الباب الثاني
الاختلاف في العقائد الإسلامية التاريخية

تمهيد: واقع العقائد الإسلامية والفرقة بين المسلمين

الفصل الأول: مراحل تطور العقائد الإسلامية

الفصل الثاني: العقائد الإسلامية والسياسة

الفصل الثالث: التقليد في العقيدة ودوره في إغلاق باب الاجتهاد

الفصل الرابع: العقائد الإسلامية والفلسفات الأجنبية

الفصل الخامس: العقائد الإسلامية والدول الإسلامية المستقلة

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد
واقع العقائد الإسلامية والفرقة بين المسلمين

نواجه بعدما تقدم من جواز شرعية الاختلاف اللغوي والفقهي والعقدي والسياسي بين المسلمين، على أسس منهجية وأخلاقية وصراط مستقيم، نواجه بواقع مختلف، تبرز فيه الفرقة والتنازع والفشل والعداءات بين المسلمين، مما يفرض على الباحث أسئلة كبرى منها:

- لماذا لم نرث شرعية الاختلاف الفقهي والعقدي والسياسي من الإرث الفكري التاريخي الإسلامي؟.
- ولماذا شوه مفهوم الاختلاف بين المسلمين في التاريخ، وحصر معناه على الفرقة والتشتت والتكفير والتفسيق والتبديع و..؟.
- لماذا حصر الاختلاف الفقهي على المذاهب الفقهية الأربعة؟.
- لماذا صنف الاختلاف العقدي، إما فرقة ناجية وإما فرقاً هالكة؟.
- لماذا حكم كل أصحاب عقيدة إسلامية على أنفسهم بالفرقة الناجية؟.
- لماذا حكم أصحاب بعض العقائد الإسلامية على غيرهم من أصحاب العقائد الإسلامية الأخرى بالفرق الضالة في النار؟.
- كيف استطاع البعض في التاريخ والحاضر استغلال العقائد الإسلامية استغلالاً سياسياً سلبياً؟.
- هل كان تطور العقائد الإسلامية في التاريخ لأسباب معرفية وفكرية وعلمية فقط؟.
- هل أثرت الفتن السياسية وثورات الخلافة والمواقف منها على تشكيل العقائد الإسلامية؟.

- هل كان لانتهاء عصر الشورى في الخلافة الراشدة، والانتقال إلى العض على الخلافة من الأسر المالكة، أثر على إلغاء مشروعية الاختلاف بين المسلمين وبالأخص الاختلاف العقدي؟.

لا شك أن الاختلاف العقدي كان من أكبر عوامل الفرقة بين المسلمين في الماضي والحاضر، ولا مستقبل أفضل إن لم يجد المسلمون له حلاً إسلامياً شرعياً: يجمع ولا يفرق، يقوي ولا يضعف، يؤلف ولا يشتت، يرضي ولا يغضب، يربح ولا يخسر، ينصر ولا يهزم.

لقد بحث العلماء دور الاختلاف العقدي في تجزئة الأمة الإسلامية، وكان السؤال لأحدهم: (هل توافقون على أن من أقوى أسباب اختلاف المسلمين تعدد المذاهب وتباينها؟..

فكان الجواب: نعم نوافق على أن منشأ التشتيت اختلاف المذاهب وتشعب الآراء، وهو السبب الأعظم في افتراق الأمة على حسب ما اقتضاه نظركم الواسع، وللتفرق أسباب أخرى منها: التحاسد والتباغض، والتكالب على الحظوظ العاجلة، ومنها طلب الرئاسة)[1].

وإذ نتقبل الواقع التاريخي والحالي الذي يظهر أن الاختلاف العقدي كان من أكبر عوامل الفرقة بين المسلمين، فإننا لا نسلم بأنه سبب طبيعي للفرقة والعداء لو بقي سبباً معرفياً وعلمياً فقط، بل لكان في هذه الحالة عاملاً إيجابياً في التقدم الفكري والنهضوي في القرون الماضية والحاضرة أيضاً، ولكن يا للأسف تم استغلاله من قوى وتيارات إسلامية وغير إسلامية متعددة، في ترسيخ جانبه السلبي، أي إن استغلال العامل العقدي في الفرقة هو ما جعله سبباً في الفرقة بين المسلمين وليس هو بحد ذاته،

---

(1) كتاب: الحق الدامغ: أحمد بن محمد الخليلي، 15، نقلاً عن العقد الثمين من أجوبة نور الدين ج1/ 126، في سؤال توجه به عضو مجلس (المبعوثان) بالدولة العثمانية: سليمان باشا الباروني، من إباضية نفوسة بالقطر الليبي، إلى عالم الأباضية بالمشرق عبد الله بن حميد السالمي.

وبالأخص عندما استغله الملك العضوض في التاريخ الإسلامي في استبدال الطواقم الفكرية المساندة لدواوين الخلفاء أمام الرعية.

وأما استعمالنا لمصطلح الملك العضوض، فهو مما تُعُوْرِفَ عليه في تحول الخلافة الإسلامية إلى ملكية وراثية أسرية، فصار الخليفة يلد خليفة، كما يلد الملك ملكاً، ولم يكن نظام الحكم في نصوص القرآن السياسية وراثياً ولا ملكياً، ولذا اعتبر تحول الخلافة إلى الملك، عَضّاً على حقوق المسلمين فيها، في الحقوق السياسية والمالية والشرافة وغيرها، وكان العض من أجل الأبناء والإخوة والأعمام والأقارب، لذا كان وصف العض على الملك أدق من إطلاق صفة الملكية على نظام الخلافة في التاريخ، مع وجود الروايات في السنة التي تؤكد هذا المعنى.

ولكن ذلك يجب أن لا يعني أن الخليفة كان في هذه الحالة خارجاً عن الإسلام أو عن الشريعة الإسلامية بإطلاق، فليس هذا هو المقصود، لأنه كان في النهاية خليفة للمسلمين وحاكماً باسم المسلمين، ومنفذاً للشريعة الإسلامية في نواح كثيرة، والعض على الملك من مخالفاته الكبرى، لأن الشرع أمر بالشورى العلمية والسياسية بين المسلمين، والمشاركة السياسية حق لكل المسلمين، للوصول إلى التفسير والتطبيق الأفضل للقرآن والإسلام، وليس التفسير الضيق من علماء القصر والمنتفعين منه.

إن الحل الذي نتكلم عنه في شرعية الاختلاف وتنظيمه، شرع من الله تعالى، أنزله في القرآن وبينه النبي عليه الصلاة والسلام، كما تبين فيما سبق، لذا لا بد من مناقشة هذه الأسئلة لأهميتها في هذا الكتاب وغيره من الكتب، ومن كل من له اهتمام من الباحثين والمهتمين بالأمر والمفكرين فيه.

أما واقع اليوم فحال الاختلاف العقدي معروف ومحسوس ومعلوم، فقد ورث المسلمون اليوم عقائد علماء أربعة عشر قرناً مضت، وقد كتب كل أصحاب عقيدة أدلتهم على صواب عقيدتهم وإنها العقيدة الإسلامية الصحيحة، ومنهم من لم يحكم على كل مخالف لهم بالكفر، ولكنهم وصفوا المخالفين لهم من المسلمين في العقيدة، بأصحاب العقائد الباطلة أو المخالفة، ومن شواهد ذلك أن في اسم أول

كتاب نعرفه في تصنيف هذه العقائد الإسلامية، هو كتاب: "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" اعترافاً بأنها مقالات إسلاميين واختلاف بين مصلين، إن في اسم هذا الكتاب دلالة مهمة عند أحد أكبر وأهم علماء المسلمين في العقائد الإسلامية، هو أبو الحسن الأشعري (330هـ) مؤسس العقيدة الأشعرية رحمه الله.

وقد أكد أبو الحسن هذا المعنى في مقدمة كتابه فقال: (اختلف الناس بعد نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة وضلل بعضهم بعضاً، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينين، وأحزاباً متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم).

قال: "إلا أن الإسلام يجمعهم" ولم يقل وقد كفر بعضهم بعضاً، فكان وصفه صادقاً في أنهم صاروا فرقاً متباينين وأحزاباً مشتتين، فلماذا كفر بعضهم بعضاً بعد ذلك؟ وننبه إلى أن المسلمين قد استعملوا كلمات: فرق وأحزاب من زمن أبي الحسن أي بداية القرن الرابع الهجري.

وقد بينا من قبل أن معنى العقيدة: فهم نصوص الإيمان، التي نزل بها الوحي في القرآن الكريم وبيانه النبوي الشريف، لذا لا خوف من استعمال كلمة الأحزاب بما أنها مؤسسة على فهم عقدي أو فهم فقهي للدين، وليست اختلافاً في الدين، كما بينا من قبل، لذا يجب بعد بيان شرعية الاختلاف بين المسلمين نظرياً، بيان دور الإرث التاريخي الفكري في رفض المسلمين لبعضهم بعضاً اليوم إذا اختلفوا في عقائدهم، أي إذا اختلفوا في فهم نصوص الإيمان الإسلامية.

ولليوم لا زال الإرث التاريخي الفكري الفقهي والعقدي هو المرجعية الأولى لتكوين عقول أفراد المسلمين علماء وطلاب علم، حتى غدا هذا الإرث التاريخي جزءاً من العقل العقدي لكل مسلم ومسلمة إلا من رحم الله، وطريقته في التعليم والتقليد هي القراءة المذهبية المغلقة، ومن أشد مصاعب تصحيح هذه القراءة أنه تم تبنيها من قبل الجامعات والكليات الشرعية في أغلب بلدان العالم الإسلامي، حتى غدا ذلك أيضاً عائقاً كبيراً أمام النهضة الإسلامية الحديثة.

إذ كيف تتحقق نهضة يسعى كل حزب إسلامي فيها إلى دعوة المسلمين إلى اجتهاده فقط، واجتهاده في الغالب لمفكر واحد هو مؤسس هذا الحزب، أو قائد هذه الفرقة أو تلك، أو إلى مرجعية هذه المدرسة الإسلامية التاريخية فقهياً وعقدياً دون غيرها.

وكما وقع الغلو في العصبية المذهبية في التاريخ فقد وقع في الحاضر، حتى تكاد بعض الأحزاب لا تضع في قائمة أعدائها إلا المسلمين المخالفين لها في اجتهاداتها العقدية والفقهية والسياسية.

إن السبب الأول في ذلك هو الإرث التاريخي الفكري الذي أغلق عليه باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري، والذي لا زال المشكل الرئيس للعقل الإسلامي التراثي اليوم، فالعقل التراثي هو المهيمن اليوم على ساحة العالم الإسلامي الفكرية، ورث رفض الآخر، وصار جزءاً من عقيدته الصراع العقدي بين المسلمين، فلماذا أغلق الإرث التاريخي على رفض المسلم الآخر؟

لا شك أن إغلاق باب الاجتهاد العقدي في تاريخ المسلمين كان لأسباب قاهرة، وكان بعد تدخل من الخلفاء وفيما هو من صلاحياتهم، إذا وصل التنازع والصراع العقدي إلى ما وصل إليه، أي إن الإغلاق كان حلاً لمشكلة كبرى في زمانهم، حتى لو كان هناك حلولاً أخرى لكن هذا ما وقع.

لكن زوال أسباب الإغلاق التاريخية كان يجب أن يعني انتهاء حكم الإغلاق، لأن الأصل هو شرعية الاختلاف العقدي لأنه اختلاف في فهم نصوص الإيمان الإسلامية، فلما استمر الإغلاق بعد زوال أسبابه واستقر، علم أن هناك أسباباً لذلك أيضاً، إذ لا يجوز الاستمرار بأخذ دواء زال مرضه، وإلا كانت مواصلة أخذ الدواء بعد الشفاء مرضاً بحد ذاته، لكن العلة هذه المرة بالإنسان نفسه، الذي زالت عنه أسباب المرض، ولا زال يأخذ العلاج من غير حاجة إليه، فأوصله ذلك إلى أمراض مزمنة.

وأحد هذه الأمراض المزمنة التي يعاني منها المسلمون في الماضي واليوم هو القراءة المذهبية المغلقة، في المذاهب العقدية والفقهية وغيرها، حتى أصبح هذا المرض جزءاً من بنية معاني العقلية الإسلامية، ومن أخطر معاني هذه العقلية رفض فقه وعقيدة وفكر وسياسة المسلمين الآخرين، أي إن عدم احترام أفكار وفقه وعقائد المسلمين لبعضهم بعضاً جزء من العقلية التراثية التي يبنى بها العقل الإسلامي اليوم لأفراد المسلمين وأحزابهم وطوائفهم.

لذا لابد من دراسة الظروف النفسية والعقلية والسياسية التي أدخلت هذا الانحراف المعنوي عن الصراط المستقيم في شرعية الاختلاف: الانحراف في عدم تقبل الفقه الآخر لنفس النصوص الإيمانية والعملية، وإحداث حالات من التعصب المذهبي البغيض، وعدم التسامح والاحترام لمجرد الاختلاف المعنوي المشروع، والانقسام الطائفي في الثقافة الفكرية والولاءات الشخصية التاريخية والبلدان الجغرافية، وهم أمة واحدة: تؤمن بإله واحد وكتاب واحد ورسول واحد، وهي خاتمة الأمم، والمؤتمنة بالشهادة على الناس بعد الرسل.

من المؤسف أن تستمر أمة القرآن العظيم تعاني من هذه الأمراض المزمنة طوال عشرة قرون، والضحية ليست الإسلام العظيم، لأن الإسلام قرآن وبيانه النبوي المحفوظ من رب العالمين، بل الضحية هي أبناء المسلمين الذين يرثون لحظة النزول من أرحام أمهاتهم، بل من قبل وهم حيوانات منوية وبويضات أنثوية، الانتماء إلى طائفة سنية أو شيعية أو غيرها، ويلقنون منذ طفولتهم حب هؤلاء وكره أولئك من الأموات والأحياء، ويغلفون أو يغفلون بهذه العقيدة أو المذهب.

وما لم يتدارك المسلمون أمرهم اليوم قبل غد، لن يكون الغد بأحسن من البارحة، وما لم يبدأ المسلمون منذ اليوم قراءتهم للقرآن بقراءة علمية حرة، أي متحررة من عقائد الماضي وفقهه المغلق، وينفتحوا على بعضهم بعضاً في ظل عبادة علمية وعملية جديدة، تمثل علمهم وإيمانهم وتصديقهم وعقيدتهم وفقههم وسياستهم بأنفسهم، بإرادة تامة واعية متسامحة، أخوة في الدين، فإن المستقبل أسوأ من الماضي والله المستعان.

الفصل الأول
مراحل تطور العقيدة

من المعارف المشهورة بين الناس عن العقائد أنها ثابتة لا تتغير، وتصديق جازم لا شك فيه، وهذا قد ينفي عن العقيدة فكرة التطور، وهذا مبرر لمن لا يفرق بين الإيمان والعقيدة، ولكن هذا التبرير يزول إذا علمنا أن التفريق بين الإيمان والعقيدة واقع متحقق بين المسلمين، وفي الثقافة الإسلامية التاريخية والحاضرة، وإن لم يتم الكشف عنه كما في هذا الكتاب، فلا مجال لإنكار التفريق بين النص الإيماني الموحى به من الله تعالى، وبين تفسيره من الإنسان المسلم المؤمن.

لذا نقول قد ثبت علمياً وعملياً وجود فروق بين الإيمان والعقيدة، وكان لا بد ضرورة أن يتم التفريق بينهما في الاصطلاح أيضاً، وتم تعريف الإيمان في حالة الاسم، بأنه الموضوعات والقضايا التي نزلت في القرآن وطلب القرآن التصديق بها ببيانها النبوي، بينما العقيدة هي تفسير نصوص الإيمان.

لذا نرى أن اهتداء علماء المسلمين في الماضي، إلى استعمال كلمة العقيدة على معنى ديني كان بدعة حسنة، ومن حسناتها التفريق بين الإيمان والعقيدة، أي بين التصديق بما نزل في القرآن، والتصديق بما فهمه المسلم عما نزل في القرآن، فالإيمان هو التصديق بما نزل في القرآن، وهذا يتفق عليه المسلمون جميعاً ولا يختلفون فيه، وهو التصديق الثابت، وأما التصديق العقدي فهو تصديق بما فهمه المسلم من نصوص الإيمان، فهو فيما يجوز للمسلمين أن يختلفوا فيه، أي إن العقيدة قابلة للتغيير من رأي إلى رأي عند المسلم الواحد، مادامت هي اجتهاده وفقهه وعلمه، فضلاً عن أن تكون متغيرة بين المسلمين أيضاً.

لذا يجب النظر إلى أن الإيمان هو الثابت، كثبات القرآن نفسه، لأن الإيمان تصديق بالقرآن لا اختلاف فيه، وأن العقيدة متغيرة متحركة، بحسب اختلاف القوى المعرفية والعلمية للإنسان المسلم المؤمن، المستنبط للمعنى العقدي، وبسبب اختلاف الأمكنة والأزمنة والقضايا المفكر بها وأهلها، وبسبب الاختلاف في التأويل السياسي للقرآن.

ومن حسنات هذا التفريق إمكانية الفصل التام بين ما هو إيمان وما هو اعتقاد، فإذا قيل إن هذه مسألة إيمانية علم أنها مما ورد ذكرها في القرآن، ومصدرها الله تعالى، أي مما قاله في القرآن أو في بيانه النبوي، وأما إذا قيل إنها مسألة عقائدية علم أنها من فقه الإيمان للمسلم، ومصدرها ما قاله الإنسان المسلم المؤمن، لأن العقائد مما يجتهد المسلم في فقهها وفهمها بقدراته الذاتية في القراءة الفردية، أو من اجتهاد مجلس الشورى في القراءة الجماعية لمجتمع المسلمين.

لكن قد يدخل المسلم في عقيدته ما ليس له أصل إيماني، أي ليس مما نزل به قرآن ولا بيان نبوي، مثل بعض الملصقات في بعض عقائد المسلمين مما سبَّبَتْهُ الصراعات التاريخية بين المسلمين، أو من العقائد اليهودية أو النصرانية أو الفلسفة، والأصل إخراجها من العقائد الإسلامية، كما سيأتي بيانه.

لذا من الممكن أن ننظر إلى تطور العقائد الإسلامية في القرون الإسلامية الأولى بحسب تطور فهم المسلمين لموضوعات الإيمان في القرآن، وتوظيفهم لها في الحياة، وبحسب الظروف التي تفاعلت معها وتبادلت التأثر فيها، مثل الظروف النفسية والمعرفية والعلمية والسياسية المحلية بين المسلمين، والثقافات الكتابية والعقائد اليهودية والنصرانية الداخلية، والثقافات الفلسفية الأجنبية الشرقية والغربية.

لقد بدأ استعمال كلمة العقيدة كاسم في كتب أصول الدين مع بداية القرن الرابع الهجري، ولعلها استعملت قبل ذلك، لكن أول تسمية معروفة لكتاب في العقائد، هو كتاب العقيدة الطحاوية لصاحبها أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي

(239 ـ 321 هـ)، فقد وردت كلمة العقيدة في مستهل كلامه إذ قال: (هذا ذكر بيان **عقيدة** أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة: أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، وما **يعتقدون** من أصول الدين، ويدينون به رب العالمين)[1].

لكن النص السابق غير موجود في شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (731 ـ 792هـ)، التي تبدأ: (نقول في توحيد الله **معتقدين** بتوفيق الله، أن الله واحد لا شريك له)[2].

فالكلمة في الشرح: (معتقدين)، وأما في النص الأول وردت بصيغة: (عقيدة أهل السنة والجماعة)، ولعل ذلك من تصرف أحد النساخ أو المحققين، لأن استعمال كلمة العقيدة اسماً واصطلاحاً لم يكن قد اشتهر حتى ذلك التاريخ.

ولا بد أن استعمال كلمة العقيدة كاسم، هو نتاج مراحل سابقة في البحث العلمي، فهماً لنصوص القرآن الكريم الإيمانية وبيانه النبوي، من المؤمنين أولاً في عبادتهم العلمية لله تبارك وتعالى، أو أجوبة عن شبهات المغرضين، أو رداً على بعضهم بعضاً في اجتهاداتهم العقدية، ويمكن تقدير هذه التطورات التاريخية على مراحل، تحتاج إلى بيان.

---

(1) العقيدة الطحاوية ص 9، ترتيب وتعليق مجدي أبو عريش، الطبعة الأولى، دار البارق، 1421هـ 2001م.

(2) شرح العقيدة الطحاوية ص77، الطبعة الثامنة للمكتب الإسلامي.

- 1 -

مرحلة الإيمان والتصديق والعمل

المرحلة الأولى هي مرحلة النصف الأول من القرن الأول الهجري، أي مرحلة النبوة والخلافة الراشدة، إذ الجذور الحقيقية لكلمة العقيدة هي كلمة الإيمان القرآنية، لأنهما يشتركان بمعنى التصديق، فكلمة الإيمان كلمة قرآنية استعملت في السور المكية والمدنية، قال تعالى في سورة البقرة ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ۝٣ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ ۝٤ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ۝٥﴾.

وقال تعالى في سورة البقرة: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ۝٢٨٥﴾.

وكذلك وردت كلمة الإيمان في الأحاديث النبوية الشريفة: نؤمن بكذا وكذا أو أن تؤمن بكذا وكذا.

وفي هذه المرحلة كان المسلمون يقرؤون القرآن وبيانه النبوي، وكانت قراءتهم هي إيمانهم، وفقههم هو عملهم بمقتضى هذا الفهم، وبسبب ملازمتهم للرسول عليه الصلاة والسلام، كان إيمان كل واحد منهم هو نتاج ما يصدق به مما يقرأه ويتعلمه من القرآن، فإيمانه هو العلم المنزل في القرآن من الله تعالى، أفراداً وجماعات، حيث إن القرآن ناداهم يوم نزوله: ﴿مَنۡ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا﴾ [سبأ: 37]، و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ في آيات كثيرة.

وقد بين القرآن شروط الإيمان في مواضع كثيرة، فقال تعالى في سورة الأنفال: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ

إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ۝٤﴾.

وقال تعالى في سورة المجادلة: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٢٢﴾.

وقال تعالى في سورة الحجرات: ﴿۞ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝١٤ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ۝١٥ قُلْ أَتُعَلِّمُونَ ٱللَّهَ بِدِينِكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝١٦﴾.

فهذه الآيات الكريمة جعلت مادة الإيمان موضع بحث وعلم ومن يحق له أن يدعي الإيمان، ومتى وكيف كما قالت سورة الحجرات، أي إن الاختلاف في فهم معنى الإيمان تزامن مع نزول الوحي وسجله القرآن الكريم، وقد نبه القرآن نفسه على حوارات ومجادلات وحجاج في قصص الأنبياء السابقين مع أقوامهم وملوكهم.

وأمر الرسول ﷺ باتباع منهج معرفي علمي في الدعوة والحوار والحجاج والجدال مع قومه وأهل الكتاب، وكذلك شرع القرآن الكريم للمؤمنين منهجاً معيناً في الحوار والجدال والدعوة والشورى، كما سبق بيانه في الباب الأول.

هذه المعاني الإيمانية الكثيرة في القرآن كانت واضحة حيث لم تثر خلافاً بين المسلمين والمؤمنين في العقود الأولى من القرن الأول الهجري، لقرب أهلها من عهد نزول القرآن بلسانهم، وقربهم من جواب القرآن عن أسئلتهم، وقربهم من البيان النبوي العلمي والعملي، وقربهم من الأعمال الصالحة عبادة وتقوى، وإقامة الدين في دولة المؤمنين، وجهاد الكافرين وإظهار الدين ودعوة الناس إلى الإسلام.

وقد روي أن أفراداً من المسلمين أثاروا بعض المسائل الإيمانية في الخلافة الراشدة، فتولى أمرها ولاة المؤمنين بالنهي عن البحث فيما لا طائل منه علماً، ولا عملاً صالحاً، وسواء أصحت هذه الروايات أم لم تصح فلم تكن بالقدر الذي أخذ بالظهور بعد هذه المرحلة في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، أي إن روايات المرحلة الأولى لا تكفي للقول بنشوء عقائد إسلامية بالمعنى الاصطلاحي، أي وجود تفسيرات للنصوص الإيمانية القرآنية والنبوية مختلف عليها.

وإذ لم يرد عن الجيل الأول اختلافات عقدية فقد ورد عنهم اختلافات فقهية وسياسية، تحولت إلى اختلافات عقدية بعدهم، وهي المسائل التي اجتهد فيها الصحابة بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، ومنها صدق خبر وفاته، ومكان دفنه والصلاة عليه، وتولي أهله شؤون تغسيله وتكفينه عليه الصلاة والسلام، والشورى التي وقعت من كبار أصحابه ووزرائه ورجال المجتمع المدني في سقيفة بني ساعدة، وانتخاب أول خليفة للمسلمين بعد النبي عليه الصلاة والسلام، في أول انتخاب شرعي حر، مصداقاً لقوله تعالى في سورة الشورى المكية: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]، وعملاً بقوله تعالى في سورة آل عمران المدنية: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾.

مما حال دون أن تتحول النبوة إلى وراثة أسرية ملكية، لو تولى الخلافة أحد من آل محمد أو آل علي أو من بني هاشم، ودون أن تتحول إلى عصبية قبلية لو تولاها أحد من الأوس والخزرج لأنهم أهل المدينة قبل الهجرة.

وقد تقبل عموم المسلمين والمؤمنين قرارات مجلس الشورى الأول بعد النبوة، بالرضا والقبول، وبايعت جموع المسلمين والمؤمنين الخليفة الأول أبا بكر الصديق رضي الله عنه، بيعة عامة، وكانت معه خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله تبارك وتعالى، وصدق فيهم وعد الله تعالى للذين آمنوا بأن مَكَّنَهُمْ في الأرض.

وتوالت مجالس الشورى في الخلافة الراشدة برعاية شؤون المجتمع المدني الإسلامي، والحكم والقضاء بالشريعة الإسلامية، مع ترك الحرية التامة لكل مسلم ومسلمة في التعبير عن مواقفهم من قرارات مجلس الشورى، سواء أكانت من كبار الوزراء أم من دونهم، كما حصل في شورى حرب الردة، أو في شورى جمع القرآن بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام بأشهر قليلة، أو في شورى انتخاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعد ترشيحه من الخليفة السابق، أو في اعتراض المرأة عليه بتحديد المهور، ونجاحها في رفض القرار، وغيرها[1].

ثم في انتخاب عثمان بن عفان رضي الله عنه، واعتراض بعض المسلمين على بعض اجتهاداته[2]، دون أن يرفع الاختلاف بطريقة سلمية شرعية، ثم في انتخاب علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ومنازعة معاوية بن أبي سفيان له في دم عثمان رضي الله عنه، وخروج معاوية عن طاعة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، واستعمال معاوية وحزبه السلاح في مواجهة جيش دولة الخلافة الشرعية.

لقد كانت كل الاختلافات في الخلافة الراشدة اختلافات فقهية أو سياسية، ولم يرد أن وقع بينهم اختلاف في العقائد، وما كان منهم من اجتهادات فقهية وسياسية لرفع الاختلاف، كانت مما هو من صلاحيتها كدولة، وباجتهاد كبار الصحابة وهم مجلس شورى المجتمع المدني الإسلامي، وما كان استعمال السلاح والقوة العسكرية في الخلافة الراشدة، إلا في مواجهة أعداء المسلمين والمؤمنين، وضد من يقترف في حق مسلم أو مسلمة أو جماعة المسلمين جرماً يتطلب مواجهته بالقوة العسكرية والقتال.

---

(1) للمزيد: انظر كتاب الشورى وممارستها الإيمانية، تأليف الدكتور عدنان النحوي، نشر دار النحوي، الطبعة الثالثة 1409هـ-1988م، الباب الثامن والتاسع (413-479).

(2) انظر: العواصم من القواصم، لأبي بكر بن العربي، 280، والخلافة والملك، لأبي الأعلى المودودي، 63.

وما كان من قتال معاوية وحزبه للخلافة الراشدة بقيادة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، إلا عن اجتهاد سياسي متعارض، وقتال بين طائفتين من المؤمنين كما وصفه علي بن أبي طالب رضي الله عنه[1]، يتولى المولى عز وجل الحكم فيه يوم القيامة، وهو أسرع الحاسبين، وقد انتهت الخلافة الراشدة باستشهاد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وتولي معاوية بن أبي سفيان الخلافة، بعد تنازل الحسن له، والصلح بين المؤمنين، وبه بدأ العهد الأموي.

ومما يميز القرن الأول الهجري اتساع رقعة دولة المؤمنين جغرافياً، وتبعه زيادة عدد المسلمين الداخلين في دين الله أفواجاً، وانتشار أصحاب رسول الله ﷺ في كل بقاع الأرض المسلمة، أمراء سرايا وقضاة معينين وقادة جند وولاة أمصار.

وفي المقابل الحضور المعروف لأهل الكتاب في الجزيرة العربية قبل الإسلام وفي عصر التشريع، وتفاعلهم مع المسلمين إيجاباً وسلباً، فكرياً ومادياً في القرن الأول الهجري[2]، دون أن يكون لهم القدرة على صنع شيء من العقائد الإسلامية في النصف الأول من القرن الأول الهجري، ولا التأثير الفعال على مجريات الأحداث في ذلك الوقت المبكر، لأن اختلاف اليهود والنصارى مع المسلمين في تلك المرحلة، حكمته النصوص الإيمانية المباشرة من القرآن وبيانه النبوي، وليس تفسيرها من المسلمين، أي لم تتدخل فيه العقائد الإسلامية إلا في وقت لاحق.

---

(1) روي أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال لجنده لما قاتل معاوية وجنده: (قاتلوا الفئة الباغية حتى تفيء لأمر الله)، مما يفيد أنه يحكم بهم بقول الله تعالى من سورة الحجرات: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝﴾. وفي ذلك دليل على أن الإمام لم يكفر مخالفيه وعاملهم على أنهم مسلمون ومؤمنون، انظر تاريخ الأمم والملوك للطبري5 / 660، وتاريخ الدعوة الإسماعيلية 83، لمصطفى غالب.

(2) للمزيد انظر: كتاب أثر أهل الكتاب في الفتن والحروب الأهلية في القرن الأول الهجري، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى 1410هـ 1989م.

– 2 –

مرحلة الحوارات والمعارضة الإسلامية

وهذه المرحلة الثانية مرحلة النصف الثاني من القرن الأول الهجري، حتى نهاية الدولة الأموية (132هـ)، فيها يروى أن بعض الحوارات في المسائل الإيمانية ظهرت في أواخر القرن الأول وبزوغ القرن الثاني الهجري، مثل مسألة القدر ومرتكب الكبيرة وغيرها، وسواء أقيل: إن هذه المسائل ثارت بتأثير من عوامل فكرية خارجية أشبه بالمواجهة الفكرية والدينية مع سكان البلاد التي دخلها نور الإسلام، مع أهل المعتقدات القديمة، وأهل الكتب السابقة من يهود أو نصارى أو غيرهم، أم قيل: إنها تأويل لآيات القرآن الكريم، بهدف إسقاط أحكام الكفر والفسق على مسلمين مخالفين في الاجتهاد.

فإنه من المستبعد أن تلك المعتقدات الكتابية القديمة كانت قادرة على طرح نفسها معارضة عقائدية، فضلاً عن طرح نفسها معادية للإسلام والمسلمين.

فكان لا بد والحالة كذلك من أن يلجأ أهل تلك الفلسفات والمعتقدات إلى فكرة الأسئلة التي يظن إن فيها إعجازاً للمجيب، كما كان الظن في زمن نزول القرآن والعهد النبوي، فكانت الأسئلة من باب إثارة الشبهات والتحدي الفكري على الجواب، وكما كان الجواب في العهد النبوي وزمن نزول القرآن حاضراً إما من الله تعالى ونزول آيات من القرآن أو سوره جواباً عن سؤال يسألونك، أو كان الجواب من النبي عليه الصلاة والسلام.

إذ بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام وتولي الذين آمنوا أمور دولتهم، أقاموا الدين الحق، وحكموا بالإسلام كل مواطني دولتهم، المسلمين وغيرهم، بأمانة وعدل، ولذا فإن أجوبة علماء المسلمين في القرن الأول الهجري عن الشبهات شكلت عامل قوة فكرية، ومحاجة عقلية، تسلح بها المسلمون ضد كل الأسئلة مهما كان

مصدرها، بهدف بيان موقف الإسلام والقرآن من القضايا والمشكلات التي طرحت على الناس والمسلمين في ذلك الوقت.

ولكن في هذا الجو الفكري الإيجابي، تأثر بعض صغار الصحابة وكبار التابعين، بجملة من اجتهادات الجيل الأول من الصحابة، التي كانت في الأصل اجتهادات فقهية وسياسية رسمت معالم الخلافة الراشدة والهدي المستقيم، فلما وقع ما يكره، وبالأخص منذ الشطر الثاني من خلافة عثمان رضي الله عنه، وما بعدها، وأبرزه عدم مبايعة معاوية لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وقتاله وحزبه لدولة الخلافة بحجة طلبه العصبي لدم عثمان، فاجأهم الأمر، وما أسفر عنه.

فقد تمادى قتال معاوية وحزبه لأمير المؤمنين وجيش الخلافة، وانتصر معاوية على الخلافة بالصلح مع الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، مما ولد حالة نفسية رهيبة في قلوب المسلمين والمؤمنين من أنصار الخلافة الشرعية وجندها وأهلها، وبالأخص آل أبي طالب وآل الزبير[1] وآل العباس وأقاربهم، وجموع من أبناء المهاجرين والأنصار، ومن دخلوا في الإسلام جديداً من أهل الصدق في إسلامهم وإيمانهم، فكان اجتهادهم في فهم الإسلام عقيدة وفقهاً، وفي تفسير الأحداث السياسية الأخيرة، يشكل مواقف عقدية وفقهية وسياسية، فمنهم من رضي بالصلح طوعاً ومنهم من رضي به كرهاً، حرصاً على جمع كلمة المسلمين والمؤمنين، ومنهم من اعتزل القتال بين أمير المؤمنين علي بن أبى طالب وخصومه، ومنهم من اعتزل يوم تنازل الحسن بن علي لمعاوية عن الخلافة، وكل منهم مجتهد فيما قام به إن كان داعياً إلى الخير أو آمراً بالمعروف أو ناهياً عن المنكر، أو ناصحاً للمسلمين خاصتهم وعامتهم.

إن ما طرأ على الحياة الإسلامية مع الدولة الأموية أمر عظيم، فقد تحولت الخلافة الإسلامية في جوهرها ومظهرها، أما التغير في جوهرها فقد أخذ الرأي الفردي يكبر

---

(1) من أسباب مقاتلة ابن الزبير لمعاوية، استئثار معاوية وابنه وأهله بالفيء، انظر: التفكير الفلسفي في الإسلام، الدكتور عبد الحليم محمود، 114.

على حساب الشورى، وأخذت القوة العسكرية تأخذ دوراً أكبر في حل الاختلافات بين المسلمين والمؤمنين، وكذلك الأثرة المالية تجاوزت حدودها، هذا وغيره في الجوهر، أما في المظهر فقد بدأت مظاهر الملك تظهر على الخليفة، وأعوانه وجنده.

فلما سعى معاوية لأخذ ولاية العهد لابنه يزيد، ارتفعت أصوات الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر أكثر فأكثر، ودخلت التأويلات القرآنية في تفسير الكفر والضلال التي نزلت في حق الكفار والمشركين في العهد النبوي، تؤول على المعتدين على حقوق المسلمين والمؤمنين.

لقد رفضت المعارضة العلمية الإسلامية كل تحولات الخلافة الأموية عن الصراط المستقيم، في جوهرها ومظهرها، ولكنها لم تجد آذاناً صاغية، ولا استجابة لمعروف ولا نهياً عن منكر، فاضطر المعارضون وهم من المسلمين والمؤمنين، الداعين إلى الخير والآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، إلى البحث في تعريف المسلم والمؤمن، وتعريف الإسلام والإيمان، ومتى يحق وصف المسلم الآخر بالكفر والفسق والضلال، وهل يكفي المسلم النطق بالشهادتين دون العمل الصالح.

فدخلت هذه الأبحاث الحياة الفكرية الإسلامية منذ وقت مبكر، وهي تفسير نصوص الإيمان، أي دخلت في ظهور العقائد الإسلامية، تفاعلاً مع أحداث ذلك الزمن، لأن من يفسر هذه الآيات الإيمانية هم مسلمون، لهم اجتهادات مختلفة في فهم معنى هذه الآيات ومن تنطبق عليه من المسلمين، ولعل أبحاث مرتكب الكبيرة دخلت من هذا الباب، وكذلك أصحاب الاحتجاج بالقدر أرادوا مواجهتهم بتأويل قرآني آخر، سواء أكانوا في السلطة أم في معارضة إسلامية علمية لها.

في هذه الظروف النفسية الهائجة، ولدت الغرف الصفية الأولى لبعض المدارس الفكرية الإسلامية العقائدية، مثل الخوارج والطالبيين والزبيريين والعباسيين والمعتزلة، وهي في الأصل عقائد جموع كبيرة من المسلمين غير راضية عن مسار دار الخلافة الأموية، ولكنها حريصة في نفس الوقت أن لا تأكل نفسها قبل أعدائها المتربصين.

إن القوى الإسلامية الفكرية ارتأت في العض على الملك من بني أمية، قتلاً للشورى الإسلامية، وتعطيلاً لفاعلية الذين آمنوا، وتعرض المال العام للأثرة والاستغلال، فاجتهدت بعلمها، وجاهدت بعملها، وشكلت معارضة فكرية عقدية وفقهية وسياسية، وخرجت على الملك العضوض في ثورات فكرية وعسكرية متلاحقة، نصرة للحق والمستضعفين، فكان اجتهادها العلمي أجوبة عن أسئلة المسلمين المستضعفين الصامتة، وكان جهادها أجوبة عن ظهور الملك العضوض وتحكم الأسر بالخلافة على مبدأ الشرافة القرشية كما في الجاهلية، بدل الشورى والأمة المنتخبة من الذين آمنوا بحرية وأمانة كما في القرآن.

لذا فقد كانت المرحلة الثانية، وهي زمنياً مرحلة الخلافة الأموية، مرحلة الأجوبة العلمية لفهم الإسلام، فقهاً وعقيدةً وسياسةً، وأجوبة عن شبهات المغرضين، وأجوبة الخروج على الظلم، هي أهم معالم هذه المرحلة، وهي في الغالب فقه وعقيدة وسياسة المعارضين لمظاهر الفساد في الدولة الأموية، سواء أمن خلفائها أم ولاتها أم عمالها وشرطتها.

وكان طبيعياً أن يكون في طليعة المعارضة الإسلامية الداعية إلى الخير في الشورى والمشاركة السياسية في الحكم والآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر: أحفاد الرسول عليه الصلاة والسلام، الحسن والحسين وأبناؤهما وأنصارهما من المهاجرين والأنصار وأبنائهم وأحفادهم، والصادقون في إيمانهم من تلاميذهم، الزاهدون في دنياهم.

وقد آزرهم عن قرب أو عن بعد أبناء عمومتهم من العباسيين والزبيريين، وجموع من المسلمين والمؤمنين الذين شروا أنفسهم ابتغاء مرضاة الله تبارك وتعالى.

وكم كان حرياً بالأمويين في ذلك الوقت، أن ينادوا بالشورى الإسلامية، وأن تعقد مجالس المسلمين والمؤمنين في كل مكان في مكة والمدينة والشام والكوفة ومصر وغيرها، لاختيار ممثليهم من أعضاء مجالس الشورى الصغرى الكثيرة العدد في كل إقليم ومنطقة، والوسطى المتوسطة العدد في كل ولاية، ومجلس شورى كبير لكل ولاية، ومجلس الشورى الأعلى في العاصمة، كلها منتخبة من البناء الشوري السابق، والصلح بينهم بما يجمع كلمتهم، ويقوي شوكتهم، ويحقن دماءَهُم.

ما كان أحوجهم إلى مؤسسة جامعة لكل أطرافهم، وقواهم الفكرية، بعد زوال القوة العصبية العفنة بنزول القرآن، وقيام خير أمة عرفتها البشرية في تاريخها، تنادي: يا أيها الناس قد جاءكم نور من ربكم، وتنادي يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم، وتنادي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: 135]، ولكن العض على الملك، والتسرع في الحسم لكل اختلاف بين المسلمين بالقتال والسيف، وما تخلل ذلك من ضغائن شخصية وحسد وإفساد من أعداء الله والإسلام والمسلمين، أدى بالأمور إلى ما وصلت إليه، من قتل لعلماء مسلمين مؤمنين آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ولو باجتهادهم، وعلى رأسهم أحفاد الرسول عليه الصلاة والسلام من أبناء علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، وفي مقدمتهم الحسين بن علي رضي الله عنه وإخوته وكثير من الصحابة[1].

فكانت الفاجعة على المسلمين والمؤمنين كبيرة، وكانت ردود الفعل من طلائع المؤمنين جهاداً متواصلاً، طالما استمر الظلم والفساد والأثرة الدنيوية، فأخذت عقول الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، تفسر نصوص الإسلام الإيمانية العلمية والعملية بما يقيم الحق ويزهق الباطل ولو كان باجتهاد من مسلم آخر، فتحولت الاختلافات العلمية والعملية بين المسلمين إلى عقائد وهي تفسر نصوص الإيمان، وإلى فقه وهي تفسر نصوص العمل، وتمحورت العقائد حول عقائد تؤيد الخلافة القائمة، تفسر لها نصوص الإسلام الإيمانية والفقهية بما يسندها في حكمها، وعقائد إسلامية معارضة للخلافة القائمة وعقائدها التي تبثها بين الناس.

---

(1) قال القرطبي: وقتل مع الحسين اثنان وثمانون رجلاً من الصحابة مبارزة، وقتل جميع بنيه إلا علياً زين العابدين فقد أخذ أسيراً، وقتل أكثر إخوة الحسين وبني أعمامه رضي الله عنهم، كتاب التذكرة في أحوال الموتى والآخرة ص 571، تحقيق عماد زكي البارودي، نشر المكتبة التوفيقية بمصر.

فتشكلت في النصف الثاني من القرن الأول الهجري تفاسير كثير من علماء المسلمين المتفاعلين مع الأحداث، والمشاركين فيها مباشرة، أو بوساطة أفكارهم ومواقفهم من الأحداث دون المشاركة الفعلية، أو من المعتزلين كل الأطراف، ولكن دون أن تنسب أفكار وعقائد معينة إلى هذه الفرقة أو المدرسة العقدية أو الفقهية أو السياسية أو تلك، أي إن تصنيف الفرق الإسلامية مثل الخوارج أو الشيعة أو المعتزلة أو السنة أو غيرها، لم يصنع في المرحلة الثانية، أي إن صناعة الفرق الإسلامية لم تظهر في القرن الأول الهجري.

وحتى مصطلح الخوارج لم يستعمل في القرن الأول الهجري اسماً لفرقة متميزة ذات عقائد متميزة عن المسلمين، بل كانوا جموعاً من المسلمين والمؤمنين الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، وإن خرجوا عن صراع أبناء وأحفاد النسل الأول من المسلمين (صراع القرشيين)، صراع أبناء العمومة والخؤولة وذراريهم، فإن خروجهم ليس على الإسلام ولا المسلمين ولا جماعتهم الشرعية ـ لو وجدت ـ في اجتهادهم، وما كان متداولاً هو الأفكار التي صنفت على أساسها هذه الفرق والمدارس، فقد كان لكل مصطلح من هذه الأسماء قصة مستقلة عن الأخرى، صنعت في مراحل متأخرة.

ومن ناصر وشايع علي بن أبي طالب وأبناءه وأحفاده رضي الله عنهم، حتى نجاحهم مع المسلمين في إسقاط الأمويين دون أن تسقط الخلافة الإسلامية، لم يكن مناصراً لنسل رجل بعينه، لو لم يكن في اجتهاده أنه يناصر الحق ومن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويجاهد في سبيل الله، فلم يسمع عن أحد من العلويين يخرج انتصاراً لعصبية أسرية، أو داعياً إلى نفسه[1]، ولا لدعاوى نسبت إليهم بعد ذلك هم

---

(1) خير دليل على ذلك رسائل الطالبيين في الثورة في خيرة القرون، ومثال على ذلك انظر: رسالة إدريس بن عبد الله بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم إلى المغاربة، كتاب أخبار فخ 57، تأليف أحمد بن سهل الرازي (250هـ ـ 315هـ)، تحقيق عبد الرقيب مطهر حجر، نشر مركز أهل البيت (ع) للدراسات الإسلامية، صعدة، اليمن، الطبعة الأولى 1421هـ ـ 2000م.

منها براء، حاشاهم وهم النسل الطاهر أن يكونوا أول الطاعنين في وحدة أمتهم وجماعتها لو كانت كذلك باجتهادهم، وحاشاهم وهم تربية بيت النبوة العادلة تجاوز حدودهم ومكانتهم بين المسلمين والمؤمنين في الشورى.

أما من وصفوا بالمعتزلة بعد ذلك، فهم في هذه المرحلة تلاميذ علماء الصحابة والتابعين، وبالأخص تلاميذ محمد بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فعقائدهم عقائد إسلامية، لأنها تفسير وفقه لنصوص الإيمان القرآنية وبيانه النبوي، وما كان لهذه العقائد أن تحتل الساحة الفكرية في المرحلة الثانية لو لم تكن باجتهاد علمي صادق ومخلص ومتين، ولو لم تكن عقائد إسلامية صادقة لما استأثرت قلوب المستضعفين من المسلمين والمؤمنين قبل عقولهم، ولما مثلت الهوية الفكرية للثورة الإسلامية المناهضة للعض على الملك وضياع حقوق المسلمين العامة في الشورى، وطلباً للعدل في المال العام قبل الأفعال، وضد مآثر الشرافة الجاهلية.

