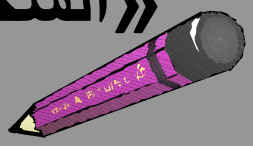
البحث رقم
7

الدين عند الرصافي من خلال كتابه «الشخصية المحمدية»



الأستاذ المساعد الدكتور
إبراهيم رجب عبد الله العاني
تدريسي في كلية العلوم الإسلامية/
الرمادي
قسم العقيدة
isl.ibrahimr@uoanbar.edu.iq

ISSN-2071-6028

المقدمة:

قدم الرصافي (١٨٧٧-١٩٤٥)[*] في كتابه «الشخصية المحمدية» أو حل اللغز المقدس[١] سيرة الرسول محمد ﷺ من وجهة نظر قومية، عادّاً شخصية

(*) معروف بن عبد الغني البغدادي الرصافي، شاعر العراق في عصره. من أعضاء المجمع العلمي العربيّ بدمشق. ولد ببغداد، ونشأ بها في الرصافة، وتلقّى دروسه الابتدائية في المدرسة الرشيدية العسكرية، ولم يحرز شهادتها. وتتلمذ لمحمود شكري الآلوسي في علوم العربية وغيرها، زهاء عشر سنوات. واشتغل بالتعليم. ونظم أروع قصائده، في الاجتماع والثورة على الظلم. ورحل إلى الأستانة، فعين معلما للعربية في المدرسة الملكية، وانتخب نائبا عن المنتفق في مجلس المبعوثان العثماني. وهجا دعاة الإصلاح واللامركزية من العرب، وانتقل بعد الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٨ إلى دمشق. ثم عين أستاذا للأدب العربيّ في دار المعلمين بالقدس، فأقام مدة، وعاد إلى بغداد فعين نائبا لرئيس لجنة الترجمة والتعريب، ثم أصدر جريدة الأمل اليومية سنة ١٩٢٣، وعين مفتشاً في المعارف، فمدرسا للعربية وآدابها في دار المعلمين، فرئيسا للجنة الاصطلاحات العلمية، واستقال من الأعمال الحكومية سنة ١٩٢٨، فانتخب عضوا في مجلس النواب خمس مرات، مدة ثمانية أعوام، وزار مصر سنة ١٩٣٦، وقامت ثورة رشيد عالي الكيلاني ببغداد، في أوائل الحرب العالمية الثانية، فنظم أناشيدها وكان من خطبائها، وفشلت، فعاش بعدها في شبه انزواء عن الناس إلى أن توفي ببيته في الأعظمية ببغداد، وكان جزل الألفاظ في أكثر شعره، عالي الأسلوب. نشأ وعاش ومات فقيرا. له كتب، منها: ديوان الرصافي، ورسائل التعليقات في نقد كتاب النثر الفني وكتاب التصوف الإسلامي، وكلاهما للدكتور زكي مبارك، ونفح الطيب في الخطابة والخطيب، ومحاضرات الأدب العربيّ وديوان الأناشيد المدرسية وآراء أبي العلاء، وعلى باب سجن أبي العلاء وغيرها الكثير. ينظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م: ٢٦٩/٧، كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ٣٠٥/١٢-٣٠٧.

(١) الكتاب موثق في نسبته إلى الرصافي بحسب دار النشر (منشورات الجمل)، وهي دار مرموقة لها سمعتها العالمية، وبينت في بداية الكتاب الأصل «المخطوط» الذي اعتمدته، ووصفته بدقة بالغة، وبينت ما أضافته إلى النص الأصلي في الصحيفة رقم (٦)، وثبتت إجازة الرصافي في النقل في الصحيفة رقم (١٣). إلا أنه نشر مقال في شبكة الانترنت بقلم التهامي الهاني بعنوان «الشخصية المحمدية»، المنسوب للرصافي شكك فيه بنسبة هذا الكتاب إلى

الرصافي، وعلى الموقع ذاته مقالات تثبت نسبة الكتاب إلى الرصافي، منها على سبيل المثال: مقال «احمد لفته علي» بعنوان (لكي لا نكون ملكيين أكثر من الملك، الرصافي يعترف بأنه مؤلف الشخصية المحمدية)، ينظر: الموقع الالكتروني:
www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.ph?t=199390
وسنلخص وجهة نظر الطرفين ونضيف ما نراه مناسباً.

وقبل الخوض في تفاصيل هذا المقال والرد عليه نقول لو أن كاتب المقال اطلع على كتاب الرصافي «رسائل التعليقات» الصادر عن مطبعة المعارف ببغداد سنة ١٩٤٤، أو اطلع على الضجة التي أحدثها هذا الكتاب حين صدوره، لما كتب مقاله هذا، ولكفانا مؤنة الرد، ففي هذا الكتاب نجد آراءه بشأن إيمانه العميق بوحدة الوجود، ونقده للمسلمين لتمسكهم –كما يقول– بأمور من الدين ما هي منه إلا بمنزلة القشور من اللب، ولاقى الرصافي بسبب تبنيه هذه الآراء ثورة عنيفة من خصومه. (ينظر تفاصيل هذه الأحداث على الموقع: http: //www. aliraqi. org/forums/showthread. php?t=55932&page=6
فآراؤه في هذا الكتاب تتفق مع ما كتبه في كتابه «الشخصية المحمدية»).

بداية يتساءل كاتب المقال هل أن كتاب «الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس»، من تأليف الشاعر العراقي معروف الرصافي؟ وإذا لم يكن هو المؤلف فمن يقف وراء هذا التأليف؟ ويطرح بعض الشكوك والملاحظات ليبرئ الرصافي من هذا الكتاب أهمها:

١. يقول إن طيلة هذه الصفحات وعددها (٧٧٠) صفحة لا نعثر على عبارة «صلى الله عليه وسلم» مع اسم الرسول محمد ﷺ، وهذا غريب على مؤلف يعتنق الديانة الإسلامية. ونرد على هذا القول ببساطة انه في كتابه هذا يريد أن يثبت عدم نبوة محمد ﷺ بالمعنى الديني. فكيف يذكر هذه العبارة، بل نضيف للكاتب أن الرصافي لم يبدأ كتابه بـ(بسم الله الرحمن الرحيم) وإنما (باسم الحقيقة المطلقة).
٢. يقول: لم تكن المراجع والمصادر مثبتة بالطرق المعهودة في كل بحث أكاديمي رصين بل نجد أحيانا وفي كثير من المرات إشارات مبهمة تنم عن أن الكاتب تعمدها لإخفاء ما يريد تمريره من أفكار غريبة وآراء أغرب مثل: (ذكر في بعض كتب السيرة..).

يبدو أن الكاتب لم يقرأ الملاحظات حول رقن النص وطباعته في الصحيفة رقم (٦) التي تبين أن الأحاديث والآيات وغيرها من التنصيصات كانت من عمل دار النشر، كما كانت التعديلات الإملائية أيضاً من عملها، سواءً في المتن أو الهوامش.

وكذلك يبدو أن الكاتب لم يطلع على الكتب التي صدرت في الثلاثينات ولحد الستينات من القرن العشرين، ليرى أن التوثيق آنذاك لم يكن بالصيغة المعروفة اليوم، بل إن أغلب المؤلفين

لا يشيرون أصلا إلى صفحات النصوص التي يقتبسوها من المؤلفات الأخرى، والأمثلة على ذلك لا تحصى، وليذهب أي شخص إلى أقرب مكتبة عامة ويتحقق من ذلك بنفسه.

ونقول: لو كان الكتاب لشخص آخر وأراد أن ينسبه للرصافي لتحرى كل هذه الأمور التي هي شكلية وسطحية فكيف تفوته مثل هذه الأمور وهو يتحرى الدقة البالغة ليصور كل المشاكل والأجواء الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتفاصيل من حياته اليومية في ذلك العصر ويذكر أشعاره، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر قوله: (وذلك أنني كنت سنة ١٩٢٠ في القدس وكنت أدرس آداب اللغة العربية في إحدى مدارسها... اقترح المدير وهو الأستاذ خليل طوطح مدرس الجغرافية...)، الرصافي، الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، منشورات الجمل، المانيا: ط١، ٢٠٠٢م: ص٥٥.

وقوله: (وإذا كان قول الحقيقة كفرا كما يزعم المتدينون تدينا أعمى فلينسبنا من شاء منهم إلى الكفر وإنما أقول لهم ما قلت قبلاً:

هل الكفر أن لا ترى الحق واضحاً فتضرب للأنظار من دونه سترا

وان تبصر الأشياء بيضا نواصعا فتظهرها للناس قانية حمرا)).

(الرصافي، المصدر نفسه، ص١٦٢).

وقوله: (فمثلا لما كانت الحرب العامة بين أمم الغرب والشرق سنة ١٩١٤م كنت في القسطنطينية عاصمة الدولة العثمانية. وكانت غواصات العدو دخلت بحر مرمرة وأخذت تظهر أمام سواحل القسطنطينية وشطوطها). (الرصافي، المصدر نفسه، ص٣١٢).

كما نجده يذكر أدوية لا وجود لها اليوم كما في قوله: (كما يستعمل الناس اليوم قطرة ابن سيناء). (الرصافي، المصدر نفسه، ص٤٣٠).

وقوله: (وقد حدثني السيد حسن فهمي المدفعي الذي هو اليوم متصرف من قبل الحكومة العراقية في لواء الدليم). (الرصافي، المصدر نفسه، ص٣١٢).

وقوله في وصف أيام الحج في عصره: (تصور بقعة من الأرض ازدحمت فيها مئات الألوف من الناس وذبح فيها مئات الألوف من الأضاحي وتركت على حالها بعد الذبح... ويبقى معظمها في حر الشمس حتى تنتن الأرض من الجيف ويفسد الهواء). (الرصافي، المصدر نفسه، ص٤٨٦).

وكما هو معلوم أن الصورة اليوم تختلف عما كان عليه في عصر الرصافي.

وفي وصف معجزات العلم في عصره قال: (فنسمع المتكلم في لندن ونحن في بغداد وإذا تم بلوغ التلفزيون رشده نراه أيضا كما نسمعه إلى غير ذلك من معجزات العلم). (الرصافي،

المصدر نفسه، ص٦٣٢) ومن المعلوم أن اليوم قد بلغ التلفزيون رشده على حد تعبير الرصافي.

كما يذكر السياسيين في عصره قائلاً: (إذا ذكر المخلصون لأوطانهم فحي هلَ بعبد المحسن السعدون، وإذا ذكر الأنانيون من أولي الأطماع فحي هلَ بياسين الهاشمي وإذا ذكر كل من خلقه الله حماراً في مسلاخ إنسان فحي هلَ بـ... قلت فيه: سبحان قدرة ربي كيف قد خلقت... هذا الحمير في مسلاخ إنسان) (الرصافي، المصدر نفسه، ص٦٧٦)، ولا نعلم هل إخفاء اسم الشخص الأخير من الرصافي أم من دار النشر، وفي كلتا الحالتين يتبين لنا أن المؤلف يذكر سياسيي عصره ووجهة نظره فيهم، ونكتفي بهذا القدر كي لا نطيل، ولو افترضنا أن هناك مؤلفاً للكتاب ألف هذا الكتاب وأراد أن ينسبه للرصافي فكيف يذكر كل هذه التفاصيل عن الرصافي وعصره ثم تفوته هذه الأمور الثانوية كتوثيق المصادر وما شاكلها؟

ثم نسأل الباحث ما الفائدة التي يحاول أن يجنيها شخص ما في تأليفه مثل هذا الكتاب، ومن ثم ينسبه للرصافي، ولنفترض جدلاً أن هناك مؤلفاً آخر لهذا الكتاب فهو لا بد أن يكون مؤمنا ومقتنعا بما يكتبه ويقوله من آراء عقدية ويكون فخوراً لما فيه من وجهة نظره –من أدلة وبراهين لنقد الدين والفكر الديني– فكيف يضيع جهداً لا يقل أن يكتب في سنتين على اقل تقدير ثم ينسبه لشخص آخر ؟ لا سيما أن اغلب المفكرين العرب اليوم خاضوا في مثل هذه المواضيع وسنشير إلى ذلك في بحثنا هذا.

٣. يذكر الكاتب أن هذا الكتاب تم تأليفه سنة ١٩٣٣م، في حين أن بعض المصادر طبعت بعد هذا التاريخ، ويكتفي بذكر كتاب المصاحف للسجستاني الذي طبع سنة ١٩٣٦م، وكتاب الكشاف للزمخشري سنة ١٩٦٦م.

يبدو أن الكاتب لا يعلم أن هناك مصادر أخرى طبعت بعد تاريخ تأليف الرصافي لكتابه هذا، لا بل دور النشر التي طبعت هذه الكتب أسست بعد سنة ١٩٣٣ منها على سبيل المثال لا الحصر:

مكتبة المعارف ببيروت تأسست سنة ١٩٤٨، ودار الفكر ببيروت تأسس سنة ١٩٥٦، ومكتبة الهلال تأسست في بداية الخمسينات من القرن العشرين. كما أن طبعات صحيح البخاري في ذلك العصر لم تكن الأحاديث الموجودة فيه مرقمة كما هي في الطبعات الحديثة، ينظر: منها على سبيل المثال طبعة دار الشعب.

ونضيف لكاتب المقال أيضا بأن شعيب الارناؤوط محقق كتاب زاد المعاد –احد مصادر كتاب الرصافي– كان عمره خمس سنوات عندما ألف الرصافي كتابه هذا فهو من مواليد ١٩٢٨.

ونتساءل كيف بباحث يريد أن يطعن بنسبة كتاب معين تغيب عنه كل هذه المعلومات ويكتفي بذكر ما ورد في قائمة المصادر من سنين الطبع.

فيبدو أن الكاتب لم يقرأ الكتاب واكتفى بالاطلاع على محتوياته وشكله الخارجي وفي أحسن الأحوال قلب بعض صفحاته فكتب ما كتب.

ونرد أيضا بأن التوثيقات كانت بتصرف من دار النشر ونكتفي بالإحالة إلى الهامش رقم (٤) الموجود في الصفحة (٣٦) والذي ينص على (لم نعثر عليه فيما لدينا من كتب الحديث) فهذه العبارة تبين أنها لم تكن للرصافي وإنما لدار النشر، وقد أشارت إلى ذلك كما قلنا في (الصفحة رقم ٦ من الكتاب)، وإلا كيف يستشهد الرصافي بحديث لا يعرف له أساس وهو يريد أن يثبت أن محمداً ﷺ يشاور أصحابه في جميع الأمور؟

أما الأخطاء الموجودة في أسماء المؤلفين أو أسماء الكتب التي أشار إليها الكاتب فهي كما قلنا إنها من دار النشر وحتى لو اثبت أنها لم تكن من دار النشر فإن هذا لا يعني أن مؤلف هذا الكتاب ليس الرصافي؟ فهل الرصافي منزه عن الخطأ والنسيان كي يحضره كل أسماء المؤلفين والمؤلفات بدقة.

٤. في النقطة الرابعة يستعرض الكاتب حياة الرصافي ليبين انه لم يذهب إلى الفلوجة أصلا، ونحيله إلى كتاب (د. يوسف عز الدين، الرصافي يروي قصة حياته، دار المدى، دمشق ٢٠٠٤: ٢٤٤)، ليتأكد من أنه ذهب إلى الفلوجة وعاش فيه أكثر من ست سنوات وألف فيها كتابه هذا، وإن لم يصدق بهذا الكتاب أيضا فيستطيع الاتصال بعشائر الفلوجة ليؤكدوا له أن الرصافي قد عاش في الفلوجة في تلك السنوات.

والأغرب من ذلك نجده يشكك أيضا في سنة طبع الكتاب أي سنة (٢٠٠٢م) ويميل إلى الاعتقاد انه صدر بعد الاحتلال الأمريكي وجعل المكان والتاريخ للاستفزاز والتهكم. ونستطيع القول بأنه كان الأجدر به أن يثبت بالأدلة ما يريد أن يقوله لا إن تطرح الشكوك بلا مبرر ولا نعلم ما معنى التهكم هنا؟ ومن مَن؟ ولمَ نسب إلى الرصافي؟ بالذات فهو ليس بقطب أو مرجعية دينية كي يحاولون الانتقاص منها. فهو شاعر وأديب، ويذكر الكاتب أبياتا للشاعر يمجد فيها الإسلام وهي:

يقولون في الإسلام ظلماً بأنه	***	يصد ذويه عن طريق التقدم
فإذا كان ذا حقاً فكيف تقدمت	***	أوائله في عهدنا المتقدم
وان كان ذنب المسلم اليوم جهله	***	فماذا على الإسلام من جهل مسلم
لقد أيقظ الإسلام للمجد والعلى	***	بصائر أقوام عن المجد نوّم

محمد ﷺ شخصية قومية فذة مجرداً إياها من النبوة والرسالة بالمعنى الديني المتعارف عليه، محاولاً تفسيرها تفسيراً صوفياً يتماشى مع فهمه لنظرية وحدة الوجود التي تبناها

ونقول إن أبياته تلك لا تتعارض مع ما كتبه في كتابه «الحقيقة المحمدية»، وكما سنبين في صفحات هذا البحث أنه يرى في الإسلام ثورة عربية أصيلة وانه أفضل الديانات كما يرى في محمد ﷺ رجلاً عبقرياً، إلا انه ينفي النبوة عنه وعلى الرغم من ذلك لا يتهمه بالكذب لأنه أراد للعرب عزة ورفعة فهدفه أخلاقي ويبيح الرصافي الكذب في مثل هذه الحالات وسنفصل كل ذلك في بحثنا هذا.

أما تغنيه بالعرب وأمجادهم في شعره فهذا لا يطعن في نسبة هذا الكتاب إليه بل العكس، فهو في هذا الكتاب أيضا يذكر بطولاتهم وأمجادهم ويهدف إلى إعلاء شأن العرب.

ويتكهن الكاتب بأن مؤلف هذا الكتاب يهودياً لا بل صهيونياً على وجه التحديد ويشير إلى بعض الفقرات من الكتاب ليؤيد بها وجهة نظره (ينظر الفقرة ٤ من المقال).

ونكتفي بالرد عليه بأن مؤلف الكتاب يبين في بداية الكتاب أن الإسلام أفضل الديانات وان محمداً ﷺ هو وحده من دون الأنبياء عرف التوحيد الحقيقي وعرف الإله الأعظم الشامل المهيمن على جميع المخلوقات بينما إله اليهود لم يكن سوى إله بني إسرائيل (الرصافي، المصدر نفسه، ص١٨). وانه يعد محمداً أفضل رجل في العالم ويصفه بـ(عظيم عظماء البشر) (الرصافي، المصدر نفسه، ص١٦)، فكيف يكون هذا المؤلف صهيونياً ويمجد محمداً ﷺ بل ويعيب على اليهود بأن إلههم إله محدود وغير شامل. ونذكر نصاً لرأيه في اليهود ونترك القارئ يحكم هل من الممكن أن يكون مؤلف هذا الكتاب يهودياً وهو (لا نريد أن نتكلم عن كعب الأحبار ولا عن عبد الله بن سلام وعبد الله بن سبأ الملقب بابن السوداء من اليهود الذين أسلموا قهراً أو لم يكن إسلامهم إلا مكراً بالإسلام وكيداً لأهله فإن حالة هؤلاء أصبحت معلومة لأهل العلم في هذا العصر وإن كانت مجهولة في صدر الإسلام) (الرصافي، المصدر نفسه، ص٧٤٧). ويحاول كاتب المقال أن يربط هذا الكتاب بالدوائر الصهيونية والاستعمارية لتشويه الإسلام والإساءة إليه فيذكر أقوال لفوكوياما ويقارنها بأقوال في كتاب «الحقيقة المحمدية». كما يذكر نصوصاً لهنتنغتون من كتابه (صدام الحضارات) ليقارنها أيضا بما موجود في كتاب «الحقيقة المحمدية». ونقول يبدو أن كاتب المقال لم يسمع أصلا بالمستشرقين –على الأقل من اشتهر منهم– من القرن الثامن عشر إلى ما قبل الرصافي وتأثره بهم في كتابه هذا –وهذا ما سنوضحه في بحثنا هذا– فذهب يلتمس مقارنات مع كتب فوكوياما وهنتنغتون التي الفت في تسعينات القرن المنصرم ليثبت عدم نسبة كتاب «الحقيقة المحمدية» للرصافي.

من دائرة الفكر الصوفي الإسلامي، لاسيما عند ابن عربي، محاولاً أن يمزجها بنظريات ومناهج العلم المعاصر، مثيراً قضايا ومسائل أثار بعضها قديماً المعارضون للدين في تاريخ الفكر الإسلامي، وروج بعضها الأخر المستشرقون في العصر الحديث.

وتبني الرصافي للأفكار القومية جعلته يقرأ السيرة النبوية قراءة قومية، مازجاً بين الأضداد والمتناقضات ليخرج بنظرية بطولة محمد ﷺ القومية وتمكنه من تأسيس دولة عربية عظيمة.

ويبدو أن الواقع السياسي العربي المزري الذي كان يعيشه الرصافي والتخلف الفكري مقابل التقدم العلمي والتكنولوجي للغرب هو الذي دفع الرصافي لقراءة الإسلام وفقاً لهذه الرؤية، والذي يميز الرصافي في دوائر الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

إنه مع تبنيه مبادئ الفكر العربي القومي من أمثال: شبلي شميل (١٨٥٠-١٩١٧)، وفرح أنطوان (١٨٧٤- ١٩٢٢)، وسلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨)، وإسماعيل مظهر (١٨٩١-١٩٦٢) وغيرهم، إلا أنه مزجها بنظريته بوحدة الوجود.

كما تميز أيضاً بأنه مع إعجابه بما أنجزه الغرب من تقدم علمي وتقني، إلا أنه رفض الاصطفاف مع المفكرين العرب الذين روجوا لحضارة الغرب ووجوب الاقتداء بها، كما رفض الاتجاهات الفكرية السلفية التي دعت إلى العودة إلى عصر النبوة والصدر الأول من الإسلام، واصفاً إياها بعدم الفهم الحقيقي للإسلام وتمسك أصحابها بالقشور من دون لب الإسلام وجوهره.

وهو مع إشادته بتعاليم الدين الإسلامي الحقيقي وتفضيله إياه على جميع الأديان وبشخصية محمد ﷺ كونه أعظم عظماء البشر، وإيمانه بوحدانية الله وتمسكه بأنه من المسلمين، إلاّ أن الأفكار والقضايا التي أثارها لا تنسجم مع المبادئ العقدية للإسلام.

وقمت في بحثي هذا بتوضيح منهجه وآرائه في نقد الدين والفكر الديني، وبيان الأصول الفكرية لآرائه، إذ كانت كثير من هذه الآراء موجودة عند ابن المقفع (ت ١٤٢هـ/٧٥٩م) وابن الراوندي (ت ٢٩٨هـ/٩١٠م) وأبي بكر الرازي (ت ٣١١هـ/٩٢٣م) وغيرهم، كما أثارها بعض المستشرقين في العصر الحديث.

