف بأولئك الرواد واجتهاداتهم من جهة، والتعريف بالسياق التاريخي / الاجتماعي الذي ظهرت فيه تلك الاجتهادات من جهة أخرى؛ بما كان فيه من تحديات وقضايا نهضوية كبرى، مع التأكيد أساسًا على آراء المؤلف واجتهاداته والأصداء التي تركها الكتاب. وللتأكد من توافر أعلى معايير الدقة، فإن التقديمات التي كتبها الباحثون قد راجعتها واعتمدتها لجنة من كبار الأساتذة المتخصصين، وذلك بعد مناقشات مستفيضة، وحوارات علمية رصينة، استغرقت جلسات متتالية لكل تقديم، شارك فيها كاتب التقديم ونظراؤه من فريق الباحثين الذين شاركوا في هذا المشروع الكبير. كما قامت مجموعة من المتخصصين على تدقيق نصوص الكتب ومراجعتها بما يوافق الطبعة الأصلية للكتاب.

هذا، وستسعى المكتبة أيضًا – وفق توفر الإمكانات الفنية والمادية – إلى ترجمة تلك المختارات أو مقتبسات منها إلى الإنجليزية ثم الفرنسية؛ مستهدفة أبناء المسلمين الناطقين بغير العربية، كما ستتيحها لمراكز البحث والجامعات ومؤسسات صناعة الرأي في مختلف أنحاء العالم. وتأمل المكتبة أن يساعد ذلك على تنقية صورة الإسلام من التشويهات التي يلصقها البعض به زورًا وبهتانًا، وبيان زيف كثير من الاتهامات الباطلة التي يُتَّهم بها المسلمون في جملتهم، خاصة من قِبَل الجهات المناوئة في الغرب.

إن قسمًا كبيرًا من كتابات رواد التنوير والإصلاح في الفكر الإسلامي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، لا يزال بعيدًا عن الأضواء، ومن ثم لا يزال محدود التأثير في مواجهة المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا. وربما كان غياب هذا القسم من التراث النهضوي الإسلامي سببًا من أسباب تكرار الأسئلة نفسها التي سبق أن أجاب عنها أولئك الرواد في سياق واقعهم الذي عاصروه. وربما كان هذا الغياب أيضًا سببًا من أسباب تفاقم الأزمات الفكرية والعقائدية التي يتعرض لها أبناؤنا من الأجيال الجديدة داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية وخارجها. ويكفي أن نشير إلى أن أعمال أمثال: محمد عبده، والأفغاني، والكواكبي، ومحمد إقبال، وخير الدين التونسي، وسعيد النورسي، ومالك بن نبي، وعلاَّل الفاسي، والطاهر ابن عاشور، ومصطفى المراغي، ومحمود شلتوت، وعلي شريعتي، وعلي عزت بيجوفتش، وأحمد جودت باشا – وغيرهم – لا تزال بمنأًى عن أيدي الأجيال

الجديدة من الشباب في أغلبية البلدان العربية والإسلامية، فضلاً عن الشباب المسلم الذي يعيش في مجتمعات أوروبية أو أمريكية؛ الأمر الذي يلقي على المكتبة عبئًا مضاعفًا من أجل ترجمة هذه الأعمال، وليس فقط إعادة نشرها بالعربية وتيسير الحصول عليها (ورقيًّا وإلكترونيًّا).

إن هذا المشروع يسعى للجمع بين الإحياء، والتجديد، والإبداع، والتواصل مع الآخر. وليس اهتمامنا بهذا التراث إشارة إلى رفض الجديد الوافد علينا، بل علينا أن نتفاعل معه، ونختار منه ما يناسبنا، فتزداد حياتنا الثقافية ثراءً، وتتجدد أفكارنا بهذا التفاعل البناء بين القديم والجديد، بين الموروث والوافد، فتنتج الأجيال الجديدة عطاءها الجديد، إسهامًا في التراث الإنساني المشترك، بكل ما فيه من تنوع الهويات وتعددها.

وأملنا هو أن نسهم في إتاحة مصادر معرفية أصيلة وثرية لطلاب العلم والثقافة داخل أوطاننا وخارجها، وأن تستنهض هذه الإسهامات همم الأجيال الجديدة كي تقدم اجتهاداتها في مواجهة التحديات التي تعيشها الأمة؛ مستلهمة المنهج العلمي الدقيق الذي سار عليه أولئك الرواد الذين عاشوا خلال القرنين الهجريين الأخيرين، وتفاعلوا مع قضايا أمتهم، وبذلوا قصارى جهدهم واجتهدوا في تقديم الإجابات عن تحديات عصرهم من أجل نهضتها وتقدمها.

لقد وجدنا أن من أوجب مهماتنا ومن أولى مسئولياتنا في مكتبة الإسكندرية، أن نسهم في توعية الأجيال الجديدة من الشباب في مصر، وفي غيرها من البلدان العربية والإسلامية، وغيرهم من الشباب المسلم في البلاد غير الإسلامية بالعطاء الحضاري للعلماء المسلمين في العصر الحديث، خلال القرنين المشار إليهما على وجه التحديد؛ حتى لا يترسَّخ الانطباع السائد الخاطئ، الذي سبق أن أشرنا إليه؛ فليس صحيحًا أن جهود العطاء الحضاري والإبداع الفكري للمسلمين قد توقفت عند فترات زمنية مضت عليها عدة قرون، والصحيح هو أنهم أضافوا الجديد في زمانهم، والمفيد لأمتهم وللإنسانية من أجل التقدم والحث على السعي لتحسين نوعية الحياة لبني البشر جميعًا.

وإذا كان العلم حصاد التفكير وإعمال العقل والتنقيب المنظم عن المعرفة، فإن الكتب هي آلة توارثه في الزمن؛ كي يتداوله الناس عبر الأجيال وفيما بين الأمم.

إسماعيل سراج الدين

مدير مكتبة الإسكندرية

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبِّر بالضرورة عن وجهة نظر
مكتبـة الإسكندرية، إنما تعـبِّر عن وجهة نظر مؤلفـيها.

دراسة تقديمية

عصمت نصار

لا نكاد نلمح من بين المفكرين المعاصرين مَن لقَّبه تلاميذه ومعاصروه بالفيلسوف الكامل سوى صاحب الكتاب الذي نشرع في تقديمه. ولم نعرف من بين تلاميذ الأستاذ الإمام محمد عبده (١٢٦٦- ١٣٢٣هـ/١٨٤٩- ١٩٠٥م)- ولا سيما في مجال الفلسفة- من ينافس مفكرنا في إخلاصه لرسالة أستاذه وتبنيه مشروع الإمام النهضوي ومنهجه الإصلاحي، وتفعيله في النصف الأول من القرن العشرين.

ولا نبالغ عندما نصفه بأنه أستاذ أساتذة الفلسفة الإسلامية، لا في مصر وحدها، بل في العالم العربي الإسلامي؛ إذ كان لكتاباته الأثر الأكبر في بعث البحث الفلسفي ثانية إلى دور العلم والمنتديات الثقافية والمجالس العلمية، وكان له السبق في تكوين أول مدرسة من الباحثين المصريين والعرب نجحت في الذود عن الإسلام وحضارته ضد هجمات غلاة المستشرقين، وأثبتت أصالة وطرافة الفكر الفلسفي الإسلامي، بداية من علم أصول الفقه وعلم الكلام والتصوف السني، ومرورًا باكتشافات علماء العرب وتجاربهم في شتى المعارف الإنسانية،

وانتهاءً بتصانيف الفلاسفة التي عول عليها أعلام النهضة الأوروبية، بداية من إرهاصات النهضة، إلى اكتمال عصر التنوير في مؤلفاتهم الفلسفية، وليس هناك أدل على مكانة هذه المدرسة من مئات المؤلفات والمصنفات والتحقيقات والترجمات العلمية الدقيقة التي مازالت تُعد المراجع الرئيسة في البحث الفلسفي في ميدان الدراسات الإسلامية والكلامية والتصوف.

إنه الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق رائد التفكير الفلسفي في مصر، وأبرز أعلام تجديد الفكر الإسلامي منذ منتصف العقد الثالث من القرن العشرين.

ونحن اليوم نقدم للقارئ العربي لمحات من الخطاب الإصلاحي في مصر، الذي اتخذ من الفلسفة آلية لإعادة بناء العقل الجمعي، وتوجيهه نحو التقدم والمدنية القائمة على الموازنة بين الأضداد (القديم والجديد، الأصالة الشرقية والعلوم والفنون الغربية، المنقول والمعقول، ثوابت المشخصات ومتغيرات الواقع المعيش)، والانتقاء من الأغيار، واستيعاب المناهج، ونقد النظريات، وإحياء الفضائل، وهضم الفنون والعلوم، والتسلح بقوة الحب، والإيمان بالعدالة والحرية، والتطلع إلى الكمال الإنساني، وذلك خلال قراءتنا النقدية لكتابه الأشهر «الدين والوحي والإسلام»، فما أحوجنا في هذا العصر المليء بالرؤى الثائرة، والمساجلات الناقضة، والانفعالات العابثة، لصوت عاقل يذكرنا بأن جوهر الدين هو حسن المعاملة، والإخلاص في حب الباري، والانقياد لشرائعه.

وأن الوحي هو الرسالة التي حملها الإنسان ليحقق على الأرض السلام، ويأمر بالمعروف بغير منكر، وينهى عن المنكر بالمعروف، ويأمل في الوقت نفسه بحسن الإثابة، حيث وعد الله بالنعيم الأخروي.

وأن الإسلام هو الرسالة المتممة والجامعة للخطاب الإلهي الحاكم لسلوك الإنسان حتى يقضي الله أمرًا كان مفعولاً، وهو الشرعة التي يجب تفعيل ما حوته من فضائل ومكارم الأخلاق، وتفهم التوجيه الإلهي لتسييس حياتهم، وذلك بفضل جهود المجتهدين، ودعاوى المصلحين، وفِعال الورعين.

نعم نحن أحوج ما نكون لخطاب العقل، الذي يحمله هذا الكتاب، وسوف تكشف الصفحات التالية عن مدى نجاح الشيخ مصطفى عبد الرازق في تثقيف جيل الرواد، وإعدادهم لحمل راية التنوير وتجديد الفكر الإسلامي، بمنأى عن التعصب الملّي والتنطع المذهبي والتشيع للفروع والتمسك بسفاسف الأمور التي شتت جمع المسلمين ودفعتهم إلى قتل بعضهم بعضًا، وغير ذلك من الموبقات التي أصابت المجتمع الإسلامي، مقتفيًا في ذلك سيرة أستاذه محمد عبده- كما أشرنا- وذلك من خلال حديثنا عن حياة المؤلف وثقافة عصره، ثم تحليلنا للكتاب في ضوء مؤلفاته لإبراز مكانته منها، ثم وقوفنا على منهجه في العرض والمعالجة، وأخيرًا أثر مضمون الكتاب في الكتابات اللاحقة عليه والمتأثرة به.

***

مصطفى عبد الرازق حياته وثقافة عصره

ولد شيخنا مصطفى حسن أحمد محمد عبد الرازق نحو عام (١٣٠٢هـ/ ١٨٨٥م) في «أبي جرج» إحدى قرى مديرية المنيا– آنذاك- بصعيد مصر، فجده عبد الرازق كان قاضيًا شرعيًّا عالمًا بالفقه واللغة والأدب (بالبهنسا) من أعمال بني مزار بالمنيا، وقد تولى القضاء فيها عام (١٢١٣هـ/١٧٩٨م)، ثم تولى ابنه محمد القضاء فيها من بعده، وتوفي بمدينة الفشن من أعمال مديرية المنيا آنذاك.

وقام ابنه أحمد من بعده قاضيًا على ولاية البهنسا وكان فيما يُروَى على جانب ملحوظ من الثقافة والذكاء وحسن الأدب، ثم انتقل بالقضاء إلى أبي جرج وكان بيته مقصد العلماء والتجار والأعيان، وملاذًا للمعوزين والمحتاجين والمظلومين وشفيعهم عند محمد سعيد باشا (١٢٣٧- ١٢٧٩هـ/١٨٢٢- ١٨٦٣م) خديوي مصر– آنذاك.

وكان أبو صاحب الترجمة القاضي حسن عبد الرازق باشا (١٨٤٤-١٩٠٧م) رجلاً فاضلاً واسع المعرفة باللغة والأدب وأصول الدين، وفي الوقت نفسه من أكثر الشخصيات تأثيرًا في الحياة السياسية المصرية؛ إذ كان عضوًا في مجلس النواب في عصر الخديوي إسماعيل، ثم عضوًا في مجلس شورى القوانين عن مديرية المنيا(١٨٨٤م)[1].

(١) محمد كمال جعفر، مصطفى عبد لر زق، مقال في لموسوعة لثقافية، مؤسسة فر نكلين للطباعة و لنشر، د ر لشعب، لقاهرة، ١٩٧٢م، ص ٩٢٥.

ووكيلاً لحزب الأمة(١٩٠٧م)[١] وأبرز أعضائه المؤسسين[٢].

وروي أنه كان على صلة بجمال الدين الأفغاني مؤمنًا بثوريته ورسالته الإصلاحية، ذلك فضلاً عن صداقته للأستاذ الإمام محمد عبده، فأمر الخديوي

(١) تأسس حزب لأمة عام (١٣٢٥هـ/١٩٠٧م) من لوجهاء و لأعيان و لعمد و لمشايخ وصفوة لمثقفين وٌو سط لتجار، وهم لفئة لعليا من لطبقة لوسطى لمصرية، ومنهم: محمود سليمان وعلي شعر وي وٍبر هيم سعيد وباسيلي تادرس وسيد محمد خشبة ومحمد عثمان ٌباظة وعبد لرحيم لدمرد ش وبشرى حنا وغيرهم، ويرد إليهم تأسيس ٌولى لمد رس لليبر لية في لسياسة لمصرية ورفعهم لو ء مصر للمصريين بمنأى عن لعصبية لدينية و لر بطة لعثمانية، وتغليبهم منطق لإصلاح لهادئ على لتغيير لثوري، ومرد ذلك إلى تبنِّيهم منهج لأستاذ لإمام محمد عبده في تربية لرٌأي لعام عن طريق لتعليم وتوحيد ولاء ت لأمة ومحاربة لبدع و لخر فات لتي لحقت بالدين، مع لتأكيد على ٌن لأمة هي مصدر لسلطات، وٌن لحياة لدستورية هي لخطو ت لضرورية لنقل مصر من طور لاستبد د و لتبعية إلى طور لحرية و لاستقلال. وقد جتهد جلّ ٌعضائه في لجمع بين لتر ث و لتجديد ٌي لثو بت لتليدة لتي تميز لمشخصات، و لمتغير ت لحضارية و لمعارف لعلمية لأوروبية لحديثة، مع حرصهم على تمصير مر فق لدولة وٍعد د جيل من لمتعلمين ليحلو محل لأجانب في شغل لوظائف لحكومية و لقضاء و لاقتصاد لحر، ويبدو ذلك في كتابات مثقفي لحزب منذ لعدد لأول من مجلة لجريدة لسان حاله، ويمثل شبيبة هذ لحزب ٌحمد لطفي لسيد وقاسم ٌمين وطلعت حرب وعبد لعزيز فهمي وعلي ٌبو لفتوح ومصطفى عبد لر زق ومحمد حسين هيكل وغيرهم، وقد تميزت سياسة لحزب بالتز مها لحياد في علاقتها بالسلطات لقائمة (لإنجليز و لخديوي)؛ وذلك لتمريرها لخطاب لإصلاحي ورسالتها لتنويرية لتي وضع قو مها لشيخ محمد عبده كما ذكرنا، وذلك على لنقيض من سياسة لحزب لوطني لجهادية تجاه لإنجليز، وتبنيها منطق لكفاح لمسلح في ٌمور لسياسة، ٌضف إلى ذلك تجاهل حزب لأمة لدعوة إلى لر بطة لعثمانية و لجامعة لإسلامية، و كتفاءه بالتأكيد على لقومية لمصرية، وتفضيله لتوسع في ختصاصات لمجالس لنيابية في حين كان لمطلب لأول للحزب لوطني هو لدستور، ولم تؤثر هذه لخلافات لهامشية في قوة لعلاقة لتي كانت تربط بين لوطنيين في كلا لحزبين حتى عام ١٩١٠م ولا سيما بعد مو فقة حزب لأمة على قانون لمطبوعات لذي ٌغلق جريدة للو ء، وحملة عبد لعزيز جاويش على لطفي لسيد وٌعضاء مجلس شورى لقو نين من حزب لأمة بعد إعر بهم عن موقفهم لمحايد» من لحرب لإيطالية لليبية. وعلى لرغم من ذلك كانت مصلحة مصر تعلو على كل خلافاتهم. لأمر لذي يؤكد وطنية ٌعضاء لحزبين وتفانيهم في خدمتها. وقد تأثر مصطفى عبد لر زق بهذه لأفكار وهاتيك لأحد ث، ولا سيما بعد نضمامه لشبيبة حزب لأمة.

(٢) ٌحمد زكريا لشلق، حزب لأمة ودوره في لسياسة لمصرية، لهيئة لعامة لقصور لثقافة، لقاهرة،٢٠٠٧م ص ١٠٠

إسماعيل(١٢٤٥- ١٣١٢هـ/ ١٨٣٠- ١٨٩٥م) بنفيه إلى السودان ثم عدل عن ذلك بشفاعة ابن الأخير محمد توفيق(١٨٥٢-١٨٩٢م) والشيخ علي الليثي(نحو ١٨٢٢-١٨٩٦م).

وفي عام (١٣١٠هـ/١٨٩٢م) أسس حسن عبد الرازق مع صديقه محمد عبده الجمعية الخيرية الإسلامية[١]، وظل يعمل بها حتى وفاته، تاركًا من

(١) تأسست جمعية خيرية إسلامية في أكتوبر عام ١٨٩٢م بجهود لأعيان المصريين الذين كانو يمثلون أعلى مر تب لطبقة لوسطى لمصرية، وكان دخلها يقوم على لتبرعات و لوقف، وكان من أبرز أعضائها إبر هيم رشدي وحسن عبد لر زق وعثمان ماهر وأحمد لسيوفي وحسين كامل ويوسف كمال وقاسم أمين وسعد زغلول وأحمد لطفي لسيد وطلعت حرب وعدلي يكن وعبد لخالق ثروت ومحمد محمود وعبد لحميد بدوي ومحمد مصطفى لمر غي و لشيخ مصطفى عبد لر زق لذي تولى رئاسة مجلس إد رتها عام ١٩٤٦م حتى وفاته وغيرهم من تلاميذ لأستاذ لإمام وأنصاره، وكان من أهم أهد فها إنشاء لمد رس لمجانية بمختلف لأقاليم لتعليم أبناء لفقر ء، وكانت تجمع بر مجها بين لدر سة لدينية و للغوية و لأدبية و لحرفية و لمعارف لعلمية لحديثة و للغات لأجنبية، وقد قام لأستاذ لإمام بتحديث مناهجها عام ١٩٠٠م عقب توليه رئاسة مجلس إد رتها حتى وفاته.

وفي عام ١٩١٢م ضمت لجمعية إلى مد رسها بعض مد رس لبنات، وو فقت على لتحاق غير لمسلمين بمد رسها، وفي عام ١٩١٨م قررت لجمعية إرسال بعض طلابها إلى أوروبا لنيل لدرجات لعلمية لعالية، وفي عام ١٩٢٠م رأس لشيخ مصطفى عبد لر زق لجنة لتطوير مد رسها لثانوية.

وفي عام ١٩٢٥م و صلت للجنة عملها و قترح لشيخ مصطفى عبد لر زق خضوع مد رس لجمعية لتفتيش وز رة لمعارف، ثم سلّمت مد رسها- لتي عمت أنحاء لمديريات في لصعيد و لدلتا- تدريجيًّا إلى وز رة لمعارف، بدءً من عام ١٩٢٧م و شترطت لجمعية ألا تقل نسبة لمجانية في تلك لمد رس عن ٣٠ بالمائة على أن تقوم لجمعية بإعانة لوز رة سنويًّا بمبلغ ٣٥٠٠ جنيه، وذلك بموجب تفاق أبرمه لشيخ مصطفى عبد لر زق ولطفي لسيد مع محمد حسين هيكل وزير لمعارف - آنذ ك- وقد ستمرت لجمعية في لإنفاق على خرّيجيها طو ل فترة تعليمهم في لأزهر أو لجامعة لأهلية أوفي مدرسة لقضاء لشرعي أو في د ر لعلوم أو في أوروبا لنيل لدرجات لعليا في شتى لعلوم، أضف إلى ذلك ضطلاع لجمعية بإعانة لفقر ء و لمعوزين و لأر مل وذوي لاحتياجات لخاصة وبناء لمستشفيات. وفي عام ١٩٤٦م ضمت وز رة لأوقاف جميع أوقاف لجمعية لخيرية لإسلامية إلى إد رتها، وهي مسار نز ع منذ عام ١٩٨٥م، عقب متناع وز رة لأوقاف عن تأدية مستحقات لجمعية إلى إد رتها. وما ز لت لجمعية تقوم بدورها لاجتماعي حتى لآن. للمزيد طالع:

ورائه سبعة أبناء وبنتين وأرملة واحدة، ونذكر منهم:

حسن الصغير، وحسين، ومحمود، ومصطفى، وعلي، وإبراهيم، وإسماعيل.

أما والدة مصطفى عبد الرازق فهي السيدة خدوجة عبد السلام الشريعي، وقد أخذت عن والدها وزوجها قدرًا وفيرًا من الثقافة والعلم وسماحة الخلق[١].

ويعني ذلك أن الشيخ مصطفى عبد الرازق نشأ في بيت جاه وحسب ونسب يجمع بين العلم والأدب والأخلاق والسياسة، مطبوع بالوطنية المصرية، وجامع بين مقاصد الشريعة ومتطلبات المدنية، وأثرت هذه النشأة على خطابه التنويري وآرائه السياسية والإصلاحية.

وقد شهد معاصروه بفضل بيت عبد الرازق على الثقافة والأدب والسياسة المصرية؛ فقد وصفوه بأنه قبلة الوجهاء وقادة الفكر ومعقل البرجوازية المصرية التي أخذت على عاتقها مهمة بناء مصر الحديثة في النصف الأول من القرن العشرين.

أما مصطفى عبد الرازق فقد ألحقه أبوه بكُتَّاب العائلة في السابعة من عمره ليحفظ القرآن ويتعلم مبادئ الخط والحساب وقواعد اللغة العربية، وظل

محمد شوقي لفنجري، ندوة لعمل لخيري في مصر لو قع و لمأمول، إصد ر ت لجمعية لخيرية لإسلامية، لقاهرة، ٢٠٠٢م، ص ١٩٣ إلى ص٢٠٠.

(١) علي عبد لر زق، من آثار مصطفى عبد لر زق، د ر لمعارف، لقاهرة، ١٩٥٧م، ص١٠ إلى ص ١٤.

الفتى مداومًا على قراءة القرآن الكريم منذ يفاعته عقب صلاة الصبح والعصر كل يوم بقدر ربعين أو ثلاثة، فإذا صام فرضًا أو نافلة صاحبها بقراءة القرآن تجويدًا وترتيلاً، ثم تفسيرًا وتأويلاً بمساعدة والده وإخوانه، وقد مكنه حفظه للقرآن ودراسة معانيه وأغراض آياته من ترسيخ إيمانه والفهم المبكر لمقاصد الآيات، ذلك فضلاً عن استقامة لسانه وسلامة أسلوبه والقدرة على انتخاب الألفاظ وانتقاء التراكيب، حتى أضحى مميزًا بين أقرانه ورصفائه بعقلية موسوعية تتسم بالموضوعية وحسن الفهم والقدرة على المقارنة والنقد والتقويم[١].

وقد تنبأ والده ببوادر عبقريته؛ فأرسله إلى الأزهر- وهو في الحادية عشرة من عمره- وظل يواليه برعايته وتوجيهه في مستهل دراسته، فيقرأ معه بعض الكتب الأزهرية، ويتدارس معه بجانبها أشعار المتنبي وغيره فضلاً عن كتب الأدب والتراث والمعاجم اللغوية وكتب التاريخ والسير.

أما عن ميله المبكر للشعر والأدب فيحدثنا جمال الدين الرمادي ويروي لنا حرص مصطفى عبد الرازق منذ طفولته على قراءة دواوين الشعراء المصريين ولا سيما البهاء زهير(٥٨١-٦٥٦هـ/١١٨٥-١٢٥٨م).

ولا غرو فإن السمات التي استملحها مصطفى عبد الرازق في لغة البهاء زهير قد انعكست انعكاسًا واضحًا في لغة خطابه الفلسفي، من حيث البساطة

(١) علي بركات، لشيخ مصطفى عبد لر زق، مقال بمجلة لأمة، ١٩٨٢م، ع٢٠، ص٩٠.

والوضوح والإيجاز، مع رشاقة اللفظ ودقة الدلالة وروعة التراكيب.

ويؤكد أخوه علي عبد الرازق(١٣٠٥-١٣٨٦هـ/ ١٨٨٨-١٩٦٦م) على نضج ملكاته الأدبية في سن مبكرة، ويستشهد بالصحيفة التي كان يكتبها ويوزعها على أفراد الأسرة وأقربائه وأصدقائه، وكانت تجمع بين المقالات الخبرية والمقامات الفكاهية والأقاصيص الساخرة، وكذا جمعية غرس الفضائل التي كونها من شبيبة العائلة لنشر القيم والأخلاق الإسلامية والفضائل المستوحاة من السيرة النبوية، وقد عبر من خلال المجلة والجمعية عن موهبته الصحفية وقدرته الفائقة على الخطابة وبسط الأفكار والتواصل مع سامعيه، أضف إلى ذلك مقالاته وأشعاره التي كان يرسلها إلى الشيخ علي يوسف وينشرها في صحيفة المؤيد، وإلى أحمد حافظ عوض لينشرها في مجلة الموسوعات.

وعن خصائص أسلوبه الأدبي يقول:

«صار أسلوبه الأدبي يتميز بديباجة يتآلف في ثناياها رصانة النثر وظرف الشعر، وقلما اجتمع لأديب غيره ما اجتمع له من ذلك»[١].

***

(١) علي عبد لر زق، من ٓثار مصطفى عبد لر زق، مرجع سابق، ص١٧.

وخلال سنوات دراسته بالأزهر وبالتحديد في عام ١٩٠٣م وقع حدث في حياته كان له عظيم الأثر في تحديد وجهته وهو: التقاؤه بالأستاذ الإمام محمد عبده.

ويحدثنا عن ذلك قائلاً:

«كنت طالبًا أزهريًّا شديد الحياء، منصرفًا بكليتي إلى دراستي، وتأثرت في أول الأمر بأشد الأواسط الأزهرية رجعية وجمودًا. ثم اتصلت بالشيخ محمد عبده فتأثرت بدروسه وآرائه، واصطدمت في نفسي تلك اليقظة الفكرية التي بثها هذا الإمام في عقول تلاميذه، بما كنا نتلقَّى عن شيوخ لم ترضنا معارفهم ولا مذاهبهم، ولكن لهم في نفوسنا- على كل حال- حبًّا وإجلالاً»[1].

ويقول في موضع آخر:

«كنت طالبًا من صغار الطلاب أيام جاء الشيخ محمد عبده إلى الأزهر، وكان أساتذتنا- عفا الله عنهم- لا يفتؤون يذمون لنا الشيخ، ويمثلونه خطرًا على الدين داهمًا، فتتأثر بذلك عقولنا الطفلة، وكنت أفرّ بديني من أن ألقى الأستاذ أو أستمع إلى دروسه، مع أنه كان صديق والدي، وحضرت درسه مرة لأشهد كيف تشيه وجوه الملحدين وتشيه معها عقولهم وقلوبهم. فلما رأيت الرجل بالرواق العباسي، وسمعته يفسر كتاب الله قلت منذ ذلك الوقت «اللهم إن كان

(١) مصطفى عبد الرزق، الحادث الذي أثر في حياتي، مقال بمجلة الهلال، جـ٣، مارس ١٩٤٧م، ص ٥٢- ٥٣.

هذا إلحادًا فأنا أول الملحدين. وإن كان رفضًا حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافض»[١].

ولم يترك شيخنا أي فرصة ليسمع من الإمام ويجلس عنده للتتلمذ إلا كان أول الحاضرين، متذوقًا حلو حديثه، هاضمًا دسامة أفكاره، مدركًا مقاصده، وواعيًا لمراميه لإصلاح المجتمع الإسلامي الذي أعيا عوامه الجهل والتخلف وانتشار الخرافة والدجل والشعوذة، وتفشت بين أكابره المطامع الشهوانية والميل إلى تقليد العوائد الغربية، ولحقت الرجعية بمعارف أواسطه فأصابهم الجمود؛ فعشقوا التقليد وحاربوا الاجتهاد والتجديد.

وظل الشاب النابه على هذا النحو يدعو بين رفقائه وأقرانه بضرورة اتباع سنة أستاذه في تجديد الخطاب الديني (التفسير والاجتهاد في التأويل للوقوف على مقاصد الشرع)، وإصلاح حال اللغة العربية (تحديث الأساليب والتعريب والاشتقاق وتبسيط النحو، والابتعاد عن الوحشي والمهجور في الألفاظ، والحد من التقعير في الصياغة، والتقليل من البديع والزخرف في كتابة النثر والمقال الصحفي)، والتأليف بين ثنائيات الفكر (القديم والجديد، النقل والعقل، الفلسفة والشرع، الدين والعلم، النظر والعمل، القيم الإسلامية والدولة المدنية، الانتماء الوطني والرابطة الإسلامية، إحياء التراث والترجمة والتأليف عن الأغيار)،

(١) مصطفى عبد لر زق، محمد عبده، تقديم عثمان نجاتي، د ر لمعارف، لقاهرة، ١٩٤٥م، ص٩ .

ذلك فضلاً عن نهجه في الرد على المستشرقين والطاعنين في الإسلام وشريعته وحضارته، وذلك بالحجة العلمية والبراهين العقلية.

فكان يرى في أستاذه نور الإصلاح مشعًّا مبددًا ظلمة الجهل وعتامة التخلف، وكيف لا وهو الذي وصفه برائد الإصلاح وإمام المجددين وقائد المستنيرين.

وقد كتب الشيخ مصطفى عبد الرازق يستعطف أستاذه طالبًا منه العودة إلى التدريس بالأزهر والرجوع عن استقالته (١٩/٣/١٩٠٥م)، على إثر الحملة التي شنها الجامدون من شيوخ الأزهر بإيعاز من الخديوي عباس حلمي الثاني(١٢٩١-١٣٦٤هـ/١٨٧٤- ١٩٤٤م).

ولا نكاد نلمح من بين تلاميذ الإمام محمد عبده من هو أخلص لرسالته أكثر من تلميذيه مصطفى عبد الرازق ومحمد رشيد رضا(١٢٨٢-١٣٥٤ هـ/١٨٦٥-١٩٣٥م). وقد أجمع المؤرخون[1] على أن مصطفى عبد الرازق الممثل الأكبر لمدرسة الأستاذ الإمام في ميدان الفلسفة الإسلامية، وليس أدل على إخلاص شيخنا لأستاذه من كثرة كتاباته عنه في الصحف والمجلات، وترديده لآرائه في معظم محاضراته، وحرصه على تقديم الدراسات التي تعقد عنه، وتوجيه تلاميذه لدراسة آرائه، وتفعيل رسالته، وغرس أفكاره في أذهان الشبيبة؛ ليحملوا راية الإصلاح جيلاً بعد جيل؛ حتى يكتمل المشروع.

(١) محمد عبد لمنعم خفاجي، من تاريخنا لمعاصر، د ر لعهد لجديد، لقاهرة، ١٩٥٨م، ص ١٣٢ و ص ١٣٣ .

وفي ٢١ يوليو ١٩٠٥م اجتمعت جمعية غرس الفضائل في بيت آل عبد الرازق لتأبين الأستاذ الإمام.

وقد ذكرنا مدى وطادة العلاقة التي ربطت بين الرجلين؛ للتأكيد على قيمة الوفاء والاتصال والتواصل بين الأجيال، وإخلاص التلميذ لرسالة معلمه، تلك القيم التي نأسف على عدم وجودها في مجالسنا العلمية التي أضحت قاعات للتلقين لا علم فيها ولا أخلاق ولا دين.

وعلى الرغم من حزن الشاب مصطفى عبد الرازق على فراق أستاذه ثم فراق أبيه فسرعان ما تمالك قوته وعزيمته؛ فانكب على البحث والدرس، ووجد في دروس الشيخ أحمد أبو خطوة (١٢٦٨- ١٣٢٤هـ/١٨٥٢- ١٩٠٦م) بعض العوض عن أحاديث الأستاذ الإمام، إذ كان الرجل يسير على نهج محمد عبده في تدريس الكتب التي تجمع بين أصول الدين وأصول الفقه والفلسفة، وكانت داره مقصدًا لجلّ شبيبة مدرسة الأستاذ الإمام حتى توفاه الله؛ فاجتمع روادها على تكوين جمعية من شبيبة الأزهريين المؤمنين برسالة الإمام محمد عبده وأطلقوا عليها «الجمعية الأزهرية»، وانتخبوا مصطفى عبد الرازق رئيسًا لها، وكانت تهدف إلى نشر تعاليم أستاذهم الإصلاحية بين طلاب الأزهر، غير أن نشاط هذه الجمعية لم يستمر بسبب قدوم موعد امتحانات العالمية، فكان معظم أعضائها من طلاب الأزهر، وكان البعض الآخر يستعد لامتحان القبول في مدرسة القضاء الشرعي.

وفي ٢٩ يوليو عام ١٩٠٨م اجتاز مصطفى عبد الرازق امتحان العالمية بتفوق مذهل وحصل على درجتها الأولى– أعلى درجات الأزهر آنذاك– وعين في نفس العام معلمًا في مدرسة القضاء الشرعي هو وقليل من زملائه الذين تخرجوا معه؛ فنهض جميعهم يحيي سنة أستاذهم في الدرس والبحث.

وفي العام نفسه صدر قانون إصلاح الأزهر (لتنظيم ساعات التدريس والمقررات الدراسية وشؤون المعلمين والامتحانات)، فهبّ جمهور الأزهريين من طلبة وأساتذة يعترضون على ما جاء فيه، ساخطين على عدم مساواتهم بطلبة ومعلمي مدرسة القضاء الشرعي التي أضحت تابعة لوزارة المعارف.

وكان الشيخ مصطفى عبد الرازق مع التيار الإصلاحي الذي كان يتزعمه الشيخ حسونة النواوي(١٢٥٥-١٣٤٣هـ/١٨٣٩-١٩٢٥م)- شيخ الأزهر آنذاك- وجمعية تضامن العلماء التي تألفت من تلاميذ الأستاذ الإمام، وقد بلغ الخديوي عباس حلمي الثاني خبر إضراب الطلاب وثورة الأزهريين وعلم أيضًا بموقف الشيخ مصطفى عبد الرازق؛ فطلب من الأستاذ محمد عاطف بركات(١٨٧٢-١٩٢٤م) ناظر مدرسة القضاء الشرعي أن ينقل له استياءه من تصرفاته التي كانت تذكره بمواقف الأستاذ الإمام محمد عبده الذي كان يبغضه بطبيعة الحال، فما كان من مصطفى عبد الرازق إلا أن قدم استقالته في مارس ١٩٠٩م.

***

وفي يوليه من العام نفسه اجتمعت عائلة عبد الرازق وقررت إرسال الشيخ مصطفى إلى باريس لدراسة اللغة الفرنسية والفلسفة؛ فانطلق في٢٣ من نفس الشهر بصحبة أحمد لطفي السيد(١٢٨٨- ١٣٨٢هـ/١٨٧٢-١٩٦٣م) ليمهد له الطريق، ويسهل له إجراءات الالتحاق بالسوربون، ومكث هناك ٦ سنوات تعلم فيها على يد عالم الاجتماع إميل دوركايم(١٨٥٨-١٩١٧م) والمستشرق إدوارد لامبير، كما حضر في جامعة ليون دروس الأستاذ جوبلو في تاريخ الفلسفة ودروسًا في تاريخ الأدب الفرنسي، ثم انتدب في هذه الجامعة لتدريس اللغة العربية عوضًا عن الأستاذ فييت(١٨٨٧-١٩٧١م) الذي كان منتدبًا للتدريس في الجامعة المصرية القديمة[١].

وخلال هذه الفترة تعرف على محمد لطفي جمعة(١٣٠٤-١٣٧٣هـ/١٨٨٦-١٩٥٣م) الذي كان يدرس الحقوق في جامعة ليون، وقد قاما متعاقبين بتدريس الشريعة الإسلامية باللغة الفرنسية في المعهد الشرقي بفرنسا؛ وذلك على إثر دعوة إدوارد لامبير للشيخ مصطفى عبد الرازق بتدريس هذا الفرع من العلوم الشرقية خلفًا لمحمد لطفي جمعة بعد عودته إلى مصر[٢].

وعلى الرغم من اختلاف الرجلين في ميدان السياسة، فإن حبهما للأستاذ الإمام وإيمانهما برسالته من جهة، وميلهما للفلسفة ومباحثها ورغبتهما

(١) علي عبد لر زق، من َثار مصطفى عبد لر زق، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٢) ر بح لطفي جمعة، محمد لطفي جمعة وهؤلاء لأعلام، د ر لوز ن للطباعة و لنشر، لقاهرة، ١٩٩١م، ص ٣٦٨.

في إبراز أصالة الفلسفة الإسلامية من جهة ثانية، قد ربطا بينهما بصداقة متينة وودّ لم تستطع الخصومات الحزبية الإنقاص منه.

وفي أوروبا ساح مصطفى عبد الرازق بين متاحف باريس ومقاهيها ومصحاتها والشوارع المحيطة بجامعة السوربون والحي اللاتيني ومجمع الكوليج دي فرانس، فأعجب بحيوية الشباب وإقبالهم على القراءة وتذوقهم للفنون الجميلة، وحرص المارة على نظافة الشوارع والمرافق العامة.