إن أهم ما يميز العهد الأموي في الحياة الداخلية للمسلمين، عدم الراحة والاستقرار الداخلي مادام هناك عض على الملك، فتضحيات المسلمين المؤمنين الصادقين كانت كبيرة وغالية، لقد ضحوا بأرواحهم في سبيل ما عاهدوا الله عليه، من الصحابة وأبنائهم، من العلويين والزبيريين والعباسيين ومن وصفوا بعد ذلك بالخوارج والمعتزلة وأنصارهم من المسلمين والمؤمنين وهم جل التابعين وتابعيهم، حتى نهاية المرحلة الأموية.

لم تكن الأرضية الفكرية التي عملوا عليها إلا اجتهاداً في فهم نصوص القرآن الإيمانية وبيانه النبوي فشكلت عقائدهم، واجتهاداً في نصوص القرآن العملية وبيانه النبوي فشكلت فقههم، فأصبحت عبادتهم لله تعالى سياسة ناجحة ديناً ودنيا، وكانت سيرة الخلفاء الراشدين العادلة خير أسوة لهم، لذا كان انتصار هذه الاجتهادات العقدية والفقهية والسياسية يعني أن العقائد الحاكمة في العهد الأموي، لم تستطع الدفاع عن نفسها علمياً ولا عملياً، فسقط اجتهادها دون أن يسقط القرآن ولا الإسلام ولا المسلمون ولا المؤمنون ولا دولتهم ولا خلافتهم.

لقد كان على عقلاء الأمويين أن يدعوا إلى الشورى والصلح الداخلي وحقن دماء المسلمين، ولكن تسلط الغلاة منهم أو بعض من ولاتهم وجندهم على علماء المسلمين وعامتهم بقسوة وشدة، قد زاد الوضع سوءاً، ودفع عامة المسلمين إلى التخلي عنهم، فقد كانت المعارضة لملكهم من مسلمين ناصحين لهم داعين إلى الخير أو آمرين بالمعروف أو ناهين عن المنكر، أو غير راضين بالمظالم الفاشية، ولو باجتهاد سياسي خاطئ، لقد كان عليهم أن يستوعبوا ذلك، لكن يا للأسف تواصل الدم الإسلامي الزكي يسيل بسيوف المسلمين بغير حق، ومن غير محاكمة عادلة ولا رحمة، وبالأخص سفك دماء أحفاد الرسول عليه الصلاة والسلام ظلماً وجوراً، وخلافاً لحق ذوي القربى، وهم أبناء عمومة وأهل بيت واحد في عبد مناف.

إن التسلط الأسري على الخلافة الإسلامية وعلى رقاب العباد بغير شرعية، يفقد الخلفاء حق السمع والطاعة من الرعية، وهكذا فقدت الأسرة الأموية ولاء المسلمين لها ولتداولها الملك مهما طال، إذ لا يمكن التغطية على عقائد الإسلام القوية والفاعلة، القريبة من قلوب المسلمين المؤمنين الصادقين والزاهدين وعقولهم، وقلوب الفقراء والمساكين والعامة ومشاعرهم.

وكان رجال هذه المرحلة هم رجال وجند الثورة الإسلامية الناهضة، كانوا أصحاب فهم أصيل للقرآن والإسلام، أصحاب اجتهاد ناهض الظلم وقاوم الفساد، فانهزمت عقائد الخلافة الحاكمة، وانتصرت عقائد المعارضة، لأنها العقائد الأفضل والأحسن للناس وللمسلمين، على الرغم من امتلاك الأمويين المال والعسكر، وعلى الرغم من الفتوحات الكبيرة والعظيمة التي وقعت في خلافتهم، والتي يقدرها المسلمون قبل غيرهم، لكن ذلك لم يشفع لهم بين المسلمين، وتلك أمة قد خلت لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت، واستلم بنو العباس زمام الثورة المنتصرة وعقائدها وفقهها وسياستها.

- 3 -

مرحلة انتصار العقائد الثورية للمعارضة الإسلامية

وهذه المرحلة تمتد من تاريخ انتصار الثورة الإسلامية على الأمويين (132هـ) ولغاية 232هـ، أي قرناً كاملاً، وعنها نقول مرحلة انتصار العقائد الإسلامية المعارضة للدولة الأموية علمياً وعملياً، فقد تم تعبئة المسلمين بهذه العقائد طوال فترة المعارضة للدولة الأموية، وهي العقائد التي نسبت إلى فرقة المعتزلة في القرن التالي، ولكن قبل أن تشوبها مقولات كلامية أو فلسفية، أي ما يمكن أن يطلق عليه عقائد المعتزلة الأولى، وهذه العقائد كانت عقائد آل علي بن أبي طالب وأبنائهم وأحفادهم وعقائد بني العباس وغيرهم من المسلمين الداعين إلى الخير والآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، فكلها انصهرت في الثورة على الأمويين حتى انتصارها[1]، ولكن فرحتها لم تَدُمْ إذ استأثر طرف منها بمكتسبات الانتصار وبخاصة في الإمامة العظمى، وهم بنو العباس، فنسب الانتصار إليهم وسميت الخلافة التالية بالخلافة العباسية.

وهذا يعني أن انتصار العباسيين لم يكن وفياً لكل أهداف الثورة ولا لثوارها المشاركين في عقائدها الثورية، ولا للمشاركين بالأنفس والأموال والرجال، إذ خرج العباسيون على الشورى والمشاركة في الحكم والاختيار في الإمامة العظمى كما فعل الأمويون، فكان عض العباسيين على الملك خيانة لأهم أهداف الثورة الإسلامية على الأمويين، مما جعل الثورة الإسلامية أمام مفترق عقائدي وفقهي وسياسي.

---

(1) من الشواهد على مشاركة دعاة المعتزلة في الثورة على الملك العضوض الأموي ما ذكره الأصفهاني في كتابه مقاتل الطالبيين من أن جماعة من أهل البصرة من المعتزلة منهم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد سألوا عبدالله بن الحسن أن يخرج لهم ابنه محمد، في قصة طويلة انتهت بمبايعتهم له، ص (277 ـ 294).

فالثورة التي قامت على التوحيد والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومبدأ الاختيار في الإمامة، لم تصل إلى أهدافها في الشورى السياسية، أي المشاركة في الحكم، ولسان حالها: إذا كان الملك في الإسلام للأسرة، فأحفاد الرسول عليه الصلاة والسلام، من آل علي بن أبي طالب أحق وأولى، وقد كانوا هم قادة الثورة الأوائل وطلائعها وشهداءها قبل غيرهم، لكن نص القرآن السياسي هو على مشاركة المسلمين والمؤمنين في الحكم، وأن أمرهم شورى بينهم، وإذا كان الانتصار للأفكار والعقائد الثورية، فالأمر شورى علمية بين المسلمين المؤمنين أيضاً، وانتصار الثورة بأهدافها العقائدية المعلنة يعني انتصار عقائد التوحيد والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

لذا داهن العباسيون أئمة المعتزلة حتى لا يفقدوا تأييدهم ومن يمثلونهم من عموم المسلمين والمؤمنين، إذ لو أغضبوا أئمة المعتزلة بعد أئمة العلويين لسقطت الثورة فوراً، والعباسيون في هذه المرحلة على التوحيد والعدل عقائدياً، فحاولوا إرضاء كل الأطراف المشاركة في الثورة، لا لتشارك في الحكم السياسي، بل لتشارك في أدوار أدنى من الإمامة العظمى، في الولايات والوزارات والدعوة والسفارة وغيرها، وهذا ما أغضب علماء آل علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، فواصلوا ثوراتهم على العباسيين[1]، إذ إن أسباب الثورة على الأمويين لا زالت قائمة، فقد كانت الشورى معطلة والخلافة ملكاً عضوضاً.

وأما دعاة الثورة العقائديون من المعتزلة، فلم يكن الأمر عليهم هيناً، فلم يكن لهم أطماع شخصية في الخلافة، ولم يكن هدفهم أن تنتصر أسرة عربية

(1) كانت من أوائل الثورات على العباسيين ثورة محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في عام (145هـ)، في المدينة المنورة، وقد ثار معه ولد علي وولد جعفر وعقيل وولد عمر بن الخطاب وولد الزبير بن العوام وسائر قريش وأولاد الأنصار، وثار أخوه إبراهيم في البصرة، للمزيد انظر: مروج الذهب للمسعودي 3/ 306 ـ 307، ومقاتل الطالبيين للأصفهاني 184. وقد وجدت ثورة النفس الزكية تأييداً كبيراً من علماء الأمة والفقهاء في حينها.

(قرشية) على أخرى، بل كان هدفهم حكم القرآن والإسلام، وهو أن يكون أمر المسلمين والمؤمنين قائماً على التوحيد والعدل والاختيار في الإمامة، أي على الشورى والمشاركة السياسية في الحكم، على أساس الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وبعد أن بذلت ثوراتهم السابقة كل إمكانياتها في استنهاض القوى الإسلامية والثورة على الأمويين فليس من اليسير دعوة المسلمين إلى الثورة على العباسيين أيضاً، وربما وجدوا الناس قد استمرؤوا الملك العضوض من العباسيين، أو لم يعد منكراً بالقدر الذي ثار عليه الناس على الأمويين أول مرة، فاعتزل بعض دعاة المعتزلة خلفاء بني العباس، ولسان حالهم ومقالهم يقول: ما أشبه اليوم بالبارحة، واجتهد بعضهم في القرب من خلفاء العباسيين ماداموا لا يقوون على معارضتهم العلنية، أو لهم اجتهاد مختلف وهم على نفس العقيدة والفقه.

هذا السياسة لم يتقبلها كل المعتزلة، ولكن المعارضين لها لم يثوروا عليها بالقوة السابقة، أما أئمة آل علي بن أبي طالب فواصلوا ثورتهم ضد الملك العضوض العباسي، لأن الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتوقف أمام قوم دون قوم، أو أمام أسرة دون أسرة مهما كانت قرابتهم لها، وتبعهم أنصار كثيرون في بداية الأمر، ولكن قسوة خلفاء بني العباس عليهم أجهض ثوراتهم، وأبعد أنصارهم عنهم عسكرياً، وجعل الكثيرين منهم يقبلون بالإنكار اللساني والقلبي دون اليد والسلاح، إلا إذا غلبهم الظن بنجاح الخروج والانتصار[1].

أما الخوارج فقد أنكهت قواهم العلمية والعسكرية بحروبهم ضد الأمويين، وتشتت بقاياهم في الأرض، فتوزعوا في الأمصار القاصية عن مراكز قوة الدولة الأموية، وواصلت قواهم المتبقية نفس السياسة ضد العباسيين، بعد أن تكشف واقع

---

(1) للمزيد عن موقف المعتزلة من الثورة الخلافة، انظر كتاب: المحنة للدكتور فهمي جدعان، (47 ـ 65)، نشر دار الشروق في الاردن، الطبعة الأولى 1989م.

الدعوة والثورة العباسية في العض على الملك ورفض الشورى والمشاركة في الحكم من المسلمين والمؤمنين الآخرين.

واستغلت بعض القوى المناهضة للإسلام والمسلمين الصراع الداخلي بين المسلمين في القرن الأول والقرن الثاني، وشكلت حركات مضادة، وأخذت تعبث بمقدرات المسلمين[1].

في هذا الجو غير المستقر فكرياً لا للعباسيين ولا للمعتزلة ولا لأنصار آل علي بن أبي طالب (الشيعة)، وقع الخلاف بين العباسيين أنفسهم، وبين المعتزلة أنفسهم، وبين (الشيعة) أنفسهم، وبين الخوارج أنفسهم، وبين كل طرف وبين الطرف الآخر، فالملك العضوض قد طغى، والثورات المناهضة له لم تنتصر، والعقائد الثورية لم يعد لها بريقها وتأثيرها على المسلمين، وليس في الإمكان أحسن مما كان، وأخيراً حَدَثَ ظهور القوى المضادة للإسلام وللمسلمين فعلياً.

كل ذلك تطلب من عامة المسلمين الذين تحمسوا للثورة على الأمويين وسقط من أبنائهم قتلى في حروب متتالية، وهم يجتهدون أنه نصرة للحق وفي سبيل الله تعالى، ودفعٌ للظلم والجور، دون أن تُؤْتيَ هذه الثورات أُكُلَها، مما اضطرهم ذلك أن يعيدوا التفكير في الأمر، بل في كل الأحوال كانت الدائرة تدور عليهم، لأنهم وقود هذه الحروب والثورات، فقد طارد العباسيون فلول بني أمية إلى أقاصي الأرض وشيعتهم وهم مسلمون، ولم تسلم المقابر من عبثهم وانتقامهم، كرهاً وحقداً على الأمويين ومن شايعهم، وفوق ذلك ظهرت القوى المضادة للإسلام تعبث فكرياً ومادياً مما استدعى الأمر أن تهدأ الثورات العسكرية، بل أن يضعف الأمل في التغيير بالقوة العسكرية والثورات المسلحة، وأخذت التعبئة الفكرية السرية تأخذ دورها، وأخذ الغلو في الحب والكره للأطراف الإسلامية المتصارعة يزاد، بفعل العوامل

---

(1) منها ظهور الزنادقة في بداية العصر العباسي، انظر تاريخ الطبري 9/ 6، وكتاب الثقافات الأجنبية في العصر العباسي الأول للدكتور آدم بيلو، ص 36.

النفسية والقهر والحسد والشماتة، والحزن والألم على الأموات كل لمن له، فانتقلت الثورات العسكرية إلى ثورات فكرية وقلبية ومشاعرية، وهذا بدوره أدخل الأفكار والعقائد والمذاهب الفقهية المختلفة لتكون ساحة الصراع، وانتقل الصراع السياسي من السيف إلى الكلام، لأن الكلام هو المعبر عن العقائد والعقول والعلوم التي يؤمن بها أبناء المقاتلين السابقين وأنصارهم.

أي إن ولادة علم الكلام كان في أصل نشأته، لنقل المعركة من السيف إلى اللسان والصحف، وكل يرمي خصمه بما يبطل حججه ويفند مزاعمه، يسقط التهم على مخالفه في السياسة أي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على أنه خلاف في العقائد والفقه، لأنه استعمل العقائد والفقه أداة للصراع السابق، ولكن وقوده هذه المرة هو الكلام، وعلى أساس هذا الصراع الكلامي رفض الاختلاف العقدي والفقهي مادام هو لفرقة شاركت في الصراع العسكري من قبل، فكانت هذه المرحلة هي الأرضية التي رفض فيها الاختلاف الفقهي والعقدي والسياسي بين المسلمين، وصار كل اختلاف غير مقبول ولا مشروع من الطرف الآخر.

وكم كان حرياً بالمسلمين بعد فقدان الأمل من الحل العسكري في انتصار الشورى والمشاركة السياسية في الحكم بدل الملك العضوض وحكم الأسر المتغلبة، أن يدعوا إلى الشورى العلمية أولاً، أي بين العلماء، دون أن يكون لها أهداف سياسية، حتى إذا ما نجحت الشورى العلمية أولاً، في استنباط العقائد الصحيحة والفقه الصحيح المشترك، وليس من طرف واحد، وفي أن يتحول القرار إلى عموم المسلمين والمؤمنين، بأن يتخذوا مواقفهم العقائدية والفقهية والسياسية تبعاً للعلماء، بما لا يجعلهم وقوداً للأسر المتغالبة على الأقل.

وقد قلنا من قبل كان على الأمويين أو معارضيهم من المسلمين، وهم يجتهدون في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أن يدعوا إلى مجالس الشورى للمشاركة في الحكم العلمي والسياسي في أية فرصة تلوح لهم، أو عندما قامت الدولة

العباسية وكل القوى الإسلامية المنتصرة مشاركة فيها، ولكن ذلك لم يفعل مادام هناك طمع في العض على الملك، والإيمان بالسيف أكثر من شرعية الاختلاف، ولكن لماذا لم يفعل ذلك بعد ضعف السيف، لماذا لم يَدْعُ إلى هذه المجالس علماء كل طرف ممن ليس لهم نصيب مباشر في الصراع بين الأسر المكية، بعد فقدان الأمل من الحل العسكري، بدل أن يتحول إلى صراع كلامي لا زال أثره السيئ على المسلمين إلى اليوم، إذ كان في مقدمة ضحاياه قتل الإخوة بين المؤمنين، وزوال التسامح بينهم، ورفض شرعية الاختلاف المعرفي والعلمي، وعدم الثقة في اجتهاد المسلم الآخر.

وكل ما كان من رد فعل للعلماء المحايدين في ذلك الزمن، كان في رفض المشاركة في مناصب الدولة، العلمية والعملية[1]، لأنهم أنفوا المشاركة في سيوف المتقاتلين، وأنفوا من المشاركة في كلام المتخاصمين، وهذا ما يبرر مواقف بعض علماء المسلمين الذين لم يشاركوا في العمل العام، في القضاء ولا في غيره، وذموا المشاركة في علم الكلام الذي يحقن النفوس بالأحقاد التاريخية، بدل التسامح والمحبة والثقة بين المسلمين.

وكذلك حتى لا يكونوا مشاركين لهذا الخليفة أو ذاك بدعوى الشرعية في الحكم أو الإعانة على الظلم، فمن لم يقدر منهم على الأمر بالمعروف ولا النهي عن المنكر خشية القتل أو السجن أو الإنكار، فلا أقل من اعتزال الأسر المتصارعة، وإن كان القلب مع إحداها، لأنها اختارت الشهادة على السكوت على المنكر.

لذا اختار العلماء مجالاً آخر للجهاد فيه والاجتهاد له هو العلم، أي الاجتهاد لعامة المسلمين وبخاصة في اجتهاداتهم الفقهية التعبدية، من الذين سئموا الصراع

---

(1) انظر كتاب: موقف الخلفاء العباسيين من أئمة أهل السنة الأربعة ومذاهبهم وأثره في الحياة السياسية في الدولة العباسية، تأليف عبد الحسين علي أحمد، نشر: دار قطري بن الفجاءة بدولة قطر، 1405هـ 1985م. وكتاب: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، تأليف الدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس، نشر دار الصميعي بالرياض، الطبعة الأولى 1416هـ 1996م. وكلا الكتابين رسائل علمية جامعية.

الداخلي، واقتتال الأسر المكية (القرشية) طوال ما يقارب قرنين من الزمان، فكان لا بد من توجيه العبادة في صلتها بالله تبارك وتعالى أكثر من مشاركتها في شؤون الدنيا، لأن تحييد العبادة إبعاد لها عن أن تكون طرفاً مشاركاً في الصراع والاقتتال بين المسلمين، وذلك في إنتاج عقائد إسلامية حيادية، غير ثورية ولا تؤيد طرفاً دون آخر، بل وتفريغ العقائد الإسلامية الثورية السابقة من مضمونها الثوري في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا كان لا بد من استعمال هذه الشعارات والمصطلحات الشرعية في الدعوة والأمر والنهي، فعلى خلاف ما تريده الثورات والخلافات الكلامية، حتى لا تحسب على طرف دون آخر ولا تقود إلى ثورات ولا إلى سفك دماء.

هذا التيار المسالم هو ما أخذ يظهر ويكبر بعد ذلك، وهو ما أطلق عليه بعد سنين قليلة، أي بعد (232هـ) تيار أو فرقة "السنة"، فالسنة هم تيار متألم لصراعات الماضي وما سقط فيها من ضحايا بريئة، وهم من القوى التي اهتمت بالعلم وروايته في القرنين السابقين، من أصحاب الحلقات العلمية في المساجد وغيرها، فلما آل أمر الطوائف الإسلامية السابقة إلى ما آل إليه من فقدان الأمل في المشاركة السياسية في الحكم والشورى العلمية والسياسية، وجدوا أن الاشتغال بالعلم أولى من الاشتغال بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمعنى السياسي السابق.

ورأت الدولة العباسية في عهد الخليفة المأمون (26/ محرم/ 198هـ-16/ رجب/ 218هـ)، أن رعيتها تميل إلى هذا التيار المسالم أو الحيادي، فخشيت على مكانتها من تحول هذا التيار إلى قوة معارضة أو فاعلة بعد ذلك، فارتأت الدولة أن تبتلي بعض علماء هذا التيار ومنهم أحمد بن حنبل رحمه الله، فوافقهم كل العلماء على امتحانهم إلا من كان قتلهم مقصوداً لذاته، وكان أحمد بن حنبل ممن وافق على

المعنى دون أن يوافق على التلفظ به، فرفض القول بأن القرآن مخلوق، وأقر بالمعنى دون اللفظ، لعدم ورود الرواية بذلك[1].

فأرادت الدولة العباسية تفتيت هذا التيار وذلك بجعل هذه المسألة قضية نضالية لها، وكان يمكن أن يكون غيرها، أي كان يمكن أن يكون غير مسألة خلق القرآن، ولكنها وجدت ضالتها بها، لأنها تريد تأديب تيار "السنة" المتعاظم شعبياً، وهو التيار غير المكترث بصراع الأسر المكية، ولا بالاختلاف السياسي بينها، فأصدرت تعميماً رسمياً بابتلاء العلماء والقضاة والمؤدبين بهذه المسألة، لتختبر مدى التأييد العلمي والسياسي الذي يتمتع به تيار "السنة"، وملاحقة المعارضين في أرزاقهم وأقواتهم ووظائفهم.

وقد تم لها ما أرادت في حينها إذ إن تيار "السنة" ليس تياراً نضالياً ولا سياسياً في الأصل، وإلا لكان من المشاركين في السلطة أو المعارضة الثورية والعسكرية أو الكلامية ضدها، وهو لم يكن كذلك من قبل، ولا يسعى للدخول في المعارضة السياسية بسبب هذه الفتنة.

وقبل هذه الأحداث لم يكن دعاة تيار "السنة" يكنون العداء لأفكار المعتزلة، وإن لم يشاركها في مقولاتها، وبالأخص الكلامية أي أصول الدين السياسية، في تأييد فرقة على أخرى مثلاً، ولم يكن أيضاً هذا التيار أموياً، لأنه ليس تياراً سياسياً، ولو كان أموياً لكان معارضاً للعباسيين، ولم يكن معارضاً لأنصار آل علي بن أبي طالب ولا شيعتهم الأولى من الصحابة والتابعين وتابعيهم، لأن مفهوم التشيع ظل في داخل العقائد الإسلامية والفقهية حتى ذلك التاريخ.

وبعد مواصلة سياسة المأمون من الخليفة المعتصم (16/ رجب/ 218هـ - 18/ ربيع الأول/ 227هـ)، والواثق (18/ ربيع الأول/ 227هـ - 23/ ذو الحجة/ 232هـ)، بقي تيار "السنة" تياراً متعاظماً، لكره المسلمين العض على الملك

(1) انظر: كتاب المحنة للدكتور فهمي جدعان، فصل المحنة، 141.

والعض على العلم، فإذا احتمل المسلمون قتل الشورى السياسية، ورفض المشاركة السياسية في الحكم، ورضوا بالعلم النظري، ليكون ملاذهم الأخير في العبادة لله تعالى، فإن ما لا يحتمل أن يحصر العلم على عقيدة واحدة وفقه واحد، فتعاطف المسلمون أكثر مع تيار "السنة"، لأنه ظهر تياراً معارضاً ولو كان مجبراً على ذلك ودون اختياره، ولما كان يشتغل به من علم، غير علم الخليفة وعلماء ديوانه ودولته.

فلما جاء الخليفة المتوكل (232 ـ 247هـ) أحس بالأزمة العلمية المختنقة في ظل علم الكلام المتصارع بين مدارس المعتزلة المتغلبة فكرياً باسم الدولة، والشيعة المختفية سراً، والتي أخذت بالتنظير الفكري لقضاياها، وانحراف المدسوسين فيها إلى الغلو في محبة آل علي بن أبي طالب وأبنائه وأحفاده، وادعاء الغلاة منهم ما لا يقبله آل علي رضي الله عنهم ولا شيعتهم الصادقين، مما لا يقره شرع ولا عقل، فكان لا بد أن تفتح الدولة باب العلم لغير هؤلاء وأولئك، للخروج من أزمة علم الكلام السياسي، فلما تولى المتوكل أدرك الأزمة وغير وجهة الدولة الفكرية، وأصدر أمره بذلك: (فكان المتوكل لما ولي نهى عن الجدل في القرآن وغيره وكتب إلى الآفاق بذلك)[1].

(1) ابن الأثير: الكامل في التاريخ 5 / 291، والدولة العباسية للخضري 265.

– 4 –

مرحلة اللحظة الحرجة وظهور تيار 'السنة' وعصر التدوين

هذه المرحلة تمتد من (232هـ) ولغاية (300هـ) تقريباً، وهذه مرحلة هامة في تطور العقائد الإسلامية إذ عبرت عن حصيلة فكرية لما تم تقديمه من فهم للإسلام في العقيدة والفقه والسياسة، طوال قرنين من الزمان، وما كان ذلك ليتم لولا أن الأزمة وصلت للنقطة الحرجة.

النقطة الحرجة:

النقطة الحرجة في التاريخ الفكري والسياسي للمسلمين تقول: إن القضاء على الملك العضوض بالقوة العسكرية والثورات المسلحة لم يعد ممكناً، وبخاصة بعد أن استقر الملك لبني العباس في خلافة هارون الرشيد وأبنائه من بعده، فدعاة آل علي بن أبي طالب اختلفوا بين أبناء الحسن والحسين واختفى أغلب من بقي منهم حياً، وتفرق بعضهم وأنصارهم في البلدان الإسلامية في المشرق والمغرب، وتغلبت عند أنصارهم (الشيعة) كفة الثورة الكلامية على الثورة العسكرية، بل أخذت الدعوة الكلامية في السرية من شدة الخوف، مما وفر أرضية خفية للعقائد الباطنية والتقية ودخول المدسوسين بينهم، وبالأخص بعد ملاحقة المتوكل الأموات في قبورهم[1].

وأما دعاة المعتزلة، فمن بايع منهم العباسيين على الملك العضوض، ولي الوزارة والقضاء والسفارة وغيرها، واستمر تأثيرهم الفكري على عقائد الدولة طوال القرن الماضي بعد الانتصار، وكانت جموع المسلمين مؤيدة لهم في دعوتهم العقدية الأولى، فلما ظهرت عقائدهم الثانية مع العباسيين، أي في علم الكلام الفاقد

(1) الدولة العباسية، محمد الخضري، 259.

لمضمونه السياسي، بعد تحولها عوناً للملك العضوض العباسي، ضد الشيعة وغيرهم من المسلمين، فقد تغير حال التأييد لهم من العامة، وبالأخص بعد تأثر علم كلامهم بالمقولات الفلسفية، جراء حوارهم وجدالهم مع أعداء الإسلام، إثر ترجمة الفلسفة الشرقية والغربية.

هذه اللحظة التاريخية الحرجة أفرزت تياراً جديداً اصطلح عليه باسم"السنة"، بمعنى الاتباع، وكان جل أهله من أهل الحلقات الدراسية في المساجد، وطلبة علم الحديث النبوي والمشتغلين في الفقه العلمي، كان هذا التيار في جذوره غير مؤثر على الأحداث في القرنين الماضيين، ولا متأثر بها، إلا ألماً وحزناً على أحوال المسلمين، وذلك لعدم اشتغال أهله بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمفهوم السياسي الذي قام به الخوارج والعلويُّون (الشيعة) والمعتزلة الأوائل وغيرهم.

فلما آلت جهود كل الدعاة السابقين من الخوارج والمعتزلة والشيعة وغيرهم من المسلمين إلى الفشل في الدعوة إلى الخير بالمشاركة الإسلامية في الحكم وقيام دولة الشورى العلمية والسياسية، بدل خلافة الأسرة المتغلبة، وقع الناس في الإحباط من القضاء على الملك العضوض، فظهر دعاة هذا التيار الجديد تدفعه العواطف الإسلامية أكثر من التنظير الفكري، والاجتهاد السياسي.

خشي العباسيون تيار "السنة" في بداية الأمر، فأدخلوه في المحنة للكشف عن هويته الفكرية الحقيقية، ولمعرفة أهدافه وقوته الشعبية، بدأ المحنة الخليفة المأمون وأتمها الخليفة المعتصم ومن بعده الواثق، حتى ثبت للخليفة المتوكل أن هذا التيار خال من الأهداف السياسية، والنوايا الثورية، وأن تزايده شعبياً لا يشكل خطراً على الخلافة العباسية.

أدرك الخليفة المتوكل أن مرور مئة عام على انتصار الثورة العباسية، حتى توليه الخلافة، كان كفيلاً في القضاء على الخصوم العسكريين، والخصوم الثوريين، وأن من كان يخشى ثورتهم من دعاة العلويين أو المعتزلة فقدوا قواهم المادية، وليس لهم إلا علم الكلام الذي ينظر لفكرهم دون فعلهم، ويمجد لدعاتهم دون آثارهم.

وأدرك المتوكل أن هذه الحالة النفسية الرهيبة هي التي أفرزت تيار "السنة" ودعاته، فإما أن يواصل في محنته وعدائه لهم كمن سبقه من العباسيين، وإما أن يستثمر هذا التيار الناهض، وهو تيار مسالم محايد، لا يتدخل في السياسة، بل هو هارب منها، ولا شأن له في الخلافة ولو كانت ملكاً عضوضاً، ومطيع لكل خليفة متغلب، بل لو علموا أن لهم دعوة مجابة لدعوا بها للسلطان[1].

كان ظهور تيار "السنة" ردة فعل إيجابية، على فشل الثورات السابقة، وردة فعل ناقمة على ما أهدر في مشاريع التصحيح من دماء وأموال إسلامية دون جدوى، وردة فعل حاقدة على علم الكلام الذي لم يعد له دور في بيان العقائد الإسلامية الصحيحة، وإنما أخذ دور الصراعات التاريخية في الأقوال والتهم والسخرية والتنابز بين المسلمين بعد فشل السيف وتراجع دوره.

أدرك الخليفة المتوكل أن هذا التيار إن لم ينفع فلن يضر، فأصدر أمراً بالنهي عن الجدل في القرآن وغيره من الكتب، أي إنه رفع المحنة عن دعاة هذا التيار، ووضع حداً لدعاة علم الكلام المتنفذين في السلطة من دعاة المعتزلة العباسيين، في أن يتوقفوا عن ملاحقة الناس في عقائدهم ومذاهبهم الفقهية، مادامت سلمية.

بل استثمر الخليفة المتوكل تيار "السنة"، لأنه فاتحة لعهد جديد من الاستقرار في الحياة الإسلامية علمياً وعملياً، فأصدر أوامره بتأييده تيار "السنة" في نشر مذهبهم العقدي والفقهي، ليكسب محبة العامة بما أن هذا يومهم، حتى قيل إنه ناصر السنة[2]، ولكن دعاة هذا التيار لم يكن لهم صيغ عقائدية أو فقه مدون، فقامت عقائد تيار "السنة" على قاعدة الرد على العقائد الإسلامية السابقة، معزولة عن أسباب نشوئها السياسية وغايتها الجهادية، بل لم تناقشها على أساس أنها عقائد إسلامية من مجتهدين آخرين، وإنما رفضتها جملة وتفصيلاً، لأن في مناقشتها علمياً

---

(1) انظر: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لابن تيمية 162.

(2) الدولة العباسية، الخضري 265.

والاعتذار لها منهجياً فيه تهمة موالاتها أو التضامن معها ولو علمياً، وفي ذلك تهمة وخشية من المتابعة العباسية لهذا التيار ودعاته.

فكان لا بد أن تصاغ عقائد تيار "السنة" على أساس رفضها، وإخراجها من الاجتهاد المشروع، وقذفها بمعاداة الإسلام والمسلمين ومشايعة عقائد اليهود والنصارى والفلسفات الأجنبية، والشبه الأخيرة لها شكوكها على أساس انتشار الترجمة لكتب الفلسفة في ذلك العصر، فتم حصر عقائد السلف في القرنين السابقين وكأن تيار "السنة" امتداد لها، ووكيل وحيد عليها، ووصف عقائد السلف الآخرين كأنها مقولات كلامية نظرية فقط، وفي ذلك تشويه للعقائد الإسلامية السلفية أولاً، وعدم إنصاف لأهلها من المسلمين ثانياً، ورفض لشرعية الاختلاف ثالثاً.

لم يكن تيار "السنة" مضطراً لهذا المنحى الذي يرفض فيه اجتهاد المسلمين الآخرين عقدياً وفقهياً وسياسياً إطلاقاً، وكان عليه في أحسن الأحوال أن يخطئها، دون أن يسيء إلى دعاتها وهم دعاة للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باجتهادهم، ومنهم من قضى نحبه في سبيل الله، سواء في كلمة حق أمام سلطان جائر من الأمويين أم العباسيين أم غيرهم، وإذ لم يفعل تيار "السنة" ذلك، فلا أقل أن يبني عقائده على أساس أنها فهمه للقرآن وبيانه النبوي في فقه نصوص الإيمان دون تجريح المجتهدين الآخرين والأحزاب الإسلامية الأخرى.

وهكذا ابتدع تيار "السنة" في أول نشأته بدعة سيئة، لا زال أثرها السيئ إلى اليوم، وهو أن لا يقدم العالم المسلم أو الطائفة الإسلامية أو الحزب الإسلامي اجتهاده العقدي والفقهي والسياسي، وبخاصة في الدعوة إلا على أنقاض اجتهاد من سبقه أو زامنه من الاجتهادات الأخرى من الفرق والأحزاب الإسلامية، وكأنه لا يجد لنفسه مبرراً إن لم يفعل ذلك، فازداد النفور من شرعية الاختلاف بين المسلمين.

في هذه الظروف وهذه العقلية اندفع دعاة هذا التيار، والمنتفعون به في تبييض صفحتهم الماضية، إلى تأليف الكتب الكثيرة في العقائد باسم "السنة"، ومنها:

1 ـ كتاب "السنة" لابن أبي شيبة (225هـ).

2 ـ كتاب "السنة" لأبي بكر أحمد بن محمد الأثرم (273هـ)، تلميذ أحمد بن حنبل.

3 ـ كتاب "السنة" لأبي علي حنبل بن إسحاق (273هـ)، تلميذ أحمد بن حنبل.

4 ـ كتاب "السنة" لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (275هـ).

5 ـ كتاب " السنة" لأبي بكر أحمد بن عمرو بن النبيل الشيباني البصري (287هـ).

6 ـ كتاب " السنة " لعبدالله بن أحمد بن حنبل (290هـ).

7 ـ كتاب "السنة" لأبي بكر المروزي (292هـ).

هذه سبعة كتب صنفت تحت نفس العنوان لتساهم في صناعة مواقف تيار "السنة"، وجلها في مجال العقائد بالدرجة الأولى وليس في علم الحديث كما قد يوحي اسمها في العصر الحاضر، فضلاً عن الكتب الكثيرة الأخرى التي كتبت بعدها تحت نفس العنوان مثل كتاب "السنة" لأبي بكر بن محمد بن هارون الخلال (311)[1]، وللعسال (349هـ)، والطبراني (360هـ)، وابن حيان (360هـ)، وغيرها[2].

وقد تزامن مع كتابة هذه الكتب تصنيف كتب الحديث النبوي الشريف، والتي استفادت من دعوة الخليفة المتوكل أيضاً، ومنها:

1 ـ كتاب "المسند" لأحمد بن حنبل (241هـ)

2 ـ كتاب "الجامع الصحيح" لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ).

3 ـ كتاب "الجامع الصحيح" لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (261هـ).

4 ـ كتاب "السنن" لأبي داود سليمان بن إسحاق (273هـ).

5 ـ كتاب "السنن" لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (279هـ).

6 ـ كتاب "السنن" لأبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب الخرساني النسائي (303هـ).

---

(1) نشر دار الراية بالرياض، تحقيق: د. عطية الزهراني، الطبعة الأولى، 1410هـ 1989م.

(2) انظر: عقائد السلف، تأليف علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1971م.

7 ـ كتاب "السنن" لأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (273هـ)

وهذه سبعة من كتب الحديث التي صنفت في نفس المرحلة التي نتكلم عنها، ليس من الصدفة أن تخرج هذه المصنفات الأساسية في علم الحديث في غضون ستة عقود فقط.

ولم يكن من المصادفة أيضاً أن تظهر كتب السنة العقائدية وكتب السنة الحديثية، ولنفس التيار كتب الرد على المخالفين من أصحاب الاجتهادات العقدية والفقهية السابقة، كأن أصحابها مجرمون يجب التبرؤ منهم، فقد ذهب دعاة هذا التيار، والمتعلقون به ممن يرغب بتبرئة ساحته الفكرية الماضية من علم الكلام بشتى مدارسه، إلى الرد على الأموات المخالفين قبل الأحياء وفي ذلك عبرة، ومنها:

1 ـ كتاب الرد على الجهمية، لمؤلفه عبد الله بن محمد بن عبد الله الجعفي (229هـ) شيخ البخاري.

2 ـ كتاب: "الرد على الجهمية والزنادقة" لمؤلفه أحمد بن حنبل (241هـ).

3 ـ كتاب "الرد على الجهمية" وكتاب "خلق أفعال العباد" لمحمد بن إسماعيل البخاري (256هـ).

4 ـ كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، لعبد الله بن مسلم بن قتيبة (276هـ).

5 ـ كتاب "الرد على الجهمية" لعثمان بن سعيد الدارمي (280هـ).

6 ـ كتاب "التوحيد" لأبي عبد الله محمد بن يحيى بن منده (310هـ).

هذه بعض الكتب التي صنفت أو استكتب أهلها في التصنيف لتيار السنة، فكان تيار "السنة"، صاحب الفضل في تدشين عصر التدوين، الذي حفظ للأمة أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام.

إن الأمة التي أفرزت تيار "السنة" هي أمة حية، لأنها تخرج بنفسها البدائل العقدية والفقهية والسياسية بعد كل كبوة تتعرض لها، وكم كانت هذه الأمة بحاجة

إلى قادة علميين وسياسيين معاً، ليس علماءً مصنفين للكتب فقط، ليملؤوا الفراغ السياسي الذي ضعف فيه الملك العضوض أيضاً.

ولكن دعاة تيار "السنة" لم يكونوا قادرين أو راغبين بقيادة هذا التيار، لا على مستوى الأحدث ولا الفكر ولا السياسة، والناس في الملك العضوض تبحث عن القيادة الصادقة، وأكثر الناس قرباً في خدمة الأسرة المالكة أكثرهم اطلاعاً على فقرها المعرفي والعلمي والسياسي والأخلاقي، لذا لم يجد المسلمون قيادة عملية في تيار "السنة"، أما تصنيف الكتب والإحالة عليها، وعلى المصنفات الصحيحة، فهو عمل شرعي مطلوب، والإحالة صحيحة، لكن إذا كان المطلوب أدلة شرعية فقط، أما إذا كان المطلوب قيادة علمية وسياسية معاً، وليس إحداهما على انفراد، فالأمر لا يكفي، إذ منهج القرآن يقدم القيادة العلمية والعملية معاً، كما في النبوة، أو الشورى العلمية والسياسية للذين آمنوا في انتخاب أمة داعية للخير وآمرة بالمعروف وناهية عن المنكر، في مؤسسة أولي الأمر الشرعيين بعد النبوة.

وربما كانت هذه القضية المشكلة الكبرى في تيار "السنة" في التاريخ والحاضر، وهي عدم القدرة على إخراج القيادة العلمية والسياسية الشرعية، فقد أفرز تيار "السنة" في ذلك الوقت محدثين وعلماء رواية، وهؤلاء ليسوا قادة، ومنهجهم في فهم الإسلام:

1 ـ رفع مستوى حجية الرواية على الدراية العقلية.

2 ـ حصر قبول تفسير القرآن الكريم بما روي عن سلفهم، دون التدبر المباشر لفهم القرآن الكريم.

3 ـ اصطناع منهج المحدثين، الذي يقوم على الرواية المتصلة من غير علة، وأن صحة سند الرواية مقدمة على صحة المتن.

4 ـ الاحتجاج بمقولات من قبلهم في العقائد والفقه وتسميتها الآثار.

5 ـ اصطناع علم الجرح والتعديل وتعميمه على غيرهم.

6 ـ حصر الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القضايا العقدية والفقهية علمياً فقط، واعتزال التفسير السياسي العقدي والفقهي للإسلام، والطاعة لأولياء الأمور ولو كان ولي الأمر ظالماً أو فاجراً.

هذا المنهج أحدث عند تيار "السنة" قراءة مغلقة، على جملة مقولات تفسيرية للقرآن وشروح لبيانه النبوي، في العقيدة والفقه، نقلوها بالرواية دون أن تكون كلها من أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام أو من سنته، أي من الآثار، ورواتها من وثقهم نفس التيار، وكذلك من جرحوهم كانوا من أصحاب العقائد الإسلامية الأخرى[1]، أو من المدسوسين على كل الطوائف، أي إن قدرتهم على القيادة العلمية كانت ضيقة جداً، فضلاً عن عدم طرحهم فكرة قيادة الأمة للصراط المستقيم عملياً، أي في قيادة الناس للمشاركة السياسية في الحكم كما فرض عليهم القرآن ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38].

وكان في الواقع يقابلهم دعاة التفكير والعقل والتأويل والتفسير في العقائد والفقه، من المعتزلة وغيرهم، وجل المعتزلة ربطوا مصيرهم بالملك العضوض، فكان الناس في تيه علمي وسياسي.

وبذلك أعلنت ساعة الصفر في التاريخ الإسلامي، إذ وقع المسلمون في الجمود على ما تم إنتاجه في العقائد والفقه والسياسة من قبل، وبالأخص في الجانب السياسي، إذ لم تقم بعد ذلك ثورة على الملك العضوض، وتحول الناس إلى مقولات السابقين كل ينتصر لسلفه، أي إن المسلمين بدؤوا عصر الانحدار الفكري، وحلت القراءة المذهبية المغلقة بدل القراءة العلمية الحرة.

إن عجز تيار "السنة" عن قيادة المسلمين في العلم، كان بسبب عدم اعتمادهم على منهج القرآن المعرفي والعقلي والعلمي، وخطأهم في ذلك اتخاذهم تيار المعتزلة المتأخرين حجة لرفض المنهج العقلي لفهم القرآن والإسلام، وهو المنهج الذي لا يتم

(1) انظر: العتب الجميل على أهل الجرح والتعديل، محمد بن عقيل العلوي.

فهم الإسلام إلا به، لأنه منهج قرآني قبل أن تأخذ به المعتزلة، إذ معادلة العبادة لله تبارك وتعالى في الإنسان، وهذا معنى نزول الرسالات والقرآن على بني آدم، والناس كائنات قارئة عاقلة، فمن أهدر العقل فقد أهدر الإنسان في معادلة العبادة لله تعالى، وهذه طامة كبرى.

لا يعذر تيار "السنة" في هذه المرحلة في إهدار المنهج العقلي نكاية بالمعتزلة، وكان يكفيهم إهدار التفسير السياسي نكاية بالمعتزلة أو اعتباراً بما وقع لهم ولغيرهم، وما لحق بهم من ترغيب وترهيب من الملك العضوض الأموي والعباسي.

إن إهدار تيار "السنة" قيمة العقل أولاً، وقيمة السياسة في الحياة الإسلامية ثانياً، أفقده أسهماً كبيرة في القدرة على قيادة المسلمين وهم يبحثون عن قيادة شورية عادلة مستقيمة، داعية للخير آمرة بالمعروف وناهية عن المنكر.

وقد أفقده أسهماً أكبر ثالثاً: ما قام به تياره العقدي والفقهي بمعاداة التيارات العقدية والفقهية للمسلمين الآخرين، فقد صنع نفسه بالعداء لهم، محاولاً أن يجسد وجوده على أنقاضهم، ولكن تقديره لم يكن صحيحاً أيضاً، لأن العامة إذ فقدت ثقتها ببعض دعاة المعتزلة العباسيين، ولكنها لم تفقد ثقتها بالمنهج العقلي القرآني، ولأن دعوة المعتزلة وإن ضعفت في قضيتها السياسية، إلا أنها لم تمت علمياً، ولم تفقد كل ثقة المسلمين بها، على الرغم من كل حملات التشويه التي تعرضت لها.

وإذ أحسن تيار "السنة" اختيار الاسم الذي لقب نفسه به وهو "السنة"، لكسب مفهوم السنة النبوية لجانبه، إلا أنه لم يحسن تقدير الظرف التاريخي الذي يمر به، والحالة الفكرية التي وصل إليها المسلمون، إذ إن هجومه أو ظلمه لكل التيارات العقدية والفقهية السابقة لم يكن موفقاً، لأن هذه الطوائف الإسلامية كانت قد كسبت ثقة المسلمين من قبل في العقائد والفقه والسياسة، وترسخ وجودها في الحياة اليومية للمسلمين، إضافة إلى أن منهج تيار "السنة" لم يحدث عندها ثورة معرفية أو

علمية متقدمة، مما يجعل المسلمين يقبلون عليه دون غيره، بل على العكس من ذلك، سعى عقلاء المسلمين للبحث عن مخرج من هذه الأزمة.

وكانت مراهنة تيار "السنة"، على منهج الاتباع لفهم من سلف، قد ساهمت في نشوء التقليد في الحياة الإسلامية عقدياً وفقهياً أيضاً، وفوق ذلك أقدم تيار "السنة" على مجازفة خطيرة في هذا الظرف الخطير فكرياً وسياسياً، فانبرى تكفيراً وتفسيقاً وتضليلاً وتسفيهاً لأصحاب المذاهب الفقهية الأخرى من المجتهدين المسلمين، وأظهر حسداً وحقداً لا يحتمل في حق مسلم، وعلى من؟ على من وثقت الأمة بجهادهم العقدي والفقهي والسياسي، وكان عليه أن يضع يده بأيديهم في مواجهة تخريب القرامطة والباطنيين، الذين ظهروا في ذلك الوقت، فبدأت الثقة تسحب من هذا التيار قبل أن يكتمل كيانه ويقوى عوده، وكان لا بد من ظهور تيار جديد ومرحلة جديدة، وعقائد جديدة، ودعاة جدد جديرين بالمرحلة التالية، لينقذوا الأمة من أزمتها.