والذي دفعني لاختيار هذا الموضوع هو عدم تناوله من قبل بحسب علمي، ولسبقه في هذا الكتاب طرح كثير من القضايا والمسائل الدينية التي أصبحت الشغل

الشاغل لكثير في المفكرين العرب المعاصرين بعد الاستفادة من المفاهيم والمناهج النقدية الغربية من أمثال: نصر حامد أبو زيد ومحمد اراكون وحسن حنفي وغيرهم، وإن كانت أقل حدة، وذلك لان كثير من المفكرين العرب المعاصرين –الذين تمت مقارنة أفكارهم بفكر الرصافي في هذا البحث– كان نقدهم منصباً على نصوص الفكر الديني للمتكلمين والمفسرين والفقهاء والمحدثين؛ كونها خطابات تحتمل الخطأ والصواب، لا على نصوص دينية مصدرها إلهي(١)، بخلاف الرصافي فقد تناول هذه القضايا بالنقد والتحليل بغض النظر عن كونها ذات مصدر إلهي أو إنساني، وذلك لأنه عد جميع النصوص الدينية منتج فكري بشري.

وقد عرضت في هذا البحث أهم القضايا الدينية عند الرصافي في كتابه «الشخصية المحمدية» وقمت بتحليلها ومقارنتها بآراء المفكرين والفلاسفة والمستشرقين السابقين والمعاصرين، واعتمدت المنهج النقدي العقلي في معالجة هذه المواضيع الحساسة والمهمة. واشتمل البحث بعد هذه المقدمة على خمسة مباحث وخاتمة، تناولت في المبحث الأول منه مناهج البحث عند الرصافي في كتابه هذا، والمبحث الثاني درست فيه آراءه الفلسفية في الذات الإلهية والصفات، وهي من المواضيع الرئيسة في الدين فعليها تبنى المسائل الدينية كافة من اعتقادات وعبادات ومعاملات وأخلاق، وفي المبحث الثالث بينت مسألة النبوة والقضايا الغيبية عنده، أما في المبحث الرابع فتناولت فيه بعض النماذج من آرائه في العبادات والأحكام الشرعية، وكان المبحث الخامس عن علاقة الدين بالأخلاق، وجاءت الخاتمة لتتوج هذا البحث بأهم النتائج التي توصلت إليها. والله ولي التوفيق.

(١) ينظر: على سبيل المثال: اراكون، محمد، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط٣، ١٩٨٥م: ١٤، أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٥م: ١٦، وكذلك كتابه نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤م: ٧٨–٧٩.

المبحث الأول
مناهج البحث عند الرصافي في كتابه «الشخصية المحمدية»

نهج الرصافي في مؤلفه هذا مناهج عدة في نقد الدين والفكر الديني الإسلامي، وعلى الرغم من تداخلها أحيانا إلا أننا سنحاول أن نوضحها كل على حدة وباختصار وعلى الشكل الآتي:

المنهج العقلي:

حاول الرصافي تفسير الدين تفسيراً عقلياً بحتاً وفقاً لمقتضيات المنطق والتجربة، فكل تجربة أو حادثة دينية تتعارض مع ذلك يحاول أن يؤولها لتستقيم مع العقل أو يرفضها إذا لم يستطع ذلك. فلا خوارق ولا معجزات، وقام بحشد العديد من الحوادث والشواهد في سيرة النبي محمد ﷺ ليبين لنا إما أنها أحداث طبيعية تزامنت أو توافقت مع أحداث أخرى، أو أن الرواة زادوا وهولوا وغيروا في الروايات ليضفوا عليها مسحة قدسية، فنراه يسرد العديد من الروايات والأحداث، بغض النظر عن صحتها من عدمها وفقاً لمناهج المحدثين ويحاول تحليلها ليبين لنا منهجه في التحقق من أحداث التاريخ وفقاً لرؤية عقلية خالية من الغيبيات، ومثال ذلك تحليله لحادثة لجوء النبي ﷺ إلى جبل ثور عند هجرته فنراه يسهب في عرض تفاصيل الحادثة ومن مصادر مختلفة ليرجح ما يراه متفقاً مع العقل ونواميس الطبيعة فيقول: (إن هذا الذي استخلصناه لك ومحصّناه مما جاء في السيرة الحلبية في كيفية خروجهما إلى الغار، هو الصحيح الذي لا غبار عليه وهناك روايات أخرى لا ينهض بها العقل ولا يلتئم معها النقل اضربنا عن ذكرها لما قدمناه لك من الأدلة العقلية في سياق قصة خروجه...)[1].

(١) الرصافي، الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، منشورات الجمل، المانيا، ط١، ٢٠٠٢م: ٦٤٧.

وفي الرواية ذاتها ذكر: (أما وقوف الحمامتين بفم الغار فممكن وليس بأمر غريب، ولا من خوارق الطبيعة، وأما أنهما باضتا وفرختا، فمبالغة، لأن مدة ثلاث ليال لا تحتمل ذلك)[١].

ونراه يُسّخف كل من لا ينظر إلى سيرة الأنبياء وفقاً لرؤية عقلية خالية من أي منظور غيبي ميتافيزيائي. مثال ذلك أن النبي ﷺ أمر علياً أن يتسجى ببرده لخداع قريش بأنه هو النائم في فراشه كي يهاجر مطمئناً من كيدهم لا لشيءٍ آخر فيقول: (إن محمداً لم يأمر علياً بأن ينام على فراشه ويتسجي ببرده إلا لهذه الغاية التي ذكرناها – لخداع قريش– ولكن علماء المسلمين يقولون: إنما أمره بذلك لينجو ببركة البردة من كيد قريش، وبمثل هذه العقلية السخيفة نظر المسلمون في جميع أمورهم الدينية فأضاعوا جوهر الدين الأصلي، حتى أصبحوا وليس عندهم من الإسلام غير القشور)[٢].

علماً أن رواية وقوف الحمامتين بفم الغار تعد منكرة عند بعض علماء الحديث[٣]، ولكن لوجودها في بعض كتب السير يؤمن بها كثير من عوام المسلمين[٤]، أما منهج اتفاق الرصافي مع علماء الحديث في إنكارها فمختلف جداً، فإنه ينطلق من إنكار وجود مثل هذه الحوادث من منطلق عقلي بحت لاستحالة حصول المعجزات بالإطلاق، بينما علماء الحديث يعتمدون قبول الحديث بدرجاته أو رفضه بالمرة وفقا لمنهجهم في الجرح والتعديل.

ونود أن نشير إلى أن مؤلفي كتب السير وإن اتبعوا منهج المحدّثين في الرواية من ذكر الأسانيد، والنظر في الرواة، إلا أنهم لم يلتزموا بما التزمه المحدّثون من التشدد

---

(١) الرصافي، الشخصية المحمدية: ٢٥٤.

(٢) المصدر نفسه: ٢٥١.

(٣) ينظر: من حكم على الرواية بأنها منكرة (أي انفرد راو ضعيف بروايتها)، الألباني أبو عبد الرحمن، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م: ٢٥٩/٣.

(٤) وينظر: من ذكر وقوف الحمامتين وباضتا بفم الغار، الزرقاني، أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م: ١١٥/٢.

في الجرح والتعديل، وقبول الرواية، وهذا يرجع إلى اختلاف الغرضين، فغرض المحدثين ذكر الأحاديث التي هي مناط معرفة الحلال والحرام، ومن ثمّ كان لا بد من التشدد في الرواية، بينما غرض مؤلفي السير والتواريخ ذكر أخبار ليست مناط الحلال والحرام غالبا، ولذلك تساهلوا، ووجدت في كتبهم الروايات الضعيفة والموضوعة المختلقة، بل نجد المحدثين أنفسهم يتشدّدون ويبالغون في التحرّي عن الرواة حينما يروون أحاديث الأحكام، ويتساهلون في رواية الفضائل، وروي عن أحمد بن حنبل قوله نحن إذا روينا في الحلال والحرام شدّدنا، وإذا روينا في الفضائل تساهلنا، وروي عنه ثلاثة ليس لها أصل: التفسير، والملاحم، والمغازي(١).

وهكذا نجده يستهجن كل منهج يحاول أن يضع في سرده أو تفسيره للتاريخ عناصر غيبية تتحكم فيه العناية والرعاية الإلهية، فان ذلك لا يمت للواقع والعقل بصلة ويرى أن هذه المناهج هي سبب تأخر المسلمين وانحطاطهم، إذ بدلاً من الأخذ بالأسباب واكتشاف القوانين ومعرفة كنه نواميس الطبيعة، اللجوء إلى مناهج غيبية مثل البركة والتوكل والحفظ الإلهي والمشيئة الإلهية... وبالمعنى الماركسي يصبح الدين بهذه الصيغة أفيونا للشعوب.

والذي نراه أن لا علاقة بين تأخر الشعوب أو تطورها وبين معتقداتها غيبية كانت أو واقعية، ودليل ذلك في الماضي أن هذه الآراء والمعتقدات –والتي يعدها الرصافي سبب تأخر المسلمين– كانت سائدة في القرون الأولى من الإسلام، وقد بلغت الحضارة العربية الإسلامية أوج عظمتها، كما شاد الفرس حضارة عريقة وهم عبدة للنار قبل الإسلام، وكذلك اليونان والرومان، أما في العصور الحديثة فنجد اليابان والصين والهند قد بلغوا مبلغاً عالياً في التطور العلمي والتقني على الرغم من معتقدات غالبيتهم الدينية البدائية والمنافية للعقل والمنطق.

فلا غيب ولا وحي ولا معجزة بالمعاني الخارقة للطبيعة عند الرصافي فكل ما حدث ويحدث يؤوله بما يتفق مع العقل. فنجده يؤول كل ما اخبر به الرسول ﷺ من غيبيات بشأن الأحداث والوقائع اليومية بقوة المنظومة التجسسية والاستخبارية للنبي ﷺ

(١) ينظر: أبو شبهة، محمد بن محمد بن سويلم، السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، دار القلم، دمشق: ط٨، ١٤٢٧هـ: ١/٢٤.

فيقول: (إذا تحقق عندنا أن محمداً كان يرسل الجواسيس لاستطلاع الإخبار، جزمنا بأنه كما يقول القرآن لا يعلم الغيب إذ لا ريب أن الذي يعلم الغيب، أو بعبارة أخرى أن الذي يأتيه الخبر من السماء بكل ما له علاقة بشخصه وبدعوته لا يحتاج إلى استطلاع الأخبار بواسطة الجواسيس)[١]، وإلاّ فلماذا ينشد ويسأل ويستشير ويستطلع الأخبار ويرسل الجواسيس ويخطئ أحيانا في التدابير وينزل قرآناً بخطئه[٢].

ولتأكيد ما ذهب إليه يسوق العديد من الأحداث نختار منها الحادثة التي أنزل فيها قرآناً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾ (الحجرات: ٦). فيعلق قائلاً لو كان يخبر بالغيب عن طريق الوحي لأخبر بكذب هذا الخبر ولم يهم بقتال بني المصطلق[٣]، فلماذا تأتيه الأخبار تارة وأخرى لا تأتيه[٤]. كما نجده في موضع آخر يفسر معرفة محمد ﷺ وفقاً لذكائه وألمعيته وفراسته فضلاً عن جواسيسه ورجال استخباراته[٥]، ويستدل على أن محمداً لم يكن يعلم الغيب وفقاً لما ورد في القرآن الكريم ﴿وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُ﴾ (الأعراف: ٨٨).

ونود الإشارة إلى أنه لا يوجد أحد من المسلمين من يدعي بأن محمداً ﷺ يعلم الغيب وإنما يعلم من الغيب ما يشاء الله أن يعلمه كما ذكر في القرآن الكريم: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا ٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ﴾ (الجن: ٢٦-٢٧).

والذي نراه هنا أن انتقاء نص من دون آخر من لدن الرصافي يعد خللاً ونقصاً في منهج البحث العلمي والمنهج العقلي الذي يتبناه، ومن مبادئ المنهج العقلي في مثل هذه الدراسات جمع وإحصاء جميع أجزاء المادة المراد دراستها.

---

(١) الرصافي، المصدر السابق: ٥٢٦.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٥٣٢.
(٣) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٥٢٧.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٥٣٢.
(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٤٩٦.

وبمعنى آخر إننا نجد أن هناك من الأمور قد عالجها الرسول ﷺ معالجة واقعية وطبيعية بحسب قدرته وطاقته البشرية ووفقاً لقوانين الطبيعة تارة، وتارة أخرى بقوة خارقة هي قدرة الله، ولو كان مادياً طبيعياً بحتاً لما كان ديناً، فالدين فيه جوانب غيبية وروحية وإعجازية تخاطب نفوس المؤمنين وتلامس عواطفهم وتعدهم بالحصول على السعادة، وإلا كان مذهباً دنيوياً لا يفترق عن المذاهب الفكرية والفلسفية أو بعض الديانات الوضعية في شيء، كما أنه لو كان ديناً يعتمد على الغيبيات والإعجاز ولا يأخذ بالأسباب العقلية لفقد مقومات وجوده بوفاة النبي ﷺ ولما أصبح ملائماً لأي عصر بعده لأنه لا يستطيع أن يعالج أي قضية من قضايا الإنسان والمجتمع، ونستطيع أن نلخص هذا الجمع بين ما هو مادي واقعي عقلي حسي تجريبي وبين ما هو مثالي غيبي روحاني.

منهجه التاريخي:

فيما يتعلق بنظرته للقرآن الكريم وكيفية اخذ الحقائق التاريخية منه فهو يعده من كلام محمد ﷺ ويخبر الناس أنه من وحي الله تعالى، وعنده أنه صادق فيما يدعيه وأن صدقه متجل بإدراك وحدة الوجود التي هي فوق مدارك الناس إذ إن محمداً ﷺ وفقاً لرؤية الرصافي الفلسفية الصوفية ذو مواهب يستطيع من خلالها التجرد من وجوده الجزئي والاندماج في الكلي المطلق اللامتناهي متلاشياً فيه، فكلامه حينئذ كلام الله وفعله فعل الله[١].

وبذلك نستطيع القول أن الرصافي فسر القرآن الكريم على أنه نوع من أنواع الشطحات التي تنتاب المتصوفة في حالات الفناء[٢]. كما أن النص القرآني عنده خاضع للنظر والاستدلال العقلي فيقول: (فقد قال علماء الإسلام: إذا تعارض العقل والنقل أول النقل بالعقل، أي يرد النقل إلى العقل)[٣]، وهو بذلك يوافق العقليين من مفكري الإسلام كالمعتزلة وابن رشد وغيرهم فيتبنى رأيهم في مسألة أولوية العقل على

(١) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٤١٥.
(٢) ينظر: بشأن الشطحات الصوفية: عفيفي، أبو العلا، التصوف، دار الشعب، بيروت: ١٦٧.
(٣) الرصافي: المصدر السابق: ٦٤٧.

النقل وبوجوب تأويل النصوص التي تعارض العقل[١] –مع الفارق– فهو على الرغم من عدّ القرآن من صنع محمد ﷺ لما يتمتع به من قوة خيال وقدرة على الإبداع[٢]– وهو بذلك يحاول رفع القدسية من القرآن المعظم عند المسلمين ليبين ما تعارف عند العلماء بتعدد القراءات من أن القراءات القرآنية كانت قائمة وفقاً لمقتضى المعنى فلا يتقيد باللفظ فالقراءات بذلك ليست توقيفية[٣]– إلا أننا نراه من حيث المنهج يعد القرآن العمدة الكبرى والمرجع الأعلى في معرفة عقائدنا وسائر أمور ديننا[٤]، فالقرآن كما يقول قطعي الورود وإن كان ظني الدلالة فهو أوثق من أحاديث أسانيدها مختلة ورواتها معتلة ولم تدون في الكتب إلا بعد مضي قرن وربع قرن من وفاة محمد ﷺ[٥].

والحقيقة أن تدوين الحديث بدأ في عهد عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١هـ/٧٢٠م) وبأمر منه[٦]، أي في العقد الأخير من القرن الأول، وليس في بداية الثلث الثاني من القرن الثاني كما ذكر الرصافي؛ لأن وفاة الرسول ﷺ كانت في سنة ١١هـ، وبعد وفاته بقرن وربع يكون تدوين الحديث –بحسب ما يذكر الرصافي– ما يقارب سنة ١٣٦هـ، وتدقيقنا في هذه المسألة مهم لأن ستاً وثلاثين سنة تعد جيلا كاملاً، وبذلك يكون تدوين الحديث بدأ رسمياً في عصر التابعين وليس في عصر تابع التابعين، كما أراد أن يوحي بذلك الرصافي، ومن ثم يكون إمكانية الخطأ والنسيان والزيادة والنقصان في الأحاديث أقل مما لو كانت في عصر تابع التابعين.

---

(١) ينظر: على سبيل المثال: الأسد آبادي القاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٣، ١٩٩٦م: ٨٨، ٢٤٠، ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق، محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط٣: ٤٩.

(٢) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٩٥، ١٤١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٧٠٨.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٧٤٤.

(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٧٤٤.

(٦) ينظر: البخاري محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه، تحقيق محمد زهير ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ. أبو زهو، محمد، الحديث والمحدثون: ٢٠٢.

ووفقاً لفهمه في المنسوخ لفظاً التي تتداولها كتب علوم القرآن يقول: (نحن لا ننكر أن القرآن قد أسقط منه بعض الشيء عند إثباته في المصاحف في عهد الخليفة الثالث، إلا أن ذلك شيء ضئيل، وان الذي وصل إلينا منه صحيح لا مرية فيه)[١].

ونجد قريباً من هذه الآراء عند بعض المفكرين العرب المعاصرين مثل «هشام جعيط» في قوله: (هل وقعت زيادات في صلب النص –القرآن– أي إقحام كلمات أو عبارات لم يبح بها النبي، أو إسقاط لبعض العبارات نسيت أو لم تسجل؟ رأيي أن هذا محتمل في حالات قليلة)[٢]. كما قال «تزيني»: (القرآن وفق آراء جمع من الكتاب الإسلاميين خضع أثناء جمعه –وبتأثير من المصالح السياسية المتصارعة خصوصاً للتكونات السياسية والأيدلوجية الإسلامية الناهضة– لعمليات أدت إلى اختراق متنه زيادة ونقصاناً)[٣]، ومن المعلوم لدى الباحثين أن وجود زيادات ونقصان في القرآن الكريم أمر مألوف في كتابات بعض المستشرقين الذين تناولوا دراسة القرآن كنص تاريخي خاضع للنقد والتقويم[٤].

ومن المعلوم أن القرآن الكريم عند أغلب الفرق الإسلامية محفوظ لم يزد فيه حرف، ولم يسقط منه حرف[٥] استنادا على قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (الحجر: الآية ٩). أما قوله بسقوط شيء من القرآن تأويلاً منه لقول علماء

(١) الرصافي، المصدر السابق: ٧٤٤.

(٢) جعيط، هشام، في السيرة النبوية، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م: ٢/٢٢-٢٣.

(٣) تزيني، الطيب، النص القرآني، أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٧م: ٦٥.

(٤) ينظر: على سبيل المثال:
- Encyclopedia Of Islam ,First Edition , Leiden 1931,vol. Iv ,p1071.

(٥) يذكر المفيد بأن القول بتحريف القرآن ونقصه مرفوض عند أغلب الفرق الإسلامية، وإنما انفرد به ممن لا يعتد بهم. ينظر: المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات، دار المفيد، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م: ١٨٦- ١٨٧.

المسلمين بوجود المنسوخ لفظاً[١] -أحد أنواع النسخ- فمردود عند أغلب الفرق الإسلامية، إذ النسخ عندهم إلهي ولحكمة إلهية، أما السقط فهو بشري يخضع للسهو والنسيان والأمزجة والانتماءات السياسية والاجتماعية والثقافية. علماً أن اعتقاد الرصافي بهذا السقط يسقط منهجيته في اعتماد القرآن حجة ومرجعية لمعرفة الحقائق كما يقول، فالحذف أو الزيادة في النص القرآني؛ قليلاً كان، أو كثيراً، يغير المعنى المراد من النص، وبذلك يفتح الباب على مصراعيه للمؤولين بلا منهجية علمية، فيحق لكل باحث القول بسقوط شيء أو زيادة شيء آخر بحسب ما يريد إثباته أو نفيه، ولكن طالما أنه لا يعد القرآن كلام الله فمن الطبيعي أن يتصور بسقوط بعض الآيات منه.

وأما قوله بأن القرآن ظني الدلالة، فذلك لم يقل به أحد من علماء المسلمين، وبينوا أن هناك آيات قطعية الدلالة، وأخرى ظنية الدلالة[٢].

وما يتعلق منهجياً في قبول الأحاديث والروايات والاستناد عليها في معرفة الحقائق التاريخية والركون إليها فهو يطعن في اغلب الرواة ولا يقبل من الأحاديث والروايات إلا ما يتفق مع العقل كما في قوله: (الأحاديث التي نقلها إلينا أناس من الرواة قد أخذت بهم الأهواء كل مأخذ ولعبت بهم السياسة شتى الألاعيب. وكان أكثر هؤلاء الرواة من الأمم المغلوبة من الذين دخلوا في الإسلام قهراً، أو من الذين استرقَّهم العرب الفاتحون بالأسر فكانوا هم ومن تناسل منهم من الموالي، فعاشوا في ولاء العرب موتورين تغلي في صدورهم الضغائن والأحقاد كالحصين بن سلام اليهودي الذي تسمى بعبد الله بن سلام وكعب الأحبار، وابن سبأ اليهوديين، وكمحمد بن إسحاق،

(١) ينظر: الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت: لبنان، ط١، ١٣٧٦هـ-١٩٥٧م: ٣٥/٢. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م: ٦٩/٣.

(٢) ينظر: على سبيل المثال: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه،، مكتبة الدعوة - شباب الأزهر، ط ٨، دار القلم: ٣٤.

وابن سيرين من الموالي الذين يمتون بأنسابهم إلى الفرس وكعطاء الخراساني، ومغلطاي، وابن منده، والجوزقاني، والبيهقي، وغيرهم)[١].

ويقيم منهجاً للجرح والتعديل على أساس قومي فضلاً عن موافقة الأحاديث والروايات للعقل أو مخالفتها له ويعيب على رجال الحديث أنهم كانوا ينظرون إلى من قال لا إلى ما قال[٢]، ويوجب على المسلمين أن يغربلوا جميع الأحاديث بغربال منسوج من القرآن كونه أصح ما بلغنا[٣]، ومن المعقول فالذي يبقى في الغربال يأخذوه والذي يسقط يتركوه وينبذوه[٤].