وفي إنجلترا زار حديقة (هايد بارك) وأشاد بالحلقات الثقافية التي تدار فيها يوم الأحد-ويحضرها الرجال والنساء على مختلف أعمارهم- حول القضايا العامة في الاجتماع والسياسة والعلم والدين والأدب والفن[١].

وعلى الرغم من إعجاب مصطفى عبد الرازق بطبيعة الدراسة في جامعتي السوربون وليون والمعارف الحديثة التي تلقاها على يد أساتذتهما، وافتتانه بجلّ مظاهر الثقافة والرقي في أوروبا، فإن أصالة ثوابته العقدية ومتانة مشخصاته المصرية العربية الإسلامية أبت إلا أن توجه قريحته صوب النقد والانتقاء لانتخاب المناهج دون النظريات والجواهر دون الأعراض، ويبدو ذلك بوضوح في تأثره بالمنهج الديكارتي في الاستقصاء والبحث وتحليل الأفكار، وبمنهج فرانسيس بيكون في استقراء الظواهر الاجتماعية، وذلك للتوصل لسبل إصلاحها، واستبعاد الأوهام التي تكونها الموروثات والعادات الفاسدة والمفاهيم

(١) جمال لدين لرمادي، أدب وطرب، مرجع سابق، ص ١٣٥ - ١٣٨.

المغلوطة والدلالات الزائفة وخطابات المشاهير، ذلك فضلاً عن تمكنه من آليات النقد العلمي للآراء والأفكار، وقد طبق ذلك في ردوده على آراء المستشرقين حيال العقلية العربية والثقافة الإسلامية، وأخذ عن دوركايم عنايته بالكشف عن العوامل الاجتماعية والثقافية في تشكيل بنية الأفكار، ويظهر ذلك في كتاباته عن الشافعي وعلم الكلام وفلاسفة الإسلام.

وفي عام ١٩١٢م سافر مصطفى عبد الرازق إلى مصر في زيارة قصيرة لإدراك والدته قبيل وفاتها، ثم عاد ثانية لاستكمال دراسته في ٢٤ أكتوبر من نفس العام، فأصابه مرض صدري ونصحه الأطباء بمداومة مصحة في ليون، وخلال هذه الفترة الممتدة من عام ١٩١٢ إلى ١٩١٤م حرص مصطفى عبد الرازق على كتابة مذكراته وإرسال ما يصلح منها للنشر إلى صحيفة الجريدة التي كان يحررها لطفي السيد وهي لسان حال حزب الأمة الذي كان ينتمي إليه، ثم عاد إلى مصر ثانية عقب نزوح الطلاب المصريين المبعوثين إلى ديارهم بعد نشوب الحرب العالمية الأولى، وتعطل الدراسة وانتهائه من رسالته للدكتوراه عن الإمام الشافعي، فأدرك التحولات السياسية التي شغلت بها الحياة الثقافية المصرية مثل تنصيب الإنجليز للسلطان حسين كامل (١٢٧٠- ١٣٣٥هـ/ ١٨٥٣-١٩١٧م) عوضًا عن عباس حلمي الثاني، وتعطل صحيفة الجريدة، وتأسيس مجلة السفور(٢١ مايو ١٩١٥م) لحمل آراء شبيبة الليبراليين الإصلاحية والسياسية، ونشر فيها آراءه الإصلاحية، وذلك في قصة رمزية (الشيخ حسان الفزاري)، وهي تعد من بواكير

القصص القصيرة في الأدب المصري الحديث التي جمعت بين الأدب والفلسفة والنقد الاجتماعي الساخر في سياق واحد.

***

وفي أوائل أكتوبر ١٩١٥م عُيّن الشيخ مصطفى عبد الرازق سكرتيرًا لمجلس الأزهر الأعلى والمعاهد الدينية بتوجيه من السلطان حسين كامل؛ وذلك نظرًا لمعرفته بعراقة عائلته وصلته المباشرة بأخيه حسن ودرايته بكفاءته العلمية، وقد اعترض شيوخ الأزهر على هذا التعيين، ومرد ذلك إلى مقالات الشيخ مصطفى عبد الرازق الإصلاحية وآرائه النقدية للطرق الصوفية، وعدم تحرجه من مقابلة المستشرقين- نساء ورجالا- في الصالونات الأدبية وفي الحلقات التي كان يعقدها في بيته بحي عابدين، وغير ذلك من الأمور التي كان يعتبرها الأزهريون ضربًا من ضروب التفرنج الذي لا يليق بشيوخ الأزهر، فكادوا له وراحوا ينقصون من قدره خلال مناقشتهم بقضايا التعليم في الأزهر فأراد في إحدى الجلسات أن يُدلي بدلوه ويوضح بعض الأمور التي خفيت على أعضائه فهبّ حسن جلال[١] معنفًا قائلاً «إنك سكرتير الجلسة وليس من أعضائها العلماء؛ ومن ثم ليس لك الحق في الحديث ولا المناقشة)؛ فاستأذن الشيخ مصطفى عبد الرازق من رئيس الجلسة وخرج ليقدم استقالته غير آسف، وقد علم السلطان بما حدث فأراد أن يسترضيه فأجابه: «إن كرامتي تأبى علي رجوعي عن الاستقالة والاستمرار في

(١) محمود لشرقاوي، ذكرى وفاة لشيخ، مقال في مجلة لرسالة، ع ٩٧٢، فبر ير ١٩٥٢م، ص ١٨٨.

هذا العمل»، والحق إن هذا الموقف ليس هو العلة الحقيقية لترك مصطفى عبد الرازق لعمله بالأزهر؛ بل لإدراكه أن مكانه الحقيقي بين تلاميذه وأصدقائه الذين اجتمعوا حوله في اللقاءات التي كان ينظمها لهم في بيته، لمناقشة قضايا الفكر والأدب واللغة وإصلاح التعليم وتجديد الخطاب الديني، وغير ذلك من الأسس التي وضعها أستاذه محمد عبده للنهوض بالمجتمع المصري.

وفي عام ١٩١٦م اشترك في الجمعية الخيرية الإسلامية وأصبح عضوًا عاملاً فيها، وفي عام ١٩١٧م ألقى سبع محاضرات عن الأستاذ الإمام في جامعة الشعب[١]. وفي عام ١٩١٨م اجتمعت عائلة عبد الرازق وقررت عدم اشتراك رجالاتها في الوفد المزمع إرساله للمفاوضات مع سعد زغلول ولطفي السيد.

(١) تعد جامعة لشعب من أو ئل لجامعات لأهلية لتي ظهرت في مصر عقب لحرب لعالمية لأولى، وقد أسسها لمستشرق لروسي لكونت ده بروزور، وكانت تهدف إلى لتوفيق بين لشعوب و لتقريب بين عو طفها وعقولها، ونشر لثقافة لعالية بين أفر د لشعب لذين تعوقهم أعباء لحياة عن لالتحاق بالمعاهد لعالية، وكانت تلقى فيها محاضر ت بلغات عدة في موضوعات شتى، وكان أحمد لطفي لسيد، و لشيخ مصطفى عبد لر زق، ومنصور فهمي، ومحمود عزمي، وعبد لعزيز عزت، وأحمد أمين، وعلي بهجت في طليعة لمفكرين لمصريين لذين حاضرو فيها وشكلو مجلس إد رتها، وقد أغلقت هذه لجامعة في أعقاب ثورة ١٩١٩م. وهي تختلف عن لجامعة لشعبية لتي تأسست في لد نمرك في أو خر لقرن ١٩ ثم نتشرت في ألمانيا وإنجلتر وفي منتصف لقرن ٢٠ ظهرت فروعًا لها في لشرق لأوسط، وفي عام ١٩٤٥م ظهرت في مصر، وكانت تهدف إلى رفع لمستوى لعام لفكري و لاجتماعي، وتحول سمها عام ١٩٤٩م إلى مؤسسة لثقافة لشعبية، وظلت تابعة لوز رة لمعارف حتى عام ١٩٥٨م حيث نضمامها إلى مر فق وز رة لثقافة و لإرشاد.

وفي عام ١٩١٩م شكّل الشيخ مصطفى عبد الرازق مع زميل دراسته محمد حسين هيكل الحزب الديمقراطي[١]، وذلك للدفاع عن حق مصر في الاستقلال، وإقامة حياة دستورية حرة تقوم على العدالة والمساواة، غير أن هذا الحزب سرعان ما انضم أعضاؤه للأحزاب الكبرى التي هيمنت على الحياة السياسية في النصف الأول من القرن العشرين (الوفد، الأحرار الدستوريين، الوطني).

وفي مطلع العشرينيات قام بترجمة كتاب «طيف ملكي» للأميرة قدرية نجلة السلطان حسين كامل من الفرنسية إلى العربية.

كما حرص خلال هذه الفترة على مناقشة العديد من القضايا السياسية

(١) ظهر لحزب لديمقر طي عام ١٩١٩م على يد نخبة من صفوة لطبقة لبرجو زية لمثقفين، وعلى ر سهم محمد حسين هيكل، ومصطفى عبد لر زق، ومحمود عزمي، وحسني لعر بي، ومنصور فهمي، وعزيز ميرهم، وكان يهدف أعضاؤه إلى:

لجمع بين لنسق لليبر لي و لنسق لاشتر كي في سياق و حد، أي لحفاظ على لحرية لفردية مع لاعتر ف بحقوق لعمال و لفلاحين و لطبقات لدنيا في لحياة لكريمة، و لعمل على تحرير لأر ضي لمصرية من لاحتلال لإنجليزي وسيطرة رأس لمال لأجنبي، وتحقيق لعد لة لاجتماعية بين طبقات لمجتمع، وتشكيل هيئة نيابية منتخبة من لشعب تعبر عن إر دته وَماله وطموحاته، وتتولى هذه لهيئة لتشريع وفرض لضر ئب ومحاسبة لحكومة لمنوطة بالسلطة لتنفيذية، وترقية لطبقات لعاملة أدبيًا وماديًا، ونشر لتعليم لمجاني بينها. وعلى لرغم من عدم ستمر ر هذ لحزب فإنه يعد صاحب لفضل في وضع للبنات لأولى لحزبين كان لهما دورهما في لسياسة لمصرية، فقد نزع محمود عزمي وحسني لعر بي وعزيز ميرهم إلى أقصى ليسار حيث لحزب لاشتر كي، وذهب محمد حسين هيكل ومصطفى عبد لر زق ومنصور فهمي إلى أقصى ليمين حيث حزب لأحر ر لدستوريين لليبر لي.

للمزيد طالع:

محمد حسين هيكل، مذكر ت في لسياسة لمصرية، د ر لمعارف لقاهرة، ١٩٩٠م، ج١ ، ص٦٩ -٧٢ .

المطروحة – مثل مطلب مصر في الاستقلال والحياة الدستورية وسلطة البرلمان وحقوق الأمة– في بيته مع تلاميذه ومريديه وأصدقائه، وذلك بالإضافة إلى تحليل بعض المصطلحات السياسية مثل الديمقراطية والليبرالية والاشتراكية والجمهورية والرابطة الشرقية؛ ليهيئ الرأي العام القائد للثورة، وقد علم الملك أحمد فؤاد (١٨٦٨-١٩٣٦م) بخبر ما يجري في هذه الندوات؛ فعين الشيخ مصطفى عبد الرازق مفتشًا للمحاكم الشرعية– وذلك في سبتمبر١٩٢٠م– لصرفه عن مجلسه، وإرهاقه بعملية التفتيش التي تحتاج إلى التنقل من مركز إلى آخر حيث توجد المحاكم.

غير أن القائمين على المحاكم الشرعية آنذاك حددوا عمله فجعلوه مكتبيًّا للمتابعة فقط؛ وذلك لعدم درايته بما يجري في المحاكم، وقنع شيخنا بهذا الدور الثانوي الذي لم يقبله إلا اتقاء لغضب الملك فؤاد.

وفي هذه الآونة اتصل بصديقه المستشرق الفرنسي ميشيل برنارد، واجتمعا على ترجمة رسالة التوحيد للأستاذ الإمام محمد عبده– إلى الفرنسية– التي تكشف عن وجهته في الإصلاح والتجديد. وفي نفس العام انتُخِب عضوًا لمجلس إدارة الجمعية الخيرية.

وفي فبراير[١] ١٩٢٢م شارك الشيخ مصطفى عبد الرازق في تأسيس جمعية الرابطة الشرقية[٢].

وفي نوفمبر من نفس العام شارك مصطفى عبد الرازق في اللجنة التي عقدت بالجامعة المصرية للاحتفال بذكرى الأستاذ الإمام محمد عبده، وذكر فيها جانبًا من مناقبه وخصاله وسماته الخلقية التي جمعت بين روحية التصوف

(١) ٍميل زيد ن، جمعية لر بطة لشرقية، مقال في مجلة لهلال، لقاهرة، ع٦، مارس ١٩٢٢م .

(٢) ترد فكرة لر بطة لشرقية إلى لعديد من لمفكرين لشو م من ٌمثال محمد رشيد رضا وعبد لرحمن لكو كبي ورفيق لعظم وغيرهم من لذين تتلمذو على لأفغاني، حيث دعوته لوحدة لبلاد لشرقية لمجابهة مطامع لساسة لغربيين، وقد جذبت هذه لدعوة بعض لمفكرين لمصريين من ٌمثال لشيخ مصطفى عبد لر زق و لسيد عبد لرحمن لبكري و لأميرين يوسف كمال وٍسماعيل د ود ومحمد بخيت وٌحمد زكي ومحمد غنيمي لتفتاز ني ومحجوب ثابت وٍميل زيد ن، وتتلخص ٌهد ف لجمعية في:

– لعزوف عن لتعصب لديني لذي يحول بين تحاد لثقافات لشرقية ولا سيما لبلاد لتي تدين بالأديان لوضعية مثل لهندوسية و لبوذية و لكونفوشية و لبلد ن لتي تؤمن بالإسلام ٌو لمسيحية ٌو ليهودية.

– نشر لمعارف لشرقية لتي تكشف عن عر قة حضار تها، وٌثر علومها على تطور لفكر لإنساني، و لعمل في لوقت نفسه على تبادل لخبر ت بين بلد ن لشرق في شتى لمعارف، وذلك عن طريق لمؤتمر ت لدورية وتبادل لزيار ت وتسهيل مهمة لمبعوثين وطلاب لعلم و لجغر فيين وعلماء لآثار. وقد فتتحت لجمعية ناديًا لها في ٦ يناير ١٩٢٥م بالقاهرة؛ لاستقبال لعلماء و لمفكرين و لأدباء لبارزين من لبلد ن لشرقية، وقد رفعت شعار لأرو ح جنود مجندة ما تعارف منها ئتلف وما تنافر منها ختلف» وذلك للتعبير عن هويتها.

– لعمل على تقدم لبلد ن لشرقية وذلك عن طريق لعمل لمشترك من جهة، و قتباس لنافع من لحضارة لأوربية لحديثة من جهة ٌخرى. وقد ٌثرت هذه لدعوة في كتابات مصطفى عبد لر زق عن لتسامح لديني و لعلاقة بين لشرق و لغرب.

– توحيد لمصطلحات لعلمية و لخط لعربي في لبلد ن لتي تنطق باللغة لعربية لفصحى.

– لعمل على لتخطيط لوحدة قتصادية بين جميع لبلد ن لشرقية، وتوحيد عملتها، وسوق مشتركة لمنتجاتها.

وقد عقدت لجمعية ٌولى جلساتها بالقاهرة في ١٩ فبر ير ١٩٢٢م بحضور ممثلين عن تركيا و لهند وٍير ن. للمزيد طالع: محمود كامل، لإسلام و لعروبة، لهيئة لمصرية لعامة للكتاب، لقاهرة، ١٩٧٦م، ص٩٨، ص ٩٩.

والحديث اللطيف والعشق العفيف وإخلاصه لأساتذته (أي أساتذة محمد عبده) الذين أثَّروا فيه مثل الشيخ حسن الطويل(١٨٣٤-١٨٩٩م) الذي درس عليه الفلسفة والتصوف والشيخ محمد البسيوني(ت ١٨٩٢م) الذي أخذ عنه دروس الأدب والبلاغة، وانتهج منهجهما في البحث والتدريس، ثم الشيخ جمال الدين الأفغاني الذي وجهه إلى العمل الوطني وشرح له القضايا الكلامية والمشكلات الفلسفية، وأوضح له العلاقة بين النقل والعقل والدين والعلم وذلك خلال بسطه لكتب الفلاسفة المسلمين، كما يرجع إليه الفضل في نقل الأستاذ الإمام من طور تصوف الزاهدين الدراويش إلى تصوف الفلاسفة العارفين والزهاد العاملين الذين يتخذون من القيم الروحية آليات للتجديد والإصلاح، كما ذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق نهج أستاذه في التربية والإصلاح والأخلاق والسياسة والتجديد، وقد عكست حرارة الكلمات ودقة الألفاظ مدى إيمانه بهذه الرسالة التي تجمع بين الانتصار إلى الوطنية والدعوة للسلام العالمي والإخاء الديني، والحرص على حرية الأفراد وسيادة القانون الذي يُقوِّم السلوك والآراء الجامحة الضارة بالمجتمع، فجاءت آراؤه وسطية بين الحرية والفوضوية، والثورة الإصلاحية والتغيير التدريجي الذي يعول على التربية والأخلاق المستمدة من الدين في إصلاح المجتمع وغرس الفضائل واقتلاع الرذائل من سلوك الرأي العام[١].

(١) مصطفى عبد لر زق، ترجمة لأستاذ لإمام، مقال بمجلة لمنار، يوليو ١٩٢٢م، ص ٥١٣-٥٢٠.

وفي ٢٠ مارس ١٩٢٣م ألقى مصطفى عبد الرازق محاضرة في الجامعة المصرية عن المناظرة التي دارت بين رينان وجمال الدين الأفغاني حول الدين الإسلامي والعلم، وذلك في الحفل الذي أقامته الجامعة بمناسبة مرور مائة عام على مولد الفيلسوف الفرنسي إرنست رينان(١٢٣٨- ١٣١٠هـ/١٨٢٣-١٨٩٢م)، وقد أثارت محاضرته العديد من المناقشات حول ما جاء فيها عن طعون رينان في الإسلام وعجز جمال الدين الأفغاني عن الرد عليه أو مسايرته له في بعض المواضع، ويبدو ذلك بوضوح في تحليل محمد رشيد رضا للمحاضرة ورده على ما جاء فيها[١].

وفي ديسمبر ١٩٢٣ شارك في استفتاء مجلة الهلال حول قضية زواج المصريين من النساء الأوروبيات.

وفي صيف ١٩٢٤م سافر مصطفى عبد الرازق إلى أوربا لمقابلة أصدقائه وأساتذته، ثم عاد لعمله في وزارة الحقانية واستأنف عقد الحلقات التي كان يعقدها في بيته- كما أشرنا- وشارك في المساجلات التي كانت تثيرها مجلتا الهلال والمقتطف حول المرأة الشرقية والمدنية الغربية. وفي عام ١٩٢٥م صدرت الطبعة الفرنسية لرسالة التوحيد.

وفي فبراير ١٩٢٥ شارك في الاستفتاء الذي أجرته مجلة الهلال حول المرأة الشرقية.

(١) محمد رشيد رضا، ذكرى رينان في الجامعة المصرية، مقال في مجلة المنار، مايو ١٩٢٣م، ص ٢٩٤.

وفي إبريل عام ١٩٢٦م شارك شيخنا مع لطفي السيد ورشيد رضا وحسين هيكل ومي زيادة وسعيد شقير وأحمد شوقي في احتفال المقتطف بيوبيلها الفضي[١].

وقد تجنب شيخنا المشاركة في المصاولات التي دارت حول كتابي طه حسين وعلي عبد الرازق (في الشعر الجاهلي) و(الإسلام وأصول الحكم)، واكتفى بالدفاع عن حرية الفكر وضرورة فصل الرؤى النقدية الفلسفية عن دائرة المعتقدات الدينية، وراح يؤكد على أن التلويح بسيف التكفير ومصادرة الكتب الجامحة لن يمنع المتشككين من ريبتهم، ولن يهديهم إلى الصراط المستقيم.

***

وفي أواخر عام ١٩٢٧م عرض عليه صديقه أحمد لطفي السيد- رئيس الجامعة المصرية آنذاك- الانتقال إلى الجامعة ليشغل وظيفة أستاذ مساعد للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة فؤاد الأول؛ رغبة منه في تمصير أساتذتها، فقد كانت أقسامها مكتظة بالمستشرقين[٢] من الأساتذة والموظفين الأجانب الذين

(١) محمد رشيد رضا، لاحتفال بعيد لمقتطف لخمسيني، مقال في مجلة لمقتطف، إبريل ١٩٢٦م.

(٢) لقد تو فد لعديد من لمستشرقين على كلية لآد ب للتدريس بقسم لفلسفة، وذلك في لفترة لممتدة من ١٩٠٩ إلى ١٩٣٥م نذكر منهم د فيد سانتيلانا لذي كان يدرس تاريخ لمذ هب لفلسفية و لمستشرق لإيطالي كارلوس نلينو لتدريس تاريخ لفلك عند لعرب و لمستشرق لألماني إنوليتمان لتدريس تاريخ لفكر لشرقي لقديم و لمستشرق لفرنسي لويس ماسنيون لتدريس لمصطلحات لفلسفية وتاريخ لمذ هب و لفرق لإسلامية و لتصوف و لمستشرق لإسباني لكونت دي جالارز لتدريس لفلسفة لعامة و لمستشرق لنمساوي بول كر وس لتدريس للغات لسامية و لمستشرق لفرنسي أندريا لالاند لتدريس فلسفة لقيم لجمالية و لأخلاقية وألكسندر كو ريه لتدريس لفلسفة لحديثة.

كانوا يعملون في مرافق الحكومة آنذاك- وذلك بعد بداية الدراسة فيها في أكتوبر عام ١٩٢٥م بقصر الزعفران بالعباسية، قبل انتقالها إلى مقرها الحالي بالجيزة، وقد تعاون شيخنا مع عميديها هنري جريجوار- في الفترة من يونيو ١٩٢٥ إلى يناير ١٩٢٨م- وجوستاف ميشو- في الفترة من يناير ١٩٢٨م إلى نوفمبر ١٩٣٠م- أما الأساتذة المصريون فلم يقوموا بالتدريس في قسم الفلسفة إلا في فترة لاحقة وذلك باستثناء منصور فهمي(١٨٨٦-١٩٥٩م) الذي قام بتدريس تاريخ المذاهب الفلسفية منذ عام ١٩٢٠ إلى ١٩٤٢م، وأحمد أمين(١٣٠٤-١٣٧٣هـ/١٨٨٦-١٩٥٤م) الذي قام بتدريس تاريخ الفكر الإسلامي في الفترة الممتدة من ١٩٢٦ إلى ١٩٤٦م، ويوسف كرم (١٨٨٦-١٩٥٩م) الذي قام بتدريس تاريخ الفلسفة اليونانية والميتافيزيقا وفلسفة العصر الوسيط في الفترة الممتدة من ١٩٢٧ إلى ١٩٣٨م، ثم عين أبو العلا عفيفي(١٨٩٧-١٩٧٥م) الذي قام بتدريس التصوف في الفترة من ١٩٣٠ إلى ١٩٤٢م، وإبراهيم مدكور(١٩٠٢-١٩٩٥م) الذي قام بتدريس مبحث فلاسفة الإسلام في الفترة الممتدة من ١٩٣٥ إلى ١٩٧٤م.

وتجمع الدراسات المعنية بتاريخ المعارف الفلسفية في مصر على أن الشيخ مصطفى عبد الرازق هو أول أستاذ للفلسفة الإسلامية، وذلك نظرًا لوضعه الأسس المنهجية لدراستها بداية من توصيف مباحثها (علم أصول الفقه وعلم الكلام والتصوف وعلم الأخلاق وتاريخ العلوم العربية ومقارنة الأديان وكتابات الفلاسفة الخلص بداية من الكندي إلى ابن رشد)، ومرورًا بتأصيله طرائق البحث

فيها (التعويل على النصوص الفلسفية بجانب الاسترشاد الحذر بالكتابات التاريخية، ثم التناول النقدي لمصنفات المستشرقين وتحقيقاتهم، وذلك تمهيدًا لوضع دراسات علمية عربية خالصة وتحقيقات جادة وترجمات رصينة). ونهاية بتكوينه مدرسة للدراسات الفلسفية في مصر بخاصة والعالم العربي الإسلامي بعامة، تحمل رسالته في التجديد والإصلاح.

وقد احتفت الأوساط الثقافية بتعيين مصطفى عبد الرازق في الجامعة؛ فقد أدرك أصدقاؤه ومريدوه أنه جدير بهذا المكان، فكان الواقع الثقافي المعيش أحوج لمن يؤصل للحكمة والحكماء ومناهج التجديد وضروب الإحياء والتحقيق، في عصر خيّم الجهل على عوامه، وأصاب التعصب والحمق جلّ شيوخه من الأزهريين الذين اتهموا الفلسفة والفلاسفة بالجهالة والكفر والزندقة.

وفي إبريل عام ١٩٢٨م دُعِي الشيخ مصطفى عبد الرازق لإلقاء كلمة في حفل جمعية الاتحاد والإحسان فلبَّى الدعوة، وألقى خطبة عن «الإحسان» حث فيها على البر باعتباره من القيم التي تجمع بين الخير والجمال، فالحسن مصدر للسلوك القويم وجمال الصورة والهيئة، وهو العلة الكامنة وراء السرور والابتهاج، والإحسان من هذا السبيل يقدم على العدل والكرم؛ لأنه تاج المحبة بين الناس[١].

(١) مصطفى عبد لر زق، لإحسان، مقال في مجلة لهلال، ع٧، ١٩٢٨/٥م.

وفي نفس الشهر كتب مقالاً عن كتاب «الإسلام والسياسة الحاضرة»، ويحوي متنه خلاصة المحاضرات التي كان يلقيها بعض المستشرقين على طلاب المدرسة الحرة بباريس، وقد تقبله بعض المحافظين من شيوخ الأزهر باستياء بالغ وسخط على صاحب المقال الذي لم يرد على ما جاء في تلخيصه لمطاعن المستشرقين في الإسلام، وعبرت عن ذلك مجلة المنار وصاحبها محمد رشيد رضا الذي انقلب على صديقه الشيخ مصطفى عبد الرازق وراح يناصبه العداء[١].

وفي عام ١٩٣٠م شارك الشيخ مصطفى عبد الرازق في الاستفتاء الذي أجرته مجلة الهلال حول الحدث الذي أثر في حياة أعلام الفكر والأدب في الثقافة العربية، فبادر شيخنا وأجاب المجلة بأن الحدث الذي غير مجرى حياته هو واقعة التقائه بالأستاذ الإمام وتتلمذه على يديه، الأمر الذي يؤكد مدى إخلاصه لرسالة أستاذه، ويبرر انتصاره للثقافة العربية الإسلامية واعتزازه بمصريته في الحقبة التي راح العديد من رصفائه يتباهون بتتلمذهم على فلاسفة الغرب وتأثرهم بأفكارهم[٢].

وفي نفس العام شارك شيخنا في الاستفتاء الذي أجرته مجلة الهلال أيضًا حول رؤى المفكرين لمستقبل مصر الحديثة، وقد أعرب في رده عن ريادته للاتجاه المحافظ المستنير في الفكر الفلسفي العربي الحديث، وذلك بتأكيده على

(١) محمد رشيد رضا، مختارات مجلة المنار في الإسلام، مقال في مجلة المنار، ديسمبر ١٩٢٨م، ص ٦٠٨.
(٢) مصطفى عبد الرزق، أهم حادث أثر في مجرى حياتي، مقال في مجلة الهلال، ع٦، ٤/١٩٣٠م. ص٦٧٢.

ضرورة احتفاظ مصر بثوابتها ومشخصاتها العربية الإسلامية، فلا تتنازل عن لغتها ولا وسطية معتقدها، شريطة ألا تتعارض هاتيك المحافظة مع انفتاحها على المدنية الأوروبية لتنتقي منها آليات التحضر، فتهضمها بمنأى عن لباسها ونظرياتها التي لا تتفق مع البنية الثقافية المصرية، فالمطلب هو المنهج وليس المذهب[1]، وقد نجح شيخنا بطبع تلاميذه ورواد مدرسته بهذا المنحى، فراحوا يؤلفون بين الأصالة والمعاصرة والقديم والجديد والمنقول والمعقول والدين والعلم.

وفي عام ١٩٣١م ألقى بعض المحاضرات في الجامعة الأمريكية ببيروت عن طبيعة العلاقة بين الدين والعلم، وأثبت فيها أن الدين والعلم يختلفان في المضمون ويتفقان في الغاية، وأن حرية الفكر والتسامح العقدي هما اللذان يحولان بين تخاصمهما ويعملان على تعاونهما لإسعاد البشرية.

وقد حرص شيخنا على نشر المعارف الفلسفية في الرأي العام، وذلك تمهيدًا لإدراجها في المقررات الدراسية للمرحلة الثانوية، فوجد أن محاضراته في قسم الفلسفة وندواته في الجامعات والمؤتمرات وحواراته مع تلاميذه في بيته غير كافية؛ فأقبل على تبسيط مباحثها وتوضيح غوامضها في مقالات صحفية نشرت تباعًا في: «مجلتي» و«المقتطف» و«السياسة الأسبوعية» و«الهلال» و«الرابطة الشرقية» و«المعرفة»، وأطرف ما جاء في هذه المقالات هو وضعه للمباحث الرئيسة والفرعية للفلسفة الإسلامية، فبين أنها لا تقتصر على مبحث فلسفة الفلاسفة

(١) مصطفى عبد الرزق، مصر كما أريدها، مقال في مجلة الهلال، ع١، ١١/١٩٣٠م، ص٢٢.

الذي تأثر فيه الحكماء العرب بالفلسفة اليونانية وعلوم الحضارات الشرقية، بل تجاوزت ذلك نحو الأصالة، وتجلت في مبحث علم أصول الفقه وعلم الكلام وعلم التصوف، كما أوضح أن الفلسفة الإسلامية قد تأثرت بانحطاط البنية الثقافية العربية عقب أفول نجم الحضارة الإسلامية، وأن المعارف الفلسفية لم تبعث من جديد في مجالسنا العلمية وصالوناتنا الأدبية إلا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر[1] حيث دروس الشيخ حسن الطويل وجمال الدين الأفغاني

(١) بدأت حركة بعث لدراسات لفلسفية في لثقافة لعربية بعامة و لمصرية بخاصة من خلال نشر لمعارف لفلسفية في لصحف و لمجلات، وتناول لعديد من قضاياها في لمجالس لخاصة و لمنتديات و لصالونات لأدبية ومدارس لإرساليات لأجنبية، وذلك منذ لعقد لسادس من لقرن لتاسع عشر في بلاد لشام، ثم في مصر منذ عام ١٨٧١م حيث دروس لأفغاني لتي كان يلقيها في بيته، ثم بدرج مادتي علم لكلام و لمنطق ضمن لمقررات لدراسية سنة ١٨٧٢م، وأثبتت بدرة لأزهر عند لك تدريس لفلسفة لنظرية وتاريخ لفلسفة لإسلامية، وقد ضطلع لأستاذ لإمام محمد عبده بتدريسهما- ولا سيما فلسفة بن خلدون- في بيته قبل منفاه. وفي عام ١٨٨٠م أدرجت مادة علم لكلام ضمن لمقررات لدراسية بمدرسة دار لعلوم، وفي عام ١٨٨٧م أدرج علم لمنطق ضمن مقررتها، وقد أدرجت مادتا فلسفة لنفس وأصول لتربية و لأخلاق ضمن مقررات مدارس لمعلمين في نفس لعام، ولم يظهر أي أثر للمو د لفلسفية في لمدارس لأميرية حتى عام ١٨٩٥م، ثم أدرجت لحكمة لأخلاقية وعلم لكلام ضمن لمناهج لدراسية في لأزهر عام ١٨٩٦م، وفي عام ١٨٩٧م أدرجت مادة علم لأخلاق ضمن مقررات لسنة لتحضيرية في دار لعلوم، وفي عام ١٩٠١م أدرجت مادتا لمنطق وعلم لكلام ضمن مقررات مدرسة لمعلمين لناصرية، وفي عام ١٩٠٧ أدرج لمنطق ضمن مقررات مدرسة لقضاء لشرعي، وفي نفس لعام ألقيت لعديد من لمحاضرات في لفكر لفلسفي بوجه عام في لجامعة لأهلية، وفي عام ١٩١٧م ألقى أحمد لطفي لسيد ومصطفى عبد لرازق و لشيخ طنطاوي جوهري وأحمد أمين بعض لدروس لفلسفية في جامعة لشعب، وفي عام ١٩١٨م أدرجت مادة علم لأخلاق ضمن مقررات لمدارس لأولية و لابتدائية للبنات، وفي عام ١٩٢٥ أدرجت مادتا لأخلاق و لتربية لوطنية في لمدارس لإلزامية، وأضحى للفلسفة قسم أكاديمي بالجامعة لمصرية، وفي عام ١٩٢٨م أدرجت مادتا لمنطق وعلم لنفس ضمن مقررات لصف لرابع لثانوي، ومادتا لأخلاق و لتربية لوطنية ضمن مقررات لسنة لثالثة، وفي عام ١٩٢٤م أدرجت مادة تاريخ لفلسفة بجانب علم لكلام و لمنطق و لأخلاق ضمن مقررات لسنة لتجهيزية لدار لعلوم، وفي عام ١٩٣٣م أدرجت مادة تاريخ لفلسفة لنظرية ضمن مقررات لمدارس لثانوية، وأصدرت مجلة لسياسة عدد خاص عن لفلسفة بهذه لمناسبة.

ومحمد عبده، وجميعهم دعا لإدراج الفلسفة ضمن المقررات الدراسية في جميع المعاهد العلمية وذلك لإيمانهم بأن دراستها تعد من آليات النهوض والتحضر[١].

وفي عام ١٩٣٢م اختير عضوًا بمجمع دار الكتب، وكذا عضوًا في لجنة الاستماع بالإذاعة المصرية. وفي نفس العام ذهب إلى ليدن للمشاركة في مؤتمر تاريخ الأديان وألقى بحثًا عن الصوفية والفرق الإسلامية.

ولما عاد إلى الجامعة قام بتدريس المنطق العربي لطلاب الفرقة الأولى واختار كتاب (البصائر النصيرية) لعمر بن سهلان الساوي ليعد منه محاضراته أسوة بأستاذه محمد عبده، وقد أضاف على هذا الكتاب بعض المقالات من كتاب (الشفاء) لابن سينا، وذلك خلفًا للأستاذ أحمد عبده خير الدين المحامي صاحب كتاب (علم المنطق) الذي يعد باكورة المصنفات الحديثة في هذا الباب التي درست في كليتي الحقوق والآداب[٢].

وكان يلقي على طلاب الفرقة الثانية جانبًا من مقدمة ابن خلدون بالإضافة إلى محاضراته في علم الكلام، أما طلاب السنة الرابعة فكان يلقي عليهم محاضراته في علم أصول الفقه والتصوف الإسلامي، وقد تخير بعض النصوص الأصيلة التي تكشف عن قدرة فقهاء الإسلام على الاجتهاد

(١) مصطفى عبد الرزق، لفلسفة لإسلامية، حوار مع طاهر لطناحي، مجلة لهلال، ع٦، ١٩٣١/٤م، ص٨٥٩، ص٨٦٠.

(٢) أحمد عبده خير لدين، علم لمنطق، د. ن، ١٩٣٠م.

والاستنباط العقلي وانتقى من كتابات ابن تيمية رسالة (التصوف والفقراء) وذلك ليؤكد أمرين: أولهما أن ابن تيمية واحد من فلاسفة الإسلام وليس من المعادين للتفكير العقلي كما أشيع عنه، وثانيهما أن الزهد والتصوف العملي هو نتاج الأريحية الإسلامية الخالصة وذلك قبل اختلاط هذا العلم بالفلسفة في القرنين الثالث والرابع[١].

وفي عام ١٩٣٤م شارك في المناقشات والمساجلات التي دارت بين المثقفين حول مكانة المرأة في النهضة الحديثة، وبين أنه ليس هناك ما يمنع المرأة من مزاحمة الرجل في شتى الميادين غير أن دورها تحدده الثقافة السائدة والأعراف والتقاليد وحاجة المجتمع، الأمر الذي ينعكس بطبيعة الحال على قدراتها وطموحاتها والمهام التي تقوم بها[٢].

وفي الثاني عشر من شهر يوليو عام ١٩٣٥م ألقى كلمة في احتفالية الأزهر بذكرى الأستاذ الإمام محمد عبده.

وفي أول أكتوبر من نفس العام أضحى أول أستاذ لكرسي الفلسفة الإسلامية في الجامعة المصرية.

وفي العام التالي انتقل الدكتور منصور فهمي إلى دار الكتب فأصبح كرسي العمادة شاغرًا؛ فاجتمع الأساتذة على اختيار الشيخ مصطفى عبد الرازق

(١) عبد لرحمن بدوي، سيرة حياتي، لمؤسسة لعربية للدر سات و لنشر، بيروت، ٢٠٠٠م، ص٥٩، ص٦٠.
(٢) مصطفى عبد لر زق، لمرأة تبني، مقال في مجلة لهلال، ع١، ١٩٣٤م، ص ٣٦ و ص ٣٧.

ليشغله، غير أنه عزف عن ذلك وقدم عوضًا عنه صديقه طه حسين ليحمل هذا العبء، واكتفى شيخنا برئاسته لقسم الفلسفة.

وفي الثاني من فبراير عام ١٩٣٧م منح لقب البكوية، وفي نفس العام حضر إلى القاهرة المفكر الفرنسي أندريه لالاند(١٨٦٧-١٩٦٣م) فتنازل له عن كرسي رئاسة قسم الفلسفة.

وفي عام ١٩٣٨م اختير لمرتين متتاليتين وزيرًا للأوقاف في الفترة من إبريل ١٩٣٨ إلى أغسطس ١٩٣٩م.

وفي نفس العام ترشح لعضوية مجلس النواب عن دائرة البرجاية بمديرية المنيا بعد خلوها على إثر تنحي طراف علي عن عضوية المجلس[١].

