الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

معهد أصول الدين
شعبة العقيدة

ظاهرة التكفير

بين

الفرق الإسلامية

(دراسة تحليلية نقدية)

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير

إعداد الطالب:
السعيد قاسمي

تحت إشراف الدكتور:
حسيب حسن حسب الله السامرائي

السنة الجامعية
1416 -1415 هـ
1996 1995 م

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى الذين سهرا على رعايتي صغيرا :

أمي وأبي .

إلى الذي تعهدني في كل مراحل دراستي تعليما وتوجيها :

معلمي وأستاذي .

إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة غرسهم، ونتاج مجهودهم .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

تعتبر الحياة الإجتماعية سنة من سنن الله في الخلق . لذا فقد فطر الإنسان بطبعه على الميل إلى الإجتماع مع بني جنسه(1) بدوافع مختلفة. ومع ذلك فإننا نجده في المقابل ينزع دائما إلى الإستقلال بالرأي. لذا قال تعالى: ﴿ **وكان الإنسان أكثر شئ جدلا** ﴾ (2).

إنه بانطواء النفس البشرية على هاتين النزعتين المتعارضتين، يبقى إستقرار الإجتماع البشري. وتوافق أفراده بعيدا. وذلك لما يترتب على نزعته الجدلية من خلافات بين أفراد المجتمع. ولكي يتم الإئتلاف بين الإنسان وأخيه الإنسان. وتتحقق الوحدة في الحياة الإجتماعية، أرسل الله الرسل لبناء المجتمع الإنساني. وحفظ كيانه على نحو يضمن التعاون والتآلف قال تعالى: ﴿ **كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما أختلفوا فيه** ﴾ (3) ويحدد الله طبيعة هذه الوحدة بأنها وحدة نسبية. فيقول : ﴿ **ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم** ﴾(4). هذا بإعتبار الخلاف سنة إلهية لما له من مقتضيات فطرية ومبررات واقعية.

ولقد جسد الرسول صلى الله عليه وسلم الوحدة الإسلامية، لا بإلغاء كل مظاهر الخلاف-فتلك مثالية مطلقة- بل حققها في ظل وجود خلافات. لكنها كانت طبيعية ووظيفية، لما لها من مبررات شرعية وواقعية. كما سنرى في البحث.

وكان الأساس في تحقيق تلك الوحدة، والتأليف بين القلوب، هو الوازع الإيماني الذي يطبع شخصية اتباع الأنبياء في بداية كل رسالة أو دعوة. ويبقى الخلاف في صورته الفطرية، وفي حدوده الموضوعية. وبالتالي يحتمم الأمة من الإنزلاق نحو شر الفرقة والإختلاف. قال تعالى: ﴿ **واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا** ﴾ (5).

---

(1) أنظر حول ذلك، إبن خلدون : المقدمة، ج1، ص 47.
جميل صليبا: علم النفس، ص 385

(2) سورة الكهف: 53

(3) سورة البقرة: 211

(4) سورة هود: 118. أنظر تفسير الآية، إبن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج2، ص 465.

(5) سورة آل عمران ، 103.

إلا أن تلك الوحدة لم تدم طويلا. فسرعان ما بدأ ذلك الخلاف النظري يتسم بالحدة والتوتر شيئا فشيئا أثناء تطور المجتمع، فبدأت مؤشرات الإختلاف تطفوا على مستوى المجتمع. وكلما إبتعدنا عن عهد النبوة كلما تغيرت نتائج الإختلاف. كما وكيفا. فمن خلاف نوعي وظيفي يثري المجتمع الإسلامي بالبدائل في ظل الوحدة. إلى إختلاف شكلي عقيم. يبدد الجهود ويفرق الأمة. واستمر في ذلك الإتجاه السلبي إلى أن تبلور في شكل تكتلات وأحزاب سياسية، فإلى فرق كلامية تكفر بعضها البعض.

في إطار هذا التطور التاريخي للخلاف بين المسلمين يتحدد الإشكال الذي نحن بصدد دراسته في هذا البحث. لنصيغه في السؤال التالي :

كيف، ولماذا آل الخلاف بين المسلمين إلى فرق تكفر بعضها بعضا؟. ويمكننا أن نجزئ هذا السؤال إلى أسئلة محورية في الموضوع تحدد لنا منهجيا مراحل معالجة الإشكال وهي:

1- كيف تطور ذلك الخلاف بين المسلمين ؟ ولماذا ؟

2- كيف انبثقت عنه الفرق الإسلامية ؟

3- ما مدى مشروعية تكفير الفرق لبعضها ؟

4- هل أن ظاهرة التكفير بين الفرق تخضع لقانون معين ؟

والفرضية التي نتوقعها كتفسير للظاهرة ، ونسعى في هذا البحث للتحقق من مدى صحتها تتمثل فيما يلي:

أن الظاهرة تعود إلى عامل أساسي وجوهري (1)، وهو الصراع السياسي بين الفرق الإسلامية. وهذا الصراع نفسه هو نتيجة للإختلاف في ظل غياب الوازع الإيماني أو ضعفه.

أما عن المنهج الذي اعتمدته. فباعتبار أن المنهج يتحدد بحسب طبيعة الموضوع، فقد استلزمت طبيعة الموضوع التاريخية أن أعتمد على المنهج التاريخي، مستعملا في ذلك معيار التسلسل الزمني لتطور الخلاف بين المسلمين، بدءا بالإختلاف في صورته الطبيعية في عهد النبوة، مرورا بالإختلاف في عهد الخلافة الراشدة، وكيفية نشوء الأحزاب السياسية إلى أن برزت ظاهرة التكفير بين الفرق.

وأخذا بمبدأ ضرورة تظافر المناهج العلمية في دراسة ظاهرة ما، فقد استدعت مني بعض مراحل البحث أن أوظف منهج تحليل المحتوى، وطبقته في تحليلي لمظاهر الإختلاف في عهدي النبوة والخلافة الراشدة. وتأكدت ضرورة هذا المنهج لإكتشاف المعاني الكامنة وراء تلك المظاهر، وبالتالي الوقوف على خلفيات الإختلاف ودوافعه، وتصنيفها حينئذ إن كانت موضوعية فيكون الخلاف إيجابيا،أم ذاتية فيكون

---

(1) هذا بالإضافة إلى عوامل أخرى ثانوية، لم أقصدها لأنها تابعة للعامل الرئيسي.

بذلك اختلافا سلبيا، لما له من خلفيات نفسية، وأبعاد سياسية.

أما بالنسبة لأصول الفرق فقد تناولتها من وجهة نظر نقدية من أجل تقييمها، وذلك بمحاكمتها إلى مقاييس منطقية عقلية، وأخرى شرعية نقلية، آخذا في ذلك بعين الإعتبار المنطلقات الواقعية لواضعي تلك الأصول، وأبعادها الوظيفية.

حدود الموضوع:

لقد حددت موضوع البحث وفق إطارين :

أ- الإطار الزماني: ويمتد من عهد النبوة، الذي يشكل القاعدة المرجعية لأغلب قضايا الإختلاف، إلى أن تبلورت أصول الفرق المعتمدة في البحث.

ب- الإطار الفكري والمذهبي: ويتحدد بأصول الفرق الكلامية المحددة في الفصل التمهيدي.

* أسباب إختيار الموضوع :

أما عن سبب إختياري لهذا الموضوع، فأرجعه إلى مايلي :

1- إرتباط عودة مجد الإسلام بوحدة المسلمين، ووجود الخلاف بينهم في أي صورة من الصور يحول دون تحقيق ذلك.

2- أن أغلب محاور الجدل بين الفرق كانت قضايا آنية ذات صلة بواقع سياسي، أو إجتماعي، أو ثقافي معين، وإعتماده اليوم للحكم على فرقة معينة بالكفر هو خروج عن الموضوعية، واقتيات على هشيم الماضي.

3- أن أنجع وسيلة يتوسل بها الأعداء على مر التاريخ في إضعاف شوكة المسلمين، والقضاء على الإسلام، هي إذكاء الخلاف بين المسلمين.

4- أن الضرر الذي أصاب الأمة في تاريخها بسبب الصراع بين الفرق الإسلامية أكبر من أن يقدر، بل ويعد العامل الرئيسي في إحداث النكسة الحضارية للأمة. وحتى لا تتكرر الظاهرة كان لابد من نظرة نقدية إنتقائية لأصول الفرق نجتث بها أصول الفرقة والصراع.

5- أن التعسف في التكفير يشتت أذهان المسلمين في فهمهم لأصول الإسلام، لأن مسألة التكفير مبنية على أصول دينية، فإن لم تنظبط بضوابطها فإن مفاهيم وتصورات الإسلام الأساسية تبقى غامضة.

أهميته :

لقد كان للإختلاف بين الفرق الإسلامية قديما أثارا خطيرة على المستوى السياسي والفكري للأمة. وكان التكفير والتصفية الجسدية أحد نتائجه وكان منطلق الخلاف بينها في ذلك، هو تصور كل فرقة. أو بالأحرى. تصور كل حركة إصلاحية منها لفهم أصول الإسلام وكيفية تجسيدها في الميدان أثناء سعيها لمواجهة الإنحرافات التي وقعت فيها الأمة سواء على المستوى السياسي أو الإجتماعي أو الفكري.

وفصائل الحركة الإسلامية المعاصرة مالم تدرس هذه الظاهرة لمعرفة أسبابها ونتائجها، فإن التاريخ سيعيد دوره. فتقع هذه الفصائل أثناء سعيها للإصلاح والتغيير فيما وقعت فيه تلك الفرق. وتزداد أهمية الموضوع أكثر بظهور ملامح الظاهرة في أفق الصحوة الإسلامية المعاصرة. وبالتالي فإن الإهتمام بهذا الموضوع لا يقتصر على أهميته العلمية من حيث جدته، بل هو قبل ذلك واجب شرعي لضرورته السياسية اليوم.

أهداف البحث :

أما عن الأهداف التي توخيتها في هذا البحث فتنحصر فيما يلي :

1- الكشف عن خلفيات الإختلاف الذي آل بالفرق الإسلامية إلى تكفير بعضها، وإبراز العامل الأساسي لظاهرة التكفير.

2- تبرئة الإسلام، كدين حضاري تسعد في ظل وحدته البشرية، وتنزيهه مما وقع من فتن الإختلاف والنزاع بين الفرق الإسلامية.

3- تنبيه فصائل الحركة الإسلامية المعاصرة بمآل الإختلاف ومخاطره.

خطة البحث :

لقد إستدعت طبيعة الموضوع وصورة إشكاليته السابقة تقسيم البحث إلى مقدمة، وسبعة فصول متدرجة وفق التساؤلات السابقة، وخاتمة.

الفصل الأول: وقد إقتضت الضرورة المنهجية ان أمهد للبحث بفصل أولي حللت فيه المصطلحات الواردة في عنوان البحث، وهي : (الظاهرة، التكفير، الفرقة) وذلك من أجل تحديد المفاهيم الأساسية لموضوع البحث. وتحديد طبيعته ومجال البحث فيه.

الفصل الثاني : وفيه تناولت الجذور الأولية للإختلاف بشكل عام، وتوزعت محاوره على ثلاثة مباحث، أبرزت من خلالها الوظيفة المعرفية للإنسان، ودور العقل ومجاله في ذلك مركزا على ماينبغي أن يكون عليه العقل في وظيفته حتى لا يقع الإنسان في الخطأ الذي يفضي إلى الإختلاف، كما سيحدث لأرباب الفرق في فترة الجدل. ثم انتهيت إلى إبراز الجذور النفسية للإختلاف.

الفصل الثالث: ويشتمل على مظاهر الإختلاف مصنفة بحسب التسلسل الزمني. وتوزعت مضامين هذا الفصل على مبحثين، وخلاصة:

المبحث الأول يتناول مظاهر الخلاف في عهد النبوة. والمبحث الثاني يتضمن مظاهر الإختلاف في عهد الخلافة الراشدة. ثم رصدت الآثار السياسية والفكرية للإختلاف، وخلاصة لجدلية الأحداث.

الفصل الرابع: وفيه تعرضت لنشأة الفرق مركزا أساسا على تحليل الظروف العامة التي تشكل القاعدة الخلفية لمنطلق كل فرقة. هذا وقد تفاوتت مباحث هذا الفصل من حيث الحجم تبعا لتفاوت الفرق في عوامل نشأتها، وغموض مبادئها. وقد أفردت كل فرقة بمبحث خاص، يتضمن كيفية ظهورها، وعوامل نشأتها. فجاءت عدد المباحث على عدد الفرق الأربعة المعتمدة في البحث.

الفصل الخامس: ومتابعة لما يترتب على ظهور الفرق إقتضى البحث أن أخصص هذا الفصل لظوابط التكفير. فقسمته إلى مبحثين: الأول يتناول ضابط الكفر وحقيقته في القرآنالكريم. والثاني يشتمل على جملة من ضوابط الكفر التي أفرزها الجدل بين الفرق، وقد تناولتها بالتحليل والنقد لمعرفة مدى مشروعيتها، ومخالفتها لضابط الكفر في القرآن.

الفصل السادس: وفيه عرضت نماذج من تكفير الفرق لبعضها، وأخترت جدل الأشاعرة والمتزلة كأمثلة تطبيقية لإبراز مدى تعسف الفرق في التكفير، ومخالفتها لضابط القرآن في ذلك. وجعلته على مبحثين: الأول يتناول جدل التكفير على الصفات. والثاني : يتعرض لجدل التكفير على الأفعال. ثم إنتهيت إلى خلاصة نقدية .

الفصل السابع: وإتماما لمعالجة المشكل بمحاوره الأربعة المحددة سابقا جاءت مباحث هذا الفصل كمحاولة مني لتفسير الظاهرة من منظور علم النفس الإجتماعي، فاشتمل هذا الفصل على مبحثين: الأول يتناول مفهوم الجماعة- كمصطلح في علم النفس الإجتماعي ينطبق على الفرقة- وما يترتب عنها من نتائج، ثم أسقطت ذلك على الفرق الإسلامية. أما الثاني فقد حاولت فيه أن أفسر ظاهرة التكفير. وذلك بتحديد السبب الرئيسي والجوهري للظاهرة وبهذا يكون الموضوع قد إكتملت جوانبه من حيث الشكل والمضمون. ومن خلال كل الفصول السابقة انتهيت إلى الخاتمة، وفيها رصدت جملة من النتائج التي توصلت اليها في هذا البحث.

أما المادة العلمية فقد اعتمدت فيها على نوعين من المصادر:

أ - المصادر الأساسية. وتتمثل في القرآن والسنة الصحيحة، إضافة إلى المصادر التي تضمنت التراث الفكري للفرق المعتمدة في البحث، وتحريت ما أستطعت أخذ أفكار الفرق من منابعها الأصلية. وحينما يعوزني ذلك أعود إلى ما توفر لدي من مصادر موثوقة.

ب - المصادر الثانوية: وتتمثل في مختلف المراجع التي تساعدني على إثراء المادة العلمية للبحث مثل كتب علم الاجتماع، وعلم النفس الإجتماعي، وكتب المناهج، والمعاجم اللغوية.

هذا وقد إعترضتني في هذا البحث جملة من الصعوبات، بعضها تتعلق بالجانب المنهجي، إذ وجدت صعوبة في تحديد المناهج المناسبة لمحاور الموضوع. وبعضها تتعلق بالمادة العلمية، فقد وجدت صعوبة في جمع المادة المتعلقة بالشيعة نظرا لندرة المراجع في ذلك بهذا البلد. كما وجدت صعوبة في جمع المادة المتعلقة بعلم النفس الإجتماعي، وفي كيفية توظيفها نظرا لضعف حصيلتي العلمية وبساطة معلوماتي في هذا الميدان. وما كان بإمكاني أن أطرق باب هذا المجال لولا الضرورة المنهجية التي فرضتها طبيعة الموضوع. كما اعترف بأنني قد وجدت الموضوع أصعب مما كنت أتصوره لأنه أكبر مني، وحمستني في ذلك أن أجتهد. وأملي أن تكون ثمرات البحث ومثالبه عبرة لي في المستقبل.

وإنني إذ أحمد الله على عونه وتوفيقه، فإني أتوجه بكامل الشكر والإمتنان إلى كل من أمدني من جهده وعلمه، وأقتطع لي من وقته، وأسداني من توجيهاته ونصائحه بما ساعدني على إنجاز هذا البحث.

وأخص بالذكر من أولئك: الأستاذ الفاضل الدكتور حسيب حسن السامرائي الذي وافق على تحمل المسؤولية للإشراف على هذا البحث.

كما أتوجه بالشكر والتقدير إلى الأستاذ الدكتور مولود سعادة الذي وافاني بتوجيهاته المنهجية القيمة.

كما لا يفوتني أن أنوه بمجهودات الدكتور علي عبد الفتاح المغربي الذي ساير البحث في بداياته قبل أن يقعده المرض. فالله أسأل أن يجزي هؤلاء جميعا الجزاء الأوفى يوم القيامة. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفصل الأول

مفاهيم أساسية لموضوع البحث

- مدخل تمهيدي
- المبحث الأول : تعريف الظاهرة
- المبحث الثاني : مفهوم التكفير
- المبحث الثالث : ضوابط الفرقة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مدخل تمهيدي :

ان المعرفة الحقة لأي قضية من القضايا، لا تتم ولا تكتمل، بل ولا تعتبر معرفة علمية مالم يكتنه الباحث في حدود وظيفة العقل عناصرها الأساسية، لمعرفة الخصائص المميزة لها عن غيرها، خاصة المماثلة لها في الظاهر والمتقاطعة معها في بعض الصفات.

والإنسان في تعامله مع موضوعاته المعرفية، يستعمل اللغة وسيلة ذهنية للدلالة على الأشياء، حتى يبقى كل قضية مستقلة بصورة ذهنية متميزة، تحفظها من الخلط والتداخل مع غيرها من القضايا. فمن هنا نشأ العلاقة الدلالية بين الأسماء والمسميات .

فوظيفة اللغة إذا تتمثل في تحديد الأشياء تحديدا رمزيا. وعليه فإن أي لفظ يوضع كإسم لشيء ما لابد وأن يكون هناك تطابق تام بين مختلف المعاني التي يحتملها اللفظ والصفات الجوهرية للشيء المسمى.

وبناء على ما ذكر فإن معرفتنا لخصائص المسميات تكون سابقة لوضع الإسم لها : فمثلا نحن لا نضع لفظ (خلق) إسما لفكرة أدبية سلوكية إلا بعد معرفتنا لخصائص تلك الفكرة. وإذا ما سئلنا حينئذ عن سبب تسميتنا لتلك الفكرة بذلك الإسم، فالتعليل هو : أن المعاني اللغوية التي يحتملها لفظ (خلق) تشير إلى جملة من الخصائص التي تحدد طبيعة تلك الفكرة. لذا نجد الباحثة يصطلحون على الألفاظ الدالة على المسميات بـ (الحدود المنطقية) .. لأنها تحدد المسمى.

إن ما أقتضاه هنا فيما يتعلق بالأسماء والمسميات ينطبق على المصطلحات وعناوين الأبحاث والمقالات العلمية. وعليه فإن تحليل عناوين الرسائل العلمية يعتبر ضرورة معرفية، وخطوة منهجية؛ فهو ضرورة معرفية لأن طبيعة الموضوع (المسمى) لا تتجسم معالم صورته إلا من خلال تحليل معاني إسم أو عنوان الموضوع.

وهو خطوة منهجية لأن تحديد المنهج في أي مجال يعتبر خطوة هامة وحاسمة في عالم المعرفة، وتحديد ذلك يتوقف على معرفة طبيعة موضوع البحث. إذا المنهج يتحدد بحسب طبيعة هذا الأخير.

لذا فإن الخطوة الأولى في بحثنا هذا، أن نحلل مصطلحات العنوان وهو: (ظاهرة التكفير بين الفرق الإسلامية) نحلل كل عبارة على حدة، لنحدد مختلف دلالتها وبذلك تتحدد لنا طبيعة الموضوع التي تفرض علينا الخطوات العامة لمنهج البحث الذي سيمكننا من إدراك موقع هذه الظاهرة. إن كانت على محور أصول الإسلام أم لا ؟ كما سنتعرف إن كانت تخضع لقانون عام أم لا ؟

المبحث الأول : تعريف الظاهرة

تعريفها اللغوي: لو عدنا إلى المعاجم العربية كلسان العرب، ومختار الصحاح، فسنجد لها إستعمالات مختلفة حسب الإشتقاق والتعلق، ويمكن إرجاعها بنوع من التحكم إلى ثلاثة وجوه أساسية في إستعمالها:

1- الوجه الأول:

هناك طائفة من مشتقات مادة (ظ. هـ. ر) تشترك في دلالة عامة واحدة وهي:(البيان والبروز بعد الخفاء) كما في قولنا: (الظاهر، ضد الباطن. ومنه إسم الله «الظاهر»). ومعناه كما ورد في لسان العرب: الذي ظهر فوق كل شيء وعلا عليه. وقيل أن الله سمي بذلك، لأنه عرف بطريق الإستدلال العقلي بما ظهر له من آثار أفعاله وأوصافه (1). وهذا التأويل الأخير أقرب وأنسب.و(ظهر): برز بعد الخفاء (2). و(ظهر على السر: إطلع عليه (3).

فهذه الطائفة من الإستعمالات تفيد في عمومها أن الظاهرة تتجلى بجزء منها كآثارها ، ويبقى الجزء الآخر مستورا خفيا. وذلك ما يمثل العوامل، إذ الغالب أنها تبقى خفية لا نتعرف عليها إلا بالبحث والإستدلال.

فهذا المعنى ينطبق على أي ظاهرة، كونية كانت أو إجتماعية ، أو نفسية. لذا ورد تعريف الظاهرة في بعض المعاجم الفلسفية بأنها (الأمر المبهم المراد تفسيره)(4). والمعنى السابق سنجده ينطبق على (ظاهرة الدكتور) التي نحن بصددها.

2- الوجه الثاني.

الطائفة الثانية من مشتقات الجذر السابق تأتي بمعنى آخر يفيد الغلبة والقوة والعلو. فقد ورد في مختار الصحاح: ظهر على فلان،غلبه... و(التظاهر)، التعاون (5). وهذا الأخير يفيد أيضا معنى القوة والغلبة، لأن التعاون يشعر القوة والغلبة، لذلك سميت عشيرة الرجل بـ (ظاهرة الرجل) (6)؛ لأنه

---

(1) ابن منظور، ج 4، ص 526

(2) مجموعة المؤلفين: منجد الطلاب، ص 454، 456

(3) نفس المصدر: ص 456.

(4) مصطفى بطوربي: معجم الفلسفة، ص 134

(5) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، ص 171

(6) ابن منظور: لسان العرب، ج 4، ص 526

يكتسب القوة والغلبة بها. وذكر ابن منظور تولهم: ظهر فلان الجبل، إذا علاه (1).

وهذا الوجه الثاني يتجلى أيضا في الظاهرة الإجتماعية، بل ويعتبر من أهم خصائصها كما سنرى بعد قليل.

3 - الوجه الثالث:

والدلالة الثالثة للمادة السابقة تأتي بمعنى الزوال والذهاب، وذلك حينما يتعدى اللفظ بـ (عن) مثل قول الشاعر أبو ذؤيب:

وعيرها الواشون أني أحبها وتلك شكاة ظاهرعنك عارها(2).

وهذا المعنى أيضا يتضمن سمة من سمات الظاهرة الإجتماعية كما سنرى .

ب- تعريفها الإصطلاحي لدى علماء الإجتماع:

قبل أن أشرع في تحليل الظاهرة الإجتماعية، أشير إلى ملاحظتين:

1 - صعوبة تحديد تعريف معين وإفراده بالدقة دون غيره، وذلك يعود إلى طبيعتها الكيفية من جهة، وإلى حداثة البحث فيها لحداثة موضوع علم الإجتماع.

2 - أن تحديدي لمفهوم الظاهرة الإجتماعية لا أعتمد فيه على المنهج التحليلي الإستنباطي فتلك مهمة الباحث الإجتماعي، بل سأكتفي بإيراد بعض مفاهيم الظاهرة لدى علماء الإجتماع ثم أعقبها بالنقد والتحليل لإستنباع عناصر التعريف «د الجامع المانع >> بغية الوقوف على أهم خصائص الظاهرة الإجتماعية.

- تعريف دوركايم للظاهرة الإجتماعية: لقد عرفها بقوله : ((هي كل ضرب من السلوك ثابتا كان أم غير ثابت يمكن أن يباشر نوعا من القهر الخارجي على الأفراد)) (3). فهذا التعريف لا يتضمن ولا يشير إلى مصدر الظاهرة الإجتماعية. لذا نجد دور كايم يشير إلى ذلك فيصفها بانها : ((حالة من حالات الجماعة التي تتحقق لدى الأفراد)) (4).

- ويعرفها علي عبد الواحد وافي بقوله:((هي النظم والقواعد والإتجاهات العامة التي يشترك في إتباعها أفراد

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، ج 8، ص 278.

(2) نفس المصدر، ج 8، ص 279 - 280.

(3) قواعد المنهج في علم الإجتماع، ص 57.

(4) نفس المصدر، ص 1.

جميع ما يتعاملونها أساسا لتنظيم حياتهم العامة وتنسيق العلاقات التي تربطهم ببعضهم ببعض)) (1).

ومما أيضا نجد التعريف لا يتسنى الإشارة إلى مصدر هذه الظاهرة. وظاهرالتعريف ينطبق حتى على الأديان السماوية وبذلك يكون الدين مجرد ظاهرة إجتماعية، الأمر الذي يؤكده أنصار المدرسة الفرنسية في علم الإجتماع. لذلك لابد من إضافة ضابط آخر للتعريف حتى يمنع الأديان السماوية من الدخول في التعريف. وهذا الضابط هو أن الظاهرة هي نتيجة تفاعل عوامل إجتماعية معينة. ويمكننا حينئذ أن نعيد تركيب تعريف علمي دقيق يحدد لنا مفهومها بدقة. وذلك بالتقاطنا لأهم خصائصها من مختلف التعاريف السابقة مع إعتمادنا على صياغة محمد بدوي (2) فهي أقرب إلى الدقة في نظري.

فالظاهرة الإجتماعية ((هي توافق في السلوك بين أفراد مجتمع ما نتيجة تفاعل عوامل إجتماعية تؤدي إلى نظم وقواعد دينية وخلقية وتشريعية إلزامية تتلاءم وطبيعة المجتمع، تتغير بتغيرعواملها)).

بعد أن عرفنا الظاهرة الإجتماعية، بقي لنا أن نعرف مادتها التي تتجلى فيها.

يذكر العلامة دوركايم بأن مادة الظاهرة الأجتماعية تتمثل في ((المجتمع السياسي بأسره، أو بعض ما يحتوي عليه من التكوينات الجزئية كالمذاهب الدينية والمدارس الأدبية والسياسية)) (3).

ومما يعنينا من القول السابق في هذا البحث، هو إعتبار المذاهب الدينية والسياسية ظاهرة إجتماعية. وعليه فإن الظاهرة الإجتماعية حينما تتجلى في الحياة الإجتماعية على شكل مذهب ديني أو سياسي، فإنها تؤدي - حسب التعريف السابق الذي خلصنا إليه - إلى نتائج هامة وخطيرة، تظهر على شكل آثار فكرية وسلوكية تحكم الأفراد في إطار ذلك النمط الديني أو السياسي للظاهرة الإجتماعية. ويمكننا أن نلخص تلك النتائج فيما يلي:

1- إنبثاق قيم فكرية وسلوكية لتكون على شكل قواعد دينية وخلقية إلزامية وهذا ما سنلاحظه على ظهور الفرق الإسلامية بعد تبلور مبادئ كل فرقة.

2 التعصب بين أفراد مجتمع أو فرقة أو مذهب ضد الآخرين وهذا التعصب ينشأ عن الصراع (4) الذي تمارسه جماعة أو فرقة معينة من أجل تدمير، أو على الأقل للتقليل من قوة الجماعة أو الفرقة الخصم.

3 التوافق بين أفراد فئة معينة في الفكر والمشاعر.

---

(1) علم الاجتماع، ص 5

(2) المجتمع والمشكلات الاجتماعية، ص 53.

(3) قواعد المنهج في علم الاجتماع، ص 43.

(4) انظر، محمد سيد عبد الله: الاتجاهات التحصيلية، ص 66 . 67

المبحث الثاني: مفهوم التكفير

التحليل اللغوي لمادة (ك- ف- ر):

دائما قبل تحديدنا لمفاهيم المصطلحات يلزمنا العودة أولا إلى الدلالات اللغوية وما نلمحه من ايحاءات معنوية للألفاظ.

حينما نتقفى أثر المعاجم نجد أن مادة (ك.ف.ر) تشتق منها كلمات متقاربة المبنى والمعنى إلا أنها تطلق على مسميات كثيرة مختلفة. فمثلا المشتق (كافر) يطلق على: الليل ، والبحر، والوادي العظيم، والسحاب المظلم، والتراب، والقبر، والزارع، ولابس الدرع. ونحن حينما نحاول كشف النقاب عن علة تعلق هذا الإسم بتلك المسميات سوف نجد أن الدلالة واحدة. لاتفاق تلك المسميات في صفة أو وظيفة مشتركة.

وحينما نوسع دائرة البحث في معاني هذا الجذر، بتناولنا مختلف الإستعمالات، فرغم كثرتها فإننا نجد أن الجذر لا يخرج عن المعاني الآتية:

1- الكفر (بالضم): ضد الإيمان (1). فهو يفيد الإنكار والتكذيب مقابل الإيمان الذي يفيد القبول والتصديق.

2- وترد الكلمة بمعنى الستر والجحود. وهذه الدلالة كثيرة الإستعمال، فيقال: كافرني فلان حقي إذا جحده حقه (2). والكفر: بمعنى التغطية. فيقال: كفر الجهل على علم فلان، غطاه (3). وقال الليث: يقال إنما سمي الكافر كافرا لان الكفر غطى قلبه كله (4). وبهذا المعنى وضع لفظ (كافر) للدلالة على الليل والبحر، والوادي العظيم، والتراب والسحاب المظلم.

3- وقد ترد الكلمة بمعنى البعيد قال الليث: الكافر من الأرض ما بعد عن الناس لا يكاد ينزله أو يمر به أحد (5). وكذلك الكافر فهو بعيد عن الله، وعن الحقيقة وبعيد عن الفوز والنجاة في الآخرة، وكذلك الكفر طريق بعيد لايمر به إلا من ضل.

---

(1) محمد بن ابي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح ص 239.

(2) ابن منظور: لسان العرب، ج12 ، ص 121.

(3) نفس المكان

(4) نفس المصدر، ج 12، ص 120

(5) نفس المصدر، ج 12، ص 121.

فيها هنا ثلاث دلالات للتوبة: التكذيب والإنكار كما في الطائفة الأولى من الأمثلة. الستر والجحود كما في الطائفة الثانية. البعد والخروج كما في المثال الأخير. والكفر بالله يرد في الغالب وفق المعنى الثاني السابق.

فالكفر به يكون بستر وجحد نعمه التي هي آياته. قال الأزهري: ((ونعمه آياته الدالة على توحيده. والنعم التي سترها الكافر هي الآيات التي أبانت لذوي التمييز أن خالقها واحد لاشريك له، وكذلك إرسال الرسل بالآيات المعجزة. والكتب المنزلة، والبراهين الواضحة نعمة منه ظاهرة فمن لم يصدق بها وردها فقد كفر نعمة الله أي سترها وجحدها عن نفسه)) (1).

تلك هي مختلف معاني مادة (ك.ف.ر) بقي لنا أن نشير إلى مشتق (تكفير) فهو على وزن (تفعيل) الذي يفيد التشديد والمبالغة في الأمر وبما أن الكفر قضية دينية لها ضوابط وقواعد شرعية لا يجوز بحال تجاوزها فإذا لم يتقيد أحد بهذه الظوابط في حكمه على غيره فقد تعسف في إستعمالها وخرج عن ضوابطها الشرعية، فيكون الحاكم على غيره بالكفر دون ضوابط أحق بها منه لذا قال الرسول (صلى الله عليه وسلم):((أيما امرىء قال لأخيه يا كافر فقد باء بها احدهما إن كان كما قال وإلا رجعت عليه)) (2).

إن ضوابط التكفير ليست مسألة فرعية يمكن إرجاعها إلى إجتهادات العلماء والإستناد فيها إلى أصحاب المقالات، وإنما هي أصل من الأصول الهامة والخطيرة التي يجب أن تبنى أساسا على النصوص القطعية في الثبوت والدلالة. وسنتعرض لهذه الضوابط في الفصل الخامس بعد وصولنا إلى مرحلة بروز الظاهرة بين الفرق الإسلامية.

---

(1) إبن منظور: لسان العرب، ج12 ، ص 121.

(2) صحيح مسلم، ج1، ص 57

المبحث الثالث: ضوابط الفرقة.

لقد وردت نصوص كثيرة في القرآن والسنة تحذر من معرة الإفتراق في الدين ومن هذه النصوص ما روي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله(صلى الله عليه وسلم) : ((إفترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة. وافترقت النصارى على إثنتين وسبعين فرقة. وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة)).(1)

مع أن الحديث قد طعن فيه العلماء كابن حزم (2)، والعلامة بن الوزير اليمني (3)، إلا أننا نجد كثيرا من متكلمي الفرق (4)، قد حملوا الحديث على ظاهره-خطأ- فتعسفوا في ضبط الفرق ووصفها وعددها، اعتقادا منهم أن الحديث جاء محددا لعدد الفرق، على التفصيل، فأسقطوا ذلك العدد على ماظاهر في عصرهم، وكأن النص خاص بتلك الفترة ! .مما جعلهم يتحكمون في تصنيف الفرق على نحو يتعذر لهم تحقيق العدد المذكور في الحديث .

ونحن إذا سلمنا بصحة الحديث، فإن المراد منه ليس هو الكم العددي، وإنما العدد هنا لبيان الكثرة، أي كثرة الإختلاف.

والمهم أن ما يعنينا في هذا المبحث هو تحديد معنى الفرقة. فهل ان كل إختلاف في الدين يعد إفتراقا ؟ وما هي مواصفات الإختلاف الذي يصير تفرقا ؟.

الإختلاف والإفتراق:

إن ظاهر النص السابق المتعلق بإفتراق الأمة يوحي بأن كل إختلاف يدخل تحت مضمونه. لكن ذلك يعارض الإجماع ((لأنه يلزم أن يكون المختلفون في مسائل الفروع داخلين تحت إطلاق اللفظ، وذلك باطل بالإجماع)) (5). فالإختلاف المؤدي إلى الإفتراق هو إختلاف معين لا كل إختلاف. فمتى

---

(1) أورده البغدادي بسنده الشامل وبطرق مختلفة في كتابه: الفرق بين الفرق، ص 5 - 7

وأخرجه أبو داود في سننه المصطفى، ج2، ص 259

(2) إبن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، ص 292. عن القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الإختلاف المشروع والتفرق المذموم: ص 53.

(3) محمد بن إبراهيم الوزير: العواصم والقواصم، ج1 ص 186. عن القرضاوي: المرجع السابق ص 51، 52.

(4) كما فعل البغدادي في كتابه: الفرق بين الفرق ؛ والشهرستاني في كتابه الملل والنحل.

(5) الشاطبي: الإعتصام، ج2، ص 191.

يتسبب الإختلاف إفتراقا ؟.

لقد وردت نصوص في القرآن تصف الإختلاف المؤدي إلى الإفتراق، وتعرفه بالتمثيل، في مثل قوله تعالى: ﴿ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون﴾ (1). وقال تعالى: ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيئ﴾(2).

يعلق الشاطبي على الآية بقوله: ((ومعنى < صاروا شيعا > أي جماعات بعضهم قد فارق البعض، ليسوا على تآلف ولا تعاضد ولا تناصر، بل على ضد ذلك... وهذه الفرقة مشعرة بتفرق القلوب المشعرة بالعداوة والبغضاء)) (3).

وقال الزمخشري في الآية الأولى: ((جعلوا أديانا مختلفة لاختلاف أهوائهم ... <كل حزب> منهم فرح بمذهبه مسرور، يحسب باطله حقا)) (4).

ضمن خلال هذه النصوص وغيرها يمكننا أن نستخلص صفات الإختلاف الذي يؤدي إلى الإفتراق في الدين فيما يلي:

1- أن يكون الإختلاف في أصل من أصول هذا الدين، لأن الإختلاف في جزئي من جزئياته لا يعد تفرقا، لأن الصحابة أنفسهم قد وقع بينهم الإختلاف في مثل هذا النوع، والفرق ((إنما تصير فرقا بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة لا في جزئي من الجزئيات)) (5).

2- أن يكون الإختلاف السابق ناتجا عن حركة الهوى بحسب آراء المفسرين في الآيات السابقة. والإختلاف بدافع الهوى يؤدي إلى الإبتداع في الدين إذ يقول الشاطبي: ((بهذا يظهر أن الخلاف ناشئ عن الهوى المنتحل لا عن تحري قصد الشارع بإتباع الأدلة على الجملة والتفصيل، وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى)) (6).

فحركة الهوى هي التي تدفع الإنسان إلى إثارة الجدل حول هذه القضايا الكلية اذ الوازع الإيماني

---

(1) الروم : 30 – 31

(2) الأنعام: 160

(3) الإعتصام، ج2، ص 192.

(4) الكشاف، ج3، ص 479.

(5) الشاطبي: المصدر السابق، ج2، ص 260.

(6) الموافقات، ج 4، ص 222، الإعتصام، ج2 ص 231 . 232

يمنع الإنسان من الجدل فيها كما هو ثابت في سنة تاريخ الأديان والدعوات (1). ثم إن الخلاف ـ حتى إن وجد ـ حينما يصدر عن نية صادقة، وهدف نبيل. فإن ذلك لا يعد اختلافا كما يرى الشاطبي (2).

3- أن يتشكل هذا الإختلاف في أطر سياسية وحزبية، وذلك ما تدل عليه كلمتي (شيع) و (حزب) في الآيات السابقة. وهذا التكتل الجماعي أو الحزبي السياسي يجعل المختلفين في صراع مستمر تتولد عنه ـ وفق قوانين خاصة في علم النفس الإجتماعي ـ أحكام وقيم لكل فرقة، تنظر من خلالها إلى الخصوم (3).

4- التعصب للفرقة أو الحزب. وهو ما تدل عليه عبارة (فرحون) في النص. وهذا ما سنلاحظه على الفرق في بعض قضايا الجدل: فأحيانا ما يبنى أنصار فرقة ما فكره دون أن تنشأ عن دليل شرعي. وما يوردونه من أدلة وقرائن فهي مجرد تكلف يفرضه الجدل مع الفرق الأخرى لتسد ثغرة منهجية (4) لا أكثر.

شروط إسلامية الفرقة :

درج مؤرخو الفرق الإسلامية على حشر كل ما ظهر في تاريخ الحضارة الإسلامية من تيارات ومذاهب دخيلة على الفكر الإسلامي، في دائرة الفرق الإسلامية دونما ضابط أو معيار. والحقيقة أن كثيرا مما يسمى بالفرق الإسلامية لا توجد لها أية صلة معتبرة تربطها بالإسلام، حتى تلك التي نشأت داخل المجتمع الإسلامي. ومن خلال قضية من قضاياه. لأن جذورها هي امتداد لفرق يهودية أو مسيحية أو فارسية أو هندية. أو هي خليط من هذا وذاك.

من هنا تأتي ضرورة وضع ضوابط ومعايير تنتقي بها الفرق الإسلامية من ذلك الوسط الذي يعج بالمذاهب والتيارات والنحل. وهذه الضوابط بمثابة شروط أساسية لإسلامية الفرقة وهي :

1- أن تكون مقرة بالأصول العامة للإسلام لتكون النسبة صادقة (5).

2- أن لا يؤدي رأيها في مسألة من المسائل إلى بدعة تخرجها من الإسلام، كبدعة الإسماعيلية

---

(1) انظر حول هذه الفكرة: مالك بن نبي : شروط النهضة، ص 102 وما بعدها

محمد البهي : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص 40 - 41

ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص 26

(2) انظر الشاطبي : الموافقات، ج4، ص 220 - 221

(3) وهذا ما يسمى : (بالقوالب النمطية) في علم النفس الإجتماعي.

(4) يتجلى ذلك بوضوح في نقدنا للشيعة في مسألتي : النص، والعصمة.

(5) واختلف العلماء في شروط ذلك. انظر البغدادي : الفرق بين الفرق، ص 9 - 10

والفرعية. فكل فرقة تخالف في مبدأ من مبادئها معلوما من الدين بالضرورة لا يمكن عدها من الفرق الإسلامية، حتى لا تختلط الأمور على الأمة.

ومع هذه الضوابط التي تعد معيارا دينيا أو فكريا لتحديد الفرق الإسلامية، فقد اعتمدت إلى جانب ذلك معيارين آخرين في اختياري للفرق التي تناولتها كعينة للدراسة في هذا البحث وهما :

أ - المعيار التاريخي. وذلك باعتمادي على الفرق التي نشأت أعقاب الفتنة الكبرى مباشرة لأسباب مختلفة. وساهمت في تبلور الأحداث السياسية في تاريخ الأمة.

ب - المعيار الواقعي : أي أنني اعتمدت على الفرق ذات التواجد السياسي أو الفكري - ولو بنسب متفاوتة وأشكال مختلفة - في الواقع المعاصر.

خطة الرسالة :

من خلال هذا الفصل، استطعنا بفضل تحليلنا للمصطلحات الواردة في عنوان الرسالة، أن نحدد نقطتين أساسيتين للبحث، هما :

أ - الإطار العام لموضوع البحث. وهذه مسألة هامة وأساسية. لأن عنوان الرسالة بمعناه العام قد يحتمل إطارا أشمل مما تناوله الرسالة لذا كان تحديد إطار الموضوع أمرا ضروريا تفرضه مقتضيات البحث العلمي.

ب - طبيعة موضوع البحث. وهذه النقطة لا تقل أهمية عن الأولى؛ لأن (الحكم على الشيء فرع عن تصوره). فلا نستطيع أن نحدد منهجا علميا للبحث دون تحديد موضوعه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني

الجذور الأولية للإختلاف

- المبحث الأول : وظيفة الإنسان
- المبحث الثاني : طبيعة المعرفة الإنسانية
- المبحث الثالث : الجذور النفسية للإختلاف

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : وظيفة الإنسان

إن كل شيء في هذا الوجود يتعلق وجوده بوظيفته وغايته معينة، ولا يعقل على الإطلاق أن نتصور وجود شيء ما بدون غاية ،لان الغائية مبدأ عقلي ثابت .فلا يطرأ -حينئذ- سؤال على فكر الإنسان حول وجود الغاية . أوعدمها وذلك لبداهتها .وإنما الذي يطرح على الفكر حول الغائية ،يتعلق بتحديد نوع الغاية لكل شيء .لا الغاية في حد ذاتها. إذا تقرر ذلك تساءلنا حينئذ حول الغاية من وجود الإنسان ؟.

مهما كان منطلقنا في الإجابة عن هذا السؤال، فإن الإجابة تتحدد من خلال مايتميز به الإنسان عن غيره، تماما كما نحدد وظائف كل عضو للجسم من خلال ما ينفرد به من مميزات. فمعرفتنا للإنسان هي التي تفتح باب الجواب عن السؤال. لماذا ينفرد الإنسان عن غيره؟

إن كل مفكر يقر بالعقل ،والعقل ملكة للتفكير والبحث والتأمل،غايته المعرفة. لذلك نجد فلاسفة اليونان قد اصطلحوا على تعريف الإنسان بأنه (حيوان ناطق) أي أنه مفكر يسعى إلى المعرفة .

بالنظر إلى طبيعة الإنسان ، نستنتج أن وجوده على شكل متميز (عاقل) يحدد لنا وظيفته وهي وظيفة التعقل والمعرفة(البحث عن الحقيقة). وحينما نعود إلى القرآن نجده قد حدد وظيفة معينة للإنسان اصطلح عليها (بالعبادة). يقول سبحانه وتعالى : ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ .فهل أن هذه الآية تتعارض مع ما قررناه ؟

لنحلل مفهوم العبادة. فماهي العبادة ؟

العبادة هي ((غاية الذل لله تعالى بغاية المحبة له)) وخضوعنا عن طواعية لأي شيء دليل على معرفتنا له .ولا أدل على معرفتنا له من حبنا له. إذكيف يحتمل حبنا لشيء ونحن لا نعرفه ؟! فالمعرفة التامة هي التي تكشف لنا عما يرغبنا فيه ويحببه إلينا .إذن فهي التي تولد عنها الحب، وهو يولد الطاعة . وبذلك تكون المعرفة أساس العبادة لذا وجدنا بعض علماء السلف من يفسر الآية بقوله :((...إلا ليعرفوني...)) ، ومن ثمة كانت معرفة الله غاية السالكين والزهاد.

من خلال التحليل السابق عرفنا بأن الانسان يسعى إلى المعرفة مطلقا .لكننا بالعودة إلى الآية السابقة نجدها قد حددت لنا مضمون هذه المعرفة وهو (الله).

إن الله ذات غيبية. لاسبيل للإنسان إليها إلا عن طريق الاستدلال. وإذا ثبت لدينا -حسب اصطلاح الفلاسفة- أن الله هو علة الوجود. فمعرفتنا له تأتي من باب معرفة العلة بالمعلول. والمؤثر بالأثر. وباعتبار الوجود كله أثر عن الله ،فمعرفته تعالى تكون عن طريق البحث في هذا الوجود .

نعود الآن إلى الباحث (الإنسان). لقد قلنا : أن الإنسان حيوان ناطق(مفكر)فهذه الصفة كما حددت لنا الوظيفة الذهنية للإنسان (العالمة). فهي تعكس لنا من جهة أخرى خاصية نفسية له ،وهي : الرغبة الملحة والشوق الدائم والتطلع المستمر للمعرفة الحقة .وعليه فإن الإنسان لا يهدأ له بال ولايتوقف عند سؤال إلا إذا وصل إلى حالة من المعرفة الكاملة والإنكشاف الكلي (للحقيقة). وهذا مايصف به القرآن الإنسان في قوله تعالى . ﴿وكان الإنسان أكثر شيء جدلا﴾ . وتصوره لنا قصة موسى عليه السلام مع الخضر ( ). وكذلك قصة ابراهيم عليه السلام حينما طلب من الله أن يكشف له سر إحياء الموتى .

كل هذا يبين لنا خصلة في الإنسان وهي : الرغبة في الاستحواذ على الكل: ففي مجال العلم يسعى للاحاطة بالحقيقة. وفي مجال الماديات يكشف لنا سلوك الإنسان عن رغبة ملحة لجمع كل شيء، إنه لايقنع أبدا بما جمع. فمهما تكدس مكاسبه المادية، بقدر ماتزداد رغبته في الجمع أكثر -وتلك غريزة في الإنسان- وهذا مايشير إليه تعالى في قوله : ﴿وتحبون المال حبا جما﴾ وكذلك الحديث الذي رواه أنس قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ((لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا)) . وهذه الغريزة إذا لم تضبط بضوابط معينة فإنها ستدفع الإنسان إلى الشذوذ عن سنة الحياة ،إذ أن إشباعها يكون على حساب أخيه الإنسان فتعم الفوضى والاضطراب .فملكية الإنسان يجب أن تكون منظمة وبالتالي محدودة لا مطلقة

نعود الآن إلى رغبته في الإحاطة بالعلم الكلي. فهل أن ذلك أمر ممكن أم لا ؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني : -طبيعة المعرفة الإنسانية.

للإجابة عن السؤال السابق لابد أن نتتبع -بشكل عام -مجهودات الإنسان منذ القديم في حركته الفكرية وسعيه الدائب نحو هذه الغاية لنرى إن كان قد وصل إلى الحقيقة المتعلقة ببعض الأشياء أم لا ؟

لقد إنكب الفلاسفة قديما للبحث عن حقائق الأشياء ،كل حسب إختصاصه فتوصل كل واحد منهم - بناء على منهجه المعرفي -إلى نتيجة معينة، تناقض أو تخالف نتيجة الآخر، وكل واحد يزعم أن الحقيقة هي ما توصل هو إليها (1) !. وهذا التعارض - أو التناقض في بعض الأحيان - بين فلاسفة عصر معين يدفع بالخلف إلى قراءة نقدية لفلسفة السلف .فيكتشفون جوانب الخطأ فيها. كما يتبين لهم بعض جوانب الصواب . فيتولد عن ذلك تصور آخر ومفهوم جديد .وهكذا يستمر الخلاف بين فلاسفة العصر الواحد فيما بينهم .كما يحدث بينهم وبين مفكري عصور أخرى .فلا نجد مفهوما ثابتا للحقيقة .لأن ((الحقيقة ليست شيئا محددا حتى يمكن إمتلاكها أو حيازتها كامتلاك المال أو حيازة الأرض وبالتالي حتى يمكن الحديث عنها بصورة جازمة ...فمثلا عن أننا عندما نتحدث عن امتلاك المال او حيازة لأرض، فإننا نقصد بذلك امتلاك بعض المال وحيازة جزء من الأرض،لأنه لا أحد يمتلك كل المال ويحوز على كل الأرض،وكذلك الحال بالنسبة إلى الحقيقة. فلا أحد يمسك بها كلها بصورة تامة .وإنما قد يحوز على جزء منها شخص معين أو عقيدة معينة أومذهب فكري محدد ،كما يحوز على جزء آخر منها شخص آخر ومذهب فكري آخر ، أو عقيدة أخرى ، وهكذا دواليك)). (2) والسبب في ذلك هو أننا ((قد ننظر إلى الحقيقة من جهات مختلفة وبوجهات نظر متفاوتة وتكون كلا منها صحيحة بحد ذاتها لأن أيا منها لايعبر تماما عن الحقيقة كلها)). (3) لذلك وجدنا الفيلسوف الألماني كارل ياسبيرز يقول :((إن الحقيقة ليست ملكا لأحد وإنما البشر جميعا هم ملك للحقيقة)) (4) ويقول افلاطون : ((إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه ،بل أصاب منه كل إنسان جهة)). (5)

فمن خلال ما سبق ذكره،ندرك أن إمكانية إحاطة الإنسان بحقائق الأشياء حلم جميل،لكنه محال التحقق (6). إذا تقررت لدينا استحالة الوقوف على حقائق الأشياء في عالم الشهادة ،فاستحالته في عالم الغيب من

---

(1) انظر : مهدي فضل الله : آراء نقدية ،25

(2) المصدر نفسه : ص23

(3) نفس المكان

(4) نفس المكان

(5) نفس المكان

(6) انظر محمد عبده :رسالة التوحيد،ص67

باب أولى: لأن العقل يكون أمام عالم لا سبيل له إليه.

بعد أن عرفنا استحالة المعرفة المطلقة على الإنسان، فما نصيبه منها ؟

نحن البداية لا نستطيع أن نتهم الإنسان بالجهل المطبق بالوجود -كما يعتقد السفسطائيون- إذ المتأمل في علم الإنسان يجد أن له بعض المعلومات حول الأشياء، والدليل على ذلك أن الناس يتفقون على أوصاف بعض الأشياء من خلال ماتبدو به: فهو يعرف أن هذا ماء، وهذه نار، وذاك إنسان...يعرف كل ذلك معرفة ظاهرية. لكن أن يدرك حقائق تلك الأشياء فذلك أمر ممتنع، قال تعالى : ﴿**وما أوتيتم من العلم إلا قليلا**﴾(1)

دور العقل ومجاله في المعرفة :

المعروف أن لكل حاسة من حواسنا مجال محدد فللعين مجالها الذي لاتتجاوزه، وللسمع مجاله، وكذلك اليد، وكلما تجاوزت حاسة من الحواس مجالها الوظيفي كلما عجزت عن الإحساس، أوأخطأت في نقله، وباعتبار العقل يجمع المعلومات من تلك الحواس ليقوم بعملية تفسير معطيات الإحساس، فإنه لايتجاوز مجال المحسوسات، وما نقل عليه عن طريق الاستدلال. وبناء على ذلك يمكننا أن نقسم المجال الذي يتحرك في إطاره العقل إلى قسمين :

أ قسم المحسوسات الخصة : وفيه يستعين بالحواس، ويعتمد عليها أساسا فتكون معرفته في ذلك معرفة حسية تصورية، أي تمكنه من تصور المعارف الحاصلة، كمعرفته لفلان من الناس، ونوع معين من الحيوانات .. وهكذا.

ب قسم المعقولات : وهي المعارف التي يتوصل إليها عن طريق الاستدلال بانطلاقه من المعارف المحسوسة، فهو يتخذها جسرا لإثبات المعقولات: كمعرفته بوجود شيء من خلال أثر من آثاره، ومن ذلك الاستدلال على وجود الله. فما هي حدود المعرفة هنا ؟.

إن هذا النوع الأخير من المعرفة هو شبه معرفة، فلا الإنسان أحاط بعناصرها، أو حتى ببعض عناصرها. ولاهو يجهل وجودها مما يجعل الإنسان في حالة من التوتر الذهني، والقلق النفسي تشوقا إلى الإطلاع الكامل عليها. ومع ذلك فإنه لاسبيل له إليها غير طريق الاستدلال. والإنسان في هذه الحالة في أمس الحاجة إلى وسيلة أخرى يتوسل بها إلى هذا العالم البعيد عنه (عالم الغيب). كما تحتاج اليد إلى آلة لتصل إلى الأشياء البعيدة عنها. وهذه الوسيلة بالنسبة إلى العقل هي (الوحي)، ودور الوحي تجاه العقل هو أن يمده بمعلومات ومعارف حول عالم الغيب. وحتى استعانته بالوحي تكون محدودة لأن للعقل طاقة محددة لايقوى على تجاوزها تماما كما هو الشأن في الحواس. وكلما حاول العقل أن يتجاوز ذلك الحد كلما أوقفه الوحي ليلزمه

تحاله. وهذا ماحدث مع موسى عليه السلام حينما طلب رؤية الله (1). فهو اذا حده في حدود طاقته، ثم يوجهه ويرشده إلى ميادين اختصاصه كما قال تعالى: ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾ (2) وقال: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾ (3).

ويربط عمل العقل بماله صلة بتكاليف الإنسان العملية فيقول تعالى: ﴿ياأيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون﴾ (4). ويوجهه للنظر في الأشياء من خلال ماله صلة بالتكاليف فيقول تعالى: ﴿يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج﴾ (5).

فالمعرفة المجردة عن الأثر العملي لغو وشذوذ. وطلب معرفة مالا ينبني عليه عمل تجوز وخروج عن الحكمة من حياة الإنسان. وذلك ما نلاحظه في جدل الفرق الإسلامية.

إلى هنا نستطيع أن نقول بأن معرفة العقل معرفة نسبية، حتى في مجال عالم الشهادة، فمهما زعم الفلاسفة معرفة الحقائق. فهي لاتعدو أن تكون مجرد تركيب لمجموع الإنطباعات الحسية. فمعرفة الإنسان إذا محدودة كما وكيفا. وبناء على ما سبق ذكره نستنتج مايلي:

1- ان طرق المعرفة لدى الإنسان قسمان:

أ- قسم يستقل فيه العقل بقدراته الذاتية وبوسائله الخاصة (الحس والاستدلال).

ب- قسم يعتمد فيه على الوحي من حيث الإمداد بالمعلومات، إما إنشاء كالإخبار بالسمعيات، أو تفصيلا كالإخبار عن الله لا من جهة وجوده ولكن من جهة التعريف بصفاته. وكذا من حيث الإرشاد والتوجيه إلى سبيل الحياة العملية.

2- ان المعرفة التي يسعى إليها الإنسان هي معرفة عملية.

3- ان علمه بالأشياء علم نسبي.

4- ان الوحي ضرورة إنسانية، ليشبع رغبة الإنسان النظرية في الإطلاع.

5- الإنضباط بتوجيهات الوحي، واجب شرعي؛ لأن مخالفته عصيان لله. وهو ضرورة منهجية؛ لأن تجاوز ضوابطه العلمية خروج عن الموضوعية.

6- أن الناس يتفاوتون أحيانا في إدراكهم للأشياء. ولذلك يختلفون في تحديدها.

---

(1) الأعراف: (143)

(2) يونس: (101)

(3) العنكبوت: (19)

(4) الصف: (2)

(5) البقرة: (189)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث : الجذور النفسية للإختلاف :

بناء على ما توصلنا إليه من الاستنتاجات السابقة، فإن ظاهرة الإختلاف تبدأ في التقلص والإنحسار حينما يعتمد العقل على الوحي في معارفه وتوجيهاته.

والإنسان في هذه الحالة يعتمد على العقل (المنظم) في مجاله، ويكل الأمر إلى الوحي خارج نطاقه. فكلما إحتكم الإنسان إلى العقل في ضوء هدي الوحي وإرشاده كلما أصاب الحق، وبذلك يصل الناس إلى حالة من الوحدة الفكرية والتصورية حول قضايا الوجود.

ومع هذا فإننا حينما نمعن النظر في الواقع سنجد أن ظاهرة الاختلاف تمتد غالبا إلى كل الدوائر : نجدها بين أتباع الدين الواحد إذ تختلف الآراء باختلاف الفرق والمذاهب. بل ونجدها حتى بين أنصار الفرقة أو المذهب الواحد وقد يكون للإختلاف مبرراته الشرعية وأسبابه العملية. فذلك لايخرج عن الصواب، بل لايعد حتى إختلافا كما يرى المحققون

والذي يهمنا هنا هوالاختلاف الناتج عن الخطأ والإنحراف عن الحق. وهذا مايدفعنا إلى التساؤل عن مصدر الخطأ و الإختلاف.

بالنظر إلى مصادر المعرفة السابقة فإن مصدر الخطأ إما أن يعود إلى الوحي أو إلى العقل، وإما أن يكون صادرا عن عدم الإلتزام بهما أو أحدهما ؟.

فالإحتمال الاول ممتنع لأن الوحي يصدر عن صاحب العلم المطلق سبحانه وتعالى : ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾.

بقي الإحتمال الثاني. لكن القول به يدفعنا إلى التناقض مع ذواتنا. لأننا سلمنا أن العقل ملكة للتمييز بين الخطأ والصواب. خاصة حينما ينضبط بتوجيهات الوحي له. هذا فضلا عن أن الوحي ذاته يحاكم الإنسان إلى عقله ﴿أفلا تعقلون﴾. فلا يمكن أن يدفعنا الوحي إلى الإعتماد على مصدر الخطأ ! . فوجب علينا أن نبحث عن مصدر آخر للخطأ.

كثيرا مانجد الإنسان يقتنع بخطأ شيء ما ثم يفعله. كالمدمن على الخمر مثلا أو المدخن. إن العقل هنا

برئ؛ لأن صحبته لشر لقصار ذلك. والذي يجعل الإنسان يميل إلى مخالفة العقل هو الهوى (1). ومن دلائل تأثير الهوى على العقل، أو بالأحرى على الإنسان ((أن المبدأ المنهجي يعرف صديق قديم لايصدقه المرء مهما كانت ثقته في المحبر. وهذا ما يسمى بالخداع الذاتي. ومعنى خداع النفس : أن يقوم الإنسان بحجب مشيئته، بمنع تسرب الحقيقة إلى دماغه)) (2).

ان العقل يسعى إلى إدراك الأشياء على ماهي عليه. لكن الهوى قد يسعى إلى تشويه الأشياء، ليكيف الواقع في نظر العقل وفق رغبات النفس. انظر مثلا قول المشركين وهم يبررون عبادتهم للأصنام في قوله تعالى: ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾(3). وكذلك قصة المغيرة بن شعبة في اتهامه الرسول (صلى الله عليه وسلم) بالسحر(4) فتأمله العقلي النزيه أوصله إلى حقيقة علمية وهي : أن القرآن ليس من قبيل ما يرمونه به. لكن القوم حركوا نوازع الهوى فيه لتحجب نور العقل وتتغلب على قراره. من هنا يتضح لنا أن الهوى هو مصدر الخطأ الذي قد يقع فيه الإنسان وهذا ماتبنى عليه نظرية البحث في المنطق الإسلامي. و ((تتلخص فكرة المنطق الإسلامي الأساسية التي تتفرع عنها رؤى الإسلام في المنطق ومناهج البحث... في أن الهوى والشهوات تمنع العلم، ومخالفة الهوى وسيلة لمعرفة الحق، وأن البشر لا يتركون العلم والحق إلا لاتباع الهوى)) (5). ولعل ذلك هو السر في نهي الرسول (صلى الله عليه وسلم) القاضي أن يقضي وهو في حالة الغضب إذ قال : ((لا يقضين حاكم بين اثنين وهو غضبان)) (6). من هنا جاء الوحي ليحذر الإنسان من اتباع الهوى ويأمره بالاحتكام إلى العقل في مثل الآيات التالية. قال تعالى : ﴿فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا﴾ (7) وقال : ﴿ولاتتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾ (8) وقال : ﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه ...﴾ (9).