إن الشك في الأحاديث، بغض النظر عن مناهج المحدثين في التحقق، كان شائعاً في دوائر الفكر الإسلامي لاسيما عند علماء الكلام، مثال ذلك نجد الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ/ ١٢١٠م) يقول: (وأما البخاري والقشيري فهما ما كانا عالمين بالغيوب، بل اجتهدا واحتاطا بمقدار طاقتهما، وأما اعتقاد أنهما علما جميع الأحوال الواقعة في زمان الرسول ﷺ إلى زماننا، فذلك لا يقوله عاقل. وغاية ما في الباب نحسن الظن بهما، وبالذين رويا عنهم، إلا أنا إذا شاهدنا خبرا مشتملا على منكر، لا يمكن إسناده إلى الرسول ﷺ قطعنا بأنه من أوضاع الملاحدة، ومن ترويجاتهم على أولئك المحدثين)[٥].

كما شاع هذا الشك في كتابات المفكرين العرب المعاصرين فنجد «تزيني» على سبيل المثال يستنتج بعد ذكر نصوص عدة من مصادر مختلفة أنه قد يكون من الاستحالة الوصول إلى النص الحديثي الأصلي[٦].

---

(١) الرصافي، المصدر السابق: ٧٤٤.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٧٤٥.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٧٤.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٧٤٨.

(٥) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أساس التقديس، تحقيق، أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ٢٠٠١م: ٢١٨.

(٦) تزيني الطيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: ٦٨.

ونلاحظ أن الرصافي كان انتقائياً في رفض وقبول الأحاديث والروايات عن النبي ﷺ فيقبل ما يتسق مع ما يريد أثباته، ويشكك وينفي ويكذب ما لا يتماشى مع مذهبه. بل نجده أحياناً يقبل من الحديث الواحد أجزاء من دون أخرى كالتي تبين إخبار محمد ﷺ لأصحابه ببعض الغيبيات التي تتعلق بالمستقبل، متناقضاً مع ما أثبته من إمكانية اتصاله بالمطلق اللامتناهي بالمعنى الصوفي، فيقبل على سبيل المثال تبشيره للمسلمين بفتح اليمن وبلاد فارس، مفسراً إياه بقوة خياله وتفاؤله، لكنه يكذب إمكانية وصف النبي لبلاد فارس وتصديق سلمان الفارسي له، ويدعي أنها من إضافات وتلفيق الرواة[١]، بينما نجده يؤول بعض النصوص ليثبت أن محمداً ﷺ كان يعرف الكتابة والقراءة، فيذكر ما دار بخلد العباس عم النبي مع اليهودي بحضور أبي سفيان حينما سأله هل كتب بيده فيذكر قول العباس: (فأردت أن أقول نعم، فخشيت من أبي سفيان أن يكذبني ويرد عليّ)[٢]، فنجده هنا يكتفي بذكر ما ورد في السيرة الحلبية من موقف العباس ليستدل على أن محمداً ﷺ كان يعرف الكتابة وأن عمه العباس يعلم بذلك بينما أبو سفيان يجهل ذلك، ولو تفحص الرصافي السير الأخرى لوجد سبب رغبة العباس في الإجابة بـ«نعم» مثال ما موجود في السيرة لابن كثير في قوله: (أنني ظننت أنه خير له أن يكتب بيده وأردت أن أقول نعم فخشيت من أبي سفيان أن يكذبني)[٣]، فالسبب إذن هو اعتقاد العباس بأنه من الأفضل أن يكون النبي يكتب بيده، وفي كل الأحوال لا يفهم من النص الذي ذكره الرصافي أنه كان يعرف الكتابة بدلالة خوف العباس من تكذيب أبي سفيان له أذا لم يقل الحقيقة، وأي غاية يروم إليها محمد ﷺ ليخفي معرفته بالكتابة؟ والكتابة والقراءة في العادة تعلّم في مرحلة الطفولة أو الصبا أو الشباب فهل كان محمد ﷺ منذ الطفولة يخطط لادعاء النبوة لذا أخفى عن قومه –

(١) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٩٨.
(٢) الحلبي، أبو الفرج، السيرة الحلبية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ٤٢٧هـ:١/٣٠١.
(٣) ابن كثير، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت: ٢/٣١٣.
المقريزي، إمتاع الأسماع، تحقيق محمد عبد الحميد النميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٩م: ٣/٣٧٤.

باستثناء أقاربه كالعباس- علمه بالكتابة والقراءة، فضلاً عن أن القراءة والكتابة تعد من الفضائل إذ أول كلمة من أول أية أنزلت كانت «أقرأ»، بحسب أقوال أغلب العلماء[١].

فهل كان من التفاخر أن يدعي عدم معرفته بالكتابة والقراءة؟

وهل مثل هذه الأشياء يمكن إخفائها في مجتمع كمجتمع مكة في ذلك العصر؟

وهنا نرى أن المنهج العلمي يحتم عليه أن ينظر في جميع النصوص بشأن هذه الحادثة، لا أن يأخذ هذا النص من الحلبي (ت ١٠٤٤هـ)، تاركا نصوصاً تاريخية أقدم منها، أعرض عنها ولم يشر إليها البتة ولو للمقارنة؛ كنص ابن كثير (ت ٧٧٤هـ)، ونص والمقريزي (ت ٨٤٥ هـ).

ونجد في الفكر العربي المعاصر الكثير من المفكرين من ينادي بإعادة كتابة التاريخ وفقاً لرؤية عقلانية، فـ«أراكون» -على سبيل المثال- يرى أن الثقافة المعاصرة ترفض العقلية والأجواء التي كتبت بها سيرة ابن إسحاق كونها (جواً سحرياً وخرافياً ولا واقعياً ولا عقلانياً وخيالياً وعجائبياً مدهشاً ومختلقاً وأسطوريا)[٢]. لذلك فهو يدعو إلى إعادة كتابة التاريخ وفقاً لرؤية عقلانية تحليلية منطقية إذ إن التاريخ الحالي والقديم قد كتب بواسطة المتخيل من الخطاب الديني بما يحمل من رؤى وتصورات رمزية ومثالية[٣]، ومن ضمن ما يجب إعادة كتابته السيرة النبوية لأنها أُلفت بكثير من التقديس والتبجيل وأن ابن إسحاق قد ساهم في عملية التمويه والتعمية الموضوعية ضد الجاهلية، وأن الجاهلية قد قدمت بشكل سلبي من أجل تقديم صورة ساطعة للإسلام وأن هذه الصورة المثالية لمحمد ﷺ موجهة لملازمة المخيال الجماعي وتحريكه

(١) ينظر: الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن: ٢٠٧/١، السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن: ٩١/١.

(٢) اراكون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر: ٩٤.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١٦٨.

وتنشيطه أكثر مما هي موجهة لكتابة سيرة إنسان يدعوه غالباً برسول الله في حين أن القرآن قد ألح على البعد الإنساني البحت لشخصيته(١).

منهجه اللغوي:

ولكون الرصافي أديباً وشاعراً ومجيداً للغة العربية ومدرساً لعلومها نجده يركز في منهجه على جانب اللغة، فقام بتحليل الألفاظ وردها إلى أصلها اللغوي لمعرفة الدلالات التي تشير إليها تلك الألفاظ فيرجح منها ما يتفق مع مذهبه مثال ذلك نراه يرجح لفظة اللوح في قوله تعالى: ﴿فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظٖ﴾(البروج: ٢٢)، إلى أصلها اللغوي ليعيب على المفسرين الذين فهموا منه انه موجود في بيت العزة فيقول: (إن اللوح المحفوظ قد دلهم عليه القرآن فأخذوه وفهموه فهماً ما انزل الله به من سلطان، ولم أقف على من دلهم على بيت العزة، فمن أين أخذوه وكيف عرفوا اللوح المحفوظ)(٢).

كما بيّن معنى الكتاب في أصل اللغة ومعناه المصدري هو الجمع والضبط والحفظ فإذا قالوا: (كتب الكتاب إذا صور فيه اللفظ بحروف الهجاء وتصوير الألفاظ بالحروف يتضمن جمعها وضبطها وحفظها من الضياع أو النسيان)(٣)، ثم يبين أن هناك تقارباً في المعنى وتشابهاً في القصد بين معنى الكتاب ومعنى قضاء الله في الأزل، فالكتاب يجمع ويضبط ويحفظ وكذلك القضاء الأزلي فالحوادث الكونية بأسرها مجموعة فيه مضبوط أمرها محفوظ من التخلف حدوثها فلذلك استعمل الكتاب في القرآن معنى قضاء الله في الأزل كما في سورة الحجر: ﴿ وَمَآ أَهۡلَكۡنَا مِن قَرۡيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٞ مَّعۡلُومٞ ﴾(الحجر: ٤)وفي سورة الأنعام: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ﴾ (الأنعام: ٣٨)، وفي سورة الأنعام: ﴿وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٖ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ (الأنعام: ٥٩)، أي في قضائه الأزلي وفي غيرها من الآيات التي يستشهد

(١) ينظر: اراكون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦م: ٨٢-٨٣.

(٢) الرصافي، المصدر السابق: ٥٩٣.

(٣) المصدر نفسه: ٥٩٤.

بها الرصافي التي تدل على أن الكتاب ورد بمعنى قضاء الله الأزلي الذي لا يتغير، وسمي كتاباً لأن معنى الكتاب في أصل اللغة الضبط والجمع، والكائنات بأسرها مضبوطة في قضاء الله وإرادته، فقضاء الله بمنزلة الكتاب الذي كتبت فيه الألفاظ والحروف أي جمعت وضبطت ومن هذا التحليل اللغوي يصل إلى انه ليس عند الله لوح أو كتاب بالمعنى الذي يفهمه أغلب العلماء والعامة من المسلمين(١).

ثم بيّن معنى اللوح في اللغة فقال: (يطلق اللوح في اللغة على كل صحيفة عريضة من خشب أو عظم أو غير ذلك، وكانوا في الزمان الأول يكتبون فيما وجدوه من ألواح الحجارة والخشب والعظام وغيرها لفقد القرطاس عندهم أو لقلته، فيقال كتب في اللوح، حتى قيل أن اللوح مأخوذ من أن المعاني تلوح فيه بالكتابة. وهذا القول صحيح بالنظر إلى استعمالهم اللوح للكتابة كالقرطاس، وإلا فاللوح في أصل اللغة لا يطلق إلا على ما فيه عرض واتساع، ولذا يطلق اللوح (بفتح اللام وبضمها) على ما بين السماء والأرض من الهواء أي الفضاء لانبساطه واتساعه. ولما كان اللوح يستعمل للكتابة عندهم، صح في الاستعمال اللغوي إطلاقه على الكتاب كما هو في هذه الآية، ويدل على ذلك أن القرآن استعمل الكتاب بدل اللوح في آية أخرى من سورة الواقعة ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾﴾ (الواقعة) أي مصون فاللوح والكتاب في الآيتين شيء واحد)(٢).

وقد كان لهذا الجانب اللغوي الاهتمام الواضح عند المفكرين والباحثين المعاصرين المهتمين بالدراسات اللغوية والمناهج المعتمدة عليها كالبنيوية والتفكيكية ونرى من المناسب هنا أن أشير إلى دراسات نصر حامد أبو زيد التي تناولت المواضيع ذاتها لإثبات ظرفية النصوص وتاريخيتها، ومن ثم يجب عدم التمسك بها

(١) المصدر نفسه: ٥٩٤-٥٩٥.

(٢) الرصافي، المصدر السابق: ٥٩٣.

لحل مشاكلنا المعاصرة ودعا إلى إقامة مقاصد معاصرة للشريعة تستوعب روح هذا العصر(١).

ويرى أنه (ما زال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفي للنص، وما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال. والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط.. إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية)(٢).

منهجه العلمي:

استخدم الرصافي في منهجه المعرفة العلمية المعاصرة والنظريات العلمية سواء في العلوم الإنسانية مثل التحليل النفسي أم في العلوم البحتة مثل نظرية التطور والارتقاء، فنجده يسلط المعرفة العلمية في الفلك لتفسير الآية ﴿لَا ٱلشَّمۡسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدۡرِكَ ٱلۡقَمَرَ وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ وَكُلّٞ فِي فَلَكٖ يَسۡبَحُونَ﴾(يس: ٤٠)، فقال: (أو لعل المراد أن الشمس لا تدرك القمر في دورته النجومية، فقد قال علماء الفلك: إن للقمر دورتين نجومية واقترانية، وقالوا: إن دورته النجومية هي سيره سيراً ظاهرياً ما بين النجوم الثوابت خلال دورتها السنوية... كما قال علماء الفلك: إن الشمس بما حولها من السيارات والمذنبات والشهب تتحرك باتجاه إلى النسر الواقع بهذه السرعة)(٣).

كما نجده يرد على المفسرين الذين قالوا بأن الأحياء يولدون من الأموات وعدَهم النطف في أصلاب الآباء ميتة كما عدوا البيضة ميتة أيضاً(٤) فهماً لقوله تعالى:

---

(١) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩٨م: ٥٢ وما بعدها. وكتابه الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م: ١٩٧ وما بعدها.

(٢) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩٥م: ١٣٥.

(٣) الرصافي، المصدر السابق: ٦٢٣-٦٢٤.

(٤) ينظر: على سبيل المثال، الطبري، محمد بن جرير، تحقيق، أحمد محمد شاكر، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م: ٨٥/٢٠. الماوردي، أبو الحسن،

﴿ يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ وَيُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ وَكَذَٰلِكَ تُخۡرَجُونَ﴾ (الـــروم: ١٩) ليرد مستعيناً بالنظريات أو على الأصح بالفرضيات العلمية في النشوء فيقول: (ومما قرره علم الحياة في عصرنا أن كل ذي حياة لا يكون إلا من ذي حياة مثله حتى المكروب الذي هو أدق وابسط ما يتصور من ذوات الحياة في الأحياء، وقد سألوا متحرين وقالوا كيف إذن تكون أول ذي حياة في الأرض، غير أن العلم قد وقف بهم عاجزين عن الجواب، إلا أنهم كما فعل إخوانهم من علماء الفلك في تكوين العوالم السماوية التجؤوا إلى فرض النظريات العلمية، فقالوا: إن الأرض في عنفوان شبابها وفي احد أطوارها في الزمان الأول كانت في حالة صالحة لتوليد الحياة رأساً بلا واسطة، ثم زال ريعان شبابها وتبدلت منها تلك الحالة فأصبحت عاجزة عن توليد ذي حياة مهما كان بسيطاً كالمكروب إلا من ذي حياة مثله، فمن هذا يتبين لمَ أن اعتبار النطفة والبيضة من الأموات غير صحيح وغير موافق لما قرره العلم)[١].

وهنا نود أن نبين أن هذا موقف فلاسفة اليونان الأوائل فقد أكدوا أن لا شيء يخرج من لا شيء، فلا بد من وجود مادة أولى- على الرغم من اختلافهم في طبيعة هذه المادة[٢]، فالوجود أزلي وقديم وحيٌّ، وكذلك الحال عند كبار فلاسفة اليونان (أفلاطون وأرسطو)، فإله أفلاطون لم يُحدث عالم الكون والفساد من العدم، فلم يكن سوى منظم لهذا العالم من العناصر الأربعة التي كانت مشوشة فقام بتنسيقها وفقاً

علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، تفسير الماوردي «النكت والعيون»، تحقيق، السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان: ٣٠٣/٤. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، تفسير جوامع الجامع، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم: ٥٩٥/١.

(١) الرصافي، المصدر السابق: ٦٦٧-٦٦٨.

(٢) ينظر: على سبيل المثال: رسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٧م: ٥٥، ٥٩، ٦٠، ٨٢.

لنسب خاصة وبث فيها النفوس من النفس الأزلية الكلية[١]. أما إله أرسطو المحرك الذي لا يتحرك فلم يكن سوى علة غائية تنظم هذه الموجودات من طريق إتمام أدناها بأعلاها وصولاً إلى المحرك الأول الذي لا يتحرك كما يحوم العاشق حول المعشوق[٢].

وبمعنى مختصر إن الفلاسفة اليونانيين عندما اقرّوا بوجود إله أو عقل أو مثال المثل أو محرك لا يتحرك لم يجعلوا منه خالق للحياة بالمعنى الديني.

أما فيما يتعلق بنظرية دارون في النشوء والارتقاء فمن المعلوم لدى الباحثين أنه في كتابه أصل الأنواع لم يتكلم عن كيفية نشأة أو ظهور الحياة على الأرض فأنها قد تمت –كما ذكر– من طريق الخالق، وإنما كان يتحدث عن كيفية نشوء وتطور الكائنات الحية الكثيرة والمتنوعة من أصل أو أصول معدودة ومحدودة[٣].

أما إيمان الرصافي بتوليد الأرض للأحياء أيام عنفوان شبابها –بعد بيانه أن العلماء وقفوا عاجزين عن الرد– فهي فرضية لا يصح أن نطلق عليها علمية لأن من ابسط قواعد المنهج العلمي التجريبي التحقق من المفروض تجريبياً أو وجود شواهد ودلائل تثبت صحتها فهي فرضية اقرب إلى الأساطير والخرافات الشعبية منها إلى العلم والمعرفة وإذا كان العلم والمعرفة العلمية تبنى وتنمو بهذه الصيغة فلا يعجز احد أن يتخيل ويؤسطر ما يشاء ويدعي علمية منهجه إذ حتى في الخيال العلمي وان خرج عن مناهج البحث بالمعنى البوبري فهناك خصائص وضوابط لفرض الفروض ومن ثم إمكانية تحقيقها، كما نجد الرصافي يستعير فكرة انكسماندر في نشوء وتطور الكائنات

(١) ينظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٨م: ٢١١.

(٢) ينظر: تايلور، الفرد ادوارد، أرسطو، ترجمة عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٢م: ٧٤.

(٣) ينظر: دارون، تشارلس، أصل الأنواع، ترجمة حمدي محمود المليجي، تقديم سمير حنا صادق، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م: ٧٧٠، ٧٧٧.

وانتقالها من الماء إلى اليابسة[١]، ففي تفسيره للآية: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ (هود: ٧)، يقول: (كلام أريد به تصوير مبدأ الحياة والنشوء، وأنها كانت في القديم لا تكون إلا في الماء، فظهرت في أولا لأمر في البحار ثم انتقلت إلى اليابسة فهذا هو كل ما ينطوي عليه وكان عرشه على الماء)[٢].

ولا نعلم ما هي الأسس والقرائن والأدلة العقلية أو التجريبية أو النقلية التي أباحت له هذا التأويل الغريب، ونحن نعجب من الرصافي وهو يدّعي العلمية والعقلانية أن يتبنى ويروج لمثل هذه الفرضيات، وبصورة أدق تخمينات لا علمية، والأخطر من ذلك انه هنا ينقد نصاً دينياً مقدساً لدى ملايين الناس لا بحقيقة علمية ثابتة يمكن التحقق منها تجريبياً، فزاغ عن علميته إلى شاعريته وراح يتكلم عن ريعان شباب قد ولى فيا ليت الشباب يعود يوماً ليثبت ما يريده، ولا نعلم بالضبط إذا أيد ما افترضه العلماء في كيفية نشوء الحياة فأي خالق للكائنات يقصده وأي كائنات خلقها؟ إذ يقول: (فخالق الكائنات الأعظم وأجلُّ وأعظم مما قاله عنه أنبياء البشر وأجلُّ وأعظم مما نسبوه إليه)[٣].

فإذا كان مؤمناً بخلقه للسموات والنجوم والكواكب فقط من دون الأحياء البشرية فهذا ليس بدليل ديني لان الدين يخبرنا بخلقهن وخلق الكائنات الحية، فما هو دليله؟ لا بل نجده في نص آخر يثبت خلق الله للإنسان وما فطره عليه فيقول: (فإن قلت: لماذا كان الناس هكذا في أفعال قلوبهم ؟ قلت: لأن الله كذا خلقهم وعلى هذا جبلهم وأفعال الله لا تعلل)[٤].

(١) ينظر: ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م: ٣٤.
(٢) الرصافي، المصدر السابق: ٦٥٥.
(٣) المصدر نفسه: ٥٨٤.
(٤) الرصافي، المصدر السابق: ٦٠٢.

ففي هذا النص لم يعترف بخلق الله للإنسان وفطرته فحسب، بل ينتهج مذهب الأشاعرة والظاهرية في التمسك بعدم تعليل أفعال الله(١)، وهذا تخبط واضح في المنهجية وطرح الآراء.

ومن المناسب أن نشير هنا على سبيل المثال إلى معالجة صادق جلال العظم لهذا الموضوع وتبنيه لهذه الأفكار في النشوء والارتقاء ويعدها من المسائل العلمية التي توصل إليها الإنسان المعاصر ليسحب البساط من الدين والفكر الديني في قضية الخلق من عدم، وليقر مقولة نيتشه بموت الإله، ومقولة لابلاس بأن الله فرضية لا حاجة له بها في نظامه الكوني(٢).

كما يعتمد الرصافي النظرية النسبية لإثبات نسبية الجهات فيقول: (ولكننا إذا تأملنا قليلاً رأينا ثبت جهات الأرض وعدم تحولها إنما هو بالنسبة إلينا ونحن على ظهرها لأننا ليس عندنا من الوسائط ما نستطيع به أن نخرج من عالمنا الأرضي إلى عالم آخر من العوالم المنبثة في هذا الفضاء حتى يتبدل وضعنا بالنسبة إلى الأرض ووضع الأرض بالنسبة إلينا فلو أننا استطعنا أن ننتقل من عالمنا الأرضي إلى عالم المريخ مثلاً لتبدل وضعنا بالنسبة إليها ووضعها بالنسبة إلينا وعندئذٍ لم يبق لنا فيها شمال ولا جنوب ولا شرق ولا غرب ولرأينا فوقنا الأرض التي كانت تحتنا دائماً وأبدا فتنقلب الأرض حينئذ سماء بالنسبة إلينا ونحن في عالم المريخ)(٣).

كما تبنى التحليل النفسي في منهجه لتحليل ظاهرة النبوة والوحي وتحليل شخصية محمد ﷺ وطالما أن في فينومينولوجيا الأديان حالات متماثلة عند فرويد فنستطيع أن نرجح أن من ضمن العوامل التي ألهمت الرصافي على تأليف كتابه هذا، لاسيما أن

---

(١) ينظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، مكتبة الخانجي، القاهرة: ١٠١/٣، الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١: ٢٩٥/٣.

(٢) ينظر: العظم، صادق جلال، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط٩، ٢٠٠٣م: ١٧-١٩.

(٣) الرصافي، المصدر السابق: ٥٨٤.

فرويد في كتابه موسى والتوحيد أشار إلى الديانة الإسلامية على كونها تكراراً مختصراً للديانة اليهودية(١).

وكما صور فرويد موسى عبقرياً وبطلاً عظيماً وقائداً لشعب من الشعوب(٢). قام الرصافي بتصوير محمد ﷺ عبقرياً وبطلاً قومياً بعد تجريده من النبوة، وإذا علمنا بأن التحليل النفسي يقول بحل الغاز الشخصية الإنسانية والأساطير والعقل الجمعي وقد أشار فرويد إلى ذلك في قوله: (الظاهرة الدينية من اختصاص علم النفس الجمعي)(٣). ويضيف: (إذا سلمنا بجنسية موسى المصرية فسيكون علينا من فورنا أن نفك لغزاً جديداً وصعباً فحين يتهيأ شعب من الشعوب (أو قبيلة من القبائل) لتنفيذ مشروع كبير، ينبغي أن نتوقع ظهور فرد يتزعم الحركة أو يحمل رفاقه على انتخابه زعيماً)(٤).