وقبل الانتقال إلى المرحلة التالية وهي تبدأ مع القرن الرابع الهجري، أي بعد (300هـ) أجد نفسي مضطراً أن أقدم مثالاً على ما أقول بحق تيار "السنة"، وكم كنت أتمنى أن لا أذكر في هذا الكتاب اسماً ولا أعين شخصاً ولا مذهباً:

المثال هو كتاب: "السنة" لمؤلفه "عبد الله بن أحمد بن حنبل" (213هـ-290هـ)، وحيث إن الكتاب قد حقق تحقيقاً أكاديمياً ونال به محققه: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، درجة الدكتوراة من جامعة أم القرى في مكة المكرمة، من كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، فإن الكتاب قد نال أعلى درجات التحقيق من الدراسة والاعتراف والإشراف العلمي والتقدير والتحكيم[1].

لذا سأجعل من كلام المحقق وإحصاءاته ودراسته موضع ثقة وعناية، وقد قسم الكتاب إلى (1553) فقرة أو رواية، ولذا أشير إلى موضعه في الكتاب، وأذكر ذلك في نقاط:

---

(1) نشر الكتاب في مجلدين عن دار رمادي للنشر، الدمام، السعودية، الطبعة الرابعة 1416هـ-1996م.

1 ـ قال المحقق: إن الكتاب ثابت قطعاً بهذا الاسم "السنة"، وإنه من مؤلفات عبد الله بن أحمد بن حنبل. صفحة (59 و 60).

2 ـ موضوعات الكتاب في معظمها عقدية، أي هي تفسيرات لعلماء مسلمين من كل الطوائف، لآيات قرآنية أو شرح لحديث نبوي شريف، في مسائل طلب القرآن أو بيانه النبوي التصديق بها.

3 ـ وأول هذه المسائل عن القرآن، وهل هو مخلوق أو غير مخلوق، ولكل عقيدة إسلامية حججها، ولكن المؤلف لم يورد لمخالفيه حجة تذكر، وهنا نذكر أن المقصود بالعقيدة: تفسير نصوص الإيمان، فأصحاب هذه العقائد جميعاً مسلمون مؤمنون بالقرآن، وأنه كلام الله تعالى المنزل على رسوله عليه الصلاة والسلام، واختلافهم في هذه المسألة كان في معرفة كيف صدر عن الله تعالى، وهذه مسألة لم يجب عليها القرآن صراحة ولا بيانه النبوي، فمن قال إن القرآن مخلوق لم ينكر أن القرآن كلام الله تعالى، وإنما بحث في كيفية صدوره عن الله، وحججه من القرآن ثابتة، إذ كل ما يصدر عن فعل لله تعالى مخلوق، ومن قال بأن القرآن كلام الله حججه من القرآن ثابتة، وليس لفرد مسلم مهما بلغ من العلم أن يحسم الاختلاف فيها بعد أن أصبحت مسألة عامة، وأصبحت من مسائل الشورى العلمية الإسلامية ثم السياسية، إلا أن القرآن وبيانه النبوي وكلام العرب، لا يصف فعل التكلم بالخلق.

أخذت مسألة القرآن من المؤلف الفقرات من (1 ـ 223)، وجلها في بيان موقف تيار واحد هو تيار "السنة"، وتكفير أو تفسيق أو تضليل أو تبديع أصحاب العقائد الإسلامية الأخرى، بالرغم من أن إيمانهم جميعاً بالقرآن واحد لا خلاف فيه، فالاختلاف عقدي وليس إيماني.

4 ـ الموضوع الثاني موقف تيار "السنة"، من أبي حنيفة النعمان، أخذ من المؤلف الفقرات (227 ـ 410)، أي (183) فقرة، وكلها في بُغض أبي حنيفة وتجهيله

وتفسيقه وتكفيره، على الرغم من جرأة المحقق في إبقائها في الكتاب فقد عمد إلى تضعيف أغلب هذه الروايات سنداً، كأنها مسألة تحتاج إلى سند ومتن وعلم جرح وتعديل، لكن الأمانة العلمية تقتضي ذلك، ليس كما فعل ناسخ أو محقق سابق للكتاب[1]، إذ حذف كل هذه الروايات، قال المحقق القحطاني في الهامش: (جميع ما أورده المصنف في أبي حنيفة لا يخرج عن ثلاثة أمور: أولاً: ما لم يثبت فهذا لا يحتاج إلى كبير بحث وسيبين في موضعه إن شاء الله، وثانياً: ما ثبتت صحته فسيخرج في موضعه، وثالثاً: ما خرج عن هذين الأمرين من سباب ولمز فهذا أمر مرفوض)، (ص 180).

فهل كان أبو حنيفة إلا أحد علماء المسلمين المؤمنين الكبار، سواء أتفق أم اختلف معه المصنف، لذا تسعى جهود معاصرة منها جهود القحطاني مشكوراً، وغيره لتبييض صفحة من ابتدع هذا السباب واللمز ضد أبي حنيفة ورفضه، لأنه يتجاوز حدود الشرع والأدب، وإلا فإن صفحة أبي حنيفة بيضاء من غير ذلك[2].

5ـ الموضوع الخامس من مباحث كتاب "السنة"، في مسألة رؤية الله سبحانه يوم القيامة، في الفقرات من (411ـ487)، أي في (76) فقرة، وكلها تدور حول تفسير نص إيماني هو قول الله تعالى من سورة القيامة المكية: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾.

وما ورد من أحاديث تروى عن النبي عليه الصلاة والسلام في الرؤية، صححها أحمد كما يقول عبد الله ويذهب إليها.

---

(1) انظر: طبعة كتاب السنة، نشر دار الكتب العلمية، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت، الطبعة الأولى 1405هـ ـ 1985م، ص 43.

(2) من الجهود الأولى التي دافعت عن أبي حنيفة جهود أبي الحسن الأشعري في كتابه الإبانة، وانظر كتاب: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، تأليف: د. محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار الصميعي بالرياض.

ونسأل: ماذا لو لم تصح عند أحمد هل يذهب إليها؟ الجواب: لا، فإذا لم تصح عند غيره، فهل يجب عليه أن يأخذ بما صح عند أحمد؟

الجواب المنصف، أن يقال: لا، فليس أحمد بن حنبل أو غيره من علماء الحديث إذا صح عنده الحديث، وجب على المسلمين كافة أن يأخذوا به، وقد ثبت ذلك عند المحققين لمسند أحمد بن حنبل، أن فيه أحاديث كثيرة غير صحيحة، وحتى أحاديث الصحيحين لو طبقت عليها قواعد نقد المتن عند المحدثين أنفسهم لما صحت كلها[1].

فالعالم المسلم الذي لم يصح عنده الحديث في مسألة إيمانية، كيف يصح له الاعتقاد بها، والعقيدة تفسير لنص إيماني، فكيف إذا كان معه اعتقاد مخالف لها، يعتمد فيه على تفسير نص إيماني قرآني يجمع عليه المؤمنون، كما في جواب الله سبحانه وتعالى لموسى عليه السلام في سورة الأعراف: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ١٤٣﴾.

والآيات السابقة من سورة القيامة، تحتمل معنى انتظار الرحمة والمغفرة والجنة والرضوان، وتحتمل النظر بمعنى الرؤية، ومن اعتقد بالرؤية لم يقل إنها ستكون حسية، وإلا كان المفسر مجسماً، وليس هذا ما يذهب إليه تيار "السنة"، أي إن الاختلاف في قبول الأحاديث ممكن، والاختلاف في تفسير الآيات في الموضوع ممكن أيضاً، والاختلاف في شرح الحديث على المعنى العقلي للرؤية دون المعنى الحسي لها ممكن، ممن يتفقون على صحة الحديث ولا يتفقون على معناه.

أي إن الاختلاف في تفسير الآية أو شرح الحديث بين المسلمين، لا يؤدي بالمسلم إلى أن يكفر أخاه المسلم، ولا إلى أن يبدعه أو يبرأ إلى الله تعالى منه، لأنهما

---

(1) انظر كتاب: "نحو تفعيل قواعد نقد المتن عند المحدثين"، إسماعيل الكردي، دار الأوائل، دمشق، الطبعة الأولى 2002م.

يشتركان في الإيمان بنفس الآيات، ويصلون لله تعالى بها في الصلوات، بل تكفير الأفراد لبعضهم بعضاً مخالفة للشرع، وتظالم منهي عنه، وتشهير محرم.

6 ـ الموضوع الرابع في كتاب "السنة": هو مسألة الكرسي وأورد فيه الأحاديث والآثار من فقرة (584 ـ 598)، أي (14) فقرة، والتعليق عليها كما مضى في الرؤية، فالمسألة مما جاء بها نص القرآن وبيانه النبوي، والإيمان بها لا اختلاف فيه بين المسلمين، بل الاختلاف في تفسير نصوص الإيمان، أي في العقائد، ومادام ممن يؤمن بالقرآن فاختلافٌ بين المسلمين في تفسير معناها جائز.

7 ـ الموضوع الخامس في بحث مسألة الإيمان في الفقرات (599 ـ 832)، أي في (233) فقرة، والحكم فيها كما سبق بيانه، لكن لها خصوصية عن غيرها من المسائل، ذلك أنها من المسائل التي كان يراد بها في التفاسير الأولى للمسلمين في القرن الأول الهجري، التفسير السياسي، أي التفسير الذي يقوي الاعتقاد في قلب المسلم المؤمن فلا يقترف كبيرة، والمقصود الخليفة وأعوانه ممن عض على الملك وتجاوز حقوق المسلمين والمؤمنين في الشورى.

فاختار الداعون إلى الخير والآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، تفسيراً عقدياً متشدداً لتخويف أهل الكبائر والمعاصي، أي إن هناك دوافع سياسية لمثل هذا القول، بأن الإيمان واحد لا يزيد ولا ينقص، بمعنى أن المسلم غير مخير ليفعل اليوم كبيرة بإيمان ناقص، ويستغفر عنها غداً بإيمان زائد، لذا احتجت كل طائفة من المسلمين على عقائدها بآيات قرآنية إيمانية، وبتفسيرها لها، فلم يكن من اللازم محاسبة الأقوال على معناها الحسي فقط، والتسرع في تكفيرهم وتفسيقهم ورميهم بالتهود أو التنصر ظلماً، مادام القائلون بهذه المعاني يشتركون في إيمانهم بآيات القرآن الكريم نفسه، والمسألة قابلة للاجتهاد فيها في الماضي والحاضر والمستقبل.

8 ـ الموضوع السادس: "القدرية" ـ القائلين بالفاعلية البشرية ـ وحكم الصلاة خلفهم، وقد ابتدأ فيه من فقرة (833 ـ 962)، أي (129) فقرة، ثم أفرد الفقرات التالية

(963 ـ 991)، أي (28) فقرة في أحد الدعاة إلى الخير والآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر باجتهاده، وهو عمرو بن عبيد أحد المجاهدين الأوائل من تيار المعتزلة.

ومسألة "القدرية" مسألة عقدية أدلتها من القرآن وبيانه النبوي، واستدل بها المعتزلة باجتهادهم في آيات الاستخلاف في الأرض، وآيات التكليف وحمل الأمانة، أن الإنسان مسؤول عن فعله، والآيات القرآنية على ذلك كثيرة، فالغاية استنهاض الهمم وتقوية العزائم التي تدفع عن الإسلام والمسلمين شرور الظلمة في الداخل، وتحارب الأعداء وفسادهم في الأرض.

وبالأخص حتى لا يستغفل من في السلطة من الظلمة والفاجرين عقائد المسلمين، بأن وجودهم في السلطة والعض على الملك قضاء من الله تعالى يجب التسليم له وعدم الثورة عليه، هذه أبعاد المسألة، والتاريخ والواقع شاهد عليها، ومن الظلم أن تفهم هذه المسألة خارج دائرة الإسلام والاختلاف السياسي الذي وقع في العهد الأموي.

حتى لو لم تكن هذه أبعادها فهي مسألة عقدية لها نصوصها الإيمانية من القرآن وبيانه النبوي، ولكل طائفة المسلمين الحق في الاجتهاد في تفسيرها وشرحها بما يؤديها إليه اجتهادها، والاختلاف في الاجتهاد فيها لا يوجب أن تبطل صلاة المسلمين خلف بعضهم بعضاً، لأن الإمام مسلم يؤمن بالقرآن الكريم، ويجتهد في تفسيره عقيدة وفقهاً في عبادته العلمية والعملية.

وأما ما قيل في الكتاب عن عمر بن عبيد، فقد أتعب المحقق نفسه في تتبع الأسانيد دون جدوى، ومع ذلك ففي تعليقه وحكمه عليها كفاية، ولولا الإطالة فيما لا جدوى منه لنقلتها كاملة، شهادة على نفسها بما فيها. ص (2/ 434 ـ 442)

9 ـ الموضوع السابع: في كتاب "السنة" ما ورد في ذكر الدجال وصفته من فقرة (995ـ1018)، أي (23) فقرة، وهي من المسائل العقدية التي تعتمد على درجة ثبوت الأحاديث النبوية فيها، فالاختلاف بين المسلمين فيها جائز لهذا السبب، إذ لا ذكر لها في القرآن الكريم.

10 ـ الموضوع الثامن: يبحث فيه صفة الوجه والرؤية في الفقرات (1019 ـ 1201)، أي (182) فقرة، وهي مسائل أدلتها من القرآن الكريم وبيانه النبوي، والمختلفون في تفسيرها وشرحها في كتاب "السنة" هم من علماء المسلمين، الذين يؤمنون بالآيات القرآنية جميعاً، وما يثبت عندهم من بيانه النبوي، والاختلاف في تفسير نصوصها الإيمانية، لا يوجب العداوة بينهم، ماداموا إخوة في الدين والإيمان والإسلام.

11 ـ الموضوع التاسع: الاختلاف في تفسير بعض الآيات القرآنية في الصفات والرؤية واليد والخلق وغيرها، من الفقرات (1202) وستكون إلى (1244)، أي (42) فقرة، والتعليق عليها كما سبق.

12 ـ الموضوع العاشر: ذكر فيه ما ورد حول مسألة خلافة الأئمة رضي الله عنهم: أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وهل وصى رسول الله عليه الصلاة والسلام في هذا الأمر بشيء أم لا، من فقرة (1245ـ1290)، أي (45) فقرة، وهي مسائل يعود الاختلاف فيها بين المسلمين ـ في زمانهم ـ إلى فهم النصوص السياسية في القرآن والبيان النبوي له، وقد بينا من قبل جواز الاختلاف السياسي بين المسلمين، في تفسير هذه النصوص السياسية، والاختلاف في التثبت من الأحاديث النبوية وشرحها أيضاً، وأن مرد ذلك رغبة كل طائفة من المسلمين أن تكون هي الأمة الداعية إلى الخير والآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر، لأن الله قرن ذلك بالفلاح، وكل بحسب اجتهادها في تطبيق الشورى الإسلامية أي في المشاركة السياسية، للقيام على أمور المسلمين ودولتهم بما يصلحهم، أي إن تنافسهم كان في تحقيق مصالح المسلمين.

ولكن شدة العنف الذي وقع في القرنين الأولين للهجرة، وبخاصة في حق أنصار علي وأبنائه رضي الله عنهم، ولد حالة من التشيع العاطفي، أكثر من التشيع العقدي والفقهي، وبخاصة في القرن الأول الهجري، فقد كان عامة المسلمين ومنهم

الشيعة الأوائل جزءاً لا يتجزأ من السلف الصالح، وشملهم ثناء الرسول عليه الصلاة والسلام: "**خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب**"، مادامت تلك الأحداث تاريخية، أي وقعت فعلاً، والحق فيها معروف، فالأولى حصر الاختلاف السياسي بين المسلمين الأحياء، بل هو الواجب عليهم.

لأن ما وقع بين المسلمين في الماضي أصبح اختلافاً تاريخياً وليس اختلافاً سياسياً، ومن غير الجائز أن تصنع العقائد من فهم المقولات التاريخية، لأن العقائد فهم وتفسير النصوص الإيمانية فقط، وأما المقولات التاريخية فهي من خارج النصوص الإيمانية، ونعلم إن التفسير السياسي للإسلام هو تفسير النصوص السياسية الإسلامية في القرآن وبيانه النبوي، وليس تفسير المقولات التاريخية للأحداث السياسية السابقة.

وأما الخوض في تجريح المسلمين بعضهم لبعض بسبب الاختلافات التاريخية، سواء العقدية أم الفقهية أم السياسية فلا خير منه، ولا نفع فيه، ولا كرامة، بل أثره مدمر على المسلمين الأحياء، كما هو معروف في الحاضر، ومشهود في التاريخ، والضحية هي الأجيال الإسلامية المتعاقبة وذريتهم من بعدهم، لأنها تتحول دون إرادتها إلى تيارات تاريخية عدائية متكررة، سواء أكانوا من أبناء تيار "السنة" أم أبناء تيار "الشيعة" أم أبناء تيار "الخوارج" أم أبناء تيار "المعتزلة" أم من نسل غيرهم.

13 ـ الموضوع الحادي عشر: عذاب القبر وما ورد فيه من الأحاديث النبوية، من الفقرة (1408 ـ 1470)، أي (62) فقرة.

وهذه مسألة عقدية جائز الاختلاف فيها، بسبب الاختلاف في ثبوت الأحاديث، وبسبب شرح هذه الأحاديث والغاية منها.

14 ـ الموضوع الثاني عشر: في معرفة فرقة "الخوارج" التاريخية، التي خرجت في الخلافة الراشدة على علي بن أبي طالب وغيره من الخلفاء الأمويين بعده، في الفقرات (1471 ـ 1553)، أي (82) فقرة.

وأول ما نواجهه قلة المعلومات عن عقائدها وفقهها وسياستها، وأن ما يعرف عنها هو من مخالفيها من المسلمين الآخرين، فإذا كانوا أصحاب تيار متعصب لنفسه جداً، مثل تيار "السنة"، فالأولى التريث في الحكم عليها وعلى غيرها من فرق المسلمين الذين شابهوها في الغموض.

والسؤال هل يمكن تبرير فعل الخوارج وهم من المسلمين على أنه اجتهاد في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فبما أنهم من المسلمين الأوائل، وقد روي بعض الأخبار عن جهادهم في بعض مصادر التاريخ الإسلامي، وبالأخص ما روي عن بعض أفكارهم في الشورى السياسية والمشاركة السياسية في الحكم، والمساواة بين الناس خلقة، وبين المسلمين في الحقوق والواجبات، إضافة إلى ما روي في زهدهم وصدق إيمانهم وصلابتهم في الحق، فإن هذه الأفكار وغيرها، كانت كفيلة أن تؤخذ بالاعتبار وتعد من مآثرهم العلمية القيمة، ولو باجتهادهم أو خطئهم، دون مواصلة التجريح لهم أو لغيرهم من المسلمين تبعاً لهذا المصنف أو ذاك[1].

أما ما يروى عن الرسول عليه الصلاة والسلام في الخوارج أو في غيرهم، فهذه روايات تجعل الرسول عليه الصلاة والسلام مشاركاً في الاختلافات العقدية أو الفقهية أو السياسية بعد وفاته، أو هي استنصارات لجعله مشاركاً في تأييد فرقة أو حزب أو تيار إسلامي على آخر، هذه المحاولات ربما كان لها ما يبررها في زمانها، إذ الحماس للفكرة قد يدفع صاحبها للكذب من أجل الإسلام والرسول لا عليهما، ظناً منه أنه ينتصر لا لفهمه فقط بل للإسلام كله، بذلك يجب على المسلمين اليوم التريث في قبولها أو ردها، إلى أن يتولى الحكم على صحة هذه الروايات هيئة علمية ممثلة لكافة المسلمين، بعد اتفاقهم على الشورى العلمية أولاً، حتى تتصرف بها بما ينفع الإسلام

---

(1) انظر: الإباضية في موكب التاريخ، علي يحيى معمر. وكتاب: فجر الإسلام، أحمد أمين، ص256، وكتاب: إسلام بلا مذاهب، د. مصطفى الشكعة 121.

والمسلمين، ويرفع المقام النبوي العظيم أن يكون جزءاً من هذا التيار أو ذاك حتى لو تسمى بتيار "السنة".

هذه هي مواضيع كتاب "السنة"، ومن استعراضها نجد أن من دواعي تصنيفها بيان أفكار تيار "السنة"، وأن من لا يؤيدها ويقول بها فليس من هذا التيار[1]، أي إنه بمثابة وضع البنية الفكرية للحزب الذي أسسه والده أحمد في قصة المحنة، وإن قصة المحنة قد أثرت كثيراً على الحالة النفسية لعبد الله بن أحمد، وهذا ما يظهر في كرهه الشديد لمخالفيه من المسلمين، وكأنه بغلظته على المسلمين أو طوائفهم أو تياراتهم أو أحزابهم، يشاهد في مخيلته أباه حيث كان طفلاً دون العاشرة من عمره.

لقد كانت المحنة في سنة (218هـ) ولغاية (221هـ)، وعبد الله من مواليد (213هـ)، وقد كانت الشرطة العباسية تنتزع أباه من حجره وترهب أهله، وتزجه في السجون لأسباب كان يجهلها عبد الله، فكانت نقمته عالية منذ طفولته على أعداء أبيه، فكبر معه الحقد على طوائف معينة من المسلمين، وأخذ بكل رواية تطعن فيهم، أو تكذب عليهم.

وكان من معجزات نبوته عليه الصلاة والسلام، أن حذر من الكذب الذي يفشو بعد القرن الثالث، فكان اعتماده على الرواية أكثر من الدراية مدعاة للدخول في معمعة الكذب، الذي ينتقص من جهاد واجتهاد العلماء والدعاة والمصلحين وليس من المفسدين، لأنهم المجاهدون في سبيل الله بعلمهم وعملهم، والداعون إلى الخير والآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، وهم في خيرة القرون من حاربوا الملك العضوض ومظالمه ومفاسده.

فلم يسعف تيار "السنة" وجله في ذلك الوقت من الحنابلة، أن سمى نفسه بالسنة، واستنصاره بالرواية، وهي عماد كلمة "السنة" بمعنى المتابعة، بعد فشو الكذب

---

(1) انظر مقدمة محقق كتاب السنة، الدكتور محمد بن سعيد القحطاني في دوافعه لتحقيق هذا الكتاب، ص: 1/ 12.

وأتباعه، ولأن تسمية بعض المسلمين لأنفسهم بالسنة، لا يجعل من دعاته ومن تبعهم أهل السنة النبوية وحدهم، وإلا لو تسمى حزب إسلامي باسم "أهل القرآن" أو "حزب القرآن"، فهل يحق لهم أن يكونوا أهل القرآن دون غيرهم من المسلمين؟ هذا ما لا يقبله شرع ولا عقل.

كانت هذه الفترة (232 ـ 300هـ)، من أصعب المراحل التي مرت بها الأمة الإسلامية، فلم تكن مرحلة الفتوحات الخارجية والفتن الداخلية خلال الفترات السابقة أصعب من هذه المرحلة، لأن الأمة بالإجمال كانت وحدة واحدة، ولم تكن الاختلافات العقدية والفقهية والسياسية قد تحولت إلى فرقة ثابتة، بل كانت اجتهادات في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى في حالات استعمال السلاح والخروج على الملك العضوض.

لقد كانت الأمة الإسلامية وهي على أعتاب القرن الرابع الهجري أمام تيه عظيم، فكان أن تصدى لهذه المرحلة من أدرك التيه الذي تسير فيه، وسوء التقدير الذي تعانيه، وأدرك أن الأمة بحاجة إلى مرحلة جديدة وتيار جديد، يفكك الاصطدام المحتدم بين من يدعي أنه الوكيل الوحيد "للسنة"، ومنهجه حجية الرواية لسندها، حتى لو كانت فهماً لبعض سلفهم وليست نصاً دينياً، وقد أغلق على الإنسان طاقاته الإنسانية المعرفية والعلمية، في مقابل منهجية أخرى، ممن له تاريخ عريق في فهم الإسلام علمياً وعملياً في العقائد والفقه والسياسة باجتهاده وتفكيره وتفسيره وتأويله.

ولو لم يكن هذا التيار الأخير، أي تيار المعتزلة قد خرج عن تيار المعتزلة الأوائل وتعرض دعاته المتأخرون إلى ما تعرض له ملك بني العباس العضوض من معارضة إسلامية، لكان تيار المعتزلة حرياً بقيادة المرحلة التالية مرة أخرى، ولكن هيهات وقد نفرت الأمة من دعاته العباسيين، دون أن تنفر من منهجه وأصوله ومبادئه، وهذا ما

يفسر بقاء دعوة المعتزلة الإسلامية وقوداً لكثير من ثورات السلاطين الذين انفصلوا عن مركزية الدولة العباسية بعد ذلك.

فلمعت فكرة في ذهن أبي الحسن الأشعري (260 ـ 324هـ)، وهو المعتزلي تربية وأسرة وفكراً ومنهجاً، أي السني دون أن يكون من تيار "السنة"، في الخروج من المأزق الراهن، بالدعوة إلى تقارب إسلامي توفيقي عقلي سلمي، يحاول جمع كلمة المسلمين على فهم وسطي، ومنهج توفيقي.

obeikandl.com

- 5 -

مرحلة الوسطية الأشعرية
وتدشين عصر البيانات العقدية

هذه المرحلة قريبة من بداية القرن الرابع (300هـ) إلى نهايته تقريباً، وفيها ظهرت الأزمة العقدية أكثر، أو ظهر أثرها السلبي على الحياة الإسلامية العامة، سواء في تثبيت قوالب بعض العقائد الإسلامية المنتجة تاريخياً من قبل، أم في صياغة البيانات العقدية الشخصية[1]، أو البيانات العقدية التي تمثل منظومة عقدية خاصة بتيار أو حزب إسلامي معين، بهدف حصر الحقيقة العقدية الإسلامية بحزب أو تيار واحد ورفض الباقي، مثل محاولة عبد الله بن أحمد بن حنبل السابقة في كتابه "السنة"، فعلى الرغم من عدم صياغتها في بيان منتظم في نقاط متتالية، إلا أنها حددت معالم عقيدة تيار "السنة".

في هذه المرحلة ظهر أبو الحسن الأشعري (260 ـ 324هـ)، يتأمل طبيعة المرحلة السابقة وحصيلتها الحاضرة، وهو الذي تربى في بيت عمه زوج أمه أبو علي الجبائي (303هـ)، أحد كبار دعاة المعتزلة، وعرف أنه يعيش في مرحلة فكرية عصيبة، يتقاذفها دعاة تيار "السنة" من جهة، وتيار "الشيعة" دعاة الانتصار لآل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وتأزم الحالة النفسية عندهم من جهة ثانية، وأن الديوان العباسي في تحول متزايد ومتسارع منذ خلافة المتوكل في عدم الاعتماد على دعاة

---

(1) أورد د. رضوان السيد في مقالة له في مجلة دراسات، العدد الرابع لعام 1986 الشخصية الإسلامية: دراسة أولية في تكوين عقيدة أهل السنة والجماعة، عثمان الدمشقي (225هـ)، ولكن أمية غير معروف أولاً، والقصة لا تـ تاريخ صياغة عقائد إسلامية منتظمة في ذلك الوقت، وعزاها مدينة دمشق الكبير، ج7.

المعتزلة من جهة ثالثة، وأن الجماعة الإسلامية مشتتة الأقطار والقوى، في اليمن ومصر والمغرب والأندلس وغيرها من الأقطار المستقلة أو شبه المستقلة عن الخلافة العباسية من جهة رابعة، والفرق الباطنية تخرب في المشرق والمغرب من جهة خامسة و. . . وسابعة.

لذا فإن الدفاع عن العقيدة الإسلامية يجب أن يعني الدفاع عن الجماعة الإسلامية، وهذا لن يكون إذا كان الدفاع عن عقيدة تيار واحد فقط، سواء أكان باسم تيار المعتزلة أم غيرهم، فالجماعة غاية والعقيدة أساس تكوينها وليس تشتيتها، والدعوة لتيار واحد في هذا الظرف ليس من الحكمة في شيء، ولأن حجج كل طرف في الحق ليست كاملة وحجج مخالفيهم ليست باطلة بالمرة.

فأدرك أن الحوار يجب أن ينصب على المعاني وليس على الألفاظ والكلمات والأوصاف والألقاب، لأنه أدرك أن المرحلة أكبر من المصطلحات، وأن المبدأ هو لب القضية التي يجاهد من أجلها، وما يقال عن تحوله عن تيار المعتزلة في بداية المرحلة التي نحن بصددها أي عام (300هـ)[1]، إلا لأن تيار المعتزلة لم يعد يمثل عقائد الأغلبية الإسلامية كما في القرون الثلاثة الأولى، وصار تياراً إسلامياً من بين التيارات الإسلامية المتنافسة.

أدرك أبو الحسن الأشعري أن تيار "السنة" أي الحنابلة وأتباعهم، أرادوا الاستئثار بالسنة النبوية وحدهم ولكنهم لم يحسنوا استثمار هذا الاسم لصالح القضية الإسلامية العامة، بل حصروها في أضيق نطاق من العلم والعمل، وأنه لا يجوز أن يحصر اسم "السنة" بهم إذا أرادوا السنة النبوية، أما إذا أرادوا أن يتسموا بالسنة، بمعنى الاتباع وأنهم تابعيون سلفيون فهذا حقهم، ولكن كحزب أو تيار إسلامي بين التيارات والأحزاب الإسلامية الأخرى، فليسوا وحدهم أهل السنة.

---

(1) انظر: تصدير محققة كتاب: الإبانة في أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، الدكتورة فوقية حسين محمود، ص 13.

أدرك أبو الحسن الأشعري أن الشيعة قد دخلت بين فصائلها في انشطارات عنقودية تفجر نفسها[1]، بسبب فشل الثورات السابقة في القضاء على الملك العضوض، وبسبب صراعها الداخلي بين الأحفاد وأبناء العمومة، وأن ما احتجت به بالنص على الإمام على الطوائف الإسلامية الأخرى، اختلفت فيه مع نفسها أيضاً، ولنسمع إلى شهادة تاريخية معاصرة لتلك المرحلة حيث قال الإمام الهادي يحيى بن الحسين (245-298هـ): (وإنما فرق بين زيد (بن علي) وجعفر (بن محمد الصادق) قوم كانوا بايعوا زيداً بن علي، فلما بلغهم أن سلطان الكوفة يطلب من بايع زيداً ويعاقبهم، خافوا على أنفسهم فخرجوا من بيعة زيد ورفضوه مخافة هذا السلطان، ثم لم يدروا بم يحتجون على من لامهم وعاب عليهم فعلهم، **فقالوا بالوصية حينئذ**، فقالوا: كانت الوصية من علي بن الحسين إلى ابنه محمد، ومن محمد إلى جعفر، ليموهوا به على الناس، فضلوا وأضلوا كثيراً، وضلوا عن سواء السبيل، اتبعوا أهواء أنفسهم، وآثروا الدنيا على الآخرة، وتبعهم على قولهم من أحب البقاء وكره الجهاد في سبيل الله، ثم جاء قوم من بعد أولئك فوجدوا كلاماً مرسوماً في كتب ودفاتر، فأخذوا بذلك على غير تمييز ولا برهان، بل كابروا عقولهم، ونسبوا فعلهم هذا إلى الأخيار منهم، ومن ولد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، كما نسبت الحشوية ما روت من أباطيلها وزور أقوالها إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ليثبت لهم باطلهم على من اتخذوه مأكلة لهم، وجعلوهم خدماً وخولاً)[2].

---

(1) انظر: بحوث في الملل والنحل، لجعفر السبحاني، الجزء السادس، يتناول تاريخ الشيعة ونشأتهم وعقائدهم وفرقهم وشخصياتهم. وكتاب العقائد الشيعية، لناصر الدين شاه، وكتاب السنة والشيعة، محمد رشيد رضا. وكتاب: تعليقات على الإمامة عند الإثني عشرية، لعبد الله محمد إسماعيل، وغيرها.

(2) مجموع رسائل الإمام الهادي إلى الحق القويم يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، الرسائل الأصولية، تحقيق عبد الله بن محمد الشاذلي، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى 1421هـ 2001م، اليمن، صعدة.

ولكن أخطر ما وقع به الشيعة من أخطاء وتفطن له أبو الحسن الأشعري، هو أن تسمية تيار واحد من المسلمين باسم "السنة"، لم يكن مدعاة لمخالفة السنة النبوية أولاً، ولا معاداتها ولا أهلها ثانياً، حتى لو كانوا من أشد أعداء ذلك التيار الذي يحمل اسم "السنة".

هذا الخطأ التاريخي الكبير الذي وقع به تيار الشيعة الإسلامي، أنهم وقعوا ضحية ردود أفعال نفسية وقعت في القرون الثلاثة الأولى، وكل ردة فعل كانت تبنى على ما قبلها ألماً وحزناً وكرهاً حتى الصدمة وهي:

1- **ردة الفعل الأولى:** يوم التحكيم، فقد كان منهم مؤيدون لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، ومحبون له، فلما قبل التحكيم، خرجوا عليه وهم في الأصل من جنده وشيعته، فالخوارج في الأصل شيعة اختلفوا معه في اجتهادهم السياسي.

2- **ردة الفعل الثانية:** يوم الصلح، وفيه تنازل الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان، فاعتزله من لم يوافق على التنازل، فكانوا المعتزلة، فالمعتزلة في الأصل شيعة اختلفوا مع الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه[1].

3- **ردة الفعل الثالثة:** ثورتهم على الملك العضوض ضد الأمويين، إذ تحالف الشيعة مع المعتزلة والخوارج والعباسيين وغيرهم من المسلمين من العرب والعجم والموالي، على معارضة بني أمية والخروج على الظلمة منهم، حتى يوم انتصارهم، والقاسم المشترك بينهم عقائد المعتزلة فكرياً، والرضى من آل محمد سياسياً هو شعار بني العباس[2]، فلما انتصرت الثورة الإسلامية بكامل قواها وكافة تياراتها عض العباسيون على الملك، على الرغم من استشهاد أحفاد الرسول عليه الصلاة والسلام في الثورة، دعاة للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

(1) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، لأبي الحسين الملطي 36. وانظر فجر الإسلام لأحمد أمين 288.

(2) الدعوة العباسية مبادئ وأساليب، الدكتور حسين عطوان، دار الجيل بيروت، 93.

4 ـ **ردة الفعل الرابعة على العباسيين**، فكانت ردة فعل الشيعة الاختلاف مع العباسيين في أحقية الوراثة لآل محمد، هل هي لعم النبي العباس، أم للبنت والأحفاد من أبناء علي وفاطمة رضي الله عنهما، وكان العباسيون رفعوا شعاراً مموهاً للرضا من آل محمد حتى يشملهم بتفسيرهم له، وفي هذه المرحلة لا نستطيع الجزم بأن أحداً من آل علي بن أبي طالب خرج على الأمويين طلباً للملك أو الخلافة الأسرية، بل دعوة للخير وأمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، وكذلك في المئة الأولى بعد الأمويين خرجوا أيضاً على العباسين لنفس السبب[1].

ولكن تبرير العباسيين لأنفسهم بالعض على الملك أمام المسلمين، أخذ تفسيراً وراثياً عصبياً، وكأن الإمامة وراثة نبوية أسرية، فذهب تفسير شيعة آل علي للقول بالنص والوصية لعلي بن أبي طالب وأبنائه، مخالفة للعباسيين عن الرضا من آل محمد، وإخراج العباسيين منها، وإخراج الأَمويين منها أيضاً، فاضطر القائلون بذلك الطعن في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، مما أفقد عقلاءهم وعلماءهم صوابهم، فقالوا بالنص على علي وحده ثم تكون في الرضا من آل بيت علي، فاختلفت أقوال الشيعة في النص والوصية على الإمامة، دون أن يستقر لها حجة قاطعة على طوائفها كلها، فكيف يستقر لها الاحتجاج على المسلمين كافة؟.

5 ـ **ردة الفعل الخامسة على الخليفة المتوكل** (232 ـ 247هـ) الذي أظهر عداءً أكبر لهم، وبالمقابل أظهر تأييداً كبيراً لتيار "السنة"، فكانت ردة الفعل الخامسة عداء الخليفة المتوكل سياسياً، وعداء تيار "السنة" عقدياً، فقرنوا بينهما في صياغة علم كلامهم الذي بدأ بعد الاختلاف مع العباسيين، وازداد في هذه المرحلة، بسبب مواقف تيار "السنة" العقدية ضدهم.

ردود الأفعال هذه لم تكن سهلة، بل كانت أليمة وحزينة، لأن ثمنها كان الأرواح الطاهرة من أحفاد الرسول عليه الصلاة والسلام، وكانت الأمة الإسلامية

---

(1) انظر: مقاتل الطالبيين، لأبي الفرج الأصفهاني 171.

بحدود (232هـ)، قد وصلت إلى اللحظة الحرجة بفقدان الأمل في الثورة على الملك العضوض، وتحولت الثورات العسكرية إلى ثورات كلامية، كل فريق يعض في حججه أصول الدين السياسية ومن معه الحق فيما وقع، وعلى من يقع الإثم والوزر، وحتى لا يقع هذا السجال تحت المساءلة أو العقوبة، تم الكناية عنه بعلم الكلام، لأنه صراع بالكلام وليس بالسلاح وإراقة الدماء، وكان التعبير عن كره علم الكلام أيضاً بقصد التنصل من الحديث في الشؤون السياسية، أو الفتن السابقة، فلما تمادى الكره في عهد المتوكل إلى قبور الأموات، وفي مقابلهم مناصرة تيار "السنة"، كانت ردة الفعل الأخير قاصمة فكرية في نظرتهم للمسلمين الآخرين.

كانت ردة الفعل الخامسة محصلة لكل ما سبق، من الأمويين والعباسيين والمعتزلة وأخيراً تيار "السنة" المتشدد عليهم وعلى غيرهم من المسلمين، ونكاية بالحالة الفكرية الأخيرة، تحول تيار "الشيعة" إلى تيارات كثيرة، منها المعادية لتيار "السنة" ـ الحنابلة ـ من يوم ظهوره في زمانهم أولاً، ومنها المعادية للصحابة والخلفاء الراشدين، نكاية بالمخالفين لهم، ومنها المعادي للإسلام والنبوة والقرآن وهؤلاء ليسوا من الشيعة ولا من المسلمين.

وأما اختلافهم مع المعتزلة فكان سياسياً وليس عقدياً في بداية الأمر[1]، بسبب الذين تعاونوا مع العباسيين، وبسبب قول المعتزلة في الإمامة بالاختيار، فوافق العباسيون كل من يكذب النص بالوصية على الإمام، من المعتزلة والخوارج أو من يقول بالقرشية بعد ذلك من تيار "السنة"، لأنه يشملهم، وخسر متأخرو الشيعة قضية النص بالوصية سياسياً، وبقيت مسألة كلامية تخص القلة منهم بعد الاختلاف فيها على أحفاد أبناء علي بن أبي طالب وأبنائهم.

وما أضَرَّ بهم أكثر استثمار بعض الحركات الباطنية الخبيثة لبعض مقولات الشيعة المتأخرة، في الوصية والنص والتسلسل، وما كذب على الرسول عليه الصلاة

---

(1) انظر: أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية، الدكتورة عايشة يوسف المناعي، دار الثقافة الدوحة، الطبعة 1/ 1412هـ ـ 1992م.

والسلام في ذلك مما يخالف القرآن وبيانه النبوي والعقل، ولعل كثيراً منها مقولات المدسوسين على الشيعة أو الجهلة منهم أو المتعصبين، فقد كان استغلال هذه الحركات للتشيع سبباً كبيراً في هلاك قضيتهم بين المسلمين، حتى كاد لا يخرج مخرب ولا مخبول مدعياً المهدية إلا وهو يدعي التشيع أو الشجرة النبوية.

أدرك أبو الحسن الأشعري أن تيارات الشيعة ليست واحدة، وأن من يختلف مع تيار "السنة" الحنبلي لا يخرج من الإسلام، لأنه لا يخالف السنة النبوية، بل يخالف اجتهادها أو منهجها التقليدي في العقيدة، وأن على كل الأحزاب الإسلامية التي تختلف مع تيار "السنة" عقدياً أو فقهياً أو سياسياً، أن لا تكون مخالفة للسنة النبوية، وأن لا تخرج من أهل السنة، لأن السنة النبوية ملك لجميع المسلمين، حتى وإن كان جمعها وتدوينها في الغالب بفضل تيار "السنة".

كان على أبي الحسن أن يتجاوز هذه المرحلة التي اشتد فيها العداء بين الأحزاب الإسلامية، وكان لا بد أن يصنع المصالحة الداخلية أولاً، ولن يكون ذلك حتى يتفهم ويحترم ويثق المسلمون ببعضهم البعض، ويعرفوا أن اختلافهم اختلاف مسلمين مصلين، وأن الإسلام يشملهم جميعاً.

أما الاختلاف في المناهج فهو اختلاف معرفي علمي، إيجابي ما لم يتمَّ التنازل عن العقل، لأن الإسلام لا يفهم ولا يفسر إلا بالعقل والتأويل، والأخذ بمنهج الاتباع وحده لا يكفي، لكن العقل أداة مفسرة وليس حكماً ولا قاضياً، أما التأويل فهو التأويل العلمي لنصوص العقيدة والفقه، وبما أن دور العقل التفسير أو التأويل، فدوره أيضاً موفق بين الأدلة التي يبدو فيها التعارض، وبخاصة في فهم النصوص الإيمانية القرآنية أو بيانها النبوي، أي في العقائد.

أما التفسير السياسي: فالتاريخ عبرة للمعتبر، فلا بد أن تفسر آيات الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تفسيراً سلمياً، وليس سياسياً جهادياً، وإن كان لا بد من السياسة فبتقديم النصيحة والتوصية، لا بالخروج على الخلفاء ولا بقتالهم بحال من الأحوال.

لم يكن في تفكير أبي الحسن الأشعري أنه يؤسس لمذهب عقدي جديد بقدر ما كان يفكر في التوسط بين منهجية العقل ومنهجية الرواية، وبين منهجية الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالخروج المسلح أو بالكلمة التي هي أحسن أيضاً، وبين أن يكون داعية لتيار جديد أو يكون جامعاً للتيارات السابقة على حل وسط.

لم يعد يرى أن الاختلاف الفقهي والعقدي بين المسلمين اليوم يستحق هذا العداء والتباعد بحكم أن المشروع السياسي قد انعدمت فاعليته، أو تراجعت عنه القوى التاريخية أو لم تعد تملك تجييش الأنصار والشيعة في الخروج، لا عند الخوارج ولا المعتزلة ولا الشيعة بكل طوائفها وأحزابها، فلماذا التصارع في غير معركة حقيقية أي دون هدف مادي؟

وأن نقل المعارك من السيف إلى الكلام ليس في مصلحة المسلمين، وأن الاختلافات الكلامية المحتدمة يجب تطهيرها من الفتن التاريخية، وعدم خلط العقائد الإسلامية بما توارثه كل حزب من العقائد السياسية التاريخية، لأن العقائد السياسية يجب أن تكون من تفسير نصوص الإسلام السياسية وليس من تفسير الأحداث التاريخية، ولا مبرر لكل مواقف الشيعة النفسية ضد الصحابة، ومن الممكن محبة آل محمد عليه الصلاة والسلام، دون كره أحد من أصحابه رضي الله عنهم.

ولكن الأمور لم تكن تسير بهدوء ولا بحسب رغبته، فقد أخذت الاختلافات الفقهية والعقدية السابقة منحىً جديداً، لا يتوقف على أنه اختلاف بين مسلمين في دولة واحدة وخلافة واحدة، ويختلفون في تفسير نصوص الإيمان ونصوص العمل أو نصوص السياسة فقط، بل صار الاختلاف غاية بحد ذاته، وليس سبباً لغاية، وأخذت البيانات العقدية تصدر من هذا العالم أو ذاك وتصدر عن هذا التيار أو ذاك، وكأن العقائد كيانات مختلفة، تبنى لتصنع فارقاً مميزاً لهذا الحزب أو ذاك، تكتب وتنسخ وتوزع وتدرس ويدعى إليها ويفارق على أساسها ويحارب من أجلها، حتى لو لم يكن الداعي إليها أو المحارب عنها من العلماء المتمكنين فيها.

فكانت هذه المرحلة مرحلة تدشين العقائد المتكاملة في قضاياها، في الموقف من حجية العقل والرواية، وفي حجية القرآن في التوحيد ومعرفة الله تعالى وتفسير آيات أسماء الله الحسنى وأفعاله وصفاته، ومعاني النبوة والرسالة، والقضاء والقدر والفعل البشري، والإمامة، والموقف من الفتن السابقة في الخلافة الراشدة وحتى تاريخه.

فما استطاع أبو الحسن الأشعري إلا أن يكون عالماً يكتب تفسيره لنصوص آيات القرآن الإيمانية أولاً، ثم قبول كل ما رواه تيار "السنة" عن النبي عليه الصلاة والسلام من أحاديث وأخبار ثانياً، وحيث أن كتب تيار "السنة"، لم تفصل بين الأحاديث النبوية وبين شرحها وتفسيرها، وكان من يطلع على كتب السنة النبوية - وهي من جمع تيار "السنة" في الغالب - يقرأ تفاسير علماء تيار "السنة" العقدية والفقهية لهذه الأحاديث النبوية، وهي المسماة بالآثار.