---

(1) انظر : تقي الدين النبهاني : المنطق الاسلامي ص 174

(2) المحاضر الثلاثين : ص 17

(3) سورة الزمر : 3

(4) انظر : ابن كثير : تفسير القرآن العظيم، ج4، ص 43، 4

(5) تقي الدين النبهاني : نفس المكان

(6) صحيح البخاري : ج8، ص 103-104

(7) سورة النساء : 135

(8) سورة ص : 26

(9) سورة الكهف : 28

ويقرر أن الهوى مصدر كل ضلال فيقول : ﴿ قل لا أتبع أهواءكم قد ضللت إذا وما أنا من المهتدين ﴾ (1). واتباع الهوى مخالفة للعلم قال تعالى : ﴿ ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير ﴾ (2). كما أن اتباع الهوى هو إعراض عن الحق قال تعالى : ﴿ ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ﴾ (3). ومسايرة الهوى يفضي إلى اختلال النواميس الكونية وفساد من فيها قال تعالى : ﴿ ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات و الأرض ومن فيهن ﴾ (4). وجل الناس يضلون بسبب الهوى قال تعالى : ﴿ وإن كثيرا ليضلون بأهوائهم بغير علم ﴾ (5). والهوى هو أكبر سبب لتكذيب الرسل قال تعالى : ﴿ أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ﴾ (6).

وبيان الهوى هو مصدر كل خطيئة يقع فيها الإنسان. جاءت الرسالات السماوية لتحرر العقل من ضغوط الهوى. ومن تضليل الشهوات قال تعالى : ﴿ هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين ﴾ (7). لأن التزكية توفر المناخ الروحي والنفسي لنشاط العقل السليم. وفي ظل ذلك يكتسب الإنسان العلم والحكمة. وبدون تزكية يظل الإنسان في ضلال مبين. رغم حضور العقل. لأنه يكون في حالة شلل إذ الهوى يشل حركته. أما الإيمان فينشط حركة العقل. وعليه فإن الإيمان يعد ضرورة منهجية لضمان ما يسمى في مناهج البحث بـ (الروح العلمية).

فبالتزكية يتحرر العقل. وبه يحصل العلم. وبالتالي يتجنب الإنسان الخطأ الذي يؤدي إلى الإختلاف. فتتوحد بذلك التصورات والرؤى من خلال تفاعل العقل مع الوحي في ظل الإيمان. وهذا ماتشير إليه الآية في قوله تعالى : ﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ﴾ (8). وبمجرد أن يغيب الإيمان يحل الهوى فينشأ الإختلاف

---

(1) سورة الأنعام : 56

(2) سورة البقرة : 119

(3) سورة المائدة : 50

(4) سورة المؤمنون : 71

(5) الأنعام : 119

(6) البقرة : 87

(7) الجمعة : 2

(8) البقرة : 213

جمعية الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

و التنازع كما سرى في نهاية الخلافة الراشدة ، لذا جاء الأمر بالرجوع إلى الوحي في حالة التنازع من خلال تحريك جذوة الإيمان فقال تعالى:

" فإن تنازعتم في شئ فردوة إلى الله و الرسول إن كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخر ذلك خير و أحسن تأويلا"." النساء: 13.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث

مظاهر الإختلاف

-المبحث الأول : مظاهر الإختلاف في عهد النبوة .

-المبحث الثاني : مظاهر الإختلاف في عهد الخلافة الراشدة.

-خلاصة لجدلية الأحداث

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

االمبحث الأول: ظاهرة الإختلاف في عهد النبوة

لقد عاش العرب كغيرهم من الأمم ردحا من الزمن في حالة من الإضطراب الفكري، والتوتر الإجتماعي، والتناحر القبلي على أتفه الأسباب، فلاتفه أمر يدب الخلاف، ويشتد النزاع، وتنشب حروب طويلة. كل ذلك نتيجة طغيان الهوى، وانكسار سلطان العقل. وقد بلغ الإنحدار بالعقل والإستخفاف به إلى درجة أصبح الإنسان يؤله الحجر الأصم، ويعتبره واهب الحياة، والمادي إلى الخير ..! فتقدم له القرابين طاعة وتعبدا !.

ففي ظل هذا الواقع المتردي بعث الله محمدا (صلى الله عليه وسلم). فكانت أول مهمته- كبداية صحيحة للتغيير - أن يعدي العقل ليرجعه قوته ونشاطه فقال تعالى : ﴿**إقرأ باسم ربك الذي خلق**﴾ . ويسير دربه بهدى الوحي قال تعالى : ﴿**إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا**﴾ . ويجتث كل بذور الإنحراف المتمثلة في شهوات الإنسان. فهي مصدر كل خطيئة.

لقد مثل الهوى إبليس حينما اعترض على الله فقال. ﴿**أنا خير منه**﴾ . كما أوقع ابن آدم في أول خطيئة على الأرض حينما قتل أخاه بدافع الأنانية وحب الذات (4).

فانطلاقا من كل ذلك ركز الرسول(صلى الله عليه وسلم) في دعوته على الجانب التربوي لتزكية النفس لما يمثل الإنسان. ويعديهم بالإيمان الذي يرجع للعقل سلطانه ونشاطه. قال تعالى: ﴿**هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين**﴾ . وإضافة إلى ذلك وضع الوحي الأسس المنهجية والمبادئ المنطقية للعقل حتى لا يخطئ - بعد أن عانه من ضغوط الهوى- في أحكامه. لقد حدد كل ذلك في مثل النصوص التالية:

- إعتماد التجربة الحسية، والحقائق العلمية فقال تعالى : ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا**﴾ .

- إعتماد الشك المنهجي في قوله تعالى : ﴿وإنا/وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ (1). ونلمح ذلك أيضا في قصة إبراهيم عليه السلام في محاورته لعبدة الكواكب (2).

- الإيمان بالنسبية العلمية في قوله تعالى : ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ (3).

- محاكمة الآراء - مهما كانت- إلى البرهان والدليل فقال تعالى : ﴿قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السموات إيتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين﴾ (4).

- الإبتعاد عن التسلط الفكري والإكراه في إثبات القناعات فقال تعالى: ﴿أنلزمكموها وأنتم لها كارهون﴾ (5) أي ((أنكرهكم على قبولها، وأنتم معرضون عنها)) (6).

وبعد هذه الضوابط فتح له مجال البحث فقال تعالى: ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾ (7).

وبهذه التوجيهات أخرج الإنسان من ظلمات الجهل والهوى إلى نور العلم والإيمان.

فمن خلال تحرير العقل، وإرشاد الوحي تحول الصحابة إلى حالة من الإنسجام الروحي لإنكسار سلطان الهوى، والتوافق الفكري، لسداد العقل، والوحدة التصورية لكل قضايا الوجود الكبرى. وهذا التحول الجذري في حياة الصحابة جعلهم يتحولون إلى درجة التسليم الكلي للوحي في كل ما يثيره من قضايا؛ فقد كانوا يتصدقون النبي(صلى الله عليه وسلم) حتى فيما لا يخطر ببالهم، كما حدث للصديق(رضي الله عنه) في حادثة الإسراء إذ قال حينما أخبر بنبأ الإسراء والمعراج: ((... إن قالها فقد صدق)) (8) أي مصدقا للرسول(صلى الله عليه وسلم).

هذه هي حالة الصحابة- النفسية والفكرية- في عهد النبي(صلى الله عليه وسلم (بقي أن نسأل : إن كانت هذه الحالة قد محت كل مبررات الخلاف بين الصحابة أم لا ؟.

---

(1) سورة سبأ : 24.

(2) انظر سورة الأنعام: 76-79.

(3) انظر سورة الإسراء : 85.

(4) سورة الأحقاف : 3.

(5) سورة هود: 28.

(6) المراغي : تفسير المراغي، ج4، ص27.

(7) سورة يونس : 101.

(8) انظر : البوطي: فقه السيرة، ص 147.

إن المتتبع لحياة الصحابة في عهد النبوة، تصادفه بعض المواقف تعكس حالات من الخلاف فيما بينهم. كيف وقع ذلك الخلاف؟ ولماذا ؟ وما طبيعته ؟ ذلك ما نطرقه في هذا المبحث .

مظاهر الإختلاف في هذا العهد:

من خلال قراءتنا لحياة الصحابة مع الرسول(صلى الله عليه وسلم) يمكننا أن نلاحظ بعض مظاهر الخلاف بينهم:

1- الإختلاف حول صلاة العصر في غزوة بني قريظة :

((عن إبن عمر(رضي الله عنهما) قال: قال النبي (صلى الله عليه وسلم) يوم الأحزاب : لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة. فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم : لا نصلي حتى نأتيها. وقال بعضهم : بل نصلي ولم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي (صلى الله عليه وسلم) ((فلم يعنف واحدا منهم)) (1).

من خلال قراءتنا لهذه الحادثة نخلص إلى الملاحظات الآتية:

- محل الخلاف كان حول موضوع تعبدي وهو الصلاة .

- أن المختلفين هنا في حالة من الإنضباط العسكري، إذ هي سرية فلا بد لها من أمير، فالخلاف قد يكون مخرجا باعتبار وجود قيادة عسكرية، ومع ذلك لم يترتب عليه أي أثر سلبي .

- أن الصحابة بعد إحتكامهم إلى الرسول(صلى الله عليه وسلم) وإقراره للطرفين لم يلح أي طرف على الرسول (صلى الله عليه وسلم) من أجل أن يبين مراده من ذلك الأمر.

فهذه الملاحظات تكشف لنا عن نفسية الصحابة، حيث الروح العلمية، والمرونة في الآراء، وعدم التعصب المذكرة والتصلب في الرأي.

فهذه الحادثة أبرزت لنا نموذجا للخلاف الذي يقع بين أصحاب النزعة النصية والتي يفرضها الطابع الإيماني، والورع في إلتزام الأوامر الشرعية، وبين أصحاب النزعة المقاصدية (مفهوم النص) التي يفرضها الحرص على إلتزام الأوامر الشرعية على الوجه الصحيح والأكمل. ومن هنا فإن كلا من الرأيين مبني على حجة شرعية، وبدافع نية صادقة وبريئة من نزعات الهوى لذلك لم يترتب على الخلاف أي تعصب أو إتهام أو نزاع. والرسول (صلى الله عليه وسلم) لابد وأنه قد قصد أحد الأمرين دون الآخر، لكنه بالنظر إلى

---

(1) صحيح البخاري، ج5، ص 50.

الدوافع الحسنة لكلا الفريقين، وإلى النتائج المترتبة على الخلاف، وطبيعته وأسلوبه، نظرا لكل ذلك أقر الرسول (صلى الله عليه وسلم) التأويلين.

فهذه دلالة على أن الخلاف بهذا الشكل، وبهذه الروح لامشاحة فيه مادام له مبرراته الشرعية ومنطلقاته البريئة.

2- إختلافهم حول قراءة القرآن :

((عن النزال بن سبرة قال: سمعت عبد الله بن مسعود قال: سمعت رجلا قرأ آية سمعت من رسول الله خلافها، فأخذت بيده، فأتيت به رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ... فقال : كلا كما محسن. قال شعبة : أظنه قال : لا تختلفوا فإن من قبلكم إختلفوا فهلكوا)) (1). وهنا نسجل الملاحظات التالية:

- محل الخلاف حول أوجه القراءة في القرآن الكريم.

- الإختلاف طبيعي وبديهي، لأن القرآن نزل على سبعة أحرف، والإمام البخاري نفسه أورد الحديث في باب (نزول القرآن على سبعة أحرف).

يبدو أن الإختلاف كاد أن يشتد بينهما من خلال الإحتكام إلى الرسول(صلى الله عليه وسلم) وأمره لهم بعدم الإختلاف.

فالرسول (صلى الله عليه وسلم) لم ينههما عن الخلاف في القراءة في حد ذاتها، بل نهاهما عن جعل ذلك سببا للإختلاف والتنازع فيما بينهم، لذلك قال لهما: ((كلاكما محسن)) بالنظر إلى أوجه القراءة، وفي نفس الوقت قال : ((لا تختلفوا)) بالنظر إلى ما ترتب على الإختلاف من إعتقاد كل طرف بأنه على حق والآخر على خطأ.

فالخلاف هنا صار إختلافا بناء على إعتقادهما، وكأنه أراد أن يقول لا تختلفوا باتهام بعضكم البعض بالخطأ إذا تغايرت أوجه إدراك الحقيقة بينكما.

ويشبه الرسول (صلى الله عليه وسلم) طبيعة الإختلاف المنهي عنه بإختلاف أهل الكتاب. وبالعودة إلى قصص القرآن حول إختلاف أهل الكتاب نفهم طبيعة الإختلاف عندهم فقد وصفه القرآن في أكثر من موضع مثل قوله تعالى : ﴿ **وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم** ﴾ (2).

---

(1) ابن حزم، الاحكام في أصول الأحكام، ج5 ، ص66

(2) سورة آل عمران : 19

3- خلاف في الرأي بين الشيخين:

((عن ابن أبي مليكة قال : كاد الخيران أن يهلكا، أبوبكر وعمر(رضي الله عنهما) رفعا أصواتهما عند النبي (صلى الله عليه وسلم) حين قدم عليه ركب بني تميم. فأشار أحدهما بالأقرع بن حابس (رضي الله عنه) ... وأشار الآخر برجل آخر ... فقال أبو بكر لعمر (رضي الله عنه) : ما أردت إلا خلافي. قال عمر: ما أردت خلافك. فارتفعت أصواتهما في ذلك فأنزل الله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض** ﴾*)) (1).

بتأملنا لهذا النص يمكننا أن نلاحظ مايلي:

- الإختلاف هنا حول مسألة في إطار السياسة الشرعية، وتتمثل في إختيار الأمير، فلا مشاحة في الخلاف في مثل هذه القضايا. فإختيار الرجال يكون بناء على مواصفات معينة، وإتصاف الناس بها أمر نسبي، فلا يمكن أن يكون رجل ما محل إتفاق بين الكل.

- أن الإختلاف هنا أخذ بعدا نفسيا عاطفيا، وذلك من خلال ما ترتب عليه من ظن وإتهام وغلظة في التعامل .

- كما نلاحظ أن الله تعالى لم ينههم عن الخلاف في حد ذاته - لما له من مبررات معقولة- لكنه نهاهم عن أسلوب الإختلاف. فالسبب الجوهري للخلاف هنا هو تحرك نوازع الذاتية في نفوس الصحابة، لذا جاء الوحي فحرك مشاعر الإيمان بندائه تعالى: ﴿ **ياأيها الذين آمنوا** ...﴾ لتخبوا تلك النوازع فيبقى الخلاف بريئا مشرا.

4- إختلافهم حول الأنفال يوم بدر:

((عن عبادة بن الصامت قال : خرجنا مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فشهدت معه بدرا، فالتقى الناس، فهزم الله العدو، فانطلقت طائفة في آثارهم يهزمون ويقتلون، وأقبلت طائفة على العسكر يحوزونه ويجمعونه. وأحدقت طائفة برسول الله (صلى الله عليه وسلم) لا يصيب العدو منه غرة. حتى إذا كان الليل وفاء الناس بعضهم إلى بعض، قال الذين جمعوا الغنائم : نحن حويناها فليس لأحد فيها نصيب، وقال الذين خرجوا في طلب العدو: لستم بأحق به منا نحن منعنا عنه العدو وهزمناهم، وقال الذين أحدقوا برسول الله (صلى الله عليه وسلم) : خشينا أن يصيب العدو منه غرة فاشتغلنا به- وفي رواية

---

* سورة الحجرات : 2

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج4، ص 204، 205

(فتشاجروا) فنزلت : ﴿يسألونك عن الأنفال ....﴾* فقسمها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بين المسلمين)) (1). نلاحظ على هذه الحادثة مايلي :

أن محل الخلاف يدور حول مسألة فقهية (الأولى في تقسيم الغنائم).

سبب الخلاف هو غياب النص الشرعي مما فتح الباب للإجتهاد.

منطلق الإختلاف هو الدفاع عن حق شرعي.

إن الخلاف هنا -رغم غياب النص- لا يوجد له ما يبرره. لأن الرسول(صلى الله عليه وسلم) بإعتباره مشرعا وقائدا عسكريا بين أظهرهم. فوجب الرجوع إليه في كل أمر. إلا أن الصحابة تنازعوا فيما بينهم على الأنفال. وهذا مايدل على تحرك الهوى في نفوس بعضهم (2) -رضي الله عنهم أجمعين-، وقد شعر أحدهم بذلك فقال : ((...إختلفنا في النفل وساءت فيه أخلاقنا...)) (3) لذا عقب القرآن على الحادثة بقولة تعالى : ﴿فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين﴾ (4) فهنا كان منطلق الخلاف هو الدفاع عن الحق الشرعي. لكنه تطور ليأخذ بعدا نفسيا. ولإزالة آثاره لابد من تحريك الإيمان الذي يذيب كل حركات الهوى.

5- إختلافهم مع النبي (صلى الله عليه وسلم) في صلح الحديبية:

لقد كان في عقد صلح الحديبية من الشروط المجحفة بالمسلمين ما جعلهم يعترضون على الرسول(صلى الله عليه وسلم) -خاصة عمر- بكل صلابة، حتى أنهم تمسكوا برأيهم رغم ملاطفة النبي(صلى الله عليه وسلم) لهم، وتبشيره أياهم بالنصر. فما أستجابوا له لما أمرهم بالتحلل فقال لهم: ((قوموا فانحروا ثم أحلقوا. فما قام أحد حتى قال ذلك مرارا. فلما لم يقم أحد منهم دخل على أم سلمة>، فذكر لها ذلك فقالت : يا نبي الله أخرج ولا تكلم أحدا منهم حتى تنحر بدنك، وتحلق شعرك. ففعل فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وحلقوا)) (5).

---

* سورة الأنفال: 1.

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج2 ص 283.

(2) ونفس ما حدث تقريبا في قسمة غنائم غزوة حنين. انظر صحيح البخاري، ج4 ص 221-222.

(3) ابن كثير : نفس المكان

(4) سورة الأنفال: 1

(5) ابن الأثير : الكامل في التاريخ، ج2 ص 139

ومن هذه الواقعة نستنتج مايلي:

موضوع الخلاف في السياسة الشرعية.

سبب الخلاف هو مخالفة الإجتهاد - في نظر الصحابة والحقيقة أنه وحي - (1) للأصول الثابتة وسبب إصرارهم على ذلك هو تعلق قلوبهم بالكعبة، والرغبة الجامحة لتحقيق مرادهم، والإثناء عنه إنتكاسة وإنهزام معنوي (2).

تجسد الخلاف في موقف عملي للصحابة.

إنه بالنظر إلى موضوع الخلاف وطبيعة منطلقاته، وما آل إليه من مواقف، كاد أن يفضي إلى تمرد الصحابة عن قائدهم، وعصيانهم له، ويحدث ما قد حذره الله منه : ﴿ **ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك** ﴾(3)، كل ذلك كاد أن يقع لولا وجود ما يعتصم الصحابة من ذلك، وهو النبي (صلى الله عليه وسلم)، ونظرته البصيرة في سياسة الأمور وفق ما يحقق الهدف، ويقتضي على التوتر والخلاف.

6 - إختلافهم في مرض النبي (صلى الله عليه وسلم) :

عن ابن عباس (رضي الله عنه) قال: ((لما اشتد بالنبي (صلى الله عليه وسلم) مرضه الذي مات فيه. قال : إيتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي. فقال عمر (رضي الله عنه) : إن رسول الله قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله. وكثر اللغط فقال النبي (صلى الله عليه وسلم) : قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع. قال إبن عباس: الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم))) (4).

وما نلاحظه على هذه الحادثة مايلي:

محل الخلاف حول إجتهاد الرسول (صلى الله عليه وسلم) في أمور الرعية.

سبب الخلاف تقديرهم لحالة الرسول (صلى الله عليه وسلم) النفسية.

هذا الخلاف لم يترتب عليه أي أثر سلبي.

---

(1) يعلق الدكتور رمضان البوطي على ذلك بقوله: ((كانت النبوة المطلقة هي التي توجهه وتلهمه وتوحي إليه))فقه السيرة ص322.

(2) انظر حول قول عمر في ذلك، عبد السلام هارون: تهذيب سيرة ابن هشام،ص213

(3) آل عمران: 159

(4) الشهرستاني : الملل والنحل، ج1،ص22.

وانظر صحيح البخاري ج5،ص 137-138.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وخلاصة هذا الموقف للصحابة تعدد القرائن التي كانت توحي بدنو أجل النبي (صلى الله عليه وسلم) من ذلك : نزول سورة النصر، وكذا خطبة حجة الوداع.

ولما اشتد المرض عليه تأكد الصحابة من ذلك، وعلموا حينئذ بأن رسالة الإسلام قد إكتملت، ودور الرسول (صلى الله عليه وسلم) قد إنتهى لذلك قال في حجة الوداع :((ألا هل بلغت؟. قالوا: نعم. قال: اللهم أشهد ثلاثا)) (1). فلم يعد الصحابة ينتظرون منه تشريعا جديدا لأن الشريعة قد اكتملت. فلما أشار بما سبق ذكره، اعتقد بعض الصحابة أن ذلك لا يعدو أن يكون مجرد اجتهاد منه، وحالته النفسية لاتسمح له بالتفكير السديد. لذا أمسك الصحابة عنه فسكت، وحينها تأكدوا من ذلك التأويل بعد أن وجدوا منه السكوت وعدم الإلحاح. بل أمرهم بالإنصراف. فلو كان أمر هذا الكتاب ذا بال لما تراجع عنه وفي رأيي أن موقفه (صلى الله عليه وسلم) هنا يعطي لنا دلالة معينة، وهي أنه كان شديد الحرص على الصحابة، ويشتد هذا الحرص حينما يدنوا أجل الفراق.فرغبته الشديدة في إرشادهم دفعته إلى نصحهم حتى في أشد الحالات.

أسباب ضمور الخلاف في هذا العهد :

تبين لنا من خلال دراستنا لمظاهر الخلاف في عهد النبوة، أن الخلاف كان نادرا ومحدودا، وحتى حينما يحدث فإنه سرعان ما يتوقف وينتهي بهم إلى الوحدة والتآلف دون أن يتطور ليأخذ أبعادا سياسية أو أخلاقية أو عقيدية. فالسؤال الذي يطرح هنا. لماذا قل الخلاف في هذا العهد؟ ولماذا لم يتطور ليأخذ أبعادا أخرى كما حدث في العصور المتأخرة ؟.

إن الإجابة على هذه الأسئلة تدفعنا إلى البحث عن الأسباب الكامنة وراء هذه الظاهرة لتجعل الخلاف بهذه الصورة. والبحث في ذلك -بلغة علم الإجتماع- هي دراسة لظاهرة إجتماعية ثقافية، وكل ظاهرة إجتماعية هي نتيجة تفاعل جملة من العوامل الذاتية المتعلقة بالأفراد، والموضوعية المتعلقة بالبيئة العامة.

وبإستقرائنا للحياة الإجتماعية في هذا العهد بشكل عام، نجد أن هذه الظاهرة كانت نتيجة جملة من العوامل والأسباب، يمكننا أن نصنفها-منهجيا- إلى صنفين من العوامل :

عوامل ذاتية تتعلق بالأفراد، وأخرى موضوعية تتعلق بالمحيط الإجتماعي والثقافي المؤثر في الفرد:

أ- العوامل الذاتية :

إن كل ظاهرة إجتماعية مهما كان نوعها هي نتيجة مباشرة لتفاعل الإنسان مع البيئة الإجتماعية،

---

(1) صحيح البخاري، ج3،ص 176.

ويتحدد مصدر الظاهرة وإتجاهها سلباً وإيجاباً حسب طبيعة شخصية الإنسان - أعني الحالة النفسية له. نأخذ مثلاً الفقر كحالة إجتماعية يعيشها كثير من الناس. فالفقر منا كعامل إجتماعي لا يعطي أثراً واحداً مع كل الأفراد. بل يتحدد أثره بحسب الحالة النفسية للفرد. فكل واحد يحاول أن يتكيف مع هذا الواقع بأسلوبه الخاص. فالبعض يواجه هذه الحالة بالسرقة والنهب والإحتيال. وآخرون بالصبر والإحتساب. وغيرهم يرتمي في ظلمة اليأس والقنوط وهكذا . فكل عامل يتحدد أثره من خلال الحالة النفسية للإنسان (1). من هنا ندرك السر في تركيز الرسول (صلى الله عليه وسلم) على الحالة النفسية للصحابة. لقد اهتم الرسول (صلى الله عليه وسلم) بذلك ليوفر العوامل النفسية الملائمة لميلاد المجتمع الإسلامي (2).

إن القرآن في معرض حديثه عن طبيعة الإنسان يقرر صفة من صفاته الفطرية، وهي نزوعه الدائم إلى المسؤول والجدل المفضي إلى الإختلاف. وهذا الأخير يؤول بدوره - في حالات معينة - إلى النزاع والتناحر. والمشكلة منا ليست ((مشكلة عقلية محضة. يمكن حلها بوضع قواعد لتنظيم عملية التفكير. إلا أن الحقيقة : أن المشكلة هي مشكلة نفسية. قبل أن تكون عقلية. ولذلك فنحن بحاجة إلى معالجة النفس البشرية. قبل أن نضع قواعد لعقله. وتنظيم فكره)) (3). لذلك بعث الأنبياء والمرسلون لصقل النفس وضبط العقل حتى لا يقع الناس في الإختلاف والتناحر. قال تعالى : ﴿**كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه**﴾ (4).

فكلما تهذبت النفس بالإيمان، وانضبط العقل - منهجيا - بالوحي، كلما ساد الإستقرار الفكري، والإنسجام الروحي بين الناس. ويحدث العكس حينما يضعف الوازع الإيماني، إذ تتحرك نوازع النفس لينطلق العقل فتبدأ فتنة الإختلاف والجدل. لنلاحظ قوله تعالى : ﴿**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله**﴾ (5). هكذا كلما إنطفأت حرارة الإيمان كلما تحرك العقل بعيداً عن منطلقات الإيمان، وتوجيه الوحي. إذ أن أصحاب الهوى ﴿**يتبعون ما تشابه منه**

---

(1) هذا عكس ما يذهب إليه أصحاب المدرسة الإجتماعية وعلى رأسهم دوركايم.

(2) انظر: مالك بن نبي: ميلاد مجتمع: ص 23، ص 40-41.

(3) العرسي: المنطق الإسلامي: ص 137.

وانظر حامد جنبي: في النقد الذاتي: ص 151.

(4) البقرة: 213.

(5) آل عمران: 7.

ابتداء الفتنة» وبذلك تتحول العقيدة من تفاعل شعوري نفسي حي إلى جدل عقيم، لا يهدأ العقل - حينئذ - إلا بعد أن يثير كل التساؤلات حول كل قضية، مع العلم أن العقل لا يملك السيطرة الكافية على الذات في حالة شعور الإيمان ((لأن النفس البشرية قد تستأثر بإرادة الإنسان وتوجيهها إلى حيث تتحرك أهواؤها)) (1). فلا يكون العقل حينئذ ملكة للتمييز بقدر ما انه يتحول إلى وسيلة يتوسل بها لإرضاء الهوى ((وتلك سمة الجماعة الإنسانية)) (2).

ويتحدث الله عن ظاهرة الإختلاف لدى الأمم السابقة في كثير من الآيات، فيقرر أن الإختلاف يحدث بعد مجيء (العلم) و(البينات) - وذلك اشارة ضمنية إلى الوحي - والسر في ذلك، في رأينا هو أن الله تعالى خاطب بكلامه المسلم بإعتباره مؤمنا مستسلما لله، لا باعتباره ملحدا منكرا وأسلوب الكلام يختلف بين الحالتين من حيث المسلمات التي ينطلق منها المخاطب. فشرق بين أن تتحدث مع أمي في شؤون علم الرياضيات، وبين ان تتحدث مع عالم فيها. لان القاعدة العلمية التي يملكها الثاني يجهلها تماما الأول.

ولذلك فالمسلم كلما نظر إلى الآيات المتشابهة بإعتباره مجرد إنسان كلما وجد صعوبة في تفهمها. إذ الأساس الذي بني عليه الخطاب -الإيمان- مفقود. وكلما نظر إليها بإعتباره مؤمنا مستسلما لله كلما وجد تجاوبا بين عقله ومشاعره وبين خطاب الله تعالى. فلا يسأل عما هو خارج عن نطاق عقله لأنه مطمئن الى المتكلم (الله) فيقول حينئذ ﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾ (3) هذا من جهة.

ومن جهة ثانية فإن المؤمن منشغل بمسألة الإنقياد والإمتثال لله. وذلك ما يجب أن يكون عليه المؤمن، حتى لا يقع في الجدل العقيم فينتهي به الى الإختلاف والتفرق كما حدث لأهل الكتاب من قبل. قال تعالى : ﴿وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾ (4).

من هنا كانت عناية القرآن في العهد المكي بتثبيت الإيمان أولا. لأنه يجعل العقول المؤمنة في حالة من الوحدة الفكرية والتصورية. فكلما برزت شبهة على مستوى الذهن إحتضنها الإيمان بالتسليم ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾(5) وإلى هذا المعنى يشير حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم)

---

(1) العنزي : المنطق الإسلامي، ص 187.

(2) محمد البهي : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص 40.

(3) آل عمران :

(4) سورة البينة : 4-5

(5) سورة آل عمران : 7

فيقول للصحابة : ((إقرأوا القرآن مـاائتلفت عليه قلوبكم فإذا اختلفتم فيه فقوموا)) (1).

ويتحدث محمد البهي عن الحالة النفسية للمسلم أثناء ضعف الوازع الإيماني فيقول : ((والتحلل من المسؤولية، وإدخال عنصر الشخصية في الإنقياد والتسليم مظهران للتفهم والتخريج أو للإيمان الضعيف)) (2). وفي نفس المعنى يقول ابن رشد : ((إن الصدر الأول صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى، باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان وقف على تأويل لم يتسرح به، وأما من أتى بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم، وكثر اختلافهم ،وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا)) (3) ولعل هذا المعنى هو المراد من قول الفيلسوف كانط : ((اضطررت أن أوقف المعرفة كي آخذ مكانا للإيمان)) (4).

فمما سبق يمكننا أن نلخص العوامل النفسية لتلك الظاهرة فيما يلي :

1- سيطرة الوازع الإيماني على نفوس الصحابة، وانضباط عقولهم بتوجيهات الوحي.

2-إلتزامهم بأدب الخلاف، وتحليهم بالروح العلمية.

3-شعور الصحابة بقوة التغيير في ذواتهم، وتقديرهم لفضل هذا الدين عليهم فطغت عليهم النزعة العملية، وأقبلوا على معرفة الأحكام العملية في شغف وحب ، وتعريف غيرهم بها لتثبيت تعاليم الإسلام الجديدة .

4-اقتناعهم بالإحساس البلاغي، والتصور البياني للآيات المتعلقة بصفات الله وأفعاله ، فهم أصحاب ذوق بياني ،ولم يكونوا أصحاب تأمل عقلي ،فهم ((يفهمون مقصود القرآن فيما بينهم ،وتثلج صدورهم بالتصريح ،والتلويح،والإيحاء من حيث لايشعرون)) (5).

ب-العوامل الموضوعية :

وتتمثل هذه العوامل فيما يلي :

1-نهي الرسول(صلى الله عليه وسلم) عن السؤال : لقد وردت نصوص كثيرة تنهى عن كثرة السؤال وتحذرهم من نتائج ذلك : قال تعالى : ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم**﴾ (6).

---

(1) صحيح مسلم ج8 ، ص57

(2) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ،ص43

(3) فصل المقال، ص 62

(4) عن محمد البهي : المصدر السابق،ص41

(5)الدهلوي : الإنصاف في أسباب الإختلاف ،ص22

(6) سورة المائدة : 103

وقال الرسول (صلى الله عليه وسلم) ((دعوني ما تركتكم. إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم. فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه. وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)) (1). وقال : ((إن أعظم المسلمين جرما. من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته)) (2). ومن حكم نهيه(صلى الله عليه وسلم) الصحابة عن السؤال -في نظري-، الرغبة في إسراع أفراد المجتمع لتجسيد الأحكام عمليا. فتكثر بذلك الوقائع التي تشكل الأسباب الواقعية لنزول الوحي. فتحدد الأحكام الشرعية بحسب الواقع العملي للمجتمع. مما يضفي عليها صفة الواقعية. بخلاف لو كان الوحي ينزل فقط بحسب التساؤلات الجدلية فستأتي الشريعة مبينة لوقائع مثالية افتراضية.

2- تطلعية مصادر التشريع الإسلامي آنذاك (القرآن والسنة) : فالقرآن في العهد النبوي هو الحكم في كل ماتحدث من وقائع. وهو الفصل في كل ما يثار من شبهات وما يطرح من تساؤلات. لذلك إلتزم الصحابة الصمت. لأن القرآن هو المرجع في كل شيء. سواء في الأحكام الفقهية أو القضايا العقيدية الدينية. قال تعالى: ((ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا)) (3). وتصدي القرآن لكل ذلك دون أن يفتح المجال للصحابة له المبررات التالية :

-لأن القرآن يؤسس لتشريع جديد. فلا مجال لاجتهاد البشر في عملية التأسيس.

-عدم قدرة الصحابة على مواجهة تلك الشبهات لأميتهم. مع عدم اكتمال استيعابهم للتصور الإسلامي.

-لرسم منهج التشريع. ولتحديد منهجية محاورة أصحاب الأديان. فكما كانت تلك القواعد التشريعية أصولا للفقهاء بعد عصر النبوة للإستنباط والقياس في مواجهتهم للمشكلات العملية. كذلك كانت تلك الحوارات أساليبا نموذجيا للمتكلمين لمواجهة المشكلات الفكرية النظرية.

3- إرتباط تفسير القرآن بأسباب النزول مما لايدع مجالا للتأويل. إذ أن النص ينزل في مناسبة معينة. فيدرك الصحابة المقصد الأساسي له (روح النص) فلايلتفتون إلى ماقيل في النص من إشارات ومعان قد تجعل النص من المتشابه بل يكتفون بالمعنى العام الذي يشكل روح النص. كما توقف عمر(رضي الله عنه) عن فهم كلمة (الأب) (4) واكتفى بالمعنى الإجمالي المستفاد من السياق وهو (النعم).

4- البيئة الثقافية : ومن العوامل التي جعلت الخلاف يقصر في هذه المرحلة هو طبيعة البيئة الثقافية. فالقد

---

(1) صحيح البخاري، ج 8، ص 142

(2) نفس المصدر

(3) سورة الفرقان، الآية

(4) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 467

كانت الحركة الثقافية لا تتجاوز صناعة الشعر، و صياغة النثر بالحكم والأمثال. هذا مع عدم وجود المناخ الفكري الذي يساعد على الحركة العقلية. كل ذلك جعل العقل المسلم -آنذاك- يميل إلى الإتباع وتقليد الأصول بدل الإبداع وتفصيل الفروع، مما جعل الفكر الإسلامي في هذا العهد يتميز بمنحاه العملي.

5-طبيعة التدرج في نشأة العلوم : إن ضمورالخلاف في هذا العهد أمرطبيعي في دنيا العلوم. فباعتبار الإسلام بداية جديدة لكثير من العلوم الدينية. فمن البداهة أن لا تظهر آنذاك تفاصيل العلوم، ودقائق مسائلها -وهي التي ستكون سببا للخلاف في عصر التفريع والجدل -((والسبب في ذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة. وإنما أحكام الشريعة التي هي أوامرالله ونواهيه، كان الرجال ينقلونها في صدورهم)) (1). فكل علم ينشأ يبدأ بالمبادئ العامة والأصول الكبرى له، ثم يأخذ في التدرج، فتتفرع الأصول، وتتوصل الفروع، وحينئذ تبرز مسائل الخلاف. فهذا خط عام لجميع العلوم.

6-العزلة الثقافية : عاش الصحابة في هذا العهد عزلة ثقافية، لعدم تسرب عناصر الثقافة الأجنبية التي تدفعهم للرد على الأفكار الشاذة والفاسدة، أو إثارة مسائل التشابه بين الإسلام وغيره من الأفكار، وهو الأمر الذي سيحدث حينما نتعرض لنشأة الفرق الإسلامية.

لهذه الأسباب، وغيرها -قد تكون خفية- قل الخلاف، وانحصر في تلك الوقائع، ولم يتبلور ليأخذ أبعادا أخرى، بل بقي مجرد آراء عابرة، ومواقف نادرة سريعة الذوبان في إطار الروح الجماعية لدى الصحابة.

---

(1) أحمد أمين : فجر الإسلام ، ص152

المبحث الثاني : ظاهرة الإختلاف في عهد الخلافة الراشدة.

تبعنا في المبحث السابق مظاهر الإختلاف في عهد النبوة. فعرفنا أسبابه ونتائجه. وبذلك استطعنا أن نحدد طبيعته وحجمه. بقي الآن ان نتساءل عن الظاهرة نفسها بعد عصر النبوة وبالتحديد في عهد الخلافة الراشدة. هل أنها بقيت بنفس الصورة والحجم؟ أم أنها تغيرت طبيعتها ونتائجها؟ وما هي الأسباب الكامنة وراء ذلك؟

وللإجابة على مثل هذه الاسئلة لابد لنا من قراءة استقرائية أيضا لوقائع الخلاف البارزة بينهم.

لقد اختلف الصحابة (رضي الله عنهم) بعد مفارقة الرسول (صلى الله عليه وسلم) لهم في مسائل إجتهادية كثيرة. وسانتقي منها الخلافيات ذات البعد السياسي لما لها من أثر مباشر في تطور الخلاف إلى خلافيات كلامية في مرحلة نشوء الفرق. ويمكن حصرها في المظاهر التالية :

1 - اختلافهم في الإمامة :

ان أول خلاف معتبر برز بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) . وكادت الأمة أن تتشتت بسببه هو إختلافهم في من يخلف النبي (صلى الله عليه وسلم) في منصبه السياسي (1). ولقد وردت عدة روايات حول حادثة السقيفة. متفقة في محورها العام مختلفة في بعض تفاصيل الحادثة.

((عن ابن عباس قال : قال عمر ... إنه كان من خبرنا حين توفى الله نبيه (صلى الله عليه وسلم) أن الأنصار خالفونا. فاجتمعوا بأسرافهم في سقيفة بني ساعدة. وتخلف عنا علي بن أبي طالب والزبير بن العوام ومن معهما. واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر. فقلت لأبي بكر: انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار. فانطلقنا نؤمهم ... حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة ... فلما جلسنا تشهد خطيبهم فأثنى على الله بما هو له أهل . ثم قال : أما بعد فنحن أنصار الله وكتيبة الإسلام. وأنتم يا معشر المهاجرين رهط منا. وقد دفت دافة (2) من قومكم. قال : وإذا هم يريدون أن يختازونا من أصلنا ويغصبونا الأمر. فلما سكت أردت أن أتكلم وقد زورت في نفسي مقالة قد أعجبتني أريد أن أقدمها بين يدي أبي بكر ... فقال أبو بكر: على رسلك يا عمر! فكرهت أن أغضبه. فتكلم . قال : أما ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له. ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش : هم أوسط العرب نسبا ودارا. وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين أيهما شئتم. وأخذ بيدي وبيد أبي عبيدة بن الجراح وهو جالس بيننا. ولم أكره شيئا مما قال

---

(1) مع ملاحظة أن الخلاف حينئذ لم يكن في طبيعة الامامة، هل هي امتداد لمنصب النبوة أو لمنصب الإمارة

(2) الدافة : الجماعة تأتي من البادية إلى الحاضرة. عون السلام مارون : تهذيب سيرة ابن هشام ص 31

غيرها. كان والله أن أقدم فتضرب عنقي لا يقربني ذلك إلى إثم أحب إلي من أن أتأمر على قوم فيهم أبو بكر. قال . فقال قائل من الأنصار : أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب (1) منا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش.

قال : فكثر اللغط، وارتفعت الأصوات، حتى تخوفت الإختلاف. فقلت ابسط يدك يا أبا بكر. فبسط يده، فبايعته، ثم بايعه المهاجرون ثم بايعه الأنصار ونزونا على سعد بن عبادة. فقال قائل منهم : قتلتم سعد بن عباده. فقلت : قتل الله سعد بن عبادة)) (2).

فمن خلال دراستنا للرواية السابقة نجد أن الصحابة إنقسموا إلى طرفين :

أ- طرف الأنصار ويمثلهم سعد بن عبادة. وعماد حجتهم : أن نصرة الإسلام جاءت على أيديهم، ولم تتحقق بأسبقية المهاجرين (3).

ب طرف المهاجرين، ويمثلهم كل من أبي بكر وعمر. وعماد حجتهم في ذلك : الأسبقية في الدين. والصبر على نشره في أيام الشدة. وكون النبي (صلى الله عليه وسلم) من بطونهم (4).

هذا مايبدو عليه الإنقسام في الظاهر. لكنه بقليل من التأمل داخل هذين الطرفين نلاحظ نوعا من الإختلاف الداخلي. فطرف المهاجرين لم يكن كتلة موحدة في هذه الحادثة لوجود خلاف حاد بين أنصار علي(رضي الله عنه) وجمهور المهاجرين (5).

أما طرف الأنصار فهو أيضا منقسم على نفسه لوجود خلاف حاد بين الخزرج وعلى رأسهم سعد بن عبادة، والأوس، وعلى رأسهم أسيد بن حضير (6).

وبتأملنا في مجمل الروايات نستنتج مايلي :

1- أن موضوع الخلاف يدور حول قضية سياسية (إختيار الخليفة).

---

(1) الجذيل : تصغير جذل، وهو عود ينصب للابل تحتك به، وتستريح إليه. والعذيق : تصغير عذق، وهي النخلة. والمرجب : الذي تبنى إلى جانبه دعامة لكثرة حمله وعزه على أهله، وهو مضروب به المثل للرجل الشريف النبيل المعظم لسابق، نفس المكان .

(2) عبد السلام هارون المصدر السابق، ص 316-317 .

(3) انظر ابن الأثير : الكامل في التاريخ، ج 2،ص 222-223 .

(4) انظر نفس المصدر، ج 2 ،ص 223

(5) الزاوي بغورة : الإمامة والسياسة، ج 1،ص 18 إلى 24

(6) انظر ابن الأثير : المصدر السابق، ج 2،ص 224

2- سبب الخلاف هو غياب النص التشريعي، مع تعارض القرائن وتعدد المبررات لكل مرشح.

3- بروز بعض النزعات النفسية، مثل ما صدر من سعد بن عبادة، وتكتل الصحابة إلى مهاجرين وأنصار.

4- غلبة وسيطرة الوازع الإيماني على النزعات الأخرى.

5- العفوية السريعة في تعيين الخليفة.

إن اختلاف الصحابة في هذه المسألة كان نتيجة طبيعية، يمكن أن يتوقعها كل متأمل للحالة التي تركهم عليها الرسول(صلى الله عليه وسلم)، فنلاحظ مايلي :

أ- عدم انتخاب الرسول (صلى الله عليه وسلم) لمن يخلفه، الأمر الذي جعل البعض فيما بعد يعتقد بعدم وجوب الإمامة (الخوارج وبعض المعتزلة).

ب- تعدد الكفاءات المؤهلة لهذا المنصب لدى الصحابة.

ج- بقاء بعض بقايا الشعور القبلي في نفوس قلة قليلة من الصحابة، ليثار فيما بعد كمنطلق للترشيح.

د- عدم توقعهم لوفاته (صلى الله عليه وسلم)، الأمر الذي دفع عمر إلى أن ينعي خبر الوفاة! فسع هذا الواقع السياسي للصحابة استقبلوا مشكلة الخلافة، ولأول مرة يتحملون مسؤولية أمر من هذا النوع.

وإذا مانريدنا أن نغوص أكثر لمعرفة خلفيات الخلاف فلا بد من تحليل ظاهرة التنافس بين الصحابة على الخلافة، إذ لا يمكن أن نعطي لما نفسيرا ظاهريا كما لو كانوا من رعاع الناس!. فتفسيرنا لسلوك أي فرد نفسيرا علميا يجب أن ننطلق فيه من طبيعة شخصيته.

إن الصحابة فوجئوا بمفارقة أحب الناس إليهم، ونظرا لشدة تعلقهم به اندفعوا يتنافسون على وظيفته السياسية حبا له وللعمل الذي كان يؤديه، فسعى كل واحد ليسد مسد من كان يحب.

ومما يسجل على هذه الحادثة أيضا هو أن الصحابة واجهوا مشكلة الفراغ القانوني من الناحية التقنية للبت في قضية الخلافة، ومازاد الأمر تعقيدا هو تقدم عامة الأنصار بالمبادرة، مما جعل حبات العقد تتناثر بين العامة، والأمور في الغالب حينما تنفلت من قبضة النخبة تسير في طريق التوضيبي والإرتجال، وذلك ماكاد يقع، لولا موقف عمر (رضي الله عنه). فالسرعة في البت هي الأسلوب الأنجع، وإلا ركب الأمر رعاع الناس، وماكان أبو بكر وعمر ليسلكا هذا الموقف لو كان الأمر عاديا، لذلك قال عمر (رضي الله عنه) ((إن بيعة أبي بكر كانت فلتة)).

فالظروف الواقعية كان لها دورا كبيرا في صياغة الحادثة، إن لم نقل فرضت نفسها على النخبة من الصحابة ليسلكوا سلوكا فتح نافذة الريب والحرج لدى النخبة الغائبة التي لم تعاين المشكلة لتقدر الموقف المتخذ حتى ولو كان الإختيار خلاف الأولى كما سنذكره فيما بعد. فعدم تقدير الموقف بالمعاينة، مع وجود الخلفيات النفسية في عهد السقيفة، جعل عمر فيما بعد ذلك يعطي لولاية أبي بكر من طرف عمر.

والرئيسي هذا الأخير من طرف أبي بكر تفسيرا ثانيا، وما كان ذلك ليحدث لو كان الإيمان وثقة الأخوة قائمين. فهذه الملابسات التي نسجت حادثة السقيفة سيكون لها الأثر الخطير على مستوى الحياة الفكرية والسياسية للأمة. بعد أن يضعف الإيمان وتضمحل روح الأخوة.

2 -اختلافهم في قتال مانعي الزكاة :

((قال أبو هريرة (رضي الله عنه) : لما توفي الرسول (صلى الله عليه وسلم) واستخلف أبو بكر، وكفر من كفر من العرب قال عمر : يا أبابكر كيف تقاتل الناس ؟ وقد قال الرسول (صلى الله عليه وسلم) : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله. فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله. قال أبوبكر (رضي الله عنه) : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة)) (1). وقال عبد الله بن مسعود : ((لقد قمنا بعد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مقاما كدنا نهلك فيه لولا أن الله من علينا بأبي بكر. أجمعنا على أن لا نقاتل على ابنة مخاض وابنة لبون وأن نأكل قرى عربية ونعبد الله حتى يأتينا اليقين. فعزم الله لأبي بكر على قتالهم)) (2).

والذين قاتلهم أبوبكر لم يكونوا مرتدين على الحقيقة. إذ لو كانوا كذلك لما جاز الإختلاف بشأنهم. ويوضح الشوكاني حقيقتهم بما نقله عن الخطابي بقوله : ((أهل الردة كانوا صنفين : صنف أرتدوا عن الدين وناقدوا الملة وعدلوا إلى الكفر... والصنف الآخر الذين فرقوا بين الصلاة وبين الزكاة. فأنكروا وجوبها ووجوب أدائها إلى الإمام وهؤلاء على الحقيقة أهل البغي)) (3). ومن هذه الواقعة نستنتج مايلي :

أ- موضوع الخلاف يتعلق بحكم من أنكر معلوما من الدين بالضرورة.

ب- سبب الخلاف التعارض بين الأدلة.

ج- لم يترتب على الخلاف أي أثر. لنزول الكل عند رأي أبي بكر. لوضوح رأيه وقوة حجته.

وما يمكن أن نسجله هنا هو سيادة الروح الجماعية التي جعلت من خلافهم تآلفا ومن الجادلة في الآراء إلى الوحدة في الموقف السياسي. فهذه هي صورة الخلاف حينما تزول الخلفيات والعقد النفسية بين أفراد المجتمع الإسلامي. كانت تلك نتيجة الخلاف هنا رغم خطورة القضية.

---

(1) الصحيح البخاري، ج 4، ص 50

(2) ابن الأثير : الكامل في التاريخ، ج 2، ص 211

(3) الشوكاني : نيل الأوطار، ج 4، ص 119

3- الإختلاف في عهد عمر (رضي الله عنه) :

حينما أشتد المرض أبا بكر ((دخل عليه المهاجرون والأنصار حين بلغهم أنه استخلف عمر فقالوا : ترانا استخلفت علينا عمر . وقد عرفت سيرته . وخلست بوائقه فينا وانت بين أظهرنا فكيف إذا ولبت عنا؟)) (1). وقال أهل الشام : ((فإن كان عمر هو الولي فليس لنا بصاحب، وإنا نرى خلعه)) (2). وقال رجل لعمر بعد توليته : ((...لكن والله أدري مافيه، أمرته عام أول وأمرك العام)) (3).

إن ما نلاحظه من خلال هذه الروايات مايلي :

سبب الإختلاف يعود إلى طبيعة شخصية القيادة الجديدة (الحزم والقوة).

-نلاحظ بداية ظهور الخلفيات النفسية لدى الرعية.

-عدم ارتياح العامة للقيادة الجديدة.

إن قراءة بسيطة لما يطفو على ألسنة الرعية في هذا العهد ينبئ ببداية تغير في نفسية الفرد المسلم. حيث أن شبكة العلاقات الإجتماعية، التي تربط أفراد الأمة برابط الإيمان وثقة الأخوة بدأت بعض أوتارها ترتخي. ومثل هذه التصريحات المتوترة هي ترجمة لنفوس بدأت تفقد الروح الجماعية والإتزان و في ظل ذلك تتحول الأحاسيس والظنون إلى آراء ومواقف. وهذه تتطور إلى مبادئ يتخذها أصحابها كقواعد للحكم على الآخرين (4). إذ أن ((العلاقة الفاسدة في عالم الأشخاص لها نتائجها السريعة في عالم الأفكار)) (5).

4-الإختلاف في عهد عثمان (رضي الله عنه) :

لقد تجلى الإختلاف في عدة مظاهر أهمها :

أ- اختلافهم (رضي الله عنهم) -حول من يخلف سيدنا عمر :

يذكر الروايات أن عمر (رضي الله عنه) قبيل وفاته قد رشح ست شخصيات -لما لها من وزن

---

(1) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ، ج1،ص 29 -30

وانظر ابن الاثير : الكامل في التاريخ ، ج2،ص 290

(2) ابن قتيبة : المصدر السابق،ج1، ص 31

(3) المصدر السابق ، ج1 ص. 30

(4) هذا ما سنحلله مع الشواهد

(5) مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، ص 43

سياسي واعتبار ديني– وهم على التوالي: علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وعبد الرحمان بن عوف(1) وسعد بن أبي وقاص، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله. فعين هؤلاء ليختاروا خليفة من بينهم، وبعد مداولات معينة اختاروا ابن عوف رئيسا لمجلس الشورى، وبعد مشاورات طويلة اتسمت بالدقة والإخلاص لتحقيق مراد الأمة جميعا آل أمر الخلافة إلى سيدنا علي وعثمان. فجمع بن عوف الناس في المسجد للفصل النهائي، قام عمار بن ياسر فقال : ((إن أردت أن لايختلف الناس فبايع عليا. فقال المقداد بن الأسود: صدق عمار، إن بايعت عليا قلنا سمعنا وأطعنا. فقام عبد الله بن أبي سرح وقال : إن أردت ألا تختلف قريش فبايع عثمانا...فقال عبد الله بن ربيعة : صدق عبد الله، إن بايعت عثمانا قلنا سمعنا وأطعنا. فشتم عمار ابن ابي سرح وقال له : متى كنت تنصح المسلمين)) (2) فقال سعد بن ابي وقاص : ((ياعبد الرحمان، أفرغ قبل أن يفتتن الناس)) (3).

بعد أن عين عثمان(رضي الله عنه) على الخلافة قال علي لعبد الرحمان: ((ليس هذا أول يوم تظاهرتم فيه علينا، فصبرجميل، والله المستعان على ماتصنعون. والله ماوليت عثمانا إلا ليرد الأمر إليك، والله كل يوم هو في شأن)) (4).

ففي هذه المشكلة نقف على الملاحظات التالية :

–موضوع الإختلاف يدور حول الإمامة.

–سبب الخلاف غياب النص، مع تفاوت عقول الصحابة في تقدير المصلحة.

–توتر الجدل، وبداية التنابز بالأحكام، وتبادل الإتهام.

–تقدم انعقاد الإجماع على إمامة سيدنا عثمان (رضي الله عنه)، وذلك بمعارضة سيدنا علي وأنصاره.

فنحن هنا نقف أمام بداية الإنقسام في المناصرة السياسية، ويحتدم الجدل بدافع الرغبة في تحقيق المصلحة العليا، وسرعان ماتتصلب المواقف، ويتبادل البعض الإتهامات والتشائم. وماكان ذلك ليقع، لو سيطر الوازع الإيماني. ومايلاحظ أن المسلمين كلما طال بهم الزمن عن عهد النبوة كلما إتجهت عقولهم إلى الإنفراد بالرأي.

فعدم اطمئنان البعض إلى بيعة سيدنا عثمان ستجعل سياسته في حالة حرجة سرعان ماتتأرجح لأتفه

---

(1) انظر،ابن قتيبة ،الإمامة والسياسة ،ج1،ص36

(2) الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، ج5، ص34–36.عن حسن ابراهيم حسن :تاريخ الإسلام ج1، ص256

(3) ابن الأثير :الكامل في التاريخ ،ج3،ص37

(4) الطبري : نفس المصدر،ج5،ص37، عن حسن ابراهيم حسن : نفس المكان

الأسباب، فتضجر بذلك الأحداث

ب -اختلافهم حول سياسة سيدنا عثمان (رضي الله عنه) :

بعد أن أخذت الفتوحات تدر خيراتها على المسلمين في عهد عمر (رضي الله عنه) وبدأت العناصر الأجنبية تفد إلى الإسلام أفواجا -رغبا أو رهبا- مما جعل للنعم سلطانا على نفوس المسلمين وسبيلا إلى قلوبهم. (1) ووافق هذا الحال أن تولى سيدنا عثمان، صاحب القلب الحنون، ففتح أبواب النعم على المسلمين رحمة وشفقة بهم فتحول المسلمون -بذلك- من حال إلى حال: من الإيثار في الدنيا إلى الأثرة في نعمها. ومن حالة إيثار الثقة إلى سيطرة الظنون على القلوب. وأصبح الرأي العام مزيجا من عناصر أجنبية مدسوسة، وأخرى إسلامية ولما يدخل الإيمان في قلوبهم. وهؤلاء وأولئك ألزموا أنفسهم بالسياسة العمرية الحازمة بنوع من الكبت والمداراة. ولما جاءت سياسة عثمان المتميزة عن السابقة باللين والشفقة، وجدوا فيها متنفسا لمكبوتاتهم فانهمرت كالسيل الجارف. وتململت رغبات الدنيا في نفوس تلك الفئة. فقل الورع، وكثر الإقبال على الدنيا. فحدث الأمر الوحيد الذي كان يخشاه النبي على الأمة ويتوقعه حينما قال لهم : ((فوالله ماالفقر أخشى عليكم. ولكني أخشى أن تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من قبلكم فتنافسوها كما تنافسوها وتهلككم كما أهلكتهم)) (2).

ثم أن عثمان(رضي الله عنه) جمع بين اللين والشدة (3) من غير أن يوازن بينهما. مما جعل الناس يطمعون في لينه وينفرون من حزمه. لاسناد لينه بالتساهل وشدته في التعالم مع ولاته بحسن الظن في مآخذات الرعية. الأمر الذي سهل على المنافقين أن يدسوا الدسائس ضد ولاته، فهم لايخشونه لليونته، وهو لايتحرى الدقة في الأخبار المتعلقة بولاته لغلبة حسن الظن لديه (4). فاكتسبت تلك الفئة الغامضة قوة إجتماعية مما مكنهم من صناعة الرأي العام وتوجيهه. ونحن نعرف ما للرأي العام من الأثر على النفوس، والتأثير على الأحداث، وبناء القناعات .

تلك هي الحالة الإجتماعية التي حكم فيها سيدنا عثمان بطبيعة شخصيته تلك. وقد سبق أن أشرنا إلى العلاقة بين الأفكار والواقع سلبا وإيجابا. وبالتالي فإننا نستطيع أن نعرف -إلى حد ما- مدى سلبية

وضد الأفكار التي سيطرت على المجتمع. وحملها على المعارضة. فالفتنة المتعفنة لا تنبني إلا أفكارا متعفنة.

لنلق النظرة الآن على المؤاخذات - إن صح بعضها - التي انطلقت منها المعارضة ضد عثمان(رضي الله عنه). ولقد لخصها ابن العربي فيما يلي :

1- ضربه لعمار حتى فتق أمعاءه ولابن مسعود حتى كسر أضلاعه ومنعه عطاءه [!]. 2-ابتدع في جمع القرآن وتأليفه. وفي حرق المصاحف. 3-حمى الحمى. 4-أجلى ابا ذر إلى الربذة. 5-أخرج أبا الدرداء إلى الشام. 6 رد الحكم بعد أن نفاه الرسول(صلى الله عليه وسلم). 7 - أبطل سنة القصر في الصلوات في السفر. 8 - ولى معاوية. وعبد الله بن عامر بن كريز. ومروان. وولى الوليد بن عقبة وهو فاسق ليس من أهل الولاية. 9 أعطى مروان خمس إفريقية. 10 كان عمر يضرب بالدرة. وضرب هو بالعصا. 11-علا على درجة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وقد انحط عنها ابو بكر وعمر (رضي الله عنهما). 12- لم يحضر بدرا وانهزم يوم أحد وغاب عن بيعة الرضوان. 13 لم يقتل عبيد الله بن عمر بالهرمزان. 14-كتب مع عبده على جمله كتابا إلى ابن أبي سرح في قتل من ذكر فيه.))

فهذه المسائل كلها لاتخرج عن قضايا الإمارة والسياسة التي هي من صلاحيات الخليفة تخضع لاجتهاده و تقدير المصلحة.

وبتأملنا لهذه المطاعن يمكننا أن نصنفها إلى ثلاثة :

أ- بعضها كانت أخطاء لعثمان (رضي الله عنه)، هم فيها مخطئون من حيث المبدأ. لكنهم مخطئون في كيفية المعارضة له. مثل توليته أقاربه وهم ليسوا أهلا للولاية و ((لابد لمن ينظر إلى الأمور بعين الإسلام. ويستشعر الأمور بروح الإسلام. أن يقرر أن تلك الثورة في عصرها كانت ثورة من روح الإسلام ...إنه لمن الصعب أن نتهم روح الإسلام في نفس عثمان. ولكن من الصعب كذلك أن ننفيه من الخطأ)) . الذي هو خطأ المتسامحة السيئة في ولايته الخلافة.

ب - والبعض الآخر من المؤاخذات كانت مؤاخذات تافهة. وهي كأثر للإعجاب بالرأي والتعصب للذات. حتى أن العقاد أصطلح عليها بـ (أسباب ولا أسباب) . ومن ذلك عدم حضوره بدرا. وغيابه عن بيعة الرضوان. وضربه بالعصا. وعلوه على درجة رسول الله(صلى الله عليه وسلم) في المنبر. وإبطاله سنة القصر. وابتداعه جمع القرآن!. وإنه لمن الغرابة أن لا تكون هذه المآخذ في تفاهتها سببا لثورة المجتمع على

الثائرين انفسهم لكنه فساد الثائرين ... الذين الذي يكون فيها الحليم حيرانا

ج ومن المآخذ الأخرى كانت طبيعة الحكم فيها. وهي الشرارة التي أشعلت نار الفتنة. والقطرة التي أفاضت الكأس. كأمره ابن ابي سرح بقتل ابن أبي بكر ومن معه! وكذا فتق أمعاء عمار وكسر أضلاع ابن مسعود!