وأثر فرويد على الرصافي واضح حتى على عنوان الكتاب «الشخصية المحمدية» الثانوي وهو «حل اللغز المقدس» فقد زعم فرويد عن طريق التحليل النفسي تفكك أو تحل الألغاز كما يبين النص السابق.

وكما أن موسى أسس الديانة اليهودية عند فرويد(٥). كذلك محمد ﷺ أسس الديانة الإسلامية عند الرصافي.

يقسم الرصافي وفقاً لمفاهيم علم النفس العقل إلى عقل ظاهر وعقل باطن فيقول: (والعقل الظاهر من شأنه أن يكون فعالاً عند انتباه الحواس الظاهرة ويتعطل متى تعطلت، أما العقل الباطن فإنه بخلاف ذلك من شأنه أن يكون فعالاً عند تعطل الحواس الظاهرة فأكثر ما يكون فعالاً في الإنسان، فإن الرؤى التي يراها الإنسان في منامه ليست إلا مظهراً من مظاهر فعالية العقل الباطن الكامن في الغرائز. وهذا العقل

---

(١) ينظر: فرويد، سيغموند، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطبيعة، بيروت، ط٤، ١٩٨٦م: ١٢٩.

(٢) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٩٢، ١٤٨.

(٣) المصدر نفسه: ١٠١.

(٤) المصدر نفسه: ٢٤.

(٥) ينظر: فرويد، موسى والتوحيد: ٢٥، ٣٧، ٣٨.

الباطن كالعقل الظاهر يختلف باختلاف الأشخاص قوة وضعفاً، واني اعتقد اعتقاداً جازماً أن أقوى باطن ظهرت آثاره في البشر هو العقل الباطن الذي كان لمحمد ﷺ فانه كان يستمد من عقله الباطن في كثير من أقواله وأفعاله على ما أرى)[١].

كما يصف محمداً ﷺ بأنه ذكي شديد الفطنة شديد الانتباه شديد الفراسة شديد الحذر من الناس قوي العزيمة عظيم الصبر حازم قوي الخيال[٢]، ويقوم الرصافي بتحليل شخصية محمد ﷺ ويصفه بكل هذه الأوصاف ليبين لنا انه قائد وبطل قومي احدث نهضة عالمية كبرى فمحمد ﷺ عنده كما يقول: (أعظم رجل عرفه التأريخ احدث في البشر أعظم انقلاب عام في الدين والسياسة والاجتماع وقد اوجد هذا الانقلاب بواسطة نهضة عربية المبتدأ عالمية المنتهى بدلت مجرى الحياة الإنسانية وحولتها إلى ما هو أعلى مما كانت عليه قبلها)[٣]، فمحمد ﷺ كان بطلاً قومياً أراد أن يعز العرب بعدما كانوا في حالة تشرذم وتقاتل وضعف وهذه عنده أعظم معجزة لمحمد ﷺ[٤]. ولكن بمقابل كل هذه الأوصاف التي استنبطها الرصافي من سيرة النبي ﷺ من طريق تحليله النفسي لشخصيته نجده يجرده من النبوة والرسالة بالمفهوم الإسلامي أو الديني بصورة عامة، ويصف الحالات التي تعتري النبي محمد ﷺ النفسية والجسمية بأنها حالات المصاب بالصرع[٥]، متابعاً في كثير من آرائه لما ذهب إليه بعض المستشرقين.

فمن الجدير بالذكر أن معظم المسائل والقضايا التي تناولها الرصافي بالبحث والتحليل بشأن القرآن والسيرة النبوية والإسلام بصورة عامة قد أثارها المستشرقون قبل الرصافي وبعده من أمثال كوسان دي برسفال (١٧٩٥-١٨٧١)، ونولدكه (١٨٣٦-

(١) الرصافي، المصدر السابق: ٧٦.
(٢) المصدر نفسه: ٨٠، ٩٥.
(٣) المصدر نفسه: ١٦.
(٤) المصدر نفسه: ٧٣٨.
(٥) المصدر نفسه: ١١٥.

١٩٣٠)، جولد زيهر (١٨٥٠-١٩٢١)، ولامانس (١٨٦٢-١٩٣٧)، ومرغليوث (١٨٥٨-١٩٤٠)، وكازنوفا (١٨٧٩-١٩٣٧)، وجب (١٨٩٥-١٩٧١) وشاخت (١٩٠٢-١٩٦٩) وغيرهم الكثير[١].

(١) ينظر: على سبيل المثال، النعيم، عبد الله محمد الأمين، الاستشراق في السيرة، المعهد العالمي للفكر، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م: ٥٠-٥١، ٦٠-٦٣، ٧٠، ٩٧، ١٠٧-١٠٨، الجبري، عبد المتعال محمد، السيرة النبوية وأوهام المستشرقين، مكتبة وهبة، القاهرة، من دون تاريخ، تنظر الصفحات على سبيل المثال لا الحصر: ١٨، ٥٧-٥٩، ٩٦، ٧٣، ١٥٠، ١٣٥-١٥٦.

المبحث الثاني
الذات الإلهية والصفات

تبنى الرصافي موقف القائلين بوحدة الوجود في الفكر الإسلامي، لاسيما ابن عربي[١]، بعد فهمه الخاص لهذه النظرية، وتحويره لها بما يتلائم مع فكره، إذ إن كثيراً من آرائه تختلف عن آراء ابن عربي، منها على سبيل المثال لا الحصر مسألة النبوة ووجود الجن والملائكة[٢]، لكنه يوافقه في أصل النظرية «وحدة الوجود»، فالعالم عند ابن عربي في حقيقته هو الله، فالله عنده هو العالم بما تستحقه الأعيان في حال عدمها[٣].

يؤمن الرصافي أن لا موجود إلا الله، وأن ذات الله هي الحقيقة الكلية المطلقة اللانهائية وكل موجود جزئي غير موجود إلا وجوداً صورياً وإنما الوجود هو الوجود الكلي المطلق اللامتناهي. ووفقاً لهذا الفهم يبين أن الحلاج صادق في قوله (أنا الحق)، إلا أن لفظة «أنا» كناية عن الوجود الجزئي تعد كفراً بذات الله؛ لأن وجود الله غير مشخص وغير جزئي، فيوافق ابن عربي في أن النصارى لم يكفروا بجعلهم المسيح إلهاً، وإنما كفروا لتخصيصهم ذلك بالمسيح ووقفهم عند صورة جزئية. وهو بذلك ينتقد القائلين بالحلول والاتحاد، ويعد ذلك باطلاً لا يتماشى مع وحدة الوجود، فالحلول والاتحاد يقتضي وجود شيئين حالاً ومحلولاً فيه، أو متحداً ومتحَداً به، وهذا منافٍ لوحدة الوجود الكلي المطلق، فلا يقال إن الله حل في فلان[٤]. وبذلك يتفق الرصافي مع ابن عربي في قوله بأن الله «الحق» لا يقتصر تحوله أو تجليه في صورة

---

(١) فهو يستشهد به ويذكره بلقبه المعروف به «الشيخ الأكبر»، أو الشيخ الأمير، الرصافي، المصدر السابق: ١٥٢، ٦٩٣.

(٢) ينظر: ابن عربي ، محيي الدين، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، من دون تاريخ: ٢/ ٣، ٥١، ٥٢، ٥٨، ٧٤.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٢/٦٠.

(٤) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ١٨-١٩.

واحدة وإنما يتجلى في جميع الصور في هذا العالم ولهذا ظهر العالم على صورة الحق(١).

ويرى الرصافي أن محمداً ﷺ قد عبر عن وحدة الوجود في القرآن بقوله: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: الآية ٣) فهو يعد هذه الآية صريحة كل الصراحة في الدلالة على وحدة الوجود الكلي المطلق، إذ لا ريب أن القول بأن الأول الذي لا يدرك، والآخر الذي لا يلحق، أو الظاهر الذي يرى، والباطن الذي لا يرى، قولاً صريحاً في أنه لا موجود إلا الله(٢).

وهو بذلك يؤيد ما ذهب إليه بعض المتصوفة من أهل وحدة الوجود، إذ يذكر الآلوسي عنهم قائلاً: (وعن بعض المتصوفة أهل وحدة الوجود أن المراد بقوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ...﴾ الخ، أنه لا موجود غيره تعالى إذ كل ما يتصور موجوداً، فهو إما أول أو آخر هو سبحانه لا غيره)(٣).

ويذكر الرصافي أن محمداً ﷺ استطاع الاندماج في الوجود الحق الكلي المطلق اللانهائي، وأن يفنى ويتلاشى به، ويندمج فيه، وينسى وجوده الجزئي، لذا فهو صادق بهذا الاعتبار الفلسفي عندما يخبر عن الله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ (الأنفال: ١٧)، فجعل فعله فعل الله(٤)، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)، فجعل بيعة الناس له إنما هي بيعة الله، وجعل يده يد

(١) ينظر: ابن عربي، المصدر السابق: ٣٨٥/٢.
(٢) ينظر: ابن عربي، المصدر السابق: ١٩.
(٣) الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت: ط١، ١٤١٥هـ: ١٦٨/١٤.
(٤) وهنا نجد تخبط الرصافي في هذا الموضوع، فبعدما جعل فعله فعل الله مستدلاً على ذلك اندماج محمد ﷺ في الوجود الكلي المطلق، نجده في موقع آخر من كتابه هذا يفسر رميته هذه بأنها تكتيك عسكري وإنها إشارة لسراقة لينسحب من الجيش فيوقع الهزيمة في قريش. الرصافي، المصدر السابق: ٥١٩.

الله[١]. ويعبر ابن عربي عن هذا الاندماج في قوله إن المحب يقول عن نفسه إنه نفس محبوبه[٢].

ويعتقد الرصافي بأن الله موجود في كل مكان ويستشهد بآيات من القرآن الكريم مثل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ (الزخرف: ٨٤)، و﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد: ٤)، و﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥)، وهو مع ذلك ليس في مكان ولا يرى في هذا تناقضاً، لأن الله ذو وجود كلي لا نهائي، لذا فهو في كل مكان إذ لو خلا منه مكان لم يكن بالكلي ولا بالنهائي، كما يصح من جهة أخرى أن نبين أنه لا في مكان، بمعنى انه ليس في مكان خاص من دون غيره من الأمكنة لأنه بهذا المعنى يكون وجوده جزئياً كما يكون متحيزاً، وعندما يتبنى الرصافي القول بأن الله في كل مكان فلا يلزم من قوله بأن الله متحيزاً فالتحيز يكون للمتناهي المحدود والله وجوده كلي لا نهائي وكلية وجوده تنزهه عن المكان المنفرد الجزئي، ولا نهائيته تنزهه أن يكون متحيزاً وبالتالي محدوداً فهذا ينافي لانهائية وجوده المطلق[٣].

وفسر الرصافي العرش في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٤)، بأنه اللانهائية إذ لا يسع الوجود الكلي مكان سوى اللانهائية، وينتقد من قال بأن الله في السماء، أو في الأرض، أو فوق، أو تحت، وفقاً لرؤيته الصوفية هذه ويعدها من الكفر، إذ إنها تجعل من الله جزئي الوجود ومتناهياً متحيزاً، والله منزه عن كل ذلك[٤].

كما ينتقد قول: «إن الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة»، إذ يعده كلاماً ناشئاً من ضيق الفكر والبعد عن معرفة الله، ومن المعلوم أن هذا القول ينسب إلى الإمام مالك وتابعه في ذلك بعض المذاهب الإسلامية التي تقف على ظاهر

(١) ينظر: الرصافي، المصدر نفسه: ٢٠، ٤٢.
(٢) ينظر: ابن عربي، المصدر السابق: ٣٦١/٥.
(٣) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٦٩٢.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٦٩٣.

النص[١] لاسيما إذا كان بشأن كيفية الصفات الإلهية. إذ إن ذلك يعد في نظرهم من المتشابه الذي نُهي عن الخوض فيه كما قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ﴾ (آل عمران: ٧).

أما وصف الله بالعالي أو المتعالي فإن ذلك كما يقول الرصافي هو للتعظيم والتشريف: إذ إن الله منزه عن أن يكون في جهة من دون أخرى أو في مكان من دون آخر[٢]. ويرى الرصافي بأن ذلك ناشئ عن ضيق الفكر والبعد عن معرفة الله فإن هذه اللهجة في الخطاب معتادة ممن لا يقفون على ظواهر النصوص ويغوصون لمعرفة الباطن كالفلاسفة والمعتزلة والمتصوفة[٣].

إلا أن حجة من يقف على الظاهر في هذه المسائل يرى أن تعقل الكيفية هو فرع من العلم بكنه الذات ولما كان ذلك غير معقول فكيفية الصفات إذن غير معقولة[٤]، ويعدون الوقوف على ظاهر النص من باب الورع والخشية من التقول على الله بغير علم، وعلى الرغم من أن أصحاب هذا المنهج مُتهمون بالسطحية والسذاجة وعدم العلم، إلا أنهم في الحقيقة متمسكون برؤيتهم المنهجية الخاصة المتمثلة في بحثهم عن الدليل القاطع الثابت الذي يجب الركون إليه في مثل هذه المسائل، إذ إن الدليل العقلي الذي يتمسك به الفلاسفة والمعتزلة على سبيل المثال أو الكشف والمشاهدة والمواجدة عند

---

(١) ينظر: الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز، العرش، تحقيق: محمد بن خليفة بن علي التميمي، الناشر، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية: ط٢، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م: ١/٢١٢-٢١٤.

(٢) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٥٨٥.

(٣) ينظر على سبيل المثال:

ابن رشد، فصل المقال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، ط٢، ب. ت: ٣٣.

الأسدابادي، القاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ط٣، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م: ٢٤٥-٢٤٧.

المكي، أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م: ١/٢٠٧.

(٤) ينظر: رضا، محمد رشيد، رسائل السنة والشيعة، دار المنار، القاهرة: ط٢، ١٩٤٧م: ٩١.

الصوفية لا تغني من الحق شيئاً في نظرهم، فهم يطلبون الدليل النقلي ويتمسكون بقول (لا يوصف «الله» إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه)[١]، مستندين في ذلك على قوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٣). ويعدون موقفهم هذا موقفاً وسطاً بين الفهم الموغل في التجسيم والتشبيه للمجسمة وبين التطرف في التأويل كما هو عند الفلاسفة والمعتزلة.

وأمّا ما يتعلق بوجود الله في الزمان عند الرصافي فأنه ينطلق من نظرته إلى أن حقيقة الذات الإلهية هي الوجود الكلي المطلق اللانهائي فيقول إن من المحال أن يتصور العقل وجوداً كلياً لا نهائياً في زمان من دون زمان، فالزمان لا وجود له كالمكان إلا به «بالله»، أي بالوجود الكلي اللانهائي فكأنهما مندمجان في هويته ليسا بخارجين عنها فهو في كل زمان، كما هو في كل مكان، كما يصح أن يقال إنه لا في مكان، ولا في زمان، إذ الوجود الكلي محيط بكل شيء، والمكان والزمان من الأشياء والمحيط بالشيء لا يكون فيه، إذ لو كان فيه لما كان محيطاً به[٢].

ويؤمن الرصافي بأن الله عالم بكل شيء ففي تفسيره للآية الكريمة: ﴿وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ (الأنعام: ٥٩)، يعلق قائلاً: (أي في قضائه الأزلي فهو عالم بكل شيء، وكيف لا يعلمه وقد جرى به قضاؤه وقدره في الأزل)[٣].

(١) الباقلاني، البغدادي، أبو الطاهر احمد بن الحسن، الاعتقاد القادري، دراسة وتحقيق: عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج١٨، عدد ٣٩، ذو الحجة، ١٤٢٧هـ: ٢٤٧.

(٢) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٥٨٨-٥٨٩.

(٣) المصدر نفسه: ٥٩٥.

كما يقول: (إن علم الله كذاته أزلي وابدي، فهو عالم بكل ما هو كائن وبكل ما سيكون)[١]. وبذلك يكون الرصافي موافقاً في مسألة العلم الإلهي لأغلب مفكري الإسلام من متكلمين وفلاسفة ومتصوفة[٢].

وتناول الرصافي صفة القدرة الإلهية ويعتقد بأن قدرة الله ظاهرة لا ينكرها ويجحدها إلا من ليس له من العقل نصيب، ولكن يتدارك قوله هذا بأن كون الله على كل شيء قدير ليست على إطلاقها، فهي لا تكون إلا على وفق سنة الله في خلقه، وسنة الله عنده هي النواميس الطبيعية التي هي من قدرة الله بل هي عنده قدرة الله نفسها وقدرة الله قديمة كذاته أو هي ذاته ولا يجوز أن تكون القدرة الإلهية مطلقة، وإلا لما كان شيء محالاً، وهذا ما يناقض النواميس الطبيعية التي هي قدرة الله، ثم يذكر أن علماء الكلام صرحوا بأن قدرة الله لا تتعلق بالمحال[٣].

وعندما يوحد الرصافي بين النواميس الطبيعية والقدرة الإلهية ويعدها شيئاً واحداً يبتغي من وراء ذلك ثبات هذه السنن والنواميس وعدم تغييرها، لأنها قديمة قدم الذات الإلهية كما يشير إلى ذلك أو هي ذاته كما هي عند المعتزلة ومن نهج نهجهم في إنكار استقلال الصفات عن الذات[٤].

---

(١) المصدر نفسه: ٦٣٨.

(٢) ينظر: على سبيل المثال: الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان: ط٢، ب.ت: ٤٧، الماتريدي، أبو منصور، كتاب التوحيد، تحقيق وتقديم فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، من دون تاريخ: ٥٥، الأسد ابادي القاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ١٦٠، الطوسي، ابو جعفر محمد بن الحسن، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، مكتبة جامع جهلستون، طهران، مطبعة الخيام، قم، ١٤٠٠هـ: ٣٤، الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٦: ٩٨-٩٩، ابن عربي ، محيي الدين، الفتوحات المكية: ١٤٦/٢.

(٣) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٧٧-٧٨.

(٤) ينظر: الأسدآبادي، القاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ١٩٨-٢٠٠.

وبهذا الفهم يكون الله عنده غير قادر على غير ما هو كائن إذ طالما كانت النواميس هي أزلية بل هي القدرة الأزلية ذاتها فهي ثابتة أبدية، ويحاول أن يجد متكئاً يستند عليه فيذكر أن علماء الكلام صرحوا بأن قدرة الله لا تتعلق بالمحال، وكما هو معلوم أن المحال عند المتكلمين هو غير المحال الذي يقصده الرصافي فقد ميز المتكلمون بين الممكن والواجب والمستحيل وجعلوا تعلق قدرة الله بالممكن هي الحوادث التي يمكن أن توجد أو لا توجد بحسب إرادة الله(١). أما الرصافي فقد جعل كل ما هو موجود واجب الوجود ومن المحال تغييره، أو تحكم القدرة الإلهية به، فالقدرة هي النواميس الطبيعية، والقدرة بهذا المعنى عنده اقرب للعجز طالما عدَ كل تحكم في الطبيعة محال وبذلك يتضح الفرق بين القدرة عنده وعند المتكلمين.

ويهدف الرصافي من وراء ذلك كله إلى إنكار وجود أنبياء مبعوثين من الله بالمعنى الديني المتعارف عليه في الأديان، وإلى إنكار المعجزات التي ذكرت في القرآن والأحاديث لكل الأنبياء، كما يهدف إلى إنكار البعث والجزاء كونهما مخالفة للسنن والنواميس التي أوجدها الله.

ومن المعلوم هنا أن الرصافي يستحضر المشاكل التي أثارها الفلاسفة والمتكلمون قديماً، ونجده ينظم إلى جانب الفلاسفة في مسألة وجود نظام كلي للعالم ولا يمكن أن يكون إلا على الوجه الذي وجد عليه، وبالمعنى الفلسفي الإسلامي يكون العالم عنده واجب الوجود(٢).

إلا أننا نجد أن الرصافي بعد أن وحَد بين سنن الكون أو النواميس الطبيعية وبين قدرة الله يعيب على أهل الأديان فهمهم الخاطئ في التعبير عن أن هذه النواميس هي

---

(١) ينظر: الأنصاري، احمد بن عيسى، شرح أم البراهين، دار الكتب العلمية، بيروت: ط١، ٢٠٠٦م: ١٠٩.

(٢) وللمزيد من تفاصيل هذه المسألة ينظر: رأي الغزّالي فيها فالعالم عنده حادث وممكن الوجود لذا فالله قادر على إيجاده كيفما يشاء وبخلاف ذلك يعد انتقاصاً من قدرة الله، بينما يرى ابن رشد أن العالم لا يمكن أن يكون إلا على الصورة التي وجد عليها، وان الله قد أوجده بهذه الصورة من غير زيادة ولا نقصان. الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة: ١٠٤. ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر: ط٢، القسم الأول: ١٧٠–١٨٠.

بقدرة الله فيقول: (فهذا الفضاء اللانهائي تسبح فيه هذه الأجرام التي لا يعلم عددها إلا الله ومنها الأرض التي نحن فيها، وكلها جارية في نشوئها واندثارها على نواميس الطبيعة لا تقبل التعديل ولا التغيير. ويعبر أهل الأديان عن هذه النواميس بقدرة الله، وهو تعبير عاجز يحوم حول الحقيقة ولا يستطيع أن يقرب منها، فخالق الكائنات الأعظم أجل وأعظم مما قاله عنه أنبياء البشر وأجلُّ وأعظم مما نسبوه إليه)[١].

فهذا تخبط واضح منه فكيف يكون تعبيراً عاجزاً وه وقد أقر بأن هذه النواميس بإرادة الله، بل هي الإرادة ذاتها، كما يقول أيضا في موضع آخر: (لا ريب أن أمر الله هو هذه النواميس الطبيعية التي بها قامت الكائنات كلها)[٢].

وتناقضه الآخر وقع في هذا النص في قوله: (فخالق الكائنات الأعظم أجل وأعظم مما قاله عنه أنبياء البشر وأجلُّ وأعظم مما نسبوه إليه)[٣]. فهذا يتعارض مع قوله بأن الأنبياء ومنهم محمد ﷺ استطاعوا أن يندمجوا في الوجود الحق الكلي، إذ يقول: (إن محمدا ببلوغه هذا المبلغ الأسمى من إدراك انه لا موجود إلا الله قد استطاع بقدرة فائقة –كما تدل عليه أفعاله وأقواله– أن يندمج في الوجود الحق الكلي المطلق اللانهائي فانياً فيه، متلاشياً به غائباً عن وجود نفسه الجزئي، ولذلك جاز له أن يقول عن ذات الله ما يقول وأن يفعل عنه ما يفعل)[٤].

