



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

نافذة على

أهم الفرق والمذاهب الإسلامية



مكتبة من طهارة الطاهر

www.KitaboSunnat.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نافذه على اهم الفرق و المذاهب الاسلاميه

كاتب:

شكيب بن بديره الطبلبي

نشرت فى الطباعة:

جامعه المصطفى (صلى الله عليه وآله) العالميه

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢٩	نافذه على اهم الفرق و المذاهب الاسلاميه
٢٩	اشاره
٢٩	اشاره
٣٣	كلمه الناشر
٣٥	كلمه مركز المصطفى صلى الله عليه و آله العالمى للدراسات و التحقيق
٣٩	الفهرس
٥٤	مقدمه
٥٤	اشاره
٥٥	ماده الكتاب ومنهجه الوجدوى
٥٧	الأسلوب الأكاديمى المختار
٥٨	ملاحظات دراسيه
٦٢	الباب الأول: تمهيد حول نظام السقيفه وأدواته الثقافيه
٦٢	اشاره
٦٤	أولاً: البوادر الانشقاقيه الأولى فى الإسلام؛ من المروق إلى السقيفه
٦٤	البحث الأول: مفهوم الفرقه الناجيه، والفرقه الهالكه، وأولى مصاديقها
٦٤	اشاره
٦٤	١- مع حديث الفرقه الناجيه
٦٤	اشاره
٦٥	أهم روايات الحديث
٦٦	سبب اختلاف متن الحديث
٦٦	٢- أحاديث الفرق الهالكه
٦٦	اشاره
٦٦	روايتان للحديث

٦٧	المصداق الأول للفرقة الهالكه
٦٨	التحذير النبوى من ظاهره التطرف
٦٨	حديث أبى سعيد الخدرى
٦٩	المزايدة فى الدين أولى بوادى المروق
٧١	البحث الثانى:ظروف نشأه الفرقة المارقه الأولى
٧١	اشاره
٧١	١-من موانع الاجتثاث المبكر للمزوق
٧١	اشاره
٧١	الأمر بقتل رأس الفتنة
٧٣	دلالات خطيره
٧٤	٢-تشكل أول فرقه مارقه
٧٤	اشاره
٧٥	نظره أخرى على حديث أبى سعيد الخدرى
٧٥	ما يستفاد من التعليل
٧٦	ما يستفاد من عموم التعليل
٧٧	البحث الثالث:ملامح الانشقاق المناهجى الأول
٧٧	اشاره
٧٨	١-الأصل الأول للانشقاق:المعارضه الصريحه للنص
٧٨	اشاره
٧٨	من شبهات المنافقين
٧٩	من شبهات المشركين
٨٠	دور المعارضه فى حياه النبى صلى الله عليه و آله ومرجعيتها المتأخره
٨١	٢-ظاهره الاجتهاد فى مقابل النص و التأويل
٨١	اشاره
٨٢	نموذجان من الاجتهاد الاستقلالى
٨٢	اشاره

٨٢	أ)الرزيه الكبرى
٨٤	ب)الاختلاف فى موضع دفن النبى صلى الله عليه و آله.
٨٥	نموذجان مبكران من التأويل فى مقابل النص
٨٥	أ)التخلف عن شريه أسامه
٨٧	ب)إنكار موت النبى صلى الله عليه و آله
٨٨	القدر المتيقن من التأويل الانحرافى
٨٩	البحث الرابع:السقيفه وتأويل وصيه الغدير
٨٩	اشاره
٨٩	١-حديث الغدير
٨٩	اشاره
٩٠	مع روايه الحاكم النيسابورى
٩١	مع روايه البيهقى
٩٢	٢-السقيفه بين الاجتهاد الاستقلالى و التأويل
٩٢	اشاره
٩٢	السقيفه بروايه الشهرستانى
٩٣	ملاحظات مناهجيه
٩٥	المحصّله
٩٧	أسئله للمراجع و التعمق
٩٧	أسئله البحث الأول:
٩٧	أسئله البحث الثانى:
٩٧	أسئله البحث الثالث:
٩٩	أسئله البحث الرابع:
١٠٠	ثانياً:المصلحه السياسيه و المنابر الدينيه
١٠٠	البحث الخامس:محوريه المنابر و الخطابه المسجديه
١٠٠	اشاره
١٠٢	١-أدوات المعرفه المتاحه لدى الجيل الأول

- ١٠٢ اشارة
- ١٠٢ حول شفوية أدوات المعرفة
- ١٠٣ من الموجهات الأخرى للاختلاف:الشعر
- ١٠٥ ٢-المنابر الدينيه فى مواجهه غير متكافئه
- ١٠٥ اشارة
- ١٠٥ أهميه منبر الجمعة و الخطابه المسجديه
- ١٠٦ مشكله التلقى الشفوى
- ١٠٧ البحث السادس:محدوديه الأدوات الدعائيه أمام حاجه السلطه
- ١٠٧ اشارة
- ١٠٧ ١-محدوديه الأدوات الدعائيه الرسميه
- ١٠٧ اشارة
- ١٠٨ ضعف قابليه الشعر للهيمنه السلطويه
- ١٠٩ ضعف تأثير الخطابه المنبريه الرسميه
- ١١٠ ٢-بعض المناهج و الأدوات السلطويه
- ١١١ ٣-بدايه تعدد المرجعيات
- ١١٣ أسئلته للمراجعه و التعمق
- ١١٣ أسئلته البحث الخامس:
- ١١٣ أسئلته البحث السادس:
- ١١٤ ثالثاً:تدوين العقائد الدينيه بين السلطه و المعارضه
- ١١٤ البحث السابع:الأدوات الثقافيه فى ظل الاستقطاب السياسى
- ١١٤ اشارة
- ١١٥ ١-ظاهرة الاستقطاب و التعدد الثقافى
- ١١٥ اشارة
- ١١٥ حول سلبيه الاستقطاب وإيجابيه التعدد
- ١١٦ نظره على الأقطاب و المرجعيات فى القرن الأول
- ١١٧ ٢-أهم مرجعيات الصدر الأول وأدواتها الثقافيه

- ١١٧ اشارة
- ١١٧ أولاً:مرجعيه أهل البيت عليهم السلام:
- ١١٨ ثانياً:مرجعيه المهاجرين و الأنصار الأوائل:
- ١١٩ ثالثاً:المرجعيه القبليه القرشييه:
- ١١٩ رابعاً:المرجعيه الثورويه التكفيريه:
- ١١٩ اشارة
- ١٢٠ أدوات السلطه
- ١٢١ أدوات المعارضه
- ١٢٣ البحث الثامن:إشارات ختاميه حول القيمه العلميه لترات الصدر الأول
- ١٢٣ اشارة
- ١٢٣ ١-تنبيهات حول التقاطع السياسى الكلامى
- ١٢٣ اشارة
- ١٢٣ من حديث الغدير إلى منع تدوين الحديث
- ١٢٥ استيلاء المحور الأموى على السلطه فى عهد الخليفه عثمان
- ١٢٥ محور أهل البيت عليهم السلام:نجاح ثقافى وتعتش سياسى
- ١٢٧ ظهور الخوارج واستفحال ظاهره التكفير
- ١٢٧ نجاح القيام الحسينى
- ١٢٩ أول مظاهر الطائفيه السريه
- ١٣٠ ٢-هل توجد مصادر علميه حقاً؟
- ١٣٠ اشارة
- ١٣٠ حول انسداد الطريق العلمى
- ١٣١ محور أهل البيت عليهم السلام وإتمام الحجّه العلميه
- ١٣٣ أسئله للمراجعه و التعمق
- ١٣٣ أسئله البحث السابع
- ١٣٣ أسئله البحث الثامن
- ١٣٤ الأستله

١٣٤	اختبار عام
١٣٨	الباب الثاني:
١٣٨	اشاره
١٣٨	الفصل الأول:
١٣٨	اشاره
١٤٠	أولاً:
١٤٠	اشاره
١٤٠	البحث التاسع
١٤٠	اشاره
١٤١	١-حول مقدمات الاستخلاف
١٤١	اشاره
١٤١	من حديث الدار إلى حديث الغدير
١٤٣	مع الغوغاء الظنيه
١٤٥	٢-الرسول صلى الله عليه و آله أمام رفض الوصى
١٤٧	البحث العاشر
١٤٧	اشاره
١٤٨	١-أهم أدله التخفيف
١٥١	٢-مناقشه النظرية
١٥٣	٣-من مفهوم الخلافة إلى مفهوم الإمارة
١٥٦	ثانياً:
١٥٦	اشاره
١٥٦	البحث الحادى عشر
١٥٦	اشاره
١٥٧	١-الولاية الشرعيه و الحرية الفكرية
١٥٧	اشاره
١٥٨	إجباريه التشريع على محكّ الإمامه

١٥٩	مفهوم عصمه الإمام في إطار إجباريه التشريع
١٦٠	٢-مرجعيه الفكر المتشزع
١٦٠	اشاره
١٦١	الأصول الخمسه للمرجعيه الحضاريه الرساليه
١٦٣	مرجعيه الفرقه الناجيه و الفكر الإسلامى
١٦٣	المحظله
١٦٤	البحث الثانى عشر
١٦٤	اشاره
١٦٤	١-ملامح الاتجاه الفقاهى الذرائعى
١٦٤	اشاره
١٦٥	من مراتب الذرائعيه
١٦٦	تطور التيار الذرائعى
١٦٦	التيار الذرائعى و السلطه السياسيه
١٦٧	٢-الخلافه الراشده الرابعه فى مواجهه الذرائعيه
١٦٧	اشاره
١٦٨	ملامح حركه التصحيح العلوى
١٧٠	النموذجيه الحيه وربط الاجتهاد بالنص
١٧١	النموذجيه الحيه فى مواجهه السفسطه
١٧٣	البحث الثالث عشر
١٧٣	اشاره
١٧٤	١-المشروع الرسالى فى مواجهه الاستبداد
١٧٤	اشاره
١٧٤	نموذج من الوعى الرسالى التحزرى
١٧٥	بعض علل الانكفاء الدفاعى للثوره الثقافيه
١٧٦	٢-الانقسام المرجعى الثقافى وعوده العشائريه والاستبداد
١٧٦	اشاره

١٧٦ الاقتباس الثقافي السلطوي ومقدمات الاستبداد الأموي
١٧٧ أول نموذج للتدليس الأموي للحديث النبوي
١٧٨ المحضه
١٨٠ أسئلته للمراجعة و التعمق
١٨٢ الفصل الثاني: التمايز العقائدي الفِرقي بين التطرف والاعتدال
١٨٢ اشاره
١٨٤ أولاً: التطرف العقائدي في ظل الاستبداد الأموي
١٨٤ البحث الرابع عشر: الخوارج وظاهره التكفير
١٨٤ اشاره
١٨٥ ١- ظاهره الخوارج وتكفير المسلمين
١٨٥ اشاره
١٨٦ السياسيوه التكفيريه عند الخوارج
١٨٧ من ملامح الغوغائيه الشعبيوه عند الخوارج
١٨٨ الأساس الفكري لدمويه حركات الخوارج
١٨٩ ٢- الأزارقه في فتح المغالطه
١٩٠ ٣- بعض ملامح السفسطه عند الخوارج ونوعها
١٩٠ اشاره
١٩٠ مقارنة بين مغالطه المتمردين وغلط الخوارج
١٩١ نموذج من كشف الغلط الخارجي
١٩٢ ٤- الأباضية: الوجه الطائفي للخوارج
١٩٢ اشاره
١٩٢ هل الأباضية من الخوارج
١٩٤ الأباضية أمام معيار التكفير
١٩٦ البحث الخامس عشر: ظاهرتا الإرجاء و الجبر: الوجه المقابل لتطرف الخوارج
١٩٦ اشاره
١٩٧ ١- التقافه العثمانيه وحواشيها المتطرفه

- ١٩٧ اشاره
- ١٩٧ الجبر و الإرجاء: وجهان متكاملان للثقافة السلطوية
- ١٩٨ الأهميه السلطويه لدعوه الإرجاء
- ١٩٩ ٢- ملامح الخطوره فى ظاهره المرجئه
- ١٩٩ اشاره
- ١٩٩ المرجئه وعقائدهم
- ٢٠١ وقوف أهل البيت عليهم السلام فى وجه الإرجاء
- ٢٠٢ المعتزله وشعار التفويض
- ٢٠٣ ١- فكر المعتزله فى ضوء التضاد بين الجبريه و القدريه
- ٢٠٤ القدريه عند الشهرستانى
- ٢٠٤ من سمات التطرف العقلاى فى التوحيد
- ٢٠٦ نظريه التفويض و العدل
- ٢٠٧ منهج المعرفه عند المعتزله
- ٢٠٨ ٢- المدارس المعتزليه الأولى وتوزطها السلطوى
- ٢٠٨ أهميه إخراج الإمامه من قريش
- ٢٠٩ الواصليه
- ٢١١ الهذيليه وتبلور عقائد الاعتزال
- ٢١٤ الهشاميه و اللانصوصيه المتطرفه
- ٢١٥ أ)التطرف فى التفويض
- ٢١٥ ب)إنكار الإمامه حين اشتداد الحاجه إليها
- ٢١٦ ج)الإحباط
- ٢١٦ د)عوده ظاهره التكفير
- ٢١٧ البحث السابع عشر: الاعتزال بين النزعه العثمانيه و المراجعته التاريخيه
- ٢١٧ اشاره
- ٢١٨ ١- الجاحظيه وعوده العثمانيه
- ٢٢٠ ٢- ابراهيم النّظام ومدرسه الاعتزال المعتدل

- ٢٢٠ اشاره
- ٢٢١ التمايز في الإلهيات
- ٢٢٣ الاختلاف في أصول التشريع
- ٢٢٣ بعض الانشعابات الانحرافية
- ٢٢٥ النظام و المراجع التاريخيه
- ٢٢٦ ابن أبي الحديد واستقرار المراجع التاريخيه
- ٢٢٨ ثانياً:تطور العقائد في ظل الميراث النبوي
- ٢٢٨ البحث الثامن عشر:الحديث النبوي تحت رعايه محور السنه و العتره
- ٢٢٨ اشاره
- ٢٢٩ ١-أهم دواعي تشكّل محور مرجعي جديد
- ٢٢٩ اشاره
- ٢٢٩ انفعاليه ردود الفعل أمام الغزو الثقافي الأجنبي
- ٢٣٢ الدوافع الذاتيه و الموضوعيه لتشكّل المحور الجديد
- ٢٣٣ ٢-الجبريه و الصفاتيه
- ٢٣٣ اشاره
- ٢٣٣ الجبريه المُخضه
- ٢٣٤ الجبريه الصفاتيه و الجبريه الكسبيه
- ٢٣٥ المشتهه
- ٢٣٦ ٣-مرجعيه السنه و محور أهل السنه و العتره
- ٢٣٦ اشاره
- ٢٣٦ المحدثون الرساليون و المحدثون الغوثيون
- ٢٣٦ القسم الأول:محدثون غوثيون وشعبيون.
- ٢٣٧ القسم الثاني:نخبه العلماء.
- ٢٣٨ النخبه العلمائيه تحت ضغوط محدثي السلطه
- ٢٤٠ البحث التاسع عشر:الكلام النصوصي بين أهل الحديث و الأشاعره
- ٢٤٠ اشاره

- ٢٤٠ ١-الكلام النصوصى وتدليس مفهوم أهل السنّه
- ٢٤٠ اشاره
- ٢٤١ المشهد الكلامى فى نهايه القرن الثانى
- ٢٤٢ مصادره عنوان أهل السنّه
- ٢٤٣ خطأ الولاينيين
- ٢٤٤ ٢-التشبيه بين انحراف الحشويه ومحاولات الاستدراك
- ٢٤٤ اشاره
- ٢٤٤ أهل الحديث يعرفون أنفسهم
- ٢٤٤ من الدواعى المناهجيه للانحراف التشبيهى
- ٢٤٤ التشبيه الحشوى والاقتباس الهندوسى و البوذى
- ٢٤٤ حقيقه الاقتباس من اليهوديه
- ٢٤٧ حدود الاستدراك الأشعرى
- ٢٤٨ ٣-الأشعرى وأهم إنجازاته الفكرية
- ٢٤٨ اشاره
- ٢٤٩ القول فى الوحى
- ٢٥١ من الجبر إلى الكسب
- ٢٥١ المحصله
- ٢٥٣ البحث العشرون: عقائد الشيعة الإثنى عشرية
- ٢٥٣ ١-من ديوان الكلام العلوى إلى تدوين العصر البويهى
- ٢٥٣ اشاره
- ٢٥٥ المحور الولاينى وأولويه حفظ الدين من التحريف
- ٢٥٤ الإنقاذ العلوى المزدوج
- ٢٥٤ مصداق الأئمه الوسط
- ٢٥٧ ٢-من أدوات فكّ الحصار
- ٢٥٧ اشاره
- ٢٥٧ أدوات جديده للتبليغ

٢٥٨	الدعاء:مخّ العباده وسور العقيده
٢٥٩	العتقاء الرواد
٢٦٠	٣-المحور الولائى امام انشقاقات الغلاه و الروافض
٢٦٠	اشاره
٢٦١	دعوه الإسماعيليه الرافضه
٢٦٢	ظاهره المتشيعه
٢٦٤	البحث الواحد و العشرون:لمحه عن خصائص العقيده الإماميه
٢٦٤	اشاره
٢٦٥	١-أهمّ معتقدات الشيعة الإماميه
٢٦٥	اشاره
٢٦٥	محور التوحيد
٢٦٦	محور العدل
٢٦٧	محور النبوه و الرساله
٢٦٨	محور الإمامه
٢٦٨	محور المعاد و الحساب
٢٦٩	محور الوحده الإسلاميه
٢٧٠	٢-منهج الشيعة الإماميه فى البحث العقائدى
٢٧٠	اشاره
٢٧٠	المنهج العقائدى الراج
٢٧١	تقسيم المسائل العقائديه
٢٧٢	مشروعيه المنهج النصوصى العقلى
٢٧٣	ملاحظات أوليه على المنهج
٢٧٤	أسئله للمراجعه و التعمق
٢٧٤	أسئله نصف الفصل
٢٧٦	الفصل الثالث:حول الانشقاقات والانحرافات عن المحور الولائى
٢٧٦	اشاره

٢٧٨	أولاً:تمظهرات العقيدة الثوريه
٢٧٨	البحث الثانى و العشرون:التشيع السياسى و الظاهره الزيديه
٢٧٨	اشاره
٢٧٩	١-تنوع التشيع واستمراريه ووسطيه الخطّ الولاى
٢٧٩	اشاره
٢٨٠	بين الولاء الحقيقى و التشيع السياسى
٢٨١	نوعان آخران من التشيع
٢٨٢	الفرق بين الطائفه و المذهب
٢٨٣	الكلام الشيعى و طرفه الاجتماعى
٢٨٤	التشيع ومحاولات الاختزال
٢٨٤	هل يجوز اختزال التشيع فى الثوره السياسيه؟
٢٨٥	التشيع الولاى و رصيد الثقه
٢٨٦	٢-الظاهره الزيديه فى سياقها العقائدى و السياسى
٢٨٦	اشاره
٢٨٦	حول الارتباط بين المعتزله و الزيديه
٢٨٨	رفض البراءه من الشيخين والافتراق عن الروافض
٢٨٨	٣-لمحه عن العقيدة الزيديه و حركاتها الأولى
٢٨٨	اشاره
٢٨٩	الخروج عن المحور الولاى
٢٩٠	الأجيال الأولى من الزيديه
٢٩١	البحث الثالث و العشرون:الظاهره الإسماعيليه والاقتباس الثقافى
٢٩١	اشاره
٢٩٢	١-السياسويه والاقتباس الثقافى:من الكيسانيه إلى الإسماعيليه
٢٩٢	اشاره
٢٩٣	الإسماعيليه واحتواء التشيع السياسى
٢٩٤	الخلافه الفاطميه

٢٩٥	٢-نظرة على التركيب العقائدى الإسماعيلى
٢٩٥	اشاره
٢٩٥	عقيدتهم فى الإمامه
٢٩٦	عقيدتهم فى باطن العدد
٢٩٧	عقيدتهم فى الإلهيات
٢٩٨	عقيدتهم فى النبوه و الوصايه و القيامه
٢٩٨	عقيدتهم فى باطن الشرائع
٢٩٩	انشقاق الحشاشين
٣٠٠	البحث الرابع و العشرون:إشارات حول الغلو وعلاقتها بالصراع السياسى
٣٠٠	العمل السرى و الغلو
٣٠٠	تعريف الغلو ومظاهره الأولى
٣٠١	ظهور الغلو بين المسلمين
٣٠٢	أولى الفرق الغاليه
٣٠٣	الدعوات السريه وتطور الغلو فى القرن الثانى
٣٠٤	المغيريه
٣٠٤	الخطابيه
٣٠٥	السرى و السياسويه و الغلو الزيدى
٣٠٥	أشهر غلاه الزيديه
٣٠٦	الجاروديه وتكفير الشيخين
٣٠٧	سبب القول بالتسويه فى العلم
٣٠٨	البحث الخامس و العشرون:الاستفاده السلطويه من ظاهره الغلو
٣٠٨	اشاره
٣٠٨	١-الغلو و الباطنيه السلطويه
٣٠٨	اشاره
٣٠٩	الإسماعيليه وتطور العقيدته الباطنيه
٣٠٩	غلو القرامطه وملامح الانشقاق الدينى

٣١٢	٢- الاستبداد ومحاربه الغلو
٣١٣	أسئله للمراجعه و التعمق
٣١٤	الباب الثالث:المذاهب الفقهيه الكبرى فى إطارها الكلامى
٣١٤	الفصل الأول:أصول الفقاهه عند أهم المحاور المرجعيه
٣١٤	اشاره
٣١٨	أولاً:التأسيس الكلامى لأصول الاستنباط
٣١٨	البحث السادس و العشرون:حول حجيه الكتاب و السنّه
٣١٨	اشاره
٣١٩	١-الاختيار الصحابى العمومى و تعقيداته الأصوليه
٣١٩	اشاره
٣٢١	أهم مشكلات الاختيار الصحابى العمومى
٣٢٢	المحصله
٣٢٢	٢-حجيه الكتاب و دور المفسرين الأوائل
٣٢٢	اشاره
٣٢٣	حول انفراد الكتاب بالحجيه
٣٢٣	من اختلاف القراءات إلى تعدّد التفاسير
٣٢٤	٣-حجيه السنّه بعد منع تدوين الحديث
٣٢٤	البحث السابع و العشرون:بين الاختيار العمومى و المحور الولائى
٣٢٤	اشاره
٣٢٤	١-حجيه قول الصحابى وعمله ومشكلاتهما
٣٢٤	اشاره
٣٢٧	باب مدينه العلم و نجوم الهدايه
٣٢٨	ملامح التهافت فى نظريه مرجعيه عموم الصحابه
٣٢٨	٢-حجيه قول المعصوم
٣٢٨	اشاره
٣٢٩	جهتان للمناقشه الصغريه

٣٣٠	حجيه قول المعصوم و التشيع المدرسى
٣٣٢	ثانياً:أهل الرأي وأهل الحديث
٣٣٢	البحث الثامن والعشرون:أبو حنيفه النعمان أمام شخه المصادر الروائيه
٣٣٢	اشاره
٣٣٣	١-ظروف تبلور الجهاز الأصولى الحنفى
٣٣٤	٢-نظره على الجهاز الأصولى الحنفى
٣٣٤	اشاره
٣٣٤	عناصر الحقل الأصولى الحنفى
٣٣٤	١-الكتاب:
٣٣٤	٢-السنة:
٣٣٤	٣-أقوال الصحابه:
٣٣٤	٤-الإجماع:
٣٣٤	٥-القياس:
٣٣٥	٦-الاستحسان:
٣٣٥	٧-العرف:
٣٣٥	نظره على أهم الأصول الحنفيه
٣٣٥	(أ)بيان التقرير:
٣٣٦	(ب)بيان التفسير:
٣٣٦	(ج)بيان التبديل:
٣٤٠	البحث التاسع والعشرون:الإمام مالك وخصوصيه المدينه المنوره
٣٤٠	اشاره
٣٤٠	١-الجهاز الأصولى المالكى فى سطور
٣٤١	٢-موقع الكتاب و السنة فى الجهاز الأصولى المالكى
٣٤١	اشاره
٣٤٢	حول حجيه الكتاب
٣٤٢	حجيه السنه وأقسامها

٣-الإجماع ٣٤٤

اشاره ٣٤٤

أنواع الإجماع ٣٤٤

التحليل الوظيفي للإجماع ٣٤٥

أى نوع من الإجماع يتبناه الإمام مالك؟ ٣٤٦

إجماع أم إجماع أهل المدينة؟ ٣٤٧

أسئلته للمراجعة و التعقق ٣٤٩

الفصل الثانى:تطور المدارس الفقيهيه بين المذهبيه و الطائفيه ٣٥٠

اشاره ٣٥٠

أولاً:الخلفيات السياسيه لنشأه المذاهب الفقيهيه الكبرى ٣٥٢

اشاره ٣٥٢

البحث الثلاثون:الظاهره الزيديه و المذهب الحنفى ٣٥٢

اشاره ٣٥٢

١-بين التشيع المدرسى و الظاهره الثوريه ٣٥٣

اشاره ٣٥٣

ملامح البناء المدرسى ٣٥٤

موقع الزيديه و الحنفيه من البناء المدرسى ٣٥٧

٢-حول انتساب أبى حنيفه إلى الجاروديه ٣٥٧

اشاره ٣٥٧

أبو حنيفه و الجاروديه والاستبداد العباسى ٣٥٨

هل أبو حنيفه سنى؟ ٣٥٩

البحث الواحد و الثلاثون:من مدرسيه مالك إلى مذهبيه سحنون ٣٦١

اشاره ٣٦١

١-ملامح الواقعيه المدرسيه عند الإمام مالك ٣٦٢

اشاره ٣٦٢

لماذا أعرض مالك عن البحث العقائدى؟ ٣٦٣

- ٣٦٣ حول غموض عقيدته مالك
- ٣٦٦ مسلك مالك بين الكتمان و الثوريه
- ٣٦٨ ٢-هل أسس مالك مذهباً مستقلاً؟
- ٣٦٨ اشاره
- ٣٦٨ مغزى الإفتاء بحرمه تقليد الميت
- ٣٧٠ البحث الثانى و الثلاثونالحفاظ و المبلّغون أمام التحديات
- ٣٧٠ اشاره
- ٣٧١ ١-نماذج من الانزلاق السلطوى للطبقه الثالثه
- ٣٧٢ ٢-خطوره موقع الحافظ
- ٣٧٤ ٣-مجتهدو الجيل الثانى فى مواجهه النموذجيه الميته
- ٣٧٦ ثانياً: الجيل الثانى من الفقاهه الجماهيريه فى مواجهه الغوغائيه
- ٣٧٦ البحث الثالث و الثلاثون:التدوين الشافعى لأصول الفقاهه
- ٣٧٦ اشاره
- ٣٧٧ ١-رايه الاجتهاد من جيل إلى جيل
- ٣٧٧ اشاره
- ٣٧٧ من مظاهر الحركه الغوغائيه
- ٣٧٩ الدور التحصينى للحركه الاجتهاديه
- ٣٧٩ الغوغائيه الثقافيه فى نفسها الثانى
- ٣٨٠ ٢-فى مواجهه عموم الدس و التدليس
- ٣٨٢ ٣-الفقاهه الجماهيريه وابتكاراتها الأصوليه
- ٣٨٢ اشاره
- ٣٨٢ تحت ضغط الاستبداد الأموى و العباسى
- ٣٨٣ سعيد بن المسيب وابتكار الإرسال
- ٣٨٤ ٤-ابتكار الإجماع ومحاولة محاصره النموذجيه الميته
- ٣٨٤ اشاره
- ٣٨٥ ابتكار الشافعى فى تدوين الأصول

- الإمام الشافعي في رحاب أهل البيت عليهم السلام ٣٨٦
- الابتكار في تدوين الأصول ٣٨٧
- البحث الرابع و الثلاثون:الثقافه الشافعي وابن حنبل في مواجهه الغوغائيه ٣٨٨
- اشاره ٣٨٨
- ١-في مواجهه الغوغائيه الكلاميه ٣٨٩
- اشاره ٣٨٩
- الإمام أحمد و المدرسه الرساليه ٣٨٩
- منشأ شبهه التجسيم ٣٩٠
- الإمام أحمد و الكلأبيه ٣٩١
- محنه خلق القرآن ٣٩٢
- ٢-تقويم موجز للمواجهه مع الغوغائيه الحديثيه ٣٩٣
- ثالثاً:تطوّر الفقاهه الإماميه ٣٩٤
- البحث الخامس و الثلاثون:المحور الولائي وتأسيس علوم الفقاهه ٣٩٤
- اشاره ٣٩٤
- ١-تأسيس البنيه التحتيه للنصوصيه العقليه ٣٩٧
- اشاره ٣٩٧
- التدوين المبكر وكتاب الإمام على عليه السلام ٣٩٧
- التأسيس العلوى لعلم الدرايه ٣٩٩
- ٢-ملاحم التأسيس الأصولي عند الإمام الصادق عليه السلام ٤٠١
- اشاره ٤٠١
- البراءه ٤٠٢
- الاستصحاب ٤٠٣
- ٣-تكميل قواعد الاستنباط:حلّ التعارضات الروائيه ٤٠٤
- البحث السادس و الثلاثون:تطوّر الفقاهه الإماميه في عصر الغيبه ٤٠٤
- اشاره ٤٠٤
- ١-الفقه الإمامي بين المعارضه و المداراه ٤٠٧

- ٤٠٧ اشاره
- ٤٠٧ الجيل الأول من الفقاهة الإمامية
- ٤٠٩ مدرسه الحلّه و الجيل الثاني
- ٤٠٩ مدرسه جبل عامل
- ٤١٠ العهد الأخباري
- ٤١١ المرحله الأصوليه الثانيه
- ٤١٣ ٢-إشارات حول تجربه المحقق الكركي
- ٤١٤ ٣-حول استمرار حركه الاجتهاد عند الشيعة الإمامية
- ٤١٧ أسئلة للمراجعة و التعمق
- ٤١٨ الباب الرابع:المدارس الفكرية المتأخره بين الانكفاء الاجتماعي والمواجهه السياسيّه
- ٤١٨ الفصل الأول:التصوّف و العرفان النظري من البناء الأخلاقي إلى المقاومه
- ٤١٨ اشاره
- ٤٢٠ أولاً:حول الخلفيات العلميّه للطرق الصوفيّه
- ٤٢٠ البحث السابع و الثلاثون:التصوّف و الهتمّ التربوي أمام الفساد و الإحباط السياسي
- ٤٢٠ اشاره
- ٤٢٠ ١-حول منشأ التصوّف و العرفان
- ٤٢٢ ٢-التصوّف العرفاني و السلوك
- ٤٢٢ اشاره
- ٤٢٣ مشكله المصادر و خصوصيه ابن خلدون
- ٤٢٤ تعريف التصوّف عند ابن خلدون
- ٤٢٥ رفع الشبهه عن متشرعيه السلوك
- ٤٢٧ تقسيم العلم الشرعي
- ٤٢٧ ٣-التصوّف و المعرفة الشهوديه
- ٤٢٧ اشاره
- ٤٢٨ في اصطلاحات المعرفة الشهوديه
- ٤٢٩ في تامين المعرفة الشهوديه

- البحث الثامن و الثلاثون:الاقتباس من التشيع:تعميم مفهوم الإنسان الكامل ٤٢٩
- اشاره ٤٢٩
- ١-العلاقه بين العرفان و التشيع موازاه أم تكامل؟ ٤٣٠
- اشاره ٤٣٠
- مقايسه ابن خلدون بين التصوف و التشيع الباطنى ٤٣٠
- تطور العرفان بعد الانحسار المدرسى للتشيع ٤٣١
- ٢-ابن خلدون أمام إشكالات المحدثين ٤٣٣
- ٣-إشارات حول مفهوم الإنسان الكامل و النجاح التعبوى ٤٣٥
- اشاره ٤٣٥
- دور التوجه التربوى فى النجاح التعبوى ٤٣٦
- الصوفيه فى مقاومه الاستعمار ٤٣٦
- ثانياً:الاتجاه العرفانى بين البناء الأخلاقى و الدفاع عن الأئمه ٤٣٨
- البحث التاسع و الثلاثون:نظريه السير و السلوك:منازل السائرين إلى الإنسان الكامل ٤٣٨
- اشاره ٤٣٨
- ١-الحكمه العمليه وحدودها ٤٣٩
- اشاره ٤٣٩
- هدف الحكمه العمليه ٤٣٩
- طلب الكمال فى الحكمتين النظرية و العمليه ٤٤٠
- نحو تحقيق الإنسان الكامل ٤٤٠
- ٢-أهداف البناء الأخلاقى عند العرفاء ٤٤١
- اشاره ٤٤١
- منهج البناء الأخلاقى ٤٤١
- توضح المقصد العرفانى ٤٤٢
- ٣-منازل السائرين إلى الإنسان الكامل ٤٤٢
- اشاره ٤٤٢
- الخطوط العريضة للسير التكاملى عند الأنصارى الهروى ٤٤٣

- ٤٤٤ السير من العقل إلى القلب عند الغزالي وابن الصباغ
- ٤٤٧ البحث الأربعون: المنهج التربوي و الطرق الصوفيه -
- ٤٤٧ اشاره
- ٤٤٧ ١- الشيخ و المرید و الحاجه إلى الطریقه
- ٤٤٩ ٢- مؤسسو أشهر الطرق: القادريه, و التيجانيه, و الشاذليه, و السنوسيه
- ٤٤٩ اشاره
- ٤٤٩ مؤسس القادريه
- ٤٥٠ مؤسس الشاذليه
- ٤٥٠ مؤسس التيجانيه
- ٤٥١ مؤسس السنوسيه
- ٤٥٢ ثالثاً: الصوفيه و التحدي الاستعماري
- ٤٥٢ البحث الواحد و الأربعون: الاستعمار أمام المقاومه الصوفيه
- ٤٥٢ اشاره
- ٤٥٣ ١- المضمون الصوفى للمقاومه الشعبيه
- ٤٥٣ اشاره
- ٤٥٣ من دواعى غلبه الخط الانحرافى فى التصوف
- ٤٥٤ التحدي الثانى و المقاومه الصوفيه
- ٤٥٥ ٢- ملامح المقاومه الثقافيه
- ٤٥٦ البحث الثانى و الأربعون: الحركات الصوفيه بين التهميش والاختراق
- ٤٥٦ اشاره
- ٤٥٦ ١- تطبيع وضع التصوف الانحرافى
- ٤٥٦ اشاره
- ٤٥٦ التصوف بعين رضا الاستشراق
- ٤٥٨ ماسينيون وتضخيم التصوف المشوه
- ٤٥٩ ٢- إشاره حول محاولات الاختراق و الدس
- ٤٦٠ الفصل الثانى: إشارات ختاميّه الاستعمار و التيارات العقائديه المتأخره

- ٤٦٠ - اشارة
- ٤٦٢ - أولاً:رؤاد النهضة فى مواجهه الغزو الثقافى الاستعمارى
- ٤٦٢ - البحث الثالث و الأربعون:على مفترق طرق
- ٤٦٢ - اشارة
- ٤٦٣ - ١-ميراث من الأزمات النائمه
- ٤٦٣ - اشارة
- ٤٦٣ - ميراث من المتفجرات الثقافيه
- ٤٦٤ - أسئلته محوريه
- ٤٦٥ - ٢-المسأله السياسيه و الفكر الإسلامى الحديث
- ٤٦٥ - اشارة
- ٤٦٦ - المرحله الأولى:
- ٤٦٦ - المرحله الثانيه:
- ٤٦٧ - البحث الرابع و الأربعون:التجديد الوجدوى فى مواجهه المحافظه التفسيخيه
- ٤٦٧ - اشارة
- ٤٦٧ - ١-أهم اتجاهات الفكر الإسلامى الحديث
- ٤٦٩ - ٢-من مشكلات فحص الميراث الثقافى
- ٤٦٩ - اشارة
- ٤٧٠ - سوء تفاهم مزمن
- ٤٧٠ - ضروره تقويم آليات إنتاج التراث
- ٤٧١ - ٣-الميراث الوجدوى و السلفيه المعاصره
- ٤٧٤ - ثانياً:فكر الخوارج فى ثوبه الجديد
- ٤٧٤ - البحث الخامس و الأربعون:السلفيه و التكفير
- ٤٧٤ - اشارة
- ٤٧٥ - ١-ابن تيميه من معاده التصوف إلى الناصبيه
- ٤٧٦ - ٢-مؤسس السلفيه التكفيريه وفكره
- ٤٧٦ - اشارة

- ٤٧٧نشأه ابن تيميه وخصوصيات فكره
- ٤٧٨تهميش الصراع الفكرى عند ابن تيميه
- ٤٧٩٣-رد فعل علماء الجمهور على فكر ابن تيميه
- ٤٨٢البحث السادس والأربعون:أصول الانحراف الوهابى
- ٤٨٢اشاره
- ٤٨٣١-ملاحم السقوط العلمى عند مؤسس السلفيه التكفيريه
- ٤٨٤٢-المنهج المعرفى عند مؤسس السلفيه التكفيريه
- ٤٨٤اشاره
- ٤٨٥الارتباك المناهجى فى علم الحديث عند ابن تيميه
- ٤٨٦تكريس الغوغائيه الكلاميه
- ٤٨٧٣-ابن عبد الوهاب وإحياء السلفيه التكفيريه
- ٤٨٧اشاره
- ٤٨٨تحصيل ابن عبد الوهاب وبدايه دعوته
- ٤٨٩الدعوه الوهابيه فى طورها الدموى
- ٤٩٠ميراث التطرف
- ٤٩١البحث السابع والأربعون:الوهابيه و الجماعات المقاتله و التكفير
- ٤٩١اشاره
- ٤٩١١-الوهابيه و الخوارج فى ميزان المحقق الأمين
- ٤٩٤٢-الوهابيه و الجماعات المحاربه
- ٤٩٤اشاره
- ٤٩٤من اعتناريه حسن البنّا إلى التكفيريه القطبيه
- ٤٩٥من القطبيين إلى الجماعات المحاربه
- ٤٩٥٣-الاستعمار واختراق الجماعات التكفيريه
- ٤٩٨أسئله عامّه للمراجعه
- ٥٠٠المصادر
- ٥١٣تعريف مركز

اشاره

سرشناسه: بن بديره، شكيب، ١٩٦٠ - م.

عنوان و نام پديد آور: نافذه على اهم الفرق و المذاهب الاسلاميه / شكيب بن بديره الطلبي.

مشخصات نشر: قم: مركز بين المللي ترجمه و نشر المصطفى (ص)، ١٣٩٢.

مشخصات ظاهري: ٤٧٢ ص.

فروست: مركز المصطفى (ص) العالمى للدراسات و التحقيق؛ ١٦٧

شابك: ١٥٥٠٠٠ ريال: ٩٧٨-٩٦٤-١٩٥-٢٢٠-٦

وضيعت فهرست نويسى: فاپا

يادداشت: عربى.

يادداشت: كتابنامه: ص. [٤٦٥] - ٤٧٢؛ همچنين به صورت زيرنويس.

موضوع: اسلام -- فرقه ها -- تاريخ

موضوع: شيعه -- فرقه ها

شناسه افزوده: جامعه المصطفى (ص) العالميه. مركز بين المللي ترجمه و نشر المصطفى (ص)

رده بندي كنگره: BP٢٣٥/٢/ب ٩ن ٢ ١٣٩٢

رده بندي ديويى: ٢٩٧/٥

شماره كتابشناسى ملي: ٢١١١٦٤٥

ص: ١

اشاره

نافذه على اهم الفرق والمذاهب الاسلاميه

شكيب بن بديره الطلبي

ص: ٣

إن التطور العلمى الذى يشهده عالمنا اليوم، والوسائل التكنولوجيه الحديثه قد دفعت بعجله الفكر و الثقافه الى الأمام، بل وأصبح الانسان ينتظر فى كل يوم تطوراً جديداً، وهذا التطور قد كشف لنا القناع عن بعض المناهج الدراسيه فى معاهدنا ومؤسساتنا العلميه، و إذا بها مناهج تقف فى زوايه ضيقه من هذا العالم العلمى الفسيح.

من هنا أخذت المؤسسات العلميه فى الجمهوريه الاسلاميه فى إيران، وفى مقدمتها جامعه المصطفى صلى الله عليه و آله العالميه؛ أخذت على عاتقها صياغه بعض المناهج الدراسيه صياغه ثلاثم الحركه العلميه المعاصره، ومالها من متطلبات بحيث تنسجم مع تطّاعات العالم الجديد.

لقد بادرت الاقسام العلميه فى جامعه المصطفى صلى الله عليه و آله، بمخاطبه الأساتذه وذوى الاختصاص؛ ليساهموا فى وضع مناهج حديثه فى جملة من العلوم، مثل: علوم القرآن، والفقّه، والأصول، والتفسير، والتاريخ... الخ كى تلبى حاجات الدارسين فى مختلف المستويات وعلى كلّ صعيد وفى كل الاختصاصات فى العلوم الإنسانيه و الدينيه.

كانت خطوه الجامعه هذه جريئه وموفقه حيث، بذرت بذوراً صالحه تفتّقت من خلالها براعم طيبه، وانتجت ثماراً ناضجه تؤتى أكلها كلّ حين.

نعم، لَمَّا كانت بعض المواد الدراسيه لم تتوفر فيها الكتب المنهجيه اللازمه، التى تنسجم

مع السطح العلمى لعموم المعاهد و المؤسسات العلميه، فقد أناطت اداره جامعه المصطفى صلى الله عليه و آله-الحقل العلمى- مهمه تدوين و تأليف هذه المناهج الجديده و البحوث العلميه ذات الطابع العلمى و الأكاديمى، الى جمله من الاستاذة المختصين و العلماء الأفاضل، وأولتهم رعايه فائقه و تسهيلات غير محدوده؛ كى يتم إنجاز تلك البحوث على وفق المناهج المقرره. وفعلاً تصدى للعمل نخبه من العلماء، وأنجز الكثير من تلك البحوث و المؤلفات، حيث بذل أصحاب الفضيله جهوداً مضمناً، و مساعى متواصله، بغيه المساهمه الجاده فى خلق كادرٍ متخصّصٍ فى شتى العلوم و الفنون، ثم جاءت هذه المساهمه صادقه فى كل ابعادها، تجلّلتها النظره الشموليّه و العمق العلمى و البيان الواضح.

إن جامعه المصطفى صلى الله عليه و آله العالميه أصبحت اليوم محطّ انظار الدارسين فى الداخل و الخارج، وهى تعدّ بحقٍ من اكبر المؤسسات العلميه فى عالمنا الاسلامى و العربى، و قد استقطبت العديد من أصحاب الاختصاص من الاساتذه و المؤلفين، كما أغنت المكتبه الاسلاميه بمجموعه بحوث و مؤلفات قد تمت طباعتها و نشرها خلال هذه السنين القلائل؛ لتكون منهالاً عذباً للدارسين و طلاب الحقيقه و المعرفه.

ومن منطلق تقديم الخدمات العلميه، يتقدّم مركز المصطفى صلى الله عليه و آله العلمى للنشر و الترجمه، التابع لجامعه المصطفى صلى الله عليه و آله العالميه بالشكر و التقدير لسماحه الاستاذ شكيب بن بديره لما بذله من جهود تستحق الاحترام و التقدير فى تأليفه لكتاب نافذه على اهم الفرق و المذاهب الاسلاميه، كما نشكر أعضاء الكادر الفنى الذى ساهم بشكل حثيث فى انجاز و طبع هذا الكتاب المائل بين يدي القارىء الكريم.

وكلّنا أمل و رجاء بأن نكون قد ساهمنا فى رفق الحقل العلمى و المكتبه الإسلاميه بالبحوث و المؤلفات، خدمه للعلم و العلماء و مشاركته منّا فى تفعيل الحركه الثقافيه فى العالم الاسلامى، وما التوفيق إلا من عند الله.

مركز المصطفى صلى الله عليه و آله العلمى للترجمه و النشر

كلمه مركز المصطفى صلى الله عليه وآله العالمى للدراسات و التحقيق

وضعت الحوزات العلميه-عبر تاريخها المجيد-مهمه الترييه و التعليم على رأس مهامها و جزءاً من رسالاتها الأساسيه،الأمر الذى ضمن إيصال معارف الإسلام الساميه وعلوم أهل البيت عليهم السلام إلينا خلال الأجيال المتعاقبه بأمانه علميه صارمه،وفى هذا الإطار جاء اهتمام تلك الحوزه العلميه بالمناهج الدراسيه التعليميه.

ومما لا شك فيه،أن التطور التكنولوجى الذى شهده عصرنا الحالى وثورته الاتصالات الكبرى أفرزتا تحولاً هائلاً فى حقل العلم و المعرفه،حتى أصبح بمقدور البشره فى عالم اليوم أن تحصل على المعلومات و المعارف اللازمه فى جميع الفروع بسرعه قياسيه وبسهوله ويسر.فقد حلت الأساليب التعليميه الحديثه و المتطوره محلّ الأساليب القديمه و الموروته كما و نوعاً،وسارت هذه التطورات بسرعه نحو تحقيق الأهداف التعليميه المنشوده.

وبرزت جامعه المصطفى صلى الله عليه وآله العالميه فى هذا الخضم كمؤسسه حوزويه وأكاديميه تأخذ على عاتقها مسؤوليه إعداد الكوادر العلميه و التعليميه الأجنبيه فى مجال العلوم الإسلاميه،حيث تعكف أعداد غفيره من الطلبة الأجانب الذين ينتمون إلى جنسيات مختلفه على مواصله الدراسه فى مختلف المستويات التعليميه وضمن العديد من فروع العلوم الإسلاميه و العلوم الإنسانيه التابعه لهذه الجامعه.

وبطبيعته الحال، إنّ العلوم و المعارف الإسلاميه التي يتوافر عليها الطلبة الأجانب تتمايز بتمايز البلدان و الأصقاع التي ينتمون إليها، مما يدفع جامعه المصطفى صلى الله عليه و آله العالميه إلى تدوين مناهج حديثه تستجيب لطبيعته التمايز الذي يفرضه تنوع البلدان و تنوع حاجات مواطنيها.

لطالما أكد أساتذته الحوزة و مفكرها ولا سيما الإمام الخميني رحمه الله، و سماحه قائد الثورة الإسلاميه (دام ظلّه) على ضروره أن يستند التعليم الحوزوي للأساليب الحديثه المستلهمه من مناهج الاستنباط في الفقه الجواهرى، و أن يتمّ سوقه نحو مسارات التألق و الازدهار. و في هذا السياق، نشير إلى مقطع من الكلمه المهمّه التي ألقاها سماحه قائد الثورة السيد الخامنئي (دام ظلّه) في عام ٢٠٠٧م، مخاطباً فيها رجال الدين الأفاضل:

بالطبع، إنّ حركه العلم في العقدين القادمين ستشهد تعجيلاً- متسارعاً في حقول العلم و التكنولوجيا مقارنة بما مرّ علينا في العقدين المنصرمين... و فيما يتعلّق بالمناهج الدراسيه يجب علينا توضيح العبارات و الأفكار التي تتضمنها تلك المناهج إلى الدرجه التي تتزاح معها كلّ العقبات التي تقف في طريق من يريد فهم تلك الأفكار، طبعاً، دون أن نهبط بمستوى الفكره.

في الحقيقه، لقد استطاعت الثورة الإسلاميه المباركه في إيران- و لله الحمد- أن تسند المحافل العلميه و الجامعات بطاقات و إمكانات هائله لتفعيلها و تطويرها. و من هذا المنطلق، و استلهاماً من نمير علوم أهل البيت عليهم السلام و بفضل الأجواء التي أتاحتها هذه الثورة العظيمه لإحداث طفره في النظام التعليمي، أناطت جامعه المصطفى صلى الله عليه و آله العالميه مهمّه ترجمه و طباعه و نشر المناهج الدراسيه التي تنسجم مع النظام المذكور إلى مركز المصطفى صلى الله عليه و آله العالمى، و ذلك بالاعتماد على اللجان العلميه و التربويه الكفؤه، و تنظيم هذه المناهج بالتركيز على الأهميه الإقليميه و الدوليه الخاصه بها.

و للحقيقه فإنّ جامعه المصطفى صلى الله عليه و آله العالميه تملك خبره عاليه في مجال تدوين المناهج الدراسيه و البحوث العلميه، حيث حققت تحوّلاً جديداً في ميدان انتاج المعرفه،

وذلك من خلال تجربتها في تدوين مجموعته المناهج الخاصه بالمؤسستين السابقتين التي انبثقت عنهما، وهما: «المركز العالمي للدراسات الإسلاميه» و«مؤسسه الحوزات و المدارس العلميه في الخارج».

وكانت حصيله الفعاليات العلميه لهذه الجامعه في مجال تدوين المناهج؛ إصدار أكثر من مئتي منهج دراسي لداخل البلاد وخارجها، وإعداد أكثر من مئتي منهج وكزاسه علميه، والتي نأمل بفضل العناية الإلهيه وفي ظلّ رعايه الإمام المهدي المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف أن تكون قد ساهمت بقسط ولو غير قليل في نشر الثقافه و المعارف الإسلاميه المحمديه الأصيله.

وبدوره يشدّد مركز دراسات المصطفى صلّى الله عليه و آله الدولي على أيدي الرّواد الأوائل ويثمن جهودهم المخلصه، كما يعلن عن شكره للتعاون البناء للجان العلميه التابعه لجامعه المصطفى صلّى الله عليه و آله العالميه على مواصله هذه الانطلاقه المباركه في تلبيه المتطلبات التربويه و التعليميه من خلال توفير المناهج الدراسيه طبقاً للمعايير الجديده.

والكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم الذي يحمل عنوان نافذه على اهم الفرق و المذاهب الاسلاميه هو ثمره جهود الأستاذ الفاضل شكيب بن بديره الطلبي، ويحرص مركز المصطفى العالمى على تسجيل تقديره و شكره لمؤلفه الجليل على ما بذله من جهد وعنايه، كما يشكر كلّ من ساهم بجهوده لإعداد هذا الكتاب.

كما لا يفوتنا أن نتوجّه بالرجاء إلى العلماء و الأساتذه و أصحاب الفضيله أن يبعثوا إلينا بإرشاداتهم، و بما يستدر كونه عليه منه خطأ أو اشتباه؛ لتلافيه في الطبعات اللاحقه.

نسأله تعالى التوفيق و السداد، والله من وراء القصد.

مركز المصطفى صلّى الله عليه و آله العالمى للدراسات و التحقيق

ماده الكتاب ومنهجه الوجودى ٢٠

الأسلوب الأكاديمى المختار ٢٢

ملاحظات دراسيه ٢٣

الباب الأول: تمهيد حول نظام السقيفه وأدواته الثقافيه

أولاً: البوادر الانشقاقيه الأولى فى الإسلام؛ من المروق إلى السقيفه ٢٩

البحث الأول: مفهوم الفرقه الناجيه، والفرقه الهالكه، وأولى مصاديقها ٢٩

١. مع حديث الفرقه الناجيه ٢٩

٢. أحاديث الفرق الهالكه ٣١

البحث الثانى: ظروف نشأه الفرقه المارقه الأولى ٣٦

١. من موانع الاجتثاث المبكر للمروق ٣٦

٢. تشكّل أول فرقه مارقه ٣٩

البحث الثالث: ملامح الانشقاق المناهجي الأول ٤٢

١. الأصل الأول للانشقاق: المعارضه الصريحه للنص ٤٣

٢. ظاهره الاجتهاد فى مقابل النص و التأويل ٤٦

البحث الرابع: السقيفه وتأويل وصيه الغدير ٥٤

١. حديث الغدير ٥٤

٢. السقيفه بين الاجتهاد الاستقلالى و التأويل ٥٧

ثانياً: المصلحه السياسيه و المنابر الدينيه ٦٥

١. أدوات المعرفة المتاحة لدى الجيل الأول ٦٧

٢. المنابر الدينية في مواجهه غير متكافئه ٧٠

البحث السادس: محدوديه الأدوات الدعائيه أمام حاجه السلطه ٧٢

١. محدوديه الأدوات الدعائيه الرسميه ٧٢

٢. بعض المناهج و الأدوات السلطويه ٧٥

٣. بدايه تعدد المرجعيات ٧٦

ثالثاً: تدوين العقائد الدينيه بين السلطه و المعارضه ٧٩

البحث السابع: الأدوات الثقافيه فى ظل الاستقطاب السياسى ٧٩

١. ظاهره الاستقطاب و التعدد الثقافى ٨٠

٢. أهم مرجعيات الصدر الأول وأدواتها الثقافيه ٨٢

البحث الثامن: إشارات ختاميه حول قيمه العلميه لتراث الصدر الأول ٨٨

١. تنبيهات حول التقاطع السياسى الكلامى ٨٨

٢. هل توجد مصادر علميه حقاً؟ ٩٥

الباب الثانى: الانقسامات الأولى وأثرها المباشر فى الفكر الإسلامى

الفصل الأول: موجّهات الفكر الإسلامى من نظام السقيفه إلى العهد الأموى

أولاً: السقيفه وجذور الانقسام الأول ١٠٥

البحث التاسع: مقدمات السقيفه والاستخلاف ١٠٥

١. حول مقدمات الاستخلاف ١٠٦

٢. الرسول صلى الله عليه و آله أمام رفض الوصى ١١٠

البحث العاشر ١١٢

حول نظريه البداء و التخفيف فى تفسير السقيه ١١٢

١. أهم أدله التخفيف ١١٣

٢. مناقشه النظرية ١١٦

٣. من مفهوم الخلافه إلى مفهوم الإمارة ١١٨

ثانياً: الإطار الثقافى و السياسى لأولى انشعابات التشريع الإسلامى ١٢١

البحث الحادى عشر ١٢١

الإطار الفكرى العام للانشعابات الفقيهيه ١٢١

١. الولايه الشرعيه و الحرّيه الفكرية ١٢٢

٢. مرجعيه الفكر المتشرع ١٢٥

البحث الثانى عشر: الاجتهاد فى ظلّ منع تدوين الحديث النبوى ١٢٩

١. ملامح الاتجاه الفقاهى الذرائعى ١٢٩

٢. الخلافه الراشده الرابعه فى مواجهه الذرائعيه ١٣٢

ص: ١٢

البحث الثالث عشر: من الشورى النخبويه إلى الاستبداد العشائرى ١٣٨

١. المشروع الرسالى فى مواجهه الاستبداد ١٣٩

٢. الانقسام المرجعى الثقافى وعوده العشائريه والاستبداد ١٤١

الفصل الثانى: التمايز العقائدى الفرقى بين التطرف والاعتدال

أولاً: التطرف العقائدى فى ظلّ الاستبداد الأموى ١٤٩

البحث الرابع عشر: الخوارج وظاهره التكفير ١٤٩

١. ظاهره الخوارج وتكفير المسلمين ١٥٠

٢. الأزارقه فى فحّ المغالطه ١٥٤

٣. بعض ملامح السفسطه عند الخوارج ونوعها ١٥٥

٤. الأباضيه: الوجه الطائفى للخوارج ١٥٧

البحث الخامس عشر: ظاهرتا الإرجاء و الجبر: الوجه المقابل لتطرف الخوارج ١٦١

١. الثقافه العثمانيه وحواسيها المتطرفه ١٦٢

٢. ملامح الخطوره فى ظاهره المرجئه ١٦٤

البحث السادس عشر: المعتزله وشعار التفويض ١٦٧

١. فكر المعتزله فى ضوء التضاد بين الجبريه و القدريه ١٦٨

٢. المدارس المعتزليه الأولى وتوزّطها السلطوى ١٧٣

البحث السابع عشر: الاعتزال بين النزعه العثمانيه و المراجعه التاريخيه ١٨٢

١. الجاحظيه وعوده العثمانيه ١٨٣

٢. ابراهيم النّظام ومدرسه الاعتزال المعتدل ١٨٥

ثانياً: تطوّر العقائد فى ظلّ الميراث النبوى ١٩٣

البحث الثامن عشر: الحديث النبوي تحت رعايه محور السنّه و العتره ١٩٣

١. أهم دواعي تشكّل محور مرجعي جديد ١٩٤

٢. الجبريه و الصفاتيه ١٩٨

٣. مرجعيه السنّه و محور أهل السنّه و العتره ٢٠١

البحث التاسع عشر: الكلام النصوصي بين أهل الحديث و الأشاعره ٢٠٥

١. الكلام النصوصي و تدليس مفهوم أهل السنّه ٢٠٥

٢. التشبيه بين انحراف الحشويه و محاولات الاستدراك ٢٠٩

٣. الأشعري و أهم إنجازاته الفكرية ٢١٣

البحث العشرون: عقائد الشيعة الإثني عشرية ٢١٨

١. من ديوان الكلام العلوي إلى تدوين العصر البويهى ٢١٨

٢. من أدوات فكّ الحصار ٢٢٢

٣. المحور الولائي أمام انشاقات الغلاه و الروافض ٢٢٥

ص: ١٣

البحث الواحد والعشرون:لمحه عن خصائص العقيدة الإماميه ٢٢٩

١.أهمّ معتقدات الشيعة الإماميه ٢٣٠

٢.منهج الشيعة الإماميه فى البحث العقائدى ٢٣٥

الفصل الثالث:حول الانشقاقات والانحرافات عن المحور الولائى

أولاً:تمظهرات العقيدة الثوريه ٢٤٣

البحث الثانى و العشرون:التشيع السياسى و الظاهره الزيديه ٢٤٣

١.تنوّع التشيع واستمراريه وسطيّه الخطّ الولائى ٢٤٤

٢.الظاهره الزيديه فى سياقها العقائدى و السياسى ٢٥١

٣.لمحه عن العقيدة الزيديه و حركاتها الأولى ٢٥٣

البحث الثالث و العشرون:الظاهره الإسماعيليه و الاقتباس الثقافى ٢٥٦

١.السياسويه و الاقتباس الثقافى:من الكيسانيه إلى الإسماعيليه ٢٥٧

٢.نظره على التركيب العقائدى الإسماعيلى ٢٦٠

البحث الرابع و العشرون:إشارات حول الغلوّ وعلاقتها بالصراع السياسى ٢٦٥

العمل السرى و الغلوّ ٢٦٥

تعريف الغلوّ ومظاهره الأولى ٢٦٥

ظهور الغلوّ بين المسلمين ٢٦٦

أولى الفرق الغاليه ٢٦٧

الدعوات السريه و تطوّر الغلوّ فى القرن الثانى ٢٦٨

المُغيريه ٢٦٩

الخطّابيه ٢٦٩

السريه و السياسويه و الغلوّ الزيدى ٢٧٠

أشهر غلاه الزيديه ٢٧٠

الجاروديه و تكفير الشيخين ٢٧١

سبب القول بالتسويه فى العلم ٢٧٢

البحث الخامس و العشرون: الاستفاده السلطويه من ظاهره الغلوّ ٢٧٣

١. الغلوّ و الباطنيه السلطويه ٢٧٣

٢. الاستبداد و محاربه الغلوّ ٢٧٧

الباب الثالث: المذاهب الفقهيه الكبرى فى إطارها الكلامى

الفصل الأول: أصول الفقاهه عند أهمّ المحاور المرجعيه

أولاً: التأسيس الكلامى لأصول الاستنباط ٢٨٣

البحث السادس و العشرون: حول حجيه الكتاب و السنّه ٢٨٣

ص: ١٤

١.الاختيار الصحابي العمومي وتعقيده الأصيليه ٢٨٤

٢.حجيه الكتاب ودور المفسرين الأوائل ٢٨٧

٣.حجيه السنّه بعد منع تدوين الحديث ٢٨٩

البحث السابع و العشرون:بين الاختيار العمومي و المحور الولائي ٢٩١

١.حجيه قول الصحابي وعمله ومشكلاتهما ٢٩١

٢.حجيه قول المعصوم ٢٩٣

ثانياً:أهل الرأي وأهل الحديث ٢٩٧

البحث الثامن و العشرون:أبو حنيفه النعمان أمام شحّه المصادر الروائيه ٢٩٧

١.ظروف تبلور الجهاز الأصيلي الحنفي ٢٩٨

٢.نظره على الجهاز الأصيلي الحنفي ٢٩٩

البحث التاسع و العشرون:الإمام مالك وخصوصيه المدينه المنوره ٣٠٥

١.الجهاز الأصيلي المالكي في سطور ٣٠٥

٢.موقع الكتاب و السنّه في الجهاز الأصيلي المالكي ٣٠٦

٣.الإجماع ٣٠٩

الفصل الثاني:تطوّر المدارس الفقيهيه بين المذهبيه و الطائفيه

أولاً:الخلفيات السياسيه لنشأ المذاهب الفقيهيه الكبرى ٣١٧

البحث الثلاثون:الظاهره الزيديه و المذهب الحنفي ٣١٧

١.بين التشيع المدرسي و الظاهره الثوريه ٣١٨

٢.حول انتساب أبي حنيفه إلى الجاروديه ٣٢٢

البحث الواحد و الثلاثون:من مدرسيه مالك إلى مذهبيه سحنون ٣٢٦

١. ملامح الواقعيه المدرسيه عند الإمام مالك ٣٢٧

٢. هل أسس مالك مذهباً مستقلاً؟ ٣٣٣

البحث الثاني و الثلاثون: الحفّاظ و المبلّغون أمام التحديات ٣٣٥

١. نماذج من الانزلاق السلطوى للطبقه الثالثه ٣٣٦

٢. خطوره موقع الحافظ ٣٣٧

٣. مجتهدو الجيل الثاني في مواجهه النموذجيه الميته ٣٣٩

ثانياً: الجيل الثاني من الفقاهه الجماهيريه في مواجهه الغوغائيه ٣٤١

البحث الثالث و الثلاثون: التدوين الشافعى لأصول الفقاهه ٣٤١

١. رايه الاجتهاد من جيل إلى جيل ٣٤٢

٢. في مواجهه عموم الدسّ و التدليس ٣٤٥

٣. الفقاهه الجماهيريه وابتكاراتها الأصوليه ٣٤٧

٤. ابتكار الإجماع و محاوله محاصره النموذجيه الميته ٣٤٩

ص: ١٥

البحث الرابع و الثلاثون:الشافعي وابن حنبل في مواجهه الثقافه الغوغائيه ٣٥٣

١.في مواجهه الغوغائيه الكلاميه ٣٥٤

٢.تقويم موجز للمواجهه مع الغوغائيه الحديثيه ٣٥٨

ثالثاً:تطوّر الفقاهه الإماميه ٣٦١

البحث الخامس و الثلاثون:المحور الولائي وتأسيس علوم الفقاهه ٣٦١

١.تأسيس البنيه التحتيه للنصوصيه العقليه ٣٦٢

٢.ملامح التأسيس الأصولي عند الإمام الصادق عليه السلام ٣٦٦

٣.تكميل قواعد الاستنباط:حلّ التعارضات الروائيه ٣٦٩

البحث السادس و الثلاثون:تطوّر الفقاهه الإماميه في عصر الغيبه ٣٧١

١.الفقه الإمامي بين المعارضه و المداراه ٣٧٢

٢.إشارات حول تجربه المحقق الكركي ٣٧٨

٣.حول استمرار حركه الاجتهاد عند الشيعة الإماميه ٣٧٩

الباب الرابع:المدارس الفكرية المتأخره بين الانكفاء الاجتماعي و المواجهه السياسيه

الفصل الأول:التصوّف و العرفان النظري من البناء الأخلاقي إلى المّقاومه

أولاً:حول الخلفيات العلميه للطرق الصوفيه ٣٨٥

البحث السابع و الثلاثون:التصوّف و الهمّ التربوي أمام الفساد و الإحباط السياسي ٣٨٥

١.حول منشأ التصوّف و العرفان ٣٨٥

٢.التصوّف العرفاني و السلوك ٣٨٧

٣.التصوّف و المعرفه الشهوديه ٣٩٢

البحث الثامن و الثلاثون:الاقْتباس من التشيع:تعميم مفهوم الإنسان الكامل ٣٩٤

١.العلاقه بين العرفان و التشيع موازاه أم تكامل؟ ٣٩٥

٢.ابن خلدون أمام إشكالات المحدثين ٣٩٨

٣.إشارات حول مفهوم الإنسان الكامل و النجاح التعبوى ٤٠٠

ثانياً:الاتجاه العرفانى بين البناء الأخلاقى و الدفاع عن الأُمَّه ٤٠٣

البحث التاسع و الثلاثون:نظريه السير و السلوك:منازل السائرين إلى الإنسان الكامل ٤٠٣

١.الحكمه العمليه وحدودها ٤٠٤

٢.أهداف البناء الأخلاقى عند العرفاء ٤٠٦

٣.منازل السائرين إلى الإنسان الكامل ٤٠٧

البحث الأربعون:المنهج التربوى و الطرق الصوفيه ٤١٢

١.الشيخ و المرید و الحاجه إلى الطريقه ٤١٢

٢.مؤسسو أشهرالطرق:القادريه, و التيجانيه, و الشاذليه, و السنوسيه ٤١٤

ص:١٦

ثالثاً: الصوفيه و التحدى الاستعماري ٤١٧

البحث الواحد و الأربعون: الاستعمار أمام المقاومه الصوفيه ٤١٧

١. المضمون الصوفى للمقاومه الشعبيه ٤١٨

٢. ملامح المقاومه الثقافيه ٤٢٠

البحث الثانى و الأربعون: الحركات الصوفيه بين التهميش والاختراق ٤٢١

١. تطبيع وضع التصوف الانحرافى ٤٢١

٢. إشاره حول محاولات الاختراق و الدس ٤٢٤

الفصل الثانى: إشارات ختاميه الاستعمار و التيارات العقائديه المتأخره

أولاً: رؤاد النهضه فى مواجهه الغزو الثقافى الاستعماري ٤٢٧

البحث الثالث و الأربعون: على مفترق طرق ٤٢٧

١. ميراث من الأزمات النائمه ٤٢٨

٢. المسأله السياسيه و الفكر الإسلامى الحديث ٤٣٠

البحث الرابع و الأربعون: التجديد الوجدوى فى مواجهه المحافظه التفسيسيخيه ٤٣٢

١. أهم اتجاهات الفكر الإسلامى الحديث ٤٣٢

٢. من مشكلات فحص الميراث الثقافى ٤٣٤

٣. الميراث الوجدوى و السلفيه المعاصره ٤٣٦

ثانياً: فكر الخوارج فى ثوبه الجديد ٤٣٩

البحث الخامس و الأربعون: السلفيه و التكفير ٤٣٩

١. ابن تيميه من معاداه التصوف إلى الناصبيه ٤٤٠

٢. مؤسس السلفيه التكفيريه وفكره ٤٤١

٣.ردّ فعل علماء الجمهور على فكر ابن تيميه ٤٤٤

البحث السادس و الأربعون:أصول الانحراف الوهابي ٤٤٧

١.ملامح السقوط العلمى عند مؤسس السلفيه التكفيريه ٤٤٨

٢.المنهج المعرفى عند مؤسس السلفيه التكفيريه ٤٤٩

٣.ابن عبد الوهاب وإحياء السلفيه التكفيريه ٤٥٢

البحث السابع و الأربعون:الوهابيه و الجماعات المقاتله و التكفير ٤٥٦

١.الوهابيه و الخوارج فى ميزان المحقق الأمين ٤٥٦

٢.الوهابيه و الجماعات المحاربه ٤٥٩

٣.الاستعمار واختراق الجماعات التكفيريه ٤٦٠

المصادر ٤٦٥

ص:١٧

الحمد لله وكفى، والصلاه والسلام على خير خلقه المصطفى وعلى جميع أوليائه الذين اجتبى. وله الشكر و الثناء على عظيم مننه وكبير فضله وجزيل إنعامه، وما التوفيق إلّا به وما السداد إلّا بإذنه.

وبعد، فلقد كان من دلائل عنايته سبحانه بعبده الفقير إلى رحمته، كاتب هذه السطور، أن وفقه إلى هذا الميسور، مقراً لدى الكرام بالقصور.

فهذا الكتاب الذى بين يدي القارئ الفاضل، لا- يطمح إلى أكثر من الوفاء بدور الطرح التجريبي الأكاديمي في مجال بالغ الحساسيه، هو تحليل الظاهره المذهبيه في الثقافه الإسلاميه.

فهذا الكتاب هو معين دراسي مخصص لمادتي «أهمّ الفرق الإسلاميه» و«أهمّ المذاهب الفقهيه الإسلاميه»، في إطار البرنامج الجديد المجسّد للتوجهات الوجوديه لجامعه المصطفى العالميه.

و هذا العمل، في الحقيقه، ليس أكثر من نافذه تفتح على أفق دراسيه وثقافيه أرحب، موضوعه: الفرق و المذاهب الإسلاميه ومدارسها الفكرية. ولم ندخر وسعاً في جعل المسالك التي يمكن الشخصوس إليها، عبر هذه النافذه، مأمونه من المزالق. ونحن

نقترح هذا العمل المتواضع على الطلاب ذوى الآفاق الثقافيه الواسعه، ليلجوا، عبر تلك المسالك، الساحة الفسيحه للدراسات الكلاميه، دون الوقوع فى المزالق الخطيره التى عاده ما تحف بأكثر البحوث العقائديه و التاريخيه.

ومن الجدير بالتنويه، هنا، أنّ هذا العمل هو مختصر دراسى مقتبس من عمل آخر، أوسع وأعمق، قد صدرت بعض أجزاءه، فى طبعتين تجريبتين، (1) تحت عنوان دراسات كلاميه. لذا، فقد ينظر إلى «النافذه» باعتبارها مرحله أولى من مسير دراسى يمكن اقتراحه على نخبه القراء؛ إذ أن مجموعته «دراسات كلاميه» تسعى لتكون تكمله طبيعيه، وتوسعه مناسبه لهذا العمل الدراسى المختصر، فتخاطب المتعلمين إلى تلك الأفق الرحبه. وهى بهذا الاعتبار، تشكل اختياراً آخر أكثر شمولاً وأوسع أفقاً لمن يرغب فى الانتقال من مرحله الاقتصار على الحد الأدنى المطلوب أكاديمياً، إلى مرحله الاطلاع على الحد المتوسط المطلوب ثقافياً.

ماده الكتاب ومنهجه الوجدوى

من المفترض فى البرنامج الدراسى الأكاديمى الذى يندرج تحته هذا الكتاب، أن يشتمل على مادتين علميتين متكاملتين:

الأولى: علم الكلام: وهو العلم الذى يدرس فيه فنّ الدفاع عن تعاليم الدين.

الثانيه: علم الفرق الإسلاميه ومدارس الفكر الإسلامى: وليست هذه الماده مستحدثه بل تعتبر امتداداً لعلم الفرق الذى كُتبت فيه مدونات مشهوره منذ القدم، مثل: «الفرق بين الفرق» للبعدادى، و«الملل و النحل» للشهرستانى... وهذه الماده مكمله لعلم الكلام، من منطلق سياسى تاريخى واجتماعى.

ص: ٢٠

١- (١). الطبعة الأخيره تمثلت فى المجلدات السبعه الأولى من هذه المجموعه الصادره بمنشورات دار المتوسط الجديد، طلبه- تونس/٢٠١٠.

أما مادة هذا الكتاب فهي تتشكل من أهمّ موضوعات علم الفرق إضافة إلى عرض مختصر لظروف نشأه أهمّ المذاهب الفقهيّة المعاصره وخلفيتها الكلاميه، علاوه على أهمّ التطورات الفكرية المعاصره لبعض الفرق و الطرق و المذاهب الإسلاميه القديمه، مثل: الوهابيه، والجماعات المنشعبه عنها، أو الملحقه بها كالجماعات السلفيه المقاتله. إلا أن المواضيع الأخيره لم تنل حظاً من البحث عدا بعض الإشارات، نظراً للاختصار الشديد الذي يقيد هذا الكتاب.

أما الجديد في هذا العمل، فلعلّه السعى إلى الانطباق و التوافق التام مع الضوابط الأكاديميه المتعارفه في العلوم الإنسانيه الأخرى. حيث أن دراسه تاريخ علم الكلام و الفرق و المذاهب الإسلاميه - كما نراها في معظم المقررات الدراسيّه - ظلت على الدوام متأرجحه على خط التماس بين البحث الأكاديمي الموضوعي الملتزم بالبرهان عاده، والبحث المذهبي الذي كثيراً ما يستعمل المنهج الجدلي، لإفحام الخصوم لا لإثبات الحقائق.

و قد سعينا - في هذا الكتاب - إلى مواصلة السير في الطريق الذي رسمه النبي الخاتم صلّى الله عليه و آله مع الظواهر الاختلافيه في عصره: فرغم كونه التجسيد الكامل للمنهج الحق، فلم يكن يقصى الآراء المخالفه، ما لم تكن مستهدفه ضرب دين الله تعالى.

ويتمثل تطبيق هذا المنهج في عصرنا، في البحث عن المشتركات المتفق عليها بين المسلمين وإبرازها وتعريفها إلى عامه المسلمين، والتهوين من شأن موارد الاختلاف قدر الإمكان.

أما السبيل إلى هذا الهدف الواحدى السامى فهو الالتزام بقواعد النقد الأكاديمي الموضوعي، لاعتقادنا أن البحث الأكاديمي وحده - بما هو خاضع لضوابط وقيود موضوعيه دقيقه و متفق عليها - كفيل بإخراج البحوث الكلاميه، وتاريخ الفرق و المذاهب من الوضع الشاذ و الخطير الذي تردت إليه بالتدرّج؛ فبعد أن كان يفترض في البحث الكلامي الدفاع عن الأقوال و الأفعال التي صرح بها الشارع، وأجمع عليها المسلمون،

أصبح دفاعاً عن الأفعال و الأقوال التي تنسب إلى الشارع واختلف فيها المسلمون!

و إن اكتساب قدره على تحليل التحولات العقائديه والاجتماعيه التي شهدت تشتت الأمه على مرّ القرون،وتقديم قراءه علميه للأوضاع الثقافيه الموروته على نحو يستقيم معه تصور حال الأمه،هو الغرض الأسمى الذي يدعو هذا العمل المختصر،إلى السعى لتحقيقه.

وبعبارة موجزه،هذا العمل يطمح أن يكون مدخلاً أكاديمياً موضوعياً إلى الفضاء الثقافى الإسلامى الوجدوى،الذى يتطلّع جميع المخلصين إلى ترويجه؛ليحل محل فضاء الاحتقان الطائفى الذى يكاد ينجح أعداء الإسلام فى فرضه كأمر واقع فى شتى أرجاء الوطن الإسلامى الكبير.

الأسلوب الأكاديمى المختار

أما الأسلوب الأكاديمى المتبع فى بحوث هذا الكتاب،فهو أسلوب «مناقشه أمهات المصادر،أو المصادر الاتباعيه الجامعه».و هذا الأسلوب يجعل الطالب فى مواجهه مباشره مع النصوص الأساسيه التى وَجَّهَتْ مجمل البحوث التى جاءت بعدها،وأثرت فيها أيما تأثير.والمصداق الأبرز لهذه المتون الأساسيه التى أصبح معظم من جاء بعدها عالها عليها كتاب الملل و النحل للشهرستانى،ومقدمه ابن خلدون.

فأما الكتاب الأوّل:فهو يجسد مرحله التأسيس و التدوين الموسوعى لتاريخ الفرق و المذاهب،و هو يغطى أهمّ التطورات التى شهدتها الأمه الإسلاميه فى القرون الخمسه الأولى من تاريخها.ومعظم من أتى بعد الشهرستانى،من قدماء ومعاصرين،لم يستغن عن الاقتباس مما دوّنه.بل إن كثيراً من الفرق و المذاهب المنقرضه،كما هو حال بعض تيارات المعتزله،لم يكن وجودها ليحظى بالتسجيل بموضوعيه نسيبه لولا الشهرستانى.

و أما الكتاب الثانى:فهو يقرر مرحله انتقال الأمه الإسلاميه من عصر هيمنه المتكلمين

المرتبطين بالسلطه أو بالمعارضه، إلى عصر هيمنه المتصوفه، النائين بأنفسهم عن المعترك السياسى. فكان تقرير عبد الرحمن بن خلدون عن التصوف و العرفان، أقرب ما كتب فى بابہ إلى الموضوعيه، و هو الأجدر بعرضه على طلاب يراد لهم التمرس على التعامل مباشره مع النصوص الاتباعيه. وباستثناء ما جاء فى «مقدمه ابن خلدون»، فإن معظم ما كتب فى التصوف، هو إما بخلفيه معاديه لهذا المسلك، و إما بخلفيه متطرفه فى التفاؤل بشأنه.

وليس من المطلوب فى هذا المستوى غير التخصصى، الدخول فى معترك الجدل حول التصوف و العرفان الذى يعتبره أهله بديلاً عن علم الكلام و الفلسفه معا.

علاوه على هذين المصدرين الرئيسين، فقد رجعنا إلى عدد كبير من المصادر الجزئيه و المتخصصه، وسعينا أن تكون إحاله الطالب إلى المصدر الأعتق و الأقدم فى بابہ، ما لم يكن الأحدث منه أقرب إلى الموضوعيه، محافظه على الغرض المشار إليه أعلاه.

فمن الطبيعى إذاً، أن يقلّ فى هذا الكتاب ما نلاحظه فى كثير من المقررات الدراسيه، من نزوع إلى تلخيص آراء الأقدمين، و الاقتباس منها مع الاكتفاء بذكر المصدر. فهذا الأسلوب القديم، مناسب لطلاب المرحلتين الإعداديه و الثانويه، و هو يهضم حق الطالب الجامعى فى المحاكمه المباشره للنص، و مقارنه ما يفهمه بنفسه مع ما قد فهمه المؤلف، و ما يعلق عليه الأستاذ فى قاعه الدرس. ولولا قيد الاختصار الذى حكم هذا الكتاب، لما أدرجنا فيه تلخيصاً أو اقتباساً معنوياً واحداً من أحد تلك المصادر، و لعرضنا جميع الشواهد بحذافيرها؛ فلا يمكن أن يبلغ الطالب المقصد إلا بتلافي هذا الاختصار، و الرجوع إلى المنابع الأصلية لمحاكمه النص مباشره.

ملاحظات دراسيه

هذا الكتاب - كما تقدم - معدّ ليكون مساعداً دراسياً فى آخر مرحله الليسانس. و الطابع الدراسى لهذا العمل قد فرض قيوداً كثيره على مستوى المضمون و الشكل.

فأما على مستوى المضمون: فقد اضطرنا وجوب الاختصار إلى الاكتفاء بالحد الأدنى الضروري من الشواهد، وإلى بلوره الاستدلالات في شكل إشارات أحياناً، تاركين للأستاذ المدرس فرصه بسطها وتحليلها عند الاقتضاء.

كذلك فإن المادتين الدراسيتين اللتين يسعى هذا الكتاب لتغطيتهما، هما معتمدتان على افتراض إحراز الطالب لزيد دراسي كاف في مواد دراسيه أخرى أهمها: السيره النبويه المطهره، وتاريخ صدر الإسلام، ودوره تمهيديه في المنطق ودوره مختصره في علم مصطلح الحديث، ودوره متوسطه في العقيدة الإسلاميه بحسب مذهب الطالب المختار. لذا فإن فرضت بعض الظروف تدريس هذا الكتاب قبل تلك المواد، وهو أمر نرجو أن لا يحصل، فإن توضيح كثير من الإشارات يصبح منوطاً بعهد المدرس.

أما على مستوى الشكل: فإن تقسيم ماده الدراسه، من قبل الجبهه المختصه في جامعه المصطفى العالميه، إلى ثلاث وحدات أكاديميه بمجموع ١٦ حصه لكل وحده منها، حملنا على تقسيم موضوعات الكتاب ضمن عدد مناسب من البحوث (٤٧ بحثاً + حصه لتقديم ماده).

وعلى المستوى الشكلي أيضاً: لعله من المناسب التنبيه إلى الاختيار العام الذي سلكناه في التزام قواعد الأدب و الموضوعيه -معاً- تجاه أكابر الأمه: فلم نتعد الحد الأدنى من حدود الأدب التي يقتضيها النص الشرعي الصريح. فعند ذكر أحد أفراد البيت النبوي الشريف، نلتزم بما يلتزم به كل مسلم في الصلاه الإبراهيميه و هو: «الصلاه و السلام على محمد وعلى آل محمد» و أما عند ذكر أحد أكابر الأمه من غيرهم، فالقاعدته هي الترضى الجماعى على كل من ترضى عنهم القرآن الكريم جماعه، وهم صحابه بيعة الرضوان، والترضى الفردى على كل إمام متبوع استمرت مرجعيته إلى يومنا. واجتنبنا ما عدا ذلك من التكاليف المتبدعه التي كثر حولها المزایدات.

ونحن نعتقد أن هذا العمل لا يخلو من نواقص فنيه أو علميه، وما شجعنا على تقديمه هو فراغ الساحه من مثل هذه الأدوات التي تراعى أسلوب مناقشه المتون الاتباعيه. وكلّ رجائنا أن تلقى نواقص هذا العمل رحابه الصدر من القراء الكرام، وخاصة الأخوه الزملاء الأفاضل المتصدّين لتدريس هذه الماده. وأملنا أن تكون هذه المحاوله حافزاً لأصحاب الهمم العاليه لملء الفراغ الكبير الذى لن تكون هذه الأبحاث المختصره قادره لوحدها على ملئه، دون شك.

وعسى أن يكون عملنا هذا خالصاً لوجه الله تعالى، وأن يتقبله منا ومن جميع من دعمه وساهم فيه وشجّع عليه، وخاصة رئاسه جامعه المصطفى صلّى الله عليه و آله العالميه، ومسؤولى إدارتى المتون الدراسيه و البحوث فيها، وإداره مركز المصطفى صلّى الله عليه و آله العالميه للترجمه و النشر، التابع لجامعه المصطفى لعالميه، ويتلقاه من الجميع بأحسن القبول.

والله من وراء القصد و هو ولى التّوفيق

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين...

شكيب بن بديره الطلبي (التونسي)

قم المشرفه فى: ١٣ رجب ١٤٣٣

ص: ٢٥

الباب الأول: تمهيد حول نظام السقيفه وأدواته الثقافيه

اشاره

تمهيد حول نظام السقيفه وأدواته الثقافيه

ص: ٢٧

أولاً: البوادر الانشاقية الأولى في الإسلام؛ من المروق إلى السقيفه

البحث الأول: مفهوم الفرقة الناجية، والفرقة الهالكة، وأولى مصاديقها

إشاره

الظاهر من كلام معظم الكتاب من المتكلمين، وجميع من ألفوا في الفرق و المذاهب الإسلاميه، أن المعنى الاصطلاحي السياسي و العقائدي لكلمه:فرقه، (1) يعود إلى حديث نبوى مشهور كثيراً ما يطلق عليه اسم:حديث الفرقة الناجيه.

و هو قد يعتبر الأصل الأول لتشريع نشأه علم الفرق و المذاهب، و من الضروري هنا أن نفحص أهم روايات هذا الحديث الهام كما وجدناها في كتب الجمهور المعتمره، ثم نقل البحث إلى أحاديث أخرى تبين أولى مصاديق الفرق الهالكة.

1- مع حديث الفرقة الناجيه

إشاره

إن ما أصبح يعرف بحديث الفرقة الناجيه، هو حديث مستفيض، و كثير ما يرسل إرسال المسلمات في كتب الفرق مثل: الملل و النحل، و نحن نكتفى هنا بأهم ما ورد من الروايات في كتب الجمهور المعتمره.

ص: ٢٩

١- (١). بحوث و حدوديه في أصول الطائفيه، الجزء الأول، الفصل الأول، المبحث الأول: المعنى اللغوى و القرآنى لكلمه فرقه.

روى أبو داود:

حدَّثنا وَهْبُ بن بَقِيه، عن خَالِدِ بن مُحَمَّدِ بنِ عَمْرٍو، عن أَبِي سَلَمَةَ عن أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَاثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتِ النَّصَارَى عَلَى إِحْدَى وَاثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَتَفَتَّرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً». (١)

ورواه الترمذى أيضاً عن الْحُسَيْنِ بنِ حُرَيْثِ أَبُو عَمَّارٍ، عن الْفَضْلِ بنِ مُوسَى، عن مُحَمَّدِ بنِ عَمْرٍو، عن أَبِي سَلَمَةَ، عن أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ:

«تَفَرَّقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، أَوْ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَالنَّصَارَى مِثْلَ ذَلِكَ، وَتَفَتَّرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً». (٢)

والحديث واحد كما هو واضح، والاختلاف يسير ما بين المتنين.

وجاء في مسند الإمام أحمد:

حدَّثنا عبد الله، حدَّثني أبي -أي: الإمام أحمد بن حنبل- حدَّثنا وكيع، حدَّثنا عبد العزيز -يعني: الماجشون- عن صدقه بن يسار، عن العميرى، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

«إِنَّ بنى إِسْرَائِيلَ قَدْ افْتَرَقَتْ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَأَنْتُمْ تَفْتَرِقُونَ عَلَى مِثْلِهَا، كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا فِرْقَةً». (٣)

هذا الحديث هو مرتبط الفرس، وعليه المعول و العمده فى أخطر المسائل العقائديه السياسيه التى أوجبت نشأه البحث الجدى عن أسباب الاختلاف، ومحاكمه مجمل المخاض العقائدى و السياسى الذى شهدته الأمة الإسلاميه منذ صدر الإسلام.

فهل هناك أوكد من معرفه سبيل النجاه من النار؟

ص: ٣٠

١- (١). سنن أبى داود: ٣٤٠/١٢، ح ٤٥٨٨.

٢- (٢). سنن الترمذى: ٣٧٧/٧، ح ٢٧١٠.

٣- (٣). مسند الإمام أحمد: ٥٦٩/٣، ح ١١٩٥٣.

فإذا كان الناجون من النار ضمن فرقه واحده من بين ذلك العدد الكبير من فرق المسلمين, فإنه من أولى الواجبات التعرف على هذه الفرقة الناجيه والاستقلال بظلمها.

و هذا ما سعى إليه جميع من ولج باب البحث في الفرق و المذاهب الإسلاميه و إن اختلفت مناهجهم و تباينت نتائجهم.

سبب اختلاف متن الحديث

من الجدير بالملاحظه هنا، أنّ حديث أبي هريره بروايته خالٍ عن ذكر أهمّ مقطع في المتن و هو الإشاره إلى اقتصار النجاه من النار على فرقه واحده. و إذا عرفنا الموقف السياسى الخاص لأبى هريره، وعاداته فى التخلص من بعض مقاطع الأحاديث التى صعب عليه الالتزام بلوازمها، نفهم إغفاله لجزء من الحديث الذى نقله الإمام أحمد كاملاً بسنده إلى أنس بن مالك، مع اختلاف يسير فى المصدر.

٢- أحاديث الفرق الهالكه

اشاره

هناك مجموعه من الأحاديث تناقلتها كتب الجمهور المعتمده، أنبأ فيها رسول الله صلى الله عليه و آله بأخطر ما سوف تتعرض له أمته من الفتن بعده. و من أهم هذه الأحاديث تلك التى تشير إلى ظاهره، أصبحت تعرف فيما بعد باسم: «الخوارج» و الاسم الأول لهذه الظاهره هو: المارقه، باعتبار أن المنتسبين لهذا التيار كانوا أول من نعتهم رسول الله صلى الله عليه و آله بأنهم، مارقون عن الدين، مييناً مفهوماً جديداً غير مألوف بين المسلمين، و هو التطرف المؤدى إلى الخروج من الدين.

روايان للحديث

من هذه الأحاديث ما رواه مسلم فى صحيحه، بروايتين عن أبى سعيد، الأولى أكمل من الثانيه، وهما:

وحدثنى مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى. حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِي، عَنِ سُلَيْمَانَ، عَنِ أَبِي نَضْرَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ذَكَرَ قَوْمًا يَكُونُونَ فِي أُمَّتِهِ. يَخْرُجُونَ فِي

فَرْقَهُ مِنَ النَّاسِ سِيَمَاهُمْ التَّحَالُفُ. قَالَ: «هُمْ شُرُّ الْخَلْقِ، أَوْ مِنْ أَسْرِّ الْخَلْقِ يَقْتُلُهُمْ أَدْنَى الطَّائِفَتَيْنِ إِلَى الْحَقِّ». (١)

قَالَ: فَضَرَبَ النَّبِيُّ لَهُمْ مَثَلًا. أَوْ قَالَ قَوْلًا: «الرَّجُلُ يَرْمِي الرَّيْمَةَ»، أَوْ قَالَ الْعَرَضُ «فَيَنْظُرُ فِي النَّضْلِ فَلَا يَرَى بَصِيرَةً. وَيَنْظُرُ فِي النَّضِيِّ فَلَا يَرَى بَصِيرَةً. وَيَنْظُرُ فِي الْفُوقِ فَلَا يَرَى بَصِيرَةً».

قَالَ: قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: «وَأَنْتُمْ قَتَلْتُمُوهُمْ، يَا أَهْلَ الْعِرَاقِ». (٢)

حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ الْقَوَارِيرِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ حَبِيبٍ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنِ الضَّحَّاكِ الْمَشْرَقِيِّ، عَنِ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ فِي حَدِيثٍ ذَكَرَ فِيهِ: «قَوْمًا يَخْرُجُونَ عَلَى فَرْقِهِ مُخْتَلَفِهِ. يَقْتُلُهُمْ أَقْرَبُ الطَّائِفَتَيْنِ مِنَ الْحَقِّ». (٣)

القدر المتيقن من الروايتين هو تنبيه الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَى أَنَّ الْفَرْقَةَ الْأَقْرَبَ إِلَى الْحَقِّ، هِيَ الَّتِي تَتَوَلَّى تَصْفِيَةَ الْفَرْقَةِ الْمَارِقَةِ.

وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «بِأَنَّ الْفَرْقَةَ الْمَتَغَلَّبَةَ هِيَ الْأَقْرَبُ إِلَى الْحَقِّ، تَنْبِيَهُ إِلَى نَسْبِهِ هَذَا الْقَرَبِ، أَي: أَنَّهُمْ أَقْرَبُ مِنْ خُصُومِهِمْ إِلَى الْحَقِّ، وَلَيْسُوا أَهْلَ الْحَقِّ مُطْلَقًا».

وسوف تتضح في البحوث اللاحقة أهميته أعمال الدقه و التمييز بين القرب النسبي من الحق الذي يمكن أن يشترك فيه عدد كبير من فرق المسلمين، فيجتمعون كلهم على مقاتله الخوارج و التمسك بالحق مطلقاً، و هو ما قد لا يطيقه إلا القليلون.

المصداق الأول للفرقة الهالكة

إن النتيجة التي تتبادر من مطالعة الحديث الأخير هي أن الفرقة المارقة، بجميع الأوصاف التي تناقلتها الأحاديث المختلفة مع شيء يسير من التفاوت، هي أولى مصاديق الفرق الهالكة التي تبه إليها حديث أنس بن مالك المتقدم.

ص: ٣٢

١- (١). صحيح مسلم: ٣١١/٥، ح ٢٤٢٢.

٢- (٢). المصدر: ح ٢٤١٠.

٣- (٣). الجامع الصحيح: ١١٣/٣، ح ٢٤١٤.

هكذا، لا يبدو من الميسور حسم قضيه الفرقه الناجيه بمجرد الرجوع إلى مثل هذه الأحاديث، و هذا ما يجعل تعميق البحث، إلى حدّ تأسيس علم خاصّ يهدف إلى التحقيق في هذه المسأله، أمراً لا مفرّ منه.

و هذا ما انتبه إليه علماء المسلمين بشكل متأخر نسبياً.

والحقيقه أنّ تأخر المسلمين عن الالتفات إلى ضروره أعمال غايه الدقه في هذا الموضوع، قد شملت الأحاديث النبويه نفسها، فنراهم غافلين عن تحذيرات الرسول صلّى الله عليه و آله الدقيقه و المؤيده بالتطبيق على مصاديق واضحه، مثل غفلتهم عن علامات الخوارج وسماتهم، وانسياق كثير منهم وراء شعاراتهم، رغم وجود تحذيرات من النبي صلّى الله عليه و آله شديده الوضوح في شأنهم، كما نجده في الأحاديث التي تذكر (ذى الخويصره) وجماعته المارقه، وأشهرها حديث البخارى بسنده عن أبي سعيد الخدرى.

ولهذا الحديث دلالة هامه لا بدّ من الوقوف عليها لاستخلاص مشخّصات التطرّف و المروق عن الدين، الذى كان أوّل انشعاب فى جسم الأّمه الإسلاميه.

التحذير النبوى من ظاهره التطرّف

من أهمّ الأحاديث التي تداولتها كتب الفرق و المذاهب و كتب التاريخ الإسلامى، ما رواه البخارى بسنده عن أبي سعيد الخدرى. ولهذا الحديث دلالات كثيره متنوعه، لا غنى لدارس هذه الظاهره عن معاينتها والاستفاده منها.

حديث أبي سعيد الخدرى

جاء فى صحيح البخارى:

حدّثنا أبو اليمان، أخبرنا شُعيبٌ عن الزُّهرى، قال: أخبرنى أبو سلمه بن عبد الرحمن، أنّ أبا سعيد الخُدرى (رضى الله عنه)، قال: بينما نحن عند رسولِ الله صلّى الله عليه و آله - و هو يقسمُ قسماً - إذ أتاه ذو الخُويصره، و هو رجلٌ من بنى تميمٍ، فقال:

يا رسولَ الله، أعدلُ. فقال: «ويلك! ومن يعدلُ إذا لم أعدل، قد خبت وخسرت إن لم أكنُ أعدل» فقال عمر: يا رسولَ الله، ائذن لي فيه فأضرب عنقه؟ فقال: «دعه فإن له أصحاباً يحقرُّ أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ينظر إلى نصله فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى رصافه فما يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى نضيه - وهو قَدْحُه - فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى قَعْدِه فلا يوجد فيه شيء، قد سبق الفرت والدم، آيتهم رجل أسودٌ إحدى عَضديه مثل ثدى المرأة، أو مثل البضعة تدردر، ويخرجون على حين فرقه من الناس.

قال أبو سعيد: فأشهد أني سمعتُ هذا الحديث من رسولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَأَشْهَدُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ قَاتَلَهُمْ، وَأَنَا مَعَهُ، فَأَمَرَ بِذَلِكَ الرَّجُلِ فَالْتَمَسَ فَأَتَى بِهِ، حَتَّى نَظَرْتُ إِلَيْهِ عَلَى نَعْتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الَّذِي نَعْتَهُ. (١)

و هذا الحديث مشهور، وقد ذكره الإمام أحمد في مسنده، بإسناده عن معمر إلى الزهري. (٢)

وروى مقطعه الأول الطبري في تاريخه، مسنداً إلى عبد الله بن عمرو بن العاص، (٣) وفضل الكلام في الواقع، وهي تقسيم غنائم حنين أو فتوح اليمن.

والمعنى ثابت ونسبه الكلام إلى (ذى الخويصرة) أشهر من أن تقبل التوهين.

المزايدة في الدين أولى بوادى المروق

إن أول ما يعترضنا عند مطالعة هذا الحديث هو لهجه خطاب التميمي، وهي تنم عن استعلاء وعجب، حملاً صاحبهما على أن يتوهم في نفسه أهليه محاسبه الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وتقويم أفعاله ناسياً أن الرسول الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ هو المرجع

ص: ٣٤

١- (١). صحيح البخارى: ٣٢٤/٧، ح ٣٥٣٢.

٢- (٢). مسند الإمام أحمد: ٥٦/٣.

٣- (٣). تاريخ الطبرى: ٣٦٠/٢.

الأول و الأخير فى بيان ما يجوز وما لا يجوز.

علاوة على هذا فإنّ مضمون الخطاب-الأمر بالعدل-يستبطن ادعاءين خطيرين:

الأول:نسبه مخالفه العدل لمن بعثه الله ليتمم مكارم الأخلاق, و هذه النسبه فى الحقيقه لا تكاد تخفى وراءها عقليه إسرائيليه طالما أدانها القرآن الكريم, هى تخطئه الرسل و الأنبياء عليهم السلام ونفى العصمه عنهم.

الثانى:الغرور العلمى,الذى يؤدى بصاحبه إلى أن يتوهّم فى نفسه علماً يفوق علم النبى صلى الله عليه و آله,و هذا الغرور يتأتى من التعمّق فى الدين بدون أستاذ معلّم,وفى حياه الرسول صلى الله عليه و آله كان شخصه المبارك المصداق الأبرز للأستاذ المعلم.و هذا المعنى شديد الوضوح فى روايه الطبرى,عن عبد الله بن عمرو التى جاء فيها:

...أقبل رجل من بنى تميم, يقال له:ذى الخويصره, فوقف رسول الله صلى الله عليه و آله و هو يعطى الناس,فقال:يا محمّد, قد رأيت ما صنعت فى هذا اليوم,فقال رسول الله صلى الله عليه و آله:«أجل, فكيف رأيت؟».قال:لم أرك عدلت.فغضب رسول الله صلى الله عليه و آله ثمّ قال:«ويحك إذ لم يكن العدل عندى فعند من يكون؟»فقال عمر:يا رسول الله, ألا نقتله؟فقال:«لا,دعوه, فإنه سيكون له شيعه يتعمّقون فى الدين حتّى يخرجوا منه, كما يخرج السهم من الرميّه,ينظر فى النصل, فلا يوجد شىء, ثمّ فى الفوق فلا يوجد شىء سبق الفرث و الدم...».(1)

يتحصّل ممّا تقدّم أن المزايدة على المشرع فى أمور الدين,هى أولى بوادر المروق من الدين والانفصال عن الملّه.

و قد تكرر خطاب التميمى كراراً بعد أن أصبح هذا الاتجاه المارق أوّل فرقه منشعبه عن جسم الأئمّه,ومنحرفه عن مركز الشرعيه فى الإسلام.

ص:٣٥

إشاره

يتحصّل ممّا تقدّم أن افتراق الأئمّه وانشعابها لم يكن متأخراً عن زمن حياه الرسول صلّى الله عليه وآله، كما هو شائع فى معظم كتب الفرق والمذاهب، بل بدأ فى حياه الرسول صلّى الله عليه وآله وعلى مرأى ومسمع منه.

هنا من الضرورى التوقّف عند مسأله هامه:

معاصره الرسول صلّى الله عليه وآله لنشأه هذه الظاهره، وأمره الحازم بقتل أحد رموزها الأوائل فى مرحله أولى، ثم اكتفائه بالتحذير من ظاهره المروق، بعد أن استفحل أمرها، فى مرحله ثانيه.

هكذا، فرغم تحذيره الشديد من خطوره ظاهره التطرف التى ولدت مروق أول فرقه عن الدين، فإن أول فرقه مارقه لم تلبث أن تشكّلت فى آخر عهد النبى صلّى الله عليه وآله، وهذا ما يحتاج إلى بعض التوضيح.

١- من موانع الاجتثاث المبكر للمروق

إشاره

هنا لا بدّ من الإجابة عن سؤال ملحّ و هو:

لماذا لم يتدارك الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله وأصحابه الأوفياء هذا الأمر؟

الإجابة تتطلّب بحثاً روائياً مفصّلاً، و هو خارج عن مجالنا المحدود، ونكتفى هنا بإشارات إلى أمّهات المطالب دون فروعها، وننطلق فى ذلك من بعض الأحاديث المعبّره عن تلك الظاهره تعبيراً دقيقاً قلّ نظيره فى الدقه والبيان.

الأمر بقتل رأس الفتنه

إن أمر الرسول صلّى الله عليه وآله بإعدام شخص بالغ الخطوره ليس أمراً فريداً فى السيره النبويه، و إن كان نادراً. فالقاعده العامه هى تحمّل الرسول صلّى الله عليه وآله للمنافقين و المخالفين،

وعدم تجويز قتلهم ما لم يصل الخطر إلى حدّ يضرّ بكيان الأمة. فهناك حالات يكون فيها خطر بعض الأعمال أو الأفراد أعظم من أن يسكت عليه خاتم الأنبياء صلّى الله عليه وآله، ولم يتأخّر فيها الرسول صلّى الله عليه وآله عن الأمر بأشدّ القرارات حزمًا. مثل: أمره بهدم مسجد (الضرار)، (١) أو اغتيال أشدّ أعداء الإسلام مكرًا وأخطرهم (كعب بن الأشرف)، و(أبي رافع سلام بن أبي الحقيق). (٢)

فمن الطبيعي إذاً، ألا يسكت الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله عن ظهور خطر جدّي يهدد بالقضاء على الأمة الإسلامية من بعده وتمزيقها، وهو خطر المارقين.

هكذا، فمن أشهر ما ورد عن النبي صلّى الله عليه وآله في هذا الباب ما نقله أبو يعلى (٣) في مسنده، ورواه ابن حجر في ترجمه (ذى الثديه) في الإصابه، وروى الدارقطني قسماً منه في سننه: (٤)

عن أنس بن مالك قال:

كان في عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله رجل يعجبنا تعبه واجتهاده، وقد ذكرنا ذلك لرسول الله صلّى الله عليه وآله باسمه فلم يعرفه، فوصفناه بصفته فلم يعرفه، فبينما نحن نذكره إذ طلع الرجل، قلنا: هو هذا. قال: «إنكم لتخبروني عن رجل إن في وجهه لسفعه من الشيطان».

فأقبل حتّى وقف عليهم ولم يسلم، فقال له رسول الله صلّى الله عليه وآله: «أنشدك الله، هل قلت حين وقفت على المجلس ما فى القوم أحد أفضل منى أو خير منى؟» قال: اللهم، نعم.

ثمّ دخل يصلّى فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «من يقتل الرجل؟» فقال أبو بكر: أنا. فدخل عليه فوجده يصلّى، فقال: سبحان الله! أقتل رجلاً يصلّى؟ فخرج، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «ما فعلت؟» قال: كرهت أن أقتله، وهو يصلّى، وأنت قد نهيت عن قتل المصلّين. (٥) قال

ص: ٣٧

١- (١). أسباب نزول الآيات، ١٠٧-١٠٩ من سورة التوبة، فيها تفصيل حادث هدم المسجد وتحريقه.

٢- (٢). صحيح البخارى: ٢٦/٥.

٣- (٣). مسند أبى يعلى: ٩٠/١.

٤- (٤). سنن الدارقطني: ٤٠/٢.

٥- (٥). إلى هنا تقف روايه الدارقطني. ويحتمل حذف بقية الروايه لخروجها عن سياق الباب.

«مَن يقتل الرجل؟» قال عمر: أنا. فدخل فوجده واضعاً جبهته، فقال عمر: أبو بكر أفضل مني. فخرج فقال له النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «مهم؟» قال: وجدته واضعاً جبهته لله، فكرهت أن أقتله. فقال: «من يقتل الرجل؟» فقال علي: «أنا». فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «أنت إن أدركته». فدخل عليه فوجده قد خرج، فرجع إلى رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فقال: «مهم؟» قال: «وجدته قد خرج». قال: «لو قتل ما اختلف من أمتي رجلاً»، الحديث. (١)

دلالات خطيره

الحديث المتقدم له أكثر من دلالة هامّة فعلاوةً على الإشارة إلى أحد رموز الفتنة الذي تجسد فيه كبر إبليس وعجبه وجهله المركب، فإنّ استنكاف صحابيين شهيرين مثل الخليفين الأوّل والثاني عن تنفيذ أمر الرسول بقتله، يبين اتّساع هيمنه الاعتقاد بجواز الاجتهاد في مقابل أوامر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، بتأويلها وفقاً لمقتضى أوامر أخرى، يظن باستمرار جريانها.

فتأويل أبي بكر كان مبنيًا على أمر سابق من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من قبله ببناء على الأمر الأول (ضرب المصلين). الثاني (القتل) بناء على الأمر الأول (ضرب المصلين).

و أما عمر فقد كان تأوله جواز التفصي من الأمر الثاني مبنيًا على نفس استدلال أبي بكر، مضيفاً إليه إقراره بأفضليه أبي بكر عليه. وفي كلا- الاجتهادين مخالفه لأمر متأخر كان بالإمكان اعتباره ناسخاً للأمر السابق. ولكنّ حقيقه الأمر هي أن الخوف من تحمل المسؤولية قد غلب على هذين الصحابيين الكبارين، فأثرا إرجاع الأمر إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

هكذا، تبدو موانع الاجتثاث المبكر للمروق، منذ عهد الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، قويه للغاية. لأن عقليه الاحتياط تجاه الظاهر الديني كانت قويه التأثير في جيل الصحابه، بحيث منعتهم من اجتثاث الداء المهلك المتجسد في المروق، من جذوره وقبل استفحاله.

ص: ٣٨

وقد اختار الرسول الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَعَالِجَهُ هَذِهِ الظاهره بالصبر والحكمه. من أشهر الشواهد على ذلك ما جاء فى حديث البخارى بسنده إلى ابن مسعود:

... حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، قَالَ: سَمِعْتُ شَقِيقًا، يَقُولُ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: قَسَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قِسْمَهُ كَبَعْضِ مَا كَانَ يَقْسِمُ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: وَاللَّهِ إِنَّهَا لِقِسْمُهُ مَا أُرِيدُ بِهَا وَجْهَ اللَّهِ. قُلْتُ: أَمَا أَنَا لَأَقُولَنَّ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَمَا تَيْتُهُ، وَهَيَّوْ فِي أَصْحَابِهِ فَسَارَزْتُهُ، فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَتَغَيَّرَ وَجْهُهُ، وَغَضِبَ حَتَّى وَدِدْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ أَحْبَبْتُهُ، ثُمَّ قَالَ: «قَدْ أُوْذِيَ مُوسَى بِأَكْثَرِ مِنْ ذَلِكَ فَصَبِرَ». (١)

هنا يطرح تساؤل هام:

لماذا لم يصبر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ على سياسته الحازمه التي ظهرت فى الحديث الأول؟

الجواب: قد يكون كامناً فى استفحال الظاهره، وتعقد المجتمع الإسلامى بعد الفتح الأكبر.

٢- تشكّل أول فرقه مارقه

إشارة

إن استفحال ظاهره المروق لم يتأخر كثيراً عن بوادرها الأولى، فما لبث أن تحلقت حول رؤوس المروق جماعات من الذين اختاروا أن يكونوا أساتذه لأنفسهم من دون الرسول، فوجدوا أنفسهم تلامذه لإبليس اللعين. (٢)

ففى أواخر حياه الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وبعد فتح مكه ودخول الناس فى دين الله أفواجا، دخلت جماعات غفيره من العرب و اليهود فى الإسلام بدوافع مختلفه، فتحول المجتمع الإسلامى إلى خليط غير متجانس، كان لشخصيه الرسول الأعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الفضل الأكبر فى منعه من الانفجار.

ص: ٣٩

١- (١). صحيح البخارى: ٩٦/٧.

٢- (٢). تصديقا لما جاء فى الأثر: من لا شيخ له، فالشيطان شيخه.

فى هذا الإطار الثقافى الجديد، أصبح من اليسير على أى شخصيه تظهر خصلاً علميه أو عباديه جذابه، أن تؤثر فى ضعاف العقول وتستقطبهم حولها.

وقد كان للمارقين قصب السبق فى تأسيس مثل هذه المجموعات الهامشيه و الخطيره. وقد كان الرسول صلى الله عليه و آله ملتفتاً تماماً لهذه الظاهره و الشاهد على ذلك ما نجده فى السيره المشهوره، مثل: حديث أبى سعيد الخدرى الذى تقدم عرضه، وفيه نكته هامه لا بدّ من الانتباه إليها.

نظرة أخرى على حديث أبى سعيد الخدرى

فى حديث أبى سعيد الخدرى المذكور مقطع قوى الدلاله، و هو جواب الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله عن الذى اقترح قتل ذى الخويصره، و هو قوله صلى الله عليه و آله:

«دَعَهُ فَإِنَّ لَهُ أَصْحَابًا يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ، وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ، يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ لَا يَجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ...».

إنّ فى قوله صلى الله عليه و آله «فإنّ له أصحاباً...» تعليل لرفض الاقتراح بكون أمر المارقين قد استفحل ولم يبقوا مجرد أفراد قليلين، كما كان حال ذو الشديه حينما أمر بقتله.

ولكنّ، لهذا التعليل أيضاً عموم، هو ثقيل فى الميزان، و هو ما سوف يتضح فى البحوث اللاحقه، ونكتفى هنا بالإشاره إلى أهمّ مضامينه.

ما يستفاد من التعليل

إنّ تعليل عدم تجويز قتل ذى الخويصره (1) مرّكب من جزئى علّه:

الأول: كونه رأس جماعه كبيره، تشاطره المعتقد، و هى أولى مصاديق الفرق الضّاله التى أرادته الحقّ فأصابت الباطل.

ص: ٤٠

١- (١). سواء كان ذو الخويصره التميمى هو نفس ذو الشديه، و هو فرض بعيد، أم اختلف هذان الشخصان، فالتحليل يبقى على قوته.

الثانى: أتصاف هذا الشخص وجماعته بالاجتهاد فى العباده إلى حدّ يفوق ما عرف عن الكثير من كبار ومشاهير الصحابه.

أمّا جزء العله الأول, فالمحذور المستلزم له هو اندلاع الفتنة بقتالهم, نظراً لاستفحال حاله التعصب القبلى و العشائرى التى كان بإمكانها أن تُعبأ وتُجند الجماعات الكثيره حول هذه الفرقه الصغيره.

و أما جزء العله الثانى, فالمحذور المستلزم له, هو شيوع سوء الظنّ بالمتعبدين, وأهل الطاعات, وخطر نفاق سوق التساهل والاستهتار بين العوام.

ما يستفاد من عموم التعليل

علاوةً على جميع ما تقدّم, فإنّ القول بعموم التعليل؛ يلزم منه أنّه كلما خيف من وقوع الفتنة, أو تفويت مصلحه كبرى مثل حسن ظنّ العوام بالعبادّ و المتدينين, فإنّ المبادره الحازمه المستوجبه لسفك الدماء غير جائزه شرعاً.

فإذا ثبتت القضية الكليه القائله بعموم التعليل, و هو مطلب يحقّق فى محلّه من علم الأصول, فإنّ نهى الرسول صلّى الله عليه و آله عن سفك دم رأس فتنة وشيكه, يقطع الطريق أمام كلّ تصفيه وقائيه للخصوم من قبل السلاطين و الحكّام, و هو ما لم يلتزم به مطلقاً إلا خليفه المسلمين الرابع الإمام على عليه السلام فى مده خلافته القصيره, كما سيأتى فى البحوث اللاحقه.

حاصل القول فى هذا البحث: أنّ نشأه أولى ما يمكن أن يطلق عليه عنوان فرق ضاله, قد تزامنت مع توسّع المجتمع الإسلامى بشكل كبير, ودخول أعداد غفيره من عرب الجزيره فى الإسلام, دون أن تتنور قلوبهم وأفئدتهم بقبول المعانى الحقيقيه للإيمان, و قد نزل فيهم قوله تعالى: **قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ إِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ . (١)**

ص: ٤١

لكن هؤلاء المسلمين الجدد مثل بنى تميم، لم يكونوا وحدهم على هذا الوضع الثقافى و الإيمانى الهش، بل إن البعض منهم لم يتخلص من ثقافته العربيه السابقه للإسلام، بل ظلت تراود أذهان الكثير من الصحابه من ذوى السابقه، دون أن تتمكن من الهيمنه عليهم لوجود شخص الرسول صلى الله عليه و آله الذى كان الأستاذ المرجع و المربى و الحامى لهم من الانزلاق إلى الهاويه الإبليسيه. ولكن، ماذا بعد الرسول صلى الله عليه و آله؟

و من هؤلاء، جميعاً، بعده؟

فى المبحث الآتى سوف نستكمل عناصر مقدّمنا، بلمحه عن أول امتحان تعرّض له الصحابه على أعتاب وفاه النبى صلى الله عليه و آله وهى أخطر مرحله مرّت بها الأئمّه الإسلاميه. ولكن لهذا الامتحان مقدّمات كثيره لم تكن ظاهره المروق إلّا واحده من مظاهرها.

وفى البحث الآتى تقرير موجز، بقلم الشهرستانى، عن إحدى أهمّ هذه المقدّمات وهى شيوع ظاهره الاجتهاد فى مقابل النصّ بين عدد من كبار الصحابه (رضى الله عنهم).

البحث الثالث: ملامح الانشقاق المناهجى الأول

إشاره

يمكن تعريف الانشقاق المناهجى بأنّه: خروج صريح عن المنهج الرائج فى تحصيل القضايا.

وتطبيق هذا التعريف فى مجال استنباط الأحكام الشرعيه و القضايا العقائديه هو: الخروج عن المنهج الرائج فى تحصيل هذه الأحكام. والمنهج الرائج، بل الأوحى الذى أقره رسول الله صلى الله عليه و آله، فى المرحله التاريخيه التى نحن بصدد تقريرها، كان الرجوع إلى نصوص القرآن الكريم و السنه الشريفه قبل أى إعمال نظر من أى نوع كان.

وقد حصل الانشقاق المناهجى الأول، بشكل صريح وواضح، منذ وفاه الرسول صلى الله عليه و آله؛ وكان ذلك أثناء انعقاد جلسه مصيريه لعهده من أكابر المهاجرين

والأنصار في سقيفه بنى ساعده، من أجل تعيين النظام السياسي بعد ارتحال الرسول القائد. ومن أهم ما كتبه القدماء في تحليل مقدمات أول نزاع شب بين المسلمين في اجتماع السقيفه وبعده، ما قرره الشهرستاني في المقدمه الرابعه من كتابه الملل و النحل. وقد قسم فيها تلك المقدمات إلى قسمين:

يمكن أن نطلق على الأول منها: اتجاه المعارضه الصريحه للنبي صلى الله عليه وآله وللتشريع، وهو اتجاه تحفل الآيات القرآنيه الكريمه بالردود عليه.

ويمكن أن نطلق على الثاني منها اسم: اتجاه التأويل والاجتهاد في مقابل النص.

وقد ساهم كلا-الاتجاهين في بلوره الجو الثقافي العام عند ارتحال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله إلى الرفيق الأعلى؛ مما كان له الأثر الحاسم في توجيه الأحداث الخطيره التي صاحبت هذه المصيبه الكبرى أو ملحقاتها.

١-الأصل الأول للانشقاق:المعارضه الصريحه للنص

اشاره

قال الشهرستاني (١) في بيان أول شبهه وقعت في الأمة الإسلاميه، وكيفيه انشعابها، ومن مصدرها، ومن مظهرها:

...وكما قررنا أن الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان، كذلك يمكن أن نقرر في زمان كل نبي ودور صاحب كل مله وشريعته، أن شبهات أمته في آخر زمانه ناشئه من شبهات خصماء أول زمانه من الكفار والملحدين....

من شبهات المنافقين

...وأكثرها من المنافقين، وإن خفي علينا ذلك في الأمم السالفه، لتمادي الزمان، فلم يخف في هذه الأمة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقي زمن

ص: ٤٣

النبي عليه الصلاة والسلام، إذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى، وشرّعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى، وسألوا عمّا منعوا من الخوض فيه و السؤال عنه، وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدل فيه... واعتبر حال طائفه أخرى من المنافقين يوم احد؛ إذ قالوا: هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ ، وقولهم: لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا ، وقولهم: لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا... .

فهل ذلك إلا تصريح بالقدر...؟ (١)

والمقصود بالقدر هنا: القول بالتفويض المطلق من الله لعباده في ما يعملون. وهو القول الذى تبنته أهم فرق المعتزله بدايه القرن الثانى، كما سيأتى بحثه مفصلاً.

والقول بالتفويض يقع فى مقابل (الجبر المطلق) الذى يسلب المسئوليه عن المخلوقين فى كل ما يعملون. وسوف يأتى فى محله من البحوث اللاحقه، أن القول بالتفويض قد اتخذ أبعاداً فلسفيه فى إطار الفكر المعتزلى خاصه.

وكلام الشهرستانى هنا، من حيث اشتهاه بعداوته للمعتزله، لا يخلو من الحرب النفسيه ضد خصومه المعتزله، حيث نسب أهم معتقداتهم إلى جيل المنافقين الأول.

من شبهات المشركين

...وقول طائفه من المشركين: وَ قَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ... ، (٢) وقول طائفه: ...أَنْ نَطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ... (٣)

فهل هذا إلا تصريح بالجبر...؟

فهذا ما كان فى زمانه عليه الصلاة والسلام و هو على شوكته وقوته وصحة بدنه، والمنافقون يخادعون فيظهرون الإسلام ويبطنون الكفر، وإنما يظهر نفاقهم

ص: ٤٤

١- (١). المصدر.

٢- (٢). يس: ٤٧.

٣- (٣). النحل: ٣٥.

بالاعتراض فى كل وقت على حر كاته وسكناته, فصارت الاعتراضات كالبذور وظهرت منها الشبهات كالزروع... (١)

والعبارة الأولى من هذا النص، يمكن أن تصنف ضمن الحرب النفسىة على المجبره، وهم أيضاً خصوم الشهرستانى.

والحقىقه- كما سوف يتوضّح لاحقاً- أنّ عقىده الجبر كثرأ ما اقترنت بالتجسىم والتشبىه، و هو ما يقوى نسهبه الشرك إىهم رغم ادعائهم: بأنّ القول بالجبر هو غايه التوىد وقمه التسلىم.

وأهم ما يستفاد من نص الشهرستانى هذا، إقراره بأنّ الجذور الأولى لانشقاق الأمه تكمن فى كونها منذ البداىة اثتلافاً لعبت شخصىه الرسول صلى الله علىه و آله الدور الأعظم فى التوىف من حده تناقضاته. وبمجرد فقدان هذه الشخصىه العظىمه، كان من الطبىعى أن تتفجر جمىع التناقضات.

دور المعارضه فى حىاه النبى صلى الله علىه و آله ومرجعىتها المتأخره

لم تكن معارضه المشركىن و المنافقىن فى عهد النبى صلى الله علىه و آله خالىة من الفائده العلمىه، فها نحن نجد القرآن الكرىم يزخر بالردود الاستدلالىة العمىقه على جمىع شبهاتهم. وتمثّل هذه الردود المنىع الأساسى و الأول الذى استقت منه مئلف الفرق الإسلامىة أصولها وشعاراتها. بل إنّه من الممكن الزعم- والدلىل موجود- بأنّ الكتاب العزىز قد احتوى أول بئوئ علم الكلام بمعناه الاصطلاحى، كما عرّفه القدماء، وخاصّه أبو نصر الفارابى الذى قال:

صناعه الكلام يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء و الأفعال المحدوده، التى صرّح بها واضع المله، وتزىف ما خالفها بالأقاوىل.

(٢)

ص: ٤٥

١- (١). المصدر.

٢- (٢). إحصاء العلوم: ١٣١. ومن الأجدر أن تسبق دراسه هذا الكتاب، دراسه وحدتىن فى علم الكلام، تتناول تعرىف هذا العلم وتمازىه عن بقىه العلوم. وبالنسبه لتعرىف الفارابى ومناقشته؛ راجع: مدخل مناھجى إلى علم الكلام: ٥٩.

من هنا فإنَّ نسبة الانشقاقات الأولى إلى هذا الجيل من المشركين و المنافقين، لا تخلو من تكلف. فما يفهم من التعريف اللغوي للفرقة أن معنى الانفصال مأخوذ فيها لغوياً، (١) وكذلك هو مأخوذ اصطلاحياً.

فالمشركون و المنافقون الأوائل، قد صاحبا نشأه الأئمه و تبلور نظامها السياسى والاجتماعى الأول، ولا يمكن اعتبارهم مظاهر لانشقاق عنها. فمراد الشهرستاني، إذا هو مفهوم المرجعيه الفكرية، وليس أكثر.

فالعقائد التى كان عليها المشركون و المنافقون بمختلف مشاربهم لم تلبث أن شكّلت مرجعيه فكرية لبعض الفرق المتأخره عن الصدمه الحضاريه الأولى، و هذا ما سوف يتّضح فى محلّه.

٢- ظاهره الاجتهاد فى مقابل النصّ و التأويل

إشاره

فى مقابل ظاهره المعارضه المباشره، الصريحه منها و المبطنه، وهى الظاهره التى تقدّم أن تأثيرها فى حركه الانشعاب والانشقاق العقائدى، كان متأخراً نسبياً، هناك ظاهره أخرى أقلّ حدّه وأخفى تحدياً، ولكنها أسرع تأثيراً فى حدوث أولى بوادر الانشقاق العقائدى و السياسى الذى نتج عنه تعدّد الفرق الإسلاميه: إنّها ظاهره الاجتهاد الحرّ فى مقابل النصّ.

و كثيراً ما تعاضد هذه الظاهره، ظاهره أخرى أشدّ تأثيراً وأخفى معارضه، وهى تأويل النصّ طبقاً للاجتهاد الحرّ المستقلّ عن النصّ. و قد أورد الشهرستاني (٢) شواهد من سيره النبى صلّى الله عليه و آله وسلوك بعض أصحابه معه.

ص: ٤٦

١- (١). بحوث وحدويه فى أصول الطائفيه: الجزء الأول، المبحث الأول.

٢- (٢). يعتبر كتاب الملل و النحل سبقاً فى هذا المجال، وكلّ من كتب من المعاصرين فى مجال اجتهاد الصحابه زمن الرسول صلّى الله عليه و آله وبعده، قد استفاد من هذا العمل التاريخى، و إن غفلوا أحياناً كثيره عن كونه واسطتهم فى التقاط تلك الموارد، المبتوئه فى كتب التراث؛ لهذا فقد رأينا من الإنصاف أن نعيد الحقّ لأهله.

وفى هذا البحث نقدم أهمّ شواهد الشهرستاني ضمن استدلالاته، ونقسمها بحسب الضابطه المتقدّمه إلى قسمين: الاجتهاد فى مقابل النصّ (الاجتهاد الاستقلالى)، وتأويل النصّ.

نموذجان من الاجتهاد الاستقلالى

اشاره

مهّد الشهرستاني لعرضه بمقدّمه حاول فيها التماس العذر للصحابه الذين وقعوا فى الاجتهاد الاستقلالى قائلاً:

... و أمّا الاختلافات الواقعه فى حال مرضه عليه الصلاه و السلام، وبعد وفاته بين الصحابه (رضى الله عنهم)، فهى اختلافات اجتهاديه كما قيل، كان غرضهم منها إقامه مراسم الشرع وإدامه مناهج الدين... (١)

ثمّ شرّع فى سرد أخطر الوقائع وأشدّها تأثيراً فى الحياه السياسيه و العقائديه للأئمّه، وتندرج اثنتان منها تحت عنوان الاجتهاد الاستقلالى، وهما:

(أ) الرزيه الكبرى

قال الشهرستاني:

... فأول تنازع وقع فى مرضه عليه الصلاه و السلام، فيما رواه الإمام أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخارى، بإسناده عن عبد الله بن عباس (رضى الله عنه) قال: لما اشتدّ بالنبي صلّى الله عليه و آله مرضه الذى مات فيه. قال: ائتوني بدواه وقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلّوا بعدى، (٢) فقال عمر (رضى الله عنه): إن رسول الله صلّى الله عليه و آله قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله، وكثر اللغط، فقال النبي صلّى الله عليه و آله: قوموا عنى لا يبغي عندى التنازع، قال ابن عباس: الرزيه كلّ الرزيه ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله صلّى الله عليه و آله... (٣)

ص: ٤٧

١- (١). الملل و النحل: ٢٢/١-٢٤.

٢- (٢). المصدر.

٣- (٣). المصدر.

هذا الحديث لا يحتاج إلى تعليق، أكثر مما صرح به ابن عباس: إن موقف الصحابه الحاضرين في هذا المجلس، مصداق واضح للاجتهاد الاستقلالي الذي يضع فيه صاحبه عقله في عرض كلام النبي صلى الله عليه وآله، فيجرؤ على تخطئته واتهامه بالهذيان تحت طائله الوجد أو تحت أي توجيه آخر!