فكل هذه المآخذ كان كأثر للهوى في النفوس على مستوى الأفراد، ويشير العقاد لذلك بقوله ((ولعسر الحق ما من شيء يدل على أن الأحداث السياسية تبع للحالة النفسية ومقاييس التفكير والأخلاق)) (1) و ((تقرير هذه الحالة النفسية أهم من إحصاء مئات الحوادث والأقوال التي انحدرت إلينا من تلك الفترة. لأن الحوادث والأقوال لا تفهم بغير فهم تلك الحالة النفسية. ولعل تلك الحالة في كثير من الأحيان هي مبعث الحوادث وأقوال القائلين فيها)) (2).

وملخص القول : أن ظهور الفتنة في عهد عثمان بالذات كان بسبب تغير أحوال المسلمين عما كانت عليه في العهود السابقة. وهو أهم سبب في نظري ((وعسر نفسه على قوته ومهابته قد أحس في أحرياته أيامه وطأة الإختلاف بين العهود)) (3). فعثمان (رضي الله عنه) قد يصلح لعهد سابق. اما هذا العهد فقد يكون من الأنسب أن يتولى مثل عمر ليلزم النفوس مالم تلتزم. ويمنعها مما تطمع فيه، ويقطع دابر كل أولئك أثيم. وقد ذهب عثمان نفسه إلى ذلك حينما قال لخصومه : ((فقد والله عبتم علي بما أقررتم لابن الخطاب بمثله. ولكنه وطئكم برجله وضربكم بيده، وقمعكم بلسانه. فدنتم له على ما أحببتم أو كرهتم)) (4).

وقد نتج عن سياسة عثمان (رضي الله عنه) انقسام المسلمين إلى ثلاث طوائف :

أ- طائفة موالية لعثمان لاعتبارين :

1- وجوب طاعة الإمام وموالاته (كمبرر شرعي).

2- باعتبار موقعهم السياسي (كمبرر سياسي بحت)

ب- طائفة معارضة لسببين :

1- أخطاء عثمان (رضي الله عنه) الواقعية. وهذا كان منطلق الثائرين، واقتنع بها الرعاع المغفلون

---

(1) العقاد : المصدر السابق: ص39

(2) نفس المصدر : ص126

(3) نفس المصدر : ص39

(4) نفس المصدر : ص70

2- وجود خلفيات خفية غامضة تستشفها من كتاب عثمان المرغوم إلى ابن ابي سرح وكذا بعض المحاورات بين علي وعثمان (رضي الله عنهما) (1).

ج- طائفة ثالثة إلتزمت الحياد والتمست وعلى رأسها سيدنا علي (رضي الله عنه).

5- اختلافهم حول مقتل عثمان (رضي الله عنه) :

لقد كانت طريقة قتل سيدنا عثمان اكبر من أن يتحملها صبر الأتقياء فضلا عن الأقارب ! لقد قتلوه أشر قتلة (2). فما أن يسمع بها أحد إلا وتتقزز نفسه، وتتحرك عواطفه، ويهتز كيانه. وتزداد الجريمة بشاعة بتوزع دمه بين عناصر مجهولة. فالقتلة أخذوا يتسللون لواذا، ولم تقف أي جهة أو أي فرد لتبني هذه الجريمة على الأقل. فإذا بدماء صاحب جيش العسرة، ومن تستحي منه الملائكة تسيل سدى، ودون أي جريرة تحملها ! وعلى يد أشراب اجلاف تافهين، لاوزن لهم في التاريخ، ولاقيمة لهم في الإسلام. فأمام هذه الحادثة نقف أمام اعقد الأحداث في تاريخ المسلمين، إذ أن عقد شبكة أسبابها شديدة الكثافة، لايكاد يوقف لها عن بداية. ولايعثر لها عن تفسير، لأنها مستورة الدوافع، ملفقة الوقائع، غامضة الأهداف.

مواقف المسلمين بعد مقتل سيدنا عثمان (رضي الله عنه):

رأينا كيف اختلفت مواقفهم من سياسته (رضي الله عنه)، فكيف أصبحت بعد مقتله ؟.

لقد انقسم المسلمون في مواقفهم من مقتله إلى ثلاث طوائف :

أ- طائفة إعتقدت أن عثمان (رضي الله عنه) قتل مظلوما. والواجب الشرعي أن ينفذ القصاص في حق القتلة. وهذا الإتجاه إنقسم إلى جناحين بسبب الإختلاف في كيفية التنفيذ :

1- جناح يرى وجوب التنفيذ الفوري للقصاص بكيفية تشبه الأخذ بالثأر والإنتقام الفوضوي. وهذا الجناح تمثل في معسكرين : معسكر عائشة، ومعها طلحة والزبير (أصحاب الجمل). ومعسكر معاوية، ومعه عمرو بن العاص (أصحاب صفين).

2- أما الجناح الثاني فكان يرى وجوب القصاص من القتلة لكن بعد توفر الجو السياسي باستتباب الأمن، والحصول على الشرعية القانونية باتمام البيعة لعلي. وتوفير الضمانات والإحتياطات القضائية بالتحقيق الدقيق لتنفيذ القصاص، حتى لا يتحول إلى حرب أهلية. وهذا الجناح تمثل في جيش علي وأنصاره.

---

(1) انظر : مناقب عثمان بن عفان ص 102 - 103

(2) انظر : حول الحادثة ، ابن كثير البداية والنهاية ، ج7 ص184 وما بعدها

ب - والطائفة الثانية اعتقدت أن عثمان كان ظالما فقتله واجب. إلا أن اصحاب هذا الرأي أضمروا موقفهم وتسللوا في جيش علي (رضي الله عنه). وهذه الطائفة هجينة من المخططين للفتنة من أصحاب عبد الله بن سبأ. وبعض الأعراب المتشددين بطبعهم وهم الذين صاروا بعد ذلك خوارج.

ج- اما الطائفة الثالثة فقد التزمت الحياد. وهم بعض الصحابة الذين غلب عليهم طابع الزهد والعزلة للفتنة. وعلى رأسهم ابوموسى الأشعري، وعبد الله بن عمرو.

*المنطلقات الشرعية لكل فريق :

أ -اصحاب الجمل : تذكر الروايات أن هؤلاء كانوا متعلقين بطلب تنفيذ القصاص. لقد سألهم عمار بن ياسر ما تطلبون؟ ((قالوا : نطلب دم عثمان. قال : قتل الله في هذا اليوم الباغي والطالب للحق بغير الحق)) (1). وموقفهم هذا يرجع إلى أحد السببين : إما لظنهم في علي بأنه تواطأ مع القتلة -وهذا في نظري بعيد- وإما لاعتقادهم أن عليا قد عجز عن التمكن منهم فأنتدبوا أنفسهم تطوعا. وهذا أقرب بحسب الرواية التي أوردها ابن كثير حول مفاوضة القعقاع لعائشة وصاحبيها إذ قال لهم : ((إن هذا الأمر الذي وقع دواؤه التسكين فإذا سكن احتلجوا. فإن أنتم بايعتمونا فعلامة خير وتباشير رحمة. فقالوا : قد أصبت وأحسنت فارجع فإن قدم علي وهو على مثل رأيك صلح الأمر)) (2).

موقف علي من أصحاب الجمل :

أجمعت الروايات على أن عليا -رغم كل ما حدث منهم- كان يسعى دائما إلى حقن الدماء وإجراء الصلح. فيذكر ابن كثير أن عليا ((لما بلغه قصد طلحة والزبير البصرة خطب الناس وحثهم على المسير إلى البصرة ليمنع أولئك من دخولها ... وكتب إلى أهل الكوفة ...أنهضوا إلينا فالإصلاح نريد لتعود هذه الأمة إخوانا)) (3) وقال لما سأله أحدهم عن مراده : ((أما الذي نريد وننوي فالإصلاح)) (4).

---

(1) ابن العربي : العواصم من القواصم ،ص 149-150

(2) البداية والنهاية ،ج7 ،ص238

(3) نفس المصدر :ج7،ص 234-235

(4) نفس المكان.

* ملاحظات حول حادثة الجمل :

1 محل الخلاف يتعلق بقضايا الإمارة وهو (تنفيذ الحدود).

2 سبب الخلاف هو سوء فهم، أوسوء ظن من طرف جيش عائشة في حق علي (رضي الله عنه). والطرفان لم يختلفا في أمر القصاص لذلك نزل الطرف المتمرد إلى التصلح بعد أن عرف الحقيقة من سيدنا علي. وهكذا يكون الفريقان قد عادا إلى ما كانا عليه من الوحدة. وحسن الظن، و بهذا يتجلى لنا براءة الفريقين من فتنة واقعة الجمل. فمن ذا الذي تنفث شرها؟.

حينما ارتحل علي (رضي الله عنه) للقاء أهل الجمل على التصلح إحتاط للفتنة ((فأمرألا يرتحل معه أحد أعان على قتل عثمان بشيء من أمور الناس)) (1). واجتمع الفريقان للتفاوض على التصلح ((وبات الناس بخير ليلة، وبات قتلة عثمان بشر ليلة. وباتوا يتشاورون، وأجمعوا على أن يثيروا الحرب من الغلس فنهضوا من قبل طلوع الفجر ... فهجموا عليهم بالسيوف ... فثار كل فريق الى سلاحه ...ولا يشعر أحد منهم بما وقع الأمر عليه في نفس الأمر)) (2).

فاليد الخفية التي دبرت قتل عثمان أرادت أن تحكم خطتها وتبلغ هدفها فكررت ضربتها بيد ((قوم طلبوا الدنيا ...وأرادوا رد الإسلام والأشياء على أدبارها)) (3).

ب- المنطلقات الشرعية لأصحاب صفين (معسكر معاوية) :

رأينا سابقا كيف أن مقتل عثمان (رضي الله عنه) قد تحركت له العواطف، والتهبت المشاعر واندفعت الجماهير بقيادة معاوية للإنتقام. فهذه هي البداية الظاهرية لفتنة صفين. بعد أن تفاعلت الأحداث بعث علي(رضي الله عنه) جرير بن عبد الله إلى معاوية ((يعلمه باجتماع المهاجرين والأنصار على بيعته. ويخبره بما كان في وقعة الجمل. ويدعوه إلى الدخول فيما دخل فيه الناس ...فأبوا أن يبايعوا حتى يقتل قتلة عثمان، أو أن يسلم إليهم قتلة عثمان)) (4). فالمطلب الوحيد لمعاوية -هنا- هو تنفيذ القصاص لاغير.

وحينما نزل علي الكوفة في رجب (36هـ) بعث إليه مرة أخرى يدعوه إلى الجماعة والطاعة، فرد عليه قائلا : ((إنكم دعوتموني إلى الجماعة والطاعة. فأما الجماعة فمعنا هي، وأما الطاعة، فكيف أطيع رجلا

---

(1) ابن كثير :البداية والنهاية ،ج7،ص239

(2) نفس المصدر :ج7،ص240

(3) نفس المصدر :ج7،ص239

(4) نفس المصدر ،ج7،ص254

اعان علي قتل عثمان وهو يزعم أنه لم يقتله)) (1)؟!. ثم بعث معاوية وفدا إلى علي فقالوا له : ((إن عثمان بن عفان كان خليفة مهديا، عمل بكتاب الله، وثبت لأمر الله، فاستقتلتم حياته، واستبطأتم وفاته، فسدوتم عليه فقتلتموه. فادفع إلينا قتلته إن زعمت أنك لم تقتله، ثم اعتزل أمر الناس فيكون أمرهم شورى بينهم)) (2).

فها نحن هنا نقف على مطالب جديدة لمعاوية غير التي حددها في البداية .

فهذا التطور في المطالب يشعرنا بأن مطلب القصاص ماهو إلا منطلق لهدف آخر (3). وما يكشف لنا نية معاوية أكثر تأويله لحديث عمار بن ياسر (4) حينما ذكره به عبد الله بن عمرو. فما كان رده إلا أن قال : ((إنما قتل عمارا من جاء به)) ! (5). فأي دلالة على فساد النية أقوى من هذا التكلف والتعسف في تأويل النصوص تأويلا بعيدا جدا ؟!.

ويمكننا أن نسجل هنا أول بداية لطريقة التأويل البعيد للنصوص تبريرا لاتجاهات سياسية. فالهدف السياسي هنا أصبح أصلا وصُيرت النصوص الشرعية إلى وسائل مرنة لتدعيم الموقف السياسي !.

* سبب الخلاف :

إنه بالنظر إلى ملابسات الحادثة وتطوراتها يصعب علينا أن نقتنع بما ظهر من مبررات لشق عصا طاعة الأمير وذلك للملاحظات التالية :

1- تغير مطالب معاوية ومنطلقاته. ففي كل مرة يرفع مطلبا جديدا كما رأينا من قبل.

2- تهافت حججه وأدلته فيما يذهب إليه. ولا أدل على ذلك من تأويله لحديث عمار بن ياسر الآنف الذكر. ويبلغ به الأمر إلى درجة لايكاد يطيق سماع الحق من عبد الله بن عمرو فيقول لعمرو بن العاص : ((ألا تنهى مجنونك هذا؟)) (6).

---

(1) ابن كثير : البداية والنهاية، ج7، ص258

(2) نفس المصدر : ج7 ص259

(3) انظر ابو زهرة :تاريخ الجدل ،ص100

(4) عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله(صلى الله عليه وسلم) قال لعمار : (تقتلك الفئة الباغية) وقد ذكره ابن كثير من طرق عدة في البداية والنهاية، ج7ص269-271؛ وقال عنه الترمذي (هذا حديث حسن صحيح).جامع الترمذي، مجلد4،ص345

(5) ابن كثير : المصدر السابق، ج7ص270

(6) نفس المصدر :ج7،ص269

3-موقفه من عمرو بن العاص : وتتجلى لنا غاية معاوية أكثر بقوله لعمرو بن العاص حينما أشار عليه أن يبارز عليا في معركة صفين : ((إنك لتعلم أنه لم يبارزه رجل قط إلا قتله، ولكنك طمعت فيها بعدي)) (1).

4- حتى لو افترضنا جدلا نزاهة أغراض معاوية فإن مطالبته بالقصاص تبقى بدون سند قانوني، لأن تنفيذ مطلبه (القصاص) من صلاحيات الأمير الذي هو علي (رضي الله عنه).

5-أن معاوية يتهم عليا -وقد بذل نصحه وولده- بالتقصير تجاه عثمان. ومعاوية نفسه استنصره عثمان ولم يجبه حرصا على ولايته (الشام). لذلك قال علي (رضي الله عنه) ردا عليه : ((فأينا كان أعدى عليه ...أمن بذل نصرته فاستقعده واستكفه ؟! أم من استنصره فتراخى عنه، وبث المنون إليه حتى أتى قدره عليه ؟!)) (2).

من خلال ما ذكرنا فإننا لانجد تفسيرا لسبب هذه الفتنة سوى الرغبة السياسية المحضة، وحتى هذا الأخير لا يعد سببا حقيقيا في منطق القرآن، بل ما هو إلا نتيجة لسبب خفي، وهو غياب الوازع الإيماني وطغيان الهوى قال تعالى: ﴿وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم﴾ (3).

* مشكلة التحكيم :

من خلال النزاع بين الإتجاهات المنبثقة عن مقتل عثمان(رضي الله عنه)، تولدت فكرة سلمية (التحكيم والصلح) لإنهاء النزاع بين الفئات المتقاتلة. وهذه الفكرة في الحقيقة هي لغم آخر لتفجير مابقي من الكتل السياسية الموحدة على شكل إنشطارات متوالية، كل كتلة تنقسم على نفسها وهكذا...

تذكر الروايات التاريخية انه لما أشرف جيش الشام على الهلاك لجأوا لرفع المصاحف ((فوق الرماح وقالوا : قد فني الناس فمن للثغور؟)) (4).

* خطة رفع المصاحف وأبعادها :

ذكر ابن كثير نقلا عن الطبري أن الذي أشار بذلك الرأي على معاوية هو عمرو بن العاص حينث قال : ((أرى أن نرفع المصاحف وندعوهم إليها، فإن أجابوا كلهم إلى ذلك برد القتال، وإن اختلفوا فيما

---

(1) ابن كثير : البداية والنهاية، ج7، ص272

(2) محمد ابو زهرة : تاريخ الجدل ،ص101

(3) سورة آل عمران /19

(4) ابن كثير: المصدر السابق، ج7،ص273

بينهم ... فشلوا)) (1). ويعلق العلامة المودودي على كلام عمرو بن العاص بقوله : ((ومعنى هذا صراحة أنها كانت مجرد خدعة حربية، ولم يكن المقصود منها أصلا تحكيم كتاب الله)) (2).

* الموقف من التحكيم :

من خلال تصريح عمرو بن العاص المتعلق بالهدف من رفع المصاحف، وما آلت إليه مواقف الصحابة، ندرك أن رفع المصاحف كان مؤامرة حقا. فالهدف الذي سطره عمرو قد تحقق فعلا. فقد انقسم معسكر علي (رضي الله عنه) على موقفين :

1- موقف علي (رضي الله عنه) : لقد رفض الهدنة وقال : ((ما رفعوها إلا خديعة ودهاء و مكيدة)) (3) وكان معه في هذا الرأي أقلية من جيشه.

2-موقف أغلبية أنصار علي : قالوا - وقد ملوا من الدماء وأشفقوا على الأمة - : ((نجيب إلى كتاب الله ...فما يسعنا أن ندعى إلى كتاب الله فنأبى أن نقبله)) (4) وحاول علي (رضي الله عنه) أن يلزمهم برأيه بعد أن أكد لهم معرفته لخباياهم وطباعهم لكن بدون جدوى. فقالت له جماعة ((من القراء الذين صاروا بعد ذلك حوارج : أجب إلى كتاب الله إذ دعيت إليه، وإلا دفعناك برمتك إلى القوم أو نفعل بك كما فعلنا بابن عفان)) (5).

فحينما هددوه بالتمرد عليه نزل عند رأيهم، خوفا من الفتنة. فبعث إلى قائده الأشتر أن ((اقبل إلي فإن الفتنة وقعت)) (6). فاتفق بعدها أغلبية الفريقين على التحكيم وفق مايلي :

1-إختيار حكمين يمثلان الفريقين.

2-الهدف من التحكيم : الإتفاق على ما فيه مصلحة المسلمين جميعا.

3 -أساس التحكيم : النظر في كتاب الله، وإلا فالسنة العادلة الجامعة.

---

(1) نفس المكان

(2) الخلافة والملك ،ص68

(3) ابن كثير : المصدر السابق، ج7،ص273-274

(4) نفس المصدر : ج7، ص274

(5) نفس المكان

(6) نفس المكان

وبعد تحاور وتشاور دار بينهما. إتفقا على : ((أن يخلعا معاوية وعليا ويتركا الأمر شورى بين الناس)) (1).

* خدعة التحكيم :

بعد أن أعلن ابو موسى الأشعري ما اتفقا عليه. قام عمرو وقال : ((أثبت صاحبي معاوية فإنه ولي عثمان بن عفان، والطالب بدمه وهو أحق الناس بمقامه)) (2).

إننا حينما نتتبع هذه الروايات. ونذهب إلى كل التأويلات الممكنة. فلن نجد للتحكيم منطلقا أو هدفا شرعيا من جهة معسكر معاوية. سوى انه كان مناورة سياسية لتحقيق هدف عسكري.

ويعلق المودودي على مشكلة التحكيم بقوله : ((أن الرجل المنتصف حين يقرأ ما حدث منذ رفع المصاحف وإلى ما انتهى إليه التحكيم، يصعب أن يقبل كل ذلك على أنه اجتهاد ...ولئن أصبح خطأ الكبار إجتهادا نظرا لعلو مكانتهم وعظم قدرهم. فكيف لنا أن نمنع من يأتون بعدهم من إرتكاب مثل هذه الإجتهادات؟...لا يمكن أبدا أن نسمي الخطأ المرتكب وفق خطة مدبرة إجتهادا بأي حال من الأحوال)) (3). ثم يسجل ملاحظاته القانونية على التحكيم فيقول :

((إن الإجراء ذاته كان يخالف تماما إتفاق التحكيم. فلقد ظن هذان الصحابيان -خطأ-أن من إختصاصهما عزل علي ...ثم افترضا -خطأ ايضا-أن معاوية قام في وجه علي يطلب الخلافة، في حين أنه كان -إلى وقت التحكيم -يطلب دم عثمان لا الخلافة)) (4).

وإضافة إلى ذلك فإن تنفيذ هذا (الإجتهاد!) يفتقد إلى أبسط أخلاقيات السلوك الإنساني ،فضلا عن مواثيق الإسلام وقداسة حفظ العهد وشروط الصلح حتى مع الكفار!.

وهذه الحادثة كانت سببا مباشرا في استفزاز مجموعة من أنصار علي (رضي الله عنه)، فشكلوا جناحا عسكريا جديدا. إتخذ من التحكيم منطلقا عقديا للخروج عن طاعة الإمام علي (رضي الله عنه) ومحاربته. ليتبلور ذلك الموقف إلى جملة من المبادئ التي تشكل الإطار الفكري والمذهبي لما سيعرف بالخوارج فيما بعد.

---

(1) نفس المصدر :ج7ص284

(2) ابن كثير : المصدر السابق، ج7، ص284

(3) المودودي : الخلافة والملك ، ص90

(4) نفس المصدر ، ص91

الآثار السياسية والفكرية للفتنة الكبرى :

لقد كان للفتنة في تفاعل أحداثها وتطورها آثارا وخيمة على مستوى حياة الأمة الروحية والسياسية والفكرية. ومما يهمنا من تلك الآثار ما يلي :

1-إهتزاز كيان الخلافة -لأول مرة في تاريخها-في وجودها الشرعي والواقعي. تمثل ذلك الإهتزاز فيما يلي :

أ-ظهور مسألة (وراثة الإمامة) كفكرة اعتمدت كحجة لتدعيم الموقف السياسي حيث قال عمرو بن العاص مدافعا على أحقية معاوية في الخلافة : ((...فإنه ولي عثمان بن عفان ...وهو أحق الناس بمقامه)) (1).

ب-حدوث إنقسام سياسي كبداية لتبلور مشكلة الفرق الإسلامية تمثل ذلك في :

-جناح الوحدة السياسية الشرعية. ويمثلها علي (رضي الله عنه).

-حزب المعارضة المتمرد. ويمثله كل من عمرو ومعاوية.

-حزب المنشقين الثائرين على علي (رضي الله عنه). والخارجين على الأمة وهم الخوارج.

-وإلى جانب هؤلاء وأولئك توجد فئة محايدة. إما تورعا والتزاما بنهي الرسول (صلى الله عليه وسلم) ووصيته لهم (2). أو حيرة (3). وهؤلاء هم (معتزلة الفتنة).

2-الضعف العام للإيمان وغياب الوازع الديني (4)-وهو عماد سلطة الخلافة - (5) الذي يعطي للأخلاق الإسلامية (كالحب. وحسن الظن. والإيثار. والتسامح) حيويتها الإجتماعية. ولنشاط المسلم فعاليته السياسية.

وهذا الضعف كان نتيجة حتمية للنزاع الذي طالما حذرهم القرآن من عواقبه. قال تعالى : ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾ (6).

---

(1) ابن كثير البداية والنهاية ،ج7،ص254

(2) انظر أحاديث النهي عن المشاركة في الفتن ،صحيح البخاري،ج8،ص92. وحديث حذيفة،ج8،ص93

(3) انظر ابو زهرة :تاريخ الجدل ،ص175

(4) انظر حول الفكرة ،محمد باقر الصدر : أهل البيت ،ص88

(5) انظر مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي،ص26 و 28

(6) سورة الأنفال : 47

خلاصة لجدلية الأحداث :

ما نقوله باختصار هو أن جدلية الأحداث سارت على النحو التالي :

بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) واجهت الأمة فراغا قانونيا يتعلق بالخلافة، وهذا الفراغ فتح بابا للجدل والنزاع، فتحركت بعض الرغبات (الفطرية) في نفوس بعض الصحابة، إلا أن الجذوة الإيمانية لا زالت متقدة. فانضبط المسلمون بوازع الإيمان وقوة السلطان -وهما أساس النظام الإسلامي- إلا أن عدم الإنسجام بينهما في عهد عمر (رضي الله عنه) -لسياسته التقشفية والحازمة- جعلت الفئات الضعيفة الإيمان تشمر بتضيق نحو الخلافة. وكان من سوء المناسبة أن جاء عهد تقيسفي للسابق. الأمر الذي جعل النفوس تندفع من القيود الصارمة في عهد عمر إلى الحرية في عهد عثمان. فانتقلت الأمة من حالة الزهد والعزيمة والحزم، إلى حالة الإقبال على نعم الدنيا والترخص. فبدأ سلطان الإيمان يضعف، ليحل محله تدريجيا سلطان العقل فالغرائز (1). وبدأت الدولة تسير خلافة بدون رعاياها (2).

وفي ظل هذا الوضع، ولسوء الحظ يقع الخليفة الصالح التقي الورع في بعض الهفوات السياسية والإدارية، فيستغلها (منافق عليم اللسان). وطبيعي حينئذ أن تتحول الرعية المقبلة على الدنيا إلى معارضة. فتضطرب الأمة الجائرة في موقفها من الخليفة الصالح وقد أخطأ !. ومن الثائرين الرعاع الفسقة، وهم محقون في بعض مايطلبون!.

وأمام هذه العاصفة السياسية تنزل الصاعقة، وهي مقتل عثمان (رضي الله عنه). فتضطر الأمة إلى انتخاب أمير المؤمنين علي بطريقة عفوية أيضا لتعويبة الظرف، ثم تتحرك المعارضة بشعار ظاهري (القصاص)، فتشتعل الفتنة بحدوث فتنة أخرى، لتصل بأحداثها إلى عقدة العقد (التحكيم)، فتنفجر الأمة على نفسها وتنقسم إلى جبهات متصارعة. ويتطور هذا الصراع، من سياسي إلى عسكري، ثم تتبلور عن ذلك -وفق قوانين في علم النفس الإجتماعي- مبادئ وقيم وقناعات، أو بالأحرى تعصبات فرقية تؤول إلى رسم حدود فكرية مبدئية بين تلك الجبهات السياسية أو العسكرية.

وحينما وصلت الأمور إلى إنقسام الأمة، أخذ كل إتجاه يؤصل منطلقه ليثبت مرجعيته الشرعية، فيتكلف في إكتشاف الأدلة والقرائن الشرعية المؤصلة لموقفه السياسي -باعتبار السياسة تجسيدا عمليا لمقتضيات العقيدة -، ويصدر أحكامه العقدية حينئذ على المخالفين. وبذلك تحولت تلك التكتلات السياسية

---

(1) انظر، مالك بن نبي، شروط النهضة، ص103

(2) انظر، العقاد : عثمان بن عفان، ص140، ص150

إلى فرق دينية عقدية.

فالذين صاروا شيعة قالوا مثلا بطاعة الإمام مطلقا وبعصمته. لأن الأمة في تصورهم لو أطاعت الإمام ماوقعت في الفتنة. وما رأته المعارضة خطأ هو عين الصواب. وماكانت لتقع في ذلك لو تصورت عصمة الإمام. تماما كماحدث للصحابة في صلح الحديبية، فلولا شعورهم بعصمته لما عادوا إلى الطريق ولحدثت الفتنة.

والذين صاروا خوارجا قالوا مثلا بوجوب خلع الإمام أو قتله وبتكفير مرتكب الكبيرة لأن سبب الفتنة -في نظرهم -هم الأمراء، فلو تم خلع علي ومعاوية، بل وعثمان في نهاية خلافته، أو قتل الأخيرين (علي ومعاوية) ما وقعت الفتنة. ولما تجرأ أحد الحكام مرة أخرى على الإنحراف. لذا تبلورت نظريتهم في هذا الإتجاه .

والذين صاروا مرجئة هم الزهاد والمتورعون عن الفتنة -لأسباب مختلفة-إذ المشكلة عندهم ناتجة عن محاولة الأطراف المتصارعة إثبات الحق لجهة دون أخرى. وهذا مايجعل الصراع يستمر. ومن جهة أخرى فإن محاولة معرفة الحق هو طلب للمحال. لأن ذلك من شؤون الخالق. ومن خلال هؤلاء وأولئك تولدت فكرة جديدة -وفق قانون الجدلية-توسطت الإتجاهين، وهذا الإتجاه تجسد في تيار المعتزلة. وسنتعرض في الفصول اللاحقة لكيفية إنبثاق الفرق الإسلامية من خلال تلك الأحداث وتطوراتها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع

نشأة الفرق الإسلامية

- المبحث الأول : ظهور الخوارج على مسرح الأحداث
- المبحث الثاني : الخلفية التاريخية للفكر الشيعي ومنطلقاته
- المبحث الثالث : نشأة المعتزلة ومنطلقاتها الإصلاحية
- المبحث الرابع : نشأة الأشعرية ومنطلقاتها المنهجية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سوتي هذا ؟ قالوا : حسبنا هذا)). (1).

2 - الخروج الثاني إلى النهروان :

((لما بعث علي أبا موسى... إلى دومة الجندل، اشتد أمر الخوارج وبالغوا في التكبير على علي وصرحوا بكفره... وتعرضوا لعلي في خطبه، وأسمعوه السب والشتم والتعريض بآيات من القرآن)) (2).

كما تذكر الروايات ((أن عليا لما بعث أبا موسى لإنفاذ الحكومة إجتمع الخوارج في منزل عبد الله بن وهب الراسبي، فخطبهم خطبة بليغة ... ثم قال : فاخرجوا بنا إخواننا من هذه القرية الظالم أهلها)) (3) وتداولوا على الخطب في ذلك الموضع وبعدها ((كتبوا كتابا عاما إلى من هو على مذهبهم ومسلكهم من أهل البصرة وغيرها وبعثوا به إليهم ليوافوهم إلى النهروان ليكونوا يدا واحدة على الناس)) (4).

وحينما ظهرت نتيجة التحكيم، وعلم علي بخروجهم إلى النهروان، كتب إليهم ((يعلمهم أن الذي حكم به الحكمان مردود عليهما، وأنه قد عزم على الذهاب إلى الشام فليسوا حتى نجتمع على قتالهم. فكتبوا إليه :

أما بعد فإنك لم تغضب لربك، وإنما غضبت لنفسك، فإن شهدت على نفسك بالكفر، واستقبلت التوبة نظرنا فيما بيننا وبينك، وإلا فقد نابذناك على سواء)) (5).

فنلاحظ أن مثل هذه المواقف تتناقض مع منهجهم المبني على التشبث بظواهر النصوص بكل صرامة وحدية. فاتهامهم لعلي بالغضب للذات دعوى ظنية لا دليل لهم عليها، فلماذا لم يقفوا عند ظاهر قوله تعالى ﴿ **اجتنبوا كثيرا من الظن** ﴾ (6) كما وقفوا عند قوله تعالى ﴿ **إن الحكم إلا لله** ﴾ (7)، ثم إن المتأمل لخطابهم هذا يدرك جليا غياب منطق العقل والشرع، وإلا لماذا رفضوا دعوته وقد وافقت ما يسعون إليه بأنفسهم؟ ولماذا يشترطون عليه أن يشهد على نفسه بالكفر وقد صرح برجوعه إلى الموقف الأصلي؟ ومع

---

(1) النظر، الحاكم النيسابوري: المستدرك، ج2، ص. 150، عن عزت عطية: البدعة، ص. 328

(2) ابن كثير : البداية والنهاية، ج7، ص. 283

(3) نفس المصدر : ج7، ص. 285-286

(4) " " : ج7، ص. 287

(5) نفس المكان

(6) سورة الحجرات : 12

(7) سورة يوسف : 40

ذلك فإنه حتى لو صرح بذلك فإنهم سينظرون في الأمر؟!. و بعد هذا الخروج إشتد أمرهم . فأعلنوا الجهاد في حق كل من لم ينضم إليهم. فارتكبوا الجرائم البشعة في حق الصحابة حتى أنهم ذبحوا عبد الله بن خباب . وذبحوا زوجته الحامل وبقروا بطنها عن ولدها .(1)

أسباب الخروج :

حينما نقف على هذه الأحداث المتسارعة . ونلاحظ تسلسل الأحداث في تطورها يبدوا لنا لأول وهلة أن السبب الوحيد لفتنة الخوارج هو قبول علي بالتحكيم .

إلا أن هذا التفسير لا ينسجم مع موقف الخوارج من علي (رضي الله عنه)، بعد ظهور نتيجة التحكيم حيث أنه أعلنهم باستئناف الحرب ضد معاوية. فقد رفضوا الإنضمام إليه (2) مع زوال الموقف الذي كان ظاهريا سببا لخروجهم. ورغم وحدة الهدف فيما بينهم (قتال معاوية)! فموقفهم هذا ينفي أن يكون التحكيم هو السبب الحقيقي لخروجهم. بقي لنا أن نبحث عن سبب آخر لخروجهم.

إنه لمن الصعب أن يتوصل الباحث إلى إثبات سبب آخر غير ما أعلنوا عليه أنفسهم لغياب المستندات الموضوعية لإثبات أي إفتراض. ومع ذلك فإنه يمكننا إثبات افتراض آخر كسبب لظهور الخوارج باعتمادنا على ما يلي :

1- الروح العامة للأحداث في هذه المرحلة. ومفادها أن هناك تغيرا عاما لحالة المجتمع في وظيفته الدينية. الأمر الذي يفرض- وفق سنة الله في التغيير - حركة اصلاحية لتغيير الواقع ليعود المجتمع الإسلامي إلى وظيفته المعهودة سابقا .

2- طبيعة المبادئ التي سيتبناها الخوارج فيما بعد رسميا .

فبالنظر إلى هذا وذاك يمكننا الوصول إلى السبب الحقيقي لخروجهم ، وهو شعورهم بتبدل حال المسلمين بذهاب الإيمان وظهور ردة سياسية عامة. وذلك دليل -في نظرهم- على الإنحراف العام للأمة. وعلى رأسها القادة (3).

فموقف الخوارج إذا ليس موقفا سياسيا كما يبدو في ظاهره. بل هو موقف ديني أخلاقي اعتمد على منهج الثورة للتغيير السياسي كمدخل لإحداث التغيير الجذري لحالة المسلمين . والدليل على ذلك

---

(1) أنظر : ابن كثير : المصدر السابق ، ج7، ص. 288

(2) أنظر : ابن كثير : المصدر السابق ،ج7 ، ص. 287

(3) أنظر ، عمار الطالبي : آراء الخوارج الكلامية، ص.83 - 84

أنهم أعادوا النظر في مشكلة إيمان الأمة. فالمشكلة عندهم ليست سياسية محضة، بل هي دينية (1) أساسا. لذا فالإصلاح لا يتوقف على المستوى السياسي، بل يجب أن ينطلق من قضية الإيمان بتجديد مفهومه، أولا ثم تجسيده في الواقع بكل صرامة.

وإضافة إلى السبب السابق، هناك سبب آخر يمكن عده سببا ثانويا، ويتمثل في طبيعة شخصية الخوارج، إذ أن أغلبهم من الأعراب البدو الذين يتسمون بالغلظة في التعامل والشدة والصرامة في المواقف والبساطة في التفكير (2). فهذه السمات الفطرية لهم إنعكست على سلوكاتهم الدينية والأخلاقية، إذ عرفوا بالزهد والإجتهاد في العبادة، والإلتزام الصارم بظواهر النصوص.

- نتائج الخروج :

إن لظاهرة الخروج نتائج مختلفة، سواء على المستوى الفكري أو الإجتماعي أو السياسي لكن الذي يهمنا منها هو الإفرازات الفكرية لها، والمتمثلة أساسا فيما يلي :

ا- تبني الخوارج - رسميا - لتكفير كل من عاداهم، ونلمح ذلك من خلال خطبهم حينما اجتمعوا في بيت ابن وهب الراسبي، وتجلى أكثر في ردهم على علي (رضي الله عنه) وهم في النهروان، وما فعلوه في المخالفين من القتل وإباحة الدماء (3).

ب- تبلور مواقفهم السياسية والعسكرية إلى اتجاه فكري له مبادئ محددة ومنهج متميز، وأهم مبدأ لهم في ذلك يتعلق بمفهوم الإيمان، ومن خلال تحديدهم له أسسوا عليه أحكامهم على الأمة تأسيسا منطقيا صوريا (4).

ج - تطور إنقسام الأمة على نفسها، من إنقسام سياسي عسكري إلى إنقسام فكري ديني.

- المبادئ العامة للخوارج في هذه المرحلة :

من خلال تتبعنا لتسلسل الأحداث، وما أفرزته من نتائج على مستوى حياة الأمة السياسية ثم الفكرية، نجد الخوارج -إلى حد الآن- قد بدأت المعالم الأساسية لفرقتهم ترتسم كمبادئ تميزهم عن سائر

---

(1) فصلنا بين (الديني) و (السياسي) فصل شكلي إذ الحقيقة انه لا فرق بينهما في التصور الإسلامي

(2) أنظر حول ذلك : ابوزهرة: تاريخ الجدل، ص. 147 و ما بعدها

(3) أنظر . ابن كثير: المصدر السابق ج7، ص. 286 . 287 و 288

(4) ومصدر أخطائهم الفكرية أنهم كانوا يعتمدون في استدلالاتهم أسلوب القياس المنطوري واستدلال اللزوم في فهمهم لآيات التكفير . أنظر أبو زهرة : المصدر السابق، ص. 153 وانظر مناظرتهم السابقة لابن عباس.

الأمة . وتتمثل فيما يلي :

1 - وجوب الخروج على الأمة . ((فخرجوا من بين الآباء والأمهات والأخوال والخالات وفارقوا سائر القرابات)) (1) .

2 - وجوب تكفير كل من شارك في التحكيم أو رضي به على الأقل (2) . لأن ذلك خيانة لله وركون للظالمين وتحكيم لغير الله .

3 - وجوب تكفير من لم يقل بهذه المبادئ أو لم ينضم إليهم (3).

4 - وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وما يتميزون به في هذا المبدأ - وهو مبدأ إسلامي - هو اعتمادهم على العمل المسلح لإقرار المعروف ، وتغيير المنكر (4) .

5 - الخروج على الأمام الجائر، ووجوب عزله قوة ، أو قتله (5).

6 - وجوب تكفير مرتكب الكبيرة (6).

(1) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج7، ص. 287

(2) انظر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص. 50

(3) انظر المصدر السابق ، ص. 56

الشهرستاني : الملل والنحل ، ج1، ص. 121

(4) ابن كثير: المصدر السابق ، ج7، ص. 286

(5) الشهرستاني : المصدر السابق ج1، ص. 115

(6) نفس المكان

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني : الخلفية التاريخية للفكر الشيعي ومنطلقاته السياسية :

إن البحث المتعلق بالشيعة يفرض علينا منهجا معاكسا (1) لما اعتمدناه في التحليلات السابقة، وذلك بحكم أن فرقة الشيعة بمفهومها الكلامي تبلورت أفكارها في أجواء السرية، وفي ظل ذلك اعاد أنتصار علي (رضي الله عنه) قراءة الأحداث من منطلق سياسي معين، وأضفوا تفسيرا دينيا على بعض الأحداث التاريخية منذ عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) إلى مقتل الحسين (2) (رضي الله عنه) ، وأعطوا لها بعدا تشريعيا، بمعنى أن النظرة الشيعية المعروفة حول تلك الأحداث لم تتكون إبتداء من تلك الأحداث، وإنما جاء تأويلها من طرفهم متأخرا عنها، إذ أن ذلك التأويل للتاريخ صيغ في العهد السري لهم (العهد الأموي والعباسي).

إن حياة الإضطهاد والسرية جعلتهم يعيدون قراءة الأحداث التاريخية بنوع من التأمل المشحون بالحزن والغيظ، وهذا التأمل في جو من الحزن، والمشاعر المشبوبة سيكون ذا أثر فكري عميق. ففي الوقت الذي اتجهت أنظار خصومهم (الأمويون، والعباسيون من بعدهم) نحو مستقبل سلطانهم، وانشغلوا بواقعهم السياسي العملي، إتجهت أنظار الشيعة نحو الماضي لتأصيل خطهم السياسي، وأخذوا يحللون الأحداث التاريخية ، ليستنبطوا منها مادتهم الفكرية، وذلك لما للتاريخ الديني من قداسة (3) وسلطان على القلوب، وأثر في النفوس لهذا إتسمت آراؤهم بالعاطفة .

إن التطور التاريخي لكيفية تشكل فرقة الشيعة يثبت لنا بأن هذه الأخيرة هي نهاية لتطور تكتل سياسي حول سيدنا علي (رضي الله عنه) وكانت بداية هذا التكتل مجرد مشاعر ودية تفضيلية يكنها بعض الصحابة له لأسباب فطرية واجتماعية . من هنا نجد أن كل خصوصيات الفكر الشيعي تتعلق أولا وأخيرا بالإمامة ، وبالتالي بشخص علي (رضي الله عنه)، باعتباره بداية لدور الإمامة في نظرهم، وعليه فإننا سنقتصر في تحليلنا التاريخي لتشكل خصوصيات الفكر الشيعي على شخص الإمام علي (رضي الله عنه) وبالتحديد إبراز المحطات التاريخية له والتي يتكئ عليها الشيعة في إثبات عبادتهم . وسنتناولها وفق التدرج التاريخي على النحو التالي :

---

(1) وذلك بأن إنطلق من الفرقة لتحديد مناسباتها التاريخية التي تمثل (جذور الوجدان الشيعي) ، وكان المنهج السابق يفرض علينا عكس ذلك، بأن نستقرئ التاريخ بغض النظر عن كونه يمثل مناسبة لفرقة أو لأخرى .

(2) يعتبر مقتل الحسين بداية لتبلور التيار الشيعي ، وللنشاط السري لهم .

(3) أنظر جولت سعيد : حتى يغيروا ما بأنفسهم ، ص. 179

- علي(رضي الله عنه) في عهد النبوة.
- علي(رضي الله عنه) في عهد الخلفاء.
- علي(رضي الله عنه) في خلافته :(توليته--مواقفه من الأحداث-- وصيته)

* علي(رضي الله عنه) في عهد النبوة والنص على الإمامة :

يعتمد الشيعة (الإمامية) على جملة من الأحاديث والأحداث المتعلقة بشخص الإمام علي في هذا العهد . وسأركز على أهمها وأقواها عندهم :

1- حديث الدار : وفيه قال الرسول (صلى الله عليه وسلم) لعشيرته بعد أن جمعهم في بداية الدعوة : ((فأيكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم ؟ فأحجم القوم وقلت : [الراوي علي(رضي الله عنه)] : أنا يا نبي الله أكون وزيرك عليه. فأخذ برقبتي ثم قال :إن هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم. فاسمعوا له وأطيعوا)) (1).

2- حديث المنزلة :

لما استخلفه الرسول (صلى الله عليه وسلم) أثناء خروجه لغزوة تبوك على أهله، أرجف به المنافقون. فالتحق علي (رضي الله عنه) بالرسول (صلى الله عليه وسلم). وأخبره بما قاله المنافقون أمره (صلى الله عليه وسلم) بالرجوع وقال له :((أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى ؟ إلا أنه لا نبوة بعدي)) (2). قال له ذلك بعد أن اعترض عليه علي رضي الله عنه بقوله((خلفتني في النساء والصبيان؟))(3)

3- حديث غدير خم :

ثبت في كتب التاريخ أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) بعد عودته من حجة الوداع توقف عند غدير خم ، وخطب الناس وقال :((من كنت مولاه فعلي مولاه . اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه)) (4).

بتأملنا لمتن (5) هذه النصوص، وبوضعنا لها في سياق الحدث التاريخي (سبب الورود) تتجلى لنا

---

(1) ابن الأثير : الكامل في التاريخ، ج2، ص. 41--42 ، وقام بتخريجه صاحب المراجعات ص. 145--147

(2) صحيح مسلم ، ج7، ص. 120

(3) نفس المكان

(4) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج7 ، ص. 335 ، ص. 345 ، وما بعدها

(5) أما التحقيق في السند فهو بحر لا ساحل له، ولله أعين أرباب هذا الفن، فإعراضنا عن تحقيق السند سببه عدم الإمكان، فنكتفي بالنقد الموضوعي للنصوص .

خصوصية دلالة هذه النصوص. أما الإعتماد على دلالتها اللغوية - كما يفعل الشيعة- فستجعلنا أمام معان لا حصر لها. وكل محاولة لتخصيص دلالة معينة تبقى محاولة ظنية، لإحتمال غيرها من المعاني، فلا ترتقي إلى مستوى إثبات أصل من أصول الدين (الإمامة). لنتناول الآن كل حديث على حدة :

حديث الدار :

الحديث كان عند بداية الإنذار (الجهر بالدعوة)، وهذه الخطوة تتطلب الحيطة والحذر بتوفير شروط الحماية للداعية ، ولا أنسب لذلك من عشيرته فلابد معهم من أسلوب إغرائي تحفيزي ، وأقوى ما يسيطر على رغبات العرب آنذاك ،الإمارة والسلطة، فعزف الرسول (صلى الله عليه وسلم) ـ وهو الداعية الحكيم ـ على ما عنده بما يوافق رغبتهم تلك ، وهي الوزارة كوسيلة تشجيعية، تكسر في نفوسهم العناد والتصلب فيرتمون بذلك في أحضان الدعوة الجديدة (رغبة)، فيتحقق ما يراد منهم لصالح الدعوة ونصر النصرة والولاء والحماية. وحتى لا يبدهم بما ليسوا له أكفاء (مطلق الخلافة) ضبط ذلك بالتخصيص بقوله « خليفتي فيكم » فالتعبير هنا ذو دلالة صريحة وقوية على الخلافة الخاصة (1) لا العامة. فلا يخرج أن يكون من باب التأمير على قومه لا غير. وهذا ما دأب الرسول (صلى الله عليه وسلم) على تقليدها (الإمارة) اعيان القبائل كما يفعل في كثير من الغزوات .

أما تركيزه على عشيرته ، فهي قضية هامة في منهج التدرج بالدعوة . ثم إن نص الحديث يحمل نقدا ونقضا لفكرة (النص على الامامة) لأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) هنا فتح فرصة الإمامة أمامهم، وترك الخيار لهم بقوله «أيكم يوازرني».

والثابت عند الإمامية أن الإمامة كالنبوة اصطفاء إلهي تتعين بإرادة الله الأزلية لا بإرادة الإمام لينتدب نفسه لها . فهذا يدل على أن المسألة دعوية رغبهم فيها (الإمارة الخاصة) لينتدبوا أنفسهم لحماية الدعوة،وحرك عاطفة القرابة ليستغلها لصالح الدعوة .

فلو كان الأمر كما يعتقد الشيعة لقال لهم بدل ذلك : وقد أمرني الله أن أدعوكم اليه وقد شرفكم أن يكون النبي منكم وهذا الوصي من أبنائكم .

بناء على ما ذكر فإن تأويل الشيعة للحديث لا يتوافق ومضمون النص ، ولا مع سياق الحدث التاريخي للحديث .

---

(1) حتى مذاهب (المراجعات) ، وهو أهم كتاب في اثبات الأمامة عندهم لم يقدم أي دليل معتبر على تأويل هذا الحديث.

* حديث المنزلة :

حينما نحلل الحديث بالكيفية السابقة نجد ما يلي :

أن النص هنا لا يمكن أن يحمل على إطلاقه ، لأن الإطلاق يستلزم أن يكون علي (رضي الله عنه) نبيا مثل هارون! وهذا فاسد بنص الحديث . وفساد هذا الوجه من التشبيه دليل على عدم الإطلاق .

ثم إن مناسبة الحديث تلقي ضوءا على مدلول النص، فالرسول (صلى الله عليه وسلم) قال له ذلك ردا على ما أرجفه المنافقون للحط من قيمة علي (رضي الله عنه) حقدا عليه وطعنا في الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، فكان أن رفع الرسول (صلى الله عليه وسلم) من منزلته فجعله مثل هارون شرفا ومنزلة، وفعل ذلك تطييبا لخاطره بعد أن غضب علي أن تركه على النساء والصبيان. وحتى صيغة الحديث توحي بذلك في قوله :« أما ترضى». فهذه الدلالة التي ذكرناها هي التي تتقدح في الذهن مباشرة، وتؤكدها المناسبة. أما ما ذكره صاحب المراجعات لإثبات عموم الحديث باستدلاله بقواعد أصولية فغير قوي (1) لأنه لا يمكن أن نوظف قاعدة أصولية معينة بمعزل عن الأصول العامة للإسلام والقواعد الكلية للشريعة .

ومما يؤكد خصوصية هذا الحديث أيضا أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) في هذه الحادثة (غزوة تبوك) إستخلف على المدينة سباع بن عرفطة، وعلى أهله علي (رضي الله عنه) (2) . فلو كان خليفة (عاما) لاستخلفه على المدينة لأن في ذلك نيابة عن الرسول (صلى الله عليه وسلم). أما أستخلافه عن أهله فهي نيابة شخصية .

* حديث غدير خم :

إن لفظ هذا الحديث من الألفاظ المشتركة التي تحمل أكثر من دلالة ، فيأتي على عدة معان منها : ولي الأمر، النصير، المحب، الصهر، التابع، الحليف، الجار(3) .

فتخصيص دلالة معينة دون سواها بدون مرجح قوي تعسف وتكلف مرفوض . أما تأويله بالنصير أوالمحب أوالصهر أوالحليف فظاهر ، ولا يحتاج إلى استدلال ، لأن كل من بلغ مثل ما بلغ علي (رضي الله عنه) من الرفعة والمكانة والشرف لصح أن يقال فيه مثل ذلك .

وحتى لو سلمنا جدلا بكون اللفظ يحتمل المعنى الذي ذهب اليه الشيعة (الأولى ، ولي الأمر) فلا يستقيم

---

(1) أنظر الإمام عبد الحسين شرف الدين الموسوي : المراجعات، ص. 158-159

(2) أنظر ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ج2 ص. 190

(3) أنظر الإمام عبد الحسين شرف الدين : المصدر السابق ص. 175

مع ما يعتقده الشيعة في مكانة الإمامة . فهي أصل من أصول الدين (1). وكيف تثبته بنص ظني الدلالة لإحتماله أكثر من معنى ؟!.

ثم إن ما يلقي الضوء على النص ويزيل اللبس، ما أشار اليه ابن كثير حول سبب ورود هذا الحديث بقوله : ((وإنما كان سبب هذه الخطبة والتنبيه على فضله ما ذكره ابن إسحاق من أن عليا لما بعثه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلى اليمن أميرا هو وخالد بن الوليد...وقد كثرت فيه المقالة ... بسبب استرجاعه منهم خلعا كان خلعها نائبه عليهم ... فلما تفرغ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من حجة الوداع أحب أن يبرئ ساحة علي مما نسب إليه من القول الذي لا أصل له)) (2).

إن ذلك التصرف من علي (رضي الله عنه) أثار غضب أفراد من الجيش ، فأراد الرسول (صلى الله عليه وسلم) أن يبين لهم أفضليته، ويبين أيضا مكانة القائد في الإسلام وحتى لا تتخذ اجتهادات القائد- وإن أخطأ-تكأة للتمرد والتفرق وشق عصا الطاعة.

ثم إننا نلمح في مثل هذا الحديث ، وأمثاله من الأحاديث الأخرى التي قيلت في الخلفاء الأربعة ، ـ خاصة ـ بعدا غيبيا كأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) إستشرف الغيب فألقى في روعه ما سيحدث، فأراد (صلى الله عليه وسلم) أن يضع أمام المسلمين بعض النصوص الهادية والمرشدة لهم فيما سيحدث . فراد يضع نصوصا حول كل شخصية بما وافق ما حدث في تاريخ الخلافة فعلا . ولنا في ذلك عدة أمثلة :

الأحاديث التي وردت في الفتنة في عهد عثمان (رضي الله عنه)(3)، وأخرى وردت بشأن الخلاف بين علي ومعاوية (حديث عمار بن ياسر) ، وكذا التي تتحدث عن فتنة الخوارج(4).

تلك هي أهم الأحاديث التي وردت بشأن علي (رضي الله عنه) وذلك هو الفهم الذي يمكن أن توحي

فإذا اعتبرنا -مع ماذكرنا- أن تلك الأحاديث تنص على إمامة علي بتأويلها فكيف يكون موقفنا وفيمنا للأحاديث التي وردت في غيره من الخلفاء ؟! فلنوردها هنا ليتبين لنا أن بعضها قد يكون أقوى في الدلالة - مجاراة لأسلوب الشيعة في التأويل - على الإمامة من التي وردت في شأن علي (رضي الله عنه) :

---

(1) والإمامية لا يعتمدون على الأدلة الظنية لإثبات قضايا العقيدة انظر : محمد الرضي الرضوي : لماذا نحن شيعة؟ ، ج2، ص. 55

(2) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج7، ص. 335

(3) انظر الاحاديث التي أوردها صاحب (البداية والنهاية) حول فضل عثمان ، ج7، ص. 208-209

(4) انظر ابن كثير : المصدر السابق ، ج6، ص. 214

1- ما ورد في ابي بكر الصديق :

ورد في صحيح البخاري أن امرأة جاءت إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ((فأمرها أن ترجع إليه. قالت : أرأيت إن جئت ولم أجدك [كأنها تعني الموت] قال (صلى الله عليه وسلم) : إن لم تجديني فأتي أبا بكر)) (1) وقال (صلى الله عليه وسلم) :((إن من أمن الناس علي في صحبته وماله أبا بكر ولو كنت متخذا خليلا غير ربي لاتخذت أبا بكر خليلا ولكن أخوة الإسلام ومودته لا يبقين في المسجد باب الا سد إلا باب أبي بكر)) (2).

كما ثبت أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) عندما اشتد به المرض قال : ((مروا أبا بكر فليصل بالناس)) فاعترضت عائشة عنه، فكرر الرسول (صلى الله عليه وسلم) أمره توكيدا وعاتب عائشة. وحينما رأى الرسول (صلى الله عليه وسلم) الصحابة مصطفين وراء أبي بكر فرح وابتسم (3).

هذا إضافة إلى زواجه من ابنته في سن مبكرة، والغرض واضح هو فتح العلاقة الأسرية بينهما لأنه يتضطر لملازمته . لذلك قال ابن خلدون : ((ويختص مع ذلك أبو بكر بخصوصيات أخرى ، حتى كان العرب الذين عرفوا الدول وأحوالها ... يسمون أبا بكر وزيره)) (4).

هذا بعض ما قيل في أبي بكر، ونجد ما يماثل ذلك في عمر(5) وسيدنا عثمان (6) (رضي الله عنهما) وغيرهما من الصحابة (7)، فإذا حملنا تلك النصوص الواردة في حق علي على الإمامة، فإن هذه النصوص ستكون أقوى في دلالتها على الإمامة أو على الأقل تساويها،فيلزم عن ذلك التعارض بين النصوص .

وحتى لو أردنا أن نسلم جدلا للإمامية بما ثبت في حق علي (رضي الله عنه) على أنه نص على إمامته فإن جملة من العقبات ستعترض سبيلنا في ذلك وهي :

1 - أن القول بالنص يخالف معلما مميزا للسياسة الشرعية، وهو الشورى، لأن القول بالنص، وما يترتب عليه

---

(1) صحيح البخاري، ج4، ص. 191

(2) نفس المكان

(3) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ،ج2، ص. 218

وانظر صحيح البخاري، ج1، ص. 162

(4) ابن خلدون : المقدمة، ج1، ص. 294

(5) انظر صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضائل عمر (رضي الله عنه)

(6) انظر حول فضل عثمان: المصدر السابق، باب فضائل عثمان (رضي الله عنه)

(7) كاعتباره الأنصار تركة له. انظر. ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج1، ص. 5-6

من عقيدة العصمة لا يترك أي مبرر للشورى ما دامت شؤون السياسة والإمارة قد فصل فيها الوحي عن طريق الرسول (صلى الله عليه وسلم) أو الإمام.

2- إذا كانت الإمامة من أصول الدين كالإيمان بالله ، فإن للقرآن منهجا متميزا في تقريره للقضايا الكبرى للعقيدة : فيعتمد أسلوب التكرار والتوكيد لربط كل أصل من الأصول بكل جوانب الحياة باعتباره دعامة لحياة المسلمين. كما يعتمد أيضا على الإيضاح التام والمبسط، باستعماله نصوصا جلية وصريحة في دلالتها حتى لا تكون من حيث الإثبات والنفي محلا للتأويلات الفاسدة، أو مبررا للجهل بها فينكرها بسفهاء العقول.

3- رزية يوم الخميس :

عن عبد الله بن عباس (رضي الله عنه) قال :((لما اشتد بالنبي (صلى الله عليه وسلم) مرضه الذي مات فيه. قال : إئتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي. فقال عمر (رضي الله عنه) إن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله. وكثر اللغط ، فقال النبي (صلى الله عليه وسلم) : قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع. قال ابن عباس: الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم))) (1).

فالإمامية ترى أن الذي هم الرسول (صلى الله عليه وسلم) أن يدونه هوالنص على إمامة علي (رضي الله عنه)(2) فإذا ما سلمنا بهذا التأويل (المختل) اصطدمنا بجملة أمور :

أ- من الثابت لدى الإمامية أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قد نص أكثر من مرة -كما مر معنا- على إمامة علي (رضي الله عنه) صراحة خاصة يوم غديرخم، وقد حضره عشرون ألف صحابي وبذلك اكتمل البلاغ وتم الدين بقوله تعالى يوم ذاك : ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا** ﴾ (3) فإذا ثبت ذلك فلماذا أهم الرسول (صلى الله عليه وسلم) على كتابة ذلك الكتاب. ويعلق عليه الهداية وعدم الضلال؟. فهذا دليل على أن مضمون الكتاب جديد لم يسبق أن ذكره. فإذا اعتبرنا أن المراد منه هو تعيين الخليفة -والظاهر أنه أراد ذلك فعلا- لكن ذلك من باب الإجتهاد. وإلا لما تراجع عنه. فهذا الإعتبار ينفي قطعا الفهم الشيعي لحديث غدير خم وأمثاله، وما يجعلهم في تناقض واضح أنهم درجوا على تسمية هذه الحادثة برزية يوم الخميس. ومعناه أن الرسول (صلى الله عليه وسلم)

---

(1) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج1،ص. 22

(2) انظر: محمد مسائق القصير : الشيعة الإمامية ، ص.44

(3) سورة المائدة : 4

لم يتمكن من تبليغ النص على الإمامة.

ب - اتينا من قبل أن مضمون الكتاب جديد، وأنه يتعلق بالإمامة، وهي أصل من أصول الدين. فإذا قلنا بذلك فكيف ينفي الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن تبليغ هذا الأصل إعتراض حتى البشرية كلها فضلا عن أن يعترض عليه رجل مثل عمر ؟!

والثابت أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم ينفذ مراده ، إذا فالدين لم يكتمل عند وفاته (صلى الله عليه وسلم). وهذا فاسد بالإجماع فاستلزم فساد وبطلان مقدماته.

4- موقف الأنصار :

لنا أن نتساءل عن موقف الأنصار . لماذا لم يقروا بما هو متواتر في إمامة علي (رضي الله عنه) خاصة بعد أن انفلت الأمر من أيديهم، حتى من باب تفويت الفرصة على من نافسهم، حسب ما تقتضيه حالة التنافس؟ ولماذا لم يرد أي موقف من أحد الصحابة في السقيفة ليستند إلى حديث غديرخم، مع كثرتهم في السقيفة؟

*علي(رضي الله عنه) في عهد الخلفاء :

أ- علي(رضي الله عنه) في عهد أبي بكر الصديق

1- موقفه من خلافة أبي بكر الصديق :

تفيد بعض الروايات التاريخية أن عليا (رضي الله عنه) قد تأخر في بيعته لأبي بكر بفترة زمنية اختلف في تحديدها. والمهم أن موقفه هذا يعود إلى سبب رئيسي، هو أنه كان يرى أولويته في الخلافة حيث قال لأبي بكر : ((أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم اولى بالبيعة لي)) (1).