وقد نجح مصطفى عبد الرازق خلال هذه الفترة في عقد العديد من الأمسيات الثقافية بحديقة الجامعة للتحاور والتشاور مع المثقفين من شيوخ الأزهر ورجال التعليم وشبيبة الصحفيين؛ وذلك لتوحيد الرؤى والوقوف على الثابت والمتغير في الثقافة المصرية، والتأكيد على ضرورة تجييش العقل الجمعي للعمل المشترك لإنهاض البلاد[٢].

(١) خبر: وزير لأوقاف وترشيحه لعضوية مجلس لنو ب، جريدة لأهر م، لقاهرة، ١٩٣٨/٦/١م، ص٨.
(٢) خبر: حفلة وزير لأوقاف في حد ئق لجامعة، مقال بجريدة لأهر م، ١٨ مايو ١٩٣٨م، ص١.

وقد شارك الشيخ مصطفى عبد الرازق باسم مستعار (باحث فاضل) في المناظرة التي دارت بين إسماعيل أحمد أدهم وفيلكس فارس حول الشرق والغرب والإيمان والإلحاد على صفحات مجلة «الرسالة» عام ١٩٣٨م، ولم يوقع باسمه لحساسية منصبه آنذاك[١].

ثم عاد إلى العمل بالجامعة حتى اختير وزيرًا للأوقاف ثلاث مرات متتالية في الفترة الممتدة من يونيو ١٩٤٠ إلى فبراير ١٩٤٢م[٢].

وقد صرح شيخنا غير مرة بأن المناصب الإدارية لا تشغله، وأنه لم يحتفِ بتوليه الوزارة، فهي من وجهة نظره تكليف شاق وعبء مضني على المهمومين بقضايا الإصلاح، أما عن نهجه في الإدارة فقد أكد أن أسلوبه في الدرس والبحث لم يختلف عن نهجه في معالجة المشكلات الإدارية؛ إذ كان يعمد إلى دراسة القضية أو المسألة ثم يطرح لها عدة تصورات للحل، ويتخير أنسبها للتطبيق بحسب مقتضيات الواقع، ويستعين على ذلك بالأجهزة الإدارية التي كان يعامل أعضاءها كما يعامل تلاميذه ورفاقه، مبينًا أن مثل هذا السبيل أنسب لإنجاز الأعمال وتنفيذ الخطط، كما أشار إلى ضرورة عدم الفصل بين القيادة السياسية المشرعة للقوانين والدائرة التنفيذية المنوطة بتطبيقها، وأوضح

(١) مصطفى عبد لر زق (باحث فاضل)، بين لشرق و لغرب، مقال بمجلة لرسالة، ع ٢٨١، ٢١ نوفمبر ١٩٣٨م، ص ١٦٩٧-١٦٩٨.

(٢) محمد لجو دي، لبنيان لوز ري في مصر، لهيئة لمصرية لعامة للكتاب، لقاهرة، ٢٠٠٥م، ص٢١٤ -٢١٥.

أن أي فصام بين القيادات الحزبية والقيادات التنفيذية يعيق حركة الإصلاح والمشروعات النهضوية[١].

وقد عين رئيسًا للجنة الأوقاف والمعاهد الدينية لمجلس النواب خلال هذه الفترة، ولم ينقطع أثناء توليه هذه المناصب جميعها عن إلقاء محاضراته في قسم الفلسفة بكلية الآداب ولا عن لقاءاته التي كان يعقدها في بيته.

وفي ٢٥ نوفمبر عام ١٩٤٠م عين عضوًا في مجمع اللغة العربية واستمر حتى وفاته. وفي عام ١٩٤١م منح لقب الباشاوية وانتخب وكيلاً لرئيس الجمعية الخيرية الإسلامية.

وفي هذه الآونة ارتفع صوت بعض الاتجاهات المتشددة وتصدى بعض المتعالمين للخطابة والوعظ في المساجد دون استحقاق وتأهل؛ فقرر الشيخ مصطفى عبد الرازق تشكيل لجنة تضم الشيخ محمد عبد اللطيف الفحام والشيخ أحمد حسين والشيخ محمد دراز والأستاذ محمد عبد الرحمن الجديلي، وذلك لاختبار الأئمة والوعاظ قبل تعيينهم وذلك أثناء توليه وزارة الأوقاف[٢].

ومن أقواله عن رسالة الدعاة وأئمة المساجد:

«إذا رأيتم مبادئ تضر بالناس وبالإسلام يحاول نشرها فريق من الناس؛

(١) مصطفى عبد لر زق، لدرس لذي تعلمته من لوز رة، مقال في مجلة لهلال، ع٨، ١٩٤٦/١م، ص٨٥٧.
(٢) خبر: ختيار لأئمة و لخطباء، جريدة لأهر م، لقاهرة، ١٩٤١/١/٦م، ص٤.

فتابعوها بحملة منكم تقضي عليها وتنزعها من القلوب»[١].

وفي التاسع من أكتوبر عام ١٩٤٤م اختير وزيرًا للأوقاف للمرة السادسة.

وفي عام ١٩٤٥م انتخب رئيسًا فخريًّا للجمعية الفلسفية المصرية[٢]، ونشر فيها كتابه «فيلسوف العرب والمعلم الثاني»[٣]، وذلك أثناء توليه وزارة الأوقاف للمرة السابعة حتى الخامس عشر من فبراير عام ١٩٤٦م.

وفي أكتوبر من عام ١٩٤٥م قدم رسالة في المنطق عند جلال الدين السيوطي لهيئة كبار العلماء تمهيدًا لقبوله عضوًا فيها[٤].

وقد تنازل عن لقب الباشاوية- إجلالاً منه لمقام المشيخة عن دونه- وعُين في(٢٣ المحرم ١٣٦٥هـ/٢٧ ديسمبر ١٩٤٥م) شيخًا للأزهر، واحتفلت معظم المحافل الثقافية بهذا الحدث، ومن أطرف ما كتب في هذا السياق ما جاء في صحيفة ألموند الفرنسية:

«إن الأزهر سيعرف حياة جديدة في عهده»، ونوهت بتصريحاته الأخيرة التي قال فيها: «أنا أدين بالتقاليد كما أدين بالرقي. فإذا أردنا حقيقة أن نصل إلى

(١) خبر: أئمة لمساجد وخطباؤها، جريدة لأهر م، لقاهرة،١٥/٣/١٩٤٥م، ص٢.

(٢) محمد مهدي علام، لمجمعيون في ٥٠ عامًا، لهيئة لعامة لشئون لمطابع لأميرية، لقاهرة، ١٩٨٦م، ص٣٥٥.

(٣) علي عبد لو حد و في، لجمعية لفلسفية لمصرية لأسرة و لمجتمع، مقال في مجلة لثقافة، ٢٢ مايو ١٩٤٥م، ص ٥٨٣.

(٤) خبر: في هيئة كبار لعلماء، جريدة لأهر م، ١/١٠/١٩٤٥م، ص٢.

الأهداف التي وضعها أسلافنا نصب أعينهم وجب علينا أن نتوسل بالوسائل المؤدية إلى هذه الأهداف. وأنا سأخدم النهضة والرقي في دائرة التقاليد... إن وجود مثل هذا الرجل على رأس معهد يستمد منه العالم الإسلامي الروح والوحي يعد أعظم ضمان للتعاون الفكري والتوفيق بين الحضارتين»[١].

وقد حاول منذ توليه شؤونه تحقيق بغية أستاذه محمد عبده بإصلاحه وإكمال ما بدأه صديقه الشيخ محمد مصطفى المراغي في تطوير المناهج الدراسية، والاهتمام بدراسة مقارنة الأديان بمنهج موضوعي بمنأى عن التعصب والغلو والقدح في أصحاب الديانات المغايرة، كما لفت أنظار رفاقه من العلماء إلى ضرورة العناية بتدريس مقاصد الشريعة والعمل على التوفيق بين المذاهب الفقهية خلال تدريسهم لها وتحديث خطاب الدعوة ونهوج الرد على المستشرقين، عن طريق ترجمة كتاباتهم إلى العربية والتعليق عليها، وقد صرح بذلك خلال مقدمته لكتاب المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية للمستشرق الفرنسي ليون جوتيه(١٨٦٢-١٩٤٩م) الذي قام بترجمته تلميذه محمد يوسف موسى:

«لقد سرني أن يصل هذا الأستاذ الأزهري ما بين ماضي رجال الأزهر وحاضرهم في تعريب الثقافات الأوروبية، التي نحن في أشد الحاجة إليها وإلى من يحسن نقلها، وأعجبني أن ينهض الأستاذ بإكمال ما بدأ به رفاعة بك. وعسى أن يكون فيما أدرك من نجاح وتوفيق في تعريب هذا الكتاب حافز له ولأمثاله من

(١) خبر: شيخ لأزهر و لثقافة لفرنسية، مقال بجريدة لأهر م، ١٩٤٦/٢/١٠م، ص٢.

نابهي رجال الأزهر على إتمام تلك السلسلة التي صاغ حلقتها الأولى سلفهم الكريم»[1].

غير أن معظم شيوخ الأزهر وقفوا له ولدعوته بالمرصاد؛ فكرهوا أن يُولَّى عليهم الشيخ مصطفى عبد الرازق لأسباب طالما رددوها في السر والعلن؛ فذهبوا إلى أنه ليس من هيئة كبار العلماء، ولا من أساتذة الأزهر العاملين، وقد قوبل اعتراضهم بشيء من التشجيع من قبل ممثلي حزب الوفد في الحكومة، الأمر الذي دفع قادة حزب الأحرار الدستوريين إلى السعي لاستصدار مرسوم يقضي بمعادلة درجة الأستاذ بالجامعة المصرية بمثيلتها بالجامعة الأزهرية، ولا سيما الحاصلين على شهادة العالمية.

وبصدور المرسوم الملكي خنع العديد من شيوخ الأزهر، وتحول كثير منهم عن عدائهم له واستسلموا للأمر الواقع، غير أن البعض الآخر كان يهمس بأن تعيينه يرجع إلى مكانة عائلته وصلته الشخصية بالملك، وراحوا يتأولون عليه وينسبون له أقوالاً عن فضل الحملة الفرنسية على الثقافة المصرية والعالم الإسلامي، وأن تتلمذه على المستشرقين الفرنسيين كان وراء منحه وسام جوقة

(١) ليون جوتيه، لمدخل لدر سة لفلسفة لإسلامية، ترجمة: محمد يوسف موسى، تقديم: مصطفى عبد لر زق، د ر لكتب لأهلية، لقاهرة، ١٩٤٥م، ص٣، ٤.

الشرف من رتبة الصليب الكبير[١]، وكان يرى أصدقاؤه قبل خصومه ضرورة رده لهذا الوسام لحساسية موقفه ووظيفته ومكانته.

غير أن الشيخ مصطفى عبد الرازق لم يعبأ بهذه المهاترات، وكان يرد على أصدقائه بأن هناك فارقا بين النقد والقدح، وأن حديثه عن أثر العلاقات الثقافية الفرنسية على النهضة المصرية لم يكن سوى وصف لواقع شهده تاريخ البعثات المصرية إلى فرنسا، كما أن للمستشرقين الفرنسيين جهدًا علميًّا في تحقيق العديد من الدراسات اللغوية والفلسفية في الثقافة الإسلامية، وأن التتلمذ على يد الفرنسيين ليس بدعة؛ فالعلم لا وطن له، والتاريخ الإسلامي خير شاهد وكذلك حديث الرسول ﷺ عن طلب العلم من كل صوب.. أما الوسام الذي تمنحه الحكومة الفرنسية فيعبر عن معتقد الجهة المانحة فحسب، وهو غير ملزم لمن يناله بأن يؤمن بالصليب أو بغيره، إلا لو كان مقصد القادحين التشكيك في عقيدتي، وهذا أمر ليس جديدًا عليهم؛ فقد اتهموا به من قبلي أستاذنا الإمام محمد عبده ولا ضرر إذا ما شبهوني به، وعساني أن أبلغ مكانته وأحمل رسالته من بعده[٢].

(١) علي عبد لعظيم، مشيخة لأزهر منذ إنشائها حتى لآن، لهيئة لعامة لشئون لمطابع لأميرية، لقاهرة، ١٩٧٩م، جـ٢، ن ص ٨١ -٨٦.

(٢) حديث ٔجر ه لمؤلف مع بعض معاصري لشيخ ؤقاربه مثل إبر هيم مدكور وسعاد علي عبد لر زق و لأب جورج قنو تي.

والجدير بالإشارة في هذا السياق أن الشيخ مصطفى عبد الرازق قد نال لقب جماعة الشرف من الدرجة الرابعة (ضابط عظيم)، أما درجة الصليب فهي الدرجة الخامسة، وقد خلط خصومه بين هاتين الدرجتين، وقد أوضح محمد فريد وجدي ذلك البون، مؤكدًا أن هذه الدرجة التي مُنحت للشيخ لا ينالها سوى الراسخين في العلم[١].

وفي عام ١٩٤٦م شارك في فعاليات مؤتمر الرابطة الإسلامية بالقاهرة الذي ضم معظم قيادات العالم الإسلامي، وقد صاحبه في هذا المؤتمر عبد الرحمن عزام(١٣١٠- ١٣٩٦هـ/١٨٩٣-١٩٧٦م) وحسن البنا (١٣٢٤-١٣٦٨هـ/١٩٠٦-١٩٤٩م).

وفي مايو من نفس العام انتخب شيخنا رئيسًا فخريًّا لجمعية المحافظة على القرآن الكريم خلفًا لصديقه الشيخ محمد مصطفى المراغي، وقد ألقى كلمة بهذه المناسبة جاء فيها أن حاجتنا للقرآن لا يمكن السكوت عنها أو إهمال معالجتها وذلك في كل نواحي حياتنا «في تربية أطفالنا، وتقويم سلوكنا الاجتماعي، وتهذيب أخلاقنا ومعاملاتنا، وتقويم ألسنتنا، وتثقيف لغتنا»[٢].

(١) محمد فريد وجدي، لقب جماعة لشرف تهديه لحكومة لفرنسية لحضرة صاحب لفضيلة لأستاذ لأكبر، مقال في مجلة لأزهر، م١٧، جـ٨، شعبان سنة ١٣٦٥هـ ، ص ٣٥٤.

(٢) مصطفى عبد لر زق، كلمتان قيمتان، مقال في مجلة لأزهر، م١٧، جـ٥، جمادى لأول ١٣٦٥هـ، ص ١٩٦.

ويرى الشيخ عبد المتعال الصعيدي أنّ عنت الأزهريين وجمود معظم شيوخهم كان وراء تعطيل خطة الشيخ مصطفى عبد الرازق الإصلاحية، وكان كيدهم وراء اشتداد المرض عليه[١].

***

وفي الساعة السابعة والنصف من مساء يوم السبت الموافق(٢٤ ربيع الأول ١٣٦٦هـ/ ١٥ فبراير ١٩٤٧م) مات الشيخ مصطفى عبد الرازق- عقب عودته من جلسة استغرقت ثلاث ساعات ترأس فيها المجلس الأعلى للأزهر، ناقش فيها سبل إصلاح برامجه التعليمية- على إثر أزمة صدرية مفاجئة، وفاضت روحه الطاهرة إلى بارئها، مخلفًا وراءه أربعة ذكور، هم: مصطفى وممدوح وحسن وسالم، وعشرات الأبناء الآخرين من تلاميذه الذين ولدهم من عقله، وربطت بينه وبينهم أجل القيم الروحية والأخلاق؛ فكانوا جميعًا له بمثابة الولد الصالح الذي حمل رسالته في شتى أنحاء العالم الإسلامي.

وخرجت الجنازة من ميدان الأوبرا إلى مقابر الإمام الشافعي، واحتشد المودعون بالآلاف وتعالت تكبيرات الأئمة من أعلى المساجد ودعاؤهم له بطيب المقام في ذمة الله وفضله وفيض رحمته، وتسابقت الصحف والهيئات العلمية في رثائه.

***

(١) عبد لمتعال لصعيدي، تاريخ لإصلاح في لأزهر، مطبعة لاعتماد، لقاهرة، د.ت، ص١٣٥، ص١٣٦.

مصطفى عبد الرازق ومدرسته الفلسفية

لم يكن للشيخ مصطفى عبد الرازق مدرسة فلسفية بالمعنى المتعارف عليه في تاريخ الفلسفة (أكاديمية أفلاطون، لقيون أرسطو-مدرسته-)، بل كانت مدرسة بالمعنى السقراطي- علاقة صحبة واتباع- شأنها في ذلك شأن المدارس الفلسفية الإسلامية- الكندي والفارابي وابن سينا ومدرسة الأستاذ الإمام محمد عبده- وحسبي أن أوضح هنا أن نسبة هذه المدرسة إلى مصطفى عبد الرازق لا تعني نسبتها إلى شخصه، بل إلى نزعته واتجاهه ومنهجه، وأنه ليس بالضرورة أن تعني كلمة تلميذ التلمذة بالتلقين، بل المعنى الأوسع- مسايرة الاتجاه اللاحق على السابق- فلم يكن الشيخ محمد عبد الله دراز(١٣١٢-١٣٧٧هـ/ ١٨٩٤-١٩٥٨م) ومحمد يوسف موسى١٣١٧- ١٣٨٣هـ/ ١٨٩٩-١٩٦٣) ومحمد غلاب وعبد المتعال الصعيدي (١٣١١- ١٣٨٦هـ/١٨٩٤- ١٩٦٦م) وعبد الحليم محمود(١٣٢٨- ١٣٩٧هـ/ ١٩١٠- ١٩٧٨م) ومحمود حب الله ومحمد البهي (١٩٠٥-١٩٨٢م) ومحمود شلتوت (١٣١٠- ١٣٨٣هـ/١٨٩٣-١٩٦٣م) وإبراهيم مدكور(١٣٠٢- ١٤١٦هـ/١٩٠٢- ١٩٩٥م) وعائشة عبد الرحمن (١٣٣٠- ١٤١٩هـ/١٩١٣- ١٩٩٨م) من تلاميذ الشيخ بالمعنى الضيق، بل أخذوا عنه واقتدوا بآرائه، بينما كان محمود الخضيري(١٩٠٦-١٩٦٠م) وأحمد الششتاوي ومحمد مصطفى حلمي(١٩٠٤-١٩٦٩م) وأحمد فؤاد الأهواني(١٩٠٨-١٩٧٠م) وعثمان أمين(١٩٠٥-١٩٧٨م) وعلي سامي

النشار(١٩١٧-١٩٨٠م) ومحمد عبد الهادي أبو ريدة (١٩٠٩-١٩٩١م) وتوفيق الطويل(ت١٩٠٩-١٩٩١م) وعباس محمود ومحمد عثمان نجاتي(١٩١٤-٢٠٠٠م) ومحمد عبد العزيز الأحبابي(١٩٢٢-١٩٩٣م) وعبد الرحمن بدوي(١٩١٧-٢٠٠٢م) ونجيب محفوظ(١٣٢٩-١٤٢٧هـ/١٩١١-٢٠٠٦)، من تلاميذه الذين تتلمذوا عليه، أي أخذوا عنه خصاله وأسلوبه ومنهجه.

أما عن العلاقة التي كانت تربط بينهم فكانت علاقة محبة وألفة وصداقة، ولطالما خاطب الشيخ تلاميذه على أنهم أصدقاء، فكان الشيخ أبعد الناس عن خطة المعلمين المتزمتين (الدوجماطيقيين) [١]- الذين لا يعترفون إلا بآرائهم الخاصة ويفرضون آراءهم فرضًا- ولم يكن هدفه تأليف مذهب، بل كان يبث في تلاميذه حب النظر والتأمل وحرية التعبير عن الرأي.

وقد ذكر ذلك بشيء من التفصيل صديقاه أحمد أمين[٢] والأب جورج قنواتي(١٩٠٥-١٩٩٤م)[٣].

(١) لدوجماطيقية/ لدوغماتية: هي لجمود لفكري أو لتعصب لفكرة معينة من قبل مجموعة، دون قبول لنقاش فيها، أو مناقشة أي دليل ينقضها.

(٢) أحمد أمين، لأستاذ لأكبر لشيخ مصطفى عبد لر زق، مقال بمحاضر لجلسات في لدورة لثالثة عشرة، مجمع للغة لعربية، ١٩٧٦م، ص١٩٨.

(3) Georges Canwat :Islam (Les expressions La vie Intellectuelle) E negelopie universal – Interferences fibrtins Tropus (10) –Paris 1984- France. P242-243.

ويمكننا إيجاد السمات العامة المنهجية لهذه المدرسة في الأسس الآتية:

- الحرص على إبراز مواطن الأصالة والطرافة في الثقافة العربية الإسلامية بعامة، والنتاج الفلسفي والعلمي للحضارة الإسلامية بخاصة.
- إثبات أن الفلسفة الإسلامية حلقة إيجابية من حلقات الفكر الإنساني أي إنها أثرت وتأثرت، أخذت وأعطت، انتحلت وانتقت، ونقدت وأبدعت. أي إنها ليست مجرد ظلال باهتة أو وعاء ناقل لفلسفة اليونان ونتاج الحضارات الشرقية القديمة.
- التأكيد على أن أصالة الفلسفة الإسلامية تبدأ من علوم الأصول (علم أصول الفقه، وعلم أصول الدين) تلك العلوم التي استمدت نسقها الفكري من بنية القرآن الكريم وصحيح السنة، وذلك في أطوارها الأولى، ثم تطورت باتصالها بالمباحث الفلسفية وعلى رأسها المنطق.
- إثبات أن مباحث الفلسفة الإسلامية (فلسفة الفلاسفة، العلوم العربية، التصوف، الفكر السياسي، فلسفة التاريخ، فلسفة التربية) كانت بمثابة البوتقة التي انصهرت فيها المعارف الفلسفية مع المبادئ والأصول الإسلامية؛ فأنتجت نسقًا جديدًا يؤكد قدرة العقلية العربية على الإبداع، ويثبت في الوقت نفسه أن تلاقح الأفكار هو العلة الحقيقية لتقدم الفكر الإنساني.

- ضرورة التعويل على المنهج التاريخي والمنهج التحليلي والمنهج المقارن والمنهج النقدي في دراسة الفلسفة الإسلامية، مع الاعتماد على النصوص الأصلية للمتكلمين والفلاسفة.
- التنبيه على أن التحقيق والترجمة آليتان لا غنى عنهما لوضع المصنفات الرصينة عن الفكر الفلسفي العربي الإسلامي.
- توضيح أن السبيل للرد على ادعاءات بعض غلاة المستشرقين هو النقد العلمي المشفوع بالوثائق المحققة، وليس القدح والنقض والاستبعاد.
- الإشارة إلى أن الأدب العربي في العصر العباسي قد تأثر بالفلسفة، الأمر الذي يستوجب الكشف عن هذا الأثر للوقوف على أصول فلسفة اللغة والأدب في الفكر العربي.
- وضع المصنفات التي تثبت أن أثر الفلسفة الإسلامية على الفكر الأوروبي لم يقف عند مبحث فلسفة الفلاسفة والعلوم العربية، بل تجاوز ذلك إلى مباحثها في السياسة والفقه والتشريع واللغة والتربية والمنطق.
- التنبيه على أن تجديد الفكر الإسلامي مرهون بقدرة الباحثين المسلمين على التأليف بين ثنائيات الفكر الإسلامي بداية من القديم والجديد، والأنا والآخر، والدين والعلم، ونهاية بالتأليف بين النظر والعمل وتفعيل فقه الأولويات وفقه المقاصد وفقه المآليات لمعالجة مشكلات الواقع.

- الحث على ضرورة تفعيل الأسس التي وضعتها مدرسة محمد عبده الإصلاحية للتغلب على كل مظاهر الجموح والجنوح والتطرف في حياتنا الثقافية.

- إعادة تربية الرأي العام وتبصيره بأن التقليد والتجديد لا يجتمعان؛ ومن ثم يجب على قادة الفكر التعويل على النقد في فحصهم للفكر الموروث والوافد معًا.

- وجوب تغليب مصلحة مصر على دونها؛ ومن ثم ينبغي على شبيبة الباحثين الكشف عن عظمة علمائها ومفكريها وإبراز مناقبهم، وتربية النشء على حبها والانتماء والولاء لترابها.

- الانتقال من الخطاب إلى المشروع مع التأكيد بالممارسة على أن الدستور الذي يجمع بين المعلم والمتعلم يجب أن يستمد مبادئه من الأخلاق، حيث الحب والصدق والإخلاص والوفاء، على ألا تحول هذه القيم بين حرية الفكر والاختلاف في الرأي؛ حتى لا يصبح التلميذ مجرد تابع لأستاذه؛ فالمغايرة أساس التقدم، والإيمان بالثوابت هو قوام تماسك المدارس والاتجاهات الفلسفية.

- الحرص على تبسيط الكتابات الفلسفية، وإزالة الغامض والملتبس من مباحثها، وذلك في كل المصنفات المحققة والمترجمة والمؤلفة، ذلك فضلاً عن الاجتهاد في وضع معاجم دقيقة للمصطلحات الفلسفية والصوفية

والكلامية؛ لتمكين الدارسين من الفهم الصحيح لنظرياتها واتجاهاتها ومذاهبها، والعناية بعلم تاريخ الأفكار للكشف عن منابع الحكمة ومراحل تطورها ومبلغ أثرها في كل عصر والمؤثرات التي لحقت بها فجددت بنيتها وحدثت بناءها.

وقد عبر معظم تلاميذ الشيخ عن انتمائهم لهذه المدرسة وانضوائهم تحت رايتها وإخلاصهم لتطبيق منهجها، فها هو محمود الخضيري يرسل لأستاذه من مدريد مهديًا له أول دراسة مقارنة بين الفلسفة اليونانية وعلم الكلام جاء فيها:

«إلى العلامة الجليل الأستاذ السيد مصطفى عبد الرازق الذي يرجع إليه الفضل في إحياء الفلسفة الإسلامية في مصر، وتأسيس دراستها في الجامعة المصرية، أقدم هذا العمل تحية تلميذ يعترف بما لأستاذه عليه من جميل»[(١)].

وقد عبر كل من محمد أبو ريدة[(٢)] وتوفيق الطويل[(٣)] ومحمد مصطفى حلمي[(٤)] عن مدى حبهم وتقديرهم لأستاذهم، ووفائهم لرسالته في الكثير من مصنفاتهم التي وضعوها تحت إشرافه وبتوجيهات منه.

(١) محمود لخضيري، لمعاني لأفلاطونية عند لمعتزلة، مقال بمجلة لمعرفة، ع١٦، م٣/ جـ٤، أغسطس ١٩٣٢م، ص٤٣٣.

(٢) أبو بكر لطيب بن لباقلاني، لتمهيد في لرد على لملحدة و لمعطلة و لر فضة و لخو رج و لمعتزلة، تحقيق: محمود لخضيري ومحمد عبد لهادي أبو ريدة، د ر لفكر لعربي، لقاهرة، ١٩٤٧م، لإهد ء.

(٣) توفيق لطويل، قصة لاضطهاد لديني، د ر لفكر لعربي، لقاهرة، ١٩٤٧م، لإهد ء.

(٤) محمد مصطفى حلمي، مصطفى عبد لر زق ر ئد لمدرسة لإسلامية لحديثة، مقال بمجلة لفكر لمعاصر، ص٨٢.

وعلى الرغم من جموح تلميذه عبد الرحمن بدوي ونقده اللاذع لمعظم معاصريه وشيوخ عصره؛ فإننا نجد ذلك التلميذ يحنو لذكرى أستاذه، ويحن للسنين التي قضاها في كنفه، ويأسف على فقدانه للمرشد والمعلم والدليل في زمن التيه والمتعالمين[١]، وذهب إلى أنه المثل الكامل للمروءة والفضيلة والإنسانية، وكثير الإحسان رقيق الطبع، وقد أفرد له جانبًا في «موسوعته الفلسفية»[٢].

وقد أثبتت هذه المدرسة بأسلوب عملي وواقعي أن الخلاف في الرأي لا يفسد للود قضية، ولا يفرق من تعاهدوا على الانتصار للحق، فها هو إبراهيم مدكور يعترض على تولية الشيخ مصطفى عبد الرازق مشيخة الأزهر خلفًا للمراغي بعد تعديل قانون الأزهر لمعادلة العالمية بالأستاذية حتى يتسنى للشيخ مصطفى عبد الرازق تولي هذا المنصب، فبالرغم من ذلك لم يكره الشيخ صنيع صديقه، بل صاحبه لتناول الغداء في بيته، وقد حرص كل منهما على وجود الآخر في المؤتمرات العلمية والصالونات الأدبية... إلخ، ولم يذكر أحد أنه قد حدث أي شقاق بينهما، أو أنكر أحدهما فضل الآخر— كما نرى الآن- بل على العكس فقد حرص مدكور على ألا يترك فرصة يذكر فيها فضل علم صديقه وريادته، ومدى تأثره به وبتلاميذه ومدرسته إلا واغتنمها، والجدير بالذكر أن الدكتور إبراهيم مدكور يعد أول من لفت الأنظار إلى أهمية فكر الشيخ مصطفى عبد الرازق ومدرسته، وقد قام من جانبه بعمل مسابقة أشرف عليها مجمع اللغة

(١) عبد لرحمن بدوي، لإنسانية و لوجودية في لفكر لعربي، لنهضة لمصرية، لقاهرة، ١٩٤٧م، لإهد ء.

(٢) عبد لرحمن بدوي، سيرة حياتي، لمؤسسة لعربية للدر سات و لنشر، بيروت، ٢٠٠٠م، ص٦١.

العربية عن فكر الشيخ عام ١٩٨١م[١].

وإذا ما انتقلنا إلى تلميذه أحمد فؤاد الأهواني فنجده يعرب بوضوح عن انضوائه تحت راية هذه المدرسة، وتمسكه بالقيم والمبادئ التي أرستها، وبشيخه الذي أخذ عنه أصول المنهج وقواعد البحث[٢].

ولا ريب في أن من يحاول المقابلة بين تلاميذ الشيخ للكشف عن أكثرهم إخلاصًا له ووفاء لتعاليمه فسوف يعجز عن ذلك، فها هو تلميذه عثمان أمين يهدي إلى روحه خمسة من مؤلفاته، هي: إحصاء العلوم، ورسالة للدكتوراه (بالفرنسية)، ورائد الفكر المصري، وأضواء على الفلسفة الإسلامية المعاصرة (بالإنجليزية)، وشيلر. ذلك فضلاً عن عشرات المقالات التي تحدث فيها عن فلسفة الشيخ مصطفى عبد الرازق وأثرها في مجتمعه[٣].

وذهب صديقه الشاعر كامل الشناوي إلى أن الشيخ قد منح اللغة العربية جديدًا في التفكير الحر والأسلوب الساحر الأخاذ، وكانت آراؤه تسبق زمانه، وبها من الأصالة والطرافة ما لم يتأتَّ لغيرها. وكانت دعوته إلى تحرير رؤوسنا من الأوهام؛ لكي تستطيع أن تفكر في حرية، وتتأمل في انطلاق

(١) إبر هيم مدكور، مصطفى عبد لر زق رئيس مدرسة، مقال في كتاب لشيخ لأكبر مصطفى عبد لر زق مفكرً وأديبًا ومصلحًا، لمجلس لأعلى للثقافة، لقاهرة، ١٩٩٧م، ص٢٥، ص٢٦.

(٢) أحمد فؤ د لأهو ني، لمد رس لفلسفية، سلسلة لمكتبة لثقافية ١٣٦، لد ر لمصرية للتأليف و لترجمة، لقاهرة، أول يوليو ١٩٦٥م، ص١٤٨، ص١٤٩.

(٣) عثمان أمين، مصطفى عبد لر زق، مقال بمجلة د ئرة معارف لشعب، مجلد٤، ص٥٧٩، ص٥٨٠.

جوهر كتاباته وبغيتها[١].

ونخلص من ذلك كله إلى أن الوحدة في آراء هذه المدرسة ووجهتها لا ترجع إلا لذلك الارتباط الروحي الذي جمع بين أصحابها، وذلك الارتباط المتمثل في إنسانية الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي استطاع أن يصبغهم بصبغته، ويجعلهم جميعًا على اختلاف نوازعهم يؤمنون بأصالة قيمهم وتاريخهم وحضارتهم وفلسفتهم.

وحقيق بنا التأكيد على أن إسهابنا وإطنابنا في حشد الأدلة التي تثبت تماسك رواد هذه المدرسة وإخلاص التلاميذ لأستاذهم واعتزاز المعلم بصداقة طلابه كان متعمدًا، نعم أردنا التأكيد على العديد من القيم التي افتقدناها في زماننا، فالحب والوفاء والصدق والتواصل واحترام أهل الفضل وإجلال العلماء والاعتراف بالجميل، كل هذه المبادئ غابت في مدارسنا ومعاهدنا العلمية وجامعاتنا الأكاديمية ومنتدياتنا الثقافية، ولم يعد لها وجود في حياتنا التي يقودها نخبة المتعالمين وصفوة المتلاعبين بالعقول وعصابة المأجورين والملونين والمتعصبين، أما البراهين التي تؤكد وحدة منهج ورسالة هذه المدرسة فسوف نوضحها خلال مقارناتنا بين آراء الشيخ وتلاميذه خلال مناقشتنا لقضايا الفكر الإسلامي والثقافة العربية الحديثة.

***

(١) كامل لشناوي، زعماء وفنانون وأدباء، د ر لمعارف، لقاهرة، ١٩٧٢م، ص١٤٥-١٤٧.

بين دفتي هذا الكتاب

لعل اهتمام شيخنا بالحركة الإصلاحية في مصر، كان وراء قلة أبحاثه الفلسفية على وجه الخصوص، وكذا كثرة مقالاته التنويرية الإصلاحية. فهو لم يترك لنا في ميدان الفلسفة سوى أربعة كتب- «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» و«الإمام الشافعي» و«فيلسوف العرب والمعلم الثاني» و«الدين والوحي والإسلام» وجلها كانت أبحاثا متفرقة-جمع بعضها بنفسه، وأتم تلاميذه جمع البعض الآخر قبيل وفاته- وبعض المقالات المتفرقة عن الإسلام والتصوف، وفي ميدان الدراسات الأدبية «البهاء زهير»، وعشرات المقالات عن النقد الأدبي. أما ميدان الإصلاح فدلوه فيه كان أوفر، وتشهد بذلك معظم الدوريات المصرية- مثل: «الجريدة»، «السفور»، «المنار»، «البلاغ»، «السياسة اليومية»، «السياسة الأسبوعية»، «مجلتي»، «الهلال»، «المقتطف»، «الثقافة»، «الرسالة»، «المعرفة»، «الرابطة الشرقية»، «مجلة الأزهر»، و«جريدة الأهرام»- التي حفلت بمقالاته منذ ١٩١٤م إلى أن توفاه الله. ذلك فضلاً عن محاضراته عن الأستاذ الإمام، التي جمعها تلميذه (عثمان نجاتي) عام ١٩٤٥م.

أما كتاب «الدين والوحي والإسلام» فيقع في ١٠٦ صفحة من القطع المتوسط وفق طبعة دار إحياء الكتب العربية (١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م)، وقد نشر هذا البحث كاملاً في مجلة الهلال في ع٩، ١٩٣٢/٧م، وع١٠، ١٩٣٢/٨م، وع١٣، ١٩٣٢/١١م، ويعد هذا الكتاب من أوائل الدراسات العربية التي تناولت

موضوع الدين والوحي بنظرة فلسفية تحليلية شاملة. ولعل الهدف منها كان: توضيح بعض الأخطاء التي وقعت فيها أبحاث المستشرقين، وترتب عليها أحكام خاطئة أساءت في المقام الأول إلى الإسلام. فلما كان شيخنا قد عُني- منذ بداية دعوته للإصلاح- بالرد على مثل هاتيك المزاعم —شأنه في ذلك شأن أستاذه الإمام- كان لزامًا عليه أن يتوخى الدقة والحذر في تناول هذه الموضوعات.

وينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أقسام:

أولها (الدين) وهو جانب كبير من المحاضرات التي ألقاها في الجامعة الأمريكية ببيروت عام ١٩٣١م، وقد قسمه المؤلف إلى فصلين:

ففي الفصل الأول استهل حديثه برأي (إميل بوترو) في العلاقة بين العلم والدين. وانتهى معه إلى أن الدين والعلم مختلفان في الموضوع وطريقة التناول وطبيعة الحقائق، وأن التصادم ليس بينهما باعتبارهما مذهبين، بل التصادم أدنى أن يكون بين التفكير العلمي الذي لا يدرك إلا ما هو محسوس مادي تجريبي، وبين الروح الديني الذي يعتمد على التجربة الروحية (الحس الديني) في تناول المعتقدات. وحسبنا أن نشير إلى أن تلميذه د. أحمد فؤاد الأهواني قد أجاب دعوته بترجمة كتاب (إميل بوترو) إلى العربية تحت عنوان (العلم والدين في الفلسفة المعاصرة)— ذلك بعد وفاته بعشر سنين- وقام بتقديمه ببحث كشف فيه عن طبيعة العلاقة بين الدين والعلم، وذلك من خلال مقارنة بين الديانات الشرقية القديمة، والديانات عند اليونان، ثم الديانات السائدة في العصر الوسيط. ثم تناول

مصطفى عبد الرازق في هذا المبحث لفظة الدين في الثقافة الغربية (religion) وذلك بمنحى تحليلي لغوي وثقافي. وانتهى إلى أن معنى الدين في الثقافة الغربية قديمها وحديثها، لا يخرج عن أُطر ثلاثة هي: (نظام اجتماعي، حالة وجدانية شعورية فردية هي الإيمان، وإحساس بالخشية والورع تجاه قوة غيبية)، ثم تتطرق إلى مذاهب علماء النفس والاجتماع في نشأة الدين ودلالته والآثار المترتبة على ما يحويه من معتقدات، وتعرض في عجالة إلى النظريات التي تحدثت عن الدين من حيث وجوده في النفس الإنسانية (فطري، مكتسب) ومن حيث النظر إليه باعتباره موضوعًا واقعيًّا أم غيبيًّا، ثم وقف على تعريف دوركايم للدين من حيث هو موضوع اجتماعي ينقسم إلى قسمين: (عقائد، وعبادات) لا يمكن الفصل بينهما، ويصعب التمييز فيهما بين المقدس والمدنس، والأوامر والنواهي، وذلك إذا ما أردنا استقرائهما عبر الثقافات والأحقاب التاريخية المتتابعة. ثم انتقل المؤلف بعد ذلك إلى التعريفات الإجرائية للدين عند فلاسفة اللغة الأوروبيين وأصحاب الموسوعات الفلسفية مثل: أندريه لالاند. وانتهى المؤلف إلى أن آراء الفلاسفة المعاصرين الغربيين على تباينها، قد عجزت عن تعريف الدين تعريفًا جامعًا مانعًا، ويرجع ذلك إلى أن العقل البشري لا يستطيع الإلمام بطبيعة العلم الإلهي الذي أنتج الدين، ولم يفلح كذلك في رصد التغيرات التي طرأت على الدين في صورته الأولى، تلك التي تميزه عن السحر والعرافة والكهانة، وغير ذلك من المعتقدات المولدة من الأساطير والخرافة عبر العصور.