والحقيقه أنه لم يأت ذكر عمر بالاسم في حديث البخارى الذى نقله الشهرستانى بالمعنى، بل إن البخارى قد كنى عنه بقوله: بعضهم، إلا أنه قد يقال أن نسبه الكلام إلى عمر صحيحه، وليست مختلقه من قبل الشهرستانى. بل هو قد خلط بين هذا الحديث، وحديث مسلم الذى ذكر فيه عمر صراحه، دون نسبه الكلمه القبيحه إليه. وهذا الحديث هو:

...حدثني محمد بن رافع وعبد بن حميد، قال عبد: أخبرنا، وقال ابن رافع: حدثنا عبد الرزاق، أخبرنا معتمر، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس قال: لما حضر رسول الله صلى الله عليه وآله، وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب، فقال النبي صلى الله عليه وآله: «هلم، اكتب لكم كتابا لا تضلّون بعده» فقال عمر: إن رسول الله صلى الله عليه وآله قد غلب عليه الوجد وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله.

فاختلف أهل البيت فاخصموا، فمنهم من يقول: قروا يكتب لكم رسول الله صلى الله عليه وآله كتابا لن تضلّوا بعده. ومنهم من يقول، ما قال عمر، فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند رسول الله صلى الله عليه وآله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «قوموا». قال عبيد الله: فكان ابن عباس يقول: إن الرزية كل الرزية، ما حال بين رسول الله صلى الله عليه وآله وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغظهم.... (1)

والظاهر من روايه أخرى، أن لهجه الخطاب في محضر أشرف الكائنات صلى الله عليه وآله، كانت على قدر من الفظاظه وسوء الأدب، وهذا ما يرويه حديث آخر للبخارى عن نفس الحادثه-أى: الرزية الكبرى- وهذا الحديث هو:

ص: ٤٨

حدَّثنا قتيبة، حدَّثنا سفيان، عن سليمان الأحمول، عن سعيد بن جبيرة، قال: قال ابن عباس: يوم الخميس وما يوم الخميس؟ اشتدَّ برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَجَعَهُ فَقَالَ: «إئتوني اكتب لكم كتاباً لن تضلُّوا بعده أبداً؟». فتنازعوا، ولا ينبغي عند نبي تنازع. فقالوا: ما شأنه أهجراً؟ استفهموه، فذهبوا يردُّون عليه. فقال: «دعوني فالذي أنا فيه خير ممَّا تدعونني إليه...». الحديث. (١)

ومهما كان هذا «البعض» الذي اتهم أشرف الكائنات بالهذيان، فإنَّ جميع ما كان يصدر عنه (عليه أشرف الصلاة والسلام) سوف يكون عرضه للتصنيف، ضمن ما يصدر عن المريض حال الهذيان. لهذا فقد أعرض صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عن إملاء وصيته.

ب) الاختلاف في موضع دفن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

ذكر الشهرستاني حادثه غير مستفيضه في كتب التاريخ، ولكنَّها عظيمه الدلاله، لو صحت. وهي اختلاف الصحابه حول تحديد الموضع المناسب لدفن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، رغم وجود وصيه عامه منه بهذا الصدد.

قال الشهرستاني:

...أراد أهل مكَّه من المهاجرين ردَّه إلى مكَّه؛ لأنَّها مسقط رأسه ومأنس نفسه وموطئ قدمه وموطن أهله وموقع رحله. وأراد أهل المدينه من الأنصار دفنه بالمدينه؛ لأنَّها دار هجرته ومدار نصرته. وأرادت جماعه نقله إلى بيت المقدس؛ لأنَّه موضع دفن الأنبياء، ومنه معراجه إلى السماء.

ثم اتَّفَقوا على دفنه بالمدينه، لما روى عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «الأنبياء يدفنون، حيث يموتون...». (٢)

إنَّ الاختلاف في مثل هذا الموضوع الذي يحسمه العرف بلا إشكال، علاوةً على ما ورد من الحديث الذي ينص صراحة على تعيين اختيار المدينه موضعاً وحيداً يجوز

ص: ٤٩

١- (١). صحيح البخارى: ١٣٧/٥.

٢- (٢). المصدر.

فيه دفنه صَلَّى الله عليه و آله، لهو من المصاديق الواضحه لهيمنه النزعه الاستقلاليه فى الاجتهاد عند بعض الصحابه، تبعاً لما يشخصونه من مصلحه، أو ما يستحسنونه من رأى.

و قد تكرر مثل هذا الاجتهاد الاستقلالى فى حوادث كثيره لا مجال هنا لسردها.

نموذجان مبكران من التأويل فى مقابل النصّ

ذكر الشهرستانى موردين هامين، تتجسد فيهما ذهنيه بعض الصحابه الذين كانوا يسمحون لأنفسهم بتأويل كلام النبى صَلَّى الله عليه و آله طبقاً لما يرونه من مصلحه. و إذا علمنا بأنّ التأويل هو حملٌ للكلام على خلاف ظاهره العرفى، فإنّه يعود إلى نسبه ما يظنّ به، إلى المشرّع، دون دليل. و هذا اللازم قد يجعل التأويل أشدّ خطراً من الاجتهاد الاستقلالى؛ لأنّ معارضة الشارع هى خفيه فى الأوّل و صريحه فى الثانى، كما أنّها لا تستلزم نفي العصمه عن المشرّع فى الأوّل، وتستلزم ذلك فى الثانى. (١)

وفى الفصل اللاحق سوف نستكشف بعض الأبعاد المعرفيه لهذه الذهنيه الظنيه.

أمّا الموردان المنتخبان، من التأويل فى مقابل النصّ، فهما:

(أ) التخلّف عن سرّيه أسامه

من المتفق عليه بين أهل السير، أنّ الرسول صَلَّى الله عليه و آله، قبيل وفاته، قد جهز سرّيه بقياده أسامه بن زيد بن حارثه، لقتال الروم، وأمر معظم كبار الصحابه، بالخروج تحت إمرة أسامه، وحثّهم على الإسراع فى ذلك، لكنّ بعض الصحابه لمّا رأوا علامات المرض على النبى صَلَّى الله عليه و آله تخلّفوا عن الخروج إلى محل اجتماع الجيش، وبقوا فى المدينه.

قال الشهرستانى فى هذا الموضوع:

ص: ٥٠

١- (١). لا ينبغي على القارئ الكريم ترك الرجوع إلى التعريف الدقيق لهذه المصطلحات الكلاميه فى مظانّها، من مقرّرات علم الكلام، أو دروس العقائد.

...فى مرضه صلى الله عليه و آله أنه قال: «جهّزوا جيش أسامه، لعن الله من تخلف عنه!»

فقال قوم: يجب علينا امتثال أمره، وأسامه قد برز من المدينة.

وقال قوم: قد اشتدّ مرض النبي (عليه الصلاة والسلام) فلا تسع قلوبنا مفارقتة و الحالة هذه، فنصبر حتّى نبصر أى شىء يكون من أمره...؟ (١)

هكذا فإنّ مخالفه أمر النبي صلى الله عليه و آله والامتناع عن الخروج فى جيش أسامه، قد علّل بضروره انتظار ما سيؤول الأمر بعده.

و قد كان بإمكان هؤلاء الأكابر البناء على أن الرسول صلى الله عليه و آله أعلم منهم بذلك، وتنفيذ أمره فوراً.

وهناك عدة قراءات لهذا الموقف:

فالبعض قائل: إنّ النبي صلى الله عليه و آله أراد إبعاد هؤلاء الأكابر عن المدينة حين وفاته؛ لاجتناب الفتنة التى كان يتوقّعها.

وربطوا هذه النية المفترضة برزيه يوم الخميس.

واستنتجوا من الحادثتين أن هناك صراعاً خفياً على الخلافة كان يحدث فى بعض النفوس، ويوشك أن ينفجر بمجرد وفاه الرسول صلى الله عليه و آله.

ويردّ البعض الآخر على هذه القراءة، بأنّها تتعدى على حرمة النبي صلى الله عليه و آله، وتتهمه بإخفاء نيته الحقيقية عن أكابر أصحابه. وأن مقتضى التمسك بظواهر الأقوال و الأفعال دون التأويل الباطنى، هو الحكم بحسن نيه الذين أجلوا الخروج مع أسامه.

والحقيقه أنّ كلا القراءتين تعبّر عن منهجين متضادين فى تحليل السيره و التاريخ: الأول منهج نقدى جرىء على التشكيك فى النوايا؛ والثانى منهج اعتذارى يتمسك بظواهر الأخبار فى اتجاه حمايه المقدسات و المحترمات من التشكيك.

ص: ٥١

واللافت للنظر أن الذى يتقرر بكلام المنهجين هو، وجود تيار قوى بين الصحابه يسمح رواده لأنفسهم بمخالفه ظواهر النص الشرعى، من قرآن وحديث نبوى، كلما كانت تتعارض مع ما يظنونه حقاً.

(ب) إنكار موت النبى صلى الله عليه وآله

إن إنكار بعض الصحابه لموت النبى صلى الله عليه وآله، ثم عودتهم عن ذلك سريعاً، مما اتفقت عليه المصادر التاريخيه. إلا أن الذى غاب عن معظم تلك المصادر هو، تقرير الأبعاد المناهجه لهذا الإنكار. وهذا ما التفت إليه الشهرستانى فى سياق تقديمه لمجمل اختلافات الصحابه، وسجل ذلك بقوله:

...و أما الاختلافات الواقعه فى حال مرضه (عليه الصلاه والسلام) وبعد وفاته بين الصحابه (رضى الله عنهم) فهى اختلافات اجتهاديه - كما قيل - كان غرضهم منها إقامة مراسم الشرع وإدامه مناهج الدين. (1)

ويقول الشهرستانى، مقررراً مواقف بعض الصحابه عند وفاته صلى الله عليه وآله:

...فى موته (عليه الصلاه والسلام)، قال عمر بن الخطاب: من قال: إنَّ مُحَمَّدًا قد مات - قتلته بسيفى هذا، وإِنَّمَا رُفِعَ إِلَى السَّمَاءِ كما رفع عيسى عليه السلام.

وقال أبو بكر بن أبى قحافه (رضى الله عنه): مَنْ كَانَ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ، وَمَنْ كَانَ يَعْبُدُ إِلَهَ مُحَمَّدٍ فَإِنَّ إِلَهَ مُحَمَّدٍ حَى لَمْ يَمُتْ وَلَنْ يَمُوتَ. وقرأ قول الله سبحانه وتعالى: وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا - رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أ فَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَ سَيَجْزَى اللَّهُ الشَّاكِرِينَ . (2) فرجع القوم إلى قوله.

وقال عمر (رضى الله عنه): كَأَنِّي مَا سَمِعْتُ هَذِهِ الْآيَةَ، حَتَّى قَرَأَهَا أَبُو بَكْرٍ... (3)

ص: ٥٢

١- (١) - المصدر: ٢٢/١.

٢- (٢) . آل عمران: ١٤٤.

٣- (٣) . المصدر: ٢٣/١.

الكلام هنا ليس في موقف عمر الذى طبقت شهرته الآفاق؛ إذ هو قد استدرك غفلته، كما هو معروف، إنما الكلام في استمرار هذا الوهم عند البعض وتحوله إلى عقيدة فيما بعد. وقد ارتكزت هذه العقيدة على أصل كان المنزلق لانحراف خطير: تأويل نصوص القرآن على خلاف ظاهرها.

القدر المتيقن من التأويل الانحرافى

من أهمّ المظاهر الانحرافية الخطيرة وأولها اختراقاً للثقافة الإسلامية تأويل النصّ القرآنى على خلاف مدلوله العرفى المباشر الذى يفهمه كلّ ذى لسان عربى قويم وفطره سليمة.

فمن إنكار وفاه الرسول صلّى الله عليه وآله نشأت فرقه من الغلاة، تدعى المحمّديه، تزعم: عدم وفاه النبي صلّى الله عليه وآله. وقد ذكرها الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل، (١) دون تعريف عقائدهم. ولكن أشار إليها الشريف المرتضى فى الفصول المختاره، (٢) قائلاً:

...فمنه أنّ أول خلاف حدث بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله خلاف عمر بن الخطاب، على الجماعة ونفيه موت رسول الله صلّى الله عليه وآله وما ادّعه من حياته. ومنه أنّ هذا الخلاف هو مذهب المحمّديه من الغلاة وبه يدينون، وهو ضلال باتّفاق.... وسيأتى أن هناك فرقه أخرى من الغلاة تسمى: الكيسانية، وتدعى عدم وفاه محمّد بن الحنفية.

مثل هذه الادعاءات تعود إلى ذهنيه واحده، وهى إنكار ظاهر النصّ القرآنى: **إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ**، (٣) وحمله على خلاف الظهور العرفى للألفاظ، وهو القدر المتيقن من التأويل.

ص: ٥٣

١- (١). المصدر: ١٣١/.

٢- (٢). الفصول المختاره: ٢٤٠ و ٢٤١.

٣- (٣). الزمر: ٣٠.

إشاره

تعتبر أحداث السقيفه نقطه تحوّل مصيريه فى مسار الأُمّه الإسلاميه، فهى قد جسّدت درجه الوعى السياسى ومستوى تكامل البناء العقائدى لنخبه المهاجرين و الأنصار. وقبل أن ندخل فى دراسه الخلفيات الحضاريه و السياسيه لهذه الأحداث ومضاعفاته الخطيره و الكثيره، نختتم هذا المبحث بقراءه سريعه ومختصره لهذه المرحله الانتقاليه على ضوء المقدمات المناهجيه التى مرّ بيانها، وخاصّه هيمنه ظاهرتى الاجتهاد الاستقلالى و التأويل، على ذهنيه كثير من الصحابه.

ولا بدّ هنا من التذكير بأهمّ حدث شهده المجتمع الإسلامى، قبل أشهر قليله من وفاه النبى صلّى الله عليه وآله، و هو حديث (غدير خم) الذى طبقت شهرته الآفاق.

١- حديث الغدير

إشاره

غدير خم: هو ماء يقع على بعد خمسه كم عن ميقات الجُحفه، و بينه و بين المدينه حدود ٢٠٠ كم، و بينه و بين مكّه ٢٥٠ كم تقريباً. عند مفترق طرق من مكّه إلى المدينه. وعقيب حجه الوداع خطب الرسول صلّى الله عليه وآله عده خطب طيله مسيره من مكّه إلى المدينه. وأشهر هذه الخطب اثنتان، عرفت الأولى باسم (خطبه الوداع) والظاهر أن جميع من شهد الحجّ ذلك العالم قد حضرها، وكانوا أكثر من مائه ألف.

والثانيه (خطبه الغدير)، وكانت قبل أن تتفرق أهم القبائل المسلمه عن النبى صلّى الله عليه وآله، و يفوق من حضرها المائه ألف.

ورغم التفاوت فى عدد شهود الخطبتين، لصالح خطبه الوداع، فقد كانت خطبه

الغدِير هي الأشهر روايه بين المحدثين. فهناك عشرات من الروايات الموثقه لهذا الحديث، (1) وفي ما يلي نختر راويتين.

الأولى: تعبر عن القدر المتيقن المتواتر معنوياً في عشرات الروايات، وهي روايه الحاكم النيسابوري.

والثانيه: تبين بعض المسائل الجانيه ذات الدلاله الهامه في وصيه الغدير، وقد أوردها البيهقي في السنن الكبرى. (2) ومضمون هذه الروايه الثانيه، رغم دلالاته السياسيه التي قد تبدو متضاده مع معتقدات الجمهور، لا يخرج، بدوره، عن دائره ما يقبل التأويل.

مع روايه الحاكم النيسابوري

جاء في روايه الحاكم النيسابوري في مستدركه على الصحيحين، مسنداً إلى زيد بن أرقم قال: لما رجع رسول الله صلى الله عليه و آله من حجّه الوداع ونزل غدِير خمّ، أمر بدوحات فقممن، فقال:

«كأني قد دعيت فأجبت، إنّي قد تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله تعالى، وعترتي، فانظروا كيف تخلّفوني فيهما، فإنهما لن يتفرقا حتّى يردا على الحوض». ثمّ قال: «إنّ الله عزّ وجلّ مولاي وأنا مولى كلّ مؤمن».

ثمّ أخذ بيد علي (رضي الله عنه) فقال: «مَنْ كنت مولاه فهذا وليه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه...».

هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بطوله. (3)

ص: ٥٥

١- (١). مسند أحمد: ١/٨٨٨، ١١٨، ١١٩؛ السنن الكبرى، للبيهقي: ١٠/١٤؛ السنن الكبرى، للنسائي: ٥/٤٥ و ٤٦؛ مسند أبي يعلى: ١/٤٢٨ و ٤٢٩؛ الاستيعاب: ٣/١٠٩٩؛ المعجم الكبير: ٢/٣٥٧ و ٣٥٨؛ كنز العمال: ١٣/١٠٤؛ الدر المنثور: ٢/٢٥٩؛ والمستدرک على الصحيحين: ٣/١٠٩.

٢- (٢). اجتنبنا تقديم الروايات الكثيره و الأكثر تفصيلاً، وهي المرويّه بطرق شيعه أهل بيت النبي صلى الله عليه و آله و اكتفينا بما يوجد في كتب الجمهور، التزاماً بتعهدنا، بالاستناد إلى القدر المتيقن المتفق على حجّيته بين المسلمين.

٣- (٣). المستدرک على الصحيحين: ٣/١٠٩.

جاء فى السنن الكبرى للبيهقى:

...عن أبى بكر بن فورك (رحمه الله) أنبأ عبد الله بن جعفر، ثنا يونس بن حبيب، ثنا أبو داود، ثنا الأشعث بن سعيد، ثنا عبد الله ابن بسر، عن أبى راشد الحبرانى عن على (رضى الله عنه) قال: «عمّنى رسول الله صلى الله عليه و آله يوم غدیر خمّ بعمامه سدلها خلفى».

ثمّ قال: «إنّ الله أمّنى يوم بدر وحنين بملائكته يعتمون هذه العمّه».

وقال: «إنّ العمامه حاجزه بين الكفر و الإيمان...»، الحديث. (١)

هذا الحديث يوضّح جانباً تشريفاً من مراسم يوم الغدير، الذى تضافرت روايات كثيره بطرق أصحاب أئمه أهل بيت النبى عليهم السلام على اعتباره عيداً للمؤمنين: إنّه التتويج الرسمى الذى لا- يبقى مجالاً للشكّ فى دلالة الألفاظ. فالمسأله تتعدى وجوب الولايه القليه و المحبه لرئيس أهل بيت النبى صلى الله عليه و آله، وهى الولايه التى يقر بها جميع المسلمين، لتمسّ البعد الإجرائى الاجتماعى؛ و إن بقى هذا البعد مبهماً فى هذه الروايه. فقد بقى مجال للتساؤل عن مغزى الإمامه، هل هو الرئاسه العلميه التى تؤيدها أحاديث أخرى كثيره؟ أم هو الخلافه السياسيه التى بقيت محل جدل؟

وهناك روايات عدّه تؤيد تسليم من حضر يوم الغدير بتنصيب الإمام على بن أبى طالب عليه السلام يومئذ بعنوان أمير المؤمنين، كخليفه للنبى صلى الله عليه و آله. دون أن تحدد مضمون المستخلف فيه: هل هو كل مختصات النبى صلى الله عليه و آله أم هو قسم منها دون غيره؟ و كان هذا التنصيب قبل أقل من ثلاثه أشهر من وفاه النبى صلى الله عليه و آله.

فما الذى حصل خلال هذه الأشهر، حتّى يقع المسلمون فيما وقعوا فيه، ويرفضوا كتابه الوصيه فى يوم الرزيه؟

ص: ٥٦

إنّ تحليل هذه المرحله الخطيره من حياه المسلمين، يتطلّب اطلاعاً أعمق على خلفيات المشهد السياسى و الثقافى آنذاك، و هو ما يخرج عن هذا المجال المحدود. ويمكن مطالعته فى مظانه. (١)

أمّا هنا فسوف نلقى نظره على حادثه السقيفه بنفسها، وهى التى تجسّد إعراض أكثرية النخبه من المسلمين عن التفسير السياسى لحديث غدیر خم، إمّا بالإغفال أو بالتجاهل تماماً، أو بالتأويل والاقتصار على معانى غير اجتماعيه، مثل: وجوب الولايه القلبيه.

٢- السقيفه بين الاجتهاد الاستقلالى و التأويل

اشاره

هناك روايات عديده لما وقع فى اجتماع سقيفه بنى ساعده، فور وفاه الرسول صلّى الله عليه و آله. و قد حاول عبد الكريم الشهرستانى جمع القدر المتيقّن من تلك الروايات فى عرض مختصر، لا نحتاج أوسع منه لفهم حقيقه ما جرى.

فيما يلى نقدّم هذا العرض، مع بعض الملاحظات التى تفرض نفسها فى المقام؛ أمّا خلفيات هذه التطوّر الخطير وآثاره، فبحثها موكول إلى الباب الآتى.

السقيفه بروايه الشهرستانى

يقول الشهرستانى:

...وأعظم خلاف بين الأمّة خلاف الإمامه؛ إذ ما سلّ سيف فى الإسلام على قاعده دينيه مثل ما سلّ على الإمامه، فى كلّ زمان. و قد سهّل الله تعالى فى الصدر الأوّل، فاختلف المهاجرون و الأنصار فيها، فقالت الأنصار: منّا أمير ومنكم أمير، وانفقوا على رئيسهم سعد بن عباده الأنصارى. فاستدركه أبو بكر وعمر (رضى الله

ص: ٥٧

١- (١). راجع: بحوث وحدويه فى أصول الطائفيه، عرض مختصر لأهمّ خصائص هذا الوضع فى الجزء الأوّل؛ أو قراءه فى سفر التكوين الكلامى، دراسات كلاميه، الجزء الرابع، البحث المفصل لأهمّ الظواهر التى شكلت ذلك الفضاء الثقافى.

عنهما) فى الحال بأن حضرا سقيفه بنى ساعده، وقال عمر: كنت أزور فى نفسى كلاماً فى الطريق، فلما وصلنا إلى السقيفه، أردت أن أتكلم، فقال أبو بكر: مه يا عمر، فحمد الله وأثنى عليه، وذكر ما كنت أقدره فى نفسى، كأنه يخبر عن غيب.

فقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام، مدت يدي إليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت الفتنة.

إلما أن بيعه أبو بكر كانت فلتة، وقى الله المسلمين شرّها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فأيما رجل بايع رجلاً من غير مشوره من المسلمين، فإنهما تغره يجب أن يقتلا.

وإنما سكنت الأنصار عن دعواهم لروايه أبو بكر عن النبي (عليه الصلاه و السلام): «الأئمة من قريش».

و هذه البيعه هي التي جرت فى السقيفه.

ثم لَمَّا عاد إلى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه عن رغبه، سوى جماعه من بنى هاشم، وأبى سفيان من بنى أميه، وأمير المؤمنين على بن أبى طالب (رضى الله عنه)، كان مشغولاً بما أمره النبي صلى الله عليه و آله من تجهيزه ودفنه، وملازمه قبره من غير منازعه ولا مدافعه... (1)

ملاحظات مناهجيه

يستفاد من الروايه المتقدمه مجموعه من النكات المناهجيه، أهمها:

أولاً: المنهج الاعتدالى، وهو الملتزم بتوجيه اختيارات السلف المتبوعين، وأبرزهم جيل الصحابه، وهو الذى سلكه الشهرستاني فى موسوعته المختصره، أجبره على التهوين من شأن أخطر انزلاق عرفته الأئمة، مدعياً بأن الأزمه قد انحلت نهائياً بتوليه أبو بكر.

لكن الأحداث التاريخيه أثبتت أن ما حدث فى السقيفه لم يكن حللاً نهائياً، بل هو فى أفضل حالات حسن الظن بالمجتمعين فى السقيفه، تسكين مؤقت وتغيب لمشكله عويصه

ص: ٥٨

دون حلّها، وهي مسأله الجمع بين الإمامتين، السياسيه و الدينيه، وشروط ذلك الجمع.

ثانياً: فى قول بعض الأنصار للمهاجرين: منا أمير ومنكم أمير. ووقوف صريح فى مقابل النص. فعلاوه على ما فيه من تجاهل تام للنصوص القرآنيه الداعيه إلى الوحده، والأحاديث النبويه الكثيره التى تؤكد عليها، ناهيك عن (حديث الغدير) الذى غاب تماما عن الأذهان، وبأى تأويل من تأويلاته، كأنه لم يكن أبداً.

و هذا الموقف تعبير صريح عن وصول حاله الاستعداد للانشقاق و التفسيح إلى مرحله التطبيع الكامل، وإلا لما تجرأ أحد على النطق بمثل هذا القول. إذ كيف يقترح هؤلاء الذين بنوا دوله الإسلام الأولى بسواعدهم وسيوفهم أن تنقسم الرئاسه الأولى، والنبى صلّى الله عليه وآله لم يدفن بعد؟

ومن الواضح أن تطبيع الاستعداد للانشقاق، يعبر عن مشكله مناهجيه عميقه، أحد أبعادها الهامه هو الاجتهاد الاستقلالى فى مقابل النصوص الكثيره التى تدعو إلى الوحده، مثل قوله تعالى:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَ كُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا... (١)

وقد يكون التأويل أيضاً عاملاً. من عوامل مثل هذا التطبيع، والأقرب أن تكون كلاً المشكلتين المناهجيتين قويه الحضور فى أذهان الأنصار.

ثالثاً: فى تعليل قبول الأنصار لبيعه أبى بكر بالحديث: «الأئمه من قريش». (٢) تجسيد آخر لنزعه التأويل طبقاً للمصلحه المشخصه.

فمن الواضح أنّ هذا الحديث عام، ويمكن ادعاء تخصيصه بأحاديث أخرى كثيره

ص: ٥٩

١- (١). آل عمران: ١٠٣.

٢- (٢). نسب ابن خلدون الإجماع على قبول هذا الحديث، الذى استدل به أبو بكر؛ راجع: مقدمه كتاب العبر: ١٤٩/١.

مثل: حديث الغدير، وعدد كبير من الأحاديث التي خصت الإمام على عليه السلام بالذكر كمرشح للإمامه. وقد اهتم بجمع هذه الأحاديث و التعليق عليها،الذين رأوا في هذا الاختيار المناهجي(تقديم العام على الخاص)خطأً فادحاً أثر في مصير الأئمة أيماً تأثير. (١)

فإذا كان المراد العمل بوصيه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ،فإنَّ اعتماد الحديث العام يستلزم تأويل جميع الأحاديث الأخرى الخاصه،بحملها على خلاف ظاهرها.

المحصلة

يتحصّل ممّا تقدّم أنّ اجتماع السقيفه كان تجسيداً لأزمه كبرى كان يعيشها المجتمع الإسلامي في أواخر عهد الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. فالصدمه الحضاريه الأولى التي اتّخذت زخماً كبيراً؛بدخول أعراب الجزيرة أفواجاً في الإسلام،وبظهور أوّل بوادر المروق،وتشكّل أوّل فرقه ضاله،ونزول الملائ من قريش،وهم الطلقاء من أمثال أبي سفيان،وابنه معاويه،إلى الساحة السياسيّه من بابها الواسع.

ثمّ ادّعاء مسيلمه الكذاب النبوه باليمامه،ومطالبته الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بالتخلّي له عن نصف الأرض،اختلطت المفاهيم في الأذهان، وكان من أصعب الأمور تطهيرها.

فلعل التزام الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ المداراه واجتناب الاصطدام مع التيارات الانشقاقية التي بدأت ملامحها تظهر متسلّحه تارةً بادّعاء الاجتهاد الاستقلالي،وتارةً أخرى باللجوء إلى التأويل والتشكيك في إلزاميه بعض الأوامر،أو إمكانيه التنصّل من تنفيذها،أو إظهار التردّد بين الفوريه و التراخي إلى غير ذلك من أساليب المناقشه،قد أوحى للكثير من كبار الصحابه بانفتاح باب المناقشه في جميع الأوامر التي يظن بمخالفتها للمصلحه.

من هنا يتطلّب تقويم ما حصل في اجتماع السقيفه،وما تلاه من محاولات اعتذاريه أو انتقاديّه،كانت سبباً في انشقاق الفرق الواحده تلو الأخرى،قراءه

ص: ٦٠

١- (١). راجع: مثلاً: الفصول المهمه في معرفه الأئمه، لابن الصباغ المالكي: ١/١٦٣-٦٧٩.

موضوعيه لواقع المجتمع الإسلامى من جهتين:

الأولى: حقيقه المشروع الإسلامى، وأهدافه الحضاريه والاجتماعيه.

الثانيه: الموانع الحقيقيه الواقفه أمام تطبيق المشروع الإسلامى، سواءً منها خصوصيات المجتمع العربى الجاهلى ورواسبها الفكرية.

وفى الباب الآتى سوف يكون البحث متوازياً فى كِلا هذين البعدين.

ص: ٤١

أسئله البحث الأول:

١. ماذا تفهم من عطف تعدّد فرق المسلمين على تعدّد فرق النصارى و اليهود، فى الأحاديث النبويه الشريفه؟ وهل يشعر هذا بتعرّض الإسلام إلى مثل ما تعرّضت إليه الديانات السماويه السابقه من التحريف؟
٢. هل يعتبر مفهوم الفرقه الناجيه ميزه للإسلام دون غيره من الديانات السماويه؟
٣. عند مقارنة الروايات التى تذكر تعدّد الفرق، هل يشعر حُلو بعضها من ذكر الفرقه الناجيه بأنّ خطر التحريف قد طال الحديث النبوى، كما طال الكتب المقدسه فى الأمم السابقه؟
٤. ماذا تفهم من نسيه القرب من الحقّ فى روايات الفرقه الهالكه؟
٥. هل المزياده فى الدين من لوازم التطرّف وعدم تهذيب النفس؟

أسئله البحث الثانى:

١. ما هى أهمّ ملامح الواقعيه فى مواقف النبى الأكرم صلّى الله عليه و آله مع أعداء الأممه؟
٢. أين يمكن تصنيف الاجتهاد فى مقابل النصّ من الناحيه الشرعيه؟
٣. هل كان قتل ذى النديه (التهيمى) رمز الفتنه كافياً لوأدها فى المهده؟
٤. هل يعتبر نهى النبى صلّى الله عليه و آله عن قتل التميمى تسليماً بالأمر الواقع، أم هو تأجيل و تفويض لهذا الأمر لخليفته؟
٥. هل فى نهى الرسول صلّى الله عليه و آله عن قتل رأس الفتنه تحصين ووقايه للمجتمع الإسلامى من أخطار أكبر؟ كيف ذلك؟

أسئله البحث الثالث:

١. أورد الإمام مسلم فى صحيحه: حدّثنا إسحاق بن إبراهيم، أخبرنا وكيع عن مالك بن

مغول، عن طلحه بن مصرف، عن سعيد بن جبيرة، عن ابن عباس، أنه قال: يوم الخميس وما يوم الخميس؟

ثم جعل تسيل دموعه، حتى رأيت على خديه كأنها نظام اللؤلؤ، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أئتوني بالكتف والدواه [أو اللوح والدواه] أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً». فقالوا: إن رسول الله صلى الله عليه وآله يهجر.... (١)

وروى البخارى فى صحيحه: حدثنا قتيبه، حدثنا سفيان، عن سليمان الأحول، عن سعيد بن جبيرة قال: قال ابن عباس: يوم الخميس وما يوم الخميس؟ اشتد برسول الله صلى الله عليه وآله وجعه فقال: «أئتوني اكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً». فتنازعا، ولا ينبغي عند نبي تنازع. فقالوا: ما شأنه أهجر! استفهموه. فذهبوا يردون عليه، فقال: «دعوني فالذى أنا فيه خير مما تدعونى إليه». وأوصاهم بثلاث، قال: «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم». وسكت عن الثالث، أو قال: فنسيتها. (٢)

أقرأ الحديثين وتأمل فى سنديهما، وأجب عن الأسئلة الآتية:

١. هل أمامك حديثان أم حديث واحد؟ علل ذلك.

٢. فى حديث البخارى تليف وتهذيب للعبارات بالقياس إلى حديث مسلم، ما هو السبب؟

٣. ماذا تفهم من جرأه الصحابه على التنازع فى محضر النبي صلى الله عليه وآله؟ وما هو مغزى نهره إياهم؟

٤. هل كان يجدى نفعاً لو أمر النبي صلى الله عليه وآله أحد الأوفياء بكتابه الوصيه رغم أنف الحاضرين من الصحابه؟

٥. ماذا تخمن أن تكون الثالثه التى ادعى الراوى نسيانها؟ علل ذلك بشواهد أخرى من السيره الصحيحه.

ص: ٦٣

١- (١). الجامع الصحيح: ٧٥/٥ و ٧٦.

٢- (٢). صحيح البخارى: ١٣٧/٥.

أسئلة البحث الرابع:

١. ما هي الدلالة الظاهره عرفياً من لقب أمير المؤمنين؟ ولماذا لم يلقب الإمام على عليه السلام بأمر المسلمين؟
٢. هل يمكن القول بأن تلقيب الإمام على عليه السلام بأمر المؤمنين في حياة النبي صلى الله عليه وآله، هي ولاية عهد دينيه علميه، لا سياسيه؟
٣. قرر جميع مناهج التعامل مع النص التي كانت متعايشه عند وفاه الرسول الخاتم، هل تتوقع اندثار بعضها؟
٤. في مقول: منا أمير ومنكم أمير، مغالطات خمس. أوضحها في مقال تحليلي.

ص: ٦٤

اشاره

بمجرد الإطلاع على محتوى وصيه الغدير وموقف أكثره الصحابه منها، تطرح مجموعه من الأسئلة في اتجاهات حلّ متباينه. وأهم هذه الأسئلة:

كان اجتماع الغدير شعبياً بامتياز، وقد حضره الأملوف، وكان الرسول الأكرم صلّى الله عليه و آله في أوج اقتداره، وكان من المستبعد، حينئذ، أن يجرء أحد على الردّ عليه، فلماذا لم يستغلّ هذه الفرصه لتأمين إنجاز الوصيه، بإيكال مهمّه حفظها وضمان تطبيقها إلى أخلص المؤمنين، وهم لم يكونوا قلّه آنذاك، وترك الوصيه دون ضمانات إجرائيه؟

أمام هذا السؤال تعددت الإجابات:

فمن قائل: بأنّ الرسول صلّى الله عليه و آله كان يعلم بأنّ أكثره الساحقه من المسلمين، وفي طبيعتهم قريش و الأعراب الداخلين حديثاً في الإسلام، سوف يثورون على كلّ نظام يفرضه بالقوه. علاوة على هذا، فإنّه قد كان يعلم بوجود مدّعين للنبوه، في حياته، مثل: مسيلمه الكذاب، أو بعده، مثل: طليحه الأسدي، والأسود العنسي، ممّا يحكم على الدوله الإسلاميه بالاضمحلال والانهياد.

وقائل: إنّ هذه الوصيه كانت إرشاديه-من البدايه-ولا يفهم منها إلا الرجحان

والاستحباب، وبالتالي فإن أمر تنفيذها أو عدمه موكول إلى تشخيص المسلمين لمصلحه الأُمَّه من بعده.

وقائل: إنَّ عدم اتّخاذ ضمانات إجرائيه كاشف عن أن مضمون الوصيه قابل للتأويل، وأنّه من الممكن حمل ألفاظ الولايه على: المحبّه، فيكون قول الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «من كنت مولاه فعلى مولاه» لا يعنى: أكثر من القول: من كان يحبني فليحب علياً.

أمّا العبارات الأخرى المستعصيه على التأويل مثل:

«انصر من نصره، واخذل من خذله، ووالى من والاه، وعادى من عاداه».

فإنّها إمّا أن تصنّف ضمن المُجمل، أو أن يشكّك في وجودها أصلاً ضمن متن الحديث، كما تدلّ عليه الأحاديث الكثيره الخاليه من تلك الإشارات الصريحه.

ويلحق بهذا الاتجاه، القول بانحصار مضمون الولايه التي نص عليها حديث الغدير في الإمامه الدينيه و العلميه، دون القيادة السياسيه، وهو ما تحقق بحكم الأمر الواقع، كما سيأتى.

وهناك اتجاه رابع جديد (1) حاول تفسير ما حصل في السقيفه باللجوء إلى مفهوم البداء، وستأتى مناقشته في الباب المقبل.

هذه الاتجاهات الأربعه، وخاصّه الثلاثه الأولى منها، تطوّرت على مرّ التاريخ ضمن مدارس فكريه وعقائديه متباينه.

أمّا هذا التباين بين الإجابات، ينقدح تفسير لا يخلو من قوه: إنّه تباين مصادر المعرفه. فإلى أى حدّ يمكن اعتماد هذا التفسير؟

وما هي مصادر المعرفه في الثقافه الإسلاميه؟

أليست منحصره في الكتاب و السنّه؟

أم أن المقصود هو مصادر المعرفه المتاحه، لعامة المسلمين، حيث إنّ الحديث

ص: ٦٦

١- (١). برز هذا الاتجاه في ندوات منتدى تحريك السواكن، بالجامعه التونسيه ونشرت آراؤه في بعض أعداد نشره المجدد، وتضمّنت تقريره بعض أبحاث خماسيه عصر الختم.

النبوى، وتفسير الآيات الكريمة لم تكن، بالضرورة، فى متناول كلّ مسلم.

هنا تطرح مسأله جدّيه وخطيره: إنَّها مسأله طبيعه أدوات المعرفه المتاحه.

١- أدوات المعرفه المتاحه لدى الجيل الأوّل

إشاره

إنّ طرح مسأله أدوات المعرفه فى ذلك العهد يثير مجموعه من التساؤلات الفرعيه الهامه، فمنّ المعروف أنّه لم يكن بين يديّ الجيل الأوّل كتب يتداولونها، بل بعض الجلود و العظام المتناثره. وقصّه جمع القرآن الكريم بالتدريج فى عهد الخليفه الثانى، ثمّ استنساخه فى عهد عثمان-أى: بعد حوالى عقدين من انقطاع الوحى فى شكله النهائى بناء على نسخ نادره-تدلّ على ندره هذه الأدوات المعرفيه الهامه فى زمن النبى صلّى الله عليه و آله.

ومن الواضح أنّ الثقافه الإسلاميه فى الجيل الأوّل كانت شفويه، لا كتابيه فكانت الخطابه هى الأدوات المعرفيه الأولى و الأهمّ بلا منازع.

حول شفويه أدوات المعرفه

يتحصّل إذاً: إنّ الاختلاف الذى شقّ صفوف الجيل الأوّل يعود بدرجه أولى إلى تعدّد وتباين مصادر المعرفه الشفويه. يطرح السؤال نفسه بقوه: إلى أى حدّ نستطيع أن نجزم بأمانه هذه الأدوات الشفويه و قدرتها على الضبط و النقل الحرفى؟ على فرض خلو الناقل من الخلفيات التى يمكن أن تخدش فى وثاقته.

و إذا لاحظنا ما كان يتميز به المجتمع الإسلامى عقيب وفاه الرسول صلّى الله عليه و آله من تنوع فى الرواسب الثقافيه، فلنا أن نتساءل: أليست أدوات المعرفه الشفويه خاضعه بنسبه كبيره لاختلاف المرجعيات الفكرية؟

هذه المسأله فى غايه الخطوره و الأهميه، و هو أمر سيأتى بحثه فى الباب المُقبل.

قد يقال: إنّ الاختلاف فى تلقى المعرفه الشفويه إنّما يستفحل ويتعمّق مع تعدّد الوسائط. و إنّ النقل عن النبى بلا واسطه قد لا يكون سبباً فى اختلافات عميقه.

إلا أن الذى بإمكانه أن يعث على التعجب حقاً، فهو تباين مواقف رجال الجيل الأول، الذين عاصروا الرسول صلى الله عليه وآله و السقيفه. فالكثير منهم قد أخذ منه مباشرة.

فهل كانت مصادر المعرفة عندهم أيضاً متباينه إلى هذا الحد؟

هنا يأتي البحث الإناسى (الإنثروبولوجى) الجامع ليتكفل بدراسه الظروف الموضوعيه لهذا التحول الخطير، فيطرح السؤال الأول:

ما هو سهم تباين أدوات المعرفة فى هذا التحول الخطير؟

عنصر الإجابة الأول الذى ينقذح بأدنى تأمل وبمراجعته ما تقدم فى الفصل السابق هو: إلى جانب مسأله أدوات المعرفة، هناك قطعاً موجّهات أخرى لسلوك المسلمين، وهى تشكيله من المؤثرات الثقافيه والاجتماعيه الموروثة من الجاهليه، من ناحيه، وكم لا بأس به من تراث الأديان و الحضارات الأخرى المعاصره، من ناحيه أخرى.

فى هذه المقدمات سوف نكتفى ببيان أهميه الأدوات المعرفيه وموقعها فى التوجيه السياسى و الثقافى، أمّا بقيه عناصر الإجابة، فتحتاج إلى تحليل إناسى متكامل سيكون موضوع الباب المقبل.

إلا أن الترسبات الثقافه الجاهليه، لها أدواتها الخاصه. و هذه الأدوات قد استطاعت الاختلاط بأدوات المعرفة الإسلاميه.

من الموجّهات الأخرى للاختلاف: الشعر

إن أهمّ أدوات انتقال المعرفة فى العهد الجاهلى، بلا منازع، الشعر.

والشعر بما هو وسيله انتقال للقيم الجاهليه، قد أدانه القرآن الكريم إدانته صريحه بقوله: **وَ الشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ** ، (١) كما أن الله سبحانه قد أكد على تنزيه رسوله عن قول الشعر، بقوله:

ص: ٤٨

وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ * لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ . (١) وقد علل تعالى هذا التنزيه، بأن الخطاب القرآني إنما هو موجه للقلوب الحية، وليس للغاوين الذين يستهويهم الشعر.

ولكن حاله الدفاع فرضت على المسلمين الاستفادة من هذه الأداة الفعالة، فأصبح حسان بن ثابت، شاعر المدينة، شاعر الرسول صلى الله عليه وآله، وناجح عنه وعن الإسلام بقوة. كما أنّ هناك قسماً من الشعر قد وقع تخصيصه من الإيدان، وقد جاء في الأثر: «إنّ من الشعر لحكمه»، وقصّه الرسول صلى الله عليه وآله مع كعب بن زهير الشاعر، معروفه، (٢) وهي تدلّ بوضوح على أهميه الشعر وتأثيره إلى حدّ قد يستوجب إهدار دم الشاعر، عندما يتحوّل شعره إلى أداة تخريب وإفساد في الأرض.

حاصل القول: إنّ الشعر قد فرض نفسه كأداة مؤثّره وفعاله إلى جانب الخطابه.

فكان حفظ الشعر، وأيام العرب، وقصصهم، ينافس حفظ القرآن الكريم منافسه شديده إلى حدّ أنّ الوجهه الاجتماعيه قد تتقوم بالأوّل أكثر من الثاني.

والجدير بالإشاره هنا، أنّ أبا بكر الصديق وابنته أم المؤمنين عائشه، كانا من المعروفين بحفظ أشعار العرب وأيامهم، وهذا ما يفسّر جانباً من الوجهه الكبيره التي كانا يتمتعان بها كما، بعد الرسول صلى الله عليه وآله، حتى لدى حديثي العهد بالإسلام، مثل الطلقاء.

والحقيقه أنّ المشكله الأساسيه في الشعر، تكمن في مضمونه وليس في شكله، فهو الأداة التي تروّج للوهم. وقديماً قيل أعذب الشعر أكذبه. ومن هنا كان بقاء هذه الأداة في سدّه الهيمنه الثقافيه من أكبر المشكلات التي عانى منها مسلمو صدر الإسلام. (٣)

ص: ٦٩

١- (١). يس: ٦٩ و ٧٠.

٢- (٢). المستدرک: ٥٧٩/٣-٥٨٤.

٣- (٣). ظهرت خطوره الشعر بشكل خاصّ في حرب الجمل: راجع: قراءه في سفر التكوين الكلامي؛ و بحوث وحدويه في أصول الطائفية: الجزء الأوّل.

فقد بقى الشعر على شعبيته وجماهيريته، وحافظ على سيولته وسهولة انسيابه بين الأذهان، ممّا جعله شديد التأثير بين عامّة المسلمين.

٢- المنابر الدينيه فى مواجهه غير متكافئه

اشاره

يتحصّل ممّا تقدّم أنّ الثقافه الشفويه فى أواخر عهد الرسول صلّى الله عليه وآله وبعده كانت محكومّه غالباً بأداتين: الأولى: جاهليه، وهى الشعر.

والثانيه: إسلاميه، وهى الخطابه المنبريه، وحلقات الدرس.

أمّا حلقات الدرس، فقد كانت محدوده ومقتصره على النخبه عادّه، فى حين انحصرت الخطابه المنبريه فى المساجد، أو لدى من كان يبعثهم النبى صلّى الله عليه وآله بين القبائل لتعليم الناس دينهم. فكانوا جيلاً جديداً من الخطباء، غير ما كان يعرفه العرب سابقاً.

أمّا الشعر، فقد حافظ على سيولته الكامله، ولم يفقد من رونقه شيئاً، وكلّ ما فى الأمر أن أسماء آلهه العرب قد غابت عن آياته، بينما بقيه المضامين على ما هى عليه.

لهذا يمكن القول بأنّ المعركه بين الخطابه المنبريه و الشعر لم تكن متكافئه.

أهميه منبر الجمعه و الخطابه المسجديه

كانت خطبه الجمعه، والمنبر الدينى عامه، ظاهره جديده عند العرب، وإن لم تكن تخلو من وجوه شبه مع قداس يوم الأحد فى كنائس النصارى. فكانت تجتذب كلّ من حضر المدينه يوم الجمعه، وقد ورد عن النبى صلّى الله عليه وآله أحاديث كثيره فى تعظيم شأنها وتحريم تركها، حتّى عدّ من تركها عامداً ودون عذر ثلاثاً، كافراً. (١)

هذا التأكيد له مبرراته الواضحه: منبر الجمعه، هو الأداة الثقافيه الجامعه الوحيدّه التى يمكن أن تعبأ الجماهير لحضورها.

ص: ٧٠

١- (١). القدر المتيقّن من هذا التحريم هو تركها مع حضوره صلّى الله عليه وآله.

ولكن، ماذا يمكن لهذه الأداة، على عظمها، أن تفعله، مع محدوديتها الزمنية؟

كان لا بدّ للمسجد أن يلعب دوراً تعبويّاً دائماً، فكانت حلقة العلم مستمرّة فيه، وكان الأذان للصلوات فرصه متكرّره لجمع الناس وتبليغ كلمه الله إليهم.

مع كلّ هذا، فإنّ منبر الجمعة، وكذلك المنابر المسجديه اليوميّه، تبقى محكومّه بالمحدوديه المكانيه، فهو لا يتجاوز من حضر المدينه، وبعض مراكز الإشعاع القليله الأخرى في جزيره العرب.

مشكله التلقّي الشفوي

كانت ثقافه العرب شفويه كما أسلفنا، ومن الطبيعي أن يكون الناس متفاوتين في الحفظ و الضبط، وكان الصحابه متفاوتين في قابليّاتهم للحفظ و الضبط تفاوتاً كبيراً تعكسه الروايات الكثيره التي تنقل استفسار بعضهم من البعض الآخر عمّا فاتهم في شرح هذه الآيه أو تلك. فاشتهر بين الصحابه عدد قليل من الحفّاظ الذين يطمئن الجميع لنقلهم ودقّه حفظهم، مثل: عبد الله بن عبّاس، وعبد الله بن مسعود، وأبى بن كعب. وكان أشهرهم على الإطلاق؛ الإمام على عليه السلام الذي لم يزكّ الرسول صلّى الله عليه وآله أحداً غيره بشكل مطلق، عندما قال: «أنا مدينه العلم وعلى بابها، فمن أراد المدينه فليأتها من بابها». (١)

و إن هو قد ذكر ابن عبّاس أيضاً وتتبّأ له بمستقبل علمي باهر ملقباً إياه (بجبر الأّمه)، فإن ذلك يعود إلى تتلمذه على يد أمير المؤمنين على عليه السلام، حيث توفى الرسول صلّى الله عليه وآله وابن عبّاس لم يبلغ الخامسة عشر بعد.

تلك إذاً: مشكله الثقافه الشفويه: إنّها تحتاج إلى حفّاظ يصدق عليهم قوله تعالى: ... وَ تَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ . (٢)

ص: ٧١

١- (١). مدخل مناهجي إلى علم الكلام: ١١٤، بحث مدينه العلم وبابها وتعدد المرجعيات.

٢- (٢). الحاقّه: ١٢.

أمّا بقيه الصحابه،فمهما علت منزلتهم فى الإسلام، ومهما عظمت سابقتهم فى نصره الدين، فإن حفظهم لا يمكن أن يرقى إلى حفظ من شب على الإسلام،فكانوا معرّضين للخطأ و النسيان والاشتباه بجمع أشكالها.

البحث السادس:محدوديه الأدوات الدعائيه أمام حاجه السلطه

اشاره

بناءً على ما تقدّم يظهر أنّ أى سلطه مركزيه تريد بسط نفوذها على بلاد الإسلام،بعد النبى صلّى الله عليه و آله،كان عليها أن تضع اليد على أهمّ الأدوات الدعائيه و التبليغيه المهيمنه على الناس،والموجه لشعورهم وسلوكهم.

و قد مرّ أنّ الثقافه الشفويه الرائجه آنذاك،كانت محكومه بأداتين إعلاميتين مهيمنتين:الشعر و الخطابه المنبريه.

من هنا لم يكن من المتصوّر أن تتخلّى أى سلطه-باختيارها-عن هاتين الأداتين.وما أن استقر نظام السقيفه حتّى ظهرت الحاجه الماسه إلى الاقتباس من الحضارات المجاوره،باصطناع الأجهزة و الدواوين و إن كان ذلك فى شكل جينى.

لكن لم يكن من اليسير على سلطه الخلافه توظيف أداتى الدعايه و التبليغ الثقافى الأساسيتين،لأسباب لا بدّ من الوقوف عليها.

١-محدوديه الأدوات الدعائيه الرسميه

اشاره

إذا نظرنا إلى الأداتين الثقافيتين الرئيسيتين-أى:الشعر و الخطابه-كلّ على حده،وقفنا على شدّه التعقيد الذى ميز عمليه إخضاعهما وتوظيفهما،من قبل النظام الناشئ من السقيفه،و هو نظام الخلافه الإسلاميه الراشده.ولكن هذا التعقيد كان بعلم مختلفه بين الأداتين.

ص:٧٢

الشعر هو: تعبير لفظى منظم عن شعور ينتاب الفرد. فهو إذا: تدفق إحساسى ذاتى بطبيعته، والأذن العربيه تلقف الشعر وتحفظه فوراً، ثم تتولّى الألسن تناقله و التغنّى به فتنتقل القصيده الشعريه من أدنى الجزيره إلى أقصاها، فى سرعه تقارب سرعه الصوت لا يكاد يوقفها شىء.

فسيوله الشعر إذا تعصمه من الوقوع تحت تأثير أى سلطه مركزيه.

فلم يكن أمام الحكام و الأمراء و المتنفذين، طوال التاريخ، من حلّ لمشكله الطبيعه المتمرده للشعر، ودرء خطره واستجلاب نفعه سوى شراء ذمم الشعراء؛ إمّا بإغداق العطايا و الهدايا مقابل المديح و الثناء، و إمّا بشراء سكوت الشعراء أحياناً.

هكذا لم تكن هيمنه نظام الخلافه على الشعر و الشعراء إلا مقطعيه وخفيفه، ولا تتعدّى حفظ الخطوط الحمراء، كما نلاحظه فى قصّه: الشاعر الحطيئه مع الخليفه الثانى عمر بن الخطاب الذى حرّم عليه الهجاء وضيق عليه. (1)

إلا أنّ الفتنه الكبرى التى بدأت فى عهد عثمان وانتهت باستيلاء معاويه بن أبى سفيان على السلطه، واستبداله الملك العضوض بالخلافه الراشده، قد أعادت الاعتبار بشكل كامل للشعر بأغراضه القديمه، مثل: الفخر و الهجاء الجاهليين. و قد تجلّى ذلك فى أجلى صورته فى حرب الجمل، حينما كانت أطراف الصراع تلهب حماسه أنصارها بأبيات من الشعر، عرف منشدوها كيف ينتقونها. (2) بذلك يتّضح أن موقع هذه الأداة الدعائيه المفضّله عند العرب، لم يتزلزل أبداً فى صدر الإسلام، وظلّ الشعر الحصن الحصين الذى تحتمى به القيم الجاهليه، فى مقابل الثقافه الإسلاميه الجديده.

ص: ٧٣

١- (١). بحوث وحدويه فى أصول الطائفية: الجزء الأول، روايه زيد بن أسلم عن حال الحطيئه مع عمر وابنه.

٢- (٢). تاريخ الأمم و الملوك: ٥١٩/٣، ٥٣٧.

أمياً الخطابه المنبريه، فكانت الأداة الأطوع والأسرع إلى الدخول فى طاعه الحكام مهما تبدلت مشاربهم. وتكرس هذا الدور السلطوى منذ إرساء نظام السقيفه واستقراره تحت حكم الخلفاء الراشدين واستمر بعدهم.

فأئمه المساجد وخطباء المنابر جميعاً كانوا ولاء للخلفاء، أو عمالاً يعلمون تحت نظر الولاة. وحتى فى الجيوش والعساكر كان أمير الجند، غالباً، هو إمامهم فى الصلاه وخطيبهم أيام الجمعة، دون أن يكون أعلمهم وأورعهم وأقرأهم، بالضروره.

فربّ والٍ أو عامل على منطقه أو مدينه يفتضح فسقهُ بعد فتره، فيكتشف الناس، فقط حينئذ، أنهم كانوا يصلون وراء فاسق.

ولعل قصه الوليد بن عقبه، والى عثمان على الكوفه، الذى أقيم عليه حدّ شرب الخمر بعد أن صلّى بالناس و هو سكران، أبرز ما يمكن أن يضرب مثلاً لهذه الظاهره. (١) وقبل ذلك فإن قصه المغيره بن شعبه، والى البصره من قبل الخليفه الثانى عمر، كانت، أبرز مثال على هذه الظاهره. فقد شهد على المغيره ثلاثه شهود عدول بالزنا، ولم ينقذه من حدّ الرجم إلّا ترددّ الشاهد الرابع فى بعض جزئيات الوصف، بعد أن توّسل إليه المغيره. (٢)

هذه النماذج وغيرها مما قد يكون أقوى دلاله، كتلك التى حصلت خاصه من بعض عمال وولاة الخليفه الثالث عثمان، لم تكن لتحفظ للخطيب المنبرى الرسمى أیه مرتبه من مراتب القدسيه لدى العوام... فكان تأثير هذه المنابر ضعيفاً ومحدوداً ونشأت فى عرضها، وبالتدرّج، منابر شعبيه وغير رسميه لم تكن تخضع لأى توجيه أو مراقبه.

وتبعاً لذلك، حدث خاصه بعد عهد الخلفاء الراشدين، ما يمكن تسميته بالانفصال

١- (١). تاريخ الأمم و الملوك: ٣/٣٦٤، ٣٦٥.

٢- (٢). وفيات الأعيان: ٦/٣٦٤-٣٦٨.

التدرجى بين الثقافه الإسلاميه الشعبيه، بأدواتها غير الرسميه، والثقافه الإسلاميه الرسميه، وهى ثقافه الخطاب المنبريه، بشكل رئيسى.

٢- بعض المناهج و الأدوات السلطويه

يمكن القول أنّ جهاز الخلافه فى نظام السقيفه، قد كرس نوعاً من الاستقاله عن التوجيه الثقافى الدقيق الذى كان يحظى به المسلمون فى عهد الرسول صلى الله عليه و آله.

لكن، لم تكن هذه الاستقاله عن التوجيه الفكرى و العلمى أمراً مطّرداً؛ خاصّه طيله حكم الخليفين الأوّل و الثانى؛ وإلّا كان يلزم من ذلك الفقدان التدرجى للمشروعيه الرمزيه أيضاً.

على العكس من ذلك سجّل لنا التاريخ مقاطع حاسمه من تدخلات جهاز السلطه فى الشأن العلمى و التشريعى؛ وخاصّه فى عهد عمر بن الخطّاب، الذى اشتهرت مساجلاته الكثيره فى عدّه مسائل فقيهيه مع بعض الصحابه، واستعماله العنف لفرض رأيه أحياناً.

وحيث إنّ المراد هنا ليس تقويم سيره الشيخين واجتهاداتهما الشهيره، التى يصنفها منتقدوهما تحت عنوان: الاجتهاد فى مقابل النصّ، (١) فنكتفى بالإشاره إلى التدخلات الأدياتيه التى كان لها التأثير الحاسم فى توجيه حركه الفكر الإسلامى، فى صدر الإسلام. و هذه التدخلات على نوعين: التقنين و التعيين.

أولاً: التقنين:

من أهمّ مظاهر التقنين الثقافى؛ تحريم عمر تدوين الحديث و كتابته؛ محتجاً بالخوف من اختلاطه بالقرآن. و قد كان لهذا التقنين أشدّ التأثير فى تعميق تأثير الثقافه الشفويه. (٢)

ثانياً: التعيين:

من أمثله التعيينات الثقافيه، تنصيب (تميم الدارى) كمحدّث و راوٍ وحيد مرخص

ص: ٧٥

١- (١). النص والاجتهاد.

٢- (٢). منع تدوين الحديث.

له فى الكلام قبل خطبه الجمعة. ولتميم الدارى روايات عجيبة، وتنسب إليه إسرائيليات كثيرة، بل إن موقع تميم الدارى وروايته فى أذهان العامة - وحتى بين أهل العلم - يشكّل تجسداً لبوادر انشقاق مناهجى وعقائدى خطير، ينطلق من القول بإمكان روايه النبى صلى الله عليه وآله فى أمر غيبى - عن غيره من الناس.

فقد نقل ابن عبد البر:

... روى الشعبى عن فاطمه بنت أحمد بن قيس، أنها سمعت النبى صلى الله عليه وآله يذكر الدجال فى خطبته، وقال فيها: حدثنى تميم الدارى وذكر خبر الجساسه، وقصه الدجال، وهذا أولى مما يخرج المحدثون فى روايه الكبار عن الصغار. (١)

ولا يخفى ما فى هذا النقل من خطر على صحه إسناد العقائد إلى المولى.

وقد اشتهر أيضاً من بين الرواه الذين حظوا بتشجيع الخلفاء: كعب الأخبار. وقد كان يهودياً فأسلم بعد سجات كثيره، والظاهر أنه لم يتخل عن كثير من اعتقاداته السابقه. ورغم هذه التعيينات، فإن بعض هؤلاء الذين أرادهم الخليفه أدوات ثقافيه مكمله لسلطه الخلافه، كانوا لا يتحرجون من مخالفته ونقض أوامره كلما اصطدمت مع معتقداتهم، وهو ما بدر من تميم الدارى نفسه، عندما رفض الانصياع لأمر عمر بترك ركعتى ما بعد العصر. (٢)

٣- بدايه تعدد المرجعيات

رغم استقرار المشروع السياسيه فى أذهان عامه المسلمين، لم يكن للنظام المنبثق عن السقيفه أيه مشروعيه ثقافيه ذاتيه، وإنما كان يستمد مشروعيته من مشروعيه نخبه الصحابه من المهاجرين والأنصار.

لهذا فإن حركه الفكر، وتطور العلم فى صدر الإسلام - خاصه فى العقود الثلاثه

ص: ٧٦

١- (١). الاستيعاب: ١/١٩٤.

٢- (٢). وضوء النبى: ١/٢٧٣ و ٢٧٤.

التاليه لوفاه النبي صَلَّى الله عليه و آله-خاضعه لحاله من التعدديه الثقافيه التي قد تصل أحياناً إلى ما يشبه الهرج و المرج الفكري.

و قد زاد هذا الطين بَلَّةً منع الخليفه الثاني عمر،المحدثين و المتعلمين و الرواه من تدوين الحديث واشتداده في ذلك، ممّا جعل الواسطات إلى النبي صَلَّى الله عليه و آله تتعدّد قبل أن ينقضى جيل الصحابه.

في هذا الخضم برز رواه من ذوى السابقيه فى الأديان الأخرى،مثل:تميم الدارى النصرانى،وكعب الأحبار اليهودى.ففسح لهم جهاز الخلافه المجال لترويج معارفهم بعد أن اعتقدوا فيهم العلم و الفضل.فتعمقت بذلك حاله التعدديه فى المرجعيه الثقافيه،فكلّ كان يقول قال الرسول صَلَّى الله عليه و آله،ولكنهم لا يتفقون أحياناً فيما ينقلونه،حتّى بقيه بعض أوليات الشريعه، مثل:كيفية الوضوء و الصلاه محلّ اختلاف،والحال أنّ شهود العيان كانوا ما يزالون يعدّون بالمئات.

إذاً:كان هذا حال بعض أهم مصادر العلم و الفكر زمن الخلافه الراشده التي يوجد شبه تسالم بين الجمهور على مشروعيتها السياسيه.فلنا أن نتساءل عن الأوضاع التي يمكن أن تتردّى إليها الساحة الثقافيه فى ظلّ نظام استبدادى فاقد للمشروعيه السياسيه.مثل هذا النظام لم يتأخّر فى الظهور،فكان معاويه بن أبى سفيان،باستيلائه على الخلافه سنه ٤١ هجرية،أول ملوك الإسلام بلا منازع،كما لقبه ابن كثير الدمشقى فى البدايه و النهايه. (١)

وفى عهده شهدت الساحة الثقافيه أول استقطاب واضح و رسمى،فتوزّعت بين ثقافه السلطه و ثقافه المعارضه،وكان لكلّ منهما أدواته الثقافيه الخاصّه،و هو ما نستعرضه ضمن إشارات المبحث الآتى.

ص:٧٧

أسئله البحث الخامس:

١. ما هي أهم صفات الثقافه العربيه في فجر الإسلام؟
٢. ما هو تأثير غياب التدوين و الكتابه في تطوّر العقائد؟
٣. هل يمكن أن يكون الشعر من موجّهات الاختلاف؟
٤. هل كان بإمكان الخطابه المنبريه في صدر الإسلام أن توحد العقائد؟
٥. هل يمكن لنظام سياسى في صدر الإسلام الاستغناء عن منبر الجمعه؟ لماذا؟

أسئله البحث السادس:

١. هل يمكن أن يتحوّل الشعر أداة استبداديه بيد السلطه؟ كيف؟
٢. قارن بين تأثير الشعر وتأثير الخطابه المنبريه في تطوّر العقائد.
٣. هل كان بإمكان الخلفاء حقيقه إعلان استقالتهم العلميه؟ لماذا؟
٤. قارن بين منع تدوين الحديث، من جهه، والسماح للمسلمين الجدد بالعمل الثقافى، من جهه أخرى. ماذا يمكن أن تكون الخلفيه الكامنه وراء هذين الإجراءين؟
٥. حلّل هذا القول وناقشه: إنّ اختلاف الصحابه في كيفيه وضوء النبى صلّى الله عليه و آله و صلواته يسقط حجيه النقل الشفوى للسنّه.

إشاره

كان عصر الخلافه الراشده عهد هيمنه مرجعيه النخبه الصحابيه. و قد كان من الطبيعى أن تصبح تلك الاختلافات التى سبقت الإشاره إليها،والتي لم تزد الأيام إلّا فى احتدامها،عاملاً قويا فى تنوع هذه المرجعيه وتشتت مراكز المشروعيه فيها.

ولم يكن بمقدور أى خليفه أن يضع يده على هذه المرجعيه المركبه تركيباً غير متجانس،فيوجهها أى وجهه أراد.

إلّا أن هذا التركيب غير المتجانس كان مآله التزلزل التدريجى؛فقد كان تباين المواقف من السقيفه و التطوّرات الاجتماعيه والاقتصاديه التى رافقت الموجه الأولى من الصدمات الحضاريه،قد أوجد-بالتدريج-اتجاهات فكريه ومرجعيات متعدده تزداد تباعداً على مرّ الزمن.

فى الباب المقبل سوف نلقى بعض الضوء على مجمل هذه التطوّرات وآثارها،أمّا هنا فنريد فقط أن نشير إلى نتائجها الأدواتيه،لنستكمل صورته أجهزه الثقافه وأدوات توليد الفكر التى كانت متاحه فى صدر الإسلام،و هذا هو أحد أهمّ أغراض هذا التمهيّد.

وبين يدى هذا البحث لا بد من توضيح معنى الاستقطاب السياسى والاجتماعى،ومغزى تعدد المرجعيات الفكرية.

١-ظاهرة الاستقطاب و التعدد الثقافى

اشاره

يمكن تعريف الاستقطاب الثقافى:بأنه تراحم بين قوى مؤثره متعدده ومتواجده فى فضاء ثقافى واحد.
وعاده ما ينصرف مفهوم الاستقطاب إلى تراحم مؤثر يشكّل كلّ واحد منها قطباً،يحاول اجتذاب العناصر الفاعله نحوه.
أمّا حاله تعدد الأقطاب, فعاده ما يطلق عليها بالتعدديه الثقافيه أو تعدد المرجعيات الثقافيه.

حول سلبيه الاستقطاب وإيجابيه التعدد

كثيراً ما يعتبر استقطاب صفة سلبيه،بينما ينظر إلى التعدد،عاده،من زاويه حسن الظنّ و النفاؤل.والسبب فى ذلك هو أنّ حاله الاستقطاب الثنائى قد تكون مدعاه إلى التطرف؛لأنّ العناصر الفاعله مدعوه إلى الانجذاب إلى أحد القطبين ومواجهه القطب الآخر.

وقد تتحوّل المواجهه إلى فتنه هوجاء تشل الطاقات الفاعله فى المجتمع وتدمره،فى حين أنّ التعدد فى المرجعيات الثقافيه،قد يضىفى على المجتمع مسحه من التسامح, فيتمكّن من تهميش عوامل التطرف و الدمار وتقليص تأثيرها.

هذا كلّ من وجهه نظر إناسيه عرفيه،أى عندما تكون الثقافه عرفيه لا دينيه.

فماذا عن الاستقطاب و التعدد المرجعى فى الفضاء الثقافى الدينى؟

الجواب يحتاج إلى بحث إناسى تطبيقى؛ولاً- يبدو أنّ هناك قاعده تصلح لجميع الفضاءات الدينيه مهما اختلف الزمان و المكان.وفى الباب القادم سوف تتضح معالم الإجابه فى موضوعنا الخاصّ،و هو الفضاء الثقافى الإسلامى فى صدر الإسلام.

ونكتفى هنا بالإشارة إلى أن الحالة العامه للفضاء الثقافي الإسلامى بعد السقيفه، كانت تعدد المرجعيات وليست استقطاباً ثنائياً؛ عدا استثناءات قصيره زمنياً، لا تشكل خدشاً جدياً فى القاعده الكليه.

نظرة على الأقطاب و المرجعيات فى القرن الأول

يشكل جهاز الخلفه بالتعريف المتقدم فى المبحث السابق، قطباً ثقافياً تتراوح قوه تأثيره، شدّه وضعفاً، تبعاً لقوه شخصيه الخليفه، ولقوه الأطراف المناوئه.

فمثلاً: بلغت شدّه تأثير هذا القطب فى عهد الخليفه الثانى من القوه، بحيث تمكّن من فرض تشريعات، يقول منتقدوه: إنها مخالفه لظواهر الكتاب العزيز، ولما كان يفهم من سنّه النبى صلّى الله عليه وآله، بعد أن رأى مصلحه قويه فى ذلك. ولعل أهم هذه التشريعات وأشدّها تأثيراً فى المجتمع الإسلامى، كيفيه توزيع العطاء بين المسلمين بحسب سوابقهم الجهاديه. (١)

فى مقابل ذلك نزلت قوه تأثير هذا القطب إلى حدّها الأدنى فى النصف الثانى من ولايه الخليفه الثالث عثمان بن عفّان، بعد انكشاف ضعف الكثير من ولاته، وافتضاح فسق بعضهم، علاوه على إصراره على الدفاع عنهم، أحياناً، واشتداد قوه معارضه كبار الصحابه (رضوان الله عليهم) فى المدينه له.

وزاد فى إضعافه، موقف أمّ المؤمنين عائشه منه، وهى التى ذهبت شوطاً بعيداً فى إسقاط الشرعيه عنه، حتّى بلغت حدّ إهدار دمه قائلة: اقتلوا نعتلاً فقط كفر. (٢)

وليس فوق هذا القول قول!

و أمام محور الخلفه وقفت محاور أربعه رئيسيه شكّلت مرجعيات ثقافيه ذات

ص: ٨١

١- (١). عبقرية الإسلام فى أصول الأحكام: ٢٧٥.

٢- (٢). تاريخ الطبرى: ٣/٤٧٧؛ والكامل فى التاريخ: ٣/٢٠٦.

مواقف متفاوتة من جهاز الخلافة ومرجعيتها، وهي:

أ) مرجعيه أهل بيت النبي عليهم السلام.

ب) مرجعيه المهاجرين و الأنصار الأوائل.

ج) المرجعيه القبليه القرشيه.

د) المرجعيه الثورويه التكفيريه، (١) التي جسدها الخوارج.

وإلى جانب هذه المرجعيات الأربع برزت مرجعيات صغيره متشخصه بأفراد متميزين، مثل: كعب الأحبار وتميم الدارى... إلخ.

وكذلك مرجعيات منشقه عن تلك المحاور، أو تدعى الانتساب إليها زوراً وبهتاناً مثل: الغلاه، وأولهم السبئيه و الكيسانيه، كما سيأتى فى محلّه.

كلّ واحد من هذه المرجعيات كانت لها أدواتها الخاصه فى الفعل الثقافى. فتحوّلت الساحة الثقافيه و الفكرية إلى معترك فكري حقيقى.

٢- أهم مرجعيات الصدر الأول وأدواتها الثقافيه

إشاره

مرّ أنه إلى جانب مرجعيه جهاز الخلافة، كانت هناك مرجعيات أخرى، متفاوتة فى الشده و الضعف، بحسب موقعها الاجتماعى أو السياسى. ويمكن حصر أهم الخطوط المرجعيه فى القرن الأول، كالآتى، مرتبه بتاريخ ظهورها:

أولاً: مرجعيه أهل البيت عليهم السلام:

يعتقد المتمسكون بها، أنها قد تأسست بشكل رسمى يوم الغدير؛ وأن هذا هو التأسيس الرسمى الذى تشير إليه روايه البيهقى المتقدمه. أما التأسيس الابتدائى، فقد حدث يوم الدار حينما استجاب الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله للأمر الألهى: وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ

ص: ٨٢

١- (١). الثورويه: هي نزع ثوريه إفراطيه تنزلق بالثوره من دورها كوسيله إلى وضع آخر يجعلها، كأنها غايه فى ذاتها، وقد كان شعارها الأول: لا حكم إلا لله.

الْأَقْرَبِينَ ۱ فجمع بنى هاشم وعرض عليهم رسالته مؤكداً أن خلافته ستكون لمن ينصره من بينهم، فلم يتطوع لذلك غير على عليه السلام. (١)

وبعد السقيفة تكثرت حول أمير المؤمنين على عليه السلام مجموعه من أكابر الصحابه، أهمهم: عمار بن ياسر، وسلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود، وأبي بن كعب، وأبو أيوب الأنصاري، وعبد الله بن مسعود، وخزيمه بن ثابت... وغيرهم، دون أن يؤدي هذا التكتل إلى انشقاق أو تصدع في جسم الأمة.

ثم لم يلبث أن التحق بهذا المحور جيل ثانٍ من الصحابه و التابعين، مثل: عبد الله بن عباس، وجابر بن عبد الله الأنصاري، ومالك الأشتر النخعي، وقيس بن سعد بن عباده، ومحمد بن أبي بكر...

وقد تعرض هذا الجيل الثاني من الموالين للمحور العلوي، لابتلاءات شديده بعد استيلاء الأمويين على الحكم. فتحولت هذه الموالاة إلى حركه سياسيه معارضه، انشعبت إلى عده حركات وفرق، كلٌ منها يدعى نصره أهل بيت النبي عليهم السلام.

ثانياً: مرجعيه المهاجرين و الأنصار الأوائل:

وتتشكّل من وجوه صحابيه بارزه لمع نجمها في غزوتي بدر، وأحد، مثل: الزبير بن العوام، وطلحه بن عبيد الله، وسعد بن أبي وقاص، وأبي عبيده بن الجراح، وقد تكثرت حول هذا المحور كثير ممّن التحق بصف المسلمين في فترات متباعده، واشتهروا بروايه الحديث و الزهد و الفضل، وهؤلاء لم يظهروا معارضه تذكر للخليفتين الأولين طيله حكمهما.

بل كان معظم أقطاب هذا المحور قاده؛ وولاه وخطباء منبريين رسميين، ولم يحصل افتراق هذا المحور عن محور الخلافة إلّا في عهد عثمان الذي عزلهم

ص: ٨٣

ودفعهم إلى صف المعارضه، بدايه من العقد الثالث للهجره.

ثالثاً: المرجعيه القبليه القرشيه:

ظهرت أولى الإشارات إلى هذه المرجعيه ذات الجذور الجاهليه الواضحه، فى اجتماع السقيفه، وقد تقدّم فى روايه الشهرستانى: أنّ أبا بكر لم يتمكّن من إقناع الأنصار بالانصراف عن نيتهم فى تعيين خليفه منهم، إلا بالاستدلال بحديث النبى صلّى الله عليه وآله «الأئمّه من قريش».

بدايه من اجتماع السقيفه صارت للقرشيه- بما هى هى- شأنه سياسيه أعادت إلى الأذهان الامتيازات القبليه والعشائريه، لعهد ما قبل الإسلام. وتعتبر سيره أبى بكر فى توليه رجال من قريش حديثى عهد بالإسلام، على الجيوش التى أرسلها لحرب المرتدين، وتغاضيه عن انحرافات بعضهم أحياناً، (1) تزكيه لوجوه بارزه أصبحت رموزاً لهذا المحور فيما بعد.

المهمّ فى هذا المحور أنّه فتح المجال لمحور عشائرى أضيق منه وأخطر، لم يستطع ادّعاء مرجعيه دينيه، فاضطر إلى تحويل الخلافه إلى ملك، وهو المحور الأموى الذى أسسه مروان بن الحكم عندما كان وزيراً للخليفه الثالث عثمان.

وقد طوّر معاويه بن أبى سفيان هذا المحور بعد مقتل الخليفه عثمان، خلال تمرّده على الخليفه الراشدى الرابع، وأكد توجهه هذا إثر استيلائه الكامل على السلطه بعد نقضه بنود الصلح مع خليفه المسلمين الخامس الإمام الحسن بن على سبط الرسول صلّى الله عليه وآله سنة ٤١ للهجره.

رابعاً: المرجعيه الثورويه التكفيريه:

إشاره

رغم أنّ جذور الفكر التكفيرى تعود إلى ظاهره المروق التى نشأت فى أواخر عهد النبى صلّى الله عليه وآله، فإنّ تبلورها بشكل عملى ضمن محور سياسى وثقافى مؤثّر لم يظهر

ص: ٨٤

١- (١). كما فعل مع خالد بن الوليد، الذى قتل مالك بن نويرة وتزوج امرأته فى نفس الليله. ورفض إقامه الحدّ عليه، ملتمساً له العذر فى التأويل؛ تاريخ الطبرى: ٥٠٤/٢.

إلا طيله أحداث الفتنه الكبرى تحت عنوان:الخوارج،الذين كفّروا جميع من خالفهم من المسلمين واستحلوا دماءهم.

وبالقراءه السطحيه قد يصنّف الخوارج،كمحور منشق عن محور أهل البيت عليهم السلام،بدعوى أنّ هذه الجماعه تأسست بانشقاق داخل معسكر الإمام على عليه السلام فى حرب صفين التى واجه فيها المتمرّدين بقياده معاويه بن أبى سفيان.

إلا أن هذا التحليل بعيد عن الدّقه و الواقعيه, كما سيتوضح فى أبحاث الباب المقبل.ونكتفى هنا بالإشاره إلى أن معسكر الشرعيه فى صفين،كان يضمّ الكثير من أتباع المحاور الأخرى،ولم يكن المحور الولائى داخله مهيمناً أبداً.

أدوات السلطه

كانت أدوات الفعل الثقافى المتاحه بأيدى السلطه الممثله فى جهاز الخلافه،تقتصر على ما تقدّم من صلاحيات التقنين و التعيين،وجهاز الخطب المنبريه الذى تقدّم بيان محدوديه إشعاعه،بالقياس إلى المنابر الشعبيه ذات السيوله الكبيره،مثل:الشعر،ونظيره من النثر الروائى،الذى كان يروّجه أصحاب«السير و المغازى»الذين خلّفوا رواه«أيام العرب».

فى هذا الوضع لنا أنّ نتصوّر حساسيه موقف جهاز الخلافه وضعفه أمام المرجعيات الثقافيه الأخرى بمجرد أن تفقد أدواته ما عندها من الإشعاع المحدود.

وهذا ما حصل بشكل واضح فى عهد الخليفه عثمان،حيث تحوّل بعض هذه الأدوات بالذات إلى هدف للانتقادات.فكيف يمكن لجهاز الخلافه أن يحافظ على أدنى تأثير فى حين يكون و الى إحدى أهمّ المدن, وهى الكوفه سكّيراً؟

ووصل به الاستهتار إلى أن صلّى بالناس صلاه الصبح سكرانا! (1)

ص: ٨٥

١- (١). هو:الوليد بن عقبه بن أبى معيط،الذى صلّى بالناس أربع ركعات بدلاً عن ركعتين فى الصبح،تحت وطأه السكر.وقد مرت الإشارة إليه.

وما أن وصلت السلطه إلى أيدي المحور الأموي، حتى استقرت عزله الجهاز الثقافي الرسمي، فلم يعد عقلاء المسلمين يعاون كثيراً بما يقال على منابر المساجد.

أدوات المعارضه

ليس من السهل الحصول على تطبيق لمفهوم المعارضه بمعناه المعاصر طيله حكم الخليفين الأول و الثاني، فجميع المحاور التي تقدم ذكرها كانت مشتركه في السلطه أو متعاونه معها، بشكل أو بآخر. ولهذا التوافق أسبابه التي سوف نوضحها في الباب المقبل.

إلا أن هذا الوضع الذي يتميز بجزئيه الصراعات واقتصارها على مناقشه هذه الفتوى أو تلك، على النحو الذي تقدمت الإشارة إليه في المبحث السابق، لم يعمر طويلاً. فقد دخلت الساحة الفكرية منذ عهد الخليفه عثمان مرحله جديده سادتها حاله صراعيه مفتوحه. فمنذ أن عزل الخليفه عثمان كبار الصحابه، مثل: الزبير، وسعد بن أبي وقاص... عن أهم الولايات، حرم جهاز الخلافه من أفضل وسائل عمله الثقافي، فتحول هؤلاء الأقطاب - كما تقدم - ضمن محور المهاجرين و الأنصار إلى صف المعارضه المفتوحه، وبعد استفحال أمر ظلم و لاه عثمان من بنى أميه، واستبدادهم بأموال بيت المال، خرج بعض الرواد في محور أهل البيت النبوي عليهم السلام مثل: أبي ذر الغفاري، وعمار بن ياسر عن صمتهم، ولعبوا أدواراً هامه في تنبيه المسلمين إلى حقوقهم السليبه.

بالتزامن مع هذه الحركه المعارضه، بدأ المحور الأموي يلعب دوراً شديداً الخطوره، فمن جهه كان يورط جهاز الخلافه في شتى الأخطاء والانحرافات، ومن جهه أخرى كان يعمل على زياده تأليب الناس على الخليفه؛ وذلك بنسبه أعمالهم وانحرافاتهم الشخصيه إليه، كما كان يفعل معاويه بن أبي سفيان و الى الشام، ومروان بن الحكم وزير الخليفه.

في هذا الوضع المتأزم كان المحور الأموي ينشر نوعاً جديداً من الفكر الإسلامي

يقوم على تأويل النصوص تأويلاً- تعسفياً لا- سابقه له، مثل: تأويل كون المال لله، بالسماح لولاه الأمر الذين هم ظلّ الله في الأرض، بالتصرّف فيه مطلقاً، ممّا حدا بأبي ذر الغفاري بأن يعارض هذه المقولة التي فقدت معناها بعد تأويلها، ويصرخ في وجه معاوية قائلاً: بل المال مال المسلمين! (١)

ويمكن القول، أنّ أدوات المعارضه، منذ عهد الخليفة عثمان تمثّلت أساساً في الخطابه الحرّه، والدروس غير المتقيده بتعليمات جهاز الخلافه.

ولكن تطوّرات الأحداث، و لم تلبث أن أعادت إلى الساحة أداه أخرى من الباب الواسع، وهي (الشعر) الذي تحوّل إلى وسيله لتدوين الانتقادات ضدّ السلطه، في مرحله أولى، ثمّ إلى أداه تعبئه جماهيريّه فعاله إبان المعارك الحربيّه، في مرحله ثانيّه.

أمّا المحور الثوروي التكفيري، فمنذ الظهور العلني لفرقه الخوارج، فقد تميز أدائه الثقافي بهيمنه: شعار التكفير مطلقاً. فحكم هذا المحور على نفسه بالهامشيّه، فلم يكن له تأثير مباشر في الساحة الثقافيه؛ إذ أن هامشيته قد حدّت من قدرته على الاستفاده من الأدوات المتعارفه مثل: الخطابه الحرّه، فلم يبقَ لديهم سوى (الشعر) لتمير بعض عقائدهم. والحقيقه أنّ معظم الفرق المتطرّفه و السريّه مثل الكيسانيه، قد وقعت هي الأخرى في هذه المحدوديه، فلم يبقَ أثر من عقائدها إلا ضمن أبيات من الشعر هنا وهناك.

ومنذ ذلك العهد ظلّ الشعر الأداه الوحيده المتاحه للفرق السريّه و الهامشيّه، قبل أن يبتكر إخوان الصفا أسلوب المناشير (المنشورات) المسجديه، (٢) بعد قرنين.

ص: ٨٧

١- (١). تاريخ الأمم و الملوك: ٣/٣٣٥.

٢- (٢). كانت هذه المناشير توزع في بعض المساجد سرّاً، بإمضاء إخوان الصفاء و خلاين الوفاء، وكانت تروج عقائد الإسماعيليه، كما سيأتي في محله.

إشاره

فى خاتمه هذا التمهيد نريد أن نتعرّف على الأدوات المعرفيه التى تشكّلت منها مادّه علم الفرق و المذاهب الإسلاميه.

فقد تحصّل ممّا مرّ أنّ نشأه الفرق والانشعابات الفكرية، كانت حاصل تقاطع الصيرورتين الثقافيه و السياسيه، و أنّ الإطار المعرفى للعلم الذى يتولّى دراسته هذا الموضوع، و هو ما نحن بصدد تحقيقه، هو بدوره حاصل من تقاطع الفضاءين المعرفيين لعلم التاريخ السياسى و علم الكلام.

وخلال البحوث المتقدمه تمكّننا من الاطلاع المختصر على تطبيقات هذه القاعده، على تطوّر الفكر و العقائد فى صدر الإسلام.

هكذا، فإنّ مجال البحث فى الأدوات المعرفيه يبدو محدّداً بحدود هذا التقاطع بين علم الكلام و التاريخ السياسى.

وفى منطقه الاشتراك هذه، هناك مجموعه من التنبيهات تفرض نفسها قبل أن ندخل فى تقويم الأدوات المعرفيه لعلم الفرق و المذاهب الإسلاميه.

١- تنبيهات حول التقاطع السياسى الكلامى

إشاره

أهمّ ما يجب التنبه إليه هو النتائج المنطقيه لأهم الأحداث التى وّجّهت الفكر الإسلامى فى صدر الإسلام، و نفهرسها هنا حسب ترتيبها الزمنى.

من حديث الغدير إلى منع تدوين الحديث

إنّ أهمّ النقاط المفصليه التى يلاحظها كلّ متتبع للتاريخ السياسى للجيل الأوّل، هى: حديث الغدير، و وفاه خاتم الأنبياء، و منع تدوين الحديث.

أمّا حديث الغدير، فقد مرّت الإشارة إليه، وهو يجسد الالتقاء بين نقطتي انعطاف في الصيرورتين العلميه الفكرية و السياسيه.

فمن ناحيه أولى، تنصيب علي بن أبي طالب أميراً للمؤمنين عليه السلام بأمر من الله تعالى في حياه الرسول القائد صلّى الله عليه و آله، مهما كان الاختلاف في تفسير جهه هذا التنصيب، أهو مولوى أم إرشادى؟! أو هو وجوبى أم استحبابى؟! أوفى تفسير ماهيه الولايه المترتبه عليه، هل هي عاطفيه أم علميه أم سياسيه؟! بل هو نص صريح على أولويه مرجعيته العلميه و السياسيه معاً على سائر المرجعيات، بلا شك.

ومن ناحيه ثانيه، هذا التنصيب، على فرض التسليم بدلالته السياسيه، دليل على انفراد الإمام علي عليه السلام بالإرث السياسى للنبي صلّى الله عليه و آله دون سائر أكابر بنى هاشم، نظير عمه العباس. (١)

و أما وفاه الرسول صلّى الله عليه و آله دون أن يتمكّن من إملاء وصيته، بحيث تنقطع أسباب التأويل؛ فقد أحدثت فراغاً كبيراً و تساؤلات كثيره في أذهان جميع من لم يعاصر هذا الحدث الجلل، من الأجيال اللاحقه خاصه.

ومن هذه التساؤلات الملحه: التساؤل حول ضروره تدوين الحديث الشريف، ومنه تلك الوصيه المفقوده، في عصر تهيمن فيه الثقافه الشفويه.

ويقابل هذا التساؤل، تساؤل آخر حول دلاله قبول النبي صلّى الله عليه و آله بترك الوصيه دون تدوين: هل يجوز القول بأنّ هذا الترك هو نسخ لحديث الغدير؟

وتستتبع هذه التساؤلات تساؤلات أخرى عن دلاله فعل النبي وتركه.

وستأتى بعض التوضيحات عن هذه التساؤلات في الأبواب المقبله.

و أما منع تدوين الحديث، فهو من أهمّ وأخطر ما صدر من نظام السقيفه في عصرها الذهبي. فقد منع تدوين الحديث النبوي، بدعوى الخوف من اختلاطه بالقرآن الكريم.

ص: ٨٩

١- (١). هذا ممّا يسقط الشرعيه عن الخلافه العباسيه التي قامت سنه ١٣٢هـ على أساس الدعوه إلى الرضا من آل محمّد صلّى الله عليه و آله، وذلك مهما كانت تأويلات حديث الغدير.

وخطوره هذا المنع- كما مرّ- تكمن في حرمان جيل الصحابه من فرصه تدوين ما أخذوه ودونوه عن النبي صلّى الله عليه و آله، قبل أن يذهب به النسيان، أو يذهب برواته الموت.

وقد كان من المفروض أن تشكّل كثره القتلى في صفوف الصحابه أيام حروب الردّه خاصّه (1) حافزاً للإسراع بعملية التدوين، ولكن الظاهر أنّ الجهاز الثقافى لنظام السقيفه كان يعتقد بكفايه القرآن الكريم، والسنّه العمليه الثابته بالإجماع، كمصدرين للتشريع. وفي هذا الموقف ما فيه، ممّا سوف نتناوله بالبحث في محلّه...

استيلاء المحور الأموى على السلطه فى عهد الخليفه عثمان

كان هذا الاستيلاء تدريجياً؛ وبدأ- كما مرّ- بإقصاء رموز محور المهاجرين و الأنصار من جهاز الخلافه.

وقد كان من أهمّ آثار هذا الإقصاء:

أولاً- فتح المجال للتشكيك فى مشروعيه نظام السقيفه فى عهده الثانى (الأموى)، وطرح مسأله الإمامه من وجهه نظر عقائديه مغايره.

ثانياً: طرح مفهوم مرجعيه سيره الشيخين: أبى بكر وعمر بشكل جماهيرى فى مقابل مشروعيه الخلافه الضعيفه.

وقد شكّلت مشروعيه سيره الشيخين بعد مقتل عثمان عقبه كأداء أمام البرنامج الإصلاحى الذى أراد الإمام على عليه السلام الخليفه الراشدى الرابع تطبيقه، كما سيأتى فى محلّه لاحقاً.

محور أهل البيت عليهم السلام: نجاح ثقافى وتعسّر سياسى

إنّ أهمّ انجاز لمحور أهل البيت عليهم السلام فى هذه المرحله كان تمكّنهم من المحافظه

ص: ٩٠

١- (١). كان لشهداء المسلمين من القراء و الحفاظ فى معركة الحديقه لوحدها، ضدّ مسيلمه الكذاب، قرابه الخمسمائه على بعض الروايات، ولا شكّ فى كثرتهم على أيه حال.

على تراث النبي صلى الله عليه وآله، بتحدى قرارات منع التدوين.

إلا أن هذا النجاح رافقه فشل في مقاومه الانقلاب الأموي. وقد تركز هذا الفشل بشكل خاص في عدّه أحداث خطيرة، أهمها:

الأول: عدم قدره على منع حرب الجمل، حين عجز محمّد بن أبي بكر عن إقناع أخته أم المؤمنين عائشه بالتحزّر من سيطره مروان بن الحكم الأموي وجماعته، (١) وكذلك انشقاق الزبير بن العوام عن محور أهل البيت عليهم السلام تحت تأثير ابنه عبد الله، فكان الإمام على عليه السلام يقول: «ما زال الزبير منا حتّى نشأ بنوه، فصرفوه عنا»، (٢) وقد كان للزبير بن العوام تأثير كبير في إضفاء لون من الشرعيه على معسكر الجمل، قبل أن ينتبه إلى المغالطه التي وقع فيها وإلى فداحه ما أقدم عليه، فترك ميدان المعركه، وينسحب قافلاً إلى المدينه، فيقتله أحد الخوارج و هو في الطريق إليها.

الثاني: في حرب صفّين، حينما كاد جيش الإمام على عليه السلام بقياده مالك الأشر، أن يقضى على تمرّد أهل الشام بقياده معاويه بن أبي سفيان، وعمر بن العاص، فبادر إلى رفع المصاحف و الدعوه إلى التحكيم، مستعينين بالخوارج الذين كانوا يشكّلون قسماً كبيراً من جيش الشرعيه. هنالك عجز مالك الأشر وأصحابه عن إقناع الخوارج بالرجوع عن فتنتهم، وهم الذين حاصروا الخليفه وهدّدوا بقتله إن هو لم يستجب لدعوه معاويه، وفشل مالك في إيقاظهم من غفلتهم وإقناعهم بحقيقه خدعه معاويه ونيته في ربح الوقت و النجاه من الهزيمة المحقّقه.

الثالث: وقوع بعض رموز هذا المحور في فتنه المال، وتركهم صف الشرعيه، في أحلك الظروف، من أجل مبالغ من المال.

الرابع: عجز أنصار الخليفه الراشدي الخامس الإمام الحسن السبط عليه السلام عن تأمين الحد الأدنى من الحمايه لخليفتهم، إلى أن أبقوه وحيداً في مواجهه معاويه و الخوارج، ممّا جعل معاويه يجرؤ على نقض جميع بنود الصلح الذي عقده مع الإمام الحسن عليه السلام.

ص: ٩١

١- (١). هم الذين استطاعوا تعبئه جيش كبير، بأموال بيت المال التي سرقها يعلى بن منبه بن أميه من اليمن.

٢- (٢). الإمامه و السياسه: ١٨/١.

أهم ما ميز ظاهره الخوارج، هو غلبه صفه التطرف العقائدي وتوجيهها لسلوكهم السياسي، بهذا الاعتبار كان ظهور محور الخوارج إفرازاً اجتماعياً مضاداً للمحور الأموي.

أمّا مواجهتهم لخليفه المسلمين الرابع، ونجاح معاوية في توظيفهم في تمرد عليه، فقد كانت مرحلة استثنائية في حياتهم؛ لهذا فقد أوصى رابع الخلفاء الراشدين بعدم محاربه الخوارج بعده.

وقد تقدّم أنّ هذه الوصيه من سنخ عدم تجويز الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِقَتْلِ ذِي الْخَوْبِرَةِ. (١)

لعلّ أهم أبعاد تطرف عقيدته الخوارج، هي تعميمهم التكفير لكل مرتكب للكبيره، وهذا المعتقد لم يلبث أن يولّد ردّ فعل، يماثله في التطرف، صار يشكل دعامة حكم وسلطه كلّ فاسق، وهو القول بأنّه لا تضرّ مع الإيمان معصيه، الذي يسدّ الباب أمام تكفير حكام الجور، وهذا ما سوف نعود لبحثه ضمن عقائد فرقه المرجئه.

نجاح القيام الحسيني

لا شكّ في نجاح حركة عاشوراء بقياده الإمام الحسين بن علي سبط رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي تَعْرِيهِ السُّلْطَةَ الْأُمَوِيَّةَ مِنْ كُلِّ غَطَاءٍ دِينِيٍّ شَرْعِيٍّ، وَفَضْحِهَا كَنْظَامِ مَلِكِي اسْتِبْدَادِيٍّ وَدُمُومِيٍّ. فقبل موقعه كربلاء، يوم العاشر من محرّم سنة ٥٦١هـ، كان يسود التباس كبير في أذهان المسلمين، وهو توهم شرعيه حكم معاوية. وبلغ أمر استكانتهم إلى هذه المشروعيه استعدادهم لتقبل انتقال الحكم لابنه يزيد، ولو عن مضمض، ومع امتعاض عامه نخبتهم واعتراض قله قليله منها. وساعد على ذلك القبول وجود سابقه تنصيب بالوصيه، في نظام السقيفه، وهي تنصيب عمر من قبل أبي بكر.

ص: ٩٢

١- (١). راجع العنوان: ظروف نشأ الفرقة المارقه الأولى (في الفصل الأول، من الباب الأول).

أما منشأ الشبهه الأولى، فهو عهد الصلح الذى عقده معاويه مع الإمام الحسن السبط عليه السلام، الخليفه الشرعى الذى اختاره المسلمون بعد استشهاد خليفتهم الرابع. فرغم نقض بنود هذا الصلح من قبل معاويه، وسقوط كلّ مشروعيه عن حكمه بسبب هذا النقض، فإنّ ضعف الوعى الحقوقي لمعظم المسلمين لم يكن يسمح لهم بالالتفات إلى هذه النكته، وبقوا على الوهم الشهير القائل بأنّ مشروعيه حكم معاويه تأسيست عام الجماعه؛ أى: عام الصلح؛ وغاب عنهم أن تلك المشروعيه قد سقطت بمحض أن صرح معاويه بوضعه بنود الصلح تحت قدميه، وللإنصاف، لا بد أن نسجّل وجود بعض المواقف المستنكره لهذا التسليم العام، رغم بعد أصحابها عن الالتزام بالمرجعيه العلويه. ومثال هذه المواقف ما قرره عبد الحميد بن أبى الحديد عن أبى الفرج الأصفهاني:

قال أبو الفرج: وسار معاويه حتى نزل النُخيله، وجمع الناس بها، فخطبهم قبل أن يدخل الكوفه خطبه طويله لم ينقلها أحد من الرواه تامه، وجاءت منقطعه فى الحديث، وسنذكر ما انتهى إلينا منها. فأما الشعبى فإنه روى أنه قال فى الخطبه: ما اختلف أمر أمه بعد نبياها إلّا وظهر أهل باطلها على أهل حقّها، ثم انتبه فندم فقال: إلا هذه الأمه فإنها وإنها...

و أما أبو إسحاق السبيعي فقال: إن معاويه قال فى خطبته بالنُخيله: ألا إنّ كلّ شيء أعطيته الحسن بن على تحت قدمى هاتين، لا أفى به. قال أبو إسحاق: وكان والله، غداراً.

وروى الأعمش، عن عمرو بن مره، عن سعيد بن سويد، قال: صلّى بنا معاويه بالنُخيله الجمعه، ثم خطبنا فقال: والله إنى ما قاتلتكم لتصلّوا، ولا- لتصوموا، ولا- لتحجّوا، ولا- لتزكّوا، إنكم لتفعلون ذلك، وإنما قاتلتكم لأتأمر عليكم، وقد أعطانى الله ذلك وأنتم كارهون. قال: وكان عبد الرحمن بن شريك إذا حدث بذلك، يقول: هذا والله، هو التهتك. (1)

ص: ٩٣

ولا بد من الإشارة، هنا، إلى حقيقته تاريخيه في غاية الأهمية: فقد قام معاويه في حياته، باغتيال أهما من كان يقول بسقوط مشروعيته، ولم يسلم من هذا المصير حتى كبار الصحابه، وفي طليعتهم سعد بن أبي وقاص. ولكن أخطر جرائمه كانت اغتياله الإمام الحسن عليه السلام بالسّم.

وكان استشهاد الإمام وتصفيه الكثير من أنصاره، ضربه كبيره للمحور الولائي، حتمت على الإمام الحسين عليه السلام تأجيل حركته الفدائيه التاريخيه إلى الوقت المناسب، فكان تولّى يزيد، الخلافه بعد أبيه، وهو الذي اشتهر فسقه بين الناس، فرصه لذلك القيام. فكانت ملحمة عاشوراء افتتاحاً لصفحه جديده في التاريخ الإسلامى، أصبح فيها السلطان مجرداً من سلاح الدين، وافتضحت أدواته الثقافيه؛ في حين توزعت كلّ عناصر المشروعيه الدينيه على المحاور الأخرى: محور أهل البيت عليهم السلام، ومحور عموم الصحابه، ومحور الخوارج.

أول مظاهر الطائفه السريه

كان ظهور الكيسانيه، (1) مناسبه لنشأه أول مظهر من مظاهر الطائفه السريه في الإسلام. ففور وفاه محمّد بن الحنفيه، وهو في طريقه من المدينه إلى الكوفه، ادعى غلامه كيسان عدم وفاته واختفاؤه، ودعا أنصاره إلى انتظار خروجه لإقامه العدل، زاعماً أنه هو مهدي الأمه.

والذى حول هذه الدعوه الانحرافيه المغاليه إلى كيان طائفي، أنها سرعان ما تحوّلت إلى كيان اجتماعى سرى، يتوارث أعضاؤه عقائدهم طى الكتمان. وبذلك كان الجيل الثانى من هذه الحركه أول تشكيل طائفي - بالمعنى الاصطلاحى الحديث - فى تاريخ الإسلام.

ص: ٩٤

١- (١). نسبه إلى كيسان، غلام محمد بن على بن أبى طالب، المعروف بابن الحنفيه، لكون والدته من بنى حنيفه.

ويقطع النظر عن عقائدهم التي تبرأت منها جميع المحاور الأخرى وخاصه محور أهل البيت عليهم السلام فإن إدخال العمل السري و الدعوه إلى طاعه قياده مجهوله، شكّلت تحوُّلاً خطيراً في الأدوات الثقافيه المتاحه في صدر الإسلام، إذ أنه من الصعب تقويم عقيدته أو محاربتها عندما تتسلح بسلاح السريه وتلتحف بالغموض.

٢- هل توجد مصادر علميه حقاً؟

اشاره

بالتأمل في المحاور المرجعيه الثقافيه التي تحكمت في الساحه الفكرية و العقائديه في الصدر الأول، وبملاحظه أهم ما ميز مواقفها ومواقعها في منطقه التقاطع بين التطور التاريخي السياسي و التطور الكلامي، تعود مسأله الأدوات لتفرض نفسها بالحاح، فنتساءل:

أولاً: ما هي مصادر المعرفه المتاحه لدى مختلف هذه المحاور؟ وما هو مدى استقلاله هذه المصادر عن المؤثرات الاجتماعيه و السياسيه؟

ثانياً: كيف وصلت عقائد وأفكار مختلف محاور الصدر الأول إلى عصر التدوين، وما هي ضمانات عدم تحريفها من قبل الخصوم، أو سوء تفسيرها وضعف انتقالها على يد الأنصار أنفسهم؟

ثالثاً: ما هي الظروف التي دوّنت فيها عقائد المذاهب و الفرق، في عصر التدوين الأول (القرنين: الثاني و الثالث) وهل كانت عمليه التدوين موضوعيه وحياديه دائماً؟

حول انسداد الطريق العلمی

الإجابة عن التساؤلات الثلاث المتقدمه من أعسر ما يتعرّض إليه الباحث الأكاديمي المعاصر، وهو الذي تفصله القرون الطويله عن عصر التدوين. بل إنّ هذا العسر قد أصاب أيضاً محققي عصر التدوين المتأخر، أي: بدايه القرن الرابع إلى الحروب الصليبيه، والغزو المغولي.

فإذا نظرنا إلى وضع المدونات الحديثيه و التاريخيه الأولى، وجدناها جميعاً مستظله بظلّ أحد تلك المحاور أو مستمد منه على الأقل.

فطيله القرنين الثاني و الثالث لم تُوجد أعمال موضوعيه بالتعريف المعاصر، ولكن هذا لا يخذش، بالضروره، فى وثاقه أصحابها، بل يرجع إلى صعوبه الالتزام بالموضوعيه.

فمن المسلم أن النقل بالتواتر هو الطريق الوحيد الذى يؤمن الاطمئنان مطلقاً، وأنى لمحققى القرن الثالث بهذا الطريق؟

صحيح أن تسالم معظم أعلام الفقه على حجيّه نقل الثقه قد حل المشكله عندهم، وسد الفراغ الرهيب الذى أحدثته. ولكن، هنا تطرح مشكله أخرى لا تقلّ تعقيداً و هى: ما هو تعريف الثقه؟

هنا تتدخل المحاور لتطرح مفاهيمها عن الثقه:

فبالنسبه للخوارج يصبح تحصيل وثاقه أى راوٍ وإحرازها أمراً صعباً مستصعباً، لتشدّدهم فى تعريف الإيمان.

وفى المقابل، يتسامح من يقول: بأنه لا تضرّ مع الإيمان معصيه، إلى حدّ النقل عن كبار المجرمين و المتجاهرين بالفسق أحياناً.

هكذا لا يبدو اعتماد خبر الثقه حلّاً موضوعياً، بل هو أشبه ما يكون بتحصيل الحاصل: فكلّ حافظ محدّث لا يوثق سوى من يروى عنه، إذ لو كان يثق بغيرهم لروى عنهم أيضاً. ويبقى ادعاء انسداد باب المعرفه العلميه وانحصار مصادر المعرفه فى الظنيات، لا يعدم أنصاراً يدافعون عنه.

محور أهل البيت عليهم السلام وإتمام الحجّه العلميه

بعد الملاحظات المتقدمه، تبرز أهميه المحور الولائى دون بقية المحاور: فهو

الوحيد الذى خالف منع تدوين الحديث وحرص على جمعه وتوثيقه بالكتابة سراً وعلانية. فشكّلت مصادر الحديثيه و التفسيريه المنيع الذى لم يستغن أحد عنه حتى أولئك المنتسبون إلى المحاور الأخرى.

علاوه على هذا، فإنّ ترأس رواد هذا المحور من قبل إمام يعتقدون بعصمته، ويجمع سائر المسلمين على وثاقته المطلقة على الأقل، يجعل العلوم المنتقلة بهذه السلسله الذهبيه مأمونه من الخطأ و التحريف مطلقاً.

لذا كان أئمة أهل البيت عليهم السلام مؤسسين حقيقيين ومبكرين لحركه التدوين؛ فشكّلوا، فى باب تصحيح العلوم و المعارف، مرجعيه فريده، ومعياراً مأموناً لا يشكّ أحد فى صدقيته.

هكذا يكون المحور الولائى بزعامه أئمة أهل البيت عليهم السلام قد عرف كيف يحفظ الرساله ويتمّ الحجّه على من طلب المعرفة العلميه. وهذا فى نفسه -مبّرر كافٍ لتنازل هؤلاء الأئمة جميعاً ابتداء بالإمام على عليه السلام عن المطالبه بالسلطه السياسيه، واكتفائهم بالإمامه الدينيه و العلميه، لمن أراد ذلك، ممّن عرف حقهم وآمن بفضلهم.

ولهذا لُقّب الإمام على عليه السلام، فى زمن النبى صلّى الله عليه وآله ب: أمير المؤمنين، ولم يلقّب ب: أمير المسلمين.

وسوف نرى فى الأبحاث المقبله، كيف أن المدارس الفقيهيه و الفكرية التى كتب لها الرواج والانتشار، إنما هى تلك التى عرفت كيف تستفيد من محور أهل البيت عليهم السلام وعلوم أئمتهم.

أسئله البحث السابع

١. ما هو وجه الخطوره فى الاستقطاب الثنائى، أوضح هل هو مطرد؟
٢. هل التعدد فى المرجعيه الثقافيه إيجابى بأطراد، أوضح وجه السلبيه إن وجد؟
٣. قارن بين مرجعيه أهل البيت عليهم السلام ومرجعيه الصحابه الأوائل؟
٤. لاحظ خصوصيات مرجعيه الخوارج. هل بإمكانها التحول إلى جهاز ثقافى سلطوى؟
٥. هل كان انحصار المرجعيه القبليه القرشيه بالتدريج فى المحور العشائرى الأموى أمراً يمكن اجتنابه؟ وما هو دور المحور الصحابى فى ذلك؟

أسئله البحث الثامن

أقرأ النصّ الآتى لمحمّد بن جرير الطبرى، وأجب عن الأسئلة الآتية:

...وفى هذه السنّه أعنى سنه ٣٠ كان ما ذكر من أمر أبى ذر، ومعاويه، وإشخاص معاويه إياه من الشام إلى المدينه. وقد ذكر فى سبب إشخاصه إياه منها إليها أمور كثيره كرهت ذكر أكثرها. فأما العاذرون معاويه فى ذلك، فإنهم ذكروا فى ذلك قصه كتب إلى بها إلى السرى، يذكر أنّ شعبياً حدثه عن سيف عن عطيه، عن يزيد الفقعسى، قال: لما ورد ابن السوداء -يقصد عبد الله بن سبأ- الشام، لقي أباً ذر فقال: يا أباذر: ألا تعجب إلى معاويه، يقول: المال مال الله؟! ألا إنّ كان كلّ شىء لله، كأنه يريد أن يحتجنه دون المسلمين، ويمحو اسم المسلمين.

فأتاه أبو ذر، فقال: ما يدعوك إلى أن تسمى مال المسلمين مال الله؟ قال: يرحمك الله يا أباذر! ألسنا عباد الله؟! والمال مال الله، والخلق خلقه، والأمر أمره. قال: فلا تقله. قال: فإنّى لا أقول إنّه ليس لله، ولكن سأقول: مال المسلمين، قال: وأتى ابن السوداء، أباً الدرءاء فقال له: من أنت أظنك -والله- يهودياً.

فأتى عباده بن الصامت فتعلّق به فأتى به معاويه، فقال: هذا -والله- الذى بعث عليك أباً ذر، وقام أبو ذر بالشام، وجعل يقول: يا معشر الأغنياء، وأسوا الفقراء (بشر الذين يكتزون الذهب و الفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله بمكاوٍ من نار

تكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم...)فما زال حتى ولع الفقراء بمثل ذلك، وأوجبه على الأغنياء، وحتى شكوا الأغنياء ما يلقون من الناس، فكتب معاوية إلى عثمان: أن أبا ذر قد أعزل بي، وقد كان من أمره كيت وكيت.... (١)

الأسئلة

١. لماذا لم يذكر الطبري إلا الرواية الاعتذارية؟
٢. هل يعقل أن يكون أبو ذر محتاجاً إلى عبد الله بن سبأ ليرشده؟
٣. هذه الرواية مع إغراقها في الاعتذارية، هل تبرئ ساحه معاوية حقاً؟
٤. حلل هذا القول وناقشه: كان أبو ذر الناطق باسم المحور الولائي، وكان وعيه يتجاوز ظاهر النص.

اختبار عام

١. النموذج الأول:

المطلوب دراسة النص الآتي للشهرستاني وتحليله ومناقشته طبقاً لمخطط الدراسة:

...فافتقرت المجوس على سبعين فرقه، واليهود على إحدى وسبعين فرقه، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقه، والمسلمون على ثلاث وسبعين فرقه، والناجية أبداً من الفرق واحده؛ إذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحده، ولا يجوز أن يكون قضيتان متناقضتان متقابلتان على شرائع التقابل، إلا وأن تقسماً الصدق والكذب. فيكون الحق في إحداهما دون الأخرى.

ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادين في أصول المعقولات بأنهما محققان صادقان.

وإذا كان الحق في كل مسألة عقليه واحداً، فالحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقه واحده. وإنما عرفنا هذا بالسمع، وعنه أخبر التنزيل في قوله عزّ

ص: ٩٩

وجِلٌّ: وَ مِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّهٖ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعِيدُونَ وَأَخْبَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله: «سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، النَّاجِيَةُ مِنْهَا وَاحِدَةٌ وَ الْبَاقُونَ هَلَكِي». قِيلَ: وَمِنَ النَّاجِيَةِ؟ قَالَ: «أَهْلُ السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةِ» قِيلَ: وَمَا السُّنَّةُ وَ الْجَمَاعَةُ، قَالَ: «مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي».

وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ...» (١).

مخطط الدراسة:

١. المحور الأول: وضع النصّ في إطاره التاريخي بالاستعانة بجوانب من شخصيه المؤلف.

٢. المحور الثاني: المناقشة الجدلية: القبول بأن الفرقه الناجيه هي المتمسكه بالسنة، و التي لا- تشقّ صف الجماعة، وشرح هذا المفهوم بتعريف النبي صَلَّى الله عليه و آله.

٣. المحور الثالث: المساواة بين مفهوم السنة و الجماعة، وأهل الحقّ.

٤. المحور الرابع: بقاء باب البحث عن الفرقه الناجيه مفتوحاً.

٢. النموذج الثاني:

المطلوب دراسة النصّ الآتي للهروي، وتحليله ومناقشته طبقاً لمخطط الدراسة:

ويقول جمهوره من الحفاظ منهم أبو عبيد الهروي، في تفسيره غريب القرآن عند آيه: سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ ٢ فقال:

لَمَّا بَلَغَ غَدِيرِ خَمٍّ مَا بَلَغَ وَشَاعَ ذَلِكَ فِي الْبِلَادِ، أَتَى جَابِرَ بْنَ النَّضْرِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ كُلْدَةَ الْعَبْدَرِيَّ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، أَمَرْتَنَا مِنَ اللَّهِ أَنْ نَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ، وَبِالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ، وَ الْحَجِّ وَ الزَّكَاةِ، فَقَبِلْنَا مِنْكَ، ثُمَّ لَمْ تَرْضَ بِذَلِكَ حَتَّى رَفَعْتَ بَضِيعَ ابْنِ عَمِّيكَ، فَفَضَّ لِمَتِّهِ عَلَيْنَا، وَقُلْتَ «مَنْ كُنْتَ مَوْلَاهُ فَعَلَى مَوْلَاهُ...» فَهَذَا شَيْءٌ مِنْكَ أَمْ مِنَ اللَّهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله: «وَالَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِنَّ هَذَا مِنْ أَمْرِ اللَّهِ...» فَوَلَّى جَابِرٌ يَرِيدَ رَاحِلَتَهُ، وَ هُوَ

ص: ١٠٠

يقول: اللهم: إن كان ما يقوله محمّداً حقاً فأمطر علينا حجاره من السماء وأتنا بعذاب أليم...، فما وصل إليها حتّى رماه الله بحجر فسقط على هامته،... وأنزل الله تعالى: سَأَلَ سَائِلٌ

مخطّط الدرّاسه:

١. المحور الأوّل: وضع الحديث فى سياقه التفسيري بلحاظ إدراجه أيضاً من قبل الثعلبى، وأبو بكر يحيى القرطبى فى تفسيره لسوره المعارج... وشمس الدين أبو المظفر بن الجوزى الحنفى فى تذكرته: وابن الصبّاغ المالكى فى الفصول المهمّه، وأبو السعود العمادى فى تفسيره: وقال: أنّ السائل هو الحارث بن النعمان الفهرى...

والشيخ برهان الدين الحلبي الشافعى فى السيره الحلبيه...

٢. المحور الثانى: حلّل طبيعه السؤال الوارده فى الحديث: فهل كان السائل يجرؤ على موقفه ذاك لو لم يكن يرى أنّه يعبر عن رأى عدد كبير من المسلمين؟

٣. المحور الثالث: قيّم قوّه المعارضه لنص الغدير، وحظوظ استجابته المسلمين، لو أصرّ النبى صلّى الله عليه و آله على كتابه الوصيه.

٤. المحور الرابع: أختّم تحليلك للحديث ببيان حكمه سكوت كثير من الصحابه عمّا جرى فى السقيفه.

ص: ١٠١

الباب الثاني:

اشاره

الانتقادات الأولى وأثرها المباشر

فى الفكر الإسلامى

الفصل الأول:

اشاره

موجهات الفكر الإسلامى

من نظام السقيفه إلى العهد الأموى

ص: ١٠٣

السقيفه وجذور الانقسام الأول

البحث التاسع

مقدمات السقيفه والاستخلاف

بعد ما تقدّم من البحوث التمهيديه، تبرز أسئله هامه مترابطه، تتطلّب إجابات تحليليه:

أولها: إلى أى مرجعيه فكريه ينتسب نظام السقيفه الذى سبق التعبير عنه بمحور عموم الصحابه؟

ثانيها: هل يمكن تبسيط الموضوع، بتنسيب هذه المرجعيه إلى محور المهاجرين و الأنصار، الذى تقدّم تعريفه؟

ثالثها: هل يعرّى نظام السقيفه عن اختزال للمشروع الإسلامى السياسى الأصيل، أم هو مزيج من بعض عناصر هذا المشروع ومن بقايا الثقافه الجاهليه؟

إنّ الحديث عن إشكاليه خلافه الرسول صلّى الله عليه وآله يفرض علينا الرجوع إلى استقراء كامل لجميع أحداث و تطوّرات الدعوه الإسلاميه منذ بدايتها الأولى.

فالذى يتحصّل من التحقيق و الدراسه المستفيضة للمصادر الموثوقه عند جمهور المسلمين على اختلاف مذاهبهم و محاور مرجعياتهم، أنّ النبى صلّى الله عليه وآله لم يترك أمر

خلافته غامضاً دون وصيه لا لبس فيها، وكذلك مجموعه من الإرشادات لبعض أصحابه، توضّح لهم السبيل الأقوم الذى عليهم انتهاجه بعده.

١- حول مقدمات الاستخلاف

إشاره

إنّ الذى يجب أن نتبعه فى هذه المرحله من البحث هو كثره رواه الأحاديث التى تأسست عليها مشروعيه المحور الولائى، وانتساب هؤلاء الرواه و الحفّاظ إلى محاور مرجعيات أخرى غير المحور الولائى، أى: أنصار أهل البيت عليهم السلام؛ وهذه الكثره ذات دلالات هامه، يجب أن نقف عليها بوضوح.

وفى ما يلى نتبع أهمّ محطات مسيره مسأله الخلافه، من وجهه نظر الحفّاظ و المؤرّخين غير المنتسبين لمحور أهل البيت عليهم السلام؛ ومنها نستجمع عناصر مشروعيه المحور الولائى، الذى تبنى مفهوم الولايه المطلقه، هذا النوع الجديد من الفكر، الذى تأباه الرواسب الثقافيه الجاهليه القبلية و الثقافه الفردانيه. (١)

من حديث الدار إلى حديث الغدير

تقدّمت الإشارة إلى حديث الدار، وهو الذى تضمّن أوّل تصريح من الرسول صلّى الله عليه و آله باستخلاف على، ابن عمه وتلميذه الذى لم يكن يتجاوز الثانية عشره من عمره آنذاك، من بعده. وهذا الحديث ذو دلالة واضحه رغم استهانه معظم الصحابه به، لطول العهد عليه وتأخر إسلامهم جميعاً عن زمانه. فأوّل ما ينقذح من مطالعه هذا الحديث هو أنّ مسأله الولايه و الخلافه الشرعيه طرحت بشكل متزامن مع الدعوه إلى الإسلام فى أضيق دائره، وهى العشيره.

ص: ١٠٦

١- (١). الفردانيه: مسلك فكرى متمحور حول أصاله الفرد، واعتباريه المجتمع، وأولويه المصلحه الفرديه على المصلحه الاجتماعيه، باعتبار الأخيره وهميه، إن هى تعارضت مع الأولى.

فلم يكن حديث الغدير إلا إعلاناً جماهيرياً ورسمياً لعهد قديم قدم رساله نفسها. وهو ما يثبت أصاله المحور الولاى، وتقدمه الزمنى على بقية المحاور جميعاً.

وفى حوزتنا أحاديث كثيرة من طرق شتى؛ وهى متفرقة على مدى الدعوة الإسلاميه فى عهد الرسول صلى الله عليه وآله، وقد تميز ابن الصبّاغ المالكى المكى بنظرته الموضوعيه إلى هذا التسلسل الزمنى الذى بدت عليه أمارات تهيئه الإمام على عليه السلام، من قبل الرسول صلى الله عليه وآله، لقياده الأئمة من بعده، بقطع النظر عن جهه هذه القياده: أهى جامعه ومطلقه؟ أم مقتصره على بعض أبعاد الحياه الإسلاميه؟

فضمن بيان مناقبه فى الفصل الذى عقده لذلك من كتابه الفصول المهمه، وتحديداً فى المنقبه الخامسه عشر، قال:

...فمن ذلك ما رواه البيهقى فى كتابه الذى صنفه فى فضائل الصحابه (رض) يرفعه بسنده إلى رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «من أراد أن ينظر إلى آدم فى علمه، وإلى نوح فى تقواه، وإلى إبراهيم فى حلمه، وإلى موسى فى هيئته، وإلى عيسى فى عبادته، فلينظر إلى على بن أبى طالب عليه السلام.

وروى الإمام أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبرانى بسنده إلى عبد الله بن حكيم الجهنى، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«إن الله تبارك وتعالى أوحى إلى فى على، ثلاثه أشياء ليله أسرى بى: بأنه سيد المؤمنين، وإمام المتقين، وقائد الغر المحجلين».

وعن ابن عتيّاس (رض) قال: لما نزل قوله تعالى: ...إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أنا المنذر وعلى الهادى، وبك يا على يهتدى المهتدون».

وعن مكحول عن على بن أبى طالب عليه السلام فى قوله تعالى: ... وَتَعْبَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ قال: قال لى رسول الله صلى الله عليه وآله: «سألت الله أن يجعلها أذنك يا على ففعل».

فكان على عليه السلام يقول: «ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله كلاماً إلّا وعيته وحفظته ولم أنسه». (١)

ص: ١٠٧

واللافت للنظر فى كل هذه الأحاديث، قابليتها لأكثر من تأويل:

فمن زاويه نظر غير محترزه، هى تحتل الدلاله على الإعداد للقياده العامه و الولايه المطلقه. و هذا هو معتقد الولايين المتمسكين بمرجعيه هذا المحور دون سواه، وهم الذين اصطلح على تسميتهم بالشيعه.

ومن زاويه نظر محترزه، هذه الأحاديث تحتل دلالات أقل شمولاً، مثل الإعداد للإمامه العلميه و الأخلاقيه، دون القياده السياسيه، و هو ما ذهب إليه جمهور المسلمين المتمسكين بمرجعيه عموم الصحابه، دون استبعاد لأهل البيت عليهم السلام منها. وأهم شواهد هذا الاحتراز، الدليل الإناسى الذى يفيد أنّ القياده السياسيه لا تستقر فى أى مجتمع بدون إحراز القبول الاجتماعى العام، حتى إن كان مفروضاً بحد السيف.

وتشكل وجهه النظر الأولى قطب الرحى فى الفكر السياسى الولاى. لذا، فقد اعتنى علماء هذا الخط الفكرى بجمع الشواهد عليه، من شتى الطرق. وقد جمع الإمام عبد الحسين شرف الدين العاملى، ما لا يقلّ عن أربعين حديثاً بطرق الجمهور، وأربعين أخرى بطرق الشيعه الموثوقه لديهم، وكلّها تصبّ فى بوتقه تأكيد وجود نيه قاطعه فى استخلاف الإمام على عليه السلام بعد الرسول صلّى الله عليه و آله بأوسع معانى الاستخلاف. (١)

مع الغوغاء الظنيه

منذ اللحظه التى أعلن فيها تنصيب أمير المؤمنين على عليه السلام كوصى وخليفه، تراوحت ردود الأفعال خارج المحور الولاى، بين رافض مجاهر بذلك، مثل ما ذكره الهروى فى تفسير سوره المعارج، (٢) وملتمس لتأويل يخرج الوصيه من حاله الإلزام و الإجبار إلى ما هو أخفّ منها، من الاستحباب و المرغوبيه، أو يستبعد الدلالات

ص: ١٠٨

١- (١). المراجعات: ٢٤٠ و ٢٨٢.

٢- (٢). نص الحديث فى ملحق التمهيد، الاختبار العام.

السياسيه التي بان على كبراء قريش رفضها...

ومهما كانت التأويلات، فالقدر المتيقن المترشح من كل ذلك هو أنّ خلافة الرسول صلى الله عليه وآله لم تترك دون وصيه، ولكن المشكله كانت في تقيل هذه الوصيه، كأمر قطعي إلزامي من قبل جماهير ونخب لم تزل متأثره بالغوغاء المنطقيه الظنيّه الموروثه عن العهد الجاهلي، ومعظمها كان حديث عهد بالإسلام.

فكان هؤلاء المسلمون الجدد يحتكمون إلى مرجعيتهم القبليه و العشائريه فيرفضون توليه على عليه السلام، لما يرونه في ذلك من المحاباه. وقد تساءلوا، كما فعل ذلك الرجل المذكور في تفسير سوره المعارج: هل هو أمر من الله أم اجتهاد دنيوي من محمّد صلى الله عليه وآله؟

فكان ردّ الرسول صلى الله عليه وآله قاطعاً وغير قابل للتأويل: «أنّه أمر من الله...» فأضمر غالبيتهم رفضه، ولكنهم أجلسوا إعلان هذا الرفض إلى حين وفاه النبي صلى الله عليه وآله.

ولا بد، هنا، من تذكير بالمعطيات الجغرافيه البشريه الحاكمه آنذاك:

فعدد سكان المدينه الذين أسلموا قبل الفتح، لم يكن يتجاوز ثلاثه آلاف، بمن فيهم من مردوا على النفاق، حسب صريح النص القرآني.

أما مجموع من انضم إلى المدينه ومن جاورها من القبائل، ممن لم يسلموا إلا بعد الفتح، وفيهم عده آلاف من طلقاء قريش، فقد بلغ عددهم أكثر من عشره آلاف. وهذا العدد الكبير من حديثي العهد بالإسلام، كان يضم أعداداً من الزعامات القبليه و العشائريه التقليديه، التي لم تكن تقبل بإعدام طموحاتها السياسيه، بغلق ملف الرئاسة العظمى بجره قلم واحده، وإن كانت حياً إليها!

وقد كانت قريش تتزعم هذا الرفض؛ وهي التي كانت واعيه بثقلها الكبير، وكان أكثرها من الطلقاء الذين أسلموا بعد الفتح، مغذين للمحور القبلي و العشائري، منعشين إياه، بعد أن كان لا يكاد يجرؤ على الظهور.

ص: ١٠٩

ولعلّ تفسير هذا الرفض يكمن فى كون كلّ بطون قریش كانت تطمع فى شىء من السلطه بعد وفاه الرسول صلّى الله عليه و آله لما يتوهمونه من حقّهم العام فى وراثه سلطانه.

وقد فهم كبار الصحابه (رضى الله عنهم) واقع الرفض هذا، فظنّوا ظناً قوياً أنّها الفتنه، قادمه لا ريب فيها.

وربما خشى بعضهم حدوث ردّه جماعيه من قریش، تزيل المكاسب الكبيره التى حقّقتها الدعوه الإسلاميه طيله حياه الرسول صلّى الله عليه و آله...

ولكن السقيفه وما جرى فيها من توافق على حساب المحور الولاى، لم يمنع رده معظم قبائل العرب، أو ثورتهم، ولم يشكل أیه وقايه من الفتنه الكبرى التى لم تلبث أن عصفت بالمجتمع الإسلامى، بعد عقدين من نظام السقيفه.