فأخذ أبو الحسن في الروايات الحديثية وشرحها في بداية الأمر، تقرباً إلى تيار "السنة" أولاً، وليبعد نفسه عن تيار المعتزلة المتأخرين ثانياً، حيث أدرك تراجع مكانتهم بين العامة منذ خلافة المتوكل وما بعدها، وبسبب ما ورط دعاة المعتزلة أنفسهم به في القرن الثالث من المسائل الكلامية غير الجوهرية وصفت بدقيق الكلام، وبسبب التأثيرات الفلسفية أيضاً[1].

فكان بيانه العقدي الأول في "الإبانة عن أصول الديانة"[2]، ملاحقة لأهل زمانه في التأليف وإصدار البيانات العقدية، وسوف نعتمد النسخة المحققة من الدكتورة فوقية حسين محمود، ونعلق عليها في نقاط:

---

(1) انظر المرحلة السابعة من هذا الفصل، وفصل العقائد الإسلامية والفلسفات الأجنبية من هذا الكتاب.

(2) الأشعري: كتاب الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق وتعليق د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى 1397هـ 1977م، وللدكتورة فوقية دراسة ومقدمة قيمة للكتاب وهي ترى أن كتاب الإبانة من أوائل ما كتبه الأشعري، بينما يرى ناشر آخر هو قصي محب الدين الخطيب أنه من آخر ما صنفه أبو الحسن الأشعري، نشر: المطبعة السلفية بالقاهرة، الطبعة الثانية 1397هـ.

1 ـ بَيَّنَ الأشعريُّ عقيدتَه في بيان مكون من (67) فقرة أو بنداً، وشرحها مجموعة لما قبلها في (235) فقرة، بحسب تقسيمات المحققة المذكورة.

2 ـ وصف أبو الحسن هذه العقيدة بأنها قول: أهل "الحق والسنة"، وليس أهل "السنة" فقط. ص (20).

3 ـ أقر أنها كتبت في الرد على أصحاب عقائد إسلامية أخرى من (المعتزلة والقدرية والحرورية والرافعة والمرجئة). فقرة (23) ص 20.

والملاحظ أنه لم يذكر اسم الشيعة أو طوائفهم فيمن قصد الرد عليهم، وأنه حيث رد عليهم في مسائلهم المعروفة تجنب ذكرهم، أو كنى عنهم بما يغني عن ذكرهم بالاسم.

4 ـ إعلانه في مقدمة عقيدته التمسك بكتاب الله والسنة النبوية، وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث والاعتصام بذلك، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، وأنه مخالف لما خالف قوله. فقرة (24)، ص 20.

بذلك يكشف الأشعري عن موقف لا بد أنه كان مضطراً إليه، إما صدقاً وإما مهادنة وإما إرضاءً للعامة من الحنابلة في بغداد، ولو كان حنبلياً فعلاً كما أراد أن يسمع من حوله، لما اشتهر مذهبه أكثر من الحنابلة، ولكان الحنابلة من بعده أحق به من تلاميذه.

5 ـ كل ما يقوله بعد ذلك من مسائل عقدية لا تختلف في النتيجة عن مقولات كتاب "السنة" لعبد الله بن أحمد بن حنبل، إلا في تخفيف الغلظة على المخالفين له، وهو صاحب مذهب أهل الحق والسنة، لذا لم يذكر التكفير إلا في مسألة واحدة هي خلق القرآن. فقرة (41)، ص25.

6 ـ وهو يقرر قبول الاختلاف فيقول: (ونقول فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا عز وجل، وسنة نبينا ﷺ، وإجماع المسلمين، وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله ما لم يأذن لنا، ولا نقول على الله ما لا نعلم)، فقرة (52)، ص 30.

هذه الفقرة مهمة جداً في تقبل فكرة الاختلاف بين المسلمين.

7 ـ يقرر الأشعري أن من بنود عقيدته: (ومن ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد وسائر الصلوات والجماعات خلف كل بر وفاجر). ص 30.

وهذا بند سياسي لأن عدم الصلاة خلف الولاة الفجرة قضية شرعية سياسية، أي طريقة في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجتهاد سياسي في مقاومة الفساد وأهله إذا كانوا من ولاة الأمور الذين لا يقوى السيف على معاقبتهم.

ولكنه لم يستدل بنص قرآني ولا بحديث نبوي ولا بنص سياسي على هذه القضية، واستدل بفعل عبد الله بن عمر أنه كان يصلي خلف الحجاج. فقرة (54).

8 ـ أنه يذكر في بنود عقيدته مسائل فقهية مثل جواز (المسح على الخفين وأنها سنة في السفر والحضر، خلافاً لقول من أنكر ذلك). فقرة 55، ص31. والمقصود هنا الشيعة، ولم يذكرهم بالاسم.

9 ـ ثم عاد في الفقرة التالية إلى موضوع سياسي وهو: (ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم، إذا ظهر منهم ترك الاستقامة). فقرة 56، ص 31.

وفي هذه الفقرة أهم بنود عقيدة الأشعري، إذ حصد العبرة من نتائج الثورة على الملك العضوض، من الدعاة والآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر من المسلمين، وبخاصة بالسيف والقتال.

10 ـ وأكد هذا المبدأ العقدي في الفقرة (57) فقال: (وندين بإنكار الخروج بالسيف، وترك القتال في الفتنة). ص 31.

11 ـ وأقحم طاعة الأئمة كما لو كانت جزءاً من علم الله تعالى وقدره فقال: (وندين لله عز وجل بأنه يعلم ما العباد عاملون، وإلى ما هم صائرون، وما كان وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف يكون، وبطاعة الأئمة ونصيحة المسلمين). فقرة 65، ص 33.

12 ـ وفوق ذلك يقول: (ونرى مفارقة كل داعية إلى بدعة، ومجانبة أهل الأهواء). فقرة 66، ص 33.

والأصح لو جمعت الفقرتين السابقتين كالتالي: (وبطاعة الأئمة ونصيحة المسلمين، ونرى مفارقة كل داعية إلى بدعة، ومجانبة أهل الأهواء)، حتى يتقرر أن كل داعية لا يطيع الأئمة، هو داعية إلى بدعة ومن أهل الأهواء، تجب مجانبته، ومفارقته، وإلا فمن يحدد أن هذا الداعية إلى فتنة أم إلى خير؟.

أي إن بيان أبي الحسن الأشعري العقدي باسم أهل الحق والسنة، تبنى التفسير السلبي من التفسير السياسي لتيار "السنة"، وحصر البيان في الجانب العقدي والفقهي مما أثير حوله من خلافات سابقة بين المسلمين، لكن بأدلة شرعية من الكتاب والسنة والإجماع والاحتجاج العقلي، والرد على تأويلات الآخرين بالحجة الشرعية والعقلية أيضاً، وهذا الفارق بين التيارين، أي الذي لم يمارسه تيار "السنة" في الاستدلال.

بذلك استثمر أبو الحسن ظروف زمانه وأفكاره ورغباته أو يأسه، فاستطاع أن يكسب من تيار "السنة" تلاميذه باسم السنة، ومن تيار المعتزلة المترنح عقلاءَه باسم التأويل الحق، ومن نفور المسلمين من تيار الشيعة أو من ادعى التشيع وهو يجهل حقيقته ومعناه، فبنى أبو الحسن كيانه العقدي على حصيلة ما مضى من حسنات، ونبذ ما أثقل على المسلمين كواهلهم، وهو التفسير السياسي للإسلام في الخروج على الملك العضوض والظلم، فقبله العامة ولم تحاربه السلطة.

هذا يعني أن أهم ما يميز منهج أبي الحسن الأشعري أنه لم يكن صدامياً مع أحد أو تيار، وكان قابلاً أن يلتقي مع الجميع في منتصف الطريق، فكأنه في وسطيته في التفسير العلمي فقط، وسلبيته في التفسير السياسي، وأخذه عن الفقهاء حجية الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وعدم الغلو في تكفير وتضليل وتفسيق مخالفيه من المسلمين، كأنه قد حقق للمسلمين ما يحتاجون إليه في عبادتهم لله تعالى، وحفظ

جماعتهم، حتى لو كانت تحت الملك العضوض، وحتى لو بقيت الساحة الفكرية في عناء الاختلافات والصراعات التاريخية السابقة دون مخرج.

وقد أكد أبو الحسن موقفه هذا في كتابه: (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين)، في حكايته عن جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة، نفس المقولات والمسائل التي ذكرها في كتابه الإبانة، وقال بعدها: (وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب)[1].

وقد بين في مقدمته أن من بين من يصنف الكتب في النحل والديانات من يتعمد الكذب في الحكاية إرادة التشنيع على مخالفه، ومنهم التارك للتقصي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين، ومنهم من يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجة تلزمهم به، ثم يقال "إن هذا ليس سبيل الربانيين ولا سبيل الفطناء المميزين"، وهذا ما حداه على شرح ما التبس من أمر المقالات[2].

لكنه إذ اعتبر أن هذه المقولات مقولات إسلاميين، واختلاف مسلمين مصلين، فإنه يريد بذلك أن تتقبل الساحة الفكرية اختلاف المقالات دون الإخراج من الدين.

ولكن كتب الفرق الأخرى والتي وصفها أبو الحسن بتلك العيوب العلمية والخلقية كانت قد أخذت طريقها إلى الناس، في بيان كيانها الفكري العقدي والفقهي، وتهافت حجية مخالفيها إما بالكذب أو عدم قول كل الحقيقة أو بإلزام ما لا يلزم، لإدخال نفسها في الحق والفرقة الناجية، وإدخال غيرها في الباطل والفرق الهالكة، وهو ما أبعد الاختلاف العقدي والفقهي بين المسلمين عن سلوك طريق الشورى العلمية، بل أدى بها التباغض والعداء إلى شن المشاجرات في الشوارع بالأيدي وغيرها، مما زاد في إبعاد شرعية الاختلاف بين المسلمين، ودعا إلى إغلاق باب الاجتهاد العقدي والفقهي مع نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس كما سيأتي.

---

(1) مقالات الإسلاميين ج1 / 35.

(2) مقالات الإسلاميين 33.

- 6 -

مرحلة الغلبة الثقافية لأهل 'السنة والجماعة' بالترغيب والترهيب الفكري والسياسي

هذه مرحلة من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن الخامس من الهجرة (350 ـ 450هـ) تقريباً، تأسست على تحالف حزبي بين تيار أهل "الحق والسنة" بتعبير أبي الحسن الأشعري السابق في الإبانة، مع تيار "السنة" والذين أطلق عليهم أبو الحسن نفسه "أصحاب الحديث وأهل السنة" في كتابه الإبانة أيضاً، و"العامة وأصحاب الحديث" في كتابه مقالات الإسلاميين، أي إن الذي أسس لهذا التحالف الفكري وسعى إليه هو أبو الحسن الأشعري، فوصف بذلك "شيخ أهل السنة والجماعة"، لأنه جمع بين تيار "السنة" الحنبلي وأتباعه، وتياره المنشق عن المتكلمين المتأخرين من المعتزلة، ممن لا زال للعقل دور في تفسيرهم وتأويلهم للإسلام.

والقاسم المشترك الأساسي بين التيارين، تيار الأشاعرة والحنابلة، التخلص من التفسير السياسي للإسلام، المختص في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ على طريقة المرحلتين: الثانية والثالثة اللتين سبق ذكرهما ـ والتبرؤ من أصحاب التفسيرات السياسية الإسلامية السابقة من الشيعة أو الخوارج أو المعتزلة أو غيرهم، ولكن هذا التبرؤ لن ينجح حتى يكون مبرراً أمام عموم المسلمين، أي لا بد من أن يأخذ حجيته من الإسلام نفسه، والإسلام قابل للاختلاف في تفسيره وفهمه فقهاً وعقيدة وسياسة.

فكان لا بد والحالة كذلك من تقديم فهم تيار " أهل السنة والجماعة " على أنه التفسير الصحيح للإسلام، وأنه التفسير الوحيد المقبول ديانة، وإظهار التفسيرات الفقهية والعقدية والسياسية الأخرى على أنها تفسيرات خاطئة أو ضالة أو باطلة أو

كافرة، ووصف أصحاب تلك التفسيرات من المسلمين بالفرق، ورفض اجتهادهم وتفسيرهم للإسلام، وتم إصدار الأحكام عليهم من مسلمين مثلهم، لا يختلفون عنهم إلا في التفكير والفهم والتفسير فقط، لأنهم جميعاً يؤمنون بالقرآن والثابت من بيانه النبوي عندهم.

وقد وجد تيار "أهل السنة والجماعة" ضالته في رواية منسوبة إلى النبي عليه الصلاة والسلام، في افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة، قيل إنه حديث حسن، أي لم يبلغ الصحة التامة بمقاييس المحدثين ومنهجهم[1]، والرواية تجعل كل الفرق الإسلامية في النار إلا واحدة، فتم إسقاط هذه الرواية على أصحاب التفسيرات الإسلامية الأخرى، واتخذ من هذه الرواية المنسوبة إلى النبي عليه الصلاة والسلام دون تثبت تقوم به الحجة وينقطع به العذر، سيفاً مسلطاً على عقول المسلمين أولاً ورقابهم ثانياً، إذا خالفوا تفسير أحد ممن وصف نفسه من "أهل السنة والجماعة"، بحجة أنهم هم الفرقة الناجية فقط.

كذلك تم تعميم بدعة التعصب التي أطلقها عبد الله بن أحمد بن حنبل في كتابه "السنة"، على الساحة العلمية الإسلامية، إذ كان يبدع أو يفسق أو يضلل أو يكفر كل مخالف له في تفسير آية أو حديث، إرهاباً لكل مخالف، أما أبو الحسن الأشعري فقد حاول أن يخفف من التعصب الحنبلي بعد التحالف، وأراد التوسط أو الاعتدال في

---

(1) انظر كتاب: حديث افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة، للإمام المحدث محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، تحقيق وتخريج سعد بن عبد الله بن سعد السعدان، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى 1415هـ، ص (47-51)، وانظر كتاب: الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، لأبي عبد الله بن عبد الله بن بطة العكبري الحنبلي (387هـ) 1 / 166، تحقيق رضا بن نعسان معطي، وقد ضعف المحقق حديث الفرق المروي في الكتاب المذكور، وانظر كتاب: العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، صالح بن مهدي المقبلي، ص269. وكتاب: بحوث في الملل والنحل، جعفر السبحاني 1/ 23.

الإرهاب الفكري، فقال: هي مقالات إسلاميين واختلاف مصلين، وإن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم، على الرغم من تباين فرقم وأحزابهم وتشتتهم[1].

مما يلاحظ أن أبا الحسن نفسه لم يستدل أو يستغل رواية الفرقة الناجية والفرق الهالكة، ربما لأن هذا التيار "أهل السنة والجماعة" لم يصل إلى توحيد الجماعة الإسلامية فكرياً في حياة أبي الحسن نفسه، لكن تصنيفه لكتاب "الإبانة لأصول الديانة" قد مثل الأرضية الفكرية التي يبنى عليها هذا التيار، لذلك وصفه: بقول "أهل الحق والسنة"، ويمكن أن يفهم منه بالمقابل، أن من لا يأخذ به فهو من أهل الباطل والأهواء والزيغ والبدع كما في كتابه اللمع[2].

لذا كان لا بد من تصنيف كتاب "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، ليمثل الدرع الواقي لكيانه الفكري، وتبيين سبيل المخالفين له، تحت ضغوط من الإرهاب الفكري العام، مما أوقعه بالتناقض مع نفسه، إذ كيف يقبل أن يكون من فرق المسلمين المختلفين والذين يجمعهم الإسلام ويشتمل عليهم من (يعتقد بألوهية أشخاص من الشيعة أو نبوتهم)، وهذا ما بدأ به أبو الحسن كتابه المقالات بغلاة الشيعة، والشيعة إن كانوا شيعة علي بن أبي طالب كما يقول، فإن علي وآله والشيعة والمسلمون كافة منهم براء، لأن أصحاب هذه المقالات لو وجدوا في التاريخ فعلاً لكانوا كفاراً غير مسلمين، ولا يجوز إدخالهم في فرق المسلمين ولا في شيعهم، هذا تناقض ما كان يجوز لعالم مثل أبي الحسن أن يقع فيه.

وإذا كان من حق العالم المسلم تأليف كتاب عقدي يبين فيه عقيدته التي يصدق بها ويذهب إليها، مثل كتاب "الإبانة" وغيره من كتب العقائد التي يكتبها آحاد علماء المسلمين، فإنه مما ليس من حقه ولا يجوز أن يذهب إليه، تعميم عقيدته لتصير عقيدة

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين 34.

(2) كتاب: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، لأبي الحسن الأشعري، تصحيح وتقديم الدكتور حموده غرابه، مطبعة مصر 1955م.

كل المسلمين، حتى لو وصفها المصنف بعقيدة أهل الحق والسنة، وكذلك من باب أولى أن لا يصنف كتاباً يحاكم فيه تصنيفات علماء آخرين كتبوا فيها تفسيرهم لنصوص الإيمان القرآنية والنبوية، أي عقائدهم، إلا أن يكون ذلك المؤلف مخولاً من جهة شرعية دستورية، وهؤلاء أمرهم شورى بينهم.

وإلا كانت الحياة العلمية بين المسلمين قائمة على التفسيق والتضليل والتكفير، كل عالم يكفر غيره إن خالفه في تفسير نص إيماني وهكذا، إن فكرة تأليف العالم المسلم لكتاب يدعو فيه إلى عقيدته وفقهه ما كانت لتتم لولا وجود خلل في الحياة الإسلامية العامة، فكيف يحق لمسلم فوق ذلك أن يحاكم بتفسيره هو عقائد المسلمين الآخرين؟

ما كان يجب أن يتم ذلك في التاريخ الإسلامي، مادام العالم المسلم يعرف حقوقه وواجباته العلمية والعملية وأنها موجهة بالشرع وإذنه، إما من نبي مرسل أو من أولي أمر شرعيين، مهما أوتي من العلم، وإذ تم ذلك فعلاً في التاريخ فما كان ليتم إلا على حساب التقصير الرسمي من الملك العضوض في الواجبات العلمية، أي لا بد أن تكون الدعوة من جهة شرعية ذات صلاحية، تدعو إلى العقائد الصحيحة إذا دعت الحاجة، أو تحاكم عقائد أفراد المسلمين ومدارسهم إن كانت مخالفة أو متجاوزة لشرعية الاختلاف المقبول، وإلا فإن المسلمين أحرار في تكوين عقائدهم وفقههم باجتهاد علمي من القرآن وبيانه النبوي.

إن جهد العالم المسلم علمياً وعملياً يجب أن يضبط بالشرع، والشرع هو من يمنح الشرعية في حق الاختلاف ومنعه، في دستور علمي وعملي لمجتمع المسلمين، وليس لأحد من المسلمين - إن لم يكن نبياً - أن يكون قيماً على تفسيرات المسلمين العقدية والفقهية والسياسية، حتى لو وصف جهده تحت عنوان "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، لأنه لا يملك العصمة في تفسير القرآن وبيانه النبوي، ولا يملك أن يدعي أن تفسيره فقط الذي يقبل عند الله تعالى عبادة وعلماً وعقيدة.

ولما أدرك بعض العلماء ذلك، لجؤوا إلى إحداث قوة ملزمة للمسلمين إما بالترغيب أو بالترهيب، يستندون إليها في الدعوة لمذهبهم وعقائدهم وتيارهم، فكانت دعوى وجوب الاتباع لمن سلف، لتكون سلاحاً فكرياً رغبة ورهبة في نفس الوقت، وكان من أوائل الضحايا أبو الحسن الأشعري نفسه، إذ على أساس هذه الدعوى تابع أقوال أحمد بن حنبل كما قال في الإبانة، لأنه أدرك أن لهذه الدعوى سلاح قوي على العامة، وأن التفاسير العلمية من القرآن وبيانه النبوي تتبع بطاعة رسول أو طاعة أولي أمر شرعيين، ولا تتبع بقوتها الاستدلالية فقط، وهو ليس برسول ولا من الساسة.

وكان تيار "أهل السنة والجماعة" ولظروف تاريخية قد تخلى عن السياسة، وجعلها عملاً محذوراً لأن فيها شبهة التقاطع مع الملك العضوض، فكان لا بد له من استعمال قوة ملزمة للمسلمين بديلة عن السياسة الشرعية، فاستعمل نفس سلاح الحنابلة، أي دعوى "السنة"، أي وجوب اتباع التفاسير السابقة في العقائد والفقه لتكون القوة الملزمة للناس، فكانت كلمة "السنة" بمعنى الاتباع القوة المرغبة والمرهبة لوجوب اتباع العلماء دون الساسة والخلفاء، وكانت القاسم المشترك بين الحنابلة والأشاعرة في الماضي والحاضر.

بذلك صنع تيار " السنة والجماعة " قوتين يقود بهما عامة المسلمين، وهما قوة السنة وقوة الجماعة، أما قوة السنة فهي قوة معنوية ملزمة يطاع بها العلماء قبل الأمراء، وهذه القوة هي "السنة" أي الاتباع أو وجوب السلفية، أي فهم الإسلام بفهم من سلف من المسلمين في القرون الثلاثة الأولى، وتم من قبل تحديد أن تيار "السنة" الحنابلة وكلاء وحيدون للعقائد التي استنبطها السلف، لكن بصورة معكوسة، إذ من أراد أن يعرف ما هي عقائد الصحابة عليه بالعودة إلى عقائد الوكلاء الوحيدين ومدوناتهم، وكان الأصل معرفة عقائد الصحابة ثم قياس عقائد الناس عليها، ولكن ليس هناك تصنيفات مدونة بأيدي الصحابة أو التابعين أو تابعيهم، والوكلاء

المعتمدون هم تيار "السنة"، وبالمنطق فان المخالف لتيار "السنة"، هو مخالف للصحابة والتابعين وخيرة القرون أيضاً، ولذا فالمخالف لعقائد "السنة" فهو مبتدع.

أما القوة الثانية فهي "الجماعة"، إذ من كان مع تيار "السنة" فهو مع الجماعة، ومن خرج من تيار "السنة" فهو مبتدع، والمبتدع خارج الجماعة، وعليه فلا جماعة خارج تيار "السنة"، وهذا يعني أن الإسلام هو تيار "السنة والجماعة"، وأن عقائد "السنة والجماعة" هي الإسلام أيضاً، وبذلك تحدد فهم الإسلام في القرن الرابع الهجري على اجتهاد واحد، ومن يخالف هذا الاجتهاد بعد ذلك في الفقه أو العقائد أو اللاسياسة فهو على غير الإسلام، أو مبتدع ضال على أقل تقدير.

بذلك توقف الاجتهاد الفقهي والعقدي على ما تم إنتاجه من تحالف تيار "أصحاب الحديث والسنة" وتيار أهل "الحق والسنة" في حلف "أهل السنة والجماعة"، وقالوا إنهم الفرقة الناجية، وما عداهم من المسلمين من الفرق الضالة والهالكة.

وبذلك أغلق تاريخ الإسلام الفكري على القرن الرابع الهجري، فلم يقم للمسلمين بعدها عقائد جديدة ولا فقه متميز ولا سياسة معتبرة، فكان تحالف أهل السنة والجماعة ختاماً لمراحل سابقة صاعدة، ولكنه فاتحة لمرحلة واحدة من الهبوط والانهيار، لقد كان تحالف أهل السنة والجماعة في القرن الرابع الهجري محاكمة للماضي وعقوبة على المستقبل، وإن لم يكن يقصد ذلك، إذ لم يتم بهذه المحاكمة ظلم اجتهاد وجهاد المسلمين في القرون الثلاثة الأولى فحسب، وهم خيرة القرون فعلاً لأنهم دعاة الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في الداخل قبل الخارج، وقد حكم عليهم ظلماً أنهم ليسوا من السلف الصالح، وليس لهم تهمة إلا أنهم خرجوا دعاة للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فاستشهد المجتهدون المجاهدون واستشهدت معهم حقوقهم وعلومهم في الدنيا وهم عند ربهم أحياء يرزقون، وحصد القاعدون في زوايا المساجد وعلى الأوراق الثناء والتبجيل، ولو بقي الأمر على ذلك لهان الأمر وإن كان مصيبة.

ولكن المحاكمة بقيت مفتوحة إلى اليوم، فدمرت عشرة قرون أتت بعدها ولا زالت تأكل من عمر الأمة الإسلامية المزيد، والناس تخشى كل اجتهاد خشية البدعة، وتخشى كل جهاد خشية على الجماعة، وحلت القراءة المذهبية المغلقة على عقائد "أهل السنة والجماعة" كما استنبطت ودونت في القرن الثالث والرابع والخامس الهجري، لتحافظ على اسم "أهل السنة والجماعة" حتى لو ضاعت السنة وهزمت الجماعة، ولا زال الرفض لكل تفسير جديد عقدي لآيات الإيمان وبيانها النبوي، بنفس الحجة، ورفض كل تفسير فقهي لنصوص العمل بنفس الحجة، ولا زال باب الاجتهاد مغلقاً على المذاهب الفقهية الأربعة وتوابعها لنفس الحجة أيضاً، لأن الاجتهاد المعرفي والعلمي خارج تيار "السنة والجماعة" الحنابلة والأشاعرة والمذاهب الفقهية الأربعة صار كأنه خروجٌ عن الإسلام والحق والحقيقة.

هذه هي الأرضية الفكرية التي قامت عليها فكرة أهل السنة والجماعة، وربما كانت في زمنها حلاً لمشاكل كثيرة، وبالأخص بسبب استبعاد الحل السياسي بعد قرون من محاولات الإصلاح الداخلي والإنهاك، وهلاك الأنفس والأموال، وضياع الحقوق، وتشويه الحقائق، وخروج أعداء الإسلام الحقيقيين من جحورهم، والانقسامات السياسية في الملك العضوض، وضياع هيبته وغلو ملوكه في الترف والتهافت على الدنيا، وغزو الثقافات الأجنبية والفلسفة الغنوصية، ديار المسلمين وعقولهم وأبناءهم.

لكن ذلك لا يبرر الصورة القاتمة والظالمة التي وصفت بها الاختلافات العقدية والفقهية بين المسلمين، التي أخذت كتب الفرق والملل والنحل تتبناها وتقوم عليها وتذهب إليها خشية على "أهل السنة والجماعة"، فكانت كتب الفرق والملل والنحل القفل الأخير الذي أغلق الاجتهاد الفقهي والعقدي والسياسي، ورفض شرعية الاختلاف بين المسلمين، مما يتطلب إعادة النظر في دور هذه الكتب ومكانتها في صناعة الشخصية الإسلامية القادمة، فقد حولت كتب الفرق الاختلاف المشروع بين المسلمين إلى كيانات منعزلة عن بعضها البعض مثل عزلة أهل الجنة والنار.

وبما أن العقائد هي تفاسير نصوص الإيمان الإسلامية، فإن كتب الفرق والملل والنحل ليست مصدراً موثوقاً لمعرفة عقائد المسلمين التاريخية، لأنها صنفت تحت عوامل وظروف تاريخية قاهرة وموجهة، لذا لا تكفي لمعرفة عقائد المسلمين الأولى، لأنها صاحبة تيار ومنحازة لنفسها، كذلك كتب التاريخ الإسلامي لا يصح أن تؤخذ منها الاختلافات العقدية وكأنها تقول الحقيقة فقط.

أما كتب التفسير والحديث النبوي الشريف، فحبذا لو صنفت على أسس الاجتهاد المعرفي والعلمي فقط، دون أن تشارك فيها مواقف المفسر أو المحدث نفسه، سواء أكانت مواقف عقدية أم فقهية أم سياسية، لأن من يقرأ هذه الكتب يظن أن الحقيقة الإسلامية واحدة وهي ما يقوله المفسر الذي يقرأ له، ومهما كان اجتهاده في تفسير نصوص الإيمان أو نصوص العمل عظيماً، إلا أنه سيكون لواحد من العلماء الذين يستحقون الثناء والاحترام، وأما تفسيره العقدي والعلمي فهو اجتهاده فقط، فإذا كان صاحب تيار أو ينتمي إلى تيار أو حزب إسلامي، فكم هو حري أن يتريث في قبول تفسيره وشرحه، مع بقاء الاحترام لعلمه واجتهاده.

وقد حفظ الله تبارك وتعالى كتابه مجرداً عن كل كلام لبشر، وهذه ميزة للقرآن فقط بين كل كتب الله تعالى المنزلة على رسله، وبقيت كل التفاسير وعلوم القرآن خارج النص القرآني، وأما الأحاديث فقد دونت في مجموعات صحيحة ومسانيد وسنن في المرحلة الرابعة، وظهرت إلى الساحة العلمية الإسلامية مع ظهور تيار "السنة" الحنابلة واستمر ظهورها في القرن الرابع مع ظهور المرحلة الخامسة وظهور تيار "أهل السنة والجماعة" الأشاعرة.

لذا فإن عزل أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام عن شروحها المقرونة بها ضرورة علمية، لأن تلك الشروح اجتهادات بشرية ليس لها حجية مساوية لحجية السنة النبوية، وغير ملزمة لكافة المسلمين.

وقد ثبت أن تصنيف وتدوين كتب السنة النبوية وقعت تحت ظروف تاريخية أثرت عليها أولاً، ورغبات مصنفيها واجتهاداتهم في أن تكون أشبه بكتب الفقه أو العقائد أو السيرة والمغازي ثانياً، وهذا يستدل عليه من طريقة تأليفها على أبواب الفقه أو العقائد، وقدرات متفاوتة في البحث والتقصي من مصنفيها ثالثاً، ومنهجية مختلفة في قبول الرواية والرواة وعدالتهم رابعاً، وغيرها، لذا فإن الدعوة إلى تحرير الأحاديث النبوية في مصنفات مستقلة عن الاجتهادات العلمية المدونة معها، لا ينتقص من حجيتها، ولا ينتقص من جهود من قاموا بها أول مرة، فجزاهم الله عن الإسلام ورسوله والمسلمين بما هم أهله وأكثر.

أما كتب الفرق، على الرغم من محاولة أبي الحسن الأشعري في تصنيفه للمقالات تخفيف حدة العداء بينها، إلا أن من أتى بعده جعل من كتب الفرق علماً متميزاً، ومحاكمة صارمة، غايتها إدانة العقائد المخالفة قبل بيان العقيدة الصحيحة التي يؤمن بها المصنف، وجعلها من الفرق الهالكة وفرقته الناجية، لذا تكاثر التأليف بعد أبي الحسن في الفرق.

أي إن المرحلة التي نتكلم عنها هي مرحلة المحاكمة وإرهاب المخالفين، وكانت الضحية الكبرى هذه المرة القضاء على شرعية الاختلاف بين المسلمين، لأنها نقيض احتكار الحقيقة والمحاكمة المفتوحة والإرهاب الفكري، فقد كانت هذه غاية كتب الفرق، لذا قامت على عقلية محاكمة أصحاب العقائد الأخرى، وليس التفاهم معها أو تفهم أدلتها وغايتها، إذ من يقرأ هذه الكتب يدرك كم كان دورها مخيفاً على التفكير العقدي، ومرعباً للاجتهاد الجديد، ومرهباً للقراءة العلمية الحرة، هذا ما يلاحظه من يدرسها، ومن هذه الكتب:

1ـ كتاب: "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، لأبي الحسن الأشعري (324هـ).

2ـ كتاب: "اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع"، لأبي الحسن الأشعري.

3 ـ كتاب: "التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع"، لأبي الحسين محمد بن أحمد الملطي (377هـ)[1].

4 ـ كتاب: "الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ومجانبة الفرق المذمومة" (1 ـ 2)، لأبي عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي (387هـ)[2].

5 ـ كتاب: الفرق بين الفرق، تأليف عبدالقاهر بن طاهر البغدادي (429هـ)[3].

6 ـ كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تأليف علي ابن حزم الأندلسي (456هـ)[4].

إن القاسم المشترك لهذه الكتب وما كتب على منوالها بعدها، أنها كانت تهدف إلى محاكمة ثقافة القرون الثلاثة الأولى ـ عن وعي أو قصد أو دونهما ـ التي أنتجت بقراءة علمية حرة كل هذه العقائد والاجتهادات الفكرية، بالأخص الجانب المخفي منها، وهو الاجتهاد السياسي في فهم الإسلام، وتفسيره السياسي في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذي كان المحرك الحقيقي للدعاة المجتهدين المجاهدين.

لقد كانت الغاية من المحاكمة إخراج التيارات والأحزاب الإسلامية ذات الأصول الاجتهادية والجهادية من ساحة العمل الإسلامي المقبول في القرن الثالث والرابع الهجري، وكانت الأداة هي المحاكمة والقرار هو التكفير والدليل حديث الفرقة الناجية، والمحضر كتب الفرق، ولن يكون التكفير إلا على أساس عقدي بعد شيوع الاختلاف الفقهي، لذا شجعت الدولة هذا التوجه لأنه غير سياسي ولا يهدد الملك العضوض، بل يساعد في تصفية الأحزاب المناهضة.

---

(1) نشر: مكتبة المثنى ببغداد، 1388هـ 1968م، بتحقيق محمد زاهد حسن الكوثري.

(2) نشر: دار الراية للنشر والتوزيع بالرياض، تحقيق رضا بن نعسان معطي، الطبعة الأولى، 1409هـ ـ 1988م.

(3) نشر: دار المعرفة، بيروت، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

(4) نشر: مكتبة محمد علي صبيح وأولاده بالقاهرة، وبهامشه كتاب: الملل والنحل للشهرستاني (548هـ).

وحتى لا يجد علماء تلك العصور أنفسهم خارج الثقة الجماهيرية من المسلمين، أو متهمين بالتخاذل مع الملك العضوض، كان لا بد من تقديم فهم للإسلام لا ينكر الملك العضوض، بل وينكر على من أنكر الملك العضوض ويجوز الخروج عليه، لكن بحجة محاكمة عقائده الكلامية وليس السياسية، أي إن الغاية السياسية هي التي تغلبت على مشروعية الاختلاف العقدي، وتم توظيف الاختلاف للمحاكمة[1].

ولذا كانت المحاكمة ـ كتب الفرق والملل والنحل ـ للعقائد المتأخرة وليس للدعاة الأصليين، أي للعقائد المنتجة في المرحلة الرابعة زمنياً (232 ـ 300هـ) في الغالب، أي بعد اللحظة التاريخية الحرجة، بفقدان الأمل من القضاء على الملك العضوض، وتحول الخروج من السيف إلى الكلام، بشتى أحواله وألوانه وأعذاره وأحقاده وردود أفعاله وأقواله كما سبق بيانه.

ولذا كانت قرارات المحكمة تصدر بإدانة الحزب الذي ينسب إليه الرأي المخالف ولو كان لفرد واحد منه، لأن الهدف هو قرار الإدانة للحزب وليس محاكمة الأفراد، أو في التصنيف عن عقائدهم فقط، فكان التصنيف يهدف إلى توفير الرأي العام الذي يتقبل الإدانة لذلك التيار أو أحد دعاته، ولذا تم في هذه المرحلة ملاحقة علم الكلام المخالف أيضاً، ونبذ أهله ورميهم بالفرق الهالكة، لإرهابهم بأحكام التكفير، وإرهاب الناس من متابعتهم في عقائدهم أو القول بشيء من عقائدهم.

فلما لم يستطع الإرهاب الفكري القضاء على الاختلاف، وتواصل ظهور العلماء والمتكلمين لكل الاختلافات العقدية بين المسلمين، وبالأخص على طريقة المتكلمين، أي الصراع بالكلام غير القادر على تهديد الملك العضوض ولا سلاطينه، ولم يستطع تيار "أهل السنة والجماعة" من هزيمة مخالفيه بالإرهاب الفكري، وتشويه مقالاتهم، بل وقع بعض النزاع بين دعاته غير المتفاهمين من الحنابلة والأشاعرة،

(1) انظر: العقيدة والسياسة، الدكتور لؤي صافي، ص 75

فكادت الحلبة الفكرية أن تحافظ على كل قواها وأطيافها وأحزابها الإسلامية والحفاظ على أخوتها في الدين الواحد مهما اختلفت اجتهاداتها في تفسير الإسلام.

ولكن ظهر في ذلك الوقت جهات جاهلة أو متعصبة أو مدسوسة أو مخربة، وربما مستغلة الاختلافات الفقهية والعقدية في إثارة فتن وحروب أهلية ينبذها الشرع، وربما كان اختفاء الشورى العلمية والشورى السياسية القويمة أحد أسبابها، ولكنها كانت تهدد أمن الناس ومصالحهم وليس الملك العضوض، فخرج الناس مشتكين للخليفة من الوضع القائم، وأصبح الأمر تحدياً لهيبة الدولة وانتهاكاً للحرمات العامة، مما فرض على الخليفة التدخل وفرض الأمن العام، وفرض العقيدة الواحدة على كل المسلمين، أي فرض تفسير واحد للقرآن والإسلام ورفض ما عداه، ظانة أنها بذلك توحد أفكارهم ومشاعرهم، فلولا التخريب والنهب والقتل والشكوى لما تدخلت الدولة، ولا سعت لفرض عقيدة واحدة، لظنها أنها بذلك تحافظ على الأرواح والأملاك الخاصة والعامة للمسلمين، ولذا اختارت العقيدة اللاسياسية، أي تيار "أهل السنة والجماعة"، العقيدة الأشعرية لأنها أكثر أمناً من غيرها.

إن هذا يعني أن إساءة استعمال الاختلاف العقدي ممكن ولكنه ظلم، وأما أن يتخذ أو يكون سبباً لتهديد الحياة الاجتماعية والاقتصادية والأمنية وغيرها، فذلك شر لا يحتمل، وهذا ما فرض على الدولة التدخل مباشرة، وبالأخص مع الذين لم يتأثروا بالإرهاب الفكري السابق من كل الأطراف، لا من إرهاب أهل " السنة والجماعة" لمتابعة السنة والجماعة، ولا من إرهاب "الشيعة" الذين جعلوا مسألة الإمامة مسألة عقدية وركناً سادساً من أركان الإيمان، بحجة النص على الإمام وموالاته وإلا فالمصير هو الخذلان.

فمن الممكن أن ما حدث من فتن كان بسبب ما يحدث من مشاجرات عقب الصراعات الكلامية بين الفرق الإسلامية، وتماديه ظلماً إلى الحرق والنهب والتدمير لبيوت المسلمين بعضهم لبعض، وإثر ما وقع في عام (408هـ) من " فتنة عظيمة بين

أهل السنة والروافض ببغداد قتل فيها خلق كثير من الفريقين"[1]، تدخلت الدولة باسم الخليفة العباسي للقضاء على الفتن بين المسلمين، وعلى أسبابها المحتملة ومنها الاختلاف العقدي وتحولهم إلى فرق عقدية متنافسة.

قال ابن الأثير: استتاب الخليفة القادر بالله المعتزلة والشيعة وغيرهما من أرباب المقالات المخالفة لما يعتقده من مذاهبهم، ونهى عن المناظرة في شيء منها ومن فعل ذلك نكل به وعوقب"[2].

وقال ابن كثير: (استتاب الخليفة القادر بالله فقهاء المعتزلة فأظهروا الرجوع والتبرؤ من الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذت خطوطهم بذلك، وأنهم متى خالفوا أحل فيهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم، وامتثل محمود بن سبكتكين أمر أمير المؤمنين في ذلك واستن بسنته في أعماله التي استخلفه عليها من بلاد خراسان وغيرها، في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على المنابر، وأبعد جميع طوائف أهل البدع، ونفاهم عن ديارهم، وصار ذلك سنة في الإسلام[3].

وقال مؤلف آخر: في سنة (433هـ) صدر في بغداد كتاب سمي: (الاعتقاد القادري)، وقرىء في الدواوين وكتب الفقهاء خطوطهم فيه، وذكروا أن هذا اعتقاد المسلمين وأن من خالفه فقد فسق وكفر[4].

بذلك نفهم أن ما قامت به الدولة القادرية كان اضطرارياً، وإن اتخذ عبارات الإرهاب الذي تمارسه الدولة العقائدية المستبدة، لأن الاختلاف العقدي اختلط بالجرائم وسفك الدماء وانتهاك الأنفس والأعراض.

---

(1) ابن كثير: البداية والنهاية 12/ 6، طبعة دار المعارف، بيروت.

(2) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، 7/ 299.

(3) ابن كثير: البداية والنهاية 12/ 6.

(4) محمد محيي الدين عبدالحميد، في مقدمته لكتاب مقالات الإسلاميين 27.

ونحن اليوم لا نعيد المحاكمة ولا محاكمة قرار الخليفة القادر، فقد كان تدخل الدولة فيما هو من صلاحياتها أولاً، وعلاجاً لأزمة طارئة تجاوزت حدودها المقبولة، ولم يكن علاجها ذاك إلا كياً، وآخر الدواء الكي، لأن منع المسلمين من التعبير عن عقائدهم وفقههم التي يعبدون الله بها علمياً وعملياً لن يحل الأزمة، ولم يحل المشكلة في حينها أيضاً.

فإذا كانت الفتن الداخلية والأمنية التي تقع بين المسلمين، بسبب الاختلافات العقدية فلا بد من الحل الذي لا يجعل الاختلافات العقدية تصل إلى التخريب الداخلي والعبث بالأمن العام للمسلمين، فلا يجوز أن يتخذ التخريب وعمل المفسدين سبباً لرفض الحرية العلمية والعملية في العبادة لله تعالى، لأن العبادة العلمية هي الاجتهاد في العقائد والفقه، وهذا حق لكل مسلم ومسلمة.

فإذا تعارضت حرية العبادة مع أمن المجتمع الإسلامي ومصالحه، فلا بد من معرفة سبب ذلك وليس في إيقاف العبادة ولو في العبادة العلمية فقط، ولم تكن ولن تكون العبادة العلمية لله تعالى سبباً للفساد في الأرض وانتهاك الأموال والأعراض في يوم من الأيام، والإسلام شرع حقوق العبادة العلمية بين المسلمين، وجعلها حقاً لكل مسلم، فإذا وقع الاختلاف بين المسلمين على تفسير نصوص الإيمان فليس في ذلك من حرج، بما أنه اختلاف علمي إيجابي بين المسلمين ينشط الحياة العلمية والتعبدية في كل الأزمان والأمكنة.

فإذا استغل أحد المجرمين هذا الاختلاف المشروع للإفساد بينهم، حوسب بقدر إفساده وضرره، ولم يمنع الاختلاف المشروع، لأنه بذاته قادر على إخراج الغريب عنه، فإن بين المسلمين والمؤمنين حقوقاً على بعضهم البعض في الأنفس والأموال والأعراض، والاختلاف المشروع يهدف إلى الإصلاح والتحسين في الإيمان الحق والعمل الصالح.

ولكن يا للأسف لم ينظم الاختلاف العقدي بين المسلمين، بسبب سوء فهم الثورات الجهادية التي قامت في المرحلة الثانية والثالثة (32 ـ 232هـ) تقريباً، وكان من

الواجب قيام أمة مشكلة من كبار رجال الدولة في الخلافة الراشدة، لتسوية الاختلاف الذي نشأ في منتصف خلافة عثمان رضي الله عنه، والخروج بحل عن ذلك المجلس الشوري يحول دون نهاية الأزمة بالصورة التي تمت، وكان المسلمون بعدها بحاجة إلى الشورى العلمية والشورى السياسية بدلاً عن الملك العضوض بعد الخلافة الراشدة، لأنه بالشورى العلمية تجتمع الكلمة، وبالشورى السياسية تجتمع القوة الفعلية، لتحل مشاكلهم بما يرضي جميع الأطراف المشاركة في تفسير نصوص الإسلام، لأن الإسلام هو ما يؤمن به تجمعهم، وتفسيره عقدياً وسياسياً من حقوقهم وصلاحياتهم وفرضٌ عليهم، وليس فرض الحل بالقوة العسكرية والمالية والقبلية من جهة متغلبة.

لقد دفع المسلمون أثماناً باهظة لعدم إدارة الاختلاف بينهم بالشورى، والاختلاف وجوده من وجود الإنسان، ولما جاء الإسلام شرع له في الوجود والإدارة والتقويم، ولكن التجربة الإسلامية السابقة لم تَخْلُ من ثغرات في الحياة العلمية والعملية، ولعل من أهمها عدم تجسيد مفهوم الشورى في أجهزة علمية وعملية وسياسية في الماضي، وهو ما هربته شعوب أخرى إلى ثقافتها وأعطته كلمة من لغتها، فأدركت فائدته وحصدت خيره، وهو الحرية الفكرية والمشاركة السياسية، وانتخاب الأمة التي تقود الجماعة للخير العام.

لقد ورث المسلمون عن سلفهم صورة غير إيجابية عن الحرية الفكرية والمشاركة السياسية، قائمة في معظمها في العض على العلم والعض على الملك، لأسباب لم يكن أحد من المسلمين الأحياء لعشرة قرون سبباً في وجودها، فكم كان حرياً بهم بعد ذلك التخلص منها، لأنها سبب تخلفهم، وكم هو حري بهم اليوم التخلص منها وهم يبحثون عن النهضة واحترام أنفسهم واحترام العالم لهم.

- 7 -

ظهور الفلسفة الإسلامية متنفساً فكرياً

بدأت جذور هذه الحالة مبكراً، ولكنها بلغت أوجها في هذه المرحلة الزمنية (447هـ - 590هـ)، و لعل البعض يعترض على استعمال كلمة الفلسفة[1] منسوبة إلى الإسلام، أو صفة لنوع من علومه، أو إلى مرحلة من مراحل تاريخه الفكري، وينفي وجود فلسفة إسلامية، لأنه يرى بهذا الموضوع كفراً، وأن أفكارها وأهلها كفارٌ، لذا لا يجيز أن تنسب الفلسفة إلى الإسلام، ولعل ما أوجد هذه النظرة في التاريخ والحاضر هم الفلاسفة أنفسهم، إذ اقترن اسم الفلسفة أو الفيلسوف عند المسلمين، بالأخص بعد القرن الثالث الهجري بالعلماء أو الباحثين عن الحقائق من خارج الوسط المتدين من الناس، والذين يعطون المصادر غير الدينية قدراً كبيراً من التقدير والاحترام في كلامهم ومؤلفاتهم، سواء في الحضارة الإسلامية أم في غيرها، وكأن الفلسفة ملاذ من لا يرضى لنفسه زمرة المتدينين أو الشيوخ أو الكهنة أو القساوسة أو الأحبار، أو الخارج عنهم، أو المحروم من امتيازاتهم، أو العاجز عن مشاركتهم.