وتحدث شيخنا في الفصل الثاني عن: معنى الدين في الثقافة العربية، وبيان أصله في المعاجم اللغوية العربية، وذهب إلى أن جلها قد انتهى إلى ثلاثة معانٍ للدين هي: الملة، والشريعة، والطاعة.

وانتهى إلى وضع تعريف للدين لا يخلو من الأصالة والطرافة، فيقول:

(ويلاحظ أن أكثر معاجم اللغة العربية تجمع لفظ «دَين» ولفظ «دِين» في مقام واحد باعتبار أنهما من مادة واحدة، بل هما يردان مصدرين لفعل واحد؛ ولذلك يلوح لي أن صيغة «دَيْن» أجدر بأن تكون أصلاً لصيغة «دِين» فإن فَعْلاً في العربية أكثر استعمالاً من فِعْل وأدنى إلى البساطة وسهولة الاستعمال. ويزيد هذا رجحانًا في نظري أن كلمة دَيْن تطلق في بعض مدلولاتها على كل شيء غير حاضر)[1].

ثم انتقل المؤلف إلى معاني الدين التي وردت في القرآن وكتب المفسرين ومؤرخي الديانات، ثم كتابات المستشرقين، ثم انتقل إلى المعنى الشرعي للدين، موضحًا أن الدين في معناه الشرعي هو علم الله وشِرعته التي أوحى بها إلى أنبيائه، ومن ثم فهو واحد في أصوله العقدية، وإن اختلف في الطقوس والعبادات؛ لأنها من الفروع التي تتباين تبعًا للأمم التي أراد الله مخاطبتها وتكليفها. واختتم المؤلف هذا الفصل بحديثه عن العلاقة بين الدين والفلسفة، وذلك خلال مناقشته لمفهوم الدين في كتابات الفلاسفة من أمثال الفارابي، وابن سينا، وابن حزم الأندلسي، وابن رشد، وابن تيمية. وانتهى إلى أن فلاسفة الإسلام أعلوا

(١) مصطفى عبد الرزق، الدين والوحي والإسلام، الطبعة الثالثة، ص٣١.

من شأن النبوة على الحكمة العقلية، باعتبار الأولى تحوي كلام الله وشرعته، والثانية تحوي قبس من روح الله وحكمته.

أما عن أهم القضايا التي أثارها في هذا القسم، فيمكن إيجازها في:

- أن الوقوف على حقيقة المفاهيم ودلالة المصطلحات هو القاعدة الرئيسة التي ينبغي التعويل عليها في تكوين الرؤى ووضع التصورات ونقد الخطابات وإطلاق الأحكام. ويبدو ذلك في حرص المؤلف على مناقشة المفاهيم المختلفة لمصطلح «الدين» في الثقافات المتباينة.
- يثير المؤلف قضية غاية في الأهمية تتمثل في دعوة الباحثين في مقارنة الأديان إلى تجديد مناهج دراستهم في ضوء الاكتشافات الحديثة المتعلقة بتاريخ الحضارات وأصول الأديان والمذاهب، بداية من الكتابات المتعلقة بالأساطير التليدة، ومرورًا بمقابلة العقائد والطقوس والعبادات بعضها ببعض، وانتهاءً بمقارنة الشرائع في كل الأديان بعضها ببعض، بغض النظر عن كون هذه الأديان وضعية أو سماوية، وذلك كله للكشف عن أصول الأفكار والمعتقدات والشرائع ومراحل تطورها، وأهم المؤثرات التي أسهمت في تغيير بعضها وثبات البعض الآخر. وهو يعد بذلك من رواد البحث العلمي العربي في ميدان مقارنة الأديان، يقول في ذلك:

«على أن جهود الباحثين في تاريخ الأديان لا تزال متواصلة في تعرف أصل الدين، ووضع تعريف له جامع مانع على حد تعبير المناطقة، ولا يزال الباحثون منذ القرن الماضي يحاولون أن يضعوا للأديان شجرة أنساب كالتي وضعوها للغات»[1].

ويعد كتاب تلميذه علي سامي النشار «نشأة الدين.. النظريات التطورية والمؤلهة» من أهم الدراسات التي سارت على نهج المؤلف في النصف الأول من القرن العشرين، ثم تلت ذلك عشرات الدراسات، نذكر منها: «الدين» محمد عبد الله دراز، «الدين والفلسفة والعلم» محمود أبو الفيض المنوفي، «بين الدين والمدنية» أبو الحسن الندوي، «الفكر الديني اليهودي» حسن ظاظا، «الأستار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام» علي عبد الواحد وافي، «الديانات القديمة» محمد أبو زهرة، «الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية» حب الله، مقدمة كتاب «فلسفة باجايوجا» حسن حسين، «الله والإنسان» عبد الكريم الخطيب، مقدمة كتاب «الديانة اليونانية القديمة» رمزي عبده جرجس، «الدين والمجتمع» أديب صعب.

- تعرض المؤلف إلى قضية الإيمان والكفر في سياق حديثه عن مفهوم الدين في القرآن، وذلك لإثبات أنه ليس من حق البشر بعامة، أو أصحاب كل دين الحكم على مخالفيهم أو استبعادهم أو الحط من شأنهم؛ وذلك لأن

(١) لمرجع لسابق، ص١٢.

الله وحده هو الذي يطلع على السرائر ويكشف ما في الصدور من إيمان أو جحود، وقد ساق مصطفى عبد الرازق ثلاث آيات لتأكيد ما أراد دون أن يصرح بمراميه، ولعله كان من الرواد كذلك في استخدام التناص والتضمين في سياق دلالي ذي إحالات معرفية غير مباشرة، ويتجلى ذلك في حرصه على التمييز بين أصحاب الديانات الموحدة والمؤمنة بوجود إله واحد خالق، وأصحاب الديانات الثنوية والمشركين والدهريين.

- أن جميع الأديان ترد إلى أصل واحد وهو الباري سبحانه وتعالى، فلا دين إلا بوحي، أما علة ظهور الديانات الوضعية والملل الجانحة والمعتقدات المحرفة، فهو الخلط بين كلام الله وعادات وتقاليد الشعوب وأساطيرها ونظمها الاجتماعية والسياسية... أي إن التباين بين الأديان بوجه عام يرجع إلى الثقافات المتباينة التي عجزت عن الفصل بين كلام السماء وحديث أهل الأرض.

- أن الحكمة النقلية والعقلية (الوحي والفلسفة) يردان إلى أصل واحد وهو الفيض الإلهي، فالأول هبط على الأنبياء واضحًا كاملاً، ويعنى في المقام الأول بالأمور العملية التي تنظم سلوك الإنسان وتهديه إلى الصراط المستقيم، أما الحكمة الفلسفية فهي معرفة إشراقية محصلة من كثرة التأمل والعصف الذهني واتصال العقل الإنساني بالإلهام الإلهي، وتختص بالأمور العلمية المعنية بتدبير شؤون الحياة من حيث هي وقائع

متغيرة تبدلها الأزمان وتغيرها الثقافات، وعليه لا يجب الخلط بينهما فالوحي ثابت لا يتبدل، باعتباره شِرعة الله ودستوره، أما الحكمة الفلسفية فهي وليدة فهم الفلاسفة وقدرتهم على استيعاب الإشارات والإلهامات التي أرسلت إليهم عبر العقل المنفعل. ذلك على الرغم من تسليم المؤلف بأنه لا صراع بين الحكمة الشرعية والحكمة العقلية؛ لأن كليهما يرمي إلى سعادة الإنسان، والسير وفق العقل الذي يمثل الأمانة التي وهبها الله للأنام. وقد أكد المؤلف في غير موضع من كتاباته على أن الخطر في النظر إلى الفلسفة باعتبارها دينًا، فتصبح مقدسة لا تقبل النقد ولا التغيير، فيقضى بذلك على حرية الفكر والإبداع، وعلى نفس الدرب النظر إلى الدين على اعتباره فلسفة فينقض الوحي ويبدل الثابت ويجترأ على الشريعة، فيبدل الدين وتحرف التعاليم. والصواب عند الشيخ مصطفى عبد الرازق أن تظل علاقة التجاور هي الدستور الذي يحكم بين الدين والفلسفة، فنجدد العلوم الدينية بالمنطق العقلي ونهوج العلماء، ونكبح جماح الفلاسفة بالثوابت الشرعية، والفضائل الأخلاقية التي حث عليها الدين.

- أن إدراج المؤلف ابن تيمية ضمن الفلاسفة كان يرمي إلى أمرين: أولهما تنبيه الأذهان إلى أن ابن تيمية لم يكن معاديًا للفلسفة ولا للنظر العقلي، بل إن حملته كانت على الشِرك أو الكفر وليس على التفلسف. وثانيهما النظر لابن تيمية على اعتباره مجرد مجتهد أو حكيم مجدد يخطئ ويصيب ينقض وينقد ويؤخذ منه ويرد، ومن ثم ينبغي على قرائه والمعجبين

بكتاباته ألا يتخذوا من آرائه دينًا أو ملة أو فرقة. وقد أكد ذلك في كتابه «فيلسوف العرب والمعلم الثاني» خلال الفصل الذي عقده عن ابن تيمية، وسار على دربه تلميذاه علي سامي النشار ومحمد يوسف موسى خلال أبحاثهما عن جهود ابن تيمية في المنطق والفلسفة.

- والجدير بالإشارة في هذا السياق أن معظم الأفكار التي وردت في هذا الكتاب عن الدين قد استطرد الشيخ في مناقشتها خلال الكثير من مقالاته (الدين والأخلاق في مجلة الرسالة، والعلم والدين هل يتناقضان؟ في مجلة الهلال، خطرات الشك في صدور الشباب في مجلة الرسالة، نظر محمد إلى الأديان في مجلة الرسالة، تفسير سورة الإخلاص والفاتحة في مجلة الأزهر، رينان وجمال الدين الأفغاني في جريدة السياسة اليومية، من محاضرات مصطفى عبد الرازق في الجامعة الأمريكية ببيروت في مجلة الهلال)[1].

أما القسم الثاني من هذا الكتاب فقد خصصه المؤلف للحديث عن الوحي- وهو متن المحاضرات التي ألقاها على طلبة الأزهر في الحلقات التي كان يعقدها في بيته- في فصلين: تحدث في الفصل الأول عن معاني لفظة الوحي في لغة العرب وثقافتهم ودلالتها في القرآن، وانتهى إلى أن لفظة الوحي لفظة عربية

(١) مصطفى عبد الرزق، شتات مجمعة لتصانيف موقعة، ضمن الأعمال الكاملة، دار الهدية، القاهرة، جـ٢، ٢٠١٣م.

غير أعجمية، وأنها كانت مستخدمة في الجاهلية بمعنى الإخبار أو الإملاء بصوت، أو الإلهام بخلاف ذلك، وأن المؤلف لا يعرف على وجه الدقة المعاني الدلالية التي كان العرب يستخدمونها في أحاديثهم عن الوحي، بيد أنه يؤكد أن معظم الكتب التي ظهرت في صدر الإسلام هي التي جعلت دلالة اللفظ (الوحي) خاصة بالأنبياء والرسل، وجعلت الإلهام لدونهم من الأولياء والعلماء... ويقول في ذلك:

«وليس لنا من سبيل إلى ترتيب هذه المعاني، وتعرُّف ما هو سابق منها وما هو لاحق، ما هو أصل منه وما هو فرع. بل لا سبيل لنا إلى تمييز ما استعملته العرب في جاهليتها مما قد يكون ولد في الإسلام أو أنشئ إنشاء».

وانتهى إلى حصر معاني الوحي في (إعلام في خفاء، إلهام سريع، وخبر يدفعه مرسل إلى مستقبل)، أما دلالة الوحي في القرآن فجاءت لتعبر عن حديث الله، وذلك في جلّ آيات القرآن التي بلغت سبعين آية، ولم تسند لغير الله سوى مرات قليلة (شياطين الإنس والجن، نبي الله زكريا، الرسول) وكانت تعني بذلك الوسوسة أو الإخبار أو الإنباء، وبعين المنحى وردت دلالة من يوحى إليهم، فمعظمها جاء ليشير إلى أن الموحى إليهم هم الأنبياء، وجاءت لغيرهم محدودة العدد (شياطين الإنس والجن وأوليائهم، الحواريين، الملائكة، النحل، أم موسى، الأرض والسماء) ولا تخرج دلالة (أوحينا) عن معاني الإلهام أو الإخبار أو التسخير أو الأمر، ثم انتقل إلى طبيعة وحي الله إلى رسله، وبين أنه على ثلاثة

ضروب: كلامًا مباشرًا أو إلهامًا يهبط في الذهن أو القلب عن طريق الرؤيا أو بلا وسيط، وأخيرًا وحيٌ على لسان جبريل، واختتم المؤلف حديثه في هذا الفصل عن دلالة لفظة الوحي في الأحاديث وكتابات السيرة وصورة جبريل، والكيفية التي انتقل بها الكلام من الباري إلى النبي.

وتناول المؤلف في الفصل الثاني: أهم النظريات في تفسير الوحي، فبدأ بعرض آراء المتكلمين (علماء أصول الدين) عن الوحي المحمول بواسطة جبريل للرسولﷺ، والوحي المباشر الذي تنزل عليه إلهامًا بلا وسيط. وعرض كذلك إلى مناقشاتهم حول الصورة التي تنزل بها القرآن، ومدة تنزيله منجمًا، وكيفية تلقي الملك القرآن من الله وإبلاغه للنبي ﷺ. ثم انتقل إلى طبيعة القرآن واختلاف المتكلمين حول متنه (لفظ منطوق، لفظ ومعنى، معنى فقط)، وكذا طبيعة اللقاء الذي جمع بين جبريل والنبي (تجسد جبريل في صورة بشرية تُخير وتنطق، تحول النبي إلى صورة نورانية تحصل الوحي بلا كلام محسوس)، ثم انتقل إلى قضية خلق القرآن أو كلام الله، تلك التي دارت بين المعتزلة وابن حنبل والأشاعرة (كلام الله لفظًا مخلوق والمعنى علم الله القديم، القرآن كلام الله وكفى، القرآن قديم)، ويمضي الشيخ مصطفى عبد الرازق في عرض الآراء المتباينة حول طبيعة الوحي حتى وصل إلى الفلاسفة المسلمين ومنهم ابن سينا، وأبي حامد الغزالي والدهلوي من الصوفية. وأشار في عجالة لنظرية الاتصال عند الفلاسفة، والوصال عند الصوفية وكشف الحجب والاطلاع على اللوح

المحفوظ، وغير ذلك من الأمور الغيبية التي تحدث عنها أصحاب نظرية المعرفة الإشراقية والعرفان. واختتم حديثه في هذا المضمار بآراء ابن خلدون حيال النبوة والوحي من خلال تحليلاته لتصورات الفلاسفة والصوفية، ثم أشار في عجالة لرأي أستاذه الإمام محمد عبده في الوحي والإلهام، وكذا أصحاب النزعة الروحية الحديثة، والجدير بالإشارة أن هذا الفصل وما حواه من إشارات قد وجه العديد من تلاميذ الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى دراسة النبوة، مثل: إبراهيم مدكور في دراسته عن النبوة عند الفارابي، وتوفيق الطويل في كتابه الأحلام .

ومن أهم القضايا التي أثارها في هذا القسم:

- أن وحي الله لأنبيائه واحد في جوهره، ويحوي علم الله وشِرعته، الأمر الذي يؤكد نظرية وحدة الأديان الإسلامية التي لا تفرق بين أنبياء الله وكتبهم ورسلهم، باعتبارها نورًا من سراج واحد.
- أن حديث المؤلف عن الرؤى الصادقة والإلهام لغير الأنبياء يفسح الطريق أمام كتابات الصوفية عن الاتصال والوصال والكشف، وكذا المعرفة الإشراقية عند الفلاسفة. وقد عني تلميذاه محمد مصطفى حلمي وتوفيق الطويل بشرح وتوضيح معاني الإلهام عند الصوفية والفلاسفة.
- أن حديث المؤلف عن رؤية الأنبياء لله شجعت الباحثين في الدراسات الكلامية على مناقشة هذه القضية على نطاق واسع، ويبدو ذلك في عقد

العديد من الدراسات المقارنة بين الصوفية وفرق الشيعة من جهة، وكتابات المفسرين من جهة ثانية، وآراء الفلاسفة والمتكلمين من معتزلة وأشاعرة من جهة ثالثة، تلك التي ميزت بين رؤية الله الحسية والقلبية في الدنيا، ورؤيته في الآخرة، والرؤية المجازية التي يعبر عنها الصوفية، وأخيرًا الرؤية الإلهامية في اليقظة والنوم. ذلك فضلاً عن تفرقة الباحثين بين الرؤى الصادقة ووساوس الشيطان في الكوابيس.

- وقد استكمل الشيخ مصطفى عبد الرازق- في بعض مقالاته ومقدماته لدراسات تلاميذه- حديثه عن الوحي والإلهام (رابعة العدوية في مجلة المعرفة، نبوة النساء وولايتهن مجلة المعرفة، ومقدمته لكتاب الأحلام)[1].

وإذا ما انتقلنا إلى القسم الثالث والأخير، فسوف نجد أن المؤلف خصه بالحديث عن الإسلام، وهو نص التعليق الذي كتبه المؤلف في النسخة العربية من دائرة المعارف الإسلامية، ردًّا على مادة «إسلام» التي كتبها المستشرق البريطاني (توماس ووكر أرنولد) (ت١٩٣٠)، ويقع في فصلين أيضًا:

فخص الفصل الأول بالحديث عن الأصل اللغوي والمعنى الشرعي لكلمة «إسلام»، فأكد أن اللفظة عربية، وأن القرآن أوردها بالمعنى اللغوي الذي كان متعارفًا عليه في اللغة قبل ظهور الإسلام، وناقش آراء الفقهاء والمتكلمين حول قضية المعنى اللغوي والدلالة الشرعية من حيث اتفاقهما أو تباينهما،

(١) لمرجع لسابق.

وناقش تفسير فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ/١٢٠٩م) لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران/ ١٩] وأكد أن هناك ثلاث دلالات كان يستخدمها العرب للفظة إسلام وهي: الانقياد، والسلامة، والإخلاص في العبادة. ثم انتقل إلى تأويلات المستشرقين لمعاني مصطلح «الإسلام» تلك التي حصروها في دلالتي الحفاظ على الشيء سالمًا، والخضوع غير الإرادي لله والتبعية التي لا إرادة فيها ولا اختيار، وقد أخذ بهذا التأويل الأخير مساجله (توماس، أرنولد). ودفع بتفسير السيد أمير علي(١٢٦٥- ١٣٤٧هـ/١٨٤٩- ١٩٢٨م) في كتابه «روح الإسلام» للمصطلح، مبينًا تهافت تأويلات المستشرقين من أمثال المستشرق المجري (جولد تسهير) (ت١٩٢١) والمستشرق الفرنسي (كا را دي فو) (١٩٥٣) و(إدوارد سل)، إذ أوضح أن الدلالة الشرعية لمصطلح إسلام هي: الكد في تحري الرشد، والتماس الفلاح بتزكية النفس، ويعني ذلك أن الدخول في الإسلام يستلزم مجاهدة وإرادة وطواعية. وقد ناقش الشيخ مصطفى عبد الرازق كتابات المستشرقين التي علقوا فيها على تفسير السيد أمير علي السابق على نحو مخالف لحقيقته، وانتهى إلى أن صاحب «روح الإسلام» لم يقصد أن الإسلام هو الانصياع للطقوس أو أداء الفرائض الظاهرة بالجوارح كما ظن المستشرقون، بل إن تلك الطاعة وذلك الإذعان جاء لاحقًا على الإرادة الحرة، التي اختار بمقتضاها المسلم نطق الشهادتين والدخول في الإسلام (شهادة باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان). وانتهى المؤلف إلى أن الدلالة الشرعية للإسلام تعني الإيمان بوجود الله والدخول في طاعته بإرادة حرة خالصة.

وبسط في الفصل الثاني والأخير رؤيته الخاصة لدلالة مصطلح «الإسلام» متخذًا من المنهج النقدي سبيلاً لمناقشة آراء سابقيه من اللغويين والفقهاء والمتكلمين، فبين أن لفظة «سَلِم» التي كانت تعني المتين الخالي من العيوب أقرب لأن تكون هي الأصل اللغوي الذي اشتق العرب منه لفظة «إسلام»؛ وذلك لأنها الأقرب إلى البيئة الطبيعية التي كانوا يعيشون فيها، وأضاف أن اللفظة جاءت في القرآن بهذه الدلالة التي تفيد الكمال والتمام والخلو من العيوب، وكذا بمعانٍ أخرى مثل: الصلح والطاعة والتصديق والإيمان. ثم تطرق إلى مناقشة آراء المتكلمين والفلاسفة المسلمين حول طبيعة العلاقة بين دلالتي «الإسلام» و«الإيمان»، وانتهى إلى أنهم انقسموا إلى ثلاثة آراء: أولها التوحيد بين «الإسلام» و«الإيمان» وتبنى هذا الرأي فخر الدين الرازي، وثانيها يجعل من دلالة كلمة «إسلام» أعم من دلالة كلمة «الإيمان» وتبنى هذا الرأي الإمام النووي في تفسيره، وثالثها الفصل بين المعنى العام للفظتين والدلالة الإجرائية في الواقع وقد أخذ بهذا الرأي أبو حامد الغزالي؛ إذ ميز بين ثلاثة مفاهيم للإسلام والإيمان: أولها التفريق بين «الإسلام» باللسان و«الإيمان» بالقلب، وثانيها معنى «الإسلام» الذي يحوي الشهادة باللسان والعمل بالأركان و«الإيمان» الذي يختص بالتصديق ورسوخ العقيدة، الأمر الذي يجعل «الإسلام» أعم من «الإيمان»، وثالثها يكون «الإسلام» مشتملاً على الشهادة والعمل بالأركان والتصديق بالقلب؛ فتصبح بذلك دلالة «الإسلام» و«الإيمان» واحدة. ثم انتقل المؤلف إلى مناقشة قضية الإيمان والكفر وآراء المتكلمين حول مرتكب الكبيرة، وتفرقة بعضهم بين «المسلمين» و«المؤمنين».

وانتهى إلى أن مثل هذه القضايا لا تخلو من التنطع والمزايدة التي تلج باب الفتن والتشتت، ويقول إن المعنى الشرعي الذي يرتضيه هو:

«التوحيد وإخلاص النفس لله وحده لا يكون فيها لغيره شريك يُعبَد ويُسمَّى إلهًا... والأدلة على أن المعنى الشرعي للإسلام هو التوحيد وإخلاص الضمير لله تظهر في عدة مواطن:

(أحدها) أن القرآن يقرر أن الدين واحد على لسان جميع الأنبياء».

واختتم المؤلف حديثه بتأكيده على أن «الإسلام» و«الإيمان» و«التوحيد» دلالات سياقية لمعنى واحد، وعليه فإن كل الشرائع التي أنزلها الله على رسله وأنبيائه هي «الإسلام»، وأن جوهر الإيمان به هو التوحيد، وأن قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ تعني أن دستور الله الذي لن يتبدل هو «الإسلام»، وأن قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران/ ٨٥] يعني أن من خالف مبدأ التوحيد واتبع أهواءه وتعمد إتيان ما نهى عنه الله في شرائعه، لن يقبل منه أي دين، ويقول في ذلك: «وقد بين الزمخشري وغيره من المفسرين في تفسير هذه الآيات أن الإسلام فيها هو التوحيد وإسلام الوجه لله. وذلك يقتضي أن لفظ إسلام لم يرد في القرآن إلا مستعملاً في معناه الشرعي مرادفًا للإيمان».

وأنهى مصطفى عبد الرازق حديثه بتحذيره المفكرين المعاصرين من التعصب المذهبي والعقدي، ودعاهم إلى التفكر والتمعن في معنى الإسلام الذي هو دين الله الحق ووحيه الذي حوى علمه وشِرعته.

ومن أهم القضايا التي آثارها المؤلف في هذا القسم، ويمكننا الوقوف عليها:

- أن الدخول في الإسلام يستوجب إرادة حرة، وقناعة جوانية، ونية خالصة، ومجاهدة صادقة، ونظر، وعمل، ومراقبة دائمة من العقل والضمير لسلوك المسلم حتى لا يجنح عما آمن به وارتضاه دينًا له. وقد أراد المؤلف تنبيه الأذهان إلى أن العمل بأركان الإسلام برهان على صدق العبادة، وليس السير على الموروث وسنة العادة، كما رغب الشيخ في دحض آراء المستشرقين التي نظرت إلى الإسلام باعتباره عقيدة تنزع من معتنقيها قدرتهم على الاختيار وتخضعهم للمشيئة الإلهية والقدر، وأن التعاليم التي يؤمنون بها لا مكان للنظر والعقل فيها، بل الطاعة والإذعان أو الكفر والخسران. ولا ريب في أن القراءة المتأنية لخطاب الشيخ مصطفى عبد الرازق في هذا السياق تؤكد عبقرية ذلك الفيلسوف وقدراته الفائقة على عرض الأفكار ونسج الآراء وصياغة الألفاظ والتراكيب.
- أن الإسلام لا تكتمل أركانه إلا بالإيمان الراسخ، الأمر الذي لا يدركه سوى الباري؛ ومن ثم لا ينبغي على طائفة أو فرقة تصنيف المسلمين وجعلهم طبقات، تبعًا لوجهتهم أو مذهبهم من جهة، ولا تنصيب أنفسهم

بالفرقة الناجية واتخاذهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أداة لتكفير المسلمين، أو جعلهم في رتبة أدنى منهم من جهة أخرى.

- أن الدين عند الله الإسلام لا يعني تكفير أهل الكتاب ولا الحط من شأنهم (كفر الجحود أو الشرك، واعتبار ما هم عليه من خلاف يرد إلى الجنوح والخلط بين الوحي وأصل الشرع من جهة والأساطير والتراث الشعبي والأفكار العقدية الموروثة من جهة أخرى)؛ وذلك لأن مفهوم الإسلام في معناه الشرعي هو التسليم بوحدانية الله والدخول في طاعته، الأمر الذي لا تختلف عليه أصول الشرائع السماوية. والجدير بالإشارة أن هذا الرأي قد حرص الشيخ مصطفى عبد الرازق على ذيوعه بين معاصريه، ولا سيما عقب ظهور العديد من كتابات المتعصبين في الدين الذين ربطوا بين الإسلام عقيدة وشريعة، والرسالة المحمدية، وقد أخرجوا بذلك اليهود والمسيحيين من زمرة المؤمنين المسلمين، ويقول في ذلك:

«ودين الله الواحد الذي لا يدخله النسخ ولا يختلف باختلاف الأنبياء هو في عرف القرآن المسمى إسلامًا... الدين الذي هو الإسلام هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع التي كملت في القرآن. أما الأحكام العملية فهي تختلف باختلاف الأنبياء والأمم. وقد تتغير بتغير المظان، ولم يجمعها القرآن إلا إجمالاً بتبنيه الأصول التي تستمد منها تلك الأحكام».

- أن اختلاف الفرق الإسلامية في أمور العقائد ليس أقل خطرًا من اختلافهم في الأمور الفقهية؛ وذلك لأن المسلمين المعاصرين يخلطون بين الثوابت الشرعية وآراء علماء الأصول من جهة، والأحكام الشرعية وآراء الفقهاء من جهة أخرى، الأمر الذي يجعل من الدين ميدانًا فسيحًا للنقد والتنطع، بل يجعل منه أحيانًا عدوًّا للمبادئ والأصول التي شرعها الله في الإسلام، حتى أضحى المسلمون جماعات وشِيعًا متناحرة يكفر بعضهم بعضًا باسم الإسلام، ولكن أكثرهم لا يعلمون ويقول في ذلك: «والحق في مسائل الاعتقاد واحد لا يتعدد وكل ما سواه باطل، أحسن الفروض بالنسبة لصاحبه أن يعذر فينجو من عقاب الأخذ بالباطل».

- وتتفق هذه الآراء مع وجهة المؤلف في الدعوة، حيث تأكيده على أن الإسلام هو الأرحب والأكثر تسامحًا مع أصحاب الديانات الأخرى، وهو الدستور الخالد الأصلح للإنسانية كافة، وقد أكد ذلك في كثير من مقالاته، نذكر منها: «الإسلام والسياسة الحاضرة» في مجلة الرابطة الشرقية، و«غزوة بدر الكبرى» في مجلة الأزهر، و«احتفال الأزهر بالمولد النبوي» في مجلة الأزهر[1].

***

(١) لمرجع لسابق.

أما نهجه في كتاب «الدين والوحي والإسلام» فكان أقرب إلى السرد التاريخي والتحليل اللغوي في عرض الأفكار، وذلك مع الالتزام بالاستشهاد بالنصوص التي عمد إلى شرحها ونقدها والإعراب عن رأيه بوضوح.

وقد سار على هذا المنحى في كتبه فيلسوف العرب والمعلم الثاني، والإمام الشافعي، والإسلام والتصوف، فجميعها قد عرضت أفكاره بمزيج قويم بين التحليل والسرد التاريخي والنقد والمقابلة، ولعل ما يميز هذا الكتاب عن غيره من حيث نهجه في العرض هو حرصه على توضيح وجهته ورأيه في القضايا التي تعرض لها، تلك التي طالما أخفاها وسترها بنصوص غيره من القدماء لتعبر عن مراده وغايته في كتبه الأخرى، ذلك فضلاً عن محاولته الربط بين أقسام كتابه في المقدمة التي كتبها بنفسه، إذ يقول:

«عالجنا في هذا الكتاب ثلاثة موضوعات يكمل بعضها بعضًا، يرتبط بعضها ببعض أوثق الارتباط، وهي الدين والوحي والإسلام. فأولها بحث في حقيقة الدين على العموم؛ وثانيها تفسير لظاهرة هامة صاحبت معظم الأديان وتوقفت عليها نشأتها وهي ظاهرة الوحي؛ وثالثها توضيح للدين القائم على الوحي بمثال عال من أمثلته وهو الإسلام».

وأما عن منهجه في المعالجة فلا يمكننا الحديث عن منهج مصطفى عبد الرازق في البحث والدرس، إلا بعد الإشارة للبنية المعرفية والفلسفية التي استقاها من المعارف الفلسفية بوجه عام، فيبدو تأثره بالفقهاء في دقة انتقائه

للألفاظ والدلالات وحرصه على توضيح المقاصد، ونجده أقرب إلى المتكلمين في جدله المنتج، خلال مناظراته ومثاقفاته مع المستشرقين، ونألفه يحاكي الفلاسفة في حرصه على ترابط أفكاره في نسق فلسفي يجمع بين الأصالة والمعاصرة والنظر والعمل.

كما تأثر بالتحليل الديكارتي من حيث (بداهة الفكرة ووضوحها وتميزها، التحليل، التركيب، المراجعة)، وواقعية فرانسيس بيكون ولا سيما أوهام الفهم (الجنس، الكهف، المسرح، السوق)، ويبدو تأثره بهذين المنهجين في حرصه على إجلاء المعاني وتبسيطها والدقة في اختيار اللفظ كما أشرنا، وتحليل المصطلحات والأنساق والسياقات بعد مناقشة كل الألفاظ المتداخلة والمتعلقة بالمصطلح، ويبدو ذلك في توقفه أمام كثير من الألفاظ التي أراد أن يحمل عليها دلالات جديدة أو يبني عليها رأيًا أو نسقًا مثل (الدين، الوحي، الرأي، الملة، الإسلام، الرؤية، الإلهام، أصول العقيدة، الثوابت الشرعية، المعنى الشرعي، الدلالة القرآنية)، وكان في ذلك أقرب للمدرسة التحليلية عند جورج مور وبرتراند راسل.

وقد تأثر كذلك بالفكر الاجتماعي الفرنسي، ولا سيما نظرية تطور الظواهر عند إميل دوركايم (ت١٩١٧م)، فعلى الرغم من تأكيد مصطفى عبد الرازق على أهمية الدين والأخلاق في تقدم المجتمعات وإصلاحها، فإننا نجده يسلم مع دوركايم[١] بأثر العقل الجمعي على السلوك الاجتماعي، وعليه

(١) إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة: محمود قاسم، لسيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨م، ط٢، من ص ١٩١-٢٠٥.

يجب تحليل البنية الثقافية السائدة للمجتمع؛ للتعرف على مراكز قوتها وأطراف ضعفها إذا ما أردنا التحكم في ظاهرة ما، أو تغيير عادة أو إصلاح شعيرة، وقد طبق ذلك المنحى في مقالاته الإصلاحية في ميادين التربية والأخلاق والاجتماع.

أضف إلى ذلك كله براعته في المقابلة والموازنة بين الآراء الموافقة له والمغايرة، تلك التي حرص على إيرادها بمنحى محايد بعيد عن حمية التعصب وراديكالية الأحكام.

وأعتقد أنه لا يجانبنا الصواب عندما نقرر بأن الشيخ مصطفى عبد الرازق كان له السبق في تطبيق المنهج البنيوي والمنحى الأركولوجي التحفيري وذلك في دراسته للأفكار والأنساق والمذاهب والاتجاهات والتصورات والرؤى، ويبدو ذلك في تتبعه السياقات المتداخلة مع الفكرة المركزية من حيث بدايتها ومراحل تطورها في عصره، والوقوف على الحقول المعرفية المتباينة التي تأثرت بالفكرة، ثم يعود لينقب عن أصول الفكرة المركزية في الحقب الثقافية السابقة، متتبعًا قوة نفوذها ومقوماتها وبواعثها والسلطات المؤيدة والمقاومة لها.

***

أما عن أثر هذا الكتاب في عصره والكتابات المعاصرة فهذا من الأمور التي لا يمكن إنكارها، فقد صرح معظم تلاميذه الذين تناولوا قضايا الكتاب بالتطوير والتوسع والتحديث، أن محاضرات أستاذهم مصطفى عبد الرازق كانت الدافع الأول لتناولهم هذه القضايا، وأن نهجه هو الدرب الذي ساروا عليه. ومن

أهم الكتب التي تأثرت تأثرًا مباشرًا بما ورد من أفكار ورؤى في الكتاب:

(قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام) و(قصة النزاع بين الدين والفلسفة) لتوفيق الطويل، و(الدين والحضارة الإنسانية) لمحمد البهي، و(الإسلام دين الهداية والإصلاح) لمحمد فريد وجدي، و(الإسلام بين أمسه وغده) لمحمود قاسم، و(المدنية الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية) لسعيد عبد الفتاح عاشور، و(الحريات العامة في الإسلام) لعلي شحاتة فاروق، و(الجواب الإلهي) لنديم الجسر، و(الإنسان والقيم في التصور الإسلامي) لمحمود حمدي زقزوق، و(دين وتمدين) لمحمد علي الحوماني، و(الإسلام انطلاق لا جمود) لمصطفى الرافعي، و(حاجة المجتمع إلى الدين) لمحمد أحمد فرج السنهوري، و(عظمة الإسلام) و(روح الإسلام) لمحمد عطية الإبراشي.

وقد صدق العقاد في وصفه مكانة الشيخ وأثر كتبه، ليس في معاصريه فحسب، بل امتد ذلك إلى الأجيال المتعاقبة وذلك بقوله: «كان في مؤلفاته يتجنب إبراز نفسه، ولا يحاول أن يقحم رأيه على قارئه؛ ويخيل إلى قارئه من التزامه هذه الخطة أن المؤلف يقنع بالنصوص والشواهد ولا يتجاوزها، وهو في الواقع غير الحقيقة؛ لأن أمانته في عرض النصوص والشواهد لم تكن لتحجب العارض، ولا لتخفي منحاه ونتيجة بحثه... فليس يخفى على أحد قرأ كتبه مدى ذلك الاطلاع الواسع على مراجع الفلسفة الإسلامية باللغة العربية واللغات الأوروبية، ولا مدى الخدمة القيمة التي أسداها إلى تلك الفلسفة بتوجيه العقول

إليها، وتعميم العناية بها، والسهر على تجديدها وتنظيمها، ولا مدى الفائدة التي استفادها منها مريدوه وقراؤه؛ فإن هذا كله أبرز من أن يطويه كتمان، أو يحجبه إخفاء»[١].

هذا هو خطاب مصطفى عبد الرازق الذي نقدم له، فكر ديني يؤاخي بين القديم والجديد والوحي والعلم والأخلاق والمدنية، وإسلام يتسع لكل الأغيار، لا مكان فيه للتعصب ولا للعنف ولا للتلاعب بكلام الله وتزييف الحقائق باسمه والكذب على نبيه. تلك هي دعوتي للقراءة راجيًا أن يعي شبيبتنا الثائرون تلك القيم الروحية والأسس الشرعية والنهوج العقلية التي يحملها هذا الكتاب.

(١) محمود عباس لعقاد، دين وفن وفلسفة، لهيئة لعامة للكتاب، لقاهرة، د.ت، ص٣٥٧-٣٦٠.