٢- الرسول صلّى الله عليه و آله أمام رفض الوصى

إنّ الكثير من الشواهد التاريخيه، تؤكّد أنّ الرسول صلّى الله عليه و آله كان يعلم جيداً ما يجول بأذهان أصحابه، وقد اتّضح أمرهم، فى ما بعد، يوم الرزيه. فوردت أحاديث كثيره مفادها تحذير الرسول صلّى الله عليه و آله لعلّى عليه السلام من هذا الرفض.

فعن سعيد بن جبیر، عن ابن عبّاس (رضى الله عنهما) قال: قال النبى صلّى الله عليه و آله لعلّى - «أما إنك ستلقى بعدى جهداً». قال: «فى سلامه من دينى» قال: «فى سلامه من دينك». (١)

وأوضح من هذا الحديث، ما نقله أبو يعلى فى مسنده و المتقى الهندى فى كنز العمال عن عدّه مصادر، و هو هذه الروايه، المسنده إلى الإمام على عليه السلام:

بيننا رسول الله صلّى الله عليه و آله أخذ بيدي ونحن نمشى فى بعض سلكك المدينه، فمررنا بحديقته فقلت: «يا رسول الله، ما أحسنها من حديقته! قال: «لك فى الجنّه أحسن منها».

ص: ١١٠

١- (١). المستدرک: ٣/١٤٠؛ وكنز العمال: ١١/٦١٧.

ثم مررت بأخرى فقلت: يا رسول الله، ما أحسنها من حديقته! قال: لك في الجنة أحسن منها، حتى مررنا بالسبع حدائق كل ذلك أقول: ما أحسنها! ويقول: «لك في الجنة أحسن منها، فلمّا خلى له الطريق اعتنقني، ثمّ أجهش باكياً، قلت: يا رسول الله، ما بيكيك؟ قال: ضغائن في صدور أقوام لا يدونها لك إلّا من بعدى.

قلت: يا رسول الله، في سلامه من ديني؟ قال: في سلامه من دينك». (١)

ونظير هذا من الأحاديث كثير، ونجدها خاصّة في كتب علماء الجمهور غير المباليين بالقيود السلطوية المانعة لكل ما من شأنه تقوية جانب الدعوات الشيعية المعارضة.

ويمكن تفسير الحرج الشديد الذي كان عليه الصحابة الكرام من أمر ولأيه على، بعده أسباب، نجدها مذكوره متناثره في كثير من الروايات، وأهمّها:

أولاً: كونه لم يتجاوز الثالثة و الثلاثين من عمره، في حين أن بعضهم يعدون شيوخاً للمهاجرين، وأتراباً للرسول صلّى الله عليه و آله؛ علاوة على كون العرب لا تدين بالطاعة لصغير السن، عادة.

كذلك، فهو الذي قتل صنّاديد المشركين من قريش، وحتى غيرها من القبائل؛ فما من قبيله إلّا و قد وترها في أعزّ أبطالها؛ وما من بطن من بطون قريش إلّا وله ثأر دفين يضمّره لعلّ.

فكيف ستدين العرب وشيوخها لفتى في شرخ الشباب، وكيف ستقبل بطون قريش، وهي لم تكد تدخل الإسلام بعد، أن تنسى ثاراتها مع على، وتدين له بالطاعة؟

لعلّ هذه الأسباب، وغيرها، هي التي جعلت بعض أكابر الصحابة رحمه الله يأملون في تراجع الرسول صلّى الله عليه و آله عن قراره و يترقبون إذناً إلهياً بذلك: بدءاً، أو نسخاً، أو تخفيفاً من الله ينسخ به ما سلف يوم الغدير.

ولهذا تراهم يدفعون بين الحين و الآخر بأحد الخاصّة المخلصين لعلّ عليه السلام،

ص: ١١١

فيسأل الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَرَّةً: تَلَوْ مَرَّةً مِنْ وَصِيكَ؟ (١)

ويتحصّل من الروايات المتقدّمة، إطلاع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَقِيقَةً مَا يَضْمُرُ أَكْثَرِيَةَ الْمُسْلِمِينَ، وَالْأَهَمُّ مِنْ هَذَا إِطْلَاعَهُ الْإِمَامَ عَلَيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ، وَإِعْدَادَهُ لِتَحْمِلِ ذَلِكَ الْمَوْقِفِ الْعَصِيبِ.

البحث العاشر

إشارة

حول نظريته البداء والتخفيف في تفسير السقيفة

بعد ما تقدّم من الأدلّة تبدو جميع الاعتذارات القديمة التي حاولت تبرير سلوك الصحابة أمام الاستخلاف، ضعيفة وواضحة التكلف.

وقد أشرنا في التمهيد (٢) إلى أن هناك منهجاً رابعاً في تفسير السقيفة، وهو ثالث الاتجاهات الاعتذارية. وقد اعتمد أصحاب هذا المنهج (٣) على قبول جميع هذه النصوص

ص: ١١٢

١- (١). أورد ابن حجر في فتح الباري مجموعه من الروايات تذكر الوصي، ولكنّه ضعفها جميعاً فقال: ... قول الزهري أخبرني سعيد بن المسيب في رجال من أهل العلم، قد تقدّم منهم عروه بن الزبير، وكان عائشه أشارت إلى ما أشاعته الرفضه، أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أوصى إلى علي بالخلافه، وأن يوفى ديونه. وقد أخرج العقيلي وغيره في الضعفاء في ترجمه حكيم بن جبير، من طريق عبد العزيز بن مروان، عن أبي هريره عن سلمان، أنّه قال، قلت: يا رسول الله، إنّ الله لم يبعث نبياً إلا بين له من يلي بعده، فهل بين لك؟ قال: «نعم، علي بن أبي طالب». ومن طريق جرير بن عبد الحميد عن أشياخ من قومه عن سلمان قلت: يا رسول الله، من وصيك؟ قال: «وصي وموضع سرى وخليفتي علي أهلي، وخير من أخلفه بعدى علي بن أبي طالب». ومن طريق أبي ربيعه الأيادي عن ابن بريده عن أبيه رفعه: «لكلّ نبي وصي، وإنّ علياً وصي وولدي». ومن طريق عبد الله بن السائب عن أبي ذر رفعه: «أنا خاتم النبيين وعلي خاتم الأوصياء»؛ [فتح الباري: ١١٤/٨]. ومهما قيل في تضعيف هذه الروايات والكثير غيرها، فإنّها جميعاً تدلّ بالتواتر المعنوي على المطلوب، والمحور الولائي لا يحتاج في استدلاله إلى أكثر من هذا المقدار المتيقّن.

٢- (٢). راجع العنوان: محوريه المنابر و الخطابه المسجديه: الفصل الثاني، من الباب الأول.

٣- (٣). دونت الخطوط العريضة لهذه الرؤيه في خماسيه عصر الختم: ١١٩-١٨٤.

بدلاً عن الوقوع فى شناعه إنكارها، ولكنهم يقدمون تبريراً فريداً ومبتكراً لسلوك جمهور الصحابه.

ويتلخص هذا التبرير فى التسليم بما يعرف بالبدهاء: و هو تغيير الله لحكم من أحكامه قبل الدخول فى مرحله الفعلية، (1) وتطبيقه هنا: لما علم الرسول صلى الله عليه و آله بقرب وفاته، ولم يكن شىء أصعب على نفسه صلى الله عليه و آله مما كان يخافه على أمته من التفزق و التشتت برفضها وصايه على عليه السلام وتجاهل صحابته لهذا الأمر، كان يتمنى رفع هذا التكليف عن أمته؛ فنزل عليه الوحي بالتخفيف عن المسلمين: بأن جعل أمر الاستخلاف وتنفيذ الوصيه، مشروطاً بتحقيق الأكثرية الناصره.

ولهذا النظرية أدلّه روائيه، قابله للمناقشه سنداً ومضموناً.

1- أهم أدله التخفيف

هناك روايات عديده يمكن أن تفهم باعتبارها أدلّه تثبت نظريه التخفيف. فمثلاً- قد يقال: إنّ الحادثه التاليه مؤيده لهذا القول، وهى التى يؤكّد صحّتها أبو عبد الله الحاكم النيسابورى، ورواها مسنده إلى عبد الله بن مسعود، فقال:

كُتِبَتْ مع النبى صلى الله عليه و آله ليله وفد الجنّ، قال: فتنفس! فقلت: ما شأنك يا رسول الله؟ قال: «نُعيت إلى نفسى يا ابن مسعود». قلت: فاستخلف! قال: «من؟» قلت: أبا بكر. قال: فسكت، ثمّ مضى ساعه، ثمّ تنفس! فقلت: ما شأنك؟ قال: «نُعيت إلى نفسى يا ابن مسعود». قلت: استخلف. قال: «من؟» قلت: عمر قال: فسكت، ثمّ مضى ساعه، ثمّ تنفس. قال: قلتُ ما شأنك يا رسول الله؟ قال: «نُعيت إلى نفسى يا بن مسعود». قلت: استخلف. قال: «من؟» قلت: على بن أبى طالب. قال: «أما و الذى نفسى بيده، لئن أطاعوه ليدخلن الجنّه أجمعين».

ص: ١١٣

1- (١). البدهاء المقصود هنا نظير للنسخ، والفرق بينهما أن النسخ يكون بعد دخول الحكم مرحله الفعلية.

وفى روايه أخرى, قال: «ولا أراكم فاعلين, تجدوه هادياً مهدياً يحملكم على المحجه البيضاء...» (١).

وجاء في حاشيه شواهد التنزيل (٢) أنّ مثل هذا الحديث ذكره... أبو نعيم فى ترجمه الإمام على عليه السلام, (٣) قال:

حدّثنا جعفر بن محمّد بن أبى عمرو, حدّثنا أبو حصين الوادعى, حدّثنا يحيى بن عبد الحميد, حدّثنا شريك, عن أبى اليقظان, عن أبى وائل: عن حذيفه بن اليمان قال, قالوا: يا رسول الله ألا تستخلف علينا؟ قال: «إنّ تولوا علينا تجدوه هادياً مهدياً يسلك بكم الطريق المستقيم».

قال: ورواه النعمان بن أبى شيبه الجندى, عن الثورى, عن أبى إسحاق, عن زيد بن يثيع, عن حذيفه نحوه.

حدّثنا سليمان بن أحمد, حدّثنا عبد الله بن وهيب الغزى, حدّثنا ابن أبى السرى, حدّثنا عبد الرزاق, حدّثنا النعمان بن أبى شيبه الجندى, عن سفیان الثورى, عن أبى إسحاق, عن زيد بن يثيع. عن حذيفه, قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «إنّ تستخلفوا علينا - وما أراكم فاعلين - تجدوه هادياً مهدياً يحملكم على المحجه البيضاء».

[و]رواه إبراهيم بن هراسه, عن الثورى, عن أبى إسحاق, عن زيد بن يثيع, عن على. وحدّثنا نذير بن جناح القاضى, حدّثنا إسحاق بن محمّد بن مروان, حدّثنا أبى, حدّثنا إبراهيم بن هراسه [عن الثورى, عن أبى إسحاق] عن زيد بن يثيع, عن على عن النبى صلّى الله عليه وآله.

والحديث الأوّل رواه عنه الكنجى. (٤)

وقد يفهم من هذه الروايات أنّ الأمر القطعى الذى بدا فى آخر حجّه الوداع, وعند يوم الغدير كأنه فرض على المسلمين, بحيث يمكن افتراض شرطيه الامتثال إليه

ص: ١١٤

١- (١). البدايه و النهايه: ٣٩٧/٧؛ و تاريخ يعقوبى: ٦١/٢.

٢- (٢). شواهد التنزيل: ٨٣/١.

٣- (٣). حليه الأولياء: ٦٤/١.

٤- (٤). كفايه الطالب: ١٦٢.

فى تماميه الإيمان، قد خفف قبيل وفاه الرسول صلى الله عليه و آله عن المسلمين وتحوّل إلى أمر استجابى يثاب فاعله ثواباً كبيراً، ولا يَأْثَم تاركه، إلا مع سوء النيه وخبث السريره. (١)

و هذه المجموعه الأخيره من الأحاديث، تعتبر الحلقة المفقوده، التى بإمكانها الربط بين مرحله وصيه الغدير، من جهه، ومرحله السقيفه، من جهه أخرى. فبهذه الأحاديث الأخيره التى سبقت وفاه الرسول صلى الله عليه و آله بلحظات - حسب هذه النظرية - يتّضح أنّ ولايه على عليه السلام، بأى تعريف عرفناها، قد أصبحت من المنذوبات و المستحبات المؤكده برحمه من الله تعالى ورأفه منه برعيته.

فلو بقى أمر ولايه على عليه السلام فرضاً على المسلمين لا يتمّ الإيمان إلا بالامثال له، كما توحى بذلك بعض روايات حديث الغدير، لشقّ ذلك على أغلب المسلمين؛ لما كانوا عليه من خضرمه منطقيه، تتداخل فيها المرتكزات المنطقيه الظنيه مع الأصول المنطقيه البرهانيه الجديده. فكان المحذور أن يقع المسلمون فى تمزّق نفسانى شديد بين النوازع الإيمانيه التسليميه و العوائق النفسيه الظنيه، فتكون الفتنة التى هى أشد من القتل.

والفتنة المقصوده فى هذا التحليل، ليست تلك التى سبق لبعض المدافعين عن اختيار السقيفه، أن أشار إليها، وهى التى لم تمنع السقيفه من اندلاعها، بل هى فتنة نفسانيه أعظم خطراً. فهى الفتنة العامه و الشامله للأكثرية العظمى من حديثى العهد بالإسلام، من قريش خاصه، تنطلق من داخل الأفراد لتعمّ جميع بطون قريش ولتهز أرجاء الجزيره العربيه هزاً عنيفاً. ويستدل أصحاب هذا التبرير بما جرى فعلاً بعد السقيفه: فلو لم تكن قريش موحده

ص: ١١٥

١- (١). هذه الحاله هى التى أصبحت تُعرف باسم: النصب. وهى نصب العداة لأهل البيت، مع العلم بمنزلتهم. والنصب يكشف عن رفض دفين للإسلام، أو لشرائعه، مع عدم الجراه على المجاهره بذلك. وأول النواصب هم اليهود الذين ركزوا عداةهم على شخص الرسول صلى الله عليه و آله، ثم على أقرب أهل بيته إليه من بعده. ومن بين الخلفاء الأمويين اشتهر معاويه بالنصب. ومن الخلفاء العباسيين اشتهر المتوكل بالنصب، وقتله ابنه لذلك. كما أن بعض الخوارج يعتبرون من النواصب، ولا يمكن تعميم هذا الحكم على جميع فرقهم.

الكلمه خلف أبى بكر، من ذا الذى كان يتولى القضاء على حركات تمرد أدعياء النبوه، من أمثال الأسود العنسى، وطلحه الأسدى ومسيلمه الكذاب، وسجاح التميميه؟

وجرياً على مقتضى حكمه الشارع الحكيم فى التخفيف فى جميع الموارد التى تكون فيها المصلحه شديده و العمل شاقاً، (1) فقد كان من المعقول-حسب هذه النظرية- أن تتدخل العناية الإلهيه لتخفف ما شقّ على المؤمنين قبيل وفاه الرسول صلّى الله عليه و آله فتمتنع بذلك الفتنة العظمى التى قد تخرج بعض الصحابه من دائره الإيمان، وتعيد أمر الإسلام إلى بدايته الأولى فى دار الأرقم بن أبى الأرقم بعد أن تمّ له الانتشار فى كامل أرجاء الجزيره العربيه.

وهكذا، تقدم هذه النظرية جواباً رابعاً عن السؤال الأساسى المطروح فى التمهيد:

لماذا لم يتخذ الرسول صلّى الله عليه و آله ضمانات إجرائيه لتنفيذ وصيه الغدير؟

والجواب، حسب هذا الرأى، هو: لأنه كان يعلم بحتميه البداء فيه!

٢- مناقشه النظرية

يمكن مناقشه نظريه التخفيف على مستويين: سند الأدله ومضمونها.

أمّا على مستوى السند، فالروايات المذكوره لا تصلح لإتمام الحجّه على منكرى الوصيه أصلاً، فليست هذه الروايات ممّا يحتج به على الجمهور؛ لأنّ أبرز رواياتها مثل ابن مسعود وحذيفه بن اليمان من رموز المحور الولائى. ومع تسليم الجمهور بوثاقه هؤلاء الصحابه، فإن الطعن فى ما يروى عنهم ممكن، لكونه من الضعيف الذى لا يحتج به.

كما أنّ هذه الروايات لا تصلح أيضاً، للاحتجاج على أنصار المحور الولائى القائلين

ص: ١١٦

١- (١). هذه النظرية تستند إلى ظاهره التخفيف فى التشريع، ومواردها كثيره، مثل قوله صلّى الله عليه و آله: «لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك». وما روى من تخفيف عدد الصلوات الواجبه اليوميه من خمسين إلى خمس... إلخ.

بإلزاميه وصيه الغدير، لكثرة الروايات عندهم، بطرقهم التي اجتهد علماءهم في إثبات وثاقتها الداله على أنّ ما حصل بعد وفاه الرسول، هو تنكّر عام لأمر إلهي صريح.

و أنّ هذا التنكّر يتراوح بين الردّه والانقلاب من جهه، وإيراده اختزال الدين و الشريعه، اجتهاداً في مقابل النصّ، من جهه ثانيه.

و أمّا على مستوى المضمون، فمن عيوب هذه النظرية؛ أنّ جميع أدلتها قابله لاستظهار آخر يؤيد نظريه المحور الولائي.

علاوه على هذا، فمن لوازم هذه النظرية أنّ النبي صلّى الله عليه و آله لم يعلم صحابته بهذا التخفيف، بل استمرّ في تحريضه على استخلاف على عليه السلام و التأكيد على أنّه أضمن الطرق لنجاتهم بعده.

وبقى الجميع على هذه الحاله إلى حين وفاته صلّى الله عليه و آله؛ و أنّ كبار الصحابه (رضى الله عنهم) ربّما قد ساورهم الشكّ في إلزاميه ولايه على عليه السلام فتمنّوا أن يبقى الأمر على هذا الغموض، حتّى يمكنهم تأويله حسب ما يرونه من مصلحه ظاهريه. ومثل هذا الاعتقاد هو ما دفع عمر بن الخطّاب إلى موقفه يوم الرزيه؛ فينبى لتلك المعارضه شديده اللهجه لإقناع الرسول صلّى الله عليه و آله بالإقلاع عن كتابه وصيته التي كان يخشى أن تتضمن نصّاً صريحاً بولايه على عليه السلام واستخلافه، فلا يمكن معها أى نوع من التأويل، فقول عمر: إنّ الرسول قد غلبه الوجد، و هو قول في غايه الجراه في محضر أشرف الكائنات صلّى الله عليه و آله، كافٍ لإقناع الجميع بعدم جدوى كتابه أى شيء؛ لأنّه لن يكون له أى حجيه، بعد التسليم بأن الموصى هو في مرض الموت! (١)

ولذلك أقنع النبي صلّى الله عليه و آله عن إملاء وصيته؛ لما علمه من إضمارهم ورفضهم لما لم يكونوا يرونه صالحاً.

ص: ١١٧

١- (١). من المعلوم أن الوصايا التي تكون خلال مرض الوفاء، فاقده للاعتبار.

وهكذا لم تكتب الوصيه وفتح مجال التأويل على مصراعيه وخرج الصحابه من عنده. ولم تزد إشكاليه الخلافه إلا تعقيداً في أذهانهم.

هذا، كله، على فرض عدم إطلاع الصحابه على الأمر الإلهي بالتخفيف. ولكن في هذا الاستدلال نقطه ضعف كبيره؛ لأنه يستلزم اتهام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِإخفاء أمر إلهي جديد أولاً، وبإرادته كتابه خلاف ذلك الأمر ثانياً. وهذا من أفضح ما يمكن أن يتهم به نبي مرسل. (١)

٣- من مفهوم الخلافه إلى مفهوم الإمارة

مما يمكن أن يفسّر الأحداث التي تلاحقت إثر السقيفه، الرجوع إلى تحليل مفهوم الاستخلاف، وبيان الفرق بينه وبين مفهوم الإمارة. ومختصر القول في هذا الموضوع هو أنّ الاستخلاف مفهوم تقريرى، أى أنّ خليفه أى شخص عليه أن يستمرّ في عمل المستخلف، فخليفه النبي المرسل، لا بدّ أن يؤمن المحافظه على الرساله قبل كلّ شيء.

أمّا الإمارة، فهي مفهوم فضفاض قد يتساوى مع الإمامه في بعض الاصطلاحات، وقد يكون إنشائياً. فالأمير هو الزعيم الأمر و القائد؛ وهو ليس، بالضرورة، خليفه أميناً للأمير السابق؛ بل قد تكون مهمته مخالفه ذلك الأمير السابق إذا ما تطلبت ذلك قواعد حفظ الرئاسة.

في ضوء هذا التعريف، يمكن أن نفهم بعض الأحاديث التي تذكر الإمارة أو الإمامه أحياناً، والتي اعتمدها رواد محور المهاجرين والأنصار، ومنها ما ذكره أبو بكر في السقيفه: «الأئمة من قريش»، وأوضح منه ما نقله أبو يعلى في مسنده، وهو:

حدّثنا القواريري حدّثنا محمّد بن عبيد الله العبدى، عن حفص بن خالد العبدى

ص: ١١٨

١- (١). لا يقال: هنا إنّ ما أراد كتابته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ هو الأمر بالتخفيف المزعوم، فليس فيه حسم للموقف بحيث يصدق أن يقول عنه: «لن تضلّوا بعدى أبداً». كما أن مثل هذا التوجيه يتعارض مع الأدلّه الأولى التي قامت عليها النظرية.

حدّثني أبي، عن جدّي عن علي، أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله خطب الناس ذات يوم، فقال: «ألا إنّ الأمراء من قريش، ألا إنّ الأمراء من قريش، ألا- إنّ الأمراء من قريش، ما أقاموا بثلاث: ما حكموا فعدّلوا، وما عاهدوا فوفوا، وما استرحموا فرحموا؛ فمن لم يفعل ذلك منهم، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين». (١)

هكذا يتّضح أنّ القول بأنّ ما حدث في السقيفة كان اختزالاً للمشروع السياسي الإسلامي، لا يخلو من مستند. (٢)

وتوضيح الاختزال هو: أنّ وظائف الحاكم الشرعي، في إطار نظام السقيفة، قد تقلّصت من خلافة الرسول صلّى الله عليه وآله بجميع أبعادها، إلى الإمارة، وهي الإمامة العرفية التي لا يشترط فيها أكثر من الحفاظ على ظاهر الدين وسياسه الناس بالعدل.

ص: ١١٩

١- (١). مسند أبي يعلى: ١/٤٢٥ و ٤٢٦.

٢- (٢). كلّ ما في الأمر أنّ مثل هذه الروايات، ليست حجّة إلاّ على بعض المباني، وإنّما قد يقال- مع بعض التساهل- بأنّ هناك تواتراً معنوياً يثبت المطلوب.

الإطار الثقافي و السياسي لأولى انشعابات التشريع الإسلامى

البحث الحادى عشر

الإطار الفكرى العام للانشعابات الفقهييه

من المنطقى أن يرسى بحث الإمامه و الولاية على شاطئ سؤال مهم، مازال يشغل بال النخب المثقفه فى العالم الإسلامى؛ ويمكن صياغته بعبارة جماهيريه تراهى الشعبويه، فنقول:

بأى حقّ تقيد أى سلطه سياسيه تفكير الإنسان و تحرمه من الاستفادة الحرّه من نعمه العقل، بعد التسليم بأنه هو الرسول الباطنى من الخالق إلى المخلوق؟

ويتفرع عن هذا السؤال تساؤل من جنسه: لماذا يدان من اجترأ على التراث النبوى؟ فأعمل عقله الحر فى تأويله. ومن باب أولى: لماذا يدان من اجترأ على معارضه من هم دونه؟

ومن هذا السؤال تتفرع أسئله كثيره، اعتقد البعض أنها قد أصبحت تشكّل عمده محاور المباحث الكلاميه الجديده؛ مع كونها قديمه قدم الإنسان.

ومن أبرز نماذج هذه الأسئلة القديمه الجديده، مسأله حريه اختيار النظام السياسى:

هل أطلقها الشارع، أم قيدها بنظام الشورى، أم حدّدها، ضمن نظام الولاية، بالتعيين؟

و هذا ما سنعود إليه في بحث المحصّله.

أمّا الذى لا بدّ من وضعه فى إطاره الإناسى قبل كلّ شىء، فهو ما تقدّمت الإشارة إليه من إجراءات تشريعيه، أو بالأصح فقاهيه تعبر عن اختيارات خاصّه واتّجاهات شكّلت سابقه اجتهاديه فى ما أصبح يعرف لاحقاً بأصول الفقه: مثل كيفيه التعامل مع النصّ الشرعى، عامّه، وتجويز التشريع الاستقلالى فى بعض الحالات. والأهم من كلّ هذا: الجراء على منع تدوين حديث النبى صلّى الله عليه وآله...

وتكمن أهميه هذه الظواهر الاجتهاديه والاحتجاجات التى أثارها، فى أنّها تعتبر المنشأ الأوّل لما يمكن أن يسمّى انشعابات فقهيّه جنينيه، لم تلبث أن تطوّرت مع الزمن فأنتجت مختلف المدارس الفقهيّه.

بين يدي هذا البحث من الضرورى المرور بمسأله فكريه تقف فى منطقه التقاطع بين الفقه، و الفلسفه الإلهيه و السياسيه.

و هذه المسأله هى حدود حريه المفكر أو الفقيه، والإنسان عموماً، فى نظر الشارع و الحاكم الشرعى. فكان بحث الحرّيه الفكرية و حدودها مستلزماً حلّ حدّ أدنى من المسائل العقائديه و السياسيه، الدائره جميعاً حول محور نوع السلطه السياسيه و صلاحياتها.

١- الولاية الشرعيه و الحرّيه الفكرية

إشاره

لم تُطرح الإشكاليه الآنفه، أوّل الأمر و فى حياه النبى الخاتم؛ ولكنّها فرضت نفسها بقوّه، وبالتدريج مع السقيفه، وبالتحديد عند تقويم كيفيه حلّ أهمّ مسأله اعترضت المسلمين عند وفاه خاتم الأنبياء صلّى الله عليه وآله، وهى إشكاليه الإمامه و الحكم فى المجتمع الإسلامى، فى غياب قائد معصوم من الخطأ بالوحى الإلهى.

والحقيقه أنّ القرآن الكريم، وأحياناً الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله، قد تولّوا مهمّه التوضيح.

مع هذا فإن إجابات المسلمين عن هذه الإشكاليه، كانت محكومـه بأحد التـعصـبين:

إمّا للـرغبـه فى تبرير ما وقع فى السقيفه.

و إمّا للبراءه منها ومما نتج عنها.

وبين هذين التعصبين، غاب الموقف الجرىء الذى يضعهما ظهراً لظهر، لبحث عن طريق ثالث ملتزم تماماً بقواعد الموضوعيه.

إجباريه التشرع على محك الإمامه

عند تقويم السقيفه انقسم المسلمون إلى اتجاهين:

الأول: ولائى: يفتخر أصحابه بالتزامهم بالمحور العلوى؛ و هو قائل بأن إمامه المسلمين أمر أهم وأخطر وأعظم من أن يهمله الإسلام، أو يفوضه الله إلى أهواء المسلمين.

فيتساءلون: كيف يوكل إلى عموم الناس أخطر أمورهم، و هو الشأن السياسى، الذى هو: إن فسد فسدوا، و إن صلح صلحوا؟

نعم! كيف يكون ذلك، والحال أنه قد اعتنى بما هو أقل شأناً وأهون خطراً فى حياتهم، متدخلاً حتى فى أدق جزئيات علاقاتهم العائليه؟ بل هو لم يترك صغيره ولا كبيره من معاملاتهم الماليه إلا وبين لهم حكمه فيها، لإقرار نظم ووقايه المجتمع من الهرج و المرح وتضارب الأهواء، والعوده إلى تحكيم موازين القوى الاجتماعيه والاقتصاديه.

الثانى: تفويضى: لا- يخفى تبريره المتنوع شكلاً ومضموناً لما وقع فى السقيفه. و هو قائل بأن إمامه المسلمين أمر قد فوضه الله لهم، فلهم أن يختاروا ما يرونه الأنسب أسلوباً للحكومـه، ونظماً اجتماعياً وسياسياً.

ومن الطبيعى أن يكون تعدد التصورات للأنظمه التى يمكن أن تنسب لها المشروعيه، سيد الموقف، فى مثل هذه الساحه المتنوعه بطبعها.

ومن هذين القولين تشعبت أقوال ونظريات، ظلت المسألة الاجتماعية بجميع أبعادها مستبطنه فيها.

لكن، من اللافت للنظر أنه: في حين يبقى السؤال الأساسي المطروح: هل التشريع اختياري؟ دون إجابته صريحه، في إطار النظريات القائلة بالتفويض، اضطرّ القائلون بالتعيين والنص - وهم أصحاب الرأي الأول - إلى التسليم بأن أمر الإمام أو الحاكم الشرعي مقدّم على إرادته الأفراد. وبالتالي فإنّ الناس غير مخيرين في أصل متشرّعتهم على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، ولا، أيضاً، على مستوى إنتاجهم الفكري، الذي يفترض أن يعبر عن رؤاهم الاجتماعية والسياسية؛ حتّى إن كانوا، على مستوى عباداتهم، يحظون بإمهال محدود بحياتهم.

مفهوم عصمه الإمام في إطار إجباريه التشريع

كان الانشقاق الذي أحدثه اجتماع السقيفة، وما نتج عنه من انتصار جماهيري للخطة التفويضية في الفكر السياسي الجيني آنذاك، حاملاً في طياته بذور أولى الانشقاقات العقائدية الكبرى: فلم يكن أمام الأجيال اللاحقة من المسلمين إلا استثمار هذه البذور وتنميتها في الاتجاه الذي يخدم انتماءاتها السياسية، وميولها العقائدية المتضادة التي تكفّلت الأحداث الجسام المتعاقبة على الأمة بعد السقيفة، لتفجير تناقضاتها.

فقد كان القول بنصوصيه (1) تشريع الولاية وتثبيت عهد الغدير، مستلزماً لاستمرار الجمع بين الإمامتين: الدينيه والسياسيه، تحت رايه الولايه المطلقه.

فإذا كانت وظيفه الرسول صلّى الله عليه وآله - بما هو واسطه الوحي - قد فرضت على المسلمين

ص: ١٢٤

١- (١). النصوصيه مفهوم مناهجى أصولى، يقع فى مقابل: العقلية؛ ويفيد: كون الدليل المعتمد هو نصّ شرعى لا يخالطه اجتهاد عقلى.

التسليم بعصمته، فإنّ الجمع بين الولايتين في شخص الإمام بعده، دون تقييد صلاحياته بأى هيئه استشاريه ملزمه، كان يقتضى الإذعان-أيضاً-إلى دعوى تماميه عصمته.

هكذا إذاً، كانت هناك ملازمه عقليه-وليس فقط عقلائيّه-بين القول بنصوصيه الولايه ومشروعيتها الإلهيه وإطلاقها من جهه، والقول بضروره عصمه ولى الأمر من جهه ثانيه.

فلم يكن من المقبول أن يزعم فرد عادى، أى: غير معصوم، الولايه المطلقه، بمعناها الكامل، على غيره.

أمّا القائلون بالتفويض، فمسأله عصمه الحاكم الشرعى ليست مطروحه عندهم؛ لأنّ مشروعيه الولى الحاكم-فى نظرهم-مجعوله اعتبارياً، من قبل الشارع، بواسطة المحكومين أنفسهم، فلهم-تبعاً لذلك-حقّ مراقبته و الرّدّ عليه، وحتى عزله، طبقاً لما يرونه من مصلحه. وليس لهم فى كل ذلك، من دليل أو مستند، سوى اجتهادهم العقلى و النصوصى فى تشخيص المصلحه العامه.

و هذا ما حصل فى أواخر عهد عثمان، حيث أجمع أكابر الصحابه (رضى الله عنهم) على عزل خليفتهم، بعد أن تبين لهم عجزه، وضعفه أمام قرابته، وخاصه وزيره وصهره مروان بن الحكم، الذى استبد بالأمر دونه.

ولعل أغرب ما فى تلك الأحداث الأليمه، احتجاج الخليفه على رفض الاعتزال، بأنه لا يريد أن يخلع رداءً ألبسه الله إياه. قاصداً الخلافه!

ففى هذا الاحتجاج رجوع ضمنى عن الاختيار العام الذى وصل بسببه إلى منصب الخلافه، وميل واضح إلى نظريه الولايتين الذين قد يقبل منهم مثل هذا الزعم، بناء على تصورهم الربانى للمنصب.

٢- مرجعيه الفكر المتشّرع

إشاره

إنّ المجتمع الإسلامى الأوّل الذى بدأ تشكّله منذ الهجره النبويه بتأسيس مجتمع

المدينه،قد تشكّل نتيجه انقلاب مفاهيمى شامل أحدثه الإسلام فى أذهان معتنقيه.ويمكن تلخيص هذا الانقلاب فى مقولات مهيمنه تمثل محاور وجود المجتمع المتشّرعى الأول.

وعلى ضوء الدور الذى كان على هذه المحاور أن تؤديه،يمكننا الخروج برؤيه متكامله عن حدود الحرّيه الفكرية المتشّرعه،التي أمّنها المشروع الحضارى الرسالى (1)للأئمه.

وبذلك يمكننا تقويم مختلف المواقف الفكرية المتفرعه عن موقع كلّ طرف من السقيفه.

الأصول الخمسه للمرجعيه الحضاريه الرساليه

إذا نظرنا إلى المشروع الحضارى الرسالى-من حيث هو مرجعيه فكريه-المفروض فيها أن تغطى الحاجات الفكرية للمجتمع الإسلامى فى حياه الرسول صلّى الله عليه وآله وبعد وفاته،أمكنا أن نفكك أبعاد فاعليته إلى محاور خمس،يشكّل كلّ منها أصلاً مرجعياً.ويمكن أن نحصر أهم هذه المحاور فيما يلى:

الأول:إلغاء العرف الجارى الجاهلى،واستبداله بأحكام الشرع،التي ليست سوى إحياء لما اندثر وتهذيباً لما تشّوه، وتكميلاً لما أنقصه الزمن من الشريعه الحنيفيه السمحاء،التي تخلى عنها معظم العرب فى جاهليتهم.

الثانى:تعبئه الطاقات الفرديه و العشائريه و القبليه من أجل الصمود أمام المحيط المعادى دون الخوض فى صراعات داخلية هامشيه،حتّى مع ظاهره النفاق.

الثالث:تربيه الأفراد على نُكران ذواتهم وتذويب شخصيتهم فى شخصيه القائد الرّبانى بناءً على التسليم بعصمته وبقدرته على استقصاء حظوظ تكاملهم الروحى و المادى.

ص:١٢٦

١- (١).الرسالى:المنتسب إلى الرساله الإسلاميه بأكملها دون تبعض وانتقاء،ومن الطبيعى أنّ المفهوم الرسالى أضيق دائره من مفهوم المسلم.

الرابع: جعل التكامل و الترقى بجميع أبعاده هدفاً فردياً وجماعياً، وتغذية الطموحات فى هذا الاتجاه، فالإسلام لا يحارب الطموحات الفرديه، بل يهذبها ويطوعها لخدمه الصالح العام. (١)

الخامس: حمل الهمم الرسالى و تربيته الأفراد على قبول مسؤوليه الشهاده على العالم. و هذه المهمه كانت تتطلب نقله نوعيه على المستوى الثقافى، فكانت أولى بوادر التغيير الثقافى فى مجتمع المدينه، هى تعميم التعليم و القطع مع العاده الجاهليه العربيه التى كانت تستنكف من تعلم القراءه و الكتابه.

هذه الأصول الخمسه، باختصار شديد، (٢) هى التى دعا إليها القرآن الكريم لفظاً تارة بالنص الصريح، وتارة بالإشارة و التمثيل، وجسدها سلوك النبى صلى الله عليه و آله وسيرته فى أصحابه وحتى مع أعدائه: إنها الخطوط الحمراء التى يعتبر المسلمون أنفسهم حراساً وحماء لها، وكل من بقى ضمن هذه الخطوط الحمراء ولم يتعدّها، يحقّ له أن يدعى أنّه من الفرقة الناجيه، فهذه الأصول هى مرجعيه الفرقة الناجيه.

ص: ١٢٧

١- (١). إنّ الطموحات الشخصيه فى هذه المدرسه الرساليه الأولى لم تكن مذمومه بنفس الدرجه التى نجدها لاحقاً فى بعض المدارس الإسلاميه التربويه المنتسبه إلى التصوّف، فقد كان الرسول صلى الله عليه و آله بحكمته واعياً. بأنّ تجريد الكمالات البدنيه و الفكرية عن النوازع الغريزيه الأنانيه هو الجهاد الأكبر. ولو انتظر أن يصبح بعض العباقره العسكريين من أمثال خالد بن الوليد رواداً فى الأخلاق ومجاهده النفس، لما أمكنه الاستفاده من طاقاتهم لبناء الدوله الإسلاميه الأولى. و قد سار أبو بكر- إلى حدّ ما- على هذا المسلك الواقعي، ولكنّه غلا شوطاً بعيداً فى الذرائعيه إلى حدّ اعتبره عمر بن الخطّاب نفسه متطرّفاً، فكان أوّل ما قام به الخليفه الثانى عند تولّيه هو عزل خالد بن الوليد عن قياده جيوش الشام. راجع: جميع الموسوعات التاريخيه المعروفه، مثل: تاريخ الطبرى، وتاريخ ابن الأثير. وفيها تفصيل رساله عزل خالد بن الوليد، وموقفه الذرائعي منها...

٢- (٢). بحوث وحدويه فى أصول الطائفيه: الجزء الأوّل، راجع: التوضيحات.

بعد هذا التوضيح و هذا التعريف لمرجعيه الفرقه الناجيه، يتضح أن الفكر الإسلامى الأصيل هو الفكر المتيقن بهذه المرجعيه بأصولها الخمسه. فإذا ظهر فكر خارج عن هذه الأصول و منكر لها، فإنه لا يدخل فى تعريف الفكر الإسلامى؛ و ظهوره هذا، لا يعتبر تفرعاً فى الفكر الإسلامى، بل انشقاقاً عنه و خروجاً عن دائره الفرقه الناجيه.

المحصلة

حمل الإسلام مشروعاً حضارياً متكاملًا، تمثل نظريه الولايه الشرعيه فيه، صمام الأمان الذى يعصم المجتمع من التفسخ و التلاشى فى مهب رياح الثقافات الوافده من البلدان المفتوحه. و كان من المفروض فى الفكر الإسلامى بمرجعيته الخماسيه، أن يؤمن لهذا المجتمع جميع عوامل الاستقرار و التكامل مع حفظ نوع من الحرّيه الفكرية للمعارضه المتأرجحه بين مواجهه النصّ و التشكيك فى مرجعيته، والاجتهاد فى مقابل النصّ أو تأويله...

إلا- أن التعرّف على عمق التغييرات التى كان المشروع الإسلامى يسعى إليها، يستوجب معرفه أبعاده الاقتصاديه خاصّه؛ لأنّ المشروع الاقتصادى الإسلامى، هو أكثر أبعاد الطرح الحضارى الرسالى إثاره لحفيظه معارضيه، و هذا ما يخرج عن هذا المجال المحدود، و يمكن الرجوع إليه فى مظانه. (١)

مع كلّ هذا، فإنّ السقيفه و النظام الذى خلفته، لم تلبث أن أوصلت المجتمع الإسلامى إلى فتنه هوجاء، اقتتل فيها كبار الصحابه، و أفرزت نظاماً استبدادياً ملوكياً مماثلاً للإمبراطوريات و الممالك المجاوره...

ص: ١٢٨

فهل كانت المرجعيه الفكرية ضعيفه إلى هذا الحد، أم أن وراء هذا السقوط المريع مرجعيه أخرى أشدّ قوّه وأكثر نفيراً؟
هذا ما سوف يتوضّح بالتدرّج.

البحث الثاني عشر

إشاره

الاجتهاد في ظلّ منع تدوين الحديث النبوي

تحصيل ممّا تقدّم أنّه كان من الممكن تحسيس وجود تيار فكري ناشئ منذ عهد الرسول صلّى الله عليه وآله ينزع إلى الرأى المتحرّز؛ وكان يتعاضم باطراد كلّما اتّسعت رقعه انتشار الإسلام. وأهمّ خاصّيه لهذا التيار هي، أنّ أقطابه كانوا يسمحون لأنفسهم بمناقشه الأوامر النبويه التي لا يعتبرونها إلهيه ومقدّسه بالضرورة.

هذا التيار هو الذي كان له اليد الطولى في التمهيد لاجتماع السقيفه وما جرى فيها وما أعقبها من أحداث جسام.

و هو المتجسّد في المحور المرجعي الصحابي بقياده بعض مشاهير المهاجرين و الأنصار.

هذا المسلك الذي يطلق عليه في أيامنا: الذرائعيه، و هو جدير بالتحليل الدقيق؛ فهو أول تشكّل فكري فقاهي تجرأ على الاجتهاد الاستقلالي.

١- ملامح الاتجاه الفقاهي الذرائعي

إشاره

تتخذ مناقشه النصوص الشرعيه وتأويلها، أشكالاً متفاوتة بتفاوت خلفيات أصحابها. وعلى العموم، فإنّ ذلك كان يقع حسب ما كان المجتهدون الاستقلاليون يرونه من مصلحه.

والخطّ العامّ لهذا الاتجاه الاجتهادي هو ما يسميالنزعه الذرائعيه Pragmatisme.

و هذا العنوان، هو من المفاهيم المشكّكه، ذات المراتب المتفاوتة في الشدّه و الضعف.

تكون النزعة الذرائعية متفاوتة في الشدة و الضعف, بحسب تفاوت درجات تمخض المجتهد الاستقلالي في المصلحيه، أي: في درجه تبعيته لما تمليه عليه المصلحه التي يدافع عنها.

وقد تكون هذه المصلحه فرديه أو عائليه أو عشائريه أو قبلية وربما يزعم أنها مصلحه الأمة، ولكن أول الكلام أن تكون مصلحه الأمة متعارضه مع النصّ الشرعي.

فأعلى مراتب الذرائع وأشدّها تلك التي ترفض إسلام القياد، دون قيد أو شرط، للنصوص الشرعيه و الأوامر و النواهي الإلهيه؛ بل هي تحاول تأويلها والالتفاف عليها بحسب ما كانت قد شخصته من مصلحه.

وبذلك تكون مفتقده لأدنى درجات التشريع، وموازيه لظاهرة النفاق موازاه قد تصل إلى حدّ التقاطع والالتقاء. فالدين وشرعه بالنسبه للذرائعي المحض جيد ومرغوب مادام مطابقاً لهوى النفس، أو لما يحاول تصويره على أنه عين المصلحه.

أمّا إذا تبين أنّ بعض أحكام الدين مغايره لهوى النفس أو لما يعتقد أنه مصلحه، فإنّ هذا المصلحي الذرائعي يسارع إلى الالتفاف عليه و التنصّل من أحكامه إن لم يمكنه إبعاد الدين كلياً عن ساحه التشريع.

و أما الدرجات الأدنى من الذرائع، فهي تتشكل طبق الحالات النفسيه والاجتماعيه، وتتعدّد أشكالها لتكوّن طيفا متّصلاً على نحو الوجود المشكّك يزداد ضعفاً كلّما اشتدّ التدين و الإقبال على العبادات.

والمهمّ هنا التنبه إلى ظاهره حساسه: فحتّى بعض أشدّ أفراد المجتمع تديناً قد لا يتعدون عن الذرائع بالقدر المتوقّع من تشرعهم.

فلربّما اعتقد المجتهد أنّ الحكم الشرعي يدور مدار المصلحه و المفسده ثمّ يبني

استنباطه الفقهي على بعض الأدلّه الظنيّه، مثل القياس التمثيلي، فينتج عن هذه المنهجية فقه ذرائعي، وإن لم يقصد منه ذلك بالضرورة.

تطوّر التيار الذرائعي

بعد فتح مكّه، ودخول قريش ومعظم القبائل العربيّه في الإسلام، حدثت تطوّرات نوعيه في التيار الذرائعي الذي كان قبل ذلك محدوداً في عدد قليل جداً من الصحابه ومحاصراً تماماً من قبل البقيه الذين ظلوا على وفائهم للخط الرسالي، وتمسّكهم بالمشروع المنطقي البرهاني الذي جاء به القرآن الكريم.

فقد كان معظم الصحابه الأوائل ملتزمين بكلّ مقتضيات المشرّعيه التي تقدّم بيانها، ولم يكونوا يرون في وجودهم إلّا وسيله لنشر الرساله الإلهيه. وبعد دخول رؤوس العرب وخاصّه الملائه القُرَشِيّيه بزعامه أبي سفيان وسائر أقطاب بني أميه وبني مخزوم إلى الإسلام، تضخّم صفّ الذرائعيين بشكلّ فجيع، وتقلّص الدور الريادي لصفوه الرساليين من الصحابه (رضي الله عنهم)، وتفاقم هذا الأمر بعد وفاه الرسول صلّى الله عليه وآله وخاصه بعد أن أكلت الغزوات وحروب الردّه معظم الرساليين من قراء كتاب الله وحفّاظه.

في هذه الظروف، كانت سياسه النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله ثابتة في مداراه هذا التيار الذي تميز بعض أفراداه بالغلظه و الرعونه.

ولعلّ قصّه ذلك التميمي ووقاحته، أبرز مصداق على الجساره التي ميزت بعض الذين كانوا يسمحون لأنفسهم بانتقاد من نزل الوحي بتنزيهه عن النطق عن الهوى، وبأنّه على خلق عظيم، فيتجرّؤون على اتّهامه بعدم الالتزام بما جاء به من مبادئ.

التيار الذرائعي و السلطه السياسيّه

إذا كان ذلك هو حال التيار الذرائعي في حياه الرسول صلّى الله عليه وآله، وقد كان حينئذ قادراً على الردّ بنفسه على كلّ الانحرافات، فلنا أن نتصوّر خطوره الموقف بعد وفاته. وكان

أول ابتلاء للمسلمين بعد فقدانهم سيد الخلق هو تعيين خليفه له رغم الاعتقاد السائد بين معظمهم بوجود نص صريح بذلك في غدیر خم.

أمام استحاله التشكيك في أصل بيعه الغدير، وهي التي لم يشهد العرب جماهيريّه مثلها لا قبلها ولا بعدها، ومع ما مرّ من تعدد طرق الخدش في دلالتها السياسيّه، لم يكن أسهل على الطيف الذرائعي بمختلف تياراته من الطعن في دلاله هذا الحديث على تنصّيب خليفه الرسول. ففتحوا كلّ باب للتأويل حول معاني لفظ الولايه و التولي، رغم أن الولائيين لم يظهروا أى إصرار على منازعتهم سياسياً.

ولم تكن القلّه الولائيّه الملتزمه بالظهور العرفي لنصّ «الغدير، قادره على الوقوف في وجه هذا التيار الجارف المتمسك بتقديم الأمر القرآني الظاهري بالالتزام بالشورى: وأمرهم شورى بينهم، على الظهور السياسي لنصّ الغدير: «من كنت مولاه فعلى مولاه».

وقد تبلور موقف الجمهور بعد اجتماع سقيفه بنى ساعده. ففسحت تلك الجلسة المصيريّه المجال لربع قرن من الحكم الإسلامي الذرائعي الذي تعامل مع المحاور العامه للمجتمع المتشرّعي تعاملاً متحرّراً، قد لا يحترز عن تعطيل بعض ما لا يرى فيه مصلحه من الأحكام و المبادئ...

٢- الخلافه الراشده الرابعه في مواجهه الذرائعيه

إشاره

قبل الكلام عن الخلافه الرابعه، لا بد من توضيح نكته تاريخيه هامه: فنظام السقيفه قد انهار منذ منتصف عهد الخليفه الثالث، واستمر هذا الانهيار بالتدرّج إلى أن أكتمل بمقتله المأساوي الذي وضع المجتمع الإسلامي على أخطر مفترق طرق بعد مفترق السقيفه. وكانت بيعه الإمام على عليه السلام بالخلافه، غصباً عنه، عمليه إنقاذه أراد منها أصحابها جبر بعض ما تحمله المجتمع الإسلامي من أضرار.

وقد كان على الخليفه الجديد أن يواجه معضله ثقافيه في غايه التعقيد: فأمام

استفحال المدّ الذرائعي طيله عهد نظام السقيفه، كانت هناك شبهه قويه قد استقرت في كثير من الأذهان.

فقد كان يقال: إنّه بدون تلك السياسه لا يمكن لأى نظام أن يستقرّ ويثبت.

وحيث أنّ حفظ النظام من المطالب الأساسيه فى الشريعه فإن جميع تلك الاجتهادات الذرائعيه تصبح مشروعاً بالعنوان الثانوى.

وقد كان بالإمكان التسليم بهذا المنطق الاعتذارى وقبول هذا الاستدلال لولا سلوك خلافه الإمام على عليه السلام مسلك المقاومه وإتمامه الحجّه على الأولين و الآخرين، فى هذا الباب وغيره.

ورغم أنّ تحليل هذه المرحله النورانيه من تاريخ الصدر الأوّل تضيق عنه المطولات، ناهيك عن المختصرات، (١) فلن نزعّم، هنا، سوى الإشاره الخاطفه إلى البعض القليل ممّا هو جدير بأوسع البحوث وأعمقها.

ملاحح حرکه التصحيح العلوى

ليس من اليسير تلخيص القول فى أفضل فتره حكم عرفتها الإنسانيه فى تاريخها، بعد حكمه مدينه النبى صلّى الله عليه و آله، وسنكتفى هنا ببعض الومضات المشعّه التى أوحى إلى البعض من غير المسلمين بكتابه الدواوين الشعريه فى حقّ رجل اعتبروا فكره تراثاً إنسانياً لا يرقى إليه نظير. (٢)

إنّ أوّل ما يلفت الانتباه فى حرکه التصحيح الاجتماعى والاقتصادى، هو إعادته الاعتبار لمبدأ تكافؤ الفرص، وذلك بالتسويه فى العطاء بين المسلمين، وهى السياسه

ص: ١٣٣

١- (١). ممّا كتب فى شكل إشارات مختصره، ما تضمنتها فصول مختلفه من الجزء الثالث من دراسات كلاميه: قراءه فى سفر التكوين الكلامى.

٢- (٢). من دواوين الشعر التى كُتبت فى هذا التجسيد الفريد للعداله الإنسانيه هو الملحمة الكبرى لبولس سلامه الشاعر اللبناى المسيحى، وعنوانها: ملحمة عيد الغدير.

التي سلكها الإمام على عليه السلام، قاطعاً بذلك العاده التي أسسها الخليفة الثاني، بتفضيل السابق على اللاحق من الصحابه في العطاء. فكانت هذه السياسه عباره عن تحطيم أهم عامل من عوامل بروز الفوارق الطبقيه الفاحشه.

وقد عاضد هذا الإجراء الاقتصادي تعميم التعليم وفسح المجال لغير العرب لطلب العلم. فاستفاد الأعاجم من ذلك استفاده عظيمه بعد أن حرمهم الأكاسره من حقّ التعليم طيله قرون، وفرضوا عليهم الأئمه بقوانين لا سابقه لها في التاريخ. (١)

فكان الإسلام، بما حملة من تشريعات توجب طلب العلم وتجعله فريضه على كلّ مؤمن ومؤمنه، محرراً للملايين من الرعايا الذين كانوا محرومين من هذه النعمه. (٢) فتمكّن عوام العجم لأول مرّه في تاريخهم من الانعتاق من نير الجهل و الأئمه.

وفي كلّ فرصه كان الإمام على عليه السلام يلقّن الإنسانيه درساً خالداً. وكانت هفوات أصحابه، وزلّات أقاربه، وانحرافات أعدائه، كلّها مناسبات لتسجيل هذه الدروس للتاريخ. (٣)

وقد كان كل ذلك، مواقف مبدئيه تعبّر عن إرادته واضحه، لا في حفظ الحكومه في ظل نظام مماثل لنظام السقيفه، بل في حفظ الإسلام من التحريف، ووقايه مضمونه الحضاري الرسالي المدني من التلاشي والاضمحلال، تحت وطأه المصادر السياسيه للأكثرية؛ وهي الواقعه دائماً، تحت تأثير القوى الانحرافيه ذات الميول الاستبداديه.

ومن ثمّ، كان الإمام الخليفه يريد تدوين نسخه غير مزوّره من الإسلام، بعد ربع

ص: ١٣٤

١- (١). وقد استوحى منها استعمارىو أمريكيا قانوناً مماثلاً لحرمان الزوج المستعبدين من التعليم، ورغم التحرير الظاهري للعبيد منذ سنه ١٨٦٤ إلّا أنّ هذا الحرمان قد استمر بأشكال مختلفه إلى ستينات القرن الماضى.

٢- (٢). بعد ظهور موجه من الشعوبيه الجديده، تحاول إنكار فضل الإسلام ودعائه الفاتحين العرب على شعوب إيران، بل وأتهم الفاتحين المسلمين بتخريب الحضاره الساسانيه الشامخه، تصدى العلامه الأستاذ الشيخ مرتضى مطهرى للردّ على هذه الموجه الجاحده، وكتب في ذلك مؤلفاً جامعاً، إيران و الإسلام؛ راجع: الترجمة العريه.

٣- (٣). بحوث وحدويه في أصول الطائفيه: الجزء الأول، الإشارات لنماذج مختاره من هذه المواقف.

قرن من الاجتهادات الذرائعيه التي وصل بعضها إلى حدّ التلاعب بدلالات النصوص، والتدليس المعنوي، أحياناً. (١)

النموذجيه الحيه وربط الاجتهاد بالنص

لم تكن مواجهه الإمام على عليه السلام لظاهره الثراء الفاحش، بما هي المنزلق الاقتصادي الأول الذي زلت فوقه معظم الأقدام، مقتصره على اتخاذ إجراءات تصحيحيه، مثل التسويه في العطاء، بل تركز اهتمامه على تقديم نموذج آخر للتعامل مع المال.

وقد كان هذا النموذج الجديد وثيق الارتباط بالقرآن و السنّه النبويه، فكان سلوك الإمام على عليه السلام و المقربين منه تجسيداً للنموذجيه الحيه، ولسلوكلها الاجتهادي المرتبط مباشره بالقرآن و السنّه، في مقابل نوع من النموذجيه الميتة التي بدأ أعداؤه يبنونها بالمبالغات و نسج الأساطير، حول فضائل الخليفه الثالث، الذي جعلوا من قميصه شعاراً. وقد بلغ من انتهازيه أعدائه، أن اجتهادات رموز المحور الصحابي، المتشكّل من عموم المهاجرين و الأنصار، إلى قواعد تشريعيه لا يمكن المساس بها، رغم أن أصحابها، حال حياتهم، لم يدعوا لها أيه قدسيه.

هكذا، بدت حركه الإصلاح التي قام بها الإمام على عليه السلام، والمخلصون لنهجه من المنتسبين للمحور الولائي، حركه نقد اجتماعي وثقافي بدرجه أولى.

فكان أول ما قام به، فضح ما وصلت إليه حاله المسلمين بعد أكثر من عقدين من السياسه و الفقاهه الذرائعيه.

في هذا الاتجاه قال أمير المؤمنين الإمام على عليه السلام، في إحدى خطبه واعظا المسلمين: (٢)

ص: ١٣٥

١- (١). مثال هذا التدليس: تفسير معاويه و الى الشام لملكيه المال لله، كما مرّ.

٢- (٢). نهج البلاغه: الخطبه ١٢٧.

«و قد أصبحتم فى زمن لا يزداد الخير فيه إلا إداراً ولا الشرّ إلا إقبالاً، ولا الشيطان فى هلاك الناس إلّا طمعاً، فهذا أوان قويت عدته وعمّت مكيدته، وأمكنت فريسته، اضرب بطرفك حيث شئت من الناس، فهل تبصر إلا فقيراً يكابد فقراً، أو غنياً بدل نعمه الله كفراً، أو بخيلاً- اتّخذ البخل بحقّ الله وفراً، أو متمرداً كأن بأذنه عن سماع المواعظ وقرأ؟ أين خياركم وصلحائكم؟ وأين أحراركم وسمحاءكم؟

أين المتورعون فى مكاسبهم، والمتزهون فى مذاهبهم؟».

إنّها صرخه من الأعماق تحاول جهدها أن توقظ ما قد يكون فى قلوب السامعين من الإيمان. وكانت كلمات الإمام كلّها صرخات فى وجه الكفر المستتر والانحرافات المفضوحه، وكانت سيرته نموذجاً حياً للسلوك الرسالى الذى يتعاقب فيه الزهد بالحكمه و الورع بالعلم و الجود بالخصاصه.

لقد مثلت المدرسه الرساليه الولائيه الوجه الأصيل للوجود الإسلامى، بقيت خلاله صورته المؤمن النموذجى، الذى يضخى بنفسه فى سبيل الله و الذى ينفق ما فى يده ولا يخشى الفقر. وبقيت تلوح من خلال سلوك أمير المؤمنين على عليه السلام وخاصته فى المدرسه الرساليه الولائيه بعض اللمحات القرآنيه الخاطفه، فتبهر الأنظار من حين إلى آخر.

النموذجيه الحيه فى مواجهه السفسطه

منذ أن دق ناقوس الثوره، وعزم الناس على رفع مظالم بنى أميه عن رقابهم، وهبّ المستضعفون من كلّ النواحي، وأموا المدينه قاصدين عزل الخليفه عثمان الذى غلبه أهل بيته على أمره، كانت الأنظار كلّها تتّجه نحو المدرسه الرساليه ورموز المحور الولائى.

فتركزت مجهودات الثوار على نيل الشرعيه من رواد هذه المدرسه، وخاصّه إمامها على عليه السلام.

وكانت نموذجيه هؤلاء الرساليين تزيد من زخم الثوره دون إرادته أصحابها، وذلك بمجرد مقارنتهم بولاه عثمان وأهل الحظوه لديه.

والجدير بالإشارة أن الإمام علياً عليه السلام رفض الانسياق وراء تيار الثورة الأعمى؛ لعلمه بعدم كفاءه ذلك الجيل و قدرته على حمل أعباء المسؤولية الرسالية بشكل لا ردّه بعده.

فكان الناصح الصادق لعثمان و الواعظ المهدي للثور إلى آخر لحظات الانتفاضه، ولم يزد هذا السلوك الإمام علياً عليه السلام إلا علوّاً في أنظار الثّوار، ففرضوا عليه البيعه مع جميع أهل المدينة بعد مقتل عثمان، فتحملها الإمام مرغماً و هو لا يرى فائده تذكر في الإمساك بالسلطه مع جيل أفسدته ثلاث عقود من التكالب على الدنيا.

هكذا دخلت النموذجيه الرساليه مرحله جديده: إنّها النموذجيه من موقع السلطه.

فهل كانت هذه النموذجيه كافيّه لإيقاظ الضمائر النائمه؟

هل تترك و شأنها في معالجه النفوس المريضه؟ أم أنّ البنى المنطقيه الجاهليه، التي حافظت على مواقعها، ستقاوم هذه التجربه الإصلاحيه و تقضى عليها في المهدي؟

لا بدّ من فهم واقع الوعي المنطقي لهذا الجيل و تحليله، لمعرفة نوع الاستدلال المهيم على خطابه، بعد تفجير التشكيه المنطقيه الظنيه المهيمه، التي كانت متشكله من الخطابه و الجدل و الشعر، وانتقال زمام المبادره إلى المحور العشائري الأموي بقياده معاويه بن أبي سفيان، و مروان بن الحكم، و ارثي رايه الثقافه الجاهليه، و المتبنين للكثير من مقولات الغزو الثقافى الأجنبي، و الخطاب السفسطائي.

في هذا الضوء نستطيع فهم حقيقه الازدواجيه التي كان الخطاب الرسالي مطالباً بالحفاظ عليها في تلك المرحله العصبيه من تاريخ الأئمّه.

فمن جهه، كان على هذا الخطاب تكريس النموذجيه الرساليه الحيه و فضح النموذجيات المزيفه الميته، بالسلوك و الفعل المحسوس و دون شعارات، و الهدف هنا إتمام الحجّه.

و من جهه أخرى، كان على هذا الخطاب -أيضاً- توضيح الأبعاد الإصلاحيه في كلّ تشريع أو إجراء يقوم به أمير المؤمنين، تجاه أي مسأله تعرّض عليه. فوجود

الأعداء المتربصين بهذه الحركة الإصلاحية، وهم الذين لا يتورعون عن أى من أساليب الخداع و السفسطه، كان يتطلب فضحاً متواصلًا للمغالطات التي كان رواد النفاق وأصحاب الخطاب السفسطائي، مثل مروان بن الحكم، ومعاوية بن أبي سفيان، يروجونها بين المسلمين.

البحث الثالث عشر

إشاره

من الشورى النخبويه إلى الاستبداد العشائرى

لقد اتّضحت أهمّ المحاور التي كانت تدور حولها المقولات الاجتماعيه و السياسيه والاقتصاديّه و الثقافيه الإسلاميه، وهي - كما مرّ - تشكّل بمجموعها عناصر الثوره التي أراد المشروع الرسالى إنجازها؛ فكانت اجتماعيه واقتصاديّه وثقافيه شامله.

واتضح، كذلك، قصور عمليات الاختزال المتتاليه، التي تعرّض لها المشروع الرسالى، عن تعطيل جميع أبعاد الثوره التي حاولت القضاء على أسس نظم اجتماعى واقتصادى محلى وعالمى، كان الناس قد تسالموا على قبوله، طوعاً أو كرهاً.

ويتحصّل من ذلك أنّ هذه الثوره، رغم كلّ الموانع، قد أرسّت فى الأذهان مفاهيم جديده تغطى الأرضيه الماديه و المعنويه لتكامل الفرد و المجتمع الإسلامى على جميع الأصعده.

ومن أهمّ هذه المفاهيم: التحرّر؛ والعزه؛ ورفض الخنوع و الخضوع لجميع أشكال الاستبداد، ونبذ العشائريه الجاهليه.

وحيث إنّ نظام السقيفه لم يضرب هذه المفاهيم مباشره، فقد استمرّت فى إضائتها لعقول مسلمى الصدر الأوّل، حتّى عصف بها الانقلاب الأموى الذى أحدث أول انقسام جذرى فى الأمه حول الموقف من الاستبداد.

اشاره

من أهم نجاحات المشروع التغيرى الرسالى: الوعى الكونى الجديد الذى تفتق فى أذهان الدعاة و القاده بمختلف مستوياتهم.

وأبرز معالم هذا الوعى الكونى هو الشعور بتفوق المفاهيم الرسالية على المفاهيم السلطويه، والجرأه على نقض الأساس الفكرى للاستبداد الذى كان يميز الأنظمه السياسيه فى الحضارات المجاوره، إنه الوعى الرسالى التحررى، الذى يعتبر التوحيد باباً للخلاص من الاستبداد ومن هيمنه الإنسان على الإنسان.

نموذج من الوعى الرسالى التحررى

فى مثل هذا الإطار النهضوى الشامل، كان بإمكان المجتمع الإسلامى الناشئ، تربيته دعاه إلى الإسلام، شكّلوا الجيل الأوّل من المثقفين الإسلاميين. فلو صرفنا النظر عن جيل كامل من كبار الصحابه (رضى الله عنهم) وحمله رايه العلم و الثقافه المتخرجين من مدرسه الرسول الأكرم صلّى الله عليه و آله، واكتفينا برجل من عامّه المسلمين حولته الثوره الثقافيه إلى داعيه استطاع أن يوجز المشروع الرسالى فى أبلغ كلمه قرعت أسماع جبابره العصر، لأمكننا التعرّف على عمق التغيير الثقافى الذى أحدثه الإسلام فى عرب الجزيره.

فلو وقفنا لحظه عند خطاب ربيعى بن عامر أمام قائد جيوش الفرس -قبيّل معركه القادسيه- وتأمّلنا فى كلماته القليله لفهمنا عمق الثوره الثقافيه التى أمكن للمشروع الإسلامى إحداثها رغم جميع ما حفّ به من ملابسات بعيد وفاه الرسول صلّى الله عليه و آله.

فقد قال ربيعى مخاطباً القائد الفارسى -عندما سأله عن سبب هجوم العرب المسلمين على مملكته وتجرؤهم على مناوشته- بعد أن كانوا فى سابق عهدهم يكتفون باستجداء كرمه والاقتيات من الفتات الذى كان الأكاسره يلقون به إليهم:

الله ابتعثنا! والله جاء بنا، لنخرج من شاء، من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام. فأرسلنا بدينه، إلى خلقه لدعوهم إليه. (١)

لقد كان من المفروض أن يتخرج من هذه المدرسة المعطاء الآلاف المؤلفه من حمله هذا الشعار. فلم يكن ربعى بن عامر شخصيه غير عاديه، وأمثاله كانوا كثر. (٢)

إلا- أن الصدمه الكبرى التى أحدثها غياب الرسول صلى الله عليه وآله وتغييب حامل علمه ووارث مشروعه الرسالى أمير المؤمنين على عليه السلام، عن الساحه، نتيجه لما حصل فى مؤتمر السقيفه، وما حصل إثر ذلك من الاختزالات المتتاليه، جعل الثوره الثقافيه تنكفى على نفسها بالتدريج.

بعض علل الانكفاء الدفاعى للثوره الثقافيه

علاوة على ما تقدم من العوامل السياسيه، فقد كانت هناك عوامل أشد تأثيراً وأقدم منها حضوراً، وهى العناصر الأولى للمقاومه الجاهليه أمام المشروع الرسالى القرآنى ومنطقه البرهانى.

وقد كانت السقيفه وما تلاها من نظام توافقى، نقطه تحول فى موازين القوى، فبعد أن كانت عناصر الثوره فى مدينه الرسول صلى الله عليه وآله أقوى أثراً من عناصر المقاومه الثقافيه الجاهليه، كان للتغيير المفاجئ فى شكل الدوله الإسلاميه أثر سلبى فى المقتضى الثورى الثقافى نفسه.

فبعد أن كانت الثوره الثقافيه، وهى فى قمه قوه اقتضائها الرسالى، تشكو من قوه المانع الثقافى الجاهلى، تعقدت مشكله التغيير بطرو الضعف على المقتضى نفسه.

ص: ١٤٠

١- (١). تاريخ الأمم و الملوك: ٣/٣٤.

٢- (٢). المصدر؛ و ذكر الطبرى عدداً منهم فى نفس الحادته، وكلهم كانوا كربعى فى الشموخ و العزه.

اشاره

بعد تهميش دور محور أهل البيت عليهم السلام في الساحة السياسيه، تفرغ الإمام على عليه السلام لإنقاذ ما يمكن إنقاذه في الساحة الثقافيه، جابراً ما كسرتة السياسه الرسميه المحكومہ بالذرائعيه وبضغوط الجماعات العشائريه المختلفه على الخلفاء.

إلا- أن اقتضاءات الذرائعيه السياسيه التي كانت تميز سياسه الدوله الإسلاميه، آنذاك، كانت أقوى أثراً من حركه الإنقاذ تلك، وأشدّ تأثيراً منها في الساحة الجماهيريه الواسعه.

ومن أهم ما أثر سلباً على فاعليه محور أهل البيت عليهم السلام عموم الالتزام بمنع تدوين الحديث. فكان الكثير من أوفياء المحور الولائي يكتفون بالنقل الشفوي تجنباً للصدام مع الخليفه الثاني خاصه.

فكان لهذا الوضع أثره البالغ في الحدّ من تأثير محور أهل البيت عليهم السلام.

الاقباس الثقافى السلطوى ومقدّمات الاستبداد الأموى

كانت وفاه النبي صلّى الله عليه وآله وما تمّ في السقيفه، بمثابة صدمه متعدده الأبعاد وهي أشبه ما تكون بقنبله عنقوديه كلّ جزء منها قابل للانفجار إلى جزيئات متفجّره بدورها: أولها كان نفس وفاه الرسول صلّى الله عليه وآله؛ ثمّ كان اجتماع السقيفه وما تمخّض عنه، ثمّ، وفي مرتبه ثالثه، يأتي دور الطلقاء و المنافقين الذين لم يدخلوا أبداً في بنيه الإسلام الثقافيه...

وبعد هذه المجموعه المتفجّره الأولى، تأتي أولى بوادر ورود الثقافات الأجنبيه مع دخول الشعوب المجاوره في الإسلام...

ومن الواضح أن كلّ عنصر من هذه العناصر كان قبله موقوته ينتظر لحظه التفجير.

في هذا الفضاء السياسى و الثقافى المشحون أمكن للمحور العشائرى الأموى بزعامه مروان بن الحكم، ومعاويه بن أبى سفيان، أن يؤسّس ملكه.

ولم تكن الفتنة الكبرى وتمرد معاوية على السلطه الشرعيه، بدايه لهذا التأسيس بل لعلها تتويج له؛ حيث إنّ سياسه معاويه طيله حكمه بلاد الشام، منذ عهد عمر، كانت تعتمد الاقتباس الثقافى السلطوى بالمعنى الأتم للكلمه.

فقد اشتهر عن معاويه أنه كان يقتبس من الروم ومن الفرس جميع عناصر الأبهه السلطانيه التى تؤثر فى نفوس العوام، وتحفظ هيبه الدوله لديهم. فكان ينفق من بيت المال بسخاء لشراء الولاءات الشخصيه له.

ولتأمين نجاح هذا المسعى، كان لا يسمح لأحد من الصحابه بالحديث فى المساجد ما لم يكن مضمون الولاء لبنى أميه. وقصّه نفيه لأبى ذر، نموذج من هذا السلوك الإقصائى السلطوى.

أول نموذج للتدليس الأموى للحديث النبوى

لم تقع المواجهه الحاسمه، بين الانقلابيين الأمويين وآخر الخلفاء الراشدين، إلا بعد أن استجمعوا كلّ عناصر القوه و السلطان، ولم يبقَ أمام معاويه إلا أدوات التعبئه العقائديه؛ فاجترأ على تدليسها بحديثه المشهور الذى تناقلته كتب التاريخ.

فقد نقل ابن كثير مثلاً:

عن حميد بن عبد الرحمن، عن معاويه. أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: «من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين، و إنما أنا قاسم، والله يعطى، ولا يزال طائفه من أمتى ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم، ولا من خالفهم حتى يأتى أمر الله وهم ظاهرون».

وفى روايه «وهم على ذلك» و قد خطب معاويه بهذا الحديث مرّه ثم قال: و هذا مالك بن يخامر، يخبر عن معاذ أن رسول الله صلى الله عليه و آله قال وهم بالشام، يحث بهذا أهل الشام على مناجزه أهل العراق: و إنّ أهل الشام هم الطائفه المنصوره على من خالفها،

و هذا ممّا كان يحتج به معاويه لأهل الشام فى قتالهم أهل العراق. (١)

إلى هذا الحدّ وصل التدليس السلطوى لحديث رسول الله صلى الله عليه و آله. فهذا الحديث الذى نقله معاويه مبتوراً إنّما هو عن آخر الزمان، و قد تناقلته كتب أحوال الظهور، و أنّ المهدي ينتصر على أعدائه فى الشام.

أما النصّ الكامل للحديث، حسب روايه العينى، فى عمده القارى، عن أبى إمامه، هو:

«لا تزال طائفه من أمتى ظاهرين على الحقّ لا يضرهم من خالفهم».

قيل: و أين هم يا رسول الله؟ قال: «ببيت المقدس»، أو «أكناف بيت المقدس». (٢)

المحصّله

كانت ولايه معاويه بن أبى سفيان على الشام و أسلوبه فى الحكم، الباب الواسع الذى دخلت منه المفاهيم السلطويه الاستبداديه التى تجعل من الحاكم مالكا لرعيته و متصرفاً فى أموالها بدلاً عن أن يكون خادماً لها، و أمينا على أموالها.

هذا الغزو الثقافى شكّل تيار ردّه سياسيه و اجتماعيه لم يلبث أن عطّل ما كان صامداً من عناصر الثوره الثقافيه الرساليه.

أمّا الإضافه التى كانت لبنى أميه فى هذا الاقتباس السلطوى، فهى إدخال عنصر العشائريه فى المحاسبه السلطويه، و تحويل السلطه إلى نوع من التقاسم العشائرى، يجمع بين رواسب الجاهليه العربيه و عناصر الاقتباس السياسى من الروم و الفرس.

فأصبح المحور العشائرى الأموى بديلاً عن الشورى النخبويه التى تأسس عليها نظام السقيفه.

و حيث إنّ هذه الشورى النخبويه قد لفها الإبهام، و تعدّدت مصاديقها دون أن

ص: ١٤٣

١- (١). البدايه و النهايه: ١٣٥/٨.

٢- (٢). عمده القارى: ٥٢/٢.

تتشابه، فلم يكن من الصعب على المحور الأعمى طردها من أذهان الناس، بل إنّ أحداث الفتنه قد جعلت الكثير من المسلمين يقبلون بتوريث معاويه بن أبى سفيان السلطه لابنه يزيد خوفا منهم على الأئمه من المجهول.

ولولا- هذا التسالم على أنّ عهد الشورى النخبويه ونظام الخليفه الراشده قد ولى دون رجعه، وترسيخ عقيدته مشروعيه إمامه المتغلب بالسيف، بحجه كونها أفضل من الفتنه، لما أمكن لبنى أميه أن يقرّ لهم قرار فى الحكم، مع وجود بقيه جيل الصحابه.

ص: ١٤٤

١. ماذا تستنتج من التقييمات المختلفه للسقيفه؟ هل كانت انقلاباً، أم حركه إنقاذيه، أم توافقاً إيجابياً، أم كل ذلك معا؟
٢. لخص بحث أدله التخفيف فى عشره أسطر.
٣. ما هى أهم نكته فى إبطال نظريه التخفيف؟
٤. حلل هذا القول وناقشه: كان الرسول صلى الله عليه و آله يعلم بذهنيه أصحابه، فلم يكتب الوصيه حتى لا يخرج كثير منهم من الدين جهاراً، إن تعذر عليهم تأويلها.
٥. كيف تفسر إجباريه التشريع فى إطار نظريه التفويض السياسى؟
٦. هل يمكن التغاضى عن إبطال العرف السابق للإسلام؟ لماذا؟
٧. هل تعنى الوحده الإسلاميه، من منظور المشروع الرسالى، إلغاء الخصوصيات الفرديه و القبليه؟
٨. ما هى مقومات نظام السقيفه؟ وهل له مصداق واحد ينسجم مع المشروع الرسالى الإسلامى؟
٩. أوضح أهم الفروق بين محاور المشروع الرسالى و الخطوط العريضه للمجتمع الإسلامى فى ظلّ نظام السقيفه.
١٠. هل كان بإمكان نظام السقيفه أن يستمرّ بدون المنهج الفقاهى الذرائعى؟
١١. ما هو دور تجربه الخلافه الراشده الرابعه أمام المدّ الذرائعى؟
١٢. هل نجح الإمام على عليه السلام فى تصحيح مسار الأئمه بقبوله الخلافه؟
١٣. ما هو الفرق بين الشورى النخبويه والاستبداد؟ وما النسبه بينهما؟
١٤. بين، بالرجوع إلى المحاور الخمسه، كيف أن المشروع الرسالى يقى المجتمع من الاستبداد؟

١٥. بين دور كلّ من: الرواسب الثقافيه الجاهليه، والغزو الثقافى الأجنبى، فى بلوره الأسس الفقاهيه الممهده للاستبداد؟

١٦. حلّل القول الآتى وناقشه: كثيراً ما كان عمر يقول: (لولا- على لهلك عمر) ولكن معاويه لم يقل أبداً: (لولا- عمر لهلك معاويه)، والحال أنّ المقولتين فى نفس الدرجه من الصحه.

ص: ١٤٦

الفصل الثاني: التمايز العقائدي الفرقي بين التطرف والاعتدال

اشاره

ص: ١٤٧

إشاره

تحصّل من بحوث التمهيد ومن الفصل السابق، أنّ الحاله الثقافيه التي استقرت بالتدريج في ظلّ نظام السقيفه، هي أشبه ما تكون بالغوغاء الفكرية التي تعددت فيها المرجعيات وتفاوتت في أسسها المنطقيه أيما تفاوت.

وقد تقدّم أنّ من أهمّ الظواهر التي برزت بشكل خاصّ أيام الفتنه الكبرى، ظاهره الخوارج. وقد شكّلت هذه الظاهره أحد أهمّ روافد الغوغائيه الثقافيه التي كانت حركه التفسيح الثقافى الأموى لا تألو جهداً فى رعايتها وتغذيتها.

وإذا أردنا تلخيص أهمّ خصوصيه مناهجيه فى الفكر الخارجى، فليس هناك أحسن من المقارنه بينهم وبين أنصار معاويه على لسان الإمام على عليه السلام: «ليس من طلب الحقّ فأخطأه كمن طلب الباطل فأدرکه». (١)

والحقيقه أنّ ظاهره الخوارج، باعتبارها حركه ثوريه سياسيه، جوبهت بالقمع الشديد

ص: ١٤٩

١- (١). نهج البلاغه: الخطبه ١٠٨، بشرح محمّد عبده.

من قبل السلطات الأمويه، بعد أن أوصى آخر الخلفاء الراشدين بعدم مقاتلتهم بعده. (١)

ونتيجة لذلك القمع الشديد، لم يكن لهذه الحركات تأثير ذى بال مباشر فى توجيه الفكر الإسلامى؛ إلا أن يكون ذلك بشكل مقطعى قصير، وفى محدوديات مكانيه خاصه.

لكن تأثيرهم غير المباشر كان الأشدّ خطراً، فقد استثارت عقيدتهم فى تكفير مرتكب الكبيره ردود فعل متطرفه، هى الأخرى. فقد زعم بعض المنفعلين، سلباً، أمام تكفير الخوارج، أنه لا تضرّ مع الإيمان أى معصيه، مهما كبرت.

وقد اشتهرت فرقه المرجئه بهذا القول، وتطرفت فى لوازمه تطرفاً منكرًا، جعل منها خطراً حقيقياً على الأخلاق العامه.

و أمام التشجيع المريب الذى لاقته هذه الدعوه الهدامه للأخلاق وللمجتمع، من قبل البلاط الأموى، وقف أئمه المحور العلوى لها بالمرصاد، فلم يجاملوها أبداً، بل قاوموها بشتى الطرق؛ وأكّدوا لكلّ المؤمنين الذين كانوا يعودون إليهم أن هذه الفرقة هى أشدّ الفرق خطراً على شباب المسلمين.

وسوف نشير فى البحث اللاحق إلى أهمّ أوجه التقابل بين هذين التيارين المتطرفين: الخوارج و المرجئه.

١- ظاهره الخوارج وتكفير المسلمين

إشاره

لقد كان تيار الخوارج متعدّداً فى الشكل ومتنوعاً ومتجدّداً فى المضمون على الدوام، رغم محافظه أنصاره غالباً على شعاراتهم السياسيه المميزه مثل: لا- حكم إلا- لله. فبعد القضاء على القسم الأكبر منهم فى موقعه النهروان، تمّ استتباب الأمر لمعاويه بن أبى سفيان، بعد نقضه لبنود الصلح مع الإمام الحسن عليه السلام، لم يعد عنوان الخوارج خاصاً بمجموعه محدّده من الثوار، بل صار مطلق الخروج على السلطه الأمويه و التمرد

ص: ١٥٠

المسلح عليها مندرجاً تحت هذه الظاهره،و إن كانت المجموعات الثائره تنسب عاده إلى زعمائها أو مؤسسيها الأوائل.

ومن بين جميع فرق الخوارج،نخص بالذكر في هذا البحث المختصر فرقتين متميزتين تشكّل كلّ واحده منهما تجسيدا فريداً ومتميزاً لبعض ملامح النزعه الخارجيه،وهما الأزارقه و الأباضييه.و إن دراسه هاتين الفرقتين بإمكانها أن توفر أهمّ المعطيات الكافيه لفهم الخلفيه الكلاميه للنزعه الخارجيه بوجه عامّ.

السياسويه التكفيريه عند الخوارج

إنّ أول ما ميز الخوارج منذ تمردهم،لأوّل مرّه،في معركه صفين،هو نزوعهم إلى المزياده في الدين بادّعائهم الحرص على حرمة كتاب الله،ورغبتهم في حقن دماء المسلمين.فتحت هذا الشعار أجبروا الخليفه الشرعى على قبول التحكيم.

وتحت هذا الشعار،أيضاً،رفضوا أن يكون القائد العام لجيوش الشرعيه«مالك الأشتر النخعي»حكماً ممثلاً للخليفه،بدعوى أنّه كان من دعاه الحرب.

وتحت هذا الشعار،أيضاً،رفضوا أن يكون«أبو موسى الأشعري»أحد رموز المحور الصحابي العمومي،حكماً ينوب عن أصحاب الخليفه الشرعى،رغم أنّه كان من المخذّلين عن القتال،وفاقداً،بذلك،لمشروعيه تمثيلهم.

إلا- أنّ هؤلاء الخوارج،لم يظهروا-بعد أن تحولوا إلى حركه تمرّد مسلح-أيه مبدئيّه أو ثبات على شعاراتهم التي برروا بها خروجهم كقولهم:لا حكم إلا لله.ولا بدّ من الاحتكام إلى كتاب الله.

فقد غاب عن سلوكهم الإقرار بحرمه كتاب الله أو دماء المسلمين أو أى أصل من الأُصول التي انطلقت حركتهم من ادّعاء الالتزام بها.فاستباحوا دماء المسلمين الذين لم يوافقوهم في الرأى،متجاوزين في ذلك جميع الحدود الشرعيه التي أجمع

المسلمون عليها، (١) فتعاملوا مع تعاليم الإسلام بمنهج انتقائي غير مسبوق:

ففى حين جعلتهم عباداتهم مصداقاً للحديث الشريف: «رهبان فى الليل فرسان فى النهار» فإنهم لم يتورعوا عن قطع الطريق أمام حجاج بيت الله الحرام، وسفك دمائهم.

من ملامح الغوغائية الشعبويه عند الخوارج

إن الغوغائية الشعبويه عند الخوارج واضحه فى استمرار دعوتهم إلى تطبيق أحكام كتاب الله عزّ وجلّ، والتأكيد على فضح مظاهر الظلم و الجور عند الحكام و التزامهم الدائم بإظهار الزهد و التنزه عن الدنيا، ممّا جلب لهم تعاطف بعض الأوساط الشعبويه المحرومه.

و قد استمرّ هذا البعد الغوغائى الشعبوى كصفه مميزه لجميع حركات الخوارج فى التاريخ، ولعلّ من أشهرها ثوره أبى يزيد صاحب الحمار فى إفريقيا. (٢) و قد نقل ابن خلدون فى وصف حركه أبى يزيد هذا، ما فيه أقوى الأدلّه على التمازج الشديد بين صفات الشعبويه و السياسويه و التطرف و الدمويه فى إطار الفكر الخارجى. (٣)

ص: ١٥٢

١- (١). لعلّ أشهر جرائم الخوارج التى سبقت جريمتهم الكبرى، اغتيال أمير المؤمنين فى محرابه، هى قطعهم الطريق على كلّ من خالفهم فى العقيدته، وقتلهم بعض الصالحين لمجرد جهره بمخالفه انحرافهم، ومن هؤلاء الشهداء «عبد الله بن الخباب بن الأرت» وزوجته التى كانت حاملاً؛ [الكامل فى التاريخ: ٣/٣٤١ و ٣٤٢]. وكان هذا التعدى السافر هو السبب المباشر لحرب أمير المؤمنين عليهم، بعد طول صبر و مناظرات عديده، أتمّ بها عليهم الحجّه.

٢- (٢). هو أبو يزيد مخلد ابن كيداد، كان زعيم ثوره الخوارج الأباضية على الدوله الفاطميه فى إفريقيا. وهى الثوره التى كادت تقضى على الخلافه الفاطميه فى مهدها. و قد لقب بصاحب الحمار لإفراطه فى إظهار التواضع و الزهد، والتزامه ركوب الحمار دون الحصان إمعاناً فى ذلك؛ [تاريخ أفريقيا و المغرب، ابن الرقيق].

٣- (٣). تاريخ ابن خلدون: ١٣/١، تفصيل قصّه صاحب الحمار.

إنّ النزعه الدمويه لمعظم حركات الخوارج، قد طبقت شهرتها الآفاق منذ تمظهراتها الأولى. وقد بلغت سمعتها الدمويه أوجها مع دعوه الأزارقه، وهم فرقه من الخوارج تنسب إلى مؤسسها نافع بن الأزرق، الذي لم يكتفِ بقتل المخالفين من رجال ونساء، بل ذهب إلى استباحه دماء الأطفال و الرضع، بل حتّى الأجنه فى بطون أمهاتها.

والحقيقه أنّ آراء الأزارقه مثل معظم الحركات السريه و المقاتله، لم تصل إلينا إلا- عن طريق ما كتبه عنهم أعداؤهم وخصوصهم، ولم نعر على من كان أكثر موضوعيه من عبد الكريم الشهرستاني. وجميع من جاء بعده كان عالاه عليه أو على مصادره، إنّ ظفر بها.

يقول الشهرستاني عن الأزارقه:

... أصحاب أبي راشد نافع بن الأزرق الذين خرجوا مع نافع من البصره إلى الأهواز، فغلبوا عليها وعلى كورها وما وراءها من بلدان فارس وكرمان فى أيام عبد الله بن الزبير، وقتلوا عماله بهذه النواحي...

وخشى أهل البصره على أنفسهم وبلدهم من الخوارج، فأخرجوا إليهم المهلب بن أبي صفرة، فبقى فى حرب الأزارقه تسع عشره سنه إلى أن فرغ من أمرهم فى أيام الحجاج، ومات نافع قبل وقائع المهلب مع الأزارقه، وبايعوا بعده قطرى بن الفجاءه المازنى، وسموه أمير المؤمنين.

وبدع الأزارقه ثمانيه:

إحداها: أن كفروا علياً (رضى الله عنه)، وقالوا: إنّ الله أنزل فى شأنه، و من الناس من يُعجِبُكَ قَوْلُهُ فى الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يُشْهِدُ اللهَ عَلَى مَا فى قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلَدُّ الخِصَامِ ١. و صوبوا عبد الرحمن بن ملجم (لعنه الله)، وقالوا: إنّ الله تعالى أنزل فى شأنه وَ من الناس من يَشْرِى نَفْسَهُ ائْتِغَاءَ مَرْضَاتِ الله ... ٢. وقال عمران بن حطان

و هو مفتى الخوارج وزاهدها وشاعرها الأكبر فى ضربه ابن ملجم لعنه الله لعلى عليه السلام: يا ضربه من تقى...

وعلى هذه البدعه مضت الأزارقه وزادوا عليه تكفير عثمان, وطلحه و الزبير, وعائشه, وعبد الله بن عباس, (رضى الله عنهم) وسائر المسلمين معهم وتخليدهم فى النار جمعاً.

والثانيه: أن كفروا القعده, و هو أول من أظهر البراءه من القعده عن القتال, وإن كان موافقاً له على دينه, وأكفر من لم يهاجر إليه.
والثالثه: بإحتهم قتل أطفال المخالفين و النسوان معهم.

والرابعه: إسقاط الرجم عن الزانى؛ إذ ليس فى القرآن ذكره, وإسقاط حدّ القذف عمّن قذف المحصنين من الرجال مع وجوب الحدّ على قاذف المحصنات من النساء.

والخامسه: حكمهم: بأنّ أطفال المشركين فى النار مع آبائهم.

والسادسه: أن التقيه غير جائزه فى قول ولا عمل.

والسابعه: تجويزهم أن يبعث الله تعالى نبياً يعلم أنّه يكفر بعد نبوته, أو كان كافراً قبل البعثه.

والكباثر و الصغائر إذا كانت بمثابة عنده وهى كفر. وفى الأمه من جوز الكباثر و الصغائر على الأنبياء عليهم السلام فهى كفر.

والثامنه: اجتمعت الأزارقه: على أنّ من ارتكب كبيره من الكباثر كفر كفرّ مله خرج به عن الإسلام جمله, ويكون مخلاًداً فى النار مع سائر الكفار, واستدلوا بكفر إبليس, وقالوا ما ارتكب إلا- كبيره حيث أمر بالسجود لآدم عليه السلام, فامتنع, وإلّا فهو عارف بوحدانيه الله تعالى.... (١)

٢- الأزارقه فى فخ المغالطه

لعلّ أخطر ما فى هذه الحركه هو الاستدلال الذى ينسب إليها فى إثبات جواز قتل

ص: ١٥٤

أطفال من يكفرونهم، وهو الاستناد إلى قوله تعالى على لسان نبيه نوح عليه السلام:

وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا* إِنَّكَ إِن تَذَرْنِي يَظْلُمُونَ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا . (١)

أما وجه الاستدلال في هذه الآيات -حسب زعمهم- فهو الحكم بكفر من يتوَلد من الكافر. وبنوا على ذلك جواز قتل الأولاد أيضاً بعد أن استقرَّ في وهمهم جواز قتل كلِّ كافر مطلقاً. ومن الواضح أن في هذا الاستدلال مجموعه من المغالطات في مقولات التعميم الفاسد و القياس الباطل و الجزم باستحقاق الكافر إلى القتل، حتى لو قبلنا -جدلاً- بما توهموه من كفر مخالفهم جميعاً.

٣- بعض ملامح السفسطه عند الخوارج ونوعها

إشاره

يمكن أن نستنتج ممّا مرّ من عقائد الخوارج، أنّ مشكله هذا القسم من الفرق الإسلاميه، هو الوقوع في الغلط، وليس ارتكاب المغالطه. فالمشكله العظمى عند الخوارج تكمن في منطلقاتهم القيميه -أي: مجموعه المرتكزات العقائديه و الأخلاقيه النفسانيه التي توجه سلوكهم وتفكيرهم- والتي تغلب عليها الوهميات. فتكون المقدمات التي يحتجون بها في استدلالاتهم بعيدة عن اليقينيّات، بل حتى عن الظنيّات.

علاوة على هذا، يبدو أنّ الخوارج الأوائل عموماً كانوا على درجه كبيره من ضعف القوّه العقليه؛ بحيث كانوا كثيراً ما يقعون ضحيه لخلل في القياس.

والحقيقه أنّ تحليل البنيه المنطقيه للنزعه الخارجيه -بوجه عام- يحتاج إلى بحث نفساني اجتماعي، خارج عن المجال المحدود لهذا المختصر، ونكتفي، أدناه، بمثال.

مقارنه بين مغالطه المتمردين وغلط الخوارج

ص: ١٥٥

إذا رجعنا إلى استدلال الأزارقه المتقدم، أمكننا اكتشاف أهم ملامح السفسطه، التي تميز بُنيتهم المنطقيه، بوجه عام؛ وتبين انتسابهم إلى الاختيار العام المنطقي الجاهلي، جنباً إلى جنب مع أنصار معاويه المتمرد على الشرعيه، رغم التباين بين نوعي المرتكزات عند كلا الطرفين:

فمن جهه، غرض المغالط، كما هو حال المتمردين، هو إيقاع الخصم في الوهم، فتكون المرتكزات الأخلاقيه النفسانيه مندرجه، بالضروره، تحت عنوان الأنانيه.

ومن جهه مقابله، لا- يتصور أن يغالط الخارجي نفسه، فيخسر الدنيا والآخره، بل هو ضحيه للغلط؛ بينما تكون مرتكزاته الأخلاقيه النفسانيه مندرجه تحت عنوان الغيريه، بلا شك.

نموذج من كشف الغلط الخارجي

يمكن القول أن أولى هذه الأغلط التي وقع فيها الخوارج، كانت استعمالهم للتعميم الفاسد، (١) حيث إن تأكيد نوح عليه السلام لم يأت إلا بعد إتمام الحجّه كما ورد في صريح القرآن في تلك الصوره نفسها:

قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا* فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا* وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَ اسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَ أَصْرُوا وَ اسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا* ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا* ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَ اسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا . (٢)

فليس بعد إتمام الحجّه هذا من مزيد.

ومن العجيب أن يقيس الخوارج المسلمين على قوم نوح وأن يقيسوا أنفسهم ودعاتهم على نبي الله نوح عليه السلام، وبطلان القياسين واضح فأين هم وجهلهم وتسرعهم من نوح وحكمته وأناته وصبره الذي أصبح مضرب الأمثال؟

ص: ١٥٦

١- (١). ضوابط المعرفه: الأصول الثمانيه للمغالطه.

٢- (٢). نوح: ٥-٩.

وأين جماعه المسلمين- مع كلّ عيوبهم التي منعت أكثرهم عن نصره رايه الحقّ- من قوم نوح الذين كانوا يجاهرون بالشرك؟!
أمّا كبرى الأغلط التي أودت بالخوارج إلى هذه الهوه السحيقه من الهلكه فى دماء المسلمين، فلا شكّ أنّها تعود إلى توهّمهم استحقاق كلّ كافر للقتل و هو خلاف ما أجمعت عليه الأمّه من اشتراط كون الكافر حربياً أو داخلاً تحت عنوان المفسد فى الأرض، أو المرتد بعد استتبته.

٤- الأباضية: الوجه الطائفى للخوارج

إشاره

تحصيل مميّا تقدّم أن ضعف الفقاهه عند الخوارج كان من العيوب المميزه لأهمّ رؤوسهم المفكره، وقد استمرّ هذا الوضع الخطير، حتّى بعد تمكّنهم من تأسيس بعض الدول، إذ هم قد حكموا على أنفسهم بالانعزال الطائفى بمجرد نجاحهم فى تكوين بعض الدول الخارجيه مثل الدوله الرستميّه (١) فى تخوم صحراء شمال إفريقيا.

وقد بقيت هذه الخصله ثابتة فى ظاهره الخوارج، على مرّ التاريخ، سيما التظاهرات المعاصره، مثل الجماعات التكفيريه المقاتله.

أمّا تحوّل ظاهره الخوارج إلى ظاهره طائفيه، فقد كان مرتين بتأسيس الدول وتمكّنهم من الاستقرار فى مجتمعات مغلقة فى بعض أطراف البلاد العرييه، وخاصّه تلك التي قامت على اعتماد المذهب الأباضى. وهنا يتعين تغيير زاويه النظر إلى ظاهره الخوارج، حتّى نكتشف وجهها الآخر، بعد استقرارها الطائفى.

هل الأباضية من الخوارج

إن أهمّ ما قد يصدّم الباحث فى تاريخ الخوارج هو ظاهره الحركه الأباضية، فرغم

ص: ١٥٧

١- (١). راجع: ما كتبه ابن خلدون عن الدوله الرستميّه ومؤسسها عبد الرحمن بن رستم، الذى كان من نسل رستم قائد الفرس بالقادسيه، و قدم إلى إفريقيا مع طوابع الفتح.... تاريخ ابن خلدون: ١٢١/٦ و ١٢٢.

كونها قد برزت في التاريخ الإسلامي كأنجح حركة خارجيه استطاعت أن تؤسس دولاً أو دويلات في مقاطع مختلفه من تاريخ الإسلام وفي أمكنه متباعده. فإنّ هناك تردّداً عند الكثير من المعاصرين من الجمهور، في تصنيف الأباضية ضمن الخوارج، فاعتبر البعض مذهبهم الفقهي مذهباً خامساً من مذاهب الجمهور. ويبدو أنّ بعض المعاصرين من الشيعة قد تأثروا بهذا الرأي فها هو أحدهم لا يكاد يخفي تردّده في الموضوع قبل أن يخلص إلى إثبات نسبتهم إلى الخوارج، فيقول:

...الشعبه الباقية من الخوارج الآن هي الأباضية التي تتبع عبد الله بن أباض المتوفى عام ٨٦ هـ، وهم موجودون الآن في عمان بجنوب الخليج الفارسي، وشمال أفريقيا، مثل ليبيا.

و هذه الشعبه من الخوارج لا- زالت تعتقد: بتخطئه التحكيم، ونفى لزوم القرشيّه في الإمام، وتختلف عن فرق الخوارج في جميع أفكارها وعقائدها، وبعبارة أخرى، تتفق مع المسلمين في عقائدهم إلا في هاتين المسألتين. ولهم كتب كلاميه، وفقهيه، وقد كانت لهم طوال التاريخ في القرون الأولى-الأول والثاني، والثالث والرابع-دول وحكومات، وهم و إن كانوا يتحرّجون-وخصوصاً في العصر الحاضر-من أن ينسبوا إلى الخوارج، ولكن التاريخ و المواقف و العقائد تثبت أنّهم من الخوارج و إن اختلفوا معهم في الكثير من الأمور كما قلنا.... (١)

إنّ تردّد البعض في أمر الأباضية ناتج أساساً عن غياب ملاك واضح في نسبه أيه فرقه إلى الخوارج.

ولا يعني عدم الوضوح غياب هذا الملاك أبداً. ويمكننا القول بأنّ تكفير المخالفين غير المنكرين لضروريات الدين؛ يمكن أنّ يشكل ضابطه مناسبه وكافيه لفصل النزاع.

فماذا لو عرضنا الأباضية على هذا المعيار؟

ص: ١٥٨

من الثابت أنّ الأباضيه عند نشأتها كانت فرقه من الخوارج، (1) فهي تنسب إلى مؤسسها عبد الله بن أباض، وقد كانت من أولى المجموعات التي لم ترتض تعميم التكفير، ولهذا فقد سعى زعماء المذهب من المتأخرين إلى تطبيع علاقه مع مذاهب الجمهور، معتمدين أساساً على قرب مدرستهم الفقيهيه من مدارس الجمهور الأربعة.

ولكن هل يكفي هذا القرب الفقهى النسبى لردم الهوه العقائديه؟

هنا لا بدّ من نظره تحليليه-ولو مختصره-إلى الظاهره الطائفيه الأباضيه، لمعرفة موقع التكفير فيها ماضياً وحاضراً. فقد عرفت الأباضيه فى تاريخها تنوعاً، فانقسمت إلى عدة اتجاهات: كالأباضيه السياسيه، والأباضيه المدرسيه، والأباضيه الطائفيه.

أمّا الأباضيه السياسيه، فهي عنوان فضفاض تندرج تحته الكثير من الحركات الثوريه الخارجيه دون أن يلتزم جميع أفرادها بالضروره بالمذهب الأباضى الفقهى، إلا- أنّ الدول التي تأسست نتيجة هذه الحركات كانت على الدوام متعصّبه للمذهب الأباضى ومعاديه لأتباع غيره.

وقد مرّ ذكر الدوله الرسميه فى صحراء شمال إفريقيا، كنموذج من هذه الظاهره.

و أما الأباضيه المدرسيه، فهي التي تنتج من استقرار الحركه الأباضيه ضمن دول أو دويلات تتمكن من افتتاح مدارس علميه تقتصر على ترويج المذهب. وتتميز المدرسه الفكرية الأباضيه باقتصارها على بعض الكتب الحديثيه الخاصه كمصدر للسنة النبويه، بل إنّ بعضهم يتطرّف فيرفض كلّ المصادر الحديثيه ما عدا مُسند الربيع، وفيه أحاديث جابر بن زيد الأنصارى.

ص: ١٥٩

١- (١). كلّ ما نذكره هنا عن الاباضيه هو حصيله بحثنا الخاصّ فى هذا الموضوع، ولم نعوّل فيه على ما ورد فى كتب الفرق، ومرجعنا فيه ما توفّر من مخطوطاتهم فى مكتبه آل البارونى بحومه السوق، جربا، تونس. وما أخذناه شفاهاً و نقلاً عن بعض حفظه تراث هذه الطائفه.

ولعل هذا الموقف من السنّه هو الذى حرم هذا المذهب الفقهي الصغير من التطور بما يكفى، ليزيل حاله الانغلاق التى ميزت الأباضية.

و أمّا الأباضية الطائفية، فهى حصيلة النوعين المتقدمين مضافه إلى التراكمات التدريجية التى خلّفها حاله الانغلاق الثقافى النسبى. وقد تحوّلت هذه التراكمات إلى مخزون نفسى اجتماعى مؤثر فى سلوك أبناء هذه الطائفة، فى كلّ مرّه يجدون فيها أنفسهم فى موقع الأقلّيه. وهنا يخرج البحث عن الموضوع العقائدى الكلامى، وينتقل إلى الموضوع النفسانى الاجتماعى. (١)

ونكتفى بالإشاره إلى أنّ الانتساب الطائفى لدى الأباضية كان دائماً أقوى حضوراً فى المجتمعات التى تعيش فيها هذه الطائفة كأقلّيه، بالقياس إلى حضور مثل ذلك الانتساب لدى مثلتها الشيعيه، مثلاً؛ نظراً لغياب مفهوم التقيه عند الأباضية.

هكذا يمكننا أن نفهم سبب الغموض حول حضور عقيدته التكفير عند الأباضية: لم يكن بإمكان أفراد هذه الطائفة المجاهره بتكفير مخالفيها، وهم أقلّيه صغيره، كما أنّه لم يكن بإمكانهم التكتّم على مثل هذا المعتقد الخطير، وهم الذين ينكرون على الشيعه التقيه.

وهكذا غابت عقيدته التكفير بالتدريج عن أذهان عامّه الأباضية دون أن تغيب عن سلوكهم الاجتماعى، الذى نلمس فيه بوضوح الكثير من المرتكزات التكفيريه، مثل منع الزواج بالمخالف المسلم. (٢)

ص: ١٦٠

١- (١). هذا التقييم يشمل جميع الأقلّيات الطائفية التى مرّه بظروف تاريخيه متشابهه. فملاك البحث فيها ليس الانتساب العقائدى، بل السلوك الاجتماعى والاقتصادى المتميز للأقلّيات المذهبيه أو الدينيه.

٢- (٢). بحوث وحدويه فى أصول الطائفية: الجزء الثانى، بحث المرتكزات التكفيريه فى السلوك الاجتماعى الاباضى.

لقد كان من أهم ملامح الانقلاب الثقافي الأموي أن حاول بنو أمية وأعاونهم استغلال المشروع الجماعي للمرجعية الصحابييه العموميه، التي كان الخلفاء الراشدون على رأس هرمها، والاستفاده من كون الخليفه الثالث، عثمان بن عفان، أمويًا. فطرح بعض الألسن المشبوهه مسائل غريبه عن الأخلاقيات الإسلاميه، نظير: التفاضل بين الخلفاء.

ولم يكن المجتمع الإسلامي بحاجة إلى مثل هذه المباحث، أبداً؛ وإنما كانت تلك الألسن تريد من الانتصار لهذا أو ذاك، فتح باب مزايدات على المحاور الأصلية نفسها: فوجد على هامش كل محور مجموعته من الألسن المتطرفه في المزايدة، تحترف وضع الفضائل و المناقب لمن تتعصب له؛ ولا تتورع عن وضع الحديث وتدليسه، لبلوغ مرامها.

وقد كان العهد الأموي الأول، الممتد طيله النصف الثاني من القرن الأول للهجره، ظرفاً مناسباً لنشأه تلك الظاهره الخطيره وتفاقمها، نظراً لفراغ الساحة الثقافيه من حركه تدوين للحديث الشريف.

وكان كل هم الرواه و المحدثين الذين اصطنعهم بنو أمية، مثل سيف بن عمر، تحسين صورته الحكم الأموي، من خلال ترويج بعض الفضائل المختلفه لبعض الشخصيات التي يدعى المحور الأموي الولاء لها، وفي طليعتهم الخليفه الثالث عثمان، الذي جعلوا اسمه عنواناً لهم، فأصبحوا يسمون عثمانيين.

وفي المقابل سقط بعض الولائيين في فخ رد الفعل، وكان نسبه فضيله ما لعثمان، أمر يضر بسمعه على!

وهكذا، لم يلبث أهل الجدل و المحدثون أن انقسموا إلى قسمين:

أكثرية تسمى: عثمانيه، تقول بأفضليه عثمان على علي عليه السلام.

وأقلية تسمى:علويه, قد تكتفى بمناقشه بعض المناقب الزائفه التي كان العثمانيون يلوحون بها،ولكنها لا تجرؤ عادة على التصريح بولائها لعلى عليه السلام،رغم قولها بأفضليته على جميع الصحابه.

١-الثقافه العثمانيه وحواشيها المتطرفه

اشاره

كان ذلك هو الظرف الثقافى و السياسى الذى تشكّلت فيه ظاهره الثقافه العثمانيه،التي أسستها وروجتها أبواق الدعايه الأمويه أثناء الفتنة الكبرى وبعدها.ولكن استفحال ثورات الخوارج وانتشار دعوتهم،بعد انكفاء المحور الولائى على نفسه،فرض على الثقافه العثمانيه مهمات جديده،أهمها مواجهه سلاح التكفير الذى أشهرته حركات الخوارج.فكان على الغوغائيه الثقافيه العثمانيه،مواجهه غوغائيه ثقافيه مضاده،تنافسها فى شعبيتها،وتبزيها فى المشروعيه.

لكن اتّصاف الحركه الخارجيه التكفيريه بالتطرّف الشديد،لم يكن يسمح للثقافه العثمانيه الرسميه،التي كانت تبتغى تأمين موقع معتدل لها فى الساحة الثقافيه،بأن تلعب دور الخصم المناقض المباشر.

لذا،سمح البلاط الأموى بانتعاش ظواهر ثقافيه هامشيه متطرفه تفى بهذا الدور القدر،بالنيابه عنه.فقد ظهرت على هامش الثقافه العثمانيه الرسميه،دعوات اتّسمت بالتطرّف الشديد و التناقض مع فكر الخوارج،فى آن واحد.

ومن أهمّ هذه الدعوات وأعظمها أثراً فى تطوّر علم الكلام:المرجئه،والجبريه.

و قد مثلت هاتان الظاهرتان وجهين شعبيين لما يمكن أن يطلق عليه اسم:الثقافه السلطويه الأمويه.

الجبر و الإرجاء:وجهان متكاملان للثقافه السلطويه

ليس هناك من شكّ فى أنّ معاويه بن أبى سفيان كان من أول من بادر بترويج

عقيدته الجبر على نطاق واسع، منذ استيلائه على السلطه، حتى تحولت هذه العقيدته إلى ركيزه أساسيه في استقرار ملكه، رغم جوره.

ويؤكد جمهور الباحثين المعاصرين الارتباط بين السلطه الأمويه و العقيدته الجبريه. (١) و أنّ تيار القدريه قد كان ردّ فعل طبيعي على جبريه معاويه و من خلفه من بنى أميه، وأنه لما كانت الدوله الأمويه دوله الحديد و النار، فقد كان من الطبيعي أن تسرى روح الثوره في النفوس، ولكن ما إن ينطلق لسان بالشكوى حتى تحوّل الحكومه الأمر إلى التقدير ويسكتوه بأن ما حدث مقدّر مرضى عنه من الله تعالى، ولا حقّ لأحد أن يعترض على إرادته الله تعالى. ونقل شبلي نعمان: (٢) أنّ معبداً الجهنى قد سأل أستاذه الحسن البصرى عن خلفيه قول بنى أميه بالقضاء و القدر فأجابته: هؤلاء أعداء الله يفترون.

و تتلخّص عقيدته الجبر في القول: بأنّ الإنسان مجبور على أفعاله، وأنّه مجرّد منفذ لمشيئه الله دون إرادته منه أو اختيار.

فقد كانت حجّه معاويه أمام خصومه دائماً، هي إسناد غلبته عليهم إلى مشيئه الله وإرادته.

و قد لقيت هذه الدعوى أذانا صاغيه بين رواد الثقافه الغوغائيه العثمانيه، و وجدت لها مدافعين كباراً بين المحدّثين الذين استلموا مهمّه روايه الحديث بعد الصحابه، إلى أن أصبحت محوراً رئيسياً في البناء الكلامي، لما أصبح يعرف بعد عقود: بتيار أهل الحديث، ثمّ بالحنابله، كما سنوضحه في محلّه.

الأهميه السلطويه لدعوه الإرجاء

إنّ هذه الثقافه السلطويه لم يكن لها أن تنجح في ردّ دعوه الخوارج و تأمين قاعده ثقافيه مستقره للحكم الأموي، لولا ظهور دعوه أخرى مكمله لدورها، وهي الإرجاء.

ص: ١٤٣

١- (١). تاريخ علم الكلام: ١٤/١.

٢- (٢). المصدر.

هذه الدعوه التي تنفذ أهل الخبائث و الكبائر من العصاه و الجابره العتات-وفى طليعتهم بنو أميه و جلاوزتهم-من التكفير.

فقد قال المرجئه،على النقيض من الخوارج:بأنّ مرتكب الكبيره مؤمن, وأنّه لا- تضرّ مع الإيمان معصيه.ولم يكن حكام الجور يحلمون بأفضل من هذه المقوله لضمان الحد الأدنى من الاعتبار لهم بين المسلمين.

٢-ملاح الخطوره فى ظاهره المرجئه

اشاره

حيث إنّ هناك رأياً سائداً ينسب بعض اتجاهات هذه الفرقة إلى إحدى تطوّرات ظاهره الخوارج أنفسهم،(١)فمن المناسب الحديث عن أهمّ معتقدات هذه الفرقة الكلاميه فى هذا الموضوع كنفى مباشر لأهمّ معتقدات الخوارج, وللشيعه أيضاً كما سيأتى.

المرجئه وعقائدهم

سميت هذه الفرقة بالمرجئه لاعتقادها بالإرجاء, و الإرجاء يعنى:التأخير. كما فى قوله تعالى ...أَرْجِهْ وَأَخَاهُ ... أى:أخر موسى وأخاه،ولا تبادر إلى قتلها.والظاهر أنّ المقصود من الإرجاء الذى اعتقدت به هذه الفرقة هو أمران:

الأول:إرجاء البتّ فى حكم مرتكب الكبيره إلى يوم القيامه وعدم تكفيره،مع سلب عنوان الإسلام و الإيمان عنه بسبب المعصيه الكبيره كما هو موقف الخوارج.

الثانى:إرجاء البتّ فى قضيه الإمام على عليه السلام و عثمان إلى الله؛ليرى فيهما رأيه وعدم مودتهما أو بغضهما، بل الإكتفاء بمحبه الشيخين وأتباعهما خاصه.

ص:١٦٤

١- (١). هذا ما نجده بقلم جعفر هادى،والظاهر أنّه مقتبس عن الممل و النحل،وعن تقرير الأول اقتبسنا بعض هذه الخلاصه عن محاضرات:٤٨ و ٤٩.

أما إطلاق اسم المرجئه على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح؛ لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النيه و العقد، وكذلك هو بالمعنى الثاني.... (١)

وتنسب نشأ هذه الفرقة - خطأ - إلى الحسن بن محمد بن الحنفية، وقيل: إنه أول من تكلم بالإرجاء.

ومن الغريب أن نجد باحثاً معاصراً يربط بين هذه النسبه المشكوكه وتأسيس مذهب أهل السنه و الجماعة، وكأن الإرجاء هو من سمات أهل السنه و الجماعة. (٢)

والظاهر أن قول الحسن بن محمد بن الحنفية ذلك - إذا ثبت صحته - كان على وجه التقيه ومحاوله للابتعاد عن الخوض فى مسأله قد تعرض الدعوه العلويه السريه إلى الخطر، (٣) وعلى هذا قد لا يكون مبدأ نشوء هذه الفرقة فى أواخر القرن الأول الهجرى، كما هو رائج بل قبل ذلك بكثير.

أما وجه الخطوره فى معتقد المرجئه، فهو قولهم: إن الإيمان مجرد الإقرار باللسان، و إن لم يكن مشفوعاً بالعمل.

ص: ١٤٥

١- (١). الملل و النحل: ١/١٣٩.

٢- (٢). كتب جلال محمد موسى: ...و إذا كان أبو حنيفه هو أول ممثل حقيقى لمذهب أهل السنه و الجماعة، إلا أنا نجد بذور هذا المذهب عند الحسن بن محمد بن الحنفية ١٠١هـ -، و هو عالم من علماء أهل البيت، قد تصدى للرد على الخوارج حين نشروا مبدأهم الخطير «لا عقد بدون عمل». والعمل عمل الخوارج و هو تكفير مرتكب الكبيره واستحلال قتله، فأعلن الحسن: أنه لا يضر مع الإيمان معصيه، وأن الطاعات وترك المعاصى ليست من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها. وما ذهب إليه ابن الحنفية من مناقضه الخوارج إذ لم يجعل العمل جزءاً من الإيمان، تابعه عليه أبو حنيفه، ولذلك قيل أن أبا حنيفه مرجئ، أمر مرتكب الكبيره إلى ربه إن شاء عفا عنه. [نشأ الأشعريه و تطورها: ٢٠].

٣- (٣). من الثابت أن أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية كان مؤسس التنظيم السرى ذى الولاء العلوى، الذى تحول فيما بعد إلى أساس للدعوه العباسيه، بعد حادثه وفاته المفاجئه فى دار على بن عبد الله بن العباس، واضطراره إلى تسليمه وصيته التى تحتوى على أسرار دعوته، وأسماء نقبائها فى شتى البلاد. [جهاد الشيعة فى العصر العباسى الأول، سميره مختار اللبثى].

وبذلك قدموا القول وأخروا العمل؛ ولهذا اشتهرت عنهم المقولة: لا تضرّ مع الإيمان معصيه، كما لا تنفع مع الكفر طاعه.

فقد كانت هذه العقيدة بمثابة الضوء الأخضر لمن يريد الفسق و الفجور و المعصيه.

ولهذا اعتبرت المرجئه أخطر فرقه ظهرت فى التاريخ الإسلامى واستهدفت أخلاق الأئمه.

ومن هنا، قيل: إنّ الإرجاء هو من مبتدعات وإنشاءات الأمويين أنفسهم، و هو بمعنى: التوقّف عن التحدّث حول الصحابه بما يجرح رجال السلطه الأمويه.

وقوف أهل البيت عليهم السلام فى وجه الإرجاء

لم يكن جيل التابعين غافلاً عن خطوره المرجئه، فقد حاربهم جميع أهل الفضل و العلم من المسلمين، وبخاصّه أئمه أهل البيت عليهم السلام و تلاميذتهم؛ لأنّ عقيدتهم تخالف الكتاب و السنّه و العقل و الإجماع، و تبعث على انتشار المعصيه و الفسق و الفجور.

و هذا يعنى ضعف درجه الإيمان، لا- انتفاؤها بالمره؛ ولهذا أطلق عنوان الكافر على تارك الصلاه، ولو كان محكوماً بجميع أحكام الإسلام و معدوداً فى عداد المسلمين.

و قد احتوت مصادر أحاديث الشيعة تقريراً لهذا الموقف الصريح فى مقابل هذه الظاهره وجاء ذلك فى عدّه روايات، منها:

أولاً: عن الإمام الصادق عليه السلام:

«لعن الله القدرية! لعن الله الخوارج! لعن الله المرجئه! لعن الله المرجئه!». قال: قلت لعنت هؤلاء مره مره، ولعنت هؤلاء مرتين؟ قال: «إنّ هؤلاء يقولون: إنّ قتلنا مؤمنون، فدماؤنا متلطخه بشياهم إلى يوم القيامة، إنّ الله حكى عن قوم فى كتابه: ... أَلَا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِينَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِى

بِالْبَيِّنَاتِ وَ بِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ , قال: كان بين القاتلين و القائلين خمسمائه عام فالزمهم الله القتل برضاهم ما فعلوا». (١)

ثانيا: عن الإمام الصادق عليه السلام: «بادروا أولادكم بالحديث قبل أن يسبقكم إليهم المرجئه». (٢)

و هذا تصريح, لا لبس فيه بوجه الخطوره فى دعوه المرجئه, حيث هى تستهدف إبعاد الشباب خاصه عن التدين.

البحث السادس عشر

المعتزله وشعار التفويض

كان لظهور التكفير الخوارجى واستباحه دماء المسلمين وأموالهم, فى مقابل الاستبداد الدموى الأموى, دور كبير فى تغذيه الغوغائيه الثقافيه التى تأسست على هامش نظام السقيفه, وتطورت فى العهد الأموى, لترسخ فى المجتمع الإسلامى بالتدريج.

وقد مرّ فى البحث السابق, أنّ من أهم آثار هذه الحاله الثقافيه, بروز ردود أفعال متطرّفه, هى الأخرى, تقف فى مقابل ظاهره التكفير ولوازمها, وأهمّها القول بالجبر, بما هو سلب للإرادة عن الإنسان, والإرجاء بما فيه من إنكار للوعيد الإلهى بمعاقبه العصاه, ومرتكبى الكبائر.

والحقيقه, أنّه لم يكن لهذه الدعوات المتطرّفه الخطيره أن تروج ويستفحل تأثيرها لولا التلبيس على العوام, بإسناد مقولاتها إلى المولى عزّ وجلّ, عبر استدلالات تعتمد منهجاً نصوصياً سطحياً فى قراءه وتفسير الكتاب العزيز, لعبت فيه المرتكزات المنطقيه السفسطائيه الدور الأكبر.

ص: ١٦٧

١- (١). شرح أصول الكافى: ١٢٠/١٠.

٢- (٢). الكافى: ٤٧/٦.

وقد مرّ نقد نموذج من هذه الاستدلالات الضعيفه عند الخوارج، وبيانت هشاشه مبانيها. فكان من الطبيعي أن ترفض الأذهان الحيه هذه الظواهر وما وراءها من استدلالات، وتسعى إلى تقديم البديل العقلاني عن هذه المقولات.

وقد أشرنا إلى مواجهه المحور الولائي لتلك الظاهره، وسوف تتضح معالم هذه المواجهه في محلها لاحقاً.

لكن الاعتدال لم يكن، بالضروره، مطلب كل أهل الجدل، بل لعل أكثرهم كان يميل إلى التطرف، إن كثيراً أو قليلاً: ففها أن الساحه الثقافيه قد أفرزت وجوداً فكرياً آخر، لينضم إلى جانب ذلك المتصدى المتوازن و المعتدل الذي سنرى كيف أنه جمع بين تقويه جانب النصّ الشرعي، من جهه، وترقيه الاستدلال العقلي بحصره في البرهان، من جهه أخرى.

وكان هذا الموجود الفكري الجديد، الذي بدا شريكا للمحور الولائي في البعض من المقولات؛ وغدا متموقعا في نفس ساحته، محاوله مبتكره، لا تخلو من التطرف، لمواجهه تلك الغوغاء الفكرية التي عصفت بثقافه السلطه و المعارضه معاً؟

ورغم ادعاء المؤسسين الجدد أن ظاهرتهم نشأت على هامش المحور المرجعي العلوي، إلا- أنها كانت تتموقع، أحياناً، في مقابله، مزهوه ببعدها العقلي البرهاني. فانزلقت بالتدرج مبتعداً عنه وموغله في الإعراض عن بعدها النصوصي.

هذه الظاهره التي يمكن أن توسم بالعقلانيه اللانصوصيه، قد شهدت تطوّرات عديده في تاريخها الطويل، وعرفت في أوائل أمرها بالقدرية إلى أن استقر عليها اسم المعتزله.

١- فكر المعتزله في ضوء التضاد بين الجبريه و القدرية

يمكن القول أنّ رفض مقوله الجبر كانت الأساس الأول الذي انبنى عليه فكر من سمّوا بالقدرية، رغم ما يوحيه هذا الاسم من عكس هذا الاعتقاد. والحقيقه أنّ ظهور

أحاديث نبويه تدين القدرية بالاسم، قد أدخل بعض البلبله في أذهان القائلين بالقدر، وبنفى الإراده عن الإنسان. ولتوضيح هذه النكته أفرد عبد الكريم الشهرستاني، وهو من الخصوم الألداء للمعتزله، في بدايه بحثه عن هذه الظاهره، مقطعاً لتبرير تسميتهم بالقدرية ابتداءً، قبل أن تستقر عليهم تسميتهم المعروفه.

القدرية عند الشهرستاني

قال الشهرستاني:

المعتزله: ويسمّون أصحاب العدل و التوحيد، ويلقبون بالقدرية و العدلية. وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركاً، وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره و شره من الله تعالى، احترازاً من و صمه اللقب؛ إذ كان الذمّ به متفقاً عليه، لقول النبي صَلَّى الله عليه و آله: القدرية مجوس هذه الأمة.... (١)

هكذا حسم الشهرستاني مسأله التسميه، يارجاعها إلى الاشتراك اللفظي الناشئ من إرادته القائلين بالجبر، للتخلص من اسم قبجه الحديث النبوي المزعوم.

فمن الواضح أنّ الأجدر بأن يسمّى قديراً هو ذلك الذى يسلب الإراده عن الإنسان، وينسب جميع الأعمال إلى قدر الله المحتوم، وهو الجبرى دون شكّ.

أمّا التسميه بالمعتزله، ففيها أقوال عديده، أظهرها أنّ أحد كبار منظري هذا التيار، وهو واصل بن عطاء، كان تلميذاً للحسن البصرى في بدايه القرن الثانى، فاختلف معه فى مسأله عقائديه واعتزل درسه، وشكّل حلقه درس مستقلة لم تلبث أن سُميت بالمعتزله. (٢)

من سمات التطرف العقلاني في التوحيد

يمكن القول أنّ الفكر المعتزلي نشأ بفعل انزلاق مناهجى، أبعد أصحابه عن الجمع

ص: ١٦٩

١- (١). الممل و النحل: ٤٣.

٢- (٢). لمراجع مختصر أفكار المعتزله وسبب تسميتهم، راجع: مدخل مناهجى إلى علم الكلام، ١٦٠ و ١٦١.

التوازنى بين مصدرى الشريعة:العقل و النص.فتحت وطأه الغوغاء الثقافيه بوجهيها السلطوى الحكومى و المعارض،وبعد أن راجت القراءات السطحيه لنصوص القرآن الكريم،وازدهرت حركه وضع الأحاديث وتدليسها فى خدمه تلك القراءات،ظهر ردّ الفعل العقلانى الثورى الذى انطلق من رفض مقوله الجبر بوصفها تنفى العدل الإلهى،ثم أمعن فى الاستدلال العقلى بعيداً عن النصوص؛حتى استقر بهم الفكر على رؤيه للتفويض تنفى التدخل،بجميع أنواعه،عن الله سبحانه تعالى.إلا أن رؤيه المعتزله إلى التوحيد ظلّت فى مجملها قريبه ممّا عرف عن مرجعيه أهل البيت عليهم السلام.

والحقيقه أنه،تحت وطأه الاضطهاد الذى تعرّض له المعتزله بدايه من القرن الثالث،اندثرت معظم تأليفاتهم ولم تصل معظم آراؤهم إلى الأجيال اللا-حقه،إلا- بواسطة خصومهم.ولولا- العثور،منذ عهد قريب،على نسخ نادره من شرح الأصول الخمسه للقاضى عبد الجبار المعتزلى،لكان علينا الاكتفاء فى كثير من المسائل بما نقله عنهم خصومهم وأعداؤهم.ومن خصومهم الذين لم يتطرّفوا فى العداوه لهم،فقرروا أهمّ عقائد فرقهم،عبد الكريم الشهرستانى فى كتابه الملل و النحل.

و قد حصر الشهرستانى أهمّ عقائدهم فى التوحيد فى هذه العناصر:

أولاً-القول:بأنّ الله تعالى قديم،والقدم أخصّ وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمه أصلاً.فقالوا:هو عالم بذاته،قادر بذاته،حى بذاته،لا- بعلم و قدره وحياه،هى صفات قديمه، ومعانٍ قائمه به؛لأنّه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو أخصّ الوصف لشاركته فى الإلهيه.

ثانياً:القول:بأنّ كلامه محدث مخلوق فى محلّ و هو حرف و صوت كتب أمثاله فى المصاحف حكايات عنه.فإنّ ما وجد فى المحلّ عرض قد فنى فى الحال.

ثالثاً:القول:بأنّ الإراده و السمع و البصر ليست معانى قائمه بذاته،لكن اختلفوا فى وجوه وجودها ومعامل معانيها.

رابعاً:القول:بنفى رؤيه الله تعالى بالإبصار فى دار القرار،ونفى التشبيه عنه

من كل وجه وجهه ومكاناً وصورهً وجسماً وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً.