وينتج عن هذه النظرة الخاطئة، "أن بعض الناس يحاولون دائماً إيجاد أصل أجنبي للنظريات التي تنبت في البيئة الإسلامية، ويعملون جاهدين على إيجاد مصدر قديم: يوناني أو فارسي أو هندي، لكل ما هو إسلامي"[2]، وهو ما زال حتى اليوم في

---

(1) كلمة الفلسفة يونانية، معناها الاشتقاقي حب الحكمة، انظر: مدخل جديد إلى الفلسفة، الدكتور عبدالرحمن بدوي، دار القلم، الكويت، الطبعة 1/ 1975م، وللمزيد في معنى الفلسفة انظر كتاب: قضية الفلسفة، قضايا وحوارات النهضة العربية (26)، تحرير وتقديم محمد كامل الخطيب، وانظر مقالة: علمنة الفلسفة: في جدلية العلاقة بين المنهج ونتائجه، عمران نزال، مجلة المنطلق الجديد، لبنان، العدد السادس، شتاء - ربيع 2003م.

(2) التفكير الفلسفي في الإسلام، الدكتور عبدالحليم محمود، 2/ 171.

نسبة كل فكرة إسلامية جديدة إلى الغرب والشرق، وكأن عقول المسلمين عاجزة عن التفكير والإبداع والتفسير والتأويل والتفلسف.

هذا النوع من الناس أي الفلاسفة فيهم طاقة معنوية كبيرة، طاقة في السؤال عن كل شيء، وبالأخص في السؤال الذي لا يكتفي بجواب واحد ولا بمعنى واحد أو بصيغة واحدة، بل السؤال الذي لا جواب عليه أيضاً، وفي كل الميادين ومن أهمها السؤال عن ماهية النفس الإنسانية، وقدرات الإنسان المعرفية والعقلية وطرق الصدق فيها، والسؤال عن الوجود وقدمه وعلة وجوده ونهايته، وحال الفلاسفة أن كل واحد منهم لا يقبل جواب غيره، ولا يقبل المتأخر منهم جواب المتقدم، بل لا يقبل أحدهم جواب نفسه بعد حين، لأن الفلسفة هي السؤال، فإذا توقف السؤال توقفت الحياة الفلسفية[1].

وكانت الأسئلة الفلسفية الكبرى من أهم ما أجاب عليه دين الإسلام، منذ آدم وحتى محمد عليهم الصلاة والسلام، فلما نزل القرآن الكريم وجد الفلاسفة فيه جواباً عن كل أسئلتهم في كل البقاع التي انتشر فيها الإسلام، لأن جواب القرآن يتسع مع السائل ويسعه، مهما تمادى السائل في التفكير والتحليل والتأويل، فوجد الفيلسوف الصادق في القرآن الكريم جوابه وحاجته، في الفقه والعقيدة والسياسة، في الإنسان والطبيعة والكون والحياة والسعادة والأخلاق، حتى إذا بحث في القرآن عن جواب آخر لسؤاله تجاوب القرآن له ومعه، واكتشف فيه جواباً جديداً، وعلماً نافعاً.

وأهم ما وجده الفيلسوف في القرآن الكريم الاحترام المعرفي للإنسان، ودعوته الدائمة له إلى التفكير والنظر والفهم والعقل، بل جعل القرآن للسؤال فلسفة خاصة[2]، يوم احترم القرآن السؤال مهما كان نوعه ومهما كان شخصه، فلم يتجاهله وأجاب عليه بما ينفع الإنسان السائل والناس في الحياة الدنيا، سواء أكان

---

(1) حول أهمية السؤال في الفلسفة انظر كتاب: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ص 13، للدكتور طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة 1/ 2002م.

(2) للمزيد عن فقه السؤال في القرآن الكريم، انظر كتاب: المدخل العلمي والمعرفي لفهم القرآن الكريم، عمران سميح نزال، نشر دار القراء في الأردن ودار قتيبة، دمشق، الطبعة 1/ 1424هـ 2003م.

السائل كافراً أم مسلماً أم مؤمناً، بل استعمل القرآن فكرة السؤال في بيان الحقيقة، والإنكار على المعاندين للحق والحقيقة، وفي تسفيه التقليد للآباء وما وجدوا عليه من قبلهم، لذا دخل الفلاسفة في الإسلام سواء كانوا من العرب أم من العجم، ومن كل أهل البلاد التي استنارت بنور الإسلام[1]، في القرنين الأول والثاني للهجرة، وبالأخص البلاد التي كانت موطناً أصيلاً للفلسفة قبل دخول الإسلام إليها، فلم يظهر في القرن الأول والثاني للهجرة من المسلمين من تفلسف خارج الإسلام، بل كانت شجاعة المسلمين كبيرة في الدخول على معاقل الفلسفة البعيدة عنهم، وذلك بالسعي إلى ترجمة الفلسفات الأجنبية، وذلك دليل على ثقتهم بالمنهج العقلي القرآني، واحترامه ودعوته للعقل الفعال، وقدرته على التلاقي الإيجابي مع الآخرين وإن كانوا فلاسفة.

فكان الفلاسفة الأوائل من المسلمين هم علماء التفسير والتأويل الفقهي والعقدي والسياسي للقرآن الكريم، وكانوا المجتهدين والمجاهدين الأوائل في الثورة على الشرك الخارجي والظلم الداخلي، والمطالبة بحقوق الإنسان والناس إذا اعتدى عليها متغلب في الخلافة، أو متجاوز لحقوق المؤمنين في الشورى والمشاركة السياسية في الحكم، وهذا ما يفسر عدم ظهور فلاسفة مسلمين أو غير مسلمين خارج الاجتهاد المشروع في الفقه والعقيدة والسياسة والثورة في القرنين الأول والثاني للهجرة[2].

فلما أخذ العقل الاجتهادي الإسلامي في القرن الثالث الهجري يميل إلى التدوين والاحتفاظ بالجواب التاريخي على أنه جواب جاهز ومتكرر في الفقه والعقيدة والسياسة، وأخذت الثورات الإسلامية تضعف أمام الملك العضوض في الخلافة، بل أخذ العض على العلم يؤسس لنفسه ولاية علمية فقهية وعقدية مغلقة، وشبه مستقلة عن الملك العضوض في البداية، وأخذ التفسير العقدي والسياسي للإسلام ينحصر في

(1) انظر: التفكير الفلسفي في الإسلام، الدكتور عبدالحليم محمود 31.

(2) انظر: التفكير الفلسفي في الإسلام، الدكتور عبدالحليم محمود، فصل الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد 2/ 31.

علم الكلام المتحسر الحزين، أي علم الكلام الإسلامي الذي ولد في أول أمره في رحم الهزيمة والألم على شهداء الجهاد الداخلي ونتائجه من الأرامل والأيتام والمشردين والمطاردين والتباكي على كل ذلك، فكان علم الكلام في هذه الحالة غير قادر على إجابة الأسئلة المستجدة، أو الأسئلة الفلسفية.

في هذا الجو العاصف وجدت الفلسفة الإسلامية نفسها تشق طريقها مضطرة في تباعد عن الفقهاء والمتكلمين، فبدأت الفلسفة ترسم لنفسها خطاً يزداد في استقلاله عن أجوبة الفقهاء والمتكلمين في فهم الإسلام والقرآن بقدر التقبل والرفض المتبادل بينهما ولقضاياهما، لذا كانت الفلسفة الإسلامية في البداية بسبب تعاطفها مع أسباب نشوء علم الكلام وأهله، قريبة منه وربما حملهما بطن واحد، في العقلانية والثورة، أي رحم العقل والتوحيد والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أن الفلسفة الإسلامية وفي وقت لاحق أيضاً حاولت الابتعاد عن المعتزلة والشيعة مفارقة التوأم لأشقائه، بسبب موقفها العقلاني من قضايا علم الكلام الشيعي المبني على ردود الأفعال في الكراهية والحزن في أفكاره، أكثر من العقل والتعقل، وبسبب تميع الموقف الاعتزالي العقلي مع الأشاعرة، وتراجع مكانته بين المسلمين بسبب مداهنة بعض دعاته الفكرية والسياسية للملك العضوض العباسي الأول، وغيرها من الأسباب الفكرية والسياسية[1].

لذا كان من الواجب أن ينظر إلى الفلسفة الإسلامية الأولى وهي في القرن الأول والثاني للهجرة نظرة منصفة تأخذ تأثير القرآن الكريم أولاً، والبيئة الإسلامية

---

(1) من ذلك مثلاً أن الفيلسوف يعقوب الكندي (185هـ- 252هـ)، لم يصنف شيعياً ولا معتزلياً، فقد كان من المفروض أن ينتهي شيعياً، لأن من أجداده من خرج على الأمويين، ومنهم من قاتل مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه في النهروان وصفين، وكان من المفروض أن ينتهي معتزلياً لأنه كان من المقربين من الخليفة العباسي المعتصم المعتزلي وابنه أحمد، وبسببه أبعد الأمير أحمد عن الخلافة. انظر: تاريخ الطبري، 7/ 417، وكتاب: التفكير الفلسفي في الإسلام، للدكتور عبدالحليم محمود، 2 / 73، وكتاب الكندي، تأليف أنطوان سيف 24، وكتاب فلسفة الكندي، الدكتور حسام الآلوسي، ص 334.

بكل تفاعلاتها العقدية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ثانياً، قبل النظر إليها في مراحلها اللاحقة كما اعتاد الكثير من الباحثين، ليقولوا إنها فلسفة تقليدية للغير[1].

لقد ولدت الفلسفة الإسلامية الأولى في رحم إسلامي فكرياً، وفي رحم عربي لساناً ولغة واصطلاحاً، وفي قضايا فقهية وعقدية وسياسية واجتماعية واقتصادية محلية، تفهم رسالة الإسلام وتتفاعل مع الأحداث الجسام التي تعرضت لها الأمة الإسلامية في ذلك الوقت، ولم تكن وافدة أو غازية أو كلامية فارغة أو حزينة، وهذا ما حاول عدد من العلماء المختصين إثباته في أبحاثهم وكتبهم، إثر التشويه الداخلي والخارجي الذي تعرضت له الفلسفة الإسلامية الأولى[2]، أي الفلسفة التي ظهرت في القرون الأولى.

لكن بعد أن شقت الولاية العلمية طريقها باسم المذاهب الفقهية والعقدية في أواخر القرن الثاني، وتوارثها المسلمون عقولاً جاهزة في القرن الثالث والرابع للهجرة في مصنفات الفقه والعقيدة، أي عقولاً مكونة مبنية، والانغلاق على التبعية لها مذهبياً، بحجة أنها فهم وتراث من سلف، واستعمال هذه المذاهب وأصحابها عوناً لبعض الأسر المتغالبة على السلطنة والإمارة والخلافة، كل ذلك أدى إلى تزايد التباعد بين الفلسفة والعقائد الإسلامية، وبالأخص بين من رفض حق الاختلاف بين المسلمين ـ الحنابلة ـ في الفقه والعقيدة في النصف الثاني من القرن الثالث وبعده، فهؤلاء كان رفضهم للفلسفة الإسلامية أكبر من رفضهم للاختلاف الفقهي والعقدي

---

(1) هذا ما يقوله كثير من الفلاسفة والمؤرخين، ومنهم من رفض ذلك، انظر، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 57و 283، لماجد فخري، ودراسات في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية ص 202، عبده الشمالي.

(2) انظر: نشأة الفكر الفلسفي 1ـ3، الدكتور علي سامي النشار، دار المعارف، بمصر. وكتاب حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، الدكتور حسام الدين الآلوسي، وزارة الثقافة والاعلام العراقية، 1986م، وكتاب التفكير الفلسفي في الإسلام، للدكتور عبدالحليم محمود شيخ الأزهر، ص 1/ 14، و 2/ 52.

بين المسلمين، لأن الفلسفة لا تغلق السؤال والاجتهاد أولاً، ولا تتوقف على جواب من سلف ثانياً، وغيرها.

وحيث أن فلاسفة المسلمين كانوا متعاطفين مع ثورات التصحيح الداخلية، وكانت الفلسفة متعاطفة مع مدارس العقلانية والتفكير عند المتكلمين، وكانت هذه الاجتهادات الإسلامية في حالة استبعاد من القيادة الفكرية السنية بعد خلافة المتوكل (232هـ ـ 247هـ)، مثل المعتزلة والشيعة وغيرهما، فإن كل ذلك وفر أرضية خصبة لدعاة الانغلاق الفقهي والفكري بإعلان الاختلاف مع الفلسفة الإسلامية أولاً والفلسفة الأجنبية ثانياً، ولكن دون التفريق بينهما في الغالب.

أي إن رفض الفلاسفة الانضواء تحت لواء التبعية، أو مسايرة أحزاب المتكلمين في الأحقاد والتباكي، على الرغم من تعاطفها معهم كمعارضة إسلامية داخلية ـ إن لم تكن مشاركة فيها ـ جعل الفلسفة الإسلامية جزءاً من الاختلاف والصراع الداخلي بين المسلمين أولاً، وجعلها في ميدان العداء مع التيار الرائج حينئذ الموصوف بتيار "أهل السنة والجماعة" ـ الحنابلة ثم الأشاعرة ـ ولذا كانت التهم التي توجه إلى الفلسفة الإسلامية منذ القرن الرابع هي نفس التهم التي توجه إلى المعارضة الفكرية الإسلامية عموماً، وهي أنها أجنبية، وأنها غزو فكري ولغوي، وأنها عدوة للإسلام والمسلمين، فكانت الحوارات معها على هذا الأساس كفيلة بتشويه مقاصدها وتبديعها، وبالأخص أن أغلب الفلاسفة الأوائل لم يكونوا من العرب الأصليين، ومن الكارهين لتجاوز بعض العرب من الولاة والأمراء والخلفاء لحقوق الناس في السياسة والمال والفيء والشرافة الاجتماعية، ولذا اتهم كثير من فلاسفة المسلمين بالزندقة والشعوبية أيضاً[1].

لقد كان دفاع الفلاسفة عن هذه الحقوق على أساس الحقوق الإنسانية التي دخلوا الإسلام بسببها، فلما رفض اجتهادهم وتفسيرهم للإسلام، اتهموا أنهم غير

(1) انظر: الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، ص 17، 19، 20، 26، 63، و67، 74، 92، 100، 119، 128، الدكتور حسين عطوان، دار الجيل، بيروت، 1984م.

صادقين في تفسيرهم للإسلام، واتهموا بتبعيتهم للفلسفة الأجنبية القديمة التي كانت قبل الإسلام، وأنهم دخلوا الإسلام خوفاً أو طمعاً أو نفاقاً، وصنفوا من الفئات المارقة والفرق الخارجة عن الإسلام، وما أكد ذلك أو زاد في تشويهه أن أفكار الفلسفة كانت تستثمر معاني التحرر الإنساني والفاعلية الإنسانية الموجودة في الفلسفات الأخرى[1]، وكانت أفكار كل الثورات الإسلامية تطالب بالحقوق الإنسانية والعدالة والمساواة، وكانت القوى الطامعة بالملك تستعمل أنصار الفلاسفة وقوداً في حروبها لمظالم الخلافة السياسية والمالية والاجتماعية وغيرها، وبالأخص المستثمرة لفكرة التشيع، سواءاً كانت مخلصة لها أم منتفعة بها.

فبعد انقضاء العصر الذهبي للمعتزلة حتى خلافة الواثق (132 ـ 232هـ)، ومع بداية خلافة المتوكل الذي أذن لتأسيس تيار "السنة" كان التشديد الفكري على كل الاجتهادات الإسلامية الأخرى، وبالأخص تيار المعتزلة وتيار الشيعة العلوية الذين أخذوا دور المعارضة الإسلامية في هذه المرحلة، لذلك كان العصر البويهي الذي جاء بعد خلافة المتوكل ـ نصير تيار "السنة" ـ، ينتصر لتيار "التشيع"، ولا يقاوم الفلسفة الإسلامية، أي يعلي من شأن المعارضة السابقة ومنها الفلاسفة، فظهرت في هذا العصر المؤلفات الفلسفية.

لكن الفلسفة في هذا العصر تشكلت بلون فلسفي أكثر خصوصية عما كان عليه من قبل، وأخذت المؤلفات الفكرية المجددة بالظهور للمعتزلة والشيعة والفلاسفة والأدباء واللغويين والنحاة وغيرهم، فكانت مجالس الأمراء البويهيين فيها الفلاسفة والأدباء والمتكلمون، فكان عصر البويهيين عصر نهضة علمية شاملة[2]، وقد كان للتسامح الذي وجدته الفلسفة في العصر البويهي، أثر كبير في اهتمام الفلاسفة

---

(1) انظر: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي، فصل العدل ص 157، دار المشرق، بيروت، الطبعة الخامسة.

(2) انظر: الحياة العلمية في العصر السلجوقي ص 54، الدكتور مريزن عسيري، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، الطبعة 1/ 1407هـ ـ 1987م.

المسلمين في ذلك الوقت بالتوفيق بين الدين والفلسفة، كما في كتابات الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا وغيرهم[1].

وهذا يعني أن الضغوط التي مارسها تيار "أهل السنة والجماعة" بما أصدره من بيانات عقدية ومذاهب فقهية مغلقة في المرحلة السابقة، كانت نتائجه عكسية، فبقدر ما أدت إلى الاعتماد على العقل التراثي في طلب العلم ومناهج البحث، فإنها بنفس القدر أو أكثر أدت إلى ظهور الفلسفة متنفساً معرفياً وعقلياً وعلمياً أولاً.

ثم، وبسبب تنازل تيار "أهل السنة والجماعة" عن التفسير السياسي للإسلام بأنفسهم كما سبق بيانه، فقد ترك المجال لغيره من المسلمين أو الفلاسفة تبني قضايا الأمة السياسية، مما وفر أرضية سهلة لغيره أن يتقدم بتفسيره السياسي، سواء باسم الإسلام أم باسم الفلسفة، أي السعي لقيادة الجماهير وتمثيلهم، والحض على الثورة الاجتماعية والثورة والتغيير بكل أشكاله، فكانت الفلسفة متنفساً سياسياً ثانياً.

وأخيراً لم يكن حل الخليفة القادر بإغلاق باب الاجتهاد العقدي، يوم نهى عن الجدل في القرآن، إلا يوم إعلان عن توقف التفكير والتعقل والتجديد في الفكر الإسلامي، مما جعل العقلانية كأنها غريبة عن الإسلام ومرفوضة من أهله، فاستغلت الفلسفة هذا الظرف بتوسيع انتشارها على الجماهير وطلبة العلم المجدين، فكانت كتب الفلسفة متنفس كل مسلم رافض للجمود، مما زاد من انتشارها بديلاً عن الرؤية الفقهية والكلامية التي اتهمت في ذلك الوقت بأنها للجهلة والعامة من الناس، فكانت هذه المأساة هي الطامة الثالثة في الفراق بين الفلسفة والفكر

---

(1) انظر: تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، للدكتور محمد عابد الجابري، وانظر: كتاب إخوان الصفا والتوحيد العلوي، تأليف محمد عبدالحميد الحمد، الطبعة 1/ 1420هـ 2000م، وكتاب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية لمصطفى غالب، وكتاب الإسماعيليون، الدكتور عادل سالم العبد الجارود، تاريخ الفلسفة الإسلامية 226، ماجد فخري، وغيرها، وهنا ملاحظة يجب التنبه لها، وهي أن الفلاسفة المسلمين هم دائماً من يسعون إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، في الماضي والحاضر، وما ذلك إلا دليل على أن الفلاسفة لا يسعون إلى صناعة أنفسهم خارج الدين ولا خارج أمتهم ولا وطنهم.

الإسلامي، وربما كان هذا الموقف من الخليفة القادر محاولة منه لإضعاف الدولة البويهية التي تعاظم دور أمرائها في الحياة الإسلامية لدرجة التحكم بالخليفة نفسه[1]، وربما كان بسبب الفتن والحروب الأهلية الداخلية، التي سبق الإشارة إليها، بأن آخر العلاج الكي.

لقد كان إغلاق باب الاجتهاد العقدي في بداية القرن الخامس الهجري، إعلاناً في نفس الوقت عن فتح باب الفلسفة الإسلامية منذ بداية القرن الخامس، لأن إغلاق باب الاجتهاد العقدي يعني وقف الإجابة عن الأسئلة الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية من القرآن الكريم، ويعني وقف الاجتهاد عن تفسير القرآن وتأويله وجعله هادياً للناس إلى صراط مستقيم علماً وعملاً، لذا انتشرت الفلسفة في هذا العصر وشاع سوقها[2]، وصارت طرازَ العصر، مما دفع المتكلمين من كل التيارات الإسلامية إلى قراءة الفلسفة الشرقية والغربية، والتوسع فيها، حتى لا يعتبر العالم في ذلك الوقت أو المتكلم أمياً أمام العامة، إذا لم يكن محيطاً بعلوم الفلسفة وأقوالها وقضاياها.

فلما كان العصر السلجوقي تبدلت المعادلة في الحكم، وعاد تيار "السنة والجماعة" إلى سدة الحكم، وتراجع التشيع الحاكم سابقاً إلى صفوف المعارضة الإسلامية، وكان التشيع وبالأخص الإسماعيلي قد تلبس بالفلسفة الغنوصية[3]، فكانت مقاومة التشيع تتطلب أيضاً مقاومة الفلسفة ومقولاتها، فقام أبو حامد الغزالي (505هـ)، بإشهار فضائح الباطنية الإسماعيلية[4]، وبيان تهافت

(1) انظر: تجارب الأمم 2/ 307، لأبي علي أحمد بن مسكويه، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

(2) الحياة العلمية في العراق في العصر السلجوقي، الدكتور مريزن عسيري، 68.

(3) تاريخ الدعوة الإسماعيلية، مصطفى غالب، ص 15، والغنوصية هي العرفان، انظر: بنية العقل العربي للجابري 253، و ص 274، وكتاب: إخوان الصفا والتوحيد العلوي، محمد الحمد، 117، وكتاب: الإسماعيليون، عادل سالم 47.

(4) انظر كتاب: فضائح الباطنية، أبو حامد الغزالي، تحقيق عبدالرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت.

الفلاسفة[1]، ونقد علم الكلام غير الأشعري في كتابه "إلجام العوام عن علم الكلام"[2]، كل ذلك في عمل رسمي وشعبي مزدوج، وعمل أبو حامد الغزالي على توحيد صفوف الأشاعرة مع المدارس العقدية السنية الأخرى، فألف كتاب فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة[3]، ليخفف من الغلو في التكفير بين المسلمين السنيين أنفسهم، محاولاً ضبط الاختلاف العقدي المضطرب في زمنه، وألف رسائل عقدية كثيرة منها قواعد العقائد[4]، وكتاب الأربعين في أصول الدين[5]، وغيرها[6].

ولكن صياغة الغزالي لهذه المعركة لم تَبْدُ للناس على أنها صراع بين الاجتهادات الإسلامية الداخلية، لأن الغزالي أحسن استغلال مخالفة الفلاسفة القدماء للقرآن في ثلاث مسائل كبرى[7]، فكان هجومه على الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة هجوماً عاماً، لما يتهدد الدولة الرسمية من أخطار، فنجح في خطته لأنه نجح في اختيار القضايا الثلاث التي كفر بها الفلاسفة القدماء ومن شايعهم، وبذلك جعل موقفه مؤيداً من عامة المسلمين، وكأن هجومه على الفلاسفة دفاع عن الإسلام والقرآن والمسلمين، فهزمت الفلسفة في بلاد المسلمين في حيلة غزالية فائقة الذكاء، ولم يقم للفلسفة في بلاد المسلمين بعدها قائمة لعدة قرون.

---

(1) انظر كتاب: تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق: موريس بويج وتقديم الدكتور ماجد فخري، دار المشرق، 1986م.

(2) نشر بتحقيق محمد البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة 1/ 1406هـ 1985م.

(3) نشر في مجموعة رسائل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ، 1986م، وطبعة أخرى بتحقيق رياض مصطفى العبد الله، منشورات دار الحكمة، بيروت.

(4) نشر بتحقيق موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة 2/ 1985م.

(5) نشر في مجموعة رسائل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ، 1986م.

(6) للمزيد انظر: تصدير الدكتور عبدالرحمن بدوي لكتاب فضائح الباطنية.

(7) هذه القضايا هي: قدم العالم، وعلم الله تعالى بالجزئيات والحشر يوم القيامة للأجساد أم للأرواح فقط، انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي، وتهافته لابن رشد.

وكان الغزالي نفسه من أوائل الخاسرين من هزيمة الفلسفة الإسلامية، إذ ضاعت جهوده السابقة في بيان مقاصد الفلاسفة، والدعوة إليها في كتبه الفلسفية مثل معيار العلم في المنطق[1]، ومحك النظر في المنطق[2]، ومدارك العقول[3]، والقسطاس المستقيم[4]، وغيرها من الرسائل المعرفية[5]، وكان يكفيه أن يبين كفر من قال بهذه القضايا من الفلاسفة، لأنها مخالفة للقرآن والحقيقة، لذا حاول في كتابه المنقذ من الضلال[6]، أن يوازن نفسه وسيرته وربما تناقضه قبل موته، ولكنه بقي كذلك وهو ميت عند الكثيرين، رحمه الله.

ولغرض ما أو سذاجة ما، لم يوفق ابن رشد (595هـ) في تصحيح صورة الفلسفة المتهافتة بعد الغزالي، لأن هجومه المعاكس في التهافت، دافع عن القضايا الفلسفية الثلاث حتى عند أرسطو وفلاسفة اليونان، وهي قضايا مخالفة للقرآن[7]، وكان على ابن رشد أن يكشف عن استغلال الغزالي لهذه القضايا، وأن هذه القضايا الثلاث لا تمثل موقف كل الفلاسفة ولا هي كل الفلسفة، وأن من قال بها كان قبل نزول القرآن الكريم، وكان عليه أن يؤيد الغزالي في هذه القضايا وينتصر

---

(1) نشر الكتاب دار الكتب العلمية، بيروت، بشرح أحمد شمس الدين، الطبعة 1/ 1410هـ-1990م.

(2) نشر محك النظر، بتحقيق محمد النعساني، دار النهضة الحديثة، بيروت، 1966م.

(3) كتاب مدارك العقول هو مقدمة كتاب المستصفى في أصول الفقه، للغزالي، تحقيق محمد عبدالسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة 1/ 1993م.

(4) نشر كتاب القسطاس بتحقيق فيكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية ببيروت.

(5) انظر: ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل، للغزالي، تحقيق الدكتور محمود حمدي زقزوق، مكتبة الأزهر، القاهرة، الطبعة 1/ 1399هـ 1979م.

(6) نشر كتاب المنقذ من الضلال، بتحقيق الدكتور عبدالحليم محمود، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985م.

(7) انظر: التفكير الفلسفي في الإسلام، د. عبد الحليم محمود 2/ 26، حيث يقول: وكتابه تهافت الفلاسفة هو بأكمله محاولة جريئة موفقة لتبيين أن الاقتصار على العقل في مسائل "ما وراء الطبيعة" طريق ناقص، ولا يؤدي وحده إلى الحكمة. ونفس المصدر 2/ 142 و 143، وانظر مقالة: علمنة الفلسفة للمؤلف، مصدر سابق.

للمنهج الفلسفي المعرفي فقط، وغيرها من الحجج التي لو اعتمد عليها في كتابه تهافت التهافت كان أجدى له وأنفع في غايته من تأليف تهافته، فكان رحمه الله معارضاً للغزالي أكثر من دفاعه عن الفلسفة، فلم تؤثر جهوده في إحياء الفلسفة الإسلامية التي تدافع عن قضايا الإنسان، والفاعلية التي ترجوها الأمة العربية والإسلامية.

كان أحرى بابن رشد أن يوافق الغزالي في هذه القضايا الثلاث لأنها مخالفة للقرآن قطعاً، وأن ينتصر للفلسفة الإسلامية العقلية، ويستنبط أصولها وهو الفقيه والقاضي في أصول الإسلام، وأن ينتفع من الفلسفات الأجنبية المعرفية البرهانية دون الرؤية الفلسفية اليونانية الغيبية الميتافيزيقية، ودون مهاجمة المتكلمين الأشاعرة أو غيرهم، بحجة دعوى تصحيح العقيدة[1]، كما فعل في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة[2]، لأنه عاش في زمن كان المتكلمون قد أغلقوا باب الاجتهاد العقدي والفقهي والسياسي على أنفسهم.

وكان جمود أهل النقل في المشرق ـ الحنابلة ـ وفي المغرب ـ المالكية والظاهرية الحزمية ـ قد أغلقوا على أنفسهم التأويل والتفكير (القياس) معاً، وأما المعتزلة التي ادعى ابن رشد أنه لم يطلع على كتبها أو أنها لم تصل إليه، فكانوا قد أخرجوا هم وكتبهم عنوة من الحياة الفكرية الإسلامية بعد الدولة البويهية والبيان القادري، فكان عليه وهو صاحب المحاولة الإسلامية الأخيرة في التصحيح، أي التي تحمل مشروعاً معرفياً للتغيير، بعد دعوات الجمود السابقة، أن يتنبه إلى كل ذلك، ويبني من جديد، لا من ردود الأفعال الشخصية نحو هذا أو ذلك من العلماء، أو لصالح هذا أو ذاك من الأمراء.

---

(1) فصل المقال، لابن رشد بتحقيق الجابري 125، وكتاب: ابن رشد سيرة وفكر، للدكتور محمد عابد الجابري، 103.

(2) نشر الكشف بتحقيق الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة، الطبعة 1/ 1998م.

لقد ترك ابن رشد الأمة الإسلامية دون فلسفة إسلامية، لأنه أراد حصر الفلسفة بالفلسفة الأجنبية اليونانية في غثها[1] وسمينها، لذا فشل في تغيير الصورة التي رسخها الغزالي عن الفلسفة على أساس أنها معارضة للقرآن وخارجة عن الإسلام، وهو الذي كان يريد ـ أي الغزالي ـ الدفاع عن المتكلمين، ضد هجوم الفلاسفة الذين ذموا الفقهاء والمتكلمين، ونسبتهم إلى الجهل بمسالك البراهين[2]، وحصروا أدوات المعرفة بمناهجهم ومنطقهم وبرهانهم، فهل من متعظ؟.

وهكذا أغلق باب الاجتهاد الفقهي والعقدي والسياسي والفلسفي عند المسلمين بأيْد إسلامية، مما أفقد المسلمين كل أداة فاعلة للمعرفة والتعقل والتفكير والتفلسفَ والتجديد، فالاجتهاد مغلق والفلسفة محرمة، فجمدت الأمة الإسلامية لعشرة قرون متوالية، وهي اليوم تحاول اليقظة الإسلامية والنهضة العربية وغيرها، فهل تتعلم من محاولات الماضي أو تتعظ بها؟ أم تنتصر لمدارس تاريخية لم تصل إلى كل أهدافها في عصرها الذهبي؟ أم تواصل التباكي وجلد الذات على هذه المصيبة الكربلائية أو تلك؟ أم تحصر اليقظة والنهضة والصحوة على هذا المشروع التاريخي أو ذاك دون فائدة[3]، وحتى إذا تكرر الفشل وطال الانتظار؟ أم أين الخلاص؟.

---

(1) يقول الدكتور عبدالحليم محمود: ومن الأمور ذات المغزى البالغ: أن تلاميذ أرسطو حينما رأوا قوة الاعتراضات على مذهب أستاذهم، فيما وراء الطبيعة، هالهم الأمر، وأخذوا يحاولون معالجة النقص، أو رد الهجمات، ففشلوا، 2/ 23.

(2) تهافت التهافت ص 270، لابن رشد، تحقيق محمد عابد الجابري.

(3) منذ بداية القرن العشرين والتعويل كبير على مشروع ابن رشد في استنهاض العرب والمسلمين، وهذا رأي له احترامه ووجاهته، ولكن استحضاره لمواجهة ما يطلق عليه حركات التطرف الديني، فيه تجاوز للحقائق التاريخية وتغافل عن أسباب عجزه السابق، والغريب أن يصدر الأمر من مفكرين ومثقفين يفترض فيهم سعة الأفق وعمق التفكير، انظر كتاب: نهاية عظماء العرب في العصور الوسطى، الدكتور إبراهيم أحمد سعيد، والدكتور علي أحمد، ص 130، وانظر فصل العقل القرآني والعقل التراثي، من كتاب المدخل العلمي والمعرفي لفهم القرآن الكريم، (نظرات في التجديد المنهجي)، للمؤلف.

إن في مؤلفات الفخر الرازي (606هـ)، وابن تيمية (728هـ)، والشوكاني (1250هـ) وغيرها، محاولات قيمة في التجديد، ولكنها غلب عليها الانتصار لأحد تيارات الماضي أو التوفيق بينها، مما يكشف عن أزمة التعامل مع التراث من القرن السابع الهجري تقريباً، وذلك بتكرار دعوة العقل التراثي لهذه المدرسة أو تلك، لمعالجة التوهة الإسلامية المعاصرة كما لو كانت قضية تاريخية، علماً بأن العقل التراثي العقدي والفلسفي لم يستطع معالجة أزماته السابقة بعد القرن السادس، أي في القرون التي تلت الجمود الفقهي والعقدي والفكري والفلسفي.

لذا لم تؤثر تلك المحاولات وغيرها على تغيير مسار الانحدار، ولم يتنبه علماء الأمة الإسلامية ـ عقديين ومتكلمين وفلاسفة ـ إلى خطورة الوضع إلا بعد ظهور العالم الغربي على مسرح الأحداث وإعلان انتصاره العسكري والصناعي، فبدأت المحاولات الجادة ولا زالت تواصل جهودها، ولكن أهم ما تحتاج إليه هذه الجهود القدرة على تمييز المرحلة الحالية عن مراحل الماضي، أي المراحل التي تطورت فيها العقائد الإسلامية في ظروف كانت في أغلبها ردود أفعال عما تعانيه، أكثر منها تفكيراً واقعياً وجديداً للبناء والمستقبل.

لذا فإن التنافر الموروث بين مدارس العقائد والكلام والفقه والفلسفة بين المسلمين اليوم غير مقبول، ولا معنى له، ولم يكن مبرراً تاريخياً، وبالأخص في الجانب المعرفي والعلمي، وإن المطلوب هو الحوار المعرفي والشورى العلمية والتفكير العقدي والفلسفي، لأنها أهم أدوات: اليقظة الإسلامية، والنهضة العربية، والتجديد العقدي والفقهي والسياسي، والقراءة العلمية الحرة، والعبادة العملية لله تبارك وتعالى.

الفصل الثاني
العقائد والسياسة

تحدثنا بعض الكتب عن اختلافات وقعت بين المهاجرين والأنصار، ومناداة كل طرف منهما إلى عصبيته، وإن الرسول عليه الصلاة والسلام أسرع إلى رفع الاختلاف بينهم، أي إن وجود الرسول الحاكم بين المؤمنين حال دون تحويل الاختلاف بين المسلمين والمؤمنين إلى فرقة وتنازع واقتتال، وإنه لم يثبت له أثر بعد ذلك.

كذلك كان حال المسلمين والمؤمنين في الخلافة الراشدة تقريباً، فلم يتطور أي اختلاف بينهم إلى فرقة إسلامية أو إلى عداء بينهم، لأن كل اختلاف وقع بينهم تولت الأمة الحاكمة أمره بالشورى العلمية والسياسية، إلى أن كان ما وقع بين المسلمين في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه ومقتله، وكان رحمه الله قد أذن منذ شطر خلافته لكبار رجال دولة الخلافة بمغادرة المدينة دون إذنه، وهي مقر الخلافة وهم مجلس الشورى الذي كان عند النبي عليه الصلاة والسلام، وفي خلافة أبي بكر وعمر، وحتى خروجهم من المدينة في خلافته.

وهؤلاء كان محظوراً عليهم الخروج من المدينة إلا بإذن الرسول عليه الصلاة والسلام أو أبي بكر أو عمر في خلافتهم، فلما أذن لهم عثمان بالخروج دون إذنه، كان ذلك مما أخذ عليه من المسلمين أولاً، ولكن الأخطر من ذلك، أن المدينة خلت من مجلس الشورى القوي الذي يعالج القضايا باجتهاد علمي وسياسي وحزم بما يتطلبه الموقف.

فلما قتل الخليفة عثمان رضي الله عنه، وتمت البيعة لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، لم تلتزم كافة الأطراف الإسلامية باجتهاد الحكومة الإسلامية المنتخبة بإمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وبالأخص في قضية المطالبة بدم عثمان، ووقع القتال بين الخلافة الشرعية وحزب ولاية الشام بإمرة معاوية بن أبي سفيان الأموي قريب عثمان، ولكن المعارك لم تحسم في حياة أمير المؤمنين علي، وتمت البيعة لابنه

الحسن بن علي بعد استشهاده، ولكن الحسن بن علي صالح من خرج على خلافة أبيه وتنازل له عن الخلافة باتفاق جرى بينهما.

وصار خليفة المسلمين بعد الخلافة الراشدة معاوية بن أبي سفيان الأموي، المنتصر بالسيف وحزبه والتنازل السلمي معاً، أي إن صعوده إلى سدة الخلافة لم يكن بالانتخاب الحر من المسلمين، بل بالصلح الاضطراري حقناً لدماء المسلمين، وكان يمكن اعتبار ما تم معادلة قوى فاز فيها الحزب الأقوى عسكرياً ومالياً، وهذه صورة قد تكون مقبولة في معادلة الشورى السياسية، وإن لم تكن هي الأفضل في الشورى العلمية، لأن الشورى العلمية تقدم الأقدر علماً ومكانة بين المسلمين كما هو الحال في الخلافة الراشدة.

وربما وجد من يرى أن الأفضلية العلمية كانت للحسن بن علي أو غيره من الصحابة قبل معاوية، فكانت مواقفهم تمثل معارضة سياسية سلمية، ثم إن معاوية بن أبي سفيان لم يسر على هدي الخلفاء الراشدين في الحكم والسياسة، مما رفع من أسهم معارضيه، فلما سعى معاوية إلى الملك العضوض في أخذ البيعة لابنه يزيد، أوصل الموقف إلى ما لا يحتمل، ولا يقبله شرع ولا عقل بعد نزول القرآن.

وأخذت المعارضة السياسية الإسلامية من الصحابة والتابعين والعلماء الصالحين تفكر بمعنى وجودها كأمة مسلمة مؤمنة من دون الناس، وتفسر آيات الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وآيات الشورى، وآيات الحكم بما أنزل الله، وآيات الشهادة على الناس، تفسيراً سياسياً، فكيف تتحول خير أمة أخرجت للناس إلى خدم عند أسرة واحدة طامعة في الملك من دون المسلمين، مخالفة واجبها في وراثة الكتاب وإخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد.

وبذلك كان التفسير السياسي لهذه الآيات يوجب على المجتهدين المجاهدين الخروج على الملك العضوض على مراحل: بعدم الطاعة في معصية أولاً، ثم بالنصيحة والكلمة الغليظة ثانياً، وإلا فالقتال نصرة للحق ونصرة للعدل ونصرة للمظلومين ثالثاً، أما الإجراء الأخير فلم يتم حتى تولى يزيد بن معاوية الملك بعد أبيه، أي إلا بعد وقوع الجريمة فعلاً، لأن في توليه معنى القضاء على الشورى العلمية

والسياسية، والقضاء على الأمة الشرعية الحاكمة، فالإمامة العامة ليست شأناً أسرياً حتى يتوارثه الآباء والأبناء، ولو كان الأمر كذلك لكان أقرب الناس إلى النبي عليه الصلاة والسلام أحق الناس بالخلافة، وهذا ما توهمه من لا علم له بالنصوص السياسية في القرآن وبيانه النبوي، وممن جهلوا حقيقة معنى تقدم أحفاد الرسول عليه الصلاة والسلام دعاة للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فظنوا أنهم خرجوا طلباً للملك لأنفسهم، فكانوا مخطئين في حقهم إذا كانوا من شيعتهم وأنصارهم، وآثمين إذا كانوا من المحرفين لمعاني الإسلام السياسية، وهذا التحريف لم يظهر إلا بعد القرن الأول الهجري في الغالب كما سبق بيانه.

أي إن السياسة جزء لا يتجزأ من العبادة لله تبارك وتعالى، لأن النصوص السياسية جزء لا يتجزأ من آيات القرآن الكريم في الدعوة إلى الخير والإسلام بالكلمة والجهاد، وآيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وآيات الحكم بما أنزل الله تعالى، والاختلاف في تفسير هذه النصوص السياسية كان من أوائل مظاهر الاختلاف بين المسلمين، فكانت هذه الاختلافات علامة إيمان صادق، وجهاد في سبيل الله تعالى في الداخل والخارج، وتنافس في العمل الصالح ابتغاء مرضاة الله تعالى، في سقيفة بني ساعدة في انتخاب أبي بكر الصديق، وفي انتخاب عمر وفي انتخاب عثمان وفي انتخاب علي رضي الله عنهم.

وما تم تصويره في الخلافة الراشدة على أنه صراع على الملك والخلافة بين المسلمين إلا سوء ظن بهم وبالأنصار رضي الله عنهم، فما كان إلا تنافساً مشروعاً لواجب الدعوة والفلاح، وما وقع بعد ذلك في القرن الأول الهجري إلا كذلك أيضاً، وإن تخلله القتال بين المسلمين والمؤمنين لقرب عهدهم بالقتال واستعمال السيف على كل كبيرة وصغيرة.

دون أن يظن أنا بهذا القول نقصد تبرئة الجميع من الخطأ في زمانهم ولا في وقت من الأوقات، فالخطأ في الاجتهاد السياسي وارد بل أكثر وقوعاً منه في الاجتهاد الفقهي أو العقدي، ولذلك كانت الشورى عاصمة من كل زلل، ومسقطة

كل إثم، وما كان المسلمون والمؤمنون ليتنازلوا عنها دون بذل الغالي والنفيس والمهج والأرواح.

لقد كان الخروج على بني أمية اجتهاداً علمياً وجهاداً سياسياً، على أساس تفسير نصوص الإسلام السياسية في أداء الأمانة والعدل بينهم، لأن الله تبارك وتعالى جعل أمرهم العام شورى بينهم، وأمرهم بتوكيل أمة منهم حاكمة عن كل المؤمنين، في قوله تعالى من سورة آل عمران المدنية ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾، ولم يجعل أمرهم في قبيلة من قبائلهم ولا في أسرة من بيوتهم، حتى ولو كانت في بيت النبوة، لأن النبوة وظيفة محكومة بشرع القرآن وهي تبليغ الرسالة، ورسالة الإسلام إلى الناس كافة وليست لأسرة خاصة، ولا لجعل أسرة النبي مقدسة من بين الأسر، والخلافة رئاسة عامة، حق تقريرها لكل المسلمين والمؤمنين من كل القبائل والشعوب والأجناس والأزمان التي آمنت بالإسلام.

فليس العجب أن تقع الخلافات السياسية بين المسلمين يوم تهزم الشورى من الملك العضوض، بل العجب لو لم يقع ما وقع، لأن تغلب الأسرة على الملك في الحياة الإسلامية يعني فيما يعني عودة نظرية قريش الجاهلية في الحكم على الأرض الإسلامية، على أساس مبدأ الشرافة لمعشر قريش على الناس، فهذه ردة سياسية ما كان لها أن تتم دون مقاومة إسلامية هائلة، فإما الاستقامة وإما الشهادة، فطوبى لأحفاد الرسول عليه الصلاة والسلام بالشهادة في سبيل الله تعالى، وطاب مقامهم مع سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه، هم ومن قام معهم نصرة للحق، ورفع الظلم عن الناس.

لقد كتب الله على عباده الصادقين الابتلاء بقدر إيمانهم وإخلاصهم، فانتصرت الدعوة الإسلامية على الأمويين وحزبهم، وكان المفروض أن تقوم الشورى من كل الأطراف التي قاومت العض على الملك، وأن يتمثل ذلك في مجلس الشورى بدعاة

آل علي بن أبي طالب والشيعة ودعاة الخوارج ودعاة المعتزلة والموالي وكل الدعاة الجدد والسابقين أيضاً، ممن كان في حزب بني أمية، لأنه كان من المفروض أنهم يحملون اجتهادهم في فهم الإسلام.

فالاجتهاد الحاكم اليوم ليس ضرورياً أن يبقى حاكماً إلى الأبد، فإذا جاء عليه يوم صار فيه اجتهاداً مغلوباً، فقد كان بالأمس اجتهاداً غالباً، وقد يصبح غداً اجتهاداً غالباً مرة أخرى، لأن الشورى العلمية تعنى انتصار الاجتهاد الأكثر قبولاً من عامة المسلمين والمؤمنين، فالرأي العام بين المسلمين هو الذي يفرز الاجتهاد الأول والحاكم أيضاً وهكذا، ولأجل التمثل في مجلس الشورى الإسلامي يكون السعي العلمي لاكتساب المشاركين في الاجتهاد، فيكون التمثيل في مجلس الشورى بقدر ثقله في المجتمع الإسلامي علمياً وسياسياً.