فبشهادته أن الأنبياء ولاسيما محمد ﷺ استطاع أن يقول عن ذات الله ما يقول، فكيف يتهمهم بأنهم ينسبون إلى الله ما ليس فيه، وما هذا الذي نُسب إلى الله؟ والله يتعالى أن ينسب إليه؟

---

(١) الرصافي، المصدر السابق: ٥٨٤–٥٨٥.

(٢) المصدر نفسه: ٧٣٣.

(٣) المصدر نفسه: ٥٨٤–٥٨٥.

(٤) المصدر نفسه: ٧٤١–٧٤٢.

وانطلاقاً من نظريته في وحدة الوجود فإن الذات الإلهية يستحيل رؤيتها بخلاف الفرق الإسلامية التي أقرت برؤية الله يوم القيامة(١). إذ الرؤية كما يقول تستلزم إحاطة الجزئي المحدود بالكلي اللانهائي وذلك محال، إذ كل ما هو مرئي مهما كان كبيراً وعظيماً فهو بالتالي محدود متناهٍ، ومدى النظر مهما اتسع فهو جزئي محدود، وبذلك يستحيل عقلاً أن يحيط الجزئي المحدود بالكلي غير المتناهي. والمرئي لا يكون إلا متناهياً كما يستشهد بآيات من القرآن: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣) و﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ (الأعراف: ١٤٣).

ويجزم بعدم صحة الأحاديث الواردة بإثبات الرؤية كحديث: (إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته...)(٢)، ويقول فالمراد منها غير الرؤية الحقيقية، بل ما يترتب عليها من السرور والابتهاج فهي من المجاز أو أن محمداً ﷺ كان يكلم الناس على قدر عقولهم(٣) وهو بذلك يشارك المعتزلة بل ويسوق بعض أدلتهم العقلية والنقلية(٤).

(١) ينظر: على سبيل المثال، الحنفي، ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عبد الله بن محسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٠، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م: ٢٠٨/١.

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وأيامه «صحيح البخاري»، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ: ١٢٧/٩، برقم ٧٤٣٤.

(٣) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٧٤٣.

(٤) ينظر: الأسدآبادي، القاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٢٣٢-٢٦٠.

المبحث الثالث
النبوة والقضايا الغيبية

ينطلق الرصافي في إنكاره للنبوة بمعناها الديني من فلسفته في وحدة الوجود، إذ يرى أن وحدة الوجود تتعارض مع إرسال الله أحد البشر ليخبرهم بما يريد فإن ذلك في نظره كما يقول: (لا يليق بذاته الفعالة المطلقة ولا بوجوده الكلي السرمدي اللانهائي)[١].

أما تفسيره للنبوة فهو يبين مذهبه فيها من خلال تفسيره لنبوة محمد ﷺ أنه كان يغيب غيبوبة تامة عن الحس الخارجي فينشط عقله الباطني فيرى ما يرى ويسمع ما يسمع وهو في تلك الحالة من قبيل الرؤيا التي لا يراها غيره الا في النوم الاعتيادي، ويؤول ذلك بقوة خياله وعقله الباطني الكامن في غرائزه بما يمتاز عن غيره من سائر البشر[٢].

ومن المعلوم لدى الباحثين أن الفارابي أول من فلسف مسألة النبوة، ورأى أنها من قوة النفس المتخيلة وأنها أرقى ما تكون عند الأنبياء لصفاء نفوسهم ومن خلالها يستطيعون الاتصال بالعقل الفعال واكتساب العلم الغيبي في حالة اليقظة[٣]. وهذا ما يميل إليه أبو زيد في تفسير ظاهرة النبوة والاتصال بالوحي لتأييد مذهبه في تاريخية القرآن وعدم قدمه في اللوح المحفوظ[٤].

كما يؤول الرصافي النبوة بالحالات العصبية وحالات أشبه بالصرع[٥]. وهذا التفسير يفتقر إلى ابسط مقومات المنهج العلمي، إلا وهي المشاهدة إذ المصاب بالصرع عندما يصحو من نومه يكون كالمخبول ولا يزداد شيئاً من المعرفة بينما كان

---

(١) الرصافي، المصدر السابق: ١٨٣.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ١١٥.
(٣) ينظر: الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة: ١١٥.
(٤) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت: ط٤، ١٩٩٨م: ٤٩.
(٥) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ١١٥-١١٦.

النبي ﷺ بعد عودته إلى وعيه عندما يتركه الوحي يتلو عليهم الآيات التي أوحيت إليه، كما يتعارض مع ما يدعيه من قوة نفسه المتخيلة.

ووفقا لمفهومي الصدق والكذب عند الرصافي ورؤيته البرجماتية لهذه القيم الأخلاقية يقول: لصيانة حقوق الإنسان فضلت الفضائل واستحسنت، وأرذلت الرذائل واستهجنت بحسب ما تقتضيه مصلحة المجتمع، إذ الفضائل ليست فضائل لذاتها ولا الرذائل رذائل لذاتها، وإنما لأن المصلحة العامة اقتضت تفضيل الأولى بالاستحسان، وترذيل الأخيرة بالاستهجان، فالصدق حسن لأنه يهدي الهيئة الاجتماعية إلى طريق الصواب والكذب يضل عن الطريق. فالصدق عند الرصافي كما يقول هو ما وافق المصلحة لا ما وافق الواقع، والكذب ما خالف المصلحة لا ما خالف الواقع(١).

ووفقاً لهذه الرؤية يقول: (إذا تدبرت هذا جيداً فقد حق لك أن تقول إن محمداً صادق في كل ما قاله وأخبر به من الأمور عن الله؛ لأنه ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾ (النجم: ٣)، أي لا يتبع هوى النفس فيما يقوله، ولا يتكلم إلا بما تقتضيه المصلحة العامة، ولا يريد عن ذلك من نفسه شيئاً إذ كان محمدٌ يدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له وهو يريد بذلك جمع كلمة القوم لينهض بهم نهضة عالمية إنسانية كبرى تكون عاقبتها الخير للناس أجمعين، وهو مع ذلك لا يسأل الناس على هذه الدعوة أجراً ولا يطلب لنفسه من ورائها نفعاً، فكيف لا يكون صادقاً في أقواله التي لم تأت إلا بما تقتضيه المصلحة العامة)(٢).

وقريب من هذا التأويل القومي للإسلام نجد أن نصر حامد أبو زيد يذهب إلى أن الإسلام هو منتج ثقافي واقعي، ظهر استجابة للظروف الاقتصادية والسياسية التي كان يحياها العرب من حالة تمزق وتفرق وحروب طاحنة ومخاطر خارجية متمثلة بدولتي الفرس والروم، فكان لابد من توحيد العرب، وكان الدين الإسلامي هو الدين الذي جاء ليحقق للعرب هويتهم، ويعيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة، وكان محمد ﷺ الإنسان

(١) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٤٤.

(٢) المصدر نفسه: ٤٤.

الذي تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، والإنسان الذي تجسدت في أعماقه أشواق الواقع وأحلام المستقبل(١).

ونود أن نشير إلى أنهلا أحد من المسلمين ينكر واقعية الإسلام، وأنه جاء ليحل مشاكل سياسية واقتصادية واجتماعية وأخلاقية، ويضع دستوراً متكاملاً بدلالة آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ. إلا أن حصر الإسلام على هذه الجوانب وتغييب وإهدار الجانب الروحي فيه، أو حتى تحجيمه وفقاً لرؤية قومية أو فرقة مرفوضٌ انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ (الأحزاب: ٤٠). بمعنى أن شريعته آخر الشرائع الموحى بها(٢)، ولقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ (سبأ: ٢٨)، أي أرسل للعرب والعجم والأسود والأحمر (٣).

إلا أن الرصافي ونصر حامد أبو زيد –مع تشذيب الأخير لألفاظه كونه من المؤمنين بالوحي والنبوة كما يصرح بذلك في أكثر من مناسبة(٤) – قد وافقا بشكل أو بآخر آراء مفكري الغرب من أمثال غوستاف لوبون في رؤيته أن عظماء الرجال هم الذين تبنوا أحلام وآمال شعوبهم، وفسر ظهور الأديان وفقاً لحالات العظماء النفسية، ويرى أن محمداً ﷺ قد شاهد أمته منقسمة إلى ألوف القبائل المتناجزة، فتقمص أحلامها في تحقيق وحدة أمته السياسية من طريق الوحدة الدينية(٥).

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص: ٦٤–٦٥.

(٢) ينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: احمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ–٢٠٠٠م: ٢٧٨/٢.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٤٠٥/٢.

(٤) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، سينا للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٥م، فالكتاب برمته ألفه للرد على من اتهموه بالكفر بسبب دراساته الفكرية للمواضيع الدينية.

(٥) ينظر: لوبون، غوستاف، السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٥٧م: ١٦٧.

كما يرى المستشرقان موير (١٨١٩ – ١٩٠٥) ومرجليوث (١٨٥٨–١٩٤٠) أن محمداً ﷺ رجل طموح وله إستراتيجية لتأدية الدور الذي حدده(١).

والوحي في تصور الرصافي هو خواطر وأفكار تخطر على قلوب الأنبياء وتفكر فيها نفوسهم(٢).

ويرى أن كل من استطاع التجرد من الوجود الجزئي والاندماج في الوجود الكلي المطلق السرمدي اللانهائي، جاز له أن يدعي ما ادعاه محمد ﷺ من النبوة ثم يقارن بينه وبين الحلاج ويبين خطأ الحلاج في قوله «أنا الحق»، أنه جرى في قوله هذا على عكس ما جرى عليه محمد ﷺ من نفي «أنا» المتمثلة للوجود الجزئي، فمحمد ﷺ كان نافياً لما اثبت الحلاج، إذ يرمي الحصى على المشركين يوم بدر ويقول إن الرامي هو الله، ويضع يده فوق يد المبايعين في الحديبية ثم يقول إن اليد التي فوق أيديهم هي يد الله، وكل ذلك كان نتيجة خروجه من جزئيته وتفانيه في كلية الوجود المطلق(٣).

كما يضيف أن القدرة الربانية المطلقة تظهر وتتجلى بمواهبها اللدنية في جميع مخلوقات الله بنسب ودرجات متفاوتة فليس من المخالفة لسنة الله في خلقه أن تظهر القدرة الربانية بمواهبها اللدنية في رجل من الناس ظهوراً أكمل وأتم من ظهورها في غيره. فرسول الله هو الرجل الذي تجلت فيه هذه القدرة تجلياً أكمل وأتم من غيره من الناس فالقول ﴿إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ﴾ (الأعراف: ١٥٨)، بمعنى أنا أعرفكم بالله وبقدرته المطلقة وسنته الثابتة وأخضعكم لسلطانه فكأن قدرة الله لما وهبتني هذه المواهب جعلتني رسولاً إليكم ادعوكم إلى معرفة الله(٤).

---

(١) ينظر:

- W. Muir: Life Of Mohamet , 3rdeditition , reprinted 1923, PP. 25–26.
- Margoliouth: Mohammed And The Rise Of Islam, London, 1905, PP. 64–65.

(٢) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ١٤٨.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٤١٥.

(٤) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٤١٥.

والذي نراه أن الرصافي هنا يمزج بين المتناقضات فيمزج التصوف بالديانات الشرقية كالبرهمية فهو من جهة يأخذ من بعض الصوفية قولهم بوحدة الوجود وبتعظيمهم للنبي ﷺ، كما يأخذ من البراهمة إنكارهم للنبوة(١).

وعلى الرغم من أن الرصافي يذكر الجن والملائكة والشياطين ويستطرد في وصفهم والبحث عن أصلهم عقلاً ونقلاً ولغة ويحلل النصوص القرآنية إذ يقول: (غير أن قصة آدم في القرآن تدل على أن الملائكة كانوا مخلوقين قبل آدم أي قبل البشر، ولذا لما أراد الله خلق آدم اخبرهم بأنه جاعل في الأرض خليفة فقالوا ما قالوا، وهو بذلك يشير إلى الآية ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠)، وتدل أيضا على أنه قبل البشر لم يكن في المخلوقات شياطين، لأن الشياطين إنما حصلوا بعد امتناع إبليس من السجود لآدم، فإبليس هو الجان الذي هو أبو الشياطين... ومنه يفهم أن الجن والملائكة شيء واحد إلا أن هؤلاء مؤمنون وهؤلاء كافرون وجاء في قصة خلق آدم قوله تعالى: ﴿فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ (البقرة: ٣٤)، ولا شك أن الاستثناء متصل وعليه فإبليس من الملائكة ولا يجوز أن يكون الاستثناء منقطعاً لأن الأمر بالسجود لم يشمله...(٢).

كما يصف الملائكة بأنها أرواح طاهرة مجردة نورانية خالية من الشهوات(٣) وغيرها من المواضع التي يصف فيها الملائكة والجن، إلا انه في الحقيقة لا يؤمن لا بوجود جن ولا ملائكة ولا شياطين ولا حتى وحي إذ الوحي في نظره خواطر وأفكار تخطر على قلوب الأنبياء وتفكر فيها نفوسهم(٤).

كما يعلق على الآية: ﴿وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ﴾ (الحجر: ٢٧) قائلاً: (إن العقل والعلم والمشاهدة والتجربة كل ذلك لم يثبت أن شيئاً من ذوي الحياة كان من

(١) ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، ب.ت: ٩٥/٣.
(٢) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٦٦١.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١٢٢.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ١٤٨.

نار، لأن خالق الكائنات الأعظم جعل من طبع الحرارة التفريق، كما جعل من طبع البرودة الجمع والتكتيل، وسبحان من لا تتعلق صورته بالمحال)[١]، كما يذكر أن الاعتقاد بوجود الجن خرافة قديمة عند الشعوب ومنهم العرب[٢]، كما يعلق على إمداد الله للمسلمين الملائكة أو وعده لهم بذلك ما هو إلا لتقوية قلوب المسلمين وحملهم على الصبر والثبات في الحرب، وإلا ليس في الحقيقة إمداد ولا ملائكة[٣].

إن مسألة إنكار الجن والشياطين قال بها بعض القدماء، فقد ذكر أبو الحسن الأشعري أن هناك من أنكر وجود الجن والشياطين وزعموا أنه لا يوجد في الدنيا شيطان ولا جن غير الإنس الذين نراهم[٤].

وهناك من المفكرين المعاصرين من ينكر وجودهم أيضا، فنجد حسن حنفي يسخر ممن يؤمن بوجودهم وتصوراتهم لهم، ويستشهد بقول الحكماء في إنكارهم لوجودهم، إذ إنهم أما أجسام لطيفة أولا وكلاهما باطل إذ يلزم من لطافتها أنها لا تقدر على خرق العادة، والثاني يوجب أن ترى ونحن لا نراها[٥].

والرصافي ينكر البعث ويعده مخالفاً لسنة الله في خلقه التي هي النواميس الطبيعية ويعد البعث من تعلق القدرة بالمحال، ويرى أن الحجة الموجودة في القرآن الكريم بهذا الصدد وهي: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ (يس: ٧٨-٧٩)، -وهي من حجج محمد وفقاً لاعتقاده بأن القرآن من وضع محمد- غير مقنعة وهي ليست في الدرجة التي تناسب ذكاء محمد ﷺ إذ النشأة الأولى وفقا لما تقتضيه سنة الله في الخلق وفقاً لتدرج الإنسان في الخلقة من نطفة حتى يكتمل جنيناً ثم رضيعاً ثم إنساناً كاملا، فقياس البعث على النشأة الأولى قياس مع الفارق العظيم، إذ وصف البعث هو أن

---

(١) المصدر نفسه: ٦٦١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٢١٤.

(٣) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٣٠٢.

(٤) ينظر: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: نجم زرزور، المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠٥م: ٣٢٧/٢.

(٥) ينظر: حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ب.ت: ٦٢٢/١.

يقوم الناس من قبورهم كما في قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ﴾ (القمر: ٧) فهو مختلف تمام الاختلاف عن النشأة الأولى[١].

ويقول الرصافي إن البعث والدار الآخرة وما يتعلق بها من الثواب والعقاب لها أصل في الأديان السابقة وفي شعر المتألهين وأن محمداً ﷺ استمد هذه الفكرة منها وتوسع فيها بما لم يسبق له مثيل في خيال البشر، فلا آخرة، ولا جنة، ولا نار، في معتقده، وأنها من تعليل النفس بالأماني والمحال ولتسلية النفس لما يعانون من بؤس وشقاء فمنوا أنفسهم بالدار الآخرة لينال الظالم عقابه والمظلوم ثوابه وفي الحقيقة لا خلود ولا بقاء إلا لله وحده[٢]، ونستطيع أن نلخص فلسفته في إيمان الإنسان بالبعث كالآتي:

١. عامل الانتقام من الظالم.
٢. عامل البؤس والشقاء الذي يعيشه غالبية الناس.
٣. حب البقاء والخلود.

وقريب من هذا المنحى نجد حسن حنفي يرى أن ما يذكر في الكتب المقدسة من قصص بشأن آدم وحواء والملائكة والشياطين والجنة والنار وغيرها مما ينأى عنه البعض كونه تفكيراً غير علمي، إذ عده الفلاسفة من قبل مجرد رموز تدل على معان عقلية أو روحية وأنكروا مادية الوقائع أو أحداثها التاريخية وكل هذه القصص اقرب إلى التصوير الفني منها إلى الوقائع، فقد يكون إبليس رمزاً للأخطاء البشرية فلسنا إذن في حاجة لشرح التناقضات الداخلية أو تبيان النواحي الأسطورية في قصة إبليس وحواره مع الله وطرده من الجنة وتحديه الله بإغوائه للإنسان[٣].

(١) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٧٧.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ١٤٢-١٤٤.
(٣) ينظر: حنفي، حسن، في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة العربية الثانية، ١٩٨٣م: ٩١.

كما يعتقد حنفي أن الجنة هي الفائدة المترتبة على النظر، وهي آثار الفعل الحميد في الدنيا، والنار هي الضرر الناتج عن غياب النظر، وهي آثار الفعل القبيح فيها(١).

ويقترب تفسير حنفي من تفسير الرصافي في رؤيته لأمور المعاد فهي تعبير عن عالم بالتمني عندما يعجز الإنسان عن عيشه في عالم يحكمه القانون ويسوده العدل، فأمور المعاد ما هي إلا تصوير فني خيالي تعويضاً عن الحرمان من الخبز أو الحرية أو الكرامة(٢).

ومن المعلوم لدى الباحثين أن علماء الكلام والعقائد عندما تكلموا عن الملائكة والجن والشياطين والبعث والجنة والنار عدوها من المسائل الغيبية، وهي من الممكنات العقلية، فكما أنها ليست من الواجبات العقلية، فهي ليست من المستحيلات التي تخالف مبادئ الفكر الأساسية كمبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، وبوبت هذه الغيبيات في كتب العقائد في ضمن السمعيات لأنها تثبت من طريق الشرع ولم يكن للعقل مدخل فيها، أي عندما وردت نصوص دينية بشأنها، أصبح من الواجب على العقول التصديق –الإيمان– بها، وبمعنى آخر أن الإيمان بهذه القضايا وما شاكلها تعتمد على الإيمان بوجود الله أولاً –وهو ما يتم دراسته في مبحث الإلهيات عند المتكلمين– ومن ثم الإيمان بالنبوة والرسالة، وعن طريق الأنبياء تم الإخبار عن هذه الغيبيات التي يجب على المؤمنين الإيمان بها وبموجبها ارتسمت العقائد(٣).

---

(١) ينظر: حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة: ٦٠١/٤.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٦٠٠.

(٣) ينظر: الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق وتعليق حسن حسن زادة الاملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٧، ١٤١٧هـ: ٥٧٤، الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف: ٢٧/١، ٣٣١/٣، التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٩٨١م: ٢٢٢/٢.

وأنكر الرصافي المعجزات الحسية وكل ما هو خارق للطبيعة كونها مخالفة لسنن الله في الكون وعدم تعلق قدرة الله بالمحال، ويقول في هذا الصدد معرفاً المعجزة (المعجزة الصحيحة الحقة هي المعجزة التي تقع في حدود سنة الله)[١]، وان (كل من قرأ القرآن وتدبره علم أن محمداً لم يأت بشيء من خوارق الطبيعة ولم يتحد خصومه إلا بالقرآن)[٢]، فمن الحقائق التي جاء بها القرآن وأثبتها العلم في العصر الحديث أن لله سنة في خلقه لا تقبل التبديل والتغيير ففي القرآن الكريم ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلًا﴾ (الأحزاب: ٦٢)، ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣).

وأهل العلم يعبرون عن سنة الله بالنواميس الطبيعية مثل ناموس الجاذبية وهي القوانين الثابتة لا تقبل الانحراف ولا الانعكاس[٣].

كما يستشهد بآيات عدة من القرآن الكريم تبين عدم تحدّ محمد ﷺ بمعجزة غير القرآن نذكر منها على سبيل المثال ﴿وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَٰتٞ مِّن رَّبِّهِۦۖ قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡأٓيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٞ مُّبِينٌ﴾ (العنكبوت: ٥٠) ﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعًا ٩٠ أَوۡ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٞ مِّن نَّخِيلٖ وَعِنَبٖ فَتُفَجِّرَ ٱلۡأَنۡهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفۡجِيرًا ٩١ أَوۡ تُسۡقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمۡتَ عَلَيۡنَا كِسَفًا أَوۡ تَأۡتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ٩٢ أَوۡ يَكُونَ لَكَ بَيۡتٞ مِّن زُخۡرُفٍ أَوۡ تَرۡقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤۡمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيۡنَا كِتَٰبٗا نَّقۡرَؤُهُۥۗ قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا ٩٣﴾ (الإسراء: ٩٠-٩٣).

وذكر الرصافي أن محمداً ﷺ يعتذر عن الإتيان بالآيات والمعجزات لأنها لا تجدي نفعاً لأن الأولين كذبوا معجزات أنبيائهم، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرۡسِلَ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلۡأَوَّلُونَ﴾ (الإسراء: ٥٩)، وقوله تعالى ﴿قَالُواْ لَوۡلَآ أُوتِيَ مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ مُوسَىٰٓۚ أَوَلَمۡ يَكۡفُرُواْ بِمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ مِن قَبۡلُ﴾ (القصص: ٤٨). فيرى أن معجزة محمد ﷺ هي قيامه بأعباء النبوة -وفقاً لمفهومه للنبوة طبعاً- وما لقاه من متاعب

(١) الرصافي، المصدر السابق: ٧٤٠.
(٢) المصدر نفسه: ١٩٢.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٧٣٩.

ومشاق ومصائب وما أوجده بقرآنه وسيفه من جمع الأشتات المترامية ليوجد امة ناهضة في سبيل الحق والحرية امتدت في أقطار الأرض شرقاً وغرباً في مدة لا تتجاوز نيّفاً وعشرين سنة، وهذه هي المعجزة الكبرى التي تتضاءل دونها المعجزات وهذه المعجزة وقعت وفقاً لسنن الله في خلقه(١).