خامساً: القول: بوجود تأويل الآيات المتشابهة فيها.

هذه هي أهم محاور التوحيد المعتزلي كما قررها الشهرستاني. (١)

أما نظرتهم عن العدل الإلهي، وهي التي استحقوا بها تسميه العدلية، فهي مؤسّسه على نظريه التفويض الإنساني التي تقابل القول بنفي الاختيار عن الإنسان.

نظريه التفويض و العدل

تأسست نظريه العدل عند المعتزله على مقولتهم الأساسيه، وهي تفويض الله سبحانه وتعالى للإنسان مطلق أعماله خيرها وشرها. فهذا التفويض هو مقتضى العدل، ولا يمكن تصوّر العدل الإلهي- في إطار تصوّرهم العقلاني المحض- بدون التفويض.

ويلخص الشهرستاني نظريه العدل المعتزليه في العناصر الآتيه:

أولاً: القول: بأنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحقّ على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخره.

ثانياً: القول: بأنّ الربّ تعالى منزّه. وأنّ يضاف إليه شرّ وظلم وفعل، هو كفر ومعصيه؛ لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عدلاً.

ثالثاً: القول: بأنّ الله تعالى لا يفعل إلّا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعايه مصالح العباد؛ وأما الأصلح واللفظ، ففي وجوبه عندهم خلاف.

هذه هي المحاور الأساسيه لنظريه العدل المعتزليه، وتضاف إليها مقولات عقائديه أخرى يمكن اعتبارها محاور تكميليه لنظريه العدل، وهي التي تندرج تحت مقوله: الوعد والوعيد. (٢)

فاتفقوا على أنّ المؤمن؛ إذا خرج من الدنيا على طاعه وتوبه استحق الثواب، والعوض، والتفضّل معنى آخر وراء الثواب.

ص: ١٧١

١- (١). الملل و النحل: ٤٤ و ٤٥.

٢- (٢). المصدر: ٤٥.

و إذا خرج من غير توبه عن كبيره ارتكبها استحقّ الخلود فى النار, لكن يكون عقابه أخفّ من عقاب الكفار.... (١)

هكذا، فبقوله الوعد و الوعيد يقترب المعتزله من الخوارج لكنهم يبقون دون حدّ التكفير، فى نفس الوقت الذى يتضادّون فيه مع المرجئه، وجميع من قال: بأنّه لا تضرّ مع الإيمان معصيه، وبهذا تكتمل الخلفيه العقائديه لمنهجهم السياسى الثورى، الذى جعلهم أقرب الفرق إلى الزيديه، وهم القسم الثورى الأكثر نشاطاً فى الشيعه، كما سيأتى.

منهج المعرفة عند المعتزله

تقدّم أنّ المعتزله تيار عقلانى يقول: بأولويه حكم العقل مطلقاً. وهذه هى أهمّ الفوارق المناهجيه التى يتميزون بها عن جمهور المسلمين.

ويعود هذا الاختيار المناهجى إلى تطرّف فى فهم مقوله أساسيه لدى مرجعيه أهل البيت عليهم السلام، وهى: أنّ الحسن ما يحسنه العقل، و القبيح ما يقبحه العقل. و هذا معنى: القول بالحسن و القبح العقليين، فى مقابل مقوله أتباع المنهج النصوصى المحض، الذى يعتبر النصّ الشرعى من القرآن و السنّه مصدراً وحيداً للمعايير جمعاً. فيكون بهذا عندهم الحسن ما يحسنه النصّ الشرعى، والقبيح ما يقبحه النصّ الشرعى، و هو معنى المقوله الشائعه: الحسن و القبح الشرعيين.

فاتفق المعتزله على أن أصول المعرفة، و شكر المنعم واجبه قبل ورود السمع. والحسن و القبيح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب.

كذلك وورود التكاليف الطاف للبارى تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً واختباراً... لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيَى مَنْ حَيَّى عَنْ بَيِّنَةٍ ... (٢)

ص: ١٧٢

١- (١). المصدر.

٢- (٢). المصدر: ٤٦؛ الأنفال: ٤٢.

٢- المدارس المعتزليه الأولى وتوزّطها السلطوي

لا يمكن أن نفهم حقيقته أيه ظاهره عقائديه في تاريخ الإسلام، خارج نطاق التحليل الإناسي الثقافي. فالمعتقدات الجديده كانت دوماً معلوله لمقتضيات سياسيه ظاهره أو خفيه.

كذلك، من أجل فهم ظاهره المعتزله، لا بد من النظر في أهم عناصر تمايز فكرهم السياسي عن سائر الفرق التي سبقتهم للوجود و الحراك الاجتماعي.

ولا شك أن موافقتهم للخوارج في نفى انحصار الإمامه السياسيه في قريش، له أعظم الدلالات في هذا الموضوع.

أهميه إخراج الإمامه من قريش

الظاهر أنّ أول من قال -بعد الخوارج- بجواز خروج الإمامه عن قريش، هو القدرى غيلان الدمشقي (١)، وعنه أخذ المعتزله هذه الفكرة من بعد. وقد اختلف المعتزله بعد ذلك في هذه المسأله، وغيرها من مسائل الإمامه.

و هذه المسأله في غايه الأهميه: فأول انشعاب حقيقي في الفكر السياسي الإسلامي، بعد السقيفه، هو قبول إمامه غير القرشي، التي لم يسبق المعتزله إليها إلّا الخوارج، وغيلان. وليس من البعيد أن تكون هذه النكته سبباً في كثره انضمام غير العرب إلى فرق الخوارج و المعتزله.

ولا- شك أن الانشعابات داخل القائلين بانحصار الإمامه في قريش قد قوّت من المشروعيه العقلانيه لهذا الطرح؛ حيث إنّ المشروعيات النصوصيه لنظريات الإمامه القرشيه، قد بدأت تفقد اعتبارها، شيئاً فشيئاً، بفعل التساقت. ولم يكن على المعتزله، وهم أهل الجدل و المناقشات العقلية، إثبات هذا التساقت، ولو بالاعتماد على قاعده: إذا تعارض الخبران دون إمكان ترجيح أحدهما على الآخر، حكم بتساقتهما معا.

ص: ١٧٣

١- (١). بحوث وحدويه في أصول الطائفيه: الجزء الثاني، راجع: التحقيق المختصر في هذه المسأله، وكذلك ترجمه غيلان الدمشقي وارث الدعوه القدرية من معبد الجهني.

لكنّ صَرف نفي مقوله، وإن كانت بأهميه الإمامه القرشيه، لا يكفي لتأسيس خط فكري سياسى: فكانت ظاهره المعتزله ظاهره تعدديه بامتياز؛ ولا- يمكن النظر فى عقائدهم بالجمله، بل النظر التفصيلى متعين فيها. وفى ما يلى إشارات حول أهمّ انشعابات المعتزله، وخطوطها الفكرية المتنوعه.

الواصلية

يطلق اسم الواصلية: على أصحاب أبى حذيفه واصل بن عطاء الغزّال، (١) وأتباع مذهبه من بعده. وقد كان تلميذاً للحسن البصرى، وكانا فى أيام عبد الملك بن مروان، وهشام بن عبد الملك. وقد وجدت بالمغرب منهم مجموعات قليله، قد تكثرت فى بعض الظروف، وخاصّه فى ظلّ حكم الأدارسه من أبناء إدريس بن عبد الله الحسنى، الذى خرج بالمغرب فى أيام أبى جعفر المنصور، وتمت لابنه الخلفه بها فى عهد الرشيد.

و هذا الظرف الخاص يقوّى دعوى انتساب الواصلية إلى المحور الولاى العلوى، بأعم معانيه؛ لكن التأمل فى عقائدهم يحمل على الجزم بأن هذه الظاهره ليست أكثر من انشقاق عن ذلك المحور، ولا يمكن أن تحسب عليه.

وقد ذكر الشهرستانى: (٢) أنّ اعتزالهم يدور على أربع قواعد:

القاعده الأولى:

القول بنفى صفات البارى (تعالى): من العلم و القدره و الإراده و الحياه: وكانت هذه المقاله فى بدئها غير نضيجه. وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على

ص: ١٧٤

١- (١). تزوج واصل أخت عمرو بن عبيد، الذى كان هو الآخر متكلماً يعتقد الكثيرون أنّه يتقاسم معه مسؤوليه إنضاج مذهب الاعتزال. وقد كان لواصل بن عطاء مؤلفات وآراء وتلامذه ومناظرات شهيره، استحقّ بها أن يسمّى صاحب مدرسه، ولد بالمدينه وتوفى فى البصره، ٨٠-١٣١هـ.

٢- (٢). الملل و النحل: ٤٦-٤٩.

قول ظاهر و هو الاتفاق على استحاله وجود إلهين قديمين أزليين، قال: ومن أثبت معنى صفة قديمه فقد أثبت إلهين. (١)

القاعده الثانيه:

القول بالتفويض: وإنما سلك المعتزله فى ذلك مسلك معبد الجهنى، وغيلان الدمشقى، وقرّر واصل بن عطاء هذه القاعده أكثر ممّا قرر قاعده الصفات، فقال: إنّ البارى تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شرّ، ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحتم عليهم شيئاً، ثمّ يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشرّ، والإيمان والكفر والطاعة والمعصيه، و هو المجازى على فعله و الربّ تعالى أقدر على ذلك كلّه.

و هذا هو جوهر التفويض، و هو الشعار الأهمّ الذى ميز دعوه المعتزله فى مقابل الدعوه الجبريه التى تسلب المسؤوليه عن الإنسان.

(٢)

القاعده الثالثه:

القول بالمنزله بين المنزلتين: والسبب فيه، أنه دخل واحد على الحسن البصرى، فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت فى زماننا جماعه يكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيره عندهم كفر يخرج به عن المله. وهم: وعيديه الخوارج. وجماعه يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيره عندهم لا تضر مع الإيمان؛ بل العمل على مذهبهم، ليس ركناً من الإيمان، ولا يضرّ مع الإيمان معصيه، كما لا ينفع مع الكفر طاعه، وهم مرجئه الأئمّه. فكيف تحكّم لنا فى ذلك، اعتقاداً؟

فتفكر الحسن فى ذلك، وقبل أن يجيب قال: واصل بن عطاء: أنا لا أقول أنّ صاحب الكبيره مؤمن مطلقاً، ولا كافر مطلقاً، بل هو فى منزله بين المنزلتين، لا- مؤمن، ولا كافر، ثمّ قام واعتزل إلى أسطوانه من أسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب، على جماعه من أصحاب الحسن فقال الحسن: اعتزل عنا واصل. فسّمى هو وأصحابه: معتزله. (٣)

ص: ١٧٥

١- (١). المصدر.

٢- (٢). المصدر.

٣- (٣). المصدر.

قوله فى الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين أنّ أحدهما مخطئ، لا بعينه: وكذلك قوله فى عثمان وقاتليه وخاذليه، قال: إنّ أحد الفريقين فاسق لا محاله؛ كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محاله، لكن لا بعينه.

وقد عرفت قوله فى الفاسق، وأقلّ درجات الفريقين أنّه لا تقبل شهادتهما، كما لا تقبل شهاده المتلاعنين، فلا يجوز قبول شهاده على، وطلحه، والزبير، على باقه بقل. وجوّز أن يكون عثمان وعلى على الخطأ. هذا قوله، وهو رئيس المعتزله، ومبدأ الطريقه فى أعلام الصحابه وأئمّه العتره.

ووافقه عمرو بن عبيد على مذهبه، وزاد عليه فى تفسيق أحد الفريقين لا بعينه بأنّ قال: لو شهد رجلان من أحد الفريقين مثل على ورجل من عسكره، أو طلحه و الزبير لم تقبل شهادتهما، وفيه تفسيق الفريقين وكونهما من أهل النار.

هكذا تتّضح شدّه قرب بعض معتقدات الواصليه من معتقدات الخوارج، ولكنّهم استبدلوا التكفير بالتفسيق فى شأن الفتنه، ومن شارك فيها. وهذا الذى سمح للواصلية فى المغرب بمؤازره الأباضية، فى ثوره صاحب الحمار، كما ذكره ابن خلدون. (١)

الهذيليه وتبلور عقائد الاعتزال

يطلق اسم الهذيليه على أصحاب أبى الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف (١٣٥٢٣٥هـ) الذى اعتبره الشهرستانى شيخ المعتزله، ومقدّم الطائفه ومقرّر الطريقه، أى: موضح مناهجها واستدلالاتها، والمناظر عليها.

فى عهده أصبح الاعتزال مذهباً رسمياً للسلطه العباسيه، وتطرّفت السلطه فى نصره المذهب إلى حدّ اضطهاد المخالفين وتعذيب بعضهم، مثل الإمام أحمد بن حنبل الشيبانى، صاحب المذهب الفقهي المعروف باسمه، وإمام المحدثين فى زمانه.

أخذ أبو الهذيل مذهب الاعتزال, عن عثمان بن خالد الطويل, و عن واصل بن عطاء.

و قد قرّر الشهرستاني أنّ مدرسته الفكرية تمايزت عن الواصليه بتنقيحها لعشر قواعد، هذا مختصرها:

الأولى: القول بأنّ البارى تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته قادر بقدره، و قدرته ذاته حى بحياه وحياته ذاته. و قد اعتقد الشهرستاني أنّه اقتبس هذا الرأى من الفلاسفه الذين اعتقدوا: أنّ ذاته واحده لا كثره فيها بوجه، و إنّما الصفات ليست وراء الذات معانٍ قائمه بذاته، بل هى ذاته و ترجع إلى السلوب أو اللوازم.

والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم، وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته، أن الأول نفى الصفه، والثانى إثبات ذات هو بعينه صفه أو إثبات صفه هى بعينها ذات.

وعلق الشهرستاني على هذا بقوله: إذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات، فهى بعينها أقانيم النصارى، أو أحوال أبى هاشم.

الثانيه: القول: بأنّ هناك إرادته لا محلّ لها، يكون البارى تعالى مريداً بها. و هو أوّل من أحدث هذه المقاله وتابعه عليها المتأخرون.

الثالثه: القول: بأنّ كلام البارى تعالى بعضه لا فى محلّ و هو قوله: كن، وبعضه فى محلّ، كالأمر و النهى و الخبر والاستخبار، و كان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف.

الرابعه: القول: فى القدر مثل ما قاله القدرية الأوائل؛ إلا- أنّه يفصّل بين الدنيا و الآخرة، فهو قدرى فى الأولى و جبرى فى الآخرة، بتوضيح يمكن مراجعته فى مظانّه.

الخامسه: القول: بأنّ حركات أهل الخلد ينقطع، وأنّهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً. و تجتمع اللذات فى ذلك السكون لأهل الجنّه، و تجتمع الآلام فى ذلك السكون لأهل النار.

السادسه: القول: فى الاستطاعه أنّها عرض من الأعراض غير السلامه و الصحّه. و فرّق بين أفعال القلوب و أفعال الجوارح، على نحو تجدر مطالعته فى مظانّه.

السابعه: القول: فى المكلف قبل ورود السمع، أنّه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر. و إن قصّر فى معرفه استوجب العقوبه أبداً.

ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور.

وقال أيضاً: بطاعات لا يراد بها الله تعالى ولا يقصد بها التقرب إليه...

وقال في المكره إذا لم يعرف التعريض والتوريه فيما أكره عليه: فله أن يكذب ويكون وزره موضوعاً عنه.

الثامن: القول في الآجال والأرزاق: أن الرجل إن لم يقتل مات في ذلك الوقت، ولا يجوز أن يزداد في العمر أو ينقص. والأرزاق على وجهين:

أحدهما: ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها، يجوز أن يقال خلقها رزقاً للعباد. فعلى هذا من قال إن أحداً أكل أو انتفع بما لم يخلقه الله رزقاً فقد أخطأ لما فيه أن في الأجسام ما لم يخلقه الله تعالى.

والثاني: ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد، فما أحل منها فهو رزقه وما حرم فليس رزقاً - أي: ليس مأموراً بتناوله.

التاسع: القول بأن إرادة الله غير المراد، وإرادته لما خلق هي خلقه له، وخلق له للشيء عنده غير الشيء، بل الخلق عنده قول لا في محل. وقال: إنه تعالى لم يزل سميعاً بصيراً بمعنى سيسمع وسيبصر.

وكذلك لم يزل غفوراً رحيماً محسناً خالقاً رازقاً مثيباً معاقباً موالياً معادياً آمراً ناهياً، بمعنى: أن ذلك سيكون منه.

العاشر: القول بنفي حجيه التواتر. فعنده، لا - تقوم الحجّه فيما غاب إلّا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنّه، أو أكثر. ولا تخلو الأرض عن جماعه هم أولياء الله معصومون لا - يكذبون ولا - يرتكبون الكبائر، فهم الحجّه، لا التواتر. وعنده، يجوز أن يكذب جماعه ممن لا يحصون عدداً إذا لم يكونوا أولياء الله، ولم يكن فيهم واحد معصوم. (1)

ومن أهم من صحب أبا الهذيل، أبو يعقوب الشحام، والأدمي وهما على مذهبه، وكان سنه (مائة سنه) لَمَّا توفي في أول خلافه المتوكل سنه خمس وثلاثين ومائتين، بعد

ص: ١٧٨

أن تورط المعتزله مع السلطه العباسيه فى أول محكمه تفتيش عقائدى عرفها التاريخ الإسلامى، بعد أن كان مثل هذا التفتيش مقتصرأ على ما يعتقد بأنه مضرّ مباشره بالسلطه.

الهشاميه و اللانصوبيه المتطرّفه

إنّ القاعده العاشره لوحدها كافيه لتلخيص المشكله المناهجه لأهمّ فرق المعتزله، وهى انعدام الثقه فى غير المعصوم مطلقاً، وفقدان القدره على تشخيص المعصوم من بين المعاصرين.

فلو كانوا قادرين على تشخيص المعصومين المعاصرين لهم، لما فقدوا ارتباطهم بالحديث النبوى، بعد ذلك التشدد فى إثبات صحّه الصدور، الذى وصل إلى حدّ إنكار حجيه الخبر المتواتر، وبالتالى الوقوع فى تبنى منهج عقلى يرفض النصوص، وهو اللانصوبيه.

وحيث إنّ الانزلاق من البرهان إلى السفسطه أمر يسير، فقد كان من الطبيعى أن تكون العقلانيه المحضه التى وقع فيها المعتزله بعيداً عن إرشادات نصوص الحديث الشريف، قطعى الصدور، قابله للانحراف إلى حاله من المعاداه المتطرّفه لظواهر النصوص التى تتعارض مع نتائج الاستدلالات العقلية، وإن كانت ناتجه عن مغالطه محضه أحياناً.

وتعتبر الفرقة الهشاميه أفضل مصداق لهذا التيار، وهم أصحاب هشام بن عمرو الفوطى، وقد اشتهر بحده الذكاء وحضور البديهه، ولعلّ هاتين الخصلتين، إضافه إلى خلو تكوينه العلمى من التهذيب الأخلاقى، (1) كانتا سبباً فى اعتداده المفرط بنفسه، وجرأته الشديده على رفض ظواهر التنزيل، ناهيك عن ظواهر المرويات. وقد كان لهذا المنهج المتطرف لوازم من جنسه، لعل أهمها:

ص: ١٧٩

أ) التطرف في التفويض

لقد كانت مبالغته في التفويض أشد من مبالغه بقيه المعتزله: فحسب الشهرستاني، (١) أنه كان يمتنع من إطلاق إضافات أفعال إلى البارى تعالى، وإن ورد بها التنزيل. من ذلك قوله: إن الله لا يؤلف بين قلوب المؤمنين، بل هم المؤتلفون باختيارهم، مع أنه قد ورد في التنزيل: ... ما أَلَّفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ... ٢ ...

ومبالغته في نفى إضافات: الطبع، والختم، والسد، وأمثالها أشد وأصعب. وقد ورد بجميعها التنزيل قال الله تعالى: خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ ... ٣ وقال: ... بَلْ طَعَّ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ... (٢)

ب) إنكار الإمامه حين اشتداد الحاجه إليها

... ومما أنكر عليه فى باب الإمامه قوله: إنها لا- تنعقد فى أيام الفتنه واختلاف الناس، وإنما يجوز عقدها فى حال الاتفاق والسلامه.

وكذلك أبو بكر الأصم من أصحابه كان يقول: الإمامه لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكره أبيهم...

والعجيب فى هذا القول، هو أن أقوى الأدله على وجوب الإمامه، من طريق العقل، هو دليل وجوب حفظ النظم. وليس أشد من حاجه الناس للنظم حين الفتن! فهل يعنى هذا القول أن نفس هذا الدليل باطل عنده؟

وقد التفت الشهرستاني إلى خلفيه هذه الأقوال، فقال:

ص: ١٨٠

١- (١). الملل و النحل: ٧٢-٧٤.

٢- (٤). النساء: ١٥٥.

وإنما أراد بذلك الطعن في إمامه على رضى الله عنه؛ إذ كانت البيعه في أيام الفتنة من غير اتفاق من جميع الصحابه؛ إذ بقي في كل طرف طائفه على خلافه. (١)

هكذا تظهر حقيقه الانتماء السياسى لهذه الفرقة من المعتزله، فهى و إن كانت لا تدين بالعثمانيه، فإنها تجعل نفسها دعامة للسلطه العباسيه التى كانت منذ نشأتها الأولى تقارع العلويين من الزيديه و الحسينيين دون هواده. وكان هذا الخروج عن الاختيار الولائى العلوى العام الذى طالما اتهم به المعتزله، تجسيدا للانضمام إلى المحور السلطوى الجديد، وارث الثقافه العثمانيه، و هو المحور العباسى الذى حاول مصادرہ بقايا محور المهاجرين و الأنصار، بعد أن امتنع رواد المحور الصحابى العمومى من الركون إلى خدمته كما كان يريد. (٢)

ج) الإحباط

لعل أشهر ما ميز عقائد الهشاميه هو قولهم بالإحباط-أى: كون الإيمان هو الذى يوفى الموت-فقال: إن من أطاع الله جميع عمره، و قد علم الله أنه يأتى بما يحبط أعماله ولو بكبيره، لم يكن مستحقاً للوعد-أى: للثواب على صالح الأعمال السابقه- و كذلك على العكس. (٣)

والقول بالإحباط الذى يشكّل استدراكاً على مقوله الوعد و الوعيد، كثيراً ما ينسب إلى جميع المعتزله، ولا دليل على ذلك.

د) عوده ظاهره التكفير

لا- شكّ أنّ أخطر ما نتج عن جراه هشام فهو: أنه كان يجوز القتل و الغيله على المخالفين لمذهبه، وأخذ أموالهم غصباً و سرقة، لا اعتقاده كفرهم واستباحه دمائهم

ص: ١٨١

١- (١). المصدر.

٢- (٢). أبرز ملامح هذا الامتناع و الإباء، مواقف الإمامين: أبى حنيفه النعمان، و مالك بن أنس، كما سيأتى.

٣- (٣). المصدر.

وأموالهم.فالتحق بذلك فى الخوارج من حيث لا يدرى، أو لعله كان يدرى!

لعل هذه الفتوى المتطرّفه وأمثالها هى التى جعلت من السهل على السلطه العباسيه فى زمن المتوكّل الانقلاب على المعتزله، والتكيل بهم، دون أن يبكى عليهم أحد من جمهور المسلمين، فقد أصبح بالإمكان اتّهام كلّ معتزلى بالقول بمقاله الهشاميه الذين تجاوزوا الخطوط الحمراء التى تسالم عليها الجمهور، وهى أن يأمن كلّ مسلم على دمه وماله وعرضه مهما كان اعتقاده فى الفروع.

البحث السابع عشر: الاعتزال بين النزعه العثمانيه و المراجعه التاريخيه

اشاره

ليس المراد ضمن هذا المختصر تفصيل الكلام فى عقائد المعتزله، فهى عديده وشديده التنوع. وكلّ بحث إجمالى حولها لا تبلغ فائدته ما يبرر الجهد المبذول فيه.

وقد مرّ عرض أهم مقولات أولى الفرق المعتزليه التى اشتهرت بعض مختصات العقائديه، وجرت على ألسن خصوم هذا التيار.

والذى يعقّد البحث الموضوعى حول مختلف اتجاهات المعتزله، التى قد يصدق على الكثير منها أنها فرق مستقله، انقرضها دون أن يستطيع آخر أتباعها الاحتفاظ بأدبياتها. وقد ذكر الشهرستانى عدداً كبيراً من فرق المعتزله التى انقرضت جميعاً؛ ولم تبق فائده من إحياء ذكرها، وإنّما اكتفينا بذكر ما كانت آراؤهم ذات امتدادات فكريه معاصره، ضمن ما أصبح يسمّى، فى عصرنا، بالكلام الجديد.

وما يبدو جديراً بالتنويه، هو أهمّ عامل من عوامل اندثار فكر المعتزله عموماً، و هو أنّهم لم ينجحوا فى تأمين مقبوليه جماهيريّه كافيه لهم، فى أول محنه اعترضت وجودهم.

فمع أواخر أيام أبى الهذيل العلاف، وصلوا إلى مفترق طرق:

فإنّما البقاء على اللانصوصيه و الوقوع تحت طائله اضطهاد المحدثين، والسلطات التى أسرعت بتبنى مقولاتهم على النحو الذى سنوضّحه فى المبحث الآتى.

و إِمَّا تعديل موقفهم من الميراث النبوي، بحيث لا يفقدون هويتهم كتيار عقلاني، في نفس الوقت الذي يلتحقون فيه بمرجعيه حديثه مقبوله.

و هذا الاتجاه الثاني، قد جسده اتجاه المراجع التاريخي عند إبراهيم النّظام، الذي يعتبره الكثيرون، وخاصة المتعاطفون مع هذا التيار، أبرز منظري المعتزله على الإطلاق، وكان على هذه المراجعة أن تتجاوز عقبه الميراث الغوغائي للثقافه العثمانيه، تلك العقبه التي كرسها اللوثة العثمانيه التي عانى منها أبرز الوجوه العُلمائيه الموسوعيه المعتزليه، على الإطلاق، و هو أبو عثمان عمرو بن بحر الملقب بالجاحظ. (ت ٢٥٥).

١- الجاحظيه وعوده العثمانيه

الجاحظيه، هم أصحاب عمرو بن بحر، أبي عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) (كان من فضلاء المعتزله، و من كبار المصنّفين في شتى فنون الأدب و العلم.

و قد طالع الكثير من كتب الفلاسفه و العلماء، و كان واسع الاطلاع على الأدب و الشعر، و جمع بين علم الكلام، و الفصاحه، و العلم بالأخبار و الأشعار و الفقه. وله كتب في التوحيد و إثبات النبوه، و نظم القرآن و حدوده، و فضائل المعتزله. (١)

و كان متلوّاً في ولائه بين العثمانيه و العلويه الزيديه، و قد عرفت عنه الرساله العثمانيه التي فضّل فيها عثمان على علي، رغم الجوّ العامّ العباسي الذي كان لا يؤيد العثمانيه، باعتبارها مصدرّاً لشرعنه الخلافه الأمويه المنافسه لهم بالأندلس.

و قد عاصر الجاحظ: المعتصم، و المتوكّل، و شهد نكبه المعتزله في أيامه.

و انفرد عن أصحابه بمسائل منها:

أولاً: أنّ المعارف كلّها ضروريه و طباع. وليس شيء من ذلك من أفعال العباد. (٢)

ص: ١٨٣

١- (١). من كتب فضائل المعتزله، الذي ردّ عليه ابن الراوندي في كتاب خاص اسمه فضيحه المعتزله، ثمّ أنّ أبا الحسين المتوفى (٣١١هـ) - (ألف كتاب الانتصار، و انتصر فيه للجاحظ.

٢- (٢). الملل و النحل: ٧٥/١.

ثانياً: ليس للعبد كسب سوى الإرادة، وتحصل أفعاله منه طبعاً.

ونقل الشهرستاني عنه أيضاً: أنه أنكر أصل الإرادة وكونها جنساً من الأعراض، فقال: إذا انتفى السهو عن الفاعل، وكان عالماً بما يفعله فهو المرید على التحقيق.

و أما الإرادة المتعلّقه بفعل الغير، فهو ميل النفس إليه. (١)

ثالثاً: إثبات الطبائع للأجسام، كما قال الطبيعيون من الفلاسفة. وأثبت لها أفعالاً مخصوصه بها. (٢)

رابعاً: استحالة انعدام الجواهر؛ فالأعراض تتبدل، والجواهر لا يجوز أن تفنى. (٣)

خامساً: قوله في أهل النار أنهم لا يخلدون فيها عذاباً، بل يصيرون إلى طبيعه النار. وكان يقول: النار تجذب أهلها إلى نفسها من غير أن يدخل أحداً فيها. (٤)

سادساً: كان مذهبه مذهب الفلاسفة في نفي الصفات، وفي إثبات القدر خيره وشره من العبد. (٥)

أمّا الذى جعل للجاحظ مكانته المرموقه فى التراث الإسلامى، فليست هذه العقائد التى لم تلبث أن اندثرت، كما اندثر غيرها من الاجتهادات العقلية الظنيه، تحت وطأه ثلاثه تيارات أساسيه وجهت الفكر الإسلامى بدايه من القرن الرابع: العقائد النصوصيه التى ازدهرت خاصه بعد تدوين المجاميع الحديثيه الكبرى، و العقائد الفلسفيه التى ازدهرت بالتدرىج بعد ترجمه الفلاسفه الأرسطيه خاصه على يد الفارابى، والعقائد النصوصيه العقلية التى ازدهرت على يد ورثه العلم النبوى من أهل بيت الرسول صلّى الله عليه و آله.

ص: ١٨٤

١- (١). المصدر.

٢- (٢). المصدر.

٣- (٣). المصدر.

٤- (٤). المصدر.

٥- (٥). المصدر.

ولكن الذى حفظ للجاحظ مكانه متميزه بين بقيه المعتزله، وأنقذ كتبه من الإحراق الذى تعرّضت إليه معظم مؤلفات المعتزله، فهو تصريحه بتبنى أهمّ شعارات الثقافه العثمانيه، التى جعل منها المتوكل العباسى رايه حرب له ضد مخالفيه، والمتوكل هو أشدّ خليفه عباسى حقداً على بيت الرسول صلّى الله عليه وآله؛ وربما يصح عليه نعت الناصبى بامتياز، من بين خلفاء بنى العباس. (١)

وحيث إنّ الدعوه العثمانيه، فى ذاتها، يمكن أن تتلخّص فى القول بأفضليه عثمان على على، فإنّ الرساله العثمانيه التى كتبها الجاحظ فى إثبات هذه الأفضليه المزعومه، كانت ممّا تحتاج إليه سلطه المتوكل فى أواخر عمر الجاحظ؛ وذلك لدى مواجهتها للحركات السياسيه الجديده السريه المنتسبه إلى التشيع، وإن تبرّأ منها أئمه المحور العلوى باستمرار.

وأشهر هذه الحركات التى كانت وبالاً على المحور العلوى، وشوهت سمعه كلّ الشيعه لدى جماهير المسلمين، بعد أن كانوا رمزاً للمعارضه الإيجابيه و السليبه، حركه القرامطه التى بدأ أمر دعوتها يتفاقم، وبدأت أخبار عقائدها الغريبه تطرق أسماع المسلمين طرقاتاً فى غايه الإزعاج.

٢- إبراهيم النّظام ومدرسه الاعتزال المعتدل

إشاره

فى عرض المدارس المعتزليه المتقدّمه، ظهر تيار معتزلى تميز باستقلاليته الفكرية عن الاتّجاه السلطوى. وقد مكّنته هذه الاستقلاليه من الاستفاده الحرّه من مرجعيه أهل البيت عليهم السلام، وبهذا اتّخذ هذا الاتّجاه منهجاً معتدلاً يميل إلى الفلسفه من جهه، ولكّنه بعيد عن مداراه عقائد الجمهور فى مسائل الإمامه، من جهه أخرى.

ص: ١٨٥

١- (١). كان معظم الخلفاء حاقدين على أهل البيت عليهم السلام، تخوفاً منهم؛ وذلك اعتقاداً منهم، بأنهم غاصبون لحقهم؛ فكانوا فى الحقيقه يتخوفون من ردّ فعلهم، ولا- يكتنون لهم البغض بالضروره؛ فكما قال هارون الرشيد لابنه: الملك عقيم، إن نازعتنى فيه أخذت الذى فيه عيناك!

هذا الاتجاه يطلق عليه اسم:النظاميه.

النظاميه:هم أصحاب إبراهيم بن يسار بن هانئ النظام (١٦٠-٢٣١هـ)، وهو من معتزله البصره، وكان معاصراً لأبى الهذيل العلاف.والظاهر أنه كان عصامياً فى الفلسفه.وعوّل فى فهم مطالبها على ذكائه الثاقب الذى لم يسعفه فى كثير من الأحيان،فقال عنه الشهرستانى:

طالع كثيراً من كتب الفلاسفه،وخلط كلامهم بكلام المعتزله.وقد انفرد النظام عن أصحابه بمسائل فى الإلهيات ومسائل فى أصول الاستنباط،وأخرى فى الإمامه والخلافه. (١)

التمايز فى الإلهيات

أهمّ مسائل الإلهيات التى تميز المدرسه النظاميه،هى:

الأولى:المزايدة فى القول بالقدر،خيره وشره.منها قول النظام:إنّ الله تعالى لا يوصف بالقدره على الشرور والمعاصى،وليست هى مقدوره للبارى تعالى.خلافاً لأصحابه فإنهم قضاوا:بأنه قادر عليها، لكنّه لا يفعلها؛لأنّها قبيحه.

الثانيه:القول فى الإراده،فعنده:أنّ البارى تعالى ليس موصوفاً بها على الحقيقه،فإذا وصف فيها شرعاً فى أفعاله،فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشؤها على حسب ما علم.

و إذا وصف بكونه مريداً لأفعال العباد، فالمعنى أنه أمر بها أو نهى عنها.

الثالثه:القول:بأنّ أفعال العباد كلّها حركات فحسب.والسكون حركه اعتماد،والعلوم والإرادات حركات النفس.ولم يرد بهذه الحركه حركه النقله.و إنّما الحركه عنده مبدأ تغير ما،كما قالت الفلاسفه من إثبات الحركات فى الكيف والكم والوضع والأين والتمتى.

الرابعه:موافقه الفلاسفه فى القول:بأنّ حقيقه الإنسان هى النفس والروح،أمّا

ص:١٨٦

البدن فألتها وقالبها. غير أنه مال إلى قول الطبيعيين منهم: إنَّ الروح جسم لطيف مشابه للبدن، مداخل للقلب بأجزائه، مداخله المائيه في الورد و الدهنيه في السمس، والسمنيه في اللبن.

وقال: إنَّ الروح هي التي لها قوه واستطاعه وحياء ومشئته، وهي مستطيعه بنفسها والاستطاعه قبل الفعل.

الخامسه: القول بأنَّ كلَّ ما جاوز حدَّ القدره من الفعل، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقه؛ أي: أنَّ الله تعالى طبع الحجر طبعاً وخلق خلقه، إذا دفعته اندفع، و إذا بلغت قوه الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً.

السادسه: موافقه بعض الفلاسفه في نفي الجزء الذي لا يتجزأ، وأحدث القول بالطفره لحلَّ الشبهه اليونانيه القديمه، حول استحاله قطع المتناهي للمتناهي.

السابعه: القول-على ما حكاه الشهرستاني:- بأنَّ الجواهر مؤلفه من أعراض اجتمعت. ووافق هشام بن الحكم في قوله: إنَّ الألوان و الطعوم، و الروائح أجسام، فتاره يقضى بكون الأجسام أعراضاً، وتاره يقضى بكون الأعراض أجساماً، لا غير. (١)

أمَّا ما نسب إلى ابن هشام، فليس في متابعته محذور علمي، حيث إنَّ كثيراً ممَّا كان يعتقد أنه أعراض إنما هي أجسام، أي: جواهر. والألوان و الروائح بالتحديد هي كذلك حسب التحقيق العلمى المعاصر. فإذا ثبت ما نسب إلى النظام هنا، فهو يحسب له لا عليه.

الثامنه: القول: بأنَّ الله تعالى خلق الموجودات دفعه واحده على ما هي عليه الآن، معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً، ولم يتقدّم خلق آدم (عليه السلام) خلق أولاده، غير أنَّ الله تعالى أكمّن بعضها في بعض، فالتقدّم و التأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدودها ووجودها.

التاسعه: القول في إعجاز القرآن: أنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضيه و الآتيه، ومن جهه صرف الدواعى عن المعارضه، بالإعجاز البلاغى، وغيره من وجوه الإعجاز. (٢)

ص: ١٨٧

١- (١). المصدر.

٢- (٢). المصدر.

الاختلاف في أصول التشريع

اشتهر عن النظامية تمايزهم عن معظم فقهاء الجمهور في أصول الاستنباط الفقهي. من ذلك القول في الإجماع، أنه ليس بحجّه في الشرع، وكذلك القياس في الأحكام الشرعية، لا يجوز أن يكون حجّه، وإنما الحجّه في قول الإمام المعصوم.

و هذا القول لا يمكن له أن يستقرّ إذا ما فقدت الصغرى في الخارج أي: إذا لم يكن في كلّ زمان إمام معصوم تتمّ به الحجّه على الناس.

من هنا يظهر اقتراب الاعتزال النظامي من مرجعيه أهل البيت عليهم السلام، وإن كان هذا من منظور أعمى قد لا يميز بين الإمام الحقّ و الإمام المزعوم، كما سيظهر من تفصيل الكلام في مذاهب الشيعة.

بعض الانشعابات الانحرافية

شهدت المدرسة النظامية بعد النّظام بعض الانشعابات المتميزه بالتطرّف والاعتباس من بعض العقائد المسيحية و الهندوسيه. ومن هذه الانشعابات المتطرّفه نذكر الخابطيه أصحاب أحمد بن خابط. وكذلك الحديثيه أصحاب الفضل الحديثي، و قد كانا من أصحاب النّظام.

وقال عنهما الشهرستاني: إنّهما ضمّا إلى مذهب النّظام ثلاث بدع، أهمّها وأخطرها:

البدعه الأولى: إثبات حكم من الأحكام الإلهيه في المسيح عليه السلام، موافقه للنصارى على اعتقادهم، أن المسيح الذي يحاسب الخلق في الآخرة و هو المراد بقوله تعالى: وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَيْفًا صَيْفًا وَ هو الذي يأتي في ظلل من الغمام و هو المعنى بقوله تعالى: ... أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ ... و هو المراد بقول النبي عليه الصلاه و السلام: إن الله تعالى خلق آدم على صورته الرحمن. وبقوله: يضع الجبار قدمه في النار.

وزعم أحمد بن خابط: أن المسيح تدرّع بالجسد الجسماني و هو الكلمه القديمه المتجسده كما قالت النصارى.

البدعه الثانيه:القول بالتناسخ:زعماً أن الله تعالى أبدع خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين،فى دار سوى هذه الدار التى هم فيها اليوم.وخلق فيهم معرفته و العلم به وأسبغ عليهم نعمه؛ولا- يجوز أن يكون أول ما يخلقه إلّا عاقلاً ناظراً معتبراً.وابتدأهم بتكليف شكره:فأطاعه بعضهم فى جميع ما أمرهم به،وعصاه بعضهم فى جميع ذلك؛وأطاعه بعضهم فى البعض دون البعض.

فمن أطاعه فى الكلّ أقرّه فى دار النعيم التى ابتدأهم فيها.

ومن عصاه فى الكلّ أخرجته من تلك الدار إلى دار العذاب وهى النار.

ومن أطاعه فى البعض وعصاه فى البعض أخرجته إلى دار الدنيا،فألْبسه هذه الأجسام الكثيفه،وابتلاه بالبأساء و الضراء و الشده و الرخاء و الآلام و اللذات،على صور مختلفه من صور الناس و سائر الحيوانات على قدر ذنوبهم.

فمن كانت معصيته أقل وطاعته أكثر، كانت صورته أحسن،وسائر الحيوانات و الأمه أقل.

ومن كانت ذنوبه أكثر كانت صورته أقبح،والأمه أكثر،ثم لا يزال يكون الحيوان فى الدنيا كره بعد كره وصوره بعد أخرى ما دامت معه ذنوبه وطاعته و هذا عين القول بالتناسخ...

البدعه الثالثه:حملهما كلما ورد فى الخبر،من رؤيه البارى تعالى،مثل قوله عليه الصلاه و السلام:إنكم سترون ربكم يوم القيامه كما ترون القمر ليله البدر.لا تضامون فى رؤيته،على رؤيه العقل الأول،الذى هو أول مبدع،و هو العقل الفعال الذى منه تفيض الصور على الموجودات،وإياه عنى النبى عليه الصلاه و السلام بقوله:أول ما خلق الله تعالى العقل فقال له أقبل فأقبل،ثم قال له أدبر فأدبر فقال:وعزتى و جلالى ما خلقت خلقاً أحسن منك،بك أعزّ،وبك أذل،وبك أعطى،وبك أمتع.فهو الذى يظهر يوم القيامه،وترفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه،فيرونه كمثل القمر ليله البدر.

فأما واهب العقل،فلا يرى البته،ولا يشبه إلّا مبدع بمبدع. (١)

ص: ١٨٩

وما أسماه الشهرستاني بالبدعه الثالثه، ليس سوى حلاً ارتجله تلامذه النظام لمشكله عويصه أوقع فيها المحدثون مفكرى الإسلام: رؤيه البارى تعالى. فالحديث المزعوم، الذى صححه بعض المحدثين، وتورط فى نقله وترتيب الأثر العقائدى عليه جمهور المسلمين يناقض قوله تعالى: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ. (١) ولولا رواج المبنى الأخبارى بجواز ترتيب الآثار العقائديه على أخبار الآحاد، لما تورط الجمهور فى هذه الورطه، ولما وقع هؤلاء المعتزله فى مثل هذا التكلف.

النظام و المراجعة التاريخيه

يظهر مميًا هو مقرّر عن النظام الانتساب إلى المحور الولاىئى بالمعنى الأعم. وكانت جرأته على نقد كبار الصحابه (رضى الله عنهم)، تحرّمه من الاستغلال بالظل الوارف للمحور الصحابى العمومى. فحسب الشهرستاني قال:

إنّه لا- إمامه إلا بالنص و التعيين، ظاهراً مكشوفاً. وقد نصّ النبى صلى الله عليه وسلم على على رضى الله عنه فى مواضع، وأظهر إظهاراً لم يشتهه على الجماعه، إلّا أنّ عمر كتم ذلك، وهو الذى تولّى بيعه أبى بكر يوم السقيفه. (٢)

والحقيقه أنّ إبراهيم النظام لا يخفى طعنه فى الخليفه الثانى، ففى محكى الشهرستاني أنّه كان يطعن فى إيمانه مشيراً إلى ما انتابه من الشكّ يوم الحديبيه،

فى سؤاله الرسول عليه الصلاه و السلام حين قال: ألسنا على حق، أليسوا على الباطل؟ قال: نعم. قال عمر: فلم نعط الدينيه فى ديننا، قال هذا شكّ وتردد فى الدين، ووجدان حرج فى النفس، ممّا قضى وحكم. (٣)

بل إنّ النظام كان يسلم حتّى ببعض ما اختلفت فيه الشيعه مثل أخطر المطاعن على

ص: ١٩٠

١- (١). الأنعام: ١٠٣.

٢- (٢). المصدر: ٥٧.

٣- (٣). المصدر.

عمر وهى ضربه لفاطمه عليها السلام.فقال:

إنَّ عمر ضرب بطن فاطمه يوم البيعه، حتَّى ألقَتْ الجنينَ من بطنها. وكان-أى:عمر-يصيح أحرقوا دارها بمن فيها.وما كان فى الدار غير على وفاطمه و الحسن و الحسين.

وقال:تغريبه نصر بن الحجاج من المدينه إلى البصره, وإبداعه التراويح, ونهيه عن متعه الحج, ومصادرتة العمال, كل ذلك إحداث. (١)

كذلك لم يتحفظ النظام فى شأن عثمان: و ذكر إحدائه: من رده الحكم بن أبى العاص إلى المدينه, و هو طريد رسول الله صلى الله عليه و آله ولعينه, ونفيه أبا ذر إلى الربذه و هو صديق رسول الله, وتقليده الوليد بن عقبه الكوفه, و هو من أفسد الناس, ومعاويه الشام, وعبد الله بن عامر البصره, وتزويجه مروان بن الحكم ابنته, وهم أفسدوا عليه أمره. (٢)

إلى جانب هذا فإنَّ النظام لم يتوقف, ولم يحتز: ولم يتحفظ فى شأن أى من كبار الصحابه (رضى الله عنهم) الذين رووا أحاديث, أعتقد بأنَّ العقل يرفضها.

وفى محكى الشهرستانى (٣) لم يتردد حتَّى فى تكذيب ابن مسعود.

و هذا مما يدل على أن قبوله للمطاعن لم يكن عن نزع إخباريه, بل عن تبين كامل لمنهج المراجع التاريخي الذى لم يسجل التاريخ رائداً له قبله, عدا ما نقل عن أئمة أهل البيت عليهم السلام من الروايات.

ابن أبى الحديد واستقرار المراجع التاريخي

لم تلبث الجاحظيه ومن نهج نهجها من المعتزله العثمانيه أن انقرضت بعد أن غمرتها موجه عقلنه النصوصيه تحت رايه أهل السنه و الجماعه.

ص: ١٩١

١- (١). المصدر.

٢- (٢). المصدر.

٣- (٣). المصدر.

لكن الكثير من آراء المعتزله النظميه قد استمرّ في حمل لواء الاعتزال المرتبط بالمحور الولاىى. وقد كانت المراجعة التاريخيه المستمره الضمان لديمومه هذا الخطّ الذى استقرت رايته فى يد ابن أبى الحديد المعتزلى (٥٨٦-٦٥٦)هـ الذى قدم أوضح نموذج من نماذج المراجعة التاريخيه الأخباريه، ضمن كتابه شرح نهج البلاغه. (١)

وما يمكن أن يعاب على مراجعه ابن أبى الحديد، وعلى مراجعه النظام من قبله، هو عدم ترك المجال منحصراً للعقل الناقد، والالتجاء إلى ترميم مناطق الظل التى لا تتضح فيها الصوره التاريخيه، باعتماد أخبار آحاد لا تفيد أكثر من الظن الذى لا يغنى عن الحق شيئاً. وفى هذا تراجع واضح عن المبدأ الأول الذى تأسست عليه جميع تيارات الاعتزال، وهو: أولويه العقل على النص.

ص: ١٩٢

١- (١). راجع: شرح نهج البلاغه، ابن أبى الحديد.

البحث الثامن عشر: الحديث النبوي تحت رعايه محور السنّه و العتره

اشاره

تقدّم أنّ الغوغاء الثقافيه التي سادت المجتمع الإسلامي منذ أواخر نظام السقيفه، وخاصّه مع استقرار الاستبداد الأموي، كان لها عدّه روافد، شكّل تيار الخوارج، ووردود الأفعال عليه، قسّمين متطرفين منها.

ولكن الرافد الأصلي كان يتمثّل في الامتدادات التي شهدتها الحافظه الشعبيه للسنّه النبويه، وهي المتوارثه من جيل إلى جيل. وهي التي حاولت رعايتها مرجعتان: مرجعيه محور أهل البيت عليهم السلام، ومرجعيه المحور الصحابي العمومي، في ظلّ تأثير الاستبداد الأموي و المحور العشائري الأموي، وتحت وطأه الثقافه العثمانيه التي كان المحور السلطوي يختفي وراءها.

لكنّ أواخر القرن الأول للهجره، ومع ارتقاء القبضه الحديديه السلطويه، شهدت استفاقه ثقافيه أظهرت الحاجه إلى ظهور محور جامع للفعاليات البناء، ينقذ الأمه ممّا أحرق بها من أخطار الغزو الثقافى الأجنبي.

إشارة

لقد مرّت الإشارة إلى أن منع تدوين الحديث، في أوائل عهد نظام السقيفة، كان له الدور الأعظم في تضخّم دور الثقافه الشفوية، وما أنجر عن ذلك من إطلاق أيادي الدسّ و التدليس في الأحاديث النبويه الشريفه؛ فلم يسلم من تلك الظاهره إلّا قدر يسير حفظته النخبه، أو كتبتة سرياً.

و قد استمر ذلك الوضع تسعه عقود كامله؛ حيث لم يبدأ تدوين الحديث الشريف، بشكل جزئي، إلّا في عهد عمر بن عبد العزيز (٩٨-١٠٠هـ).

في هذا الظرف، تمكنت العقائد الوافده من الحضارات المجاوره من استباق الأحاديث النبويه إلى الساحة الثقافيه الإسلاميه الواسعه، حيث لا يصل المبلّغون الحُفّاظ لترويج التراث النبوي شفويّاً؛ في نفس الوقت الذي كان فيه المحور الولائي لأهل البيت يعيش حاله حصار مطبق، جعلت إشعاعه يقتصر على النخبه من أوفياءه وخلصائه، الذين ساعدتهم ظروفهم الخاصه على كسر الطوق المضروب حول أئمتهم؛ وكان عمر بن عبد العزيز، نفسه، واحداً من هؤلاء المحظوظين، فكان تلميذاً للإمام زين العابدين عليه السلام، قبل أن يرث منصب الخلافه الأمويه. ولعل هذه الحاله الفريده، كانت من أبرز مصاديق العنايه الربانيه، لما كان لهذا الأموي الاستثنائي من مواقف جليله سمحت للمجتمع الإسلامى بالخروج من أزمه ثقافيه خانقه.

انفعاليه ردود الفعل أمام الغزو الثقافى الأجنبي

بعد سبعة عقود من الفتوحات الواسعه، اتسعت رقعه البلاد الإسلاميه إلى أوسع نطاق وصلت إليه في تاريخها؛ فبعد فتح بلاد السند وبلاد ما وراء النهر، شرقاً، وجنوب فرنسا غرباً، اشتملت الدوله الأمويه على عده شعوب ذات ثقافات متنوعه، لم تكن جميعها، على استعداد للذوبان في الجسم الثقافى الإسلامى؛ بل إن بعضها قد انتقل من حاله الدفاع اليائس إلى الهجوم الخفى، المعتمد أساساً على الاختراق.

والاختراق هو نفوذ مفاهيم ومقولات غريبه عن ثقافته الإسلاميه إلى المخزون الثقافي للأمم؛ وكثيراً ما يكون ذلك عقب عمله أسلمه ظاهريه لعقيده غريبه عن الإسلام.

وقد كان المجتمع الإسلامى قد شهد محاولات اختراق من قبل اليهوديه و النصرانيه، حتى خلال حياه الرسول الأكرم، (صلى الله عليه وآله)، بآءت كلها بالفشل، أولمّا، ثم نجح بعضها فى التسلل بعد ارتحاله إلى الرفيق الأعلى. وتمثّل هذا التسرّب فى ظاهره الإسرائيليات، كما مر.

ثمّ جاء دور المجوسيه، والبوذيه، والهندوسيه، لتأسلم بعض مقولاتها؛ وتزامن هذا التسرب الجديد مع القمع الدموى الذى لحق كل النخبه الواعيه من المسلمين. ولعل القمع الشديد الذى لحق ثوره القراء، التى كانت قد ذهبت بمعظم من كان من أهل العلم، أبرز نموذج على عموم القمع لكل من كان يمكن أن يكون له دور إيجابى فى مقاومه الغزو الثقافى الخارجى. (1) فكانت الحصيله لوته فكريه عامه أصابت النخب و العوام على حدّ سواء.

وكانت هذه الحاله الكارثيه، سبباً فى انكفاء أهل البيت عليهم السلام تماماً عن الفعل السياسى، والتفرغ بشكل كامل للتطهير العقائدى. وقد كانت أدعيه الإمام زين العابدين عليه السلام، خاصه، أول شكل إبداعى، حمل المضمون العقائدى المقاوم (2) وحماه من التدليس، وجعله بمأمن من المصادره و الإلتاف؛ فسلك بذلك مسلك أبيه وجده الذين تركا تراثاً هاما من الأدعيه الحاويه لمضامين عقائديه وأخلاقيه عاليه.

ص: ١٩٥

١- (١). بعد انتصار الحجاج بن يوسف الثقفى على الثوار، فى موقعه (دير الجماجم)، لم يأل جهداً فى ملاحقه من بقى حياً منهم، فقبض عليهم وأعدمهم، غير عابئ بالخساره الكبرى التى تلحق الأممه بفقدهم. ومن أبرز هذه الشخصيات: سعيد بن جبير، وكميل بن زياد النخعى. والأول من أكابر التابعين، والثانى هو من كبار حفاظ المحور الولائى، وإليه ينسب دعاء الخضر عليه السلام عن الإمام على عليه السلام.

٢- (٢). فى دعاء الجوشن الكبير الذى يرويه الإمام عن جده رسول الله صلى الله عليه وآله، يحتوى على ألف معنى من معانى التوحيد.

ولكن الحصار الشديد الذى كان يعيش تحته كل من لا ترضى عنه الدوله الغاشمه، كان يحرم الأمه حتى من هذا المقدار من الإبداع؛ فظل نخبياً جداً.

وفى الأثناء، كان ردّ الفعل التلقائى للمجتمع الإسلامى، أمام شتى المقولات العقائديه الغريبه والانحرافات الفكرية الواضحه، الوافده عليه من الخارج الثقافى المجوسى، أو البوذى أو الهندوسى أو البيزنطى النصرانى، انفعالات متجسده فى بعض الاقتباسات الشخصيه.

ثم سرعان ما أعقب تلك الانفعالات تفاعل المعتزله معها، تفاعلاً تراوح بين الردّ والاقتباس، وكلاهما لم يكن خالياً من الانفعال، كما مرّ.

إلا أنّ أوائل المائه الثانيه، التى شهدت بدايه التدوين الجزئى للحديث، بطلب من الخليفه عمر بن عبد العزيز، كانت ظرفاً مناسباً لتشكّل تيار أراد أنّ يكون الاستمرار الطبيعى لمرجعيه المحور الصحابى العمومى، لكن ضمن السعى لتدارك أخطر نواقص الماضى، وذلك بتوثيق الروابط وإحكامها مع المحور الولائى الذى كان يعول عليه كمصدر أول للمعرفه: فرغم أن هذا المحور قد شهد انحساراً سياسياً، بعد مأساه كربلاء، اتخذ، بالتدريج، موقفاً علمياً متميزاً يتزعمه الإمام زين العابدين على بن الحسين (ت ٩٦ هـ)، ثم ابنه محمد من على الباقر (ت ١١٠ هـ)، ثم ابنه جعفر بن محمد الصادق (١٤٨ هـ) عليهم السلام.

و هذا المحور التابعى الجديد، الذى كان يتشكل -أساساً- من تلامذه أئمه المحور الولائى، قد سعى للتخلّص من العقده السياسيه التى ورط فيها بنو أميه جيلين سابقين من الصحابه و التابعين، فحاول التخلّص من لوته التقابل المزعوم بين العلويه و العثمانيه، عملاً بقوله شهيره للخليفه الأموى عمر بن عبد العزيز: دماء قد برأ الله منها أيدينا، فلنبزء منها ألسنتنا!.

ونتيجه لهذا الاحتراز العام، سادت مقوله: ضروره اجتناب الخوض فى حديث الفتنه، وما يتفرع عنه من تخطئه وتصويب وتفسيق وتكفير؛ حتى اختلط

الأمر على بعض الكتاب المعاصرين، (١) فتوهموا أن وراء مثل هذا الإعراض، تبنياً لمقولات المرجئه!

الدوافع الذاتية و الموضوعية لتشكّل المحور الجديد

علاوه على تلك الدوافع الحمائية البحتة، التي كانت تقف وراء ظهور هذا المحور المرجعي الجديد، فقد كانت هناك دوافع ذاتية وموضوعية جعلت منه مطلباً جماهيرياً: فقد كان الناس يجدون مشقه في ربط الاتصال مع العلماء المحسوبين على المحور الولائي، لأن قبضه الرقابه الأمنيّه قد عادت بقوه أشد من سابقته، بعد استفحال أمر الثورة العباسيه في خراسان، وقيامها تحت شعار: البيعه للرضا من آل محمد؛ مما كان يجعل أئمه أهل البيت عليهم السلام في المدينه محل اتهام دائم، رغم استحاله إثبات أى تهمه ضدهم.

وكان ظهور مجموعات علمائيه على درجه مقبوله من الكفاءه، تحمل أكبر قدر ممكن من ميراث النبي وتنشره بين المتعلمين، بالنيابه عن المصدر الرئيسي، وهو المحور الولائي، ضروره علميه كان المجتمع الإسلامى فى أمس الحاجه لسدها.

لذا، يمكن القبول بنظريه تقاسم الأدوار، بين المحور الولائي القديم، والمحور التابعى الجديد، الذى تشكّل، أساساً، من تلامذه المحور الأول.

والتدقيق فى صيغ التعامل بين أكابر المحور الجديد، من جهه، والأئمه الأخيار من أهل بيت النبي صلّى الله عليه وآله، من جهه أخرى، يؤكّد على هذا المعنى، (٢) دون شك.

كما أنّ هذا التدقيق كفيل بتفنيد دعاوى بعض المقتاتين بنظريات التخوين

ص: ١٩٧

١- (١). نشأه الأشعريه وتطورها: ٢٤.

٢- (٢). يظهر هذا المعنى من سيره أهم شخصيات ذلك العصر. لاحظ، مثلاً: سيره محمد بن شهاب الزهرى، وخاصه موقفه من الإمام زين العابدين عليه السلام بعد أن أنقذه من الاكتاب الذى أصابه إثر إفاقتة من غفلته، والتوبه عن خدمه بنى أميه.

والإقصاء، القائله بأن ما كان يوجد حقيقه، ليس تناغماً وتقاسماً للأدوار، بل هو تنافس، ومحاولة سلطويه لسحب البساط من تحت أقدام المعارضه العلويه.

وقد تشكّل المحور الجديد من مجموعه غير متجانسه من المتكلمين و المحدثين و الفقهاء. وقلمما اجتمعت الأوصاف الثلاثه: المتكلم و المحدث و الفقيه، بامتياز في رجل واحد؛ حتى أن من اجتمعت له ثلاثتها صار يلقب بالإمام، بعد أن شاع الفصل بين الإمامتين العلميه و السياسيه.

ولكن، كان لكل واحد من هذه الفنون الشرعيه المستحدثه طريقه الخاصّ في ادعاء التواصل بالمحور الولائي، وتأمينه عملياً.

وهنا سوف نفرّد لأوسع هذه التيارات وأضعفها تجانساً، وهو تيار المحدثين، أولاً، هذا البحث المختصر، لتتعرف، من خلاله، على أحد أهمّ موجّهات الفكر الإسلامي في القرنين الثاني و الثالث، و النصف الأول من الرابع؛ بينما سيكون لتيار الفقهاء محلّ آخر للبحث في الباب اللاحق.

٢- الجبريه و الصفاتيه

اشاره

تقدّم أنّ الجبر: هو نفي الفعل حقيقه عن العبد، وإضافته إلى الربّ تعالى. ويمكن القول أنّ الجبريه تنقسم إلى أصناف، بحسب تطرّفها في نفي الفعل أو تسامحها في بعض أفرادها. فهي إمّا جبريه محضه أو معتدله أو كسيبه.

وتتقاطع مع ما يطلق عليه اسم: الصفاتيه، في مقابل المعطله الذين ينكرون الصفات بتاتاً، في الصنفين الأخيرين دون الأول: فيوجد جبريه معتدله صفاتيه وجبريه كسيبه صفاتيه.

الجبريه المّخضه

يمكن اعتبار العقيدته الجبريه، عموماً، أول ثمار التقاء المصالح بين السلطه الأمويه، وأطراف الغزو الثقافي الخارجى.

ولكنّ التطرف بما يصدّم عقيدته العوام، لا مكان له لدى أى سياسى محنك.

والجبريه الخالصه، هى التى لا تُثبت للعبد فعلاً ولا قدره على الفعل مطلقاً، وتنسب إلى الجهميه، وهم أصحاب جهنم بن صفوان.

(١)

وقال عنهم البغدادى:

قالت-أى الجهميه-بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكروا الاستطاعات كلّها. وزعموا أنّ الجنّه و النّار تبيدان وتفتيان، وزعمت أنّ الإيمان هو المعرفة بالله فقط، و أنّ الكفر هو الجهل به فقط، وأن لا فعل، ولا قول، ولا عمل لأحد غير الله تعالى، و إنّما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز. (٢)

والحقيقه أنّ الجبريه المحضه، لم تكن إلّا تياراً متطرّفاً، لم تقبل به حتّى السلطه الأمويه التى تأسست مشروعيتها على الجبر، كما مرّ. وسوف يتوضّح أنّ الأعمّ الأغلب من الجبريه كانوا من الصفاتيه، ولم يتورّطوا فيما تورّطت فيه الجهميه، وإن كانوا قد وقعوا فى التشبيه، كما سيأتى.

الجبريه الصفاتيه و الجبريه الكسيه

إنّ الجبريه المعتدله هى التى تثبت للعبد مرتبه ما من مراتب القدره على الفعل، ولكنها غير مؤثّره، مطلقاً أو كلياً. وفى هذا الصنف مقالات عديده تتفاوت فى ما ينسب إلى العبد من المسؤوليه فى فعله.

و أما الجبريه الكسيه، فهى قول من أثبت للقدره الحادثه أثراً ما فى الفعل، وسمّى ذلك كسباً، وقال الشهرستانى: إنّ هذا ليس بجبر. وسيأتى أنه محق فى ذلك.

ص: ١٩٩

١- (١). الظاهر أنّه ترمذى، وقد ظهرت بدعته بترمد، بعد أنّ التقى الجعد بن درهم، و هو أوّل من قال بخلق القرآن، وتطرّف فى ذلك.

٢- (٢). الفرق بين الفرق: ١٥٨؛ والبدايه و النهايه: ٢٩/١٠.

أما المعتزله، فهم يسمون كل من لم يثبت للقدرة الحادته أثراً في الإبداع و الإحداث الاستقلالي جبرياً.

والمصنّفون وأصحاب المقالات عموماً، قد اختلفوا كثيراً في نعت هذه الفرقة أو تلك بالجبريه، واشتهر أهل الحديث عموماً بآصافهم بالجبريه وأطلق هذا الاسم أيضاً على الجيل المتأخر من المتكلمين، مثل أصحاب بن كلاب، وأخيراً نال هذا اللقب أشهر متكلمي الجمهور: أبو الحسن الأشعري، الذي يعتقد أنه أول من قال بالكسب. وقد برّاهم الشهرستاني (١) من الجبريه مكتفياً بتصنيفهم تحت عنوان الصفاتيه.

المشبهه

التشبيه وما يلحق به من تجسيم، من أخطر الآفات العقائديه الوارده على ثقافه الأمم من عده مصادر: اليهوديه، والمسيحيه، والبوذيه، والهندوسيه. وقد زاد دخول تراجم الفكر اليوناني إلى الساحة الثقافيه الإسلاميه، في أواخر المائه الثانيه، الطين بله.

والتشبيه هو: تطرف في الصفاتيه، ينزلق بصاحبه إلى تصوّر صفات جسمانيه لله تعالى على غرار صفات المخلوقين.

ويفهم مميّاً رواه الشهرستاني، أنّ رأى الجمهور كان على تبرئه كبار أعلام الفقاهه من أصحاب المذاهب الكبرى، مثل: الإمام مالك بن أنس، و الإمام أحمد بن حنبل من تهمة التشبيه. فصرّح أنّ جماعه من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف، فقالوا لا بدّ من إجراء دوال الصفات على ظاهرها، فوقعوا في التشبيه الصرف؛ وذلك على خلاف ما اعتقده السلف. (٢)

ص: ٢٠٠

١- (١). المصدر.

٢- (٢). حيث إنّ التشبيه صرفاً خالصاً في بعض اليهود، كما اعترف بذلك الشهرستاني؛ إذ وجدوا في التوراه ألفاظاً كثيره تدلّ بظاهرها على ذلك، فإنّ دور الإسرائيليات في ترويج هذه العقائد لا يمكن إنكاره.

والتحقيق أنّ الوقوع فى التشبيه من لوازم ضعف درايه الحديث، فالإسرائيليات تعجّ بدوالّ التشبيه.

لهذا فليس من السهل إعفاء الجيل الثانى من أتباع الإمام أحمد من هذه التبعه، لما عرف عنه من قبول الحديث الضعيف. فمن السهل أن يقع هؤلاء الأتباع ضحية ما يوجد من أحاديث ضعيفه، نقل عنه ابنه صالح، كاتب مسنده، أنه كان يقبل بها، كما سيأتى فى الباب اللاحق.

٣- مرجعيه السنّه ومحور أهل السنّه و العتره

إشاره

بعد فتح باب تدوين الحديث على مصراعيه، أصبح المهتمون بالحديث وبكتابته فى ساحه مفتوحه على جميع المؤثرات: الغزو الثقافى الأجنبى، واقتضاءات السلطه الحاكمه، ومتطلبات التكليف الشرعى الذى ينص على حفظ التراث النبوى من كل تدليس أو ضياع. وقد تفاعل المحدثون مع هذه المؤثرات، كل لما يسر له؛ وكان كل إناء فيما فيه يشرح: فمن كان سليم الطويه قبل التدين ظل كذلك؛ ومن كان يتبع الهوى ويتصيد الفرص قبل التدوين، استمر على حاله... والخلاصه هى أن المحدثين منذ بدايه المائه الثانيه قد انقسموا إلى قسمين كبيرين: غوغائى يتبع الهوى و المصلحه الشخصيه. ورسالى لا بتغى إلّا وجه الله.

المحدثون الرساليون و المحدثون الغوغائيون

تحصّل أن المحدثين، بعد فتح باب التدين، قد أصبحوا على قسمين، وهذا توضيحهما:

القسم الأول: محدثون غوغائيون وشعويون.

وبعضهم مستأكل بروايه الحديث وجمعه وتدوينه، بعد أن أصبح مطلباً سلطوياً. وكان هؤلاء المستأكلون بالعلم النبوى، يتقلدون مناصب القضاء، لدى حكام الجور،

دون أى حرج. فتراهم يقوون كل الروايات التى تبرر صنيعهم ذاك، وبصفه أعم، الروايات التى تُرضى الولاه عنهم.

ومن مآسى الأمة، أن هؤلاء كانوا هم جمهور المحدثين. وهم الذين أشاعوا الأحاديث الحاكيه عن الاقتباس الحضارى من عناصر التسرب الثقافى الأجنبى، خاصة أحاديث التشبيه و التجسيم.

كذلك، فهم الذين روجوا روايات غريبه عن روح الدين، مثل الأحاديث المزعومه عن فضائل قراءه بعض السور... الخ.

ولكن هذا القسم توزع بين جميع المحاور، بنيات مختلفه: فى حين كان السلطويون يروون ما لا- يغضب السلطان، كان أدياء المعارضه يروون ما يقوى مذاهبهم، وعاده ما كانت تقتات من الغلو فى شأن زعمائهم، كما سيأتى فى محله.

القسم الثانى: نخبه العلماء.

وهم الذين تنكبوا الصعاب، وضحوا بكل المغريات، فى سبيل حفظ العلم النبوى الصحيح من التحريف، وإنقاذ ما تمكنوا من تحصيله منه، من التلف و الضياع.

وقد بدأ محمد بن شهاب الزهرى هذه الحركه، بأمر مباشر من الخليفه عمر بن عبد العزيز، بعد أن مهد الأمر عده فقهاء منهم محمد بن القاسم. وواصل على نهجها الإمام مالك بن أنس، وتلميذه الإمام الشافعى (رضى الله عنهما)، كما سيأتى فى محله، لاحقاً.

وقد كان هذا القسم من المحدثين تجسيدا للمحور الجديد الذى جمع بين نصره السنه، والاستغلال بالظل الظليل لأهل البيت النبوى عليهم السلام. وقد التحق الإمام أبو حنيفه، فى الوقت المناسب، بهذا المحور، بعد طول انتساب للجاروديه، (1) وجلس إلى الإمام الصادق عليه السلام ليأخذ عنه الحديث النبوى الصحيح، بعد أن اضطرتة الشكوك المشروعه

ص: ٢٠٢

١- (١). نسبه إلى أبى الجارود، و هو منشق عن المحور الولائى، وكان يغالى فى الإمام الباقر عليه السلام، وسيأتى الكلام عن عقائده.

فى محدثى القسم الأول، وهم أكثر محدثى العراق، إلى مواقف متطرفه تجاه الحديث عامه. وقد استبد به هذا الاحتراز المشروع، طيله سنوات عديده من عمره؛ حتى قال عنه ابن خلدون: أنه لم يصحّ عنده سوى سبعة عشر حديثاً.

وحاصل القول، هنا: أن المحور الجديد كان جامعاً لمرجعيتين متحدتين مصداقاً، وإن اختلفتا مفهوماً: الالتزام بالسنة الشريفة، والولاء للعترة النبويه الطاهره. (١)

ولكن هذا الجمع لم يكن ليحظى برضى المستأكلين بالفتن؛ وقد كانوا كثيرين، وفى كلاً- جانبى التقابل السياسى: معسكر السلطه، ومعسكرات المعارضه.

النخبه العلمائيه تحت ضغوط محدثى السلطه

كانت أواخر القرن الثانى حامله لعهه نكبات متزامنه على الأمه:

فمن جهه بدأ المستأكلون بالعلم فى شئ حرب شعواء على المجتهدين؛ فكان الإمام الشافعى أبرز ضحاياها؛ وهو الذى لا ذنب له سوى الاجتهاد فى قبالة المتمعشين من تقليد الإمام مالك، وهو الذى صرح بحرمه تقليد الميت فى حضور المجتهد الحى، كما سيأتى!

ومن جهه أخرى، غلبت الثقافه الغوغائيه على كل شىء. وساعد على هذه الغلبه التحالف المشبوه بين المعتزله و السلطه العباسيه.

وقد أوقع هذا التحالف عموم الناس فى وهم خطير، مفاده أن التشبث بأهداب الحديث، صحيحه وضعيفه، هو المنقذ من ضلال الاعتزال!

فكان ردّ الفعل الشعبوى المباشر، هو وضع كل من كان أصولياً فى خانه

ص: ٢٠٣

١- (١). لا- يخفى أن الأتحاد بين المصداقين حاصل بمحض كمال كليهما. وهذا ما يجعل المساواه بين الروايتين المشهورتين للحديث النبوى: «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبداً: كتاب الله وعترتى أهل بيتى، وتركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبداً: كتاب الله وعترتى» أمراً واضحاً. فيزول كل داع لتوهم التعارض بينهما.

العقلانيين، دون تمييز. فشاع تقسيم أهل العلم إلى محدثين وأصوليين، بالتدرج، مع سماعه غير طيبه لهؤلاء.

المحدثون السلطويون على هامش المحور التابعى الجديد

لم يكن المحور التابعى الجديد، بحكم اتجاهه الوحيد العام واستقلالته عن أجهزة السلطه، لينال رضا أيا من السلطات المتقاسمه للدولة الإسلاميه، آنذاك؛ وهى العباسيه ببغداد، والإدريسيه بالمغرب، و الأمويه الثانيه بالأندلس. فقد استعصى أقطاب هذا المحور على التوظيف، ودفَعوا ثمن استقلاليتهم غالياً، كما سيأتى بيانه لاحقاً.

وحيث إن كلّ سلطه خلافه تدعى لنفسها مشروعيه دينيه، بالضروره، فقد كان على كل واحد من هذه السلطات المتنازعه، أن تسعى لكى يحسب أحد أهم الأقطاب العلميه من أنصارها، وإن لزم الأمر استعمال التدليس وجعل الأقوال. فكانت نتيجة هذه المساعى تحقق أوسع عمليه تدليس فى تاريخ الإسلام، كان ضحيتها الأعلام الكبار فى الحديث و الفقه.

وهكذا، انتجت حركه التدليس، التى كان روادها محدثى السلطات، ورواه السير و الأخبار الذين اشترت ذممهم، شخصيات وهميه بأقوال وهميه تسبغ المشروعيه على أجهزة حكم لا- مشروعيه لها: فتحول الإمام مالك الثائر مع محمد النفس الزكيه، إلى أموى، وهمى لا- وجود له إلّا فى المخيله المريضة للمدلسين، يشاطر نواصب بنى أميه بعض مقولاتهم؛ بينما تحوّل أبو حنيفه الثائر فى سجن العباسيين، فى المخيله التدليسيه، إلى مسبغ للشرعيه على الحكم العباسى، بعد أن استأثر بعض تلاميذه بالمناصب القضائيه، فنسى الجميع أن هذا العالم كان يلقب العباسيين بأبغض لقب لديهم: اللصوص!

هكذا كان مصير أقطاب هذا المحور: فقد غلبهم محدثو الحواشى بكثره ما يروونه، وبكثره من ينقل عنهم!

فلا نستغرب بعد كل هذا، أن نجد قراءات متعددة لعقيدة الإمام مالك، وأكثر تعدداً منها لعقيدة أبي حنيفة، والشافعي وأحمد (رضى الله عنهم)! فمن أصعب الأمور استخلاص ما لا شك في نسبه إليهم مما نسجه المحدثون المأجورون، من خيوط خيالهم، على ألسنه هؤلاء الأكابر!

البحث التاسع عشر: الكلام النصوى بين أهل الحديث و الأشاعره

اشاره

تقدم أن المائه الثانيه من حياه الأمه متميزه بصعود نجم المعتزله. و قد ساعد على هذا الصعود تحالفهم مع السلطه العباسيه. و قد مرّ أن أهم ميزه مشتركه لمختلف فرق المعتزله هي نزعتهم العقلانيه التي قد تصل في بعض تطرّفاتّها إلى حدّ إقصاء النص عن التأثير. فكانت عقائدهم مزيجاً من عناصر فلسفيه ومقدّمات عقليه مستمدّه من بعض النصوص القطعيه.

لهذا فإن علم الكلام الذى ساد فى عهد المعتزله، قد اصطبغ بالصبغه العقليه. و كان من الطبيعى أن تكون نكبه المعتزله التي حدثت فى عهد الجاحظ فرصه لخصوم هذا المنحى الكلامى، على تنوعهم وتعدددهم، للإمساك بالمبادره، وتصحيح الأوضاع الفكرية بحسب ما كانوا يرتوونّه من رؤى.

١- الكلام النصوى وتدلّيس مفهوم أهل السنّه

اشاره

فى المائه الثانيه، كان هناك تقسيم رائج للمتكلّمين؛ جعلهم تيارات كبرى ثلاثه، لا غير. و هذا التقسيم فى غايه السطحيه، و هو من ميراث اللوئنه السياسيه التي افتعلتها السلطات آنذاك.

فلا بد من توضيح المشهد الكلامى لتلك الفتره الحساسه من تاريخ الأمه.

خلاصه توضيح الموقف: إنّ الذي كان يقف في مقابل الكلام اللانصوصي المعتزلي، ليس الكلام النصوصي للمتمسكين بالسُّنّه، والكلام الشيعي الذي اتخذ لنفسه منهجاً مختلفاً؛ بل كان تشكيه غير متجانسه من التيارات الكلاميه التي يجمعها عنوان النصوصيه العقليه، مع تفاوت بينها في درجات النصوصيه و العقليه.

و هذه التشكيه كانت تتنازعها عوامل سياسيه، جعلت بقاءها تحت عنوان واحد يعبر عن ولاء أكثريتها، أمراً غير ممكن. و هذا العنوان الواحد الطبيعي الذي خسرتّه هذه التشكيه، هو: محور السنّه و العتره النبويتين.

فقد عمل محدّثو السلطات على جعل شرح وهمي بين التمسك بالسنه النبويه و الولاء للعتره النبويه؛ و هو شرح متعارض مع أوضح بديهيات التحليل المنطقي للمفهومين.

و قد كان المشهد الكلامي الحقيقي، خلافاً لما روجه أولئك المحدثون، متمحوراً حول مرجعيه كلاميه واحده لا يختلف حولها اثنان من كبار العلماء: القرآن و السنّه الصحيحه. ولم يكن أحد ممن يعتد بقولهم يشك في أنّ أول مصدر للسنه الصحيحه كان أهل البيت عليهم السلام الذين حفظوا السنه، كتابه، حين مُنع التدوين.

وفي فلك هذا المحور كانت حركه الحديث تتفاعل مع مختلف المرويات الوارده بطرق مختلفه؛ تاره بالنقد العلمي المتشدد كما كان دأب الفقهاء؛ وتاره أخرى بشيء من التسامح، كما كان دأب المتأثرين بعناصر الغزو الثقافي، من أهل الأهواء و البدع، أو المحدثين المأجورين.

فكان المشهد الكلامي متنوعاً، لكنه نصوصي في معظمه.

وحيث إن المحدثين كانوا في تلك الفتره على هامش الثقافه السلطويه؛ فلا يخدمون السلطه إلّا سلبياً، ومن خلال مواقفهم العدائيه من أعدائها وخصومها، كان من اليسير أن تتكوّن لهم سمعه عامه مفادها انتماءهم للمعارضه.

وقد قوّت محنه الإمام أحمد بن حنبل، فيما بعد، من هذه السمعه، كما سيأتي؛ ولكنها سرعان ما انقشعت بمجرد ابتعاد السلطه العباسيه عن المعتزله، وتنكيلها بهم.

حينئذ، أمكن للخلافه العباسيه أن تضع يدها على قسم من المحدثين، وتغريهم بالتحول إلى عمود فقري لمذهب سلطوى جديد، يكون إعادة إنتاج لما عرفه المجتمع الإسلامى قبل عمر بن عبد العزيز.

مصادره عنوان أهل السنّه

بمجرد تخلى السلطه العباسيه عن المعتزله، سعت لاجتذاب أكثر ما يمكن من الفعاليات الفكرية التي كانت تشتكى من اضطهاد المعتزله. وقد كانت مجاميع صغار المحدثين من ذوى النزعه النصوصيه السطحيه أول من استجاب لنداء السلطه. وكان الإمام أحمد، أيضاً، كان من الذين استفادوا من هذا التغيير، دون أن يورطه ذلك مع السلطه الجديده فى شىء، لكن سكوتة عن إجراءات السلطه العباسيه الجديده كافياً لنجاح مشروعها؛ لهذا سعت المجاميع الحديثيه المتحلّقه حول السلطه إلى تأمين هذا السكوت. بالتحوّل إلى بطانه له، ليتمكّنوا من ممارسه الضغوط عليه عند الضروره. والحقيقه أنه ليس هناك ما يثبت أنهم قد نجحوا فى مساعهم هذا. ومع هذا، فقد تشكّلت، فى هذا الجو السياسى، مدرسه كلاميه نصوصيه رمت بجذورها إلى أواخر المائه الأولى، ز من بدايه انتشار التشبيه و التجسيم. فاقترن الكلام النصوصى بالتشبيه و التجسيم، رغم كونه، كما مرّ، يشتمل على تيارات عديده يتبرأ البعض منها من أى نوع من أنواع التشبيه أو التجسيم.

ولقد استمرّ التعامل بين المحدثين وظاهره التشبيه، حتى وصلت رياده الكلام النصوصى إلى عبد الله بن سعيد الكلابى، وأبى العباس القلانسى، و الحارث بن أسعد المحاسبى، وهؤلاء كانوا من جمله المتكلمين النصوصيين المشهورين. وقد ورثوا

مهّمه الدفاع عن العقائد غير المتجانسه التي عبرت إليهم بعد قرنين من الروايه و الحديث و الصراع مع المعتزله.

واستقرت تسميه كل ذلك التراث منذ عهد المتوكل على اسم مذهب أهل السنّه و الجماعه؛ ليصبح هذا العنوان أداءه لإقصاء المعارضين السياسيين، أو حتى الخصوم التاريخيين الذين لم يشهروا ضده رايه المعارضه أبداً. وكان أئمه المحور الولائي هم الضحية الأولى لهذا الإقصاء، بعد أن ألصقت بهم تهمة الرفض، رغم براءتهم منها.

وهكذا انكسر المحور التابعى الثانى الذى شكّل العمود الفقرى للصمود الثقافى للأمه طيله القرن الثانى. ووجد الناس أنفسهم مجبورين على تقبل التقسيمات السياسيه المصطنعه التى فرقت أبناء المحور الثقافى الواحد. وكان القرن الثالث قرن تشتت طائفى بعد أن حكم العباسيون، منذ عهد المتوكل، على أئمه أهل البيت عليهم السلام بالإقامه الجبريه بعيداً عن الناس. مما حرم الوجوديين من كل فرصه لاستعادته المشهد الثقافى للقرن الثانى.

خطأ الولائيين

كان رد فعل الولائيين على هذه الإجراءات العباسيه، انفعالياً إلى أبعد الحدود: فقد انضم معظمهم إلى الحركات السريه المتطرّفه التى تميزت بالغلو أحياناً. وبدلاً عن الدفاع عن صفتهم كعناصر أساسيه فى أهل السنه و الجماعه، اختاروا مواجهه هذا العنوان من الخارج. وقد كان خطأهم هذا فادحاً؛ وما زالت الأمه تعانى من آثاره إلى أيامنا. والبديل عن هذا الاتجاه الانفعالى الذى يخالف اختيار أئمتهم، كان الالتحام بجماهير المسلمين من أجل بث الحديث الصحيح بينهم، ومنع أصحاب البدع و الأهواء و مأجورى السلاطين من الإستثمار بساحه الحديث الشريف.

واستمرّ الوضع هكذا إلى بدايه القرن الرابع، وظهور أبى الحسن الأشعري، وخالفه مع أستاذه المعتزلى، بعد أربعين سنه من الاعتزال، وانحيازه الشهير إلى هذه

الجماعه فأيد مقاتلهم بمنهج استدلاليه كلاميه اقتبسها من المعتزله، وصار ذلك علما لما قد أصبح يسمّى مذهب أهل السنّه و الجماعه، وانتقل عنوان الصفاتيه إلى الأشعريه.

٢- التشبيه بين انحراف الحشويه ومحاولات الاستدراك

إشاره

هناك اعتقاد بين مؤرخى الكلام مفاده: أن الإمام أحمد بن حنبل، وداود بن علي الأصفهاني، الذي رجح عن مذهب الشافعي وأسس المذهب الظاهري، يمثلان حالة من التوازن بين المنهج النصوصى المحض لمتحدثى المتكلمين من جهه، والمنهج النصوصى العقلي الذي كان سائداً فى الساحة الفقيهيه طيله القرن الثانى، من جهه أخرى. إلا أن هذا القول ليس فى غايه الدقه، كما سيأتى فى الفصل المقبل، وقد يقال أنهما وأمثالهما قد سارا على خطّ مقاتل بن سليمان وأمثاله... وهذا ما ينبغى النظر إليه على نحو التحقيق.

أهل الحديث يعرفون أنفسهم

فى محاوله جامعته لاستدراك الموقف، قال أكابر أهل الحديث: تؤمن بما ورد به الكتاب و السنّه، ولا نتعرض للتأويل، بعد أن نعلم قطعاً أن الله عزّ وجلّ لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وأن كلّ ما تمثّل فى الوهم فإنه خالقه ومقدره.

هكذا كانوا يحترزون عن التشبيه فى الظاهر، بل ويحتاطون فى ذلك بصراحه أحياناً، إلى أن قال بعضهم: من حرّك يده عند قراءه قوله تعالى: خَلَقْتُ يَدَيَّ أَوْ أَشَارَ بِإِصْبَعِيه عند روايته: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»، وجب قطع يده وقلع إصبعيه (١)!

من الدواعى المناهجه للانحراف التشبيهى

أمام هذا التقرير الاعتذارى، قد يقول قائل: ما هى أسباب تورّط هؤلاء المحدّثين فى التشبيه و التجسيم وسائر الشناعات التى تذكر، كلّما ذكر الحنابله خاصّه.

ص: ٢٠٩

١- (١). كما رواه الشهرستاني فى باب الاعتذار عنهم.

الحقيقه أنه، مع هذا الاحتياط الظاهري، فإن هؤلاء المحدّثين لم يستطيعوا الصمود أمام الدواعي التشبيهيّه القويه لمنهجهم النصوي الحرفي، الذي يلغى العقل من ساحه فقه الحديث.

فقالوا (1): إنما توقعنا عن تفسير الآيات وتأويلها لأمرين:

أحدهما: المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى: ... فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ٢, فنحن نحترز عن الزيغ.

والثاني: إنّ التأويل أمر مضمون بالاتّفاق. والقول في صفات الباري بالظنّ غير جائز، فرّما أولنا الآيه على غير مراد الباري تعالى، فوقعنا في الزيغ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم: ... كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا... آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه، ووكّلنا علمه إلى الله تعالى، ولسنا مكلفين بمعرفه ذلك؛ إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان وأركانها.

غير أنّ جماعه من الغلاه وجماعه من أصحاب الحديث الحشويه، صرّحوا بالتشبيّه، مثل: مضر، و كهمس، وأحمد الهجيمي.

من المفروض أنّ هذا الاحتياط يقيد أصحابه، ولكن هل التزموا به جميعاً؟

هنا مسأله تاريخيه دقيقه طرحها الشهرستاني، وهى تميز بعض أهل الحديث، وهم الحشويه، بتجاوز حدّ الاحتياط والالتصاق بحرفيه النصّ، والوقوع في محظور التشبيّه والتجسيم، وللإمعان في تبرئه ساحه أهل الحديث عن قول الحشويه جمع الشهرستاني بين هؤلاء وبعض الغلاه في عرض نقدي واحد، فقال: ... وغيرهم من الشيعه الغاليه و الحشويه. قالوا: معبودهم على صوره ذات أعضاء وأبعاض؛ إمّا روحانيه؛ وإما جسمانيه. ويجوز عليه الانتقال و النزول، و الصعود والاستقرار، و التمكن...

ص: ٢١٠

التشبيه الحشوي والاقْتباس الهندوسى و البوذى

كان مشبهه الحشويه فى حاله من التيه المعرفى، بحيث تزا حمت فى أذهانهم المقولات من مختلف الأديان الرائجه فى البلدان المشرقيه المفتوحه حديثاً، وخاصّه منها الهندوسيه و البوذيه.

وفى ما يلى نستكشف من تقرير للشهرستانى بعض مظاهر الاقْتباس من تلك الديانات غير السماويه، التى تؤله بعض البشر صراحه.

قال الشهرستانى:

حكى الأشعري عن محمّد بن عيسى، أنّه حكى عن مضر، وكهمس، وأحمد الهجيمي، أنّهم أجازوا على ربهم الملامسه و المصافحه، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه فى الدنيا و الآخره، إذا بلغوا فى الرياضه والاجتهاد إلى حدّ الإخلاص والاتحاد المحض. وحكى الكعبى عن بعضهم: أنّه كان يجوز الرؤيه فى دار الدنيا، وأن يزوره و يزورهم. وحكى عن داود الجواربى أنّه قال: أعفونى عن الفرج و اللحيه و أسألونى عمّا وراء ذلك. وقال: إن معبوده جسم و لحم و دم و له جوارح و أعضاء من يد و رجل و رأس و لسان و عينين و أذنين، و مع ذلك جسم، لا - كالأجسام، و لحم لا كاللحم و دم لا كالدما. و كذلك سائر الصفات، و هو لا يشبه شيئاً من المخلوقات و لا يشبهه شىء. و حكى عنه أنّه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره مصمت ما سوى ذلك و إن له و فره سوداء و له شعر قطط.... (١)

تعالى الله و تنزه عن كلّ ذلك.

حقيقه الاقْتباس من اليهوديه

علاوه على ما تقدّم من الاقْتباس الهندوسى و البوذى، فإن ما مرت الإشاره إليه من حضور قوى للانحرافات التلميديه فى كثير من الأحاديث. كان له أعظم

ص: ٢١١

الأثر في تعميق الانحراف التشبيهي و التجسيمي.

فقد زاد بعض المحدّثين من الحشويه في الأخبار و خلطوها بالأكاذيب، بل ووضعوا الأحاديث ونسبوا إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وأكثرها مقتبسه من تدليس اليهود للتوراه وللتلمود.

فإنّ التشبيه عند اليهود مغرق في الشناعه...

حتّى قالوا اشتكت عيناه-أى: معبودهم-فعادته الملائكه.

وبكى على طوفان نوح حتّى رمدت عيناه، و إنّ العرش لتثبط من تحته كأطيظ الرحل الحديد، وإنّ ليفضل من كلّ جانب أربع أصابع!!!..... (١)

هكذا، انغمس هؤلاء المحدّثون في أمثال هذه الإسرائيليات، وأفرطوا في ذلك.

وزادوا على التشبيه قولهم في القرآن: إنّ الحروف و الأصوات و الرقوم المكتوبه قديمه أزليه، وقالوا: لا يعقل كلام ليس بحروف ولا كلم.

واستدلّوا بأخبار منها ما رووا عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ينادى الله تعالى يوم القيامة بصوت يسمعه الأولون و الآخرون، ورووا أنّ موسى عليه السلام، كان يسمع كلام الله كجزّ السلاسل.

وفي مسأله خلق القرآن اشتدّ المشبهه في القول و تعصّبوا ضدّ مخالفهم إلى حدّ التكفير، فأثر هذا القول في مجمل أهل الحديث، حتّى أصبحت هذه المقوله بالنسبه إليهم ضابطه في استحقاق الانتساب إلى ما أسموه: أهل السنّه و الجماعه. (٢)

حدود الاستدراك الأشعري

أمام هذا الموقف الذى يصعب الدفاع عنه، حاول أبو الحسن الأشعري أن يستدرك، فطرح-في المقام-حلاً توافقياً شبيهاً بأكثر حلوله للمسائل الاعتقاديّه الأخرى، لكن هذا الحل لا يبدو أنّه قد حاز رضا كلّ أهل الحديث، فقالوا عنه في محكى الملل و النحل:

ص: ٢١٢

١- (١). المصدر ١٠٦.

٢- (٢). المصدر، تقرير الشهرستاني لهذا القول.

و أما الأشعريه، فوافقونا على أن القرآن قديم، وخالفونا في أن الذى فى أيدينا كلام الله. وهم محجوجون أيضاً بإجماع الأمة، أن المشار إليه هو كلام الله، فأما إثبات كلام هو صفه قائمه بذات البارى تعالى، لا نبصرها، ولا نكتبها، ولا نقرؤها، ولا نسمعها، فهو مخالفه الإجماع من كل وجه. فنحن نعتقد أن ما بين الدفتين كلام الله، أنزله على لسان جبريل عليه السلام فهو المكتوب فى المصاحف، و هو المكتوب فى اللوح المحفوظ، و هو الذى يسمعه المؤمنون فى الجنه من البارى تعالى بغير حجاب ولا واسطه.... (١)

هكذا إذا لم يتمكن الأشاعره من حسم الموقف مع المتعصبين النصوصيين من أهل الحديث الذين استمروا فى استقلاليتهم العقائديه فى عرض الأشعري وأتباعه، متجاسرين على ادعاء إجماع الأمة فى أشد المسائل تعقيداً وحيث كان اختلاف العلماء هو السائد! فاستمر الخلاف داخل الائتلاف السياسى الجديد المسمى «بأهل السنه و الجماعه» فى أهم القضايا الاعتقائيه الخلافيه، التى خلفها اضطراب المرجعيات الثقافيه.

فكان التدوين المتأخر للأحاديث النبويه فرصه لجميع أنواع الدس و التدليس و الوضع؛ لنصره هذا المعتقد أو ذاك. و هذا ما حتم على ورثه أبى الحسن الأشعري بذل مجهودات عظيمه لتقرير الموروث المسمى بمذهب أهل السنه و الجماعه، فى صورته مقبوله عقلياً، أو على الأقل عقلائياً. لكن ما هى حظوظ نجاحهم؟

٣- الأشعري وأهم إنجازاته الفكرية

إشاره

الأشعريه هم أصحاب أبى الحسن بن إسماعيل الأشعري، (٢) المنتسب إلى الصحابى الشهير أبى موسى الأشعري.

ص: ٢١٣

١- (١). المصدر: ١٠٦ و ١٠٧.

٢- (٢). ولد فى البصره، وتوفى فى بغداد (٢٧٠-٣٢٤هـ) وقيل ٣٣٠هـ.

وقد حاول أبو الحسن الأشعري تقديم أهم عقائد أهل الحديث و المتكلمين المدافعين عن الميراث العقائدي للمحور الصحابي العمومي، وللمحور التابعي الثاني، مثل: الكلامية، في صورته معقلنه يمكنها أن تتمتع بمقبوليه أكبر على المستويين الشعبي و النخبوي. وقد كان منهجه في ذلك توفيقياً شكلياً. ودون الخوض في مناقشه هذه العقائد نكتفي هنا بإشارات مناهجيه، لأهم إنجازاته العلميه، حتى نستكشف أسباب دوام هذا المذهب واستقراره.

ولا شك في انتساب أبي الحسن الأشعري إلى الصفاتيه، فهو لم يتحفظ في الرد على المعتزله، وقال: الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدره، حي بحياء، مرید بإرادته، متكلم بكلام، سميع يسمع بصير يبصر.

وقال: وهذه الصفات أزليه قائمه بذاته تعالى، لا يقال: هي هو، ولا هي غيره. ولا لا هو ولا لا غيره، والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ومرید بإرادته قديمه، أنه قد قام الدليل على أنه تعالى ملك، والملك من له الأمر و النهي. فهو أمر ناهٍ، فلا يخلو أمّا أن يكون أمراً بأمر قديم، أو بأمر محدث، وإن كان محدثاً فلا يخلو أمّا أن يحدثه في ذاته أو في محل، أو لا في محل. ويستحيل أن يحدثه في ذاته لأنه يؤدي إلى أن يكون محلاً للحوادث، وذلك محال، ويستحيل أن يحدثه في محل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً، ويستحيل أن يحدثه لا في محل؛ لأن ذلك غير معقول. فتعين أنه قديم قائم به صفة له، وكذلك التقسيم في الإرادة و السمع و البصر.... (١)

القول في الوحي

تقدم أن الأشعري حاول حلّ مشكلات ميراث أهل الحديث، وأهمها مسأله خلق القرآن و قدمه. وتبعاً لمنهجه التوفيقى، فقد قدّم أيضاً محاوله للحلّ قد

ص: ٢١٤

تكون العبارة الآتية مختصراً مناسباً له:

والعبارات والألفاظ المنزّله على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليه السلام دلالات على الكلام الأزلّي، والدلاله مخلوقه محدثه، والمدلول قديم أزلّي، و الفرق بين القراءه و المقروء و التلاوه و المتلو، كالفرق بين الذكر و المذكور، فالذكر مُحدث و المذكور قديم. (١)

هكذا فإنّ التفريق بين الدال و المدلول، قد يبدو حلاً لمشكله قدم القرآن.

ولكن هل من الممكن التسليم بفنيه هذا الحلّ وسلامته. بحث هذا الموضوع من جهه كلاميه علميه خارج عن إطارنا الوصفى لا محاله. (٢)

ولكن هناك ملاحظه تفرض نفسها، وهى: بقاء مشكله تعدّد القدماء-أى: المحذور الأكبر من قدم الكلام الإلهي-دون حلّ، بحسب ظاهر ألفاظ الأشعري. ولكن التحقيق فى مجمل أقواله يعطى انطباعاً بأنه لم يكن-أبدأ- يريد إثبات تعدد القدماء.

وعلى أية حال، فأهمّ انجازات الأشعري هنا أنه خالف بهذا التدقيق الحشويه الذين، قضوا بكون الحروف و الكلمات قديمه. فالكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة، والعبارة دلالة عليه من الإنسان. فالمتكلم عنده، من قام به الكلام؛ خلافاً للمعتزله الذين يقولون بأنه: من فَعَلَ الكلام، غير أنّ العبارة تسمى: كلاماً، إمّا بالمجاز، و إمّا باشتراك اللفظ. (٣)

والإرادة و التفرقه راجعه إلى أنّ الحركات الاختياريه حاصله تحت القدره، متوقّفه على اختيار القادر. فعن هذا قال: المكتسب هو المقذور بالقدره الحاصله و الحاصل تحت القدره الحادثه.

ص: ٢١٥

١- (١). المصدر: ٩٦.

٢- (٢). طبقاً لالتزامنا من اجتناب التداخل مع البحوث الكلاميه النقديه، التى لها مجالها الخاصّ فى عرض هذا الكتاب.

٣- (٣). الملل و النحل.

دأب أبو الحسن الأشعري على منهجه التوفيقى فى معظم القضايا العقائديه، ونلمس ذلك خصوصاً فى محاوله تخلصه من الجبر دون الوقوع فى التفويض. مثال ذلك ما عتبر عنه صاحب: الممل و النحل:

لا تأثير للقدرة الحادثه فى الأحداث: لأنّ جهه الحدوث قضيه واحده لا تختلف بالنسبه إلى الجوهر و العرض, فلو أثرت فى قضيه الحدوث؛ لأثرت فى حدوث كلّ محدث حتّى تصلح لأحداث الألوان, و الطعوم و الروائح, و تصلح لأحداث الجواهر و الأجسام, فيؤدّى إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثه. غير أنّ الله تعالى أجرى سنّته بأنّ يحقّق عقيب القدره الحادثه, أو تحتها, أو معها, الفعل الحاصل إذا أراده العبد و تجرّد له.

ويسمى هذا الفعل: كسباً فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وأحداثاً، وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته. (١)

ولا يخفى ما فى هذه العبارة من شبه مناهجى مع ما تقدّم فى خلق القرآن. وتفرض نفس الملاحظه السابقه نفسها هنا أيضاً: أليس هذا بقاء على الجبر إذا كانت القدره الحادثه فى طول القدره القديمه، أو أنّه وقوع فى التفويض إذا كانت القدره الحادثه فى عرض الأولى؟! عرض الأولى؟!

إلّا أنّ التحقيق- هنا أيضاً- هو أن قول الأشعري بالكسب ينتمى إلى مقوله: لا جبر ولا تفويض، التى تعتبر الشعار الجامع للمحور السنّى و العتره، الذى التف حوله علماء القرن الثانى؛ و إن نسب إلى بعضهم، زرواً و بهتاناً غير ذلك.

المحصّله

لم يكن القصد هنا عرض كلّ عقائد الأشاعره ولا مناقشتها، كما هو مقرّر باطّراد

ص: ٢١٦

مع جميع المباحث الكلاميه. وإنما كان الغرض عرض الموجهات الكليه للفكر الإسلامى التى تطوّرت فى منطقه التقاطع بين التاريخ السياسى وتاريخ علم الكلام.

وقد مرّ كيف أن وقوع بعض متكلمى الجمهور فى التطرّف و التكفير، قد أبعدهم فى معظم الأحيان عن رضا السلطات؛ وحوّل الأنصار الجدد للائتلاف السياسى العباسى المدلّس تحت عنوان (أهل السنه و الجماعة)، من دعامة للاستقرار السياسى للسلطه الحاكمه إلى حركات ثقافيه متطرّفه لا تخلو من مشاغبه.

أما بعد أن استقرت رايه الدفاع عن الموروث العقائدى للسنّه بيد الأشاعره، الذين اعتمدوا المنهج التوفيقى النصوصى العقلى، فإنّ حظوظهم فى العوده إلى السلطه من الباب الكبير قد أصبحت وافر. وهذا ما لم يتأخّر حدوئه؛ حيث لم ينقض قرن على تطوّر الأشعريه إلّا و قد تحوّلت إلى عقيدته رسميه تدافع عنها السلطه السلجوقيه التى أقامت جزءاً كبيراً من مشروعيتها على محاربه جميع أنواع التطرّف العقائدى من جهه، وعلى القمع الممنهج للشيعة، باعتبارهم عملاء محتملين للخلافه الفاطميه، من جهه أخرى.

وقد ساعد السلجوقيين على تعبئته جماهير الناس حول شعار محاربه الشيعة، ظهور حركات متطرّفه ودمويه وشديده الغلو، مثل: القرامطه، التى رفعت رايه التشيع رغم تبراّ أقطاب المحور الولائى لأهل البيت عليهم السلام منهم.

هكذا أمكن خلط الحابل بالنابل، وجمع الكلّ تحت عنوان الرافضه.

حينئذ، قدمت الأشعريه، وبدرجه أقلّ الماتريديه، [\(1\)](#) لجماهير المسلمين، تحت عنوان الممثل الوحيد لمذهب أهل السنّه و الجماعة، بعد إقصاء أنصار المحور الولائى الذين لم يعرفوا كيف يحافظوا على مكاسب القرن الثانى، حين شكّل أئمتهم العمود الفقرى للمحور الجامع: السنه و العتره.

ص: ٢١٧

١- (١). هم أتباع أبو منصور الماتريدى (ت ٣٣٣هـ)، وهم لا- يختلفون عن الأشاعره إلّا فى بضع مسائل. وبحث هذه الفرقه التى اقترنت بالمذهب الحنفى، خارج عن مجال هذا المختصر.

أ- من ديوان الكلام العلوي إلى تدوين العصر البويهي

إشارة

تقدّم في ما مرّ من الأبحاث، أنّ عوامل الفعل و التأثير في الفكر الإسلامي، في صدر الإسلام، كانت تعود إلى مجموعه من المحاور المرجعية الرئيسيّة التي مثلت مصادر متعاضله (1) للمشروع. وقد مرّ أنّ أقدم هذه المحاور هو المحور الولائي الرسالي، وهو محور الولاء لأهل بيت النبي صلّى الله عليه وآله، بما هم الحلقة الأضيق من ورثه علمه؛ وأن هذا المحور قد تكوّن منذ حياة الرسول صلّى الله عليه وآله، ثمّ استمرّ في تكامله من أجل الوفاء بدوره، حتى اتسعت دائرته تحت عنوان: محور السنه و العتره، في القرن الثاني.

وبعد استعراض ملامح أهمّ الخطوط الفكرية المنتسبه للمرجعيّات الأخرى، وما مرّ من اتضاح الآثار التخريبيه الخطيره لابتعاد بعض هذه الخطوط عن المحور الولائي الرسالي، نختتم هذا الفصل بإشارات إلى أهمّ مميزات الخطّ الفكري الذي يدعى تأمين استمراريه مرجعيه أهل البيت عليهم السلام وتجسيدها.

والحقيقه، أنّ ما يدعم هذا الادعاء ويقويه في ساحه الجدل الكلامي، هو إصرار خصومهم، عن علم بحالهم أو عن جهل منهم به، على إقصائهم عن دائره الائتلاف العقائدي الواسع، المستحدث في القرن الثالث، والذي أطلق عليه اسم أهل السنّه و الجماعه.

ص: ٢١٨

١- (١). التعاضل هو حاله من التقابل الحركي، بين مؤثرين أو أكثر، على موضوع واحد. فتكون نتيجة التعاضل، إنّ لم يمكن تحقيق الانسجام بين المؤثرات المختلفه، تقاسم الموضوع من حيث أولويه التأثير. والتعاضل هو السمه الغالبه على المؤثرات الثقافيه في المجتمعات التعدديه. بينما يكون الاستبداد الشمولي عاملاً مانعاً منه.

٢- (٢). ليس في هذا الجزم أي مبالغه؛ فعنوان أهل البيت، قد أطلقه حتى على من لم يكن ينتسب إليه دمويّاً، مثل سلمان الفارسي. ومفهوم أهل البيت متعدد المصاديق، وفي بعض الروايات ينحصر إلى خمس أهله الكساء؛ بينما في غيرها يتسع ليشمل كل من كان له موقع خاص لدى النبي صلّى الله عليه وآله.

ويقطع النظر عن الخطأ الذي ارتكبه أنصار المحور الولائي، باستسلامهم أمام تدبير أعداء الأمة، وانصياعهم لهذا الإقصاء، فلنقال أن يقول: أن ما تشهده الساحه الإسلاميه من تصدع مفتعل، إنما تتحمل مسؤوليته الأطراف السلطويه التي دأبت على إقصاء خصومها من دائره أهل السنه و الجماعة؛ حتى أن آخر أكبر محدثي القرن الثامن، تقى الدين بن تيميه، بعد مجازفته بمخالفه بعض ما تسالم عليه علماء المسلمين، لم يسلم من هذا الإقصاء. أما ما تشهده الساحه الإسلاميه المعاصره من انقلاب مفاهيمي، وما نتج عنه من تدليس في اتجاه معاكس لما وقع لابن تيميه، قد جعل من فرقه متطرفه من أهل الحديث، أي: الوهابيه، راعيه لعنوان أهل السنه و الجماعة، فهو تدليس يكاد يضحك الثكلي، ولا- تجد من يصدقه سوى من كانت الحجج الأقوى لديه هي المغنم المادى أو المكسب السياسى: فهذا أن الأشعريه، نفسها، فى نظر المدلسين الجدد، قد غدت ضحيه لهذا الإقصاء!

وهنا، لا بد من تسجيل ملاحظه: صحيح أن السياسيين كانوا دائماً وراء التصنيفات و الإقصاءات، و هذا أمر طبيعى بحكم الهويه السياسيه لعلم الكلام؛ ولكنّ مسؤوليه علماء كلّ مذهب أو اتجاه فكرى، هي حمايه معتقدتهم من التشويه و التصنيف الخاطى. فالسؤال المطروح، اليوم، بعد المحاوله المعاصره لإقصاء الأشاعره، هل يجد هذا التيار الفكرى العريق من يرفع رايته، ويستعيد له مكانته التاريخيه، فى ساحه ثقافيه غمرتها أموال الحركات السياسيه الغوغائيه المعاصره، التى تنتسب، حقاً أو زوراً، إلى الوهابيه!

و هذا السؤال، نفسه، يطرح على كلّ من كان فى مرحله من مراحل التاريخ، ضحيه لمثل هذا الإقصاء، والمثال الأبرز، هو الذى بين أيدينا: الشيعه الإماميه! فقد يستغرب غير الخبير إذا قدّمنا هذا المذهب تحت مثل هذا العنوان؛ ولكنّ حقائق التاريخ لا تجامل أحداً: فهل كان عنوان: الشيعه الإماميه موجوداً زمن الأئمه؟ أم أن مسلّكهم كان دائماً حمل الرايه الوحديوه القادره على تأمين عزه الإسلام؟ فإذا عرفنا هذا، لا بد

أن نعى حقيقه ما جرى فى بدايه العهد البويهى؛ حيث كان تأسيس طائفه متميزه عن بقية المسلمين حاجه سياسيه ملحه لدولتهم الناشئه؛ ألم يكن هذا التأسيس الطائفى معيناً للإقصائين، فأبعدوا ورثه المحور الولائى من دائره أهل السنه و الجماعه؟ هذه تساؤلات تحتاج إلى تحقيق إناسى عميق، ولا مجال له هنا، وسنكتفى منه ببعض الإشارات.

المحور الولائى وألويه حفظ الدين من التحريف

يتحصّل من التحقيق فى نشأه علم الكلام (١) أنّ هذا العلم قد شهد أوّل مراحل تكامل حقله ضمن ما اصطّلحنا على تسميته بديوان الكلام العلوى. فتقرّر فى محلّه أنّ حفظ أهمّ مصادر الكلام و التشريع بعد القرآن الكريم -أى: السنّه النبويه الشريفه- لم يكن ممكناً، لولا أنّ أهمّ مكاسب ذلك الديوان كان حفظ الحديث و تدوينه بشتى الأساليب المتاحه.

وحيث أنّ حركه الدسّ و التدليس فى الحديث ظلّت تعيث فساداً فى الساحه الثقافيه الغوغائيه، طيله القرنين الأولين للهجره، وقبل ظهور المدونات الحديثيه الكبرى، صار من البين أنّ الملاذ الأخير المتبقى أمام الأئمه الإسلاميه، من أجل إنقاذ مصدرها التشريعى الثانى، كان ديوان الحديث و الكلام العلوى، الذى استمرّ أئمّه المحور الولائى فى تغذيته و تكميله حسب حاجات الأئمه المتجدّده، و متطلبات التحدّيات الثقافيه الحادّته.

و قد تقدم أنه، بعد الملحمة الكربلايه التى حفظت أهمّ أركان الدين من التحريف، تولّى الإمام زين العابدين عليه السلام، تدوين العقائد الإسلاميه الصحيحه، و تبينها و توضيح التعاليم الأخلاقيه التى تشكّل حصن الأئمه الحصين. ثمّ تولّى خليفته، ابنه الإمام الباقر عليه السلام، مهمّه التأسيس الأكاديمى الذى كان يتطلّب بدء عمليه التفريع

ص: ٢٢٠

١- (١). قراءه فى سفر التكوين الكلامى، فصل ديوان الكلام العلوى.

العلمى على أسس منطقيه وشرعيه، تحفظ الارتباط بين شتى العلوم الإسلاميه من جهه؛ وتؤمن لكل فرع من الفروع العلميه الحديثه حظوظ تكامله من جهه أُخرى.

فتبلور علم الكلام، بالتدريج، مع الاتجاه المتسارع نحو الانحصار فى الدفاع عن العقائد، نظراً لخطوره التحديات العقائديه، وتكاثر التيارات الانحرافيه المتطرّفه و المتنافره فى جميع الاتجاهات.

ومن أجل الإحاطه بأهم أبعاد هذه الحركه الكلاميه الإنقاذيه المتجدّده، ومكاسبها، الممتدّه منذ عهد الإمام زين العابدين عليه السلام إلى أواخر القرن الثالث، لا بدّ من أخذ فكره، ولو مختصره عن الأدوات المعرفيه التى اعتمدت عليها. وأهمّها التراث العلوى الذى يمكن تقسيمه إلى قسمين: أحاديث الإمام على عليه السلام من جهه، وخطبه وأدعيته من جهه أُخرى.

الإنقاذ العلوى المزدوج

تقدم الكلام عن سبق المحور الولائى إلى تأسيس قواعد الفقاهه، بعيداً عن تأثيرات القانون الرسمى المانع لتدوين الحديث. والمهمّ هنا، الالتفات إلى أنّ هذا العمل الإنقاذى لم يكن -فقط- وسيله لنجاه الفقاهه، بل كان، أيضاً، من أعظم الإنجازات على مستوى حفظ العقائد؛ وهو ما ظهر أثره فى تمكّن المحور الولائى من الاستثثار بميزه الوسطيه والاعتدال.

مصدق الأئمّه الوسط

كان اختصاص المحور الولائى بمعناه الأعم، الذى اتسع فى القرن الثانى كما عرفنا، بميزه الوسطيه والاعتدال استناداً بسنّه خاتم الأنبياء صلّى الله عليه وآله: فالأئمّه الوسط لا- يعقل أن تكون قدره، ولا- جبريه معطله، ولا- حشويه مشبهه، ولا- حتّى توفيقه شكله، دون مضمون وسطى حقيقى. فكما كان نبي الله إبراهيم عليه السلام، وهو الرجل الفرد، أمه قائمه لله، كان أئمّه المحور

الولائي ومريدوهم، والدائرون في فلکهم من الصحابه و التابعين، والتابعين إليهم يا حسان إلى يوم الدين، أمه وسطاً، بل كانوا خير أمه أخرجت للناس يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله. وهم المصداق الأبرز لأهل السنه و الجماعة، بلا شك.

٢- من أدوات فك الحصار

إشاره

من المعلوم أنّ الحصار المضروب على الإمام زين العابدين عليه السلام، بعد أن أنجاه الله من مذبحة كربلاء، كان ضيقاً إلى حدّ إحصاء كلماته ونظراته. ووصل تضيق الخناق عليه، إلى حدّ تسليط الجواسيس لاستراق السمع و الإنصات لما يقوله حتّى في صلاته ودعائه، لعلّ السلطه تظفر بكلمه تكون ذريعه للتخلّص منه.

ولكنّ الإمام كان واعياً بما يحاك حوله، فألزم نفسه بالحيطه في جميع ما يصدر عنه؛ فلم يتعرّض للسلطه الاستبداديه بسوء، لا سرّاً ولا - جهراً؛ وكان كل ذلك، دون أن يقصّر لحظه في أداء المهتمه الثقافيه التي كانت مطروحه عليه بالبحاح، وهي إنقاذ العقائد الإسلاميه من التحريف، والقيم و الأخلاق من الانحطاط.

بعبارة مختصره، كان عليه إيصال النسخه الرساليه المجتمعيه من الإسلام، في وقت أصبحت السلطه الأمويه راعيه لنسخه قارونيه منه، تشابه إلى حدّ بعيد النسخه التلموديه المحرّفه عن اليهوديه بأيدي أسلافهم قوارين بنى إسرائيل. (١)

أدوات جديده للتبليغ

رغم ما تقدّم ذكره من ثراء الميراث العلوي في الحديث، فإنّ عصر الإمام زين

ص: ٢٢٢

١- (١). يمكن تلخيص الفرق بين النسختين المجتمعيه و القارونيه من الإسلام، بأنّ الأولى تؤكّد هيمنه المقولات المجتمعيه على المقولات السياسيه والاقتصاديّه، في حين تكون الثانيه مبنيه على هيمنه المقولات الاقتصاديّه و السياسيه على المقولات المجتمعيه. وهيمنه المقولات المجتمعيه تعني: تحول العداله الإجتماعيه إلى أولويه، ومحاربه جميع مظاهر الحاجه و الفقر في المجتمع.

العابدين عليه السلام، لم يكن فضاءً مناسباً لتأمين سيوله هذا الكنز، ورواجه بين المسلمين. وقد كان تأمين الحد الأدنى من وصول هذه الأمانه إلى مستحقيها يتطلّب ابتكاراً جديداً لفكّ الحصار الذى كان يمنع الإمام من الإشعاع على المتحرّقين شوقاً لمعارفه؛ أو حتى من إيصال معاني الأحاديث إلى من يستطيع الاستفادة منها. فمع بقاء حظر تدوين الحديث، لم يكن ذلك العصر عصر حريه روايه موثّقه للحديث؛ فلو وجد من يتطوع لكتابته، فما أسرع أن تمتدّ إليها أيادى الدسّ والتدليس.

هكذا تعين البحث عن وسيله تبليغيه جديده: إنّها الدعاء.

وليست هذه الوسيله جديده فى وجودها، فديوان الكلام العلوى كان يزخر بنماذج منها، بل فى وظيفتها، و هو ما يأتى بيانه.

لقد كان الدعاء، طبق المنهج العلوى الحسينى، وسيله البعد الأوّل من التبليغ، أى: حفظ العقائد.

إضافه إلى هذا، كان شراء العبيد وتربيتهم ثم عتقهم؛ ليكونوا دعاه ومرّين لغيرهم لاحقاً، وسيله البعد الثانى منه، أى: الأخلاق و التريه.

الدعاء: مَخَّ العباده وسور العقيدَه

الدعاء، بما هو ارتباط مباشر بين العبد وخالقه، هو جوهر العباده أو بتعبير الحديث المشهور، «مَخَّ العباده؛ (١) إلا- أنّ ظروف الإرهاب الفكرى جعلت بعض كبار الصحابه و التابعين تبعاً لأئمّه أهل البيت عليهم السلام، منذ الإمام على عليه السلام، يعطونه وظيفه جديده لا تزيد دوره الأوّل إلا قوّه وأهميه.

و هذه الوظيفه ليست سوى المحافظه على المقولات العقائديه، سالمه من التحريف وبعيده عن أياديه التى حاولت أن تعيث فى الحديث فساداً. فمنذ أن زوّد

ص: ٢٢٣

الإمام على عليه السلام تلميذه الوفي كميل بن زياد النخعي بدعاء الخضر عليه السلام، (1) انتبه الرساليون إلى أهميه المضامين العقائديه للدعاء فعكفوا على تدارسه وتدبر عباراته الشارحه للكثير من المفاهيم القرآنيه.

ثم جاء (2) دور أدعيه الإمام زين العابدين عليه السلام التي جمعت في كتاب سمي الصحيفه السجّاديه، وهو أول كتاب جامع في الدعاء. وقد شكّل منهلاً لطلاب الأدعيه و الأذكار من جهه، ومرجعاً للاستناره في أعوص مشكلات العقيدته، من جهه أخرى. وهكذا بقي الدعاء في ظلّ المدرسه الرساليه «مخّ العبادته» في نفس الوقت الذي شكّل فيه سوراً يحفظ العقائد من يد التحريف.

بهذا أمكن الالتفاف على حركه الدسّ و التدليس في الحديث، من خلال تأكيد العقائد الحقه بتضمينها في تلك الأدعيه؛ ثمّ بتربيه أجيال من المبلّغين من الملتزمين بتلك الأدعيه ذات المضامين التربويه البناءه. بذلك أصبح بإمكان المدرسه الرساليه أن تقوم بالإشعاع العقائدي المطلوب من خلال دعاه قد أحسنت تربيتهم، فأصبحوا رواتاً موثوقين قد استجمعوا كلّ شرائط الأهليه لتمثيل الأئمه بين أنصارهم، وبذلك بدأ تلافى النقص الكبير في الطبقة الدنيا من الهرم الأكاديمي الذي يأتي الكلام عنه في الباب الآتي.

العتقاء الرواد

ظلّ عمل الإمام زين العابدين عليه السلام في شراء العبيد وعتقهم بعد تربيتهم تربيه رساليه متينه، بعيداً عن الشبهات و الشكوك، طيله حياته، ولم يعرف فضل هذا العمل التربوي العظيم وأثره، إلا مع الطفره العدديه الفجئيه التي شهدها أنصار أهل البيت عليهم السلام، بمجرد فكّ الحصار عن أئمتهم بدايه من عهد عمر بن عبد العزيز، وخاصّه بعد دخول

ص: ٢٢٤

١- (١). هو الدعاء المعروف بدعاء كميل، وحرّث الأئمه أتباعهم على قراءته كلّ ليله جمعه.

٢- (٢). ترك الإمام الحسين، أيضاً، بعض الأدعيه ذات المضامين العقائديه العاليه، أشهرها: دعاء يوم عرفه.

دوله بنى أميه مرحله الانهيار وتنامى خطر الدعوه العباسيه عليها.

وعندئذ برزت ثمره جهود جنود الخفاء من أنصار الخَطِّ الرسالى فى كلِّ مكان من الأرض الإسلاميه، بعد سنوات من تفرّقهم فيها. ولم يَمَرَّ الربع الأوّل من القرن الثانى، إلا- وقد انتشر الولاء للعترة الطاهره، فى ثوبه العلوى الودوى، ودون آيه مسحه طائفيه، فى بلاد المغرب خاصه، ممّا حدا بالإمام جعفر الصادق عليه السلام أن يختار لوارث علمه و الده من أهل تلك البلاد. ولم يكن مثل هذا الاختيار ليتّم لولا أنّ هذه الفاضله التقيه (1) قد أنبتها الله نباتاً حسناً، وتغذّت على محبّه أهل البيت عليهم السلام منذ رأت النور.

و هذا يدلّ دلالهً واضحهً على خلوّ مفهوم الولاء لأهل البيت عليهم السلام فى تلك المرحله من أى طائفيه، فهو لا يعدو أن يكون موقفاً واختياراً ثقافياً وسياسياً يمكن التعبير عنه بمصطلح الحديث باختيار جبهه المقاومه الثقافيه فى مواجهه التوظيف القارونى للدين؛ كما أنه تجسيد للانتساب إلى الفرقة الناجيه المتمسكه بسنه النبى صلّى الله عليه وآله وبعترته الطاهره عليهم السلام، أى: إلى أهل السنه و الجماعة، الحقيقين. فلم يعرف فى تلك الفتره عن بلاد المغرب إلا تفتّحها الثقافى وميلها إلى صفّ المقاومه الثقافيه فى مقابل حركه التحريف و الدسّ الأموى.

٣- المحور الولائى أمام انشقاقات الغلاه و الروافض

إشاره

لعل أخطر ظاهرتين أضرتا بسمعه محبى أهل البيت عليهم السلام وأنصارهم، الغلو و الرفض:

فأمّا الغلو، فقد مرت الإشارة إلى مصاديقه الأولى، منذ وفاه النبى الأكرم صلّى الله عليه وآله؛ ولنصف، هنا، فقط أنه لم ينقطع كظاهره فكرية؛ بل استمر فى أشكال متعدده، وكان لكل زعيم كبير أتباع يغالون فى تعظيم شأنه. فكان عظم قدر أئمه أهل البيت عليهم السلام سبباً ليكون سهمهم من هذه البليه هو الأكبر، فكان الغلاه يقولون فى وصفهم مثلما يقول الهندوس و البوذيون فى وصف آلهم. ولم يؤثّر تبزؤ الأئمه من الغلاه كثيراً

ص: ٢٢٥

١- (١). هى السيده (حميده المصفاه) والده الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام.

فى دفع الضرر عن مذهبهم؛ لأن العوام كثيراً ما يقتصرون على أخذ الروايه المغاليه ولا يبحثون جدياً عن تكذيبها!

و أما الرفض، فقد كان فى بدايته ردّ فعل متشنج على تطرفات الثقافه العثمانيه الأمويه، وقد وصل إلى حدّ هتك حرمة بعض كبار الصحابه.

أما اختيار الأئمه، فقد كان واضحاً فى براءته من هاتين البليتين: فقد كان الولاء لأهل البيت عليهم السلام، عندهم، مقترناً بالتمسك بالسنة الشريفه، واجتناب البدع و التطرفات، جميعها، وبأولويه الوحده الإسلاميه، وكذلك بالامتناع عن التحرك السياسوى الهادف إلى الاستئثار بالسلطه.

وقد كان هذا المسلك المعتدل، على الدوام، هو الوحيد الذى ينال رضا أئمه أهل البيت عليهم السلام الذين فرضوا احترامهم حتى على أعدائهم.

وكان هذا هو معنى الولاء لأهل البيت عليهم السلام بالنسبه للمغاربه عموماً؛ ولكن الساحة لم تكن خاليه من قراصنه المذاهب، الذين يتصيدون الأتباع المخلصين، ويحرفونهم عن المسار الرسالى الصحيح، ليستعملوا طاقاتهم فى بناء أمجاد شخصيه، وتحقيق طموحات سياسيه، بعيدة كل البعد عن أهداف الأئمه الذين يدعون اتباعهم.

و هذا ما حدث لولائى المغرب، فاقتنصتهم الدعوه الإسماعيليه المشقه عن الخط الرسالى، (١) والرافضه لاتجاهه الوحوى ضمن محور السنه و العتره.

دعوه الإسماعيليه الرافضه

لقد استعملت الدعوه الإسماعيليه أسلوب السريه المطلقه، حتى حول هويه الأئمه؛

ص: ٢٢٦

١- (١). زعم ميمون القداح، أحد أصحاب إسماعيل بن الإمام الصادق: أن الإمامه انتقلت إلى إسماعيل هذا، رغم وفاته قبل أبيه، ثم ساقها فى ولده، كما سيأتى. وقد لاقت دعوه الإسماعيليه نجاحاً جماهيرياً فى بلاد المغرب، بعد أن تولّى أمرها أبو عبد الله الصناعى، الذى كان مخدوعاً فى أئمه المزيفين إلى أن أعدهم عبيد الله المهدي بعد استيلائه على أفريقيه.

مما فسح المجال لعملية تدجيل كبرى، أعادت إلى الأذهان، خدعه العباسيين حين دعوا أهل خراسان إلى بيعه الرضا من آل محمد، فكسبوا بهذا التدليس ولاء آلاف الأتباع من الموالين لأهل البيت عليهم السلام، ممن لا علم لهم بخلفيات تلك الدعوه السريه!

وأهم ما يميز الانشقاق الإسماعيلي هو مزجه بين التفسير الباطني للنصوص، كما سيأتى لاحقاً، والتطرف في الرفض. فقد كان منهجهم شديد التطرف تجاه الشيخين؛ وليس من البعيد أن تكون بعض الأحاديث المرويه بطرق الشيعة، والتي تطعن في بعض الصحابه، مدسوسه بأيادي دعاه الإسماعيليه. فقد كان هؤلاء الدعاه، عاده، من أهل العلم و الثقافه.

و إذا صدّقنا روايه مصطفى غالب لقصه القرامطه، (١) فإن الحسين بن سعيد الأهوازي، كان أحد أهم دعاه تنظيمهم بالمشرق. ونحن نعلم أن للحسين الأهوازي هذا مقاما علمياً متميزاً من بين حفاظ الحديث الذين كتبوا الأصول الأربعمائه. فمما نجده في ترجمته، أنّ له ثلاثين كتاباً!