إلا أن العض على الملك صار سمة للخلافة الإسلامية، فخان العباسيون شركاءَهم في الثورة، وطاردوا الأمويين في كل ناحية حتى هربوا إلى أقاصي الأرض ومغاربها، وحاربوا كل من لا يقر لهم بالملك والخلافة الأسرية، وكانوا من قبل قد استفادوا من تعاطف الناس مع شهداء آل علي بن أبي طالب ومجاهديهم، ولكنهم ادعوا أنهم أحق بالملك من أحفاد النبي عليه الصلاة والسلام من فاطمة، لأنهم من صلب عمه العباس وهم أحق به، فقاسوا ذلك على الخلافة، متجاهلين أن الخلافة لم يجعلها القرآن في آل محمد أصلاً، ولا يجوز أن تكون منصباً قابلاً للتوارث أيضاً، لأنها عقد سياسي بين المؤمنين بالإسلام، وإذا كانت عقداً دينياً فهي حيث جعله الشرع والدين، وقد جعلها الدين شورى بين المؤمنين، في أمة منتخبة من المؤمنين، ولم يجعلها الدين في أسرة مقدسة.

فالمسلمون والمؤمنون من آل محمد يحق لهم المشاركة في العقد السياسي مثلهم مثل كافة المسلمين والمؤمنين، دون أن يمتازوا عليهم بشيء، ودون أن يكون لهم حجة فيما جعله الله تعالى تكليفاً زائداً في نساء النبي عليه الصلاة والسلام، في قوله تعالى

من سورة الأحزاب المدنية ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾ ﴾، فهذه خاصية أنثوية فرضت على من يعاشر النبي عليه الصلاة والسلام من نسائه وبناته عليهم السلام.

إن عض العباسيين على الملك بعد الأمويين فرض على المجتهدين والمجاهدين في سبيل الله الخروج بالسيف مرة أخرى، عملاً بتفسيرهم لنصوص الإسلام السياسية، في الشورى والمشاركة في الحكم، وقد أثقلت الجهود السابقة على بعض المجاهدين الخروج على رفاق الأمس من العباسيين وبالأخص بعض دعاة المعتزلة، وكانت عقيدتهم عقيدة الثورة وأهلها وعقيدة الأمة، فحاولوا ثني الخلفاء العباسيِّين عن الملك العضوض وعن المظالم المالية، فلما لم يجدوا استجابة اعتزلوهم كما اعتزلوا من قبلهم، وبقي كثير منهم في ديوانهم وقضائهم وجندهم ووزارتهم وسفارتهم، حتى الثلث الأول من القرن الثالث الهجري.

وبقيت الساحة العلمية الإسلامية في القرن الأول والثاني والثلث الأول من القرن الثالث الهجري تسوده الألفة العلمية بين المسلمين في الفقه والعقائد، وأكثر ما كان يسوده هو الاختلافات السياسية، ولكنها كانت اختلافات الأسرة الواحدة، إذ وجد من أبنائها من يتجاوز حدوده، ويعتدي على حقوق الآخرين، فلم تكن الخلافات السياسية الداخلية لتوقف حركة الفتوحات الخارجية في الخلافة الأموية ولا في الخلافة العباسية، حتى تراجعت الحياة العلمية عن الجادة في منتصف القرن الثالث الهجري فأثرت على الفتوحات الخارجية أيضاً.

ولم تكن الاختلافات السياسية لتكون سبباً في نشوء عقائد متصارعة بين المسلمين في زمانهم، فحتى بداية القرن الثالث لم تكن الاختلافات السياسية تسبب

نشوء عقائد مختلفة بين المسلمين، ولا كانت الاختلافات العقدية تسبب الاختلافات السياسية بينهم أيضاً، وما كانت الاختلافات العقدية إلا مواقف شخصية لهذا العالم أو ذاك في هذه المسألة أو تلك.

لكن طول فترة الفتن الداخلية السابقة والعنف الذي جرى فيها، مع النهاية المحزنة للنتائج، وهي اللحظة الحرجة التاريخية بعد مئة عام من خلافة بني العباس، وهي اللحظة التي أكدت زوال الأمل من القضاء على الملك العضوض، وربما كانت اللحظة الحرجة قبل ذلك أيضاً من الذين نقلوا الاختلافات السياسية من السيف إلى الكلام، مع بداية العصر العباسي، وذلك بذم كل طرف مخالفيه، ورميهم بالضلال أو الفسق أو الكفر، ولكن ذلك لم يتم على هيئة حزب أو تيار إسلامي إلا بعد زوال الخلافة الأموية، واختلاف شيع أبناء العمومة من بني هاشم، بين العباسيين والعلويين، ثم بين العلويين أيضاً على أبناء الحسن أو الحسين وفي أحفادهم أيضاً كما تذكره كتب الشيعة وغيرهم.

وقد كشفت قصة المحنة عن ظهور أول تيار في بنية فكرية خاصة، يعادي غيره وهو تيار "السنة" الحنابلة، كما بيناه في كتاب السنة لأحمد بن حنبل، وكانت أيضاً تيارات الشيعة الكلامية في نمو متسارع، بينما كان الرأي العام الإسلامي من قبل لتيار المعتزلة، حتى خرج أبو الحسن الأشعري واستثمر المواقف والتيارات السابقة في تيار "أهل السنة والجماعة"، وقد جعل في مقدمة كتابه قصة السقيفة، على أنها أول اختلاف في الأمة فقال: "وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين - بعد نبيهم ﷺ - اختلافهم في الإمامة[1].

فصار ظن المسلمين أن الاختلاف على الإمامة هو سبب كل اختلاف بينهم، حتى قال الشهرستاني (548هـ): (وأعظم خلاف بين الأمة خلاف

---

(1) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين 39.

الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان)[1].

فتأكد ظن الناس بكلام الشهرستاني أن السياسة كانت سبباً لكل اختلاف وقع بين المسلمين، طمعاً في الملك وليس لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع أن كلام الشهرستاني يحتمل التفسير الصحيح، وصار التفسير السياسي للإسلام متلبساً في الطمع بالرئاسة والملك في أذهان المسلمين، فكره المسلمون الحديث في الاختلاف بين المسلمين في التاريخ خشية إساءتهم للسلف.

ولكن ذلك صار سبباً للتخلي عن التفسير السياسي الذي أوجبه القرآن والإسلام، كما بينا من قبل، والحقيقة أنه ما سل سيف في القرن الأول الهجري إلا انتصاراً للعدالة الإنسانية بين بني البشر، وانتصاراً للحقوق الإسلامية والإيمانية بين المؤمنين، كما قال المجاهدون من الشراة (الخوارج)، إذ كل المسلمين سواء في الحقوق السياسية، وما سل سيف إلا انتصاراً للشورى الإسلامية بين المؤمنين بعد تحولها إلى عنصرية قبلية أسرية، تأكل أموال الناس ظلماً وجوراً.

وقد بينا في مراحل تطور العقائد الإسلامية في القرون الأربعة الأولى، تأثر بعض عقائد الفرق الإسلامية بالأوضاع السياسية، ولكن ذلك كان كردة فعل على مظالم سابقة، وقسوة وقتل وتشريد، وبالأخص في بداية العصر العباسي، واليأس من الخروج بالسيف والتحول عنه إلى علم الكلام، وأن كثيراً من الخلافات السياسية التي وقعت بين المسلمين والمؤمنين في الخلافة العباسية أثرت على صياغة مواقف عقدية وفقهية منها، كما أثرت على نشوء مذاهب الفقه الأربعة أيضاً.

ولكن مرد ذلك ليس الاختلاف السياسي السابق مباشرة، بل بسبب تحوله إلى علم الكلام، فصار علم الكلام يبرر المواقف السياسية السابقة ويستدل على مواقف

---

(1) الملل والنحل: محمد عبدالكريم الشهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة بيروت، 1/ 24.

دعاته بحجج لم تكن بالضرورة هي المحرك فعلاً كما سبق بيانه من كلام الإمام الهادي يحيى بن الحسين، أي إن التنظير الفكري لأسباب الخروج جاء متأخراً عنه زمنياً، ولم يكن إلا من أنصاره أو شيعه المتأخرين عنه زمناً وعلماً، وربما من المستغلين له لأهداف شخصية غير أمينة، وذلك قبل محاولة القضاء على علم الكلام بعلم أسوأ منه هو علم المقالات والفرق والملل والنحل.

لا شك أن منصب الإمامة بعد النبوة ومن يتولى أمور المسلمين بعد نبيهم، من أهم القضايا التي نص عليها القرآن في آياته السياسية، لذا فالاختلاف السياسي بين المسلمين ليس بالضرورة انعكاساً عن الاختلاف العقدي إطلاقا، بل هو اجتهادات متعددة في تفسير نصوص الإسلام السياسية من القرآن وبيانه النبوي.

وقد عجز السيف عن حل الاختلافات السياسية بالقوة، فخلق عجز السيف عند اتباعهم علم الكلام لا من أجل حلها به، بل تنفيساً عما احتقن في النفوس من الحزن والأسى والألم على الشهداء والقتلى، وكان لقيامه على العاطفة واللعن والشتم والكراهية والعداء نجاح في تصوير الاختلافات السياسية السابقة بين حق وباطل، وتحويلها إلى اختلافات عقدية وفقهية، تقوم في الأساس على علة المخالفة للآخرين، بل كانت مصيبة علم الكلام على بعض التيارات أكبر من مصيبة العض على الملك نفسها، يوم حارب المفسدون من أتباعه القرآن والنبوة والصحابة، نكاية بمواقف مخالفيهم من علماء الكلام الآخرين، وأخيراً فشل علم الفرق والملل من القضاء على علم الكلام، وفشل في القضاء على الاختلاف بين المسلمين بالترغيب والترهيب، لكنه نجح في إخراج التفسير السياسي للإسلام من الثقافة الإسلامية.

لذا فإن أي تفسير لنشوء العقائد الإسلامية على أساس السياسة يجب أن يأخذ في الاعتبار المرحلة الزمنية التي يتكلم عنها، والحالة الفكرية التي وصلت إليها، في الاختلاف الفقهي أو العقدي أو السياسي، وأن يفرق بين الاختلاف السياسي في تفسير الإسلام من نصوص القرآن وبيانه النبوي، عن تفسير الأحداث السياسية التي

وقعت في التاريخ الإسلامي، فالأصل أن تفسير الإسلام السياسي هو تفسير لنصوصه السياسية من القرآن وبيانه النبوي، أما الاختلافات السياسية بين المسلمين في القرون الأولى فهي ليس إلا تفسيرات سياسية إسلامية وتاريخية، فلا يجوز أن تتخذ مرجعاً عقدياً ولا فقهياً في فهم الإسلام سياسياً، بل المرجع الوحيد هو آيات القرآن السياسية وبيانه النبوي.

أما بحث علماء المسلمين السابقين لهذه الاختلافات السياسية في كتب الأحكام السلطانية وغيرها، فهي مثل كتب الفقه والعقائد التاريخية لا تعدو أن تكون إلا اجتهاد علماء مسلمين، مثلت عبادتهم العلمية لله تعالى في زمانهم وظروفهم الفكرية والسياسية، فليست هي التفسير السياسي النهائي للإسلام، لا في الفقه ولا العقيدة ولا السياسة، بل ربما منها الدخيل على الثقافة السياسية الإسلامية بسبب تأثر الأحكام السلطانية بما جاورها أو ورثته من أحكام سلطانية يونانية أو فارسية أو هندية أو غيرها[1].

(1) انظر: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، عبدالرحمن بدوي، نشر مكتبة النهضة المصرية، 1954. وكتاب: العقل الأخلاقي العربي، محمد عابد الجابري، 171.

obeikandl.com

الفصل الثالث
التقليد في العقيدة
ودوره في إغلاق باب الاجتهاد

تكاد تجمع مصادر كتب العقائد الإسلامية من كل مدارسها، الأباضية (الخارجية) والمعتزلية والحنبلية والشيعية والزيدية والماتريدية والأشعرية وغيرها على حرمة التقليد في العقيدة، وسوف نشير إلى ما نظن أنه من أقدم الكتب في ذم التقليد، وهو كتاب "التوحيد" لأبي منصور الماتريدي (333هـ)، حيث قال في مقدمته: (فإنا وجدنا الناس مختلفي المذاهب في النحل في الدين، متفقين على اختلافهم في الدين على كلمة واحدة: أن الذي هو عليه حق، والذي عليه غيره باطل، على اتفاق جملتهم من أن كلاً منهم له سلف يقلد، فثبت أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لإصابة مثله ضده. على أنه ليس فيه سوى كثرة العدد، اللهم إلا أن يكون لأحد ممن ينتهي القول إليه حجة عقل يعلم صدقه فيما يدعي، وبرهان يقهر المنصفين على إصابة الحق، فمن إليه مرجعه في الدين بما يوجب تحقيقه عنه فهو المحق، وعلى كل واحد منهم معرفة الحق فيما يدين هو به)[1].

فهذا الماتريدي يستهل كتابه بفصل في إبطال التقليد، وإلى ذلك ذهب كل علماء الإسلام في أقوالهم، قال ابن حزم في تحريم التقليد: (فإنهم ما داموا آخذين بالقول لأن فلاناً قاله دون النبي ﷺ، فهم عاصون لله تعالى، لأنهم اتبعوا من لم يأمرهم الله تعالى باتباعه)[2].

---

(1) كتاب التوحيد: لأبي منصور محمد الماتريدي، تحقيق الدكتور فتح الله خليف، المكتبة الإسلامية، محمد أوزدمير، إستانبول - تركيا، 1979م، ص 3.

(2) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، 6 / 60.

ولن نستطيع إحصاء من ذموا التقليد، لأنه لم يَدْعُ إليه أحد من العلماء أو يجوزه نظرياً، وهذا ما يكشف عن مفارقة كبيرة في الفكر الإسلامي، إذ كيف يغلق باب الاجتهاد في الوقت الذي يذم فيه التقليد ويحرم؟.

هذا بدوره يكشف عن مسافة مجهولة بين حرمة التقليد وذمه من جهة، وتوقف الاجتهاد طوال عشرة قرون أو ما يزيد من جهة أخرى، لذا حاول عدد من العلماء تفسير هذه الظاهرة، وهي لماذا انتشر التقليد وعدم الاجتهاد بعد القرن الرابع الهجري؟ ومن هذه التفسيرات التاريخية:

- تفسير ابن أبي الدم (642هـ) يقول فيه: (وما ذاك عندي إلا لأن الله تعالى أعجز الخلائق في هذا، وصرف هممهم عن دركه وبلوغه، إعلاماً منه جل جلاله عباده بتصرم الزمان، وقرب الساعة، وأن ذلك من أشراطها)[1].

وهذا السبب في غنى عن التعليق عليه، إذ في زمنه وهو القرن السابع الهجري وحتى زماننا في القرن الخامس عشر الهجري، من يأخذ بهذا التفسير الغيبي، دون تدبر في معنى الاجتهاد والعبادة العلمية، ودون تفكر بالأسباب المعرفية والعلمية والسياسية والتاريخية.

- تفسير ابن خلدون (732هـ) يقول فيه: (اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار، تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين: **صنف طبيعي** للإنسان يهتدي إليه بفكره، **وصنف نقلي** يأخذه عمن وضعه.

والأول: هو **العلوم الحكمية الفلسفية**، التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها

---

(1) أدب القضاء: للقاضي أبي إسحاق إبراهيم بن عبد الله الحموي، المعروف بابن أبي الدم، الطبعة الأولى، بغداد 1404هـ - 1984، تحقيق د. محيي هلال السرحان ج1/ 279. كما عزاها له الدكتور عبدالمعز عبدالعزيز حريز في بحثه القيم: "شرائط الاجتهاد بين النظرية والتطبيق المعاصر"، نشرته: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، التي تصدر عن مجلس النشر العلمي جامعة الكويت، العدد (50)، سبتمبر 2002م، ص 268.

ووجوه تعلمها، حتى يفقه نظره، ويحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر.

والثاني: هو **العلوم النقلية الوضعية**، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، **ولا مجال فيها للعقل**، إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي، إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر، بثبوت الحكم في الأصل. . وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيئها للإفادة، وأصناف هذه العلوم النقلية كثيرة: وهي: علم التفسير، علم القراءات، علوم الحديث، أصول الفقه، الفقه، العقائد الإيمانية، علم الكلام، **ثم إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة ما لا مزيد عليه**، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية في الحسن والتنميق)[1].

وهذا التفسير ليس خاصاً بابن خلدون، وملخصه أن علماء الشريعة المتقدمين لم يتركوا للمسلمين المتأخرين شيئاً جديداً يكتشفونه، ولعل نظرة ابن خلدون نظرة واقعية يصف فيها حال زمانه، وما انتهى إليه العلم في زمنه، وهو الحال الذي عليه زماننا وانتهى إليه العلم الشرعي أيضاً، وعليه يكون سبب الإغلاق تصنيف العلوم إلى صنفين مختلفين هما علوم الحكمة والفلسفة، والعقل في هذه العلوم حر، وعلوم نقلية، والعقل فيها مقيد، فكأن من طبيعة العلوم النقلية أن تكون ثابتة جامدة، ودور العقل والتفكير فيها مقيد بالنقل فهو عقل نقلي، لأنه تابع للنقل، والنقل استكمل علومه بما لا مزيد عليه، فانتهى دور العقل نهائياً أيضاً، لأن مجال علمه المقيد قد حسن وتنمق.

---

(1) ابن خلدون: المقدمة 417 ـ 418.

ـ تفسير عبدالوهاب خلاف: وعنده أن أهم العوامل التي أدت إلى وقوف الاجتهاد والتزام التقليد، هو انقسام الدولة الإسلامية إلى عدة ممالك يتناحر ملوكها وولاتها وأفرادها، فهذا الانقسام شغل ولاة الأمور بالحروب والفتن، وشغل الناس معهم، فدب الانحلال العام وفترت الهمم في العلوم والفنون، وكان لهذا الانحلال أثره في وقوف حركة التشريع.. وأن الأئمة انقسموا في العهد الثالث (100 ـ 350هـ) إلى أحزاب، وصار الواحد منهم لا يرجع إلى نص قرآني أو حديث، إلا ليلتمس فيه ما يؤيد مذهب إمامه ولو بضرب من التعسف في الفهم والتأويل، وبهذا فنيت شخصية العالم في حزبيته، وماتت روح استقلالهم العقلي، وصار الخاصة كالعامة أتباعاً مقلدين...

ودبت الفوضى في التشريع والاجتهاد، فلما فزع من هؤلاء العلماء حكموا في أواخر القرن الرابع بسد باب الاجتهاد، وتقييد المفتين والقضاة بأحكام الأئمة السابقين، فعالجوا الفوضى بالجمود)[1].

ولعل في تفسير عبد الوهاب خلاف وضوحاً وشمولاً أكبر، بسبب ابتعاده التاريخي عن الأحداث السابقة وتفاعلاتها، مما يساعد على رؤيتها بوضوح أكبر، ولكن كل التفسيرات السابقة وغيرها كثير[2]، لم توضح الصورة الكلية المتكاملة أولاً، ولم تقدم العلاج الذي يتجاوز الحالة الراهنة، ولم يجتهد للخروج من الفوضى في التشريع والاجتهاد بوصف عبدالوهاب خلاف السابق.

---

(1) عبد الوهاب خلاف: خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، (96 ـ 97)، دار القلم، الكويت، الطبعة الرابعة 1404هـ 1984م.

(2) انظر كتب تاريخ التشريع والفقه الإسلامي وكتب أصول الفقه، وكتاب الاجتهاد في الإسلام، للدكتورة نادية شريف العمري، مؤسسة الرسالة. وكتاب: سد باب الاجتهاد وما ترتب عليه، تأليف عبد الكريم الخطيب، نشر مؤسسة الرسالة. وبحث: شرائط الاجتهاد بين النظرية والتطبيق المعاصر، للدكتور عبد المعز حريز، وغيرها.

وقد وجدنا في فصل سابق أن تطور العقائد الإسلامية مر في مراحل كثيرة، اختصرناها في سبعة مراحل، وقد وجدنا أن الاجتهاد بكل أنواعه الفقهي والعقدي والسياسي قد تواصل في المراحل الثلاث: الأولى والثانية والثالثة، أي من بداية العهد النبوي ولغاية اللحظة الحرجة بحدود (232هـ) تقريباً، وفي المرحلتين الثانية والثالثة (40 ـ 232هـ)، كانت الثورات الإسلامية الداخلية الكثيرة، ولكنها لم تؤثر على وقف الاجتهاد، بل كانت هي بذاتها نتيجة عملية عن الاجتهاد الفقهي والعقدي والسياسي لنصوص القرآن وبيانه النبوي.

وأنه بعد هذه اللحظة التاريخية الحرجة، وهي لحظة فقدان الأمل من عودة الشورى العلمية والشورى السياسية إلى الحياة الإسلامية، ومن القضاء على الملك العضوض بالقوة العسكرية، بدأ الاجتهاد الكامل، أي الاجتهاد العلمي والعملي يتحرك باتجاه الاجتهاد العلمي فقط، وهو ما أطلق عليه اسم: علم الكلام.

كان علم الكلام قد بدأ قبل هذا التاريخ بقرن تقريباً، وهو اجتهاد علمي غير عملي، لأنه اجتهاد يتمحور حول الكلام وليس العمل، وبالأخص مع عض العباسيين على الملك، واحتجاجهم بالوراثة النبوية دون غيرهم من الهاشميين، مما دفع أنصار الطالبيين (الشيعة) للقول بالوصية على أحفاد الرسول عليه الصلاة والسلام كما سبق بيانه.

لقد كانت اللحظة الحرجة مرجحة لنمو علم الكلام، وعاملاً مؤثراً في تطوره ـ على الرغم من محاولات رفضه من قبل الفقهاء خوفاً من الشبهة السياسية ـ إذ دخل تيار "السنة" على صبغ الحياة العلمية الإسلامية بالكراهية والذم والتفسيق والتكفير والتبديع، أي صبغ الحياة الإسلامية بالانقسام الداخلي وليس بالحوار الداخلي، فلم يكن الاقتتال بالسيف قبل ظهور تيار "السنة" يهدد الأمة الإسلامية بالفرقة والانقسام، لأنه كان اختلافاً في الاجتهاد بين المسلمين وهم أخوة في الدين، من في السلطة ومن في المعارضة والثورة، وكان من الممكن أن يلتقي المتقاتلون في حوار بينهم وكلاهما ينظر للآخر على أنه مسلم، ولو خالف اجتهاده، أو وصفه بالظلم أو الفجور.

لأن معادلة الخروج على الملك العضوض كانت التفسير السياسي بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما يأمر القرآن، دون أن يستلزم ذلك تكفير طرف للآخر، بل كانت النصائح المتبادلة والتذكير بالدين والأخوة والقرابة والصلة بالمال متبادلة بين الأطراف المتقاتلة، بل وحفظ الحقوق بعد القتل والموت بين الهاشميين.

إن تصوير تيار "السنة" للوضع بين المختلفين على أساس التكفير والتفسق والتبديع والخروج من الملة والدين للأحزاب الإسلامية الأخرى، قد حرف الاختلاف بين المسلمين عن جادة الصواب، وكان عليه أن يركز على أهمية الاحترام والتسامح بين المتخاصمين، إذا كان موقفه عدم المشاركة فيها، ولكن إذا كان له من عذر فيما ذهب إليه فهو موقفه العاطفي من ضياع كثير من جهود المسلمين في التصحيح دون أن تؤتي أكلها أولاً، ثم ما كان قد وصل إليه علم الكلام من كراهية متبادلة بين شيعة العباسيين والطالبيين وأنصار كل طرف منهما من المعتزلة، فكانت ردة فعل تيار "السنة" حزينة على الدماء والأموال الإسلامية، ولكنها ردة فعل أقسى من السيف لأنها إخراج من الملة والدين، والأولى إخراج للروح في الدنيا فقط.

وكان من قسوتها أنها لا زالت مؤثرة حتى يومنا هذا، إذ جعلت المسلم يكفر أخاه المسلم إذا خالفه في الاجتهاد العقدي في تفسير نصوص القرآن وبيانه النبوي، وهي بذلك ساوت بين الإسلام وتفسيره كأنهما شيء واحد، لما أخذت التكفير على أساس الاختلاف في الفهم والتفسير للمسائل العقدية لمسلمين يؤمنون بنفس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وكأنها لا تحتمل إلا تفسيراً واحدا فقط.

ولولا دخول أبي الحسن الأشعري على الساحة العلمية، وتفهمه لموقف تيار "السنة" العاطفي، ومسايرته له في البداية حتى يتقبل دعاته سماعه قبل أن يكفروه أو يفسقوه هو الآخر، لكانت ردة الفعل على تيار "السنة" أشد أقوى مما قام به الأشاعرة نحوهم بعد ذلك، لقد كان موقف الأشعري منقذاً للفرقة بين المسلمين التي كاد أن يصنعها تيار "السنة" من لحظة ظهوره، ولكنه استطاع أن يؤخرها لأجل وليس إلى الأبد.

لقد كان لتبني أبي الحسن الأشعري لمقولات أحمد بن حنبل، آثار إيجابية وأثار سلبية، كانت الآثار الإيجابية لصالح تيار "السنة"، إذ لولاه لكان تيار "السنة" في عداد التيارات التي يذكرها التاريخ دون الواقع، وأما التأثير السلبي فكان على تيار أبي الحسن الأشعري تيار أهل "الحق والسنة"، ثم تيار أهل "السنة والجماعة"، لما تابع تيار "السنة" في إهمال التفسير السياسي للإسلام كما هو في نصوص القرآن وبيانه النبوي، وكما أخذ به سلف هذه الأمة الصالح من أحفاد الرسول عليه الصلاة والسلام، ودعاة الأمة الأوائل.

فحول أبو الحسن التكفير إلى مقالات إسلاميين واختلاف مصلين، أي إنه تقبل الاجتهاد الإسلامي الآخر، ولكن تطور العوامل بعده في كتب الملل والنحل قد قضت على شرعية الاختلاف، وهو تالياً قضى على شرعية الاجتهاد الآخر، أي إن إغلاق باب الاجتهاد، لم يوجد حتى رفض الاجتهاد السياسي أولاً، ثم رفض الاختلاف العقدي ورفضت شرعية الاختلاف فيه ثانياً، فأغلق باب الاجتهاد العقدي إثر ذلك.

لذا فإن السبب الحقيقي لإغلاق باب الاجتهاد في التاريخ الإسلامي هو رفض شرعية الاختلاف بين المسلمين، فمادام الاختلاف غير مسموح به فلن يكون فتح لباب الاجتهاد، ولا معنى لفتح باب الاجتهاد الفقهي دون الاجتهاد العقدي و الاجتهاد السياسي، أو أحدها دون الآخر.

وإذا كان التقليد حلاً للخروج من المشاكل السابقة في زمنه، فإن ما حصل هو الجمود بدل الفوضى كما قال عبدالوهاب خلاف، فالتقليد نتيجة طبيعية للمسلمين، بما أنهم حرموا من حقوقهم في العبادة العلمية، لأنه كما تم التنازل عن تفسير الإسلام السياسي على أساس النتائج غير الموفقة في ثورات القرون الأولى، في المقاييس الدنيوية، فقد تم التنازل عن العبادة العلمية لصالح التقليد، حفاظاً على الجماعة المزعومة، على أساس محاكم الفرق والملل والنحل بالترغيب أولاً، والترهيب ثانياً، من التكفير والتفسيق، أو التبديع على أقل تقدير[1].

(1) نظر: كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، للسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1403هـ 1083م، ص 11. ومقال: شرائط الاجتهاد للدكتور حريز ص 270. في مسألة تبديع من يجتهد فيخرق الإجماع.

فالخطوة الأولى في القضاء على التقليد: هي شرعية الاختلاف بين المسلمين في الاجتهاد الفقهي والعقدي والسياسي، حتى لو استلزم ذلك إعادة كتابة التاريخ الإسلامي مرة أخرى، وبالأخص في القرون الثالثة الأولى التي كانت خيرة القرون في الاجتهاد الإسلامي المشرف في الفقه والعقيدة والسياسة.

والخطوة الثانية: وضع مقاييس جديدة لمعاني الاختلاف بين المسلمين، على أساس الشورى العلمية والشورى السياسية، ونبذ المقاييس التاريخية القديمة، فليس التكفير والتفسيق والتبديع هي معايير الاختلاف العقدي، كما أراد لها علم الكلام السلبي أن تكون، وليس التخطيء والتجهيل والذم والقدح هي معايير الاختلاف الفقهي كما أراد لها علم أصول الفقه السلبي أن تكون، وليس الخروج من الجماعة والخروج من الملة والفرقة الناجية والفرق الهالكة هي معايير الاختلاف السياسي كما أراد لها علم الفرق والملل والنحل السلبي أن تكون.

لقد حاول عصر التدوين في القرن الثالث والرابع للهجرة، أن يخرج من الأزمة المتراكمة فقهياً وعقدياً وسياسياً، التي من الجائز أن توصف بالفوضى التشريعية، فقد كانت كذلك في الواقع، وكانت كذلك في الحكم عليها اليوم بسبب انعدام الشورى العلمية الموجهة وانعدام الشورى السياسية بين المسلمين، فكان التقليد هو العلاج، من أجل الحد من شدة الاختلافات في وقت انعدم فيه التنظيم.

ولكن التقليد آفة معرفية وآفة علمية لا يقبل بها الإسلام، وقد ذمها القرآن والإنسان، فلم يكن من بد من بقاء هذه المفارقة الكبيرة المصاحبة لتاريخ الفكر الإسلامي، إذ الاجتهاد خرق للإجماع وخروج عن الجماعة، والتقليد مذموم، فلا بد من تدريس ذم التقليد، ولا بد من ممارسة التقليد علاجاً للواقع في ذلك الوقت، حتى تقبل العلماء الانفصام في الفكر والسلوك، ولو تمادى لعشرة قرون من الجمود ثم التخلف ثم الهزيمة، حتى لم تعد سياط الأعداء توقظ في المسلمين ألماً، ولا تبعث فيهم حراكاً، إلا من رحم رب العالمين.

الفصل الرابع
العقائد الإسلامية والفلسفات الأجنبية

قامت شُبَهٌ كثيرة عن تأثر العقائد الإسلامية بالفلسفات القديمة اليونانية والهندية والملل الفارسية والعقائد اليهودية والعقائد النصرانية وغيرها من الثقافات الأجنبية، وهي دعاوى قديمة وحديثة.

لكن السؤال المهم كيف يتم إثبات ذلك؟ والسؤال الأهم متى بدأ ذلك؟. ولماذا؟. وكيف؟ وهل دخلت الأفكار الأجنبية في نصوص الإسلام؟ أو في تفسير النصوص الإسلامية أي في العقيدة والفقه والسياسية وأحكامها؟

فإذا كان الجواب بالإيجاب، فهل في ذلك انتقاص من قيمة العقائد الإسلامية؟ وهل يمكن فرز الأفكار الأجنبية عن العقائد الإسلامية الأصيلة؟ وما هي القاعدة في ذلك؟ وبعد كل ذلك هل كان هذا التأثير غزواً فكرياً قديماً للحضارة الإسلامية؟ ومن هي القوى التي عملت أو ساعدت على الغزو؟ أو إنه تصرف ذاتي من بعض القوى الإسلامية الداخلية، فإن كان ذلك كذلك فما هي الأسباب؟

وأخيراً ما هو الموقف منها اليوم؟ وهل زالت الحاجة إليها اليوم لقدمها؟ وهل استجدت الحاجة لما يماثلها اليوم من الحضارات الأخرى؟ وهل تفرض الحاجة الفكرية اليوم على المسلمين إدخال شيء من الثقافات الأجنبية في العقائد الإسلامية المستنبطة حديثاً؟

إن أول ما يجب معرفته، أن الإجابة عن هذه الأسئلة ليست بالأمر الهين، ولا بالأمر الذي يسهل الاتفاق عليه أيضاً، بسبب اختلاف المرجعية التي يعتمدها الباحث في الموضوع، ونجد أن المسلم لله تعالى، والمؤمن بملائكته وكتبه ورسله، يعلم أن الله

تبارك وتعالى أخبر في كتابه العزيز في أول سور القرآن نزولاً، هي سورة العلق المكية فقال: ﴿ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾ ﴾ وأنه قال في سورة الرحمن: ﴿ ٱلرَّحْمَـٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴿٤﴾ ﴾، أي إن الله تبارك وتعالى هو المصدر الأول لكل علم إنساني، وإنه من أجل جعل الإنسان مخلوقاً عالماً، خلق الله تعالى فيه أجهزة عضوية وظيفتها الإحساس والتفكير والبيان، وجعل هذه العمليات المعنوية الثلاث مشتركة في وظيفة معنوية واحدة هي القراءة[1]، ولذلك بدأ المولى عز وجل نزول القرآن بها، فقال: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ﴾ [العلق: 1-3]، فكانت القراءة بوظائفها المعرفية والعلمية والعملية هي الأمر الأول في القرآن والإسلام والنبوة.

كذلك اهتم القرآن أيضاً بتعريف الإنسان بنفسه، ومعنى وجوده على الأرض وأصله ووظيفته ومؤهلاته ومصيره ونهايته، حتى يتفرغ إلى العلم النافع والعمل الصالح، بدل أن يهيم في الأرض عقوداً وقروناً وهو يبحث كل مرة عن معنى وجوده وغايته من هذه الحياة وما بعدها، حتى إذا ما اكتشف بعض الحقيقة والعلم، وجد أن عمره قد انقضى تائهاً.

لذا أخبر المولى عز وجل في القرآن أكثر من مرة عن الدرس الأول لآدم عليه السلام وبنيه من الناس، عن مقومات الإنسان في الحرية والعلم ومسؤوليتهما، كما في سورة البقرة: ﴿ وَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَـٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَـٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَـٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ

---

(1) للمزيد عن معنى القراءة معرفياً: انظر كتاب فهم الإنسان (النظرية المعرفية العربية)، تأليف عمران سميح نزال، نشر دار قتيبة بدمشق، ودار القراء في الأردن.

ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾ قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَآ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴿٣٩﴾﴾.

في هذه الآيات يجعل المولى عز وجل علة التكليف هي الحرية، وهو ما جعل الملائكة تسأل عن مؤهلات الحرية البشرية، وضمان عدم الإفساد وسفك الدماء في الأرض، فأخبرها المولى أن هذه الحرية ليس فارغة، وأنها مؤهلة بالعلم، وقد هيأ الله في جسم الإنسان خلايا وأنسجة وأعضاء وأجهزة وظيفتها طلب المعرفة والإدراك والفهم والعقل واللغة والعلم، سواء أكان العلم وحياً من الله تعالى إلى الإنسان بوساطة الرسل، أم بتعلمه من غيره من البشر، أم بما يقرأه ويتعلمه الإنسان بنفسه إحساساً وعقلاً وبياناً، من الكتب أو السماع أو الملاحظة أو التجربة أو التفكير أو التأمل.

ولكن الأولية في كل علم يملكه الإنسان اليوم هي مما أوحى الله به إلى أنبيائه ورسله من آدم عليه السلام إلى محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام، فلولا العلم الذي أنزله الله على أنبيائه، ومنهم آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام، لما وجد على الأرض دين حق ولا فلسفة بشرية، ولصدق قول الملائكة في الناس وانتهت البشرية إفساداً وقتلاً وتدميراً لنفسها منذ قرون وقرون.

لذلك لم يترك الله تعالى أمة إلا بعث فيها نذيراً، فقال في سورة فاطر المكية: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۚ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾ وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَبِٱلزُّبُرِ وَبِٱلْكِتَـٰبِ ٱلْمُنِيرِ ﴿٢٥﴾﴾ هذا يعني أن الله تبارك وتعالى ما كان ليترك الإنسان بعلمه الذاتي دون هدى منه، ودون بينات ودون كتب ودون تنوير، وجعل البشرى في الجنة والنعيم وعداً منه للمحسن لنفسه والناس في الدنيا والآخرة، وجعل الإنذار في العذاب الأليم وعيداً للمفسد لنفسه وللناس في الدنيا والآخرة أيضاً، كل ذلك حتى

يعيش الإنسان في الأرض في عصور الهدى والعلم والكتب والتنوير، أي إن عصر الكتب والعلم والتنوير هو الدين الحق المنزل من الله تعالى.

وسواء أكان الإنسان مصدقاً لما أنزله الله من هدى وعلم وكتاب أم مكذباً به، فإنه قد اطلع على علم الله، واتخذ موقفاً منه، إما مؤمناً به وإما مكذباً وإما مستكبراً وإما كافراً، لذا فإن الثقافة الإنسانية في الأصل والنهاية موقف من العلم الإلهي، فهي انعكاس عنه، إيماناً أو كفراً أو حياداً أو إلحاداً أو غير ذلك.

أما في المعرفة العلمية الطبيعية فقد بين الهدي الإلهي، وفي القرآن تحديداً، أساس البحث العلمي المادي، يوم طلب من الإنسان أن يعلم ويصدق بأن الله هو الخالق لكل شيء، وأنه خلق كل شيء بقدر، أي إنه خلق كل شيء بقانون علمي متقن، وما على الإنسان إلا أن يكتشف هذا القانون، إذا أراد أن ينتفع بقوانين الخلقة الفيزيائية والكيميائية والحيوية والفلكية والجيولوجية وغيرها على أكمل وجه وأدق تفصيل.

أي إن الدين الحق المنزل من عند الله تعالى لم يمنع الإنسان أن يسعى في طلب العلم الطبيعي وتحصيله، في البحث عن القوانين الطبيعية، بل أوجب عليه ذلك خلقة وخلقاً، أما خلقة فقد أخرج الله الإنسان من بطن أمه لا يعلم شيئاً، وقد مكنه بأجهزة معنوية لكسب العلم فقال تعالى في سورة النحل: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾.

وأما خلقاً وسلوكاً معرفياً فقد أمره الله أن يسير في الأرض وينظر كيف بدأ الله الخلق، فقال الله في سورة العنكبوت: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾، حتى يتفكر الإنسان ويتدبر ويعتبر قبل أن يكون مسلماً أو مؤمناً، لذا فالإنسان مدين إلى الله الذي خلق فيه الحواس والوظائف المعنوية، ومدين له لأنه يأمره بكل الواجبات المعرفية التي تؤهله للعيش في الدنيا بتمكين وأمان.

لكن التدخل الأهم من الله تبارك وتعالى في الحياة البشرية هو في الجانب الخلقي الحر، في قوانين اكتساب الإنسان معايشه وملذاته، فأمره أن لا يقع بسبب ذلك في الإفساد وسفك الدماء في الأرض كما توقعته الملائكة، فكان التذكير الدائم من الله تعالى للناس رحمة من الله بهم، وكان إرسال الرسل في كل زمان ومكان علامة على خلو الأرض من العلم الحق، والعمل الصالح، حيث لم يعد في الأرض مرجعية للاختلاف بين الناس، وطغى على الأرض الظلم والبغي والعدوان، فلم يكن إرسال الرسل من الله إلى الناس في يوم من الأيام إلا رحمة من الله بهم، ولطفاً منه لهم، وحفاظاً على حياتهم وسعادتهم في الدنيا والآخرة.

ولكن ظن الملائكة في الحرية الإنسانية لن يخيب بالمرة، وتعهد إبليس في الإضلال والعداوة للإنسان والناس لن يتوقف، وحمل الإنسان للأمانة بجهله وظلمه لنفسه لن يفشل بالإطلاق، فلكل حظ مما أوتي، فخرج من الناس في التاريخ من جعل علمه سبباً لنجاة نفسه ونجاة غيره، ومنهم من جعل علمه سبباً لهلاك نفسه وهلاك غيره.

أما النوع الأول فهم أحباء الله من الأنبياء والرسل والدعاة على نهجهم وهديهم، وحبذا لو كان الفلاسفة من هؤلاء، وأما النوع الثاني فهم أعداء الله وأعداء الأنبياء والرسل، وهم الشياطين ومن تبعهم في الضلال والإضلال من الناس، وحبذا لو لم يكن الفلاسفة من هؤلاء.

لأن الفلاسفة من اتصفوا بحب الحكمة، وقد عُرِفَ حب الحكمة في اللغة اليونانية بالفلسفة، وشاع استعمالها عند غيرهم، والحكمة مطلب إلهي لأنها تمنع صاحبها من الخطأ والهلاك، وهذا ما يريده الدين الحق، فحب الحكمة مطلب من الله تعالى، قبل أن يكون مطلباً بشرياً فلسفياً، فإذا كانت الفلسفة حب الحكمة فعلاً فهي والدين الحق طريقان لغاية واحدة، تهدي إلى الحق والصراط المستقيم.

فكان من الواجب إذا خلت الأرض من نبي أو كتاب منير، أن يتبع الناس الفلاسفة والحكماء، وكان من الواجب إذا بعث الله نبياً أو رسولاً أن يكون من أوائل أتباعه الفلاسفة الصادقون، وهذا ما كان يتوقع من الفلسفة والفلاسفة يوم بعث محمد عليه الصلاة والسلام في مكة ويوم نزول القرآن، وقد كان ذلك كذلك فلم يسمع عن حكيم أو فيلسوف عربي أنه كذب نبوته أو طعن في رسالته.

أما العقائد فقد اصطلحنا على تعريفها بتفسير نصوص الإيمان، وقد سبق نزول القرآن الكريم، نزول التوراة والإنجيل وغيرها من كتب الله تعالى، وقد أخبرنا الله تعالى أن من أهل الكتاب من حرف وبدل فيها، وهذا مؤكد للناس ولأهل تلك الكتب اليوم، إذ هي مليئة بتفاسير الأحبار والرهبان مضافة إلى النصوص الأصلية لها، فاختلط التفسير عندهم بالنصوص الأصلية للتوراة والإنجيل، حتى غدت هذه الكتب في أكثرها تفاسيراً وشروحاً بشرية للتوراة والإنجيل، وهو ما يسمى عندهم العهد القديم والعهد الجديد، دون إمكانية إخراج التوراة والإنجيل منها منفصلة، ومن أهم الأدلة على ذلك طول المدة التي كتب فيها العهد القديم والجديد، بما يزيد عن مئات السنين، وكثرة المشاركين في كتابتها، بعشرات المؤلفين، كما ثبت في النقد الأدنى والعالي للكتاب المقدس في أوروبا.

فكانت هذه الكتب تشكل عقائد من كان يطلق عليهم يوم البعثة المحمدية أهل الكتاب واليهود والنصارى، وقد كان لأهل الكتاب أسئلة كثيرة أجاب عنها القرآن الكريم، وأخذت حيزا كبيراً من خطاب القرآن الكريم، حتى قال الله في ذلك في سورة النمل: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٧٦﴾ وَإِنَّهُۥ لَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٧﴾﴾، ولذلك آمن العلماء الصادقون من الذين هادوا والنصارى بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام، كما أسلم وآمن كثير من حنفاء العرب والمشركين الوثنيين.

ولما امتدت فتوح الخير خارج الجزيرة العربية بالهدى والنور، أسلم كثير من أهل تلك البلاد التي دخلها نور الإسلام وهدي القرآن، وكان في بعضها مثل بلاد الشام وفارس بقايا ملل وفلسفات وعقائد دينية سابقة، وكان المجاهدون حملة دعوة إلى الخير، ولم يؤمروا بإكراه أحد في دخول الإسلام وبالأخص أهل الكتاب من أصحاب العقائد اليهودية والنصرانية، فكانت علاقتهم بالمسلمين علاقة استفسار وبيان عن معاني الإسلام، وكان من يتحدى منهم المسلمين يجد عندهم الجواب الكافي والبيان الشافي، فدخل الناس في دين الله أفواجاً، إخوة في الدين وجنداً مشاركين في فتوح الخير إلى من بعدهم من العالمين.

لذا كان تفاعل الأفكار الفلسفية القديمة في البلاد التي أنيرت بالإسلام طبيعياً، وكان دور علماء المسلمين تفسير نصوص الإسلام الإيمانية في بيان العقائد الإسلامية، وإزالة ما علق في أذهان الناس من أفكار خاطئة وتفسيرات خرافية لبعض مظاهر الطبيعة، أو بعض العادات الذوقية في المأكل والمشرب والزواج والمرض والصداقة وغيرها من العادات الاجتماعية، أو العادات الاقتصادية والمالية أو بعض المظاهر في التصرف أمام الملوك والأمراء والسلاطين، فكانت إجابة علماء المسلمين عن أسئلة وعادات لم يألفوها في جزيرة العرب تشكل ثقافة إسلامية جديدة متميزة، لم يعرفها من بقي في دياره السابقة، فكان سماعه لها دون معرفة واقعها مدعاةَ استهجان واستغراب كيف تصير مثل هذه الاجتهادات والفتاوى من مقولات المسلمين وعقائدهم وفقههم، وهذا ما كان في المرحلة الأولى والثانية تقريباً، أي منذ بدء الدعوة الإسلامية ونهاية الدولة الأموية، وبداية الدولة العباسية أيضاً.

وكان قلة من الناس معادين للإسلام والمسلمين أخفوا معارضتهم في البداية، ثم وجدوا سماحة الإسلام والمسلمين تتيح لهم إظهار معتقداتهم المخالفة للقرآن والإسلام، ووجدوا أن المسلمين أخذوا في الاختلاف بينهم، دون أن يحلوا اختلافاتهم بالطرق الصحيحة والسلمية، بل تحولت إلى كراهية وذم وقتال لبعضهم

البعض، فطمعت بعض القوى المعادية في استغلال هذه الظروف، وخرجت من جحورها معلنة كراهيتها للإسلام والمسلمين والقرآن، ومنهم من أطلق عليهم الملاحدة أو الدهرية أو الزنادقة أو الشعوبية[1].

فكان دعاة الإسلام المتمكنين لهم بالمرصاد فلم يأتوا عليهم بشبهة إلا وجدوا في الرد عليها ما يدحضها ويقضي عليها، مهما كان نوعها، سواء فيما تعلق في معرفة الله تعالى أو النبوة أو اليوم الآخر أو الموت أو الحياة، أم فيما كان من العادات الاجتماعية وغيرها[2].