ويعيب على علماء الإسلام في ذكرهم للمعجزات وخوارق العادات وادعاء بعضهم أن لمحمد ﷺ ثلاثة آلاف معجزة ومنهم من قال إن معجزاته لا تعد ولا تحصى ومنهم من ذكر أمورا مخجلة أكثر مما هي مضحكة كسجود الغنم له وشهادة الذئب له بالرسالة وشكوى البعير إليه(٢).

إن مسألة إنكار المعجزات الحسية التي رواها المحدثون وأصحاب السير تناولها بعض المتكلمين، ورفضوا ما لم يثبت صحته بالتواتر؛ وذلك لعدم جواز بناء العلم اليقيني عليه، مثال ذلك قول الفخر الرازي: (قلنا هذه الأشياء لو وجدت –المعجزات الحسية– لنقلت إلينا نقلاً متواتراً لأنها أمور عجيبة والدواعي على نقلها متوفرة فلما لم تنقل نقلاً متواترا علمنا أنها ليست صحيحة، ولو سلمنا سلامتها عن الطعن لكن لا نزاع في أنها لم تنقل إلينا نقلاً متواترا، بل أنها نقلت على سبيل الآحاد ورواية الآحاد لا تفيد العلم... لا نسلم رواة الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بلغوا حد التواتر فإنه ليس كل ما يذكر في كتاب دلائل النبوة مما يصح الاستدلال به من طريق القطع على الرسالة إنما الذي يصح الاستدلال به على ذلك أمور قليلة نحو نبوع الماء من بين أصابعه وأمثاله ولا نسلم أن رواة أمثال هذه الأشياء بلغوا إلى حد التواتر)(٣).

وهكذا نجد أن الفخر الرازي يرفض أغلب المعجزات لأنها غير متواترة، لا أنها ممتنعة الوقوع كما نُقل عن بعض البراهمة (إن العادات والمشاهدات والطبيعيات تمنع

---

(١) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٧٣٨.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٧٣٨–٧٣٩.

(٣) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤوف مسعد، مكتبة الكليات الأزهرية: ٢٠٨–٢٠٩.

أن يحكم ذراع مسموم مشوي وتمنع من انشقاق القمر وانه لو انشق وانغلق لبطل نظام العالم)[١].

وهذه النظرة في استحالة المعجزات هي ذات النظرة التي تبناها الرصافي لاحقاً، ونجد من المعاصرين من ينكر المعجزات للسبب نفسه، فمنهم على سبيل المثال حسن حنفي في قوله: (إن وقوع المعجزات تخالف قانون العقل، والإسلام دين العقل والحرية ولا تنفع معه خرق القوانين التي تنهدم بها قوانين العقل فالمعجزة مستحيلة من حيث المبدأ)[٢].

-موقف الرصافي من القرآن

انطلاقاً مما ذكرناه سابقاً عن رأيه في عظمة محمد ﷺ وعبقريته وقدرته على الاتصال بالوجود الكلي اللامتناهي[٣]؛ وتماشياً مع رؤيته الصوفية الفلسفية في استطاعة محمد ﷺ الاتصال بالوجود الكلي المطلق اللانهائي، ومعرفة الحقائق الكونية والأخبار عنها، كان يعتقد الرصافي بأن القرآن قد أوحي إلى محمد ﷺ بالمعنى، وهو الذي صاغه في هذه الألفاظ[٤] الموجودة لدينا إلى هذا اليوم ويقول: (إن عبارة القرآن لمحمد وأن كان المعنى منزلاً إليه بطريق الإلهام)[٥] كما قال: (خصوصاً إذا قلنا بأن القرآن هو المعاني لا الألفاظ فمعنى قولنا: إن الله انزل القرآن على النبي محمد انه الهم معانيه ثم عبر النبي عن تلك المعاني بألفاظ عربية قرأها على الناس)[٦]. وأكد على رأيه هذا في مواضع كثيرة في كتابه موضوع بحثنا هذا[٧].

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ب.ت: ١٥٢.

(٢) حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة: ١٦١/٤.

(٣) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٤٥.

(٤) ينظر: أقوال العلماء في كيفية نزول القرآن، الآلوسي، نعمان بن محمود بن عبد الله، أبو البركات خير الدين، جلاء العينين في محاكمة الاحمدين، تقديم: علي السيد صبح المدني، مطبعة المدني، ١٤٠١هـ-١٩٨١م: ٣٠٢/١.

(٥) الرصافي، المصدر السابق: ٦٤٧.

(٦) الرصافي، المصدر السابق: ٥٨٦.

(٧) ينظر: المصدر نفسه، وينظر: على سبيل المثال: ٥٨٧، ٥٨٩.

ولكن على الرغم من ذلك نجده يخالف مذهبه هذا في كثير من آرائه فيجعل القرآن من فكر محمد ﷺ وقوة تخيله وتصوره ويذكر أمثلة كثيرة على ذلك منها وصفه للجنة بأوصاف باهرة وتخيله للوحي «جبريل»، وتصوره كيف يأتيه وينادیه ويوحي إليه ورؤيته إليه في أفق السماء وهو في الحقيقة ليس في أفق السماء بل في ذهنه ونفسه ويوعز كل ذلك إلى عقل محمد ﷺ الباطن الكائن في غرائزه المختلف فيه من سائر الناس(١).

كما ذكر بشأن حادثة آلافك اتهام عائشة زوجة الرسول ﷺ أن محمداً كان يستطيع أن ينزل قرآناً ببراءتها في أول يوم شاع فيه خبر الإفك(٢).

وفي حادثة زواج النبي من زينب ذكر أن محمداً ﷺ في قضيته مع زيد وزينب أنزل قرآناً أباح فيه بحقيقة مكنون نفسه من محبة زينب ورغبته في طلاق زيد لها كي يتزوجها، ويتجرأ الرصافي في انتقاد النبي ﷺ على هذا التصرف –الذي كان الهدف منه إعلام الناس بإباحة زواج الرجل من زوجة دعيه (متبنيه)– فيذكر أنه كان باستطاعة محمد ﷺ لو كان هذا هدفه أن يذكر لهم هذه الإباحة بنص من دون أن يقوم بتطبيقها فعلياً(٣).

كما يذكر أن محمداً انزل من السماء قرآناً أباح فيه القتال في الشهر الحرام وينتقد الرصافي إباحة القتال فيه بسبب إخراج الكفار للمسلمين من مكة ويراه انه منافٍ للقيم الأخلاقية إذ لا يجوز الرد على الخطأ بخطأ مثله أو حتى بأقل منه(٤) وفي تعليقه على خلق السموات والأرض في ستة أيام ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا

(١) ينظر: المصدر نفسه: ٩٥–٩٦.
(٢) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٣٧٢.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٤٠٨–٤٠٩.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٤٧٤–٤٧٥.

أَنَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿١٢﴾ (فصلت: ٩-١٢).

فيقول: (إن هذه الآية جاءت بالأعاجيب، إن من المعلوم أن خلق الأرض والسموات في ستة أيام خرافة مذكورة في التوراة ولكن محمداً أخذها وتصرف فيها تصرفاً غريباً)[١].

وهكذا يتبين لنا حقيقة موقفه من القرآن وأنه من صنع محمد ﷺ معنىً وقولاً؛ إذ لو كان يعتقد أن المعنى من الله كما يقول لما انتقد مثل هذه التصرفات من محمد ﷺ، والحوادث الدالة على ذلك في كتابه كثيرة جداً لا نستطيع إحصاءها في هذا المبحث ونكتفي بذكر مثال لتكذيبه الصريح بأن محمداً يأتيه الخبر من السماء وذلك في قوله: (ولا ريب أن الذي يأتيه الخبر من السماء ويكون جبريل عيناً له، لا يجوز أن تصيبه مثل هذه المصيبة)[٢]، وبعد كل هذا وغيره الكثير لا تبقى قيمة لقول الرصافي بأن القرآن موحى بالمعنى من الله تعالى.

ومن آرائه في القرآن أيضا يذكر أن الدين هو إيمان بالغيب والقرآن هو واسطة لنقل الغيب لذا كانت الواسطة لا تخلو من مجانسة الموسوط إذ لا يجوز في الدين مخاطبة الناس بالجلي والمكشوف لأن ذلك يناقض الإيمان بالغيب، ومن هنا جاء رأي الصحابة والتابعين من أن المتشابه لا يعلمه إلا الله إذ إنه من الغيب الذي استأثر الله بعلمه[٣].

فالدين إذن لا يخاطب العقول، وإنما يخاطب العاطفة والإحساس النفسي ولو خاطب العقول لكانت النتيجة الجدل والنقاش بلا جدوى ويقر الرصافي أن الدين في بعض الأحيان يخاطب العقول، ولكن يخاطبها على سبيل التفكه وهو حتى في مثل هذا الخطاب غير مجرد من العاطفة كل التجريد[٤].

---

(١) الرصافي، المصدر السابق: ٦٥١.

(٢) المصدر نفسه: ٥٧٣.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٦٤٨.

(٤) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٦٤٨-٦٦٢.

وبعد أن ذكرنا رأي الرصافي في الدين من أنه إيمان بالغيب «وهو وصف حقيقي»؛ لذا كان من الطبيعي والمنطقي أن تنصب جهود العلماء لتكريس هذا المفهوم للدين ومواقف الإعجاز فيه.

فهو يلوم من يقوم بالتأويل، كما يلوم من يتوقف عن الخوض في المتشابه – كونه لا يعلمه إلا الله– بعد أن استأنس برأيهم في أن الدين علم بالغيب، وهذا تناقض منه فأي حقيقة يريدها، إذ نجده بعد استئناسه بقول العلماء من أن المتشابه في القرآن لا يعلمه إلا الله لإثبات إن الدين يخاطب العاطفة والإحساس، نجده يلوم من يقول بالتأويل والمتشابه في القرآن ومن يفوض علمه إلى الله؛ مثال ذلك استهزاؤه برأي الزمخشري الذي قال إن وجود المتشابه يدعو إلى النظر والاستدلال ولو أن القرآن كله محكماً لتعطل النظر والاستدلال الموصل إلى معرفة الله وتوحيده(١)، ويصفه بالكلام المضحك إذ إن من دواعي النظر والاستدلال في هذا العالم من غير القرآن لا تحصى(٢). وينكر على الزمخشري قوله إن المتشابه يدعو العلماء إلى اجتهاد قرائحهم في استخراج معانيه ورده إلى المحكم وفي ذلك فوائد جليلة(٣)، فيرد الرصافي بأن المضرة الحاصلة من المتشابه اكبر من هذه الفوائد التي يدعيها الزمخشري.

كما يلوم من يقول إن المتشابه لا يعلمه إلا الله ولا يجوز إعمال القريحة ولا إعمال الفكر فيه، ويضيف، وهذه أقوالهم في تعليل المتشابه وكل أقوالهم في القرآن من هذا القبيل، لا يحاولون أن يبلغوا شيئاً من الحقيقة، فهمَهم التلفيق ورقع الخرق بأي وجه كان، ويعتقدون أنهم بذلك يخدمون القرآن مع أنهم في الحقيقة يهدمون من حيث لا يشعرون، ولو تحروا الحقيقة في أقوالهم لخدموا القرآن خدمة صحيحة نافعة يشكرون عليها(٤).

---

(١) ينظر: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، من دون تاريخ: ٣٦٦/١.

(٢) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٦٤٩.

(٣) الزمخشري، المصدر السابق: ٣٦٦/١.

(٤) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٦٥٠.

ولنا ملحوظات عدة على آرائه هذه، فإذا كان الرصافي يعتقد أن الدين هو علم بالغيب، لذا كان القرآن الذي هو واسطة فلا بد من أن لا تخلو من جنس الموسوط «علم الغيب»، فعلامَ يلوم الزمخشري اذن في محاولاته لتأويل المتشابه ودعوته في أنه يحث النظر والاستدلال لمعرفة الله وتوحيده ؟ فطالما يعترف الرصافي بوجود المتشابه في القرآن ليواطيء علم الغيب، فلا غبار إذن على طريقة الزمخشري في تأويل هذه الآيات وردها الى المحكم، كما أنه من المعلوم لدى المتخصصين في علم الكلام والعقائد من أن هناك من العلماء ممن يوجبون معرفة الله بالنظر والاستدلال(١)، ويوجبون عدم التقليد في الإيمان أو معرفة الله، لذا جاء في القرآن الذي هو من جنس الموسوط ليحث على هذه الطريقة في معرفة الله.

أما لومه لمن توقف في المتشابه وفوض علمه إلى الله فلا مبرر له لأنه استأنس بقولهم في إثبات رأيه أن الدين يخاطب العاطفة والوجدان فلا حجة له عليهم في وجوب إعمال عقولهم في القرآن، لأن في رأيه أنه لا يجوز مخاطبتهم بالواضح والمكشوف، لأن ذلك يناقض الإيمان، ومن حسن كمال الواسطة أن تجانس الموسوط فكما أن علم الغيب استأثر الله به ولا يعلمه حتى محمد ﷺ (٢) فلِمَ يلوم من فوض علمه إلى الله؟

أما قوله إنهم لو تحروا الحقيقة ويقصد بهم من أوّلَ ومن فوض علم المتشابه إلى الله لخدموا القرآن خدمة صحيحة نافعة يحمدون عليها ويشكرون، فلا نعرف ما هو وجه هذه الخدمة النافعة لو أنهم وافقوه بالقول إن القرآن ليس بكلام الله، وأن محمداً وضعه بفكره وتدبره وسعة خياله، وان محمدا ليس برسول الله بالمعنى الديني، وان ليس هناك لا جنة ولا نار ولا ملائكة ولا شياطين، وان هناك آيات لا بلاغة فيها بل هناك آيات خاطئة لغوياً وبلاغياً وعلمياً(٣)؟

---

(١) ينظر: على سبيل المثال، الاسدآبادي، القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة: ٣٩، ٦٦، الإيجي، عضد الدين، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٧م: ١/١٣٦، ١٤٨.

(٢) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٥٣٧، ٥٤٠.

(٣) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٦٥٠ وما بعدها.

ونضيف أيضا أن بحث الرصافي عن تأويلات علمية للقرآن الكريم لا تلزمه لأنه لا يؤمن أنه موحى به من الله، وأنه من صنع محمدٍ ﷺ، ولما كان محمد عاش في عصر لا توجد ولم تكتشف فيه الحقائق العلمية الموجودة في القرآن، تناقض ما ذهب إليه من أن محمداً صنع القرآن بفكره وخياله الجامح ونذكر أمثلة على ذلك:

أولا: قوله (أما الدخان المذكور في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ﴾ (فصلت: ١١) فيجوز انه أراد به السديم المسمى بالغاز السديمي، والسدم في الفضاء كثيرة... وقد قال علماء الفلك في عصرنا، أن هذه السدم هي الحالة الابتدائية للنجوم... فقول القرآن: إن السماوات خلقت من هذا الدخان المراد به السديم قول علمي صحيح، إلا أن المفسرين لم يعرفوه لأنه كان مجهولاً في العصور السالفة، ولذا كان المفسرون يخبطون في تفسير أمثال هذه الآيات خبطاً)[١].

فنقول هنا كيف لم يعرف المفسرون هذا السديم وعرفه محمد ﷺ وهو سابق لهم زمنياً؟ فهذا خبط عشواء من الرصافي، علماً انه لا يلزمه مثل هذه التأويلات طالما أنه يعتقد أن القرآن من محمد ﷺ نفسه.

ثانياً: ما جاء في تعليقه على قوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ كَانَتَا رَتۡقٗا فَفَتَقۡنَٰهُمَاۖ وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّۖ أَفَلَا يُؤۡمِنُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٠) فيقول معلقاً على جملة ﴿فَفَتَقۡنَٰهُمَا﴾ في هذه الآية (إنه ينطبق كل الانطباق على نظرية النظام الشمسي الجديدة القائلة بأن الأرض وسائر السيارات منفصلة عن الشمس... غير أن علماء الإسلام في الغابر لم يفهموا منها هذا المعنى، وهم معذورون في ذلك لأن نظرية النظام الشمسي لم تكن معلومة، وكان الشائع في زمنهم نظرية بطليموس القديمة)[٢].

فهو وان عذر علماء المسلمين في تأويلاتهم الخاطئة لهذه الآية لأن الشائع في زمنهم نظرية بطليموس فكيف نعذره هو؟ أولم يعلم أن محمداً ﷺ كان أسبق زمنياً من

(١) الرصافي، المصدر السابق: ٦٥٦.
(٢) الرصافي، المصدر السابق: ٦٥٩.

هؤلاء العلماء؟ فكيف علم نظريات كوبرنيكوس وكبلر ولابلاس إن كان القرآن من صنعه[١]؟

والذي أراه أن الرصافي كان يهدف إلى زعزعة المعتقدات الدينية وإثارة الشكوك أكثر من كونه يقرر معتقدات يؤمن بها.

(١) للمزيد من ذلك ينظر: الرصافي، المصدر نفسه: ٦٦١، ٧٣١.

المبحث الرابع
أمثلة في العبادات والأحكام

يرى الرصافي أن الناس يرتقون بكلمة التوحيد من عبودية عامة وهي عبودية لغير الله إلى عبودية خاصة هي عبودية الله الخالق الرازق وبذلك تتحقق فائدتان:

الأولى: التحرر من عبودية غير الله.

الثانية: رجوع النفس في جميع أحوالها إلى أصلها الذي تفرعت منه ويستشهد بقوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (البقرة: ٢٤٥، يونس: ٥٦، هود: ٣٤).

ثم ذكر أن هذه العبودية الخاصة مهما بلغت علتها وشرفها فإن هناك مرتبة أعلى منها ألا وهي مرتبة الفناء في الحقيقة الكلية المطلقة اللانهائية، أي ذات الله، إذ في هذه المرتبة يفنى العابد في الذات الإلهية وعنوان هذه المرتبة «لا موجود إلا الله» وهي المعبر عنها بوحدة الوجود(١).

ومن المعلوم أن الفناء من مصطلحات الصوفية ولها معان عدة منها (سقوط الأوصاف المذمومة)(٢).

وهذا التعريف يشير إلى الجانب أو المعنى الأخلاقي في التصوف، إلاَ أن هناك معنى آخر وهو الذي يقصده الرصافي وهو يشير إلى الناحية السيكولوجية في غياب الحس والوعي والحضور في الذات الإلهية، وهو ما يشير إليه القشيري في قوله: (من استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً ولا رسماً ولا طللاً يقال: إنه فنى عن الخلق وبقى بالحق)(٣).

وهكذا يوضح الرصافي آراءه في العبادة وأن أعلى منزلة في العبادة هي فناء العابد في المعبود، ولكن على الرغم من موقفه الصوفي هذا من العبادة إلا أننا نجد في

---

(١) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ١٨-١٩.

(٢) القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة: ١٧/١.

(٣) المصدر نفسه: ١٧١.

كتابه موضوع بحثنا هذا الكثير من الآراء التي ينتقد ويستهجن فيها العبادات والإحكام الشرعية وسنقف في بحثنا هذا على بعض الأمثلة:

١. الصلاة:

يرى الرصافي أن الصلاة يجب أن تكون عمل روحاني روحه الخشوع، وهي تدل على الوداعة والسكينة والطمأنينة والوقار فأما هذه الحركات كالركوع والسجود فهي حركات رياضية وأعمال ميكانيكية، وتكون الصلاة بها جسمانية أكثر مما هي روحانية ويرى أن الثبات على هيئة واحدة كالقيام أو الجلوس أكثر مناسبة لهذه العبادة [١].

وذكر أن الركوع والسجود لم يكن معروف عند العرب وأن محمداً ﷺ أخذها وأدخلها في الصلاة.

ونجده يسخر من جعلْ الصلاة خمسين وقتاً في الإسراء[٢]، لولا أن موسى قد أوصى محمداً ﷺ بمراجعة ربه حتى جعلها خمساً فيقول: (ولولا أن موسى قد تدارك هذا التكليف الباهض بقوله لمحمد «أرجع إلى ربك» لكان المسلم مشغولاً طول ليله ونهاره بالصلاة بحيث لا يجد وقتاً للنوم ولا للطعام ولا للكسب والارتزاق ولا لأي عمل من أعمال الحياة الضرورية)[٣]، ويعترض على هذا الحديث من أوجه عدة منها:

١. بطريقة حسابية يتبين أنْ لو كانت الصلاة خمسين صلاة لكانت مدة الفراغ بين كل صلاة وأخرى ثماني عشرة دقيقة وثماني وأربعين ثانية، فماذا يستطيع المسلم أن يفعل في مثل هذه المدة القليلة من شؤون حياته ومعاشه ويرى في ذلك تكليف ما لا يطاق وتعارض مع قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا﴾. (البقرة: ٢٨٦).

---

(١) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٤٥٣، والنيسابوري، مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ٥٢٠/١ برقم (٧٥٦)، باب أفضل الصلاة طول القنوت.

(٢) ينظر: البخاري، المسند الجامع الصحيح: ٧٩/١، برقم (٣٤٩)، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء.

(٣) الرصافي، المصدر نفسه: ٤٥٣.

وبطريقة حسابية أخرى يقوم بها الرصافي لحساب ما يذكر في الصلاة من آيات وأدعية وتكبيرات. ... يقول إن مجموع ما ينطقه الإنسان في هذه الصلوات خمسة آلاف واثنين وخمسين كلمة وإنه ليس من الحكمة والمعقول أن يكلف الله عباده هذه العبادة الشاقة، ثم يشكك في أن محمداً ﷺ قد قال هذا القول عن الله(١).

٢. إن الله أعلم من موسى بعباده وضعفهم وعدم مقدرتهم على هذه العبادة الشاقة، فلم فرض الله خمسين صلاة في البدء ثم راجعه محمد ﷺ حتى خفضها إلى خمس صلوات(٢).

وقد تناول حسن حنفي مسألة تخفيض الصلاة من خمسين إلى خمس صلوات من ضمن الروايات التي تحتاج إلى تفسير وتأويل شأنها في ذلك شأن مسألة المعراج التي صورها الرواة بصيغة أقرب إلى الأساطير الشعبية للتأثير في نفوس الناس واللعب بعواطفهم(٣).

ويرى الرصافي أن الصلاة في اليوم خمس صلوات هي كثيرة أيضا وهي شاقة جداً وليس هناك من داع ديني لهذه الأوقات فكثرة الصلاة لا تقوي العبادة كما أن قلتها لا تضعفها(٤).

إذ إن الصلاة هي خشوع النفس أمام خالقها ويرى أن المسلمين قد ابتعدوا عن الصلاة كلما ابتعدوا عن البداوة وأوغلوا في الحضارة، وذلك لأنها غير عملية لكثرة أوقاتها في اليوم(٥)، بمعنى أنها لا تتناسب مع روح العصر وعدم قدرة المسلمين على القيام بها لانشغالهم بأمور معيشتهم وأعمالهم ووظائفهم.