فلنا أن نتصور، إذن، حجم ما يمكن أن يكون قد دسّ في كتب الحديث، لغايه دعم الحركات السياسيه السريه، مثل الإسماعيليه.

ظاهرة المتشيعة

كان المحور الولائي يعانى من المتشدين بالولاء لأئمتهم. وكان هؤلاء المتشدين يزايدون حتى على أئمتهم في بعض المسائل. فكانوا يجاهرون بالرفض، وبالبراءه من أبى بكر.

وقد كان الإمام الصادق عليه السلام، عموماً، متشائماً جداً من الأخبار التي كانت تصله عن الذين يدعون الولاء له ويزعمون التشيع؛ فكان يسميهم: المتشيعة، وكان يتوقع لهم

ص: ٢٢٧

الفتن و البلاء.ومن الأحاديث المشهوره التي روتها كتب الحديث الشيعيه، ما نقله الكليني، في أصول الكافي:

...عن مهزم الأسدي قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): يا مهزم، شيعتنا من لا يعدو صوته سمعه، ولا شحناؤه بدنه، ولا يمتدح بنا معلناً، ولا يجالس لنا عائباً، ولا يخاصم لنا قالياً، إن لقي مؤمناً أكرمه، وإن لقي جاهلاً هجره.

قلت: جعلت فداك فكيف أصنع بهؤلاء المتشيعه.

قال: فيهم التمييز، وفيهم التبديل، وفيهم التمحيص. تأتي عليهم سنون تفنيهم وطاعون يقتلهم واختلاف يبدهم. شيعتنا من لا يهز هزير الكلب، ولا يطعم طمع الغراب، ولا يسأل عدونا و إن مات جوعاً.... (1)

كان ذاك هو الظرف الإنساني العام الذي حف بالانشقاقات الكثيره التي عرفها محور أهل البيت عليهم السلام بدايه من النصف الثاني من القرن الثاني، وسيأتي الكلام عن أهمها.

أما ما ينبغي أن نذكر به في خاتمه هذا العرض، فهو أن رفع رايه التشيع، والتبجح بها أمام عامه المسلمين، لم يكن أمراً مقبولاً من قبل الأئمه الأثنى عشر الذين يدين بالولاء لهم من تسموا فيما بعد بالشيعة الإماميه الأثنى عشرية. لكن حركة الإقصاء الممنهج التي سلكتها السلطات السياسيّه، وأتباعها الغوغائيون، طيله القرن الثالث، وما تزامن معها من شناعات ارتكبتها القرامطه، فحسبت، بتدليس السلطه، على الولائيين، فساعدت في نجاح ذلك الإقصاء جماهيرياً، قد أدت، منذ بدايه القرن الرابع، بقله من أهل القلم من الشيعة إلى الاستجابة إلى الدعوه البويهيه السخيه التي أرادت أن تجعل من شيعة الرى وقم قاعده جماهيريه لدوله بويهيه ناشئه.

وقد رأى أكابر علماء الشيعة في القرن الرابع، أن في هذه الدعوه انصافاً لهم مما كانوا يلقونه من اضطهاد عباسي، فاستجابوا، كل بحسب مقدرته، إلى الدعوه العامه للتدوين و التأليف. فكان القرن الرابع الظرف الزمنى الذى شهد تدوين أولى المراجع

ص: ٢٢٨

الحديثيه و الكلاميه الكبرى، في غياب آخر أئمه المذهب. ومع ظهور تلك المدونات، وأهمها كتاب الكافي، للكليني، ومن لا يحضره الفقيه، لابن بابويه القمي، في عرض المدونات الحديثيه الكبرى للبخاري، ولمسلم وسائر صحاح الجمهور، تكريساً لقطيعه معارفه لا سابقه لها في تاريخ الإسلام: فبدلاً من أن تبقى السنّه النبويه المطهره وسيله لجمع شتات الأمم، استعمل السياسيون تعدد مصادرها لتفريق شملها.

البحث الواحد والعشرون: لمحّه عن خصائص العقيدّه الإماميه

إشاره

يعتقد الشيعة الإماميه عموماً -عدا بعض من يعتبر شاذاً في المذهب- بمجموعه من المقولات المنسجمه التي يصعب تفكيك بعضها عن البعض الآخر، والتي يفسّر بعضها البعض الآخر إلى حدّ كبير، أو هو يكمله.

ومعتقدات الشيعة الإماميه مرويه عن أئمه أهل البيت عليهم السلام، أو مستنبطه بالدليل العقلي البرهاني، ولم تدوّن بشكل منظم ومتكامل، إلا في القرن الرابع، وخاصّة مع غيبه الإمام الثاني عشر، في بدايه القرن.

وكانت أوّل عمليه تدوينيه، سبقت ذلك التدوين الموسوعي، تجزيئيه في مضمونها؛ وقد اتّخذت شكل رسائل وكتب صغيره، وأوّل من برز من المدونين الفضل بن شاذان، (١) وإسماعيل بن نوبخت. (٢) ثمّ بدأ تدوين العقائد المنصوصه (٣) في

ص: ٢٢٩

١- (١). ابن الخليل أبو محمّد الأزدي النيسابوري (ت ٢٦٠هـ)، له كتب عديده في الكلام، مثل: كتاب: النقض على الإسكافي، كتاب: الإمامه الكبير، كتاب: الردّ على أهل التعطيل، كتاب: الردّ على محمّد بن كرام السجستاني، وكتاب: فضل أمير المؤمنين. وجاء في رجال النجاشي، ورجال الشيخ الطوسي، ورجال الكشي: أنّ له ما يقرب من ثمانين كتاباً.

٢- (٢). ابن علي إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت، له كتب عديده ومهمه في الكلام، مثل: كتاب: الاستيفاء في الإمامه، وكتاب: الردّ على المجبّره في المخلوق، وكتاب: الاحتجاج لنبوه النبي صلّى الله عليه وآله.

٣- (٣). الفقه المنصوص و العقائد المنصوصه هي تبويب عقائدي للأحاديث الشريفه. وقد تضمن الجزءان الأولان من كتاب: الكافي هذا القسم من الحديث، وكان موضوعاً لشروح عديده (شرح أصول الكافي).

القرن الرابع بظهور أول كتاب حديثي موسوعي عند الشيعة، وهو (الكافي) لمحمد بن يعقوب الكليني (٥٣٢٩هـ).

وكتاب (الكافي) هو أول الكتب الأربعة التي تعتبر المصادر الحديثية المعتمدة بدرجة أولى عند الإماميه.

وتابعه في ذلك ابن بابويه القمي وابنه، وكلاهما يعرف بالصدوق (ت ٣٨١هـ)؛ (١) ثم ابن المعلم المعروف بالمفيد (ت ٤١٣هـ)، ثم الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، ثم محمد بن الحسن الطوسي الملقب بشيخ الطائفة (ت ٤٦٠هـ)... إلى أن ظهر كتاب تجريد الاعتقاد، لنصير الدين الطوسي، وهو أبرز وجوه القرن السابع، وعلى يده خرجت هذه المعتقدات في إطار فلسفي استأثر باهتمام المحشّين و الشّراح من مختلف المذاهب.

١- أهم معتقدات الشيعة الإماميه

إشاره

يمكن حصر أهم معتقدات الشيعة الإماميه (٢) ضمن محاور أصوليه عقائديه رئيسيه.

محور التوحيد

وفيه توحيد الله في الذات و الصفات، والخالقيه، والربوبيه، والعباده، والتقنين و الحاكميه، والطاعه له.

ولله صفات جماليه: هي الحياه و العلم، و القدره و الإراده، و الإدراك و السمع،

ص: ٢٣٠

١- (١). هما الحسين بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه المعروف بالصدوق، وابنه، له كتاب: التوحيد ونفى التشبيه.

٢- (٢). لمزيد من التفصيل، راجع: عقائد الإماميه، للزنجاني؛ و أصول العقائد، لمجتبي موسى اللارى؛ و دروس في العقيدة الإسلاميه، لمحمد تقى مصباح اليزدى.

والبصر. وأنه منفي عنه الجسم و التركيب, و الجبهه و المحلّ و الرؤيه, و الجهل و العجز و الظلم, وخلف الوعد.

و أما الشرك بالله, فهو ذنب جسيم وظلم عظيم لا يغفر. ومن الشرك, إسباغ صفه الألوهيه أو الربويه أو المعبوديه على غير الله تعالى: الاعتقاد بأنّ المدّعو و المنادى و المطلوب و المستعان به يقوم بتلبيه النداء بالاستقلال أو الأصالة, من غير استمداد ولا استئذان من الله سبحانه و تعالى.

و من فروع التوحيد: القول بالبداء, يعنى: تغيير الله لمصير الإنسان و مسيره إذا هو غير فى شرائط مسيره و وجهته فى اتجاهى الخير أو الشر, مثل: أنّ يغير الله فى مدّه عمر المرء بالزياده فيه إذا وصل رحماً, أو بالتقصير فيه إذا قطعه... و أنّ هذا لا يستلزم تجهيل الله و تبدل جهله إلى علم فيه, بل كان سبحانه يعلم بكلّ ذلك فى الأزل, و إنّما أبداه للعبد عند اجتماع الشروط.

محور العدل

الكلام فيه عن عدل الله تعالى و حكمته, فهو أعطى كلّ شىء خلقه و يعطى كلّ عامل أجره, و هو وضع كلّ شىء فى محلّه, و فعل كلّ شىء لغايه معقوله, و غرض صحيح؛ و إن كان لا يعود إلى نفسه؛ لأنّه حكيم, فلا يفعل لغواً, و عادل, فلا يرتكب جوراً, و غنى عالم, فلا يقترف ظلماً و حيفاً.

و أنّ الله لعدله و حكمته, و لطفه و رحمته, و لكونه جواداً فياضاً خلق الإنسان ليكون خليفته فى الأرض, و لحكمه التريه و التكامل أتى به إلى العالم الدنيوى و كلفه اختياراً, و هداه النجدين: نجد الخير و نجد الشر.

و خيره فى السلوك - أى واحد منهما - و قد زوّده بنور العقل و هدى الرسالات, و نعمه الأنبياء, و بالإنذارات و البشارات, و العبر و المواعظ, فمن أطاع أثابه, و من عصى عاقبه أو عفى عنه.

ويعتقد الشيعة في باب القدر: بأنه لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين، فالإنسان مخير في أفعاله و هو مسؤول عنها، وإن كان وجوده وإرادته كله من جانب الله تعالى، والله قادر على إجباره، تكويناً، على فعل أو منعه تكويناً عن فعل، ولكنه لم يفعل ذلك، بل تركه مختاراً يفعل ما يريد، ويترك ما يشاء. (١)

محور النبوة و الرسالة

ينعقد الكلام فيه على أن الله منّ على العباد، فأرسل إليهم رسلاً مطهرين معصومين أوحى إليهم الرسالات؛ فبلغوها بأمانه وصدق من دون سهو أو نسيان، أو معصيه أو كتمان.

أولهم آدم عليه السلام وآخرهم خاتم الأنبياء محمد بن عبد الله المصطفى المختار صلى الله عليه وآله.

و أن جميع ما جاء في القرآن الكريم من نسبه العصيان، أو ما شابه إليهم له تأويل يرشد إليه العقل ويؤيده نفس الكتاب العزيز، و أن ما جاء في أحاديث الإسراييليات من اتهام للأنبياء بالمعاصي الكبائر، مردود مرفوض جملةً وتفصيلاً، لنزاهه الأنبياء و الرسل الإلهيين عن كل ما ينقض غرض البعث و الإرسال، ويضعهم في دائره النقد و الإشكال.

ومن أصول هذا المحور، أن رسول الله محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله الذي أنزل عليه القرآن الكريم خلال ٢٣ سنة، بلغ الرسالة كاملةً وبأمانه ومن دون زيادة أو نقصان، ومن دون خطأ واشتباه. وكان قدوة عملية صالحه، وكان أسوه للمسلمين وللشريه جمعا.

وأن الإسلام دين كامل شامل، جاءت أصوله و الكثير من أمهات مسائله في القرآن الكريم، وجاءت بقيتها في السنه النبويه المطهره الصحيحه التي بين الكثير منها أئمه أهل البيت عليهم السلام بالعلم الذي توارثوه من رسول الله صلى الله عليه وآله.

ص: ٢٣٢

١- (١). هذا هو القدر المتيقن و المتسالم عليه بين أكثر الشيعة الإماميه، في بحث العدل الإلهي. وهناك قسم آخر من العدل الإلهي يقع تحت عنوان: العدل السببي، ليس محلّ إجماع بين العلماء، ويحسن مطالعه بحثه في محله من دراسات كلاميه ٤، مبحث العدل السببي.

إنّ ما قاله رسول الله صلّى الله عليه وآله في مجال الشريعة الإسلاميّه، وما يتبعها من الأخلاق والآداب وغير ذلك، كان بوحي من الله تعالى، وأنّه لم ينطق عن الهوى قَطُّ، وأنّ نصّه-إذا صحّ صدوره منه-هو المنبع الثاني من منابع الإسلام، ولا يجوز مخالفته، والإعراض عنه باجتهاد، أو استحسان، أو مشوره، أو لمصلحه الزمان و المكان، أو بأيه حجّه أُخرى.

محور الإمامه

يعتقد الشيعة أنّ النبي صلّى الله عليه وآله نصّ قبل وفاته على إمامه على بن أبي طالب عليه السلام وخلافته، وأنّه كذلك نصّ في أحاديث عديده على إمامه ابنه: الحسن، ثمّ الحسين صلّى الله عليه وآله ثمّ التسعة من نسل الحسين، وأنّ آخرهم هو مهدي الأئمّه.

ويعتقدون أنّ جمهور الأئمّه-بدوافع مختلفه وتحت ضغوط أو اقتضاءات متنوّعه-تجاهل هذه النصوص و التعيينات التي قام بها رسول الله صلّى الله عليه وآله بأمر الله تعالى، أو عمد إلى تأويلها. وقد قام الأئمّه ببيان ما احتاج إليه الناس في عصورهم من الأصول و الفروع في العقيدته و الشريعة من العلم الذي توارثوه عن جدّهم رسول الله صلّى الله عليه وآله واستودعه عند الإمام على عليه السلام، والشيعة يتبعونهم فيها بلا غلو أو تطرّف.

ويعتقدون أنّ الإمام المهدي، و هو الإمام الثاني عشر هو ابن الإمام الحسن العسكري عليه السلام، وأنّه وُلد فعلاً، و هو حي إلى الآن ينتظر أمر الله تعالى ليخرج من غيبته ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً، شأنه في ذلك شأن المسيح عيسى بن مريم عليه السلام. ويعللون ذلك بأنه لا مانع من طول العمر، واستمرار السلامه، إذا شاء الله ذلك. ولطول العمر نظائر في القرآن و السنّه مثل: نوح و الخضر عليه السلام.

محور المعاد و الحساب

ينعقد فيه الكلام عن كون المعاد حقّ، فالبعث و النشور بعد الحياه البرزخيه حقّ. ولا يختلف الشيعة في أصل المعاد الجسماني، بل في كيفيته، ولا اختلاف في الحساب و الجنّه

والنار. و أن الله تعالى لعدله سيحشر الناس جميعاً يوم القيامة ويحاسبهم حساباً دقيقاً يتناول كل صغيره وكبيره، ثم يجزيهم جزاءً عادلاً، وربما عفى وغفر أو قبل شفاعه الشفعاء المأذون لهم تحت ضوابط خاصه ذكرها الكتاب و السنه، و الأحاديث الصحيحه المتواتره.

وبهذا تثبت مقوله الوعد دون الوعيد.

وكل ما أخبر به القرآن الكريم على الإجمال أو بالتفصيل، وأخبرت به الأحاديث الصحيحه التي وردت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام، وثبتت صحتها، وثبت صدورها عنهم حول: القيامة، والحساب، والميزان، والصراط، والجنه، والنار، ولم يخالف العقل السليم، والفطره السليمه.

محور الوحدة الإسلاميه

يعتقد أكثر الشيعة بأن حفظ وحده المسلمين من أمهات المقاصد الشرعيه. ويتجسد هذا الأصل العقائدي في رؤيتهم للتاريخ ونظريتهم للسلوك الاجتماعي. ومن مظاهر رؤيتهم الوحدويه للتاريخ الإسلامى أنهم يجتنبون الأحكام العامه حول الصحابه، فيفضّلون القول فيهم. فيقولون: إن صحابه رسول الله صلى الله عليه وآله على أصناف مختلفه، كما ورد في القرآن الكريم، فمنهم الصالحون و الطيبون، ومنهم المنافقون و المنقلبون على أعقابهم و المرتدّون عن الدين، كما في القرآن و صحاح السنه، ودونوا ذلك في سننهم وأسانيدهم وتواريخهم وتراجمهم.

ومن المظاهر الوحدويه في السلوك الاجتماعي الشيعي، تحريم الاصطدام مع العقائد المخالفه واستفزاز مشاعر جمهور المسلمين الواقعين تحت تأثيرها، وهو التحريم المعروف باسم التقيه. فللمسلم -بل من واجبه أحياناً- أن يتقى إذا لم يأمن على نفسه من الهلاك، بأن يكتم عقيدته ويماشي الطرف الآخر في معتقده ومقاتله عملاً. بكتاب الله و سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله وأحاديث عترته الطاهره، إلا في بعض الحالات

المذكوره فى الفقه. و أنّ التقيه تباين النفاق، فالنفاق إبطان الكفر وإظهار الإسلام، بينما التقيه إظهار عقيدته الطرف الآخر، إبطان الإيمان و كتمه إماً خوفاً على النفس وحفاظاً على الدم، أو حفاظاً على بيضه الإسلام من التصدّع و الوهن فى مقابل أعدائه.

والحقيقه أن هذا المحور الأخير قد شهد مستجدات خاضعه لتطور الأوضاع الاجتماعيه و السياسيه. ففي عصر الاستبداد الكبير: الأموى ثم العباسى، كان التصريح باعتقاد مخالف لاعتقاد السلطه مجلبه للفتنه و البلاء. والسبب فى ذلك سياسى محض، لأن السلطات كانت تعتبر المخالفه فى العقيدته، موقفاً سياسياً معارضاً. ومن الطبيعى أن تزول الحاجه إلى هذا النوع من التقيه فى المجتمعات التى تخلّصت من كابوس الاستبداد الكبير، حيث وقع التفكيك بين الاختلاف الثقافى و المعارضه السياسيه.

لذا فإن أصل التقيه قد أصبح، فى بعض المجتمعات المعاصره، مجلبه لاتهام الشيعه بشتى أنواع التطرفات التى لا- يتبنونها بالضروره، أو هم مختلفون فيها على الأقل.

من هنا، يبدو تنقيح مناط التقيه، وتجديد النظر فى كيفيه العمل لحفظ الوحده الإسلاميه أمراً ضرورياً.

٢- منهج الشيعه الإماميه فى البحث العقائدى

إشاره

استقرّ رأى علماء الإماميه، على مرّ القرون، على التفصيل فى الاختيار المناهجي، ففكّكوا بين المنهج المعتمد فى العقائد، حيث حرّموا العمل بالظنّ مطلقاً، وحرّموا التقليد فى العقائد؛ بينما أجازوا العمل ببعض أنواع الظن فى الفقه، وأجازوا التقليد لمن عجز عن الاجتهاد.

المنهج العقائدى الرائج

إذا صرفنا النظر عن المنهج الفلسفى الذى بدأ يهيمن منذ عهد نصير الدين الطوسى، ومن أبرز ثماره الموسومه بالاعتدال، كتاب: سفينه النجاه، للتكابونى؛ فإن

المدرسه العقائديه المتعارفه فى الأوساط المدرسيه،هى مدرسه محمد بن الحسن الطوسى،وهى قريبه فى منهجها من الأشعريه،و إن اختلفت معها فى كثير من النتائج.

ففى مقابل أهل الحديث،وفى عرض محدثى الشيعة القائلين بصحة جميع ما حوته كتب الحديث الشيعيه الأربعة المعروفه،وهم الذين يمكن أن نطلق عليهم عنوان:أنصار الأخباريه العقائديه،طرحوا منهجاً تريبياً يحاول البقاء وفاقاً للإرث المناهجي الإمامى المتجسد فى المنهج العقلى.ويمكن تسميه هذا المنهج التوافقى بالمنهج النصوى العقلى.

و هو المنهج الموازى للمنهج المعتمد فى أصول الفقه عند المدرسه الفقيهيه الإماميه،منذ تبلورها فى أواخر العهد البويهى،على يد الشيخ الطوسى كما سيأتى.

تقسيم المسائل العقائديه

يتميز المنهج الرائج عند الشيعة الإماميه لدى معالجته للمسائل الاعتقاديه فى تقسيم هذه المسائل إلى صنفين:

١. ما يدرك بالعقل ويثبت أو ينفى فى ضوء أحكامه المسلّمه، مثل:استحاله اجتماع النقيضين، واحتياج المعلول إلى علّه، وبطلان الدور، والتسلسل...إلخ.

٢. ما يعتقد أنه لا يدرك إلا بالنقل،على أن لا تخالف النتائج أحكام العقل القطعيه،و إن كان الزعم رائجاً بعدم إمكان وقوعها.

وفى المسائل من القسم الأول يستخدمون الدليل العقلى فى الدرجه الأولى،ويستعينون بإرشادات الكتاب و السنّه الصحيحه، وأحاديث المعصومين الثابته أو المقبوله،كشواهد ومؤيدات لا غير.ولا يطلقون العنان للعقل فى كلّ مجال،بل يحدّدون مجاله فى أن يثبت ما يجوز وما لا- يجوز، وما يليق وما لا- يليق بالله،دون تناول الكنه و الحقيقه فى مجال الذات أو الصفات،فكما أنه لا تعطيل للعقول،فإنّه لا إطلاق لعنانها دون قيود.

أما فى القسم الثانى، فتراهم يذعنون للدليل النقلى-أى:النص-بالشرط المذكور وشرط صحته، وثبوت صدوره أو حجيته.

لهذا، فإنهم لا يقفون عند الظاهر إذا عارضه دليل قطعى عقلى، بل يعتقدون عدم انعقاد ظهور فى مثل هذه الموارد؛ لأنه يستحيل عندهم أن يخالف الكتاب أو السنه الشريفه الصحيحه أحكام العقل.

إلا أن هذا الادعاء لم يلبث أن صححه أصوليو المدرسه الفقيهه الإماميه، عندما ميزوا بين عدم انعقاد الظهور وانهدام الظهور بعد انعقاده، فأقروا بأن القرائن المتصله هى المتكفله بالأول، بينما تكفلت القرائن المنفصله بالثانى. ولا ريب أن الأقيسه البرهانيه من القرائن المنفصله، إن لم يكن النص قياسه معه.

مشروعيه المنهج النصوى العقلى

لنذكر أولاً: أن هذا المنهج هو الجامع المشترك بين كثير من المدارس الكلاميه و الفقيهيه و التى كان من الطبيعى أن تنضوى جميعاً تحت شعار: أهل السنه و الجماعه.

ويعتقد أنصار هذا المنهج أنه يستند إلى منهج القرآن الكريم نفسه ودعوته؛ حيث كثيراً ما يطرح صفات الله وأسمائه، ثم يدعو الناس إلى التدبر فيها واستخدام العقول بقوله: **أَفَلَا يَعْقِلُونَ**، **أَفَلَا يَتَفَكَّرُونَ**، **لِأُولَى الْأَلْبَابِ**، **لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**.

وبذلك فارق الإماميه منهجين فى مجال دراسه القضايا الاعتقاديه:

الأول: المنهج الذى يحظر البحث العقلى فى هذه القضايا ويكتفى بالظواهر، ويجريها على الله سبحانه، و إن استلزمت تركيباً وتجسيماً وتشبيهاً، كما عليه أهل الحديث وبعض الحنابله.

الثانى: المنهج الذى يتمسك بالعقل وحده، و لا يلتفت إلى النقل الصحيح قط، كما عليه الفلاسفه المشائون، أو المعتزله فى الجملة.

و قد مرّ أنّه قد انتهى المطاف بالطائفتين إلى ادّعاء المحال على الله سبحانه وتعالى، مثل سلب الاختيار عنه أو وصفه بالجسمانيه و التركيب، و العجز و الظلم، و مخالفه العقل و الحكمة.

ملاحظات أوليه على المنهج

قد يقال أن اعتبار المنهج النصوي العقلي تطبيقاً للنهج القرآني أمر مبالغ فيه، بل قد يقال: بأن القرآن الكريم قد دعا صراحة إلى خلاف ذلك في أكثر من مورد، فدعا دعوه صريحه إلى التفكير في الخلق، وفي النفس، وفي النعم، وتأسيس لما يطلق عليه عادة: دليل الشكر.

ومن الواضح أنّ دليل الشكر، من المفترض فيه أن لا يستند إلى شيء من النصّ.

و قد يقال: إنّ الرجوع إلى النصوص متعين في الموارد الغيبية الصرفة التي لا يصل العقل إليها بالاستدلال، وهذا صحيح لا ريب فيه، إلا أنّ المقدار المتيقّن من المعارف الضرورية، قد تكفّل به العقل، وما بقي من المعارف الفرعية لا بدّ أن يكون في طولها من حيث الأولويه.

أمّا الاكتفاء بعدم تعارض مفاد النصوص الغيبية مع الأحكام العقلية القطعية دون إحراز طوليتها بالنسبة للضروريات المتقدّمة، فهو ممّا يؤدي إلى الانفكاك المقولي الذي يفقد النظام العقائدي ترابطه، وقد تشعر بتزلزل نسبتته إلى واضع الملّه.

١. حلّل وناقش: ظاهره الخوارج حاله ثوريه اجتماعيه، وليست ظاهره ثقافيه.
٢. حلّل وناقش: لولا منع تدوين الحديث، لما ظهرت الخوارج، أو على الأقلّ لما كان لهم أنصار يعتدّ بهم.
٣. حلّل وناقش: ظاهره الاعتزال، نموذج مبكر للانفعال الثقافي أمام الغزو الفكري الأجنبي.
٤. حلّل وناقش: لولا منع تدوين الحديث، لما تورّط المعتزله في التطرّف العقلاني.
٥. حلّل وناقش: فكر المعتزله نموذج حي، للبون الشاسع بين العقلانيه و العقلانيه العرفيه.
٦. حلّل وناقش: المشبّهه و المجسّمه من الإفرازات الطبيعيه للغوغيه الثقافيه.
٧. حلّل وناقش: لا يمكن للإمام أحمد بن حنبل الذي كتب كتاب فضائل على عليه السلام أن يكون مشبّهاً ولا مجسماً، وما نسب إليه من ذلك هو من وضع كاتب مسنده.
٨. حلّل وناقش: حاول الأشعري بعقليته الوقاده وتجربته العريقه في الجدل المعتزلي، أن ينقذ عنوان أهل السنّه و الجماعه من شناعات الجبريه و الحشويه. فحقّق في ذلك نجاحاً باهراً، دون أن يتقدّم في البحث العلمي خطوه واحده إلى الأمام.
٩. حلّل وناقش: كان إعراض الإمام على عليه السلام وأنصاره عن المطالبه بالخلافه إثر السقيفه من أجل التمكن من حفظ الدين الحنيف و عقائده من التحريف.
١٠. اشرح القول المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام: «التقيه ديني ودين آبائي، من لا تقيه له فلا دين له».

أسئلته نصف الفصل

١. حلّل وناقش هذا القول:

لولا منع تدوين الحديث في عهد الخليفه عمر، لما تعدّدت الانشقاقات

والانشعابات الفكرية و العقائديه، منذ القرن الأوّل.

٢. هل يمكن القول: إنّ محاوله الأشعرى لعقلنه عقائد أهل الحديث، سير على نهج الوسطيه والاعتدال، كيف؟

٣. أوضح ملامح الوسطيه والاعتدال فى عقائد الشيعة الإماميه، بالقياس إلى عقائد المعتزله، وأهل الحديث؟

ص: ٢٤٠

الفصل الثالث: حول الانشقاقات والانحرافات عن المحور الولائي

اشاره

ص: ٢٤١

البحث الثاني والعشرون: التشيع السياسي و الظاهره الزيديه

اشاره

مرّ الكلام في الفصل السابق، عن أهمّ الروافد التي تشكّل منها الفكر الإسلامي بمفهومه الأعمّ. وهنالك تعرّفنا على الأجيال الأولى التي أفرزتها المحاور المرجعيه التي هيمنت على الساحة الثقافيه في صدر الإسلام.

وقد كانت الصفه المميزه للمرجعيات و المحاور الأشد تأثيراً في العوام، هي سلطويتها؛ أي: تموقعها داخل البنيه السياسيه للمجتمع الإسلامي، سواءً كان ذلك تحت عنوان أجهزه السلطه أو تحت لواء المعارضه.

إلا- أنّ محور الولاء لأهل البيت عليهم السلام، و هو المحور الولائي الرسالي الذي تأسست مشروعيه على مبدأ الالتزام الكامل بالتقلين-الكتاب وأهل البيت- قد تميز بابتعاده الواضح عن الاصطدام بالبنيه السياسيه، منذ صلح الإمام الحسن عليه السلام، ومعاويه بن أبي سفيان سنه ٤١هـ. فاتخذت مرجعيه أهل البيت، موقفاً ثقافياً صرفاً، وتمركز نشاطها في البنيتين الثقافيتين للمجتمع الإسلامي، وهما: البنيه القيميه الأخلاقيه، و البنيه الحقوقيه التشريعيه.

ولم تكن ثوره الإمام الحسين عليه السلام سنه ٦١ للهجره، خرقاً لهذه القاعده؛ بل كان القيام ضروره لإنقاذ البنتين الثقافيتين من التدمير الكامل، بوصول مستهتر مثل يزيد إلى سدّه الخلافه.

لكن هذا المسلك المعتدل لم يكن ليرضى كثيراً من المتحمسين، وأصحاب المطامح و المطامع السياسيه، فلم يصبر البعض على هذا النهج الزاهد فى المناصب.

وهكذا، وجد الولائيون المخلصون أنفسهم أمام ظاهره كثره الانشقاقات عن المحور الولائى، ونزوع كثير منها إلى التطرف، بل إلى الغلو أحياناً.

ومن أهمّ الحركات التى بقيت مشروعيه ظهورها مثاراً للجدل، حركه الإمام زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب عليه السلام. أما الحركه الإسماعيليه التى نسبها أصحابها إلى إسماعيل بن الإمام الصادق عليه السلام، فهى النموذج الأوضح للانشقاق السلطوى الذى لا يمكن تبريره، من منظور المحور الولائى: وسيأتى أن إثبات مشروعيه هذا الاتجاه، ينسف مشروعيه كل المحاور الأخرى.

وفى هذا البحث نلقى بعض الضوء على الحركه الزيديه؛ لنجاحها فى تأسيس طوائف دينيه ودول مستقرّه، فى مراحل متعدده من التاريخ، وهى مازالت تفرض كلمتها فى بعض البلاد الإسلاميه، مثل اليمن.

١- تنوع التشيع واستمراره وسطية الخطّ الولائى

إشاره

إنّ الانصراف عن ساحه الفعل والانفعال السلطويين لم يمنع المحور الولائى من أداء أخطر الأدوار السياسيه وأصعبها، كلما تعلق الأمر بحفظ بيضه الدين وحمايه رساله من التحريف أو السقوط فى ما سقطت فيه الأديان السماويه السابقه.

فكانت ملحمة كربلاء، ومصرع الإمام الحسين بن على بن أبى طالب عليه السلام فى العاشر من المحرم سنه ٦١هـ، مع خيره أصحابه وأهل بيته، على يد جيش يزيد بن

معاويه، المصداق الأبرز لهذا الفعل السياسى الخالى من أى شائبه سلطويه. (١)

هذا هو خطّ الوسطيه والاعتدال الذى سار عليه أئمّه أهل البيت عليهم السلام.

ولكن هل كان كلّ من ادعى التشيع لأهل البيت عليهم السلام، والولاء لنهجهم الرسالى قادراً على نفس المستوى من كظم الغيظ و العفو عن الناس، وإيثار مصلحه الأمه على النفس و النفيس؟

وهل كانوا كلهم فى مرتبه واحده من بُعد النظر و صفاء البصيره؟

بين الولاء الحقيقى و التشيع السياسى

لقد أظن القدماء ممّن أراد تقييم الفرق الإسلاميه، فى تكلف البحث عن تفسيرات لنشأه واضحه للتشيع، تكون قابله للتوظيف المذهبى. فتراوحت آراؤهم بين قطبين:

الأول: قائل: بأصالة التشيع لعلى عليه السلام فى الإسلام، وتقدّمه الزمنى على سائر الولاءات العمريه أو العثمانيه، أو غيرها؛ ومستنده فى ذلك الرجوع إلى تفسير سياسى لحديث الغدير، تنفيذاً لأمر الرسول الأكرم صلّى الله عليه و آله. ولا يخفى ما فى هذا القول من إدانه لجمهور الصحابه، بعد إتمام الحجّه عليهم بذلك التفسير السياسى لحديث الغدير.

الثانى: قائل: بأنّ التشيع لعلى عليه السلام، وليد مؤامره شريره حاكها شخص شديد الغموض يسمّى عبد الله بن سبأ، ويأبى هذا التفسير التآمرى إلا تزويق أسطوره، بالتأكيد على النسب اليهودى لهذه الشخصيه الغامضه التى ذهب بعض المحققين المعاصرين حتى إلى إنكار وجودها أصلاً. (٢)

ص: ٢٤٥

١- (١). بحوث وحدويه فى أصول الطائفيه: الجزء الثانى.

٢- (٢). للعلامة المعاصر المرحوم، السيد مرتضى العسكرى. رأى متميز يؤكّد هذا المعنى فى كتابه: عبد الله بن سبأ؛ وهو يعمّم هذه الظاهره على عدد كبير من الصحابه، فى كتابه: خمسون ومائه صحابى مختلف.

وبين هذين القطبين تعددت الآراء واختلفت باختلاف انتماءات أصحابها، أو درجات موضوعيتهم. وقد مرّ أن أهم محورين حفظا الدين وحاربا النوازع التخريبية التي حاولت تدمير الأمة، ووفقا على مسافه وسطى بين هذين القطبين.

أمّا التحقيق، فمحصّله: أنّه من الضروري التمييز بين معانٍ مختلفه للتشيع: فإذا كان معناه الولايه، فلا شكّ أنّه قديم قدم حديث الغدير على الأقل.

أمّا إذا كان المقصود بالتشيع: هو الوقوف فى صف الإمام على عليه السلام أيام الفتنه و الثبات على ذلك الاختيار، حتّى بعد استتباب الأمر لمعاويه؛ ثم مقاومه التيار العثماني الجارف الذى وقفت وراءه الحركه التفسيريه (١) الأمويه، فهذا موقف سياسى يصبح معه التشيع نوعاً من التشكيلات الحزبيه المعارضه، إلا أنّ هذا الموقف السياسى لا يستبعد انخراطاً فى التشيع بمعناه الأول الولائى.

فيمكن أن يقال: إنّ صف التشيع قد تضخم بعد الفتنه الكبرى بانضمام أصحاب التشيع السياسى. وفى دراستنا لمجمل تاريخ الحركه الشيعيه، لا بدّ من التمييز بين هذين الرافدين الأساسيين: التشيع السياسى، والتشيع الولائى.

نوعان آخران من التشيع

علاوة على النوعين المتقدمين، فإنّ النصف الأول من القرن الثانى قد شهد ظهور رافد ثالث للتشيع هو التشيع المدرسى، وذلك حينما تمكّن الإمامان: الباقر، والصادق عليهم السلام من تأسيس فضاء أكاديمى فى مسجد المدينة، بعد رفع الحصار عنهما من قبل عمر بن عبد العزيز. وساعد على استمرار ذلك، فى ما بعد، انشغال السلطه الأمويه بمواجهه الدعوه العباسيه الناشئه، ثم انشغال الدوله العباسيه الفتيه بالثورات

ص: ٢٤٤

١- (١). التفسير: هو الاتجاه المعاكس للتكامل، فكلّ معارضه للاتجاه التكاملى تندرج تحت عنوان التفسير.

والانشقاقات الكبيره التي كادت تعصف بها في المهد.

إلا أنّ هناك نوعاً رابعاً من التشيع قد يجوز تعريفه: بأنه محصّله الأنواع الثلاثة الأولى، وهو التشيع الطائفي، الذي لم يظهر بشكله المتكامل، إلّا نتيجة لتراكمات تاريخيه تدريجيّه؛ وذلك بعده أشكال:

الأول: أن تبدأ الظاهره بتأسيس دول شيعيه تمكنت من فرض هذا المذهب بشتى الوسائل، كما هو حال الدوله الصفويه في إيران.

الثاني: لجوء مجموعات من الشيعة إلى بعض الأماكن و العتبات المشرفه و التجمع حولها- كما حصل في النجف الأشرف- حيث قبر الإمام علي عليه السلام، وفي كربلاء، حيث ضريح الإمام الحسين، وأخيه العباس عليهم السلام، وفي الكاظميه في بغداد، حيث ضريح الإمامين الكاظم و الجواد عليهم السلام، وفي قمّ حيث ضريح السيده فاطمه المعصومه بنت الإمام الكاظم عليه السلام، و في خراسان حيث ضريح الإمام الرضا عليه السلام.

الثالث: هو عنوان اعتباري جامع لحالات نادره؛ تكون فيها الطوائف الشيعيه ناتجه عن تلاحق الأجيال من الشيعة الولائيين، وتكاثر أفرادهم؛ إما تحت ستار التقية، أو بالاستفاده من أجواء متسامحه. فتمكّنت هذه الطوائف من الصمود أمام كلّ العواصف.

والمصداق الأبرز، في المنطقه العربيه، لهذا النوع الثالث من التشيع الطائفي، هو الطائفه الشيعيه في جبل عامل في لبنان، حيث أنّ شيعه لبنان لم يتمتّعوا في تاريخهم بأيه تغطيه سلطويه، خلافاً لشيعه إيران.

الفرق بين الطائفه و المذهب

كثيرا ما يعتقد أن المذهب هو عقيدته للطائفه، وبهذا التعريف المسامحي هناك مساواه بين المنتسبين للمذهب و المنتسبين للطائفه التي تعتقه.

لكن هذا التعريف لا يصمد أمام عده نقوض: فمثلاً، المذاهب الأربعة لم تشكل طوائف خاصة بها.

وقد يقال أن الملاك المميز بين الطائفة و المذهب هو وراثته الانتماء، ففي حين لا يكون الانتماء إلى المذهب الشيعي وراثياً حيث يحرم التقليد في العقائد عند الشيعة. فإنّ الانتماء إلى الطائفة لا يكون إلا بالوراثه. وقد لا يكون الانتماء الطائفي إلا اسماً فيحسب على الشيعة أحياناً من كان شيعياً أو ليبرالياً... إلخ.

ولكن هذا الملاك غير كامل، ولا بد من إضافة عنصر (حمائي) هام، لا يكتمل التشكل الطائفي ولا يستقر ولا يستمر، إلا به، وهو منع الزيجات المختلطة، ولو على سبيل التنزه و الكراهه، لا- الحرمة. فالذى منع من تحول المذاهب الأربعة إلى طوائف مغلقة، هو تسامحها في هذا المجال، بينما قد عرفنا كيف استمر الكيان الطائفي الإباضي بسبب تمسكه بهذا العنصر الحمائي.

أما الشيعة، فهم لا- يحرمون الزيجات المختلطة، ولهذا كان الوضع الطائفي ضعيفاً في العراق، قبل أن يتدخل الاستعمار، ليحول طوائف البلاد إلى ما يشبه الكانتونات.

الكلام الشيعي وظرفه الاجتماعي

بعد أن عرفنا تعدد أشكال التشيع وتنوع اتجاهاته، كان لا بدّ من توضيح ماهية التشيع الذي تبلورت المباحث الكلامية في ظلّه، بدايه من النصف الثاني من القرن الأول، فهو مزدوج في تركيبته: سياسي عند البعض، وولائي عند البعض الآخر.

وعلى ضوء هذه الحقيقة التاريخية يمكننا تقييم الانشقاقات والانشعابات التي شهدتها التشيع منذ تلك الفترة، وما حمله معه كل انشقاق من مفاهيم وأطروحات عقائديه جديده.

بمجرد طرح التشيع الطائفي جانباً، لما يحمله معه من تشويش قد يعوق المحلل عن فهم الأبعاد العقائديه للتشيع، فإنّ البحث ينحصر في معنيين أساسيين للتشيع، هما: التشيع السياسي، والتشيع الولائي.

فإذا نظرنا في تاريخ التشيع وجدنا لحظات التقاء ولحظات افتراق بين الاتجاهين، وفي تاريخنا القديم تعتبر ملحمة كربلاء لحظه الالتقاء الأبرز، ولم تتكرر إلّا في مواقع نادره وبدرجات متفاوتة.

أمّا في تاريخنا المعاصر، فإنّ ملحمة المقاومة الإسلامية ضدّ المستعمر الإسرائيلي الغاشم في جنوب لبنان، تشكّل مصداقاً بارزاً آخر لذلك الالتقاء.

وإلى جانب القول الجامع بين الخطين هنالك آراء اختزاليه تتمسك بأحدهما دون الآخر. وكثيراً ما كانت هذه الاتجاهات الاختزاليه مهيمنه على ساحه الفكر الشيعي.

ويمكن الرمز إلى الاختزال السياسي بأنّه خط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و التقيه. في حين يمكن عنونه الاتجاه الآخر بكونه الخطّ الولائي التربوي المعتمد على التقيه هو الآخر.

من هنا تبرز محوريه بحث التقيه في معرفه الخلفيه الكلاميه للتشيع، وكذلك أهميه أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وموقعه من أصول الدين أو فروعها.

هل يجوز اختزال التشيع في الثوره السياسيّه؟

إنّ الإقرار بأهميه الارتباط بين التشيع لأهل البيت، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كفريضه سادسه تميز مذهبهم الفقهي عن سائر المدارس الفقهيّه الإسلاميه، أمر لا يشكك فيه أحد من علماء الشيعة.

فالسؤال المطروح، إذن، هو: كيف تعامل شيعة أهل البيت عليهم السلام مع هذه الفريضه

طوال تاريخهم؛ وخصّصه في حضور أئمتهم عليهم السلام؟ وكيف أمكن لهم تحقيق التوازن مع فرع عقائدي فقهي آخر اشتهرت به الشيعة، وهو التقيه؟

الإجابة عن هذا التساؤل الخطير تحملنا إلى لب المعترك الكلامي وبالتحديد إلى توضيح القول في التقيه بما هي أولى آثار انهيار نظام السقيفة، وما تبعه من الإرهاب السلطوي الأموي و العباسي.

هذا من جهه، أمّا من جهه أخرى، فإنّ استبعاد الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر من أن يكون أصلاً من أصول الدين، ملازماً للإمامه، والاكتفاء باعتباره فرضاً كفاً، فهذا أيضاً يشكّل بدوره ساحه أخرى للمعترك الكلامي. وبفصل الكلام فيه حصلت أولى الانشعابات والانشقاقات عن الخطّ الولائي الرسالي، والتي برز منها بشكل خاصّ، الزيديه.

التشيع الولائي ورصيد الثقه

لقد كان رصيد الثقه الذي تقوّى أكثر فأكثر بصمود أهل البيت عليهم السلام أمام حركة عبد الله بن الزبير، (١) الذي استغلّ نقمه المسلمين على الأمويين بعد فاجعه كربلاء، لإعلان خلافته وبسط نفوذه على الحجاز و العراق و التنكيل بجميع معارضيه شرّاً تنكيل، (٢) أهمّ مكاسب المدرسه الرساليه في تلك المرحله العصبيه. فسعى أقطابها وأنصارها إلى تنميته و الحفاظ عليه للتمكن من القيام بالدور الرسالي للدعوه في الإطار الولائي، على أحسن وجه.

ص: ٢٥٠

١- (١). بحوث وحدويه في أصول الطائفيه، الجزء الثاني.

٢- (٢). ذكر ابن الأثير، أن مصعب بن الزبير حين استولى على الكوفه، أعدم أكثر من سبعة آلاف من أصحاب المختار بن أبي عبيد الثقفي، بعد أن استسلموا معتقدين بأنه أمنهم! راجع: المصدر السابق.

وقد كانت هذه مهمّة الجيل الثاني للمدرسه الرساليه، بقياده الإمام زين العابدين على بن الحسين عليه السلام، الناجي الوحيد من مذبحه كربلاء، وهو الذي دشن عهده بمواقفه الجريئه الشهيره أمام طغاه عصره: عبيد الله بن زياد و الى الكوفه، ثم يزيد بن معاويه نفسه في مسجد دمشق. فلم يكن عهد التقيه الذي بدأ مذكاً، إغفالاً للأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، وإهمالاً للدور الكلامي المصيري الذي كان على وارث العلم النبوي أداءه، بل نوعاً ثانياً من الفاعليه الدعويه يتناسب تماماً مع الأوضاع السياسيه الجديده.

٢- الظاهره الزيديه فى سياقها العقائدى و السياسى

اشاره

الزيديه، هم القائلون بإمامه زيد بن على بن الحسين الشهيد عليه السلام و هو الذى ثار فى وجه الأمويين واستشهد عام ١٢٢هـ-.

وقد سبقت هذه الثوره مرحله طويله من المخاض الكلامي، أفرزت خاصه تيار القدريه الذى مرّ الكلام عنه. ولا بدّ أن نعود إلى هذه الأصول، منضمه إلى ما تقدّم من مؤثرات أحدثتها النهضه الكربلايه، لنعرف العمق العقائدى لهذه الثوره.

حول الارتباط بين المعتزله و الزيديه

إن أهمّ ما يميز أى حركه ثوريه هو قدرتها على الاصطدام مع أيه نزعه جبريه فى المجتمع، وقد يؤدى هذا الاصطدام إلى تطرف دعاه الثوره، وسيرهم شوطاً بعيداً فى المواجهه العقائديه مع دعاه الجبريه، بما هم أولى الموانع التى تعترض الثوره، وتمنع انخراط الجماهير فيها وتعبئتهم تحت رايتها.

وقد مرّ أنّ أول من جاهر بالقول بالجبر هو معاويه بن أبى سفيان مهتداً بتكفير جميع القائمين ضده؛ بدعوى عدم قبولهم بمشيئه الله. ثم كانت حركه الإرجاء

فشكّلت رافداً إضافياً وحيوياً لدعوه الجبريه التي بدأت رويداً رويداً تستقرّ كمحور أساسى موجّه للثقافه الغوغائيه التي بدأت تكتسب بالتدريج طابعاً حديثاً أخبارياً منذ نهايه القرن الأوّل.

هكذا، كان الغطاء العقائدى الوحيد الناجح لأيه ثوره على الحكم الأموى، هو ذلك الذى يتأسّس على نقض الجبر وتحرير الإنسان من قيوده الوهميه، وتعبئه قدراته حتّى يخطّ قدره بيده.

فظهرت العقيدته القدريه مقترنه بالدعوه الثوريه، اقتراناً دعا السلطه إلى اضطهادها و التنكيل بدعاتها؛ حتّى إن لم يجاهروا بالدعوه إلى الثوره.

ففى إطار التفويض، ليس أمام الإنسان لتحسين وضعه إلا- الثوره عليه. فى هذا الاتجاه سار معظم الموتورين من النظام الأموى، والراغبين فى إنهاء ظلمه، فى ركاب القدريه. فقد كان هؤلاء ثواراً بالقوّه، ينتظرون الفرصه لبلوره طموحاتهم ضمن أطروحه عقائديه وسياسيه، وتحت رايه تتوفّر على مقومات التوفيق وعوامل النجاح.

من هنا، شكل مذهب الاعتزال، منذ بدايه القرن الثانى، أوّل تمظهر متكامل لهذا الخطّ العقائدى. وبقيت ظاهره المعتزله منذ واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، إلى حين وصولهم إلى السلطه فى نهايه العصر العباسى الأوّل، خطّاً سياسياً عقائدياً للاتّجاه القدرى، فى حين كانت الحركه الزيديه بأجيالها المتلاحقه تشكّل خطّها العسكرى السياسى.

وهكذا نستطيع أن نفهم حقيقه الارتباط بين الزيديه و المعتزله. فهذا الارتباط أكبر من مجرّد الاشتراك فى القول بتقديم المفضول على الفاضل، كما هو مشهور؛ بل هو اشتراك فى عمق عقائدى واحد، لا- يمكن لأى حركه ثوريه سياسيه أن تنجح بدونها، و هو رفض الجبريه، والقول بالحدّ الأدنى من القدريه، الذى يكون كافياً لتعبئه الجماهير، و دفعها إلى التضحيه و الفداء.

رفض البراءة من الشيخين والافتراق عن الروافض

لم يكن أمام دعاة الثورة إلا أحد خيارين:

الأول: الاكتفاء بدعم النخبة الشيعية الولائية التي لا تنقصها، لا التعبه ضد النظام الظالم، ولا التوق إلى التضحية و الفداء على درب الإمام الحسين عليه السلام.

الثاني: توسيع قاعدته التعبئه الجماهيريه إلى أوسع نطاق ممكن، لتشمل جميع الموتورين من النظام الأموى و المتضررين منه. وهؤلاء قد تشبّعوا إلى حدّ كبير بالثقافه الغوغائيه، رغم تخلّصهم من النزعه الجبريه.

وقد كان القدر المشترك الذى لا يختلف عليه اثنان ممّن تعاطف مع دعوه الثورة من غير الشيعه الولائيه، هو تسليمهم بعداله الصحابه وبقديسيه مقام الخلافه الراشده على وجه الخصوص.

هكذا، ما إن طلب بعض المتشيعه، من الإمام زيد البراءة من الشيخين كشرط للدخول تحت رايته، حتّى نهرهم فهو: الرافضه، (1)

٣- لمحعه عن العقيد الزيديه وحرركاتها الأولى

اشاره

يمكن تلخيص أهمّ المعتقدات التي اختصّ بها الزيديه فى محور الإمامه.

فالزيديه لا يقولون بعصمه الأئمّه.

ويرون أنّ الإمام، هو من قام بالسيف، كما يجوزون إمامه المفضول مع وجود الفاضل؛ ولهذا يعتقدون بإمامه الخلفاء الثلاثة.

ص: ٢٥٣

١- (١). راجع: السيره الحلييه: ٢/٢٠٧. وقد ذكر السيد الأمين، فى كتابه (أبوالحسين زيد الشهيد): (ص ٤٢) ذكر كثير ممّن تكلم على هذا اللقب من أخصام الشيعه، وتلقفه الآخر عن الأئول، أنّ زيدا مسئّل-لما كان يجارب جيش هشام عن الشيخين، فقال: «هما صاحباً جدّى وضجيعاه فى قبره» فرفضه جماعه، فسّموا الرافضه؛ ويجوز أن يكون قال ذلك؛ استصلاحاً لعسكو وأن المروى: أنّه لما أصابه السهم، طلب السائل، فأراه السهم، وقال: «هما أوقفانى هذا الموقف».

...ساقوا الإمامه فى أولاد فاطمه (رضى الله عنها) ولم يجوزوا ثبوت الإمامه فى غيرهم. إلا أنهم جوزوا أن يكون كل فاطمى عالم شجاع سخرى خرج بالإمامه، أن يكون إماماً واجب الطاعه، سواءً كان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين (رضى الله عنهما)، وعن هذا جوز قوم منهم إمامه محمّد وإبراهيم الإمامين، ابنى عبد الله بن الحسن، بن الحسن الذين خرجا فى أيام المنصور وقتلا على ذلك. وجوزوا خروج إمامين فى قطرين يستجمعان هذه الخصال، ويكون كل واحد منهما واجب الطاعه...

وكان من مذهب-أى: الزيديه-جواز إمامه المفضول مع قيام الأفضل.

فقال كان على بن أبى طالب (رضى الله عنه) أفضل الصحابه، إلا أن الخلافه فوّضت إلى أبى بكر لمصلحه رأوها وقاعده دينيه راعوها؛ من تسكين نائره الفتنه وتطيب قلوب العامه... وكذلك يجوز أن يكون المفضول إماماً و الأفضل قائم، فيرجع إليه فى الأحكام ويحكم بحكمه فى القضايا. (١)

الخروج عن المحور الولائى

هناك نظريتان فى تفسير علاقته زيد الشهيد بأئمه أهل البيت عليهم السلام:

الأولى: تميل إلى الاعتقاد ببقاء الإمام زيد على ولائه لأئمه أهل البيت عليهم السلام وتفسير حركته الثوريه بأنها نتيجة لتقاسم الأدوار معهم، وليست انشقاقاً عن خطهم. (٢)

الثانيه: تزعم بأن زيد الشهيد لم يقبل بإمامه أخيه الباقر عليه السلام وأنه وقع تحت تأثير أبرز وجوه المعتزله فى عصره، وهو واصل بن عطاء.

و هذه النظرية هى التى تبناها الشهرستاني وجمهور المؤرخين، قبله وبعده.

ص: ٢٥٤

١- (١). الملل و النحل: ١٥٥ و ١٥٦.

٢- (٢). من أبرز أنصار هذا الرأى من المعاصرين، المحقق السيد محمّد تقى المدرسى فى كتابه التاريخ الإسلامى، دروس وعبر.

وحيث إنَّ الزيدية على مرِّ التاريخ أيدوا هذه النظرية، فنحن نقدم تقريراً مختصراً لها، كما أورده الشهرستاني:

...وجرت بينه وبين أخيه الباقر محمّد بن علي عليها السلام مناظرات لا- من هذا الوجه، بل من حيث كان تلميذاً لواصل بن عطاء، ويقتبس العلم ممّن يجوّز الخطأ على جدّه في قتال الناكثين و القاسطين و المارقين، ومن حيث يتكلّم في القدر على غير ما ذهب إليه أهل البيت، ومن حيث أنّه كان يشترط الخروج شرطاً في كون الإمام قائماً حتّى قال له يوماً: على مقتضى مذهبك: والدك ليس بإمام، فإنّه لم يخرج قطّ، ولا تعرّض للخروج.... (١)

لكن الإنصاف يدعو إلى الانتصار للرأى الأول. ويكفى دليلاً على هذا، ربط هذا الرأى بما سبق أن أوضحناه من تشكّل محور جامع جديد، قوامه التوأمة بين السنه و العتره، في القرن الثاني. فتكون الزيدية، بجميع امتداداتها، تعبيراً جهادياً عسكرياً عن فاعليه هذا المحور الجديد. فكما كان أئمة الفقه ولائيين، كان أئمة الجهاد من الزيدية، وفي طليعتهم محمد ويحيى وإدريس أبناء عبد الله الحسنى، ولائيين أيضاً.

الأجيال الأولى من الزيدية

لما قتل زيد بن علي عليه السلام و صلب، قام بعده يحيى بن زيد، ومضى إلى خراسان واجتمعت له جماعه كثيره. و قد وصل إليه الخبر من ابن عمّه الإمام الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام بأنّه يقتل، كما قتل أبوه، ويصلب كما صلب أبوه، فجرى عليه الأمر، كما أخبر

و قد فوض الأمر بعده إلى محمّد وإبراهيم الإمامين، وخرجا بالمدينه، ومضى إبراهيم إلى البصره واجتمع الناس عليهما، وقتلا أيضاً. وأخبرهما الإمام الصادق عليه السلام بجميع ما تمّ عليهم وعرفهم أن آباءه عليهم السلام أخبروه بذلك كلّه.

ص: ٢٥٥

فزيد بن علي، قتل بكناسه الكوفه، قتل هاشم بن عبد الملك. ويحيى بن زيد، قتل بجوزجان خراسان، قتل أميرها. ومحمّد النفس الزكية، قتل بالمدينه، قتل عيسى بن ماهان. وإبراهيم الإمام، قتل بالبصره أمر بقتله المنصور.

ولم ينتظم أمر الزيديه بعد ذلك، حتّى ظهر بخراسان صاحبهم ناصر الأطروش فطلب مكانه ليقتل، فاختمى واعتزل الأمر وصار إلى بلاد الديلم و الجبل، ولم يكونوا قد دخلوا في الإسلام.

فدعا الناس دعوه إلى الإسلام على مذهب زيد بن علي فدانوا بذلك، ونشئوا عليه وبقية الزيديه في تلك البلاد ظاهرين. وكان يخرج واحد بعد واحد من أئمة الزيديه. وخالفوا بني أعمامهم من الموسويه في مسائل الأصول.

ومالت أكثر الزيديه بعد ذلك عن القول بإمامه المفضول وأخذت في الصحابه مواقف قريبه من الإماميه. وظهر من الزيديه فرق ثلاث تفاوتت في غلو عقائدها، وهي جاروديه، وسليمانيه، وبتريه، والصالحيه منهم، والبتريه على مذهب واحد. (1)

وسياتى الكلام عن الجاروديه بما هي مظهر من مظاهر الغلو الزيدي.

البحث الثالث والعشرون: الظاهره الإسماعيليه والاقباس الثقافى

إشاره

إذا صرفنا النظر عن الزيديه وحرکاتها، تعتبر الحرکه الإسماعيليه أبرز انشقاق عرفته الدعوه الشيعيه الإماميه، في تاريخها. فرغم أنّ عدد الحرکات المنشقه عن الإماميه لا يكاد يحصى، فلم تحظ أي منها بأى نجاح، وسرعان ما اندثرت، ولم يبق لها ذكر إلا في بعض الكتب الفقهيّه أو الرجاليه؛ فيقال: إنّ فلانا واقفى؛ لأنّه توقّف عند الإمام الكاظم عليه السلام مثلاً، أو أنّ ذاك الآخر فطحى، لأنّه من أتباع عبد الله الأفطح، الابن الأكبر للإمام الصادق عليه السلام...

ص: ٢٥٦

أما الإسماعيليه، فقد نجحت في تأسيس دوله خلافه ملأت فراغاً كبيراً خلفه ضعف الخلافه العباسيه وسقوطها تحت هيمنه قاده الجند من الأتراك... وحتى بعد سقوط الدوله الفاطميه بعد ثلاثه قرون، استمرت الدعوه الإسماعيليه بأشكال متنوعه واستمر حضورها الطائفي إلى أيامنا، حيث يتولّى أمورها إمامها السابع و الأربعون.

هذه الاستمراريه رغم زوال الدوله وتعرض الطائفه للمطارده، تدلّ على وجود حدّ أدنى من المرونه و القدره على التكيف، فى فكر هذه الطائفه وزعمائها.

و قد كانت هذه الخصال أهمّ المميزات التى جعلتها تنجح فى تأسيس خلافه منذ بدايه القرن الرابع. ويمكن تلخيص هذه الخصال فى ما يطلق عليه بالدهاء السياسى. و هو الذى يتمظهر فى ما أصبح يطلق عليه فى أيامنا: السلوك السياسى.

لكن، هذه الخاصيه لم تكن السبب الوحيد فى قدره هذه الحركه على تحقيق ما فشل فيه غيرها؛ بل إن توظيف الاقتباس الثقافى كان هو الآخر خصله معينه لتحقيق هذا الغرض.

١- السياسويه والاقتباس الثقافى: من الكيسانيه إلى الإسماعيليه

إشاره

السياسويه، بما هى: سلوك سياسى ذرائعى متطرف فى اللامبديئه، هى السمه الغالبه على السياسيين السلطويين سواء كانوا فى الحكم أو المعارضه. فهى إذاً ليست من مختصات التشيع السياسى، بل قد تكون صفه للسلوك السياسى؛ لأى فرقه منشعبه عن المحور الولائى الرسالى، أو منشقه عن بعض حواشيه. والذى يجعل من الظاهره السياسويه أمراً بالغ الخطوره، هو تداعياها السريع إلى الاقتباس الثقافى. فالسعى إلى كسب المعركه السياسيه و الوصول إلى السلطه بأى طريق كان، يغرى كلّ حركه سلطويه بأن تستنفذ كلّ الوسائل المتاحة، بما فيها الاقتباس من التراث الدينى للحضارات المجاوره، من أجل تكوين جهاز مفاهيمى عقائدى ذى جاذبيه جماهيريه

وفاعليه تعبويه تؤمن استقصاء حظوظ النجاح السياسى؛ و هذا هو مغزى الاقتباس الثقافى: إنه استدعاء لنصره ثقافيه خارجيه.

وتعتبر الحركه الإسماعيليه أنجح نموذج لهذا النوع من الاقتباس و التوظيف السياسى.

الإسماعيليه واحتواء التشيع السياسى

تقدم أن الإسماعيليه: هم المعتقدون بإمامه إسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام وبأولاده من بعد. ويقرر الشهرستاني: أنهم اختلفوا فى موته فى حال حياه أبيه, فمنهم من قال: لم يمت, إلّا أنّ الإمام الصادق عليه السلام أظهر موته تقيه من خلفاء بنى العباس, وأنه عقد محضراً وأشهد عليه عامل المنصور بالمدينه.

ومنهم من قال: موته صحيح و النص لا يرجع القهقرى, و الفائده فى النص بقاء الإمامه فى أولاد المنصوص عليه دون غيرهم.

فالإمام بعد إسماعيل, عندهم, هو محمد بن إسماعيل, وهؤلاء يقال لهم: «المباركيه».

ثم منهم من وقف على محمد بن إسماعيل, وقال برجعتة, ومنهم من ساق الإمامه فى المستورين منهم, ثم فى الظاهرين القائمين من بعدهم, وهم (الباطنيه). (١)

ويقطع النظر عن الحركات الإسماعيليه المذكوره أولاً, والتي لم يكتب لها الدوام, فإنّ الباطنيه الإسماعيليه, التي أسسها ميمون القداح, وكان رائدها عبد الله بن ميمون ابنه, تعتبر من أهم روافد الفكر الإسلامى فى القرنين الرابع و الخامس. فقد كان أشهر مفكرى وفلاسفه الإسلام. مثل: أبو ریحان البيرونى, و ابن سينا, و عمر الخيام, من أتباع هذا المذهب, كما أنّ الدوله الفاطميه, كانت تجسيدا لأول كيان سياسى شيعى اتّشح بالخلافه.

لكن المهمّ فى الظاهره الإسماعيليه هو انطلاقها من حركه فكريه تعتبر تركيباً من مجموعه من الاقتباسات الثقافيه. فقد امتزجت بعض معتقدات الهندوس فى تأليه

ص: ٢٥٨

البشر مع بعض نظريات الفلاسفة اليونانيين، وتجارب الحركات المزدكية السريه لتوَلد تراكيباً فكرياً حاول أصحابه تحسينه وجعله مقبولاً- جماهيرياً، وبثوه في رسائل عرفت بإمضاء أصحابها: إخوان الصفا وخلقّان الوفاء، وكانت توزع في شكل منشور سريه في المساجد في القرن الثالث.

وهكذا كانت الحركة الإسماعيلية الباطنيه أخطر انشقاق عرفه المحور الولاى الذى كان أنصاره يترقبون قيام إمامهم الثانى عشر، فعاجلهم عبيد الله، المتلقّب بالمهدى برفع رايه الثوره وإدعاء المهدييه فى إفريقيا فى بدايه القرن الرابع. والذى سمح لدعاه الإسماعيلية المنبثين فى صفوف الشيعة بالتبليغ لدعوتهم، وجلب جميع الشيعة السياسويين إلى صفوفهم، هو انحصار لقاء الشيعة بإمامهم فى نوابه الخواص.

وكان أبرز دعاه الإسماعيلية أبو عبد الله الصنعانى، الذى أرسله عبيد الله من مقره السرى فى السلميه، إلى المغرب لتجنيد الشيعة وتعبئتهم وتهيئتهم؛ لتأسيس أول خلفه شيعيه.

الخلافه الفاطميه

بعد نجاح أبى عبد الله الصنعانى فى جلب ولاء قبيلتى: كتامه وصنهاجه، بالمغرب، استقدم عبيد الله المتلقّب بالمهدى، إمام الإسماعيلية المختفى فى (السلميه) (1) فى الشام إلى إفريقيا. وهنالك تأسست دوله الخلافه العبيديه التى تسمت بالفاطميه نسبة إلى فاطمه الزهراء عليها السلام. وأسسوا مدينه المهديه لتكون عاصمه الخلافه. لكن أهل البلاد لم يلبثوا أن اكتشفوا فقدان الارتباط بين هذه الدوله الحديثه، والخط الولاى الشرعى.

وكان أول من اكتشف هذا الأمر أبو عبد الله الصنعانى نفسه، فأسرع عبيد الله المهدي إلى إعدامه. ولم يكتب الاستقرار لهذه الدوله الناشئه، فاضطر أحد أحفاد

ص: ٢٥٩

١- (١). هى الآن مدينه قريبه من حماه، وتتواجد فيها الطائفه الإسماعيليه، فى تعايش كامل مع أهل السنه.

عبيد الله، المعزّ لدين الله لنقل عاصمه خلافته إلى مصر؛ فأسس مدينه القاهره، بعد سبعين سنه من تأسيس المهديه سنه ٩٧٠ للميلاد.

وهناك شهدت هذه الدوله عزّها ومجدها واستمرت على ذلك قرابه القرنين. (١)

٢- نظره على التركيب العقائدى الإسماعيلى

إشاره

تقدّم أن عقائد الإسماعيليه، كانت تركيباً بين مجموعه من الاقتباسات الحضاريه، وبعض العقائد الإسلاميه. وقد كانت الصياغه الفلسفيه لهذا التركيب هى الإطار المعرفى العام الذى يميز هذه العقائد عن معتقدات الشيعة الإماميه المعتمده آنذاك على النصوص العقائديه المأخوذه من أئمه أهل البيت عليهم السلام. أمّا الصياغه الفلسفيه لعقائد الإماميه، فقد أشرنا فى المبحث السابق إلى تأخرها الزمنى، فلا مجال إذاً للخلط بين البنائين الفلسفيين. فعقائد الإسماعيليه تبلورت قبل نضج الفكر الفلسفى المشائى الإسلامى بأكثر من قرن، بينما تأخرت الصياغه الفلسفيه لعقائد الإماميه أكثر من قرن عن هذا النضج.

وفى هذا البحث، نريد أن نتعرّف باختصار على التركيب العقائدى الإسماعيلى، كما قرره عبد الكريم الشهرستانى، وهو المعاصر للدور الثانى من الدوله الفاطميه، دور انقسام الحركه الإسماعيليه، وانشقاق الحسن بن الصباح القمى بعد تحوّله من التشيع الإمامى إلى الباطنيه الإسماعيليه.

عقيدتهم فى الإمامه

...قد ذكرنا أن الإسماعيليه امتازت عن الموسويه وعن الاثنى عشرية بإثبات الإمامه لإسماعيل بن جعفر، وهو ابنه الأكبر المنصوص عليه فى بدء الأمر.

قالوا: ولم يتزوج الصادق (رضى الله عنه) على أمه (أم إسماعيل) بواحد من النساء، ولا تسرى بجاريه، كسنته رسول الله صلى الله عليه و آله فى حقّ خديجه (رضى الله عنها)

ص: ٢٦٠

١- (١). تاريخ ابن خلدون: ٣١/٤ وما بعدها.

وكسّنه علي (رضي الله عنه) في حقّ فاطمه (رضي الله عنها)، وقد ذكرنا اختلافاتهم في موته في حال حياه أبيه.

فمنهم من قال: إنّه مات...

و إنّما فائده النّصّ عليه انتقال الإمامه منه إلى أولاده خاصّه، كما نصّ موسى على هارون صلّى الله عليه وآله، ثمّ مات هارون في حال حياه أخيه.

و إنّما فائده النّصّ انتقال الإمامه منه إلى أولاده، فإنّ النّصّ لا يرجع القهقريّ و القول بالبداء (١) محال، ولا ينصّ الإمام على واحد من أولاده إلا بعد السماع من أبائه و التعيين لا يجوز على الإبهام و الجهاله.

ومنهم من قال: إنّه لم يمّت...

قالوا: وبعد إسماعيل محمّد بن إسماعيل السابع التّام. و إنّما تمّ دور السبعه به، ثمّ ابتدئ منه بالأئمّه المستورين الذين كانوا يسيرون في البلاد سرّاً ويظهرون الدعاه جهراً. (٢)

قالوا: ولن تخلوا الأرض قطّ من إمام حيّ قائم؛ أمّا ظاهر مكشوف؛ و إمّا باطن مستور.

فإذا كان الإمام ظاهراً جاز أن يكون حجّته مستوراً، و إذا كان الإمام مستوراً، فلا بدّ أن يكون حجّته ودعائه ظاهرين.... (٣)

عقيدتهم في باطن العدد

... وقالوا إنّ الأئمّه تدور أحكامهم على سبعه، سبعة كأيام الأسبوع و السماوات السبع، والكواكب السبعه و النقباء تدور أحكامهم على اثني عشر.

قالوا: وعن هذا وقعت الشبهه للإماميه القطعيه، حيث قرّروا عدد النقباء للأئمّه، ثمّ بعد الأئمّه المستورين كان ظهور المهدي بالله، والقائم بأمر الله، وأولادهم نصّاً بعد نصّ علي إمام بعد إمام.... (٤)

ص: ٢٤١

١- (١). خلافاً لما يعتقد الإماميه، ويروون في ذلك عن الإمام الصادق عليه السلام عند وفاه إسماعيل ابنه: «ما بدا لله في شيء ما بدا له في إسماعيل». المسائل العكبريه للمفيد: ٩٩/٦.

٢- (٢). و قد امتدت هذه الفتره من منتصف القرن الثاني إلى بدايه القرن الرابع، حين تأسيس دوله العبيديين.

٣- (٣). الملل و النحل: ١٩١ و ١٩٢.

٤- (٤). المصدر: ١٩١ و ١٩٢.

...ثم إنَّ الباطنية القديمة (١) قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنّفوا كتبهم على هذا المنهاج، فقالوا فى البارى تعالى: إنّا لا نقول هو موجود، ولا لا موجود، ولا عالم، ولا جاهل، ولا قادر، ولا عاجز.

وكذلك فى جميع الصفات، فإنَّ الإثبات الحقيقى يقتضى شركه بينه وبين سائر الموجودات فى الجبهه التى أطلقنا عليه، وذلك تشبيهه، فلم يكن الحكم بالإثبات المطلق، و النفى المطلق بل هو اله المتقابلين وخالق المتخاصمين و الحاكم بين المتضادين.

ونقلوا فى هذا نصّاً عن محمّد بن على الباقر أنّه قال: «لما وهب العلم للعالمين، قيل: هو عالم. ولما وهب القدره للقادرين، قيل: هو قادر، فهو عالم قادر بمعنى: أنّه وهب العلم و القدره، لا بمعنى أنّه قام به العلم و القدره، أو وصف بالعلم و القدره، فقيل فيهم أنهم نفاه الصفات حقيقه معطله الذات عن جميع الصفات.»

قالوا، وكذلك نقول فى القدم: إنّه ليس بقديم ولا محدث، بل القديم أمره و كلمته و المحدث خلقه و فطرته، أبداع بالأمر العقل الأوّل الذى هو تامّ بالفعل ثمّ بتوسطه أبداع النفس التالى، الذى هو غير تامّ.

ونسبه النفس إلى العقل:

إمّا نسبه النطفه إلى تمام الخلقه، والبيض إلى الطير.

و إمّا نسبه الولد إلى الوالد، والنتيجه إلى المنتج.

و إمّا نسبه الأنثى إلى الذكر، والزوج إلى الزوج.

قالوا: ولما اشتاقت النفس إلى كمال العقل، احتاجت إلى حركه من النقص إلى الكمال، واحتاجت الحركه إلى آله الحركه، فحدثت الأفلاك السماويه وتحركت حركه دوريه بتدبير النفس وحدثت الطبائع البسيطة بعدها. وتحركت حركه استقامه بتدبير النفس أيضاً فتركبت المركبات من المعادن و النبات و الحيوان و الإنسان، واتّصلت النفوس الجزئيه بالأبدان. وكان نوع الإنسان متميزاً عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاصّ لفيض تلك الأنوار، وكان عالمه فى مقابله العالم كلّه. (٢)

ص: ٢٦٢

١- (١). تمييزاً لهم عن جماعه الحسن بن الصباح، الذى أفردنا لعقائده موضعاً خاصّاً.

٢- (٢). تمييزاً لهم عن جماعه الحسن بن الصباح، الذى أفردنا لعقائده موضعاً خاصّاً.

عقيدتهم فى النبوه و الوصايه و القيامه

وفى العالم العلوى عقل و نفس كلّى، فوجب أن يكون فى هذا العالم عقل مشخّص هو كلّ و حكمه حكم الشخص الكامل البالغ، ويسمونه:الناطق، و هو النبى.

و نفس مشخّصه، و هو كلّ أيضاً، و حكمه حكم الطفل الناقص المتوجه إلى الكمال، أو حكم النطفه المتوجهه إلى التمام، أو حكم الأنتى المزدوجه بالذكر، ويسمونه:الأساس، و هو الوصى.

قالوا: و كما تحرّكت الأفلاك و الطبائع بتحريك النفس و العقل، كذلك تحرّكت النفوس و الأشخاص بالشرائع بتحريك النبى و الوصى فى كلّ زمان دائراً على سبعة سبعة حتّى ينتهى إلى الدور الأخير و يدخل زمان القيامه، و ترتفع التكاليف، و تضمحل السنن و الشرائع.

إنّما هذه الحركات الفلكيه و السنن الشرعيه لتبلغ النفس إلى حال كمالها، و كمالها بلوغها إلى درجه العقل، و اتّحادها به و وصولها إلى مرتبته فعلاً.

و ذلك هو القيامه الكبرى فتتحل تراكيب الأفلاك و العناصر و المركبات، و تنشق السماء و تتناثر الكواكب و تبدل الأرض غير الأرض، و تطوى السماء كطى السجل للكتاب المرقوم.

وفيه يحاسب الخلق و يتميز الخير عن الشرّ و المطيع عن العاصى، و تتصل جزئيات الحقّ بالنفس الكلّى و جزئيات الباطل بالشیطان المّضيل المّبطل، فمن وقت الحركه إلى وقت السكون هو المبدأ، و من وقت السكون إلى ما لا نهايه له هو الكمال. (١)

عقيدتهم فى باطن الشرائع

ثمّ قالوا: ما من فريضه سنّه، و حكم من الأحكام الشرعيه، من بيع و إجاره و هبه و نكاح و طلاق و جراح و قصاص و ديه، إلّا، وله وزان من العالم عدداً فى مقابله عدد و حكماً فى مطابقه حكم. فإنّ الشرائع عوالم روحانيه أمريه و العوالم

ص: ٢٤٣

شرائع جسمانيه خلقيه، وكذلك التركيبات في الحروف و الكلمات على وزان التركيبات في الصور و الأجسام و الحروف المفردة، نسبتها إلى المركبات من الكلمات كالبسائط المجردة إلى المركبات من الأجسام. ولكل حرف وزان في العالم وطبيعه يخصها، وتأثير من حيث تلك الخاصية في النفوس.

فعن هذا صارت العلوم المستفاده من الكلمات التعليميه غذاء للنفوس كما صارت الأغذيه المستفاده من الطبائع الخلقيه غذاء للأبدان، وقد قدّر الله تعالى أن يكون غذاء كلّ موجود ممّا خلق منه، فعلى هذا الوزان صاروا إلى ذكر أعداد الكلمات و الآيات. و أنّ التسميه مركبه من سبعة واثني عشر وأن التهليل مركب من أربع كلمات في إحدى الشهادتين وثلاث كلمات في الشهاده الثانيه، وسبع قطع في الأولى، وستّ في الثانيه، واثني عشر حرفاً في الأولى، واثني عشر حرفاً في الثانيه.

وكذلك في كلّ آيه أمكنهم استخراج ذلك ممّا لا يعمل العاقل فكرته فيه إلا ويعجز عن ذلك خوفاً من مقابلته بضده، و هذه المقابلات كانت طريقه أسلافهم، قد صنّفوا فيها كتباً ودعوا الناس إلى إمام في كلّ زمان يعرف موازنات هذه العلوم، ويهتدى إلى مدارج هذه الأوضاع و الرسوم. (١)

انشقاق الحشاشين

بعد دخول الحسن بن الصباح القمّي، وقد كان إمامي المذهب، إلى التشيع الباطني الإسماعيلي، سافر إلى مصر مركز الدعوه الإسماعيليه وعاصمه خلافتهم. ولم يلبث أن ظهر الشقاق و النزاع في الأسره الحاكمه، وانشق الحسن بن الصباح عن الدعوه بعد أن صاغ نظريه معدّله عن عقائد الباطنيه، ولجأ إلى العمل السريّ لنشر دعوته، وإلى الاغتيال لتصفيه خصومه. و قد اشتهرت جماعته باسم الحشاشين لتناولهم الخشخاش وغيره من المواد المخدره.

ص: ٢٦٤

وقال عنهم الشهرستاني:

ثم إن أصحاب الدعوة الجديده تنكبوا هذه الطريقه حين أظهر الحسن بن محمد بن الصباح دعوته، وقصر على الإلزامات كلمته واستظهر بالرجال وتحصن بالقلاع، وكان بدء صعوده على قلعه الموت في شهر شعبان سنة ثلاث وثمانين وأربعمائه. وذلك بعد أن هاجر إلى بلاد إمامه، وتلقى منه كيفية الدعوى لأبناء زمانه، فعاد ودعا الناس أول دعوه إلى تعيين إمام صادق قائم في كل زمان.

وتمييز الفرقة الناجية عن سائر الفرق بهذه النكته، وهي: أن لهم إماماً وليس لغيرهم إمام. (١)

البحث الرابع والعشرون: إشارات حول الغلو وعلاقتها بالصراع السياسي

العمل السري والغلو

ليس هناك ارتباط على بين سريه أى دعوه وسقوطها فى الغلو والتطرف، إلا أن اقتضاء السريه للكثير من دواعى الغلو والتطرف أمر ثابت لا غبار عليه، ويبقى المدار على وجود المانع وعدمه.

من هنا لا بدّ من الحذر من تعميم السببيه بين السريه والغلو، وفى هذا البحث سوف نرى من خلال بعض الأمثله التاريخيه الهامه، أن عامل السياسويه جزء عله قوى التأثير دائماً.

تعريف الغلو ومظاهره الأولى

يستعمل لفظ الغلو للدلاله على: عدد كبير من مصاديق التطرف العقائدى التى تجتمع تحت عنوان المبالغه الشديده فى شأن رجل، فتتراوح أنواع الغلو من نسبه

ص: ٢٤٥

النبوه إلى شخص عادى، وإلى نسبه الربوبيه لأحد الأئمه، مروراً بنسبه بعض صفات الألوهيه كالخلود.

والحقيقه أنّ هذا النوع الأخير من الغلوّ هو أوّل مصاديقه ظهوراً فى تاريخ الإسلام. لكنّ أخطر أنواع الغلوّ وأشدّه تأثيراً فى الثقافه الإسلاميه هو نسبه الألوهيه و الخالقيه إلى أئمه أهل البيت عليهم السلام رغم تغليظهم فى الزجر عن ذلك.

فقد ادعى كثير من الغلامه تأليه الأئمه، أو حلول الروح الإلهيه فيهم، فكان من ردّهم على هذه الدعوى قول الإمام الصادق عليه السلام:

«لعن الله! من أزالنا عن العبوديه لله الذى خلقنا، وإليه مآبنا ومعادنا وبيده نواصينا». (١)

وقد قال الإمام الصادق عليه السلام ردّاً على أحد الغلامه الذين نسبوا إليه الخالقيه: «كذب على، عليه لعنه الله! والله، ما من خالق إلّا الله وحده لا شريك له، حقّ على الله أن يذيقنا الموت، والذى لا يهلك هو الله، خالق وبارئ البريه». (٢)

ظهور الغلوّ بين المسلمين

تُجمع كتب التاريخ على أنّ أوّل من غلامه فى الإسلام كان الصحابى عمر بن الخطّاب، كما مرّ فى التمهيد. فقد ظهر هذا النوع الأخير من الغلوّ مبكراً جداً، منذ ساعه وفاه النبى صلّى الله عليه وآله. وفى نفس تلك الظروف ظهر تكذيب بموت النبى انتهى بأصحابه إلى الردّه. وهم بنو عبد القيس (٣) - قوم من اليمن - لما بلغهم نبأ وفاه النبى صلّى الله عليه وآله.

وقد كانت خصال أمير المؤمنين على عليه السلام فتنه لبعض الذى عجزوا عن تعقل تنزّه الإمام عن الدنيا وإعراضه عن طلبها، مع قدرته على ذلك. فزلّت أقدامهم إلى المهلكه

ص: ٢٦٦

١- (١). رجال الكشى: ٢/٤٨٩، ح ٤٠٠.

٢- (٢). المصدر: ٢/٤٨٨، ح ٣٩٨.

٣- (٣). تاريخ الطبرى: ٣/٣٠٢، قصّتهم مع سيدهم الجارود.

العظمى واعتقدوا ما اعتقده بعض النصارى فى نبى الله عيسى بن مريم عليه السلام.

فوجه الشبه كان عظيماً، ونفوسهم كانت مأنوسه بالتمثيل، وعقولهم معطله عن البرهان ومكبله بالأهواء والأوهام. وهذا ما وقع لطوائف كانوا من الشيعة.

ثم غلوا، فقال بعضهم بألوهيه: على بن أبى طالب و الأئمه عليهم السلام من بعده. ومنهم من قال: بنبوتّه، وتناسخ الأرواح.

وقال طائفة منهم بألوهيه: أبى الخطّاب، محمّد بن أبى زينب مولى بنى أسد. وقالت طائفة بنبوتّه: المغيره بن سعيد مولى بنى بجيله، وبنبوتّه أبى منصور العجلى، وبزيغ الحائك، وبيان بن سمعان التميمى وغيرهم. (١)

أولى الفرق الغاليه

لقد ظهرت بعض الحركات الغاليه فى أثناء الفتنة الكبرى وما بعدها، فكان النصف الثانى من القرن الأوّل مسرحاً لظهور شتى الدعوات التى يصدق عليها عنوان الغلو بشكل أو بآخر وأشهرها: السبثيه و الكيسانيه.

ويبقى علينا توضيح القول فى الأولى، ونلخصه فى هذه الأسطر، اقتباساً عن التحقيق الفريد الذى تركه لنا المرحوم العلامة مرتضى العسكرى. (٢)

من الراجح أنّ وجود رجل دعا بدعوه الغلو فى الإمام على عليه السلام، يقال له: عبد الله بن سبأ. حقّ، وليس بباطل، وإن كان نسب هذا الرجل الذى يدعى المؤرّخون أنّه يهودى قد أوحى للكثيرين بأساطير تنسجم مع ما اعتاد به المسلمون من مؤامرات تحاك على أيدي من دخل فى الإسلام ظاهرياً، ودون إيمان من اليهود أو النصارى.

وقد أشار الطبرى إلى ابن سبأ باسم ابن السوداء. (٣)

ص: ٢٤٧

١- (١). الفصل فى الملل و الأهواء و النحل: ١١٤/٢؛ وقد فصل الشهرستاني الكلام فى بعضهم، كاليانيه وهم أتباع بيان بن سمعان؛ راجع: الملل و النحل: ١٥٢/١.

٢- (٢). عبد الله بن سبأ: ١٧١/٢ و ١٧٢.

٣- (٣). راجع النصّ الوارد فى أسئلته بحوث التمهيد.

فيعتقد بعض المعاصرين أنّ وجود ابن سبأ، وبعض ما ينسب إليه على نحو الإجمال قد ثبت عن الأئمة من أولاد علي عليهم السلام بأسانيد معتبرة، منها ما ورد عن الإمام محمد الباقر عليه السلام:

«إنّ عبد الله بن سبأ كان يدعى النبوه، ويزعم أنّ أمير المؤمنين عليه السلام هو الله... تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فبلغ ذلك أمير المؤمنين عليه السلام، فدعاه وسأله فأقرّ بذلك، وقال: نعم، أنت هو، وقد كان ألقى في روعي أنّك أنت الله، وأنّي نبي... فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ويلك! قد سخر منك الشيطان، فارجع عن هذا، ثكلتك أمك! وتب! فأبى؛ فحبسه واستتابه ثلاثة أيام، فلم يتب، فأحرقه بالنار». (١)

لكن هذه الروايه تقبل المناقشه، فالإحراق بالنار ليس حدّاً معروفاً للكافر، ومن غير المعقول أن يتجاوز الإمام حدّاً من حدود الله، دون أن يتحوّل ذلك إلى تشنيع.

وقد ذهب المحقق العسكري إلى إنكار أصل وجود ابن سبأ، مشككاً في جميع المصادر التي تحدّثت عنه.

والحقيقه أنّ أصل وجود هذا الرجل راجح إلّا أنّ الدور الخطير الذي نسبته إليه أشهر المؤرّخين مثل الطبري الذي يكتفى عنه بأبن السوداء، في أحداث الفتنه، هو الذي يستعصى على العقل قبوله: فهل يعقل أن يكون كلّ الصحابه سدّجاً حتّى يوقع الفتنه بينهم ابن سبأ؟

ولكن هذا الموضوع خارج عن مجالنا هذا، ويبقى من الثابت أنّ الظاهره السبئيه هي التي فتحت الباب أمام أخطر أنواع الغلو، وهو نسبه الربوبيه إلى الأئمة عليهم السلام.

الدعوات السريه وتطوّر الغلو في القرن الثاني

نظراً لخطوره بعض حالات الغلو، على تراث أهل البيت عليهم السلام، لا يمكن أن نمّر على هذه الظاهره دون الإشارة إلى بعض فرقها، رغم انقراض أكثرها بموت أصحابها.

ص: ٢٤٨

والحقيقه أنّ هذه الظواهر كانت تقضى مضاجع أئمة أهل البيت عليهم السلام اللذين اشتهروا بلعن أصحابها.

وكانت تنتعش فى ظروف السريه و التخفى فى معظم الأحيان.والحقيقه أنّه لولا-الأخبار التى وردت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام فى لعن الغلاة و التحذير من انحرافاتهم،لأندرس آثار معظمهم وبادت من ذاكره التاريخ.

المُغيريه

المُغيريه هم أصحاب المُغيره بن سعيد العجلي،الذى صحب الإمام الباقر عليه السلام،ثم أبعده الإمام؛لكونه كذاباً مبتدعاً.وقد قال فيه الإمام الصادق عليه السلام:

«كان المُغيره بن سعيد يتعمد الكذب على أبى،ويأخذ كتب أصحابه،وكان أصحابه المتسترون بأصحاب أبى يأخذون الكتب من أصحاب أبى فيدفعوها إلى المُغيره،فكان يدس فيها الكفر و الزندقه، ويسننها إلى أبى ثم يدفعها إلى أصحابه ويأمرهم أن يبتوها فى الشيعة،فكل ما كان فى كتب أصحاب أبى من الغلو، فذالك ما دسه المُغيره بن سعيد فى كتبهم». (١)

الخطايه

الخطايه هم أصحاب أبى الخطاب،محمد بن أبى زينب الأجدع الأسدى.

وقد زعم أبو الخطاب أنّ الأئمة أنبياء، ثم آلهه.وقال بإلهيه:جعفر بن محمّد، وإلهيه آبائه(رضى الله عنهم)وهم أبناء الله وأحباؤه.والإلهيه نور فى النبوه،والنبوه نور فى الإمامه، ولا يخلو العالم من هذه الآثار و الأنوار.

وزعم أنّ جعفرأ عليه السلام هو الإله فى زمانه، وليس هو المحسوس الذى يرونه، ولكن لما نزل إلى هذا العالم لبس تلك الصوره، فرآه الناس فيها.ولما وقف عيسى بن موسى

ص:٢٦٩

صاحب المنصور على خبث دعوته، قتله بسبخته الكوفه وافتقرت الخطايه بعده فرقاً.... (١) ويروى عنهم أنهم أباحوا شهاده الزور.

(٢)

نقل المحدث النورى بسنده عن عمران بن على، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لعن الله أبا الخطاب، [ولعن الله من قتل معه] ولعن الله من بقى منهم، ولعن الله من دخل قلبه رحمه لهم». (٣)

وتكمن أهميه الخطايه فى كثره ما دسوه من أحاديث مكذوبه على الإمام الصادق عليه السلام، وقد أنكرها الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام فى روايه مشهوره عن يونس بن عبد الرحمن، كما سيأتى.

السزیه و السياسويه و الغلو الزيدى

لعله قد يبدو غريباً أن ينسب الغلو إلى الزيديه، فقد مرّ أنّ منهجهم الثورى قد فرض عليهم منهجاً توفيقياً فى العقائد. ومن ناحيه نظريه فإنّ التوفيقيه تكون واقيه من الوقوع فى الغلو. لكنّ سعه مفهوم الغلو خرقت هذه القاعده العامه، وكان الطابع السرى للعمل الثورى مقتضياً لنوع من الانحراف السياسوى، لا شكّ فى اندراجه تحت عنوان الغلو.

وفى الأسطر الآتيه شواهد على ما نقول.

أشهر غلاه الزيديه

هم الجاروديه أتباع أبى الجارود زياد بن المنذر، ولقبه سرحوب، لقبه به الإمام الباقر عليه السلام. وفسّر ذلك بأنّ سرحوباً شيطان أعمى يسكن البحر، وكان أبو الجارود أعمى.

ص: ٢٧٠

١- (١). الملل و النحل: ١/١٧٩ و ١٨٠.

٢- (٢). المبسوط: ٢٧٨/٧.

٣- (٣). مستدرک الوسائل: ١٢/٣١٨ و ٣١٩.

وله تفسير قرآن زعم نسبته إلى الإمام الباقر عليه السلام. (١)

وقد توفي أبو الجارود سنة ٥١٨هـ، أي: قبل ثوره إمامه زيد الشهيد. ولا يبدو أنه قد كان لإمامه عليه تأثير في توجيه عقيدته. وتعتقد الجارودية: بأنّ الحلال والحرام هو ما عند أهل البيت عليهم السلام صغيرهم وكبيرهم. (٢)

وستأتي الإشارة إلى أهميه خلفيه الاعتقاد بالتسويه في العلم عندهم.

ووجه الأهميه في الدعوه الجاروديه: أنّها تشكّل البعد العقائدي الأكثر انتشاراً بين أتباع الشهيد زيد الذي قتل، تاركاً أتباع أبي الجارود يملؤون الفراغ من بعده في عرض الإمام الصادق عليه السلام. فاجتذبت الجارودية كلّ الشيعه الثوريين وانتشرت دعوتهم في المناطق الجبلية الوعره، من بلاد الإسلام كطبرستان واليمن، بل إنّ الشيخ المفيد يحصر زيديه اليمن فيهم قائلاً: وليس باليمن من فرق الزيديه غير الجاروديه، وهم بصنعاء وصعده وما يليها. (٣)

والأهمّ من ذلك هو انتشار أحاديث الجاروديه في كتب الشيعه. وقد قال ابن الغضائري في ذلك: حديثه-أي: أبي الجارود-في أصحابنا أكثر منه في الزيديه. (٤)

الجاروديه وتكفير الشيخين

تقدّم أنّ من أهمّ ما ميز دعوه زيد الشهيد، رفضه البراءه من الشيخين؛ لاستصلاح أصحابه، والبراءه أخفّ من التكفير بلا إشكال، مع هذا فقد نسب إلى الجاروديه تكفير الشيخين، وليس فقط البراءه منهما، وهذا-إن صحّ نسبته إلى جميعهم- يدلّ على ذهابهم في الغلوّ أشواطاً أبعدتهم عن مقاصد دعوه زيد الشهيد، وحكمت عليهم بالانزواء في أطراف البلاد.

ص: ٢٧١

١- (١). المسائل الجاروديه: ١٧.

٢- (٢). قاموس الرجال: ٢٤٨/١١.

٣- (٣). المسائل الجاروديه: ١٢.

٤- (٤). قاموس الرجال: ٢٤٨/١١.

و قد قرّر الشهرستاني نزعتهم التكفيريه قائلاً:

زعموا أنّ النبي صلى الله عليه و آله نصّ على علي عليه السلام بالوصف دون التسميه, و هو الإمام بعده و الناس قصرُوا, حيث لم يتعرّفوا الوصف, ولم يطلبوا الموصوف, و إنّما نصّبوا أبا بكر باختيارهم؛ فكفروا بذلك.

و قد خالف أبو الجارود في هذه المقاله إمامه زيد بن علي, فإنه لم يعتقد هذا الاعتقاد.... (١)

سب القول بالتسويه في العلم

يمكن تفسير قول الجاروديه بالتسويه في العلم بين أهل البيت عليهم السلام, بالخوف من اللوازم السياسيه للقول بالتفاوت و التفاضل بينهم, حيث إنّ ذلك يصطدم مع تسليمهم بعدم تعيين الإمامه, بل كونها للمتلبس بالقيام و الثوره دون غيره.

فإنّما قالوا بهذا؛ لأنّهم قد سلموا بأنّ الإمامه صارت في آل البيت عليهم السلام فهم فيها سواء, و إنّما تجب الطاعه لمن أظهر نفسه, و قام بالسيف, فإذا لم يقولوا بأنّهم في العلم سواء فسوف يرفعون درجه بعض منهم على البعض الآخر, فتكون الإمامه في أعلاهم منزله فينتفض قولهم الأوّل أنّ الإمامه فيهم جمعاً على السواء.

قد يقال هنا أن التوجيه المذكور لسبب التسويه بين أهل البيت عليهم السلام في العلم غير تام, لأنّ اللازم المشار إليه غير لازم. فمقوله جواز تقديم المفضول على الفاضل التي اقتبستها الزيديه من أهل الاعتزال كفيله برد الملازمه. والحقيقه أن هذه المسأله تحتاج إلى تحقيق تاريخي حول السبق الزمني لأي من النظريتين التسويه أو تقديم المفضول, والراجح عندنا من مطالعه ما توفر من المصادر هو سبق الدعوه الجاروديه, بأكثر من عقد من الزمن, على تبلور مقولات أهل الاعتزال. ومن هنا جاز التوجيه المتقدم.

ص: ٢٧٢

اشاره

تحصيل من جميع ما تقدم: أن وقوع حركه الانشعاب والانشقاق العقائدى التى ولّدت الفرق الإسلاميه فى منطقه التقاطع بين حركتى التاريخ السياسى وتكامل البحث العقائدى، جعل كل عقيدته متطرفه معرّضه للتحوّل إلى أداءه سلطويه؛ أما معارضه، أو حاكمه.

وما يصدق عن التطرف-بوجه عام-صادق على الغلو من باب أولى وأحرى.

وفى خاتمه هذا الباب إشارات وشواهد على هذه الحقيقه.

١- الغلو و الباطنيه السلطويه

اشاره

إن لقب الباطنيه، وإن اشتهرت به الإسماعيليه أكثر من غيرها، لقب جامع لكل الفرق التى عمدت إلى مخالفه ظواهر الكتاب العزيز وابتداع معانى باطنيه تحت شعار التأويل.

والحقيقه أن هذا العنوان المشترك لا- ينفك عن معظم أنواع الغلو؛ لأن المغالى يلبأ إلى التأويل الباطنى، أو إلى التطبيق المنافى للعرف اللغوى العام.

أمّا الآراء التأويليه؛ فعمدتهم فيها أهواؤهم الفاسده وأذواقهم المنحرفه، فكل طائفه تنتزع من الباطن ما يلائم معتقداتها وينصر مقولاتها. وقد يكون الاستظهار الشاذ أحد مصاديق التأويل الباطنى.

فهذا بيان بن سمعان مثلاً يكتشف اسمه فى قوله تعالى: هذا بيان للناس

ولا شك أن مثل هذا التأويل للقرآن الكريم لا يمكن أن ينتج عن سذاجه صاحبه، بل هو ينم عن خبث طويه وعن طموح سياسى تجاوز حدّ السياسويه المتعارفه، ليصل إلى حدّ الانتهازيه السلطويه التى يعبر عنها فى عصرنا بالماكيافيليه.

هكذا نجد أن قسماً كبيراً من الغلو تحركه دوافع سلطويه، وقد أشرنا إلى ما وقعت فيه بعض الزيديه، وهى ليست من الباطنيه المتعارفه، والأخطر من ذلك اقتران التأويل

والغلو بسريه العقيده وإدعاء حيازه الباطن و الحقيقه دون بقيه المسلمين.

فمثل هذا الادعاء يفتح المجال أمام شتى أنواع التوظيف السلطوى للغلو.

وأفضل نموذج لهذه الظاهره الدعوه الإسماعيليه وما أنشقت عنها من الفرق الغاليه وأشهرها القرامطه.

الإسماعيليه وتطور العقيده الباطنيه

تقدّم أنه من ناحيه تاريخيه، قد غلب لقب الباطنيه على الإسماعيليه الذين قالوا بإمامه إسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام؟ لأنّهم اعتمدوا فى التعامل مع النصوص أصلاً عندهم، يقول: لكلّ ظاهر باطن، ولكلّ تنزيل تأويل فهم يتبعون الباطن و التأويل، و هو عندهم السرّ الذى لا يدركه إلّا الإمام و المرشد الكامل عندهم.

و قد اتّضحت أوجه الاستفاده السلطويه من هذا الغلو فى مرحلتى الدعوه السريه وبناء الدوله.

غلو القرامطه وملامح الانشقاق الدينى

تعتبر حركه القرامطه من أخطر الانحرافات التى عرفتها الدعوات الباطنيه الغاليه فى التاريخ الإسلامى، لا- فقط من حيث عقائدها، بل من حيث نجاحها فى تأسيس دوله استمرّت قرابه قرنين و تركت آثاراً لا تمحى فى ذاكره المسلمين، و رغم اشتهاى نسبه القرامطه إلى التشيع الباطنى، فإنّ التحقيق يثبت أنّهم أسسوا ديناً جديداً ليكون ديناً رسمياً لدولتهم، وليس من الإنصاف إلحاقهم بأى مذهب من المذاهب المعروفة.

و قد اخترنا للتعريف بهذه الظاهره نصّاً مختصراً عن ابن خلدون المعروف بعنائه الصريح للباطنيه عموماً.

ونقدّم لهذا النصّ بالإشاره إلى أنّ القرامطه كانوا قد ظهوروا فى بدايه عهدهم

كحركه منشقه عن الإسماعيليه، و هذا ما يؤكده الكاتب الإسماعيلي المعاصر مصطفى غالب، الذي تنكب أصعب الطرق حينما حاول الدفاع عنهم بدلاً عن البراءة منهم. (١)

يقول ابن خلدون:

كان ابتداء أمر القرامطه-فيما زعموا- أن رجلاً ظهر بسواد الكوفه سنه ثمان وسبعين ومائتين، يتسم بالزهد، وكان يدعى قرمط، وزعم أنه داعيه لأهل البيت عليهم السلام للمنتظر منهم، فقبض عليه الهيصم عامل الكوفه وحبسه، ففر من حبسه. وزعم أن الإغلاق لا يمنعه، ثم زعم أنه الذي بشر به أحمد بن محمد بن الحنفية، وجاء بكتاب تناقله القرامطه فيه بعد-بسمله- يقول الفرع بن عثمان من قريه نصرانه: إنه داعيه المسيح، و هو عيسى، و هو الكلمه، و هو المهدي، و هو أحمد بن محمد بن الحنفية، و هو جبريل...

وعرف أن الصلاه أربع ركعات قبل طلوع الشمس، و ركعتان قبل غروبها، و أن الأذان بالتكبير في افتتاحه، وشهادته التوحيد مرتين، ثم شهادته بالرساله لآدم، ثم نوح، ثم إبراهيم، ثم عيسى، ثم محمد صلوات الله عليهم، ثم لأحمد بن محمد بن الحنفية. والقبله بيت المقدس، والجمعه يوم الاثنين، ولا يعمل فيه شيء...

والصوم مشروع يوم المهرجان و النيروز. والنبذ حرام، والخمر حلال، والغسل من الجنابه كالوضوء، ولا يؤكل ذو ناب، ولا ذو مخالب. ومن خالفهم وحارب وجب قتله، وإن لم يحارب أخذت منه الجزية، انتهى.

إلى غير ذلك من دعاوى شنيعه متعارضه يهدم بعضها بعضاً، وتشهد عليهم بالكذب، و هذا الفرع بن يحيى الذي ذكر هذا أول الكتاب إنه داعيه القرامطه يلقب عندهم ب: ذكرويه بن مهرويه.

ويقال: إن ظهور هذا الرجل كان قبل مقتل صاحب الزنج، وإنه سار إليه على الأمان، وقال له: إن ورائي مائه سيف، فتعال نتناظر فلعلنا نتفق ونتعاون.

ص: ٢٧٥

١- (١). القرامطه الذي حاول فيه تحسين صورتهم، ونفى الغلو عنهم.

ثم تناظرا فاختلفا وانصرف قرمط عنه, وكان يسمي نفسه:القائم بالحقّ.

وزعم بعض الناس أنّه كان يرى رأى الأزارقه من الخوارج. (١)

إذا صحّ ما نسبته ابن خلدون إلى القرامطة من عقائد وشرائع، فلا شكّ في أننا أمام ظاهره انشقاق ديني، لا انشعاب مذهبي.

ويؤيد دعوى الانشقاق الديني وخروج القرامطة من الإسلام، تجاوزهم لجميع الخطوط الحمراء التي يتوقف أمامها الغلاة عادة، وهي المساس بما يجمع عليه المسلمون أنّه مقدّس:ففى إحدى حملاتهم على مكّة المكرمه، أخذوا الحجر الأسود وحملوه معهم إلى عاصمتهم هجر، (٢) ولم يعيدوه إلى مكّة إلا إثر إصرار الخليفة الفاطمي، المعزّ لدين الله.

فلولا استهتارهم بالمقدّسات الإسلاميه، لما جرؤوا على هذا الصنيع الذي تفوّق دلالتة وكاشفيتها دلالة تكفير المسلمين وقتلهم.

هذه العقائد و الأفعال ليست مجرد انحرافات فكريه عند بعض الأفراد.

فهى قد شكّلت مجموعه متماسكه من القيم الثقافيه والاجتماعيه، مكنت زعماء القرامطة من تأسيس دوله فى شرقى الجزيره العربيه، استطاعت تهديد الخلافه العباسيه مدت أكثر من قرنين.

ورغم نقمه الفاطميين على القرامطه، فلم يتعرّضوا لدولتهم بشكل جدّى، ولعلّ ذلك؛ لأنّهم كانوا الدّ أعداء الدوله العباسيه، وبالتالي فهم حلفاء موضوعيون للفاطميين.

وبهذا أمكن لخلافه القاهره توظيفهم سياسياً واستراتيجياً ضدّ خلافه بغداد مده قرنين من الزمن.

وليست ظاهره القرامطه حاله فريده من الانشقاق الدينى الكامل، فقد توالى فى التاريخ الإسلامى ظواهر الانشقاق عن الدين الإسلامى، وظهور الأديان المركبه

ص: ٢٧٦

١- (١). العبر وديوان المبتدأ و الخبر: ٢٣٥/٣ و ٢٣٦.

٢- (٢). يعترف بذلك حتّى المدافعون عنهم, مثل:مصطفى غالب.

الجديده فى شتى أصقاع العالم، وامتد انتشار بعض هذه الأديان كلما وجدت جهه سياسيه تستفيد من هذا الانتشار، مثل: الديانه السيخيه فى الهند، والبهاثيه فى إيران.

وأكثر هؤلاء لا يدعون اليوم أنهم مسلمون، وهم خارجون عن محل كلامنا.

٢- الاستبداد ومحاربه الغلو

قد تتحول جميع مظاهر التطرف، والغلو بشكل خاص، إلى سلاح سياسى يدعم شرعيه أى سلطه استبداديه فى المجتمع الإسلامى. وتزداد دوافع التوظيف السياسى للغلو عندما يتصف بكونه خطراً خارجياً، أو خطراً على المسلمات العقائديه للناس.

ففى مثل هذه الظروف الدعائيه التى تصل أحياناً إلى درجه الحرب النفسيه، تتم تصفيه كلّ الدعوات المعارضه واجتثاث جذورها، وإن لم تعترف بالغلو...

وفى تاريخنا الإسلامى نماذج معتبره من هذا التوظيف الاستبدادى السلطوى لظاهرة الغلو، وأشهرها وأقدمها اتهام جميع الشيعه بأنهم يعتقدون ببعض ما يعتقد به الغلاه من شناعات.

والحقيقه أنّ مثل هذه الاتهامات لم يسلم منها حتى مؤسسو بعض المذاهب الفقيهيه الكبرى المعروفه، فقد تعرّضوا للتكيل و التعذيب و القتل بسبب عدم استعدادهم لإضفاء الشرعيه على الدوله العباسيه، فاتهموا بشتى الاتهامات، وأخطرها اشتهاى نسبتهم إلى مذاهب بعض الغلاه.

وأبرز نموذج من هذا التوظيف السلطوى الاستبدادى للغلو هو اتهام أبى حنيفه النعمان بن ثابت مؤسس المذهب الفقهى المعروف باسمه، بأنه من الغلاه الجاروديه. و هو ما سوف يتوضّح فى الباب اللاحق.

أسئلة المبحث الأول:

١. حسب رأيك لماذا أمكن القول بأن ثورة الإمام الحسين عليه السلام تنتسب إلى التشيع الولائي، مع كونها ضمت زهير بن القين الذي كان معروفاً بانتماؤه العثماني؟ وضحت (وهب) النصراني.
 ٢. حلل وناقش: كان للحركات الزيدية دور كبير في تمييز التشيع الولائي عن التشيع السياسي، ومنع الالتباس بينهما.
 ٣. هل يمكن أن تجتمع السياسي مع الرساليه، والسلطويه، مع الرساليه و السلطويه مع السياسيه؟ كيف ذلك؟
 ٤. إلى أي حد نجحت الطائفية في احتواء التشيع السياسي؟
 ٥. ما هي ملامح الغلو في عقائد الإسماعيليه؟
 ٦. حلل وناقش: نجحت الحركة الإسماعيليه في احتواء معظم الحائمين حول المحور الولائي الذين لم يسلموا بالغيبه.
- أسئلة المبحث الثاني:

١. بالرجوع إلى تعريف الغلو، عين نسبته إلى التطرف، ونسبه فكر الخوارج إلى كليهما.
٢. بالرجوع إلى تعريف الغلو، أوضح مظاهر الغلو في عقائد الفرق الآتية: المغيريه، الخطّابيه، الإسماعيليه، الباطنيه.
٣. هل يمكن لأي دعوه سرّيه أن تعصم نفسها من الغلو؟ كيف؟
٤. ما هي خصوصيه الغلو المنسوب إلى الزيديه، وهل من الإنصاف نسبه الغلو إلى كلّ الزيديه؟
٥. حلل وناقش: الاستفاده من الغلو وتوظيفه سياسياً سلاح ذو حدّين كثيراً ما ينقلب على صاحبه.

٦. حلّ وناقش: مذهب القرامطه نموذج من التركيب العقائدى و التشريعى، أفرزه الفراغ الثقافى الذى أحدثته هيمنه أهل الحديث على الساحه الفكرية فى القرن الثالث.

٧. حلّ وناقش: لا شكّ فى أنّ أبا حنيفه النعمان كان شيعى المذهب، لكن استقلاله بالاجتهاد وانتسابه القديم إلى الجاروديه مكن الاستبداد العبّاسى منه، فأمكن التنكيل به دون إثارة ردود أفعال أو قلاقل، تتناسب مع مكانته العلميه.

ص: ٢٧٩

الباب الثالث: المذاهب الفقهية الكبرى في إطارها الكلامي

الفصل الأول: أصول الفقه عند أهمّ المحاور المرجعية

إشاره

ص: ٢٨١

البحث السادس و العشرون: حول حجيه الكتاب و السنه

اشاره

تقدّم في التمهيدي، أنّ عصر الصحابه و التابعين قد شهد بروز عدّه محاور مرجعيه، شكّل افتراقها و تباعدها التدريجي غطاءً ثقافياً لمختلف الانشقاقات و الانشعابات العقائديه، لكن هذا التعدّد في الأقطاب المرجعيه لم يحلّ دون تحقق بعض العمليات التجميعيه التي كانت تلقائيه في معظمها.

هكذا، لم يتخطّ المجتمع الإسلامي المائه سنّه الأولى، وبالتحديد زمن خلافة عمر بن عبد العزيز، قبل أن يتشكّل تكتل مرجعي جمع بعض أفراد محور المهاجرين و الأنصار، وبعض أفراد المحور العشائري الأموي، وبعض المحاور الشخصيه قصيره العمر، مثل: المحور الزبيري، و قد اشترك المجتمعون في هذا التكتيل في الاختيار المرجعي العامّ المسمى: الاختيار الصحابي العمومي. وبقيد العمومي تخرج جميع المرجعيات الصحابيه الخاصه التي تولّدت معها بعض الفرق الصغيره، وكذلك يخرج المحور الصحابي العلوي، و هو محور الولاء للأمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ولورثه علمه من بعده.

اشاره

منذ تشكّل المرجعيه الصحابيه العموميه، أصبح عنوان الجمهور ملازماً للاختيار الصحابي العمومي، رغم غياب أي إحصاء من شأنه أن يبرّر اختصاص أصحاب هذا الاختيار بعنوان الجمهور الذي يرادف الأكثرية في اصطلاح القدماء.

وعلى أيه حال فلا شكّ في أنّ المحور الصحابي العمومي كان أوسع المرجعيات انتشاراً، وإن منعتّه كثره المحاور المنافسه من إحراز أكثرية مطلقه على الأغلب.

وقد كان لمحاولات الاندساس من قبل المحور العشائري الأموي، ثمّ العبّاسي، في هذا الاختيار الصحابي العمومي، دور تعييني في إضفاء صفه الشرعيه السلطويه عليه، رغم التناقض الصريح بين التوجهين.

ولكن دهاء السياسيين السلطويين منعهم من تفجير التناقض، فتكتموا عليه حتى لا- تنكشف عورات النظام. وكان جزاء كلّ من سكت عن هذا التدليس إدراجه تحت عناوين سياسيه وفاقية، مثل أهل الجماعه، في العهد الأموي، (١) وأهل السنّه و الجماعه، بدايه من منتصف القرن الثالث، كما قد عرفنا.

أما جزاء من رفض السكوت عن هذا التدليس الخطير، فكان التشويه والإقصاء، تحت عناوين متنوعه، ابتداء من الخوارج، وانتهاء بالغلو، والرفض، والباطنيه.

ورغم التجاذب بين أهل الحديث و الأشاعره حول تمثيل استمراريه الاختيار الصحابي العمومي، بعد اختفاء المحور الجامع للسنه و العتره، فإنّه قلما أمكن لأحد هذين التيارين الانفراد بتمثيل الائتلاف العقائدي و الفقهي المعروف باسم أهل السنّه و الجماعه.

فقد مرّت فتره هيمن فيها الأشاعره لم تستمر أكثر من قرنين، وانتهت مع الحروب الصليبيه، والغزو المغولي. ثمّ تلتها فتره هيمن فيها أهل التصوّف على الساحة الفكرية،

ص: ٢٨٤

١- (١). بدأ استعمال هذه التسميه منذ عام الجماعه^{١١}، الذي شهد صلح الحسن عليه السلام (٥٤١هـ).

ولم يمتازهم فيها إلّا التيار السلفى لأهل الحديث بزعامه ابن تيميه وتلاميذه وأتباعه، وأشهرهم ابن قيم الجوزيه. ثم دخل هذا الائتلاف مرحله من الجمود انتهت بالأئمه إلى قرونها الوسطى التى استمرّت أربعة قرون، إلى أن ظهرت بوادر إحياء سلفى، تميز بالتطوّف و النزعه التكفيريه و الأسلوب الدموى فى فرض الدعوه، وعرف هذا التيار باسم الوهابيه، نسبه إلى مؤسسه الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

واستهدفت الوهابيه، الصوفيه، والأشاعره، وجميع أهل العقائد المعتدله، ولكنّها لم تفلح فى الاستئثار بزعامه ائتلاف أهل السنّه و الجماعه؛ بل بقيت على هامشه معظم الأوقات.

لكن السمه الدائمه التى لازمت جميع الظواهر التى تداولت على الاستئثار بعنوان أهل السنّه و الجماعه، هى التسليم بالاختيار الصحابى العمومى الذى كان من الإنصاف أن تتلقب به حصراً؛ إذ أنّه من الواضح أنّ هذه التيارات غير قادره لوحدها على حفظ جماعه المسلمين، أو حفظ السنّه النبويه الشريفه، وقد عرفنا كيف أن اجتماع القوى الفاعله فى بدايه القرن الثانى على تشكيل محور جامع للسنه و العتره، استفاد من أجواء ضعف السلطه، قد حلّ هذه المشكله مؤقتاً.

علاوة على هذا، فإنّ صدق انطباق عنوان أهل السنّه و الجماعه، بما هو العنوان الجامع للائتلاف العقائدى الفقهى الموالى لسلطه الخلفه العباسيه، فى مقابل الانشقاق الإسماعيلى و الخلفه الفاطميه ودوله القرامطه، على بعض المدارس الفكرية و الفقيهيه الهامه التى يزعم اندراجها تحت هذا العنوان، أمر مشكوك للغايه؛ بل سوف نرى أنّ التحقيق قد يؤدى إلى خلفه أحياناً. ومن أشهر موارد هذا الانتقاض بطلان نسبه كلّ من أبى حنيفه، ومالك، والشافعى (رضى الله عنهم) إلى العنوان السياسى المزيف المعروف بأهل السنّه و الجماعه، مع تأكّد انتسابهم إلى محور السنه و الجماعه الحقيقى، و هو المحور التابعى الثانى الذى مرّ الكلام عنه.

من هنا تتعين التسميه التي اخترناها لتمييز هذا الائتلاف غير المتجانس عن المحاور المرجعيه الأخرى،وهي عنوان:الاختيار الصحابي العمومي.الذي لا يتناقض مع الانتساب إلى المحور الجامع للسنة و العترة.

أهم مشكلات الاختيار الصحابي العمومي

كان هذا الاختيار حاملاً لعدّه تعقيدات أصوليه:فمن الصعب توجيه الاختلافات الشديده بين الصحابه أنفسهم،وهي التي وصلت إلى حدّ النزاع الصريح حول دلالات بعض آيات القرآن الكريم.وممّا زاد في تعقيد الأمر، أنّ هذه الخلافات قد انتقلت من الآباء إلى الأبناء،ومن الصحابه إلى التابعين،ولم يسلم من هذه الطامه العظمى إلّا القليل. (١)

وفي النصف الثاني من القرن الأوّل،ظهر جيل من المحدثين من أهل الحفظ و الدرايه؛ولكنّهم لم ينعموا بالحريه السياسيه التي تخولهم أخذ العلم من أعداء السلطه الأمويه،أو ترويجه عنهم وباسمهم.

هكذا،برزت ظاهره إرسال الحديث من قبل كبار الحفاظ،لا لنسيان فيهم، بل خوفاً من السلطات الأمويه التي كانت تنكّل بكلّ من لم يكن يلعن الإمام علياً عليه السلام فكيف بمن يروى عنه أو يحي سنته؟

وحيث أنّ الإمام على عليه السلام طيله فتره الخلفاء السابقين له،كان أهمّ رواه الحديث النبوي على الإطلاق وأوسعهم تأثيراً في الساحة الثقافيه عموماً،فلنا أن نتساءل عمّا بقي بأيدي التابعين من أحاديث،بإمكانهم أن يؤسّسوا عليها فقههم.

فكان أمامهم خياران، لا ثالث لهما:إمّا إرسال الأحاديث،وإمّا تعويض الروايه الحرفيه بحكايه السنّه العمليه الشائعه.

ص: ٢٨٤

١- (١). في تفصيل جميع ظروف تطوّر الفقاهاه عند جيل الصحابه وجيل التابعين؛راجع:أطوار الاجتهاد ومناهجه،المجلد الأوّل.

ومن هنا، برزت ظاهره الاختلاف في السنن العمليه، وسير الجيلين الأول و الثاني على ألسن التابعين؛ ممّا ولّد مباني فقهيه مختلفه بين أهمّ مراكز تواجد الفقهاء، وهى العراق، والمدينه، ثمّ مكّه.

المحصّله

يتحصّل ممّا تقدّم: أنّ أولى التصدعات السياسيه فى الأمه الإسلاميه، قد كرسّت قطيعه بين مختلف الفرق المنشعبه عنها حول مواضع عقائديه واختيارات أصوليه أساسيه. وقد كان الموقف من الكتاب و السنّه: إثبات لحجيتها معاً، أو إثبات حجيه أحدهما دون الآخر، أو فى رسم حدود هذه الحجيه، من أهمّ مواطن الاختلاف؛ بل إنّ الموقف من هذه المسائل كثيراً ما كان يشكّل الغطاء النظرى للاختيارات العقائديه بشتى أنواعها.

ورغم أنّ جميع الفرق الإسلاميه تدعى، ردّ جميع أصولها العقائديه وفروعها الفقهيه إلى كتاب الله، فإنّ طريقه التعامل مع القرآن الكريم، كانت دائماً محلّ نزاع بين المرجعيات الثقافيه المختلفه.

وفى بحوث هذا الباب، نريد توضيح الأصل الأول لهذه الاختلافات، والخطوط التى تفرّعت عنه، كمقدّمه طبيعيه لوضع الاختلافات الفقهيه فى إطارها الأصولى؛ ومن ثمّ، تحديد ملامح إطارها الكلامى العام.

٢- حجيه الكتاب ودور المفسرين الأوائل

اشاره

لا- يجاهر أحد، من الفقهاء المعروفين، برفض حجيه الكتاب بالجمله، وإنّما هناك كلام كثير وجدل مستفيض فى مسائل جزئيه كحجيه الظاهر وصغريات حجيه النصّ. وقد ذهب بعض مؤرّخى الفكر الإسلامى إلى اعتبار جميع الأصول التى اعتمدها الجيل الأول من الفقهاء بعد الصحابه، عائده إلى أصل واحد هو كتاب الله. (١)

ص: ٢٨٧

١- (١). هو عبد الكريم الشهرستانى، الملل و النحل: ١٩٨-١٩٩.

لا- شكّ أنّ الكتاب كان-وما يزال-الأصل الأول في التشريع، وقد تطرّف بعض الصحابه الأوائل، كما تقدّم في التمهيد، في تخصيصه بالحجيه مطلقاً.والذى يفرض نفسه هنا هو:سؤال عن معنى محوريه أصل الكتاب، مع ما هو معروف عن الصحابه أنفسهم من اختلاف في تفسيره، بل حتّى في قراءاته.

من اختلاف القراءات إلى تعدّد التفاسير

ذكرت بعض المصادر التاريخيه على أنّ عمليه جمع القرآن وتدوينه وكتابه نسخه التي وصلت إلينا، لم تتمّ إلا في عهد الخليفه الثالث، وإن كانت قد بدأت بشكل جدّى منذ عهد الخليفه الثاني.

وخلال عمليه الجمع هذه اعترضت المسلمين مشكله معقده، كادت تشقّ صفوفهم:إنّها تعدّد النسخ، مع بعض الاختلاف بينها. وقد كانت الاختلافات بين النسخ المدوّنه لبعض الآيات تتراوح من اختلافات يسيره، قد يقال:إنّها ناتجه عن تصحيف إملائي، [\(١\)](#) كالاختلاف بين، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ و مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ، إلى اختلافات أكثر عمقاً تمسّ مبدأ سلامه القرآن الكريم من الزيادة والنقصان.

وقد بلغت الاختلافات في عهد عثمان أوجهاً عندما أراد توحيد المصاحف كلّها، ومنع تداول النسخ التي لا تطابق النسخه المتفق عليها.فاتفق أنّ عبد الله بن مسعود، وهو من أجله الصحابه، وقد كان من القراء المفضّلين عند رسول الله صلّى الله عليه وآله، كان عنده نسخه من القرآن الكريم تتضمّن زيادات صغيره على النسخه القياسيه المعتمده.ورغم صغر حجم هذه الزيادات، إلّا أنّ بعضها كان له دلالة

ص: ٢٨٨

١- (١). يدرس في محلّه من علم القراءات، أنّ هناك تفاسير أخرى لهذه الاختلافات، وليس هنا محلّ الكلام فيها.

خطيره من حيث قدحها المباشر في بعض اجتهادات الخليفة الثاني. (١)

فكان إصرار عبد الله بن مسعود على الاحتفاظ بمصحفه، وإصرار الخليفة عثمان على حرمانه منه، من أشهر الخلافات في زمانه.

علاوة على هذا، فرغم ما تقدّمت الإشارة إليه من منع تدوين الحديث، فقد راج الاعتماد على الأحاديث النبويه في تفسير آيات القرآن الكريم؛ فكان تفاوت المحدثين في علمهم وضبطهم و أمانتهم، سبباً إضافياً في تفاوت التفاسير الأولى لآيات الذكر الحكيم.

فوجدت الحواشى الأساطيريه المعروفه بالإسرائيليات جنباً إلى جنب مع التفاسير الأمينه التي كان ينقلها أتباع المحور الولائي عن أهم منبع تفسيري على الإطلاق، وهو الإمام على عليه السلام، وتلميذه الأبرز ابن عباس (رضى الله عنه).

وبعد استشهاد الإمام على عليه السلام ومحاصره سبطى رسول الله الحسن و الحسين صلّى الله عليه و آله، انفرد عبد الله بن عباس حبر الأمة، باعتلاء منصبه التفسيري دون منازع، فأصبح ما تناقله عنه تلاميذه، ثم دوّن لاحقاً تحت اسم تفسير ابن عباس، أول تفسير معروف للقرآن الكريم.

مع كل ما تقدّم، لم يكن تفسير القرآن الكريم كافياً لحل جميع المشكلات المطروحه آنذاك. وبقي المتشبهون بالاختيار الصحابي العمومي محرومين من أهم مصدر تشريعي بعد القرآن الكريم، وهو: السنّه النبويه الصحيحه المكتوبه.

٣- حجه السنّه بعد منع تدوين الحديث

أمام منع تدوين الحديث، انقسم المسلمون إلى فريقين:

الأول: متعبّد بتحريم الخليفين الأوّل و الثاني، الذين قبلا أن يقتصر تداول الحديث الشريف على النقل الشفوي.

ص: ٢٨٩

١- (١). جاء في العديد من التفاسير، وآخرها تفسير مخلوف في تفسير سوره النساء، في قوله تعالى: و ما استمتعتم به من النساء أنّها جاءت في مصحف ابن مسعود و ما استمتعتم به من النساء إلى أجل مسمى .

الثانى: متجاهل لأمر الخليفه, و قد انكبّ على تدوين و كتابه جميع ما تصل إليه يده من الحديث الشريف نقلاً عن أهمّ مصدره, و هو الإمام على عليه السلام, كما سنوضحه لاحقاً.

من الطبيعى أن يكون أتباع الاختيارى الصحابى العمومى, من القسم الأوّل, و إن لم يكن مستبعداً أن يحاول بعضهم الاستفادة من التراث النبوى المكتوب خفيةً.

و هذا ما ظهر فيما بعد عندما انتقلت الروايه إلى جيل التابعين, فكان بعضهم مزوّداً بأحاديث طويله, لا يمكن أن تكون عن حفظ و دون تدوين, تطابق ما تناقلته أيادى أنصار المحور اللوائى.

ومهما يكن من أمر, فإنّ حركة التدوين قد تأخرت بما فيه الكفايه ليعمّ الاختلاف بين فقهاء المدينة, حتّى فيما كان من المفروض أن يتناقله آلاف الرواه عن المئات من شهود العيان, ونكتفى هنا بذكر مورد واحد من موارد الاختلاف فى الروايه عن النبى صلّى الله عليه و آله, فى موضوع عبادى من المفروض أن لا يختلف عليه اثنان, و هو الوضوء أو الصلاه.

فهل يعقل أن يكون هناك أشكال و صور مختلفه لوضوء النبى أو لصلاته؟

مع هذا فقد تناقلت أيادى التدوين المتأخّر للحديث روايات متضاربه فى ذلك. (1)

كلّ هذا يبرهن على أنّ المشكله التى واجهت فقهاء الاختيار الصحابى العمومى لم تكن كبرويه, أى: التشكيك فى حجيه السنّه النبويه, بل صغرويه أى: فى إثبات صدور ما يزعم أنّه أحاديث نبويه عن الرسول صلّى الله عليه و آله. و قد لجأ أشهر فقهاء القرن الثانى إلى حلول فنيه مبتكره لهذه المشكله, وسوف نعود إليها فى محلّها لاحقاً.