وبعد انقضاء تلك المدة، نزل لمبايعة أبي بكر، فقال قبل المبايعة : ((أنه لم يمنعنا أن نبايعك انكار لفضيلتك، ولا نفاسة عليك ولكنا كنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقا، فاستبددت علينا... موعدك غدا في المسجد الجامع للبيعة إن شاء الله)) (2).

وفي المسجد ((قام علي -رضي الله عنه - فعظم حق أبي بكر، وذكر فضيلته وسابقته ثم مضى

---

(1) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ، ج1 ، ص 11

(2) نفس المصدر : ج1، ص 23

فبايعه)) (1). وبقي أبوبكر بعد ذلك ثلاثة أيام يسأل عن الطعن في خلافته ((فيقوم علي (رضي الله عنه) في أول الناس يقول : والله لا نقيلك ولا نستقيلك أبدا)) (2).

2- مشاركته أبابكر في قضايا الشورى :

ذكر ابن الأثير أن أبابكر اتخذ عليا (رضي الله عنه) كاتبا له (3). وذكر أيضا أن أبابكر خرج يوما في حروب الردة شاهرا سيفه ((فجاءه علي، وأخذ بزمام راحلته وقال له : أين يا خليفة رسول الله؟ أقول لك ما قال لك رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يوم أحد : شم سيفك، لا تفجعنا بنفسك، فوالله لئن أصبنا بك لا يكون للإسلام نظام)) (4).

ب- علي في عهد عمر(رضي الله عنهما) :

مما هو ثابت في هذا العهد بدون منازع أن عليا دخل في مجلس الشورى مع الستة الذين رشحهم عمر للخلافة. وقد أعطى علي العهد لعبد الرحمان بن عوف على أنه سيرضى بالشورى وما يقرره المجلس (5).

ج- علي في عهد سيدنا عثمان(رضي الله عنهما) :

مما هو ثابت أن عليا(رضي الله عنه) لم يثر اشكالية النص على الإمامة في اجتماع أهل الشورى الستة. بل أنه روي عنه أنه قال في خطبته : ((ولو عهد الينا رسول الله عهدا لأنفذنا عهده)) (6)، وكل ما أثاره التركيز على القرابة حيث قال : ((لن يسرع أحد قبلي إلى دعوة حق وصلة رحم)) (7)، والأبعد من ذلك أن ابن عوف حينما أستشاره فيمن يكون الأمر إن لم يكن هو فقال : عثمان (8).

---

(1) ابن قتيبة : الامامة والسياسة : ج1، ص. 24

(2) المصدر السابق : ج1، ص. 25

(3)ابن الاثير : الكامل في التاريخ : ج2، ص. 289

(4) ابن الأثير: الكامل، ج2،ص. 290

(5) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج1، ص. 40

(6) سامي عرجون: عثمان بن عفان، ص. 63

(7) نفس المكان

(8) انظر ابن كثير: البداية والنهاية ، ج7، ص.145

ولقد كان علي (رضي الله عنه) لا يبخل على سيدنا عثمان بالنصح حتى في تلك الأخطاء التي ارتكبها. وما كان يشعر بخصوصية شخصيته على عثمان في المكانة والعلم والصحبة لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) (1).

روى ابن عبد ربه في العقد الفريد عن معبد الخزاعي قال : ((لقيت عليا بعد الجمل فقلت له : إني سائلك عن مسألة كانت منك ومن عثمان. قال : سل ما بدالك. قلت : اخبرني أي منزلة وسعتك اذ قتل عثمان ولم تنصره؟. قال : إن عثمان كان إماما وإنه نهى عن القتال... فلو قاتلنا دونه عصينا)) (2).

د- خلافة سيدنا علي(رضي الله عنه) :

روى ابن كثير أن المدينة بقيت ((خمسة أيام بعد مقتل عثمان وأميرها الغافقي بن حرب، يلتمسون من يجيبهم إلى القيام بالأمر والمصريون يلحون على علي وهو يهرب منهم إلى الحيطان)) (3). وأخرج الطبري عن الشعبي قال : ((أتى الناس عليا وهو في سوق المدينة، وقالوا له : أبسط يدك نبايعك. قال : لا تعجلوا. فإن عمر كان رجلا مباركا وقد أوصى بها شورى فامهلوا يجتمع الناس ويتشاورون)) (4).

ويروى أيضا أنه قيل لعلي (رضي الله عنه) بعد أن طعن : ((ألا تستخلف؟ فقال : لا ولكن أتركم كما تركم رسول الله(صلى الله عليه وسلم)، فإن يرد الله بكم خيرا يجمعكم على خيركم كما جمعكم على خيركم بعد رسول الله(صلى الله عليه وسلم))) (5).

مناقشة المواقف السابقة لسيدنا علي(رضي الله عنه) :

لقد ثبت لنا من خلال الروايات السابقة بأن عليا قد بايع الخلفاء (6). والمتتبع للروايات السابقة بما يتعلق بإشكالية النص على الإمامة (كأصل من الأصول) لا يجد أي متعلق يتمسك به لإثبات النص في حق علي (رضي الله عنه) : أو غيره من الخلفاء . لأن النصوص كلها تطرق إليها الإحتمال فيبطل بها

---

(1) انظر المصدر السابق، ج7، ص. 168

(2) عن صادق عرجون : عثمان بن عفان ، ص. 165-166

(3) البداية والنهاية :ج7، ص. 227

(4) تاريخ الطبري : ج5 ، ص. 156 . عن محب الدين الخطيب تحقيق العواصم من القواصم لابن العربي ص. 142

(5) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج8، ص. 13

(6) انظر أيضا : محمد باقر الصدر: أهل البيت ، ص. 64

الإستدلال). ولان مواقف علي لا توحي أبدا بفكرة المنتصب الإلهي للإمامة، بل ورد في بعض أقواله ما يصرح بنفي الفكرة أصلا. وحتى إن لم يثبت هذا الأخير، فإن الثابت لدينا من خلال الروايات السابقة أن عليا لم يثر قضية النص في عهد الخلافة، بل كل ما كان يحتج به قرابته من رسول الله، وأحيانا يشير حديث غدير خم لا على أساس أنه نص تشريعي، وإنما ليبرز فضله فقط.

إلا أن الشيعة يسدون تلك الثغرة بقولهم : إن سكوته عليه السلام على خلافة الخلفاء من باب ترجيح المصلحة العامة واجتناب الفتنة (1).

لكن إذا كانت الإمامة من أصول الإيمان. فأي مصلحة ترجى، وأي فتنة تتفادى بعد إنهدام ركن من أركان الدين؟!. ثم إن الشيعة أنفسهم يقولون : أن ((هذا الإنحراف -يعني في الامامة- يشكل بداية خطر على التجربة الإسلامية كلها (2). ألا نرى كيف كان عزم الصحابة جميعا على محاربة مانعي الزكاة - رغم الظرف الصعب؟ ذلك لأن الزكاة بحق ركن من أركان هذا الدين. فلو كانت الامامة من أصول الإيمان لما جاز شرعا، ولما قبل عقلا أن يسكت أحد عنها مهما كانت المبررات فضلا عن أن يسكت عنها (وصي النبي).

ويورد الشيعة الإمامية تبريرا آخر لسكوت علي(رضي الله عنه) عن الخلافة، ويتمثل في التقية. لكن هذا التبرير أيضا مرفوض لسببين سنقولين :

1- أن مبررات التقية غير موجودة في ذلك العهد حيث الحرية والتسامح، حتى أن عليا(رضي الله عنه) إمتنع عن البيعة مدة معتبرة وترك لحاله.

2- ثم إن هذا السكوت لو كان من باب التقية والحكمة لظهرت نتائجه بعد ذلك ولو من بعيد لصالح الإمامية، كما تحققت المصلحة من صلح الحديبية للمسلمين. وهذا ما لم يتحقق للشيعة إن لم نقل تحقق العكس. ويورد باقر الصدر تبريرا لموقف علي من الخلافة بأنه موقف ((تلزم به طبيعة الأوضاع القائمة فسكت عن النص إلى حين)) (3).

إن أي عاقل يعلم أن السكوت عن النص مع قرب العهد برسول الله (صلى الله عليه وسلم) وبقاء نور النبوة في قلوب الصحابة، واجتماعهم في المدينة، هو تفويت لفرصة البلاغ وإقامة الحجة. فإذا طال الزمن اندثر الناس، ويطول عهدهم بالنص. هذا إذا علمنا أن الشيعة أنفسهم يرون أن ((أكثر النصوص التي

---

(1) انظر : الإمام عبد الحسين شرف الدين الموسوي : المراجعات، ص. 279

(2) محمد باقر الصدر: أهل البيت ، ص. 134

(3) نفسه في التاريخ ، ص. 80

صدرت عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) في شأن الخلافة لم يكن قد سمعها إلا مواطنوه في المدينة ... فكانت تلك النفوس إذن الأمانة التالية عند هذه الطائفة)) (1). فإذا ثبت ذلك، فمتى يكون الوقت مناسبا لإثارة النص، بعد أن يندثر الحفظة، ويتفرق الناس، ويتلاشى أثر النبوة من نفوس الصحابة ؟

ثم إنه إذا سلمنا بأن سكوته كان لاتقاء الفتنة كما يذكر الموسوي، فلماذا دخل في صراع دامي مع معاوية، ونفس الظروف الأولى قائمة بل وأشد منها، ومع ذلك فقد وقع ما كان مبررا للسكوت، وهو الفتنة وسفك الدماء ؟!. بقي أن نناقش الإمامية في مسألة (النص على الإمامة) من زاوية أخرى :

يرى الشيعة أن ابا بكر اغتصب الخلافة مباشرة، ومن بعده، عمر وعثمان. فالتسليم بهذه الفكرة يجعلنا نشك في مصداقية الإسلام التاريخية... فإذا وقع الإنحراف عقب وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) مباشرة فكيف يكون مصير الإسلام من بعد أن يطول الأمد وتقسو القلوب؟!. وإذا لم يضمن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وهو النموذج الأعلى - بقاء دولته من بعده، فكيف يضمنها من دونه من البشر؟!

ومن جهة أخرى إن كان أبوبكر قد أنكر نصا متواترا، وهذا النص يتعلق بأصل من أصول الدين، ومن ثبت في حقه ذلك فلا خلاف بين الشيعة والسنة على كفره، وبالتالي لا تصح الصلاة خلفه، فضلا عن مبايعته والإئتمار بأمره، والزحف وراءه، وذلك ما لم يتخلف عنه علي (رضي الله عنه) بعد بيعته له وكذلك سائر أنصاره.

فكل ما سبق ذكره يتعلق بمناقشة إشكالية النص من الناحية التاريخية. نعود الآن إلى مناقشة دليلين للإمامية يعتمدونهما لإثبات النص وهما :

أ- قياس الإمامة على الوراثة.

ب- قياس الإمامة على النبوة في ضرورتها.

1 ـ الإمامة والوراثة :

الإمامية تبني على قصة أرض (فدك) (2) دليلا على حق علي في الإمامة (3) بقياس الوراثة الأدبية (الروحية) على الوراثة المادية (الأرض).

---

(1) محمد باقر الصدر : نفس المصدر ص. 81

(2) فدك : ((قرية صغيرة على مسافة يومين من المدينة ... وهي مما أفاء الله على رسوله، فكانت خالصة له(صلى الله عليه وسلم) يضعها حيث يشاء)) مسائق عريضون: عثمان بن عفان، ص. 129 .

(3) أنظر : محمد باقر الصدر : نفس المصدر ، ص. 48 ، ص. 67

إن هذا الإستدلال يحمل في تركيبه تناقضا. وذلك لأن هذا القياس إما أن يكون عاما يسقط على جميع الأفراد الذين تشملهم الزكاة، فيكون ذلك متعارضا مع التطور التاريخي لوراثة الإمامة لدى الإمامية، بل ويكون العباسيون أولى من ابناء علي، لأنهم الورثة من الذكور (1). وإما أن يكون القياس خاصا بعلي فلا نجد لذلك دليلا مقبولا لتخصيص القياس عليه دون غيره.

ب ـ قياس الإمامة على النبوة :

يعتمد الشيعة الإمامية في إثباتهم لمنصب الإمامة على قياسها بالنبوة فيقول أحدهم :

((إنها كالنبوة، لطف من الله، فلابد أن يكون في كل عصر إمام هاد يخلف النبي في وظائفه من هداية البشر... والدليل الذي يوجب إرسال الرسل وبعث الأنبياء هو نفسه يوجب أيضا نصب الإمام بعد الرسول) (2).

إذا أثبتنا للإمام صفاتا بنفس صفات النبي، وكانت ضرورة وجوده كضرورة وجود النبي، فما السر من ختم النبوة؟. ولماذا يحل الإمام محل النبي؟.

ثم إن دور الإمام التشريعي في نظر الشيعة يستلزم أن يكون القرآن والسنة لم يستوعبا بتشريعهما قضايا الزمان، الأمر الذي يوجب استمرار دور النبوة في ثوب (الإمامة).

فبناء على ما سبق ذكره حول (النص على الإمامة)، فإن أقصى ما يمكن أن يقال فيها، هي أنها أدلة ظنية، سواء المتعلقة بعلي(رضي الله عنه) أو غيره من الخلفاء، لأنه مع اثباتنا النص لواحد منهم بناء على ما ورد في حقه من نصوص تبقى أولوية غيره واردة لنفس الحجة والدليل.

من خلال التحليل السابق للنصوص المتعلقة بالإمامة نستخلص بأن تلك النصوص كلها ظنية الدلالة في اثبات الإمامة، وبناء على ذلك فإننا نصل إلى نتيجة هامة تتعلق بموضوع التكفير بين الفرق وهي : جواز الإختلاف حول الإمامة لما للإختلاف حولها من مبررات شرعية.

* مبدأ عصمة الإمام :

إذا تيسر لنا في المبحث السابق إثبات المستندات التاريخية لمبدأ (النص على الإمامة) لجلاء جذورها التاريخية في عصر النبوة، فإن محاولة معرفة ذلك فيما يتعلق بالعصمة غير ممكن لعدم إعتماد أصحاب هذه

---

(1) وهذا ما يعتمده العباسيون في الاحتجاج. أنظر، حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام، ج2، ص.152 .

(2) الشيخ محمد المظفر : عقائد الامامية ، ص.102-103

الذكرة في تأصيلهم لها على الاحداث التاريخية فيما أعتقد.

إلا أنه من خلال العلاقة بين المبدأين يبدو أن مبدأ العصمة هو نتيجة منطقية لإثبات النص، وقد يكون هذا المبدأ جوابا لتساؤلات أفرزها الجدل السياسي أو الكلامي مفادها : لماذا نص الشارع على تعيين الإمام؟ ولماذا تعلق النص بأفراد معينين من آل البيت دون غيرهم من المسلمين ؟

ومما يثبت هذا الإفتراض هو أن أغلب كلام علماء الشيعة حول العصمة يأتي بصيغة الجواب والرد على مثل هذه التساؤلات، وبذلك يكون مبدأ العصمة تابعا لمبدأ النص على الإمامة، ومرتبطا به إرتباطا ضروريا، وبعبارة أخرى نقول : أن العصمة تولدت في أذهان الشيعة لإعتقادهم بمبدأ النص ولم تتولد عن النص إبتداء. والدليل على ذلك، هو أن الشيعة حينما أرادوا تأصيل هذا المبدأ بالنصوص الشرعية لجأوا إلى التأويل- كما سنرى- ولبيان وجهة الإستدلال بهذا نشير إلى علاقة التأويل بأي قضية يستدل عليها بنصوص مؤولة :

إن قضية يراد إثباتها بتأويل النصوص لا تطرأ في الذهن من خلال تأمل النص، بل إنها توجد أولا بسبب دليل آخر -قد يكون نقلا أو غيره من الأدلة - وقد تكون القضية من وحي واقع سياسي أو إجتماعي معين. وبتعبير آخر : إن وجود القضية يكون سابقا لوجود الدليل، فتثبت القضية أولا، ثم يبحث لها عن دليل- شأنها في ذلك شأن الإفتراض العلمي- وهذا ما فعله الشيعة فيما يتعلق بالعصمة فهم حددوا ما يجب أن يكون عليه الإمام، ثم تكلفوا في تأويل النصوص لتنسجم مع نظريتهم في العصمة، ومع ذلك كيفوا- أو فسروا - ما كان عليه الأئمة في حياتهم حتى لا يتناقض واقع الأئمة العملي مع ما افترضوه في حقهم.

من هنا نلاحظ أن الشيعة يضطرون إلى الإغراق في التأويل البعيد جدا حينما يتعرضون لإثبات العصمة.

ننظر الآن إلى عصمة الإمام في منظور الإمامية. وفيها نتعرف على أدلة الشيعة المعتمدة في إثباتها. ثم نعقبها بالمناقشة، لنصل من خلال ذلك إلى الخلفيات المحتملة -في نظرنا- لظهور فكرة العصمة.

أ- مفهوم العصمة عند الإمامية :

فهم يعرفونها بأنها ((قوة باطنية تعصم صاحبها عن المعاصي)) (1) وهذه القوة تعصمه ((من جميع الرذائل والفواحش، ما ظهر منها وما بطن، من سن الطفولة إلى الموت، عمدا وسهوا. كما يجب أن يكون

(1) سبحاني الموسوي اللاري : أصول العقائد في الإسلام، ج4، ص : 16

معصوما من السهو والخطأ والنسيان)) (1).

ب- أدلة اثباتها :

يستند الشيعة الإمامية في إثباتهم لهذا الأصل إلى براهين عقلية - ابتداء- كأدلة أساسية، وأخرى نقلية ثانوية (2)، وسنذكرها حسب ما وردت في كتبهم :

1- الأدلة العقلية :

يدلل محمد الرضي الرضوي على ضرورتها عقلا بقوله : ((والقول فيها بعدم إعتبارها فيه، حاكم ببطلانه العقل. وذلك لأنه إن لم يكن معصوما أمكن صدور الذنب والقبيح منه، وبذلك يسقط من القلوب محله... فلا ينقادون اليه، فتنتفي الفائدة من نصبه، فيحتاج إلى إمام آخر يردعه ويسدده فيتسلسل)) (3). ويقول في صورة أخرى من الإستدلال : ((إن الله أوجب علينا طاعته وامتثال أمره ونهيه... فلو لم يكن معصوما لجاز أن يأمر بالخطأ، فإن وجب علينا إتباعه لزم الأمر بالضدين وهو محال)) (4).

وقالوا أيضا - بمقتضى العناية الإلهية في نظرهم- : ((والله أعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل، إن زاد المؤمنون شيئا ردهم، وإن نقصوا شيئا أتمه لهم)) (5). وقال المظفر : ((والدليل الذي إقتضانا أن نعتقد بعصمة الأنبياء هو نفسه يقتضينا أن نعتقد بعصمة الأئمة بلا فرق)) (6).

وبتأملنا لصور هذه الإستدلالات نجد أن المقولة الأولى صورة لدليل بطلان التسلسل، والثانية استدلال شرطي متصل، والثالثة صورة لدليل العناية، والرابعة صورة للقياس الحملي.

وقبل أن نتناول هذه الصور المنطقية بالنقد نحاول أن نعود إلى المنطلقات الواقعية لهم، والتي أوحت لهم بهذه الضرورات وتلك الإستلزامات التي تضمنتها أدلتهم العقلية :

---

(1) الشيخ محمد المظفر : عقائد الإمامية، ص. 104

(2) لأنها مبنية كلها على التأويل ، بمعنى أنهم وضعوا سلفا الأصول، ثم أولوا النصوص لتوافقها

(3) كتاب : لماذا نحن شيعة؟ ، ج1، ص.23

(4) نفس المكان

وانظر أيضا، محمد صادق الصدر: الشيعة الإمامية ، ص.127

(5) الكليني : أصول الكافي، ص.85 ، عن أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج4، ص.113

(6) محمد رضا المظفر : عقائد الإمامية ، ص. 104

محمد صادق الصدر : الشيعة الإمامية ، ص.126

إن المقارنة بين هذه الإستنتاجات هم وبين واقع الفتنة التي مرت بها الأمة تبين لنا أنهم إنطلقوا من قاعدة صحيحة، مفادها : أن سبب الفتنة والإنحراف هو طاعة المنحرفين عن شرع الله – بنو أمية وبنو العباس من بعدهم – وعصيان أهل الإستقامة والإلتزام – آل البيت (1). ثم بنوا على هذه القاعدة أحكاما مطلقة. وهي أن كل من يتوقع منه صدور الخطأ فليس أهلا للإمامة نظرا لخطورة ما يتوقع منه من مفاسد دينية في حالة وقوعه في الخطأ (2).

وباعتبار الشيعة الأوائل – وكانوا يشكلون اتجاها سياسيا فقط – هم الذين كانوا يرون سداد موقف علي (رضي الله عنه) فتجب إذا طاعته، والإعتبار بإمامته. وإذا ما بقي تصور إحتمال صدور الخطأ منه وبالتالي انحرافه فإن ذلك سيتعارض مع الموقف الواجب نحوه. وسيستلزم أيضا الحكم عليه بما حكم على من تحقق فيهم الخطأ فعلا – خصومهم – فهذا ما دفع الشيعة إلى أن يضفوا العصمة على الإمام علي(رضي الله عنه) ومن ثم من جاء بعده، وناسب ذلك أن تتسم مواقفه وآراؤه فعلا بالحكمة والسداد.

2-الأدلة النقلية على عصمة الإمام عند الإمامية :

يستند الشيعة إلى جملة من النصوص القرآنية، وأهم نص يعتمدونه، في ذلك يتمثل في آية التطهير لأنها تدل صراحة –في نظرهم– على العصمة يقول تعالى : ﴿ **إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا** ﴾ (3).

يعلق مجتبى الموسوي على هذه الآية بقوله : ((الرجس...كل ما يلوث الإنسان سواء كان لوثا ظاهريا أم باطنيا... فلا يمكن أن تتصور للآية مفهوما صحيحا واضحا سوى أن نفسر الرجس في آية التطهير بمعنى نجاسة الروح والباطن فقط... إذ الإبتعاد عن النجاسة الظاهرية وظيفة دينية عامة لجميع المسلمين ... أما إرادة الله... فهي إرادة تكوينية)) (4). هذه هي وجهة استدلالهم على العصمة بأقوى حجة قرآنية. ننتقل الآن إلى مناقشة هذه الأدلة.

---

(1) ولظروف معينة كان آل البيت يحق أهل الإستقالة ، ولا شك في انحراف بني أمية وبني العباس بشكل عام

(2) وذلك ما وقع فعلا خاصة في عهد عثمان (رضي الله عنه)

(3) سورة الأحزاب :(33)

(4) مجتبى الموسوي : اصول العقائد في الإسلام ، ج4، ص.173-174

ج- النقد المنطقي والتاريخي والشرعي للعصمة :

1 النقد المنطقي :

رأينا أن من بين الأدلة العقلية التي اعتمدها الشيعة في إثبات العصمة جاءت على أربع صور لنلاحظ الآن قيمتها من الناحية المنطقية.

دليل بطلان التسلسل :

نلاحظ أن الدليل هنا مبني على مغالطة منطقية، لأن جملة جواب الشرط (فيحتاج إلى إمام آخر يردعه ويسدده) مصادرة على المطلوب لأن هذه القضية نفسها هي عين القضية المراد إثباتها.

ثم إن الإمام في حالة الخطأ لا يحتاج إلى إمام معصوم آخر، وإنما يعتصم من ذلك الإنحراف بفضل وجود أهل الحل والعقد وكذا سائر الأمة. فكلما كثر عدد الناصحين والنقاد كلما قل الخطأ والإنحراف. لذا اعتبر الرسول (صلى الله عليه وسلم) أن قوام الدين وأساسه في النصيحة حيث قال لأصحابه : ((الدين النصيحة)) قلنا لمن؟ قال : لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)) (1).

فبفضل أهل الحل والعقد خاصة والأمة عامة يتحقق في الإمام ما تستلزمه الطاعة والإقتداء وهو الإستقامة في السلوك، وإصابة الحق في الأحكام والمواقف. وبذلك يتحقق -في نظر السنة- ما يسعى الشيعة لضمانه بالعصمة وهو إستقامة الإمام.

- الإستدلال الشرطي :

ومفاد هذا النوع من الإستدلال هو أن خطأ الإمام يجعل الأمة أمام تناقض بين طاعة الله، وطاعة الإمام. وهذا أيضا مردود. لأن الإستدلال من الناحية الشكلية مبني على مغالطة، وهي أن إحدى مقدماته (وجب علينا إتباعه) وردت مطلقة وهي في الحقيقة مقيدة من حيث معناها. لأن الله ربط طاعتهم بطاعة الله تعالى ورسوله لذا ورد (أولوا الأمر) معطوف في الآية (2) في قوله تعالى ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ (3). لذا وردت أحاديث كثيرة تقيد طاعتهم بطاعتهم لله. منها ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال : ((على المرء المسلم السمع والطاعة فيما

---

(1) رواه مسلم في صحيحه عن أبي رقية تميم بن أوس الداري. ج1، ص. 53

(2) أنظر حول تفسير الآية ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، ج1، ص. 518

(3) سورة النساء : 59

أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)) (1). ولما ثبت ذلك إستلزم فساد مقدمة الدليل فثبت بذلك فساده وبطلان الإستدلال به.

- دليل العناية الإلهية :

إن مبدأ ضرورة العناية الإلهية لا يستلزم عصمة الإمام فقط - حسب هذا المنطق- بل من باب أولى أن تستمر النبوة دون انقطاع فنقول بدل العبارة الواردة : ((والله أعظم من أن يترك الأمة بلا نبي في أي زمان أو مكان)) !

ثم أن العناية الإلهية بالإنسان تحققت من خلال هدايته عن طريق الفطرة، والعقل، والوحي، وحتى إن سلمنا - جدلا - بالإمامة كمظهر للعناية الإلهية بالإنسان. فأين هي عناية الله بعد الغيبة الكبرى للإمام المستور ؟! (2).

- دليل القياس (قياس الإمامة على النبوة) :

أما عن هذا الدليل فنقول باختصار أنه قياس مع الفارق لإنعدام رابطة العلة بين النبي والإمام. لأن وظيفة الأول تعتبر كمشرع مؤسس منشئ للأحكام أو البيان للقرآن. وأما دور الثاني فيعتبر كاشفا عن الأحكام الشرعية من خلال النصوص.

وحتى لو سلمنا باشتراكهما من حيث الضرورة وهي الخوف من ((انحراف البشر وتحريف التراث الروحي)) (3). سيكون إسقاط هذا الدليل المتعلق بالنبي على الإمام فاسدا لأنه يقتضينا أن ننفي عن القرآن والسنة أي حجية أو إعجاز. فلا يستقلان بذاتهما كبرهان أو دليل على الحقيقة الشرعية ! وإذا اشتركا وتساويا في الضرورة. فلماذا أوقف الله النبوة مع بقاء ما يبررها ؟!

ان الشيعة في استدلالاتهم السابقة بنوا أدلتهم على ضرورتين :

1- الضرورة التربوية (القدوة) وقد أشرنا لها فيما سبق.

2- الضرورة التشريعية (معرفة الحقيقة الشرعية من الوحي). وهنا نقول : أن معرفة الأحكام واستنباطها أمر يتحقق بصحة المصدرين(القرآن والسنة) مع توفر الأدوات المنهجية لفهمها كما هو معروف في علم الأصول

---

(1) مسند مسلم . ج6، ص 15

(2) انظر احمد كمال ابو المجد : حوار لا مواجهة، ص. 279

(3) أنظر محمد باقر الصدر : اهل البيت، ص. 35-36

والمقاصد. والله يقول : ﴿ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا ﴾ (1).

ومن جهة أخرى فإننا إذا راعينا هذه الضرورة التشريعية في الإمام، فإن ذلك يجعلنا نشك بل نرد كل الأحاديث التي وردت في مصادرهم الأربعة (أصول الكافي، ومن لا يحضره الفقيه، والتهذيب، والإستبصار) لأنها منقولة من طرف غير المعصوم.

ثم إننا نصطدم بتناقض مركب حينما نجد رواية في بعض مؤلفاتهم المعتمدة تقول : ((أن الكافي عرض على المهدى عليه السلام فقال عنه : كاف لشيعتنا)) (2) ، فإذا صحت عندهم هذه الرواية . لماذا يتضعف الشيعة بعض أحاديث الكافي وقد عرض على المعصوم فأقره ؟! وحتى بقية مصادرهم في الحديث معرضة للنقد والشك في بعض رواياتها (3) .

2- النقد التاريخي لمبدأ العصمة :

ولنا هنا أن نقف عند نصوص تاريخية منذ عهد النبوة وتتدرج بعدها مع حياة أئمة آل البيت.

لدينا حادثة تاريخية في عهد النبوة، والمتمثلة في إرسال النبي (صلى الله عليه وسلم) معاذا إلى اليمن فقال له مختبرا : ((كيف تقضي؟ فقال : أقضي بما في كتاب الله. قال : فإن لم يكن في كتاب الله. قال : فبسنة رسول الله. قال : إن لم يكن في سنة رسول الله. قال : أجتهد رأيي. قال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله)). (4) فهذه الحادثة (أو النص) لا تستقيم والقول بضرورة ربط الحقيقة الشرعية بالمعصوم في حالة عدم وجود النص الصريح.

---

(1) سورة النساء :58

(2) محمد مسائق المصدر : الشيعة الامامية ، ص. 131

(3) انظر نقد المصدر : ص. 136

(4) رواه الترمذي : جامع الترمذي ، وانظر ما نقله ابو العلى المباركفوري عن المحققين فيما يتعلق بالحديث : تحفة الأحوذي على هامش جامع الترمذي ، مجلد 2، ص. 276

والحديث وان طعن فيه فقد قال فيه أبو حامد الغزالي :« أنه لم يطعن فيه إلا بكونه مرسلا ، وهذا لا يلتفت اليه بعد تلقي الأمة بالقبول » عن محمد مصطفى شلبي : أصول الفقه الإسلامي ، ج1، ص.12.

وقد استدل به الآمدي في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام)، ج3، ص115

- خطبة أبي بكر الصديق :

قد استهل خلافته ببيان سياسي، حدد فيه طبيعة الخليفة، وموقعه من الشرع فقال فيه :

((أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم)) (1). فهو يصرح هنا بأن تصرفات الإمام تصدر عنه كإنسان معرض للخطأ بل ولتأثير الهوى، فإن صدر منه مثل ذلك فالعاصم للأمة من الإنحراف هو المقياس الشرعي (القرآن والسنة) لاشخص الإمام، ووجه الإستدلال بهذه الحادثة هو :

أن المتفق عليه لدى الشيعة أن أبابكر كان متآمرا على علي ليستولي على الخلافة وفق خطة معينة (2). إذا ثبت ذلك فطبيعي جدا أن يلجأ أبو بكر إلى إثارة كل الأدلة الشرعية التي تدعم سلطته على الأمة، وتجعل الكل يركن لسياسته. ومن المتفق عليه لدى الإمامية أن عصمة الأمام بديهية من بديهيات الإمامة، فكيف يغفل أبو بكر عن ادعائها وقد إدعى ما يستلزمها (الإمامة)، وليس هناك ما يدعم سلطته من أدعاء العصمة؟ أو على الأقل لا يصف نفسه بما ينفي عنه العصمة. فهذا عارض.

العارض الثاني يتمثل في موقف المعارضة، فكتب التاريخ لم تسجل أي اعتراض أو على الأقل أي تعجب من أنتصار علي(رضي الله عنه) من كون هذا الإمام غير معصوم؟ فهي فرصة لهم للإعتراض على إمامته، لأنه صرح بعدم أهليته للإمامة في خطبته المشهورة. مع ملاحظة أن الصحابة لم تُفسد عقولهم بعد النزاعات السياسية، ولم ينسهم الزمن أن العصمة من أصول الإيمان وأسس الخلافة، كما أنه لم يكسم أفواههم الإضطهاد الفكري أو السياسي .

- مواقف علي(رضي الله عنه) أثناء خلافته :

من الثابت أن علي(رضي الله عنه) قد تنازل في صراعه مع معاوية للتحكيم في حادثة صفين، أو على الأقل وافق عليه. فلو كان معصوما لما قبل به، ولما ترك معارضيه يلزمونه بموقف كانت نتائجه وخيمة على الشيعة، وبالأحرى على الإسلام .

يقول أحمد أمين في هذا الصدد : ((ولو كان لعلي كل هذا الذي يدعونه للإمام من عصمة، وعلم ببواطن الأمور وخفاياها ونتائجها لتغير وجه التاريخ ولما قبل بالتحكيم)) (3).

وتذكر الروايات التاريخية أيضا أن علي(رضي الله عنه) حينما ألح عليه أهل المدينة من الصحابة على البيعة وقبلها عارضه ابنه الحسن بشدة حيث قال له في يوم من الأيام وهو يعاتبه : ((لقد نهيتك فعصيتني

---

(1) انظر، ابن كثير: البداية والنهاية ، ج5، ص. 301

(2) انظر محمد باقر الصدر : أهل البيت، ص. 45

(3) أحمد أمين : ضحى الاسلام ، ج3، ص.222-223

تقتل هذا بمظلمة لا ناصر لك. فقال له علي (رضي الله عنه) : ... وما الذي نهيتني عنه فعصيتك ؟ فقال : ألم أمرك قبل مقتل عثمان أن تخرج منها لئلا يقتل وأنت بها ؟ . ألم أمرك أن لا تبايع الناس بعد قتل عثمان حتى يبعث اليك أهل كل مصر ببيعتهم ؟ وأمرتك حين خرجت هذه المرة وهذان الرجلان أن تجلس في بيتك حتى يصطلحوا فعصيتني في ذلك كله)) (1)

وثبت أيضا أنه حينما تنازل الحسن لمعاوية عن الخلافة حفاظا على وحدة الأمة وحقن الدماء عارضه الحسين. وكان يرى أن أخاه لم يصب في ذلك. ووصل بينهما الخلاف حول القضية إلى أن قال له الحسن : ((والله لقد هممت أن أسجنك في بيت وأطبق عليك بابه حتى أفرغ من هذا الشأن ثم أخرجك)) (2).

وثبت في أصول الكافي أن علياً(رضي الله عنه) قال لأصحابه : ((لا تكفوا عن مقالة بحق ومشورة بعدل فإني لست آمن أن أخطئ)) (3) .

فمن خلال ما سبق ذكره نجد أن القول بالعصمة تعترضنا فيه تغرات سلوكية في حياة أولئك الأئمة (المعصومين) لا يمكن سدها بأي حال من الأحوال. إذ كيف يتصل التعارض في الرأي بين (معصومين) إلى درجة التناقض؟ وكيف نفهم تصريح أحدهم بإمكانية وقوعه في الخطأ؟

فهذه بعض الشواهد التاريخية - وما أكثرها - تحول قطعا بيننا وبين القول بمبدأ عصمة الإمام مهما تعسفنا في تأويل تلك المواقف والأقوال.

3- مناقشة استدلالهم بآية التطهير :

إن المتأمل لمحاولة الشيعة في تفسير الآية نجدها مجرد تأويل (4). صحيح أن لفظ الآية يحتمله، أي أن التأويل ليس بعيدا. لكن ومع ذلك تبقى دلالته على أصل العصمة دلالة ظنية. وذلك لا يستقيم ومنهج الشيعة في إثبات الأصول كما رأينا من قبل. ونحن حينما نعتمد على التأويل سوف نجد الآية تحمل معنى آخر ربما ينافي العصمة تماما.

فإذا قرأنا ما قبل آية التطهير وما بعدها نجد أن السياق يشمل نساء النبي(صلى الله عليه وسلم) .

---

(1) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج7، ص. 234- 235

(2) نفس المصدر ، ج8، ص. 150

(3) الكليني : الأصول الكافي. عن أحمد أمين : ضحى الإسلام، ج3، ص. 227

(4) يقول الزلزلي في أساس التقديس : « التفسير هو القطع على أن المراد من اللفظ هذا ، والشهادة على الله سبحانه وتعالى على أنه عنى باللفظ هذا . أما التأويل فهو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة » عن : علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية ، ص 33

وكأن الآية تأتي تعليلا لتلك الأوامر والنواهي لنساء النبي(صلى الله عليه وسلم) حينما أمرهن بالقرار في البيت ونهاهن عن التبرج.

ويعترض الشيعة عن ذلك بتوهم ان التفسير في الآية (يطهركم) مذكر. أما السياق فيقتضي التأنيث (1). فالحجة هنا واهية. لأن المعروف أن الخطاب حينما يوجه لجماعة تشمل الجنسين يأتي بصيغة المذكر لا المؤنث. إذا فالقول بالعصمة يوقفنا أمام تناقض ذاتي في الفكر الشيعي نفسه. وحتى لو تغاضينا عن ذلك التناقض. فإن الأحداث التاريخية للأئمة المعينين تبدد هذا المبدأ. إذ تفتح فيه ثغرات يصعب سدها مهما أغرقنا في التأويل.

إذا ثبت كل ذلك. فإن لنا أن نتساءل بعد ذلك عن السر الكامن وراء تبني الشيعة الإمامية لهذه الفكرة. ورفعها إلى مستوى الأصول ؟

تفسير كيفية ظهور فكرتي النص والعصمة :

إن محاولة معرفة حقيقة ذلك أمر صعب. لغياب المعطيات الملموسة التي توصل الباحث إلى اثبات هذه الحقيقة. إلا أن ذلك لا يمنعنا من محاولة تفسير كيفية ظهور فكرة النص والعصمة باعتمادنا على المقارنة بين طبيعة الفكرة. والظروف الإجتماعية العامة السائدة أثناء ظهور هذه الأفكار (2).

أولا : كيفية ظهور فكرة النص :

لقد عرفنا من خلال كتب التاريخ أن الصحابة تجادلوا حول معايير إختيار الخليفة. وكان معتمد كل جناح أحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) المتعلقة بمن رشحوا للخلافة. واعتماد الصحابة على النص في الخلافة بدأ طبيعيا. فأنصار علي (رضي الله عنه) قالوا بأن اختيارهم لعلي كان بناء على ما قاله الرسول (صلى الله عليه وسلم) في حقه وحينما استند أنصار أبي بكر الصديق إلى بعض النصوص كقرائن لإثبات الأولوية له. قال شيعة علي (رضي الله عنه) -في فترة بداية الجدل- بأن النصوص الواردة في حقه ليست من باب القرينة على أهليته للإمامة. بل هي من باب النص التشريعي الذي لا تجوز مخالفته ولا تعطيله. وما تدعم به هذا الإفتراض -زيادة على ما يوحي به جدالهم- موقف الزيدية من الإمامة. فهم يعتقدون أن النصوص جاءت لتحدد أوصاف الإمام لا أن تعينه. ووجه استدلالنا بموقف الزيدية على الإفتراض المذكور، هو أن الزيدية يمثلون الفكر الشيعي قبل أن يتطور.

---

(1) انظر : مجتبى الموسوي : اصول العقائد في الاسلام . ج4. ص. 178

(2) يقول العقاد : « إن حكم العمال أصدق من حكم العقال في جميع الأخبار » عثمان بن عفان . ص.124

إن قراءة بسيطة لأفكار الفرق نجد أن الذي نبه أرباب الفرق إلى التنصوص وحركه التنزل لتأويلها هو الأحداث السياسية ، فحينما تولد الأحداث السياسية موقفا مزدوجا ما بين الفرق ، تضطر كل فرقة إلى إعطاء موقفها بعدا دينيا فتورد حينئذ كل النصوص الشرعية التي تخدم الموقف. وطبيعي أن يتكلف كل فريق في التأويل وجمع الآراء وتلمس القرائن حتى من الفكر الأجنبي (1).

ثانيا : كيفية ظهور فكرة العصمة :

لقد رأينا أن مما إعتمده الصحابة في جدلهم حول الإمامة ، التفاضل بين المترشحين للخلافة. فالتنافس في جمع فضائل من رشحوا دفع أنصار علي (رضي الله عنه) إلى إبراز نقائص الخلفاء الثلاثة- ولا يسلم أي مسلم من النقص مهما بلغ من التقوى والعلم- المترتبة على تجربتهم السياسية ،للإنتقاص من قيمتهم ، وذلك ما يدفع اليه الصراع غالبا (2).

وفي المقابل نجد ان هذا الأمر لا يمكن إثارته حول شخصية علي العظيمة: فهو لم يخض تجربة سياسية مستقرة لتبرز نقائصه البشرية كما حدث لمن قبله. إضافة إلى إسلامه المبكر. وطبيعة شخصيته القوية. ومع حب اتباعه له حبا جما مما يستر نقائصه البشرية. إذ الحب يقصر عن اكتشاف عيوب من يحب. ووافق ذلك كله أن كان أنصار آل البيت (كاتجاه سياسي) في عصر الإضطهاد من الأعاجم (أو الموالي) لأسباب سياسية واجتماعية معينة (3). وصادف أن كانت الخلفية العقدية لأولئك الموالي الفرس موافقة - إلى حد ما - لمبدأ العصمة (4).

إضافة إلى ما ذكرناه في محاولة تفسير كيفية ظهور تلك الأفكار تورد بعض العوامل التي نراها قد ساهمت على ترسيخها وهي :

1- التشابه الجزئي بين وظيفة النبي ووظيفة الإمام في الإسلام خاصة من الناحية السياسية ، وهذا يستلزم في نظرهم تشابه وتماثل في طبيعة الشخصيتين. والدليل على هذا العامل أننا نجدهم يعتمدون على القياس التصوري لإثبات عصمة الإمام بناء على عصمة النبي كما رأينا سابقا.

2- سداد مواقف أئمة آل البيت مثل الإمام علي ، والحسن ، والحسين وكمال شخصيتهم. مما جعل القوة

(1) مثل ما فعل محمد باقر الصدر حينما استدل بالفكر الشيوعي في تصورهم لعصمة الأنبياء ! انظر أهل البيت، ص 73.

(2) أنظر، معتز سيد عبد الله: الإتجاهات التنصيرية ، ص. 103 - 104

(3) انظر ، ذاروق عمر: التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، ص. 97- 98

(4) انظر : احمد امين : ضحى الإسلام ، ج3،ص. 209

راسخة بينهم وبين حكام بني أمية. حيث استطاعت استقامة الفريق الأول وتعالالات شخصيتهم بنور الإيمان. وكثرت أخطاء الفريق الثاني وتراكمت. فهذا الفارق جعل أنصار آل البيت يبهرون بنور الإيمان، ويعجبون بتضحياتهم السديدة. فاستبعدوا أن تكون شخصية هؤلاء الأئمة عادية، فلا يمكن إلا أن تكون تصرفاتهم تصدر عن ملكة غيبية ملهمة.

3- غيابهم على أعين الناس في عهد بني أمية وبني العباس بحكم حياة الإضطهاد و المتابعة. فلم تجرب أعمالهم، ولم تظهر قناعتهم، وكل ما يصل الناس عنهم هو توجيهاتهم النظرية. الأمر الذي أخفى عيوبهم وأبرز محاسنهم (1).

فبتظافر هذه العوامل -بنسب متفاوتة - جعل شيعة علي (رضي الله عنه) ينظرون اليه ولمن حمل محله بعده، نظرة تقديس وإجلال. فتحولت بذلك أحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) التربوية والسياسية في حقه إلى نص على الإمامة، وجعل من سداد رأيه وقوة حجته مبدأ العصمة، كما قد يكون فهمه العميق للقرآن وقدرته الفائقة على الإستنباط -لضفاء روحه وحدة ذكائه- سببا في إعتقادهم بأن الإمام ((يتلقى المعارف والأحكام الإلهية وجميع المعلومات من طريق النبي أو الإمام من قبله ... [أو] الإلهام بالقوة القدسية التي أودعها الله تعالى فيه)) (2).

أما قضية الأثر الفارسي في الفكر الشيعي، فلا أراه سببا لظهور فكرتي الوصية والعصمة، بل إن ذلك يفسر لنا، لماذا كان أغلب الشيعة من الفرس ؟ وذلك لموافقة هذا المذهب لمعتقداتهم الفارسية القديمة.

وخلاصة القول : أن ارتباط الفكر الشيعي (النص، العصمة، الرجعة...) بظروف سياسية واجتماعية معينة قضية عامة تنطبق على كثير من الأفكار(3) والفلسفات.

---

(1) انظر، أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج3، ص.231-232

(2) الشيخ محمد رضا المظفر : عقائد الامامية ، ص. 104

(3) انظر : فهاري محمد اسماعيل : قضايا علم الإجتماع المعاصر، ص. 58

المبحث الثالث : نشأة المعتزلة ومنطلقاتها الإصلاحية :

بما هو ثابت لدى علماء النفس والفلاسفة أن أساس حركة فكر الإنسان إنما هو الواقع (1) فطبيعة البيئة، ومستوى حدة وقائعها تعكس في النفس والذهن مشاعرا وأفكارا ذات طبيعة وحدة مناسبتين للبيئة إما سلبا أو إيجابا .

* المجتمع وحتمية مواجهة التحديات :

يذكر علماء الإجتماع بأن هناك علاقة بين حركة المجتمع وبين التحديات التي تعترض سبيله وهذه العلاقة هي علة حركة المجتمع في نظرهم (2). وكأن المجتمع في غياب التحديات يؤول الى السكون. فإذا مثلنا كيان المجتمع بالجسم فإن تلك التحديات بمثابة المنبه الذي يستفزه ويثير فيه القلق فيندفع الى الحركة.

إذا فحيثما كان المجتمع حيا يملك عناصر البقاء كانت مواجهته للتحديات الطارئة حتمية ثابتة في حياته، والمجتمع الإسلامي لا يخرج عن اطار هذه السنة. فالمشاكل المختلفة التي نشأت في ظله على الصعيد السياسي والإجتماعي والثقافي، وكذا التحديات التي وردت عليه من الخارج كانت بمثابة إستفزاز لابد لهذا المجتمع أن يواجهها في محاولات لحل تلك المشاكل والتصدي لهذه التحديات، إذا ما كان حاملا في بنيته الداخلية من عناصر القوة ما يمكنه من الدفاع عن نفسه، وصد عوامل الفناء عنه (3).

إذا ثبت ذلك فما هي المشكلات التي عرفها المجتمع الإسلامي في الحقبة التي شهدت ميلاد الفكر الإعتزالي ؟

* الملامح العامة للمجتمع الإسلامي ما بين (35 هـ – 110 هـ):

تنبئنا في البحوث السابقة تطور الخلاف بين المسلمين منذ وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) في اتجاه سلبي، مكونا بذلك مناخا ملائما لنمو نزعة الشر في النفوس بطغيان الهوى. الأمر الذي أدى الى الفجار

---

(1) بغض النظر عن الخلاف الموجود بين النظرية المثالية العقلية ، والنظرية التجريبية ، فالكل في نظري لا يتعارض مع مضمون الفكرة، فلا يلغي أثر العالم الخارجي في فكر الإنسان بشكل أو بآخر بما في ذلك نظرية كانط، ونظرية الإختراع .

أنظر ،مثلا محمد باقر الصدر : فلسفتنا، ص.31 ، ص.64، ص. 68-69

(2) انظر : ابن نبي : ميلاد مجتمع، ص. 19-20

(3) انظر : عبد المجيد النجار : المعتزلة بين الفكر والعمل ، ص. 31

الأمة لتنشطر حول نفسها إلى أحزاب سياسية متعارضة. فأخذ كل حزب يدعم جبهته العسكرية، ويعزز موقفه السياسي معتقدا في ذلك أن حل الأزمة مرهون بتمكنه من الإمارة. وقد نسوا أن هذا الإعتقاد سيدفع كل فريق، بكل قوة وعزم وإخلاص لدينه ومذهبه إلى المضي قدما نحو عمق الفتنة.

لقد تكونت بذلك آلية الصراع التي عصفت بوحدة الأمة، وأغرقتها في لجة من الدماء البريئة، ابتداء من مقتل عثمان (رضي الله عنه) واستمر طيلة تاريخ التواجد السياسي للفرق الإسلامية .

إنه من الطبيعي أن يبدأ الصراع بين أطراف متعارضة (1) على طرفي نقيض من بعضها وهذا الشكل من الصراع الثنائي ولد طرفا ثالثا من وسط المجتمع الإسلامي ليتوسط الأطراف المتصارعة، وقد تجلى في البداية في شكل روح جديدة جبست على مشاعرفيئة من المجتمع .

إن تلك الفتنة كما جعلت كل فريق من المتصارعين يفكر كيف يعزز موقفه في الصراع، فقد جعلت أصحاب الورع والتقوى يفكرون في موقف شرعي يجمع الشمل، ويحقن الدماء، ولكي يحقق هدفه ويحتوي الفتنة لابد وأن يتسم بوضوح الموقف، وقوة الحجة، وشرعية التأصيل. وهذه الروح للسحبها في كل مراحل الصراع بين الإتجاهات السياسية آنذاك، مع أختلاف في أسلوب التوسط وتكييفه مع طبيعة الصراع. فكيف سيكون موقف الأطراف المتصارعة من هذه النزعة الوسطية أو الحيادية الجديدة ؟

إنه من الطبيعي أن يكون هذا الموقف بالنسبة لكل طرف في الصراع شذوذا و خروجا عن جادة الصواب، وتخل عن المسؤولية، لأن كل فريق يعتقد أن الحق كله إلى جانبه، فهو في حالة دفاع عن الحق لا في حالة خصومة. فكل من تخلى عنه فقد تخلى عن تلك المسؤولية الشرعية. لذلك تواضعت تلك الأطراف على تسمية هذه النزعة بالإعتزال، كتعبير عن موقف سلبي (2) تجاه الأحداث، لذا سنرى أن المصطلح أطلق على فئات كثيرة تبنت نفس الموقف المذكور، إلا أن هذا الإعتزال، وإن اتحد أصحابه في الموقف السلبي (الإعتزال)، فقد اختلفوا في التعبير عنه فكريا كما سنرى بعد قليل. والمهم هنا أن نؤكد أن هذه النزعة الجديدة (الإعتزال) قد أفرزتها الأحداث الدامية بين الإتجاهات السياسية المتصارعة، بحكم أن شريحة من أتقياء الأمة قد يئست من وصول أي طرف بالأمة إلى بر الأمان، مما جعلها تسعى لطرح بديل يرضي كل الأطراف من جهة، ويوافق الشرع من جهة ثانية.

---

(1) مثل : عثمان والثائرون، علي ومعاوية ، الشيعة والخوارج

(2) الحقيقة أن هذه التسمية كما في دلالتها المعنى السلبي : أي التخلي عن المسؤولية وخذلان الحق، والخروج عن إجماع الأمة . وذلك ما يقصده خصومهم . فهي أيضا تحمل المعنى الإيجابي. مفاده الإبتعاد عن الفتنة واعتزال الصراع، وهذا ما يتمسك به المعتزلة. أنظر القاضي عبد الجبار : فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة . تحقيق فؤاد سيد، ص. 165

* الأحداث الكبرى للفتنة وظاهرة الإعتزال :

لننظر الآن إلى أحداث الصراع بشكل عام منذ عهد عثمان (رضي الله عنه) ،فسنرى كيف لازمت هذه الروح فئات من المجتمع أثناء الفتنة.

أ- الموقف من سياسة عثمان (رضي الله عنه) :

إن كتب تاريخ الفرق تحدثنا أن سياسة عثمان (رضي الله عنه) تولدت عنها ردود أفعال بين قطب مؤيد(بنوأمية) وقطب معارض (الثوار) وبين هاتين الفئتين تولدت فئة شبه محايدة وعلى رأسهم علي (رضي الله عنه)، فهذا الأخير قد سلم بأخطاء عثمان لكنه لم يرض بأسلوب المعارضة (الثورة).

ب- الموقف من مقتل عثمان (رضي الله عنه) :

فالنسبة لهذه الحادثة نجد نفس الروح الحيادية تظهر من خلال طرفين: طرف مناصر لعلي، وطرف ثائر عليه لإشكالية القصاص، وإلى جانب هؤلاء وأولئك وجدت فئة ثالثة لم تبايع عليا (رضي الله عنه) لكنها التزمت الحياد فسمي ((هؤلاء المعتزلة ، لإعتزالهم بيعة علي)) (1).

ج- الموقف من الصراع بين علي ومعوية :

وهنا أيضا نجد نفس الموقف يتكرر أثناء فتنة الإقتتال بين الطرفين. يذكر النوبختي عددا ممن إعتزل مع كبار الصحابة فيقول عنهم : ((فهؤلاء إعتزلوا عن علي عليه السلام، وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضى به، فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد)) (2).

د- الخلاف بين معاوية والحسن بن علي والموقف منه :

يذكر الملطي أن فئة من المسلمين ((عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم ، وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة)) (3).

---

(1) أبو الفداء . أنظار أبي الفداء. ج1. ص. 282 . عن عبد الرحمان بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص. 185

(2) النوبختي : فرق الشيعة ، ص. 5. عن فؤاد سيد : تحقيق كتاب فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة ،للقاضي عبد الجبار، ص. 13

(3) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص. 41 . عن فؤاد سيد : المصدر السابق، ص. 15

هـ- إعتزال واصل بن عطاء :

أما الرواية المشهورة عن إعتزال واصل بن عطاء -وقد وقعت ما بين 100 و 110 هـ (1)-فقد اختلف حولها النقاد كثيرا لما فيها من صورة درامية (2) لإثبات ظهور المعتزلة. وما يهمنا في هذه الحادثة هو ما يعبر عنه ويدل عليه موقف واصل وصاحبه فقد ذكر الشهرستاني أن رجلا دخل « على الحسن البصري فقال له : يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لاتضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا في ذلك إعتقادا ؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : ((انا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا، بل هو في منزلة بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر ثم قام واعتزل الى اسطوانة المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة)) (3).

فما للاحظه أن موقف واصل هذا جاء متوسطا موقف الخوارج والمرجئة، وكأنه يريد أن يفض النزاع ويلغي ما كان سببا للإقتتال والإختلاف.

إن مختلف الروايات السابقة تنقل لنا المواقف الحيادية المسالمة، وتلك المواقف جاءت كمحاولة من أصحاب النزعة الإيمانية. والمشاعر المشحونة بعاطفة الرحمة والشفقة على الأمة (5)، لجمع الشمل وحقن الدماء. وهذه الروح أفرزتها جدلية الأحداث بين أطراف متطرفة متعارضة، فجاءت كتعبير عن روح جديدة لمذهب إصلاحي جديد، إتخذ من التوفيق بين الأمور المتعارضة منهجا، ومن العقلانية أسلوبا لإقامة الحجة وإقناع كل الأطراف.

وقضية التوفيق بين الأمور المتعارضة تعتبر خطوة منهجية عامة تحكم حركة المواقف والآراء، خاصة حينما تكون هذه الحركة متولدة عن ردود الأفعال؛ لأن رد الفعل -غالبا- لا يحقق العدل، ولا يصيب

---

(2) أنظر زهدي جار الله : المعتزلة ص. 12. عن فؤاد سيد: المصدر السابق ، ص. 20

(3) أنظر النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1، ص. 373

(4) الشهرستاني : الملل والنحل. ج1. ص. 48

(5) وهذا بالنظر إلى ما عرف عن ابرز رجال الإعتزال (السياسي أو الفكري) ، فقد امتازوا بالزهد والورع والتقوى . أنظر عبد المجيد النجار: المعتزلة بين الفكر والعمل ص. 47-49

الحق، ولا يمثل الحقيقة (1)، وإنما يتحقق كل ذلك من خلال التزام الوسط بين الفعل ورد الفعل.

إن هذه الجدلية في الحركة السياسية والفكرية واضحة في تاريخ نشوء الفرق، فكلها لا تخرج عن هذه القاعدة الثلاثية (فعل ⇐ رد فعل ⇐ موقف وسطي) فعلى ضوء هذه القاعدة جاءت المعتزلة كروح عامة تنشد التوسط في موقفها السياسي في بداية الأمر –ونعني بذلك معتزلة الفتنة–، وعندما انتقل الخلاف إلى ميدان الحلقات، برزت هذه الروح التوفيقية في رأي واصل بن عطاء حينما قال ب (المنزلة بين المنزلتين). ولا أرى أي فرق بينه وبين معتزلة الفتنة لأن موضوع النزاع واحد، والموقف واحد.

* إشكالية التسمية :

مما يقف عنده مؤرخوا الفرق الإسلامية، إشكالية التسمية، وبتفرد إسم المعتزلة باهتمام خاص لما حوله من الروايات المتضاربة وعمومية معنى الإسم، و أهمية دور المعتزلة في وسط الفرق الإسلامية. وسبب ذلك الإختلاف حول نشأة المعتزلة و سبب تسميتها (2) بذلك هو أن المحققين يقفون عند جزئيات الأحداث السياسية أو الثقافية لتحديد سبب التسمية. والحقيقة أن المسألة لم تظهر بسبب تلك الأحداث الجزئية التي ذكرها المؤرخون (كقصة واصل مع أستاذه الحسن) وإنما كانت تلك الأحداث مناسبات عارضة لميلاد فكرة أو موقف تختمر طويلا في الأذهان، وتململت بها النفوس مدة فجاءت تلك الأحداث كموعد للميلاد.

إن الوصول إلى الحقيقة –في رأينا – يتم من خلال جمع مختلف الروايات لنتعرف من خلالها على طبيعة المواقف؛ ونحن إذا تأملنا الروايات السابقة فإننا نستنتج ما يلي :

1-- أن التسمية لم تطلق على الأشخاص بقدر ما أطلقت على المواقف الحيادية .

2-- أن مبررات تلك المواقف تتمثل –غالبا– في جمع الشمل (3) وحقن الدماء.

3--ان حل أصحاب تلك المواقف كانوا يتسمون بالتقوى والورع، وذلك ما يجمع معتزلة الفتنة ومعتزلة الكلام.

فمن خلال هذه الملاحظات نستطيع أن نزيل اشكالية التسمية بين أصحاب الإعتزال السياسي والإعتزال الفكري، فالإرتباط بين الأوائل (معتزلة الفتنة) و واصل بن عطاء يتمثل في تلك الروح العامة

---

(1) أنظر : عبد المجيد النجار: المعتزلة بين الفكر والعمل ، ص. 84

(2) إن التحقيق في التسمية ليس بالأمر العارض، بل يدخل في جوهر قضية التكفير ، بل إن التساهل في تناول المصطلحات كثيرا ما يكون سببا للعارك وحمية بين فرقاء تغير مختلفين كما يذكر ابو المجد أحمد في كتابه : حوار لا مواجهة ، ص.145

(3) فمثلا يقول الذهبي الخولي :« والحسن البصري وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد يمثلونها [يعني همزة الوصل] في صورة أوضح وأدق » الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، ص.49

-وهي مناط تسمية الفريقين- لفكرة الإعتزال بشقيه السياسي والفكري (1)، تلك الروح التي تنشد الوسطية وجمع الشمل أو على الأقل عدم تدعيم الخلاف بمناصرة فريق على آخر. ويؤكد ما ذكرناه هنا رواية النوبختي السابقة (2). والدليل على أن المعتزلة الأوائل والمتكلمين يشكلون في مجموعهم إتجاها جديدا واحدا لمواجهة مشكلة الصراع بين المسلمين ما يلي :

1- أن التسمية أطلقت على الطائفتين، إما لكون الثانية إمتدادا للأولى، وإما لوجود التشابه في طبيعة الإتجاهين من حيث الروح العامة لهما. وحتى من الناحية اللغوية، فإن استعارة اسم شيء لشيء آخر دليل على وجود إرتباط وصفي أو وظيفي بينهما غالبا.

2- تشابه المواقف السياسية، خاصة الخلاف بين علي ومعاوية إذ تمثل موقف الفريقين في الحياد أو التوقف(3). ثم إن فكرة (المنزلة بين المنزلتين) هي لا تتعدى أن تكون تنظيرا وتقعيدا للموقف العملي الذي نبذه معتزلة الفتنة.

3- أن واصل بن عطاء مثل معتزلة الكلام، نشأ في المدينة (4) ، وكان بها معتزلة السياسة وربما كان تعت الحسن البصري لواصل بالإعتزال من باب اسقاط ما عرف عنه في السياسة على موقفه ورأيه الكلامي.