أما ما يتعلق بقراءة القرآن في الصلاة، وهي عنده الشيء الوحيد شبه روحاني كون المقروء كلام مقدس موصى به من الله فيرى أنه بما أن المشغول بالعبادة في الصلاة هو الذي يكون في الخشوع والتضرع والابتهال والخشية ومحاسبة النفس وتوبتها

(١) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٤٥٤-٤٥٥.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٤٥٤.
(٣) ينظر: حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة: ٤/٢٠٨-٢٠٩.
(٤) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٤٥٦.
(٥) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٤٥٦.

عما ارتكبت من أخطاء وسيئات وعليه أن يختار من القرآن ما يناسب ويوافق هذا الموقف مثال ذلك سورة الفاتحة كونها اشتملت على حمد الله وتعظيمه ووصفه بالرحمة وبأنه مالك يوم الدين أي يوم الجزاء وفيها طلب الهداية منه إلى الطريق المستقيم وكل تلك المعاني تمثل موضوع الصلاة أفضل تمثيل، ويرى أن الأنسب الاكتفاء بها في الصلاة وإن كان يرى هناك آيات أخرى تناسبها كسورة الإخلاص، ويعيب على من يقرأ في الصلاة سورة المسد ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ﴾، إذ كيف يتقرب المسلم إلى الله في عبادته بشتم الناس، أو كيف يتعبد بآيات من القرآن فيها أحكام لا تناسب موضوع الصلاة مثل: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ (النساء: ٢٠) أو ﴿وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔى لَمْ يَحِضْنَ ۚ وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا﴾ (الطلاق: ٤)، فسور القرآن كما يقول ليست بمنزلة واحدة بالنسبة إلى موضوع الصلاة بل فيها ما يناسب وفيها ما لا يناسب(١).

٢. الحج:

يذكر الرصافي أن الحج قبل الإسلام كانت عبادة وثنية عند العرب، ولما جاء محمد ﷺ أقره وجعله ركناً من أركان الإسلام الخمسة، ويرى أن شعائر وطقوس الحج من الطواف بالكعبة واستلام الحجر والتمسح بالأركان، والسعي بين الصفا والمروة ورمي الجمار وسائر الأفعال التي يؤديها الحجاج هي، أولاً: غير معقولة، وثانياً: لا تتلاءم مع توحيد الله على الرغم من اقتران هذه الشعائر بالتلبية وذكر الله، ويرى أن هذه الطقوس والشعائر تلائم الوثنية، إذ لا فرق بين تعظيم الأصنام وبين الطواف بالكعبة، أو استلام وتقبيل الحجر الأسود وغيرها من الطقوس الأخرى(٢).

ويذكر في تاريخ الفكر العربي الإسلامي عن ابن الراوندي قوله: (إن الرسول أتى بما كان مناف للعقول مثل الصلاة، وغسل الجنابة، ورمي الحجارة، والطواف حول

(١) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٤٥٨-٤٦٠.
(٢) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٤٦٢-٤٦٥.

بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله مما لا يقتضيه عقل، فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق بين أبي قبيس وحرى وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت)[١].

ويوضح الرصافي لنا فلسفته في منشأ عبادة الحج ويعزيها إلى عاملين:

العامل الأول: إن الله لا تدركه الأبصار بل تدركه البصائر، ولما كان أكثر الناس عاجزين عن معرفة الله أرادوا أن يتوجهوا في عبادتهم إلى شيء محسوس ومن هنا نشأت عبادة الأوثان، إذ وضعوا الأصنام وتوجهوا إليها بالعبادة، ومن هنا نشأ الحج، إذ إن عبادة الأصنام لا بد أن تكون بحضور الأصنام التي تمثل رمزاً وواسطة للإله غير المحسوس، ولا يمكن أن يكون بغياب الصنم وإلا لعبدوا الله مباشرة فاستغل رؤساء الدين هذه الفكرة وبنوا الكعبة في مكة[٢] لتكون مركزاً لجميع الأصنام المعبودة في المدن القريبة أو البعيدة عن مكة وأوجبوا على الناس زيارتها مرة واحدة بالسنة على الأقل لما جعلوا لها من تعظيم وادعائهم أن إبراهيم عليه السلام وهو شخصية مقدسة عندهم – هو الذي بناها[٣] فقال تعالى ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ﴾ (البقرة: ١٢٧) هذا هو الحج وكذلك جعلوا العمرة اي زيارتها في غير موسم الحج.

ويضيف أن محمداً ﷺ وافق أهل الجاهلية على أشياء كثيرة في الحج كالسعي بين الصفا والمروة والطواف، وخالفهم في أشياء لا داعي لمخالفتهم فيها كقران الحج مع العمرة، إذ كانت غير مسموح بها في الجاهلية[٤].

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، من تأريخ الإلحاد في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة: ١٩٤٥م: ١٠١-١٠٢.

(٢) هناك أكثر من كعبة وبيت للعبادة في شبه الجزيرة العربية، لا نعلم لمَ لم يشر إليها الرصافي منها بيت ذي الخصلة، والكعبة اليمانية، وبيت عمام، وكعبة نجران، وبيت الاقيصر، وغيرها الكثير. ينظر على سبيل المثال: الحموي، ياقوت، معجم البلدان، دار صادر، بيروت: ط٢، ١٩٩٥م: ٢٣٨/١، ١١٠/٣، ٢٦٨/٥، الشريف، أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ﷺ، دار الفكر العربي، لبنان، بيروت، ب.ت: ١٤٣-١٤٤.

(٣) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٤٩٠.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٤٦٧-٤٦٨.

أما العامل الثاني: في منشأ الحج فهو المنفعة المادية لقريش (لسادتها وعامتها) إذ إن أهل مكة كانوا يعتاشون على ما يربحونه في البيع والشراء بتجارتهم مع الحجاج عند قدومهم للحج(١).

ويثير الرصافي سؤالاً إذا كان الحج عبادة وثنية فلِمَ أبقاه محمد ﷺ؟

ويجيب على ذلك أنه أبقاه لأمرين:

الأول: لما كانت العرب قبل الإسلام تعتقد أن الحج دين إبراهيم وجاء محمد ﷺ بالإسلام وبلغهم بأن الإسلام دين إبراهيم كما في قوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾ (الحج: ٨٧) كان من الطبيعي أن يبقي على هذا المعتقد كي لا تتناقض دعواه.

الثاني: لما كان أهل مكة أهل تجارة ولا حياة لقريش من دونها ولا تجارة إلا بالحج لذا أبقى محمد ﷺ الحج إذ لو أبطله لماتت قريش جوعاً أو نزحوا من مكة ومن المعروف حب محمد لقريش مع أذاهم له فأراد لهم استمرار تجارتهم على ما كانت عليه قبل الإسلام(٢).

ونجد أن أراكون في تفسيره لشريعة الحج قريب جداً من هذا الطرح فيرى أن النظام السيميائي الرمزي الذي كان سائداً في الجاهلية لم يسقط كلياً بانتصار الإسلام وإنما استعار الإسلام منه عناصر عديدة كشعيرة الحج مثلاً، وأضاف إليها عناصر جديدة وإيجاد صياغة كل ذلك وتركيبه من جديد، وعبقرية الإسلام في هذه التركيبة الجديدة التي عجنت عناصر شتى متفرقة ونفخت فيها الروح وأسست بذلك مناخاً سيميائياً ورمزياً جديداً(٣).

وهنا نجد أن المعنى واحد وأن الاختلاف فقط في المصطلحات والمفاهيم المعاصرة التي استخدمها اراكون أو أبو زيد، وذلك لاعتمادهم المناهج الغربية المعاصرة في اللغة، إذ يقول اراكون علينا استخدام مناهج الغرب المعاصرة في اللغة

---

(١) ينظر: المصدر نفسه: ٤٧١.

(٢) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٤٨٤.

(٣) ينظر: اراكون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: ١٩٩.

والتحليلات السيميائية والانثربولوجية والفلسفية وتوظيفها جميعاً من أجل تأسيس فكر ديني جديد(١)، بل نجده يكتب مؤلفاته بالفرنسية لقصور العلم العربي عن استيعاب الأدوات والوسائل العلمية والكشف الفكرية الغربية لأن لها قاموسها العلمي الغربي واصطلاحها العلمي الغربي(٢)، كما نجد أبو زيد يدعو إلى الاستفادة من مناهج وفكر الغرب بما يتناسب ويتلائم منها مع الواقع الثقافي العربي(٣).

ويشن الرصافي في كتابه حملة شعواء على ما يفعله المسلمون في عصره في مكة من نحر الهدي بمئات الآلاف من غير فائدة للفقراء والمحتاجين وهدر ما لا يعد ولا يحصى من الأموال من دون سبب معقول ولا شرعي وكأن الله لا يرضيه إلا إفناء هذه البهائم النافعة من دون فائدة ولا عائدة.

ويعلل الهدي أنه شرع لسد حاجة الفقراء فلا يجوز أن يزيد على الحاجة ومن دون انتفاع لا بل يؤدي نحرها إلى انتشار الأمراض الفتاكة فيؤدي إلى خسارة في الأنفس والأموال(٤).

وتعد هذه المسائل وما شاكلها من المشاكل الحقيقية التي تناولها الرصافي وذلك لتشابك أبعادها العقدية والاقتصادية والاجتماعية والصحية وقد حلها بعض الفقهاء في العصر الحالي، ونختار نصاً يوضح هذه المشكلة إذ يقول محمد صلاح الدين المستاوي: (تشتد الحاجة إلى التيسير كلما كان الحرج والضرر أعم واشمل، ولم يعد اليوم مبرراً أن يفتي الناس في مسائل الحج وشعائره ومناسكه على مذهب واحد، وعلى قول عالم واحد، بل لابد من التفتح على كل المذاهب وعلى كل أقوال العلماء الأعلام طالما أن في ذلك تيسيراً على الناس وحفاظاً على حياتهم ونفياً للضرر عنهم والقاعدة

---

(١) ينظر: اراكون، محمد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م: ١٠٠.

(٢) ينظر: شاكر النابلسي، الرجم بالكلمات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط١، ١٩٨٩م: ٩٢.

(٣) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط٧، ب.ت: ١٥.

(٤) ينظر: الرصافي، المصدر السابق، ص (٤٨٦ – ٤٨٧).

تقول «الضرر يزال» و«لا ضرر ولا ضرار»، وعند الضرورات تباح المحظورات «الضرورات تبيح المحظورات»، ومن نسك الحج التي شهدت اجتهاداً محموداً فيما يقدمه الحجيج من هدي هو عبارة عن ذبائح كانت في ما مضى من السنين تذهب في اغلبها هباءً منثورا لا تحقق منها الفوائد المرجوة فضلاً عن أنها تسبب بتراكمها في أضرار صحية وأوبئة فتاكة، ومن أدى مناسك الحج قبل ربع قرن من الزمان رأى ولا شك مئات بل آلاف الذبائح ملقاة على الأرض تتولد منها الحشرات وتصدر عنها الروائح الكريهة... كان ذلك المشهد قبل ربع قرن من الزمان يمر به الحجيج ويمر به العلماء والشيوخ وأولوا الأمر والجميع يتمنون أن يوجد لهذه المشكلة حل، ولهذه الأموال التي تذهب هدراً بل وتتسبب في الأضرار الواضحة يتمنون الاستفادة العملية منها)[١]، ويتمثل الحل بقيام أحد البنوك بما يتعلق بأمور الهدي كافة ابتداءً من استيراد الأغنام والأبقار والإبل وفحصها من قبل أطباء البيطرة وذبحها نيابة عن الحجيج وتجميدها وانتهاءً بنقلها براً وجواً إلى مستحقيها في العالم[٢].

أمثلة من آرائه في المعاملات:

١. المطلقة ثلاثاً:

يذكر الرصافي أن من الأحكام الدينية في الإسلام أن الرجل إذا طلق زوجته ثلاث مرات لا يجوز له أن يراجعها حتى تتزوج زوجاً غيره فإذا طلقها هذا الزوج الثاني يجوز للأول أن يراجعها إذا شاء ويذكر الآية ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ٢٢٩ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ (البقرة: ٢٢٩-٢٣٠).

ويستغرب الرصافي من هذا الحكم وهو كما قلنا يعتقده من تشريعات محمد ﷺ فنجده يخضعها للعقل والمنطق إذ يقول بشأن مسألة المطلقة ثلاثاً: (هذا هو الحكم في

(١) المستاوي، محمد صلاح الدين، «مشروع الاستفادة من لحوم الهدي في الحج»، مقال منشور في ضمن مجلة الإسلام حقائق وأعلام ومعالم على موقع: www.mestaoui.com

(٢) المستاوي، محمد صلاح الدين، «مشروع الاستفادة من لحوم الهدي في الحج».

هذه المسألة عند المسلمين، ولو اجتمع الفلاسفة المفكرون وانضم إليهم علماء الاجتماع أجمعون والتحق بهم علماء النفس الأولون والآخرون لأجل أن يجدوا وجهاً معقولاً لتعليق جواز المراجعة بعد التطليقة الثالثة بنكاح زوج غير الزوج الأول لما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً) [١].

ويضع الرصافي احتمالات لمثل هذا الطلاق فهو أما أن يكون لعدم وجود ألفة بين الزوجين بل وجود تنافر بينهما والفراق هنا يجب أن يكون مؤبداً إذ لا يصلح في مثل هذا الحال أن تنكح زوجاً أو عشرين زوجاً، وإما أن يكون تكرار الطلاق قد وقع بسبب ما، مما يجوز فيه الندامة والتوبة، وهنا يرى الرصافي عدم حصر جواز المراجعة بمرتين بل تجوز ولو تكرر الطلاق عشرين مرة وسواء تزوجت أم لم تتزوج رجلاً غيره.

ويرى أن ذلك هو الذي يقبله العقل وروح الاجتماع ويقتضيه بقاء النوع بالنسل ويرى أن (الأديان لا بد لها من أن تجعل العقول حائرة في فهم حكمة الله في الأحكام الدينية)[٢].

٢. الجلد والرجم للزناة:

يذكر الرصافي بأن حد الزاني في القرآن هو الجلد سواءً كان الزاني محصناً أم غير محصن كما جاء في سورة النور في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٢) فالآية تبين حد الزاني بمائة جلدة أمام جماعة من المؤمنين، ويرى أن المفسرين والفقهاء جعلوا هذا الجلد خاص بغير المحصنين، أما الزاني من المحصنين فجزاؤه عندهم الرجم حتى الموت[٣]. وعلى الرغم من أن الرصافي يذكر الحوادث التي تدل على رجم الزناة المحصنين في عهد الرسول محمد ﷺ مثل ماعز

(١) الرصافي، المصدر السابق: ٦٧٤.
(٢) الرصافي، المصدر السابق: ٦٧٥.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٣٩٠.

من قبيلة أسلم والمرأة الغامدية وغيرهم الذين اعترفوا على أنفسهم بفعل الزنا[١]. إلا أنه يقول إن الرجم ثابت في السنة «أي الحديث النبوي»، فقط ولا وجود له في القرآن أما أمر وجوده في التوراة ومعرفة محمد ﷺ بذلك فليس دليل على أنه حكم من أحكام شرع الإسلام، وإنما هو لليهود فأمر برجم اليهودي بحكم دينهم لأنهم احتكموا إلى محمد ﷺ[٢] وذهب إلى أن النبي كان يحكم برجم المحصنين قبل نزول آية الجلد ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢). التي نسختها على الرغم من قوله إن ذلك لا نستطيع التحقق منه في الوقت الحاضر[٣].

ونقول إذا كان الأمر كذلك فلم ينسب حكم الرجم إلى المفسرين والفقهاء؟ والذي نستغربه أنه لم يذكر هنا آية الرجم المذكورة في كتب علوم القرآن وهي (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)[٤] على الرغم من ذكره لها في كلامه فيما أسقط من القرآن الكريم في أثناء جمعه سواء في عصر الرسول ﷺ أو عصر الخلفاء من بعده[٥].

والذي نراه أنه لم يذكرها في مسألة الرجم لأنه يريد إثبات أن لا رجم في القرآن، بينما ذكرها في موضوع ما اسقط من القرآن لأنه أراد إثبات وجود إسقاط آيات كثيرة في القرآن إحداها آية الرجم هذه، وهذه الطريقة الانتقائية تبين ضعف صاحبها في منهج البحث العلمي.

وذكر الرصافي مسألة الحصانة ورأى أنها لا تتعلق بالزواج، أي أن الزواج لا يمنع المتزوج من ارتكاب الزنا، فيقول إن جميع الذين عرفهم –ولا يستثني من ذلك إلا واحداً في المائة– وخبرهم في حياته من الشبان والكهول المتزوجين لا يتحاشون عن

---

(١) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٣٩٣–٣٩٤، والنيسابوري، مسلم، المسند الصحيح: ١٣٢٣/٣ برقم (١٦٩٥)، باب من اعترف على نفسه بالزنا.

(٢) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٣٩٢.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٣٩٢.

(٤) الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن: ٣٢/٢، السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن: ٨٦/٣.

(٥) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٥٨١–٥٨٢.

الزنا، وأنهم يمارسونه وإن كانوا على درجات متفاوتة، فمنهم من يسعى إليه، ومنهم من يفعله متى تمكن، ومنهم من يفعله لأجل حسن أعجبه.

فالزواج إذن كما يقول لا يمنع الرجل أو المرأة من الزنا، الذي يمنعهم منه أما العجز عنه وعدم التمكن منه، أو الحياء والخوف من الفضيحة، أو العقوبة، أو صحة التربية وصدق النشأة المتقنة، ويوعز سبب كثرة انتشار الزنا عند المسلمين أن الزواج عندهم غير مبني على الحب ولا على التجربة والاختبار(١).

(١) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٣٩٥.

المبحث الخامس
علاقة الدين بالأخلاق

يرتبط الدين بالأخلاق ارتباطاً وشيجاً فالدين اعتقاد وعبادة ومعاملة وأخلاق، كما يهدف لتحقيق السعادة في الدارين الدنيا والآخرة، وطالما كان الدين ينظم علاقة الإنسان بربه وبالآخرين، فتنظيم علاقته بالآخرين لا تتحقق إلا عن طريق الأخلاق الفاضلة، وبالأخلاق الفاضلة يتحقق بناء المجتمع على أسس سليمة، ومن المعلوم أن جميع الأديان مهما اختلفت وتضاربت عقائدها فإنها تحث الفرد والمجتمع على التمسك بالأخلاق الفاضلة بغض النظر عن الاختلاف في هذه القيم الأخلاقية ومعياريتها في الأديان.

لقد خاض الرصافي في مسائل عقائدية وفقهية وتاريخية كثيرة إلا أن هدفه الحقيقي من كتابه هو الجانب الأخلاقي والاجتماعي، إذ بدأ كتابه به بل فسر الدين برمته على أساس اجتماعي وسياسي وجرده من جوانب روحية كثيرة مع اعتقاده بنظرية صوفية «وحدة الوجود»، لا تعير لهذا الواقع الشيء الكثير إذ تعده من الأوهام الزائلة. فلا بقاء ولا خلود إلا لله، فهو كما ذكرنا يجرد محمد ﷺ من النبوة والرسالة بمعناها الديني ويعده: (أعظم رجل عرفه التاريخ احدث في البشر أعظم انقلاب عام في الدين والسياسة والاجتماع، وقد اوجد هذا الانقلاب بواسطة نهضة عربية المبتدأ عالمية المنتهى)[١].

فهدف محمد ﷺ قومي اجتماعي سياسي أراد أن يرتفع شأن العرب بين الأمم ثم يشمل بدعوته العالم بأسره ويخضعهم لسلطة العرب تحت شعار كلمة التوحيد الذي ابتكره بما يمتلكه من فكر وذكاء وطبقه بما عرف به من صبر وحزم[٢].

ويذكر الرصافي أن محمداً ﷺ لما أراد أن تكون هذه النهضة عربية وكان أكثر العرب مشركين وثنيين وكانوا متخالفين متخاذلين يأكل بعضهم بعضاً أراد أن يوحد كلمتهم فدعاهم إلى الإسلام ليكون فيهم وحدة دينية مكتفياً في بداية دعوته بالآيات

(١) الرصافي، المصدر السابق: ١٦.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ١٧، ٢١.

القرآنية ولما حصلت له القوة العسكرية صار يدعوهم بالقران والسيف ولما علم أن الوحدة الدينية وحدها مجردة من الرغبات المادية والمعنوية لا تكفي لإنهاضهم جعل لها من الرغبات المعنوية الجنة(١) التي تنال بالأعمال الصالحة ومن الرغبات المادية تحليله لهم الغنائم والنساء والسبايا في الحرب وأخذ الجزية من أهل الأديان السماوية(٢).

وبهذا نجد الرصافي يفسر الدين تفسيراً مادياً بحتاً خاليا من أي جوانب روحية، إذ إن الجوانب الروحية من إيمان بالغيب ووعد بالجنة ووعيد بالنار كانت أوهام اخترعها محمد ﷺ لنشر دعوته، وهو في ذلك كما يقول صادق لأن المصلحة العامة تقتضي ذلك إذ الصدق عنده ما وافق مصلحة المجتمع العامة، ويفسر تكون المجتمعات على أسس وقيم أخلاقية نسبية أو بصورة أدق برجماتية إذ يذكر أن البشر تخلصوا بالاجتماع من حياتهم الانفرادية فأصبحوا آمنين وقد تكونت بينهم بسبب هذا الاجتماع حقوق مادية وأدبية ولأجل صيانة هذه الحقوق وضعت الشرائع وسنت القوانين وفضلت الفضائل واستحسنت وأرذلت الرذائل واستهجنت على الوجه الذي تقتضيه مصلحة المجتمع العامة، فسائر الفضائل عنده هي ما تهدي الفرد أو الهيئة الاجتماعية للصواب، فالقيم الأخلاقية عنده إذن ذات طابع نسبي. إذ الصدق ليس هو ما طابق أو وافق الواقع وإنما ما وافق المصلحة، ولا الكذب هو ما خالفه وإنما ما خالف المصلحة(٣).

ويضيف أن رأيه هذا في القيم الأخلاقية وانتهاج محمد ﷺ هذا النهج ابتغاء المصلحة العامة ولنجاح دعوته شواهد من السيرة ، ويذكر الرصافي حوادث عدة أباح محمد ﷺ لبعض أصحابه قول ما يخالف الواقع، منها حينما أجاز لبريدة أن يقول ما يتخلص به من شرهم وان كان خلاف الواقع، عندما بلغه ان الحارث بن ضرار سيد بني المصطلق جمع لحربه من قدر عليه من قومه ومن العرب(٤).

---

(١) الجنة أيضا من الرغبات المادية وان كانت مؤجلة أو مؤخرة زمنياً.

(٢) المصدر نفسه: ٢١-٢٢.

(٣) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٤٣-٤٤.

(٤) للمزيد من التفاصيل، ينظر: الحلبي، علي بن إبراهيم بن احمد السيرة الحلبية، دار الكتب العلمية، بيروت: ط٢، ١٤٢٧هـ: ٣٧٧/٢.