ص: ٢٩٠

١- (١). راجع فى خصوص هذه المسأله المهمه: وضوء النبى.

اشاره

أمام الفراغ الذي تركه منع تدوين الحديث، لجأ فقهاء التابعين إلى ما اعتقدوا أنه بإمكانه سدّ حاجتهم التشريعيه. فقد كان من الواضح أنّ آيات الأحكام، التي اختلف في عددها ودلالاتها، أيما اختلاف، (1) لم تكن كافيه لسدّ جميع الحاجات التشريعيه. فالقرآن الكريم لم يبين تفاصيل الفروع، لا كيفيه الصلاه، ولا حتّى عددها ميبين في القرآن.

فكانت الحاجه ماشه إلى معرفه التفاصيل التشريعيه من المصدر الثاني، و هو فعل النبي وقوله وتقريره عليه الصلاه و السلام، وهي التي تشكّل عناصر السنّه النبويه.

هنا ظهرت أهميه المرجعيه التشريعيه، فهل يستوى من اعتقد بمرجعيه عموم الصحابه، دون تمييز، مع من قال باقتصار المرجعيه على المعصوم الذي هو مخول دون غيره، في حفظ الشريعه بعد النبي صلّى الله عليه و آله؟

من الطبيعي أن تكون المشكله أشدّ تعقيداً عند أتباع الاختيار الصحابي العمومي، فهي عندهم كبرويه وصغرويّه معاً، أمّا عند المخور الولائي، فهي صغرويّه فقط.

١- حجيه قول الصحابي وعمله ومشكلاتهما

اشاره

إنّ تأسيس مبدأ حجيه قول الصحابي، من المسائل الكلاميه الأشدّ خطوره في تاريخ الفكر الإسلامي، فهي قد ظهرت كردّ فعل على من قال بالوصيه في السقيفه. فحجيه قول وفعل جميع الصحابه بما هي طرق إلى معرفه الحكم الشرعي، طرحت كبديل عن القول، بأنّ الطريق إلى ذلك إنّما هو باب مدينه العلم ووصّى الرسول صلّى الله عليه و آله.

ص: ٢٩١

١- (١). تراوحت النظريات في عدد آيات الأحكام من قائل: أنها لا تتجاوز الخمسين، إلى مؤكّد بأنها: لا تقل عن خمسين، إلى زاعم بأنّ جميع آيات القرآن الكريم يمكن أن تكون آيات أحكام.

من أشهر الأحاديث النبويه التي بلغت روايتها حدّ التواتر، (١) ما روى عن ابن عباس (رضى الله عنهما) قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

أنا مدينة العلم وعلى بابها، فمن أراد المدينة فليأت الباب».

قال عنه الحاكم النيسابوري: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه أي: مسلم و البخارى فى صحيحهما. (٢)

و هذا الحديث واضح الدلاله فى تشييت مشروعيه المحور الولاى ومرجعيته العلميه المطلقه، دون بقيه المحاور. فالأمر بإتيان المدينه من بابها يستلزم الأولويه على الأقل، كما هو واضح. فى مقابل هذا الحديث الذى لا يخفى إحراجه الكبير لبقية المرجعيات الصحابيه، نشطت أيدى التدوين المتأخر فى تلمس آثار نبويه من الممكن أن تقلل من شأنه. فتراوحت هذه الآثار بين الموضوعات الصرفه و الأحاديث غير واضحه الدلاله، ومشكوكه السند مثل «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم». (٣)

هكذا يتضح أن الاختيار الصحابى العمومى، كان رد فعل انفعاليا على وضع حرج، وجد فيه أنصار الشيخين، خاصه، أنفسهم.

و قد نشط المحور الزبيرى أيام خلافه عبد الله بن الزبير، فى ذلك نشاطا عظيماً، فاق فيه بنى أميه. ولم يمرّ القرن الأول إلّا و قد استقر فى أذهان من بقى حياً من علماء التابعين، بعد أن ذهبت ثوره القراء بأفضلهم، مجموعه من الأحاديث التى تحاول تأمين المشروعيه لحجيه أقوال وأفعال كل الصحابه. و هذه المشروعيه مخدوشه بل متهافته كبروياً وصغروياً.

ص: ٢٩٢

١- (١). راجع: مدخل مناهجى إلى علم الكلام: ١١٤.

٢- (٢). المستدرک: ١٢٦/٣.

٣- (٣). انظر مناقشه الإمام عبد الكريم الخطيب لمعنى هذا الحديث فى كتابه على بن أبى طالب بقيه النبوه". وكذلك مراجعه هذه المناقشه فى المجلد الرابع من مجموعه أطوار الاجتهاد ومناهجه"، منشورات إحياء الاجتهاد، ١٤٢٩هـ.

إنّ القول بحجيه قول وفعل أى صحابى هو التزام بالمرجعيه المطلقه للصحابه دون تمييز. ومثل هذا القول متهافت على مستويين:

الأول: كبروى، ويمكن تلخيص هذا الإشكال (1) فى كون هذه الكبرى غير ثابتة نقلاً، فالخديش فى أدلتها-سنداً ودلالةً-واضح، كما أنّ من لوازمها القبول باجتماع المتناقضات و المتضادات، وهذا محال عقلاً.

الثانى: صغروى، فالملا-ك فى كون واحد من الناس صحابياً، لا-يمكن أن يكون مطلق مساكنه النبى صلّى الله عليه وآله فى المدينه، إذ أن المنافقين أيضاً كانوا كذلك مساكنين له، من غير المعقول أن يقصدهم النبى صلّى الله عليه وآله بقوله: «ما أنا عليه وأصحابى» فى بيان الفرقه الناجيه، أو: «أصحابى كالنجوم» فى الحديث المتقدم، إذا صحت نسبته إليه.

من هنا تطرح المشكله الصغرويه بشكل حادّ.

فهل يعقل أن يصنّف الطلقاء مثل معاويه بن أبى سفيان، من ضمن الصحابه؟

أو هل يمكن أن يندرج تحت هذا العنوان من لم يكن حظه من الصحبه إلا اللعن أو القرح من النبى صلّى الله عليه وآله؟

كما هو حال سمره بن جندب (2) الذى قال عنه النبى صلّى الله عليه وآله: «إنك رجل مُضار...»

٢- حجيه قول المعصوم

اشاره

فى مقابل المشكلات الكبرى التى تواجه الاختيار الصحابى العمومى، تميز موقف المحور الولائى، بمعناه الأخص الذى يسلم أصحابه بعصمه الإمام، بالتماسك الداخلى،

ص: ٢٩٣

١- (١). راجع: الأصول العامه للفقّه المقارن: ١٣٧ و ١٣٨.

٢- (٢). فى حديث قطع النخله، وهو الذى قال فيه النبى صلّى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام». وقد فصل عبد الكريم الخطيب الكلام فى المناقشه الصغرويه، رغم ميله الظاهرى إلى القبول بالكبرى؛ راجع: الإمام على بقيه النبوه.

وخلوه من أهمّ المشكلات العلميه، أى المشكلات الكبرى.

فعلى المستوى الكبرى-أى حجه قول المعصوم-ليس هناك أحداث متضاربه، بل جميع ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام متماسك ومترايط يؤيد بعضه بعضاً، وهو بمثابة شرح للآيات القرآنيه الكريمه الكثيره التى تُشير إلى ولايه الإمام على عليه السلام.

وقد مرّ ما يكفى من الإشارات الروائيه إلى هذا الموضوع الذى يجدر مطالعته فى باب الإمامه من كتب الكلام الشيعيه، وقد رأينا أن المشكله الحقيقه التى يعانى منها هذا المحور، هى كثرة النزوع إلى الغلو فى بعض الروايات، وقد مر ذكر سبب وجودها.

أمّا على المستوى الصغرى فيمكن أن تطرح المسأله من جهتين.

جهتان للمناقشه الصغريه

قد يقال: إن المناقشه الصغريه لمقوله حجه قول وفعل المعصوم، قد اتخذت على مرّ التاريخ شكلين مهمين:

الأول: تطبيق مفهوم المعصوم على مصداقه الواقعي بعد الإمام على عليه السلام، وقد عرفنا كيف أن عمليه التطبيق هذه سببت انشقاقات مبكره عن المحور الولائى، مثل ظهور الكيسانيه، منذ القرن الأول وسائر الحركات الانشقاقيه فى القرن الثانى.

الثانى: تفسير حدود ولوازم حجه قول المعصوم: هل يجوز الاجتهاد فى عرضه أم لا؟ فظهر هناك اتجاهاً:

الأول: ولوائى محض، يقول بحرمه الاجتهاد فى عرض المعصوم عليه السلام.

والثانى: مدرسى، يعتقد بأنّ الأخذ من المعصوم، لا يمنع الاجتهاد فى عرضه، ويحدّدون العصمه فى دائره نقل الحديث، وليس أكثر.

فسعى هذا الاتجاه إلى الاستفاده من أئمه أهل البيت عليهم السلام بعنوان مصدر مأمون للسنة، لا غير. وسمح فقهاء هذا الخطّ لأنفسهم بالاجتهاد فى عرض آراء الأئمه عليهم السلام، وأسّسوا مدارس فقهيه استطاع بعضها أن ينتشر انتشاراً عظيماً مثل الحنفيه، و المالكيه، و الشافعيه.

ويعتبر أنصار هذه المرجعيات المستقله، سكوت أئمه المحور الولائي عن هذه الحركة الاجتهاديه، نوعاً من إعلان الرضا عنها.

حجيه قول المعصوم و التشيع المدرسى

تقدّم في الباب السابق أنه من الضروري التمييز بين معاني مختلفه للتشيع:

فإذا كان معناه الولايه، فلا شكّ أنّه قديم، قدم حديث الغدير على الأقلّ.

أمّا إذا كان المقصود بالتشيع هو الوقوف في صفّ الإمام على عليه السلام أيام الفتنه، والثبات على ذلك الاختيار حتّى بعد استتباب الأمر لمعاويه، فهذا موقف سياسى يصبح معه التشيع نوعاً من التشكيلات الحزبيه المعارضه.

ولكن، مع تأسيس المحور الجامع للسنة و العتره في النصف الأوّل من القرن الثانى، شهدت الساحة العلميه ظهور نوع آخر من التشيع هو التشيع المدرسى، وذلك حينما تمكّن الإمامان الباقر و الصادق صلّى الله عليه و آله من تأسيس فضاء علمى في مسجد المدينة.

في هذه الظروف المناسبه أمكن لبعض التابعين وتلامذتهم الاستفاده من الفيض النبوى، بهذا الطريق المأمون البعيد عن كذب الكاذبين ونسيان الناسين.

وكان عمر بن عبد العزيز نفسه من أبرز من استفاد من بركات هذه المدرسه، ثمّ ظهر بعض النوابع مثل: أبى حنيفه النعمان، ومالك بن أنس (رضى الله عنهما)، فاستفاد الأوّل من بعض الزيديه أوّلاً، ثمّ من الإمام الصادق عليه السلام نفسه في آخر حياته.

بينما تمكّن الثانى بحكم وجوده في المدينة، من الاستفاده من تلاميذ الإمام الباقر عليه السلام خاصّه، وإن حاله الظروف دون التصريح بهذه الاستفاده، كما سوف نوضّحه لاحقاً.

المهمّ هنا تحديد معنى هذه الاستفاده، فلا شكّ أنّ هؤلاء الأعلام كانوا يجوّزون لأنفسهم الاجتهاد في عرض أئمه أهل البيت عليهم السلام.

فما معنى حجيه قول المعصوم عندهم؟

المقدار المتيقن الذى يمكن نسبته إليهم، أنها لم تكن تتجاوز العصمه فى روايه الحديث، و أنّ ما يصدر عن الأئمه عليهم السلام من أقوال وأفعال غير مسنده إلى النبي صلى الله عليه و آله إنما هى اجتهادات شخصيه يجوز مخالفتها، حسب نظرهم.

ولكن هناك تفسيراً آخر، هو الأقرب للتوافق، يقول: بأن هناك اتفاقاً بين هؤلاء الأعلام و الأئمه عليهم السلام حول اقتسام الأدوار. و هذا ادعاء قد يصعب إثباته، [\(1\)](#) وليس تحته طائل علمى.

ص: ٢٩٦

١- (١). هذا ما كان يتحصّل من تقريرنا ل-خماسيه عصر الختم.

البحث الثامن والعشرون: أبو حنيفة النعمان أمام شخه المصادر الروائيه

اشاره

كانت الظروف الثقافيه التي تشكّلت فيها الشخصيه العلميه لأبى حنيفه (1) متميزه بالحريه النسبيه فى الاجتهاد و الرأى.

فقد كان العراق بمنأى عن هيمنه جيل المحدثين العشره الذى اشتهرت بهم المدينه من جهه، ومرتعاً لجميع المغرضين من الكذابه و المدلسه و الوضاعه الذين شو هوا سمعه رواه الحديث النبوى من جهه ثانيه.

علاوه على هذا، فإنّ العراق كان يفتقد شخصيه ذات وجاهه اجتماعيه تمكّنها من فرض هيبتها على المجترئين على الحديث النبوى، فى حين إنّ المدينه قد أصبحت تنعم منذ عهد عمر بن عبد العزيز بظهور الشخصيه العلميه لورثه خاتم الأنبياء وذلك، أولاً:

ص: ٢٩٧

١- (١). هو أبو حنيفه النعمان بن ثابت بن زوطى (٨٠-١٥٠هـ)، كان زبدي المذهب، وتلميذاً لأبى الجارود فى فتره وجيزه من حياته، وبدأ حياته العلميه متكلماً إلى أن عرف أهميه الفقاهه وأصبح من أشهر فقهاء العراق، إلى أن التقى الإمام الصادق عليه السلام ودارت بينهما محاورات شهيره فتتلمذ عليه سنتين، كان يقول عنهما: لولا السنتان لهلك النعمان. إلى أن مات فى سجن المنصور، بسبب انتمائه العقائدى و السياسى، ورفضه تولّى القضاء راجع: أطوار الاجتهاد و مناهجه: ١٨٩/٢-٢٢٧.

على يد الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام الذي جدّد عهد أهل المدينة بالعلم المحمّدي العلوي، ثمّ على يد ابنه الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام و هو الذي طبع الفقه الإسلامي بتكميل الجهاز الأصولي بالأصول العملية، كما سيأتي في محلّه.

١- ظروف تبلور الجهاز الأصولي الحنفي

يتّضح إذاً: أنّ تبلور الجهاز العلمي المنتج الذي تشكّل على أساسه فقه أبي حنيفة، كان مترامناً مع تقويه إشعاع المحور الجامع للسنة و العتره، بل إنّ بعض الشواهد تؤكّد أنّ أبا حنيفة قد غير كثيراً من مبانيه إثر قضائه سنتين يتلمذ على يد الإمام الصادق عليه السلام بعد مناقشه مشهوره حول القياس. وحسب هذه الروايات التي يكثر تداولها في كتب الإماميه، ظلّ أبو حنيفة النعمان يرّد إلى آخر حياته: لولا السنّان لهلك النعمان.

إلا أنّ مثل هذا التغيير المتأخّر لم يكن يجدي نفعاً بعد أن تخرّجت أفواج من التلاميذ على يدي الشخصية الفقيهه السابقه لأبي حنيفة. ولكن أخذ هذه المسأله التاريخيه بالاعتبار قد تعيننا على فهم بعض الاضطراب فيما ينسب لأبي حنيفة. (١)

خلاصه القول: إنّ تشكّل الحقل الأصولي لفقه أبي حنيفة كان عاكساً بدرجة أولى لفقر شديد في الأحاديث الصحيحه التي يمكن لعقله نقديه متوقّده، مثل عقله أبي حنيفة، أن تتقبلها وتسلم بها وترتب عليها شتى الآثار الفقيهيه.

ولو صحّ ما ذكره ابن خلدون في مقدّمته، فإنّ جملة ما أقرّ أبو حنيفة بصحّته من الأحاديث لا يتجاوز سبعة عشر حديثاً، (٢) فإنّ لجوءه إلى الأدلّه الظنيه العقلية يصبح أمراً لا مفرّ منه، بعد افتقاد الحقل الأصولي للأصول العمليه، خاصّه البراءه والاستصحاب في عهده.

ص: ٢٩٨

١- (١). المصدر.

٢- (٢). من الأكيد أنّ هذا الرقم، إن صحّ نسبته إلى أبي حنيفة، إنّما يعود إلى مرحلته العلميه الأولى، قبل انضمامه إلى محور السنه و العتره.

إشاره

يعتبر باب تعارض الأدله الشرعية، أفضل مدخل لقراءه الجهاز الأصولي لأى مدرسه فقهيه. فانطلاقاً من ترتيب مدارك الأحكام الشرعيه بحسب أولويتها فى عمليه الاستنباط، يمكن أن نصل مباشرة إلى الخلفيه الكلاميه و الفلسفيه للجهاز العلمى الأصولي. ولمعرفه أهم خصائص الجهاز الأصولي الحنفي، انطلقنا من نظره على ترتيب المدارك عند أبى حنيفه ضمن ما أسميناه بالحقل الأصولي.

عناصر الحقل الأصولي الحنفي

لقد استنبط الشيخ محمد أبو زهره من نصوص ثلاثه ذكرها (١) أن الأدله الفقهيه عند أبى حنيفه سبعة هى:

١- الكتاب:

بنسخته العثمانيه المعترف بها ودون الرجوع إلى التفاسير الرائجه.

٢- السنه:

قد أوضحنا مشكله أبى حنيفه، والظرف الخاص الذى ساعد على تفقيه زاده منها.

٣- أقوال الصحابه:

سوف نرى أنها فى نظر أبى حنيفه مأخوذه على نحو الطريقيه.

٤- الإجماع:

الظاهر أن أبا حنيفه لا يكتفى بطريقيته أى: بكونه مجرد طريق لمعرفة الحكم الشرعى.

٥- القياس:

ليس المراد هنا بالطبع القياس البرهاني، فهذا هو القدر المشترك بين جميع مدارس الفكر الإسلامى، ولا- أحد يناقش فى حجتيه؛ بل المراد هنا هو القياس

ص: ٢٩٩

التمثيلي الذي كان موضوع المناقشه المشهوره بين ابي حنفيه و الإمام الصادق عليه السلام. (١)

٦- الاستحسان:

قد أول الحنفية وكذلك المالكيه الاستحسان تأويلات عديده، والذي يتميز به معظم الحنفية هو طلب الأحسن بين الأدله طبقاً للذوق الفقهي.

٧- العرف:

هناك تفسيرات عديده للعرف فمنها المقتصر على الأعراف الخاصه، ومنها الذي يشمل مجمل سيره العقلاء. (٢)

هذه العناصر يشكّل كلّ منها موضوعاً لإحدى إشكاليات الأمّ المتشكّله من أداه الاستفهام (هل) والموضوع (الكتاب أو السنّه أو... إلخ) ثمّ المحمول الموحد الآتي: حجّه دائماً. (٣)

نظرة على أهمّ الأصول الحنفية

أولاً: الكتاب، بما هو مصدر المصادر، يأتي -عند أبي حنيفة- الأوّل في الاعتبار. والكتاب بما هو محكم ومتشابه، ناسخ ومنسوخ، ومجمل وظاهر يتمّ بحثه بواسطة قضايا أصوليه تكون موضوعاتها المفردات المتقدّمه.

وينتج عن إعمال المنهج الاستنباطي في هذه الإشكاليات الوسيطه، مجموعه من القضايا تجتمع كلّها تحت عنوان قضايا حجيه الكتاب.

ثانياً: السنّه النبويه، وهي تبين القرآن. وبيانها للقرآن، في المذهب الحنفي، على ثلاثة أنواع هي:

(أ) بيان التقرير:

ص: ٣٠٠

١- (١). الاحتجاج: ١١٤/٢ و ١١٥.

٢- (٢). لا- يتسع المقام لأكثر من هذه الإشارات، ويطلب التفصيل من مظانه الموسعه، وكذلك في أطوار الاجتهاد ومناهجه، الكتاب الثاني.

٣- (٣). مثال ذلك هل الإجماع حجّه دائماً.

و هو أن يجئ البيان من السنّه مؤكّداً لمعنى الآية مقرّراً له. (١)

كقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «صوموا لرؤيته الهلال وأفطروا لرؤيته» (٢) الذي جاء مقرّراً لمعنى قوله تعالى: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ ... * ... فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ... (٣)

(ب) بيان التفسير:

و هو بيان ما فيه خفاء المجمع في القرآن، والمشارك فيه. (٤)

(ج) بيان التبديل:

و هو النسخ. ونسخ القرآن بالقرآن مقبول عند الحنفيه، وكذلك نسخ القرآن بالسنّه القطعيه. إذا كانت ثابتة بالتواتر أو مشهوره مستفيضه. (٥)

هذه الأقسام الثلاثة للكتاب تشكّل موضوعات ثلاث لقضايا أصوليه كليّه تتفرّع عنها قضايا أصوليه فرعيّه.

وعلى العكس ممّا يعتقده خصوم المذهب الحنفي، فإنّ أبا حنيفه يقدّم سنّه رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الثابته عنده على القياس؛ أما التّهمه الموجهه إليه، ومفادها أنّه يقدّم القياس على السنّه، فهي باطله. وقد فتّد هذه التّهمه بنفسه، قائلاً: كذب و الله وافترى علينا من يقول: إنّنا نقدم القياس على النصّ، وهل يحتاج بعد النصّ إلى قياس؟ (٦)

ولكن، يمكن تخريب ادّعاء الخصوم بأنّه مبني على آراء قديمه لأبي حنيفه، تراجع عنها بعد انضمامه إلى محور السنّه و العتره. (٧)

ص: ٣٠١

١- (١). أبو حنيفه: ٢٦٤.

٢- (٢). المنتقى، ابن تيميه: ١٥٨/٢ و ١٥٩.

٣- (٣). البقره: ١٨٥.

٤- (٤). أبو حنيفه: ٢٦٥.

٥- (٥). المصدر: ٢٦٦.

٦- (٦). المصدر: ٢٦٩.

٧- (٧). كثيراً ما يختزل هذا الانضمام في السنتين اللتين درس فيهما عند الإمام الصادق عليه السلام، ولكن للقبول بالجلوس للدرس، بعد ضياع الصيت و الشهره التي طبقت الآفاق، مقدمات قد تكون طويله.

ثالثاً: قول الصحابي، و هو حجّه شرعيه مقدّمه على القياس، و هو قول أئمّه الحنفيه، وبهذا الرأى أخذ جمهور العلماء من المذاهب الأربعة فيما بعد.

قال أبو حنيفه رحمه الله:

إنّى آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنّه رسول الله صلّى الله عليه و آله و الآثار الصّحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله، ولا سنّه رسول الله صلّى الله عليه و آله أخذت بقول أصحابه من شئت، وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم، والشعبي، والحسن وابن سيرين، وسعيد بن المسيب - وعدّ رجالاً قد اجتهدوا - فلي أن اجتهد كما اجتهدوا. (١)

هذا العنوان - أي: قول الصحابي - هو أيضاً قابل للتفكيك بلحاظ ما يقتضيه الاختيار الذي احتفظ به أبو حنيفه لنفسه عند تضارب أقوال الصحابه.

فكون هذا الاختيار مبنياً على اعتبارات موضوعيه قد لا - تسمح الظروف السياسيه أو الاجتماعيه لأبي حنيفه رحمه الله بالبوح بها، يجعل مجال تفرّيع قضايا أصوليه كليه، ثمّ قضايا أصوليه فرعيه واسعه.

رابعاً: الإجماع، إجماع الصحابه حجّه بلا خلاف عند الجمهور، وحتّى عند الإماميه؛ لإحراز دخول الإمام فيه، كما سيأتي في محلّه.

قال أبو حنيفه:

إذا اجتمعت الصحابه على شيء سلمنا، وإذا أجمع التابعون زاحمناهم. (٢)

والحقيقه أنّ التسليم بحجيه إجماع الصحابه عند أبي حنيفه رحمه الله، قد يكون كاشفاً عن قطعه باستحاله إجماعهم بدون مدرّك من السنّه. وبالتالي فيمكن القول بأن الإجماع عنده مدرّك. ولولا ذلك لما أهمل إجماع التابعين الذي قد لا يكون مدرّكياً بالضروره.

ومن أهمّ التفرّيعات التي أنتجت كبريات الإشكاليات الوسيطه، مفهوم الإجماع

ص: ٣٠٢

١- (١). تاريخ التشريع الإسلامى: ٢٣٧.

٢- (٢). حصول المأمول من علم الأصول: ٦٤.

السكوتى و الإجماع السكوتى حججه، كما يرى أكثر الأصوليين. (١) و إن كانوا مختلفين فى كونه حججه قطعيه كالإجماع الصريح وبذلك قال أكثر الحنفية. (٢)

خامسا: القياس، و هذا الأصل الذى أكثر منه أبو حنيفة رحمه الله، عرّفه العلماء من بعده بقولهم: بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم، حكمه بالكتاب أو السنّه أو الإجماع، لا شراكه معه فى علّه الحكم. (٣) و إن الأحناف يتوسعون فى الأخذ به حتّى أنهم يقدّمونه على خبر الآحاد إذا كان غير مشهور.

من هنا كانت التفريعات الأساسيه عن حجيه القياس مرتبطه بالتعادل و التراجيح.

سادسا: الاستحسان، (٤) لعل أحسن تعريف للاستحسان، كما قال أبو زهره، تعريف الكرخى، و هو: أن يعدل المجتهد عن أن يحكم فى المسأله بمثل ما حكم به فى نظائرها، لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأوّل.

و قد جاء فى تاريخ التشريع الإسلامى، للسبكي، ما يلى (٥): و قد يترك القياس لضروره أو أثر، أو يقدّم عليه الأخذ بأصل عام أو قياس أرجح منه، ويسمى ذلك استحساناً، و ما من إمام من الأئمّه الأربعة (رضى الله عنهم) إلّا و قد قاس، و استحسّن بالمعنى المتقدم، إلا أنّهم لا يسمّونه استحساناً، بل يدخلونه فى أبواب أخرى كالاستصلاح مثلاً، غايه الأمر أنّ الحنفية توسّعوا فى الأخذ بمبدأ القياس و الاستحسان أكثر من غيرهم.

قال سهل بن مزاحم:

ص: ٣٠٣

١- (١). أصول الفقه الإسلامى ٤٩؛ و هو: أن يبدى بعض المجتهدين رأيه فى مسأله من المسائل، و يعلم به باقى المجتهدين فى عصره، فيسكتون، و لا- يكون منهم اعتراف و لا- إنكار صراحه؛ المصدر: ٤٥؛ راجع هناك: الشروط التى يعتبر بتوفرها الإجماع السكوتى.

٢- (٢). المصدر: ٤٩. راجع للتوسّع فى الآراء التى فى هذا النوع من الإجماع: إرشاد الفحول على تحقيق الحق من علم الأصول: ٨٤ و ٨٥.

٣- (٣). المصدر: ٣٢٤.

٤- (٤). المصدر: ٩٨-١٠٠.

٥- (٥). المصدر: ٢٣٨.

كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة، وفرار من القبح، والنظر في معاملات الناس، وما استقاموا عليه، وصلاح عليه أمره، يمضى له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به.... (١)

وجاء عن محمد بن الحسن:

كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس، فينتصفون منه، ويعارضونه حتى إذا قال: أستحسن لهم، يلحقه أحد منهم لكثرة ما يورد في الاستحسان من المسائل، فيذعنون جميعاً، ويسلمون له. (٢)

سابعاً: العرف، ما قاله سهل بن مزاحم إشاره واضحته إلى العرف:

فقد جاء فيه: يمضى الأمر على القياس، فإذا قبح، يمضيه على الاستحسان ما دام يمضى له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون.

والمراد بما يتعامل به المسلمون هو: العرف؛ وهو معتبر عند الفقهاء على اختلاف مذاهبهم. (٣)

وقد تكفل ابن نجيم بذكر أهم التفرعات، فقال (٤): واعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً، فقالوا في الأصول في باب ما تترك به الحقيقة: تترك الحقيقة بدلاله الاستعمال والعادة.

وذكر ابن نجيم أيضاً، أن العرف لا- يعتبر إلّا إذا كان مطرداً أو غالباً (٥) ويشترك لاعتباره كذلك أن لا يخالف ما اشتركه أحد المتعاقدين عند العقد وإلا أخذ بالشرط دون العرف، كما يشترط لاعتباره أن لا يخالف نصّاً من كتاب أو سنه، أو يخالف إجماعاً. (٦)

ص: ٣٠٤

١- (١). المصدر.

٢- (٢). المصدر.

٣- (٣). الوسيط في أصول الفقه: ٥٢٢.

٤- (٤). الأشباه والنظائر: ٩٢.

٥- (٥). المصدر: ٩٢ و ٩٤.

٦- (٦). المدخل للفقه الإسلامي: ٢٢٩ و ٢٣٠.

ينسب المذهب المالكي إلى مالك بن أنس الأصبحي (رضي الله عنه). (1) وليس هنا مجال التعريف بهذه الشخصيه الاستثنائيه في عالم الفقاهه، ولا بالمذهب الفقهي المالكي الذي مازال يعتنقه خمس المسلمين على الأقل؛ وقد أفردنا لذلك قسماً خاصاً في مجموعه أطوار الاجتهاد ومناهجه، (2) وفصلنا الكلام في الجهاز الأصولي المالكي ضمن آخر كتبنا (3). والمراد هنا إلقاء نظره تقييميه سريعه على أهم المكاسب العلميه التي حققتها مدرسه الإمام مالك رحمه الله؛ لوضعها في إطارها المناهجي العام، الذي عرفنا أنه الانتماء إلى محور السنه و العتره.

١- الجهاز الأصولي المالكي في سطور

من الشائع في الأوساط الأكاديميه أن أدق إحصاء لأصول المذهب الفقهي المالكي هو ما ذكره القرافي في التنقيح.

و هذه الأصول هي: القرآن، والسنة، والإجماع، وعمل أهل المدينه، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحه المرسله، والعرف، وسدّ الذرائع، والاستصحاب، والاستحسان. (4)

هذه الأصول التي يمكن التشكيك في نسبه بعضها، مثل الاستصحاب، إلى الإمام مالك رحمه الله نفسه، تمثل تشكيكه من القواعد الأصوليه ذات القدره الواسعه على تلبيه حاجيات الاستنباط المتجدده. وأهم ما تتميز به هذه التشكيكه عن مثيلتها الحنفيه، هو دخول بعض

ص: ٣٠٥

-
- ١- (١). هو مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي، من قبيله ذو أصبح اليمنيه، (٩٣-١٧٩هـ) (حسب أشهر الأقوال)؛ الإمام مالك: ١٤.
 - ٢- (٢). أطوار الاجتهاد ومناهجه: ٢/٢٣٣-٢٦٢.
 - ٣- (٣). موجز لأصول الفقه المالكي: القسمان الثاني و الثالث.
 - ٤- (٤). الإمام مالك: ٢٥٨.

الأصول الجديدة: كعمل أهل المدينة، وسد الذرائع. ضمن أصول الاستنباط.

وبقطع النظر عن إثبات نسبه الاستصحاب إلى الجهاز الأصولي المالكي الأول، أو إلحاقه به في مرحله ثانية، فإن ذلك يعتبر نقله نوعيه في الفقه، وتعبيراً واضحاً عن الالتحام بالاختيارات الأصوليه العامه لأهم أساتذه الإمام مالك رحمه الله، وهم أئمه المحور الولائي. فدخول أصل من أهم الأصول العمليه إلى جهاز الاستنباط في ظرف مثل ظرف مدينه الرسول صلى الله عليه وآله، ذلك الظرف الذى لم يكن يشكو أبداً من نقص فى المصادر الموثوقه للأدله النقليه، يكشف عن تماميه أدله الاستصحاب عند المالكيه.

والحقيقه، أن الوقوف على ما هو ثابت من الروايات عن الإمام الصادق عليه السلام فى حجيه الاستصحاب، منضمّاً إلى الانتباه إلى أن عطاء الإمام مالك رحمه الله الفقهى استمرّ ربع قرن بعد الإمام الصادق عليه السلام، يدعو إلى الاعتقاد بأن مفتى المدينه كان واضح التأثير بأستاذها الأكبر، بل ربّما، يقال: أنه قد سبق حتى فقهاء الإماميه إلى العمل بإرشاد الإمام الصادق عليه السلام إلى حجيه الاستصحاب. (١)

أمّا ما قد يقال عن الأدله الظنيه التى شحن بها الإمام مالك رحمه الله جهازه الأصولي، خلافاً للاختيارات العامه لمحور السنه و العتره، فلكل منها مبرراته الخاصه، كما سيأتى.

ونوجز القول فى أهم هذه الأصول كما يلي.

٢- موقع الكتاب و السنه فى الجهاز الأصولي المالكي

إشاره

كثيراً ما يطلق على مدرسه الفقيه المالكيه اسم: مدرسه الحديث، لمقابلتها بمدرسه الرأى، التى يكتنى بها عن المذهب الحنفى. لكن التحقيق الموضوعى لا يسعف هذه المسامحه، ودليلنا ما يأتى أدناه.

ص: ٣٠٦

١- (١). هذا الرأى تؤيده كثره الروايات التى يفهم منها حجيه الاستصحاب، على الأقلّ فى موضوع الطهاره، واستمرار عدم ترتيب الآثار الأصوليه و الفقيهيه عليها إلى زمن الشيخ محمد بن حسن الطوسى، أى: ثلاثه قرون كامله!

فرغم أنّ الإمام مالك رحمه الله قد بلور مبانيه الفقهيه في المدينة المنوره، فلنا في ما تقدّم حول مجموع الأصول عنده خير دليل على كون الحديث ليس إلا واحداً من جمله عدّه أصول في الاستنباط.

ويبقى علينا توضيح موقعه من ظواهر الكتاب وشروط حجّيته.

حول حجّيه الكتاب

يجعل الإمام مالك رحمه الله القرآن فوق كلّ الأصول الأخرى، فهو يأخذ بنصّه، وبظاهره، كما يأخذ بمفهوم الموافقه، وبمفهوم المخالفه.

قال القاضي عياض:

تقديم كتاب الله تعالى على ترتيب وضوح أدلّته من نصوصه، ثمّ ظواهره، ثمّ مفهوماته. (١)

وقال محمّد أبو زهره:

وهكذا يأخذ بكلّ ما يفهم من الكتاب نصّاً صريحاً، أو بإشاره، أو تنبيه، أو مفهوم، ويقدم الكتاب على ما عداه من السنّه.

وكان يروى الحديث بسنده، ثمّ يرده؛ لأنّه يخالف كتاب الله تعالى. (٢)

حجّيه السنّه وأقسامها

السنّه هي الأصل الثاني في الترتيب بالنسبه للقرآن، فمالك رحمه الله يأخذ منها بالمتواتر، كما يأخذ منها بالمشهور، كما يأخذ منها بخبر الآحاد أيضاً.

وقد شكّل موضوع حجّيه خبر الآحاد عند الإمام مالك رحمه الله مشكله يسيره الحلّ لوجوده في المدينة؛ حيث كان بإمكانه أن ينهل من معينها الحديثي الذي لا ينضب. ويلاحظ هنا أنّ مالكاً كان يقدم على هذا النوع الأخير من الأحاديث - أي: أخبار

ص: ٣٠٧

١- (١). ترتيب المدارك: ٨٧/١.

٢- (٢). تاريخ المذاهب الإسلاميه: ٢١٤/٢.

الآحاد-عمل أهل المدينة، كما يقدّم عليه القياس حسبما استنبطه بعض علماء المذهب المالكي؛ ولكن أيضاً منهم من يرى أنّه كان يقدّم خبر الآحاد على القياس. فقد اشترط الإمام مالك رحمه الله في العمل بخبر الآحاد أن لا يكون مخالفاً لعمل أهل المدينة، بينما اشترط الحنفية شروطاً تقدّم ذكرها في محلّها، كما اشترط الشافعية فيه أربعة شروط تجدر مطالعتها في كتب أصول المذهب الشافعي.

أمّا أحمد بن حنبل رحمه الله فإنّه لم يشترط فيه إلّا صحّحه السند. (١)

أمّا الحديث المرسل، فكان مالك رحمه الله يقبله، بشروط، كما يأتي.

قال أبو زهره:

ويظهر أنّه في ذلك كان يسير على ما يسير عليه أكثر فقهاء عصره، فالحسن البصري، وسفيان بن عيينه، وأبو حنيفة، كانوا يأخذون بالمرسل من الأحاديث، ولا يردّونه. (٢)

وهو لا يجيز العمل بالمرسل مطلقاً؛ بل يجيزه إن كان من مثل الأشخاص الذين قبل إرسالهم. فالعبره حسب أبي زهره «بشخص من أرسل، لا بالإرسال في ذاته». (٣)

هكذا يكون سند السنّه بالنسبه لمالك مأخوذاً على نحو الطريقيه فملاك حجّيتها عنده هو صحّحه صدورها عن صاحب الشريعة، فإن كان الحديث مرسلًا، وأحرز مالك أن هناك سبباً موضوعياً للإرسال، من نوع ما سيأتي ذكره في الفصل الآتي، كان حجّه، تماماً مثل المسند الصحيح، وإن لم يكن في قوّته ومرتبته، فلا تصل النوبه إلى المرسل مع وجود أحاديث مسنده صحيحة.

وسياتى الكلام في الفصل المقبل، عن دواعى الاعتناء بالمراسيل عند هذا الجيل من مراجع الفتوى، بصفه عامّه.

ص: ٣٠٨

١- (١). الوسيط في أصول الفقه: ٢٦٠-٢٦٣؛ السنّه، وغيرهما.

٢- (٢). مالك: ٢٩٣-٢٩٥.

٣- (٣). المصدر.

والحقيقه أنّ مشكله إحراز الوصول إلى مصدر الشريعة الأوّل و هو المعصوم، كانت تحتاج إلى حلول فنيه لم يكن قبول بعض المرسلات إلا واحداً منها.

وسوف نرى في الفصل الآتى أن أصولاً مثل: الإجماع، وعمل أهل المدينة، قد شكّلت أدوات أساسيه أخرى لاستكمال الجهاز الفقهي المنتج، تحت تلك الظروف السياسيّه الحرجه، والضغط الثقافيه الغوغائيه.

٣- الإجماع

إشاره

يقع الإجماع عند الإمام مالك رحمه الله في المرتبه الثالثه عند غياب الكتاب، ومتواتر السنّه، حسبما جاء في ترتيب المدارك. وهناك اعتقاد رائج بين جمهوره كبيره من علماء المالكيه؛ و هو أنّ هذا الدليل موجب للحكم مطلقاً وقطعاً، كالكتاب و السنّه، ولكن الكثير من علماء الأصول من المالكيه وغيرهم، شكّكوا في إطلاق حجيه الإجماع عند مالك رحمه الله. بل إنّ هناك رأياً قوياً، ونعتقد أنّه الأرجح، يقول بأنّ الإجماع عند مالك رحمه الله لا يتعدى إجماع أهل المدينة، وسيأتى تحقيق هذا القول في هذا البحث.

والجدير بالإشاره هو أنّ الإجماع، بمختلف تعريفاته، أصل مشترك في مذاهب الجمهور وعامّه المسلمين؛ أمّا الخوارج فيرون أنّه ليس بحجّه مطلقاً، بينما يختلف الشيعه في الكثير من أنواع الإجماع. (١) هنا لا بدّ من تحقيق القول في اصطلاح الإجماع، وفي معنى القول بإطلاق حجتيه وقطعيته.

أنواع الإجماع

الإجماع لغه هو: وحده قول جماعه في مسأله.

من هنا يتعين تحديد دائره المجمعين، فيقال: إجماع الصحابه، أو إجماع التابعين،

ص: ٣٠٩

١- (١). راجع: الوسيط: أدلّه المثبتين لحجتيه الاستقلاليه و المنكرين لها؛ مصادر التشريع الإسلامى، وغيرهما. أما تحقيق القول في الإجماع عند الشيعه، فيمكن بمطالعه العديد من البحوث فيه من مظانها المعروفه لدى الطالب: أصول الفقه للمظفر، حلقات الصدر، رسائل الأنصارى، وشروحها العديده....

أو إجماع الأمة في كل عصر ومصر، أو إجماع أهل المدينة دون غيرهم، أو إجماع طائفة دون غيرها من المسلمين...

وكل اصطلاح من هذه الاصطلاحات عنوان لنوع من أنواع الإجماع، وبهذا التعريف لا يوجد مذهب فقهي لا يقول بأى واحد من هذه الإجماعات، فحتمى الخوارج يعتبرون إجماعهم حجّه، وإن كان من باب الطريقيه.

التحليل الوظيفى للإجماع

يمكن تحليل كل نوع من أنواع الإجماع المتقدمه، وظيفياً، بحسب موقعها فى الاستدلال الفقهي إلى إجماعات مأخوذه على نحو الطريقيه، وإجماعات مأخوذه على نحو الموضوعيه.

فأما القسم الأول:

فليس الإجماع فيه إلا طريقاً كاشفاً عن الحكم الشرعى السندى الذى يجزم الفقيه بوجوده فى مرتبه متقدمه. فإجماع الصحابه مثلاً؛ كاشف عن علمهم بوجود حكم شرعى صدر عن الشارع نفسه، فيكون إجماعهم طريقاً نقلياً حدسياً لإثبات حكم شرعى.

أما القسم الثانى:

فالإجماع فيه حجّه على نحو الاستقلال.

ويجتهد القائلون بمثل هذا الإجماع فى إثبات مشروعيته بالأدله النقليه مثل قوله صلى الله عليه وآله:

«لا تجتمع أمتى على خطأ».

وعلى هذا القول يكون الإجماع فى عرض الكتاب و السنّه، وليس فى طولهما.

وسوف يتركز الكلام فى ما يأتى من هذا البحث حول إثبات كون الإجماع عند الإمام مالك رحمه الله ليس من هذا النوع الأخير؛ وإن شاع غير ذلك بين كثير من المحققين.

ومما لا يجوز الغفله عنه من وظائف الإجماع، منزله مثبتاته ونتائجه:

فهل هو مورث للقطع؟ أو هو لا يتعدى حدود الظن؟

و قد اختلف الذين يقولون بحجّيته. هل هو حجّه ظنيه؟

وبذلك اشتهر الرازي بالخصوص. أو حجّه قطعيه, وبذلك قال الأكثرون, وهو المشهور. (١)

ومن الجدير بالتنويه، أنّ التحقيق في قطعيه نتائج الإجماع لم يتيسّر إلا- عند آخر مجدّد المذهب الإمامي, وهو صاحب الحلقات، السيد محمد باقر الصدر، عليه الرحمه، كما سيأتى في محله.

أمّا القول بتأخّر الإجماع عن الكتاب و السنّه حتّى عند من يقول باستقلاله كحجيه, فهو أمر لا شكّ فيه.

فإنّما كان الإجماع في المرتبه الثالثه بالنسبه لمصادر التشريع الأصلية؛ لأنّ حجّيته، عندهم، ثبتت بالكتاب و السنّه.

فهو بهذا الاعتبار فرع لهما، متأخّر عنهما في الرتبه. (٢)

أى نوع من الإجماع يتبناه الإمام مالک؟

من المفروغ عنه أنّ الإجماع عند الإمام مالک رحمه الله حجّه قطعيه, يأتى في المرتبه الثانيه بعد الأصلين النصين، ومبناه، حسب زعم بعض المالكيه، اعتقادهم بعصمه الأئمّه. والمقرّر عند جمهور المالكيه: أنّ الإجماع لا يصدر إلّا عن دليل من سمع من النبى أو قياس؛ وبين هذين المصدرين بون شاسع, كما هو واضح:

فإذا كان المدرك عند المجمعين سماعياً كان الإجماع مأخوذاً على نحو الطريقيه.

أمّا إذا كان مدركه قياس المجمعين, فسوف يكون له تمام الموضوعيه، مع وجوب الانتباه إلى أنّ الفرض الثانى نظرى, لا غير؛ لأنّ إجماع جيل كامل من أهل

ص: ٣١١

١- (١). الوسيط ٣٣٤.

٢- (٢). مصادر التشريع الإسلامى و مناهج الاستنباط: ١٦٠.

الفتوى على مسأله لا يحصل إلا إذا كان مدرک جميعهم برهانياً، كما هو واضح.

قال أبو زهره: «ولقد ذكر عن مالک (رضى الله عنه) أنّ الإجماع يصح أن يكون سنده قياسياً، و هو كذلك». (١)

وأضاف أيضاً: أنه لا يعتقد بمخالفه الواحد والاثنين، وأنه لا مدخل للكافر فيه مهما بلغ علمه، وأنه ليس قاصراً على الصحابه، ولا يشترط انقراض العصر.

كما أنّ قول الصحابي إذا اشتهر ولم يعلم له مخالف فإنّه إجماع وحجّه، و أنّ الإجماع السكوتى معتبر، وأنه لا يجوز إحداث قول ثالث على قولين انقسمت الأمه عليهما، (٢) وهذا النوع الأخير من الإجماع هو ما يسمّى بالإجماع المركب عند الإماميه.

هكذا، يتضح أنّ الإجماع، عند الإمام مالک رحمه الله، قد اشترطت فيه جميع شروط الطريقيه بمعناها الأوسع؛ أى: كونه طريقاً إلى الحكم الشرعى على نحو قطعى لا ظنى.

فحتى القياس لا- يمكن أن يكون محلّ إجماع إذا كان تمثلياً، فهو محض فرض يكاد يقتصر على الدور التمويهي. ويزيد هذا الاعتقاد قوّه، اشتراط الإمام مالک رحمه الله عدم المخالفه لأى علم من أعلام الدين.

فهل يمكن أن يوافق أئمه أهل البيت عليهم السلام، وهم أقطاب العلم فى المدينه، على قياس تمثلي؟

إنّ أمر كثير من الفتاوى التى يزعم حولها الإجماع بات واضحاً لدى الخاصّ و العامّ بعد مجاهره أئمه أهل البيت عليه السلام بالبراءه منها، حتّى تتمّ الحجّه على من يقول بالإجماع.

إجماع أم إجماع أهل المدينه؟

يبقى هناك مسأله جديره بالبحث و التحقيق، ولعلّها أهمّ ما يجب أن يحقّق فيه

ص: ٣١٢

١- (١). القرافى، ١٤٧؛ والباجى، ٤٣٢.

٢- (٢). شرح تنقيح الفصول: ١٤٠-١٥٠.

القول فى المقام، وهى: هل صحيح أنّ مالكاً يحصر الإجماع فى أهل المدينة، وأنّه لا عبره بموافقه غيرهم أو مخالفته؟ (١)

فيجب أن نعرف إذاً: على نحو الدّقه ماذا تعنى كلمه الإجماع المنقوله فى كلامه؟

فقد جاء فى الموطأ فى مواضع كثيره هذه العبارة: قال مالك رحمه الله: الأمر مجتمع عليه عندنا، والحال أنّه ليس كذلك عند غيره.

و هذا ممّا قد يحمل على الاعتقاد، بأنّ الإجماع عنده إنّما هو إجماع أهل المدينة.

مع هذا، فإنّ مزيداً من الدّقه فى أقوال علماء ذلك العصر، يحملنا على التشكيك فى تحصيل حتّى هذا المقدار من الإجماع.

فما المقصود بالإجماع عند مالك رحمه الله، إن لم يكن مجرّد الكنايه عن طريق ما، إلى الحكم الشرعى؟

و هذا نظير إجماعات مدّعا من قبل عدّه من الفقهاء فى شتى المذاهب، كما هو محقّق فى محلّه من كتب الفقه. (٢)

فالسؤال الذى يبقى مطروحاً، هو: ما هو المكنى عنه بالإجماع؟

فليس من المعقول أن يكون اتّفاق كلّ أهل المدينة، فهذا لم يحصل إلّا نادراً. و إنّما التعويل، على الظاهر، هو على مجموعه من الأكابر، لا بدّ أن يكون مالك رحمه الله قد وجد من بينهم من يقطع بطريقته إلى الحكم الشرعى. و إذا علمنا أنّ معظم الموارد الفقيهيه تتطابق فتوى مالك رحمه الله فيها مع الفقه المروى عن أهل البيت عليهم السلام بطرق الإماميه، فإنّ ذلك كاشف عن حقيقه المكنى عنه بالإجماع الذى هو ليس سوى أئمه أهل البيت عليهم السلام.

حاصل القول: هنا أنّ انتساب مالك رحمه الله إلى محور السنه و العتره، أمر محسوم فقهياً. أمّا على المستوى العقائدى، فالدلائل على ذلك أعمق، كما سوف يتوضّح فى الفصل الآتى.

ص: ٣١٣

١- (١). من الذين بحثوا هذه المسأله، ولم يصلوا إلى النتيجة التى سنحقّقها، محمّد سكال الجزائرى فى بحثه لمذهب الإمام مالك ضمن كتاب المذاهب الإسلاميه الخمسه: ٣٩٨-٤٠٢.

٢- (٢). من أبرز الأمثله على هذا النوع من الإجماعات، ما يسمّى إجماعات الفرقه، أو إجماعات الطائفه.

المطلوب تحرير مقاله تحليليه فى أربع صفحات (١٢٠٠ كلمه)، حول كل واحد من الموضوعات الآتية:

١. حلل وناقش: لولا توحيد المصاحف فى الصدر الأول لحصل للقرآن الكريم ما حصل للإنجيل.

٢. هل تعدد القراءه فى القرآن يتعارض مع قوله تعالى: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ كيف؟

٣. حلل وناقش: لو قبلنا بمبدأ عداله كل الصحابه؛ لآزداد الانشعاب داخل الأئمه أضعافاً مضاعفه.

٤. إذا قارنا موقع الكتاب و السنه و الإجماع عند أبى حنيفه وعند مالك (رضى الله عنهم) لأمكنا القول بأن تمثيل أبى حنيفه لأهل الرأى، ومالكاً لأهل الحديث، من المبالغات الشائعه فى تاريخ الفكر الإسلامى. حلل وناقش.

الفصل الثاني: تطوّر المدارس الفقهيّة بين المذهبيّة و الطائفيّة

إشاره

ص: ٣١٥

إشارة

البحث الثالثون: الظاهره الزيديه و المذهب الحنفي

إشارة

إنّ القراءه التركيبية للوقائع بغرض إعاده رسم الصوره التاريخيه، لا يجوز أن توقعنا في وهم التفسير التأمري للتاريخ. ومن مصاديق النزعه التأمريه أن نتصوّر وجود أيادٍ خفيّه تتلاعب بالأحداث كيفما تشاء، وتخطّط لسيرها ومآلها تخطيطاً كاملاً ومسبقاً. فعندما نتحدّث عن بروز النموذجيه الميته، المتمثله في تعظيم شأن بعض أكابر الصحابه، وكأنّها وليده إرادته سياسيّه خبيثه، لا يجوز أن يغيب عن أذهاننا سبق وجودها إلى أذهان العامه. فالسياسه قلّما تلجأ إلى صنع الأساطير واختلاقها، ولكنّها كثيراً ما ترعاها وتروّجها وترسخها في الأذهان إن رأت إمكانيه استغلالها.

أمّا النشأه الأولى لهذه الأسطوره أو تلك، فهي رهينه عوامل اجتماعيه وثقافيه متشابكه. ولا تخلو العوامل الاقتصاديّه والاجتماعيه من التأثير فيها.

كذلك يكون شأن ردود الفعل على مثل تلك الأساطير، فهي ليست وليده تخطيط سابق أو توافق مدّبر ومدروس. وإنما هي نتائج طبيعيه لتتابع التجارب في الحركه الرساليه. وقد تعدّد الآراء والميولات، ولكنّ البقاء والنجاح يكون دائماً للأصلح.

ص: ٣١٧

هذا ما يجدر الالتفات إليه عند قراءه بعض الكتابات التاريخيه،التي تحاول أن تصوّر ثوره زيد بن علي الشهيد على أنها من تخطيط أئمه أهل البيت عليهم السلام،في نفس الوقت التي تصرّ فيه هذه الكتابات على البراءه من أبي حنيفه النعمان رحمه الله ونعته بالخصومه الشديده لأهل البيت عليهم السلام،تلك الخصومه التي تحكيها بعض الروايات في شكل لجاجه كاريكاتوريه أحياناً. (١)

فماذا يقول هؤلاء المؤرخون أمام الشواهد العده التي تنسف هذه التصورات المتناقضه؟

لتوضيح هذه المسأله ونظيراتها،نعود لهذا البحث في الأسطر الآتيه.و قد كنّا عرضنا في الباب السابق وجهه النظر الواقعيه عن ثوره زيد الشهيد،وبقى علينا بحث نسبه المذهب الحنفي إلى الزيديه.و هذا يحتاج إلى مقدّمه حول الإطار الثقافي العام الذي نشأت فيه الظاهرتان الزيديه و الحنفيه.

١- بين التشيع المدرسي و الظاهره الثوريه

اشاره

كان لثوره الإمام زيد بن علي بن الحسين عليه السلام من المواصفات الخاصه التي تدعو إلى ما قدّمناه في الباب السابق،من تصوّر موضوعي يضعها في سياقها التاريخي بعيداً عن المزايدات.فليس من الموضوعيه في شيء جعلها حلقة ضمن خطّه مدروسه،قسمت رواد المدرسه الرساليه وأعلامها إلى قسمين:

ص: ٣١٨

١- (١). ممّا زُعم في حقّ أبي حنيفه تطرّفه في مخالفه الإمام الصادق عليه السلام،إلى حدّ أن نسب إليه أنّه لم يسمع عنه شيئاً إلاّ خالفه،حتّى أنّه عندما لم يتمكّن من معرفه هل كان يغمض عينيه في السجود أم يفتحهما؟ فإنه كان يفتح إحدى عينيه ويغمض الأخرى،حتّى يحرز المخالفه القطعيه،ولو صحّت نسبه هذا الكلام إلى أبي حنيفه،فلا بد من حملها على أن ذلك السلوك كان منه قبل التقائه بالإمام الصادق عليه السلام و التعرّف على منزلته،فمن الانصاف أن لا يروى ذلك عنه. و هو على أيه حال لا ينسجم مع ادعاء رعايه الإمام الصادق عليه السلام للثوره الزيديه.

الأول: قسم القوَّاد الثوريون؛ ومعظمهم من ذوى الجأش و الدرايه بالحرب و السياسه.

الثانى: قسم المراجع و العلماء المهادين.

وبعيداً عن هذا التقسيم الافتراضى، الذى لا دليل على تحقيقه، لم تكن هذه الثورة إلا تعبيراً واضحاً عن إمكانيه وقوع الخلاف داخل المدرسه الرساليه. و هو اختلاف فى الأساليب التى يجب أتباعها، ولا يتعداها إلى الأهداف العامه للدَّعوه.

هكذا، فقد فشلت هذه الثورة وبقى الخطّ المدرسى صامداً بعد أن أثمر نهجه و ثبت لكلّ ذى لبّ صلاحه. ولم يتمّ هذا النجاح إلّا بالهيكله المدرسيه ودعم الحركه العلميه الاجتهاديه و الكلاميه، بإرادته إصلاحيه حيه اتّضح حسن نوايا أصحابها.

ملامح البناء المدرسى

تظهر الهيكلية المدرسيه عبر بروز طبقات علميه هرميه التنظيم داخل أطر المدرسه الرساليه. ويمكن تقديم أهمّ طبقات الهرم الأكاديمى على النحو الآتى: (١)

الأولى: فى المرتبه العليا، نجد أئمّه أهل البيت، وهم على التوالى الإمام زين العابدين السجاد، ثمّ الإمام محمّد الباقر، ثمّ الإمام جعفر الصادق عليهم السلام، و قد امتدّت فتره إمامتهم من سنه ٦١ إلى ١٤٨هـ، تاريخ استشهاد الإمام الصادق عليه السلام.

ولا أحد من الخصوم ولا من الموالين استطاع أن يشكك فى منزلتهم العلميه وعظم قدرهم، فهم، حتّى فى نظر من لم يكونوا أبداً محسوبين عليهم أو مشتهرين بالولاء لهم، مثل الحسن البصرى، كانوا تجسيدا حياً لمرتبه الرجل الربانى، التى جعلها الله تعالى بعد مرتبه النبى صلّى الله عليه وآله، وذكرهم فى كتابه العزيز فى الآيات ٤٤ و ٦٣ من سوره المائده، و الآيه ٧٦ من سوره آل عمران.

الثانيه: طبقه المراجع المجتهدين، وهم الذين عبّر الله تعالى عنهم بالأخبار.

ص: ٣١٩

١- (١). هذه الهرميه مقتبسه مع التصرف الكثير، من بعض محاضرات المحقق السيد محمّد باقر الصدر.

وجعلهم فى مرتبه ثانيه بعد الربانيين فى قوله تعالى:

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرِّبَايُونَ وَ الْأَخْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوْنِ وَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا... (١)

فالأخبار مؤهلون للإفتاء بين الناس بما استحفظوا من كتاب الله.

فهم علماء مجتهدون قادرون على استنباط الأحكام الشرعيه من أصول التشريع: النص القرآنى و السنه الصحيحه، تلك النصوص التى كان الأئمه حافظين لها ومجسدين لاستمرارها.

فى هذه الطبقة نجد مجموعه كبيره من العلماء، ربما تفاوتوا فى ولائهم وإخلاصهم لأهل البيت عليهم السلام ولكنهم استفادوا منهم منتهى الاستفادة، ثم تصدوا للفتوى وتفرغ الأحكام حسب حاجتهم وحاجه من يرجع إليهم. فقد أجمعت المصادر الحديثيه على أنّ الإمام الصادق عليه السلام قد أمر بالرجوع إلى بعض أصحابه فى مسائل فرعيه عند الحاجه، والقدر المتيقن الذى لا نقاش فيه هو منصب القضاء الذى لا شك فى اشتراط الاجتهاد فى متقلده... وسيأتى الكلام حول اهتمام الأئمه بإلقاء الأصول، وتعليمهم لتلامذتهم كيفيه استنباط الفروع.

فى عرض هؤلاء الفقهاء المنتسبين إلى المحور الولائى، من أمثال زراره بن أعين ومحمّد بن مسلم الثقفى، وهى طبقه المكلفين بالاجتهاد لأسباب مختلفه، ظهر عدد من المراجع بدا للبعث كأنه فى عرض أئمه أهل البيت عليهم السلام، ولكن القرائن التاريخيه الثابته تُوحى بغير ذلك فى كثير من الحالات.

وقد سبق أن أشرنا إلى هذه الطبقة التى جمعت بين الاستقلال بالاجتهاد والانتماء

ص: ٣٢٠

الصريح لمحور السنه و العتره. و قد مرّت الإشاره إلى انتساب أبرز أقطابها، و هو أبو حنيفه النعمان بن ثابت رحمه الله، إلى الزيديه الجاروديه. وكذلك الإمام مالك بن أنس الأصبحي رحمه الله فقد كان من أبرز الداعمين لثوره محمّد النفس الزكيه التي استقطبت عدداً كبيراً من الزيديه و من الشيعة بوجه عام. (١)

الثالثه: وفي المرتبه الثالثه نجد طبقه الحفّاظ، وهم من كانوا دون مرتبه الاجتهاد و المرجعيه و التزموا خطّ من اختاروهم من الأخبار فأصبحوا حفّاظ مذهبهم و شراح كتبهم و الناطقين باسمهم في المحافل، و المنافحين عن مكاتبتهم في المناظرات. و من الحفّاظ من لزم أئمّه أهل البيت عليهم السلام و لم يرضَ بمن دونهم رغم ما في هذا الالتزام من مجازفه بالنفس و مخاطره بالسمعه السياسيه لدى السلطات.

و منهم من لزم المراجع و المجتهدين الذين برزوا في عرض أئمّه أهل البيت عليهم السلام، و تمكنوا من ملء الفراغ الذي فرضه الحصار المضروب عليهم. فكان بعض هؤلاء الحفّاظ لا- فقط مبتعدين عن التهم السياسيه المحرجه، بل متقربين إلى السلطان أحياناً، كما كان حال أبي يوسف، صاحب كتاب الخراج، الذي ينسب إليه القسم الأعظم من الفقه الحنفي، و أسد بن الفرات، الذي سبق الإمام سحنون إلى ترويج مذهب الإمام مالك رحمه الله، حتى بعد وفاته، رغم إرادته مؤسسه. (٢)

الرابعه: في المرتبه الرابعه حيث نجد المحدّثين و عاقره المتكلّمين الذين تعجّ بهم المساجد و مجالس أهل الرياسه من الدرجه الثانيه كالعمال و الولاه. يمكن أن نسميهم: شيوخ الجماهير، و هم يشكّلون الثقل الأكبر في الرأى العامّ الشعبى.

ص: ٣٢١

١- (١). يمكن الرجوع إلى تفاصيل الثوره و المواقف المرويه عن الإمام مالك، خاصه في: مقاتل الطالبين: ٢٣٠ و ٣٨٣؛ و الإمامه و السياسه: ١٤٨/٢.

٢- (٢). من المعروف عن مالك أنّه كان يحزّم تقليد الميت، كما سيأتى.

تقدّم أن الزيديه فرقه منشقه عن التشيع الولاى، و أنّ انشاقها كان فى اتّجاه تقويه أدوات التبليغ الوحدهى على حساب بعض المسلمات العقائديه للتشيع الولاى. فمن الطبيعى إذاً، أن يكون لهذه الفرقة الثوريه موقع خاصّ على هامش الهيكلية المدرسيه التى أسسها أئمّه أهل البيت عليهم السلام فى مسجد المدينة.

ولعلّ وجود الزيديه على الحاشيه، وابتعادهم عن مركز الإشعاع العلمى بحكم تشتتهم فى الآفاق، هو الذى حرّمهم من بلوره خط فهاى متميز فى ذلك الزمان، فكان ظهور أبى حنيفه فى العراق كفقيه ثورى منتسب إلى إحدى الحركات الزيديه، ملاً لفراغ كانت تعاني منه، فغض الجميع الطرف عمّا ينسب إليه من الميول الجاروديه الغاليه.

هكذا أصبح أبو حنيفه رحمه الله يلعب أهم الأدوار فى تأمين التغطيه التشريعيه لجميع المتردّدين فى الانضمام إلى مختلف الثورات الزيديه. وتورّط اسمه خاصّه فى ثوره محمّد النفس الزكيه الذى لم يكن زيدياً، ولكن قيامه قد جذب إليه الزيديه الذين اعتقدوا بأنّه إمام، بحسب مبناهم.

يمكن القول، إذا أنّ الانتماء الزيدى لأبى حنيفه رحمه الله من جهه، ووجوده فى العراق من جهه أخرى، هو الذى جعل فقهه يتطوّر على هامش التشيع المدرسى، وليس داخله، كما يلاحظ من الابتعاد النسبى للكثير من الفتاوى و الأحكام المنسوبه إليه، عن فقه أهل البيت عليهم السلام، رغم إمكان الخدش فى صحّه نسبه مجموع الفقه الحنفى إليه، بحكم تدوينه على يد تلاميذه الحفّاظ الذين كان لهم شأن آخر مع السلطه، ومع التشيع المدرسى.

٢- حول انتساب أبى حنيفه إلى الجاروديه

اشاره

يروّج صمت مطبق بين أتباع المذهب الحنفى خاصّه، وأكثر علماء الجمهور عامّه حول عقائد أبى حنيفه. وممّا ساعد على هذا الإغفال ضياع كل آثاره العقائدى، وحتى

كتاب الفقه الأ-كبر، فنسبته إليه مشكوكه. كما أن أهل الإنصاف منهم لا- يتحرّجون من إخراج أبي حنيفة رحمه الله من دائره القائلين بالقاسم المشترك بين المنتسبين لائتلاف أهل السنّه و الجماعة، و هو القول بشرعيه الإمام المتغلب بالسيف، رغم اضطرارهم لإبقاء المذهب الحنفي ضمن هذا الائتلاف.

لكن عبد الكريم الشهرستاني، و هو الأشعري في عقائده على الظاهر، (1) قد أرسل نسبه أبي حنيفة رحمه الله إلى الزيديه الجاروديه إرسال المسلمات، و بعد استعراض مختصر عن تقريره، سوف نفتح ملف الاستبداد السياسى الذى أدخل أبا حنيفة ومذهبه فى دوامه الإبهام؛ و جعل تلاميذه يتصرّفون فى مذهبه، فينسب بعضهم إليه ما يرونه صالحاً، و يغفلون ما لا يمكنهم الدفاع عنه.

أبو حنيفة و الجاروديه و الاستبداد العباسى

قرر الشهرستاني الحاله الصداميه التى ميزت العلاقة بين الإمام أبى حنيفة وسلطه الخلفه العباسيه، فنقل الخلاف فى تفسير سبب هذا الصدام، فقال:

... كان أبو حنيفة رحمه الله على بيعته [أى لأبى الجارود] و من جمله شيعته، حتّى رفع الأمر إلى المنصور، فحبسه حبس الأبد حتّى مات فى الحبس. و قيل: إنّه إنّما بايع محمّد بن عبد الله الإمام [أى النفس الذكيه] فى أيام المنصور، و لمّا قتل محمّد بالمدينه، بقى الإمام أبو حنيفة على تلك البيعه يعتقد موالاه أهل البيت، فرفع حاله إلى المنصور، فتمّ عليه ما تمّ.... (2)

وأيّا كان الصحيح من بين هذين القولين، فالمعنى المشترك بينهما هو أن صمود أبى حنيفة فى ولاءه لأهل البيت، كان سبباً لجلب نقمه السلطه عليه. و إذا تأملنا فى

ص: ٣٢٣

١- (١). هناك تحقيقات معاصره تميل إلى القول، بأنّه ليس على مذهب الأشاعره، و إن كان تعصّبه الشديده ضدّ المعتزله و الفلاسفه قد أوهم القدماء بذلك.

٢- (٢). الملل و النحل: ١٥٩.

كلام الشهرستاني هذا، وقارنناه مع ما تناقلته كتب التاريخ من عفو المنصور عن أبي حنيفة بعد قتل محمّد النفس الزكية في المدينة، فإنّه من الصعب الاعتقاد بأنّ مجرد نسبة التشيع بمعناه الأعمّ لأبي حنيفة كان كافياً ليجرأ المنصور على حبسه وقتله بالسّم على ما هو شائع. وقد كان المنصور بإمكانه دسّ السّم له في بيته كما فعله مع الإمام الصادق عليه السلام نفسه. وإنّما يعود هذا السلوك المتخطّط إلى إحساس المنصور بأنّ يده طليقه في أبي حنيفة رحمه الله، بعد أن شاعت نسبتته إلى الجاروديه التي تبرأ منها ومن غلوّها جمهور المسلمين، وشيعة أهل البيت عليهم السلام على حدّ سواء.

فهل تكون هذه القرينه كافيه لتأييد القول بأن الإمام أبا حنيفة رحمه الله ظل جارودياً إلى آخر أيام حياته؟

الجواب الأرجح هو النفي. أما تفسير ما وقع من المنصور، فهو دهاؤه السياسي الذي مكّنه من الاستفاده من تهمة قديمه، لم تساعد الأيام أبا حنيفة رحمه الله على التخلص منها، حتى بعد انصرافه عن تلك العقائد الباطله بعقود. فمن المعلوم أنّ أبا الجارود قد توفي قبل أبي حنيفة بأكثر من ثلاثه عقود، ووقع فيها ما وقع من حوادث غيرت الاتجاه العقائدي لهذا الفقيه الكبير.

هل أبو حنيفة سني؟

حين نقل محمّد أبو زهره كلمات بعض الأئمه: في وجوب إطاعه الخليفه الفاسق و الجاهل، والجائر، قال:

هذا هو المنقول عن أئمه أهل السنّه، مالك، والشافعي، وأحمد. (١)

فأسقط ذكر أبي حنيفة، وهكذا فعل سائر المتكلمين في هذه المسأله، وكانّ أبا حنيفة رحمه الله ليس من أئمه أهل السنّه؟!!

ص: ٣٢٤

وعله ذلك، كما توضّح من جميع ما تقدّم، أنّ أبا حنيفه رحمه الله كان على خلاف هذه العقيدة، فهو لا يرى شرعيه للخلفاء المتغلّبين بقوّه السيف، وخاصّه بنى العبّاس الذين سرقوا الخلافة! ويقرّر صاحب الكشّاف هذه العقيدة، بقوله:

...الفاسق لا يصلح للإمامه، وكيف يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته ولا تجب طاعته ولا يقبل خبره ولا يقدم للصلاه؟

وكان أبو حنيفه رحمه الله يفتى سرّاً بوجوب نصره زيد بن علي (رضوان الله عليهما)، وحمل المال إليه، والخروج معه على اللصّ المتغلّب المتسمّى بالإمام والخليفه، كالدوانيقى وأشباهه. (١)

وقالت له امرأه: أشرت على ابني بالخروج مع إبراهيم ومحمّد، ابني عبد الله بن الحسن حتّى قتل. فقال: ليتني مكان ابنك!!

وكان يقول في المنصور وأشياعه: لو أرادوا بناء مسجد، وأرادوني على عدّ آجره لما فعلت.... (٢)

لأجل هذا أسقطت رؤيه أبي حنيفه بالكامل عن نظريه أهل السنّه في الإمامه، وكأنّ هذه النظرية قد قامت على أساس قبول إمامه الفاسق والجائر والجاهل، وكلّ قول لا ينسجم مع هذا فلا يحسب على أهل السنّه، ولا يعدّ قائله في أئمّه أهل السنّه الذين يرجع إليهم في مثل هذه المسائل؟!!

ولو كان الأمر كذلك للزم إخراج مالك رحمه الله أيضاً من هذه الدائره، وهو الذي لم يكن يقلّ ثوريه عن أبي حنيفه ردحاً من حياته، ولا يمكن أن يكون اتّجاهه المدرسي اللاحق مانعاً من بقاء عقيدته الثوريه.

ص: ٣٢٥

١- (١). هذه العبارة موهمه، بما هي عليه من شدة الاختصار، فلا بدّ من الانتباه إلى الجمع بين ثورتين الأولى لزيد الشهيد. وكانت على الأمويين وقبل عشر سنوات من ظهور العبّاسيين، والثانيه لأبناء عبد الله بن الحسن، وكانت بدايتها مع ثوره النفس الزكيه بالمدينه.

٢- (٢). الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأفاويل: ٣٠٩/١.

من هنا وجب تنقيح القول في مفهوم الانتساب إلى أهل السنّة و الجماعة. وقد عرفنا من البحوث السابقه، أنه غير بعيد عن المساواه مع مفهوم التشيع المدرسي؛ والأدق القول بالمساواه بين أهل السنه و الجماعة و الولاء إلى السنه و العتره.

البحث الواحد و الثلاثون: من مدرسيه مالك إلى مذهبيه سخنون

اشاره

بعد استشهاد الإمام الصادق عليه السلام، واضطرار وارث علمه الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، إمّا إلى لزوم التكتّم و التقية أو قضاء العمر في سجون العباسيين، (١) ابتلى المحور الولائي بكثرة الانشقاقات، وقد مرّ ذكر أهمّها في الباب السابق.

و قد أشرنا هنالك، إلى أنّ هذه الانشقاقات قد اجتذبت الكثره الكاثره من الشيعة الذين لم يقدرُوا على الصبر أمام الاضطهاد العباسي، وتسرعوا في الانضمام إلى دعاه الثوره مثل الحسين و الزيديه، أو التنظيمات السريه مثل الإسماعيليه.

أمّا الإمام الرضا عليه السلام، فقد زاد في مظلوميته، تكاثر الواقعه، (٢) وهم وكلاء أبيه الذين لم يرتضوا بتحويل الإمامه إليه.

علاوه على هذا، فإنّ دسائس الحاسدين لم تلبث أن أقنعت هارون الرشيد، بأنّ وجود الإمام الكاظم عليه السلام حرّاً طليقاً هو أكبر خطر يتهدّد دولته، فأمر بسجنه و التضيق عليه، وبقى إمام أهل البيت عليهم السلام أربعة عشر سنه في السجن إلى أن استشهاد مسموماً سنه ١٨٣هـ.

في هذه الأجواء، كانت الساحة الثقافيه الإسلاميه في أشد الحاجة إلى من يملأ الفراغ الرهيب الذي أحدثه الحصار المضروب على أئمه محور السنه و العتره، فانتقلت الرياده إلى الطبقة الثانيه، التي كانت تضم كبار المراجع الذين

ص: ٣٢٤

١- (١). قضى قرابه نصف مدّه إمامته في سجن العباسيين.

٢- (٢). أطوار الاجتهاد و مناهجه: ٣٥٠/٢ البحث حول ظاهره الوقف و الواقعه.

استقلوا بالفتوى، وتعودت جماهير المسلمين الرجوع إليهم. فلمع نجم الإمام مالك بن أنس رحمه الله، في المدينة المنوره، وتحول من الثوريه التي سببت له الاضطهاد في عهد المنصور إلى الواقعيه العلمائيه، التي تمكنه من القيام بدوره الاجتماعى الجديد.

١- ملامح الواقعيه المدرسيه عند الإمام مالك

إشاره

فى تلك الظروف الخاصه لمع نجم الإمام مالك رحمه الله، حتى لقب بعالم أهل المدينة بلا منازع، فقيل: لا يفتى ومالك فى المدينة.

وليس هناك شاهد واحد لا يقبل الخدش سنداً أو دلالة، يؤيد ما ذهب إليه بعض المؤرخين من كون بروز مالك رحمه الله فى المدينة كان بتنسيق مع الدوله العباسيه، لإبعاد الناس عن أهل البيت عليهم السلام؛ بل إن معظم القرائن التاريخيه تؤكد أن مالكاً كان يواجه مهمه خطيره ومصيريه، تتمثل فى حفظ ما يمكن حفظه من الحديث النبوى من أيدى الدسّ والتدليس، وإبعاد عامه الناس عن أشباه الفقهاء الذين كانوا سيملئون الساحه فى غياب أئمه أهل البيت عليهم السلام وتشّتت أنصارهم فى الآفاق.

فالإدعاء بأن الاستقلال بالفتوى من دون الرجوع إلى أئمه أهل البيت عليهم السلام، هو تنكّر لهم، لا يقف أمام الدليل، فقد كان بعض المعروفين بولائيتهم المطلقه من أمثال محمد بن سنان، ومحمد بن مسلم الثقفى، وزراره بن أعين، يفتون الناس بعد أن سمح لهم أئمتهم بذلك مؤكدين: أنهم عليهم بإلقاء الأصول دون التفريع؛ ولا يبعد أن يكون لأئمه مذاهب الجمهور الكبرى مثل مالك و الشافعى (رضى الله عنهما)، مثل هذا الترخيص. وعلى أية حال فإن الاجتهاد، فى تلك الظروف، كان متعيناً على كل من له الملكه؛ وقد حصل للشيعة الإماميه، بعد غيبه الإمام الثانى عشر، وضع مماثل لذلك الوضع: فاختلف المجتهدون من الإماميه فى بعض مسائل الفقه أكثر من اختلاف بعض

أئمه الجمهور فيما بينهم. ويكفى، للتأكد من هذا، النظر إلى عمق الخلاف بين فتاوى الشريف المرتضى وتلميذه الشيخ الطوسي، عليهما الرحمة.

لماذا أعرض مالك عن البحث العقائدي؟

لا شك في أن مالكاً الفقيه، كان متحرّجاً شديداً التحرّج من طرح عقائده، والشواهد على ذلك كثيرة، أشهرها ما نجده في ترجمته نقلاً عن طبقات الشعراني و هو:

وسئل (رضى الله عنه) عن معنى قوله تعالى الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ، فغرق وأطرق وصار ينكت بعوده في يده، ثم رفع رأسه، وقال: (الكيف) منه غير معقول، و(الاستواء) منه غير مجهول و الإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعه. وأظنك صاحب بدعه. وأمر بالسائل، فأخرج. (١)

أمام مثل هذا الموقف، لنا أن نتساءل هل يعقل أن مثل هذا الفقيه لا- يقدر أن يجيب بأى إجابته من الإجابات المتعارفه آنذاك؟ فلو كان على مثل عقيدة جمهور المحدثين لما تحرّج في الإجابة. فهذا الإعراض عن الخوض في مسائل العقائد، إنما يكشف عن بقاءه على الانتساب إلى عقيدة أهل البيت عليهم السلام، تلك العقيدة التي انكشفت حين مشاركته الحاسمه في ثوره محمّد النفس الزكية، و هو الأمر الذي تطبق عليه كتب التاريخ قاطبه.

مع هذا، فهذه المسأله تحتاج إلى مزيد من الفحص، فهل كان مالك رحمه الله يتسلّح بسلاح التقية؟ وكيف ذلك؟

حول غموض عقيدة مالك

إذا كان انتماء أبى حنيفه رحمه الله إلى المدرسه الرساليه، عرضه للتشكيك لما ظهر من ميوله الجاروديه، ولم يمكننا تأكيد هذا الانتماء إلا باستقراء القرائن التاريخيه المتعدّده؛ فإنّ وضع الإمام مالك رحمه الله ليس على مثل هذا التعقيد. فيمكننا التأكيد، دون كبير مجازفه، أنّه

ص: ٣٢٨

١- (١). المدونه الكبرى: ٤٦٥/٦؛ ونشأه التفكير الفلسفي في الإسلام: ٢٣٧/١.

كان من أبرز خزيجي هذه المدرسه المعطاء، وهذه حقيقه حاول مؤرخو بنى العباس، المتزلفون إلى السلطات طمسها؛ ولكن دون جدوى، فها نحن نستشفها من بين السطور.

فلقد ترعرع هذا المرجع الشعبى الكبير ونشأ بالمدينه المنوره، فأمكنه الاستفاده من الأجواء العلميه التى سادتها، فانتقل بين الإمام الباقر عليه السلام وتلامذه سعيد بن المسيب آخذاً الحديث عن حفاظه، والعلم من أعلامه، ولا شك أن وجود ريبه الرأى فى المدينه قد أفاده فى منهجه فقهه.

ولكن الطابع الغالب على فتره دراسته هو الالتزام بخط المدرسه الرساليه. فبعد الإمام الباقر عليه السلام لازم الإمام جعفر الصادق عليه السلام واستفاد من موسوعيته الكبيره، فتفتت ذهنه عن عبقرية قل نظيرها.

وكان محور الدراسه حينئذ هو الحديث النبوى الشريف و القرآن الكريم، ولقد أصبح المجتهد مالك رحمه الله فيما بعد قطب مدرسه الحديث التى واجهت ما أنشأه إبراهيم النخعي، وبعض تلاميذ أبى حنيفه بعده فى العراق، وما اصطلح على تسميته بمدرسه الرأى.

ولما كان عصر الإمام مالك بدايه شيوع علم الكلام، والصراع المحتدم بين المعطله و المجسّمه، وتبلور الاعتزال فى مواجهه الجبريه؛ فقد كان لزاماً على المدرسه الرساليه أن تطرح بديلها الواضح، علناً و أمام الجماهير. فلم يعد يجدى نفعاً أن تحفظ العقائد فى طيات الكتب ويستأثر بها الخاصه دون العامه، وهى السنه التى سنّها أبو هاشم بن محمّد بن الحنفية، وأصبح لزاماً على الرساليين أن يوضّحوا المفاهيم الأصلية لمن هم بحاجه إليها.

فبرز حفاظ متكلمون ومجادلون باسم المدرسه، يناظرون باسمها ويدودون عنها، وقد سمى هؤلاء بالمتكلمين الجعفرين، وأبرزهم هشام بن الحكم، بعد انتقاله من الحشويه إلى التشيع. (1)

ص: ٣٢٩

١- (١). بقى هذا الانتقال غير واضح لدى مؤرخى الكلام، فحسبوا كثيراً من مقولات عهده الأول من مقولات عهده الثانى.

وإلى جانب هؤلاء المدافعين عن عقائد أهل البيت عليهم السلام، كان لزاماً على المدرسه أن تبعد عامّة المسلمين عن علم الكلام لما فيه من منزلقات خطيره تؤدّي إلى انحرافات من السهل أن يقع فيها عديم الخبره وقليل النباهه، وهو حال أغلب المسلمين، لما كانوا عليه من الأميه و الجهاله الجهلاء، ولم يكن أخطر على جمهور المسلمين من ذبوع الكلام بينهم وتطفّل قليلي العلم عليه.

وهكذا اشتهر عن هذه المدرسه أيضاً أنها مدرسه الحديث، واشتهر عن مجتهديها ذم الكلام، والإعراض عنه وتجريح المتكلمين.

وقد اشتهر الإمام مالك رحمه الله بالإعراض الكلّي عن علم الكلام بما هو جدل حول المتشابهات ومراء حول المحكمات، فاشتهر عنه قوله: إنّ الكلام بدعه، وكذا الردّ عليه. حتّى بقيت معتقداته مخفيه عن العامه، غامضه لدى الخاصّه. وهذا، ولا شك، نجاح من وجهه النظر العمليه؛ ولكنّه لم يكن خالياً من الأخطار المستقبلية، فقد سهل الركوب على اسمه من طرف المعتزله مثلما ذكره ابن عساكر، (1) فقد أورد حواراً بين ابن أبي زيد القيرواني، صاحب الرساله الفقيهيه المشهوره باسمه، وهو أحد أشهر مروّجي مذهب مالك وبين أحد المعتزله البغداديين، فنسب هذا الرجل مالكاً إلى المعتزله مرغّباً لابن أبي زيد في مذهبه، ممّا يدل بوضوح على أنّ المالكيه لم يكونوا أبداً يدينون بمذهب عقائدي متشخص كالأشعريه أو غيرها. وقد اتّضح هذا المعنى بالتدرّج مع أبي الوليد بن رشد الفقيه المالكي و الفيلسوف (ت/ 595هـ)، ومع ابن الصبّاغ المالكي المكي صاحب كتاب الفصول المهمّه في معرفه الأئمّه، بعد ذلك بقرنين ونصف.

ص: ٣٣٠

١- (١). تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ١٢٢، نقلاً عن: خماسيه عصر الختم.

لقد عرف الإمام مالك رحمه الله كيف يبقى خارج التيارات التهميشيه التي شهدتها الساحة الفكرية على عهده، فلم يصح عنه أى موقف كلامي واضح. فحتي في المواقف المحرجه، كان يتخلص بكائه وفطنته من الإجابة، كما تقدم.

و خلاصه القول: أن مالك بن أنس رحمه الله لم يخض قط في الكلام.

أما الرساله التي نسبها إليه القاضي عياض -حسب على سامي النشار (1)- فليست حجه ما لم نقف على مضمونها وصححه نسبتها وإسنادها. ولا يمكننا الاستناد عليها للتأكيد بانبثاق مذهب كلامي عن الإمام مالك رحمه الله؛ وما فعله سامي النشار، (2) قد يفسر بالحرص على إدخال مالك في المتكلمين الأشاعره، انتصاراً لميوله الأشعريه.

ومهما يكن من أمر، فلا يمكن أن نتخيل أن مالكا كان خالي الذهن من الإشكاليات الكلاميه التي فرضت نفسها في عصره، فهو لم يكن مجرد محدث يجمع الأحاديث ويدونها بل كان فقيهاً مجتهداً مرجعاً لقسم كبير من المسلمين في عصره، ولم تكن لتتم له هذه المرجعيه بدون أسس عقائديه متينه وواضحه، فالاجتهاد في الفقه لا يتوفر دون الوضوح العقائدي التام، ولكن هذا الوضوح قد احتفظ به صاحبه لنفسه فحفظه من أسماع المتطفلين والشاه، متسلحاً في إخفائه بسلاح اسمه: لا أعلم.

وقد أثر عن مالك رحمه الله قوله: لا أعلم نصف العلم.

وقد سُئِلَ مرّة في جلسته واحده ثمانية وأربعين مسأله، فأجاب في اثنتين وثلاثين منها: لا أعلم. (3)

ص: ٣٣١

١- (١). المصدر: ٢٣٧.

٢- (٢). المصدر: ٢٥١.

٣- (٣). المدونه الكبرى.

والغريب أنّ الباحثين يمرون على هذه المقولة الذكيه مرور الكرام، فيعتبرونها من تواضعه وحسن خلقه، (1) فلو تأملنا هذه القوله الحكيمه، لعرفنا عظمه قائلها وإبداعه في فن الكتمان العقائدى. فكلمه: لا أعلم نصف العلم، تظهر أنّ شعار لا أعلم الذى استعمله كثيراً فى الردّ على الأسئلة الحرجه يخفى وراءه نصف العلم الذى اختار لنفسه كتمانها. فكلمه لا أعلم، هى: إحاله إلى من يعلم، ولا يقول أبداً، لا أعلم، وهم أئمه أهل البيت عليهم السلام، الذين حفظوا العلم النبوى.

ولكن هذا الكتمان لم يستمرّ دائماً، كما عرفناه من موقفه من ثوره محمّد النفس الزكيه. و قد كان خروج الإمام مالك رحمه الله معه أكبر مشجع لأهل المدينه على القتال فى صفه، فقد روى الأصفهانى: أنّ الفتوى التى أصدرها مالك بن أنس رحمه الله، عندما جاء القوم يستفتونه فى القعود عن القتال مع محمّد بن عبد الله معتذرين ببيعتهم السابقه لأبى جعفر المنصور، فقد قال لهم: إنّما بايعتم مكرهين، وليس على مكره يمين، فدفعهم بذلك إلى الثوره، قاطعاً عنهم سبيل الاعتذار. (2)

وروى أيضاً: (3) أنّ الإمام مالك رحمه الله لما خرج فى جيش محمّد النفس الزكيه إلى ظاهر المدينه، قال له رجل مسنّ ضعيف لا يقدر على القتال، فأجابه أنّه إنّما أراد أن يقتدى به الناس...

وحتى بعد انتهاء الثوره وفشلها لم يقطع مالك بن أنس رحمه الله الأمل فى قيام دوله شرعيه بقياده رساليه.

فيروى بن قتيبه: أنّه كان يواسى أهل البيت عليهم السلام الذين اضطهدتهم السلطه، فكان يقول لأحدهم: أصبر حتى يأتى تأويل هذه الآيه وَ تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ

ص: ٣٣٢

١- (١). مثلما فعل طه جابر فياض العلوانى فى: أدب الاختلاف فى الإسلام.

٢- (٢). مقاتل الطالبيين: ٣٨٣.

٣- (٣). المصدر: ٢٣٠.

أَسْتُضْعَفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجَعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجَعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ . ١

هكذا كان دأب المراجع الشعبيين. فهم لا يصرحون بعقائدهم إلى ضروره، فيستعصمون بذلك من جهل العوام المتشبهين بكل ما يداعب المشاعر. وبهذا تتم لهؤلاء المراجع إمكانيه الإيفاء بدور النموذجيه الحيه في مواجهه دعاه النموذجيه الميتة من مقلده أهل الحديث، الذين أشربوا الجبريه و التجسيم في عقائدهم.

٢- هل أسى مالك مذهباً مستقلاً؟

إشاره

بملاحظه ما تقدم، قد يقال أنّ مجرد ملء الفراغ الفتواي في غياب أئمه أهل البيت عليهم السلام، لا يخوّل لصاحبه أن يتحوّل إلى تأسيس مذهب فقهي بديل، بل كان عليه أن يقتصر على أداء دوره حال حياته.

وقد يجاب عن هذا بأن الإمام مالك رحمه الله لم يزكّ من بين تلامذته الكثر إلا القليل ممّن اشتهر بحبه وولائه لأهل البيت عليهم السلام؛ بل إنه لم يثبت أنه قد أجاز، صراحه، لأحد بالاجتهاد، غير محمّد بن إدريس الشافعي رحمه الله إمام المذهب المعروف باسمه.

وربّما كان يرى فيه المجتهد الكفاء الذي يمكنه تأمين فتح باب العلم في الأقطار التي ثبت فيها الانسداد، بسبب الاضطهاد العباسي، مثل مصر.

أمّا تناقل تلاميذه أفكاره وآراءه من بعده، ونشرها كمذهب فقهي لا يقبل المنافسه حتّى من الشافعي نفسه، (١) فليس مسؤولاً عنه، بل إنه قد أثر عنه تحريمه لتقليد الميت أصلاً؛ وهذا ممّا يغلق الباب أمام تقليده بعد موته.

مغزى الإفتاء بحرمه تقليد الميت

رغم الحصار المضروب على هذه الفتوى التي تخرج مروّجى مذهب مالك بعده

ص: ٣٣٣

١- (٢). من المعروف أنّ الشافعي قد قتله متعصبو المالكيه في مصر.

على نحو التقليد، فإننا نجد ما منقوله بقلم أبرز ورثه التراث المالكي من بعده، الذين تصدّوا للتجديد. فقد نقل الحطّاب الرعيني في: مواهب الجليل شهادة القرافي، وهو من أبرز مجدّدي المالكية المتأخّرين، ضمن إطار عامّ من التردّد بين جواز التقليد وعدمه: يجوز تقليد الميت على الصحيح، وعليه عمل الناس، ولو وجد مجتهد حيّ.

ومنع الإمام الرازي تقليد الميت، قال: لأنّه لا بقاء لقول الميت، بدليل انعقاد الإجماع بعد موت المخالف قال: وتصنيف الكتب في المذاهب مع موت أربابها لاستفاده طريق الاجتهاد من تصرّفهم في الحوادث وكيفيه بناء بعضها على بعض، ولمعرفه المتفق عليه من المختلف به، وعورض بحجه الإجماع بعد موت المجمعين.

وقيل: يجوز تقليد الميت إن لم يوجد مجتهد حيّ، هكذا ذكر الخلاف غير واحد. وحمل بعضهم إطلاق المانع على أنّ المراد إذا فقد مجتهد مماثل للميت أو أرحح، أمّا إذا فقد المجتهدون مطلقاً فلا يترك الناس هملاً. قلت: هذا الحمل متعين.

ونقل البرزلي في أوّل كتابه عن الفهدي أنّه قال: المشهور، لا يجوز تقليد الميت، ولم يتعبه بأنّه خلاف ما عليه العمل.

ونحوه ما ذكر ابن ناجي في أوّل شرح رساله قال: أجمع أهل الأصول على منع تقليد الميت، كما حكاه القرافي في شرح المحصول، لكنه قال بعده: نصّ ابن طلحه في شرح رساله: على أنّه يجوز تقليد العالم مع وجود الأعلم وإن كان ميتاً؛ لأنّ بموته أمن رجوعه عن قوله بخلاف الحيّ. قال التادلي: ونظار أهل الأعصار و الأمصار. (1)

هذه المناقشه الطويله في مسأله حرمه تقليد الميت تكشف النزاع الذي قسّم ورثه فقه مالك إلى أتجاهين رئيسيين:

الأول: أتجاه المشهور المحكي عن البرزلي وعن القرافي؛ وهو يتمسك بالحرمه.

الثاني: أتجاه الفتاوى الرائجه عملياً، وهي على خلاف مشهور أهل العلم؛ وهذا الاتجاه يجيز تقليد الميت، أو يشرط الحرمه بشروط صعبه التحقّق في نظرهم.

ص: ٣٣٤

وفى جميع الحالات، لا أحد يجرؤ على التشكيك فى أصل صدور الفتوى بتحریم التقليد، التى لها مغزى فى غايه الخطوره، و هو سقوط مشروعيه جميع مراتب التقليد لمالك، خاصه مع استمرار حركه الاجتهاد المطلق بعده، و قدرها المتيقن محمّد بن إدريس الشافعى رحمه الله.

ومن هنا نستطيع أن نفهم حاله التشنج القصى التى وقع فيها أبرز وجوه المالكيه فى مصر، و هو أشهب، الذى أمر بضرب الشافعى رحمه الله، فنزف من ذلك الضرب حتى توفى.

وهكذا يتحصل أن ترويج مذهب الإمام مالك، رغم استمرار حركه الاجتهاد المطلق، كان تعبيراً عن أحد اختيارين:

الأول: التقليد و الوقوف ضد الاجتهاد؛ و هذا اتجاه متطرّف قد اجتنبه جمهور العلماء.

الثانى: استمرار حركه الاجتهاد ضمن الإطار العام الذى تشكّله الاختيارات الأصوليه الكبرى للإمام مالك رحمه الله.

وحيث إن هذه الاختيارات الأصوليه لم تدون إلّا فى مرحله لاحقه من تطور هذا الاتجاه؛ فالحقيقه هى أن حركه الاجتهاد التى انخرط فيها الجيل الثانى، كانت من نوع الاجتهاد المطلق. ولهذا، فنحن نجد اختلافات شديده فى كثير من المسائل الهامه بين أقطاب المالكيه من مختلف الأجيال. (1) ويبقى السؤال مطروحا: هل كان الإمام مالك رحمه الله هو مؤسس المذهب المالكي؟

البحث الثانى و الثلاثون الحفاظ و المبلغون أمام التحديات

إشاره

إنّ التأمل فى الطبقات الأربع للهرميه العلميه التى تشكّلت بصفه خاصه بمسجد

ص: ٣٣٥

١- (١). للاطلاع على اتساع هوه الخلاف بين فقهاء المالكيه فى كثير من المسائل، يجدر مطالعه: الثمر الدانى.

المدينه المنوره، ثم انتشرت فى العراق، خاصه فى البصره و الكوفه، وفى إفريقيه، و خاصه فى القيروان، يكشف عن كون الطبقتين الثالثه و الرابعه تشكلاّن أهمّ نقاط الضعف التى كانت تهدّد بالتحوّل إلى مراكز ترويج للثقافه الغوغائيه التى لم تتمّ أبداً.

هكذا، وجدت الدعوات الانحرافيه ذات المنشأ السلطوى، مروّجين كباراً لها من بين رجال هاتين الطبقتين، وخاصه بين رجال الطبقة الرابعه، أى: مبلّغى المذاهب و القوالب العقائديه الجاهزه.

ومن أهمّ التيارات الانحرافيه التى استطاعت اختراق الهرم الأكاديمى، العقيدته الجبريه التى مرّ الإلماع إليها فى الباب السابق، بوصفها إحدى أهمّ أدوات التمكّن السياسى الأموى، وأهمّ مظاهر التفسيح الثقافى الذى حملته الغوغائيه الثقافيه.

١- نماذج من الانزلاق السلطوى للطبقة الثالثه

إذا سلّمنا بأن الطبقة الثانيه من الهرم العلمى الرسالى لم تخرج عن القيود العامه التى يتطلبها الانتساب للاتجاه العام الوحدوى المدرسى بمعناه الأوسع، فإنّ هذا الكلام لا يصحّ أبداً فى حقّ الكثير من رموز الطبقة الثالثه. ولناخذ بعض الرموز الكبرى المشار إليها سابقاً، كمثال.

أولها: أبو يوسف القاضى صاحب كتاب الخراج، كان تلميذاً لأبى حنيفه، ولكنّه لم يصمد أمام احتواء الخليفه المنصور، فلم يكمل حياته إلا فى خدمته، فتنكّر بذلك لنهج أستاذه.

ثانيها وثالثهما: أسد بن الفرات وسحنون المغربى، (١) ففى حين رفض أستاذهما

ص: ٣٣٦

١- (١). هو أبو سعيد عبد السلام بن سعيد التنوخى الملقّب بسحنون الفقيه المالكى؛ قرأ على الإمام عبد الرحمن بن القاسم، وابن وهب، وأشهب، ثمّ انتهت إليه الرياسه فى العلم بالمغرب. وكان رحمه الله يقول: قبح الله الفقر! أدر كنا مالكا، وقرأنا على ابن القاسم، وولى القضاء بالقيروان من قبل الأغالبه، وعلى قوله المعول بالمغرب و كلّ إفريقيّاً. وصنّف كتاب المدونه فى مذهب الإمام مالك، وأخذها عن ابن القاسم. وكان أول من شرّع فى تصنيف المدونه أسد بن الفرات الفقيه المالكى بعد رجوعه من العراق، وأصلها أسئله سأل عنها ابن القاسم فأجابه عنها، وجاء بها أسد إلى القيروان، وكتبها عنه سحنون، وكانت تسمى الأسديه. ثمّ رحل بها سحنون إلى ابن القاسم فى سنه ثمان وثمانين ومائه فعرضها عليه وأصلح فيها مسائل ورجع بها إلى القيروان فى سنه إحدى وتسعين ومائه... عن ترجمه الإمام سحنون، المدونه الكبرى: ٤٧٢/٦ و ٤٧٣.

الإمام مالك رحمه الله جميع محاولات السلطه العباسيه لجعله فقيه السلطه من طرف الخليفه المنصور ومن جاء بعده، فإنّ تلميذيه هذين قد رأيا المصلحه فى الاستفاده من دعم أمراء بنى الأغب بإفريقيه وأصبحا رمزين لفقهاء السلطه، لا عن ضعف وخوف، بل عن إرادته واعيه، وتشخيص لمصلحه.

فى الحقيقه قد أبرز التاريخ فى شأن القاضى سحنون مآثر يبرز فيها صلابه موقفه تجاه تجاوزات بعض الأمراء، ولكنّه مع ذلك تراه يستغلّ نفوذه لسنّ أول قانون رقابه فى تاريخ الإسلام: فمّنع المحدثين و الفقهاء من التدريس فى مساجد القيروان بدون إجازة منه، ولا شكّ أنّ هذا الموقف قابل للتوجيه فى زمانه، حيث شجّه مصادر العلم الموثوق، وتكاثر أهل الأهواء والانحرافات، واستفحل أمر التكفيريين الخوارج خاصّه، بعد أن ابتلى علماء المحور الولاى بالمطاردة و التشريد فى الآفاق، فلم يظهر من العلويين رجل إلّا وقتل.

و قد تزامنت تلك الفتره مع اشتداد الاضطهاد الكبير لأئمّه أهل البيت عليهم السلام، كما تقدّم.

٢- خطوره موقع الحافظ

إنّ مثال الإمام سحنون المتقدّم لخير ما يمكن أن يوضّح خطوره موقع هذه الطبقة الثالثه من الهرم الأكاديمى. و هذه حقيقه من السهل فهمها، فالحافظ، من حيث هو مقتصر على ترويج أفكار ومذهب مرجعه المجتهد، وتوضيحها وتقويتها بالاستدلالات، لا يمكن له أن يرى الحقّ خارجه، فما أن يمسك بالسلطه حتّى

يسعى إلى توضيح الخناق على من خالف أفكار أستاذه.

هكذا فرض المذهب المالكي على طريقه سحنون في إرجاء الأماره الأغلبيه، والطريف أنّ مالكيه المشرق قد احتفظوا ببعض الخصوصيات التي تميزهم عن مذهب سحنون إلى يومنا هذا.

كذلك كان الأمر بالنسبه لأبي يوسف القاضي الذي رُوّج قراءته الخاصه لمذهب أستاذه أبي حنيفه رحمه الله. وسنرى أنّ ابن الإمام أحمد بن حنبل قد تطرّف أكثر من ذلك فجمع من تراث أبيه الإمام أحمد ما اعتقده مناسباً لظرفه السياسي ولمنصبه في كنف الدوله العباسيه، أي: القضاء، فأخرج ما أصبح يعرف بمسند أحمد، وهو الكتاب الذي يشكّ كثيراً في صدق معبريته عن مجمل أفكار من ينسب إليه.

ومما زاد هذه الوضعيه تعقيداً هو اشتداد دواعي الانحراف في طبقه أدنى من طبقه الحفاظ كانت ألصق بالجماهير الشعبيه، وهي الموسومه في الترتيب الهرمي المتقدّم بالطبقه الرابعه. ومن الطبيعي أن يكون هؤلاء أقرب من غيرهم للاستجابه لمغريات السلطه، وأطوعهم لإرادتها، فكانوا يمثلون سلاحاً ذا حدّين بين يدي المدرسه الرساليه، فمن جهه أولى، يخشى المجتهدون من انتكاساتهم وارتدادهم السريع، فلا يبيحون لهم من المعارف إلّا ما يمكنهم تبريره عند الاقتضاء، ولعلّ فتوى الإمام مالك بجواز خلع الخليفه المنصور من طريق ترويجه لحديث: ليس على مستكره طلاق، أبرز مثال يمكن سوقه في هذا الباب رغم أنّ هذا المجتهد الشهير لم يسلم من التنكيل والاضطهاد بعد أن أشاع شيوخ السوء المترلّفون إلى السلطه العباسيه أن خلفيه هذه الفتوى ليست سوى التحريض على خلع الخليفه.

ومن جهه أخرى، تنظر إليهم السلطات بمنظار الريبه و التشكّك، لالتصاقهم الظاهر بالأئمّه أو المجتهدين المراجع.

فكان أصحاب النفوذ يمتحنون المحذّثين و المتكلّمين بحماسهم أو برودهم لحضور مجالسهم و المناظره أمامهم.

و هذه الهيكلية-كما يبدو-لا-تخلو من نقاط ضعف, فزياده على و هن ارتباط أهل المرتبه الرابعه بالمهام الرساليه الكبرى لمدرستهم أحياناً, فإنّ الخطر الأ-كبر إنّما هو كامن فى من هم أرفع مرتبه وأعلى مقاماً: الحفّاظ, فمنهم و من طريقهم تسرّبت الأيادى العابثه داخل المدرسه الرساليه, فعاثوا فساداً بعد خلوها من الأئمه الذين ملئت بهم و بأنصارهم و باتباعهم سجون بنى العباس, و انقطاع حركه الاجتهاد المطلق الناتج عن ذلك.

فبعد الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله نكبت المدرسه الرساليه فى حفّاظها, الذين كثيراً ما باعوا ضمائرهم لأصحاب السلطان و مشوا فى ركابهم مؤتمرين بأوامرهم, منتهين عن نواهيهم, ولم يشدّ من هذه القاعده إلا من رحم ربّك, و قليل ما هم.

٣- مجتهدو الجيل الثانى فى مواجهه النموذجيه الميته

يتحصّل من جميع ما تقدّم: أن حركه الاجتهاد التى ظهرت منذ أواخر القرن الأوّل, تعتبر أكثر انجازات المدرسه الرساليه تأثيراً فى الصيروره الثقافيه الإسلاميه, و أعظمها استجابته للحاجات الشعبيه المتطوّره و المتعقدّه باستمرار. كذلك فقد كانت أعمقها جرحاً و خدشاً لما تحكيه السلطات و تروّجه بين الناس من أوهام.

هكذا, فليس أضمن للتطوّر العلمى و التقدّم الفكرى من استمرار حركه الاجتهاد, و توسّع مجالها بعيداً عن الضغط السياسى.

وفى المقابل ليس أخرج للسلطات من تعقّد الولاءات الشعبيه بتعدّد المجتهدين و مراجع الإفتاء و تجدد الاقتضاءات المذهبيه, و التفاف العوام حول تلك النماذج الرساليه الحيه التى تهدّد بتعويض ما ألفوه من نموذجيه ميته لطالما روّجت لها السلطات.

هنا فقط، تتضح الحكمة العظمى في تبكير أئمة أهل البيت عليهم السلام بالدعوة إلى الاجتهاد و التأسيس لذلك؛ بالقاء الأصول إلى أصحابهم المقرّبين، وتلامذتهم المرذّدين على حدّ سواء. فكان كلّ يأخذ من هذا المدد الربّاني بقدره، ويفيض منه على أتباعه بحسب طاقته. فكان منهم المجتهد، ومنهم المقتصد، ومنهم المقتصر.

ص: ٣٤٠

اشاره

تحصل من المبحث السابق أنّ الفضاء العلمى الذى تأسس فى كنف مرجعيه السنه و العتره، أو: التشيع المدرسى، والذى استحقّ بذلك تسميته بالمدرسه الرساليه، قد بدأ منذ بدايه القرن الثانى يفرز مراجع تقليد قد استقلوا بالفتوى، لظروف مختلفه. فكانوا هم الفقهاء الجماهيريون الذين تمكّنوا من ملء الفراغات التى فرضها الاستبداد العباسى، بتنكيله بأبرز رموز المحور الولائى.

فى هذا المبحث نستكمل صورته المشهد العام للفقاهه فى نهايه القرن الثانى وبدايه القرن الثالث؛ بإلقاء بعض الضوء على أهمّ انجازات الجيل الثانى من الفقهاء الجماهيريون، وهم فى الحقيقه الجيل الثالث من أعلام المدرسه الرساليه إذا ما احتسبنا الجيل الأوّل، جيل التابعين الذين تتلمذوا مباشرة على أيدي الإمام على عليه السلام، وعبد الله بن عباس، والإمام زين العابدين عليه السلام.

لقد كان شعار المدرسه الرساليه:إننا وجدنا آباءنا على أمه، وإننا معهم مجتهدون،خير ردّ على الشعار الذي كانت ترفعه النموذجيه الميته:إننا وجدنا آباءنا على أمه وإننا على آثارهم مقتدون.إنه الردّ الرسالي الحاسم على شعار جاهلي أدانه القرآن الكريم مراراً وتكراراً،وحذّر من ترويجه بين المسلمين ضارباً لهم الأمثال بمجتمعات الشرك و الوثنيه.وفى سوره الزخرف بيان لكلّ ذى لبّ.

من مظاهر الحركه الغوغائيه

تقدّمت الإشاره فى الأبحاث السابقه،إلى كون الدعوه العثمانيه،بجميع أبعادها،شكّلت أهمّ محاور الثقافه الغوغائيه التى بدأت تتسرب إلى المجتمع الإسلامى منذ عهد الخلفاء الراشدين؛ثم استقرّت وهيمت فى ظلّ الاستبداد الأموى.ولعلّ أهمّ مظاهر هذه الحركه وأخطرها ما يمكن تسميته بحركه الجعل و الإغفال فى المناقب:جعل لمناقب وهميه لبعض مشاهير الصحابه، وإغفال مناقب حقيقه للإمام على عليه السلام وأهل بيته وأصحابهم المقربين.

ونكتفى هنا بالإشاره إلى أحد أخطر الموارد التى تناقلتها الكتب الموثوقه،وهى التى تبرز فيها أسماء لا- يجرؤ الجمهور على التشكيك لحظه واحده فى إخلاص نيتها،رغم أنّ ما يتناقله من روايات ينسف هذا الوهم.

فقد روى ابن أبى الحديد،رائد المراجعه التاريخيه المعتزليه،فى شرح نهج البلاغه:

قال معمر:كان عند الزهرى حديثان، عن عروه (١)، عن عائشه (٢)فى على عليه السلام،فسألته عنهما يوماً،فقال:ما تصنع بهما وبحديثهما؟الله أعلم بهما!إنى لأتّهمهما فى بنى هاشم. (٣)

ص:٣٤٢

١- (١). يقصد عروه بن الزبير.

٢- (٢). يقصد أم المؤمنين.

٣- (٣). شرح نهج البلاغه:٤/٦٤.

و هذا عكرمه البربرى مولى عبد الله بن عباس يستغل علاقته هذه بحبر الأمه فيتبوا مقعده من النار بروايه ما يحلو له من الأحاديث المكذوبه على مولاه، حتى اشتهر أمره وأصبح مضرب الأمثال فى الكذب.

فقد روى الذهبى فى ميزان الاعتدال أن سعيد بن المسيب كان يقول لغلام له اسمه برد: لا تكذب على، كما كذب عكرمه على ابن عباس.

و إن عبد الله بن عمر كان يقول لغلامه نافع نحواً من ذلك. وروى ابن خلكان فى وفيات الأعيان أن على بن عبد الله بن العباس وصل به الأمر إلى ربط عكرمه إلى باب كنيف؛ ليردعه عن كذبه فى الحديث.

و هذا مقاتل بن سليمان يعدّه النسائى فى جملة الكذابين المعروفين بوضع الحديث. وقال الجوزانى:

كان مقاتل كذاباً جسوراً. كان يقول لأبى جعفر المنصور: أنظر ما تحب أن أحدثه فيك حتى أحدثه. وقال للمهدى العباسى: إن شئت وضعت لك أحاديث فى العباس، فقال: لا حاجه لى فيها. (1)

هكذا فإن حركه وضع الحديث التى غذتها الصراعات السياسيه، وكانت تهدد بضياح الجيد وسط ركام الردىء وانشغال عامه الناس عن التفقه فى شؤون دينهم ومعرفة أحكامه بالتحلق حول الوضاعين و الكذابين و القصاصين المشبوهين مثل: تميم الدارى، وتناقل السير المشبوهه و الأخبار المكذوبه، فلا غرابه إذا: أن تُرّوج بين الناس بعض الخرافات و الأساطير المسنده إلى بعض الصحابه و المحسوبه على الدين. ولعل من أحسن الأمثله على ذلك، قصه جراب أبى هريره الذى لمس الرسول صلى الله عليه و آله ببركته فجعل يقطر تمراً، فلا ينضب عطاؤه حتى وفاه صاحبه الذى يكون بهذا قد أكل منه أطنان التمر حسب زعمه.

ص: ٣٤٣

فأين كان هذا الجراب عام المجاعه و الناس لا يجدون ما يقتاتون به؟

فهل كان صاحبه حينئذ يأكل تمر جرابه خفيه, و الناس يتصوّرون جوعاً؟

الدور التحصيني للحركة الاجتهاديه

الحقيقه أنّ العقل لا- يستطيع أن يحير حراكاً أمام مثل هذه الأخبار.فهى لا تدلّ إلّا على تمكّن البنيه المنطقيه السفسطائيه من جماهير جيل التابعين،فكثر بينهم الغلط و المغالطه،فمن كلِّ راوٍ أو محدّث حسب تيهه وضلاله, ولكلّ مستمع أو ناقل حسب سذاجته.

فالحرکه الاجتهاديه قد مثّلت المهرب و الخلاص لهذا الجيل.فلكى يتمّ سحب البساط من تحت أقدام المحدّثين الذين اختلط حابلهم بنابلهم،واغترف العامه من كذب بعضهم وصدق البعض الآخر،وقع توجيه الأنظار إلى علم جديد لم ينضج وتّضح ملامحه إلا فى القرن الثانى:إنّه تنظيم طرق الاستنباط وهيكله أصول الفقه.

إنّهُ الاجتهاد المطلق الذى كان غائباً حتّى ذلك الحين, ولم يتمكّن منه حتّى فقهاء المدينه المشهورون،الذين كانت اجتهاداتهم وفتاويهم منصوصه.فلمّا اتّضحت معالم الاجتهاد بفضل بيانات أئمّه المدرسه الرساليه،وخاصّه الباقر و الصادق عليهم السلام،وتبعهم فى هذه الحرکه مجتهدون من أنصارهم أو من المستفيدين منهم،لم يبق للمحدّثين المحترفين المروّجين لخرافه معجزات السلف كبير شأن لدى العامه.فانكب الجمهور على المراجع ينهل من فقهاها.

الغوائبه الثقافيه فى نفسها الثانى

رغم جميع ما تقدّم،كان هذا انتصاراً مؤقتاً للمدرسه الرساليه.فالارتباط بين حرکه وضع الحديث وتدليس المؤلّفات،بحرکه النموذجيه الميته،لا يخفى على ذى لب.فهذا التيار،الذى كاد يعصف بالعلوم الإسلاميه،لم يكن فى حقيقه الأمر إلّا نتيجه لها،و هو من أخطر انعكاساتها على الإطلاق.

فلولا-تقدیس السلف وعدم إعمال النظر فی ما یروی عنهم،والخشیه من وضعهم موضع النقد و التمیص،لما سهل دسّ الأحادیث المکذوبه علی ألسنتهم.فبمجرد حصول أحد الکذّابین علی ثقہ الجمهور یصبح بوسعه أن یضع ما یشاء علی لسان أحد السلف.

فالنموذجیه المیتة،بما هی إذابه للحی فی صورہ المیت،وتکریس لمقوله:«وضیع السلف خیر من رفیع الخلف»،(1)إنما تقزّم دور الأحياء وقيمہ فهمهم لمقولات سلفهم،وتقلل من أهمیة نقد مقولاتهم.

فالتلمیذ لا یحقّ له مراجعہ الأستاذ، و إذا ما وجد خطأ فی کراسه، فإنّما هو تعبير عن سوء فهمه لا عن قلّه علم أستاذہ.

هكذا یروّج بین الناس تناقل الأخبار الغریبه دون أن یتساءلوا عن صدق مضمونها،وتعم بینهم الروایات المتناقضه،ولا یجروء أحد علی ردّها،ما لم تکن لديه بینة تُجرّح فی راویها.

۲- فی مواجهه عموم الدسّ و التدلیس

من الواضح أنّ الحركه الاجتهادیه فی القرن الثانی،لم تکن قادره علی منع تواصل تیار الوضع و التدلیس،واشتدادہ.فحتّى بعد أن اشتهر أمر أئمّه المدرسه الرسالیه،وذاع صیت مراجعها الأعلام بین الناس،عمد أعداء الخطّ الرسالی من سلطویین وأهل أهواء ومبتدعه،إلی دسّ الأحادیث و الفتاوی المکذوبه علی الأئمّه علیهم السلام و المجتهدین.وقد کان نصیب أحادیث الأئمّه من هذا الدسّ عظیماً رغم حرصهم علی انتقاء رواه أحادیثهم من بین أوثق الناس وأصدقهم،وتزکیه البعض من تلامیذهم بما یدفع الناس إلی تقلیدهم دون غیرهم.فقد تلاقت علیهم

ص: ۳۴۵

۱- (۱). لأنّ الوضع المیت لا یخشى أكثر ممّا علم من شرّه، و الرفیع الحی لا یؤمن سقوطه.

مكائد السلطات، ودسائس أهل الأهواء والبدع والغلاة. وقد مرّت الإشارة إلى استنكار الأئمة أنفسهم للكثير ممّا يروى عنهم.

ورغم عملية التنبيه الأكيدة بإعلان الأئمة عن وجود الدسّ والتدليس فى أحاديثهم، فلم يكن بالإمكان أمام الأجيال اللاحقه الاستغناء عن تراثهم الروائى العظيم. فنشأت من ذلك حاجة شديده إلى تطوير مناهج علميه تختصّ فى تمحيص الرجال وغربله الأحاديث التى يروونها. وقد صاحب هذا التحصين المناهجى التحفّظ الشديد من قبل أصحاب الأئمة و السلف المتقدّم، من علماء الشيعة خاصه، فى مقام نقل الحديث وروايته وتطهير الروايات عمّا دسّ فيها.

فكان لهذه الإجراءات التحصينية الفضل الكبير فى حفظ كتب الحديث إجمالاً، وصيانتها من بعض ذلك الدسّ والتزوير، إلا أنّ هذا لا يعنى حصول الجزم واليقين بعدم تواجد شىء ممّا زور عن الأئمة و الفقهاء فى مجموع ما بأيدينا من أحاديثهم وفتاواهم، خاصّه إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ العمليه كانت تمارس غالباً عن طريق دسّ الحديث الموضوع فى كتب الموثوقين من أصحاب الأئمة، كما تقدم.

فربّما كان بعض ما نجده فى كتب الأحاديث اليوم من الروايات المتعارضه المختلفه هو من بقايا ذلك التشويه و الدسّ الذى وقع فيها فى تلك العصور.

وهكذا، يتّضح أنّه ليست صحاح السنّه مثل البخارى ومسلم وحدها هى التى تشتمل على آثار الدسّ والتدليس أو الوضع الرخيص عن طريق عكرمه، وعروه ومقاتل، وغيرهم من الوضّاعين الكذّابين، بل شملت هذه الرزيه بعض كتب الشيعة المعبره.

إنّ حركه الدسّ هذه معقّده وشرحها يخرج عن مجالنا. وإنّنا أردنا من تعرّضنا السريع هذا لها، الإشارة إلى ما تحمله النموذجيه الميته بين طياتها من سموم قاتله

لملكه النقد، ومهلكه للأذواق، ومعطّله للرقابه الجماعيه التى كانت وحدها كفيله بردع الوضّاعين وإسكات الكذّابين.

٣- الفقيه الجماهيريه وابتكاراتها الأصوليه

إشاره

يتحصّل ممّا تقدّم: أنّ كلّ الآثار المكتوبه التى خلفتها الحركه العلميه فى القرن الثانى كانت قابله للدسّ و التدليس. فمن الواضح أنّ فقه أبى حنيفه مثلاً- قد ضاع ولم يبق سوى ما نقله تلاميذه ودونوه مع اختلافات بينهم. ومن ناحيه أُخرى، لنا أن نتساءل عن سبب اختلاف المالكيه الشديد فيما بينهم...والحقيقه أنّ حركه جديده من البحث و النقد و الغربله تفرض نفسها.

فهل هذا تعبير عن نجاح النموذجيه الميته، وعن فشل حركه الاجتهاد فى مهامها؟

الإجابه ليست بهذه البساطه.

فللفشل عوامل متشعبه ومتعدّده. و هو لا- ينفى نجاح حركه الاجتهاد فى ما طرحته على نفسها: القيام بدور الشهاده على الناس و رسم الطريق أمام الأجيال القادمه، بعيداً عن الخطّين العقائديين المتطرّفين: الجبريه و القدريه.

و إذا أردنا أن نفهم حقيقه معاناه المدرسه الرساليه، بمعناها الأوسع، فلا بدّ لنا أن نفهم الإطار الاجتماعى و السياسى و الثقافى الذى بقيت تعمل فيه حتّى بعد لمعان نجم الجيل الأوّل من المراجع الجماهيريين.

تحت ضغط الاستبداد الأموى و العباسى

إنّ أخطر الدعوات على الإطلاق هى تلك التى يستحيل التصدّى لمضامينها و كشف بطلانها؛ وذلك لما يفرضه هذا التصدّى من مواجهه متعدّده المستويات، لا يقوى عليها دعاه الإصلاح.

ص: ٣٤٧

فمن جهه أولى، لا بد من مواجهه السلطات التى تدعم تلك الدعوه وتستثمر فيها.

ومن جهه ثانيه، لا بد من تجنب إثارة العامه و الغوغاء الذين سبق إلى وهمهم صدقها وأمتلى وجدانهم بحبها، فامتنعت عقولهم عن مراجعتها.

فلهذه الدعوات مضامين مستعصمه من النقد، ومحتميه بعصبيه الغوغاء و الدهماء وبسيف السلطان.

هكذا فإن فكره نموذجيه أعم مفاهيم جيل الصحابه، وهو الذى لا يبقى خارجه أحداً من المنافقين و الطلقاء، قد عمّت الأذهان وذاعت بين الناس وجرت من معظمهم مجرى الدم. وبلغ من استحكام هذه الفكره الغريبه عن ظواهر القرآن الكريم فى أذهان العوام، أن أصبح العالم الفطن اللبيب لا يجروء على إعمال فكره فى مسأله قبل أن يتأكد من غياب حلّ لها عند السابقين، وإن لم يكن هذا الحلّ مستقى من السنه أو تأويل لآيه من الكتاب.

فقد استوى عند ضعاف الناس ما يؤثّر عن ابن عباس مع ما يتناقلونه عن معاويه، أو مروان: فالجميع عندهم صحابه مجتهدون! ومن يجروء على مخالفه هذا الزعم، فإنّ سيف الجلاد الأموى أو العباسى، كفيل برده و إخماد صوت كلّ من تحدّثه نفسه بتجاوز هذا الخطّ الأحمر!

سعيد بن المسيب وابتكار الإرسال

هكذا، تتضح بعض أبعاد الحصار المفروض على الرساليين، بعد أن أصبح ذكر أهل بيت الرسول عليهم السلام تهمه تستوجب العقاب. فعمد الأذكياء من بينهم إلى ابتكار أساليب يحفظون بها علمهم وحياتهم معاً. مثال هذا ما فعله سعيد بن المسيب، وهو شيخ التابعين وفقههم الذى رباه أمير المؤمنين على عليه السلام فأحسن تربيته، فشهد معه مشاهده كلها.

فقد ابتكر أسلوب إرسال الأحاديث معتمداً على ثقة الناس في شخصه، فكان أكثر حديثه الذي أخذه عن الإمام على عليه السلام يقوله دون إسناده فيكون مراسلاً، بل لم يكتفِ بالإرسال عامداً إلى بعض الأسانيد المشبوهه عنده و المقبوله عند السلطه، فأخرج بها ما صحّ لديه من الأحاديث مثل أن يكون الحديث مروياً عن على عليه السلام، وأبى هريره، وعمرو بن العاص، وعبد الله بن عمرو، فيختار عبد الله بن عمرو مثلاً.

هذا الابتكار، وإن كان لا يخلو من الذكاء و الفطنه، ويدلّ على حرص صاحبه على إيصال علمه إلى الناس، هو ذو حدّين: فبه يمكن أن يغيب ذكر أكابر الصالحين، وتطفو على السطح أسماء من هم دونهم، فتغزو الأذهان وتغلب على النخبه.

و هذا ممّا يفسر لنا قبول الإمام الشافعي رحمه الله مراسيل سعيد بن المسيب دون غيرها من المراسيل.

٤- ابتكار الإجماع ومحاولة محاصره النموذجيه الميته

اشاره

لم تكن مثل هذه الابتكارات كافيه لتجاوز الأبعاد المكبله للبحث و الموهنه لعزائم التحقيق في النموذجيه الميته. فقد أناخت بكلكلها على صدور جميع من طرح على نفسه القيام بالواجب الشرعي المتمثل في الاجتهاد. فكيف يستطيع الفقيه أن يفتح فمه عن اجتهاد قد يخالف رأى أحد السابقين، والحال أنّ هؤلاء كانوا يرقون إلى مرتبه القداسه في أذهان الغوغاء؟

هنا تفتتق العبقرية الاجتهاديه عن حلّ آخر، بدا لأوّل وهله كأنّه نهائى: الإجماع.

فقد جعل بعض المجتهدين الإجماع أصلاً ثالثاً للتشريع بعد القرآن و السنّه. وقد أريد لهذا الأصل أن يكون واقعياً من شبح الاجتهادات الفرديه لكلّ السابقين. فمن خلال العمل بهذا الأصل، لا يصبح لأى اجتهاد خارج إطار الإجماع الذى تشكّل

المدرسه الرساليه عموده الفقري، أى معنى؛ لكون الإجماع يجب أن يستغرق جميع الأفراد بمن فيهم أئمه هذه المدرسه. فلو اتفق معظم الصحابه على رأى، وخالفهم فيه الإمام على عليه السلام وأبو ذر الغفارى، وعبد الله بن عباس، مثلاً، لما كان ذلك إجماعاً ولاستحال العمل به بناء على هذه القاعده.

وهكذا، تسقط اجتهادات أواخر خلافه عثمان كلها، لما تضمنته من مخالفه لبعض آراء رواد المدرسه الرساليه، مثل عبد الله بن مسعود، وعمار بن ياسر، وأبى ذر الغفارى، وعبد الله بن عباس. وتبعاً لذلك، تسقط أيضاً، اجتهادات جميع من خرج وتمرد على على عليه السلام، مثل، معاويه وأحلافه.

فالإجماع، هو بالضروره كاشف عن رأى المدرسه الرساليه، وإن رَفَع شعار الإجماع فى وجه القائلين بنموذجيه عموم جيل الصحابه، لهو من أقوى الردود الجدليه وأدعاها إلى الإعجاب. فهى حجّه الخصوم قد ردت عليهم، فما استطاعوا لها دحضاً.

وهكذا، تقبيل الجميع هذا الأصل بالرضا والكثير منهم للوازمه كاره، ولكنه تحول شيئاً فشيئاً بمرور الزمن، وتعثرت حركه الاجتهاد بدايه من أواسط القرن الثالث، إلى جزء لا يتجزأ من النموذجيه الميته. فلقد أفقده حفاظ المذاهب مضمونه الحقيقى، وهو رفض وصايه الآباء والأجداد على عقول الأبناء والأحفاد، وأحلوا محلّه فهماً مغايراً. فنسى الجمهور، بالتدريج، أنّ كلمه الإجماع لا تعنى الأكثرية، ولكنها تتضمن اتفاق الجميع.

ابتكار الشافعى فى تدوين الأصول

تقدّم أنّ فقه الجيل الأوّل من المراجع الجماهيريين قد تعرّض للمصادره أو التصرّف من قبل بعض حفاظ المذاهب. ولنا أن نتصوّر أن مثل هذا التصرّف لم يكن ليحصل لولا الإهمال الكامل أو النسبى لتدوين المحصول الفقهى، وخاصّه إغفال

تدوين أصول الاستنباط؛ مما جعل الاختلاف فيها يستمرّ عبر التاريخ إلى حفاظ المذاهب من المعاصرين.