فالتسمية إذا كانت تعبيرا عن موقف سياسي، وسطي حيادي، وطبيعي أن يتحول هذا الموقف العملي إلى مبدأ فكري.

وما جعل أصحاب هذه الروح الإعتزالية ينزعون لنزعة عقلية فكرية، هو أن أغلبهم بمجرد أن يعتزلوا ينكبوا على تدارس ((العلم ويفكرون في صمت)) (5).

لقد تتبعنا قبل قليل حالات المخاض للروح الإعتزالية من خلال تلك الأحداث السياسية. وعرفنا أينما ساعة ميلاد هذه الروح لتتجسد كاتجاه فكري متميز ومدرسة متكاملة المبادئ، محددة الأهداف من خلال موقف واصل بن عطاء الآنف الذكر.

لكن بقي لنا أن نعرف كيف تبلورت أفكار واصل حتى وصلت الى تلك الصيغة المتكاملة؟ وما هي

---

(1) ولا نبالغ إذا حضرنا المرجئة في هذه النزعة الجديدة لأنهم يهدفون إلى فض النزاع وحقن الدماء. أنظر محمد أبو زهرة : تاريخ الجدل ص.174 -175

(2) راجع البحث، ص 87.

(3) حول موقف واصل من الأحداث السياسية أنظر : عبد المجيد النجار : المعتزلة بين الفكر والعمل ، ص.60

(4) أنظر : القاضي عبد الجبار : فضل الإعتزال ص. 25

(5) علي سامي النشار . نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. ج1. ص. 381، ص. 315

منطلقات تلك المبادئ والأفكار، وطبيعة هذه المنطلقات ؟ ذلك ما سنتعرف عليه الآن.

* التدرج التاريخي لفكر واصل بن عطاء :

رأينا فيما سبق أن أفكار الفرق إنما جاءت استجابة لتحديات حلت بالأمة، وعليه فإنه من الضروري أن نشير ولو بشكل عام إلى الظروف العامة للأمة في الفترة ما بين 40 هـ إلى 110 هـ حيث بداية الظهور الرسمي للمعتزلة.

أ- الواقع السياسي للأمة :

إن ما تميزت به الحالة السياسية للأمة منذ أن تولى معاوية (رضي الله عنه) هو الإضطهاد السياسي والظلم الإجتماعي، وتصل خطورة الإنحراف السياسي الى أن يفتح منعرجا فكريا خطيرا، لو ترك لحاله لأصبح الإسلام خبرا بعد أثر، تمثل ذلك المنعرج في تبني السلطة الأموية رسميا-بعد أن شعرت بالنقمة الجماهيرية- لفكرة فلسفية وهي القول بـ (الجبر) كمحاولة لترقيع نظام بدأ يفقد شرعيته السياسية لضعف في دعائمه الإيمانية و الأخلاقية.

فقد روي ان معاوية قال لعبد الله بن عمر وهو يدعوه الى بيعة ابنه يزيد :

((وإني أحذرك أن تشق عصا المسلمين ... وإن أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء وليس للعباد خيرة من أمرهم)) (1) وكان يرد على معارضيه بقوله : ((أو لو لم يرن ربي أني أهلا لهذا الأمر، ما تركني وإياه ... ولو كره الله ما نحن فيه لغيره)) (2) كما ((أعلن قراء الشام فكرة الجبر المطلق ... إرضاء للخليفة المغتصب، وأمر الخليفة عماله في مختلف بقاع العالم الإسلامي بنشر الفكرة وأخذ الناس بها)) (3).

ويقول النشار معلقا على قول معاوية السابق : ((كان الجبر حينئذ دعوة سياسية استخدمها بنو أمية ضد العلويين وضد جمهور المسلمين)) (4).

واحتجاج معاوية بفكرة الجبر قد لا يكون من باب تعمد التحريف والإبتداع، بل هو من باب إلتماس الدليل من الشرع- في نظره- وهو يسعى الى استتباب الوضع والتكلف في التقاط الأدلة.

---

(1) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة . ج1، ص.276

(2) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة .تحقيق فؤاد سيد. ص. 143

(3) النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . ج1، ص. 314

(4) نفس المصدر : ج1، ص. 232

وانظر أيضا. عبد الحليم محمود : نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام .ص. 145

والتعسف في تأويل النصوص ظاهرة معروفة حتى لدى الفقهاء ومع ذلك فإن معاوية لا يعفى من تحمل هذا الخطأ.

ب: الواقـــــــــــتع الإجتماعي:

وكنتيجة حتمية لضعف الوازع الإيماني وظهور فكرة الجبر السياسية ، غابت المسؤولية الأخلاقية فانتشر الفجور وعم الفساد في المجتمع إلى درجة أن التكاليف كادت أن تغيب عمليا عن السلوك الإجتماعيوقد وجد ضعاف الإيمان و الفساق مرتعا خصبا في فكرة الجبر للتحلل من الأحكام الشرعية فقد روي أن رجلا قال لابن عمر رضي الله عنهما " ظهر في زماننا رجال يزنون ويسرقون ويشربون الخمر التي حرم الله ثم يحتجون علينا ويقولون كان ذلك في علم الله ".

جـ: الواقع الثقـــافي و الفكـــري:

باعتبار الفكر و الثقافة تعبيرا عن روح المجتمع في مرحلة ما ، فإن هذا الواقع المظطرب سياسيا واجتماعيا قد أفرز فكرا مظطربا إلى حد التناقض كما هو بارز بين القوى.

ففي هذا الوسط الفكري المفكك وجد المناولون للإسلام الفرصة سانحة للقضاء عليه كمنظومة فكرية بعد ان عجوا عن القضاء عليه كواقع عملي فانتشرت بذلك أفكار غريبة ، كالتشبيه و التجسيم والجبر المطلق و عقيدة التناسخ .

فانتشرت الإسرائيليات في علم التقسير لتولد من آياته فكرة التشبيه و التجسيم والجبر ، كما بدأت حركة الوضع في الحديث لتغذي الخلافات السياسية القائمة بنصوص وهمية لإثارة الفتنة وإلقاء بذورها بين المسلمين.

هذه لمحة عامة عن واقع الأمة في عهد بني أمية ، فهل كان لذلك الواقع تأثير على فكر واصل بن عطاء؟ وكيف إنتفت مبادئ المعتزلة عن ذلك الواقع؟

إنعكاسات واقع الأمة على تفكير المصلحين:

لقد أثار الوضع الوضع المتردي للأمة إهتمام بعض الأتقياء المخلصين و حرك عقولهم فانطلقوا للإصلاح كل بحسب تصوره للمرض الحضاري الذي مس الأمة فتباينت من أجل ذلك المناهج الإصلاحية فيما بينهم ، وبحكم أنها كانت في بدايتها محاولات فردية لإصلاح الواقع السياسي بمواجهة الجبرية أو لإصلاح الواقع الإجتماعي لإيقاف حركة الميوعة و الإنحلال والتفسخ أو الإصلاح الواقع الفكري للتمييز بين الإسلام كعقيدة متميزة في أصولها ومضامينها وبين العقائد الأجنبية الوافدة خاصة التي تتقاطع مع أصوله في بعض الجزئيات فبحكم ما ذكرنا جاءت تلك المحاولات ناقصة تفتقد إلى الشمول و التكامل .

لقد فشلت تلك المحاولات كما تذكر كتب التاريخ في رجالات سبقت واصل ابن عطاء وكان أولئك في مجموعهم البادرين بحق إلى المدرسة الإصلاحية الجديدة المعتزلة وما كانت لتعتبر هذة الأخيرة فرقة لولا تشويه الساسة لها وتشويشهم لعقول الناس لعزلهم عنها خشية أن تنتبه الجماهير إلى حقيقة رسالة هؤلاء المصلحين والمهم هنا ان نعرف كيف تحددت مبادئ تلك التجارب الإصلاحية .

1- القدرية:

لقد شعر أحد الأتقياء "الجهني" بخطورة فكرة الجبر ومآل الظلم السياسي والتفسخ الإجتماعي من اجل إعادة التوازن للأمة بعد إنحرافها فنادى بفكرتي الإرادة الحرة و العدل الإلهي لمواجهة فكرة الجبر ذات البعد السياسي من جهة ولمواجهة ظاهرة التحلل من الأحكام بدعوى القدر من جهة ثانية فقد روي أن معبدا قال للحسن البصري : "يـــــــــــا أبا سعد: هـــــــــؤلاء

الملوك يسفكون دماء المسلمين و يأخدون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله. وذكر القاضي عبد الجبار أن أم معبد قالت للحسن البصري:" لقد شهدت ابني في الناس يقول القول بالعدل". وثالث هذة المبادئ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد خرج مع محمد بن الأشعث في ثورته المشهورة على بني امية وهذا المبدأ يضمن له تجسيد المشروع الإصلاحي ويواجه به حركة الفساد الإجتماعي ، فالرجل إذا كان "ينكر على ملوك بني أمية مطالبهم باسم العدل الإلهي" كما كان يريد أن يدافع عن شرعية التكاليف فقط ، فنفي أن يكون القدر سالبا للإختيار".

2- الجهمية :

لقد كتب الله لأحدهم، وهو الجعد بن درهم (6) ، أن يعيش بجوار بعض اليهود (7)، فيتأثر بخطورة خطبتهم الفكرية لنشر فكرة التجسيم والتشبيه. وقد كان ((التشبيه فيهم طباع)) (8)، وحاولوا غرسها في أذهان الناشئة مستغلين في ذلك التسامح الفكري في الإسلام، وسذاجة عوام الناس. وبراءة الناشئة هذا مع ظهور مشبهة الحديث والتفسير، كمقاتل بن سليمان. وبظهور مثل هؤلاء في ذلك الوسط الثقافي الدخيل ستتحول عقيدة التسليم السلفية المبنية على أساس التنزيه، إلى عقيدة التجسيم الفاسدة .

فنظرا لهذة الخطورة المهددة للعقيدة الإسلامية وضع الجعد بن درهم ميزانا عقليا يحتمي ذهن المسلم من الأوهام اليهودية فنادى بالتأويل العقلي لمواجهة هذا الفكر الدخيل و ((ينكر الفكرة اليهودية الخسيسة القائلة بأن الله تجلى تجليا جسمانيا لموسى، وكلمه كلاما ماديا، فأراد أن يناقض هذا ... لقد واجه الجعد

---

(1) مفتاح السعادة ، ج2،ص. 33 عن النشار : المصدر السابق ، ج1، ص. 318

(2) : فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة ، تحقيق فؤاد سيد، ص. 334

(3) السابق ، ج1، ص. 319 .

(4) ج1، ص. 318

(5) ج1، ص. 320

(6) الجعدية فرقة من غلاة المشبهة ذكروا أنه من خراسان، وكان من موالي بني مروان حيث كان مؤدبا لآخر خلفائهم وهو مروان بن محمد بن مروان الجعدي، سكن دمشق، واجمعت المصادر على أنه أول من قال بخلق القرآن لذلك ضحى به خالد القسري يوم عيد الأضحى بواسط. انظر دراسة خالد بن عبد الله القسري. انظر النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص. 329 وما بعدها.

(7) النشار : المصدر السابق، ج1، ص. 332

(8) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج1، ص. 106

الكبير والإسرائيليات التي دخلت الحديث، فكان الجعد " إذا من نفاة الصفات بل أول من نادى بهذا وقد أذاة نفي الصفة إلى القول بخلق القرآن".

ثم جاء جهم ابن صفوان فأخذ عن الجعد منهج التاويل العقلي وطبقه ((على كل المشكلات العقلية التي كانت تشمل العالم الإسلامي حينئذ)) (3) وتطبيقه لهذا المنهج ترتبت عليه مسائل كلامية خطيرة صارت محل خلاف إلى اليوم وتتعلق أساسا بقضية التوحيد. وما يتصل بها من مسائل كلامية، كالصفات، ومشكلة خلق القرآن.... فقد تأثر في كل ذلك باستاذه الجعد بن درهم.

إضافة إلى هذه المسائل التي أثارها كل من الجعد بن درهم وجهم بن صفوان لمواجهة مشاكل سياسية أو ثقافية كما رأينا إضافة إلى كل ذلك نجد أن جهما قد اهتم برسالة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). فقد ذكر البغدادي أنه كان ((يحمل السلاح ويقاتل السلطان)) (4). وقال جمال الدين القاسمي عن جهم : كان داعية للكتاب والسنة. ناقما على من انحرف عنهما)) (5).

فالرجلان كانا -بحق- حارسين على ثغور الأمة فتذش كل واحد منهما بما يناسب ثغره (6). فكل مبادئهم الأساسية ذات منطلقات سياسية أو إجتماعية لمواجهة الإنحراف الذي وقع على تلك المستويات. فهي بمثابة أصول منهجية للقيام بعملية الإصلاح والتغيير.

3- الواصلية:

كيف تأثر واصل (7) بالحركات السابقة؟ ولماذا؟ ذلك ما سنعرفه بعد :

---

(1) النشار : المصدر السابق، ج1، ص 332

(2) المصدر السابق ، ج1، ص 331

(3) المصدر السابق ، ج1، ص 336

(4) الفرق بين الفرق ص 159

(5) تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص 13،12،11 عن النشار : المصدر السابق ، ج1،ص 333

(6) لم نقف على المؤسسين الأوائل لفكر المعتزلة، ولا لفكر ما تفرزته هذه المدرسة من بعض الأفكار الشاذة، فذلك لا يهمنا هنا، لأن تلك الأفكار جاءت نتيجة الميول المجرد للتفكير، وقد تكون تمثلها من رجالها لمجرد تسويق الإنسجام بين الأفكار المكونة للمدرسة.

(7) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال رأس المعتزلة، ولد بالمدينة سنة 80 هـ، أخذ العلم من محمد بن الحنفية والحسن البصري. إليه ينسب هذا الفكر لمتزلة ما سنقف عليه. إشتهر بالفصاحة وقوة الحجة، كما عرف بالزهد والورع. توفي سنة 131هـ . أنظر، القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، ص. 234 و ما بعدها.

لقد ارتسمت من خلال التجارب السابقة بعض المبادئ الإصلاحية، والتي سنشكل فيما بعد الأصول الكلامية لمدرسة المعتزلة، وتتمثل هذه المبادئ في :

القدر، والعدل الإلهي ، والتوحيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فماذا عن واصل في ذلك ؟.

لقد نشأ واصل بالمدينة، وقد كان بها معتزلو السياسة الذين تفرغوا للعلم والعبادة (1). وتذكر الروايات التاريخيا أن شخصية واصل قد غلب عليها ما عرف عن معتزلي السياسة، من النقوى والورع (2). والحرص على وحدة الامة -كما رأينا من قبل- لذلك تأثر واصل بنزعتهم السياسية، خاصة محمد بن الحنيفة . إذا فقد إكتسب واصل هذه النزعة من المدينة. وحينما انتقل إلى البصرة بهذه الروح (3) وجد هناك من تبنى نفس الموقف السياسي وعلى رأسهم الحسن البصري (4).

من الطبيعي أن يتجه نشاط هؤلاء نحو العلم والعبادة، وذلك ما دفعهم إلى تأمل النصوص في هدوء لتأصيل موقفهم السياسي، واثبات مشروعيته نظريا، فاشتغالهم بالعلم والعبادة جعلهم يثيرون المشاكل السياسية التي أفرزتها الفتنة، فأخذوا يفكرون للوصول إلى حكم شرعي فيها إلى أن أعلن واصل بن عطاء حكمه فيها، وصاغ رأيه في الحادثة المشهورة بينه وبين أستاذه الحسن البصري.

ذكر الشهرستاني ((أنه دخل واحد على الحسن البصري، فقال : يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر. والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج. وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر. فكيف تحكم لنا في ذلك إعتقادا ؟. فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا، ولا كافر مطلقا، بل هو في منزلة بين المنزلتين)) (5). وبهذا الرأي أو الحكم تطور الموقف السياسي العملي (الإعتزال) ليصاغ في شكل مبدأ فكري نظري وهو ((المنزلة بين المنزلتين)).

واصل بن عطاء كان هدفه الاساسي التوفيق بين الأحزاب، وما يؤكد بعده التوفيقي ، هو تهافته في

---

(1) انظر النشار : المصدر السابق، ج1، ص. 381

(2) انظر المصدر السابق، ج1، ص. 387

- عبد الجبار المعتزلة بين الفكر والعمل، ص. 48

(3) أنظر النشار : المصدر السابق ، ج1، ص. 417

(4) المصدر السابق ، ج1 ص. 315

(5) الملل والنحل، ج1، ص. 48

تفسير مبدأ (المنزلة بين المنزلتين) : إذ يرى ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر، ولكنه مخلد في النار(1) !. وكأنه أراد بهذا التفسير أن يقرب بين المختلفين ولو بأسلوب المراوغة اللفظية، وتتجلى رغبته في الحياد أيضا في موقفه من أصحاب الفتنة حيث إعتبر ((أن فرقة من الفريقين [علي وخصومه] فسقة لا بأعيانهم !)) (2) وقد تجلت خاصية التوفيق بين الفرق لدى المعتزلة في إلتقائهم مع فرق كثيرة في بعض المبادئ: فقد وافقوا الجهمية -كما سنرى- حتى أنهم تسموا بها (3)، كما وافقوا الخوارج في مصير مرتكب الكبيرة حتى سموا بـ ((مخانيث الخوارج)) (4). واتفقوا مع كل من الزيدية و المرجئة في موقفهم من علي ومعاوية (5). كما وافقوا الشيعة في المنهج العقلي. وكأن واصل نادى بهذه المبادئ ليفض النزاع، وينهي الخصام والجدل حول الفتنة. ويتضمن بذلك التفاف الأمة حول مشروعه الإصلاحي الجديد (6).

بصياغة واصل لذلك الموقف السياسي صياغة فكرية عقيدية تكون لبنات المدرسة الإعتزالية قد إكتملت مبدئيا. ويبقى أن يشكل منها نسيجا فكريا متماسكا ومتكاملا.

ونظرا لتشابه، بل لوحدة الظروف العامة التي عاشها كل من الجعد بن درهم ومعبد الجهني، وجهم بن صفوان. وواصل. جاءت نظراتهم للإصلاح متوافقة: فاستوحى واصل من تجربة معبد «العدل الإلهي» و «الوعد و الوعيد» وكذا «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ومن تجربة الجهم منهج التأويل العقلي، ومبدأ «التوحيد». فهذه المبادئ شكلت بفضل واصل بن عطاء منهجا إصلاحيا عميقا وشاملا لمواجهة الإنحراف الذي مس الامة. وقد تجلى في ثلاثة مجالات : السلطة الحاكمة، والمعارضة، والمجتمع .

فالمعتزلة واجهوا استبداد السلطة بمدأين : « الحرية» و « العدل الإلهي»، وواجهوا أخطاء المعارضة المترددة بين الإفراط والتفريط بمبدأ « المنزلة بين المنزلتين». كما واجهوا فساد المجتمع والمخالفة بمبدئي « الوعد والوعيد» و « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». أما بالنسبة لخطر العقائد الوافدة التي كادت أن تفسد عقيدة الأمة فقد وضعوا له مبدأ « التوحيد» كضابط يحمي عقيدة الأمة من شرك النصارى وتجسيم اليهود.

---

(1) أنظر البغدادي : الفرق بين الفرق، ص. 82

(2) المصدر السابق ، ص. 83

(3) أنظر النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص. 359

(4) البغدادي : المصدر السابق، ص. 82

(5) أنظر : النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص. 416

(6) أنظر : نفس المصدر، ج1، ص. 388

المعتزلة من الإصلاح الإجتماعي والسياسي إلى التنظير الفكري :

المعروف أن مبادئ المعتزلة قد صيغت بصبغة عقلانية فلسفية. فما الذي طبعها بهذا الطابع ؟

من خلال دراستنا للظروف العامة التي واكبت ظهور قضية الإعتزال نستنتج ان هناك عدة عوامل جعلت المعتزلة ينزعون نزعة عقلانية فلسفية نوجز أهما فيما يلي :

1- إعتزالهم للفتنة عمليا، وتفرغهم للعلم والعبادة في البداية (1). إن هذا الجو يجعل الذهن في حالة تأمل. واسغراق عميق في النصوص. وغالبا ما يثمر التأمل الهادئ (2) والعميق فهوما دقيقة وسامية حول النص. وهذا ما عرف به كل من المعتزلة. والشيعة. والصوفية. فالعامل المشترك بين هؤلاء هو العزلة والتأمل.

2- ظهور النظرة المادية إلى الله على يد مقاتل بن سليمان ومشبهة اليهود والنصارى (3).

3- مواجهتهم للسلطة السياسية الحاكمة تطلبت منهم قوة في الحاجة العقلية، ودقة عميقة في الإستشهاد بالنصوص. إذ ليس من السهل أن يقيم مفكر أو مصلح الحجة على الحاكم أمام الأمة.

إن هذه العوامل جعلت المعتزلة يعيدون قراءة بعض النصوص ويكيفون بعض أصول الإسلام من خلال واقع الأمة المتردي. وبذلك ذهبوا في بعض قضايا العقيدة مذهبا يخالف فهوم السلف لها. وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال : هل للمسلم أن يذهب مذهبا مخالفا في قضايا العقيدة ؟

إن بعض قضايا العقيدة -خاصة المتعلقة بالواقع العملي- في القرآن جاءت حقائقها الثابتة على أوجه متعارضة في الظاهر. مثل الجبر والإختيار. والتشبيه والتنزيه. وهي في الحقيقة تعبير عن فهوم متباينة على نحو تباين ظروف حياة الأمة. وقضاياها المرحلية. فهي جاءت على ذلك النحو من التباين لضرورة واقعية تقتضيها حركة المجتمع وتغيراته (4) كما هو الأمر تماما في قضايا الفقه الذي تتغير أحكامه بتغير الزمان والمكان (5).

بهذه النظرة إنطلق المعتزلة. فهم أعادوا قراءة تلك القضايا العقيدية بمفهوم قرآني (الإختيار) مخالف

---

(1) أنظر، أحمد أمين : ظهر الإسلام ، ج4، ص. 7.

(2) مثل ما حدث لكل من ابي حامد الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » ، وديكارت في كتابه « مقال عن المنهج » في اكتشافهما لمنهج الشك.

(3) أنظر : النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ،ج1، ص. 287 وما بعدها .

والنجار : المعتزلة بين الفكر والعمل ، ص. 15-16

(4) أنظر : عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ، ص. 91

(5) وحتى أصول الفقه التي كانت تعتبر بمثابة أصول ومبادئ لا تتغير باعتبارها قوانين منهجية، فقد أصبحت اليوم مطروحة للتطوير والتغيير.

أنظر: حسن الترابي : التجديد في الفكر الإسلامي ، ص. 171 ومابعدها.

لمفهوم القرآن الذي كان عليه السلف.

إن مبادئ المعتزلة ليست عقيدة جديدة، أو بدعة، وإنما هي قراءة جديدة لقضايا العقيدة وفق وجه من وجوه دلالات النص القرآني بما يناسب واقع الأمة.

من هنا تتضح لنا براءة الفكر الإعتزالي الأول من أي أثر أجنبي (1)، ولا يوجد أي تأثر في ذلك سوى أنهم وقفوا بالمرصاد لأي فكرة تهدم أصلا من أصول الإسلام. لذا جاءت مبادئهم بمثابة أعمدة دعموا بها الأفكار المهترئة آنذاك من جراء ما حدث للأمة من ضعف. وإني أتصور لو أن المعتزلة واجهوا مشاكل سياسية أو ظروف إجتماعية أخرى لكانت مبادئهم غير هذه المبادئ. فلا يعقل إذا أن يتهم المعتزلة بالفكر الأجنبي الذي ناصبوه العداء. ويكون ذلك سببا لتكفيرهم واتهامهم بالخروج عن الملة!. وحتى إثارة الأعاجم الذين دخلوا الإسلام لمسائل فلسفية ألفوها من قبل أمر طبيعي، بل يعتبر ضروريا لهم؛ لأن الذي يدخل الإسلام تاركا دينه وأفكاره لابد وأن يثيرها وهو في طريق أسلمة فكره بعد أن أسلم روحه مبدئيا.

إن كل ما يسجل على الفكر الإعتزالي هو ما حدث أثناء تطوره من تعسف في الجدل. فمبادئهم الإصلاحية تلاها جدل عقيم في بعض مسائله. ومع ذلك فهو أمر طبيعي. لأن الرأي قد ينشأ كرد فعل لواقع سياسي، أو إجتماعي، أوحتى فكري كعلاج لما يراه صاحبه إنحرافا، فيكون في البداية علاجا لواقع أكثر مما هو قناعة فكرية (2). لكن مثل تلك الأراء لا تنشأ في فراغ، بل تثار في وسط جدلي متلاطم الأفكار. الأمر الذي يجعل كل صاحب فكرة يلتقط الأدلة من هنا وهناك إلى أن يصير الجدل دفاعا عن الفكرة لذاتها، أو بالأحرى دفاعا عن الذات. أكثر مما هو علاج للواقع ((إذ يدور النقاش حينئذ لا لإيجاد حلول للمشكلات، بل للعثور على أدلة وبراهين)) (3)، فتتولد عن تلك الأصول الأولى مسائل فرعية. إذا ما تناولناها بمعزل عن أصلها الذي انبثقت عنه فإننا لا نكاد نجد لها معنى سوى الترف العقلي، مثل مشكلة الصفات. وما تفرع عنها من مسائل؛كمشكلة (خلق القرآن)، وعلاقة الصفات بالذات، وهذه صارت محورا أساسيا في تكفير الفرق لبعضها!. ونحن حينما نتناولها في إطار المبادئ الأولى لها، وما ترمي اليه من أهداف إصلاحية سوف لن نجد فيها ما يبرر التكفير أو حتى التفسيق. ومن تلك المسائل الفرعية أيضا، أفعال الإنسان. وكل المسائل المتعلقة بذات الله وعلاقة ذلك بالإنسان، وسنطرحها طرحا نقديا في

---

(1) أنظر : النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ،ج1، ص. 315

وانظر: الشرابي : تجديد الفكر الإسلامي ،ص. 40

(2) مثل مبدأ « المنزلة بين المنزلتين» عند المعتزلة

(3) مالك بن نبي : ميلاد مجتمع، ص. 40

الفصل المتعلق بنماذج التكفير وتطوره.

فالمعتزلة -بناء على ما سبق- تم تحصيله تجاربَ (1) إصلاحية مست المجتمع من مختلف جوانبه : السياسية، والإجتماعية، والأخلاقية، والثقافية. وكان دور مؤسسها أن إستوعب كل تلك المحاولات ليشكل منها بناء متكامل الأركان.

وبظهور المعتزلة كمدرسة فكرية تطور الخلاف إلى جدل علمي منهجي ليثير مسائل خلافية ذات طابع علمي بحت. يتردد الجدل فيها بين العقل والنقل. وباعتبار أن نزعة المعتزلة العقلية جاءت كرد فعل مباشر لمشكلة التجسيم. ورد الفعل غالبا ما يتسم بالحدة والمبالغة، لذا فقد تطرف المعتزلة في ذلك. وبالغوا في إعمال العقل على حساب النص أحيانا. وبين هذه النزعة العقلية المفرطة، وبين النزعة الظاهرية المغالية جاءت الأشعرية -وفق قانون الجدلية- لتتوسط بين الطرفين. وهذا ما يقودنا إلى معرفة منطلقات الأشعرية كمدرسة كلامية أخرى بشكل سريع.

---

(1) انظر الدكتور عبد الستار الحلوجي: العقل والشريعة، ص. 14

المبحث الرابع : نشأة الأشعرية ومنطلقاتها المنهجية

مقدمة :

من المعروف في علم المناهج، أن المنهج يتحدد بحسب طبيعة الموضوع ولا ترتقي الأبحاث في أي مجال، إلى المستوى العلمي إلا إذا كان المنهج موافقا لطبيعة الموضوع. والوصول إلى ذلك لا يتم بمجهود فرد، أو بتجربة مرحلة، بل يتم ذلك عبر مراحل. وهذا ما حدث في تاريخ نشأة العلوم كلها.

نفس الأمر نلاحظه على مختلف العلوم الدينية، ومن بينها علم الكلام. فلقد رأينا أن نشأته في الغالب كانت بدوافع سياسية (1)، مما جعل أبحاثه أبحاثا تبريرية، أي أن أصحابه قد وضعوا لأنفسهم سلفا غاياتا واهدافا سياسية أو اجتماعية ثم كيفوا منهجهم الكلامي بما يحقق لهم تلك الأهداف، و معنى ذلك أن منهجهم لم يتسم بالموضوعية. الأمر الذي أحدث لهم فجوة، وخللا بين المنهج وطبيعة الموضوع (الأبحاث العقيدية)، لذى وجدنا المعتزلة في كثير من القضايا يتعسفون في توظيف أدلتهم، خاصة النصوص، وهذا ما سنلاحظه في الفصل المتعلق بنماذج التكفير.

من هنا كانت اعادة النظر في الخطوة الأولى التي خطاها المعتزلة في علم الكلام ضرورة علمية تقتضيها طبيعة تطور العلوم، وتلك سنة تاريخية في نشأة جميع العلوم كما ذكرنا. فجاءت الخطوة اللاحقة خطوة المعتزلة بفضل الإمام أبي الحسن الأشعري (2) الذي يعتبر بحق متمما ومكملا بناء المنهج العقدي للمسلمين فكيف تمت هذه النقلة لمنهج علم الكلام من المعتزلة إلى الأشعرية ؟ وهل ان هناك خلفيات سياسية معتبرة يمكن أن تكون من وراء هذا التحول. أم أن ذلك كان ثمرة طبيعية للبحث العلمي الموضوعي المجرد ؟

لقد حدث هذا التحول حينما رقي المنبر يوم الجمعة بالمسجد الجامع بالبصرة وقال : ((من عرفني فقد عرفني. ومن لم يعرفني فانا أعرفه بنفسي. أنا فلان بن فلان. كنت أؤمن بمذهب الإعتزال، وكنت أقول

---

(1) ولا يعني ذلك إسقاط العوامل الأخرى التي تعتبر عوامل تبعية ثانوية.

(2) هو أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، ولد بالبصرة سنة 260 هـ، قام على مذهب المعتزلة أربعين سنة وكان لهم إماما، ثم تحول عنهم ليؤسس مذهبا جديدا به تحددت معالم المدرسة الأشعرية. إشتهر منهجه بالتوفيق بين المعتزلة وأهل السنة في العقائد. كما عرف بالزهد والاجتهاد في العبادة. ترك عدة مؤلفات في نقد المعتزلة، والملاحدة من الفلاسفة، والإحتجاج لأهل السنة، وقد بلغت مؤلفاته المئتين كما يذكر هنري كوربان. منها مقالات الإسلاميين، والإبانة عن أصول الديانة، واللمع.

انظر ابن عساكر : تبيين كذب المفتري، الصفحات : 34، 39، 40، 141، 149

بخلق القرآن...وانا تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة)) (1). بهذا الإعلان تم ميلاد الأشعرية.

أما عن سبب ذلك فإنه لمن الصعب أن نجزم بتفسير معين لانتقال الأشعري من المعتزلة ليؤسس مدرسته الكلامية الجديدة، لأنه لا توجد بين أيدينا معطيات ظاهرة (2) يمكن اعتمادها، ومع ذلك فإنه يمكننا الوصول إلى محاولة تفسير ذلك من خلال معرفتنا للمناخ الفكري والسياسي السائد آنذاك، والذي قد يعد الخلفية التي انطلق منها الأشعري في تحديد موقفه من المعتزلة، وبالتالي تاسيس منهجه الكلامي الجديد.

* المناخ الفكري والثقافي :

لقد رأينا من قبل أن المعتزلة جاءت كحركة إصلاحية؛ لتواجه جملة من الإنحرافات برزت على مستوى الأمة. ومن بين تلك الإنحرافات، الإنحراف الفكري الذي مس النصوص الدينية المتعلقة بقضايا العقيدة. والمعتزلة وإن نجحوا في ذلك من حيث مواجهة خطر الغزو الثقافي الذي مس الفكر العقيدي للأمة. إلا أن ذلك كان على حساب المنهج العقيدي في الإسلام. لأن أبحاثهم الكلامية لم تقف عند حدودها الإصلاحية. بل تطورت إلى أبحاث نظرية، طغت عليها النزعة العقلانية الفلسفية، فتحولت المعتزلة من حيث نشاطاتها الفكرية من حركة إصلاحية إلى مدرسة فلسفية هدفها إبراز الإنسجام الفكري باعتمادها على اسلوب (الإنتقاء المعرفي) (3) للنصوص والأدلة.

وحينما خطى المعتزلة هذه الخطوة طرحت اشكالية منهجية بحتة سببها تطرف المعتزلة في نزعتهم العقلية. مقابل التطرف الظاهري لأصحاب النص، والمجسمة منهم على الخصوص (4).

وبهذا طرأت مشكلة جديدة، لتضاف إلى قضايا الخلاف السابقة، وتكون محورا من محاور الصراع بين فئات الأمة. وتتمثل هذه الإشكالية في الجدلية التالية :

هل النص هو الذي يفرض على العقل معناه من خلال ضوابط لغوية؟ أم أن العقل هو الذي يكيف

---

(1) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 180.

(2) أما ما أورده ابن عساكر في كتابه : (تبيين كذب المفتري، ص 40-41) حول رؤيته للرسول صلى الله عليه وسلم في المنام فلا يعد سببا حقيقيا. ومن السخافة تفسير تحوله عن المعتزلة بمجرد خواطر الأحلام. لكنه يمكننا مع ذلك أن نفسر تلك الرؤيا وفق منهج التحليل النفسي على انها إنعكاس نفسي لما كان يجول في خاطره من اضطراب وقلق وحيرة حول عقائد الإعتزال التي لم تشف غليله.

(3) (الإنتقاء المعرفي) : هو ((ميل الفرد إلى أن يضمن معارفه الموضوعات التي تتفق وتتمشى مع معتقداته، واتجاهه، وقيمه، وحاجاته، وأن يستبعد كل ما يتعارض مع هذه الأفكار)) المرجع في مصطلحات العلوم الإجتماعية، تأليف نخبة من أساتذة قسم الإجتماع جامعة الإسكندرية ص 67

(4) انظر، ابن عساكر : تبيين كذب المفتري، ص 25 - 26

مدلول النص من خلال ضوابط منطقية يضعها العقل؟ فكان الرأي الأول هو السائد قبل ظهور المعتزلة، وقد رأينا كيف كان ذلك سببا من اسباب ظهورهم. فجاء الرأي الثاني لهم كرد فعل في مقابل الرأي الأول، الأمر الذي جعل واصل يضع منهجا جديدا لقضايا العقيدة، وهو منهج التأويل العقلي، وقد بالغ المعتزلة - وتلك طبيعة ردود الأفعال - فيه إلى درجة كاد أن يحل فيها العقل محل الوحي، وفي مثل هذه الحالات من التناقض الناتج عن تطرف ومغالات الأطراف المتعارضة تتولد النظرة التوفيقية، سواء على المستوى السياسي، كموقف يجمع الشمل ويجنب النزاع، كما رأينا عند المعتزلة، أو على المستوى العلمي كرأي نقدي ينشد الحقيقة، كما هو الشأن بالنسبة لنظرة الأشعري التوفيقية.

* المناخ السياسي :

لقد رأينا أن معظم قضايا علم الكلام كانت ذات صبغة سياسية في الغالب (1)؛ لأنه إما أن تكون منطلقاتها سياسية (كالمنزلة بين المنزلتين) و فكرة (الجبر والإختيار)، وإما أن تكون منطلقات بعضها غير سياسية لكنها تتخذ كمبرر للتدافع السياسي، مثل ما حدث حول مشكلة (خلق القرآن)، والأغرب من ذلك أن نجد بعض المسائل الفقهية المتعلقة بالأحوال الشخصية، قد صار الإختلاف فيها سببا للإضطهاد السياسي كما حدث حول مسألة (طلاق المكره) (2) وذلك لما بينها وبين بيعة يزيد بن معاوية - وقد تمت تحت اكراه كبار الصحابة عليها - (3) من تلازم منطقي ! فصار اضطهاد الفرق المخالفة هي المهمة المنتظرة من كل فرقة تصل إلى الحكم أو تتمكن من استمالة الحكام، وهذا ما حدث مع المعتزلة، فما أن تمكنوا من استمالة الحكام في العهد العباسي، منذ عهد المأمون حتى بدأوا يمارسون الإكراه الفكري ضد خصومهم، ولما رفض بعض خصومهم من الفقهاء والمحدثين خاصة تبني آرائهم الكلامية تفنن الحكام في وسائل الضغط والإكراه والإبتلاء ضد مخالفيهم، تمثل ذلك في سن قوانين اجتماعية، وسياسية، وقضائية ضدهم، وهي كالتالي :

1- عدم جواز تولية من لم يعتقد قول المعتزلة في خلق القرآن.

2- عدم قبول شهادة من لم يقر بذلك

3- تنفيذ حكم الإعدام في حق كل من أصر على مخالفة المعتزلة في القول بخلق القرآن فقد ورد في كتاب المأمون إلى نائبه في بغداد قوله : ((فاجمع من بحضرتك من القضاة ... واعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين

---

(1) انظر، محمد ابو زهرة : تاريخ الجدل، ص 115.

(2) انظر حول ذلك، أحمد الشرباصي : الأئمة الأربعة، ص 48

(3) انظر ابن قتيبة : الإمامة والسياسة، ج 1، ص 268، ص 313.

في عمله ... ممن لا يوثق بدينه ... وترك إثبات شهادة من لم يقر أنه [أي القرآن] مخلوق محدث)) (1).

وورد في كتابه الثاني له : ((ومن لم يرجع عن شركه ... ولم يقل أن القرآن مخلوق ... فاقتلهم جميعا على السيف إن شاء الله)) (2).

وهكذا وقع المعتزلة في جريمة الاضطهاد السياسي والقهر الفكري ضد مخالفيهم. هذا وقد رأينا أن من بين أهداف المعتزلة الدفاع عن حرية الإنسان !.و ((استمرت تلك الفتنة طول خلافة المعتصم والواثق)) (3). فمثل هذه السلوكات السياسية من طرف المعتزلة جلبت عليهم نقمة جماهير الأمة.

من خلال استعراضنا للسياق الفكري والسياسي السائد قبيل ظهور الأشعرية يمكننا إرجاع تحول أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة. وتأسيسه لمدرسته الكلامية إلى الأسباب التالية :

1- تطرف المعتزلة في نزعتهم العقلية، واهتزاز ثقته في منهجهم، لعدم استيعابه لكل الإشكاليات الكلامية (4). وذلك حينما اكتشف القصور المنهجي في مدرسة المعتزلة بعد مناظرته لأستاذه أبي علي الجبائي في مسألة الإخوة الثلاثة، حول فكرة الصلاح والأصلح (5).

2 - نفور جماهير الأمة من المعتزلة. ونقمتها عليهم بسبب تطرفهم الفكري، واستبدادهم السياسي. فسعى بقي -بعد ذلك- في المعتزلة من أمل للإصلاح الثقافي والاجتماعي، أو تحقيق الوحدة السياسية بين المسلمين. إن لم نقل أصبحوا بتطرفهم واستبدادهم سببا للفتنة والفرقة وإثارة الجدل العقيم حول العقيدة الإسلامية.

فهذان السببان دفعا بالأشعري إلى تبني عقيدة السلف الصالح. لكنه من الناحية المنهجية التزم الوسط من خلال التوفيق بين العقل والنقل. أو بالأحرى تحديد وظيفة العقل مع النص.

والأشعري في ذلك كأنه يريد برفع شعار السلف أن يجتمع حوله تلك الجماهير (6)، وبمنهجه استمالة المعتزلة. لذا نجد أن ((كبار أهل السنة لم يرضوا عنه كل الرضى. ورأوا أن في بعض تعاليمه دسائس من أصول المعتزلة)) (7).

---

(1) محمد ابو زهرة : تاريخ المذاهب، ص 253

(2) نفس المصدر، ص 254

(3) نفس المصدر، ص 204

(4) انظر، ابن عساكر : تبيين كذب المفتري، ص 38

(5) انظر، محمد علي ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 311 - 312

(6) المصدر السابق، ص 313

(7) احمد امين : ظهر الاسلام، ج2، ص 52

ولقد تجسدت وسطية الأشعري، أو نظرته التوفيقية، في مشكلتين أساسيتين كانتا محور جدل، ومصدر تكفير وفتنة بين المسلمين وهما :

مشكلة الصفات -خلق القرآن على الخصوص-، ومشكلة أفعال العباد بين الجبر والإختيار. ففي الوقت الذي أثبتت فيه الحشوية النظرة المادية إلى الله ((فأجازوا على الله الملامسة، والمصافحة، والمزاورة)) (1). وتطرف المعتزلة في النظرة التجريدية إلى الله، حتى صار الإله عندهم ((اعتبارات ذهنية)) (2). وصار وصفه بالسلب دون إثبات، رغبة منهم في التنزيه المطلق. فبين هؤلاء وأولائك حدد الأشعري موقفه التوفيقي (3) على غرار موقف المعتزلة بين الخوارج والمرجئة. فالأشعرية ((رفضوا التشبيه كالمعتزلة ... لكنهم لم يذهبوا في تنزيه الله عن صفات خلقه إلى حد الوقوع في تعطيل المعتزلة، بل التزموا حدود السلف في التنزيه)) (4).

ويتجلى المنهج التوفيقي لدى الأشعري، في تفريقه -في مشكلة خلق القرآن- بين الكلام النفسي القديم، والكلام اللفظي الحادث (5). وكذلك في قوله بنظرية الكسب في مشكلة أفعال الإنسان (6).

فالأشعري التزم عقيدة السلف كموضوع، والتزم خط المعتزلة كمنهج، وكل ما يظهر في المذهب الأشعري من تعسف في بعض الآراء، فبسبب تكييف المنهج الإعتزالي وفق موضوع العقيدة السلفية. وهذا ما جعل الأستاذ المستشرق هنري كوربان يرى بأن المذهب الأشعري فيه ((نزعتان متناقضتان في الظاهر متكاملتان في الحقيقة، إحداهما تحمله على التقرب من أصحاب المذاهب السنية ... والثانية تدفعه إلى البقاء مستقلا عن المذاهب الفقهية المختلفة. وهاتان النزعتان جاءتا نتيجة لحرصه على استمالة جميع المذاهب السنية، واعتقاده بأنها جميعا تتفق حول الأصول)) (7).

من خلال ما سبق ذكره حول المعتزلة والأشعرية نجد أن الأولى توسطت الخلاف السياسي، والثانية توسطت الخلاف الكلامي. فهدفهما هو إصلاح واقع الأمة سواء على المستوى السياسي أو الإجتماعي أو

---

(1) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 288

(2) المصدر السابق، ج1، ص 454

(3) انظر : الدكتور عبد الستار الراوي : العقل والحرية، ص 251

(4) محمد علي ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 314

(5) انظر، الشهرستاني : الملل والنحل، ج1، ص 96

(6) المصدر السابق، ج1، ص 97

(7) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 182، 183

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفكري. فلا ينقل بعد هذا أن يتهم هؤلاء وأولائك في اخلاصهم لدينهم من حيث نواياهم، لما عرف عنهم من الزهد والتقوى. أو من حيث صفاء فكرهم ونقاوته من أي دخن أجنبي. نظرا لمنطلقاتهم الإصلاحية البريئة.

بعد أن عرفنا ظروف نشأة كل فرقة. والمبررات المعقولة لمبادئها ومنطلقاتها البريئة في كل ذلك. وجب علينا أن نتطرق إلى حقيقة الكفر الذي حكمت به الفرق على بعضها البعض في قضايا معينة. لنتصل من خلال ذلك إلى مدى صحة ذلك الحكم ومدى توافقه مع ماانتهت به الفرق بعضها البعض.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الخامس

الكفر وضوابطه

* مقدمة
* المبحث الأول : ضابط الكفر في القرآن
* المبحث الثاني : ضوابط الكفر من خلال جدل الفرق
  - أولا : المعصية ومدى دلالتها على الكفر
  - ثانيا : التأويل ومدى دلالته على الكفر
  - ثالثا : أحاديث الآحاد ومدى دلالة ردها على الكفر
  - رابعا : الإجماع ومدى دلالة إنكاره أو مخالفته على الكفر

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة :

لقد فطر الإنسان على حب منفعته. وبحكم ذلك تجده يسعى للحصول على ما ينفعه ويفر وينفر مما يضره.

وكان من عناية الله بالإنسان أن بعث المرسلين مبشرين إياه بما ينفعه منذرين له مما يضره. فوافقت بذلك مقاصد الشرع رغبات الإنسان الفطرية.

واقتضت حكمة الله أن يبعث محمدا (صلى الله عليه وسلم) برسالة عامة وخاتمة. فأنزل عليه الوحي. وضمنه أحكاما تتعلق بالله والكون والإنسان والحياة. ووضع تلك الأحكام على نحو يضمن للإنسان -بتطبيقها- تحقيق المنافع. كل المنافع الممكنة. كما يدرأ عنه كل المفاسد المحتملة.

لقد تمثل دور النبي (صلى الله عليه وسلم) في أن يبلغ عن الله ويخبر عنه عن طريق الوحي. والهدف الأساسي من ذلك البلاغ هو أن يعمل المتصدقون به بمقتضى ذلك الخبر. ولكي تتجسد الأحكام في حياة المخبرين لابد وأن يرتقي ذلك الخبر إلى مستوى أن يقع من نفس الإنسان موقعها، إلى درجة أن يصير العمل بمقتضاه كأنه فرار ذاتي. أو دافع غريزي داخلي. فيدفع الإنسان إلى العمل- بحكم قناعته بالخبر، وثقته في تحقيق المصلحة- كما تدفعه الغريزة عند الإحساس.

لكي يتحقق كل ذلك لابد وأن يبنى هذا الخبر (الوحي) على حجج وأدلة قاطعة موصلة إلى اليقين. مما لا يدع أي مجال للإنكار أو مجرد التردد. فكيف كانت رسالة الإسلام في ذلك؟.

البحث الأول : ظابط الكفر في القرآن :

إن أي عاقل يتأمل طبيعة المنهج القرآني (1)، في قوة حججه ووضوحها، وتعدد أساليبه بما تقتضيه طبيعة المجتمعات وظروفها، وطبيعة الأشخاص وأحوالهم، يجد أن ذلك المنهج لا يدع لأي عاقل أي مجال للشك أو التردد. فكان أن بنيت المسؤولية في الإسلام على إقامة الحجة المحققة للإعجاز والتحدي، وتلك قمة الإقناع وغايته. قال تعالى : ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ (2).

لقد ارتفعت حجج الوحي بعقل الإنسان إلى درجة من اليقين الذي لا يدع أي احتمال أمام الإنسان سوى التصديق الجازم الذي يجعل النفس في حالة الأمن والإطمئنان نحو الوحي. لذا فإن النبي في الإسلام لا يمكن لأي عاقل أن يجد عذرا معرفيا لتكذيبه، أو إنكار بعض مما جاء به وبذلك يكون إنتفاء الكذب عنه وبالتالي إمتناع تكذيبه فيما جاء به. كانتفاء الظلمة عن النهار تماما بلا فرق. فكما كان وجود الضوء في النهار،وبالتالي إثباته، ضرورة طبيعية واقعية، كذلك كان التصديق بالنبي في الإسلام ضرورة منهجية معرفية.

إذا كانت تلك هي قوة الحجة في البلاغ النبوي، فكيف كانت مواقف الناس من النبي (صلى الله عليه وسلم)، ومما جاء به؟

إن من ينظر بروح المنهج العلمي إلى طبيعة منهج البلاغ المحمدي وقوة الحجة لا يتوقع أي موقف رافض منكر من طرف أي عاقل وذلك لقوة الحجة وفطرية الفكرة. إلا أنه رغم ذلك فقد تباينت مواقف الناس منه بين مكذب منكر- زورا وظلما- ومصدق جازم. فهل الموقف الأول يمكن اعتباره طبيعيا وحقيقيا؟ بالطبع لا؛ فهو غير طبيعي لمخالفته الضرورة العلمية. وهو غير حقيقي لأنه تكذيب مصطنع، إذ اليقين حاصل متى وجد العقل. فالتكذيب ظاهري، خالف به قناعته الداخلية (3)، إذ أنه أدرك صدق محمد (صلى الله عليه وسلم) بالضرورة، لكنه ستر ذلك على غيره موهما إياهم بأنه لم يقتنع. ومثل هذا الموقف يسمى في عرف اللغة كفرا (4)، فبدل أن نسمي صاحب ذلك الموقف مكذبا نسميه كافرا، لأن المكذب قد يكون له في المكذب من العذر ما يدفعه لذلك الموقف فيكون صادقا في موقفه، بخلاف الكافر. لذا استعار الوحي لفظة الكفر للدلالة على من ستر قناعته وأظهر التكذيب لمحمد (صلى الله عليه وسلم).

---

(1) أنظر حول ذلك : محمد سعيد رمضان البوطي : منهج تربوي فريد في القرآن

(2) الإسراء : 15

(3) قال تعالى : ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون ﴾ البقرة 145

(4) أنظر الفصل المتعلق بتحليل المصطلحات من البحث

فيصير الإنسان كافرا بتكذيبه محمد (صلى الله عليه وسلم) فيما جاء به، باعتبارأن تكذيبه لا مبرر له عقلا أو شرعا.

و في القرآن آيات كثيرة حكمت بكفر من كذب محمدا (صلى الله عليه وسلم) بأي شكل من الأشكال، نجد ذلك في الآيات التالية (1):

الآيات (5،25،38،87،88،89،90،98،215) من سورة البقرة و(32،69،98،177) من سورة آل عمران، وكذا الآيات (45،139) من سورة النساء، و (59،66،70) من سورة المائدة والآية (131) من سورة الأنعام ، و(35) من سورة الأعراف، و (108) من سورة التوبة و (2) من سورة يونس، و(43) من سورة الرعد و(9) من سورة ابراهيم، و(39) من سورة النحل، و(101) من سورة الكهف، و(23) من سورة الحج، و(4) من سورة الفرقان، و(22) من سورة لقمان، و(3) من سورة ص ،و(60) من سورة الزمر، و(22) من سورة غافر، و(13) من سورة فصلت، و(23، 29) من الزخرف ، و(13) من سورة الفتح، و(22) من سورة الإنشقاق.

فمن خلال تتبعنا لموارد الآيات السابقة نجد أن كفر من ذكروا في الآيات السابقة كان على شكلين :

1- تكذيب محمد (صلى الله عليه وسلم) لذاته أي أنهم أنكروا ما جاء به جملة وتفصيلا وهو الأصل في اعتبار الكفر عند الإطلاق.

2- إظهار تصديق محمد (صلى الله عليه وسلم) ، ثم ينكر معلوما من الدين بالضرورة مما جاء به.

فبالنظر إلى طبيعة الحجة في البلاغ المحمدي- من حيث انتفاء أي احتمال للشك في خبر الوحي- ، وبالنظر إلى الدلالة اللغوية لكلمة (الكفر)، نستنتج أن الكفر لا يتعلق بإنكار شيء من الدين، بل إن ذلك أعتبر كفر لأنه يعني تكذيب محمد (صلى الله عليه وسلم) (2). والدليل على ذلك، هو أنه لو إفترضنا -جدلا- بأن من أنكر أصلا من الأصول لم تبلغه الحجة على ثبوته شرعا، فلا يعد كافرا حتى تقام عليه الحجة، لعدم اقتضاء إنكاره ذلك تكذيب محمد (صلى الله عليه وسلم) (3).

من هنا قال العلماء لا تكليف قبل البلاغ (4) استنادا إلى قوله تعالى : ﴿ و ما كنا معذبين حتى

---

(1) أخترت هذه الآيات من مجموع 247 آية من القرآن التي تضمنت لفظة (كفر)

(2) انظر، ابن كثير : تفسير القرآن للعظيم، ج1،ص. 38

(3) أنظر ابن يتمية : مجموع الفتاوي ، ج3،ص. 231

(4) انظر ابن كثير : المصدر السابق، ج3، ص. 28-29

نبعث رسولا﴾ (1).

وعلى ضوء الآيات السابقة قال العلماء : ((الكفر عدم تصديق الرسول (صلى الله عليه وسلم) في شيء مما علم بالضرورة مجيئه به)) (2). وقال أبو حامد الغزالي : ((كل كافر مكذب للرسول وكل مكذب فهو كافر)) (3). وإلى نفس المعنى يشير ابن تيمية في فتاويه (4).

بعد أن رأينا أن مرد الكفر وحقيقته يعود إلى تكذيب الرسول (صلى الله عليه وسلم). فهل هناك ما يحتمل أن يكون علامة على تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم؟

إن المتأمل لجدل الفرق في تكفير بعضها البعض، وبالنظر إلى القضايا المترتبة على التصديق أو التكذيب بمحمد (صلى الله عليه وسلم) والتي تلامس مشكلة التكفير، نجد أن ما يحتمل أن يكون علامة على التكذيب يتردد بين أربع مسائل :

الأولى : العمل المخالف لحقيقة الخبر، وهو ما يسمى في عرف الشرع بالمعصية.

الثانية : عدم حمل النص على ظاهره، وهو ما يسمى عند علماء الأصول بالتأويل.

الثالثة : الشك في إثبات بعض نصوص السنة والمتمثلة فيما يسمى عند المحدثين بخبر الآحاد.

الرابعة : إنكار الإجماع أو مخالفة الأحكام الصادرة عنه.

لذا وجب علينا أن نتناول هذه القضايا الأربعة للوقوف على مدى دلالتها على الكفر أم لا ؟

---

(1) سورة الإسراء، 15

(2) الرازي : مفاتيح الغيب :ج1،ص. 37-38

(3) فيصل التفرقة . تحقيق سليمان دنيا، ص.114

(4) انظر : الفتاوي، ج3، ص. 231

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني : ضوابط التكفير من خلال جدل الفرق :

بالإضافة إلى ضوابط التكفير التي تضمنتها الآيات السابقة ، فإن جدل الفرق أدخل قضايا أخرى كانت منطلقا للتكفير نتناولها فيما يلي :

أولا : مخالفة الخبر (المعصية) ومدى دلالته على التكذيب (الكفر) ؟

قبل أن نثبت أو ننفي وجود التلازم بينهما، يلزمنا أن نبحث أولا عن أسباب المخالفة حتى لا نقع في أحكام خاطئة .

إن شخصا ما صدق بمحمد (صلى الله عليه وسلم) وآمن به رسولا من عند الله ، فإن مقتضى ذلك التصديق أن يعمل بما ورد في ذلك الخبر. وإذا ما حدث أن فعل ما يخالفه فإن عمله ذلك ينفي التصديق .فيكون مجرد لغو لا إعتبار له. هذا إذا نظرنا إلى الإنسان نظرة مثالية (1) مجردة دون مراعاة أي عائق. داخلي أو خارجي للإنسان.

لكنا إذا نظرنا إلى طبيعة الإنسان. وجدنا أنه عبارة عن مجموع رغبات تقتضيها الغرائز التي أودعها الله فيه. وهي تمارس عملها بشكل آلي (2). وإلى جانب هذه الغرائز هناك ملكة للتمييز، وضبط الغرائز والمتمثلة في العقل. فدور العقل. أن ينظم عمل الغرائز على نحو من التوازن والإعتدال. وكان من وظيفة الخبر (الوحي) أن يعزز وظيفة العقل. فيزوده بإرشادات وتوجيهات لها من الإلزام والقوة ما يعين العقل على ضبط الغرائز وتنظيمها. من هنا تنشأ وظيفة المكابدة للإنسان، فهو في صراع مستمر لتنظيم وظيفة الغرائز. وهذا مظهر لسنة من سنن الله في خلقه : الصراع بين الشر والخير. هذا الصراع الذي يصبغ عمل الإنسان بالطاعة أو المعصية. فإذا كانت الطاعة هي سبيل المؤمنين السائرين نحو الله، فإن الخطأ حتمية بشرية، لما له من أبعاد تربوية في حياة الإنسان (3).

ومن جهة أخرى فإن لنا أن نتساءل عن مصدر الخطأ في حياة الإنسان. فهل يعود إلى العقل أم أن الغرائز هي التي تدفع الإنسان إلى ذلك ؟

فنحن إذا أرجعنا ذلك إلى العقل نكون قد طعنا في الشارع الذي جعل العقل مناطا للتكليف

---

(1) هذا ما يعتقده سقراط إذ يقول :« إن تصور الخير كاف لفعله » عن جميل صليبا : علم النفس، ص. 734

(2) انظر، جميل صليبا : المصدر السابق، ص. 664

(3) وهذا ما نستشفه من خلال تركيز القرآن على أخطاء الأنبياء في حياتهم العادية أو السياسية

فالطعن في العقل- في حدود وظيفته التي حددناها في فصل سابق(1) -كالطعن في الرسول الذي جعله الله أيضا مناطا للمسؤولية. وبهذا يمنع إرجاع أصل المخالفة إلى العقل. فيبقى أن تكون المخالفة هي نتيجة ضغط الغرائز على العقل (2)، وفي تلك الحالة لا يعبر سلوك الإنسان عن قناعة حقيقية له، وبالتالي لا يعد ذلك منافيا لحقيقة التصديق. لأنه لا يعبر عن قناعة التكذيب التي تستلزم الكفر.

فالعقل الذي هو أساس الكفر أو الإيمان قد عبر عن موقفه بالشهادة (التصديق)، ويبقى تطبيق ما يقتضيه الإيمان. أوعدم تطبيقه يتعلق بمسألة الصراع بين نوازع الخير ونوازع الشر في الإنسان. وهذا هو السر في توقع كل الآثام من المؤمن ما عدا الكذب (3)، لأن نفي الحقيقة، وعدم الإعتراف بالحق لا مبرر له، إذ الغرائز لا تمنع أن تعترف ثم لا تطبق. بخلاف التطبيق فهو يتنافى ورغبتها.

من خلال ما ذكرنا يتبين لنا أن المعصية، وإن كانت موافقة للكفر، ومخالفة لمقتضى الإيمان، فهي لا تقتضي الكفر بموافقتها له، ولا تنفي الإيمان وإن كانت تخالفه. ولنوضح ذلك بالمثال التالي :

لو أن طبيبا أثبت بنفسه أن التدخين مضر، ولا منفعة فيه. وافترضنا أن هذا كاكتشاف له، ومع ذلك نجده يدخن. فلا يمكن أن نقول بأنه مكذب لنفسه، بل أن غريزته سيطرت على عقله. إلى هنا نكون قد وصلنا إلى مسألة هامة تتعلق بمشكلة التكفير وهي (الكبيرة).

رأينا أن إحتمال التكذيب فيما سبق يتعلق بالمخالفة للنص، بغض النظر عن طبيعة هذه المخالفة. فسواء كانت صغيرة أم كبيرة، فهي مخالفة للنص. وهما وإن اختلفتا في أثرهما الجزائي- نظرا لتفاوت الأضرار- فهما لا يختلفان من حيث إحتمال دلالتهما على التكذيب. وأي فصل بينهما في ذلك فهو تحكم بدون دليل. أما ما نجده في تاريخ الخوارج والمعتزلة، فإن المشكلة عندهم سياسية أكثر مما هي كلامية عقيدية. فلولا ذلك الصراع الدامي بين علي ومعاوية لما أدرجت هذه المسألة أصلا في مجال العقيدة، والخوارج أعطوها صبغة عقائدية لتبرير قتال خصومهم لإضفاء الشرعية الدينية عليه.

فبناء على ما سبق ذكره حول دلالة المخالفة على التكذيب ، فإننا نستخلص أن إدراج المسألة المذكورة في مجال العقيدة تكلف باطل، حتى ولو اتكأ أصحابه على بعض النصوص كما سنرى بعد قليل . فلو لا تلك الحروب الدامية لما تخيل أحد يوما أن تكون مسألة الكبيرة من قضايا العقيدة أصلا .