واتخذت الدولة العباسية شرطة خاصة لتأديب الزنادقة، وجعلت لهم سجناً خاصاً بهم، وهذا يدل على أن الحرية الفكرية، والحياة القانونية، كانت متوافرة لغير المسلمين إذا لم تستغل في أعمال فكرية ومادية عدائية للمسلمين[3].

لقد كان لانتشار الإسلام الجغرافي الواسع أثر في الاتصال بالثقافات المحلية السابقة، إما بسبب وجودها في الأرض الإسلامية الممتدة مثل مراكز الفلسفة اليونانية في الإسكندرية في مصر، وهي مهد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة على يد أفلاطون المصري في أوائل القرن الثالث الميلادي، أو مركزها في جند يسابور في خوزستان، أو حران في شمال العراق والرها ونصيبين، فهذا الامتداد الجغرافي فرض على المسلمين عرض عقائدهم الإسلامية على أهل البلاد المحظوظة بدخول الإسلام، وكان استيعاب أفكار تلك الثقافات الفلسفية، التي كانت رائجة قبل الإسلام[4]، مما تتطلبه

---

(1) انظر: فجر الإسلام 107، أحمد أمين. وكتاب الزندقة والشعوبية 17، د. حسين عطوان.

(2) انظر: الثقافات الأجنبية في العصر العباسي الأول ص 36، (132 ـ 334هـ)، د. صالح آدم بيلو، رسالة دكتوراة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1408هـ ـ 1988م.

(3) انظر تاريخ الطبري في أحداث سنة (167هـ)، 9/ 6، طبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى 1407هـ1987م، وكتاب الثقافات الأجنبية في العصر العباسي، د. صالح آدم بيلو 36 ـ 37.

(4) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي، تكوين العقل العربي 190، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة 1991م، وانظر: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، عبده الشمالي، 97 و 150.

الدعوة الإسلامية، لأن أصحابها أصبحوا من مواطني الدولة الإسلامية سواء أأسلموا أم كانوا من أهل الذمة والجزية.

وكان اتصال المواطنين كافة بالإدارة الإسلامية القائمة مستمراً، من الناس والمسلمين أيضاً، لتنظيم علاقاتهم الاجتماعية والاقتصادية وغيرها مع عمال تلك المناطق وولاتها أو مع خلفائها مباشرة، وفي الردود المتبادلة مع أهل تلك المراكز والمناطق مما يفرضه بيان القيم الإسلامية لهم، أي إن واجب الدعوة الإسلامية كان أول سبب في الحوار مع أفكار هذه البلاد ومنها الأفكار الفلسفية المشافه بها أو المدونة.

وفي كل الحالات كان المسلمون يشرحون للناس الإسلام ويفسرون لهم القرآن وبيانه النبوي من نصوص الإيمان عقيدة ومن نصوص العمل فقهاً، فكان التكوين العقدي الجديد للمسلمين يتجاوب مع متطلبات تلك المراحل، وربما أدت هذه المرحلة إلى مرحلة لاحقة وهي مرحلة الترجمة للمدونات الطبية والكيميائية والفلكية والفلسفية والسياسية وغيرها، بهدف التعرف على ثقافات الشعوب الأخرى أثناء التفكير في دعوتها للهدى وعرض الإسلام عليها، ليكون لهم سبق معرفي في الاتصال مع الحضارات الأخرى أيضاً.

لقد بدأت الترجمة في الدولة الأموية من الأمير خالد بن يزيد بن معاوية الأموي المتوفى (85هـ- 704م)[1]، ومن الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز (99هـ- 101هـ)، ولكنها زادت في زمن الخليفة العباسي: المنصور (136هـ 158هـ)، والخليفة هارون الرشيد (170هـ- 193هـ)، وبلغت قمتها في زمن الخليفة المأمون (198هـ- 218هـ)[2].

---

(1) البيان والتبيين، للجاحظ، التفكير الفلسفي في الإسلام 2/ 61، وكتاب: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية 13، الدار المتحدة للنشر، 1974م، وكانت ترجمته لكتب الطب والنجوم والكيمياء.

(2) حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة، تأليف الدكتور: رشيد الجميلي، منشورات وزارة الثقافة العراقية.

ويمكن في هذه المراحل ملاحظة الصلة القوية للخلفاء والأمراء بحركة الترجمة، أي إنها لم تكن حركة فردية ولا عدائية، لأن من تولى الإشراف عليها هم خلفاء المسلمين وأمراؤهم في ذلك الوقت.

وفي كل الأحوال لم تكن الثقافات الأجنبية من عقائد أهل الكتاب ولا من الفلسفة الشرقية ولا الغربية السبب الرئيس في اختلافات المسلمين فيما بينهم في القرن الأول أو الثاني للهجرة، لأن اختلافات المسلمين في ذلك الوقت كانت بسبب الأوضاع الداخلية في العض على الملك والأثرة المالية والشرافة الجاهلية، وظلم العباد وقتل الدعاة إلى الخير والآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، كما سبق بيانه في تطور العقائد الإسلامية.

لكن بعد مهادنة بعض دعاة المعتزلة المتأخرين للخلفاء العباسيين، واستعمالهم في الديوان العباسي دعاة للإسلام بإشراف الدولة، والسفارة الخارجية دعاة للإسلام والخليفة، والحوارات الفكرية المستعصية مع الزنادقة وغيرهم، فقد ثبت أن دعاة المعتزلة كانوا أهلاً لهذه المهام الفكرية بجدارة عالية، في عرضهم للإسلام ودفاعهم عن المسلمين، وتفنيدهم شبهات الحاقدين وكيد المفسدين، مما حفزهم على تنويع حواراتهم واطلاعهم على كتب غيرهم وفلسفاتهم، والتي تولى الخلفاء العباسيون الإشراف على ترجمتها لهم وبإذنهم، مما أدخل عليهم مسائل لم يألفها التفكير الإسلامي من قبل، فكانت بعض هذه الحوارات سبباً لدخول بعض الأفكار الفلسفية في بعض العقائد الإسلامية.

ثم كان أن وصل المسلمون إلى النقطة السياسية الحرجة حوالي عام (232هـ)، مع تولي الخليفة المتوكل الخلافة، وفقدان الأمل من تغيير الملك العضوض بالثورة والقوة، مما ساهم في تفريغ كثير من الجهد الثوري في جهد كلامي، يتصارع بالكلام بدل السيف، وبالأخص من دعاة الشيعة ودعاة المعتزلة المتأخرين، فكان التقاء

السببين، الأول بالثاني، عاملاً مهماً في توسيع علم الكلام الإسلامي ليشمل الردود على العقائد الإسلامية الداخلية، والردود على الثقافات الأجنبية والفلسفات الخارجية، إضافة لما أتاحه وقت الفراغ الزائد لدعاة المعتزلة المتأخرين من بحث مسائل دقيقة أضيفت إلى علم الكلام الإسلامي.

فلما ظهر تيار "السنة" وكان ناقماً على دعاة العقائد الإسلامية الأخرى لأسباب ذكرناها سابقاً، ولكن من أهمها قصة المحنة من الخلفاء المأمون والمعتصم والواثق، واستثمار الخليفة المتوكل لها، لذا تم تصوير العقائد الإسلامية المخالفة لتيار "السنة" الحنابلة خروجاً عن الإسلام، ووصف علم الكلام الإسلامي بالمتأثر أو الضعيف أمام العقائد اليهودية والعقائد النصرانية والأفكار الفلسفية وغيرها من التهم والشتائم المفتعلة، ودليلهم في التهمة ما في علم الكلام من ذكر للمعتقدات المخالفة للإسلام، دون النظر إلى أسباب وجودها وغايتها.

وكان ذلك ضرورياً لأن من ذكرها كان يهدف الرد عليها[1]، باجتهاد علمي إسلامي، وهؤلاء المجتهدون هم المشاركون في الساحة العلمية والحوارات الميدانية في ذلك الوقت، فمن لم يشارك في الدعوة إلى الإسلام والقرآن وجماعة المسلمين، ولم يشارك في إبطال العقائد الفارسية السابقة، وصد الهجمات الفكرية الداخلية والخارجية على القرآن والإسلام والمسلمين، كيف له أن يتفهم حاجة الأمة الإسلامية لهذه الردود العقدية، والتي تمكنت الأمة بها من رد الافتراء على الإسلام والقرآن والنبوة المحمدية الصادقة، وأنها هي التي حفظت القرآن الكريم والسنة النبوية من كل اعتداء.

---

(1) انظر: كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبدالجبار الهمذاني، جزء الفرق غير الإسلامية، حيث يقول (إن كثيراً من المذاهب يستغنى بذكره تفصيله عن التشاغل بذكر نقضه وإفساده، لتناقضه في نفسه وكونه غير مبني على الأدلة والحجاج وعلى أصول مقررة ولكون كثير منه غير معقول ومذاهب الثنوية من هذا القبيل..) 5/ 9.

وجاءت مرحلة البيانات العقدية والأشعري، الذي كان يتفهم مواقف دعاة المعتزلة الأوائل، ولم يساير دعاة المعتزلة المتأخرين، ولم يساير أيضاً دعاة تيار "السنة" في عدائه للعقائد الإسلامية المنتجة في القرن الأول والثاني للهجرة بنفس الدرجة، وحصر مهاجمته للعقائد المنتجة في القرن الثالث الهجري في الغالب، وبخاصة فيما لم يعد له ضرورة على الساحة العلمية الإسلامية، مما ينتمي للاختلافات السياسية التاريخية بين المسلمين، أو ما وصف بدقيق الكلام في علم الكلام الإسلامي، وفضل عليه التعاطف مع تيار "السنة" في الأخذ بالروايات الإسلامية والآثار السلفية، فكان معتدلاً في عدم رمي العقائد الإسلامية بالتأثر في العقائد اليهودية والنصرانية أو الأفكار الفلسفية مباشرة، وكذلك كان تأليفه "لمقالات غير الإسلاميين" خارج تصنيفه "لمقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، مما فصل بينهما[1].

فلما تابع الأشاعرة شيخهم أبا الحسن الأشعري، في تأليف كتب الفرق والملل والنحل، جعل كثير منهم الرد على الفرق الإسلامية مقروناً بالرد على الفلاسفة والعقائد اليهودية والنصرانية، وبيان فرقهم وكتبهم وتراجم أصحابها، مع الفرق الإسلامية الهالكة بزعمهم في مصنف واحد، فلو لم يتهمهم بمتابعة عقائد اليهود والنصارى والفلسفة اليونانية أو الهندية أو الملل الفارسية السابقة من زرداشتية ومانوية ومزدكية، لكان في اقترانهم في كتاب واحد في الفرق والملل والنحل الهالكة، وخروجهم من الفرقة الناجية والمنصورة كفاية في رسوخ التهمة في أذهان العامة وطلبة العلم المبتدئين مما شوه صورة العقائد الإسلامية الأصيلة، وجعلها معزولة عن واقعها التاريخي في الدعوة إلى الإسلام وتفسير القرآن وبيانه النبوي عقيدة وفقهاً وسياسة، وكأن المسلمين كانوا عاجزين عن تقديم تفسير عقدي فلسفي سياسي للقرآن

---

(1) انظر: مقدمة محمد محيي الدين عبد الحميد لكتاب مقالات الإسلاميين للأشعري، 29، وقد عزاه لابن تيمية في كتابه" موافقة صريح المنقول لصحيح المعقول" 1 / 91، بتحقيقه.

والإسلام إلا تقليداً للآخرين وعالة عليهم، مما جعل كثيراً من علماء هذا العصر يتنبهون إلى خطورة هذه التهمة ودحضها[1]، ولكنهم ظنوها من المستشرقين وأتباعهم من المسلمين، ولم يتنبهوا إلى أنها خدعة قديمة وحديثة أيضاً، وأن كتب الفرق والملل والنحل ساهمت في تأسيس هذه النظرة الخاطئة.

وعلى كل الأحوال، فإن صحت هذه التهم أو لم تصح وهو الأرجح، فإنه ما كان لها أن تؤثر على القرآن والإسلام، لأنها إن أثرت فقد يكون تأثيرها على بعض العقائد الإسلامية بعد النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة أو بعده، أي بعد عض العباسيِّيْنَ على الخلافة واستعانتهم بغير العرب من المسلمين، وتأثيرها إن وجد فهو على تفسير علماء المسلمين في تفسيرهم لنصوص الإيمان القرآنية، أي إنه لم يدخل النص القرآني إطلاقاً، كما حصل في كتب أهل الكتاب من قبل، لأن الله تبارك وتعالى قد تكفل حفظ القرآن أولاً، وجعله مفصولاً عن كل تفسير له في كل زمان ومكان.

ولأن العقائد الإسلامية هي تفسير النصوص القرآنية، والتفسير فعل معنوي بشري، لا يشارك في النص القرآني بحال من الأحوال، وأما تفسير النصوص الإيمانية للبيان النبوي الشريف، فإذا كان الحديث صحيحاً عند كل المسلمين، فإن شرحه هو العقيدة الإسلامية، وليس نصه نفسه، وأما إذا كان المنسوب إلى النبي عليه الصلاة والسلام ضعيفاً أو موضوعاً، فهو ساقط بنفسه وأخرجه كثير من علماء المسلمين من نصوص الإسلام الإيمانية والعملية، قبل أن يتحول إلى عقيدة أو فقه، كما في الروايات التي وصفت بالإسرائيليات وغيرها.

---

(1) انظر كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام 1 ـ 3، الدكتور علي سامي النشار، الطبعة السابعة، دار المعارف، مصر، 1977م، وبالأخص دور محمد بن علي بن أبي طالب _ ابن الحنفية ـ وإنشاءه المكتب في المدينة المنورة، وتَعَلُّم ابنيه أبي هاشم عبد الله، والحسن وغيرهما في هذا المكتب الاعتزالي 1 / 229.

لا شك أن الإجابة عن الأسئلة الكثيرة التي طرحناها في بداية هذا الفصل مهمة جداً، ولكنها ليست مصيرية في تقرير التأثير على القرآن والإسلام، مادامت العقائد هي تفسير المسلمين لنصوص الإيمان، والتدخل إن حصل فقد حصل في العقائد البشرية في فهمها للنص وليس في النص القرآني نفسه، فبقي التأثير على فرض حصوله خارج النص القرآني يقيناً، أما النصوص المروية عن النبي عليه الصلاة والسلام، فالاختلاف على ثبوتها حديثاً نبوياً يبطل دعوى التأثير عليها أصلاً.

لذا فلا انتقاص ولا عيب أن تعاملت العقائد الإسلامية في القرون الأولى مع العقائد الكتابية أو الترجمات الفلسفية السابقة، سواء في استعراض مقولاتها أم في تفنيد حججها، وبيان تهافت قيمتها المعرفية والعلمية، وبطلان الذهاب إليها.

ولا يعيب المسلمين اليوم وجود مثل هذا التأثير على عقائد أسلافهم من المسلمين في كل القرون وليس القرون الأولى فقط، لأنها نتيجة طبيعة على حضور العقائد الإسلامية في كل الحوارات والسجالات الحضارية في القرون السابقة، وهو ما هم بأمس الحاجة إليه اليوم، ولكن هيهات وقد غُلِّقَ بابُ الاجتهاد العقدي على يد محاكمات كتب الفرق والملل والنحل، وقد أغلق من قبل باب الاجتهاد السياسي، على يد تحالف " أهل السنة والجماعة"، وأغلق معهما باب الاجتهاد الفقهي زيادة في توثيق الإغلاق، وما جاء بعد الإغلاق من نبوغ فكري في التأليف والشروح والجموع العقدية والفقهية الكبيرة إلا استمراراً لما أغلق عليه الاجتهاد في القرن الرابع والخامس للهجرة. ولكن كان لإغلاق باب الاجتهاد السياسي والعقدي والفقهي في القرن الرابع الهجري تطور آخر لم يكن بالحسبان، إذ كيف يغلق باب العقل التفكير والإبداع، والتفكير وظيفة إنسانية بشرية كما سبق بيانه، فكان لا بد من إيجاد البيئة التي يستطيع المسلم أن يفرغ

فيها جهده العقلي، فوجد المفكرون المسلمون ضالتهم في الفلسفة المحلية والوافدة والمترجمة والتي لم تترجم بعد، فصارت الفلسفة ميداناً لكل مسلم لا يجد في الدروس الرتيبة في العقائد والفقه واللغة نهاية علمه.

وحتى المتكلمون المسلمون من كل الفرق الإسلامية وجدوا أنفسهم مضطرين للتوسع في المعارف الفلسفية ومعرفة مقاصدها، إما لعدم امتلاء شغفهم المعرفي والعلمي على ما أغلق عليه الاجتهاد العقدي عند المسلمين، وإما مسايرة للظاهرة الجديدة أو الأخذة بالانتشار والتوسع وهي التفلسف، وإما بهدف معرفة أفكارها والرد عليها بعد الاطلاع عليها جيداً، لقد كانت الفلسفة الإسلامية في القرن الخامس الهجري (موضة) العصر إن جاز التعبير.

وربما بسبب خوف المتكلمين على ضياع العقائد التي ترسخ عليها تحالف " أهل السنة والجماعة" وبالأخص من المتكلمين الرسميين في الدولة، أو ربما بسبب السبق المعرفي والعلمي في الدخول إلى الفلسفة من القوى المناهضة للدولة ولو فكرياً، كان لزاماً على المتكلمين وهم الحصن الواقي " لأهل السنة والجماعة " من دخول الصراع الفكري مع الفلسفة والفلاسفة، فكان القرن الخامس والسادس للهجرة صراع المتكلمين مع الفلاسفة على أرضية المعرفة والحق والحقيقة.

فخرج في العالم الإسلامي من أطلق عليهم فلاسفة الإسلام ومن أطلق على مؤلفاتهم الفلسفة الإسلامية، وهي كلها مشاركة لعلم الكلام الإسلامي قضاياه السابقة مضافاً إليها ما استجد من كتب الترجمة المتأخرة، وما يكتشف من مقولات لفلاسفة كانوا مجهولين من قبل.

وسواء تسمت هذه المصنفات عقائد إسلامية أو فلسفة إسلامية، فليست العبرة بالاصطلاح بل بالعلم الحق والعمل الصالح، أما أن يكون اصطلاح الفلسفة والفلاسفة في صف أعداء الله وأنبيائه ورسله، فهذا كفر بالفلسفة

لأنها أصبحت حب الكذب والاستكبار والفساد، فإذا اقترن اسم الفلسفة بالعداء للحق والقرآن والإسلام، كما ربما كان يراد لها أن تكون في الماضي أو الحاضر، فهذا ما لا يقبل فلسفياً أولاً، ولا يقبل إسلامياً ثانياً، بل على المسلمين دائماً إنتاج فلسفتهم الخاصة بهم باسم الفلسفة أو باسم العقيدة الإسلامية، أما أن يتنازلوا عن اسم الفلسفة لغيرهم، ويتنازلوا عن اسم العقيدة لتاريخهم فهذه الكارثة.

إن الفلسفة أي فلسفة وليس الفلسفة الإسلامية فقط، مدينة إلى الدين الذي وفر لها الأرضية المعرفية عن الخلق والإنسان والكون والسعادة، فلو لم يكن الدين لما وجدت الفلسفة، هذا في نظر المسلم المؤمن بآيات القرآن، لأن آيات القرآن الكريم تشهد أن هدى الله تبارك وتعالى تزامن مع وجود أول مخلوق بشري على الأرض، وأن علم الله تبارك وتعالى أسبق من أي علم بشري، وأن الله تعالى أنزل هداه إلى الناس وجعله معيار التزامهم بالحق، وفي ذلك قال الله فيهم في أكثر من موضع في القرآن الكريم: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [البقرة: 213]، وهم أمة النبوة الأولى، ولكنهم اختلفوا مع أنبيائهم في حياتهم وبعدها وعلى التوالي، وكان بعث كل نبي جديد يعني عجز الفلسفة البشرية عن هداية البشرية دون هدى من الله تعالى.

فبعث الله الأنبياء بسبب اختلاف الناس، والاختلاف هو ما كان يقع بين الناس في الأرض، والاختلاف المذكور في الآيات لم يعين نوعه، فجاز أن يكون اختلافاً على أمور الدنيا ومعايشها، وجاز أن يكون على فهم الناس للوجود والأشياء، وتفسير الطبيعة والكون والحياة والإنسان والغاية من وجوده، ومعرفة ما قبله وما بعده، وهل له خالق؟ ومن هو؟ وكيف هو؟ وهل يؤثر علينا؟ وما الذي يريده منا؟ ولماذا خلقنا؟ إلى غير هذه الأسئلة الكثيرة.

فإذا حاول الفلاسفة في الماضي رفض الأجوبة التي جاءت بها الرسل، إما لعدم تزامنهم في عصر واحد أو مكان واحد، وإما كرهاً وحقداً على كل مصدر يسمى ديناً، فإنهم لن يكونوا علميين فيما يتعلق بالمعارف التي تأتي من الدين الحق، لإنكارهم الحقائق التي يأتي بها الدين الحق والرسول الصادق الأمين، وبالأخص من اطلع منهم على الكتاب المقدس، فرفض تصديق كل دين بسببه.

فهؤلاء الفلاسفة الذين لم يتوافر الدين الحق بين أيديهم، وهو القرآن الكريم وبيانه النبوي الصادق، أو إنهم تابعوا قومهم في كره القرآن والإسلام دون دراسة علمية، أي لما ألفوا عليه آباءَهُم من قبل فهم على آثارهم يهرعون، أو لأنهم لم يجرؤوا على دراسة القرآن بأمانة علمية، خشية قومهم وعدائهم له، أو تقليداً للعرف الفلسفي في التكبر على الدين، أو لقلة قدرتهم العلمية واللغوية لفهم معاني القرآن، فلم يتمكنوا من دراسته بحق فلم يهتموا به، أو عجزوا عنه، كما حصل للفلسفة الأوروبية الحديثة، فهؤلاء إذا كان لهم عذر - وليسوا بمعذورين - فما هو عذر فلاسفة العرب ومن يولدون مسلمين؟

إن الدين الحق لا يعرف جنسية ولا يقيده زمان ولا مكان، والفلسفة الصادقة مرحلة تمهيدية للدين الحق، وكذلك يجب أن تكون الفلسفة العربية أو الإسلامية، لأن ميدانها الحقيقي في البحث المعرفي والعقلي والعلمي لما هو محسوس مدرك، وما غاب عن الإحساس والعقل فهو غائب عن الفلسفة، وهو حاضر في الدين الحق، لأنه تنزيل من رب الخلق العظيم، وعالم الغيب الخبير الحكيم، لا إله إلا هو رب العالمين.

وأخيراً كان من ردود الفعل على النفسية الإسلامية والتي تدخل في عوامل التنفيس عن المسلمين لجوء كثير من أفراد المسلمين إلى العبادة الانفرادية والتي أطلق عليها "العزلة" بكل أبعادها، العزلة عن الفقه والفقهاء، والعزلة عن العقيدة

والمتكلمين، والعزلة عن السياسية والدول الإسلامية التاريخية، والقاسم المشترك فيها الزهد في الدنيا والقرب من الله تعالى، وهو ما عرف بالتصوف الإسلامي في مراحله المبكرة[1]، ثم بالتصوف الفلسفي في مراحله اللاحقة.

لقد شكل التصوف نوعاً من العبادة الفردية في بدايته، ثم ما لبث بعض علماء المدارس الفقهية والعقدية والسياسية أن رغبوا به، إما لأسباب تعبدية وإما فكرية وإما فلسفية، وجعلوا منه مدرسة في التزكية والطرق التربية، فتنوع التصوف بحسب المدارس الإسلامية والثقافات الأجنبية التي أثرت عليه، وبالأخص التصوف العرفاني الغنوصي والشيعي والفلسفي[2]، وكان في آخر مراحله أن صنع لنفسه ولاية صوفية[3]، تنافس الولايات العلمية والسياسية، وجعل له قوانين[4]، ودستوراً[5]، وحكومة باطنية أيضاً[6].

---

(1) انظر: الإشارات الإلهية، لأبي حيان التوحيدي (414 هـ)، والرسالة القشيرية في علم التصوف، عبد الكريم القشيري (465هـ)، وكتاب عوارف المعارف، عبد القاهر عبد الله السهروردي. وكتاب التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، الدكتور زكي مبارك، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، الدكتور عبد الرحمن بدوي.

(2) بنية العقل العربي، الدكتور محمد عابد الجابري، 251.

(3) انظر: كتاب ختم الولاية، لأبي عبد الله الحكيم الترمذي (295هـ).

(4) انظر: قوانين حكم الإشراق، جمال الدين محمد أبي المواهب الشاذلي، وقواعد التصوف، لأبي العباس أحمد بن أحمد زروق، وغيرهما.

(5) انظر: كتاب: رسالة دستور الولاية ومراقي العناية، محمد هاشم الكيلاني.

(6) انظر: الحكومة الباطنية، الدكتور حسن محمد الشرقاوي، وكتاب الذهب الإبريز، وغيرهما.

الفصل الخامس
العقائد الإسلامية
والدول الإسلامية المستقلة

لا تتوقف العقائد عن التأثير في الأحداث والتطورات والثورات الفكرية والسياسية والعسكرية، سلباً أم إيجاباً، وهذه حالة طبيعية في الفكر الإنساني، وفي الفكر الإسلامي أيضاً، في الفكر الإنساني لأن الإنسان عاقل بفطرته ومدني بطبيعته، والناس لا يتوقفون عن السعي لما فيه صلاحهم فكرياً وسياسياً، وفي الفكر الإسلامي لأن القرآن الكريم كتاب واحد، مترابط في آياته الإيمانية والعملية والصراط المستقيم.

لذا فإن ما يستنبطه المسلمون بعبادتهم المعرفية والعلمية من القرآن وبيانه النبوي، هو أفكار اجتهادية سواء أكانت في العقيدة أم الفقه أم السياسة، وكلها أفكار شرعية إسلامية، ولا تنفصل عن بعضها ما دام القرآن الكريم كتاباً واحداً متماسك البنية الفقهية والعقدية والسياسية، لا مزيد عليه ولا نقصان، كما أنزله الله تبارك وتعالى، وكما آمن ويؤمن به المسلمون منذ البعثة النبوية المحمدية الشريفة، وإلى يوم الدين.

وقد تكلمنا في فصول سابقة عن الأثر المتبادل بين العقائد الإسلامية والسياسية، وعن أثر الثقافات القديمة والفلسفات الأجنبية عليها، وتأثرها وتأثيرها في مسيرة الاجتهاد في التاريخ الإسلامي، وهنا نحاول بيان بعض أثار هذه العلاقات المتبادلة بين العقيدة والسياسة والفلسفة والاجتهاد والجهاد، في تشكيل كيانات فكرية سياسية إسلامية متعددة في الأمة الإسلامية الواحدة، أي في ظهور دول إسلامية مستقلة بعضها عن بعض، سواء في حالة حسن جوار فكري أو جغرافي والتعاون فيما بينها، أم في حالة تنافس أو عداء ومكر كل للآخر، مما جعل عدد هذه الدول

الإسلامية في التاريخ الإسلامي كبيراً، وتقدير أثرها على مسار الأمة قوة أو ضعفاً يحتاج لدراسة واسعة وافية، نتمنى أن تنجز في موضع آخر إن شاء الله.

وفي دراسات حديثة نسبياً اهتم عدد من المستشرقين بإحصاء هذه الدول الإسلامية في التاريخ الإسلامي، منذ الخلافة الراشدة وحتى سقوط الدولة العثمانية، فكانت ما يقارب المئة وثمانين دولة، كما في كتاب "الدول الإسلامية" بإحصاء ستانلي لين بول[1].

وفي إحصاء آخر للمستشرق النمساوي إدوارد فون زامباور، في كتابه "معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي"، وهو لنفس الفترة الزمنية، فكانت مئتين وثمانين أسرة حاكمة[2].

وكثير من معلومات كلا الإحصاءين متوافر في كتب التاريخ الإسلامي، مثل: تاريخ خليفة بن خياط (240هـ)، وتاريخ الأمم والملوك لأبي جعفر ابن جرير الطبري (330هـ)، والكامل لابن الأثير (630هـ)، والبداية والنهاية لابن كثير الدمشقي (774هـ)، وتاريخ ابن خلدون (808هـ)، والجوهر الثمين في سيرة الخلفاء والملوك والسلاطين لابن دقماق (809هـ)، وتاريخ الخلفاء للسيوطي (911)، وتاريخ مختصر الدول لابن العبري (1286م) وغيرها من المراجع والمصادر التاريخية العربية والإسلامية.

وما ميز عمل المستشرقين أنهم اعتمدوا على علم المسكوكات وهو ما يعرف بـ (علم النميَّات)، وهو تتبع المسكوكات المعدنية التي استعملت لأغراض اقتصادية عند جميع الأمم، والكشف عما فيها من كتابات ورموز وإشارات، تدل على ألقاب الأمراء والحكام، وتاريخ الضرب وإشارات للمذهب الديني، وبيان تبعية الولاة للخلافة أو

---

(1) كتاب: الدول الإسلامية، ستانلي لين بول، مع إضافات وتصحيحات: بارتولد، و خليل أدهم، نقله من التركية إلى العربية محمد صبحي فرزات، بإشراف محمد أمين دهمان، وفيه بحث عن (181) دولة إسلامية، مكتب الدراسات الإسلامية بدمشق.

(2) نشر المعجم دار الرائد العربي بيروت، بإخراج الدكتور زكي محمد حسن بك، وحسن أحمد محمود وغيرهم، 1400هـ-1980م.

استقلالهم عنها، وتخليد أسماء المدن التي يكون فيها الضرب، ولذا قاموا بوضع جداول ومشجرات، وذكر نبذ تاريخية عنها وعن البلدان التي امتد حكمهم عليها[1].

ويستدل من كتاب زامباور كما في عنوان كتابه "معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي" أن معيار تعريف الدولة، أو وصفها بالدولة اعتمد على مفهوم الأسرة، وهو تولي شخص واحد للملك وتوارثه من بعده من أبنائه أو أخوته أو أحد أقاربه وذريتهم، حتى الانتقال إلى أسرة أخرى وتوارث آخر على منصب الخلافة أو الولاية أو الإمارة أو الملك أو السلطنة وهكذا.

ولا شك أن هذا المفهوم ليس من اختراع المستشرقين، بل هو وصف لواقع تداول السلطة في التاريخ الإسلامي كله من بعد الخلافة الراشدة، وهذا يعني أن توارث الملك لم يكن حصراً على مناصب الخلافة الإسلامية فقط، أي في منصب الإمامة العظمى، بل تعداه لكل منصب سياسي أو عسكري أو إداري، وكأن النظام الوراثي أصبح سمة مميزة لتداول المناصب والصلاحيات في التاريخ الإسلامي، وبالأخص في مناصب الولايات السياسية، وأن الفترة الوحيدة المستثناة من ذلك هي فترة الخلافة الراشدة بعد النبوة، والتي كانت موافقة للنظام السياسي الإسلامي، كما في نصوص القرآن السياسية في الشورى والمشاركة في الحكم وتداول السلطة بين المؤمنين من غير الأسرة الواحدة.

لذا كان تحول نظام الإسلام في الحكم من الشورى إلى الملك في بداية التاريخ الإسلامي يحتاج إلى مسوغات تضفي عليه شبهة الشرعية في الحكم، وإلا نظر إليه على أنه جريمة سياسية في حق المسلمين والمؤمنين كافة، فكان من هذه المسوغات التاريخية أن الخليفة الحاكم يدعي في ابنه صلاحاً للمسلمين وجمع كلمتهم، وأنه أقدر من في الأرض على نفعهم، وأنه لا يوجد بين المسلمين له كفؤاً أحد، كما اجتهد معاوية بن أبي سفيان لابنه يزيد[2].

---

(1) انظر تمهيد كتاب: الدول الإسلامية لستانلي، محمد أحمد دهمان ص 6.

(2) انظر: الإمامة والسياسة، ابن قتيبة الدينوري، ص 165 ـ 202، وتاريخ الطبري 6/ 219 وما بعدها.

وكان من يثور من المسلمين على الأسر المالكة، يجتهد بأنها مخالفة بذلك للإسلام، وظالمة للمسلمين والمؤمنين: في الشورى والمشاركة السياسية والمال العام، ومتعدية على حقوقهم، فكانت الثورات الإسلامية في البداية لتصحيح الأوضاع السياسية، أي إن الاختلاف في تفسير نصوص القرآن الإيمانية في الاجتهاد العقدي، لم يكن هو الدافع الحقيقي للاختلاف السياسي، وإذا استعمل الاجتهاد العقدي فمن باب تبرير المواقف التي لا تسندها النصوص القرآنية السياسية، فلم يذكر أحد من المسلمين في القرن الأول الهجري، أن للعض على الملك الأسري أي نص من القرآن الكريم ولا من بيانه النبوي.

فكان لا بد والحالة كذلك من تفسير أو تبرير ظاهرة العض على الملك من جهة تفسير النصوص وتأويلها، أي من جهة العقائد الإسلامية ـ بحسب تعريف العقيدة في هذا الكتاب ـ ومنها مسألة القضاء والقدر، الذي يفسر أن الله تعالى هو الذي يعين الخليفة بزعم التفسير الأموي[1]، وكأن اختيار خليفة للمسلمين هو شأن إلهي، وليس شأناً سياسياً من حقوق المسلمين[2]، وهذا دفع بدوره إلى تفسير نصوص القرآن الإيمانية والسياسية وبيانها النبوي في رد هذه الدعوى وغيرها من العقائد الجبرية، فكان للدولة الإسلامية الحاكمة اجتهادها وحججها العقدية في تبرير حكمها، وللمعارضة الإسلامية اجتهادها وحججها العقدية والفقهية والسياسية في نقدها ونقضها، وهكذا.

وكان من الممكن اعتبار هذه الاجتهادات الحاكمة والمعارضة في زمنها ـ وفي كل زمن ـ اجتهادات إسلامية، قادرة على تبادل السلطة السياسية بطرق سلمية شرعية، وفي شورى علمية تستدل بنصوص القرآن وبيانه النبوي في السياسة والحكم والعدل، لأن أمر المسلمين شورى بينهم، وكان من الممكن حيث لم تنجح الشورى العلمية في

---

(1) انظر: التفكير الفلسفي في الإسلام، الدكتور عبدالحليم محمود 1/ 213.

(2) من مفارقات الفكر الإسلامي، أن هذا التفسير الغيبي للحق السياسي في الإمامة كان دعوى أموية في الأصل، ثم أصبح أساس النظرية السياسية عند الشيعة، انظر: بحوث في الملل والنحل، لجعفر السبحاني، 6/ 41.

إيصال أحد الأطراف إلى السلطة السياسية، أن يرد الأمر إلى كل الأمة الإسلامية في شورى عامة، أشبه بالاستفتاء العام، لأن الشورى العامة هي الأصل في الشورى الإسلامية، وهي التي تنتخب مجلس الشورى الحاكم، وهم بعد انتخابهم من يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون.

فلما فشلت الشورى العلمية في فرض التصحيح[1]، لجأت بعض القوى إلى التحريض باستعمال الحل العسكري، وهو التصحيح بالسيف، ولكن محاولة السيف لم تنجح إلا بعد عدة محاولات مخفقة من الثورات العسكرية، كان منها محاولات قادها أحفاد الرسول عليه الصلاة والسلام بأنفسهم، لأنهم الأعلم في معاني الإسلام السياسية وحقوق كافة المؤمنين في المشاركة السياسية في الحكم وفي المال العام والعدل بينهم، وهم الأجدر قبل غيرهم من المسلمين أن تكون منهم التضحية الأولى بالأنفس والأموال، نصرة لله ولرسوله، ودفاعاً عن حقوق الناس والمسلمين[2]، وقد لجأ كثير من القوى الإسلامية الفكرية المعارضة إلى الاختفاء عن أعين السلطة الحاكمة، وأما التي شاركت في ثورات لم تؤت أكلها، أو عليها شبهة المشاركة، فكانت تجبر على الهجرة من مواطن الصراع في المركز، أو للهرب إلى أطراف دولة الخلافة الإسلامية الأموية، طلباً للنجاة، وبالأخص من دعاة العلويين أو ممن وصفوا بالخوارج أو المعتزلة بعد ذلك[3].

---

(1) شهد القرن الأول الهجري الكثير من محاولات التصحيح بالشورى العلمية، وهي الحوارات التي تنقلها الكتب الإسلامية على أنها المقولات الأولى التي انبثقت عنها الفرق الإسلامية، ومن أوائلها ما ظهر في الشطر الثاني من خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه، وما أعقب قتله، والموقف من التحكيم، والصلح بين الحسن ومعاوية على الخلافة، وولاية العهد ليزيد بن معاوية، وعدم شرعية ذلك وغيرها.

(2) انظر على سبيل المثال رسالة الشهيد زيد بن علي رضي الله عنه، في كتاب: بحوث في الملل والنحل 6/ 81 ـ 93، جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق، إيران ـ قم، 1416هـ. وغيرها من الرسائل المبثوثة في كتب التاريخ الإسلامي لكل المدارس الإسلامية السنية والشيعية.

(3) انظر: مقاتل الطالبيين، للأصفهاني 205، وكتاب: إزالة الوعثاء عن أتباع أبي الشعثاء، للسمائلي، 20.

وكان اللجوء إلى الأطراف بسبب وعورة التضاريس الطبيعية فيها، وبعدها الجغرافي عن مركز الدولة في دمشق وبعدها عن بغداد، مما يصعب من ملاحقتها عسكرياً، فقد نقل الدينوري نصيحة عبد الله بن عباس للحسين بن علي رضي الله عنهم قائلاً: (يا بن عم لا تقرب أهل الكوفة، فإنهم أهل غدرة، وأقم بهذه البلدة، فإنك سيد أهلها، فإن أبيت فسر إلى أرض اليمن، فإن بها حصوناً وشعاباً، وهي أرض طويلة، ولأبيك فيها شيعة، فتكون عن الناس في عزلة)[1].

ولكن لم يتمكن أحد من الفارين من يد الدولة الإسلامية الأموية، من تأسيس دولة إسلامية مستقلة، وربما كان ذلك ممكناً لحركة عبد الله بن الزبير في مكة، بعد موت معاوية وتولي ابنه الخلافة، ولكن مواصلة الحروب بينهما لم تتوقف حتى القضاء على الحركة الزبيرية[2]، وهذه العملية الاستئصالية القاسية التي رفضت وقضت على الكيان السياسي الإسلامي الآخر ـ ولو كان في أقدس بقعة ومكان ـ كانت من أكبر المشاكل التي واجهت التفكير السياسي الإسلامي مبكراً، دون أن يجد لها حلاً إلا بالقوة العسكرية، فماذا كان يضير المسلمين وجود دولة إسلامية زبيرية في الحجاز، وأخرى أموية في دمشق وغيرها[3]، ولكن هذه العملية الاستئصالية أخذت تتكرر في التاريخ الإسلامي، مرة تلو أخرى، وكانت في المرة التالية مع الأسرة الأموية الحاكمة نفسها بعد هزيمتها عسكرياً، فتم القضاء على الأسرة الأموية، ولم تترك لهم ذرية إلا من تمكن من الهرب.

كان إسقاط الأسرة الأموية من الحكم يجب أن يعني نجاح الاجتهادات الفكرية والثورات العسكرية المتواصلة في القضاء على الملك العضوض، وبدء استئناف الحياة

---

(1) انظر: أبو حنيفة أحمد الدينوري، الأيام الطوال 244، تحقيق عبدالمنعم عامر و جمال الدين الشيال.

(2) تاريخ الطبري 6 / 406 وما بعدها.

(3) هذا الموضوع من شؤون التفسير الإسلامي السياسي، وقد تتعدد في الاجتهادات، وهو موضوع كبير ليس هنا إمكانية التوسع فيه، فقد قبله المسلمون لاحقاً ولكن بعد إراقة الكثير من الدماء والأنفس والأموال والطاقات.

السياسية على نهج القرآن في الشورى والمشاركة السياسية في الحكم من الأمة الحاكمة من المؤمنين من جديد، ولكن الذي وقع تغلب العباسيين على الملك في الخلافة الجديدة، وهم أحد الأطراف المشاركة في الثورة على الأمويين فكرياً وسياسياً وعسكرياً، وليس الطرف الوحيد في هذه الثورة، لقد عض العباسيون على الملك واستأثروا بالمال والجند، وجعلوا الخلافة الحاكمة الجديدة في الأسرة العباسية فقط، بسبب كبر الشيعة العباسية وضعف الشيع الأخرى، وبسبب رجحان كفتهم العسكرية على الأطراف الأخرى، ولم يصل إلى الحكم من كان أكثر تضحية من الشيع الأخرى، وبالأخص الشيعة العلوية.

إن عدم أخذ العباسيين بالشورى السياسية الكاملة في الحكم، وبالأخص مع القوى الفكرية والاجتماعية والسياسية التي شاركتهم في المعارضة للحكم الأموي السابق، أفقد الثورة الكثير من المعاني والمكاسب التي ثارت من أجلها، وكأن التصحيح لم يقصد إلا استبدال أسرة مكان أسرة، فتشكلت المعارضة الإسلامية الجديدة ضد الخلافة العباسية الأسرية، على الرغم من مشاركتها جميعاً نفس العقائد والأفكار الإسلامية التي تبلورت في العصر السابق، وهي ما أطلق على أغلب أفكارها واجتهاداتها لاحقاً بالعقائد الاعتزالية، فكانت عقائد الدولة العباسية الأولى (132هـ ـ 232هـ)، وعقائد المعارضة الإسلامية لها وبالأخص العقائد العلوية والقوى الإسلامية الأخرى هي نفس العقائد.

ولكن الخلاف كان في تواصل ضياع الشورى السياسية مرة أخرى، والعض على الملك، ورفض المشاركة السياسية الكاملة في الحكم، والاستئثار بالمال العام، والشرافة الأسرية على العرب والموالي والعجم والشعوب الأخرى من المسلمين، فتواصلت الثورة على العباسيين والخروج عليهم أيضاً، وهو ما أدى إلى تحول هذه المعارضة الفكرية إلى حركات اجتماعية وسياسية، ثم إلى ثورات، ومشاريع دول إسلامية تظهر هنا وهناك من بلاد المسلمين، منها ما تنجح وتعيش وتكبر، ومنها ما تخفق في أحد مراحلها.

لقد كان تأسيس الدول الإسلامية في التاريخ الإسلامي يمر في عدة مراحل هي :

المرحلة الأولى: مرحلة المعارضة الفكرية:

ذلك إذا وجد اجتهاد آخر غير الاجتهاد الموجود سابقاً، أي غير الاجتهاد الحاكم أو المنتشر بين المسلمين في الغالب. إن ظهور اجتهادات عقدية وفقهية وسياسية جديدة يعني وجود حياة معرفية وعلمية فاعلة، والاجتهاد الجديد قد يستنبطه أو يستنبط أصوله مسلم واحد، وقد يشاركه آخرون في حوارات فكرية وشورى علمية.

المرحلة الثانية: مرحلة حركة المعارضة الفكرية الاجتماعية:

ذلك إذا استطاعت أفكار الاجتهاد في المرحلة الأولى التحول إلى حركة، والمقصود بالحركة وجود مشاركة متزايدة بين المسلمين في نمو أفكار الاجتهاد في المرحلة الأولى، والتعاون معها معرفياً وعلمياً.

فإذا شعر المجتمع بوجود اجتهاد إسلامي متميز، وأفكار إسلامية جديدة تتحرك بين الناس، وشاهد تزايد المشاركين في الاجتهاد والتأييد لأفكاره، فإن الحركة قد ثبتت فكرياً، وتحولت إلى حركة اجتماعية بفعل اجتهادها وقوة أفكارها، وليس بالإعلان والدعاية، وفي هذه الحالة تصبح الحركة مكونة من المشاركين الجدد في الاجتهاد المعرفي والعلمي، ومن المؤيدين لهم في أفكارهم واجتهادهم، حيث يشعر المجتمع بوجود حركة جديدة فيه، وعندها فقط تتحول الحركة من حركة فكرية معارضة إلى حركة اجتماعية معارضة.

المرحلة الثالثة: مرحلة الحركة الاجتماعية والسياسية:

ذلك يعني نجاح الحركة في إحداث التأييد لأفكارها واجتهادها الجديد، في حركة فكرية اجتماعية فاعلة، فإذا طالب المجتمع فعلاً العيش في ظل الاجتهاد الجديد، فإن الحركة الفكرية الاجتماعية قد تحولت إلى حركة سياسية، أي إن وصفها بالسياسية رهن قدرتها وهي حركة فكرية واجتماعية فاعلة على كسب الثقة من قطاع كبير من المجتمع، لأن ذلك كفيل بجعلها في الحكم.

أي إن المرحلة السياسية تأتي من المجتمع إلى المشاركين في الحركة لتولي شؤونه عن قناعة ورضا، فإذا توجه الناس من خارج الحركة إلى الحركة من أجل أن تتولى الحركة القيادة، وفرض الناس أنفسهم على الحركة، واستعدوا للتضحية من أجل نصرة اجتهادها وأفكارها، فقد تحولت الحركة الفكرية والاجتماعية إلى حركة سياسية فعلاً، وتصبح مطالبة بأن تتحمل مسؤولياتها تجاه من يدعوها إلى تمكين اجتهادها وأفكارها، نصرة للحق والعدل.

المرحلة الرابعة: مرحلة الثورة العسكرية:

ذلك إذا لم ينجح الناس في تحويل الحركة من حركة فكرية اجتماعية سياسية فاعلة إلى حركة سياسية حاكمة متمكنة فعلاً، لأن وصول الحركة إلى المرحلة السياسية يجب أن يعني ضعف التأييد عن الاجتهاد السابق لدرجة لا تمكنه من مواصلة البقاء في الحكم، وهذا الضعف في التأييد هو خطاب المطالبة للاجتهاد السابق بالتراجع إلى صفوف الاجتهاد الثاني أو الثالث وهكذا، وترك الحكم للاجتهاد والأفكار التي كسبت قناعة المجتمع وتأييده، فالمجتمع هو الذي يدفع الاجتهاد الراجح إلى الحكم، والاجتهاد المرجوح إلى المعارضة.