وقد انتبه أبرز تلاميذ الإمام مالك إلى خطوره هذا الوضع، فقام بعمل علمي يعتبر نقله نوعيه في ساحه الفقهه: تدوين أوّل رساله أصوليه، علاوةً على إملائه لأوّل موسوعه فقهيه.

الإمام الشافعي في رحاب أهل البيت عليهم السلام

الإمام الشافعي رحمه الله هو: محمّد، ويكنى: أبو عبد الله. (1) وهو من أبرز أعلام الفقهه في النصف الثاني من القرن الثاني، الذين أكثروا من التطواف و الرحلات في مختلف الأقطار. فقام برحلته العلميه بادئ ذي بدء إلى الإمام مالك رحمه الله في المدينه، فلمّا أترع عقله ولّبه من علومه، رحل إلى العراق، فطاف هناك في المدن، ولقى الإمام محمّد بن الحسن، وأبا يوسف القاضى وغيرهما من تلامذه أبى حنيفه، ثمّ رحل إلى البلاد الفارسيه، فالتقى بعلمائها، ثمّ طاف شمال العراق، فاخترق ساحل الفرات وبعض مدن سوريه حتّى ألقى عصا التسيار بمدينه الرمله.

كلّ هذا ولم يجاوز العشرين سنه من عمره. فما فتى بعد مدّه وجيزه من إقامته في الرمله أن اعتزم الرحله ثانياً إلى الإمام مالك رحمه الله وبقي معه في المدينه إلى أن مات، ثمّ توجه إلى اليمن، وقد كانت تزخر بالولائيين، فاكسب هناك علم الفراسه وازداد تفقّها، ثمّ اعتقل بتهمه التشيع للعلويين ضدّ العباسيين.

فكانت نتيجة التحقيق أن ظهرت براءته، فأطلقه الخليفه هارون الرشيد، وأخذ بعد

ص: ٣٥١

١- (١). نسبه هو محمّد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلّب بن عبد مناف (١٥٠-٢٠٤هـ)، توفّي في مصر إثر نزف حصل له، على الظاهر، من اعتداء بالضرب من بعض متعصبي المالكيه، كما مرّ. وقيل: إنّما كان موته من مرض ألمّ به.

ذلك يؤلف المؤلفات ويودع حصيلته العلميه فى كتب خاصه.ومن أجمع تلك المؤلفات التى وصلت إلينا كتاب الأم.

وكان لا يخفى ولائه لأهل البيت عليهم السلام ويفتخر بذلك، لذلك لما رماه الحاسدون بالرفض أنشد، وقال:

إن كان رَفُضاً حَبَّ آلِ مُحَمَّدٍ فَلْيَشْهَدْ النَّفْلَانَ أَنِّي رَافِضِي

وقد عاش الإمام الشافعى رحمه الله حياته العلميه فى زمن اشتد فيه الحصار على أئمه أهل البيت عليهم السلام، والاضطهاد و الملاحقه لأنصارهم، وكان عليه أن يحصل علومهم بواسطة عدّه. ورغم ذلك فقد أخرج فقهاً هو أقرب إنتاج فقهى إلى فقهِ الشيعة الإماميه، بل إن التحقيق يؤكد بأن موارد الاختلاف مع جميع كتب فقهِ الشيعة الإماميه بالجملة لا يتجاوز بضع وعشره موارد فقهيّه، وهذا أقل بكثير ممّا يوجد بين بعض فقهاء الإماميه أنفسهم.

الابتكار فى تدوين الأصول

علاوة على ما تقدم، فإنّ أهم إنجازات الإمام الشافعى على الإطلاق، هو تدوينه لأول رساله أصوليه معروفه، وقد سماها الرساله. وتحتوى على أهم قواعد الاستنباط المقرره لديه، وهى التى ساهمت فى ضبط المذهب الفقهى الشافعى على مرّ الأجيال.

بهذا الانجاز اتخذت الفقاهه شكلها الأصولى المتوازن الذى أبعدها عن تيارين متطرفين:

الأول: التيار اللانصوصى الذى يدعى الانتساب إلى أبى حنيفه رحمه الله و الذى يحاول الاستغناء قدر الإمكان عن الأدله الشرعيه اللفظيه، والذى تظهر ميوله الذوقيه الظنيه فى اعتماده الأدله العقليه الظنيه.

الثانى: التيار النصوصى الحديثى الذى يدعى الانتساب إلى الإمام مالك رحمه الله، أو

إلى الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله من بعده، دون أن تصح هذه النسبه، وهو تيار لا يرى الفتوى إلما تطبيقاً مباشراً للنص الحديثي. حتى توزط بعضهم فى العمل بالأحاديث الضعيفه فى مسائل فقهيه حساسه، فوقع فى مخالفه جمهور الفقهاء.

وبهذا يكون مسلك الشافعى، امتداداً، وتطويراً لمسلك مالك، الذى اقتبس من مدرسه أهل البيت عليهم السلام وطبع فقهه بها مبتعداً عن النصوصيه الحديثيه المحضه.

البحث الرابع و الثلاثون:الثقافه الشافعى وابن حنبل فى مواجهه الغوغائيه

اشاره

إنّ البنيه المنطقيه السفسطائيه لم تقتصر فى تأثيرها على الحركات السلطويه ودعاتها سواءً فى الحكم أو فى المعارضه، بل تعدتها إلى الدعوات الغوغائيه التى نبعت من واقع هيمنه المرتكزات المنطقيه الظنيه فى أوّل أمرها، ثم أصبحت حبيسه لمقدماتها وشعاراتها. فعمد أدياؤها إلى التسلح بالسفسطه؛ لتأمين الاستمراريه و المحافظه على مجال تأثيرها.

ولعلّ حركات الغلوّ التى أشرنا إليها مثال حى على الطبيعه السفسطائيه لتلك التطرّفات. ولكنّ الغلوّ لم يكن إلّا جزء من كلّ، أعمّ وأخطر: إنّه التيار الغوغائى الذى تمظهر فى دعوات وحركات مختلفه شكلاً، ومّتّحده مضموناً حوّل التبنى الضمنى أو الانفعالى للمرتكزات المنطقيه السفسطائيه؛ مثل: المشبّهه و الحشويه، و المرجئه، و الجهميه، و بقايا القدريه المتمرّده على الاحتواء المعتزلى.

والقاسم المشترك لهذه الحركات، علاوةً على الخضوع للأصول المنطقيه السفسطائيه، هو صبّ الماء فى طاحونه الدعوه للنموذجيه الميته.

و إنّ ظهر من دعاه الغوغائيه من نجاح فى خداع المعاصرين له وإيهامهم بالعلم و التقوى، مثل: مقاتل بن سليمان، فإنّ أمره انكشف لدى أعلام المدرسه الرساليه الذين

لم يألوا جهداً في فضح هؤلاء المنحرفين وتنبية المسلمين إلى خطرهم.

في هذه الأجواء، برز محمّد بن إدريس الشافعي، وأحمد بن محمّد بن حنبل الشيباني (رضى الله عنهما)، (1) كلماً بطريقته الخاصّة، وصبّاً جهدهما في محاربه الغوغاء الكلامية التي خلفتها هيمنة البنية المنطقية السفسطائية.

1- في مواجهه الغوغائية الكلامية

إشاره

إنّ تاريخ المسلمين حافل بالأمثله التي توضح مقدار شعور أعلام محور السنّه و العتره، بجسامه المسؤوليه، مثلما اثر عن الإمام الشافعي رحمه الله الذي اشتدّ في الهجوم على أهل الكلام، ولازمه الجدل من حيث هو المنفذ الرئيسي الذي تسربت الدعوات المنحرفه منه.

ثمّ برز الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله الذي فاقت شهرته، كمحدث متفحص، وعالم بدرايه الحديث، سمعته كفقيه ومجتهد ذى شأن عظيم.

الإمام أحمد و المدرسه الرساليه

من الأخطاء الشائعه في حقّ الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله اعتباره من الرواد المتعصّبين لما يطلق عليه مدرسه أهل الحديث.

بل كثيراً ما ينسب إليه الجهل بقدر أئمه أهل البيت عليهم السلام و التنكر لهم. ولا يتسع المجال هنا للتحقيق في ظروف إصاق هذه التّهم الشنيعه به، ونكتفي ببعض الإشارات إلى ما يؤيد انتسابه إلى الخطّ العام للمدرسه الرساليه. ومن الذين انتبهوا إلى الارتباط المدرسى بين

ص: ٣٥٤

1- (١). أحمد بن محمّد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبد الله بن حيان بن عبد الله بن أنس بن عوف بن قاسط بن مازن بن شيان بن ذهل بن ثعلبه بن عكابه بن صععب بن على بن بكر بن وائل بن قاسط بن هنب بن أقصى بن دعمى بن جديله بن أسد بن ربيعه بن نزار بن معد بن عدنان بن أد بن أدد بن الهيمسع بن حمل بن النبت بن قيذار بن إسماعيل بن الخليل إبراهيم عليه السلام (١٦٤-٢٤١هـ). و هذا نسبه المذكور في ترجمته ضمن مقدّمه، العلل ومعرفه الرجال: ١/٤٥.

أحمد بن حنبل رحمه الله طالباً، والإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام أستاذاً ومدرساً في مرو، المحقق الكبير المرجع السيد الخوئي رحمه الله الذي قال عنه: إنه من أصحاب الرضا عليه السلام. (١)

ومن أهم ما كتبه الإمام أحمد فضائل علي، وبه أجمع أفواه الغوغائيين العثمانيين والخوارج الذين أوغلوا في محاوله إخفاء فضائل الإمام علي عليه السلام أشواطاً بعيدة. وهو مؤسس المذهب الفقهي المعروف بالحنبلي، وإليه يرجع مسند أحمد في الحديث، وهو الذي دونه ابنه؛ ولهذا عرف عنه أنه من أئمة الحديث، ويعتبر من أول مؤسسي علم علل الحديث بكتابه العلل.

وقد مرّ في الباب السابق الكلام عن محنته مع المعتزله.

وأهم إنجاز قام به هذا العالم الجليل هو حملة التطهير الشاملة التي شنتها على الكمّ الكبير الهائل من الروايات المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وآله، بعد أجيال من أعمال المحدثين الغوغائيين. فمن بين سبعمائه وخمسين ألف حديث تمكن من جمعها، انتقى ثلاثين ألفاً، رأى أنها مستجمعة للحدّ الأدنى من شروط الصحّة أو المقبولية. (٢)

وواصل هذا المحدث الألمعي السير على نهج أسلافه، والحمل على الدعوات الغوغائية التي غاصت في المتشابهات، وأهملت المحكم؛ فضلت ضاللاً بعيداً. وكان للجهميه النصيب الأوفر من هجومات ابن حنبل، فتحوّلت ردوده المتحمسه عليهم إلى مستمسك تشبث به خصومه للإصاق تهمه التشبيه والتجسيم باسمه.

وهنا يفرض علينا الإنصاف وقفه تأمل.

منشأ شبهه التجسيم

الجهميه، هم أتباع الجهم بن صفوان، الذي سار على نهج الجعد بن درهم بعد

ص: ٣٥٥

١- (١). معجم الرجال: ٤٨/٣.

٢- (٢). نيل الأوطار: ١١/١-١٢.

مقتله. وقد جمعت الجهميه بين: الجبريه المطلقه و الإنكار الكامل لصفات الله تعالى. ويَسْمون بالمعطله لتعطيلهم الصفات. وقد لقي الجهم بن صفوان رواجاً كبيراً. وكان خطر دعوته عظيماً خاصه لمنهجها التأويلي الذي يجعل العقل البشري المقياس الأوحده والمعياري الأوثق في فهم متشابهه الوحي. ولم تلبث هذه الدعوه أن ذابت في بعض خطوط الاعتزال فزادت من ابتعادها عن المنهج الرسالي. فكان ردّ أحمد بن حنبل رحمه الله على هذه الدعوه التي تطرّفت في معارضه التجسيم حتى سقطت في التعطيل، في حقيقته انتفاضه رصينه على السهوله و الخفه التي ميزت تعاطي الدعوات الغوغائيه العقلانيه الظنيه للتأويل.

من هنا وجب توخّي الدقه في فهم عبارات الإمام أحمد في هذا الشأن؛ وقبل كلّ شيء، التدقيق في صحّه نسبتها إليه.

وعلى أيه حال، فلم يتعدّ الإمام أحمد في حملته هذه الحدود التي وضعها لنفسه حول الامتناع عن الكلام التي تنازع طرفيه المعتزله و الحشويه، بل كان شديد الكره للمتكلّمين، ولو كانت أهدافهم المعلنه تتمثّل في الدفاع عن السنّه، وتقويض دعائم التأويل المتحرّز.

الإمام أحمد و الكلايه

الكلايه: هم الذين اتبعوا عبد الله بن سعيد التميمي، الملقب بابن كلاب في الانطلاق من الحديث النبوي للردّ على أهل التأويل من المعتزله و الجهميه، وقد كانت محاوله ابن كلاب هذه مشبوهه في أهدافها ومضامينها. وقد أشار ابن تيميه الحرّاني، (1) إلى تلك الشبهات وعزاها إلى افتراءات الجهميه، الذين ادّعوا عن ابن كلاب قوله لأخته النصرانيه: إنّي أريد أن أفسد دين المسلمين.

ص: ٣٥٦

و إن جاز القطع بكذب نسبه هذا القول إلى هذا المتكلم الذى نصّب نفسه ناطقاً باسم أهل الحديث، فإنّ الشبه بين قول النصارى بالأقنيم الثلاثة، وقول ابن كلاب بإثبات المعانى فى ذات الله تعالى، و هو قول أراد به ردّ قول الجهميه فى نفى الصفات، واضح لا- غبار عليه. وقد تفتّن الإمام أحمد إلى الخطر الكامن فى دعوه ابن كلاب التى بدأت تستقطب العامه و الغوغاء فكان يظهر النفور منه، ومن كلّ من يجاربه فى بعض أقواله حتّى أنّه هجر الحارث المحاسبى؛ لانضمامه إلى ابن كلاب فى بعض مقولاته، حسب روايه ابن تيميه الحرانى.

محنه خلق القرآن

لقد كان تصدّى الإمام أحمد للدعوات الكلايه و الجهميه على حدّ سواء واضحاً، وأثره محسوساً. وهكذا وجد هذا المحدث الكبير نفسه مضطراً إلى بعض المواقف الكلاميه التى استغلها سلطويو المعتزله لإنزال شديد التعذيب عليه. فكانت محتته الشهيره التى قولّه فيها المعتزله الكثير ممّا لم يكن يدور بخلده مثل اتّهامه بالقول: بأنّ القرآن قديم وغير مخلوق؛ والحال أنّه لم يقل أكثر من أنّ القرآن كلام الله وليس كسائر المخلوقات.

والفرق بين المقولتين كبير وواضح، فالأولى يمكن تشبيها بمقوله الأقنيم عند النصارى، فى حين أنّ الثانيه ليست سوى تعبير عن حرص الإمام أحمد، على إيجاد نوع من التوازن بين التقديس الوثنى الحشوى لكتاب الله تعالى، والابتدال المعتزلى الجهمى لآياته الكريمه.

ولعلّ أحسن تلخيص للموقف، ما نجده عند الإمام محمّد عبده، الذى نقل عنه الشيخ محمّد أبو زهره قوله:

أمّا ما نقل إلينا من ذلك الخلاف الذى فرّق الأئمّه وأحدث فيها الأحداث خصوصاً فى أوائل القرن الثالث للهجره، وأبا بعض الأئمّه أن ينطق أنّ: القرآن

مخلوق. كان منشؤه التحرّج و المبالغه فى التأذب, وإلا فأنه يجلّ مثل مقام أحمد بن حنبل عن أن يعتقد أنّ القرآن المقروء قديم, و هو يتلوه كلّ ليله بلسانه ويكيّفه بصوته. (١)

فقضيه خلق القرآن فى نهايه المطاف شكليه ولا أهميه لها, إنّما تكمن الخطوره فى قول الكلّايه وغيرهم بقدمه, وهذا ما تبرّأ منه الإمام أحمد, مثل أسلافه من أعلام المدرسه الرساليه.

٢- تقويم موجز للمواجهه مع الغوغائيه الحديثيه

مرّت الإشاره إلى أنّ الدعوات الغوغائيه لم تقتصر فقط على المتكلّمين, فقد شملت أيضاً المحدّثين من ضعاف العقول أو ممّن باعوا ضمائرهم إلى الشيطان. وقد مرّ كيف ازدهرت صناعه الحديث وكثر الدسّ والتدليس على ألسنه الأئمه و المراجع؛ ونفقت سوق الأساطير و الخرافات التى تروق للدهماء, ووجدت الإسرائيليات منافذ عديده تتسرّب منها لتطبع أذهان الدهماء بطابع البلاده و البلاهه.

ولعلّه من المجازفه أن نتكلّم عن تقويم لحصيله مجهودات الجيل الثالث وحده. فالحقيقه أن هذا الجيل الذى امتد نشاطه من أواخر القرن الثانى إلى أواسط القرن الثالث, قد وجد نفسه أمام إشكاليات قائمه وأخطار جائمه قد سبقته فى الوجود وبدأت تغزو مواقع هامه على الساحه الإسلاميه. فهو قد ورث بعض مشاكل الجيل الثانى الذى منعت الظروف السياسيه من حلها, فمسار استحكام النموذجيه الميته المتوسعه من مجرد افتراض قداسه الشيخين إلى تعميم هذه القداسه إلى عامّه الصحابه, بأوسع المفاهيم الممكنه للصحابه. (٢) قد خطا خطوات فى تكييف الأذهان

ص: ٣٥٨

١- (١). أحمد بن حنبل: ١٣٩.

٢- (٢). لا يخفى أن بيت القصيد فى هذه التوسعه هم الذين مثلوا عقده التاريخ الإسلامى, أى الطلقاء. فقد كان الهّم السياسى الكامن وراء هذه التوسعه, هو أن يصبح هؤلاء الطلقاء, من أمثال معاويه بن أبى سفيان, منافسين للمهاجرين و الأنصار فى العنوان الشرفى الذى ورد ذكره فى القرآن الكريم.

وترويض العقول، والمرتكزات المنطقية السفسطائية امتدت في تأثيرها من المجال السياسي إلى المجال العقائدي بظهور دعوات التشبيه و الحلول، والتناسخ و الغلو بأصنافه، والمانوية وسائر ضروب الزندقه.

فكان التفوّغ لمواجهة الأخطار فرصه سانحه للأعداء السلطويين ومؤامراتهم من جهه، و صرفاً للطاقت في معركة مفروضه وغير مرغوبه، من جهه ثانيه.

في هذا الإطار من التعقيد لا بدّ أن نفهم صعوبه مهمّه الإمام أحمد خاصّه. ولا شكّ أنّه كان مُدركاً لخطوره الموقف، وهذا ما دعاه إلى صرف اهتمامه بشكل خاصّ إلى تطهير الحديث.

والحاصل: أنّه لم يسطع نجم الإمام الشافعي، ثمّ بعده الإمام أحمد إلّا وقد أخذ الانشطار بين أئمّه المدرسه الرساليه ومراجعتها وحفظها، موقعه المؤثّر في ذهنيات الجمهور. ولم يكن زمن الجيل الثالث زمن التوضيح لمثل هذه المسائل التي تختلط فيها السياسه بالعلم اختلاطاً شديداً. فعمل أولئك الأعلام - كلّ حسب طريقته التي ارتآها - على إنقاذ ما يمكن إنقاذه. فماذا كانت الحصيله؟

من الواضح أنّ الإجابة تحتاج إلى توضيحات أدقّ لبعض أبعاد المؤامره، وهو ما يخرج عن مجالنا.

البحث الخامس و الثلاثون: المحور الولائى وتأسيس علوم الفقاهه

اشاره

مرّ فى الأبحاث السابقه، أنّ محور السنه و العتره كان المرجعيه الثقافيه الجامعه التى تمكّن ورثه المحور الصحابى العمومى فى ظلها، من تأسيس المحور التابعى الثانى، بالتنسيق و التعاون مع المحور الولائى؛ الذى تمكّن لأول مرّه من التعاطى الجماهيرى المباشر فى مسجد المدينة المنوره.

ويمكن القول: إنّ تطوّر الفقاهه تحت إشراف المحور الولائى، مرّ بعده مراحل تختلف فى اقتضاءاتها وما ترتّب عليها من نتائج، وهى:

المرحله الأولى: كانت المهمّه الرئيسيه؛ الحدّ من الآثار السلبيه لحركه منع تدوين الحديث.

المرحله الثانيه: مواجهه حركه التدوين العشوائى المتأخّر للحديث، وضبط القواعد الأساسيه للفقاهه.

المرحله الثالثه: محاربه حركه الدس و التدليس فى أحاديث أهل البيت عليهم السلام وتبيين كيفيه حلّ التعارضات بينها.

وقد استمرت المرحلة الأولى إلى نهاية القرن الأول، واستمرت الثانية إلى منتصف القرن الثاني، بينما امتدت الثالثة إلى نهاية القرن الثالث.

١- تأسيس البنية التحتية للنصوصية العقلية

إشاره

كان إقصاء أهل بيت النبي عليهم السلام عن جميع المسؤوليات السياسية، فرصه لهم للتفرغ الكامل للبناء الثقافي. فتمكّنوا من وضع أسس متينه للتشريع الإسلامي، تجعل مهمته الاجتهاد خاضعه لمقاييس وضوابط تكون معياراً للمحاسبه و التدقيق و التقويم.

والحقيقه أنّ الكلام عن خاصيات هذه الأسس التي تبنى عليها القواعد الأصوليه و الحديثيه الكليه، يحتاج إلى مجال أوسع من هذه الإشارات. (١) ونكتفى ها هنا بتقديم بعض عناصرها الأكثر شهرةً بين مؤرّخي التشريع الإسلامي، وأهمّها التدوين المبكر للسنة النبويه، وضبط أوليات قواعد التعامل مع المرويات.

التدوين المبكر وكتاب الإمام علي عليه السلام

إنّما ينسب إلى أهل البيت عليهم السلام من اختصاصهم بحيازه تراث نبوي مدون، لا يتطرق إليه الشكّ بعد تضافر الأدله النقليه عليه؛ ومن أهمّها ما روته أم سلمه (رضي الله عنه). قالت:

أقعد رسول الله صلّى الله عليه و آله علياً عليه السلام في بيته، ثم دعا بجلد شاه، فكتب فيه، حتّى أكارعه... (٢)

ولا بد من الانتباه، هنا، إلى ما يعنيه ملء جلد شاه كامل: فهو مساحه كافيه لتسجيل مئات الأحاديث القصيره. والأهم من هذا، أنه يمكن من تسجيل إملاءات طويله، تفتقدها المجاميع الحديثيه التي دونت بعد أكثر من قرنين.

ومن الروايات المعروفه في هذا الباب، تلك التي تتحدّث عن الصحيفه: وهي مشهوره جداً، ولا يكاد يخلو منها واحد من كتب الحديث، والسنن

ص: ٣٦٢

١- (١). أطوار الاجتهاد ومناهجه: الأجزاء ١-٢-٣.

٢- (٢). الإمامه و التبصره: ٤٥ و ٤٦.

كالبخارى. (١) وأشار ابن حجر العسقلاني إلى بعض ما نقل عن تلك الصحيفة، فقال:

...ووقع للمصنّف ومسلم من طريق يزيد التيمي عن علي، قال: «ما عندنا شيء نقرؤه إلّا كتاب الله و هذه الصحيفة». فإذا: «فيها المدينة حرم». الحديث. ولمسلم عن أبي الطفيل عن علي: «ما خصّينا رسول الله صلى الله عليه و آله بشيء لم يعمّ به الناس كافة إلّا ما في قراب سيفي هذا». وأخرج صحيفه مكتوبه فيها: «لعن الله! من ذبح لغير الله». الحديث. وللنسائي من طريق الأشر (رضى الله عنه)، وغيره عن علي، فإذا فيها: «المؤمنون تكافأ دماؤهم يسعى بذمتهم أدناهم» الحديث.

ولأحمد من طريق، طارق بن شهاب، فيها فرائض الصدقه. والجمع بين هذه الأحاديث أنّ الصحيفة كانت واحده، وكان جميع ذلك مكتوباً فيها، فنقل كلّ واحد من الرواه عنه ما حفظه.... (٢)

وعن النجاشي: أخرج الإمام محمّد الباقر عليه السلام هذا الكتاب أمام طائفه من أهل العلم منهم: الحكم بن عتيبه، وسلمه، وأبي مقدم، فأروه كتاباً مدرجاً عظيماً، فجعل ينظر فيه حتّى أخرج لهم المسأله التي اختلفوا فيها، فقال لهم: «هذا خطّ علي، وإملاء رسول الله صلى الله عليه و آله». ثمّ توجه إلى الحكم بن عتيبه فقال له: «يا أبا محمّد، اذهب أنت، وسلمه، وأبو المقدام، حيث شئتم يميناً وشمالاً، فوالله لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم كان ينزل عليهم جبريل عليه السلام». (٣)

هكذا يتّضح أنّ امتياز أهل البيت عليهم السلام لم يكن فقط من حيث موقعهم الخاصّ الذي لم يكن يعرفه غير خاصّيه شيعتهم، بل كان من الحجيه في أوسع شمولها، فليس أدعى إلى الاقتداء بهم و العمل بهديهم من اختصاصهم بهذا التراث النبوي المكتوب، الذي نجا من عصر منع التدوين و جائحته التي تركت المجال لهيمنه الغوغائية.

ص: ٣٦٣

١- (١). صحيح البخارى: كتاب العلم، وكتاب الديات؛ سنن ابن ماجه: ٢، ح ٢٦٥٨؛ سنن أبي داود: ح ٢٠٣٥.

٢- (٢). فتح البارى فى شرح صحيح البخارى: ١/١٨٣.

٣- (٣). رجال النجاشي: ٣٦٠ و ٩٦٦.

وقد استمرّ تدوين الحديث على يد تلامذه الإمام على عليه السلام، مثل مولاة أبي رافع، وسليم بن قيس الهلالي، الذي ظلّ بقيه حياته مطارداً يطلبه سيف الحجاج. إلا- أنّ أئمة العترة النبويه كانوا العمده في حفظ التراث النبوي بطرقهم الخاصه، حتى وصل العلم إلى سادسهم، فكان بإمكانه أن يقول: عن أئمتنا، عن جدنا، عن أبيه، عن جده، عن رسول الله صلّى الله عليه وآله عن جبريل عليه السلام، عن ربّ العزه (جلّ وعلا). وليس أوثق من هذه السلسله الذهبيه.

التأسيس العلوي لعلم الدرايه

يعرّف علم الدرايه عادة بأنّه:

علم يبحث فيه عن متن الحديث، وطرقه من صحيحها، وسقيمها، وعليلها، وما يحتاج إليه من شرائط القبول و الردّ، ليعرف المقبول منه و المردود.

وموضوعه: الراوي، والمروي- أي: السند و المتن- من حيث تلك الشرائط.

وغايته: معرفه ما يقبل من الحديث ليعمل به، وما يردّ منه ليحتجبه عنه. (1)

ومن الرائج أنّ هذا العلم لم يتبلور إلّا بدايه من القرن الرابع، مع علم مصطلح الحديث. إلا أنّ هناك شواهد تدلّ على سبق الإمام على عليه السلام لبيان بعض أهمّ قواعد الدرايه التي لا يستغنى عنها طالب العلم النبوي.

والحقيقه أنّ جسامه الخطر المحقق بالحديث، من جرّاء غلبه الغوغاء الثقافيه في ذلك العهد، قد وصلت إلى حدّ أنّه صار من الصعب تصوّر إمكان انبثاق مقاييس علميه تضبط الغثّ من السمين، ضمن ما كان يروى عن رسول الله صلّى الله عليه وآله، لولا تلك العناية الخاصه التي أولاها أهل البيت عليهم السلام، بدايه من الإمام على عليه السلام. وفي ما يأتي شواهد توضح هذه الحقيقه وتكشف عن قدم هذا العلم التحصيني في المدرسه الرساليه، وتزامنه مع تلك الغوغاء الثقافيه الطاغيه.

ص: ٣٦٤

١- (١). الرعايه في علم الدرايه.

هذه الحقيقة هي التي تحملنا على الجزم، بأن الالتزام بهذه القواعد كان أمراً نخبوياً ومقتصراً على الولائيين. ممّا يكشف عن تعدّد الوسائط بين الرواه والمصدر الأوّل، وهو الأمر الذي يستوجب العمل بهذه القواعد حتى على هؤلاء.

وممّا خلّده لنا أصحاب الآثار من هذه القواعد، ثلاثة نماذج، هي:

الأول: حول وجوب الإسناد:

قال الإمام على عليه السلام: «إذا كتبت الحديث، فاكتبوه بإسناده، فإن يك حقاً كنتم شركاء في الأجر، وإن كان باطلاً كان وزره عليه». (١)

قال عليه السلام: «إذا قرأت العلم على العالم، فلا بأس أن ترويه عنه». (٢)

الثاني: حول وجوب تعقل الحديث عن مصدره:

قال عليه السلام: «قرأتكم على العالم وقراءته عليكم سواء». (٣)

قال عليه السلام: «أعقلوا الخبر إذا سمعتموه عقل رعايه، لا عقل روايه، فإن رواه العلم كثير ورعاه قليل». (٤)

الثالث: حول تصنيف رواه الحديث:

قال عليه السلام: «إنما أتاك بالحديث أربعة رجال، ليس لهم خامس:

رجل منافق: مُظهِر للإيمان، متصنّع بالإسلام، لا يتأثم ولا يتحرّج، يكذب على رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ متعمداً، فلو علم الناس أنّه منافق كاذب لم يقبلوا منه ولم يصدّقوا قوله، ولكنهم قالوا: صاحب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وسمع منه، ولقف عنه، فيأخذون بقوله!...

ورجل، سمع من رسول الله شيئاً لم يحفظه على وجهه، فوهم فيه، ولم يتعمّد كذباً... يقول: أنا سمعته من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فلو علم المسلمون أنّه وهم فيه لم يقبلوه منه، ولو علم هو أنّه كذلك لرفضه.

ص: ٣٤٥

١- (١). كنز العمال: ٢٢٣/١٠، ح ٢٩١٧٤؛ الجامع الصغير: ١/١٢٩.

٢- (٢). المصدر: ٢٩٤، ح ٢٩٤٨٧.

٣- (٣). المصدر: ٣٠٤، ح ٢٩٥٢٤.

٤- (٤). نهج البلاغة: الحكمه ٩٨.

ورجل ثالث، سمع من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ شَيْئاً يَأْمُرُ بِهِ، ثُمَّ نَهَى عَنْهُ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ... أَوْ سَمِعَهُ يَنْهَى عَنْ شَيْءٍ، ثُمَّ أَمَرَ بِهِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ... فَحَفِظَ الْمَنْسُوخَ، وَلَمْ يَحْفَظِ النَّاسِخَ، فَلَوْ عَلِمَ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضَهُ، وَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ إِذْ سَمِعُوهُ مِنْهُ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضُوهُ.

وآخر رابع، لم يكذب على الله ولا على رسوله، مبغض للكذب خوفاً من الله وتعظيماً لرسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ... ولم يهجم، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به على ما سمعه، لم يزد فيه ولم ينقص منه، فحفظ الناسخ فعمل به، وحفظ المنسوخ فجنب عنه، وعرّف الخاصّ و العامّ، والمحكم و المتشابه، فوضع كلّ شيء موضعه. (١)

٢- ملامح التأسيس الأصولي عند الإمام الصادق عليه السلام

إشاره

إنّ ما تقدّم من الإشارات حول المرحله الأولى من تأسيس قواعد الفقاهه، مختصّ بما أصبح يسمّى في عرف الأصوليين بالأدلة الشرعيه، وهي أوّل ما ينظر إليه عند استنباط الحكم الشرعي.

وبعد استكمال الضمانات العلميه لحججه الكتاب و السنّه، بقيت كثير من المسائل لا تجد لها جواباً مباشراً فيهما. وقد ظهر في أواخر القرن الأوّل وبدايه القرن الثاني تيار استنباطي لقب: بأهل الرأي، وذاع صيته في العراق خاصّه، واعتمد القياس والاستحسان الظنيين فأسرع أئمّه أهل البيت عليهم السلام إلى تدارك الموقف بتعليم أصحابهم قسماً آخر من الأدله مكمل للأدله الشرعيه، و هو الأصول العمليه، أي: ما تعرف به الوظيفه العمليه عند الشكّ في الحكم الشرعي.

فالأصل العملي لا يقودنا إلى حكم شرعي، بل يقودنا إلى وظيفه عمليه نخرج بفضلها بموقف عملي يزيل آثار حاله الشكّ.

وأهمّ الأصول العمليه التي نقحها الإمام الصادق عليه السلام بما لا يدع مجالاً للتأويل:

ص: ٣٦٦

أصل البراءة، وأصل الاستصحاب. وإن غاب هذا الأصل مدّه من الزمن عن المدرسه الفقهيّه الإماميه، رغم سرعه اقتباسه من قبل غيرهم، وخاصّه مالك بن أنس، كما تقدّم.

علاوه على هذا، فإنّ ما تقدّمت الإشارة إليه من كثره الدس و التدليس في أحاديث أهل البيت عليهم السلام، قد أحدثت حاله من التضارب في الروايات المحكيه عنهم، فلم يتركها الإمام الصادق عليه السلام دون حلّ وأوضح مجموعه من القواعد لحلّ تلك التعارضات. وبذلك يكون قد أسس قسماً آخر من القواعد الأصوليه و هو قواعد باب التعادل و التراجيح.

وفي ما يلي شواهد مقتضبه من هذه الانجازات الكبرى الثلاث.

البراءة

عندما يقف المكلف أمام احتمال التكليف، فيشكّ هل ذمته مشغوله بحكم شرعي أم لا؟ فهو أمام اختيارين:

إمّا أن يحتاط ويرتّب الآثار على انشغال الذمّه، كما لو شكّ في صلاته هل أداها أم لا؟ فيصليها. وإذا شكّ هل بلغ الاستطاعه المطلوبه في وجوب الحجّ عليه؟ سافر إلى الحجّ، وإذا شكّ في نجاسه لباس وتردّد هل يصلي فيه أم لا؟ تركه و التمس غيره... إلخ.

و إمّا أن يرتّب الأثر على براءة ذمته من التكليف، وكذلك على طهاره ما شكّ في نجاسته.

هنا وقف الإمام الصادق عليه السلام ليوضح الموقف الشرعي المتعين: فالأصل براءة الذمّه من التكليف، والأصل عند الشكّ بالطهاره و النجاسه هو الطهاره، والأصل عند الشكّ في حليه أو حرمة أكل شيء من غير الذبائح (1) فهو الحلّ، وليس الحرمة.

ص: ٣٤٧

١- (١). أما في الذبائح فالأصل هو عدم التذكيه؛ إلا إذا كانت الذبيحه تباع في سوق المسلمين، وقام الدليل على أماريه سوق المسلمين.

هكذا نجد كتب الحديث الشيعية تزخر بالروايات عن الإمام الصادق عليه السلام؛ لتوضح هذه المعاني التي تندرج تحت عناوين ثلاثة: أصاله البراءة، وأصاله الطهاره، وأصاله الحلّ.

والقاعده الأولى أصوليه بينما تصنف القاعدتان الأخريان تحت عنوان: القواعد الفقهيّه. والعنوان الجامع لكليهما هو: قواعد الفقاهه. ومن أمثله هذه الروايات:

١. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله:

«وضع عن أمتي تسع خصال: الخطأ و النسيان، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، وما استكروها عليه، و الطيره، والوسوسه في التفكير الخلق، و الحسد ما لم يظهر بلسان أو يد». (١)

٢. عن مسعده بن صدقه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك». (٢)

٣. عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث- قال: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك». (٣)

وأمثال هذه الروايات عديد ومتنوع في الألفاظ و العبارات، وكلّها تصب في إثبات القاعده الأصوليه وبيان حدودها و القواعد الفقهيّه وبيان تطبيقاتها. وقد أهتم الأصوليون و الفقهاء من الإماميه بتدوين هذه القواعد بأوضح الأساليب فلتطلب من مظانها. (٤)

الاستصحاب

الاستصحاب: هو الحكم ببقاء ما كان على ما كان عند الشكّ في بقاءه بعد العلم

ص: ٣٦٨

١- (١). شرح أصول الكافي: ١٠/٢٢٤.

٢- (٢). وسائل الشيعة: ١٢، ب ٤ ما يكتسب به، ح ٤.

٣- (٣). المصدر: ٢، ب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ٤ و ٥.

٤- (٤). من الكتب المعاصره التي يمكن الرجوع إليها: أصول الفقه في ثوبه الجديد، الشيخ محمّد جواد مغنيه؛ أصول الفقه، الشيخ المظفر؛ القواعد الفقهيّه، البجنوردى.

بوجوده. فإذا كنا نعلم بوجود عين ماء في الطريق، ثم شككنا في نضوبها، فإما أن نستصحب وجودها ونسير إليها، أو أن نحكم بعدمه، فنرجع عنها. هكذا الأمر في الأحكام الشرعية، فقد نعلم بوجود حكم في السابق، ثم نشك في بقاءه أو قد نعلم بوجود موضوع ما في السابق، ثم نشك في استمرار وجوده، فيأتي أصل الاستصحاب هنا ليقول: إن كنت على يقين من وجود شيء فابق على يقينك ولا تنقضه بمجرد الشك، بل بيقين آخر.

هنا أوضح الإمام الصادق عليه السلام هذه القاعدة، كما ورد في مجموعه من الروايات، منها:

عن زراره، قال قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أتوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟! فقال: «يا زراره، قد تنام العين ولا ينام القلب و الأذن، فإذا نامت العين، والأذن، والقلب، ووجب الوضوء» قلت: فإن حرّك على جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجئ من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، وإنما تنقضه بيقين آخر». (١)

والجدير بالملاحظة هنا أن فقهاء الشيعة لم يلتفتوا إلى دلالة هذا الحديث وأمثاله على حجيه الاستصحاب، إلا بدايه من القرن العاشر. وإنما بقوا إلى ذلك التاريخ ينظرون إلى الاستصحاب كأصل عقلي لا يحتاج إلى دليل لفظي، فانقسموا بين رافض لحجيته، وقابل لها.

٣- تكميل قواعد الاستنباط: حلّ التعارضات الروائية

لم تكن حالة الغوغاء الثقافية السائدة في عصر التأسيس الأصولي و التدوين المتأخر للحديث، لتسمح بالاطمئنان إلى ما يتناقله أصدق وأوثق الرواه عن أئمة المحور الولائي، وقد أشرنا إلى ظاهره الدس و التدليس في كتب الأئمة عليهم السلام وتنبههم أصحابهم منها.

ص: ٣٦٩

وعلاوةً على ما تقدّم من الروايات التي يأْمرون فيها أصحابهم بعرض جميع ما يجدونه غريباً في الأحاديث على القرآن الكريم، فإنّ هناك قواعد أوسع وأشمل في ترجيح بعض الروايات على البعض الآخر؛ وهي مبثوثة في بعض الأحاديث عن الإمام الصادق عليه السلام خاصّه.

فهناك روايه جامعه تعتبر من أهم الروايات التي يدرسها الأصوليون في باب تعادل الأدلّه الشرعيه وتراجيحها، وهي المسّماه بمقبوله عمر بن حنظله، (1) وهذا نصّها:

عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاء أيحلّ ذلك؟ قال: «من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل، فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً، وإن كان حقّاً ثابتاً له؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: ... يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ ...» .

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران [إلى] من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فإنّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والراد علينا كالراد على الله، وهو على حدّ الشرك بالله».

قلت: فإنّ كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا، فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثك؟

قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكماً به المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور

ص: ٣٧٠

١- (١). تسميه هذه الروايه بالمقبوله ترجع إلى خصوصيه في الراوى، وهو عمر بن حنظله، الذي يوجد كلام في وثاقته، ولكن هذه الروايه بالذات مقبوله منه عند معظم أهل العلم.

عند أصحابك، فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنَّما الأمور ثلاثه: أمر بين رُشده فيتَّبِع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل، يردُّ علمه إلى الله وإلى رسوله. قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات، ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة، فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك! أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأى الخبرين يؤخذ؟ قال: «ما خالف العامة ففيه الرشاد». فقلت: جعلت فداك! فإن وافقهما الخبران جمعاً؟ قال: «ينظر إلى ما هم إليه أميل حكاهم وقضاتهم، فيتترك ويؤخذ بالآخر».

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جمعاً؟ قال: «إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات». (١)

البحث السادس و الثلاثون: تطوّر الفقه الإماميه في عصر الغيبه

إشاره

تقدّم أنّ أهمّ مشكله منعت اتّساع دائره إشعاع فقه أئمّه أهل البيت عليهم السلام زمن حضورهم، هي حاله الحصار التي عاشوها تحت وطأه الاستبداد الأموي، ثمّ العباسي. فكان القليل من أتباعهم يتّصلون بهم سرّاً ولا يجرؤون على إظهار عقائدهم؛ ممّا حكم على بقاء المدرسه الفقهيّه الإماميه في حاله من الانحصار في دائره ضيقه جداً من الأتباع، بينما انتشرت مذاهب المراجع الجماهيريين بين الناس لعدم وجود المانع من ذلك أوّلاً، ثمّ لانضمام الكثير من حفاظ مذاهبهم بعد وفاه مؤسسيها إلى الدوائر السلطويه وتحملهم مسؤوليه القضاء، فتمكّنوا بذلك من ترويج تلك المذاهب في مناطق نفوذهم.

ص: ٣٧١

وقد بقيت هذه الوضعيه طيله القرن الرابع الذى لم يشهد اتّساع رقعه أى مذهب أو مدرسه فقيهه إلا بمساعده السلطه.وزاد فى تضيق الخناق على مدرسه أهل البيت عليهم السلام الفقيهه،نجاح الإسماعيليه فى تأسيس دولتهم بإفريقيه، ثم تأسيسهم للقاهره،وتمكّنهم من الإشعاع من خلالها على مجمل الشرق الإسلامى.

فى تلك الأثناء برز بنو بويه،وهم من شيعه بلاد الديلم-شمال إيران-حيث كان المذهب الزيدى منتشرأً،كوزراء للخلافه العباسيه من جهه،وبنو حمدان كأمرء على الموصل وحلب وحمص من جهه أُخرى.واعتنق أمراء بنى حمدان المذهب الشيعى الإمامى فأصبح للمدرسه الفقيهه الإماميه-ولأول مرّه فى تاريخها-مجال للانتشار دون تقيه أو تكتّم.

أ-الفقه الإمامى بين المعارضه و المداراه

إشاره

فى هذه الظروف التى امتدّت قرابه القرن،وانتهت بنكبه بنى بويه على يد السلاجقه،تأسّست أوّل المدارس العلميه التى جاهرت بانتسابها للتشيع الولائى،ومنذ ذلك التاريخ لم تنقطع هذه المدرسه عن التواجد فى أماكن مختلفه كلّما سمحت الظروف بذلك.

الجيل الأوّل من الفقاهه الإماميه

بدأت المدرسه الإماميه الفقيهه بالتبلور منذ عهد الغيبه الصغرى الذى انتهى متزامناً مع ظهور كتاب الكافى لمحمّد بن يعقوب الكلينى.ومنذ ذلك التاريخ دخل علماء الشيعه فى مدينتى قمّ و الرى،وفى مقدّماتهم ابن بابويه الصدوق وابنه ٥٣٨١هـ،مرحله التدوين الفقهى الكبير.

ثمّ مع استتباب الأمر لبنى بويه فى بغداد،لمع نجم ابن المعلم المعروف بالشيخ المفيد(ت٤١٣هـ)،واستطاع الخروج منتصراً من جميع المناظرات التى حضرها،فكان أوّل مبلغ مناظر استطاع إدخال الناس أفواجاً إلى التشيع الإمامى،بعد أن كانت

الجماهيريه و الشعييه منحصرتان فى التشيع الزيدى أو الإسماعيلى، ممّا أورت فى نفوس خصومه بغضاً له لا يعادله بغض.

وكان من أبرز تلاميذ الشيخ المفيد الأخوان الشريفان: الرضى و المرتضى.

فأمّا الشريف الرضى (ت/٤٠٥هـ)، فمن مآثره جمع نهج البلاغه.

و أما السيد المرتضى، و هو على بن الحسين الملقّب بعلم الهدى (ت/٤٣٦هـ)، فقد استقامت له الرئاسة العلميه بلا منازع، و على يده دوّنت أوّل كتب الأصول المعروفه على مذهب الشيعة الإماميه، و هو الذريعه. و كان من مآثره العلميه الكبرى نفى حجّيه خبر الواحد، و استطاعته فرض هذا النفى كأمر واقع لم يستطع أن يردّه عليه أحد، حتّى قال بضرس قاطع: إنّ إجماع الطائفه هو على نفى حجّيه أخبار الآحاد.

وفى هذا القطع دليل على سعيه لوقايه المدرسه الفقهيّه الإماميه من حاله الأخباريه التى سرعان ما وقعت فيها المذاهب الأخرى.

ومن أبرز تلاميذ السيد المرتضى، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسى، الملقّب بشيخ الطائفه (ت/٤٦٠هـ)، الذى تصدّى للرئاسه العلميه بعد أستاذه، و زود المكتبه الإماميه بأهمّ مصادرها الحديثيه و الفقهيّه و الرجاليه. و فى أيامه نكب بنو بويه، و ساد الاضطراب مدن العراق، و بعده دخلت المدرسه الفقهيّه الإماميه مرحله شبيهه بالتقليد استمرت أكثر من قرن. حتّى ظهر ابن إدريس الحلّى (ت/٥٩٨هـ)، بعد أن انتقل الثقل العلمى إلى مدينه الحلّه.

فكان ابن إدريس من الثائرين على عصر التقليد، و من المجاهرين بمخالفه الشيخ الطوسى الذى اتهمه بالتراجع عن مكاسب أستاذه السيد المرتضى فى نفى حجّيه أخبار الآحاد خاصّه، و رفض حجّيه الاستصحاب.

وبذلك يمكن اعتباره خاتمه للجيل الأوّل من فقهاء الإماميه.

مدرسه الحله و الجيل الثاني

لم يكتب لثوره ابن إدريس أن تستمر بعده، فسرعان ما اكتسح المغول كل المنطقه وسقطت الخلافة العباسيه، وألقى بمعظم كتب التراث الإسلامي في نهر دجله، حتى قيل إن مياهه أسودت من الحبر.

فأصبح الشغل الشاغل لعلماء الشيعة حفظ التراث عامه و الحديث خاصه. وظهر في الحله جيل آخر من الفقهاء المتكلمين، في طليعتهم المحقق الحلّي صاحب التأليفات العديده التي اشتهر منها خاصه كتاب شرائع الإسلام الذي أصبح كاتبه يسمّى باسمه فيقال صاحب الشرائع. (1) وبرز كذلك العلامة الحلّي صاحب التأليفات العديده التي اشتهر منها: المختصر النافع، والقواعد، وتذكره الفقهاء.

فكان هذا الجيل أفضل لسان دفاع عن المتقدمين، في نفس الوقت الذي كان له الدور الأكبر في نشر المدرسه الفقيهيه الإماميه في بعض نواحي إيران بعد، دخول أحد أمراء المغول في المذهب الإمامي.

مدرسه جبل عامل

امتدّ عطاء مدرسه الحله إلى القرن التاسع مع ابن فهد الحلّي، صاحب المهذب البارع في شرح المختصر النافع، وهو من أهم الكتب الاستدلاليه في فقه الإماميه، إلا أنه، في الأثناء، قد بدأ جبل عامل يظهر شخصيات علميه متميزه طبعت الفقه الإمامي بطابعها الذي لم تمحه السنون. فمن أبرز أعلام القرن الثامن محمد بن مكّي العاملي، الملقّب بالشهيد الأوّل ٧٨٦هـ، وله كتب عديده إلا أنّ الذي اشتهر منها هو اللمعه الدمشقيه في فقه الإماميه (2)

ص: ٣٧٤

١- (١). هذا الكتاب ما زال إلى الآن يدرّس أو يعتمد في الحوزات العلميه كمتن أساسي في الفقه، في مرحلتى المقدمات و الخارج.

٢- (٢). متن شديد الاختصار في مائه ورقه، لكنّه مجموعه من البرقيات التي يتوقّف عندها الدارسون واحده واحده، وهو إلى الآن يدرس في الحوزات مع شرحه: الروضه البهيه، للشهيد الثاني.

الذي كتبه في سجنه في دمشق، بعد دسيسه دسها أعداؤه، وقتل على إثرها.

ومن أبرز أعلام القرن العاشر المحقق على بن عبد العال الكركي (ت ٩٤٠ هـ)، وزين الدين على العاملي، المعروف بالشهيد الثاني (ت ٩٦٥ هـ)، وقد عاصر بدايه الدولتين العثمانيه و الصفويه معاً، وآثر البقاء في ظلّ الدوله العثمانيه بعد التجربه المريره للمحقق الكركي، كما سيأتي. لكن الدسائس لم تلبث أن أودت به هو الآخر، فقتل، و هو في الطريق إلى اسطنبول، و هو في عزّ العطاء العلمي.

ترك مجموعه كبيره من المؤلفات أشهرها شرحه على اللّمعه الدمشقيه المسمى بالروضه البهيه، ولكنّ الأهمّ منه من الناحيه العلميه هو كتابه في الفقه الاستدلالي مسالك الأفهام، و هو حاشيه استدلاليه على شرائع الإسلام.

ومن أعلام جبل عامل أيضاً جمال الدين الحسن ابن الشهيد الثاني (ت ١٠١١ هـ)، الذي ترك كتاب معالم الدين وملاذ المجتهدين، فأصبح كاتبه يسمّى باسمه فيقال صاحب المعالم، و هو من أهمّ الكتب الأصوليه، و قد ظلّ إلى أيامنا يدرّس كمتن أساسي في المراحل الأولى من دراسه أصول الفقه.

العهد الأخباري

في بدايه القرن العاشر تأسست الدوله الصفويه، بعد نجاح ثوره قادتها حركه صوفيه بزعامه الشيخ صفى الدين الأردبيلي. وبعد إعلان الصفويين انتمائهم إلى الشيعه الإماميه، بنوا مشروعيتهم على حمايه المذهب الإمامي و عملوا على جذب أبرز علماء جبل عامل في زمانهم، و هو المحقق الكركي، الذي تحمل مسؤوليه عظيمه في بناء أجهزه القضاء و الحسبه في الدوله الصفويه مدّه عقدين، كما سيأتي.

لكنّ الدوله الصفويه لم تلبث أن تحوّلت إلى دوله عرقيه استبداديه، فتهرّب من خدمتها البعض وبقى خارج سلطانها، مثل الشهيد الثاني، بينما رأى البعض الآخر الترام

جانب المداراه معها، مثل بهاء الدين العاملى المعروف بالشيخ البهائى، فى حين استفاد البعض الآخر من دعم الدوله فى تأسيس مشروع ثقافى كبير هو جمع التراث الشيعى فى موسوعه كبرى.

وقد تصدى الشيخ المحدث المجلسى (ت ١١١١هـ) لهذا العمل وأخرج مجموعته الحديثيه التاريخيه الكبرى بحار الأنوار، التى كثر الجدل حولها، فمن قائل: بأنها قد حفظت التراث الشيعى من التلف، وكفاها ذلك فخراً. إلى قائل: بأنها قد جنت على الشيعه، حيث جمعت إلى جانب أحاديثهم الصحيحه كل ما هبّ ودبّ من الروايات الضعيفه و الموضوعه، وأخطرها روايات المطاعن التى تروى عن مشاهير الصحابه كل ما يقبح ذكره، وبذلك أعطت لأعداء الشيعه فرصه للتشهير بهم ومبرراً لاضطهادهم، حيثما وجدوا...

إلا أن أخطر ما حصل فى العهد الصفوى هو هيمنه الحركه الأخباريه منذ أوائل القرن الحادى عشر، مع لمعان نجم المحدث الأمين الأسترابادى و كتابه الشهير الفوائد المدنيه. ومنذ ذلك التاريخ دخل الفقه الشيعى تحت الهيمنه الأخباريه المطلقه، عدا بعض الاستثناءات المحدوده. وكان آخر كبار الأخباريين، بل هو أعظمهم شأنًا على الإطلاق، الشيخ يوسف البحرانى (ت ١١٨٦هـ)، الذى برز بموسوعته الفقيهيه الكبرى الحدائق الناضره فى ٢٣ مجلداً، التى تعتبر أول موسوعه فقيهيه استدلاليه بهذا الحجم.

المرحله الأصوليه الثانيه

تبتدى هذه المرحله بالمواجهه العلميه الكبرى التى شهدها صحن مقام الإمام الحسين عليه السلام بكر بلاء بين الشيخ يوسف البحرانى الذى كانت رئاسته العلميه مطلقه آنذاك، ومحمد باقر البهبهانى المعروف بالوحيد البهبهانى (ت ١٢٠٥هـ) الأصولى

المتخرج من مدرسة فلسفيه مغموره، هي مدرسة الحكمة المتعاليه، (١) على يد شيخه إسماعيل خاجوئي بأصفهان. (٢)

ويعتبر الوحيد البهبهاني مجدد الفقهه الأصوليه بعد طول هيمنه أخباريه، وقد احتاج في ذلك إلى ربط الجسور الطويله مع العصر الأصولي الذهبي الأوّل وشعاراته الثوريه التي محورها نفى حجيه أخبار الآحاد. فكان الصراع بينه وبين الشيخ البحراني صراع بين قطبين لا يلتقيان:

الأول يقول بحجيه جميع الأخبار، وينفي الحجيه عن ظواهر القرآن الكريم.

والثاني ينفي حجيه أخبار الآحاد ما لم تكن محفوظه بقرائن تدلّ على قطعيه صدورها...

وبعد وفاه الوحيد البهبهاني ١٢٠٥هـ، استمرت المدرسه الفقيهه الأصوليه بشكل إتباعي على يد تلميذه الميرزا أبو القاسم القمي، صاحب كتاب قوانين الأصول. (٣) ثم تعددت الوجوه العلميه البارزه إلى أن أفرزت أكبر موسوعه فقيهيه، وهي جواهر الكلام، ٤٣ مجلداً، للشيخ محمد حسن النجفي الذي أصبح معروفاً بصاحب الجواهر.

و هذه المجموعه هي شرح استدلالى موسّع على كتاب: شرائع الإسلام.

إلا أنّ أبرز الشخصيات العلميه التي طبعت القرن الثالث عشر هي شخصيه الشيخ مرتضى الأنصاري ١٢٨١هـ، فهو الأصولي الذي حسم الموقف نهائياً مع الأخباريين،

ص: ٣٧٧

١- (١). أسس هذه المدرسه محمد بن إبراهيم القوامي، المعروف بصدر المتألهين، أو الملا صدر، أو صدر الدين الشيرازي ١٠٥٠هـ-، وقد حاول من خلال كتابه الأسفار الأربعة في الحكمة المتعاليه، حل المشاكل الفلسفيه المعلقه ومنهج المسائل العرفانيه، بأساليب مبتكره جمع فيها بين الاستدلال المشائي، والشهود العرفاني، والدليل القرآني.

٢- (٢). ترجمته في أعيان الشيعة.

٣- (٣). هذا الكتاب أيضاً ظلّ إلى وقت قريب يدرس في الحوزات العلميه، كمتن دراسي أساسي في الأصول لمرحلة اللمعه، وما بعدها.

دون أن يتخلّى عن حجّيه أخبار الآحاد، في كتابه فرائد الأصول، المعروف بالرسائل، (١) كما أنّ كتابه الاستدلالي الفقهي المكاسب، يعتبر بحقّ مآثره علميه فريده بما يحتويه من ثراء علمي ما زالت الدراسات العليا الفقيهيه غير قادره على الاستغناء عنه إلى أيامنا.

ومن أبرز تلاميذ الشيخ الأنصاري محمّد كاظم الخراساني الملقّب بالآخوند صاحب كتاب كفايه الأصول الذي أصبح كتابه يعرف باسمه، وهو أدقّ وأشمل متن دراسي كتب في الأصول إلى يومنا؛ وهو مغلق في وجه غير المتخصّص، فلا يدرس إلا في أعلى المراحل العلميه.

وتعتبر كتب الشيخ الأنصاري و الآخوند إلى يومنا مرجعيه علميه للمدرسه الأصوليه.

٢- إشارات حول تجربه المحقّق الكركي

تقدّمت الإشارة إلى أن المحقّق الكركي، كان أبرز الوجوه التي أفرزتها المدرسه العامليه، في بدايه القرن العاشر. وقد تزامن عطاؤه العلمى الكبير مع تحولات كبيره شهدها العالم الإسلامى. تتلخّص في النشأه المتزامنه لإمبراطوريتين عظيمتين ومتنافستين إلى حدّ الاقتتال الدموى، وهى: الخلافه العثمانيه فى معظم البلاد العربيه وبلاد الأناضول و البلقان، والمملكه الصفويه التى امتدت فى حدودها الغربيه إلى البحر الأسود و الشرقيه إلى بلاد الهند.

والمهمّ هنا أنّ الدوله الصفويه الناشئه سارعت إلى طلب النصره المعنويه من علماء الشيعه فى جبل عامل؛ فاستجاب المحقّق الكركي، وحصل على تفويض مطلق من السلطان الصفوى طهمااسب، ليكون الحلّ و العقد بيده دون غيره. فتمكن المحقّق الكركي من بناء أجهزه الدوله طبقاً لرؤيته المستمدّه من فقه أهل البيت عليهم السلام، وأنشأ الدواوين ونظم القضاء طبقاً لذلك.

ص: ٣٧٨

١- (١). ما يزال كتاب الرسائل هذا وشروحه عمده دراسه الأصول فى السطوح العليا و البحث الخارج.

ومن أهم إنجازاته بسط يد الفقيه ونوابه القضاء على جميع أجهزة الدولة، بحيث منع الأمراء وقاده الجند من التصرف في أموال الدولة إلا بإذنٍ منه، وبحسب ما يقتضيه الشرع.

لهذا تعتبر فترة تعاون المحقق الكركي مع الدولة الصفويه، التي استمرت عقدين من الزمن، أول تجربه لما أصبح يعرف اليوم باسم نظام ولاية الفقيه؛ إلا أن هذه التجربه وما حملته معها من تقييد لأيدى الجور و الفساد، قد أثارت حفيظه كبار القاده و الأمراء، فكادوا له عند السلطان الصفوى الذى لم يستجب لهم أبداً، فحاولوا اغتيال المحقق الكركى ثلاث مرّات، اضطر إثرها إلى الفرار إلى النجف الأشرف، حيث مات مسموماً، على الظاهر سنة ٩٤٠ هـ.. (١)

وقد ترك المحقق الكركى أثراً علمياً يعتقد الكثير من المحققين أنه لا نظير له فى فقه الشيعة الإماميه و هو كتاب جامع المقاصد، الذى شرح فيه كتاب القواعد للعلامة الحلى شرحاً استدلالياً فيه الكثير من الابتكار العلمى.

٣- حول استمرار حركة الاجتهاد عند الشيعة الإماميه

من المسلّمات عند الشيعة الإماميه، عدا الإخباريين منهم و القليل ممّن جاراهم فى ذلك، عدم جواز تقليد الميت مع وجود المجتهد الحى؛ إضافة إلى كون الاجتهاد واجباً كفاً فى كلّ مجموعه بشريه.

هذه المسلّمات التى اشترك فيها الإماميه و المالكيه خاصه، من المفروض أن تمنع هاتين المدرستين من الوقوع فيما وقعت فيه المدارس الأخرى التى تساهلت فى وجوب الاجتهاد، وتشدّدت مع كلّ من أراد إحياء الاجتهاد المطلق فى تاريخها.

وبقطع النظر عن الظروف السياسيه التى انتشرت فيها المدرسه المالكيه، فقوت من

ص: ٣٧٩

١- (١). لاحظ ترجمته فى أعيان الشيعة؛ وفى مقدّمه كتاب جامع المقاصد، التى حرّرها السيد جواد الشهرستانى، وفيها فوائد جمّه غفل عنها الكثيرون.

جانب دعاه التقليد؛ حتى كان المجتهدون عرضه لابتلاءات شديده، كما حصل لأبي الوليد بن رشد فقيه وفيلسوف الأندلس، الذي أراد إحياء الاجتهاد خارج الأطر المتوارثه عن شراح مالك، فإن حركه الاجتهاد لم تتوقف بفضل تنوع الظروف الحاضنه للمدرسه الإماميه.

فقّصه الاجتهاد فى مذاهب الجمهور كانت قصيره العمر نسبياً. لأنّ الحفّاظ منذ تولّوا تدوين أصول أساتذتهم وفروعهم، قد رسموا القوالب الجاهزه الأصوليه و الفقيهيه لمن جاء بعدهم، فحكم على مجتهدى كلّ مذهب أن يكونوا مجتهدين فى النوازل فقط، وأن لا يكون ذلك خارج الأطر الفقيهيه المرسومه سلفاً.

فعندهم انقطع الاجتهاد المطلق مع موت مؤسس المذهب، ثم انقطع الاجتهاد فى المذهب مع موت الحفّاظ الأوائل الذين دونوا فقه المذهب وأصوله. ولم يبقَ أمام الأجيال اللاحقه إلا الاجتهاد فى الفتوى.

أمّا فى المدرسه الإماميه فرغم وجود تيار محافظ يمنع الاجتهاد المطلق خارج الأطر التى رسمها الشيخ الطوسى مثلاً، إلا أنّ ما تقدّمت الإشارة إليه من تعدّد أجيال الاجتهاد تبين أنّ هناك على الأقلّ ثمانيه حركات تجديديه فى المذهب الفقهى يمكن أن نطلق عليها اسم: الاجتهاد المطلق، أو بعبارة أكاديميه: التأسيس المدرسى.

وهى: مدرسه الشريف المرتضى، ثم الشيخ الطوسى وشراحه، ثم ابن إدريس، ثم مدرسه الحلّه، ثم مدرسه الكركى، وفى عرضها مدرسه الشهيدين العاملين.

ثم المدرسه الأصوليه الثانيه: نشأت على أنقاض الحركه الأخباريه، ثم المدرسه الإبتاعيه الأصوليه وامتداداتها المعاصره، وأخيراً بعض المحاولات التجديديه التى لم يفصح عنها أصحابها بالكامل لحدّ الآن، وبمجرّد أن تنضج ثمارها سوف تكون التأسيس المدرسى التاسع الذى عرفته المدرسه الإماميه الفقيهيه، هذا عدا ما يمكن

أن يدافع عنه البعض من مدارس أخرى لم يكتب لها الاشتهار. (١)

هكذا، فإن الاجتهاد المطلق أمر واقع لم يستطع أي تيار محافظ أن يمنعه في تاريخ الفقه الإمامي.

أمّا الاجتهاد المدرسي أي داخل القوالب المدرسيه الجاهزه، فهو أمر يومي لا يكاد يخلو منه جيل من الأجيال، فضلاً عن المجتهدين في الفتوى الذي ما انفكت تتخرج أفواجهم من مختلف المدارس. وهاتان المرتبتان من الاجتهاد تتواجدان، بدرجات متفاوتة في جميع مدارس الجمهور الفقهي.

أمّا عن عوامل هذا الازدهار في الحركة الاجتهاديه، فعلاوة على ما تقدّم أولاً، لا بدّ من الإشارة إلى علّة أخرى مساعده، وهي تحرّز الحوزات و المدارس العلميه من الهيمنه السلطويه واستقلالها المالي التام عن جميع الدول التي عاشت في كنفها، ممّا يمكن حركه الدرس و التحصيل من الاستمرار في جميع الظروف، وإن كانت هذه الظروف الماديه كثيراً ما تشتدّ، فلا يصبر على الدرس إلا أصحاب الهمم العاليه.

ص: ٣٨١

١- (١). انظر تفصيل الكلام في هذه المدارس في الأجزاء: ٣، ٤، ٥، و ٦ من أطوار الاجتهاد ومناهجه، والمطبوع منها إلى حدّ هذا التاريخ الجزأين الثالث و السادس، المجلدان الثالث و الرابع.

المطلوب تحرير مقاله تحليليه فى أربع صفحات ١٢٠٠ كلمه، حول كل واحد من الموضوعات الآتية:

١. حلل وناقش: لم ينصف الإمام أبو حنيفة نفسه مرتين: الأولى حين أخفى عقائده فنسبه البعض إلى الجاروديه و البعض إلى الإرجاء فلم ينصفه أحد، والثانيه إذ لم يتبرأ قبل وفاته مما يتناقله تلاميذه من فقه، قبل رجوعه عنه.

٢. ماذا تفهم من تقرير مترجم سحنون عن خلافه مع أسد بن الفرات؟ قيم الوضع الأخلاقي لحفاظ المذاهب، وأوضح آثاره على البناء العلمى.

٣. كان الإمام الشافعى لا يرى حجيه الحديث المرسل: ولكنّه يقبل مراسيل سعيد بن المسيب، أوضح دواعى الإرسال عند الثانى وخلفيات القبول عند الأول.

٤. حلل وناقش: لو طال عمر الشافعى، لما كان للمذهب الحنبلى، ولا المالكى وجود يذكر.

٥. حلل وناقش: لقد صرف الإمام أحمد بن حنبل كل طاقته فى محاربه متطرفى المعتزله و الكلايينه، ولم يهتم بتوضيح عقائده، فلم ينصف بذلك نفسه ولا أتباعه.

٦. ماذا تفهم من التأسيس المبكر لعلم الدرايه؟ هل هو من تأسيس الإمام على عليه السلام المبكر لعلم الدرايه؟ هل هو لشيعته أم لجمهور المسلمين؟ لماذا؟

٧. بملاحظه تأسيس الأصول على يد الإمام الصادق عليه السلام، هل يمكن القول أن فتح باب الاجتهاد المطلق فى عرض الإمام كان بإذن منه؟

٨. ماذا تفهم من التزامن بين العهد الأخبارى من جهه، ودور انحطاط الدوله الصفويه من جهه ثانيه؟

الباب الرابع: المدارس الفكرية المتأخرة بين الانكفاء الاجتماعي والمواجهه السياسيه

الفصل الأول: التصوف و العرفان النظرى من البناء الأخلاقى إلى المقاومه

اشاره

ص: ٢٨٣

البحث السابع و الثلاثون: التصوّف و الهمّ التربوي أمام الفساد و الإحباط السياسي

إشاره

يمكن تقديم التصوف الإسلامي بأنّه سلوكك يسعى للجمع بين الزهد في الدنيا، وطلب المعرفة، وإلى التقرب من الخالق تعالى؛ وذلك بتزكيه النفس لإعدادها لتقبّل المعرفة الحقّه.

وفي هذا الفصل لا ندعى بحث حقيقه هذا الفن وإفرازاته الحركيه و العلميه؛فهذا بحث ماهوى يخرج عن الإطار العام لبحوث هذا الكتاب، و هو الاقتصار على المسائل الارتباطيه و الشكليّه. و إنّما نريد إلقاء بعض الضوء على الظاهره الصوفيه (العرفانيه) من حيث ارتباطاتها بالتطوّر العامّ لأهمّ الفرق و المذاهب الإسلاميه، و بعض الأدوار الهامّه التي لعبها عدد من الحركات المنتسبه لهذا الاتجاه الفلسفيّ.

لكن، مع هذا، فإنّ قدرأ يسيراً من البحث الماهوى يفرض نفسه في المقام، و هو مدخلنا إلى هذا العرض.

أ- حول منشأ التصوّف و العرفان

لقد اختلف المحقّقون في منشأ التصوّفي، و اعتبره كثير منهم غريباً عن الثقافه الإسلاميه

فى صدر الإسلام؛ إلا أنّ التحقيق على خلاف ذلك. من هنا، ووجب هذه الإشارات.

وهناك رأى رائج و قديم مفاده: أنّ التصوّف لم يكن علماً، بل هو فنّ (١) وسلوك منشأه الأوّل الحضارات الهندية.

لكنّ التحقيقات الأكثر موضوعية تربط هذا المسلك أيضاً بمنشأ سماوى؛ وتستدلّ على ذلك بأنّ بعض أشكال الرهبانية المسيحية هى من سنخ المسلك الصوفى؛ وهو ما ذهب إليه بعض المستشرقين. فقال: إنّ الرهبانية المسيحية أحد منابع التصوّف الإسلامى. (٢) وسار على هذا القول الكثير ممّن تخرج من مدارس الاستشراق أو تأثر بأعمالهم، ومنهم زكى مبارك، الذى، قال:

إنّ المسلمين كانوا يرون المسيح قدوه فى الشؤن الروحية، فإنهم عرفوا الإنجيل منذ زمن بعيد، وقد ترجموه ترجمه فصيحاً جداً، ومن تلك الترجمة الفصيحى شواهد كثيرة فى كتب الأدب و التصوف، كالذى نراه فى كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة، وكتاب الإحياء للغزالي، والتشابه كبير جداً بين مذاهب النصارى ومذاهب الصوفية فى التعبد. فالنصرانى المتبتّل يدخل الكنيسة وفى جيبه كتاب يشتمل على طوائف من الأدعية و الصلوات، والصوفى المخلص يدخل المسجد، وفى يده كتاب يشتمل على طوائف الاستغاثات و الأحزاب و الأوراد». (٣)

وعلاوه على ما فى التمثيل المذكور من مغالطة تعود إلى تجاهل المنشأ المشترك لجميع الديانات السماوية، وكونها تدعو جميعاً إلى تهذيب النفس و التقرب إلى الخالق بالطاعات، فإنّ عكس ما ذكره أيضاً ملحوظ، فلم تخلُ الكنيسة من المتأثرين بالعرفان الإسلامى، بعد الحروب الصليبية واشتداد حركة ترجمه المعارف الإسلاميه. (٤)

ص: ٣٨٦

١- (١). مدخل مناهجى إلى علم الكلام: ٥٠.

٢- (٢). نظرات فى التصوف و الكرامات: ١٣.

٣- (٣). التصوف الإسلامى: ١٣/٢.

٤- (٤). لا- تخلو الكنيسة الكاثوليكية من منظرين للعرفان المسيحى، وأشهر أعلامهم كامبانيلا- الإيطالى؛ المنطاد فى توضيح

جبروت الاقتصاد: ٢٢٤ و ٢٢٥.

ومهما يكن من أمر، فلا شك أن القاسم المشترك للتصوف في جميع الأديان و الفلسفات، هو السعى إلى الخروج عن سيطره المادّه و التوسل إلى ذلك بشتى أنواع الرياضات؛ ومنها إيماته الشهوات في جميع مظاهرها. فمثلاً، حتى لباس المرتاض من المناسب أن يكون خشناً من الصوف، وليس من القطن أو الكتان.

و هذه إحدى وجوه تسميه هذا النوع من المرتاضين بالمتصوّف.

و قد بدأ التصوّف -أو العرفان- يكتسح الساحة الإسلاميه، بعد أن كان في القرنين الأولين مقتصرًا على ظاهره الزهد، والدعوه إلى جهاد النفس، بعد أن تمّ استيراد مبانيه النظرية من عدّه مصادر، منها الأفلاطونيه اليونانيه. واتخذ الحضور العرفاني شكلاً شعبيًا منذ بدأ الناس يفقدون الثقة في حفاظ المذاهب، أو على الأقل في المبلّغين من الطبقة الرابعه الذين صاروا متهمين بطلب الدنيا.

والحقيقه أنّ مصطلح العرفان لا يمكن أن يشمل جميع المنتسبين إلى التصوّف؛ بل هو عنوان للتصوّف الفلسفي، الذي ارتبط في مرحله تكامله بالفلسفه الإشراقية. وأبرز من روح الفلسفه الإشراقية بين المسلمين شهاب الدين السهروردي (ت ٥٨٧هـ)، بينما كان الظهور الأول للعرفان بقسميه العملي و النظرى في نهايه القرن الخامس: فكان كتاب منازل السائرين للخواجه عبد الله الأنصارى الهروي (ت ٤٨١هـ)، أول أهم ما صدر في العرفان العملي، بينما كان الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلي (ت ٤٧٤هـ)، أول أهم ما دون في العرفان النظرى. وإجمالاً يمكن القول بأنّ العرفان الفلسفي مختصّ بمرحله ثالثه من تطوّر التصوّف، كما سيأتي.

٢- التصوّف العرفاني و السلوك

إشاره

لقد كان التصوّف في بدايته يبدو انكفاء على النفس وانزواء عن المجتمع في نزعه فردانيه، قد تتسم بالتطرّف أحياناً. إلا أنّ التحدّيات الخارجيه المتمثله أساساً في الغزو

الصليبي والاجتياح المغولي، أخرجت الكثير من المتصوّفه من عزلتهم وحولتهم إلى دعاه للجهاد، فسجّل التاريخ لهم أهمّ الأدوار في طرد الغزاه عن شرق بلاد الإسلام. أمام مثل هذه القابليه فى التحوّل من الفردانيه إلى المجتمعيه الحركيه، من الضرورى إلقاء بعض الضوء على طبيعه هذا الفكر الذى ما زال يوجه قسماً كبيراً من الأئمه الإسلاميه.

وهنا نجد أنفسنا أمام مشكله شحه المصادر الموضوعيه التى يمكن الاعتماد عليها فى التقويم.

مشكله المصادر وخصوصيه ابن خلدون

لسنا أمام فقر فى المصادر التى بحثت الظاهره الصوفيه، فهى كثيره ومتعدده الاتجاهات. (1) لكننا أمام فقر حقيقى فى المصادر الموضوعيه التى تناول أصحابها ظاهره التصوّف دون خلفيه وأفكار مسبقه، إيجابيه كانت أم سلبيه.

ومن النصوص النادره التى تتميز بالاختصار المطلوب، وبدرجه مقبوله من الموضوعيه و الحياد، البحث الذى ضمنه ابن خلدون مقدّمته الشهيره. والكاتب نفسه له من الخصوصيه ما يجعله أقدر من غيره على تقويم ظاهره التصوّف دون إفراط أو تفريط أو انحياز. فقد كان عبد الرحمن بن خلدون شاهداً على أهمّ تحوّل عرفه الفكر الإسلامى بعد الغزوات الصليبيه و المغوليه، و هو الانخراط الجماعى لنخبه أهل الفكر من فقهاء ومتكلمين وفلاسفه فى سلك التصوّف و العرفان. و قد بدأ هذا الانخراط بالتحوّل المشهود الذى حصل لأبى حامد الغزالي، ثم استمرّ دون انقطاع. وابن خلدون بنفسه نموذج حى من تفاعل أهل الفكر مع الفلسفه العرفانيه بعد أن يثس من الواقع السياسى والاجتماعى المنحط. فبعد حياه سياسيه وفكريه نشيطه متنقلاً بين بلاطات

ص: ٣٨٨

١- (١). من الطبيعى أن يكون البحث التخصّصى لهذا الموضوع متطلباً لمرور متعمّق بجميع هذه المصادر، وليس هذا مستوى من البحث التخصّصى مطلوباً فى هذا المختصر الدراسى الأولى.

المغرب، اختار عبد الرحمن بن خلدون نهج المتصوّفه و العرفاء واعتزل الناس بالقاهره.

ولهذه الخصوصيه اخترنا للتعريف بعلم التصوّف الاقتباس من فصل له في مقدّمته.

تعريف التصوّف عند ابن خلدون

يقول ابن خلدون في تقديم التصوّف:

هذا العلم من العلوم الشرعيه الحادّثه في المله. وأصله أن طريقه هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأئمّه وكبارها من الصحابه و التابعين ومن بعدهم، طريقه الحقّ و الهدايه. وأصلها العكوف على العباده والانتقطاع إلى الله تعالى و الإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها و الزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذّه و مال و جاه، والانفراد عن الخلق في الخلوه للعباده.

وكان ذلك عامّاً في الصحابه و السلف، فلمّا فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطه الدنيا اختصّ المقبلون على العباده باسم الصوفيه و المتصوّفه. (1)

وبعد أن نقل تفسير التسميه عن القشيري، و هو صاحب الرساله المشهوره في اصطلاحات الصوفيه، وعزاها إلى لباس السالكين، يدخل مباشره في الغرض العامّ من السلوك، فيقول:

...المريد، في مجاهدته و عبادته، لا بدّ و أن ينشأ له عن كلّ مجاهدته حال نتيجه تلك المجاهدته.

وتلك الحال: إمّا أن تكون نوع عبادته، فترسخ و تصير مقاماً للمريد، و إمّا أن لا تكون عبادته و إنّما تكون صفه حاصله للنفس من حزن، أو سرور، أو نشاط، أو كسل، أو غير ذلك من المقامات.

ولا يزال المريد يترقّى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد و المعرفه التي هي الغايه المطلوبه للسعاده. قال صلّى الله عليه و آله: «من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنّه».

ص: ٣٨٩

١- (١). مقتبس بتصرف عن مقدمه ابن مخلدون: ٤٦٧.

فالمريد لا بدّ له من الترقى في هذه الأطوار، وأصلها كلّها الطاعة و الإخلاص، ويتقدّمها الإيمان ويصاحبها. وتنشأ عنها الأحوال و الصفات، نتائج و ثمرات، ثمّ تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التوحيد و العرفان.

و إذا وقع تقصير في النتيجة أو خلل، فنعلم أنّه إنّما أتى من قبل التقصير في الذي قبله، وكذلك في الخواطر النفسانية و الواردات القلبية. (١)

رفع الشبهه عن متشرعيه السلوك

يعتبر عهد ابن خلدون عهد النضج والاستقرار المتشرعي للسلوك العرفاني؛ و قد تحقّق هذا الاستقرار بعد أن مرّ التصوّف بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى:

مرحلة ما قبل التدوين، و قد استمرّت إلى القرن الخامس، و قد شكّل فيها التصوّف حاله فردانية انزوائيه في الغالب، و اتخذ شكل تحولات فرديه تحصل لبعض الأفراد.

وشهدت هذه المرحلة نوعاً من الفوضى الفكرية، لغياب موجه نظري يرجع إليه السالكون.

المرحلة الثانية:

مرحلة التدوين الأوّل، و تنقسم إلى نوعين: تدوين العرفان النظري، أو علم التوحيد العرفاني، و نموذج البارز كتاب عبد الكريم الجيلي الإنسان الكامل، و العرفان العملي، أو السلوك و الترقى الأخلاقي.

و هذا الفنّ مؤسّس على نظريه ربط السلوك بالشريعة ضمن مقوله: إنّ لقاء الله لا يتمّ إلا بتحقيق أعلى مراتب التشريع. و هذا مسلك أصحاب المنازل وأهمّهم الخواجه عبد الله الأنصاري الهروي، صاحب كتاب: منازل السائرين، الذي بين منازل السير العرفاني في مائه منزل، تبتدئ من الخروج من الغفله، و هو: مقام

ص: ٣٩٠

اليقظه، ثم تتدرّج مرتبه مرتبه مروراً بالتوبه و التفكّر و الإنابه... إلخ. (١)

وهناك نوع آخر من التدوين في هذه المرحله، هو تبين الاصطلاحات الصوفيه، وأشهر ما كتب فيه الرساله القشيريّه للقشيري، وطبقات الصوفيه للأنصاري الهروي. وقد شهدت هذه المرحله تحوّلاً مشهوداً في مسلك أبرز الشخصيات العلمائيه في أواخر القرن الخامس، و هو الإمام أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، الذي انتقل من الكلام الأشعري إلى عقائد الصوفيه ودون كتاباً جامعاً في الشرائع و الأخلاق هو إحياء علوم الدين، الذي ما زال يعتبر مرجعاً فريداً في بابيه. وكتب عليه الملمأ محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، حاشيه مشهوره سمّاها المحججه البيضاء في تهذيب الإحياء.

المرحله الثالثه:

مرحله الطفره النظرية، و قد تمّت على يد شيخ الصوفيه الأ-كبر محي الدين بن العربي (ت ٦٣٨هـ)، (٢) و إن كان قد بدأها فعلاً السهروردي (ت ٥٨٧هـ) الذي دافع عن المدرسه الإشراقية في الفلسفه وأدخلها في الأدبيات الصوفيه.

واشتهر من كتب ابن العربي الفتوحات المكيه، و فصوص الحكم، و التفسير المسمّى باسمه. و قد تحوّل كتاب الفصوص إلى أهمّ متن تولّى شرحه و تطويره و التعليق عليه معظم من جاء بعده، إلى أيامنا. و قد شهدت هذه المرحله تطوّر الحواشي على المتون الشهيره، وأشهرها ما كتبه عبد الزّزاق الكاشاني، أو القاساني (ت ٧٣٢هـ)، و هو متصوّف شهير له شرح على فصوص الحكم، و شرح منازل السائرين، و اصطلاحات الصوفيه.

وهكذا ورث ابن خلدون تراثاً عرفانياً ناضجاً، ارتبطت فيه الحكمة الإلهيه الإشراقية بالتشريع الإسلامى.

ص: ٣٩١

١- (١). منازل السائرين، بشرح القاساني.

٢- (٢). ولد في مرسية بالأندلس و توفّي بسفح قاسيون في دمشق، له أربعمائه مصنف، منها علاوه على ما ذكر: ترجمان الأشواق، محاضره الأبرار، و مسامره الأخيار، و جامع الأحكام.

فعبّر عن هذا الارتباط بهذه العبارة الوجيزه:

لهذا يحتاج المريد إلى محاسبه نفسه فى سائر أعماله وينظر فى حقائقها؛ لأنّ حصول النتائج عن الأعمال ضرورى وقصورها من الخلل فيها كذلك. والمريد يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على أسبابه، ولا يشاركهم فى ذلك إلا القليل من الناس؛ لأنّ الغفله عن هذا كأنّها شامله.

وغايه أهل العبادات إذا لم ينتهوا إلى هذا النوع أنّهم يأتون بالطاعات مخلصه من نظر الفقه فى الأجزاء والامثال. وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالأذواق والمواجد ليطلعوا على أنّها خالصه من التقصير أو لا، فظهر أنّ أصل طريقتهم كلّها محاسبه النفس على الأفعال والتروك والكلام فى هذه الأذواق والمواجد التى تحضّل عن المجاهدات، ثمّ تستقرّ للمريد مقاماً يترقى منها إلى غيرها. (١)

تقسيم العلم الشرعى

صار علم الشريعه-عند المتصوّفه-على صنفين:

صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا: وهو الأحكام العامه فى العبادات والعادات والمعاملات.

وصنف مخصوص بأهل التصوّف: وهو المتعلق بهذه المجاهده ومحاسبه النفس عليها والكلام فى الأذواق والمواجد العارضه فى طريقتها وكيفيه الترقى منها من ذوق إلى ذوق. وشرح الاصطلاحات التى تدور بينهم فى ذلك.

٣- التصوّف و المعرفة الشهوديه

اشاره

من أهمّ ما يعترض طالب التعرف على الفلسفه العرفانيه، وفن السير والسلوك، اختصاص أهل هذه المعارف بمجموعه من المصطلحات، ابتكروها واجتهدوا فى حفظ مضامينها الحقيقيه عن أسماع المتطفّلين. فنتج عن ذلك جهل

ص: ٣٩٢

عميق عند عامه المسلمين بما عند أهل التصوّف من عقائد.

وقد حاول ابن خلدون تقديم فكره مختصره وواضحه عن أهمّ معتقدات الصوفيه، متجاوزاً عقبه الاصطلاحات. وهذا بعض ما ذكره.

في اصطلاحات المعرفه الشهوديه

يقول ابن خلدون ما مفاده: هذه المجاهده و الخلوه و الذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحسّ، والاطلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحسّ إدراك شيء منها.

والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف، أنّ الروح إذا رجعت عن الحسّ الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحسّ، وقويت أحوال الروح، وغلب سلطانه، وتجدّد نشؤه وأعان على ذلك الذكر؛ فإنّه كالغذاء لتنمية الروح. ولا يزال في نموّ وتزايد إلى أن يصير شهوداً بعد أن كان علماً. ويكشف حجاب الحسّ ويتمّ وجود النفس الذي لها من ذاتها، وهو عين الإدراك.

فيتعرّض حينئذ للمواهب الربانيه و العلوم اللدنيه و الفتح الإلهي و تقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكه.

و هذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهده، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدركه سواهم.

وكذلك يدركون كثيراً من الوقاعات قبل وقوعها ويتصرّفون بهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفليه؛ وتصير طوع إرادتهم.

فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف، ولا يتصرفون، ولا يخبرون عن حقيقه شيء لم يؤمّروا بالتكلم فيه؛ بل يعدون ما يقع لهم من ذلك محنه ويتعوّذون منه إذا هاجمهم. (1)

ص: ٣٩٣

إنّ هذا الكشف لا يكون صحيحاً كاملاً عند العرفاء إلا إذا كان ناشئاً عن الاستقامه؛ لأنّ الكشف قد يحصل لصاحب الجوع و الخلوه, و إن لم يكن هناك استقامه، كالسحره وغيرهم من المرتاضين.

وليس مرادنا إلا الكشف الناشئ عن الاستقامه. ومثاله أنّ المرآه الصقيه إذا كانت محدّبه أو مقعّره وحوذى بها جهه المرئى, فإنّه يشكّل فيه معوجاً على غير صورته. و إن كانت مسطحه تشكّل فيها المرئى صحيحاً. فالاستقامه للنفس كالانبساط للمرآه فيما ينطبع فيها من الأحوال, ولما عُنَى المتأخرون بهذا النوع من الكشف تكلموا فى حقائق الموجودات العلويه و السفليه وحقائق الملك و الروح و العرش و الكرسي و أمثال ذلك. وقصرت مدارك من لم يشاركهم فى طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجدهم فى ذلك.

إنّ أهل الفتيا قد انقسموا بين منكر عليهم ومسلّم لهم, وليس البرهان و الدليل بنافع فى هذا الطريق رداً وقبولاً؛ إذ هى من قبيل الوجدانيات. (١)

البحث الثامن و الثلاثون: الاقتباس من التشيع: تعميم مفهوم الإنسان الكامل

إشاره

هناك اعتقاد سائد بين القدماء، وزادت فى تشييته بحوث بعض المعاصرين، (٢) مفاده أنّ العرفان وليد للتشيع الولائى. ونجد هذا الارتباط وثيقاً فى كتب بعض العرفاء، بما قد يدعو للاعتقاد بأنّ التشيع الولائى و العرفان النظرى يخرجان من مشكاه واحده؛ وإنهما وجهان لحقيقه واحده.

ص: ٣٩٤

١- (١). المصدر: ٤٧٠.

٢- (٢). قال زكى مبارك فى المجلد الثانى من كتاب التصوف الإسلامى: كانت أدعيه زين العابدين ممّا اهتمّ به الشيعة اهتماماً شديداً، فصحواً رواياتها ونقدوها، وكتبوها بالذهب فى كثير من البلدان. والصوفيه يعتقدون أنّ زين العابدين كان من أهل الأسرار؛ نظرات فى التصوف و الكرامات: ٦٠.

على أنه هناك من المؤرخين-مثل ابن خلدون-من يعتقد أنّ هذه العلاقة, و هذا الارتباط إنّما هما بين التصوّف و العرفان النظرى من جهة،وعقائد الباطنية الإسماعيلية من جهة أُخرى.

و قد سرى هذا الاعتقاد إلى الكثير من أصحاب المعاجم المعاصرين، فيعرّفون محى الدين بن العربى بأنّه باطنى فى العقائد، وظاهرى فى الفروع. (١)

ولابن خلدون كلام فى المقاييسه و الموازاه بين عقائد الباطنيه و العرفان يأتى مختصره.

١-العلاقة بين العرفان و التشيع موازاه أم تكامل؟

إشاره

يمكن إيجاز الأقوال فى العلاقة بين التشيع و التصوّف، فى ثلاثه:

أولاً:القول بالتباين،ومصداقه بعض الطرق الصوفيه المتأخره التى تعتقد بقطبيه بعض الصحابه غير الإمام على عليه السلام كبعض خطوط النقشبنديه.

ثانياً:التفريع-أى اعتبار التصوّف و العرفان امتداداً للتشيع فى ظرف التقيه-و هو مسلك أصحاب معظم الطرق الصوفيه،الذين يعتبرون أنّ الإمام على عليه السلام و الأئمه عليهم السلام من بعده هم الأقطاب دون غيرهم.

ثالثاً:الموازاه؛و هو القول الذى مال إليه ابن خلدون.

مقاييسه ابن خلدون بين التصوّف و التشيع الباطنى

يقول ابن خلدون:

...كان سلفهم مخالطين للإسماعيليه المتأخرين من الرافضه،الدائنين أيضاً بالحلول وإلهيه الأئمه مذهباً، لم يعرف أولهم، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر.واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم.

ص:٣٩٥

١- (١). هذا ما ذكره صاحب المنجد فى الأعلام. راجع:ماده: محى الدين بن العربى.

وظهر في كلام المتصوّفه القول بالقطب, ومعناه: رأس العارفين. يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في معرفه حتّى يقبضه الله؛ ثمّ يورث مقامه لآخر من أهل العرفان.

وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب الإشارات في فصول التصوّف منها، فقال:

جلّ جناب الحقّ أن يكون شرعه لكلّ وارد أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد.

وهذا كلام لا تقوم عليه حجّه عقليه ولا دليل شرعى, وإتّما هو من أنواع الخطابه, وهو بعينه ما تقوله الراضه ودانوا به.

ثمّ قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب، كما قاله الشيعة في النقباء حتّى إنهم، لما أسندوا لباس خرقة التصوّف ليجعلوه أصلاً لطريقتهم وتخليهم، رفعوه إلى على.... (1)

إلى هذا الحدّ يمكن القول بأنّ المسأله ليست مجرد شبه أو موازاه، بل الأرجح أنّ يكون مسلك التصوّف وعقيدته العرفاء بعداً من أبعاد التشيع، بل يمكن القول دون مجازفه أن التصوّف و العرفان شكّل العنوان العامّ البديل للتشيع المدرسى.

تطوّر العرفان بعد الانحسار المدرسى للتشيع

يتحصّل من قراءه لتاريخ العصر الإسلامى الوسيط، الممتد من الحروب الصليبيه إلى الحملات الاستعماريه الأوروبيه على العالم الإسلامى، أنّ الساحة الثقافيه الإسلاميه، بعد أن فقدت العنوان الجامع الوحدوى الذى كان يمثله محور السنه و العتره خاصه، فى القرون الثلاثه الأولى، وتحوّل الظواهر المذهبيه المختلفه إلى حالات طائفيه-بدايه من القرن الرابع-تستظلّ بظلّ الحكام و السلاطين، أصبحت بحاجه إلى ظاهره وحدويه جديده تستوعب جميع تناقضات الأّمه وتنجح فى تعبئه طاقتها لمواجهة موجات الغزو الصليبي و المغولى.

ص: ٣٩٦

فى هذه الظروف انتقل التصوّف من الانكفاء على النفس و النزعه الفردانيه إلى مرحله التدوين و التعبئه الجماهيريّه.فليس من الصدفة أن يكون انتقال أبى حامد الغزالي من حاله المتكلم الأشعري إلى حاله المتصوّف العرفاني،بعد عزله بإحدى تكايا دمشق،متزامنا مع أولى الحروب الصليبيه وسقوط بيت المقدس بيد الغزاه.

ثمّ تابعت حركه التدوين العرفاني وتحوّلت الظاهره الصوفيه إلى ظاهره تعبويه جهاديه على يد مشاهير المتصوّفه من أمثال العزّ بن عبد السلام،والسيد أحمد البدوى، ثمّ كان لأتباع أبى الحسن الشاذلى-و هو مؤسس الطريقه الشاذليه المعروفه إلى أيامنا-دور مصيرى فى تعبئه جماهير المسلمين ضدّ المغول،وتأمين الانتصار عليهم فى عين جالوت...

منذ ذلك التاريخ أصبح التصوّف العرفاني هو العنوان الوحيد الجامع الذى يرفع لواء الجهاد كلّما تعين.

وقد مرّ كيف أنّ تأسيس الدوله الصفويه يعود إلى فرقه صوفيه لم تظهر إتباعها للمذهب الإمامى إلا بعد أن استقرّت أوضاعها نسبياً.

أمّا العنوان الوحيد الجامع الذى أمكنه أن يحقّق هذه النجاحات،فهو يفترض خصلتين كان التشيع المدرسى يحوزهما:

الأولى:سريه العقيدّه،و هذا ممّا تحافظ عليه معظم الطرق الصوفيه.

الثانيه:عدم الاصطدام مع العوام فى مسائل الفروع.وإظهار تقليد ما يقلّده الناس فى كلّ بلد يتواجدون فيه.

لهذا فليس هناك مذهب فقهي محدّد للصوفيه،فشيخ الطريقه مجتهد وله فتواه الخاصه التى لا يعرفها غير مربيديه؛و أمّا بقيه الأنصار و الأتباع فهم يقلّدون الفقه الرائج فى منطقتهم.

ولعل انتشار الصوفيه،ومسلكتهم الخاص فى إخفاء اجتهادات شيوخهم،هو الذى

سهل ترويح تقليد الميت، حتى في الأوساط المذهبية التي يحرم أقطابها ذلك، مثل الإماميه و المالكيه. (١)

٢- ابن خلدون أمام إشكالات المحدثين

إن الذي يزيد الاعتقاد بوثاقه الارتباط بين التشيع و التصوف، أمران:

الأول: وضوح التضاد بين الكثير من آراء أهل التصوف من جهة، وآراء أهل الحديث، من جهة أخرى.

الثاني: استلزام تحول الكثير من المفكرين إلى التصوف، لإجراء مراجعه تاريخيه دقيقه تنقض الغوغائيه العثمانيه من أساسها.

وفي الأسطر الآتيه سنلقى بعض الضوء على الأمر الأول.

وحيث أن التصوف قد بدأ يطرح نفسه منذ القرن السادس كعنوان وحدوى جامع، يريد سحب البساط من تحت أقدام الانتماءات المذهبيه جميعاً، فقد اشتدّ عدااء السلفيه (٢) من أهل الحديث على أهل التصوف و العرفان، وغلا في ذلك تقي الدين بن تيميه شوطاً بعيداً.

ويعتبر ابن خلدون مرجعاً مناسباً لتقويم هذا النزاع تقويماً موضوعياً، وهو الذى كتب مقدمته، قبل التحول من الأشعريه إلى التصوف.

وضمن ردّه على إشكالات أعداء التصوف، فهرس المآخذ في أربعه محاور:

أحدها: الكلام على المجاهدات، وما يحصل من الأذواق و المواجد ومحاسبه النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق.

ص: ٣٩٨

١- (١). مر الكلام عن المالكيه وانحدار الأجيال المتأخره منهم إلى التقليد. ويبقى علينا أن نشير إلى شيوع هذه الظاهره أيضاً في العصر الصفوى المتأخر: فلعل رواج التصوف، بأشكاله القلندريه المنحرفه، هو الذى سهل على الأخباريين ترويح مذهبهم الذى يجيز تقليد الميت.

٢- (٢). حسب تحقيق الشيخ محمد بن صالح العثيمين، فإن أول من استعمل مصطلح السلفيه هو الشيخ محمد بن عبد الوهاب (من محاضراته فى مؤتمر حول السلفيه و الإرهاب، مركز علوم الإنسان، باريس ٢٠٠٣م). وبناء على هذا فإن الوصف متأخر عن الموصوف.

ثانيها:الكشف و الحقيقه المدركه من عالم الغيب مثل الصفات الربانيه, و العرش و الكرسي, و الملائكه, و الوحي, و النبوءه, و الروح وحقائق كلّ موجود غائب أو شاهد, و تركيب الأكوان في صدورها عن موجودها و تكونها.

ثالثها:التصرّفات في العوالم و الأكوان بأنواع الكرامات.

رابعها:ألفاظ موهمه الظاهر صدرت من الكثير من أئمه القوم يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها. ورد عليها باختصار بليغ:

أ)فأمّا الكلام في المجاهدات و المقامات وما يحصل من الأذواق و المواجهد في نتائجها ومحاسبه النفس على التقصير في أسبابها, فأمر لا مدفع فيه لأحد وأذواقهم فيه صحيحه و التحقّق بها هو عين السعاده.

ب)و أمّا الكلام في كرامات القوم وأخبارهم بالمغيبات وتصرفهم في الكائنات, فأمر صحيح غير منكر.و إن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحقّ.وما احتجّ به الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني من أئمّه الأشعريه على إنكارها للتباسها بالمعجزه؛فقد فرق المحقّقون من أهل السنّه بينهما بالتحدى،و هو دعوى وقوع المعجزه على وفق ما جاء به.قالوا:ثمّ إنّ وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور؛لأنّ دلاله المعجزه على الصدق عقليه؛فيانّ صفه نفسها التصديق.فلو وقعت مع الكاذب،لتبدلت صفه نفسها, و هو محال.

هذا،مع أنّ الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات؛وإنكارها نوع مكابره.و قد وقع للصحابه وأكابر السلف كثير من ذلك و هو معلوم مشهور.

ج)و أمّا الكلام في الكشف،وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات؛فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه لما أنّه وجداني عندهم.وفاقد الوجدان،عندهم،بمعزل عن أذواقهم فيه؛واللغات لا تُعطى له دلاله على مرادهم منه؛لأنّها لم توضع للمتعارف،وأكثره من المحسوسات.فينبغي أن لا نتعرّض لكلامهم في ذلك ونتركه فيما تركناه من المتشابه.ومن رزقه الله فهم

شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة، فأكرم بها سعادته.

و أما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبه عن الحسّ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه. وصاحب الغيبه غير مخاطب، والمجبور معذور فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل. من هذا و أنّ العبارة عن المواجد صعبه لفقدان الوضع لهان كما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله. ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر، فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه.

(د) و أمّا من تكلم بمثلها و هو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضاً. ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوّفه بقتل الحلاج؛ لأنه تكلم في حضور و هو مالك لحاله و الله أعلم.... (١)

و هذا الكلام الأخير يؤيد صراحه حتى بعض أكبر أعلام المتصوّفه، و هو الملا- عبد الله الأنصاري، حينما ذكر الحلاج، فقال عنه: أنه استحق القتل؛ لأنه نطق بالربوبية.

٣- إشارات حول مفهوم الإنسان الكامل و النجاح التعبوي

إشاره

إنّ مفهوم الولاية وعصمه الولي من المفاهيم المحوريه في فكر الطرق الصوفيه. وتعود هذه النظرية إلى نظريه التجلّي، وإلى كون الأولياء-عندهم-وسائط في الفيض.

الذي نريد أن نُشير إليه هنا هو مفهوم الإنسان الكامل عند العرفاء، إنّه الخليفه الحقّ الذي تكون له الولاية التكوينية، و هو مظهر الجمال و الكمال، كما يعبر عن ذلك عبد الكريم الجيلي في كتاب: الإنسان الكامل.

وكما سعى أهل السير و السلوك إلى تحقيقه عملياً، بطريق تهذيب النفس، كما هو مبين في كتب المنازل.

ص: ٤٠٠

١- (١). مقدّمه ابن خلدون: ٤٧٤ و ٤٧٥.

دور التوجه التربوي في النجاح التعبوي

هذا التوجه إلى البناء الأخلاقي هو الذي مكن الحركات الصوفية من النجاح في عملها التعبوي بدايه من القرن السادس، حيث برز الدور التعبوي المصيري للصوفية في مواجهه الصليبيين، ثم المغول في القرن السابع، انتهاء بالقرن الثالث عشر، حين رفعت هذه الحركات رايه التصدي للاستعمار الأوربي في إفريقيا.

ومن أقدم الأمثله المعروفه لنجاح المتصوفه في العمل السياسي؛ تمكّنهم من تأسيس دوله المشنوقين-أى: سربداران-في مازندران، شمال إيران، وهي أول الدول الصوفيه التي أرادت اتّخاذ المذهب الفقهي الإمامي مذهباً رسمياً، (1) ثم أعادت الحركة الصوفيه الصفويه التجربه بنجاح أكبر بعد قرنين، كما تقدّم.

أمّا أشهر التجارب المتأخره فأبرزها تجارب مقاومه الاستعمار الفرنسي و البريطاني و الإيطالي، كما سيأتي.

هذه النجاحات في تعبئه جماهير المسلمين في أحلك مراحل تاريخها، تكشف عن نجاح تربوي كبير من جهه، وعن مرونة سياسيه عند بعض قادة هذه الحركات من جهه أخرى. فقد استطاعوا الجمع بين فوائد البناء الفردي من جهه، والفاعليه الاجتماعيه، من جهه أخرى؛ ممّا يذكر بالقيام الحسيني.

الصوفيه في مقاومه الاستعمار

لقد كان الأمير عبد القادر الجزائري (2) ومواجهته للاستعمار الفرنسي من سنه 1831 إلى 1847م، ثم الشيخ عمر المختار ومواجهته للاستعمار الإيطالي من سنه 1911 إلى 1931م

ص: 401

1- (1). قام الشهيد الأول بكتابه اللغه الدمشقيه، و هو في سجنه، بطلب من أمراء سربداران، حتّى يكون متناً دراسياً يعمّم في مدارسها.

2- (2). كان عبد القادر الجزائري في مرتبه الأبدال: بالمصطلح الصوفي، وله حاشيه على فصوص الحكم، لمحى الدين بن العربي، وهي مخطوطه.

وكلاهما من الطريقتين السنوسية، من أبرز الأمثلة على ذلك النجاح التربوي و التبعوي.

فقد تميزت حركتهما بعموم روح الفداء بين المقاومين، وبالاحضور القوي للتربية القرآنية.

أمّا الحركة المهدية في السودان، وهي التي أسّسها أحد زعماء الصوفية معبئاً المقاومين تحت شعار نهضة المهدي، فقد كانت نموذجاً آخر للارتباط بين التصوّف وعقائد الشيعة بمعناها الأعمّ.

فادعاء المهدي، وإن كان مخالفاً لتعاليم الشيعة الإمامية، يندرج تحت الاقتباس من التشيع ولا شكّ. وقد نجح محمّد أحمد المهدي في السودان في الانتصار على جيش المحتلّ البريطاني وتأسيس دوله لم يكتب لها الاستمرار بعد تألّب حكام مصر عليه.

هذه الوقفات، هي التي لفتت أنظار المستعمر إلى خطوره الحركات الصوفية على مصالحها. ومن هنا، بدأت الدسائس و المؤامرات التي تستهدف الطرق الصوفية: إمّا لاختراقها أو لتهميش دورها في المجتمع.

البحث التاسع و الثلاثون:نظريه السير و السلوك:منازل السائرين إلى الإنسان الكامل

اشاره

لقد كان ظهور أهمّ كتب التصوّف و السير و السلوك، في الربع الأخير من القرن الخامس متزامناً مع اشتداد النكير على الفلسفه المشائيه وأهلها، خاصّه بعد انتشار كتاب تهافت الفلاسفه لأبي حامد الغزالي؛الذي كّفّر الفلاسفه في ثلاث مسائل واعتبرهم مبتدعه في سبعة عشر مسأله. (١)وقد ظهر أوّل أهمّ كتب العرفان النظري(و هو الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلي)متزامنا مع أولى أهمّ كتب العرفان العملي(و هو منازل السائرين للخواجه عبد الله الأنصاري الهروي).ثمّ تلتها كتابات شهاب الدين السهروردي في النصف الثاني من القرن السادس،وخاصّه حكمه الإشراق وهياكل النور،وهي التي تناولت الفلسفه الإشراقية وأهمّ جوانب العرفان النظري،فبدت الظاهره العرفانيه بمثابه البديل عن الفلسفه المشائيه بقسميها:الإلهيات و الأخلاق.فكما كان العرفان النظري بمنهج الإشراقى الشهودى فى المعرفه بديلا عن«الإلهيات بالمعنى

ص:٤٠٣

١- (١).يجدر الرجوع إلى إشكالات الغزالي وردود أبي الوليد بن رشد عليها فى كتابه:تهافت التهافت.

الأخص «ومنهجها الاستدلالي القياسي، فإن نظريات السير و السلوك و العرفان العملي هي الأخرى بمثابة البديل عن» علم الأخلاق الفلسفي «المعروف باسم الحكمة العملية. (١)

في هذا المبحث نلقى بعض الضوء على هذه العرضيه، وأهمّ لوازمها العلميه و العمليه و هي التحول من مفهوم التعليم إلى مفهوم التريه في نقل المعرفه. وبعباره أخرى التحول من العقل إلى القلب، كما يلاحظ خاصّه في تحول أبي حامد الغزالي.

١- الحكمة العمليه وحدودها

إشاره

من أفضل المداخل للتعرف على الحكمة العمليه وهدفها، ما قرره المحقق محمّد مهدي النراقي. وفي ما يأتي نقتبس، بشيء قليل من التصرف، من أهم كتبه الأخلاقيه، جامع السعادات، تعريفًا بالحكمه العمليه وأغراضها.

هدف الحكمة العمليه

يقول المحقق النراقي:

«اعلم أن الإنسان منقسم إلى سرّ وعلن، وروح وبدن، ولكلّ منهما منافع وملائمات، وآلام ولذات، ومهلكات ومنجيات».

ومنافع البدن وآلامه هي الأمراض الجسمانيه، وملائماته في الصحّه و اللذات الجسمانيه. والمتكفل لبيان تفاصيل هذه الأمراض ومعالجاتها هو علم الطب، ومنافع الروح وآلامه هي رذائل الأخلاق التي تهلكه وتشقيه، وصحته رجوعه إلى فضائلها التي تسعده وتنجيه وتوصله إلى مجاوره أهل الله ومقربيه. والمتكفل لبيان هذه الرذائل ومعالجاتها هو (علم الأخلاق). (٢)

ص: ٤٠٤

-
- ١- (١). هي بمثابة البديل وليست كذلك حقًا، لإمكان الجمع بينهما و هو ما قامت به مدرسه الحكمة المتعاليه، بعد خمسه قرون.
 - ٢- (٢). جامع السعادات: ١/١٣.

والذى يعطى لهذا العلم أهميه قصوى هو خلود آثاره، فى حين لا يمكن لبقية العلوم العمليه ادعاء مثل هذه الميزه. ولا نحتاج من أجل إثبات هذا الخلود إلى أكثر من الإشاره إلى ما تتكفل كتب الحكمة النظرية من البرهنه عليه: بقاء النفس وخلودها بعد فناء البدن.

طلب الكمال فى الحكمتين النظرية و العمليه

إذا سلمنا-بناء على ما هو محقق فى كتب الحكمة-بتجرد النفس وبقائها أبداً، علمنا أنها على إحد حالين:

إما أنها ملتذده متنعمه دائماً.

و إما أنها معذبه متألمه فى خلودها.

فأما التذاذها، فهو يتوقف على سبق تحصيلها لكمالها، قبل انتقالها من عالم الفناء إلى عالم البقاء. ولما كانت للنفس قوتان: النظرية و العمليه، فإن كمال القوه النظرية؛ هو الإحاطه بحقائق الموجودات بمراتبها والاطلاع على الجزئيات غير المتناهية بإدراك كليتها، والترقى منه إلى معرفه المطلوب الحقيقى، وغايه الكلّ حتى يصل إلى مقام التوحيد ويخلص من وساوس الشيطان ويطمئن قلبه بنور العرفان. و هذا الكمال هو تمام الحكمة النظرية.

و أما كمال القوه العمليه، فهو فى التخلّى عن الصفات المردية و التحلّى بالأخلاق المرضيه، ثم الترقى منه إلى تطهير السرّ وتخليه عمّا سواه سبحانه. و هذه هى الحكمة العمليه. (١)

نحو تحقيق الإنسان الكامل

هكذا يتضح أن كمال القوه النظرية، هو بمنزله الصورة، وكمال القوه العمليه هو

ص: ٤٠٥

بمنزله الماده، فلا يتم أحدهما بدون الآخر، وبهذا الاعتبار يكون البناء الأخلاقي زوجاً تركيبياً، ومن حصل له الكمالان صار عالماً صغيراً مشابهاً للعالم الكبير. وفي هذه الحالة فقط يمكننا الحديث عن الإنسان التام الكامل الذي يتحدث عنه العرفاء» والذي يتلأأ قلبه بأنوار الشهود وبه تتم دائره الوجود. (١)

٢- أهداف البناء الأخلاقي عند العرفاء

إشاره

منذ كتاب إحياء علوم الدين للغزالي استقرت بعض المصطلحات الأخلاقية في القاموس العلمي بحيث أصبحت كثيره التردد في كتب الفلسفه و الأخلاق و العرفان. ومن أهمها العنوانان المتقابلان: المنجيات و المهلكات وما تطلبه الأولى من التحلى و الثانيه من التخلّى.

فبينما تُعرف فضائل الأخلاق بكونها من المنجيات الموصله إلى السعاده الأبدية؛ فإن رذائلها، من المهلكات الموجهه للشقاوه السرمدية، فالتخلّى عن الثانيه و التحلى بالأولى هو من أهم مميزات البناء الأخلاقي، والوصول إلى الحياه الحقيقه بدونهما من المحالات.

منهج البناء الأخلاقي

هكذا أجمع علماء الأخلاق أنه يجب على كل عاقل أن يجتهد في اكتساب فضائل الأخلاق التي هي الوسطيات المثبتة من الشارع، والاجتناب عن رذائلها التي هي المتطرفات، ولو قصير في هذا ومال نحو إحدى المتطرفات، هللك إلى الأبد... والتخليه و التحليه، عملاين متكاملين لا- يتصور تمام أحدهما بدون الآخر: فما لم تحصيل التخليه لم تحصيل التحليه، ولم تستعد النفس للفيوضات القدسيه، كما أن المرآه ما لم تذهب الكدورات عنها لم تستعد لارتسام الصور فيها... فالمواظبه على الطاعات الظاهره لا تنفع

ص: ٤٠٦

ما لم تتطهر النفس من الصفات المذمومه كالكبر و الحسد و الرياء، وطلب الرياسه و العلى، وإرادته السوء للأقران و الشركاء، وطلب الشهره فى البلاد و بين العباد.

وما قيل فى أهميه التخليه يصدق نظيره بالنسبه إلى التحليه، فلا يثبت ترك بدون فعل. هنا تبرز أهميه البناء المتواصل و الدؤوب الذى يكون الاشتغال بالطاعات، وأولها العبادات أبرز مصاديقه... إن على علم الأخلاق أن يحدد للمتعبد ما عليه أن يفعل حتى لا يحرم من بركات عبادته.

توضيح المقصد العرفانى

إن المقصد العرفانى، و هو الكمال، هو ذروه البناء الأخلاقى. وتوضيح ذلك هو أنه إذا تخلت النفس عن مساوى الأخلاق وتخلت بمعاليتها على الترتيب العلمى استعدت لقبول الفيض من ربّ الأرباب، ولم يبق لشده القرب بينهما حجاب، فترسم فيها صور الموجودات على ما هى عليها، على سبيل الكليه، أى بحدودها ولوازمها الذاتيه، لامتناع إحاطتها بالجزئيات من حيث الجزئيه، لعدم تنهيتها. و إن علمت فى ضمن الكليات لعدم خروجها عنها. وحينئذ يصير موجودا تاما أبدي الوجود سرمدى البقاء، فائزا بالرتبه العليا، والسعاده القصوى، قابلا- للخلافه الإلهيه، والرئاسه المعنويه، فيصل إلى اللذات الحقيقيه، والإبتهاجات العقليه التى ما رأتها عيون الأعيان، ولم تتصورها عوالى الأذهان. (١)

٣- منازل السائرین إلى الإنسان الكامل

إشاره

من العسير أن نتقبل فكره انفراد الخواجه عبد الله الأنصارى الهروى، بتصور متكامل وواضح للمنازل التى على السالك إلى الكمال أن يطويها؛ و إن كان هو أول من دون هذه المنازل بأسلوب مختصر ودراسى. فمن المؤكد أن تجارب أهل السلوك ظلت تنتقل

ص: ٤٠٧

شفوياً بين صدور الأجيال المتلاحقه، فكان للخواجه الهروي الفضل في السبق إلى تدوينها الدراسي قبيل أن يدخل الغزالي مرحله التحول الكبير الذي خرج منه بكتابه الشهير إحياء علوم الدين، بعد أن نجح في التخلّص من رواسب الثقافه العثمانيه وإجراء مراجعه تاريخيه حقيقه. ثم استمرّت التجارب العمليه و الإنتاجات النظرية دون توقف؛ حتى استقرت حاله من الاقتران (1) بين ظاهره الانخراط في التصوّف، والدخول في نوع من التشيع يندرج تحت عنوان التشيع الوحدوى، ويقترّب كثيراً من التشيع المدرسى تحت عنوان السنه و العتره، الذي سبق الكلام عنه في الأبواب السابقه.

وحتى نفهم ظاهره التحول في سياقها، أى السير التكاملى، من المناسب أن نقدّم هذا الاستطراد الماهوى.

الخطوط العريضة للسير التكاملى عند الأنصارى الهروي

لقد نجح الملا عبد الله الأنصارى في ضبط المنازل، التي تطويعها مسيره التكامل، ضمن منه باب، قسمها إلى عشره أقسام:

1. فى قسم البدايات: الرجوع عن المعاصى بتركها و الإعراض عنها.

2. فى قسم الأبواب: ترك الفضول القولىه و الفعلية المباحه، و تجريد النفس عن هيئات الميل إليها و بقايا النزوع إلى الشهوات الشاغله عن التوجّه إلى الحقّ.

3. فى قسم المعاملات: الإعراض عن رؤيه فعل الغير، و الاجتناب عن الدواعى و أفعال النفس برؤيه أفعال الحقّ.

4. فى قسم الأخلاق: التوبه عن إرادته و حوله و قوّته.

5. فى قسم الأصول: الرجوع عن الالتفات إلى الغير و الفتور فى العزم.

ص: ٤٠٨

1- (1). لا شكّ فى عدم اطّراد هذا الاقتران، و قد تقدّمت الإشارة إلى أحد الموارد المعروفه التي تخرج عن هذه القاعده.

٦. فى قسم الأوديه: الانخلاع عن علمه بمحو علمه فى علم الحق، والتوبه عن الذهول عن الحق فى حضوره، ولو طرفه عين.

٧. فى قسم الأحوال: عن السلو عن المحبوب و الفراغ إلى ما سواه، ولو إلى نفسه.

٨. فى قسم الولايات: عن الهدو بدون الوجد، وعن التكدر بالتلوين، والحرمان عن نور الكشف.

٩. فى قسم الحقائق: عن مشاهدته الغير وبقاء الإنيه.

١٠. فى قسم النهايات: عن ظهور البقيه.

ويمكن اعتبار الأقسام الأربعة الأولى برنامج الحد الأدنى الأخلاقى، الذى لا يجوز لمن هو دونه تقلد أية درجه من الرياده و الرئاسة الاستقلاليه، وإلا فإن الإنسان قد يتورط فى مهلكه الرئاسة الباطله، فيتردى عن المنزله التى قد بلغها، ولن يكون لسقوطه حد إلا الهلاك. (١)

السير من العقل إلى القلب عند الغزالي وابن الصباغ

ليس الانتقال من الحقل العقائدى الكلامى عامه، والأشعرى خاصه، أمراً ميسوراً لكل ذى فكر. فهذه العقائد- كما تقدم- قد تضافرت عوامل عدّه على تشكيلها، ويمكن تلخيصها فى محورين:

أولهما ما سمّيناه بالثقافه العثمانيه، التى تحولت إلى ميراث ثقيل، قوّلب الأذهان بمرتكزاته المنطقيه الخطائيه و الجدليه، بل و السفسطائيه.

وثانيهما المنهج الكلامى المتراوح بين الأقيسه الظنيه، وبعض أشكال المغالطه، والذى قلّما يرتقى إلى مرتبه البرهان.

فلا- يمكن لأى مفكر، فقيهاً كان أم متكلماً، أن يتحوّل عن هذا الميراث إلّا بعد مراجعته تاريخيه عميقه ودقيقه، تحرّره من أهمّ عوائق التحوّل؛ وتساعدته على ربط

ص: ٤٠٩

الجسور و القنوات المتينه و الصحيحه مع مدينه العلم و بابها.

لم يشذ أحد من المتحولين إلى التصوّف العرفاني عن هذه القاعده، والذين استمروا في تحمل تبعات الميراث الكلامي. وإن هم صاروا من اللاعنين للكلام وأهله، فإنهم ضلّوا الطريق، والبعض منهم وقع في الهلكه، كما سيأتي ذكرهم.

ويعتبر تحوّل الغزالي إلى التصوّف العرفاني نموذجياً من هذه الناحيه. فقد دخل إلى المسلك الجديد بعد أن تخلّص من عقده تقديس عموم الصحابه، وهي أهمّ عقد الميراث الثقافي العثماني. وعبر عن ذلك بصراحه قل نظيرها في كتابه سرّ العالمين الذي اجترأ فيه حتى على مقام الشيخين، متجاوزاً جميع الخطوط الحمراء ومتهماً إياهما، وجميع من سار على نهجهما، بحبّ الرئاسة. (1)

وبعد تجاوز هذه العقده بدأ السير التكاملي.

وإذا طبقنا سيره على منازل الهروي، فالراجح أن يكون قد دخل خلوته من زاويه دمشق لاستكمال بعض المنازل العشر من قسم البدايات، والدخول في المنازل العشر الثانيه (قسم الأبواب).

وقد لخص المحقق محمّد جواد مغنيه تحول الغزالي من التعامل العقلي مع العقيدته إلى الانخراط القلبي في الإيمان بهذه العبارات الرائعه:

إن للوحي واقعاً في ذاته. ولكن ما هو الطريق لمعرفة هذا الواقع؟ هل نعرفه بالوحي، وكلنا يعلم أن الشيء لا يثبت نفسه، أو نثبته بالعقل، وهو عاجز عن حل المعضلات الإلهيه؟ وقد رأينا آراء أرباب العقول متضاربه متباينه في هذا الميدان، فلم يبق إلا القلب، فهو المصدر الوحيد للإيمان بالله وكتبه ورسله. (2)

ص: ٤١٠

١- (١). سرّ العالمين.

٢- (٢). نظرات في التصوف و الكرامات: ص ١٠٤.

ولهذا أثر عن الغزالي بقوله: آمنت بنور قذفه الله في قلبي. (١)

و هذا النور هو المنه الإلهيه التي يتوق إلى نيلها كلّ سالك.

والحقيقه أن تحول الإمام الغزالي قد أصبح ظاهره شائعه بين علماء المالكيه و الشافعيه خاصّه، فالكثير من المشاهير المنتسبين إلى هاتين المدرستين الفقهيتين كانوا من كبار مشايخ الصوفيه. ومن أبرزهم عمر بن محمّد السهروردي (ت ٤٣٢هـ) الذي كان فقيها شافعيّاً و شيخ الصوفيه في بغداد، واشتهر من كتبه: عوارف المعارف ونخبه، البيان في تفسير القرآن.

لكن أشهر من أوغل في المراجعة التاريخيه إلى حدّ التنبّي الكامل لرأى الإماميه الإثني عشرية في تطبيق مصاديق الإمامه، (٢) هو ابن الصباغ المالكي المكي، الذي تقدّم ذكره في الباب الثاني، وأصله من صفاقس، وقد أقام بمكّه في عصر زالت فيه الكثير من دواعي اضطهاد الشيعه، وهو القرن التاسع، الذي سبق ظهور الدولتين العثمانيه و الصفويه، وعوده توظيف الطائفيه في كلا الدولتين.

ولم يمنع التزام ابن الصباغ الظاهري بالمذهب الفقهي المالكي؛ إذ اشتهر من كونه من حفاظ رساله ابن أبي زيد، من اعتناقه التصوّف (٣) في ظلّ مراجعته التاريخيه الكامله التي ضمنها كتابه الفريد الفصول المهمّه في معرفه الأئمّه.

ص: ٤١١

١- (١). وقال الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال: ثمّ إنني لما فرغت من العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفيه. والقدر الذي أذكره لينتفع به: أني علمت يقيناً أن الصوفيه هم السالكون لطريق الله تعالى خاصّه، وأن سيرهم وسيرتهم أحسن السير وطريقتهم أحسن الطرق، وأخلاقهم أذكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمه الحكماء ويعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلاً. سبل الهدى و الرشاد: ١٠/٤٦٥ و ٤٦٦.

٢- (٢). الفصول المهمه: ٢/١٠٩٥. خاصه ذكر الإمام المهدي.

٣- (٣). راجع: ترجمته في مقدّمه الجزء الأول من الفصول المهمّه، ولاحظ خاصّه وصفه لليافعي: بأنّه على مذهب أهل الحقّ.

يمكن القول إنه من أهم لوازم الانتقال من منهج الحكمه العمليه إلى منهج العرفان العملي، الانتقال من مفهوم التلمذ وثنائه الأستاذ و التلميذ إلى مفهوم الإراده، وثنائه الشيخ و المرید. ومن هنالك، التحول من صورته التلميذ الذي قد يكون مشاكساً ومجادلاً، ولا يرى مجالاً لإبراز نبوغه إلّا على حساب منزله استاذة، إلى صورته المرید المخلص الذي يتعبد بأفعال وأقوال شيخه، ولا يرى كماله إلا في إفاء شخصيته وغروره في شخصيه شيخه. هذا الانتقال كان مصاحباً لتغير الفضاء العلمي، وتحول من إطار المدرسه العلميه إلى إطار الطريقه الصوفيه.

١- الشيخ و المرید و الحاجه إلى الطريقه

يمكن التساؤل، ابتداءً: هل أنّ الانتقال من وضع المدرسه العلميه، وثنائه الأستاذ و التلميذ إلى وضع الطخريقه الصوفيه وثنائه الشيخ و المرید، كان بمقتضى تحول تدريجي طبيعي، أم هو من اقتضاءات التحولات الاجتماعيه و السياسيه الكبرى التي شهدتها القرن الخامس؟

مع أنّ الجواب الأول صادق جزئياً، فإنّ الجواب الثاني متعين ولا شكّ.

فبعد هيمنه السلاجقه على الشرق الأوسط تحت رايه خلافه عباسيه ضعيفه، واستقرار منع الاجتهاد خارج أطر المذاهب الفقيهيه الأربعة المشهوره (١)، وبعد سقوط بقيه ممالك المسلمين تحت أنظمه حكم عسكريه مماثله (٢) تدهورت أحوال المدارس بالتدريج، ووفقدت منها الطاقات الإبداعيه، التي وجدت في الطرق الصوفيه مجالاً أفضل للتكامل.

ص: ٤١٢

١- (١). أطوار الاجتهاد ومناهجه: ٣/١٠٥-٢٢٢، بحث حصر المذاهب وتقنين التقليد.

٢- (٢). هناك استثناء لم يدم طويلاً، وهو دوله الموحدين بالمغرب و الأندلس، التي استمرت فتره ازدهارها أقل من قرن، وكان أبو الوليد بن رشد (ت ٥٩٥هـ)، آخر مظاهر رفعتها.

فما الذى يعنيه تزعزع الوضع السياسى بالنسبه للمدارس العلميه؟

إنه ليس أقل من تدهور الأوضاع الماديه للمدارس التابعه للسلطه، وتفترق طلاب المدارس المستقله وتشتهم فى الآفاق بعد انعدام أفق الاشتغال لديهم؛ حيث أن طلبه العلم فى هذه المدارس كثيراً ما يكون هدفهم الحصول على وظائف ومناصب فى الدواوين و القضاء.

فى هذه الظروف ازدهرت حلقات الذكر التى ينظمها دعاه التصوف، وبدأت هذه الحلقات تتسع لتعوض المدارس العلميه التى أفل نجمها واعتزل أساتذتها، وتشتت طلابها فى الآفاق بحثاً عن مورد بديل للمعاش.

ويمكن القول أن تحوّل أبى حامد الغزالي من وضع الأستاذ المبرز فى أشهر المدارس الرسميه-المدرسه النظاميه-إلى وضع الصوفى المنعزل و المنقطع عن الدنيا، فى بعض زوايا دمشق، نموذج معبر عن التحول الكبير الذى كانت تشهده المجتمعات الإسلاميه آنذاك، وإن لم يسمح قصر عمر الغزالي له بتأسيس بديل تحت عنوان طريقه أو جماعه صوفيه.