بيبلوجرافيا أعمال مصطفى عبد الرازق:

- **البهاء زهير:** ويقع في ١٦٠ صفحة من القطع الصغير، وقد ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٣٦م، وقد تناول فيه المؤلف بعض قصائد البهاء زهير بالنقد والتحليل، ويحوي قسمين: أولهما تناول فيه حياة الشاعر وعصره ومكانته الأدبية وأسلوبه، وثانيهما تناول فيه نماذج من شعره الذي اتسم برقة الأسلوب، على عكس ما عرف في عصره من الاهتمام بالتنسيق في التعبير والعناية بالمحسنات البديعية والإغراب اللفظي.

- **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية:** ويقع في ٣٥٠ صفحة من القطع الكبير، وقد ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٤٤م عن لجنة التأليف والترجمة والنشر، ثم ظهرت طبعته الثانية عام ١٩٥٩م عن لجنة التأليف والترجمة والنشر أيضًا، ثم ظهرت ثلاث طبعات مصورة عن الأصل حتى عام ١٩٦٦م، ويشتمل الكتاب على المحاضرات التي ألقاها المؤلف على طلبة قسم الفلسفة في الجامعة المصرية بين عامي ١٩٢٧-١٩٤٠م، ويحوي بابين وضميمة، نجح خلالهما الكاتب في إلقاء الضوء على تطور الفكر الفلسفي الإسلامي، موضحًا روافده ومنابعه، ومقومًا آراء المستشرقين حياله، ومحددًا مباحث الفلسفة الإسلامية والأطوار التي مرت بها.

- **الإمام الشافعي**: ويقع في ١٢٧ صفحة من القطع المتوسط، وقد ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٤٥م ضمن سلسلة أعلام الإسلام عن دار إحياء الكتب العربية ولجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، وهو عبارة عن مجموعة مقالات نشرها المؤلف في مجلة الرسالة، من عام١٩٣٣م -١٩٣٤م، وتعد ملخصًا لرسالة الدكتوراه التي أعدها لجامعة (ليون) بفرنسا، ويشتمل الكتاب على ثلاثة مباحث: تناول في أولها نشأة الإمام الشافعي وسيرته، وفي الثاني تناول الفقيه المصري الليث بن سعد، وخص الثالث بالحديث عن الجانب الإصلاحي والديني في فكر الأستاذ الإمام.

- **الدين والوحي والإسلام**: وتقع طبعته الأولى في ١٠٦ صفحات من القطع المتوسط، وقد ظهرت طبعته الأولى في عام ١٩٤٥م عن الجمعية الفلسفية المصرية، وظهرت طبعته الثانية عام ١٩٩٧م عن الهيئة العامة لقصور الثقافة، ويشتمل على ثلاثة أبحاث: تناول في أولها الدين وذلك في ثلاثة فصول وهي نص المحاضرات التي ألقاها في الجامعة الأمريكية ببيروت ونشرتها مجلة الهلال عام ١٩٣٢م، وثانيها تناول فيه الوحي في فصلين، وثالثها خصه للحديث عن الإسلام، وذلك في فصلين، وهو نص التعليق الذي كتبه في دائرة المعارف الإسلامية في طبعتها العربية عام ١٩٣٣م ردًّا على المستشرق (ت و أرنولد).

- **فيلسوف العرب والمعلم الثاني**: ويقع في ١٢٧ صفحة من القطع المتوسط،

وقد ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٤٥م عن دار إحياء الكتب العربية، ويشتمل على خمسة أبحاث: (فيلسوف العرب الكندي، المعلم الثاني الفارابي، الشاعر الحكيم المتنبي، بطليموس العرب ابن الهيثم، وشيخ الإسلام ابن تيمية)، وقد نشرت هذه المباحث منفردة على صفحات مجلة كلية الآداب، والسياسة الأسبوعية، والأزهر، والكتاب التذكاري عن ابن الهيثم.

- **محمد عبده:** ويقع في ١٣٢ صفحة من القطع المتوسط، وقد ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٤٦م، وظهرت له طبعة ثانية عام ١٩٩٧م عن المجلس الأعلى للثقافة، وهو عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها الشيخ في جامعة الشعب عن الأستاذ الإمام عام ١٩١٧م، وقام بجمعها تلميذه محمد عثمان نجاتي، ويشتمل الكتاب على سبع محاضرات.

- **من آثار مصطفى عبد الرازق:** ويقع في ٥٠٢ صفحة من القطع الكبير، وقد ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٥٧م عن دار المعارف، بمقدمتين: أولاهما لشقيقه علي عبد الرازق الذي قام بجمع ما في الكتاب من آثار، وثانيتهما لصديقه طه حسين، ويشتمل الكتاب على:

  - صفحات من سفر الحياة، وهي ست عشرة مقالة كتبها في مجلة الجريدة.
  - نقد لكتاب الواجب، في ست مقالات نشرت في مجلة الجريدة.

- مقالات السفر، وهي ست وتسعون مقالة نشرت بمجلة السفور.
- مذكرات مسافر، نشرت في مجلة السياسة في ثلاث وعشرين مقالة.
- مذكرات مقيم، نشرت في مجلة السياسة في اثنتي عشرة مقالة.
- بداية السنة الهجرية، مجلة السياسة.
- تأبين الشيخ المكباتي، مجلة السياسة.
- في حفلة الرابطة الشرقية، مجلة السياسة.
- عيد السياسة الأسبوعية مجلة السياسة.

وقد أعاد نشر بعض من هذه المقالات في العديد من الدوريات، مثل: «مجلتي» و«الزهور»، وقام الصديق العزيز الدكتور أحمد زكريا الشلق بنشر مذكرات الشيخ الفزاري تحت عنوان «الشيخ مصطفى عبد الرازق ومذكراته عقل مستنير تحت العمامة» وذلك عام ٢٠٠٦م، عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بتقديم موجز عن حياة الشيخ.

- **الإسلام والتصوف**: ويقع في ٧٨ صفحة من القطع المتوسط، وقد ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٦٢م عن دار الشعب، ويشتمل على قسمين: أولهما نص بحث (ماسينيون) عن التصوف الذي نشر في دائرة المعارف الإسلامية، وثانيهما تعليق المؤلف على هذه المادة، واشتمل التعليق على

خمسة مباحث، هي: (نشأة كلمة صوفي ومتصوف وأصلهما، التصوف وما مر به من أدوار، الولاية وصلتها بالتصوف وكرامات الأولياء، نبوة النساء وولايتهن، ورابعة العدوية). وقد نشر بعضها على شكل مقالات متفرقة في «مجلة المعرفة» و«الأهرام» و«السياسة الأسبوعية»، وقام بتقديم الكتاب إبراهيم زكي خورشيد.

- **أشتات مجمعة:** ويقع في نحو ٤٢٥ صفحة من القطع الكبير، وقد ظهرت طبعته الأولى عام ٢٠١٣ عن دار الهداية، وينقسم إلى ثلاثة أقسام: أولها جمع فيه بعض أبحاثه، وثانيها مقدماته لكتب أصدقائه وتلاميذه، وثالثها مقالاته. وقام بجمعها وتقديمها د. عصمت نصار.

- **مذكراتي:** صرح صديقه عبد الكريم الخطيب أنه طالع في مكتبة الشيخ مذكراته بخط يده، وهي غير تلك التي نشرها مصطفى عبد الرازق تحت عنوان «مذكرات الشيخ الفزاري»، ولم تزل المخطوطة محفوظة في مكتبة الأسرة، وقد حاول كاتب هذه السطور الاتصال مرارًا بالأستاذة الدكتورة سعاد علي عبد الرازق قبل وفاتها، وكذا بنجليه، ولكن جميعهم رفض نشرها، بحجة أن بها كثيرًا من المسكوت عنه، ووعدوا بأنهم سوف يدفعون بها إلى المطبعة بعد حذف ما يجب حذفه.

ترجماته:

- طيف ملكي، قدرية حسين (١٨٨٨-١٩٥٥م) من الفرنسية، المقتطف

١٩٢٠م، والكتيب عبارة عن سياحة أدبية في التاريخ المصري، صيغت في قالب قصصي يجمع بين الواقع والخيال الأسطوري، كشفت فيه قدرية حسين عن عظمة المرأة المصرية ومكانتها في الدولة، ثم انتقلت الكاتبة إلى التاريخ الإسلامي فاستلهمت مناقب الملكة شجرة الدر. وتدور الفكرة الرئيسية للكتيب حول دعوة مستترة لمشاركة المرأة في ميدان السياسة والحكم، ولعلها باكورة الإرهاصات الأدبية في هذا الميدان. والكتيب يقع في ٦٣ صفحة من القطع الصغير، وقد تجلت عبقرية المترجم في دقة التعريب من خلال بنية لغوية رشيقة أضافت على النص الفرنسي عبق البلاغة الأسلوبية في التعبير.

- رسالة التوحيد لمحمد عبده، إلى الفرنسية بالاشتراك مع صديقه برنار ميشيل، باريس ١٩٢٥م.

Michel, risalah: Cheikh Mohammad Abdou : rissalat al Tawhid, B. Michel et le Cheikh Moustapha Abdel Razik. Paris 1925.

مع مقدمة عن الأستاذ الإمام وفلسفته ومدرسته.

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

يشرف على إصدارها: الدكتور علي عبد الواحد وافي، رئيس الجمعية — والدكتور عثمان أمين، سكرتيرها العام

الدين والوحي والإسلام

تأليف

مصطفى عبد الرازق باشا

الرئيس الفخري للجمعية

١٣٦٤هـ — ١٩٤٥م

ملتزمو الطبع والنشر أصحاب

دار إحياء الكتب العربية

عيسى البابي الحلبي وشركاه

صفحة الغلاف الداخلي لآخر طبعة للكتاب صدرت في حياة المؤلف

الدين والوحي والإسلام

تأليف

مصطفى عبد الرازق

طُبِع لأول مرة في عام (١٣٦٤ هـ/ ١٩٤٥ م)

مقدمة

مصطفى عبد الرازق

عالجنا في هذا الكتاب ثلاثة موضوعات يكمل بعضها بعضًا، ويرتبط بعضها ببعض أوثق الارتباط، وهي الدين والوحي والإسلام. فأولها بحث في حقيقة الدين على العموم؛ وثانيها تفسير لظاهرة هامة صاحبت معظم الأديان وتوقفت عليها نشأتها وهي ظاهرة الوحي؛ وثالثها توضيح للدين القائم على الوحي بمثالٍ عالٍ من أمثلته وهو الإسلام.

وقد عرضنا في الموضوع الأول لثلاثة مباحث: أحدها في العلاقة بين العلم والدين؛ وثانيها في تحديد الدين وبيان أصله في نظر الباحثين من الفرنجة (بداية الاهتمام بهذا البحث وصلة ذلك بتكون علم اللغات، معاني الكلمة الأوروبية الدالة على الدين وأصل مادتها اللاتيني، مذاهب علماء النفس ومذاهب علماء الاجتماع في أصل الدين، مناقشة التعاريف المختلفة للدين، حيرة العلماء في تعريف الدين ودلالتها)؛ وثالثها في الدين في النظر الإسلامي (أصل مادة الدين ومعانيها اللغوية المختلفة، الدين في لسان القرآن، المعنى الشرعي لكلمة دين، الدين عند الفلاسفة الإسلاميين والفرق بين الدين والفلسفة).

وعرضنا في الموضوع الثاني لمبحثين: أحدهما في المعاني المختلفة لكلمة «الوحي» في اللغة والقرآن والسنة؛ وثانيهما أهم النظريات في تفسير ظاهرة الوحي (مذاهب المتكلمين، مذهب الفلسفة الإسلامية، رأي الصوفية، مذهب ابن خلدون، آراء المسلمين في العصور الحالية).

وأما الموضوع الثالث فقد عرضنا في قسمه الأول للنظريات المختلفة في العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي لكلمة «إسلام»؛ وبسطنا في قسمه الثاني رأينا في هذا الموضوع.

٢١ ذي القعدة سنة ١٣٦٤هـ

٢٧ أكتوبر سنة ١٩٤٥م

مصطفى عبد الرازق

الدين

تمهيد في العلاقة بين العلم والدين

يقرر العلامة الفرنسي إميل بوترو Emile Boutroux «أن أمر العلاقات بين الدين والعلم، حين يراقب في ثنايا التاريخ، يثير أشد العجب. فإنه على الرغم من تصالح الدين والعلم مرة بعد مرة، وعلى الرغم من جهود أعاظم المفكرين التي بذلوها ملحين في حل هذا المشكل حلاً عقليًّا، لم يبرح العلم والدين قائمين على قدم الكفاح، ولم ينقطع بينهما صراع يريد به كل منهما أن يدمر صاحبه لا أن يغلبه فحسب. على أن هذين النظامين لا يزالان قائمين. ولم يكن مجديًا أن تحاول العقائد الدينية تسخير العلم؛ فقد تحرر العلم من هذا الرق. وكأنما انعكست الآية منذ ذاك، وأخذ العلم ينذر بفناء الأديان. ولكن الأديان ظلت راسخة وشهد بما فيها من قوة الحياة عنف الصراع»[1].

ولسنا نريد أن نعرض لتاريخ العلاقات بين الدين والعلم على مر العصور، وما تناوبها من سلام وحرب، فإن ذلك بحث يطول، وليس هو مما قصدنا إليه في هذا الكتاب على أنه قد يكون غير خلو من المناسبة لغرضنا أن نذكر ما كتبه إميل

(1) Emile Boutroux: Science et Religion; Paris, Flamarion, 1922, p. p. 341, 342.

بوترو عن موقف العلم والدين في أيامنا هذه إذ يقول:

«ليس التصادم الآن فيما يظهر بين الدين والعلم باعتبارهما مذهبين، بل التصادم أدنى أن يكون بين الروح العلمي والروح الديني. فليس يعني العالم أن يكون ما جاء في الدين من عقائد متفقًا مع نتائج العلم. لأن الأساس الذي يعتمد عليه الدين فيما يجيء به يختلف عن الأساس الذي يعتمد عليه العلم، فالدين يقدّم مسائله على أنها عقائد يجب الإيمان بها، أي يجب أن يتقيد بها العقل والوجدان، ويعرضها في صورة تدل على اتصال الإنسان بنوع من الأشياء يعجز علمنا الطبيعي عن إدراكه؛ وفي ذلك ما يجعل العالم – إن لم يرفض هذه المسائل نفسها – يرفض الأسلوب الذي يسلكه المتدين في الأخذ بها، والمتدين من ناحيته إذا وجد جميع عقائده وعواطفه وأحكامه العملية مفسرة بل مثبتة بالعلم يكون حينئذ أبعد شيء عن مسالمة العلم؛ فإن هذه الشؤون إذا شرحت على هذا الوجه فقدت كل خواصها الدينية»[1].

(1) Ibid, 344.

الفصل الأول

تحديد الدين وبيان أصله
في نظر الباحثين من الفرنجة

-١-

بداية الاهتمـــام بهذا البحث
وصلة ذلك بتكون علم اللغات

ندع هذا الصراع وتاريخه لنتجه إلى ناحية أخرى من نواحي الأبحاث العلمية الحديثة في الأديان، هي التي نقصد إلى دراستها، وهي ناحية تعريف الدين.

والمراد بتعريف الدين تعيين الخصائص التي لابد لكل دين منها، والتي لا يسمى الدين دينًا إلا بها. والبحث في تعريف الدين مرتبط أشد ارتباط بالبحث في أصل الدين وجرثومته الأولى؛ فإن حقيقة الشيء هي العناصر المكونة له في أبسط مظاهره. وقد نهضت همم العلماء لهذا البحث منذ نحو قرن من الزمان. ذلك أنه قد تكون في القرن التاسع عشر علم اللغات، وأدى تعاون الباحثين في ألسنة البشر منذ أحدث أدوارها إلى أقدمها، أي دور التكون الأوليّ للغة، إلى معرفة العناصر المؤلفة للغات الإنسانية. هنالك رأى الباحثون أنه يمكن على هذا المثال إدراك عناصر الفكر الإنساني وجراثيمه دينيًّا كان ذلك الفكر أم غير ديني. أما ما وراء التكون الأول للغة فهو لا يتصل بتاريخ الإنسان، وإن كان مما يهم الباحث في طبائع الأجسام. ذلك بأن الإنسان هو أولاً وبالذات مفكر،

واللغة أول مظهر من مظاهر تفكيره الديني وغيره. وفي ذلك يقول «ماكس مولر»:

«يمكن أن يقال في الدين ما قيل في اللسان من أن كل جديد فيه فهو قديم، وكل قديم فيه فهو جديد، وأنه منذ بداية العالم لم يوجد قط دين كله مبتدع. وإنا لنجد عناصر الدين وجراثيمه مهما سمونا في تاريخ الإنسانية إلى أبعد مدى مستطاع. وتاريخ الدين كتاريخ اللغة يرينا في كل مكان ألوانًا متتابعة من التأليف المستحدث بين عناصر أصلية قديمة».

ثم يقول: «وإني لأشك في أن يكون قد آن الأوان لوضع خطة ثابتة لعلم الدين كالخطة التي وضعت لعلم اللغة»[1].

وإذا لم يكن تم وضع هذه الخطة لعلم الدين لعهد «ماكس مولر» في أواخر القرن التاسع عشر، فإن علم الدين لما يقم إلى اليوم على خطة ثابتة.

وعلى أن جهود الباحثين في تاريخ الأديان لا تزال متواصلة في تعرف أصل الدين، ووضع تعريف له جامع مانع على حد تعبير المناطقة. ولا يزال الباحثون منذ القرن الماضي يحاولون أن يضعوا للأديان شجرة أنساب كالتي وضعوها للغات.

(1) Max Müller : Essais sur l'Histoire des Religions.

-٢-

معاني الكلمة الأوروبية الدالة على الدين وأصل المادة اللاتيني

ومما استعانوا به على مقصدهم تعرف أصل المادة التي تدل على «دين» وتتبع المعاني المعروفة لكلمة «دين» نفسها.

والكلمة التي تقابل عند الأمم الأوروبية لفظ «دين» العربي هي «رلـچـيون Religion» المقتبسة من اللغة اللاتينية. وقد اختلفوا في مبدأ الاشتقاق لصيغة «رلـچـيو» Religio اللاتينية. على أن أكثر المتقدمين يردها إلى مادة تفيد معنى الربط الشامل لربط الناس ببعض الأعمال من جهة التزامهم لها وفرضها عليهم، ولربط الناس بعضهم ببعض، ولربط البشر بالآلهة، بل يحاول بعض متأخري العلماء أن يجعل مأخذ الكلمة شاملاً لمعنى الربط وما إليه كالجمع. هذا مع اختلاف الأقاويل في اللفظ الأول الذي هو مصدر الاشتقاق.

وكلمة «رلـچـيو» Religio اللاتينية تدل في غالب استعمالاتها على معنى الشعور بحق الآلهة مع الخشية والإجلال. أما كلمة «رلـچـيون Religion» الحديثة فتطلق على معان ثلاثة:

١- نظام اجتماعي لطائفة من الناس، يؤلف بينها إقامة شعائر موقوتة، وتعبد ببعض الصلوات، وإيمان بأمر هو الكمال الذاتي المطلق، وإيمان باتصال الإنسان بقوة روحانية أسمى منه حالّة في الكون، أو متعددة، أو هي الله الواحد.

٢- حالة خاصة بالشخص مؤلفة من عواطف وعقائد ومن أعمال عادية تتعلق بالله.

٣- احترام في خشوع لقانونٍ أو عادة أو عاطفة. ولعل هذا المعنى الأخير هو أقدم هذه المعاني.

ولئن فصلت هذه المعاني ليسهل تحليلها، فإن الغالب أن يدل اللفظ عليها مجتمعة، مع غلبة المعنى الأول في بعض الأحوال، وغلبة المعنى الثاني أحيانًا.

-٣-

مذاهب علماء النفس ومذاهب الاجتماعيين في أصل الدين

وقد رأينا أن من معاني الدين المتعارفة معنى يجعله من موضوع علم الاجتماع، ومعنى يرده إلى علم النفس.

أما الذين درسوا أصل الدين من الوجهة «البسيكولوچية» فقد ذهبوا طرائق قددًا: فمنهم من يرى أن جرثومة الدين تتولد من الإدراك المغروز في فطرة الإنسان للعلية والمعلولية بين الأشياء؛ ومنهم من يجعل أصل الدين شعور الإنسان بأنه تابع لغيره وليس مستقلاً؛ ومنهم من يرد أصل الدين إلى ما يلقى في روع الإنسان بالفطرة من وجود لا يتناهى؛ ومنهم من يرى أن الدين ينبعث من نزوع إلى الزهادة في الدنيا. ويقول بعض علماء النفس: إن هذا الحدث من أحداث الحياة (البسيكولوچية) ليس بسيطًا يمكن رده إلى سبب واحد بسيط من هذه الأسباب.

وأما علماء الاجتماع فهم يرون أن الدين لا يخلو من معنى العاطفة النفسية، ولكنه لا يخلو أيضًا من الاتصال بشؤون الجماعة، بل ينتهي الأمر بالعلماء الاجتماعيين الباحثين في تاريخ الأديان وأصولها إلى اعتبار الصبغة الاجتماعية في الدين أقوى وأرسخ من كل صبغة سواها.

-٤-

التعاريف المختلفة للدين ونقدها

وقد ذكر العالم الاجتماعي «دوركايم Durkheim» في كتابه «الصور الأولى للحياة الدينية Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse» تعريفات مختلفة للدين، ثم عرض لنقدها، وذكر بعد ذلك تعريفًا يراه هو جامعًا مانعًا لا يرد عليه اعتراض.

فمن المعاني التي جرى الأمر على اعتبارها خاصة مميزة لكل ما هو ديني معنى يجعل الدين مرادفًا لما وراء العقل. ويعنون بما وراء العقل كل الأشياء التي تسمو عن متناول إدراكنا، أي عالم الغيب الذي لا يدرك ولا يعقل Mystère ou inconnaissable فالدين هو نوع من الإدراك لما يفوت العلم وينقطع دونه العقل. وممن يرى ذلك الرأي «سبنسر Spencer» و«ماكس مولر Max Müller».

ولا يرضى دوركايم عن هذا التعريف. فإن أمر الغيب المتعالي عن العقول هو من غير شك ذو أثر عظيم في بعض الأديان؛ لكن هذا الأثر يتفاوت في أدوار التاريخ الديني. فقد وجدت عصور تضاءلت فيها هذه الفكرة، وكان التوفيق بين العقائد الدينية وبين العلم والفلسفة غير عسير، كما حصل في أوروبا في القرن السابع عشر مثلاً. وعلى كل حال فإن من المحقق أن معنى الغيب الذي لا يعقل

ليس فطريًّا، ولا مركوزًا في طبع الإنسان، ولم يظهر في تاريخ الأديان إلا منذ عهد حديث. من أجل ذلك لا نجده في أديان الأمم الساذجة، بل لا نجده في بعض الأديان الراقية. فإذا أخذناه في تعريف الدين خرج من الحد أكثر أفراد المعرف؛ فلم يكن التعريف شاملاً كاملاً.

ولا يرضى دوركايم كذلك بأن يميز الدين بالخارق للطبيعة كما فعل «برونتيير Brunetière». فإن تصور الخارق للطبيعة كما نفهمه يستدعي تصور مقابله أي الطبيعي. فما يكون لنا أن نقول في أمر إنه خارق للطبيعة حتى يكون لنا من قبل شعور بأن للأشياء نظامًا طبيعيًّا، بمعنى أن شؤون الكون مرتبطة فيما بينها بروابط ضرورية تسمى «نواميس». وهذا الشعور هو وليد الأمس؛ على حين أن الدين أقدم نظام عرفه الإنسان. فلا يعقل إذًا أن يكون الدين قد قام على الخارق للطبيعة، ولا أن يكون الخارق للطبيعة هو المميز للدين مما عداه.

وهناك معنى آخر كثر من حاولوا أن يعرِّفوا الدين به وهو: الألوهية. فالدين في رأي بعضهم هو ضبط الحياة الإنسانية عن طريق الشعور برابطة تصل بين الروح الإنساني وروح غيبي يعترف البشر بسلطانه على العالم كله وعليهم مع شعورهم باتصالهم به.

ويرى دوركايم أن هذا التعريف ليس بمقبول أيضًا. فإنه إذا اعتبرت الألوهية بمعناها الضيق خرجت من التعريف أمور هي دينية بالبداهة: فأرواح الأموات والأرواح الأخر المتعددة الأنواع والمراتب التي يملأ بها الكون الخيال

الديني في كثير من الأمم هي دائمًا موضع لمناسك، بل قد تكون أحيانًا موضعًا لاحتفالات تعبدية موسمية. وهي على ذلك ليست آلهة بالمعنى الحقيقي.

وقد حاول بعض العلماء أن يجعل هذا التعريف شاملاً فوضع عبارة «موجودات روحانية» مكان لفظ «إله». فالدين على هذا هو: الإيمان بموجودات روحانية. وينبغي أن نفهم من الموجودات الروحانية موجودات دراكة لها قدرة تعلو على قدرة البشر.

ولا يرضى دوركايم عن هذا التعريف كذلك، ويرى أنه مهما يبد لنا واضحًا لما وقر في نفوسنا من أثر التربية الدينية، فإن هناك أمورًا لا ينطبق عليها، مع أنها لا تخرج عن دائرة الدين. فهذا التعريف ناقص غير شامل. وذلك أنه توجد أديان عظيمة خلو من فكرة «الله» ومن فكرة الكائنات الروحانية كما يشهد بذلك دين البوذية القديم الصحيح. فالبوذية لا تؤمن بإله يخضع لسلطانه البشر. ومهما قيل في أمر ألوهية «بوذا»، فإن هذا التأليه متأخر عما هو في الحقيقة أصل الديانة البوذية.

أما التعريف الذي يختاره دوركايم فهو يفصله على الوجه الآتي:

«تنقسم الأمور الدينية بطبيعتها إلى قسمين أصليين: عقائد؛ وعبادات. فالعقائد هي شأن من شؤون الفكر وهي عبارة عن علم؛ أما العبادات فهي عبارة عن صور خاصة للعمل. ويميز بين هذين النوعين ما يميز بين العلم والعمل».

ولا يمكن تعريف العبادات وتمييزها من سائر الأعمال الإنسانية وعلى الخصوص الأعمال الخلقية إلا بطبيعة موضوعها ومتعلقها. والواقع أن النواميس الخلقية مفروضة علينا كفرض العبادات. لكن موضوعها ومتعلقها من نوع مختلف. فلابد إذن من تعريف متعلق العبادات حتى يمكن تعريف العبادات نفسها. ولما كانت العقائد هي التي تبين لنا هذا الموضوع أو المبدأ الذي ترجع إليه العبادة فليس من الممكن تعريف العبادات حتى تعرف العقائد.

وجميع العقائد الدينية المعروفة، ساذجة كانت أم غير ساذجة، تحتوي على ذاتي مشترك بينها هو أن الأشياء كلها ظاهرة أو باطنة على مرتبتين وعلى نوعين متقابلين: مقدس وغير مقدس. فالمميز للمعنى الديني هو تقسيم العالم إلى مقدس وغير مقدس. والأشياء المقدسة هي المحرمة التي يميزها عن غيرها ويفردها تعلق النهي بها، بخلاف الأشياء التي ليست مقدسة فإنها غير محاطة بسياج من هذه النواهي. فالعقائد الدينية هي العلم بطبائع الأمور المقدسة وما بينها من روابط والعلم بعلاقاتها بالأمور غير المقدسة.

أما العبادات فهي نظم للسلوك تقرر كيف ينبغي للإنسان أن يكون بإزاء الأشياء المقدسة.

وليست الأمور المقدسة مقصورة على الآلهة والأرواح فقد يكون التقديس لصخرة أو شجرة أو بئر أو بيت أو غير ذلك.

على أن تعريف الدين بهذا التمييز بين المقدس وغير المقدس ليس وافيًا في نظر دوركايم؛ لأنه يشمل أمرين مختلفين يحتاجان إلى تفرقة بينهما وهما: السحر والدين. فإن الدين ينفر من السحر نفور السحر من الدين. والسحر نزّاع إلى امتهان الأمور المقدسة، وهو في أفاعيله يعارض الأعمال الدينية. وإذا لم يكن الدين يحرم أفاعيل السحر فإنه ينظر إليها غالبًا نظرة ازدراء وإنكار.

أما الذي يفرق بين الدين والسحر فهو أن العقائد الدينية على الحقيقة هي دائمًا مشتركة بين جماعة معينة تؤمن بها وتعمل ما يسايرها من العبادات. فليست هذه العقائد مقررة محققة بمجرد إيمان كل فرد من الجماعة بها، بل هي عقيدة الجماعة وهي التي جعلتها جماعة. والجماعة التي يؤلف بين أفرادها إدراكهم للعالم المقدس واتحادهم في التعبير عن هذا الإدراك بصورة عملية هي ما يسمى «أهل الملة، أو الملة»[1] (Eglise).

فمعنى الدين لا ينفصل عن معنى الطائفة. وذلك يشعر بأن الدين يجب أن يكون شأنًا من شؤون الجماعة.

وبناءً على ما ذكر يكون التعريف الكامل المطرد المنعكس للدين هو ما يأتي:

(١) قال لسيد لجرجاني في شرحه للمو قف جـ١ ص١٨: و لدين و لملة يتحد ن بالذ ت ويختلفان بالاعتبار، فإن لشريعة باعتبار أنها تطاع تسمى (دينًا)، ومن حيث إنه يجتمع عليها تسمى (ملة)».
وهذ يسوغ لنا أن نعرب كلمة Eglise هنا بعبارة (أهل ملة) بل قد يسوغ لنا أن نعربها بكلمة (ملة) وحدها.

«الدين هو نظام من عقائد وأعمال متعلقة بشئون مقدسة، أي مميزة محرمة، تؤلف من كل من يعتنقونها أمة ذات وحدة معنوية[١]».

وقد عرض الأستاذ «لالاند» Lalande في كتابه «معجم اصطلاحي ونقدي للفلسفة» [٢] لمناقشة دوركايم فقال: «يبدو لي أنه لا تناقض من جهة الشكل بين تعريف» «برونتيير» للدين وتعريف «دوركايم»؛ فإن المقابلة التي يقررها «دوركايم» بين المقدس وغير المقدس «sacré et non sacré» تطابق ما يقرره «برونتيير» بين الطبيعي والخارق للطبيعة Natural et surnaturel. والواقع: أن الذي يحقق ماهية الدين هو التمييز بين حالتين أو عالمين مختلفين اختلافًا ذاتيًّا، أو هو بعبارة أدق الإيمان بنوع من الموجودات أسمى من سائر الأنواع. ولعل هذا هو رأي «إكيين» Euchen إذ يقول: «أن الذي هو مقوم للدين وضروري له في جميع صوره هو أنه يجعل في مقابلة العالم الذي يحف بنا موجودًا آخر أو نوعًا جديدًا أرقى من سائر الأشياء وأن يصنف الكون أصنافًا من ممالك مختلفة وعوالم متباينة». وقد يتحقق دين من غير إيمان بالله كما يشهد بذلك دين البوذية القديم الصحيح. أما من غير أثنينية في العالم ولا استشراف إلى نوع من الموجودات مختلف فلا يكون لفظ «الدين» إلا هراء من القول».

---

(١) نظر في هذ كله Durkheim: Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, Paris 1925 p. p. 31 – 67.

(2) Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Paris 1926.

وجملة القول أن الأستاذ «لالاند» يميز الدين بكونه يجعل في العالم أثنينية ويرتب العالم مراتب، فتعريفه للدين أعم من تعريفي «برونتيير» و«دوركايم».

ولعل الأستاذ «لالاند» لا يريد أن يقول إن معنى الطبيعي والخارق للطبيعة هو معنى المقدس وغير المقدس. فقد شرح دوركايم الفرق بينهما بما لا يحتمل لبسًا. بل قد يكون غرضه أن المذهبين متحدان في اعتبار الدين قائمًا على التفرقة بين أنواع الموجودات التي يشملها الكون لا على وحدتها وتشاكلها.

وقد حذف الأستاذ «لالاند» من تعريف الدين قيد الجمع بين طائفة من الناس، وهو القيد الذي زاده «دوركايم» ليخرج السحر. ويظهر من ذلك أنه ليس بحتم عند «لالاند» أن تكون الأمور الدينية شأنًا من شؤون الجماعة.

لكن يبقى أن الدين يكون حينئذ شاملاً للسحر. وليس كل العلماء على رأي دوركايم في التفرقة بين الدين والسحر. فإن الأمم الساذجة قد يختلط دينها بسحرها وقد يكون السحرة فيها هم الزعماء الدينيين. أما العداوة بين السحر والدين التي ذكرها «دوركايم» فلا تنشأ في الأمم حتى تجاوز دور السذاجة. على أن جعل الدين شأنًا من شؤون الجماعة الذي حسبه مخرجًا للسحر ليس في الحقيقة مميزًا للدين عن السحر. فإن السحر أيضًا متصل بالجماعة وقائم على عقائدها، كما تدل عليه أبحاث العلماء في أمر السحر عند الشعوب الاسترالية. وفي ذلك يقول الأستاذان هوبير وموس: «إن الساحر الاسترالي هو عند نفسه،

كما هو عند غيره، إنسان تصوره الجماعة وتسوقه إلى أداء ما صورته له»[١].

وتعريف الدين الذي اختاره الأستاذ «لالاند» هو أيضًا يمكن أن يكون محلاً للمناقشة؛ فإن اعتبار الموجودات كلها ليست من نوع واحد ولا في مرتبة واحدة، لا يخرج بعض مذاهب الفلسفة ولا بعض العلوم التي قد تعترف بأن في الكون أنواعًا هي أسمى من أنواع في طبيعتها من غير أن يجعلها ذلك دينًا. اللهم إلا إذا لوحظ في هذا التعريف معنى الإيمان لا الإدراك العلمي، فحينئذ يسلم من الاعتراض ويصبح أرجح تعريفات الدين كما هو أحدثها فيما نعلم.

(1) Mélanges d’histoire des Religions, par Hubert et Mauss.

-٥-

حيرة العلماء في تعريف الدين ودلالاتها

على أن هذه الحيرة، حيرة العلماء في تحديد عناصر الدين، وهذا الخلاف بينهم على وضع تعريف يعرب عن حقيقته، كل أولئك يدل على أن العلم لم يكشف الحجب عن الدين وأسراره.

وربما كان من غرور العقل البشري أن يزعم لنفسه القدرة على هدم بناء متين متغلغل الأسس في الفطر الإنسانية من قبل أن يعرف مواد هذا البناء، أو يعرف كيف تم بناؤه.

الفصل الثاني

الدين في النظر الإسلامي

-١-

كلمة «دين» العربية

أصل هذه المادة ومعانيها المختلفة في لسان العرب

في معاجم اللغة العربية معان متعددة للفظ «دين»، بلغ بها بعضهم عشرين معنى أو تزيد. لكن في هذه المعاني ما هو مولد بعضه من بعض، وفيها ما هو مجازي، وبعضها متداخل.

ومن معاني الدين اللغوية «الملة»، وهو معنى مولد كما نص عليه الراغب الأصفهاني في كتاب «المفردات في غريب القرآن» إذ يقول: «والدين يقال للطاعة والجزاء، واستعير للشريعة والدين كالملة. لكنه يقال اعتبارًا بالطاعة والانقياد للشريعة». فللدين على رأيه معنيان لغويان أصليان هما: الطاعة والجزاء، ومعنى الشريعة مستعار من المعنى الأول.

وفي تفسير النيسابوري عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران/١٩]: «والدين في اللغة الجزاء، ثم الطاعة سميت دينًا لأنها سبب الجزاء».

وفي كليات أبي البقاء: «والشريعة من حيث إنها يطاع بها تسمى دينًا، ومن حيث إنها يجزى بها أيضًا».

ويرى الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل» أن المعاني الأصلية لكلمة «دين» هي الطاعة والانقياد والجزاء والحساب، ثم يجعل الدين بمعنى الملة والشريعة متفرعًا من جملة تلك المعاني الثلاثة.

ويقول المستشرق «ماكدونالد» Macdonald في الفصل الذي كتبه عن لفظ «دين» في دائرة المعارف الإسلامية: «توجد في الحقيقة ثلاث كلمات متباينة في ثنايا الخليط من المعاني الذي يحشده اللغويون للفظ «دين»:

١- كلمة آرامية عبرية بمعنى حكم؛

٢- كلمة عربية بمعنى العادة والديدن؛

٣- وكلمة فارسية لا صلة لها بالكلمتين الأوليين تدل على معنى الملة.

ثم نقل عن «فولرس» Vollers أنه ينكر وجود هذا اللفظ عربيًّا أصيلاً، ويقرر أن لفظ «دين» الفارسي كان مستعملاً عند العرب قبل الإسلام، وأن كلمة «دين» بمعنى العادة أخذت منه.

وبعيد أن يكون لفظ «دين» بمعنى «ملة» لفظًا غير عربي خصوصًا مع الاعتراف بوجود اللفظ نفسه عربيًّا بمعنى آخر في رأي «ماكدونالد». والناظر في هذه المادة يجد من تفنن العرب في الاشتقاق منها وتعديد الصيغ وفي تشعب استعمالاتهم لها ما لم تجربه عادتهم في الكلمات المعربة.

وإذا كان استعمال «الدين» في معنى الملة استعمالاً مولدًا من معنى أصلي للمادة فإنني لست أميل إلى رأي القائلين بأن هذا المعنى الأصيل هو الطاعة أو الجزاء أو هو جملة الطاعة والحساب والجزاء. ذلك بأن الطاعة تستلزم آمرًا مطاعًا وأمرًا يطاع، فهي تستدعي أن يكون الدين ذا إله وشريعة، وكذلك الجزاء والحساب يستدعيان مجازيًا محاسبًا. بيد أن من أديان العرب في الجاهلية التي تسمى في لسانهم «دينًا» من غير شك ما ينكر الإله القادر وينكر الحساب والجزاء. وقد أشار القرآن إلى ذلك إذ يقول: ﴿ وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾[الجاثية/٢٤]. والقرآن نفسه يسمى ما كان عليه العرب دينًا، إذ يطلب إلى الرسول أن يقول للكافرين: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴾[الكافرون/٦].