---

(1) انظر المبحث، فصل : جذور الإختلاف

(2) في هذا المعنى قال أفلاطون :« أن الإنسان لا يفعل الشر مختارا » عن جميل صليبا : علم النفس ص. 734

(3) إشارة إلى حديث الرسول حينما سئل :« أيكون المؤمن جبانا ؟» فقال :« نعم ». فقيل له: «أيكون المؤمن بخيلا ؟» فقال:« نعم» . فقيل له « أيكون المؤمن كذابا ؟» قال:« لا » الإمام مالك : الموطأ ص. 701

ومع ما ذكرنا فإننا نجد نوعا محدودا من المخالفات التي لا تحتمل إلا التكذيب، كالسجود للأصنام (1)، وتقديس الديانات المنحرفة فهذه الأعمال لا تجتمع مع التصديق لأنه مبني على نفيها، ثم إننا لا نجد أي تأثير للقرائن في تلك الأعمال، حتى يكون مبررا للمعصية، كما هو الأمر في السرقة وشرب الخمر والزنا.

فالسجود للصنم هو تعبير عملي على تصديق ينفي التصديق بالنبي (صلى الله عليه وسلم)، ونفي كلي للدين، باعتبار أن جوهر الدين يتمثل في العبادة، والسجود هوالسلوك المعبر عنها. فصاحب ذلك السلوك يصير كافرا بقناعته واعتقاده المستور لا بظاهر عمله.

المعصية والكفر في النصوص الشرعية :

نحن حينما نستقرئ النصوص المتضمنة لأحكام الكفر والإيمان، نجد أنها تستعمل الكفر بمعنى التكذيب لمحمد (صلى الله عليه وسلم) ، كما في النصوص التي ذكرناها سابقا، وتلك هي حقيقة الكفر. لكننا نصادف بعض النصوص الأخرى -سنتعرض لها بعد قليل- تطلق الكفر على من صدرت منهم بعض المخالفات ممن صدقوا بمحمد (صلى الله عليه وسلم)، فما المقصود من الكفر في مثل تلك النصوص ؟

لنسلم جدلا بأن المراد به الكفر الحقيقي حملا للنصوص على ظاهرها، فلكي يكون ذلك صحيحا لابد وأن ينسجم مع كل النصوص المتعلقة بنفس الموضوع، ولا يتعارض وما أثبتناه في العنصر السابق.

فتعارض هذا الإفتراض مع العنصر السابق (دلالة المعصية على التكذيب) فظاهر. يبقى إثبات التعارض مع النصوص الأخرى. فإذا ما أثبتنا ذلك، وجب أن نبحث عن معنى آخر للكفر الوارد في هذه النصوص.

لدينا طائفة من النصوص نجد أن الشارع لا يحكم فيها بالكفر على أشخاص وقعوا في مخالفات صريحة، مثل عصيان الصحابة للرسول (صلى الله عليه وسلم) في صلح الحديبية « فما كفروا بذلك، ولكن كانت معصية تداركهم الله بالتوبة منها » (2) . فلو كان مطلق المخالفة يعد كفرا لكان الرسول (صلى الله عليه وسلم) قد قصر في الحكم على هؤلاء الصحابة ! و كذلك قوله تعالى : ﴿ **وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما** ﴾ (3). وقوله تعالى : ﴿ **إن الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر**

---

(1) انظر، القرافي : الفروق، ج4، ص. 115

(2) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج3،ص. 256

(3) سورة الحجرات : 9

ما دون ذلك لمن يشاء﴾ (1).

ولنا أن نتساءل عن سر وضع الحدود كعقوبات لبعض المخالفات الكبرى، كالسرقة والزنا وشرب الخمر، والقذف ؟

إن وضع هذه العقوبات -في نظري- كان لحكمة تربوية، وهي أن الشارع الحكيم يعلم أن ما دفع الإنسان إلى الوقوع في تلك المخالفات إنما هي الضغوط الغريزية على العقل، ولكي يبطل الشارع الحكيم مفعول ذلك الضغط لابد من إنشاء ضغط آخر يقابل ضغط الغريزة، يساويه في قوة التأثير (الردع) ويخالفه في لون الإنفعال (اللذة ←→ الألم) وبذلك يتحقق الغرض التربوي من تلك العقوبات وهو الإحجام عن جرائمها. فلو كانت تلك المعاصي مثبتة للكفر لقتل أصحابها كفرا، لأن الكفر يستلزم إباحة الدم، والخلود في النار. فوجود الحدود في الشريعة الإسلامية دليل على عدم اعتبار مخالفتها نافية للإيمان .

وعندنا صريح القرآن يفصل في نفس المخالفة (القتل) التي كانت منطلقا لمشكلة الكبيرة مما لا يدع أي مجال للمناقشة حولها. يقول تعالى : ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾(2) فقد أثبت القرآن الإيمان لهؤلاء حالة كونهم يمارسون الكبيرة (القتل) وكذلك حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) الذي يقول فيه : ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله))(3) قال القسطلاني معلقا على الحديث :« يؤخذ من هذا الحديث قبول الأعمال الظاهرة والحكم بما يقتضيه الظاهر، والإكتفاء في قبول الإيمان بالإعتقاد الجازم »(4) .

بهذه النصوص الصريحة، القطعية الثبوت والدلالة يثبت لدينا انتفاء التكفير على المعصية، مما يجعل تأويل تلك الأحاديث ضرورة يفرضها منهج التفسير، وبالتالي تكون أي محاولة لحمل تلك الأحاديث على ظاهرها، مخالفة لصريح القرآن، وخلقا للتناقض بين النصوص.

إذا ثبت ذلك وجب علينا أن ننظر إلى هذه النصوص فيما إذا كانت صيغتها تحتمل التأويل أم أنها قطعية في دلالتها؟ فإذا ما أثبتنا الإحتمال الأول كان تأويلها- حينئذ- من باب تفسير السنة في إطار النصوص القطعية للقرآن.

---

(1) سورة النساء : 47

(2) سورة الحجرات : 9

(3) صحيح البخاري :ج1، ص.11-12

(4) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري،ج1،ص.108

بناء على ما أثبتناه من أن التكفير على المخالفة الشرعية (المعصية) ممتنع عقلا وشرعا ذهب العلماء في تأويلهم لتلك النصوص مذاهب شتى. إلا أنهم اتفقوا -ما عدا الخوارج- (1) على صرفها عن ظاهرها. ولنأخذ عينة منها :

1- قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : ((يا معشر النساء تصدقن وأكثرن الإستغفار فإني رأيتكن أكثر أهل النار. فقالت إمرأة منهن جزلة*: وما لنا يا رسول الله أكثر أهل النار؟ قال : تكثرن اللعن وتكفرن العشير)) (2). قال النووي في تعليقه على هذا الحديث : ((وفيه اطلاق الكفر على غير الكفر بالله تعالى ككفر العشير والإحسان، والنعمة والحق. ويؤخذ من ذلك صحة تأويل الكفر في الأحاديث المتقدمة)) (3)

2- عن عبد الله بن مسعود قال : ((قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : سباب المسلم فسوق وقتاله كفر)) (4). قال النووي : ((أما قتاله بغير حق فلا يكفر به عند أهل الحق كفرا يخرج به من الملة...فإذا تقرر هذا فقيل في تأويل الحديث أقوال...أحدها : أنه في المستحل. والثاني : أن المراد كفر الإحسان والنعمة وأخوة الإسلام، لا كفر الجحود. الثالث : أنه يؤول إلى الكفر بشؤمه. الرابع : كفعل الكفار)) (5). وأغلب الأحاديث في هذا الباب لم تخرج أقوال العلماء فيها عما ذكر في الحديث السابق.

فالتأويلات السابقة لهذه النصوص يفرضها منهج التفسير لوجود نصوص قرآنية قطعية الثبوت والدلالة، تثبت الإيمان لأصحاب المعاصي. ولو حملنا هذه الأحاديث على ظاهرها لأضطررنا الى تأويل نصوص قرآنية تعسفا لأنها لا تحتمل أكثر من معنى بخلاف الأحاديث السابقة وأمثالها.

ويمكن أن أسجل هنا ملاحظة حول صياغة أحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) السابقة، في هذا الباب :

بما أن السنة جاءت مبينة للقرآن، والقرآن قد ذكر أصول الإسلام ذكرا عاما ومجملا. ولكي يدرك المسلم حقيقة أصول الإسلام وتعاليمه، لا بد وأن تتناول السنة كل قضية على حدة، لتبرز مكانتها في الإسلام. وحتى لا ينظر إليها على أنها مجرد جزئية بسيطة، ويضيع بالتالي معناها الحقيقي، ويتقلص حجمها

---

(1) أما الإباضية فهم موافقون لأهل السنة، والخلاف بينهم لفظي. انظر، ص.118 من البحث

(2) صحيح مسلم، ج1، ص.61

(3) شرح صحيح مسلم على هامش إرشاد الساري، ج1، ص. 392

* جزلة (أي ذات عقل ورأي) النووي : المصدر السابق، ج1،ص. 391

(4) صحيح مسلم، ج1، ص. 58

(5) المصدر السابق، ج1، ص. 377

بالنظرة الإجمالية لأصول الإسلام وتعاليمه. كان لابد وأن تذكر بصيغة المبالغة لإعطاء الأهمية لها. كقول (صلى الله عليه وسلم) عن النصيحة فيما رواه أبو رقيه تميم بن أوس الداري (رضي الله عنه) : ((الدين النصيحة)) (1). فكذلك لفظة الكفر. لقد استعارها الرسول (صلى الله عليه وسلم) للدلالة على ما تعيب المعصية. لما في تلك اللفظة من وقع على نفوس المؤمنين، إذ تتقزز منها النفوس، وتمجها الأسماع.

إذا فنصوص القرآن المتضمنة لهذا المصطلح دالة على الكفر الحقيقي غالبا ونصوص السنة تدل على الكفر المجازي غالبا. لأن الأولى تعليمية تشريعية تضع مقاييس وضوابط التكفير، والثانية ترهيبية تربوية تقوم سلوكات المؤمن المنحرف، وذلك يقتضي المبالغة .

فمن خلال ما سبق يتبين لنا بأن التكفير على المعصية منفي بصريح المعقول وصحيح المنقول. بقي لنا أن نستعين على تعزيز ذلك بأقوال العلماء :

* أقوال العلماء حول المسألة :

أ- علماء السنة :

يقول ابن تيمية : ((لا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله ولا بخطأ أخطأ فيه)) (2) . وقال عمن ترك العمل بالأركان الأربعة : ((إنه لا يكفر بترك شيء من ذلك مع الإقرار بالوجوب، وهذا هو المشهور عند كثير من الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة، ومالك والشافعي، وهو أحد الروايات عن أحمد)) (3).

ب- الأباضية * :

قال الشيخ نور الدين السالمي(4) في شرح الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب (5).

---

(1) رواه مسلم عن النووي : رياض الصالحين ، ص. 38

(2) مجموع الفتاوى ، ج3، ص. 282

(3) المصدر السابق، ج7، ص. 610

(4) هو « الشيخ نور الدين ابو محمد عبد الله بن حميد السالمي الضبي (1286- 1332هـ) من علماء الإباضية في عمان» عن مقدمة شرح المسند المذكور اعلاه ج 1، ص: ط.

(5) هو « الربيع بن حبيب الأزدي الفراهيدي البصري. يعد من علماء الإباضية في البصرة وعمان من أئمة المائة الثانية للهجرة.» نور الدين السالمي :شرح الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب ج1، ص. 3-4

* إخترت الإستشهاد بأقوال علماء هذا المذهب، لأنه الأنسب في هذا الباب .

معلقا على حديث ((من قال لأخيه يا كافر))(1) : ((رمي المسلم أخاه بالكفر كبيرة وهي كفر نعمة))(2). وكفر النعمة عندهم غير الكفر الحقيقي المخرج من الملة (3) .

أما قول المعتزلة فقد رأينا تهافتهم في المسألة نتيجة تكلفهم في التوفيق بين الآراء المختلفة آنذاك .

ننتقل الآن إلى الإحتمال الثاني ومدى دلالته على التكذيب.

ثانيا : تأويل النصوص ومدى دلالته على التكذيب (الكفر) ؟

ذكرنا فيما سبق أن التكذيب بمحمد (صلى الله عليه وسلم) يكون بإنكار خبره الذي هو الوحي . فما طبيعة هذا الخبر؟ وهل أن مطلق الإنكار يستلزم التكذيب بمحمد (صلى الله عليه وسلم) في كل الحالات. وبالتالي كفر المكذب؟

عرفنا فيما سبق أن الخبر الذي جاء به محمد (صلى الله عليه وسلم) يتمثل في الوحي. والمعبر عنه بلغة الأصول بالنص. وهذا النص يتضمن أحكاما تتعلق بمحورين أساسيين لهذا الدين : الأول نظري تصوري. ويسمى بالعقيدة. والثاني عملي تطبيقي. ويسمى بالشريعة .

وذكرنا في البداية أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) في تبليغه للوحي أقام على خبره هذا الحجة الموصلة إلى اليقين. فهذا الحكم عام على الوحي ككل. لكن هذا الحكم لا ينسحب على جميع تفاصيل هذه الرسالة في شقيها العقائدي والتشريعي لأن النصوص الشرعية الدالة على الحكم -نظري، أو عملي- تنقسم من حيث اليقين إلى قسمين :

نصوص قطعية الثبوت والدلالة، وأخرى ظنية. فالأولى تفيد اليقين أما الثانية فلا تفيده.

فبالنسبة للأحكام العملية، فما عرف في دائرتها، هو أن جانبا معتبرا من أحكامها يستند إلى أدلة ظنية. لذا تأسست الخلافات الفقهية. وتشكلت مدارسها، لأن مبرر الخلاف الوحيد بين الفقهاء هو وجود هذا النوع من الأدلة الشرعية. وللسبب نفسه كان الخلاف الفقهي ظاهرة طبيعية. فلم يتولد عنه أي تفرق على مستوى وحدة الأمة الشعورية والفكرية. هذا باستثناء ما كان في دائرة ضيقة من التعصب المذهبي. الذي كان نتيجة غياب الوازع الإيماني الذي يكيف الخلاف الفقهي ليحوله إلى وجهات نظر متكاملة .

إذا ثبت وجود هذا النوع من الأدلة في مجال الأحكام العملية، فهل أن الإسلام في جانبه النظري

---

(1) وفي رواية مسلم :« إذا كفر الرجل اخاه فقد باء بها احدهما» صحيح مسلم ، ج1،ص.56

(2) الشيخ نور الدين السالمي : شرح الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع ج1،ص. 114

(3) انظر نفس المكان .

(العقيدة) يستند إلى مثلها في تأسيس أحكامه العقائدية ؟.

إن ما يتميز به الإسلام في أحكامه العقدية المجمع عليها(1). هو أنه يستند فيها إلى أدلة قطعية الثبوت كالقرآن والسنة المتواترة. ومع ذلك فإننا نجد بعض النصوص المتعلقة بقضايا العقيدة لا تفيد اليقين في دلالتها على بعض تفاصيل أصول العقيدة. لتعدد معانيها المحتملة . ولوجود التعارض الظاهري بينها وبين نصوص أخرى مساوية لها في الثبوت (2). ومثال ذلك على الخصوص النصوص المتعلقة بصفات الله عزوجل . وما يترتب عليها من تحديد العلاقة بين الله عزوجل والإنسان. كالجبر والإختيار . والتشبيه والتنزيه الخ .

فالآيات المتعلقة بتلك المسائل لا تفيد اليقين من حيث دلالتها على معنى معين ، الأمر الذي يفتح الباب لأصحاب النزعات الذاتية ليقرروا من تلك الدلالات المحتملة ما يوافق هواهم النفسي والسياسي. وهذا ما تشير اليه الآية الكريمة تحذيرا في قوله تعالى : ﴿**منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه إبتغاء الفتنة وابتغاء تاويله**﴾ (3).

فهذه الآيات المتشابهات لما كانت تكأة لأصحاب النوايا السيئة -بتصريح القرآن- صارت منطلقا لإتهامات تعسفية ضد الأبرياء لما ذهبوا اليه من إجتهادات لأهداف إصلاحية. فكيفت آراؤهم من طرف خصومهم بما يجعل حكم القرآن في الآية السابقة ينطبق عليهم. فيبرروا للحكام أو الخصوم قتلهم كفرا..والحقيقة أن الأمر يعود إلى قضية التصفية الجسدية للخصوم. وإلى القتل السياسي (4) كما حدث في تاريخ بني أمية مع رجال الحركات الإصلاحية السابقة .

والمهم عندنا هو أنه بتعدد تلك المعاني يكون الجزم بمعنى معين على أنه مراد الشارع خطأ؛ فهو قبل أن يكون ادعاء وتكلفا في حصر المعنى لنص معين فهو افتراء على الله. ونوع من التشريع من دونه تعالى. لذا فإن ((من جعل الحق وقفا على واحد من النظار بعينه فهو إلى الكفر والتناقض أقرب. أما الكفر: فلأنه

---

(1) بخلاف المسائل الظنية. كعذاب القبر. وفكرة المهدي المنتظر. فلا تحد عن أصول العقائد المجتمع عليها .

(2) كآيتي الرؤية في قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» القيامة (21-22) » وقوله « لا تدركه الأبصار » الأنعام 104

(3) سورة آل عمران : 7

(4) أنظر جعفر آل ياسين: مدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب. ص.56-57 .

والنشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. ج1. ص.334

أحمد أمين: فجر الإسلام. ص.285

نزله منزلة النبي المعصوم من الزلل الذي لا يثبت الإيمان الا بموافقته. ولا يلزم الكفر الا بمخالفته)) (1) .

ويستوي في ذلك القائلون بالتأويل. وأصحاب التوقف.

إذا ثبت لدينا ذلك. صار الخلاف في المسائل المذكورة. كالخلاف في الأحكام العملية بلا فرق. ويكون حينئذ ((كل من إجتهد في شيء من ذلك. فدان بما رأى أنه الحق فإنه مأجور على كل حال)) (2).

ثم إن لنا أن نتساءل : لماذا عبر الله عن تلك القضايا بصيغ متعددة المعاني؟ وهل أن إختيار الله لتلك الصيغ الإحتمالية بدل الصيغ الأحادية المعنى كان لغير حكمة أو قصد ؟

فالإجابة على السؤال الثاني لا تردد فيها. إذ الله منزه عن النقص. فلا يمكن أن يفعل شيئا دون قصد. لكن تبقى معرفة الحكمة من ورود تلك الصيغ في نصوص الوحي ؟

إن ورود هذه الصيغ -فيما أرى- كان لحكمة إلهية. وهي أن تلك الدلالات المحتملة. كالجبر والإختيار. والتجسيم والتنزيه. والوعد والوعيد. ليست متعارضة . ولا يمكن أن يكون المراد منها واحدة دون غيرها من الدلالات المحتملة. لأن تعدد المعاني لا يمكن -في حق الله- أن يرد عبثا. وإنما تعددت الدلالات لتعدد ما يقتضي ذلك على مستوى الواقع الحضاري للأمة ، وحتى على مستوى الأفراد. ومن هنا كان تعدد الفهوم العقائدية للنصوص تبعا لتغير مقتضياتها السياسية. أو الإجتماعية. وحتى الثقافية. يقول الإمام الرازي المفسر : ((لو كان القرآن محكما بالكلية ما كان مطابقا إلا لمذهب واحد... وذلك ما ينفر أصحاب المذاهب الأخرى عن قبوله عند النظر فيه)) (3).

ومع ذلك فإن تحديد دلالة معينة لا يكون على سبيل العشوية والإرتجال. بل إن لذلك ضوابط أصولية تحدد منهج التأويل الصحيح.

فليس لنا -إذا- أن نرجح دلالة على أخرى. وندعي أنها المرادة وحدها للشارع وإنما نقرر دلالة معينة للنص بحسب الظروف العامة للأمة. وفي إطار ضوابط التأويل. وبذلك تهيء لنا نصوص بعض القضايا العقيدية فهوما متنوعة لمواجهة مشاكل ووقائع متنوعة. ولنا أن ندلل على الفكرة بما يلي :

1- تنوع إجابات الرسول (صلى الله عليه وسلم) حول سؤال واحد :

وما يثبت مشروعية تغير المفاهيم الدينية تبعا لتغير ظروف وحالات الأشخاص. تغير إجابات الرسول (صلى الله عليه وسلم) من شخص إلى آخر. أو من ظرف لآخر. قال النووي في تعليقه على

---

(1) ابو حامد الغزالي : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، ص.133

(2) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج3،ص.247

(3) مفاتيح الغيب ، ج2، ص. 107

حديث((أي الإسلام خير...)) (1).

((قال العلماء . وإنما وقع إختلاف الجواب في خير المسلمين لإختلاف حال السائل أو الحاضرين. فكان في أحد الموضعين الحاجة إلى إفشاء السلام، وإطعام الطعام أكثر وأهم لما حصل من إهمالهما. والتساهل في أمرهما. ونحو ذلك. وفي الموضع الآخر إلى الكف عن إيذاء المسلمين)) (2).

وهذه المفاهيم التي حددها الرسول (صلى الله عليه وسلم) ذات بعد أصولي لأنها تتعلق بأولويات الإسلام. فلا يمكن عدها مسائل فرعية.

2 - تباين اتجاه الآيات المكية واتجاه الآيات المدنية في الجبر والإختيار :

وما يمكن أن نؤكد به رأينا السابق هو ما أشار اليه الدكتور جعفر آل ياسين حول رأي الأستاذ جرم فقال : ((يميل الأستاذ جرم إلى أن السور المكية أكثر ميلا إلى تقرير حرية الفعل الإنساني واختياره، بينما السور المدنية أميل إلى تقرير الجبر)) (3).

وهذا الرأي -في نظري- يعد اكتشافا في غاية من الأهمية، لإثبات تعدد المفاهيم العقيدية للنصوص المتشابهة. ولإزالة اشكالية التعارض بين الجبر والإختيار. وتتضح الفكرة أكثر إذا ما قارنا بين ظروف الإنسان في مكة، وبينها في المدينة : فالإنسان المخاطب في العهد المكي يعيش حالة الذوبان الكلي في إطار القبيلة إذ هو أسير الأعراف والتقاليد المقيدة له سواء على مستوى الفكر أو السلوك وقد وصف القرآن الكريم هذه الحالة في أكثر من موضع مثل قوله تعالى : ﴿**بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون**﴾ (4) قالوا هذا لتبرير بقائهم على الشرك. فلا قيمة لإنسانيته خارج القبيلة. ولا إعتبار لرأيه في مخالفة رئيس القبيلة (5). فكان من الأنسب لذلك -في تربية الإنسان- أن يبدأ الوحي بكسر هذه الحواجز الإجتماعية والقيود العرفية ليتحرر الإنسان من كل قيد. فيتمكن حينئذ من تحديد موقفه من الدعوة

---

(1) وقد وردت إجابات مختلفة للرسول(صلى الله عليه وسلم) عن السؤال . أنظر شرح النووي لصحيح مسلم على هامش إرشاد الساري . ج1، ص.322 .

(2) الإمام النووي : شرح صحيح مسلم، على هامش إرشاد الساري، ج1،ص.322

(3) د. جعفر آل ياسين : مدخل إلى التفكير الفلسفي عند العرب، ص. 62-63

(4) سورة الزخرف : 21

(5) أنظر مثلا قصة الوليد بن المغيرة في موقفه من الرسول (صلى الله عليه وسلم) بعد سماع القرآن .ابن كثير : تفسير القرآن العظيم، ج4،ص.443

الجديدة بعيدا عن كل ضغط أو قهر إجتماعي.

أما في المدنية فقد تحرر الإنسان من كل تلك القيود. وأدرك الإنسان -بعد اسلامه- حقيقته ككائن مكرم في هذا الكون. وفي نفس الوقت أدرك حجمه أمام عظمة الله عزوجل. فاستسلم لخالقه، دون أن يترتب على ذلك شعور الإنسان بالعدمية. بل أدرك أن وجوده يتأكد كلما زاد استسلامه لخالقه. لذا خاطب الله الإنسان بما يناسب حالته النفسية و الوجدانية، وهي الشعور بتبعيته لله تعالى، والإيمان العميق بعظمة الله وقدرته، هذا حتى لا تدفعه تلك الآيات المكية إلى الغرور، والشعور بالعظمة والكبرياء، والإستقلالية عن قدرة الله. فجاءت الآيات المدنية لتضع قدرة الإنسان وحريته في إطار قدرة الله تعالى ومشيئته.

بهذه النظرة المزدوجة (1) إلى الإنسان بين القرآن المكي والقرآن المدني يكون التوازن في تصور المسلم نحو ونحو خالقه. فلا شعور بالعدمية والفناء، ولا طغيان عن حدود انسانية الإنسان. هذا ما يتعلق بتعدد معاني النصوص المتشابهة والحكمة من ذلك. نعود الآن إلى ما بدأنا فيه، وهو تصديق أو تكذيب محمد (صلى الله عليه وسلم) فيما جاء به.

إن موقف الإنسان من النصوص القطعية في الثبوت والدلالة لا إشكال فيه. فإما أن يصدق ويقبل الخير فيكون مؤمنا. وإما أن يكذب وينكر فيكون كافرا. لكن المشكلة تكون في الموقف من النصوص المتشابهة. واشكاليتها في كونها -كما رأينا من قبل- تكأة لأهل الأهواء الفاسدة، والمنافقين الذين يستغلون التسامح الفكري في الإسلام ليبثوا كفرهم من خلال تلك النصوص فيلبسون الحق بالباطل. فيحولوا الإسلام- إذا ما تركوا- إلى خير بعد أثر. من هنا انطلقت صيحات المخلصين من السلف لمواجهة أصحاب التأويل. فلكي يسلم المسلمون من شر التأويل لابد -في نظرهم- من الإبقاء على فهم السلف، دون أن يراعوا في ذلك مقتضيات الواقع المرحلي للأمة. وطبيعة الصراع الفكري القائم. فمثل هذا الموقف من خصوم التأويل في تلك المرحلة، لا يعد حلا بقدر ما يفتح ثغرة ثقافية لخصوم الإسلام، وذلك لعدم ملاءمة فهم السلف للتفكير السائد في تلك المرحلة. ثم ان الإبقاء على فهم السلف في تلك المرحلة قد يكرس بعض التصورات الفاسدة ، كالجبر والتشبيه. هذا الخطر المتمثل حرك بدوره غيرة بعض المخلصين لمواجهة هذه المفهوم - لما يترتب عليها من مخاطر تشوش العقيدة الإسلامية في أذهان المسلمين- باعتمادهم على التأويل. وما يدفع أنصار التأويل في ذلك من الفرق السابقة هو الحرص على اثبات النص على وجه يقتضي التنزيه، ويزيل التعارض. ويعطي للواقع الإنساني حيويته ونشاطه.

---

(1) ولعل السبب يمكننا أن نفسر تردد رأي الحسن البصري في القدر. فقد ذكر الشهرستاني أنه إطلع على رسالة للحسن مضمونها القول بالقدر كالمعتزلة. ورغم شكه فيها إلا أننا نرى نسبتها لأنها موجهة إلى عبد الملك بن مروان. انظر. الملل والنحل. ج 1. ص 47.

ولكي تكتمل معالجتنا لهذه المشكلة، لابد من ايضاح قضية التأويل من حيث : مفهومه، وموضوعه، ومدى ضرورته، وضوابطه.

أولا : تعريف التأويل :

ذكر ابن تيمية ثلاث تعاريف له، إلا أننا نختار منها تعريفا متفقا عليه لدى المتكلمين، وهو المقصود عندهم في الغالب عند اطلاقه، وهوالذي كان محل خلاف.

عرفه ابن يتمية بقوله : ((هو صرف اللفظ عن ظاهره الذي يدل عليه ظاهره إلى ما يخالف ذلك لدليل منفصل يوجب ذلك)) (1).

ثانيا : موضوعه :

بناء على التعريف السابق نستنتج أن التأويل لا يمس النصوص القطعية الدلالة، وإنما يتعلق بالنصوص المتشابهة، و ((المتشابه ما ترددت فيه الإحتمالات)) (2).

ثالثا : ضرورته :

علمنا بأن بعض النصوص جاءت بصيغ متعددة المعاني، بعضها يكون ظاهرا، وبعضها الآخر لا يدرك من الظاهر. وفي عرف اللغة نجد أن جميع احتمالات اللفظ في النص قد استعملت في تراث اللغة المعتمد. وعلمنا من جهة ثانية، أن القرآن لم يخرج عن قوانين تلك اللغة في إستعمال ألفاظها وبالتالي فإن النص إذا جاء بصيغة متعددة المعاني، ويكون مراده تعالى إحدى المعاني غير الظاهرة، فلا يتحقق ادراكنا لمراد الله الا من خلال التأويل. فيكون -بذلك- التأويل ضرورة لغوية.

ثم إننا قد نجد أن حمل بعض النصوص على ظاهرها محال، لأنها تستلزم تناقضا منطقيا بين النصوص ذاتها، مثل آيات الجبر مع آيات الإختيار وآيات التنزيه مع نصوص الصفات الخبرية. وهنا بالذات نجد أن أشد الناس (3) خصومة للتأويل يضطرون إليه في بعض النصوص -كما سنرى بعد قليل- من هنا كان التأويل ضرورة لغوية، ومنطقية. ومع ذلك فإن التأويل لا يكون جائزا في كل الحالات، بل إن له ضوابط

---

(1) مجموع الفتاوي، ج6، ص.58-59

(2) القسطلاني : ارشاد الساري، ج7 ص.50

(3) مثل أحمد بن حنبل . انظر ، أبو حامد الغزالي : فيصل التفرقة، تحقيق سليمان دنيا،ص.184

متعددة لا يتم إلا بتوفرها.

رابعا : ضوابطه :

لقد وضع العلماء له ضوابطا وشروطا معينة، قبل أن ننقلها مباشرة، فإننا نفضل أن نستخرجها وفق التحليل الآتي :

إن المعتزلة في تفسيرهم لقوله تعالى : ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (1) يمتنعون عن حمل الآية على ظاهرها. إذ أن ظاهرها يفيد أن الإنسان سيتمكن من رؤية خالقه ببصره كرؤيته لأي شيء مادي. لأن ((الراني بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا للراني بالحاسة، أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل)) (2). وهذه الشروط منتفية عن الله تعالى ضرورة ، لأنها ((إنما تصح على الأجسام والأعراض والله تعالى ليس بجسم ولا عرض، فلا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل)) (3)، وبالتالي تنتفي رؤيته -عندهم- لما تقتضيه من التشبيه والتجسيم.

فهم أولوا ذلك لإعتبارات : 1- أن ظاهر الآية يثبت النظرة المادية إلى الله وهو محال 2- أن القرآن نفسه ينفي بمقتضى ظاهر نص آخر المعنى الظاهري لآية الرؤية في مثل قوله تعالى ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير﴾ (4).

فمن خلال هذا المثال نستطيع أن نستنتج الضوابط التي حملت المعتزلة على التأويل وهي :

1- أن النص ظني الدلالة لتردد عبارة (ناظرة) بين معنى الإنتظار والنظر

2- أن حمل النص على ظاهره يلزم عنه التشبيه والتجسيم

3- أن للتأويل هنا مستندا شرعيا يوجه الدلالة نحو معنى معين

4- أن المعنى الذي ذهبوا اليه بالتأويل تحتمله أوجه اللغة العربية

5- وبالنظر إلى الأسباب التي دعت إلى ظهور المعتزلة، نفهم أن هناك ضابط آخر راعى إنتباههم، وهو طبيعة الظروف العامة للأمة. أما كون تمسك السلف بظاهر النص لم يثر أي اشكال، فذلك راجع إلى طبيعة مرحلتهم. أما وقد تغيرت الظروف، واستجدت أوضاع جديدة فلا بد من نظرة جديدة لتلك النصوص.

---

(1) سورة القيامة 21- 22

(2) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ج1، ص.175

(3) نفس المكان

(4) سورة الأنعام :104

من هنا كانت مراعاة الواقع الحضاري للأمة في تفسير مثل تلك النصوص ضابطا من ضوابط التأويل (1).

فوفق هذه الضوابط يكون التأويل منهجية علمية، وموقفا مشروعا، وتبقى إصابة الحقيقة الشرعية في ذلك، أو عدم إصابتها مبنية على مدى دقة المنهج وسلامته، مع براءة التأويل من الأغراض الذاتية.

إذا تبين لنا ذلك فلننظر إلى موقف خصوم التأويل من بعض النصوص.

خامسا : اضطرار خصوم التأويل إليه :

نختار هنا نصا كان محل تأويل حتى لدى نفاته، وهو حديث : ((الحجر الأسود يمين الله في الأرض)) (2). فنحن هنا أمام نص يثبت ظاهره صفة لله. وهي مقترنة بعمل حسي في مناسك الحج يتمثل في اللمس والتقبيل. فإذا حملناه على ظاهره ترتب عليه محال في حق الله، وهو إثبات عضو حسي لله تعالى!. وحتى إذا أردنا أن نتوقف ونفوض، فإن هذه الصفة وردت مقترنة بوظيفة حسية، مما يجعل التصور الحسي يطغى على الصورة الذهنية للنص مهما حاولنا التنزيه. فهل لهذه الصيغة دلالة أخرى حتى نجعلها مرادة للشارع في الحديث السابق ؟

إننا اعتدنا في عرف اللغة استعمال لفظة (اليد) استعمالا مجازيا؛ كدلالتها على السيطرة والتحكم، أو اسداء النعمة، أو القوة. وباعتبار القرآن لم يخرج عن قوانين استعمالات العرب، فإن الدلالة المجازية في النص السابق أقرب إلى احتمال كونها مراد الله في النص من الدلالة الظاهرية أو على الأقل نقول أن الصيغة تحتمل المجاز كما تحتمل الحقيقة على السواء. ومع ذلك فإننا نجد نصوصا أخرى قطعية الثبوت والدلالة. تتعارض و هذا النص مثل قوله تعالى : ﴿**ليس كمثله شيئ**﴾ (3). فنفي المثلية هنا نفي كلي ومطلق، إذ لو قلنا مثلا « له يد لا كالأيدي» فقد أثبتنا التشابه على وجه من الوجوه فلا يتحقق التنزيه في نظر المعتزلة.

إذا فقد قام البرهان على استحالة ظاهر النص السابق، ورجحان دلالة المجاز، فوجب صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى تحتمله أوجه اللغة العربية، وتفرضه ضرورة التنزيه.

---

(1) انظر حول ذلك الشاطبي : الموافقات ، ج4، ص.97-98.

- عبد المجيد النجار : خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ، ص.91، ص.98

- حسن الترابي : تجديد الفكر الإسلامي ، ص.135، 137

(2) أورده ابن قتيبة في كتابه : تأويل مختلف الحديث ، ص.145. كما أخرجه ابو العلى محمد عبد الرحمن المبارك كفوري في تحفة الأحوذي على هامش جامع الترمذي ، ج2، ص.98

(3) سورة الشورى : 9

نظرا لضرورة التأويل هنا وجدنا أبعد الناس عنه يذهبون فيه إلى أبعد وجوه التأويل مثل أحمد بن حنبل. فقد ذكر عنه أبو حامد العراقي قوله عن الحديث السابق مسايلي : ((اليمين تقبل في العادة تقربا إلى صاحبها، والحجر الأسود يقبل أيضا تقربا إلى الله تعالى. فهو مثل اليمين لا في ذاته. ولا في صفات ذاته. ولكن في عارض من عوارضه فسمي لذلك يمينا)) (1). والإمام أحمد لم يعتمد على التأويل في تفسير نصوص الصفات الخبرية ((لأنه لم تظهر عنده الإستحالة إلا في هذا القدر؛ لأنه لم يكن ممتنعا في النظر العقلي. ولم أمعن لظهر له ذلك في الإختصاص بجهة فوق وغيره، مما لم يتأوله)) (2).

فبعد أن ثبت لدينا ضرورة التأويل ومشروعيته في إطار ضوابطه، واضطرار خصومه اليه في بعض الأحيان. عرفنا تهافت من ينكره في كل الحالات.

أما اتهام أهله بإنكار النصوص وتحريفها عن مواضعها. فهو تكلف مرفوض واتهام من غير دليل. يقول ابن تيمية مبطلا حكم تكفير أصحاب التأويل : ((فأما من كان في قلبه الإيمان بالرسول وما جاء به. وقد غلط في بعض ما تأوله من البدع فهذا لا يكفر أصلا)) (3). وإلى نفس الرأي يذهب أبو حامد الغزالي حيث يقول : ((وما يتطرق اليه احتمال التأويل ولو بالمجاز البعيد. فننظر فيه إلى البرهان. فإن كان قاطعا. وجب القول به)) (4).

فهذه أقوال بعض جهابذة علماء الإسلام في نفي شبهة التكفير عن أصحاب التأويل.

ثم إنه بمثل هؤلاء العلماء سجل خلافا حول مسألة تكفير أصحاب التأويل ، وبذلك تصير المسألة ظنية لوجود خلاف معتبر حولها. وبما أن التكفير من مسائل الأصول. فلا يجوز الإعتماد فيها على الظن. بل لا بد من إنعقاد الإجماع فيها. والحكم فيها بغير إجماع مخالفة للإجماع ذاته. فقد ((أجمع الصحابة وسائر أئمة المسلمين على أنه ليس كل من قال قولا أخطأ فيه أنه يكفر بذلك. وإن كان قوله مخالفا للسنة فتكفير كل مخطئ خلاف الإجماع)) (5).

فمن خلال ما سبق نستنتج أن التكفير على التأويل المنضبط -كما سارت عليه الفرق السابقة - يتنافى وحقيقة الكفر، وخروج عن ضوابط القرآن والسنة والإجماع في التكفير،وبالتالي فإن النص

---

(1) ابو حامد الغزالي : فيصل التفرقة . تحقيق سليمان دنيا. ص.184-185

(2) المصدر السابق : ص.185

(3) ابن تيمية : مجموع الفتاوي . ج7، ص.217

(4) ابو حامد الغزالي : المصدر السابق. ص.196

(5) ابن تيمية: المصدر السابق. ج7. ص.684-685

يكفرون على التأويل أولى بالإتهام به من المتهمين. ومثل ما للمعتزلة في الحديث الذي رواه ابن عمر عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال : ((أيما امرئ قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما إن كان كما قال وإلا رجعت عليه)) (1).

ثالثا : أحاديث الآحاد ومدى دلالة ردها على الكفر :

إن الخبر الذي يقتضي اليقين ويلازمه ملازمة عقلية يتطلب شرطين :

1- أن يكون هذا الخبر قد صدر عن شخص تضافرت الأدلة بمختلف الأساليب على إثبات الصدق في حقه، ونفي أي احتمال لكذبه، مع مجيء الأدلة على نحو من الإعجاز الذي يفيد اليقين التام مثل ما توفر في الرسول (صلى الله عليه وسلم).

2- أن يصل الخبر إلى المخبر، إما بطريق مباشر، كالسماع عنه مباشرة في حالة كمال عقله وسلامته، وإما بطريق غير مباشر، فيجب حينئذ أن تتوفر فيه شروط تجعل السماع عن الناقل كالسماع عن صاحب الخبر بلافرق،ويحدث ذلك في حالة الخبر المتواتر (2). فالمتأمل في شروط التواتر يدرك يقينا صدق الخبر واستحالة الكذب عادة، لأن الخبر المتواتر في يقينيته كالمنهج الإستقرائي الذي يفيد اليقين في الدراسات التجريبية.

لكن خبر الآحاد (3)، لا يفيد اليقين(4) ، لأن اليقين في التواتر متحقق باعتبار إجتماع الثقاة (5) لا بالنظر إلى ثقة رواته فحسب، فالثقة لا يحتمل بانفراده اليقين، لا طعنا فيه، بل لإحتمال وقوعه في الخطأ، بخلاف التواتر فإن الإحتمال يزول - بتعدد رواته- إلى العدم، أما في الآحاد فتبقى احتمالات الخطأ واردة تكثر أوتقل بحسب عدد الرواة. أما من زعم أن خبر الآحاد يفيد اليقين ، فيلزمه القول بعصمة الناقل، وذلك باطل بالإجماع. فخبر الآحاد -بناء على ما ذكر- لا يعتمد في اثبات قضايا العقيدة باعتبارها حقائق، فلا يرتقي إلى مستوى يقينيتها، وحتى إن لم نقل بذلك فهو على الأقل محل خلاف معتبر، وما كان كذلك لا يصح أن يكون مستندا لإثبات الأصول.

---

(1) صحيح مسلم، ج1، ص57

(2) يعرف محمد مصطفى شلبي السنة المتواترة بقوله :« هي التي رواها جمع يحيل العقل إتفاقهم على الكذب على رسول الله عن جمع مثلهم إلى رسول الله... وإذا كانت كذلك انتفى عنها شبهة الكذب». أصول الفقه الإسلامي ج1،ص.139-140

(3) خبر الآحاد :« ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر» . أبو حامد الغزالي : المستصفى ، ج1،ص.145

(4) انظر الشاطبي : الموافقات ، ج1،ص.35

(5) انظر، المصدر السابق، ج1، ص.36

بناء على ما سبق نستنتج أن من لم يقل بالمسائل العقيدية المستندة إلى أحاديث الآحاد لا يعد ذلك تكذيبا منه للنبي (صلى الله عليه وسلم) لأن ((من يكذب المخبر ولا يصدقه لا يقال له إنه مكذب لمن ينسب اليه الخبر ما لم يكن الخبر صحيح النسبة له ... فتكذيب الأنبياء الذي هو كفر، هو تكذيبهم فيما ثبتت نسبته اليهم)) (1). لذا يقول أبو حامد الغزالي : ((لو أنكر ما ثبت بأخبار الآحاد فلا يلزمه به الكفر)) (2).

ثم إن منكر خبر الآحاد مع تصديقه لخبر التواتر قد يكون أحرص على تصديق النبي (صلى الله عليه وسلم) لأن رده لحديث الآحاد هو من باب الإحتياط حتى لا يقع في الكذب على رسول الله (صلى الله عليه وسلم).

رابعا : الإجماع ومدى دلالة إنكاره أو مخالفته على الكفر ؟

مما يعتمد في تكفير بعض الفرق مخالفتها للإجماع. فهل أن مخالفته أو إنكاره يعد خروجا عن الدين وكفرا ؟

إن القضايا المتعلقة بأصول هذا الدين -التي اعتبر الشارع انكارها كفرا- لا يمكن اثباتها إلا من خلال مورد شرعي قطعي في ثبوته ودلالته : فأيما مسألة دينية ثبتت بدليل يفيد اليقين فإنكارها كفر. لا بالنظر إلى طبيعتها، بل بالنظر إلى طبيعة الدليل . إذا عرفنا ذلك فهل الإجماع يعد من هذا القبيل : أي أن انكاره كفر ؟

للإجابة على ذلك لا بد من التعرض إلى حقيقة الإجماع ودليل حجيته ومواقف العلماء منه.

1- تعريف الإجماع :

لعلماء الأصول تعاريف مختلفة في بعض حدودها، لكنها متفقة في جوهرها العام. وسنختار منها تعريف الآمدي لما نرى فيه من الدقة فيعرفه بقوله : ((الإجماع عبارة عن إتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصرمن الأعصار على حكم واقعة من الوقائع)) (3).

---

(1) أبو حامد الغزالي : المصدر السابق . ص.116

(2) نفس المصدر .ص.196

(3) الإحكام في أصول الأحكام ، ج1، ص. 148

2- دلالة العقل على حجية الإجماع وتفسيره :

إن قضية اليقين والشك قضية عقلية خالصة، بمعنى أنها تتعلق به وتتوقف عليه نفيا، أو إثباتا. فحصول القناعة للعقل فيما يثبته الإجماع دليل على يقينية قضاياه. لنورد مثالا نوضح به ذلك : هب أن جمعا من الناس كانت شخصية كل واحد منهم على مثل الصحابة في سمو الروح، وصفاء القلوب، وإخلاص الضمائر، وصدق الحديث، وسداد الرأي، ودقة الإحساس، وما إلى ذلك من صفات الثقاة. توافقت آراؤهم على قضية ما توافقا تاما. إذا تم ذلك التوافق فإن منطق العقل يفرض أن يكون هذا الرأي موافقا للحقيقة المرادة. فيكون حقا وصوابا. هذا ما يؤيده منطق الإحتمالات، ويتماشى والمنهج التجريبي الإستقرائي.

إذا ثبت ذلك فهل في القرآن ما يؤيد ذلك ؟

3- القرآن وحجية الإجماع :

إننا حينما نستقرئ آيات القرآن المتعلقة بهذا الباب سوف لن نجد نصوصا قطعية في دلالتها لإثبات قضية من هذا النوع. إلا أن بعض النصوص يمكن أن تكون دليلا على حجية الإجماع، لكن تبقى دلالتها عليه دلالة ظنية (1). فلا تستقل بذاتها لإثبات اليقين ما لم تدعم بأدلة أخرى. ولنأخذ بعض هذه النصوص كمثال :

- النص الأول : قال تعالى : ﴿**ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا**﴾ (2). فالمتأمل لهذا النص يدرك مباشرة أن العبارة تحتمل معنيين :

الأول : أن اتباع سبيل غير المؤمنين يكون بمخالفة أحكام الشريعة الإسلامية لأن الشريعة هي سبيل المؤمنين. وأحكامها مستمدة من القرآن وصحيح السنة ولا اعتبار لهذا السبيل إذا لم يستمد أحكامه من المصدرين. وعلى هذا تكون عبارة « ويتبع» شارحة ومفصلة لجملة «يشاقق الرسول» لأن من شاقق الرسول(صلى الله عليه وسلم) صار متبعا غير سبيل المؤمنين. فالله لم يتوعد متبع غير سبيل المؤمنين فقط إلا مع مشاقته للرسول(صلى الله عليه وسلم) بعد أن تبين له الهدى (3). وقيل أن المراد ((من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع

(1) أنظر ، محمد الخضري بك : أصول الفقه ن ص.286

(2) سورة النساء : 114

(3) انظر ابن حزم : الاحكام في أصول الأحكام، ج4،ص. 131-132

غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه بوله ما تولى)) (1).

الثاني : ما ذهب اليه الجمهور. وهو أن المراد بسبيل المؤمنين حالة إجتماعهم (2).

وهذان التأويلان أشار اليهما ابن كثير في تفسيره للآية السابقة (3). فهنا نلاحظ أن النص ليس قطعيا في دلالته على حجية الإجماع .

- النص الثاني : قال فيه تعالى : ﴿فإن تنازعتم في شيئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ (4). فالنص هنا يحتمل معنيين أيضا :

الأول : أن الإتفاق يتم بفضل الإلتزام بالكتاب والسنة، فحينما يتم الخروج عنهما-نسيانا أو عصيانا يحدث النزاع. لذا تجب العودة إلى الكتاب والسنة. لأن سبب النزاع يكمن في عدم الإحتكام اليهما (5). فالأصل أن يتفقوا بالإلتزام بهما. فإذا خالفوهما اختلفوا وتنازعوا.

الثاني : هو ما ذهب اليه الأصوليون بأن يكون التقدير في الآية : ﴿إن اتفقتم فهو حق﴾ (6) إعتمادا على دلالة المخالفة. فهذا التفسير للنص يلزم عنه أن يكون القرآن والسنة مصدرين تبعيين، إذ أن معنى التفسير السابق أن الإتفاق قد يحدث بغيرهما فإذا لم يتم يلزم حينئذ الرجوع اليهما! وبطلان هذا ظاهر لكل عاقل.

4- السنة وحجية الإجماع :

لقد تظافرت نصوص السنة فيما يتعلق بموضوع الإجماع أشهرها ما رواه شريح عن أبي مالك يعني الأشعري قال : قال رسول الله(صلى الله عليه وسلم) : ((إن الله أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق وأن لا تجتمعوا على ضلالة)) (7).

إن هذا النص يحتمل دلالتين :

-الأولى : ما ذهب إليها الجمهور، وهو عصمة الأمة من الخطأ في حالة الإجماع .

---

(1) ابو حامد الغزالي : المستصفى، ج1، ص.175.

(2) قال ابو حامد الغزالي : « والذي نراه أن الآية ليست نصا في الغرض» نفس المكان

(3) تفسير القرآن العظيم ، ج1،ص.554-555

(4) سورة النساء :59

(5) انظر ابن حزم : الإحكام في اصول الأحكام، ج4،ص.135

(6) أحمد فراج : أصول الفقه الإسلامي ، ص.32

(7)الإمام ابو داود : سنن المصطفى ،ج2، ص.202

الثانية : هو أنه لا يتم إجماع الأمة على الضلالة. إذ لا يعقل أن يتفق علماء الأمة الإسلامية الإتفاق على الخطأ ((بل لا بد أن يكون فيهم قائل بالحق وقائم به ...وهذا الخبر إنما فيه بنص للفظه وجمود الإختلاف فقط)) (1). وهذا التأويل يوافق ظاهر النص. ويؤيده الواقع التاريخي للأمة الإسلامية فالدلالة الثانية أقوى من الدلالة الأولى في النص.

بناء على ما ذكرنا، يتبين لنا أن دلالة النصوص السابقة على حجية الإجماع دلالة ظنية فإذا ما ثبت ذلك تبين لنا أن منكر الإجماع لا يعد منكرا للنص.

ثم إنه على إفتراض أن الإجماع حجة قطعية كالنص القطعي فهل أنه ممكن الوقوع ام لا ؟

مع كل ما ذكر في الإجماع فإن الذين قالوا بحجيته إختلفوا في إمكانية وقوعه بين الإثبات والنفي. وحتى في حالة ترجيحنا للرأي الأول. فإن إمكانية معرفته والتثبت من وقوعه أمر متعسر. لذا قال الإمام أحمد بن حنبل : ((من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا)) (2).

من هنا نعلم بان كل الأدلة المعتمدة في إثبات حجية الإجماع أدلة ظنية. وإذا ثبت ذلك، فلا يجوز أن يعتبر منكره، أو منكر حكمه كافرا. لأنه يتنافى وضوابط الكفر المشار اليها في السابق. لذا وجدنا العلماء قد تم ((إتفاقهم على أن إنكار حكم الإجماع الظني غير موجب للكفر)) (3). هذا وقد ذهب كثير من العلماء إلى ذلك:

نقل الشيخ محمد الخضري بك عن إمام الحرمين قوله : ((فشا في لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يكفر. وهو باطل قطعا. فإن منكر أصل الإجماع لا يكفر)) (4).

وقال أبو حامد الغزالي : ((ولو أنكر ما ثبت بالإجماع، فهذا فيه نظر لأن معرفة كون الإجماع حجة قاطعة فيه غموض... وأنكر النظام كون الإجماع حجة أصلا، فصار كون الإجماع حجة مختلفا فيه، فهذا حكم الفروع)) (5).

وقال ابن تيمية : ((إذا كان يظن الإجماع ولا يقطع به... ومخالف هذا الإجماع قد لا يكفر)) (6).

---

(1) ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص.131

(2) عن محمد الخضري بك: أصول الفقه ، ص.285.

(3) الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص.209.

(4) المرجع السابق، ص 288

(5) فيصل التفرقة ، تحقيق سليمان دنيا، ص.196.

(6) مجموع الفتاوي ، ج7، ص.39.

وقال الشاطبي : ((ليس بكفر... إنكار الإجماع وإنكار القياس وما اشبه ذلك)) (1).

فبذكرنا لأقوال أولئك العلماء حول الإجماع يتحقق الإختلاف بينهم، وبين القائلين بتكفير مخالفيه. واختلاف العلماء في الإجماع منافٍ للإجماع نفسه. فلا يتحقق الإجماع بشروطه على حجيته نفسه، وبالتالي لا يمكن أن يكون أصلا من أصول التكفير .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) الإعتصام، ج2،ص. 197

الفصل السادس

نماذج التكفير بين الفرق

- مقدمة
- المبحث الأول : جدل التكفير حول الصفات
- المبحث الثاني: جدل التكفير حول أفعال العباد
- خلاصة نقدية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة :

في هذا الفصل سأتعرض لبعض القضايا الكلامية، التي كانت محورا للتكفير بين الفرق الإسلامية، وسأكتفي بذكر بعضها فقط كأمثلة ونماذج لجدل التكفير الفاسد منطقيا؛ لما بني عليه من المقدمات الفاسدة ولما تضمنه من المغالطات المنطقية. والباطل شرعا لما فيه من مخالفات صريحة لضوابط التكفير الواردة في القرآن والسنة والإجماع. وهذه النماذج تتعلق بمشكلة الصفات، ومشكلة أفعال العباد. وقد اعتمدت في تحديد هذه النماذج على معيارين :

أ المعيار الموضوعي :

لقد حددت في بداية البحث الإطار المذهبي والفكري للرسالة، تمثل في الفرق الأربعة التي اتخذتها موضوعا للبحث. فلا بد إذا أن تكون هذه النماذج في إطارها كلها أو بعضها، وقد اخترت منها كلا من المعتزلة والأشاعرة لما بينهما من تقارب يمكنني بسهولة من محاولة التوفيق بينهما. واغفلت فرقة الشيعة الامامية لصعوبة التوفيق بينها وبين سائر الفرق، لذا اكتفيت بنقد بعض مبادئها في فصل سابق.

ب- المعيار المنهجي :

إنني إخترت تلك القضايا لسببين :

1- أن الفرق المعنية بها عالجت تلك المشاكل لغرض مشترك وهدف واحد كما سنرى

2- أن الخلاف حولها تشكل في صورة جدلية غير متجانسة؛ أي أن الخلاف بين الفرق حولها لا يلتقي على معنى واحد. لذلك وجدت إمكانية وسهولة في تطبيق المنهج الجدلي في هذا الفصل لنقد آراء الفرق حول هذه المسائل المختارة. لأن المشكلة هنا تكمن في خلل منهجي فقط.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : جدل التكفير حول الصفات :

إن قضية وجود الله قضية بديهية وفطرية لدى الإنسان. لذا فإن الإنسان لم يكن في حاجة إلى إثبات وجود الله بقدر ما كان يتطلع إلى معرفته. لذا جاء القرآن، لا ليثبت وجود الله، لكن ليعرف الإنسان إياه عن طريق الوصف التقريبي، واعتماد قياس الغائب على الشاهد (1).

والمقصود من الصفة هو إثبات المعاني الحسنة لذاته تعالى. فيتحقق الكمال والجلال لله في تصور المسلم، لكن أن تتحدد طبيعة تلك المعاني، ويحيط بها عقل الإنسان. فذاك أمر ممتنع، لأنه فوق طاقة العقل من ناحية، ويرفضه منطق التنزيه من ناحية ثانية. ففي الأولى نجد العقل مرتبطا في وظيفته بإطار محدود شأنه في ذلك شأن سائر الحواس. وفي الثانية، نجد أن الألفاظ المستعملة في تحديد صفات الله تعالى ذات مصدر حسي في معناها (2). فلا يفهم العقل اللفظ إلا في حدود تجربته الحسية. والله في استعماله هذه الألفاظ يقصد تقريب المعنى للذهن فقط كما هو الأمر في قياس الغائب على الشاهد. لذا نجد الله قد وضع ضابطا عاما لفهم الصفات والآيات المتضمنة للقياس المذكور. نجد هذا الضابط في قوله تعالى :﴿ ليس كمثله شيء﴾ (3) كأنه أراد أن يقول : لا تتوهم أيها الإنسان من خلال الصفات أن الله مثل من يشترك معه فيها في الإسم. فحينما إنقدح في ذهن الإنسان معنى لصفة من صفاته. كان مصحوبا بضابط الآية السابقة. إذا فالتنزيه يستلزم عدم التحديد والتكييف.

إذا ثبت ذلك تبين لنا سلفا تهافت المعتزلة في محاولتهم للتنزيه، لأن المدقق في نظريتهم يجدهم قد وقعوا فيما فروا منه. وهو توهم التشبيه فالمبالغة في التنزيه توقعهم في ضده كما سنرى.

كما نريد أن نسجل أنه لا خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في أن لله كل صفات الكمال والجلال وإنما اختلفوا في كيفية استحقاق الله لها.

أولا : تكفير المعتزلة للأشاعرة في الصفات :

١- اثبات الصفات :

يقول القاضي عبد الجبار عن رأي الأشاعرة في مشكلة الصفات : ((أنه تعالى لو كان حيا بحياة

---

(1) انظر تفسير ابن كثير للآيتين (75-76) من سورة النحل، ج2، ص. 578.

(2) قد يكون ذلك هو السر الذي جعل المعتزلة لا يترددون في اثبات صفة الذات لكون عبارة (الذات) حتى بالنسبة للمخلوقات فهي تعبر عن حقيقة غير مدركة ، ولا متصورة في الذهن . فلا تدل على أي مظهر حسي، فلا محذور فيها، بخلاف السمع والكلام وغيرهما.

(3) سورة الشورى : 11

والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضربا من الإستعمال، لوجب أن يكون القديم تعالى جسما)) (1). وبنفس الإستدلال الإلزامي يحاججهم في سائر الصفات (2).

ويعتبر المعتزلة ((أن إثبات الأشعرية الصفات القديمة يؤدي إلى الكفر، وإن كفر النصارى مرده إلى إثبات ثلاث صفات قديمة مع الذات الإلهية. فكيف بالأشعرية التي أثبتت سبع صفات قديمة مشهورة))(3). ويذكر القاضي عبد الجبار عن بعض متأخري الأشاعرة (4) : ((أنه ذهب إلى أن المرجع بالكلام إلى التكسر. وهذا يوجب عليه أن يكون الله تعالى موصوفا بالتكلم، أو أن يكون متفكرا، تعالى الله عن ذلك. وهذا دخول منهم في المجوسية)) (5).

فالمعتزلة في عموم مذهبهم يجعلون من لازم مذهب الأشاعرة في الصفات، القول بتعدد الإله وتجسيده، فبالتهمة الأولى الحقوهم بشرك النصارى، وبالثانية قرنوهم بالمجوسية!

ب- قدم القرآن :

وامتدادا لأطروحة الصفات عند المعتزلة قرروا أحكامهم ضد الأشاعرة في مسألة قدم القرآن.

فالقاضي عبد الجبار، يلزم الأشاعرة -بناء على رأيهم في القرآن- بفكرتي الحلول، والحدوث في حق الله. فيقول : ((قولكم : أن الكلام معنى قائم بذاته القديم تعالى يحتمل أمورا لأن القيام قد يذكر ويراد به الإنتصاب، كما يقال : فلان قائم، أي منتصب... وقد يذكر ويراد به الحلول، كما يقال : الكون قائم بالمحل. وشيء من ذلك لا يتصور في هذه المسألة، لأن الإنتصاب، والحلول وغيرهما مما لا يجوز على الله تعالى)) (6).

ويقول عن لزوم الحدوث على الله تعالى في مذهبهم : ((أن هذا الكلام الذي أثبتوه قائم بذات

---

(1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ج1، ص.134.

(2) المصدر السابق، ج1، ص.152- 153

(3) الإيجي : المواقف ج3،ص.197 عن عبد الستار الراوي : العقل والحرية، ص.252.

(4) « هو محمد بن الحسن بن فورك، كان فقيها، أصوليا، واعظا. وكان في الكلام على مذهب الأشاعرة . أقام أولا بالعراق، ثم إنتقل إلى نيسابور. توفي سنة 406.هـ » أنظر : ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص.232-233

(5) القاضي عبد الجبار : المصدر السابق، ج2، ص.200

(6) المصدر السابق: ج2،ص. 201

الباري. إما أن يثبتوه حالا في الله تعالى، فالله تعالى يستحيل أن يكون محلا، لأن المحل متحيز، والمتحيز محدث)) (1).

* نقد موقف المعتزلة من الأشاعرة في الصفات :

إن المتتبع للمحترزات الكلامية للمعتزلة في جدالهم مع الأشاعرة يجد أن مردها إلى شبهتين : الأولى تتمثل في توهمهم لزوم التعدد في ذات الله تعالى والثانية، توهمهم لزوم تشبيه الله بمخلوقاته. ومنطلقهم في كل ذلك هو إثبات التنزيه المطلق لله، فهذه غايتهم، فهل في قول الأشاعرة ما يناقض ذلك ؟

لننظر إلى رأيهم في الصفات من حيث ما يترتب عليه.. إن الأشاعرة يثبتون لله صفاة زائدة عن الذات، إلا أنهم ينفون نفيا قاطعا أن تكون غيره، حتى لا يتوهم الناس في مذهبهم ما اتهمهم به المعتزلة. فحينما يقول الاشعري : ((وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى. لا يقال : هي هو، ولا هي غيره)) (2). فنلاحظ أنه بهذه العبارة الأخيرة « ولا هي غيره» نفى ما ينفيه المعتزلة. فأين يتوهم التعدد في قوله هذا ؟!. فهذا القول يساوي في دلالته ومقصده الذي هو التوحيد قول المعتزلة : عالم بذاته أو قادر بذاته .