في هذه الحالة الطبيعة يتم انتقال السلطة من اجتهاد إلى اجتهاد آخر بالرضا والقبول، بحكم أغلبية المسلمين الذين أيدوا الاجتهاد الراجح وساروا معه في مراحله السابقة، فإذا أبى اجتهاد وفكر الأقلية السابق التنازل بالرضا عن الحكم وعض على الحكم أو على الملك، فإن الناس هم أصحاب القرار في مطالبة القيادة القديمة بالتنازل عن السلطة بالطرق السلمية والشورى العلمية، وإلا فلا مناص من استعمال القوة العسكرية.

إن مرحلة استعمال القوة العسكرية لا بد أن تكون بأمر قضائي شرعي، وحكمه في هذه الحالة حاسمٌ وحازمٌ لأنه يعالج جريمة ولا يحارب سلطة ولا حكماً، لأن العض على الملك من الأسرة دون رضى المسلمين جريمة، وقد أعطى مجتمع

المسلمين رأيه للاجتهاد الراجح، فلا مبرر لبقاء الاجتهاد المرجوح في الحكم إلا التعدي على حقوق المسلمين، وهذه هي الجريمة التي تقاوم، لذا كانت المرحلة العسكرية في تاريخ المسلمين آخر المراحل، وهي ليس مرحلة حتمية لكل مشروع في الاستقامة، بل هي حالة نادرة، وإذا صدقت أي حركة مع نفسها في تقييم مراحلها السابقة فعلاً، فإنها لن تضطر إلى الثورة العسكرية إطلاقاً.

هذه هي المراحل التي كانت تمر بها الحركات الفكرية والثورات والدول الإسلامية في التاريخ الإسلامي، ومنها ما كانت تنجح في كل مراحلها التي تخطوها، ومنها ما كانت تخفق في واحدة وتتراجع في أخرى أو يندثر ذكرها في مرحلة من هذه المراحل.

لقد كان لرفع العباسيين شعار "الرضا من آل محمد"[1] في الثورة على الأسرة الأموية أثر كبير في تعبئة المسلمين في صفوف الثورة، لأن المقصود "بالرضا" من رضي المسلمون دينه وإيمانه وعمله واستقامته، والمقصود من قولهم "آل محمد" لأنهم خير نسب وأسرة بين العرب، وعدم تعيين اسم هذا الشخص من هذه الأسرة، أوهم أن الأمر سيكون شورى بين المسلمين في اختيار "الرضا" المقصود، وجعله الأمل المنشود، والمهدي المنتظر، الذي يملأ الأرض عدلاً، أي إن هذا الشعار تجاوب مع كل القوى الاجتماعية المناهضة للملك العضوض الأسري.

ولكن رافع هذا الشعار لم يكن يدرك أنه يصنع عقلاً إسلامياً سياسياً سيكون له دور كبير في صناعة الأفكار والعقائد والأحداث والثورات والدول في التاريخ الإسلامي، لقد كان في حينه شعاراً سياسياً واسعاً، نجح في زمنه لأنه وضع أسرة علوية ـ لفظاً ومعنى ـ مقابل أسرة أدنى حاكمة، وكان هذا هو المقصود من الشعار، أن يصنع هذه المقابلة الأسرية، ولا تقوى أسرة أو قبيلة عربية أو عجمية أن تدعي الأفضلية على قرابة النبي محمد عليه الصلاة والسلام، وهذا ما أراد العباسيون نشره وتعميمه على المسلمين، لأنهم يضعون أنفسهم أولى المسلمين بحق محمد عليه

(1) انظر: الدعوة العباسية مبادئ وأساليب، الدكتور حسين عطوان، 93.

الصلاة والسلام، وحجتهم أن العم أولى من البنت الأنثى وابن العم، ويقصدون بالعم العباس بن عبد المطلب، ويقصدون بالبنت: فاطمة بنت محمد عليها السلام، وابن العم زوجها علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

ولكن الخطورة كانت في أن هذا الشعار لم يقف عند حدود المعاني السياسية، بل أخذ ينمو في الثقافة الإسلامية، وتؤول له النصوص القرآنية والأقوال النبوية، وتفسر على أنها قضايا عقدية في أفضلية فلان أو فلان، وتوضع له أسباب النزول التي تحصر نزول الآيات في رجل واحد من المقربين من النبي عليه الصلاة والسلام، إما قرابة أسرية أم صحبة أم الاثنتين معاً، وكأن القرآن نزل من أجل أن يقدس هذه الأسرة، وأولئك الأفراد، ويحط من شأن مسلمين آخرين، وهذا ما جعل الاجتهاد الإسلامي التاريخي، يصغر ويضيق في إنتاج العقائد الإسلامية والفقه الإسلامي والسياسي على شؤون هذه الأسر الأولى.

لذا تمركزت الاجتهادات الإسلامية في الأفكار الحاكمة أو المعارضة والثائرة ومشاريع الدول الإسلامية بعد القرن الأول الهجري، حول هذه الأسر الإسلامية الأولى وشيعها، فهي التي كانت تمنح هذه الثورات مظلة الخروج، أو شبهة المشروعية في الحق في الحكم دون غيرهم من المسلمين، وتم حصر التفسير السياسي في الإسلام في جيل واحد من أجيال المسلمين، هو جيل القرن الأول من الهجرة.

لقد ضيقوا موسعاً، على أنفسهم وعلى من يأتي بعدهم، وبالأخص عندما صيغت هذه التفسيرات السياسية على أنها عقائد إسلامية، وذلك عن طريق إخراجها في صورة تفسير فقهي وتأويل عقدي لبعض نصوص القرآن وبيانه النبوي أو آثار السابقين، كل ذلك لتبرير الخروج من الناحية الفكرية، والسرعة في إظهار الحركة الاجتماعية حركة سياسيةً، ومباشرة الثورة على الاجتهادات الأخرى بعد تشويه صورتها، وجعل كل ذلك اجتهاداً وجهاداً في سبيل الله تعالى.

فكان لا بد والحالة كذلك من تأكيد حالة التباين الفكري بين الاجتهادات، والفروق بين المشاريع الاجتماعية والسياسية في تغيير الواقع عما هو عليه، وطرح الوعود في الدولة التي تملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلِئَتْ ظلماً وجوراً، وهذا ما أسس لفكرة المهدي في بداية العصر العباسي، الذي سيكون أمل المسلمين في الاستقامة والعدل والنصر والدولة التي تكون على منهاج النبوة، والتي تنتصر على الظلمة في الداخل وعلى الأعداء في الخارج، فصار المشروع السياسي الإسلامي حلماً يحققه المهدي.

فمن هو المهدي؟ ومن أي أسرة هو؟ فاندفعت الاجتهادات الفكرية والمشاريع السياسية الإسلامية ومنذ وقت مبكر في تاريخ المسلمين، في الدعوة إلى الدولة على أساس الإسلام الذي تحكمه الأسرة المقدسة وإمامها المهدي المنتظر، وصار التداول السياسي السلمي والعسكري يتم على أساس الإسلام والأسرة، حكماً أو معارضة، ومن أهم هذه الأسر والثورات والدول:

1 ـ الأسرة العلوية واجتهادها الفكري وشيعتها وثوراتها ودولها.

2 ـ الأسرة العباسية واجتهادها الفكري وشيعتها وثوراتها ودولها.

3 ـ الأسرة الأموية واجتهادها الفكري وشيعتها وثوراتها ودولها.

4 ـ (القوى الإسلامية الأخرى) واجتهادها وشيعتها وثوراتها ودولها.

والمقصود بالقوى الإسلامية الأخرى، قوى الخوارج ودول الموالي والمماليك والمغول وغيرها، كانت تمر في كل مراحل المعارضة الفكرية، في الاجتهاد الفكري والحركة الاجتماعية والسياسية، والعسكرية في أحيان كثيرة، حتى تصل إلى الدولة الإسلامية المنشودة باجتهادها وجهادها، وهذه المراحل هي التي كانت تحمل الأفكار والعقائد من تطور إلى آخر، أكثر من حمل الأفكار والعقائد لهذه المعارضات والحركات والثورات والدول والحروب والتصفيات التي كانت تقع بينها، فكانت الأسرة العباسية هي الخلافة الكبرى، والأسر الأخرى تقوم بدور المعارضة الفكرية والسياسية ومنها:

المعارضة الإسلامية الأموية:

لقد كان من آثار القضاء على الأسرة الأموية الحاكمة قضاءً تاماً ومبرماً أن لم تظهر معارضة إسلامية من الأسرة الأموية في زمن الخلافة العباسية، لا في بغداد ولا في دمشق ولا في الحجاز ولا في أفريقيا كلها، ولكن أحد أفراد الأسرة الأموية تمكن من الهرب إلى الأندلس في أوروبا، وهي التي دخلها نور الإسلام في عام (92هـ/ 710م)، في عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك الأموي[1]، فكانت ولاية الأندلس تابعة للمغرب ومنها إلى الخلافة الأموية حتى نهايتها عام (132هـ).

فبعد القضاء على الأسرة الأموية في دمشق، كان الأندلسيون قد بايعوا الأمير يوسف بن عبد الرحمن الفهري باختيارهم له، فلما دخلها الأمير الأموي الهارب: عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان (113-173هـ) في عام (138هـ)، قضى على ولاية يوسف، وبويع مكانه أميراً على الأندلس، فكان ذلك أساس الإمارة للأسرة الأموية مرة أخرى في الأندلس، ثم تحولت الإمارة إلى خلافة أموية أندلسية من عام (366هـ) حتى القضاء عليها (897هـ/ 1492م)، بذلك لم تجد الأسرة الأموية لها مكاناً تقيم عليه دولة لها إلا في إسبانيا الأوروبية جغرافياً.

المعارضة الإسلامية الإباضية (الخوارج):

أما معارضة الخوارج فقد بدأت قبل الخلافة العباسية[2]، وفي السنة التي سقطت فيها الأسرة الأموية (132هـ) أقامت الإباضية أول دولة لهم في عمان، وكان أول إمام هو الجلندى ابن مسعود الجلندانى[3]، الذي استمرت إمامته عامين وشهراً قتل

---

(1) فتوح مصر والمغرب: لابن عبدالحكم (257هـ)، تحقيق عبدالمنعم عامر، 275.

(2) انظر: إزالة الوعثاء عن أتباع أبي الشعثاء، للسمائلي، ص 21، 35. وكتاب الإباضية في موكب التاريخ، علي يحيى معمر، ص 24، وفيها يتحدث عن دولة إسلامية يرأسها عبد الله ابن وهب الراسبي (الخارجي)، بعد التحكيم بين علي ومعاوية، ولعلها إلى الحركة والثورة أقرب من الدولة.

(3) إسلام بلا مذاهب، الدكتور مصطفى الشكعة، ص 152.

بعدها[1]، فقد بعث إليه الخليفة العباسي السفاح جيشاً كبيراً عن طريق البحر، وقتل عدداً كبيراً منهم، وقامت بعده في عمان دول إسلامية إباضية كثيرة كانت بانتخاب العلماء للإمام، ومنهم الإمام ابن كعب الخروصي، بويع سنة (179هـ-192هـ)، ومن بعده للإمام غسان اليحمدي (192 هـ-207هـ)، وبعده للإمام عبد الملك بن حميد (207هـ-226هـ)، واستمر اختيار الإمام بينهم إلى أن وقع الخلاف بينهم سنة (280هـ)، فذهب أحد أطراف النزاع إلى بغداد وطلبوا النجدة من الخليفة العباسي المعتضد، فأرسل معهم جيشاً.

وقع أهل عمان في صراع شديد حتى أدرك الله الأمة بالدولة اليعربية، فجاء الإمام ناصر بن مالك بن أبي العرب بويع سنة (1024هـ-1050هـ) فجمع شملها وأصبحت مسلمة فطرية محمدية ذات أسطول بحري عالمي هزم البرتغال وطهر الخليج من الجنوب إلى الشمال، ومن بعده بويع لابن عمه سلطان، ومن بعده لابنه بالعرب، ومن بعده لأخيه سيف، ثم لابنه سلطان، ومن بعده ضعفت الدولة اليعربية إلى أن انقرضت[2]، وهذا يعني أن النظرية السياسية عند إباضية الدولة اليعربية قد تحولت إلى حكم الأسرة أيضاً.

وفي خلافة أبي جعفر المنصور الخليفة العباسي الثاني، عين الوالي ابن الأشعث (143-148هـ) على القيروان، ففر منها عبدالرحمن بن رستم، وهو ابن بهرام بن كسرى ملك الفرس، واتجه إلى المغرب، فاجتمع إليه الإباضية والتفوا حوله وقرروا بناء مدينة يسكنون فيها، وكان المحل الذي وقع عليه اختيارهم "تيهرت" فأقاموا به مسجداً، وكان تأسيس تيهرت سنة (144هـ-761م) وكان الإباضية الوهبية (الخوارج) في المغرب وبالأخص في "تيهرت" يتسمون "بأهل المذهب" و "بأهل الدعوة"، فكان الإمام الرستمي يتمسك بالسلطة التامة، وتلقب بجميع ألقاب الخلافة، وبعد وفاة الإمام الأول عبد

(1) العقود الفضية في أصول الإباضية، سالم بن حمد الحارثي، 253.
(2) انظر: العقود الفضية، مصدر سابق، ص (254-268).

الرحمن بن رستم، صارت الإمامة المبنية على الانتخاب مبنية على الوراثة، ذلك أن عبد الوهاب انتهك الأصل الشرعي الذي بنيت عليه في البداية سلطة الإمام[1].

المعارضة الإسلامية العلوية:

أما المعارضة الإسلامية العلوية ـ أحفاد علي بن أبي طالب وأنصارهم ـ الشيعة، فلم تتوقف بعد عض العباسيين على الملك، لأن معارضتهم للأسرة الأموية الحاكمة سابقاً لم تكن على أساس قبلي عشائري، ولم تكن على أساس عقدي أو فقهي، بل على أساس مخالفة بعض الأمويين لشروط العمل السياسي القويم، كما حددها القرآن في الانتخاب الحر والشورى والمشاركة السياسية الكاملة بين المؤمنين، لذا لم يخرج أحد منهم على خلافة عمر بن عبد العزيز الأموي.

وقد ظن دعاتهم أن شعار "الرضا من آل محمد" يعنى انتخاب الرضا من آل محمد بالشورى والاختيار الحر لهذا الخليفة، وكانوا يرشحون أحد أبناء الأسرة العلوية، لأن الرضا منهم بحسب تفسيرهم، وإذا لم يكن الخليفة الأول منهم فلا بد من الانتخاب للخليفة الثاني، لكن تفسير بني العباس للشعار أنهم أحق بذلك في الخلافة والملك والوراثة، فواصلت الدعوة العلوية مشروعها في التصحيح ضد الملك العضوض، لا طلباً للملك العلوي، ورسائلهم في الثورة شاهدة على ذلك.

فقامت عدة حركات وثورات للأسرة العلوية في الخلافة العباسية دون أن تصل إلى مرحلة الدولة[2]، حتى قامت في المغرب الدولة الإدريسية التي أسسها عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، وهو الناجي من معركة فخ

---

(1) محمد ولد داداه: مفهوم الملك في المغرب، دار الكتاب اللبناني ـ المصري، الطبعة الأولى 1977م، ص 25ـ 27. وانظر: إزالة الوعثاء عن أتباع أبي الشعثاء للسمائلي، ص 38، وفيه يقول إن أول إمام بويع في المغرب من الإباضية سنة (132هـ)، وانظر نفس المرجع في معنى الإباضية ص 57 و 58. وانظر: إسلام بلا مذاهب، للشكعة 163.

(2) انظر: مآثر الأبرار، ابن فند، 1/ 350ـ 460.

سنة 169هـ، فقد فر إلى المغرب، ولما وصل إدريس إلى المغرب حل "بوليله"، استقبله فيها إسحاق بن محمد المعتزلي زعيم قبيلة أوربة البربرية، وبويع هناك بالإمامة عام (172هـ/ 789م)[1].

فكانت الدولة الإدريسية في المغرب أول دولة توصف بالدولة الشيعية، وهذا الوصف بالتشيع سوف يتخذ علامة مميزة للاجتهاد الأسري أيضاً وهو ما يطلق عليه مذهب آل البيت أيضاً، حتى أصبح التشيع صفة مميزة للثورات التي يقودها أحد دعاة البيت العلوي.

فصار التشيع صفة مميزة للمعارضة الفكرية والحركات والثورات الاجتماعية والسياسية والدول التي قامت في التاريخ الإسلامي في بلدان إسلامية كثيرة، سواء أكان على رأسها علوي، أم كان مذهبها العقدي والكلامي والفقهي أحد المذاهب الشيعية، سواء المذهب الزيدي أم الإمامي أم الإسماعيلي الفاطمي أم غيرها، فهناك دول إسلامية وصفت بالتشيع بسبب المذهب الفقهي فقط.

وقامت في المغرب الدولة الفاطمية (297هـ-568هـ)، التي أسسها أبو عبد الله الفاطمي في القارة الإفريقية، وكانت الإمامة الروحية لعبيد الله المهدي الإسماعيلي (259هـ-322هـ)[2]، المنحدر من نسل محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، كانت عاصمة الفاطميين في البدء في المهدية قرب تونس، وقد صارت جزيرتي صقلية وساردينا، اللتين كانتا منذ أوائل القرن الثالث الهجري في يد المسلمين تحت حكم الفاطميين أيضاً، وقد تمكن قائدهم جوهر في زمن المعز سنة (358هـ-969م) أن يأخذ

---

(1) انظر: كتاب أخبار فخ: تأليف أحمد بن سهل الرازي، تحقيق عبد الرقيب مطهر، منشورات مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، اليمن، الطبعة الأولى 1421هـ-2000م، ص (56-61). وانظر: محمد ولد داداه: مفهوم الملك في المغرب 33.

(2) تاريخ الدعوة الإسماعيلية، الدكتور مصطفى غالب، 158، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة 1979م.

مصر من بني الإخشيد، ونقل الخلافة الإسماعيلية الفاطمية إليها سنة (358هـ)، حتى قضى عليها صلاح الدين الأيوبي سنة (567هـ-1171م)[1].

وكذلك امتدت الدعوات الفكرية والسياسية في المشرق، ومنها الدعوة الإسماعيلية إلى اليمن أيام حكم الدولة الزيادية سنة (270هـ)، وكانت الدولة الزيدية قد قامت في أول أمرها في طبرستان سنة (250هـ)، ثم قامت الدولة الزيدية في اليمن سنة (280هـ) بإمامة يحيى بن الحسين[2]، وقد ساعد على قيامها وصول عدد من العلويين في القرنين الماضيين إلى اليمن، إما لاجئين وإما مطاردين من الأمويين، وإما ولاة للعباسيين وإما مطاردين من العباسيين أيضاً، وإما مصلحين بين القبائل اليمنية المتصارعة مع بعضها، رغبة من القبائل نفسها.

وتولى آل بويه مقاليد الحكم والإمارة من عام (320هـ-447هـ)، فكانت لهم السلطة في العراق وبعض بلاد إيران كفارس وكرمان وبلاد الجبل وهمدان وأصفهان والري، وقد أقصوا عن الحكم في الأخير من الدولة الغزنوية[3].

دول إسلامية أخرى:

وباستقرار الولاة الأغالبة سنة (184هـ-800م) في القيروان أضحت الأقسام الأخرى من سواحل شمالي إفريقية خارجة عن حكم الخلافة العباسية نهائياً، وفي القرن الذي أعقب ذلك قامت حكومة بني طولون سنة (264هـ-877م) مستقلة في مصر وسورية[4].

---

(1) الدول الإسلامية، ستانلي 131 - 134.

(2) قيام الدولة الزيدية في اليمن تأليف الدكتور حسن خضري أحمد، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى 1996م، 42 وما بعدها.

(3) الدول الإسلامية، ستانلي 384، وبحوث في الملل والنحل للسبحاني 6/ 159.

(4) الدول الإسلامية، ستانلي 29.

إن طولون والد أحمد مؤسس دولة بني طولون، مملوك تركي أهداه نوح السامانى والي بخارى سنة (200هـ-815م) إلى الخليفة المأمون، فكان هذا المملوك ذا عقل وذكاء وسياسة هي من صفات رجل الإدارة، جمع في شخصه الأوصاف والمزايا السامية فرقي إلى أعلى المناصب في عاصمة الخلافة بغداد وفي سامراء، فلما تولى ولده أحمد مركز أبيه سنة (254هـ- 868م) عين والياً على مصر، ومنح صلاحيات واسعة، وكان أحمد الأول من بين الولاة الذين أرسلوا إلى مصر وسورية وانحصرت صلته بمقام الخلافة، وقد اتخذ مثالاً يحتذى، فلما دخل مصر أعلن استقلاله، وفي سنة (264هـ 878م) وفق بإلحاق سورية بحكمه[1].

وحين انقراض الدولة الطولونية سنة (292هـ- 905م)، قام الخلفاء العباسيون بتنصيب الولاة لمدة (30) ثلاثين عاماً على سوريا ومصر، ولكن في سنة (323هـ- 934م) برز الأمير الإخشيد التركي فأقام الدولة الإخشيدية[2].

وقامت دول إسلامية عديدة في المشرق مثل الدولة الطاهرية (205هـ- 259هـ)، التي أقامها طاهر بن الحسين الذي كان من كبار قواد الدولة العباسية، ولي إحدى الولايات في الخلافة العباسية، ولما وقع النزاع بين الأمين والمأمون قاتل مع المأمون وهزم قائد الأمين وقتله سنة (195هـ)، وأسندت له عدة ولايات من المأمون منها خراسان حتى استقل عنه حتى وفاته، وخلفه ابنه طلحة وأخوه عبد الله ومحمد بن طاهر الذي كان آخر حكام الدولة الطاهرية لسنة (259هـ)[3].

وقامت في المشرق الإسلامي بعد الدولة الإسلامية الطاهرية الدولة الإسلامية الصفارية (254- 290هـ)، والدولة الإسلامية السامانية (261- 389هـ) في خراسان وبلاد

---

(1) الدول الإسلامية، ستانلي 126.

(2) الدول الإسلامية، ستانلي 128.

(3) الدول الإسلامية المستقلة في الشرق، الدكتور عصام عبدالرؤوف الفقي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1987م. وإيران في ظل الإسلام، عبدالمنعم حسنين 37.

ما وراء النهر، والدولة الإسلامية البويهية، الذين حكموا في العراق وفارس والري وهمذان وأصبهان وبلاد الجبل (334 ـ 447هـ)[1]، وعلى أنقاض الحكم البويهي حكمت إيران أسرة ديلمية وهي أسرة الكاكوية الكردية بحدود سنة (398هـ ـ 433هـ)[2].

ثم قامت الدولة الإسلامية السلجوقية التركية بحدود (432هـ ـ 590هـ)، وكان السلاجقة وهم في وضع كتلة عظيمة يزحفون في سيرهم قاهرين كل الدول التي في طريقهم منتشرين في إيران والجزيرة وسورية والأناضول، كان من نتيجة ذلك أنهم سيطروا على البلاد الإسلامية في آسيا من الحدود الغربية لبلاد الأفغان حتى البحر الأبيض المتوسط، ليعادوا جمعها مرة أخرى في يد حاكم واحد، بل إنهم أيقظوا المسلمين فاستعادوا تلك الغيرة والاندفاع التي كانوا عليها، والتي كادت أن تتلاشى عندهم، فقضوا على البيزنطيين المغتصبين وبعثروهم طرداً في البلاد، حتى إنهم أنشؤوا جيلاً جديداً يتصف بالصلابة الدينية ذا عزم وإقدام فتغلب على الصليبيين أكثر من مرة[3].

وكان طغتكين عتيق تتش من سلاجقة دمشق واحداً من القواد الذين خدموا في الجيش السلجوقي، فنصب سنة (488هـ ـ 1095م) أتابكاً لدقاق ابن تتش حين كان صغير السن فلما مات دقاق سنة (497هـ ـ 1104م)، أخذ طغتكين الحكم مؤسساً بذلك حكم أتابكة الشام، ويقال لهذه الأسرة (البوريون) نسبة لتاج الملك بوري الملك الثاني منهم، وقد طلب آخرهم مجير الدين ابق، المدد من الصليبيين، محافظة على مركزه فقام نور الدين زنكي سنة (549هـ) بالاستيلاء على الشام كي لا تقع في يد الصليبيين، وأرسل مجير الدين ابق إلى حمص[4].

---

(1) الدول الإسلامية المستقلة في الشرق، الدكتور عصام عبدالرؤوف الفقي 6.

(2) الدول الإسلامية المستقلة، الفقي 44.

(3) الدول الإسلامية، ستانلي 311، وتاريخ دولة آل سلجوق، للأصفهاني.

(4) الدول الإسلامية، ستانلي 342.

وصلاح الدين الأيوبي هو مؤسس الدولة الأيوبية، كان والده أيوب وأخوه شيركوه في خدمة نور الدين محمود بن زنكي الأتابكي، الذي كان في أواسط القرن السادس الهجري على رأس الحكم، وقد كوفئ شيركوه على خدماته من قبل العاضد آخر خليفة فاطمي بأن نصبه وزيراً لديه، فلما مات شيركوه سنة (564هـ)، أقام العاضد صلاح الدين مكانه وزيراً بلقب (الملك الناصر)، فحكم جميع البلاد المصرية، وفي سنة (567هـ- 1171م) أعلن صلاح الدين خلع العاضد وهو في النزاع، وأوعز للخطيب أن يذكر في الخطبة اسم المستضيء بأمر الله الخليفة العباسي، وقد حصل هذا التبدل في حكومة مصر بسكون تام، بينما أحدث ذلك فتوراً بين صلاح الدين وسيده الأتابك نور الدين وكاد يكون سبباً لنشوب حرب بينهما، ولكن نور الدين مات سنة (569هـ- 1174م)، وخلفه ولده الملك الصالح إسماعيل، فاعترف به صلاح الدين مدة قصيرة، وأعلن صلاح الدين استقلاله التام سنة (569هـ)، وحل المذهب السني مكان المذهب الشيعي الذي كان منتشراً في عهد الفاطميين، وأصبح صلاح الدين صاحباً للممالك الممتدة من الفرات حتى النيل باستثناء المواقع التي كان الصليبيون يسيطرون عليها، وفي سنة (583هـ) قضى صلاح الدين على الوجود الصليبي في القدس.

ولما مات صلاح الدين الأيوبي في دمشق (589هـ)، تقاسم أبناؤه وإخوته وأبناء إخوته فيما بينهم ما كان تحت تصرفه من ولايات كثيرة، واستقل كل واحد منهم بأقسام الإرث، فكانت مصر من نصيب أخيه الملك العادل ثم ابنه الملك الصالح نجم الدين ثم ابنه توران شاه الذي قتل سنة (647هـ)، فجلست أرملة الملك الصالح شجرة الدر على العرش، وجعلت أحد مماليك الصالح الأمير التركي أيبك نائباً في الملك، وبعد مدة قصيرة تزوجته، فصار سلطاناً حاكماً على مصر.

ولما وجد أن من مقتضيات السياسة، أن يكون على عرش مصر واحد من الأسرة الأيوبية جيء بالأشرف موسى من أحفاد الملك الكامل، وهو ولد صغير

فأجلس على العرش، وقد خلع أيبك هذا السلطان الصغير سنة (650هـ ـ 1252م)، وبذلك انقرض حكم الأيوبيين من مصر، وبَدَأ حكم دولة سلاطين المماليك الأتراك (647هـ ـ 792هـ)[1].

وكان الخليفة العباسي من أواسط القرن الرابع الهجري فاقداً للسيطرة السياسية في تسيير شؤون الخلافة، وبقي له مظاهر الاحترام والعظمة والأبهة فقط، إلى زوال الخلافة العباسية على يد هولاكو المغولي باحتلاله بغداد سنة (656هـ ـ 1258م)، وقد لبث بعدها العالم الإسلامي ثلاث سنوات ونصف بلا خليفة، حتى قامت الخلافة العباسية مرة أخرى في مصر، التي كان يحكمها دولة سلاطين المماليك، فعمل الملك الظاهر ركن الدولة بيبرس، مراسم عظيمة لتنصيب الخليفة العباسي أحمد بن الظاهر الخليفة العباسي الخامس والثلاثون في بغداد، ولكن لم يكن للخلافة العباسية في مصر أي علاقة في أمور الدولة، وكان دورهم لتزكية المعاني الدينية التي صبغت بالشرافة العربية والوراثة الملكية في الخلافة.

لقد اتصف عصر سلاطين المماليك في مصر بين منتصف القرن السابع للهجرة (الثالث عشر للميلاد)، وأوائل القرن العاشر للهجرة (السادس عشر للميلاد)، بأنه يمثل نهضة كبرى، توجت الحضارة الإسلامية في أواخر العصور الوسطى، بسبب شمول نهضتهم في السياسة والاقتصاد والعمران والانتصارات الحربية الواسعة، جعلت منهم في نظر معاصريهم حماة الإسلام والمسلمين، حتى اعتبر عصرهم عصر النهضة الثانية في الإسلام[2].

"وما يؤدي إلى القول بهذه الصفات عن نهضة عصر المماليك، أنها كانت وحيدة عصرها وفريدة زمانها، فقد كان الغرب الأوروبي عند قيام دولة سلاطين

---

(1) الدول الإسلامية، ستانلي 141 ـ 172.

(2) انظر: مقدمة محقق كتاب الجوهر الثمين في سيرة الخلفاء والملوك والسلاطين لابن دقماق، للمحقق الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور، ص 3.

المماليك غارقاً في ظلمات العصور الوسطى، ومهما يقال عن نهضة قامت في غرب أوروبا في القرن الثاني عشر للميلاد، امتدت ذيولها لتنبت منها النهضة الأوروبية الكبرى في القرن الخامس عشر الميلادي، فإن هذه النهضة الأخيرة لم تكتمل صورتها وتثبت تفوقها إلا بعد أن أدت دولة سلاطين المماليك دورها واختفت عن مسرح التاريخ، وبعبارة أخرى فإن هذه اليقظة الأوروبية كانت في مرحلة النشأة عندما كانت دولة سلاطين المماليك في أوج مجدها السياسي والحربي والحضاري، حيث لم تتح الفرصة أمام الغرب الأوروبي ليقف موقف المنافس الحضاري لدولة سلاطين المماليك في الشرق. . "[1].

وفي شمال إفريقية تعاقبت دول إسلامية أسهم بعضها مثل دولتي المرابطين (448هـ-541هـ، 1056م - 1146)، والموحدين (524هـ - 668هـ، 1130م - 1269م)، بسهم وافر في حركة الجهاد[2]، سواء على الأرض الإفريقية أو الأرض الأوروبية دفاعاً عن كيان المسلمين المتداعي في الأندلس[3].

أما في دولة الأندلس نفسها فقد أخذ نجم دولة المسلمين في الأفول بعد أن انقسموا على أنفسهم واعتراهم الضعف، ونزلت بهم ضربات قوية، كالها لهم جيرانهم المسيحيون الذين وحدوا صفوفهم في شمال شبه الجزيرة، ولم يهدؤوا إلا بعد أن أسقطوا دولة المسلمين تماماً في أواخر القرن الخامس عشر للميلاد.

وأنتج ضياع الأندلس (إسبانيا) بالنسبة للمسلمين اضمحلال حكم الموحدين في المغرب، على أن طرابلس الغرب كان قد استولى عليها صلاح الدين الأيوبي، وقام بنو حفص الذين كانوا نواب الموحدين على تونس بإعلان استقلالهم وتأسيس

---

(1) المصدر السابق 4.

(2) الدول الإسلامية، ستانلي 83.

(3) مقدمة تحقيق الجوهر الثمين، مصدر سابق ص 4و 5.

دولتهم سنة (625هـ ـ 1228م) وحذا حذوهم بنو زيان سنة (637هـ ـ 1239م)، فرفعوا علم استقلالهم في تلمسان غربي الجزائر أيضاً[1].

وقد امتدت الخلافة العباسية في مصر حتى استيلاء السلطان سليم الأول عليها، وذلك سنة (922هـ ـ 1516م)، ونتيجة ذلك صارت سلطنة مصر والخلافة العباسية فيها منقرضتين، وتم ترحيل الخليفة المتوكل من الإسكندرية إلى إستنبول سنة (923هـ) وسجن فيها، فلما تولى السلطان سليمان الأول الملك أطلقه من سجنه، وأعاده إلى مصر، بعد أن تنازل لآل عثمان بصورة رسمية وقطعية عن حقوق الخلافة عامة..

وبقيت الخلافة العثمانية من (699هـ ـ 1341هـ، 1299م ـ 1922م)، حتى ألغاها قرار (بيوك ملت مجلسي) [المجلس الوطني الكبير] في تركيا بتاريخ 26 رجب سنة 1342هـ ـ 2 آذار 1924م، فامتد الحكم للدولة العثمانية (623) سنة منها (407) سنوات في الخلافة[2].

وقامت في إيران دول شاهات إيران (907هـ ـ 1343هـ، 1502م ـ 1925م)، وأولهم الدولة الصفوية[3]، والصفويون يرجعون نسبهم إلى العرب ويدعون أنهم من الأسرة الحسينية من الإمام السابع موسى الكاظم، ويعد الشاه إسماعيل الابن الثالث لحيدر الحاكم الأول المستقل بين الصفويين والمؤسس لأسرتهم، وكان الشاه عباس الأول الذي حكم في سني (995هـ ـ 1038هـ، 1587م ـ 1628م) أعظم ملوك الصفوية، فقد استعان بضابط إنجليزي أصلح له جيوش إيران[4]، واستطاع بعد ذلك أن يستولي على بعض الولايات العثمانية في الجهة الغربية، وفي سنة (1148هـ ـ 1736م) انقرض الصفويون، فحكم إيران بعدهم الأفغانيون لسبع سنوات، ثم حكمت إيران من أسرة أفشار التي انقرضت سنة (1210هـ ـ 1796م)، وبعد حكم

---

(1) الدول الإسلامية، ستانلي 88.

(2) الدول الإسلامية، ستانلي 486.

(3) انظر: بحوث في الملل والنحل، جعفر السبحاني، 6/ 163.

(4) انظر: إيران في ظل العصور الإسلامية، الدكتور عبد النعيم حسنين 78.

أسرة الزنديين (1163هـ ـ 1209هـ، 1750م ـ 1794)، ثم حكم إيران القاشاريون وهم أسرة تركمانية (1193 ـ 1343هـ، 1779م ـ 1925م)، ففي سنة (1343هـ ـ 1925م) نزعت سلطة إيران عن الأسرة القاشارية، وفوضت (مؤسسان مجلس إيران) السردار سبه رضا خان بهلوي شاها مع شرط التوارث، حتى كان القضاء على الأسرة البهلوية بالثورة الإسلامية بقيادة الإمام الخميني سنة (1979م).

أما مصير ولايات الخلافة العثمانية السابقة، فقد أقيم مكانها في البلاد العربية دولاً عربية كثيرة، كانت بسبب هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، تقع كلها تحت شروط الهزيمة التي كان من المفروض أن تقع على الخلافة العثمانية لو بقيت، فتحملت الدول العربية شروط الهزيمة بدلاً عنها، فرسمت حدودها الجغرافية وربطت صناعتها وزراعتها واقتصادها وسياستها الخارجية والدولية في عهود ومواثيق كثيرة مع الدول المنتصرة في الحرب العالمية الأولى، مثل بريطانيا وفرنسا وأمريكا لاحقاً، وهذه المعاهدات مثل معاهدة سايكس بيكو وغيرها، ولا زالت هذه الشروط هي المحدد لطبيعة نشاط هذه الدول وعلاقتها مع بعضها بعضاً، ومع المجتمع الدولي أيضاً.

مما سبق نلاحظ أنه في خلال ثلاثة عشرَ قرناً من التاريخ الهجري بعد الخلافة الراشدة لعبت الأسرة الدور الأكبر في ظهور هذه الدول الإسلامية الكثيرة، وأن اختلاف العقائد الإسلامية لم يكن العامل الرئيس في ظهور هذه الدول، لأن العقائد الإسلامية تكونت في القرون الثلاثة الأولى، ولم تتكون عقائد جديدة بعدها، وما كان بعدها تناوب الدول الإسلامية في تبني إحدى هذه العقائد لتجعل منها هوية فكرية، تناوب بها في الحكم بعد أسرة سابقة ذات هوية عقدية وفقهية مختلفة.

أي إن الاجتهاد الإسلامي المعارض كان يختار الاجتهاد الآخر في العقيدة والمذهب لوناً له، وبالأخص في مرحلة تكوين الحركة الفكرية الاجتماعية المعارضة، فلم يكن الاختلاف العقدي إلا أداة تناوب الأسر في الحكم، ومن باب أولى أن لا

يكون الاختلاف الفقهي هو العامل الأكبر أيضاً، وأما الاختلاف في الاجتهاد السياسي فقد كان الأكثر فاعلية في نشوء الدول الإسلامية، وهو يعني سعي الأسر الإسلامية الأصلية أو من أبناء الموالي والمماليك أو من أبناء المحتلين (المغول)، بواجب الدعوة إلى الإسلام، بعد دخولهم الإسلام، والإيمان به دينا حقاً وصدقاً، والجهاد في سبيل الله وقتال الأعداء، والحكم بما أنزل الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورفع المظالم التي تراكمت من المترفين من عصاة الأسرة السابقة.

لكن هذه الأسر المسلمة من الموالي والمماليك والبربر والمغول وغيرهم، وجدت النظرية مفارقة كبيرة في الفكر السياسي عن المسلمين، فأهل السنة يقولون بالاختيار في نظرية الإمامة ولكنهم ملكيون وراثيون، والشيعة وراثيون نظرياً وعملياً، فلم يكن أمامهم إلا العمل بالتوجه التاريخي وهو حكم الأسر، ولو كانوا من أشد المسلمين اعتقاداً بالاختيار، مثل خوارج الدولة اليعربية الإباضية في عمان أو الرستمية في المغرب.

لذا كانت الأسرة التي تقضي على الأسرة السابقة تحكم باسم الأسرة من جديد، وتندفع في الجهاد في سبيل الله من جديد، وتتولى نشر الإسلام، تشجيعاً للولاية العلمية والقضاة ورفع مكانتهم الاجتماعية، وتقضي على مظاهر الفساد والظلم السابق، حتى تضعف وتتحول بعد زمن مثل الأسرة التي سبقتها، فيظهر اجتهاد جديد أو تَبَنٍّ لعقيدة إسلامية مغايرة، وحركة اجتماعية مؤيدة لها، وتسعى سياسياً لنصرتها في تولي الحكم مكان الأسرة السابقة.

وقد سبق أن بينا أن الاختلاف في التفسير السياسي الإسلامي مشروع أيضاً، مادام اختلافاً في تفسير نصوص الإسلام، في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واختلافاً في تفسير نصوص الحكم بما أنزل الله والعدل والشهادة على الناس وغيرها من النصوص التي اصطلح على تعريف التفسير السياسي الإسلامي بها، فهذا النوع من الاجتهاد والاختلاف فيه لا يختلف عن الاجتهاد الفقهي والعقدي والاختلاف فيهما، إلا من جهة الاصطلاح على وظيفة كل نوع منها في أفكاره

وأحكامه، وأن الاختلاف السياسي يقوم في الإسلام على أساس الشورى، لأنه عبادة جماعية بدليل أن صيغه في القرآن الكريم والبيان النبوي جماعية.

فما كان للاجتهاد السياسي أن يفرق بين المسلمين إلى دول، لو كانت الشورى العلمية والشورى السياسية هي الفاعل الحقيقي في الحياة الإسلامية، فلو وجدت الشورى لكان من الممكن أن يتم كل انتقال من دولة إلى أخرى بالطرق السلمية والشرعية، ولكن داء العض على الملك من الأسر، بعد أن كان جريمة في القرن الأول والثاني للهجرة عند العلويين والإباضية والمعتزلة، وقامت في سبيل القضاء عليه كل تلك الثورات الفكرية والاجتماعية والسياسية العظيمة، صارت في القرن الثالث مرضاً مزمناً لا يرجى الشفاء منه، وصار العض على الملك بعد ذلك حقاً "شرعياً" والاعتراض عليه غير مقبول.

وصار الخليفة بدل أن يحتاج إلى الشرعية من منتخبيه، صار هو مصدر الشرعية التي يمنحها للولاة والأمراء والسلاطين، وهو الدين نفسه أو الناطق باسم الدين والحق، وشرعيته تمتد إلى كل من يمنحه الخيلفة الشرعية أيضاً، لأنه صار هو المشروعية في الحكم بعينها، وهذا مفارقة في الفكر السياسي الإسلامي التاريخي، فما كان محرماً صار واجباً، وما كان جريمة في العصر الأموي صار فريضة في العصور العباسية والشيعية اللاحقة، وصار الخليفة ولو كان وراثياً وعاضاً على الملك هو مصدر كل شرعية، حتى لو كان فاجراً أو طفلاً صغيراً.

لذا فإن العقائد الإسلامية ومذاهب الفقه والتفسير السياسي التاريخي كانت في الغالب وبعد القرن الثاني للهجرة تقريباً، كانت أدوات في صناعة الدول الإسلامية، وفي انفصالها واستقلالها عن بعضها بعضاً، لأن الاجتهاد السياسي استسلم للأسر الأولى، و استسلمت العقائد الإسلامية والمذاهب الفقهية للاجتهاد السياسي الأسري، في عقل وراثي عقدي وفقهي وسياسي، وإلا فهو خارجي، فجمد التفكير السياسي للمسلمين على مفهوم الخلافة الوراثية المقدسة، وولايات ودول سياسية

مغلقة على الأسر المالكة أيضاً، تابعة للخلافة أو منفصلة عنها، قد يكون من الخطأ أن توصف بالدول، لأن التداول فيها ليس للسلطة الحاكمة، بل للأسر الحاكمة، وهذا ليس تداولاً بل توارثاً.

ولو كان هذا التداول للسلطة لقوى الاجتهاد المتجددة في الأمة، من العلماء والمفكرين والمجتهدين، لكان ذلك موافقاً لرسالة الإسلام، في الحرية الإنسانية، والعدل والمساواة بين الناس والمسلمين والمؤمنين، ولكان تواصل تشكيل القوى الفكرية والاجتماعية والسياسية من غير الأسر ممكناً، ودون أن يكون متهماً، ولو على صورة اجتهادات فكرية تنتصر فيها الاجتهادات الإسلامية الصحيحة وليس الأشخاص، ودون الحاجة لاستعمال القوة العسكرية.

لقد كان استسلام الاجتهاد السياسي الإسلامي لنوع واحد من حالات الاجتهاد السياسي التي صنعت حتى القرن الثاني الهجري، جموداً للحياة السياسية في وقت مبكر، وحصراً للفكر السياسي الإسلامي على القوالب التاريخية فقط، لم يتحرر منه الفكر الإسلامي حتى اليوم، لأنه صار جزءاً من العقل التراثي لهذه المدارس العقدية والفقهية المغلقة، التي تقرر له مصيره العلمي داخل هذه الولاية العلمية المغلقة إن كانت من تيار "السنة" أو تيار "الشيعة" أو تيار "الإباضية" أو غيرها.

بل كان بسبب تعاقب الأسر الحاكمة في التاريخ الإسلامي، واستعمالها أو تناوبها على استعمال العقائد والمذاهب الفقهية المختلفة، وبالأخص بين العقائد والمذاهب التي نسبت إلى تيار "السنة" والتي نسبت إلى تيار "الشيعة"، أو تيار "الخوارج" أن تؤثر على المواطنين المسلمين أنفسهم في يومنا الحاضر، فقد كانوا في السابق مسلمين في بلد واحد وإن كانوا في دول إسلامية مختلفة، فإنه لم تكن تفرق بينهم الحدود الجغرافية، ولم يكن انتقال المسلم السني إلى دولة إسلامية شيعية أو إباضية أو العكس ممنوعاً ولا يعامل معاملة الغريب أو الأجنبي، بل كان في وطن واحد وإن اختلفت الأسر الحاكمة بين دولة وأخرى.

لكن الدول الإسلامية المتأخرة مثل الدولة الصفوية في إيران والدولة العثمانية، أحدثت انفصالاً بين أفراد المسلمين أيضاً، لقد رفضت الخلافة العثمانية الاعتراف بالمذهب الشيعي الإمامي ضمن المذاهب الإسلامية المعتبرة[1]، وكان هذا مطلباً لدول شيعية إيرانية، وبسبب هذه الرفض صار ينظر إلى المذهب كعامل ولاء أو معارضة للدولة، وصار التمايز بين المواطنين على أساس المذهب أيضاً، وهو ما زال حاكماً للحياة الفكرية المعاصرة، وعائقاً لا مبرر له في تعاون المسلمين في تجديد الاجتهاد والعبادة العلمية.

وما صنع الانفصال أكثر بين المسلمين قيام الدول القومية قبيل منتصف القرن الرابع عشر في إيران للدولة الإيرانية مع الأسرة البهلوية والدولة التركية والدول العربية في نفس الفترة، وكلها من مخلفات الحرب العالمية الأولى، والتي شاركت الدول المنتصرة في تقرير مصيرها القومي والوطني بالمفاهيم الغربية للدول القومية والوطنية، وقد كان لتضاريس الطبيعة الجغرافية والتاريخية لما قبل الإسلام ومخلفات الدول الإسلامية المذهبية التاريخية، أبلغ الأثر في تقسيمات هذه الدول، وتوزيع المسلمين في أقطارها.

---

(1) إيران في ظل الإسلام، الدكتور عبدالمنعم حسنين 85.