خلاصه القول، هى: أن علاقته المنتسبين إلى حلقات الذكر و الدرس الخاصه بشيوخهم الجدد، لم تلبث أن تطوّرت وترسيخت وتحوّلت إلى ارتباط عاطفى ومادى متين، جعل من أبرز هؤلاء المنتسبين مريدين لشيخهم رافضين لكل مرجعيه سواه.

فتكفّل المشايخ الجدد بمهمه تربيه مريديهم وتكوينهم بما يكفى لتحويلهم إلى دعاه ومبلىغين، بغرض إرسالهم إلى الآفاق وتوسيع دائره إشعاعهم. فتحوّلت هذه المرجعيات إلى جماعات منظمه ذات هيكله دقيقه ومنتشره فى مساحات واسعه وبين شعوب مختلفه. وشاع تسميتها بالطرق الصوفيه.

وبعد نجاح الكثير من هذه الجماعات فى تعبئه مريديها وأنصارها للجهاد ضدّ الغزاه، اكتسبت شعبيه وشرعيه لا مثيل لها، بعد أن كانت ينظر إليها شزراً وينعت

أصحابها بشتى نعوت الاستنفاص، أو يتهمون بشتى التهم بسبب انغزالهم عن الناس.

هكذا انتشرت طرق المتصوّفه فى بلاد الإسلام بعد أن نجحوا فى طرد الغزاه الصليبيين، والحدّ من الآثار المدمّره للاجتياح المغولى.

٢- مؤسسو أشهر الطرق: القادريه، و التيجانيه، و الشاذليه، و السنوسيه

إشاره

تقدّم أنّ الطرق الصوفيه الكبرى قد بدأت فى الانتشار بالتدريج منذ القرن السادس، بعد دخول علم التصوّف مرحله التدوين العلمى. وأشهر أصحاب الطرق التى ما زالت منتشره وفعاله إلى يومنا.

مؤسس القادريه

مؤسس الطريقه القادريه أو الجيلانيه، هو الشيخ عبد القادر بن أبى صالح الجيلانى أو الكيلانى الحنبلى. ولد بجيلان من بلاد طبرستان شمال إيران، فى سنه إحدى وسبعين وأربعمائه هجرية، وتفقّه على أبى سعد المخرمى. كان إماماً للحنابله فى عصره، وشيخاً كبيراً من شيوخهم، وتسمّى طريقتة: القادريه، نسبة إليه. ويعدّ من كبار المتصوّفين وأصحاب الطرق؛ ينسب إليه أصحابه فى كتبهم الكثير من الكرامات. ويقول الذهبى عنها: بأنّها حافله بأشياء مستحيله وغير صحيحه.

وقد أفرد الشيخ الأمينى جملته صفحات فى موسوعته الشهيره الغدير (١) لمناقشه هذه الروايات الموضوعه له أقول وأفعال، يردها بقوّه وحزم كثير من العلماء و الباحثين ويعتقدون أنّها تؤخذ عليه. إلا أنّ أنصاره وأتباعه يدافعون عن جميع ذلك بقوّه، ويعتقدون أنّ جميع الكرامات من شأنه، وليست كبيره فى حقّه.

توفّى عام ٥٦١هـ ودفن فى بغداد، وقبره مشهور ومعروف بالأعظميه.

ص: ٤١٤

مؤسس الطريقة الشاذليه هو أبو الحسن الشاذلي ٥٩١-٥٦٥هـ. هو علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن يوسف بن هرمز الشاذلي المغربي، أبو الحسن. رأس الطريقة الشاذليه، وهو صاحب الأوراد المسماة حزب الشاذلي.

ولد في بلاد غماره بمنطقة الريف في المغرب، ونشأ في بني زرويل -قرب شفشاون- وتفقّه وتصوّف بتونس، وسكن شاذله قرب تونس، فنسب إليها. قيل: أنه طلب الكيمياء في ابتداء أمره، ثم تركها ورحل إلى بلاد المشرق فحجّ ودخل بالعرق، ثم سكن الإسكندرية.

وتوفى بصحراء عيذاب في طريقه إلى الحجّ، بعد أن لعب دوراً كبيراً في تعبئة المسلمين ضدّ المغول، وكان ضريراً. ينتسب إلى الأدارسه وهم ملوك المغرب من سلالة إدريس بن عبد الله الحسنى، وقد أخبره بذلك أحد شيوخه عن طريق المكاشفه، وعلّق على ذلك الذهبي: بأنّه نسب مجهول لا يصحّ ولا يثبت، كان أولى به تركه.

وله غير الحزب رساله الأيمن مخطوطه في آداب التصوّف ربّتها على أبواب، على بن عبد الله الوهراني عن مخطوطه، وشرح المعلقات، ونزهه القلوب وبغية المطلوب (مخطوط)، و السر الجليل في خواص حسبنا الله ونعم الوكيل.

وقد كان لتقى الدين بن تيميه ردّ على حزبه، وهو بدايه الصراع المفتوح بين السلفيه و الصوفيه المستمرّ إلى يومنا.

ولأحمد بن محمّد بن عياد كتاب المفاخر العليه في المآثر الشاذليه في سيرته وطريقته. (١)

مؤسس الطريقة التيجانيه هو أحمد التيجاني ١٢٣٠-١١٥٠هـ، أحمد بن محمّد فتحا بن المختار التيجاني، المغربي أبو العباس، مؤسس الطريقة التيجانيه بالمغرب، ولد بعين

ماضى ونشأ بها، وتوفى بحضره فاس. من آثاره: السر الأبهري في أورد القطب الأ-كبر، وجوهره الحقائق في الصلاة على خير الخلائق، وجوهره الكمال في الصلاة على سيد الإرسال وفي الأدعية: حزب التضرع والابتهاال، وحزب المغنى، وتعريف الخلف. (1)

مؤسس السنوسيه

مؤسس الطريقه السنوسيه هو أبو عبد الله السنوسى ١٢٠٢-١٢٧٦هـ، محمّد بن على بن السنوس، أبو عبد الله، السنوسى الخطّابى الحسنى الإدريسي، زعيم الطريقه السنوسيه الأوّل ومؤسسها.

ولد فى مستغانم من أعمال الجزائر، وتعلّم بفاس وتصوّف على يد الشيخ عبد الوهاب التازى. وجال فى الصحراء إلى الجنوب من الجزائر يعظ الناس، ثمّ زار تونس وطرابلس، وبرقه ومصر، ومكّه، وفيها اعتنق التصوّف.

وبنى زاويه فى جبل أبى قبيس، ثمّ رحل إلى برقه سنة ١٢٥٥هـ وأقام فى الجبل الأخضر فبنى الزاويه البيضاء، وكثر تلاميذه وانتشرت طريقتة، فارتابت الحكومه العثمانيه فى أمره، فانتقل إلى واحه جغبوب، فأقام إلى أن توفى فيها.

له نحو ٤٠ كتاباً ورساله، منها: الدرر السنيه فى أخبار السلاله الإدريسيه، وإيقاظ الوسنان فى العمل بالحديث و القرآن، وبغيه القاصد، وشفاء الصدر، والكواكب الدريره فى أوائل الكتب الأثريه (مخطوط)، و الشمس الشارقه فيما لنا من أسانيد المغاربه و المشارقه، و التحفه فى أوائل الكتب الشريفه. (2)

ص: ٤١٦

١- (١). معجم المؤلفين: ١٤٣/٢.

٢- (٢). المصدر: ٢٩٩.

اشاره

تقدّم التمييز بين عدّه اتّجاهات في التصوّف، و اتّضح أنّ أهمّها اثنان: التصوّف العرفاني الذي نحن بصدده، و اتّجاه آخر، هو خليط من الشعوذه و الضلالات و الخرافه. و كان دائماً محلّ تشنيع من قبل عقلاء المسلمين و علمائهم.

و قد عرف الغرب عن طريق المستشرقين خطوره الاتّجاه الأوّل على مصالحه، فعمل على ضربه بشتى الأشكال، بينما اكتشف في الاتّجاه الثاني أخطر نقطه ضعف في جسم الأّمه الإسلاميه، تمهّد له السبيل لبسط الهيمنه على بلاد الإسلام. فأحاط المستعمر هذا الاتّجاه بهاله من الإكبار و التجليل، و كتب المستشرقون فيه المجلّدات، و وجهوا إليه البحوث الجامعيه و الدراسات.

و في هذه الإشارات الختاميّه لهذه البحوث المختصره في التصوّف، نلقى بعض الضوء على كلا التوجهين.

اشاره

كانت الحركات الصوفيه طيله القرون الوسطى الإسلاميه، (١)هى التى حملت رايه الدفاع عن الأُمّه. وقد استمرّ هذا الدور بعد الموجه الأخيره من الحملات الاستعماريه، تلك الموجه المتجسده فى تكالب القوى الغربيه على بلاد الإسلام واستعمارها وابتزاز مقدّرات شعوبها. وقد شكّلت قوى الاستعمار البرتغالى و الإسبانى و الهولندى الموجه الأولى من الحملات العسكريه.

وقد استمرّت هذه الموجه طيله القرون الوسطى الإسلاميه-التاسع و العاشر و الحادى عشر و الثانى عشر- فلم تجد هذه الحملات إلا نوعين من المقاومه: رسميه وشعبيه.

من دواعى غلبه الخطّ الانحرافى فى التصوّف

نظّمت المقاومه الرسميه، من قبل القوى الإسلاميه الكبرى الجديده وخاصّه الدوله الصفويه، ثمّ الزنديه فى إيران، والدوله العثمانيه فى البلقان و المنطقه العربيه، ومملكه المغرب فى غرب الشمال الإفريقي.

وقد كان هذا الرّدّ من أهمّ أسباب تأخّر وعى المسلمين بحقيقه تخلفهم عن ركب التقدّم العلمى المادى الذى شهدته أوروبا منذ بدايه نهضتها فى القرن الرابع عشر.

وقد زاد وهم القوّه الذى كرسه فتح القسطنطينيه الذى غطت أخباره مأساه سقوط الأندلس، تغييب حاله التعبئه التى سببتها غزوات الصليبيين و المغول، فتحوّلت الكثير من الحركات الصوفيه الجهاديه إلى أشكال فردانيه من التصوّف سرعان ما ابتلعتها الخطوط الانحرافيه التى كانت تجتذب العوام بقدرتها الاستعراضيه، كما ستأتى الإشاره إليه.

ص: ٤١٨

١- (١). القرون الوسطى الإسلاميه هى الفتره الممتده من بدايه القرن السادس إلى القرن التاسع عشر، وهى فتره قد خلت من الإبداعات الثقافيه. وهذه الفتره أخص من العصر الإسلامى الوسيط الذى يبدأ من الحروب الصليبيه.

من هنا فإن الدور الجهادى للصوفيه فى هذه المرحله قد أفل أفولاً شديداً،واقترن اسم التصوّف بالدروشه والانغزاليه الفردانيه.

فكانت الكلمه العليا فى مقاومه الموجات الاستعماريه الأولى للردّ الرسمى الذى بقى مستأثراً بولاء طبقه العلماء الرسميين من أهل الفتوى و القضاء.

التحدّى الثانى و المقاومه الصوفيه

بعد النجاح النسبى للأئمّه الإسلاميه فى احتواء الموجات العدوانيّه الأولى،باستثناء الأندلس التى لم يكن للتصوّف العرفانى فيها حضور يذكر،انتظرت القوى الاستعماريه الأوروييه انهيار المقاومه الرسميه الإسلاميه،وخاصّه تزعزع أركان الدوله العثمانيه، و ضعف السلطنه القاجاريه التى آل إليها الحكم فى إيران منذ بدايه القرن الثالث عشر هجرى،لتبدأ الموجه الثانيه من العدوان.

فطيله القرن التاسع عشر تعرّضت البلاد الإسلاميه إلى حملات عسكريه عدّه، كان أوّل ضحاياها بلدان القفقاز الإيرانيه التى احتلتها روسيا،والجزائر التى احتلتها فرنسه.

ولم تحن أواخر القرن إلا و قد اقتسمت فرنسا وبريطانيه معظم البلاد الإفريقيه الإسلاميه،وفى بدايه القرن العشرين انضمت إيطاليا إلى الركب الاستعمارى واحتلت ليبيا وجزءاً من القرن الإفريقى.و قد مرّت الإشاره فى المبحث الأوّل إلى المقاومه الشديده للحركات الصوفيه السنوسيه التى واجهت الاستعمار،فى شمال إفريقيا.ونذكر هنا بالدور الهامّ الذى لعبته الطرق الصوفيه الأخرى،وخاصّه منها التيجانيه،فى غرب إفريقيا.

فقد استطاع الصوفيه تعبئه المسلمين هنالك وإنشاء ممالك كبرى استطاعت أن تطيل عمر المقاومه، لكن حركه الاستعمار الأوروبى كانت من الشموليه وقوه التجهيز، بحيث لم تجد أمامها تلك المقاومه الباسله نفعاً.

مع هذا، فقد كانت هذه الحملات فرصه للفت أنظار جماهير المسلمين إلى قدره رجال الصوفيه على تنظيم المقاومه الثقافيه، والمحافظة على الكيان الاجتماعى و الثقافى للأُمَّه.

٢- ملامح المقاومه الثقافيه

بعد اتّضاح أهداف الحملات الاستعماريه الثانيه، اكتسب المضمون الصوفى العرفانى من جديد موقعاً ثقافياً توجيهاً استطاع أن يحلّ محلّ أجهزة الحكم الرسمى التى تنازلت عن الكثير من سيادتها للمستعمر فى ظلّ معاهدات ما يسمّى بالحمايه، كما حصل فى مصر وتونس مثلاً، أو انهارت تماماً وتلاشت لتترك كلّ السياده لسلطه الاستعمار المباشر، كما حصل فى إفريقيا جنوب الصحراء و الجزائر.

فى هذه الظروف العصييه، كانت الزوايا و التكايا التابعه للطرق الشاذليه و التيجانيه و السنوسيه وغيرها، هى المدارس الأولى التى كان يتعلّم فيها المسلمون دينهم ولغتهم؛ بينما استطاع كبار ما تبقى من طبقه العلماء، المحافظه على بعض الكيانات المدرسيه العليا التى بقيت تحت تأثير مزدوج من التصوّف العرفانى وفقهاء السلطات الرسميه، وأهمّ هذه المراكز: جامع القرويين بفاس من المغرب، وجامع الزيتونه بتونس، وجامع الأزهر بمصر.

والحقيقه التاريخيه التى يصعب التشكيك فيها، هى أن هذه الكيانات الرسميه لم تكن قادره على اجتذاب شىء من القوى الفاعله فى المجتمع؛ لولا الدور الإعدادى و التمهيدي الذى كانت تقوم به مدارس الطرق الصوفيه، فى كلّ أرجاء البلاد الإسلاميه.

خلاصه القول: أنّ هذه المقاومه رغم فشلها فى ردّ العدوان، قد كشفت للمستعمر القدرات التعبويه و التنظيميه الهائله التى تتميز بها بعض الطرق الصوفيه. فنظّمت مراكز البحوث فى باريس ولندن، وليدن وغيرها من عواصم الاستشراق الأوروبى بعثات استشراقيه ركزت الاهتمام الأكبر على دراسه ظاهره التصوّف وتحليلها، بهدف معرفه أفضل السبل لتحبيدها فى الصراع.

فدارت الحلول بين محاولات التهميش من جهه، والاختراقات العميقه من جهه ثانيه.

اشاره

بعد البيان المتقدم، من الطبيعى أن يتركز اهتمام المستشرقين الغربيين فى القرنين التاسع عشر و العشرين، على الظاهره الصوفيه بشقيها: الانحرافى و الشرعى العرفانى.

و قد سار المستشرقون فى اتجاه البحث عمّا بإمكانه أن يدق إسفين الفرقه بين عامه المسلمين و الحركات الصوفيه العرفانيه بشكل خاص، و كلّ التيارات التى أبرزت قدره على المقاومه بشكل عام.

فى نفس الوقت، اشتغلت الأيدى التحقيقيه المغرضه فى تلميع صوره الخطّ الصوفى الانحرافى، و محاوله تطبيع علاقه المسلمين به. وفى ما يلى نموذج من هذا العمل العلمى الاستعمارى.

١- تطبيع وضع التصوّف الانحرافى

اشاره

لا يزعم أحد أن للقوى الأجنبيّه دخلاً ما فى تأسيس الحركات الصوفيه الانحرافيه. فهى ظواهر اجتماعيه أفرزتها الموجه الأولى من تلاقح الثقافات الوارده من الهند مع الثقافه الشعبيه الغوغائيه التى ظهرت فى القرن الأول الهجرى كما تقدّم.

فكان التصوّف المقترن بالسعى لكسب قدرات استعراضيه خوارقيه، استنساخاً لبعض الرياضات الهندوسيه و البوذيه التى بدأت تتسرب إلى بلاد الإسلام، منذ فتح بلاد السند وما وراء النهر، لكن التوجّه الانعزالى الفردانى لهذا النوع من التصوّف جعله محطّ أنظار المستشرقين، منذ أكثر من قرنين.

التصوّف بعين رضا الاستشراق

لا نريد فى هذا المختصر إلقاء أحكام عاطفيه، أو حتّى نتائج أبحاث علميه

موضوعيه لا يتسع المجال لعرض شيء من أدلتها، بل نكتفى بعرض نموذج مما شهد به المستشرقون على أنفسهم.

فهذا واحد من أشهرهم و هو نيكلسون يقول:

المتصوفون قد أدوا-دون ريب-عملاً جليلاً للإسلام، فهم بنبذهم قشور الدين وإصرارهم على تحصيل لبابه، بتنميه المشاعر الروحيه وتطهير البواطن، لا بالعمل الظاهري، قد مكّنوا ملايين الناس من حياه غنيه عميقه. (١)

السؤال المطروح هنا هو: ما المقصود بالقشر و اللباب؟

لنذكر، أولاً، بأن العاده جرت على الاحتفاظ باللباب و الرمي بالقشور بعيداً. لهذا فإنّ غرض هذا التصنيف واضح.

أمّا اللباب المزعوم فلترك نيكلسون يعرفه بنفسه:

والصوفي الكبير أبو سعيد بن أبي الخير، حين يتحدّث بلسان القلندريه، يعبر عن قواعدهم في تحطيم هذه الأوثان في شجاعه تأخذ بالألباب، حين يقول: لن نؤدّي ما فرض علينا من واجب مقدّس ما لم نذر كلّ مسجد تشرق عليه الشمس حطاماً، ولن يظهر المسلم حقّ المسلم ما لم يصر عنده الإيمان و الكفر واحداً (٢).

هذا اللباب المزعوم خالٍ من العقيدة الإيمانيه التوحيديه ومن الشريعه معاً، ولا يحتاج هذا الكلام إلى مزيد من التعليق.

أمّا تيار القلندريه (٣) المشار إليه، فهم أصدق تعبير عن هذا الخلوّ من كلّ معاني المتشريع. وهذا التيار الذي شهد موجات متعدّده كانت إحداها من أهم أسباب ضعف الدوله الصفويه في القرن الحادي عشر، يجسّد التصوّف الانحرافي بأخطر معانيه.

ص: ٤٢٢

١- (١). الصوفيه في الإسلام: ٩٠.

٢- (٢). المصدر: ٨٨.

٣- (٣). جاء في القاموس الفارسي فرهنك نفيسي، في شرح كلمه قلندر: شخص مجرّد بي قيد، در پوشاك و خوراك و طاعات و عبادات كه انزوا اختيار كند. وتعريبه: شخص أعزب، غير مقيد بأي ضوابط في الملابس، أو الطعام أو العبادات، ويختار العزله.

ونترك تقويم بعض ملامحه لتقرير مختصر عن آراء بعض العلماء فيه:

القلندريه، وشيخها جمال الدين محمّد الساوجي (١)، فقد ذكر ترهاته وانغشاش الناس به وبحاله الشيطاني، ووصف بعض أحوالهم في ترجمه يوسف القميني ٦٥٧ هـ فقال: وكان يأوى إلى قمين حمّام نور الدين، ولما توفّي شيعة خلق لا يحصون من العامه، وقد بصرنا الله تعالى، وله الحمد وعرفنا هذا النموذج.

فقد عمّ البلاء في الخلق بهذا الضرب، ومن هذه الأحوال الشيطانيه التي تضلّ العامه: أكل الحيات، ودخول النار، والمشى في الهواء، ممّن يتعاطى المعاصي، ويخلّ بالواجبات. وقد يجئ الجاهل، فيقول: اسكت، لا تتكلم في أولياء الله، ولم يشعر أنّه هو الذي تكلم في أولياء الله وأهانهم؛ إذ أدخل فيهم هؤلاء الأوباش المجانين أولياء الشيطان. (٢)

ماسينيون وتضخيم التصوّف المشوّه

لقد تميز من بين المستشرقين، الفرنسي ماسينيون بدراسته الكبيره حول أبي منصور الحلاج. ذلك الصوّفي الذي لم يكن له شأن كبير في علم التصوّف ولا في الطرق الصوفيه، والذي تبرأ منه الصوفيه أنفسهم، كما صرّح بذلك الخواجه عبد الله الأنصاري. (٣)

ومن الواضح أنّ تضخيم شخصيه مثل الحلاج لا يكون له من أثر سوى إثارة العوامّ الذين لا يفرّقون بين العرفان الحقيقي و النماذج المشوّه من التصوّف. وقد سار المستشرقون على نهج ماسينيون حتّى عندما يحلّلون أعمالاً علميه. فتراهم يضحّمون جميع الموارد المشابهه لانحراف الحلاج.

وقد كانت الحصيله شيوع صورته مغلوطة عن التصوّف في أوساط المثقّفين المسلمين؛ بحيث يتشجّع بعضهم ويعمم معاداته لكلّ الظاهره الصوفيه، ويغتتر البعض

ص: ٤٢٣

١- (١). من مدينه ساوه، القريه من مدينه قم، في إيران.

٢- (٢). مقدّمه سير أعلام النبلاء: ١/١٣٣.

٣- (٣). مقدّمه منازل السائرين، حيث صرّح الخواجه باستحقاق الحلاج للقتل؛ لأنّه توهم في نفسه الربوبيه.

الآخر فتجذب هذه الشخصيات الانحرافيه. وفي كلا الحالتين يتحقق المطلوب استشرافياً: إبعاد نخبه المسلمين عن أخطر ما يهدد النفوذ الاستعماري ألا وهو التوجه العرفاني الواعي بضروره إحياء منابع القدره و القوه في الأمه الإسلاميه.

٢- إشاره حول محاولات الاختراق و الدس

علاوه على ما تقدم من أعمال المستشرقين، فإن محاربه الاستعمار للطرق الصوفيه العرفانيه اتخذت أشكالاً أخرى سياسيه واستخبارتيه أحياناً.

أمياً المحاربه السياسيه، فمصادقها الأبرز دعم الحركات الإسلاميه الأكثر تطرفاً في معاداه الصوفيه وشحنها عقائدياً ضد بعض السلوكيات الصوفيه، مثل: التبرك بالأولياء، وزياره القبور.

في الفصل الآتي سوف نتعرف على أبرز نماذج هذا التدخل السياسى متمثلاً في دعم السلفيه الوهابيه وإطلاق يدها في دماء المسلمين من الصوفيه و الشيعه على حدّ سواء.

و أمياً على المستوى الأمنى، فقد راجت شواهد عديده تدلّ على نجاح بعض الأجهزة الأمنيه السريه التابعه لبعض القوى الاستعماريه، في التغلغل و النفوذ داخل بعض التشكيلات الصوفيه، مستغلّله بذلك حالات ضعف مرّت بها مشيختها في مراحل معينه من التاريخ.

و قد ظهرت آثار هذا التغلغل في إقبال بعض الطرق الصوفيه الصغيره على التعاون مع الاستعمار، وتخذيل الفعاليات الإسلاميه عن المقاومه، كما حصل في بعض المراحل الحساسه من تاريخ إفريقيا و الشرق الأوسط.

الفصل الثاني: إشارات ختاميه الاستعمار و التيارات العقائديه المتأخره

اشاره

ص: ٤٢٥

إشارة

تقدّم أنّ أحد أهمّ مقاصد بحوث هذا الكتاب هو دراسة الملبسات التى رافقت عملية الإنتاج الفكرى الإسلامى عمومًا، وحرّكه تطوّر البحث الكلامى خصوصًا، منذ عصر التنزيل إلى بدايه القرن الواحد و العشرين، وما حفّ بهذه الحرّكه طوال تاريخها من تحدّيات وصراعات محليه وعالميه.

وفى هذا الفصل نقدّم إشارات ختاميه حول أهمّ المشكلات الموروثة من تطوّرات الفكر الإسلامى فى المراحل السابقه، والتعقيدات الجديده التى حملتها معها موجات الغزو الأجنبى، بمختلف أشكالها الاقتصادى و السياسى و الثقافى، وهى التى تلاحقت بدون انقطاع منذ قرنين. وسيكون انطلاق بحثنا من صورته خاطفه عن المشهد الثقافى حين بلوغ أولى هذه الحملات أوجها- أى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر- وبيان الموقف الذى وقفته منها النخبه المسلمه آنذاك.

إشاره

تحصّل من البحوث السابقه أن الفكر الإسلامى قد مرّ بمرحلتين متميزتين، تفصل بينهما حقبه عصيبه من الغزو الأجنبى، تمثّلت فى غزوات المغول و الصليبيين خاصّه.

و قد كانت المرحله الأولى تتميز بهيمنه علمى الفقه و الكلام على الساحة الثقافيه، بينما ازدهر التصوّف بأنواعه فى المرحله الثانيه.

و قد استمرّت هيمنه بعض أشكال التصوّف على الفكر الإسلامى إلى زمان الموجه الكبرى من الحملات الاستعماريه الغربيه- أى: حملات القرن التاسع عشر للميلاد- تلك الحملات التى حاولت أن تكتسب المشروعيه الحضاريه من خلال رفعها لشعارات اجتذبت بعض أفراد النخبه المسلمه، مثل: ترويح قيم الحضاره الأوروبيه و التمدّن و الحدائه... الخ.

فعاشت الأُمّه منذ قرنين فى حاله من ردّ الفعل الثقافى استقرّت فى العقود الأخيره فى شكل مواجهه تيار العولمه الثقافيه الجارف، هذا التيار الذى أصبح بعض الأطراف الرأسماليه العالميه المهيمنه تحاول أن تكسبه صبغه التبشير الحضارى. وفى الأثناء ظلّت الدوائر السياسيه الاستعماريه تسعى بكلّ ما أوتيت من إمكانيات إلى تفتيت الأُمّه الإسلاميه وشرذمه قواها الفاعله، بتغذيه جميع أشكال الخلاف و الصراع وخاصّه بإذكاء نيران الفتن الطائفيه و المذهبيه، وحتّى الصراعات الحزبيه و العشائريه و القوميه داخل المذهب الواحد. وفى أكثر الأحيان لم تكن تحتاج فى ذلك إلى أكثر من تفجير قنابل محليه الصنع، موروثه منذ المرحله الكلاميه.

ميراث من المتفجرات الثقافيه

فى ظلّ المواجهه الجديده، التى اشتدت مع انهيار المعسكر الشيوعى، وانهاء الحرب الباردة، ووزوال احتياج الغرب الرأسمالى لتعبئه المسلمين ضدّ الشيوعيه، أصبحت

الأُمَّه تعيش حاله من التفسيف المبرمج و الممنهج، من الداخل ومن الخارج معاً.

فأما التفسيف من الخارج، فهو مسأله سياسيه يخرج تحليلها عن مجال بحثنا.

و أما التفسيف من الداخل، فقد عرفنا أنه قديم الجذور، و أن تراث الأُمَّه—وخاصه منه علم الكلام ومباحثه—زأخر بعوامله التي يمكن أن نصورها كقنابل ساكنه تنتظر من يفجرها. وحيث إن دراسه هذه القنابل، أو—بتعبير أصح—الأزمات النائمه، وكذلك عوامل نشأتها وموجهات تطورها تتجاوز هذا المجال الدراسي المحدود. فقد أوكلت إلى دراسات مستقله. (١)

وسنكتفي هنا بمقدمات تمهيديه (٢) للإجاباه عن مجموعه من الأسئلة تتمحور حول الحظوظ الحقيقيه لتحويل البحث الكلامي، والفكر الإسلامى المعاصر عموماً، إلى عامل توحيد بدلاً عن دوره السابق، كمظهر من مظاهر التفسيف الثقافى فى الأُمَّه الإسلاميه.

أسئله محوريه

انطلاقاً مما أوضحناه حول الهويه السياسيه لعلم الكلام، وغايته الدفاعيه التي قد تتخذ شكل الدفاع عن كليات الإسلام ومكاسبه فى صوره هيمنه الاتجاه الوحوى، و قد تتخذ شكل الدفاع عن خصوصيات مذهبيه وحتى طائفيه فى صوره هيمنه حركه التفسيف الاجتماعى و السياسى، يمكننا أمام التحديات المعاصره، أن نطرح مجموعه من الأسئلة على التراث الكلامى الذى خلفته مختلف الفرق الإسلاميه:

فهل بإمكان حركه واعيه، بمجرّد قراءه وحدويه لعلم الكلام وتاريخ الفرق الإسلاميه، أن تنزع فتيل الاشتعال عن تلك الأزمات النائمه؟

ص: ٤٢٩

١- (١). بحوث وحدويه فى أصول الطائفيه، الجزء الثالث؛ وكذلك حاشيه على سفر التكامل الكلامى.

٢- (٢). لا يتسع المجال هنا إلى أكثر من إشارات تمهيديه، وقد أفردنا لبعض عناصر الإجابات المطلوبه كتابى: مقدمات فى علم الكلام الوحوى، و الأسس النظرية للتجديد الكلامى.

هذا السؤال يتطلب منا الإجابة عن سؤال آخر أعم منه:

ما هي الحظوظ الحقيقية لأيه رؤيه تجديديه لعلم الكلام فى مقابل المدّ الاتباعى؟

ثمّ نأتى إلى سؤال ثالث لا يقلّ عنهما أهميه:

هل هناك ملازمه حقيقه بين النزعه الوحدييه و التجديد فى علم الكلام؟

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة تفرض علينا سيراً تاريخياً يربط الماضى بالحاضر، بشكل واقعى.

ومن الطبيعى أن يتطلّب هذا السير من الجذور البعيده إلى المواجهه المعاصره مروراً وتوقفاً أمام ما اصطلح على تسميته بعصر النهضه الإسلاميه، آخر القرن التاسع عشر.

هكذا، لا بدّ أن يتركز البحث، أولاً، على تحليل عوامل الانتاج فى الفكر السياسى؛ وذلك باعتباره أول الأطروحات الفكرية تبلوراً ونضجاً فى تاريخ الثقافه الإسلاميه على المستويين النظرى و العملى. (1) وحيث إنّ الغرض النهائى لهذه البحوث هو فهم الآليات التى تنتج الفكر الإسلامى الحديث بجميع أقسامه، ووضعها فى ميزان الكلام الوحدي، فإنّ المسأله المناهجيه تطرح نفسها كقضية ذات أولويه قصوى.

لهذا سوف تكون هذه الإشارات مناهجيه بدرجة أولى.

٢- المسأله السياسيه و الفكر الإسلامى الحديث

إشاره

تقدّمت الإشاره مراراً، إلى الهويه السياسيه لعلم الكلام. وهنا مناسبه فريده لإثبات أطراد هذه الخاصيه على مرّ التاريخ، بحيث لا نجد لها تخلفاً، لا فى ما هو حديث من الفكر الإسلامى، ولا فى ما هو أعتق منه، إلّا أنّ هناك استطراداً يفرض نفسه، و هو تحديد معنى مصطلح: الحداثه، وما هو حديث.

ص: ٤٣٠

١- (١). تحصل أنّ هذه الأولويه قد أملتها طبيعه التطوّرات التاريخيه، ولا علاقه لها بالمضمون النظرى للأطروحات الإسلاميه الأولى التى شكّل القرن الأوّل ظرفها الزمانى.

لا بدّ هنا أن تُؤخذ صفة الحدّاثه هذه، بمعناها النسبي، لا المطلق، أي: الحدّاثه بالقياس إلى ما هو أعتق.

والحقيقه أن مصطلح الفكر الإسلامى الحديث، إنّما وضع لتمييز نتاجين فكريين لمرحلتين متباينتين من التاريخ الإسلامى:

المرحله الأولى:

تمتدّ، فى وتيره تطوريه من فجر الإسلام إلى الحملات الصليبيه المترامنه مع الغزو المغولى، أى: إلى القرن الثالث عشر الميلادى (السابع هجرى).

ثمّ تتواصل هذه المرحله فى وتيره سكونيه وتكراريه، تشويها نزعها تفاسيخه عامّه، يعتبر سقوط الأندلس من أجلى مظاهرها، وتستمرّ إلى بدايه الحملات الاستعماريه الأوربيه على العالم الإسلامى فى النصف الأوّل من القرن التاسع عشر.

المرحله الثانيه:

تمتدّ من يوم اكتشاف المسلمين لتأخّره التكنولوجى والعلمى الخطير، بعد هزائمهم العسكريه المتكرّره فى النصف الأوّل من القرن التاسع عشر.

والأهمّ من بين آثار هذه الأحداث الخطيره، هو ما صاحب هذه الهزائم وأعقبها، من بدايه تساؤل علماء المسلمين عن أسباب هذا التخلّف الكبير مع أنّ الإسلام - كما هو مفترض عند جميع أهل العلم من المسلمين - يعلو، ولا يعلا عليه. (1)

ص: ٤٣١

١- (١). لقد شهد هذا القول المأثور الذى يعتبره الكثيرون حديثاً صحيحاً، تأويلات كثيره أشدّها غرابه بعض الاستفادات الفقيهيه التى تجعل للمسلم امتيازات كبيره فى مقابل غيره دونما أى استحقاق. ومن الواضح أنّ هذا الحديث لا يدلّ إلا على ضروره المحافظه على رفعه الإسلام فى مقابل بقيه الأطروحات العقائديه والمذهبيه، ولا تتحقّق هذه الرفعه إلا بأن يكون المسلم هو رافع رايه العداله والتقدّم. فليس من الممكن ولا- من المشروع أن يكون النظام السياسى أو الاقتصادى أو الاجتماعى المنتسب إلى النظرية الإسلاميه، أقلّ احتراماً لحقوق الإنسان وللحرّيات العامّه و العداله الاجتماعيه من الأنظمه الأخرى المنتسبه إلى العلمانيه. أما الاستدلال الأ-صولى حول الدلالات الفقيهيه لهذا الحديث، فقد اشتملت عليه بعض ملحقات الورقه المقدمه فى مؤتمر جامعه الشيخ المفيد حول الضرائب الإسلاميه، فى ٢٠٠٨/٧/٢م، وقد نشرت بذيّل كتاب: مراجعات فى فقه الخمس.

هنا لا بدّ من التوقف، مرّه أخرى، عند التعريف الوظيفى لعلم الكلام، فنجد أنّ هذه الصدمه الحضاريه الأخيره أصبحت تشكّل منشأً لعدد كبير من الاستفسارات و الشبهات و الإشكالات التى على علم الكلام أن يجيب عنها ويرفعها، ويبقى هذا دائماً منسجماً مع هويته السياسيه.

وهنا يتّضح معنى الحدائه؛ كصفه تطلق على بعض أقسام الفكر الإسلامى المتبلوره بعد الصدمه الحضاريه التى جسدها إحساس المسلمين بالهزيمه، لكن هذه الصفه قد تنازعتها عدّه اتجاهات، نشأ كل واحد منها من تقييم خاصّ لأسباب نكبه المسلمين.

البحث الرابع و الأربعون: التجديد الوجدوى فى مواجهه المحافظه النفسويه

اشاره

إذا أردنا التبسيط والاكتفاء بالخطوط العريضه للنقد الثقافى التاريخى، فيمكن تسميه فكر المرحله الأولى: الفكر الإبتاعى (الكلاسيكى)؛ نظراً لطابعه المدرسى التقليدى الذى حافظت عليه المدارس الدينيه باستمراريه وثبات. كما أنّ امتدادات هذا الفكر -حتى بعد دخول المرحله الثانيه- تستحقّ أيضاً التسميه نفسها.

كما يمكننا فى المقابل تسميه الإنتاج الفكرى الناشئ فى المرحله الثانيه، إمّا بالفكر التجديدى، أو النهضوى، أو الإحيائى السلفى، تبعاً للاختيارات الكبرى التى يتوخاها.

١- أهمّ اتجاهات الفكر الإسلامى الحديث

فى حين طرح بعض المثقفين مسأله التجديد انطلاقاً من برنامج مزدوج متشكّل

من محورين:التخلّي عن الموروث من جهة،واستيراد البديل من الحضاره الأوروبيه الصاعده،(١)من جهة أخرى؛رأى البعض الآخر:أنّ سبب تدهور وضع المسلمين لا يكمن فى التزامهم بالإتباعيه، بل فى عدمه،أو فى ضعف ارتباطهم بتراث السلف.فنادوا بالإحياء الدينى السلفى.

وتعتبر الحركه الوهابيه التى تأسّست منذ القرن الثامن عشر على يد الشيخ محمّد بن عبد الوهاب:والده، أو حاضنه، أو راعيه للأعمّ الأغلب من الحركات السلفيه فى العالم الإسلامى.

وقد شكّلت عقده الإصلاح السلفى على الطريقه الوهابيه هذه عائقاً معارفاً حقيقياً أمام نضج البدائل النهضويه وتبلورها،ضمن الإطار العام لمذاهب الجمهور.

أمّا على مستوى الشيعه الإماميه، فبعد اشتداد فرزهم الطائفى عن سائر مذاهب الجمهور،تحت وطأه الصراع بين الدوله الصفويه و الدوله العثمانى،فقد ظهر نوع مماثل من السلفيه ظلّ لفترة طويله ممسكاً بزمام الأمور العقائديه فى معظم المدارس الدينيه.و هذا الاتجاه العامّ متأثر إلى حدّ كبير بالموجه الأخباريه التى غمرت الفضاء الثقافى الشيعى طيله قرنين، الحادى عشر و الثانى عشر الهجرى،ولم تنجح حركه التجديد التى أسّست للطور الفقهى الخامس،(٢)والتي قادها الوحيد البهبهانى فى القضاء

ص:٤٣٣

- ١- (١). كان التونسيون روادا فى هذا الباب،فقد شهدت الإياله التونسيه إنشاء أول دستور مكتوب عصرى فى العالم الإسلامى،عهد الأمان،فى منتصف القرن التاسع عشر. وقد كان هذا الدستور أول مشروع سياسى توفّيقى حاول الجمع بين تحقيق بعض مقاصد الشريعه الإسلاميه،وتلبيه الطلبات الملحه لبعض الجاليات المسيحيه و اليهوديه. وقد تمّ هذا الإنجاز،الذى لم يكن يعكس تطوّراً واقعياً فى الثقافه المحليه،تحت ضغط مباشر من قناصل بعض الدول الأجنبيه الراعيه لتلك الأقليات.
- ٢- (٢). أما الخامسه فهى مرحله السعى لاستكناه مقاصد الشريعه و التخلّص من ميكانيكيه الأدلّه.وقد فصلنا الكلام فى هذه المراحل فى مجموعته أطوار الاجتهاد ومناهجه.

كلياً على المرتكزات التي خلفتها خاصه على مستوى العقائد.

أما التيار الفكري النهضوي، فقد نشأ من معاينه شامله غير إقصائيه للماضي وللحاضر معاً.

فحاول طرح مشروع إحيائي تجديدي يتلافى سلبيات كلا-الاتجاهين السابقين، فلم يكن مشروع النهضه الإسلاميه محاوله لاستنساخ حركه النهضه الأوروبيه، بل كان اقتباساً أصولياً مناهجياً لا- يكتفى باعتبار نتائجها، بل يؤكد على الاستفادة من مناهجها، خاصه عندما يتعلّق الأمر بإعادة انتاج الأصول الحضاريه الموروثة في إطار مشروع حضارى حديث.

وقد نشأت هذه الخطوط الفكرية الثلاثه وتبلورت بالتدرّج على امتداد القرن التاسع عشر، واستمرت في أجيال متعاقبه طيله القرن العشرين. ولم تُحدث تطوّرات هذين القرنين فيها تغييرات جذريه وجوهريه تذكر. فالشعارات المحوريه ثابتة تقريباً، وإنّما البرامج والمشاريع المقطعيه هي التي تتغير شكلاً ومضموناً من جيل إلى آخر.

وقد أنتج كلّ خطّ من هذه الخطوط الفكرية طيله مسيرته اصطلاحات خاصه به، وصاغ مقولات مميزه له، جعلت التباين بينها يتعمّق بالتدرّج، وسمحت بظهور تفرّعات ثانويه في كثير من الأحيان.

٢- من مشكلات فحص الميراث الثقافى

أشاره

بناء على ما تقدّم، لن يكون من اليسير الإحاطه بجميع تلك التطوّرات الفكرية تحت عنوان جامع مثل الفكر الإسلامى الحديث، فإنّ الاتجاهات الثلاثه التي سار عليها الكُتّاب والمفكّرون منذ قرنين، لم تزل متباعده ومتنافره، إلى حدّ وصل ببعض أفرادها إلى إقصاء البعض الآخر وعدم التردّد في إخراجها من دائره الشرعيه.

وفي المقابل لا تتردّد أطراف أخرى في نعت البعض الآخر بالرجعيه والجمود والتحجر.

فهل هذه التهم المتبادلّه تعكس دائماً تناقضات واقعيه، لا تقبل الحلّ؟

قد يقال: إنّه من أسهل التّهم وأكثرها رواجاً في الفضاء الثقافي الإسلامي عموماً، التّفسيق و التّكفير. وهي تُهم قديمه، وبعضها موروث ضمن تلك القنابل الساكنه التي تقدّمت الإشارة إليها.

ولكنّ هذه التّهم في عصرنا، كثيراً ما تنتج عن عدم اطلاع البعض على الخلفيه العلميه للمصطلحات التي يستعملها البعض الآخر؛ وهذا ما يعاني منه -مثلاً- بعض المفكرين الأكاديميين ذوي التّأليفات العلميه الدقيقه والاصطلاحات الخاصه التي يستعصى فهمها على غير المتخصّص.

وفي المقابل تعاني بعض الكتابات التجديديه المدوّنه باصطلاحات العلوم الشرعيه، التي نحتها علماء الأجيال السابقه، من عدم الفهم من قبل المفكرين الأكاديميين. فظلّ المجدّدون في المدارس الدينيه مجهولي القدر؛ وكثيراً ما يصنّفون خطأ ضمن دائره الاتّباعيين أو المحافظين. من هنا يتّضح أن هناك حاله من سوء التفاهم العميق، قد انضمت إلى ما يخترنه التراث من أزمات نائمه، لتزيد من تعقيد مشكله الفحص الوجودي للتراث.

ضروره تقويم آليات إنتاج التراث

حتّى لو اقتصرنا على الجانب السياسي من هذا الفكر، لا بدّ من الإذعان إلى كون استعمال الفكر الإسلامي الحديث كعنوان جامع يبقى بعيد المنال. نحن مضطّرون إذاً: أن نتعامل مع موضوعنا بطريقه تجزيئيه تحليليه تتناول مختلف جوانب هذا التراث واحداً واحداً مبتدئين بالأهمّ والأشدّ تأثيراً في الواقع.

والحقيقه أنّ تقويم هذا التراث يتطلّب فحصاً لآليات إنتاج الميراث الكلامي خاصّه، والفكري عامّه، على ضوء التقابل بين ثنائيتين:

الأولى:التقابل بين الطرح الإسلامى الوجودى،الذى تجسد فى حركة الإصلاح و النهضه الإسلاميه التى قادها السيد جمال الدين الأفغانى، و الشيخ محمّد عبده مفتى الديار المصريه،والدعوات الطائفيه بمختلف أنواعها.

الثانيه:التقابل بين أطروحه المجتمع الإسلامى المتوازن،والنظام السياسى الاستبدادى الذى نتج عن فشل نظام السقيفه،كما تقدّم.

٣-الميراث الوجودى و السلفيه المعاصره

من أخطر ما ابتلى به الفكر الإسلامى الحديث،الانقطاع المفاجئ فى جيل المؤسسين الأوائل لحركه الإصلاح و النهضه.فبعد وفاه السيد جمال الدين الأفغانى سنه ١٨٩٦م،ثم وفاه رفيق دربه الشيخ محمّد عبده سنه ١٩٠٥م،بعد أن عزم على تجديد المناهج التعليميه فى الأزهر،عاشت الأمّه الإسلاميه مرحله من الضياع تجسّدت فى الإقبال على بعض الشعارات المستورده دون قدره على تمحيصها.

وقد تجسّد هذا التذبذب فى أحداث الثورة الدستوريه فى إيران،واضطرار الشيخ النائينى إلى سحب كتابه الداعم لها:تنبيه الأمّه،من الأسواق...

وقبل ذلك بقرن ونصف،كانت الحركه السلفيه الجديده المتجسّده فى شخص الشيخ محمّد بن عبد الوهاب،ودعوته التكفيريه،قد اتّخذت شكلاً بالغ الجديّه أوصلها فى بدايه القرن العشرين إلى الهيمنه المطلقه على معظم أرجاء الجزيره العربيه.فقد وجدت هذه الدعوه نصيراً سياسياً قوياً متمثلاً فى إماره آل سعود بالدرعيه.

وقد أثمر هذا التحالف امتداد سلطان آل سعود إلى معظم مناطق الجزيره العربيه،وتفويضهم أمور الدين إلى ورثه الشيخ محمد بن عبد الوهاب،الملقبين بآل الشيخ.و قد اشتبكت المصالح بين العائله المالكه السعوديه ودعاه الوهابيه ومشايخها، بحيث أصبح من الصعب على الدوله السعوديه التخلّص من هذا الحلف الثقيل الذى ورّطها

فى الكثر من المواقف المتطرّفه، وخصّصه فى مواجهه أهمّ تيارين فكريين كانا يتقاسمان الهيمنه الثقافيه على الجزيره العربيه: مذهب الشيعه الإماميه فى شرق الجزيره، والطرق الصوفيه فى الحجاز.

هكذا، بالاستفاده من بعض أجهزه الدوله السعوديه وسفاراتها ذات النفوذ الكبير فى معظم بلاد العرب و المسلمين، أصبحت للدعوه الوهابيه مناطق نفوذ فكريه فى كل بلدان العالم الإسلامى.

وقد تميز النصف الأول من القرن العشرين بغلبه حُسن الظنّ تجاه السلفيه الوهابيه لدى كثير من الفعاليات العلميه و الإصلاحيه مثل: محمّد رشيد رضا، فى مصر، مقرّر أعمال شيخه وأستاذه محمّد عبده، وكلّاً من عبد الحميد بن باديس رئيس حركه العلماء فى الجزائر، ومالك بن نبي، أبرز وجوه الإصلاح و التحرّر الوطنى فيها.

فى ظلّ هذه الهيمنه الوهابيه، أصبح صوت دعاه الوحده الإسلاميه من أمثال: السيد عبد الحسين شرف الدين، و الشيخ سليم البشرى، و الإمام محمود شلتوت، خافتاً لا يكاد يسمع. وانتهى الأمر إلى الانكفاء الطائفى بعد وفاه هذا الجيل و تحت وطأه اقتضاءات الحرب الباردة التى كانت تفرض مقاومه المدّ الإلحادى الشيوعى و تغييب سائر المسائل الفكرية الأخرى؛ إلى أن انتهت مواجهه بانهيار المعسكر الشيوعى، و تحوّل الإسلام برمته و بجمع طوائفه إلى هدف جديد للحملات الدعائيه التشويهيه من قبل الغرب الرأسمالى المهيمن، و حركه العولمه الثقافيه الجديده.

فما الذى خلّفته الدعوه السلفيه الجديده، على مستوى التحدّيات المعاصره؟

إشارة

تقدّمت الإشارة إلى أنّ حملات المغول و الصليبيين وما تلاها من تطوّرات سياسيه،قد كوّنت هيمنه التصوّف و العرفان على الفكر الإسلامى،جنباً إلى جنب مع العقيدة الأشعرية و عقائد المذاهب الشيعيه الكبرى،بل كثيراً ما كانت تتجاوزهما فى الحضور الشعبى.

ومن أهمّ السلوكيات الاجتماعيه ذات البعد العقائدى التى كوّنتها بعض طرق الصوفيه،مجموع المراسم التوسّليه التى يندرج الكثير منها تحت عنوان:تعظيم شعائر الله،و هو عنوان أجمعت المذاهب الكبرى على كونه من المستحبات.

إلا أنّ البعض الآخر من هذه السلوكيات،قد يندرج تحت عنوان البدع غير المحرّمه،وهى التى وقع الخلاف فيها بين علماء شتى المذاهب.فمنهم من تشدّد فى شأنها واعتبرها محرّمه،وصنّف مرتكبها ضمن المبتدعه.وتطرّف البعض أكثر فى ذلك فكفّر كلّ المبتدعه.

و إذا ما استشينا هذه الأقلية التى تحرّم كلّ بدعه و تكفّر مبتدعها،فلا بدّ من الالتفات إلى أنّه،رغم ذلك الخلاف،فقد كان يسودّ نوع من الإجماع المركب حول نفي الحرمة عن هذه السلوكيات التوسليه.فإلى حدّ القرن السابع،لم يشتهر عن أحد ممّن

يعتدّ بقولهم من كبار الفقهاء تحريم زياره القبور، أو الصدقه على أرواح الموتى، أو زياره أضرحة الأولياء و الصالحين و التوسل بهم إلى الله تعالى.

لكن تطرّف بعض الصوفيه المنحرفه فى بعض المسلكيات، أو جد لوثاً خطيراً فى أذهان العوام، ما لبث أن أدى ببعض المحدثين إلى الوقوع فى الهلكه.

١- ابن تيميه من معاده التصوّف إلى الناصبيه

سرعان ما انتقل اللوث المشار إليه، من العوام إلى السطحيين من أصحاب القلم، وهم بعض المحدثين الذين زعموا وراثه علم السلف. ومفاد هذا اللوث، التلازم بين جميع تلك المظاهر الانحرافيه، والمسلكيات التوسليه العاديه. وبعباره مختصره ساد جوّ من الاستقطاب فى المجتمعات الإسلاميه: فإمّا أن تكون مع التصوّف جملّه وبلا- تفصيل، أو أن تكون ضدّه، لا- تفرق بين متشرع عرفانى، وقائل بالتناسخ، أو مدّعٍ للربوبيه.

وزاد فى الطين بلمه، أن ساد الاعتقاد بقرب المتصوّفه عموماً من التشيع، فألهب هذا التصوّر حماسه المتعصّيه للميراث العثمانى، ودفّعهم إلى تطرّف فى الاحتراز من أهل البيت عليهم السلام، ومجانبه الإنصاف تجاههم، بل وصل البعض إلى حدّ نصب العداء لهم، ممّا ألحقهم بفكر الخوارج الأوائل.

وقد استمرّ هذا الوضع الرديء حتّى القرن السابع الذى شهد ظهور شخصيه علميه ذات أطوار ومواقف حملت صاحبها إلى الشهره السلبيه بأتمّ معانيها، وهو تقى الدين بن تيميه الحرّانى.

فقد اشتهرت شخصيته بالتطرّف فى معاده تلك السلوكيات، والتشنيع على أهلها وتكفيرهم. ووصل به الأمر إلى تحريم جميع أنواع التوسّل وزياره القبور حتّى قبر الرسول الأكرم صلّى الله عليه و آله.

وممّا زاد فى قوّه تأثير هذه الشخصيه سلاسه القلم و الطابع الشعبى الجماهيرى لما

يخطه. ثم جاء من بعده أبرز تلاميذه و هو ابن قيم الجوزيه، فهذب مبانيه وأسبغ عليها مسحه استدلاليه جعلها تأخذ طابعاً دراسياً مقبولاً عند الحنابله بشكل خاص.

وكان هذا العمل كله يقع تحت عناوين متشابهه، مثل: أهل الحديث، والحنابله.

وبعد قرون أطلق عليه أبرز ورثه هذا الفكر، و هو محمد بن عبد الوهاب، اسم: السلفيه.

والحقيقه أنه من الإنصاف تبرأت ساحه الأجيال الأولى من أهل الحديث و الحنابله من فكر ابن تيميه وتلميذه ابن قيم الجوزيه، ولا بد من الإفصاح عن هذا الاحتراز بإضافه قيد التكفيريه إلى السلفيه؛ إذ أنّ أهم ما يميز هذه الموجه السلفيه الثانيه هو طابعها التكفيرى المتطرف الذى يجعلها أقرب إلى الخوارج منها إلى أهل الحديث.

فى هذا المبحث سوف نتعرف على مؤسس السلفيه التكفيريه الأول، وعلى محيى دعوته ومبلغ مبانيه فى القرن الثامن عشر الميلادى: الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذى تنسب إليه الوهابيه.

٢- مؤسس السلفيه التكفيريه وفكره

اشاره

يعتبر ابن تيميه الحرّانى الدمشقى، الواضع الأول لأسس السلفيه التكفيريه المعاصره، وإن كان محمد بن عبد الوهاب هو مؤسسها الفعلى، كما سيأتى.

ويعتبر أحمد ابن تيميه الحرّانى وتلميذه ابن قيم الجوزيه، رمزان لموجه ثانيه من تيار أهل الحديث بينما قد يعتبر عبد السلام ابن تيميه جدّه، آخر أعلام الموجه الأولى.

والذى يدعوننا لتخصيص الموجه الثانيه بالذات من أهل الحديث بالبحث هو امتداداتها المعاصره التى تقدّم الكلام عن خطورتها. ودون الخوض فى تفاصيل تخرج عن هذا المجال المحدود، نكتفى ببيان تلك الجوانب من فكر ابن تيميه، التى تعتبر أصلاً لمعظم انحرافات السلفيه التكفيريه المعاصره.

يتحصّل ممّا كتبه أصحاب التراجم (١) أنّ ابن تيميه هو أحمد بن عبد الحليم الحرّاني الدمشقي ٦٦١-٧٢٨هـ، وُلد في مدينه حرّان، (٢) وكانت مدينه حرّان، قبل ذلك مهده الصابئه.

وقد عرف أهلها بانتمائهم العثماني المتعصب، فكانوا من الذين رفضوا الإقلاع عن سب الإمام علي عليه السلام بعد الصلاه، رغم أوامر عمر بن عبد العزيز. وعندما هاجم التتار حرّان، فرّ سكانها فهاجرها ابن تيميه مع عائلته إلى دمشق، وكان يوم ذاك في السابعه عشره من عمره.

أتجه إلى تحصيل العلم منذ صغره ودرس الفقه الحنبلي، وكان أبوه من شيوخ ذلك المذهب.

بعد اشتهاره بالقول بالتجسيم، ناظره علماء دمشق في عقائده حول الله سبحانه، وأفحم وحكم عليه بالسجن بسبب عقائده المنحرفه وتجسيمه سنه ٧٠٥هـ وأطلق سراحه ٧٠٦هـ، ثم بقي طيله حياته يعيش حاله من الكرّ و الفرّ مع علماء عصره، خاصّه بعد فتواه الشهيره بتحريم زياره القبور، ولم يستثن من ذلك زياره قبر النبي صلّى الله عليه و آله.

فتارّه يسمح له بالتدريس و القضاء، وتارّه يمنع من ذلك ويدخل السجن إلى أن مات سجيناً بقلعه دمشق. (٣)

ومن الواضح أن النكبات الكبرى التي كانت تعاني منها الأمّه، لم تكن كافيه لحمل ابن تيميه على أي نوع من التوجّه الوجودي، ولو كان من باب تعبئه طاقات الأمّه ضدّ أعدائها المشتركين، فكان هو أول أهل القلم في تاريخ الإسلام ممّن ساعدوا بكتابتهم التفسيريه في تفتيت الأمّه وإضعافها أمام أعدائها في أحلك ظروف المواجهه.

ص: ٤٤٢

١- (١). لا نتوّع من أي من أصحاب التراجم موقفاً محايداً من ابن تيميه؛ لذا فقد تضاربت الآراء حوله بين معتذر عنه ومهاجم لا يتردّد في تكفيره. وما نسوقه في الأسطر الآتية هو المقدار المتفق عليه بين الخصوم و المؤيدين على حدّ سواء.

٢- (٢). في جنوب شرق تركيا حالياً.

٣- (٣). محاضرات في الفرق الإسلاميه: ١٠١-١٢٧.

بدلاً من توجيه الاهتمام نحو عوامل الوحده في الأئمة الإسلاميه، ركز ابن تيميه عمله الفكري على تضخيم موارد الاختلاف التي تحولت منذ ذلك التاريخ إلى عوامل تفسيح دائمه التأثير؛ فرقت بين الروافد الأربعة الأهم للفكر الإسلامى: أهل الحديث، والشيعة بمختلف مذاهبها، وأهل القياس من الأشاعره، وأتباع المذاهب الفقهييه الأربعة الكبرى، والصوفيه العرفانيه بشتى طرقها.

والمتمايل في قائمه مؤلفاته يمكنه أن يدرك حاله الهامشيه وتجاهل متطلبات مواجهه الأئمة لأعدائها الذى ميز كتاباته. فكتب الزركلى عن تصانيفه:

في الدرر أنها ربما تزيد على أربعه آلاف كراسه. وفي فوات الوفيات أنها تبلغ ثلاث مائه مجلد، منها في السياسه الإلهيه والآيات النبويه، ويسمى السياسه الشرعيه و الفتاوى خمس مجلدات، والإيمان، و الجمع بين النقل و العقل... ومنهاج السنه، و الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان، و الواسطه بين الحق و الخلق، و الصارم المسلول على شاتم الرسول، و مجموع رسائل، فيه ٢٩ رساله، ونظريه العقد، كما سماه ناشره، واسمه في الأصل قاعده في العقود، وتلخيص كتاب الاستغاثه يعرف بالرد على البكرى، وكتاب الرد على الأحنائي و رفع الملام عن الأئمة الأعلام رساله، وشرح العقيداه الأصفهانيه... والقواعد النورانيه الفقهييه و مجموعه الرسائل و المسائل خمسه أجزاء. والتوسل و الوسيله، و نقض المنطق، و الفتاوى، و السياسه الشرعيه في إصلاح الراعى و الرعيه، و مجموعه أخرى اشتملت على أربع رسائل: الأولى: رأس الحسين حقق فيها أن رأس الحسين حمل إلى المدينه و دفن في البقيع، و الثانيه: الرد على ابن عربى و الصوفيه، والثالثه: العقود المحرمه، والرابعه: قتال الكفار. (١)

و قد كان من أبرز المسائل التى طرحها ابن تيميه فى تلك الظروف الحرجه، وشددت

ص: ٤٤٣

الخلايف بين المسلمين، وكما يظهر من رسائله، (١) هجومه الحاد على التصوف العرفاني، وتفريقه بين كفار المماليك وكفار المغول، فأوجب مقاتله المغول بدعوى أنهم يوالون التشيع، ولم يوجب ذلك مع المماليك، رغم تكفيره لهم بدعوى أنهم يوالون التسنن!

ولقد لخص المحقق المعاصر جعفر الهادي أهم ما شنع به ابن تيميه، في هذه الموارد:

١. وصف الله سبحانه بصفات المخلوقين.

٢. تحريم شد الرحال إلى زياره النبي صلى الله عليه وآله.

٣. تحريم التوسل بالأولياء والصالحين.

٤. تحريم بناء القبور وتعميرها.

٥. التشكيك في فضائل الإمام على عليه السلام وآله المطهرين.

٦. تحريم الاستغاثة بالأولياء ودعوتهم. (٢)

وقد خالف ابن تيميه بهذه العقائد ما أجمع عليه المسلمون من المذاهب المختلفه، وعارض بذلك، بصفه خاصه، مؤسس المذهب الحنبلي الذي يدعى الانتساب إليه. فقد مر أن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله كان أول من صنف في فضائل الإمام على عليه السلام.

لهذه الأسباب، وغيرها مما لا يتسع المجال لذكره، ثار على ابن تيميه علماء من جميع المذاهب، وفسقوه وكفروه وحكموا بحبسه ونفيه، أو رضوا بذلك على الأقل.

٣- رد فعل علماء الجمهور على فكر ابن تيميه

عرض الأميني في كتاب الغدير تقريراً عن موقف أهم العلماء المعاصرين لابن تيميه جاء فيه:

وقد أصدر الشاميون فتياً، وكتب عليها البرهان ابن الفركاخ الفزاري نحو

ص: ٤٤٤

١- (١). راجع نقد محمّد عماره لما جاء في قتال الكفار ضمن كتابه: الجهاد.

٢- (٢). محاضرات في الفرق الإسلاميه: ١٠٣.

أربعين سطرًا بأشياء، إلى أن قال بتكفيره [أى: ابن تيميه]، ووافق على ذلك الشهاب بن جهيل، وكتب تحت خطه كذلك المالكي.

ثم عرضت الفتيا لقاضى القضاة الشافعيه بمصر البدر بن جماعه، فكتب على ظاهر الفتوى: الحمد لله، هذا المنقول باطنها جواب عن السؤال، عن قوله: إن زياره الأنبياء و الصالحين بدعه.

وما ذكره من نحو ذلك ومن أنه لا- يرخص بالسفر لزياره الأنبياء باطل مردود عليه، وقد نقل جماعه من العلماء: أن زياره النبي صلى الله عليه وآله فضيله وسنه مجمع عليها، وهذا المفتى المذكور- يعنى: ابن تيميه- ينبغى أن يزجر عن مثل هذه الفتاوى الباطله عند الأئمه و العلماء، ويمنع من الفتاوى الغريبه، ويحبس إذا لم يمتنع من ذلك، ويشهر أمره ليحتفظ الناس من الاقتداء به.

وكتبه محمّد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعه الشافعي. وكذلك يقول محمّد بن الجريري الأنصاري الحنفي: لكن يحبس الآن جزماً مطلقاً.

وكذلك يقول محمّد بن أبى بكر المالكي: ويبالغ فى زجره حسبما تندفع تلك المفسده وغيرها من المفسد.

وكذلك يقول أحمد بن عمر المقدسى الحنبلي. (1) وهؤلاء الأربعة هم قضاة المذاهب الأربعة بمصر أيام تلك الفتنة فى سنه ٧٢٦.

وكان من معاصريه من ينهاه عن غيه، كالذهبي فإنه كتب إليه ينصحه، وإليك نصّ خطابه إياه:

الحمد لله على ذلتى، يا ربّ، ارحمنى وأقلنى عثرتى... وواأسفاه! على السنّه وأهلها، واشوقاه إلى إخوان مؤمنين يعاونوننى على البكاء! واحزنانه على فقد أناس كانوا مصابيح العلم وأهل التقوى وكنوز الخيرات...!

طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس، وتباً لمن شغله عيوب الناس عن عيبه، إلى كم ترى القذاه فى عين أخيك وتنسى الجذع فى عينيك؟

إلى كم تمدح نفسك وشقاشقك وعباراتك وتذم العلماء وتتبع عورات الناس؟

ص: ٤٤٥

مع علمك بنهي الرسول صَلَّى الله عليه وآله يا رجل! بالله عليك كف عنا، فإنك محجاج عليم اللسان لا تقرّ ولا تنام، إياكم و الغلوّطات في الدين، كره نبيك صَلَّى الله عليه وآله المسائل وعابها... وكثره الكلام بغير زلل تقسى القلب إذا كان في الحلال والحرام، فكيف إذا كان في عبارات اليونسيه والفلاسفه وتلك الكفريات التي تُعمى القلوب، والله، قد صرنا ضحكه في الوجود، فإلى كم تنبش دقائق الكفريات الفلسفيه؟ لنردّ عليها بعقولنا، يا رجل! قد بلغت سموم الفلاسفه وتصنيفاتهم مرّات، وكثره استعمال السموم يدمن عليه الجسم، وتكمن والله في البدن...

كان سيف الحجّاج ولسان ابن حزم شقيقتين فأخيتهما، بالله، خلونا من ذكر بدعه الخميس، وأكل الحبوب، وجدّوا في ذكر بدع كُنا نعدّها من أساس الضلال، قد صارت هي محض السنّه وأساس التوحيد، ومن لم يعرفها فهو كافر أو حمار، ومن لم يكفر، فهو أكفر من فرعون وتعدّ النصارى مثلنا...

يا خبيه من أتبعك! فإنّه معرض للزندقه والانحلال، لا- سيما إذا كان قليل العلم والدين باطولياً شهوانياً؛ لكنّه ينفحك ويجاهد عندك بيده ولسانه، وفي الباطن عدو لك بحاله وقلبه، فهل معظم أتباعك إلا قعيد مربوط خفيف العقل؟

أو عامي كذاب بليد الذهن؟

أو غريب واجم قوى المكر؟

أو ناشف صالح عديم الفهم؟

فإن لم تصدقني ففتشهم وزنهم بالعدل... إلى متى تمدح كلامك بكيفيه لا تمدح والله، بها أحاديث الصحيحين، يا ليت أحاديث الصحيحين تسلم منك، بل في كلّ وقت تغير عليها بالتضعيف والإهدار، أو بالتأويل والإنكار، أمّا آن لك أن ترعوى؟! أمّا حان لك أن تتوب وتنب؟!...

فما أظنك تقبل على قولي ولا- تصغى إلى وعظي، بل لك همه كبيره في نقض هذه الورقه بمجملات، وتقطع لي أذنان الكلام، ولا تزال تنتصر حتى أقول: البتّه سكت.

فإذا كان هذا حالك عندي، وأنا الشفوق المحبّ الواد، فكيف حالك عند أعدائك؟! أو أعداؤك، والله، فيهم صلحاء وعقلاء وفضلاء، كما أنّ

أولياء ك فيهم فجره وكذبه، وجهله وبطله وعور وبقر، قد رضيت منك بأن تسبني علانيه وتنتفع بمقالتي سرّاً.... (١)

هذا إذن رأى الحافظ الذهبي في ابن تيميه وأتباعه، ويتلخص في كلمتين، إنّه ضالّ مضلّ وأتباعه مثله.

ولا يهّمنا إن كان الذهبي قد غير لهجته مع ابن تيميه بعد وفاته، فلعلّه كان يأمل ارتفاع غائله فكره بمرور الزمن، لما كان يراه من ميل المسلمين عنه.

والحقيقه أن هذا المذهب قد اندرس بعد وفاه وارثه ابن قيم، لولا أن ظهر جيل ثالث من السلفيه تأسّس على أعمده التطرّف و الشذوذ في فكر ابن تيميه: معاداه أولياء الله وتكفير المسلمين وهدر دمائهم.

البث السادس و الأربعون: أصول الانحراف الوهابي

اشاره

من الملفت للنظر أنّ أكابر علماء الجمهور الغيورين على السنّه النبويه، كانوا في أشدّ الحرج من فكر ابن تيميه وجرأته على مثل تلك الفتاوى، فالوزن الثقيل لكتاباتّه كان يجعلهم متردّدين في إقصاء فكره بعد موته.

ولكن قيض الله للمسلمين من يكشف الحقيقه الرهيبه لابن تيميه، وهي سقوطه العلمى المتجسّد في هبوطه إلى مستوى التديليس و الكذب على العلماء السابقين لدعم فتاويه الشاذه، هذا كلّه مضافاً إلى السقوط الأخلاقي الذي كشفت رساله الحافظ الذهبي.

من الطبيعي إذاً، أن يكون مثل هذا العالم الضالّ مضالاً لجميع من يتورّط في مسلكه. وقد التفت بعض الأكابر قبل قرنين من ظهور دعوه محمّد بن عبد الوهاب إلى خطوره فكر ابن تيميه وإمكانيه تحوله إلى مهلكه لقسم من الأمّه.

ص: ٤٤٧

وللأسف لم تلبث هذه التخوفات أن وجدت مطابقه مأساويه مع واقع الأئمه منذ أكثر من قرنين ونصف.

١- ملامح السقوط العلمى عند مؤسس السلفيه التكفيريه

لم تفلح كثره مؤلفات ابن تيميه فى تغطيه سقوطه العلمى عن أعين المتتبعين من العلماء، فها هو ابن حجر الهيتمى المكى الشافعى ٩٧٤هـ، (١) كما يقرره الشيخ يوسف بن إسماعيل النبهانى، ينبرى لدفع غائله هذا المدلس.

يقول الشيخ النبهانى:

ومنهم الإمام شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمى المكى الشافعى: وهو أشدهم ردّاً على ابن تيميه؛ محاماه عن الدين وشفقه على المسلمين من أن يسرى إليهم شيء من غلطاته الفاحشه، ولا سيما فيما يتعلّق بسيد المرسلين صلّى الله عليه وآله.

ومن نظر بعين الإنصاف شهد لهذا الإمام ابن حجر بالولايه، وأنه ربّما يكون قد أطلعه الله على ما سيحصل فى المستقبل من الأضرار العظيمه التى ترتبت على أقوال ابن تيميه من فرقه الوهابيه التى هو أصل اعتقادها وأساس فسادها، ولا يخفى ما حصل منها من الأضرار العظيمه فى حقّ المسلمين والإسلام، ولا سيما فى الحرمين الشريفين وجزيره العرب، فمن المحتمل احتمالاً قريباً أن يكون الحقّ سبحانه وتعالى قد أطلع الإمام ابن حجر على ذلك على سبيل الكرامه و هو أهل لذلك؛ فإنّه (رضى الله عنه) كان من أكابر العلماء العاملين والأئمه الهادين المهديين...

ولذلك كان (رضى الله عنه) أشدّ أئمه المسلمين إنكاراً لبدع ابن تيميه وردّاً عليه، بأشدّ العبارات شفقه على المسلمين ومحاماه عن هذا الدين المبين. وله فى ذلك عبارات كثيره فى كتبه، ولا سيما فى الفتاوى الحثيه ولم أر حاجه إلى نقلها هنا فمن شاءها فليراجعها.

ص: ٤٤٨

١- (١). ولد فى محله ابن الهيتم بمصر، فقيه شافعى درس فى الأزهر، من مؤلفاته: الفتاوى الكبرى الفقيهيه، والزواج عن اقتراف الكبائر.

فقد ثبت وتحقق وظهر ظهور الشمس في رابعه النهار، أن علماء المذاهب الأربعة قد اتفقوا على ردّ بدعه ابن تيميه، ومنهم من طعنوا بصحّه نقله كما طعنوا بكمال عقله فضلاً عن شدّه تشنيعهم عليه في خطئه الفاحش في تلك المسائل التي شدّ بها في الدين وخالف بها إجماع المسلمين، ولا سيما فيما يتعلّق بسيد المرسلين صلّى الله عليه وآله وممن طعن بصحّه نقله من الحنفية الشهاب الخفاجي في شرح الشفاء، كما تقدّم. ومن المالكية الإمام الزرقاني في شرح المواهب، كما تقدّم أيضاً. ومن الشافعية الإمام السبكي، كما هو مذكور في كتابه شفاء السقام فقد أوضح فيه مع توضيح خطأ ابن تيميه في رأيه عدم صحّه نقله أحكاماً شرعيه استدللّ بها على تقوية بدعته ونسبها إلى علماء من أئمّه المذاهب الأربعة لم يقولوا بها.

وذكر مثل ذلك من عدم صحّه نقله الإمام ابن حجر الهيثمي في ردوده عليه، ولا يخفى أن ذلك من أقوى العيوب في العالم، وأشنع الأخلاق التي تضعف الثقه به وتسقط اعتبار نقله عن غيره، وإن كان من أحفظ الحفاظ وأعلم العلماء، ويقوى عدم اعتبار نقل ابن تيميه في بضع ما ينقله ما قاله في حقه الحافظ العراقي الكبير. (١)

ومن أهم ملامح الضعف العلمي عند ابن تيميه نفيه وجود المتشابه في القرآن الكريم رغم تصريح القرآن نفسه به. وادّعاء أن كلّ القرآن محكم، والتشابه نسبي. (٢)

٢- المنهج المعرفي عند مؤسس السلفيه التكفيريه

إشاره

من الممكن القول أنّ إضفاء هاله من الإكبار و الإجلال على ابن تيميه من قبل مؤيديه و المعتندين عنه، يأتي في إطار محاوله إخراج الأئمّه من تحت تأثير حاله التحوّل الوجودي العامّ التي تبلورت ملامحها منذ تحوّل حجّه الإسلام الغزالي إلى التصوّف العرفاني.

وذهب بعض المحقّقين المعاصرين إلى قريب من هذا عندما أجرى مقارنة بين لقبى حجّه الإسلام الذي اتّفتحت الأئمّه على إسناده للغزالي و شيخ الإسلام الذي منحه

ص: ٤٤٩

١- (١). شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق صلّى الله عليه وآله: ١٩٠ و ١٩١.

٢- (٢). التفسير الكبير: ٢٥٢/١؛ وهذه العبارة مقتبسه من: محاضرات في الفرق الإسلاميه: ١٢٢.

مؤيدو ابن تيميه لشيخهم. فكان تلقيه بشيخ الإسلام في مقابل اللقب الذي استحقّه أبو حامد الغزالي. وهكذا أراد السلفيون التكفيريون جعل ابن تيميه ناسخاً لعظمه من قبله ومبتدأً عصراً جديداً في المعرفة الإسلامية الشاملة، ولكن دراسته ما كتبه في كتبه في مجال الحديث و التفسير وأقوال المتكلمين تكشف عن أنه لم يكن إلا مدّعياً للعلم و المعرفة، و إن أحسن إخراج ادعائه في زمن شخّ فيه العلماء المجتهدون.

بل قيل فيه أنه كان إما جاهلاً بالكثير من الحقائق المسلمه، وإما مكابراً معانداً غير موضوعي كما لم يكن مصلحاً ولا محسناً. (١)

الارتباك المناهجي في علم الحديث عند ابن تيميه

من أخطر ما يمكن أن يوصف به محدث، الاضطراب المناهجي، أي: عدم الوفاء لضوابط قاره ثابتة سواء في الدرايه أو في الرجال. و قد ذكر العلماء المتبعون، مثل ابن حجر الهيتمي كثيراً من الشناعات التي لا يسعنا حتى إدراجها ضمن الاضطراب المناهجي، بل هي التدليس بعينه، و قد مرّ تقرير النبهاني بذلك.

و قد جمع بعض المعاصرين عدّه موارد تبرز وقوع الخلط في كثير ممّا نقله ابن تيميه من الأحاديث، سواء في سندها أو في نوعها قدسيه أو نبويه مثلاً. (٢)

وفي الحقيقه لا- يمكن الالتزام، بأنّ كلّ هذه الموارد ناتجه عن ضعف في الضبط ووهن في الدرايه، فابن تيميه كان على الأقلّ بمستوى طالب علم عادي لا يجوز في حقّه اجتماع كلّ هذه السقطات، بل الراجح أنّ هذه الموارد تكشف عن مشكله مناهجيه عميقه كثيراً ما تنعت بالالتقاطيه، وهي تعبير مهذب عن خيانه الأمانه العلميه و التوظيف السياسي للبحث العلمى.

ص: ٤٥٠

١- (١). محاضرات في الفرق الإسلامية: ١١٨ و ١١٩.

٢- (٢). المصدر: ١١٩-١٢١.

ويؤيد هذا الاستنتاج تكاثر الموارد التي جمعها المتتبعون لفكر ابن تيميه، و التي تكشف جميعها عن سقوطه العلمى وسلوكه المنحاز عن الحقيقه وأهلها.فلأجل إضفاء المشروعيه على معتقداته المعاديه للتوسّل و الداعيه إلى التشبيه و التجسيم الوثنى،ربّما نفى ورود حديث فى مصادر معروفه.

وربما ضَعَف حديثاً،صَحَّحه وقوّاه كبار نقاد الحديث،كالحاكم،والذهبي.

وربّما نفى نقل أهل العلم لحديث معين.

تكريس الغوغائيه الكلاميه

إنّ جميع ما تقدّم من العيوب المناهجيّه،قد لا يكونوا فى درجه خطوره ما ابتلى به ابن تيميه المتكلّم.فقد جمع هذا الرجل جميع خصال الغوغاء،مثل الميل إلى السّباب وغياب الإنصاف مع جميع عيوب الكلام الإخبارى الذى تقدّم الحديث عنه.

فهو كثيراً ما ينهج نهج التهويل و التهجم ويسلك سبيل الخلط و المغالطه بدلاً من مقارعه الحجّه بالحجّه،ورد البرهان بالبرهان شأن المتكلّم المنصف،والعالم الموضوعى، بل يذهب أحياناً إلى أبعد من ذلك فيسبّ ويشتم على عاده الغوغاء وعلى طريقه السوقه.

ونرى ذلك جلياً فى كتابه منهاج السنّه فى الردّ على كتاب منهاج الكرامه فى إثبات الإمامه للعلّامه الحلّى، حيث يدفعه التعصب و الحقد إلى ردّ الأحاديث حتّى الجيد منها،بل تدفعه المبالغه فى توهين ما كتبه العلّامه الحلّى إلى درجه التنقيص من شأن الإمام على بن أبى طالب عليه السلام.

هذا عدا تسميته العلّامه الحلّى، المعروف بابن المطهر بابن المنجس.و هو الذى مدحه حتّى كبار علماء السنّه مثل معاصره:الصفدى فى الوافى بالوفيات، و الذهبى فى ذيول العبر،وابن حجر فى لسان الميزان، و القاضى البيضاوى،صاحب التفسير-كما فى أعيان الشيعة- (1).

ص: ٤٥١

١- (١). أعيان الشيعة، ترجمه العلّامه الحلّى رحمه الله.

فقد وصفه هؤلاء الأعلام من أهل السنّه بالإمامه و العلم و الاشتهار و حسن الخلق.

و قد أدّى أسلوب ابن تيميه الغوغائي في كتابه منهاج السنّه إلى نقد رجال معروفين من علماء الجمهور، لذلك الأسلوب و تقييحه. نظماً و نثراً. (١)

و قد مرّ التشيع على ابن تيميه في مسلكه الغوغائي هذا، على لسان الحافظ الذهبي.

٣- ابن عبد الوهّاب وإحياء السلفيه التكفيريه

إشاره

ولد محمّد بن عبد الوهّاب النجدى التميمي ١١١١هـ و توفّي في ١٢٠٧هـ. ونشأ وترعرع في بلده العيينه، درس المذهب الحنبلي على يد علمائه.

وجاء في خلاصه الكلام في أمراء البلد الحرام للشيخ أحمد بن زيني دحلان:

...أخذ في أوّل أمره عن كثير من علماء مكّه و المدينة، وكانوا يتفرّسون فيه الضلال و الإضلال، وكان والده عبد الوهّاب من العلماء الصالحين، وكان يتفرّس فيه ذلك و يذمّه كثيراً و يحذر الناس منه، وكذا أخوه سليمان بن عبد الوهّاب أنكر عليه ما أحدثه، وألّف كتاباً في الردّ عليه.

وكان في أوّل أمره مولعاً بمطالعه أخبار مدّعى النبوه كمسيلمه، وسجاح، و الأسود العنسي، و طليحه الأسدي، و أمثالهم.

و خلف محمّد بن عبد الوهّاب بعده أربعة أولاد وهم، عبد الله، و حسن، و حسين، و على، فقام بالدعوه عبد الله أكبرهم، ولما مات خلف سليمان، و عبد الرحمن، و كان سليمان متعصباً تعصباً شديداً في أمرهم فقتله إبراهيم باشا (٢) سنة ١٢٣٣هـ و قبض على عبد الرحمن و أرسله إلى مصر فمات بها، و خلف حسن عبد الرحمن و ولى قضاء مكّه أيام استيلاء الوهابيين عليها، و عمّر عبد الرحمن حتّى قارب المائة، و خلف عبد اللطيف، و خلف كلّ من حسين و على أولاداً كثيره، و لم يزل نسلهم باقياً بالدرعيه إلى الآن يسمونهم أولاد الشيخ. (٣)

ص: ٤٥٢

١- (١). الوافي بالوفيات، طبقات الشافعيه الكبرى، ولسان الميزان.

٢- (٢). هو ابن محمد على باشا، الذي قضى على الموجه الأولى من اتّساع الدوله السعوديه و الدعوه الوهابيه.

٣- (٣). خلاصه الكلام: ١٢؛ عن: كشف الارتياب في أتباع محمد بن عبد الوهّاب.

يتحصّل ممّا كتب في سيره ابن عبد الوهّاب أن إنكار والده وأخيه عليه تطرّفه قد ضيق عليه الخناق، فخرج يطوف البلاد ويتعرّف على المذاهب والطوائف وجمال في العراق وإيران، وقيل: أفغانستان.

وخلال ذلك تعرّف على الفلسفه و التصوّف دون أن يقدر على دراستهما كما ينبغي، والأثر يدلّ على المؤثر، فازدادت شخصيته العلميه اهتزازاً، لكنّها بقيه خالصه الولاء لابن تيميه.

ثمّ عاد إلى بلده وبعد اعتزال واعتكاف في بيته، خرج وأعلن عن دعوته السلفيه، وانتسابه الفكري إلى ابن تيميه وادعائه تجديد الدين وإحياء السنّه، ومحاربه البدعه.

ولمّا مات والده تجرأ عليه أهل حريمه التي كان يقيم فيها، وقصدوا قتله بسبب عقائده فهرب إلى العيينه مسقط رأسه، وتحالف مع أميرها حيناً من الدهر، وتمكّن بذلك من فرض دعوته هنالك.

وكانت ثمره هذا التحالف هدم ضريح زيد بن الخطّاب،^(١) ممّا أثار عليه الكثير من المسلمين.

ثمّ ما لبث أن تعاهد مع محمّد بن سعود أمير الدرعيه، على التناصر لنشر دعوته في مقابل مساعده الأمير على بسط نفوذه على الجزيرة العربيّه. ومنذ ذلك التاريخ تورّطت العائله السعوديه في تحمل تبعات تطرّف الدعوه الوهايبه.

ص: ٤٥٣

١- (١). زيد بن الخطّاب بن نفيل بن عبد العزّي القرشي العدوي، أبو عبد الرحمن، صحابي من شجعان العرب في الجاهليه و الإسلام. وهو أخو عمر بن الخطّاب، وكان أسن من عمر، وأسلم قبله. شهد المشاهد، ثمّ كانت رايه المسلمين في يده، يوم اليمامه، فثبت إلى أن قتل. وحزن عليه عمر حزناً شديداً. قال الزركلي، وهو وهابي الميول: كان الجهله في نجد، قبيل قيام محمّد بن عبد الوهّاب يغالون في تعظيم قبره باليمامه، ويزعمون أنّه يقضى لهم حاجاتهم؛ الأعلام: ٥٨/٣.

لقد حثَّ الشيخ ابن عبد الوهَّاب أتباعه ومعتنقى أفكاره على نصره وتأييد الأمير السعودي، بعد أن أغراه بتوسيع نفوذه، وكان أوَّل عمل في هذا السبيل اغتيال أمير العيينه بتحريك من الشيخ محمَّد بن عبد الوهَّاب، بعد أن أفتى بكفره وشركه، ثمَّ قام الوهابيون بهجوم قوى على العيينه-لما انتفض أهلها- وقتلوا المسلمين وأحرقوا ونهبوا وهدموا الديار، وانتهكوا الحرمات، كلَّ ذلك بفتوى ابن عبد الوهَّاب. (١)

وكان هذا أوَّل ظهور دموي للوهابيين الذين أعلنوا حركتهم تحت شعار التوحيد ومحاربه الشرك و البدعه، فاستحلُّوا دماء المسلمين من الصوفيه و الشيعه دون تمييز بين طوائفهم واتجاهاتهم، بل عمموا التكفير على جميع من خالفهم من المسلمين. فتحققت صورته جديده لأشدَّ فرق الخوارج دمويه كالأزارقه.

وبعد فتره من الاضطراب فى شرقى الجزيره، هاجم الوهابيون مدينه كربلاء، حيث ضريح الإمام الحسين عليه السلام، سنه ١٢١٦هـ، فقتلوا ودمروا ونهبوا وسلبوا وتجاسروا على مرقد الإمام الحسين عليه السلام يوم الغدير، وكان عدد الضحايا أكثر من ثلاثه آلاف.

ثمَّ احتلوا الطائف، واستولوا على مكَّه المكرَّمه، وكان الأوَّل فى عام ١٢١٧هـ و الثانى فى عام ١٢١٨هـ، وقتلوا فى طريقهم جميع من خالفهم ودمروا، ونهبوا، وسلبوا.

ثمَّ هاجم الوهابيون كربلاء مرَّه ثانيه وغزوا الشام، لكن إبراهيم باشا بن محمَّد على باشا و الى مصر من قبل العثمانيين تدارك الموقف ووجه إليهم حمله قضت عليهم فلم يظهر لهم شأن إلى زمن الحرب الكبرى الأولى، وعقد التحالفات الدوليه الجديده التى مكنت الوهابيين من بسط نفوذهم على كلَّ الجزيره العربيه.

وأخيراً استولى الوهابيون على مكَّه و المدينه عام ١٣٤٣هـ.

وبعد السيطرة على المدينة المنورة، قام الوهابيون بهدم قبور الأئمة-أئمة أهل البيت عليهم السلام الأربعة: الحسن السبط، وعلى بن الحسين زين العابدين، ومحمد بن علي الباقر، وجعفر بن محمد الصادق عليهم السلام- وجميع قبور وأضرحة البقيع.

ولقد كانت الوهابية تعادى المذاهب الإسلامية جميعاً؛ ولكنها ركزت في عدائها خاصة على الشيعة والصوفية، حتى الآونة الأخيرة، حيث بدأوا بالهجوم على الأشاعرة.

وبعد الغزو الأمريكي للعراق ٢٠٠٣م اتخذت الدعوة الوهابية شكلاً بالغ التطرف والدموية، وفي إطار فتنه طائفية مفتعله. فأودا الإرهابيون الوهابيون بآلاف الضحايا من عامة المسلمين...

وقد صدرت ردود كثيرة على أفكار محمد بن عبد الوهاب قديماً وحديثاً ومن الشيعة وأهمها: كشف الارتباب، للعلامة المحقق السيد محسن الأمين العاملي. (١)

ميراث التطرف

لقد ورثت الوهابية إرثاً ثقيلاً من الفتوى المتطرفة، فلم يكتفِ ابن تيمية بتكفير زوار القبور والمتوسلين بالأولياء، بل اعتبر من يشد الرحال إلى مسجد النبي صلى الله عليه وآله مشركاً؛ بل ذهب أبعد من ذلك، فكفر من يصلي في بيته ولا يشارك في الجماعة لشغل أو عذر، وهو جار المسجد، بل وذهب إلى وجوب قتله.

ولهذا اضطّر ملكان من ملوك آل سعود وهما: محمد بن سعود، وتركي إلى تعيين إمامي جماعة لكل مسجد، حتى يصلي أحدهما بالناس في أول الوقت، والثاني بالذين تأخروا عن أول الوقت لشغل حتى يصلي الجميع مع الجماعة حتماً.

كما حكم ابن تيمية بكفر من أخر صلاة الظهر إلى المغرب، والمغرب إلى منتصف الليل، وحكم بكفر من لم يقل بكفر هذين!!

ص: ٤٥٥

١- (١). المصدر؛ وراجع: محاضرات في الفرق الإسلامية.

ومن المعلوم أنّ أحداً من الفقهاء لم يذهب إلى هذه الأحكام، ولم يكفر أحداً لهذه الأمور. ويعرب هذا الموقف من ابن تيمية عن تساهله في تكفير المسلم الممنوع شرعاً. (١)

البحث السابع والأربعون: الوهابية والجماعات المقاتلة والتكفير

إشاره

تقدّمت الإشارة في البحث السابق، إلى أنّه من الجدير نسبه السلفيه التكفيريه، قديمها وحديثها إلى الخوارج، وليس إلى أهل الحديث.

والتحقيق في وجه الشبه بين ظاهره الخوارج و الوهابيه مهم للغايه في أيامنا، بعد استفحال أمر الجماعات المحاربه المنتسبه إلى الوهابيه أو المحسوبه عليها.

ولعلّ أفضل مقارنة بين ظاهرتي الخوارج و الوهابيه هي تلك التي حرّرها المحقق المرحوم السيد محسن الأمين في كتابه الفريد: كشف الإرتياب.

١- الوهابيه و الخوارج في ميزان المحقق الأمين

يقول المحقق السيد محسن الأمين:

أولاً: كما أن الخوارج شعارهم لا حكم إلا لله... كذلك الوهابيون شعارهم: لا دعاء إلا لله، لا شفاعة إلا لله، لا توسّل إلا بالله، لا استغاثه إلا بالله، ونحو ذلك.

كلمات حقّ يراد بها باطل: كلمات حقّ؛ لأن المدعو و المتوسّل به حقيقه لدفع الضرّ و جلب النفع و المغيث الحقيقي و مالك أمر الشفاعة هو الله.

يراد بها باطل و هو منع تعظيم من عظّمه الله بدعائه و التوسّل به ليشفع عند الله تعالى و يدعو له لنا، و عدم جواز الشفّع والاستغاثه و التوسّل بمن جعله الله شافعاً مغيئاً و جعل له الوسيله كما يبين في محلّه...

ص: ٤٥٦

١- (١). محاضرات في الفرق الإسلاميه: ١٢٧؛ أمّا التفاصيل فيمكن مراجعتها في: كشف الإرتياب.

ثانياً: كما أنّ الخوارج متصلّبون في الدين مواظبون على الصلوات وتلاوه القرآن و العباده حتّى أسودت جباههم من طول السجود... كذلك الوهابيون متصلّبون في الدين يؤدّون الصلاه لأوقاتها ويواظبون على العباده ويطلبون الحقّ و إن أخطأوه، ويتورّعون عن المحرّمات حتّى بلغ من تورّعهم أنّهم توقّفوا في استعمال (التلغراف...)!

ثالثاً: كما أنّ الخوارج كفّروا من عداهم من المسلمين، وقالوا: إنّ مرتكب الكبيره كافر مخلّد في النار واستحلّوا دماءهم وأموالهم وسبى ذراريهم، وقالوا: إنّ دار الإسلام تصير بظهور الكبائر فيها دار كفر... كذلك الوهابيون حكموا بشرك من خالف معتقدهم من المسلمين واستحلّوا ماله ودمه وبعضهم استحلّ سبى الذريه...

ولم يخاطبوه إلّا بقولهم: يا مشرك، وجعلوا دار الإسلام دار حرب ودارهم دار إيمان تجب الهجره إليها، وحكموا بقتال تارك الفرض و إن لم يكن مستحلاً كما في الرساله الثانيه من رسائل الهديه السنيه، ونقلوه فيها أيضاً عن ابن تيميه.

قال سليمان بن عبد الوهاب على ما حكى عنه في رسالته في الردّ على أخيه محمّد بن عبد الوهاب صاحب الدعوه الوهابيه، قال ابن القيم: الخوارج لهم خصلتان مشهورتان فارقوا بهما جماعه المسلمين وأئمّتهم، إحداهما: خروجهم عن السنّه وجعلهم ما ليس بسنّه سنّه. والثانيه: أنّهم يكفّرون بالذنوب و السيئات و يترتّب على ذلك استحلال دماء المسلمين وأموالهم و أنّ دار الإسلام دار حرب ودارهم هي دار الإيمان، فينبغي للمسلم أن يحذر من هذين الأصلين الخبيثين، وما يتولّد عنهما من بغض المسلمين، و ذمهم و لعنهم و استحلال دمائهم وأموالهم، و عامه البدع إنّما تنشأ من هذين الأصلين...

و هذا الذي ذكره بعينه موجود في الوهابيه.

رابعاً: كما أنّ الخوارج استندوا في شبهتهم هذه إلى ظواهر بعض الآيات و الأدلّه التي زعموها داله على أنّ كلّ كبيره كفر، كذلك الوهابيون استندوا في هذه الشبهه إلى ظواهر بعض الآيات و الأدلّه التي توهموها داله على أنّ الاستغاثه والاستعانه بغير الله شرك، وعلى غير ذلك من معتقداتهم، كما يظهر من استشاداتهم بالآيات التي لا دلالة فيها على معتقداتهم عند نقلنا لها...

خامساً: كما أنّ الخوارج استحلّوا قتال ملوك الإسلام و الخروج عليهم؛ لأنّهم باعتقادهم أنّهم ضلال كذلك الوهابيون استحلّوا قتال ملوك الإسلام وأمراءه؛ لأنّهم باعتقادهم أنّهم ضلال ناصرون للشرك و البدع.

سادساً: كما أنّ الخوارج لا يباليون بالموت ويقدمون على الحرب؛ لأنّهم رائحون بزعمهم إلى الجنّه... كذلك الوهابيون يظهرون بساله وإقداماً ولا يباليون بالموت...

سابعاً: كما أنّ الخوارج على جانب من الجمود و الغباوه، فبينما هم يتورّعون عن أكل تمره ملقاه في الطريق، ويرون قتل الخنزير الشارد في البرّ فساداً في الأرض، تراهم يرون قتل الصحابي الصائم وفي عنقه القرآن طاعه لله تعالى... كذلك الوهابيون على جانب من الجمود. فبينما هم يحزّمون الترحيم و التذكير؛ لأنّه بزعمهم بدعه وأمثال ذلك، ويتوقفون في (التلغراف) لعدم وقوفهم على نصّ فيه، ويحزّمون التدخين ويعاقبون عليه، تراهم يكفّرون المسلمين ويشركونهم ويستحلّون أموالهم ودماءهم، ويقاتلونهم بالبنادق و المدافع لطلبهم الشفاعة...

ثامناً: كما أنّ الخوارج قال بمقاتلتهم جماعه ممّن ينسب إلى العلم لظهورهم بمظهر مقاومه أئمّه الضلال و رفع الظلم الذي لا شكّ أنّه كان موجوداً في الجملة، وأنّه لا - حكم إلاّ الله... كذلك الوهابيون قال بمقاتلتهم جماعه ممّن ينسب إلى العلم لظهورهم بمظهر رفع البدع التي لا شكّ في وجودها في الجملة، وأنّه لا عباده ولا شفاعة إلاّ الله...

تاسعاً: كما أنّ الخوارج عمدوا إلى الآيات الواردة في المشركين فجعلوها في المسلمين و المؤمنين، كذلك الوهابيون جعلوا الآيات النازله في المشركين منطبقه على المسلمين...

عاشراً: كما أنّ الخوارج سيماهم التحليق أو التسييد، كذلك الوهابيون سيماهم التحليق، وعن النهايه في حديث الخوارج: التسييد فيهم فاش: هو الحلق واستئصال الشعر.

حادى عشر: كما أنّ الخوارج يقتلون أهل الإسلام و يدعون أهل الأوثان... كذلك الوهابيون يقتلون أهل الإسلام و حدهم، ولم ينقل عنهم أنّهم حاربوا أحداً سوى المسلمين.

ثانى عشر: كما أنّ الخوارج كلّما قطع منهم قرن، ظهر قرن آخر، كذلك الوهابيون كلّما قطع منهم قرن نجم قرن، فقد حاربهم محمّد على باشا واستأصل شأفتهم، ووصل ولده إبراهيم باشا إلى قاعده بلادهم الدرعيه وأخربها، ثمّ نجم قرنهم بعد ذلك وقطع... (١)

٢- الوهابيه و الجماعات المحاربه

إشاره

لعلّه من أكثر المقولات التبسيطيّه شيوعياً فى أيامنا، الاعتقاد بأنّ الجماعات الإسلاميه المقاتله تعود إلى الوهابيه، أو أنّها فروع محاربه منها. فالحقيقه أشدّ تعقيداً من ذلك، فبعض هذه الجماعات لا تمّت إلى السلفيه بصله، والبعض الآخر لا يأخذ من السلفيه إلى بعدها التكفيرى.

من هنا وجب التمييز بين هذه المسميات.

وفى هذه الإشارات نكتفى بالخطوط العريضه لما به التمايز بين مختلف الجماعات المحاربه، مبتدئين بنقطه انطلاق هذه الجماعات و هو الفكر القطبى المتأخر.

من اعتذاريه حسن البنا إلى التكفيريه القطبيه

من أهمّ الجماعات الإسلاميه التى برزت فى القرن العشرين، جماعه الإخوان المسلمين الذى أسّسها الشيخ حسن البنا، باستيحاء واضح من الصوفيه، وبنظره إصلاحيه غير بعيده عن فكر رواد النهضه الإسلاميه. وقد كان منهجه الاعتدال واجتناب التكفير، وسار على ذلك معظم من جاء بعده فى قياده هذه الجماعه. إلا أنّ الاضطهاد الذى تعرّضت إليه هذه الجماعه، خاصه فى ستينات القرن الماضى، قد دفع بها إلى أحضان السلفيه الوهابيه بالتدريج. فاعتنق بعض قادتها العقيدّه الوهابيه، وهم فى غياهب السجون أو فى المنفى.

ص: ٤٥٩

فنشأ من ذلك تيار تكفيرى جمع بين نظريه التنظيم الإخوانى و السلفيه التكفيريه.

وبعد إعدام سيد قطب ١٩٦٦م، قام بعض أنصاره بتأويل وتفسير آخر كتبه وخاصه معالم فى الطريق، بشكل جعلوا منه مرجعاً تكفيرياً من الدرجه الأولى.

و قد سمى هذا التيار بادئ الأمر بالقطبيين، تمييزاً لهم عن بقية الإخوان المسلمين.

من القطبيين إلى الجماعات المحاربه

من هذا التيار نشأت حركه تكفيريه تتبنى مفهوم الهجره المعنويه، و قد سمّت نفسها حركه التفكير فى الهجره. (١) وبعد تفكيك هذه الجماعه، تكاثرت التنظيمات المشابهه التى اعتنقت مبدأ تكفير المجتمع، والدعوه إلى محاربه رموز الفساد فيه، بالاغتيال ونحوه.

و هذه الجماعات هى التى ظهرت فى أفغانستان فى ظلّ التعبئه و الجهاد ضدّ الغزو السوفيتى، ثمّ فى الجزائر، وأخيراً فى العراق و الشرق عموماً تحت عناوين ورايات سياسيه متنوعه.

وتتلقى هذه الجماعات الدعم المباشر من الوهابيه رغم ما تسببه من إحراج كبير للدوله الحاميه لها.

وسبب هذا الدعم هو حرص الوهابيه على توظيف هذه الجماعات فى الصراع ضدّ أعدائها العقائديين للوهابيه، مثل الشيعه و الصوفيه.

٣- الاستعمار واختراق الجماعات التكفيريه

تحصل ممّا تقدّم، أنّ ظاهره المقاومه الصوفيه للغزو الأجنبى، قد أقضت مضاجع المستعمر بعد أن ظنّ أنّه من السهل بسط نفوذه على العالم الإسلامى برّمته، لذا فقد كان من الطبيعى أن يفكّر منظرو الاستعمار فى الاستفادة من كلّ ظاهره ثقافيه معاديه

ص: ٤٦٠

١- (١). أطلق عليها رجال الأمن المصريين اسم حركه التكفير و الهجره، بعد قيامها باغتيال الشيخ الذهبى، وزير الأوقاف المصرى.

للتصوّف ولأهله، علاوة على المحاربه المباشرة للطرق الصوفيه بالأساليب التي مرّ ذكرها في الفصل السابق.

علاوةً على هذا، فقد كان نجاح الثورة الإسلاميه في إيران، ودخول الشيعة الإماميه إلى معترك الصراع الدولي، وتزعمهم حركة المقاومة الشامله ضدّ الاستعمار الجديد بجميع أشكاله الاقتصادي و السياسي و الثقافي، حافزاً إضافياً لمنظري حركه العولمه الجديده لتوجيه كلّ الطاقات نحو دعم خصوم الشيعة التاريخيين، أي السلفيه التكفيريه، وتحويلهم إلى أعداء تكفيريين محاربين.

من هنا كان استخدام ظاهره الخوارج الجدد بأشمل معانيها، التي تضمّ الوهابيه و الجماعات التكفيريه الأخرى، من أهمّ الأساليب التي نجحت أيادي الاستعمار في توظيفها دون أية مجازفه سياسيه ولا مخاطره استثماريه ماليه.

أمّا عن غياب المجازفه السياسيه في هذا التوظيف، فمرّدّه بُعد هذه الجماعات عن كلّ شبهه، وسلامه أعضائها وقادتها عموماً من السوابق السياسيه السيئه. (١)

و أمّا غياب المخاطره الماليه، فسببه تأسيس دول قويه و ثريه تكفّلت بحمايه الدعوه الوهابيه و تمويل أجهزه دعايتها ومدارسها وبعض المؤسسات الخيريّه التي تدعم نشاطها.

و كثيراً ما كانت هذه الأجهزه و المؤسّسات تتجاوز الحدود الطبيعيه لعملها، وتنفق بسخاء على بعض الجماعات التكفيريه الأخرى حتّى و إن لم يكن ذلك برضا الدوله الحاميه بالضروره.

ص: ٤٦١

١- (١). عدا ما ينسبه إليه أعداؤهم من علاقات مشبوهه مع بعض عملاء الاستخبارات البريطانيه. و هذا أمر يصعب إثباته علمياً، حتّى ولو ادّعى وجوده ضمن مذكرات بعض العملاء. مثل مذكرات مستر همفر، وغيرها ممّا لا يمكن اعتباره سنداً علمياً. و قد يكون تسريب مثل هذه الاعترافات) أو(المذكرات)، من باب الدسّ و الوقيعه التي تدخل ضمن الشحن الطائفي، فلهذه المذكرات وأمثالها، نظائرها لدى الطرف المقابل، وهي تمسّ شخصيات مرموقه جداً لدى شتى الطوائف الإسلاميه.

وهكذا تشكّلت مختلف الجماعات دون الحاجة إلى تمويل استخباراتي أجنبي قد يعتبر مجازفه غير محسوبه.

والحقيقه أنّ هذا البعد قد أمّن الاستقلاليه النسبيه لمعظم هذه الجماعات، ممّا جعل تحرّكاتهما غير قابله للضبط أحياناً. وهذا ما حدا بمعظم الأجهزة الاستخباراتيه الغربيه إلى التدخل المباشر لتوجيه عمل أهمّ هذه الجماعات عن طريق الاختراق الأمني (1) بجميع أشكاله. وقد شكّلت الساحة الأفغانيه في ثمانينات القرن الماضي، ثمّ الساحة الجزائريه في تسعيناته، وأخيراً الساحة العراقيه في السنوات الأخيره، أهمّ مظاهر نجاح هذه الاختراقات.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

تمّت مراجعته الأخيره بحمد الله في ٢٢ ربيع الثاني ١٤٣٠هـ

شكيب بن بديره الطلبي

ص: ٤٦٢

١- (١). اتخذ الاختراق شكلين رئيسيين: أولهما: كسب بعض الزعامات وتجنيدها بعد تضخيم حجمها المالي، بحيث تستطيع السيطرة على الجماعه وتوجيهها. ثانيهما: تسريب بعض أهل الخبره الميدانيه من العملاء المتمرسين بالعمل العسكري و الأمنی وتهيئتهم التغلغل في تنظيمات تلك الجماعات، وتحمل أدقّ المسؤوليات فيها وأخطرها.

١. ما هو الفرق بين التصوّف الشعبي و العرفان النظرى؟

٢. حلّل ظروف انتقال التصوّف من الفردانية التربويه إلى الحاله الجهاديه.

٣. حلّل الفوارق بين علاقه الأستاذ بتلميذه و علاقه الشيخ بمريده. و بين اللوازم التعبويه لهذه الفوارق.

٤. هل كان ابن تيميه سلفياً حقاً؟ لماذا؟

٥. ما هى أسباب ضعف السلفيه طيله القرون الوسطى الإسلاميه؟

٦. هل يمكن اعتبار الحركه الوهابيه حركه إصلاح دينى؟ لماذا؟

٧. كتب أحمد أمين عن الوهابيه ومؤسسها، ضمن كتابه زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، ما هى خلفيه هذا العمل؟

٨. هل كان بإمكان حركه الإخوان المسلمين أن تنجوا من أحييل السلفيه التكفيريه؟ لماذا؟

٩. قارن بين ظاهرتى الاختراق الاستعمارى للظاهرتين الصوفيه و السلفيه.

١٠. حلّل وناقش: إنَّ النجاح فى مقاومه حركه العولمه الاستعماريه المعاصره، مرتهن بتحقق عدّه شروط أولها: إسكات أبواق التفسير و إحياء الدعوه الوجدويه الإسلاميه.

القرآن الكريم.

١. الآبي الأزهرى، صالح عبد السميع: الثمر الدانى، نشر المنار، تونس.

٢. آل كاشف الغطاء، محمّد حسين: أصل الشيعة وأصولها، مؤسسه الإمام على عليه السلام، ط ٢، ١٤١٥هـ.

٣. الأصفهاني، على الفاني: آراء حول القرآن، المطبعة العلميه-قم، بدون تاريخ.

٤. الأصفهاني، الحسين بن محمّد بن المفضل: مفردات القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٦م.

٥. الأمين، محسن: أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

٦. الأمين، محسن: كشف الارتباب فى أتباع محمّد بن عبد الوهّاب، الطبعة الثانية ١٩٥٢م، مكتبة الحرمين-قم، ١٣٨٢هـ..

٧. الأمينى، عبد الحسين: الغدير، ١١ ج، الطبعة الثانية، دارالكتاب العربى، بيروت، ١٣٨٧هـ..

٨. الأنصارى الهروى، عبد الله: منازل السائرين، نشر بيدار، قم، ١٤١٤هـ..

٩. الأنصارى، مرتضى: رسائل فقيهيه، نشر المؤتمر العالمى بمناسبة الذكرى المئويه الثانيه لميلاد الشيخ الأنصارى-قم ١٤١٤هـ..

١٠. ابن أبى الحديد، عبد الحميد بن هبه الله: شرح نهج البلاغه، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيه-عيسى البابى الحلبي وشركاه، ط ٢، ١٩٦٧م.

١١. ابن الأثير، محمّد بن محمّد بن عبد الكريم الشيبانى: الكامل فى التاريخ، دار صادر، بيروت ١٩٦٥م.

١٢. ابن إدريس الشافعى، الإمام محمّد: الأم، دارالفكر، بيروت ١٤٠٣هـ..

١٣. ابن أنس الأصبحي، الإمام مالك: المدونه الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٢٣هـ..
١٤. ابن بابويه، محمد بن علي بن الحسين (الصدوق): أمالي الصدوق، مؤسسه الأعلمي المطبوعات، بيروت ١٤٠٠.
١٥. ابن بابويه، محمد بن علي بن الحسين (الصدوق): التوحيد، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت.
١٦. ابن بابويه، محمد بن علي بن الحسين (الصدوق): الخصال، الطبعة الخامسة، المكتبة الإسلامية، طهران ١٣٥١هـ..
١٧. ابن بابويه: أبو الحسن علي بن الحسين: الإمامه و التبصره، نشر مدرسه الإمام المهدي، قم ١٤٠٤هـ..
١٨. ابن بديره الطلبي، شكيب: الأسس النظرية للتجديد الكلامي، منشورات إحياء الاجتهاد، بيروت ١٤٣٠هـ..
١٩. ابن بديره الطلبي، شكيب: أطوار الاجتهاد ومناهجه، (ج ١، ٢، ٣، ٤)، منشورات إحياء الاجتهاد، بيروت ١٤٢٩هـ..
٢٠. ابن بديره الطلبي، شكيب: بحوث وحدويه في أصول الطائفيه، (ج ١، ٢، ٣) منشورات إحياء الاجتهاد بيروت ١٤٣٠هـ..
٢١. ابن بديره الطلبي، شكيب: تحيين موجز لأصول الفقه المالكي، منشورات دار المتوسط الجديد (قيد الطبع).
٢٢. ابن بديره الطلبي، شكيب: حاشيه على سفر التكامل الكلامي، منشورات إحياء الاجتهاد، بيروت ١٤٣٠هـ..
٢٣. ابن بديره الطلبي، شكيب: قراءه في سفر التكوين الكلامي، منشورات إحياء الاجتهاد، بيروت ١٤٣٠هـ..
٢٤. ابن بديره الطلبي، شكيب: مدخل مناهجي إلى علم الكلام، منشورات إحياء الاجتهاد، بيروت ١٤٣٠هـ..
٢٥. ابن بديره الطلبي، شكيب: مراجعات في فقه الخمس، نشر دار المتوسط الجديد، طبله، تونس ٢٠١٠.
٢٦. ابن بديره الطلبي، شكيب: مقدمات في علم الكلام الوحدوي، منشورات إحياء الاجتهاد، بيروت ١٤٣٠هـ..

٢٧. ابن بديره الطلبي، شكيب: المنطاد في توضيح جبروت الاقتصاد، قم ١٩٩٨م.
٢٨. ابن تيميه الحراني، أحمد: منهاج السنّه، مؤسسه قرطبه ١٤٠٦هـ..
٢٩. ابن الحجاج النيسابوري، الإمام مسلم: الجامع الصحيح، دار الفكر، بيروت، لبنان.
٣٠. ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين: فتح الباري شرح صحيح البخاري، الطبعة الثانيه، دارالمعرفه، بيروت.
٣١. ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين: لسان الميزان، مؤسسه الأعلمي، بيروت ١٤٠٦هـ..
٣٢. ابن حنبل الشيباني، الإمام أحمد: مسند الإمام أحمد، دار إحياء التراث العربي، ٧ مجلدات.
٣٣. ابن حنبل الشيباني، الإمام أحمد: العلل ومعرفه الرجال، ٣ أجزاء، المكتبه الإسلاميه، بيروت، دارالخاني، الرياض.
٣٤. ابن خلكان، القاضي: وفيات الأعيان، دارالثقافه، بيروت.
٣٥. ابن رشد، أبو الوليد: تهافت التهافت، دارالفكر، بيروت.
٣٦. ابن رشد، أبو الوليد: فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمه من اتصال، دار الفكر، بيروت.
٣٧. ابن رشد، أبو الوليد: بدايه المجتهد ونهايه المقتصد، دارالفكر، بيروت ١٤١٥هـ..
٣٨. ابن الصباغ المالكي المكي، محمد بن أحمد: الفصول المهمّه في معرفه الأئمّه، دار الحديث للطباعه و النشر، قم ١٤٢٢.
٣٩. ابن العربي، الشيخ محي الدين محمد بن علي: الفتوحات المكيه، دار صادر، بيروت.
٤٠. ابن كثير، إسماعيل بن كثير: البدايه و النهايه، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.
٤١. ابن ماجه، محمد بن يزيد: السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ٢ج، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٢. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ط ١، بيروت ١٩٨٨م.
٤٣. ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمه، مؤسسه الأعلمي، بيروت ١٩٧١م.
٤٤. ابن عبد البر، أحمد بن محمد: الاستيعاب في معرفه الأصحاب، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ..
٤٥. ابن قتيبه الدينوري، أبو محمد عبد الله: الإمامه و السياسه، طبعه مؤسسه الحلبي.
٤٦. أبو ريه، محمود: شيخ المضيره أبو هريره، دار المعارف-مصر.

٤٧. أبو زهره، محمّد: الإمام مالك.
٤٨. أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى التميمي: مسند أبي يعلى بتحقيق حسين سليم أسد، دارالمأمون للتراث، دمشق.
٤٩. البجنوردى، محمّد حسن: القواعد الفقيهيه، نشر الهادى - قم ١٤١٩ هـ..
٥٠. البخارى، الإمام أبى عبد الله محمّد بن إسماعيل: الجامع الصحيح، دار إحياء التراث العربى، ٩ ج.
٥١. البغدادى، عبد القاهر: الفرق بين الفرق، المكتبه العصريه - بيروت ١٤١٦ هـ..
٥٢. البيهقى، بكر أحمد بن الحسين بن علي: السنن الكبرى، دار الفكر.
٥٣. الترمذى، أبى عيسى محمّد بن عيسى بن سوره: سنن الترمذى، دار الفكر، بيروت، لبنان ١٤٠٣ هـ..
٥٤. التستري، محمّد تقى: قاموس الرجال، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم، ١٤٢٢ هـ..
٥٥. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: العثمانيه، نشر مكتبه الجاحظ - مصر، ١٣٧٤ هـ..
٥٦. الحاكم النيسابورى، الإمام أبو عبد الله: المستدرک على الصحيحين، دار المعرفه، بيروت.
٥٧. الحسكاني، عبيد الله بن أحمد: شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، الطبعة الأولى، مجمع إحياء الثقافه الإسلاميه، طهران.
٥٨. حسن خان، صديق: حصول المأمول من علم الأصول، دار الصحوه للنشر، القاهره، ١٩٨٥ م.
٥٩. الحكيم، محمّد تقى: الأصول العامه للفقّه المقارن، ط ٢، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ١٩٧٩ م.
٦٠. الحلبي: السيره الحلبيه، دار المعرفه، بيروت ١٤٠٠ هـ..
٦١. الخميني، الإمام روح الله الموسوى: الجهاد الأكبر، مستنسخات شامخ، تونس، ١٩٨٩ م.
٦٢. الخطيب، عبد الكريم: علي بن أبى طالب بقيه النبوه وخاتم الخلافه، بيروت، ١٣٩٥ هـ..
٦٣. الخوئى، أبو القاسم: معجم رجال الحديث، ط ٥، ١٤١٣ هـ..
٦٤. الدارقطنى، علي بن عمر: سنن الدارقطنى، دار الكتب العلميه، بيروت، لبنان ١٩٩٦ م.
٦٥. الذهبى، الحافظ محمّد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء، نشر مؤسسه الرساله، بيروت، ١٩٩٣ م.
٦٦. الرازى، الإمام الفخر: التفسير الكبير، ط ٣، إصدار مكتبه أهل البيت عليهم السلام.

٤٧. الرعيني، الحطاب: مواهب الجليل، ط ١، دار الكتب العلمي، بيروت، ١٤١٦هـ..

ص: ٤٤٨

٦٨. الزحيلي، وهبه: الوسيط في أصول الفقه، دار الكتاب، دمشق.
٦٩. الزركلي، خير الدين: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م.
٧٠. الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٥هـ..
٧١. السبكي، تاج الدين عبد الوهّاب: طبقات الشافعية الكبرى، هجر للطباعة و النشر و التوزيع، ١٤١٣هـ..
٧٢. السجستاني، أبو داوود: سنن أبي داوود، دار إحياء التراث العربي، ٤ ج.
٧٣. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الأشباه و النظائر، إصدار المكتبة الإسلامية الشاملة، ١٩٥٩م.
٧٤. شرف الدين، الإمام عبد الحسين: النضّ والاجتهاد، مؤسسه الأعلمي، بيروت، ١٩٧٩م.
٧٥. شرف الدين، الإمام عبد الحسين: المراجعات، طبع الجمعية الإسلامية، بيروت ١٩٨٢م.
٧٦. شرف الدين، الإمام عبد الحسين: أجوبه مسائل موسى جار الله، مؤسسه الأعلمي، بيروت، ١٩٧٩م.
٧٧. شرف الدين، الإمام عبد الحسين: الفصول المهمّة في تأليف الأئمّه، طبعه دار البعثه، ط ١.
٧٨. شرف الدين، الإمام عبد الحسين: أبو هريره، مؤسسه الأعلمي، بيروت.
٧٩. شعبان، زكي الدين: أصول الفقه الإسلامي، دار الكتاب الجامعي - القاهرة، ١٩٨٣م.
٨٠. الشهرستاني، عبد الكريم: الملل و النحل، تحقيق: سيد محمّد گيلاني، ٢ ج، دار المعرفه، بيروت، ١٩٦١م.
٨١. الشهرستاني، علي: منع تدوين الحديث، ط ١، دار الغدير، قم، ١٤٢٥هـ..
٨٢. الشهرستاني، علي: وضوء النبي، ط ١، مطبعه ستاره، قم، ١٤١٥هـ..
٨٣. الشوكاني، محمّد بن علي: إرشاد الفحول على تحقيق الحقّ من علم الأصول، ط ١، ١٩٣٧م.
٨٤. الشوكاني، محمد بن علي: نيل الأوطار، دار الجيل، بيروت ١٩٧٣م.
٨٥. صالح، محمّد أديب: مصادر التشريع الإسلامي، المطبعه التعاونيه، دمشق ١٩٦٨م.
٨٦. الصالحى الشامى، محمّد بن يوسف: سبيل الهدى و الرشاد، دارالكتب العلميه، بيروت، ١٤١٤هـ..
٨٧. الصدر، محمّد باقر: دروس في علم الأصول، الطبعة الثانيه، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٨٨.الصدر، محمد باقر: بحوث في علم الأصول، ج ٧ (تعارض الأدلة الشرعية) بتقرير السيد الهاشمي، نشر المجمع العالمي للصدر،

١٤٠٥هـ..

ص: ٤٦٩

٨٩.الصفدى، خليل بن أبيك بن عبد الله: الوافى بالوفيات، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٢٠هـ..

٩٠.الطباطبائى، محمد حسين: الميزان فى تفسير القرآن، مؤسسه الأعلمى للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٣هـ..

٩١.الطبرانى، سليمان بن أحمد: المعجم الكبير، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربى.

٩٢.الطبرسى، أحمد بن على بن أبى طالب: الاحتجاج على أهل اللجاج دار النعمان للطباعة و النشر، النجف الأشرف، ١٣٨٦هـ..

٩٣.الطبرسى، الفضل بن الحسن: مجمع البيان، تحقيق السيد هاشم الرسولى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٣٧٩هـ..

٩٤.الطبرى، جعفر محمّد بن جرير: تاريخ الأمم و الملوك، دار الأعلمى، بيروت.

٩٥.عبد، الإمام محمّد: نهج البلاغه، دار الذخائر، قم، ١٤١٢.

٩٦.العجلانى، منير: عبقرية الإسلام فى أصول الأحكام، دار النفائس، بيروت ١٩٨٥م.

٩٧.العسقلانى، شهاب الدين ابن حجر، فتح البارى شرح صحيح البخارى، الطبعة الثانية، دارالمعرفة، بيروت.

٩٨.العسكرى، مرتضى، عبد الله بن سبأ، نشر توحيد، ١٤١٣هـ..

٩٩.العنوانى، طه جابر فياض، أدب الاختلاف فى الإسلام، سلسلة كتاب الأمة ١٩٨١م.

١٠٠.عمار، محمّد: الجهاد، طبع دار الجديد، تونس، ١٩٨٣م.

١٠١.العينى: عمده القارى، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

١٠٢.الغزالى، الإمام أبو حامد: إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، ج ١.

١٠٣.الغزالى، الإمام أبو حامد: سر العالمين، طبعه دار الحكمة، دمشق.

١٠٤.الفارابى، أبو النصر محمّد بن طرخان: إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرىة، القاهرة، ١٩٦٦م.

١٠٥.فيروز آبادى، مرتضى الحسينى اليزدى: عنايه الأصول فى شرح كفايه الأصول، منشورات الفيروز آبادى، ط ٧، قم، ١٣٨٥-

١٣٨٦هـ..

١٠٦.الكلىنى، محمّد بن يعقوب: الكافى، تحقيق وتعريب نجم الدين الآملى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٨٨هـ..

١٠٧.كوربن، هانرى: تاريخ الفلسفه الإسلاميه، ترجمه دكتور أسد الله مبشرى، الطبعة الثالثة، أمير كبير، طهران، ١٣٦١هـ..

١٠٨. كوربن، هانري: في الإسلام الإيراني (بالفرنسية)، ترجمه دكتور أسد الله مبشرى، الطبعة الثالثة، أمير كبير، طهران، ١٣٦١هـ..
١٠٩. المازندراني، محمد صالح: شرح أصول الكافي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١١٠. مبارك، زكي: التصوف الإسلامي، مطبعة الرسالة، ١٣٥٧هـ..
١١١. المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، دار الكتب الإسلامية، طهران ١٣٦٣ هـ.ش.
١١٢. المرتضى، علي بن الحسين: أمالي السيد المرتضى، تحقيق السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، ٢ ج، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٣هـ..
١١٣. المرتضى، الشريف علي بن الحسين: الذريعة إلى أصول الشريعة، تحقيق أبو القاسم الكرجي، ٢ ج، الطبعة الثانية - جامعته طهران، ١٣٦٣هـ..
١١٤. مصباح يزدي، محمد تقى: دروس في العقيدة الإسلامية، ط ١، دارالحق، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م، ١٤١٥هـ..
١١٥. المطهرى، مرتضى: في رحاب نهج البلاغه، دار التبليغ، قم.
١١٦. المطهرى، مرتضى: إيران و الإسلام، طبعه منظمه الإعلام الإسلامى.
١١٧. المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم.
١١٨. مشترك (١): تاريخ التشريع الإسلامى، عبد اللطيف محمد السبكي، محمد علي السائس، محمد يوسف البربري، مطبعة الاستقامة - القاهرة، ١٩٤٦م.
١١٩. مشترك (٢): الفلسفه العربيه تأليف جماعى (منيه المحروس، إسماعيل الصالح، محمد مصباح الطواشى). نشر المؤسسه العامه للمطبوعات و الكتب المدرسيه، دمشق، ٢٠٠٤م.
١٢٠. مشترك (٣): الفلسفه فى إيران مجموعه مقالات فلسفيه، حكمت، طهران.
١٢١. مشترك (٤): المذاهب الإسلاميه الخمسه، ط ١، مركز الغدير، ١٤١٩.
١٢٢. مشترك (٥): مقدمات للتفسير التكاملى للترقى والانحطاط، تقرير شكيب بن بديره تصوير منشورات شامخ طلبه، تونس، ١٩٩١م.
١٢٣. مشترك (٦): المنجد فى الأعلام، المطبعة الكاثوليكيه، بيروت.
١٢٤. مغنيه، محمد جواد: الشيعة و الحاكمون، دار الجواد، بيروت، ١٩٧٩م.

١٢٥. مغنيه، محمد جواد: الشيعه فى الميزان، دار الجواد، بيروت.

١٢٦. مغنيه، محمد جواد: نظرات فى التصوف و الكرامات، منشورات المكتبه الأهلبيه، بيروت.

١٢٧. المفيد، الشيخ محمد بن النعمان: المسائل العكبريه، دار المفيد للطباعه و النشر، بيروت، ١٤١٤هـ..

ص: ٤٧١

١٢٨. المفيد، الشيخ محمد بن النعمان: المسائل الجاروديه، دار المفيد للطباعة و النشر، بيروت، ١٤١٤هـ..
١٢٩. الميداني، عبد الرحمن حنكته: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال و المناظره، دار القلم، دمشق، ١٤١٤هـ..
١٣٠. الميلاني، علي الحسيني: حديث الدار، مركز الأبحاث العقائديه، قم، ١٤٢١هـ..
١٣١. النبهاني، يوسف بن إسماعيل: شواهد الحق في الاستغاثه بسيد الخلق صلى الله عليه و آله، دار الكتب العلميه للنشر، بيروت، ٢٠٠٣م.
١٣٢. النراقي، محمد مهدي: جامع السعادات، ط ٢، دارالتفسير، قم، ١٤٢٣هـ..
١٣٣. النشار، علي سامي: نشأه التفكير الفلسفي في الإسلام، نقلا عن مشترك (٥).
١٣٤. النسائي، عبد الرحمن أحمد بن شعيب: السنن الكبرى، ط ١، دارالكتب العلميه، بيروت، لبنان، ١٩٩١م.
١٣٥. النوري، ميرزا حسين: مستدرک الوسائل، مؤسسه أهل البيت لإحياء التراث-بيروت، ١٤٠٨هـ.
١٣٦. النيسابوري، أبي الحسن علي بن أحمد: أسباب نزول الآيات، الحلبي للنشر و التوزيع، ١٣٨٨هـ..
١٣٧. نيكلسون: الصوفيه في الإسلام، تعريب نور الدين شريبه، بيروت، ١٩٥١م.
١٣٨. هادي، جعفر: محاضرات في الفرق الإسلاميه، كراسات الحوزه العلميه في قم، ١٤١٤هـ..
١٣٩. الهندي، علاء الدين علي المتقي: كنز العمال، مؤسسه الرساله، بيروت، ١٩٨٩م.
١٤٠. الواحدي، علي بن أحمد: أسباب نزول الآيات، الحلبي للنشر و التوزيع، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م.
١٤١. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب: تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