والشواهد التي استقاها الرصافي من كتب التاريخ والسير والأحاديث في إباحة محمد ﷺ لبعض أصحابه الكذب[١] كلها تتعلق بالخداع في الحرب باستثناء حادثة ما وقع لحجاج بن علاط السلمي عندما اسلم من دون علم قومه واستأذن الرسول ﷺ أن يقول ما هو خلاف الواقع يحتال به ليتوصل إلى استرجاع أمواله وجلب امرأته فأباح له الرسول ذلك وتحقق له ما أراد[٢].

ويعلق الرصافي على هذه الحادثة بأن محمد ﷺ قد أباح لحجاج بن علاط أن يكذب لمصلحته الخاصة وهي اخذ أمواله، ويضيف أن في هذه المصلحة الخاصة ما يوافق المصلحة العامة لأن اخذ الأموال من الكفار هو منعهم من الانتفاع بها.

وإذا تفحصنا جميع الحوادث التي استشهد بها الرصافي لوجدناها تختلف اختلافاً كلياً وجذرياً مع ما يريد إثباته وهو ما تقدم ذكره عن أن محمداً ادعى النبوة وإتيان الوحي له بالقرآن لغرض إصلاح قومه أي لتحقيق منفعة أو مصلحة عامة وهي توحيد كلمة العرب وتحقيق سيادتهم على العالم بأسره لذا فحق له قول ما قال مع مخالفته للواقع أي مع عدم صحة ادعائه.

وموقف الدين من هذه المسألة واضح فشتان بين ادعاء النبوة والرسالة والتقول على الله وبين إباحة الكذب في مواطن ومواقف معينة فالأولى يرد القرآن عليها في قوله: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾﴾ (الحاقة: ٤٤-٤٦) أما موقفه في الثانية فهو جواز الخداع في الحرب في قوله ﷺ: (الحرب خدعة)[٣].

وفي معرض كلامه عن المحكم والمتشابه في القرآن الكريم يقول: (إن الدين لا يخاطب العقول وإنما يخاطب العاطفة والإحساس النفسي ليس إلا، لأنه لو خاطب العقول لما كانت النتيجة سوى الجدال والنقاش بلا جدوى، وإذا خاطب العقول في

(١) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٤٦-٥٠.
(٢) ينظر: تفاصيل هذه الحادثة، الحلبي، السيرة الحلبية: ٣/٧٥-٧٦.
(٣) ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري: ٤/٦٤ برقم (٣٠٣٠)، النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم: ٣/١٣٦١ برقم (١٧٣٩).

بعض الأحيان فإنما يخاطبها على سبيل التفكه من هذه الناحية أيضا، فلا يجرد خطابها من العاطفة كل التجريد)[١].

وأضاف في موضع آخر أن الدين إيمان بالغيب، فهو يخاطب العواطف والنفوس لا العقول فكان محمد ﷺ يكلم الناس على قدر عقولهم ولما كان السواد الأعظم من صغار العقول، كان الدين وهو الإيمان بالغيب لا يخاطب الناس إلا كما تخاطب الأم الحنون ولدها الصغير إذا أرادت أن تأمره بما يصلحه أو تنهاه عما يفسده ، لذا طلبت منهم من ضمن ذلك الإيمان بالبعث والنشور والجنة والنار[٢].

وإذا كنا نوافق الرصافي في أن الدين يخاطب العاطفة والإحساس وذلك لوجود جانب روحي وحسي وعاطفي في الإنسان فإننا ننكر عليه انه لا يخاطب العقول إلا على سبيل التفكه ولا يجرد مخاطبتها من العاطفة ولعلنا لا نضيف شيئاً جديداً على تاريخ الفكر إذا قلنا إن في القرآن جوانب عقلية وأخرى حسية وان القرآن يخاطب الناس جميعاً على مختلف عقولهم وقد أدرك كثير من فلاسفة ومفكري الإسلام ذلك ونكتفي بذكر رأي ابن رشد في ذلك في قوله: (وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال تنبيه الخواص)[٣]. والخواص عنده هم الفلاسفة أهل المعرفة البرهانية بمعنى أن هناك في القرآن الكريم نصوص على أهل البرهان معرفتها عقلياً.

ونقول إذا كان الدين يخاطب العاطفة فكيف نسقط مقاييس العقل والمنطق عليه، إذ لا يبقى لنا من قول أو حكم أو تفسير أو مقاربة سوى تبيان انه يخاطب العاطفة، وإذا كان الدين كذلك، يصبح تجربة شخصية تتعلق بالجانب السايكولوجي به لا حقيقة له خارج ذهنه، وبذلك تكون أوامره ونواهيه وأحكامه غير ملزمة للجميع لأن كل فرد فهم الخطاب الديني وفقاً لإحساسه ومشاعره، ولم تعد هناك أصلا حقيقة مطلقة تلك التي يحدثنا عنها الرصافي لأنه كان يخبرنا عن أحاسيسه ومشاعره التي لا تلزمنا بشيء.

---

(١) الرصافي، المصدر السابق: ٦٤٨.

(٢) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٦٦٤-٦٦٥.

(٣) ابن رشد، فصل المقال: ٥٦.

وبعد فإننا نستغرب من الرصافي ذلك فإذا هو أدرك هذه الحقيقة –حقيقة أن الدين يخاطب العاطفة والإحساس– فلمَ قام بعمله هذا مسلطاً عقله على تحليل ودراسة الدين بمقاييس العقل، ونجده بعد صفحتين يلوم علماء الدين انهم لم يتحروا الحقيقة في قولهم ولو تحروها لخدموا القرآن خدمة صحيحة نافعة(١).

وبعد أن بين لنا أن هدف الأنبياء إصلاح الناس وتحقيق السعادة لهم لدرجة تبريره لهم ادعاء النبوة كذبا لتحقيق المصلحة العامة ، نجده في مواقف أخرى يذكر خلاف ذلك مثال ذلك في قوله: (لا ريب أن الأنبياء الذين جاءوا بالأديان لم يقصدوا بها إلا طاعة الناس وانقيادهم إليها، ليتم لهم بذلك ما يريدون من إصلاحهم، وإنهاضهم إلى ما به السعادة في الحياة هذه إذا أحسن الظن بالأنبياء، وإلا فإن القول ما قاله أبو العلاء المعري:

أفيقوا أفيقوا يا غواة فإنما

ديانتكم مكر من القدماء

أرادوا بها جمع الحطام فأدركوا

وبادوا وبادت سنة اللؤماء)(٢)

وفي معرض تعليقه على الآية: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ (البقرة: ٢١٣) فبعد عرضه لآراء المفسرين يقول: (يفهم من هذا أن الأنبياء هم الذين سببوا اختلاف الناس في الشرائع والأديان... إن بقاء الناس امة واحدة على الكفر خير لهم من أن يكونوا مؤمنين مختلفين فيما بينهم يكفر بعضهم ببعض ويعادي بعضهم بعضا عداوة لا داعي إليها سوى الاختلاف في الدين)(٣).

---

(١) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٦٥٠.

(٢) الرصافي، المصدر السابق: ٤٤٢.

(٣) المصدر نفسه: ٦٧٢-٦٧٣.

وهو بذلك يردد ما ذكر عن أبي بكر الرازي من أن (الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجالهم ولا يفضل بعضهم على بعض ، فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا. وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمجاذبات. وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى)[١].

ونرى أن الرصافي في آرائه هذه يناقض ما أراد إثباته وفقاً لمنطقه من أن الأنبياء قالوا ما قالوا، وادعوا ما ادعوه لغرض المنفعة والمصلحة العامة وان محمداً جاء ليوحد كلمة العرب، وانه بطل قومي أراد عزة العرب ورفع شأنهم.

ومن آرائه الاجتماعية التي تتعلق بأحكام الدين يذكر أن الأغنياء بحكم الاجتماع يعيشون مع الفقراء مختلطين بهم بحيث تتألف من الجميع زمرة اجتماعية ولحياة كل فرد منهم صلة بحياة الآخر شاء أم أبى وان كل زمرة اجتماعية من الناس تكون بمثابة بنيان واحد وكل فرد هو بمثابة حجر في هذا البنيان وكما أن البنيان يشد بعضه بعضا وكذلك الناس الذين يعيشون في مجتمع واحد يجب أن يتعاونوا مع بعضهم ولولا التعاون لما كان للاجتماع معنى. لذا فرضت الزكاة وكان من واجب الأغنياء إعانة الفقراء إذ إن للفقراء حقاً في أموال الأغنياء كما يذكر أن مبدأ الزكاة هذا منطبق على مبدأ الاشتراكية كل الانطباق[٢].

كما يحث المسلمين أن يجعلوا للحج صبغة مدنية عدا صبغته الدينية بما يلائم روح الحضارة في هذا العصر، وذلك بأن يعقدوا في موسم الحج مؤتمراً للنظر في شؤونهم العامة، وان يتذكروا ويتشاوروا ويقرروا المقررات فيما ينفعهم ويصلحهم قدر الإمكان ويحث المسلمين أن ينتفضوا من جمودهم ويراعوا في أمور دينهم ما تقتضيه

(١) الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا، رسائل فلسفية، نشرة بول كراوس، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت: ٢٩٥.

(٢) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٢٢٦-٢٢٧.

أمور دنياهم، ويرى من واجب العرب والمسلمين أن يتفكروا في إصلاح حالهم لأنهم في حالة مزرية وتحت هيمنة الغرب(١).

ويحث المسلمين بالعودة إلى الفطرة السليمة وهي الفطرة التي فطرها الله عليهم، أو الطبع السليم والتخلي عن الأخلاق السيئة كالكذب ، إذ يرى أن الإنسان هو الوحيد من بين المخلوقات الكاذب، وفي تعليقه وتفسيره للآية: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب: ٧٢) يقول إن الأمانة هي الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها وهي ثابتة غير متبددة ولما لم ينقاد لأمر الله وسنته خان الأمانة التي اؤتمن عليها، ويضيف أن أهل الغرب استطاعوا أن يأتوا بالمعجزات لانقيادهم في جميع الأمور إلى نواميس الطبيعة وكشف أسرارها ومعرفة خواصها وإجهاد الفكر العلمي في الوصول إليها أو التقرب منها وهذه طاعة لأمر الله(٢).

وهكذا نجده يربط بين الدين والأخلاق والمجتمع والرقي العلمي. فيرى أن الدين الحقيقي وجد لتحقيق سعادة الإنسان وكل تشريع وحكم ديني خلا من هذا الهدف فهو في موضع استهجان في نظره.

ونلمس نزعته الأخلاقية والتربوية في دعوته إلى التحلي بالأخلاق الفاضلة عن طريق صحة التربية وصدق النشأة المتقنة وكذلك في انتقاد تقاليد وعادات مجتمعه في طريقة الزواج من دون محبة أو معرفة مسبقة بين الأزواج وهي في نظره سبب فشل الزواج وتفشي الزنا.

ونظرته الاجتماعية هذه طاغية حتى على نزعته الصوفية في وحدة الوجود. فعلى الرغم من تبنيه لها ألا أنها لم تكن عائقاً أمامه للانتقال إلى أهدافه ومراميه الاجتماعية والأخلاقية والسياسية. ودليل ذلك واضح جداً في تعليقه على اسم سورة من سور القرآن الكريم وهي سورة النور لأن أفضل آية ذكرت فيها كما يذكر هي: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ

(١) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٤٨٩.

(٢) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٧٣٢-٧٣٣.

يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (النور: ٣٥) فعلى الرغم مما تمثله هذه الآية في الفكر وتكاد تكون من أهم المرتكزات في هذا الفكر[١]، نجده يقول: (لو أردت أن اختار لسورة النور اسماً غير هذا الاسم لأسميتها بسورة «الآداب الاجتماعية» وذلك لاشتمالها على ذكر آداب اجتماعية قيمة)[٢].

وينتقد الرصافي علماء الدين الذين ينظرون في الدين بإيمان واعتقاد لا بتدبر وتفكير ويذكر أن الإيمان كالحب يعمي ويصم، فكما أن الحب يعمي صاحبه عن معايب من يحبه كذلك الإيمان بكمال الشيء يعمي صاحبه عن نقائصه وهؤلاء يشكلون سلطة لها سطوتها على المجتمع ، وعلى كل مفكر حر يحاول أن ينظر إلى الدين نظرة عقلية، وتاريخ الدولة الإسلامية وفي العصر الحديث إلى يومه كانت مصطبغة بهذه النظرة إلى الدين فوقفت عائقاً أمام حرية الفكر ويصف ذلك بالرياء الذي هو من اكبر الرذائل الاجتماعية لما فيه من تمويه وتظليل وهما من سموم السعادة في الحياة الاجتماعية[٣].

وقد علق بعد ذكره للآية: ﴿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) بأن الحكمة تتجلى من خلال هذه الآية في إرادة الخير للناس عن طريق وحدة الإله المعبود وليس المقصود من وحدة إلههم إلا وحدتهم وتساويهم في الحقوق وارتباطهم مع بعضهم بروابط الإخوة في حياتهم الاجتماعية[٤].

---

(١) ينظر: أهمية هذه الآية في الفكر الصوفي عند الغزالي مثلا في كتابه مشكاة الأنوار، ودلالة الأهمية واضح من عنوان الكتاب.

(٢) ينظر: الرصافي، المصدر السابق: ٥٧١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٦٠٠-٦٠١.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٦١٤-٦١٥.

لكن على الرغم من ربطه بين الدين والاجتماع والسياسة وتبيانه كيفية محاولة محمد ﷺ بنبوته أن يجمع ويرفع شأن العرب سياسياً واجتماعياً، إلا أننا نجد له في كتابه هذا نصاً وان كان عرضياً يبين خلاف ذلك إذ يعد أن الملك والنبوة ضدان(١).

ومن المعلوم ببداهة العقل أن الضدين لا يجتمعان، وبقوله هذا يكون الرصافي قد نقض كل ما غزله في شأن عبقرية محمد ﷺ السياسية والاجتماعية.

(١) ينظر: المصدر نفسه: ٦٩١.

الخاتمة:

من الواضح أن أغلب المسائل والقضايا ذاتها تثار في كل عصر من العصور ضد الدين والفكر الديني بعد أن يلبسها أصحابها لبوساً تتماشى مع مناهج ومذاهب وثقافة ذلك العصر. إلا أن الذي ميز الرصافي في إثارته لهذه القضايا الدينية هو مزجه بين مناهج ومذاهب تعد قديمة في تأريخ الفكر الإسلامي، كمذهب وحدة الوجود لابن عربي مع مذاهب منكرة للأديان كأبي بكر الرازي والراوندي وغيرهم، وبين النظريات والمناهج الحديثة كالتجريبية والعقلانية والتحليلية ونظريات التطور والنشوء والارتقاء والتحليل النفسي وغيرها، والمستجدات والمكتشفات العلمية المعاصرة.

وقد بينا في هذا البحث منهجية الرصافي في إثارته لقضايا ومسائل ضد الدين والفكر الإسلامي، فهو وإن كان يعد نفسه من المسلمين ويعتز بشخصية محمد ﷺ ويقدس ويوحد الله، إلاّ أنه أثار مسائل كثيرة أهمها رفض فكرة النبوة والرسالة بالشكل المألوف في الأديان السماوية وعدّ محمداً ﷺ عبقرياً فذاً استطاع الاتصال بالله عز وجل من طريق صفاء روحه، وجاء بهذا الدين ليوحد ويعز به العرب ويسودوا على العالم، فرسالته عربية المبتدأ عالمية المنتهى.

لقد وظف الرصافي بعض أفكار وآراء ونظريات ومناهج بعض المستشرقين في نظرتهم السلبية للإسلام وشخصية الرسول ﷺ مازجاً إياها بنظرية وحدة الوجود ليخرج لنا بقومية الإسلام، وفي رأينا أن الرصافي هنا حاول الجمع بين مختلفات وهذا ما ميز الرصافي إذ إنه رفض الدين عقلياً، ولكنه عاد ليثبت بعض قضاياه من طريق التصوف وبالتحديد من طريق وحدة الوجود وفقاً لرؤيته الخاصة لها، على الرغم من أننا لم نشاهد في هذا الكتاب وجود نزعة أو منهج صوفي يتبعه أو يروج له الرصافي، بينما نجد نزعته العلمية والعقلية واضحة في تعامله سواء مع النصوص الدينية أم مع خطابات الفكر الديني، كما أن الذي نلاحظهفي هذا الكتاب أن الرصافي يهتم بالإنسان وبعلاقة الإنسان بالآخر، وعلاقته بالمجتمع أكثر من اهتمامه بعلاقة الإنسان بالله، وهذا ما تحاول النظرة العلمانية في الفكر العربي المعاصر ترسيخه في أذهان الناس، وبذلك يكون الرصافي من أوائل العلمانيين العرب في القرن العشرين.

المصادر والمراجع:

- بعد القرآن الكريم
١. ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط٢، القسم الأول.
٢. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق، محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط٣.
٣. ابن عربي ، محيي الدين، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، من دون تاريخ، ج٢، ج٥.
٤. ابن كثير، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت.
٥. أبو زهو، محمد، الحديث والمحدثون، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٧٨هـ.
٦. أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط٧، (ب. ت).
٧. أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م.
٨. أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩٨م.
٩. أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٥.
١٠. ، أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤.
١١. أبو شُهبة، محمد بن محمد بن سويلم، السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، دار القلم، دمشق، ط٨، ١٤٢٧هـ.
١٢. اراكون، محمد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط١، ٢٠١٠م.
١٣. اراكون، محمد، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط٣، ١٩٨٥.

١٤. اراكون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
١٥. اراكون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦م.
١٦. الأسد ابادي، القاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٣، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
١٧. الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: نجم زرزور، المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠٥م.
١٨. أفلاطون، طيماوس، ص ترجمة فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٨.
١٩. الألباني أبو عبد الرحمن، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٢٠. الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
٢١. الآلوسي، نعمان بن محمود بن عبد الله، أبو البركات خير الدين، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، تقديم: علي السيد صبح المدني، مطبعة المدني، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
٢٢. الأنصاري، احمد بن عيسى، شرح أم البراهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
٢٣. الإيجي، عضد الدين، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
٢٤. الباقلاني، البغدادي، أبو الطاهر احمد بن الحسن، الاعتقاد القادري، دراسة وتحقيق: عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج١٨، عدد ٣٩، ذو الحجة ١٤٢٧هـ.

٢٥. البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه «صحيح البخاري»، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.
٢٦. بدوي، عبد الرحمن، من تأريخ الإلحاد في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة: ١٩٤٥م.
٢٧. تايلور، الفرد ادوارد، أرسطو، ترجمة عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٢.
٢٨. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٩٨١.
٢٩. تزيني، الطيب، النص القرآني، أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٧م.
٣٠. الجبري، عبد المتعال محمد، السيرة النبوية وأوهام المستشرقين، مكتبة وهبة، القاهرة، ب.ت.
٣١. جعيط، هشام، في السيرة النبوية، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط١.
٣٢. الحلبي، علي بن إبراهيم بن احمد، السيرة الحلبية، دار الكتب العلمية، بيروت: ط٢، ١٤٢٧هـ.
٣٣. الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق وتعليق حسن حسن زادة الاملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٧، ١٤١٧هـ.
٣٤. الحموي، ياقوت، معجم البلدان، دار صادر، بيروت: ط٢، ١٩٩٥.
٣٥. الحنفي، ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عبد الله بن محسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت: ط١٠، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٣٦. حنفي، حسن، في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة العربية الثانية، ١٩٨٣م.

٣٧. حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، من دون تاريخ.
٣٨. دارون، تشارلس، أصل الأنواع، ترجمة حمدي محمود المليجي، تقديم سمير حنا صادق، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤.
٣٩. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز، العرش، تحقيق: محمد بن خليفة بن علي التميمي، الناشر، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٤٠. الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا، رسائل فلسفية، نشرة بول كراوس، تحقيق، لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٤١. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أساس التقديس، تحقيق، أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ٢٠٠١م.
٤٢. الرازي، فخر الدينمحمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤوف مسعد، مكتبة الكليات الأزهرية.
٤٣. رسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٧.
٤٤. الرصافي، الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، منشورات الجمل، المانيا، ط١، ٢٠٠٢.
٤٥. رضا، محمد رشيد، رسائل السنة والشيعة، دار المنار، القاهرة، ط٢، ١٩٤٧م.

٤٦. الزرقاني، أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
٤٧. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط١، ١٣٧٦هـ-١٩٥٧م.
٤٨. الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.
٤٩. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، من دون تاريخ.
٥٠. ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.
٥١. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن،، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.
٥٢. شاكر النابلسي، الرجم بالكلمات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط١، ١٩٨٩م.
٥٣. الشريف، أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ﷺ، دار الفكر العربي، لبنان، بيروت، ب.ت.
٥٤. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، تفسير جوامع الجامع، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ب.ت.
٥٥. الطبري، محمد بن جرير، تحقيق، أحمد محمد شاكر، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
٥٦. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، مكتبة جامع جهلستون، طهران، مطبعة الخيام، قم، ١٤٠٠هـ.
٥٧. عبد الوهاب خلاف علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة - شباب الأزهر، ط ٨، دار القلم.

٥٨. العظم، صادق جلال، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط٩، ٢٠٠٣م.
٥٩. عفيفي، أبو العلا، التصوف، دار الشعب، بيروت، من دون تاريخ.
٦٠. عماد الدين خليل، جعفر شيخ إدريس، بحوث المنشورة في كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٥م.
٦١. غالب بن علي عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها، المكتبة العصرية الذهبية، جدة، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٦٢. الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٦.
٦٣. الفارابي ، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان: ط٢، ب.ت.
٦٤. فرويد، سيغموند، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطبيعة، بيروت، ط٤، ١٩٨٦.
٦٥. القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة.
٦٦. كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي بيروت، ج١٢.
٦٧. لوبون، غوستاف، السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، مصر: ط٢، ١٩٥٧م.
٦٨. الماتريدي، أبو منصور، كتاب التوحيد، تحقيق وتقديم فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، من دون تاريخ.
٦٩. الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، تفسير الماوردي «النكت والعيون»، تحقيق، السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٧٠. المستاوي، محمد صلاح الدين، «مشروع الاستفادة من لحوم الهدي في الحج»، مقال منشور في ضمن مجلة الإسلام حقائق وأعلام ومعالم على موقع www. mestaoui. com.

٧١. المقريزي، إمتاع الأسماع، تحقيق محمد عبد الحميد النميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.

٧٢. المكي، أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد الى مقام التوحيد، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت: ط٢، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٧٣. النعيم، عبد الله محمد الأمين، الاستشراق في السيرة، المعهد العالمي للفكر، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٧٤. النيسابوري، مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

75. Encyclopedia of Islam, first edition, Leaden, 1931, vol. IV, p10.
76. Margoliouth: Mohammed and the Rise of Islam, London, 1905 .
77. W. Muir: Life Of Mohamet, 3rd editition, reprinted 1923.