وحتى بالنسبة للصفات الخبرية فإننا نجد الأشعري يقول بها بلا كيف ولا تشبيه ولا تمثيل (3) فرأيه هنا أيضا لا يتنافى ومقصد المعتزلة في تأويلهم للصفات الخبرية.

أما نقدهم للأشاعرة في مسألة (قدم الكلام النفسي) فإنه يوقعهم فيما فروا منه، وخالفوا غيرهم من أجله، وهو الوقوع في التشبيه، ولنبين ذلك فيما يلي :

إن القاضي عبد الجبار يذكر حد الكلام الذي ينفون قدمه بقوله : ((وتذكر حقيقة الكلام، وأنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة... أو ما له نظام من الحروف مخصوص)) (4).

إن تحديد الكلام بهذا المفهوم لا يدع أي مجال للخلاف في أنه حادث ومخلوق. ولا يمكن أن ننسب للأشعري بأنه قال عن الكلام بالمفهوم السابق أنه قديم. بل وافق المعتزلة في اعتباره مخلوقا بقوله : ((والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي. .

---

(1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ج2، ص.205

(2) الشهرستاني : الملل والنحل، ج1،ص.95

(3) جلال محمد عبد الحميد موسى : نشأة الأشعرية وتطورها، ص.275

(4) شرح الأصول الخمسة ، ج2، ص. 196

والدلالة مخلوقة محدثة)) (1). أما ما يثبت الأشعري قدمه فمفهوم آخر غير مفهوم المعتزلة. يقول الشهرستاني: ((والكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة... فالمتكلم عنده من قام به الكلام. وعند المعتزلة من فعل الكلام)) (2). فالكلام بهذا التعريف يصير صفة الله تعالى قديمة قدم الذات.

نستنتج مما سبق أن سبب الخلاف منهجي، يتعلق بخلل منطقي وهو مخالفتهم لمبدأ الهوية، فهم لم يتفقوا حول التعريف فكان أحدهما يثبت الحدوث للقضية (أ) والآخر يعارضه لا في حدوث (أ) بل في حدوث القضية (ب). فالخلاف بينهما لا يلتقي على معنى واحد. لذا قال ابن تيمية عن الفرق: ((والغالب أنهم جميعا جهال بحقائق ما يختلفون فيه)) (3).

وحتى لو ابقينا على صورة الخلاف فلا يترتب عليها ما يضر في العقيدة؛ فعلى قول الأشاعرة يكون كلام الله من باب إضافة الصفة إلى الموصوف وعلى قول المعتزلة يكون كلام الله من باب إضافة المخلوق للخالق. فخطأ المعتزلة في نقدهم للأشاعرة، أنهم انطلقوا من تصور التشبيه في الكلام وألزموا الأشاعرة بما يترتب على ذلك التصور لا على تصور الأشاعرة له.

ومما يثبت تعسف المعتزلة وعدم تحليهم بالموضوعية، في نقد خصومهم، هوأنهم يؤسسون ألفاظهم في بناء حججهم على التنزيه، وحينما ينتقدون غيرهم، يؤسسون ألفاظ خصومهم على التشبيه، وهذا يتنافى ومبدأ الحرية في عملية الإستدلال. وهذه المغالطة نلمحها جليا في كتاب القاضي عبد الجبار ((شرح الأصول الخمسة)) (4).

ثم إنه حتى إذا أردنا أن نساير المعتزلة في تحرزهم من توهم التشبيه فإننا لا نقف عند مبالغاتهم في تجريد الإله، بل سنضطر إلى التوقف نهائيا عن الكلام في حق الله تعالى، لأن كل الألفاظ والعبارات التي سنصف بها الله، نفيا أو إثباتا، سبق وأن وصفنا بها البشر، وذلك -حسب منطقهم- يلزم عنه التشبيه حتى من باب المشاركة اللفظية، كقولنا (الله موجود) أو (قادر) فهذه النعوت تنطبق على الإنسان أيضا. وحتى لجوء المعتزلة في الصفات الخبرية إلى التأويل لا يرفع التشبيه -حسب مذهبهم- لأنه إذا قلنا: «اليد بمعنى القدرة، تحرزا من التشبيه. فإن الإشكال نفسه يطرح حول القدرة، باعتبار الإنسان يوصف بالقدرة أيضا. فإن قالوا: قدرة الله مطلقة، قيل لهم: وكذا قول الأشاعرة يد الله بلا كيف أي مطلقة.

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص.96.

(2) نفس المكان

(3) مجموع الفتاوى، ج3، ص.282-283

(4) أنظر مثلا: ص.204-205 من الكتاب المذكور

وما يحل الإشكال في هذا المقام، هو أن نعلم أن الصفة يتحدد معناها بحسب ما أضيفت اليه، وهذا لا نزاع فيه؛ إذ لا يعقل أن نجعل معنى الحياة في قولنا « الفكرة حية» كمعناها في قولنا « زينب حية» أو «هذه النبتة حية ».

ثانيا : تكفير الأشاعرة للمعتزلة في الصفات :

الشائع عند جمهور المتكلمين من جناح أهل السنة أن المعتزلة ينفون الصفات عن الله ! وإذا ثبت ذلك في حقهم فلا نتردد في تكفير كل من نفى أن يكون الله عالما أوحيا أو قادرا .. لننظر إلى ما يلزم به الأشاعرة المعتزلة في الصفات.

يقول الأشعري : ((زعمت الجهمية أن الله لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر له وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر حي سميع بصير، فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفي ذلك، فأتوا بمعناه، لأنهم إذا قالوا لا علم لله و لا قدرة له فقد قالوا : إنه ليس بعالم ولا قادر، ووجب ذلك عليهم، وهذا إنما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل)) (1).

ويلزم الرازي المعتزلة بما يترتب على رأيهم في الصفات فيقول : ((وفي نفيها نفي وجود الباري، وقد وصف الله سبحانه وتعالى نفسه بها في القرآن الكريم، وفي نفيها إنكار لنص القرآن الصريح)) (2). ثم يقول عن قولهم، "بأن صفاته ذاته":((ولو كان الأمر كذلك، لم يكن الباري عالما ولا قادرا ولا مريدا ولا حيا)) (3).

نقد إلزامات الأشاعرة للمعتزلة في الصفات :

فنحن هنا أمام إلزامات خطيرة على المعتزلة، إذ لا خلاف في تكفير من وصف الله بصفات النقص، كالجهل والصمم والعجز. فهل في مذهب المعتزلة ما يلزم ذلك؟ لنتأمل قول المعتزلة في هذه المسألة :

يقول المعتزلة في الصفات : ((هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته)) (4). وقال أبو الهذيل العلاف (5) : ((إذا قلت أن الله عالم أثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا... وإذا قلت قادر نفيت

---

(1) الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، ص.40 عن جلال محمد عبد الحميد : نشأة الأشعرية ، ص. 224

(2) الرازي : إعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص.43

(3) الرازي :المصدر السابق، ص.44

(4) الشهرستاني : الملل والنحل، ج1، ص.44

(5) هو « ابو الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف (135-226 هـ) ، شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة ومقرر الطريقة والمناظر عليها، أخذ الإعتزال عن عثمان بن خالد الطويل » الشهرستاني : المصدرالسابق ، ص.49

عن الله عجزا وأثبت له قدرة هي الله سبحانه...)) (1).

إن مقتضى نفي الصفة، أن يوصف الله بضدها، ونفيها يتحقق بنفي ما يترتب عليها، فإذا نفينا صفة العلم، فقد وصفناه بصفة الجهل!. ولكن حينما نتأمل قول المعتزلة، فإننا نجدهم لا يكتفون بإثبات الصفات فحسب، بل يبالغون في إثباتها حتى أنهم جعلوها لا تنفك عن الذات، بل ولا يتصور إنفصالها عن الذات ولو ذهنيا لأنها عين الذات، وبالتالي فهم أشد إثباتا للصفات من الأشاعرة، إذ يرون أن عدم التوحيد بين الذات والصفات هو الذي يفضي إلى القول بأن الله لا يكون عالما إلا من جهة إحتياجه إلى صفة زائدة عنه هي العلم، وهذا يلزم عنه ما ذكر سابقا في تصورهم.

فبناء على ما سبق نستنتج، أن إتهام المعتزلة بنفي الصفات زعم باطل ومغالطة لفظية، وإلزام لهم بما لا يقتضيه رأيهم. لذا وجدنا أبا حامد الغزالي يستنكر تكفير، أو حتى تبديع المعتزلة في ذلك فيقول : ((فما باله يشدد القول على المعتزلي في نفيه الصفات، وهو معترف بأن الله تعالى عالم محيط بجميع المعلومات، قادر على جميع الممكنات؟ وإنما يخالف الأشعري في أنه عالم وقادر بالذات أو بصفة زائدة)) (2).

* التوفيق بين الفرقتين :

إن المتتبع لجدل الأشاعرة والمعتزلة يدرك جليا مدى تهافتهم في النقد، لأن نقدهم لبعضهم لا يخلو -غالبا- من الإلزام بما لا يلزم.

إنه حينما يغيب التعصب، وتتحرر العقول من الأفق الضيق للإطار المذهبي، ويتدرج الكل أثناء الإستدلال، وفق مبادئ العقل، وقواعد المنطق، فسوف لن نجد للخلاف المعتبر وجودا، سوى الإختلافات اللفظية. ومن ثم فإنه بالإمكان الوصول إلى نظرة توفيقية، أو تقريبية على الأقل بينهما.

لقد رأينا أن كلا من المعتزلة والأشاعرة يثبت لله صفاته على نحو يفيد التنزيه والتوحيد وما يبدو من تباين بينهم في إثبات الصفات فهو ليس بخلاف إطلاقا، فالمعتزلة لا ينفون الصفات أبدا. وقول الأشاعرة ليس فيه إثبات للتعدد، فالكل يدين بالتوحيد، ويدافع عنه.

لكن اختلفت طرق ومسالك الحجاج على ذلك، فالأشعرية نظروا إلى الصفات باعتبارها ((مفهوما)) فإثباتها على هذا النحو لا يتعارض مع التنزيه الذي ينشده المعتزلة. والمعتزلة نظروا إليها

---

(1) الأشعري : مقالات الإسلاميين، ج1، ص.225.

(2) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، تحقيق سليمان دنيا ، ص. 132

باعتبارها ((ما صدق)) (1). لذا نفوا ما ذهب اليه الاشاعرة. لكن ذلك لا يلزمهم لأنه ليس من لازم مذهبهم. ثم إن الأشاعرة ينفون نفيا قاطعا النظرة الكمية للصفات بقولهم (لا هي هو ولا هي غيره). فالتغاير بين الذات والصفات تغاير ذهني لا واقعي. والمهم أن الإتفاق في المقصد واضح بين الفريقين وهذا الرأي ذهب اليه الباقلاني *. فقد قال : ((إن القائلين : عالم بعلم. لا يثبتون العلم آلة تتعلق بالمعلومات تعلق الجسم بالجسم. وكذلك القائلين : عالم لذاته. لو أرادوا أنه عالم لا لمعنى يقارن نفسه. فكون العالم عالما بالمعلوم بنفسه. وكونه عالما بعلمه لا يختلف ولا يتزايد))(2) . ويعلق علي عبد الفتاح المغربي على قول الباقلاني بقوله : ((وهذا يعني أنه لا خلاف في إثبات صفة العلم لله تعالى وأنه تعالى عالم. سواء عالم بعلم أو عالم لذاته. فتحقيق الصفة يقر به الفريقين))(3) .

وإلى نفس الرأي يذهب الشاطبي فيقول : ((فإنا إذا نظرنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حائما حول حمى التنزيه ونفي النقائص وسمات الحدوث وهو مطلوب الأدلة . فاختلافهم في الطريق قد لا يخل بهذا القصد في الطرفين معا. وهكذا إذا اعتبرت سائر المسائل الأصولية)) (4).

---

(1) عبد الستار الراوي : العقل والحرية. ص. 279

* هو : محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضي المعروف بابن الباقلاني المتكلم على مذهب الأشعري من أهل البصرة ت 403 هـ. ابن عساكر : تبيين كذب المفتري . ص. 217، 223.

(2) الباقلاني : التمهيد. عن علي عبد الفتاح المغربي : الفرق الكلامية. ص. 298

(3) نفس المكان

(4) الموافقات . ج4. ص. 223. والإعتصام. ج2. ص. 187

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني : جدل التكفير حول أفعال العباد :

رغم ما يبدو من إتصال بين مشكلة الصفات، وقضية أفعال العباد لما بينهما من تمايز كبير؛ فهذه تتعلق بالإنسان، أما الأولى فتتعلق با لله تعالى إلا أننا لا نبالغ إذا قلنا بأن هذه إمتداد للأولى لما بين القضيتين من إرتباط في اللزوم، فالرأي هنا يتأسس على الرأي هناك. لذا فسنلاحظ ذلك الإرتباط في جدل الفرقتين هنا. وعليه فإن هذا المحور وقع فيه أيضا تعسف في تكفير الفرق لبعضها البعض، فلننظر إلى حجة كل فريق.

أ ـ تكفير المعتزلة للأشاعرة :

يرى المعتزلة أن الإعتقاد بأن ا لله خالق لأفعال الإنسان، تلزم عنه قضايا يكفر عليها الإنسان.

ومن الزامات المعتزلة للقائلين بخلق ا لله لأفعال الإنسان، قول القاضي عبد الجبار : ((ويلزمهم أيضا أن يكون هو [ا لله] فاعل القبائح، لأنه إذا كان خالقا لأفعال العباد وفيها القبائح لزم ما ذكرناه)) (1). وهذا الإعتقاد في حق ا لله ((يوجب تجويز الظلم والكذب عليه... ومن جوز هذا لزم أن لا يقول بربوبيته ولا أن يعبده، وفي ذلك من الفساد والكفر ما لا خفاء به)) (2). ويشدد القاضي في إلزامه الأشاعرة، ومن وافقهم في خلق الأفعال، بتجويزهم الظلم من ا لله حتى ولو لم يصرحوا بهذه العبارة فيقول : ((والأصل فيه، أن هذا الإلزام إلزام العبارة دون المعنى، لأن المعنى مما قد ذهب إليه القوم، وإنما امتنعوا من إجراء هذه العبارة على ا لله تعالى، لما رأوا أن الأمة بأسرهم إتفقوا على أن من أطلق هذه اللفظة على ا لله تعالى فقد كفر، وهؤلاء القوم إذا إعتقدوا في ا لله تعالى انه فاعل الظلم ولما هو أفحش منه فقد كفروا، سواء أجروا هذه اللفظة على ا لله تعالى أو لم يجروا)) (3). فهذه أهم الإلزامات التي اتهم بها المعتزلة الأشاعرة.

* نقد الزامات المعتزلة للإشاعرة :

لا شك في أن من إعتقد ما ذكره المعتزلة على الأشاعرة، يكفر وجوبا وبلا خلاف. فلننظر ما إذا كانت تلك الإلزامات صحيحة وثابتة في حق الأشاعرة أم لا ؟

إن المعتزلة في نقدهم للأشاعرة يدافعون عن أمرين : الأمر الأول، يتمثل في العدل الإلهي. والأمر الثاني، يتعلق بضمان شروط مسؤولية الإنسان، فتوهموا أن مذهب الأشاعرة يتنافى وذلك. ومنشأ

---

(1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ج2، ص.30

(2) المصدر السابق، ج2، ص.17

(3) المصدر السابق، ج2، ص.41

الإشكال هنا هو أن المعتزلة في نقدهم للأشاعرة لا يفرقون بين الخلق، الذي هو من الله، وبين الفعل الذي هو من الإنسان. فنحن حينما نقول بأن الله هو خالق أفعال الإنسان، فإننا لا نستطيع أن نصفها بالحسن أو القبح إلا من جهة نسبتها إلى الإنسان من حيث كيفية قيامه بتلك الأفعال.

فالله مثلا حينما خلق الكذب، والقتل، لم يخلقهما ملازمة لوصف القبح أو الحسن بل جعل تلك الأفعال وأمثالها صالحة لتعلق الوصفين --الحسن والقبح- بحسب ظروف وملابسات قيام الإنسان بالفعل، فقد يكون القتل مثلا حسنا كما في الجهاد، والدفاع عن النفس والعرض والمال، وقد يكون قبيحا، كحالة الاعتداء، فخالق تلك الأفعال هو الله، ويأتي دور الإنسان ليوظفها حسب ما أراد. ولنوضح ذلك بمثال : هب أن رجلا يصنع السكاكين، فاشترى منه رجلان سكينين، الأول منهما ذبح به أضحية، والثاني قتل به إنسانا. فهنا نجد أن نفس المصنوع وظف في فعلين مختلفين، فالأول أدى به واجبا، فهو فعل حسن. والثاني وظفه في الحرام، فهو فعل قبيح.

ففي هذا المثال لا نستطيع أن نقول عن الصانع أنه قبيح أو قاتل، لأنه لم يقم بالفعل، كما أننا لا نحمله مسؤولية القتل، ولا يستطيع الجاني أن يحمل الصانع مثقال ذرة من مسؤولية القتل. فكذلك الله تعالى --ولله المثل الأعلى-- في خلقه لأفعال الإنسان، فلا نستطيع أن نجعل من لازم ذلك أن نقول بأن الله قاتل أو كذاب، لأنه لم يفعل ذلك بل خلقه، وخالق القبيح لا يقال له قبيح.

إذا فمسؤولية الإنسان مبنية على قدرته على الفعل، وليس من شرطها أن تكون مبنية على قدرة الإنسان على خلق الفعل. وفي هذا الإطار تتحدد مسؤوليته. فالله خالق الأشياء، والإنسان قادر على التصرف فيها حسب الوجهة التي أراد، ولا يستطيع حينئذ أن يتملص من المسؤولية بعذر أن خلق الله لأفعاله يلزم عنه الجبر. فهذا زعم باطل لأن المسؤولية مبنية على الفعل لا على الخلق كما في المثال السابق. شأن الله في ذلك -ولله المثل الأعلى - مع الإنسان كشأن الأستاذ مع تلميذه، حينما يضع له في الإمتحان أسئلة على شكل خطأ وصواب ثم يطلب منه التمييز بينهما. فإذا ما أخطأ التلميذ ورسب، فلا يحمل أستاذه مسؤولية الرسوب بمبرر أنه ضمن الأسئلة الخطأ ولو لا ذلك لما رسب هو!

وهذا هو المعنى الذي قصده الأشاعرة من نظرية الكسب (1). فثبت لدينا مما سبق بطلان وفساد ما ذكره المعتزلة على الأشاعرة.

---

(1) بها حاول الأشعري التوفيق بين الجبر والاختيار، فهو يرى بأن الفعل والقدرة مخلوقان لله ودور الإنسان أن يكسب ذلك الفعل المخلوق بالقدرة المخلوقة فقال :« المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، والحاصل تحت القدرة الحادثة » الشهرستاني : الملل والنحل، ج1، ص 97

ب ـ تكفير الأشاعرة للمعتزلة :

في مقابل موقف المعتزلة نجد الأشاعرة أكثر تعسفا منهم في الإتهام والإلزام بما لا يلزم .

يقول الباقلاني في رده على المعتزلة : ((إننا لو قلنا أن العبد يخلق أفعاله ... فقد أشركنا بين الله تعالى وبيننا في الخلق)) (1). ويلزم الجويني* المعتزلة في ذلك بتفضيل الخلق على الله! فيقول : ((إن نسبة خلق الطاعات والمعرفة للعبد يعني أنه أفضل في الخلق من الله تعالى، إذ خلق المعرفة والطاعات أحسن من خلق الأجسام... فلو إتصف العبد بخلق المعارف لكان أحسن خلقا من ربه)) (2).

ويقول البغدادي في تكفيره للمعتزلة : ((إعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من وجوه: أما واصل بن عطاء فلأنه كفر في باب القدر بإثبات خالقين لأعمالهم سوى الله تعالى)) (3).

* نقد إلزامات الأشاعرة للمعتزلة :

إن المتأمل لرأي المعتزلة هنا يجد أنهم لا يقولون بالخلق الحقيقي المظاهي لخلق الله، بل إن رأيهم يساوي في مضمونه نظرية الكسب، لأنهم يقولون بأن الإقدار والتمكين وإزاحة العلة يعود إلى الله، نجد ذلك في قول القاضي : ((وإنا نحمده على مقدماته من الإقدار والتمكين وإزاحة العلة، بأنواع الألطاف، وذلك موجود من قبله)) (4).

فلو نعقد مقارنة بين هذا القول للقاضي، وبين قول الأشاعرة : ((وإنما الله خالق الكسب والعبد مكتسب له كما أن الله خالق حركة العبد، والعبد متحرك)) (5). فسوف لن نجد خلافا معتبرا سوى الإختلاف في التعبير، كما رأينا في العبارتين السابقتين، أو الإعتبار؛ إذ المعتزلة يعتبرونه خلقا، والأشاعرة يعتبرونه كسبا. فنفس الشيئ يتغاير اعتباره حسب تصور كل طرف. لذا وجدنا أحد الباحثين يرى بأن المعتزلة لا يقولون بالخلق الحقيقي لأفعال الإنسان فيقول : ((يشير القاضي إلى دور القدرة في الفعل...

---

(1) عن علي عبد الفتاح المغربي : الفرق الكلامية ، ص.378

(2) المصدر السابق : ص. 315

(3) البغدادي : أصول الدين ، ص.335

* هو أبو المعالي الجويني عبد الملك بن عبد الله الفقيه الشافعي، أحد الأئمة الأعلام من بلدة جوين بنيسابور أفاد الأشعرية ودافع عنها، خرج إلى مكة فجاور بها أربع سنين، ثم عاد إلى نيسابور . توفي سنة 478 هـ أنظر ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ، ص.278، 280، 284

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ، ج2، ص.29

(5) البغدادي : المصدر السابق، ص.137

وتأثيرها فيما تؤثر فيه على طريق الصحة والإختيار... فالقدرة ليست للإيجاد)) (1). فلا فرق إذا بين الفريقين سوى اللفظ.

ثم إن قولهم بخلق الإنسان لأفعاله، وإن فهمناه على ظاهره فإن ذلك لا يؤول إلى اثبات خالق غير الله، لأن المتفق عليه لدى المعتزلة وغيرهم، هو أن الله خالق للإنسان. فيلزم ذلك أن ما يصدر عن الإنسان كسبا أو خلقا، فهو خلق لله ضمنيا، لأن الصانع للشيء هو صانع لما يترتب عنه، كالمهندس الذي يصنع جهازا، فوظيفته لا تنسب اليه بل تنسب إلى براعة صانعه. وكل ما يمكن أن نقوله عن المعتزلة في ذلك : هو أنهم طلبوا تنزيه الله عن الظلم والنقص فلم تخلص لهم العبارة كما هو الشأن عند كثير من المتكلمين.

فمن خلال نظرتنا النقدية لآراء الفريقين حول مشكلة أفعال العباد نستطيع أن نستنتج بأن الفريقين لم يختلفا في مقصودهما، أو على الأقل لم يصلا في الإختلاف إلى درجة تستدعي تفسيق طرف فضلا عن تكفيره. فلا المعتزلة أرادوا إثبات خالقين- وقد كان التوحيد أصلا من أصولهم- ولا الأشاعرة أرادوا نسبة الظلم إلى الله، أو نفي المسؤولية عن الإنسان. فالكل يدين بما يسعى إليه الآخر.

(1) علي عبد الفتاح المغربي : الفرق الكلامية، ص.252

خلاصة نقدية:

إن دراستنا النقدية للمحاور السابقة، التي أوردناها كنماذج للتكفير بين الفرق تقودنا إلى جملة من الملاحظات وهي :

1- أن المتكلمين بمختلف أجنحتهم بحثوا فيما لا ينبغي، بتجاوزهم نطاق العقل. وأرادوا التحديد والتكييف لما لا يتسع له ذلك، وهو ذات الله تعالى وصفاته. وطلبوا ما هو غير لازم، بنشداتهم الحقائق. كل ذلك خروج عن حدود مجال العقل البشري (1). ويتنافى وقدسية الله المتعالية: إن معرفتنا له تتوقف عند معرفة آثاره. لكن إذا حاولنا أن نبحث في حقيقة ما تدلنا عليه آثاره. كالعلم أو القدرة، فقد بحثنا في ذاته تعالى. وفي ذلك مخالفة للمنهج العلمي قبل أن يكون تجاوزا لحدود الشرع (2).

2- أن إشكالية التنزيه صارت محل خلاف بين الفرق لإستنادها إلى تصورات إنسانية مكتسبة يعبر عنها بألفاظ ترتبط دلالاتها بصور ذهنية حسية، فاللغة المستعملة ذات طبيعة حسية (3).

فمثلا لو تساءلنا عن المصدر الذي اكتسب منه الإنسان مفهوم القدرة؟ طبعا من تجربته في الحياة .. إنه يتصور كيف كان يحمل الاشياء فيقول : أنا قادر. وحينما لا يقوى على حملها يقول : لا أقدر. وهكذا مع سائر معاني الصفات، فالتنبي حينما يخبر عن عظمة قدرة الله تعالى، فإنه لا يتجاوز التصور الحسي للقدرة، بإعتبار أن عقله لا يقوى على إدراك المجردات، وعامة الناس قد لا تتجاوز هذا المفهوم الحسي للصفات، من هنا نشأ حرص بعض الفرق على التنزيه، الأمر الذي أفرز الجدل والصراع حول ذلك.

والحقيقة أن القرآن تناول القضية بكل بساطة، فحتى لا تتحدد صفات الله من خلال الدلالات الحسية لألفاظ آيات الصفات، وضع الله في القرآن الكريم إلى جانب تلك الآيات ضابطا ينقل الألفاظ من دلالتها الطبيعية الحسية إلى دلالة مجردة مثالية، تمثل ذلك في قوله تعالى : ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (4). فاللغة لا تعبر عن المعنى الحقيقي لصفات الله تعالى بل هي تقرب المعنى من ذهن الإنسان.

---

(1) انظر ابن خلدون : المقدمة، ج2، ص.559

- ومحمد عبده: رسالة التوحيد، ص.67-68

- والفصل الأول من الرسالة

(2) لمثل قوله تعالى :« يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما» سورة طه، 107

(3) يقول ابن خلدون :« هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا، لأن مدركاتنا مخلوقة محدثة» المقدمة ج2، ص.559

(4) سورة الشوري 9 : لذا عبر الله عن مثل هذه الآية بأنها« أم الكتاب» ، (آل عمران:7) لأنها الأصل الذي يرجع اليه عند الإشتباه.

أنظر ابن كثير : تفسير القرآن العظيم، ج1، ص.344

فلو تناولنا الحقائق مرتبطة بموضوعها كما هي لعلمنا أن هناك فرقا كليا بين قدرة الإنسان وقدرة الله (ج) بل ولا وجه للتشابه سوى الإشتراك اللفظي. وحتى هذا الأخير كان من باب المجاز فيما يتعلق بصفات الله تعالى. لغرض تربوي وهو تقريب الفهم لعقل الإنسان تماما كما نفعل مع الصغار في التعبير عن الأعداد بمعدودات حسية. ((إذا فالكلام في هذا الموضوع سواء من المعتزلة أو الأشعرية أو الشيعة سفسطة لا توصل إلى نتيجة. وأقوال بهلوانية ليس لها إلا أشكالا لفظية منطقية ولا حقيقة وراءها)) (2).

فالذين يطرحون اشكالية التنزيه بما يتعلق بقدرة الإنسان وقدرة الله يتعسون في التشبيه دون شعور منهم. مهما أغرقوا في التنزيه وتشددوا في انتقاء الكلمات.

إن أقصى ما يمكن أن يصل إليه تعبير المؤمن أن يقول عن صفات الله بأنها مطلقة. وليس ذلك تحديدا حقيقيا لماهية الصفات. بل هو إعلان من المؤمن على عجزه عن ادراك الله. وهذا العجز هو سر الإيمان بالله والعبودية له (3).

3- توافق مقاصد الفرق في الصفات :

إن المتتبع لآيات الصفات يستشف منها مقصد الله من إيرادها وهو : إبراز عظمته المطلقة، وتنزيه ذاته القدسية عن كل نقص، وصفاته عن كل تشبيه. كل ذلك ليستشعر المؤمن المهابة والخوف والرجاء نحو الله. فيتم الإعتراف بربوبيته، والخضوع له في هذا الكون. مما يجعل المؤمن ينعتق من كل القوى، فينطلق متحررا في آفاق عظمةالله (4).

فلو إحتكم الفرقاء من المتكلمين إلى هذا المقصد، وجعلوه أساسا في جدلهم فسوف لن يبقى أي معنى للإختلاف حول الصفات في إثباتها بكيف أو بآخر ما دام المقصد واحدا. إلى هذا المعنى ذهب كثير من العلماء. كالإمام الشاطبي في كتابه : (الموافقات) (5) و (الإعتصام) (6). وكذا الإمام محمد عبده في

---

(1) انظر، مجتبى الموسوي : أصول العقائد في الإسلام ، ج1، ص.134

(2) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، ج4، ص.76-77

(3) انظر، ابن خلدون : المقدمة ، ج2، ص.559

(4) أنظر ، عبد الله دراز: الدين ، ص.49-50

(5) أنظر ج4، ص.223

(6) أنظر ج2، ص.187

(رسالة التوحيد) (1).

4- أن المتتبع لجدل المتكلمين يدرك جليا مدى تهافت الفرق في نقدها لبعضها، إذ غالبا ما يعتمد الخصوم على دليل اللزوم، والمصادرة على المطلوب، ونقض مبدئي الهوية وعدم التناقض أثناء عمليات الإستدلال.

5- أثناء قراءتنا لنقد الفرق تصادفنا عبارات تنم عن الروح العاطفية وتوحي بغياب الروح العلمية، كقول القاضي عن الأشعري: ((... لو فاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين)) (2)، وقول الأشعري عن المعتزلة: ((وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر حي سميع بصير، فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفي ذلك ، فأتوا بمعناه)) (3). فهذه الروح هي التي نهى الله عنها في قوله تعالى: ﴿ولا تكونوا من المشركين، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون﴾ (4) يقول الشاطبي معلقا على هذه الآية: ((وهذه الفرقة مشعرة بتفرق القلوب المشعر بالعداوة والبغضاء)) (5).

6- خروج الفرق عن الضوابط الشرعية للتكفير، واعتماد التعسف في الإتهام والتكلف في الإستدلال. فكل ذلك يدل على وجود معايير وانساق فكرية ذاتية ، فرضتها طبيعة النزاع بين الفرق، وما يثبت ذلك أن تلك الضوابط لم تتحقق في الفرق المتهمة، ومع ذلك كفرت من طرف خصومها.

7- أن الفرق تعتمد أحيانا منهج المقارنة في إتهام غيرها بالعقائد الأجنبية المناقضة للإسلام، كاتهام المعتزلة باتجوسية (6) في القدر أو باليهودية بقولهم في الإستواء (7)، واتهام الشيعة بالمعتقدات الفارسية، واتهام الأشعرية بجبرية النصارى في أفعال العباد، وبشرك النصارى في الصفات!. ومنهج المقارنة لا يصح اعتماده في مثل هذا الموضوع لوجود نقاط تقاطع بين الديانات بشكل طبيعي دون أن يعود ذلك التشابه الجزئي إلى علاقة التأثر والتأثير، بل يعود إلى البقايا الصحيحة لرسالات الأنبياء السابقين.

ونحن مثلا إذا وجدنا صاحب كتاب (أهل البيت) يعزز رأي الإمامية في الإمامة بأفكار

---

(1) انظر ، ص.70

(2) شرح الأصول الخمسة، ج1، ص.120

(3) الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة، ص.40 ، عن جلال محمد عبد الحميد: نشأة الأشعرية، ص.224

(4) الروم : 30 - 31

(5) الإعتصام، ج2، ص.192

(6) مع أن حديث « القدرية مجوس هذه الأمة » إعتبره المحققون ضعيفا، وقد يكون موضوعا . انظر القرضاوي : الصحوة الإسلامية بين الإختلاف المشروع والتفرق المذموم، ص.51-52

(7) أنظر، الشنقيطي : أضواء البيان ، ج7، ص.452-453

الشيوعيين (1). فلا يعقل أن تتهم الشيعة بأنهم أخذوا فكرة الإمامة وعصمة الإمام عن الفكر الشيوعي !

تم إن الإتهام بالأثر الأجنبي حينما تتبادله الفرق الإسلامية فيما بينها سيعطي دعما فكريا لنظرية المستشرقين القائلة بأن الفكر الإسلامي هو ترجمة للفكر المسيحي أو اليهودي أو اليوناني.

8- أن معظم محاور الإختلاف التي كانت منطلقا للتكفير، ما كانت لتكون كذلك لولا الخلفيات السياسية. فالخلفية السياسية هي التي تعطي للجدل حدته وضراوته في أثره السلبي على مستوى وحدة الأمة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) انظر ، محمد باقر الصدر: أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف ، ص. 73- 74

الفصل السابع

ظاهرة التكفير في منظور علم النفس الإجتماعي

- مقدمة
- المبحث الأول : الفرقة ونتائجها في منظور علم النفس الإجتماعي
- المبحث الثاني : التفسير العلمي لظاهرة التكفير بين الفرق الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تعرضنا في مقدمة البحث إلى تعريف الظاهرة الإجتماعية، وعرفنا خصائصها. نحاول الآن أن نتتبع كيفية تشكل ظاهرة التكفير كظاهرة اجتماعية.

رأينا في دراستنا للفرق السابقة أن الإختلاف حول قضايا سياسية أو إجتماعية آل بالأمة إلى أن تنقسم على نفسها إلى تكتلات سياسية ثم عقيدية، وهذه الظاهرة الإجتماعية التي جاءت كنتيجة لتبلور الصراع السياسي بين فئات من الأمة، سوف تترتب عليها نتائج حتمية (نسبيا) ـ إذا ما استمر الصراع الفكري أو السياسي ـ وفق قوانين في علم النفس الإجتماعي، والتي سنتعرض لها الآن بشيء من الإختصار، لنتمكن من خلالها من قراءة مستقبل الصراع بين الإتجاهات السياسية الإسلامية في ظل وجود الصراع، مع غياب المشروع التربوي الذي يعيد التوازن لشخصية المسلم وصفاتها الروحي.

* المنهج : نتعرض إلى كيفية تشكل الجماعة ـ كمسطلح للفرقة ـ من خلال التواجد الجماعي للإنسان مع الإشارة إلى مكوناتها وما يترتب عليها، ثم نسقط ذلك على تاريخ الفرق الإسلامية لنستنتج أنها ظاهرة إجتماعية.

والهدف من هذه الدراسة الإجتماعية للظاهرة، الوصول إلى النتائج التالية :

1 ـ براءة الإسلام مما حدث، لأن سلبيات الصراع بين الفرق ليس نتيجة للإختلاف في الإسلام، بل هو نتيجة غياب الإسلام من الساحة الفكرية والإجتماعية، لقد حضر كفكر مجرد لكنه غاب كشعور وسلوك.

2 ـ إذا ثبت لدينا ذلك فقد وضعنا الأصبع على مكمن المرض الحضاري لهذه الأمة (فغياب الوازع الإيماني(1) يستلزم الإختلاف والتنازع)

3 ـ أن إدراك أصحاب الفرق لهذه القوانين يمكنهم من التحرر من قيود تلك الظاهرة وإلزاماتها، فالتحرر لا يتحقق إلا بمعرفة القوانين سواء على مستوى النفس أو المجتمع . إذ أن الحتمية في علم الإجتماع ليست مطلقة كما في الطبيعة لأن ضمير الإنسان له القدرة على التحرر من الأقدار والحتمية الإجتماعية (2) .

4 ـ القدرة على التنبؤ النسبي بمصير الخلاف بين الإتجاهات الإسلامية سواء كانت سياسية أو ثقافية فكرية.

---

(1) لقد انتبه كثير من المفكرين المعاصرين إلى هذه الإشكالية فألفوا في ذلك كتبا كنماذج للنظريات حول التجديد الحضاري للأمة مثل:سلسلة مشكلات الحضارة لمالك بن نبي، وسلسلة أبحاث في سنن تغيير النفس والمجتمع لجودت سعيد وكذا بعض الدراسات في النقد الذاتي كما فعل خالص جلبي.

(2) أنظر. حسن الترابي : تجديد الفكر الإسلامي، ص 144

المبحث الاول : الفرقة ونتا تجها في منظور علم النفس الإجتماعي

تعريف الفرقة :

الجماعة كما يعرفها علماء الإجتماع هي : ((وحدة اجتماعية تتكون من مجموعة من الأفراد بينهم تفاعل اجتماعي (*) متبادل ... وعلاقة صريحة ... ولهذه الوحدة الإجتماعية مجموعة من المعايير(*) والقيم(*) الخاصة بها)) (1) لكن كيف تتشكل هذه الجماعة وما هي الأسباب الداعية إلى نشوتها ؟

يذكر حامد زهران أن بناء الجماعة يبدأ من خلال ((تفاعل أفراد يشتركون في الدوافع والأهداف خلال فترة من الزمن، يبدأ تكون بناء الجماعة والتفاعل بين أعضاء الجماعة لحل مشكلة عامة أو تحقيق هدف مشترك يدعو إلى التعاون بينهم)) (2).

ونحن حين نقوم بعملية الإسقاط لهذا التعريف على ما يسمى بالفرق الإسلامية نجد أن كل فرقة ينطبق عليها التعريف السابق، لأن كل واحدة منها ـ كما رأينا في تحليلنا لنشأة الفرق ـ تبدأ من خلال وجود مشكل سياسي أو إجتماعي، هذا المشكل يكون بمثابة دافع يستفز همم وأذهان مجموعة من الناس فيتحركوا فكريا أو سياسيا لتحقيق أهداف معينة فينشأ بذلك التفاعل الإجتماعي بينهم، وخلال فترة من الزمن تتبلور مبادىء وأصول تلك الفرق وهي ما تعرف في علم الإجتماع بالمعايير والقيم وهذا ما حدث بالفعل في تاريخ نشوء الفرق الإسلامية. فماذا يترتب على التكتل الجماعي للأفراد في منظور علم النفس الإجتماعي؟

يرى الباحثون في علم النفس الإجتماعي أن ظاهرة التكتل الجماعي للأفراد تترتب عليها نتائج حتمية من أهمها : التفاعل الإجتماعي ـ الإتجاهات النفسية الإجتماعية ـ المعايير الإجتماعية ـ التعصب (3). لنتناولها في ما يلي :

أولا التفاعل الإجتماعي :

يعرف بأنه ((العملية التي يرتبط بها أعضاء الجماعة بعضهم مع بعض عقليا ودافعيا وفي الحاجات

(*) سنتعرض لهذه المصطلحات بعد قليل.

(1) حامد زهران : / علم النفس الإجتماعي، ص 67

(2) نفس المصدر : ص 75

(3) انظر حامد زهران : علم النفس الإجتماعي، الفصل الثالث منه

والرغبات والوسائل والغايات والمعارف)) (1) وهذا التفاعل هو نتيجة الشعور العضوي المتبادل بين أفراد الجماعة الواحدة. وتعلق الفرد بإطاره الإجتماعي مظهر من مظاهر غريزة حب الذات. وذلك لأن الفرد ينتمي إلى الجماعة في الغالب بدوافع ذاتية ولأهداف منفعية. والفرد يشعر بأن كثيرا من حاجاته لا تتحقق إلا من خلال الجماعة. بل ان الشعور الجماعي للفرد هو نمو وامتداد للشعور بالذات، لأن ((الفرد يكون في بداية حياته متمركزا حول ذاته. وينمو ليصبح متمركزا حول الجماعة. وينمو الشعور بالنحن)) (2) وبحسب قوة التفاعل الإجتماعي يتحقق الذوبان الكلي للفرد في إطار الجماعة حتى يشعر بأن معنى أن يدافع عن نفسه. أن يدافع عن الجماعة.

ومما يزيد من قوة تمسك الفرد بالجماعة. الأحداث الخارجية ضدها : كالنقد الذي يوجه لها من طرف الغير (3).

ولقد تحقق هذا التفاعل الإجتماعي بين أفراد الفرق الإسلامية كما يتجلى بصفة خاصة عند الخوارج. فبقدر ما يحتدم الصراع بين الفرق بقدر ما يشتد تمسك بل تعصب الأفراد لفرقتهم.

ثانيا الإتجاهات النفسية الإجتماعية :

وهو ((عبارة عن استعداد نفسي أو تهيؤ عقلي عصبي متعلم للإستجابة الموجبة أو السالبة نحو أشخاص أو أشياء أو موضوعات أو مواقف أو رموز في البيئة التي تستثير هذه الإستجابة)) (4) وهذه الإتجاهات ((تنشأ اثناء التفاعل الإجتماعي للأفراد ... وتنبع من واقع الظروف الإجتماعية والإقتصادية والسياسية)) (5) و ((تلعب الجماعات المرجعية دورا هاما في تكوينها)) (6)

وبحكم الإختلافات السياسية والتباين الفكري بين الفرق الإسلامية فإن الإتجاهات النفسية لأنتساز الفرق ستتخذ اتجاهين :

أ ـ اتجاه نحو فرقته، ويكون إيجابيا كالحب والتأييد والولاء (تعصب مع)

---

(1) سوانسون (1965) عن المرجع السابق ص 203

(2) نفس المصدر ص 177

(3) نفس المصدر ص 90

(4) نفس المصدر، ص 136

(5) نفس المصدر ، ص 141

(6) نفس المصدر، ص 140

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ب - إتجاه نحو خصوم فرقته ويكون سلبيا كالكره والمعارضة والعداء (تعصب ضد)

وكلا الإنفعالين (الحب أو الكره) يخلق حواجز نفسية بين الفرق تحول دون حدوث التفاعل الشعوري والفكري بينها، مما يجعل دائرة الإختلاف في اتساع مستمر، فالحب يجعل الأخطاء الفكرية للفرقة صوابا، والإنحرافات السياسية لها استقامة وعدلا، ويحدث العكس مع انفعال (الكره) ضد الفرقة الخصم(1)

ثالثا المعايير الإجتماعية :

يعرف المعيار الإجتماعي بأنه : ((مقياس يتقاسمه أعضاء الجماعة ويحدد سلوكهم، ويتوقع أن يلتزموا به في المواقف الإجتماعية)) (2) وهي من الناحية الوظيفية تحدد ((كل ما يجب أن يكون ومايجب ألا يكون في سلوك الجماعة)) (3). وهذه المعايير قد تتطور وتتبلور لتتصل الى درجة لتكون على ((شكل قواعد وقوانين)) (4) تمارس في المجتمع ضغطا(5) على الأفراد، مما يجعل أفراد الجماعات يخضعون لتلك القواعد دون أن تكون لهم الجرأة والقدرة على تعديلها أو تجاوزها بسهولة، وقد لا يشعر الأفراد بهذا الضغط بل إن التسمير الجمعي يجعلهم يشعرون وكأن ذلك الإنضباط نابع عن ميل ذاتي داخلي، وهذا ما يجعل عملية تعديل الأفكار التي هي محل خلاف بين الفرق الإسلامية صعبا (6). وبالنسبة للفرق الإسلامية فقد رأينا أن لكل واحدة منها مجموعة من الأصول والمبادىء وهي ما يقابل في علم النفس الإجتماعي قواعد الضبط أو المعايير. وإذا عرفنا بأن المعايير لكل جماعة إنما تتحدد من خلال الدوافع والأهداف التي كانت سببا لوجود الجماعة، فإن أصول الفرق هي أيضا وليدة دوافعها وأهدافها، وهذا ما رأيناه من خلال تحليلنا لنشأة الفرق الإسلامية.

---

(1) ويسوق خالص جلبي تجربة طريفة حول التعصب بين الجماعات الإسلامية المعاصرة فقال: ((جرب بعض من أعرفهم ممن يتمتعون باتقاد ذهني، تجربة مع بعض الشباب، بتقديم فكرة كاتب تحت اسم كاتب آخر، وبالعكس حسب العلاقة النفسية، فكانت النتيجة أن أحدهم رفض فكرة الكاتب الذي يحبه لأنها قدمت باسم الكاتب الذي لا يحبه !! ..)) خالص جلبي : في النقد الذاتي، على هامش ص 219

(2) حامد زهران : علم النفس الإجتماعي، ص 112

(3) نفس المصدر ص 113

(4) نفس المكان

(5) انظر في ذلك، دور كايم : قواعد المنهج في علم الإجتماع، ص 41

(6) انظر حول صعوبة تعديل الأفكار، غوستاف لوبون: روح الإجتماع، ص 68 - 69

وأي محاولة لتغيير تلك الأصول أو تعديلها سينجم عنهما تفكك وصراع (1) في إطار الفرقة الواحدة. وقد تستمر آلية الصراع لتولد انقسامات بشكل انشطاري. وهذا ما عرف في تاريخ الفرق الإسلامية. ثم ان الفرد في اطار الفرق الإسلامية لا يفصل بين هذه الأصول (الفرقية) وبين أصول الإسلام التي لا يجوز – بحق – لأي فرد كان مخالفتها. وعليه فإن الفرد هنا لا يشعر إن كان ذلك الإذعان لتلك الأصول بهدف التعصب للفرقة، وبدافع التميز الجمعي لها، بل سوف يعتقد أن ذلك الإذعان بهدف الإخلاص للحق. وبدافع الوازع الإيماني. الأمر الذي سيؤول به الى الإعتقاد بأن الإلتزام بمبادىء الفرقة. هو التزام بأصول الإسلام وأيّ مخالفة لها هو خروج عن الإسلام ! وهذا هو منطلق الفرق في تكفير غيرها ممن يخالفها.

رابعا التعصب :

من خلال التفاعل الإجتماعي بين أفراد الفرق وتبلور معاييرها يتعمق ولاء الفرد وحبه لفرقته إلى درجة التعصب.

وللتعصب تعاريف متباينة لكنها متقاربة(2) نختار منها الآتي :

((هو اتجاه نفسي جامد مشحون انفعاليا. أو عقيدة أو حكم مسبق مع أو ...ضد جماعة أو شيء أو موضوع. ولا يقوم على سند منطقي. أو معرفة كافية أو حقيقة علمية)) (3). وما يتميز به التعصب هو أنه لا يتغير حتى ولو توفرت معلومات لدى صاحبه تفيد عكس ما اعتقد إلا بصعوبة (4).

وللتعصب مكونات أساسية نذكرها بإيجاز :

1 ـ المكون المعرفي : وهو ما يعبر عنه بالقالب النمطي. وهو ((تصور يتسم بالتصلب والتبسيط المفرط عن جماعة معينة، يتم في ضوئه وصف وتصنيف الأشخاص الذين ينتمون إلى هذه الجماعة بناء على مجموعة من الخصائص المميزة لها)) (5).

2 ـ المكون الإنفعالي (التقويمي) : ((ويشتمل ... على المشاعر النوعية المختلفة التي تضفي على الإتجاه

---

(1) انظر فهاري محمد إسماعيل : قضايا علم الإجتماع المعاصر، ص 34 – 35

(2) انظر، معتز سيد عبد الله : الإتجاهات التعصبية، ص 48 – 51

(3) حامد زهران : علم النفس الإجتماعي ،

(4) انظر، معتز سيد عبد الله :المصدر السابق ، ص 54

(5) انظر، معتز سيد عبد الله : المصدر السابق، ص 62

التعصبي الصبغة الإنفعالية)) (1). وهذه المشاعر قد تكون إيجابية في حالة (التعصب مع) كالمودة والإعجاب والحب. وقد تكون سلبية في حالة (التعصب ضد) كالبغض والعداء.

3 ـ المكون السلوكي (التمييز) : ويتمثل في ((المعتقدات الخاصة بما ينبغي عمله بالنسبة للجماعات مثار الإهتمام والتوجهات السلوكية للفرد نحو أعضاء هذه الجماعة)) (2).

وهذا المكون الأخير يعتبر مظهرا عمليا للتعصب، وعندما يصل التعصب إلى المظهر العملي فإنه يمر بعدة مراتب :

أ – التجنب : أي أن المتعصب (ضد) يصرف نفسه عما يعرضه للتعامل مع تلك الجماعة.

ب – التمييز : وفي هذه الحالة تبدأ شرور التعصب تصدر عن صاحبه، فيبدأ المتعصب يمنع ((كل أعضاء الجماعات موضوع الكراهية من الحصول على بعض الوظائف ... ومن أخذ حقوقهم السياسية)).

جـ – الهجوم الجسماني والإبادة : وهي آخر مرحلة يصل إليها حين يقوى الإنفعال (3).

نشأة التعصب :

هناك نظرية تفسر لنا نشأة التعصب وهي نظرية الصراع الواقعي بين الجماعات :

وفحوى هذه النظرية : هو أنه ((حينما يحدث صراع وتنافس بين جماعتين من الجماعات نتيجة أي عوامل خارجية فإن هاتين الجماعتين تهدد كل منهما الأخرى، إلى أن تتكون مشاعر عدائية بينهما، وهو ما يؤدي إلى حدوث تقويمات سلبية [كالتكفير] متبادلة)) (4).

والتعصب يحدث نتيجة الإنحراف عن معايير ثلاثة :

معيار العقلانية – معيار العدالة – معيار المشاعر الإنسانية الرقيقة.

فالأول : يجعل الإنسان دقيقا في معرفته للأشياء، واعيا في حكمه عليها.

والثاني : يجعل الإنسان عادلا في معاملاته مع الناس.

والثالث : يجعل الإنسان يتقبل الأشخاص الآخرين بمفاهيم إنسانيتهم (5).

---

(1) انظر، معتز سيد عبد الله : الإتجاهات التعصبية، ص 53 بتصرف

(2) انظر، معتز سيد عبد الله : الإتجاهات التعصبية، ص 54

(3) نفس المصدر، ص 66-67

(4) نفس المصدر، ص 103-104

(5) نفس المصدر، ص 55

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فماذا عن هذا التعصب في إطار الفرق الإسلامية ؟

عرفنا من خلال تحليلنا لنشأة الفرق، أن طبيعة المرحلة، وطبيعة الإختلاف فرضت على الفرق أن تدخل في متاهات جدلية، لتفضي بالأمة إلى صراعات هامشية متوترة، تسير في حركة حلزونية (أو متصاعدة، ينتقل من دائرة إلى أخرى أوسع. فبدأ الخلاف سياسيا بريئا، لكنه سرعان ما خالطه الهوى فانتقل إلى الدائرة الكلامية. والإختلاف في هذا الإطار مع غياب الوازع الإيماني الضامن لأدب الإختلاف. والاخلاقيات الجدل يتحول إلى صراع مستمر حتى ((تتكون مشاعر عدائية ... وهو ما يؤدي إلى حدوث تقريمات سلبية متبادلة)). وبوجود مشاكل سياسية معينة مع عجز السلطة الحاكمة فكريا على مواجهة المعارضة تلجأ إلى أسلوب قابيل ((لأقتلنك)) كما حدث في فترة الوجود السياسي للمعتزلة، حيث ((أحد علم الكلام يتلطخ في عنفوانه بالدماء : لقد استباح أن يضحي لنفسه بأولائك الذين عجزت أدلته أن تنزعهم من قيود الماضي)) (2).

وإذا ما أردنا أن نتناول الظاهرة من وجهة نظر علم النفس الإجتماعي فسوف نجد أن التعصب قد تجلى بكل عناصره ومراتبه السابقة، في تاريخ الصراع بين الفرق الإسلامية (3). لنقوم الآن بعملية اسقاط لظاهرة التعصب على ظاهرة الإختلاف بين الفرق الإسلامية :

أولا : تجلي مفهوم التعصب في مواقف وآراء أنصار الفرق :

إن أي باحث يتناول قضايا الخلاف بين الفرق، ويتعرض لكل الأحكام السلبية الصادرة عنها ضد خصومها، سوف يجد أن معظمها مجرد اتهامات تنطلق من خلفيات نفسية سياسية يعتمد أصحابها المغالطات المنطقية وقياسات الإلزام، لغياب الروح العلمية، وهيمنة الذاتية والتعصب، مما يجعل الجدل عقيما فاسدا في نتائجه. يقول مالك بن نبي في ذلك : ((العلاقات الإجتماعية تكون فاسدة عندما تصاب الذوات بالتضخم. فيمسح العمل الجماعي المشترك صعبا أو مستحيلا، إذ يدور النقاش حينئذ لا لإيجاد حلول للمشكلات. بل للعثور على أدلة وبراهين)) (4). فرأي الفرقة ((أ)) لا يمكن أن يتغير تجاه الفرقة ((ب)) للسبب الذي ذكره ابن نبي هنا . وهذا من أخص صفات السلوك التعصبي، فهو لا يتغير حتى مع توفر معلومات جديدة تستلزم تغييره. لأنه لا يستند إلى الدليل كبرهان بل يستند إلى الذات. فلا

---

(1) لأن الصراع في حركة مستمرة دون أن يتقدم بالأمة خطوة نحو الأمام، بل تتسع دائرته نحو نفس المشاكل التي انطلقت منها حركة علم الكلام.

(2) لويس غردية : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ص 89

(3) مصطفى الشكعة : إسلام بلا مذاهب، ص 503، 516

(4) ميلاد مجتمع ص 40

نتوقع التغيير إلا إذا تغيرت الذات نفسها. لتشفى من مرضها الإجتماعي (التعصب). ففي حالة غياب الإيمان وحضور منطق((لأقتلنك)) ومنطق ((أناخير منه)) يجب إيقاف حركة الحوار لأن مناخه النفسي لا يتوفر إلا بعد تغيير الذات.قال تعالى : ﴿ **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ (1). ففي ((حالة الصحة يكون تناول المشكلات من أجل علاجها هي،أما في الحالة المرضية فإن تناولها يصبح فرصة لتورم ((الذات)) وانتفاشها وحينئذ يكون حلها مستحيلا)) (2).

فعناصر مفهوم التعصب. ككونه لا يستند إلى أساس منطقي معقول، وصعوبة تغييره، كل ذلك لاحظناه عند الفرق أثناء مناقشتنا لأصول الفرق كمبدأ العصمة عند الشيعة وموقف الخوارج في الكبيرة. وكذا مسألة الصفات بين المعتزلة والأشاعرة فهذه المسائل، وإن وجدناها تستند إلى بعض الأدلة، فهي غير منطقية أحيانا أو غير كافية أحيانا أخرى. لأن كل أدلة مسائل الخلاف بين الفرق، والتي كانت منطلقا للتكفير، أثبتنا أنها في مجموعها ظنية فلا ترتقي إلى مستوى إثبات مسائل أصول الدين.

اذا فقد اتسمت ظاهرة الخلاف بين الفرق الإسلامية بالتعصب. لننظر الآن كيف تجلى التعصب بكل مكوناته بين الفرق الإسلامية :

1 ـ تشكل القوالب النمطية بين الفرق : لقد رأينا في مناقشتنا لأصول الفرق كيف اتسمت تصورات الفرق تجاه بعضها بالتعميم المفرط. ولا أدل على ذلك من شيوع المصطلحات السلبية بينها كالمجوسية، والمجسمة، والمعطلة والنفاة والتكفير ...الخ.

2 ـ المكون الإنفعالي : ويتجلى هذا العنصر في المشاعر السلبية التي يكنها أصحاب الفرق لأنصار الفرق الأخرى، كالحقد والكراهية والبغض. وقد طفت تلك المشاعر على ألسنة بعض رجال الفرق (3) ودونوها في كتبهم رغم التحفظ الذي يلتزمه المؤلفون ـ غالبا ـ في كتاباتهم. كما يروى عن المعتزلة أنهم كانوا ((يلعنون على المنابر أهل السنة ويعزلونهم عن مناصبهم، ويمنعونهم من الوعظ والتعليم) (4) وكذلك فعل الأمويون ضد الشيعة (5).

---

(1) سورة الرعد : 12

(2) مالك بن نبي : ميلاد مجتمع ص 40

(3) انظر مثلا، البغدادي : أصول الدين، ص 340-341

ـ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ج 1 ص 120

(4) السبكي : طبقات الشافعية، ج2، ص271، عن لويس غردية : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج1، ص109

(5) انظر ابن الأثير : الكامل، ج3، ص 234

3 ـ المكون السلوكي : لقد حفظ لنا التاريخ حوادث ومواقف تتقزز منها النفوس. فلقد سالت الدماء. وصلبت الأجساد ومثل بها. خاصة في العهدين الأموي والعباسي. وكست الأفواه لا لشيء سوى الإختلاف في مسألة عقيمة ـ كخلق القرآن ـ أو رأي سياسي. كان مجرد خلاف الأولى ـ كتفضيل بعض الأئمة على بعض ـ وبذلك حرم الناس من حقوقهم السياسية، التي لم تكن حقا فحسب بل واجبا. وما زاد من حدة التعصب، تلك الأحكام التعسفية الجائرة (التكفير) التي كانت تصدر وفق آلية ردود الأفعال(1). الأمر الذي صم آذان المتخاصمين. فلا يسمع المجادل لخصمه إلا من أجل أن يكتشف تناقضا إن وجد. وإلا تكلف في اصطناع الردود، مما يوقع الفرق في تناقضات مع منهجيها*.

إن هذه النفسية المتعصبة من سمات الكفار التي حالت دون بلوغ حجة الأنبياء إلى قلوبهم. وطالما ركز عليها القرآن في قصصه ليحذرها المسلمون في مثل الآيات التالية قال تعالى : ﴿ **اذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين، كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون** ﴾(2) وقال : ﴿ **وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يومنون** ﴾(3) وقال : ﴿ **وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل إننا عاملون** ﴾(4) وقال: ﴿ **لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها** ﴾ (5)

أما الوازع الإيماني فإنه يعصم المؤمن من مرض التعصب، لأن القرآن يلزم المؤمنين بتلك المعايير الثلاثة التي ينشأ التعصب من خلال الإنحراف عنها، فالمعيار العقلاني ينبه المؤمن بقوله تعالى : ﴿ **ولا تقف ما ليس لك به علم** ﴾ (6) ومعيار العدالة يلتزمه المؤمن لقوله تعالى : ﴿ **لا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى** ﴾ (7) أما معيار المشاعر الإنسانية الرقيقة فيتحلى به

---

(1) انظر مثلا عبارة البغدادي : (أجمع أصحابنا على أنه لا يحل أكل ذبائحهم وكيف نبيح ذبائح من لا يستبيح ذبائحنا وأكثر المعتزلة مع الأزارقة من الخوارج يحرمون ذبائحنا وقولنا فيهم أشد من قولهم فينا) أصول الدين، ص 340 ـ 341 ، وقد أشرنا لمثل هذه الحالة في نقدنا للمعتزلة

(2) المطففين : 13 ـ 14

(3) البقرة : 87

(4) فصلت : 4

(5) الأعراف : 179

(6) الإسراء : 36

(7) المائدة : 9

* وقد أشرنا لمثل هذا التناقض في نقدنا للمعتزلة

المؤمن لقوله تعالى : ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾

المبحث الثاني : التفسير العلمي للظاهرة.

بعد أن ألقينا نظرة سريعة على الظاهرة من منظور علم النفس الإجتماعي بدت لنا إمكانية تفسير ظاهرة التكفير تفسيرا علميا، والكشف عن العامل الجوهري لها، وباكتشافنا لذلك سوف تختصر لنا الجهود التي بذلت طيلة عهود طويلة من طرف أسلاف هذه الأمة في سعيهم لتجاوز المحنة. فالكشف عن ذلك يعطينا القدرة على التحكم في عواملها وأسبابها، لنتقي شر نتائجها في المستقبل.