ويلاحظ أن أكثر معاجم اللغة العربية تجمع لفظ «دَين» ولفظ «دِين» في مقام واحد باعتبار أنهما من مادة واحدة، بل هما يردان مصدرين لفعل واحد. ولذلك يلوح لي أن صيغة «دَين» أجدر بأن تكون أصلاً لصيغة «دِين». فإن فَعْلاً في العربية أكثر استعمالاً من فِعْل وأدنى إلى البساطة وسهولة الاستعمال. ويزيد هذا رجحانًا في نظري أن كلمة دَيْن تطلق في بعض مدلولاتها على كل شيء غير حاضر. ففي لسان العرب: «والدَّين واحد الديون معروف، وكل شيء غير حاضر دَيْن، والجمع أدْيُن مثل أعين وديون». أفليس من المعقول أن تكون كلمة «دِين» بمعنى ملة مأخوذة من كلمة «دَين» بمعنى الشيء غير الحاضر؟ فإن أساس

الأديان كلها الإيمان بأمر وراء هذا الوجود المحسوس الحاضر.

وليس ذلك بمانع من أن كلمة «دِين» مستعملة في لغة العرب لمعان مختلفة منها: الطاعة والحساب والجزاء؛ ومنها القضاء والحكم؛ ومنها الحال والعادة ... إلى غير ذلك.

-٢-

الدين في لسان القرآن

هذا وقد ورد لفظ «دين» في أكثر من ثمانين موضعًا من القرآن.

وفي كتاب «كليات أبي البقاء»: «وكل ما في القرآن من الدين فهو الحساب».

ولسنا نجد لهذا القول مساغًا، بل إن صاحب الكتاب نفسه ذكر بعد ذلك ما يخالفه.

أما المستشرق «ماكدونالد» فيقول: إن كل ما ورد في القرآن من لفظ «دين» يمكن تفسيره بأحد المعاني الثلاثة التي ذكرناها عنه آنفًا وهي: الحكم؛ والعادة؛ والملة.

والمفهوم من كلام الراغب الأصفهاني أن الدين في القرآن يفسر بالطاعة تارة، والجزاء تارة، ويرد بمعنى الملة أيضًا.

ولعل أسلم الآراء هو ما يدل عليه كلام الراغب الأصفهاني؛ فإنك قد لا تجد كبير عناء في حمل الدين في الآيات القرآنية على معنى الجزاء أو الطاعة أو الملة.

استعمل القرآن لفظ «الدين» في المعاني المعروفة عند العرب على وفق استعمالاتهم. ومن تلك الاستعمالات الدلالة بلفظ «دِين» على معنى الملة. وبديهي أن العرب كانوا يريدون من الدين بمعنى الملة معنى يشمل ما كان معروفًا لهم من الأديان. وقد جاء القرآن والعرب في موقف تشعب ديني واضطراب. والقرآن هو أصدق مرجع في تصوير حالة العرب من هذه الناحية عند ظهور الدين الإسلامي. فإن القرآن أقدم ما نعرفه من الكتب العربية. وهو بما لقي من العناية بحفظه على مر العصور بين المسلمين أجدر المراجع بالثقة.

وقد ذكر القرآن في ثلاث آيات من آياته ما يدل على الأديان التي كان للعرب اتصال بها في عهده:

الآية الأولى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[البقرة/٦٢].

والآية الثانية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[المائدة/٦٩].

والآية الثالثة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[الحج/١٧].

ومذهب الصابئة على ما يحيط بتاريخه من غموض يكاد يتم الاتفاق على أنه يقر بالألوهية، ويرى أنا نحتاج في معرفة الله ومعرفة أوامره وأحكامه إلى متوسط، لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانيًّا لا جسمانيًّا، ففزعوا إلى هياكل الأرواح وهي الكواكب. فهم عبدة الكواكب.

أما المجوس فهم ثنوية أثبتوا للعالم أصلين اثنين مدبرين يقتسمان الخير والشر يسمون أحدهما «النور» والثاني «الظلمة». والمجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي والظلمة محدثة. ويعتقد المجوس أن الدين يجب أن يكون بواسطة نبي وأن يعتمد على كتاب.

وأما المشركون فهم طوائف مختلفة. فصنف منهم أنكر الخالق والبعث والإعادة وقالوا بالطبع المحيي والدهر المفني. وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد في قوله: ﴿ وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ [الجاثية/٢٤]، وفي قوله: ﴿ وَقَالُوٓا۟ إِنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾ [الأنعام/٢٩]. وصنف منهم أقر بالخالق، وأثبت حدوث العالم، وأنكر البعث والإعادة. وهم الذين أخبر عنهم القرآن في قوله: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ . قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس/٧٨-٧٩].

وكان من العرب من أقر بالخالق، وأثبت حدوث العالم وابتداء الخلق، وأقر بنوع من الإعادة، وأنكر الرسل، وعبدوا الأصنام، وزعموا أنهم شفعاؤهم

عند الله في الآخرة، وحجوا إليها، ونحروا لها الهدايا، وقربوا القرابين. وهؤلاء هم الدهماء من العرب. وهم الذين حكى الله قولهم في آية: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ۚ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾[الزمر/٣].

ومعنى الدين الذي يتسع لهذه المذاهب كلها. والذي يكون محتويًا على المعنى المشترك بينها من غير أن يشمل ما لا يسمى دينًا، هو المعنى القائم على أن الدين هو الإيمان بأن الموجودات كلها ليست من نوع واحد ولا في مرتبة واحدة بل بعضها أسمى من سائر الأنواع، أو هو الإيمان بذلك بشرط أن يكون ملة تجتمع على الأخذ بها أمة من الناس.

هذا هو المعنى العام الذي ينبغي أن يفهم من لفظ «دين» في لغة العرب، كما هو المعنى العام لما يقابل لفظ «دين» في اللغات الأعجمية، أي إن هذا هو الحد التام لماهية «الدين» الذي لا يتحقق بدونه أي حقيقة دينية في أي جيل من الناس.

المعنى الشرعي لكلمة «دين»

ولئن كان القرآن قد استعمل لفظ «دين» بهذا المعنى الشامل كما يدل عليه تسمية نِحل المشركين أديانًا في قوله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[الكافرون/٦]، فإن القرآن قرر في أمر الدين أصولاً جعلت للدين معنى شرعيًّا خاصًّا.

فالدين لا يكون إلا وحيًا من الله إلى أنبيائه الذين يختارهم من عباده ويرسلهم أئمة يهدون بأمر الله كما يؤخذ من كثير من آيات الكتاب:

﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَٰكَ فِيٓ أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَآ أُمَمٌ لِّتَتْلُوَا۟ عَلَيْهِمُ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِ ۚ قُلْ هُوَ رَبِّى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾ [الرعد/٣٠].

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل/٤٣].

﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ

وَهَٰرُونَ وَسُلَيۡمَٰنَۚ وَءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا . وَرُسُلٗا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلٗا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا . رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا ﴾[النساء/١٦٣-١٦٥].

﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ ﴾[الشورى/١٣].

وهذا الدين الذي يوحيه الله إلى أنبيائه هو واحد لا يختلف في الأولين والآخرين. يدل على ذلك هذه الآية الأخيرة « شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ ...» إلخ. فقد قال مجاهد في معنى هذه الآية: «أوصيناك يا محمد وإياهم دينًا واحدًا». وقال الرازي في تفسيرها: «والمراد: شرع لكم من الدين دينًا تطابقت الأنبياء على صحته». ويدل على ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ إِنِّي بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ . وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ . فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡ زُبُرٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ ﴾[المؤمنون/٥١-٥٣]. يعني ملتكم ملة واحدة أي متحدة في العقائد وأصول الشرائع، أو جماعتكم جماعة واحدة متفقة على الإيمان والتوحيد في العبادة.

وقال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [المائده/٤٨]. قال الطبري في تفسير هذه الآية: «ثم ذكّر نبينا محمدًا ﷺ وأخبره أنه أنزل إليه الكتاب مصدقًا لما بين يديه من الكتاب، وأمره بالعمل بما فيه والحكم بما أنزل إليه فيه، دون ما في سائر الكتب غيره، وأعلمه أنه قد جعل له ولأمته شريعة غير شريعة الأنبياء والأمم قبله الذين قص عليه قصصهم، وإن كان دينه ودينهم في توحيد الله والإقرار بما جاءهم به من عنده والانتهاء إلى أمره ونهيه واحدًا، فهم مختلفو الأحوال فيما شرع لكل واحد منهم ولأمته فيما أحل لهم وحرم عليهم». وروى الطبري عن قتادة: «قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة/٤٨]، يقول سبيلاً وسنة. والسنن مختلفة: للتوراة شريعة؛ وللإنجيل شريعة؛ وللقرآن شريعة؛ يحل الله فيها ما يشاء ويحرم ما يشاء بلاء ليعلم من يطيعه ممن يعصيه، ولكن الدين الواحد الذي لا يُقبل غيره التوحيد والإخلاص لله الذي جاءت به الرسل». وروى الطبري عن قتادة أيضًا: «والدين واحد والشريعة مختلفة».

وفي القرآن الكريم أيضًا: ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ. وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ

كُلًّا هَدَيْنَا ۚ وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ . وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ ۖ كُلٌّ مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ . وَإِسْمَٰعِيلَ وَٱلْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا ۚ وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ . وَمِنْ ءَابَآئِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ وَإِخْوَٰنِهِمْ ۖ وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ . ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۚ وَلَوْ أَشْرَكُوا۟ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ . أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ۚ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا۟ بِهَا بِكَٰفِرِينَ . أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ۗ قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَٰلَمِينَ ﴾[الأنعام/٨٣-٩٠].

قال الزمخشري: «فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ»، فاختص هداهم بالاقتداء، ولا تقتد إلا بهم، وهذا معنى تقديم المفعول. والمراد بهداهم طريقتهم في الإيمان بالله وتوحيده وأصول الدين، دون الشرائع فإنها مختلفة. وهي هدى ما لم تنسخ، فإن نسخت لم تبق هدى، بخلاف أصول الدين فإنها هدى أبدًا».

وقد بين القرآن هذا الدين الواحد الحق الذي لا يتغير بتغير الأنبياء في الآية الثالثة عشرة من سورة الشورى التي تقدم ذكرها (شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ ...إلخ) والتي يقول البيضاوي في تفسيرها: «أي شرع لكم من الدين دين نوح ومحمد ومن بينهما من الأنبياء عليهم السلام من أرباب الشرع، وهو الأصل المشترك فيما بينهم المفسَّر بقوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ ﴾، وهو الإيمان بما يجب تصديقه والطاعة في أحكام الله ... ﴿وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾ ولا تختلفوا في

هذا الأصل؛ أما فروع الشرع فتختلف كما بينه في آيات أخر، منها ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران/٦٤]، ومنها ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[النساء/١٣٦].

هذا الدين الواحد هو المعبر عنه في آيات من القرآن بالإيمان وعن أهله بالمؤمنين والذين آمنوا.

قال الشيخ محمد عبده في تفسير جزء «عم» عند تفسير آية: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ . فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِٱلدِّينِ﴾[التين/٦-٧]:» إلاَّ الَّذينَ آمَنُوا « هم الذين صدقوا بأصل الخير والشر كما قال: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ .وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ . فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ﴾[الليل ٥-٧]، واعتقدوا اعتقادًا صحيحًا بالفرق بين الفضيلة والرذيلة، وبأن لأنفسهم وللعالم حاكمًا يرضى ويغضب ويثيب ويعاقب، وأن لهم جزاء على أعمالهم: الخير بالخير؛ والشر بالشر. ثم كان تصديقهم هذا بالغًا من أنفسهم حد أن يملك إرادتهم، فلا يعملون إلا ما وافق اعتقاداتهم. فهم يعملون الصالحات، وهي الأعمال التي عددت بالتفصيل في القرآن، وجماعها: أن تكون نافعًا لنفسك

ولأهلك ولقومك وللناس أجمعين. ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِٱلدِّينِ﴾، الدين ههنا هو خلوص السريرة للحق، وقيام النفس بصالح العمل. وهو ما كان يدعو إليه ﷺ وسائر إخوانه الأنبياء.

هذا هو الدين في لسان القرآن واصطلاحه الشرعي. فلنأخذ الآن في بيان الدين عند فلاسفة الإسلام.

-٤-

الدين عند الفلاسفة الإسلاميين والفرق بين الدين والفلسفة

يقول ابن حزم في كتابه «الفصل في الملل والنحل»: «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئًا غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن سياستها للمنزل والرعية. وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة. هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة».

ودعوى ابن حزم أنه لا خلاف بين أحد من الفلاسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة على أن ما ذكره هو غرض الشريعة والفلسفة جميعًا ليست دعوى مسلمة. فإن معنى كلام ابن حزم أن غرض الفلسفة والشريعة غرض عملي، وليس ذلك بمذهب الفلاسفة ولا هو بمذهب الدينيين.

قال ابن رشد في كتاب «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»: «وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي. والعمل

الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال هو الذي يسمى العلم العملي».

وقال الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل»: «قالت الفلاسفة: ولما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها، وإنما يكدح الإنسان لنيلها والوصول إليها، وهي لا تنال إلا بالحكمة، فالحكمة تطلب إما ليعمل بها وإما لتعلم فقط، فانقسمت الحكمة إلى قسمين: علمي وعملي ... فالقسم العملي هو عمل الخير؛ والقسم العلمي هو علم الحق».

وبهذا تتشابه غاية الدين وغاية الفلسفة فكلاهما يرمي إلى تحقيق السعادة من طريق الاعتقاد الحق والعمل الخير.

بل موضوعات الدين وموضوعات الفلسفة واحدة. ذلك رأى الفارابي في كتابه «تحصيل السعادة» إذ يقول: «فالملة محاكية للفلسفة عندهم، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلتاهما تعطيان المبادئ القصوى للموجودات، وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان، وهي السعادة القصوى والغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الأخر. وكل ما تعطي الفلسفة فيه البراهين اليقينية فإن الملة تعطي فيه الإقناعات. والفلسفة تتقدم بالزمان الملة».

والدين والحكمة عند هؤلاء الفلاسفة يفيض كلاهما عن واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعال.

فلا فرق إذن بين الحكمة والدين من جهة غايتهما ولا من جهة موضوعاتهما ولا من جهة مصدرهما وطريق وصولهما إلى الإنسان.

والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابي هو من وجهٍ أن طرق الفلسفة يقينية.

أما طريق الدين فإقناعي؛ ومن جهة أخرى تعطي الفلسفة حقائق الأشياء كما هي، ولا يعطي الدين إلا تمثيلاً لها وتخييلاً. ولا يفرق الفارابي في ذلك بين ما هو علمي وما هو عملي.

وقد ذكر الفارابي ذلك في مواضع مختلفة من كتبه، ومن ذلك قوله في كتاب «تحصيل السعادة»: «وتفهيم الشيء على ضربين: أحدهما أن تعقل ذاته؛ والثاني أن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه. وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين: إما بطريق البرهان اليقيني؛ وإما بطريق الإقناع. ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت فإن عقلت معانيها أنفسها أو وقع التصديق بها على البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات «فلسفة»؛ ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات بتسمية القدماء «ملة».

ويرى ابن سينا: أن بين الدين والفلسفة فرقًا آخر هو أن وجهة الدين عملية أصالة، ووجهة الفلسفة بالأصالة نظرية. وهو يقول في رسالة الطبيعيات: «مبدأ الحكمة العملية مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تتبين

بها، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات. مبادئ الحكمة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ومنصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة».

ويقول الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل» في معنى قول ابن سينا ما يأتي:

«والأنبياء أيدوا بأمداد روحانية لتقرير القسم العملي وبطرف ما من القسم العلمي، والحكماء تعرضوا لأمداد عقلية تقريرًا للقسم العلمي وبطرف ما من القسم العملي. فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق تعالى بغاية الإمكان. وغاية الدين أن يتجلى له نظام الكون فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم وينتظم مصالح العباد. وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخييل. فكل ما وردت به أصحاب الشرائع والملل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة؛ إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة، فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لهم وحسن الاعتقاد في كمال درجتهم».

والتشكيل والتخييل في كلام الشهرستاني خاص بالأمور العلمية. فالفلاسفة – كما يذكره ابن تيمية في كتبه «منهاج السنة» – يقولون: «إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر وعن الجنة والنار، بل وعن الملائكة بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون أن الله تعالى جسم عظيم وأن الأبدان تعاد وأن لهم نعيمًا محسوسًا وعقابًا محسوسًا، وإن كان

الأمر ليس كذلك في نفس الأمر، لأن مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا. وإن كان هذا كذبًا فهو كذب لمصلحة الجمهور؛ إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذا الطريق. وهؤلاء يقولون: الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر، وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذبًا وباطلاً ومخالفة للحق، فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل للمصلحة. ثم من هؤلاء من يقول النبي كان يعلم الحق؛ ولكن أظهر خلافه للمصلحة. ومنهم من يقول ما كان يعلم الحق كما يعلم نظار الفلاسفة وأمثالهم؛ وهؤلاء يفضلون الفيلسوف الكامل على النبي ... وأما الذين يقولون إن النبي كان يعلم ذلك، فقد يقولون إن النبي أفضل من الفيلسوف، لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف».

وقول ابن تيمية تقرير واضح لآراء الفلاسفة وإن كان في أسلوبه وألفاظه ما لم تجر به عادة الحكماء.

الوحـــي

الفصل الأول

معانـي كلمة «الوحـي»

-١-

المعاني اللغوية لكلمة «الوحي»

لم يشر أحد علمناه من اللغويين ومن ألفوا في الدخيل من كلام العرب إلى أن لهذا الحرف أصلاً غير عربي. ويؤيد ذلك أن من المعاني التي دل العرب عليها ببعض صيغ هذه المادة شؤونًا طبيعية تسبق الأمم في بداوتها إلى التعبير عنها من غير انتظار للدخيل. فقد قال اللغويون إن الوَحَى كالوحْي الصوت عامة، وقيل الوَحاة صوت الطائر، ووَحاة الرعد صوته المعدود الخفي، والوحى النار ... إلخ. وإذا كان في اللغة العربية ألفاظ أصيلة لم تستمد من لسان أجنبي — وليس ذلك موضعًا لنزاع — فأول ما ينبغي أن يكون من هذه الألفاظ ما يعبر به عن مثل النار والصوت وصوت الرعد أو صوت الطيور.

والوحي: مصدر وحى إليه يحي من باب وعد، وأوحى إليه بالألف مثله ومصدره الإيحاء وهو قليل الاستعمال. وبعض العرب يقول وحيت إليه ووحيت له وأوحيت إليه وأوحيت له. ولغة القرآن الفاشية أوحى بالألف مع التعدية بإلى. وأما في غير القرآن العظيم فوحيت إلى فلان مشهورة: يقال وحيت إليه بالشيء وحيًا وأوحيت، وهو أن تكلمه بكلام يفهمه عنك ويخفى على غيره، بأن يكون على سبيل الرمز والتعريض، أو يكون بصوت مجرد عن التركيب، أو

يكون إسرارًا لا يسمعه غيره. ووحيت إليه بخبر كذا أي أشرت وصوَّت به رويدًا. ويقال وحى إليه وأوحى أومأ ببعض الجوارح أو أشار بسرعة، ومنه وحي الحاجب واللحظ بمعنى سرعة إشارتهما. ويقال وحيت الكتاب وحيًا فأنا واح والكتاب موحى وأوحى لغة فيه أيضًا. والوحي الكتابة والمكتوب. وأوحى الرجل إذا بعث برسول ثقة إلى عبد من عبيده ثقة. وأوحى إليه بعثه. وأوحى إليه ألهمه. ويقال وحت نفسه وقع فيها خوف. وأوحى الإنسان إذا صار ملكًا بعد فقر. ووحى وأوحى إذا ظلم في سلطانه. والنائحة توحي الميت تنوح عليه. والوحى، بالقصر والمد، السرعة. والوحى النار؛ ويقال للمَلِك وحى من هذا، فكأنه مثل النار ينفع ويضر. والوحى السيد من الرجال. والوحى الصوت يكون في الناس وغيرهم كالوحي، ووحاة الرعد صوته الممدود الخفي. وقيل الوحاة صوت الطائر.

وذكر اللغويون لكلمة الوحي نفسها معاني كثيرة هي الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، والمكتوب، والأمر، وكل ما ألقيته إلى غيرك، والتسخير، والرؤيا الصادقة، والصوت يكون في الناس وغيرهم. ثم قالوا أن الوحي قصر على الإلهام وغلب استعماله فيما يلقى من عند الله تعالى إلى الأنبياء كما في المصباح المنير، أو إلى الأنبياء والأولياء كما في مفردات الراغب الأصفهاني.

وليس لنا من سبيل إلى ترتيب هذه المعاني وتعرف ما هو سابق منها وما هو لاحق، ما هو أصل منها وما هو فرع. بل لا سبيل لنا إلى تمييز ما استعملته العرب في جاهليتها مما قد يكون ولد في الإسلام أو أنشئ إنشاء.

على أن المفهوم من كلام اللغويين إذ يقولون أن الوحي غلب استعماله فيما يلقى إلى الأنبياء من عند الله تعالى – وهم يريدون الغلبة في لسان الدين الإسلامي– أن الإسلام قصر الوحي على معنى من معانيه كانت العرب تعرفه في استعمالاتها وكانت تفهمه على وجه من الوجوه.

أما تفاصيل معنى الوحي فقد أحاطتها العهود الإسلامية بنظريات لم يكن ليتوجه إلى مثلها العقل العربي في بداوته كما سيأتي بيانه.

وقد عرض كثير من اللغويين لبيان المعنى الأصلي لمادة الوحي الذي اشتق منه المعنى الذي غلب في الاستعمال. وهذا دليل على أنهم يجعلون هذا المعنى فرعيًّا وإن لم يكن من مستحدثات الدين الإسلامي.

ويمكننا أن نجمل هذا البحث في آراء أربعة:

أولها: أن أصل الوحي في اللغة كلها إسرار وإعلام في إخفاء. فهذا أصل الحرف؛ ولذلك صار الإلهام يسمى وحيًا. وقد صرح بذلك لسان العرب.

وثانيها: أن اشتقاق الوحي بمعنى الإلهام من الوحى بمعنى السرعة؛ لأن الوحي يجيء بسرعة ويتلقى بسرعة. وهذا ما يشير إليه الراغب الأصفهاني في كتاب المفردات في غريب القرآن، وأبو الحجاج يوسف بن محمد البلوي في كتاب ألف باء، وابن خلدون في المقدمة، واختاره القاضي عياض في الشفاء.

وثالثها: أن أصل المادة السرعة والخفاء معًا، فالوحي الإعلام السريع الخفي. وإليه ذهب ابن قيم الجوزية في كتاب مدارج السالكين وأبو البقاء في الكليات.

ورابعها: أن أصل هذه المادة هو إلقاء الشيء إلى الغير؛ فأصل الإيحاء إلقاء الموحِي إلى الموحَى إليه. وهذا رأي ابن جرير الطبري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ﴾ [آل عمران/٤٤].

-٢-

الوحـي في القـرآن

ورد ذكر هذه المادة في سبعين آية من القرآن، منها أربع وستون آية مكية، وست آيات مدنيات. وأكثر ما ورد في الآيات القرآنية إنما هو الفعل ماضيًا ومضارعًا.

أما كلمة «الوحي» فجاءت في القرآن ست مرات في سور كلها مكية.

فعل الوحي في القرآن

وفعل الوحي في القرآن مسند غالبًا إلى الله. وهو في كثير من الآيات مبني للمجهول. وقد جاء في آياتٍ إسناد الوحي إلى غير الله. فأسند إلى شياطين الإنس والجن في الآية ١١٢ من السورة ٦ (الأنعام، مكية). وفي الآية ١٢١ من هذه السورة نسبة الوحي إلى الشياطين. وفي الآية ١١ من السورة ١٩ (مريم، مكية) نسبة الوحي إلى زكريا. وفي الآية ٥١ من السورة ٤٢ (الشورى، مكية) ﴿ **أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ** ﴾ أي الرسول. وفي الآية العاشرة من السورة ٥٣ (النجم، مكية): ﴿ **فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ** ﴾، ومن وجوه تفسير هذه الآية فأوحى أي جبريل.

أما الموحى إليه فهو في أكثر الأمر النبي ﷺ أو غيره من الأنبياء عليهم السلام. وورد الوحي إلى الحواريين في الآية ١١١ من السورة الخامسة (المائدة، مدنية. وفي الآية ٩٣ من السورة ٦ (الأنعام، مكية) الموحى إليه ليس نبيًّا على الحقيقة. وفي الآية ١١٢ من السورة ٦ (الأنعام، مكية) الموحى إليه شياطين الإنس والجن. وفي الآية ١٢١ من السورة نفسها الموحى إليه هم أولياء الشياطين. وفي الآية ١٢ من السورة ٨ (الأنفال، مدنية) الموحى إليه هم الملائكة. وفي الآية ٦٨ من السورة ١٦ (النحل، مكية) الموحى إليه النحل. وفي الآية ٣٨ من السورة ٢٠ (طه، مكية) الموحى إليه أم موسى. وفي الآية ٧ من السورة ٢٨ (القصص، مكية) الموحى إليه أم موسى أيضًا. وفي الآية ١٢ من السورة ٤١ (فصلت، مكية): ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾. وفي الآية الخامسة من السورة ٩٩ (الزلزال، مدنية): ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ أي الأرض.

وقد فسروا الإيحاء في هذه الآية الأخيرة بالأمر أو الإعلام كما في الطبري، أو التسخير كما ذكره الراغب في المفردات.

أما الآية ١٢ من سورة فصلت فقد فسر الطبري قوله تعالى فيها: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾، بأن المراد ألقى في كل سماء من السموات السبع ما أراد من الخلق؛ وفي تفسير البيضاوي: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ شأنها وما يتأتى منها، وقيل أوحى إلى أهلها بأوامره.

أما الوحي إلى أم موسى فقد قال المفسرون إن معنى أوحينا إليها قذفنا في نفسها وليس وحي نبوة. وفي «الكشاف»: الوحي إلى أم موسى إما أن يكون على لسان نبي في وقتها كقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ ﴾؛ وإما أن يكون معناه بعثت إليها ملكًا لا على وجه النبوة كما بعث إلى مريم؛ وإما أن يكون معناه أنه أراها ذلك في المنام فتتنبه عليه؛ وإما أن يكون معناه أنه ألهمها، كقوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ ﴾ [النحل /٦٨]. فمعنى الآية إذن: أوحينا إليها أمرًا لا سبيل إلى التوصل إليه ولا العلم به إلا بالوحي، وفيه مصلحة دينية، فوجب أن يوحى.

وفسروا الوحي إلى النحل بالإلهام والقذف في النفس. وفسره الراغب الأصفهاني بالتسخير.

ولم يُعن المفسرون بتبيين المراد من الإيحاء إلى الملائكة في آية الأنفال. وقال الراغب الأصفهاني في المفردات: «وقوله: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ ﴾ [الأنفال /١٢]، فذلك وحي إليهم بوساطة اللوح والقلم فيما قيل».

ووحي الشياطين من الإنس والجن بعضهم إلى بعض (آية ١١٢ من سورة الأنعام) كوحي الشياطين إلى أوليائهم، هو الوسوسة والإسرار بالمزين من الأقوال الباطلة.

وأما الآية ٩٣ من السورة ٦ (الأنعام): ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾، فقد

قال الطبري في تفسيرها: «يعني جل ذكره بقوله: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ﴾، يعني ممن اختلق على الله كذبًا فادعى عليه أنه بعثه نبيًّا وأرسله نذيرًا، وهو في دعواه مبطل وفي قيله كاذب. وهذا تسفيه من الله لمشركي العرب وتجهيل منه لهم في معارضة عبد الله بن سعد بن أبي سرح والحنفي مسيلمة لرسول الله ﷺ بدعوى أحدهما النبوة ودعوى الآخر أنه قد جاء بمثل ما جاء به رسول الله ﷺ، ونَفْيٌ عن نبيه محمد ﷺ اختلاق الكذب عليه ودعوى الباطل».

أما آية: ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى ﴾ [المائدة/١١١]، فيقول الطبري في تفسيرها: «إن ألفاظ أهل التأويل اختلفت في تأويل قوله: «وَإِذْ أَوْحَيْتُ»، وإن كانت متفقة المعاني: فقال بعضهم وإذ أوحيت إلى الحواريين، قذفت في قلوبهم؛ وقال آخرون معنى ذلك ألهمهم». وفي البيضاوي: «وإذ أوحيت إلى الحواريين، أي أمرتهم على ألسنة رسلي».

هذا فيما يتعلق بالآيات التي ورد فيها فعل الوحي موجهًا إلى غير الأنبياء.

وأما الآيات التي أسند فيها فعل الوحي إلى غير الله تعالى، فقد سبق القول في اثنتين منها، وهما آيتا الأنعام[1].

(١) نظر صفحة ٤٩ (صفحة ٥٩، ٦٠ من هذه لطبعة).

أما الآية ١١ من السورة ١٩ (مريم، مكية) وهي قوله تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾، فقد قال الطبري في تفسيرها: «وقوله (فأوحى إليهم) يقول أشار إليهم، وقد تكون تلك الإشارة باليد وبالكتاب وبغير ذلك مما يفهم به عنه ما يريد».

وما ورد في الآية ٥١ من سورة الشورى، من قوله ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ فسره الطبري بقوله: «أو يرسل الله من ملائكته رسولاً إما جبريل وإما غيره، فيوحي ذلك الرسول إلى المرسل إليه بإذن ربه ما يشاء، يعني ما يشاء ربه أن يوحيه إليه من أمر ونهي وغير ذلك من الرسالة والوحي».

أما قوله تعالى في سورة النجم ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾، فقال الطبري اختلف أهل التأويل في ذلك: فقال بعضهم معناه فأوحى الله إلى عبده محمد وحيه؛ وقال آخرون بل معنى ذلك فأوحى جبريل إلى عبده محمد ﷺ ما أوحى إليه ربه. و أوْلى القولين في ذلك عندنا بالصواب قول من قال معنى ذلك فأوحى جبريل إلى عبده محمد ﷺ ما أوحى إليه ربه.

وفيما عدا الآيات السابقة يذكر فعل الوحي في القرآن مسندًا إلى الله تعالى أو مبنيًّا للمجهول. وفي حالة بنائه للمجهول يكون الفاعل هو الله تعالى أيضًا كما يفهم ذلك من سياق الكلام.

كلمة «الوحي» في القرآن

وأما لفظ «الوحي» فقد ورد في القرآن ست مرات هو فيها كلها من الله تعالى والموحى إليه فيها جميعها من الأنبياء. وهذا هو إيحاء الله إلى أنبيائه ورسله أي إلقاؤه إليهم ما يريد أن يعلموه من المعارف الدينية.

وعبر القرآن عن هذا المعنى بالتنزيل. فجعل القرآن وحيًا وجعله تنزيلاً كما قال: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلۡقُرَىٰ وَمَنۡ حَوۡلَهَا ﴾[الشورى/٧]؛ وقال: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ [يوسف/٢]؛ وقال: ﴿ نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ . مِن قَبۡلُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلۡفُرۡقَانَ ﴾[آل عمران/٣-٤].

وعبر عنه أيضًا بالكلام في قوله: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُ ﴾[الشورى/٥١]؛ حيث جعل الوحي نوعًا من كلامه وقسمًا من أقسامه؛ ففرق بين تكليم الوحي والتكليم بإرسال الرسول والتكليم من وراء حجاب.

لكن في السورة الرابعة (سورة النساء، مدنية) ما يدل على أن التكليم غير الوحي وقسيم له، وذلك إذ يقول ﷻ: ﴿ إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيۡمَٰنَۚ وَءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا .

﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾[النساء/١٦٣-١٦٤]. فذكر في أول الآية وحيه إلى نوح والنبيين من بعده، ثم خص موسى من بينهم بالإخبار بأنه كلّمه، وهذا يدل على أن التكليم الذي حصل له أخص من مطلق الوحي الذي ذكر في أول الآية، ثم أكده بالمصدر المفيد تحقيق النسبة ورفع توهم المجاز. قال الفراء: «العرب تسمي ما يوصل إلى الإنسان كلامًا، بأي طريق وصل، ولكن لا تحققه بالمصدر، فإذا حقق بالمصدر لم يكن إلا حقيقة الكلام».

ويذهب ابن قيم الجوزية في كتابه مدارج السالكين إلى أنه يمكن جعل الوحي قسمًا من أقسام التكليم وجعله قسيمًا للتكليم باعتبارين: فإنه قسيم التكليم الخاص الذي يكون من الله لعبده بلا واسطة بل منه إليه؛ وقسم من التكليم العام الذي هو إيصال المعنى بطرق متعددة.

وعلى هذا فالوحي قسم من كلام الله العام الذي جاءت به آية الشورى، وهي الآية التي جعلت كلام الله لعباده على ثلاثة أنحاء لا يجاوزها.

وقد ذكر المفسرون في تأويل هذه الآية أنه ما صح لأحد من بني آدم أن يكلمه ربه إلا على أحد ثلاثة أوجه: إما على الوحي، وهو الإلهام والقذف في القلب أو المنام؛ وإما على أن يسمعه كلامه ولا يراه من غير واسطة مبلغ كما كلم نبيه موسى عليه السلام؛ وإما على أن يرسل الله من ملائكته رسولاً، جبريل أو غيره، فيبلغ ذلك الملك إلى المرسل إليه البشري ما يشاء الله من أمر ونهي وغير

ذلك. وقيل إن معنى قوله «وحيًا» أن يوحى إلى الرسل عن طريق الملائكة؛ ومعنى قوله «أو يرسل رسولاً» أي نبيًّا كما كلم أمم الأنبياء على ألسنتهم. وكثير من المؤلفين، كابن قيم الجوزية في كتاب مدارج السالكين وابن حزم في الفصل، يميل إلى جعل الآية مفيدة لتسمية القسم الأول والثالث وحيًا، وتسمية الثاني كلامًا بالإطلاق. وذلك لأن الثاني لا يسميه القرآن وحيًا، وإنما «هو تكليم في اليقظة من وراء حجاب، دون وسيطة الملك، لكن بكلام مسموع بالآذان، معلوم بالقلب، زائد على الوحي الذي هو معلوم بالقلب فقط أو مسموع من الملك عن الله تعالى»؛ ويؤيد ذلك أن الآية وصفت القسم الأول بأنه وحي، وذكرت في الثالث فعل الوحي، ووصفت الثاني بأنه تكليم من وراء حجاب. ولعل كلام الطبري في تفسيره ينزع هذا المنزع.

أما الفخر الرازي فيرى أن كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة وحي. إلا أنه تعالى خصص القسم الأول باسم الوحي لأن ما يقع في القلب على سبيل الإلهام فهو يقع دفعة، فكان تخصيص لفظ الوحي به أولى. وكون الأول وحيًا ظاهر، وكذلك الثالث. أما الثاني فيستدل عليه بدليل أن الله تعالى أسمع موسى كلامه من غير واسطة مع أنه سماه وحيًا قال تعالى ﴿فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾ [طه/١٣].

ونحن إذا استقصينا مادة الوحي في القرآن وجدنا الاسم المصدري يستعمل في الدلالة على القسم الأول غالبًا، ويستعمل أحيانًا في تنزيل

القرآن على النبي كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ [طه/١١٤]، وتنزيل القرآن من قبيل النوع الثالث، إذ هو كلام من الله بواسطة جبريل بنص القرآن نفسه في أكثر من موضع. أما فعل الوحي فقد استعمل في الأقسام الثلاثة. فيكون القرآن قد قصر اسم الوحي على ما يكون إلهامًا وقذفًا في النفس أو ما يكون بواسطة الملك؛ على حين استعمل الفعل في الدلالة على هذين القسمين وعلى كلام الله لأنبيائه بلا واسطة من وراء حجاب.

وليس في القرآن تفصيل لمعاني هذه الأقسام الثلاثة.

غير أن المفهوم من جملة الآيات أن القسم الأول غير خاص بالأنبياء فقد أوحى الله إلى الحواريين وأوحى إلى أم موسى؛ وذلك بناءً على أن الوحي فيما ذكر مفسر بالإلهام والإلقاء في القلب. وبعض ا لمفسرين يجعل الوحي في ذلك إعلامًا بواسطة المرسلين في زمنهم كما سبق، ليخص الوحي بمعنى الإلهام بالأنبياء. وعلى كل حال فهذا المعنى روحي لا يقبل أن تتجه الأفكار فيه إلى التأويل على نحو مادي.

وأما القسم الثاني، وهو الكلام من وراء حجاب، فقد كان منذ فجر الإسلام مجالاً لتنازع الآراء وتصادم المذاهب؛ حتى ليقول الرازي في تفسيره إن القائلين بأن الله في مكان يستدلون بقوله: ﴿أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ [الشورى/٥١].

وأما القسم الثالث، وهو إرسال الرسول الملكي إلى الرسول البشري فيوحي إليه عن الله ما أمره أن يوصله إليه، فإن التوفيق بين نصوص القرآن فيه لم يكن موضع وفاق دائمًا. وهذا النوع من الوحي هو الذي جاء القرآن من سبيله، وقد عبّر عنه بنزول الملائكة. وذلك في ظاهر اللفظ حركة من الأعلى إلى الأسفل تعطي صورة مادية للملك ونزوله. وفي الآية ٢٥ من السورة ٢٥ (الفرقان، مكية): ﴿وَنُزِّلَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا﴾. ويتسق مع هذه الصورة ما ورد في القرآن من استواء الله على العرش [١]، ومن جعل الملائكة حافّين من حول العرش [٢]، ومن رؤية النبي لجبريل [٣]. ويتسق معه كذلك قوله ﷻ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر/١٠]، وقوله ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السجدة/٥]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل/٥٠]، وقوله ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج/٤].

لكن بعض الآيات يفيد أن الملك النازل بالوحي روح، وأنه يتصل بقلب النبي اتصالاً روحيًّا. كقوله تعالى ﴿نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ﴾ [النحل/١٠٢]، وقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ . عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء/١٩٣-١٩٤]، وقوله ﴿قُلْ

(١) ورد ذلك في عدة آيات منها آية ٥٤ من لسورة لسابعة (لأعراف، مكية) وآية ٣ من لسورة لعاشرة (يونس، مكية): ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾.

(٢) آية ٧٥ من لسورة ٣٩ (لزمر، مكية).

(٣) آية ١٣ من لسورة ٥٣ (لنجم، مكية): ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾؛ وآية ٢٣ من لسورة ٨١ (لتكوير، مكية): ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ﴾.

مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾[البقرة/٩٧].

وهكذا كان الرأي في هذا النوع من الوحي مختلفًا بين من يراه نزول الملك من السماء إلى الأرض لإبلاغ النبي دين الله وشرعه، وبين من يراه تلقفًا روحانيًّا عن الله العلي بواسطة الملك الروحاني.

-٣-

الوحـي في السنة

أكثر ما ورد في كتب السنة من أمر الوحي، كالذي ورد في كتب الشمائل والسير، إنما هو تفاصيل طويلة الذيول في بدء الوحي إلى النبي ﷺ، وفي كيفية نزول الوحي عليه وبيان العوارض التي كانت تغشاه عند ما يأتيه الملك من قبل الله؛ وبالجملة فهو تحليل موسع لكل ما يتعلق بشأن محمد مع الملأ الأعلى.

والروح السائد فيما تضمنته هذه الكتب ينزع غالبًا إلى تصوير الملك والوحي بصور مادية. فأحاديث بدء الوحي تمثل جبريل جسمًا، حتى أنه يهمز الأرض برجله فينبع عين ماء يتوضأ منه جبريل ويتوضأ منه النبي كما في تاريخ الخميس والمواهب اللدنية. وحديث المعراج كما في البخاري صورة مجسمة للسماء وكل ما في السماء. وفيه تكليم الله لنبيه كفاحًا من غير حجاب؛ وهذا على مذهب من يقول إنه ﷺ رأى ربه تبارك وتعالى. وهي مسألة خلاف بين السلف والخلف، وإن كان جمهور الصحابة بل كلهم مع عائشة في إنكار رؤية النبي لله مواجهة، كما حكاه عثمان بن سعيد الدارمي إجماعًا للصحابة[1].

(١) نظر زد لمعاد لابن قيم لجوزية.

وقد فُصِّلت في كتب الحديث والسير مراتب الوحي التي كانت للنبي عليه السلام تفصيلاً بلغ حد السرف أحيانًا. فقد نقل صاحب ا لمواهب اللدنية أن الحليمي ذكر أن الوحي كان يأتي النبي على ستة وأربعين نوعًا. ولعل المعتدلين هم الذين أخذوا من الأحاديث سبع مراتب للوحي نعتمد في نقلها على ابن قيم الجوزية في زاد المعاد والقسطلاني في المواهب اللدنية والسهيلي في الروض الأنف:

١- الرؤيا الصادقة، وكانت مبدأ وحيه ﷺ. فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. والمدة التي كان يوحى إليه في المنام فيها ستة أشهر إلى أن استعلن له جبريل. وقد قال النبي ﷺ: «الرؤيا ثلاثة: رؤيا من الله؛ ورؤيا تحذير من الشيطان؛ ورؤيا مما يحدث به الرجل نفسه في اليقظة فيراه في المنام». والذي هو من أسباب الهداية هو الرؤيا التي تكون من الله خاصة. ورؤيا الأنبياء وحي فإنها معصومة من الشيطان. وهذا باتفاق الأئمة. ولهذا أقدم إبراهيم على ذبح إسماعيل عليهما السلام بالرؤيا [١].

٢- ما كان يلقيه الملك في روعه وقلبه من غير أن يراه كما قال ﷺ: «إن روح القدس[٢] نفث في روعي[٣] أنه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب، ولا يحملنكم استبطاء الرزق على أن تطلبوه بمعصية

(١) نظر مد رج لسالكين» لابن قيم لجوزية.
(٢) أي جبريل.
(٣) أي نفسي.

الله، فإن ما عند الله لا يطلب إلا بطاعته».

٣- كان يتمثل له الملك رجلاً، فيراه عيانًا، ويخاطبه حتى يعي عنه ما يقول له. فقد كان يأتيه أحيانًا في صورة دحية بن خليفة الكلبي، وكان جميلاً وسيمًا. وفي هذه المرتبة كان يراه الصحابة أحيانًا.

٤- أنه كان يأتيه مثل صلصلة الجرس، وكان أشده عليه، فيلتبس به الملك، حتى أن جبينه ليتفصد عرقًا في اليوم الشديد البرد، وحتى أن راحلته لتبرك به إلى الأرض إذا كان راكبها. ولقد جاءه الوحي مرة كذلك وفخذه على فخذ زيد بن ثابت فثقلت عليها حتى كادت ترضها.

وعبر عن هذه المرتبة ابن قيم الجوزية في مدارج السالكين بما نصه: «وقد يدخل فيه الملك ويوحى إليه ما يوحيه ثم ينفصم عنه أي يقلع».

٥- أن يرى الملك في صورته التي خلق عليها له ستمائة جناح ينتشر منها اللؤلؤ والياقوت فيوحي إليه ما شاء الله أن يوحيه.

٦- ما أوحى الله إليه به وهو فوق السموات ليلة المعراج من فرض الصلوات وغيرها بواسطة جبريل.

٧- تكليم الله له من وراء حجاب بلا واسطة ملك كما كلَّم موسى بن عمران. وهذه المرتبة هي ثابتة لموسى بنص القرآن وهي ثابتة للنبي في حديث الإسراء.

وزاد بعضهم مرتبة ثامنة وهي تكليم الله له من غير حجاب. وهذا رأي من يقول إن النبي رأى ربه، وهي مسألة خلافية كما تقدم.

وذكر السهيلي مرتبة أخرى هي نزول إسرافيل عليه بكلمات من الوحي قبل جبرائيل. فقد وكل به إسرافيل، فكان يتراءى له ثلاث سنين، ويأتيه بالكلمة من الوحي، ثم وكل به جبريل فجاءه بالقرآن.

وذكر السهيلي كذلك حالة أخرى وهي تكليم الله له بلا واسطة في المنام.

هذه هي جملة الصور التي تمثلها لنا السنة من الوحي إلى النبي محمد ﷺ.

وذلك مع الذي أسلفناه من القول في الوحي في القرآن يشرح لنا معنى الوحي على ما يؤخذ من النصوص الدينية الإسلامية.

الفصل الثاني

أهم النظريات في تفسير الوحـــي

-١-

مذاهب المتكلمين في الوحي

مذاهب المتكلمين من أهل السنة خصوصًا تنزع في تفسير الوحي نزوعًا جسمانيًّا يناسب ما ورد في أكثر السنن وما تدل عليه ظواهر الآيات في غير موضع من القرآن الكريم.

ويتناول المتكلمون مباحث الوحي غالبًا من ناحيتين:

الأولى- وحي القرآن الكريم إلى محمد ﷺ بواسطة جبريل.

الناحية الثانية- الوحي الحاصل بسماع كلام الله من غير واسطة.

الناحية الأولى: وحي القرآن إلى محمد

الملائكة عند المتكلمين أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة خلافًا للفلاسفة وأوائل المعتزلة.

والقرآن منزل على النبي عليه الصلاة والسلام بواسطة جبريل. وفي كيفية إنزال القرآن ثلاثة أقوال:

(أولها) أنه نزل إلى سماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة، ثم نزل بعد ذلك منجمًا في ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين أو عشرين سنة حسب اختلاف المؤرخين.

(وثانيها) أنه نزل إلى سماء الدنيا في عشرين أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين ليلة من ليالي القدر، ينزل في كل ليلة منها ما يقدر الله إنزاله في كل السنة، ثم ينزل بعد ذلك هذا القدر منجمًا في جميع السنة.

الثالث- أنه ابتدئ إنزاله في ليلة القدر، ثم نزل بعد ذلك منجمًا في أوقات مختلفة من سائر الأوقات.

وهناك قول رابع غير مشهور وهو أن القرآن نزل جملة من عند الله من اللوح المحفوظ إلى السفرة الكرام الكاتبين في السماء الدنيا، فنجّمته السفرة على جبريل عشرين ليلة، ونجَّمه جبريل على النبي عشرين سنة.

واختلفوا في معنى الإنزال. فمنهم من قال إن معناه إظهار القراءة. ومنهم من قال إن الله ألهم كلامه جبريل وعلمه قراءته ثم جبريل أداه في الأرض. ومنهم من قال يتلقفه الملك من الله تلقفًا روحانيًّا أي يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به إلى الرسول ويلقيه عليه. ومنهم من جعل اختلاف العلماء في معنى الإنزال مترتبًا على اختلافهم في معنى القرآن: فالذين يقولون إن القرآن معنى قائم بذاته تعالى يقررون أن إنزاله هو إيجاد الكلمات والحروف الدالة على ذلك المعنى وإثباته في اللوح المحفوظ؛ والذين يقولون إن القرآن هو اللفظ يقررون أن إنزاله هو مجرد إثباته في اللوح.

وأشهر ما قيل في المنزل على النبي ﷺ ثلاثة أقوال: أحدها أنه اللفظ والمعنى؛ وثانيها أن جبريل نزل بالمعاني خاصة وأنه ﷺ علمها وعبر عنها بلغة

العرب (وقد تمسك أصحاب هذا المذهب بظاهر قوله تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ . عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾ [الشعراء/١٩٣-١٩٤]؛ وثالثها أن جبريل ألقى عليه المعنى، وأنه عبر عن هذا المعنى بلغة العرب، لأن أهل السماء يقرؤونه بالعربية، ثم نزل به في هذه الصورة على الرسول.

ومنهم من قال كلام الله المنزل قسمان: قسم قال الله تعالى بشأنه لجبريل عليه السلام قل له كذا وكذا فيجوز تغييره بعبارة نفسه؛ وقسم قال له بشأنه اقرأ عليه كذا وكذا فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفًا. ويرى أصحاب هذا المذهب أن القرآن هو القسم الثاني وأن القسم الأول هو السنة، لما ورد أن جبريل نزل بالسنة كما نزل بالقرآن؛ ولهذا لم يجز تغيير نظم القرآن وجاز تغيير لفظ السنة.

ويقول المتكلمون إن في التنزيل طريقين: إحداهما انخلاع النبي ﷺ من صورة البشرية إلى صورة الملكية ثم أخذه من الملك؛ وثانيتهما تمثل الملك بصورة البشرية حتى يأخذ الرسول منه. ويقررون أن الحالة الأولى وهي الترقي من البشرية إلى الملكية ميسورة للرسول، ويؤيدون ذلك بما ورد من نزول جبريل في زمن صبا النبي ليطهر قلبه عن المادة التي تمنعه من الترقي. قال أنس: «إن رسول الله ﷺ أتاه جبريل وهو يلعب مع الغلمان، فأخذه فصرعه، فشق عن قلبه، فاستخرج منه علقة، وقال هذا حظ الشيطان منك، ثم غسله في طشت من ذهب بماء زمزم، ثم لأمه وأعاده في مكانه. وجاء الغلمان يسعون إلى أمه (يعني ظئره) فقالوا إن محمدًا قد قتل، فاستقبلوه وهو منتقع اللون».

ويقررون كذلك أنه لا يشترط في الرسول شرط من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة؛ بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده. فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئة الله تعالى فقط. وإلى هذا يشير صاحب «الجوهرة» في قوله:

ولم تكن نبـــــوة مكتســبة ولو رقى في الخير أعلى عقبة
بل ذاك فضــل الله يؤتيـــه لمن يشاء جل الله واهـــب المنن

الناحية الثانية: الوحي الحاصل بسماع كلام الله من غير واسطة

ينقسم القائلون بأن كلام الله هو هذه الحروف المسموعة والأصوات المؤلفة إلى فريقين. أحدهما الحنابلة الذين قالوا بقدم هذه الحروف، وهؤلاء يرون أن الرسول أو الملك يسمع هذه الحروف والأصوات القديمة من الله بغير واسطة. والفريق الثاني يقول بحدوث هذه الحروف والأصوات. ومن هؤلاء من يقول بأن هذه الحروف والأصوات الحادثة قائمة بذاته الله تعالى؛ فالرسول يسمع الحروف والأصوات الحادثة القائمة بالذات القديمة من غير وساطة؛ وأولئك هم الكرامية. ومن هذا الفريق الثاني المعتزلة وهم يقولون إن هذه الحروف والأصوات ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها في جسم آخر؛ وفسروا قوله تعالى ﴿**أَوَ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ**﴾ [الشورى/٥١] بأن يسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجرام من

غير أن يبصر السامع من يكلمه لأنه في ذاته غير مرئي، كما يكلم المحتجب بعض خواصه وهو من وراء حجاب فيسمع صوته ولا يرى شخصه، وذلك كما كلم موسى ويكلم الملائكة. ويقول المعتزلة إن هذه الآية تدل على أنه تعالى لا يُرى، لأنه تعالى حصر أقسام وحيه في هذه الثلاثة، ولو صحت رؤية الله تعالى لصح من الله أن يتكلم مع العبد حينما يراه العبد، ويكون ذلك قسمًا رابعًا. ورد عليهم القائلون بأن الله يرى يوم القيامة بزيادة قيدٍ في الآية، أي في الدنيا، للتوفيق بين الآيات.

وأما الأشعرية الذين زعموا أن كلام الله صفة قديمة تدل عليها هذه العبارات والألفاظ فقد اتفقوا على أن قوله ﴿ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ ﴾ هو أن الملك أو الرسول يسمع ذلك الكلام المنزه عن الحروف والصوت من وراء حجاب. قالوا ولما لم يبعد أن ترى ذات الله، مع أنه ليس بجسم ولا في حيز، فأي بعد في أن يسمع كلام الله، مع أنه لا يكون حرفًا ولا صوتًا.

وزعم أبو منصور الماتريدي السمرقندي أن تلك الصفة القائمة بذات الله يمتنع كونها مسموعة؛ وإنما المسموع حروف وأصوات يخلقها الله تعالى في شجرة مثلاً، وهذا القول قريب من قول المعتزلة.

-٢-

مذهب الفلسفة الإسلامية في الوحي

يقول ابن سينا في رسالته في النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم: «فمن العادة في الشريعة تسمية القوى اللطيفة غير المحسوسة ملائكة».

ويقول في حد الملك في رسالته الحدود: «هو جوهر بسيط ذو حياة ونطق عقلي غير مائت وهو واسطة بين الباري ﷻ والأجسام الأرضية».

وفي رسالة إثبات النبوات: «ثم بينوا أن الأفلاك لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر؛ وقد ذاع في الشرع أن الملائكة أحياء قطعًا لا يموتون كالإنسان الذي يموت. فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت، والحي الناطق الغير الميت يسمى ملكًا، فالأفلاك تسمى ملائكة».

والذي يعنينا فيما نحن بصدده هو الملك بالمعنى الأخير، أي النفوس السماوية والعقول التي هي جواهر روحانية غير متميزة ولا قائمة بمتحيز. أما النفوس فمجردة في ذواتها متعلقة بأجرام الأفلاك تعلق تصريف من غير أن تقوم بها، وتسمى ملائكة سماوية. وأما العقول فمجردة ذاتًا وفعلاً وتسمى بالملأ الأعلى.

ولئن اختلفت الفلاسفة في أن الملائكة ماهيات مخالفة بالنوع للأرواح البشرية، فإنهم لم يختلفوا في أن النفوس الإنسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لا مكانية، ولها نسبة في التجرد إلى المجردات العالية، وخاصة إلى النفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم، لكونها مبادئ لما يحدث في هذا العالم. وما الوحي عند الفلاسفة الإسلاميين إلا اتصال النفوس الناطقة البشرية بعقول الأفلاك ونفوسها. ذلك بأن النفس الإنسانية لها استعداد لقبول المعقولات بالفعل. وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فلابد له من سبب يخرجه إلى الفعل. وذلك السبب يجب أن يكون موجودًا بالفعل. فلا يجوز أن يكون جسمًا؛ لأن الجسم مركب من مادة وصورة، والمادة أمر بالقوة. فلابد إذن أن يكون السبب جوهريًّا مجردًا عن المادة، وهو العقل الفعال المجرد عن المادة وعن كل قوة، فهو الفعل من كل وجه.

وقد فصل ابن سينا القول في تمكن النفوس الناطقة من الاتصال بعقول الأفلاك ونفوسها في كتاب الإشارات على الوجه الآتي:

١- إن القوى النفسانية متجاذبة متنازعة. فالنفس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية لا يمكنها الالتفات إلى القوة الشهوانية وبالعكس. والنفس إذا ما استخدمت الحواس الباطنة ضعفت الحواس الظاهرة. فإن الإنسان حالما يكون مستغرقًا في تخيل أو فكر ربما حضر عنده المبصر القوي والمسموع القوي، ثم إنه مع سلامة الحس لا يشعر بشيء من ذلك.

٢- الحس المشترك هو القوة التي تحصل فيها صور الأمور التي تحس بالحواس الخمس. وللصور المرتسمة في الحس المشترك أربع درجات:

إحداها- أن تصير مشاهدة في ابتداء ارتسامها من المحسوسات الخارجة؛

ثانيتها- بقاء الإحساس بهذه الصور مع بقاء المحسوسات في الخارج؛

ثالثتها- بقاء الإحساس بها بعد زوال المحسوس الخارجي؛

ورابعتها- حصول الإحساس بها وإن لم يوجد المحسوس في الخارج ألبتة.

والدليل على تحقق هذه الدرجة الرابعة أن المرضى والممرورين يشاهدون صورًا محسوسة لا يراها غيرهم. فتلك الصور إما أن تكون معدومة أو موجودة. ولا جائز أن تكون معدومة؛ لأن العدم نفي محض لا يكون مشاهدًا. فهي إذًا موجودة. وليست موجودة في الخارج، وإلا لرآها كل سليم الحس. فهي موجودة في غير الخارج. ولا يمكن أن تكون موجودة في النفس الناطقة التي لا تدرك الجزئيات ولا ترتسم فيها صور المحسوسات. فهي إذًا مرتسمة في قوة جسمانية ليست هي البصر؛ لأن هذا الشاهد ربما كان أعمى وربما شاهد ذلك بالليل؛ ولأن البصر لا يدرك إلا الموجود في الخارج. فثبت أن الحس المشترك قد يشاهد صورًا لا وجود لها في الخارج. فكما ترتسم صور محسوسة بالحواس الظاهرة في الحس المشترك ثم تنتقل إلى خزانة الخيال، كذلك لا بأس أن تنتقل الصور الموجودة في

خزانة الخيال أو الصور التي تركبها المتخيلة إلى الحس المشترك، لأن الحال فيها قريب من الحال بين المرايا المتقابلة.

٣- وإنما يمنع الصور المتخيلة أن تكون جميعها محسوسة في كل الأوقات والأحوال مانعان:

أحدهما- حسي خارج عائد إلى القابل وهو الحس المشترك، فإنه إذا كان مشغولاً بالصور الواردة عليه من الحواس الظاهرة صرفه ذلك عن غيره ولواه عن مخزونات الخيال.

والثاني- عقلي أو وهمي باطن وهو عائد إلى الفاعل. فإن العقل أو الوهم إذا استخدم القوة المفكرة وصارت مشغولة بخدمة أحدهما لم تتمكن من تركيب الصور وتحليلها وتشبيحها، ومتى لم توجد تلك الصور استحال انجذابها إلى الحس المشترك.

فإذا وجد المانعان معًا لم يحصل إحساس بالصور المتخيلة. أما إذا زال أحدهما وبقي الآخر فربما استولى المتخيل على الحس المشترك فلاحت فيه الصور محسوسة مشاهدة.

٤- وعند النوم يزول هذان المانعان عن القابل والفاعل. أما الفاعل فإن النفس مشغولة بتدبير البدن وإعانة القوة الهاضمة، فلا تفرغ لتدبير القوة المتخيلة، فتكون هذه مشغولة بنفسها متمكنة من التشبيح والتلويح كيف شاءت من

غير مانع. وأما القابل فلأن الحس المشترك خال عن النقوش الواردة عليه من الحس الظاهر، إذ الحس الظاهر يركد بالنوم.

ومتى حصل الفاعل والقابل بالتمام والكمال حصل الفعل لا محالة؛ فلا جرم ظهرت هذه الصور في المنام وصارت كالأمور المشاهدة.

٥- أما في حالة المرض فإن النفس تنجذب كل الانجذاب إلى جهة المرض فيشغلها أمر التدبير لإصلاح البدن عن تدبير المتخيلة. فضعف أحد الضابطين للمتخيلة، فقويت على التشبيح، فلاحت تلك الأشباح في الحس المشترك.

٦- النفس إذا كانت قوية قويت على حفظ عين ما أدركته ولم تنتقل منه إلى ما يحاكيه. وإذا كانت ضعيفة ضعفت عن حال المدركات فربما انتقلت من الشيء إلى ما يحاكيه ويشاركه من بعض الوجوه، ثم من ذلك المحاكي إلى ما يحاكيه مرة أخرى، فلا تزال تنتقل من الشيء إلى ما يحاكيه إلى أن تصل إلى أمر لا يناسب المدرك الأول بوجه. وهذا إنما يكون لاستيلاء القوة المتخيلة وضعف النفس عن إصلاحها. والنفس إذا قويت جدًّا لم يكن اشتغالها بتدبير البدن عائقًا لها عن اتصالها بالعالم العقلي، ولم يكن التفاتها إلى أحد الجانبين شاغلاً لها عن الالتفات إلى الآخر.

٧- وكما أن النفس تتصل عند النوم بالعقول التي فيها نقش الموجودات كلها فينطبع في النفس ما في تلك العقول من صور الأشياء لاسيما ما يناسب

غرض الرائي كانطباع صورة في مرآة، ثم تركب المتخيلة صورًا مناسبة لها، ثم تنحدر تلك الصور إلى الحس المشترك؛ كذلك قد تحصل مثل هذه الحالة في اليقظة إذا كان النفس قوية وافية بالجانبين. فتتصل النفس بالعقول وتدرك من هناك أمورًا، ثم تركب المتخيلة صورًا مناسبة لتلك التعقلات، ثم تنحدر تلك الصور إلى لوح الحس المشترك؛ فتصير محسوسة، فتحصل حينئذ صور وسماع كلام وإن لم يكن لشيء من ذلك وجود في الخارج.

٨- وإذا اتصلت النفس بالعقول المفارقة في يقظة أو نوم كان الأثر الحاصل فيها على أقسام:

أحدها- أن يكون ضعيفًا جدًّا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى أثر فيهما ألبتة.

وثانيها- أن يكون أقوى من ذلك، إلا أن الخيال يمعن في الانتقال من المعنى إلى ما له تعلق به على وجه الشبه أو التضاد.

وثالثها- أن يكون قويًّا جدًّا. فترتسم الصورة في الخيال ارتسامًا جليًّا تامًّا.

فإن كانت الصورة جزئية، ووقعت من النفس في المصورة، وحفظتها الحافظة على وجهها، من غير تصرف المتخيلة، مضبوطة في الذكر في حال اليقظة أو النوم ضبطًا مستقرًّا، كان ذلك إلهامًا أو وحيًا صراحًا أو حلمًا لا يحتاج إلى تعبير.

وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته احتاج الوحي إلى تأويل والحلم إلى تعبير.

فالوحي عند الفلاسفة هو اتصال النفس الإنسانية الناطقة بالنفوس الفلكية اتصالاً معنويًّا يجعلها تشرف على ما فيها من صور الحوادث فترتسم في النفس البشرية من تلك الصور ما يستعد لارتسامه فيها كمرآة يحاذي بها مرآة أخرى فيها نقوش فينعكس منها إلى الأولى ما يقابلها.

وليس عندهم فرق بين الوحي والإلهام إلا أن الأول يكون للنبي ويكون الثاني للعارف أو الولي. وللنبوة استعداد ذاتي. ففي القوى النفسانية لمن له النبوة خصائص ثلاث:

١- أن تصفو نفسه صفاءً شديدًا وتقوى قوة لا تشغلها الحواس عن النظر إلى عالم العقل، فتستعد استعدادًا خاصًّا للاتصال بالعقول المفارقة بأدنى توجه، ويفيض عليها من علم الغيب ما لا يدرك بالفكر والقياس.

٢- أن يكون في جوهر نفسه قوة تؤثر في هيولي العالم بإزالة صورة وإيجاد صورة. وذلك أن الهيولي منقادة لتأثير النفوس المفارقة، مطيعة لقواها السارية في العالم. وقد تبلغ نفس إنسانية في الشرف حدًّا يناسب تلك النفوس فتفعل فعلها وتقوى على ما قويت عليه.

٣- أن يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة ويسمع كلامهم وحيًا من الله، وذلك بقوة نفسه واتصالها بعالم الغيب في اليقظة وقوة المتخيلة ومحاكاتها

ما أدركته النفس بصورة جميلة وأصوات منظومة. فتكون الصورة المحاكية للجوهر الشريف صورة عجيبة في غاية الحسن، وهو الملك الذي يراه النبي. وتكون المعارف التي تتصل بالنفس من اتصالها بالجواهر الشريفة تتمثل بالكلام الحسن المنظوم الواقع في الحس المشترك فيكون مسموعًا.

يكون كل ذلك باستعداد ذاتي في نفس النبي ويحصل للولي بالرياضة والمجاهدة.

-٣-

رأي التصوف في الوحـي

النبوة كما يقول الغزالي في «المنقذ من الضلال» عبارة عن طور تحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل، كما أن العقل طور من أطوار الآدمي تحصل فيه عين يبصر بها أنواعًا من المعقولات الحواسُّ معزولةٌ عنها. والعلم الذي يحصل لا بطريق الاكتساب والتعلم وحيلة الدليل ينقسم: إلى ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل؛ وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب. والأول يسمى إلهامًا ونفثًا في الروع؛ والثاني يسمى وحيًا وتختص به الأنبياء؛ والأول تختص به الأولياء والأصفياء.

فلا فرق بين الوحي والإلهام في شيء إلا في مشاهدة الملك المفيد للعلم، فإن العلم إنما يحصل في قلوبنا بواسطة الملائكة.

وميل أهل التصوف متجه إلى هذه العلوم الإلهامية دون التعليمية. وقد قالوا إن الطريق إلى ذلك تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال على الله بهمة خالصة. وبذلك يصير العبد متعرضًا لنفحات رحمة

الله فلا يبقى إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريق.

وبعد هذا قال الغزالي في كتاب إحياء علوم الدين: «إن حقائق الأشياء مسطورة في اللوح المحفوظ بل في قلوب الملائكة المقربين. فكما أن المهندس يصور أبنية الدار في بياض ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة؛ فكذلك فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره في اللوح المحفوظ ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة. ومهما ارتفع الحجاب بين القلب وبين اللوح المحفوظ رأى الأشياء فيه وتفجر إليه العلم منه. فإذن للقلب بابان: باب مفتوح إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة؛ وباب مفتوح إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة. والفرق بين علوم الأولياء والأنبياء وبين علوم العلماء والحكماء هذا: وهو أن علومهم (يقصد الأولياء والأنبياء) تأتي من داخل القلب المنفتح إلى عالم الملكوت؛ وعلم الحكمة يأتي من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك. وهناك فرق آخر هو أن العلماء يعملون في اكتساب نفس العلوم واجتلابها إلى القلب؛ وأولياء الصوفية يعملون في جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها وتصقيلها فقط لتترشح للفيض من جانب الملأ الأعلى».

أما الملأ الأعلى فيقول الدهلوي في كتاب «حجة الله البالغة» بيانًا له:

«اعلم أنه قد استفاض من الشرع أن لله تعالى عبادًا هم أفاضل الملائكة ومقربو الحضرة، لا يزالون يدعون لمن أصلح نفسه وهذبها وسعى في إصلاح الناس، فيكون دعاؤهم سببًا لنزول البركات عليه، ويلعنون من عصى الله وسعى في الفساد فيكون لعنهم سببًا في وجود حسرة وندامة في نفس العامل وإلهامات من صدور الملأ السافل أن يبغضوه ويسيئوا إليه إما في الدنيا أو بعد الموت. ويكونون سفراء بين الله وبين عباده. وإنهم يلهمون في قلوب بني آدم خيرًا أي يكونون أسبابًا لحدوث خواطر الخير فيهم بوجه من وجوه السببية. وإن لهم اجتماعات كيف شاء الله وحيث شاء الله. ويعبر عنهم باعتبار ذلك بالرفيق الأعلى والنديّ الأعلى والملأ الأعلى. وإن لأرواح الأفاضل من الآدميين دخولاً فيهم ولحوقًا بهم».

والملائكة على ثلاثة أقسام:

قسم علم الحق أن نظام الخير يتوقف عليهم، فخلق أجسامًا نورية فنفخ فيها نفوسًا كريمة؛ وقسم اتفق حدوث مزاج في البخارات اللطيفة من العناصر استوجبت فيضان نفوس شاهقة شديدة الرفض للألواث البهيمية؛ وقسم هم نفوس إنسانية قريبة المأخذ من الملأ الأعلى مازالت تعمل أعمالاً منجية تفيد اللحوق بهم، حتى طرحت عنها جلابيب أبدانها فانسلكت في سلكهم وعدت منهم.

وأفاضل الملأ الأعلى الذين هم القسم الأول تجتمع أنوارهم وتتداخل فيما بينها عند الروح الذي وصفه النبي ﷺ بكثرة الوجوه والألسنة، فتصير هنالك كشيء واحد وتسمى حظيرة القدس.

وربما حصل في حظيرة القدس إجماع على إقامة حيلة لنجاة بني آدم بتكميل أزكى خلق الله يومئذ وإمضاء أمره في الناس. فيوجب ذلك تمثل علوم فيها صلاح البشر وهداهم في قلبه وحيًا ورؤيا وهتفًا وأن تتراءى له وتكلمه شفاهًا.

وهذا أصل من أصول النبوة، ويسمى إجماعهم المستمر بتأييد روح القدس. ويثمر هناك بركات لم تعهد في العادة فتسمى المعجزات.

أما القسم الثاني قسم النفوس التي استوجب فيضانها حدوث مزاج معتدل في بخارات لطيفة فإنهم دون الأولين.

وكمال هذه النفوس أن تكون فارغة لانتظار ما يترشح من فوقها. فإذا ترشح شيء بحسب استعداد القابل وتأثير الفاعل انبعثوا إلى ذلك الشيء، كما تنبعث الطيور والبهائم بالدعاوى الطبيعية، فأثروا في قلوب البشر وغيرهم حتى تنقلب إرادتها وأحاديث نفوسها إلى ما يناسب الأمر المراد. وقد تؤثر في بعض الأشياء الطبيعية بمضاعفة حركاتها وتحولاتها كما يدحرج حجر فأثر فيه ملك فمشى في الأرض أكثر مما يتصور في العادة. وربما ألقى الصياد شبكة فجاءت أفواج من الملائكة تلهم في قلب هذه السمكة أن تقتحم وهذه أن تهرب. وربما تقابلت فئتان، فجاءت الملائكة تزين في قلوب هذه الشجاعة والثبات، وتلهم حيل

الغلبة، وتؤيد في الرمي وأشباهه، وفي قلوب تلك أضداد هذه الخصال ليقضي الله أمرًا كان مفعولا».

وبين الوحي عند الصوفية والوحي عند الفلاسفة تشابه غير خفي.

فالوحي عند هؤلاء وأولئك إشراف من النفس الإنسانية على حقائق الكون المثبتة في عالم فوق عالمنا. لكن بين المذهبين مع هذا التشابه فروقًا.

فالعالم العالي عند الفلاسفة عقول مجردة ونفوس هي عقول الأفلاك ونفوسها وصور الأشياء منقوشة فيها بحكم أنها مصادر لها وأسباب لوجودها وبحكم أنها مجردة بطبعها دراكة. واتصال النفوس البشرية بهذه النفوس الملكية هو اتصال روحي يطبعها بما أشرفت عليه من المعارف كمرآة تحاذي بها مرآة أخرى.

أما العالم العالي عند الصوفية الذي يفيض منه الوحي والإلهام فهو أمران: لوح محفوظ كتب الله فيه على الوجه الذي أراده ما كان وما يكون؛ وملائكة هم أجسام من نور ذوو نفوس كريمة لها على باقي اللوح اطلاع، وهي أيضًا ألواح خطت فيها صنوف من العلم الإلهي. وما الوحي إلا أن يتلقى النبي من الملك شرائع إلهية، مع شهود الملك وسماع خطابه، إذ لا يجمع بين شهود الملك وسماع خطابه إلا الأنبياء. وأما الولي فإن سمع صوتًا فإنه لا يرى صاحبه وإن رأى الملك فإنه لا يسمع له كلامًا، كما في كتاب الكبريت الأحمر.

والناظر فيما بين مذهب الفلاسفة والصوفية من تخالف يحس بأن منشأه أن الأولين أخذوا يفسرون النصوص الدينية بما يوافق ما استقر عندهم من

نظام الكون وترتيب العوالم سفليها وعلويها. فهم يجعلون الملائكة التي وردت في لسان الشرع عبارة عن العقول المجردة والنفوس الفلكية التي أثبتتها فلسفتهم. ويؤولون النصوص تأويلاً يتفق مع أغراضهم.

والصوفية يعتمدون أولاً على النصوص الدينية، ويحاولون مبلغ جهدهم أن يشرحوا مبهمها، ويوفقوا بين ظواهر التضارب بينها، مضطرين إلى الركون إلى منازع الفلسفة، وإلى ما يسمونه ذوقًا تقصر عنه العبارة ويدركه العارفون، فهم أقل إمعانًا في التأويل وهم أقل وضوحًا.

-٤-

مذهب ابن خلدون في الوحـي

يقول ابن خلدون في المقدمة: إن الذي يذكره في تفسير حقيقة النبوة جار على ما شرحه كثير من المحققين.

ولاشك أن الذي أدلى به في أمر النبوة والوحي متأثر بمذاهب الفلاسفة والصوفية ولكن فيه من الطرافة وجدة التوجيه ما يجعله مذهبًا جديدًا.

العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة عجيبة من الترتيب وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض. فعالم العناصر متدرج من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلاً بعضها ببعض. وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعدًا وهابطًا، ويستحيل بعض الأوقات. والصاعد منها ألطف مما قبله إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل على طبقات اتصل بعضها ببعض.

وعالم التكوين يبتدئ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج. فآخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان. ومعنى الاتصال في هذه الكائنات أن آخر أفق منها

مستعد بالاستعداد القريب أن يصير أول الأفق الذي بعده. واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه، وانتهت في التدريج إلى الإنسان صاحب الفكر والروية.

ثم إنا نجد في العوالم على اختلافها آثارًا متنوعة تشهد كلها بأن لها مؤثرًا مباينًا للأجسام. فهو روحاني ويتصل بالكائنات، لوجوب اتصاله بهذه العوالم في وجودها، وذلك هو النفس المدركة المحركة. ولابد فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الإدراك والحركة ويتصل بها أيضًا ويكون بذاته إدراكًا صرفًا وتعقلاً محضًا، وهو عالم الملائكة.

فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتًا من الأوقات في لمحة من اللمحات، وذلك بعد أن تكمل ذاتها الروحانية بالفعل. وهؤلاء هم الأنبياء فطروا على الانسلاخ من البشرية جسمانيتها وروحانيتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى، ليصيروا في لمحة من اللمحات ملائكة بالفعل، ويحصل لهم شهود الملأ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة. فإذا توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم وتلقوا في ذلك الملأ الأعلى ما يتلقونه عاجوا به على المدارك البشرية منزلاً في قواها لحكمة التبليغ للعباد. فتارة يسمع النبي دويًّا كأنه رمز من الكلام؛ وتارة يتمثل له الملك رجلاً فيكلمه ويعي ما يقوله. والتلقي من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفهمه ما ألقي عليه كله كأنه في لحظة واحدة

بل أقرب من لمح البصر؛ لأنه ليس في زمان بل كلها تقع جميعًا، فيظهر كأنها سريعة؛ ولذلك سميت وحيًا لأن الوحي في اللغة الإسراع.

وترتيب العوالم كلها على درجات منظمة الحلقات متصلة ذواتها وقواها بعضها ببعض بحيث يكون آخر كل أفق منها مستعدًّا استعدادًا قريبًا لأن يصير أولاً للأفق الذي بعده، هو نظر طريق من أنظار ابن خلدون. وتفسير الوحي بأنه مفارقة البشرية إلى أفق الملائكة والملأ الأعلى، وتلقي الكلام الإلهي النفسي كما تتلقاه الملائكة، ثم الرجوع إلى المدارك البشرية التي تمثل ذلك الطور الروحاني بصور وأصوات، وتعليل الشدة التي يعانيها النبي عند التنزيل وما يحدث له من الغيبة والغطيط بأن مفارقة البشرية والانسلاخ عنها إلى أفق آخر شيء عسير خصوصًا في بادئ الأمر ... كل ذلك منزع من منازع ابن خلدون الجديدة.

ويقول ابن خلدون: إن نزول القرآن في مكة منجمًا على سور وآيات أقصر مما نزل بالمدينة سببه أن الاعتياد شيئًا فشيئًا على ما في الوحي من جهد يورثه بعض السهولة، فبدئ بالقصير حين كانت مشقة الوحي أشد.

ومذهب ابن خلدون يرجع بعد هذا إلى رأي الفلاسفة وشيء من مذهب الصوفية.

-٥-

الوحي عند المسلمين في العصور الحديثة

يلاحظ أن الرأي السائد بين المسلمين في أمر الوحي يميل في عصور الركود النظري إلى مذاهب المتكلمين ويتأثر برأي الفلاسفة في عصور النهوض.

وقد كان رأي المتكلمين في أبعد صوره عن الروحانيات هو الذائع في البلاد الإسلامية في العصور القريبة لا يكادون يتدارسون غيره، حتى جاء الشيخ محمد عبده يقرر أن الوحي عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة. والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت. ويفرق بينه وبين الإلهام بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب على شعور منها، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور. ومن النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر بأصل الفطرة ما تستعد به لأن تتصل بالأفق الأعلى وتنتهي من الإنسانية إلى الذروة العليا وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها إلى تعقله أو تحسسه بعصا الدليل والبرهان. ووجود بعض الأرواح العالية وظهورها لأهل تلك المرتبة السامية مما لا استحالة فيه عقلاً. وتمثل الصوت وأشباح لتلك الأرواح في حس من اختصه الله بتلك المنزلة ليس بالأمر الغريب.

وهذا هو مذهب الفلاسفة بعينه وإن طرزت حواشيه بصور من مذاهب المتكلمين.

الإســلام

الفصل الأول

النظريات المختلفة في العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي لكلمة «إسلام»

النظريات المختلفة

في العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي لكلمة «إسلام»

١- الدين الذي جاء به محمد بن عبد الله النبي العربي المولود بمكة سنة ٥٧١م المتوفى بالمدينة سنة ٦٣٢م معروف باسم «الإسلام» منذ عهده الأول. وقد يسمى السلم (بكسر السين) والسلم (بفتحها) على ما ذكره «لسان العرب». وهذه الأسماء الثلاثة هي ألفاظ عربية المادة والصيغة، فلها عند العرب معان هي حقائق لغوية. ولما استعملت النصوص المقدسة الإسلامية هذه الألفاظ في الدلالة على الدين الإسلامي كان ذلك بالضرورة تصرفًا في المعنى اللغوي الأصلي.

وقد جرى عرف العلماء على تسمية الألفاظ المستعملة في معان وضعها لها الشرع «بالأسماء الشرعية»، كالصلاة، والزكاة، والحج، وكالإيمان والكفر. وربما خص ما يتعلق بالعقائد، مثل الإيمان والكفر، بالأسماء الدينية. ويذكرون في كتب أصول الفقه خلافًا في الأسماء الشرعية نفيًا وإثباتًا في الوقوع، على معنى أن ما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة كالصوم والإيمان هل خرج به عن وضعهم إلى وضع مستحدث أو لم يخرج به عن وضعهم وإنما استعمله استعمالاً مجازيًّا جاريًا على أساليبهم؟ قال بالأول القاضي أبو بكر الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٤هـ-١١٠٣م) وقال بالثاني المعتزلة والخوارج والفقهاء. ويستفاد من البحث

الذي فصله الآمدي بهذا الصدد أن علماء الإسلام يعتبرون المعاني الشرعية متفرعة عن المعاني اللغوية وثيقة الصلة بها[١].

٢- وقد عني المفسرون والمتكلمون واللغويون وغيرهم من الباحثين برد المعنى الشرعي للفظ «إسلام» إلى أصله اللغوي.

وجمع الفخر الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[آل عمران/١٩] جملة المذاهب في ذلك فقال: «وأما الإسلام ففي معناه في أصل اللغة ثلاثة أوجه: (الأول) أنه عبارة عن الدخول في السلم أي في الانقياد والمتابعة، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا ...﴾[النساء/٩٤]» أي لمن صار منقادًا لكم ومتابعًا لكم؛ (والثاني) من أسلم أي دخل في السلم كقولهم أسنى وأقحط، وأصل السلم السلامة؛ (والثالث) قال ابن الأنباري (المتوفى سنة ٣٢٨ هـ/ ٩٣٨م): المسلم معناه المخلص لله عبادته من قولهم سلم الشيء لفلان خلص له، فالإسلام معناه إخلاص الدين والعقيدة لله تعالى[٢]».

٣- أما المحدثون فجمهرة المستشرقين منهم ترى أن اسم «إسلام» يرجع إلى معنى من الطاعة والخضوع غير إرادي أي التسخير لإرادة قاهرة. يقول جولد صيهر

(١) نظر كتاب لإحكام في ٱصول لأحكام» لسيف لدين ٱبي لحسن علي لآمدي لمتوفى سنة ٣٨٣هـ/ ١١٨٦م، لجزء لأول صفحتي ٤٨، ٦١.

(٢) تفسير لفخر لر زي لجزء لثاني ص٤٢٣ لمطبعة لخيرية سنة ١٣١٨ هـ.

Goldziher: «إسلام بمعنى خضوع أي خضوع المؤمن لله. وهذه الكلمة، التي هي أوفى من كل كلمة غيرها في تعيين المنزلة التي جعلها محمد للمؤمن في علاقته بمعبوده، عليها طابع ظاهر من الشعور بالتبعية والقدوة لا تحيط بها حدود، ويجب على الإنسان أن يستسلم لها متبرئًا من كل حول له وقوة[1]». ويشير إلى مثل ذلك القول أرنولد Arnold في الفصل الذي كتبه عن «إسلام» في دائرة المعارف الإسلامية Encyclopédie de l'islam . ولا يختلف ما ذكره بابنجر Babinger في الفصل الذي كتبه عن الإسلام في كتاب «أديان العالم» Religions du Monde عن كلام جولد صيهر في شيء.

وقد تنبه سيد أمير علي إلى أن أمثال هؤلاء المستشرقين اعتبروا معنى الانقياد الذي فسر به لفظ إسلام انقيادًا مطلقًا لإرادة لا حدود لسلطانها، ولا كسب لأحد معها؛ فجاء يبين في كتابيه «روح الإسلام Sprit of Islam» و «الإسلام Islam» أن ليس في استعمال كلمة إسلام لغة أو شرعًا ما يدل على معنى الانقياد المطلق والخضوع المتضمن لمعنى الجبر كما يفرضه عادة أكثر الباحثين من علماء الغرب. على أن سيد أمير علي يقرر أن المعنى الشرعي للإسلام هو الكد في تحري الرشد والتماس الفلاح بتزكية النفس، كما يؤخذ من الآيات: ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَـٰسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ تَحَرَّوْا۟ رَشَدًا﴾[الجن/١٤]؛ ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا . قَدْ أَفْلَحَ مَن

(1) Le Dogme et la loi de l'islam p.2.

﴿زَكَّىٰهَا . وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس/٧-١٠]. وذلك يستلزم معنى الطاعة الإرادية ظاهرًا وباطنًا. والرشد هو الهدى والفلاح، وهو الذي يهدي إليه القرآن من تصديق خبر الله وامتثال أمره، كما يقول ابن قيم الجوزية[١].

وبهذا البيان يتضح ما في كلام إدوارد سل Edward Sell من التعسف في تأويل رأي سيد أمير علي[٢].

يرى إدوارد سل أن اعتبار المؤلفين الأوروبيين أن لفظ «إسلام» يعبر عن الإذعان التام لإرادة الله في كل شؤون العقائد والأحكام توسع في فهم معنى اللفظ؛ إذ هو إنما يدل على معنى أخص من الإذعان المطلق، فهو إنما يدل على الإذعان العملي؛ ويستشهد بقول سيد أمير علي أن الإسلام هو تحري الرشد.

ثم يحاول إدوارد سل أن يجعل جملة ما ورد في القرآن من لفظ «إسلام» ومشتقاته مؤديًا معنى الانقياد الظاهر والطاعة بالجوارح، ويزعم أن المفسرين يبدو أنهم مجمعون على استعمال اللفظ في معنى آلي ويقول: إن هذا يتفق وعدم ورود كلمة «إسلام» في السور الأولى، إذ هي لم ترد إلا ثماني مرات منها ست في السور المدنية واثنتان في السور المكية الأخيرة؛ ويرجع ذلك إلى أن أركان الدين العملية لم تصر جزءًا منه على وجه قاطع حتى كون محمد دينه في المدينة. ويخلص من ذلك إلى أن لفظ «إسلام» عندما ينظر إليه من وجهة النظر المحمدية

(١) نظر مفتاح د ر لسعادة» لابن قيم لجوزية لمتوفى سنة ٧٥١هـ، لجزء لأول، صفحات ٤٠- ٤٢.
(٢) نظر مقال إدو رد سل في د ئرة لمعارف لدينية و لخلقية جزء ٧.

يفقد كثيرًا من جماله الروحي الذي تجمع حول فكرة الخضوع التام لإرادة الله، ويصبح مؤيدًا للمبدأ اليهودي القائل بأن المهم ليس هو روح الشريعة، بل المهم هو مراعاة الأداء الصوري لواجبات ظاهرة خاصة.

ودعوى إدوارد سل: أن كلام سيد أمير علي يفيد قصر الإسلام على خضوع الجوارح دون خضوع القلب لا يمكن أن يؤخذ من عبارات «سيد أمير علي» وليس في كتابيه ما يؤيدها. ومحاولة «إدوارد سل» أن يجعل جملة ما ورد في القرآن من لفظ «إسلام» وما اشتق منه مؤديًا معنى الانقياد الظاهر والطاعة بالجوارح فقط محاولة لا تقوم على أساس؛ لأن ما ذكر في القرآن من لفظ «إسلام» وما اشتق منه مقابلاً للإيمان ومخالفًا له – بحيث يدل الإسلام على العمل الظاهر والإيمان على التصديق– لا يعدو ثلاث آيات على ما ورد في كتاب «حجج القرآن» [(١)]، أو لا يعدو أربعًا كما هو الواقع، إذ ترك صاحب هذا الكتاب آية ٥ س٦٦ التحريم (مدنية). أما إجماع المفسرين على استعمال لفظ إسلام في معنى آلي فغير صحيح كما يتضح لكل مطلع على التفاسير المختلفة للقرآن. وسيأتي ما يؤيد ذلك فيما يلي. وعدم ورود لفظ «إسلام» في السور الأولى لا ينتج ما يريد أن يستنتجه المؤلف. فقد وردت صيغة اسم الفاعل من أسلم في ٣٩ آية، المكيات منها ٢٤ والمدنيات ١٥. وبعض هذه المكيات في سور غير متأخرة كما في آية ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [القلم/٣٥] وهي السورة الثانية في ترتيب نزول

(١) لأبي لفضل ٱحمد بن لمظفر لر زي لحنفي، وقد ٱتم كتابه هذ سنة ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م.

القرآن على ما نقله صاحب الفهرست عن نعمان بن بشير، وكما في آية ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَـٰسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ تَحَرَّوْا۟ رَشَدًا﴾ [الجن/١٤] التي ورد فيها الفعل أيضًا.

ولكارا دي فو Carra de Vaux رأي في معنى كلمة «إسلام» وأصلها بينه على الوجه الآتي:

«كان من تبع إبراهيم يسمى حنيفًا، ومعناه المائل، لأنهم مالوا عن عبادة الأصنام التي كانت قد فشت في العالم، أو يسمى المسلم أي الذي يجدد ويصون الشيء سالمًا، ذلك بأنهم جددوا وصانوا التوحيد الخالص. وتفسير «مسلم»بأنه المستسلم لله أو المسلم نفسه لله أبعد غورًا في التصوف من أن يكون المعنى الأصلي»[1]. وهذا الرأي غير وجيه من الناحية اللغوية، فإنه ليس في مادة «إسلام» ولا صورتها ما يؤيده على مقتضى أصول اللغة وقواعد الاشتقاق؛ فما علمنا بأن من مدلولات هذه المادة التجديد أو الصون، ولا رأينا أن صيغة أفعل تفيد أحد هذين المعنيين.

(١) كار دي فو؛ مفكرو لإسلام؛ لجزء لثالث ص٥٥.

الفصل الثاني

الرأي الراجـح

في العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي

لكلمة «إســـلام»

الرأي الراجح

في العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي لكلمة «إسلام»

١- من تأمل فيما ذكره اللغويون من معاني مادة «سلم» على اختلاف ألفاظها وصيغها متحريًا البحث عما يصلح أن يكون أصلاً يتفرع عنه سائر المعاني، وجد في كتب اللغة المعتبرة (مثل كتاب الاشتقاق لابن دريد، والصحاح للجوهري، والمفردات في غريب القرآن، ولسان العرب لابن منظور، والمصباح المنير للفيومي) أن السلام بكسر السين والسلم بكسر اللام، الحجارة الصلبة، سميت بذلك لسلامتها من الرخاوة والواحدة سَلِمة؛ واستلم فلان الحجر الأسود هو افتعل من السلمة؛ وأن السلم بفتحتين شجر عظيم له شوك ورقه القرظ يدبغ به واحده سلمة بفتحتين أيضًا، كأنما سمي بذلك لاعتقادهم أنه سليم من الآفات، ويقال منه سلمت الجلد بفتح اللام أسلمه بكسرها إذا دبغته بالسلم. ولعل هذه المعاني هي التي ينبغي أن تكون هي الأصل الأول لمادة سلم، وعنها تفرعت جميع الاستعمالات الأخرى. ذلك بأن هذه المعاني هي أمور مادية محسوسة قريبة إلى حياة البداوة، فهي أجدر أن تكون أصلاً لوضع المعاني المجردة. وقد ولد العرب من هذه المعاني معاني أخرى وضعية حقيقية قائمة على معنى الخلوص الذي هو ملحوظ في المعاني الأولى.

وهذه المعاني الحقيقية المولدة هي: (١) معنى الخلوص من الشوائب الظاهرة أو الباطنة، وفي معاجم اللغة أن السلم بفتح فسكون والسلام والسلامة تكون بمعنى الخلوص والتعري من الآفات الظاهرة أو الباطنة؛ (٢) معنى الصلح والأمان، ويقول اللغويون: إن السلم والسلم بكسر السين وفتحها لغتان في الصلح يذكران ويؤنثان كالسلام؛ (٣) معنى الطاعة والإذعان، فالسلم بفتحتين على ما في كتب اللغة والسلم بفتح فسكون والسلم بكسر فسكون الاستسلام والإذعان والطاعة.

ويرد اللغويون «السلام» الذي هو اسم من أسماء الله والسلام بمعنى التحية والدعاء إلى معنى الخلوص والسلامة من المكاره والآفات. ورد السّلَم بمعنى السّلَف[١] إلى هذا المعنى غير عسير.

وفعل أسلم يستعمل في اللغة على وجهين: أحدهما أن يستعمل لازمًا؛ والآخر أن يستعمل متعديًّا.

واللازم يكون بمعنى الدخول في السلم بمعنى الصلح أو الطاعة. وقد ذكر علماء الصرف أن صيغة أفعل اللازم تأتي بمعنى الدخول في شيء كأصبح بمعنى دخل في الصباح وأقحط دخل في القحط وأعرق دخل في العراق.

وأما المتعدي فصيغة أفعل فيه ترد للتعدية وهي تصيير الفاعل قبل

(١) أي لقرض، ويقصره لفقهاء على نوع خاص من لقرض، فهو عند أبي حنيفة مثلاً بيع َجل بعاجل إذ كانا مختلفي لنوع، كبيع غلة َجلة بنقود عاجلة.

دخول الهمزة مفعولاً، فأسلم الشيء لفلان منقول بالهمزة عن سلم الشيء لفلان خلص له من غير منازع، كسلّمه له تسليمًا المنقول بالتضعيف، وحقيقة معناه أخلصه له وجعله له سالمًا.

ولفظ «إسلام» مصدر أسلم لازمًا كان أم متعديًّا فهو صالح الدلالة على كل ما يدل عليه الفعل من المعاني السالفة.

هذه هي جملة المعاني اللغوية لمادة «سلم» وما تفرع عنها. وقد ورد في القرآن استعمال كثير من صيغ هذه المادة في معانيها اللغوية.

فورد معنى الخلوص والبراءة من الشوائب الظاهرة والباطنة في قوله: ﴿ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيهَا ﴾[البقرة/٧١] وفي قوله: ﴿ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾[الشعراء/ ٨٩]. وورد في غير هاتين الآيتين أيضًا. وجاء معنى الصلح في مثل قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ ﴾[محمد/٣٥] وقوله: ﴿ وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [الأنفال/٦١].

واستعمل القرآن بعض صيغ هذه المادة في معنى الانقياد والخضوع كما في قوله: ﴿بَلْ هُمُ ٱلْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ ﴾[الصافات/٢٦].

٢- على أن القرآن استعمل لفظ «إسلام» وفعله والوصف منه في معنى شرعي خاص. وقد اختلفوا في هذا المعنى الشرعي على مذاهب ثلاثة:

أ- قال قائلون إن الإسلام هو الإيمان، ومعنى الإيمان باتفاق أهل العلم من اللغويين وغيرهم التصديق كما في لسان العرب. وذهب هذا المذهب الفخر الرازي في تفسيره لآية ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ مستدلاً عليه.

ب- وقال آخرون إن لفظ «إسلام» يطلق في لسان الشرع على معنيين: (أحدهما) الإيمان؛ (والثاني) معنى أعم من الإيمان، وهو الانقياد بالقلب أو بالظاهر. وقد نقل هذا المذهب النووي في شرحه على صحيح مسلم عن الخطابي.

ومن القائلين بأن لفظ «إسلام» يطلق في لسان الشرع على معنيين من يفسر هذين المعنيين بما فسرهما به الراغب الأصفهاني؛ فيذهب إلى أن أحد المعنيين هو الإيمان، ويفسر الإيمان بالاعتراف باللسان، وأن الثاني فوق الإيمان، وهو أن يكون مع الاعتراف باللسان اعتقاد بالقلب ووفاء بالفعل واستسلام لله في جميع ما قضى وقدر.

ج- وقال قائلون: إن الإسلام يطلق شرعًا على ثلاثة معان، وعلى هذا جرى الغزالي في الإحياء. وهذه المعاني الثلاثة هي:

أولاً- إطلاق الإسلام بمعنى الاستسلام ظاهرًا باللسان والجوارح، مع إطلاق الإيمان على التصديق بالقلب فقط، وبذلك يكون الإيمان والإسلام مختلفين.

ثانيًا- أن يكون الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعًا، ويكون الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، فالإيمان أخص من الإسلام.

ثالثًا- أن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعًا، وكذا الإيمان، وعلى هذا فالإسلام والإيمان مترادفان.

٣- وأثر الفرق الإسلامية ظاهر قوي في هذا الخلاف المرتبط بمسألة احتدم فيها النزاع بين الفرق وهي مسألة الكفر بارتكاب الكبيرة.

فالأشعرية لا يكفرون أحدًا من أهل القبلة بذنب يرتكبه ما لم يرتكبه مستحلاً له غير معتقد تحريمه، خلافًا للخوارج القائلين بأن مرتكب الكبائر يكفر ويزول عنه الإيمان، وخلافًا للقدرية والمعتزلة القائلين بأنه يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر، فيكون بين الكفر والإيمان[١].

بل إن الفِرق جعلت مسألة المعنى الشرعي للإسلام والإيمان من أسس نزاعها صراحة. فالأشعري يقول في الإبانة: «ونقول إن الإسلام أوسع من الإيمان وليس كل إسلام إيمانًا»[٢]. ويقول الطبرسي الشيعي في تفسيره مجمع البيان: «والإسلام والإيمان بمعنى واحد عندنا وعند المعتزلة» [٣].

فالخلاف على هذه المسألة إنما هو في الحقيقة من تمحلات الفرق والتماسها دقائق البحث اندفاعًا وراء جموح النظر؛ فهو مصطنع اصطناعًا.

---

(١) نظر لإبانة» للأشعري ص١٠ وشرح لفقه لأكبر لأبي منصور لماتريدي لمتوفى سنة ٣٣٣هـ صفحات ٢-٤ طبع لهند.

(٢) لإبانة» ص١٠.

(٣) مجمع لبيان، جزء أول، ص١٧٥ طبعة فارس سنة ١٣٠٤ هـ

٤- ولكنهم يريدون أن يلتمسوا سببًا لهذا الخلاف في القرآن نفسه. وعندهم أن منشأه أن علماء الإسلام وجدوا في آيات القرآن ما ذكر فيه الإسلام مقابلاً للإيمان على وجه يشعر بالتغاير بينهما: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات/١٤]؛ ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ﴾ [التحريم/٥]؛ ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ ...﴾ [الأحزاب/٣٥]؛ ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ مُسْلِمِينَ﴾ [الزخرف/٦٩]. كما وجدوا في آيات ما يدل على أن الإسلام والإيمان واحد:

﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾ [يونس/٨٤]؛ ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ . فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات/٣٥-٣٦]؛ ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الحجرات/١٧].

وقد أرادوا التحلل من هذا الإشكال بأن جعلوا للإسلام في لسان الشرع معاني مختلفة.

على أن الأمر لا يدعو إلى ذلك فإن القرآن استعمل من مادة «سلم» صيغًا كثيرة في معانيها اللغوية كما استعملها العرب. ولكنه استحدث للفظ

«إسلام» وما اشتق منه معنى واحدًا شرعيًّا استعمله في آيات غير قليلة. وهذا المعنى هو: التوحيد وإخلاص النفس لله وحده لا يكون فيها لغيره شريك يعبد ويسمى إلهًا. وهو معنى مولد من المعنى اللغوي الذي هو الخلوص والسلامة. قال ابن دريد في كتاب الاشتقاق: «واشتقاق المسلم من قولهم أسلمت لله أي سلم له ضميري»[١].

أما سائر استعمالات القرآن لهذه المادة فاستعمالات لغوية جارية على الأوضاع والاستعمالات العربية الحقيقية. وقد ذكر ما يفيد ذلك الزمخشري في الكشاف عند تفسير آية ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[آل عمران/١٩].

٥- والأدلة على أن المعنى الشرعي للإسلام هو التوحيد وإخلاص الضمير لله تظهر في عدة مواطن:

(أحدها) أن القرآن يقرر أن الدين واحد على لسان جميع الأنبياء وهو الإيمان بما يجب الإيمان به، وإنما تختلف الشرائع أي الأحكام العملية: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾[٢] [الشورى/١٣]؛ ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ

(١) كتاب لاشتقاق لابن دريد، لجزء لأول، ص٢٢.

(٢) وير جع في ذلك تفاسير لطبري و لكشاف و لر زي و لبيضاوي.

هُوَ إِلَّا ذِكۡرَىٰ لِلۡعَٰلَمِينَ ﴾[1][الأنعام/٩٠]؛ ﴿ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗا ﴾[2][المائدة/٤٨].

ودين الله الواحد الذي لا يدخله النسخ ولا يختلف باختلاف الأنبياء هو في عرف القرآن المسمى إسلامًا: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ فَإِنۡ حَآجُّوكَ فَقُلۡ أَسۡلَمۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسۡلَمۡتُمۡۚ فَإِنۡ أَسۡلَمُواْ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِٱلۡعِبَادِ ﴾[3][آل عمران/١٩-٢٠]؛ ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا ﴾ [المائدة/٣] . وهذه الآية الأخيرة نزلت يوم عرفة في حجة الوداع. قالوا ولم يعش النبي بعدها إلا ٨١ ليلة؛ وهي تدل على أن الدين الذي هو الإسلام هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع التي كملت في القرآن. أما الأحكام العملية فهي تختلف باختلاف الأنبياء والأمم، وقد تتغير

(١) ير جع تفسير لكشاف للزمخشري.

(٢) وير جع في ذلك تفسير لطبري وير جع كذلك كتاب مفتاح د ر لسعادة لطبعة لأولى بمصر جـ٢ ص١٢٦، ١٢٧ وكتاب حجة لله لبالغة جـ١ ص٦٨، ٦٩.

(٣) ير جع تفسير لكشاف للزمخشري.

بتغير المظان، ولم يجمعها القرآن إلا إجمالاً بتبيينه الأصول التي تستمد منها تلك الأحكام، ولم تكن كملت عند نزول الآية[١].

وقد ثبت بما ذكرناه أن الدين في عرف القرآن هو الإيمان بالأصول الدينية التي هي حقائق خالدة لا يدخلها النسخ ولا تختلف فيها الأنبياء. وأن الإسلام هو هذا الدين إذ لا دين غيره عند الله.

(ثانيها) أن صيغة «إسلام» وردت في القرآن مضافة وغير مضافة في ثمان آيات: منها ست آيات مدنية؛ وآيتان مكيتان.

فأما المكيتان فهما: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ﴾ [الأنعام/١٢٥]؛ ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦ﴾[الزمر/٢٢]. والآيتان صريحتان في أن الإسلام فيهما هو الإيمان الخالص الذي موضعه الصدر أي القلب.

وأما الآيات المدنية فهي:

﴿وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ وَهُوَ يُدۡعَىٰٓ إِلَى ٱلۡإِسۡلَٰمِۚ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[الصف/٧]. وتفسير الإسلام في هذه الآية بالإيمان تدل عليه الآيات اللاحقة دلالة ظاهرة. ﴿قَالُواْ وَلَقَدۡ قَالُواْ كَلِمَةَ ٱلۡكُفۡرِ وَكَفَرُواْ بَعۡدَ إِسۡلَٰمِهِمۡ وَهَمُّواْ بِمَا لَمۡ يَنَالُواْ﴾ [التوبة/٧٤] والإسلام في هذه الآية مذكور

(١) يرجع تفسير لبيضاوي لهذه لآية و لموفقات للشاطبي جـ٣ ص٦٢ وجـ٤ صفحتي ١١٦، ١١٧.

في مقابلة الكفر. وقد قوبل الإسلام وما يشتق منه في القرآن بالكفر كما في هذه الآية وكما في آية ﴿ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران /٨٠] وآية ﴿ رُّبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ ﴾[الحجر/٢]. وقوبل الإسلام بالشرك في آيات عدة منها: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [آل عمران/٦٧]؛ وآية ﴿ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾[الأنعام /١٤].

أما باقي الآيات المدنية فهي؛ ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [الحجرات/١٧]، وهي من الآيات التي ذكرها كتاب «حجج القرآن» في حجج القائلين بأن الإيمان والإسلام واحد؛ وآية ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾[آل عمران/١٩]؛ وآية ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [آل عمران/٨٥]؛ وآية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾[المائدة/٣].

وقد بين الزمخشري وغيره من المفسرين في تفسير هذه الآيات أن الإسلام فيها هو التوحيد وإسلام الوجه لله. وذلك يقتضي أن لفظ «إسلام» لم يرد في القرآن إلا مستعملاً في معناه الشرعي مرادفًا للإيمان.

(ثالثها) أن القرآن سمى أتباع دين محمد ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ في آيات منها: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة/٦٢]؛ وآية ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة/٦٩] ؛ وآية ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[الحج/١٧]. وسماهم كذلك المسلمين في آيات منها: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا ...﴾ [الحج/٧٨]؛ وآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[آل عمران/١٠٢]. وفي ذلك إشعار بأن معنى الإيمان والإسلام متفق غير مختلف.

٦- وإذا كان الإسلام في عرف القرآن هو القواعد الأصولية التي يجب الإيمان بها والتي جمعها القرآن كاملة بحيث يعرف الإسلام بأنه هو ما أوحاه الله إلى نبيه محمد في القرآن، وأمره بتبيينه للناس كما تشير إليه آية ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[النحل/٤٤]؛ فقد تطور استعمال

لفظ الإسلام إلى ما يشمل الأصول الاعتقادية، أو الفروع العملية، وتطور استعمال لفظ (الدين) كذلك فأصبح تعريف الدين عند المسلمين هو: وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل. وهذا يشمل العقائد والأعمال [١]. ومع هذا التطور فقد بقيت بين المسلمين آثار العرف الشرعي إلى اليوم. فهم يقسمون الدين إلى فروع وأصول باعتباره منقسمًا إلى معرفة هي الأصل وطاعة هي الفرع. ويقولون إن العقائد يقينية فلابد أن تكون ثابتة بطريق ديني يقيني قطعي وهو القرآن وحده إذ هو المقطوع به وحده في الجملة والتفصيل، أما الأحكام العملية فيكفي فيها الظن[٢]. ويقولون إن النسخ لا يكون في مسائل علم الكلام وإنما يكون في مسائل الفقه.

(١) نظر كشاف صطلاحات لفنون للتهانوي.

(٢) نظر شرح لمو قف جزء ٔول ص٣٨، و لمو فقات جزء ٤ ص٣.

معد الدراسة التقديمية في سطور

عصمت حسين سيد نصار

- أستاذ الفلسفة ووكيل كلية الآداب لشئون التعليم والطلاب جامعة بني سويف بمصر.
- حصل على ليسانس الآداب من جامعة القاهرة عام ١٩٨٢، وماجستير في الفلسفة الإسلامية المعاصرة بجامعة أسيوط فرع سوهاج عام ١٩٩١، ودكتوراه في الفلسفة الإسلامية والفكر العربي الحديث جامعة الزقازيق فرع بنها عام ١٩٩٥.

من أهم أعمالة المنشورة

- الأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية في الفكر العربي الحديث.
- اتجاهات فلسفية معاصرة في بنية الثقافة الإسلامية.
- أحمد فارس الشدياق قراءة في صفائح المقاومة.
- ثقافتنا العربية بين الإيمان والإلحاد.
- حقيقة الأصولية الإسلامية في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي.
- الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال.
- فلسفة اللاهوت المسيحي في العصر المدرسي المبكر.
- أوهام الفهم.

اللجنة الاستشارية للمشروع

(١٤٣٥ - ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٤ - ٢٠١٥م)

إسماعيل سراج الدين (مكتبة الإسكندرية)، مصر- رئيس اللجنة.

إبراهيم البيومي غانم (المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية)، مصر.
حسن مكي (جامعة إفريقيا العالمية)، السودان.
رضوان السيد (الجامعة اللبنانية، بيروت)، لبنان.
زاهر عبد الرحمن عثمان (مركز المعلم محمد بن لادن للعلم والتعليم)، المملكة العربية السعودية.
زكي الميلاد (رئيس تحرير مجلة الكلمة)، المملكة العربية السعودية.
سعيد بنسعيد العلوي (جامعة الرباط)، المغرب.
صلاح الدين الجوهري (مكتبة الإسكندرية)، مصر- أمين اللجنة.
ظفر إسحق أنصاري (الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد)، باكستان.
عبد الدايم نصير (مستشار شيخ الأزهر)، مصر.
عبد الرحمن السالمي (وزارة الأوقاف والشؤون الدينية)، عُمان.
عمار الطالبي (جامعة الجزائر)، الجزائر.
مجدي عاشور (دار الإفتاء)، مصر.
محمد زاهد جول (كاتب وباحث)، تركيا.
محمد عمارة (هيئة كبار العلماء، الأزهر الشريف)، مصر.
محمد كمال الدين إمام (جامعة الإسكندرية)، مصر.
محمد موفق الأرناؤوط (جامعة العلوم الإسلامية العالمية)، الأردن.
مصباح الله عبد الباقي (جامعة كابول)، أفغانستان.
منى أحمد أبو زيد (جامعة حلوان، القاهرة)، مصر.
نور الدين الخادمي (جامعة الزيتونة)، تونس.
نوزاد صواش (مؤسسة البحوث الأكاديمية والإنترنت، إسطنبول)، تركيا.
وان صبري وان يوسف (الجامعة الإسلامية العالمية، كوالالمبور)، ماليزيا.

سلسلة «في الفكر النهضوي الإسلامي»

صدر في هذه السلسلة

(١) **العـــودة إلـــى الـــذات**، تأليف علي شريعتي.
(٢) **الحياة الروحية في الإسلام**، تأليف محمد مصطفى حلمي.
(٣) **امرأتنا في الشـريعة والمجتمـع**، تأليف لطاهر لحد د.
(٤) **الإسلام دين الفطرة والحرية**، تأليف عبد لعزيز جاويش.
(٥) **المـــرأة والعمـــل**، تأليف نبوية موسى.
(٦) **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، تأليف مصطفى عبد لر زق.
(٧) **دفـــاع عـن الشـريعـة**، تأليف علال لفاسي.
(٨) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تأليف لطاهر بن عاشور.
(٩) **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، تأليف محمد إقبال، ترجمة محمد يوسف عدس.
(١٠) **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، تأليف عبد لرحمن لكو كبي.
(١١) **المدرســة الإســلامية**، تأليف محمد باقر لصدر.
(١٢) **الإسلام وأصول الحكم**، تأليف علي عبد لر زق.
(١٣) **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تأليف خير لدين لتونسيّ.
(١٤) **الحرية الدينية في الإسلام**، تأليف عبد لمتعال لصعيديّ.
(١٥) **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية**، تأليف حسين لجسر.
(١٦) **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، تأليف محمد لغز لي.
(١٧) **القرآن والفلسفة**، تأليف محمد يوسف مُوسى.
(١٨) **كشف المخبَّا عن فنون أوربا**، تأليف أحمد فارس لشدياق.
(١٩) **المرشد الأمين للبنات والبنين**، تأليف رفاعة لطهطاوي.
(٢٠) **شروط النهضة**، تأليف مالك بن نبيّ.
(٢١) **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، تأليف رفاعة لطهطاويّ.
(٢٢) **نهضة الأمة وحياتها**، تأليف طنطاويّ جوهريّ.
(٢٣) **البيان في التمدن وأسباب العمران**، تأليف رفيق لعظم.
(٢٤) - (٢٥) **تحـرير المـرأة**، تأليف قاسم أمين، **وتربية المرأة والحجاب**، تأليف طلعت حرب.
(٢٦) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، تأليف محمد حسين لنائيني، تعريب عبد لمحسن آل نجف، تحقيق عبد لكريم آل نجف.
(٢٧) **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني**، تأليف محمد باشا لمخزومي.
(٢٨) - (٢٩) **السفور والحجاب**، تأليف نظيرة زين لدين، **ونظرات في كتاب السفور والحجاب**، تأليف مصطفى لغلاييني.
(٣٠) **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، تأليف محمد مهدي شمس لدين.
(٣١) **لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟**، تأليف لأمير شكيب أرسلان.
(٣٢) **المدنية الإسلامية**، تأليف شمس لدين سامي فر شري، ترجمة محمد م لأرناؤوط.
(٣٣) **المدنيـــة والإسلام**، تأليف محمد فريد وجدي.
(٣٤) **المســـئلة الشرقية**، تأليف مصطفى كامل.
(٣٥) **وجهة العالم الإسلامي**، تأليف مالك بن نبي، ترجمة عبد لصبور شاهين.

(٣٦) **طلعة الشمس شرح شمس الأصول**، تأليف نور لدين عبد لله بن حميد لسالمي.
(٣٧) **أدب الطلب ومنتهى الأرب**، تأليف محمد بن علي لشوكاني.
(٣٨) **الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني**، تأليف َدم عبد لله لإلوري.
(٣٩) **أم القرى**، تأليف لسيد لفر تي (عبد لرحمن لكو كبي).
(٤٠) **تجديد الفقه ونصوص أخرى**، تأليف محمد بن لحسن لحَجْوي.
(٤١) **الحضارة الإسلامية**، تأليف ٔحمد زكي.
(٤٢) **الرسالة الخالدة**، تأليف عبد لرحمن عز م.
(٤٣) **مسألة الخلافة وجزيرة العرب**، تأليف ٔبي لكلام َز د، ترجمة مصباح لله عبد لباقي.
(٤٤) **النبأ العظيم .. نظرات جديدة في القرآن**، تأليف محمد عبد لله در ز.
(٤٥) **الحركة الإسلامية .. هموم وقضايا**، تأليف لسيد محمد حسين فضل لله.
(٤٦) **الأعمال المختارة لمحمد خانجيتش البوسنوي**، تأليف محمد خانجيتش، ترجمة عبد لرحيم ياقدي.
(٤٧) **الدين والوحي والإسلام**، تأليف مصطفى عبد لر زق.
(٤٨) **النسائيات**، تأليف ملك حفني ناصف (باحثة لبادية).
(٤٩) **في الفلسفة الإسلامية .. منهج وتطبيقه (الكتاب الأول)**، تأليف إبر هيم مدكور.
(٥٠) **في الفلسفة الإسلامية .. منهج وتطبيقه (الكتاب الثاني)**، تأليف إبر هيم مدكور.

في الفكر النهضوي الإسلامي

AL-DĪN WA-AL- WAḤI WA- AL-ISLĀM

Muṣṭafā ʻAbd al-Rāziq

(47)

هذا الكتاب

طبع لأول مرة عام (١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م)، وفيه يُقدم الشيخ مصطفى عبد الرازق تحليلا لُغويًّا واصطلاحيًّا وسياقيًّا لثلاثة ألفاظ ومصطلحات طالما استخدمناها في حياتنا الثقافية العامة ومصنفاتنا العلمية، ألا وهي: «الدين» و«الوحي» و«الإسلام».

ولم يقف المؤلف عند ضبط وتحديد المعاني بل ذهب إلى أبعد من ذلك؛ حيث ناقش العديد من القضايا التي أثارها الباحثون حول طبيعة العلاقة بين الدين والعلم والفلسفة، وطبيعة الوحي والإعجاز المعرفي الإلهي، ثم طبيعة الإسلام بوصفه الرسالة الخالدة التي تستوعب الجميع جنسًا ونوعًا ومعتقدًا. متناولا هذه القضايا بأسلوب مبسط ورؤية نقدية متجردة، مرجحًا ومستشهدًا بآيات من القرآن الكريم، وبأقوال المفسِّرين واللغويين والمتكلمين.

والكتاب في بابه يُعدّ من أندر الكتابات الفلسفية المبكرة التي أثَّرت في معظم تلاميذ الإمام مصطفى عبد الرازق من المشتغلين بالفلسفة في العالم العربي، بالإضافة إلى كونه من بواكير الردود العلمية على بعض كتابات المستشرقين.

يقول الإمام الأكبر أحمد الطيب عن المشروع:

بسم الله الرحمن الرحيم

إن هذا المشروع الذي تقوم به مكتبة الإسكندرية - وهي تستهدف إعادة نشر الإنتاج العلمي والثقافي لأعلام نهضتنا في العصر الحديث - ليُعدُّ فيما أرى - من أهم المشاريع العلمية نحو تأصيل المفاهيم الثقافية في العالم الإسلامي وإعادة تأسيس عقل إسلامي معاصر يستوعب أصوله، ويعيش عصره. وإني أدعو إلى ترجمة هذه الأعمال إلى اللغات الحية، وتعميم نشرها، بكل الوسائل الورقية والإلكترونية.

شيخ الأزهر

أ.د/ أحمد محمد الطيب

ISBN: 978-977-452-309-0

DAR AL-KITAB AL-MASRI
CAIRO

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

DAR AL-KITAB AL-LUBNANI
BEIRUT