بدون هذه المعرفة للظاهرة فإن سنة التاريخ ستعيد نفسها وتحكم مسيرة الحركة الإسلامية المعاصرة ـ بكل فصائلها ـ في سعيها السياسي لتجسيد المشروع الحضاري للأمة، كما حكمت هذه السنة التاريخية الحركات الإصلاحية، التي أرادت أن تواجه بعض الأزمات التي حلت بالأمة بعد عصر الخلافة مباشرة. ولعل بعض شرارات الظاهرة نفسها بدأت تظهر في أفق الحركات الإسلامية، وهي في مهدها، فما بالنا إذا تجسدت هذه الفصائل في أنظمة رسمية للحكم ؟

من المسلم به، أن الظاهرة الإجتماعية متعددة الأسباب، وتتوقف بشكل كبير على الجانب الكيفي لتلك الأسباب وذلك ما يميزها عن الظاهرة الطبيعية، بمعنى أن الأسباب مثلا (أ، ب، جـ) قد تكون سببا كافيا للظاهرة (س) في ظروف ما، لكن نفس الأسباب قد لا تسبب شيئا في ظروف أخرى لوجود اختلاف كيفي في الأسباب بين الحالتين. لذى نجد علماء الإجتماع يقسمون العوامل إلى عوامل رئيسية وأخرى ثانوية أو عوامل (مستقلة، تبعية) (1). لذى فإنني لا أدقق في تحديد كل الأسباب المتعلقة بهذه الظاهرة، فذلك أمر لا يتأتى لي في هذا البحث لتشعبها وتشابكها وغموضها، وتستدعي وقتا طويلا، إلا أن الذي يهمنا هو تحديد العامل الرئيسي والجوهري، والذي تكون العوامل الأخرى ناتجة عنه.

الفرضية :

أول خطوة لنا أن نحصر الأسباب المحتملة للظاهرة. من خلال استقرائنا لأهم مظاهر الإختلاف في كل الفترات السابقة لنشوء الفرق، يمكننا أن نضع الأسباب المحتملة التالية :

أ ـ وجود مبررات الإختلاف الكلامي والعقيدي : أي أن وجود الإختلاف في هذا المجال، أعطى مبررا علميا للفرق لتكفير بعضها البعض.

ب ـ الإختلاف السياسي : أي أن الخلاف السياسي هو السبب المباشر للظاهرة ولو اقتصر الخلاف على

---

(1) انظر، حامد زهران : علم النفس الاجتماعي

تطور أخرى لما حدثت الظاهرة.

جـ - أثر الفكر الأجنبي الدخيل : أي أن تأثر بعض المفكرين بالعقائد الوافدة على المجتمع الإسلامي - أو بالاحرى تقاطعهم معها - دفع غيرهم إلى اتهامهم بالخروج عن عقائد الإسلام.

د - غياب الوازع الإيماني : أي أن بُعد المسلمين عن عهد النبوة وتغير الحالة النفسية لهم بضعف الإيمان. وتحرك الهوى في النفوس هو الذي جعل من تلك الأسباب مبررا للتكفير.

هذه هي الأسباب المحتملة في تصوري. فأي سبب من هذه كان من وراء الظاهرة؟ وما الدليل على كون هذا أو ذاك سببا لها؟

للوصول إلى ذلك نعتمد المنهج التالي :

أ - مناقشتها من حيث استلزامها للتكفير

ب - إبعاد الإحتمالات التي تبدو خاطئة، وإبقاء الفرض الذي أعتقد صحته باعتماد قاعدة التلازم في التغير (1).

* مناقشة الإحتمالات :

"الإحتمال الأول : تتبعنا في نشأة الفرق كيفية انبثاق تلك القضايا الكلامية فعرفنا أنها لم تنشأ كقضايا عقدية مستقلة بقدر ما كانت قضايا ذات أبعاد سياسية، هذا من جهة. ومن جهة ثانية عرفنا من خلال تتبعنا تطور التكفير بين الفرق، أنه لا يوجد أي مبرر علمي وشرعي لإثبات حكم الكفر في حق أي فرقة. إذا من المستبعد أن يكون هذا عاملا أساسيا، نعم قد يكون عاملا ثانويا تبعيا، لكنه لا يكفي لتفسير الظاهرة.

"الإحتمال الثاني : ان هذا الخلاف من حيث طبيعته - بكون المسائل السياسية قضايا اجتهادية - لا يستلزم التكفير من قريب ولا من بعيد. هذا من الناحية الفكرية.

ومن الناحية التاريخية، نجد أن الخلاف السياسي قد وقع في عهده (صلى الله عليه وسلم) في أكثر من موضع، أبرزه ما حدث في صلح الحديبية. فلو كان للخلافات السياسية مبررا للتكفير، لكانت هذه الحادثة مبررا معقولا لتكفير كل من اعترض على موقف الرسول (صلى الله عليه وسلم). ونجد الحادثة تتكرر - مع اختلاف الأثر - في مشكلة السقيفة، ورغم توتر الأعصاب وتشنجها فلم يتفوه أحد باتهام الآخر بالخروج عن الدين.

"الإحتمال الثالث : لقد عرفنا من خلال تحليلنا لنشأة الفرق - خاصة المعتزلة لكونهم هم المتهمون بأثر الفكر الأجنبي - أن تهمة التأثر بالعقائد الأجنبية تهمة باطلة، بل قد وجدنا أن من بين أهدافهم الرد على

---

(1) وهي من قواعد المنهج التجريبي عند جون استوارت مل. انظر دور كايم : قواعد المنهج في علم الإجتماع، ص 256-257

تلك العقائد. والحرص على صفاء العقيدة الإسلامية. وكذلك عرفنا المبررات الموضوعية لتبني الشيعة لتلك الأصول التي خالفوا بها جمهور الأمة. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، نحن نعرف أن القرآن قد طرح كل العقائد السائدة في محيط تنزله، وناقش أهم أدلتها. نجد ذلك في معظم السور المكية. اذا فالعقائد الأجنبية قد عرفها المسلمون من خلال القرآن منذ عهده (صلى الله عليه وسلم) فلماذا لم تكن سببا لإثارة الجدل حولها في عهده؟ خاصة وأن أولئك الصحابة قد عايشوا أهل تلك العقائد، ويتعاملون معهم يوميا الأمر الذي يهيء المناخ المناسب للتأثر والتأثير؟

إذا، تبقى تلك الإحتمالات - حتى وإن بدت في الظاهر أنها سبب مباشر للظاهرة - غير كافية لتفسير الظاهرة علميا.

*الإحتمال الرابع : لقد رأينا أن ظاهرة الإختلاف قد تجلت في مظاهر كثيرة في كل العهود (النبوة - الخلافة - الأموي) لكن ما لاحظناه أثناء تحليلنا لتلك الوقائع الخلافية أن آثارها لم تكن على مستوى واحد بين تلك الفترات. ففي عهد النبوة رأينا أن الخلاف قد يكون في موضوع خطير، كما في صلح الحديبية إلا أنه لا تترتب عليه أي مشكلة على مستوى وحدة الجماعة الإسلامية الشعورية والفكرية، بل غالبا ما تكون مناسبة تربوية لنزول مواعظ القرآن فتكون عبرة ودرسا. بمعنى أن لظاهرة الإختلاف في هذا العهد ثمار وفوائد.

وحينما نتجاوز عصر النبوة بقليل، نجد أن الأمر قد تغير قليلا. اذ نلاحظ بعض الآثار النفسية للخلاف على مستوى المشاعر، دون أن يمس بوحدة الجماعة سياسيا أو فكريا، كما حدث في يوم السقيفة. وفي تولية عبد الرحمان بن عوف لعثمان (رضي الله عنه)، بل إننا نجد فروقا واضحة بين عهد أبي بكر وعهد عمر (رضي الله عنه).

وما أن نأتي على نهاية مرحلة الخلافة الراشدة، حتى نجد الأمر أكثر تباينا عن عهد النبوة. فقد صار للخلاف من الآثار السلبية ما يكون سببا لانقسام الجماعة الإسلامية كما رأينا في نهاية خلافة سيدنا عثمان (رضي الله عنه) و خلافة سيدنا علي (رضي الله عنه). فصارت الأمة منقسمة على نفسها إلى تكتلات سياسية متصارعة. ثم استمر الإختلاف في أثره السلبي إلى أن تطور إلى خلافات فكرية عقيدية تتسم بالقوة والعنف.

ولأي باحث أن يتساءل الآن عن اختلاف الأثر مع أن السبب الظاهري واحد. لماذا تغيرت آثار الخلاف رغم أن صوره في عهد النبوة قد تكون أدعى إلى الظاهرة منه إلى العهود الموالية ؟!

إذا تبين لنا أن كون الخلاف السياسي أو الكلامي سببا للظاهرة افتراضا غير كاف - ان لم نقل باطل - استنادا إلى قاعدة التلازم في التغير. فليس هناك تلازم ضروري بين المتغيرين (الخلاف وآثاره السلبية).

بقي لنا أن نقابل بين متغيرين بينهما تناسبٌ عكسي على محور (عهد النبوة وعهد نشوء الفرق).

فكلما ابتعدنا عن عهد النبوة كثر الخلاف وصار سلبيا. وكلما اقتربنا من عهد النبوة قل الخلاف وانعدمت آثاره السلبية. فما هو هذا المتغير المجهول ؟.

أمامنا شيء واحد يغير من حالة الجماعة الإسلامية كلما اقتربنا أو ابتعدنا عن عهد النبوة وهو الوازع الإيماني. فيضعف الإيمان وتقل آثاره كلما طال الأمد بالمؤمنين. وتلك سنة الحية (1) في تاريخ الدعوات.

ومنبع تلك الآثار السلبية للخلاف هو حركة الهوى التي تسكن بقوة الإيمان، وتطغى وتتحرك بغيابه. وبتحرك الهوى في نفس الإنسان تنتشر الفتنة، التي تعتبر أخطر مرض حضاري يفتت الأمة، ويفسد المجتمع. يقول مالك بن نبي في هذا الصدد : ((فإذا ما درسنا أمراض مجتمع معين، من مختلف جوانبه الإقتصادية والسياسية والفنية ..الخ.. فإننا ندرس في الواقع أمراض "الأنا" في هذا المجتمع)) (2) و ((تلك سنة الجماعة الإنسانية. لا تشرح عقيدة من العقائد، ولا تسلك فيها ضروب التفهم المختلفة إلا إذا خفت في نفوس أفرادها حرارة الإيمان بها ... وكلما خفت حرارة الإيمان في القلوب ... كلما برزت ناحية الإختلاف في فهمها)) (3).

ويقول ابن رشد عن الخلف : ((إنهم لما استعملوا التأويل قل تفاهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم، وتفرقوا فرقا)) (4).

ويسوق ابن نبي مثالا يدعم هذه الفرضية فيقول : ((وبوسعنا أن نتخيل ما كان يمكن أن يحدث ـ في مجتمع مريض ـ لو أن خليفة من طراز عمر بن الخطاب أراد أن يعزل رجلا كخالد بن الوليد من قيادة جيش الشام !! إن محاولة كهذه كفيلة بزلزلة العالم الإسلامي لو أنها حدثت بعد ذلك بقرنين أو ثلاثة قرون فحسب.

ولكن "الأنا" الإسلامية كانت في العهد الأول سليمة سوية، فكان "فعل" عمر دون عقدة، وكان "رد فعل" خالد دون عقدة أيضا، لأن علاقاتهما كانت علاقات سوية منزهة)) (5).

وما يمكن أن نعزز به افتراضنا السابق إضافة إلى استقرائنا لمظاهر الإختلاف السابقة، وتحليلنا لمضامينها نجد جملة من أحاديث النبي (صلى الله عليه وسلم) التي تشير في مجموعها إلى ظاهرة الضعف.

---

(1) قال تعالى : ﴿فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم، وكثير منهم فاسقون﴾ الحديد: 15

(2) ميلاد مجتمع، ص 41

(3) محمد البهي : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص 40 ـ 41

(4) فصل المقال، ص 62

(5) ميلاد مجتمع ، ص 41

والتناقص المستمرين لإيمان الأمة كلما ابتعدنا عن عهد النبوة.

فمن هذه الأحاديث ما رواه عمران بن حصين (رضي الله عنه) عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال : ((خيركم قرني ثم الذين يلونهم. قال عمران : فما أدري قال النبي (صلى الله عليه وسلم) بعد قوله مرتين أو ثلاثا. ثم يكون بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون و ينذرون و لا يفون)) (1) وقال في حديث آخر: ((يذهب الصالحون الأول فالأول ويبقى حفالة كحفالة الشعير أو التمر لا يباليهم الله بالة)) (2).

وهذا التناقص المستمر لإيمان الأمة بعد عهد النبوة ظاهرة عامة تنطبق على كل الأمم. وقد حذر الله المؤمنين منه. وعبر عنه بـ ﴿طول الأمد﴾ حيث قال : ﴿**ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون**﴾ (3) قال ابن كثير في الآية : ((لما تطاول عليهم الأمد بدلوا كتاب الله ...وأقبلوا على الآراء المختلفة والأقوال المؤتفكة وقلدوا الرجال في دين الله)) (4).

وما يؤكد لنا بأن منبع الإختلاف المؤدي إلى تلك الفتنة إنما هو ضعف الإيمان الذي يفسح المجال لمطالب الهوى حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) الذي يقول فيه لأصحابه : ((فوالله ما الفقر أخشى عليكم. ولكن أخشى عليكم أن تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من كان قبلكم فتنافسوها كما تنافسوها وتلهيكم كما ألهتهم)) (5). وفي رواية ((فتهلككم كما أهلكتهم)) (6).

فهنا الرسول(صلى الله عليه وسلم) نفسه يستبعد كل الإحتمالات ويتوقع فقط التنافس على الدنيا والأثرة كسبب لفتنة الأمة وهلاكها.

من خلال ما سبق يمكننا أن نقرر بأنه كلما ضعف الإيمان تحركت في النفس نوازع الهوى التي تؤدي إلى الإختلاف. والذي بدوره يؤول في ظروف سياسية أو اجتماعية أو ثقافية معينة إلى التكفير.

فبفضل هذه النظرية يمكننا أن نتنبأ بمستقبل الخلاف السياسي أو الفكري بين الفصائل الإسلامية

---

(1) صحيح البخاري، ج 7، ص 173

(2) نفس المصدر، ج7، ص 174

(3) سورة الحديد، 16

(4) تفسير القرآن العظيم، ج4، ص310

(5) صحيح البخاري، ج 7، ص172 ، 173

(6) النووي : رياض الصالحين، ص180

المعاصرة. كما نستطيع من جهة ثانية - وهو الأهم - أن نضع المشروع الإصلاحي لمواجهة هذه الظاهرة الخطيرة والوقاية منها. نواة هذا المشروع تنطلق من قوله تعالى : ﴿ **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ (1) و ((عندما ننسى أو نغفل هذا الإعتبار النفسي فإن حكمنا يكون على ظواهر الأشياء لا على جواهرها)) (2).

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) سورة الرعد، 12

(2) مالك بن نبي : ميلاد مجتمع، ص 41

الخاتمة

من خلال تتبعي لظاهرة التكفير بين الفرق الإسلامية، انطلاقا من بداياتها الأولية -أي ما قبل ظهورها- والتي كانت مجرد اختلافات بسيطة، سواء في طبيعتها أو في نتائجها، إلى أن وصل الإختلاف، في حدته، ذروته النهائية، والمتمثلة في التكفير.

ومن خلال استقرائي وتحليلي، لأهم مظاهر الإختلاف في كل مرحلة من مراحل تاريخ المجتمع الإسلامي، حتى نهاية الخلافة الراشدة.

وبعد دراستي لنشأة الفرق الإسلامية، وتحليلي لظروف نشأتها، وأسباب ظهورها، ونقدي لنماذج التكفير بينها.

وبناء على تناولي للظاهرة من منظور علم النفس الإجتماعي، بعد كل ذلك، فإنه يمكنني أن أرصد النتائج التي توصلت إليها وكذا الإقتراحات التي يمكن تقديمها فيما يلي :

أولا : النتائج.

1- أن التكفير بين الفرق الإسلامية التي اعتمدتها في البحث، كان في معظمه تعسفا محضا، لا يقتضيه الشرع ولا يستصيغه المنطق السليم.

2- أن كل الفرق السابقة كانت مبادئها بمثابة ردود أفعال لواقع الأمة؛ السياسي، أو الإجتماعي، أو الثقافي، أو الديني. لذا وجدناها في الغالب تتسم بالنظرة الأحادية للمشاكل المطروحة، مما أوقعها في تعسفات منهجية. الأمر الذي وسع الهوة فيما بينها.

3- وبناء على الإستنتاج السابق، فإن الفرق الإسلامية كانت بمثابة حركات إصلاحية تسعى إلى التغيير. وذلك بمواجهتها لتحديات حلت بالأمة. فاتخذت من قضايا العقيدة منهجا، ومن مشاكل واقع الأمة موضوعا.

4- أن كثيرا من المحاور الفكرية للصراع بين الفرق الإسلامية، كان مجرد غطاء عقيدي لصراع سياسي محض، مما أعطاه صبغة دينية، فكان من الطبيعي -حينئذ- أن يكون التكفير من بين نتائجه. فما عرف بـ(الفرق الإسلامية) هي مجرد حركات سياسية إصلاحية. ولو قدر لتلك الحركات ان تتنزه عن الهوى النفسي والصراع السياسي، لكان لها من الأثر العظيم ما يغير من مجرى تاريخ الأمة الإسلامية في كل فترات التاريخ اللاحقة، ولأصبح حال عالم اليوم على غير هذه الحال؛ وذلك لأن الجهود التي بذلت، والطاقات التي استنفذت في معارك الجدل العقيم بين الفرق كفيلة بإمداد حركة الحضارة الإسلامية بطاقة لا تنفذ، أو

على الأقل. أن تمدد من عمرها إلى أجل غير الأجل الذي انتهت عنده.

5- أن أي محاولة للإصلاح لا يتأتى لها أن تحقق أهدافها المنشودة ما لم تأخذ بعين الإعتبار التربية الإيمانية لمجموع أفراد الأمة.

6- أن قضايا العقيدة متجددة في مفاهيمها بحسب ما تقتضيه المرحلة الحضارية للأمة.

7- أن للإختلاف محاسن ومساوىء. وتتحدد نوعية نتائجه بحسب مبرراته؛ فإن جاءت مقدماته بريئة، كان الخلاف عاملا من عوامل إثراء التجربة الإسلامية بالبدائل النوعية، أما إذا تململت خلاله حركات الهوى، فإن نتائجه تكون وخيمة مهما كانت منطلقاته وأسبابه الظاهرية.

8- أن الإختلاف السياسي أو الكلامي بين المسلمين، في غياب الوازع الإيماني يؤول إلى تكفير بعضهم البعض.

ثانيا : الإقتراحات.

1- ضرورة دراسة السنن الإجتماعية في التغيير، وتوظيف القوانين التي توصلت إليها العلوم الإنسانية والإجتماعية في ضوء التصور القرآني للكون والإنسان والحياة، ويكون العمل في ذلك على غرار اجتهاد الفقهاء في أحكام المعاملات.

2- الإلتفات إلى فقه السياسة الشرعية، مع إعادة النظر في تراث هذا الفقه. لأن إغفاله في الوقت الذي تسعى فيه الأمة إلى تجسيد الإسلام على مستوى المجتمع والدولة قد يؤدي إلى فوضى واضطراب على مستوى الفهم والممارسة.

3- ضرورة إحياء مشروع التقريب بين المذاهب؛ وذلك بتحديد الأصول الجامعة، وإبعاد الفروع المختلف فيها، مع عقد لقاءات التعاون الثقافي أو السياسي لإزالة الحواجز النفسية بين أتباع المذاهب.

4- إعادة النظر في كل ما كتب حول الفرق الإسلامية ويكون ذلك وفق منهج علمي يمكننا من دراسة انتقائية لفكر الفرق وتاريخها. يختار لذلك ثلة من العلماء في كل مذهب، والذين يتمتعون باتقاد في الذهن، وصفاء في الروح والفكر، وإخلاص في الضمائر، وعلو في الهمة، وجدية في العمل.

ولا يفوتني أن أذكر بأنني لم أكن في المستوى الذي يمكنني من معالجة مشكل البحث كما كنت أرغب فيه، لكن حسبي في ذلك أني أجتهدت. وأملي أن يوفقني الله لتدارك ذلك في المستقبل إن شاء الله.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

-آل ياسين (جعفر)

1-المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب : دراسة في التراث .ط3 ،دار الأندلس، بيروت ـ لبنان 1983 م

-الآمدي (ابوالحسن علي بن ابي علي بن محمد، ت 631 هـ).

2-الإحكام في أصول الأحكام. ط، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، 1981 م.

-ابن الأثير (عز الدين علي بن محمد، ت 630 هـ).

3-الكامل في التاريخ. ط3، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، 1980 م.

-أحمد امين.

4-ضحى الإسلام. ط 10، دار الكتاب العربي، بيرت ـ لبنان. د ت

5-ظهر الإسلام. ط5 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ـ لبنان. د ت

6-فجر الإسلام . ط10 ، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان ، 1969 م .

-أحمد فواج حسين.

7 - أصول الفقه الإسلامي. الدار الجامعية، 1986 م.

-الأشعري (ابو الحسن ، ت 330 هـ) .

8-مقالات الإسلاميين . تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد . ط2 ، 1985 م .

-باقر الصدر.

9-أهل البيت : تنوع أدوار ووحدة هدف . دار التعارف للمطبوعات ، بيروت – لبنان .د ت

10-فدك في التاريخ. دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، 1443 هـ.

11-فلسفتنا. ط 12، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان ، 1982 م .

-البخاري (محمد بن اسماعيل، ت 252 هـ).

12-صحيح البخاري. دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت– لبنان 1981 م .

-بدوي (عبد الرحمان).

13-التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : دراسات لكبار المستشرقين. ط4، وكالة المطبوعات بالكويت، ودار القلم، بيروت– لبنان، 1980 م.

بادوي (محمد):

14-المجتمع والمشكلات الإجتماعية. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية.د ت

-البغدادي (عبد القاهر بن طاهر. ت 429 هـ).

15-أصول الدين .تحقيق : لجنة إحياء التراث العربي، ط1 ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ـ لبنان . 1981 م

16-الفرق بين الفرق. ط1 ،دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ، 1985 م.

-البهي (محمد) .

17-الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي . ط5 ، دار الفكر ، بيروت ـ لبنان ، 1972 م .

-البوطي (محمد سعيد رمضان) .

18-فقه السيرة :دراسات منهجية علمية لسيرة المصطفى عليه السلام .دار الشهاب للطباعة ، باتنة الجزائر 1985 م .

19-كبرى اليقينيات الكونية : وجود الخالق ووظيفة المخلوق . ط8 ،دار الفكر دمشق-سورية. 1402 هـ.

20 منهج تربوي فريد في القرآن . مؤسسة الرسالة بيروت 1985 م .

-الترابي (حسن) .

21-تجديد الفكر الإسلامي.ط1 ، دار الهداية، قسنطينة -الجزائر 1990 م .

-الترمذي (ابو عيسى محمد بن عيسى ،ت 279 هـ)

22-جامع الترمذي ، مع شرحه ، تحفة الأحوذي ، لأبي العلى محمد عبدالرحمان المباركفوري .ط3 .دار الكتاب العربي ، بيروت-لبنان ، 1404 هـ - 1984 م .

-ابن تيميه (احمد بن عبد الحليم ، ت 728 هـ) .

23- مجموع الفتاوي. جمع وترتيب : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، إعداد محمد بن عبد الرحمن. مكتبة المعارف، الرباط - المغرب.د ت

-جامعة الإسكندرية (نخبة من أساتذة قسم الإجتماع) .

24 -المرجع في مصطلحات العلوم الإجتماعية . دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ـ مصر. د ت

-جلال محمد عبد الحميد موسى.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

25-نشأة الأشعرية وتطورها. دار الكتاب اللبناني. بيروت. 1982 .

جودت سعيد.

26-حتى يغيروا ما بأنفسهم. تقديم : مالك بن نبي. ط1. المطبعة العربية، غرداية ـ الجزائر. 1990 م .

-جولد تسيهر آجناس.

27- العقيدة والشريعة في الإسلام. نقله إلى العربية وعلق عليه : محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق. وعلي حسن عبد القادر. دار الرائد العربي. بيروت. 1946 م.

-حنكة الميداني (عبد الرحمان حسن).

28-ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة. ط2 ، دار القلم، دمشق ـ بيروت ، 1981 م .

ابن حزم (علي بن محمد الظاهري . ت 548 هـ) .

29-الإحكام في أصول الأحكام. تقديم : إحسان عباس . ط2 . دارالآفاق الجديدة . بيروت ـ لبنان . 1983 م.

30-الفصل في الملل والأهواء والنحل . بهامشه الملل والنحل للشهرستاني ، دار الفكر، بيروت . 1980 م .

-حسن ابراهيم حسن .

31-تاريخ الإسلام : السياسي والديني والثقافي والإجتماعي. ط7. دار إحياء التراث العربي. بيروت.1964م .

-خالص جلبي.

32-في النقد الذاتي : ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية .ط3 ،مؤسسة الرسالة ، بيروت – لبنان . 1985 م.

الخضري (محمد بك).

33-أصول الفقه. دار الفكر بيروت ـ لبنان ، 1988 م .

-ابن خلدون (عبد الرحمان بن محمد. ت 808 هـ).

34-المقدمة. الدار التونسية للنشر ،والمؤسسة الوطنية للكتاب ،الجزائر ، 1984 م .

-ابو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني ، ت 285 هـ).

35-سنن المصطفى .دار الكتاب العربي ، بيروت ـ لبنان. د ت.

-دراز (عبد الله).

36- الدين : بحوث ممهدة لتاريخ الأديان. دار القلم ، الكويت ، 1982 م .

-الدهلوي (ولي الله) .

37-الإنصاف في بيان اسباب الإختلاف .راجعه وعلق عليه : عبد الفتاح ابو غدة ، ط2 ، دار النفائس . بيروت ، 1404 هـ - 1984 م .

-دور كايم (إميل) .

38-قواعد المنهج في علم الإجتماع .تقديم: عبد الرحمان بوزيدة ،الأنيس ، موفم للنشر ، الجزائر. 1990 م .

--ديكارت (رينيه).

39-مقال عن المنهج .ترجمة محمود محمد الخضري ، مراجعة وتقديم ، محمد مصطفى حلمي ،ط3 ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1985 م .

-الرازي (محمد بن ابي بكر بن عبد القادر)

40-مختار الصحاح .إخراج : دائرة المعاجم ، مكتبة لبنان ،بيروت ، 1986 م .

-- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر الخطيب .ت 606 هـ).

41--إعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، و معه المرشد الأمين إلى إعتقادات فرق المسلمين والمشركين لطه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية ،القاهرة، 1978 م .

42-محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين . وبذيله كتاب تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، راجعه : طه عبد الرؤوف سعد ،مكتبة الكليات الأزهرية ،القاهرة. د ت.

43-مفاتيح الغيب ، ط3، دار إحياء التراث العربي ، بيروت. د ت.

-الراوي (عبد الستار).

44-العقل والحرية : دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي .ط1 ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت ، 1400 هـ - 1980م.

-ابن رشد (ابو الوليد محمد بن أحمد، ت 595 هـ).

45-فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من إتصال. قدم له وعلق عليه : ابو عمران الشيخ . وأحمد جلول البدوي. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1982 م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الرضوي (محمد الرضي).

16- لماذا نحن شيعة ؟ .دار المعلم للطباعة . القاهرة . 1398 هـ .

ابو ريان (محمد علي).

47-تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام .دار المعرفة الجامعية . الإسكندرية . 1986 م.

-الزمخشري (جاد الله محمود بن عمر .ت 528 هـ).

48-الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل .دار الكتاب العربي .بيروت - لبنان. د ت.

زهران (حامد عبد السلام).

49-علم النفس الإجتماعي. ط 5 .

-ابو زهرة (محمد).

50-أصول الفقه. دار الفكر العربي. 1973 م.

51-تاريخ الجدل. ط2. دار الفكرالعربي. 1980م.

-السالمي (نور الدين محمد عبد الله بن حميد).

52- من شروح الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب. ط3. مكتبة الاستقامة. سلطنة عمان. د ت.

-سيد قطب .

53- العدالة الإجتماعية في الإسلام .ط9 . دار الشروق . بيروت . 1403 هـ - 1983 م.

- الشاطبي (ابو إسحاق ابراهيم بن موسى .ت 790 هـ).

54-الإعتصام .مكتبة الرياض الحديثة . البطحاء - الرياض .د ت.

55-الموافقات في أصول الشريعة .وعليه شرح للشيخ عبد الله دراز .دار المعرفة . بيروت - لبنان .د ت.

-الشرباصي (أحمد).

56-الأئمة الأربعة . دار الجيل . بيروت - لبنان .د ت.

-الشكعة (مصطفى).

57-إسلام بلا مذاهب .ط7 . الدار المصرية اللبنانية . القاهرة . 1989 م.

-شلبي (محمد مصطفى).

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

58-أصول الفقه الإسلامي .ط4. الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت ، 1403 هـ - 1983 م.

الشنقيطي (محمد الأمين بن محمد المختار).

59- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. عالم الكتب .بيروت - لبنان .د ت.

-الشهرستاني (ابو الفتح محمد بن عبد الكريم . ت 548 هـ).

60-الملل والنحل .تحقيق : محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، بيروت - لبنان.د ت.

-الشوكاني (محمد بن علي بن محمد. ت 1255 هـ).

61-نيل الأوطار .دار الكتب العلمية .بيروت - لبنان .د ت.

-الصدر (محمد صادق).

62-الشيعة الإمامية .قدم له : حفني داود ، وراجعه وعلق عليه : مرتضى الرضوي ، ط2 ، مطبوعات النجاح .القاهرة ، 1982 م.

-صليبا (جميل).

63-علم النفس. ط3 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ودار الكتاب المصري - القاهرة ، 1972 م.

-الطالبي (عمار).

64-آراء الخوارج .المكتب المصري الحديث . الإسكندرية ، 1971 م.

-عبد الحليم محمود .

65-التفكير الفلسفي في الإسلام .دار المعارف ، القاهرة ، 1984 م.

-عبد السلام هارون .

66-تهذيب سيرة بن هشام. دار الفكر، والمجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت - لبنان، 1374 هـ.

-عبده (محمد).

67-رسالة التوحيد . تقديم : الشيخ حسين يوسف الغزال ، ط5 ، دار إحياء العلوم ، بيروت - لبنان. 1405 هـ - 1985 م.

-ابن العربي (القاضي ابو بكر . ت 543 هـ).

68-العواصم من القواصم . حققه : محب الدين الخطيب ، ط5 ، طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض-المملكة العربية السعودية، 1404 هـ - 1984 م.

-عرجون (صادق ابراهيم).

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

69 عثمان بن عفان .ط3 ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، 1983 م.

- عزت علي عطية.

70 البدعة .ط2 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ـ لبنان ، 1400 هـ ـ 1980 م.

- ابن عساكر (ابو القاسم علي بن الحسن ، ت 571 هـ).

71-تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام ابي الحسن الأشعري .ط4 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ـ لبنان ، 1991 م.

- العقاد (عباس محمود).

72-عثمان بن عفان .المكتبة العصرية للطباعة والنشر ، صيدا ـ لبنان. د ت.

- غردية (لويس) و.ج قنواتي.

73- فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، ترجمة : صبحي الصالح ، والاب فريد جبر ، ط1 .دار العلم للملايين ، بيروت ـ لبنان ، 1967 م.

- الغزالي (حجة الإسلام ابو حامد ، ت 505 هـ).

74-فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. تحقيق : سليمان دنيا، ط1، دار إحياء الكتب العربية. 1381 هـ ـ 1961م.

75-المستصفى من علم الأصول. ومعه فواتيح الرحموت. لعبد العكي الأنصاري ، ط2، دار الكتب العلمية. بيروت ـ لبنان. د ت.

- غيث (محمد عاطف).

76-علم الإجتماع .دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1986 م.

- فاروق عمر.

77-التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين : دراسات نقدية في تفسير التاريخ ، ط2 ، دار إقرأ ،بيروت ـ لبنان ، 1985 م.

- فضل الله (مهدي).

78-آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق . ط1 ، دار الأندلس للطباعة والنشر ،بيروت ـ لبنان ، 1981 م.

- الفيروز أبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب).

79-القاموس المحيط. دار الجيل بيروت - لبنان. د ت.

-القاضي (عبد الجبار المعتزلي. ت 415 هـ).

80-شرح الأصول الخمسة. تقديم : عبد الرحمان بوزيدة. الأنيس موفم للنشر، الجزائر، 1990 م.

81-فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة. ومعه نصين من كتابي : مقالات الإسلاميين لابي القاسم البلخي. وشرح عيون المسائل للحاكم الجشمي، تحقيق : فؤاد سيد ، ط2 ، الدار التونسية للنشر ، والمؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1986 م.

-قباري (محمد اسماعيل).

82-قضايا علم الإجتماع المعاصر : دراسة تحليلية نقدية ، منشأة المعارف ، الإسكندرية. د ت.

-ابن قتيبة (ابو محمد عبد الله بن مسلم ، ت 276 هـ).

83-الإمامة والسياسة . تقديم : عبد الرحمان بوزيدة ، الأنيس موفم للنشر ، الجزائر ، 1989 م.

84-تأويل مختلف الحديث .دار الكتاب العربي ، بيروت ـ لبنان. د ت.

-القرافي (شهاب الدين ابو العباس أحمد بن إدريس).

85-الفروق . وبهامشه تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية . عالم الكتب ، بيروت. د ت.

-القرضاوي (يوسف).

86-الصحوة الإسلامية بين الإختلاف المشروع والتفرق المذموم : دراسة في فقه الإختلاف في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية. د ن.

87-العبادة في الإسلام . ط6 ، مؤسسة الرسالة، بيروت ، 1399 هـ - 1979 م.

-القسطلاني (شهاب الدين أحمد بن محمد ، ت 923 هـ) .

88-إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري . وبهامشه صحيح مسلم بشرح النووي ،دار صادر ، ط6 . بالمطبعة الكبرى الأميرية ، بولاق ، مصر، 1304 هـ .

-القطان (مناع).

89-التشريع والفقه في الإسلام : تاريخا ومنهجا .ط3 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1402 هـ - 1982 م.

-ابن كثير (ابو الفداء اسماعيل ،ت 774 هـ).

90- البداية والنهاية .ط5 ، منشورات مكتبة المعارف ، بيروت ، لبنان ، 1984م.

91- تفسير القرآن العظيم .دار المعرفة . بيروت ـ لبنان ، 1982 م.

-كوربان (هنري).

92-تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة : نصير مروة، وحسن قبيسي، راجعه وقدم له : موسى الصدر، ط3. منشورات عويدات ،بيروت 1983 م.

-لوبون (غوستاف).

93-روح الإجتماع . ترجمة : أحمد فتحي زغلول باشا ،الأنيس ، موفم للنشر، 1988 م.

-مالك (بن أنس ت 179 هـ).

94-الموطأ .رواية : يحي بن يحي الليثي ، إعداد : أحمد راتب عرموش ، ط5 ،دار النفائس ،بيروت ، 1401 هـ ـ 1981 م.

-ابو المجد (أحمد كمال).

95-حوار لا مواجهة .دار الشروق ،بيروت ، 1408 هـ ـ 1988 م.

-المجدوب (عبد العزيز).

96-أفعال العباد في القرآن الكريم. الدار العربية للكتاب، والمؤسسة الوطنية للكتاب، 1985 م.

-محمود يعقوبي .

97-معجم الفلسفة. الناشر، مكتبة الشركة الجزائرية – الجزائر، 1399 هـ - 1979 م

-المدرسي (محمد تقي).

98-المنطق الإسلامي : أصوله ومناهجه .ط2 ، دار الجيل ، بيروت ـ لبنان ، 1981 م.

-- المراغي (أحمد مصطفى).

99-تفسير المراغي . ط3 ، دار الفكر ، 1974 م.

-مسلم (بن الحجاج النيسابوري ، ت 261 هـ).

100-الجامع الصحيح .دار المعرفة ن بيروت ـ لبنان . د ت.

-المظفر (محمد رضا).

101-عقائد الإمامية .ط4 ، دار الزهراء للطباعة والنشر ، بيروت ـ لبنان ، 1983 ،

-معتز سيد عبد الله.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

102-الإتجاهات النعصبية . (عالم المعرفة : 137) سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . الكويت . ماي 1989 م.

-معلوف اليسوعي (الاب لويس).

103-منجد الطلاب . نظر فيه وظبطه : فؤاد إفرام البستاني ، ط24 ، دار المشرق ، بيروت . 1980 م.

-المغربي (علي عبد الفتاح).

104-الفرق الكلامية. ط1 ، دار التوفيقية النموذجية ، مكتبة وهبة ـ مصر.

-ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم . ت 711 هـ).

105-لسان العرب. ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، 1408 هـ – 1988 م.

-المودودي (ابو الأعلى).

106-الخلافة والملك . تعريب : أحمد إدريس . شركة الشهاب ، باتنة ـ الجزائر ، 1988 م.

-الموسوي (عبد الحسين شرف الدين).

107-المراجعات. ط6، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف – الجمهورية الإسلامية الإيرانية. د ت.

-الموسوي (مجتبى).

108-أصول العقائد في الإسلام. تعريب: محمد هادي اليوسفي الغروي ،ط3 ، مركز الثقافة الإسلامية في العالم، قم ـ الجمهورية الإسلامية الإيرانية ، 1411 هـ .

-ابن نبي(مالك).

109-شروط النهضة . ترجمة عمر مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، ط3، إصدار ندوة مالك بن نبي، دار الفكر. بيروت ـ لبنان، 1969 م.

110-ميلاد مجتمع : شبكة العلاقات الإجتماعية .ترجمة : عبد الصبور شاهين، إصدار ندوة مالك بن نبي، دار الفكرللطباعة والنشر. دمشق ـ سورية ، 1986 م.

111- وجهة العالم الإسلامي .ترجمة : عبد الصبور شاهين ، تحت إشراف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق ـ سورية ، 1986 م.

-النجار (عبد المجيد).

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

112-خلافة الإنسان بين الوحي و العقل : بحث في جدلية النص والعقل والواقع . ط1 ، دار الغرب الإسلامي . بيروت ـ لبنان . 1987 م.

-النجار (عبد المجيد) وآخرون .

113-المعتزلة بين الفكر والعمل . ط2 ، الشركة التونسية للتوزيع ، 1986 م.

-النشار (علي سامي).

114-مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي. ط3 ، دار النهضة العربية . بيروت ـ لبنان ، 1404 هـ ـ 1984 م.

115-نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . ط8 ، دار المعارف ، القاهرة ، 1981 م.

-النووي (محي الدين ابو زكرياء يحيى بن شرف ،ت 676 هـ).

116-رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين . تحقيق : عبد الله أحمد ابو زينة ، وكالة المطبوعات بالكويت ،ودار القلم ، بيروت ـ لبنان ، 1398 هـ .

117-شرح صحيح مسلم، على هامش إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري للقسطلاني. ط6، دار صادر، المطبعة الكبرى الأميرية ، بولاق ـ مصر ، 1304 هـ .

وافي (علي عبد الواحد).

118-علم الإجتماع. ط2، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، 1979 م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

- فهرس الآيات
- فهرس الأحاديث
- فهرس الأعلام
- فهرس الأمم والقبائل
- فهرس الفرق والمذاهب
- قائمة المحتويات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات

الآيــة	رقم الآية	رقم الصفحة
*** البقرة**		
(أفلا تعقلون)	43	19
(وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله)	87	20
(ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم)	119	20
(الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه)	145	109
(يسألونك عن الأهلة)	188	17
(كان الناس أمة واحدة)	211	ت- 21- 31
*** آل عمران**		
(هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات)	7	146- 119- 32- 31
(وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم)	19	48 - 26
(واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم)	103	ت
(ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك)	159	29
*** النساء**		
(إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)	47	115
(فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول)	58	130- 79- 77- 21
(ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى)	114	129
(فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا)	134	20
*** المائدة**		
(اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي)	4	67
(لا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا)	9	159
(ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق)	0	20

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآيـــــــــــــــــــــــة	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم ﴾..	103	33
*الأنعام		
﴿ قل لا أتبع أهواءكم قد ضللت إذا وما أنا من المهتدين ﴾.....	57	20
﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾.....	104	124
﴿ وإن كثيرا ليضلون بأهوائهم بغير علم ﴾.....	120	20
﴿ إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء ﴾.....	160	9
*الأعراف		
﴿ لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ﴾.....	179	159
*الأنفال		
﴿ يسألونك عن الأنفال ﴾.....	1	28
﴿ ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ﴾.....	47	52
*يونس		
﴿ قل انظروا ماذا في السماوات والأرض ﴾.....	101	24 ـ 17
*هود		
﴿ أنلزمكموها وأنتم لها كارهون ﴾.....	28	24
﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ﴾.....	118	ت
*يوسف		
﴿ إن الحكم إلا لله ﴾.....	40	57 ـ 56
*الرعد		
﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾.....	12	166 ـ 158

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآيـــــة	رقم الآية	رقم الصفحة
*** النحل**		
(وجادلهم بالتي هي أحسن)	125	160
*** الإسراء**		
(وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)	15	111 - 109
(ولا تقف ما ليس لك به علم)	36	159 - 23
(وما أوتيتم من العلم إلا قليلا)	85	24 - 16
*** الكهف**		
(ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه)	28	20
(وكان الإنسان أكثر شيء جدلا)	53	14 - ت
*** طه**		
(يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما)	107	146
*** المؤمنون**		
(ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيه)	72	20
*** الفرقان**		
(ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا)	33	34
*** العنكبوت**		
(قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق)	19	17
*** الروم**		
(ولا تكونوا من المشركين)	30	148 - 9
(من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون)	31	148 - 9

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآيـــــــــــــــــــــة	رقم الآية	رقم الصفحـــة
* الأحزاب		
(إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا)	33	76
(يا أيها النبيء إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا)....	45	23
(وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا)....	46	23
* سبـــأ		
(وإنا وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين)....	24	24
* ص		
(ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله)....	25	19
(قال أنا خير منه)....	75	23
* الزمـــر		
(ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى)....	3	19
* فصـــلت		
(وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه)....	4	159
(لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد).	41	18
(ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)....	9	146.135.125
* الزخـــرف		
(بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على ملة وإنا على آثارهم مهتدون).	21	121
* الأحـــقـــاف		
(قل أرايتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض)	3	24
* الحـــجـــرات		
(يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبيء)....	2	27
(وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما)....	9	115 . 114
(اجتنبوا كثيرا من الظن)....	12	57

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآيـــــــــــــــــــــــة	رقم الآية	رقم الصفحة
* الـذاريـات		
(وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)	56	13
* الحديد		
(ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله)	15	165
* الصـف		
(يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون)	2	17
* الـجـمـعـة		
(هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة)	2	23 ـ 20
* الـقـيـامـة		
(وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة)	22.21	124
* الـمـطـفـفـيـن		
(وإذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين)	13	159
(كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون)	14	159
* الـفـجـر		
(وتحبون المال حبا جما)	22	14
* الـعـلـق		
(إقرأ باسم ربك الذي خلق)	1	23
* الـبـيـنـة		
(وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلى من بعد ما جاءتهم البينة) ..	4	32
(وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين)	5	32

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث

الحديث	الصفحة
ـ أ ـ	
افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة	8
إقرأوا القرءان ما ائتلفت عليه قلوبكم	33
ألا هل بلغت	30
أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى	62
أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله	39 ـ 115
إن أعظم المسلمين جرما	34
إن لم تجديني فأتي أبا بكر	66
إن الله أجاركم من ثلاث	130
إن من أمنّ الناس علي في صحبته	66
اي الإسلام خير ؟	121
إيتوني بدواة وقرطاس	29 ـ 67
أيكم يؤازرني في هذا الأمر ؟	62
أيكون المؤمن بخيلا ؟	113
أيما امرىء قال لأخيه يا كافر	7 ـ 127
ـ ح ـ	
الحجر الأسود يمين الله في الأرض	125
ـ خ ـ	
خيركم قرني ثم الذين يلونهم	165
ـ د ـ	
دعوني ما تركتكم	34

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحديث	الصفحة
الدين النصيحة	77 ـ 117
- ع -	
على المرء المسلم السمع والطاعة	77
- ف -	
فوالله ما الفقر أخشى عليكم	42 ـ 165
- ق -	
القدرية مجوس هذه الأمة	148
قوموا فاخروا	28
- ك -	
كيف تقضي ؟. قال : أقضي بما في كتاب الله	79
- ل -	
لا تختلفوا فإن من قبلكم	26
لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة	25
لا يقضين حاكم بين اثنين وهو غضبان	19
لو كان لابن آدم واديان من مال	14
- م -	
مروا أبا بكر فليصل بالناس	66
من قال لأخيه يا كافر	118
من كنت مولاه فعلي مولاه	62
- ي -	
يذهب الصالحون الأول فالأول	165

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأعلام

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإسم	الصفحة
- أ -	
آل ياسين (جعفر)	121
الآمدي (أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد)	128
إبراهيم عليه السلام	24 - 14
ابن الأثير (عز الدين علي بن محمد)	69
أحمد أمين	80
أحمد بن حنبل	131 - 125 - 117
الأزهري	7
ابن اسحاق	65
اسيد بن حضير	37
الأشتر	50
الأشعث	56
الأشعري (أبو الحسن)	137 -105 - 104 - 103 - 102 - 101
	148 - 140 - 139 - 138
الأشعري (أبو موسى)	130 - 57 - 51 - 45
أفلاطون	15
الأقرع بن حابس	27
أنس بن مالك	14
- ب -	
باقر الصدر (محمد)	71
الباقلاني	144 - 141

الإسم	الصفحة
البخاري (محمد بن اسماعيل)	26 ـ 66
البغدادي (عبد القاهر بن طاهر)	95 ـ 144
أبو بكر الصديق	24ـ27ـ36 ـ 37 ـ 38 ـ 39 ـ 40 ـ 43
	66 ـ 68 ـ 69 ـ 72 ـ 80 ـ 82 ـ 163
البيهي محمد	33
ـ ت ـ	
ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)	11 ـ 117 ـ 123 ـ 126 ـ 131 ـ 138
ـ ج ـ	
الجبائي (أبو علي)	104
جرم	121
جرير بن عبد الله	47
الجعد بن درهم	94 ـ 95 ـ 97
الجهم بن صفوان	95 ـ 97
الجويني	131 ـ 134
ـ ح ـ	
ابن حزم	8
حسن البصري	88 ـ 93 ـ 94 ـ 96
الحسن بن علي	80 ـ 81 ـ 83 ـ 87 ـ 88 ـ 89 ـ 90
الحسين بن علي	61 ـ 81 ـ 83
الحكم	43
ابن الحنفية (محمد)	96
أبو حنيفة النعمان	117
ـ خ ـ	
خالد بن الوليد	65 ـ 164

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإسم	الصفحة
الخضر	14
الخضري (الشيخ محمد)	131
الخطابي	39
ابن خلدون (عبد الرحمان)	66
- د -	
أبو الدرداء	43
دوركايم إميل	4 - 5
- ذ -	
أبو ذر الغفاري	43
- ر -	
الراوي (فخر الدين)	120 - 139
الربيع بن حبيب	117
ابن رشد	33 - 164
الرضوي (محمد الرضي)	75
أبو رقيه تميم بن أوس الداري	117
- ز -	
الزبير بن العوام	36 - 41 - 45 - 46
الزمخشري (جاد الله محمود بن عمر)	9
زهران (حامد عبد السلام)	152
- س -	
ابن سبأ (عبد الله)	45
سباع بن عرفطة	64
سعد بن عبادة	37 - 38
سعد بن أبي وقاص	41
أم سلمة	28

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإسم	الصفحة
- ش -	
الشاطبي (أبو اسحاق ابراهيم)	109 - 132 - 141 - 147 - 148
الشافعي (محمد بن ادريس)	117
شريح	130
شعبة	26
الشعبي	70
الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم)	88 - 96 - 138
الشوكاني (محمد بن علي بن محمد)	39
- ط -	
الطبري (ابن جرير)	49 - 70
طلحة	41 - 45 - 46
- ع -	
عائشة (أم المؤمنين)	45 - 46 - 47 - 66
عبادة بن الصامت	27
ابن عبد ربه	70
عبد الرحمان بن عوف	41 - 69 - 163
عبد الله بن خباب	58
عبد الله بن ربيعة	41
عبد الله بن عامر بن كريز	43
عبد الله بن عباس	29 - 36 - 56 - 67
عبد الله بن ابي السرح	41 - 42 - 43 - 44 - 45
عبد الله بن عمر	25 - 77 - 91 - 92
عبد الله بن عمرو	45 - 48

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإعلام	الصفحة
عبد الله بن مسعود	39 ـ 26 ـ 43 ـ 44 ـ 116
عبد الله بن وهب الراسبي	57 ـ 59
عبده (محمد)	147
أبو عبيدة بن الجراح	36
عبيد الله بن عمر	43 ـ 127
عثمان بن عفان	40 ـ 41 ـ 42 ـ 43 ـ 44 ـ 45 ـ 46 ـ 47 ـ 48 ـ 49 ـ 50 ـ 51 ـ 52 ـ 53 ـ 54 ـ 65 66 ـ 69 ـ 70 ـ 72 ـ 81 ـ 86 ـ 87 ـ 163
ابن العربي	43
عروة بن أذينة	56
العقاد (محمود عباس)	43 ـ 44
العلاف (أبو الهذيل)	139
علي بن أبي طالب	36 ـ 41 ـ 45 ـ 46 ـ 47 ـ 48 ـ 49 ـ 51 ـ 52 ـ 53 ـ 54 ـ 56 ـ 57 ـ 58 ـ 59 ـ 61 ـ 62 ـ 64 ـ 65 ـ 66 ـ 67 ـ 68 ـ 69 ـ 70 ـ 71 ـ 73 ـ 76 ـ 80 ـ 81 ـ 82 ـ 83 ـ 84 ـ 87 ـ 90 ـ 97 ـ 113 ـ 163
عمار بن ياسر	41 ـ 43 ـ 44 ـ 46 ـ 48 ـ 65
عمران بن حصين	165
عمر بن الخطاب	27 ـ 28 ـ 29 ـ 34 ـ 36 ـ 38 ـ 39 ـ 40 ـ 42 ـ 43 ـ 44 ـ 53 ـ 66 ـ 67 ـ 68 ـ 69 ـ 70 ـ 72 ـ 163
عمرو بن العاص	45 ـ 48 ـ 49 ـ 50 ـ 51 ـ 52

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإسم ـــــــــــــــ الصفحة

- غ -

الغافقي بن حرب 70

الغزالي (أبو حامد) ..... 111 ـ 125 ـ 126 ـ 128 ـ 131 ـ 140

- ق -

القاسمي (جمال الدين) 95

القاضي عبد الجبار ..... 94 ـ 135 ـ 136 ـ 137 ـ 138 ـ 142
144 ـ 148

القسطلاني (شهاب الدين أحمد بن محمد) 115

- ك -

كارل ياسبرز 15

كانط 33

ابن كثير (أبو الفداء اسماعيل) ..... 46 ـ 49 ـ 65 ـ 70 ـ 130 ـ 165

كوربان هنري 105

- ل -

الليث 6

- م -

مالك بن أنس 117

المأمون 103

محمد بن أبي بكر 44

محمد بن الأشعث 94

مروان 43

المظفر 75

معاذ بن جبل 79

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإسم	الصفحة
معاوية بن أبي سفيان	48- 46 - 47 - 48 - 49 - 51 -52-54
	58 -65- 72 - 80 - 81 - 87 - 90-91
	92 - 97 -113
معبد الجهني	93 - 97
معبد الخزاعي	70
المعتصم	104
المغربي (علي عبد الفتاح)	141
المغيرة بن شعبة	19
مقاتل بن سليمان	94 - 98
المقداد بن الأسود	41
الملطي	87
ابن أبي مليكة	27
ابن منظور	4
المهدي	79
المودودي	50 - 51
موسى عليه السلام	14 - 17 - 94
الموسوي (عبد الحسين شرف الدين)	72
الموسوي (نجيب)	76

- ن -

ابن نبي (مالك)	157 - 164
النزال بن سبرة	26
النشار (علي سامي)	91
النظام	131
النوبختي	87 - 90

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإسم	الصفحة
نور الدين السالمي	117
النووي	116 - 120
- هـ -	
أبو هريرة	8 - 39
- و -	
الواثق	104
واصل بن عطاء	88 - 89 - 90 - 91 - 92 - 93 - 95 - 96 - 97 - 103 - 144
وافي (علي عبد الواحد)	4
ابن الوزير	8
الوليد بن عقبة	48
- ي -	
يزيد بن معاوية	91 - 103

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأمم والقبائل

الأمم والقبائل	الصفحة
الأعاجم	83 - 99
الأمويون	61 - 76 - 84 - 87 - 91 - 92 - 94 - 119 - 158
الأنصار	36 - 37 - 38 - 40 - 47 - 56 - 66 - 68
الأوس	37
الخزرج	37
بنو تميم	56
بنو ساعدة	36
العباسيون	61 - 73 - 76 - 84
العرب	36 - 39 - 63 - 66 - 119 - 121
العلويون	91
الفرس	83 - 84
قريش	36 - 37 - 41
بنو قريظة	25
بنو مروان	94
المهاجرون	36 - 37 - 38 - 40 - 47 - 56
الموالي	83

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الفرق والمذاهب

الفرق والمذاهب	الصفحة
الإباضية	116 ـ 117
الأزارقة	159
الإسماعيلية	10
الأشعرية	100 ـ 102 ـ 104 ـ 105 ـ 134 ـ 135 ـ 136 ـ 137 ـ 139
	140 ـ 141 ـ 142 ـ 143 ـ 144 ـ 145 ـ 147 ـ 148 ـ 158
الإمامية	62 ـ 63 ـ 65 ـ 66 ـ 67 ـ 71 ـ 72 ـ 73 ـ 74 ـ 79 ـ 80
	134 ـ 148
أهل السنة	72 ـ 77 ـ 101 ـ 104 ـ 116 ـ 139 ـ 158
أهل الكتاب	26 ـ 32
الجهمية	94 ـ 95 ـ 97 ـ 139
الحشوية	105
الخوارج	40 ـ 46 ـ 50 ـ 51 ـ 52 ـ 54 ـ 56 ـ 57 ـ 58 ـ 59 ـ 65
	86 ـ 88 ـ 96 ـ 97 ـ 105 ـ 113 ـ 116 ـ 153 ـ 158 ـ 159
الزيدية	97
السفسطائيون	16
الشيعة	54 ـ 61 ـ 62 ـ 63 ـ 64 ـ 65 ـ 67 ـ 71 ـ 72 ـ 73 ـ 74
	76 ـ 77 ـ 78 ـ 79 ـ 80 ـ 81 ـ 82 ـ 84 ـ 86 ـ 87 ـ 97
	98 ـ 134 ـ 147 ـ 148 ـ 149 ـ 158 ـ 163
الشيوعيون	149
الصوفية	98
فلاسفة اليونان	13
القرامطة	11

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

القدرية 93

الجسمة ..... 102 ـ 158

الجوسية ..... 136 ـ 148 ـ 158

المرجئة ..... 54 ـ 88 ـ 90 ـ 97 ـ 105

المسيحية 10

المعتزلة ..... 54 ـ 85 ـ 87 ـ 88 ـ 89 ـ 90 ـ 91 ـ 92 ـ 93 ـ 94 ـ 95
96 ـ 97 ـ 98 ـ 99 ـ 100 ـ 101 ـ 102 ـ 103 ـ 104 ـ 105
113 ـ 118 ـ 122 ـ 124 ـ 125 ـ 134 ـ 135 ـ 136 ـ 137
138 ـ 139 ـ 140 ـ 142 ـ 143 ـ 144 ـ 145 ـ 147 ـ 148
157 ـ 158 ـ 159 ـ 162

المعطلة 158

النصارى ..... 8 ـ 97 ـ 98 ـ 148

النقاة 158

الواصلية 95

اليهودية ..... 8 ـ 10 ـ 94 ـ 97 ـ 98 ـ 148

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المحتويات

الإهداء ..... ب

مقدمة ..... ت

الفصل الأول : مفاهيم أساسية لموضوع البحث 1

- مدخل تمهيدي 2

- المبحث الأول : تعريف الظاهرة 3

- المبحث الثاني : مفهوم التكفير 6

- المبحث الثالث : ضوابط الفرقة 8

. الإختلاف والإفتراق 8

. شروط إسلامية الفرقة 10

الفصل الثاني : الجذور الأولية للإختلاف 12

- المبحث الأول : وظيفة الإنسان 13

- المبحث الثاني : طبيعة المعرفة الإنسانية 15

- المبحث الثالث : الجذور النفسية للإختلاف 18

الفصل الثالث : مظاهر الإختلاف 22

- المبحث الأول : ظاهرة الإختلاف في عهد النبوة 23

مظاهر الإختلاف في هذا العهد 25

أسباب ضمور الإختلاف في هذا العهد 30

- المبحث الثاني : ظاهرة الإختلاف في عهد الخلافة الراشدة 36

مواقف المسلمين بعد مقتل عثمان رضي الله عنه ... 45

المنطلقات الشرعية لكل فريق 46

. الآثار السياسية والفكرية للفتنة الكبرى 52

- خلاصة لجدلية الأحداث 53

الفصل الرابع : نشأة الفرق الإسلامية 55

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : ظهور الخوارج على مسرح الأحداث 56
. أسباب الخروج 58
. نتائج الخروج 59
ـ المبحث الثاني : الخلفية التاريخية للفكر الشيعي ومنطلقاته السياسية 61
. علي رضي الله عنه في عهد النبوة والنص على الإمامة ... 62
. علي رضي الله عنه في عهد الخلفاء 68
. مبدأ عصمة الإمام 73
. مفهوم العصمة عند الإمامية 74
. أدلة إثباتها 75
. النقد المنطقي والتاريخي والشرعي للعصمة 77
. تفسير كيفية ظهور فكرتي النص والعصمة 82
ـ المبحث الثالث : نشأة المعتزلة ومنطلقاتها الإصلاحية 85
. المجتمع وحتمية مواجهة التحديات 85
. الملامح العامة للمجتمع الإسلامي مابين (35 ـ 110 هـ) 85
. الأحداث الكبرى للفتنة وظاهرة الإعتزال 87
. إشكالية التسمية 89
. التدرج التاريخي لفكر واصل بن عطاء 91
. انعكاسات واقع الأمة على تفكير المصلحين 93
. المعتزلة من الإصلاح الإجتماعي والسياسي إلى النظير
الفكري 98
ـ المبحث الرابع : نشأة الأشعرية ومنطلقاتها المنهجية 101
. المناخ الفكري والثقافي 102
. المناخ السياسي 103
الفصل الخامس : الكفر وضوابطه 107
ـ مقدمة 108

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- المبحث الأول : ضابط الكفر في القرآن الكريم 109
- المبحث الثاني : ضوابط الفرق من خلال جدل الفرق 112
أولا : مخالفة الخبر (المعصية) ومدى دلالته على التكذيب
(الكفر)..... 112
ثانيا : تأويل النصوص ومدى دلالته على التكذيب
(الكفر) 118
ثالثا : أحاديث الآحاد ومدى دلالة ردها على الكفر 127
رابعا : الإجماع ومدى دلالة انكاره أو مخالفته على الكفر 128
الفصل السادس : نماذج التكفير بين الفرق 133
- مقدمة 134
- المبحث الأول : جدل التكفير على الصفات 135
أولا : تكفير المعتزلة للأشاعرة في الصفات 135
ثانيا : تكفير الأشاعرة للمعتزلة في الصفات 139
- المبحث الثاني : جدل التكفير حول أفعال العباد 142
. أ - تكفير المعتزلة للأشاعرة 142
. ب - تكفير الأشاعرة للمعتزلة 144
. خلاصة نقدية 146
الفصل السابع : ظاهرة التكفير في منظور علم النفس الإجتماعي ... 150
- مقدمة 151
- المبحث الأول : الفرقة ونتائجها في منظور علم النفس الإجتماعي 152
أولا : التفاعل الإجتماعي 152
ثانيا : الإتجاهات النفسية الإجتماعية 153
ثالثا : المعايير الإجتماعية 154
رابعا : التعصب 155
- المبحث الثاني : التفسير العلمي للظاهرة 161
الفرضية 161

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

. مناقشة الإحتمالات 162

- الخاتمة 167

- قائمة المحتويات 169

- الفهارس 180

. فهرس الآيات 181

. فهرس الأحاديث 186

. فهرس الأعلام 188

. فهرس الأمم والقبائل 196

. فهرس الفرق والمذاهب 197

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية