

من العقيدة إلى الثورة (0)

الإيمان والعمل - الإمامة



حسن حنفي

من العقيدة إلى الثورة (٥)

الإيمان والعمل - الإمامة

تأليف
حسن حنفي



من العقيدة إلى الثورة (٥)

حسن حنفي

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شيبث ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبرُ الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلي يسري.

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٢٣٠ ١ ٨

صدر هذا الكتاب عام ١٩٨٨

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢١

جميع الحقوق محفوظة لمؤسسة هنداوي.

يُمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية، ويشمل ذلك التصوير الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مضغوطة أو استخدام أية وسيلة نشر أخرى، ومن ذلك حفظ المعلومات واسترجاعها، دون إذن خطي من الناشر.

Copyright © 2021 Hindawi Foundation.

All rights reserved.

المحتويات

٧	الباب الخامس: التاريخ المتعين
٩	الفصل الحادي عشر: النظر والعمل (الأسماء والأحكام)
١١	أولاً: مقدمة
١٩	ثانياً: النظر
٤٣	ثالثاً: التصديق
٥٧	رابعاً: الإقرار
٦٩	خامساً: العمل
١٠٥	سادساً: مرتكب الكبيرة
١٢٧	سابعاً: خاتمة: الواقع التاريخي بين الإثبات والتغيير
١٤١	الفصل الثاني عشر: الحكم والثورة (الإمامة)
١٤٣	أولاً: مقدمة: وضع المسألة
١٥٣	ثانياً: وجوب الإمامة
١٧٣	ثالثاً: كيفية ثبوتها
٢١٣	رابعاً: صفات الإمام وشروط الإمامة
٢٥٥	خامساً: الثورة على الحكم
٢٨١	سادساً: الإمامة في التاريخ، انهيار أم نهضة؟
٣٢٥	خاتمة: من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية
٣٣١	أولاً: مقدمة: هل يجوز تكفير الفرق؟
٣٣٩	ثانياً: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

من العقيدة إلى الثورة (٥)

٣٨٧

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

٤٤٧

رابعًا: من الوحدة إلى التفرق أو من التفرق إلى الوحدة

٥٢٩

المصادر والمراجع

٥٣١

أولًا: العقائد الأشعرية

٥٣٩

ثانيًا: العقائد الاعتزالية

٥٤٣

ثالثًا: تاريخ الفرق

٥٤٥

رابعًا: بعض المصادر الأخرى

الباب الخامس: التاريخ المتعين

الفصل الحادي عشر: النظر والعمل (الأسماء والأحكام)

أولاً: مقدمة

بعد التاريخ العام الذي يظهر في النبوة وفي المعاد؛ أي في ماضي الإنسانية وفي مستقبلها، يظهر التاريخ الخاص أو التاريخ المُتَعين في النظر والعمل أولاً، وهو ما سَمَّاه القدماء «الأسماء والأحكام»، ثم في الحكم والدولة ثانياً، وهو ما سَمَّاه القدماء «الإمامة»؛ فإذا كان التاريخ العام من صُنْع الله، إذ إنه هو الذي يرسل الأنبياء، وهو الذي يبعث الناس إليه في اليوم الآخر، فإن التاريخ المُتَعين من صُنْع الإنسان؛ فالنظر والعمل مقولتان إنسانيتان فرديتان، كما أن الحكم والدولة نظامان إنسانيان اجتماعيان من اختيار الإنسان؛ فالتاريخ العام لا يتحقق إلا في التاريخ الخاص، وكأن المشروع الإلهي كما تم عرضه في الوحي كعلم إلهي لا يتحقق إلا بنظر الإنسان وعمله، وحكم الجماعة ونظامها. وفي التاريخ المُتَعين ينتهي علم أصول الدين، ويتحقق القصد الإلهي من الوحي، وتتأسس العقائد، ويكتمل النسق.

(١) وضع المشكلة وأهميتها

تدخل مسألة النظر والعمل في باب «الأسماء والأحكام»، أي في تحديد معاني الألفاظ؛ فهي ليست مسألة نظرية بقدر ما هي مسألة لغوية. ليست قضية تفتيش في ضمائر البشر أيُّهم المؤمن وأيُّهم الكافر كما يحدث في هذه الأيام، بل هي مسألة البحث عن معاني الكلمات، وكأن النظر والعمل مجرد أسماء وألفاظ وتحديد معانٍ، وليس منطق سلوك وأفعال وممارسة النظر والتحقيق.^١ وهل يمكن معرفة النظر والعمل لغوياً فحسب؟

^١ هذا هو موقف الأشاعرة، باب في الأسماء والأحكام، فصل في معنى الإيمان (الإرشاد، ص ٣٦٩). اعلم أن غرضنا في هذا الفصل يستدعي تقديم ذكر حقيقة الإيمان، وهذا مما اختلفت فيه مذاهب الإسلاميين.

وعلى فرض أنها مبحث لغوي، فهل هي أسماء شرعية فحسب ليس للعقل فيها دور في الفهم أو التحليل؟ لذلك نشأ رد الفعل على هذا الوضع الهامشي للمشكلة، وأصبحت أصلاً من أصول الدين، الأصل الرابع منه «المنزلة بين المنزلتين» بعد الأصول الثلاثة؛ التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد.^٢ وتعني مسألة الأسماء والأحكام أن مسألة النظر والعمل من حيث التطابق أو عدمه مجرد أسماء لغوية تُشير إلى أحكام شرعية، وليس لها أي مدلول نظري أو واقعي؛ فمحلُّ بحثها هو قواميس اللغة وكتب الفقه؛ وبالتالي إخراج موضوع النظر والعمل من نطاق تحليل العقل والواقع. وإذا كان الأمر سهلاً في حالة التطابق، فإن الأمر يكون صعباً في حالة الاختلاف؛ فالإتيان بالكبيرة إنما يُشكك في مدى فاعلية النظر، ويُسبب أضراراً بالغة في الواقع الاجتماعي. وإذا استطاع الإنسان التوقف في تحديد بعض المسائل النظرية مثل الإيمان والكفر والشرك، أو تحديد بعض الأحكام الفقهية حول الفسق والنفاق والعصيان، فإنه لا يستطيع أن يتوقف أمام الإتيان بالكبائر؛ لأنها أفعال عامة يقوم بها الفرد في المجتمع، وتدخل تحت طائلة القانون.

وقد يُشار إلى مسألة النظر والعمل كجزء من المقدمات العامة في علم أصول الدين، فيما يجب على المكلف الإيمان به، مثل نظرية العلم ونظرية التكليف، وكأنها مدخل وليست موضوعاً نظرياً مستقلاً،^٣ وكأنها مقدمات نظرية خالصة، مقدمات في مفاهيم العلم. وقد ظهر أيضاً في الشروح المتأخرة عندما انهار بناء العلم وتحول إلى منظومة عقائدية نثرًا

والكلام في هذا الفصل يتعلق بالتسميات ولبابه الوعيد والخلود (الإرشاد، ص ٣٩٨). القسم الثالث في الأسماء والأحكام (المحصل، ص ١٧٤). «الثامن من النبوة» في الأسماء الشرعية (الطوالع، ص ٢٢٨). في الأسماء والأحكام (المواقف، ص ٣٨٤-٣٩٥).

^٢ هذا هو موقف المعتزلة. ويشرح القاضي عبد الجبار المنزلة بين المنزلتين بقوله إن الأصل في ذلك أن هذه العبارة تُستعمل في شيء بين شيئين، ينجذب كل واحد منهما بشبه هذا في أصل اللغة. وأما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسماً بين الاسمين وحكماً بين الحكمين. وهذه المسألة تُلَقَّب بمسألة الأسماء والأحكام (الشرح، ص ٦٩٧، ص ١٣٧-١٣٨).

^٣ الجوهرة، ص ٣٨-٤٦؛ الوسيلة، ص ١٤-١٦؛ الحصون، ص ٥-٦. مبحث الإيمان والإسلام وما يتعلق بهما. الإيمان والإسلام باعتبار متعلق مفهوميّهما، وهو ما عُلِم من الدين ضرورة من مباحث علم الكلام كما يُعَلَم من قوله فيما يأتي. ومن المعلوم ضرورة جحد ذكرهما المتكلمون في علم الكلام، لكن اختلفوا في وضعهما؛ فأخَرهما قوم من الإلهيات والنبوات والسمعيات، وقَدَّمهما آخرون لاحتياج الخائضين في تلك المباحث إليهما (التحفة، ص ٢٨). ولما كان الإيمان والإسلام باعتبار متعلق مفهوميّهما، وهو ما يجب

أو شعراً، وبالتالي ضاع موضوع النظر والعمل من المستوى البرهاني إلى المقدمة الخطابية العامة، وكأنه مبحثٌ فقهي أو صوفي. وقد تبدو مسألة النظر والعمل في نهاية العقائد المتأخرة كمقدمة للأخلاقيات التي ينتهي بها التوحيد كنوع من الخطابة العامة في الدين بعد انهيار البناء العقلي للعلم.^٤ وقبل أن توضع كخواتم خطابية للعلم تظهر أحياناً كملحق لموضوعاته الأخيرة كالمعاد والنبوة؛ فتدخل في مسألة الوعد والوعيد باعتبارها تتحدث عن الإيمان والكفر والفسوق والمعصية من خلال قانون الاستحقاق.^٥ كما قد تظهر في باب النبوات في آخر مرحلة من مراحل النبوة؛^٦ لذلك ارتبطت بموضوعات الوعد والوعيد، ولكن على مستوى الدنيا وليس تطبيقاً للاستحقاق في الآخرة. وقد يضطرب مكانها ويتردد بين الموضوعات السمعية بعد المعاد والوعد والوعيد وقبل النبوة والإمامة؛ مما يدل على بداية اهتزازها في بناء العلم.^٧

وقد تغيب مسألة النظر والعمل من بعض المؤلفات الكلامية ورسائل التوحيد نظراً لعدم ظهور الجانب الإلهي فيها. ولا تظهر إلا بمقدار ظهورها كجزء من التوحيد في الإرادة المطلقة؛ ومن ثم تلحق بمسألة الجبر في الأفعال على أساس أنها تتناول الإيمان والكفر والفسوق؛ أي موضوع الأفعال.^٨ وقد تغيب مسألة النظر والعمل بتاتاً من العقائد المتأخرة بعدما طغت الإلهيات على باقي الموضوعات، وبعدما أصبحت كل المسائل ما عدا التوحيد جزءاً من التوحيد. ولا تظهر إلا كقضية في نهاية العقائد بعد الوعد والوعيد والمعاد والنبوة والإمامة في تحديد معنى الكفر ومن هم الكافرون لتحديد علاقاتهم الاجتماعية بسائر المؤمنين في الأمة. وهو الجانب التاريخي الذي فيه تحوّل موضوع الفرق إلى ملحقات للإمامة أو ذيل لها فيما يجب تكفيره من الفرق.^٩ وتغيب المسألة كليةً وكأنها لا تدخل في

الإيمان به، من مباحث علم الكلام، ذكرهما مقدماً، الإيمان لأصالته لتعلّقه بالقلب، وتبعية الإسلام له لتعلّقه بالجوارح (الإتحاف، ص ٤٥).

^٤ الخريدة، ص ٦٧.

^٥ المعالم، الغاية، الوسيلة.

^٦ النهاية، ص ٤٧٠-٤٤٨.

^٧ النسفية، ص ١٢٤-١٣٢.

^٨ هذا هو موقف الرازي في المسائل الخمسين.

^٩ العضدية، ج، ص ٢٨٥-٢٩٣.

علم التوحيد خاصةً في كتب العقائد المتأخرة والمتوسطة في عصر بناء العلم،^{١٠} كما تختفي من العقائد المتأخرة.^{١١} والعجيب أن تغيب عن بعض الحركات الإصلاحية الحديثة.^{١٢} وبالرغم من هذا الغياب للموضوع إلا أن له أهميةً قصوى، لأنه موضوعٌ عملي يمسُّ الحياة اليومية للجماعة، وعلى أساسه تتحدد العلاقات الاجتماعية،^{١٣} بل إنه هو الموضوع الأول من حيث النشأة، موضوع مرتكب الكبيرة وحكمه بين المؤمن والكافر. دارت حوله أهم الفرق الكلامية بين طرفي نقيض كحلٍّ وسط بين الاثنين.^{١٤} ويتصل بموضوع التوحيد، بالذات والصفات؛ فكلهما يُصاغان بالطريقة نفسها لتصور العلاقة بين الطرفين، الذات والصفات، أو الإيمان والعمل، علاقة زيادة أو مساواة، والاختلاف في تصور هذه العلاقة بين أهل العدل وأهل الرحمة.

وقضية النظر والعمل قضية إنسانية خالصة، تتناول موضوع العمل والسلوك طبقاً للتصورات والدوافع وحسب البواعث والغايات، وهي أبعد الموضوعات عن الجوانب الإلهية؛ لذلك تكون قسمة الإيمان إلى قديم ومحدث قسمةً في البداية تجعل الموضوع يتناول الإيمان المحدث، أي إيمان الإنسان، وليس الإيمان القديم.^{١٥} صحيح أن المؤمن أحد أسماء الذات، إلا أن الإيمان هو هذه الطاقة الإنسانية الخالصة وتصورات الإنسان لنفسه وللعالم، دوافع

^{١٠} هذا هو الحال في «اللمع»، «الأساس»، «التحقيق»، «الانتصار»، «المحيط»، «المغني».

^{١١} «أم البراهين»، «الجامع».

^{١٢} «رسالة التوحيد»، «عقيدة الدردير».

^{١٣} من ضمن أصول أركان الدين عند جمهور أهل السنة: (١٣) في أحكام الإيمان والإسلام في الجملة. (١٤) في معرفة أحكام الأولياء ومراتب الأئمة الأتقياء. (١٥) في معرفة أحكام الأعداء من الكفر وأهل الأهواء (الفرق، ص ٣٢٣).

^{١٤} تغلب هذه الموضوعات على فرق الخوارج والمرجئة وخاصةً المرجئة؛ فأما المرجئة فعمدتهم التي يتمسكون بها الكلام في الإيمان والكفر ما هما، والتسمية بهما، والوعيد، واختلفوا فيما عدا ذلك كما اختلف غيرهم. وأما المعتزلة فعمدتهم التي يتمسكون بها في التوحيد وما يوصف به الله، ثم يزيد بعضهم الكلام في القدر والتسمية بالفسق أو الإيمان والوعيد. وأما الخوارج فعمدة مذهبهم الكلام في الإيمان والكفر ما هما، والتسمية بهما، والوعيد (الفصل، ج ٢، ص ١٠٧). الخوارج والمرجئة والوعيدية؛ فالمرجئة صنفٌ تكلموا في الإيمان والعمل، والوعيدية داخلية في الخوارج، وهم القائلون بتفكير صاحب الكبيرة وتخليده في النار (الملل، ج ٢، ص ٢٣).

^{١٥} الإيمان على ضربين؛ إيمان قديم وإيمان محدث؛ فالقديم إيمان الحق لأنه سمي نفسه مؤمناً، وإيمانه تصديق لنفسه وتصديقه لأنبيائه بكلامه، وكلامه قديم، صفة من صفات ذاته. والإيمان المحدث إيمان

سلوكه وبواعثها؛ فإذا كان التوحيد محوره الله، والعدل محوره الإنسان، فإن الوعد والوعيد والتقاء بين المحورين، والإيمان والعمل هما الجانب الديني في موضوع الوعد والوعيد؛ فطالما يتعلق الإيمان بالنظر والعمل والتصديق والإقرار، وكلها أبعاد للشعور الإنساني، فإن المشكلة تكون إنسانية في جوهرها.

(٢) أبعاد الشعور

ويمكن تحليل مسألة الإيمان والعمل بتحليل جوانب الشعور الثلاثة؛ صورته ومضمونه وموضوعيته.^{١٦} فصورة الشعور تظهر في الوحدة أو الاختلاف بين أبعاد الشعور الأربعة، الفكر والقول والوجدان والعمل، بينما يظهر مضمون الشعور في الفكر المتمثل الذي يتحول إلى قول وعمل في مضمون التصديق (الله، والكتب، والرسل، واليوم الآخر...) ^{١٧} وأخيراً يتموضع الشعور عندما يتحول الإيمان من طاقة في الشعور إلى نظام مثالي للعالم. فعندما يصبح الإيمان موضوعاً للشعور تظهر له أبعاداً أربعة؛ الفكر والقول والوجدان والعمل.^{١٨} يظهر الإيمان من خلال هذه الأبعاد، إما في واحد منها أو في اثنين أو في ثلاث أو في جميعها؛ فالفكر هو ما يُسميه القدماء المعرفة أو النظر أو الاستدلال، والقول هو الإقرار أو الشهادة، والوجدان هو التصديق بالقلب أو التحول، والعمل لفظٌ قديم ومعاصر على السواء. كان الخلاف القديم بين النظر، أي الإيمان، والعمل في قضية مُرتكب الكبيرة، وكأن النظر أو الإيمان يشمل الإقرار والتصديق؛ أي القول والوجدان. هناك إذن

الخلق، وصفة للعبد مخلوقة (الإنصاف، ص ٥٤-٥٥). الإيمان مخلوق لأنه إما التصديق بالجنان أو مع الإقرار باللسان، وكلٌ منهما مخلوق، وما يُقال عن أنه قديم باعتبار الهداية خروج عن حقيقة الإيمان. على أن الهداية حادثة إن التفت للقضاء الأزلي صح (التحفة، ص ٤٢).

^{١٦} انظر تحليلنا لهذه الجوانب الثلاثة في رسالتنا: Les Méthodes d'Exégèse.

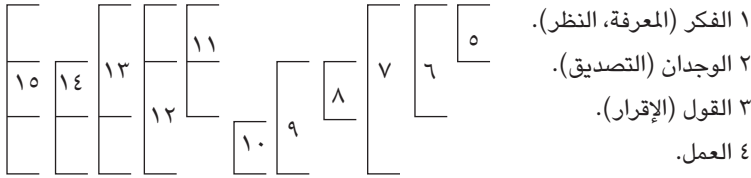
^{١٧} انظر الفصل التاسع: تطور الوحي (النبوة)، مضمون الرسالة، المضمون النظري.

^{١٨} وتظهر هذه الأبعاد الأربعة في الحديث المشهور: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فليسانه، فإن لم يستطع فليقلبه، وهذا أضعف الإيمان.» الرؤية هنا هي المعرفة أو الفكر أو النظر، يتلوها العمل المباشر؛ فإن صعب يتلوها العمل باللسان وهو القول؛ فإن صعب يتلوها العمل بالقلب، وهو الاعتقاد أو التصديق أو الوجدان.

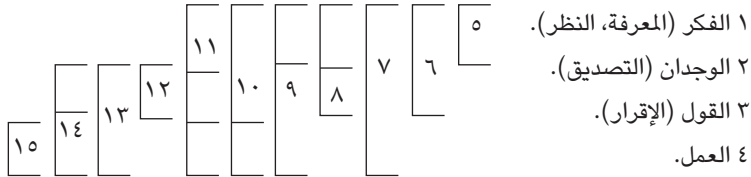
من العقيدة إلى الثورة (٥)

أربعة موضوعات وإحدى عشرة علاقة مُمكنة، ستة منها ثنائية، وأربعة منها ثلاثية، وواحدة منها رباعية.^{١٩} ولما كان يمكن اعتبار المعرفة والوجدان بُعدًا واحدًا، فالمعرفة نظر، والوجدان تصديق، كلاهما نظر إما عقلي أو قلبي، استدلالي أو وجداني، تكون أبعاد الشعور ثلاثة؛ المعرفة أو النظر، والقول أو الإقرار، ثم العمل. وتكون المعرفة حينئذٍ هي معرفة الشعور، وعلى هذا النحو تكون الاحتمالات سبعة؛ ثلاثة فردية، المعرفة والقول والعمل؛ وثلاثة ثنائية، المعرفة والقول، والمعرفة والعمل، والقول والعمل؛ وواحدة ثلاثية، المعرفة والقول والعمل.^{٢٠} وإن كان الفكر هو النظر، والنظر أساس العمل، إلا أن الفكر عندما يتمثل يصبح وجدانًا، وعندما يعبر عن نفسه يصبح قولًا، وعندما يتحول إلى عمل يصبح فعلًا؛ فهو طاقة واحدة تظهر في مخارج مُتعددة. ويظهر ذلك منذ البداية في

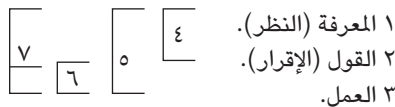
^{١٩} تكون الاحتمالات الخمسة عشرة كالآتي ابتداءً من الثنائي فالثلاثي فالرباعي:



وابتداءً من العلاقات التي تكون فيها المعرفة طرفًا دائمًا ثم التصديق ثم الإقرار ثم العمل كالآتي:



^{٢٠} الاحتمالات السبعة هي:



محاولات تحديد حقيقة الإيمان والكفر وتفاوت كل التعريفات بين هذه الأبعاد؛ المعرفة التي تشمل النظر والتصديق، والإقرار، والعمل؛ فالإيمان معرفة تقوم بالله، وما جاءت به الرسل، والكفر جهل به؛ كما أن التصديق بالقلب؛ فالإيمان لغةً هو التصديق، التصديق بالرسول فيما عُلِمَ مجيئه ضرورةً وتفصيلاً،^{٢١} وهو أيضاً كلمتا الشهادة أو التصديق مع الكلمتين، وهو ثالثاً أعمال الجوارح، إما الطاعات فرضاً ونفلاً أو الطاعات المفروضة دون النوافل.^{٢٢} الإيمان إما فعل القلب فقط، وهو المعرفة أو التصديق، وإما فعل الجوارح فقط، وهو إما باللسان وهو الكلمتان، أو غيره وهو العمل بالطاعات، وهو إما فعل القلب والجوارح معاً، والجارحة إما باللسان أو الجوارح؛ فالإيمان نظر، معرفة وتصديق، أو عمل باللسان أو بالجوارح. الإيمان إذن هو مجموع هذه الأبعاد الثلاثة؛ تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان.^{٢٣} وتُعرّف أبعاد الشعور بتحليل العقل، وقد تُعرّف أيضاً بالنص؛ فالإسلام هو القول، والإيمان هو القول المضاف إلى المعرفة والوجدان، والإحسان هو العمل المضاف إلى القول والمعرفة والوجدان.^{٢٤} وقد تكون هناك قسمة أكمل للشعور

^{٢١} «الإيمان معرفة» تعريف جهم. وهو تصديق، رأي القاضي والأستاذ والصالحى وابن الراوندى وأكثر الأئمة (مقالات، ج ١، ص ٢٠٥).

^{٢٢} الإيمان كتصديق مع الكلمتين هو موقف أبي حنيفة، وكأعمال الجوارح رأي الخوارج والعلاف والقاضي عبد الجبار، والطاعات المفروضة دون النوافل هو رأي الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية (مقالات، ج ١، ص ٢٠٥).

^{٢٣} هذا هو موقف أهل السلف وأصحاب الأثر (المواقف، ٣٨٤-٣٨٨).

^{٢٤} هذا هو الحديث القدسي المشهور عن التدرج من الإسلام إلى الإحسان. معنى الإسلام والفرق بينه وبين الإيمان والإحسان، وما المبدأ والوسط والكمال، والخبر المعروف في دعوة جبريل حيث جاء على صورة أعرابي، وجلس حتى التصقت ركبته بركبة النبي، وقال: يا رسول الله، ما الإسلام؟ فقال: أن تشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، وأن تقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم شهر رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً. قال: صدقت. ثم قال: ما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن تؤمن بالقدر خيره وشره. قال: صدقت. ثم قال: ما الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه؛ فإن لم تكن تراه فإنه يراك. قال: صدقت. فمفترق في التفسير بين الإسلام والإيمان؛ إذ الإسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهراً، ويشترك فيه المؤمن والمنافق: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾، ففرق بينهما؛ فكان الإسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهراً موضع الاشتراك، فهو المبدأ؛ ثم إذا كان الإخلاص معه بأن يُصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ويُقر عقداً بأن القدر خيره وشره من الله، بمعنى أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، كان مؤمناً حقاً؛ ثم إذا جمع بين

بناءً على الكيف والكم والجهة والإضافة؛ فالشعور الكيفي هو الذي له أبعاده الأربعة، المعرفة والتصديق والإقرار والعمل، أو الثلاثة إذا ما ضُم التصديق إلى المعرفة في النظر. والشعور الكمي هو الذي يزيد وينقص لاحتواء مسألة «هل يزيد الإيمان وينقص؟» أما الشعور كجهة فهو مضمون الإيمان الذي عُرض من قبل في المضمون النظري للرسالة.^{٢٥} أما الشعور كإضافة فهو ما تناوله الحكماء من حيث قسمة الإيمان إلى إيمان العوام وإيمان الخواص.

الإسلام والتصديق، وقرن المجاهدة، وصار غيبه شهادة، فهو الكمال؛ فكان الإسلام مبدأً، والإيمان وسطاً، والإحسان كمالاً. وعلى هذا شمل لفظ المسلمين الناجي والهالك. وقد يرد الإسلام وقرينه الإحسان؛ ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾، ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾، ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾، ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِربِّ الْعَالَمِينَ﴾، ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾. وعلى هذا خُص الإسلام بالفرقة الناجية (الملل، ج ١، ص ٥٩-٦١؛ الإنصاف، ص ٥٩-٦٠).

^{٢٥} الفصل التاسع: تطور الوحي (النبوة)، مضمون الرسالة، الموضوعات النظرية.

ثانيًا: النظر

لما كان النظر أساس العمل، فكلاهما جانبان لشيء واحد، كان تحديد الإيمان أولًا بالنظر. النظر عمل لم يتحقق بعد، والعمل نظر قد تحقّق وأصبح فكرًا واقعيًا. ولكن يظل النظر هو الأساس والبداية وليس العمل، وإلا كان العمل أهوج عشوائيًا اندفاعيًا بلا أساس. العمل في حاجة إلى أساسٍ أوّلي هو النظر. والتوحيد بلا نظر لا يكون معرفة. والإيمان ليس موقفًا وجدانيًا خالصًا؛ لأن الوجدان يتأسس نظريًا في الفكر، وإلا كان انفعالًا أهوج أو هوّى أعمى. المعرفة ضرورية. والدليل على صدق النبي واجب، ولو قام به واحد فقط؛ فلا نبوة بلا دليل، ولا وحي بلا برهان. المعرفة سابقة على التصديق كسبق النظر على العمل. الإيمان إذن هو الإيمان العاقل، أو هو باختصارٍ النظر.^١ ومن ثم تكون مشكلة الإيمان والعمل

^١ اختلفت المرجئة في الاعتقاد بالتوحيد بغير نظر، هل يكون علمًا وإيمانًا أم لا؟ أثبتّه البعض ونفاه البعض الآخر (مقالات، ج ١، ص ٢٠٧). وعند الصالحية من المرجئة، الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به فقط، والصلاة ليست عبادة الله، والقول بأن الله ثالث ثلاثة ليس كفرًا، ولكنه لا يظهر إلا من كافر (الفرق، ص ٢٠٧). ويُخرج أبو الحسين الصالحي الصلاة من العبادة؛ لأن العبادة هي الإيمان بالله، أي معرفته؛ فالإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به فقط ... من جحد الرسول لا يكون مؤمنًا لأن الجهل بذلك مُحال، وقد قال الرسول: من لا يؤمن بي فليس مؤمنًا بالله. والصلاة والزكاة والصيام والحج طاعات، وليس بعبادة الله، وأنه لا عبادة إلا الإيمان به، وهو معرفة (الفرق، ص ٢٠٧). الإيمان هو المعرفة بالله على الإطلاق، وهو أن للعالم صانعًا فقط، والكفر هو الجهل به على الإطلاق، معرفة الله هي المحبة والخضوع له (الملل، ج ٢، ص ٦٦). الكفر يكون بالقلب وبغير القلب. الكفر جهل؛ فالبغيض لله والاستكبار عليه كفر، والاستخفاف بالله وبرسله كفر، وقاتل الرسول ولاطمه لم يكفر من أجل القتل واللطمة، بل من أجل الاستخفاف، وكذلك تارك الصلاة مستخفًا لتركها يكفر بالاستحلال لتركها لا لتركها (مقالات، ج ١، ص ١٩٨). وهو أيضًا موقف جهم بن صفوان؛ فالإيمان والكفر لديه في القلوب دون الجوارح. الكفر

هي المشكلة التقليدية المعروفة في تاريخ الفكر باسم النظر والعمل؛^٢ فالإيمان يحتوي على تصور للعالم، ويعطي الأساس النظري الذي يقوم عليه العمل. الإيمان، إن شئنا بلغة العصر، هو الأيديولوجية التي تُمارَس وتتحقق في صورة عمل. الإيمان ليس مجرد تقبل عاطفي انفعالي، وليس قراراً فردياً أو فعل إرادة، بل هو موقفٌ نظري مُتكامل، موقف واعٍ يمكن البرهنة على صحته وعلى خطأ نقيضه.

والنظر إما أن يكون ضرورةً أو اكتساباً، بدهةً أو استدلالاً، حدساً أم برهاناً. يمكن إذن تحويل الإيمان إلى نظر بأحد هذين الطريقتين. وبالنسبة للمعرفة التي تجعل النص في قلبها، فإن الحدس هو الاستخراج من النص. الوضوح في النص والبرهان مستخرج من قضايا العقول. ومع ذلك يظل السؤال الأول قائماً في نظرية العلم، وهو: هل المعرفة الضرورية معرفةً نقلية أم أنها المعرفة الواضحة بذاتها؟ وإذا كان النقل خاضعاً للتأويل ومبادئ اللغة ولأسباب النزول، تظل المعرفة العقلية الواضحة بذاتها هي الأساس. والعجيب أن يأتي إثبات الإيمان كنظرٍ من إثبات النقل أساساً للعقل؛ مما يدل على أن الهدف ليس دفاعاً عن النظر أي العقل، بل إخراج للتصديق والإقرار والعمل من الإيمان! والعجيب أن

خصلة واحدة في القلب (مقالات، ج ١، ص ٢٠٥-٢٠٦). الكفر هو الجهل بالله فقط، ولا يكفر بالله إلا الجاهل به (مقالات، ج ١، ص ٢١٣). الإيمان معرفة بالله ورسله وما جاء من عند الله، ومحبة الله، والتعظيم لهما، والخوف منهما. أما العمل بالجوارح فغير إيمان (شرح التفتازاني، ص ١٣٩، ١٣٠؛ مقالات، ج ١، ص ١٩٧). الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه فإنه لا يكفر بجحده (مقالات، ج ١، ص ١٩٨). الكفر فقط هو الجهل بالله، وقول الإنسان إن الله ثالث ثلاثة لا يكفر، ولكنه لا يظهر إلا من كافر. والصلاة ليست عبادة الله، وأنه لا عبادة إلا الإيمان، وهو معرفته (مقالات، ج ١، ص ١٩٨، ص ٣١٢؛ الفرق، ص ٢١١). الكفر خصلة واحدة بالقلب، وهو الجهل (مقالات، ج ١، ص ٢٠٥؛ الأصول، ص ٢٤٩). الإيمان معرفة الله بالقلب فقط، وإن أظهر اليهودية والنصرانية وسائر أنواع الكفر بلسانه (الفصل، ج ٣، ص ١٣٧). وهو أيضاً رأي المعلوماتية والمجهولية من الحازمية (العجاردة الخوارج)؛ فقد خالفت المعلوماتية سلفها في شيئين؛ أحدهما دعواها أن من لم يعرف الله بجميع أسمائه فهو جاهل به، والجاهل به كافر. والمجهولية يزيدون من عرف الله ببعض أسمائه، فقد عرفه، وأكفروا المعلوماتية (الفرق، ص ٩٧). وقد كانا في الأصل حازمية ثم انفصلا بعد ذلك (الملل، ج ١، ص ٥١-٥٢؛ اعتقادات، ص ٥١؛ الأصول، ص ٢٦٩؛ الفرق، ص ١٢٦). وهو أيضاً رأي محمد بن كرام والأشعري في أحد أقواله (الملل، ج ٢، ص ١٠٦؛ الفصل، ج ٣، ص ١٣٧). وعند بعض القدرية، الإيمان هو المعرفة (شرح، ص ١٧٣؛ التفتازاني، ص ١٢٩-١٣٠). وعند الإباضية، لا يرسل الله نبياً إلا إذا نصب عليه دليلاً لا بد أن يدل عليه (مقالات، ج ١). وعند الشيعة، الإيمان هو المعرفة (الدر، ص ١٦٠).

^٢ وهي المعروفة في الفكر الغربي باسم Logos and Praxis.

تكون المعرفة إيمانية خالصة وليست معرفة عقلية! المعرفة الإيمانية لفظ آخر للإيمان، وكأن العقل لا يدخل كجزء من التصديق بالرسول كجزء من الإيمان!^٢

ولما كان النظر هو أساس العمل كان من الضروري أن يتأسس النظر على أسس يقينية، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بالشك في النظر السابق حتى يتأسس النظر الجديد على يقين. الشك نظر في النظر، ونقد للموروث النظري، وتأسيس لليقين النظري، بل إن الشك قد يكون أول الواجبات قبل النظر؛ فالشك هو الطريق إلى النظر. ليس الشك شكًا في اليقين، بل هو تأسيس له. ولا يوجد يقين نظري مسبق قبل الشك كبدية للنظر، وإلا فإن هذا اليقين الأول لا يكون موقفًا نظريًا. كل يقين يحتاج إلى تأسيس نظري.^٣ ولما كانت الحجة النظرية عقلية ونقلية، وكان النقل لا يستقل عن العقل، بل يعتمد عليه، ظهرت ضرورة التأويل؛ وبالتالي لا يمكن تكفير أحد من المتأولين ما دامت الغاية هي المعرفة الاستدلالية، وليست إخراج العمل من الحساب حرصًا على الوحدة النظرية للأمة وإن تضارب سلوكها. وإن تحريم التأويل لهُو أداة لتكفير الخصوم، تحريمه على الغير وتحليله للنفس.^٤

^٢ هذا هو موقف الأشاعرة بوجه عام، والمرجئة بوجه خاص؛ فمضمون الإيمان عند أبي شمر من المرجئة ما جاء من عند الله منصوصًا عليه أو مستخرجًا بالعقول مما فيه إثبات عدل الله ونفي التشبيه والتوحيد. وعند غيلان وأنصاره، الإيمان معرفة ثابتة بالله تقوم على النظر والاستدلال؛ لأن المعرفة الأولى اضطراب لا تدخل في الإيمان (مقالات، ج ١، ص ٢٠٧، ص ٢٠١-٢٠). وهو أيضًا موقف محمد بن شبيب والشمريّة؛ فالمعرفة الأولى الضرورية لا خلاف عليها، والاستدلالية ما عليها خلاف. وعند الغسانية أصحاب غسان الكوفي، الإيمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما إجمالاً (المواقف، ص ٤٢٧). وعند الجاحظ، لا يجوز أن يبلغ أحد فلا يعرف الله. والكافر إما مُعاند أو عارف قد استغرقه حب مذهبه (الفرق، ص ١٧٥-١٧٦). وعند أصحاب أبي ثوبان من المرجئة، الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله. ولما كان لا يجوز في العقل إلا أن يفعل، وما كان جائزًا في العقل ألا يفعله فليس جزءًا من الإيمان (مقالات، ج ١، ص ١٩٩).

^٣ تُشنع المرجئة على الأشعرية بأنهم قالوا إن النظر في دلائل الإسلام فرض، وإنه لا يكون مسلمًا حتى ينظر فيها، وإن من شرط النظر فيها أن يكون ولا بد شاكًا في الله وفي صحة النبوة. ولا يصح النظر في دلائل النبوة ودلائل التوحيد لمن يعتقد صحتها. ويدافع ابن حزم عن الأشعرية وكأن الشك تهمة في ذلك. إن الشك أول الواجبات قبل النظر عند الجبائي (الفصل، ج ٥، ص ٥٩). ويكفر معتزلة بغداد معتزلة البصرة؛ فالقول في الشاك، والشاك في الشاك. من شك في كافر فهو كافر؛ لأن الشاك في الكفر لا إيمان له. زاد معتزلة بغداد على معتزلة البصرة أن الشاك في الشاك، والشاك في الشاك إلى الأبد كلهم كفار، وسبيلهم الشاك الأول (التنبية، ص ٤٠-٤١؛ انظر أيضًا الفصل الثالث: نظرية العلم، وجوب النظر، أول الواجبات).

^٤ لا تكفر أكثر المرجئة أحدًا من المتأولين إلا من أجمعت الأمة على إكفاره (مقالات، ج ١، ص ٢٠٧). أما شمر فإنه يُكفر من رد قوله وقول أصحابه في القدر والتوحيد، ويكفر الشاك في الشاك (مقالات، ج ١، ص ٢١٣).

إن التأويل عن حسن نية أو عن خطأ غير مقصود له أجران. أما التأويل عن سوء نية أو بخطأ مقصود ففسق. والمتأول معذور إذا كان من داخل الأمة وليس من خارجها، يعمل لصالحها وليس ضدها.^٦ الخطأ بالجهل إذن مقبول ما دام الأساس هو المعرفة، سواء أكانت عقلية أم عقلية، نصية أم برهانية، تعتمد على بداهة النص أم على حجة العقل.^٧ ولا يكفر من لم تبلغه الرسالة، أو من نُقل إليه قولٌ آخر مع خطأ في النقل؛ لأن شرط المعرفة لم يتحقق، وهو الإعلان عنها وتبليغها ثم نقلها نقلًا صحيحًا مُتواترًا. ولا يمنع ذلك من إمكانية وصول العقل البشري إلى حقائق التوحيد والعدل دونما حاجة إلى نقل، واتفاق العقلاء على تصوراتها العقلية الخالصة بلا تجسيم أو تشبيه.^٨

(١) هل هناك كفرٌ نظري؟

إذا كان الإيمان هو المعرفة النظرية، فهل هناك كفرٌ نظري؟ هل المعرفة النظرية المجردة مقياس للإيمان والكفر؟ إن جعل حقائق الإيمان نظريةً صرفةً مستقلةً بذاتها عن العمل والسلوك هو تحويل للوسيلة إلى غاية، والطريق إلى هدف، وقلب البداية إلى النهاية، بل إن

وما حكاه زرقان عن المرجئة في أنها لا تُكفر المتأول خطأ؛ لأن الأكثر يقولون كلُّ معصية كفر، ويُفسقون الخوارج بسفكهم الدماء وسببهم النساء وأخذ الأموال. وقال أكثر المرجئة كلُّ مُرتكب بتأويل أو بغير تأويل فهو فاسق.

^٦ وهو في العادة موقف الفقهاء مثل ابن حزم؛ فمن تأول من أجل الإسلام فأخطأ دون أن تُقام عليه الحجة أو يتبين له الحق، فهو معذورٌ مأجورٌ أجرًا واحدًا، وإن كان مُصيبًا فله أجران، وإلا فهو فاسق ... عدم عذر تأويل اليهود والنصارى (الفصل، ج ١، ص ٢١-٢٥).

^٧ عذر أهل الخطأ في الاجتهادات بالجهالات (الفرق، ص ٨٨-٨٩). عذر الأطراف الخوارج أصحاب الأطفال في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة إذا أتوا بما يُعرَف لزومه عن طريق العقل، وأثبتوا واجبات عقلية مثل القدرية (المِلل، ج ٢، ص ٤٧). أما النجدات الخوارج أتباع نجدة بن عامر الحنفي، فقد أعذر أهل الخطأ بالجهالات؛ فالدين أمران؛ أحدهما معرفة الله تعالى ومعرفة رسله، وتحريم دماء المسلمين وغصب أموالهم، والإقرار بما جاء من عند الله جملةً؛ فهذا واجبٌ معرفته على كل مكلف، وما سواه فالتناس معذرون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة في الحلال والحرام؛ فمن استحلَّ باجتهاده شيئًا محرَّمًا فهو معذور، ومن خاف العذاب على المجتهد قبل قيام الحجة عليه فهو كافر (الفرق، ص ٨٨-٨٩، ص ١١٨).

^٨ عند ابن حزم، كل من كان على غير الإسلام وبلغه الإسلام فهو كافر. ولا يكفر أحد حتى يبلغه أمر النبي. وأما من كُفر الناس بما تنوّل إليه أقوالهم فخطأ؛ لأنه كذب على الخصم وتقويل له (الفصل، ج ٤، ص ٢٤-٢٥).

المُعانَد في الحقيقة النظرية الصرفة المنكر لها دون أن يؤثر ذلك في سلوكه، فإنه يصبح شاكًا أو لا أدريًا أو نافيًا على مستوى النظر فحسب، دون أن يؤثر ذلك على سلوكه العملي ووضعه الاجتماعي. الكفر حقيقة، ولكنه ليس بحقٍّ عملي، وهناك فرق بين الحقيقة والحق.^٩ والحقيقة أن ذهن البشري قادر على الوصول إلى حقائق التوحيد والعدل، وهما الأصلان العقليان اللذان يتفق عليهما جمهور العقلاء. أما السمعيات، مثل النبوة والمعاد والأسماء والأحكام والإمامة، فهي أمورٌ عملية لا يكفر فيها أحد؛ فالنبوة تجد كمالها في العقل، والمعاد يتحقق في الدنيا، والأسماء والأحكام خصوصاً سياسية، والإمامة موقفٌ عملي ونضالٌ سياسي.^{١٠} وقد تحوّل هذا التكفير النظري إلى عرض لتاريخ الأديان بالنسبة للعقائد النظرية التي يجب تكفيرها بصرف النظر عن أثرها في الحياة الاجتماعية وكيفية

^٩ هذا هو سؤال: في أن المخالف من أهل القبلة، هل يكفر أم لا؟ عند الجمهور لا يكفر أحد من أهل القبلة؛ فالمسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله عالمًا بعلم أو موجداً لفعل العبد أو غير متميز ولا في جهة ونحوها، لم يبحث النبي عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون؛ فُعلم أن الخطأ فيها ليس قدحاً في حقيقة الإسلام (المواقف، ص ٣٩٢). لا تكفر أحداً ممن صلّى بصلتنا، وتوجّه لقبلتنا، وصدّق وأدّعى بما علم بالضرورة من ملتنا (القول، ص ١٤-١٥). أما عند النظم فالجاهل بأحكام الدين كافر، والمتعمد للخلاف بلا حجة مُنافق كافر أو فاسق فاجر، وكلاهما من أهل النار خلوداً (الفرق، ص ٣١٩). أما عند الجاحظ فالخلق صنفان؛ عالم بالتوحيد وجاهل به. الجاهل معذور، والعالم محجوج. من انتحل دين الإسلام فإن اعتقد أن الله ليس بجسم ولا صورة، وهو عدل، ثم أقرّ بذلك، فهو مسلم. وإن عرف ذلك ثم جده ودان بالتشبيه والجبر فهو مشرك. وإن لم ينظر في شيء، واعتقد أن الله ربه وأن محمداً نبيه، فهو مؤمن (الملل، ج ١، ص ١١٢-١١٣). أما الأشعرية فهي التي تُفرق بين الحق والحقيقة؛ فالكفر حقيقة وليس بحق، وهو ما يرفضه ابن حزم (الفصل، ج ٥، ص ٥٠).

^{١٠} عند جمهور أهل السنة لا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بدليل مُنفصل (المعالم، ص ١٥٢-١٥٣). لا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بما فيه نفي الصانع القادر المختار العليم، أو بما فيه شرك أو إنكار النبوة، أو ما جاء به محمد ضرورة، أو أمر جُمع عليه قطعاً، أو استحلال المحرّمات وغير ذلك؛ فالقائل به مُبتدع (العضدية، ج ٢، ص ٢٩١-٢٩٣). لا يكفر أحد (حاشية المرجاني، ج ٢، ص ٢٩٢؛ الخلافي، ج ٢، ص ٢٩٢؛ الدواني، ج ٢، ص ٢٩٣؛ الدر، ص ١٦٨-١٦٩). بل لا يجوز تكفير المعتزلة في رأي أبي قاسم الأنصاري من تلامذة إمام الحرمين؛ لأنهم نزهوه عما يُشبه الظلم والقيح وما لا يليق بالحكمة. ولا يكفر أهل الجبر؛ لأنهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير وإيجاد (شرح الدواني، ج ٢، ص ٢٩١-٢٩٣). لا يجب تكفير القائلين بخلق القرآن (حاشية المرجاني، ج ٢، ص ٢٩٢). وعند الأشعري ليس من جحد الله وأنكره مشركاً حتى يجعل معه إلهاً غيره. كل جحد بأية جهة كان فهو شرك وكفر (مقالات، ج ١، ص ١٧٢-١٧٣). وعند ابن حزم، من كفر إنساناً بنفس مقالته دون أن تقوم عليه حجة يُعانَد رسول الله

ممارستها العملية، وكأن هناك خطأً نظرياً مجرداً له مقياسٌ نظري خالص، وذلك مثل القول بالهين أو ثلاثة، أو عبادة الكواكب والأصنام والنار، أو القول بالاتحاد والحلول، سواء أكانت هذه الأقوال من داخل الحضارة أم من خارجها. قد يحدث إنكارٌ نظري لأمرٍ عملية، ويظل الإنكار أيضاً على مستوى الكفر النظري، ودون أية علاقة مُمكنة بين هذا الكفر النظري والممارسة العملية التي قد تكون أقرب إلى العمل الصالح الذي يُعبر عن الإيمان النظري، ويكون مُطابقاً له.^{١١}

والحقيقة أن المهم ليس هو الإيمان النظري والكفر النظري، ولكن مضمون كل منهما، إيمان بماذا وكفر بماذا؟ أليست كل معرفة معرفةً بشيء؟ وإذا كان مضمون المعرفة إما العقليات أو السمعيات، وشملت العقليات أصلي التوحيد والعدل، وضمت السمعيات النبوة والمعاد والأسماء والأحكام والإمامة، فإن الإيمان بالرسول أدخل في السمعيات. ويمكن الوصول إلى أصلي التوحيد والعدل بالعقل دونما حاجة إلى النبوة أي إلى الرسل، بل إن الإيمان بالسمعيات مثل النبوة إنما ناتج عن الإيمان بالعقليات بأصلي التوحيد والعدل؛ نظراً لأن العلم والكلام من صفات الذات؛ وبالتالي إمكانية الوحي الذي هو إيصال للعلم من خلال الكلام. كما أن الإيمان النظري لا يقوم على الترغيب والترهيب، أي على الوعد والوعيد، بل على النظرة العلمية للواقع، وعن رغبة الإنسان في تجاوز الحاضر والتعرف على المستقبل للإعداد له. أما موضوع الأسماء والأحكام وموضوع الإمامة فهما مسألتان عمليتان يمكن معرفتهما بتحديد السلوك الأخلاقي للأفراد والنظم السياسية للمجتمعات، وليس موضوعاً للإيمان

(الفصل، ج ٤، ص ١٩-٢٠). وعنده أيضاً، عدم تكفير أحد من أهل القبلة إلا نفي الصانع، أو إنكار النبوة، أو ما عُلم ما جاء به الرسول ضرورةً، أو لإجماع عليه كاستحلال الحرّمات، وما عدا ذلك فالقائل به مُبتدعٌ غير كافر. وهناك خلاف بين الفقهاء في وضعهم الاجتماعي، وهو خارج عن علم أصول الدين، وأدخل في علم الفقه (المواقف، ص ٤١٥). وعند الحفصية الخوارج، بين الشرك والإيمان معرفة الله وحده؛ فمن عرف الله ثم كفر بما سواه أو عمل بجميع الخبائث فهو كافرٌ بريء من الشرك، ومن جهله فهو المشرك (مقالات، ج ١، ص ١٧٥؛ الفرق، ص ١٠٤-١٠٥؛ الملل، ج ٢، ص ٥٤-٥٥؛ الفصل، ج ٥، ص ٣٢؛ المواقف، ص ٤٢٥).
^{١١} وذلك عند الثنوية والوثنية وعبدة الكواكب والأصنام والنار والنصارى واليهود والمجوس والمُعطلة والمتصوفة الحلولية (الدر، ص ١٧٠-١٧٣). ومثل إنكار البراهمة وبعض الملاحدة النبوة، وإنكار الأركان الخمسة أو المعاد الجسماني، أو حرمة الخنزير والخمر (شرح الدواني، ج ١، ص ٢٩١-٢٩٣؛ الاقتصاد، ص ٨٦-٨٨؛ المواقف، ص ٣٨٨-٣٨٩).

النظري.^{١٢} وقد لا يتطلب الإيمان بالرسول ضرورة التعيين؛ أي تعيين الرسول كشخص محدد في التاريخ؛ فالرسول مجرد حامل الرسالة، والرسالة يتم تبليغها ونقلها نقلًا صحيحًا متواترًا. لا يوجد تكفير في خطأ تعيين موضوعات العقائد في التاريخ؛ فالتصديق لا يعني تطابق العقيدة مع الواقع، بل تطابق العقيدة مع النفس، وقدرتها على التأثير فيها، والفاعلية في السلوك.^{١٣} وهل العقائد وقائع تاريخية خالصة تكون الأعذار بالجهالة فيها أعذارًا في واقعة وليست في عقيدة؟ إن العقائد تصورات وبواعث على السلوك، وليست وقائع تاريخية يمكن التحقق من صدقها بعلم الآثار. والروايات تثبت صحة الأقوال، وليست صحة الحوادث؛ أي تطابق الرسول مع الراوي، وليس تطابق أقوال الرسول أو الراوي مع الواقع.

^{١٢} عند أبي يونس وأبي شمر من المرجئة الإيمان، هو معرفة الله؛ فإذا جاءت الرسل وجب التصديق بهم، ولكن المعرفة بما جاء من عند الله غير داخلية في الإيمان (المواقف، ص ٤٢٧). الإيمان هو المعرفة بالله والإقرار بما جاء من عنده، ومعرفة العدل؛ أي القول في القدر ما كان من ذلك منصوبًا عليه أو مستخرجًا بالعقول مما فيه إثبات عدل الله ونفي التشبيه والتوحيد (مقالات، ج ١، ص ١٩٩). وأصحاب هذا القول، وهم المرجئة، لا يزعمون أن الإيمان بالله إيمان بالرسول، وأنه لا يؤمن بالله إذا جاء الرسول إلا من آمن بالرسول؛ ليس لأن ذلك يستحيل، ولكن لأن الرسول قال: من لا يؤمن بي فليس بمؤمن بالله (مقالات، ج ١، ص ١٩٨). وعند محمد بن زياد الحريري الكوفي، من آمن بالله وكذب برسول الله فليس مؤمنًا على الإطلاق ولا كافرًا على الإطلاق، ولكنه مؤمن كافر معًا؛ لأنه آمن بالله فهو مؤمن، وكفر بالرسول فهو كافر (الفصل، ج ٣، ص ١٣٨). وعند الحفصية، من عرف الله وكفر بالنبي فهو كافر وليس بمشرك، وإن جهل الله أو جحده فهو حينئذٍ مشرك (الفصل، ج ٥، ص ٣٢). وعند البهيسية الخوارج، الناس مشركون بجهل الدين (مقالات، ج ١، ص ١٨١). الإيمان أن يُعلم كل حق من باطل (الملل، ج ٢، ص ٤٠).

^{١٣} من قال أشهد أن محمدًا رسول الله، ولا أدري هل هو قرشي أم تميمي أم فارسي، ولا هل كان بالحجاز أو بخراسان، وهل حي أم ميت، وهل هو هذا الرجل الحاضر أم غيره، لو كان الجهل نقصًا في الأخبار، فلا حرج، أما عن عناد فهو كفر وارتداد. «وقد علمنا أن كثيرًا ممن يتعاطى الفتيا في دين الله، نعم وكثيرًا من الصالحين، لا يدري كم لموت النبي، ولا أين كان، ولا في أي بلد كان. ويكفيه من كل ذلك إقراره بقلبه ولسانه أن رجلًا اسمه محمد أرسله الله إلينا وبهذا الدين.» وكذلك من قال إن الله جسم إن كان جاهلًا أو متأولًا فهو معذور؛ فإن قامت عليه الحجة وخالف عنادًا فهو كافر مرتد (الفصل، ج ٤، ص ١٧-١٨). ونفس الشيء لمن قال: أنا أدري أن الحج إلى مكة فرض، ولكن لا أدري أهى بالحجاز أم بخراسان أم بالأندلس؛ وأدري أن الخنزير حرام، ولا أدري هو هذا الموصوف الأقرن أم الذي يُحرّث به (الفصل، ج ٤، ص ٢٣). وقالت طائفة من الصفرية: إذا بُعث النبي في ذلك الوقت من ذلك اليوم لزم جميع أهل المشرق والمغرب الإيمان به، وإن لم يعرفوا جميع ما جاء به من الشرائع؛ فمن مات منهم قبل أن يبلغه شيء من ذلك مات كافرًا (الفصل، ج ٥، ص ٣١-٣٢).

ليس المهم هو الإيمان أو الكفر النظريان، ولكن مدى تأثير كل منهما في الحياة العملية، وتوجيههما سلوك الناس نحو الخير والعدل؛ فالتوحيد لا يعني إثبات ذات مُشخصة فاعلة خارج العالم والإنسان، بل يعني وجود الوعي الخالص داخل الإنسان باعتباره ذاتاً. ومعرفة أسماء الله ليست مجرد معرفة نظرية صورية خالصة، بل هي معرفة بالأسس النظرية للعمل. وليست المعرفة بأن للعالم صانعاً معرفةً نظرية خالصة، بل هي معرفة موجّهة للسلوك العملي في نطاق عالم مخلوق يمكن تغييره وبناء نظمه. إن العقائد هي الأسس النظرية للسلوك، والسلوك هو الممارسات العملية للعقائد؛ وبالتالي لا يوجد فصل بين النظر والعمل. العقائد دوافع للسلوك، والسلوك توجيهات للعقائد. وما الفائدة من عقائد ميتة؟ ما فائدتها لو آمن بها الإنسان دون أن تُحدث سلوكاً أو تُغير واقعاً؟ ألم يربط الوحي بالإيمان والعمل الصالح في كل آياته؟ بل إن العمل الصالح يغفر الكفر النظري، والأصعب يجبُ الأسهل ويحتويه. وماذا عن الإيمان النظري الذي لم يشفع لصاحبه لأنه بلا عمل صالح؟ ألا يُشجع هذا الإيمان النظري على الفسق والعصيان، وعلى أن يعيش الإنسان مُزدوجاً، مؤمناً نظراً، وفاسقاً عملاً، بشرعية تامة وتبرير للنفس؟ ألا يعطي ذلك شرعية للعصيان؟ أليس هذا هو حال الأمة اليوم، إيمان نظراً، وفسق عملاً، باسم الدين وباسم الشرعية التاريخية التي تُساندها بعض الأمثال العامة في المساجد ومن خلال أجهزة الإعلام؟ إن المعاصي لا تقع عن جهل بالله، ولكن لعدم تحوّل المعرفة إلى سلوك، ووجود دوافع في الإنسان أقوى من الدوافع النظرية، وهي الدوافع الوجدانية والفعلية. المعرفة النظرية أحد أبعاد الشعور، وليست كل أبعاده. وقد تكون المعاصي مصدرًا للمعرفة بالتجربة للتحقق من صدق المعرفة النظرية؛ وبالتالي تكون الأفعال جزءاً من المعارف النظرية من حيث المصدر ومن حيث التحقق.^{١٤} إن المعرفة ما هي إلا أحد أبعاد الشعور مع التصديق والإقرار والعمل، وهي لا تعني بالضرورة الخضوع والاستسلام والقبول

^{١٤} عند العبيدية أصحاب عبيد المكبت، ما دون الشرك مغفور لا محالة، وأن العبد إذا مات على التوحيد لم يضره ما اقترف من الآثام واجترح من السيئات (المِلل، ج ٢، ص ٦٠). وعند المكرمية أصحاب مكرم بن عبد الله العجلي (الثعلبية الخوارج)، تارك الصلاة كافر، لا من أجل ترك الصلاة، ولكن لجهله بالله؛ فكل الكبائر ناتجة عن جهل بالله؛ فالعارف بالله وبأنه المُطَّلَع على سره وعلانته، المُجَازي على طاعته ومعصيته، لن يُتصوّر منه الإقدام على المعصية والاجترار على المخالفة، ما لم يغفل عن هذه المعرفة، ولا يُبالي بالتكليف فيه. وعن هذا قال النبي: «لا يزني الزاني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن» (المِلل، ج ٢، ص ٥٠-٥١؛ اعتقادات، ص ٥٠-٥١؛ مقالات، ج ١، ص ١٦٩؛ الفرق، ص ١٠٣؛

والرضا؛ لأن الفكر يتحول إلى بناء شعوري يرمي إلى تغيير الواقع؛ لذلك لم يكن إبليس مخطئاً في الرفض، ولم يكن مُستكبراً، بل كان واعياً نظرياً ومحققاً لفعل الرفض، ولكنه أخطأ في تحليل الموقف؛ فقد خلط بين الكم والكيف؛ فالتفاضل في الكم بين النار والطين لا يؤدي بالضرورة إلى تفاضل في الكيف، كما أنه رفض الاعتراف بأن الإنسان سيد الكون، وأن كل شيء مسخر له. ومع ذلك فإن موقف إبليس يدل على شيئين؛ الأول الموقف الواعي وعدم الخضوع، الرفض نتيجة لإعمال الفكر، والثاني تحدي الآخر والثقة بالنفس.^{١٥}

إن تعدد المعارف النظرية ممكن، ولكن وحدة العمل واجبة؛ إذ لا يمكن توحيد الأطر النظرية لكل الناس، في حين أنه يمكن الاتفاق على برنامج عملي موحد. وطالما صالت وجالت الحناجر والأفواه وتصارعت العقول في مسائل نظرية خالصة دون أن يؤدي ذلك إلى اختلاف في وحدة العمل؛ أي أكبر قدر ممكن من الخلاف النظري، وأكبر قدر ممكن من الاتفاق العملي. لا يكفر أحد في الإطار النظري، وهو التوحيد والعدل، أي العقليات، والأولى لا يحدث ذلك في السمعيات التي ليس فيها يقين أصلاً. إن التناقض في القول والخلاف في النظر ليس كفرًا؛ فليس لأحد قول إلا وله قول مخالف، فكلنا راؤ وكنا مردود عليه. ليس ذلك وقوعًا في تكافؤ الأدلة أو في النسبية، بل هو مراعاة لتعدد الأطر النظرية مع وحدة العمل والسلوك.^{١٦} إن التكفير النظري هو سلاح مشهور باستمرار في

الفصل، ج ٥، ص ٣٢؛ المواقف، ص ٤٢٧). وعند اليونسية، الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب، والإقرار بأنه واحد ليس كمثله شيء ما لم تقم عليه حجة الأنبياء؛ فإن قامت بالإيمان والإقرار بهم والتصديق لهم، ولا يضر معها ترك الطاعات، وكذلك أصحاب بني هاشم (مقالات، ج ١، ص ١٩٨). الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجيئه من الرسول؛ وبالتالي فلا يكفر أحد من أهل القبلة يعلمون الرسول ضرورة أو نظرًا (المحصل، ص ١٧٥-١٧٦).

^{١٥} كان إبليس عارفًا بالله ثم كفر باستكباره على الله (الملل، ج ٢، ص ٥٩-٦٠؛ المواقف، ص ٤٢٧). إبليس عرف الله وأقر به، ولكنه كفر لأنه استكبر، في حين أنه عند الأشاعرة لم يعرف الله حقًا (الفصل، ج ٥، ص ٤٨).

^{١٦} عند أبي الهذيل، من شبه الله بخلقه أو جوره في حكمه، أو كذبه في خبره، فهو كافر (مقالات، ج ٢، ص ١٥١-١٥٢). ويشير ابن حزم إلى ذلك أيضًا بقوله: «فالمعتزلة تنسب إلينا تجوير الله وتشبيهه بخلقه، ونحن ننسب إليهم مثل ذلك سواء بسواء، وتلزمهم أيضًا تعجيز الله، وأنهم يزعمون أنهم يخلقون كخلقه، وأن لا شركاء في الخلق، وأنهم مُستغنون عن الله. ومن اثبت الصفات يُسمي من نفاها باقية؛ لأنهم قالوا تعبدون غير الله لأن الله له صفات، وأنتم تعبدون من لا صفة له. ومن نفى الصفات يقول لمن أثبتها أنتم

مواجهة الخصوم، واعتبار أفكار الذات وتصوراتها هي مقياس أفكار وتصورات الآخرين. ويستحيل توحيد التصورات والآراء والمذاهب، في حين أنه يمكن توحيد الأهداف. وإن أية محاولة للتوحيد النظري إنما تهدف في الحقيقة إلى توري الأفعال ونسيانها وإخراجها من دائرة الحساب، أو إن شئنا من تحت طائلة العقاب. ولقد اعتبرت الفرقة الناجية نفسها صاحبة المعارف الحقّة، وقنّنتها، ثم حكمت على معارف الآخرين بالكفر. وتم قياس الإيمان طبقاً لهذا التقنين في منظومة عقائدية، كما كان الحال في الديانات السابقة؛ وبالتالي ضاعت خصوصية اكتمال الوحي وختم النبوة وكمال العقل وممارسة الحرية.^{١٧} لقد كان التكفير دائماً سلاحاً ضد الخصوم والمُخالفين في الرأي، سواء أكان رأياً نظرياً في الاعتقادات أو رأياً عملياً في العمليات، وليس ضد المُخالفين في العمل. وخطورة ذلك هو إسقاط العمل من الحساب، وهو العنصر الموحد للأمة، وتوحيد الأمة بعد ذلك بالنظر وتكفير فرقها، وهو ما يستحيل عملاً. كما أنه يصعب التعبير عن المعرفة النظرية الخالصة إلا في تصديق أو إقرار أو عمل حتى يقتنع بها الناس. إن خطورة التكفير في الاعتقادات هي ضياع الوحدة الوطنية، وعدم السماح بالخلاف النظري الخلّاق، ثم الاستبداد بالرأي. إن التمايز في العمليات وارد، وهو مقياس التفاضل بين الأفراد والجماعات من حيث السبق والتنافس نحو الخير والعدل.^{١٨} وليس التكفير في النظريات مجرد حكم نظري، بل تنتج عنه مواقف

تجعلون مع الله أشياء لم تزل، وتشركون به، وتبعدون غير الله؛ لأن الله لا أحد معه، ولا شيء معه في الأزل، وأنتم تعبدون شيئاً من جملة أشياء لم تزل. وهكذا في كل ما اختلف فيه، حتى في الكون والجزء، وحتى في مسائل الأحكام والعبادات؛ فأصحاب القياس يدعون علينا خلاف الإجماع، وأصحابنا يُثبتون عليهم خلاف الإجماع وإحداث شرائع لم يأذن الله بها. وكل فرقة فهي تنتفي بما تُسميها به الأخرى، وتُكفر من قال شيئاً من ذلك؛ فصَحَّ أنه لا يكفر أحد إلا بنفس قوله ونص معتقده، ولا ينتفع أحد بأن يُعبر عن معتقده بلفظ يحسن به قبحه، لكن المحكوم به مقتضى قوله بلفظه» (الفصل، ج، ٤، ص ١٨).

^{١٧} هذا ما يفعله أهل السنة بوجه عام، والمرجئة بوجه خاص. «والصحيح عندنا أن أمة الإسلام تجمع المُقرّين بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته ونفي التشبيه عنه، ونبوة محمد ورسالته إلى الكافة، وبتأييد شريعته، وبأن كل ما جاء به حق، وبأن القرآن منبع أحكام الشريعة، وأن الكعبة هي القبلة التي تجب الصلاة إليها؛ فكل من أقرّ بذلك كله ولم يشبهه ببدعة تؤدي إلى الكفر فهو السُّني الموحّد» (الفرق، ١٣).

^{١٨} اختلف الناس فيمن يكفر ومن لا يكفر: (أ) ذهب طائفة إلى أن من خالفهم في شيء من مسائل الاعتقاد أو الفُتيا فهو كافر. (ب) وذهب طائفة أخرى إلى أنه كافر في بعض ذلك، فاسق في بعضه، طبقاً

عملية شرعية؛^{١٩} فالتكفير حكمٌ شرعي ينتج عنه مواقف عملية في المجتمع؛ وبالتالي يدخل في الفقه أكثر منه في التوحيد. كما تُحيل مسائل الإيمان والكفر والفسوق والعصيان إلى مسائل السياسة؛ إذ إنها أحكامٌ تُطلقها الجماعة على الأفراد، سواء كانوا في السلطة أو في المعارضة لتحديد سلوكهم؛ وبالتالي لتحديد أوضاعهم الاجتماعية والسياسية. ويُستعمل الرصيد السابق من الأحكام للمقارنة والمثابرة؛ فالقدرية مجوس، والمُشبهة يهود، والرافضة نصارى. سلاح الألقاب إذن هو سلاح التكفير؛ فالخصوم معتزلة يعتزلون الجماعة، وبالتالي هامشيون، والثوار خوارج أو رافضة، والمدافعون عن الحق شيعة يتشيعون، أي غير مُحايدين، أصحاب هوى وأنصار طائفة. أما الفرقة الناجية فهم أهل الحق والاستقامة، أهل السنة والحديث، جمهور الأمة، أصحاب الفتيا والحديث. لا تجوز مناكحة الخصوم أو وراثتهم، وحلالٌ أموالهم، وغنيمةٌ ثرواتهم وكُراعهم. دارهم دار حرب ... إلخ؛ وبالتالي تُعلن الدولة الحرب على خصومها السياسيين؛ تُكفرهم أولاً ثم تستأصلهم ثانيًا.^{٢٠}

لعقولهم وظنونهم. (ج) كافر في الاعتقادات، وليس في العمليات كافرًا ولا فاسقًا، بل مجتهدٌ معذور، إن أخطأ مأجور بنيته. (د) مثل السابقة فيمن خالفهم في العمليات. أما في الاعتقادات إن كان الخلاف في صفات الله فهو كافر، وإن كان دون ذلك مأجور، أجران إن أصاب، وأجر إن أخطأ، وهو رأي ابن أبي ليلى وأبي حنيفة والشافعي وسليمان الثوري وداود بن علي، وقول الصحابة. فلم يكفر أحد باستثناء من ترك الصلاة أو الزكاة أو الحج أو الصيام أو شرب الخمر عامدًا (الفصل، ج ٤، ص ١٦). حجج تكفير الخصوم في الاعتقادات ... والحق أن كل من ثبت له عقد الإسلام فإنه لا يزول عنه إلا بنفي أو إجماع دون الدعوى والافتراء. لا يكفر من قال لا إله إلا الله (الفصل، ج ٤، ص ١٦-١٧). اختلاف الصحابة في الفتيا بعضهم البعض، بل أنكر بعضهم القضاء والقدر في أيامهم، فما أكفرهم أكثر الصحابة. واختلافهم في الفتيا والافتراء وسفك الدماء كاختلافهم في تقديم بيعة علي على النظر في قتل عثمان (الفصل، ج ٤، ص ٢٣-٢٤).^{١٩} أصحاب أبي شمر يُكفرون من رد قولهم في القدر والتوحيد والشاك (مقالات، ج ١، ص ٢١٣، ص ٢٠٧). تحامل كل فريق على فريق وكُفره. كل من يُكفرنا نُكفره (المواقف، ص ٣٩٢-٣٩٥). وكفرت المعتزلة في أمور: نفي الصفات، إنكار إيجاد فعل الله لفعل العبد، خلق القرآن، إنكار ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، المدوم شيء، إنكارهم الرؤية. وتكفير المعتزلة الأصحاب في: إنكار كون العبد فاعلاً، نسبة فعل العبد إلى الله، إثبات الصفات، قدم القرآن. تكفير المُجسمة في عدة أشياء منها: التجسيم، عبادة غير الله، تأليه المسيح عيسى بن مريم. وتكفير الخوارج والروافض في عدة أمور منها: القدح في أكابر الصحابة، تكفيرهم وتكفير الكل (المواقف، ص ٣٩٢-٣٩٥).

^{٢٠} التكفير حكمٌ شرعي، والتصويب حكمٌ عقلي؛ فمن مُبالغ متعصب لمذهب وضللّ مُخالفه، ومن مُتساهل مُتألف لم يُكفر. ومن كُفر قرن مذهبه ومقاله بمقالة واحد من أهل الأهواء والمِلل كتقيرين القدرية

(٢) هل يوجد إيمانٌ نظري بلا تصديق أو إقرار أو عمل؟

إن الإيمان باعتباره معرفةً خالصةً يبتسر أبعاد الشعور كلها في أحدها، وهو النظر، ويُسقط التصديق والإقرار والعمل من الحساب. لا يكفي تحديد الإيمان بالمعرفة وحدها لأن الفكر خاضع للتفسير والتأويل، وقابل للتجديد والتطوير. الفكر وحده صورة بلا مضمون، ومضمون الفكر جزءٌ لا يتجزأ منه، وعلى أساس هذا المضمون يتوجه السلوك. كما أن الفكر منفتح على القول، وقائم على الوجدان، ويتحقق في العمل. يتخارج في الإقرار حيث يتم الإعلان عنه، ويُصدقه الوجدان، ثم يتحقق في العالم بالفعل. صحيحٌ أن النظر هو التصور للعالم، وهو أساس الممارسة العملية في العالم من أجل فهمه وتغييره؛ فالنظر بهذا المعنى تصور ونظام، أو كما يقول القدماء عقيدة وشريعة، معنًى واتجاه، رأي والتزام؛ وبالتالي فهو لا ينفصل عن الإقرار، وإلا بقي الشعور في حالة من العزلة الفكرية والوجدانية؛ فالكلمة أيضًا فعل وكشف وفضح للمستور؛ لذلك أتى الوحي كلاً، وكان الله مُتكلمًا، وعالم الكلام مُتكلم بهذا المعنى مثل الأصولي الفقيه، ولكن النظر أيضًا وجدان وتصديق ويقينٌ داخلي. النظر وجدانٌ عاقل، نظرٌ شعوري، تأملٌ واعٍ؛ فهو في نفس الوقت نظر وباعث. فإذا كان الكفر إنكارًا للحقيقة وجودًا بالنعم وستراً وتغطيةً، يكون الإيمان كشفًا واعترافًا وبيانًا. ولما كان كل موضوع عملية تموضع، فالإيمان ليس موضوعًا معطًى سلفًا يوجد أو لا يوجد، بل هو عملية تموضع تُشير إلى كشف الغطاء أو إزاحة الستار طبقًا للمعنى الاشتقاقي للكفر من أجل التصديق.^{٢١} وإذا كان الكفر هو إنكار الوحي في ذاته أو في مصدره، فإنه قد لا يكون إنكارًا للفكر على الإطلاق أو للوجدان على الإطلاق، وقد

بالمجوس، وتقريبن المُشبهة باليهود، والرافضة بالنصارى. ومن تساهل ولم يُكفر قُضى بالتضليل، وحكم بأنهم هلكى في الآخرة. واختلفوا في اللعن على حساب اختلافهم (المِلل، ج٢، ص١٦٧). وعند جمهور الإباضية مُخالفوهم في الصلاة كفار وليسوا مشركين، حلالٌ نكاحهم ومواريتهم، وحلالٌ غنيمة أموالهم، وأسلحتهم حرام. حرامٌ قتلهم وسبيهم في الأسر إلا من دعا إلى شرك في دار النقية ودان به. دار مُخالفهم دار توحيد إلا عسكر السلطان، فإنه دار كفر. أجازوا شهادة مُخالفهم على أوليائهم. حرّموا الاستعراض إذ أخرجوا، وحرّموا دماء مُخالفهم حتى يدعوهم إلى دينهم. برئت الخوارج منهم وقالوا: كل طاعة إيمان ودين، وإن مرتكبي الكبائر موحّدون وليسوا بمؤمنين (مقالات، ج١، ص١٧١-١٧٢؛ انظر أيضًا الخاتمة: من الفرقة المذهبية إلى الوحدة الوطنية).

^{٢١} الكفر لغةً الستر (الأصول، ص٢٤٨؛ مقالات، ج١، ص٢٠٥؛ الفصل، ج٣، ص١٥٣-١٥٤). وعند ابن الراوندي، الكفر هو الإنكار والستر والتغطية، وكذلك عند أتباع بشر المريسي (الفرق، ص٢٠٤-٢٠٥).

لا يكون صمّتًا عن القول أو نكوصًا عن الفعل. الكفر رفض لتصوير معيّن من تصورات الوحي، سواء من حيث التسمية أو من حيث الاتجاه، ورفض التعالي والمفارقة من أجل التحول نحو الواقع ذاته باعتباره مصدرًا لكل فكر. وإن رفض التعالي يُحدث في الحقيقة نتيجة لتحليل التعالي تحليلًا نفسيًا واجتماعيًا وليس قبله. الكفر ليس تعصبًا أو إيمانًا بعقيدة مضادة، أو حتى أزمة نفسية، أو تقليدًا، بل هو كفرٌ واعيٌّ بناءً على تحليل لتصورات الإنسان عن الألوهية في لحظات ظهورها في التاريخ.

(١-٢) هل الإيمان معرفة بلا تصديق؟

كيف يكون الإيمان معرفة فقط وهو لغةٌ يعني التصديق؟ كيف يتحول الإيمان إلى علم خالص بلا وجدان، إلى نظر عقل دون شهادة قلب، إلى فكرة مجردة دون يقين بالمعنى، إلى معرفة نظرية دون أساس شعوري؟ الإيمان معرفةٌ قلبية، أو بلغة العصر نظرٌ شعوري. المعرفة دون تصديق مجرد معادلات صورية فارغة لا تصدق إلا من حيث اتساقها مع نفسها دون أن تكشف عن شيء في الشعور، أو تطابق دلالة في التجربة الإنسانية. المعرفة الشعورية من خلال التصديق أولى درجات المعرفة. قد يعرف الكفار دون تصديق، وتظل معرفتهم عاجزة عن أن تؤثر في سلوكهم أو في تغيير نظرتهم للعالم. قد يعرف المنافقون، ولكن تظل معرفتهم مجردة لا فاعلية لها؛ لأنها لم تتحول بعدُ إلى تصديق. فالمعرفة كتصديقٍ أولى درجات التفسير ابتداءً من الشعور الفردي حتى البنية الاجتماعية.^{٢٢}

(٢-٢) هل الإيمان معرفة دون إقرار؟

إذا ما تحوّلت المعرفة إلى تصديق فإنه سرعان ما يتخارج في القول والإعلان؛ فلا توجد معرفة بلا تصديق، ولا يوجد تصديق بلا قول؛ فالمعرفة كتصديق سرعان ما تتحول إلى

^{٢٢} من قتل نبيًّا أو لطمه كفر، لا من أجل القتل واللطم، ولكن من أجل الاستخفاف والعداوة والبغض (الملل، ج ٢، ص ٦٤-٦٥). وقد عرف أبو جهل ومن معه مراد النبي؛ إذ قال للرجل قل لا إله إلا الله، ولكنه لم يصدق (الكتاب، ص ٤٢). فالإيمان معرفة وتصديق ومحبة وإخلاص وإقرار بما جاء به الرسول، والكفر عدم تصديق الرسول، وليس ارتكاب المعاصي (المواقف، ص ٢٨٨). وعند أهل السنة، أصل الإيمان المعرفة والتصديق بالقلب (الإنصاف، ص ٣٥١-٣٥٢). من الكفار من كان يعرف الحق يقينًا، وكان إنكاره عنادًا واستكبارًا (شرح الدواني، ص ٢٨٥-٢٨٦).

طاقة تُعبر عن نفسها من خلال مَنفذين، اللسان والجوارح، الكلام والحركة، أي الإقرار والعمل، الكلمة والفعل، اللغة والسلوك. الإقرار هو النطق بالشهادتين كتعبير عن معرفة التوحيد، وإلا ظلت المعرفة صوريةً صرفة إذا انفصلت عن التصديق، مجرد تصور دون لغة، أو حد دون قضية. وإذا ما كانت المعرفة تصديقاً بلا إقرار فإنها تظل شهادةً باطنية للنفس، ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾. أضعف الإيمان الذي لا يتخرج في أضعف المظاهر وهو القول، الكلمة الصادقة، الدين النصيحة. والقول ليس مجرد إقرار، بل هو فعل. وشهادة «أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله» فعل. الإقرار فعل باللسان، الكلمة فعل، والنطق فعل، واللغة فعل، وكلمة الله لا تعود فارغة، والساكت عن الحق شيطانٌ أخرس. ونظراً لزيغ الكلمة أو الخرس والصمت ظهرت ضرورة النطق في جيلنا، وظهر سحر الكلمات وضرورة القول، وأصبحت الكلمة دار نشر وديوان شعر، كلمة الإنسان، وكأنها الله قد تجسّد من جديد. وفي البدء كانت الكلمة، كلمة الحق والشهادة، وهي الكلمة الفاعلة التي تقيس الفارق بين المثال والواقع، وليست الكلمة الفارغة بلا مضمون. قد تحدث المعرفة، ولكن يكون العارف أخرس أو مكرهاً. وهنا تظل المعرفة عقليةً صرفة أو وجدانيةً خالصة، داخلية بلا تخارج. في حالة الخرس لا يبقى إلا الفعل كمنفذٍ وحيد لتصرف الطاقة، أما حالة الإكراه فهي مؤقتة صرفة. ويمكن التحايل عليها بالرمز كما هو الحال في الأدب المعاصر تحت ظروف القهر والطغيان.^{٢٣}

^{٢٣} الحقيقة أن هناك حيرة وترددًا في بنية هذا الفصل كانت سبباً في وقوعه في بعض التعسف أحياناً والتكرار أحياناً أخرى؛ هل تُعرَض أبعاد الشعور الأربعة المعرفة والتصديق والإقرار والعمل، أم الثلاثة فقط بعد ضم المعرفة والتصديق على أساس أنهما البُعد الداخلي، والإبقاء على الإقرار والعمل على أساس أنهما البُعدان الخارجيان؟ هل يُعرَض كلُّ بعدٍ أولاً، المعرفة ثم التصديق ثم الإقرار ثم العمل؛ ثم تُعرَض العلاقات الثنائية ثانياً، المعرفة والتصديق، المعرفة والقول؛ ثم تُعرَض العلاقات الثلاثية ثالثاً، مثل المعرفة والتصديق والإقرار، المعرفة والتصديق والعمل، المعرفة والإقرار والعمل، وأخيراً التصديق والإقرار والعمل؛ ثم تُعرَض العلاقة الرباعية أخيراً، وهي العلاقة الكاملة، المعرفة والتصديق والإقرار والعمل؟ وعيب هذا الاختيار هو تكرار بعض العلاقات الثنائية، مثل المعرفة والتصديق، والتصديق والمعرفة؛ المعرفة والإقرار، والإقرار والمعرفة؛ والعمل والمعرفة، والعمل والمعرفة؛ التصديق والإقرار، والتصديق والإقرار، والتصديق والعمل، والعمل والتصديق؛ الإقرار والعمل، والعمل والتصديق. ولكن حرصاً على البنية النظرية للفصل آثرنا الإبقاء عليه حتى ولو كان هناك بعض التكرار. والصعوبة الثانية تتعلق بالفرق المُمثلة لكل اختيار؛ إذ يصعب إيجاد فرقة لكلٍّ منها. تتداخل الفرق وتوجد في أكثر من اختيار. ومع ذلك وحرصاً على البنية

(٢-٣) هل الإيمان معرفة دون عمل؟

إذا كان الإيمان معرفة، وتحوّلت المعرفة إلى تصديق، أي إلى شهادة باطنية، فإنها لا بد وأن تتخارج في العمل؛ فالطاقة الوجدانية والمعرفة الشعورية لا يكفيها الكلام، ولا تُعبر عنها الكلمة وحدها، بل تتحول الكلمة إلى فعل، والقول إلى سلوك. إن المعرفة النظرية الخالصة بلا عمل تكون مجرد معرفة أشبه بمعارف الصوفية أو الحكماء وكأن المعرفة غاية في ذاتها. إن جعل الإيمان معرفةً، والكفر جهلاً، وإخراج العمل كت تحقيق للمعرفة، قد يتصور العمل على أنه عمل الشعائر والطقوس، أعمال الجوارح، في حين أن عمل الحق والخير والعدل، عمل الفضيلة، تعبيرٌ أصدق عن المعرفة. وإخراج العمل من المعرفة مثل إخراج الإقرار؛ أي كل مظاهر التخارج للمعرفة الباطنية، سواء كان هذا التخارج في الإقرار أو في العمل. واقتران الإيمان بالعمل واضحٌ في الوحي، ولو أنه لم يظهر عند بعض القدماء كبداية نظرًا لسيادة بعض الاتجاهات الإشراقية، سواء كانت في علوم الحكمة أو في علوم التصوف؛ إبعادًا للوحي الجماعي عن العمل والممارسة، في حين ظهر في الحركات الإصلاحية الحديثة دعوة لقرن العمل بالإيمان نظرًا لتخلّف العمل عن النظر في سلوك الجماهير في عصرنا الحاضر. صحيحٌ أن الإيمان ذُكر في أصل الوحي أكثر من العمل، ولكن كان تثبيتًا لإيمان العوام، وليس لعمل الخواص. ومع ذلك يظل الاقتران قائمًا.^{٢٤}

النظرية للفصل يمكن رؤية الفرق الرئيسية في الاختيارات الأساسية، خاصةً في العلاقات الثلاثية التي تستبعد العمل مثل المرجئة، أو التي تستيقية مثل المعتزلة والخوارج؛ لذلك لا تتساوى العلاقات؛ فبينما تكثُر الأمثلة في علاقات معينة خاصةً الثلاثية قد تقل جدًا في علاقة أخرى خاصةً الثلاثية، مثل المعرفة والعمل.

^{٢٤} هذا هو موقف غلاة الرافضة التي كانت تزعم أن المعرفة إذا حصلت لم يبقَ شيء من الطاعات واجبًا (اعتقادات، ص ٥٩). وهو أيضًا موقف الباطنية بقولها إن من عرف معنى العبادة أسقط عنه فرفضها (الفرق، ص ٢٩٦). وعند بعض أهل السنة، الإيمان لا يزول بذنب دون الكفر، ويكون مؤمنًا وإن فسق بمعصية (الإنصاف، ص ٣٥١-٣٥٢). في حين أن الإيمان مقرون بالعمل الصالح، ورفع هو لبسه بالظلم (المواقف، ص ٣٨٥). وقد كان عمق علم الصحابة لمعرفة أنهم لم ينالوا ذلك إلا بالعمل وحرصهم على الخير. ويتّضح ذلك أيضًا في الآيات المشهورة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾، وقد ذُكر لفظ الإيمان في القرآن حوالي ٥٣٧ مرة، في حين ذُكر لفظ العمل حوالي ٣٦٠.

(٤-٢) هل الإيمان معرفة وتصديق دون إقرار وعمل؟

بعد العلاقات الثنائية التي تقوم على إثبات طرف واستبعاد طرف آخر، المعرفة والتصديق، المعرفة والإقرار، والمعرفة والعمل، تأتي علاقات ثنائية أخرى تقوم على إثبات طرفين من الأبعاد الأربعة واستبعاد طرفين آخرين؛ وبالتالي يثبت الإيمان كمعرفة وتصديق لما كانت المعرفة شهادة باطنية وتجربة شعورية، ثم يتم استبعاد الإقرار والعمل؛^{٢٥} فهل تكفي الشهادة الباطنية دون الشهادة الخارجية؟ وما الفائدة من طاقة باطنية دون تحقق خارجي؟ ويظل هذا الاختيار هو الأمثل لدى الصوفية أصحاب التجارب الباطنية دون الإعلان عنها لا بقول ولا بفعل. وإذا كانت الغاية من الطاقة هي تحويلها إلى حركة فإن بقاءها في المعرفة والتصديق دون القول والفعل لهو كتمان لها، ثم تفريغها تدريجياً حتى تفرغ الذات ويبقى الواقع كما هو بلا تغيير.

(٥-٢) هل الإيمان معرفة وإقرار دون تصديق وعمل؟

وقد يُستبقى بُعدان، وهما الإيمان والمعرفة، ويُستبعد بُعدان هما التصديق والعمل.^{٢٦} وفي هذه الحالة يكون الإيمان مجرد معرفة نظرية تتخرج في القول، من الذهن إلى اللسان،

^{٢٥} عند البهيسية الخوارج، الإيمان هو العلم بالقلب دون القول والعمل (المِلل، ج ٢، ص ٤٠).

^{٢٦} هذا هو المشهور عند أبي حنيفة؛ فالإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسوله وبما جاء من عند الله ورسله في الجملة دون التفصيل (الفرق، ص ٢٣). وهو بهذا المعنى أحد فرق المرجئة؛ فالإيمان معرفة باللسان، والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفصيل (مقالات، ج ١، ص ٢٠٢-٢٠٤). إن الله بعث محمداً رسولاً، ولا يدري لعله هذا الزنجي (شرح الفقه، ص ٦٤؛ الأصول، ص ٢٤٩). وعند الغسانية أصحاب غسان الكوفي، الإيمان هو المعرفة بالله ورسوله، والإقرار بما أنزل الله ممّا جاء به الرسول في الجملة دون التفصيل. لو قال قائل أعلم أن الله قد حرّم أكل الخنزير، ولا أدري هل الخنزير الذي حرّمه هذه الشاة أم غيرها، كان مؤمناً. ولو قال أعلم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة، غير أنني لا أدري أين الكعبة، ولعلها بالهند، كان مؤمناً (المِلل، ج ٢، ص ٦١). وعند أبي شمر (رواية محمد بن شبيب وعباد بن سليمان)، الإيمان هو المعرفة بالله، وإقرار بما جاء من عنده، ومعرفة العدل، أي القدر والتوحيد. لا تكون المعرفة إيماناً ما لم تضم الإقرار (مقالات، ج ١، ص ١٩٩). الشاك في ذلك كافر، والشاك في الشاك كافر أبداً. ويقول أبو شمر: لا أقول في الفاسق المِلّي فاسق مطلقاً دون أن أقيد فأقول فاسق في كذا (مقالات، ج ١، ص ١٩٨-١٩٩). وعند محمد بن شبيب، الإيمان هو الإقرار بالله، والمعرفة بأنه واحد ليس كمثله شيء، والإقرار والمعرفة بأنبياء الله ورسله، وبما جاءت به من عند الله دون خلاف. الإيمان إقرار بالله، ومعرفة بأنه واحد ليس كمثله شيء (مقالات، ج ١، ص ٢٠١-٢٠٢؛ الفرق، ص ٢٠٦-٢٠٧). وعنده أن الخضوع لله هو ترك الاستكبار، وأن إبليس

من العقل إلى الشفتين، معرفة رياضية منطقية لغوية دون أن تتحول إلى تصديق؛ أي إلى تجربة معيشة وبرهان وجداني، ودون أن تتحقق في فعل بالجهد والمعاونة والمقاومة؛ فالمعرفة لا تتضمن التصديق؛ أي استحالة تعيين مضمون في النفس أو في الواقع. قد

قد عرف الله وأقرَّ به، وإنما كان كافرًا لأنه استكبر، ولولا استكباره ما كان كافرًا (مقالات، ج ١، ص ٢٠١). وعند الثوبانية المرجئة أتباع أبي ثوبان، الإيمان هو الإقرار والمعرفة بالله وبرسله وبكل ما يجب في العقل. وما جاز في العقل ألا يفعل فليست المعرفة به من الإيمان. وفارقوا اليونانية والغسانية بإيجابهم في العقل شيئًا قبل ورود الشرع بوجوبه (الفرق، ص ٢٠٤؛ المواقف، ص ٤٢٧-٤٢٨). وعند النجارية (المرجئة)، الإيمان معرفة بالله وبرسله وفرائض المجتمع عليها، والخضوع له بجميع ذلك، والإقرار باللسان (الفرق، ص ٢٠٨). المعرفة ثلاثة أشياء؛ معرفة وإقرار وخضوع (الأصول، ص ٢٤٩). أما الغيلانية فالإيمان هو المعرفة الثانية بالله والمحبة والخضوع والإقرار؛ وذلك لأن المعرفة الأولى اضطرار، وليست في الإيمان، بينما الثانية نظر واستدلال، وهو جمع بين القدر والإرجاء؛ لذلك كانت الفرقة بين المرجئة والمعتزلة (مقالات، ج ١، ص ١٩٩-٢٠٠؛ الفرق، ص ٢٠٦؛ الملل، ج ٢، ص ٦٧-٦٨). عند أصحاب يونس وأتباعه من اليونانية، الإيمان معرفة بالله، وخشوع له، ومحبة بالقلب، والإقرار بأنه واحد ليس كمثله شيء ما لم تقم عليه حجة الأنبياء؛ فإن قامت فالإيمان والتصديق لهم والمعرفة بما جاء من عند الله غير داخل في الإيمان (مقالات، ج ١، ص ١٩٨، ١٩٩). ويُشارك أبو حنيفة في هذا أيضًا في أحد أقواله، وهو أن الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان؛ فإذا عرف المرء الدين بقلبه وأقرَّه بلسانه فهو مسلمٌ كامل الإيمان، وأن الأعمال لا تُسمَّى إيمانًا، كلها شرائع الإيمان (الفصل، ج ٣، ص ١٣٧-١٣٨؛ شرح الفقه، ص ٦٤-٦٥). وهو أيضًا رأي الفضل الرقاشي والعقابي وأخيه وصالح قبة (الملل، ج ٢، ص ٦٢). وعند الأشعري وأصحابه، الإيمان له في أفعاله، وأن محمدًا أرسله بالهدى، وإن طرأ عليه تغرُّرٌ حُكِمَ عليه بالكفر، وإن اعتقد مذهبًا مخالفًا يُحَكَّم عليه بالضلالة والبدعة (النهاية، ص ٤٧٢-٤٧٣). وعند أبي بهيس من الخوارج، الإيمان هو الإقرار والعلم، وليس هو أحد الأمرين دون الآخر (الملل، ج ٢، ص ٣٩-٤٠). لا يُسلم أحد حتى يُقرَّ بمعرفة الله ورسوله وما جاء به، والولاية لأولياء الله، والبراءة من أعداء الله وما حَرَّمَ الله مما جاء فيه الوعيد؛ فلا يسع الإنسان إلا معرفته بعينه وتفسيره. ومنها ما ينبغي معرفته باسمه ولا يُبالي ألا يعرف تفسيره وعينه حتى يُبتلى به، وعليه أن يقف عندما لا يعلم، ولا يأتي شيئًا إلا بعلم (مقالات، ج ١، ص ١٧٨؛ الملل، ج ٢، ص ٣٩-٤٠). وقد يلزم الذهاب إلى الإمام لمعرفة الحلال والحرام، لا حرام إلا ما في قوله: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا...﴾ (المواقف، ص ٤٢٤). وهو أيضًا موقف النجدات الخوارج؛ فقد عززت بالجهالات لأن الدين أمران؛ معرفة الله ومعرفة رسله، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم، وتحريم الغصب، والإقرار بما جاء من عند الله؛ فهذا واجب، وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة في جميع الحلال؛ فمن استحل شيئًا عن طريق الاجتهاد مما لعله محرَّم فمعذور، ومن خاف العذاب على المجتهد في الأحكام المُخطئ قبل أن تقوم عليه الحجج فهو كافر (مقالات، ج ١، ص ٦٦٣؛ الفرق، ص ١٦٩؛ الملل، ج ٢، ص ٣٥-٣٦). وعند جمهور الروافض، الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله وبالإمام وبجميع ما

يعلم الإنسان تحريم الخمر، ولا يعلم هذا اللحم بالذات هل هو لحم خنزير أم لا؛ ويعلم الصلاة إلى الكعبة كفرض، ولكنه لا يعلم هل هذا الاتجاه هو الكعبة أم لا؛ وقد يعلم أن الرسول محمد، ولكنه لا يعلم هل هو هذا العربي أم الزنبي! فما الفائدة إذن من المعرفة بلا برهان وبلا تعيين؟ وما فائدة الإقرار حينئذٍ. صحيح أن التطابق مع الواقع ليس مقياساً للحقيقة، ولكن التطابق مع النفس ومع التجربة يجعل للمعنى واقعاً، وللفكر مضموناً، وإلا أدّى عدم التعيين إلى فصل الفكر عن الواقع، وعزلة الشعور عنه، وإخراجه من الزمان والمكان، والاكتفاء بالعمومية والصورية الفارغة. إن تعيين التوحيد والعدل لا يكون في أشخاص أو وقائع، ومع ذلك فإن التصديق بهما هو شرط تحويل هذين الأصلين العقليين إلى بنية اجتماعية وإلى مجتمع يقوم على المساواة والعدل. وحتى لو كان في العقل واجبٌ مبدئي، فإن ذلك لا يُغني عن التصديق؛ أي وجود هذا الواجب في التجربة البشرية، فلا يكون فقط واجباً عقلياً، بل رسالة إنسانية. والخضوع ليس بُعداً من أبعاد الشعور، ولكنه نتيجة للمعرفة والقول، وأقل من التصديق والعمل، مجرد تمثيل للمعرفة واستسلام لها. ولكن قد تؤدي المعرفة أيضاً إلى الثورة والغضب والتمرد، وليس بالضرورة إلى الخضوع؛ فالخضوع للفكر قد يعني التمرد على الواقع. والمحبة بالقلب مثل الخضوع نتيجة طبيعية للمعرفة وقبل التصديق. والمعرفة بالقلب أقل من التصديق؛ فالقلب هنا لا يعني إلا الذهن أو العقل، ولكنه لا يعني التحقق من صدق المعرفة بتطابقها مع الدلالة في الشعور. وإن اللجوء إلى الخضوع مرة وإلى المحبة مرة أخرى يجعل المعرفة أقرب إلى الطريق الصوفي؛ مما سهّل بعد ذلك ازدواج الأشعرية بالتصوف منذ القرن الخامس حتى قبيل الحركات الإصلاحية الأخيرة. ومع ذلك فإنه على هذا النحو يقترب الشعور من التعيين والخصوصية وإتيان الأفعال، وعدم الاقتصار على شمول المعرفة وعمومية الإقرار. وقد يخرج الشعور أيضاً من المعرفة والإقرار الباريين إلى محبة الأولياء وكرامية الأعداء، أو تحليل ما أحله الله وتحريم ما حرّم الله، وهو وسط بين التصديق والفعل، أكثر من التصديق، وأقل من الفعل. وقد تكون المعرفة دون الإقرار إيماناً، والإقرار دون معرفة

جاء عندهم؛ فأما المعرفة بذلك فضرورة؛ فإذا أقرّ وعرف فهو مؤمنٌ مسلم، وإذا أقرّ ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن (مقالات، ج ١، ص ١١٩-١٢٠). وعند الزيدية الشيعة، الإيمان معرفة وإقرار، واجتناب ما جاء فيه الوعيد وموافقة ما جاء فيه الوعد كفر ليس بشرك ولا جحود، بل كفر نعمة. والمتأولون عُصاة فسقة (مقالات، ج ١، ص ١٤٠).

إسلامًا، واجتماع المعرفة والإقرار هو اجتماع الإيمان والإسلام. ومع ذلك يظل التصديق والعمل أقرب إلى الإحسان. وإذا كان الإيمان قد أصبح المعرفة والإقرار، أي الداخل والخارج، فأسهل أن يكتمل ويصبح التصديق والعمل؛ فالمعرفة والتصديق جانبان لشيء واحد، وهو التحقق بالكلمة وبالفعل. وإذا كان القول أحد أنماط السلوك، فإن العمل المباشر أيضًا تعبير عن التصديق بالفعل. وعلى هذا النحو يتحقق الداخل ببُعديه في الخارج بأفقيه، وتكتمل وحدة النظر سواء كان معرفة أو تصديقًا، وفي العمل سواء كان إقرارًا أو عملًا.

(٦-٢) هل الإيمان معرفة وعمل دون تصديق وإقرار؟

وإذا تم إثبات البعدين؛ الأول وهو المعرفة، والأخير وهو العمل؛ واستبعاد البعدين الأوسطين، الثاني وهو التصديق، والثالث وهو الإقرار؛ فهل يمكن أن تتحقق المعرفة والعمل دون تصديق وإقرار؟ ليس الإيمان فكرًا فقط يتحول إلى عمل فقط؛ لأن الفكر بناءً شعوري، والقول أحد مظاهر السلوك؛ فإذا كان الشعور في حالة من الفكر والعمل فإنه يكون شعورًا آليًا يُعطي أساسًا نظريًا، وينتج تلقائيًا إلى العمل المباشر دون أساس وجداني ودون إعلان بالقول. وإذا تخرجت المعرفة في العمل، فلماذا لا يتخرج التصديق في القول؟ وأيهما أفضل؛ أن تتحقق المعرفة مباشرة في العمل، فيكون الإنسان أشبه بالحاسب الآلي الذي يعرف ويُقرر، أم أن تكون المعرفة شعورية، وأن يتم الإعلان عن العمل بالكلمة كمن يُبارز مُنشدًا، ويُحارب شاعرًا؟ إذا كانت بالمعرفة والعمل برودة الآلة، فإن بالتصديق والإقرار حرارة الشعر.^{٢٧}

(٧-٢) هل الإيمان معرفة وتصديق وإقرار دون عمل؟

في العلاقات الثلاثية إذا تم إبقاء الأبعاد الثلاثة الأولى واستبعاد الرابع، يصبح الإيمان معرفةً وتصديقًا وإقرارًا دون عمل، فهل هذا ممكن؟ إذا ثبتت المعرفة كنظر وتجربة باطنية، كاستدلال ويقين داخلي، ثم تخرجت في القول والإعلان، فما المانع أن تتخرج بالفعل وتتحقق في الممارسة؟ إن مثل هذا الموقف قد يُشابه موقف المثقف المتأزم العاجز عن الإتيان بأي فعل بالرغم من معرفته ووجدانه وقوله وكلمته. وهل يكفي الشاعر شعره،

^{٢٧} أحيانًا يكون الاختيار نظريًا صرفًا، ولا توجد له فرقة تُمثله، ولكن حتمًا هناك قول لفرقة ضاع أثرها تُمثل هذا الاختيار في الماضي، أو هي فرقة آتية في المستقبل.

والأديبَ روائتُه وقصته، دون ممارسة كل منهما لصدقه الفني في قيادته لأمتِه ونضاله في سبيلها؟ وإذا كانت المعرفة بالقلب، أي معرفة وتصديق، وتخرج الطاقة في الكلمة، فالكلمة ما هي إلا مقدمة للفعل و«خرطوشة» طلبة، وصوت قذيفة.^{٢٨} صحيح أن اجتماع المعرفة والتصديق والإقرار يمنع الكذب من النفس، ولكنه لا يمنع الفسق والعصيان إذا ما عارض الفعل المعرفة أو التصديق أو الإقرار. وكيف يقول المسلم شيئاً ويفعل نقيضه؟ وإذا فعل الشيخ ذلك فإنه ينطبق عليه كثير من الأمثال العامة التي تشير إلى هذه الثنائية في هُزءٍ وسخرية. وإذا كانت المعرفة صادقةً مرةً بتحولها إلى تجربةٍ ثانية، وقد بلغت قوة صدقها إلى أن تحوّلت كلمة، فإن وقوعها قبل الفعل عجز لا مُبرر له، إلا نقص في التصديق العملي، وحصار لامتداد الكلمة في الواقع. إن اجتماع أبعاد الشعور الثلاثة الأولى، المعرفة والتصديق والإقرار، يمنع النفاق، وهو القول بلا تصديق، كما يمنع الجبن وهو المعرفة بلا إقرار، ويمنع عدم الالتزام وهو المعرفة بلا تصديق. ومع ذلك فإنه يمنع من الفعل المباشر، ويحاصر الشعور، ويجعل الإنسان شاعرًا غير مُناضل. فإذا كان الكفر ضد الإيمان، أي معرفة بمعرفة، فإنه ضد الفسق أيضًا، أي دون إسقاط العمل. وإذا كان جحد الله بالقلب فقط كفرًا وليس باللسان، فإن لبس الإيمان بظلم هو إسقاط العمل منه. وإذا كان الكفر يزيد وينقص، وكذلك الجزاء، فإن ذلك ليس فقط بسبب المعرفة، ولكن أيضًا لتفاضل الأعمال. وإذا كان الكافر يكون كذلك لتركه المعرفة أو التصديق والإقرار، فالأولى أن يكون ذلك بتركه الأعمال. وإذا كان بعض الإيمان إيمانًا، فالأولى أن يكون العمل بعض الإيمان، وليس المعرفة أو الإقرار أو التصديق. وإذا كان السكوت عن الحق كفرًا، والجهل كفرًا، والنفاق كفرًا، فالأولى أن يكون الفسوق، أي إخراج العمل عن الإيمان، كفرًا. وإذا كان الكفر جحدًا بالقلب، أو معرفة لا يحصل عليها الجميع، أو إقرارًا لا يقدر عليه الكل، فالأولى أن يكون ترك العمل الذي يقدر عليه عامة الناس كفرًا. ولم يكفر إبليس لأنه لم يعرف، لأنه كان عارفًا بربه؛ ولأنه لم يُقر، لأنه أقر؛ ولأنه لم يُصدق فقط، بل كفر لأنه لم

^{٢٨} عند عبد الله بن سعيد، الإيمان هو الإقرار بالله وبكتبه ورسله إذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب؛ فإن خلا الإقرار عن المعرفة بصحته لم يكن إيمانًا (الأصول، ص ٢٤٩). وعند بعض القدماء، الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار بها (الإرشاد، ص ٣٩٦). وعند جمهور أهل السنة، الشهادة هي الركن الأول من أركان الإسلام. الشهادة وشروطها معرفة صحتها وتصديق القلب لها؛ وبالتالي لا يُطلقها المنافق لأنه قول بلا تصديق، ولا ينجو من العقاب في الآخرة (الأصول، ص ١٨٨-١٨٩).

يعمل، ولم يُنفذ إرادة الله. إن الجزء في الآخرة ليس فقط على المعرفة والتصديق والقول، بل على العمل، وعلى العمل وحده، حتى ولو كانت المعرفة والتصديق بها والإعلان عنها معرفةً مُخالفة للإيمان. يبطل الإيمان إذا سقطت الأعمال، وتتفاضل التصديقات بتفاضل الأعمال. وإن الشعور بالرغم من جمعه بين المعرفة والتصديق والقول إلا أن الشعور المقرون بالعمل هو كمال له، وإلا كان الشعور مجرد غواية وخيال.^{٢٩}

(٨-٢) هل الإيمان معرفة وتصديق وعمل دون إقرار؟

وفي العلاقات الثلاثية أيضًا إذا ما تم استبقاء الأبعاد الثلاثة، الأول والثاني والرابع، واستبعاد الثالث، يصبح الإيمان معرفةً وتصديقًا وعملاً دون إقرار، فهل هذا ممكن؟ إن اجتماع المعرفة والتصديق والعمل يؤدي لا محالة إلى العمل الصامت؛ إذ يتحقق الفعل دون إعلان عنه بالقول، فعلٌ صامت، وكأنه يتم في مرحلة تنظيم سري. وإذا ما حُير الإنسان بين استبعاد العمل أو القول، فإن استبعاد القول في مجتمعٍ مُتكلم بطبيعة الحال أفضل. والعمل في صمتٍ أفضل من القول بلا عمل.^{٣٠}

(٩-٢) هل الإيمان معرفة وإقرار وعمل دون تصديق؟

وفي نطاق العلاقات الثلاثية أيضًا يمكن استبقاء الأبعاد الأولى والثالثة والرابعة، واستبعاد الثاني، وفي هذه الحالة يكون الإيمان معرفةً وإقرارًا وعملاً دون تصديق. وإن غياب الوجدان من السلوك يجعله سلوكًا آليًا خالصًا، وكأن الإنسان مجرد وسيلة لتحقيق أمر

^{٢٩} هذه هي اعتراضات المرجئة على إدخال العمل كجزء من الإيمان مع المعرفة والتصديق والإقرار، واعتراضات ابن حزم عليها وتفنيدها، وهي حججٌ اثنتا عشرة. وحجة الشعور هي بيت الأخطل:

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا

والأخطل في رأي ابن حزم نصراني، وحجته لغوية وليست شرعية (الفصل، ج ٣، ص ١٥٤-١٥٦). في حين أن حجة القرآن عملية: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ (٢٢٤-٢٢٦).

^{٣٠} بالرغم من أهمية هذا الاختيار، سواء فيما يُطابق نشأة الحركات السرية قديمًا أو كثرة الكلام حديثًا، إلا أنه ليست له فرقٌ تمثله. إنما تنعى الحركات الإصلاحية الحديثة كثرة الكلام وقلة العمل.

لا يعيشه ولا يحياه، ولا يُعبر عن صالحه وطبيعته. وإن المعرفة لَتكون أكثر تحققًا إذا ما كانت تصديقًا، أي اقتناعًا باطنياً قبل أن تتخارج إلى قوَى وفعل. قد يكون الفعل إيجابياً، فعل الطاعات، وقد يكون سلبياً، اجتناب المعاصي. ولكن في هذه الحالة لا يتحقق فعلٌ واعٍ، بل مجرد فعل آلي بلا اقتناع. قد يظهر التصديق مُتضمناً في المعرفة عندما تكون المعرفة بالقلب، أي عقدًا بالقلب؛ فالمعرفة بهذا المعنى فعل للشعور. وقد يكون الخضوع بالقلب والتسليم والانقياد جامعاً للتصديق وللعمل تحت أثر التصوف؛ فالخضوع هو تصديق، أي فعل داخلي، عندما تحوَّلت الأفعال الخارجية إلى أفعال داخلية، وأصبحت أفعال الجوارح أفعال القلوب. ومع ذلك يظل أقل من التصديق؛ لأنه ليس فعلاً تأملياً يُحيل المعرفة إلى دلالة في الشعور. وهو أقل من الفعل؛ لأنه لا يتجه نحو الخارج مُغيِّراً للعالم. وما أسهل أن تتحول المعرفة إلى تصديق قبل أن تتخارج في قول أو فعل حتى تتحول إلى طاقةٍ وجدانية وتجربة بشرية تُعبر عن الوجود البشري، ولا تكون مجرد وسيلة لإصدار قرار أو إحداث أثر.^{٣١}

(١٠-٢) الإيمان معرفة وتصديق، إقرار وعمل

وهي العلاقة الرباعية الوحيدة التي تكتمل فيها أبعاد الشعور الأربعة، فيصبح الإيمان معرفةً وتصديقاً وقولاً وعملاً. بُعدان للداخل، معرفة وتصديق؛ وبُعدان للخارج، قول

^{٣١} هذا هو أيضاً موقف أصحاب الحديث؛ فالإيمان معرفة بالجَنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان (الإرشاد، ص ٣٩٦). وعند سائر الفقهاء والشيعية وجميع الخوارج، الإيمان معرفة بالقلب والدين، والإقرار به باللسان، والعمل بالجوارح (الفصل، ج ٣، ص ١٢٨). الإيمان عقد وقول وعمل (الفصل، ج ٣، ص ١٤٠). وهو أيضاً موقف إحدى فرق المرجئة؛ فالإيمان لديها معرفة بالله وبرسله وفرائضه للمجتمع عليها، والخضوع له بجميع ذلك، والإقرار باللسان. فمن جهل شيئاً من ذلك وقامت عليه حجة، أو عرفه ولم يُقر به، كفر. وهو أيضاً موقف بعض الروافض الذين يجعلون الإيمان معرفةً وإقراراً وطاعةً، وهو الإيمان الكامل لديهم؛ فإذا خرج العمل عن الدائرة فهو الفسوق. وقد اختلفت الروافض في الإيمان ما هو وفي الأسماء على ثلاثِ فرق؛ منها أصحاب علي بن مقيم، الإيمان لديه اسم المعرفة والإقرار ولسائر الطاعات؛ فمن جاء بذلك كان مُستكمل الإيمان، ومن ترك شيئاً مما افترض عليه غير جاهل له فليس بمؤمن، ولكن يُسمَّى فاسقاً، وهو من أهل الملة، تحلُّ مناكحته وموارثته. ولا يُكفرون المُتأولين (مقالات، ج ١، ص ١٢٠). واختلفت الزيدية في الإيمان والكفرِ فرقتين: (أ) الإيمان هو المعرفة والإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد، وجعلوا موافقة ما فيه الوعيد كفراً ليس بشرك ولا جحود، بل هو كفر نعمة، وكذلك قولهم في المُتأولين إذا قالوا قولاً هو عصيان وفسق. (ب) الإيمان جميع الطاعات، وليس ارتكاب كل ما جاء في الوعيد كفراً (المتأخرون منهم) (مقالات، ج ١، ص ٤٠).

وعمل. وعلى هذا النحو تكتمل وحدة الداخل بين النظر والوجدان، العقل والشعور، الفكر والتجربة، كما تكتمل وحدة الخارج في القول والعمل، في اللغة والسلوك، في الكلمة والفعل. ويتحقق الإيمان في صورته المثلى بوحدة الشعور في أبعاده الأربعة، الفكر والقول والوجدان والعمل؛ فالفكر هو الذي يُعطي الأساس النظري. والوجدان هو الذي يُحول الفكر إلى موقفٍ شعوري، وإلى وعيٍ نظري وتجربةٍ معيشة. والقول هو الذي يُعلن عن هذا الموقف الفكري الشعوري، ويدعو الآخرين إليه. والفعل أخيرًا هو الذي يُحقق ذلك كله، ويُحوّله إلى واقعٍ مُغيرٍ للعالم، ومُحوّلٍ إياه إلى نظامٍ مثالي يكتمل هذا العالم فيه. وفي هذه الحالة يمكن للحالات المتوسطة أن تجد مكانًا لها؛ فالمحبة هي علاقة تصديق وفعل؛ لأنها فعلٌ داخلي؛ وبالتالي فهي تصديق، وتتعلق في الوقت نفسه مع موضوعها فتكون فعلًا خارجيًا. والخضوع أيضًا بين التصديق والفعل؛ فهو تصديقٌ عملي وإن لم يكن تصديقًا برهانيًا معرفيًا. وفي الوقت نفسه يظهر في سلوك الطاعة، وهي فعلٌ خارجي.^{٣٢}

^{٣٢} الإيمان فعل القلب والجوارح؛ فهو إما فعل القلب فقط، وهو المعرفة أو التصديق؛ وإما فعل الجوارح فقط، وهو إما اللسان وهو الكلمتان، أو غيره وهو العمل بالطاعات، وإما فعل القلب والجوارح معًا، والجارحة إما اللسان أو سائر الجوارح (المواقف، ص ٣٨٥). الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق» (هناك كتابٌ مفرد في الإيمان) (الأصول، ص ٢٥٠-٢٥١). وعند معاذ التومني، الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار بما جاء به الرسول (الملل، ج ٢، ص ٦٥).

ثالثاً: التصديق

إن جعل الإيمان هو التصديق وحده هو رد فعل على جعله مجرد معرفة أو إقرار أو عمل دون تصديق قلبي داخلي؛^١ فالإيمان لغةً هو التصديق، ومحلّه القلب. قد يُصاحب التصديق عمل القلب وليس نشاط الذهن، أو عمل اللسان، أو فعل الجوارح. وإذا كان العمل مقروناً بالإيمان فإن العطف لا يعني انه جزء منه؛ لأن الجزء لا يُعطَف على الكل. ويمكن تأييد هذا الموقف بعدة حجج عقلية وعقلية؛ فكثير من النصوص تشهد بأن الإيمان يدخل في القلب أو لا يدخل. وإذا كان المأمور مقدوراً اختيارياً، فإن ذلك لا يعني أنه من مقولة الفعل، بل من مقولة الإيمان، فلا فاعل إلا الله. والتصديق اللغوي أو المنطقي أعمُّ من الاختياري؛ وبالتالي لا يرد التصديق إلى ما هو أقل منه. وإن صدق المتكلم بالقلب قبل أن يكون باللسان. والتصديق من جنس العلوم، والعلم أشمل من العمل وأعم منه. كما أن الملائكة تصدق من غير كسب أو فعل. هذه الحجج في الحقيقة تهدف إلى جعل الإيمان نظرياً خالصاً لا صلة له بالفعل، وأن يكون مجرد قبول أو إذعان أو رضوخ باسم الشهادة الباطنية حتى دون عقلها.^٢ ويمكن تفنيد هذه الحجج بأخرى مضادة لها من أجل إثبات أن الإيمان لا يرد إلى التصديق وحده، بل يشمل المعرفة والإقرار والعمل؛ فلو كان الإيمان هو التصديق لما كان

^١ الفريق الذي قال إن الإيمان هو التصديق والإذعان فقط بنى على ظاهر قول الفريق الذي قال إن الإيمان هو عمل الواجبات وترك المحرمات؛ فلا خلاف بين الفريقين في الحقيقة، وإنما هو خلافٌ مبني على ظواهر العبارات وسّع فجوّته التعصبُ المذهبي (القول، ص ١٤-١٥).

^٢ الإيمان في اللغة هو التصديق؛ ففي سورة يوسف: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾؛ أي بمصدق لنا. وقال الرسول: «الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله». أي تصديق. وأما في الشرع، وهو مُنعلق ما ذكر من الأحكام، فهو عندنا، وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ، التصديق للرسول في علم مجيئه

الإنسان مؤمناً في حالة نومه؛ لأنه كان غافلاً غير مُصدق؛ فالتصديق يتطلب الشعور اليقظ وليس الشعور الغافل، كما يتطلب القدرة على الاستيطان، وهو ما لا يتوافر لكل الناس، كما يتطلب أن من صدّق وسجد للشمس يكون مؤمناً؛ ومن ثمّ فالتصديق لا يكون مجرد إيمان باطني، عمل للقلب، ولكنه يُحيل إلى موضوع التصديق حتى يحدث التطابق بين فعل الشعور وموضوعه. كما أن التصديق لا يكون فقط للإيمان، بل قد يكون للشرك؛ فكما

به ضرورةً، وتفصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً، وإجمالاً فيما عُلِمَ إجمالاً (المواقف، ص ٣٨٤؛ شرح الدواني، ص ٢٨٥-٢٨٦). وهناك آيات كثيرة أخرى تدل على محبة القلب للإيمان، مثل: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾، ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾، وكذلك الآيات التي تدل على الختم والطبع على القلوب، ويؤيدها قول النبي: «اللهم ثبّت قلبي على دينك.» وكذلك قوله لأسامة وقد قتل من قال لا إله إلا الله: «هَلَّا شَقَقْتَ عَلَى قَلْبِهِ؟» (المواقف، ص ٣٨٥). وعند القاضي والأستاذ، الإيمان هو التصديق للرسول فيما عُلِمَ مجيئه بضرورة تفصيلاً وإجمالاً، التصديق القلبي بما عُلِمَ مجيئه من النبي ضرورةً، أي علماً ضرورياً، أو برهانياً. حقيقة الإيمان أنه مجرد التصديق والإذعان بالقلب (القول، ص ١٤). التلطف بكلمتي الشهادتين مع القدرة عليه بشروط. لا تنفع المعرفة القلبية من غير إذعان وقبول، خروج التلطف بالشهادتين عن الإيمان، الإيمان في القلب والعمل خارج عنه، التصديق هو الإدراك نفسه؛ بالتالي فهو من جنس العلوم والمعارف (شرح الخريدة، ص ٦٤-٦٥). التصديق هو الإذعان (الإتحاف، ص ٤٦؛ الدر، ص ١٥٩-١٦١). وعند أبي حنيفة، الإيمان معرفة بالقلب؛ أي التصديق. وعند الجهمية، المعرفة إيمان بالقلب دون إقرار باللسان. وقد قيل شعراً:

واختير من حقيقة الإيمان مجرد التصديق بالقلب مع إذعان

الوسيلة، ص ١٤

وقيل أيضاً:

وأوف الإيمان بالتصديق والنطق فيه الخلف بالتحقيق

الجوهرة، ص ١٠

ويعتمد على عدة حجج، منها: (أ) لا يعني كون الأمور به مقدوراً اختياريّاً أن يكون البتة من مقولة الفعل. (ب) التصديق المنطقي هو التصديق اللغوي، فيكون أعمّ من الاختياري والضروري. (ج) صدق المتكلم بالقلب؛ أي الإذعان. (د) العلم هو التصديق؛ فالتصديق من جنس العلوم. (هـ) تصديق الملائكة بلا كسب وفعل (حاشية الكليني، ص ٢٨٥-٢٩٠). أصل الإيمان في القلب خلافاً للكرامية (الأصول، ص ٢٥٠-٢٥١).

أن المؤمن مُصدق بالتوحيد فكذلك المِشْرِك مُصدق بالشرك؛ وبالتالي لا يكفي التصديق كي يكون مُمثلاً للإيمان، بل لا بد من مضمون الإيمان بالإضافة إلى صورته، وهي التصديق.^٢ ولكن هل التصديق داخلي أم خارجي؟ هل في الشعور أم في الواقع؟ هل التصديق بالله تصديق بما أتى به، والتصديق بالنبي تصديق بخبره؟ إن التصديق لا يكون بالله، بل بكلامه الذي من خلاله يمكن التعرف على أصلي التوحيد والعدل. والتصديق بالخبر لا يكون خارجياً فقط عن طريق صحة الرواية، بل يكون أيضاً عن طريق تطابق مضمونها مع التجربة الحية الفردية والاجتماعية. لا يكون التصديق بالحلف، بل بالبرهان؛ فأغلب الأيمان لا يكون برهاناً، وشهادة الباطن غير التسليم الباطني، والانقياد القلبي ليس هو الإنعان والقبول، كما هو الحال في علوم التصوف، بل إيجاد البرهان التجريبي في شهادة الوجدان على صدق المضمون. وهو تصديقٌ اختياري بناءً على صفاء النية أو البحث المروي عن الدلالة. لا يتم بكشف أو إلهام، وليس من أفعال الهداية أو الضلال، التوفيق أو الخذلان، العصمة أو الصون أو الحفظ؛ وذلك لأن أفعال الشعور الداخلية أفعالٌ حرة.^٣

(١) هل يوجد تصديق بلا استدلال؟

وإذا كان الإيمان تصديقاً، فهل هو بالضرورة تصديق بلا استدلال؟ العجيب إخراج كل استدلال من التصديق، وجعل التصديق أقرب إلى الاعتقاد الجازم بلا دليل أو برهان، وتفنيـد كل الأدلة لإثبات الدليل هو في حد ذاته إثبات لشرعية الاستدلال. ومع ذلك فهناك

^٢ هذه هي حجج المعتزلة ضد كون الإيمان تصديقاً، وإثبات بطلان مذهب الخصم: (أ) لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مُصدقاً كالتائم والغافل، وأنه خلاف الإجماع. (ب) من صدّق وسجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمناً، والإجماع على خلافه. (ج) الآية: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾، والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يُجامع الشرك؛ لأن التوحيد مما عُلِمَ مجيئه به (المواقف، ص ٣٨٧).

^٤ التصديق بما جاء به النبي (الرسالة، ص ٢٠١). تصديق الملائكة والأنبياء والصديقين (حاشية الخلالي، ج ٢، ص ٢٩١). ما جاء كثرة الخلق (الكتاب، ص ١١٨-١٦٥). باب ما جاء في الأقسام (ص ١٧٤-١٧٧، ص ١٣٢-١٣٧؛ حاشية الكليني، ج ٢، ص ٢٩١-٢٩٥، ص ٢٨٨-٢٨٩). الإيمان في الشرع تصديق النبي بالقلب في جميع ما عُلِمَ بالضرورة مجيئه من عند الله إجمالاً (شرح التفਤازاني، ص ١٢٦؛ حاشية الخلالي، ص ١٢٦؛ حاشية الإسفراييني، ص ١٢٦؛ المواقف، ص ٣٨٥؛ انظر أيضاً الفصل السابع: خلق الأفعال، أفعال الشعور الداخلية، أفعال الشعور الداخلية أفعالٌ حرة).

عدة حجج تُوجّه ضد الاستدلال من أجل إخراجه من التصديق، وكلها يسهل تفنيدها؛ فإذا كان الاستدلال بعد البلوغ وليس قبله فشرطه العقل، والعقل ليس فقط شرط الاستدلال، بل إنه شرط التكليف. والاستدلال لا يحتاج إلى حد حتى يجب في التصديق؛ لأن التصديق لا يتم إلا بالاستدلال؛ أي بتحوّل الحَدَس إلى برهان، والتجربة إلى نظر. وإن احتاج الاستدلال إلى حد فمكانه علم المنطق. وقد تم تعريف الاستدلال من قبل في نظرية العلم.^٥ والاستدلال لا يُفيد الشك، بل هو السبيل للوصول إلى اليقين. وعلى افتراض أنه يورث الشك؛ فالشكُّ أول الواجبات حتى قبل النظر. ولم يكتفِ إبراهيم بحدوث الإيمان القلبي، ولكنه أراد الاستدلال حتى يطمئن قلبه. وقد تم التصديق في النهاية بالاستدلال. والشك المنهجي ليس مَضيعة للوقت، ولا يستغرق العمر، ولا يؤدي إلى اللأدرية. وماذا عن بديل الاستدلال بالرغم من مخاطره ومحاذيره إلا الاختلاف والتردد والهوى أو التقليد والاتباع؟ ليس التواتر بديلاً عن الاستدلال؛ فالتواتر حجة تاريخية تُعطي اليقين التاريخي لصدق الرواية، أي صحة الخبر، ولا يُعطي يقيناً نظرياً أو تصديقاً للمعارف، بل إن من شروط التواتر عدم مناقضته لشهادة العقل، وهو أصل الاستدلال. وليس الإجماع بديلاً عن الاستدلال؛ فالإجماع حجة سلطة، وليس حجة عقل. كما أن الإجماع يقوم أيضاً على الاستدلال عند المُجتمعين حتى ولو كان استدلالاً على نص وتأويلاً له. وليست المعجزة بديلاً عن الاستدلال لأن المعجزة قد تكون فقط دليلاً على صدق النبوة، وليس على التصديق بها. والمعجزة دليل؛ وبالتالي فهي استدلال من نوع خاص، استدلال عن طريق الإعجاز، وقد يقع استدلال على نحو آخر، ثم يصبح الخلاف بعد ذلك: هل الدليل هو دليل المعجزة أم دليل العقل؟ وإذا لم تكن المعجزة دليلاً على صدق النبوة فإن الدليل يكون هو دليل العقل.^٦ إن الاستدلال فرض كفاية وليس فرض عين، وقد آمن الكثير بالاستدلال، وقد كفر الكثير أيضاً بالاستدلال؛ فللمُخطئ أجر، وللمُصيب أجران. ومع ذلك هناك مقاييس للصدق النظري صورية أو مادية يمكن من خلالها معرفة الخطأ من الصواب. إن الاستدلال لا يحدث إلا في شئون النظر، أما في الأمور العملية فلا حاجة إلى استدلال. هناك العادة وبداهة السلوك وحكمة الشعوب. وبالرغم من وجود مواقف تتكافأ فيها الأدلة إلا أن الترجيح يظل قائماً حتى ولو في صورة رهان، أو قياس شرف، أو قياس أولي. على أية حال التصديق بالاستدلال هو ما

^٥ انظر الفصل الثالث: نظرية العلم، سابقاً: طُرُق النظر، الاستدلال.

^٦ الفصل التاسع: تطور الوحي، ثالثاً: هل المعجزة دليل على صدق النبوة؟

ينبغي أن يكون، ما يحرص عليه الخاصة، في حين ما هو كائن هو التصديق بلا استدلال، وهو إيمان العوام. ولا يهْمُ قدر الاستدلال؛ كلما كان أقوى وأيقن زاد التصديق يقينًا، وكلما كان أضعف وأهوى قلَّ التصديق يقينًا. ويتنوع الاستدلال طبقًا لكل يقين. تبقى الغاية منه هو يقين التصديق.^٧ والحقيقة أنه لا يمكن الاستغناء عن الأدلة كطريق للنظر، وعن الدليل كوسيلة للعلم؛^٨ فالتقليد ليس مصدرًا للعلم، ولا يمكن الترجيح بين أحد أمرين إلا بالدليل، ولا يتميز الصواب من الخطأ إلا بدليل، وإلا كان الأمر مجرد دعوى لا دليل عليها. وإذا كان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو عليه، فإن ذلك لا يكون إلا بدليل حتى يكون علمًا دون جهل أو اعتقاد أو شك أو ظن على ما هو معروف في مضادات العلم.^٩ ولا تكفي الحواس كدليل، ولا غناء عن دليل العقل، خاصة في الأمور النظرية مثل العقائد، بل إن العقل هو الوسيلة للدفاع عن النفس يوم الحساب منذ مساءلة القبر حتى توقيع الجزاء.^{١٠} والدعوة إلى الاستدلال والنظر سارية في كل الوحي، من البداية إلى النهاية، كوسيلة لإيجاب العلم؛ فإن لم يكن الإيمان بديلًا عن الاستدلال لغياب الدليل عليه، وإن لم تكن

^٧ هذه هي الحجج التي يُقدمها ابن حزم لإبطال الاستدلال كجزء من التصديق، وهو راجع إلى موقفه الفقهي في إبطال القياس، وهي سبعة: (أ) هل يجب الاستدلال قبل البلوغ أم بعده؟ فإذا كان بعده وجب الشك. (ب) ما هو حد الاستدلال الموجب للإيمان. (ج) الاستدلال يورث الشك ضد الإجماع والتواتر. (د) المعجزة دليل، والمباهلة دليل؛ وبالتالي يبطل الاستدلال. (هـ) جميع أهل الأرض كفار بالرغم من استدلالهم. (و) ألا يأكل الإنسان ذبيحة ولا يطأ زوجة إلا باستدلال؟ (ز) تكافؤ الأدلة واستعمال الاستدلال لإثبات الشيء ونقيضه عند أهل الحق وأهل الباطل، عند المُستدل وعند خصمه (الفصل، ج ٤، ص ٦٤-٦٨؛ ج ٥، ص ١٨٦-١٨٨). ويذكر ابن حزم حجج أنصار الاستدلال ويُفندها واحدةً تلو الأخرى؛ أي إنه يستدل لإبطال الاستدلال، وهي سبعة: (أ) ذم الله اتباع الآباء والرؤساء. (ب) لا يعلم أحد الأمرين أجدى بيقين ولا الآباء إلا بدليل. (ج) كل ما لم يكن يصح بدليل فهو دعوى، لا فرق بين الصادق والكاذب بنفس قولهما، ولكن بالدليل؛ فمن لا برهان له لا صدق له. (د) ما لم يكن علمًا فهو شك، والعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو استدلال. (هـ) لا تُعرف صحة بطلان الديانات بالحواس، فلا بد من الاستدلال، وإلا وقع الإنسان في الشك. (و) في مساءلة القبر، المؤمن الموقن يُجيب، والمنافق المُرتاب لا يعرف كيف يُجيب، بدليل حديث عمر المشهور. (ز) الاستدلال على الله والنبوة في غير موضع من الكتاب، وأمر به، وأوجب العلم به، ولا علم بلا دليل (الفصل، ج ٤، ص ٦٠-٦٨؛ ج ٥، ص ١٨٨).

^٨ انظر الفصل الثالث: نظرية العلم، ثامنًا: مناهج الأدلة.

^٩ الفصل الثالث: نظرية العلم، ثانيًا: تعريف العلم، (١) الشك والظن والوهم، (٢) الجهل، (٣) التقليد.

^{١٠} الفصل العاشر: مستقبل الإنسانية، سادسًا: حياة القبر، (٣) هل هناك سؤال للملكين؟

المعجزة بديلاً عن الاستدلال لأنها مجرد إثارة الدهشة، بل وتُعد الدليل الطبيعي وسلب الإنسان عقله وإرادته، وإن لم يكن الإلهام بديلاً عن الدليل لأنه دعوى بلا برهان، وإن لم يكن التقليد أو الجهل أو الشك أو الظن مصدرًا للعلم اليقيني، استحالة وجود تصديق بالإيمان دون دليل. وإذا كان علم أصول الفقه هو أساساً بحث عن الدليل لاستقصاء العلة، فإن علم أصول الدين صنوه، ويكون الشق الثاني من علم الأصول. ولا يمكن في شقٍّ واحدٍ نفي الدليل وفي الشق الثاني إثباته. ومن مناهج الاستدلال أن ما لا دليل عليه يجب نفيه؛ وبالتالي إذا كان التصديق دون دليل فإنه يجب نفيه. وإذا كان التصديق مجرد إزعان وخضوع وتسليم فإنه ينتقل من علم أصول الدين إلى علوم التصوف، وهو ما حدث بالفعل عندما ازدوج التصوف مع الأشعرية، وضاع البرهان، وساد الخضوع والتسليم. طالما أن الإنسان عاقل فلا يوجد تصديق بلا استدلال.^{١١} وليس الإقرار بديلاً عنه، فما الفائدة في

^{١١} عند بعض الإباضية وعند المفضلة يجوز أن يبعث نبياً بلا دليل، في سؤال الرسول: ألسنا على الحق؟ أليسوا على الباطل؟ قال: نعم. قال عمر: فلم نُعطي الدنبة في ديننا؟ قال النظام: هذا شك في الدين، ووجدان حرج في النفس مما قضى (الملل، ج ١، ص ٨٦). وإجابة على سؤال: هل يكون مؤمناً من اعتقد الإسلام دون استدلال، أم لا يكون مؤمناً مسلماً إلا من استدلال؟ هناك عدة إجابات: (١) عند العلوي وعند الأشعري لا يكون مؤمناً إلا من استدلال. وعند الطبري من بلغ الاحتلام أو الأشعار من الرجال والنساء، أو المحيض من النساء، ولم يعرف الله بجميع أسمائه وصفاته عن طريق الاستدلال فهو كافراً حلال الدم والمال. وإذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال. وعند الأشعري لا يلزمها الاستدلال إلا بعد البلوغ. (٢) عند سائر أهل الإسلام من اعتقد بقلبه اعتقاداً لا يشك فيه وقال بلسانه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإن كان كل ما جاء على حق وبرئاً من كل دين سوى دين محمد، فإنه مسلم مؤمن وليس عليه ذلك (الفصل، ج ٤، ص ٥٩-٦٠). رفض التقليد (الفصل، ج ٤، ص ٦٠-٦١). كل من اعتقد تقليداً من غير معرفة بأدلتها فنظر فيه؛ فإن اعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة عليها، وقال لا آمن أن يرد عليها من الشبه ما يُفسدها، فهذا غير مؤمن. ومن اعتقد الحق ولم يعرف دليله، وأن ليس فيه من الشبه ما يُفسده، هل هو مؤمن أو مسلم أو عاصٍ بتركه النظر والاستدلال؟ هذا هو تحليل جميع الفقهاء، الشافعي ومالك والأوزاعي والثوري وأبو حنيفة وأهل الظاهر والأشعري، في حين أنه عند الغزالي لقد صدق العرب الرسول بإحساساتهم دون أدلة. وهم مُتفاوتون فيه؛ فتصديق المسلم غير تصديق اليهودي أو النصراني الذي يعقد قلبه على التهويلات والتخريفات، وليس على التحقيقات العلمية أو التخيلات الإقناعية (الاقتصاد، ص ١١٤-١١٥). وقد صنف المتأخرون الإيمان على خمسة أقسام: (أ) إيمان عن تقليد، وهو الأخذ بقول الشيخ من غير دليل، وهو إيمان العوام. (ب) إيمان من علم، وهو الإيمان الناشئ عن معرفة العقائد بأدلتها، وهو إيمان أصحاب الأدلة. (ج) إيمان عن عيان، وهو الإيمان الناشئ عن مراقبة القلب لله، وهو إيمان أهل المراقبة في مقام المراقبة.

إقرار تصديق بلا برهان؟ وكيف يمكن الدفاع عنه وإثباته للناس وإعلانه لهم ومواجهتهم بالتحدي. وإن إيمان العوام لا يُعني عن برهان الخواص، كما أن اليقين الباطني أمام النفس لا يُعني عن البرهان أمام الناس.

(٢) هل الإيمان تصديق دون معرفة أو إقرار أو عمل؟

طبقًا للبنية السابقة للشعور في أبعاده الأربعة، وفي إمكانات العلاقات الثنائية والثلاثية والرباعية، مرةً ابتداءً من المعرفة، وثانيةً من التصديق، وثالثةً من الإقرار، ورابعةً من العمل. وبعد ظهور احتمالات عشر في عرض المعرفة وعلاقاتها تظهر من جديد نفس الاحتمالات العشر في عرض التصديق. يبدو فيها التكرار في الاحتمال الأول؛ فالتصديق بلا معرفة يُعادل المعرفة بلا تصديق، والخلاف فقط في البداية مرةً بالمعرفة، ومرةً بالتصديق، ولكن النتيجة واحدة، وهي استحالة فصل كل منهما عن الآخر. وفي العلاقات الثنائية يتكرر الاحتمال الرابع؛ فالمعرفة والتصديق دون الإقرار والعمل هما نفساهما التصديق والمعرفة دون الإقرار والعمل. والخلاف أيضًا في البداية مرةً بالمعرفة، ومرةً بالتصديق. وفي العلاقات الثلاثية يتكرر الاحتمال السابع؛ فالمعرفة والتصديق والإقرار دون العمل هي نفسها التصديق والمعرفة والإقرار دون العمل، والخلاف في البداية كذلك مرةً بالمعرفة، ومرةً بالتصديق. كما يتكرر الاحتمال الثامن المعرفة والتصديق دون الإقرار. والخلاف أيضًا في البداية مرةً بالمعرفة، ومرةً بالتصديق. وتكون العلاقة الرباعية باستمرار واحدة. والخلاف فقط في البداية مرةً بالمعرفة والتصديق والإقرار والعمل، ومرةً بالتصديق والمعرفة والإقرار

(د) إيمان عن حق، وهو الإيمان الناشئ عن مشاهدة الله بالقلب، وهو للعارفين في مقام المشاهدة. (هـ) إيمان عن حقيقة، وهو الإيمان الناشئ عن كونه لا يشهد إلا الله للواقعين في مقام الفناء. أما حقيقة الحقيقة فهي للمرسلين، وقد منعنا الله من كشفها، فلا سبيل إلى بيانها (التحفة، ص ٣٨-٣٩). التحقيق هو إثبات الشيء بالدليل (التحفة، ص ٤٠-٤١). التحقيق أن الأدلة قائمة على دعوى الفريقين (الإتحاف، ص ٤٦-٤٨). وكفي الدليل الإجمالي دون التفصيلي (التحفة، ص ٣٩-٤٠). وقد اختلفت المعتزلة على فريقين: (أ) المعارف ضرورية، ومُعْتَد الحق ضرورةً مؤمن ولو خلطه بفسق فاسق، وإن اعتقد لا عن ضرورة فهو غير مكلف. (ب) إذا كانت المعارف اكتسابًا لا عن غير نظر، بل تقليد، فهو فاسق بتركه الاستدلال، أو كافر لا تصح توبته. وعند أبي هاشم لو عرف الإسلام كله وأدلته إلا دليلًا واحدًا فهو كافر (الأصول، ص ٢٥٤-٢٥٥).

والعمل.^{١٢} وقد تم استبعاد التكرار قدر الإمكان باستثناء التصديق كاستدلال، فالاستدلال معرفة. ومع ذلك فإنه معرفة من نوع خاص. أما الاحتمال الأول، هل الإيمان تصديق دون معرفة؟ فقد تكرر ذلك من قبل في تحليل المعرفة، هل الإيمان معرفة دون تصديق؟ لا يوجد تصديق بلا معرفة، وإلا كان مجرد إيمان أعمى دون برهان.^{١٣} الوجدان نظرٌ شعوري، والتصديق عملٌ عقلي. الوجدان فكرٌ شعوري، وإلا فهو انفعالٌ أعمى، وهو ومزاج. ولا يكون الوجدان وحده أساساً للعمل؛ لأنه يفتقد الوعي النظري بالسلوك. المتعصب وحده هو الذي يُقيم سلوكه على وجدان دون نظر، والمتأمر هو الذي يسلك بناءً على تعصب في صمتٍ دون إعلان. إن التصديق لا يكون إلا تصديقاً بشيء، ولا يمكن أن يُعرف هذا الشيء إلا بالنظر، وإلا كان تصديقاً بشيءٍ مجهول، واستحال التفريق بين الأشياء.^{١٤}

^{١٢} يبدو تكرار الاحتمالات بين علاقات المعرفة وعلاقات التصديق، وفي علاقات تماثل وتضاد على النحو الآتي:

(أ) معرفة دون تصديق.	(أ) تصديق دون معرفة.
(ب) معرفة دون إقرار.	(ب) تصديق دون إقرار.
(ج) معرفة دون عمل.	(ج) تصديق دون عمل.
(د) معرفة وتصديق دون إقرار وعمل.	(د) تصديق ومعرفة دون إقرار وعمل.
(هـ) معرفة وإقرار دون تصديق وعمل.	(هـ) تصديق وعمل دون معرفة وعمل.
(و) معرفة وعمل دون تصديق وإقرار.	(و) تصديق وإقرار دون معرفة وعمل.
(ز) معرفة وعمل دون تصديق وإقرار.	(ز) تصديق ومعرفة وإقرار دون عمل.
(ح) معرفة وتصديق وعمل دون إقرار.	(ح) تصديق ومعرفة وعمل دون إقرار.
(ط) معرفة وإقرار وعمل دون تصديق.	(ط) تصديق وإقرار وعمل دون معرفة.
(ي) معرفة وتصديق وإقرار وعمل.	(ي) تصديق ومعرفة وإقرار وعمل.

^{١٣} لا يثبت التصديق إلا مع العلم (الإرشاد، في ٣٩٧). وعند ابن حزم لقد عرف اليهود والنصارى كما يعرفون أبناءهم، ويجدونه عندهم مكتوباً في التوراة والإنجيل، ولكنهم لا يُصدقون به، فلا خلاف في كفرهم لأنها معرفة بلا تصديق. كما أن إبليس عارف بالله وبملائكته وكتبه ورسله وبالبعث، ولكنه لا يُصدق بهم (الفصل، ج ٣، ص ١٤٤-١٤٦). وقالت الأشاعرة إن فرعون لم يعرف أن موسى إنما جاء من عند الله، ورفض ابن حزم لذلك بأنه عرف ولكنه لم يُصدق (الفصل، ج ٥، ص ٤٨).

^{١٤} انظر سابقاً النظر، هل يوجد إيمانٌ نظري بلا تصديق أو إقرار أو عمل؟ هل الإيمان معرفة بلا تصديق؟

(١-٢) هل الإيمان تصديق دون إقرار؟

إذا كان التصديق قد قام أساسًا على البرهان النظري وتحولت الشهادة الباطنية، بالتجرد والعقل، إلى طاقة حركية، فما أسهل بعد ذلك أن تتخارج في القول؛ وبالتالي يتحول التصديق إلى إقرار؛ لذلك يصعب التفرقة بين التصديق والإذعان. فما دام التصديق قد قام على أساس معرفي، وكان الوجدان مرتبطًا بالإرادة والنزوع، فإنه يصعب التفرقة بين التصديق والإقرار؛ فالإقرار إعلان عن التصديق، وانتقال من التصديق الخارجي، أي الصدق مع النفس، إلى التصديق الخارجي، أي الإعلان، إعلان المسافة بين المثال والواقع.^{١٥}

^{١٥} عند أبي حنيفة، التصديق مع الكلمتين (الموقف، ص ٣٨٤؛ الدر، ص ١٦٠). الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان (الدر، ص ١٦٢). الإيمان عمل القلب واللسان، وهما التصديق والإقرار (التحفة، ص ٤١-٤٢؛ الإتحاف، ص ٤٨-٥٠؛ الملل، ج ٢، ص ١٠٦). فالأعمال شرائع الإيمان وفرائض له فقط. الإيمان هو الإقرار والتصديق (الفقه، ص ١٨٦). الإقرار باللسان بالتحقيق، والتصديق بالجنان وفق التحقيق، وتقديم الإقرار للإشعار بالإظهار (شرح الفقه، ص ٧٥-٧٦). وعند غسان المرجئي وأكثر أصحاب أبي حنيفة، الإيمان الإقرار والمحبة لله والتعظيم له والهبة منه وترك الاستخفاف (مقالات، ج ١، ص ٢٠٤). الإيمان هو الإقرار والمحبة لله وتعظيمه وترك الاستكبار عليه (الفرق، ص ٢٠٣). وعند بشر المريسي وأصحابه من المرجئة، الإيمان في اللغة التصديق، ويكون بالقلب واللسان، وهو أيضًا موقف ابن الراوندي (الفرق، ص ٢٠٤-٢٠٥). الإيمان هو التصديق بما جاء من عند الله والإقرار به (النسفية، ص ١٢٤-١٢٦؛ حاشية الخيالي، ص ١٢٥). ولا يكفي التصديق بمعنى التسليم، وليس التسليم إلا الإذعان والقبول الذي لا بد منه في التصديق (حاشية الإسفراييني، ص ١٢٥). من قال بلسانه إن الله واحد، وعنى به المسيح، فهو صادق في قوله مشرك بقلبه. وقد اختلفت المرجئة في الكفر؛ فهم من يرى أن الكفر خصال كثيرة، ويكون بالقلب وبغير القلب. والجهل بالله كفر، وبالقلب يكون. وكذلك البغض والاستكبار لله والتكذيب برسله بالقلب واللسان، والاستحقاق يكون بالقلب واللسان دون الجوارح، وأن من لطم النبي لم يكفر من أجل القتل بل من أجل الاستخفاف، وكذلك تارك الصلاة (مقالات، ج ١، ص ٢٠٦). وعند أبي معاذ التومني، الإيمان بالتصديق بالقلب واللسان، والكفر هو الجحود والإنكار والسجود للشمس والقمر والصنم ليس بكفر في نفسه، ولكنه علامة الكفر (الملل، ج ٢، ص ٦٥). من أضمر الإيمان دون لسان لم يستحق الجنة بشرط المعرفة عند الرقاشي، وبفضل التصديق عند القطان (الدر، ص ١٩٠). الإيمان في اللغة التصديق بالقلب واللسان معًا (الفصل، ص ٣، ص ١١-١٤). الإيمان معرفة وتصديق ومحبة وإخلاص وإقرار (المواقف، ص ٤٢٨). الكفر تكذيب لله وللرسول بالقلب واللسان دون غيرهما من الجوارح، التصديق لا يحتمل السقوط أصلًا، والإقرار قد يحتمله كما في حالة الإكراه. التصديق بالقلب، والإقرار فقط شرط لإجراء الأحكام في الدنيا. من أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كان منافقًا. ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه كان مؤمنًا (شرح التفਤازاني، ص ١٢٦؛ حاشية الخيالي،

إن الفصل بين التصديق والإقرار إنما يتم فقط في حالة الإكراه، عندما يقول الإنسان بلسانه ما لا يعتقد به في قلبه، وإلا كان الأمر نفاقاً في غير حالات الإكراه، بل إن الإقرار هو السبيل إلى تطبيق الأحكام الشرعية. ولا يمكن مطالبة الصدق بالطاعات، أو تطبيق الحدود قبل الإقرار والإعلان. الإقرار إذن هو الإظهار، ولولا الإقرار بعد التصديق لظل الأمر سرياً، ولما بدأت عملية الصراع الاجتماعي.

(٢-٢) هل الإيمان تصديق دون عمل؟

إذا كان الإيمان تصديقاً يقوم على برهان نظري، ويتخارج في القول، فما أسهل بعد ذلك أن يتخارج في العمل؛ وبالتالي تكتمل أبعاد الشعور في بُعديه الداخليين، المعرفة والتصديق؛ وبُعديه الخارجيين، القول والعمل. التصديق بلا عمل ضيق نفس، وطاقة مختزنة، وإمكانية بلا تحقق، وسيلة بلا غاية، طريق بلا هدف. وكيف يكون الإيمان كاملاً بلا عمل، وقد اقترن العمل بالإيمان في أصل الوحي، والإيمان بلا عمل كصورة بلا مضمون، كما أن العمل بلا إيمان كمضمون بلا صورة، بل وفي حالة الاختيار فالعمل بلا إيمان أفضل وأبقى من الإيمان بلا عمل، فالمضمون بلا صورة أفضل وأبقى من الصورة بلا مضمون. وليس العمل فقط هو المحبة والولاية، بل قد يكون الكراهة والعداوة، فمحبة العدل مثل كراهية الظلم، وولاية للحق تتضمن العداوة للباطل. وإن مقاومة الظلم والتخلف والاستغلال قد تكون شرطاً للعمل من أجل العدل والتقدم والمساواة. النفي شرط الإثبات، ومقاومة السلب شرط تحقيق الإيجاب؛ لذلك لا يمكن تأجيل العمل على الإيمان أو تأخير عنه.^{١٦} العمل تحقيق للتصديق وتعبير عنه. والتصديق الذي لا يتخارج في العمل يولد ميتاً،

ص١٢٦؛ حاشية الإسفراييني، ص١٢٦). وعند الأشاعرة والماتريدي، الإقرار شرط إجراء الأحكام (شرح الفقه، ص٧٥-٧٩). ويتضح أهمية الإقرار في إسلام عمر، وإعلانه ذلك في الكعبة، وبداية تحوّل الدعوة الإسلامية بعد إعلان عمر من السر إلى العلن.

^{١٦} عند أهل السنة اسم الإيمان لا يزول بذنب دون الكفر، ويكون مؤمناً وإن فسق بمعصية، ولا يحل قتل مسلم إلا برّدة بعد إحصان أو قصاص (الفرق، ص٣٥١-٣٥٢). والإرجاء على معنيين؛ الأول التأخير، والثاني تأخير العمل على النية والقصد؛ فلا تنفع مع الإيمان بمعصية، ولا تنفع مع الكفر طاعة (الملل، ج٢، ص٥٨). الإيمان تصديق مع العمل بموجب التصديق، المواظبة في العمل تعبير عن التصديق، المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طمأنينة النفس إلى الاعتقاد التقليدي ورسوخه في النفس (الاقتصاد، ص١١٤-١١٥). الإيمان قول وعقد وإن عري عن العمل (النهاية، ص٤٧١).

وفقد مصادر طاقته وتفاعله مع العمل. لا يكفي العمل المحبة والخضوع والتسليم، بل والطاعة، فهذه أعمالٌ سكونية خارجية صورية آلية أثر من آثار التصوف على العقيدة بعد ازدواج التصوف مع الأشعرية عند المتأخرين. قد يكون لإخراج العمل مدلولاً سياسي لاكتفاء الناس بالإيمان، وإسقاط العمل تحقيقاً للاستسلام النهائي، وأماناً من الثورة. أما الاختيارات الأخرى فهي أيضاً مكررة، مثلاً: هل الإيمان تصديق وإقرار دون معرفة وعمل؟ إذا أصبح الإيمان تصديقاً مصحوباً بالإقرار، أي تجربة داخلية تتحول إلى تعبير خارجي، فما أسهل بعد ذلك أن يكتمل التحقيق، فيتحول النظر إلى عمل. واكتمال التصديق بالمعرفة يؤدي بالضرورة إلى اكتمال القول بالعمل. وبدلاً من أن يتحول نصف الطاقة، أي التصديق، إلى نصف الحركة، أي العمل، تتحول الطاقة كلها، أي التصديق والمعرفة، إلى الحركة كلها، أي إلى القول والعمل.^{١٧} تصعب التفرقة إذن بين التصديق الذي يتحول إلى إقرار والعمل؛ لأن التصديق بمعنى الإذعان والإقرار تعبير عن الإذعان؛ فإن التعبير له شكلان: الإقرار والعمل. وما دام قد تخارج بالإقرار فليس هناك ما يمنع أن يتخارج في العمل؛ وبالتالي يتحقق الفعل. وإن كل محاولة لجعل التصديق خارج الفعل وجعل الإقرار مقطوع الصلة بالإرادة واللغة، فإنه لا يهدف إلا إلى إماتة الإيمان؛ وذلك نتيجة لسيادة التصوف كعلم لبواطن القلوب على الأشعرية السائدة.

أما سؤال «هل الإيمان تصديق وعمل دون معرفة وإقرار؟» فيشير إلى نفس السؤال السابق في علاقات النظر: هل الإيمان معرفة وعمل دون تصديق وإقرار؟ فمع أن الإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل، وهو أفضل من المعرفة النظرية والقول الفارغ، وهو طريق العمل الصامت الناتج عن التصديق القلبي، إلا أنه قد يتحول إلى عملٍ سري إن لم يُصاحبه الإعلان. وقد يصبح تعصباً وضيق أفق إن لم يرتكز على أساسٍ نظري.^{١٨}

^{١٧} المعرفة والإقرار أولى من التصديق والإقرار؛ لأن التصديق الناشئ عن التقليد دون التحقيق مختلف في قبوله، بخلاف المعرفة الناشئة عن الدلالة مع الإقرار، فإنه إيمان بالإجماع (شرح الفقه، ص ٦٤-٦٥).
^{١٨} وهذا هو الحديث المشهور: «ليس الإيمان بالتحلي ولا بالتمني، ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل» (الأصول، ص ٢٥٠-٢٥١). إن أصل الكلام في النظر الوصول للمعرفة ... مفهوم الإيمان الانقياد الباطني، ومفهوم الإسلام الانقياد الظاهري، ومنطلقهما ليس إلا مما عُلم من الدين بالضرورة؛ لأنه هو الذي يكفر عدم الانقياد له لغيره. القلب أصل الجوارح لتبعيةها له صلاحاً وفساداً. الإيمان شرط لصحة أعمال الجوارح. الإسلام هو الإقرار الظاهر باللسان. (الحاشية، ص ٤٤). لا يكفر من قال إن الإيمان

(٣-٢) هل الإيمان تصديق وإقرار وعمل دون معرفة؟

في العلاقات الثلاثية التي يبدأ التصديق بها يكون الإيمان تصديقًا وإقرارًا وعملاً دون معرفة. وفي هذه الحالة يكون السلوك أيضًا صادقًا علنيًا، ولكن ينقصه بعض القدرة على الحوار مع الآخرين، والتعامل مع الواقع الإحصائي، وفهم علل السلوك؛ فالنشاط لا يُعفي من الفهم، والحركة لا تُغني عن الإدراك. يستحيل تحقيق فعل واعٍ باجتماع الأبعاد الثلاثة، التصديق والإقرار والعمل دون المعرفة، نظرًا لغياب الجانب النظري للسلوك. قد وقع الفعل، ولكنه يكون انفعاليًا وخطابة، حماسًا واندفاعًا غير قادر على احتواء أفعال الآخرين الذين يُخالفونه في المعارف.^{١٩}

(٤-٢) الإيمان تصديق ومعرفة وإقرار وعمل

هذه هي العلاقة الرباعية الأخيرة التي تتفق مع الاحتمال الأخير في علاقات المعرفة، وهي أن الإيمان معرفة وتصديق وإقرار وعمل. والخلاف فقط في البداية بالمعرفة أولاً وبالتصديق ثانيًا. والحقيقة أن كل بُعد يحتوي على الأبعاد الثلاثة الأخرى؛ إذ يستحيل وجود تصديق بلا عمل؛ فالطاقة لا بد وأن تتحول إلى حركة. إن كل تصديق هو تصديق بشيء، وهذا

عقد بالقلب وإقرار باللسان دون العمل بالجوارح، وإن كان خطأً أو بدعة فهو إيمان ناقص وليس كاملاً (الفصل، ج٣، ص١٥٣). لم يرضَ الرسول بمجرد الشهادة أو القول وإضمار ما خلفه في القلب؛ فإذا حدث ذلك كانوا منافقين لا إيمان لهم أو كاذبين؛ فالتصديق مع الإقرار (النهاية، ص٤٧٣-٤٧٤). الإيمان عبارة عن الاعتقاد، والقول سبب ظهوره، والأعمال خارجة عن مسمى الإيمان، والدليل: (أ) أن الله جعل محل الإيمان القلب، والقلب محل الاعتقاد. (ب) كلما ذكر الإيمان بـمطلق الأعمال الصالحة، والعطف يُوجب التغيرات. (ج) إثبات الإيمان مع الكِبائر، مثل قاتل النفس عمداً عدواناً بالمؤمن، وسُمي الباغي مؤمناً. واحتجَّ المخالف بأن الأعمال مسمّاة الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان. ويجب التوفيق بين هذه الدلائل بقدر الإمكان. الإيمان له أصل وله ثمرات، والأصل هو الاعتقاد، وأما هذه الأعمال فقد يُطلق لفظ الإيمان عليها كما يُطلق أصل الشيء على ثمراته (المعالم، ص١٤٤-١٤٧).

^{١٩} الإيمان في اللغة التصديق، وشرعاً تصديق الرسول بكل ما علّم مجيئه به ضرورةً عندنا، وعند كلمتي الشهادة عند الكرامة، وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن الحرمات عند المعتزلة، وعن مجموع ذلك عند أكثر السلف (الطوابع، ص٢٢٧؛ النهاية، ص٤٧١-٤٧٢). الإيمان عقد بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان (الإنصاف، ص٥٥-٥٦؛ المواقف، ص٣٥٨؛ الغاية، ص٣١١-٣١٣). فعل القلب واللسان والجوارح (الدر، ص١٦٠-١٦٢).

ثالثاً: التصديق

الشيء يتأسس في الذهن، ويعبر عنه باللسان، ويتحقق باليد؛ فإذا كان الإيمان هو المعرفة والتصديق فإن الإسلام هو الإقرار والعمل؛ وبالتالي يضم الإسلام الإحسان. إن الوحدة بين الداخل والخارج، بين الطاقة والحركة، بين التصور والنظام، أو كما يقول القدماء بين العقيدة والشرعية هو تحقيق للإيمان الكامل الذي يجمع بين النظر، المعرفة والتصديق، والعمل؛ أي الإقرار والفعل. بهذه الوحدة لا تتسرب الطاقة الداخلية، ولا يبتسر الفعل الخارجي.^{٢٠}

^{٢٠} اختلف أبو الحسن في معنى التصديق. قال مرةً هو المعرفة بوجوب الصانع وألوهيته وقدمه وصفاته، ومرةً هو قول في النفس يتضمن المعرفة ثم يعبر عن ذلك باللسان؛ فيسمى الإقرار باللسان تصديقاً، والعمل بالأركان أيضاً من باب التصديق بحكم الدلالة، دالة الحال، كما أن الإقرار بتصديق بحكم الدلالة، دالة المقال؛ فكان المعنى القائم بالقلب هو الأصل المدلول، والإقرار والعمل دليلان (النهاية، ص ٤٧٢). الإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله عن طريق اللغة. وهناك فرق بين الإيمان والإسلام، ولكن لا يكون إيمان بلا إسلام، ولا يوجد إسلام بلا إيمان، وهما كالظهر مع البطن. والدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها (الفقه، ص ١٨٦). الإيمان محض التصديق، والإسلام هو الإقرار وعمل الأبرار. الإسلام علانية، والإيمان سراً. الأول ظاهرًا، والثاني باطنًا. الأول بالقول والعمل، والثاني بالمعرفة والتصديق (شرح الفقه، ص ٧٩-٨٠).

رابعًا: الإقرار

الإقرار هو البعد الثالث للشعور بعد المعرفة والتصديق وقبل العمل. ويعني الإقرار التلفظ بكلمتي الشهادة؛ فالإقرار هو القول؛ أي عمل اللسان والنطق بكلمة تُعلن عن التصديق الذي يُعلن بدوره عن البرهان. وما فائدة القول إن لم يعبر عن شيء؟ فالقول لفظٌ يعبر عن معنى، والمعنى يكون في الشعور ينكشف في تجربة تصديق، ويدرك بالذهن، ثم يتحقق بالعمل.

(١) ماذا يعني الإقرار؟

الإقرار هو النطق بكلمتي الشهادة، حتى ولو أضمر صاحبه الكفر أو النفاق؛ أي حتى ولو لم تكن هناك معرفة أو تصديق بهاتين الكلمتين. ويظل إيمان الكافر أو المنافق الناطق بالشهادتين مثل إيمان جبريل وميكائيل والأنبياء أجمعين! الإقرار باللسان وليس تصديقًا بالقلب أو برهانًا بالعقل أو فعلًا باليد. وقد تواتر اقتناع الرسول بالكلمتين، ومنعه التفتيش في الضمائر وشق قلوب الناس. وما علينا إلا الحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر. والظاهر عندنا هو القول أو الفعل، والباطن هو المعرفة أو التصديق. ويكفي في الإقرار مرة واحدة دون التكرار، على عكس الأفعال الشرعية مثل الصلاة التي يُقصد من الأمر فيها التكرار. وبعد ازدواج التصوف مع الأشعرية أصبح الإقرار قديمًا في عهد الذر عندما أشهد الله الناس على أنفسهم «ألسْتُ بربِّكم؟» فقالوا: بلى. وبالتالي لا يحتاج الإنسان

إلى تكرار الإقرار في الدنيا إلا مرة واحدة.^١ والحقيقة أن جعل الإيمان مجرد إقرار دون تصديق أو معرفة أو عمل هو ابتسار له، وجعله مجرد قول أو نطق أو إعلان. وهل يمكن الإقرار بكل ما يجيء به الرسول دون تصديق به والتحقق من صحته؟ أليس الإقرار إقراراً بشيء وتصديقاً بشيء وإعلاناً عن شيء، يُدركه المؤمن ويصدق به ويعمل على تحقيقه؟ يظهر الإيمان في أبعاد الشعور كلها، في المعرفة والتصديق والعمل، ظهوره في الإقرار. إن جعل الإيمان هو الإقرار وحده لهو تخلُّ عن الإيمان كتجربة شعورية، نظرية ووجدانية، كمعرفة وتصديق، كما أنه تخلُّ عن الإيمان كتجربة عملية، والاكتفاء بالإعلان.^٢

^١ هذا هو موقف محمد بن السجستاني وأصحابه من غلاة المرجئة، وموقف الكرامية والكعبي. فعند محمد بن السجستاني وأصحابه، الإيمان هو الإقرار باللسان بالله وإن اعتقد الكفر بقلبه؛ فإذا فعل ذلك فهو مؤمن من أهل الجنة (الفصل، ج ٣، ص ١٣٧). وكانت شيعته بخراسان وبيت المقدس (الفصل، ج ٥، ص ٤٦؛ الإرشاد، ص ٣٩٦؛ النهاية، ص ٤٧٧؛ المواقيت، ص ٤٢٩). وعند الكرامية، فالمنافق المشرِك مؤمن حقاً، وأن إيمانه كإيمان جبرائيل وميكائيل والأنبياء أجمعين (الأصول، ص ١٨٨-١٨٩). الإيمان هو كلمات الشهادة (المواقيت، ص ٣٨٤). وقد تواتر أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين، من أتى بهما لا يستفسرون عن علمه وعمله، فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين (المواقيت، ص ٣٨٥-٣٨٦). الإيمان هو التصديق، والتصديق باللسان. وكان النبي يقنع به من غير استفسار عما في القلوب (شرح التفਤازاني، ص ١٢٧-١٢٨). ليس المعتبر عند الكرامية إلا مجرد اللفظ الدال على معنى (حاشية الخيالي، ص ١٢٧). هو اللسان فقط ولو أضمر الكفر (الدر، ص ١٦٠). الإيمان هو الإقرار، سواء كان عن إخلاص أو نفاق (الفرق، ص ٣٥١-٣٥٢). الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، والكفر باللسان. وأنكروا معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان؛ فالمنافقون مؤمنون على الحقيقة، والكفر هو الجحود والإنكار له باللسان دون الجوارح (مقالات، ج ١، ص ٢٠٥-٢٠٦). وأمة الإسلام جامعة لكل من أقر شهادتي الإسلام لفظاً، كل من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله فهو مؤمن حقاً من أهل الإسلام، سواء كان مُخلصاً أو مُنافقاً أو مُضمِراً الكفر والزندقة. المنافقون مؤمنون، وإيمانهم مثل إيمان جبريل وميكائيل والأنبياء والملائكة، مع اعتقادهم النفاق وإظهار الشهادتين (الفرق، ص ١٢). الإيمان قول باللسان وإن اعتقد الكفر في قلبه (المِلل، ج ٢، ص ١٠٦). اسم ملة الإسلام واقع على كل من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله، سواء أخلص في ذلك أو اعتقد خلافه. وكذلك الكعبي أن اسم الإسلام واقع على كل مُقرِّ نبوة محمد، وأن كل ما جاء به حق كائناً قوله بعد ذلك ما كان. وهذا يلزم إدخال العيسوية من اليهودية والمشكانية منهم في ملة الإسلام؛ لأنهم يقولون لا إله إلا الله، ويزعمون أن محمداً كان مبعوثاً إلى العرب، وقد أقرُّوا بأن ما جاء به حق (الفرق، ص ٢٣٠-٢٣١).

^٢ لقد حاجج المتكلمون والفقهاء موقف المرجئة والكرامية؛ فإن قيل: لم لا تجعلون التصديق باللسان، فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك؟ قلنا: لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى أو وضعه

وهل يمكن الإقرار بكل ما يجيء به الرسول دون التصديق به والتحقق من صدقه؟ إن الإقرار شرط كمال وليس شرط صحة. هو إعلان عن التصديق وليس تحقيقاً له. وقد يتم تحقيقه بالفعل حتماً دون إعلان؛ وبالتالي يكون الفعل هو العلامة الظاهرة. الإقرار إعلان دون عمل، تحقيق كمال بلا مضمون، وتحقيق فارغ. إن أقصى ما يستطيع الإقرار هو أن يكون أولى البدايات في ظروف صعبة كبدائية لعملية التعلم من الإقرار إلى العمل، ثم إلى التصديق، وأخيراً إلى المعرفة؛ فالإقرار هو الإعلان عن النية ثم تتحقق في أعمال، حتى ولو كانت هي الشعائر والطقوس مشفوعة بالأعمال الصالحة. وربما لا يأتي التصديق إلا بالبرهان، ولا تأتي المعرفة إلا في النهاية؛ فإذا ما ثبت الإيمان بدأت المعرفة ثم التصديق ثم الإقرار ثم العمل. قد يخالف الإقرار التصديق في حالة القهر والاضطهاد، فيضطر المؤمن أن يقول شيئاً لا يصدق به ويججده تخفيفاً لآلام العذاب، ولكن الأفعال هي الأفعال الحرة وليست أفعال الإكراه. وحين يصعب العمل المباشر قد يتحقق الإيمان بالقول حتى يأتي العمل في ظرف أكثر ملاءمة، ويكون أقرب إلى النجاح. وطالما كان الإقرار هو أساس الأحكام الشرعية، فعليه يكون الحكم بالإيمان والكفر والفسق والعصيان والارتداد وسائر الأحكام؛^٢ لذلك قد يكون لهذا الاختيار، الإيمان إقرار، مغزى سياسي من أجل عدم تكفير

لمعنى غير التصديق لم يكن التلفظ به مصدقاً قطعاً. فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالاتها على معناها، فيجب الجزم بعلم العقلاء ضرورةً بالتصديق القلبي، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾، وأيضاً: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا...﴾، وأن حجة الكرامية معارضة بالإجماع على أن المنافق كافر، وبنحو قوله: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾، ولا نزاع في أنه يسمّى إيماناً لغوً، وأنه يترتب عليه أحكام الإيمان ظاهراً. وإنما النزاع فيما بينه وبين الله. يلزمكم أن من صدّق بقلبه، وهمّ بالتكلم بكلمتين، فمنعه مانع من خرس وغيره، أن يكون كافراً، وهو خلاف الإجماع (مواقف، ص ٣٨٥-٣٨٦). وفي الحديث: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق» (المواقف، ص ٢٨٧-٢٨٨). الإيمان بسيط وهو الحق، فمن صدّق بقلبه ولم يُقر بلسانه لا لعذر أو لإباء فهو مؤمن؛ فالنطق شرط كمال فيه كيفية الأعمال من صلاة وصوم وزكاة وحج، لا شرط صحة، ولا كجزء من حقيقته، شرط لإجراء الأحكام الدنيوية؛ لأن التصديق لخفائه قلبي فلا بد من علامة ظاهرة تدل.

^٢ عند الفقهاء، الزنديق من أظهر الإسلام وأسرّ الكفر تُقبل توبته إلا مالكا (الدر، ص ١٧١-١٧٢). وعند الحنفية: (أ) من أتى بلفظ الكفر عن اختيار وهو يعلم أنه كفر لا يكفر. (ب) لو كان في المسألة وجوه تُكفر يكفر، ووجه يمنع التكفير لا يكفر. (ج) من تلفّظ بالكفر يُقر بالتوبة وتجديد النكاح. (د) من

الحكام وقبول الأمة لهم ما داموا يشهدون ويُقرون بكلمتي الشهادة، في مُقابل اختيار آخر تجعل الأعمال مع الإقرار، وتضع التصديق أساسًا للإقرار، وهو اختيار المعارضة. وقد يكون في حالة أخرى رد فعل على تكفير الناس والخصومات المتبادلة من أجل لمّ الشمل وإرساء قواعد الوحدة الوطنية على الحد الأدنى من الاتفاق، وهو القول، وإن صعب التفسير والتصديق.

وقد تكون هناك صلة بين التجسيم كأحد اختيارات التوحيد، والإقرار كأحد اختيارات الإيمان؛ وبالتالي تكون هناك صلة مقابلة بين التنزيه في التوحيد، والعمل في الإيمان. فالتجسيم يجعل الواقع في جسم الله؛ وبالتالي لا يحتاج إلى الدخول فيه بالفعل.

(٢) هل الإيمان إقرار دون معرفة وتصديق وعمل؟

طبقًا لنسق العلاقات بين الإقرار كُبعد ثالث للشعور والأبعاد الثلاثة الأخرى، المعرفة والتصديق والعمل، فإن كل العلاقات الثنائية والثلاثية وُجدت من قبل في علاقات المعرفة والتصديق؛ فالإقرار دون معرفة هو نفسه المعرفة بلا إقرار، والإقرار دون تصديق هو نفسه التصديق دون إقرار؛ وبالتالي لا تبقى إلا علاقة واحدة، وهي الإقرار دون عمل. وفي العلاقات الثنائية، الإقرار والمعرفة دون التصديق والعمل، هي نفسها التصديق والعمل دون الإقرار والمعرفة، كما أن الإقرار والتصديق دون معرفة وعمل هو نفسه المعرفة والعمل دون الإقرار والتصديق. وفي العلاقات الثلاثية للإقرار في احتمالاتها الثلاثة توجد هي نفسها في العلاقات الثلاثية للمعرفة والتصديق. والعلاقة الرباعية الوحيدة توجد مُتكررة، سواء كانت البداية المعرفة أو التصديق أو الإقرار.^٤

كفر بلسانه طائعًا وقلبه مطمئن بالإيمان فهو كافر. (هـ) جحود الكفر التوبة. (و) من ارتدَّ ثم أسلم وقد حج عليه أن يحج دون أن يُعيد الصلوات والزكاة والصيام. (ز) المؤمن عند ارتكاب الكبيرة إذا كان خائفًا من الله وغير مستخف بالشارع مؤمن. (ح) إيمان اليأس غير مقبول، وتوبة اليأس مقبولة (الدر، ص ١٦٩-١٧٠).

^٤ يوضّح الجدول الآتي الاحتمالات العشرة في علاقات كل من المعرفة والتصديق والإقرار، وكيف أنه لا يبقى في التصديق إلا خمسة احتمالات، وفي الإقرار احتمالان. ويمكن التعرف على علاقات التماثل والتضاد بين: (أ) المعرفة والتصديق. (ب) المعرفة والإقرار. (ب) التصديق والإقرار. (هـ + و) المعرفة والتصديق. (د + و) المعرفة والتصديق والإقرار ... إلخ. وما زال الأمر في حاجة إلى توضيح أكثر لهذه العلاقة، والتمييز بين التماثل والتضاد اعتمادًا على حساب الاحتمالات. يكفي فقط النموذج كمدخلٍ تقريبي لمزيد من الأحكام، وربما بالاعتماد على الحاسب الآلي.

(١-٢) هل الإيمان إقرار دون عمل؟

في العلاقات الثنائية هذا هو الاحتمال الوحيد الذي لم يُعرَض بعدُ: هل هناك إقرار دون عمل؟ الحقيقة أن القول أحد مظاهر السلوك مثل العمل؛ فالقول سلوكٌ لغوي، والعمل سلوكٌ اجتماعي. ولا يمكن أخذ أحد مظاهر السلوك دون الآخر، كما أن الإقرار ليس له صيغةٌ معيّنة، بل هو صياغة تدل على مضمون. ليس الإقرار إذن مجرد كلمة، بل هو فعل شعور يتطلب سلوكًا هو الإقرار. ولما كانت شرائط الإيمان وأوصافه داخلة في الإقرار، فإن الإيمان لا يكون إقرارًا فحسب، بل هو الإقرار بالإضافة إلى شرائط الإيمان وأوصافه. والعمل يأتي في المقدمة، حق الإيمان. ويتّضح ذلك في النطق بالشهادتين؛ إذ

المعرفة	التصديق	الإقرار
(أ) معرفة دون تصديق	تصديق دون معرفة	إقرار دون معرفة
(ب) معرفة دون إقرار	تصديق دون إقرار	إقرار دون تصديق
(ج) معرفة دون عمل	تصديق دون عمل	إقرار دون عمل
(د) معرفة وتصديق دون إقرار وعمل	تصديق ومعرفة دون إقرار وعمل	إقرار ومعرفة دون تصديق وعمل
(هـ) معرفة وإقرار دون تصديق وعمل	تصديق وإقرار دون معرفة وعمل	إقرار وتصديق دون معرفة وعمل
(و) معرفة وعمل دون تصديق وإقرار	تصديق وعمل دون معرفة وإقرار	إقرار وعمل دون معرفة وتصديق
(ز) معرفة وتصديق وإقرار دون عمل	تصديق ومعرفة وإقرار دون عمل	إقرار ومعرفة وتصديق دون عمل
(ح) معرفة وتصديق وعمل دون إقرار	تصديق ومعرفة وعمل دون إقرار	إقرار ومعرفة وعمل دون تصديق
(ط) معرفة وإقرار وعمل دون تصديق	تصديق وإقرار وعمل دون معرفة	إقرار وتصديق وعمل دون معرفة
(ي) معرفة وتصديق وإقرار وعمل	تصديق ومعرفة وإقرار وعمل	إقرار ومعرفة وتصديق وعمل

لا تعني الشهادة مجرد إقرار بالقول، مجرد التلفظ بعبارة، والنطق بقضية، بل تعني فعل «أشهد»، وهو فعلٌ شخصي في ضمير المتكلم المفرد. والشهادة رؤية ووعي وواقع وإعلان. الشهادة تحقق من أمرٍ واقع. الشاهد حامل الحق، ورأيي الواقع الذي يؤخذ برأيه في القضاء حين الفصل في الخصومات. الشاهد هو الشاهد على عصره، هو الذي يرى عصره رؤية حق، ويأخذ قضاء العصر بشهادته. وقد تكرّر فعل «أشهد» مرتين؛ الأولى في التوحيد، والثانية في الوحي؛ مما يدل على أن أصل التوحيد لا ينفصل عن الكلام؛ أي الفكر المصدّق والمحوّل إلى الفعل. وقد تصل الشهادة القولية إلى حد الشهادة الفعلية عندما يتحول الشاهد إلى شهيد بفعل الشهادة. ولما كان النطق بالشهادتين للقادر المتمكن، فهو فعلٌ يحتاج إلى قدرة، وليس مجرد قول بلا ثمن. وليست القدرة عضويةً خالصة، القدرة على تحريك اللسان والشفيتين وإخراج هواء الحنجرة من خلال الحبال الصوتية، فهذه قدرة لا يملكها الأخرس وحده، بل هي قوةٌ معنوية تكشف عن القدرة على الرفض، رفض آلهة العصر وتآليه الطاغوت حتى يتحرر الوجدان البشري، ويكون قادرًا بعد ذل على الانتساب إلى مبدئٍ واحد، عامٍّ شامل، يتساوى أمامه البشر جميعاً؛ لذلك ضم فعل الإقرار فعلين؛ الأول فعل النفي «لا إله»، والثاني فعل الإثبات «إلا الله»؛ من أجل تحرير الوجدان البشري من الطاغوت، والتعبير عن الهوية المطلقة؛ إذ إن العبارة إذا ما حذفنا النفي والاستثناء كانت «إله الله»؛ أي تعريف الشيء بنفسه، وهوية الذات مع الموضوع، وتطابق المبتدأ مع الخبر؛ لذلك لا يجوز نطق الأطفال والصّبية والمجانين بها؛ لأن الإقرار له ثمن، وله حق من العقل والقلب والفعل، في المعرفة والتصديق والعمل. وإذا كانت الشهادة تتطلب الإنذاع فإنها تتطلب الفعل؛ فليس الإنذاع مجرد خضوع واستسلام، فعل سلبي، بل هو قبول عن رضا، أي فعل إيجابي. وقد يظهر هذا القبول في صورة غضب وتمرد وثورة على الواقع الذي تدحذه الشهادة وينفيه الإقرار. وإذا كانت الشهادة تتطلب الانقياد والامتثال بدليل حروب الردة، فإن ذلك يعني أن للشهادة حقًا، حتى في المال مثل حق الزكاة؛ فالشهادة إذن فعل، والإقرار سلوك. وليس أدل على ذلك أيضًا من أن الأحكام الشرعية لا تجوز إلا بعد القول، وأن الفرائض لا تتحقق إلا بعد الشهادة؛ فالإقرار التزام بفعل، وليس مجرد قول فارغ لا مضمون له ولا حق فيه. وإذا لم يكن للشهادة صياغة محدّدة، بل تصحُّ لها أية صياغة، فإن ذلك يدل على أنها مضمون وليست صورة.

وإن الإقرار ليس مجرد كلمة، بل هو فعل للشعور، وأنه معنًى وتوجُّه يتطلب سلوكًا هو حق الإقرار.^٥

وماذا عن الفرائض إن لم تكن أعمالاً تُضاف إلى الإقرار؟ ألا يقوم الفقه كله على الحكم والتحكيم للأفعال وليس للأقوال؟ وكيف سيحاسب الناس يوم القيامة وعلى أي شيء إن لم تكن على الأعمال؟ وماذا سيغفر الله يوم القيامة إن لم تكن الأعمال؟ وعن ماذا تتم التوبة في الدنيا إن لم تكن على الأعمال؟ الأعمال حقيقة وليست مجازًا، أعمال فعلية وليست وهمية. لا تقتصر فقط على الشعائر، بل تضم أيضًا الأعمال الصالحة المقرونة دومًا بالإيمان. وإذا كان أصل التوحيد يتوجه إلى الإقرار فإن أصل العدل يتوجه إلى الأفعال. إن الإرجاء لا يعني تأخير الفعل على القول، ولا العمل على الإقرار. أليست هذه هي الأخلاق اليهودية أو التطهيرية التي تقوم على أن اليهود هم أبناء الله وأحباؤه ما داموا طاهرين، فلا عبرة بالأعمال؟^٦

^٥ عند الشافعية تصحُّ الشهادة بغير الصياغة المعروفة (الدر، ص ١٦٥-١٦٦). وعند أبي حنيفة، الإيمان المَجْمَل يتم بشهادة واحدة، وعند الشافعية بالشهادتين (التحفة، ص ٤٠-٤٣؛ الإتحاف، ص ٤٧-٥٠؛ الجوهر، ص ٤١-٤٤). وقد قيل في العقائد المتأخرة شعراً:

والنطق يُشترط للأحكام عليه والفعل بمبادئ الإسلام

الوسيلة، ج ٢٦؛ القول، ص ١٦؛ شرح الخريدة، ص ٢٦

^٦ حجة الجهمية والكرامية والأشعرية وأبي حنيفة واحدة، وهي أن الإيمان في اللغة هو التصديق، والعمل بالجوارح ليس تصديقًا. الإيمان توحيد، والأعمال لا تدخل فيه. ولو كانت الأعمال توحيدًا لكان قد ضاع بضياعها مثل المعتزلة والخوارج، وهو ليس موقف أهل السنة. عند المرجئة من شهد شهادة الحق دخل الجنة وإن عمل أي عمل، كما لا تنفع مع الشرك حسنة، كذلك لا يضرُّ مع التوحيد سيئة. لا يدخل النار أبدًا وإن ركب العظام وترك الفرائض والكبائر (التنبيه، ص ١٦). لا بد من الإقرار باللسان بالشهادة بأن لا إله إلا الله وبالأَنْبياء وبما جاء من عند الله، ثم ترك من العمل، فهو مؤمن لا ينقصه شيء (التنبيه، ص ١٥١). ليس في إيمانهم نقص وإن زنا أحدهم بامرأة أخيه، أو ارتكب العظام، وأتى الكبائر والفواحش، وشرب الخمر، وقتل النفس، وأكل الحرام والربا، وترك الصلاة والزكاة والفرائض، واغتاب وهمز ولمز ونمى (التنبيه، ص ١٥٣). عند المرجئة، الإقرار بالتنزيل وإن جحد التأويل. نشهد، ولكن لا ندري من محمد هو الذي بمكة أم بالمدينة أو بخراسان، ونُقر بالحج ولا ندري هل هو بمكة أو بخراسان، ونُقر بأن الخنزير حرام ولا ندري هل هذا خنزير أم حمار، وإبليس لم يعرف ما أقر به (التنبيه، ص ١٥١-١٥٢). وعند غيلان (رواية زرقان)، الإيمان إقرار باللسان وهو التصديق، والمعرفة بالله فعل الله وليست من الإيمان؛

لقد ثَبَّتَت السلطة القائمة هذا الاختيار، إما عن نية أو عن سوء نية؛ فإذا كان الاختيار عن حسن نية فإن الهدف يكون هو لَمْ الشمل، وتحقيق الوحدة الوطنية، وعدم التفتيش في ضمائر الناس لمعرفة تصديقهم بما يُقرون، أو الدخول في أذهانهم لمعرفة ماذا يعرفون، أو حتى الحكم على أعمالهم؛ فقد بُعِثَ الأنبياء والرسل هُدَاةً لا قضاة، ويُرجى الحكم على أعمالهم لليوم الآخر. وقد يكون ذلك كردُّ فعل على تكفير الخصوم واقتتال الفرق، وقطع الرقاب طبقاً للأعمال؛ وبالتالي حقناً للدماء وحفاظاً على وحدة الأمة أصبح هذا الاختيار إحدى وسائل لتحقيق هذا الهدف. ولكن لما كانت السلطة القائمة هي أيضاً تُشهر سلاح تكفير الخصوم وتأييد السلطان، فإنها بإخراجها العمل عن الإيمان جعلت أفعال الخصوم سياسية خالصة لا شأن لها بالإيمان؛ وبالتالي تقضي على شرعية المعارضة. وفي الوقت نفسه تخرج أعمال السلطان من الإيمان حتى يظل الحكم شرعياً ما دام السلطان يُقر بالشهادتين! وفي الوقت نفسه تجعل السلطة القائمة المنظومة العقائدية أساساً للتكفير مما يمكن لها من حصار المعارضة السياسية التي تُتهم بالتأويل؛ وبالتالي الخروج على العقائد السُّنية الحرفية الشيئية التي تتفق مع أذواق العامة وتصوراتها؛ وبالتالي يمكن عزلها سياسياً في الدنيا، وعزلها دينياً في الآخرة. وذلك ليس فقط للمُعارض، ولكن لقومه وشيعته وأنصاره حتى ولو غزا مع المسلمين وشارك في قضاياهم، وكأن المحكَّ في الإيمان والكفر هو الخضوع للسلطان أو المعارضة له.^٧ وقد تأخذ بعض فرق المعارضة الشعبية

فالإيمان في اللغة هو التصديق، والتصديق باللسان (مقالات، ج ١، ص ٢٠٠؛ الفرق، ص ٢٠٦-٢٠٧). وعند أبي ثوبان، الإيمان هو الإقرار بالله وبرسله، وما كان لا يجوز في العقل إلا أن يفعله، وما كان جائزاً في العقل ألا يفعله، فليس ذلك من الإيمان (مقالات، ج ١، ص ٩٩). قالت المرجئة بالإرجاء في الإيمان (الفرق، ص ٢٥). وهي ثلاثة أصناف: (أ) الإرجاء في الإيمان وبالقدر على مذاهب القدرية، المعتزلة وغيلان وأبي شمر ومحمد بن شبيب البصري. (ب) الإرجاء بالإيمان والجبر في الأعمال مثل جهم بن صفوان. (ج) إرجاء العمل عن الإيمان بمعنى التأخير، وهم اليونسية والثوبانية والمريسية والتومنية (الفرق، ص ٢٠٢). ولذلك سُمُوا مرجئة (الفرق، ص ٢٠٧). الإيمان إقرار باللسان (الفصل، ج ٥، ص ٤٦). هذه الطاعات لو كانت جزءاً من مسمى الإيمان شرعاً لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكديراً، وبالمعصية نقصاً. وقد فند الرأزي هذه الحجة بأربع حجج أخرى مُناهضة، هي: (أ) فعل الواجبات هو الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان. (ب) قاطع الطريق يُجزى يوم القيامة، والمؤمن لا يُجزى. (ج) لو كان الإيمان التصديق لكان كل من صدَّق الخبيث والطاغوت مؤمناً. (د) الآيات القرآنية التي تربط بين العمل والإيمان (المحصل، ص ١٧٤).^٧ عند أهل السنة، اسم ملة الإسلام واقع على كل من أقرَّ بحدوث العالم وتوحيده وصانعه وقدمه، وأنه عادلٌ حكيم، مع نفي التشبيه والتعطيل، وأقرَّ مع ذلك بنبوة جميع أنبيائه، وبصحة نبوة محمد ورسالته

مثل هذا الموقف بدافع المصالحة الوطنية بين السلطة القائمة والمعارضة الجذرية.^٨ فإذا ما ظهر الواقع في التجسيم فإنه يتلاشى في الإيمان، ويصبح الإيمان مجرد إقرار.^٩ ومع ذلك كي تظهر السلطة القائمة في مظهر المدافع عن الدين فإنها تُهاجم الإقرار باعتباره

إلى الكافة، وبتأييد شريعته، وبأن كل ما جاء به حق، وأن القرآن مَنبِع شريعته، وبوجوب الأركان الخمسة. فإن لم يخلط إيمانه ببذعة شنعاء تؤدي إلى الكفر فهو الموحد السُّني، وإن ضم إلى ذلك بذعة شنعاء، مثل الباطنية أو البيانية أو المغيرية أو المنصورية أو الجناحية أو السبئية أو الخطابية من الرفض، أو كان على دين الحولية أو أصحاب التناسخ أو الميمونية أو اليزيدية من الخوارج، أو على دين الحابضية أو الحمارية من القدرية، أو كان ممن يُحرم شيئاً من نص القرآن على إباحته باسمه، أو أباح ما حُرِّم القرآن باسمه؛ فليس من جملة أمة الإسلام. وإن كانت بدعته من جنس بدع الرفضية أو الرفضية الإمامية، أو من جنس بدع الخوارج أو المعتزلة أو البخارية أو الجهمية أو الضارية أو المجسمة؛ كان من جملة أمة الإسلام في بعض الأحكام؛ الدفن في مقابر المسلمين، وأن يُدفع إليه سهمه من الغنيمة إن غزا مع المسلمين، ولا يُمنع من دخول المساجد والصلاة فيها؛ ويخرج في بعض الأحكام، مثل أنه لا تجوز الصلاة عليه ولا خلفه، ولا تحل ذبيحته وأمراته للسُّني، أو نكاح السُّنية من أحدهم (الفرق، ص ٢٣١-٢٣٢).

^٨ العجيب أن تتبني بعض فرق الخوارج والمعتزلة هذا الرأي؛ فعند بعض الروافض أن ظهور الإيمان من خلال القول لا يُعد إيماناً، بل إسلام. وعند الزيدية من شهد لمحمد بالنبوة من أهل الكتاب وإن لم يدخلوا في دينه ويعملوا بشريعته فهم مؤمنون (مقالات، ج ١، ص ١٧١). من قال بلسانه «إن الله واحد»، وعنى به المسيح، فهو صادق في قوله مشرك بقلبه (مقالات، ج ١، ص ١٧٣). وعند الفضيلة الصفرية من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله بلسانه، ولم يعتقد ذلك بقلبه، بل اعتقد الكفر أو الدهرية أو اليهودية أو النصرانية، فهو مسلم عند الله مؤمن، ولا يضُرُّه إذا قال الحق بلسانه ما اعتقد بقلبه (الفصل، ج ٥، ص ٣١). وعند الكعبي من المعتزلة أن قول القائل «أمة الإسلام» تقع على كل مُقر بنبوة محمد، وإن كان كل ما جاء به حقاً كائناً في قوله بعد ذلك ما كان. وهذا يُناقض بقول العيسوية من أصبهان؛ إذ يُقرون بنبوة محمد، وبأن كل ما جاء به حق، ولكن إلى العرب وليس إلى بني إسرائيل؛ ويقول موشكانية اليهود؛ إذ قال موشكان إن محمداً رسول الله إلى العرب وإلى سائر الناس ما خلا اليهود، وأقروا بالشهادتين، وهم ليسوا من أمة الإسلام لقولهم إن شريعة الإسلام لا تلزمهم (الفرق، ص ١٢-١٣).

^٩ تُقرُّ المُشبهة بلزوم أحكام القرآن، وبوجوب أركان الشريعة، وبتحريم المحرمات (الفرق، ص ٢٢٧). الإيمان هو الإقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب ودون سائر الأعمال. وفرَّقوا بين تسوية المؤمن مؤمناً فيما يرجع إلى أحكام الظاهر والتكليف، وفيما يرجع إلى أحكام الآخرة والجزاء؛ فالمنافق مؤمن في الدنيا حقيقة، مستحقٌّ للعذاب الأبدي في الآخرة (الملل، ج ٢، ص ٢٢). وعند الكرامية، الإيمان هو الإقرار باللسان فقط. ولا يخفى قبح القول بأن الإيمان مجرد الإقرار باللسان من حيث إفشاؤه إلى تكفير من لم يُظهر ما أبطنه من التصديق والطاعة، وامتناع استحقاقه للشفاعاة، والحكم بنقضه لمن أظهر ضد ما أبطن من الكفر بالله ورسوله وآله، والمضادة في الدين، والعداوة للمسلمين (الغاية، ص ٣١٠-٣١١).

كافيًا في الإيمان، وترفض إرجاء العمل على الإيمان بالنسبة للعامة حتى تظل العامة في الإيمان التقليدي ومظاهر العمل التقليدي له؛ أي في الشعائر والطقوس بعيدًا عن المعارضة السياسية.^{١٠} وتروج الأحاديث لنقد كل اختيار. ولما كانت السلطان السياسية والدينية متعاونتين، فإنه سرعان ما تروح أحاديث لتأييد السلطة وتفنيد المعارضة.^{١١}

(٢-٢) الإيمان إقرار ومعرفة وتصديق وعمل

العلاقة الرباعية باستمرار واحدة، سواء أكانت البداية بالمعرفة أو بالتصديق أو بالإقرار؛ فالإيمان إقرار ومعرفة وتصديق وعمل؛ فلا يوجد إقرار باللسان إلا بعد التصديق بالقلب، ولا يوجد تصديق بالقلب إلا بعد المعرفة. وإذا كان الإقرار عملًا بالقلب فإنه يكون أيضًا عملًا بالجوارح، فلا قول بلا تصديق، ولا تصديق بلا معرفة، ولا نظر بلا عمل. إن القول دون المعرفة يكون مجرد ألفاظ لا تدل على شيء، ولا يؤدي إلى تصديق؛ لأنه لا يوجد موضوع للتصديق. وبطبيعة الحال لا ينتج عنه عمل. القول دون تصديق يكون بالضرورة دون معرفة أو فعل. تغيب الخصوصية في الزمان والمكان، ويصبح الإيمان مجرد لغو. ليس الإيمان قولًا فحسب؛ فالقول أحد مظاهر الإيمان. القول صياغة للنظر، وتعبير عن الرأي. اللفظ مجرد صورة للفكر وأداة له؛ لذلك يستحيل إقامة سلوك الناس على أساس من القول؛ لأن القول وحده لا يكون أساسًا للسلوك. القول تعبير عن فكر، وكشف لموقف شعوري. القول بمفرده مجرد ألفاظ لا تدل على شيء. ولما كان العمل واعيًا استحال تحقيقه على أساس من القول، وإلا تحوّل الإنسان الحي إلى إنسان آلي يُعطى القرار فيتحوّل تلقائيًا إلى عمل. والشهادة ليست قولًا، بل هي قول وفكر ووجدان وعمل؛ فالشاهد على العصر هو الشهيد، والشهيد هو الذي يشهد بقوله وفكره ووجدانه

^{١٠} يتبنى أهل السنة هذا الموقف ويعيبونه على الآخرين؛ الكرامية والمرجئة وبعض الروافض والخوارج.
^{١١} وُضعت أحاديث عديدة لهدم موقف المرجئة، كما وُضعت أحاديث أخرى لهدم مواقف المعتزلة والخوارج والشيعة؛ فقد رُوي عن النبي قوله: «لعنت المرجئة على لسان سبعين نبيًا». قيل: من المرجئة يا رسول الله؟ قال: «الذين يقولون الإيمان كلام.» يعني الذين زعموا أن الإيمان هو الإقرار وحده دون غيره (الفرق، ٢٠٢).

وعمله. وكل ذلك مُمثل في حياته وأبعاد لشعوره.^{١٢} وقد يتم تجاوز مفهومي الإقرار والعمل بمفهوم الخضوع والاستسلام والانقياد وطاعة الأوامر والنواهي بمعنى قبولها، ويصبح الإيمان والإسلام مترادفين. والحقيقة أن هناك تمايزاً في هذه المفاهيم الأخيرة بين المعرفة والتصديق وبين النظر، أي المعرفة والتصديق، وبين العمل، أي الإقرار والفعل. ولا يوجد خضوع أو استسلام يأتي بالضرورة من المعرفة والتصديق، بل قد تؤدي المعرفة والتصديق إلى الرفض والتمرد والثورة، كما قد لا يكون العمل وحده هو الإتيان بالطاعات والالتزام بالأوامر واجتناب النواهي، بل قد يتجاوز ذلك إلى الأعمال الصالحة، كما قد يأخذ مضمون الإيمان العقائدي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء خيره وشره مضموناً جديداً، وهو أصلاً التوحيد والعدل، ومضمون الرسالة، وهو استقلال الإنسان عقلاً وإرادة. ويعني التوحيد انتساب الإنسان إلى مبدأ يتساوى أمامه الجميع، كما يعني العدل إثبات حرية الإنسان وعقله القادر على التمييز بين الحسن والقبح، بل إن العمل الفرد لا يكفي كتعبير عن الإقرار بعد المعرفة والتصديق؛ فالعمل الفردي لا يزدهر إلا في العمل الجماعي، في موالاة المؤمنين ومعاداة الكفار؛ أي في الصراع الاجتماعي. وإذا كان علم الأصول واحداً، أصول الدين وأصول الفقه، فإن مصالح الأمة والحرص عليها ضد الإفساد في الأرض يكون هو محور الصراع الاجتماعي في أصول الدين؛ لذلك ينتهي علم التوحيد

^{١٢} الاكتفاء بالمعرفة دون الإقرار، وبالإقرار دون المعرفة، فهو في محل النزاع كما قاله بعض أهل الابتداع (شرح الفقه، ص ٦٥). رفض موقف المرجئة في «التنبيه» بأسلوب خطابي دعائي (التنبيه، ص ٤٣-٤٧). حجج ابن حزم ضد المرجئة (الفصل، ج ٣، ص ١٣٨-١٥٣). وهي خمسة: (أ) الإيمان تصديق ليس فقط باللسان، ولكن بالقلب. وهذا أيضاً مما تسمح به اللغة، وإلا كان كل تصديق بشيء إيماناً. (ب) قبول النبي الناس بالقول كان بداية وليس نهاية، فبالإجماع صح ذلك. وقول الرسول في السوداء: «أعتقها فإنها مؤمنة». ولعمري: «قل كلمة أحاجج لك بها عند الله». (ج) الإعلان عن الكفر ليس كفراً، ولا عن الإيمان إيماناً؛ نظراً لوجود الإكراه. (د) الإيمان ترتيباً وظناً وإيماناً ويقيناً، وكلها أفعال القلب. (هـ) «يَقُولُونَ بِالسَّنَةِ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ»، درجات الثواب والعقاب في الآخرة ليست طبقاً للأقوال، بل للأعمال. حكاية جملة أصحاب الحديث وأهل السنة: الإيمان هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره، حلوه ومره، وأن ما أخطأهم لم يكن ليصيبهم، وأن ما أصابهم لم يكن ليخطئهم. والإسلام هو أن يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله (مقالات، ج ١، ص ٣٢٢). كما يرفض ابن حزم الأحاديث التي تجعل الإيمان مجرد إقرار، مثل: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة». فقد أتت أحاديث أخرى بزيادة في الخبر، وهو قوله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأني رسول الله، ويؤمنوا بما أرسلت به، فهذا هو الذي لا إيمان لأحد بدونه» (الفصل، ج ٤، ص ١٨-١٩).

بأحكام قيمة ونداء للفعل، فتتحول الإلهيات إلى أخلاقيات، ثم إلى اجتماعيات مستمدة من التصوف والأصول. ويتحول الحديث من الإيمان وصياغاته وأحكامه، من مجال الأوامر والنواهي وخطب المساجد ومواعظ المنابر، إلى الحديث عن الضروريات الخمس، المحافظة على النفس والعقل والدين والعرض والمال. التوحيد إذن هو أساس المحافظة على الجماعة، يظهر في أقوال الأفراد والجماعات كما يظهر في أعمالهم.^{١٣}

^{١٣} يظهر ذلك التيار عند بعض الأشاعرة والماتريدية (شرح الخريدة، ص ٦٦-٦٧؛ النسفية، ص ١٣٠؛ حاشية التفتازاني، ص ١٣٠-١٣١؛ شرح الدواني، ص ٢٨٧-٢٩١؛ حاشية الكلبيوي، ص ٢٨٨؛ حاشية المرجاني، ج ٢، ص ٢٨٨؛ التحفة، ص ٩٨-٩٩؛ الإتحاف، ص ١٥٢). معنى لا إله إلا الله لم يجعل التلطف بها عاصمًا للدم والمال، بل ولا معرفة معناها مع لفظها، بل ولا الإقرار، ولا كونه لا يدعو إلا الله وحده ولا شريك له، بل لا يحرم ماله ودمه، يُضيف إلى ذلك الكفر بما يُعبد من دون الله؛ فإن شك أو توقّف لم يحرم ماله ودمه (الكتاب، ص ١٤؛ الفرق، ص ٣٤٥-٣٤٦). وعند بعض المرجئة، الكفر يكون بالقلب واللسان (مقالات، ج ١، ص ٢٠٦). وعند محمد بن كرام رادًا على أصحاب الحديث، الإيمان قول وعمل (الفرق، ص ٢٢٠؛ مقالات، ج ١، ص ٣١٢؛ التنبيه، ص ١٥-١٧؛ الإبانة، ص ١٠). ولكن الخوارج هم الذين ربطوا بين القول والعمل؛ فعندهم قد يسلم الإنسان بمعرفة وظيفية الدين، وهي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، والإقرار بما جاء من عند الله جملة، والولاية لأوليائه الله والبراءة من أعداء الله، وإن لم يعرف سوى ذلك فهو مسلم حتى يُبتلى بالعمل؛ فمن واقع شيئًا من الحرام مما جاء فيه الوعيد وهو لا يعلم أنه حرام فقد كفر، ومن ترك شيئًا من كبير مما افترضه الله عليه وهو لا يعلم فقد كفر؛ فإن حضر أحد من أوليائه واقعة من واقع الحرام وهو لا يدري أحلال أم حرام، أو اشتبه عليه وقف فيه، فلم يقله ولم يبرأ منه حتى يعرف أحلالًا ركب أم حرامًا، فبرئت منه البهيسية (مقالات، ج ١، ص ١٧٨). وعند الشيبية أن الرجل يكون مسلمًا إذا شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، وتولى أوليائه الله، وتبرأ من أعدائه، وأقر بما جاء من عند الله جملة وإن لم يعلم سائر ما افترض الله ما سوى ذلك أفرض هو أم لا، فهو مسلم حتى يُبتلى بالعمل به فيُسأل؛ لذلك سُئِلُوا أصحاب السؤال (مقالات، ج ١، ص ١٧٩-١٨٠).

خامسًا: العمل

العمل هو البعد الرابع والأخير للشعور بعد المعرفة والتصديق والإقرار، وطبقًا لمنطق العلاقات الثنائية والثلاثية والرباعية، فقد ظهرت كلها من قبل في علاقات المعرفة والتصديق والإقرار؛ ففي العلاقات الثنائية العمل دون المعرفة هو نفسه المعرفة دون العمل، والعمل دون التصديق هو نفسه التصديق دون العمل، والعمل والمعرفة دون التصديق والإقرار هما نفسهما الإقرار والتصديق دون المعرفة والعمل، والتصديق والإقرار دون المعرفة والعمل هما نفسهما الإقرار والمعرفة دون التصديق والعمل، وهما نفسهما التصديق والعمل، وهما نفسهما المعرفة والإقرار، وهما نفسهما المعرفة والإقرار دون التصديق والعمل. أما العمل والإقرار دون المعرفة والتصديق فهما نفسهما الإقرار والعمل دون المعرفة والتصديق، وفي العلاقات الثلاثية، العمل والمعرفة والتصديق دون الإقرار هي نفسها التصديق والمعرفة والعمل دون الإقرار، والتصديق والعمل دون الإقرار. وكذلك العمل والتصديق والإقرار هي نفسها الإقرار والتصديق والعمل دون المعرفة، وأيضًا التصديق والإقرار والعمل دون المعرفة. أما العمل والمعرفة والإقرار دون التصديق فهي نفسها الإقرار والمعرفة والعمل دون التصديق، وأيضًا المعرفة والإقرار والعمل دون التصديق. أما العلاقة الرباعية فهي باستمرار واحدة لأنها العلاقة الكاملة، وهي نفسها التصديق والمعرفة والإقرار والعمل، هي نفسها المعرفة والتصديق والإقرار والعمل، ولكن الخلاف فقط في البداية، مرةً بالعمل، وأخرى بالإقرار،

وثالثةً بالتصديق، ورابعةً بالمعرفة.^١ ولا يوجد إذن اختيار جديد ممكن في علاقات لم تظهر بعد. ولكن الاختيار الرباعي هو الأمثل؛ لأنه هو الذي يوحد بين أبعاد الشعور

- ^١ تتضح علاقات التماثل والتضاد الثنائية على النحو الآتي كما هو مبين في الجدول:
- (أ) المعرفة والتصديق. (ب) المعرفة والإقرار. (ج) المعرفة والعمل.
- (ب) التصديق والإقرار. (ج) التصديق والعمل. (د) الإقرار والعمل.
- كما تتضح علاقات التماثل والتضاد الثلاثية على النحو الآتي:
- (د) المعرفة والتصديق + (و) الإقرار والعمل.
- (هـ) المعرفة + (و) التصديق + (د) الإقرار + (هـ) العمل.
- (و) المعرفة + (هـ) التصديق والإقرار + (د) العمل.
- (ز) المعرفة والتصديق والإقرار.
- (ح) المعرفة والتصديق + (ز) العمل.
- (ط) التصديق والإقرار + (ح) العمل.
- (ي) التصديق والإقرار + (ح) العمل.
- وأخيرًا تتضح العلاقة الرباعية في حالة واحدة، هي:
- (ي) المعرفة والتصديق والإقرار والعمل.

المعرفة	التصديق	الإقرار	العمل
(أ) معرفة دون تصديق	تصديق دون معرفة	إقرار دون معرفة	عمل دون معرفة
(ب) معرفة دون إقرار	تصديق دون إقرار	إقرار دون تصديق	عمل دون تصديق
(ج) معرفة دون عمل	تصديق دون عمل	إقرار دون عمل	عمل دون إقرار
(د) معرفة وتصديق دون إقرار وعمل	دون إقرار وعمل	تصديق وعمل	إقرار ومعرفة دون تصديق وإقرار
(هـ) معرفة وإقرار دون تصديق وعمل	تصديق وإقرار دون معرفة وعمل	إقرار وتصديق دون معرفة وعمل	عمل وتصديق دون معرفة وإقرار
(و) معرفة وعمل دون تصديق وإقرار	تصديق وعمل دون معرفة وإقرار	إقرار وعمل دون معرفة وتصديق	عمل وإقرار دون معرفة وتصديق
(ز) معرفة وتصديق وإقرار دون عمل	تصديق ومعرفة وإقرار دون عمل	إقرار ومعرفة وتصديق دون عمل	عمل ومعرفة وتصديق دون إقرار
(ح) معرفة وتصديق وعمل دون إقرار	تصديق ومعرفة وعمل دون إقرار	إقرار ومعرفة وعمل دون تصديق	عمل وتصديق وإقرار دون معرفة

الأربعة، فالإيمان هو العمل. والتركيز على العمل رد فعل على جعل الإيمان مجرد معرفة أو تصديق أو إقرار. والحقيقة أن العمل تعبير عن معرفة، كما أن المعرفة تصديق ببرهانها. وكما لا توجد معرفة دون عمل، وإلا كانت معرفةً نظريةً فارغةً جوفاء، فكذلك لا يوجد عمل دون معرفة، وإلا كان عملاً أخرق أحرق. العمل لا يقوم إلا على أساس معرفي، وإلا كان عملاً آلياً غريزياً عضوياً صرفاً تعبيراً عن مجرد نشاط العضو الحي، بل إن العمل أيضاً يُغذي المعرفة ويثيرها؛ فالمعرفة قد لا تحصل بالضرورة قبل العمل، بل يمكن أن تنشأ أثناء العمل ومن خلاله، وهي المعرفة التجريبية. فإذا كانت المعرفة قبل العمل عامةً فرضية، فإنها تتخصص وتتحقق وتُقاس في العمل طبقاً لقدراته ومقدار تقبُّل الواقع لها. وهذا هو أساس الواقعية في التشريع كما بان في «أسباب النزول» وفي «الناسخ والمنسوخ». كما أن العمل أحد مظاهر تخارج المعرفة والتصديق مثل الإقرار؛ فإذا ثبت الإقرار ثبت العمل، فلا عمل بلا إقرار، وإلا كان عملاً صامتاً سرياً أو علنياً بلا كلمة أو إعلان عنه، وكأن الفعل هو الكلمة. ولا إقرار بلا عمل، وإلا كانت الكلمة هي الفعل الوحيد؛ وبالتالي تصبح كلاماً أجوف، وخطابةً فارغة. لا يوجد إذن عمل بلا إقرار إلا العمل الصامت، مع أن الإعلان عنه بلاغ للناس، ونوع من العمل والفاعلية من خلال الكلمة. يتحقق العمل بالقول، وليس بالعمل المباشر وحده. وقد يكون وقَّع كلمة حق في وجه إمام ظالم ثورةً فعليةً علنية، فيتحول القول إلى فعل، ولكن يظل الفعل في حاجة إلى تنظيم فعلي، وذلك لا يتأتى إلا بالعمل. والعمل تعبير عن وجدان وتحقيق للبواعث، وإلا كان عملاً آلياً لا يهزُّ الوجود الإنساني ولا يُنشد شعراً. العمل إذن ما هو إلا تحقق رابع بعد المعرفة والتصديق والإقرار، بل يمكن القول بأن المعارف العقلية أعمال هي أفعال الذهن، وأن أفعال القلوب أعمال هي أفعال القلب. إذن الأقوال أعمال، وهي أفعال اللسان.

ويتضح ذلك أكثر وأكثر بارتباط الإيمان بالعمل في أصل الوحي، سواء كان عملاً صالحاً أو عملاً فاسداً. وفي هذه الحالة يكون الإيمان قد لبسه الظلم، وكأن العمل هو عدل

(ط) معرفة وإقرار وعمل دون تصديق	تصديق وإقرار وعمل دون معرفة	إقرار وتصديق وعمل دون معرفة	عمل ومعرفة وإقرار دون تصديق
(ي) معرفة وتصديق وإقرار وعمل	تصديق ومعرفة وإقرار وعمل	إقرار ومعرفة وتصديق وعمل	عمل ومعرفة وتصديق وإقرار

الإيمان. ويُقر العقل أن فعل الواجبات هو الدين، وأن الدين هو الإسلام، وأن الإسلام هو الإيمان؛ وبالتالي يكون فعل الواجبات هو الإيمان. كما يعني الإيمان الصلاة نظرًا للتوحيد بين الإيمان والأعمال. وإن قاطع الطريق ليس بمؤمن، أي إن قطع الطريق ليس من الإيمان. كما أن الزاني لا يزني وهو مؤمن نظرًا لارتباط الفعل بالإيمان. أما الاعتراض بواو العطف، وبأنه لو كان العمل جزءًا من الإيمان لكان الإيمان مُنافيًا للظلم لإخراج العمل من الإيمان، فمردود عليه بأنه لو لم يكن العمل من الإيمان لما صح إطلاق الإيمان على العمل. كما أن الإيمان في الشرع ليس التصديق فحسب، وإلا لما كان بضعةً وسبعين شعبة، أعلاها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق.^٢ ومع ذلك يظل موضوع الإيمان والعمل موضوعًا دينيًا سياسيًا؛ فإخراج العمل عن الإيمان كلية، فلا يضر مع الإيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة، هو تبرئة للحكام وتجاهل لأفعالهم، والاكتفاء بأقوالهم حتى لا تُحاسبهم الأمة، في حين أن إدخال الأعمال كجزء لا يتجزأ من حقيقة الإيمان هو مراقبة على الحكام والمحكومين ومحاسبتهم على أفعالهم. أما جعل الأعمال مجرد أجزاء عَرَضِيَّة للإيمان لا يلزم من عدمها عدمه، أو آثارًا خارجية عن الإيمان مسببة له، ويُطْلَق عليها الإيمان مجازًا،

^٢ جاء الإيمان مقرونًا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب، مثل: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾، فدلَّ على التغاير. كما قرُن بـضد العمل الصالح نحو: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾، ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (المواقف، ص ٣٨٥). وتعطي المعتزلة حججًا عقلية وعقلية لإثبات اقتران العمل بالإيمان، مثل: (أ) فعل الواجبات هو الدين: ﴿وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾، والدين هو الإسلام: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾، والإسلام هو الإيمان: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾؛ إذن يكون فعل الواجبات من الإيمان. (ب) ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾؛ أي صلاتكم إلى بيت المقدس. (ج) قاطع الطريق ليس بمؤمن: ﴿وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ النَّارِ﴾، ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ﴾، والمؤمن لا يُخْرَى، ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾. (د) «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»، «لا إيمان لمن لا أمانة له»، (وهو حديث مُعارض بآخر)، «وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر» (المواقف، ص ٣٨٦-٣٨٧). والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الإيمان عند المرجئة هو عطف العمل على الإيمان، ويدل من وجهين: (أ) العطف. (ب) لو كان العمل جزءًا من الإيمان لكان الإيمان مُنافيًا للظلم. والرد على ذلك بحجتين كذلك: (أ) لو لم يكن العمل من مفهوم الإيمان لما صح إطلاق الإيمان على العمل. (ب) ليس الإيمان في الشرع التصديق، وإلا لما كان بضعةً وسبعين شعبة، أفضلها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق؛ أي الأفعال (الطوالع، ص ٢٢٧-٢٢٨).

فهي محاولة لتحقيق نوع من المصالحة بين الخصوم السياسيين، وتظل أقرب إلى رأي السلطة القائمة التي تُخرج العمل من الإيمان.^٢

(١) ماذا يعني العمل؟

قد يعني العمل فعل الطاعات واجتناب المعاصي؛ أي القيام بالفعل إيجاباً أم سلباً. فإذا كان الإيمان إذن فعل الطاعات واجتناب المعاصي يكون الكفر فعل المعاصي واجتناب الطاعات، ولكن هل الإيمان فعل جميع الطاعات واجتناب جميع المعاصي؟ وماذا لو فعل المؤمن بعض الطاعات واجتنب بعض المعاصي أو فعل جميع المعاصي؟ وماذا يكون وضع الإيمان فيما يتعلق بالأفعال في جدل الكل والبعض؟ إذا استحال فعل كل الطاعات واجتناب كل المعاصي فلا ريب أن فعل بعض المعاصي واجتناب بعض الطاعات ممكن، ولكن ماذا تعني الطاعة وماذا تعني المعصية؟ هل الطاعة ما جاء فيها وعد، والمعصية ما جاء فيها وعيد؟ الطاعة حينئذٍ فعلٌ يقوم على الترغيب، والمعصية فعلٌ يقوم على التهيب. وهل المعرفة في هذه الحالة فعل طاعة لما كانت أفعال الأذهان مثل أفعال القلوب أفعالاً؟ وهل فعل الطاعات يكون فعلاً للفرائض والنوافل أم فعلاً للفرائض؟ هل هو فعل للحد الأقصى أم للحد الأدنى؟ أم يترك ذلك للقدرات الفردية وللطاقات النوعية؟ وإذا كانت المعاصي كبائر وصغائر، فهل اجتناب الكبائر يُساوي اجتناب الصغائر؟ وهل يمكن الإتيان بأفعال تؤدي إلى أفعال طاعة مثل المشي إلى الصلاة في المساجد البعيدة طلباً للشواب، أو المشي إلى الحج سيراً على الأقدام، أم أن أفعال الطاعة إنما تأتي بلا مقدمات وبلا طلب زائد، فالغرض منها تزكية النفس وتقوية الوعي؟ وقد يكون كل ذلك أسماءً لغوية أو أسماءً شرعية؟ ولما كانت المعاني اللغوية أساس المعاني الاصطلاحية، يظل الموضوع كله في حدود اللغة والعرف.^٣

^٢ هناك أربعة احتمالات: (أ) الأعمال جزء من حقيقة الإيمان. (ب) الأعمال أجزاء عرضية للإيمان لا يلزم من عدمها عدمه (أهل السلف). (ج) الأعمال آثارٌ خارجية عن الإيمان مسببة له، ويُطلق عليها الإيمان مجازاً (عبثٌ لفظي). (د) الأعمال خارجة عن الإيمان كلية، لا يضر مع الإيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة (بعض الخوارج) (شرح الدواني، ص ٢٨٧-٢٨٩؛ الكليني، ج ٢، ص ٢٨٧-٢٨٨؛ الخليلي، ج ٢، ص ٢٨٧).

^٤ اختلفت الروافض في الإيمان وفي الأسماء إلى ثلاث فرق، منها ابن جبروية من متأخري الروافض، الإيمان عنده جميع الطاعات، والكفر جميع المعاصي، ويُثبتون الوعيد، والمتأولون الذين خالفوهم كفار

فما حقيقة الطاعة والمعصية؟ تتحدد الطاعة بالمتابعة أو الموافقة؛ أي متابعة الله في أغراضه أو الاتفاق معه في إرادته. والحقيقة أن هذا التعريف صوريٌّ خالص، يرجع موضوع الفعل إلى التوحيد من جديد في قضية الصفات، صفة الإرادة. كما أنه تحديد للشيء بغيره، للفعل الإنساني بإرجاعه إلى مصدرٍ آخر خارج عنه، وليس تحديدًا للفعل في ذاته. وهل يمكن معرفة الإرادة الإلهية حتى يمكن الاتفاق معها؟ فإذا كان الأمر تعبيرًا عنها، وكان الأمر وحيًا مكتوبًا بلغة، ظهرت مشكلة التفسير والتأويل كشرط للموافقة مع الأمر. وطالما اختلفت التفسيرات والتأويلات له طبقًا للمصالح والأغراض، يستحيل إذن الاتفاق معه إلا على نحوٍ معيّن؛ وبالتالي تختلف الأفعال. أما تحديد المعصية فلا يأتي إلا عن طريق القلب، أي قلب الطاعة؛ وبالتالي القياس عليها. فإذا كانت الطاعة هي الموافقة مع الإرادة

(مقالات، ج ١، ص ١١٩-١٢٠). وكذلك عند متأخري الزيدية، الإيمان جميع الطاعات، وليس ارتكاب كل ما جاء في الوعيد كفر (مقالات، ج ١، ص ١٤٠). وعند جمهور الخوارج أن الإيمان هو الطاعة (الإرشاد، ص ٣٩٦). ولكن عند بعض الإباضية ليس على الناس المشي إلى الصلاة والركوب إلى الحج، وإنما فعلها فقط (مقالات، ج ١، ص ١٧٣). فليس الإيمان هو إقامة العبادة والتمسك بالطاعات كما زعمت الخارجية، وأشدّ قبحًا في جعل الإيمان مجرد الإتيان بالطاعات والتمسك بالعبادات (الغاية، ص ٣١٠-٣١١). ويشارك المعتزلة الخوارج في أن الإيمان هو جميع الفرائض مع ترك الكبائر (الأصول، ص ٢٤٩-٢٥٠). وعند الخوارج والعلّاف والقاضي عبد الجبار، الطاعات فرض ونفل، في حين أنه عند أكثر المعتزلة البصرية والجبائي وابنه الطاعات دون النوافل. فعند المعتزلة الإيمان هو الطاعة، ثم اختلفت في تسمية النوافل إيمانًا (الإرشاد، ص ٣٩٦). وعند الجبائي، الإيمان جميع ما افترضه الله على العباد، وليست النوافل بإيمان. والأسماء ضربان؛ أسماء اللغة وأسماء الدين. أسماء اللغة المشتقة من الأفعال تقتضي الأفعال، وأسماء الدين بعد أسماء الأفعال. فاليهودي مؤمن مسلم لغويًا وليس دينيًا. وعند هشام الفوطي وعباد بن سليمان، الإيمان جميع الطاعات فرضها ونفلها (مقالات، ج ١، ص ٣٠٤). وعند النظم، الإيمان اجتناب الكبائر، وهو ما جاء فيه الوعيد أو من غيره (المواقف، ج ٣٨١-٣٨٧). وقد اختلفت المعتزلة في الإيمان على ستة أقاويل. منها أن الإيمان جميع الطاعات فرضها ونقلها (مقالات، ج ١، ص ٣٠٣-٣٠٤). وعند أصحاب الحديث، الإيمان جميع الطاعات فرضها ونفلها. وهو على ثلاثة أقسام: (أ) قسم يخرج صاحبه به من الكفر به ويتخلد به في النار إن مات عليه، وهو معرفته بالله وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره من الله، مع إثبات الصفات الأزلية، ونفي التشبيه والتعطيل عنه، ومع إجازة رؤيته، واعتقاد سائر ما تواترت به الأخبار الشرعية. (ب) قسم يوجب العدالة وزوال اسم الفسق عن صاحبه، ويتخلص به من دخول النار، وهو أداء الفرائض واجتناب الكبائر. (ج) قسم يوجب صاحبه من السابقين الذين يدخلون الجنة بلا حساب، وهو أداء الفرائض والنوافل مع اجتناب الذنوب كلها (الأصول، ص ٢٤٩). الإيمان اسم للطاعات والسعادات (المحصل، ص ١٧٤).

تكون المعصية هي المخالفة معها. وتظل الإشكالات كما هي قائمة. وقد يكون هذا الاتفاق بين الفعل الإنساني والإرادة الإلهية أولى المقدمات لعقائد الاتحاد واللول التي يتبنّاها التصوف ارتكازاً على علم الأشعرية.^٥ وإذا كانت المعاني اللغوية هي الأساس، فالإسلام لغة كما يعني التسليم أو الإخلاص فإنه يعني أيضاً التبرؤ؛ أي التحرر من كل شيء. فالإسلام هو البراءة الأصلية، العيش على الطبيعة، حيث تكمن الحرية. الإسلام إذن هو تحرر الوجدان البشري من كل طوق وطاغوت وجبر وقهر وخوف وجبن وممالة ومداهنة لكل قوى البشر، حتى يعود الإنسان إلى طبيعته الأولى وبراءته الأصلية. وهذا هو فعل النفي «لا إله» في الشهادتين؛ فإذا ما تحرر الوجدان البشري انتسب إلى مبدأ عام واحد شامل يقف البشر أمامه سواءً، وهذا هو فعل الإيجاب «إلا الله». ويشترك الإيمان الإسلام في معنى التبرؤ والبراءة، ولكن الإيمان يضيف التصديق، أي البرهان الداخلي، على صحة مضمون الإيمان وشمول المبدأ ووقوعه؛^٦ لذلك استوجبت الطاعة المعرفة كما يتطلبها التصديق. ومع ذلك يظل للفعل الخير استقلاله الذاتي عن المعارف النظرية التي يقوم عليها؛ نظراً لوجود الحسن في ذاته والقبح في ذاته كأساس نظري كافٍ للفعل. وفي هذه الحالة لا يكون الفعل هو إطاره النظري الذي يقوم عليه، أو الإقرار باللسان، أو فعل الفرائض أو النوافل؛ فهذه أفعال مركزة، وسيلة للفعل الخير. كما لا تكون المعصية إطاراً نظرياً مخالفاً أو كباثراً أو صغائر؛ فهذه أيضاً أفعال مركزة، وسيلة لفعل السيئ؛^٧ لذلك ليست الطاعات هي إقامة

^٥ حقيقة الطاعة والمعصية. عند الأصحاب، الطاعة هي المتابعة، وهي أيضاً موافقة الأمر. وعند القدرية البصرية، الطاعة موافقة الإرادة. وعند الجبائي، الباري مطيع لعبده إذا فعل مراده (الأصول، ص ٢٤٨).

الطاعة عند أهل السنة موافقة الأمر وليس موافقة الإرادة (الأصول، ص ٢٦٧).

^٦ المسلم في اللغة قولان: (أ) المخلص. (ب) المستسلم (الأصول، ص ٢٤٨). والإيمان في أصل اللغة والتصديق. ثم المسلم هو الذي أوقعه الله في الشريعة على جميع الطاعات واجتنب المعاصي، والإسلام أصله في اللغة التبرؤ؛ فسمي مسلماً لأنه يتبرأ من كل شيء إلا الله، ثم نُقل اسم الإسلام إلى جميع الطاعات. وأيضاً فإن التبرؤ إلى الله من كل شيء هو معنى التصديق؛ فإذا كان الإسلام يعني خلاف الكفر والفسق فهو والإيمان واحد. وقد يكون الإسلام بمعنى الاستسلام، وهو غير الإيمان. الإسلام لفظ مشترك منقول من وضعه في اللغة من التبرؤ والتصديق. لا يجوز إطلاق اسم الكافر على المسلم أو المؤمن. وكذلك الكفر والشرك منقولة من اللغة؛ فالكفر لغة هو التغطية، والشرك هو الجمع بين الاثنين، واصطلاحاً الإنكار (الفصل، ج ٣، ص ١٦٣-١٦٥).

^٧ في بيان من يصح منه الطاعة ومن لا يصح منه. كل من عرف حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته وعدله وحكمته وشروط النبوة وأصول الشريعة، صحت طاعته ... أجاز أبو الهذيل من الكافر كثيراً

الشعائر، أي أركان الإسلام الخمس المشهورة؛ فهذه وسائل مركزة لتحقيق غايات عامة. وقد تتفاضل فيما بينها من حيث سرعة التحقيق وانتشاره؛ فالشهادة تتطلب فهماً نظرياً وعمقاً في إيجاد الدلالة وممارسة فعلي النفي والإثبات. والصلاة تتجه نحو الجماعة في صلاة الجمعة، والزكاة تتجه نحو سيولة المال العام في المجتمع، والصوم يهدف إلى الإحساس بحاجات الآخرين، والحج مؤتمر سنوي عام للناس جميعاً لدراسة أحوال الأمة. ويمكن معرفة ذلك بالعودة إلى المعاني الاشتقاقية التي هي أساس الأسماء الاصطلاحية؛ فالصلاة تعني الدعاء، أي الارتفاع والسُّمو والتعالي قبل العودة إلى العالم والدخول في الصراع الاجتماعي الذي تكشف عنه الزكاة والصوم، والحوار وتبادل الرأي الذي يظهر في الحج. والزكاة تعني الزيادة والسَّخاء؛ أي إن العطاء زيادة، والإنفاق وفرة، ضد الاكتناز والاختزان بدعوى الوفرة والتراكم؛ فلا زيادة إلا من خلال السيولة وتوظيف المال في المجتمع؛ وذلك تطهيراً للنفس، وتحريراً لها من أسر المال، واعتباره موضوعاً اجتماعياً وليس استحواذاً أو ملكيةً فردية. والصيام يعني الوقوف؛ أي التوقف والمراجعة والصمود ومراقبة النفس حتى يمكن رؤية الآخر أو المجتمع، فيظهر التفاوت في الرزق بين الفرد والجماعة؛ مما

من الطاعات مع جهله بالله. قال الأصحاب إن المخالفين من القدرية والخوارج والرافضة والجهمية والبخارية والمجسمة لا تصح طاعتهم ... (الأصول، ص ٢٦٧). بيان شروط الإسلام ومقدماته: من شروط صحة الإيمان عندما تقوم المعرفة بالأصول العقلية في التوحيد والحكمة والعدل، وثبوت النبوة والرسالة، واعتقاد أركان شرعية الإسلام، ومن شرطه معرفة صحة ذلك كله بأدلتها المشهورة، وأن لم يعلم دليل فروعها صح إيمانه (الأصول، ص ٢٦٩). أقسام الطاعات والمعاصي، الطاعات على أقسام: (أ) أعلاها يصير بها المطيع مؤمناً ويدخل الجنة، وهي معرفة أصول الدين في التوحيد والعدل والوعد والوعيد والنبوات والكرامات في معرفة أركان الشريعة، وبهذه المعرفة يخرج عن الكفر. (ب) إظهار ما ذكرناه باللسان مرة واحدة، وبه يسلم من الجزية والقتال والسَّبي والاسترقاق، وبه تحل المناكحة والذبيحة والموارثة والدفن والصلاة عليه وخلفه. (ج) إقامة الفرائض واجتناب الكبائر، وبه يسلم من دخول النار، ويصير به مقبول الشهادة. (د) زيادة النوافل، وبها يكون له الزيادة في الكرامة والولاية. والمعاصي أيضاً على أقسام: (أ) كفر معصية كعقد القلب على ما يضاد القسم الأول، وصاحبها مخذل في النار. (ب) ركوب الكبائر أو ترك الفرائض من غير عذر، وذلك فسق تسقط به الشهادة، ويوجب الحد أو القتل أو التعزير. وهو مع ذلك مؤمنٌ خلاف الخوارج بأنه كافر، والقدرية بأنه فاسق، قد يغفر الله له وقد يعاقبه دون تخليد. (ج) الصغائر، وليس فيها ترك فريضة ولا ارتكاب ما يوجب حداً، يفعل الله ما يشاء بها (الأصول، ص ٢٦٨-٢٦٩).

يدفع الإنسان إلى إعادة التوازن في الدخول بين الطبقات الاجتماعية المختلفة.^٨ وقد يكون هذا الموضوع أدخل في علم الفروع منه في علم الأصول؛ أي في علم الفقه أكثر منه في علم الأصول، أصول الفقه أو أصول الدين. ومع ذلك يمكن تحليل العمل بالعودة إلى اللغة والمعاني الاشتقاقية من أجل معرفة ما يُسمَّى في التربية الدينية «الحكمة من»؛ أي الهدف من الشعائر باعتبارها وسائل. فالصلاة مثلاً تهدف إلى إيصال عدة مضامين للشعور من أجل الحصول على المعاني الأصلية، مثل: الاتصال الدائم بالفكر، والعيش المتصل في عالم الفكر، والتعرف على المثال قبل التوجه إلى عالم الواقع الذي تدفع إليه الشعائر الأخرى كالصوم والزكاة والحج، تفادياً لضياع الإنسان ومحوه في خضم الحياة اليومية، وإبقاءً على دعوته الفكرية فيها والإحساس بالزمان، وبأن اليوم هو مجموعة من اللحظات، وبأن لكل لحظة فعلها؛ فلا يتحقق الفعل قبل لحظته فيكون استباقاً، ولا بعد لحظته فيأتي بعد فوات الأوان. الإحساس بالزمان كالحظات متميزة يقوم فيها الإنسان بمراجعة النفس، وقياس المسافة بين المثال والواقع، النظافة البدنية وأثر ذلك على الفكر والحياة، الرياضة البدنية وأثر الحركات على البدن وقوامه، العمل الجماعي وما يقتضيه من تنظيم ومداولة وعملٍ مشترك، وحدة الجماعة بتوجيهها نحو غاية واحدة واتباعها نظاماً واحداً لا ينفي التعدد والمشاركة بالرأي والحوار ... إلخ. وعلى هذا النحو تأخذ المعاني الثلاث للفظ عند الأصوليين القدماء اللغة والاصطلاح والعرف وظيفَةً جديدة؛ فاللغة هي المعنى

^٨ عند أصحاب الحديث وفقهاء الحجاز، أمة الإسلام كل من يرى وجوب الصلاة إلى الكعبة. وأنكره فقهاء الرأي (أبو حنيفة). وصح إيمان من ترك في موضعها (الفرق، ص ١٢-١٣). وماذا عن المرتدين الذين يوقنون بالصلاة وجهتها، وليس بالزكاة أو بادعاء النبوة؟ كما أسقط البعض صلاة الصبح وصلاة المغرب (الفرق، ص ٢٣١). جعل مسليمة سقوط صلاتي الصبح والمغرب مهراً لمرأته سجاح المُنْبِئَةِ (الفرق، ص ٤٣٥). عند البعض، الصلاة أفضل من الحج، ويرى البعض الآخر أن الصيام أفضل من الحج. وكل فريق يعتمد على فرض الصلاة أو الحج (التحفة، ص ٤٣-٤٤؛ الإتحاف، ص ٥٠؛ الفصل، ج ٣، ص ١٤٣-١٤٤). الصلاة لغوياً الدعاء، واصطلاحاً حركاتٌ معينةٌ محدودة (الفصل، ج ٣، ص ١٤٣-١٤٤؛ الإتحاف، ص ٥٠-٥١؛ الأمير، ص ٥٠). الزكاة لغةُ النماء والزيادة، واصطلاحاً إعطاء مالٍ محدّدٍ في أجلٍ معلوم (الفصل، ج ٣، ص ١٤٣). الزكاة لغةُ التزكية؛ أي التطهير والمدح والنماء، وشرعاً ... الصيام لغةُ الوقوف، واصطلاحاً امتناعاً عن الطعام والشراب والجماع في وقتٍ معلوم (التحفة، ص ٤٤؛ الإتحاف، ص ٥١).

الثابت، والعُرف هو الحاجة المتغيرة، والاصطلاح هو الصلة بين الثابت والمتغير.^٩ وإذا كانت الطاعة هي إقامة الشعائر تكون المعصية هي ارتكاب الكبائر. لا توجد كبائر نظرية، أي كفر نظري، لاختلاف الأطر النظرية وتعدد التصورات النظرية، ولكن الكبائر عملية صرفة. وإذا كانت الشعائر وسائل لتحقيق غايات، فإن المعاصي أيضًا وسائل للقضاء على هذه الغايات؛ وبالتالي لا تكون سلوكًا بشريًا؛ فترك الصلاة رفض لأنجع الوسائل لتحقيق الغايات، وهي التي يتقبلها جمهور الأمة، والسجود للشمس أو للصنم تجسيم للمبدأ وتشبيه له، وأكل الخنزير أو شرب الخمر مفسدة للصحة والعافية ومضیعة للمال، وإظهار زي الكفرة في بلاد المسلمين دعوة إلى التقليد وقضاء على الأصالة. وقد يصل الأمر إلى حد اعتبارها كفرًا عمليًا في مقابل الطاعات باعتبارها إيمانًا عمليًا. وقد تخرج بعض الأمور عن هذا الكفر العملي؛ إما لأنها أدخل في البحث العلمي مثل جمع القرآن وتواتر الوحي، أو في المعترك السياسي مثل الخلاف بين الصحابة ونصرة هذا الفريق أو ذاك، وتمسك كل منهم بكتاب الله وسنة رسوله. إنما المعاصي ضياع الطاقات العقلية والمادية من أجل تحقيق الغايات والمقاصد؛ فالأفعال واحدة، والغايات واحدة، الطاعات تحقيقها إيجابًا، والمعاصي تحقيقها سلبيًا.^{١٠}

^٩ هذا هو موضوع الجزء الخامس من «التراث والتجديد» في قسمه الأول «موقفنا من التراث القديم» بعنوان «من النقل إلى الإبداع»، محاولة لإعادة بناء العلوم النقلية (علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه).

^{١٠} الأفعال الدالة على الكفر. عند الأصحاب، تارك الصلاة عن استحلال كافر، وعن كسل كافر عند أحمد بن حنبل، وليس بكافر عند الشافعي الذي قال بأمره بالصلاة؛ فإن صلى وإلا قُتل، وعند أبي حنيفة يؤدَّب حتى يُصلي وإلا قُتل، وعند الخوارج كافر، وعند القدرية لا مؤمن ولا كافر (الأصول، ص ٢٩٦). رفض ابن أحزم أن يكون تارك الصلاة مشرک؛ لأن أحاديث تارك الصلاة مشرک غير صحيحة الإسناد (الفصل، ج ٤، ص ٩-١٨). وعند الخوارج، كل معصية فيها حد كفر، وكل معصية ليس فيها حد ليست كفرًا، وهو باطل عند ابن حزم (الفصل، ج ٤، ص ٢٤). ترك الشرك ليس قولًا باللسان (الكتاب، ص ٥). وعند الأصحاب، السجود للشمس أو للصنم بشرط عقد القلب على الكفر في الأفعال الدالة على الكفر، وكذلك أكل الخنزير من غير ضرورة ولا خوف، وأيضًا إظهار زي الكفرة في بلاد المسلمين من غير إكراه عليه. ومنها أيضًا تبديل آية مكان آية في القرآن، وإسقاط كلمة عمدًا أو زيادة أخرى بعكس الخطأ في التلاوة، وعصيان أوامر النبي عن عمد وليس عن جهل، وقذف عائشة لتكذيب القرآن وبعض الأنصار (الفصل، ج ٤، ص ١٩-٢٤).

(٢) هل يسقط العمل؟

فإذا ما حدث اختلال بين أبعاد الشعور الأربعة، المعرفة والتصديق والإقرار والعمل، أو على الأقل بين النظر الجامع للمعرفة والتصديق والعمل الجامع للإقرار والفعل، يسقط العمل ويتحول إلى عملٍ مضاد، يتحول الإيجاب إلى سلب، وتتفرغ الطاقة ولا تتحول إلى حركة، أو تتحول إلى حركةٍ مضادة. ويسقط العمل أو يختل بصورٍ عدة، منها تشخيص الأحكام، وإسقاط التكاليف، وإيقاف الحدود، وتحريم الحلال، وتحليل الحرام، وتأويل العبادات والمعاملات. ويحدث ذلك كله نتيجةً للكفر بكل الشرائع الموجودة الناتجة عن مجتمع الظلم الذي وضع الأوامر والنواهي لصالح السلطة القائمة. الخلل في العمل إنما ينشأ إذن عن خلل في النظر؛ أي عن اغتصاب للسلطة وهدم للشرعية. ويكون رد الفعل على ذلك تكوين مجتمع مقابل، مغلق على نفسه، حر من علاقاته، يناقض مجتمع القهر والغلبة، ويضع شرائعه ويسن قوانينه تُساعده على التحرر، وعلى قهر مجتمع الغلبة، والتغلب على نُظم القهر. يسقط العمل إذن بتخلخل الأسس النظرية التي يقوم عليها، أو قيام التصديق، أو نفاق وخوف وجبن؛ وبالتالي عدم تعبير الإقرار لا عن معرفة ولا عن تصديق، فيصبح العمل مجرد شعائر صورية، أوامر ونواهٍ، للطاعة أو للزجر.^{١١} وليس لإسقاط العمل أي أثر خارجي من الفرق الدينية المعاصرة في الديانات السابقة، بل هو تعبير عن خللٍ نظري داخل المجتمع الإسلامي.^{١٢}

(١-٢) تشخيص الأحكام

ويسقط العمل ويختلُّ عندما تتشخَّص الأحكام، وتصبح الطاعة رجلاً، والأركان الشرعية الخمسة رجالاً. تتشخص الحدود والفرائض فتصبح المحرمات رجالاً والفرائض رجالاً، وتُحوَّل الحدود إلى علاقاتٍ إنسانية مجسمة؛ وذلك لأن المصائب تأتي من البشر، ومن

^{١١} يصعب تصنيف الفرق على هذه الصورة المتعددة لسقوط العمل وصياغة عمل مضاد؛ لأن كل فرقة تشارك في أكثر من صورة، ومعظم الفرق تُعبر عن مجتمع الاضطهاد، خاصة الشيعة والخوارج وإلى حدٍّ ما المعتزلة في تأويل العبادات والمعاملات.

^{١٢} يُحيل الفقهاء كل صور إسقاط العمل إلى آثارٍ خارجية من المزدكية والعبدكية والمناوئة والبابكية بالرغم من ذكرهم فرق المعارضة الداخلية (التنبيه، ص ٩٢-٩٣؛ الفرق، ص ٢٦٦-٢٦٩).

اضطرابات العلاقات الاجتماعية. ويقوم هذا التشخيص على التأويل، وتأويل الأحكام، الأوامر أشخاص يجب موالاتهم، والنواهي أشخاص تجب معاداتهم. الفرائض رجالٌ تجب ولايتهم، والمحارم رجالٌ تجب عداوتهم؛ نظرًا لتحقيق الفعل في مجتمع ينقسم إلى أولياء وأعداء، ويؤدي التشخيص بدوره إلى إسقاط الشرائع وإبطال الأحكام وتجسيم الشريعة كما تجسّمت العقيدة من قبل. ونتيجةً لتشخيص الحدود تصبح بلا موجّهات، فتسقط الشرائع، وتبطل الحدود، وتحل المحرّمات، وتحرم المحلّلات. ويتمثل إسقاط الشريعة في إباحة الحرام أكثر منه في تحريم الحلال، وتصبح أقرب إلى الإباحية أو المشاع أو الفوضوية أو الغريزية كفرًا بالشرائع وبالقوانين، ورفضًا للمجتمعات وللدساتير، وثورة على السلطة والحكم، ورغبة في الكفر بكل شيء، وهدم كل الكيانات التي تقوم على الظلم، وتحريرًا للطبيعة المكبّلة بالقيود؛ فالأوامر والنواهي إنما هي تعبيرٌ مجسم للصراع الاجتماعي بين العدل والظلم، بين الحق والباطل. وما فائدة الشرائع إن لم تتحول إلى صراع؟ وهل الغاية من القانون تقييد الحرية وتكبل اليدين وتكفيّم الأفواه، أم إطلاق الحرية لليدين واللسان؟^{١٢} وقد تدور الأحكام كلها حول شخص واحد هو شخص الإمام؛ فالانتساب إليه يرفع التكليف؛ وبالتالي لا عذاب له ولا تثريب عليه، حتى ولو ترك الفرائض وأشرك بالله. ولا يكفر إلا إذا كفر بالإمام وبالأمّة. الدين إذن أمران؛ معرفة الإمام وأداء الأمانة، وليس منه أداء الطاعات واجتناب المعاصي. العالم شر، والدنيا حرام، ولا يتحول العالم إلى خير أو

^{١٢} عند الكيسانية، الدين طاعة رجل، وأولّوا أركان الشريعة الخمسة على أنها رجال؛ وبالتالي تسقط الشرائع بعد الوصول إلى الرجل (الملل، ج ٢٠، ص ٦٩-٧٠؛ ج ١، ص ٣٦-٣٧). أما المنصورية فقد استحلّت النساء والمحارم. أحلّ المنصور ذلك لأصحابه، وزعم أن الميتة والدم ولحم الخنزير والميسر وغير ذلك من المحارم حلال؛ فهذه أشياء، أسماء رجال حرم الله سبحانه ولا يهتم. من ظفر بذلك الرجل وعرفه فقد سقط عنه التكليف وارتفع عنه الخطاب؛ إذ وصل إلى الجنة، وبلغ إلى الكمال (الملل، ج ٢، ص ١٢٣-١٢٤). وكفرت الجناحية بالجنة والنار، واستحلّوا الخمر والميتة والزنا واللواط وسائر المحرمات، وأسقطوا وجوب العبادات، وتأوّلوا العبادات على أنها كنايات عن تجب موالاتهم من أهل بيت علي، والحرمت كنايات عن قوم يجب بغضهم كأبي بكر وعمر وطلحة والزبير وعائشة (الفرق، ص ٢٤٦-٢٤٧). وقد كفر أهل السنة الراضية لإسقاطها الأركان الخمسة. وتأويلها على معنى موالاة قوم مثل تأويل المنصورية والجناحية وغلاة الروافض (الفرق، ص ٢٤٥). كما تأوّلت الباطنية أركان الشريعة؛ فالصلاة موالاة إمامهم، والحج زيارته وإدماّن خدمته، والصوم الإمساك عن إفشاء سره، والزنا إفشاء سره بغير عهد وميثاق؛ فأبطلوا الشرائع (الفرق، ص ٢٩٦).

يحل شيء من الدنيا إلا بمعرفة الإمام.^{١٤} الإمام هو الفاصل بين الحلال والحرام، وليست الشريعة التي وضعها البشر المُغتصبون لحق الله، وهو الذي سيعيد الشريعة إلى نصابها. وقد يتحول الأشخاص إلى أكوأ فيصبح محمد السماء، وأصحابه الأرض، والعدل والإحسان الإمام، والخبث والطاغوت أعداءه، والصلاة دعاءه، والزكاة عطاءه، والحج القصد إليه. إن البنية النفسية لمجتمع الاضطهاد تنحو بالإنسان إلى التضخيم والتصوير للصراع بين الخير والشر، والحق والباطل، والعدل والظلم. ويظهر ذلك على مستوى القانون والتشريع، وهو ما يُعاني مجتمع الاضطهاد منه.^{١٥}

(٢-٢) إسقاط التكاليف

وإذا كان العمل هو أداء الطاعات واجتناب النواهي، أي القيام بالتكاليف الشرعية، فإنها تسقط أو ترتفع أو تبطل نظرًا للكفر بالشرائع الأرضية التي تقوم على الظلم وهضم الحقوق، وإحساس مجتمع الاضطهاد بأن الحق معه، وبأنه قد اتحد بالحق، أو بأن الحق قد حل فيه، وأنه قد أصبح هو والحق شيئًا واحدًا. تجسّد الحق فيه وتجسّد هو في الحق، إما أن يحل الله في الإنسان أو أن يرتفع الإنسان إلى الله، أو يغوص الإنسان في أعماق نفسه فيجد الحقائق دون الظواهر والأشكال. تسقط التكاليف إذن إما بالارتقاء إلى أعلى أو بالانخفاض إلى أسفل، أو بالدخول إلى الباطن ثم إعمال التأويل. ترتفع التكاليف عندما ينتقل الإنسان

^{١٤} الانتساب إلى العِرة يرفع التكاليف، فيكفيه أنه من أهل العِرة. هذا هو موقف المغيرة. فمن ظلم نفسه من عِرة علي فلا حساب عليه ولا عذاب، ولا وقوف عليه ولا سؤال، وإن ترك الفرائض وركب العظائم وأشرك بالله (التنبيه، ص ١٦١). وتُكفر الإسماعيلية من خالف عليًا وإمامة الاثني عشر (التنبيه، ص ١٦١). وتُكفر الإسماعيلية من المبيضة والحمرية والذين أباحوا الزنا، وكفّروا أيضًا من تأوّل الحرّمات على قومٍ زعم أن موالاتهم حرام (الفرق، ص ٣٤٦). عند الرأزيّة، الدين أمران؛ معرفة الإمام وأداء الأمانة. ومن حصل له الأمران فقد وصل إلى حال الكمال، وارتفع عنه التكليف (المِلل، ج ٢، ص ٨٠-٨١). وعند العبدكية، الدنيا حرام محرم لا يحل الأخذ منها إلا القوت من حيث ذهب أئمة العدل، ولا تحل الدنيا إلا بإمام عادل، وإلا فهي حرام، ومعاملة أهلها حرام؛ فحلّ لك أن تأخذ من القوت من الحرام من حيث كان. وسُمّوا كذلك لأنّ عبدك وضع لهم هذا (التنبيه، ص ٩٣).

^{١٥} امتنع غلاة الشيعة عن القول بظاهر القرآن وأولوه؛ فالسماء محمد، والأرض أصحابه، والله يأمر بذبح بقرة وهي فلانة أم المؤمنين، والعدل والإحسان هو علي، والخبث والطاغوت فلان وفلان، أي أبو بكر وعمر، والصلاة دعاء الإمام، والزكاة ما يُعطى الإمام، والحج القصد إلى الإمام (المِلل، ج ٢، ص ١٥٨).

من مستواه الإنساني إلى مستوى البهيمية أو الملائكية، والجزاء في كليهما ثواباً أم عقاباً؛ فالتكاليف مرتبطة بالوجود الإنساني بين الحيوان والملاك. وكما تؤدي نظرية الارتفاع إلى إسقاط التكاليف، كذلك تؤدي نظرية الحلول إلى إسقاط الشرائع حيث يقود الوعي إلى الإحساس بالرضا عن طريق رفع الروح وخفض الجسد؛ مما يؤدي إلى الإحساس بالتقوى والتطهر، وتصبح الأعمال مُتجهة نحو الداخل لا نحو الخارج، وهي أعمال تنقية الروح وتطهير البدن. التآليه إحساس بالكمال، وبأنه لا يوجد شيء يمكن عمله بعد أن وصل الإنسان إلى قمة الكمال. والعواطف في قمته تمنع الفعل. وإن تضخّم العالم الباطني من خيال وانفعال يجعل كل عمل خارجي لا قيمة له، كما يُساعد الإحساس بالكمال على التبرير لكل فعل بعد أن أصبح الفعل مشرّعاً من أعلى ومضموناً من القمة. ولما احتاجت هذه الأعمال إلى رموز بدلاً عن الشرائع، وطلباً للإيحاء والإقناع وإظهار النفس والدعوة أمام الناس، زاد الزخرف، وازدحمت الزينات، وكثرت الطقوس والألوان، وظهرت «الأشياء» المقدسة بالصورة والصوت، كالسجاد والحناء والخواتم والنعال، وكثرت مظاهر البدن مثل العمش في العين من طول البكاء، وأصوات النحيب، وتأوهات الروح. تحوّلت الشعائر إلى طقوسٍ شبيهة بطقوس الديانات القديمة واليهودية والنصرانية، حتى يعيش الإنسان في عالم من الرموز والاحتفالات. تؤدي الاتجاهات الباطنية إلى إسقاط الشرائع لأنها تحويل للخارج إلى الداخل، وللقانون إلى عاطفة، وللواقع إلى خيال. ويخاطب الباطني الناس مؤثراً فيهم بطرق الإيحاء حتى يستدرجهم إلى إسقاط الشرائع. يوجّه صاحب العبادة إلى معانيها حتى يقضي على العمل بالمعرفة، ويدفع الباحث عن اللذة إلى الشك في الدين، ويدفع الشك في الدين إلى إنكار المعاد حتى تسقط الشرائع؛ فإذا ما ارتبطت الشرائع بأصول غيبية سهلت زعزعة هذا الأصل؛ فإذا ما قامت على علل الأحكام فإن معرفة العلل تكون كافيةً دون إتمام الشعائر؛ لذلك حرّم أهل الظاهر التعليل حتى لا ينتهي العقل إلى القضاء على الشعائر محتجاً بالتعليل؛ فإذا ما كانت الشعائر تعبيراً عن الطبيعة فالأولى الإتيان بأفعال الطبيعة كبديل عن الشعائر وتأسيس لها. وعلى أحسن الأحوال تكون الفرائض نوافل. يكفي شكر المُنعم عليها نظراً لغناء الرب عن خلقه. من شاء قام بها، ومن شاء لم يقم، والأمر متروك لاختيار الإنسان وحرّيته.^{١٦} وقد يكون العمل هو الطريق إلى النظر وليس العكس؛ فالعمل

^{١٦} عند أحمد بن أيوب بن مانوش، متى صارت التوبة إلى البهيمية ارتفعت التكاليف، ومتى صارت التوبة إلى رتبة النبوة والملك ارتفعت التكاليف، وصارت التوبتان عالم الجزاء (المِلل، ج ١، ص ٩٣). أما

وسيلة، والنظر غاية. ويتجه النظر نحو شخص الله، ولا يكون أساساً للعمل؛ فالعمل أساس النظر. ويصل الأمر إلى رفع الإنسان إلى رتبة أعلى من الإنسانية، وأعلى من الملائكة والأنبياء والصالحين والمقربين؛ فالخلل في العمل إما أن يهبط بالإنسان إلى مستوى البهيمية، وإما أن يرفعه إلى مستوى الملائكة. الإنسان وسط بين الحيوان والملاك، وحركة بين اتجاهي الخفض والرفع، السفلى والعلو، الأدنى والأعلى. في هذه الحالة تسقط التكاليف، ويصبح الله مطيعاً للعبد، وليس العبد مطيعاً لله؛ لأن للعبد الأولوية في الفعل على فعل الله، وكلما زاد فعل الإنسان قويت رؤيته لله؛ فله يرى قدر الأعمال، والله يفرح بأفعال عباده، ويغتم

العذافرة أصحاب ابن أبي العزافرة فقد وضع كتاباً سَمَّاهُ «الحاسة السادسة»، دفع فيه برفع الشريعة (الفرق، ص ٢٦٤). أما الإسماعيلية فإنهم يُصلون الخمس، ويظهرون التنسك والتأله والتهجد والورع، ولهم سجدات وصفرة في الوجوه، وعمش في أعينهم من طول البكاء والتأوه على المقتول بكرىلاء الحسين ورهطه، ويدفعون زكاتهم ومعوناتهم إلى أثرتهم، ويتحننون بالحناء، ويلبسون خواتهم في أيمانهم، ويُشَمرون قمصهم وأيديهم كما تصنع اليهود، ويتحلَّون بالنعال الصُفَر، وينوحون على الحسين، ويكبرون على جنازتهم خمساً، ويأمرون بزيارة قبور السادة، ويعتقدون بالعدل والتوحيد والوعيد وإحباط الحسنات مع السيئات (التربية، ص ٣٢). وقد تأوَّلت الباطنية أصول الدين على الشرك، واحتالت لتأويل أحكام الشريعة على وجوه تؤدي إلى رفعها، أو إلى مثل أحكام المجوس، أبطلوا الشرائع (الفرق، ص ٢٩٦). قال القيرواني: من رآه الداعي مائلاً على العبادات حملة على الزهد والعبادة، ثم سأله عن معانيها وعلل الفرائض وشكَّه فيها ... والربط تعليق نفس المدعو بطلب تأويل أركان الشريعة؛ فإما أن يعقل فهم تأويلها على وجه يؤدي إلى رفعها، وإما يبقى على الشك والحيرة فيها؛ فالتأويل يؤدي إلى الرفع (الفرق، ص ٢٩٩-٣٠٢). مقصود الباطنية إبطال الشريعة (الاعتقادات، ص ٧٦). رفع التكاليف واضمحلال السنن والشرائع (الملل، ج ٢، ص ١٤٩). وتسأل الباطنية: لم صارت صلاة الصبح ركعتين والظهر أربعاً والمغرب ثلاثاً؛ وفي كل ركعة ركوع واحد وسجدتان؛ والوضوء على أربعة، والتميم على عضوين؛ والغسل من المني وهو طاهر، على عكس البول مع نجاسته؛ وإعادة الحائض الصيام دون الصلاة؛ وعقوبة السرقة قطع اليد، والزاني الجلد دون قطع الفرج؟ فإذا سأل الغُرُّ التأويل قالوا علمها عند إمامنا، والمأذون له في كشف أسرارنا، فيعتقد أن المراد بالظاهر غير الباطن، فيتخرج عن العمل بأحكام الشريعة. فإذا اعتاد ترك العبادة واستحل المحرمات كشفوا له القناع، وقالوا لو كان لنا إله قديم غني عن كل شيء لم يكن له فائدة في ركوع العباد وسجودهم، ولا في طوافهم حول بيت من حجر، ولا في سعي بين جبليْن؛ فينسلك عن التوحيد، ويصير زنديقاً (الفرق، ص ٣٠٦-٣٠٧). أكفرت أهل السنة الباطنية لقولهم بسقوط الحج، ولم يُكفروهم لإسقاط العمرة لاختلاف الأمة في وجوبها (الفرق، ص ٣٤٦). عند القرامطة (الرافضة)، الصلاة والزكاة والصيام والحج وكل الفرائض نافلة لا فرض، وإنما هو شكر المُنعم هو الفرض، ولا يحتاج الرب إلى عبادة خلقه، من شاء فعل ومن شاء لم يفعل، والاختيار لهم (التنبيه، ص ٢٠).

ببعدهم عنه؛ فالله معبود بعبادة الناس له، ولم يكن كذلك قبل خلقه لهم؛ فوجود المعبود مشروط بوجود العابدين وعبادتهم له. وإن لم تسقط الشرائع فإنها تتحول من كم إلى كيف، وترتبط بالحالة الشعورية للإنسان، وتختلف باختلاف الأفراد ومراتبهم الشعورية. من وصل إلى مرتبة المعرفة سقطت عنه الشرائع؛ فبين الحبيب والحبيب لا يوجد حجاب أو قانون.^{١٧} والحقيقة أن إسقاط الشرائع ليس أثرًا من الديانات الخارجية، مانوية أو غيرها، بل تعبير عن الكفر بكل الشرائع الأرضية التي وُحِّدَتْ بينها وبين الشرائع السماوية ظلمًا وعدوانًا من أجل تقويض النُظم القائمة، وإقامة شرعية أخرى تأخذ حقوق المضطهدين.

(٣-٢) إباحة المحرّمات

وإباحة المحرّمات نتيجةٌ طبيعية للكفر بالشرائع والقوانين وإسقاط التكاليف التي استعملتها السلطة اللاشرعية القائمة لتكبيّل المعارضة وفرض الطاعة بالقوة. وإباحة

^{١٧} حكاية قوم من النُساك. يُرى الله في الدنيا على قدر الأعمال؛ فمن كان بعمله أحسن يرى معبوده أحسن (مقالات، ج ١، ص ٣١٩). العبادة تبلغ بهم أن يروا الله، ويأكلوا من ثمار الجنة، إلى أن يكونوا أفضل من النبيين والملائكة والمقرّبين (مقالات، ج ١، ص ٣١٩). قد يكون في الصالحين من هو أفضل من الأنبياء ومن الملائكة، وأن من عرف الله حق معرفته فقد سقطت عنهم الأعمال والشرائع (الملل، ج ٢، ص ١٠٨). تبلغ بالنساك العبادة منزلةً تزول عنهم العبادات، وتكون الأشياء المحظورات على غيرهم من الزنا وغيره مباحات لهم. وعند الصوفية من عرف الله سقطت عنه الشرائع، وذلك مثل أبي سعيد أبي الخير، يلبس الصوف مرة، والحريز المحرم على الرجال مرة، ويصلي في اليوم ألف ركعة مرة، ولا يصلي فريضة ولا نافلة مرةً أخرى (الفصل، ج ٥، ص ٢٩). والمباحية من الصوفية قوم يحفظون طاعات لا أصل لها، وتلبّيسات في الحقيقة. يدعون محبة الله، وليس لهم نصيب من شيء عن الحقائق، بل يُخالفون الشريعة، ويقولون إن الحبيب رُفِعَ عنه التكليف، وهو الأثرُ من الطوائف، وهم على الحقيقة على دين مزدك (اعتقادات، ص ٧٤). وإذا أبلغ بعض المباحين غاية المحبة، وصفا قلبه، واختيار الإيمان على الكفر من غير نفاق، سقط عنه الأمر والنهي، ولا يُدخله الله إلى النار بارتكاب الكبائر، ويحبهم إلى أن تسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة والحج، وتكون عبادتهم التفكير (التفتازاني، ص ١٤٨؛ الخيالي، ص ١٤٨). وكان في الصوفية رجل يُعرَف باسم ابن شعيب، يزعم أن الله يُسرّ ويفرح بطاعة أوليائه، ويغتم ويحزن إذا عصّوه. وحكى عن رجلٍ كان يُعرَف بأبي شعيب أن الباري يُسرّ بطاعة أوليائه، وينتفع بها وبإناباتهم، ويلحقه العجز بمعاصيهم (مقالات، ج ١، ص ٣١٩). وقد سَمَّى أبو علي الجبائي الله مطيعًا لعبده إذا فعل مراد العبد (الفرق، ص ١٨٣). ويقول محمد بن كرام: «إن الله لم يزل معبودًا، ولم يكن في الأزل معبود العابدين، وإنما صار معبود العابدين عند وجود العابدين وعبادتهم له» (الفرق، ص ٢١٩).

المحرمات أكثر دلالة من تحريم الحلال؛ فالتحرر من القانون إحدى وسائل التحرر من المجتمع. وتتمثل إباحة المحرمات في ميدانين؛ الطعام والنكاح. ففي الطعام إباحة الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر، وفي النكاح إباحة الزنا واللواط والمتعة الحرام. ويهدف ذلك كله إلى إطلاق قوى الطبيعة الحبيسة تحت القهر، وتقوية المجتمعات السرية والروابط المشتركة حيث يشيع كل شيء؛ النساء والأموال. والميسر أيضاً مباح ضد قوانين السلطة نقضاً لها، وإعلاناً أمام النفس عن عدم الاعتراف بشرعيتها، ثم تأخذ النفس شرعيتها من ذاتها، وتصبح أفعالها مقياس شرعيتها فتُبَيِّح كل شيء؛ رد فعل على القهر. وإن التحرر في القهر الاجتماعي يبدأ من التحرر من القهر الفردي، وإن التحرر من القانون شرط للتحرر من السلطة. إن التحرر من الخارج لا يتم إلا بعد التحرر من الداخل، بل جهاد الأعداء لا يبدأ إلا بعد جهاد النفس، يليه جهاد الغاصبين. إن إنكار الذات يُولد رد فعل عكسي وهو إثبات الذات، كما يُولد التحريم الإباحة؛ وبالتالي يصبح الإنسان أولى بابنته الحسناء وأخته الهيفاء. وإذا ما استند التحريم إلى التخويف بالمجهول والإيمان باللامعقول، قامت الإباحة على التحرر من هذا الخوف من المجهول، وعلى عقل كل شيء مادي خارج العالم؛ فطالما استعمل الغيب للسيطرة على الناس؛ وبالتالي يكون إنكار الغيب مقدمة لتحريرهم. كما أن كراهية المجتمع الغاصب تؤدي إلى التحريم من الزواج منه؛ فلا يتم زواج إلا من داخل المجتمع المضطهد، زواج الأقرباء، داخل مجتمع الإيمان في مواجهة مجتمع الكفر. المؤمن لا ينكح إلا مؤمنة، والكافر لا ينكح إلا كافرة. ولما كانت الأثرة والأنانية من صفات الغير، فإن الشيوع يكون من ممارسات الأنا؛ وبالتالي تنشأ المجتمعات المغلقة التي يُباح فيها الجنس ويصبح على المشاع، عناداً ضد مجتمع الكفر، والاستئثار عندما يستحوذ الرجل على امرأة يمتلكها لنفسه ويمنعها غيره. تريد الجماعات المضطهدة الغياب عن الواقع الأليم، وتعيش في عالم التمني والأحلام، فتسقط الحدود رمز القهر، والتي يقوم الإمام الغاصب بتطبيقها، وتدعو إلى السُّكْر والشراب معارضةً له، ورفضاً لقانونه، كما تفعل جماعات الصوفية؛ فلا فرق بين الهجرة إلى الداخل والهجرة إلى الخارج، بين الفرار إلى الله والفرار من الله!^{١٨} لذلك قد تُباح المحرمات من جماعات الصوفية قدر إباحتها من جماعات الاضطهاد؛

^{١٨} هذا هو موقف غلاة الروافض من البيانية والمغيرية والجناحية والمنصورية والخطابية والحلولية؛ فبعد أن أسقطوا الفرائض أباحوا المحرمات (الفرق، ص ٢٣). استحلَّت المنصورية النساء والمحارم،

فبقدر ما تعيش جماعة الاضطهاد تحت القهر الاجتماعي تعيش جماعة الصوفية تحت القهر النفسي، كلاهما جماعتا معارضة، عاجزتان عن المقاومة، وكلاهما يتحدان بالحق

وأهل المنصور ذلك لأصحابه، وقال إن الميتة والدم ولحم الخنزير والميسر وغير ذلك من المحارم حلال (مقالات، ج ١، ص ٧٤-٧٨). كما استحلَّت الجناحية الخمر والميتة والزنا واللواط وسائر المحرمات (الفرق، ص ٢٣٦-٢٤٧). استحلَّت الخطابية الخمر والزنا وسائر المحرمات، وتركوا الصلاة والفرائض، وتُسمَّى المعمرية (الملل، ج ٢، ص ١٢٥). أباحت الرافضة اللواط ونكاح الابنة والأحمق والزنا وشرب الخمر وكل قاذورة ليس لهم شريعة ولا دين (التنبيه، ص ٣٢). أباحوا الزنا واللواط (اعتقادات، ص ٥٨). وقد استباحات الحلولية (الحزمية) المحرمات، وأسقطت المفروضات (الفرق، ص ٢٥٤-٢٥٦). وأصحاب الإباحة من الحزمية صنفان؛ صنف كانوا قبل الإسلام كالمزدكية استباحوا المحرمات، وقالوا إن الناس شركاء في الأموال والنساء، ودانوا بترك الفرائض، فالدين معرفة الإمام فقط (الملل، ج ١، ص ٨٠). أما الحلمانية الحلولية أنصار حلمان الدمشقي (أصله من فارس، ومنشؤه في حلب، وبدعته في دمشق)، فقد قالوا بالإباحة، من عرف الإله على الوصف الذي يعتقده زال الخطر والتحريم، واستباح كل ما يستلذه ويشتهي (الفرق، ص ٢٥٩). ومن الخرمينية البابكية استباحوا المحرمات، وقتلوا الكثير من المسلمين. في جبلهم ليلة عيد لهم يجتمعون فيها على الخمر والشرب، وتختلط فيها رجالهم ونسأؤهم؛ فإذا أطفئت سرجهم ونيرانهم احتضن فيها الرجال والنساء على تقدير من عزيز. لا يُصلون في السر، ولا يصومون رمضان، ولا يرون جهاد الكفرة (الفرق، ص ٢٦٦-٢٦٩). وأباحت الباطنية نكاح البنات والأخوات وشرب الخمر وجميع الملات. سنوا اللواط، وأوجبوا قتل الغلام الذي يمتنع عن الفجور به (الفرق، ص ٢٨٦). قال القيرواني في رسالته إن العاقل أحق بأخته أو بابنته الحسنة من الأجنبي. لقد حرَّم عليهم صاحبهم الطيبات أحق بأخته أو بابنته الحسنة من الأجنبي. لقد حرم عليهم صاحبهم الطيبات، وخوَّفهم بغائب لا يعقل وهو الإله، وأخبرهم بما لا يرونه من البعث والحساب والجنة والنار حتى استعبدتهم بذلك عاجلاً ... وهذه هي مذاهب الدهرية واستباحة المحرمات وترك العبادات (الفرق، ص ٢٩٧-٢٩٨). من رآه الداعي ذا مجون وخلاعة قال له إن العبادة بله وحماقة، والفتنة في نيل اللذات. ومن رآه شاكاً في دينه أو في المعاد والثواب والعقاب صرَّح له بنفي ذلك، وحمله على استباحة المحرمات حتى يعتقد أن المراد بالظواهر والسنن غير مقتضاها في اللغة، وهان عليه بذلك ارتكاب المحظورات وترك العبادات (الفرق، ص ٢٩٩-٣٠٢). وتبيح القرامطة (الرافضة) شرب الخمر والمنكر والملاهي وسائر ما يفعله العصاة شهوات، إن شاء فعلها وإن شاء تركها، ليس فيها وعيد ولا وعد، مثل المنانية وقولهم في النور (التنبيه، ص ٢٢). ومن قال من القرامطة والديلم بهذا القول مؤمن ونسأؤهم مؤمنات حققوا الدماء والأموال، ومن خالفهم كافر ومشرك حلال الدم والمال والسبي. يُسمَّى بعضهم بعضاً المؤمنين والمؤمنات. نساء بعضهم لبعض حلال، وأولادهم وأبدانهم مباحة في بعضهم البعض، لا تحظر بينهم ولا منع. لو طلب رجل امرأة نفسها أو من رجل أو من غلام فامتنع عليه فهو كافر خارج عن الشريعة. وإذا مكَّنه من نفسه فهو مؤمن مؤافٍ فاضل. والمفعول به من الرجال والنساء أفضل عندهم من الفاعل، يقوم الواحد منهم من فوق المرأة التي لها زوج وليس زوج بمحرم، ويقول لها: طوبى يا مؤمنة. وهكذا

عن طريق تمثُّله وتجسُّده. تبدأ جماعة الصوفية بالزهد، بالرياضة والمجاهدة، حتى تصل إلى حالة الفناء حيث تسقط التكاليف وتُباح المحرمات؛ فإذا ما شافه الروحانيون الله ورأوه، وعاشوا في الجنان قبل الأوان، وجامعوا الحُور العِين، على الأرائك متكئين، يسعى إليهم الولدان المخلَّدون بأصناف الطعام والشراب، فما وجه التحريم وكل شيء قد تمَّت إباحته، ولم يعد هناك ستار ولا حجاب بين الحبيب والحبيب؟ وعلاقة الخلَّة، علاقة الخليل بالخليلة، ليست علاقة قانون وتحريم، بل علاقة اتحاد وإباحة.^{١٩} من هذا التصور للعالم ينبثق نظام، وتخرج من هذه العقيدة شريعة تقوم على إلغاء الفروق ما دام التصور يقوم على الوحدة؟ وحدة الإنسان والله، وحدة الروح والطبيعة، وحدة الحياة والموت، وتمَّحي الفروق أيضًا بين الحلال والحرام، وتنتهي درجات الوجود. وقد تنشأ الإباحة من حب الدنيا والالتذاذ بنعيمها إحساسًا بالطبيعة وإشباعًا لرغباتها. هكذا نشأ آدم في البداية؛

يقول للرجل أو الغلام إذا أمكنه من نفسه. وكذلك أموالهم وأملأهم لا يحظرونها من بعض على بعض. مباحة بينهم شرب الخمر والمنكر والملاهي وسائر ما يفعله العصاة شهوات، إن شاء فعلها وإن شاء تركها، ليس فيها وعد ولا ثواب (التنبيه، ص ٢١-٢٢). وعند بعض البهيسية السُّكر من كل شراب حلالٌ موضوع لمن سكر منه. وكل ما كان السكر من ترك الصلاة أو شتم الله فهو موضوع لا حد فيه ولا حكم، ولا يكفر بشيء ما داموا في سكرهم. الشراب حلال الأصل، ولم يأت فيه شيء من التحريم لا في قليله ولا في كثيره (مقالات، ج ١، ص ١٨١؛ الفرق، ص ١٠٩). وعند العوفية البهيسية، السُّكر كفر، ولكن لا يشهد بذلك حتى يأتي مع غيره كترك الصلاة (مقالات، ج ١، ص ١٨٢).

^{١٩} هذا هو موقف الروحانية «الزنادقة»! إذ تنظر أرواحهم إلى ملكوت السموات، وبها يُعاینون الجنان، ويُجامعون الحور العِين، وتسرح في الجنة. وسُموا الفكرية لأنهم يتفكرون؛ فالفكر غايتهم ومنتهاهم، فيتلذذون بمخاطبة الله لهم ومصافحتهم ونظرهم إليه، ويتمتعون بجامعة الحور العِين ومناكحة الأبيكار على الأرائك متكئين. يسعى عليهم الولدان المخلَّدون بأصناف الطعام والشراب والثمار (التنبيه، ص ٩٣-٩٤). وعند الروحانية يغلب حب الله على قلوبهم وأهوائهم وإرادتهم حتى يكون حبه أغلب الأشياء عليهم؛ فإذا حدث ذلك كانوا عنده بهذه المنزلة، ووقعت عليه الخلَّة من الله، فجعل لهم السرقة والزنا وشرب الخمر والفواحش كلها على وجه الخلَّة التي بينهم وبين الله، لا على وجه الحلال، ولكن على وجه الخلَّة، كما يحل للخليل الأخذ من مال خليله بغير إذنه. منهم رباح وكليب (التنبيه، ص ٩٤). ينبغي للعباد أن يدخلوا في مِضمَار الميدان حتى يبلغوا إلى غاية السبقة من تضمير أنفسهم وحملها على المكروه، فإذا بلغت الغاية أعطى نفسه كل ما تشتهي وتتمنى، وإن أكل الطيبات كأكل الأراذلة من الأطعمة، وكان الصبر والخبيص عنده بمنزلة، وكان العسل والخل عنده بمنزلة، فإذا كان كذلك فقد بلغ غاية السبقة، ويسقط عنه تضمير الميدان، واتبع نفسه ما اشتته، ومنهم ابن حيان (التنبيه، ص ٩٤-٩٥).

فميراثه بين أولاده بالسوية، مساواة طبيعية، فلماذا تحريم كل ذلك باسم الشريعة ثم الاتهام بالإباحة بالزندقة؟^{٢٠}

وعلى عكس إباحة كل شيء يأتي تحريم كل شيء، وكلاهما واحد، تحليل المحرمات أو تحريم المحلات نكايه في القانون، في واضعيه أو القائمين عليه. وقد ينتقل الأمر من الإباحة إلى التحريم أو من التحريم إلى الإباحة في جدلٍ دائري يُعبر عن الرغبة في كسر القانون والتحرر منه؛ فالحلال المطلق والحرام المطلق كلاهما بديلان يتناوبان ولا وسط بينهما. البعد عن الدنيا من أجل الإقبال عليها، والإقبال على الدنيا من أجل البعد عنهما، والطرفان يلتقيان. هل التمتع بالدنيا تعويض عن فقدانها، ولا حيلة للمقهور إلا الانغماس في اللذات، الخمر والنساء؟ هل الزهد في الدنيا تعويض عن الهزيمة فيها، وترك إرادي لما حرم منه بُغية الحصول على أعظم منها في النهاية؟ وإذا ما تكالبت السلطة على الدنيا فإن المعارضة تتركها لهم، وإذا ما قمعت بمثل القهر فيها فإن مجتمع الاضطهاد يقلبها عليهم تعبيراً عن القدرة على الصمود، والتحكم في الإرادة، وترفعاً على الخصوم.^{٢١} ويظهر جدل التحليل والتحريم في قوانين الطعام؛ فكل ما تُحلله السلطة تُحرمه المعارضة، وكل ما تُحرمه السلطة تُحلله المعارضة. والتمايز في قوانين الطعام إثبات للخصوصية وتمايز

^{٢٠} ترى المزدكية (الزندقة) أن الله خلق الدنيا خلقاً واحداً، وخلق لها خلقاً واحداً، وهم آدم، وله أن يأكل من طعامها، ويشرب من شرابها، ويلتذ بلذائذها، وينكح نساءها. فلما مات آدم جعلها ميراثاً بين ولده بالسوية، ليس لأحد فضل في مال ولا أهل؛ فمن قدر على ما في أيدي الناس وتناول نساءهم بسرعة أو خيانة أو مكر أو خلافة أو بمعنى من المعاني، فهو له مُباحٌ سائح، وفضول ما في أيدي ذوي الفضل محرم عليهم حتى يصير بالسوية بين العباد سواءً. وسُموا مزدكية لأنه ظهر في زمان الأكاسرة رجل يُقال له مزدك (التنبيه، ص ٩٢).

^{٢١} عند العبدكية «الزندقة»، الدنيا كلها حرام، لا يحل الأخذ منها إلا القوت من حيث ذهب أئمة العدل، ولا تحل الدنيا إلا بإمامٍ عادل، وإلا فهي حرام، ومعاملة أهلها حرام؛ فحل لك أن تأخذ من القوت من الحرام من حيث كان (التنبيه، ص ٩٣). إن ترك الدنيا واشتغال القلوب تعظيم للدنيا ومحبة لها، ولما عظمت الدنيا عندهم تركوا طيب طعامها ولذيت شرابها. وكان من إهانتها مؤاتاة الشهوات عن اعتراضها حتى لا يشتغل القلب بذكرها، ويعظم عنده ما ترك منها. ومنهم رباح وكنيب (التنبيه، ص ٩٥). الزهد في الدنيا زهد في الحرام، والحلال مباح من أطيب الطعام وغرائب الألوان وكفاية الخدم ولين الرياش وسعة المنازل ووطأة المهاد وتشديد القصور وكفاية الحاجات وترك الطلبات وقطن الأوطان. والأغنياء أفضل منزلة عند الله من الفقراء لما أعطوا من فضل أموالهم، وفضول من نوائب حقوقهم، وأدركوا منتهى رغباتهم! (التنبيه، ص ٩٥).

عن الجماعة كما هو الحال عند اليهود. ويتداخل المقدّس مع الدنيوي، ويتحول الطعام إلى محرم أو مقدس إذا ما ارتبط بشخص الإمام الشهيد إمعانًا في الإغلاق وتعذيب الذات والتشدد في محاسبة النفس إذا ما استحال تغيير الواقع، أو استعدادًا لمرحلة قادمة. وبينما يُحرم البعض الماء بفلاة من الأرض لو وقعت فيه قطرة خمر، يُحلل البعض الآخر الخمر نبيذ التمر لأنّ علة السكر غائبة فيه، الضد يُولد الضد، إما تحريم الخمر كله في الجرار، أو تحريم قطرة منه من مياه البحار! يؤدي التطرف إلى عدم السوية في العالم، والانتقال من طرف إلى طرف، والضدان يجتمعان، اليأس من العالم أو احتضانه، الابتعاد عنه رغبة في التطهر منه أو الاغتراف منه والاتحاد به.^{٢٢} الحلال والحرام إذن في النهاية موقفٌ اجتماعي صرف، قانون لتثبيت النظام الاجتماعي أو زعزحته، مجرد وظيفة اجتماعية طبقًا لغاية الجماعة.

(٢-٤) إيقاف الحدود

بعد إباحة المحرّمات تسقط الحدود بالتبعية؛ فالحُدُّ عقاب على معصية، والمعاصي نفسها لم يعد لها وجود، وإسقاط الحدود تعني التحرر من قيد السلطة وشرع مجتمع القهر

^{٢٢} بينما حلّل أبو عفار وبعض المعتزلة شحم الخنزير ودماعه (الفصل، ج ٢، ص ١٠٨؛ ج ٥، ص ٣٩؛ الملل، ج ٢، ص ١٠٨)، فقد حرّمت الخطابية صيد البحر الذي أحلّه الله ما لم يكن عليه قشر، واتبعوا في ذلك اليهود. كما حرّمت الإباضية بالأندلس طعام أهل الكتاب، وأكل قضيب التيس والثور والكبش، وأكل السمك حتى يُذبح (الفصل، ج ٥، ص ٣٠). وحرّم أحمد بن إدريس بن علي بن أبي طالب أكل شيء من الثمار، بل أصله (الفصل، ج ٥، ص ٢٣). وحرّم عبد الواحد بن يزيد أكل الثوم والبصل لأنه حرام على الإنسان أن يقرب المسجد إذا أكلها (مقالات، ج ١، ص ٣١٨؛ الأصول، ص ٣٣٩). كما حرّم البعض (أكرم) أكل الكرنب لأنّ به دم الحسين! (الفصل، ج ٥، ص ٣٠). عند الصوفية البهيسية لو وقعت قطرة خمر في جب ماء بفلاة من الأرض، فإن كل من خطر على ذلك الجب فشرّب منه وهو لا يدري ما وقع فيه كافر بالله، إلا أن الله يوفق المؤمنين لاجتنابه (الفصل، ج ٥، ص ٣١). ويحلل بعض الإباضية الأشربة التي يُسكر كثيّرهما (مقالات، ج ١، ص ١٧٥). وأما أهل السنة فلا تُحرم نبيذ التمر (النسفية، ص ١٤٧). وهو أن يُنبذ تمر وزبيب في الماء، فيجعل في إناء من الخزف، فيحدث فيه القرع كما للفقاع، نُهي عن ذلك في بدء الإسلام لما كانت في الجرار أو في الفخور، ثم نُسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافًا للروافض. أما إذا اشتدّ فصار مُسكرًا فهو حرامٌ قليله وكثيره (التفتازاني، ص ١٤٧). حرّم بعض الرافضة صيد البحر الذي أحلّه الله ما لم يكن عليه قشر كاليهود (التنبيه، ص ١٦٣).

كمقدمة للتحرر السياسي. يسقط حد شارب الخمر حتى ينسى أزمته ويتجاوز هزيمته، ويُقاوم عقاب القهر بإسقاط قانونه وعدم تطبيقه بالرغم من الإتيان بالأفعال التي تقع تحت طائلة القانون، خاصةً ولو كان القانون نفسه نقطة ضعف في فقه السلطة الذي لم تجتمع عليه المدارس الفقهية وما زال موضوع خلاف. والعجيب أن التشدد السياسي مع السلطة يؤدي إلى لين أخلاقي مع النفس، وكأن الكفر بالعالم يولد طبيعياً إيماناً بالذات.^{٢٣} كما يسقط حد الرجم رفضاً لتقييد حرية الإنسان الجنسية مرتين، مرةً بينه وبين نفسه، ومرةً بينه وبين الإمام المُنْتَصِب المطبَّق للحد. والكُتْب السياسي يُولد حرية جنسية؛ فالضغط من الخارج إلى الداخل يتحول إلى تحرر الداخل إلى الداخل. أما الإمام العادل فله الحق في تطبيق الحد؛ فهو القادر على التمييز بين الإيمان والكفر، وهو المدافع عن الشرعية والمنصب لها. يُطبق الحد من السلطة الشرعية، ويُوقف من السلطة اللاشرعية، حاكمية الله في مواجهة حاكمية البشر.^{٢٤} وقد يُقام حد القذف على قاذف المحصنات من

^{٢٣} عند الخوارج إذا سكر الإنسان فلا حد عليه. يشهد بعضهم على بعض في ذلك بالشرك، وكَفَرُوا من خالفهم (التنبيه، ص ١٨٠). كما تُنكر النجدات حد الخمر، وخالفهم أهل السنة لذلك (الفرق، ص ٨٩، ص ٣٢٧). وعند البهيسية كل شراب حلال الأصل عن سكر من كل ما كان منه السكر. من ترك الصلاة والشتم لله ليس فيه حد ولا كفر ما دام في سكره (الملل، ج ٢، ص ٤٢). السكر كفر إذا كان معه غيره من ترك الصلاة وغيره (الفرق، ص ١٠٩). كل ما ليس فيه حد يُرْفَع إلى الإمام مغفور. إذا كان السكر من شراب حلال فلا مؤاخذة (الملل، ج ٥، ص ٤١-٤٢؛ المواقف، ص ٤٢٤). إذا سكر فلا حد عليه (التنبيه، ص ١٨٠). وأما أبو هاشم فمع إفراطه في الوعيد كان مُصَرِّاً على شرب الخمر، وقيل إنه مات في سكره (الفرق، ص ١٩١). وعند النُظَّام أن إجماع الصحابة على حد شارب الخمر خطأ؛ إذ المعتبر في الحد النص والتوقيف (الملل، ج ١، ص ٨٩-٩٠). وكذلك عند جعفر بن المبرشر، إجماع الصحابة على ضرب شارب الخمر حدٌ وقع خطأ؛ لأنهم أجمعوا عليه برأيهم. فشارك ببدعته نجدات الخوارج في إنكارها حد الخمر. وقد أجمع الفقهاء على تكفير من أنكر الخمر، إنما الخلاف في حد شارب النبيذ إذا لم يسكر منه؛ فأما إذا سكر منه فعليه الحد عند فريق من أهل الرأي والحديث (الفرق، ص ١٦٨؛ الانتصار، ص ٨٢).

^{٢٤} أنكرت الأزارقة حد الرجم (مقالات، ج ١، ص ١٦٢؛ الملل، ج ٢، ص ٢٣). والصفرية لم تُسقط الرجم (الملل، ج ٢، ص ٥٦). ويُكفرون الأزارقة في ذلك (المواقف، ص ٤٢٤). ويُضلل أهل السنة الخوارج في إنكارهم الرجم (الفرق، ص ٣٢٧، ص ٣٤٦). عند بعض البهيسية من واقع زناً لم نشهد عليه بالكفر حتى يُرْفَع إلى الإمام أو الوالي ويُحد (مقالات، ج ١، ص ١٨١). ووافقهم بعض الصفرية (مقالات، ج ١، ص ١٨٣-١٨٤؛ الفصل، ج ٥، ص ٣١؛ المواقف، ص ٤٢٤). وعند الإباضية من زنى أو سرق أُقِيم عليه الحد ثم استُتِيب؛ فإن تاب وإلا قُتِل (مقالات، ج ١، ص ١٧٣؛ الفرق، ص ١٠٧؛ الفصل، ج ١، ص ٣٠؛ ج ٢، ص ١٠٨؛ مقالات، ج ١، ص ١٨١؛ ج ٢، ص ١٠٨).

النساء، ولا يُقام على قاذف الرجل المحصن؛ فالقذف الأول أشد وأقصى من الثاني، المرأة عورة أكثر من الرجل، وهو ما يُميز رؤية المجتمع المغلق.^{٢٥} وعلى الضد من ذلك يُقام حد السرقة في الكثير وفي القليل، في الحرز وفي غير الحرز، كوسيلة لإحكام الانضباط في المجتمع المغلق.^{٢٦} يُقابل إذن مجتمع الاضطهاد السري مجتمع الغلبة بالتسيب الخلقي، وقد يُقابل مجتمع الاضطهاد العلني مجتمع الغلبة بالانضباط الاجتماعي.^{٢٧} وأخيراً لا تُرد الأمانات إلى أهلها، بل تُخَفَر الأمانة نظراً لعدم ولاء مجتمع الاضطهاد لمجتمع الغلبة. وقد يكون لذلك رصيد في الديانات السابقة في الأخلاق اليهودية التي تُبيح لنفسها أخذ كل شيء وفعل كل شيء ضد الآخر، فليس عليهم في الأميين سبيل.^{٢٨}

(٥-٢) تأويل العبادات

فإذا لم تنتهِ الأحكام أو يسقط التكاليف أو تُباح المحرمات أو توقَف الحدود، تُثَوَّل العبادات والمعاملات بحيث تكون أكثر اتساقاً مع الظروف النفسية والأوضاع الاجتماعية لمجتمع الاضطهاد في مواجهة مجتمع الغلبة. التأويل ليس استنباطاً موضوعياً لحكم من الآية، بل هو وضع الخاص الانفعالي فيها لإيجاد مبرر لها. وهو موقف هوى، وليس نموذجاً عاماً للفعل الإنساني كما هو الحال في أسباب النزول. التأويل إذن هو إيجاد الوقائع داخل الآية حسب الهوى. والهوى ليس فردياً فقط، بل هو تعبير عن موقف نفسي اجتماعي، سواء لمجتمع الاضطهاد أو مجتمع الغلبة، يتَّجه نحو الأعماق، ويكشف أبعاد الذهن، فيصبح

^{٢٥} لم تُقم الأزارقة الحد على قاذف الرجل المحصن، وأقاموه على قاذف المحصنات من النساء (الفرق، ص ٨٤؛ المواقف، ص ٤٢٤؛ الفصل، ج ٥، ص ٣؛ مقالات، ج ١، ص ١٦٢).

^{٢٦} قطع الخوارج يد السارق في القليل وفي الكثير، ولم يعتبروا في السرقة نصاباً (الفرق، ص ٨٤؛ المواقف، ص ٤٢٤؛ الفصل، ج ٥، ص ٣٠). تضليل الخوارج في قطع يد السارق في الكثير والقليل من الحرز وغير الحرز (الفرق، ص ٣٢٧، ص ٣٤٦).

^{٢٧} جماعة الاضطهاد السري هم الشيعة، والعلني الخارجي هم الخوارج، والعلني الداخلي هم المعتزلة؛ وهي الفرق الثلاث التي لكل منها فقهٌ مُتميز (انظر الخاتمة: من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية، ثالثاً: هل هناك تكفير شرعي عملي؟ فرق الأمة، فرق المعارضة، فرقة السلطان).

^{٢٨} استحلَّت الأزارقة خفر الأمانة التي أمر الله بأدائها، وقالوا: قومٌ مشركون لا ينبغي أن تؤدَّى الأمانة إليهم، استحلُّوا خفر الأمانة (مقالات، ج ١، ص ١٦٢).

مُبرراً للوضع النفسي والاجتماعي للمتأوّل. وكما تُنوّل الأحكام إلى أشخاص وأكوان تُنوّل الفرائض، مثل الطهارة والصلاة والزكاة والحج، بين الشدة واللين، الشدة زيادة في التعصب والتصلب تعذيباً للنفس، وتأكيداً لصلابتها في مجتمعٍ مغلقٍ في حاجةٍ إلى تماسكٍ داخلي في مواجهة مجتمع القهر، واللين رفقا مع النفس وتسامحاً معها في عالم من القهر والظلم والطغيان؛ حتى تستريح النفس وتنعم بحريتها الداخلية إن استحالت ممارسة حريتها في الخارج؛ فالوضوء قد يكون غير واجب إذا تم بماءٍ مغصوب، أسوةً بعدم جواز الصلاة في الدار المغصوبة؛ فالغصب رؤية تتحدد العبادات من خلالها؛ لأنه هو البنية النفسية والاجتماعية لمجتمع المضطهد الذي تم اغتصاب السلطة منه في مجتمع الغلبة والقهر. وقد يؤدي تأويل العبادات إلى فهم معانيها وعللها، ثم تحويل صورها وإعادة صياغة أشكالها، خاصة في موضوعاتٍ صغيرة جانبية بعد أن يستعصي التعرض للموضوعات العامة التي أصبحت حكرًا على مجتمع القهر. يتعرض وعي الجماعة المضطهدة إلى نقائص الوضوء، هل هو النوم مع الحدث أو النوم مضطجعاً؟ المسح بالماء على ظهور الأقدام أو أسفلها ... إلخ. ويظهر التشدد في ضرورة الوضوء من قرقرة البطن، كما يظهر اللين في الاستحمام في الآبار التي نشرب منها، أي الشرب من ماء الاستحمام، وحدة الذات والموضوع كما هو الحال في النرجسية. فإذا ما تم عقل الأحكام يمكن إنكار المسح على الخفين باعتبار أن الوسخ في أسفل الخفين وليس في أعلاهما، حتى يظهر تعسف أحكام مجتمع القهر وشريعة الغلبة.^{٢٩} أما بالنسبة للصلاة فإنه لا يجوز أيضاً الصلاة في الدار المغصوبة؛ لأن

^{٢٩} عند الجبائي الطهارة غير واجبة. وإجابة على سؤال عن الطهارة بماءٍ مغصوبة قياساً على قوله وقول أبيه بأن الصلاة في الأرض المغصوبة فاسدة، فأجاب بأن الطهارة بالماء المغصوب صحيحة، وفرّق بينها وبين الصلاة (الفرق، ص ١٩٧). وعند النظام النوم لا ينقض الطهارة إذا لم يكن معه حدث، وليس كالنوم مضطجعاً. والخلاف في النوم قاعداً وراكعاً وساجداً الذي سامح فيه أبو حنيفة، وأوجبه أصحاب الشافعي قياساً (الفرق، ص ١٤٦). أما أهل قم الإمامية فإنهم يمسحون في الوضوء بالماء على ظهور أقدامهم وأسفلها (التنبيه، ص ٣٢). وأوجب عبد الواحد بن يزيد وجوب الوضوء من قرقرة البطن (مقالات، ج ١، ص ٣١٨؛ الأصول، ص ٣٣٩). وبعض إباضية الأندلس يستحمون وهم على الآبار التي يشربون منها (الفصل، ج ٥، ص ٣). اختلفوا في المسح على الخفين؛ أثبتته أكثر أهل الإسلام، وأنكره الروافض والخوارج (مقالات، ج ١، ص ٣٢٣؛ ج ٢، ص ١٤٤). ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر (النسفية، ص ٤٧؛ التفتازاني، ص ١٤٧). ويُضلل أهل السنة الخوارج في إنكارهم ذلك (الفرق، ص ٣٢٧). ترك الخطابية المسح على الخفين خلافاً للأثر والسنة (التنبيه، ص ١٦٣).

الفعل الواحد لا يكون طاعة ومعصية في الوقت نفسه، وتحرير الأرض سابق على طاعة الله فيها، وذلك في مجتمع يُعاني من الاغتصاب، اغتصاب الشرعية والاستيلاء على السلطة، ولا فرق في ذلك بين العدو الخارجي والعدو الداخلي.^{٣٠} كما يختلف الأمر فيها أيضًا بين اللين والشدّة؛ ففي اللين لا تجب إعادة الصلاة على من تركها مُتعمدًا، خاصّةً إذا كان قد فهم معناها، وتحقّق بالحكمة منها، ووصل إلى غايتها. ولماذا الإسراع والجري إلى الصلاة إذا حان وقتها، فيتحوّل الناس إلى هرج ومرج وسباق وتزاحم؟ ولماذا المشي إلى الصلاة واختيار المساجد البعيدة سعيًا في مزيد من الثواب وكأن الأمر تجارة ومكسب؟ قد تكفي الواجبات دون النوافل، والحد الأدنى دون الحد الأعلى. يكفي الواجب دون المندوب، والامتناع عن المحرّم دون المكروه، أقلّ القليل من الفرائض لإفساح المجال إلى المعارف. وقد يكون اللين من حيث الكم، فلا صلاة واجبة إلا ركعة بالغداة وركعة بالعشي، أو ركعتان بالغداة وركعتان بالعشي. كما يمكن الجمع بين صلاتيّ الظهر والعصر في أول الزوال، والمغرب والعشاء في جوف الليل. وفي صلاة المسافر تكبيرتان دون ركوع أو سجود أو قيام أو قعود أو تشهد أو سلام. وتصحّ الصلاة في ثوبٍ كله نجس على أرضٍ نجسة ومع بدنٍ ظاهر النجاسة؛ إذ يكفي الطهارة من الأحداث دون الأنجاس. والتحرر من نجاسة البدن أسهل من التحرر من نجاسة المجتمع وشرعه ونظمه التي تقوم على القهر والغلبة. ويكفي دفن الميت بعد كفنه دون غسله والصلاة عليه؛ فهما سنتان غير مفروضتين. كما تجوز الصلاة بلا نية، يكفي نية الإسلام منذ البداية.^{٣١}

^{٣٠} اختلفوا في الصلاة في الدار المغصوبة على مقاتلين: (أ) أكثر أهل الكلام، هي صلاةٌ ماضية وليس عليها الإعادة. (ب) أبو شمر، إعادة الصلاة لأنه إنما يؤديها إذا كانت طاعة لله، وكونه في الدار واعتماده فيها وحركته وقيامه وقعوده فيها معصية، ولا تكون صلاة مُجزية معصية لله. وهو أيضًا موقف الجبائي (مقالات، ج ٢، ص ١٢٤). وبعد زيارة رئيس جمهورية مصر العربية في نوفمبر ١٩٧٧م للقدس حاولت إبراز هذه القضية في جريدة «الأهالي» التي يُصدرها حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي في مصر، وأخذ موقف التحريم إبرازًا لقضية أولوية تحرير الأرض، فلسطين، قبل الصلاة في القدس، فرفض الحزب، بالرغم من عضويتي فيه، كما رفض مجلس تحرير الجريدة بالرغم من كوني أحد أعضائه، ورفض عرض القضية بأغلبية الأصوات بما في ذلك مُمثل التيار الديني المُستنير! انظر الموضوع في «الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢-١٩٨١»، الجزء السابع: اليمين واليسار في الفكر الديني، دار ثابت، القاهرة، ١٩٨٨م.

^{٣١} عند النظم من ترك الصلاة عامدًا لم تجب عليه الإعادة (الانتصار، ص ٥١، ص ١٣٢: الفرق، ص ١٤٦). ويُقال إن النظم استثقل أحكام شريعة الإسلام في فروعها، ولم يجسر على إظهار دفعها

وقد يظهر التشدد والانتقال من الأخف إلى الأثقل حرصاً على تماسك الجماعة الداخلي، وأخذاً بالشدة دون اللين، خاصةً في مجتمع الأقلية المغلق؛ فتكون الصلاة سبع عشرة مرة أو تسع عشرة مرة في اليوم والليلة. وأقل الصلاة خمس عشرة ركعة! وقد تكون الصلاة خمسين مرة كل يوم وليلة، وفي كل مرة خمس عشرة ركعة كذلك.^{٣٢} فالنقيض يُولد النقيض، والضد يُحيل إلى الضد، وكأن القهر يأخذ صورتين؛ الأولى اللين والتخفف مع النفس، إذ يكفي قهر المجتمع؛ والثانية الشدة والتصلب، تقوية للنفس لمقاومة قهر المجتمع.^{٣٣} وقد تُنَوِّل الشريعة تأويلاً عقلياً بارداً، وكأن الأمر مجرد حساب ما دام العقل قادراً على فهم عللها واستنباط أحكامها؛ حتى لا يتحكم أحد في السلوك بالنقل اعتماداً على السلطة بعد الكفر بكل سلطة. وفي هذه الحالة قد تكون الصلاة صحيحة في أولها، باطلة في آخرها. تكون صحيحة إذا

(الفرق، ص ١٣٢). يُحكى أن ثمامة بن الأشرس لما رأى الناس يوم الجمعة يتغادون إلى المسجد الجامع لخوفهم فوت الصلاة قال لرفيق له: انظر إلى هؤلاء الحمير والبقر! ثم قال: ماذا صنع ذاك العربي بالناس؟! وقال له غلامه يوماً: قم صلّ. فتناقل، فقال له: قد حان الوقت، قم صلّ واسترح. فقال: أنا مستريح إن تركتني (الفرق، ص ١٧٣-١٧٤). كما حُكي عن الجاحظ أن المأمون رأى ثمامة سكران وقد وقع في الطين، فقال له: ثمامة! قال: إي والله! قال: ألا تستحي؟ قال: لا والله! قال: عليك لعنة الله! قال: تترى ثم تترى! وعند بعض فرق الإباضية ليس على الناس المشي إلى الصلاة، والركوب إلى الحج، ولا شيء من أسباب الطاعات التي يتوصل بها إلى أداء الواجب، وإنما يجب عليهم فعل الطاعات الواجبة بأعيانها دون أسبابها الموصلة إليها (الفرق، ص ١٠٧). وعند أبي إسماعيل البطحي من الخوارج، لا صلاة واجبة إلا ركعة واحدة بالغداة وركعة بالعشي (الفصل، ج ٥، ص ٣٠). وعند البدعية من الأزارقة، الصلاة ركعتان بالغداة وركعتان بالعشي (مقالات، ج ١، ص ١١٩؛ الفصل، ج ٢، ص ١٠٨). أما أهل قم الإمامية فإنهم يجمعون بين الظهر والعصر في أول الزوال، وبين المغرب والعشاء في جوف الليل آخر وقت المغرب، ويصلون صلاة الفجر بين طلوع الفجر الأول الذي يُسمّى ذنب السرحان (التنبية، ص ٣٢). وعند محمد بن كرام صلاة المسافرين تكبيران من غير ركوع ولا سجود ولا قيام ولا قعود ولا تشهد ولا سلام، كما تصح الصلاة في ثوبٍ كله نجس على أرض نجسة ومع بدنٍ ظاهر النجاسة، والطهارة عن الأحداث دون الأنجاس. كما أن غسل الميت والصلاة عليه سنتان غير مفروضتين، وإنما الواجب كفنه ودفنه فقط. كما تصح الصلاة المفروضة بلا نية، تكفي نية الإسلام ابتداءً (الفرق، ص ٢٢٣-٢٢٤).

^{٣٢} عند المنصورية الصلاة المفروضة تسع عشرة صلاة في اليوم والليلة، في كل صلاة خمس عشرة ركعة (الفصل، ج ٥، ص ٢٨). وقالت الشيعة بالحلل وسقوط الشرائع. وتلاعب آخرون فأوجبوا خمسين صلاة في كل يوم وليلة. وأوجب آخرون سبع عشرة صلاة في كل صلاة خمس عشرة ركعة (وهو عبد الله بن عمرو بن الحارث الكندي قبل أن يصير خارجياً صفرياً) (الملل، ج ٢، ص ١٠٩).

^{٣٣} اللين هو موقف الشيعة عادةً، والشدة هو موقف الخوارج.

كانت موصولة، وباطلة إذا كانت مقطوعة.^{٣٤} هذان التياران اللين والشدة في باقي الأركان، الزكاة والصوم والحج؛ فتكفي نية الإسلام في الصوم والحج دون نيات خاصة في كل فعل، ويكفي الحج دون وقوف أو طواف أو سعي.^{٣٥} ولكن تظل القضية الكبرى هي: هل تجوز الصلاة خلف الفاسق؟ وهنا يظهر التياران نفساهما؛ تيار اللين الذي يُجوز ذلك، وتيار الشدة الذي يُحرّمه. وكل تيار في الحقيقة موقفٌ سياسي؛ فالجواز إنما يعني قبول شرعية الإمام الظالم القاهر، وبالتالي جواز الطاعة له، في حين أن التحريم إنما هو رفض لهذه الشرعية، ورفض لطاعة الإمام الظالم؛ لذلك قالت فرقة السلطة بالجواز بينما قالت فرقة المعارضة بالتحريم. وقد تتم الصلاة خلف الإمام الفاسق تقية، ولكن لا عن اقتناع. وفي هذه الحالة تجب إعادة الصلاة حتى تصح خلف الإمام العادل. ونظراً لأهمية إمامة الصلاة، فإذا جازت الصلاة خلف الإمام الفاسق فإنها لا تجوز في صلاتي الجمعة والعيدين؛ نظراً لأن خطبتي الجمعة والعيدين ركنان من أركان الصلاة؛ فالفسق في العمل لا بد وأن يظهر في القول. وهنا تضيع الإمامة باعتبارها نصّاً وقيادةً للأمة.^{٣٦} وقد يصل الأمر إلى إيقاف

^{٣٤} هذا هو موقف الفوطي وقوله بالمقطوع والموصول؛ فلو أن رجلاً أسبغ الوضوء، وافتتح الصلاة مُتَقَرِّباً بها إلى الله، عازماً على إتمامها، ثم قرأ فركع فسجد مُخْلِصاً لله في ذلك كله، غير أنه قطعها من آخرها؛ فهي طاعة من أولها، معصية من آخرها، نهاه الله عنها وحرّمها عليه، وليس له سبيل قبول (الفرق، ص ١٦٣؛ الانتصار، ص ٥٩-٦٠).

^{٣٥} عند محمد بن كرام يصح الصوم المفروض والحج المفروض بلا نية، وتكفي نية الإسلام ابتداءً (الفرق، ص ٢٢٣-٢٢٤). وعند بعض المعتزلة، في الحج الوقوف والطواف والسعي غير واجب لجواز الركوب. ويتساءل أهل السنة: هل يلزم من ذلك ألا تكون الزكاة واجبة ولا الكفارة والنذور وقضاء الديون لأن وكيهه ينوب عنه؟ أليس هذا رفعاً لأحكام الشريعة؟ (الفرق، ص ١٩٧). أما إباضية الأندلس فإنها توجب القضاء على من صام نهاراً في رمضان فاحتلم (الفصل، ج ٥، ص ٣٠).

^{٣٦} كل الصحابة والفقهاء والتابعين وجمهور أصحاب الحديث جَوَّزُوا الصلاة خلف الفاسق، الجمعة وغيرها (الفصل، ج ٥، ص ١٦-١٨). أوجب أهل السنة وجوب عقد صلاة الجمعة، وكفروا بالخوارج والروافض، ومن قال لا جمعة اليوم حتى يظهر إمامهم الذين ينتظرونه (الفرق، ص ٢٤٥). صلاة العيد والجمعة والجماعة خلف كل إمام بر وفاجر (مقالات، ج ١، ص ٣٢٣). وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر (النسفية، ص ١٤٦؛ التفتازاني، ص ١٤٦). الصلاة على كل من مات من أهل القبلة برهم وفاجرهم وموارثتهم (مقالات، ج ١، ص ٣٢٤). وعند بعض المعتزلة الصلاة جائزة خلف البر والفاجر، وليس عليه إعادة، وقد أوجب أصحاب الشافعي ومالك وداود وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه إعادة صلاة من صلى خلف القدري والخوارج والروافض، وكل مبتدع تُنَافِي بدعته التوحيد. وروى

صلاة الجمعة حتى يظهر الإمام العادل؛ وبالتالي تتحول إمامة الصلاة وجواز الصلاة خلف الإمام الفاسق إلى رمز للصراع السياسي بين الخصوم السياسيين. كل فرقة تُفسق خصمها وتُحرم الصلاة خلفه، أو تقول بضرورة الإعادة. ولا يوجد فاسقٌ مطلقٌ تتفق عليه الفرق جميعاً.^{٣٧} وما يُقال في الصلاة يُقال في باقي الأحكام، مثل الزكاة والحج والجهاد؛ لأنه من الأفضية والحدود.^{٣٨}

(٦-٢) تغيير المعاملات

ولا يكفي تأويل العمل الفردي، أي العبادات، بل يتم التأويل أيضاً للعمل الجماعي، أي المعاملات. فإذا كانت العبادات أعمالاً فرديةً مركّزةً غايتها الحصول على مضمونها، فإنها يمكن أن تتحقق للإنسان بعدة أفعال أخرى في المعاملات، ولكن على نحوٍ أطول. يشمل العمل إذن الفردي والجماعي، العبادات والمعاملات. وهي تفرقة تقوم على تصور للإنسان وكأنه يعيش بين عالمين في وقتٍ واحد، العالم العلوي وعالم الآخرين، العالم المجرد وعالم الناس، مرةً في خطٍّ عمودي وأخرى في خطٍّ دائري، مرةً في بعدٍ رأسي وأخرى في بعدٍ أفقي. وتتراوح المعاملات بين الأحوال الشخصية، أي علاقات الزواج والطلاق؛ والعلاقات المالية، أي قسمة الأموال وتوزيعها؛ والعلاقات الاجتماعية، أي الولاية والعداوة ابتداءً من الشهادة الفردية حتى علاقات الحرب وأسباب القتال. والمعاملات الشخصية هي لبُّ المعاملات،

هشام بن عبد الله عن محمد بن الحسن أن من صلى خلف من يقول بخلق القرآن يُعيد الصلاة. وقال أبو يوسف القاضي في المعتزلة إنهم زنادقة، وكل من لا يجوز الصلاة خلفه لا تجوز الصلاة عليه إذا مات (مقالات، ج ٢، ص ١٢٤-١٢٥). وعند الشمرائية الصفرية تجوز الصلاة خلف من تعرف ومن لا تعرف (مقالات، ج ١، ص ١٩٠). أما عند جمهور الروافض فلا تجوز الصلاة خلف الفاسقين، وإنما الروافض وجمهور المعتزلة وبعض أهل السنة لا تجوز الصلاة إلا خلف الفاضل (الفصل، ج ٥، ص ١٦-١٨). وعند أكثر المعتزلة لا تجوز صلاة العيد ولا أية صلاة خلف الفاجر، وإلا الإعادة (مقالات، ج ١، ص ١٩٠).

^{٣٧} وقد أوجب أصحاب الشافعي ومالك وداود وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه إعادة صلاة من صلى خلف القدري والخوارج والروافض، وكل مبتدعٍ تُنافي بدعته التوحيد. وروى هشام بن عبيد الله عن محمد بن الحسن أن من صلى خلف من يقول بخلق القرآن يُعيد الصلاة. وقال أبو يوسف القاضي في المعتزلة إنهم زنادقة، وكل من لا يجوز الصلاة خلفه لا تجوز الصلاة عليه إذا مات (الأصول، ص ٣٤٢).

^{٣٨} الصلاة خلف الفاسق والجهاد معه والحج ودفع الزكاة إليه ونفاذ أحكامه من الأفضية والحدود (الفصل، ج ٥، ص ١٦-١٨).

والذي تتحد فيه علاقة الفرد بالآخر، الرجل بالمرأة من أجل تكوين البذرة الأولى للجماعة، وهي الأسرة، والتي فيها يتكون الأطفال، والتي تكون مركز الأسرة الكبيرة، وهي القبيلة. والقضية الكبرى هي: هل يجوز نكاح المسلم لمسلم آخر ليس من المذهب نفسه؛ أي الفرقة؟ فلم تعد الفرقة وحدها سبباً في السؤال حول شرعية إمامة الصلاة، بل أيضاً حول شرعية الزواج؛ فالمجتمع المغلق يحرص على تقوية بنيته الداخلية والعلاقات الوثيقة بين أعضائه. يحرم زواج المؤمنة من مسلم آخر ينتسب إلى المجتمع المفتوح، وهو مجتمع الغلبة والقهر، حتى لا يتميع النظام ويظل التضاد قائماً بين المجتمعين؛ فالاتفاق العقائدي وليس الاتفاق في الدم والنسب هو أساس القرابة، في حين أن مجتمع القهر والغلبة يُبيح زواج المسلمة من المسلم بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف العقائدي لما كان هو المجتمع الأقوى، ولا يخشى من انفتاحه على الآخرين، بل إن من صالحه التزاوج والتصاهر بينه وبين الفرق المعارضة حتى يخرقها فتتكسر المعارضة، وتقوى روابط النسب والمصاهرة. وعلى أقصى تقدير، يمكن للمؤمنة الزواج من مسلمٍ مُخالف في المذهب في دار التقية وحدها، وليس في دار الإعلان، حمايةً لمجتمع الاضطهاد حتى تقوى شوكته فيحافظ على التضاد في النسب.^{٣٩} وعندما يستحكم العناد، يتحول نظام القرابة إلى سلاحٍ سياسي، كل فرقة

^{٣٩} عند المعبدية الخوارج لا يجوز نكاح كل امرأة تُخالف الدين (الاعتقادات، ص ٥). وقد أباح الضحاكية نكاح المسلمة من كفار قومهم في دار التقية، فأما في دار حكمهم فلا يستحلون ذلك. وقومٌ توقّفوا، وقالوا إن ماتت لم نصل عليها، ولم نأخذ ميراثها؛ لأننا لا ندري ما حالها (الفرق، ص ٢٠٨؛ مقالات، ج ١، ص ١٧١؛ الملل، ج ٢، ص ٥٦). ومن الضحاكية من توقّف ولم يتبرأ من فعله. وقالوا ألا نُعطي هذه المرأة المتزوجة من كفار قومنا شيئاً من حقوق المسلمين، ولا نُصلي عليها إذا ماتت. ومنهم من توقّف ولم يتبرأ من فعله. وقالوا لا نُعطي هذه المرأة المتزوجة من أصحاب عبد الجبار بن سليمان، تبرّعوا منها من كفار قومهم (مقالات، ج ٢، ص ١٧٦). أما النجرانية الخوارج فقد افترقوا في امرأة هاجرت إلى بعض خوارجهم، فتزوَّجت رجلاً في الهجرة بالبصرة، ثم استخفّت فتزوَّجت رجلاً من أصحابها سراً، ثم ظهر عليها زوجها الأول من قومها؛ فتبرّأ منها بعضهم وتولّأها بعضهم، وكفّروا من خالفهم بعضهم بعضاً (التنبية، ص ١٧٩). أما هارون الضعيف من الخوارج فقد جوّز تزويج نساء مُخالفات مثل أهل الكتاب (مقالات، ج ١، ص ١٨٧). وعند الأحنسية يجوز تزويج النساء في نصبة الحرب وغير نصبة الحرب (مقالات، ج ١، ص ١٩٠). وعند جمهور الخوارج، مُخالفوهم من أهل الصلاة كفار وليسوا بمشركين، حلالٌ مناكرتهم وموارثتهم، وغنيمة أموالهم حلال (مقالات، ج ١، ص ١٧١). وعند أهل السنة يجوز تزويج المسلمات من مُشركي قومهم (المواقف، ص ٤٢٦).

تحمي عقيدتها كأساس لوحدة مجتمعتها، وتُحرم الزواج من الفرقة الأخرى؛ أي الجماعة السياسية المعارضة، بل ويقوم مجتمع القهر والغلبة بإشهار هذا السلاح لحصار جماعات المعارضة، ورفضهم ودفعهم خارج المجتمع كمنبوذين أو خوارج عليه.^{٤٠} ولا ينطبق ذلك على الزواج وحده، بل أيضاً على كل الذبائح والوراثه والصلاة وسائر الحقوق المدنية. ويتعدى ذلك إلى موالاة الأطفال وبيع الدماء وتزويج الصغار وضرورة الشهود والعقود أو عدم ضرورتها.^{٤١} وكيف يمكن إثبات شهود وعقود، والشهود شهود زور، والعقود عقود قهر وغلبة؟ تكفي لذلك شهادة الكرام الكاتبين الذين لا يشهدون الزور مثل شهود كل عصر، وتكفي عقود القلب والنية التي لا قهر فيها ولا غلبة. التزويج بلا ولي؛ فالولي قد خان الأمانة، وبلا شهود؛ فقد شهدوا زوراً، وبلا صداق؛ فما أكثر الرشوة! وإذا ما تم بيع إماء المخالفين فإن ذلك يكون نكاية فيهم، وإضعافاً لهم، ونوعاً من الحرب عليهم. وإذا

^{٤٠} في أنكحة أهل الأمواء وذبائحهم ومواريتهم. عند الأصحاب لا تحل ذبائحهم؛ فالمعاملة بالمثل. أكثر المعتزلة مع الأزارقة من الخوارج يُحرمون ذبائح أهل السنة بناءً أيضاً على أن المعاملة بالمثل. عند الأصحاب لا يجوز تزويج المرأة المسلمة من واحد منهم، وإلا فالنكاح مفسوخ. وإن لم تعلم المرأة ببدة زوجها حتى وطئها فعليها العدة، ولها مهر المثل بالوطء دون المهر المُسمّى. والمرأة منهم إن اعتقدت اعتقادهم حرّم نكاحها، وإن لم تعتقد اعتقادهم لم يحرم نكاحها لأنها مسلمة بحكم دار الإسلام. وهناك قوم من عوام الكرامية لا يعرفون من الجسم إلا اسمه، ولا يعرفون أن خواصهم يقولون بحدوث الحادث في ذات الباري؛ فهؤلاء لا يحل نكاحهم وذبائحهم والصلاة عليهم (الأصول، ص ٣٤٠-٣٤١).

^{٤١} خالفت البهيسية الخوارج في النكاح بغير شهود، وقالوا تُنكح بشهادة الكرام الكاتبين (التنبيه، ص ١٣٠). وعند الخطابية التزويج بلا ولي ولا شهود ولا صداق. الله وليّها، والملائكة شهودها، والإسلام صداقها (التنبيه، ص ١٦٣). وعند جعفر بن مبشر لو بعث رجل إلى امرأة يخطبها ليتزوجها، فجاءته وثب عليها من غير عقد، لا حد عليها؛ لأنها جاءتة للنكاح، وأوجب عليه الحد لأنه قصد الزنا (الفرق، ص ١٦٨-١٦٩؛ الانتصار، ص ٨٨-٩٠). واختلفت الفقهاء فيمن أكره امرأة على الزنا؛ منهم من أوجب لها مهراً، وعلى الرجل حداً (الشافعي وفقهاء الحجاز)؛ ومنهم من أسقط الحد عن الرجل لأجل وجوب المهر دون سقوط الحد من المطاوعة للزاني كما قال جعفر. كما اختلفوا في سبي نساء مخالفيهم وأخذ أموالهم؛ يُجيزه البعض ويُحرمه البعض (مقالات، ج ١، ص ١٢٣-١٢٤). وأفتى رجل من الإباضية يُقال له إبراهيم ببيع الإماء من مخالفيهم، فبرئ منه ميمون، وتوقّف فريق ثالث. وأفتى العلماء بأن يبيعن وهبتهن حلال في دار التقية، ويُسْتَتَاب أهل الوقف وميمون (مقالات، ج ١، ص ٧٥). وخالفت فرقة من الخوارج في تزويج الصغار (التنبيه، ص ١٧٩). وكفّرت البهيسية من الخوارج ميموناً حين حرّم بيع المملوكة في دار كفار مؤمناً، وحين برئ ممن استحلّ ذلك، وكفّر الواقعة (مقالات، ج ١، ص ١٧٧-١٧٨؛ الفرق، ص ١٠٨).

سُبيت نساء المخالفين فإذن ذلك نوع من الإذلال لهم وإضعافهم والقضاء على شوكتهم. وإن تزويج الصغار يكون بمثابة تربية لمجتمع الاضطهاد على الشدة منذ البداية، وإثبات الرجولة المبكرة، ورغبة في التكاثر. كل ذلك إنما يرجع إلى النظرة إلى المخالف؛ هل هو كافر أم غير كافر؟ فلو كان كافراً ظهر التضاد بين مجتمع الاضطهاد ومجتمع الغلبة، ولو كان مؤمناً نشأت علاقة بين المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح. والواقع أن كل ذلك إنما نشأ في واقع اجتماعي معيّن فرض قوانينه وشرائعه، وعبر عن طبيعة الصراع السياسي فيه من خلال فقه الفرق، ولا شأن له بالعقائد إلا من حيث التبرير والشرعية ما دام الفقه فقهاً دينياً، عبادات ومعاملات. ولا يظهر هنا الخلاف في الفروع في فقه مجتمع الغلبة؛ لأنه بغير ذي دلالة، خلافاً جزئياً أسري داخل المجتمع القاهر، إنما يظهر الخلاف في فقه الفرق بين مجتمع الغلبة ومجتمع الاضطهاد.

ولا يتعلق الأمر فحسب بنظام القرابة، بل بمؤسسة الزواج كلها؛ فيجوز الزواج من تسعة حاصل جمع اثنين وثلاثة وأربعة كنوع من التحرر من التفسير الأحادي للقانون الذي يُعطيه مجتمع الغلبة. وإن إباحة تعدد الزوجات إلى تسعة إنما يكشف عن رغبة في تفجير الطاقات المكبوتة، وهدم شرائع المجتمع، والعيش في عالم من الخيال والمتعة الحسية تعويضاً عن ضياع العالم، وخلق مجتمع صغير يحكم الإنسان فيه، وهو مجتمع النساء ودولته الصغيرة بعد أن غاب منه المجتمع الخارجي والدولة الكبيرة. وفي النهاية ما الفرق بين تعدد الزوجات والإماء والسبايا وما ملكت اليمين؟ ألا يدل ذلك كله على حريات جنسية عامة، والفرق فقط بين هذه النظم في الصيغ التشريعية وليس في المضمون، مجرد فرق في الدرجة وليس فرقاً في النوع؟^{٤٢} وقد يتسع الأمر أكثر فأكثر حتى تحليل زواج المتعة. وإباحة نكاح المتعة إنما يقوم للسبب نفسه؛ تفريجاً عن الهم، وإغراقاً في الدنيا، ونسياناً للحق الضائع، وانغماساً في شيء بعد ضياع كل شيء. وقد يحل نكاح المتعة بناءً على تأويل نص أو اجتهاد عقلي، وليس كرد فعل نفسي على مجتمع القهر، فهل تقع الممارسة بناءً على الجواز النظري؟ وقد يأتي رفض نكاح المتعة من مجتمع القهر حتى يظل مجتمع الاضطهاد محكوماً بقانون دون التمتع بحرية، حتى ولو كانت في نطاق الجنس. يبدو أن مجتمع الاضطهاد يفرض واقعه على شرعه كما هو الحال عند الجنود القائمين والطلاب

^{٤٢} تجيز الكيسانية الإمامية نكاح تسع نسوة (الفصل، ج ٥، ص ٢٣).

المُغتربين، إقرارًا لواقع إن لم يكن تقنيًا لشرع،^{٤٣} بل ويصل الأمر إلى نكاح المحارم، نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات الإخوة وبنات بني الإخوة؛ إذ تنتهي جماعات الرفض بالتقوقع على الذات، وتكوين جماعة مغلقة تترابط فيما بينهما دماءً وبدناً؛ وبالتالي يحل الزواج من المحارم.^{٤٤} كما يجوز اللواط وتفخيذ الرجال ما دام القصد هو المتعة بصرف النظر عن الجنس، كصورة للترابط الاجتماعي والتكوين المتماusk، لحماً بلحم. والجنس قوةٌ مُحركة ودافعٌ اجتماعي للمتماسك.^{٤٥} ولا يجوز الظهار كنايةً أو الطلاق كنايةً، كما لا يجوز التطليق ثلاثاً من أجل التماسك الاجتماعي.^{٤٦}

أما بالنسبة للعلاقات الاقتصادية، الأموال والمكاسب والموارث، فإن طبيعة مجتمع الاضطهاد تجعله أقرب إلى مجتمع العدل والمساواة والملكية العامة والشيوع، ضد مجتمع القهر الذي يغلب عليه التفاوت في الدخل والاقتصاد الحر والملكية الفردية والميراث؛ فالأموال بالتساوي بين الأسياد والعبيد من الزكاة، أن يُعطي السيد العبد، أو أن يعطي

^{٤٣} تُجوز الرافضة نكاح المتعة بالنساء من غير زواج ولا ملك يمين. يطأ المرأة الواحدة في اليوم مائة رجل من غير استبراء ولا قضاء عدة (الانتصار، ص ٨٨-٩٠). وتقول الخطابية بنكاح المتعة (التنبية، ص ١٦٣). كما يقول إسماعيل بن عبد الله الرعين من المعتزلة بنكاح المتعة. وهذا لا يقدر في إيمانه وعدالته لو قاله مجتهداً (الفصل، ج ٥، ص ٤١). وقد ضلل أهل السنة من ثبت على حكم خبر اتفق الفقهاء من فريق الرأي والحديث على نسخه، كتضليل الرافضة في المتعة التي قد نُسخَت إباحتها (الفرق، ص ٣٥٧). قال أهل السنة إن الفروج لا تُستباح إلا بنكاح صحيح أو ملك يمين (الفرق، ص ٣٤٦).

^{٤٤} تُجيز العجاردة والميمونية نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات الإخوة وبنات بني الإخوة؛ لأن الله حرم البنات وبنات الإخوة وبنات الأخوات (مقالات، ج ١، ص ١٦٦). وهو نوع من المجوسية (الفرق، ص ٢٤، ص ٩٦، ص ٢٨١؛ الملل، ج ٢، ص ٤٦؛ الاعتقادات، ج ٤٨؛ الأصول، ص ٣٣٢؛ الفصل، ج ٢، ص ١٠٨؛ ج ٥، ص ٣١؛ المواقف، ص ٤٢٥-٤٢٦).

^{٤٥} يُجيز أبو غفار أحد شيوخ المعتزلة تفخيذ الرجال الذكور، ويعتبره حلالاً. وقد ذُكر ذلك أيضاً عن ثمامة (الفقه، ج ٥، ص ٣٩).

^{٤٦} عند النظام، الطلاق لا يقع بشيء من الكنايات للطلاق، مثل أنت خلية أو برية، أو حبلك على غارك، أو الحقى بأهلك، سواء نوى أم لم ينو؛ فالنية تُجيزه عند الفقهاء. وقوله في الظهار إن من ظاهر في امرأته بذكر البطن أو الفرج لم يكن مظاهراً (الفرق، ص ١٤٥-١٤٦؛ الأصول، ص ٣٣٥). وعند الخطابية إذا طلق المطلق ثلاثاً فلا شيء عليه؛ لأنه خالف السنة، وهي امرأته على حالها (الفرق، ص ١٤٥-١٤٦). الثلاثة واحدة، الطلاق واحدة للعدة، وهو ظاهر من غير جماع بشاهدين دون غضب، وبنية الطلاق وبرضاً عنه، ولا يقع الطلاق لغير عدة (مقالات، ج ٢، ص ١٤٣).

العبد السيد. وتؤدَّى الزكاة حتى عما سُقي من العيون والأنهار الجارية. وتُقَسَّم الأموال بين الأغنياء والفقراء حتى لا يوجد في مجتمع الاضطهاد ذو حاجة، ويصل الإحساس بالمساواة إلى حد اقتسام ركوب فرس أو لبس عمامة! وكذلك تعمُّ المساواة في قسمة الغنائم وتوزيع سهام الصدقات؛ فمجتمع الاضطهاد أول من يشعر بالظلم الاجتماعي ويُحقق المساواة؛^{٤٧} فإذا ما ضاع أمل المساواة فإن ذلك يرجع إلى رغبة كل رئيس في التكبر والاستكثار أسوة بالحاكم الظالم؛ فيلعب دور الظالم وهو المظلوم مثل رئيس الفقراء، ورئيس المظلومين، ورئيس العسكر، والكل منهوب من الرئيس الأعظم. وقد أدَّى التشرذم والتكفير المتبادل إلى انكسار جماعة الاضطهاد إلى عدة جماعات حتى سهل القضاء عليها من مجتمع الغلبة. ولا يجوز إجراء بيع أو شراء إلا بعد معرفة هل المال حلال أو حرام، كما لا يجوز استعمال أي شيء حتى ولو سكيناً لذبح شاة قبل معرفة هل السكين مغتصبة أم غير مغتصبة، ولا يجوز التصدق أو الزكاة أو الحج بمالٍ حرام، وإلا بطلت الأفعال.^{٤٨} ولما كان مجتمع القهر والغلبة مجتمعاً تجارياً يقوم على الاقتصاد الحر والنشاط التجاري الخاص، فإنه

^{٤٧} عند المعبدية من العجاردة الثعلبية الخوارج، الزكاة من أموال عبيدهم إذا استغنوا، وأعطاهم من زكاتهم إذا افتقروا (مقالات، ج ١، ص ١٦٧؛ الفرق، ص ١٠١؛ المواقف، ص ٤٢٦). وخالفهم التغلبية في الخوارج في زكاة العبد وميراثه؛ فعليه الزكاة إذا كان منهم وكان مولاه من قومه، وليس لمولاه من ميراثه شيء، ثم فارقتهم وكفرت من خالفهم (التنبيه، ص ١٧٩). أما الرشيدية من الثعلبية العجاردة الخوارج فإنهم يؤدون عما سُقي بالعيون والأنهار الجارية نصف العُشر (مقالات، ج ١، ص ١٦٨؛ الفرق، ص ١٠٢؛ الملل، ج ٢، ص ٤٩؛ الاعتقادات، ص ٥٠؛ الفصل، ج ٥، ص ٣١). نَقِمَت النجدية على غيرها لتفريق الأموال بين الأغنياء وتحريم ذوي الحاجة (مقالات، ج ١، ص ١٦٤). وأصاب شبيب من الخوارج أموالاً فقَسَّمها، وبقيت دابة ومنطقة وعمامة، فطلب رجل أن يركب هذه الدابة حتى يقسمها، وقال آخر ألبس العمامة والمنطقة حتى نقسمها (مقالات، ج ١، ص ٢٨٨). وعند الثعلبية يجوز أن يصير سهم الصدقة سهماً واحداً في حال التقية (الملل، ج ٢، ص ٤٩). وقد تَبَرَّأت الراجعة من صالح بن مسرح لأنه احتبس من الغنائم فرساً، فكان أصحابه يفزعون إذا أرادوا ركوبه، ويتنافسون في القتال عليه ... (مقالات، ج ١، ص ١٨٧-١٨٨).

^{٤٨} اختلفوا إذا ذُبَّ بسكينٍ مغتصبة، هل تكون الذبيحة زكية أم لا؟ (مقالات، ج ٢، ص ١٤٣). كما اختلفوا فيمن اشترى جارية بمالٍ حرام بعينه، هل يكون البيع منتقضاً وإن لم يكن بعينه، هل يكون البيع منعقداً؟ (مقالات، ج ٢، ص ١٤٢). واختلفوا فيمن حج أو قضى فرضاً من مالٍ حرام، هل يصح الحج أم لا؟ يصح ويكون المال في ذمته (مقالات، ج ٢، ص ٢٤٣). واختلفوا في الهدي والقلائد، هل هي حلال أم حرام؟ (التنبيه، ص ١٧٩).

يَتَّهَم مجتمع الاضطهاد بالتكامل والتوكل. أما مجتمع الاضطهاد فإنه يُحرم البيع والشراء في مجتمع كله ظلم وسلب، وغصب ورشوة. يكفي الإنسان قوت يومه، وما زاد يتفضل به غيره. لا يسأل أحدُ الناس إلا مضطراً.^{٤٩} وإذا كان مجتمع القهر والغلبة يسمح بالميراث لأنه يسمح بالملكية الفردية. الميراث إذن لا يجوز لأنه أخذ أموال بغير حق. إلغاء الميراث إثبات لتكافؤ الفرص، وإثبات للمساواة، ووضع للعمل كمقياس للجهد وكمصدرٍ وحيد للقيمة والاستحقاق. ومع ذلك يمنع مجتمع الغلبة توريث أهل الأهواء من ميراثهم، بغية حصارهم الاجتماعي وعزلهم السياسي.^{٥٠}

ثم تأتي العلاقات الاجتماعية والسياسية العامة التي تُحدد رؤية الإنسان لنفسه ولعلاقاته بالآخرين؛ فقد يشهد كل فريق على نفسه بأنه من أهل الجنة، ومُخالفه من أهل النار؛ وأنه هو الناجي، وخصمه هو الهالك، كما هو الحال في الأخلاق اليهودية. إذا شهد مجتمع الغلبة ذلك على نفسه فلأنه هو السلطة والشرعية وحامي الإيمان والديار، وإذا ما شهد مجتمع الاضطهاد ذلك على نفسه فلأنه مجتمع الحق الضائع والعدل المهضوم. الأول يُقرر واقعاً، والثاني يُعوض بالخيال. وفي هذه الحالة يُجيز مجتمع الاضطهاد شهادة

^{٤٩} اختلفوا في المكاسب، هل هي جائزة أم لا؟ (أ) تحريم المكاسب والتجارات، ولا يجوز بيع ولا شراء حتى يظهر الإمام على الدار ويقسمها؛ لأن الأشياء التي فيها لا ملك للناس عليها لفسادها، ولكون الغصب والظلم فيها. يسألون الناس ما يكفيهم لقوتهم، وما فضل عن ذلك لا يأخذونه، لا يسألون الناس هل الناس يملكون شيئاً عندهم، ولكنهم إذا نظروا إلى أنفسهم سألوا الناس شيئاً، وأقاموا ما يأخذونه مقام الميتة للمضطر. وهذا قول طوائف من المعتزلة. ويتَّهَم أهل السنة أنصار هذا المذهب بالتكاسل عن التجارات والتوكل وترك الأعمال. (ب) أكثر الناس وهم جمهور أهل السنة يرون المكاسب جائزة، والبيع والشراء جائزان إلا في الحرام، والأشياء على ظاهرها، والدار دار إيمان (مقالات، ج ٢، ص ١٤١-١٤٢).

^{٥٠} مارس المردار هذا الموقف بالفعل، فلم يرث ولم يورث، وتصدَّق بما له لما حضرته الوفاة، ورفض أن يورث. والعجيب اعتذار الخياط لذلك بأنه كان في ماله شُبُه، فدفعه حق المساكين (الفرق، ص ١٦٦). لذلك سُمِّيَ راهب المعتزلة (الانتصار، ص ٦٩). أموال الناس محرمة عليهم، والعجيب اعتبار الخياط ذلك كذباً على المعتزلة، وكأنها تهمة (الانتصار، ص ١٠٢). أما الأصحاب فقد أجمعوا على أن أهل الأهواء لا يرثون من أهل السنة. واختلفوا في ميراث السُّنِّي منهم؛ فمنهم من قطع التوارث مثل الحارس المحاسبي، ولم يأخذ من ميراث والده القدري، ومنهم من رأى توريث السُّنِّي؛ فالمسلم لا يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم (معاذ بن جبل). والسني يرث المبتدع الضال ما اكتسبه قبل بدعته، كما يرث المسلم المرتد ما اكتسبه قبل رده، ويكون كسبه بعد الردة فيئاً للمسلمين. وعند الشافعي، مال الزنديق وكل كافر مبدع فيئاً فيه الخمس. وقال ذلك فيء لا خُمس فيه (الأصول، ص ٣٤١).

الزور على مُخالفيتهم لأنهم أهل زور وبهتان، ولا يفلُّ الحديد إلا الحديد. ولا تُقبل شهادة مُخالفيتهم إلا بعد معرفة كيفية الشهادة وتفسيرها؛ فلربما يكون الشاهد شاهد زور ليس في الواقعة الخاصة، بل في الوقائع العامة، لا من حيث هو كائنٌ فردي، بل من حيث هو كائنٌ اجتماعي. وكردُّ فعلٍ مضاد لم يقبل مجتمع القهر والغلبة شهادة أهل الأهواء، أي فرق المعارضة، رفضًا برفض حتى يزيد حصارهم الاجتماعي وعزلهم عن المجتمع.^{٥١} ثم تتحول الشهادة على النفس ضد الآخر إلى ولاية النفس والبراءة من الآخر. فإذا برئت جماعة الاضطهاد من مجتمع القهر والغلبة فإنها تتولى أصحاب الحدود من مُوافقيها حرصًا على وحدة الجماعة وعدرًا لها، وإلا وقعت الجماعة في التشرذم والتفتت إلى ما لا نهاية. وهو ما يُحاوله مجتمع القهر والغلبة كذلك من أجل تثبيت إيمان الحكام وأقوالهم، وإخراج أفعالهم من أسوأ الأحوال، أو حفاظًا على وحدة الأمة أيضًا وحقنًا للدماء في أحسن الأحوال.^{٥٢} وقد تتجاوز العلاقات الاجتماعية من البراءة والولاية إلى علاقات الحرب والسلام. وبطبيعة الحال يُحدد مجتمع الاضطهاد علاقته بمجتمع الغلبة على أساس من المقاومة والحرب؛ فأهل الغلبة كفار وليسوا بمشركين، تحلُّ غنيمه سلاحهم عند الحرب دون سبيهم

^{٥١} أباحت الرافضة قذف المؤمنين والمؤمنات وشهادة الزور والبهت وكل قاذورة، ليس لهم شريعة ولا دين (التنبيه، ص ٣٢). تشهد الخطابية الزور لمُوافقيهم (الفرق، ص ٢٤٧). وصنّف من الخوارج قطعوا الشهادة على أنفسهم ومن واقعهم بأنهم من أهل الجنة من غير شرط ولا استدعاء (مقالات، ج ١، ص ١٨٤). أما عند البهيسية وهم أصحاب التفسير من الخوارج، فمن شهد على المسلمين لم تجز شهادتهم إلا بتفسير الشهادة كيف هي. ولو أن أربعة شهدوا على رجل منهم بالزنا لم تجز شهادتهم حتى يشهدوا كيف هو. وهكذا قالوا في سائر الحدود (مقالات، ج ١، ص ١٨١-١٨٢). ولكن الإباضية جَوّزت شهادة مُخالفيتهم على أوليائهم، وحرّموا الاستعراض إذا خرجوا، وحرّموا دماء مُخالفيتهم وحتى يدعوهم إلى دينهم (مقالات، ج ١، ص ١٧١-١٧٢؛ الملل، ج ٢، ص ٧٣؛ المواقف، ص ٤٢٥). وعند المستدركة النجارية، أقوال مُخالفيتهم كلها كذب حتى قولهم لا إله إلا الله (المواقف، ص ٤٢٨). وقد ردّ مالك شهادة أهل الأهواء، كما أشار الشافعي وأبو حنيفة بردها.

^{٥٢} تولى نجدة أصحاب الحدود من مُوافقيه لعل الله يُعذبهم بذنوبهم في غير نار جهنم ثم يدخلهم الجنة، فالنار ينقلها من خالفه في دينه (الفرق، ص ٨٩). واختلفت الضحاكية في أصحاب الحدود؛ فمنهم من برئ منهم، ومنهم من تولّاهم، ومنهم من وقف (مقالات، ج ١، ص ١٧٦). وعند الحدودية الشكية الخوارج، أصحاب الحدود من أصحابهم مسلمون إن سرقوا أو زنوا أو قذفوا، والقتلى يستغفرون لهم، ويتولونهم دون أن يشهدوا لهم بالنجاة؛ لأن الله أعلم بسرائرهم؛ فلم يكلفوا الشهادة، فسُموا أهل الشك، وكفّروا من خالفهم (التنبيه، ص ٧٩).

وقتلهم في السر، إلا من اعتنق الشرك ودعا إليه. وقد يُباح قتلهم وسبيهم علناً، وسلاحهم غنيمة، ولكن يُرد إليهم الذهب والفضة، فهم أعداء سلاح، دارهم دار إسلام إلا معسكر السلطان؛ أي المحاربين منهم.^{٥٣} أما مجتمع الغلبة والقهر فإنه يجعل الجهاد مع الأعداء في الخارج هو الأساس، وليس في الداخل، ما دامت طاعة الداخل لهم واجبة، والخروج عليهم بالسيف حرام شرعاً، فتنة تُضعف الأمة من الداخل وتشقُّها؛ وبالتالي لا تقوى على مقاومة الأعداء في الخارج. قد يكون ذلك سوء نية لحصار المعارضة والقضاء عليها، وقد يكون حسن نية كطريق إلى الوحدة الوطنية.^{٥٤}

^{٥٣} عند الخوارج، مُخالفوهم من أهل الصلاة كفار ليسوا بمشركين، حلالٌ غنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب، حرامٌ ما وراء ذلك مثل قتلهم وسبيهم في السر، إلا من دعا إلى الشرك في دار التقية ودان به (مقالات، ج ١، ص ١٧١). وأجمعت الإباضية على أن مُخالفهم براء من الشرك والإيمان، ولكنهم كفار أجازوا شهادتهم، وحَرَّموا دماءهم في السر، واستحلُّوها علانية، وصَحَّحوا مناكحتهم والتوارث منهم. وهم مُحاربون لله ولرسوله، ولا يدينون بدين الحق. وقالوا باستحلال بعض أموالهم دون البعض، واستحلُّوا الخيل والسلاح، ويردُّون الذهب والفضة عند الغنيمة (الفرق، ص ٢٠٣). دارهم دار الإسلام إلا معسكر سلطانهم (المواقف، ص ٤٢٥). ولا تتبع الإباضية المولى في الحرب إذا كان من أهل القبلة وكان مُوحداً، ولا يقتلون امرأة ولا ذرية، ويرون قتل المُشبهة وسبيهم وغنيمة أموالهم، ويتبعون توليهم كما فعل أبو بكر بأهل الردة (مقالات، ج ١، ص ١٧٥). أما الخوارج فبالنسبة لأهل السنة قومٌ خرجوا من سواد الكوفة، فقتلوا النساء، وسبوا الذرية، وقتلوا الأطفال، وكفروا الأمة، وأفسدوا العباد والبلاد، فمنهم اليوم بقايا بسواد الكوفة (التنبيه، ص ٥٢).

^{٥٤} يُثبِت أهل السنة فرض الجهاد منذ بعث الله نبيه إلى آخر عصابة تُقاتل الدجال، ويرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، وألا يخرجوا عليهم بالسيف، أو ألا يُقاتلوا في الفتنة (مقالات، ج ١، ص ٢٢٣).

سادساً: مرتكب الكبيرة

إن عرض الاحتمالات السابقة في العلاقات الثنائية أو الثلاثية لكل من المعرفة والتصديق والإقرار والعمل في مقابل الاحتمال الرابع والأخير، يضع مسألة الفرق بين الواقع والمثال؛ فلاحتمالات الأولى واقعة في حين أن الاحتمال الأخير، أي وحدة الشعور في أبعاده الأربعة، مثالٌ ممكنٌ الوصول إليه. ويظل التقابل في الحالات الممكنة الأولى بين النظر الذي يشمل المعرفة والتصديق والعمل الذي يشمل الإقرار والفعل. فإذا ما حدث الفصم بين أيهما والشعور فإنه يحدث بين النظر والعمل، بين الداخل والخارج، وليس بين بعدي النظر الداخلي، المعرفة والتصديق، أو بين بعدي العمل الخارجي، الإقرار والفعل. الأول هو الخصم الرئيسي، في حين أن الثاني خصمٌ فرعي. ولما كان الواقع هو الأساس فإن الفصم بين الداخل والخارج هو الاحتمال السائد، لدرجة أن الإيمان قد أُطلق على الداخل دون الخارج، أي على النظر دون العمل، باستثناء لحظات الضيق والشدة وأوقات الغضب والتمرد حيث يأتي العمل مُكملاً للنظر، ويبدو النظر فارغاً دون العمل، ويستصرخ الناس العمل ويدعون إليه. وهذه هي مسألة مرتكب الكبيرة التي هي لبُّ موضوع النظر والعمل. هل يمكن أن توجد معرفة وتصديق دون إقرار وعمل؟ هل يمكن أن يوجد الداخل دون الخارج؟ هل يكون المؤمن مؤمناً لو كان لديه النظر دون العمل؟ وهل يمكن أن يكون للإنسان عمل دون نظر؟ هل هذه هي التفرقة المشهورة بين الإيمان الحي الذي يُطابق فيه الإيمان العمل والإيمان الميت الذي هو مجرد إيمان لا يتخارج منه عمل؟ الإيمان القادر والإيمان العاجز، الإيمان بالفعل والإيمان بالقوة، الإيمان العملي والإيمان النظري؟

ولكن ماذا تعني الكبيرة؟ تتراوح التعريفات للكبيرة بين تعريف عقائدي ديني، أي كل ما دخل في العقاب وارتبط بالوعيد وله حد وتعريف أخلاقي، أي كل ما تم عقد العزم على فعله وارتبط بالوعيد وله حد أخلاقي، أي كل ما تم عقد العزم عليه دون توبة؛

وتعريف اجتماعي، أي كل ما أدّى إلى المفساد ومنع المصالح. الكبيرة هي كل ما دخل في الوعيد أو كل ما تعرّض إلى عقاب وقابله حد. وهذا التعريف عقائدي خالص لا يبدأ من تحليل الفعل ذاته. ويلحق موضوع النظر والعمل بأمور المعاد. وإذا كانت الكبيرة كل معصية عن عمد وإصرار دونما استغفار أو توبة، وبالتالي تكون الصغيرة هي الفعل الذي يتم الاستغفار عنه والتوبة منه. وهذا التعريف يجعل الكبيرة ملحقة بنتائجها الأخلاقية في الفرد، وليس بنتائجها الفعلية وأثرها على الجماعة؛ لذلك قد تكون الكبيرة هي كل درء للمصالح وجلب للمفاسد؛ فالأفعال ليست فقط دينية شرعية أو أخلاقية فردية، بل هي أفعال اجتماعية تؤثر في حياة الناس، إما بدرء المفساد أو بجلب المصالح. ولكن، هل الكبيرة والصغيرة اسمان إضافيان، كلٌ منهما كبيرة أو صغيرة بالنسبة للآخرى؟ وبالتالي هناك سُلّم للأفعال، أعلاها الكبيرة على الإطلاق، وأدناها الصغيرة على الإطلاق؛ وبالتالي هناك درجات لدرء المفساد وتحقيق المصالح. ولكن، هل هناك كبيرة على الإطلاق وصغيرة على الإطلاق؟ وهل الكبيرة على الإطلاق فعلٌ نظري مثل الكفر أو فعلٌ عملي؟ وما هي الصغيرة على الإطلاق؟^١ وهل يمكن حد الكبائر والصغائر كمًّا؟ وما هي الكبائر؟ هل هي أفعالٌ نظرية مثل الكفر والإلحاد، أو عملية مثل القتل والقذف والزنا والسرقه وشرب الخمر والفرار من الزحف وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين؟ إذا كان الكفر والإلحاد أفعالاً نظرية ترتبط بتصورات الفرد بالنسبة لحقوق الله، فإن باقي الأفعال عملية ترتبط بمعاملات الفرد بالنسبة لحقوق الآخرين. الكبائر إذن هي التعدي على مقاصد الشريعة وأصولها وضرورتها، مثل الدين والنفس والعقل والعرض والمال. ليست الكبائر إذن مجرد أفعال فردية خاصة، مثل المحافظة على العقل (تحريم شرب الخمر) أو العرض (تحريم الزنا)

^١ قيل كل ما كان مفسده مثل ما سبق (الكبائر التسعة) وأكثر، وقيل ما توعد عليه الشرع بخصوصه، وقيل كل معصية عن عمد وإصرار كبيرة، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة. وقيل اسمان إضافيان لا يعرفان بذاتيهما؛ فكلٌ منهما كبيرة أو صغيرة بالنسبة للتي فوقها أو تحتها. الكبيرة المطلقة هي الكفر (شرح الفتاوان، ص ١١٧-١١٨). وقد اختلفت المرجئة في المعاصي: هل هي كبائر؟ (أ) بشر المريسي، كل ما عصى الله كبيرة. (ب) المعاصي ضربان، منها كبائر ومنها صغائر (مقالات، ج ١، ص ٢٠٧، ص ٢١٢). وعند أبي الهذيل، العزم على الكبيرة كبيرة، وعلى الصغيرة صغيرة، وعلى الكفر كفر، العزم كالإقدام على الفعل (مقالات، ج ١، ص ٣٠٥). وقد اختلف المعتزلة فيمن لم يؤدّ زكاته على مقاتلين: (أ) هشام الفوطي، لا يكون مانعاً للزكاة إلا إذا عزم. (ب) من منعها أهل الحاجة لزم الفسق إذا منع خمسة دراهم أو عشرة أو مائتين (مقالات، ج ١، ص ٣٠٨).

أو المال (تحريم السرقة والربا)، بل هي الأفعال الفردية العامة، مثل البر بالوالدين واحترام الآخرين (تحريم القذف)، ويأتي في القمة الصمود أمام الأعداء وعدم الفرار من الزحف.^٢ وليس المهم في الفعل القليل ذرّاً للرماد في العيون، بل الكثرة وعموم البلوى؛ لذلك هناك حدٌّ أدنى للسرقة دون حد أعلى، فليست السرقة درهماً أو درهمين، بل مليون ومليونان، ومليار وملياران. ليست السرقة من الضعيف الذي يطبق عليه الحد، بل من الشريف الذي يطبق الحد على غيره ويتركه على نفسه.^٣ ليس المهم هو طهارة النفس في القليل وجشعها في الكثير، أو طهارة النفس أمام الآخر في العلن وطمعها أمام الذات في السر.^٤

(١) هل مرتكب الكبيرة مؤمن أو كافر أو فاسقٌ منافق؟

والحقيقة أن هناك ثلاثة احتمالات؛ إما أن يكون مرتكب الكبيرة مؤمناً لا يؤثر نقص العمل على النظر في إيمانه شيئاً، أو كافراً ما دام عمله خرج عن إيمانه، أو فاسقاً ومنافقاً؛ أي مؤمناً على مستوى النظر وكافراً على مستوى العمل؛ وبالتالي فهو ليس مؤمناً ولا كافراً، أو

^٢ عن رواية ابن عمر، الكبائر تسعة: (١) الشرك بالله. (٢) قتل النفس بغير حق. (٣) قذف المحصنة. (٤) الزنا. (٥) الفرار من الزحف. (٦) السحر. (٧) أكل مال اليتيم. (٨) عقوق الوالدين المسلمين. (٩) الإلحاد في الإله. وزاد أبو هريرة: الربا، والسرقة، وشرب الخمر (شرح التفقازاني، ص ١١٧-١١٨).
^٣ اختلفوا في سارق درهم فصاعداً على خمسة أقاويل: (أ) جعفر بن مبشر، مرتكب معصية معتمداً فهو فاسق، وإن كانت سرقة درهم أو أقل أو أكثر. (ب) الجبائي، من عزم على أن يخون في درهم وتلثين في الوقت الثاني من حال عزمه فهو خائن في خمسة. (ج) أبو الهذيل، لا يفسق إلا في مائتي درهم (مقالات، ج ١، ص ٣٠٧-٣٠٨؛ الفرق، ص ١٤٤؛ الملل، ج ١، ص ٨٨؛ الفصل، ج ٥، ص ٤٤-٤٥). والموضوع أدخل في علم الفقه، أحد العلوم النقلية الخالصة.

^٤ مرتكب الكبيرة فاسق، ثم اختلفوا في أنه مؤمن (أهل السنة والجماعة) أو كافر (الخوارج) أو منافق (الحسن البصري) (شرح الفقه، ص ٦٧). عند المرجئة، صاحب الكبيرة مؤمن، وعند الخوارج كافر، وعند الحسن البصري وعمرو بن عبيد ليس بمؤمن ولا كافر، وإنما يكون منافقاً، وعند واصل ليس مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً، بل فاسق. وقد أخذ ذلك عن أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية (الشرح، ص ١٣٧-١٣٨). اختلف القائلون بأنها داخلة تحت الإيمان: (أ) الشاذلي الفاسق لا يخرج من الإيمان وهو صعب. (ب) الخوارج والمعتزلة طردوا القياس، الفاسق يخرج من الإيمان، ثم اختلفوا؛ فعند المعتزلة يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر، منزلة بين المنزلتين، وعند الخوارج يدخل في الكفر، وهو بعيد (المعالم، ص ١٤٧).

هو مؤمن وكافر؛ وبالتالي تتراوح الحلول الثلاثة بين طرفين ووسط، بين نقيضين ومحاولة للجمع بينهما. والوسط بين الطرفين ليس بدافع التوفيق، ولكنه موقفٌ نظري أصيل نظراً للنقص النظري في الموقفين الأولين. إن الموقف الثالث ليس خروجاً على إجماع الأمة؛ فلم تكن الأمة مُجمعة على رأي واحد بدليل وجود رأيين مُتعارضين. كانت الأمة مُنقسمة على نفسها؛ وبالتالي يكون الرأي الثالث أقرب إلى توحيد الأمة منه إلى موقف الوسط بدافع من التلفيق النظري. إن رفض الرأي الثالث هو رغبة في استمرار الشقاق في الأمة وتقاتل الفريقين فيها؛ وبالتالي فهو رفضٌ سياسي، إما من موقف مجتمع الغلبة والقهر الذي يريد إخراج العمل من الإيمان حتى لا تُحاكم السلطة على أفعالها، أو من مجتمع الاضطهاد الذي يريد إدخال العمل في الإيمان من أجل محاكمة السلطة على أفعالها. فإذا كان الرأي الأول يهدف إلى حصار المعارضة، وجعل أفعالها سياسيةً صرفة لا شأن لها بالإيمان، فإن رأي المعارضة يهدف إلى إحياء إيمان الناس، واستنفار أفعالهم كتعبيرٍ وحيد عن الإيمان، حتى تُعَبَّى الأمة ضد السلطة الجائرة. الرأي الثالث إذن ليس مجرد حدث تاريخي أو واقعة سجال، بل لها مدلولها النظري والعملي بعيداً عن التوفيق الخارجي والسطحية المُتميعة التي تهدف إلى إبقاء الوضع القائم أكثر مما تهدف إلى تغييره.^٥

^٥ في زمن الحسن البصري وقع هذا البحث بين أهل عصره؛ فتمسك جماعة بأن الإيمان هو التصديق، والمكلف لا يخلو إما أن يكون مُصدّقاً بالله ورسله أو لا يكون، والثاني بالاتفاق كافر، والأول مؤمن. والمُصدق الفاسق يدخل تحت الأول، فهو مؤمنٌ مذنب، إما يُغْفَر له، أو يشفع فيه النبي، أو يعذب عذاباً منقطعاً. وهؤلاء هم المرجئة والمفضلية. وذهب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد إلى أن صاحب الكبيرة يخلد في النار للآيات الدالة على تخليد العقوبة لأهل الكبائر، والمؤمن لا يخلد في النار، فهو ليس بمؤمن ولا كافر. وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين. واعتزلوا حلقة الحسن؛ ولذلك سُموا معتزلة، وهم الوعيدية. وأما القائل بأنه مشرك فلأنه يعمل عملاً لله وعملاً لغيره، والحسن حكم بنفاقهم (تلخيص المحصل، ج ١٧٥). وأيضاً فقد كان الناس قبل حدوث واصل بن عطاء رئيس المعتزلة على مقالتين؛ منهم خوارج يُكفرون مُرتكبي الكبائر، ومنهم أهل استقامة يقولون هو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته. ولم يقل منهم إنه ليس بمؤمن ولا بكافر قبل حدوث واصل بن عطاء، حيث اعتزل واصل الأمة وخرج عن قولها، فسُمي معتزلياً بمخالفته الإجماع، فبعد من الإجماع قوله. وما اتفق المسلمون عليه من أن العصي من أهل القبلة لا يخلو إما أن يكون مؤمناً أو كافراً يقضي ببطان قوله (اللُّمع، ص ١٢٣-١٢٥؛ الملل، ج ١، ص ٤٠، ص ٧١-٧٢؛ المواقف، ص ٤١٥؛ اعتقادات، ص ٣٩-٤٠؛ شرح الفقه، ص ٦٣-٦٤؛ الفرق، ص ١١٧-١١٩). لذلك سُمي الرأي الأول مرجئة الأمة، والثاني وعيدية الخوارج (الشرح، ص ١٣٧-١٣٨).

(١-١) هل مرتكب الكبيرة مؤمن؟

إذا أمكن فصل العمل عن الإيمان يكون مرتكب الكبيرة مؤمناً؛ فالكبيرة لا تُخرج الإنسان عن الإيمان ولا تُدخله في الكفر. هو مؤمن بمعرفته وتصديقه وإن كان فاسقاً بعمله. ويصل الأمر إلى حد أنه لا فرق بين المؤمن بقلبه والمؤمن بعمله. الفسق إذن أو العصيان هو انفصال العمل عن النظر، والقيام بفعلٍ مُعارضٍ للأساس النظري، إما لضعف الوجدان أو لعدم تحوُّل الفكر إلى تجربةٍ معيشةٍ، وإما لأن الواقع كان أظغى وأقوى من الموقف الشعوري، فاق الشعور ببواعث منه قائمة على الهوى أو المصلحة. ويمكن إدخال الزمن والفعل لجعله مؤمناً وفاسقاً، مؤمناً قبل الفعل وفاسقاً بعد الفعل، مؤمناً نظراً وفاسقاً عملاً، وكأن الفعل له مراحل، قبل التحقيق وبعد التحقيق، ويتغير الحكم طبقاً للمرحلة؛^٦ فالعمل يُرجأ على الإيمان، قد يتحقق منه وقد لا يتحقق، وكأن الإيمان موجود بذاته لا

^٦ هذا هو موقف أهل السنة وأصحاب الحديث وجمهور الفقهاء ومذهب «أهل الحق»! مرتكب الكبيرة مؤمنٌ فاسقٌ ناقص الإيمان. الإيمان اسم معتقده وإقراره وعمله الصالح، والفسق اسم عمله السيئ، إلا أن بين السلف والخلف منهم اختلافاً في تارك الصلاة عمداً حتى يخرج وقتها وتارك الصوم وتارك الزكاة والحج وقاتل المسلم عمداً وشارب الخمر ومن سب نبياً ومن رد حديثاً. عند عمر ومعاذ وابن مسعود وجماعة من الصحابة وابن المبارك وابن حنبل وإسحاق بن راهويه وسبعة عشر رجلاً من الصحابة والتابعين وعبد الله بن الماجشون وابن حبيب الأندلسي، أن من ترك الصلاة فرضاً عامداً حتى يخرج وقتها فإنه كافرٌ مرتد، ومثله تارك الحج والزكاة والصيام وقاتل المسلم عمداً. وعند أبي موسى الأشعري وعبد الله بن عمر، وأيضاً شارب الخمر (الفصل، ج ٤، ص ٣-٤). مذهب أهل الحق، الفاسق مؤمن، والدليل الإيمان لغة التصديق. والخطاب الشرعي موجّه للمؤمنين والفسقة، وللكل السهم والغنيمة والذب عنه والدفن والصلاة. ويمكن ألا يُسمّى عارفاً بالله مُطيعاً له ومُصدقاً إياه. وكلها تسميات، ولُبّابه الوعيد والخلود. إجماع العلماء على أن الصلوات مُتميزة عن الإيمان، فهي طاعات (الإرشاد، ص ٣٩٧-٣٩٩). جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة، لا يُكفرون أحداً من أهل القبيلة بذنوب يُرتكب، مثل الزنا والسرقة وغيرها من الكبائر، وهم بما معهم مؤمنون وإن ارتكبوا الكبائر (مقالات، ج ١، ص ٣٢٢). وكان أصحاب الرسول يقولون: لا نُكفر أحداً من أهل التوحيد بذنوب وإن عملوا الكبائر (التنبيه، ص ١٥، ص ١٧). وعند علماء التابعين، صاحب الكبيرة مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول والكتب المنزلّة من الله، ولعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق، ولكنه فاسق بكبيرته، وفُسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام (الفرق، ص ١١٨). لم تُكفر أئمة الحديث أصحاب الكبائر، ولم يحكموا بتخليدهم في النار خلاف الخوارج والقدرية (الملل، ج ٢، ص ٦٨). لا نُكفر أحداً من أهل القبيلة بذنوب يرتكبه كما فعلت الخوارج (الإبانة، ص ١٠). الكبيرة لا تُخرج العبد المؤمن من الإيمان، ولا تُدخله في الكفر

يحتاج في وجوده إلى غيره. لا يأتي الإرجاء من الرجاء لأنه لا تضر مع الإيمان معصية، ولا تنفع مع الكفر طاعة؛ لأن هذا يأس للمؤمن وللکافر معاً، وإيهام للمؤمن بأنه كذلك دون عمل، وإيهام للکافر أنه كذلك حتى ولو كان له عمل. قد يعني الإرجاء تأجيل الحكم على الإنسان مؤمناً أو كافرًا إلى يوم القيامة، وفي هذه الحالة يكون الإرجاء عكس الوعيدية وعلى النقيض منه، ولكنه يكون إحالة لموضوع النظر والعمل إلى موضوع المعاد؛ وبالتالي إلغاء لمشكلة الفعل؛ أي ارتباط النظر بالعمل. إن تأجيل الحكم إلى يوم القيامة يعني عدم التفتيش في ضمائر الناس، ولكن لا يعني إثبات الفصل بين النظر والعمل، بين الإيمان والأعمال. إن الإرجاء تعطيل للوعيد وخرق لقانون الاستحقاق.^٧ وإن حجج الإرجاء يسهل الرد عليها بحجج مقابلة؛ فإذا كانت الصلاة خارجة عن الإيمان فإن العمل الصالح ليس كذلك، وإذا كان من يفسد صلاته لا يفسد إيمانه فإنه يلبس إيمانه بظلم، وإذا كان المؤمن اسمًا لله وليس فعلًا فإنه اسمٌ يكون مقياسًا لسلوك الإنسان وقدوة له، وإذا كان العمل الصالح معطوفًا على الإيمان فإن الإيمان بقدر ما يفيد التمايز يفيد الاقتران.^٨ وإن فسق المؤمن فإنه لا يُسمَّى فاسقًا على الإطلاق كحكم عام، ولكن يُطلق عليه هذا الحكم في فعلٍ

(النفسية، ص ١١٧-١٢٠). مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن (المواقف، ص ٣٨٩). وعند الشافعي، لا يخرج الفاسق من الإيمان (المعالم، ص ١٤٧).

^٧ هذا هو موقف المرجئة. الفاسق مع فسقه مؤمنٌ مسلم، إيمانه كإيمان جبريل وميكائيل والرسول (التنبيه، ص ٣٧). إرجاء العمل كله عن القول والقصد. لا يضرُّ العبدَ معصيةٌ ولا تنفعه طاعة (النهاية، ص ٤٧٤-٤٧٦). ولُقِّبوا مرجئةً لأنهم يُرجئون العمل على النية، أو لأنهم يقولون لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة؛ فهم يُعطون الرجاء (المواقف، ص ٤٢٧). المذنب مؤمنٌ كامل الإيمان وإن لم يعمل خيرًا قط، ولا كفَّ عن شرٍّ قط (الفصل، ج ٤، ص ٣-٤). أكثر المرجئة لا يُكفرون أحدًا من المتأولين، ولا يُكفرون إلا من أجمعت الأمة على إكفاره (مقالات، ج ١، ص ٢٠٧؛ الفرق، ص ٢٠٤؛ الملل، ج ٢، ص ٦٥؛ النهاية، ص ٤٧١). اختلفوا في الأرجاء؛ هل يجوز أن يُعَصَّد الله به؟ إلى فريقين مُثبت ومُنكِر (مقالات، ج ٢، ص ١٤٩). الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى القيامة، فلا يُقضى عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار، فعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقتان مُتقابلتان (الملل، ج ٢، ص ٥٨-٥٩). وعن القونوي في روايته أن أبا حنيفة كان يُسمِّي نفسه مرجئيًا لتأخيره أمر صاحب الكبيرة إلى مشيئة الله. والإرجاء التأخير. وكان يقول إني لأرجو لصاحب الذنب الكبير والصغير، وأخاف عليهما، وأنا أرجو لصاحب الذنب الصغير، وأخاف على صاحب الذنب الكبير (شرح الفقه، ص ٦٤).

^٨ وتعتمد المرجئة على أربع شُبَه: (أ) لو كانت الصلاة من الإيمان لوجب فيمن تركها أن يكون تركه. (ب) لو كانت الصلاة من الإيمان لكان من فسدت صلاته فسد إيمانه. (ج) لو كان الإيمان هو الواجبات

واحد خاص، ويظل الإيمان هو الحكم العام، القاعدة التي خرقها الاستثناء.^٩ والعجيب هو أخذ هذا الموقف من اتجاهات مخالفة في التوحيد، سواءً كان التجسيم أو التشبيه أو التنزيه؛ مما يوحي بأن اعتبار مرتكب الكبيرة مؤمناً ليس موقفاً عقائدياً بقدر ما هو موقفٌ سياسي.^{١٠} فإذا كان من السلطة عن سوء نية فإنه يهدف إلى تبرئة الحكام، وعدم الحكم على أفعالهم، وحصر المعارضة، واعتبار أفعالها شغباً سياسياً، صراعاً على السلطة

دون المقبحات لكان الله آتياً لها، المؤمن من أسمائه. (د) إن العطف في آية ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ يعني التمايز.

^٩ ومن المرجئة محمد بن شبيب؛ فلهذه أن مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة العارفين بالله وبرسله المقرين به مؤمنون بما معهم من الإيمان، فاسقون بما معهم من الفسق (مقالات، ج ١، ص ٢٠١). الفاسق مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه (اللمع، ص ١٢٣-١٢٥). ويستحيل أن يكون لا مؤمناً ولا كافراً كما هو الحال عند المعتزلة، مؤمن بتوحيده قبل الفسق، وفاسق بفعله بعد الفسق. وعند أبي معاذ التومني، كل طاعة إذا تركها التارك لم يُجمع المسلمون على كفره فهي شريعة من الإيمان تاركها إن كانت فريضته يوصف بالفسق، فيُقال فسق ولا يُسمى بالفسق أو فاسق، فلا تخرج الكبائر عن الإيمان إذا لم يكن كفر. وتارك الفرائض جاحدٌ وراود متخفٌ بالاستحقاق. والرد والجود إن تركها عازماً على أن يُصلي يوماً ففسق. ومن لطم نبيّاً أو قتله كفر من أجل الاستخفاف والعداوة والبغض له. والموصوف بالفسق لا يُعد وليّ الله أو عدو الله، ليس في أحد من الكفار إيمان بالله (مقالات، ج ١، ص ٢٠٤). وعنده أيضاً، كل معصية صغيرة أو كبيرة يُجمع عليها المسلمون بأنها كفر لا يُقال لصاحبها فاسق، ولكن يُقال فسق وعصى (الملل، ج ٢، ص ٦٥). وعند زهير الأثري، الفُساق مؤمنون بما معهم من الإيمان، فاسقون بارتكاب الكبائر، وأمرهم إلى الله إن شاء عذبهم وإن شاء عفا عنهم. وعند مقاتل بن سليمان من كبائر المرجئة، لا تضرُّ مع الإيمان سيئة جلّت أو قلّت أصلاً، ولا تنفع مع الشرك حسنة أصلاً (الفصل، ج ٥، ص ٤٧). وعند البومية إحدى فرق المرجئة، لا تضرُّ مع الإيمان معصية ما، وأن الله يضرُّ بالفاسقين من هذه الأمة (اعتقادات، ص ٧٠). ويقول أبو شمر: لا أقول في الفاسق المي فاسقٌ مطلق، بل فاسق في كذا (الفرق، ص ٢٠٦؛ مقالات، ج ١، ص ٢٠٥). ولا تُكفر مسلماً بذنب من الذنوب وإن كانت كبيرة إذا لم يستطعها، ولا تُزيل عنه اسم الإيمان وتسمية مؤمن حقيقة، ويجوز أن يكون مؤمناً فاسقاً غير كافر (الفقه، ص ١٨٦؛ شرح الفقه، ص ٦٣). في أن العبد لا يكفر بارتكاب المعاصي؛ فالله سَمَّى القاتل بغير الحق مؤمناً، والإيمان صفة القلب لا الجوارح (المسائل، ص ٣٨٢-٣٨٣). وأول من قال بالإرجاء الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب، وكان يكتب فيه الكتب إلى الأمصار، إلا أنه ما أحرَّ العمل عن الإيمان كما قالت المرجئة واليونسية والمعبدية، لكنه حكم بأن صاحب الكبيرة لا يكفر؛ إذ ليست الطاعات مع ترك المعاصي من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها (الملل، ج ٢، ص ٦٤).

^{١٠} يُشارك الكرامية والمرجئة والبهيسية من الخوارج في هذا الموقف بالرغم من اختلافها في التوحيد بين التجسيم والتشبيه والتنزيه. فعند بعض الكرامية، المنافقون مؤمنون من أهل الجنة. وقد قال بذلك

لا صلة لها بالإيمان؛ وإن كان من الفقهاء عن حسن نية فإنه يهدف إلى توحيد الأمة بدل الاقتتال حرصاً على وحدتها؛^{١١} وبالتالي يصبح السؤال: هل يهدف هذا الموقف إلى تبرير أفعال الحكام، أم أنه يُعبر عن الرحمة في الدنيا من أجل إنقاذ عامة الناس؟ ومع ذلك يظل الإشكال قائماً: من الكافر إذن إذا لم يكن العمل جزءاً من الإيمان وكان الجميع مؤمنين؟ وماذا عن صاحب العمل الصالح وليس مؤمناً، لا عارفاً ولا مُصدّقاً؟ إن الأمر أقل من العقائد، ولكنه في الوقت نفسه أكثر من اللغة، مجرد أسماء اصطلاحية، ولكنه أقرب إلى الفعل الأخلاقي بالنسبة للفرد، أو الجماعي بالنسبة للجماعة. يُستعمل إما لتبرئة الحكام أو تجريح القادة، لتثبيط الجماهير أو لتعبئتها. ويُحدد ذلك الموقع من السلطة، سلطة النظام القائم أو سلطة المعارضة.^{١٢}

(٢-١) هل مرتكب الكبيرة كافر؟

وعلى النقيض ممن جعل مرتكب الكبيرة مؤمناً، هل يمكن أن يكون كافراً؟ فالكبيرة كفرٌ ما دامت خروجاً على النظر، وما دام العمل جزءاً لا يتجزأ من الإيمان. العمل جوهر الإيمان ومنتهاه، مادته وغايته. وإن الكبيرة ليست فقط خروجاً على النظر، بل قد تكون عملاً مُعارضاً له في جوهره، ليس فقط بسبب سوء الفهم أو التطبيق كما هو الحال في الصغيرة. الكبيرة هي العمل المضاد للنظر عن وعي ودراية وقصد وتعمد وسبق إصرار. ولا فرق

محمد بن عيسى الصوفي الألبيري من المريّة بالأندلس (الفصل، ج، ص ٤٦). وعند البهيسية الخوارج لو أن رجلاً ضرب أبا بهيس ألف سوط كل يوم كان مسلماً، ومن شك في ذلك فقد كفر (التنبيه، ص ١٨٠).^{١١} يُقال إن المذهب مأخوذ عن أمير المؤمنين علي وعن الصحابة التابعين عامة؛ ولهذا قال أبو حنيفة:

لولا سيرة أمير المؤمنين علي في أهل البغي ما كُنّا نعرف أحكامهم (الشرح، ص ١٤٠-١٤١).

^{١٢} يرفض ابن حزم الحجج النقلية التي يعتمد عليها مُعطلة الوعيد (الفصل، ج، ص ٤، ص ٨-٩). كما يرفض القاضي عبد الجبار موقف المرجئة؛ إذ إن حكم المؤمن المدح والتعظيم والموالة، وصاحب الكبيرة ليس كذلك (الشرح، ص ١٤٠-١٤١، ص ٧٠٣-٧١١، ص ٧٢٨-٧٢٩). وهناك أسماء منقولة من اللغة إلى الشرع غير الإيمان. جواز نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع. الصلاة لغة هي الدعاء، والصوم هو الإمساك، والزكاة هي النماء. مسلم ومؤمن لفظان يستحقان المدح والتعظيم، كذلك لفظ إسلام الذي يعني انقياداً. الإيمان أداء الطاعات والفرائض دون النوافل، واجتناب المقبحات (أبو هاشم)، أداء الطاعات والفرائض والنوافل واجتناب المقبحات (أبو الهذيل، القاضي عبد الجبار)، الإيمان معرفة بالقلب (النجارية)، إقرار باللسان (الكرامية)؛ فالمنافق مؤمن دون تصديق ودون عمل!

في ذلك بين كبيرة وصغيرة، ولا فرق بين مرات عديدة ومرة واحدة، ولا فرق بين معاصٍ كثيرة أو واحدة.^{١٣} وقد يزيد مرتكب الكبيرة من مجرد كافر إلى مشرك، وكأنه عابد وثن! لهذا الحد بلغ تقديس العمل واعتباره جوهر الإيمان. يصل الأمر بارتكاب الكبيرة إلى أن يكون شركاً، ومع ذلك السماح بالصغيرة ألا تكون كفراً. وكأن الزيادة في الكبيرة تؤدي إلى نقص في الصغيرة. والشرك مثل الكفر يوجب القتل، كلُّ ذنبٍ كفر، وكلُّ كفرٍ شرك، وكل شرك يوجب القتل! كل شرك عبادة للشيطان؛ لأن الشرك شركان؛ شرك عبادة للشيطان، وشرك عبادة للأوثان. والكفر كفران؛ كفر بالنعمة، وكفر بالربوبية. وارتكاب الكبيرة شرك لأنه عبادة للشيطان، وكفر لأنه كفر بالنعمة. ولا فرق في ذلك أيضاً بين بالغ وطفل، فإذا قُتل البالغ قُتل الطفل معه! ولو شرب رجل من جُبِّ به قطرة خمر لكفر!^{١٤} وقد يكون

^{١٣} هذا هو موقف الخوارج ومن وافقهم في تكفير أصحاب الكبائر، وأنهم مخلصون في النار، فهو خارجي (الملل، ج٢، ص١٠٧). وهم متفقون على أن العبد يصير كافراً بالذنوب (اعتقادات، ص٤٦). من فارق ذنباً واحداً ولم يوفق للتوبة فهو كافر (الإرشاد، ص٣٨٥). كل من ارتكب ذنباً فهو كافر (الأصول، ص٢٤٩-٢٥٠). كل معصية كفر (المواقف، ص٣٨٩). عند الخوارج، كل كبيرة كفر، وأن الله يعذب أصحاب الكبائر عذاباً دائماً (إلا النجدة) (مقالات، ج١، ص١٥٧). ويكفر الشراة أصحاب المعاصي ومن خالفهم في مذهبيهم مع اختلاف أقاويلهم ومذاهبيهم (التنبيه، ص٤٧). يكفرون أصحاب المعاصي في الصغائر والكبائر (التنبيه، ص٥٣-٥٤). تُكفر الخوارج مرتكب الذنوب (الفرق، ص٧٣). عند العجاردة، الكبائر كفر (الملل، ج٢، ص٤٣). ولا وسط لديهم بين الكفر والإيمان (شرح التفਤازاني، ص١١٨). وتقول الوعيدية بخلود صاحب الكبيرة في النار، يُسلب الإيمان عن ترك طاعة واحدة (النهاية، ص٤٧١). مرتكب الكبيرة كافر (المواقف، ص٣٨١؛ المعالم، ص١٤٧؛ المحصل، ص١٧٤-١٧٥).

^{١٤} هذا هو موقف الصفرية الخوارج، فعندهم أن الذنب إن كان من الكبائر فهو شرك كعابد الوثن، وإن كان صغيراً فليس بكافر (الفصل، ج٤، ص٣-٤). وعندهم أن كل ذنب مغلظ كفر، وكل كفر شرك، وكل شرك عبادة للشيطان (مقالات، ج١، ص١٨٣). مرتكبو الذنوب كفرة مشركون (الفرق، ص١١٧). الشرك شركان؛ شرك طاعة للشيطان، وشرك عبادة للأوثان. والكفر كفران؛ كفر بالنعمة، وكفر بإنكار الربوبية (الملل، ج٢، ص٥٧). والحقيقة أن الصفرية ثلاث فرق: (أ) كل صاحب ذنب مشرك. (ب) اسم الكفر يقع على صاحب ذنب ليس فيه حد. والحدود في ذنبه خارج عن الإيمان وغير داخل في الكفر. (ج) اسم الكفر وقع على صاحب ذنب إذا حده الوالي (الفرق، ص١٠٩، ص١٩١؛ الملل، ج٢، ص٤١-٤٢، ص٤٦؛ مقالات، ج١، ص١٨١-١٨٤). وهو أيضاً موقف الأزارقة؛ فكل كافر مشرك بالله كفر ملة (الأصول، ص٢٤٩-٢٥٠؛ الفرق، ص١١٧؛ الإرشاد، ص٣٨٦). كل كبيرة كفر، والدار كفر، وكل مرتكب لكبيرة مخلص في النار. ويرون قتل الأطفال (مقالات، ج١، ص٥٩؛ التنبيه، ص٥١). وهو أيضاً موقف العوفية البهيسية الخوارج. فالسكر كفر، ولا يشهدون أنه كفر حتى يأتي معه غيره كترك الصلاة (مقالات، ج٢،

الكفر كفرًا بالنعم؛ أي أنه جحودٌ عملي وليس كفرًا نظريًا. هو إنكارٌ عملي، وكأن الفعل إثباتٌ عملي لقضيةٍ نظرية. وهو كفرٌ أقل حدةً من الكفر والشرك الذي يطغى فيه العمل على النظر، فيضيع النظر بضياغ العمل. وتخف حدة الوعيدية قليلًا، فلا يُعلم هل يعذب مرتكب الكبيرة في النار أم لا، وإن عذب فإنه يعذب في غير النار، ولا يخلد فيها، وإن أتى الكبيرة غير مُصر فإنه يكون مسلمًا، أما لو ارتكب الصغيرة وهو مُصر فهو مشرك. وفي هذه الحالة لا يكفر المخالفون، تحلُّ ذبائحهم ومناكحتهم وموارثتهم. مرتكب الكبيرة إذن ليس مؤمنًا ولا كافرًا على الإطلاق، بل في فعلٍ معيّن وموقفٍ خاص، وهو ارتكاب الكبيرة. قد يظل مُوحدًا، ولكنه غير مؤمن. هو موحد من حيث المعرفة، ولكنه غير مؤمن من حيث السلوك.^{١٥}

ص ١٨٢؛ الملل، ج ٢، ص ٤٢). ولو أن رجلًا قطر قطرة خمر في جب فلا يشرب من ذلك الجب أحد إلا كفر، وإن لم يشعر أن الله يوفق المؤمنين (التنبيه، ص ١٨٠؛ الفصل، ج ٥، ص ٣١). وإذا قضى الإمام قضية جور وهو بخراسان، ففي ذلك الحين يكفر هو ورعيته في شرق الأرض وغربها، حتى بالاندلس واليمن (الفصل، ج ٥، ص ٣١). وعند اليزيدية أصحاب يزيد بن أنيسة، أصحاب الكباثر كلهم معدّون في النار خالدون فيها (مقالات، ج ١، ص ١٤٠؛ الملل، ج ٢، ص ٥٥-٥٦). وهو أيضًا موقف جمهور الإباضية الخوارج (المواقف، ص ٤٢٥). فلقد توقّفوا في النفاق، هل هو شرك أم لا، على ثلاثِ فرق: (أ) النفاق براءة من الشرك. (ب) كل نفاق شرك لأنه يُضاد التوحيد. (ج) لا يزال اسم النفاق من موضعه، وهو دين القوم الذي عناهم الله في ذلك الزمان دون غيرهم (المواقف، ص ٤٢٥؛ الفرق، ص ١٠٦؛ مقالات، ج ١، ص ١٧٢؛ الملل، ج ٢، ص ٥٣-٥٤). ومع ذلك هو مع فسقه كافرٌ مشرك (التنبيه، ص ٣٧). وعند الحورية الفضلية، كل صغيرة وكبيرة أو قطرة أو كذب شركٌ بالله وكفر بنعمه (التنبيه، ص ١٧٩). والذي جمع فرق الخوارج كلها هو قولهم إن مخالفيهم مشركون، وكانت المحكمة الأولى تعتبرهم كفرًا فقط (الفرق، ص ٨٣).

^{١٥} هذا هو موقف النجدات؛ فمرتكب الكبيرة كافر بنعمة، وليس كافر دين، وليس بمشرك (الأصول، ص ٢٤٩-٢٥٠؛ الفرق، ص ٧٣-٧٤). وتقول النجدات أيضًا: لا ندري لعل الله يعذب المؤمنين بذنوبهم، فإن فعل فإنه يعذبهم في غير النار ولا يخلدهم. من أصرَّ على صغيرة فهو مشرك، ومن ارتكب كبيرة غير مُصر فهو مسلم (مقالات، ج ١، ص ١٦٣؛ الفرق، ص ٨٩). ولا تُكفر النجدات أصحاب الحدود من موافقيهم (الفرق، ص ١١٧-١١٨؛ الملل، ج ٢، ص ٣٦؛ الفصل، ج ٥، ص ٣١). وهو أيضًا موقف الزيدية؛ فمرتكب الكبيرة كافر لنعمه (المحصل، ص ١٧٤-١٧٥). وهو أيضًا موقف الإباضية، فالمُذنب كافر نعمة تحلُّ موارثته ومناكحته وأكل ذبيحته، وليس مؤمنًا ولا كافرًا على الإطلاق (الفصل، ج ٤، ص ٣-٤). فإذا كان اعتبار مرتكب الكبيرة كافرًا. والإباضية يجمعها القول بأن كفار الأمة من مخالفيهم براء من الشرك والإيمان، وأنهم ليسوا مؤمنين ولا مشركين، ولكنهم كفارٌ أجازوا شهادتهم وحرّموا دماءهم في

النفاق إذن هو انفصال العمل عن النظر، وهو عكس التوحيد؛ أي تطابق النظر مع العمل. مرتكب الكبيرة إذن مؤمن وكافر في آنٍ واحد، مشترك بين الإيمان والكفر، لا مؤمن على الإطلاق ولا كافر على الإطلاق.^{١٦} وقد يتحدد الكفر شرعاً فقط لأنه حكمٌ شرعي؛ فما كان فيه من المعاصي حد فليس فاعله كافراً، بل يكون سارقاً أو زانياً أو شارباً للخمر، أما ما لم يكن فيها حد فيكون صاحبها كافراً.^{١٧} وتُورد حججٌ نقلية عديدة لإثبات أن مرتكب الكبيرة كافر، كلها تفيد معنىً واحداً، وهو أن من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون، وأن الكافر يُجزى على أعماله، وأنه يعذب يوم القيامة في النار، وأن الكفر يعود على النفس وليس على الله، وأنه روح اليأس وأفعال النفاق وترك الصلاة، وأن الله يغفر كل شيء إلا الشرك به لأنه كفر ... إلخ، والولاية والعداوة لله ضدان لا وسط بينهما، فكذلك الإيمان والكفر. وهناك حججٌ نقلية عقلية عديدة، منها قصة إبليس الذي كان عارفاً بالله مُطيعاً له غير آبه بارتكاب الكبيرة، وهي امتناعه عن السجود لآدم، فاستوجب اللعن

السّر، وأحلّوهم علانية، وصحّحوا منّا كمتهم والتوارث منهم، وزعموا أنهم في ذلك يُحاربون الله ورسوله ويدرّون الحق. وقالوا باستحلال بعض أموالهم دون بعض، والذي استحلّوه الخيل والسلاح؛ فأما الذهب والفضة فإنهم يردونها لأصحابها عند الغنيمة (الفرق، ص ١٠٣). وعند الإباضية، جميع ما افترضه الله على خلقه إيمان، وأن كل كبيرة كفر نعمة، وأنهم مخلصون في النار (مقالات، ج ١، ص ١٧٥-١٧٦). إن مرتكب ما فيه من الوعيد معرفة بالله، وبما جاء من عنده كافراً كفران نعمة، وليس بكافراً كفران شرك (الفرق، ص ١٢٨). كافر نعمة لا كافر ملة (الملل، ج ٢، ص ٥٣؛ الإرشاد، ص ٣٨٥؛ المواقف، ص ٤٢٥). وعند بعض أصحاب حارث الإباضي، كان المنافقون في عهد رسول الله موحدين بالله أصحاب كبائر (الفصل، ج ٥، ص ٣٢). مرتكب الكبيرة مُوحداً غير مؤمن (المواقف، ص ٤٢٥؛ الفرق، ص ١٠٦). كذلك زاد الحفصة الإباضية بين الإيمان والشرك معرفة الله كخصلةٍ مُتوسطة؛ فمن عرف الله وكفر بما سواه (من جنة ونار) بارتكاب كبيرة فكافر لا مشترك (المواقف، ص ٤٢٥).

^{١٦} عند الأزارقة، مرتكب الكبيرة مشترك (المحصل، ص ١٧٤-١٧٥). وعند طائفة من الكرامية، المنافقون مؤمنون مشتركون من أهل النار. من آمن بالله وكفر بالنبي فهو مؤمنٌ كافر معاً، ليس مؤمناً على الإطلاق ولا كافراً على الإطلاق (الفصل، ج ٥، ص ٤٧).

^{١٧} عند طائفة من الخوارج، ما كان من المعاصي فيه حد كالزنا والسرقة والقذف، فليس فاعله كافراً ولا مؤمناً ولا منافقاً، وأما ما كان من المعاصي لا حد فيه فهو كافر وفاعله كافر (الفصل، ج ٥، ص ٣٢). التكفير إنما يكون بالذنوب التي ليس فيها وعيدٌ مخصوص، فأما الذي فيه حد ووعد في القرآن فلا يُزاد على صاحبه على الاسم الذي ورد فيه، مثل تسميته زانياً وسارقاً (الفرق، ص ٧٣).

والتكفير والتخليد في النار. كما أن هناك حججاً عقلية خالصة، منها أن الكافر سُمي كذلك لأنه ترك الواجبات وأقدم على المقبّحات، والفاسق كذلك، فيجب أن يكون كافراً.^{١٨}

فإذا كان اعتبار مرتكب الكبيرة كافراً موقفاً معارضة واختيار مجتمع الاضطهاد، فإن الاختيار المضاد، وهو تبرة مرتكب الكبيرة من الكفر، هو موقف السلطة واختيار مجتمع القهر والغلبة. ومع ذلك فرغبة في إظهار التشدد في تطبيق الدين مزيدة على إيمان العوام تُكفر السلطة من يرتكب المعاصي عمداً وإصراراً، وتطبق عليه الحد بما في ذلك حد القتل؛ درءاً عن نفسها تُهم انقسام العمل عن النظر. للسلطة إذن موقفان؛ الأول: مُترخٍ بغية الدفاع عن شرعية الحاكم، حتى ولو كانت أعماله مخالفة للإيمان، وفي الوقت نفسه حصار المعارضة باعتبار أن أفعالها سياسية صرفة تُدخل السياسة في الدين، ولا دين في السياسة ولا سياسة في الدين. والثاني: مُتشدد للظهور أمام العامة بمظهر المطبق لأحكام الشرع، والمنفذ لحدود الله في الكبائر التعبدية، مثل شرب الخمر والزنا والسرقه، وهي الحدود التي تهدف إلى الردع من أجل الحفاظ على النظام القائم.^{١٩} وقد يكون للمعارضة

^{١٨} تذكر الخوارج عديداً من الحجج النصية، منها: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾، ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾، ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾، للكافر وللفاسق، ﴿أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾، وهو الكافر والفاسق، ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ...﴾، ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾، والكافر وجهه أسود، ﴿وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ﴾، وهو يقتضي حصر المبتدأ والخبر، والكفار هم ﴿أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ﴾، والمؤمنون ﴿أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ﴾، ﴿إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾، ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ﴾، وهم الكفار، ﴿فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾، ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا...﴾، ﴿يَنْسَاءَلُونَ * عَنِ الْمُجْرِمِينَ...﴾، ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ... وَمَنْ كَفَرَ...﴾، ﴿وَإِنْ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾، وقد كفروا صاحب الكبيرة، واستدلوا عليه بقصة إبليس؛ إذ كان عارفاً بالله مطيعاً له غير أنه ارتكب كبيرة، وهي الامتناع عن السجود لآدم، فاستوجب اللعن والتكفير والتخليد في النار (المواقف، ص ٤٧١). وعند الحميرية من الخوارج، كفر إبليس بامتناعه عن السجود لآدم، وإلا فهو عارف بوحدانية الله (الملل، ج ٢، ص ٣٤).

^{١٩} لأهل السنة موقفان؛ الأول: معارضة الخوارج كما فعل ابن حزم مثلاً (الفصل، ج ٤، ص ٤، ص ١٥-١٦). يُقال لهم: لا يحل دم مؤمن يهرق إلا بثلاث خلال؛ زان بعد إحصان، ارتداد بعد إيمان، قتل نفس عمداً (التنبية، ص ٤٨). لم أكفرتهم من أقرَّ بالله ورسوله؟ (التنبية، ص ٤٨-٤٩). لم صيرتم الكبائر والصغائر شيئاً واحداً، وقد كانت هناك خلافات بين الصحابة دون أن يُكفر بعضهم بعضاً؟

أيضاً موقفان؛ الأول: مُتشدد في مقابل السلطة وتكفير مرتكب الكبيرة؛ أي الحاكم التشريعي المغتصب. والثاني: لئِنْ بغيةَ الحفاظ على وحدة الأمة.^{٢٠}

والحقيقة أنه لا يوجد حكمٌ واحد لمرتكب الكبيرة، بل تتعدد الأحكام طبقاً للمواقف السياسية وللموقع في السلطة. وإن الحجج النقلية أو العقلية والحجج المضادة كلها قراءات في النص وإسقاط من الموقع عليه، سواء الموقع من السلطة أو الموقع من المعارضة. إن التكفير سلاحٌ مزدوج بين السلطة وخصومها، لعنة قديمة ما زالت تُلقى، بالإضافة إلى أنها ادعاءٌ باطل فكرياً، سلاح تستعمله السلطة ضد مُعارضيه، وتُشهره على خصومها، خاصةً إذا كانت السلطة غير شرعية، في حين أن الخلاف في الفهم والتعارض في الفكر خصبٌ ونماء، ونتيجة لأعمال الحرية والاجتهاد، وتوفي مناخ للجدة والابتكار، وإلزام الأفراد

وأما القضاء بانتفاء إيمان من اخترم عاصياً قبل التوبة والقول بتكفيره، فالانفصال عنه يستدعي تحقيق معنى الإيمان والكفر، والكشف عن معنى التوبة وتحقيق الأوبة (الغاية، ص ٣٠٩). الكبيرة غير الكفر لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان (شرح التفتازاني، ص ١١٨). وقد رفض أهل السنة موقف الخوارج لوجوه عدة: (أ) الإيمان هو التصديق بالقلب. (ب) إطلاق المؤمن على العاصي. (ج) الصلاة على من مات من غير توبة واستغفار (شرح التفتازاني، ص ١١٨). كما رفض القاضي عبد الجبار موقف الخوارج مع أن المعتزلة من فرق المعارضة مثلهم؛ فليس حكم مرتكب الكبيرة حكم الكافر، ألا يُنأجح ولا يُورث ولا يُدفن في مقابر المسلمين. الكفر اسمٌ شرعي لهذه الأحكام، ولا يجوز إطلاقها. حقيقة الكفر في اللغة ستر وتغطية؛ الليل كافر، والزارع كافر لستره البذرة في الأرض. وفي الشرع من يستحق العقاب، وهو غير صاحب الكبيرة (الشرح، ص ١٤٠-١٤١، ص ٧١٣-٧٢٧). والموقف الثاني لأهل السنة تكفير مرتكب الكبيرة؛ وبالتالي لا يفرقون عن الخوارج في شيء؛ فعند أهل السنة استحلال المعصية كفر، والاستهانة بها كفر، والاستهزاء بالشرعية كفر (النسفية، ص ١٤٨). صغيرة أو كبيرة إذا ثبت أنها معصية بدليل قطعي؛ لأن ذلك من أمارات التكذيب (التفتازاني، ص ١٤٨-١٤٩؛ الخيالي، ص ١٤٨-١٤٩؛ الإسفراييني، ص ١٤٩). وقد قيل شعراً:

ومن لمعلوم ضرورةً جدد من ديننا يُقتل كفراً ليس حد
ومثل هذا من نفى لمُجمّع أو استباح كالزنا فلتسمع

الجوهرة، ج ٢، ص ٩٩-١٠٠؛ التحفة، ص ٩٩-١٠٠؛
الإتحاف، ص ١٥٢-١٥٣

^{٢٠} الأول موقف الخوارج، والثاني موقف المعتزلة.

بقضايا الجماعة ومشاكل الأمة. كما أن أحكام التكفير على مختلف درجاتها لا يمكن لأي إنسان أن يُصدِّرها؛ لأنه يخرج بها عن نطاق حدوده كإنسان. كل الأحكام الخاصة بالكفر والإيمان والشرك والفسوق والعصيان لا يمكن لأحد أن يُصدِّرها إذا كان الهدف منها توقيع الجزاء ثواباً أم عقاباً في نهاية الزمان؛ لأن الإنسان ليس حاضراً هناك. وأي إنسان يستطيع ذلك؟ لا يمكن لإنسان إصدار حكم على آخر قائلاً «هذا كافر»، «هذا فاسق»؛ لأنها أحكام تخرج عن نطاق الوضع الإنساني.

(٣-١) هل مرتكب الكبيرة فاسق ومنافق؟

إن لم يكن مرتكب الكبيرة مؤمناً أو كافراً، أو مؤمناً نظراً وكافراً عملاً، فإنه يكون فاسقاً؛ فالإيمان لغوياً لا يعني فقط التصديق، بل يضمُّ أيضاً العمل؛ فالأعمال جزء من الإيمان. والفسوق لغةً يعني الخروج، وارتكاب الكبيرة خروج العمل على النظر؛ وبالتالي يكون فسوقاً لا يخرج عن الإيمان ولا يدخل في الكفر، منزلة بين المنزلتين. والله سمَّى إيماناً ما لم يكن في اللغة إيماناً؛ وبالتالي لا يمكن استبعاد مرتكب الكبيرة عن الإيمان. ومع ذلك إذا كان اسم الإيمان يستوجب المدح والثناء، فإن مرتكب الكبيرة لا يستحقه؛ وبالتالي لا يمكن تسميته مؤمناً. أما ارتكاب الصغائر فإنه لا يخرج عن الإيمان. يتدخل إذن كم الفعل في الحكم عليه بأنه قد خرج عن النظر أم لم يخرج؛ فالأفعال كيف وكم، وتدل على بناء الشعور ودرجة تمثله للوجدان والفكر. ولا يُقال عن مرتكب الكبيرة في فاسق على الإطلاق، بل فاسق في موقفٍ معيَّن على الخصوص في فعلٍ معيَّن. إن خروج العمل على النظر يضع الإنسان في عملية متصلة؛ فالخروج يعني الدخول؛ ومن ثمَّ يتحدد الإنسان بالضرورة لا بالوجود، وبالفعل لا بالصفة، كما هو الحال في الوحي في وصف الإيمان كفعل لا كاسم. وما دام الفاسق لا يخرج عن الإيمان فإنه لا يخرج عن الأمة، تحلُّ مناكحته وموارثته. وارتكاب الكبيرة يستوجب التوبة؛ فإن لم يتب مرتكب الكبيرة ومات عليها فإنه يستوجب العذاب والخلود في النار؛ فصلة النظر بالعمل هي التي تُحدد الوضع في المعاد.^{٢١} إن الكفر

^{٢١} عند المعتزلة مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر (المواقف، ص ٣٨٩). يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر، منزلة بين المنزلتين (المعالم، ص ١٤٧؛ المحصل، ص ١٧٤-١٧٥). ليس بمؤمن ولا كافر، منزلة

لا يكون في العمل، بل في النظر؛ فإذا كان الكفر يعني الستر والتغطية فإنه يكون ضد كشف الحقائق النظرية ووضوحها. أما عدم تطابق العمل مع النظر فإنه فسوق، أي خروج، وأحياناً يجمع بين الاثنين، ويكون الفسوق هو الخروج عن النظر وعلى العمل

بين المنزلتين؛ بناءً على أن الأعمال جزء من حقيقة الإيمان (شرح التفਤازاني، ص ١١٨). في حال الفسق ما استحق اسم الإيمان؛ لأن الإيمان خصالٌ محمودة يستوجب المؤمن بها المدح والثناء، والفاسق لا يستوجب المدح، وقد أخلّى أركانَ إيمانه خروجه عن الطاعة (النهاية، ص ٤٧٠-٤٧١). الله سَمَّى إيماناً ما لم يكن في اللغة إيماناً (مقالات، ج ١، ص ٣٠٥). المذنب إن كان من الكبائر فهو فاسق ليس مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً، وأجازوا مناصبته وموارثته وأكل ذبيحته، وإن كان من الصغائر فهو مؤمن لا شيء عليه (الفصل، ج ٤، ص ٣-٤). عند القادرية، صاحب الكبيرة فاسق، لا مؤمن ولا كافر، بل في منزلة بين المنزلتين (الأصول، ص ٢٤٩-٢٥٠). كما قال عمرو بن عبيد بالمنزلة بين المنزلتين (الفرق، ص ١٢١). وعند أبي بكر الأصم، الإيمان جميع الطاعات، ومن عمل كبيراً ليس بكفر من أهل الملة فهو فاسق بفعله الكبير، لا كافر ولا منافق، مؤمن بتوجيهه وما فعل من طاعة (مقالات، ج ١، ص ٣٠٥). وعند الجبائي، مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر (المواقف، ص ٤١٨). وعند الجبائي وابنه، اسم مدح، خصال الخير استُجمعت، من ارتكب كبيرة في الحال يُسمى فاسقاً لا مؤمناً ولا كافراً، وإن لم يثب ومات عليها فهو مخلدٌ في النار (المِلل، ج ١، ص ١١٧-١١٨). وعند واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، الإيمان خصال خير إذا اجتمعت سَمَّى المرء مؤمناً، وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع خصال الخير، ولا اسم المدح، فلا يُسمى مؤمناً. وليس هو بكافر مطلقاً لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها؛ فليس في الآخرة إلا فريقان، ولكن يخفف عنه العذاب، وتكون درجته فوق الكفار (المِلل، ج ١، ص ٧٢-٧٣). وتقول المعتزلة (القدرية) صاحب الكبيرة لا يُسمى به براً على الإطلاق، وإنما يُقال له برٌّ في كذا على الإضافة. يُعاضده قول المرجئة إنه لا يُطلق فاجر ولا فاسق على الإطلاق، وإنما يُقال له فسق في كذا على الإضافة (الأصول، ص ٢٤٣-٢٤٤). لذلك اختلفت المعتزلة هل يُقال للفاسق مؤمن أم لا على ثلاث مقالات: (أ) عند عباد، يُقال له آمن، ولا يُقال له مؤمن؛ أي اسم وليس صفة. (ب) عند الجبائي، آمن من أوصاف الله، ومؤمن من أسماء اللغة. (ج) لا هذا ولا ذاك (مقالات، ج ١، ص ٣٠٨). وعند القاضي عبد الجبار، صاحب الكبيرة لا يُسمى مؤمناً ولا كافراً، وإنما يُسمى فاسقاً. لا يُسمى مؤمناً خلاف ما تقوله المرجئة، ولا كافراً على ما تقوله الخوارج (الشرح، ص ٧٠١). ولا يختلف أهل السنة عن ذلك كثيراً؛ لأن اسم المؤمن يزول من مرتكب الذنب (الفرق، ص ٣٥١-٣٥٢). وعند ابن حزم، كل من كفر فهو فاسق، وليس كل فاسق ظالماً عاصياً كافراً، بل قد يكون مؤمناً (الفصل، ج ٣، ص ٤-١٣). واختلفت المعتزلة في أخذ الدراهم وسارقها من حرز، هل يفسق أم لا، على قولين؛ عند أبي الهذيل وجعفر بن المبرور هو فاسق، وعند باقي المعتزلة غير فاسق (المِلل، ج ١، ص ٩٠؛ مقالات، ج ١، ص ٣٠٧). وكانت المعتزلة قبل الأصم تُنكر أن يكون الفاسق مؤمناً.

على السواء؛ فالإيمان اجتناب الكبيرة فحسب، والأقوال والأفعال ليست من الإيمان، وأفعال الفعل والشرك كلاهما طاعة؛ لذلك لا يُسبى العاصي لأنه يعرف الله إن كان قد جده وعصاه. معرفة الله إذن خصلة بين الإيمان والشرك.^{٢٢} والدليل على ذلك أن الفاسق شرعاً ليس مؤمناً ولا كافراً بإجماع الأمة، يُقام عليه الحد ولا يُقتل، ولا يُحكّم برّدته، ويُدفن في مقابر المسلمين. فسقه معلوم، ولكن إيمانه مختلف فيه، وطبقاً لعلم الأصول يؤخذ المتفق عليه ويُترك المختلف فيه.^{٢٣} والحقيقة أن القول بالوسطية لا يعني أي تنازل عن الفعل أو عن الإيمان؛ فمن الناحية العملية الفاسق أشدّ من الزنديق والمجوس، وخطره أعظم.^{٢٤}

^{٢٢} اختلفت المعتزلة في الإيمان على ستة أقاويل؛ منها أن الإيمان جميع الطاعات، فرضها ونفلها. والمعاصي على ضربين؛ صغائر وكبائر. والكبائر ضربان؛ كفر وليس بكفر. والكفر من ثلاثة أوجه؛ التشبيه والتجويز (التكذيب) ورد الإجماع (مقالات، ج ١، ص ٣٠٣-٣٠٤). وعند هشام الفوطي وعباد بن سليمان، الإيمان ضربان؛ إيمان بالله، وإيمان لله. الأول تركه ليس كفراً، والثاني تركه كفر أو ليس بكفر، مثل ترك الصلاة والزكاة. ولكن من تركه استحلالاً كفر، ومن تركه فسقاً لم يكن، وقد يكون صغيراً وليس بكفر (مقالات، ج ١، ص ٣٠٤). عند النظام، الإيمان اجتناب الكبيرة فحسب؛ فالأقوال والأفعال ليست من الإيمان، والصلاة أفعال الفعل والترك، وكلاهما طاعة (الفرق، ص ١٤٤-١٤٥). وعند ثمامة بن الأشرس يحرم السببي لأن المسيبي لم يعص الله إذا لم يعرف، وإنما العاصي من عرف ربه بالضرورة ثم جده أو عصاه (الفرق، ص ١٧٣). إلا محمد بن شبيب وموسى بن عمران، وهما من أصحاب النظام؛ فقد خالفوه في الوعيد وفي المنزلة بين المنزلتين؛ فصاحب الكبيرة لا يخرج من الإيمان بمجرد ارتكاب الكبيرة (الملل، ج ١، ص ٩٠). وعند الحفصية أتباع أبي جعفر أبي المقدام، بين الإيمان والشرك خصلة أخرى هي معرفة الله (اعتقادات، ص ٥١). وعند المعتزلة، المعاصي ثلاثة: (أ) ما يدل على الجهل بالله ووحدته، وما يجوز عليه وما لا يجوز برسالة رسوله. (ب) ما لا يدل على ذلك، وهو قسمان: (١) منزلة بين المنزلتين لا يُحكّم على صاحبها بالكفر ولا بالإيمان في الكبائر. (٢) ما لا يُخرج ككشف العورة والسفّه، وهي الصغائر (المواقف، ص ٣٨٨-٣٨٩). صاحب الكبيرة فاسق لا كافر ولا مؤمن مسلم، وإن قرأ الله وأسلم له، منزلة بين الكفر والإيمان (التبئية، ص ٣٦-٣٧؛ الفرق، ص ١١٥؛ الفصل، ج ٢، ص ١٠٧؛ شرح الدواني، ج ٢، ص ٢٦٩؛ حاشية الكليني، ج ٢، ص ٢٦٩؛ حاشية الخليلي، ج ٢، ص ٢٦٩-٢٧٠؛ التحفة، ص ٤١-٤٢؛ الإتحاف، ص ٤٨-٤٩).

^{٢٣} احتجّت المعتزلة بوجهين: (أ) ليس الفاسق مؤمناً ولا كافراً بالإجماع، يُقام عليه الحد ولا يُقتل، ولا يُحكّم برّدته، ويُدفن في مقابر المسلمين. (ب) فسقه معلوم، وإيمانه مختلف فيه. والأولى ترك المختلف وأخذ المتفق (المواقف، ص ٣٩١-٣٩٢؛ شرح التفاتزاني، ص ١١٨-١١٩).

^{٢٤} عند جعفر بن مبشر، فساق الأمة شرّ من الزنادقة والمجوس (المواقف، ص ٤١٦).

وقد يكون مرتكب الكبيرة مُنافقاً. والفرق بين الفسوق والنفاق ليس كبيراً. الفسوق يتعلق بالفصم بين العمل والنظر، بين المعرفة والفعل، في حين أن النفاق قد يتعلق أيضاً بالفصام بين القول والعمل. النفاق كفرٌ مضمّر، في حين أن الفسوق كفرٌ علني. وقد يكون النفاق أشد من الكفر؛ لأنه إظهار المرء غير ما يُبطن، في حين أن الكفر صريح. النفاق فصام بين الداخل والخارج، في حين أن الكفر اتفاق الداخل مع الخارج. يتعلق النفاق أيضاً بغياب التصديق، في حين أن الفسوق يتضمن خروج الفعل فحسب، وإن بقيت المعرفة والتصديق، وإن بقي الإقرار. النفاق إذن أعم من الفسق وأخطر، والفسوق حالة منه؛ فكل فسق نفاق، وكل نفاق كفر؛ وبالتالي يكون كل فسق كفراً. الفاسق يستحق الذم واللعن، وكذلك المنافق. وإن ارتكاب الفاسق الكبيرة يُثبت أن في اعتقاده ضلالة، وكذلك المنافق. وكثير من الآيات في أصل الوحي تؤيد ذلك.^{٢٥} ويشارك في ذلك فكر السلطة كنوع من الوسطية ضد فكر المعارضة الذي يحكم على مرتكب الكبيرة بالكفر.^{٢٦} ومع ذلك قد يظهر التعارض بين الفسق والنفاق؛ لأن الفسق إظهار، والنفاق كتمان. ولما كان مرتكب الكبيرة أقرب إلى العلن والإظهار فإنه لا يكون منافقاً.^{٢٧}

^{٢٥} عند الحسن البصري، مرتكب الكبيرة منافق (المواقف، ص ٣٨٩؛ المحصل، ص ١٧٤-١٧٥). وعند البكرية أصحاب بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد، الكبائر نفاقٌ كلها، وأن مرتكب الكبيرة عابد للشيطان، مُكذّب لله، جاحد له، مُنافق في الدرك الأسفل من النار، مخلّد فيها أبداً إن مات مُصرّاً، وأنه ليس في قلبه لله إجلال ولا تعظيم، وهو مع ذلك مؤمنٌ مسلم. وفي الذنوب ما هو صغير، والإصرار على الكبائر كبائر (مقالات، ج ١، ص ٢١٧). وعند عمرو بن عبيد، كل نفاق كفر، وكل فسق نفاق؛ إذن كل فسق كفر. كما احتجّ الحسن بأن الفاسق يستحق الذم واللعن كالمُنافق، وبأن ارتكاب الفاسق الكبيرة يُثبت أن في اعتقاده خللاً، ولوجود عديد من الآيات تُثبت ذلك المعنى (الشرح، ص ٧١٤-٧١٧). وقد احتجّ من قال إنه منافق بوجهين: (أ) أية المنافق ثلاث ... (ب) من اعتقد أن في هذا الحجر حياة لم يدخل يده فيه؛ فإذا زعم ذلك وأدخل يده فقد قال لا عن اعتقاد (المواقف، ص ٢٩١).

^{٢٦} لا يُمانع بعض أهل السنة في ذلك؛ فعند ابن حزم، المُذنب مُنافق (الفصل، ج ٤، ص ٣-٤). النفاق كفرٌ مضمّر (حاشية الخيالي، ص ١١٨). صاحب الكبيرة منافق، وهو شر من الكافر المظهر لكفره (الفرق، ص ١١١).

^{٢٧} يرفض القاضي عبد الجبار اعتبار مرتكب الكبيرة مُنافقاً؛ لأن النفاق قاسم لمن يُبطن الكفر ويظهر الإسلام، وليس هذا حال صاحب الكبيرة (الشرح، ص ١٤٠-١٤١). وأثبت القاضي عبد الجبار فساد المناظرة بين عمرو بن عبيد والحسن (الشرح، ص ٧١٤-٧١٧).

والحقيقة أن إثبات المنزلة بين المنزلتين إنما يجد مُبرراً له في صعوبة قبول الموقفين الأولين، وهو اعتبار مرتكب الكبيرة مؤمناً أو كافراً. ونظراً لبساطة هذا الموقف الثالث فإن أية محاولة لتنظيره تكون إضافية مجانية زائدة. وقد تكون مسألة شرعية لا مجال لتنظير العقل فيها، ومع ذلك فإنه يمكن على الأقل تعجيلها وتحديد مستوى معرفتها؛ فهي مسألة ليست مرتبطة بالثواب والعقاب والإحباط والتكفير، حتى لا تكون أدخل في أمور المعاد، وليست مسألة مُتعلقة بالأحكام الشرعية وحدها؛ لأنها تتعلق بأمور الدنيا وبسلوك الأفراد، كما أنها لا تتعلق بموضوع المدح والذم؛ لأن الأحكام الخلقية هو فعل إنساني، وما دام فعلاً إنسانياً فإنه فعلٌ حر يتراوح بين العظمة والإقلال، بين عظم الثواب وقليله إن كان طاعة، وعظم العقاب وقليله إن كان معصية. فالمنزلة بين المنزلتين تعبير عن حرية الفعل نظراً لوجود الفعل بين قطبين؛ الثواب والعقاب، أو الطاعة والمعصية.^{٢٨}

(٢) هل الإيمان يزيد وينقص؟

لما كانت الأعمال مُقترنة بالإيمان، وكان العمل لا ينفصل عن النظر، ظهر سؤال ثانٍ عن الإيمان: هل يزيد وينقص؟ هل هو كلُّ أم بعض؟ هل يتفاضل فيه الناس؟ فإذا كان أبعاد الشعور الأربعة، المعرفة والتصديق والإقرار والعمل، قد وضعت مسألة وحدة الشعور من حيث الكم، فإن سؤال الزيادة والنقصان في الإيمان يضع الشعور من حيث الكيف، ولو أن اللغة هي لغة الكم. وقد ركّز القدماء على الشعور الكمي بأبعاده الأربعة أكثر مما ركّزوا على الشعور الكيفي بأسئلته الثلاثة: هل الإيمان يزيد وينقص؛ أي هل له أجزاء،

^{٢٨} كلا المذهبين السابقين مردود؛ الأول يرفع معظم التكاليف من الأوامر والنواهي، ويفتح باب الإباحة، ويُغضي إلى الهرج؛ والثاني يرفع معظم الآيات من الكتاب والأخبار، ويُغلق باب الرحمة؛ مما يؤدي إلى اليأس والقنوط. الأول يُرجئ الإيمان عن العمل، والثاني يُرجئ العمل عن الإيمان، مع أن العمل داخل الإيمان (النهاية، ص ٤٧٤-٤٧٦؛ الدر، ص ١٦٠-١٦١؛ القول، ص ٩٣). هذه مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها؛ لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يُعلم عقلاً، وإنما المعلوم عقلاً أنه إذا كان الثواب أكثر من العقاب يكفر جنبه، وإن كان أقل فإنه يكون محبباً في جنبه، والحال كذلك في الشاهد. فحصل من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يُسمى مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً، بل يُسمى فاسقاً. وكما لا يُسمى باسم هؤلاء فإنه لا يجري عليه أحكام هؤلاء، بل له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين (الشرح، ص ١٣٨-١٤٠، ص ٦٩٧-٦٩٨، ص ٧١٧-٧١٨).

أي خصال يمكن تجزئتها، أم أن الإيمان كلُّ واحد لا يتجزأ؟ هل الإيمان يتفاضل فيه الناس كما تتفاوت مراتبه عند الشخص الواحد؟ هل تأتي قوة الإيمان وضعفه من الإيمان أم من البواعث والغايات؟ هل هناك فروقٌ فردية طبيعية أو مكتسبة، جبلية أم تربوية، وراء التفاوت في الإيمان والأعمال؟ وفي أي مظهر من الإيمان يقع التفاوت في المعرفة أو التصديق أو الإقرار أو العمل؟ وهل يؤدي التفاوت في المعارف إلى تفاوت في الأعمال؟ هل يؤدي التفاوت في التصديق إلى تفاضل في الأعمال؟ هل هناك تفاضل في الإقرار مثل تفاضل المعرفة والتصديق؟ وكل هذا الأسئلة التي تُثار في الإيمان تُثار أيضاً في الكفر، وكأن المسألة ليست في الإيمان أو الكفر، بل في الشعور ذاته يوجبه الإيمان والكفر، الإيجاب والسلب. والخلاف ليس لفظياً فقط، وإن كان يمكن ضبطه عن طريق تحليل اللغة، ولكنه ناتج عن اختيار مسبق لأحد الاحتمالات المتعلقة بأبعاد الشعور؛ فإنكار الزيادة والنقصان في الإيمان نتيجة التوحيد بين الإيمان والأعمال، في حين أن إثبات الزيادة والنقصان في الإيمان نتيجة لاعتبار الأعمال زائدة عن الإيمان ومُنفصلة عنه. وإنكار التبعض في الإيمان هو أيضاً نتيجة للتوحيد بين الإيمان والعمل، في حين أن إثباته يكون نتيجة للفصل بينهما. وإن جعل الإيمان هو المعرفة أو التصديق أو الإقرار يُنكر الزيادة أو النقصان في الإيمان؛ لأن الأعمال ليست منه. فالمعرفة بالذهان، والتصديق بالقلب، والإقرار باللسان، مرةً واحدة وإلى الأبد، لا زيادة في كلٍّ منهما ولا نقصان.^{٢٩}

فالقول بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص إنما يعني بالإيمان التصديق بالقلب الذي أصبح عنواناً للمعرفة والإقرار دون الأعمال؛ فالتصديق لا يقع فيه زيادة أو نقص، كما أن ليس به كلُّ أو جميع؛ أي إنه لا يتبعض، ولا يتفاضل فيه الناس أو الملائكة؛ فإيمان الناس مثل إيمان الملائكة والمقربين والأنبياء وأهل الجنة، مساواة مطلقة بين الجميع. لا تزيد الأعمال من الإيمان ولا ينقص غيابها منه، وكأن العمل لا يقوي الإيمان، وكأن الممارسة لا تزيد من أحكام النظر. قد تتزايد الأعمال في نفسها، ولكنها لا تزيد ولا تنقص من الإيمان شيئاً.^{٣٠}

^{٢٩} عند الغزالي، منشأ الخلاف لفظي؛ لأن الإيمان اسمٌ مشترك لا بد من تفصيله (الاقتصاد، ص ١١٤؛ الموافق، ص ٣٨٨). كل من قال الطاعات كلها من الإيمان أثبت فيه الزيادة والنقصان، ومن زعم أن الإيمان هو الإقرار منع الزيادة والنقصان، ومن قال التصديق بالقلب منع النقصان. واختلفوا في الزيادة (الأصول، ص ٢٥٢-٢٥٣).

^{٣٠} عند المرجئة، التصديق لا يقع فيه زيادة ونقص، والتصديق لا يتبعض (الفصل، ج ٣، ص ١٤٤؛ التحفة، ص ٤٦-٤٧؛ الإتحاف، ص ٥٢-٥٤). وعندهم أن إيمانهم كإيمان جبريل وميكائيل والملائكة

ولا يثبت الإيمان، ولا تتنوع خصاله، فهو خصلة واحدة أو الخُصل جميعاً. أما الأعمال فهي التي تتجزأ وتتبعض. وكذلك لا يتفاضل الإيمان من فرد لآخر وإن تفاضلت الأعمال.^{٣١} والحقيقة أن هذا الموقف يقوم أساساً على إخراج العمل من الإيمان حتى يلغى التمايز في السلوك بين الأفراد؛ وبالتالي لا يختلف الحاكم عن المحكوم في الإيمان؛ فالكل مُصدق وإن اختلفت الأعمال؛ وبالتالي لا مجال للمعارضة السياسية، سواءً معارضة أعمال الحاكم

والمقرّبين والأنبياء وأهل الجنة (التنبيه، ص ١٥٣-١٥٤). ولا يزيد الإيمان بالأعمال (مقالات، ج ١، ص ١٩٨؛ الملل، ج ٢، ص ١٠٧؛ التنبيه، ص ٤٣). وهو أيضاً موقف التومنية أنصار أبي معاذ التومني (المواقف، ص ٤٢٨؛ الملل، ج ٢، ص ٦٤-٦٥؛ التنبيه، ص ٣٧؛ الفرق، ص ٢٠٣-٢٠٤). من قال إن أعمال الجسد إيمان، وإنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وإنه مؤمن من يكفر بشيء من أعمال الذنوب، وإنه مؤمن بقلبه ولسانه، يخلد في النار؛ فليس مرجئاً (الملل، ج ٢، ص ١٠٧). وهو أيضاً موقف غسان (مقالات، ج ١، ص ٢٠٤؛ الفرق، ص ٢٠٣؛ المحصل، ص ١٧٥؛ الملل، ج ٢، ص ٦١؛ اعتقادات، ص ١٧٠؛ المواقف، ص ٤٢٧). وهو أيضاً موقف غيلان (مقالات، ج ١، ص ٢٠٠؛ الفرق، ص ٢٠٦-٢٠٧). وهو موقف أبي حنيفة وإمام الحرمين؛ لأن الإيمان اسم للتصديق البالغ، وهو أيضاً موقف اليونسية أتباع يونس بن عون (اعتقادات، ص ٧٠). عند أبي حنيفة، إيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به، ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق (الفقه، ص ١٨٦؛ شرح الفقه، ص ٧٧-٧٨). وهو أيضاً موقف أهل السنة؛ فالأعمال تتزايد في نفسها، أما الإيمان فلا يزيد ولا ينقص (النسفية، ص ١٢٨). الأعمال غير داخلة في الإيمان (شرح التفازاني، ص ١٢٨).

^{٣١} عند الإباضية، جميع ما افترضه الله على خلقه إيمان (مقالات، ج ١، ص ١٧٢-١٧٦). وعند النجارية ليست كلها خصلة إيماناً. وإذا وقعت مجموع الخصال فكل خصلة طاعة، وإذا وقعت واحدة لم تكن طاعة. الإيمان واحد، وترك كل خصلة معصية، ولا يكفر الإنسان بترك واحدة. وعند الصالحي، الإيمان خصلة واحدة لا تزيد ولا تنقص، وكذلك الكفر (الفرق، ص ٢٠٧؛ مقالات، ج ١، ص ٩٨). وعند أبي يونس الشمري، الإنسان لا يكون مؤمناً إلا بجميع الخلال، وقد يكون كافراً بترك واحدة. وعند أبي شمر، الإيمان ليس خصلة، بل اجتماع الخصال كلها أو تركها، الإيمان لا يتبعض (مقالات، ج ١، ص ١٠٠-٢٠١). وعند أبي حنيفة، الإيمان لا يتبعض (شرح الفقه، ص ٦٤). وكذلك عند الغيلانية (مقالات، ج ١، ص ٢٠٠؛ الفرق، ص ٢٠٦-٢٠٧؛ التنبيه، ص ٤٦). وعند الجهمية لا يتبعض ولا يتفاضل، والكفر خصلة واحدة أو الخصال كلها (مقالات، ج ١، ص ١٩٨). لا يتبعض أي لا ينقسم إلى عقد وقول وعمل، ولا يتفاضل (الملل، ج ١، ص ١٣٠). وعند أبي حنيفة، لا يتفاضل الناس في الإيمان (الفرق، ص ٢٠٣؛ شرح الفقه، ص ٦٤). المؤمنون مُستوون في الإيمان والتوحيد، مُتفاضلون في الأعمال (الفقه، ص ١٨٦؛ شرح الفقه، ص ٧٨-٧٩، ص ٨٢). إن كان التصديق فلا تفاضل فيه، أما في الطاعة ففيها زيادة ونقصان (القلانسي) (الإرشاد، ص ٣٩٩-٤٠٠؛ شرح التفازاني، ص ١٢٨-١٢٩).

أو تقديم أعمال المعارضة كبديل عنها. وكيف يكون الشعور درجةً واحدة من الكيف، شعور أم لا شعور، إيمان أو لا إيمان، تصديق أو لا تصديق؟ ألا يختلف الشعور أيضاً في الغموض والوضوح، والنوم واليقظة، والسطحية والعمق؟ وكيف يمكن تفسير اختلاف الأعمال والمعارف بين الناس؟ وكيف يتم التفاضل بينهم والأعمال إنما هي تعبير عن درجة الإيمان؟ إن جعل الإيمان هو عمل القلب هو تأسيس لعلم التوحيد على التصوف؛ مما سهّل بعد ذلك التوحيد بين العلمين في العقائد المتأخرة. إن لم يكن الإيمان يزيد وينقص، يتجزأ ويتبعض، فإنه مع ذلك كيف يشتد ويضعف ككل باعث. وترتبط الشدة والضعف بدرجة الوعي النظري بالوحي، وبمقدار الالتحام بالواقع، والاستعداد الطبيعي للعمل والتضحية. الشدة والضعف يُشيران إلى درجة الوعي الثوري عند الفرد. وإذا كان مضمون الإيمان هو الوحي، فلا بد أن يكون الوحي نظراً أو فكراً مرتبطاً بالواقع ومصدراً له من أجل تغييره، وكأن مضمون الإيمان هو النظرة العلمية للواقع. مضمون الإيمان هو الفكر المصور للواقع، والواقع المحقق للفكر. مضمون الإيمان هو تغيير الواقع وتطويره، وتحقيق الوحي كنظام للعالم.

وإذا ثبت أن الإيمان يزيد وينقص فلا معنى لإيجاد حلول وسط بأن يزيد الإيمان ولا ينقص، أو ينقص الإيمان ولا يزيد؛ فالزيادة تتضمن النقص، والنقص يتضمن الزيادة. إذا كان الإيمان يزيد بالأعمال فإنه ينقص بغيابها، وإذا كان الإيمان ينقص بغياب الأعمال فإنه يزيد بوجودها.^{٣٢} ما دامت هناك طاعات ونوافل ودرجات في الأعمال فلا بد أن تكون هناك درجات في الإيمان؛ وبالتالي الزيادة والنقص فيه. في المعرفة زيادة ونقص بسبب الإجمال والتفصيل، وفي التصديق زيادة ونقصان بسبب الشدة والضعف، وفي الإقرار زيادة ونقص لأن في القول طوعاً واختصاراً. ويختلف ذلك في حياة الفرد نفسه من لحظة وأخرى، وفي حياة الإنسان من فرد إلى آخر، بل وفي حياة الجماعة من مجتمع إلى آخر، وفي حياة البشرية من طور إلى آخر. وكذلك يتبعض الإيمان، وكل خصلة من الإيمان بعض الإيمان. ويتفاضل

^{٣٢} أحد أقوال غسان: الإيمان لا يزيد ولا ينقص (الفرق، ص ٢٠٣). عند صنف من المرجئة، الإيمان يزيد بالأعمال لا إلى منتهى أو غاية، ولا ينقص بعمل. وبالتالي يُحددون بين الإسلام والإيمان، ويُنكرون النفاق لأنه خارج عن الإيمان (التنبية، ص ١٥٥-١٥٦). وإيمان الأنبياء يزيد ولا ينقص. وعند البعض الآخر ينقص الإيمان ولا يزيد، وهو إيمان الفساق (الإتحاف، ص ٥١-٥٢). وهو أيضاً موقف النجارية (الفرق، ص ٢٠٨).

الإيمان في حياة الفرد وبين الأفراد وبين الجماعات والأمم. إن إثبات الإيمان بإخراج الأعمال منه هو اختيار السلطة، يهدف إلى تثبيت النظام القائم، في حين أن حركة الإيمان بإدخال الأعمال فيه إنما هو اختيار المعارضة لتغيير النظام إلى ما هو أفضل.^{٢٣}

^{٢٣} عند جمهور أهل السنة، الإيمان يزيد وينقص كما جاء في الكتاب والسنة، إما في القول والعمل دون التصديق، وإما على الإطلاق (الإنصاف، ص ٥٧-٥٨). وهو إيمان الأمة (الإتحاف، ص ٥١-٥٢). كلما ازداد الإنسان جزاءً ازداد إيماناً، والعكس بالعكس (الفصل، ج ٣، ص ١٢٨؛ التنبيه، ص ١٥، ص ١٧؛ المواقف، ص ٤٨٨). يضعف الإيمان ويقوى (الكتاب، ص ١٠٦). الراجح أن الإيمان يزيد وينقص بزيادة الأعمال (شرح الخريدة، ص ٦٥-٦٦). وقد قيل شعراً:

ورُجحت زيادة الإيمان بما تزيد طاعة الإنسان
ونقص بنقصه وقيل لا وقيل لا خلف كذا قد نُقلا

الجوهرة، ص ٤٥-٤٦

وهو أيضاً موقف القاضي عبد الجبار (الشرح، ص ٨٠٢-٨٠٣). كما يتبعض الإيمان؛ فكل خصلة من الإيمان بعض الإيمان، وهو موقف اليونسية (الفرق، ص ٢٠٣). هناك بعض إيمان (الفرق، ص ٢٠٧). وعند محمد بن شبيب من المرجئة، الخصلة من الإيمان تكون طاعة وبعض إيمان، ويكون صاحبها كافراً بترك بعض الإيمان، ولا يكون مؤمناً إلا بإصابة الكل. الإيمان يتبعض فيه الناس، قد يكون الخصلة الواحدة. الإيمان يتبعض ويتفاضل (مقالات، ج ١، ص ٢٠١). وقد قيل شعراً:

ويعتريه النقص والكمال ما نقصت أو زادت الأعمال

الوسيلة، ص ١٥؛ القول، ص ١٥-١٦

وعند النجارية يتفاضل الناس في الإيمان، ويكون البعض أعلم بالله وأكثر تصديقاً. كل خصلة طاعة وليست بإيمان، ومجموعها إيمان (الفرق، ص ٢٠٨). وهو موقف جمهور الأشاعرة (الدر، ص ١٦٥-١٦٦؛ التنبيه، ص ٤٤؛ الإبانة، ص ١٠).

سابعًا: خاتمة: الواقع التاريخي بين الإثبات والتغيير

إن كل مسائل النظر والعمل وأبعاد الشعور الأربعة، المعرفة والتصديق والإقرار والعمل، إنما هي في النهاية تنظير لواقع تاريخي قديم، ظل ينقل من البيئة القديمة على البيئة الحالية بالرغم من اختلاف الظروف، لدرجة أن الإطار النظري القديم والاختيارات القديمة أصبحت هي نفسها علم العقائد. ولما كان علم العقائد علمًا إلهيًا مقدسًا أصبح التغيير فيه أو إعادة الاختيار بين البدائل معدومًا تقريبًا، في حين أن كل موضوعات النظر والعمل إنما هي في الحقيقة الصورة النظرية للواقع التاريخي القديم، وأكبر دليل على أن علم العقائد نشأ في واقع تاريخي معيّن، وليس علمًا خارج الزمان والمكان، بل إن هذا الواقع هو الواقع السياسي بالضرورة، وكأن الأولوية في الواقع للسياسة، وكأن علم أصول الدين هو بالأصالة علمٌ سياسي، أو بالأحرى علم نظر السياسة، تحوّل فيها الدين إلى «أيديولوجيا» سياسية، وأصبحت عقائد الفرق تنظيرًا للواقع السياسي، وأصبحت عقائد كل فرقة تُعبر عن موقعها واختيارها السياسي. ولما كان الموقع والاختيار يتحددان باستمرار ابتداءً من السلطة السياسية، أصبحت عقائد الفرق تنظيرات للسلطة لتثبيتها أو لتغييرها، عقائد سلطة أو عقائد معارضة؛ لذلك ارتبط الموضوع كله بالإمامة؛ فقد كان الأمر يتعلق بإيمان وكفر الإمام، أو إيمان وكفر مُعارضيه، وليس بسطاء الناس، ثم تحوّل من صراع على السلطة إلى خلافٍ فقهي عام حول مرتكب الكبيرة وأنواع الكبائر؛ فالسياسة أصل العقائد.

(١) الواقع التاريخي الثابت

والواقع التاريخي الثابت هو الواقع القديم الذي يشمل الحوادث التاريخية السابقة التي وقعت وارتبطت بأسمائها وأشخاصها وظروفها وبيئتها، والتي ما زالت تُنقل حتى الآن وكأنها جزء من العقائد النظرية، وليست مجرد حوادث تاريخية كانت وراء نشأة علم العقائد. وأصبح من الصعب إن لم يكن من المستحيل التفرقة بين العقائد والتاريخ، بين الأسماء والأحكام، أي النظر والعمل، وبين الإمامة كحادثة تاريخية. وهناك ثلاث حوادث رئيسية تكمن وراء موضوع النظر والعمل ومرتكب الكبيرة وحكمه بين الإيمان والكفر والفسوق، وهي: إمامة عثمان، وحروب علي، والتحكيم. وواضح من عناوينها أنها مرتبطة بالأشخاص، بأسماء معينة، وليست مسألة نظرية خالصة باستثناء التحكيم.

(١-١) إمامة عثمان

لما كانت أحكام مرتكب الكبيرة تتراوح بين الإيمان والكفر والفسوق، فإن الخلاف حول إمامة عثمان وأفعاله جعلها أول واقعة تاريخية تُثير هذا التمايز في الأحكام؛ فقد كان هناك خلاف على أعماله مثل ضرب أتقياء الصحابة، ومنعه العطاء عنهم، ونفي البعض، واستدعاء بعض المنفيين، وعدم تطبيق حد القتل، وتولية أقاربه وجزل العطاء لهم، وجمع القرآن وحرق باقي المصاحف، وحمى الحمى، وإتمام الصلاة بمنى، وارتقاء منبر الرسول، وعدم حضور بدر، وتأخره عن بيعة الرضوان ... إلخ. وهي أفعال توجب النصح للحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فقهاء الأمة وعلمائها، أخطاء في العمل السياسي تغليباً للهوى على المصلحة، وترجيحاً للمصلحة الخاصة على المصلحة العامة.^١ ثم تظهر الاختيارات الثلاثة: الإيمان والكفر والفسوق. فالإمام مؤمن، وقد كان مُصيباً في أفعاله، ثم قُتل مظلوماً، واعتُبر قتله فسقاً. وأما القعود عن نصرته والدفاع عنه إن كان بأمر

^١ اختلفوا في عثمان لأشياء نقيضها منه حتى أقدم لأجلها ظالموه على قتله، منها: ضرب عمار حتى فتق أمعاءه، وعبد الله بن مسعود حتى كسر ضلعين، ومنعه العطاء سنين كثيرة، ونفي أبي ذر لظعنه عليه وعلى امرأته أنهم استأثروا بالمال وعلوا البنيان وركبوا المراكب، وتجاوز تأديب الصحابة من الضرب بالدرة إلى العصا، وتولية أقاربه، وكان يُحبهم ويخصهم بالعطاء، والكتاب الذي وُجد مع عبده على بغيره وما تضمنه في بابهم، ثم جمع القرآن وحرق المصاحف، وحمى الحمى، وآوى الحكم طريد الرسول، وإتمامه الصلاة بمنى، وترك قتل عبيد الله بن عمر بالهمزان، ورقبه على المنبر فوق المرقاة

الإمام حقناً للدماء ودرءاً للفتنة فلا حرج، وإن كان نهى الإمام عن نصرته فهم معذورون، وإن كان إعانة للمُهاجمين فهو فسقٌ مثل الهجوم عليه وقتله. إن الدليل على براءة الإمام ليس تبشيره بالجنة، فالجنة نتيجة لقانون الاستحقاق، والجزاء على الأعمال، وليس نتيجة الدعوات له، دعوة أو أكثر، أو لأنه زوج ابنة النبي، بل تطبيقاً للحكم على أفعاله. فالولاية والعداوة لقاتليه ولكل من أكفره. وهو بهذا المعنى إمامٌ مثل الإمامين السابقين عليه.^٢ ويصعب أن يكون كافراً إلا عند اعتبار الكبيرة كفرًا، بل إن كفره يمتدُّ إلى بيعته منذ قبولها، وليس فقط إلى أفعاله بعد الولاية.^٣ وقد يكون الاختيار الثالث محاولة لإثبات الإيمان النظري والخروج العملي، أو عن طريق تطوره في الزمان، وتغيُّره في إيمان السنوات

التي كان يقوم عليها الرسول، وعدم حضوره بدر، وتأخره عن بيعة الرضوان (الفرق، ص ١٧؛ التمهيد، ص ٢٢٠-٢٢٧). وقد عاب عليه النظام رده الحكم بن أمية إلى المدينة وهو طريد رسول الله، ونفي أبي ذر صديق الرسول، وتقليده الوليد بن عتبة الكوفة وهو من أفسد الناس، ومعاوية الشام، وعبد الله بن عامر البصرة، وتزويجه مروان بن الحكم ابنته وهم أفسدوا عليه أمره، وضربه عبد الله بن مسعود على إحضاره المصحف، وعلى القول الذي شافهه به (الملل، ج ١، ص ٨٧). اختلفوا في قاتليه وخاذليه اختلافاً ظل قائماً إلى يومنا هذا (الفرق، ص ١٧).
^٢ هذا هو موقف أهل السنة؛ فقد أجمعوا على أن عثمان كان إماماً على شرط الاستقامة إلى أن قُتل، وأن قاتليه قتلوه ظلماً؛ فمن استحلَّ ومن كفر ومن تعمَّد قتله من غير استحلال فسق، والذين هجموا عليه واشتركوا في دمه، مقطوعٌ بفسقهم. والذين قعدوا عن نصرته فريقان؛ الأول كانوا معه في الدار ودافعوا عنه (الحسن بن علي، عبد الله بن عمر ... إلخ)، أقسم عليهم عثمان بترك القتال، من وضع سلاحه فهو حر، هم أهل طاعة وبر وإحسان. والثاني قعدوا في القدرة عن نصرته، وهم صنفان؛ الأول أرادوا نصرته عثمان فنهاهم وهم معذورون، والثاني قوم من السوق أعانوا المهاجمين وهم فسقة. وهناك شهادة على براءة عثمان، وهو من المبشرين بالجنة (الأصول، ص ٢٨٧-٢٨٨). كان مُصيباً في أفعاله، قُتل ظلماً وعدواناً (مقالات، ج ١، ص ٤٧-٤٨). الكلام في مقتل عثمان، والدليل على أنه قُتل مظلوماً (التمهيد، ص ٣١٣-٣٢٠؛ الإرشاد، ص ٤٣١-٤٣٢). قال أهل السنة بموالة عثمان، وتبرءوا ممن أكفره (الفرق، ص ٣٥٠). تزوّج ذو النورين بنت النبي، ودعا لأبي بكر بدعوة، ولعثمان بدعوتين (شرح الفقه، ص ٦٠-٦١). أما الجبائي وابنه فإنهما يُواليان عثمان ويتبرآن من قاتليه (الأصول، ص ٢٢٧-٢٢٨؛ الانتصار، ص ٩٨).

^٣ تُكفر عثمانَ فرقتان، الشيعة والخوارج، أي الطرفان النقيضان. عند الروافض، لم يكن إماماً منذ يوم قام إلى أن قُتل، وأنكروا إمامة أبي بكر وعمر (مقالات، ج ٢، ص ٢٢٧-٢٢٨). وتُكفر الزيدية الإمامية أنصار سليمان بن جرير عثمان (مقالات، ج ١، ص ١٣٦؛ الفرق، ص ٣٣). والجارودية منهم تُكفر معه أبا بكر وعثمان وكل الصحابة (الفرق، ص ٣٢١). كما طعنن المحكمة الأولى في عثمان (الملل، ج ٢، ص ٢٧)، وكفّروه (المواقف، ص ٤٢٤). وتُكفر الأزارقة عثمان (الملل، ج ٢، ص ٣٣، ص ٩٠). وأما فرق

الأولى إلى كفر السنوات الأخيرة.^٤ ونظرًا لأن الأحكام الثلاثة غير كافية نظريًا فقد تتم تبرئة كل من الفريقين؛ إذ يصعب معرفة أيُّهما ظالم وأيُّهما مظلوم. وقد تتم إدانة كل من الفريقين، فأحدهما فاسق دون تعيينه.^٥ وفي مقابل إدانة الفريقين والحكم عليهما بالفسق، من جهة الإمام لأن أعماله توجب الفسق، ومن جهة قاتليه لأن الفسق لا يوجب القتل، يتم التوقف عن الحكم كلياً لا بالإيمان ولا بالكفر ولا بالفسوق لكلا الفريقين أو لأحدهما دون الآخر.^٦ وتخلصاً من المأزق قد يتم إنكار الواقعة ذاتها التي تُقلق الوجدان وتُحير النظر ويصعب معها الحكم؛ وبالتالي يتم إنكار حصار الإمام وقتله بالغلبة والقهر، إنما قتل الإمام شذمة قليلة على غرة من غير حصار؛ وبالتالي التخفيف من الواقعة، وتحويلها من واقعة سياسية تتشابك فيها الشرعية إلى واقعة قتل عادية يطبَّق فيها حد القصاص.^٧ والحقيقة أن الغرض ليس إصداراً للأحكام على التاريخ، بل تحليل التاريخ بقصد التعرف على طبيعة الموقف السياسي، ورؤية العوامل التي ساهمت في صنع القرار؛ فالنظرية السياسية العلمية هي التي يمكن عن طريقها فهم المواقف السياسية في التاريخ. ليست القضية الواقعة التاريخية، بل أسسها النظرية؛ فليست القضية إنكار حصار الإمام

الخوارج النجدات الصفرية والعجاردة والإباضية والثعالبة فإنها تتبرأ من عثمان وعلي، وتُقدم ذلك على كل طاعة، ولا تُصحح المناكحات إلا على ذلك (المِلل، ص ١٣-٢٥؛ مقالات، ج ١، ص ١٥٦).

^٤ عند بعض الخوارج كان عثمان مُصيباً في السنة الأولى من أيامه، ثم أحدث أحداثاً وجب خلعه وإكفاره. هو كافر مشرك، كافر نعمة. وأثبتوا إمامة أبي بكر وعمر (مقالات، ج ٢، ص ١٢٧-١٢٨). وعند الزيدية كان إماماً إلى أن أحدث أحداثاً استحق بها أن يكون مخلوعاً، ففسق، فبطلت إمامته. ووقفت في إمامة أبي بكر وعمر دون تخطئة أو لعن (مقالات، ج ٢، ص ١٢٧-١٢٨).

^٥ يتولى أبو الهذيل عثمان وقتلته، كلُّ منهم على حياله، ولا ندري قُتل ظالماً أو مظلوماً (مقالات، ج ٢، ص ١٢٧-١٢٨). أما جمهور المعتزلة مثل وأصل بن عطاء فيؤثرون التوقف، مع العلم بأن أحد الفريقين فاسق (الانتصار، ص ٩٧). وعند الواصليّة، الحكم بتخطئة أحد الفريقين عثمان وقاتليه، وكذلك علي وأهل الجمل (المواقف، ص ٤١٥).

^٦ عند المردار وجعفر بن مبشر، عثمان فاسق، وقتلوه فسقة؛ لأن فسق عثمان لا يوجب قتله، وكلاهما في النار (الأصول، ص ٢٨٧-٢٨٨؛ الانتصار، ص ٩٨). أما أهل السنة والتبرية والسليمانية والجبرية الزيدية وجعفر بن حرب، فإنهم يتوقفون في عثمان (الفرق، ص ٣٣-٣٤، ص ٣٢١؛ المِلل، ج ٢، ص ٩٢؛ المحصل، ص ١٨٠؛ المواقف، ص ٤٢٣؛ الانتصار، ص ٩٨).

^٧ أنكر هشام بن عمر الفوطي حصار عثمان. وقتله بالغلبة والقهر شذمة قليلة، قتلوه غرة من غير حصار (الفرق، ص ١٦٣).

وقتلته بالغلبة والقهر أو إثباته، بل الدافع والأساس النظري؛ فسبيل التحقق من الوقائع التاريخية هو الخبر المتواتر، وليس علم العقائد.

(٢-١) حروب علي (الجمال وصفين)

وبعد قتل الإمام بدأ الخلاف حول الإمامة لحد الاقتتال بالسيف بين أنصار الإمام الجديد وأتباع الإمام المقتول، وبذل أن تخفّ الواقعة الأولى زادت تعقيداً بالواقعة الثانية.^٨ وتظهر الأحكام الثلاثة على الواقعة الجديدة، وهي الإيمان والكفر والفسوق؛ فالإمام الجديد مُصيب في حروبه، في وقعتي الجمال وصفين، ومُحاربوه مُخطئون. ويتراوح خطأ قاتليه بين الفكر والفسوق والبغي والخطأ، وذلك يستوجب التوبة والرجوع إلى الحق والتسليم له. وتظل الإمامة للإمام الجديد دون مُنازعيه على الإمامة ومُقاتليه عليها.

وقد يُتملّس لمُقاتلي الإمام الجديد العذر بأنه أخطأ في التحليل وإن كان على نية طيبة؛ فالقصد هو الصلاح، وليس الأمر إيماناً أو كفراً أو فسوقاً بقدر ما هو خطأ في الاجتهاد. وهو أمرٌ فرعي وليس أمراً أصولياً، موضوعٌ فقهي وليس موضوعاً عقائدياً.^٩ لكن قد يتم

^٨ الخلاف بين علي وبين معاوية، وحرب صفين، ومخالفة الخوارج وحمله على التحكيم، ومغادرة عمرو بن العاص أبا موسى الأشعري، وبقاء الخلافة إلى وقت الوفاة، مشهور (الملل، ج ١، ص ٣٤). ثم اختلفوا بعد ذلك في شأن علي وأصحاب الجمال، وفي شأن معاوية وأهل صفين، وفي حكم الحكمين أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص، اختلفاً باقياً إلى اليوم (الفرق، ص ١٧-١٨). هذا الخلاف وقع بعد الرسول والخوارج لما قالوا بتكفير الفاسق، ورأوا علياً يقتل جمعاً من أهل القبلة ويُصلي عليهم. قالوا هذه مناقضة؛ فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قطعاً، وتبرّءوا منه (تلخيص المحصل، ص ٧٥).

^٩ الكلام في حروب علي ومن حارب معه من الصحابة على ثلاث فرق؛ الأولى: الشيعة وبعض المرجئة وجمهور المعتزلة ترى أن علياً مُصيب، وكل من خالفه على خطأ. فعند الروافض والزيدية وبعض المعتزلة والنظام وبشر وبعض المرجئة، علي مُصيب، وطلحة والزبير وعائشة ومعاوية مُخطئون. وعند واصل وعمرو وأبي الهذيل وطوائف من المعتزلة، علي مُصيب في قتال معاوية وأهل النهر (الفصل، ج ٤، ص ١٦٥-١٦٦). وعند ضارر وأبي الهذيل ومعمّر، معاوية مُخطئٌ غير إمام (مقالات، ج ٢، ص ١٣٠-١٣١). تصويب قتال علي طلحة والزبير ومعاوية (مقالات، ج ٢، ص ١٣٠-١٣١؛ مقالات، ج ١، ص ١٢٢؛ المحصل، ص ١٨٠). كُفرت السليمانية الزيدية عثمان وطلحة والزبير وعائشة (المواقف، ص ٤٢٣). علي كان إماماً في توليته، ومُقاتلوه بُغاة، حسّن الظنّ بهم قصد الخير وإن أخطئوا. أرادت عائشة بمسيرتها إلى البصرة تسكين الثائرة. كل الصحابة معرّضون للزلل، ولا عصمة لإمام إلا للنبي

تكفير كل من قاتل الإمام الشرعي الجديد، وتكفير كل من خالفه، سواء كان الكفر خالصاً أو شركاً، مغفوراً أو غير مغفور.^{١٠} وبعد تكفير المخالفين يتم الرجوع إلى الوراثة تدريجياً حتى يتم تكفير كل الأئمة السابقين، بل قد يبلغ الأمر تكفير الإمام نفسه إن لم يُحارب مُخالفه، ويكون مرتدّاً عن الدين!^{١١}

وقد يكون الإمام الجديد قد أخطأ نسبياً أو كلياً؛ فهو وإن كان قد أصاب في قتال مُخالفه إلا أنه أخطأ أنصاره الخارجين عليه، وكان يمكنه أن يكون أكثر رفقا بهم، ولكن

(الإرشاد، ص ٤٣٣-٤٣٤). أخطأ طلحة والزبير وتابا. وقُتل الزبير وقت الانصراف وكذلك طلحة (الملل، ج ٢، ص ٣٢-٣٤). أرادت عائشة الإصلاح، ثم غلبت على أمرها، ثم تابت ورجعت. رجعوا عن الخطأ. كان عن تأويل واجتهاد (الإبانة، ص ٦٩؛ المعالم، ص ١٨١-١٨٢). عند هشام الفوطي وعلي الأسواري، حرب الجمل لم تكن عن رأي أمير المؤمنين وطلحة والزبير، بل كان اجتماعهم بالبصرة للمناظرة، فتسرّع أصحاب للحرب (الانتصار، ص ٦٠-٦١، ص ١٦٣-١٦٩؛ الفرق، ص ٣٥٠-٣٥١). عند أهل السنة، علي مُصيب في قتال الجمل ومعاوية في صفين، كلّم عليّ الزبير فرجع. الذين قاتلوا عليّاً فسقة. أصحاب معاوية بغاة. صحة إيمان علي وطلحة والزبير من بيعة الرضوان (الأصول، ص ٢٨٩-٢٩١؛ الفرق، ص ١٢١). تصويب علي في حروبه في صفين ونهروان (الفرق، ص ٣٥٠؛ شرح الفقه، ص ٦١). معاوية وعمرو بغاة على الإمام، وأهل النهر شرأة مارقون عن الدين، وعلي على حق. وهو موقف الأشعرية (الملل، ج ١، ص ١٥٨).

^{١٠} والخوارج تُكفر عثمان وعليّاً وطلحة والزبير وعائشة، وتُعظم أبا بكر وعمر (الاعتقادات، ص ٤٦). طعنّت المحكمة الأولى في أصحاب الجمل وأصحاب صفين، فقاتلهم علي بالنهروان (الملل، ج ٢، ص ٢٧). وتُكفر الأزارقة طلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر من معهم، وتُخلدهم في النار (الملل، ج ٢، ص ٣٣). وعند جمهور الخوارج، أصحاب الجمل وأصحاب معاوية كفار (الأصول، ص ٢٩٠). وعند الروافض، طلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل كفار في قتال علي، وكذلك معاوية وأصحابه بصفين (الأصول، ص ٢٩٠). وتقول النعيميّة (الزيدية) بتكفيرهم وتقتيلهم، وتقول طائفة أخرى بتفسيقهم، إلا أن يكون حاربه عناداً للرسول، فهم كفار، وكذلك من ترك الائتظام به بعد الرسول (مقالات، ج ١، ص ١٢٢؛ الفرق، ص ٢١٣).

^{١١} تنبراً الإسماعيلية الإمامية وتُكفر كل من خالف عليّاً، ويقولون بإمامة الاثنى عشر (التنبية، ص ٣٢). أما أهل قم من الإمامية فإنهم يطعنون على السلف ويشتمونهم، ويأخذون شيئاً يحشونه تبنياً أو صَوْفاً يُسمونه أبا بكر أو عثمان، ويضربونه بالعصي حتى يُشفى غليلهم (التنبية، ص ٣٣). ارتدّ الصحابة بعد النبي سوى علي وبنه وثلاثة عشر منهم (الفرق، ص ٣٢١). نسبوا الكفر والكذب إليهم (الملل، ج ٢، ص ٩٨-٩٩). وقد أكفرت الباطنية والمنصورية والجناحية والخطابية أبا بكر وعثمان وأكثر الصحابة بإخراجهم عليّاً من الإمامة في عصرهم ومن أولاده (الفرق، ص ٢٥٠). وعند سليمان بن جرير تُكفر عائشة مع الزبير وطلحة بإقدامهم على قتال علي.

بوجه عام كانت الحرب مفروضة عليه.^{١٢} أما قلب الآية وتخطئة الإمام الجديد وتصويب مُقاتليه فيصعب فهمه. وإن طلب القصاص من قَتلة الإمام السابق هو تحويل القضية العامة إلى قضية خاصة، ورد مصلحة الأمة إلى مجرد قصاص. والحقيقة أن تخطئة الإمام الجديد إنما كان مَطْمَعاً في السلطة مع أخذ القصاص من قَتلة الإمام السابق ذريعة وستاراً، وهو ما عُرف في التاريخ باسم «قميص عثمان»، وفي وقت الفتنة والشقاق، كأن موضوع القصاص أخف وطأة من وحدة الأمة. ولما كان القصاص يتم بالإمام فإن قوة الإمام ووحدة الأمة وراعه تكون دافعاً لتنفيذ الحد، وإلا كان الإمام أضعف من خصومه، وكان خصومه أقوى منه.^{١٣} أما الاختيار الثالث، وهو القول بفسق مرتكب الكبيرة، فإنه احتمالٌ نظري أيضاً، وليس خروجاً على الإجماع؛ لأنه لم ينعقد إجماع على مرتكب الكبيرة والواقع التاريخي، وكانت الأمة منقسمة إلى قسمين، ومختلفة في حكمين، الإيمان والكفر.^{١٤} ففي النزاع بين الإمام وخصومه أحدهما، دون تحديد أيهما، فاسق. والحقيقة أن هذه

^{١٢} عند بعض الخوارج، علي مُصيب في قتاله أهل الجمل وأهل صفين، مُخطئ في قتاله أهل النهر (الفصل، ج ٤، ص ١٦٥-١٦٦). وعند طائفة من الكرامية، أصاب علي في محاربة أهل الجمل وصفين، ولو صالحهم على شيء أرفق بهم لكان أولى وأفضل. أما محاربة الخوارج فقد كانت فرضاً عليه (الأصول، ص ٢٩٠).

^{١٣} يرى جماعة من الصحابة وخيار التابعين وطوائف من بعدهم تصويب مُحاربي علي من أصحاب الجمل وصفين (الفصل، ج ٤، ص ١٦٥-١٦٦). وحجتهم أن عثمان قُتل مظلوماً، وطلب القصاص فرض، والتهاون مع القَتلة مشاركة لهم عن عزم أو عن ضعف، وما أخذ علي عثمان أقل من هذا (الفصل، ج ٤، ص ١٦٦-١٦٧). ويُدافع ابن حزم عن ذلك بأن علياً لم يكن يقدر عليهم، ولو أن معاوية تابع علياً لقوي به (الفصل، ج ٤، ص ١٧٣-١٧٤). وتُصوب الكرامية معاوية فيما استبدَّ به من الأحكام الشرعية قتالاً على طلب قَتلة عثمان، واستقلالاً بمال بيت المال. ومذهبهم الأصلي اتهام علي في الصبر على ما جرى مع عثمان عنه، والسكوت عنه مرق نزع (الملل، ج ٢، ص ٢٢-٢٣).

^{١٤} فارق واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أهل السلف في بدعة؛ وذلك أنه وجد أهل عصره مختلفين في علي وأصحابه، وفي طلحة والزبير وعائشة أصحاب الجمل، فزعمت الخوارج أن طلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل كفروا بقتالهم علياً، وأن علياً كان على الحق في قتال أصحاب الجمل ومعاوية بصفين إلى وقت التحكيم، ثم كفروا بالتحكيم. وكان أهل السنة والجماعة يقولون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل؛ فإن علياً كان على الحق في قتالهم، وأصحاب الجمل كانوا عُصاةً مخطئين في قتال علي، ولم يكن خطوهم كفراً ولا فسقاً يُسقط شهادتهم، وأجازوا الحكم بشهادة عدلين من كل فرقة من الفريقين. وخرج واصل عن قول الفريقين، وقال إن فرقة من الفريقين فسقة لا بأعيانهم، قد يكون علياً وأتباعه كالحسن والحسين وابن عباس وعمار بن ياسر، وأجازوا كون الفسقة من الفريقين، عائشة

حيطة تجعل الإمام الشرعي وخصومه الذين يُنازعونه الشرعية على المستوى نفسه، كما أنها تجعل الإمام الشرعي موضع احتمال في الفسق، كما أن عدم التعيين هو موقفٌ نظري صرف وليس موقفًا عمليًا، وكأن السياسة علمٌ رياضي لا يتطلب موقفًا أو حكمًا. ولما تلاعن الفريقان وأقسم أحدهما على تكذيب الآخر لا بد أن تسقط شهادتهما؛ فإذا لم يكن الحل الوسط رياضيًا، وكان أقرب إلى هذا الطرف أو ذاك، فيمكن أن تصح توبة خصوم الإمام لأنهم من أهل بدر؛ أي ذنوبهم مغفورة نظرًا لقتالهم من أجل نصرته الحق أولاً، فكان جزاؤهم الجنة. كما أنه لا يصح ذم الصحابة أو ذكرهم بسوء. وقد يمتد الأمر إلى جعل الجميع مغفوري الذنوب مقبولي التوبة بما فيهم الإمام؛ وبالتالي يوضع الإمام من جديد على المستوى نفسه مع خصومه؛ لذلك يمكن تويي كل فريق على انفراد دون ضرب أحدهما بالآخر، إيقادًا لنار الفتنة، وضربًا للمؤمنين بعضهم بالبعض الآخر.^{١٥} ويمكن التمييز بين النيات، فإن كانت الحرب للسلطة والسياق عليها فصاحبها فاسق، وإن كانت

وطلحة والزبير. وقالوا لو شهد علي وطلحة أو علي والزبير أو رجل من أصحاب علي ورجل من أصحاب الجمل عندي على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما؛ لعلمي أن أحدهما فاسق لا بعينه، كما لا أحكم بشهادة المتلاعنين. ولو شهد رجلان من أحد الفريقين لقبلت شهادتهما (الفرق، ص ١١٩-١٢٠، ص ٣٢٠: الملل، ج ١، ص ٧٣-٧٤؛ الاعتقادات، ص ٤٨؛ الأصول، ص ٣٣٥). والنظام ومعمرو والجاحظ وأبو الهذيل على رأي واصل (الفرق، ص ٣٢١). وتتلزم يزيد في الأصول على واصل، مع اعتقاد واصل بأن جده علي بن أبي طالب (الملل، ج ٢، ص ٨٢-٨٣). توقّف واصل وعمرو وأبو الهذيل في قتال علي مع أهل الجمل؛ فإحدى الطائفتين مخطئة، ولا ندري ما هي (الفصل، ج ٤، ص ١٦٥-١٦٦). وعند ضرار وأبي الهذيل ومعمرو، أحدهما مُصيب، والآخر مُخطئ، تتولى الأول دون الثاني، أو كلاهما مُتلاعن (مقالات، ج ٢، ص ٣٠-٣١).

^{١٥} جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب والإسكافي، يُصححون توبة طلحة والزبير وعائشة من خروجهم على علي (الانتصار، ص ٩٥). وعند عبد الواحد بن يزيد، علي وطلحة والزبير مغفور لهم قتالهم، وأنه كفر وشرك (مقالات، ج ١، ص ٣٧١). مشركون في الجنة لأنهم من أهل بدر (الأصول، ص ٢٩، ص ٣٣٨-٣٣٩). النظامية لا تذكر الصحابة ولا عليًا بسوء (الانتصار، ص ٤١-٤٢). عند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد، علي وطلحة والزبير مشركون منافقون في الجنة (مقالات، ج ٢، ص ١٣٠-١٣١). «أطلع الله على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم» (مقالات، ج ١، ص ٣١٧-٣١٨). عند البكرية، ذنوب علي وطلحة والزبير كانت كفرًا وشركًا مغفورًا (الفرق، ص ٢١٣). يتولى واصل وعمرو والنظام وأكثر القدرية عليًا وأصحابه على انفرادهم، وطلحة والزبير وأتباعهما على انفرادهما (الأصول، ص ٢٩٠-٢٩١؛ الفرق، ص ١٢١، ص ٣٢٠-٣٢١؛ الاعتقادات، ص ٤٠؛ الانتصار، ص ٩٧-٩٨).

بغية المصالحة بين المؤمنين فصاحبها على حق.^{١٦} ويمكن التوقف مع عدم البراءة من الإمام الشرعي، والبراءة من خصومه.^{١٧} وقد يكفر الجميع يأساً من الوصول، وزهقاً من البحث عن حق تسيل منه الدماء، وتتطاير فيه الرقاب.^{١٨} وفي مقابل ذلك قد يصبوب الجميع، سواء كان زهقاً من التكفير وحقناً للدماء بصرف النظر عن عدم الاكتفاء النظري، أو كان عن اجتهد؛ فللمخطئ أجر، وللمصيب أجران. والإمام اجتهد وأصاب، ومقاتلوه اجتهدوا وأخطئوا. وهذا يفترض حسن النية عند الإمام بخصومه، ويستبعد نزاع الخصوم على السلطة ورغبتهم في انتزاعها منه.^{١٩} وقد يكون المصيب هو القاعد عن الفتنة والمنعزل عن الفريقين المتخاصمين، حقناً للدماء وإطفاءً للنار، بالرغم مما في ذلك من تقاعس عن نصره الحق وعدم مقاومة الباطل.^{٢٠} وقد يسلم القادة ويهلك الأتباع؛ وذلك لأن القادة مجتهدون في الرأي ومسئولون عن أفعالهم، في حين أن الأتباع مقلدون لم يعملوا الرأي ولم يجتهدوا، بالإضافة إلى أنهم أعملوا سيوفهم في رقاب المسلمين.^{٢١} وحلاً للأمر كله بما في ذلك التوقف عن الحكم، قد تنكر الواقعة التاريخية كلها كما أنكر من قبل مقتل الإمام السابق، أو

^{١٦} عند الأَصْم، إن كان قتال علي وطلحة والزبير ليتكافأ الناس حتى يصطلحوا على إمام فهو صواب، وإن كان ليجوز الأمر إلى نفسه فهو ظالم (مقالات، ج ٢، ص ١٣٠-١٣١).

^{١٧} هذا هو موقف الخازمية الخوارج، إذ يتوقفون في أمر علي، ولا يفرحون بالبراءة منه، ويفرحون بالبراءة في حق غيره (الملل، ج ٢، ص ٤٨).

^{١٨} يُكفر ميمون علياً وطلحة والزبير وعائشة وعثمان (الفرق، ص ٢٨٠). وتكفير الكاملية الإمامية الراضية ومعها بشار بن برد الصحابة بتركهم بيعة علي، وتُكفر علياً بتركه قتالهم كما قاتل أصحاب صفين (الفرق، ص ٥٤، ص ٥٦). ويكفرها أهل السنة لتكفيرها كل الفرق (الفرق، ص ٣٢٢؛ الملل، ج ٢، ص ١١٧؛ المواقف، ص ٤١٩).

^{١٩} أكثر الكرامية تُصوب الفريقين يوم الجمل (الأصول، ص ٢٩٠). معاوية وإن كان قاتل علياً فإنه كان لا يُنكر إمامته، ولا يدّعيها لنفسه، وإنما كان يطلب قتلة عثمان ظاناً أنه مُصيب، وكان مُخطئاً، وعلي مُتمسك بالحق (اللمع، ص ١١٥). وعند حسير الكرابيسي، علي وطلحة والزبير وعائشة سلكوا سبيل الاجتهاد، جميعاً مُصيبون، وكذلك قتال معاوية وعلي (مقالات، ج ٢، ص ١٣٠-١٣١).

^{٢٠} علي وطلحة والزبير لم يكونوا مُصيبين في حربهم، والمُصيبون هم القعود، نتولاهم جميعاً، ونبرأ من حربهم، ونرد أمرهم إلى الله (مقالات، ج ٢، ص ١٣٠-١٣١). الفريقان على خطأ، والصواب القعدة عن القتال (سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر، والفسقة) (الأصول، ص ٢٩٠).

^{٢١} عند حوبش وهشام الأوقصي، وهما من القدرية، سلم القادة وهلك الأتباع (الفرق، ص ١٢١).

استبشاعاً للأمر.^{٢٢} إن كل هذه الحلول الوسط تحمي التقابل بين الحق والباطل، وتضع الاثنين على نفس المستوى. إن كان ينبغي المصالحة العامة فهو حق دون استسلام للباطل، وإن كان ينبغي تقوية الباطل وإضعاف الحق فهو أقرب إلى الباطل منه إلى الحق، ونصرة لخصوم الإمام على الإمام.^{٢٣}

(٣-١) التحكيم

وبعد مقتل الإمام السابق وحروب الإمام اللاحق، وإنهاك القوى، وضياح وحدة الأمة في فتنة اختلط فيها الحق بالباطل، كان من الطبيعي أن يحدث التحكيم؛^{٢٤} فالتحكيم هو الحدث التاريخي الثالث الذي تظهر فيه الأحكام الثلاثة بالإيمان أو الكفر أو الفسوق. فالتحكيم

^{٢٢} يرى عباد أنه لم يكن بين طلحة والزبير وعلي قتال (مقالات، ج ٢، ص ١٣٠-١٣١).

^{٢٣} قال الأصم أفعالاً في علي ومعاوية جعل معاوية أحسن حالاً من علي (الأصول، ص ٢٩٠-٢٩١).

^{٢٤} ثم حدث الاختلاف في أيام علي في أمر طلحة والزبير وحربهما إياه، وفي قتال معاوية إياه، وصار علي ومعاوية إلى صفين، وقاتله علي حتى انكسرت سيوف الفريقين، ووصلت رماحهم، وذهبت قواهم، وجثوا على الرُكب؛ فوهم بعضهم على بعض، فقال معاوية لعمر بن العاص: يا عمرو! ألم تزعم أنك لم تقع في أمرٍ فظيع فأردت الخروج منه إلا خرجت. فقال: بلى. قال: فما المخرج مما نزل؟ قال له عمرو بن العاص: فلي عليك ألا تخرج مصر من يدي ما بقيت؟ قال: لك ذلك، ولك به عهد أيلة وميثاقه. قال: فأمر بالمصاحف فترفع، ثم يقول أهل الشام لأهل العراق: يا أهل العراق، هذا كتاب الله بيننا وبينكم، البقية البقية، فإنه إن أجابك إلى ما تريده خالفه أصحابه، وإن خالفك خالفه أصحابه. وكان عمرو بن العاص في رأيه الذي أشار به كأنه ينظر إلى الغيب من وراء حجاب رقيق. فأمر معاوية برفع المصاحف وبما أشار عليه عمرو بن العاص، ففعل ذلك، فاضطرب أهل العراق على علي وأبوا عليه إلا التحكيم، وأن يبعث علي حكماً، ويبعث معاوية حكماً. فأجابهم علي إلى ذلك بعد امتناع أهل العراق عليه ألا يجيبهم إليه. فلما استجاب علي إلى ذلك، وبعث معاوية وأهل الشام عمرو بن العاص حكماً، وبعث علي وأهل العراق أبا موسى حكماً، وأخذ بعضهم على بعض العهود والمواثيق، اختلف أصحاب علي عليه، وقالوا: قال الله ... ولم يقل حاكموهم وهم البغاة. فإن عُدت إلى قتالهم وأقررت على نفسك بالكفر إذ أجبتهم إلى التحكيم، وإلا تبرأناك وقاتلناك. فقال علي: قد أبيت عليكم في أول الأمر فأبيتهم إلا إجابتهم إلى ما سألوا فأجبناهم، وأعطيناهم العهود والمواثيق، وليس يسوغ لنا العذر. فأبوا إلا خلعه وإكفاره بالتحكيم، وخرجوا عليه؛ فسموا خوارج لأنهم خرجوا على علي بن أبي طالب، وصار اختلافاً إلى اليوم (مقالات، ج ١). خرجوا على علي بن أبي طالب، وصار اختلافاً إلى اليوم (مقالات، ج ١، ص ٦٠-٦٤). قالوا: القوم يدعوننا إلى الكتاب وأنت تدعوننا إلى السيف! قال: أنا أعلم بما في كتاب الله. انفروا إلى بقية الأحزاب، انفروا إلى من يقول كذب الله ورسوله وأنتم تقولون صدق الله ورسوله. قالوا: لترهين الأشر عن قتال

— لا عن طريق التقية — صواب، تألفاً للمسلمين، ودرءاً للفتنة، ومنعاً لإراقة الدماء، وخوفاً على العسكر من الفساد والموت بلا طائل ما دام الخصم قد بين استعداداً للحوار وتحكيم كتاب الله، والرجوع إلى الحق طواعيةً سَلماً أفضل من الإذعان له كرهاً وحرباً.^{٢٥} وقد تُصيب المحكمة الأولى ثم تُخطئ بعد ذلك بخروجها على الإمام.^{٢٦} وقد يُخطئ الإمام دون أن يفسق إذا كان حكمه نتيجة عن اجتهاد، وفي هذه الحال يكون خطؤه صواباً ما دام قد تم عن اجتهاد. قد يُصيب الإمام ولكن يأتي الخطأ من أحد الحكمين الذي خدع الآخر.^{٢٧} كما يصعب تكفير الإمام بعد الالتجاء إلى التحكيم، خاصةً وأنه كان مدفوعاً إليه من أنصاره قبل أن يتبرأوا منه، وبعد أن نزل الإمام على رأيهم وأعطى العهود والمواثيق لخصومه.^{٢٨}

المسلمين، وإلا فلنفعن بك كما فعلنا بعثمان. اضطر إلى رده بعد أن هزم الجمع وولّوا مُدبرين. كان علي يريد بعث عبد الله بن عباس فرفضوا لأنه منه، فبعث أبا موسى الأشعري، ثم قالوا: لَمْ حَكِّمَتِ الرِّجَالُ؟ لا حَكِّمَ إِلَّا اللهُ (المِلل، ج ٢، ص ٢٣-٢٥).

^{٢٥} عند بعض الروافض، تحكيم علي لا عن طريق التقية صواب. وعن البعض الآخر هو صواب حتى ولو كان بتقية. وعند الزيدية وكثير من المرجئة والنظام وبشر، علي مُصيب لما خاف على عسكره الفساد تألف للمسلمين، ومُعارضوه مُخطئون (مقالات، ج ١، ص ١٢٢-١٢٣).

^{٢٦} الزيدية تتولى المحكمة الأولى وتتبرأ مما بعد ذلك من أحداث (مقالات، ج ١، ص ١٧٠-١٧١).
^{٢٧} عند بعض الروافض أخطأ علي ولم يفسق (الأصول، ص ٢٩٢). وعند أهل السنة، علي مُصيب، ولكن الحكماء أخطأ في خلع علي من غير سبب. خدع أحد الحكمين الآخر (الفرق، ص ٣٥١؛ الأصول، ص ٢٩٢-٢٩٣؛ الفرق، ص ٣٥١؛ الفصل، ج ٤، ص ١٧١-١٧٣). عند الأصم لو كان القصد تجويز الأمر إلى نفسه فخطأ، وإن كان للوحدة ولم الشمل فصواب (مقالات، ج ٢، ص ١٢١-١٢٧). وقد تبرأ أبو موسى وجعفر من عمرو ومعاوية، ويُفسق النظام أبا موسى الأشعري (الفرق، ص ١٤٦). ويُصوب النظام وبشر بن المعتمر علياً، ويحكمهم علي الحكمين بالفسق. أما الجبائي فإنه يقول بصحة توبة أبي موسى. وعند الأصم أن أبا موسى أصاب في خلع علي حتى يجتمع الناس على إمام (الأصول، ص ٢٩٢). وقد قيل في علي يهلك فيك اثنان؛ مُحب ومُبغض غالٍ (المِلل، ج ١، ص ٣٤-٣٥).

^{٢٨} اختلف الخوارج في كفر علي والحكمين. فعند جمهور الخوارج، الحكماء كافران، وعلي كافر حين حَكَّم؛ فقد أمر الله وحكم بقتال أهل البغي، وترك علي قتالهم لما حكم، وكل تارك لحكم الله مستوجب الكفر. وعند الإباضية ليس شركاً، بل هو كفر نعمة، في حين أنه كفر شرك عن الأزارقة (مقالات، ج ٢، ص ١٢٦). تُكفر الأزارقة علياً والحكمين (مقالات، ج ١، ص ١٥٩؛ المِلل، ج ٢، ص ٣٣). سُمُّوا مُحكمة لإنكارهم الحكمين، وقولهم لا حكم إلا الله (مقالات، ج ١، ص ١٩١). تكفير علي بالتحكيم وابن ملجم والصحابه والقعدة عن القتال (المواقف، ص ٤٢٤). عبد الله بن وهب الراسبي، وهو أول من بُويع بالإمامة من الخوارج، تبرأ من الحكمين ومن رضي بقبولهما، وكفّر علياً (المِلل، ج ٢، ص ٢٨). أول من

وإن رفض التحكيم وإن كان يدل على قوة اقتناع بالحق، ورفض للمصالحة مع الباطل، وضرورة إقناع الخصم بالفعل في ميدان القتال من أجل إلحاق الهزيمة به، إلا أنه قد يكون قصر نظر؛ فالتشبُّث بالحق من حيث النظر قد يكون أحياناً طفوليةً سياسية من حيث العمل؛ لأن ما يمكن تحقيقه بالنضال المستمر يمكن أن يتحقق أيضاً بالتحكيم؛ فالتحكيم نوع من إلزام الخصم السياسي بالحجة، ويؤسِّس حياته على النظر. وفي هذا الجو النفسي المشحون، حيث يريد كل مُقاتل أن يكون صاحب رأي، ويريد كل صاحب رأي أن يكون حامل سيف، تظهر البطولة في التشدد وعدم التنازل والتطرف؛ فالتمسُّك بالحق بطولة نظرية، والبطولة في القتال تمسُّك بالحق. وفي هذا الإطار من تخفيف العواطف وتهذئة الخواطر قد يتم تصويب الكل، فالكُل مجتهدٌ معذور، أو قد يُمنع الكلام في الموضوع ويُحال إلى الله، أو يتم إنكار الواقعة التاريخية رغبةً في الهروب منها.^{٢٩} ولكن تصويب الكل يُعارض بالحرب والقتال في الواقع، والواقع أبلغ من الموقف النظري. وإحالة الحكم إلى الله يُهدئ الخواطر، ولكنه لا يوقف الحرب. أما إنكار الواقعة التاريخية فإنه يُحدث تخلصاً من الموقف، وهروباً من الواقع، وإيهاماً للنفس بالخلاص، وتحرراً فارغاً لها من الإشكال. والحقيقة أن المتأمل في رواية التحكيم يجد أن الحق كان من جانب الإمام؛ فقد أنهكت الحرب الفريقين، ولم يعد هناك حلٌّ عسكري إلا بإراقة مزيد من الدماء. أما الخصوم فقد كانوا قاب قوسين أو أدنى من الهزيمة، ولم يكن التحكيم بالنسبة لهم إلا حيلة للقضاء على وحدة معسكر الإمام. ولم يَقم مُمثل الخصوم بإجراء الحيلة إلا بعد رشوة، حكم مصر مدى الحياة. وقد نجحت الحيلة في إيقاع الشقاق في معسكر الإمام وخروج الخوارج. وقد

تلفَّظ بها الحجاج بن عبيد الله. قال لمعاوية: أتُحكم في دين الله؟ لا حُكَم إلا الله، تحكم بما حكم القرآن به (الملل، ج ٢، ص ٢٩). ويُقال إن أول من سلَّ سيفَ الخوارج عروةً بن أُوينة. قال عن علي: أتولَّاهُ إلى أن حكم، ثم أتبرَّأ منه وشهد عليه بالكفر (الملل، ج ٢، ص ٢٩-٣٠). كَفَرَت الخوارج عليّاً وابنيه وابن العباس وأبا أيوب الأنصاري وعثمان وعائشة وطلحة والزبير، وكل من لم يُفارِق عليّاً، ومعاوية بعد التحكيم، وكل ذي ذنب من الأمة (الفرق، ص ٣٢١؛ الأصول، ص ٢٩١-٢٩٢). وفي رأي أهل السنة الخوارج، أعراب تفقَّهوا القرآن دون السنة، يُكفر بعضهم بعضاً عند أقل نازلة (الفصل، ص ٤، ص ١٦٨-١٦٩؛ المواقف، ص ٤٢٤؛ الملل، ج ٢، ص ٢٧؛ الاعتقادات، ص ٤٦؛ الأصول، ص ٣٣٢).

^{٢٩} تقول بعض الفرق بتصويب الكل، علي والحكماء معاوية، وإن كان الكل عن اجتهاد. وتقول الواقفة بعدم الكلام في الموضوع وردّه إلى الله حقّاً أم باطلاً. أما عباد فإنه يُنكر الواقعة التاريخية (مقالات، ج ٢، ص ١٢١-١٢٧).

وُضعت الحيلة بحيث يحدث الشقاق، سواء في حالة القبول لأنه لا حاكم إلا الله، أو في حالة الرفض لأنه كيف يرفض الحكم للكتاب؟ وقد تردّد الإمام في القبول أولاً، ولكن نزولاً على رغبة الجند قبل التحكيم. وكان لا بد من التزام الإمام بالعهود والمواثيق التي أعطاهها بعد قبول التحكيم. وقد استغل الخصم الدين، رفع المصاحف على الرماح، لأغراض سياسية محضة، نظراً لما يعرفه عن تقوى الإمام وجنده، بينما ضاعت التقوى من معسكر الخصوم، حتى إن فاتح مصر هو الذي قام باقتراح الحيلة وإجرائها، وكأن عمالته تحت الخليفة الثاني كانت مخالفة لعمالته تحت الحكام من بعده، وكأن الحاكم هو الذي يفرض على العامل قيمه وسلوكه.

(٢) الواقع التاريخي المتغير

ارتبط موضوع النظر والعمل بواقع تاريخي ثابت هو الواقع التاريخي القديم، حتى لأصبح من المستحيل الحديث عن موضوع الإيمان والكفر والفسوق والعصيان، بل والحكم والثورة، إلا من خلال المادة التاريخية القديمة بأسمائها وأشخاصها وفِرَقها وحوادثها حول الفتنة الكبرى. والحقيقة أن القصد من تحليل هذه المادة ليس أخذ صف هذا الفريق ضد ذاك الفريق، وتبرئة فرقة وإدانة أخرى، بل إعطاء نماذج من المواقف السياسية التي يمكن أن توجد في كل عصر من أجل تحليل الاختبارات السياسية الممكنة؛ فالمادة التاريخية القديمة تُعطي أنماطاً مثالية كما هو الحال في القياس من أجل أن تُقاس عليها كل مادة جديدة.^{٢٠} فما هي المادة الجديدة التي يمكن أن يُقدمها عصرنا؟ ما هي الكبائر الآن؟ ومن هم مرتكبو الكبائر؟ هل هي الكبائر القديمة التسعة، أقل أو أكثر، أم أنه يُعاد ترتيبها بحيث مثلاً يوضع السحر في أولها الذي يمنع الناس من الاعتماد على العقل والإرادة، كما يوضع الفرار عند الزحف في مقدمتها نظراً لما نخوضه من حروب، وما نُعانيه من

^{٢٠} يمكن إعطاء نماذج عديدة من عصرنا لمظاهر الشقاق والفُرقة في الأمة من الحروب الطاحنة التي تسيل فيها الدماء وتضيع الثروات، مثل الحرب بين العراق وإيران، والنزاع بين ليبيا وتشاد، والقتال بين المغرب والجزائر، والحرب بين المغرب والصحراء، والخلاف بين ليبيا والسودان، والنزاع بين العراق وسوريا، والحرب الدائرة في لبنان بين الفرق كلها. ولكن ترك ذلك لمحاولات «قضايا معاصرة» التي تتوجه مباشرة إلى وصف أحوال العصر، وانظر أيضاً «الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢-١٩٨١»، ثمانية أجزاء، دار ثابت، القاهرة، ١٩٨٨م.

انكسارات؟ قد تكون الكبائر الآن سبعة؛ الأولى: كل من يعمل على احتلال أراضي المسلمين، ويؤالي أعداءهم، ويصلي في الأراضي المغصوبة، ويصالح الأعداء ويُسالمهم ويتقاعس عن تحرير الأرض، فلسطين المحتلة وكشمير وباقي أراضي المسلمين، وكل من يتهاون في بناء الثغور وإعداد الجيوش والقضاء على روح الجهاد في الأمة. والثانية: كل من يعمل على قهر المسلمين وإذلالهم، والقضاء على حرياتهم، وملء السجون، وكُمّ الأفواه، والسيطرة على العقول، وتزييف الضمائر، وشراء الذمم. والثالثة: هي كل من يعمل على نهب ثروات المسلمين وتبديدها، وسوء توزيع الدخل بينهم، وإيجاد طبقات مُتفاوتة في الرزق، وفرق شاسع بين الفقراء والأغنياء، مع احتكار الأسواق، وامتلاك ما بباطن الأرض وهو ركاز، ملكية عامة للمسلمين. والرابعة: كل من يعمل على تفكيك وحدة المسلمين وشق صفوفهم، وتجزئة أوطانهم دون وحدتهم ولمّ شملهم؛ فقد تجزأت الأمة بفعل التخلف والانقياد الداخلي، وبفعل الاستعمار والسيطرة الخارجية، «أرباب مُتفرّقون خير أم الله الواحد القهار»؟! والخامسة: كل من يقضي على هويتهم ويوقعهم في الاغتراب، ويقطع الماضي من الحاضر، ويفصل الحاضر من الماضي، ويجعلهم مُقلدين للغير ينقلون العلم عنه ولا يُبدعون علمًا، وكل من يجعلهم تابعين لا متبوعين، ومُتعلّمين إلى الأبد لا مُعلّمين يومًا ما. والسادسة: كل من يُرسخ التخلف في شتى مظاهره، سواء في التعليم أو في السلوك، في النظر أو في العمل، يمنع العلم عن الناس، إعمال العقل، ورؤية الواقع، كل من يمنع عنهم المداواة والبُره من الأمراض، وكل من يمنعهم النظافة وحسن العيش. والسابعة: كل من يجعل الأمة مُستكينة مُسترضية لا مُبالية فاترة، كثيرة كغثاء السيل، كمّا بلا كيف، ملايين عديدة دون قوَى فعلية ضد تعبئة الأمة وتجنيّد جماهيرها. هذه هي كبائر العصر التي تُحدد من المؤمن ومن الكافر ومن الفاسق. فالتاريخ واقعٌ مُتغير، من الماضي إلى الحاضر، وإلا كُنّا كمن يريد أن يأخذ جانبًا في معركة قديمة ليس هو طرفًا فيها، ويترك معاركه التي هو فيها أحد أطرافها.^{٢١}

^{٢١} ولهذا الغرض أنشأنا «اليسار الإسلامي»، وخصّصنا ثمانية أجزاء «الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢-١٩٨١» لموضوع «اليسار الديني».

الفصل الثاني عشر: الحكم والثورة (الإمامة)

أولاً: مقدمة: وضع المسألة

الحكم والثورة هو الموضوع الأخير في علم أصول الدين، موضوع الإمامة، وهو قضية الحاكم والشعب، تنصيب الحاكم أو خلعه، وثورة الشعب سلماً أم حرباً. يبدأ علم أصول الدين بالتوحيد، وينتهي بالثورة؛ وكأن التوحيد هو البداية، والثورة هي النهاية. التوحيد وسيلة، والثورة غاية. ومن الطبيعي أن ينتهي التوحيد نهايةً سياسية، وأن ينصب التوحيد في الثورة، والله في العالم؛ فالإمامة هي الموضوع الذي يربط بين التوحيد والفقه، بين العقيدة والشريعة، بين التصور والنظام. من خلالها يتحول النظر إلى عمل، من المستوى الفردي في الأسماء والأحكام إلى المستوى الجماعي في الإمامة. الإمامة إذن ليست مجرد مسألة فرعية عارية من علم أصول الدين، أدخل في الفروع منها في الأصول، بل هي من الأصول العملية إذ كان التوحيد هو الأصل النظري. ليست مجرد مسألة سياسية صرفة لا شأن لها بالعقليات أو النقلات، بالإلهيات أو السمعية. وقد يكون وضعها الفرعي هذا مقصوداً من أجل إبعاد الناس عن السياسة، وجعلها حكراً على الحاكم، وجعل التوحيد فارغاً من أي مضمون، فلا تحرك العقائد الناس، ولا يكون لها أي أثر في حياة الجماهير،^١ بل إن وضعها كفرع لا كأصل كان مجرد اقتراح فردي ومبادرة غير مقصودة، ثم تحولت إلى تقليد جماعي وفعل مقصود، تقليدًا لا إبداعاً؛ فالدافع على ذكرها هو مجرد التقليد، بعد

^١ النظر في الإمامة ليس في المهمات، وليس أيضاً من المنقولات فيها، بل من الفقهيات، ثم إنها مثار للعصبية، والعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض، فكيف وإن أخطأ؟ ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد؛ فإن القلوب عن المنهج المخالف المألوف شديدة النفار (الاقتصاد، ص ١١٨). مبحث الإمامة تبعاً للقوم وإن كان من الفقهيات (عبد السلام، ص ١٥٣). وليس

أن ذكرها أحد السابقين فتبعه اللاحقون، مع أن إيمان المُقلد لا يجوز طبقاً لنظرية العلم في المقدمات الأولى، وكان العادة التي وضعها أحد الأوائل أصبحت سنةً يتبعها الخلف دون تعقيل أو تأصيل، ودون سند من عقل أو من نص.^٢ وقد يكون من أسباب استبعاده هو أنه موضوع يُثير التعصب والغضب، وتحقق منه النفوس؛ فالبعد عنه أسلم، والخوض فيه أصعب، خاصةً لو أدَّى إلى خطأ وجهل. والحقيقة أن السياسة علمٌ محكمٌ يقوم على تحليل الوقائع دونما تعصب؛ فالسياسة في موضوع الإمامة تعني الأحزاب السياسية والصراع السياسي. وإن بنية الموضوع إنما تكشف عن هذا الصراع بالرغم من إعلان الأصول عن حياده وموضوعيته. وهو من الموضوعات النقلية رابع موضوع في السمعيات بعد النبوة والمعاد والأسماء والأحكام، وكأن الإنسان لا يستطيع أن يصل بعقله إلى يقين في موضوع السياسة ويترك الأمر إلى النقل وحده؛ فموضوع السلطة السياسية الحجة فيه السلطة الدينية، الموضوع هو السلطة، والمنهج هو السلطة؛ فالإمامة من المنقولات وليست من المعقولات، كما أنها من الفروع وليست من الأصول،^٣ كما أنها من المختصرات وليست

نصب الإمام من علم التوحيد ومباحثه لما علمت أنه واجب شرعاً؛ فهو من علم الفروع ومن مباحث علم الفقه (المطيعي، ص ٩٩-١٠٠). وقد قيل في العقائد المتأخرة:

وليس هذا من أصول الدين بل الفروع لائق التنبيه
فهو من المباحث الفقهية وليس من المباحث السمعية

الوسيلة، ص ٩٨-٩٩

^٢ الإمامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحةً. مباحث الإمامة من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيساً بمن قبلنا، فحقيقة الأمر تقتضي أن جميع إيرادات مباحث الإمامة مع إيرادات هذه المباحث (الإسفرائيني، ص ١٤٦). ولكن لما جرت العادة بذكره في أواخر كتب المتكلمين، والإبانة عن تحقيقها في عامة مصنغات الأصوليين، لم نَرَ من الصواب خرق العادة بترك ذكرها في هذا الكتاب موافقةً للمألوف من الصفات، وجرياً على مقتضى العادات. ولكننا نُشير إلى تحقيق أصولها على وجه الإيجاز، ونُنقح مضمونها من غير اجتياز (الغاية، ص ٣٦٣). تأسيساً بما قبلنا (المواقف، ص ٣٩٥).

^٣ ويراجع الكتب المصنفة في الكلام، فإن لم تشتط على نفس في هذا الكتاب نقل ما ذُكر في الكلام، وإنما شرطت حل المشكلات من المعقولات، وبيان منتهى إقدام أهل الأصول في مراتب العقول دون المنقول (النهاية، ص ٤٩٦-٤٩٧).

من المطولات؛ وبالتالي يكتفي فيها بأقل القليل، وكأن الأقلام تسيل في الموضوعات النظرية الخالصة ثم تخفُّ في المسائل العلمية، وكأن موضوع الحكم والثورة لا يُساوي مواضيع المعاد وعذاب القبر والصراط والميزان، وكأن صلاح الدين بالمعاد أفضل من صلاح الدنيا بالإمامة.^٤

والإمامة من المسائل المختلف عليها مثل باقي الأصول، تُكفر الفرق فيها بعضها البعض. أما عند الفرقة الناجية فهي موضوع اتفاق! اتفاق السلطة في مواجهة المعارضة، وحدة السلطة في مقابل تشرذم المعارضة. هي أولى المسائل التي يقع عليها الخلاف بعد موت النبي ودفنه وصفة القرشية. قد يكون الدافع على إدخالها ضمن الأصول الرد على المبتدعة، وظهور اعتقادات فاسدة تتطلب الرد والتفنيد؛ فدخلت في علم الكلام لما كان هو العلم الذي يُدافع عن العقائد ضد البدع.^٥ وقد يكون الدافع هو الدفاع عن الصحابة؛ أي الدفاع عن حزب سياسي بعينه، والهجوم على الأحزاب السياسية الأخرى. تكشف الإمامة إذن الهدف السياسي للعلم كله؛ لذلك توضع المسألة في نهاية العلم كملحقٍ تاريخي يُفصل فيما وقع من خلاف، ويحكم بين المتخاصمين، أو كمنظريّة في اختيار الإمام، ثم أحكام تاريخية على الخلافة الأولى دفاعاً عن الفرقة الناجية.^٦ وقد يكون الدافع الرغبة في الدفاع عن السلاطين وأنظمة الحكم القائمة، والكشف عن إمام العصر، والدعوة إليه من على

^٤ فهذا تحقيق هذا الفصل، وفيه غنية عند البصير من التطوير، ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعلته. وإنما يثبت بطول الألفة في سمعه، فلا تزول النفرة عن نقيضه في طبعه، أو فطام الضعفاء عن المألوف شديد، عجز عنه الأنبياء فكيف بغيرهم؟ (الاقتصاد، ص ١٢١-١٢٢).

^٥ إن مباحث الإمامة وإن كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في بلية الإمامة اعتقادات فاسدة، ومالت فرق أهل البدع والأهواء إلى تعصبات باردة تكاد تُفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام، ونقض عقائد المسلمين، والقدر في الخلفاء الراشدين، ألحقت تلك المباحث بالكلام، وأدرجت في تعريفه عوناً للقاصرين، وصوناً للأئمة المهتدين من مطاعن المبتدعين (الخيالي، ص ١٤٩-١٥١).

^٦ التمهيد، ص ١٦٤-٢٣٩؛ الإرشاد، ص ٤١٠-٤٢٤؛ الغاية، ص ٣٦٣-٣٩١. فإن المختلفين في العدل والتوحيد والقدر والاستطاعة، وفي الرؤية والصفات والتعديل والتجوير، وفي شروط النبوة والإمامة، يُكفر بعضهم بعضاً (الفرق، ص ١٠). أهل السنة والجماعة مُتفقون على مقالة واحدة في توحيد الصانع وصفاته وعدله وحكمته، وفي أسمائه وصفاته، وفي أبواب النبوة والإمامة، وفي سائر أحكام العقبي، وفي سائر أصول الدين (الفرق، ص ٢٦).

المنابر، وطلب الطاعة له؛ لذلك تكون المسألة نظرية في اختيار الإمام، إمام العصر، مع أنه ليس من شأن دراسة المشكلة السياسية الدعوة لأمر وإثبات شرعية سلطة.^٧

(١) هل الإمامة فرع أم أصل؟

يعني هذا السؤال أن الإمامة قد تكون فرعاً من فروع الدين وليست أصلاً من أصوله، جزءاً من علم الفروع وليست أصلاً من علم الأصول؛ وبالتالي تكون العقيدة قائمة بذاتها دون تحقق في نظام سياسي، ويكون الدين دون سياسة، والتصور بلا نظام، والعقيدة بلا شريعة، والإيمان بلا عمل، والنقل بلا عقل. وقد تكون الإمامة أصلاً من أصول الدين وليست فرعاً من فروعها؛ وبالتالي تتحقق العقيدة في نظام سياسي، ويتحول الدين إلى سياسة، والتصور إلى نظام، والعقيدة إلى شريعة، والإيمان إلى عمل، والنقل إلى عقل. والاختيار الأول هو اختيار السلطة القائمة التي تشعر بالالترعية، والتي تؤد إبعاد الناس عن السياسة فيصبح الجمهور غير مسيئس؛ وبالتالي تصعب الثورة، في حين أن الاختيار الثاني هو اختيار المعارضة التي تشعر بالالترعية في مواجهة نظام لا شرعي، والتي تؤد إشراك الناس في العمل السياسي، وتجنيد الجماهير للقضاء على نظام القهر والغلبة. الاختيار الأول يؤدي إلى استكانة الجماهير وإبعادها على العمل السياسي، فلا تنفع صرخات المصلحين، والاختيار الثاني يؤدي إلى تخريب الجماهير، ونزولها إلى ساحة العمل السياسي ملايين هادرة لإسقاط نظم العمالة والقهر، ولا تنفع جيوش السلطان ولا أجهزة العملاء. وإن معظم الحجج التي تُقدّم لاعتبار الإمامة فرعاً القصّد منها كلها إيهام الناس بأنها أمر صعب لا يمكن أن يُعرّف، كله تعصّب وهوى، عليه خلاف، لا يهّم في الدين كما تهّم الأركان الخمسة! وهل الخلاف عليها يمنع من كونها أصلاً من أصول الدين؟ وأي شيء لم يحدث عليه خلاف، حتى التوحيد والعدل والوعد والوعيد والنبوة والأسماء والأحكام، وهي أصول الدين، قد وقع فيها الخلاف، ولم يمنعها ذلك من أن تكون أصولاً للدين؟ وهل

^٧ في أن الخليفة في زماننا هذا هو أمير المؤمنين الناصر لدين الله، ويجب على كافة المسلمين متابعتة. والدليل عليه هو أن الأمة أجمعت على أنه لا بد من وجود الإمام في زمان، وقد ثبت بالدليل أن خلو الزمان عن الإمام غير جائز في شرع النبي، فلا بد من إمام (المسائل، ص ٣٨٥-٣٨٦).

الخلافاً عليها يُقلل من شأنها ولا يجعلها أصلاً، والخلاف في الرواية وارد في كل العقائد؟ لذلك وُضعت شروط التواتر التي يمكن بواسطتها تأسيس علم يقيني، بالإضافة إلى شواهد الحس وبراهين العقل وحقائق الوجدان، على ما هو معروف في نظرية العلم في المقدمات الأولى. ونظرية العلم منذ البداية تُفرق بين العلم ومضادات العلم من شك وجدل وظن وتردد وتعصب وهوى. وكيف لا تكون معلومة بالدين ضرورةً والقرآن كله حديث حول الإمام والطاعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكثير من الموضوعات السياسية؟ وكيف تكون الإمامة غير معلومة في الدين وهي الموضوع الأول الذي اختلفت عليه الأمة، وكان سبب نشأة علم أصول الدين؟ ولماذا تكون أقل من الأركان الخمسة؟ وما قيمة الشهادتين في العبادات دون إمامة أو جهاد في المعاملات؟ إن استبعاد الإمامة مثل استبعاد الجهاد كأحد أركان الدين إنما كان محاولةً مقصودة لعدم تسييس الدين، واعتبار السياسة حكراً على السلطة، وإبعاد الجماهير عنها حتى يستأثر بها الحكام. ولماذا لا يكفر منكرها كما يكفر منكر السمعيات وهي موضوعاتٌ نظرية خالصة لا تعمُّ بها البلوى؟ وأيهما أولى بالكفر؛ من يُنكر الملكين أو عذاب القبر أو الصراط، أو من يقهر المسلمين ويستذلهم ويتسلط عليهم ويستغلهم ويُصالح الأعداء؟ وبطبيعة الحال يشوب الموضوع حماسٌ وانفعال؛ فالسياسة ليست فقط علماً نظرياً فحسب، بل هي ممارسةٌ عملية، وتحزُّبٌ ومواقف وتعارضٌ مصالح وتصادمٌ قوًى؛ فمن الطبيعي أن يسود الهوى في الممارسة، وأن يتدخل في صياغة النظرية. ومع ذلك فإن نظرية العلم قادرة على الفصل بين العلم والهوى، بين اليقين والظن.^٨

^٨ الاختيار الأول هو موقف أهل السنة. الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد، والخطر على من يزل فيه يربى على الخطر على من يجهل أصله، ويعتوره نوعان محظوران عند ذوي الحجاج: (أ) ميل كل فئة إلى التعصب وتعدّي الحق. (ب) من المجتهدين المحتملات التي لا مجال فيها للقطعيات (الإرشاد، ص ٤١٠). اعلم أن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد، بحيث يقضي النظر فيها إلى قطع ويقين بالتعيين، ولكن الخطأ على من يخطئ فيها يزيد على الخطر على من يجهل أصلها، والتعسف الصادر عن الأهواء المضلة مانع من الإنصاف فيها (النهاية، ص ٤٧٨). الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات ولا من الأمور الأبديّة، بحيث لا يسع المكلف الإعراض عنها والجهل بها. لعمري إن المعرض عنها لأرجى حالاً من الوغل فيها، فإنها لا تنفك من التعصب والأهواء وإثارة الفتن والشحناء، والرجم بالغيب في حق الأئمة والسلف بالإزراء، وهذا مع كون الخائض فيها سالكاً سبيل التحقيق، فكيف إذا كان خارجاً عن سواء الطريق؟ (الغاية، ص ٣٦٣). ليس نصب الإمام ركنًا يُعتدّ في قواعد الدين المجموع عليها، المعلومة بالتواتر، بحيث يكفر منكرها كالشهادتين والزكاة والصلاة وصوم رمضان والحج؛ لأنه ليس معلوماً

الإمامة إذن أصلٌ من أصول الدين وأحد أركانه الرئيسية؛ فالإنسان حيوانٌ سياسي بقدر ما هو حيوانٌ عاقل، ولكن هل يعني ذلك أنه لا تفويض للعامة فيها، أو تركها للناس، أو عدم قيامها على المصلحة، وإنما تكون غيبيةً دينيةً إلهيةً تفويضية؟ يبدو أن اعتبار الإمامة مجرد مصلحة فئة وليست مصلحة عامة وُلِدَ ردٌّ فعلٌ مُضاد يجعلها خارج المصلحة كليةً. ولدت الذاتية النسبية أسطورة غيبية مع أن المصلحة العامة أساسٌ موضوعي تُقَدَّم عليه الإمامة؛ ومن ثَمَّ ينقلب الموقفان إلى هَوَى وهَوَى مُضاد، إلى ذاتية وذاتية مضادة، ويغيب الأساس المصلحي العام، وهو الأساس الوحيد للسياسة.^٩

ومع ذلك تظهر الإمامة كأنها أصلٌ خاص داخل الشق العقائدي للفرق المختلفة سواءً دون نظام، مجرد أصل، أو كأصل في نظامٍ مرتَّب، الأصل الرابع أو الخامس أو السادس أو الثاني عشر. وهنا يكون الأصل والموضوع والركن والعقيدة بمعنى واحد.^{١٠} قد تدخل المسألة كإحدى مسائل السمع والعقل كأصلٍ رابع يتم طبقاً لها تصنيف الفرق مع الصفات والتوحيد، والقدر والعدل، والوعد والوعيد، وهو السمع والعقل؛ أي إنها مسألة تتراوح بين النقل والعقل، وليست نقلاً خالصاً عارياً عن العقل.^{١١} وقد تدخل الإمامة تحت

من الدين بالضرورة، فلا يكفر مُنكره (البيجوري، ج ٢، ص ١٠١؛ عن عبد السلام، ص ١٥٤). وقد قيل شعراً:

فليس ركنًا يُعتَقَد في الدين فلا تزغ عن أمره المبين

الجوهرة، ج ٢، ص ١٠١

^٩ عند الشيعة ليست الإمامة قضيةً مصلحية تُنَاط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضيةٌ أصولية، ركن الدين لا يجوز إغفاله وإهماله وتفويضه إلى العامة وإرساله (الملل، ج ٢، ص ٦٨-٦٩).
^{١٠} في بيان الأصول التي تجتمع عليها أهل السنة. اتفقت أهل السنة والجماعة على أصول من أركان الدين، كل ركن فيها يجب على كل عاقل بالغ معرفة حقيقته، ولكل ركن منها شُعَب، ومن شعبها مسائل اتفق أهل السنة فيها على قولٍ واحد، وضلُّوا من خالفهم فيها. والركن الثاني عشر الخلافة والإمامة وشروط الزعامة (الفرق، ص ٣٢٣).

^{١١} القاعدة الرابعة: السمع والعقل، والرسالة والإمامة. وهي تشتمل على مسائل التحسين أو التقبيح، والصلاح والأصلح، واللطف والعصبية في النبوة، وشرائط الإمامة نصًّا عند جماعة، وإجماعاً عند جماعة،

الأصل الخامس «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^{١٢} وقد تدخل كأحد موضوعات ستة يدور حولها علم التوحيد؛ التوحيد والقدر والإيمان والوعيد والإمامة والمفاضلة للطوائف.^{١٣} ويظهر معها الجانب التاريخي في تفضيل الأئمة ومقارنتها؛ مما يدل على أنها مسألة سياسية تاريخية، أي النبوة في التاريخ. ومع ذلك فقد تظهر مسألة الإمامة في موضوع النبوات، وبوجه خاص في آخر مرحلة من مراحل النبوة؛ مما يدل على أنها ملحق للسمعيات لا ترتكز على أساس عقلي، وأنها مرتبطة بخلافة النبي، فالإمام خليفة، وأنها استمرار للنبوة في التاريخ على الأرض، وليس في السماء كما هو في المعاد.^{١٤} وقد تظهر الإمامة كأحد موضوعات السمعيات مع النبوات والمعاد والأسماء والأحكام.^{١٥} وفي هذه الحالة لا تكون ركناً خاصاً أو عقيدة خاصة. وقد تغيب المسألة عن بعض الرسائل المتقدمة لأنها فرعية وليست أصلية؛ وبالتالي يتعرى العلم عنها كلية.^{١٦} كما أنها تغيب في بعض العقائد المتأخرة أمام شمول التوحيد بعد أن فرغ التوحيد من أي مضمون سياسي إلا من الثناء على الخلفاء الأوائل.^{١٧} وفي بعض الحركات الإصلاحية الحديثة قد تبتلع وظيفة الوصي السياسية مسألة الإمامة، وتختفي الإمامة أمام النبوة كتحقق للوصي في التاريخ.^{١٨}

والإمامة هي المشكلة الغالبة عند «الرافضة» و«الخوارج»، وهما الفرقتان اللتان خرجتا من واقعة واحدة، وهي الخلاف على الإمام. عبّته الأولى، وكفّته الثانية. طرفاً نقيض خرجا من واقعة واحدة،^{١٩} لكل منها تصور مختلف. الأولى تُخصصها في قريش، والثانية تُعممها

وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص، وكيفية إثباتها على مذهب من قال بالإجماع، والخلاف فيها بينها وبين الشيعة والخوارج والمعتزلة والكرامية والأشعرية (المِلل، ج ١، ص ١٢).

^{١٢} الشرح، ص ٧٤٩-٧٧٠.

^{١٣} ما اختلف عليه المسلمون هو: التوحيد، القدر، والإيمان، والوعيد، والإمامة، والمفاضلة، ثم أشياء يُسميها المتكلمون للطوائف (الفصل، ج ٢، ص ١١٠).

^{١٤} نهاية الإقدام، ص ٤٧٨-٤٩٧؛ الطوالع، ص ٢٢٨-٢٣٩.

^{١٥} المحصل، ص ١٧٩-١٨٢.

^{١٦} الشامل، الأساس، التحقيق.

^{١٧} العقائد المتأخرة مثل: السنوسية، الدر، الرسالة، الكتاب، العقيدة، الخريدة، الجامع، الحصون، ص ١٢٨.

^{١٨} الرسالة، ص ٨٣-٢٠٦.

^{١٩} وهذا معنى قول الرسول: «يهلك فيك اثنان، مُحِبٌ غَالٍ ومُبْغِضٌ غَالٍ» (المِلل، ج ١، ص ٣٤-٣٥). وقد وافق المرجئة في بعض المسائل التي تتعلق بالإمامة (المِلل، ج ٢، ص ٢٣).

خارج قريش. الأولى تجعلها بالنص والتعيين، بينما الثانية تجعلها بالاختيار والبيعة. الأولى تقول بالتقية، والثانية تقول بالقيادة الظاهرة. الأولى تقول بالطاعة، والثانية تشرع للمراجعة عليه. الأولى تطالب بإسقاط الشرائع، والثانية تعمل على تطبيق الشرائع. ولما كانت الفرقتان مختلفتين في التوحيد والعدل، إذ تقول الأولى بالتأليه، والثانية بالتنزيه؛ فإنه يبرز سؤال: هل هناك صلة بين الموقف في التوحيد والموقف في الإمامة؟ هل يؤدي التأليه أو التجسيم إلى القول بالإمامة بالنص والتعيين وبألوهية الأئمة وبالخلود وبالرجعة وبالعصمة وبالتقية، كما يؤدي القول بالتنزيه إلى البيعة والاختيار؟ إن أكثر الفرق التزاماً بالعالم كالخوارج أقلها إيماناً في التوحيد وتنزيهاً، فلا تجد عندهم أقوال في الله في ذاته وصفاته بقدر ما نجد في الإيمان والعمل والحرب والسلام والفقه والتشريع والسياسة؛ فالتوحيد عمليٌّ صرف، في حين أن الرافضة أكثر إيماناً في التوحيد تأليهاً وتجسيماً وتشبيهاً، كما أن لديهم أقوالاً في الإيمان والعمل والإمامة والسياسة وموضوعات الفقه والتشريع؛ فالتوحيد نظريٌّ وعمليٌّ.

(٢) اسمها وتعريفها وأقسامها

يختلف اسمها بين الإمامة أو الخلافة أو الزعامة. وهي في الحقيقة أسماءً واحدة تضع مسألة السلطة أو الزعامة في الأمة دون المؤسسات أو الجمهور، وهي بهذا المعنى أدخل في النظم الإسلامية والشريعة الإسلامية في الأحكام السلطانية في علم الفقه.^{٢٠} الإمامة إذن هي قضية السلطة في المجتمع الديني والمدني وتسيير أمور الدين والدنيا. وفي هذه الحالة لا يكون هناك فرق بين النبوة والإمامة؛ فالنبوة إمامة، والإمامة نبوة، وكأن النبي يقوم بوظيفة الإمام، كما أن الإمام يقوم بوظيفة النبوة باستثناء الوحي وإيصاله من الله إلى الناس. وقد ظهر ذلك في علوم الحكمة أكثر من ظهوره في علم أصول الدين، ولكن من حيث الجانب المعرفي دون الجانب العملي التشريعي.^{٢١}

^{٢٠} الركن الثاني عشر: الخلافة والإمامة وشروط الزعامة (الأصول).

^{٢١} تعريفها. قال قوم: الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا، وتُقصد بالنبوة. والأولى أن يُقال: هي خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يُفرض أتباعه على كافة الأمة. وبهذا القيد يخرج من ينصبه الإمام ناحية، والمجتهد، ويخرج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (المواقف، ص ٣٩٥). حقيقة الإمام في أصل

أما تعريفها بأنها خلافة الرسول في إقامة الدين أتباعاً؛ ومن ثم يخرج من التعريف العامل والمجتهد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي ثواب الإمام والعلماء ووسائل الرقابة الشعبية، فإنها تُشير إلى الوضع نفسه، وهو أن الإمامة تركيز للمشكلة السياسية على قضية الحكم أو السلطة دون المؤسسات التنفيذية (العمال)، أو القضائية (القضاة والمجتهدون)، أو الشعبية (الأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر).^{٢٢} كما أن الإمامة تكون عن استحقاق أم عن غير استحقاق؛ أي إنها قد تكون بالغلبة والقهر؛ وبالتالي لا تدخل البيعة كطريقة لثبوتها كجزء من تعريفها، كما لا تدخل طريقة عزل الإمام أو الخروج عليه كجزء من تعريفها إلا فيما ندر.^{٢٣} تدور معظم المشكلة حول الإمام، أي السلطة المشخصة؛ ولايته، وصفاته، ووجوبه، وطريقة ثبوته، دون التعرض لباقي جوانب المشكلة السياسية؛ أي المؤسسات الدستورية ووسائل الرقابة الشعبية. ولكن المقارنة تُعقد باستمرار بين الإمامة العظمى وهي الخلافة، والإمامة الصغرى وهي إمامة الصلاة، من أجل إضفاء الطابع الديني على السياسة طلباً للطاعة،^{٢٤} في حين أن المعنى هو أن الذي يؤم الصلاة يقود أمة.^{٢٥}

لذلك كانت أقسام الإمامة كلها تدور حول الإمام المنصوص عليه تعييناً مثل الخلود والرجعة والتقية، أو الإمام الذي عُقد البيعة عليه اختياراً. ولكل نموذج تحقق في التاريخ

اللغة المقدّم عن استحقاق أم لا. وفي الشرع اسم لمن له الولاية على الأمة والتصرف في أمورهم على وجه لا يكون فوق يده يد، احترازاً عن القاضي والمتولي، فهما يتصرفان في أمور الأمة ولكن يد الإمام فوق أيديهم (الشرح، ص ٨٥٠). قال قوم: اسم الإمامة قد يقع على الفقيه والعالم وعلى متولي الصلاة وأهل مسجد ما. نعم بالإضافة لا بالإطلاق، مثل المتولي لأمور المسلمين. وكذلك اسم الإمارة لبعض المؤمنين مثل الجيش، وكذلك الخلافة (الأصول، ص ١٠٩).

^{٢٢} انظر الجزء الثاني «من النقل إلى الإبداع»، محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة.

^{٢٣} الإمامة العظمى (الخلافة): تعريفها، حكم نصب الإمام، شروط الإمام، ما يستحق به العزل (البيجوري، ج ٢، ص ١٠٠).

^{٢٤} رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، ولم نشأ استعماله لأنه ليس مؤلفاً في علم أصول الدين، بل في الفقه، ومكانه في علم الفروع لا في علم الأصول، في الشريعة وليس في العقيدة؛ فالموضوع تماس بين العلمين.

^{٢٥} ويقول إقبال:

يا إماماً لركعة كيف تدري في الورى ما إمامة الأقوام

وتعينُ فيه، حتى يتحول الموضوع النظري إلى تحقيقاتٍ تاريخية صرفة عن تاريخ الأئمة والخلفاء الراشدين؛ فالتاريخ ذيل للإمامة أو تذييل لها. وقد يبدو أحياناً الجانب النظري أهم من الجانب العملي، حيث يتم البحث في طريقة ثبوت الإمامة، أي كيفية تنصيب الإمامة، بعد أن يتم البحث في وجوبها وعلى من تجب وكيف تجب، أكثر من البحث عن شروطه ووظائفه. ومع ذلك يصعب تجريد البحث النظري من المواقف العملية والنماذج التاريخية، والدخول في صراع الفرق وآثارها ومذاهبها، حتى لتضيع الموضوعات من خلال عقائد الفرق، بل وتتغلب أحياناً الدعوات لفرقة بعينها على العرض الموضوعي للإمامة، وكأن البحث السياسي لا يُفرق بين العرض النظري والالتزام العملي.^{٢٦}

^{٢٦} جملة الكلام لا تخرج عن ثلاثة أقسام: (أ) الذي يقوم به الإمام ويتصرف فيه. (ب) صفات الإمام. (ج) طريقة وجوبه وثبوته (المُغني، ج ٢٠؛ الإمامة، ص ١١). كونه صاحب معجزة، ومعصوماً، وله صفة النبي أو الألوهية عند الغلاة (الإمامة، ص ١١-١٥). تشمل على طرفين: (أ) وجوب الإمامة وشرائطها وبيان ما يتعلق بها. (ب) معتقد أهل السنة في إمامة الخلفاء الراشدين والأئمة المجتهدين الذين قضوا بالحق، وبه كانوا يعدلون (الإمامة، ص ٣٦٣). الإمامة على ثلاثة أقوال: (أ) الملاحدة يقبلون إماماً جاهلاً. (ب) أكثر الرافضة، الإمام محمد بن الحسن العسكري، وهو غائب. (ج) أصل السنة والسواد الأعظم، الإمام الحق في زماننا أبو العباس أحمد بن الحسن العباسي. وإذا كان من الإقرار بفساد القولين الأولين وبطلانهما وجب الإقرار بصحة أمير المؤمنين أحمد بن الحسن العباسي، ووجوب امتثال أمره، والانتفاء عن مناهيه (المسائل، ص ٣٨٥-٣٨٦). شرائط الإمامة نصّاً عند جماعة، وإجماعاً عند جماعة، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص، وكيفية إثباتها على مذهب من قال بالإجماع، والخلاف فيها بين الشيعة والخوارج والمعتزلة والكرامية والأشعرية (الملل، ج ١، ص ١٢).

ثانيًا: وجوب الإمامة

هل الإمامة واجبة، أي ضرورية، لا يرسل الله وحياً إلا ذكرها، ولا تقوم حياة الناس إلا بها، أم أنها غير ضرورية يصلح حال الناس دونها؟ وهو موضوعٌ نظري صرف كما هو الحال في النبوة، إثبات وجوبها أو استحالتها أو إمكانها.^١ وهناك احتمالات عدة؛ ألا تكون الإمامة واجبة أصلاً؛ إما لعدم حاجة الناس إليها والاستغناء بفطرتهم عنها، أو لأنها تُثير الفتنة والشقاق، أو لأنه يصعب تحقيق شروطها. وقد تكون واجبة على الله قبل وجوبها على العباد؛ لأنه لطيف بهم يرفع الصلاح ويبغي الأصلح. وقد تكون واجبة على العباد إما سمعاً أو عقلاً. وهو سؤالٌ عام في الفلسفة السياسية عن ضرورة السلطة في المجتمع.^٢

(١) هل الإمامة غير واجبة أصلاً؟

قد تكون الإمامة غير واجبة أصلاً، لا على الله ولا على العباد، لا سمعاً ولا عقلاً، لا نظراً ولا عملاً. وقد يُصاغ السؤال بطريقةٍ أخرى، فيكون: هل يجوز أن تخلو الأرض من إمام؟ فإذا كان السؤال الأول يتوجه نحو النظر والمبدأ، فإن السؤال الثاني يتوجه نحو الواقع والملاحظة واستقراء التاريخ؛ فإذا تطابق الرأيان تصبح الإمامة غير واجبة أصلاً بحجة العقل وحجة الواقع.

^١ انظر الفصل التاسع: تطور الوحي (النبوة)، وجوبها واستحالتها وإمكانها.

^٢ التفتازاني، ص ١٤٢؛ الخيالي، ص ١٤٢-١٤٣؛ الإسفراييني، ص ١٤٢-١٤٣؛ الوسيلة، ص ٩٨؛ المطيعي، ص ٩٩؛ البيجوري، ج ٢، ص ١٠٠؛ عبد السلام، ص ١٥٤؛ المسائل، ص ٣٨٣-٣٨٤.

ويُرفض الوجوب النظري بعِلَّتَيْن مُتضادتين؛ الأولى: أن الناس وقت السلم خيار، وليسوا في حاجة إلى إمام. والثانية: أن الناس في وقت الفتنة يمتنع عليهم وجود الإمام. وهما حجتان مُتعارضتان مُتقابلتان لنفي وجوب الإمامة وإثبات استحالتها. حجةٌ مثال، وحجةٌ واقع. الأولى ترسم صورةً مثالية للعالم؛ ومن ثم فلا حاجة إلى إمام، الثانية ترسم صورةً سوداوية للعالم؛ وبالتالي فتركُ الإمامة أفضل. تُبين الحجة الأولى أن الناس لو كفُّوا عن التظالم لاستغنوا عن الإمام، فالناس خيار بالطبع، يكفي اتِّباع الفطرة والعقد الاجتماعي الطبيعي دونما حاجة إلى سلطة تأخذ بزمامهم، وتُوجههم نحو الخير. الإنسان سيد نفسه، والجماعة ترعى مصالحها، والسلطة شر ومفسدة لا حاجة للناس بها.^٣ والحقيقة أنه لا يمكن رد هذه الحجة بالحجة العكسية، وهو تصور الناس أشرًا يأكل بعضهم بعضًا؛ وبالتالي لا بد من إمامٍ يحفظ أموال اليتامى وتوجيه السرايا والذب عن البيضة وتنفيذ الحدود، وكأن مصالح الناس تظل معطلة دون إمام، وكأن الناس بطباعهم ليست لهم أخلاق اجتماعية يحفظون بها الحقوق ويدافعون بها عن النفس؛ وبالتالي إنكار الحق الطبيعي، مثل حق الآخر، وحقوق الدفاع عن النفس.^٤ وتُبين الحجة الثانية أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذٍ إلى الإمام. أما إذا عصت وفجرت وقتلت الإمام لم يجب على أهل الحق منهم إقامة إمام؛ فالشعب الغاضب الرافض هنا أقوى من الإمام، والإمام أضعف منه، والسلطة لا تقوى على تثبيت نفسها. ولما كانت السلطة تعبيرًا عن الشعب، والشعب رافض لها، فإن أية محاولة لتثبيت سلطة شعب رافض لها ستكون بالضرورة سلطةً قاهرة لا تُعبر عنه.^٥ ويمكن الرد على هذه الحجة بأن الناس أحوج إلى

^٣ منهم من قالوا تارةً هو حال الفتنة يزيدها، وتارةً حال الأمن لا حاجة إليه (المواقف، ص ٣٩٧). الأولى حجة أبي بكر الأصم، والثانية حجة هشام الفوطي. فعند الأصم أن الناس لو كفُّوا عن التظالم لاستغنوا عن الإمام (المواقف، ص ٣٩٥-٣٩٨؛ المغني، الإمامة، ص ١٦؛ مقالات، ج ٢، ص ١٢٣). لو أنصف الناس بعضهم بعضًا، وزال التظالم، وما يوجب إقامة الحد، لاستغنى الناس عن الإمام (المغني، الإمامة، ص ٤٨).

^٤ هذا هو رد أهل السنة على الأصم. أما قولهم بأن الأمة إذا تناصفت استغنت عن الإمام، فإنه لا بد لهم من قائم يحفظ أموال اليتامى والمجانين وتوجيه السرايا إلى حرب الأعداء والذب عن البيضة، ونحوها من الأحكام التي يتولاها الإمام أو منصوب من قبله (المواقف، ص ٣٩٥-٣٩٨؛ المحصل، ص ١٧٦).

^٥ هذه حجة هشام الفوطي. إذا أجمعت الأمة كلمتها على الحق احتاجت حينئذٍ إلى الإمام. وأما إذا عصت وفجرت وقتلت الإمام لم يجب حينئذٍ على أهل الحق منهم إقامة إمام (المواقف، ص ٣٩٥-٣٩٨). إن الأمة

الإمام في عصر الفتنة منهم في حال الاطمئنان واستتباب الأمن، وقد يكون تنصيب الإمام وقت الفتنة أَدعى إلى القضاء عليها، ولكن يظل وكأنه أمير يُطيعه الناس خوفًا منه، ولكن الرد الأكثر إقناعًا هو أن هذا الرأي إنما هو تبرير لواقعٍ سياسي معيّن من أجل غاية سياسية معينة، وهو رفض إمامة الإمام الشرعي الذي بُوع في عصر الفتنة.^٦ وقد تُنكر الإمامة أصلًا بلا علة، سواء في حال السلامة أو في حال الفتنة.^٧ أما القول بجواز أن تخلو الأرض من إمام حتى يُعقد لواحد، وبالتالي فهي غير واجبة، وهي الصيغة الثانية من السؤال التي تعتمد على حجة الواقع، فإنه يمكن الرد عليها بحجة من نوعها، وهي أن الزمان لا يخلو من إمام، ليس بمعنى أنه لا بد من إمام ضرورةً يتصرف في أمور الناس، بل بمعنى أنه لا يجوز خلو الزمان ممن يصلح للإمامة؛ لأنها قضيةٌ مصلحة.^٨

وقد تُعاد الحجتان المتضادتان نفساهما بطريقةٍ أخرى. الأولى أن الناس لا يحتاجون لإمام لأنهم يعلمون كتاب الله فيما بينهم، يكفي أن يتناصحو فيما بينهم، فإن رأوا إقامة إمام بينهم فعلوا، ولكن إقامته ليست ضروريةً أصلًا. يكفي أن يتعاطى الناس بالحق ويتواصوا به دون أن تكون الإمامة واجبة شرعًا تستحق الأمة اللوم والعقاب في حال الامتناع عن القيام بها، وكل إنسان مثل غيره في التقوى والصلاح، فكيف يُنصب إنسان آخر إمامًا عليه وهو مثله ومُساوٍ له؟ في طباع الإنسان وأديانه وشرائعه ما يُغني عن الإمام. وطالما انتظمت حياة البدو والعربان في البوادي بلا سلطان.^٩ والحقيقة أن السلطة تنشأ

إذا اجتمعت كلمتها وتركت الظلم والفساد احتاجت إلى إمام يسوسها، وإذا عصت وفجرت وقتلت إمامها لم تُعقد الإمامة لأحد في تلك الحال (الفرق، ص ١٦٣-١٦٤). يجب نصبه وقت السلامة، أما في الحرب فلا؛ لأنه ربما صار نصبه سببًا لزيادة الشر.

^٦ وأما قول الفوطي بسقوط الإمامة عند الفتنة، فضميره إبطال إمامة علي؛ لأنها عُقدت له في حال قتل عثمان ووقوع الفتنة فيه. وعليّ هو الإمام حقًا على رغم الفوطي وأتباعه (الأصول، ص ٢٧١-٢٧٢). وإنما أراد الطعن في إمامة علي لأنها عُقدت له في حال الفتنة وبعد قتل إمام قبله (الفرق، ص ١٦٣-١٦٤).

^٧ ومنهم من قال لا يجب في شيء من الأوقات دون تعليل بمصلحة.

^٨ يجوز أن تخلو الأرض من إمام حتى يُعقد لواحد؛ وبالتالي هي غير واجبة (مقالات، ج ٢، ص ١٣٤). مذهبنا أن الزمان لا يخلو من إمام، ليس بمعنى أنه لا بد من إمام يتصرف، فالمعلوم أنه ليس، بل المراد أنه لا يجوز خلو الزمان ممن يصلح للإمامة؛ أي إنها قضيةٌ مصلحة (الشرح، ص ٧٥٨).

^٩ هذا هو موقف فرقة النجدات الخوارج، إذ لا حاجة لإمام؛ إذ يعلمون كتاب الله فيما بينهم (مقالات، ج ١، ص ١٨٩-١٩٠). لا يلزم الناس فرض الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم (الفصل، ص ٤،

في المجتمع طالما أن هناك أكثر من اثنين، «لو كنتم ثلاثة فأمرؤا عليكم واحداً». ولا يكفي التناصف؛ إذ ينشأ النزاع ويبرز الخلاف، وهو طبيعي. ينشأ النزاع من الإرادات، فتظهر الحاجة إلى التنسيق والتوفيق بين المصالح المتعارضة، مثل الأسرة والمجتمع والسياسة الدولية. هي حالة افتراضية صرفة تبدأ بالشرط المستحيل «لو» تناصفوا، وهو ما لا يحدث نظراً؛ لأن الإنسان مجموعة من الأهواء والمصالح يعيش في طبقات اجتماعية متباينة، حتى الصحابة والتابعين بالرغم من إخلاصهم وتقواهم نشب بينهم خلاف، ولم يمنعهم تناصصهم وتناصفهم من الوقوع في الفتنة وإراقة الدماء. وإن وجود مساواة بين الناس في الفضل والحكمة لا يمنع من الإمارة، ثم الإمارة لا تعني الرفعة والسمو للبعض والطاعة والمذلة من البعض الآخر، بل تعني مجرد التوحيد بين المصالح التي قد تتعارض. والمحكوم حاكم بالرقابة. وهناك شرعٌ مستقل عن كليهما وهو الحاكم الفعلي. كما لا يعني الوجوب الشرعي استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك، بل الوجوب المصلحي العملي،

ص ١٠٦-١٠٧). لا حاجة للناس إلى إمام عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه، صار (المِلل، ج ٢، ص ٣٧). ليس على الناس اتخاذ إمام، بل تعاطي الحق (الفصل، ج ٥، ص ٣١). الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب، بل هي مبنية على معاملات الناس، فإن تعاونوا وتعادلوا وتناصروا على البر والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه، استغنوا عن الإمام ومتابعته؛ فإن كل واحد من المجتهدين مثل صاحبه في الدين والإسلام والله والاجتهاد، والناس كأسنان المشط، والناس كإبل مائة لا ترى فيها راحلة، فأين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله؟ (النهاية، ص ٤٨١-٤٨٢). لا حاجة لإمام، ويجوز لهم نصبه (المواقف، ص ٤٢٤). لو تناصف الناس وعدلوا استغنوا عن الإمام (النهاية، ص ٤٩٠). لو توفّر الناس على مصالحهم مما يحقّ عليهم طباعهم وأديانهم فلا حاجة إلى حكم السلطان (المواقف، ص ٣٩٦-٣٩٧). وهو أيضاً موقف المحكمة الخوارج، إذ لم توجب نصب الإمام (المواقف، ص ٤٢٤)، ولم تقل بإمارة (المِلل، ج ٢، ص ٢٩). وقد جوّزت المحكمة الأولى ألا يكون في العالم إمام أصلاً وإن احتيج إليه (المِلل، ج ٢، ص ٢٦). وقد رد أهل السنة على ذلك بأن ذلك إن كان ممكناً عقلاً فممتنع عادة؛ لما يرى من ثورات الفتن والاختلافات عند موت الولاة، والعربان والبوايدي لا يَبْقِي بعضهم على بعض، ولا تُحافظ على سنة ولا فرض، وليس تشوّقهم إلى العمل بموجب دينهم غالباً؛ لذلك قيل: «يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن». وقيل: «السيف والسنان يعلان ما لا يفعل البرهان» (المواقف، ص ٣٩٦-٣٩٧). ويرد أهل السنة على النجدات بأن هذا جائز في العقل جواز سداد الناظرين في نظرهم قبل ورود الشرع، ولكن العادة الجارية والسنة المضطردة أن الناس بأنفسهم لا يستقرّون على مناهج العدل والشرع إلا بحاملٍ يحملهم على ذلك بالتخويف والتشديد على الظالم (النهاية، ص ٤٩٠).

حيث لا تستقيم الحياة بدونه. وإن وجود العربان وأهل البوادي بلا سلطان يعني أن حياتهم بدائية، وأن مظاهر إنتاجهم بسيطة، وليست الحياة المدنية المرغبة، حيث الصناعة والتجارة وأنماط الإنتاج المتشابكة التي تستدعي سلطةً وتنظيمًا وإدارة وإمارة. ليس الرد على هذه الحجة هو ضرورة وجود إمام مهمته تخويف الناس والتشدد عليهم، ولو باستعمال السيف، فذاك هو الإمام القاهر، ودرء شر بشرٍ أعظم، ولكن بضرورة نشأة السلطة نشأةً طبيعية تحقيقًا لمصالح الجماعة عن طيب خاطر بناءً على عقد اجتماعي شفاهي أو مكتوب. فهذا العقد تعبير عن الحرية الطبيعية، وليس سلبًا لها بالقهر. لا يكون إثبات الإمامة بالتخويف وحمل الناس حملًا عليها، فذلكم هم العبيد. وقد يكون الراد على عمر وهو يخطب أكثر سلطة من عمر نفسه كحاكم وكإمام من فوق المنبر.

والحجة الثانية أنه حتى في حالة الحاجة إلى إمام فإنه يصعب تنصيبه؛ لأن ذلك يُثير الفتنة نظرًا لاختلاف الأهواء، كل قوم يريدون الإمام منهم، فيقع التشاجر والتناحر، والتجربة خير شاهد على ذلك. كما يتعذر الوصول إلى آحاد الرعية لتنصيبه إمامًا عليها يُسير كل ما يعني لهم من شئون حياتهم. كما أن للإمامة شروطًا قلما توجد في كل عصر؛ فإن أقاموا من لم يتَّصف بها فقد أخلُّوا بالواجب، وإن لم يقوموا أحدًا فقد تخلَّوا عن الواجب؛ وبالتالي يرتكبون الذنب مرتين.^{١٠} والحقيقة أن تنصيب إمام لا يثير بغضًا ولا كراهيةً ولا تسابقًا على الإمامة. فإذا ما تسابق إمام عليها فإن ذلك يُسقط شرط إمامته؛ لأنه لا يمكن تولية هذا الأمر من يطلبه، ولا بد فيه من بيعة الآخرين له دون أن يطلبها هو لنفسه حياةً واستحياءً. ومن يبغى تحمُّل مسؤولية أمة، يُعذَّب على كل محتاج ومظلوم؟ وإن صعوبة شروط الإمام لا تعني عدم وجوده بالفعل، بل تُطبَّق الشروط على مستوى

^{١٠} هذه أيضًا حجة الخوارج؛ فإن نصب الإمام يُثير الفتنة؛ لأن الأهواء مختلفة، فيدَّعي كل قوم إمامة شخص وصلوحيه لها دون الآخر، فيقع التشاجر والتناحر، والتجربة شاهدة بذلك (المواقف، ص ٣٩٧). ذهب بعض القدرية والخوارج إلى أن ذلك ليس واجبًا لا عقلًا ولا شرعًا (الغاية، ص ٣٦٢). عند الخوارج لا تجب أصلاً، ومنهم من فصل فقال يجب إلا من دون الفتنة، وقال آخرون بالعكس (المواقف، ص ٣٩٥؛ المطالع، ص ٢٢٨-٢٢٩). ويُقدم الخوارج حجتين أخريين: (أ) الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه، ولا يخفى تُعذر وصول آحاد الرعية إليه في كل ما يعني له من الأمور الدنيوية عادةً. (ب) للزعامة شروط قلما توجد في كل عصر؛ فإن أقاموا فاقدوها لم يأتوا بالواجب، وإلا يقيموه فقد تركوا الواجب (المواقف، ص ٣٩٦-٣٩٧).

الممكن والواقع، وليس على مستوى المستحيل والمثالي. لا توجد استحالة في اختيار الإمام نظراً لصعوبة تنفيذ الشروط؛ إذ يجتاز الأفضل فالأقل فضلاً. هناك أولويات في الشروط؛ الأعلّم فالأروع فالأسن، ويمكن للأعدل وللأقوى.^{١١} ويبدو أن هذا الموقف بحجتيه إنما هو رد فعل على تشاحن الناس على الإمامة مما أدّى إلى تركها، وتضارب الأهواء والمصالح حولها؛ الأمر الذي أدّى إلى تنازها. وقد أدّى ذلك إلى تصور حالة طوباوية مُعاكسة، حيث يعيش الناس في جو من الأمن والسلام دون مشاحنة أو تقاتل حيث لا حاجة بهم إلى إمام. وعادةً ما يتم ذلك من إحدى فرق المعارضة العلنية في الخارج التي ترفض إمام العصر، زمانه ومكانه، وتعيش في الفلاة حياة طوباوية بلا إمام أو إمامة؛ فهم بهذا المعنى «خارج» على الإمام وعلى مجتمع المدنية.

وقد يأتي إنكار وجوب الإمامة أصلاً من استحالة ثبوتها، سواء عن طريق النص أو عن طريق الاختيار، وليس فقط لعدم الحاجة إليها، أو عدم الانتفاع بها، أو وقوع المضرة بسببها، أو صعوبة تحقيق شروطها. فإذا كانت تثبت بالنص فإنه لا نص على أحد، وإن ثبتت بالاختيار من المجتهدين، والاختيار إجماع لا خلاف عليه، وهو ما لا يتصوره عقل أو واقع. لا يمكن تصوّر عقلاً لأن الاختيار مبني على الاجتهاد، والاجتهاد على قدرات كل إنسان في إدراك الوجوه العقلية والسمعية. ولما كانت الطبائع مختلفة تختلف الأحكام ضرورة. وقد كانت الخلافة أحقّ الأحكام بالاتفاق عليها، وأولى الأزمان هو الزمن الأول، وأولى الأشخاص بالصدق والإخلاص والصحابة، وأخصّهم بالأمانة ونفي الخيانة المهاجرون والأنصار، وأقربهم إلى الرسول الشيخان، ومع ذلك وقع الخلاف. فإن لم يُتصوّر إجماع الأمة في أهم الأمور وأولها بالاعتبار دلّ ذلك على أن الإجماع لن يتحقق قط، وليس دليلاً في الشرع.^{١٢} ويمكن الرد على ذلك بأن الخلاف في الإجماع جائز، وأن ذلك لا يطعن في حجته،

^{١١} يرد أهل السنة على هذه الحجج السابقة بأنه لا يهّم الإمام بشخصه، بل بأحكامه وسياسته، وبأن ذلك ليس شرطاً لترك الواجب إلا لا واجب أصلاً (المواقف، ص ٣٩٦-٣٩٧). ويمكن تقديم الأعلّم، فإن تساوى فالأسن؛ وبذلك تندفع الفتنة (المواقف، ص ٣٩٧).

^{١٢} انحاز الأنصار إلى السقيفة، وقالوا: منا أمير، ومنكم أمير. وأجمعوا على سعد لولا أن تداركه عمر أن بايع بنفسه حتى شايعه الناس، وقال: ألا أن بيعة أبي بكر كانت فلتة، فوقى الله شرها؛ فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه. فأيمأ رجل بايع رجلاً من غير مشورة المسلمين فإنها مضرّة أن يُقتل. يعني أنني بايعت أبا بكر وما شاورت الجماعة، ووقى الله شرها، فلا تعودوا إلى مثلها، ولم يكن وقتها اتفاق الجماعة. وفي

فلا عصمة لأحد. يجوز الخطأ فيه والرجوع عنه، والشواهد كثيرة. وقد يكون الطعن في الإجماع سببه سياسيٌّ خالص لأن الأمة لم تجتمع على الإمام الشرعي بعد الإمام المقتول. لقد تم إدراك كثير من واجبات الشرع بالإجماع؛ فالإجماع دليل شرعي، قد يقع عن نص، وقد يقع عن اجتهاد، ويتطلب اجتماع شخصين أو ثلاثة على رأي. وقد وقع ذلك في الصدر الأول، وله قرائن تدل عليه مثل النص أو التواتر أو القرينة اللفظية أو الفعلية. وكل حد للإجماع السابق له ما يُبرره، مثل غياب البعض وانشغال البعض الآخر. وقد يقع الخطأ في الإجماع عن اجتهاد ثم يُعاد تصحيحه بإجماع الآخر. وفي هذه الحالة لا يكون الإجماع الأول خطأً، والثاني صحيحًا، بل كلاهما صحيح طبقًا لتغير الظروف والأحوال.^{١٣} وقد يُقال إن الاختيار مُتناقض لوجهين؛ الأول: أن صاحب الاختيار ينصب الإمام ويُبايعه حتى يصير إمامًا، ثم تجب عليه طاعته بعد ذلك إذا بايع الناس الإمام، فكيف بالذي نصب الإمام يقوم بطاعته؟ والثاني: أنه يجوز أن يُخالف أحد المجتهدين الإمام في المسائل الاجتهادية، فكيف تجوز طاعة الإمامة والخلاف بينه وبين أحد الأئمة موجود؟^{١٤} والحقيقة أن الطاعة ليست للإمام

الغد لما بايعوه انحاز بنو أمية وبنو هاشم، حتى قال أبو سفيان لعلي: لم ندع هذا الأمر حتى يكون في شر قبيلة من قريش! فأجابته علي: فتننتا وأنت كافر، وتريد أن تفتننا وأنت مسلم. وقال العباس قولاً مثل ذلك. وقد سمع النبي: أنت أبي وأبو بقية الأمة، الخلافة في ولدك ما اختلف الليل والنهار. ولم يخرج علي إلى البيعة حتى قيل إنه كانت بيعة في السر وبيعة في العلانية. وقد خرج جيش أسامة بن زيد وهو على جيشه أميرًا بتأثير النبي (النهاية، ص ٤٨٢-٤٨٣).

^{١٣} لا تنعقد الإمامة إلا بإجماع، وقصد الطعن في إمامة علي لأن الأمة لم تجتمع عليه لثبوت أهل الشام على خلافته إلى أن مات. فأنكر إمامة علي مع قوله بإمامة معاوية لاجتماع الناس عليه بعد قتل علي (الفرق، ص ١٦٣-١٦٤). ويرد أهل السنة على ذلك بإثبات حجة على أربعة أوجه: (أ) الواجبات بالشرع وإدراكه بإجماع الأمة، والخلاف يدل على وجوبه. (ب) الإجماع دليل شرعي، قد يقع عن اجتهاد، وقد يقع عن نص. (ج) اتفاق شخصين على رأي أو ثلاثة أو أكثر، وقد وقع في الصدر الأول. (د) للإجماع قرائن دالة عليه، مثل النص أو التواتر أو قرينة قولية أو فعلية (النهاية، ص ٤٨٧-٤٨٨). ويمكن الرد على وقائع التاريخ كالآتي: إمامة أبي بكر من الجملة، وكان مشغولاً بدفن الرسول حزيناً على فراقه. ويُجيب الشيعة على ذلك بأنه كان لا يريد عرض الدنيا. في حين أن موقف عمر مصلحي خالص. قتال الردة اجتهاد أبي بكر، وقتال مانعي الزكاة وسبي ذراريهم واغتنام أموالهم. ثم أدى اجتهاد عمر إلى رد سبائهم (النهاية، ص ٤٨٩-٤٩٠).

^{١٤} نصب إمامة بالاختيار مُتناقض لوجهين: (أ) صاحب الاختيار موجب في النصب على الإمام حتى يصير إمامًا، وتجب عليه طاعته إذا قام الإمام، فكيف يكون إمامًا بإقامته ثم واجب الطاعة؟ (ب) يجوز لو

بل للشريعة. وكما أن من نصب الإمام من حقه طاعته، فمن واجبه خلعه إذا ما تقاعس الإمام عن تنفيذ الشرع أو صالح الأعداء. إن الإمامة وظيفة وليست منصباً. الشخص غير مهم، إنما المهم هو أداء الوظيفة، والقيّم عليها هو جمهور الأمة الممثلة في أئمة المجتهدين وعلمائهم وورثة الأنبياء. وأن يُنصب الإمام من الناس خير من أن يطلب الإمامة لنفسه. وإن تنصيب واحد للإمامة إنما هو بداية البيعة، بعدها تتم البيعة من أهل الحل والعقد له؛ فالطاعة للناس بعد البيعة وليس لواحد بفعل التنصيب. كما أن الخلاف في المسائل الاجتهادية بين الأئمة والمجتهدين والإمام لا يمنع من الطاعة، فالأمر شورى بينهم. وإن الاتفاق على موضوع الاختلاف بالأغلبية يوجب الطاعة والنزول على رأي الجماعة. والخلاف النظري شيء، والخلاف العملي شيء آخر. الأول جائز، والثاني لا يؤثر في وحدة العمل. وإن تعدد الأطر النظرية ممكن، في حين أن وحدة العمل والممارسة ضرورية. وتظل مسئولية أخذ القرار للإمام، أي للسلطة الشرعية، وحق العلماء النصيحة والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد قيل: إذا جار الإمام وجبت مُناذته وخلعه، فإن لم ينخلع قُتل طوعاً، وإن حدث شك قبل التحكيم في إمامته فقد يُقتل؛ وبالتالي فالإمامة في كلتا الحالتين تؤدي إلى القتل.^{١٥} والحقيقة أن حجة التاريخ والأحداث على الإمامة في عصر كانت الدماء فيه تسيل، والرقاب فيه تتطاير، ولم يعد أحدٌ يعرف الحق من الباطل. ومع ذلك فالخلع لا يؤدي بالضرورة إلى القتل، والتحكيم مصالحة يصعب رفضها، والاستثناء لا يكون قاعدة، كما أن الحجة العملية لا تكون حجة نظرية، والواقع لا يتحول إلى فكر. وكثيراً ما خُلع الحكام ووقع التحكيم وحدثت المصالحة في جوٍّ مشحون بالانفعالات والصراع على السلطة. ومع ذلك تظل حجج نفي الإمامة أصلاً قوياً، سواء من حيث النظر أو العمل. ولكن ما العمل؟ وما البديل؟ هل يُترك الناس بلا سلطة والسلطة تنشأ طبيعياً في الجماعة؟ هل البديل هو الخروج المستمر على الإمام وتكوين جماعات رفض منعزلة على أطراف الأمة،

خالف كل واحد من المجتهدين الإمام في المسائل الاجتهادية، فكيف تجوز الطاعة والخلاف موجود؟ إذن الإمامة غير واجبة بالشرع (النهاية، ص ٤٨٣-٤٨٤).

^{١٥} لو احتجج إلى رئيس يحمي بيضة الإسلام، وأدى الاجتهاد إلى نصب أحدهم، جاز ذلك بشرط أن يبقى في معاملاته على المنصفة والعدل، حتى إذا جار في قضية على واحد وجب خلعه ومناذته. وهكذا فعل المسلمون بعثمان وعلي، خلعوا عثمان بعد الأحداث، فلما لم ينخلع قتلوه. ولما رضي علي بالتحكيم شكوا في إمامته فخلعوه وقتلوه! (النهاية، ص ٤٨٤).

أو تكوين جماعات سرية في المركز، لها إمامٌ غائب يظهر في نهاية الزمان ليملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً؟

(٢) الإمامة واجبة

الإمامة إذن واجبة وضرورية لتنفيذ الأحكام وإقامة الشرائع وتطبيق الحدود. فهذه لا بد لها من سلطة عامة معترف بها من الجميع. وإذا كان دفع الضرر وجلب المصالح حقاً طبيعياً وأصلاً عقلياً، فإن الإمامة ما يندفع بها الضرر وما تجلب بها المصالح. ولكن لا يعني ذلك أن الإمام رئيسٌ قاهر يخاف الناس بطشه ويرجون ثوابه، رئيس قاهر ضابط، بل هو واحد من الأمة بايعته على تنفيذ الشرائع والأحكام، تُطيعه طالما التزم بعقده، وتخرج عليه إذا أخلّ بالتزامات العقد بعد أن تنصحه وتأمره بالمعروف وتنهيه عن المنكر. وإن تصور علاقة الإمام بالأمة على أساس أنها علاقة قهر وبطش، أو خوف وطمع، قد تكون قائمة على تصور آخر للعلاقة بين الله والإنسان على الأسس نفسها، قهر وبطش من طرف، وخوف وطمع من طرفٍ آخر.^{١٦}

^{١٦} أصحابنا من المتكلمين والفقهاء من الشيعة والخوارج وأكثر المعتزلة قالوا ضد الأصم والفوطي والنجيدات بوجوب الإمام، وأنها فرض، وواجب اتباع المنسوب له، وأنه لا بد للمسلمين من إمام يُنفذ أحكامهم، ويُقيم حدودهم، ويُغزي جيوشهم، ويُزوج الأيامي، ويُقسم الفيء بينهم (المواقف ص ٣٩٥-٣٩٨). ويقول الموجبون: إن أصل دفع المصرة واجب قطعاً، فكذا المصرة المظنونة، وذلك مثل أن يعرف الإنسان أن كل مسموم يجب اجتنابه، ثم يظن أن هذا الطعام مسموم، فإن العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه (المواقف، ص ٣٩٠-٣٩٨). الإمام يتضمن دفع المصرة عن النفس فيكون واجباً. إذا كان للخلق رئيسٌ قاهر يخافون بطشه، ويرجون ثوابه، كان احترازهم عن الفاسد أتم مما إذا لم يكن لهم هذا الرئيس. وأما أن دفع الضرر عن النفس واجب فبالإجماع عند من يقول بالوجوب العقلي، وبضرورة العقل عن يقول به (المحصل، ص ١٧٦). نصب الإمام يقتضي دفع ضرر لا يندفع إلا به فيكون واجباً، وبيانه: (أ) إذا حصل رئيسٌ قاهر ضابط فإن حال البلد تكون أقرب إلى الصلاح. (ب) دفع الضرر عن النفس واجب، وما لا يندفع الضرر إلا به واجب. فإن قيل: هل القوم يستنكفون عن بيعة هذا الرئيس فيزداد ذلك الشر؟ قلنا: هذا محتمل، ولكنه نادر، والغالب راجح على النادر (المعالم، ص ١٥٣-١٥٤). اتفقت جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يُقيم فيها أحكام الله، ويتولاها بأحكام الشريعة التي أتى بها الرسول (الفصل، ج ٥، ص ١٠١-١٠٦). ويقول علي بن أبي طالب: تقول المحكمة لا إمارة، ولا بد من إمارة برة أو فاجرة (الملل، ج ٢، ص ٢٩).

(١-٢) هل الإمامة واجبة على الله أم على العباد؟

ولكن على من تجب الإمامة، على الله أم على العباد؟ وإذا كانت واجبة على العباد، فهل هي واجبة سمعاً أم عقلاً؟^{١٧} وقد تبدأ القسمة بالوجوب السمعي أو العقلي. فإذا ثبت الوجوب العقلي تأتي القسمة الثانية إما على الله أم على العباد نظراً لإثبات الواجبات العقلية، ولكن لما ثبتت الواجبات العقلية من قبل يمكن إذن البداية بقسمة الوجوب إلى «وجوب على الله» ووجوب على العباد. قد بلغ إثبات وجوب الإمامة حد فرض وجوبها عقلاً على الله؛ فالإمام هو الذي يُعرف بالله، وهو الذي يدل عليه، كما يدل على معرفة سائر المطالب. وكأن العقل غير كافٍ في معرفة الله وإرشاد الناس إلى شئون الدنيا. كما أنها لطفٌ في الزجر عن المقبّحات العقلية، وكأن الوازع الفردي لا يكفي في ذلك. الإمامة إذن واجبة على الله لسببين؛ لنقص في العقل، ونقص في الإرادة. فالإمام معرّف بالله ومرشد للشرعية، يُعطي المعارف النظرية والتوجيهات العملية.^{١٨} ويكون للإمام وظيفة ثالثة، وهي تعليم اللغات، والتفرقة بين الأغذية والسموم، وكأن الإنسان لا يستطيع أن يتكلم لغة أو أن يقتات إلا بوجود الإمام. واللغة هنا هي المعرفة، ليست بالضرورة لغة الكلام، بل قد تكون لغة الإنسان أو لغة الطير. والقوت لا يعني بالضرورة الطعام، بل يعني كل ما به قوام الحياة. الإمامة إذن ضرورية للحياة الروحية والبدنية؛ لذلك فهي واجبة على الله.^{١٩}

^{١٧} الإمامة إما واجب على العباد أو على الله، والوجوب على العباد إما سمعاً أو عقلاً (المعالم، ص ١٥٣-١٥٤).

^{١٨} انظر الفصل الثاني: العقل الغائي (الحسن والقبح)، الواجبات العقلية.

^{١٩} عند جمهور الروافض، الإمامة واجبة على الله (المطالع، ص ٢٢٨-٢٢٩؛ التفتازاني، ص ١٤٢؛ الخيالي، ص ١٤٢-١٤٣؛ الإسفراييني، ص ١٤٢-١٤٣؛ الوسيلة، ص ٩٨؛ المطيعي، ص ٩٩؛ البيجوري، ج ٢، ص ١٠٠؛ عبد السلام، ص ١٥٤؛ المسائل، ص ٣٨٣-٣٨٤). وعند الإمامية، الإمامة واجبة عقلاً على الله وتفصيلاً عند ثلاث فرق: (أ) الاثنا عشرية، هي لطف في الزجر عن المقبّحات العقلية. (ب) السبعية، هي معلمة بمعرفة الله. (ج) يعلمنا اللغات ويرشدنا إلى الأغذية، ويميزها عن السموم. الذين قالوا بالوجوب على الله فرقتان: (أ) الشيعة، يجب على الله نصب الإمام ليعلمنا معرفة الله ومعرفة سائر المطالب. (ب) الاثنا عشرية، يجب على الله نصبه لطفاً لنا في فعل الواجبات العقلية وفي ترك القبائح العقلية، وليكون محافظاً للشرعية مُبيناً لها (المعالم، ص ١٥٣-١٥٤). عند الإمامية والإسماعيلية، الإمامة واجبة على الله، إلا أن الإمامية أوجبوها لحفظ قوانين الشرع، والإسماعيلية ليكون مُعرفاً لله (المواقف، ص ٣٩٥). عند الإمامية يُحتاج إلى الإمام لنعرف من جهة الشرائع؛ فالإمامة لطف (الشرح، ص ٧٥٠-٧٥١).

فإذا كانت الإمامة واجبة على الله، فإن معرفتها واجبة في الدين عقلاً وشرعاً، وجوب النبوة عقلاً وسمعاً. الإمامة والنبوة كلاهما واجبة بالعقل والسمع. تجب الإمامة عقلاً نظراً لاحتياج الناس إلى إمام تجب طاعته؛ يحفظ الأحكام، ويُنفذ الشرائع، ويحمل الناس على مراعاة أوامر الدين واجتناب نواهيه، ويُساعدهم في تبيين الحلال من الحرام. وإن احتياج الناس إلى استمرار الشرع ورعايته وبقائه قدر حاجتهم إلى بدايته وإعلانه ومعرفته، وكلاهما واجب ولطف. كما تجب الإمامة سمعاً لأمر الله الناس بطاعة أولي الأمر، وهم الأئمة الهداة.^{٢٠} ولكن أليس العقل كافياً لمعرفة الدين والتمييز بين الحسن والقبيح؟ صحيح أن الإمام له وظيفة تنفيذية صرفة بتطبيق الأحكام وإقامة الحدود، ولكن الوجوب لا يأتي من شخص الإمام، بل من وظيفته. كما أن طاعة أولي الأمر غير معيّنة بشخص الإمام، بل بسلطة غير مشخصة هي القائمة بتطبيق الحدود وتنفيذ الأحكام، سلطة تنفيذية خالصة؛ لذلك تكون معرفة الأئمة واجبة بالضرورة، «ومن مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»، ومن مات ولم يكن في عنقهبيعة مات ميتة جاهلية؛ لأنه لم يعرف الله ولا الشرائع، وجهل المعارف النظرية والتوجيهات العملية. ولا يسع جهل الأئمة لأن معارفهم ضرورية، وهي أولى من المعارف النظرية التي عند غيرهم، وقد يسع جهل الأئمة ويكون الإنسان حينئذٍ لا مؤمناً ولا كافراً. وقد تصل معرفة الإمام إلى حدٍّ لا يلتزم بعده بشريعة، ولا تجب عليه فريضة. وكأن معرفة الأئمة كافية بذاتها وليست وسيلة لتطبيق الشرائع، كما يقول الصوفية في حب الله.^{٢١} والحقيقة أن التطرف في إثبات ضرورة معرفة الإمام بعد إثبات وجوب الإمامة يصل إلى حد إسقاط التكاليف بعد أن كانت الإمامة وسيلة للقيام

^{٢٠} عند الشيعة الإمامية، الإمامة واجبة في الدين عقلاً وشرعاً، كما أن النبوة واجبة في الفطرة عقلاً وسمعاً. وجوبها عقلاً نظراً لاحتياج الناس إلى إمام واجب الطاعة يحفظ أحكام الشرع، ويحملهم على مراعاة حدود الدين، كاحتياج الناس أن يُشرع لهم الأحكام، ويبين الحلال والحرام، واحتياج الخلق إلى استبقاء الشرع فور احتياجهم إلى تمهيده. وإذا كان الأول واجباً إما لطفاً من الله أو حكمة عقلية واجبة، كان الثاني واجباً. وأما السامع فإن الله أمر بمتابعة أولي الأمر وطاعتهم. فإذا لم يكن إمام واجب الطاعة، فكيف يلزم ذلك؟ (النهاية، ص ٤٨٤-٤٨٥). ذهب أكثر طوائف الشيعة إلى وجوب ذلك عقلاً لا شرعاً (ص ٣٦٤). كما ذهب أبو القاسم والإمامية إلى وجوب الحاجة إلى الإمام عقلاً (الشرح، ص ٧٥٨-٨٦٠).

^{٢١} عند الروافض، معرفة الأئمة واجبة، وكذلك القيام بالشرائع. ومن جهل الإمام مات ميتة جاهلية (مقالات، ج ١، ص ١١٦؛ النهاية، ص ٤٨٤-٤٨٥). وعند الزرارية، المعرفة ضرورية، وأنه لا يسع جهل

بها؛ وبالتالي يصبح من لا يعلم الإمام غير مكلف، لا تقوم عليه الحجة، ويكون معذوراً ما دامت العلة قائمة، وإلا يكون مكلفاً أو معاقباً. وإن عدم العلم به الآن مُزيح للتكليف الآن، وطالما غابت المعرفة زِيحت التكليف إلى نهاية الزمان. وهل يجب العلم بإمام واحد أم بالأئمة كلها نظراً أم حسب حاجة المكلفين؟ وماذا عن الفترة التي لا توجد فيها إمامة أو نبوة، هل تُلغى التكليف، وقد ثبت وجود فترة بين الرسل، وهذا يوجب الانقطاع وزوال الاتصال؟ وينقلب في النهاية الهدف من الإمامة بدل أن تكون إقامة الشرائع فإنها تنتهي إلى إسقاط التكليف. قد يرجع ذلك كله إلى ضياع المعرفة، والخلط في التكليف، واضطراب الناس أيام الفتنة حتى لم يعد يعرف أحد من الإمام وما وظيفته.

(٢-٢) وجوبها على العباد سمعاً

إن لم تكن الإمامة واجبة على الله لأنها أمرٌ مصلحي صرف، دفع ضرر وجلب نفع، ولأنه لا يجب على الله شيء، وهو الموجب لكل شيء، فإنها واجبة على العباد. وكأن ما لا يجب على الله يجب على العباد، وكأن الوضع الطبيعي هو التقابل بين الله والناس إلى حد التعارض والتضاد. وإذا كانت الإمامة واجبة على الله فإنها كذلك من أجل الناس رعاية لمصالحهم، فالوجوب على الله هو وجوب من أجل المصلحة.^{٢٢} وإذا كان وجوب الإمامة وجوباً سمعياً

الأئمة، فإن معارفهم كلها ضرورية، وكل ما يعرف غيرهم بالنظر فهو عندهم أولي ضروري، ونظرياتهم لا يُدركها غيرهم (الملل، ج ٢، ص ١٣٦-١٣٧). وعند الإسماعيلية من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، وكذلك من مات ولم يمكن في عنقه بيعة إمام مات ميتة جاهلية (الملل، ج ٢، ص ١٤٥). صنفوا فيها كتباً، ودَعوا الناس إلى إمام في كل زمان يعرف موازنات هذه العلوم، ويهتدي إلى مدارج هذه الأوضاع والرسوم. ثم أصحاب الدعوة الجديدة تنكَّبوا هذه الطريقة حين أظهر الحسن بن الصباح دعوته، وحضر عن الإلزامات حكمة، واستظهر بالرجال، وتحصَّن بالقلاع، ودعا الناس أول دعوة إلى تعيين إمام صادق قائم في كل زمان، وهو أولهم إماماً، وليس لغيرهم إمام (الملل، ج ٢، ص ١٥١-١٥٢). وعند إحدى فرق الرافضة، معرفة الإمام إذا أدركها الإنسان لم تلزمه شريعة، ولم تجب عليه فريضة، وإنما على الناس أن يعرفوا الأئمة فقط، فإذا عرفوهم فلا شيء عليهم (مقالات، ج ١، ص ١١٦). وعند اليعفرورية قد يسع جهل الأئمة، وهم بذلك لا مؤمنون ولا كافرون (مقالات، ج ١، ص ١١٦). وعند فريق آخر، المعارف ضرورية، ويُفارقون اليعفرورية في جهل الأئمة، ولا يستحلُّون الخصومة في الدين مثل اليعفرورية (مقالات، ج ١، ص ١١٦-١١٧).

^{٢٢} هذا هو رد أهل السنة على الروافض؛ إذ يُوردون حجتين: (أ) عدم وجوبه على الله لأنه أمرٌ مصلحي، دفع ضرر. فإذا خلا البلد عن رئيس قاهر، يأمر بالطاعات وينهي عن المعاصي، ويدراً بأس الطاعة

شرعياً فلأنه وجوبٌ مصلحي، فالشرع إنما يهدف لرعاية المصلحة.^{٢٣} والوجوب السمعي إن كان مضاداً للوجوب إلا أنه لا يكون مضاداً للوجوب العقلي؛ إذ يجمع بينهما الوجوب المصلحي؛ فالسمع معتمد على المصلحة، ولكن ما هي هذه المصلحة؟ هل هي إقامة الشعائر الفردية مثل الصلاة، أو الاحتفالات الاجتماعية مثل الاحتفال أيام الجمعة والأعياد أو زواج الأيامي وإقامة الحدود، أم هي وظيفة سياسية في أصلها؛ الدفاع عن الحدود، وإقامة العدل بين الناس (توزيع الفيء)، وتوجيه مظاهر النشاط الاقتصادي؟ ليست وظيفة الإمامة مجرد إقامة الحدود وإقامة الصلوات، بل إعطاء الحقوق والدفاع عن المظلومين ورد المعتدين. لا تُطبَّق الحدود إلا إذا عاش الناس في حكم إسلامي يأخذون حقوقهم قبل أن يُطالبوا بواجباتهم. فإذا ما طبَّق الإمام الحد، وكان قد تم تنصيبه بيعاً واختياراً، فإن هذا التطبيق يجد صدًى وقبولاً عند الناس، وليس كإمام أتى وراثته أو انقلاباً أو بناءً على بيعية

عن المستضعفين، استحوذ عليهم الشيطان، ونشأ فيهم الفسوق والعصيان، وشاع الهرج والمرج، ودفع الضرر عن النفس بقدرٍ كان واجباً بإجماع الأنبياء واتفاق العقلاء. وفساده أقل من فساد عدمه، والراجح أولى من المرجوح (الطوالع، ص ٢٢٨).

^{٢٣} عند أهل السنة، الإمامة واجبة سمعاً (المُغني، الإمامة، ص ١٦). واجبة سمعاً عند جمهور الأصحاب وأكثر المعتزلة (المحصل، ص ١٧٦؛ المطالع، ص ٢٢٨-٢٢٩؛ التفتازاني، ص ١٤٢؛ الخيالي، ص ١٤٢-١٤٣؛ الإسفراييني، ص ١٤٢-١٤٣؛ الوسيلة، ص ٩٨؛ المطيعي، ص ٩٩؛ الشرح، ص ٧٥٨-٨٦٠). والوجوب بالسمع يرد على اللاوجوب أو على الوجوب العقلي (الإمامة، ص ١٦؛ المسائل، ص ٣٨٣-٣٨٤). وعند أبي الحسن الأشعري، الإمامة شريعة من الشرائع يُعَلِّم جواز ورود التعبد بها، ويُعَلِّم وجوبها بالسمع، فقد اجتمعت الصحابة على وجوبها، ولا اعتبار باختلاف الفوطي والأصم فيها مع تقدم الإجماع على خلاف قولهما. وقد وردت الشريعة بأحكام لا يتولاها إلا إمام أو حاكم من قبله، كإقامة الحدود على الأحرار مع اختلافهم في إقامة الحدود على السادة المماليك، وكتزويج من لا ولي لها في قول أكثر الأمة، وكإقامة الجماعات والأعياد في قول أهل العراق (المواقف، ص ٣٩٥-٣٩٨). عند أهل السنة وأكثر المعتزلة والزيدية، العقل لا يدل على هذا الوجوب بل السمع (المعالم، ص ١٥٣-١٥٤). في بيان ما يدل من جهة السمع على وجوب إقامة الإمام واتباعه فرض على المسلمين شرعاً لا عقلاً (الغاية، ص ٣٦٤). نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعاً (المواقف، ص ٣٩٥-٣٩٦). العلم بالحاجة إلى الإمام لا يجوز أن يكون عقلياً، بل إنما يُعَلِّم شرعاً (الشرح، ص ٧٥٨-٨٦٠). وقد قيل شعراً:

وواجبٌ نصب إمام عادل بالشرع فاعلم لا بحكم العقل

صورية أو انتخابٍ مزوّر. وإذا كانت حرّيات المسلمين اليوم مُستباحة، وحدودهم مختَرقة، واستقلالهم ضائعاً، وأراضيهم محتلة، فإن واجب الإمام أكثر ما يتوجه إلى سد الثغور، وتجهيز الجيوش، والوقوف أمام قطاع الطرق، والقضاء على المُرابين والسماسرة وتجار السوق السوداء والمُهرّبين، أكثر من التوجه نحو الاحتفالات والموائد وتزويج الصغار. وظيفة الإمام عمليةٌ صرفة، أي تنفيذيةٌ خالصة، وليست نظرية، أي تشريعية أو قضائية. ليست مهمة الإمام إعطاء معارف، بل تنفيذ شرائع، وتأسيس دولة، والدفاع عن الحكومة، والذب عن البيضة. فكيف بكل هذه الوظائف وتكون الإمامة فرعية لا أصلية، وليست جزءاً من العقيدة مع أنها التحام العقيدة بالشرعية، والنظر بالعمل، وتحقيق وحدة الأصول بشقيّيه، أصول الدين وأصول الفقه؟ وإذا كانت الإمامة بمثل هذه الأهمية فمعرفة الإمام واجبة، ومن لم يعرف إمام زمانه مات يهودياً أو نصرانياً، أي بلا أمة.^{٢٤} وبهذا لا تفترق السلطة

^{٢٤} والمسلمون لا بد لهم من إمامٍ يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر التغلبة وقطاع الطريق، وإقامة الجُمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم (النسفية، ص ١٤٢-١٤٣؛ التفقازاني، ص ١٤٣؛ الخبالي، ص ١٤٣-١٤٤). قيام الإمام بما أوجبه الله عليه من أحكام في الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق ودفع الظالم وإنصاف المظلوم وأخذ القصاص على تباعد الأقطار واختلاف الآراء (الفصل، ج ٤، ص ١٠٦-١٠٧). الإمامة فرضٌ واجب على الأمة لأجل إقامة الإمام، وينصب لهم القضاة، ويضبط ثغورهم ويغزي جيوشهم، ويقسم الفيء بينهم، وينتصف لمظلومهم (الفرق، ص ٣٤٩). يجب على المسلمين شرعاً نصب إمام يقوم بإقامة الحدود، وسد الثغور، وتجهيز الجيوش، وأخذ الصدقات، وقهر التغلبة والمُتَلَصِّصَة وقطاع الطريق، وتزويج الصغار والصغيرات الذين لا أولياء لهم، وقطع المنازعات بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وإقامة الجُمع والأعياد، ودرء المفسد، وحفظ المصالح. يمنع مما تسارع الطبائع، وتتنازع عليه الأطماع، يعول الناس عليه، ويصدرون عن رأيه على مقتضى أمره ونهيه (الحصون، ص ١٢٨). عند أصحاب الحديث من الأشعرية والفقهاء وجماعة الشيعة والمعتزلة وأكثر الخوارج، وجوبها فرض من الله. هي فرضٌ واجب على المسلمين إقامته. وعند أتباع المنصور، فرضٌ واجب عليه، لا بد لكافتهم من إمام يُنفذ أحكامهم، ويُقيم حدودهم، ويحفظ بيضتهم، ويحرس حصنهم، ويُهَيِّئُ جيوشهم، ويقسم غنائمهم وصدقاتهم، ويتحاكموا إليه في خصوماتهم ومناكحاتهم، ويراعي فيه أمور الجُمع والأعياد، وينصف المظلوم، وينتصف من الظالم، وينصب القضاة والولاة في كل ناحية، ويبعث القراء والدعاة إلى كل طرف. وأما العلم والمعرفة والهداية فهي حاصلة للعقلاء بنظرهم الثابت وفكرهم الصائب (النهاية، ص ٤٧٨-٤٨٠). نصب الإمام واجب على أُمته. لو في كل زمان كان في العالم ملكٌ عادل مَهيب حازم،

عن المعارضة السياسية في ضرورة الإمام، الإمام القاهر، والإمام العادل، سواء من حيث الوجوب السمعي أو الوجوب المصلحي، فلا قوام للجماعة بدونه.^{٢٥} وقد يتركب دليل شرعي يعتمد على الإجماع المتواتر أو تواتر الإجماع. وفي هذه الحالة تظهر الحجة المصلحية كما ظهرت في الدليل النصي، بل إن الحجة المصلحية تظهر كمقدمة جزئية مع الإجماع المتواتر كمقدمة قطعية. الأدلة السمعية إذن اثنان؛ الأول: تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي على امتناع خلو الوقت عن إمام، ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر إلى تنصيب إمام متبّع. ومستند الإجماع نقل متواتر توفّر الدواعي والقرائن عليه.^{٢٦} ولكن الطعن في حجية الإجماع يهدم الدليل، وبالتالي تُهدم الإمامة، فجائز أن يحدث خطأ في الإجماع، وأن يتغير من عصر إلى عصر طبقاً للظروف والمصالح، وأن يُخطئ كل فرد نظراً لاختلاف الطباع، وأن تكون الأحاديث التي هي مستند الإجماع آحاداً ظنية، وأن يكون مُعارضاً بحديث آخر أو بإجماع آخر، إلى آخر ما هو معروف من نقد بعض المتكلمين للإجماع،

فإن أهل الشر والفسق يخافون منه، يمتنعون عن أفعالهم القبيحة، وتنظم أمور العالم، وإن كان ضعيفاً عاجزاً بحيث لا يخاف أحد منه فإنه يختل أمر العالم، وتتشوش أفعال الخلق. نصب إمام لدفع الضرر ودفع الضر عن النفس واجب، فتجب معرفة الإمام، من مات ولم يعرف إمام زمانه فليمت إن شاء الله يهودياً وإن شاء الله نصرانياً؛ فالإمامة واجبة، ومعرفة واجبة (المسائل، ص ٣٨٣-٣٨٤). وإن اختلاف صيغة الحديث بين الجاهلية واليهودية والنصرانية تُشكك في صحته.^{٢٥} السلطة هم أهل السنة، والمعارضة السرية هم الشيعة.

^{٢٦} الأدلة السمعية اثنان؛ الأول: تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي على امتناع خلو الوقت عن إمام، حتى قال أبو بكر إن محمداً قد مات، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به. فبادر الكل إلى قبوله، وتركوا له أهم الأشياء وهو دفن الرسول، ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام متبّع في كل عصر إلى زماننا هذا. ومستند الإجماع نقل متواتر، وتوافر الدواعي، وقرائن مشاهدة وبيان (المواقف، ص ٣٩٥-٣٩٦). الدليل على وجوب الإمامة سمعاً، اتفاق الأمة بأسرهم من الصدر الأول إلى زماننا إلى أن الأرض لا يجوز أن تخلو من إمام قائم بالأمر (النهاية، ص ٤٧٨-٤٨٠). يُحتاج إلى الإمام لتنفيذ هذه الأحكام الشرعية، نحو إقامة الحد، وحفظ بيضة البلد، وسد الثغور، وتجييش الجيوش والغزو، وتعديل الشهود. والدليل إجماع أهل البيت (الشرح، ص ٧٥٠-٧٥١). قال أهل الحق: الدليل ما ثبت بالتواتر من إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة الرسول على امتناع خلو الوقت عن خليفة أو إمام، حتى قال أبو بكر ... فبادر الكل إلى التصديق والإنعان، والإصرار على قتال الخوارج وأهل الزيغ والشقاق لدرجة قتل الآباء والأمهات والأخوات محافظة على الدين. ويستحيل اتفاقهم على الكذب (الغاية، ص ٣٦٤-٣٦٦).

ونقد العقل لحجة السلطة؛^{٢٧} لذلك يُقرن الإجماع بالدليل الثاني، وهو المصلحة، تفادياً لنقد الإجماع؛ وبالتالي يصبح للدليل مقدمتان: الأولى: قطعية، وهي أن نظام الدين مقصود لصاحب الشرع قطعاً. والثانية: جزئية، وهي أنه لا يحصل نظام الدين إلا بإمامٍ مُطاع. وتكون النتيجة قطعية، وهي وجوب نصب الإمام. ويمكن البرهنة على المقدمة الجزئية الثانية بأمرين؛ الأول بأن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، والثاني أن نظام الدنيا لا يحصل إلا بإمامٍ مُطاع. وفي هذا الدليل تظهر حجة المصلحة أساس المقدمتين معاً كقصد للشرع، وكضرورة في الدنيا؛ فالمصلحة هي التي تجمع بين الدين والدنيا، أساس الدين، وضرورة في الدنيا.^{٢٨} ويمكن الجمع بين الحجتين، الإجماع والمصلحة، في حجة واحدة، وهي أن ما دام فيه ضررٌ مظنون فإن دفعه واجب إجماعاً. وفي هذه الحالة إذا تم نقد الإجماع

^{٢٧} يمكن نقد الإجماع بعدة حجج، منها: (أ) احتمال قيامه على خطأ، واستحالة الاجتماع على حكم واحد نظراً لاختلاف الطباع، بالرغم من وقوع الاتفاق على بعض الأمور مثل العبادات؛ فالعبادات أكثر عرضة للاختلاف حولها. (ب) جواز خطأ كل فرد في الإجماع. ولو كان حجة في الشرعيات لكان في العقلية. (ج) الأحاديث كلها آحادٌ ظنية. (د) ربما يوجد مُعارض. (هـ) لا بد أن يكون للإجماع مستند من الكتاب أو السنة القطعية؛ وبالتالي فلا حاجة له. ونقد النظام لحجية الإجماع يعتبر نموذجاً على ذلك (الغاية، ص ٣٦٤-٣٦٧).

^{٢٨} في بيان وجوب نصب الإمام، وليس من العقل؛ فالوجوب من الشرع، ومستند الإجماع، كالاتي:

- (أ) مقدمة قطعية كلية هي: نظام الدين مقصود لصاحب الشرع قطعاً.
- (ب) مقدمة قطعية جزئية هي: لا يحصل نظام الدين إلا بإمامٍ مُطاع.
- (ج) نتيجة قطعية هي: وجوب نصب الإمام.

ويمكن البرهنة على المقدمة الجزئية الثانية بمقدمتين تكون لهما نتيجة كالاتي:

- (أ) نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا.
- (ب) نظام الدنيا لا يحصل إلا بإمامٍ مُطاع.
- (ج) لا يحصل نظام الدين إلا بإمامٍ مُطاع.

فالدنيا لا تنتظم إلا بسلطانٍ مطاع، بالمشاهدة. الدين والسلطان توءمان. الدين أسُّ، والسلطان حارس، فما لا أس له مهدوم، وما لا حارس له فضائح. سلطان قاهر مُطاع يجمع شتات الآراء. فالسلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة؛ فوجود الإمام ضرورة من ضرورات الشرع (الاقتصاد، ص ١١٨-١١٩). إن الإمامة بها دفع لضررٍ مظنون؛ وبالتالي فإنها واجبة إجماعاً. الأعياد والجُمُعات مصالح عائدة إلى العموميات، وذلك لا

فإنه لا يمكن نقد المصلحة. وطالما قامت الفتن في حال وفاة إمام وتنصيب آخر. ليس في الإمامة إضرارًا منفيًا لأنه لا ضرر ولا ضرار. وإن الإضرار الناشئ من ترك الإمامة أعظم من الإضرار الناشئ من تنصيبها، ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب. وإن تولية الإنسان على مثله ليس ضررًا؛ لأن الولاية ليست للشخص، بل للشريعة، ولأن الوالي إنما تمت بيعته عن مثله؛ فالناس هم الولاة وليس الوالي. وإن استنكاف البعض من أن يُولي مثله عليه هو تشخيص للشريعة وضياح لها، وتحويلها إلى مجرد رغبة في السلطة وتنافس عليها. وإن عزل الإمام مصلحة وليس مفسدة، سلام وليس فتنة، وهو أخف ضررًا من إبقائه. فإذا كان تنصيب الإمام واجبًا إذا ما التزم بالشرع، فإن عزله يكون أيضًا واجبًا إذا ما أُخلَّ به.^{٢٩} ويظل العيب في هذا التصور هو صورة الإمام القاهر المُستبد العادل الذي يُحقق مصالح الناس، ولكنه قاهرٌ يخشاه الناس، مع أن البيعة لا قهر فيها، والاختيار طوعية ورضًا. وقد أدَّت هذه الصورة إلى جعل الإمام باستمرار قاهرًا للأمة، وسلطانه غير مستمد منها، يرمى مصالحهم بالقوة فيُرغمهم، فتسابق الناس على الإمامة، ونشأت الانقلابات كلُّ منها يُعلن عن تحقيقه لمصالح الأمة.

(٣-٢) وجوبها على العباد عقلاً

مهما كانت هناك من حجج شرعية أو مصلحة لوجوب الإمامة، فإن الشرع والمصلحة كلاهما من مقتضيات العقل؛ فالوحي والعقل والواقع وحدة واحدة تتأصل فيها حياة الناس. يقوم الشرع على العقل والمصلحة، كما تقوم المصلحة على الشرع والعقل، ويكون العقل دعامة الشرع والمصلحة. لا يمكن إذن رفض الوجوب العقلي أو الوجوب المصلي؛ فهو وجوبٌ واحد مرةً في الشرع، ومرةً في المصلحة. والوجوب العقلي لا يُنافي الوجوب

يتم إلا بإمام يُرجع إليه في حال الخلاف والتشتت والأهواء. وقد قامت الفتن حال وفاة إمام وتنصيب آخر (المواقف، ص ٣٩٥-٣٩٦).

^{٢٩} الإمامة فيها إضرار قول منفي؛ لأنه لا ضرر ولا ضرار في هذا الموضوع، وهذا الإضرار المنفي ينشأ من: (أ) تولية الإنسان على مثله ليحكم عليه إضرار به لا محالة. (ب) استنكاف البعض من ذلك يؤدي إلى الفتنة. (ج) لما كان غير معصوم، ويجوز منه الكفر والفسوق، فإن لم يُعزل أضُرَّ بالأمة، وإن عُزل أُنِيَ إلى الفتنة (المواقف، ص ٩٣٥-٩٣٦).

الشرعي لارتكازهما معاً في الوجوب المصلحي.^{٣٠} وإن كل الحجج والتحليلات التي تُقدّم لنفي الوجوب العقلي بالرغم من تعددها وتنوعها لا تنفي الوجوب العقلي، بل تثبته مسبقاً أو تتركه جانباً؛ فاعتبار الإمام من باب التمكين، لولا الإمام لما كانت السموات والأرض، ولما صح من العبد فعلٌ هو نقل للوجوب من العقل إلى الوجود. والعقل هو الوجود، والوجود هو العقل. يستحيل التمكين لأن المكلف قادر على التكليف دون إمام، خاصة إذا كان الصفات المطلوبة في الإمام صعبة التحقيق. واعتبار الإمام من جانب البيان وجواز خلو المكلفين منه يجعل المعرفة منقولة وليست عقلية، ولا غنى للمعرفة النقلية عن المعرفة العقلية. وإذا كان الإمام حجة الله على خلقه، ولا يخلو زمن من حجة، سواء كان نبياً أو إماماً، فإن ذلك إلغاء لحجة العقول. أما اعتبار الإمام من باب اللطف، فإن العقل أيضاً لطف، واللطف من الواجبات العقلية مثل المصلحة بالرغم من التقابل بين أنصار اللطف وأنصار المصلحة. اللطف هبة من أعلى، والمصلحة اقتضاء من أسفل. واللطف يحتاج إلى دليل، وهو كونه معرفاً من جميع عامة المسلمين وجميع المكلفين.^{٣١} لا يمكن رفض التأسيس العقلي للمشكلة السياسية. وإن ضرورة وجود رئيس يجمع الكلم، ويوفق بين الإرادات الفردية، ويُعبر عن الإرادة الجماعية، وهي ضرورة عقلية ومصلحية في آن واحد، يعلم اضطراراً واكتساباً، بداهةً واستقراءً. وكيف يؤدي التأسيس العقلي للقيادة، أي تأسيسها على أسس لا عقلية؟ وإن الأدلة السمعية لتشير إلى هذه الضرورة النظرية والعملية في آن واحد؛ فالمصلحة ليست مجرد تحقيق منافع، بل هي أساس عقلي. فإذا كانت وظيفة الإمام تعيين الولاة في الأمصار وإقامة الحدود وتجهيز الجيوش، ففي ذلك صلاح العباد، والصلاح

^{٣٠} في أن الإمامة غير واجبة من جهة العقل. لو وجبت عقلاً لوجب أن يكون لها وجه وجوب، إما تعلّق بالتكليف أو بالمنافع والمضار العاجلين، وكلاهما شرعي (الإمامة، ص ١٧).

^{٣١} باب التمكين، لولا الإمام لما كانت السموات والأرض، ولما صح من العبد فعل. التمكين بالقدرة والآلة وسائر ما يختص بها، والإمام خارج من هذا كله. باب البيان، يجوز خلو المكلفين منه، سواء من النبي أو محمد الإمام (المعارف العقلية)، ولا حاجة إلى معصوم في ذلك. باب اللطف، واحتجّت الإمامية بأنه لطف؛ لأن حال المكلف أقرب إلى قبول الطاعات، والاحتراز من المعاصي، وهو واجب على الله قياساً على التمكين (الإمامة، ص ١٧-٢١؛ الطوالع، ص ٢٢٩؛ المواقف، ص ٣٩٥). عند الإمامية، هما لطف في الدين (الشرح، ص ٧٥٨-٧٦٠). الإمام لطف لأننا نعلم بالضرورة وبعد استقراء العُرف أن الخلق إن كان لهم رئيس يمنعهم عن القبائح، واللطف يجري مجرى التمكين وإزالة المفسدة، ولما كانا واجبين على المكلف الحكيم كانت الإمامة أيضاً واجبة (المحصل، ص ٨١).

أصلٌ عقلي كما هو وضعٌ اجتماعي وأساسٌ وجودي.^{٣٢} كما أن الوجوب السمعي من حيث أدلة التواتر والإجماع لا يُغني عن الوجوب العقلي؛ فالاتفاق مع العقل شرط التواتر، كما أن الإجماع يقوم على رأي الجماعة واجتهاد المجتمعين، وهو ما لا يتم إلا بالعقل. وإن القول بوجوب الإمامة عقلًا لا يطعن في وجوبها سمعًا بالاعتماد على التواتر والإجماع، أو في وجوبها مصلحةً بناءً على استقرار أحوال الناس والأمم، ولكن بتضايف الحجج وتكملة بعضها بعضًا.^{٣٣} ولكن لا يعني ذلك القول بمواصفاتٍ معيّنة للإمام مثل العصمة، أو ضرورتها التي تُعادل ضرورة النبوة وتفوقها، أو إيقاف الحدود وإبطال الشريعة في حال غيابه أو عدم ظهوره تقيّةً حتى رجوعه، أو عدم صحة الصلاة إلا بالائتمام به، أو عدم كفاية الوحي ذاته إلا به، فذاك أدخل في صفات الإمام وشروط الإمامة.^{٣٤} أما إثبات وجوب الإمامة عقلًا عن طريق نقص البشر، وجواز الاختلاف في المذاهب، واحتمال خطأ الاستدلال، فذاك إثبات للعقل عن طريق الطعن فيه؛ فكمال البشر في العقل، واختلاف المذاهب إعمال للرأي، وهو من عمل العقل، وأخطأ الاستدلال نتيجة لإعمال العقل، ويمكن تصحيحها بالعقل.^{٣٥} قد تكون الحكمة في رفض وجوب الإمام عقلًا هي الإبقاء على المشكلة السياسية،

^{٣٢} الفزع إلى رئيسٍ يجمع الكلم، ورفض القاضي معرفة ذلك ضرورةً أو اكتسابًا (الإمامة، ص ٢٧-٢٨). ضرورة الإمام لإقامة الحدود، وإرسال الجيوش، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وفض النزاع والخلاف (الإمامة، ص ٥٤٦-٥٥٤).

^{٣٣} الحاجة إلى إمام للفصل بين السموم القاتلة وبين الأغذية؛ فالتكليف لا يتم إلا بسلامة البدن، وهذا يتم بتواتر في الرسول مثل الصلاة. وهذا طعن في الدين من هشام بن الحكم وأبي عيسى الوراق وأبي حفص الحداد وابن الراوندي. والأفضل طريقةً متوسطة بين العقل والشرع، مثل ابن الأحوص والنوبختية، والزيدية مثل الأصحاب. الدليل السمعي لإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام. التواتر والإجماع يُغني عن الإمامة النظرية العقلية في المعارف (الإمامة، ص ٣٥-٤٠). من ضمن حجج من يقول بالإمامة عقلًا أن الحجج تُكمل بعضها بعضًا، والعقل حجة مع الحجة النقلية (الإمامة، ص ٥٦-٩٨).

^{٣٤} من ضمن الحجج لإثبات الإمام القيام بوظيفة الاستدلال عن المكلفين نظرًا للعصمة، أو حفظًا للشريعة من إمامٍ معصوم من الغلط والسهو والكتمان، وضرورة وجود إمامٍ معصوم، وإلا انتهت الإمامة إلى ما لا نهاية، وحجة عدم صحة الائتمام إلا به، أو الائتمام به والانقياد له، وحجة إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وقسمة الفيء وحفظ البيضة، وحجة عدم دلالة الكتاب والسنة إلا بإمام (الإمامة، ص ٥٦-٩٨).

^{٣٥} هناك عدة شبهات تُقال من أجل وجوب الإمامة عقلًا، مثل: عموم النقص في الناس، وتكليفهم بالصواب في العلم والعمل، فلا بد من رسول أو إمام لإزالة النقص من شهوة وغفلة ونسيان، وجود السهوة والغفلة والشهوة والنقص والتقصير، جواز الاختلاف في الفقه والاجتهاد (الإمامة، ص ٧٠-٩٨).

إما مصلحة خاصة، وبالتالي لا بد من القضاء على وجوبها العقلي والسمعي، ونكون أمام إمامة الغلبة والقهر. أما إذا كان القصد الاكتفاء بالوجوب السمعي لحين تُقرر السلطة السياسية والدينية من هو الإمام، وبالتالي تتمكن وتفرض الطاعة لأولي الأمر، فإن الوجوب العقلي^{٣٦} يصبح ضرورياً؛ فالعقل يدل على الوجوب، ويدل عليه مباشرةً دون اللجوء إلى اللطف؛ فالوجوب من المعارف الضرورية، والإمامة جزء من المعارف، وهي واجبة على العوام، وأوجب على الخواص؛ واجبة على الجمهور، وأوجب على العلماء. فإذا أمكن تزييف وعي الجمهور، فإن وعي العلماء ينشأ عن هذا التزييف. ولما كان العلماء ورثة الأنبياء، وكان الفقهاء قادة الأمة، فالإمامة أوجب عليهم. الإمامة فرض عين، وليست مجرد فرض كفاية. كل مسلم مسئول عنها ما دام قد بايع. الإمامة حق البيعة، والبيعة على الأمة عوامها وخواصها.^{٣٧}

^{٣٦} هنالك بعض الحجج الجدلية التي تُحاول نفي الوجوب العقلي بالاعتماد على العقل، مثل: إن كانت واجبةً وجب أن يحل محله عند الغياب، إن كانت واجبة لكان فقدتها يُخلُ بمصالح الدين، إن كانت واجبة لكان لا يتم إلا برضا الجميع وهو مُتَعَذِر، إن كان واجباً كان إماماً واحداً لا يُعزَل ... إلخ (الإمامة، ص ٥٥-٥٦).

^{٣٧} عند أصحاب اللطف من المعتزلة، الإمامة واجبة لكونها لطفاً في الشرائع (المواقف، ص ٣٩٥-٣٩٨). كما ذهبت أكثر طوائف الشيعة إلى وجوب الإمامة عقلاً لا شرعاً (الغاية، ص ٣٦٤). وذهبت الإمامية إلى وجوب الحاجة إلى الإمام عقلاً (الشرح، ص ٧٥٨-٨٦٠). في حين أنها عند جمهور أهل السنة واجبة على العباد سمعاً (التفتازاني، ص ١٤٢؛ الخيالي، ص ١٤٢-١٤٣؛ الإسفراييني، ص ١٤٢-١٤٣؛ الوسيلة، ص ٩٨؛ المطيعي، ص ٩٩؛ البيجوري، ج ٢، ص ١٠٠؛ عبد السلام، ص ١٥٤). ولكن عند الجاحظ وأبي الحسن البصري يدل العقل على الوجوب (المحصل، ص ١٧٦؛ المعالم، ص ١٥٣-١٥٤؛ المواقف، ص ٢٩٥). عند المعتزلة، المعارف ضرورية، ولا بد من معرفة الإمام، ولا تشمل الخصومة في الدين (مقالات، ج ١، ص ١١٦-١١٧). وعند الزيدية، الإمامة واجبة عقلاً (المواقف، ص ٣٩٥؛ المعالم، ص ٢٢٨-٢٢٩). معرفة الإمام واجبة، ولا يعني ذلك سواء كان أم لم يكن، بل إن كان ظاهراً يدعو إلى نفسه. وعند الجرجاني أنها لا تجب على الكافة والعوام، وإنما هي تكليف للعلماء وحدهم (الشرح، ص ٧٤٩-٧٥٠).

ثالثاً: كيفية ثبوتها

إذا وجبت الإمامة، وكانت ضرورية بالسمع وبالعقل وبالمصلحة، فكيف تثبت؟ وما الطريق إلى تثبيت الإمام؟ الحقيقة أن الاختيارات عديدة، سواء من حيث العقل أو من حيث الواقع، من حيث الاحتمال النظري أو من حيث التحقيق التاريخي. قد تثبت الإمامة بالنص والتعيين، سواء كان هذا النص في أصل الوحي في القرآن أو في السنة، أو وصية من إمام على إمام. وقد يكون النص كافياً بمفرده، أو يُصاحبه دليل آخر من المعجزة أو العقل أو الفعل بالخروج على الإمام الظالم. وقد يُشير النص إلى الإمام باسمه وعينه، وقد يُشير إليه بصفته ورسمه دون تعيين له كشخص، ثم يسهل التعرف إليه بمطابقة الأوصاف في الأشخاص وتحققها فيهم. وفي الاتجاه نفسه قد تكون الإمامة وراثية، ويقوم الدم فيها بدور النص أو الوصية. وفي اتجاهٍ مُعارض تماماً تكون الإمامة بالبيعة والبيعة اختيار وعقد، إما من جمهور الأمة وعامة الناس، أو من أهل الحل والعقد، مُمثلي الأمة، المُحافظين على الشرع، والمدافعين عن مصالح الناس. وقد يتحدد الاختيار للإمام بناءً على كثرة الأعمال، أي عن استحقاق شخص للإمام، أو عن تحققها بالغلبة والقهر. وفي هذه الحال تفقد البيعة أساسها الأول، وهو الاختيار الحر. وبالرغم من وجود احتمالات أخرى تجمع بين النص والاختيار، ولكنها في الحقيقة تعيينات لهما في التاريخ، ووصف لحوادث معينة، مثل قبول النص في الأئمة الثلاثة الأوائل ثم إلغاء البيعة بعد ذلك، أو قبول البيعة للأئمة الثلاثة الأوائل ثم مبايعتهم بعد ذلك، مما يدل على حدوث الخلاف بعدهم؛ فقد ظل الاختيار بين اتجاهين رئيسيين، ألا وهما ثبوت الإمامة بالنص والتعيين، أو ثبوتها بالعقد

والاختيار.^١ أما الاحتمالات الأخرى فقد اندرجت تحت التيارين الرئيسيين ولم يتم تطويرها؛ إذ تندرج الإمامة بالوصية أو الوراثة تحت الإمامة بالنص والتعيين، كما تندرج الإمامة بكثرة الأعمال وبالغلبة تحت الإمامة بالعقد والاختيار، ولكل حالة واقعٌ تاريخي. وكأن هذا الواقع التاريخي هو الذي فرض نفسه كحالة نظرية؛ مما يجعل أمر تجريد النظرية من ملاساتها التاريخية أمراً صعباً (الفصل بين التعيين وإمامة علي والاختيار وإمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وعمر بن عبد العزيز)، حتى لتصعب الإجابة على سؤال: أيهما أصل وأيهما فرع؟ هل النظريتان تنظير للواقع التاريخي، أم أن الواقع التاريخي تحقيق للنظريتين؟ ووصية إمام على إمام بعينه قد تكون صحيحة، ولكنها غير واجبة إذا ما تغيّرت المصالح والظروف، خاصةً وأن اختيار الجماعة خير من اختيار الفرد حتى ولو كان إماماً. وقد يتغلب الهوى على الإمام في وصيته، حتى ولو كان أتى عن بيعة. ويمكن للوصية أن تكون مجرد افتراض، ولا تصبح شرعية إلا ببيعة تُعلن عن قبول الناس لها. وفي هذه الحالة لا يستمد الإمام شرعيته من الوصية الأولى، بل من البيعة الثانية. والوصية جائزة في كلتا الحالتين؛ النص والتعيين من ناحية، والعقد والاختيار من ناحية أخرى. الأولى من إمام إلى إمام دونما حاجة إلى توثيقها ببيعة، في حين أن الثانية تبدأ من إمام إلى إمام، ثم تنتهي عن طريق التوثيق بالبيعة.^٢ أما الوراثة فإنها تثبت في حال النص والتعيين وتُنفي

^١ الكلام في فرق الإمامة. اختلف الناس فيها إلى عدة فرق: (أ) النص، وتقول به الإمامية والبكرية. (ب) النص في الأئمة الثلاثة، والدعوة والخروج في الباقي. (ج) الموارثة عند العباسية. (د) العقد والاختيار عند المعتزلة والمُجبرة. (هـ) كثرة الأعمال عند الجاحظ وعباد. وذهب عباد إلى مثل ذلك في النبوة. (و) الغلبة عند الخوارج (الشرح، ص ٧٥٣-٧٥٤). واختلفوا في الإمامة، هل هي بنص أم قد تكون بغير نص، إلى فرقتين: (أ) لا تكون إلا بنص من الله وتوقيف، وكذلك بغير نص ولا توقيف، بل بعقد أهل العقد (مقالات، ج ٢، ص ١٣٢). واختلفوا في تعيين الإمام هل هو ثابت بالنص أم بالإجماع. والقاتلون بالنص اختلفوا هل هو على شخص بعينه أو ورد بذكر صفته. والقاتلون بالإجماع اختلفوا هل هو إجماع الأمة التام أم جماعة أهل الحل والعقد (النهاية، ص ٤٨٠-٤٨١).

^٢ اختلفوا في مهام الإمام وحقوقه، هل له أن يوصي إلى غيره من جهة وجوب الإمامة؟ أجاز ذلك قوم، وأنكره آخرون (مقالات، ج ٢، ص ١٣٧). واختلفوا في الوصية بالإمامة إلى واحد بعينه، أ يصلح لها أم لا، إلى عدة فرق: (أ) عند الأصحاب وقوم من المعتزلة والمرجئة والخوارج، الوصية صحيحة جائزة غير واجبة. وإذا أوصى بها الإمام لمن يصلح لها وجب على الأمة إنفاذ الوصية، كما أوصى أبو بكر بها إلى عمر، وأجمعت الصحابة على متابعتها. وإن جعلها الإمام شورى بين قوم بعده جائز كما فعل عمر.

في حالة العقد والاختيار، ولكن الواقع التاريخي أحياناً يُناقض الوراثة حين إثباتها.^٢ أما كثرة الأعمال فهي أدخل في شروط الإمام بالعقد والاختيار. أما الإمامة بالغلبة والقوة فهي مجرد تبرير لواقع دون تأصيل نظري؛ إذ إنها مُناقضة للبيعة والاختيار.

(١) هل تثبت الإمامة بالنص والتعيين؟

قد تثبت الإمامة بالنص وحده، وقد يكون النص ضرورياً — وإن كان هناك اختلاف في تأويله — أو جلياً ظاهراً لا خلاف عليه، أو خفياً مستنبطاً مع ذكر العلة. وقد يكون النص مقروناً بدليل من معجزة أو عقل أو خروج.^٣

(ب) عند سليمان بن جرير، للإمام الوصية بالإمامة إلى واحد بعينه، ولكن لا يلزم الأمة تنفيذ الوصية إلا بعد الشورى، وتشهد قصة أبي بكر وعمر ببطلان ذلك، وهو يقول بصحة إمامتهما. (ج) عند قوم من الإمامية لا مدخل للوصية في الإمامة، وأن طريقها النص من الإمام على من يكون بعده (الأصول، ص ٢٨٥-٢٨٦). وعند البشرية أصحاب محمد بن بشر والقرامطة، أوصى موسى بالإمامة إليه (المحصل، ص ١٧٧).

^٢ وقد اختلفوا في الإمامة، هل تتوارث، إلى فرقتين: الأولى تُثبتها، والثانية تنفيها (مقالات، ج ٢، ص ١٣٦). ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام أنه لا يجوز التوارث فيها، سواء بلغ أم لم يبلغ، حاشا الروافض، فإنهم أجازوا كلا الأمرين (الفصل، ج ٥، ص ٧). اختلفوا هل تكون موروثة إلى ثلاث فرق: (أ) كل من قال بإمامة أبي بكر قال إنها لا تكون موروثة. (ب) الراوندية القائلة بإمامة العباس مختلفون إلى فرقتين: الأولى: من زعم أن العباس استحق الإمامة بنص النبي ينفي أنها وراثة منه. والثانية: من زعم أنه استحقها وراثته من النبي لأنه كان من عصبه دون بني أعمامه. (ج) والقائلون بإمامة علي مختلفون إلى فرقتين: الأولى: الزيدية الجارودية تقول بأن النبي نص على إمامة علي بالوصف دون الاسم، ثم ورثها عن علي ابنه الحسن والحسين، ثم إنها على الميراث في هذين البطنين لا في واحد بعينه. ولكن من خرج منهم شاهراً سيفه يدعو إلى سبيل ربه، وكان عالماً صالحاً، فهو الإمام. أما الثانية: وهم أكثر الإمامية، فإنها تقول بأن الإمامة موروثة. وهذا خطأ على أصولهم لقولهم إن الإمامة بعد أن كانت للحسن ثم للحسين، فلو كانت وراثة لصارت بعد الحسن لابنه دون أخيه. وعند الكيسانية، الإمامية بعد الحسن (الحسين) لأخيه محمد ابن الحنفية. وهذا خلاف الميراث من الأخ (الأصول، ص ٢٨٤-٢٨٥).

^٣ المخالفون على ضروب، من يقول: (أ) بالنص فقط. (ب) النص الضروري وإن اختلفوا في حقيقته. (ج) النص الظاهر. (د) النص بدليل مستنبط كسائر الأدلة مع ضرورة ذكر العلة فيه. (هـ) النص والإعجاز (الإمامة، ص ١٢). ولا يخلو النص من وجهين: (أ) أن يبلغ مبلغاً يعرف قصده، عليه السلام، ودينه ضرورة. (ب) ألا يعرف ذلك، وهو على ضربين: الأول: نفس النص يُعلم ضرورة مثل القرآن،

(١-١) النص الجلي والنص الخفي

والحقيقة أن جواز الإمامة يكون بالنص عند جمهور الأمة بصرف النظر عن فريقها، ولكن الخلاف هو هل تُعَدُّ بالاختيار أيضاً أم بالنص وحده.^٥ وفي هذه الحالة يكون النص جلياً واضحاً ظاهراً على إمامة شخص بعينه، هو الإمام الرابع، وإنكار ذلك يرتقي إلى مرتبة الكفر. وإن لم يكن النص جلياً واضحاً على اسمه وشخصه فإنه يُشير إلى صفته ورسمه. والنص من الله إلى الرسول، ثم من الرسول إلى الإمام. وقد يشفع ذلك الوصية من الإمام على من بعده، فالوصية استمرار للنص في التاريخ. وكل إمام يأتي دون الإمام المنصوص عليه يكون إماماً ظاهراً مُغتصباً للسلطة، ويضل من بايعوه، ويصل هذا وهؤلاء إلى حد الكفر.^٦ ويثبت النص بحجتين؛ الأولى: أن الاجتهاد باطل لأنه يعرض للخطأ، والإمامة لا تحتل الخطأ، فهي أصل من أصول الدين. والحقيقة أن هذا إبطال لأصل من أصول التشريع في علم أصول الفقه، ولا يمكن إثبات أصل في علم أصول الدين بإنكار أصل من علم أصول الفقه، فكلاهما علم الأصول، وإلا لتنافت الأصول، وأبطل بعضها بعضاً. والثانية: أن العصمة

ويرجع الاستدلال. والثاني: نفس النص يثبت استدلالاً، إما على وجه لا يحتمل، أو على وجه يحتمل (الإمامة، ص ١١٢-١١٣).

^٥ أجمعت الأمة على أنه يجوز إثبات الإمامة بالنص، ولكن اختلفوا فيما إذا كان يجوز بالاختيار أم لا (المعالم، ص ١٥٨-١٥٩).

^٦ عند الإمامية بالسمع والتعيين فيها مستنده النص (الغاية، ص ٣٧٤؛ الملل، ج ١، ص ٣٥، ٣٦). عند الإمامية، الطريق إلى إمامة الاثنى عشر النص الجلي الذي يكفر من أنكره، ويجب تكفيره؛ فكفروا لذلك صحابة النبي (الشرح، ص ٧٦١). قالت الإمامية بالنص الجلي على إمامة علي، وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم (المواقف، ص ٤٢٢). وبابعت الشيعة علياً على الخصوص، وقالوا: إمامته وخلافته نصاً ووصاية إمام جلياً (الملل، ج ٢، ص ٦٨). وعند الإمامية، إمامة علي بعد النبي نصاً ظاهراً ويقيناً صادقاً من غير تعريف بالوصف، بل إشارة إليه بالعين لأنه أهم موضوع في الدين (الملل، ج ٢، ص ٩٤-٩٥). وعند الإمامية الجارودية الزيدية والراوندية (العباسية)، الإمامة طريقها النص من الله على لسان رسوله على الإمام، ثم نص الإمام على الإمام بعده (الأصول، ص ٢٧٩-٢٨٠). وعند الإمامية، نص النبي على تولية علي، وعلى أن من تولاهما غيره فهو ظالم (الإرشاد، ص ٤١٩). وعند الاثنى عشرية، نص النبي على إمامة علي نصاً جلياً لا يقبل التأويل (المحصل، ص ١٥٩). وأجمع جمهور الرافضة على أن النبي نص على إمامة علي باسمه، وأظهر ذلك وأعلنه، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف، وهم يدعون الإمامية لقولهم بالنص على إمامة علي (مقالات، ج ١، ص ٨٧-٨٨).

لا تُعرَف اجتِهَادًا، بل تُعرَف بالنص. والحقيقة أيضًا أن هذا إثبات للعصمة وليس إثباتًا للإمامة، إثبات للصفة وليس إثباتًا للموصوف، كما أن العصمة مُتَنَازَع عليها، وليست صفةً مقبولة بإجماع الأمة، ولا يمكن إثبات الإمامة اعتمادًا على شيء لم يثبت بعد. كما لا يمكن إثبات أصل، وهو الإمامة، على فرع لها، وهو العصمة، وإلا لثبت الكل بإثبات الجزء.^٧ وقد يُقال إن الإمامة لما كانت واجبة بالنص فإن النص قد حصل ووقع، ولكنه لم يُنْقَل. ومع ذلك تثبت الإمامة بثلاث حجج؛ الأولى: أنه إذا كان الإمام معصومًا، ولم تثبت العصمة في أحد من الصحابة، كان الإمام الرابع لأنه هو المعصوم. وهي حجة تقوم على أن العصمة هي الأصل، وأنها أمرٌ قد تمَّ من قبل، كما أنها تقوم على برهان الخلف، وهو يُثبت الشيء عن طريق نفي نقيضه، وهو برهان ضعيف. والثانية: أنه إذا ثبت أن الإمام هو الأفضل، وثبت أن الإمام الرابع هو الأفضل، كان هو الإمام وإن لم يُنْقَل النص. وهي حجة شرطية تتوقف على صحة الشروط، وحتى لو كان صحيحًا فإنها تعتمد على إثبات في الواقع أن إمامًا بعينه هو أفضل من غيره. وكثير من الصحابة فضلاء، ويُشاركون في الفضل. وقد يكون الإمام هو المفضل لاعتباراتٍ عملية، حقنًا للدماء، ودرءًا للفتنة. والثالثة: أنه إذا صحَّ القدر في غير الإمام الرابع فإنه يكون هو الإمام، وإن لم يُنْقَل ذلك نصًا. والحقيقة أن القدر في أحد ليس حجةً ضده؛ لأنه يأتي من الخصوم، ولأن المقدوح فيه معروف له بالفضل والتقوى والصلاح، ويُشهد له بذلك كما يُشهد للإمام.^٨

^٧ لهم حجتان: (أ) إبطال الاجتهاد. (ب) وجوب عصمة الإمام. والعصمة لا تُعرَف بالاجتهاد، وإنما يُعرَف المعصوم بالنص (الأصول، ص ٢٧٩-٢٨٠). احتجَّ المخالف أنه يكون واجب العصمة، ولا سبيل إلى معرفته إلا بالنص ومبينًا، أو وجوب العصمة باطل (المعالم، ص ١٥٨-١٥٩). وقد مال النظام إلى الرفض ووقعته في كبار الصحابة. قال أولًا لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهرًا مكشوفًا. وقد نص النبي على علي في مواقع، وأظهره إظهارًا لم يشتهه على الجماعة، إلا أن عمر كتم ذلك، وهو الذي تولى بيعة أبي بكر يوم السقيفة (الملل، ج ١، ص ٨٦).

^٨ إن الإمامة إذا لم تكن بنص فيجب أن يكون النص حاصلًا وإن لم يُنْقَل، وذلك بطريق ثلاث: (أ) إذا كان الإمام لا بد أن يكون معصومًا، ولم يثبت في الصحابة من نعلم عصمة غيره، فيجب أن يكون هو الإمام. (ب) إذا ثبت أن الإمام لا يكون إلا الأفضل، وثبت أنه الأفضل، كان النص على إمامته وإن لم يُنْقَل. (ج) إذا صح في غيره أنه لا يصح للإمامة لوجه من القدر في أبي بكر وغيره، فيجب أن يكون عليًا وإن لم يُنْقَل بنص (الإمامة، ص ١٣١-١٣٣).

لا يمكن أن يكون طريق إثبات الإمامة هو النص الجلي، وإلا لكان رده كفرًا؛ وبالتالي أدّى إلى تكفير الصحابة وجمهور الأمة. ولا يجوز أن يكون أمرٌ مهم في الدين، مثل الإمامة، له نصٌ خفي ولم يُعلم ضرورة، وإلا لجاز ورود نص في صلاةٍ سادسة أو سابعة، أو جازت زيادة أصل فيه. ولو كان هناك نصٌ ثابت لعلّمت صحة ثبوته كالعلم بالشرع ضرورةً دون إلهام أو اكتساب؛ لأن معرفة الشرع بالتواتر. والتكليف علم في الشرع، لا يعرف البعض دون البعض. كما أن شروط التواتر تمنع من التعصب والهوى والكتمان، مثل تجانس انتشار الرواية في الزمان بين أولها ووسطها وآخرها درءًا لمؤامرات الصمت. ولا يُعقل أن موضوعًا مثل الإمامة به صلاح الأمة، وتحقيق وحدتها، والدفاع عن أرضها، وتحقيق المصالحة فيما بين أفرادها، وأخذ حقوق المظلومين، وهو أهم من الاستنجاء والمسح على الخفين والتيمم والغائط، ولا ينقله الكافة عن الكافة. لو ثبت نص لنقله الناس، ولما سكتوا عن روايته. وإن النص على الخلافة واقعةٌ عظيمة، مثلها يجب اشتهاؤها بحيث يعرفها الموافق والمخالف. وقد اشتدّ النزاع حولها وتطارت الرقاب؛ مما ينفي احتمال السكوت وعدم النقل. وكيف يُمسك الصحابة، وهم المعروفون بالتقوى والصلاح، عن نقل نص ظاهر، ويُبدلونه إلى الاختيار، وهم الصفوة الأولى، والقُدوة في العلم والعمل؟ ولا يمكن ثبوت الإمامة بنصٍ خفي، فلم يخفَ شيء على الصحابة وهم المشهود لهم بالعلم وفهم المقاصد والغايات. وكيف يُمسك الرسول ذاته عن أهم الأبواب ولا ينطق فيها بنص ولا يُشير إلى شخصٍ معيّن حتى وصلت الأمور إلى هذا الحد من الاختلاف وضياع الحق مع الباطل، وهو الذي لم يترك شيئًا في الدين إلا وبيّنه، حتى كمل الدين وتركه على الواضحة، ليله كنهاره؟^٩

^٩ لو كان النص فإما أن يكون جليًا أو خفيًا. لا يجوز أن يكون جليًا، وإلا لكان الرادُّ له كفرًا، وذلك تكفير للصحابة. ولا يجوز أن يكون خفيًا نظرًا للعلم الضروري وللشهود مثل الصلاة. وأما النص الخفي فإنه لا يفوت على علم الصحابة (الشرح، ص ٧٦٢-٧٦٣). لو كان ثابتًا لعلّمت صحته وثبوته دون شك، كالعلم بالشرع ضرورةً دون إلهام أو اكتساب؛ لأن معرفة الشرع بالتواتر. والتكليف عام في الشرع، ولا يُعرف البعض منه دون البعض، وشروط التواتر تمنع من التعصب (الإمامة، ص ١١٣-١٢٠). ويُعطى أهل السنة حجبًا ثلاثة: (أ) كيف أمسك الصحابة عن نص ظاهر الاختيار وهم الصفوة الأولى؟ (ب) كيف يحتاج الخلق إلى معرفة من يجمع شملهم، ويرفع الخلاف بينهم، ويحملهم على مناهج الشرع، ويُنصف المظلوم من الظالم، ويُحاجج المخالفين باللسان والسيف، أحوج من مسائل الاستنجاء والمسح على الخفين والتيمم بالتراب، ولا يُنقل الأول ويُنقل الثاني؟ (ج) كيف أمسك الرسول عن أهم الأبواب ولم ينطق به نصًا ولا أشار إلى شخصٍ معيّن يوصف حتى بقيت الأمة على اختلاف وباطل

وكما غاب النص على الإمامة على الإطلاق، غاب النص على إمام بعينه، الإمام الرابع؛ فقد تأخر عن بيعة الإمام الأول ثم بايعه دون إكراه، وبايع الإمام الثاني طواعيةً، ودخل مع الستة في الشورى دون مناداة بحق زائد. ولو كان هناك نص عليه لأظهره، ولكنه لم يفعل مع أن الصحابة قبلوا الرد بالنصوص. وقد أظهر الإمام الرابع كثيرًا من النصوص واستدل بها دون أن يكون واحد منها نصًا على إمامته، كما روى حديث الشورى وله نيف وسبعون دلالة، وروى أحاديث على إمامته وفضله دون أن يكون أحد منها نصًا على إمامته، وكان الأولى أن يذكره نظرًا لعموم البلوى بها. لو كان هناك نص لنقله أهل التواتر، خاصة وأن طالبي الإمامة لأنفسهم كانوا قلة، وكان الباقر يُعظمون الرسول ويخشون من مخالفته. وقد حدثت أسبابٌ تُوجب نصرة الإمام الرابع، وتدعو إلى إذاعة الخبر المنصوص عليه فيه، كما تدعو شجاعته وعظمة أتباعه ومطالبة الأنصار الإمامة وهو منهم، فلو كان النص موجودًا لواجههم به. ولا يتورع عن إخفاء نص أو الإمساك عنه وهو المشهود له بالشجاعة وعدم الخوف. وفي مثل هذا الحدث الضخم لا ورع ولا تقوى يُغنيان عن المجابهة. ولم يذكر النص وهو في ستة من الشورى. وبعد مبايعته كإمامٍ رابع لم يُبايعه الناس بناءً على نص، بل عقدًا واختيارًا. وإن حجة التاريخ أقوى حجة، وهي عدم إنكار إمامة الخلفاء الثلاثة الأوائل، وعدم إنكار الخليفة الرابع لهم، فلا يُعقل ألا يعترض أحد وألا يعترض الخليفة الرابع نفسه.^{١٠} فإذا بطل التعيين بالنص صح الاختيار بالعقد. وإن أكبر دليل على بطلان

وجهل؟ هل يترك الرسول الأمر فوضى؟ (النهاية، ص ٤٨٥-٤٨٧). لم يثبت النص، ولو ثبت لنقل، ولما نُصِّرو سكوت القوم في موضع اختلاف الناس (النهاية، ص ٤٩٠). مات الرسول ونفوذ جمهور الصحابة بالآلاف، ولا يُعقل اتفاق عشرين ألف مُتَنابذٍ بذِي المِهم والنيات على إخفاء عهد. لم توجد رواية لنص حتى لمجهول. وتأخر عليُّ ستة أشهر، وما أكرهه أحد على البيعة، ثم بايع عمر غير مكره، وقبل دخول الشورى في ستة (الفصل، ج ٤، ص ١١٤-١١٥). النص على الخلاف واقعةٌ عظيمة، ومثلها يجب اشتهاؤها بحيث يعرفها الموافق والمُخالف (المحصل، ص ١٥٩-١٦٢). لو ورد نص على إمام بعينه لعرفته الأمة وتواتر مثل باقي الأمور الشرعية (النهاية، ص ٤٨٠-٤٨١).

^{١٠} قبل عمر رد علي له في إقامة الحد على الحامل، ورد معاذ له، ورد امرأة له، وقوله: لولا علي لهلك عمر، لولا معاذ لهلك عمر، كلّم أفقه من عمر حتى المخدرات في البيوت (الشرح، ص ٧٦٣-٧٦٤). ولو كان هناك نص لكان إما أن يُوصله النبي إلى أهل التواتر أو لا يُوصله. والأول باطل لأن طالبي الإمامة لأنفسهم كانوا قلة، والباقر يُعظمون الرسول، ومخالفته تعني العذاب، خاصة وقد حصلت أسبابٌ تُوجب نصرة علي، منها شجاعته أمام ضعف أبي بكر، وأتباعه كان في غاية الجلالة (فاطمة، الحسن، الحسين، العباس،

النص هو الاختلاف حول المنصوص عليه باسمه، وعدم ظهور علم ثابت يحسم الأمر، ولو كان هناك نص لقليل أمام الجمهور فيصبح متواتراً، أو أمام واحد واثنين فيصبح آحاداً. والأول غير منقول، والثاني لا يورث العلم. ولو كان واحداً لبيّنه الوحي وتعلّمته الأمة. وإذا كان النص يُعلم ضرورةً أو جوازاً فلا ضرورة من العقل يقتضي التخصيص على شخص معين. والجواز من خبر الآحاد، وهو لا يورث العلم. والنص الجلي لا ينكتم، ولا يمكن إخفاؤه، والنص الخفي لا سبيل إلى علمه إلا بتأويل مظنون. وإن معظم النصوص المروية إنما تهدف إلى استعمال حجة السلطة ضد حجة العقل، وتهدف إلى زعزعة النظام القائم؛ فهو سلاحٌ سياسي أكثر منه برهاناً علمياً.^{١١} وقد يبطل النص بالنظرية العامة في الخبر

وأبو سفيان في غاية البعض لأبي بكر، وحث على طلب العمامة من أبي بكر وانتزاعها من يده، وسل الزبير السيف على أبي بكر، بل إن الأنصار طالبوا الإمامة لأنفسهم فمنعهم أبو بكر، فلو كان النص موجوداً لؤوجه به أبو بكر. أما ألا يوصل الرسول النص لأهل التواتر فبعيد؛ لأن الآحاد لا يكون حجة، وهذه خيانة للرسول. وإن علياً كان راوياً، وذكر جملة النصوص الخفية دون نص التعيين (المحصل، ص ١٥٩-١٦٣). ولا يجوز القول بأن علياً أمسك عن النص خوف الموت وهو الأسد شجاعاً. حدث نزاع ضخم ولم يقل أحد بنص، ولماذا لم يقيم معه قومٌ يدافعون عنه؟ ولماذا لم يذكر النص ثلاث مرات في فرض تولية أبي بكر وعمر وعثمان؟ وقتل علي للقوم كان في الحرب التي يبغيها الجميع استشهاداً، وبإيعه الناس جميعاً بعد مقتل عثمان دون أن يذكر أحد نصاً (الفصل، ج ٤، ص ١١٥-١١٩). عند أهل السنة ليس من النبي نص على إمامة واحد بعينه، على خلاف قول من زعم من الرافضة أنه نص على إمامة علي نصاً قطعوا بصحته. ولو كان كما قالوه لنقل ذلك نقل ثلث، ولا يفصل من ادّعى ذلك في علي مع عدم التواتر في نقله ممن ادّعى مثله في أبي بكر أو غيره مع عدم النقل فيه (الفرق، ص ٣٤٩). ما نص النبي على إمامة أحد بعده وتوليته، ولو نص ذلك لظهر وانتشر كما اشتهرت تولية الرسول ولاية، وكما اشتهر كل أمر خطير (اللمع، ص ١١٤-١١٥). لأنه لو رد نصاً فهو إما أن يكون قطعياً أو ظنياً، لا جائز أن يكون قطعياً، والعادة تحيل الاتفاق من الأمة على تركه وإهمال النظر لموجبه وإن كان ظنياً بالنظر إلى المتن والسند، أو بالنظر إلى أحدهما، فادعاء العلم بالتنصيص إن ذاك يكون محالاً، والاكتفاء بمحض الظن مما لا سبيل إليه هنا لما فيه من مخالفة الإجماع القاطع من جهة العادة. لم يرد في ذلك شيء من الأخبار، ولا نُقل شيء من الآثار على لسان الثقات والمعتد عليهم من الرواة، ولا متواتراً، ولا آحاداً، غير ما نُقل على لسان الخصوم، وهم فيه مدّعون، وفيما نقلوه مجتهدون، ولا سميّاً مع ما ظهر من كذبهم وفسقهم وبدعتهم، وسلوكهم طرق الضلال، والبهت بادّعاء المحال، ومخالفة العقول، وسب أصحاب الرسول (الغاية، ص ٣٧٦-٣٧٧). لو كان نص لما خفي والدوافع تتوافر على نقله (المال، ج ١، ص ١٥٧-١٥٨).

^{١١} يذكر أهل السنة حججاً كثيرة لإبطال النص، منها أن المنصوص عليه باسمه عليه اختلاف بين فرق الشيعة، وأن شدة الحاجة إليه لم تُساعد في ظهور علم أحد منهم، لو قال النبي نصاً لقال إما أمام

ثالثًا: كيفية ثبوتها

على ما هو معروف في نظرية العلم في المقدمات النظرية الأولى؛^{١٢} فبالرغم من كون الإمامة أحد الموضوعات الظنية، إلا أن كيفية ثبوتها هو من الأمور القطعية، ويتطلب ذلك الاعتماد على الحديث والأخبار كنظرية مستقلة في المعرفة ابتداءً من تعريف الخبر وأقسامه حتى شروط التواتر؛ فالخبر جملة خبرية لا إنشائية، قولٌ يحتمل الصدق والكذب، وينقسم إلى ما يُعلم صدقه قطعًا، وما يُعلم كذبه قطعًا، وما يحتمل الاثنين. الأول ما وافق المعلوم قطعًا بضرورة أو دليل قاطع، مثل الخبر عن المحسوسات وعن الضرورات، والثاني ما خالف الأول، والثالث ما يجوز فيه الصدق والكذب أو النفي والإثبات. الأول فقط يُفيد العلم القطعي، ونموذجه الخبر المتواتر، في حين أن الثاني لا يفيد العلم القطعي، أما الثالث فلا يُفيد إلا الظن. فالخبر المتواتر يُعلم باضطرار لأنه يُخبر عن حس أو بديهة طبقًا لمجريات العادات، وليس عن نظر أو استدلال، كما أن عدد رواته يكون كافيًا بحيث يؤدي إلى درجة حصول اليقين، والرواة عادةً مستقلون عن بعضهم البعض، الأمر الذي يمتنع معه التواطؤ على الكاذب. والنص الذي تجب به الإمامة ليس خبرًا متواترًا؛ وبالتالي لا يفيد العلم القطعي؛ وبالتالي فلا بد أن تجد بعض مسائل علم أصول الدين حلها في علم أصول الفقه.^{١٣}

الجمهور فيتواتر، أو أمام واحد أو اثنين فيكون آحادًا لا يورث العلم (التمهيد، ص ١٦٤-١٦٩). ولو كان واجبًا على الرسول لبينه وتعلمته الأمة (الأصول، ص ٢٨٠). هل يُعلم النص ضرورة أم جوازًا؟ الطريق إلى الضرورة العقل، والعقل لا يقتضي التنصيص على شخص معيّن. والخبر إما تواتر أو آحاد، ولا يوجد تواتر، والواحد لا يورث العلم. النص الجلي لا يُكتم أمام الجمهور، والنص الخفي لا سبيل إلى علمه (الإرشاد، ص ٤١٩-٤٢١). في أن النص على الإمامة غير واجب ولا ثابت من جهة السمع (الإمامة، ص ١١٢). وإذا فسد النص صح الاختيار، ولا يوجد إلا هذان الطريقان (التمهيد، ص ١٦٤-١٦٥). رواية الشيعة للخبر من وضع ابن الراوندي أولًا ثم أشهره الشيعة (المحصل، ص ١٥٩-١٦٣). ويأخذ الخياط موقف المتشكك من نوايا الشيعة في القول بالنص داخلًا في القلوب ومُفتشًا في الضمائر، ونحن لا نأخذ إلا بالأقوال والحجج (الانتصار، ص ١٣٤-١٣٧، ص ١٦٣-١٦٤).

^{١٢} الباب الأول: المقدمات النظرية، الفصل الثالث: نظرية العلم، مناهج الأدلة.

^{١٣} نذكر القواطع منها ونميز المجتهدين عن القطعيين. والترتيب يقتضي الكلام في الأخبار ومنازلها، فإنها معنى الإمامة. حقيقة الخبر ما يوصف بالصدق والكذب. وهو من أقسام الكلام مثل الأمر والنهي والتلفه والاستخبار، وهي لا توصف بالصدق أو الكذب. قسمة الخبر إلى: (أ) ما يُعلم صدقه قطعًا، وهو ما وافق مخبره المعلوم قطعًا بضرورة أو دليل قاطع، كالخبر عن المحسوسات وعن الضرورات. (ب) ما يُعلم كذبه قطعًا، وهو ما يُخالف السابق. (ج) ما يجوز فيه الصدق والكذب إلى النفي والإثبات. قسمة الخبر أيضًا إلى: (أ) ما لا يترتب عليه العلم بالمخبر عنه. (ب) ما يترتب عليه العلم بالمخبر عنه، وهو الخبر

(٢-١) النص المقرون بدليل المعجزة أو العقل أو الخروج

وقد تقف المعجزة وحدها كدليل بديل عن النص أو معه، فيختلط إثبات الإمامة بإثبات النبوة. وإذا لم تكن المعجزة دليلاً على النبوة فالأولى ألا تكون دليلاً على الإمامة.^{١٤} وقد تثبت الإمامة بالنص مقروناً بالعقل؛ لأن العقل يقتضي أن تكون الإمامة نصاً وليس اختياراً، تعييناً وليس عقداً. لا يمكن القول بالنص وحده دون تدخل العقل، إما في ضرورة وجوبه أو في إثباته أو في فهمه ومعرفة علته ومعناه. وهذه أشبه بالحجج العقلية على ثبوت الإمامة بالنص، منها: أن أمراً مهماً في الدين كهذا لا يُترك لاختيار الأمة، بل لا بد من النص عليه. وكأن الاختيار ليس موضعاً للثقة. والنص أدعى إلى الاتفاق من الاختيار الذي يوقع الخلاف ويُسبب الشحناء والبغضاء. مع أن الخلاف على تأويل النصوص ليس بأقل من الخلاف في الاختيار والعقد. كما أن الصلاح يقتضي النص على الإمام وتعيينه. وكأن الاختيار أسوأ من النص وأقل صلاحاً منه، مع أن به ضماناً أكثر نظراً لأنه يقوم على الاجتهاد والاختيار الحر. وأخيراً لو جاز ثبوت الإمام بغير نص لجاز ثبوت النبي. وكأن الإمامة مثل النبوة، مع أن النبوة تبليغ للوحي، فهي قضية دين ودنيا، في حين أن الإمامة تنفيذ للوحي، فهي قضية دنيا فحسب، وليس فيها تبليغ وحي، وظيفية عملية صرفة، وليس لها أي دور معرفي مثل النبوة.^{١٥} وإن كل الشبه التي وردت لتأسيس التعيين بالنص على العقل مردود عليها؛ أولاً: إذا كان الإمام حجة ومستودعاً للشرعية وقيماً يحفظها ويؤديها،

المتواتر إذا توافرت شروطه وتكاملت صفاته (الإرشاد، ص ٤١٠-٤١٣؛ الشرح، ص ٧٦٨-٧٧٠). الكلام في النص إما أن يكون متواتراً يقتضي الإقرار، أو الخبر الذي يصفون به ما نعلم معه أنه حجة، وإما أن يكون من أخبار الأحاد (الإمامة، ص ١١٣). ومن شروط التواتر: (أ) أن يكونوا عالمين بما أخبروا عنه ضرورة من حس أو بديهية، وليس عن نظر أو استدلال، وجرئاً وراء العادات دون خرقها. (ب) أن يزيد عددهم عن التواطؤ في العُرف دون تحديد للعدد بخمسة أو ثلاثة أو أقل الجمع. أما شروط العدالة ففي الأحاد، أما صحة الإجماع فمكانه في علم أصول الفقه (الإرشاد، ص ٤١٧-٤١٨). انظر أيضاً رسالتنا الأولى: Les méthodes d'Exégèse, ière partie.

^{١٤} المعجزات لا تظهر إلا على الأنبياء، وليس على الأمراء والولاة أو العمال (الإمامة، ص ١١٣). انظر أيضاً الفصل التاسع: تطور الوحي، هل المعجزة دليل على صدق النبوة؟

^{١٥} في أن الإمامة لا يجب أن يكون طريقها النص من جهة العقل. المخالف فريقان: (أ) من يزعم أن العقل يقتضي أن الإمامة لا يصح أن تثبت إلا بنص. (ب) من لا يوجب ذلك عقلاً. وبعض هؤلاء يقولون إن السمع قد أوجب ألا يكون إلا بنص دون رأي أو اجتهاد، كلاً أو جزءاً. والبعض الآخر أوجب السمع

ثالثًا: كيفية ثبوتها

فإن ذلك يستدعي بالضرورة تعيينه بالنص، بل يمكن ذلك بالاختيار، فالناس أدرى بشئون دنياهم. ولكن الإمام ليس حجة الشريعة يحفظها ويؤديها، ويُفسرها ويُؤولها، بل الإمامة وظيفة تنفيذية خالصة، يقوم بها أي إنسان قادر، ولا يعرف ذلك إلا الناس. إذا كانت الإمامة معرفة فهي معرفةٌ بعدية وليست قبلية يتم الحصول عليها باستقرار قدرات البشر بعد الخلق، وليس تعييناً قبل الخلق. هي اختيار مسئول تتحمل الأمة تبعاته. ثانيًا: إذا كان الإمام يقوم بمصالح الدين فلا يجب بالضرورة أن يكون معصومًا، وإن العصمة لا تُعرف إلا بالنص. يلزم فقط أن يكون قويًا قادرًا على أداء الأمانات، والقيام بالولايات. وأول شرط لذلك هو اختيار الناس له حتى تتم الطاعة له؛ فالعصمة ليست شرطًا في الإمامة لأنها تقوم على اجتهاد وإجماع، وتعتمد على النصيحة والشورى، ويُراقبها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولا يمكن معرفة العصمة بالنص لأن العقل يرفضها، والنص يُطابق العقل ويؤكد. هناك فرق إذن بين الإمامة والعصمة. إثبات الإمامة ممكن بالاختيار، في حين أن العصمة لا اختيار فيها، ولا عصمة لأحد، وتنفيذ الأحكام وتطبيق الحدود يستلزم معرفة الشريعة التي تقتضي أيضًا المعرفة بأحوال الأمة، ويتدخل فيها الاجتهاد؛ لذلك توجد السلطات القضائية لمراجعة أفعال الإمام. ثالثًا: لا توجد في الإمام صفةٌ زائدة مثل العصمة أو غيرها، ولا اجتهاد فيها، ولا بد أن تكون بنص، وإلا كان هناك تكليف بما لا يُطاق؛ فالصفة هي مجرد الشرط الذي يجب توافره في الإمام ضمن باقي الشروط، مثل العدل والقوة. ويمكن معرفة ذلك بالعقل والمشاهدة، بالرؤية والتجربة، كما هو الحال في تحقيق المناط عند الأصوليين، وليس في ذلك أي تكليف بما لا يُطاق. رابعًا: إذا كان الإمام أفضل الناس فيمكن معرفة ذلك من خلال السلوك وليس من النص؛ فالنص لا يُشير إلى أشخاص بعينهم، بل إلى حالات عامة أو أنماط سلوكية مثالية تتحقق في هذا الفرد أو ذاك، وإلا فقد النص شموليته. كما يصعب الانتقال من النص إلى الشخص دون إسقاط أو تدخل هوّ، وكل مُفسر يرى فيمن يجب الشخص المُشار إليه. تُعرف الأفضلية كالشرط تجريبيًا وواقعيًا وليس قبليًا. لا يعني الوحي الأفضل لأنه مُتناهٍ والخلق لا مُتناهٍ. هذا بالإضافة إلى جواز إمامة المفضل مع وجود الأفضل في ظروفٍ معيّنة إن كان تولي الأفضل يُسبب ضررًا على الأمة، مثل الشقاق أو الفتنة.^{١٦}

عن نص وعدم جواز خلافه (الإمام، ص ٩٩-١٠٢). وذلك أنه عند الشيعة تتلقى الواجبات من العقل (النهاية، ص ٤٩٠-٤٩٢).

^{١٦} وهناك أربع شُبه أخرى لتأييد النص بالعقل، وهي: (أ) الإمام حجة ومستودع الشريعة، وقيّمًا يحفظها ويؤديها، فلا بد من تعيينه بنص. (ب) إذا كان يقوم بمصالح الدين كإقامة الحدود وتنفيذ

وقد يُقرّن النص بالخروج، النظر بالعمل، الفكر بالواقع، الشرع بالاستحقاق، فيكون الطريق إلى ثبوت الإمامة هو النص والخروج، فإذا انطبق النص وحده على الأئمة الثلاثة الأوائل من آل البيت، فإنه لا يكفي بعد ذلك إلا مقرونًا بالدعوة والخروج؛ فكل من شهر سيفه وخرج لنصرة الأمة، وناذب الظلمة، استحقَّ الإمامة وانقياد الناس له. وإذا كان النص قد ورد على أئمة بعينهم، فإنه يكفي الخروج لتحقيق النص والتطابق معه.^{١٧}

ويبدو في ذلك تنظير للأحداث السياسية التي أوجبت الخروج بعد الأئمة الثلاثة الأوائل من آل البيت، واستتباب الأمر للسلطة، وتحول المعارضة إلى خروج بالسيف دفاعًا عن الحق ومقاومةً للظلم. ومع أن الخروج على الإمام بالسيف حق إذا خان الإمام أو استسلم للأعداء أو تهاون في تطبيق الشرع أو الذب عن البيضة وبناء الثغور وتقوية الجسور، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، إلا أن ذلك لا يحدث إلا بعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة في الدين. كما أن الخروج ليس دعوة للذات طلبًا لبيعة الناس، بل لمقاومة الإمام الظالم حتى يأتي الناس ببيعة جديدة لإمام عادل. وقد تتكاثر الأئمة إذا ما خرج الكثير على الإمام الظالم لمقاومته، فيستحيل بعد ذلك اختيار أحدهما إمامًا ومبايعة الناس له. قد

الأحكام وقسمة الفيء والغنيمة وجباية الخراج، فلا بد أن يكون معصومًا، وذلك لا يكون إلا بالتعيين الذي لا يكون لا بنص أو معجز. (ج) لا بد لمن يكون إمامًا أن يكون على حال وصفة، ولا طريق للاجتهاد فيها، فلا بد أن تكون بنص. وربما هذه الصفة كونه معصومًا حتى لا يكون هناك تكليف بما لا يطاق. (د) الإمام أفضل الناس، وذلك لا يُعرّف إلا بنص (الإمامة، ص ١٠٣-١١١).

^{١٧} اتفقت الزيدية على أن الطريق إلى إمامة علي والحسن والحسين هو النص الخفي، وأن الطريق إلى إمامة الباقرين هي الدعوة والخروج، ثم اختلفوا هل يجب تفسيق من أنكر النص على هؤلاء الثلاثة؛ فقال بعضهم يجب تفسيقه (الجارودية)، وقال آخرون لا يجب (الجارودية) (الشرح، ص ٧٦١). ويدل على ذلك الإجماع؛ فلا خلاف بين الأمة على أن من انتسبت لنصرة الإسلام، وناذب الظلمة، وكان مُستكملًا لهذه الشرائط التي اعتبرناها، فإنه يجب على الناس مبايعته والانقياد له. وكذلك فقد اتفق أهل النبي على أن طريق الإمامة إنما هو الدعوة والخروج (الشرح، ص ٧٥٤). عند الزيدية يجوز بالنص، ويجوز بسبب الدعوة والخروج مع حصول الأهلية (العالم، ص ١٥٨-١٥٩). كل فاطمي عالم خارج بالسيف ودّعى الإمامة، صار إمامًا (الملل، ج ٢، ص ٨٤-٨٥؛ المغني، الإمامة، ص ٢٥٢-٢٥٣، ص ٢٦٧). الخروج شرط في كون الإمام إمامًا (الملل، ج ٢، ص ٨٤-٨٥). كل فاطمي مستحق لشرائط الإمامة دعا الخلق لنفسه شاهرًا سيفه على الظلم (المحصل، ص ١٨٠). أن يخرج على الظلم شاهرًا سيفه يدعو إلى الحق (تلخيص المحصل، ص ١٨٠). وعند الصالحية والأبترية، كل من شهر سيفه من أولاد الحسن والحسين، وكان عالمًا زاهدًا شجاعًا، فهو الإمام (الملل، ج ٢، ص ٤٩٣؛ الإمامة، ص ٢٧٣-٢٧٨).

يحدث ذلك في حال تنصيب إمامين، فيتم الخروج على أحدهما والدعوة إلى الآخر، وليس في حالة الاتفاق على إمام واحد. وقد يستعصي الحل السلمي إذا ما نُظر إلى الأفضل والأزهد أولاً، فإن تساويا نُظر إلى الأمتن والأحزم، فإن تساويا انفلت الأمر وتحول إلى حرب بينهما، كلُّ منهما يدّعي الإمامة ويُفتي ضد الآخر، لدرجة إباحة دمه واستحلال حرّماته. ونظراً لغياب العقل ينتهي الأمر كله إلى التقليد.^{١٨} والحقيقة أنه في مجتمعٍ يقوم فيه كل شيء بالتعيين، ولا أثر فيه للاختيار الحر، تكون الإمامة فيه بالتعيين أضراً، والاختيار لها أصلح، وفي مجتمعٍ آخر يضيع فيه الاختيار، ولا تنعقد له بيعة، قد يصح فيه ضبطه بالنص وبحجة السلطة. ومع ذلك فلا يمكن إخراج أحكام من نصوص؛ إذ تأتي الأحكام من تحليل الواقع. وقد أتت النصوص من قبلُ نموذجاً لأحكام صدرت بعد تحليل الواقع وتجربتها فيه.

(٣-١) الواقع التاريخي

ويتحقق التعيين بالنص في الواقع التاريخي، وكأن التاريخ يسير وفقاً للنص، وليس النص تبريراً لوقائع التاريخ، وما أسهل أن يجد الحدث التاريخي له أصولاً في النصوص. ولما كان الحدث التاريخي فعلاً إنسانياً واختيارياً إجماعياً، وكان النص الديني وحياً مدوناً، فإن الحدث التاريخي يفرض نفسه على النص، ويجد نفسه مقروءاً فيه. ولما كان الحدث التاريخي خاصاً، والنص الديني عاماً، فرض الخاص نفسه على العام، فخصص العام وطبق على الخاص. وتنازع النصّ اتجاهاً؛ الأول: للمحافظة على عمومته خارج التاريخ كمبدأ نظري عام. والثاني: من أجل تخصيصه على حدثٍ معيّن أو شخص بعينه حتى يكون تعيين الإمام بالنص. فإذا ما اختلف الخياران الإنسانان حدث الجدل حول النص،

^{١٨} الخروج بعد أن يكون فاطمياً يلزمهم أن يكون في كل صقع إماماً واجب الطاعة، فيكون في الأرض ألف إمام نافذ الأمر واجب الطاعة (النهاية، ص ٤٨٧؛ الشرح، ص ٧٥٦-٧٥٧). لهم خبطٌ عظيم في إمامين، وحدث فيهما هذه الشرائط، وشهراً سيفهما، يُنظر إلى الأفضل والأزهد، وإن تساويا يُنظر إلى الأمتن رأياً والأحزم أمراً، وإن تساويا تقابلاً فينقلب الأمر عليهم كلما يعود الطلب جذعاً والإمام مأموراً والأمم مأموراً. ولو كانا في قُطرين انفرد كل واحد منهما في قُطره، ويكون واجب الطاعة في قومه. ولو أفتى أحدهما بخلاف الآخر كان كل واحد منهما مُصيباً وإن أفتى باستحلال دم الإمام الآخر. وأكثرهم الآن مُقلدون لا يرجعون إلى رأي واجتهاد؛ في الأصول معتزلة، وفي الفروع على أبي حنيفة إلا في مسائل قليلة مع الشافعي. يُعظمون المعتزلة أكثر من تعظيم آل البيت (الملل، ج ٢، ص ٩٣-٩٤).

وتحوّل الموقف كله إلى جدل ومحااجة لتبرير المواقف السياسية المسبقة. ويحدث ذلك إما بالشك في صحة الخبر من أجل تقويض مواقف الخصوم السياسيين، أو إعادة تأويل معناه بحيث لو ثبتت صحته يكون ضد الخصم وليس معه. ويكون أيضًا بإيراد خبر مُضاد في مُقابل خبر الخصم حتى تتكافأ الأدلة، وإبراز معنى ضد معنى، ولا يكون أحدهما أولى من الآخر. فالأول جدلٌ سلبي، والثاني جدلٌ إيجابي. الأول ينزع من الخصم سلاحه ويردّه إليه، والثاني يُوجه إليه سلاحًا جديدًا.

وما أكثر النصوص لإثبات التعيين بالنص على الإمام الرابع، بل إن مجرد اختلاف صياغاتها تدل على عدم صحتها؛ وبالتالي يؤدي إلى الشك فيها. وإن الاختلاف في حجمها وترددها بين الطول والقصر، بين العموم والخصوص، ليشير إلى قدر الوضع فيها من أجل تبرير إمامة شخص بعينه في مجتمع النص الديني فيه حجة ومصدر سلطة، كما أن كثرة النصوص من الحديث وزيادتها على نصوص القرآن تدل على احتمال الوضع؛ لأنه سهل في الحديث، مستحيل في القرآن. فمثلًا آيات الموالاة في القرآن بالرغم من كون بعضها قد نزل بمناسبة شخص بعينه، حتى ولو كان الإمام الرابع، إلا أنها عامة وليست خاصة، كما أن الولاية لا تعني الإمامة؛ فالولي هو الناصر وليس المتصرف، مثل تحريم موالاة اليهود؛ فالولاية اسمٌ مشترك تعني النصر، وليس الإمامة الواجبة الطاعة؛ فالله ولي، والرسول ولي، والمؤمنون أولياء بمعنى نصراء، وليس بمعنى أئمة. والله لا يؤم الناس، ولكن ينصرهم. ولماذا يعني الرسول بالموالاة الإمامة، فيخرج الاسم عن مدلوله، ويختلف المسلمون في تأويله، مع أن أمرًا مهمًا كهذا، أصلًا من أصول الدين، كان يمكن لو صح النص والتعيين فيه أن يقوله الرسول صراحةً؟ ولكن الشرعية التاريخية الضائعة في مجتمع الاضطهاد وضعت نصوصها كنوع من المقاومة لمجتمع القهر، وكأن الذات تخلق الموضوع دفاعًا عن وجودها فيه.^{١٩} وهناك نصوص أخرى أكثر صحة من الأولى، ولكنها تدل على اختيار النبي

^{١٩} يذكر الشيعة عدة نصوص لإثبات تعيين النص لـعلي، منها: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، ويرونها خاصةً في علي، وليست عامة في كل المؤمنين (الشرح، ص ٧٦٥-٧٧٦؛ المغني، ج ٢٠، الإمامة، ص ١٣٣-١٣٩). وقد نزلت الآية في علي وهو يصلي عندما سأله سائل فأعطاه خاتمه راكعًا (الطوالع، ص ٢٤٤). والولي هو الناصر أو المتصرف، أي الإمام (المحصل، ص ١٧٣-١٧٤). وكذلك: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾، وهي عامة، وصحة الاستثناء عند الشيعة على الإمامة، وعلي من أولي الأرحام. وأيضًا: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾،

للإمام الرابع باعتبار النبي بشرًا، وليس باعتباره نبيًا؛ نظرًا لقربه منه ومودته له، وإعلانًا عن ذلك وسط جموع المنافقين، وردًا على إنكارهم عدم تولي الإمام الرابع إمارة الجيش في إحدى الغزوات الأخيرة. والقصد هو إعلان القرب والمودة في حياة النبي، وليس الخلافة له بعد مماته. كما يدل على شد الأزرر والاستعانة به دليلًا على الأفضلية، وليس إعلانًا عن المشاركة في النبوة أو النص على الخلافة. ولفظ الاستخلاف عام لا خاص، يدل على الخلافة في الصلاة وفي غيرها، وليس على الإمامة وحدها. كلُّ له فضله، الإمام الرابع وغيره؛ هذا في المودة والقرب، وذلك في العلم، وثالث في التشريع ... إلخ. وما أكثر النصوص التي قيلت في الكثيرين، وهي كلها أخبار آحاد لم يحتجَّ بها أحد على خلافته، وأطاعوا الإمام الذي بايعه الناس وعقدوا له واختاروه.^{٢٠} أما الإعلان عن الإمامة الصريحة نصًّا وتعيينًا فإن كل الأخبار

مع أنه عموم وليس خصوصًا. وعند أهل السنة، المراد الناصر وليس المتصرف، مثل تحريم آيات موالاة اليهود (المواقف، ص ٤٠٤-٤٠٥). وهو أيضًا رأي هشام بن الحكم (التنبيه، ص ٢٥، ص ٣٠). وأيضًا: ﴿وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ...﴾، وصالح هو أمير المؤمنين (المُغْنِي، ج ٢٠، الإمامة، ص ١٣٩-١٤٢). ومن الحديث: «من كنت مولاة فعلي مولاة» (المجل، ج ٢، ص ٩٦-٩٧؛ المحصل، ص ١٧٤-١٧٥؛ الغاية، ص ٣٧٥؛ المُغْنِي، ج ٢٠، الإمامة، ص ١٤٤-١٥٨). وفي صياغة أخرى: «أستأوى بالمؤمنين من أنفسهم، من كنت مولاة ...» وبالتالي يكون النبي قد ذكَّره بوجوب طاعته والانقياد له، وذلك يوم غدير خم. وفي صياغة أخرى: «اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار.» وقد فهم عمر من ذلك الخلافة، وهنَّاه وقال: «بخ بخ يا علي، أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة» (النهاية، ص ٤٩٣-٤٩٤). ويرد أهل السنة على ذلك بأن المعنى المقصود من الموالاة هو التصرف والنصرة لابن العم والجار المظهر للحلف، وليس الإمام واجب الطاعة؛ فهو اسمٌ مشترك (التمهيد، ص ١٦٩-١٧٢؛ الإرشاد، ص ٤٢١-٤٢٢؛ الشرح، ص ٧٦٦؛ الغاية، ص ٣٧٨-٣٧٩). وإن صح فهو خبر آحاد، وليس خبرًا متواترًا (الإرشاد، ص ٤٢١-٤٢٢؛ المواقف، ص ٤٠٥-٤٠٦). ولماذا لم يقل الرسول ذلك صراحةً «هذا إمامكم بعدي، الواجب طاعته، فاسمعوا له وأطيعوا»؟ (التمهيد، ص ١٧٢-١٧٣).

^{٢٠} وذلك مثل: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي» (النهاية، ص ٤٩٤؛ المحصل، ص ١٧٥؛ الغاية، ص ٣٧٤). ويرد أهل السنة على ذلك أن الرسول قد قال «إني استخلفتك على أهل المدينة» في غزوة تبوك ردًا على أهل النفاق، وقولهم: أبغض عليًّا وخلاه. ومنزل هارون من موسى هو أنه شريك في حياته وليس بعد موته؛ لأن هارون مات قبل موسى، وخلفه يوشع بمائون (التمهيد، ص ١٧٣-١٧٥؛ الإرشاد، ص ٤٢٢؛ الفصل، ج ٤، ص ١١٢-١١٣؛ الطوالع، ص ٢٣٤؛ الشرح، ص ٧٦٦). انتفاء التخصيص (الغاية، ص ٣٧٧-٣٧٨؛ المواقف، ص ٤٠٦). شد الأزرر به باستثناء المشاركة في النبوة؛ مما يدل على الأفضلية لا على الإمامة. استخلاف الرسول غيره مثل استخلاف أبي بكر في الصلاة، وأسامة، عموم اللفظ لا خصوصه (المُغْنِي، ج ٢٠، الإمامة، ص ١٥٨-١٨٠). وقد قال الرسول عن عائشة: «خذوا دينكم

الواردة بشأنها موضوعاً متواطئة، ولو كانت صحيحة متواترة لأثّرت في مجرى الحوادث، ووجّهت اختيار الإمام الأول. وقد نُقلت أخباراً أخرى صحيحة مُعارضة، وتَمّت معارضتها بأخبارٍ أخرى دون أن تظهر أخبار النص والتعيين في مجال المعارضة وهي على أشدها. وإن تأخّر الإمام الرابع عن البيعة مثل تأخّر غيره لانشغاله في موضوعاتٍ أخرى؛ مما يدل على أن الإمامة لم تكن قصداً موجّهاً له ولا غاية له. ولم يمنع الإمام الرابع من بيعة الإمام الأول أو الثاني أو الثالث، ورضي بالبيعة عقداً واختياراً، وشارك فيها. وكيف تكتم الجماعة المشهود لها بالحق نصّاً لتعيين الإمام الرابع وهم يحرسون على نقل النصوص وجمعها؟ وقد تم نقل نصوص في موضوعاتٍ أقل أهمية، فكيف لا تُنقل نصوص في الموضوعات الأهم مثل الإمامة؟ وإن النصوص حول إمامة غيره أقوى من النصوص على إمامته، ولم يحتج أحد بها. وقد نُقلت نصوص حول عدالة الإمام الرابع وشجاعته، فكيف لا تُنقل نصوص صحيحة وصريحة على إمامته، وقد وُجد في بيئةٍ مُنقسمة عليه بين أنصار وأعداء، والنص سلاح الخصوم؟^{٢١} وإن كثيراً من النصوص الأخرى لتخلط بين الإمامة والفضل، بين

من الحُمراء». وقوله: «أفقههم في الدين ابن عباس». وأيضاً: «أعلمهم بالحلال والحرام معاذ» (الإمامة، ص ١٨٢-١٨٥). وفي صياغةٍ أخرى: «أنت أخي وخليفتي في أهلي، وماضي ديني، ومُنجز عدااتي». وقد قال الرسول في الصحابة كثيراً من هذا في أبي بكر وعمر، ومعظمها أخبار آحاد، لم يظهر الاحتجاج بها يوم السقيفة، بل انقاد علي لأبي بكر وعمر (التمهيد، ص ١٧٥-١٧٨؛ الغاية، ص ٣٧٥-٤٧٨؛ المواقف، ص ٤٠٦؛ الإمامة، ص ١٨٢-١٨٥). والنص يعني فيما يتعلق بالأصل وليس بالدين؛ ففي صياغةٍ ثالثة: «سلموا على أمير المؤمنين، هذا خليفتي فيكم بعد موتي، فاسمعوا وأطيعوا». وهو من أخبار الآحاد (الطوالع، ص ٢٣٤).

^{٢١} وذلك مثل: «أنت الإمام من بعدي». أو «هذا الإمام بعدي». ويرد أهل السنة على ذلك بأنه يمكن لكل طائفة أن تقول في إمامها كذلك. لم ينقله الجميع. به توافق محتمل. وكتمان ذلك لا يجوز. لم يستشهد به أحد يوم البيعة بالرغم من نقل أشياء مُضادة، مثل قول الحسن لأبي بكر: «انزل عن منبر أبي». ومثل أمر فدك وفاطمة، وتأخّر علي والزبير عن البيعة أياماً، وتأخّر خالد، وقول أبي سفيان: «أرضيتُم يا عبد مناف أن يلي عليكم يتم؟» ولم يمنع علي من استخلاف أبي بكر وعمر، ورضي الجميع بالشورى بعد عمر. ولا يجوز أن يكون الرسول قد دعا لعلي على الأَشهاد ولا يدعو له أحد. وشبهات استخلاف أبي بكر أقوى، مثل إمامته في الصلاة، ولا يدعي أحد النص فيه. وقد نُقل ما هو أقل أهمية، فكيف بالأهم؟ وكيف يجوز التكاثر والتواطؤ في مجتمع الإعلان والتبليغ؟ وإن لم يتكاثم الناس أفعاله، فكيف يتكاثمون إمامته وهي الأولى بالإعلان؟ والمعادون له والمُحبون له كثيرون؛ مما يجعل الإعلان والنقل سلاحاً للخصوم (الإمامة، ص ١١٩-١٢٧). وهي في النهاية أخبارٌ غير منقولة ولا متواترة (الإمامة، ص ١٢٧-١٣١).

الإمامة والعصمة، بين الإمامة والقربى، بين الإمامة والمودة، بين الإمامة والأخوة، بين الإمامة والطاعة.^{٢٢} أما النصوص الأخرى فإنها تدل على فضائل الإمام الرابع وليس على إمامته. وهي فضائل يمكن ردها إلى الصفات التي يجب توافرها في الإمام وفي شروطه، وكثير منها قد يدل على العصمة أو الطاعة أو الفضل أو القربى أو المودة، وليس بالضرورة على الإمامة. وبالإضافة إلى أن كثيراً منها أخبار آحاد؛ فإن مثلها كثير في فضائل باقي الصحابة، وكثير منها عام في جميع المؤمنين، وبعضها يشير إلى النبوة لا إلى الإمامة. وكان الإمام الرابع يُثبت خلافة الإمامين الأول والثاني، ولا يعتبر نفسه أحق منها.^{٢٣} أما الصفات الشخصية مثل العلم والعدالة والشجاعة، فإنها تؤهل للإمامة اختياراً لا نصّاً ضمن شروط الإمام، وهي صفات مكتسبة بجهد الإنسان واستحقاقه، وليست مخلوقة سلفاً فيه. والقضاء والعلم والسلام

^{٢٢} وذلك مثل آية المباهلة؛ فقد جمع الرسول علياً وفاطمة والحسن والحسين، وذلك يدل على أنه الأفضل وأحق بالإمامة، وهو المراد أيضاً بآية: ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾. ويرد أهل السنة بأن هذا في التفضل وليس في الإمامة. كما أن علياً لم يكن في المباهلة (الإمامة، ص ١٤٢). وأيضاً حديث المؤاخاة، فالقصد أمرٌ زائد على الأخوة؛ فقد آخى بين علي وبين نفسه. وعند أهل السنة يدل ذلك أيضاً على الفضل والقرب لا على الإمامة. وقد آخى الرسول بين أبي بكر وعمر، وقد كان المهاجرون أهل ضيق، فأراد المؤاخاة بينهم وبين الأنصار (الإمامة، ص ١٨٥-١٨٦). وكذلك آية: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، والطاعة للمعصوم، وهو أجرة المؤمنين. وعند أهل السنة، هذا خطأ لأن الطاعة ليست للمعصوم، بل لموافقة إرادة الجماعة، كما أن علياً ليس هو أولي الأمر (الإمامة، ص ١٤٢-١٤٤).

^{٢٣} وذلك مثل: «أنا سيد المرسلين، وإمام المتقين، وقائد الغر المحجلين»، «هذا ولي كل مؤمن بعدي»، «إن علياً مني وأنا منه، وهو ولي كل مؤمن ومؤمنة». وعند أهل السنة، هناك أخبار كثيرة مشابهة في أبي بكر، وهي أخبار آحاد، تُثبت الأفضل. وكان علي يُثبت خلافة الشيخين (الإمامة، ص ١٩١-١٩٧). وأيضاً: «من الذي يُبايعني على ماله؟» فبايعته جماعة. «من الذي يُبايعني على روحه، وهو وصيي وولي هذا الأمر من بعدي؟» فبايعه عليٌ وحده. وكانت قريش تُعير أبا طالب: لقد أمر عليك ابنك (الملل، ج ٢، ص ٩٥-٩٦). وأيضاً: «لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله». ومثل: «اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطائر» (الإمامة، ص ١٨٦-١٨٧). «إني تارك فيكم ما إن تمسكتُم به لن تضلوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ولن نفترق حتى نرد على الحوض»، «مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح؛ من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق» (الإمامة، ص ١٩١-١٩٣). ومن الآيات: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾؛ أي عصمتهم؛ أي إمامتهم. وعند أهل السنة، هذا عام في جميع المؤمنين، مدح وتعظيم لا إمامة. وأيضاً: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمَنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، فلا إمامة للظالمين بل المعصوم. وعند أهل السنة، هذا في مورد النبوة لا الإمامة (الإمامة، ص ١٩٣-١٩٥).

والشفقة كلها شيء، والإمامة بنص صريح شيء آخر. وكل ذلك يمكن حمله على تعظيم الإمام الرابع في الدين، وعلى علوه فيه، لا على الإمامة، وعظمته في الدين مثل عظمة باقي الجماعة وصونها من الفسق والنفاق. وقد بلغت الأخبار بذلك مبلغ التواتر.^{٢٤} وقد تكون هناك عدة وقائع أبلغ من النص الإجمالي أو الجلي، مثل استخلاف الإمام الرابع في حياته. ولكن مثل هذا الاستخلاف كثير وعام في غيره، ولا يخص الإمامة.^{٢٥} وهناك حجج معنوية أخرى لإثبات الإمامة بالنص والتعيين تعتمد على العقل! وهو تناقض منهجي يقوم على إثبات النص والتعيين عقلاً، ولا يُثبت الإمامة عقلاً؛ فمثلاً لا يجوز أن يكون عالماً باحتياج الخلق إلى الإمام وفقاً لما وردت به الأدلة السمعية، وإلا كان قدحاً في نبوته. كما لا يجوز أن يكون عالماً بذلك دون أن ينص عليه، وهو أهم من الاستنجاء والتيمم، وإلا وقعت الأمة في الخطأ. والحقيقة أن الرسول علم أن الإمامة لا تتم إلا اختياراً، فتركها كذلك بيعة للأمة وشورى بينها. والنص حيز لقدرات الأمة وقيد عليها. يُبين الرسول الاستنجاء والتيمم لأنها أمور شرعية، أما الإمامة فعقلية مصلحية لم يُبينها الرسول لأن الناس أعلم بشئون دنياهم. وإذا كان الإمام تكميلاً للدين فإن تركه بيعة واختياراً ليس معصية، بل إن التنصيص عليه حجر على الأمة وحصر لمصالحها. ولا يمكن إجماع الأمة على أئمة بعينهم محصورى العدد دون غيرهم، وإبطال الجميع إلا واحداً يكون هو الإمام الحق؛ لأن السبر والتقسيم في علل الأحكام وليس في إجماع الأمة على الأئمة. الأئمة ليس لهم عددٌ معلوم طالما أن الزمان قائم والأمة في التاريخ.^{٢٦}

^{٢٤} وذلك مثل: «أفضاكم علي». وعند أهل السنة، التقاضي بمعنى التخاصم، وليس بمعنى الإمامة (الملل، ج ٢، ص ٩٧-٩٨). وكان عليّ أفضل الناس بعد الرسول (الاقتصاد، ص ١٢٢؛ الطوالع، ص ٢٣٤). «إنما أنا مدينة العلم، وعليّ بابها» (التمهيد، ص ٤٩٤). «سَلُّوا على علي بإمرة المؤمنين». وهو عند أهل السنة حديثٌ موضوع (المواقف، ص ٤٠٩). وشفقته على الأمة معلومة، وعلمه في أمور التسييس وقضاء الحاجة ودقائق آدابه (المواقف، ص ٤٠٤). وكل ذلك يجب حمله على تعظيم حال علي في الدين وعلو منصبه، لا على الإمامة؛ فهذه الطريقة تصون الأمة من الكفر والفسق. كما أن الأخبار الواردة في فضل أبي بكر وعمر بلغت مبلغ التواتر، والنص على تعظيم المهاجرين والأنصار في القرآن (المحصل، ص ١٧٥-١٧٦). ولو كان علي إماماً لما حارب مع أبي بكر (المسائل، ص ٣٨٤-٣٨٥).

^{٢٥} وذلك مثل استخلاف علي في المدينة؛ وبالتالي استخلافه قياساً في الإمامة بعد الموت (الإمامة، ص ١٨١-١٨٢). وعند أهل السنة لم يؤمر الرسول عليّاً قط (الملل، ج ٢، ص ٩٥؛ المواقف، ص ٤٠٤).

^{٢٦} وذلك مثل: «إما أن يكون النبي عالماً باحتياج الخلق إلى الإمام على وفق ما وردت به الأدلة السمعية أم لا، ولا يجوز ألا يكون عالماً، وإلا كان قدحاً في النبوة وإساءة الظن به، ولا يجوز أن يكون عالماً، وإلا كان

ويستمر التعيين في التاريخ وراثته أو وصاية؛ فالدم المنبثق عن الإمام الأول مثل النص عليه في الوحي. ويعود النص من جديد من إمام على غيره، فتكتمل الدورة في النص إلى الدم، ومن الدم إلى النص.^{٢٧} وهل نص الإمام الرابع على إمامة بنيه؟ هل هناك صراع بين

قدحاً في النبوة وإساءة الظن به، ولا يجوز أن يقع في الخطأ (الغاية، ص ٣٧٥-٣٧٦، ص ٣٨٠-٣٨١). لا بد وأن يكون الرسول قد نص على إمامٍ معيّن تكميلاً للدين، ولم ينص على أبي بكر أو علي، وإلا كان توقيفه الأمر على البيعة معصية وقت تنصيبه (الطوال، ص ٢٣٤). أجمعت الأمة على إمامة أحد الأشخاص الثلاثة، وبطلت إمامة أبي بكر والعباس، كما ثبت أن الإمام معصوم ومنصوص عليه، فوجبت إمامة علي (الطوال، ص ٢٣٤). وقرّرت عيون الرافضة المائلين إلى الاعتزال بطعن شيوخ المعتزلة في إمامة علي، وبعد شك زعيمهم واصل في شهادة علي وأصحابه (الفرق، ص ١٦٣-١٦٤).

^{٢٧} عند الروافض، الإمامة في علي بالنص ثم الحسن ثم محمد بن جعفر. وهذا مذهب متكلمهم هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي وداود الجواربي وداود الرقي وعلي بن منصور وعلي بن هيثم وأبي علي السكاك ومحمد بن جعفر النعمان شيطان الطاق وأبي مالك الخضرمي (الفصل، ج ٤، ص ١١-١١٢، ص ١٢١-١٢٣). وعند المغيرية، نص النبي على علي، ثم انتقلت الإمامة منه إلى الحسن ثم إلى علي ثم إلى محمد نصّاً، ثم إلى جعفر وصايةً. وعند البيانة، نص أبو هاشم عبد الله ابن الحنفية على إمامة بيان بن سمعان، ونصب نفسه إماماً (مقالات، ج ١، ص ٦٧). ثم أوصى أبو هاشم إلى بيان، وليس إلى عقبه (مقالات، ج ١، ص ٩٥؛ الفرق، ص ٢٣٧؛ الملل، ج ٢، ص ٧٨). وعند فريق آخر من الرافضة، الإمامة حتى علي بن الحسين الذي نص على إمامة جعفر محمد بن علي الذي أوصى إلى أبي منصور، ثم اختلفوا؛ الحسينية: أوصى أبو المنصور إلى ابنه الحسين. والمحمدية: مالت إلى تثبيت محمد بن عبد الله بن الحسن إماماً؛ فقد أوصى أبو جعفر إلى أبي منصور دون بني هاشم (مقالات، ج ١، ص ٩٦-٩٧؛ الملل، ج ٢، ص ١٤٣-١٤٤). وعند الشميطية (يحيى بن شميطة)، الإمامة نصّاً من جعفر إلى ابنه محمد. مات جعفر وأوصى بها لابنه محمد، والإمامة في أولاد محمد (الفرق، ص ٦١-٦٢). والإمام اسم النبي (الملل، ج ٢، ص ١٠٤). وعند الحربية أصحاب عمر بن حرب، نص أبو هاشم عبد الله محمد بن الحنفية على إمامته (مقالات، ج ١، ص ٦٨؛ ج ٢، ص ٩٤-٩٥). وتقول الإمامية بالنص الجلي على علي، والأمر بعده للنبي يفعل ما يشاء (المحصل، ص ٧٧). وعند الرزامية، الإمامة من علي إلى ابنه محمد إلى ابنه أبي هاشم، ومنه إلى علي بن عبد الله بن عباس بالوصية، ثم إلى محمد بن علي، ثم أوصى محمد إلى ابنه إبراهيم صاحب أبي مسلم. ومنهم من ساق الإمامة إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس من أبي هاشم بن محمد ابن الحنفية وصيةً (الملل، ج ٢، ص ٨٠-٨٤). وعند إحدى فرق الكيسانية، الإمامة من علي إلى الحسن إلى الحسين إلى أخي محمد ابن الحنفية بوصية أخيه الحسين (مقالات، ج ١، ص ٩٠). واختلفت الراوندية (إحدى فرق الكيسانية) في الإمام بعد أبي هاشم، منهم من نقلها إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بوصية أبي هاشم (الفرق، ص ٤٠). نص النبي على العباس، ثم نص العباس على ابنه عبد الله الذي نص على ابنه علي حتى أبي جعفر المنصور (مقالات، ج ١، ص ٩٤). وعند مجموع الإمامية، الدين كله في يد

الأخ والابن في نسق القرابة؟ ولماذا لا تكون الوراثة في الأبناء وحدهم وتكون في الآخرة أيضاً؟ وما العمل إذا ما وقع خلاف في شجرة الأنساب؟ ولماذا يتم اعتبار مؤسس الفرقة إماماً وهو ليس من نسل الإمام الرابع، وكأن الوصية تُعادل الوراثة؟ هل يمكن ضبط ذلك بنسق للقرابة؟^{٢٨} ماذا يحدث لو كان الإمام الوريث صبيّاً أو طفلاً رضيعاً؟ أليس العقل والبلوغ من شروط الإمام أو وصيته لهم؟ وما العمل لو لم تتحقق من الإمام المنصوص عليه أو الموصى إليه شروط الإمامة؟ ماذا لو كان مجنوناً أو فاسقاً؟^{٢٩} وقد تكون الوصية شفاهاً؛ وبالتالي تكون نصّاً غير مكتوب. وهنا تخضع الوصية لمناهج النقل الشفاهي. وهل يُعادل نص الوحي على الإمام على بنيه؟ كل هذه تساؤلات من أجل إعادة الواقع التاريخي

علي ثم في آل البيت (مقالات، ج ١، ص ١٢٨). وعند الإسماعيلية الواقفية، الإمامة من جعفر إلى إسماعيل نصّاً، وباتفاق من أولاده إلى محمد، وهم المباركية (الملل، ج ٢، ص ١٠٦-١٠٧؛ ج ٢، ص ١٤٣-١٤٤).
^{٢٨} الخلاف في شجرة النسب كبير ومُتشعب، حتى يُفقد الإنسان القدرة على المتابعة؛ فقد اختلفت الروافض بعد موت جعفر إلى: (أ) إمامة إسماعيل بن جعفر. (ب) إمامة ابنه محمد بن جعفر. (ج) إمامة موسى بن جعفر (الفصل، ج ٤، ص ١١١-١١٢). كما اختلفت الهشامية أتباع هشام بن محمد بن الحنفية في موت محمد ابن الحنفية، وانتقال الإمامة إلى ابنه أبي هاشم، إلى: (أ) مات أبو هاشم وأوصى إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس. (ب) أوصى إلى ابن أخيه الحسن. (ج) إلى أخيه محمد. (د) إلى عبد الله بن حرب الكندي (الملل، ج ٢، ص ٧٥-٧٨؛ المحصل، ص ١٧٩). الاختلافات بعد موسى وعلي والحسن (الملل، ج ٢، ص ١١٠-١١٣؛ مقالات، ج ١، ص ١٠١-١٠٢). عند القرامطة، الإمامة من النبي إلى علي إلى الحسين إلى علي إلى محمد إلى جعفر إلى محمد بن إسماعيل (مقالات، ج ١، ص ٩٨). وعند القطعية الاثني عشرية، انتقلت الإمامة من علي إلى الحسن إلى الحسين إلى علي إلى محمد إلى جعفر إلى موسى إلى علي إلى محمد إلى علي إلى الحسن إلى محمد (الملل، ج ٢، ص ١٠٦؛ مقالات، ج ١، ص ٨٩). ثم وقعت الاختلافات بين إخوانهم وبين أعمامهم (الملل، ج ٢، ص ١١٠-١١٣). وعند القطعية، الإمامة من جعفر الصادق إلى عبد الله الأفطح أخي إسماعيل (الملل، ج ٢، ص ١٠٣-١٠٤). ويُسمّون العمارية (الفرق، ص ٦٢). وعند الباقرية، الإمامة من علي إلى محمد بن علي المعروف بالباقر (الفرق، ص ٥٩-٦٠). ومع الباقرية الجعفرية والواقفة (الملل، ج ٢، ص ١٠٠-١٠٢). وعند الناسوبية، الإمامة من علي إلى جعفر بنص الباقر (الفرق، ص ٦١). أما الإمامية فقد استقرّ رأيهم على أن الإمام بعد الرسول هو علي، الحسن، الحسين، زين العابدين، محمد الباقر، جعفر الصادق، موسى الكاظم، علي الرضا، محمد المتقي، الحسن الزكي، محمد وهو القائم المنتظر (المحصل، ص ١٧٦-١٧٩).

^{٢٩} اختلفت الروافض القائلون بإمام محمد بن موسى بن جعفر؛ لأن أباه تُوفي وهو ابن ثماني سنين أو أربع. زعم البعض أنه إمام تجب له الطاعة عامة، والبعض الآخر أنه إمام ولكن لا يجوز أن يؤم أو يُنفذ الشريعة (مقالات، ج ١، ص ١٠١-١٠٢؛ الشرح، ص ٧٥٨).

إلى أسس نظرية دون تحويل هذا الواقع نفسه إلى نظريات. ولما كان التعيين في التاريخ يتم في مجتمع الاضطهاد في مواجهة مجتمع القهر، فإنه ينشأ محاطاً بمؤامرة الصمت والظلم ضد الإمام المعين. وإن خفَّ ضغط القهر يصبح الإمام المعين مجرد أفضل الناس وقع عليه غيبٌ غير مقصود، ودون مؤامرة الصمت والإبعاد. وإن خفَّ ضغط القهر أكثر وأكثر تطيب نفس الإمام المبعد زهداً في الدنيا وترفعاً عليها. وإن زاد ضغط القهر والظلم فقد تخرج الإمامة عن نسل الإمام، إما بظلم غيره أو بتقية منه، ويعود أحد الأبناء ليخرج شاهراً سيفه، ويصح مسار الإمامة في التاريخ، عائداً بها إلى حظيرة الدم ورحم الولادة.^{٢٠} فإذا ما ظهرت عيوب التعيين بالنص على إمام بعينه، اكتفى النص بالإشارة إلى وصفه أو فعله دون اسمه أو رسمه. وقد يكون نصاً خفياً لا نصاً جلياً؛ فإذا ما استمرّ الخلل يمكن حينئذٍ الجمع بين النص والشورى، النص أولاً حتى أحد الأبناء، وبعدها الخروج والدعوة.^{٢١}

وقد ساعدت البيئات الدينية المجاورة في إعطاء نماذج للوراثة والوصاية، لما كان الواقع الاجتماعي يُفرز بنيته التي تحتاج إلى نموذج ذهني سرعان ما يتسرب إلى البيئة

^{٢٠} القائلون بأن الإمامة لا تكون إلا في ولد علي انقسموا طائفتين: (أ) نص الرسول على علي، وأن الصحابة اتفقوا على ظلم وكتمان نص النبي (الروافض). (ب) لم ينص النبي على علي، لكنه كان أفضل الناس وأحقهم (الزيدية). ثم اختلفت: (أ) الصحابة ظلّموه، وكفّروا من خالفه من الصحابة (الجارودية). (ب) الصحابة لم يظلّموه، ولكن طابت نفسه بتسليم حقه إلى أبي بكر وعمر وهما إمامان. ووقف البعض في عثمان (الحسن بن صالح الهمداني). وعند الزيدية جميعها، الإمامة في ولد علي، من خرج منهم يدعو إلى الكتاب والسنة وسل السيف معه (الفصل، ج ٤، ص ١١١-١١٢، ص ١٢١-١٢٣). واعتقد جمهور الشيعة أن الإمامة لا تخرج من أولاد علي، وإن خرجت فيظلّ يكون من غيره أو بتقية من عنده (الملل، ج ٢، ص ٦٨؛ الفرق، ص ٢٣٩). مذهب الزيدية أن كل فاطمي خرج وهو عالم زاهد شجاع سخي، كان إماماً واجب الاتّباع، وجوّزوا رجوع الإمامة إلى أولاد الحسن. منهم من وقف وقال بالرجعة، ومنهم من ساق وقال إمامة من هذا حاله في كل زمان (الملل، ج ١، ص ٣٧-٣٨). الإمامة في أولاد فاطمة. كل فاطمي عالم شجاع سخي إذا خرج بالإمامة يكون إماماً، سواء كان من أولاد الحسن أو الحسين (الملل، ج ٢، ص ٨١-٨٢).

^{٢١} عند الجارودية، نص النبي على علي بالوصف لا بالتسمية، وضل الناس بتركه والاقتراء به بعد النبي (مقالات، ج ١، ص ١٣٣-١٣٤). كفّر الصحابة بتركهم عليّاً، ثم افترقوا فرقتين: (أ) نص عليّ على إمامة ابنه الحسن، ونص الحسن على أخيه الحسين، ثم صارت بعد الحسن والحسين شورى في ولديهما؛ فمن خرج شاهراً سيفه داعياً إلى دينه، وكان عالماً عارفاً، فهو الإمام (الفرق، ص ٣٠-٣١؛ المواقف، ص ٤٢٣، ص ٤٠٠). النص الخفي بعد الرسول (المحصل، ص ١٨٠-١٨١).

الأصلية.^{٣٢} وقد يصل الأمر إلى تكفير الجميع، كل من اغتصب الإمامة من الإمام المنصوص عليه؛ فالتاريخ مؤامرة، والحق مهضوم، والشرعية ضائعة. ويحدث الفصام بين جماعة الحق وجماعة الباطل، براءة من الله ومن المشركين. وفي هذه الحالة يُنسخ القرآن ويُرفع إلى السماء، فلا بقاء له في صدور المُغتصبين، ولا ولاية لهم عليه، ويصبح مُغتصبو السلطة هم المحرّمات والطواغيت. وقد نشأ الصراع منذ قديم الأزل بين الخير والشر، بين الشرعية واللاشرعية، والأمانة هي حمل الإمامة والعودة إلى الشرعية.^{٣٣} يختلط الواقع بالأسطورة أو يتحول إلى حلم. إذا ما ضاع الحق واستشهد الإمام فإنه يبقى حيًّا لا يموت، يعود عن قريب، وينتظره الناس. وإذا ما أفاقت الجماعة فإنها تدرك أن إمامها قد خدعها، فتثور عليه وتقتله. وكلما ضاع الواقع جعلت الأمة همًّا كله في الإمامة. ضياع الأسفل يتحول إلى وجود الأعلى، وغياب القاعدة يؤدي إلى التركيز على القمة. وكلما ضاق الخناق وقل الانفراج على

^{٣٢} مالت المحمدية إلى تثبيت محمد بن عبد الله بن الحسن إمامًا؛ فقد أوصى أبو جعفر إلى أبي منصور دون بني هاشم، كما أوصى موسى إلى يوشع دون ولده هارون. والأمر بعد أبي منصور راجع إلى ولد علي (مقالات، ج ١، ص ٩٦-٩٧؛ الملل، ج ٢، ص ١٤٣-١٤٤). وعند الموسوية أو المفضلية، الإمامة لموسى بن جعفر نصًّا، حيث قال الصادق: «سابقكم قائمكم»، «صاحبكم قائمكم»، فسُمي صاحب التوراة، وهو شبيه بعيسى (الملل، ج ٢، ص ١٠٤-١٠٦؛ مقالات، ج ١، ص ١٠٠-١٠١).

^{٣٣} تتبرأ إحدى فرق الزيدية من أبي بكر وعمر (مقالات، ج ١، ص ١٣٧). وتُكفر الإمامية الصحابة، فقد كُفّر الخلق بعد النبي إلا عليًّا وفاطمة والحسن والحسين والزبير وعمارًا وسلمان وأبا ذر ومقدادًا وبلالًا وصهيبًا (اعتقادات، ص ٥٦). وعند هشام بن الحكم، كُفّرت الأمة ببيعها أبا بكر، وأن القرآن نُسخ وصعد إلى السماء لردّتهم (التنبيه، ص ٢٥-٢٦). وعند الخطابية (الرافضة)، أبو بكر وعمر هما الجبّ والطاغوت، وكذلك الخمر والميسر (التنبيه، ص ١٦٢؛ الفرق، ص ٢٢١). أما الكاملية فقد كُفّرت جميع الصحابة لتركها بيعة علي (الملل، ج ١، ص ١١٧؛ الأصول، ص ٣٣٢). وكفر علي لأنه لم يُحارب أبا بكر (اعتقادات، ص ٦٠؛ الفصل، ج ٥، ص ٢٣-٢٤). وعند المغيرية، أول ما خلق الله ظل محمد، وعليُّ قبل ظلال الكل، ثم عرض على السموات أن يحملن الأمانة لمنع علي بن أبي طالب من الإمامة فأبين، ثم عرض على الناس فأمر عمر أبا بكر أن يتحمل منعه، وضمن أن يُعينه على الغدر به على شرط أن يجعل الخلافة من بعده (الملل، ج ٢، ص ١٢١). وعند الأزلية، عليٌّ قديم، وكذلك عمر. الأول خيرٌ محض، والثاني شرٌّ محض (اعتقادات، ص ٦١). وتطعن الجارودية في أبي بكر وعمر (اعتقادات، ص ٥٢). أما النظماء فيستشهد بضرب عمر بطن فاطمة يوم البيعة (الملل، ج ١، ص ٨٦-٨٧). ويرفض إمامة أبي بكر لأن الإمام يجب أن يكون معصومًا، ولأن البيعة لا تصلح طريقًا للإمامة، ولأن عليًّا أفضل الخلائق، ولوجود شبهات حول أبي بكر (الملل، ج ٢، ص ٩٥؛ المواقف، ص ٤٠٠-٤٠٣).

الخارج، ازداد التقاتل على الداخل، مثل الطفولة اليسارية في حركات المعارضة. وتصطدم الشرازم بالسلطة، وينكشف أمرها، وتزداد تشتتاً.^{٣٤} والحقيقة أن التعيين بالنص رجوع إلى الوراء، وإسقاط للماضي على الحاضر، وإعادة قراءة الماضي بناءً على الوضع النفسي الحاضر؛ فالنص لا يتحدث ولا يتحول إلى معنى، بل يجعله المتأول يتحدث طبقاً لما يريد؛ فالأصل هو الواقع الحالي، وهو الذي يُعطي النص مضمونه ومحتواه. وبدلاً من تحليل الواقع ذاته ومكوناته يتم الاعتماد على حجة السلطة في مجتمع النص فيه مصدر سلطة. أما الواقع التاريخي فكله أصبح بغير ذي دلالة. وماذا يفيد الواقع الآن لمعرفة أيهما كان على حق أو أي الفريقين كان أحق بالخلافة؟ إن الوقائع التاريخية المحددة ليست جزءاً من الإيمان أو مضموناً للعقيدة، إنما الدلالة في التعيين بالنص أو العقد بالبيعة. إن إحالة موضوع الحكم إلى الواقع التاريخي القديم لهو تعويض عن الحاضر الضائع والاعترا ب عنه، تشبُّت بالأسلاف في ضياع الأحفاد، والبحث عن الحق بينهم وفي خلافاتهم عجزاً عن البحث عنه بيننا وفي خلافاتنا. وبالرغم من جماهير أهل السنة التي نعيش بينها إلا أن الحكم لدينا أقرب إلى الشيعة؛ أي تعيين الإمام بالنص أو الوصية، ضابطاً عن ضابط أو أميراً عن أمير أو ملكاً عن ملك. وبالرغم من أن الشيعة تقول بالنص والتعيين إلا أنها كانت أقدر على الثورة على الحكم الظالم. وهو تناقض في الصلة بين الموروث القديم والنية الحالية يبعث على التساؤل من جديد: إلى أي حد يقبّع الموروث في البنية النفسية للعصر؟

^{٣٤} اختلفت الشيعة بعد إمامة موسى بن جعفر هل مات أم لم يمّت، وهم المطمورة، سمّاهم بذلك علي بن إسماعيل «كلاب مطمورة»؛ منهم من قطع بموته وهم القطعية، ومنهم من توقّف وقال بأنه سيخرج بعد الغيبة، وهم الواقفية (الملل، ج ٢، ص ١٠٤-١٠٦؛ مقالات، ج ١، ص ١٠٠-١٠١). أما الشيطانية أتباع محمد بن النعمان الرافضي الملقّب بشيطان الطاق، فقد ساق الإمامة إلى موسى بن جعفر الصادق، وقطع بموته، وانتظر بعض أسباطه (الفرق، ص ٧١). وتقول الكيسانية بأن محمد بن الحنفية لم يمّت وسيعود (الملل، ج ١، ص ٣٥-٣٦). ومع ذلك يظهر الواقع دون الأسطورة والحلم. لما ادّعى بكر الأعرور القتات وصية جابر الجعفي صاحب المغيرة بن سعد، صبره أصحابه إماماً، وادّعوا أنه لا يموت، فأكل أموالهم على وجه السخرية. فلما مات علموا أنه كان كاذباً فخلعوه (مقالات، ج ١، ص ٧٣؛ الفرق، ص ٢٤٢). وقد كان أبو الحنفية من أتباع محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين (مع الجارودية). ولما قُتل بقي أبو حنيفة على البيعة وموالاة آل البيت. منهم من قال بإمامة يحيى بن عمر صاحب الكوفة (الملل، ج ٢، ص ٨٧-٨٨؛ المحصل، ص ١٨٠).

(٢) الإمامة عقد واختيار

ليست الإمامة عقدًا واختيارًا بناءً على نص من الوصي، أو بناءً على عهد من الإمام السابق إلى الإمام اللاحق، فهذه شروط الابتداء وليست حالة الاختيار. فالاختيار تعبير عن واقع، والعقد إقرار لمصلحة. ولما كان النص كذلك في نشأته تعبيرًا عن واقع بفعل أسباب النزول، وحفاظًا على مصلحة بناءً على مقاصد الشريعة، التقي الاختيار مع النص. فبالرغم من ثبوت الإمامة بالنص وبالعهد وبالإجماع إلا أن ذلك هو البداية فقط؛ أي مجرد افتراض أو اقتراح لا يتحقق إلا بالعقد والاختيار، ببيعة الأمة. فالنص والعهد والإجماع كل ذلك يقوم على حسن الاختيار للأمة. فالعهد يتم بحضور الرفاق، بعض أهل الحل والعقد، ولا يُنكره أحد منهم، ومن حقهم الاعتراض على المعهود إليه؛ فالعهد اختيارٌ ضيق قبل البيعة كاختيارٍ موسّع. وإن تُوفي الإمام دون أن يعهد إلى إمام بعده يُنادي رجلٌ مستحق لها فيدعوها لنفسه، ثم تأتي البيعة العامة اختيارًا من الأمة وعقدًا عليه. وفي هذه الحال لا يتحول النداء الذاتي إلى إمامة إلا بالبيعة العامة. فإذا ما عهد الإمام حين وفاته إلى اختيار إمام من كثير، فإن ذلك الاختيار يكون أيضًا عقدًا من الرفاق تتلوه بيعة الأمة. ويتم ذلك في أقصر وقت منعًا للشقاق، وحرصًا على المصلحة العامة. ولا يمكن تأجيل رضا الجماعة حتى في حال موت الإمام، أو الاقتصار على رضا الرفاق، أو استنادًا إلى العهد دون بيعة عامة. وقد يُعهد الأمر إلى رجلٍ ذي شوكة وثقة، فيتولى عقد الجماع واختيار الإمام لجمع الآراء وعقد الحوار واختيار الأصلح.^{٣٥} والحقيقة أن كل هذه النظريات إنما هي تنظير

^{٣٥} تثبت بالنص من الرسول، ومن الإمام السابق بالإجماع (المواقف، ص ٣٩٩). أو يكون بالعهد إليه من كان مولى الخلافة، كما فعل أبو بكر بحضور من الصحابة مع عمر، ولم يُنكر عليه أحد (المطيعي، ص ٩٩؛ الطوالع، ص ٢٣١؛ عبد السلام، ص ١٥٣). تصحُّ بعهد من الميت إذا قصد فيه حسن الاختيار عند موته دون هوى. اختلف شيخانا (أبو علي وأبو هاشم) في عقد الإمام وعهده وتفويض الأمر إليه. أقرّه أبو هاشم، ومنعه أبو علي إلا بعد رضا الجماعة، وأقلّها ستة، وتأول نص أبي بكر على عمر بأنه يصير إمامًا على ستة (الإمامة، ص ٢٥٢-٢٥٣). عقد الإمامة يصح بوجوه: (أ) عهد الإمام الميت إلى إنسانٍ يختاره. (ب) إن مات الإمام ولم يعهد إلى أحدٍ يُنادي رجلٌ مستحق لها فيدعوها إلى نفسه، كما فعل علي بعد قتل عثمان. (ج) أن يعهد الإمام عند وفاته اختيار خليفة إلى رجلٍ ثقة، أو إلى أكثر من واحد كما فعل عمر، ولا يجوز التردد أكثر من ثلاث ليالٍ (الفصل، ج ٥، ص ٩-١١). في حال موت الإمام فقط يمكن تأجيل الرضا من الجماعة. النظر في التولية على ثلاثة وجوه: (أ) التنصيب من جهة النبي.

لحوادث التاريخ وتبرير لوقائعه في كيفية اختيار الأئمة الثلاثة الأوائل اختياريًا أم عهدًا أم تفويضًا، ومع ذلك يبقى التقابل بين التعيين بالنص والاختيار بالبيعة والعقد تقابلاً نظريًا يتجاوز حوادث التاريخ، ويُعبر عن حقائق الواقع المستمر.

(١-٢) صفة العقد

لما كان كل عقد يشمل صفة العقد وصفة المتعاقدين، فإن صفة العقد هي أن يقع ممن يصلح للإمامة، ولا يكون ذا عهد من إمام وإلا يُقارن هذا العقد عقدً لمثله من يصلح للإمامة؛ أي به الشروط نفسها التي للإمام ولا يكون إمامًا. فلا يصح أن يعقد إمام لإمام أو أن يكون ذا عهد مع إمام أو أن يعقد لمثله. ويمكن معرفة من يصلح للإمامة عن طريق الشروط التي تتوافر في الإمام. والعهد يحتاج فقط إلى بيعة وقبول دون عقد، فالعهد من الإمام السابق إلى الإمام اللاحق بمثابة العقد الجديد. والعقد يكون واحدًا حتى لا يُعقد لإمامين في وقت واحد. ويقتضي العقد القبول والرضا عن طريق البيعة وإظهار الانقياد لذلك، فلا يكفي في الرضا مجرد التصفيق أو التهليل وإضمار المخالفة خوفًا أو نفاقًا، بل يتطلب القبول، والقبول صراحةً دون تأويل. وقد يُقبل عقد دون قبول؛ إذعانًا للمصلحة العامة، وتسليمًا بإرادة الغالبية.

والبيعة تجبُّ النص، وتقوم على الاختيار الحر؛ فالنص لا يُعين أحدًا، خاصةً لو كان نصًّا من الوحي، وحتى لو كان مُتفقًا مع البيعة. ومع ذلك لا يجوز إثبات العقد والاختيار عن طريق إبطال التعيين بالنص، كما أنه لا يجوز إثبات التعيين بالنص بإبطال العقد والاختيار. فهذا هو برهان الخلف، إثبات الشيء عن طريق إبطال نقيضه، وهو برهانٌ سلبي خالص لا يكفي للإثبات؛^{٣٦} لذلك اشتمل الاختيار على ثلاثة جوانب لا اثنين

(ب) التنصيص من جهة إمام العصر بأن يُعين لولاية العهد شخصًا معيَّنًا. (ج) التفويض من رجلٍ ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة لجمع شتات الآراء (الاقتصاد، ص ١٢٠). لا بد من العقد، فالصلاحية تحتاج إلى أمرٍ زائد (الإمامة، ص ٢٥٩-٢٦٧). صحة العهد، عهد أبي بكر إلى عمر (التمهيد، ص ٢٠١-٢٠٢).

^{٣٦} حكم الاختيار: إذا فُسر النص على إمام بعينه إنما يصير الإمام بعقد من أفاضل المسلمين الذين هم أهل الحل والعقد، والمؤمنون على هذا الشأن؛ لأنه ليس لها إلا طريق النص أو الاختيار. وفي فساد النص دليل على ثبوت الاختيار (التمهيد، ص ١٧٨). وإذا ثبت أن الإمامة لم تثبت نصًّا لأحد تثبت اختياريًا، ثم

فقط: ماذا تعني البيعة؟ من هم المُبايعون أو الذين لهم حق العقد والاختيار؟ ما الدليل عليه؟ فإذا كان من يصلح للإمامة لا يصبح كذلك إلا بعقدٍ يصير به إمامًا، وبتوافر شروط معيّنة، فإن الشروط وحدها تُحقق المساواة بين الأئمة، إلا أن ما فصل بينهم هو الاختيار. هناك إذن مقياسٌ موضوعي واختيارٌ حر بين مُتعادلين؛ فالإمامة عقد وبيعة واختيار. والتعيين غير ثابت بالنص، بل بالاختيار؛ وبالتالي كان عقدًا وبيعة. ويقوم الاختيار على الاجتهاد وإعمال الرأي والتفضيل.^{٣٧} وقد يُستعمل لفظ الشورى كمرادف للاختيار.^{٣٨} ولكن هل تجوز الإمامة اغتصابًا من صاحب شوكة، حتى ولو بايعته الأمة بعد ذلك عن رضا وقبول؟ إن إقرار الواقع وهو اغتصاب السلطة لا يجعلها شرعية. وفي هذه الحالة لا بد

إذا بطل النص لم يبقَ إلا الاختيار (اللمع، ص ١١٤-١١٥). لو صار إمامًا بالشرائط لوجب إما المنع من مُساواة الاثنين أو تجويز إمامين. وهذا فاسد؛ لأن الصلاحية لا بد لها من عقد، أي اختيار، ثم يلزم قبوله إذا كان مُستوفي الشروط (الإمامة، ص ٢٥٠).

^{٣٧} عند أهل السنة والحديث تجوز البيعة والاختيار (المعالم، ص ١٥٨-١٥٩). وأما معتقد أهل الحق من أهل السنة وأصحاب الحديث فهو أن التعيين غير ثابت بالنص، بل بالاختيار (الغاية، ص ٣٧٦-٣٧٧). طريق عقد الإمامة للإمام في هذه الأمة الاختيار بالاجتهاد (الفرق، ص ٣٤٩). وعند الأشعرية، الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين (الملل، ج ١، ص ١٥٧-١٥٨؛ الإمامة، ص ١٥١-١٥٢). من ادّعى إمامة رجل بعينه فإنها كلها دعاوى بلا برهان (الفصل، ج ٥، ص ٧). وقد قيل في العقائد المتأخرة شعراً:

وبيعة من أهل الاعتبار في الحل والعقد والاختيار

الوسيلة، ص ٩٨

وعند الجمهور الأعظم من المعتزلة والخوارج والنجارية، طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد، واختيارهم من يصلح لها، وإن جاز ثبوتها بالنص، غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه، فصارت الإمامة فيها بالاختيار (الفصل، ج ٥، ص ٢٧٩). عند المعتزلة، طريق الإمامة العقد والاختيار. طريق الإمامة بالاتفاق إما العقد والاختيار أو النص، وقد بطل النص، فلم يبقَ إلا العقد والاختيار. اختلفت المعتزلة في الإمامة والقول فيها نصًّا أو اختيارًا (الملل، ج ١، ص ٦٨). انقسمت الأمة إلى قسمين؛ الأول: يقول إنها تثبت بالاتفاق والاختيار. كل من اتفقت عليه الأمة أو جماعة معتبرة من الأمة، إما مطلقًا وإما بشرط (الملل، ج ١، ص ١٣٥-١٣٦).

^{٣٨} عند المعتزلة والخوارج والمرجئة وبعض الحشوية والزيدية، الإمامة شورى (الانتصار، ص ٩٩). عند الزيدية (سليمان بن جرير الزيدي)، الإمامة شورى (مقالات، ج ١، ص ١٣٥؛ الملل، ج ٢، ص ٨٩؛ الأصول، ص ٢٨٠؛ المحصل، ص ١٨٠؛ المواقف، ص ٤٢٣).

من البيعة والرضا والاختيار والقبول. وإن لم تحدث البيعة يصبح الإمام مُغتصباً للسلطة لا حق له في الإمامة.^{٣٩} والدليل على ذلك الإجماع. فكل من انتدب لنصرة الأمة، وقاوم الظلمة، ودافع عن البيعة، وأقام الثغور، وأعطى الحقوق للمستضعفين، فهو الإمام.^{٤٠} وهناك علاقة بين الوجوب وكيفية الثبوت؛ فالوجوب على الله يؤدي إلى إثبات الإمامة بالنص والتعيين، والوجوب السمعي أو العقلي على العباد يؤدي إلى إثبات الإمامة بالعقد والاختيار.

وبالرغم من الشبهات التي تُلقي على العقد والاختيار فإنه يمكن إزالتها، ويظل الاختيار هو الطريق الوحيد أمام الجماعة لتنصيب إمامها، فيُقال مثلاً: لو كان الأصل هو العقد والاختيار لكان الطريق إليها إما العقل أو الشرع؛ والعقل لا يجوز لأن الإمامة حكم شرعي، والطريق إليها شرعي؛ والشرع إما الكتاب أو السنة أو الإجماع، وليس فيها عقد أو اختيار. والحقيقة أن ذلك بناءً نظري مغلوط؛ فالاختيار طريقه العقل، وبالرغم من أن الإمامة حكم شرعي إلا أن الشرع يقوم على العقل، وهي وظيفة عملية مصلحية تُدرك بالعقل. وإذا كان حكمها شرعياً في الكتاب أو السنة أو الإجماع، فإن الشورى منصوص عليها في الكتاب والسنة، أجمع عليها المسلمون وأقرّها الاجتهاد. والإمام ليس خليفة لله أو للرسول لا يجوز إلا بالنص، بل هو خليفة لمن اختاره؛ فالله لا يخلّفه أحد، والرسول أيضاً لا يخلّفه أحد.^{٤١} والرسول لا يتولى الإمامة بنفسه، ولا يوكلّها إلى غيره، بل يقضي بها بعد إبلاغ الرسالة، ويقوم الإمام نائباً عن الأمة وليس خليفة للرسول. وفرق بين النبوة والإمامة، ولا قياس بينهما؛ فالنبوة تعيين ونص، في حين أن الإمامة عقد واختيار. وإذا

^{٣٩} عند الأصحاب والمعتزلة يحصل المقصود إذا بايعت الأمة مستعداً لها، أو استولت شوكتها على خطط الإسلام (الطوالع، ص ٢٣١).

^{٤٠} مستند الوجوب في تنصيب الإمام هو الإجماع الدال على النص الوارد في الشرع (النهاية، ص ٤٩٠). بدليل الإجماع، فلا خلاف بين الأمة أن من انتدب لنصرة الإسلام، وناذب الظلمة، كان مُستكملاً لهذه الشرائط التي اعتبرناها، فإنه يجب على الناس مبايعته والانقياد له (الشرح، ص ٧٦١). وعند الكرامية تثبت بإجماع الأمة دون النص والتعيين (المواقف، ص ٤٢٩).

^{٤١} الإمام إما خليفة لله ورسوله أو لمن اختاره، ولا يجوز الأول بدون نص، ولا يجوز الثاني لأنه خليفة الرسول. الإمام نائب الله ورسوله، فلا تثبت خلافته إلا بقول الله ورسوله (الطوالع، ص ٢٣١؛ المواقف، ص ٣٩٩-٤٠٠). كيف يوكل الرسول الإمامة إلى غيره ولا يتولاها بنفسه؟ لو جاز الإمام أن يكون اختياراً لجاز في النبي والرسول، كما أن الرسول يختص بالعلم فكذلك الإمام. ولما كان الأول لا يتوصل إلى ذلك بالاختيار، فكذلك الثاني خشية الخطأ. إذا كانت الوصية جائزة فلاختيار غير جائز (الإمامة، ص ٢٩٧-٣٢٥؛ الشرح، ص ٧٥٥-٧٥٦).

اختص النبي بالعلم عن طريق الوحي، فإن الإمام يختص بالعلم عن طريق الاجتهاد. وإذا كانت وظيفة النبوة نظرية فإن وظيفة الإمامة عملية. النبي يُبلغ الوحي ويُعلم الشريعة، والإمام يُنفذه ويُطبقها. الاختيار إذن ليس حتمًا نصًا من الرسول وإن كان كذلك، بل نابع من طبيعة العقل وضرورة المصلحة. وإن القول بالاختيار نصًا مثل القول بالنص عقلاً. ولا خوف من الخطأ في الاختيار؛ فالأمة لا تجتمع على خطأ، والناس أدرى بشئون دنياهم. وإن تحقيق المصلحة يكون طبقًا للغالب، والاجتهاد في النهاية أصل من أصول الشريعة. وفي القياس أصول وقواعد تحميه من الخطأ وتحرسه من الوقوع فيه. وإن من شروط الإمام التقوى والورع اللذان يمنعان ازدواجية الظاهر والباطن؛ حتى لا يخدع الناس في الاختيار. وإن جواز الوصية والعهد لا يطعن في جواز الاختيار؛ لأن العهد إنما هو اختيارٌ مبدئي في حاجة إلى تصديق من اختيار الأمة في بيعة عامة بقبول جميع الناس ورضاهم. ولا حاجة إلى معصوم يُعلم الناس كيف يختارون، فالاختيار يتم طبقًا لشروط موضوعية في الإمام، ويحتوي على أكبر قدر من الصحة في الحكم، حكم الجماعة وليس حكم الفرد. وإن اختلاف الأمة إلى مذاهب وفرق لا يمنعها من الإنفاق على إمام، فالمصلحة العامة واحدة، والخلاف لا يُفسد في الود قضية. ولا يحتاج الاختيار إلى ضبط آخر غير شروط الإمام وصفات المتعاقدين، ولا توجد إلا رقابة الأمة، ولديها أدوات لخلع الإمام والثورة عليه. وإن خطأ الإمام محدود بالاجتهاد، ومصحح بالرقابة عليه والتذكير والنصح له.^{٤٢} وقد تُثار شبهاتٌ حول طبيعة الاختيار والتناقضات فيه، وهي كلها وهميةٌ يسهل إزالتها. فإذا كان الإمام واجب الطاعة فإن الاختيار يوجبها أيضًا طالما التزم الإمام بشروط العقد، فلا تناقض بين الطاعة والاختيار. الاختيار يوجب الطاعة المشروطة، بعكس التعيين الذي يوجب الطاعة المطلقة. وإذا أوجب الاختيار العزل فإن ذلك لا يجعل النص أفضل منه؛ لأن الإمام إذا ما تهاون في الدفاع عن البلاد، أو ظلم وتجبر وقهر، ولم يستمع لنصح أو أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، وجب عزله. العزل إذن واجب كالاختيار، في حين أن المعين بالنص لا يمكن عزله.^{٤٣} ولا قياس

^{٤٢} الاختيار قد يكون طبقًا للظاهر المُخالف للباطن، المختار إما أن يحتاج إلى من يعلمه وهذا إلى من يعلمه، أو لا يحتاج فهو المعصوم. اختلاف الأمة إلى مذاهب وفرق تمنع الاختيار أو الإجماع على إمام واحد، كلٌ منها تؤدُّ إمامها. لو كان الاختيار من جماعة من أنفسهم فلا بد من تصحيحه من غيرهم. لا يجوز لمن يختار أو يوكل إلى من يُخطئ دون نص على من لا يخطئ (الإمامة، ص ٢٩٧-٣٢٥).

^{٤٣} الإمام واجب الطاعة، والاختيار لا يوجبها. الاختيار يوجب العزل، والنص أفضل (الإمامة، ص ٢٩٧-٣٢٥).

لنصب القضاء على الإمامة إذا لم يقع الأول بالبيعة؛ فالقضاء حكم في الخصومات طبقاً للشرع، ولا فرق بين قاضٍ وآخر إلا في الحصافة. والقاضي معيّن من الإمام الذي اختاره الناس؛ وبالتالي يكون مقبولاً تعيين القاضي على أساس من الاختيار غير المباشر. القضاء جزئي، والإمامة كلية. القضاء فرع، والإمامة أصل. ولا ضير أن يكون الفرع بالتعيين، والأصل بالاختيار؛ فالفرع يلحق بالأصل وليس العكس.^{٤٤} وتقيم باقي الشبهات في المختار، سواء الذي يقوم بالاختيار أو الذي يقع عليه الاختيار، كما يقع البعض الآخر في فعل الاختيار، اختيار إنسان لإنسان آخر كي يُمثله نيابةً عنه. فإن قيل في فعل الاختيار: لو جاز لمن يختار الإمام ليقوم الحدود لجاز له ذلك بنفسه، وهو أولى؛ لأن الإمام مفوض من الجماعة لتنفيذ الشرع، وليس الفرد مفوضاً. ولو كان الفرد كذلك لكان عدد الأئمة مُساوياً لعدد المؤمنين، كل مؤمن إمام. ولكن الإمام يُمثل إرادة الجماعة، ويرعى المصلحة العامة؛ ومن ثم لزم التمثيل، ووجبت النيابة؛ لذلك لو اختارت جماعة من الأمة الإمام لجعلته خليفة على أنفسها. والخلافة تكون على الغير كما تكون على النفس. الإمام تمثيل للنفس وللغير، ونيابة عن الأنا والآخر. وعلى الرغم من كون الإمام أعلم الناس إلا أنه يمكن اختياره لذلك ممن هو أقل منه علماً، ولا يكون ذلك طمعاً في الاختيار. العلم شيء، والاختيار شيء آخر. الاختيار تعبير عن إرادة الجماعة لا عن علمها. صحيح أن الاختيار يكون إما من كل الأمة، وهذا إهمال للإمامة؛ أو من البعض، وهذا تعسف؛ فليس البعض أولى من البعض الآخر، ولكن لا حل آخر لتسيير أمور الأمة، إما تمثيل الكل للكل، وهو مستحيل عملياً، نظراً لاختلاف قدرات الناس في العلم والفضل؛ وإما تمثيل البعض للكل، وهو الممكن عملياً، والسائد واقعياً. ولا مكان للقرعة أو للتحكيم؛ فالإرادة الحرة أفضل من المصادفة العشوائية في الاختيار، والقصد خير من الرجم بالغيب. وصحيح أيضاً أن الاختيار ليس من واحد ولا في الكل، بل من البعض، وأن صفاتهم ليست أولى من الأخرى، ومع ذلك فصفات العلم والفضل والقصد إلى رعاية مصالح الناس صفاتٌ موضوعية تجب الكل والجزء، الجمع والفرد. وهي صفات المتعاقدين في حدود الإمكان البشري. وإن عظمة الإمامة لا تستوجب تركها لغير البشر؛ فالبشر هم المثلّون والمفسّرون للنصوص، ولكن بضماناتٍ أكثر من العامة والخاصة. من الجماهير والعلماء يمكن اختيار الإمام، ولا يوجد بديلٌ إنساني آخر. وإن اختيار البعض دون البعض

^{٤٤} من ضمن حجج الإمامية أن منصب القضاء لا يحصل بالبيعة (الطوالع، ص ٢٣١؛ المواقف، ص ٣٩٩-٤٠٠).

لا يُسبب فتنة أي الفريقين يتبع الآخر؛ فالإمامة مسئولية وبلية، وحسابها عسير من الله ومن الناس، في الدنيا والآخرة. ومن يطلب الإمامة لنفسه تسقط عنه؛ فلا خوف من الشقاق. البعيد عنها خير من القريب منها، والرافض لها أكثر أمناً من الطامع فيها. كما أن وحدة الأمة تمنع الشقاق. تندفع الفتنة لأنه لا تجوز البيعة ثانياً بعد البيعة الأولى. وإن التشكك في صفات المتعاقدين، أهل الحل والعقد، لأنهم لا يعرفون أمورهم، فكيف يُولون عليهم غيرهم؟ أو لأنهم لا يتمثلون بصفات العصمة والعلم، والإيمان يقوم على طلب المستحيل، وليس على تحقيق الممكن. فيمكن للإنسان ألا يعرف أموره، ومع ذلك يكون قادراً على اختيار من ينوب عنه في ذلك. وليس منا معصوم، وكل علم أو إيمان يكون في مقدور الإنسان.^{٤٥}

ولو عُقد لإمامين في وقت واحد فالإمامة للبيعة الأولى لو كانت هناك أسبقية، ولكن هل تجوز القرعة لو كانتا في وقت واحد؟ إن القرعة حكم بالمصادفة، وتحكيم للعشوائية، ونفي للقصدية. في هذه الحالة يتم الاختيار من جديد عن طريق الأفضل طبقاً لمقاييس التفضيل. ويجوز أيضاً تنازل أحدهما للآخر؛ لأن من يطلب الإمامة لنفسه تسقط عنه، والتمسك بها في حالة اختيار إمامين في وقت واحد نوع من طلبها للنفس. الإمام هو المتقدم وليس المتأخر، وكان من واجب المتأخر بيعة المتقدم. لا وجود للقرعة أو للاحتكام، فالقرعة مصادفة، والاحتكام يمكن للأهواء أن تتدخل فيه، والأضمن تطبيق الشروط، ورعاية المصلحة، ووحدة الأمة، وتنازل الأخير للأول. فلو لم يتنازل أحدهما لكان كلُّ منهما راغباً في الإمامة؛ وبالتالي تسقط عنه.^{٤٦}

^{٤٥} لو جاز لمن يختار الإمام ليقيم الحدود لجاز له ذلك بنفسه، وهو أولى. لو اختارت جماعة من الأمة الإمام لجعلته خليفة على نفسها، والخلافة تكون على الغير لا على النفس. إذا كان الإمام أعلمهم، فكيف يختاره غيره؟ الاختيار إما من كل الأمة، وهذا إهمال للإمامة، أو من البعض وهذا تعسف؛ فليس البعض أولى من البعض الآخر. الاختيار ليس من واحد، ولا من الكل، بل من البعض، وصفاتهم ليست أولى من الأخرى؛ نظراً لعظمة الإمامة، فإنها لا تُترك للعامة أو للخاصة. الاختيار للبعض دون البعض قد يُسبب فتنة أي الفريقين يتبع الآخر (الإمامة، ص ٢٩٧-٣٢٥). قد يُفضي إلى الفتنة لاحتمال أن يُباع كل فريق شخصاً فتقع الحرب، وأهل البيعة لا يتصرفون في أمور غيرهم، فكيف يُولونه عليهم. العصمة والعلم وعدم الكفر شروط لا يعلمها أهل البيعة (الطوالع، ص ٢٣١؛ المواقف، ص ٣٩٩-٤٠٠).

^{٤٦} هذا عند أبي علي وأبي هاشم (الشرح، ص ٧٥٦-٧٥٧). إذا اتفق التعدد تفحص عن المتقدم، ولو أُجبر الآخر فهو من البغاة (المواقف، ص ٤٠٠). لا وجود للقرعة أو للاحتكام. لا بد من الاتفاق أو تفويض كل منهما رجلاً صالحاً للاختيار مثل الحكمين. ولما كان درس أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص ماثلاً

ومع ذلك فقد يختلف الأمر إذا اختلف الزمان والمكان، إذا تم العقد لإمامين في وقتين مختلفين نظراً لصعوبة الاتصال الفوري، أو في مكانين مختلفين نظراً لاتساع الرقعة وترامي الأطراف؛ فالأولوية للزمان المتقدم على المكان. وقد تكون الأولوية في المكان لبلد الإمام المتوفى على غيره من البلدان. ومع ذلك فالاتصال اليوم قائم، وتم تجاوز البُعدين الزماني والمكاني معاً، بل قد يكشف الإسراع في الزمان عن سوء نية وطلب للنفس، كما قد يدل على الغيرة على الحق واهتمام بشئون الجماعة. أما أولوية المكان فتجعل الإمامة محصورة في بلد بعينه لا تتعداها إلى بلدٍ آخر، مع أن المشهود لهم بالتقوى والصلاح ومن تتوافر فيهم شروط الإمامة يتجاوزون بلد الإمام المتوفى.^{٤٧} وما الفائدة من وجود إمامين أحدهما ناطق والآخر صامت؛ إذ كيف يُدبر الصامت شئون الرعية أو يُراجع على الإمام الناطق؟^{٤٨} وما الفائدة من وجود إمامين ناطقين في الوقت نفسه؟ أليس ذلك شقاً للأمة وانشقاقاً فيها؟ وقد يكون هذا الجواز تبريراً لحدثٍ تاريخي خالص في وقتٍ احتار فيه المسلمون بين إمامين، ووجب الاختيار حتى وقعت الفتنة واندلعت الحرب. وقد يهدف تنصيب الإمامين إلى إزالة الصراع بين الشرعية واللاشرعية حتى تضعف الشرعية وتقوى اللاشرعية، ويتكافأ الحق والباطل بدعوى حقن الدماء ووحدة الأمة؛^{٤٩} لذلك لا يجوز إلا

في الأذهان لا بد من الأصح واستيفاء الشروط. اختلفوا إذا بايع قوم إماماً، وبايع آخرون إماماً آخر في وقتٍ واحد: (أ) القرعة. (ب) أن يعتزلاً ثم يُعقد لأحدهما أو لغيرهما. (ج) من امتنع عن الاعتزال لم يكن إماماً (مقالات، ج ٢، ص ١٣٦). لو عُقد لأئمة متفرقة، وكلهم يصلحون للإمامة، السابق ثم اللاحق ثم التنازل (التمهيد، ص ١٨٠). منع عقد الإمامة لشخصين (الإرشاد، ص ٤٢٥). في أن الإمام يجب أن يكون واحداً في الزمان، ويمتنع خلاف ذلك عقلاً وشرعاً (الإمامة، ص ٢٤٣-٢٤٩).

^{٤٧} لا يجوز عقد لإمامين في صقعٍ متضابق. أما في الصقع المتسع فممكن (المواقف، ص ٤٠٠). واختلفوا في الإمام إذا مات ببلده فبايع من يحضره رجلاً، وبايع غيرهم آخر في الوقت نفسه أو قبله، إل: (أ) الإمام الذي عُقد له في بلد الإمام (أولوية المكان). (ب) في الوقت الذي قبله (أولوية الزمان) (مقالات، ج ٢، ص ١٣٩). وعند أهل السنة، الإمامة لواحد في جميع أرض الإسلام، إلا أن يكون بين الصقعين حاجز من بحر أو عدد لا يُطاق، ولا يقدر كل صقع من مناصرة الآخر (الفرق، ص ٣٥٠).

^{٤٨} اختلفوا هل يكون الإمام أكثر من واحد. قيل اثنان، واحد صامت والآخر ناطق (الرافضة)، وقيل ثلاثة أحدهم صامت، فعند الرافضة كان الحسين صامتاً وقت الحسن (مقالات، ج ٢، ص ١٣٤-١٣٥).

^{٤٩} أجاز محمد بن كرام السجستاني وأبو الصباح السمرقندي إمامين في وقتٍ واحد احتجاجاً بقول الأنصار يوم السقيفة «منا أمير ومنكم أمير»، وإمامة علي والحسن ومعاوية. وهذا خطأ؛ لأنها ولاية في

إمامٌ واحد تعبيراً عن وحدة الأمة وحرصاً على مصالح الجماعة.^{٥٠} وقد يُصاغ التساؤل بطريقةٍ أخرى، مثل: هل يجوز أن تجتمع الأمة على أمرٍ تختلف في مثله؟ أو: هل يجوز أن تختلف الأمة في الشيء في وقتٍ تجتمع عليه بعد الاختلاف؟ أو: هل يُعدّ خلاف أهل الأهواء إذا خالفوا الأحكام إطلاقاً؟^{٥١} وهي صياغاتٌ أدخل في صفة المتعاقدين، وأقرب إلى باب الإجماع في علم أصول الفقه. والحقيقة أن الأمة لا تجتمع على خطأ ثقةً في العقل البشري، وقدرة الإنسان على إدراك المصلحة، وقدرة الجماعة على الحرص على المصالح العامة. والوحي لا يأتي إلى عقلٍ خاطئٍ مُضل، أو إلى صاحب هوى وميل. فاجتماع الأمة في أمرٍ خلافي ممكن، كما أن اختلافها في أمرٍ تجتمع عليه وارد. أما أهل الأهواء فإنهم ليسوا من أهل الحل والعقد؛ فالهوى ليس أصلاً في التعاقد، ولكن اختلاف الفرق لا يمكن الحكم عليه بمقياس فرقة أهل الحق؛ إذ إن كل فرقة تدّعيها. كما لا يجوز استعمال سلاح التكفير والتفسيق والتضليل دون الحوار والإقناع وفهم الرأي الآخر؛ فلا استحالة في عقد الإمامة أيام الفتنة والاتفاق على أكثر الموضوعات خلافاً.^{٥٢}

الأولى وفتنة في الثانية. ونظراً لقول الرسول: «إذا بُيع لإمامين فاقتلوا الآخر منهما» (الغاية، ص ٣٨٢؛ الفصل، ج ٤، ص ١٠٧-١٠٨؛ النهاية، ص ٤٩٦؛ الفرق، ص ٢٢٣؛ الأصول، ص ٢٧٤-٢٧٥). عند الكرامية يجوز البيعة لإمامين في قطرين، والغرض من ذلك إثبات إمامة معاوية بالشام باتفاق جماعة من الصحابة، وإثبات إمامة أمير المؤمنين علي بالمدينة والعراقيين باتفاق جماعة من الصحابة (الملل، ج ٢، ص ٢٢). وأجازت المشبهة إمامين كلي ومعاوية، إلا أن إمامة علي وفق أهل السنة بخلاف معاوية، لكن يجب طاعة رعيته له (المواقف، ص ٤٢٦).

^{٥٠} عند أهل السنة لا يجوز إلا إمامٌ واحد، والآخرين تحت رايته، ومنعوا عقد الإمامة لشخصين (الإرشاد، ص ٤٢٥). في أن الإمام يجب أن يكون واحداً في الزمان، ويمتنع خلاف ذلك عقلاً وشرعاً (الإمامة، ص ٢٤٣-٢٤٩).

^{٥١} في الصيغة الأولى جائزٌ عند الأمة، ومنعه عباد. وفي الصيغة الثانية جائزٌ الأخذ بالأول إذا كان له أصل عند فريق، وجائزٌ الأخذ بالثاني عند فريقٍ آخر. وفي الصياغة الثالثة جائزٌ عند البعض، ومُمتنعٌ عند البعض الآخر (مقالات، ج ٢، ص ١٥٢).

^{٥٢} عند الهاشمية لا تنعقد الإمامة أيام الفتنة واختلاف الناس، وإنما يجوز عقدها في حال الاتفاق والسلامة. وعند الأَصم، ضرورة إجماع الأمة عن بكرة أبيهم. وإنما أراد بذلك الطعن في إمامة علي؛ إذ كانت البيعة أيام الفتنة من غير اتفاق جميع الصحابة (الملل، ج ١، ص ١٠٩).

(٢-٢) صفة العاقدین

العاقدون هم أهل الحل والعقد. ولا يعقد الإمام البيعة لنفسه؛ إذ إن العاقد غير الإمام. كما لا يعقد المتعاقد من أهل الحل والعقد الإمامة لنفسه، بل يعقدها لغيره.^{٥٣} فمن شروط المعقود عليه ألا يطلبها لنفسه حياءً وزهداً، وضرورة اعتراف الغير به، وعقد إرادة الأمة عليه؛ فالحكم مسئولية يتطلب زعامةً شعبية وإجماع إرادة الأمة عن بكرة أبيهم، وإنما أراد بذلك الطعن في إمامة علي إذا كانت البيعة والعقد. هل لا بد من إجماع تام على اختيار الإمام أم يكفي البعض؟ وما مقدار هذا البعض؟ قد يصعب إجماع الخاص. وهي القضية نفسها في الإجماع في أصول الفقه، وقضية الاستقراء في المنطق.^{٥٤} ولكن مع السيطرة على بعد المكان وتشابك وسائل الاتصال وسرعة الانتقال، فإن الإجماع التام تقلُّ صعوبته، ولكن تبقى قضية اختلاف المصالح باختلاف الأماكن والعادات والأعراف. وقد يكون الإمام المحلي أقدر على فهم مصلحة أمته من الإمام العام للأمة الموحدة مجموع الأمم. وفي هذه الحالة يمكن الجمع بين الاثنين عن طريق الإمام الواحد والولاية المتعددين. ومع ذلك قد يحدث في مراحل الضعف والانهيال أن يضعف الإمام ويقوى الوالي، فيستقل بأمره، وتنشأ حركات الانفصال كما وقع في التاريخ.

فإن كان البعض هو الممكن، فما مقداره؟ هل يكفي واحد؟ ولكن الواحد مفرد وليس جمعاً، والاثنان مثني وليس جمعاً، كما أنهما لا يستبعدان التواطؤ، فهل أقل الجمع ثلاثة لإمكانية عقد بائنين، أي بأغلبية اثنين ضد واحد؟ ولكن في هذه الحالة يعود أقل الجمع إلى المثني من جديد؛ وبالتالي لا تمتنع إمكانية التواطؤ. إذا كانوا أربعة فإنه يمكن التعادل فيه، اثنان في مقابل اثنين؛ وبالتالي تستحيل البيعة. فإذا ما كان الإجماع ثلاثة في مقابل واحد، فإمكانية العقد وتواطؤ ثلاثة أصعب من تواطؤ اثنين. فإذا كان العدد خمسة، وكان الإجماع ثلاثة في مقابل اثنين، فإنه يكون إجماعاً ضئيلاً، وإن كان أربعة في مقابل واحد

^{٥٣} الإنسان يملك العقد لوليه على الغير، وليس على نفسه. وكذلك العاقد لسلعة يملك عقدها للغير وليس للذات، طبقاً لقول الرسول: «والله لا نولي هذا الأمر من يطلبه». وهو أحد أبواب «السياسة الشرعية» (التمهيد، ص ١٨٠؛ الشرح، ص ٧٥٤-٧٥٥).

^{٥٤} عند أهل السنة لا يُشترط في عقد الإمامة الإجماع، بل تنعقد الإمامة وإن لم تجمع الأمة على عقدها (الإرشاد، ص ٤٢٣-٤٢٤). وعند الأصم والفوطي لا بد من إجماع المسلمين (مقالات، ج ٢، ص ١٣٣). وعند الكرامية لا بد من إجماع الأمة (المواقف، ص ٤٢٩؛ الغاية، ص ٣٨١-٣٨٢).

يكون الإجماع أكثر قوةً، وتزداد صعوبة التواطؤ. وإذا كان ستة كما حدث في التاريخ في اختيار الإمام الرابع، فإن التعادل ثلاثة في مقابل ثلاثة وارد، والأغلبية أربعة في مقابل اثنين، أو خمسة في مقابل واحد، يُعَدُّ بها البيعة، وتزداد صعوبة التواطؤ كذلك. أما تحديد العدد ببلد الإمام أو أهله أو ولايته، فإن ذلك أدعى إلى العصبية وأخذ الإمامة لأنفسهم؛ لذلك فإن العدد هو الذي يمنع من التواطؤ قَلَّ أو كَثُرَ، كما هو الحال في العدد الكافي في التواتر وفي الإجماع، بالإضافة إلى شروط العاقلين وصفات أهل الحل والعقد؛ فالعقد بواحد يُخْشَى منه الهوى والعقد بجميع من في أقطار الأرض تكليف بما لا يُطاق.^{٥٥} وصفات العاقلين أن يكونوا من أهل الاجتهاد والعدالة. ويشمل الاجتهاد أعمال الرأي والنظر، والقدرة على الاستدلال، وحصافة الحكم، وسعة العلم. أما العدالة فتشمل القدرة على النصيحة، والدفاع عن المصالح، والتقوى والفضل. ولا فرق في ذلك بين الخاصة والعامة، بمعنى الأقلية

^{٥٥} يمكن عقد الإجماع بواحد بشرط توافر الصفة (التمهيد، ص ١٧٨-١٧٩). الواحد أو الاثنان من أهل الحل والعقد؛ فقد اكتفى الصحابة بذلك كعقد أبي بكر لعمر، وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان، ولم يشترطوا إجماعاً من قبل المدينة أو إجماع الأمة، ولم يُنكر عليه أحد (المواقف، ص ٤٠٠). وعند الأشعري رجلاً واحد من أهل العلم والمعرفة والستر. وعند السليمانية (سليمان بن جرير الزيدي) تصلح الإمامة بعقد رجلين من خيار المسلمين (مقالات، ج ١، ص ١٣٥؛ الفرق، ص ٣٢؛ الملل، ج ٢، ص ٨٩؛ المواظف، ص ٤٢٣؛ المحصل، ص ١٨٠؛ الأصول، ص ٢٨٠). لا تنعقد بأقل من رجلين مثل الشهادة (الإمامة، ص ٢٥٢-٢٥٣). وهو الموقف نفسه عند طائفة من المعتزلة. وعند القاضي عبد الجبار لا تنعقد بأقل من أربعة (الإمامة، ص ٢٥٩-٢٦٧). وعند الجبائي لا تنعقد إلا بخمسة (الفصل، ج ٥، ص ٧)، أو ستة (الإمامة، ص ٢٥٢-٢٥٣). فقد جعلها عمر في ستة لاختيار واحد، فصار الاختيار في خمسة، ولكن عمر لم يقل إن تقليد الاختيار أقل من خمسة، وعمل عمر لا يلزم الأمة، وقد تبرأ الخمسة من الاختيار (الفصل، ج ٥، ص ٩). وقيل: لا تصح إلا بعقد أهل حضرة الإمام، فإن أهل الشام دعوا ذلك لأنفسهم لبيعة مروان وابنه عبد الملك، واستحلوا بذلك دماء أهل الإسلام (الفصل، ج ٥، ص ٨-٩). في عقد الإمامة لم يثبت عددٌ معدود ولا حدٌ محدود؛ فالوجه الحكم بأن الإمامة تنعقد بعقد واحد من أهل الحل والعقد (الإرشاد، ص ٤٢٣-٤٢٤). وعند القلانسي لا تنعقد إلا بجماعة لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب أو مظهرته، إجماع فضلاء الأمة في أقطار البلاد، وقد يكون ذلك قدحاً في إمامة علي (الملل، ج ١، ص ٤٣؛ الأصول، ص ٢٨٠-٢٨١؛ الإمامة، ص ٢٥٩-٢٦٧). العدد يزيد أو ينقص، واحد، اثنان، أربعة، أو جماعة من أهل الحل والعقد والاجتهاد والبصيرة بالأمر، ولو عقد واحد ولم يُسمع من الباقيين كثيراً كفى (النهاية، ص ٤٩٦). عند أهل السنة تنعقد الإمامة بمن يعقدها لمن يصلح للإمامة إذا كان العاقد من أهل الاجتهاد والعدالة (الفرق، ص ٣٥٠). من قال لا تصح إلا بعقد فضلاء الأمة في أقطار البلاد فباطل؛ لأنه تكليف بما لا يُطاق (الفصل، ج ٥، ص ٧-٨).

والأغلبية، أو الصفوة والدهماء. وأهل الاجتهاد والعدالة قادرون على التعبير عن المصالح العامة للغالبية، والجهر بها في مواجهة الحكام. وهو فرض كفاية عليهم، إذا قاموا به سقط عن غيرهم.^{٥٦} ولا بد من شهود حتى يحضر العقد للإمام قومٌ من المسلمين أسوةً بالعقود والشهود عليها، وإلا ادَّعى عقدًا سرّيًّا لا يعلمه أحد. وليست الإمامة بأقل من النكاح الذي لا يتوافر فيه الإعلان. والإمامة خَطْبٌ عظيم، وأمرٌ جلل تعمُّ به البلوى، ويمسُّ كل المؤمنين. ولا يوجد حدٌ معيَّن للشهود، أربعة أو غير ذلك أو أكثر كما هو الحال في عدد العاقلين، يكفي الشهود العدل، أو العدد الذي به تتحقق شهادة العدل.^{٥٧}

(٣-٢) الواقع التاريخي

يُثبت تحقُّق الإمامة في التاريخ أنها كانت من أوائل الموضوعات التي نشأ حولها الخلاف إن لم يكن أولها على الإطلاق، ويدل ذلك على نشأة علم أصول الدين كله نشأةً سياسية.^{٥٨}

^{٥٦} صفة العاقلين أن يكونوا من أهل الستر والدين، ومن يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح، وممن يعرفون الفرق بين من يصلح للإمامة وبين من لا يصلح لها، وأن يكون عالمًا بحمل الدين، وأن يكون من أهل الرأي والفضل (الإمامة، ص ٢٥٢-٢٥٣). من أهل الرأي والسير والصلاح يوثق باختياره، أفضل من في الزمان حتى ولو تفرَّقوا في الزمان (الإمامة، ص ٢٦٧-٢٧١). نصبه يكون بمبايعة أهل الوجاهة والاعتبار كالعلماء والأمراء الذين هم أهل حل في أمور الرعية وعقدها، ويرجع فيها إلى قولهم (المطيعي، ص ٩٩). إذا قام به أهل الحل والعقد سقط عن غيرهم، لا فرق في ذلك بين زمن الفتنة أو غيره؛ فمذهب أهل السنة وأكثر المعتزلة هي أن الخلافة نيابة عن الرسول في أمور الدين والدنيا (عبد السلام، ص ١٥٣).

^{٥٧} عند بعض الأصحاب لا بد من جريان العقد بمشهد من الشهود، فإنه لو لم يشترط ذلك لم نأمن أن يدَّعي مدَّعٍ عقدًا سرًّا متقدمًا على الحق المظهر المعلن. وليست الإمامة أحطَّ رتبة من النكاح، وقد شرط فيه الإعلان، ولا يبلغ القطع؛ إذ ليس يشهد له عقل، ولا يدل عليه قاطعٌ سمعي، وسبيله سبيل المجتهدين (الإرشاد، ص ٤٢٣-٤٢٤). يجب الإشهاد به؛ فإنه خطبٌ جسيم ونصبٌ عظيم (النهاية، ص ٤٩٦). قال بعض الأصحاب: يجب كون ذلك بشهادة بيعة عادلة كفًا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الإمامة له سرًّا قبل من عقد له جهراً (المواقف، ص ٤٠٠). والعدد دون حد معيَّن، يكفي نفرٌ منهم حتى تتم البيعة، وقيل أربعة قياسًا على ما فعل عمر في الشورى (التمهيد، ص ١٧٨-١٧٩).

^{٥٨} أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين اختلافهم في الإمامة بعد وفاة الرسول. اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة لعقد الإمامة لسعد بن عباد. ولما بلغ ذلك أبا بكر وعمر قصد نحوهم في رجال من

وقد تم تفسير الواقع التاريخي بطرقٍ متعددة، كلٌّ منها يفهمه طبقاً لنظريته المسبقة التي تدعم اختياره وتُقوي موقفه. ومع ذلك يبدو بعض التناقض بين النظرية وتفسير الحدث التاريخي.^{٥٩} فإذا كانت الإمامة عقداً واختياراً، فإن الإمام الأول يكون قد تم تنصيبه بناءً على إجماع الأمة ورضا المسلمين به، وليس بنص من الله أو بتوقيف من الرسول، سواء كان نصّاً جليّاً أم إشارة يُقاس عليها مثل إمامة الصلاة. ويمكن أن تكون أفعاله ضمن شروط الإمام مثل قتال أهل الردة. إن كل الحجج النقلية هي في الحقيقة تركيب للنصوص على فرد معيّن، واستعمال لنص الوعي كنبوءة أو توجيه، ثم اختيار واقعة تاريخية معيّنة كتحقيق لهذه النبوءة، وتحقيق لهذا التوجيه. وذاك خطأ في التفسير؛ إذ لا يجوز إسقاط الحاضر على الماضي وقراءته فيه، فليست مهمة نص الوحي الإخبار عن المستقبل، بل تأسيس نظرية. ولا يتم اختيار واقعة معيّنة إلا بناءً على مصلحة أو هوى، أو طبقاً لرغبة واختيار إنساني؛ مما يجعل الواقعة هي المُفسرة للنص، وليس النص هو المُفسر للواقعة.^{٦٠} والحق أن البيعة

المهاجرين، فأعلمهم أبو بكر أن الإمامة لا تكون إلا في قريش محتجاً بقول النبي، فأذعنوا مُنقادين بعد أن قالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير. بعد أن استلّ جرد الحباب سيفه (مقالات، ج١، ص ٣٩-٤٧). الشبهات التي وقعت في الملة الإسلامية وكيفية انشعابها (بعد مرضه، جيش أسامة، مؤتة، دفنه)، الخلاف الخاص بالإمامة (التفتازاني، ص ١٤١-١٤٢؛ الإسفراييني، ص ١٤١؛ الدواني، ج ٢، ص ٢٨٣؛ الملل، ج ١، ص ٢٩-٣٠). الخلاف الثامن في تنصيب أبي بكر عمر بالخلافة (الملل، ج ١، ص ٣١).

^{٥٩} اختلفوا في إمامة أبي بكر كيف كانت إلى: (أ) وقف النبي ونص على إمامته. (ب) دل على إمامته بالصلاة بالناس ويقول. كما دل الله عليها. قاتل القوم. وثبت عمر إمامته. (ج) عقد المسلمين له وإجماعهم عليه (مقالات، ج ٢، ص ١٢٨-١٣٠). اختلف الناس في الإمامة بعد الرسول إلى: (أ) النبي لم يستخلف أحداً. (ب) نص الرسول على استخلاف أبي بكر نصّاً جليّاً، إجماع الناس على تسميته خليفة رسول الله ليس بمعنى الصلاة، ولكن بمعنى الإمامة. وقد استخلف الرسول آخرين ولم يُسموا خليفة رسول الله، هناك نصوص على استخلاف أبي بكر وأخرى ضده، مثل قول عمر: «إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني، وإلا أستخلف فلم يستخلف من هو خير مني» (الفصل، ج ٤، ص ١٢٤-١٢٦).

^{٦٠} الكلام في إمامة أبي بكر طريقتان لا ثالث لهما: (أ) فساد المذاهب سوى ما نذهب إليه؛ لأن إثبات فساد النص يُثبت الاختيار. (ب) ورود الشرع في بيع أن الإمامة بالاختيار (الإمامة، ص ٢٧٢-٢٧٣). الدليل على إمامة أبي بكر (على خلاف الشيعة) قول الله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ...﴾، وهم الموعودون بالاستخلاف والتمكين، وهو ينطبق إما على علي أو على أبي بكر، والأول باطل (نموذج لتركيب النص على فرد). (ب) ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ﴾ فالداعي المحظور مخالفته ليس محمداً ولا عليّاً؛ لأنه ما حارب الكفار أيام خلافته. (ج) استخلفه الرسول في الصلاة أيام مرضه، وما عزله حتى ظل كذلك بعد وفاته.

تجبُّ النص، فالنص لا يُعين أحداً، خاصةً لو كان نص الوحي، وحتى لو كان متفقاً مع البيعة. فالإمامة عقد واختيار كأساس نظري في الوحي وفي الواقع. وعلى هذا الأساس تم اختيار الخليفة الأول بإجماع الأمة بعد أن توافرت شروط الإمامة فيه.^{٦١} وإن كل الشبهات التي أُلقيت عليه لم تمنع من إجماع الأمة على إمامته، كما أنه يسهل إزالتها؛ فمنعه ميراث النبي إنما يستند إلى النبوة ذاتها، فالأنبياء لا تورث ولا تورث، ما يتركونه صدقة. والخلاف على مبدأ لا يُراعى فيه الأشخاص حتى ولو كانوا بنات النبي. وإن كثيراً من الأخبار حول سوء معاملتهم موضوعة، وإن القسوة في محاسبة النفس لدرجة الإحساس بأن هناك شيطاناً يعتريها أمرٌ يحتاج الحكام إليه. أما طريقة بيعته فقد كانت فلتة عصمت الأمة من الشقاق والفتنة. ولا يعني ذلك أنها خطأ، بل أكّدت الاختيار والبيعة. أما استدراك الأفعال ومراجعة النفس في آخر العمر فهو إحساس بالمسئولية، وتعلّم بالتجربة، وليس ضعفاً

(د) قول الرسول وتنبؤه بأن الخلافة بعده ثلاثون عاماً تُحوّل بعدها إلى مُلكٍ عضود، وكانت خلافة الشيخين ١٣ سنة، وعثمان ١٢ سنة، وعلي خمس سنوات، وقول الرسول: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر». (هـ) قول الصحابة: «يا خليفة رسول الله» (المسائل، ص ٣٨٤-٣٨٥). الأدلة القرآنية في اللمع، ص ١٣٤-١٣٦؛ الإبانة، ص ٦٧-٦٨؛ الفرق، ص ٣٥٠؛ الإنصاف، ص ٦٤-٦٥؛ الغاية، ص ٣٨٧-٣٩٠؛ الإمامة، ص ٣٢١-٣٢٧. وعند جماعة من الحشوية، إمامة أبي بكر بالنص، بالاسم أو بالنص والإشارة، إمامة أبي بكر (الحصون، ص ١٢٨؛ النهاية، ص ٤٧٨-٤٨٠، ص ٤٩٢-٤٩٣؛ الشرح، ص ٧٦٤-٧٦٥، ص ٧٥٥-٧٥٦، ص ٧٦١-٧٦٢؛ المحصل، ص ١٦٣-١٧٢؛ البيجوري، ج ٢، ص ١٠٠-١٠١؛ الأصول، ص ٢٨٢-٢٨٤).

^{٦١} والدليل على أن الإمامة لما عُقدت لأبي بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين، ولم يتأنّ لانتشار الأخبار إلى من نأى من الصحابة في الأقطار، ولم يُنكر عليه مُنكر، ولم يحمله على التريث حامل (الإرشاد، ص ٤٢٣-٤٢٤). اتفقوا في سقيفة بني ساعدة على أبي بكر (الملل، ج ١، ص ١٥٧-١٥٨). ثبوت إمامة أبي بكر بالبيعة (المواقف، ص ٣٩٩). الإجماع على إمامة أبي بكر، فقد اشتهر ذلك في عهده وفي عهد عمر (الإمامة، ص ٢٧٩-٢٨٣). أجمعت الأمة على خلافة أحد الأشخاص الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس، وبطلت إمامة علي والعباس. الإجماع موجود في كتب السير والتواريخ (الطوابع، ص ٢٣٢). مبايعة علي والعباس له، لا يجوز اجتماع الأمة على خطأ (اللمع، ص ١٣٤). دليل الإجماع (الإبانة، ص ٦٨-٦٩؛ المواقف، ص ٤٠٠-٤٠١). رضي به الجميع (الإرشاد، ص ٤٢٨-٤٢٩). قتاله أهل الردة (مقالات، ج ١، ص ٣٩-٤٧). لو كانت باطلة لما كان معظماً عند الله، لو كانت باطلة لكانوا شر الأمم، وهم خيرها (الأصول، ص ٢٨١-٢٨٢؛ اللمع، ص ١١٥). الدليل إجماع المسلمين، واختيارهم له يوم السقيفة على العقد أمام الجمهور، وهم أهل الحل والعقد، ولم يتأخر أحد بلا عذر (التمهيد، ص ١٨٧-١٩٤).

أو خطأ. وعهده إلى الخليفة الثاني اجتهد منه، وليس خروجاً على النبوة وتقليدها. عهدُ أكَّده الناس بالبيعة عن قبول ورضاً. وإن تأخير جيش لهُو اجتهد قائد في حاجة إليه داخلياً قبل الحاجة إليه خارجياً، كما أن عدم توليته بعض الأعمال وتولية آخرين إنما هو اختيار طبقاً للقدرات، ولا يدل على أي نقص أو شك. ونقص العلم ليس عيباً، إنما يحتاج الإمام إلى العلم النافع في تسيير أمور الرعية دونما حاجة إلى تفقه وتعمق في الدين يُحسنه المتفرغ له. وإن إيقاف الحدود لهُو من سلطة الإمام كالتعزير، وإيقاف حد على سيف الله المسلول نصره للأمة وإيثاراً للجهد على الأفعال الفردية. لم يسم نفسه خليفة، بل سمَّاه الناس كذلك. ولم يستنكره نظراً لأنه كذلك بالمعنى الحرفي قبل أن يتحول اللفظ إلى نظرة شرعية. أما دفنه مع صاحبه فكذلك فعل آخرون إيثاراً للصحة، وليس عصياناً لأمر.^{٦٢} وكانت إمامة الخليفة الثاني بعهد من الخليفة الأول تلتها البيعة أمام جمع من الشهود. والغلاة وحدهم هم الذين لا يتولَّون الشيخين.^{٦٣} وقد تم الاتفاق على الخليفة الثالث بعد

^{٦٢} تلقى شبهات عديدة على إمامة أبي بكر، منها: (١) إزالة ميراث النبي عن ورثته. (٢) وصاية فاطمة ألا يُصلي عليها أبو بكر وعمر، وأن تُدفن سرّاً، ضرب عمر فاطمة بسوط وتهديدها بحرق بيتها. (٣) له شيطان يعتريه ويحذر الناس من نفسه، والمطالبة بإقالة نفسه، اعترافه بأنه يميل ويضل، وأنه لا يستحق هذا الأمر، وأنه ليس بأفضل القوم. (٤) قال عمر: كانت بيعة أبي بكر فلتةً وقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه. (٥) قال أبو بكر عند موته: ليتني سألت النبي عن ثلاث: (أ) هل للأنصار في هذا الأمر حق؟ أي شكُّه في صحة البيعة. (ب) ليتني تركت بيت فاطمة ولم أتشفه. (ج) ليتني في ظلة بني ساعدة ضربت على يد أحد الرجلين، فكان هو الأمير وكنت الوزير. (٦) في بيعته لعمر ترك التأسى بالرسول لأنه استخلف. (٧) أخر إنشاء جيش أسامة. (٨) لم يولِّه الرسول الأعمال وولَّى غيره. ولما ولَّاه أن يحجَّ بالناس ويقرأ سورة عزله وجعل ذلك لعل. (٩) نقصان علمه لما رُوي عنه في الكلاله. (١٠) ترك إقامة الحد على خالد عندما قتل مالك بن نويرة وضاجع امرأته من ليلته. (١١) تسمَّى بخليفة رسول الله مع أنه لم يستخلفه. (١٢) دفنه ودفن عمر في بيت الرسول، وقد منع الرسول منه (الإمامة، ص ٢٢٨-٢٥٧، ص ٢٨٣-٢٩٦: التمهيد، ص ١٩٠-١٩٧؛ المواقف، ص ٤٠١-٤٠٣).

^{٦٣} اتفقوا على عمر بعد تعيين أبي بكر (الملل، ج ١، ص ١٥٧-١٥٨). نص أبي بكر على إمامته (مقالات، ج ٢، ص ١٢٩-١٣٠). إثبات إمامة أبي بكر تُثبت إمامة الفاروق عمر. عهد إليه أبو بكر بمحضر من جملة الصحابة بعد تقدمه إليهم، وأمره بالنظر في أمورهم والتشاور (التمهيد، ص ١٩٧-٢٠١: الإبانة، ص ٦٩؛ للمع، ص ١١٤؛ المواقف، ص ٤٠٠؛ شرح الفقه، ص ٦٠؛ الإنصاف، ص ٦٥-٦٦؛ الأصول، ص ٢٨٦؛ الإرشاد، ص ٤٢٩-٤٣٠: التفاتاني، ص ١٤٢؛ الإسفراييني، ص ١٤١). وهو موقف أهل السنة في تفضيل الشيخين (شرح الفقه، ص ٦١: الغاية، ص ٣٩٠؛ الدواني، ج ٢، ص ٢٨٣-٢٨٤؛ الفرق، ص ٣٥٠). الأدلة

الشورى، وعُقدت له البيعة بالرغم من بعض الشبهات حول أفعاله عن خطأ في الاجتهاد.^{٦٤} وتمت إمامة الخليفة الرابع عقداً واختياراً بإجماع الأمة. ولما حدث الشقاق، وانفصلت عرى الإجماع، ونُصب إمامٌ آخر أقلّ فضلاً من الأول، بدلاً عن أن يتنازل الثاني، تحوّلت البيعة إلى نص كرد فعل على سوء اختيار البشر وتحكّم الهوى والمصلحة الفردية.^{٦٥} وبعد

على إمامة أبي بكر وعمر (الإرشاد، ص ٤٢٢-٤٢٣). وتتولى بعض فرق الإمامية أبا بكر وعمر (مقالات، ج ١، ص ١٢٨). وهو موقف الصالحة والزيدية (المحصل، ص ١٨٠). وكان زيد يفضل على سائر الصحابة، ويتولى أبا بكر وعمر. وقد سُموا رافضة عندما سمع بعضهم يطعن على أبي بكر وعمر، فأنكر ذلك، فنفروا، فقال لهم رفضتموني (مقالات، ج ١، ص ١٢٩-١٣٠، ص ٨٧؛ التنبيه، ص ٣٣-٣٤؛ الانتصار، ص ١٣٨). وتثبت السليمانية الزيدية إمامة الشيخين (الفرق، ص ٣٢-٣٣؛ اعتقادات، ص ٥٢-٥٣؛ الملل، ج ٢، ص ٨٩-٩٠؛ المحصل، ص ١١٨٠). وهما إمامان وإن أخطأ في التأويل (المواقف، ص ٤٢٣). أثبتوا إمامة الشيخين بالبيعة اجتهاداً؛ لأنهم تارة يُصوبون الاجتهاد وتارة يُخطئونه، إلا أنه في حال الخطأ يكون أدنى إلى الفسق، طعنوا في عثمان وكفروا عائشة وطلحة والزبير ومعاوية لقتالهم علياً (المحصل، ص ١٨٠؛ المواقف، ص ٤٢٣). وكذلك اليعقوبية (مقالات، ج ١، ص ١٣٧؛ الفرق، ص ٣٤). وتثبت الخوارج إمامة أبي بكر وعمر، وتُنكر إمامة عثمان في وقت الأحداث (مقالات، ج ١، ص ١٨٩). يُكفرون علياً وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضي بالتحكيم (الفرق، ص ٧٣-٧٤؛ الملل، ج ٢، ص ٣٠؛ التنبيه، ص ٤٧-٥١).

^{٦٤} الكلام في إمامة عثمان وصحة فعل عمر في الشورى. عقدها عبد الرحمن بن عوف له بحضر من أهل الشورى سوى طلحة، وبايعه طلحة لما قديم ورضي بإمامته. فضائل عثمان: جهاده، وإنفاقه، وتجهيز جيش من ماله، زوج بنت النبي. كان الستة من أفضل الأمة (التمهيد، ص ٢٠٢-٢٠٨). انقاد الجميع لعثمان (الإبانة، ص ٦٩؛ الإنصاف، ص ٦٦؛ التفتازاني، ص ٢٤٢؛ الدواني، ج ٢، ص ٢٨٤). اتفقوا بعد الشورى على عثمان (الملل، ج ١، ص ١٥٧-١٥٨)، باتفاق أهل الشورى، وأنكروا إمامة معاوية (ج ٢، ص ١٢٩-١٣٠). ومع ذلك هناك شبهات حول عثمان (رده الحكم بن أمية إلى المدينة بعد أن طرده النبي، وبعد أن رفضه أبو بكر وعمر، نفى أبي ذر، تزويجه مروان بن الحكم من ابنته، وتسليمه خمس الغنائم، إيوؤه عبد الله بن سعد بعد أن أهدر النبي دمه، وتوليته مصر، وعبد الله بن عامر البصرة) (الملل، ج ١، ص ٣٢-٣٣).

^{٦٥} الكلام في إمامة علي، والرد على المواقف فيها والقادح في صحتها (التمهيد، ص ٢٢٧-٢٣٩). الذي يدل على إمامته اتفاق أهل الحل والعقد (المحصل، ص ١٧٩). اختلفوا في إمامة علي على ثلاثة أقوال: (أ) كان إماماً في أيام أبي بكر وعمر بنص النبي، وإن الأمة ضلّت عندما بايعت غيره. (ب) كانت الإمامة لعلي في حياة أبي بكر وعمر، وإنهما أخطأ في توليها خطأ لا يبلغ الإثم. (ج) أبو بكر الإمام ثم عمر ثم عثمان ثم علي، وهو رأي أهل السنة والاستقامة (مقالات، ج ٢، ص ١٢٨-١٢٩). أجمع أهل الحق على صحة إمامة علي وقت انتصابه بعد قتال عثمان، وخالفهم طوائف: (أ) الكاملية (الرافضية)؛ لأنه رفض قتال

ذلك تحوَّلت الإمامة إلى ملكٍ عضود إلى حكمٍ وراثي في نسل الإمام دون وراثة الروح.^{٦٦} والحقيقة أن تحقُّق الإمامة في التاريخ وإن اختلف فيها القدماء، فإنها لم تعد مشكلة اليوم أو مجالاً للاختيار والتحزب. لم تعد الواقعة نفسها بذات دلالة إلا من حيث تحليل المواقف التاريخية في الدراسة العلمية للتاريخ، ورؤية أي المواقف كانت أكثر ثورية من الآخر طبقاً للالتزام السياسي لروح هذا العصر. ولا يبرأ هذا التحليل من قراءة الحاضر في الماضي، ورؤية الواقع في التاريخ. ومع ذلك فالدخول فيه وكأننا طرف فيه هو هروب من العصر، ونقص في الالتزام، وابتعاد عن الاختيارات الأساسية فيه. حينئذٍ يكون الماضي تعويضاً عن الحاضر، ويكون التاريخ مهرباً.^{٦٧}

أبي بكر وعمر. (ب) الخوارج، كان على حق إلى وقت خروج الحكمين، ثم كفر وكفر معاوية وأتباعهما. وهو موقف المحكمة (المواقف، ص ٤٢٤). (ج) الأَصم، لا تنفذ الإمامة إلا بإجماع دون الشورى واختيار بعض الأئمة. طعن في عثمان وعلي، وكان يدعو إلى معاوية في الشام (الأصول، ص ٢٨٦-٢٨٧). الإمام ليس علياً لأنه لم يجتمع عليه، وإن معاوية كان إماماً لأنهم اجتمعوا عليه (مقالات، ج ٢، ص ١٢٩-١٣٠). أعداؤه فريقان: (أ) عسكر معاوية طعنوا فيه بأنه ما أقام القصاص، وهو أمرٌ اجتهدادي. (ب) لم يرَضَ الخوارج بالتحكيم (المحصل، ص ١٧٩). يُعَدُّ من الصحابة من أهل الحل والعقد (الإنصاف، ص ٦٦). وعند الصالحة والأبترية، عليٌّ أفضل الناس بعد الرسول، وأولاهم بالإمامة، سلَّم الأمر لهم راضياً (الملل، ج ٢، ص ٩٢؛ الانتصار، ص ٩٩-١٠١). وعند هشام بن الحكم والجاحظ ضلَّت أكثر الأمة بتركها علياً (الانتصار، ص ١٣٩).

^{٦٦} اختلفوا هل يكون بعد علي إمام، وتراوح الإجابة بين الاحتمال والاستحالة (عباد بن سليمان) (مقالات، ج ٢، ص ١٣٢). واختلفوا في إمامة يزيد: (أ) كان إماماً بالإجماع بالرغم من إنكار الحسين عليه أشياء. (ب) إمامته وتخطئة الحسين في إنكاره عليه. (ج) لم يكن إماماً (مقالات، ج ٢، ص ١٤٥).

^{٦٧} مبايعة علي واختلاف الناس بين مُنكر لإمامته وقاعد عنها ومقاتل في سبيلها، وهو اختلاف بين الناس إلى اليوم. وعند الأشعري أن هذا إشكال إلى اليوم: أي حتى عصره في أواخر القرن الثالث. وهذا صحيح؛ لأن العهد كان حديثاً بالإمامة، «مع أنه لا ضرورة إلى هذه المسألة في أمر الدين على وجه اليقين» (شرح الفقه، ص ٦٠). ثم بويع علي بن أبي طالب، فاختلف الناس في أمره، فمن بين مُنكر لإمامته ومن بين قاعد عنه، ومن بين قائل بإمامته معتقداً بخلافته. وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم (مقالات، ج ١، ص ٥٤-٥٥).

رابعًا: صفات الإمام وشروط الإمامة

تبدو أحيانًا صياغة المسألة السياسية صياغةً فردية، وذلك بالتركيز على صفات الإمام، وكأن النظام السياسي كله بما في ذلك من مؤسساتٍ دستورية ونُظمٍ شعبية للرقابة تتحدد بل وتُستنبط من صفات الإمام الفردية الطبيعية أو المكتسبة، سواء في التعيين بالنص أو في الاختيار بالعقد والبيعة، مع اختلاف في درجة التشخيص؛ ففي التعيين بالنص تكون الصفات أكثر تشخيصًا وتأليهاً، مثل الخلود، والغيبة والرجعة، والعصمة والتقية، والعلم والتعليم، في حين أنه في الاختيار بالعقد والبيعة تكون الصفات أقل تشخيصًا وأكثر إنسانية، مثل العلم والورع والشجاعة. الأولى تكلف بما لا يُطاق، والثانية تدخل في حدود الطاقة الإنسانية. بل يستمر هذا النسق المتقابل في علم أصول الدين كله ابتداءً من موضوعه الأول، وهو الذات، حتى موضوعه الأخير، وهو الإمامة. فالتجسيم والتشبيه والتشخيص يظهر في كل موضوع، يجعل الإنسان إلهاً، والحرية جبراً، والعقل سمعاً، والعدل ظلماً، والخير شراً، والعمل نظراً، والسياسة فرداً. وقد استمر هذا النسق موروثاً حتى الآن في وجداننا المعاصر في طبع النظام السياسي كله بشخصية القائد أو الزعيم أو الرئيس، بمزاجه وأهوائه وقدراته وطبعه. إذا حسن النظام فلحسن شخصه، وإذا ساء فلسوئها. ويظل الصراع بين القمة والقاعدة موروثاً،^١ وبعد أن حُسم لصالح القمة في الإلهيات وفي الإنسانيات، في العقليات وفي السمعيات.

^١ طريق العلم بتعيين الإمام النص دون الاختيار؛ لأن الإمام يجب أن يكون على صفاتٍ مخصوصة، منها العصمة ... ولا مجال إلى الاجتهاد وغلبات الظنون في معرفتها ومعرفة مقاديرها، بل لا يُعلم ذلك إلا بالنص من الرسول مستنداً إلى وحي من الله. قيل: صفات الإمامة يجوز أن يُستدل عليها بالأمارات والأقوال مثل العلم والفضل، وحسن الأفعال تدل على العفة، والمهارة في الحرب تدل على السياسة

(١) هل هناك صفات للإمام؟

إذا كان القول بالنص والتعيين يؤدي إلى صفات للإمام تتجه نحو التأليه، وصفات فوق الطاقة البشرية تجعل من الإمام أكثر من إمام، فإن هذه الصفات في الحقيقة هي تعويض عمّا لحق بالأئمة من ذبح وتقتيل. وكلما زاد القهر والقمع ازدادت الصفات ألوهية، وازداد الإمام عظمة؛ كي يستأنف الكربة ويعود من جديد أقوى مما كان، ليهزم جحافل الظلم وجند الطاغوت. وهذه الصفات هي الخلود، والغيبة والرجعة، والعصمة والتقية، والعلم والتعليم.

(١-١) الخلود والرجعة

والقول بالخلود والرجعة هو أكبر رد فعل على موت الإمام ظلماً وقتله عدواناً؛ إذ يتحول الفناء المطلق إلى خلودٍ مطلق، وينقلب الموت اللحظي إلى حياةٍ أبدية دائمة مثل حال الشهيد، وتتحوّل رغبة العدو من إعدام الإمام المعارض إلى إثبات وجوده إلى الأبد، فينقلب الظالم على عقبيه، ويُفوت الإمام على أعدائه تحقيق أغراضهم. الرغبة في الخلود إذن شيءٌ طبيعي كردّ فعل على الظلم ورغبة في النصر، واستعداداً للانتقام. فالهزيمة ليست نهائية، والحاضر ليس كل الزمان، وخسارة معركة ليست خسارة للحرب. فلا بد للعدل أن يسود على الظلم، ولا بد للحق أن يدحض الباطل، ولا بد للشرعية أن تعود لتمحق اللاشرعية. خلود الإمام إذن إحدى مقدمات نظرية الثورة على الحكم الظالم من أجل سيادة العدل، وإحقاق الحق، والعودة إلى الشرعية. الخلود تعبير عن الرغبة في الثورة، واستمرار القتال، وأمل في المستقبل، وثقة بالنصر. وتنشأ صور الخلود ابتداءً من جدل الحس والخيال،

والشجاعة، فكما يُستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء كذلك يُستدل على الصفات التي تشترك في الأئمة. وإن ظهر بعد ذلك جهل أو جور أو ضلال أو كفر، انخلع منها أو خلعناه، وما يُنقل عن الأموية فهو صحيح، إلا أنه لا يُنافي الإمامة عندهم وعند من يجوّز ذلك (النهاية، ص ٤٩٥-٤٩٦). ليس الاختيار لعقد الإمامة جائزاً على التشهي والإيثار، بل ولا بد أن يكون للمعقود صفات وخصوصيات (الغاية، ص ٣٨٣). قيل: لا يشترط هذه الصفات لأنها لا توجد، فيكون اشتراطها عبثاً أو تكليفاً بما لا يُطاق، ومُستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها (المواقف، ص ٣٩٨). بعد الأئمة المستورين ظهور المهدي القائم بأمر الله وأولادهم نصّاً بعد نص على إمام بعد إمام (المِلل، ج ٢، ص ١٤٥).

والصراع بين الواقع والحلم؛ فبعد قتل الإمام في الواقع يظل حياً في الخيال.^٢ ولا ضير أن يقع خطأ في الحواس؛ فشدة الانفعال وفقد الاتزان من هول قتل الأئمة وذبحهم يُفقد الحواس القدرة على الإدراك السليم، ويصبح الخيال بديلاً عن الحس، والتمني سائداً فوق

^٢ عند السبئية، علي لم يمِت، وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة، فيملأ الأرض عدلاً كما مُلئت جوراً (مقالات، ج ١، ص ٨٥). وقال ابن سبأ: لو جئتمونا بدمائه في صرة لم نُصدق موته حتى ينزل من السماء ويملك الأرض بحذاقيرها. وعودته للانتقام من أعدائه. فالقتول برأيهم لم يكن علياً، بل شيطان تصوره الناس في صورة علي (الفرق، ص ٢٣٤). لو أُتيتم بدمائه في سبعين قارورة لم نُصدق بموته (التنبيه، ص ٢٨؛ الفصل، ج ٥، ص ٢٠). ويقول بشار بن برد برجة علي إلى الدنيا يوم القيامة (الفرق، ص ٥٤). وعند المنصورية، علي لم يمِت، بل مبعوث قبل يوم القيامة، فيرجع هو وأصحابه أجمعون إلى الدنيا بعد الموت قبل القيامة، ويرون قتل الناس بالحق (التنبيه، ص ١٥٩). عند الجارودية (الزيدية الرافضة)، محمد بن عبد الله بن الحسن لم يمِت، وأنه يخرج ويغلب. مثل المحمدية (الفصل، ج ٥، ص ٢٠؛ الفرق، ص ٣١-٣٢). وتزعم فرقة أخرى من الجارودية أنه هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة (الفصل، ج ٥، ص ٢٠؛ الفرق، ص ٣١-٣٢). وافتقرت الرزامية والأبو مسلمية في أمر أبي مسلم. قُتل عند الرزامية، وهو لم يمِت عند الأبي مسلمية (مقالات، ج ١، ص ٩٤). حي لم يمِت، وسيظهر (الفصل، ج ٥، ص ٢٠). إن الذي قتله المنصور شيطان في صورة أبي مسلم (الفرق، ص ٢٥٧؛ المواقف، ص ٤٢١). وعند الحربية (الكيسانية الرافضة)، عبد الله بن معاوية حي بجبال أصفهان لم يمِت، ولن يموت حتى يقود بنواصي الخيال إلى رجال من بني هاشم. لا يموت حتى يلي أمور الناس، وهو المهدي الذي بشر به النبي (مقالات، ج ١، ص ٩٥). وعند النواسية لم يمِت جعفر بن محمد حتى يظهر أمره، وهو القائم المهدي (مقالات، ج ١، ص ٩٧)، وأن الذي كان يتبدى للناس صورته (الفرق، ص ٦١؛ الفصل، ج ٥، ص ٢٠؛ ج ٢، ص ١١٢؛ الملل، ج ٢، ص ١٠٣). قال: لو رأيتم رأسي قد سعدت عليكم من الجبل فلا تُصدقوا، وإنني صاحبكم صاحب السيف. لم يمِت وإن أوليائه يرونه في بعض الأوقات، وإنه بعدهم سيرجع إلى الدنيا فيملأ الأرض عدلاً كما مُلئت جوراً (المحصل، ص ١٧٧). وعند الحلاجية، الحلاج لم يُقتل، قُتل من يُشبهه (الفرق، ص ٢٦٣). وقيل مثل ذلك في الخضر وإلياس، وإن البعض يلقاهما في الفلوات، والخضر في المروج والرياض (الفصل، ج ٥، ص ٢١). وعند الإسماعيلية، إسماعيل بن جعفر لم يمِت، ولا يموت حتى يملك. أخبره أبوه أنه وصيه والإمام من بعده. مات الأب ولم يمِت الابن (مقالات، ج ١، ص ٩٨؛ الملل، ج ٢، ص ١٠٦؛ الفصل، ج ٥، ص ٢٠). وعند القرامطة، محمد بن إسماعيل لم يمِت (الفرق، ص ٦٣). كان إسماعيل مجرد واسطة لمحمد، لا يموت حتى يمتلك الأرض، وهو المهدي الذي تقدّمت البشارة به، سابع الأئمة (مقالات، ج ١، ص ٩٨؛ الفرق، ص ٦٤). وعند الموسوية، موسى بن جعفر حي لم يمِت، وهو المهدي المنتظر، دخل دار الرشيد ولم يخرج منها (الفرق، ص ٦٣). وعند المبطورية لم يمِت، بل هو غائب (اعتقادات، ص ٥٤). لا يموت حتى يملأ الأرض عدلاً كما مُلئت جوراً (الفصل، ج ٥، ص ٢٠). لا يموت إلا في الوقت المعلوم (المحصل، ص ١٧٧). وعند الواقفة، موسى بن جعفر لم يمِت، ولا يموت حتى يملك

الواقع، ويُخلق الموضوع في الذات بدلاً من أن تُدرك الذات الموضوع. وفي هذه الحالة لا يهْم من الإمام، هذا أم ذاك، وَمَنْ مِنَ الأئمة هو الحي الخالد؛ فإمام كل فرقة بعد استشهاده هو الحي الخالد. المهم هو الواقعة الحية والتجربة الإنسانية، وليس الحدث التاريخي، الشخص المعين باسمه ما دامت الظروف النفسية واحدة، والأشخاص ما هي إلا «معلقات» عليها وحوامل للدلالات. وإن الاختلاف في الإمام مات أم لم يمِت يدل على الصراع بين الموقفين الحسي والخيالي، الواقعي والحالم، عقلية معتدلة أو نفسية متأزّمة، موضوعية ومواجهة أو ذاتية وهروب. وإن اختلاف الفرقة في موت الإمام، مات أم لم يمِت، لا يحتاج إلى تحقيقٍ تاريخي لواقعة الموت؛ لأن الأمر لا يتعلق بحادثة تاريخية موضوعية، بل بموقفٍ ذاتي خالص تُعبر فيه الجماعة عن رغبتها في الانتصار على الموت، ورفض الهزيمة عن طريق التمني وبصياغة الخيال. إن كان قد هُزم الإمام بالفعل فإن إرادة الجماعة لم تنهزم، وإن كان حسه قد صُدم فإن خياله لم يتوقف؛ وبالتالي تتحول الهزيمة في الحاضر إلى انتصار في المستقبل. وتكون الصدمة عندما يموت الإمام الحي فتفترق جماعته فرقتين؛ الأولى تُنكر الموت، وأن الذي مات شخصٌ آخر؛ والثانية تُثبت الموت، وتُنكر الجماعة وتخرج عليها، وتُفريق من الخيال. لا يهْم إذن الاختلاف في نهاية الأئمة، فتلك ظروفٌ نسبية جزئية تكون مجرد حوامل للظروف النفسية، وأمام واقعة الموت تتهاوى كل دعاوى الخلود، وأمام أهواء البشر ينقشع الغمام، وتظهر الحيل، وتنكشف الاحتمالات، وتُفريق الجماعة. وتظل الجماعة مُتأرجحة بين الواقع والخيال، لا تقوى على مواجهة الواقع، ولا تستطيع الفكّك من الخيال، وتشتدُّ الحيرة، ويقع التشرذم، وتنشقُّ صفوف المعارضين.^٣

الأرض شرقها وغربها، وحتى يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت ظلماً وجوراً (مقالات، ج ١، ص ١٠٠؛ ج ٢، ص ١٠٦). البزيعية لا يموتون، والواحد منهم إذا بلغ النهاية في دينه رُفِعَ إلى الملكوت، وزعموا أنهم يرون المرفوعين منهم غدوةً وعشية (الفرق، ص ٢٤٨).

^٢ عند المختارية أتباع المختار بن أبي عبيد الثقفي، الإمام محمد ابن الحنفية والمختار نائب محمد دعا الخلق إلى الضلالة، وأراد محمد أن يمنعه فصعد المختار إلى المنبر وقال: يا قوم! قد ذُكر أن إمامكم قد قصد نحوكم، ومن أمارات الإمام ألا يؤثر فيه السيف، فإذا أتى فجرّبوا هذا. فهرب محمد (اعتقادات، ص ٦٢). واعتبر أصحاب المغيرة بكراً الأعور الهجري الققات حياً لا يموت. وهو الذي ادّعى الإمامة بعد جابر الجعفي الذي ادّعى الإمامة بعد المغيرة. وانتهى بأكل أموال الجماعة فلعنوه (مقالات، ج ١، ص ٧٣؛ الفرق، ص ٢٤٢). وكان عبد الله بن معاوية، وهو عند أصحابه المهدي الذي بشر به النبي، رديء الدين

ويتضخم الإمام الحي الراجع، ويضمُّ مظاهر الطبيعة، ويتشخص فيها. فيصبح الإمام الحي هو السماء وبرقها ورعدها وحركتها، بجبالها وأنهارها ووديانها، بسهولها وسواحلها، بأشجارها ونباتاتها، وبحيواناتها المتوحشة. فالسماء رمز للعلو، وتعويض عن سفلى الأرض، وتمسُّك بالأعلى في حالة ضياع الأدنى والاستئصال منها. فالإمام في السحاب، رمزاً للصفاء والبياض والطهارة والنصاعة والشفافية والخلفه والوفرة والخير، في المطر؛ الرعد صوته، والبرق سوطه. الإمام حي في منطقة نائية في جبال رضوى، فالجبل رمز للصمود والفخامة، والضحامة والعظمة، وهي جبال «رضوى» تشخيصاً للرضا عن الإمام. أسد عن يمينه ونمر عن شماله يحفظانه، يأتيناه رزقه غدوة وعشية إلى وقت خروجه. وهي الصورة الشعبية الموجودة حول كل فارس مُمثل للإيمان تحفظه الأسود والنمور، ويركب الخيل مُقاتلاً التين والوحوش الكاسرة، والتي تدل على رغبة جامحة في الانتصار، وعلى وجود شعور بالبؤس أو إحساس بالشقاء، وعلى ضرورة الانتصار حتى ولو كان بالتمني يصنعه الخيال، ويُمثل الحق الضائع والأمل فيه عن طريق خلق صور فنية له قد تكون لحيوانات واقعية مثل الأسد والنمر، أو خيالية مثل التين يشرب من عينيهِ، عين من الماء وأخرى من العسل، صور من الجنة ومن الصحراء. إن الإيمان بإمام حي مشخَّص في الطبيعة على هذا النحو تعويضٌ نفسي عن تقتيل الأئمة الذين خرجوا على الحكم الأموي، وتخيله بعيداً في الصحراء عن وحوش المدينة، تحرسه وحوش حقيقية أكثر أماناً من وحوش بني أمية، يعيش مع نفسه، رمزاً للصفاء الخالص بعيداً عن شرور الدنيا وآثامها. الإمام المنعزل رمز للطهارة الضائعة التي أثرت العيش في الصحراء بعد أن استحال لها العيش في المدينة. وقد تكون هذه العزلة عقاباً للإمام على رضاه عمَّن ظلموه وظلموا الأئمة من الحكام، وبيعته لبعضهم ورفضه الاستمرار في المعارضة والثورة المستمرة. تكون العزلة حينئذٍ عن البشر وعن الناس وكأنه سجين الصحراء. وكيف تكون العقوبة الخلود؟ وكيف يرتكب الإمام الذنوب وهو معصوم؟ إن الخيال الشعبي لا يعرف التناقض، ولكنه يصوغ وقائع وحوادث كتجارب حية في الشعور، ويصورها بالخيال دون أن يوجد لها

معطلاً مستصحباً الدهرية (الفصل، ج ٥، ص ٢٠-٢١). وقالت الحميرية بتكذيب الذين قالوا منهم إنهم لا يموتون، وقالوا إننا نموت، ولكن لا يزال خلق منا في الأرض أئمة أنبياء (الفرق، ص ٢٤٩). وهو ما حدث أيضاً بعد موت عبد الله بن الحسن (الفرق، ص ٥٧-٥٩).

نسقا عقلياً مطابقاً. كل موقف له بنيته النفسية الخاصة كحالة فردية.^٤ ولا يخص ذلك الأئمة وحدهم، بل الصوفية كذلك، ما دامت الظروف النفسية والاجتماعية والسياسية هي التي تخلق العقائد، بل ولا يقتصر ذلك على الشيعة والصوفية وحدهم، بل يمتد إلى كل من يخضع للظروف نفسها، مثل بعض أئمة الخوارج الذين لا يستأنفون القتال فيتحولون إلى شيعة.^٥ تنشأ هذه العقيدة من تضخم الذاتية خارج الموضوعية، والقضاء على استغلال الطبيعة، ثم تشخيصها أو السيطرة عليها بالخيال، وتصورها بالافتراض والتمني. كما تخضع الملائكة للإمام تعويضاً عن رفضه خضوع البشر له، وتُحييه وتُبايعه تعويضاً عن إنكار البشر لبيعته ورفضهم لها. يُعينه بشر، كلُّ منهم يحمل اسماً أعظم. له مؤمنون، سبعة عشر رجلاً بإيمان صادق تعويضاً عن الآلاف بلا إيمان مُرتشين. النصر للقلة المؤمنة على الكثرة الباغية. الأرض لهم في المستقبل إن لم تكن لهم في الحاضر. ويبلغ الإمام درجة القرب من الله بحيث يتعاملان معاً حسياً وجسدياً، يمسح الله بيده على رأسه تحبباً إليه. كما يبلغ درجة النبوة؛ إذ يطلب الله من الإمام التبليغ عنه في دار التبليغ. والنطقاء بالشرائع،

^٤ عند السبئية، عليٌّ لم يمت، بل في السحاب. إذا مرَّت سحابةٌ بيضاء صافية مُنيرة مبرقة رعدة، قاموا إليها يبتهلون ويتضرعون، ويقولون قد مر بنا علي في السحاب. والسحاب عمامة كما قال الرسول. فقد قيل علي في السحاب (التنبيه، ص ١٨-٢٠). لم يمت علي وإنه في السموات، الرعد صوته، والبرق سوطه. ينزل إلى الأرض بعد حين فيقتل أعداءه. فإذا سمعوا صوت الرعد يقولون: السلام عليك يا أمير المؤمنين (المحصل، ص ١٧٧؛ المواقف ص ٤١٩). وعند السبئية أيضاً، محمد بن علي حي في جبال رضوى لم يمت، يحرسه على باب الغار الذي هو فيه تنين وأسد (التنبيه، ص ١٩). وعند الكربية (الكيسانية الرافضة) أصحاب أبي بكر العزيز، محمد ابن الحنفية حي بجبال رضوى، عنده عين من الماء وعين من العسل، يأخذ منها رزقه، أسد عن يمينه ونمر عن شماله يحفظانه من أعدائه، يأتيه رزقه غدوة وعشية إلى وقت خروجه، وهو المهدي المنتظر. وقد صبر على هذه الحال التي غُيب فيها الخلق لأن الله فيه تدبيراً لا يعلمه غيره (الفرق، ص ٢٣، ص ٣٨-٤١؛ مقالات، ج ١، ص ٩٠؛ الملل، ج ٢، ص ٧٤). وكان السيد حمير الشاعر على هذا الرأي (اعتقادات، ص ٦٢؛ الفصل، ج ٤، ص ١٢). النمر عنده عينان نضاحتان يجريان بماء وعسل، عُوقب بالحبس لخروجه إلى عبد الملك بن مروان وبيعته له (مقالات، ج ١، ص ٩٢؛ الفرق، ص ٢٣). وهو حي إلى أن يؤذن له بالخروج. هناك خلاف في سبب حبسه: (أ) سر لا يعلمه إلا الله. (ب) عقاباً لخروجه بعد قتل الحسين إلى يزيد طالباً الأمان. (ج) عصى الله لعدم مقاتلته ابن الزبير. (د) ذنوب أخرى (الفرق، ص ٥٢-٥٣).

^٥ انهزم رئيس الخلفية (الخوارج) مسعد بن قيس، وعبر في هزيمته وادياً غرق فيه، وشك أتباعه في موته، وهم ينتظرونه اليوم (هزمه حمزة الخارجي) (الفرق، ص ٩٩).

أي الرسل، سبعة، يعين كلُّ منهم سبعة أئمة يُتممون الشريعة. ويوجد في كل عصر سبعة يُقتدى بهم؛ إمام يؤدي عن الله، وحجة يبلغ عنه، وذو مص يمص العلم، وأكبر يرفع درجات المؤمنين، ومأذون يأذن العهود على الطالبين، ومكلب يحتج إلى الداعي، ومؤمن يتبعه. ومظاهر الطبيعة أيضاً سبعة؛ السموات والأرض وأيام الأسبوع والكواكب السيارة ... إلخ. وقد تحتاج الإمامة إلى الإقامة، ويتلو الإمام القائم. الإمام يعرف الحقائق العلوية والسفلية، والقائم يعرف الكليات في الجزئيات.^٦

والرجعة تدل على رغبة في العودة إلى النضال والانتقام والنصر، وأن الهزيمة ليست فاصلة ولا حاسمة ولا نهائية. وما دام حياً لا يموت فهو أزلي من البداية، أبدي في النهاية؛ فخلود الإمام يؤدي إلى الرجعة. الإمام حيٌّ قائم خارج أرض الظلم والنفاق في أرض الطهارة والصفاء، يعود حتى يعود الحق معه ويملاً الأرض عدلاً كما مُلئت جوراً. ويكون القتل الثاني بالحق لا بالظلم. ولا يؤثر فيه السيف كرد فعل على تقتيل الأئمة بالسيف قبل الخلود والرجعة. ولا يتمتع الإمام وحده بالخلود والرجعة، بل أيضاً كل من يتصل به من أهله وأنصاره، بل والعالم كله من أجله، فالخلود يسري بالاتصال، وينتشر بالتبعية، ويعم بالتضامن. كل من اتصل بالخالد فهو خالدٌ مثله، وكأن الإمام يشعُّ خلوده على

^٦ عند المنصورية صارت الإمامة لمحمد بن علي بن الحسن. عرج إلى السماء، ومسح الله رأسه بيده، وقال: يا بني، اذهب فبلغ عني. وهو الكسف (المواقف، ص ٤٣٠). والنطقاء بالشرائع، أي الرسل، سبعة؛ آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي. ويعين كل منهم سبعة أئمة يُتممون شريعته. ولا بد في كل عصر من سبعة يقتدى بهم؛ إمام يؤدي عن الله، وحجة يؤدي عنه، وذو مص يمص العلم، وأكبر يرفع درجات المؤمنين، ومأذون يأخذ العهود على الطالبين، ومكلب يحتج ويرغب إلى الداعي ككلب الصائد، ومؤمن يتبعه. السموات والأرض وأيام الأسبوع والكواكب السيارة كلها سبعة (المواقف، ص ٤٢١-٤٢٢). وأدعى أحمد بن كيال الإمامة، وأنه القائم. كل من قدر الآفاق على الأنفس، وأمكنه أن يُبين مناهج العالمين، أي عالم الآفاق، وهو العالم العلوي؛ وعالم الأنفس، وهو العالم السفلي، كان الإمام. وإن من قرّر الكل في ذاته، وأمكنه أن يُبين كل كلي في شخصه العيني الجزئي، كان هو القائم. ولم يوجد في الزمان أحد لذلك إلا هو (الملل، ج ٢، ص ١٢٧-١٢٨). وعند المغيرية (الرافضة)، المهدي هو محمد بن عبد الله بن الحسن، حي مُقيم بجنال رضوى ناحية الحجاز من ناحية نجد إلى أوان خروجه (مقالات، ج ١، ص ٩٦). بايعه جبريل وميكائيل بين الركن والمقام، يُحيي له سبعة عشر رجلاً، يُعطي كل رجل منهم حرفاً من الاسم الأعظم، فيهزمون الجيوش ويملكون الأرض. فلما خرج وقُتل ادّعى البعض أن الخارج لم يكن محمداً، بل شيطان تمثل في صورته، وأن محمداً سيخرج ويملك (مقالات، ج ١، ص ٧٣، ص ٩٦؛ الفرق، ص ٥٧-٥٩، ص ٢٤١-٢٤٢؛ الملل، ج ٢، ص ١٢٠-١٢٢).

الآخرين، وتسري عدوى خلوده في جماعته. ليس الخلود إذن صفةً ثابتة، بل صفة مُشعة. وإن القدرة المطلقة للإمام بعد موته رد فعل على عجزه المطلق في حياته، وتعويضٌ نفسي عن الإحساس بمرارة الفشل. لا بد للحياة من أن تنتصر على الموت، والأمل على اليأس، والروح على البدن. وقد يتجاوز الخلود الإمام أو الموتى إلى الدنيا كلها. وهو إحساسٌ ينتج عن تعويضٍ نفسي بعد فقد الأئمة وتابعيهم لكل شيء في الدنيا. ينقلب الضد إلى الضد، ويتحول العدم إلى وجود، وعندما يضيع الابن يخلد بالصورة. يعود الأصحاب مع الإمام، وتعود الدنيا كلها إليهم، لهم المصير نفسه والمستقبل نفسه.^٧

وقد تَمَّت قراءة حوادث التاريخ في النصوص حتى أصبحت النصوص تنبؤات بالحوادث أو توجيهات للوقائع. وإن استحالة تأويل النصوص بحيث تتطابق مع حوادث التاريخ أصبحت محرّفةً مبدّلة، أو منسوخة مرفوعة لا يمكن الحكم فيها إلا للإمام المعصوم. وقد يوحي ذلك بأن صفات الإمام الأسطوري نابعة من النصوص، وهي في الحقيقة تعبير عن الأوضاع النفسية والاجتماعية والسياسية لمجتمع الاضطهاد في مواجهة مجتمع القهر والغلبة.^٨ فالتجارب الحية داخلية محلية، ثم تم نسج كثير من صور الخلود والرجعة طبقاً لنماذج في البيئات الدينية المجاورة بعد أن تم التعرف عليها. وقد كان كثير من المنظرين على علم بها أو ينتسبون إليها قبل الانتساب إلى الحضارة الجديدة الناشئة؛ فقد ظهر من قبلُ خِداع الحواس في رؤية الواقع، كما هو الحال في رؤية المسيح عيسى بن مريم، ولم يمت الإمام حقاً، بل شُبه لجماعته أنه كذلك، أو أن شخصاً آخر قد مات بدلاً عنه، وقد

^٧ عند السبئية، المهدي المنتظر هو علي دون غيره (الفرق، ص ٢٣٤). مات علي، ولكن يُبعث يوم القيامة ومعه أهل القبور حتى يُقاتل الدجال، ويُقيم العدل والقسط في العباد والبلاد (التنبية، ص ١٨-١٩). سينزل على الأرض فيملا الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وهي أول فرقة قالت بالتوقف والغيبة والرجعة والتناسخ (الملل، ج ٢، ص ١١٧). وعند السبئية، محمد بن علي هو صاحب الزمن، يخرج ويقتل الدجال، ويهدي الناس من الضلالة، ويُصلح الأرض بعد فسادها (التنبية، ص ١٩). وزعم المغيرة أن الأرض تنشق عن الموتى فيرجعون إلى الدنيا (مقالات، ج ١، ص ٨٣). ويقول معظم أئمة الشيعة بالرجعة (الانتصار، ص ١٠٣-١٠٤). وعند الشيعة، الرجعة لا تنقص توحيداً ولا عدلاً، ولا تستحيل في القدرة، ولا يفسد فعلها في الحكمة، ولا تبطل عقلاً ولا تبطل إلا بالسمع. الإيمان بالرجعة إلى الدنيا قبل القيامة (الانتصار، ص ١٣٠-١٣١، ص ١٥٦).

^٨ ذلك عند الشيعة تعبيراً عن حيرتهم بين خلود الأئمة وموتهم؛ لأن الكتاب والسنة وقع فيهما تحريف وتبديل، ولا تُعرف منهما شريعة، ولا بد من المعصوم الإمام. وهم في التيه الآن (الأصول، ص ٣٧٣-٣٧٤).

يكون الشيطان قد تمثَّله. صعد الإمام إلى السماء كما صعد عيسى ودانيال وعزرا؛ مما يدل على أهمية تاريخ الأديان في الوعي الاجتماعي كأشكالٍ مثالية ينسج الخيال عليها. وقد كان أوائل المُنظرين من اليهود، وعقائد الخلود والرجعة موجودة في الكتب المقدسة السابقة. وإن اتحاد الإمام بمظاهر الطبيعة وتشخيص صفاته فيها معروف أيضاً في الأنجيل. وقد حدث ذلك للمسيح ساعة الصلب عندما اكفهرَّ الجو، وأمطرت السماء، واشتد الرعد، وسطح البرق، ووقع الزلزال، واهتَزَّت الأرض، وهبَّت الرياح، وطارت العواصف، تعبيراً عن بشاعة الجُرم. وقد ظهر المسيح في رؤيا يوحنا راكباً حصاناً أبيض وهو يُقاتل التين وينتصر عليه. كما صارع أيوب الشيطان تعبيراً عن الصراع بين الخير والشر، وأملًا في النصر. وكما ينزل المسيح في آخر الزمان ليقتل المسيح الدجال رمز الشر في كل دين، ويُخلص الناس من شره، كذلك يفعل الإمام؛ فالإمام هو المُخلص. وقد ظهرت هذه العقيدة في كل دين، وقامت بدور هائل إن لم يكن الدور الرئيسي في قيام الحركات الدينية السياسية، وقلب أنظمة الحكم وإقامة أنظمة جديدة؛ ففي اليهودية القديمة ظهرت عقيدة المُخلص «المشيانية» الذي سيخلص بني إسرائيل من الأسر البابلي، كما ظهرت في المسيحية الأولى التي اعتبرت المسيح هو المُخلص، وفي معظم الديانات التاريخية قامت عقيدة المُخلص بأدوارٍ تحريرية في تحرير الجماعات من الاضطهاد الداخلي والسيطرة الأجنبية. لا تظهر العقيدة في فترات الانتصار، ولا تظهر إلا أوقات الهزيمة وفي جماعات الاضطهاد.^٩ ولا يمنع ذلك من وجود مقاصد لدى المُنظرين الأوائل الذين كانوا ينتسبون إلى هذه البيئات الدينية والحضارية المُجاورة يجعلهم يروِّجون لعقائد جديدة دخيلة لتحقيق نوع من الضياع النظري. فإذا كان هناك عجز في مواجهة الدين الجديد على مستوى الفتوح في الأرض، فيمكن الطعن فيه من الخلف، في العقائد النظرية، سبب قوَّته، في وقت لم تختف فيه الشعوبية بعد، وهي تصور الحكم الجديد للعرب والقديم للفرس دونما مُغالاة في التفسير التأمري لحوادث التاريخ.^{١٠}

^٩ فصار هؤلاء في سبيل اليهود القائلين بأن ملكصدق بن عامر بن أرفخشذ بن سام بن نوح، والعبد الذي وجَّه إبراهيم ليخطب ربة بنت نبؤال بن ناضور بن تارخ على إسحاق ابنه إلياس فنحاس بن العازار بن فاره أحياء إلى اليوم (الفصل، ج ٥، ص ٢١).

^{١٠} مالت الباطنية إلى دين المجوس، وظهرت مودة المجوس لهم، يظنون أن الملك إليهم لرواية المجوس عن زرادشت لكشتاسف: «يزول الملك عن الفرس إلى الروم واليونانية، ثم يعود إلى الفرس، ثم يزول

(٢-١) الغيبة والانتظار

فإذا كان الإمام خالداً وراجعاً لأنه لم يمّت، أبدئاً أزلياً، ومع ذلك فإنه غائبٌ يجب انتظاره. ومكان الغيبة في الدنيا، في الجبال أو الفياقي والقفار، إلى أن يحين وقت خروجه قادماً من الصحراء إلى الخضر. وتظل الجماعة في التيه لحين ظهور الإمام وحضور ملكه. ولما كانت الأرض لا تخلو من إمام، فهناك القائم نائبه. وقد تكون الغيبة غيبتين؛ الغيبة الأولى يتلوها ظهوره كبشارةٍ أولى وثقةً في النصر، ثم تأتي الغيبة الثانية^{١١} للاختلاف التاريخي حول

عن الفرس إلى العرب، ثم يعود إلى الفرس.» وساعده جاماسب المنجم؛ فالملك يعود إلى العجم لتمام ألف وخمسمائة سنة من وقت ظهور زرادشت (الفرق، ص ٢٨). ويتعصب أبو عبد الله المنجم من الباطنيين للمجوس، وصنّف كتاباً ذكر فيه أن القرن الثامن عشر مولد محمد يُوافق الألف العاشر، وهي نوبة المشتري والقوس. عند ذلك يخرج إنسان يُعيد الدولة المجوسية، ويستولي على الأرض كلها، يملك مدة سبع قرانات. وقد تحقّق حكم زرادشت وجاماسب في زوال ملك العجم إلى الروم واليونانية أيام الإسكندر، ثم عاد إليهم بعد ثلاثمائة سنة، ثم زوال إلى العرب، وسيعود لتمام المدة التي ذكرها جاماسب أيام المكتفي والمقتدر. فلم يرجع ملكهم. وكانت القرامطة تدّعي ظهور المنتظر في القرن السابع في الثلث الثانية (الفرق، ص ٢٨٦-٢٨٧). وعند الباطنية، الإمامة في المستورين ثم في الظاهرين (الملل، ج ٢، ص ١٠٧). والأصل في أكثر خروج هذه الطوائف من ديانة الإسلام أن الفرس كانوا من سنة الملك وعلى اليد على جميع الأمم وجلاله الخطير في أنفسهم، حتى إنهم كانوا يُسمون أنفسهم الأمراء والأبناء، وكانوا يعدّون سائر الناس عبيداً لهم، وامتحنوا بزوال الدولة منهم على أيدي العرب، وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطراً. تعاضّمهم الأمر، وتضاعفت لديهم المصيبة، وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى؛ ففي كل ذلك يُظهر الله الحق، وكان من قائمهم ستقادة وأستاسيس والمقنع وبابك وغيرهم وعمار الملقب بخداش وأبو مسلم الراج، رأوا أن كيده على الحيلة أنجع، فأظهر قوم منهم الإسلام، واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة آل البيت، واستشناع ظلم علي، ثم سلكوا بهم مسالك حتى أخرجوهم من الإسلام، وأدخلوهم إلى القول بأن رجلاً يُنتظر يدعى المهدي عنده حقيقة الدين؛ لأنه لا يجوز أخذ الدين من الكفار؛ أي صحابة الرسول (الفصل، ج ٢، ص ١٠٨-١٠٩).

^{١١} تقول معظم فرق الشيعة بالغيبة والانتظار. تنتظر المحمدية محمد بن عبد الله بن الحسن (الفرق، ص ٣١-٣٢، ص ٥٧-٥٩، ص ٢٤١-٢٤٢). وعند أخرى، الإمام المنتظر هو زكريا بن محمد بن الحسين، وهو حي في جبل حاجر (المواقف، ص ٤١٩). وعند فرقة الثالثة (الكيسانية)، علي بن الحسن لم يُعقب، وهلك، وتنتظر رجعة محمد ابن الحنفية ليملك. فهم اليوم في التيه لا إمام لهم (مقالات، ج ١، ص ٩٢). وعند الباقرية محمد بن الباقر لم يمّت، ولكنه غائب (اعتقادات، ص ٥٣؛ المحصل، ص ٧٧). وعند الناسوبية (الرافضة) أصحاب ناووس، جعفر بن محمد هو المهدي (مقالات، ج ١، ص ٩٦-٩٧). لم يمّت حتى يظهر أمره، وهو القائم، وأن الذي كان يتبدى للناس صورته (الفرق، ص ٦١؛ الفصل، ج ٥،

الغائب، هذا أو ذاك؛ لأن الأمر كله تجربةٌ شعورية لا تدل على وقائع، نشأت في بيئة نفسية واجتماعية معينة. ولما لم يظهر الإمام، ولم يرجع المهدي المنتظر، ولم تنتصر الجماعة، كان مصيرها جميعاً بلا استثناء القتل والهزيمة. ومع ذلك تخلق عقيدة المهديّة أشخاصاً. وما الفائدة أمام غائب يعيش في بطون الجبال والكهوف أو في الصحراء ينتظر القوم رجوعه؟ وما الفائدة من إمامٍ حي لا يفعل ولا يؤثر ولا يتصل بالبشر؟ كيف يقودهم ويخلصهم ويُعلمهم ويؤمهم؟ والغيبة غير محددة، قد تطول وقد تقصر، وقد تستمر بالقرون ولا يظهر الإمام المنتظر. يتغير الكون، وتتغير ظروف الجماعة، ويظل الإمام القائد لا يتغير. هل يعلم الإمام الظروف الجديدة؟ هل يظهر أثناء هذه المدة من يأخذ حقهم، مثل نائبه؟ وعقيدة انتظار المخلص معروفة في جميع الأديان، تنشأ من الإحساس بالاضطهاد كما حدث لدى الشيعة، ومن العجز عن استرداد الحق الضائع، يمكن قراءتها في النصوص الدينية حتى يحدث التطابق بين التجربة الحية وحجة السلطة،^{١٢} ولكن النموذج الذهني موجود في الديانات السابقة التي تم التعرف إليها من البيئات الدينية المجاورة؛ فظهرت عقيدة المخلص في اليهودية إبّان الأسر البابلي؛ مما ساعد على خلاص اليهود ورجوعهم إلى أرض المعاد. كما ظهرت في العصر الروماني، وأدّت إلى ظهور المسيح، وبعد موته

ص ٢٠؛ ج ٤، ص ١١٢؛ الملل، ج ٢، ص ١٠٣). غاب ولم يمض، وأن أوليائه يرونه في بعض الأوقات، وأنه بعدهم سيرجع إلى الدنيا (المحصل، ص ١٧٧). وعند القطعية، الإمام محمد بن الحسن بن علي الإمام الثاني عشر الغائب المنتظر الذي سيملاً الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلماً (مقالات، ج ١، ص ٨٩). أما أصحاب الانتظار فالإمام لديهم محمد بن الحسن العسكري، غائب سيحضر (اعتقادات، ص ٥٥-٥٦؛ المحصل، ص ١٨١). الحسن لم يمض، وهو القائم، ولا يجوز أن يموت، ولا وُلد له ظاهراً؛ لأن الأرض لا تخلو من إمام. وقد يثبت أن القائم له غيبتان، وهذه إحدى الغيبتين. وسيظهر ويُعرف، ثم يغيب غيبة أخرى. علي المتقي هو المنتظر، مات ثم سيجيء. الأرض لا تخلو من حجة، وهو الخلف الغائب (الملل، ج ٢، ص ١٠٦-١١٤).

^{١٢} تحاول الشيعة إثبات العقيدة بالقرآن والحديث والإجماع، مثل: ﴿رَبَّنَا أَمَتَنَا أَشْتَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَنَا اثْنَتَيْنِ﴾، مع أن ذلك يعني خلق آدم ثم إحياءه ثم إماتته ثم إحياءه يوم القيامة. ومثل: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾، وهذا ليس رجعة بل قدرة الله. ومثل الإجماع على إحياء عيسى الموتى. وهذه أيضاً تشير إلى قدرة الله. وهناك أخبار أخرى يُنكرها الأمويون لأنها موجّهة ضد نظامهم السياسي. وتُنكر الخوارج والمرجئة والمعتزلة والحشوية والزيدية والجارودية هذه الأخبار وعقيدة المهديّة (الانتصار، ص ١٣٠-١٣١). وقد رفض الخياط القول بالرجعة، واعتبر النظام أحد القائِلين بها (الانتصار، ص ١٣٢-١٣٣).

ظَلَّت الجماعة المسيحية الأولى في انتظار عودته على قِمَم التلال وعلى أسطح المنازل. وهذا معروف في التاريخ النفسي للجماعة الأولى باسم واقعة الانتظار Parousia. وفي معظم الديانات التاريخية لعقيدة المخلص دورٌ تحرري في الجماعات المضطَّهدة.^{١٢} وتظل عقيدة المهديّة أكبر صورة فنية للأمل في الحق بعد ضياعه، وفي الإيمان بإمكانية استرداده تعويضاً في المستقبل عن هزيمة الماضي. أما فرق المعارضة الأخرى العلنية، سواء في الخارج أم في الداخل، فإنها تُحقّق الخلاص بالفعل بوسائل أخرى، مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو بالثورة على الإمام. والحقيقة أنه بالرغم من بعض الجوانب الإيجابية في عقيدة المخلص، إذ إنها تُعطي أملاً مستقبلياً في الانتصار، وثقةً فائقةً بالنصر، فالحقُّ لا بد وأن يظهر في النهاية مهما طال الانتظار، وأن العدل لا بد وأن يسود حتى ولو مُلئت الدنيا ظلماً وعدواناً، كما أنها تُعطي طاقةً قصوى على التحرر، وعلى ملء الفراغ الذي تتركه غياب الأيديولوجية. وكثيراً ما أدّت العقيدة إلى ثورة بالفعل ضد المَغتصِب بصرف النظر عن وقوع ظلم آخر في مرحلة ما بعد التحرر. بالرغم من ذلك، للعقيدة جوانب سلبية أخرى؛ فهي تُعبر في نهاية الأمر عن العجز عن التحرر في الحاضر، وتُخلق عالماً من الوهم على أملٍ خادع في المستقبل. تُحول الوقائع إلى عقائد، وتُحيل الموضوعية الصلبة إلى ذاتية فارغة، وتكشف عن عدم إمكانية الصمود وتقبُّل الصدمة، وتحليل الواقع عقلاً، والرغبة في انتصارٍ سريع حتى ولو بالتَمَنّي. كما أن انتظار الخلاص ليس القيام به بالفعل، والعيش في المستقبل تجاوزاً لمآسي الحاضر تماماً مثل العيش في الماضي زمن الانتصار أيام العصر الذهبي؛ فالهروب إلى الإمام تعليقاً للخلاص في المستقبل مثل الهروب إلى الورا تنعماً بالنصر في الماضي وتأملاً فيه. والانتظار في النهاية موقفٌ سلبي يُخالف الانتظار الذي يُصاحب الإعداد لمعركةٍ قادمة. كما تؤدي عقيدة المخلص إلى عبادة الفرد؛ فالمخلص هو فرد وليس تنظيمًا جماعيًا. هو القائد المُهم والمخلص بلا مُنازع، هو البطل والرئيس والقدّيس والمعلم؛ مما يتطلب من الناس التسليم المطلق له والثقة العمياء فيه؛ لذلك تؤدي عقيدة المخلص إلى تأليه الفرد، وليس فقط تقبل زعامته أو تعبيره عن مطالب الجماهير. ونظرًا لسلبية الجماهير،

^{١٢} في الدين اليوناني تنتظر بنولوب عودة أوليس، وفي الديانات الأفريقية والآسيوية حاليًا، وفي أمريكا اللاتينية تظهر العقيدة وراء كثير من حركات التحرر المعاصرة. ويُقال ذلك على كل زعيم بما في ذلك هتلر بعد هزيمة النازية.

وطاعتها العمياء للمخلص، وعدم ممارسة الرقابة عليه، ينتهي الأمر إلى أن يقود الخلاص إلى استغلال الجماهير باسم الدين، أو الانقلاب عليه بمخلص آخر قد يكون ثورة مستمرة أو ثورة مضادة. وغالباً ما تكون في البداية دعوة سرية لا علنية، وفي جماعة تقوم بنيتها النفسية على سيكولوجية الاضطهاد، ويتسم فكرها بطابع الجماعة السرية المغلقة والسلوك المزدوج والتفسير الباطني للعالم. ويتم تصور قوى وهمية مشخّصة تُساعد المخلص، حتى ولو كانت هذه القوى المشخّصة مذكورة في النصوص الدينية كصور فنية، وتعبير عن القوى النفسية والمعنوية التي يعتمد عليها أصحاب الحق المهضوم في مواجهة القوى المادية لأنصار الظلم والجبروت.

(٣-١) العصمة والتقية

قد يبدو بعض التناقض في هذه المفاهيم المزدوجة، مثل الخلود والرجعة، الغيبة والانتظار، العصمة والتقية؛ فكما أن الخالد لا يرجع لأنه باقٍ إلى الأبد، فكذلك الغائب لا يُنتظر لأنه لا يعود، والمعصوم لا يخشى شيئاً؛ وبالتالي لا يُمارس التقية. ومع ذلك ما دام الإمام فوق البشر، أسطورياً، تكون العصمة من صفاته بصرف النظر عن تطبيقها في هذا الإمام أو ذاك؛ فالعصمة رد فعل نفسي على الفتنة وتخبط الآراء. ولما كان أصوبها لم يتحقق أصبح هو الحق الضائع، ولزمت العصمة كملانٍ أخير. ويصعب تحقّقها التاريخي في أئمة بعينهم؛ فإذا كان هناك اعتراف بإمامة الشيخين أو الخلفاء الأربعة فإنهم غير معصومين، وإذا كانت العصمة لأحد الأئمة فإنه قد أخطأ ببيعته للإمام الظالم، وإذا كان الإمام الرابع معصوماً فمن الخطأ القول بكفره لأنه لم يُقاتل الشيخين على حقه الذي تركه. وهل قال أحد من الخلفاء الأربعة إنه معصوم؟ وهل تمتدّ العصمة إليهم من الأئمة؟ وإذا امتدّت، فلماذا تتوقف عليهم ولا تمتدّ إلى التابعين وتابعي التابعين إلى ما لا نهاية؟ وإذا كان الإمام مُعاقباً لبيعته للإمام الظالم، محبوساً في جبال «رضوى»، فكيف يكون معصوماً وهو على هذه الحال يلقي هذا المصير؟ وإذا كان الأئمة اثني عشر، فكيف يكون المعصومون أربعة عشر؟ هناك إذن معصومون غير أئمة؛ وبالتالي لا تكون العصمة أحد أوصاف الإمام. وإذا كانت العصمة وصفاً له، فكيف لا تكون وصفاً ثابتاً، بل توجد وتُعدم، تأتي وتختفي بعد مدة معيّنة؟ بهذا المعنى تكون العصمة مرتبطة بالأفعال وليس بالأشخاص. وإذا كانت العصمة ممتدة إلى الخلفاء والأعوان فهي ليست خاصيةً فريدة للإمام، ولأمكن

استغناء الإمام عنها، أو كان الخليفة أو الوالي المعصوم إماماً مثل الإمام المعصوم.^{١٤} وإذا كانت العصمة للإمام وحده، فكيف تكون لآل بيته؟ لذلك من الأفضل أن تكون العصمة مجرد وصف نظري دون تحقق عيني في التاريخ. وفي هذه الحالة لا تكفي وحدها على الإطلاق، بل تُصاحبها المعجزة والنبوة وتنتهي إلى الألوهية، بل قد يعصي النبي لأن الوحي يُصحّحه؛ وبالتالي تكون العصمة أولى بالإمام من النبي.^{١٥} وحجج عصمة الأئمة اثنتان؛ الأولى ضرورتها للتعليم والتشريع لما كان الإمام هو المعلّم والمنفّذ للشرعية بصرف النظر عن نوعية العلوم، إلهية كما هو الحال في مذهب التعليم، أو عقلية لمعرفة الواجبات وتقريب الخلق إلى الطاعات، وبصرف النظر عن نوعية الوظيفة، نظرية أم عملية. والثانية حجة جدلية صرفة؛ أن كل معلّم في حاجة إلى معلّم، وكل إمام يحتاج إلى إمام حتى تصل إلى المعلّم والإمام المعصوم. والحقيقة أن الدين واضحٌ بين لا حاجة فيه إلى وظيفة جديدة.

^{١٤} تقول الشيعة بوجوب عصمة الأئمة في الجملة، ولكنهم يتناقضون في التفاصيل لأنهم ثلاث فرق؛ زيدية وإمامية وغلاة. (أ) الزيدية (الجارودية)، علي والحسن والحسين أئمةٌ معصومون من الخطأ والمعصية. وعند البترية (الزيدية)، إمامة عثمان ست سنين فقط كان فيها معصوماً. أما السليمانية (الزيدية) فتُكفر عثمان بعد الأحداث، ويخرج من العصمة. (ب) الإمامية، وكلها تدّعي عصمة الإمام. الكاملية منها تُكفر علياً بقعوده عن قتال أبي بكر وعمر. والكيسانية ترى أن الإمام محبوبس في جبل رضوى عقاباً. (ج) الغلاة تقول بالعصمة كقولها بالتشبيه وبألوهية الأئمة. وعصمة الأئمة توجب عصمة خلفائه وأعوانه؛ وبالتالي يستغنون عن الإمام المعصوم (الأصول، ص ٢٧٧-٢٧٩). وتزعم الإمامية أن الأئمة اثنا عشر، وأن المعصومين أربعة عشر (الرسول، وفاطمة، وخديجة). عند الرافضة، علي مُصيب في جميع أحواله، لم يُخطئ في شيء من أمور الدين، ولكن أكفرت الكاملية بترك الاقتداء به، وأكفروا علياً بترك الطلب (مقالات، ج ١، ص ٨٨، ص ٢٨).

^{١٥} عند جمهور الرافضة لا بد من إمامٍ معصوم مأمون الظاهر والباطن ليأمنوا من تغيير الدين وتضييع السنن، وأن يحفظ عليهم دينهم (الانتصار، ص ١٣٦). وعند جمهور الشيعة والاثنى عشرية، وجوب العصمة شرط لصحة الإمامة (العالم، ص ١٥٧-١٥٨). وعند سليمان بن جرير (الزيدية الإمامية)، علي لا يضل، ولا تقوم عليه شهادةٌ عادلة بضلالة، ولا يجب على العامة علم ذلك، بل عن طريق الروايات الصحيحة (مقالات، ج ١، ص ١٣٦). وعند هشام بن الحكم لا يجوز على علي السهو ولا الغفلة ولا العجز، وأنه معصوم. والرسول يجوز أن يعصي لأن الوحي يُصحّح (الملل، ج ٢، ص ١٣٥). وعند البعض الآخر لا يجوز على الرسول ولا على الأئمة العصيان لأنهم معصومون من الزلل، من الكبائر يرجون لهم ذلك (مقالات، ج ١، ص ١٢٨). وعند الغلاة تظهر المعجزة على يد الإمام؛ إذ بها يُعلّم صدقه في دعوى الإمامة والعصمة (الأصول، ص ٢٧٧). وربما يجعلونه ليس فقط معصوماً، بل صاحب معجزة (الإمامة، ص ١١١-١١٥؛ الشرح، ص ١٤-١٥).

ويمكن عن طريق علم الأول الاجتهاد واستنباط أحكام شرعية جديدة. العصمة إذن داخلية في حدود القدرة الإنسانية على الاجتهاد في التشريع وعلى استنباط الأحكام. أما من جهة ضرورة وجود معلّم أول وإمام معصوم، فيمكن أن يُمثل الوحي بهذا الشأن نقطة بداية يقينية تُغني عن العصمة. أما الحجج النقلية فهي قراءة للحالة النفسية في النقص وتأويل له حتى يحدث التطابق بين النص والواقع كما تشعر به جماعة الاضطهاد. وقد تُثار حجة شرعية من أن الإجماع يقوم على الإمام المعصوم كأحد المجتمعين. والحقيقة أن حجة الإجماع من داخله وليست من خارجه، من التماثل وتبادل الرأي والمشورة؛ فإذا أمكن خطأ واحد فإن الآخر يقوم بالتصحيح، ولا تجتمع الأمة على ضلالة. كما أن صدق الرواية لا يعتمد على وجود إمام معصوم ضمن الرواية؛ لأن الصحة التاريخية لها شروطها في النقل المتواتر أو في ضبط الراوي وعدالته والتطابق بين السماع والحفظ والأداء إذا كان النقل آحاداً. وإذا كان المعصوم علماً وعملاً فإن الراوي مجرد ناقل لرواية لا يتدخل فيها بعلمه أو بعمله.^{١٦} إن العصمة بهذا المعنى قد تكون إحدى صفات النبوة دون الإمامة. والدليل على أن الإمام غير معصوم أن الأئمة الأوائل لم يكونوا معصومين ولم يُثبتوا عصمتهم. كما أن الإمام ليس سلطةً تشريعية، ولكنه سلطةٌ تنفيذية، ينوب عن الأمة في تنفيذ الأحكام، ويجوز خلعه إذا ما أبطل شروط عقد البيعة، ومن يجوز خلعه والثورة عليه لا يكون معصوماً. وهو بهذا المعنى لا يفترق عن عماله ووزرائه وقضاته وجباة خراجه ومُحتسبيه

^{١٦} العصمة من ضمن الشروط التي عليها خلاف. شرطتها الإمامية والإسماعيلية، ولهم حجتان: (أ) الإمام للتعليم. (ب) افتقار الرعية لفعل الإمام لجواز فعل القبيح عليهم. فلو لم يكن الإمام معصوماً للزم احتياجه إلى إمام آخر إلى ما لا نهاية أو الوقوع في الدور (المعالم، ص ١٥٧-١٥٨؛ الموافق، ص ٣٩٩). وحجة الإمامية أنه لا بد من أن يكون إمام معصوم عنده جميع علم الشريعة، ترجع الناس إليه في أحكام الدين ليكونوا مما تعبدوا به على يقين. وهذا هو الرسول ببراهينه الواضحة وأعلامه المعجزة وآياته الباهرة. وقد طلب عليّ التحاكم إلى القرآن (الفصل، ج ٤، ص ١١٣-١١٤). حجتان: (أ) وجه الحاجة إليه المعارف الإلهية، وهو مذهب أصحاب التعليم أو تعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق إلى الطاعات، وهو مذهب الاثني عشرية. (ب) احتياج الإمام إلى إمام، والثاني إلى إمام، فلا بد من الوصول إلى إمام معصوم (الطوابع، ص ٢٣٠). ومن الحجج النقلية: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، وغير المعصوم ظالم، مع أن ليس غير الظالم بالضرورة معصوماً (الموافق، ص ٢٩٩). حجتان: (أ) إمكان صدور القبيح عن الخلق مُحَوَّج إلى الإمام المعصوم، وإلا تسلسل الأمر إلى ما لا نهاية. (ب) للإجماع حجة؛ لأنه يكشف عن الحاجة إلى المعصوم. إن حجية الاجتماع لا تتوقف على الرسول، بل على المعصوم. علي بن أبي طالب معصوم (المحصل، ص ١٨١-١٨٢).

وجنده. إن العصمة لا تعني أكثر من الامتناع عن الفسوق، والحرص على الصدق في القول، والعدل في الفعل.^{١٧}

أما التقية فإنها تبدو مُتناقضة مع العصمة؛ إذ إن التقية تبدو حركة تراجع ونكوص، في حين أن العصمة ثقة بالنفس وإقدام على الفعل. وتكون التقية على مستويات عديدة؛ قد تكون عدم الظهور كلفة، والاختفاء عن الأعين والأنظار من أجل عدم التعرف على الإمام؛ فالإمام ظاهر لا غائب، ولكنه مستورٌ محبوب مخفي. وقد تكون التقية في القول، إما عدم الجهر بالإمامة أو حتى بالكذب وإنكارها. وقد تكون التقية أخيراً في الفعل؛ أي ارتكاب المعاصي والذنوب إبعاداً لصفة الإمامة عن الإمام حتى تحيد عنه الأنظار، بل قد يُظهر الكفر والفسوق حتى تنقلب العصمة إلى ضدها. ويجوز ذلك على الرسول أيضاً باعتباره إماماً، وليس للإمام وحده باعتباره مثل الخليفة الرابع بقبوله بيعة الخلفاء الثلاثة تقية، ومارسها أبنائه أمام حكام الظلم. وقد تصل التقية إلى حد التظاهر بالموت طلباً للأمان وخداعاً للسلطان.^{١٨} والحقيقة أنه في مجتمع الاضطهاد لا وجود إلا للانغلاق على الذات، وقراءة النفس في الآخر، وتكوين دنيا مستقلة، وتحول الطهارة إلى إباحة. كفى العالم إيماناً

^{١٧} عند أهل السنة ليس من شرط الإمام العصمة من الذنوب كلها خلافاً للإمامية بضرورة كونه معصوماً من الذنوب كلها (الفرق، ٣٤٩-٣٥٠). ولا يُشترط أن يكون معصوماً (النسفية، ص ١٤٤؛ الفتازاني، ص ١٤٤-١٤٥؛ الخيالي، ص ١٤٤-١٤٥؛ الإسفراييني، ص ١٤٤-١٤٥). ليس من صفاته العصمة (التمهيد، ص ١٨٢؛ الغاية، ص ٣٨-٣٨٥). قال الأصحاب: العصمة من شروط النبوة والرسالة، وليست من شروط الإمامة (الأصول، ص ٢٧٧-٢٧٩). لا يُشترط فيهم العصمة خلافاً للإسماعيلية والاثني عشرية، فقد أجمعت إمامة أبي بكر والأمة على كونه غير واجب العصمة (الطوالع، ص ٢٣٠). دليلان على أنه غير معصوم: (أ) يُنصب الإمام لإقامة الأحكام، وقد تقدّم علم الأمة بها، وهو نائب عن الأمة فيها يجوز خلعه؛ وبالتالي فهو غير معصوم مثل عماله وامراته وقضاته وجباة خراجه وأصحاب مسائله وحرسه. (ب) اعتراف الخلفاء الراشدين بأنهم غير معصومين، يجتهدون ويطلبون الروايات مثل التحكيم وبيعة السبي وقسمة المال وتولية العمال (التمهيد، ص ١٨٤-١٨٥). لو وجبت العصمة في الإمام لوجب اشتراطها في القضاة والولاة. والخلفاء الراشدون أئمة ليست لهم العصمة، بل يُناقشون الرأي ويقعون في الخطأ (الغاية، ص ٣٨٤-٣٨٥؛ النهاية، ص ٤٩٥-٤٩٦). لا تعني العصمة إلا الصدق في جميع الأقوال (النهاية، ص ٤٨٥). العصمة هي مجرد عدم الفسق والعدالة، فالفاسق لا يصلح لأمر الدين (الخيالي، ص ١٤٥-١٤٦؛ الإسفراييني، ص ١٤٥).

^{١٨} اختلفوا في التقية؛ فعند الروافض جائز أن يُظهر الإمام الكفر والرضا به والفسق على طريق التقية، وجوزوا ذلك على الرسول؛ وعند البعض لا يجوز (مقالات، ج ٢، ص ١٤٤-١٤٥). أجمعت الروافض أنه يجوز للإمام في حال التقية أن يقول إنه ليس بإمام (مقالات، ج ١، ص ٨٧). فأباحوا الكذب له، وهم

وظلمًا. ومع ذلك لا يخلو الزمان من إمام ظاهر وإمام مستور في حالة التفاؤل. وقد تخلو الأرض من الإمام ظاهرًا ومستورًا، ويظل الناس بلا حجة، وتتقلب الأمور من الضد إلى الضد، من وجوب الإمامة إلى استحالتها.^{١٩} وهذا لا يمنع من وجود أناس بررة صالحين أظهار في كل عصر. والحقيقة أنه يصعب التمييز في الأفعال بين ما يتم منها معصية وما يتم منها تقية. وإذا كان الإمام مُعلماً وقُدوةً ونموذجاً للسلوك، فكيف يمكن الاقتداء به وأفعاله معاصٍ وذنوب؟ وماذا لو استُخدمت التقية من غير الأئمة لتبرير المعاصي أو الاختفاء من الميدان؟ في هذه الحالة تكون التقية مثل «البداء»، وتجويزه على الله لتبرير أخطاء البشر؛ لذلك تظهر التقية في حالات المغالاة والتطرف، الحب الزائد والبغض الزائد. وقد تصل التقية في حالة البغض الزائد إلى درجة قتل النفس، أو تزويج المؤمنة من الكافر، أو القعود عن الجهاد.^{٢٠} إذا كانت الدعوة علنية، والجهر بالقول والفعل علناً، فإن التقية

يَدْعُونَ العصمة (الفرق، ص ٣٤٩-٣٥٠). القول بالتولي والتبري قولاً وفعلًا وعقدًا لا في حال التقية، ويُخالفهم بعض الزيدية (المِلل، ج ٢، ص ٦٩). وعند هشام بن الحكم ليس لله حجة على خلقه في الدين والشرعية في كتاب ولا سنة ولا إجماع، إلا من قبل الإمام الذي اختصه الله لدينه على كتمان وتقية وإخفاء، لا يتكلم الله بحق ولا يقوم الله بحجة مخافةً على نفسه أن يُقتل، وخشيةً على الإسلام أن يُنتهك (التنبيه، ص ٢٦). وقد رضي علي بالصحابة تقيةً خوفاً من القتل، وخوفاً على الأمة من أن تقع في الاختلاف. أظهر ذلك خفية في معاني كلامه حتى لا يفهمه الناس (التنبيه، ص ٣١). وعند الاثني عشرية كان الحسن يتستر خوفاً من جعفر وغيره من الأعداء (المِلل، ج ٢، ص ١١١). وعند الإسماعيلية، إسماعيل بن جعفر لم يمِت، ولكنه أظهر موته تقيةً حتى لا يُقصد بالقتل (المِلل، ج ٢، ص ١٤٤-١٤٥).

^{١٩} من اختلافات الاثني عشرية بعد موت الحسن أنه لا إمام بعد الحسن. وجائز في العقول أن يرفع الله الحجة عن أهل الأرض لمعاصيهم، وهي فترة وزمان لا إمام فيه، والأرض اليوم بلا حجة كما كانت الفترة قبل بعث النبي. وقد تكون هناك حجة؛ فالأرض لا تخلو من حجة، وهو الغائب الحاضر (المِلل، ج ٢، ص ١١٠-١١٣). وعند الكيالية أتباع أحمد بن الكيالي، من دعاة البيت بعد جعفر بن محمد السابق من الأئمة المستورين (المِلل، ج ٢، ص ١٢٧). وعند الإسماعيلية دون السبعة ابتداءً من الأئمة المستورين الذين كانوا يسرون في البلاد. ولن تخلو الأرض من إمام حي قاهر، إما ظاهر مكشوف وإما باطن مستور. إذا كان الإمام ظاهرًا فحجته مستورة، وإذا كان الإمام مستورًا فحجته ودعائه ظاهران (المِلل، ج ٢، ص ١٤٤-١٤٥). وفرّق بين قول الشيعة لا تخلو الأرض في كل عصر من رجلٍ معصوم لا يُخطئ ولا يزال، وقول المعتزلة مثل أبي الهذيل وهشام الفوطي إن الأمة لا تخلو من أبرار صالحين للرواية والتصديق (الانتصار، ص ١٦١-١٦٣).

^{٢٠} عند الخوارج، التقية بمعنى آخر. فعند النجدات (رواية الكعبي)، التقية جائزة في القول والعمل كله، وإن كان حتى في قتل النفس (المِلل، ج ٢، ص ٣٧). والقعود عن الجهاد جائز إذا أمكنه أفضل

لا تجوز. أما الانتظار والتخطيط فليس تقية، بل هو اختيار أنسب الأوقات لضمان نجاح الدعوة والقضاء على الظلم.^{٢١}

(٤-١) العلم والتعليم^{٢٢}

والإمام مُستودع العلم الذي لا يعلمه غيره، وهو علمٌ قلبي يقوم على الإلهام، أو هو حاجةٌ نفسية وليس علمًا نظريًا خالصًا. والعلم متَّحد بالشخص، والشخص متَّحد بالعلم. يُعرَف العلم بالشخص كما يُعرَف الشخص بالعلم. وهو علمٌ مُجَمَّل في مُقابل الوحي كعلمٍ مفصَّل، له ظهر وبطن؛ وبالتالي في حاجة إلى تأويل.^{٢٣} وهو فوق ذلك كله علمٌ مستور لا يعلمه إلا

(المِلل، ج ٢، ص ٣٨). وعند الصفرية، التقية جائزة في القول دون العمل (المِلل، ج ٢، ص ٥٦؛ اعتقادات، ص ٥١؛ المواقف، ص ٤٢٤). وتزوج المؤمنة من الكافر في دار التقية دون العلانية (المواقف، ص ٤٢٤).
^{٢١} أما الأزارقة فقد برئت من أهل التقية (مقالات، ج ١، ص ١٦٢). وهي غير جائزة لا في القول ولا في العمل (المِلل ج ٢، ص ٣٣). قال نافع: التقية لا تحل، والقعود عن القتال كفر (المِلل، ج ٢، ص ٣٨). أصحاب النبي حين كانوا مقهورين جائز، وأما في غيرهم مع الإمكان فالقعود كفر (المِلل، ج ٢، ص ٣٨-٣٩). تُحرم الخوارج التقية (المواقف، ص ٤٢٤). كما يعترض أهل السنة بأن عليًّا حارب ولم يكن تقياً. ولا يُقاس على جواز اختفاء النبي في الغار (المحصل، ص ١٨١-١٨٢). ينبغي أن يكون الإمام ظاهرًا لا مُختفيًا (النسفية، ص ١٤٣) لتحصل به المصالح (التفتازاني، ص ١٤٣-١٤٤؛ الإسفراييني، ص ١٤٣-١٤٤). كما طعن سليمان بن جرير في الرافضة لقولهم بالتقية، فكلما قيل لهم «هذا باطل»، قالوا: هذه تقية قولًا وفعلًا (المِلل، ج ٢، ص ٩٠).

^{٢٢} كان يمكن أن يدخل هذا الجزء في «نظرية العلم» في المقدمات النظرية الأولى، ولكننا آثرنا إدخاله في «الإمامة» لتعلُّقه بها على وجه خاص.

^{٢٣} يخلق الله في الإمام كل العلوم أصولًا وفروعًا، وإن كان صغيرًا مثل عيسى. إذا سئلوا عن الجنة قالوا: الإلهام، ومن خالف ليس رشيديًا (الفصل، ج ٥، ص ٤٤). وعند البعض الآخر لا يجوز أن يكون إمامًا في الصلوات أو مُفتيًا، ويُستحسن انتظاره إلى سن البلوغ (المحصل، ص ١٧٨-١٧٩). أخذ كيسان مولى علي علم التأويل والباطن والآفاق والأنفس عن محمد ابن الحنفية، فرفضوا الشرائع، وأنكروا القيامة، وقالوا بالحلل والتناسخ (المحصل، ص ١٧٨). وإنما عنى بالحق هنا الاحتياج، وبالحق المحتاج إليه. بالاحتياج عرفنا الإمام، وبالإمام عرفنا مقادير الاحتياج (المِلل، ص ١٥٥). وهذه الطريقة التي عرفنا المُحق بالحق معرفةً جملة، ثم نعرف بعد ذلك الحق بالمُحق معرفةً مفصَّلة حتى لا يلزم دوران (المسائل، المِلل، ج ٢، ص ١٥٤-١٥٥). الباطنية لزمهم هذا القلب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطنًا، ولكل تنزيل تأويلًا (المِلل، ج ٢، ص ١٤٦).

العالمون، علمٌ سري، مستودعٌ في القلوب، لا يُكشَفُ إلا لأصحابه أهل العلم. وهو علمٌ موروث لا مكتسب، لا يتوارثه إلا الأئمة، إمام عن إمام حتى الإمام الحالي، فيكون هو العالم وغيره الجاهل، هو المُعلم وغيره المُتعلّم، هو المتصل بمنبع العلم وغيره لا يتعلمه إلا عن طريقه. قد يَبْزُ فيه الإمام علم الرسول بكمه وكيفه؛ فالإمامة مُتَممة للنبوة، وليس على الآخرين إلا التقليد للإمام والتبعية له كما يتبع الأعمى البصير.^{٢٤} النبوة مجرد حرف بلا معنى، والولي أو الإمام هو الذي يُعطي الحرف معناه.^{٢٥} وهو علمٌ واحد لا اختلاف فيه؛ فالاتفاق صحة، والاختلاف بطلان. وعلامة الحق الوحدة، وعلامة الباطل الكثرة. والوحدة مع الإمام، والكثرة مع أعدائه. والجماعة مع الإمام، والمجتمع المضاد مع أعدائه. وهناك علم الميزان يُمايز بين الاثنين، مستقى من الشهادة، كنفي وإثبات أو كنفي واستثناء في «لا إله إلا الله».

^{٢٤} كان أبو مسلم كيسانياً. اقتبس ما عادتهم العلوم المستودعة في أهل البيت (المحصل، ص ١٧٩). والكيسانية أصحاب كيسان مولى علي، وقيل تلميذ لمحمد ابن الحنفية، يعتقدون فيه اعتقاداً بالغاً من إحاطته بالعلوم كلها، واقتباسه من السידين الأسرار بجمالتهما من علم التأويل والباطن وعلم الآفاق والأنفس (الملل، ج ٢، ص ٦٩). وعند القرامطة الديلم، الأنبياء الأئمة بخلاف طبائع الناس يعلمون الغيب، ويقدرّون كل شيء، ولا يُعجزهم شيء، ويقهرون ولا يُقهرون، ويعلمون ولا يُعلمون، ولهم علامات ومعجزات وأمارات ومقدمات قبل مجيئهم وظهورهم وبعد ظهورهم يُعرفون بها، وهم مُباينون لسائر الناس في صورهم وطباعهم وأخلاقهم وأعمالهم (التنبيه، ص ٢٠). وقالت السبئية إن جعفر الصادق كان عالماً بجميع معالم الدين من العقلية والشرعية. فإذا قيل للواحد منهم: ماذا تقول في القرآن أو في الرؤية أو في غير ذلك من أصول الدين أو في فروعه؟ يقول: أقول فيها ما كان يقوله جعفر الصادق. فقلّده (الفرق، ص ٦١). وقالت الخطابية إن جعفر الصادق قد أودعهم جلدًا فيه كل ما يحتاجون إليه من الغيب، وسَمَوْا ذلك الجلد «جعفرًا»، وقالوا إنه لا يقرأ فيه إلا من كان منهم (الفرق، ص ٢٥٢). ومنهم صنفٌ زعموا أن علياً قد علم ما علمه الرسول من علم الدنيا والآخرة، وما كان وما هو كائن، وعلم علي بعد الرسول علماً لم يكن الرسول يعلمه، وأن علياً أعلم من الرسول. وجعلوا الأئمة بعده يرثون ذلك منه إلى يومنا هذا، الأكبر فالأكبر، وأن العلم يولد معه لا يحتاج إلى تعليم (التنبيه، ص ١٥٩-١٦٠). وإنما حمّله (المختار) إلى الانتساب إلى محمد ابن الحنفية حسن اعتقاد الناس فيه، وامتلاء القلوب بحبه، والسيد كان كثير العلم غزير المعرفة، وقاد الفكر مُصيب الخاطر في العواقب. أخبره أمير المؤمنين عن أحوال الملاحم، وأطلعه على مدارج المعالم. اختار العزلة، وآثر الخمول على الشهرة. وقد قيل إنه كان مستودع علم الإمامة حتى سلّم الأمانة إلى أهلها، وما فارق الدنيا حتى أقرّها في مستقرها (الملل، ج ٢، ص ٧٤-٧٤).

^{٢٥} ادعى سعيد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن ميمون ديسان القداح من الباطنية أنه هو عبد الله بن الحسين بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق المهدي المنتظر (الفرق، ص ٢٨٣).

فما يستحق النفي باطل، وما يستحق الإثبات والاستثناء حق. وعلى هذا النحو يمكن وزن الصدق والكذب والخير والشر وكل المتضادات، وقياسها به.^{٢٦} والإمام يعلم كل شيء، ما كان وما يكون وما سيكون، لا يند شيء عن علمه، في حين أن الرسول كان كاتبًا يعلم اللغات والحروف! ويشمل علمه الأمور النظرية والعملية على حدٍّ سواء. قد يأتي علم الإمام من الوحي مباشرة أو قد يأتيه من قبل الإمام السابق. فإن لم يحدث تطابق بين العلم والمعلوم تم اللجوء إلى «البداء»؛ أي حدوث تغير في العلم الإلهي! فالإمامة هنا كالولاية مُتَمِّمة للنبوّة ومُكَمِّلة لها. والعلم واحد، فهو يتناسخ من شخص إلى شخص، يكون في شخص نبوة، وفي شخص آخر إمامة، وفي شخص ثالث ولاية. والحقيقة أن وظيفة الإمام عمليةٌ صرفة في سد الثغور والدفاع عن الحدود وتجهيز الجيوش وتحصين القلاع ورد المظالم وأخذ الحقوق. وإن تهاون في التطبيق، ولم يستمع للنصح أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجب عزله؛ فالإمامة ولاية لا بمعنى الصوفية، بل بمعنى الوظيفة؛ أي تأدية الواجبات، وهي مستقلة عن شخص الإمام.^{٢٧} وتتمثل خطورة العلم والتعليم في اعتباره حكرًا على

^{٢٦} والاستدلال بالاختلاف على البُطلان وبالتوافق على الحق أن في العالم حقًا وباطلاً، وأن علامة الحق هي الوحدة، وعلامة الباطل هي الكثرة، وأن الوحدة مع التعليم، والكثرة مع الرأي، والتعليم مع الجماعة، والجماعة مع الإمام، والرأي مع الفرق المختلفة، وهي مع رؤسائهم. وجعل الحق والباطل والتشابه بينهما من وجه، التمايز بينهما من وجه، التضاد في الطرفين، والترتب في أحد الطرفين ميزان يزن به جميع ما يتكلم فيه. وإنما أنشأ هذا الميزان من كلمة الشهادة وتركيبها من النفي والإثبات أو النفي والاستثناء. فيما هو مستحق النفي باطل، وما هو مستحق الإثبات حق، ووزن بذلك الخير والشر، والصدق والكذب، وسائر المتضادات (المِلل، ج ٢، ص ١٥٥-١٥٦).

^{٢٧} اختلفت الروايف في الإمام، هل يعلم كل شيء أم لا، وهم فرقتان: (أ) يعلم كل ما كان وكل ما يكون ولا يخرج شيء منه. أما الرسول فكان كاتبًا يعلم سائر اللغات والكتابة (مقالات، ج ١، ص ١١٧). وعند المختارية أصحاب المختار بن عبيد، كان يدعي علم ما يحدث من الأحوال، إما بوحى يوحى إليه، وإما برسالة من قبل الإمام، فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء وحدث حادثة، فإن وافق كونه قوله جعله دليلًا على صدق دعواه، وإن لم يُوافق قال: قد بدا لربكم (المِلل، ج ٢، ص ٧٢). وكان أبو كامل (الكاملية) يقول: الإمامة نورٌ يُتناسخ من شخص إلى شخص، وذلك النور في شخص يكون نبوة. وفي شخص يكون إمامة، وربما تُتناسخ الإمامة فتصير نبوة (المِلل، ج ٢، ص ١١٨). (ب) يعلم كل الأحكام والشرعية، وإن لم يُحط بكل شيء علمًا؛ لأنه القيم على الشرائع والحافظ لها ولما يحتاج الناس. أما ما لا يحتاجونه فيجوز ألا يعلمه الإمام (مقالات، ج ١، ص ١١٧). ما أقيم الإمام لأجله. فإن قالوا: فهل تحتاج الأمة إلى علم الإمام، وبيان شيء خُصَّ به بدونهم، وكشف ما ذهب علمه عنهم؟ قيل: لا؛ لأنه هو وهم

فئة معينة هي المتصلة بالإمام بعد أن كان مشاعاً للجميع، بل لا يحق لأحد سوى الأئمة الاطلاع عليه، ولا يجوز لأحد أن يرتفع إلى درجة الإمام حتى يمكنه الاطلاع على العلم؛ لأن الإمام من عصب الإمام الأول. فالعلم حكر على عصب. كيف وقد يخرج الابن جاهلاً أو معتوهاً من أب عالم أو ملهم؟^{٢٨} كما يؤدي ذلك إلى إنكار العلم مطلقاً لما كان العلم متوارثاً وليس كسباً واجباً على كل مكلف. والعلم الضروري منه أيضاً ما هو شائع وموجود في كل عقل وفي كل طبيعة بشرية، ولا يمكن توريثه، والنبوة ذاتها لا تورث. العلم المتوارث مضادٌ بطبيعته للعلم المكتسب وقصر المعرفة على السلالة والأنساب، في حين أن مصدر المعرفة هو الواقع ذاته الذي استمد منه الوحي محاولاً تنظيره.^{٢٩} وإذا كان العلم سرّاً فإنه لا يمكن لأي أحد فهمه، ولا بد من انتظار الإمام حتى يكشف له ما غمض عنه من العلم، ويظل الإنسان يجهله، فليس لديه ما يستطيع به أن يعلم أو يعرف، في حين أن الوحي مُعطى للجميع لا سر فيه، بل إن مقولة السر مضادةٌ بطبيعتها لمقولة الوضوح الذي يُعبر الوحي عن نفسه من خلالها. وعادةً ما تُروج مجتمعات القهر لمقولة السر حتى لا يتساءل الناس، ولا يكشفوا أسباب القهر والاستغلال والزيغ. ويُفسّر منع التساؤل عن الأمور النظرية

في علم الشريعة، وكلها سيان. فإن قالوا: فلماذا يُقام الإمام؟ قيل لأجل ما ذكرناه من قبل من تدبير الجيوش وسد الثغور ورد المظالم والأخذ للمظلوم وإقامة الحدود وقسم الفيء بين المسلمين والدفع بهم في حجهم وغزوهم؛ فهذا الذي يليه ويُقام لأجله. فإن غلط في شيء منه أو عدل به عن موضعه كانت الإمامة من ورائه، والأخذ له بواجبه (التمهيد، ص ١٨٥-١٨٦).

^{٢٨} عند الهاشمية أتباع محمد ابن الحنفية، قالوا بانتقال محمد ابن الحنفية إلى رحمة الله ورضوانه، وانتقال الإمامة منه إلى ابنه أبي هاشم. أفضى إليه الأسرار والعلوم، وأطلعه على مناهج تطبيق الآفاق على الأنفس، وتقدير التنزيل على التأويل، وتصوير الظاهر على الباطن. فلكل ظاهر باطن، ولكل شخص روح، ولكل تنزيل تأويل، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم، والمنتهى في الآفاق من الحكم والأسرار مجتمع في الشخص الإنساني، وهو العلم الذي استأثر علي به ابنه محمد ابن الحنفية، وهو أفضى ذلك السر إلى ابنه أبي هاشم، وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقاً (المِلل، ج ١، ص ٧٥).

^{٢٩} ومن أصحاب أبي الجارود فضيل الرسان وأبو خالد الواسطي، وهم مختلفون في الأحكام والسير، فزعم بعضهم أن علم ولد الحسن والحسين كعلم النبي، فيحصل لهم العلم قبل التعلم فطرةً وضرورة، وبعضهم يزعم أن العلم مشترك فيهم وفي غيرهم، وجائز أن يؤخذ عنهم وعن غيرهم ومن العامة (المِلل، ج ٢، ص ٨٩). وحُكي عن الزرارية أن المعرفة ضرورية، وأنه لا يسع جهل الأئمة، فإن معارفهم كلها ضرورية، وكل ما يعرفه غيرهم بالنظر فهو عندهم أوّل ضروري، ونظرياتهم لا يدركها غيرهم (المِلل، ج ٢، ص ١٣٦-١٣٧).

التي لا تنتج عنها آثارٌ عملية من أجل إرجاع الناس إلى العالم ومنعاً للاغتراب عنه، على أنه منع للتساؤل على الإطلاق. مجتمعات السر هي مجتمعات الكبت والتحریم كما هو الحال في مجتمعاتنا المعاصرة القائمة على ثالث محرم؛ الدين والسلطة والجنس، الكل لا يعلمه، ولا يجوز الاقتراب منه أو الحديث عنه إلا من قبل السلطة وريثة الإمام، وكل ادعاء لعلم سري هو وسيلةٌ إنسانية لتغطية الجهل أو للتعمية، فلا تقوم ثورة على علم سري؛ لذلك كان التعليم وتثقيف الناس وتساؤلاتها حول المحرمات ومعارضتها للأسرار وكل طرق الاستنارة مضادةً لنظم القهر، ووسيلة للقضاء عليها.^{٢٠} كما تؤدي صفة العلم والتعليم إلى التقليد؛ لأن الإنسان لا يستطيع بنفسه أن يعلم أو يفهم، بل لا بد من تقليد الإمام وانتظاره وسماع شرحه، في حين أن التقليد مُدان شرعاً وليس أصلاً من أصول الدين، وأن النظر أولى الواجبات على المكلف^{٢١} وبالتالي تغيب كل إمكانية للتحقق من صدق أقوال

^{٢٠} وقد دعت الباطنية الناس إلى إمام في كل زمان يعرف موازنات هذه العلوم، ويهتدي إلى مدارج هذه الأوضاع والرسوم (الملل، ج ٢، ص ١٥١). وقد مُنع العوام من الخوض في العلوم، وكذلك الخواص عن مطالعة الكتب المتقدمة إلا من عرف كيفية الحال في كل كتاب، ودرجة الرجال في كل علم (الملل، ج ٢، ص ١٥٦). ويحتجُون ببعض آيات، مثل: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾.

^{٢١} وأما إيمان الباطنية فإن داعيهم يقول للحالف: جعلت على نفسك عهد الله وميثاقه وذمته وذمة رسله، وما أخذ الله على النبيين من عهد وميثاق، أنك تستر ما تسمعه مني، وما تعلمه من أمري، ومن أمر الإمام الذي هو صاحب زمانك، وأمر أشياعه وأتباعه في هذا البلد وفي سائر البلدان، وأمر المطيعين له من الذكور والإناث؛ فلا تُظهر من ذلك قليلاً ولا كثيراً، ولا تُظهر شيئاً يدل عليه من كتابة أو إشارة إلا ما أذن لك فيه الإمام صاحب الزمان، أو أذن لك في إظهاره المأذون له في دعوته، فتعمل حينئذٍ بمقدار ما يؤذن فيه. وقد جعلت على نفسك الوفاء بذلك، وألزمته نفسك في حالتَي الرضا والغضب، والرغبة والرغبة. وجعلت على نفسك أن تمنعني وجميع من أسمىه لك مما تمنع منه نفسك بعهد الله وميثاقه عليك وذمته وذمة رسله، وتنصحهم نصحاً ظاهراً وباطناً، وألا تخون الإمام وأوليائه وأهل دعوته في أنفسهم ولا في أموالهم، وأنت تتأول في هذه الأيمان تأويلًا، ولا تعتقد ما يُحله، وأنت إن فعلت شيئاً من ذلك فأنت بريء من الله ورسوله وملأكته ومن جميع ما أنزل الله من كتبه، وأنت إن خالفت في شيء مما ذكرناه لك فله عليك أن تحج إلى بيته مائة حجة ماشياً نذراً واجباً، وكل ما تملكه في الوقت الذي أنت فيه صدقة على الفقراء والمساكين، وكل مملوك يكون في ملكك يوم تخالف فيه أو بعده يكون حرّاً، وكل امرأة لك الآن أو يوم مخالفتك أو تتزوجها بعد ذلك تكون طالقاً منك ثلاث طلاقات، والله الشاهد على نيتك وعقد ضميرك فيما حلفت به ... فإن حلف ألغى بهذه الأيمان ظن أنه لا يمكن حلها ...

الإمام بإرجاعها إلى الوحي أو إلى العقل أو إلى الواقع، فتُقبل أقوال الإمام بلا مناقشة أو اعتراض، ويؤخذ عليه العهد بالتسليم والطاعة والقبول. تغيب أية وسيلة لضبط العلم ومراجعته، فهو علم بلا برهان، في حين أن العلم هو طلب البرهان، وأن كل ما لا دليل عليه يجب نفيه، وأن الإيمان لا يكفي دون التصديق؛ فحقائق الوحي على مبادئ العقل ووقائع الحياة الإنسانية التي تكشف عنها التجارب الشعورية، الفردية والاجتماعية.^{٢٢} والأخطر من هذا كله هو هدم العقل وإثبات التقليد والتبعية، وتدعيم هذا الهدم بحجج عقلية تُثبت دور العقل في الإثبات والنفي. فإذا كان الفتى يعرف بنفسه اعتماداً على العقل والنظر من غير حاجة إلى تعليم مُعلم أو عن طريق مُعلم صادق، فإنه يسمح بالضرورة بعلم غيره الذي توصل إليه أيضاً بالعقل والنظر. فإذا ما أنكره عليه، فإن هذا الإنكار لا يحتاج إلى مُعلم، بل يمكن أيضاً أن يتم بالعقل. وإذا كان لا بد من مُعلم، وكان من الضروري قبول مُعلم الخصم، وبالتالي يتعدد المُعلمون، فإن ذلك لا يعني ضرورة وجود مُعلم صادق؛ لأن الخصم سيُدّعي أن مُعلمه هو الصادق؛ وبالتالي يتعدد المُعلمون الصادقون. فما هو مقياس صدق المُعلم إن لم تكن هناك وسائل للتحقق منها ومن ضمنها العقل؟ وإن صدق الراوي يمكن التحقق منه بشروط الرواية إذا كان الخبر مُتواتراً، وبشروط الراوي إذا كان آحاداً. أما ضرورة تحديد العلم الصادق بشخص بعينه حتى لا يتعلم من مُعلم غير محدّد بشخصه، فإنه تشخيص للعلم بلا سبب. فالعلم لا يتحدّد بشخص المعلم، والعالم كل من حمل العلم. وإن البحث عن رفيق للطريق، أي عن مُرشد للمعلم، يجعل المرشد أهم من المعلم، ومن لا مرشد له لا معلم له. أما حجة الواقع فإنها لا تكون حجة مبدأ. فإذا كان كل معلم صادقاً مُتعيّناً بشخصه على حق، وكل معلم صادق غير متعين بشخصه ليس كذلك

(الفرق، ص ٣٠٣-٣٠٤). ونكتته أن يرجع في كل مقالة وكلمة إلى إثبات العلم (المِلل، ج ٢، ص ١٥٦). وقد سدّدتم باب العلم وفتحتم باب التسليم والتقليد. وليس يرضى عاقل بأن يعتقد مذهباً على غير بصيرة، وأن يسلك طريقاً من غير بينة، فكانت مبادئ الكلام تحكيّمت، وعواقبها تسليّمت (المِلل، ج ٢، ص ١٥٧).

^{٢٢} كان أحمد بن الكيال من دعاة واحد من أهل البيت بعد جعفر بن محمد الصادق، وأظنه من الأئمة المستورين، ولعله سمع كلمات عملية، فخلطها برأيه القائل وفكره العاطل، وأبدع مقالة في كل باب علمي على قاعدة غير مسموعة ولا معقولة، وربما عاند الحسن في بعض المواضع ... وبقيت من مقالته في العالم تصانيف عربية وأعجمية كلها مزخرفة مردودة شرعاً وعقلاً (المِلل، ج ٢، ص ١٢٧-١٢٨).

في ظرفٍ تاريخي خاص لجماعة بعينها، فإن ذلك لا يُعمَّم في كل ظرف وفي كل مجتمع.^{٣٢} فإذا ما ظهر العقل فإنه يبدو عقلًا أسطوريًا غيبيًا تعويضًا عن غياب العقل الإنساني العلمي، العقل الأول، أول ما خلقه الله، والذي منه تفيض الصور على الموجودات، والذي يدخل في حوار مع الله متشخصًا كفرد. وهل وظيفة العقل حوار خالقه أم إدراك العالم؟ وهل يعلم العقل بالفيض أم بالنظر والاستدلال؟ وهل هو مرتبط بالنفس أم بالحس؟ وهل هو وجود أم معرفة، شيء أم آلة؟ هل هو أخلاق أم طبيعة؟ هل هو متجه إلى العالم العلوي أم إلى العالم السفلي؟ وأين يعيش الإنسان ومن أين تأتي مآسيه؟ والعقل ليس مقتصرًا على النبي أو على الوحي، بل هو عام في كل إنسان، يأتي من طبيعته وفطرته وليس موهوبًا من أعلى، ينظر ويستدل دونما حاجة إلى صورٍ موهوبة تفيض عليه من عقلٍ أول. فهو عقلٌ طبيعي موجود في هذا العالم، تعبير عن الفطرة، ولا شأن له بعقلٍ أول، هو أو غيره، سابق

^{٣٢} تقوم دعوى الباطنية على فصولٍ أربعة لهدم العقل: (أ) للمفتي في معرفة الباري أحد قولين؛ إما أن يقول أعرف الباري بمجرد العقل والنظر من غير احتياج إلى تعليم معلم، وإما أن يقول لا طريق إلى المعرفة مع العقل والنظر إلا بتعليم معلم صادق. ومن أفتى بالأول فليس له الإنكار على عقل غيره ونظره، فإنه متى أنكر فقد علم، والإنكار تعليم ودليل على أن المنكر عليه يحتاج إلى غيره. والقسمان ضروريان؛ فإن الإنسان إذا أفتى بفتوى أو قولًا فلإما أن يقول من نفسه أو من غيره، وكذلك إذا اعتقد عقداً فلإما أن يعتقد من نفسه أو من غيره. هذا هو الفصل الأول، وهو كسر على أصحاب الرأي والعقل. (ب) إذا ثبت الاحتياج إلى معلم، أفصلح كل معلم على الإطلاق أم لا بد من معلم صادق؟ من قال إنه يصلح كل معلم ما ساغ له الإنكار على معلم خصمه، وإذا أنكر فقد سلّم أنه لا بد من معلم معتمد صادق. وهذا كسر على أصحاب الحديث. (ج) إذا ثبت الاحتياج إلى معلم صادق، أفلا بد من معرفة العلم أولاً والظفر به ثم التعلم منه، أم جاز التعلم من كل معلم من غير تعيين شخصه وتبيين صدقه؟ والثاني رجوع إلى الأول، ومن لم يمكنه سلوك الطريق إلا بمقدم ورفيق، فالرفيق ثم الطريق. وهو كسر على الشيعة. (د) الناس فرقتان؛ فرقةٌ قالت يُحتاج في معرفة الباري إلى معلم صادق، ويجب تعيينه وتشخيصه أولاً ثم التعلم منه. وفرقةٌ أخذت في كل علم من معلم وغير معلم، وقد تبين بالمقدمات السابقة أن الحق مع الفرقة الأولى؛ فريسهم يجب أن يكون رأس المحققين. وإذا تبين أن الباطل مع الفرقة الثانية فروسأوهم يجب أن يكونوا رؤساء المبطلين (الملل، ج ٢، ص ١٥٣-١٥٤). وعند الصباحية، العقل إن كان كافياً فليس لأحد أن يعترض الآخر، وإن لم يكن كافياً فلا بد من إمام. والجواب إن كان العقل غير محتاج إليه، فكيف يميز الحق من المبطل بينهم؟ وإن كان محتاجاً إليه فلا بد من حاجة إلى الإمام. هب أن الإمام محتاج إليه، فأين ذلك الإمام، ومن هو؟ لأن الذي ينصون عليه بالإمامة في غاية الجهل، ولأن أمراء مصر الذي كانت دعوة الباطنية فيهم كان أكثرهم جهالاً فساقاً (اعتقادات، ص ٧٨).

على الخلق، لا نعلم عنه شيئاً.^{٣٤} لذلك يُنكر النظر والقياس، وتُعتبر المعرفة اضطراراً. ولا يأتي هذا الاضطرار من طبيعة العقل أو من طبيعة الإنسان، أي من الداخل، بل يأتي من الخارج، من فضل الإمام، أو من ضرورة الوحي، أو من كشف وإلهام لا حيلة للإنسان فيه. فالإنسان بطبيعته لا يقدر على النظر والمعرفة. فإذا أقرَّ بمعرفة فإنها لا تأتي عن طريق النظر الحر، بل تأتي بالإقرار بالفرض والإجبار، بل قد تُمنع المعرفة وتُسَفَّه إذا ما استقلَّت بنفسها عن الفيض أو عن الإمام.^{٣٥} فإذا ما سُمح بالنظر والاستدلال فإنه يكون

^{٣٤} حمل أحمد بن حابط كل ما ورد في الخبر من رؤية الباري على رؤية العقل الأول الذي هو أول مبدع، وهو العقل الفعَّال الذي منه تفيض الصور على الموجودات، وإياه عنى النبي بقوله: «أول ما خلق الله تعالى خلق العقل، فقال له أقبل، فأقبل، ثم قال له أدبر، فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك، بك أعز وبك أذل، وبك أمتع.» فهو الذي يظهر يوم القيامة، وترتفع الحجب بينه وبين الصور التي فاضت منه، فيرويه كمثل القمر ليلة البدر. فأما واهب العقل فلا يرى البتة، ولا يُشَبَّه إلا بمبدع بمبدع (المِلل، ج ١، ص ٩٤-٩٥). كلام الله ما يفيض على النفوس من المعاني، إما من العقل الفعَّال عند بعضهم أو من غيره، وهو قول الصائبة المتفلسفة (شرح الفقه، ص ٣١). وعند الباطنية، أبدع القديم بالأمَر العقل الأول، والذي هو تام بالفعل، ثم بتوسطه أبدع النفس، الذي هو غير تام. ونسبة النفس إلى العقل إما نسبة النطفة إلى تمام الخلقة والبيض إلى الطير، وإما نسبة الولد إلى الوالد، والنتيجة إلى المنتج، وإما نسبة الأنثى إلى الذكر والزوج إلى الزوجة. وقالوا: لما اشتاقت النفس إلى كمال العقل، واحتاجت الحركة إلى آلة الحركة، حدثت الأفلاك السماوية ... وفي العالم العلوي عقل ونفس كلي، وجب أن يكون في هذا العالم عقلٌ مشخص هو كل، وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ، ويُسمونه الناطق، وهو النبي؛ ونفسٌ مشخصة هي كل أيضاً، وحكمها حكم الطفل الناقص المتوجه إلى الكمال، أو حكم النطفة المتوجهة إلى التمام، أو حكم الأنثى المتزوجة بالذكر، ويُسمونه الأساس، وهو الوحي. وقالوا: وكما تحرَّكت الأفلاك بتحريك النفس والعقل والطبائع، كذلك تحرَّكت النفوس والأشخاص بالشرائع بتحريك النبي والموصي في كل زمان دائراً على سبعة حتى ينتهي إلى الدور الأخير، ويدخل زمان القيامة، وترتفع التكليف، وتضمحل السنن والشرائع. وإنما هذه الحركات الفلكية والسنن الشرعية لتبلغ النفس إلى حال كمالها، وكمالها بلوغها إلى درجة العقل واتحادها به، ووصولها إلى مرتبته فعلاً، وتلك هي القيامة الكبرى (المِلل، ج ٢، ص ١٤٦-١٤٩). عند أحمد بن حابط أن الله أبدع خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم، وخلق فيهم معرفته والعلم به، وأسبغ عليهم نعمه، ولا يجوز أن يكون أول ما يخلقه إلا عاقلاً ناظراً معتبراً (المِلل، ج ١، ص ٩١-٩٢). إلهاً إله العقول؛ أي ما هدى إليه عقل كل عاقل (المِلل، ج ٢، ص ٥٧).

^{٣٥} اختلفت الروايف في النظر والقياس، أربعة منها تُنكر النظر: (أ) وهم جمهورهم، المعارف كلها اضطرار، والخلق جميعاً مضطرون، والنظر والقياس لا يؤديان إلى علم، وما تعبد الله بهما. (ب) أصحاب

بعد المعرفة الاضطرارية، ولا يؤدي هذا النظر إلا إلى معرفة نظرية دون أية معرفة عملية. وقد يُسمَح بها اختيارًا إما اضطرارًا أو كسبًا، ولكنها تظل دون التكليف. وقد يُسمَح بها بعد مجيء الرسل لا قبلهم، ولكن يظل النظر تابعًا للنبوة لا مستقلاً عنها.^{٣٦} وإن إبطال النظر في الأمور النظرية ليؤدي بالضرورة إلى إنكاره في الأمور العملية؛ وبالتالي يستحيل استنباط الشرائع والأحكام، ويبطل الاجتهاد فيها.^{٣٧}

(٢) شروط الإمامة

إن لم تكن هناك صفات للإمام تجعل منه إمامًا فوق العادة، وقائدًا فوق مستوى البشر، فإن هناك شروطًا للإمامة تتحقق أو لا تتحقق في البشر، وتجعل من الإمام إنسانًا عاديًا

شيطان الطاق، المعارف كلها اضطرار، وقد يجوز أن يمنعها الله بعض الخلق، فإذا منعها الله بعض الخلق وأعطاهم بعضهم كلفهم الإقرار من منعه إياهم المعرفة. (ج) أصحاب مالك الحصري، المعارف كلها اضطرار، وقد يجوز أن يمنعها الله بعض الخلق، فإذا منعها الله بعض الخلق وأعطاهم بعضهم كلفهم الإقرار مع سعة إياهم المعرفة. (د) العقول لا تدل على شيء قبل مجيء الرسل، ولا بعد مجيئهم، وأنه لا يُعَلَّم شيء من الدين، ولا يلزم فرض إلا بقول الرسل والأئمة، وأن الإمام هو الحجة بعد الرسول، لا حجة على الخلق غيره (مقالات، ج ١، ص ١١٨-١١٩).

^{٣٦} وهي الفرقة الرابعة الأخرى من الروافض التي تسمح نسبياً بالنظر، وهي: (أ) أصحاب هشام بن الحكم، المعرفة كلها اضطرار بإيجاب الخلقة، ولا تقع إلا بعد النظر والاستدلال. يعنون بما لا يقع منها إلا بعد النظر والاستدلال العلم بالله. (ب) الحسن بن موسى، المعارف كلها اضطرارًا، والمعرفة بالله يجوز أن تكون كسبًا ويجوز أن تكون اضطرارًا. وإن كانت كسبًا أو اضطرارًا فليس يجوز الأمر بها على وجه من الوجوه. (ج) النظر والقياس يؤديان إلى العلم بالله، والعقل حجة إذا جاءت الرسل. فأما قبل مجيئهم فليست للعقول دلالة ما لم يكن سنة بينة. واعتلوا بقول الله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (١٥: ١٧). (د) يقولون بتصحيح النظر والقياس، وأنهما يؤديان إلى العلم، وأن العقول حجة في التوحيد قبل مجيء الرسل وبعد مجيئهم (مقالات، ج ١، ص ١١٨-١١٩).

^{٣٧} قالت جميع الروافض بأجمعها بنفي الرأي في الأحكام وإنكاره، وأبطلوا الاجتهاد فيها (مقالات، ج ١، ص ١٩). أما الزيدية فقد اختلفت في اجتهاد الرأي إلى فرقتين: الأولى تُنكر الاجتهاد في الأحكام، والثانية تُجيزه (مقالات، ج ١، ص ١٤١). وقال أهل السنة أصول أحكام الشريعة الكتاب والسنة وإجماع السلف، وأكفروا من لم ير إجماع الصحابة حجة، وأكفروا الخوارج في ردهم حجج الإجماع والسنن، وأكفروا من قال من الروافض لا حجة في شيء من ذلك، وإنما الحجة في قول الإمام الذي ينتظرونه. هؤلاء اليوم حيارى في التيه (الفرق، ص ٣٤٦).

في مستوى البشر، وتجعل الاختيار لأفضلهم في حدود الإمكان والقدرات البشرية. ومع ذلك فالشروط أنواع؛ الأولى: لا دخل للإمام فيها، ولا يمكن له تغييرها؛ وبالتالي يمكن رفضها لأنها تجعل الاختيار بين الأئمة غير مُتكافئ، مثل شرط النسب والدم. والثانية: عادية؛ أي لم تجرِ العادة بخلافها، وهي أقرب إلى استقرار التاريخ، مثل الحرية والذكورة والبلوغ، وإن جاز لها بعض الاستثناءات. والثالثة: هي الشروط التي يمكن التحقق من وجودها، والتي يتكافأ فيها الأئمة، وتجعل الاختيار بينهم ممكنًا، مثل العلم والعدل والتدبير. وهي كلها شروط في حيز الإمكان؛ أي يمكن تحقيقها بالفعل في الواقع، وليست شروطاً مثالية يصعب تحقيقها وتكون فوق مستوى البشر.

(١-٢) هل النسب شرط؟

بالرغم من أن النسب أو الدم من الأوصاف البشرية إلا أنه ليس شرطاً للإمامة، وهو من أكثر الشروط اختلافًا فيها. فإذا كانت الإمامة عقدًا واختيارًا لمن هو أصلح للأمة، فكيف يدخل النسب كعامل للاختيار، النسب للرسول، من آل بيته، أو من قبيلته؟ وهل الإمامة وراثية للنبوة أم نيابة عن الأمة؟ وهل الأقرب إلى الرسول نسبًا هو من العوامل المرجحة في اختيار الإمام؟ ما الفرق إذن بين النبوة والملكية الوراثية إذا كانت الإمامة وريثة النبوة؟ لو كان الأمر كذلك لظلت الإمامة وراثية للنبوة ولما خرجت عنها، في حين أن النبوة تبليغ من الله، والإمامة نيابة عن الأمة. إن الاختيار على الإطلاق يُعارض التخصيص بالقرشية. فلو كان الاختيار صحيحًا كانت القرشية أقرب إلى التعيين بالنص منها إلى الاختيار؛ لأنها تحديد وتعيين بالوصف والرسم إن لم يكن بالاسم والشخص، بل العنوان القديم لا معنى له «في بيان جنس الإمام وقبيلته»؛ فالإمام لا جنس له ولا قبيلة، ولكنه مختار من القوم طبقًا للبيعة والعقد عليه.^{٢٨} والأخطر من ذلك أن يتحول الشرط إلى نسبة وقرابة، وإلى دم وسلالة، وكأن الإمامة في الدم والعصب، في اللحم والعظم؛ وبالتالي تصبح أسوأ من الملكية الوراثية. وما أسهل الاختلاف على الأنساب حتى يمكن إدخال الإمام في نسبٍ يسهل بعده

^{٢٨} في بيان جنس الإمام وقبيلته. اختلفوا في هذه المسألة. فعند أهل السنة الأشاعرة، تخصيص قريش بالإمامة؛ فقد دلّت الشريعة على أن قريشًا لا تخلو ممن يصلح للإمامة، فلا يجوز إقامة الإمامة للكافة من غيرهم. نص الشافعي في هذا في بعض كتبه، وكذلك رواه زرقان عن أبي حنيفة، في بيان جنس الإمام وقبيلته (الأصول، ص ٢٧٥-٢٧٦).

مطالبته بحقه في الإمامة! بل قد يصعب تاريخياً، كلما طالت المدة وبعد الزمان، التحديد بدقة نسب الأئمة وسلالتهم، وهو ما لا يحدث إلا في حدائق الحيوان. وتظهر العصبية في تحديد النسب تأكيداً على بطن دون بطن، أو على فخذ دون فخذ.^{٣٩} ويشتد الأمر ضيقاً من حيث النسب والسلالة أن يكون الدم من ناحية الأب وليس من ناحية الأم، تعبيراً عن تفضيل القبائل العربية للذكور على الإناث، على عكس اليهودية التي يكون النسب فيها من الأم والرحم، والأم أقرب إلى علاقة الدم من الأب. ولماذا يتم استبعاد الموالي والحلفاء، وهذه بعض عادات القبائل؟ فالولي أو الحليف له الحقوق نفسها وعليه نفس الواجبات، بل كانت الحروب تُقام من أجله دفاعاً عنه وحفاظاً على العهود والمواثيق. ولماذا تُنكر الإمامة على المولى والحليف ولا يُنكر عليه الدم في الحرب؟ وهل الإمامة أفضل من الحياة والسياسة أفضل من الموت؟ وإذا اعتمدت القرشية على خبر، فإن المولى والحليف يعتمد على خبر آخر مُساوٍ في الصحة وله نفس الثقل، وليس نص بأولى من نص آخر، ولا يؤخذ الأول حقيقة والثاني مجازاً، فلا مجاز في الأحكام.^{٤٠} ويعتمد شرط القرشية على خبر أحاد مُعارض بأخبار أخرى لا تقلّ يقيناً أو ظناً عنه، ولا يوجد إلا الدليل النقلي دون إمكانية قيام أدلة عقلية. وإن الأدلة النقلية كلها حتى لو تضافرت لإثبات شيء على أنه صحيح ما

^{٣٩} بنو قريش هم بنو النضر بن كنانة بن خديجة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان (الفرق، ص ٣٤٩). كل ما كان من ولد النضر فهو قريشي (عبدة عمر بن المثنى، أبو عبيد القاسم بن سلام، الشافعي). وعند التميمية، قريش من ولد إلياس بن مضر (التمهيد، ص ١٨١-١٨٢؛ الاقتصاد، ص ٦٩؛ اللمع، ص ١١٦؛ الإرشاد، ص ٤٢١-٤٢٧؛ الغاية، ص ٣٨٣-٣٨٤؛ الطوالع، ص ٢٢٩-٢٣٠؛ النهاية، ص ٤٩٦). ودخلوا أنفسهم في جملة قريش لأنهم من ولد إلياس بن مضر (أبو عمر، أبو الحسن الأخفش، عمار بن سلمة الفقيه، عبد الله بن الحسن القاضي، سوار بن عبد الله، أبو الأسود الدؤلي). وقالت القيسية: قريش هم جمع ولد مضر بن نزار، فأدخلت قيس غيلان في هذه الجملة (الفقهاء، مسعد بن كرام، حذيفة بن اليمان). والأول أصح (الأصول، ص ٢٧٦-٢٧٧؛ التفتازاني، ص ١٤٤).

^{٤٠} اختلف الذين قالوا بوجوب الإمامة في قريش. مذهب أهل السنة وجميع الشيعة وبعض المعتزلة وجمهور المرجئة، الإمامة لا تجوز إلا في قريش، خاصة من كان من ولد فهد بن مالك، وأنها لا تجوز فيمن كان أبوه من غير فهد بن مالك وإن كانت أمه من قريش، ولا في حليف ولا في مولى (الفصل، ج ٤، ص ١٠٨-١٠٩). وجوب الإمامة في ولد فهد بنص الرسول على أن الأئمة من قريش. ترك الأنصار في اجتهداهم لقيام الحجة عليهم، إخراج الحليف والمولى بالرغم من قول الرسول «مولى القوم منهم ومن أنفسهم، وابن أخت القوم منهم» (الفصل، ج ٤، ص ١٠٨-١٠٩، ص ١٢٠، ص ١٢٧-١٢٨؛ التمهيد، ص ١٨٤).

أثبتته، ولظل ظنيّاً، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة.^{٤١} وقد يعني الدليل مجرد ثناء ومدح لمقدرة قوم في السياسة، مثل مقدرة قوم آخر في العلم، دون أن يعني ذلك حصر السياسة أو حصر العلم كل منهما فيه اشتهر به في قوم. وقد لا يكون قولاً مأثوراً من النبي بل من غيره، أو قولاً مأثوراً متواتراً بالمعنى لا باللفظ.^{٤٢} والأهم من ذلك كله هو طريقة استعماله، وظهوره في ظرف نفسي خاص، وفي لحظة تاريخية معينة استلّت فيها السيوف، وكادت الفتنة أن تقع. فكان من الضروري إظهاره دون التحقق من صحته، بل كان من الممكن وضعه اتقاءً للفتنة ودفاعاً عن وحدة الجماعة؛ فالضرورات تُبيح المحظورات. لقد أذيع الخبر من صاحب النبي وأكبرهم سنّاً وخليفته في الصلاة، سلطة معنوية تُعلن عن سلطة نصية منعاً للنزاع وحققاً للدماء كذريعة، حفاظاً على وحدة الأمة؛ فالغاية تُبرر الرواية. أثر العامل النفسي في الذاكرة درءاً للفتنة، واستعمالاً لحجة السلطة جرياً إلى السقيفة. الغاية العملية الضرورية هي التي فرضت نفسها على الأسس النظرية، والعمل يقين، في حين أن النظر ظن. وقد تم قبول الخبر للغاية نفسها، وحل مشكلة عملية حتى ولو كان الأساس النظري ظنيّاً. وقد يكون الظرف التاريخي كله وراء ذلك؛ فالقبليّة ما زالت حديثة العهد، والجاهلية ما زالت مُتبقية. كان الظرف إذن خلافاً بين قريش وغيرها، وحُسم الأمر لصالح قريش دون اعتراض أحد نظراً لما تتمتع به من احترام في الجاهلية وسلطة في الإسلام. وأين قريش الآن؟ مَنْ من الحكام الآن يمكن أن يجد أصله في هذا النسب الطويل؟ وإذا كان الخلاف حول النسب قد وقع منذ ذلك الوقت، فكيف به الآن؟ وكل حاكم ينسب نفسه إلى قريش تثبيتاً للسلطة وطلباً للطاعة، وكلهم إلى رسول الله مُنتسب! يستعمل الملوك والأمراء شرط النسب الآن كلّ منهم يُدعى أمير المؤمنين من سلالة السلف الصالحين ضد البيعة والاختيار.^{٤٣} وقد تضيق الحلقة أكثر فأكثر، ويتحول شرط

^{٤١} هناك صياغات عديدة للخبر، مثل: «الأئمة في قريش»، «ولا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منكم اثنان» (النهاية، ص ٤٩٤-٤٩٥؛ الشرح، ص ٧٥١-٧٥٣). وعمل الصحابة بالحديث، وأجمعوا عليه، فصار شرطاً (المواقف، ص ٣٩٨). إنعان الأنصار ليوم السقيفة عندما رُوي الحديث (الفرق، ص ١٥). وهو مُعارض بحجج نقلية أخرى، مثل: «لا تأتوني بأنسابكم».

^{٤٢} وذلك مثل: «العلم في فارس»، القرشية خاصة كغيره. وهي شرطٌ سمعي يميزه عن أكثر الخلق (الاقتصاد، ص ١٢٠).

^{٤٣} التمهيد، ص ١٨٢؛ الإمامة، ص ١٩٩-٢٠٣، ص ٢٣٤-٢٣٨. يجب أن يكون مقدماً في الأفضل، وأن يكون من قريش (الإمامة، ص ١٩٨).

القرشية من العام إلى الخاص، فيصبح الهاشمية أو الفاطمية أو الحسينية تأكيداً على أحد الأسباط. فإذا ما حدث صراعٌ سياسي تحول الشرط إلى فرعٍ آخر، من العلوية إلى العباسية. وكلما ازدادت الرغبة في الاستئثار بالحكم ضاق النسب، ووُضعت روايات لتبرير النظم السياسية القائمة أو المناوئة. وإذا كانت القربى من الرسول تعني البيت والتربية والتراث، فإن ذلك لا يعني بالضرورة العصب والدم. لا يوجد للرسول عصب، ولا منه إلى بنيه وراثته أو خلافة، لا في الدنيا ولا في الدين، لا في الملكية ولا في النبوة. فالأنبياء لا يورثون ولا يورثون، وما يتركونه صدقة للأمة. وحياة الرسول ليست خاصة به، إرثاً لولده من بعده، بل لعامة الناس جميعاً.^{٤٤} القرشية إذن ليست شرطاً للإمامة. وليس السبب في وجودها في

^{٤٤} اختلف القائلون بأن الإمامة لا تجوز إلا في صلب قريش: (أ) أهل السنة وجمهور المرجئة وبعض المعتزلة، جائزة في جميع ولد فهد بن مالك فقط. (ب) الراوندية، جائزة في ولد العباس بن عبد المطلب (لأن الخلفاء من ولده، ولأن العباس عصب الرسول) (مقالات، ج ٢، ص ١٢٥). أولى الناس عمه العباس وفاطمة وعلي والحسن والحسين (مقالات، ج ١، ص ٨٧). (ج) ولد علي بن أبي طالب، ثم قصرها على عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب (مقالات، ج ٢، ص ١٣٥). (د) الحارث بن عبد المطلب، لا تجوز إلا في بني عبد المطلب في جميع ولده، وهم أبو طالب وأبو لهب والحارث والعباس. (هـ) رجل بالأردن، تجوز في بني أمية بن عبد شمس، وله في ذلك تأليف. (و) رجل من ولد عمر بن الخطاب، لا تجوز إلا لولد أبي بكر وعمر. والفرق الأربعة الأخيرة ليس لها شبهة إلا دعاوى كاذبة، وإنما الكلام على الذين يرون الإمامة لولد العباس أو لولد علي ولكثرة عددهم (الفصل، ج ٤، ص ١٠٩-١١١؛ الإمامة، ص ٢٣٤-٢٣٨). وعند جمهور الشيعة الرافضة لا بد أن يكون هاشمياً (المواقف، ص ٣٩٨؛ مقالات، ج ٢، ص ١٣٥؛ التمهيد، ص ١٨٢). ليس بالضرورة من بني هاشم أو علويًا لخلافة أبي بكر وعمر وعثمان؛ فهم ليسوا من بني هاشم. العلوية والعباسية من بني هاشم (التفتازاني، ص ١٤٤؛ مقالات، ج ٢، ص ١٣٥؛ التمهيد، ص ١٨٢-١٨٤). وعند الزيدية الروافض لا تكون من قريش إلا في ولد علي، ومن خرج من ولد الحسن أو الحسين شاهراً سيفه (الأصول، ص ٢٧٥-٢٧٦). أجمعت الروافض على أن الإمامة قرابة (مقالات، ج ١، ص ٨٧). وعند الإمامية، الإمامة اليوم في واحد بعينه من أولاد علي، ثم اختلفوا في الذي ينتظرون خروجه (الأصول، ص ٢٧٥-٢٧٦). الإمام لا بد أن يكون من منصبٍ مخصوص، ولا يكون ذلك حتى يكون فاطمياً أو حسينياً أو حسنياً، بل من أحد البطنين (الشرح، ص ٧٥١-٧٥٢). وعند الغلاة، الإمامة في الأصل في علي ولده، ثم أخرجوها إلى جماعة من غير قريش، إما بدعواهم وصية بعض الأئمة إليه، وإما بدعواهم تناسخ الروح من الإمام إلى من زعموا أن الإمامة انتقلت إليه كالبيانة، حيث انتقلت روح الإله من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية إلى بيان أو إلى أبي الخطاب الأسدي، ودعوى المنصورية لنبوة أبي منصور العجلي وإمامته (الأصول، ص ٢٧٥-٢٧٦).

غير القرشيين أن الإمام يسهل خلعه، فإن الخلع واجب، سواء كان قرشياً أم غير قرشي؛ لأن الخلع لا يقوم على العصب، بل لعصيان الشريعة. وإذا كانت الأمة قد أجمعت من قبل على أئمة قرشين، فإن هذا الإجماع لم يتم بسبب القرشية، بل لتوفر شروط الإمامة الواجبة فيهم، سواء كانوا قرشين أم غير قرشين، بل قد يكون غير القرشي أولى اتقاءً للفتنة، أو مراعاةً لمن هو أقل عشيرة، وحتى لا يشعر بالأقلية أمام أغلبية قرشية. إن شرط الإمامة هو العلم بالشريعة، وهو شرطٌ مثالي لا يتعلق بنسب أو عصب أو قرابة، وهو مبدأ عام لا يتغير تحت ضغط الظروف العملية.^{٤٥} ولا مجال لقياس الإمامة الكبرى على الإمامة الصغرى؛ فالأولى نيابة عن الأمة، في حين أن الثانية فرضٌ شرعي. شرط الأولى يمكن معرفته بالعقل، في حين أن شرط الثانية سمعيٌّ خالص يمكن فهمه بعد ذلك بالعقل. وليس كل من يستحق الصلاة في الإمامة الصغرى يستحق الخلافة في الإمامة الكبرى؛ فشرط الأول أن يكون أقرأ القوم دون بيعة وعقد، في حين أن شرط الثاني البيعة والعقد.^{٤٦}

^{٤٥} عند الضرورية، صلاح الإمامة في غير قریش مع وجود من يصلح لها في قریش. وعند غيلان تصلح الإمامة في غير قریش، وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مُستحقاً لها بالرغم من إجماع الأمة على القرشية (المِلل، ج ٢، ص ٦٣). وعند أبي علي إذا لم يوجد واحد من قریش جاز تنصيب غيره، مثل العدول من الأفضل إلى المفضول. والخبر «الأئمة من قریش» لا ينفي وجود الإمام في غيرهم، ولا يسقط التكليف إن لم يوجد؛ فالتكليف قائم لإقامة الحدود والقيام بالأحكام (الإمامة، ج ٢٠، ص ٢٣٩-٢٤٢). ومنع جمهور المعتزلة شرط القرشية (المواقف، ص ٣٩٨). وجوزوا وجودها في غير قریش (مقالات، ج ٢، ص ١٣٤-١٣٥). ولفظ «الأئمة» للجميع، ولا عهد للعموم، والولادة هم كذلك ما أطاعوا الله واستقام الأمر (الطوابع، ص ٢٢٩-٢٣٠). منع الخوارج شرط القرشية (المواقف، ص ٣٩٨). جائز أن تكون الإمامة في غير قریش (مقالات، ج ٢، ص ١٣٤-١٣٥؛ المِلل، ج ٢، ص ٢٦). وعند الكعبي، القرشي أولى بها من غير القرشي، فإن خافوا الفتنة جاز عقدها على غيره (الأصول، ص ٢٧٥-٢٧٦). أما عند ضرار إذا استوى الحال في القرشي والأعجمي، فالأعجمي أولى بها، والمولى أولى بها من الصميم. يؤي الأعجمي لأنه أقلها عشيرة. إذا اجتمع قرشي ونبطي قدم النبطي؛ إذ هو أقل عدداً وأضعف وسيلة، فيمكن خلعه إذا خالف الشريعة (المِلل، ج ١، ص ١٣٤-١٣٥). غير القرشين أولى بها من القرشين (اعتقادات، ص ٦٩؛ الأصول، ص ٢٧٥-٢٧٦؛ الفرق، ص ٣٤٩؛ الفصل، ج ٤، ص ١٠٨-١٠٩؛ مقالات، ج ٢، ص ٢٣٥-٢٣٦).

^{٤٦} ليس كل من استحق الإمامة في الصلاة يستحق الإمامة في الخلافة؛ إذ يستحق الإمامة في الصلاة أقرأ القوم وإن كان أعجمياً أو عربياً، ولا يستحق الخلافة إلا قرشي، والخيار باطل (الفصل، ج ٤، ص ١٢٦). شرط الإمامة مثل شرط الصلاة، تجب معرفته بالشرع أولاً، وتجاوز معرفته بالعقل (الإمامة، ص ١٩٨).

(٢-٢) الشروط العادية (الإسلام والحرية والذكورة والبلوغ)

تعني الشروط العادية الشروط التي جرت العادة على التسليم بها وتحققها بالفعل في التاريخ، ويؤيدها استقراء الحوادث وصفات الأئمة في كل العصور، وعدم شيوع الاستثناء إلا في أقل الحالات. وهي بهذا المعنى شروطاً ممكنة؛ أي يجوز أن تكون على خلاف ما هي عليه، ولكن الواقع هو الذي يضعها، والواقع أساس الوحي، ولكنها شروط ليست نظرية بمعنى لا تُعبر عن مبدأ نظري عام مثل الشروط الواجبة. ويأتي في مقدمتها شرط الإسلام؛ فالحكم شرعي، والإمامة تطبيق لأحكام الشريعة، وأهل الحل والعقد مسلمون، والبيعة تتم لواحد منهم؛ فهذا حكم واقع وليس حكم مبدأ. وليس هناك مانع نظري من أن يكون كتابياً عالملاً بالشريعة وحريصاً على الأمة وعلى مصالحها حرص المسلم تماماً، مع توافر الشروط الضرورية فيه. ولكن الواقع شيء والمبدأ شيء آخر، والضرورة العملية غير الضرورة النظرية. تأخذ الضرورة العملية أهواء الناس وانفعالاتهم وكل مكونات الوجود الإنساني؛ لذلك يجوز أن يكون العمال والولاة من أهل الكتاب نظراً للطبيعة العملية التنفيذية للمنصب. ويؤيد ذلك استقراء حوادث التاريخ.^{٤٧}

أما الحرية فهي قضية تاريخية صرفة، وليست قضية نظرية. فليس هناك عبودية اليوم بعد انتهاء الرق من تاريخ البشرية. كل البشر أحرار بمعنى أنه لا يملكهم أحد. وإذا كانت هناك أمم أو أنظمة أو حكام من العبيد، فإن ذلك يكون مجازاً لا حقيقة؛ أي فقدان الاستقلال والوقوع في التبعية. فالحرية لا تعني الآن التحرر من الرق، فلا يوجد سوق نخاسة، ولكن هناك الرق السياسي، وهو تبعية الحاكم إلى معسكر أو نظام أو حلف أو الاستسلام للضغوط الخارجية.^{٤٨} وطالما قامت ثورات للعبيد يقودهم عبيد. فليس العبد مستحقراً لخدمة سيده يؤمر فيُعصى، ولكنه إذا كان ثائراً على الظلم عاملاً على تحرير العبيد فهو حر. وطالما هناك أحرار لا يملكهم أحد، وهم عبيد المال والجاه والسلطان والغريب.

^{٤٧} ولا خفاء في اشتراط إسلامه (الإرشاد، ص ٤٢٧؛ الغاية، ص ٣٨٣-٣٨٤). أن يكون مسلماً (الطوالع، ص ٢٢٩-٢٣٠؛ النهاية، ٤٩٦).

^{٤٨} عند المحكمة الأولى، يجوز أن يكون عبداً أو حراً (الملل، ج ٢، ص ٢٦). وعند الخوارج تجوز إمامة كل من قام بالكتاب والسنة، حتى ولو كان عبداً ابن عبد (الفصل، ج ٤، ص ١٠٨-١٠٩). ويكون حراً (الإنصاف، ص ٢٩؛ اللع، ص ١١٦). ولا خفاء في اشتراط حرية المرأة (الإرشاد، ص ١٢٦-١٢٧؛ الغاية، ص ٣٨٣-٣٨٤). الحرية لأن العبد محتقر بين الناس بخدمة السيد (الطوالع، ص ٢٢٩-٢٣٠). حر لثلاث يشغله خدمة السيد، ولثلاث يُحتقر فيُعصى (المواقف، ص ٣٩٨).

أما الذكورة، كون الإمام رجلاً، فقد جرت العادة بذلك باستقراء حوادث التاريخ، وقلما يوجد حاكم اختاره الناس بيعةً وعقداً وكان امرأة. وهذا لا يمنع من وجود علماء وقواد عظام من النساء. ربما أن البشرية كلها تمر الآن بهذه المرحلة منذ آلاف أخرى من السنين، وليس السبب في ذلك أن النساء ناقصات عقل ودين، فقد يكون السبب في هذين الشرطين، الحرية والذكورة، القدرة على اتخاذ القرار المستقل؛ فطالما أن العبد مُطيع لسيده، والمرأة تحت إمرة زوجها، يصعب إيجاد استقلال للقرار السياسي. وما دامت الغاية، وهي استقلالية هذا القرار، قد تحققت، فلا يهمُّ بأية وسيلة كانت.^{٤٩}

أما البلوغ فلأن العقل شرط التكليف. ولما كانت الإمامة فرضاً شرعياً فإن العقل أو البلوغ شرط التكليف فيها؛ ومن ثم لا تجوز إمامة صبي حتى ولو كان هناك أوصياء عليه. كما لا تجوز إمامة المجنون؛ لأنه فاقِد للعقل شرط التكليف. وما دام الصبي أو المجنون لا يلي أمر نفسه، فكيف يكون والياً على غيره؟^{٥٠} وتُذكر هذه الشروط العادية الأربعة في العقائد المتأخرة معاً؛ مما يدل على وجودها في نوع واحد، وتضم في العدل بعد أن يفقد معناه الاجتماعي. فيفسّر العدل تفسيراً أخلاقياً؛ أي المسلم الحر الذكر العاقل البالغ، كما هو الحال في القضاء والشهادة، والمعنى الشامل لذلك عدم الفسق. وتكفي في العدالة الظاهرة دون الباطنة؛ فالإمامة ولاية عامة تتعلق بمصالح الأمة وبظواهر الأفعال دون بواطنها.^{٥١}

^{٤٩} عند أهل السنة لا تجوز إمامة المرأة. فلا خلاف بين أحد في أنه لا تجوز إمامة المرأة (الفصل، ج ٥، ص ٧). جميع أهل القبلة ليس منهم أحد يُجيز إمامة المرأة، ولا إمامة صبي لم يبلغ إلا الرافضة، فإنها تُجيز إمامة الصغير الذي لم يبلغ والحمل في بطن أمه. وهذا خطأ؛ لأن من لم يبلغ فهو غير مخاطب، والإمام مخاطب بإقامة الدين (الفصل، ج ٤، ص ١٢٧). ويُذكر حديث «النساء ناقصات عقل ودين» (المواقف، ص ٣٩٨). وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً، وإن اختلفوا في كونها قاضية فيما يُجيز شهادتها فيه (الإرشاد، ص ٤٢٦-٤٢٧). شرط الذكورة (الغاية، ص ٣٨٣-٣٨٤). الذكورة؛ فإنهن ناقصات عقل ودين (الطوابع، ص ٢٢٩-٢٣٠). أما الشيبية من الخوارج فقد أجازت إمامة المرأة إذا قامت بأمورهم وخرجت على مخالفتهم، وزعموا أن غزالة أم شبيب كانت الإمام بعد قتل شبيب إلى أن قُتلت، واستدلوا على ذلك بأن شبيباً لما دخل الكوفة أقام أمه على منبر الكوفة حتى خطبت (الفرق، ص ١١٠-١١١).

^{٥٠} عاقل يصلح للتصرفات، بالغ لقصور عقل الصبي (المواقف، ص ٣٩٨).

^{٥١} أوجبوا في عدالة من يُجيز حكم الحاكم بشهادته، عدلاً في دينه، مصلحاً لماله وحاله، غير مرتكب لكبيرة ولا مُصر على صغيرة، ولا تارك للمروءة في جل أسبابه (الفرق، ص ٣٤٩). يكون مسلماً حراً

(٣-٢) الشروط الواجبة (العلم والعدل والتدبير)

والشروط الواجبة هي الشروط الضرورية عقلاً والتي لا يكون عليها خلاف، هي الشروط المبدئية التي لا تخضع لضرورة الواقع بقدر ما تُعبر عن ضرورة العقل نفسه، على عكس الشروط العادية التي تُعبر عن ضرورة الواقع لا عن ضرورة العقل. وأولها شرط العلم، فالعلم كمال العقل، والعقل أداة العلم. ولا يعني العلم الأمور الغيبية، أو العلم بجميع مسائل الدين، أو أن يكون الإمام أعلم أهل زمانه، بل المقصود بالعلم ما يتعلق بتدبير شئون الأمة؛ أي علم الفتيا والاجتهاد كما هو الحال في القضاء.^{٥٢} والعدل يتلو العلم في

ذكرًا عاقلًا بالغًا؛ إذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، والعبد مشغول بخدمة الولي، محتقر في أعين الناس، والنساء ناقصات عقل ودين، والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الأمور، والتصرف في مصالح الجمهور (التقازاني، ص ١٤٥). أن يكون رجلاً بالغاً (الطوالع، ص ٢٢٩-٢٣٠). العقل والبلوغ، ذو كمال في الدين والعقل، وأن يكون ذكرًا مسلماً بالغاً عاقلًا حرًا (المطيعي، ص ٩٩). أن يكون حرًا عاقلًا مُتدينًا أو مُتمكناً من القيام بالحدود، حرًا يصح أن يتصرف فيما يُفوض إليه دون أن يمنعه أحد، عاقلًا، مسلماً، عارفًا بالعادات (الإمامة، ص ١٩٩-٢٠٣). المراد بالعدل هنا عدل الشهادة. ولا تتحقق إلا بشروط خمسة: الإسلام، البلوغ، العقل، لأن الصبي والمجنون لا يريان أمر نفسيهما فلا يريان أمر غيرهما، الحرية لأن الرقيق مشغول بخدمة سيده، ولأنه محتقر في أعين الناس فلا يُهاب ولا يُمتثل أمره، عدم الفسق لأن الفاسق لا يوثق به في أمره ونهيه، عدلاً ظاهراً دون اشتراط العدالة الباطنة (البيجوري، ج ٢، ص ٢٠٠). عدل لا يميل به الهوى فيجور في الحكم. عدالة الشهادة المركب من خمسة أشياء ... الصبي والمعتوه قاصران عن القيام بأمر الحكم. العبد مشغول بخدمة السيد ... ذكرًا فلا يكون امرأة ولا مختنئاً؛ لأنه أشبه بالنساء الناقصات العقل والدين، والمنوعات من الخروج. والفاسق لا ثقة له بأوامره، والظالم لا يقوم به أمر الدين (عبد السلام، ص ١٥٣).

^{٥٢} عند الإمامية يجب أن يكون عالماً بالغيب (التمهيد، ص ١٨٢؛ الغاية، ص ٣٨٤-٣٨٥). وأن يكون عالماً بجميع مسائل الدين (المواقف، ص ٣٩٨؛ النهاية، ص ٤٨٧). ولكن عند جمهور أهل السنة أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون من قضاة المسلمين، أن يكون من أمثلهم في العلم (التمهيد، ص ١٨١-١٨٢). العلم، وأقل ما يكفي أن يبلغ فيه مبلغ المجتهدين في الحلال والحرام وسائر الأحكام (الأصول، ص ٢٧٧). أن يكون من العلم بمنزلة قاضي قضاة المسلمين (الغاية، ص ٣٨٣-٣٨٤). أن يكون عالماً بما يلزمه من فرائض الدين (الطوالع، ص ٢٢٩-٢٣٠). أن يكون عالماً بما يخص أمور الدين من العبادات والسياسة والأحكام (الفصل، ج ٥، ص ٦-٧). أن يكون مجتهداً في أصول الدين وفروعه ليتمكن من إيراد الدلائل وحل الشكوك والحكم والفتوى في الوقائع (الطوالع، ص ٢٢٩-٢٣٠). في قدر ما يختص به من العلم من يصلح للإمامة، أن يكون مجتهداً في الأصول والفروع ليقوم بأمر

صفات الإمامة، فلا عدل عن جهل، ولا علم ينتهي إلى ظلم. والعدل صفةٌ ظاهرية تتعلق بمعاملات الناس، الحَيد عنها يؤدي إلى خلع الإمام أو إلى الثورة عليه.^{٥٢} أما الصفة الباطنية للعدل فهي الورع؛ أي العدل مع النفس. وقد يكون الورع صفةً مستقلة عن العدل، ولكنه في الحقيقة جانبه الباطني. وقد يُسمَّى الورع بأسماءٍ أخرى، مثل العفة والأمانة والثقة،

الدين (المواقف، ص ٣٩٨؛ الفرق، ص ٣٤٩). العلم له مقدار ما يصير به من أهل الاجتهاد في الأحكام الشرعية. ما يجب أن يدل على العلم: (أ) إجماع الأمة ممن قال بالنص والاختيار. (ب) شرط القضاة والحكام. (ج) هو الذي يُولي القضاة. يُباشِر القضاة والأحكام بنفسه ولا يستخلف قاضياً، ولا يصلح للحكم إلا من صلح أن يكون قاضياً (التمهيد، ص ١٨٣). يجب أن يكون مبرِّراً في العلم مجتهداً (الشرح، ص ٧٥٢-٧٥٣). يجب أن يكون عالماً بكيفية ما فُوض إليه ليفعله (الإمامة، ص ١٩٨؛ الاقتصاد، ص ١٢٠-١٢١). أن يكون مجتهداً من أهل الفتوى؛ لأن القاضي لا يكون من قبله يفتقر إلى ذلك، فالإمام أولى (الإنصاف، ص ٦٩). أن يكون مجتهداً من أهل الفتوى (اللمع، ص ١١٩). أن يكون من أهل الاجتهاد لا يحتاج إلى استفاء غيره من الحوادث (الإرشاد، ص ٤٢٦-٤٢٧). مجتهداً في العلم (النهاية، ص ٤٩٦).^{٥٣} عند الخوارج يُجمع الناس في كل زمان ومكان على واحد منهم بشرط أن يبقى على مقتضى اعتقادهم، ويجري على سنن العدل في معاملاتهم، وإلا قتلوه وخلعوه (الملل، ج ١، ص ٣٥-٣٦). فالإمامة صالحة في كل صنف من الناس، وإنما هي للصلح الذي يُحسن القيام بها. وعند الخوارج وجمهور المعتزلة وبعض المرجئة، الإمامة جائزة في كل من قام بالكتاب والسنة قرشياً كان أو نبطياً أو ابن عبد (الفصل، ج ٤، ص ١٠٨-١٠٩؛ الشرح، ص ٧٥١-٧٥٣). أن يكون عدلاً لأنه مُتصرف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم (الطوال، ص ٢٢٩). يُشترط فيها عدالةٌ ظاهرة؛ فمن أقام في الظاهر على موافقة الشريعة كان أمره في الإمامة مُنتظماً، ومن زاغ عن ذلك كانت الأمة خياراً في العدول به من خطئه على صواب، أو في العدول عنه إلى غيره. وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته؛ إن زاغوا عن سنته عدل بهم أو عدل عنهم (الأصول، ص ٢٧٧-٢٧٩). يجب أن يكون عدلاً لا يجوز (المواقف، ص ٣٩٨). يُشترط أن يكون المُبايع أو المعهود إليه عدلاً (المطيعي، ص ٩٩). وعند المُحكمة الخوارج، من نُصب وعدل هو الإمام (المواقف، ص ٤٢٤). كل من ينصبونه برأيهم، وعاشر الناس على ما مثّلوا له من العدل واجتنب الجور، كان إماماً (الملل، ج ٢، ص ٢٦). عدلاً ثقة فيما يقول (الغاية، ص ٣٨٣-٣٨٤). العدل على الرعية (النهاية، ص ٤٩٥-٤٩٦). يجب أن يكون عدلاً، وأن إقامة الفاسق لا تجوز (الإمامة، ص ١٩٩-٢٠٣). وقد قيل شعراً:

من يكون سابقاً مولى لن يكون ذا كمال وعدلا

ولكنها في الحقيقة كلها مظاهر للعدل، أو الأسس الباطنية التي يقوم عليها العدل أساساً برّد الحقوق لأصحابها في الحياة وفي الأموال.^{٥٤} ويؤدي العدل في الظاهر والورع في الباطن إلى تطابق السلوك الشخصي للإمام مع مقتضيات العدل والورع، فيكون مُؤدِّياً للفرائض مُجتنباً جميع الكبائر مُستتراً بالصغائر. كما يتّصف بصفات القائد والزعيم الذي يألف إليه الناس، فيأخذهم بالرفقة والرفق دون عنف أو غلظة حتى لا ينفضوا من حوله. ويكون يقطاً عالماً بمُجريات الأمور. ويكون صباح الوجه مُبتسماً دون ابتذال حتى يُحبه الناس.^{٥٥} ولا يعيبه أن يكون فيه عيبٌ خلقي جسمي، أن يكون أعمى أو أصم أو أجذم أو أحمب أو مبتور اليدين والرجلين أو هرمًا ما دام يعقل، أو ينتابه الصرع ثم يُفقد، فكلهما أعراضٌ بشرية، والإمام بشر. الإمامة وظيفة، وما دامت قائمة فلا تهمُّ أوصاف الإمام التي لا تؤثر في الأداء.^{٥٦} أما الصفة الثالثة وهي التدبير، فإنها تتعلق بتجهيز الجيوش وسد الثغور وحماية الحدود دفاعاً عن البلاد ورداً للاعتداء. وتتطلب شجاعة وإقداماً في الحرب، وجراًة مراساً فيها دونما لين أو هوادة أو صلح واستسلام وموالة للأعداء بدعوى

^{٥٤} أن يكون ورعاً في دينه (الإنصاف، ص ٦٩؛ اللمع، ص ١١٦). العدالة والورع، أو قل ما يجب له من هذه الخصلة، أن يكون ممن تُقبَل شهادته تحملاً وأداءً (الأصول، ص ٢٧٧). الكفاية والعلم والورع (الاقتصاد، ص ١٢٠). أن يكون مُتورعاً لأمره مُتقياً لله (الطوابع، ص ٢٢٩-٢٣٠). وبالجمله غير مُعلن بالفساد في الأرض. وعند الزيدية، العفة تُقرن بالعلم (النهاية، ص ٤٨٧). ولا بد أن يكون ورعاً شديداً، يوثق بقوله ويُعتمد عليه (المحصل، ص ١٨٠)؛ لأنه دون ذلك لا تجوز له تولية القضاة ولا تعديل الشهود وإقامة الحدود والثغور؛ لذلك مُنع جواز التولية لقطاع الطُّرق (الشرح، ص ٧٥٢-٧٥٣). يجب أن يختص بالأمانة والفضل (الإمامة، ص ١٩٨).

^{٥٥} أن يكون مُؤدِّياً للفرائض كلها لا يُخلُّ منها بشيء، مُجتنباً جميع الكبائر سراً وجهراً، مُستتراً بالصغائر، رفيقاً بالناس في غير ضعف، شديداً في إنكار المنكر بغير عنف ولا تجاوز للواجب، مُستيقظاً غير غافل، شجاع النفس، غير مانع للمال في حقه، لا مبذراً له في غير حقه، قائماً بأحكام القرآن والسنة (الفصل، ج ٥، ص ٦-٧). غير فاسق ولو ظاهراً (المطيعي، ص ٩٩).

^{٥٦} شرط بعض الصالحية الأتريّة صباحة الوجه (الملل، ج ٢، ص ٩٣-٩٤). لا يُغير الإمام أن يكون في خلقه عيب كالأعمى والأصم والأجعد والأجذم والأحمب والذي لا يدان له ولا رجлан، ومن بلغ الهرم ما دام يعقل ولو أنه ابن مائة عام، ومن يعرض له الصرع ثم يُفقد، ومن بويع إثر بلوغه الحلم وهو مُستوفٍ لشروط الإمامة (الفصل، ج ٥، ص ٦-٧).

السلم أو طلباً للسلام.^{٥٧} وكما يتعلق التدبير بالخارج يتعلق بالداخل كذلك؛ أي عدم التهاون في تنفيذ أحكام الشريعة، وإنصاف المظلوم، ورد الحقوق. فإذا ما أخذ الناس حقوقهم طالبهم الإمام بواجباتهم، طبق الحدود وقطع الرقاب. ومن التدبير أن يكون عالماً بشئون الأمة وأحوالها، وألا يُولي في الأعمال الكبار العمال الصغار؛ حتى لا يطمعوا ويصبحوا عبيداً للوظائف يسهل شراء ذممهم حفاظاً على مناصبهم.^{٥٨}

^{٥٧} أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ الأمة والانتقام من ظالمها والأخذ من مظلومها وما يتعلق به من مصالحها (التمهيد، ص ١٨١-١٨٢). أن يكون ذا نجدة وكفاية وتعهّد لسياسة الأمور (الإنصاف، ص ٦٩). أن يكون مُتصدياً إلى مصالح الأمور وضبطها، ذا نجدة في تجهيز الجيوش وسد الثغور، ذا رأي حصيف في النظر للمسلمين (الإرشاد، ص ٤٢٦-٤٢٧). أن يكون عارفاً بتدبير الحروب (الأصول، ص ٢٧٧). أن يكون بصيراً بأمور الحرب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (الغاية، ص ٣٨٣-٣٨٤). أن يكون ذا رأي وتدبير يُدير الحرب والسلم وسائر الأمور السياسية (الطوابع، ص ٢٢٩-٢٣٠). ومما يدل على وجوب كونه عالماً بأمر الحرب وتدبير الجيوش وسد الثغور وحماية البيضة وما يتصل بذلك، فإنه إذا لم يكن عالماً بذلك لحق الخلل في جميعه، وتعدّى الضرر بجهله بذلك إلى الأمة، وطمع في المسلمين عدوهم، وكثر تغالبهم، ووقفت أحكامهم، وأدّى ذلك إلى إبطال ما أقيم لأجله (التمهيد، ص ١٨٣). شجاع ليقوى على الذب عن الحدود (المواقف، ص ٣٩٨؛ النهاية، ص ٤٨٧، ٤٩٥-٤٩٦؛ المحصل، ص ١٨٠). أن يكون أفرس الأمة وأشجعهم (التمهيد، ص ١٨٢). شجاعة الإمام كونه قوي القلب بحيث يُمكنه رئاسة المعسكر وإقامة المقابلة مع العدو، وإن لم يقدر بنفسه على الحرب (الإسفرائيني، ص ١٤٥؛ الفرق، ص ٣٤٩). يجب أن يكون مُتمكناً في القيام بما فوض إليه، مع السلامة فيما يتصل بالقدرة والتمكين وزوال وثبات القلوب (الإمامة، ص ١٩٨). وأن يكون في البأس والشدة وقوة القلب وثبات الأمور؛ فلأنه لو لم يكن كذلك لم يُمكنه من تجهيز الجيوش وسد الثغور والغزو إلى ديار الكفرة (الشرح، ص ٧٥٢-٧٥٣).

^{٥٨} لا تنزعه هوادة نفس عن ضرب الرقاب والتنكيل بمُستوجبى الحدود (الإرشاد، ص ٤٢٦-٤٢٧). الاهتمام إلى وجهه السياسة وحسن التدبير بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها، ولا يستعين على الأعمال الكبار بالعمال الصغار (الأصول، ص ٢٧٧). أن يكون أهلاً لتدبير الخلق وحملهم على مرادهم (الانتصار، ص ١٢٠). أن يكون له القوة والبأس وشدة المراس قدر ما يهوله إقامة الحدود، وضرب الرقاب، وإنصاف المظلوم من الظالم. أن يكون شجاعاً لا يجبن عن القيام بالحرب، ولا يضيق قلبه عن إقامة الحد (الطوابع، ص ٢٢٩-٢٣٠). أن يكون ممن لا تلحقه رافة ولا هوادة في إقامة الحدود، ولا جزع لضرب الرقاب (التمهيد، ص ١٨١-١٨٢). ما يدل على أنه لا بد أن يكون من الصرامة وسكون الجأش وقوة النفس والقلب بحيث لا تروعه إقامة الحدود، ولا يهوله ضرب الرقاب وتناول النفوس، فهو إن لم يكن بهذه الصفة قصّر فيما لأجله أقيم من إقامة الحد واستخراج الحق، وأضرّ فشله هذا الأمر بما نُصب له (التمهيد، ص ١٨٣). بصيراً بسياسة الرعية، ذا نجدة وكفاية (النهاية، ص ٤٠٦).

(٢-٤) هل تجوز إمامة المفضل مع وجود الأفضل؟

وهو نفس السؤال: هل يجب أن يكون الإمام أفضل الناس؟ ومسألة الأفضل والمفضل ليست مسألة صفات فردية يتمتع بها الإمام، ولكنها مسألة تُشير إلى بعض المواقف السياسية التي يتحتم فيها الاختيار بين قائدين، أحدهما يمثل الأقلية المثلّية، والآخر يُمثل الأغلبية الأقل مثالية. وهو الموقف السياسي المعروف باسم الجذرية والوسطية، أو التشدد واللين، أو المبدئية والعملية، أو الحق النظري والإمكانية الواقعية. فالأفضل في هذه الحالة حقٌّ نظري؛ أي تمسُّك بالمبدأ، ورفض لجميع الحلول الوسطية أو المساومة على الحق. ويسهل إيجاد أخبار ظاهرة متواترة المعنى لتأييد ذلك. وإذا كانت الإمامة من أعظم الأمور فإنه لا يليها إلا الأفضل، وولاية المفضل في هذه الحالة قبحٌ عقلي. ويتفق ذلك مع إجماع الأمة في الصدر الأول على طلب الأفضل، فالإمامة لا تنعقد للمفضل مع وجود من هو أفضل منه. فإن عُقدت للمفضل كان أقرب إلى الملوك منه للأئمة.^{٥٩} وهي حال اختيار تاريخي وُجدت بالفعل في شخصٍ معيّن كان أفضل الناس، وكان الأئمة أيضًا مُمثلين في الخلفاء الأربعة كذلك.^{٦٠} إمامة الأفضل إذن حقٌّ نظري وواقعٌ تاريخي في آنٍ واحد.

^{٥٩} عند الرافضة، الإمام أفضل الناس (مقالات، ج ١، ص ٨٨). لا يكون الإمام إلا أفضل الناس (مقالات، ج ١، ص ٥٨). لا تجوز إمامة المفضل، وهو موقف جميع الرافضة من الشيعة وطوائف من الخوارج والمعتزلة والمرجئة (الفصل، ج ٥، ص ٣). منع قومٌ جواز إمامة المفضل مع وجود الفاضل لأنه قبيح عقلاً (المواقف، ص ٤١٢-٤١٣). ورفض الأشعري إمامة المفضل (الفرق، ص ٣٥٢). يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه في شرط الإمامة، ولا تنعقد الإمامة لأحد مع وجود من هو أفضل منه فيها. فإن عقدها قوم للمفضل كان المعقود له من الملوك دون الأئمة (الأصول، ص ٢٩٣-٢٩٤). وعند الجاحظ والنظام، الإمامة لا يستحقها إلا الأفضل، ولا يجوز صرفها إلى المفضل (الأصول، ص ٢٩٣-٢٩٤). وتقدّم ثلاث حجج: (أ) الأخبار الظاهرة الواردة من النبي في وجوب تقديم الأفضل متواترة المعنى. (ب) اتفاق المسلمين على أن الإمامة الكبرى من أعظم الأمور؛ وبالتالي وجب أن يكون أفضلهم. (ج) إجماع الأمة في الصدر الأول على طلب الأفضل، وتخيريهم بين أهل الشورى (التهديد، ص ١٨٥-١٨٦).

^{٦٠} يتحقق الواقع التاريخي عند الشيعة في علي باعتباره الأفضل. فعند الحسينية من الرافضة، عليٌّ أفضل الناس كلهم، وطعنوا في أبي بكر وعثمان، وعليٌّ مقدّم في الخلافة (التنبيه، ص ١٦٤). وعند الزيدية، عليٌّ أفضل الناس كلهم دون طعن في أبي بكر وعمر، ولكنهم يطعنون في عثمان لأنه نكث وغير (التنبيه، ص ١٦٤). وعند هشام بن الحكم، عليٌّ أفضل الأمة وأعلم أفرادها (التنبيه، ص ١٢٥). أما سليمان بن جرير فإنه يُكفر عليًا، ويقول إن عليًا لا يضل، ولا تقوم عليه شهادة عادلة بضلالة، وهذا ثابت

ومع ذلك قد تجوز إمامة المفضل في حال التعارض بين الحق النظري والواقع العملي، وصعوبة تحويل الأول إلى الثاني. وفي هذه الحال يلزم رضا الأفضل وقبوله عن طيب خاطر تولية المفضل. وقد يُستند في ذلك أيضاً إلى حجج عقلية وواقعية إن غابت الحجج النقلية؛ فالأفضل لا يُعرف إلا بالظن في ظاهر أمره، ولا يمكن معرفته يقيناً في باطنه، ولا يمكن معرفته إلا بنص أو إجماع أو معجزة، وهو مستحيل الحدوث، وقد تفرّق الفضلاء في البلاد بحيث لم يعد يحصرهم مكان أو يحدهم زمان، وإن اختلف الناس وتباينهم في الفضل يجعل من الصعب إيجاد مقاييس لاختيار الأفضل بالرغم من وجود البعض منها، مثل الأزهّد والأورع والأسوس والأشجع والأعلم، وهو في النهاية تكليف ما لا يُطاق. وإذا كانت الإمامة وظيفة تشريعية عملية وليست نظرية، فيكفي المفضل إذا كانت له القدرة على الممارسة العملية وإن كان أقلّ علماً. وإذا كان النبي أفضل الأمة، وكان لا بد للإمام أن يكون الأفضل، فإن الإمامة تستحيل بعده لعدم وجود من هو أفضل من النبي. وإذا ما وقع الإجماع على المفضل فهو الإمام؛ لأن الأمة لا تجتمع على خطأ.^{٦١} وهناك

بالروايات الصحيحة لا من العامة (مقالات، ج ١، ص ١٣٦). وعند النعيمية (الزيدية) أصحاب نعيم بن البيان، استحقّ عليّ الإمامة لأنه أفضل الناس بعد الرسول، وأن الأمة ليست بمخطئة خطأ إثم في بيعة أبي بكر وعمر، ولكنها مخطئة خطأ بيتاً في ترك الأفضل. برئوا من عثمان ومن مُحارب علي، وشهدوا عليه بالكفر (مقالات، ج ١، ص ١٣٧). أما الزيدية فإنها تُفضل عليّاً على سائر الصحابة، وأنه ليس بعد النبي من هو أفضل منه (مقالات، ج ١، ص ١٤١). أما بالنسبة للخلفاء الأربعة فهم الأفضل عند أهل السنة، ولم يمنع عن إمامة المفضل إلا أخبار آحاد في غير الإمامة، مثل: «يؤمكم أقرؤكم» (الإرشاد، ص ٤٣٠-٤٣١). وعند أبي علي وأبي هاشم تمّت مبايعة أبي بكر لأنه الأفضل (الإمامة، ص ٢٢٤).

^{٦١} هذا هو موقف جمهور السنة؛ فقد أجمعت الصحابة على جواز إمامة المفضل، الإجماع على إمامة معاوية. وعند كثير النوي، وهو من أصحاب الحديث، تجوز إمامة المفضل (الملل، ج ٢، ص ٩٠). وعند سليمان بن جرير الزيدي تجوز إمامة المفضل مع قيام الأفضل، وتُجوز جمهور الزيدية إمامة المفضل مع قيام الفاضل (النهاية ص ٤٨٧). وتُجوز الصالحية البترية إمامة المفضل وتأخير الفاضل والأفضل إذا كان الفاضل راضياً بذلك (الملل، ج ٢، ص ٩٢-٩٣). وعند طائفة من الخوارج والمعتزلة والمرجئة والجعفرية (جعفر بن البشر الثقفي، وجعفر بن حرب الهمداني، وجعفر بن محمد بن عبد الله الإسكافي)، تجوز إمامة المفضل على الفاضل (الفصل، ج ٥، ص ٣؛ التنبيه، ص ٣٤-٣٥). ولا توجد حجة أصلاً من قرآن أو سنة أو إجماع أو عقل أو قياس أو قول صاحب على ضرورة إمامة الأفضل، صعوبة معرفة الأفضل نظراً لتفرّق قريش في البلاد. ولا يمكن معرفة الأفضل إلا بنص أو إجماع أو معجزة، وهو ممتنع. تباين الناس في الفضائل. قالوا الأزهّد الأورع فالأسوس فالأشجع فالأعلم، وهم مُتقاربون في

واقع تاريخي آخر يؤيد ذلك ويُحقق إمامة المفضول مع وجود الأفضل، قد يكون السؤال نفسه واختيار المفضول أحد التبريرات النظرية له،^{٦٢} ولكن الحجة الأكثر حسماً في ذلك هي حجة الواقع؛ أي تحقيق المصلحة ودرء المفسدة على مستوى وحدة الأمة. فلو كانت مبايعة الأفضل تؤدي إلى الفتنة والشقاق في وقتٍ قلَّ فيه الفضلاء وكثُر فيه الأقل فضلاً، فإنه في هذه الحالة تجوز مبايعة المفضول. هذا بالإضافة إلى أنه لا توجد حجة نقلية أصلاً من كتاب أو سنة أو إجماع أو عقل أو قياس أو قول صاحب من أجل مبايعة الأفضل في كل الظروف والأحوال.^{٦٣} ويمكن وضع مقاييس للفضل حتى لا يُترك اختيار الأفضل

التفاضل. وهو تكليف ما لا يُطاق. الوظائف تنفيذية لا تشريعية (الفصل، ج ٥، ص ٣-٦). الإمامة ليست مستحقة بعمل، وليست في حاجة إلى أن يكون أفضل أهل الزمان، أو أنه لا يصلح لها إلا واحد كما قال عباد. الإمامة غير النبوة. النبي أفضل من في الأمة بعد البعثة لا قبلها (الإمامة، ص ٢١٥-٢٢٤).

^{٦٢} أثبت سليمان بن جرير الزيدي إمامة أبي بكر، والأمة تركت الأصلاح في البيعة لها لأن علياً كان أولى بالإمامة، إلا أن الخطأ في البيعة ليس كفراً ولا فسقاً (الفرق، ص ٣٢-٣٣؛ الملل، ج ٢، ص ٨٩). إمامة عثمان ست سنين مع كون علي أفضل (الأصول، ص ٢٩٣-٢٩٤). وكذلك قوم من المعتزلة منهم جعفر بن بشر وجعفر بن حرب (الملل، ج ٢، ص ٩٠؛ مقالات، ج ١، ص ٣٥، ص ٢٣٧؛ التنبيه، ص ٣٤). طعن بعض الزيدية في الصحابة مثل الإمامية (الملل، ج ٢، ص ٨٦؛ مقالات، ج ٢، ص ١٣٤). عند الزيدية ومعتزلة بغداد والجعفرية، علي أفضل الذين بعد الرسول، لا يسبقه بالفضل أحد، ولَّى الرسول عمرو بن العاص على فضلاء المهاجرين والأنصار في غزوة ذات السلاسل، مبايعة المفضول على الفاضل إذا علم أنه يقوم بالإمامة، ويؤدي حقها، ويعلم علمها. ولَّى الرسول أبا بكر وكان علي أفضل. أزواج النبي كلهم في الجنة، وعلي أفضل منهم. يتبرءون من أبي موسى الأشعري والمغيرة بن شعبة والوليد بن عتبة وطوائف مالتوا على عداوة علي مع معاوية، وركنوا إلى الدنيا وآثروها على الآخرة. ويتبرءون ممن تبرأ من الشيخين والعشرة المبشرين بالجنة، ويعتبرونهم فساقاً عصاة. علي أفضل الأمة بعد الرسول، يأخذون قوله في العدل والتوحيد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقول بإحياء الأعمال، والقول بالفرض، ويقتدون به في قتال أهل الصلاة، هو العلم والإمام وحجة الله بعد الرسول، وهم الشيعة الخُصص (التنبيه، ص ٣٤-٣٥).

^{٦٣} عند أهل السنة يتعين إمامة أفضل أهل العصر إلا أن يكون في نصبه هرج ومرج وهيجان وفتنة، فيجوز نصب المفضول (الإرشاد، ص ٤٣٠-٤٣١). جَوَّزَهُ آخرون لعله أصح للإمامة من الفاضل؛ إذ المعتبر في ولاية كل أمر معرفة مصالحه ومفاسده، وقوة القيام بلوازمه، ورُبُّ مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة أعرف، وبشرائطها أقوم. وفصل قوم وقالوا: نصب الأفضل إن أثار فتنة لم يجب، كما إذا فُرض أن العسكر والرعايا لا ينفادون للفاضل بل للمفضول (المواقف، ص ٤١٢-٤١٣). أجازها القلانسي (الفرق، ص ٣٥٢). إذا كانت فيه شرط الإمامة. وبه قال الحسين بن الفضل ومحمد بن إسحاق بن خزيمة

ومبايعة المفضلول للتقدير الذاتي، بحيث يتدخل الهوى في الحكم؛ فقد يكون في الأفضل علة تُخرجه من كونه إماماً، مثل نقصه لبعض الشرائط، وقد يكون فيه علةٌ بدنية أو نفسية تجعل المفضلول أرجح منه. ولا يدخل عامل النسب، القرشية أو الهاشمية أو العلوية أو العباسية، عاملاً مُرجحاً للمفضلول على الأفضل. وقد يكون الأول أكثر شهرة في الفضل وسلامة الحال، تسكن النفس إليه ويُحبه الناس. وقد يكون بعيداً عن عهد الكفر لا تنفر منه النفوس. وقد يكون انقياد الناس له أكثر، وقبوله أعظم. الأفضل إذن ليس شرطاً على الإطلاق، بل هو شرط ترجيح يخضع للمرجّحات التي تكون في المفضلول أقوى. وقد يكون في لحظة العقد عارضٌ يقتضي تقديم المفضلول على الأفضل، مثل كونه في البلد الذي مات فيه الإمام مع غياب الأفضل في بلدٍ بعيد.^{٦٤} ومع ذلك فإن جواز إمامة المفضلول مع وجود الأفضل هو بداية السقوط في التاريخ، وبداية التخلّي عن المثال من أجل الواقع، وهو تنازل لا يمكن التنبؤ بنهايته ومداه.

وأكثر أصحاب الشافعي. وقال الباكون من المعتزلة: الأفضل أولى بها، فإن عرض للأمة خوف فتنة من عقدها للأفضل جاز لهم عقدها للمفضلول (الأصول، ص ٢٩٣-٢٩٤). إذا منع عارض من قيام الأفضل يسوغ نصب المفضلول (التمهيد، ص ١٨٢؛ النسفية، ص ١٤٥). لأن المساوي في الفضيلة بل المفضلول أقلُّ علماً، وربما كان أعرف الناس بمصالح الإمامة ومفاسدها، وأقدر على القيام بواجبها، خصوصاً إذا كان نصب المفضلول أدفع للشر وأبعد عن إثارة الفتنة (التفتازاني، ص ١٤٥؛ الإسفراييني، ص ١٤٥).

^{٦٤} ما لأجله يقوم المفضلول على الفاضل: (أ) أن يكون في الأفضل علة تُخرجه عن كونه إماماً، أو تنقصه بعض الشرائط كالعلم أو المعرفة أو السياسة على عكس المفضلول. (٢) لو كان الأفضل عبداً أو ضريباً أو زميماً، أو مشغولاً بمرضٍ يبعد بُرءه، أو مُختل الرأي، أو لجزعه من تطبيق الحدود. (٣) لو كان الأفضل من غير قريش، والمفضلول من قريش (وهذا مرتبط بشرط القرشية ورفضه). (٤) لو كان المفضلول أحق، مثل سلامة الحال، وشهرة الفضل والصلاح، وسكون النفس إليه. (٥) لو كان المفضلول ليس قريب عهد بالكفر، لا تنفر منه النفوس. (٦) لو كان المفضلول انقيادُ الناس له أكثر. (٧) الأفضل ليس شرطاً على الإطلاق، بل مرجّح لو كان في المفضلول مرجّح أقوى. (٨) إذا كان في حال العقد عارضٌ يقتضي تقديم المفضلول، مثل أن يكون في البلد الذي مات فيه الإمام، أو معرفة المفضلول دون الأفضل، أو خشية الفتنة (الإمامة، ص ٣٢٧-٣٢٣).

خامساً: الثورة على الحكم

إذا كانت أوصاف الإمام وصفات الإمامة قد ركّزت على شخص الإمام، فإن الثورة على الحكم تُقلل من هذا التشخيص للمشكلة السياسية، وتتناول المؤسسات وأجهزة الرقابة على الحكام. وتتدرج هذه من الوسائل السلمية العلنية، مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة في الدين، إلى ضرورة الجهاد. فإذا ما تم استنفاد الوسائل السلمية دون إصلاح الحال، تم اللجوء إلى وسائل أخرى أكثر فعالية حيث لا تجوز طاعة الإمام الجائر؛ وبالتالي وجب خلعه وعزله، وإلا فلا سبيل إلا الخروج عليه. وإنما يتم ذلك كله باسم التوحيد، حيث يجد التوحيد في البداية مَصَبَّهُ وتحقُّقه في النهاية.

(١) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ويُحدد هذا المبدأ العلاقة بين الجماهير والسلطة، بين الأمة والإمام، بعيداً عن التشخيص السياسي وتركيز المشكلة السياسية كلها على شخص الإمام. وهي إحدى أصول خمسة في العقائد يقوم عليها علم التوحيد؛ أي إنه نتيجة طبيعية للأصول الأربعة الأولى، خاصة لأصلي التوحيد والعدل. وقد يصبح موضوعاً مُنفصلاً وتُفرد له مؤلفات خاصة؛ فالمبدأ يتعلق بالأصول وليس بالفروع.^١

^١ هذا هو موقف المعتزلة كما عرضه القاضي عبد الجبار في الأصل الخامس (الشرح، ص ١٤١-١٤٨، ص ٨٢٩-٧٤٩؛ فصل الإمامة، ص ٧٦٨-٧٤٩). وقد اتَّصل بباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكلام في الإمامة، ووجه اتصاله بهذا أن أكثر ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم بها إلا

فماذا يعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ هناك أربعة مصطلحات: الأمر، والنهي، والمعروف، والمنكر. فالأمر والنهي مقولتان في علم أصول الفقه، صيغتهما «افعل» و«لا تفعل»، يقتضيان الفعل وعدم الفعل. أما المعروف والمنكر فيُفيدان معنى الحُسن والقبح العقليين. ويتوجه الأمر والنهي نحو الأفعال وليس نحو الأفكار والآراء؛ أي إنه يخص العمليات والشرعيات لا النظريات. وهو مبدأ للحقوق المدنية تتعلق بالأفعال الظاهرة، ولا يخص توجيه الفكر والحد من حريته.^٢

ويبدو النهي عن المنكر أهم بكثير من الأمر بالمعروف طبقاً للقاعدة الأصولية أن درء المفسد مقدّم على جلب المصالح. ويتّضح ذلك من قسمة المعروف والمنكر؛ فقسمة المعروف مقتضبة تتعلق بالصورة دون المضمون؛ إذ إنه ينقسم إلى واجب وما ليس بواجب، فالأمر بالواجب واجب، وبالنافلة نافلة، وبالمندوب مندوب، في حين أن المنكر من حيث الصورة واحد، وهو وجوب النهي عنه عند استيفاء الشروط، لا فرق في ذلك بين صغيرة وكبيرة،^٣ ولكن الأهم من ذلك قسمة المنكر من حيث المضمون إلى قسمين؛ الأول: ما يختص به ويقع به الاعتدال، مثل غصب فقير ليس له إلا درهم واحد، وهو منهي عنه عقلاً وشرعاً؛ لأنه سلب لما يُقيم به أوده، ونهب لحد الكفاف منهي عنه عقلاً لأنه دفع للضرر، ومنهي عنه شرعاً لأن خير أمة أُخرجت للناس لا يكون هكذا وضعها في التفاوت بين الأغنياء والفقراء. وما يختص به ولا يقع الاعتدال به، مثل غصب غني له أموال قارون درهماً، وهو غير منهي عنه عقلاً إن كان منهياً عنه شرعاً. ولما كان العقل أساس النقل، فإنه يكون غير منهي عنه.

الأئمة (الشرح، ص ٧٤٩؛ التنبيه، ص ٣٦). ولجعفر بن المبرش كتابٌ خاص في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (الانتصار، ص ٨١). وهو أيضاً موقف الزيدية، إذ يأمرّون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويقولون بالعدل والتوحيد والوعد والمنزلة بين المنزلتين (التنبيه، ص ٣٤-٣٥).

^٢ الأمر هو قول القائل لمن دونه في الرتبة «افعل»، والنهي «لا تفعل». والمعروف كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه؛ ولهذا لا يُقال في أفعال القديم معروف (الشرح، ص ١٤١). والمنكر كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه. ولا يُقال ما وقع من الله منكر لأنه لا يعرف قبحه أو دل عليه. المقصود ألا يضيع المعروف وألا يقع المنكر (الشرح، ص ١٤٨).

^٣ المعروف على قسمين؛ واجب وليس واجباً. الأمر بالواجب واجب، وبالنافلة نافلة (أبو علي)، وبالمندوب مندوب (الشرح، ص ١٤٦، ص ٧٤٥). والمنكر كله في باب واحد في وجوب النهي عنه لقبحه عند استيفائه الشروط، لا فرق بين صغيرة وكبيرة (الشرح، ص ١٤٦-١٤٧).

وإن السرقة من الغني أقرب إلى إعادة توزيع الدخل بين الطبقات. والثاني: ما يتعداه، وهو المنهي عنه عقلاً وشرعاً، ولا يحتاج في ذلك إلى تدبير واجتهاد. فالنهي عن المنكر يتوجه أساساً إلى الأوضاع الاجتماعية التي يحكمها توزيع الدخول وتفاوتها بين الطبقات. وقد ينقسم المنكر إلى قسمين آخرين؛ الأول: ما يتغير حاله بالإكراه ويقع ضرره عليه فقط، مثل سرقة الدرهم من خفير. والثاني: ما لا يتغير حاله بالإكراه ويتعدى الضرر إلى الغير، كسرقة الفقراء ونهب العاملين واستغلالهم وسرقة جهودهم. وقد ينقسم المنكر إلى عقليات كالظلم والكذب، والنهي عنه واجب، وهو أقرب إلى الأمور المعنوية والأخلاقية؛ وإلى الشرعيات، سواء ما كان للاجتهاد فيها مجال أو لم يكن للاجتهاد فيها مجال، وهي الأمور المادية كالسرقة، والنهي عنها أيضاً واجب. يتجاوز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مجال الأخلاق الفردية إلى الأوضاع الاجتماعية، وفي مقدمتها الأوضاع الاقتصادية فيما يتعلق بالمساواة وإعادة توزيع الدخل بين الطبقات. إذا كان المنكر من باب أفعال القلوب غير معروفة ولا يُطَّلَع عليها فلا يجب النهي عنها، والمعروفة الظاهرة قد نُهي عنها. أما أفعال الجوارح فهي التي يجب النهي عنها لظهورها وآثارها في الحياة الاجتماعية.^٤

^٤ المناكير قسمان: (أ) ما يختص به، وهو قسمان: (١) ما يقع به الاعتداد، فقير ليس إلا درهم يُغصب منه منهئي عنه عقلاً وشرعاً؛ من جهة العقل لأنه دفع الضرر، ومن جهة الشرع لقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾. (٢) ما لا يقع به الاعتداد، غني مثل قارون يُغصب منه درهم لا يُنهى عنه عقلاً ويجب شرعاً. (ب) ما يتعداه يجب النهي عنه عقلاً وشرعاً (أبو علي)، وشرعاً دون عقلاً (أبو هاشم) إلا في موضع واحد، وينقسم قسمين: (أ) ما يقع الاعتداد به شرعاً (الشرح، ص ١٢٤-١٤٥، ص ٧٤٥-٧٤٦). المناكير قسمان: (أ) يتغير حاله بالإكراه، ما يقع عليه ضرره فقط، يجوز فيه الإكراه إلا كلمة الكفر، فهي في حاجة إلى نية (أكل الميتة وشرب الخمر). (ب) لا يتغير حاله بالإكراه الذي يتعدى ضرره إلى الغير (القتل والقذف)، فذلك لا يجوز إلا في المال؛ إذ يجوز إتلاف مال الغير بشرط الضمان (الشرح، ص ١٤٥). المناكير ضربان: عقلية وشرعية: (أ) العقلية (الظلم والكذب)، والنهي عنه واجب لا يختلف الحال فيها. (ب) الشرعيات ضربان: (١) ما للاجتهاد فيه مجال (شرب المثلث)، يُنظر فيه حال المكلف يعتبره حلالاً (حنفي) أم حراماً (شافعي). (٢) ما لا مجال للاجتهاد فيه (السرقة والزنا والخمر)، النهي عنه واجب لا يختلف فيه الحال (الشرح، ص ١٤٧). المنكر إذا كان من باب الاعتقادات، لا فرق بين أن تكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح، فإنه يجب النهي عنها لقبحها. أما إذا كانت أفعال القلوب غير معروفة فلا يُنهى عنها. أما إذا تم الاطلاع عليها فيجب النهي عنها (الإرشاد، ص ٣٦٨-٣٧٠).

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، بل واجبان شرعيان مثل الصلاة. وقد يرجع وجوبهما إلى درجة وجوب الأمور بهما أو المنهي عنهما، فيكون الأمر بالوجوب واجباً وبالمندوب مندوباً، حتى يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن يأمره وينهاه حرية الاختيار والإدراك في حالة المندوب والمكروه. وهو وجوب لطف ومصلحة، لطف من الله ومصلحة للعباد، تقوم به مصالح الناس التي ترعاها الشريعة.^٥ وهو واجب عقلاً وشرعاً. فالظلم يُعرّف عقلاً، يُحس به الإنسان وتُدركه الطبيعة، ولو لم يكن واجباً عقلاً لكان مُغرياً بفعل القبيح. ويستحيل أن يكون للوجوب أساس في الطبيعة البشرية.^٦ ولا يستلزم وجود الإمام، ولا تقوم به الأئمة؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل للرقابة عليهم. وإن تطبيق الأئمة للشريعة وتنفيذهم للحدود ليس أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، بل هو تطبيق لأحكام الشريعة. وأحياناً يكون دليل وجوب الإمامة هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكأن الإمامة أصلها ومستندتها في الرقابة الشعبية. إنما يجب على عامة الناس قدر الإيمان ندباً، وواجب على علماء الأمة فرضاً. وهو ليس فرض كفاية على العلماء إذا قام به البعض سقط عن البعض الآخر، ولكنه فرض عين على كل عالم ما دام قد استوفى شروطه. فالعلماء ورثة الأنبياء، وإلا ارتكن العلماء بعضهم إلى بعض، وأوكل العالم الأمر إلى غيره حتى يضيع الأصل. فإذا ما استعصى على العامة وعلى العلماء، فإنه في هذه الحالة وحدها

^٥ أوجبهم قوم، ومنعه آخرون. تابع للمأمور؛ الأمر بالمعروف واجب، وبالمندوب مندوب (المواقف، ص ٤٢٤). واجبان بالإجماع على الجملة، منعه الروافض لأنه موقوف على ظهور الإمام (الإرشاد، ص ٣٦٨-٣٧٠). فريضة صنو الإيمان (الرسالة، ص ١٧٨-١٨٠). وقد قيل شعراً:

وليس أن الأمر بالمعروف والنهي فرضان بلا تزييف
دونهما لم يستطع قيام بمقتضاهما فلا انتظام

الوسيلة، ص ٩٩

^٦ الخلاف في الوجوب سمعاً أو عقلاً. عند أبي علي سمعاً وعقلاً. لو لم يكن الوجوب عقلاً لكان مُغرياً بالقبيح (الشرح، ص ٧٤٣-٧٤٤). وعند أبي هاشم سمعاً إلا في موضع واحد، وهو أن يُشاهد واحداً يظلم غيره فيلحق قلبك بذلك مضض وضرر، فيلزك النهي عنه دفعا لتلك المضرة عن النفس (الشرح، ص ٧٤٢). عند أبي هاشم، النهي عن المنكر يحسن عقلاً وإن لم يجب، كالدال على أنه في حكم الندب لأنه يستحق به المدح والتعديل (المغني، ج ٦؛ التعديل والتجوير، ص ٢٧).

يمكن اللجوء إلى الإمام حتى لا تستدعي السلطة على الناس بلا مُبرر، وحتى يعطي للرقابة الشعبية أكبر فرصة مُمكنة.^٧

وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروط تضمن وقوعهما وإحداث أثرهما ونجاحهما، وتُخفف من حدتهما وثقلهما على النفس، وتُقلل أسباب فشلهما، وأهمها ألا يُثيران فتنة أو غضباً، أو يُفِران الناس من الإسلام والمسلمين، ويُبعدانهم عن الأمة وعلمائها؛ فالنصائح صعبة على النفس، والتوجيه ثقيل عليها. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما يتِمَّان حرصاً على الإسلام الذي يشترك فيه الناصح مع المنصوح، فليس الناصح بأكثر إسلاماً من المنصوح، أو بأشدَّ غيرةً على الإسلام منه. ويُشترط أيضاً عدم التجسس والتلصص على الناس، وتتبع عوراتهم، وفضحهم على رءوس الأشهاد، بل على العكس، التستر على الناس يجعلهم أقرب إلى قبول النصيحة وقبول التذكرة عن طيب خاطر. فما الفائدة من الإتيان بأصلٍ مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهدم أصل آخر وهو المحافظة على حرَمات الناس؟ وعلى الناصح أن يعلم أن المأمور به معروف وأن المنهي عنه منكر، وإلا أمر بالمنكر ونهى عن المعروف؛ فالعلم شرط النصيحة. وقد لا يُغني الظن عن العلم؛ لأن الظن لا يُغني عن الحق شيئاً، وتُترك النصيحة حينئذٍ لمن هو أهل للعلم لا للظن. ولا بد أن يكون المنكر حاضراً، فلا يُعقل أن يتم نهي عن منكر لم يحدث بعد، وإلا كانت النصيحة مجرد إعلان عن النفس، ومزايدة في الإيمان، وطلب منصب أو جاه. فالواقع أساس الممارسة، وأصل عقلي منصوص عليه في الوحي بلا واقع يكون مجرد هراء وظيفتهُ تعمية الواقع دون الكشف عنه أو تغييره. وتتوقف ممارسة الأصل إذا ما أدَّى

^٧ عند المعتزلة، هو واجب على جميع الناس وعلى جميع الأمم فرض (التنبية، ص ٣٦). باستثناء شُرْمة من الإمامية، والدليل: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (البیجوري، ج ٢، ص ١٠٢-١٠٣)، ﴿يَا بَنِي إِدْرِيسَ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَآمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، وكذلك حديث: «ليس لعينٍ ترى الله يُعصى فتُطْرَق حتى تُغَيَّر أو تنتقل» (الشرح، ص ٧٢١). ويؤيده الإجماع (الشرح، ص ٢٤٢؛ عبد السلام، ص ١٥٤؛ المطيعي، ص ١٠٠). لا يتخصص بالولاية، بل ثابت لأحاد المسلمين (الإرشاد، ص ٣٦٨-٣٧٠؛ البيجوري، ج ٢، ص ١٠٢؛ الجوهرة، ج ٢، ص ١٠٢). وهو على ضربين: (أ) ما لا يقوم به إلا الأئمة، كإقامة الحدود وحفظ البيضة وسد الثغور وتنفيذ الجيوش وتولية القضاة والأمراء. (ب) ما يقوم به كافة الناس (الزنا). إذا كان هناك إمام فالرجوع إليه أولى (الشرح، ص ٧٤٣). فرض كفاية بدليل: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَصُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (المطيعي، ص ١٠٠). إذا ارتفع الفرض ببعض المكلفين سقط عن الباقي، فرض كفاية وليس فرض عين (الشرح، ص ١٤٨).

النهي عن المنكر إلى منكر أعظم منه، مثل قتل الدب لصاحبه. وطبقاً لحساب الضرر فإن الضرر الأقل يبدو مقبولاً في سبيل تفادي ضرر أعظم. ولا خلاف بين أن يقع الضرر على الغير، أي المنصوح، أو الذات، أي الناصح؛ فقد تتوقف ممارسة الأصل إذا ما أدّى إلى إلحاق الضرر بالنفس، سواء كان ذلك في الحياة أو في المال؛ أي الضرر المعنوي أم المادي. ويترك تقدير هذا الضرر لقدرة العالم الناصح على التحمل، وهو ما يختلف فيه العلماء، كلُّ طبقاً لقدراته وطاقاته ووضعه. وأخيراً لا يتم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا إذا كان له أثر في الواقع حتى يُحقق غرضه. أما إذا لم يكن له تأثير، وكان أشبه بالصراخ أو إقامة الأذان في الصحراء حيث لا مُجيب، فإنه يكون أيضاً فارغاً بلا مضمون. فالشهادة ليست للشهادة، والإعلان ليس هدفه الإعلان، إنما الكلمة تهدف للتأثير والتغيير.^٨

أما طرق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنها تختلف فيما بينها بالنسبة لكل منهما؛ فالأمر بالمعروف يكفي مجرد الأمر به دون إلزام، أما النهي عن المنكر فلا يكفي فيه مجرد النهي، بل لا بد من الإلزام؛ وبالتالي لزمّت وسائل تحقيقه وتنفيذه من أجل إحداث التغيير المطلوب، ويبدأ التغيير بالفعل والذي يُرمز إليه باليد؛ أي بالقوة. ويختلف في مداها بالضرب أو بالقتال، كما يختلف في الضرب بالأيدي أو النعال، ويختلف أيضاً في القتال بالقبض والسلاح، أي بالسيف، أو بمعركة حاسمة وفاصلة يُجمع لها الجنود بالآلاف. فإن صعب التغيير باليد فلا يبقى إلا اللسان؛ أي الكلمة والقول. ويختلف في القول بين القول اللين والقول الخشن. فباستمرار الإعلان يمكن إحداث التأثير، وبدوام

^٨ شرطان يجب بوجوبهما ويسقط بزوالهما: (١) أن يظن أنه لا يصير موجِباً لثوران فتنة، وإلا لم يجب. وكذلك إذا ظن أنه لا يُفضي إلى المقصود، بل يستحسن حينئذٍ إظهار الشعار، الإسلام. (٢) عدم التجسس؛ لآيات: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا...﴾، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ...﴾، وحديث: «من تتبّع عورة أخيه تتبّع الله عورته، ومن تتبّع الله عورته فضحه على رءوس الأشهاد الأولين والآخرين»، «من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليسترها». وكان الرسول لا يتجسس على المنكرات، بل يسترها ويكره إظهارها (المواقف، ص ٤٢٤). وهناك شروط أخرى مُكملة، مثل: (٣) أن يعلم أن الأمر به معروف، وأن النهي عنه منكر، وإلا أمر بالمنكر ونهى عن المعروف، وغلبة الظن مقام العلم. (٤) أن يعلم أن المنكر حاضر. (٥) أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه منكر أكبر. (٦) أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله تأثيراً. (٧) أن يغلب ظنه أو يعلم أنه لا يؤدي إلى مضرة في ماله أو في نفسه، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص (الشرح، ص ١٤٣-١٤٦، ص ٧٤١-٧٤٤؛ الإرشاد، ص ٣٦٨-٣٧٠؛ البيجوري، ج ٢، ص ١٠٣؛ عبد السلام، ص ١٥٤؛ المطيعي، ص ١٠٠).

القول يزداد وعي الأمة وتضغط بنقلها من أجل إحداث التغيير. فإن استحالة القول نظرًا لظروف القهر وكبت الحريات ومنع الكلمة لم يبقَ إلا القلب؛ أي الاستمرار والثبات على الحق دون مخالفة الضمير أو بيع الذمة أو الرضا بالقهر. ولما كان ذلك يتطلب اتفاق القول والعمل مع الوجدان، فإن النهي عن المنكر بالقلب يحرس الإنسان من الوقوع في النفاق وقول ما لا يؤمن به، أو في الممالأة وفعل شيء لا يرضى عنه، ويحرسه من التصفيق والتلهيل أو المداينة والمجاراة، وحتى لا يكون الناس على دين ملوكهم.^٩ ولكن تنشأ من ذلك صعوبتان؛ الأولى: هي استعمال العنف ضد الأمة أفرادًا أو جماعات، وهو العنف الذي يصل إلى حد القتال والدخول في المعارك بالآلاف؛ وبالتالي شق الأمة وإشعال حرب أهلية داخلية طاحنة. والثانية: قتال من ضد من؟ هل تُقاتل عامة الناس وحدهم، أو علماء الأمة وحدهم، أم عامة الناس بقيادة علماء الأمة وحدهم، أم بظهور إمام جديد عادل؟ وهل العامة أو العلماء أو الإمام الجديد الخارج يقوم كلُّ منهم بتغيير المنكر بيده، أم تكفيهم النصيحة ويؤكد الأمر إلى الإمام؛ أي إلى السلطة الشرعية لتغيير المنكر، فيكفيهم البلاغ والإعلان؟ وضد من سيقع القتال؟ ضد مُرتكبي المنكر من عامة الناس، أو من العلماء ضد الإمام الذي عُقدت البيعة له ولم يستمع لنصح؛ وبالتالي تجوز الثورة عليه؟ ألا يكون ذلك مدعاة للخروج المستمر على السلطة الشرعية، وتفتت الأمة وتشردمها، وإشاعة

^٩ فرق بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. الأول يكفي مجرد الأمر به دون إلزام، أما النهي عن المنكر فلا بد من القول، ثم القول الخشن، ثم الضرب، ثم القتال (الشرح، ص ٧٤٤-٧٤٥). وقد اختلفوا في إنكار المنكر والأمر بالمعروف بغير السيف إلى: (أ) بالقلب، فباللسان، فاليد، أما السيف فلا يجوز. (ب) باللسان والقلب وليس باليد (مقالات، ج ٢، ص ١٢٥-١٢٦). وقد اختلف الناس في مقدار التفسير باليد إلى: (أ) لا يُنكر على أهل الصلاة إلا بالنعال والأيدي. (ب) وقال آخرون بالنعال والأيدي والكلام. (ج) وقال فريق ثالث بالقبض والسلاح. (د) وقال فريق رابع لا يُنكر أحدٌ منكراً إلا إذا اجتمع له عشرة آلاف رجل يُقيمون إماماً يُقاتل معهم، وإلا لم يلزمه إنكار (التنبيه، ص ٢٧). البداية مما قدر عليه. فإن لم يقدر فبأشد الأمور، فإن لم يقدر فبقليه (التنبيه، ص ٣٧-٣٨: الجوهرة، ج ٢، ص ١٠٢: البيجوري، ج ٢، ص ١٠٢). واختلف الناس في السيف على أربعة أقاويل: (أ) المعتزلة والزيدية والخوارج من المرجئة، واجبٌ إذا أمكن أن نزيل بالسيف أهل البغي ونقيم الحق. (ب) الروافض تبطل السيف ولو قُتلت، حتى يظهر الإمام فيأمر بذلك. (ج) أبو بكر الأصم، السيف باطل ولو قُتلت الرجال وسُبيت الذرية، وأن الإمام قد يكون عادلاً أو غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يردده (مقالات، ج ٢، ص ١٢٥).

الفوضى في البلاد؟ ونظرًا لهاتين الصعوبتين يمكن قلب طرق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبداية بالتغيير بالقلب؛ أي بعقد العزم والنية على القسط بالحق، والإبقاء على صفاء النفس، وإخلاص الضمير دونما تهاون أو مُداهنة أو نفاق، فيصبح المسلم بسلوكة واعتقاده اعتراضًا مجسمًا ورفضًا مشخصًا لما يراه أمامه من منكر. وهو نوع من المقاومة السلبية للظلم يؤدي ثماره إذا ما شاع وانتشر، فإن لم يفلح فالتغيير بالقول واللسان. ويظل طريق التغيير النصيحة والإرشاد، والإعلان عن الحق في مواجهة الباطل، وإنما بقاء الباطل في غيبة الحق عنه. فإذا ما تراكمت الأقوال وعمّ الوعي وانتشر الحق، فقد يحدث التغيير الفعلي، فالكلمة فعل، والقول أثر. فإن لم يحدث التغيير لم يبقَ إلا اليد؛ أي التغيير بالقوة بعد استفاد كل الوسائل السلمية الممكنة. ومع ذلك تنشأ صعوبتان أخريان: الأولى: الاتهام بالطاعة العمياء للإمام، والتسليم بالأمر الواقع، وإيثار الطاعة على الخروج، والرضا على الثورة؛ مما يؤدي إلى القعود عن نصرته الحق. والثانية: ما العمل في الإمام الجائر وحكم البغاة؟ هل يكفي في ذلك النهي عن المنكر بالقلب ثم باللسان ثم باليد، أم أن مقاومة البغي بالفعل فرض شرعي؟ لم يكن هناك مفرّ إذن من التسليم بأن طاعة الإمام مشروطة بطاعته للشريعة، فلا طاعة في معصية. ومن قاتل دون ماله فهو شهيد، ومن قاتل دون عرضه فهو شهيد، ومن قاتل دون مظلمة فهو شهيد. ولا يكفي أن يكلم الإمام الباغي، بل يجب أن يُخلع، فإن لم ينخلع وحب خلعه وسلّ السيوف إذا اقتضت الضرورة؛^{١٠} لذلك وجب قتال البغاة باعتبارهم أعداءً للأمة، مثلهم مثل الكفار.

^{١٠} اتفقت الأمة على وجوبه، واختلفوا في كفيته إلى: (أ) أهل السنة، بالقلب فقط أو باللسان، ولا يكون باليد ولا بسلّ السيوف. وعند أبي كيسان والأصم والروافض، لو قتلوا كلهم لا يتغير ذلك إلا أن يخرج الناطق حتى يجب سلّ السيوف. واقتدى أهل السنة بعثمان والصحابه والقاعدين، ولكن إذا كان هناك فسق وجب عندهم سل السيوف مع الإمام العادل. (ب) طوائف أهل السنة وجميع المعتزلة وجميع الخوارج، وجوب سل السيوف إذا كان ضرورة في دفع المنكر. وهو موقف عائشة وطلحة والزبير وأبي حنيفة ومالك والشافعي وداود (الفصل، ج، ٥، ص ١١-١٥). لا طاعة في معصية، إنما الطاعة في الطاعة، وعلى أحدكم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة. من قُتل دون ماله فهو شهيد، والمقتول دون دينه فهو شهيد، والمقتول دون مظلمة فهو شهيد. «لتأمرنَّ بالمعروف وتنهينَّ عن المنكر أو ليُعذبنكم الله بعذاب من عنده» (الفصل، ج، ٥، ص ١٧). قال البعض: كيف تُباح الحريم، وتُسفك الدماء، وتؤخذ الأموال، وتُهتك الأستار، باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

قد يُتَّبَع من يُولي منهم، ويُجَهَّز على جرحاهم أو تُغْنَم أموالهم، وقد يُغْنَم ما في عسكرهم فقط دون أتباعهم الذين لا يُقاتلون. وقد يُقتلون غيلةً إذا كان في ذلك خلاص الأمة لدرجة شهادة الزور عليهم واستباحة نسائهم، وقد لا يُقتلون إلا نزلاً ومواجهة وقتلاً. وقد لا يُدفن قتلاهم أو يُكفَّنون أو يُصلَّى عليهم، وقد يُدفَّنون ويُكفَّنون ويُصلَّى عليهم. إلى هذا الحد وصل قتال البغاة.^{١١} ويتجاوز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخل الأمة إلى خارجها، ويلحقان بجهاد الكفار. والجهاد قسمان: جهاد بالدعوة إلى الدين، مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقلب وباللسان؛ وجهاد بالسيف، مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد. فالدعوة إلى الإسلام تسبق القتال، وواجبة قبل النزال، حتى تستسلم الأمم فتقبل الإسلام، أو تعلن الاستسلام وتكون أمةً مستقلة داخل الأمة الكبرى تتعاون معها على البر والتقوى دون الإثم والعدوان. والجهاد بهذا المعنى فرض عين لا فرض كفاية، كلٌّ حسب طاقته ووسعه، جهاداً بالقلم أو جهاداً بالسيف. ولا جهاد قبل تبليغ الدعوة وبلوغ الإسلام إلى الناس، وتُقام عليهم الحجة، فإن قُوتلوا قبل ذلك وقُتِلوا وجبت الدية لديهم. الجهاد حركة في الخارج وليس عكوفاً على الباطن، وانتشار في العالم وليس انقلاباً للدخل، ثورة في الواقع وليس مجرد تغير في الروح المجرد الفارغ من أي مضمون.

فيُقال: ما تقولون في سلطان جعل اليهود أصحاب أمره، والنصارى جنده، وألزم المسلمين الجزية، وحمل السيف على أطفال المسلمين، وأباح للمسلمات الزنا، أو حمل السيف على كل من وُجد من المسلمين، وملك نساءهم وأطفالهم وأعلن العيب بهم، وهو في كل ذلك مُقر بالإسلام مُعلنٌ ربه لا يدع الصلاة؟ لا يجوز الصبر، يُكَلِّم الإمام أولاً ولا يُخلع، فإن امتنع وجب خلعه (الفصل، ج ٥، ص ١٥-١٦). كان جهم ينتحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان مع ضلالتة يحمل السلاح ويُقاتل السلطان (الفرق، ص ١٢). وقُتل في آخر ملك بني أمية، قتله عمر وسالم ابن أحوز المازني (مقالات، ج ١، ص ٣١٢).

^{١١} واختلفوا في قتل البغاة على ثلاثة أقاويل: (أ) لا يُتَّبَع من يولي منهم، ولا تُغْنَم أموالهم، ولا يُجَهَّز على جرحاهم. (ب) يُتَّبَع من ولى منهم، ويُجَهَّز على جرحاهم، وتُغْنَم أموالهم. (ج) يُغْنَم ما في عسكرهم، أما لم يكن في عسكرهم من أموالهم لم يُغْنَم (مقالات، ج ٢، ص ١٣٨-١٣٩). واختلفوا في قتل البغاة غيلةً بين مثبت ونافٍ، وحلٌّ ثالث (عباد بن سليمان وقوم من الخوارج وغلاة الروافض) يقوم على الإثبات إذا لم يخف شيئاً، حتى استحلوا خنق المخالفين وأخذ أموالهم وإقامة شهادة الزور عليهم، واستباحوا الزنا بنساء مُخالفينهم (مقالات، ج ٢، ص ١٣٩). واختلفوا في دفن البغاة إلى: (أ) يُدفن قتلاهم ويُكفَّنون ويُصلَّى عليهم، وإلا تُسبى ذراريهم. (ب) لا يُدفَّنون ولا يُصلَّى عليهم ولا يُكفَّنون، وتُسبى ذراريهم (الخوارج) (مقالات، ج ٢، ص ١٣٩).

أما الجهاد مع أصحاب المذاهب والفرق المخالفة في الرأي فلا يكون إلا بالحِجاج حتى يُنَصَر الرأي ويظهر الحق، «أشدّاء على الكفار، رُحماء بينهم».^{١٢}

(٢) متى تجوز طاعة الإمام ومتى يجوز خلعه أو الخروج عليه؟

ما دام الإمام قد تَمَّت بيعته بناءً على اختيار وعقد فإنه يكون مُطاعاً، وطالما التزم بشروط البيعة من طرفه التزمت الأمة بشروط العقد من طرفها؛ من جانبه تنفيذ الشريعة وتطبيق أحكامها، ومن جانبها الطاعة له. فطاعة الأمة للإمام ليست مطلقة، بل مشروطة بتنفيذ شروط العقد، والعقد شريعة المتعاقدين، فإذا ما نقض الإمام البيعة فإنه يكون قد نقض العهود والمواثيق التي أخذتها الأمة عليه، ويكون نقضه للبيعة بجوره وظلمه وبغيه أو بعدم تنفيذ أحكام الشريعة. وفي هذه الحال يتم خلعه؛ أي سحب البيعة وإعادة الاختيار وفسخ العقد. فإن لم ينخلع على طلب من الأمة أو يخلع نفسه، فإنه يجوز الخروج عليه ومقاتلته بالسيف بناءً على ضرورة قتال أهل البغي وفُساق الأئمة.

(١-٢) طاعة الإمام

إذا كانت طاعة الإمام مشروطة غير مطلقة، فإنها لا تجوز إلا في حالة التزام الإمام بعقد البيعة الذي ينص على تطبيق أحكام العدل وتنفيذ الشريعة ومقاتلة الأعداء والذب عن البيضة، ويتطلب ذلك تحقيق مقاصد الشريعة وضرورياتها التي من أجلها وُضعت

^{١٢} الجهاد قسمان: جهاد بالدعوة وجهاد بالسيف (المحصل، ص ١٧٧). الدعوة إلى الإسلام قبل القتال (الكتاب، ص ١٢). وجوب الجهاد مع أعداء الإسلام حتى يُسلموا لأنه تعاون على البر والتقوى، وفرض على كل الدعاة إلى الدين والإسلام (الفصل، ج ٥، ص ١٨-١٩). شرط الجهاد وأحكامه. الجهاد واجب مع أعداء الدين على حسب الوسع والطاقة، وأصله وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد مع أهل الكفر بالقتال إلى أن يؤمنوا بالله وكتبه ورسله، ويقبلوا دين الإسلام بكمال أركانه، أو يقلل الجزية من يجوز لنا بذل العهد على الجزية. والجهاد مع أهل البدع بالحِجاج أولاً ثم بالاستتابة ثانياً. ومن لم تبلغه دعوة الإسلام فلا يجوز قتله ولا أخذ ماله حتى يُدعى الإسلام وتُقام عليه الحجة، فإن قُتل قبل ذلك أوجب الأصحاب الكُفارة الدية له. على الإمام سد الثغور وأفراد الجيوش، واستتابة أهل الردة وأهل البدع، وإقامة الحدود، وقسمة الفئء والغنيمة بين المستحقين. وإذا وقع النفي العام وجب على جميع المكلفين القيام به. ومتى قام بفرض الجهاد في ناحية بعض الناس سقط فرض غيره؛ لأن الجهاد من فروض الكفاية (الأصول، ص ١٩٣-١٩٤). أما المباركية فإنهم لا يرون جهاد الكفرة (الفرق، ص ٢٦٩).

الشريعة ابتداءً؛ المحافظة على الدين والنفس والعقل والعرض والمال. وقد يُزاد مقصداً سادس هو الإنسان الجامع لكل هذه المقاصد. وتستلزم طاعته دفع الزكاة إليه؛ أي إن الالتزام السياسي بالنظام يستلزم التزاماً اقتصادياً به. طاعة الإمام إذن لا تجوز على الإطلاق بالرغم من استقرار ذلك في وعينا القومي نظراً لأنه التراث الغالب، والذي استقر بعد أن حُسمت الاختيارات في اختيار تراث السلطة، وأصبحت الطاعة من طرف واحد، من طرف الرعية التي تستلزم بالعهود والمواثيق وعقود البيعة والمحافظة على ذمة الله وذمة نبيه وذمة المسلمين، دون أي التزام مقابل من جانب الإمام، حتى لو عصى الإمام وفسق وجار فإن طاعته تظل واجبة! ولا تملك الأمة إلا الدعاء له بالهداية والنصح له بالرشاد، فإن لم يتغير شيء تزداد الدعوات دعوةً أخرى، دعوى المظلوم على الظالم، ودعوى الرعية على الإمام، والله مُجيب دعوات المظلومين. وتستلزم طاعة الإمام محبته والافتداء به، بصلاحه تصلح الأمة، وبفساده تفسد الأمة. فالتغيير يأتي من فوق، والأمة مجرد تابع ومقلد لإمامها. العلاقة بين الإمام والرعية إذن علاقة تقليد واتحاد، لا علاقة تمايز واختلاف. ليس أمام الأمة إلا الصبر على جور السلطان وعدم الخروج عليه بالسيف مهما جار وظلم، وطغى وتكبر! بل لا يجوز الخروج عليه حتى ولو فسق وعصى وكفر. يكفي الإمام أن يكون ظاهر الإسلام، مُقيم الصلوات، يأتي المساجد، مُصلي الجمعة والعيدين!^{١٢} لا ينعزل الإمام

^{١٢} تقول أهل السنة بطاعة الأئمة ونصيحة المسلمين (الإبانة، ص ١٢). يجب إطاعة الإمام على جميع الرعايا ظاهراً وباطناً فيما لا يخالف الشرع ... ومما ينبغي نصرته الإمام على أعداء الدين والمفسدين، ومحبته، ونصحه، والدعاء له بالصلاح والتوفيق والرشاد والنصر والساد، فإن في صلاحه صلاح الأمة. وقد قال بعض السلف ما معناه: لو أُعطيت من الله دعوةً صالحة لجعلتها في الخليفة (الحصون، ص ١٢٨). دعوة المظلوم مستجابة ولو كان كافراً (البيجوري، ج ١، ص ٥٥). دفع الزكاة إلى الإمام إن كان القرشي الفاضل أم الفاسق لم يُنازعه فاضل فهي جارية، وغيره عابر سبيل لا قوة له في قبضها، وإن أقام الأحكام غير الإمام أو وليه فهي مردودة، من بادر إلى تنفيذ حكم فهو الإمام (الفصل، ج ٥، ص ٨). عند بعض الحنفية يجوز أن يكون السلطان العام كافراً، ولا يجوز الخروج عليه، بل تجب طاعته في غير معصية، ولا يجوز خلعه سرّاً أو جهراً (المطيعي، ص ٩٩-١٠٠). مهمته حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض، وهي مرتبته في الأهلية (المطيعي، ص ١٠٠-١٠١). وقد قيل شعراً:

بالفسق والجور؛ لأنها شروط في البداية عند عقد البيعة، وليست شروطاً في النهاية حين الالتزام بها. وكأن الإمام مُخادع كاذب لا يلتزم بالشريعة إلا من أجل البيعة فحسب طمعاً في الإمامة، وهو ضد العدل ظاهراً والورع باطناً، وكأنه مُحْتال على الناس ينوي الغدر بهم. والحجة في ذلك هي الواقع التاريخي؛ فقد انصاعت الأمة لأئمة الجور والفسق ولم تخرج عليهم بعد الخلفاء الراشدين؛ مما يدل على أن طاعة أئمة الجور كانت أقرب إلى تبرير الأمر الواقع منها إلى التنظير والتأصيل له. وقد تُثار حجة أن عزل الإمام أو الخروج عليه مدعاة لإثارة الفتنة وإحداث الهرج وإضعاف لشوكة الأمة، وهي حجة التسليم بالأمر الواقع والخوف من التغيير، حجة استتباب النظام والأمن في مواجهة قوى التغيير والثورة. وما أكثر الحجج النقلية التي يمكن انتقاؤها لإثبات وجوب طاعة أئمة الجور، وما أكثر الحجج النقلية المضادة لإثبات ضرورة خلعهم أو الخروج عليهم. وطالما استتبَّ الأمن، واستمر أئمة الجور في الحكم، استمر تراثهم النقلي في السيادة والانتشار حتى يصبح هو التراث الوحيد في وعي الأمة. وطالما تُضطهد المعارضة وتُستبعد من الحياة السياسية العامة، يختفي تراثها ويصبح في طي النسيان. لا يُسمح بالعصيان إلا في الحرام والمكروه، مثل ترك الدخان في الأسواق والمقاهي؛ أي في أمورٍ لا تعمُّ بها البلوى ذرّاً للرماد في العيون، وتملّقاً لأذواق العامة. أما في الظلم والجور والنهب والسرقة واغتصاب الحقوق، فالطاعة واجبة!^{١٤} ولما كان هذا الموقف طائفيّاً صرفاً يُبرر النظام القائم، كان من الطبيعي أيضاً أن يحدث رد فعل عليه من الفرق الأخرى، ففرق المعارضة، من أجل تغيير النظام القائم

لكن بما شرع من حدود	وهي به قويمه الوجود
ثم أهل السنة الأديان	فالنفس والعقل به يدان
وبعده الإنسان ثم المال	فالعرض فيها تساوى المال
نعم إذا أدى لقطع النسب	أذاه فهو مثله فاجتنب

الوسيلة، ص ٩٩

^{١٤} عند أهل السنة أيضاً لا ينعزل الإمام بالفسق والجور (النسفية، ص ١٤٥). أي بالخروج من طاعة الله، أي الظلم على العباد؛ لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور مع الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف قد كانوا ينقادون لهم، ويُقيمون الجُمع والأعياد بإذنهم، ولا يرون الخروج عليهم. عند أبي حنيفة، الفاسق من أهل الولاية في عزله ووجوب غيره إثارة للفتنة لما له من الشوكة، بخلاف القاضي (التفتازاني، ص ١٤٥-١٤٦). وعند جمهور أهل الإثبات وأصحاب الحديث لا ينخلع الإمام بالفسق والظلم

بالسلاح نفسه. فقالت بطاعة إمامها الخاص الذي يخرج بالسيف على أعدائها دون أن تتبرأ من القاعدة عن نصرته. فطاعة الإمام من طاعة الله ضد أن تكون طاعة الله من طاعة الإمام، إذا آمن الإمام أمنت الرعية، وإذا كفر الإمام كفرت الرعية، وهو الوضع نفسه في النظام القائم وتراث السلطة، إلا أن هذه المرة من فرق المعارضة وتراث المعارضة.^{١٥} والحقيقة أن الواقع التاريخي بقدر ما يكون البعض منه مع طاعة الإمام فإن كثيراً منه مع الخروج عليه. وإذا كانت طاعة الإمام واجبة على الإطلاق بلا شروط، فلماذا قُتل خلفاء من الأربعة الراشدين، أي من داخل نظام السلطة، وليس فقط استمرار الثورات من داخل المعارضة بكل فرقها الداخلية والخارجية، السرية والعلنية؟

وقد يبلغ حد طاعة الإمام إلى قبول الإمام الجائر وحكم الباغي! فالعقد والاختيار يكون فقط في البداية لا في النهاية، طريقاً للبيعة يفعل الإمام بعدها ما يشاء! أما إذا بغا

وغضب الأموال وضرب الأبخار وتناول النفس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويله، وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله. واحتجوا في ذلك بأخبار كثيرة مُتظاهرة عن النبي والصحاب في وجوب طاعة الأئمة وإن جاروا واستأثروا بالأموال، ورؤي في معارضتها وتأويلها أخباراً أخرى (التمهيد، ص ١٨٦). حدوث الفسق في الإمام لا يوجب خلعه، وإن كان حدث ابتداءً لبطل العقد ووجب العدول عنه (التمهيد، ص ١٨٦). لو انطبقت فيه الشروط كلها إلا شرط القضاء، ومع ذلك فإنه يراجع العلماء، فإنه يجب خلعه لو قُدر استبداله بمن يستوفي جميع الشروط من غير إثارة للفتنة وتهيج قتال، وإن لم يكن ذلك إلا بقتال وجبت طاعته (الاقتصاد، ص ١٢٠-١٢١). تجب طاعته على جميع الرعايا ظاهراً وباطناً، لكن لا يُطاع في الحرام والمكروه وترك الدخان في الأسواق والمقاهي! (عبد السلام، ص ١٥٤). لا يُعزل إذا وُلِّي مُستكملاً للشروط ثم أُزيل وصفه السابق وهو العدل بطريق الفسق، خلافاً لطائفة قالت بعزله (البيجوري، ج ٢، ص ١٠١-١٠٢). وقد قيل شعراً:

لا تُخالفنه في إلزام لم يكُ في المكروه والحرام

الوسيلة، ص ٩٨

^{١٥} هذا هو موقف بعض فرق الروافض والخوارج. فعند المعلوماتية من الروافض، إمامة من كان على دينها، وأخرج سيفه على أعدائه من غير براءة منهم عن القعدة عنهم (الفرق، ص ٩٧). وعند المختارية، عليّ إمام، من أطاع الله ومن عصاه عصي الله. والأئمة من ولده يقومون مقامه في ذلك (التنبيه، ص ١٦٠). وعند البهيسية الخوارج، إذا كفر الإمام كفرت الرعية الغائب منها والشاهد (مقالات، ج ١، ص ١٧٩، ص ١٧١؛ الفرق، ص ١٠٩؛ الملل، ج ٢، ص ٤٢؛ المواقف، ص ٤٢٤).

الإمام وطعنا بعد ذلك فتظل البيعة الأولى قائمة. فإذا ما تغلب إمامٌ آخر عليه بالقهر دون بيعة فإنه يظل إمامًا ما دامت تتوافر فيه بعض الشروط العادية مثل الإسلام والعقل، غلبةً بغلبة، وبغياً ببغي، بل قد لا تلزم بعض الشروط العادية الأخرى مثل الذكورة أو البلوغ. وعلى هذا النحو يتم التشريع لحكم الطغيان ولأمراء العسكر وسائر الجند، كلُّ ينقض على الحكم ويُنصب نفسه إمامًا. وقد كان الأمر في البداية مجرد تبرير لحكم البغاة وأئمة الطغيان، ثم تحوّل التبرير إلى تأصيلٍ نظري مستقلًّا عن الواقع التاريخي الأول، حتى أصبح يخلق واقعه الخاص، ويُفرز أئمةً بغاةً وحكامًا طغاة.^{١٦} إن أقصى ما يمكن للإمام عمله فيما إذا أخطأ أن يرجع إلى الصواب ولا يُضي حكمه، سواء كان ذلك مقرونًا بتوبة أو بدونها. وكأن الخطأ في الحكم مجرد خطأ فردي يعود على الحاكم نفسه دون أن تكون له آثاره على باقي الأمة حربًا أو سلمًا، غنى أو فقرًا. كما أن مقاطعة الإمام تجاريًا، وعدم الدخول معه في عقود بيع أو شراء، تجعل من الحاكم التاجر الأول والصانع الأول والزارع الأول، علاقته بالرعية علاقة مكسب وخسارة! يكفيه العزل الاقتصادي كمقدمة للعزل السياسي! وهكذا يتراوح الوضع بين الاستسلام للأمر الواقع وطاعة الإمام الجائر،

^{١٦} يُشترط ذلك (العقد والاختيار) ابتداءً في تنصيب الخليفة فقط، لا في دوام كونه خليفة! وهذه الشروط في الابتداء إنما تلزم في المبايعة الاختيارية. أما إذا تغلب شخص على الناس ونصب نفسه إمامًا بالغلبة والقسوة، فلا يُشترط إلا العقل والإسلام فقط؛ ومن ثم له الأمر ولو بالغلبة وجب على الناس طاعته (المطيعي، ص ٩٩). هذه الشروط إنما هي في الابتداء وحالة الاختيار. وأما في الدوام فلا يُشترط كما يُعلم مما يأتي. ولو تغلب عليها شخص قهراً انعقدت له، وإن لم يكن أهلاً كصبي أو امرأة وفاسق، وتجب طاعته فيما أمر به أو نهى عنه كالمستوفي للشروط (البيجوري، ج ٢، ص ٢٠٠). منهم من جَوَّز إمامة من يخرج وإن كان باغياً خارجياً فاسقاً، أو لا يتمكن من إزالته (الإمامة، ص ١٩٩-٢٠٠). ومع ذلك فهناك فرق أخرى، مثل بعض طوائف أهل السنة والخوارج، ترفض إمامة الجائر. فقد اختلفوا في أحكام الجائر على مقلتين: (أ) جائزة لازمة إذا كانت على الحق وإن كان جائراً. (ب) لا تلزم أحكامه ولا يُلتفت إليها (مقالات، ج ٢، ص ١٣٨). اختلف الناس في مبايعة القاطع الباغي إلى: (أ) تجوز مبايعته والشراء منه إلا ما كان من آلات الحرب. (ب) لا تجوز المبايعة أو الشراء إلا أن يرجع عن الفتنة حتى نلجئه بذلك إلى ترك البغي (مقالات، ص ١٤٢). وعند المعتزلة لا تجوز الإمامة بالقهر أو الغلبة، وإنما الإمام باختيار أهل الحل والعقد، لا قهراً في الابتداء ولا في الانتهاء (الإمامة، ص ٢٠٤-٢٠٧). وعند الصوفية البهيسية الخوارج إذا قضى الإمام قضية جور بخراسان أو غيرها حيث كان من البلاد، ففي ذلك حين نفسه يكفر هو وجميع رعيته حيث كانوا من شرق الأرض وغربها، ولو بالأندلس واليمن وفيما بين ذلك من البلاد (الفصل، ج ٥، ص ٣١).

وبين فسخ عقد البيعة والخروج عليه، وإلا إذا قضى الإمام بحكم جور في منطقة كفرت الأمة كلها من أقصى الأرض إلى أقصاها.^{١٧} لقد ركّز التراث على طاعة الإمام أكثر من تركيزه على الخروج عليه، وأقام علاقة الإمام بالرعية على الطاعة المطلقة وعدم المعارضة، وعلى تلقّي الأوامر وتنفيذها بلا مناقشة، وكأنّ البشر ألّت صمّاء مهمتهم التنفيذ كما هو الحال في الجماعات السرية والنظم العسكرية والأنظمة التسلطية، وهو قضاء على استقلال الشخصية ودور العقل وحرية الفرد ما دامت علاقة الإمام بالرعية علاقة تسلط وقهر من طرف، وتبعية وخضوع واستسلام من الطرف الآخر. وكثيراً ما كان يُخفي تأليه الإمام استغلاله للأمة ما دامت تعتقد في ألوهيته وعصمته وشرعية ما يفعله، وتوجب له السمع والطاعة، وكأنّ تأليه الإمام كان له هدف سياسي، وهو طاعة الأمة وتبعتها له. بل لقد أعطى الإمام لنفسه الحق في مطاردة خصومه السياسيين لدرجة قتالهم باعتبارهم أهل الضلالة، واستئصالهم من جسد الأمة؛ فبدلاً من قتال أئمة البغي يُقاتلون هم معارضيهم والخارجين عليهم، وتتحوّل طاعة الأئمة إلى إرهابهم للناس من أجل السيطرة عليهم. ويُنهم كل من يخرج على الإمام بأنه خارجي بما تحمل من معاني العصيان والخروج على القانون، كما هو الحال في الحركات الإسلامية المعاصرة.^{١٨}

^{١٧} اختلفوا في الإمام إذا أخطأ في الحكم على مقالتين: (أ) أن يمضي حكمه. (ب) يرجع عنه ويُرد إلى الصواب (مقالات، ج ٢، ص ١٣٨). تلزم التوبة إذا كان الحق واحداً. أما إذا كان بناءً على اجتهاذٍ موقفٍ فلا حرج، وغير موقفٍ لزمته التوبة، الشيء نفسه مع المفتي إذا أخطأ (الشرح، ص ٧٤٨-٧٤٩). عند الخوارج لا بد من استتابة الإمام؛ إذ عندما كاتب نجدة عبد الملك بن مروان نقم عليه أصحابه فاستتابوه (الملل، ج ٢، ص ٣٦-٣٧).

^{١٨} إن عصاة كثير من المؤمنين خرجوا عن الواجب عليهم من طاعته والمفترض عليهم من بيعته، فكانوا بذلك فئة باغية، حلاًلاً قتالهم وحرّ بهم (الأصول، ص ١٠٩). ومن زاغ عن الحق وضل عن سواء السبيل فعلى الإمام تنبيهه على وجه الخطأ وإرشاده إلى الهدى، فإن عاد فينصب القتال، ويُطهر الأرض من البدعة والضلال، بالسيف الذي هو بارق سطوة الله، وشهاب نقمته، وعقبة عقابه، وعذبة عذابه (النهاية، ص ٤٧٨-٤٨٠). الخوارج، كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يُسمّى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان الراشدين أو كان بعدهم على التابعين قالوا ضربنا أنفسنا في طاعة الله؛ أي بعناها بالجنة (مقالات، ج ١، ص ١٩١). وهم يرصّون بالألقاب كلها، الحرورية الشراة، المحكمّة، إلا المارقة؛ فإنهم يُنكرون أنهم مارقة من الدين كما يمرق السهم من الرمية (مقالات، ج ١، ص ١٩١).

(٢-٢) خلع الإمام

إذا لم يتم فسخ عقد البيعة نظرًا لنقض الإمام له بعد عقده وبيعة الناس له، وجب خلعُه. وللناس أن يخلعوه إذا ما أخلَّ بأمور الدين وأهمل أحوال المسلمين، وهو ما لأجله أُقيمت الإمامة. لا يُعزَّل بالفسوق والفجور فقط، أو بإطباق الجنون عليه، أي بصفات شخصية، بل لإضراره بمصالح المسلمين وظلم الناس وممارسة صنوف التعسف والجور ضدهم وتبذير الأموال. إن كفره وترك صلاته أمورٌ يُحاسب عليها في الآخرة، أما في الدنيا فإنما يُحاسبه الناس على الظلم واغتصاب الأموال وضياع الحقوق. فإذا استعصى خلعُه لقوة شوكته أو لقلّة حيلة الناس وضعفهم، فعليهم ارتكاب أدنى المحظورين واختيار أخف الضررين، طاعة الإمام الباغي أو خلعُه، وما يترتب على ذلك من الخروج عليه والدخول في معركةٍ غير مُتكافئة معه. فإذا ما اختارت الأمة الطاعة لأنها أهون الشرين، كانت بمثابة المُكره على فعل شيء لا ترضاه، وليس على المكره حرج. إذا كان وجوب العزل لسبب افتراضي مثل وقوع الإمام في يد الأعداء، فإن عزله أوجب لسبب حقيقي، وهو ظلم الرعية والتعسف بها. لا يوجب عزله ظهور من هو أفضل منه، وذلك لجواز إمامة المفضل مع وجود الفاضل، ومع ذلك يوجب عزله إذا لم يُحسن المفضل استخدام القدر من العقل لرعاية شئون الرعية. وقد يكون من الأكرم للإمام المخلوع أن يخلع نفسه بنفسه دون انتظار خلع الناس له إذا ما شعر بعجزه عن تدبير شئون الرعية.^{١٩}

^{١٩} كما لا يملك الولي فسخ النكاح بعد عقده، وكذلك البائع والصائم (التمهيد، ص ١٧٩). ولهم أن يخلعوه إذا ما أخلَّ بأمور الدين وأحوال المسلمين، وما لأجله تُقام الإمامة. وإن لم يقدروا على خلعُه لقوة شوكته مما يُفضي إلى فساد العالم، وكانت المفسدة أكثر من المفسدة اللازمة عن طاعته، أمكن ارتكاب أدنى المحذورين دفعًا لأعلاهما. وإن كان ما طرأ عليه هو الكفر بعد الإسلام والردة بعد الإيمان، فحالتهم في طاعته والانقياد إلى متابعتة لا تنقاصر من حال المكره على الردة. فإذا لم يوجد في العالم مستجمع لشروط الإمامة، أو من فُقد في حقه شيء كالعلم أو العدالة ونحوها، فالواجب أن يُنظر إلى المفسدة اللازمة من إقامته وعدمها، ويُدفع أعلاهما، فالضرورات تُبيح المحظورات (الغاية، ص ٣٨٥-٣٨٦). وعند الشافعي، ينعزل الإمام بالفسق والفجور، وكذا كل قاضٍ وأمير. وأصل المسألة أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي لأنه لا ينظر لنفسه، فكيف ينظر لغيره؟ (التقازاني، ص ١٤٥-١٤٦). ما يوجب خلع الإمام وسقوط فرض طاعته: (أ) كفر بعد إيمان، ترك إقامة الصلاة والدعوة لها. وعند الكثير فسقه وظلمه بغصب الأموال، وضرب الأبشار، وتناول النفوس المحرمة، وتضييع الحقوق، وتعطيل الحدود. (ب) تطابق الجنون عليه بحيث يضرُّ المسلمين زوال عقله واليأس من صحته، وكذلك إذا صم أو خرس

(٣-٢) الخروج على الإمام

ومع ذلك يجب الخروج على الإمام إذا ما عصى وظلم، ولم يَقم بشروط العقد من طرفه، ولم يسمع لنصيحة أو لأمر بمعروف أو لنهي عن منكر، ولم يخلع نفسه، ولم يستمع لخلع الناس له. هنا تجب الثورة عليه وإزاحته عن الحكم كفريضة شرعية ما دام قد عطل وظيفة الإمامة. فالخروج على السلطان الجائر فضيلة، ولا يجوز الخروج السري، بل يجب الخروج العلني أمام الناس وعلى رءوس الأشهاد لاسترداد الحقوق وإقامة العدل،^{٢٠} بل قد تتحول السلطة ذاتها إلى محرم؛ وبالتالي يتم تكفير كل من لابس السلطان أو جالسه أو عمل معه، فالسلطة مفسدة، وضياع لطهارة القلب ونقاء الضمير.^{٢١} وإذا كان الخروج لا

أو كبر وهم، أو عرض له أمرٌ يقطع عن النظر في مصالح المسلمين، والنهوض مما نُصب لأجله أو عن بعضه، وإن أُسر في يد العدو إلى مدة يُخاف معها لضرر الداخل على الأمة، ويؤءس معها من خلاصه (التمهيد، ص ١٨٦). يجب عزله إذا ارتكب معصية مُجاهراً بها، خصوصاً إذا ظلم وعامل الرعية بالعسف والجور، أو كان فاسقاً بغير الظلم والجور وتبذير الأموال (ص ٩٩-١٠٠). متى انعقدت الإمامة بعقد واحد لا يجوز خلعه من غير حدث وتغيُّر أمره. فإذا فسق وفجر وخرج عن سمت الإمامة بفسقه، فإناخلعه من غير خلع ممكن، وإن لم يُحكَمْ بانخلعه وجواز خلعه وامتناع ذلك. وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلاً، وكان ذلك من المجتهدين. وخلع الإمام نفسه من غير سبب محتمل، كما خلع الحسن نفسه استشعاراً لعجزه، ويمكن حمله على غير ذلك (الإرشاد، ص ٤٢٥-٤٢٦). للأمة خلع الإمام بسبب يوجب، وإن أدى إلى الفتنة احتمال أدنى الضررين (المواقف، ص ٤٠٠). ليس مما يوجب خلع الإمام حدوثٌ فضل إلى غيره. (ج) يصير به أفضل منه، وإن كان لو حصل مفضولاً عند ابتداء العقد لوجب العدول عنه إلى الفضل (التمهيد، ص ١٨٦-١٨٧).

^{٢٠} إذا أمر بمكروه أو بحرام فلا تجوز طاعته، بل يجب نهيه بالرفق والمعروف لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا يجوز الخروج عليه سراً (المطيعي، ص ٩٩-١٠٠). وعند الخوارج، الخروج على السلطان الجائر واجب (الفرق، ص ٧٣). الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقٌّ واجب (الملل، ج ٢، ص ٢٥). وعند المحكمة الأولى يجب القتال مع الإمام العادل. وإن غيّر المسيرة وعدل عن الحق، وجب عزله أو قتله (الملل، ج ٢، ص ٢٦). وترى الزيدية الخروج على أئمة الجور (مقالات، ج ١، ص ١٢٩-١٣٠). أجمعت على السيف والعرض على أئمة الجور وإزالة الظلم وإقامة الحق (مقالات، ج ١، ص ١٤١).

^{٢١} كان المردار يقول بتكفير كل من لابس السلطان، ويزعم أنه لا يرث ولا يورث. وكان أسلافه من المعتزلة يقولون فيمن لابس السلطان من موافقيهم في القدر والاعتدال إنه فاسق لا مؤمن ولا كافر. وأفتى المردار بأنه كافر. والعجب من سلطان زمانه كيف ترك قتله مع تكفيره وتكفير من خالطه (استعداد المؤرخ السلطان على صاحب الفرقة!) (الفرق، ص ١٦٥).

يتم إلا مع إمام، فلأن كل ثورة في حاجة إلى قيادة، وإلا كانت فورةً هوجاءً بلا تنظيم أو ترشيد. كما أن الإمام لا يخرج بمفرده دون ثورة من الناس على الإمام الظالم ينشأ الإمام من داخلها. وثورة الأئمة بمفردهم دون الرعاية تكون أقرب إلى التمرد منها إلى الثورة. فإذا كان التمرد يتم من أجل استرداد حق الإمام الشرعي ضد الإمام المغتصب، فإن ثورة الرعاية تتم باسم حق الأمة ضد البغي والظلم.^{٢٢}

وكما لا يصح الخروج بلا إمام، فإنه لا يصح أيضًا بلا جماعة قادرة على إنهاء حكم البغي وإقرار حكم العدل، وإلا فما العمل لو تم الخروج على السلطان مع جماعة قليلة وقتلته، ثم لم يتحرك الناس فاضطروا إلى حملهم عنوةً على البيعة، وإلا قاتلوهم؟ ولماذا تكون الجماعة بعدد أهل بدر؟ وهل هو عددٌ صالح في كل الأحوال دون النظر في النسبة القائمة بين الأقلية والأغلبية؟ وهل يكفي أي عدد؟ وما هو أقل عدد ممكن يستحيل الخروج بأقل منه؟ أم لا بد على الأقل من عددٍ مُتساوٍ لنصف أهل البغي، مائة بمائتين، والألف بألفين؟ ولكن لماذا لا يكون أقل من ذلك، والحق دائماً مستضعف، والعشرون بمائتين؟ ما يهم في ذلك هو ضمان نجاح الثورة بتحقيق شروطها في التنظيم والقيادة والجاهير.^{٢٣} وقد

^{٢٢} اختلفوا هل يكون الظهور إلا مع إمام، هل يكون أخذ العهود وإنفاذ الأحكام إلا بإمام، إلى: (أ) عباد بن سليمان، لا يجوز أن يكون بعد علي إمام، وأن المسلمين إذا أمكنهم الخروج خرجوا فأنفذوا الأحكام، وفعلوا ما كان يلزم الأئمة فعله. (ب) الأصم، ابن علي، إذا كانوا جماعة لا يجوز على مثلهم أن يتواطؤوا، ولم تلحقهم مظنة ولا تهمة لكثرتهم، جاز لهم أن يُقيموا الأحكام. (ج) أكثر المعتزلة، لا يكون الخروج إلا مع إمام عادل، ولا يتولى إنفاذ الأحكام إلا الإمام العادل أو من يأمره. (د) الروافض، لا يجوز شيء من ذلك إلا للإمام أو من يأمره (ج، ٢، ص ١٤٠-١٤١). وأجمعت على إبطال الخروج وإنكار السيف ولو قُتلت حتى يظهر الإمام ويأمرها (مقالات، ج ١، ص ١٢٣). واعتلوا بقول النبي قبل أن يأمره الله بالقتال إنه كان محرماً على أصحابه أن يُقاتلوا. أنكروا الخروج على أئمة الجور لأنه لا يجوز ذلك دون الإمام المنصوص عليه (مقالات، ج ١، ص ٨٨). والخلفية لا ترى القتال إلا مع إمام منهم (الفرق، ص ٩٩).

^{٢٣} اختلفوا في المقدار الذي يجوز إذا بلغوا إليه أن يخرجوا على السلطان ويُقاتلوا على المسلمين إلى: (أ) المعتزلة، إذا كُنّا جماعة وكان الغالب أن نُكفر مُخالفينا، عقدنا للإمام ونهضنا، فقاتلنا السلطان وأزلناه، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا. فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد والقدر وإلا قاتلناهم. وأوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه. (ب) طائفة الزيدية، أقل المقدار الذي يجوز لهم الخروج أن يكون كعدد أهل بدر، فيعقدون الإمامة للإمام ثم يخرجون على السلطان. (ج) أي عدد اجتمع عقدوا للإمام ونهضوا إذا كان من أهل الخير، وذلك واجب عليهم. (د) إذا كان مقدار أهل الحق كمقدار نصف أهل البغي لزم قتالهم (مقالات، ج ٢، ص ١٤٠).

لا يجوز الخروج إلا إذا بدأ السلطان بالعدوان، وأراد إجهاض الثورة قبل اندلاعها، والإجهاز عليها قبل بدايتها، ووأدها في مهدها، واستعان بالأعداء، وتعاون معهم ضد أمته. حينئذٍ يجب قتال السلطان.^{٢٤} ويتحول الأمر من صراع للنظام السياسي وقمة السلطة المتمثلة في الإمام إلى صراع المجتمع بأكمله، فتكون الدار دار حرب وليست دار إيمان. فالدعوة إلى عدم الخروج تؤدي إلى اعتبار الدار دار إيمان، ثم تندرج الدعوة شيئاً فشيئاً طبقاً لمقدار الرغبة في الثورة ضد البغي. فقد تصبح مجرد دار فسق أو دار كفر نعمة أو دار كفر عندما لا يتم إنكار، وتتوقف ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو دار كفر وشرك وهي على الضد من دار الإيمان. وقد يتم التوقف في ذلك كله وتصبح مجرد دار هدنة.^{٢٥} وبالرغم من هذا التدرج يظل التقابل بين دار الإيمان ودار الكفر، ودار الإيمان للنفس ودار الكفر للآخر المخالف. وقد تكون هذه القسمة بداية السقوط في التاريخ والانهيال في الزمن. وتُشَقُّ وحدة الأمة بعد أن اعتبر فريق نفسه على حق وداره دار الإيمان، والمُخالف له على باطل وداره دار الكفر. فالفرقة دارها دار إيمان؛ والفرقة الضالة، وهم أهل الأهواء، دارهم دار كفر. وتتراوح العلاقة بينهما بين علاقة السلم وعلاقة الحرب. فطالما أن أهل الأهواء لا يُحاربون الفرقة الناجية تقابلها سلماً بسلم وهدنةً بهدنة، ويكون لأهل الأهواء حقهم في الفية وارتياح المساجد. وإن غلبت الفرقة الضالة في مكان، ولكن كان للفرقة الناجية حريتها في العبادة وحرمتها في البلاد، فإن الدار تكون دار إيمان، للقيط فيها لا يسترق. أما إذا كانت الفرقة الناجية مضطهدة، فالدار دار حرب، واللقيط فيها يسترق، والغنيمة فيها فيء. تحرم ذبائحهم ونكاح نسائهم، وتوضع عليهم الجزية مثل المجوس. وقد يُعتبرون مرتدّين لا تُقبل منهم الجزية، ولا تجوز إلا سرقاتهم. والشاكُّ في كفرهم كافراً مثلهم، وإن اعتبروه مجرد ضلالة فقد لا يكفر. ومع ذلك تجوز مبايعة أهل الأهواء، وإجراء عقود المعاوضة معهم؛ لأن قتلهم بعد الامتناع عن التوبة من واجب السلطان وحده. وأهل الأهواء مثل أهل

^{٢٤} ترى الحمزية العجاردة الخوارج قتال السلطان ومن رضي بحكمه. فأما من أنكره فلا يرون قتله إلا إذا أعان عليهم، أو طعن في دينهم، أو صار عوناً للسلطان أو دليلاً عليه (مقالات، ج ١، ص ١٦٥؛ الفرق، ص ٩٦). وهو أيضاً موقف الميمونية (الملل، ج ٢، ص ٤٧).

^{٢٥} اختلفوا هل الدار دار إيمان أم لا: (أ) أكثر المعتزلة والمرجئة، دار إيمان. (ب) جعفر بن مبشر، دار فسق. (ج) الزيدية، دار كفر نعمة. (د) الجبائي، كل دار لا يمكن فيها أحد أن يُقيم إلا بإظهار ضرب من الكفر وترك الإنكار له فهي دار كفر، والعكس دار إيمان. (هـ) الخوارج الأزارقة والصفرية، دار كفر وشرك. (و) بعض الروافض، دار هدنة (مقالات، ج ٢، ص ١٣٧-١٣٨).

الحرب، تجوز مبايعتهم بالرغم من وجوب قتالهم، إنما الخلاف في جواز إقامة السيد الحد على العبد. وكأن السيد بالنسبة للعبد بمثابة السلطان بالنسبة للرعية، وهو قياسٌ باطل.^{٢٦} والحقيقة أن هذا التقابل بين الفرقة الناجية والفرق الضالة هو خلافٌ سياسي صرف بين السلطة وهي الفرقة الناجية، والمعارضة وهم أهل الأهواء أو الفرق الضالة. وتتحدد العلاقات بينهما طبقاً للصراع على السلطة، وكل فريق يُشرع لحقه مستعملاً العقائد كأيديولوجيات، إما لتثبيت النظام القائم كما تفعل السلطة، أو لزعزعته والقضاء عليه كما تفعل المعارضة. وهنا تبدو العلاقة الوثيقة بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، بين العقيدة والشريعة؛ فكل العقائد والتشريعات إنما هي لنصرة فريق ضد الفريق الآخر، فالفرق الضالة بالنسبة للفرقة الناجية، أي المعارضة في رأي السلطان المتشددة، فرقٌ ضالة، أهل أهواء، أقرب إلى المجوس وأهل الكتاب منهم إلى المسلمين، يُقاتلون، ويُسترقون، ويُغتمون، تحرم ذبائحهم ونسأؤهم، وتؤخذ منهم الجزية. وقد يكون الأمر أخف من ذلك

^{٢٦} أجمعت المرجئة بأسرها على أن الدار دار إيمان، وحكم أهلها الإيمان إلا من ظهر منه خلاف الإيمان (مقالات، ج ١، ص ٢٠٧). لا يُتعرض لأهل الأهواء (مثل الميمونية، كفرة في السر وفي عداد المرتدين) ما لم يتعرضوا للمسلمين. فإن قاتلونا قاتلناهم لما رُوي من علي حين سمع واحداً منهم يقول: لا حكم إلا لله. فقال: كلمة حق يُراد بها باطل. ثم قال: لكم علينا ثلاث: لا نبدؤكم بقتال، ولا نمنعكم من الفيء ما دامت أيديكم من أيدينا، ولا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله (الأصول، ص ٢٣٣). في حكم دور الأهواء. كل دار غلب عليها بعض الفرق الضالة يُنظر فيها؛ فإن كان أهل السنة فيها ظاهرين يُظهرون السنة بلا خفير، ولا جواز من مُجير، ولا خوف على النفس والمال، فهي دار إسلام، واللقيط فيها حر مسلم لا يُسترق، ويجب تعريف اللقطة فيها. وإن لم يقدر أهل السنة على إظهار الحق إلا بجوار أو مال يبذلونه فهي دار حرب وكفر. واللقيط فيها كاللقيط في دار الحرب، وما يوجد فيها فهو فيء نجس. واختلف الأصحاب في حكم هذه الدار إلى: (أ) من حرم ذبائحهم ونكاح نسائهم، وأجازوا وضع الجزية عليهم، وأجراهم مجرى المجوس (الإسفرائيني). (ب) مرتدّون لا تُقبل منهم الجزية، ولا يجوز استرقاقهم. وفي استرقاقهم خلاف، أجازة الروزي وأبو حنيفة ومنعه البعض. أما الشك في كفر أهل الأهواء، فإن شك في قولهم هل هو فاسد أم لا فهو كافر، وإن علم أن قولهم بدعة وضلالة وشك في كونه كفرًا ففي كفره خلاف. أكثر المعتزلة يُكفرون الشاك في كفر مُخالفهم، ونحن أولى (الأصول، ص ٣٤٢-٣٤٣). في مبايعة أهل الأهواء. أجاز الأصحاب مبايعة أهل الأهواء في البيعات، وكذلك أجازوا سائر عقود المعاوضة معهم؛ لأننا وإن أوجبنا قتلهم بعد امتناعهم من التوبة فإنما نوجب ذلك على السلطان للرعية إقامة الحد على المرتد. وإنما اختلف الفقهاء في إقامة السيد حد الزنا وشرب الخمر على مملوكه؛ أجازة الشافعي وأباه أبو حنيفة. على أن أهل الأهواء في هذا كأهل الحرب، ويجوز للمسلم مبايعة أهل الحرب، وكذلك القول في أهل الأهواء (الأصول، ص ٣٤٠).

إذا ما كانت السلطة أقرب إلى اللين. وتشتدُّ السلطة عندما تشعر بالخطر، وتلين عندما يبتعد الخطر وتشعر بالأمان، والشك في هذا الصراع إنما هو في صالح أهل الأهواء؛ وبالتالي فلا حياد بين السلطة والمعارضة، ولا احتمال للمصالحة الوطنية. ومع ذلك، وحفاظاً على المصالح الاقتصادية للدول، يمكن عقد المبيعات مع المعارضة والدخول في مظاهر النشاط التجاري معها؛ فالخلاف السياسي يتوارى أمام المصالح الاقتصادية. يظل الصراع إذن بين دارين؛ الإيمان والكفر، السلم والحرب، الإسلام واللاإسلام، باستعمال سلاح الدين وإضافته على الخلاف السياسي. وكأن دار الإيمان مجتمعٌ واحد لا خلاف فيه ولا تمايز ولا صراع بين طبقاته، وكأن الصراع على السلطة والحفاظ عليها يجبُ ما دونه من خلافات، هو التناقض الرئيسي، وما دونه تناقضاتٌ ثانوية. فإذا ما لانت السلطة في مواقفها تجاه المعارضة، فإن المعارضة تُقابلها ليناً بلين، فلا تُراق دماء الأمة ولا تُغنم أموالهم ولا تُسبى ذراريهم بالرغم من الحكم على المعاصي بالكفر. لا تكفر القعدة، وتكون الهجرة مجرد فضيلة لا فرضاً؛ وبالتالي يخفُّ الصراع على السلطة، ويقلُّ الدافع النفسي، ويحكم العقل. فما زال في الأرض متسعٌ للجميع.^{٢٧} وكان من الطبيعي أن تُقابل المعارضة السلطة عداوةً بعداوةً، وتكفيراً بتكفير، ورفضاً برفض؛ فالسلطة كافرةٌ مشرقة، السيرة فيهم السيرة مع الكفار والمشركين، لا تعامل معها إلا بالسيف. يُستولى على الأموال وتُسبى النساء. وكما تتشدد المعارضة مع السلطة تتشدد مع نفسها في العبادات، ويُقاتل النساء مثل الرجال، والكل أصحاب خيل وشجاعة. أهل السلطة إذن مشركون ودارهم دار حرب. وكلما زاد التشدد مع النفس ومع الآخر حدث الانقسام في صفوفها، وزاد التشردم، وكفر كل فريق الفريق الآخر، ويقع الجميع في «الطفولة اليسارية» أو الطهارة الثورية، حتى تصبح الثورة بلا ثوار، بلا أئمة وبلا جماعة.^{٢٨} وقد يظهر الاعتدال من بعضهم فلا تُستحلُّ الأموال ولا

^{٢٧} هذا هو موقف الأزارقة العمرية الخوارج أصحاب عبد الله بن الأزرق وعمر بن قتادة. وهؤلاء أقل الخوارج شراً؛ لأنهم لا يرون إهراق دماء المسلمين ولا غنم أموالهم ولا سبي ذراريهم، ولكن يقولون المعاصي كفر، ويتبرءون من عثمان وعلي، ويتولون أبا بكر وعمر، وهم أصحاب ليل وورع واجتهاد، ولم يبقَ منهم أحد (التنبية، ص ٥١). أما العجاردة فيتولون القعدة إذا عرفوهم بالديانة، ويرون الهجرة فضيلة لا فرضاً (الملل، ج ٢، ص ٤٣).

^{٢٨} هذا هو موقف الخوارج، مخالفوهم مشركون، السيرة منهم السيرة من أهل حرب رسول الله الذين حاربوه من المشركين (مقالات، ج ١، ص ١٦٩). وكان المحكمة الخوارج يخرجون بسيوفهم في الأسواق،

تُسبى النساء، ويصبح المخالفون لهم كفار نعمة لا كفار شرك، يستمرُّون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كتعبير عن العدل والتوحيد.^{٢٩}

فإذا ما ظهر الاتجاه المتشدد في المعارضة يكفر القعدة عن القتال من مُوافقيهم وكل من لم يُهاجر إليهم، وقد يتم امتحان الولاء لهم فيمن هاجر إليهم. ويُقتل المخالفون نساءً وأطفالاً، ويؤالى اليهود والنصارى والمجوس دون مُخالفهم من المسلمين، فالعداء بين الإخوة أعتى وأشرس من الخلاف العقائدي بين الأمم. ويستمر الخروج ولا يتوقف إلى نهاية الزمان، فلا مجال للمصالحة أو الاتفاق مع الخصوم. دار السلطة دار كفر، دار المعارضة دار إيمان، ولا مصالحة بين الدارين، بقاء أحدهما مشروط ببقاء الآخر. ولما كان حكم الكفر اغتصاباً، فإن حكم الإيمان قادم لا محالة، وذلك مرهون باستمرار الخروج والثورة. وارتكاب الكبيرة من مُوافقيهم كفر، والشك في أقوالهم خاصة بعد موت القائلين

فيجتمع الناس على غفلة، فيُنَادون «لا حكم إلا لله»، ويضعون السيوف فيمن يلحقون من الناس، فلا يزالون يقتلون حتى يُقتلوا. وكان الواحد منهم إذا خرج للتحكيم لا يرجع أو يُقتل، فكان الناس منهم على وجل وفقنة. ولم يبقَ منهم اليوم أحد على وجه الأرض (التنبيه، ص ٤٧-٥١). أما الحرورية فكانوا يقولون بتكفير الأمة، ويتبرءون من الخنتين، ويتولَّون الشيخين، ويسبون ويستحلُّون الأموال والفروج، وإذا تطهر منهم الرجل أو المرأة للصلاة لا يبرح ولا يمشي أصلاً، ولا يُصلي في المكان الذي تطهر فيه. إن مشي الرجل تحرَّك شرجه وانتقضت طهارته. يستنجون بالماء. إذا خرجت منه الريح يتطهر. لا يصلون في السراويل لأنها جب النكاح. تُقاتل نساؤهم على الخيل مضمرات كالرجال. عالمٌ كثير أصحاب خيل وشجاعة (التنبيه، ص ٥٣). أما الزيدية الأولى فيرون السيف والسبي، واستهلاك الأموال، وقتل الأطفال، واستحلال الفروج. وليس في الإمامية أكثر ضرراً منهم في الناس، إنما هو بقدر ما يخرج الواحد منهم يضع السيف والحريق والذهب والسبي، ولا يقصدون ولا يراعون. وكان منهم علي بن محمد صاحب البصرة، سبى العلويات والهاشميات والعربيات، وباعهن مكشوفات الرؤوس بدرهم ودرهمين، وأفرشنه الزنوج والعلوج، واستباح دماء المسلمين وأموالهم، وإهراق الدماء، وقتل الأطفال، وأحرق المصاحف والمساجد، وتأوَّل أنهم مشركون، وكان يستحلُّ كل ما حرَّم الله (التنبيه، ص ٣٣-٣٤).^{٢٩} وذلك مثل بعض الشراة من الخوارج، فكانوا يُكفرون أصحاب المعاصي في الصغائر والكبائر، ويتبرءون من الخنتين عثمان وعلي، ويتولَّون الشيخين أبا بكر وعمر، ولا يستحلُّون أموال الناس، ولا يسبون النساء، ولا يُخالفون في دين ولا سنة. العصاة كفار نعمة لا كفار شرك. لهم مروءة ظاهرة ودنيا واسعة وخصب. ظهرت فيهم اليوم مذاهب المعتزلة (التنبيه، ص ٥٣-٥٤). ومعهم الزيدية الثانية، فلا يرون السيف ولا السبي ولا استحلال الفروج ولا الأموال، ومعهم الزيدية الثالثة الذين لم يُكفروا أحداً وتولَّوهم. أصحاب سحت، ويُطهرون زهداً وعبادة وخيراً، يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر، ويقولون بالعدل والتوحيد والوعيد (التنبيه، ص ٣٣-٣٤).

بها كفر. فالأخذ بالشدة تقوية للصفوف وشحذ للعزيمة وشرط للنصر، لدرجة قتل المؤمن الأسير من مُخالفِيهم وإلا قُتل! ^{٣٠} وإذا ظهر الاتجاه الأقل تشدداً والأكثر ليناً، رغبةً في المصالحة والحفاظ على وحدة الأمة، وهو ما يكشف عن تكوينه الإنساني العادي، واتجاه الآراء والمذاهب في المجتمعات، فقد لا يتم التبرؤ ممن يرجع عن رأيه. وقد لا يحدث اعتراض بالسيف على الناس، بل قتال للحكام الذين يكونون فقط من أئمة الجور. وقد يحدث القتال بالسيف وبغيره، أي بشتى وسائل المقاومة، لمنع أئمة الجور وإبعادهم عن الحكم، والتفريق بين عسكر السلطان ورعيته المغلوبة عن أمرها. فإذا كان عسكر السلطان دار حرب فإن الرعية المغلوبة على أمرها دار أمان. ولا يؤخذ «المدنيون» بجريرة العسكريين؛ فالمُخالفون كفار وليسوا مشركين، لا تجوز مناكحتهم وغنيمة أموالهم وسلاحهم وكراعهم إلا في حالة الحرب وحدها دون وقت السلم. يمكن استتابتهم من تنزيل أو تأويل فيما

^{٣٠} هذا هو موقف بعض الأزارقة من الخوارج؛ فكل من أقام في دار الكفر فهو كافر لا يسعه إلا الخروج (مقالات، ج ١، ص ١٦٢). الدار دار كفر. ويعنون دار مُخالفِيهم (مقالات، ج ١، ص ١٥٩). ويجوز قتل الأطفال والنساء (الفرق، ص ٨٤). استباحوا قتل نساء مُخالفِيهم وقتل أطفالهم، فالأطفال مشركون، وأطفال مُخالفِيهم في النار (الفرق، ص ٨٣). أباحوا قتل أطفال المُخالفين والنسوان (الملل، ج ٢، ص ٣٣). قتل من خالفهم جائز (اعتقادات، ص ٤٦). أباحوا دم الأطفال ممن لم يكن في عسكرهم وقتل النساء أيضاً ممن ليس في عسكرهم (الفصل، ج ٥، ص ٣٠). مُخالفوهم مشركون، وكذلك أهل الكبائر من مُوافقيهم. واستحلوا قتل النساء والأطفال من مُخالفِيهم، وهم مخلدون في النار (الأصول، ص ٢٣٢). برئوا من القعدة، والمحنة لمن قصد عسكره، وإكفار من لم يُهاجر إليه (مقالات، ج ١، ص ١٥٨-١٥٩). البراءة من القعدة على القتال وإن كان مُوافقاً على دينه، وكفر من لم يُهاجر إليه (الملل، ج ٢، ص ٣٣). برئت ممن قعد عن الخروج لضعف أو لغيره، وكُفروا من خالف هذا القول بعد موت أول من قال به منهم، ولم يُكفروا من خالفه فيه في حياته. قالوا باستعراض كل من لقوه من غير أهل عسكرهم، ويقتلونه إذا قال أنا مسلم، ويُحرمون قتل من انتمى إلى اليهود أو النصارى أو المجوس (الفصل، ج ٥، ص ٣٠). كُفروا القعدة عن القتال (المواقف، ص ٤٢٤). قالوا: ما كف أحد يده عن القتال منذ أنزل الله البسط إلا وهو كافر (مقالات، ج ١، ص ١٦٢). والذي جمعهم ثلاثة أشياء: (أ) مُخالفوهم مشركون، والمُحكمة الأولى تقول كفر لا مشركون. (ب) القعدة ممن كان على رأيهم عن الهجرة إليهم مشركون، وإن كانوا على رأيهم. (ج) وجوب امتحان من قصد عسكرهم. إذا ادعى أنه منهم يُدفع إليه بأسير من مُخالفِيه، إن قتله صدقوه، وإن لم يقتله قتلوه! (الفرق، ص ٨٣). وعند طائفة من البهيسية، الدار شرك، وأهلها جميعاً مشركون، قتل أهل القبلة وأخذ الأموال، استحلَّت القتل والسبي (مقالات، ج ١، ص ١٨١، ص ١٩٠).

يسع جهله أو غيره. لا يُتَّبَع المُدْبِرُ منهم في الحرب، ولا يُقْتَلُ منهم امرأة أو طفل. سَبَّيْهِمْ في السر غيلة لا يتم إلا بعد نصب القتال وإقامة الحجة، دماؤهم في السر حرام، وفي العلن حلال. وقتل الأبوين حرام في دار التقية ودار الهجرة.^{٢١} وقد يتحول العداء في الموقف إلى عداءٍ مبدئي، كما يتحول العداء للآخر إلى عداء للذات، إلى كراهية النفس والتقتيل لها، كما يتحول تكفير الناس إلى كفر بالنفس وزهق من العيش وكفر بالحياة، ويتحول الموقف من صراع سياسي في البداية إلى أزمة نفسية في النهاية، مثل الجماعات الإسلامية المعاصرة، ثورة على الناس، وكراهية للعالم، ورفض للمجتمعات، ورغبة في القيادة دون جماهير، وحب في الاستشهاد. وعلى هذا النحو يسهل تشويه صورتهم دون فهم سلوكهم، فيضيع الهدف الأول وهو القضاء على أئمة البغي، وتنشأ أهداف فرعية مثل الانتقام من الناس وتدمير كل شيء، حتى ينتهي الأمر إلى تدمير النفس. ويصل الأمر إلى قتل الأسرى، وحرق الخصوم، واستحلال كل شيء، ما دام في ذلك تفريج عن النفس وتخفيف عن الهم؛ فرؤية النار تُخَفِّفُ عمن يحترق بها. ولن تسلم النساء من السبي، ولا الأطفال من القتل. وما دام

^{٢١} العوفية (البهيسية الخوارج) فرقتان: (أ) من رجع عن دار هجرتهم ومن الجهاد إلى القعود تتبرأ منهم. (ب) لا تتبرأ منهم لأنهم رجعوا إلى أمر كان حلالاً لهم (مقالات، ج ١، ص ١٧٩؛ الفرق، ص ١٠٩؛ الملل، ج ٢، ص ٤٠). أما الإباضية فتقول بالسيف ولا تراه! (مقالات، ج ١، ص ١٨٩). لا ترى اعتراض الناس بالسيف، ولكنهم يرون إزالة أئمة الجور ومنعهم عن أن يكونوا أئمة بأي شيء، فردوا عليه بالسيف أو بغير السيف (مقالات، ج ١، ص ١٨٩). دار مُخالفِيهم دار توحيد، إلا عسكر السلطان فإنه دار كفر (مقالات، ج ١، ص ١٧١؛ الملل، ج ٢، ص ٥٣). مُخالفوهم كفار غير مشركين، تجوز مناكرتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكرامهم عند الحرب دون غيره، ودارهم دار إسلام إلا معسكر السلطان (المواقف، ص ٤٢٥). استتابة مُخالفِيهم في تنزيل أو تأويل، فإن تابوا وإلا قُتِلوا، سواء كان ذلك الخلاف فيما يسع جهله أو فيما لا يسع جهله (الفرق، ص ١٠٧). لا يُتَّبَع المُدْبِرُ في الحرب إذا كان من أهل القبلة وكان موحدًا، ولا تُقْتَلُ منهم امرأة ولا ذرية. وأباحوا قتل المُشَبَّهَةِ وأتباع مُدْبِرِهم وسبي نساءهم وذرائعهم. وهذا ما فعله أبو بكر بأهل الردة (الفرق، ص ١٠٧). مُخالفوهم من أهل القبلة كفار غير مشركين، ومناكرتهم جائزة، وموارثتهم حلال، وغنيمة أموالهم من السلاح والكرام حلال، وما سواه حرام، وحرام قتلهم وسبيهم في السر غيلة إلا بعد نصب القتال وإقامة الحجة (الملل، ج ٢، ص ٥٢؛ الفصل، ج ٥، ص ٢٩-٣٠). وعند الشمراخية الخوارج أصحاب عبد الله بن شمر أخ، دماء قومه حرام في السر، حلال في العلانية، وقتل الأبوين حرام في دار التقية ودار الهجرة وإن كانا مُخالفين. وتتبرأ منه الخوارج (مقالات، ج ١، ص ١٨٤).

الأمر كذلك سهل على خصوم الأمة تقوية هذا التدمير للآخر وللنفس. وتنتهي الثورة بأن تفرغ من مضمونها، ويلحق التائر بالنور الأعلى، ويغرق في الوهم.^{٣٢} ولعبت التناقضات

^{٣٢} ترى الشيبانية (الثعلبية العجاردة الخوارج) قتل المسلمين وأخذ أموالهم (مقالات، ج ١، ص ١٦٧-١٦٨؛ الملل، ج ٢، ص ٤٩). ووالى حمزة القعدة من الخوارج مع قوله بتكفير من لا يؤافقه على قتال مُخالفيه مع فرق هذه الأمة، مع قوله بأنهم مشركون. وكان إذا قاتل قومًا وهزمهم أمر بإحراق أموالهم وعقر دوابهم، وكان مع ذلك يقتل الأسرى من مُخالفينهم. كان الصليدية من الخمرية يقتلون ويستحلون الأموال على الأموال كلها، ولا يستحلون مال أحد حتى يقتلوه. فإن لم يجدوا صاحب المال لم يتناولوا من ذلك شيئاً دون أن يظهر صاحبه فيقتلوه، فإذا قتلوه استحلوا ماله! (التنبيه، ص ٥٣؛ الملل، ج ٢، ص ٤٣). وعند النجدية (الخوارج)، من ثقل عن هجرتهم مُنافق (مقالات، ج ١، ص ١٦٣). أكفروا من أكفر القعدة منهم (الفرق، ص ٨٧). كل من ضعف عن الهجرة إلى عسكرهم مُنافق، واستحلوا دمه وماله (الفصل، ج ٥، ص ٣١). استحلوا دماء أهل المقام وأموالهم في دار التقية، وبرئوا ممن حرّمها، وتولّوا أصحاب الحدود والجنايات من مُوافقيهم (مقالات، ج ١، ص ١٦٣). يستحلون قتل الأطفال وسبي النساء وإهراق الدماء واستمراء الفروج والأموال، وكانوا يُكفرون السلف والخلف (التنبيه، ص ٥٢). استحلوا دماء أهل العهد والثقة وأموالهم على دار التقية، وتبرّءوا ممن حرّمها (الملل، ج ٢، ص ٣٦). مُخالفوهم كفرة غير مشركين، وعذبوا بالجهالة في الفروع، وأسقطوا حد الخمر (الأصول، ص ٣٣٢). يرون قتل من خالفهم (اعتقادات، ص ٤٧). أما الحسينية (الخوارج) فيعتبرون الدار دار حرب. ولا يجوز الإقدام على من فيها إلا بعد المحنة. يقولون بالإرجاء في مُوافقيهم خاصة، ويقولون فيمن خالفهم إنهم بارتكاب الكبائر كفارٌ مشركون (مقالات، ج ١، ص ١٨٤). واختلفت الضحاكية (الواقفة الخوارج) في أهل دار الكفر، منهم من قال كفار إلا من عرفنا إيمانه بعينه، ومنهم من قال هم أهل دار خلط، فلا نتولى إلا من عرفنا فيه إسلامًا، ونقف فيما لم نعرف إسلامه. وتولّى بعض هؤلاء بعضًا على اختلافهم. وقالوا «الولاية تجمعنا»، فسُموا أصحاب النساء، وسُموا من خالفهم من الواقفة أصحاب المرأة (مقالات، ج ١، ص ١٧٦). ويعتبر الصفرية مُخالفينهم مشركين كالذين حاربهم الرسول (مقالات، ج ١، ص ٦٩). لم يُكفروا القعدة إذا كانوا مُوافقين في الدين والاعتقادات (الملل، ج ٢، ص ٥٦). وجوب قتل كل من أمكن قتله من مؤمن أو كافر، يقولون الحق بالباطل (الفصل، ج ٥، ص ٣١؛ المواقف، ص ٤٢٤). أما الأخنسية الثعلبية الخوارج فتتوقف في دار التقية من مُنتحلي الإسلام وأهل القبلة إلا من عرفوا منه إيمانًا فيتولونه، أو كفراً فيتبرّءون منه. يُحرّمون الاختيال والقتل في السر، وأن يبدأ أحد من أهل البغي من أهل القبلة بقتال حتى يُدعى إلا من عرفوه بعينه (مقالات، ج ١، ص ١٦٧؛ المواقف، ص ٤٢٦). وقد اجتمع من القرامطة خلقٌ كبير، وقطعوا الطريق على الحج، وقتلوه وأرادوا تخريب مكة (اعتقادات، ص ٧٩). والقرامطة والديلم في الحرب لا يُدبرون حتى يُقتلوا، ويقولون بحياة بعد القتل والموت لتخليص الأرواح من قدر الأبدان وشهواتها، ويلحقون بالنور. يرون قتال من خالفهم، ولا يتحاشون من قتل الناس، وليس عندهم في ذلك شيءٌ يكرهونه (التنبيه، ص ٢٢).

الرئيسية على التناقضات الثانوية، وأطلَّت الشعوب المغلوبة برأسها من جديد تُناصر فريقًا على فريق، وتزيد النار جذوة، والقتال اشتعالاً.^{٣٣} ولا فرق في ذلك بين المعارضة العلنية الانفعالية في الخارج والمعارضة العقلية في الداخل، كفر بالآخر وكفر بالنفس.^{٣٤}

^{٣٣} ساعد الباطنية بقية من أولاد العجم من المجوس لما كان في قلوبهم عداوة لدين المسلمين، وأضلُّوا خلقًا كثيرًا (اعتقادات، ص ٧٧).

^{٣٤} إذا كانت المعارضة العلنية الانفعالية الخارجية هم الخوارج، فالمعارضة العلنية العقلية الداخلية هم المعتزلة. فعند ثمامة، دار الإسلام دار شرك، ويحرم السبي لأنَّ المسيء عندما عصى ربه لم يعرف، وإنما العاصي عنده من عرف ربه بالضرورة ثمَّ جده أو عصاه. وفي هذا إقرار بأنَّه ولد زناً؛ لأنَّه كان من الموالى وأمه مسبيَّة، ووطء من لا يجوز سبيها على حكم السبي الحرام زناً، والمولود منه ولد زناً (الفرق، ص ١٧٣). المدينة والبصرة وسائر دور الإسلام دار كفر، وأهلها كفار مشركون. ويُدافع الخياط عنه بأنَّ الدار عنده دار إيمان وإسلام، وأهلها مؤمنون مسلمون (الانتصار، ص ٨٧-٨٨). وقال الفوطي بقتل مُخالفيه في السر غيلةً وإن كانوا من أهل الإسلام (الفرق، ص ١٦٤). كان يستجيز الغيلة، ويرى الفتك بمُخالفيه، وأخذ أموالهم بغير حق، وإنكار الخياط ذلك دفاعاً عنه (الانتصار، ص ٦٢).

سادسًا: الإمامة في التاريخ، انهيار أم نهضة؟

كان موضوع جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل مقدمة لموضوع أعظم، وهو أن الإمامة في التاريخ تبدأ في الانهيار من الأفضل إلى المفضول، ومن المفضول إلى الأقل فضلًا، حتى ينتهي الفضل تدريجيًا، ثم تتحول الإمامة إلى خلافة، والخلافة إلى مُلكٍ عضود. ولا ينطبق الأمر على الأئمة وحدهم، بل ينسحب أيضًا على طبقات العلماء وعلى الأجيال وعلى العصر؛ فالتاريخ في انهيارٍ مستمر، ولن يستطيع الحاضر اللحاق بالماضي، ولن يستطيع المستقبل أن يكون مثله. يقلُّ الفضل، ويخفُّ الصفاء، وتنحسر الطهارة، ويزداد الطمع والتكالب على الدنيا. ومهما حاول أحدُ فعل شيء فإنه لا يستطيع إلا أن يحبو أثر الماضي؛ فالسلف خير من الخلف، فالخلف قد أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات. وما دامت الإمامة ليست من مصالح الدين، بل من مصالح الدنيا، فلا يُراعى فيها الأعلّم والأتقى والأزهد بقدر ما يُراعى فيها الأقدر والأقوى؛ دفاعًا عن البيضة، وسدًا للثغور، وحماية للأمة. وإذا كثر الهرج والمرج، وعظمت الفتنة بسبب التشبث بإمامة الفاضل، فإن الصالح يقتضي تجنُّبه واتقاءها بتنصيب المفضول؛ وبالتالي يكون للواقع أولوية على المبدأ، وللقوة الأولوية على الحق. وقد يكون في ذلك بقاء للدولة، ولكنه في الوقت نفسه بداية الانهيار.^١

^١ جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل. عند كثير النوي من أصحاب الحديث، وقوم من المعتزلة منهم جعفر بن مبشر، جعفر بن حرب، الإمامة ليست من مصالح الدين، ليس يُحتاج إليها لمعرفة الله وتوحيده، فإن ذلك حاصل بالعقل، لكن يُحتاج إليها لإقامة الحدود والقضاء بين المتحاكمين وولاية

(١) ماذا يعني التفضيل بين الأئمة؟

إذا جازت إمامة المفضل مع وجود الأفضل لأنه أصلح في الدنيا للإمامة، في حين أن الأفضل أكرم عند الله في الآخرة، فإن التفضيل لا يعني الأفضلية في الثواب عند الله، بل اختيار الأصلح في الدنيا في حالة الصراع على السلطة. التفضيل في الظاهر في الثواب عند الله، وفي الحقيقة الأقدر على حسم الصراع على السلطة لصالحه. وليس مقياس التفضيل القرابة من النبي بنسب أو مصاهرة؛ فالنبوة ليست في العصب والدم، وإلا لما كانت الإمامة عقدًا واختيارًا، وإلا تحولت النبوة إلى ملكية وراثية، وهو ما يصدقه العقل والوحي والتاريخ،^٢ بل إن الأفضل عند الله لا يكون بغير اختصاص أو عمل، وإلا كان ذلك أقرب إلى الأخلاق اليهودية القائمة على الاصطفاء بلا مُبرر أو سبب من فضيلة أو عمل صالح. الأفضل عنده بناءً على عمل واستحقاق؛^٣ لذلك كان التفضيل للبشر المكلفين وليس للملائكة أو الحيوانات أو الجماد؛ فالملائكة غير مكلفين، والحيوان والجماد ينقصهما شرطاً التكليف، العقل وحرية الاختيار، بل إن الأنبياء أيضاً لا يتفاضلون؛ لأن فضل كل نبي على آخر لا يرجع إليه، بل

اليتامى وحفظ البيضة وإعلاء الكلمة ونصب القتال مع أعداء الدين، وحتى يكون للمسلمين جماعة ولا يكون الأمر فوضى بين العامة، فلا يُشترط فيها أن يكون الإمام أفضل إمامية علماً وأمثلهم عهداً وأسدهم رأياً وحكمة؛ إذ الحاجة تنسُدُّ بقيام المفضل مع وجود الفاضل. ومالت جماعة من المسلمين إلى ذلك حتى جَوَّزوا أن يكون الإمام غير مجتهد ولا خبير بمواقع الاجتهاد، ولكن يجب أن يكون معه من يكون من أهل الاجتهاد فُراجع الأحكام، ويستقي منه في الحلال والحرام، ويجب أن يكون في الجملة ذا رأيٍ مقين، وزجر في الحوادث نافذ (الملل، ج ٢، ص ٩٠-٩١). ما يدل على جواز العقد للمفضل وترك الأفضل خوف الفتنة والتهاجر، فالإمام إنما يُنصب لدفع العدو وحماية البيضة وسد الخلل وإقامة الحدود واستخراج الحقوق. فإذا أُضيف بإقامة أفضلهم، فالهرج والفساد والتغالب وترك الطاعة واختلاف السيوف وتعطيل الأحكام والحقوق وطمع عدو المسلمين في احتقارهم وتوهين أمرهم، عُدَّ ذلك عذراً واضحاً في العدول عن الفاضل إلى المفضل (التمهيد، ص ١٨٤).

^٢ معنى الأفضلية أكثر ثواباً عند الله، لا أنه أعلم وأشرف نسباً (العصدية، ج ٢، ص ٢٨٤-٢٨٥؛ الشرح، ص ٧١٦). إيجاب الله للفاضل درجة في الجنة أعلى من درجة المفضل (الفصل، ج ٤، ص ١٣٢-١٣٣). أهل الأنبياء كانوا كفاراً، استواء بني هاشم في القرابة واختلافهم في الفضل، لا ينتفع أحد بقرابة من رسول الله ولا من نبي، ولو كان ابنه أو أباه أو أمه (الفصل، ج ٤، ص ١٦٣-١٦٥).

^٣ إيجاب الله تعظيم الفاضل في الدنيا على المفضل، كل فاضل يعمل أو بلا عمل من عرض أو جماد أو حي ناطق أو غير ناطق (المطيعي، ص ٧٣-٧٤؛ عبد السلام، ص ١٢٠).

يرجع إلى رسالته ودرجته في تطور الوحي. ومراحل الوحي لا تتفاضل فيما بينها، بل تتكامل، فتمهد المرحلة السابقة للمرحلة اللاحقة، كما تتكامل أعمار الإنسان في مراحل نضجه المختلفة. ولماذا يُفضل الملائكة على غيرهم منذ ابتداء الخلق؟ ولماذا يُفضل الأنبياء على الجن منذ ابتداء الخلق أيضًا وقبل الاستحقاق؟ ولماذا فضل إبراهيم على سائر الأطفال وهو غير مكلف ولم يستحق عملًا؟ ولماذا فضلت ناقة صالح على سائر النوق؟ وهل تختلف ناقة عن ناقة في الفضل إذا كان الفضل عن استحقاق؟ ولماذا تكون ناقة صالح أفضل من الناقة التي دخل عليها النبي المدينة، أو أفضل من البقرة التي أمر الله بني إسرائيل بذبحها، أو أفضل من حوت يونس؟ ولماذا ذبيحة إبراهيم أفضل من كل الكباش؟ وهل يُعقل أن الكبش الذي نزل من السماء فضله على سائر كباش الأرض؟ وهل هناك تفضيل في الأماكن مثل فضل مكة على سائر البلاد وفضل المدينة على مكة؟ ولماذا تفضل مكة وبها الكعبة على المدينة التي بها قبر الرسول؟ أليس هذا شبهًا بأقوال اليهود عن تفضيل القدس على سائر المدن، والمسلمون أولى بها؟ ولماذا تكون الحجارة أفضل من بعضها؟ وما فضل الحجر الأسود على غيره من الحجارة؟ لو كان تقليدًا من القدماء فالتقليد ليس أصلًا من أصول الدين، ولو كان حمل الرسول له بيده فما أكثر ما حمل الرسول من تراب ومعاول في حفر الخندق، وما أكثر ما أمسك به من عصي. ولماذا تفضل الأوقات بعضها على البعض الآخر، الشهور الحُرَم على باقي شهور السنة، وشهر رمضان على باقي الشهور، وليالي القدر وأيام عاشوراء والجُمُع وعرفة على سائر الأيام؟ وهل اللحظات المتميزة وأوقات التقوى يمكن تحديدها مسبقًا بحركة الأفلاك والأهلة، أم أنها أوقات حرة تأتي بناءً على قدرة الإنسان على الخلق والإبداع، وتختلف من فرد إلى فرد، ومن حالة إلى حالة؟ وهل يفضل أحد الأوقات في النهار أو في الليل الأوقات الأخرى فيهما، أم أن لكل وقت فعله الذي يتم فيه؛ وبالتالي لا فضل لصلاة الصبح على العصر أو للعشاء على المغرب؟ ولا تفضل صلاة الفرض على النافلة إلا لأن الأولى واجبة والثانية مندوبة، وبين الواجب والمندوب لا فضل لأن كليهما اقتضاء فعل، بل يفضل المندوب الواجب لأنه أتى تطوعًا واختيارًا، وليس فرضًا أو إيجابًا. وما فضل السجود على الركوع إلا أن الأول يدل على مزيد من الاحترام والتواضع، الجبهة في الأرض، وكلاهما رمزان، وإلا كان فضل الركوع على الوقوف. ولما كان الإنسان مطالبًا بمزيد من الفضل لوجب الصلاة دائمًا سجودًا دون ركوع أو وقوف.^٤ إن التفضيل بهذا

^٤ اصطفاء الأنبياء للإيمان وليس للقرابة (الفصل، ج ٤، ص ١٦٣-١٦٥). الفضل ينقسم قسمين: (أ) فضل اختصاص الله بلا عمل، ويشترك فيه جميع المخلوقين من الحيوان الناطق وغير الناطق،

المعنى هو حكمٌ قيمي خالص، إسقاط من النفس على الواقع وعلى الأشياء. إنما الفضل يأتي بالاستحقاق بناءً على عمل تكليف يتوافر فيه شرطاه؛ العقل والحرية. ويكون التفضيل في الأفعال بناءً على عدة أوجه؛ فالتفضيل في ماهية العمل أن يكون العمل هو ماهية استكمال للفروض والنوافل، وألا يكون العمل هو غيره أو عملاً بلا ماهية. ويكون فضل العمل بمقدار طهارة قصده وصدق نيته، خالصاً لوجه الله دونما كسبٍ خاص أو طلب مديح من الناس. ولا يتعارض صدق النية مع تحقيق المصالح العامة؛ لأن مقاصد الشرع ابتداءً، والتي من أجلها وُضع، تقوم على الحفاظ على الضروريات الخمس؛ الدين والنفس والعقل والعرض والمال. ويفضل العمل كيفاً؛ أي استيفاءه جميع حقوقه، ونقاؤه وعدم خلطه بأية شوائب، من صغائر أو كبائر. كما يفضل العمل كمّاً ومقداراً، سواء كان فرضاً أم نافلة، واجباً أم ندباً. وقد يفضل في الزمان مثل إتيان الصلوات في أوقاتها، فوراً لا تراخياً، اقتضاءً لا قضاءً، في أول الوقت وليس في آخره خشية النسيان. وقد يعني ذلك الفضل في الأسبقية في الإسلام وفي الجهاد وفي التطوع وفي الصدقة، فالسابقون السابقون. ويفضل الفعل في المكان لا بمعنى الشيء، ولكن بمعنى الصحبة، كما تفضل الصلاة مع الفضلاء وأهل العلم نظراً لما يتبع ذلك من زيادة في العلم قبل الصلاة وبعدها دون أن يكون من بينهم نبي؛ نظراً لانتهاؤ النبوة واكتمال الوحي. أما فضل صلاة نبي على صلاة غير نبي فلا تعني إلا التركيز؛ وبالتالي ترجع إلى الفضل كيفاً.^٥

والجمادات، وكذلك كفضل الملائكة في ابتداء الخلق، وكفضل الأنبياء في ابتداء الخلق على الجن، وكفضل إبراهيم ابن النبي على سائر الأطفال، وكفضل ناقة صالح على سائر النوق، وكفضل ذبيحة إبراهيم على سائر الذبائح، وكفضل مكة على سائر البلاد، وكفضل المدينة على مكة، وكفضل المساجد على سائر البقاع، وكفضل الحجر الأسود على سائر الحجارة، وكفضل شهر رمضان ويوم الجمعة ويوم عرفة ويوم عاشوراء وليلة القدر على سائر الأيام، وكفضل صلاة الفرض على النافلة، وكفضل صلاة العصر والصبح، وكفضل السجود على القعود، وكفضل بعض الذكر على بعض ... (ب) فضل مجازاة من الله بعمل، ولا يكون إلا للحی الناطق من الملائكة والإنس والجن فقط، وهو ما تنازع الناس فيه (الفصل، ج ٤، ص ١٢٨-١٢٩). انظر أيضاً الفصل التاسع: تطور الوحي (النبوة)، الشخص أم الرسالة؟ النبوة كشخص، تفضيل الأنبياء.

^٥ فضل المجازاة بالعمل. العامل يفضل في عمله بسبعة أوجه: (أ) الماهية، وهي عين العمل ذاته، استكمال الفروض والنوافل. (ب) الكمية، وهي القصد في العمل لوجه الله أم لغيره. (ج) الكيفية، وهي استيفاء العمل جميع حقوقه أو عدم استيفائه، أو خلطه ببعض الصغائر أو الكبائر. (د) الكم، وهو الاختلاف في

(٢) التفضيل بداية الانهيار

فإذا كانت هناك مقاييس للتفضيل، فعلى من يتم تطبيقها في الأفراد أو في الجماعات أم الأمم؟ فإذا جاز تطبيقها في الأفراد، فمن هم؟ هل يدخل فيهم نساء النبي وبناته، أم يقتصر الأمر على خلفائه وصحبه؟ وإذا كان الفضل في الجماعات، فهل يكون الفضل للصحابة على التابعين، وللتابعين على تابعي التابعين؟ وإذا كان الفضل للقرون، فهل يكون للقرون الأول والثاني والثالث حتى نصل إلى قرننا فيكون أقل القرون فضلاً؟ وإذا كان الفضل للعلماء وحدهم، فأأي علماء، وفي أي علم؟ وإذا كان العلماء حراس الأمة فلا فرق بينهم وبين حراس الثغور، رفقة الفكر والسلاح.

(١-٢) هل هناك تفضيل في نساء النبي وبناته؟

إذا كانت القرابة للرسول نسباً ومصاهرةً ليست مقياساً للتفضيل، فإن نساء النبي وبناته باعتبارهن من أقربائه أو من صلبه لا تنطبق عليهما مقاييس التفضيل، إنما يمكن اعتبارهن صحابة من أقربائه مثل باقي صحابة الرسول، أعملن علمه، ونقلن عنه، وشهدن الانتشار الأول للإسلام. القرابة ليست مقياساً للتفضيل، فهناك أقرباء للرسول لم يؤمنوا به وناقوه وعادوه. هل إبراهيم صبيّاً أفضل من باقي الصحابة؟ وهل أمومة نساء النبي وبناته للمسلمين تقتضي لهن فضلاً أكثر مما لسائر الأمهات بكون الجنة تحت أقدامهن بفعل الحمل والتربية والرعاية؟ وإذا لازمته نساء النبي وبناته النبي في حياته الخاصة والعامة، فإن الصحابة لازموه في حياته العامة، ولم يكن يُخفي عنهم شيئاً من حياته الخاصة. وإن الحياة العامة للرسول لأكثر أهمية للأمة من حياته الخاصة، مع أنها قدوة في السلوك. ولا تزيد نساء النبي وبناته في معرفة الشريعة عن الصحابة شيئاً؛ فالكل لازمه وصاحبه واستمع إليه. والوحي تم تبليغه للعامة والخاصة، وهو الأساس. ليس لآل البيت

النوافل. (هـ) الزمان، في الجهاد في الإسلام، الأسبقية في الإسلام، في الحج والصدقة، ضد جواز أن يوازي عمل الإنسان عمل الأنبياء (الجباثي)، أو أن يكون أفضل من الرسول (الباقلاني)، تفضيل النفس على أبي بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وعائشة (الخوارج والشيعة). (و) المكان، مثل الصلاة في المسجد الحرام أو في مسجد المدينة أفضل من الصلاة فيما عداهما، والصيام في بلد العدو أو في الجهاد على صيام. (ز) الإضافة، مثل ركعة مع نبي أو من نبي (الفصل، ج٤، ص ١٢٩-١٣٢).

فضل على الصحابة، وليس للرسول كرامة أو شفاعاة بفعل قرابته لأحد أو قرابة أحد إليه. كل إنسان بعمله استحقاقاً بما في ذلك الرسول نفسه. وكيف يكون لإبراهيم الفضل وهو الصبي الصغير الذي لم يبلغ الحلم على بنات النبي ونسائه لو كان للقربي فضل؟^٦ وقد يتعارض هذا التفضيل مع بعض الأخبار الأخرى التي تجعل من الرجال البالغين كل الفضل دون الصبية الصغار؛ وبالتالي قد يرجع تفضيل الصبية على الذكور إلى وضعهم المتميز عند الأعراب على مستوى العواطف والمتعة. قد يكون سبب ذلك بعض التوجهات المعتمدة على بعض الأخبار والروايات التي تجعل للرجال على النساء درجة، أو التي تصف النساء بأنهن ناقصات عقل ودين، أو عدم فلاح القوم الذين يُولون عليهم امرأة، ولكن أليست هذه الدرجة وهذا النقص وهذه القيادة في الدنيا لا في الآخرة لتدبير أمور المعاش، وليس لفضل في الثواب؟ وحتى لو صحّت هذه التوجهات النقلية، هل يعني ذلك أن للصبي الذي لم يبلغ الحلم الفضل على النساء البالغات العاقلات اللاتي منهن حملة العلم، واللائي هن أفضل نساء العالمين؟ وإن لم تصحّ هذه التوجهات النقلية، فربما نشأ هذا الوضع في تفضيل النساء من رد فعل على وضعهن في الجاهلية. وإذا استمرت الجاهلية في بعض جوانبها، فقد يكون ذلك رد فعل على كبت وحرمان، سواء كان في الجاهلية أو ما بعدها في مجتمع الذكور. وقد يدل ذلك على تخلف عام في اعتبار النساء جنساً في مقابل الرجال كجنس آخر، وتتناوب المقابلة في التفضيل بين الأعلى والأدنى.

وكما دخلت الملائكة في تفضيل الأنبياء كذلك تدخل الحُور العين مع تفضيل النساء والبنات، وكأن التفضيل ليس بين بشر، بل بين بشر وملائكة، وهو ما يخرج عن طاقة

^٦ نُقِرَ بفضل آل بيت الرسول، نعترف بفضل أزواجه، وأنهن أمهات المؤمنين (الإنصاف، ص ٦٧-٦٩). عند الأصحاب، أفضل الناس بعد الأنبياء نساء الرسول، ثم أبو بكر (الفصل، ج ٤، ص ١٢٨-١٢٩). وذلك لوجوه: (أ) أوجب الله لهن الأمومة على كل مسلم. (ب) حق الصحبة على الرسول بالإضافة إلى الاختصاص بالملازمة والقرب والخطوبة. (ج) لا عمل من صلاة وصدقة وصيام وجهاد إلا وكان لهن فيه دور. هل إبراهيم أفضل من أبي بكر وعمر وعثمان لكونه مع أبيه في الجنة وليس له عمل؟ وهل قال الرسول «لن يدخل أحد الجنة بعمله» لأنه لا يجب على الله شيء؟ (الفصل، ج ٤، ص ١٣٣-١٣٦). قال العلقمي: سيدتنا فاطمة وأخوها سيدنا إبراهيم أفضل من الصحابة على الإطلاق، وفيهم الخلفاء الأربعة. وكان سيدنا مالك يقول: لا أفضل على بضعة رسول الله أحداً. وهذا هو الذي يجب اعتقاده ونلقى الله عليه (الكفاية، ص ٧١-٧٢). هناك روايات عدة تُفيد بأنه قد قال لأسامة إن أباه كان أحب الناس إليه. ويرد الخبر في آخرين. كما أن الرسول قد أحب عمه وهو كافر.

البشر. وإذا كانت وظيفة الحور العين متعة أهل الجنة، فهل يدخلن في التفضيل على المستوى نفسه مع نساء النبي وبناته؟ وكما أن الحور العين لسن حَمَلة علم، وليس لهن فضل جهاد، فإن نساء النبي وبناته لسن لهن جمال الحور العين ولا حسنهن، ولا يُشاركن في وظائفهن.^٧ وعلى فرض إمكانية التفضيل بين الإناث، فأيهن أكثر فضلاً، نساء النبي أم بناته؟ اللائي رافقته في حياته وأصبح جزءاً منه روحاً وبدناً، أم اللائي من صلبه وتربيته واللائي لهن حظ من صحبته ورفقته؟ وهل هناك مثل من حنّت عليه لحظة نزول الوحي، والتي ظل يذكرها حتى آخر لحظة من العمر؟ وهل هناك مثل من أعطته حب الحياة، والتي أعادت إليه شبابه وعشقه؟ وهل هناك مثل من شغفتها حباً بجمالها ونصاعتها وأنوثتها؟ ولكن هناك أيضاً من صلبه من كان لها فضل العلم وزوجة الإمام الرابع، ومن صلبها خرج الأئمة أصحاب العلم والفضل. ولكن فضل الأئمة من صلبها لا يرجع إلى الأم وحدها، ابنة النبي، بقدر ما يرجع أيضاً إلى الأب صهره وابن عمومته. وهل الفضل يكون للمجموعات والأصناف، نساء النبي أم بناته، أم للأفراد؟ فإذا كان للأفراد، فهل يكون للأفراد داخل كل مجموعة وصنف؛ ففي مجموعة النساء، هل الفضل للتي راعته وحنّت عليه وقوّته وشجّعته وقت نزول الوحي، وأعطته عمرها ونضجها بعده، والتي كانت أم بناته، والتي لم يختلف معها يوماً واحداً، وكان أميناً على أموالها وتجاريتها؟ هل الفضل يرجع لمنافستها لصغر سنّها وطفولتها وبراءتها، والتي أعطت حب الحياة، والتي عشقها، والتي أدخلت عليه السرور والفرح وهو في أواخر العمر بالرغم من نزول حديث الإفك بمناسبتها، ودخولها حرباً ضد الصحابة، ومُعاداتها للخليفين الأول والثاني، ومُحاربتها الخليفة الرابع؟ هل الفضل يرجع إلى من كانت بمثابة الأنثى والتي أعطته متعة الحياة ومباهجها؟ ولماذا من البنات لم تبرز إلا واحدة، وهي زوجة الخليفة الرابع، دون غيرها؟ هل يرجع الفضل في ذلك إلى زوجها لأنها كانت أقرب بناته إليه؟ وهل بين البنات من هو أقرب إلى قلب الأب؟ إن العواطف لا تنقسم حسابياً وتوزّع رياضياً بالتساوي، سواء من الأبناء أم مع الزوجات. أما التوجيهات النقلية فما أكثرها في كل زوجة وفي كل ابنة، سواء صحّت روايتها أم ضعفت، كما هو الحال في الصحابة والأخبار المروية في فضلهم. وماذا عن نصوص الوحي التي تجعل «مريم» أفضل نساء العالمين؟ وماذا عن باقي نساء الأنبياء

^٧ الفصل، ج ٤، ص ١٣٦-١٤٩.

مثل امرأة لوط، أو حتى عن باقي نساء العالمين اللاتي شهد لهن الوحي بالفضل والعواطف الإنسانية مثل امرأة فرعون؟ وماذا عن أمهات الأنبياء اللاتي شهد لهن الوحي لبعضهن بالفضل مثل أم موسى؟ ألم يذكر آخر الأنبياء أيضاً أمه والتي لا يتذكرها بالمدح والثناء؟ إن دخول ذلك كله في العقائد المتأخرة يجعل الموضوع كله تعبيراً عن تخلف الأمة، وأنها جعلت من اللاعقائد أساساً للعقائد، وتركت التوحيد للتفضيل بين نساء النبي وبناته! وقد تدخل نساء الصحابة في التفضيل مع نساء الأنبياء ونساء النبي وبناته، وكأن الأمر مسابقة جماعية في الفضل بين النسوة!^٨

^٨ تظهر مسألة التفضيل في العقائد المتأخرة، ومنها تبرئة عائشة، خير نساها فاطمة، نساؤها ليس كالنساء، فاطمة سيدة نساء الجنة، فضل عائشة على النساء كفضل التريد على سائر الطعام. وقد قيل شعراً:

اجزم بمعراج النبي كما رَوُوا وبرئن لعائشة مما رَمَوْا

الجوهرة، ج ٢، ص ٤٣-٤٤

والقصة كلها في البيهقي، ج ٢، ص ٤٤؛ عبد السلام، ص ١١٩. أفضل النساء عائشة وخديجة، وهناك خلاف حول الزوجات وأفضلهن: (أ) خديجة وعائشة، وفي أفضلهن خلاف، عائشة من حيث العلم، وخديجة من حيث التقدم والإعانة. (ب) خديجة وفاطمة، فتكون فاطمة أفضل من عائشة. (ج) فاطمة ثم أمها ثم عائشة، فاطمة من حيث القرابة. (د) مريم وخديجة، مريم أفضل من خديجة، مريم من حيث الاختلاف في ثبوتها. (هـ) آسية امرأة فرعون. (و) زينب بنت جحش أم عائشة؟ (ز) مفاضلة بين الذكور والإناث (عبد السلام، ص ١٢٦-١٢٧). هل امرأة أبي بكر أفضل من علي ومعه في الجنة؟ هل نساء الصحابة يُشاركن في عملهن؟ هل تفاضل الأنبياء تفاضل في نساها أيضاً؟ (الفصل، ج ٤، ص ١٤٩-١٦٠). في تفضيل مراتب النساء. في الحديث أن سيدة نساء العالمين أربع، وأنهن أفضل نساء العالمين وخيرهن، وهن: آسية امرأة فرعون، ومريم بنت عمران، وخديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت الرسول. واختلفوا في فضل عائشة وفاطمة، فكان الشيخ أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي وابنه سهل بن محمد يُفضلان فاطمة على عائشة، وهذا أشبه بمذهب الأشعري، وبه قال الشافعي، وللحسين بن الفضل رسالة في ذلك. وعند البكرية، عائشة أفضل من فاطمة. والقول الأول هو الصحيح للخبر الوارد في أفضل النساء وخيرهن أربع. وأفضل النساء بعد فاطمة وخديجة وعائشة أم سلمة، ثم حفصة، ثم الله أعلم بالأفضل منهن بعد ذلك. وقد قيل إن كل بنات النبي أفضل من زوجاته. في فضل عائشة وفاطمة. واختلفوا في فضل عائشة وفاطمة (الأصول، ص ٣٠٦).

(٢-٢) هل هناك تفضيل بين الخلفاء الأربعة؟

إذا كان الرسول هو أفضل الأمة بفعل الرسالة والتبليغ، ولأنه قدوة في السلوك، فإن أول خيط التفضيل من بعده يتمثل في الخلفاء الأربعة، الخلفاء الراشدين الذين يتدرجون في الفضل من الخليفة الأول حتى الخليفة الرابع، فينهار التاريخ شيئاً فشيئاً، ولكن يظل، وبرغم قتل ثلاثة منهم غيلةً، وبالرغم من الفتنة في أيام الخليفة الرابع، يظل الانهيار محصوراً دون هبوط شديد أو انكسار حاد. يبدأ السقوط إذن من ترتيب الإمامة في التاريخ على هذا النحو المتدرج طبقاً لمراتب الفضل. ولكل إمام لقب؛ فالأول الصديق لأنه صدّق الرسول، والثاني الفاروق لأنه عدلٌ يُفرق بين الحق والباطل، والثالث ذو النورين، نور القربة ونور الخلافة، والرابع المرتضى الذي رضي الله عنه. وإذا كانت الإمامة بها صلاح الدنيا، ويجوز تولية المفضل دون الأفضل، يكون التفضيل إذن لا معنى له؛ لأن مقياس الإمامة ليس الفضل الفردي، بل رعاية مصالح الناس وتدبير الشؤون العملية التي قد ينجح فيها من هو أقل فضلاً. ما يتطلبه الإمام العدل والتدبير حتى وإن لم يكن أعلم القوم؛ نظراً لاعتماده على أهل العلم في الاجتهاد والفتيا.^٩

وإن معظم الحجج التي تؤيد هذا الترتيب هي حججٌ عقلية، مع أن نزول بعض الآيات في أحد لا تجعله أفضل من غيره؛ لأن أسباب النزول مجرد وقائع نموذجية تتكرر فيما بعد في وقائع أخرى مُشابهة، ولا تقلُّ الواقعة الثانية عن الأولى أهمية، وقد نزلت بعض الآيات في المنافقين والمشرّكين وهم ليسوا بأفضل الناس، كما أن الوحي لا يتحدث عن أشخاص بعينهم، بل يصف مواقف ولا يهّم الأشخاص فيها، وما أكثر ما قيل في فضائل

^٩ وهم مرتّبون في الفضل ترتيبهم في الإمامة (الملل، ج ١، ص ١٥٧-١٥٨). والإمام بعد النبي أبو بكر الصديق، تثبت إمامته بالإجماع، ثم عمر الفاروق، ثم عثمان ذو النورين، ثم علي المرتضى. والأفضلية بهذا الترتيب (العضدية، ج ٢، ص ٢٨٣-٢٨٤). وأفضل الصحابة أبو بكر فعمر فعثمان فعلي، هذا الترتيب (الكفاية، ص ٧١-٧٢؛ البيهقي، ص ١٤؛ الجوهرة، ص ١٢). أفضل الناس بعد النبيين أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطاب الفاروق، ثم عثمان بن عفان ذو النورين، ثم علي بن أبي طالب المرتضى (الفقه، ص ٥٩-٦٣). أفضلية الصديق (شرح الفقه، ص ٦١؛ المحصل، ص ١٧٦-١٧٧). الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي (التنبيه، ص ١٥، ص ١٧؛ النسفية، ص ١٤١؛ التفتازاني، ص ١٤١؛ شرح الفقه، ص ٦١-٦٢؛ الشرح، ص ٧٦٦-٧٦٧؛ البيهقي، ج ٢، ص ٤٥-٤٦).

الخلفاء؛ وبالتالي تتكافأ الأدلة النقلية.^{١٠} ومع ذلك قد يحدث بعض الاضطراب في التعيين، فيهتَزُّ هذا الترتيب في انهيار التاريخ تدريجياً من الأفضل إلى المفضول. والاهتزاز الأكبر يأتي في الخلاف حول الخليفَتين الثالث والرابع، وبالتالي تبادل موقعيهما، فيَقْدَمُ الرابع على الثالث نظرًا لأنه أكثر فضلًا منه. وبالرغم من تبادل المواقع يظل سَلَمُ التفضيل لا يتغير، من الأفضل إلى المفضول، بصرف النظر عن تعيين الأشخاص.^{١١} وتظهر الأهواء

^{١٠} أبو بكر أفضل الأمم عند قدماء المعتزلة والأصحاب لعدة أسباب: (١) ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى﴾، نزلت في أبي بكر، فهو أكرم لقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ...﴾، ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ...﴾، وتُصَرَّفُ عن علي إذ عنده نعمة التربية، وهي نعمة تُجْزَى. (٢) «اقتدوا باللذين من بعدي ...» أمرُ عام يدخل فيه علي، إذ لا يؤمر الأفضل ولا المساوي بالافتداء. (٣) «والله ما اطلعت على شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجلٍ أفضل من أبي بكر.» (٤) «سيد كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين.» (٥) «وما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره.» (٦) تقديمه في الصلاة أفضل العبادات، وقول الرسول: «يأبى الله ورسوله إلا أبا بكر.» (٧) «خير أمتي أبو بكر وعمر.» (٨) «لو كنت متخذًا خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكن هو شريكي في ديني، وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار، وخليفتي في أمتي.» (٩) «وأئني مثل أبي بكر؟ كذبتي الناس وصدقتني، وآمن بي وزوجني ابنته، جهّزني بماله، وواسى مني بنفسه، وجاهد معي ساعة الخوف.» (١٠) قول علي: «خير الناس بعد النبيين أبو بكر، ثم عمر، والله أعلم.» وقوله إذا قيل له «أما تُوصي»: «ما أوصى رسول الله حتى أوصي، ولكن إن أراد الله بالناس خيراً أجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم» (المواقف، ص ٤٠٧-٤٠٩؛ شرح الفقه، ص ٦٢-٦٣؛ المحصل، ص ١٧٦-١٧٨؛ الفصل، ج ٤، ص ١٤٩-١٦٠).

^{١١} لم يتخلفوا في تقديم أبي بكر وعمر على سائر الصحابة، ولا تفضيل أبي بكر على عمر، وإنما الخلاف في علي وعثمان. ذهب الحسين بن الفضل وابن خزيمة إلى تفضيل علي، وقال القلانسي في بعض كتبه: لا أدري أيهما أفضل (الأصول، ص ٣٩٢-٣٩٣). وعند سليمان بن جرير الزيدي، إمامة عثمان ست سنين مع كون علي أفضل. دليل قول من أجاز إمامة المفضول مع قيام الأفضل مبني على صحة إمامة أبي بكر وعمر، فإذا صَحَّتْ إمامة عمر فقد قال في أهل الشورى: «لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيًّا لولَّيْتُهُ عليكم.» مع علمه بأن عليًّا أفضل منه (الأصول، ص ٢٩٣-٢٩٤). ثم تختلف الظنون في عثمان وعلي (الإرشاد، ص ٤٣٠-٤٣١). (أ) التوقف في أمرهما. (ب) رفضهما معًا. (ج) قلب الترتيب بين علي وعثمان (الخيالي، ص ١٤٠-١٤١). اختلف الأصحاب في تفضيل علي وعثمان. قدّم الأشعري عثمان على أصله في منع إمامة المفضول (الأصول، ص ٣٠٤). وقد تَوَقَّفَ مالك بين عثمان وعلي. وقال إمام الحرمين: الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل من عمر، ثم عمر من عثمان، ثم تتعارض الظنون في علي. أبو بكر بن أبي خديجة، تفضيل علي على عثمان (الدواني، ج ٢، ص ٢٨٤). اختلف الناس أيهما أفضل؛ عثمان أم علي؟ عثمان أفضل لأنه أقرأ. وعلي أكثر فتيا ورواية. لعليّ مقاماتٌ عظيمة في الجهاد مثل عثمان،

والمواقف السياسية في تفضيل كل منهما على الآخر، ونادراً ما يحدث اضطراب في التفضيل بين الخليفين الأول والرابع أو بين الرابع والثاني، والكل مشهود له بالفضل والجدارة.^{١٢} وما أكثر الحجج التي قيلت في تفضيل الخليفة الرابع على الثالث، وهي تُعادل في كثرتها الحجج التي تُثبت أفضلية الخليفة الأول على الإطلاق، بعضها نصية قد يكون الخليفة الرابع سبب نزولها. وأسباب النزول لا تتعلق بالأعيان والأشخاص في ذاتها، بل هي مجرد وقائع نمطية أولى يتعدى حكمها إلى غيرها، وللوقائع الأخرى المشابهة نفس الصدق التي للواقعة الأولى. كما أن الكثير منها عموم وليس خصوصاً؛ لأنها تضع تشريعاً عاماً لا قانوناً خاصاً. وإذا كان البعض منها يُشير إلى القرابة، فالقرابة ليست شرطاً في الخلافة ولا في الفضل، والبعض منها آحاداً يُعتمد عليها في إثباته كخليفة أول لا يُصدقها الواقع ولا التاريخ، وتصديق بعض الأخبار المستقبلية عليه مثل تصديق البعض الآخر على غيره، وإن كل هذه الحجج النقلية إنما ظهرت بعد تجربة الإمامة المستبعدة والخلافة المؤجلة في واقع سياسي معيّن جعله يبحث عن شرعية، فوجدها في الحجج النقلية في مجتمع النص فيه حجة سلطة. فالواقع هو الذي يخلق النص ويختاره ويوجهه من اللاحق إلى السابق،

بايع الرسول ليساره المقدسة عن يمين عثمان في بيعة الرضوان. له هجرتان وسابقة قديمة، وصهر مكرم لم يلحق بدرًا. وفي عهد عثمان كثرت فتوحات الإسلام، ولم يتسبب بسفك دم (الفصل، ج ٤، ص ١٦٠-١٦٢). ويُفضل واصل بن عطاء علياً على عثمان؛ لذلك سُمّي شيعياً. أما أبو علي وأبو هاشم فيتوقّفان. كل الخصال موجودة في الأربعة (الشرح، ص ٧٦٦-٧٦٧). أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم نتوقف. الشيعة وأهل الكوفة وبعض أهل السنة وجمهور المعتزلة وقول مالك الأول بتقديم علي على عثمان (عبد السلام، ص ١٢٠؛ الإسفراييني، ص ١٤٠-١٤١).

^{١٢} هو الخلاف بين علي وأبي بكر. لا ندري أبو بكر أفضل أم علي. إن كان أبو بكر أفضل فيجوز أن يكون عمر أفضل من علي، ويجوز أن يكون علي أفضل من عمر. وإن كان أبو بكر أفضل، فيجوز أن يكون عمر أفضل من علي، ويجوز أن يكون علي أفضل من عمر. وإن كان علي أفضل من عمر فهو أفضل من عثمان، وإن كان عمر أفضل من علي فيجوز أن يكون علي أفضل من عثمان، وعثمان أفضل من علي (الجبائي) (مقالات، ج ٢، ص ١٣١-١٣٢). زيد بن علي يُفضل علياً على سائر الصحابة، ويتولى أبا بكر وعمر، وربما اعتبار علي أحق بالخلافة (مقالات، ج ١، ص ١٢٩-١٣٠). وعند أبي عبيد الله البصري، الأفضل بعد الرسول علي ثم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان؛ لذلك كان يُلقب بالفضل، وله كتاب في التفضيل طويل. وكان قاضي القضاة يتوقف إلى أن شرح هذا الكتب، فقطع على أن علياً الأفضل ثم الحسن ثم الحسين (الشرح، ص ٧٦٦-٧٦٧).

ومن الحاضر إلى الماضي، وليس النص هو الذي يُعين الواقع ويُرشد إليه من السابق إلى اللاحق، ومن الماضي إلى الحاضر. الواقع يقرأ نفسه في النص فيُوجده ويُحييه، وليس النص الذي يخلق الواقع ويتحقق فيه. ولما كثرت النصوص في كل شيء كان من السهل إيجاد الحجج النصية على شرعية كل المواقف السياسية والبراهين على صحة الزعامات بما في ذلك القاهر والمقهور، الظالم والمظلوم، السلطة وجميع فئات المعارضة.^{١٢} أما بالنسبة للصفات الشخصية فما أكثرها أيضًا، ولكنها في مجموعها لا تخص شخصًا بعينه، بل كانت عامة وشائعة على درجاتٍ متفاوتة بين جميع الرفاق. فالعلم كان صفة القوم نظرًا لأن الوحي علم يتلقونه بالخبر والرواية، ويشمل العلم التشريع لأن الوحي عقيدة وشرعية، تصور ونظام، أصول دين وأصول فقه. والزهد كان سلوكًا عامًا مُميزًا لكل الأصحاب، والكرم كان شيمًا عامة يتنافس فيها المؤمنون، والشجاعة صفة غالبية في مجتمع المحاربين، والقوة العضلية ميزة خلقية لا تفاضل فيها، وحسن الخلق وحلاوة الدعابة ميزتان توجدان في أكثر من شخص غير معيّنتين في شخص واحد بعينه. أما القرابة من الرسول ونسبه له

^{١٢} عند الشيعة وأكثر متأخري المعتزلة، هناك مسلكان لتفضيل علي إجمالاً: الأول: الحجج النقلية. والثاني: الفضائل الشخصية. فبالنسبة للحجج النقلية هناك مثلاً: (١) آية المباهلة: ﴿... وَأَنْفُسَنَا ...﴾ وهي نفس علي، وليس نفس النبي، مع أن الآية تجمع كل الأقرباء وليس عليًا وحده. (٢) خبر الغدير: «اللهم ائتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي هذا الطير.» فأتى علي. والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم. (٣) «بقتله (ذي النديه) خير الخلق»، وقد قتله علي. (٤) «أخي ووزير خيّر من أتركه من بعدي، يقضي ديني، ويُنجز وعدي.» وهو علي. وقد يعني ذلك أنه قاضٍ فقط. (٥) قوله لفاطمة: «أما ترَضين أني زوّجتك من خير أمتي.» وقد يعني هذا خيرهم. (٦) «خير من أتركه بعدي.» وهو علي. (٧) «أنا سيد العالمين، وعلي سيد العرب.» والسيادة قد تعني الارتفاع وليس الأفضلية. (٨) قوله لفاطمة: «إن الله أطلع على أهل الأرض واختار منهم أباك فاتخذني نبيًا، واختار منهم بعلك.» (٩) لما أخى بين الصحابة أعزّه أختاً لنفسه.» وقد يعني ذلك الشفقة والقرابة والألفة والخدمة، لا الأفضلية. (١٠) قوله بعدما بعث أبا بكر وعمر إلى خيبر فرجعا مُنهزمين: «لأعطين الراية اليوم رجلًا يُحب الله ورسوله، ويُحب الله ورسوله، كَرَارًا غير فرار.» فأعطاهما عليًا، وهي صفة واحدة قد توجد في غيره، وليست كل الصفات. (١١) قوله في حق النبي: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَا وَجَرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾، وهو علي، وهو مُعارض بآية أخرى أو تفسير آخر يصدق على أبي بكر أو عمر. (١٢) «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه، ونوح في تقواه، وإبراهيم في حلمه، وموسى في هيبته، وعيسى في عبادته، فليُنظر إلى ابن أبي طالب.» فقد ساواه بالأنبياء وهم أفضل من سائر الصحابة إجمالًا. وهذا تشبيه وليس مساواة. وهناك إجماع على أن الأنبياء أفضل من الأولياء (المواقف، ص ٤٠٩-٤١١).

فليست ميزة شخصية ولا فضلاً، كما أن أولاده من صلبه بالرغم من إمامتهم، فإن فضلهم يرجع إلى استحقاقهم وليس إلى نسبهم.^{١٤}

وكما يحدث اختلاف في الترتيب بين الثالث والرابع، أو بين الأول والرابع، أو بين الثاني والرابع، وكأن الرابع لا يزاحم الثالث فقط في الفضل، بل يزاحم أيضاً الأول والثاني أيضاً، يؤخذ الأول على الإطلاق بصرف النظر عما يليه في الفضل، سواء من داخل الخلفاء الثلاثة أو من خارجهم من باب الرفاق. فقد يكون الأول على الإطلاق هو الثاني أفضل الخلفاء الأربعة جميعاً. وأي فضل أفضل من العدل وأي أفضل من الفاروق؟ وقد يأتي في البداية أحد من أهل العلم والرواية يتبع في علمه الفاروق، وقد يأتي أحد المناصرين له، أول من آواه في بيته أو نصره بسيفه.^{١٥} وقد يأتي الترتيب في الفضل ثنائياً أو ثلاثياً

^{١٤} المسلك الثاني في تفضيل علي هو ذكر خصاله تفضيلاً، فإن فضيلة المرء على غيره بما له من الكمالات اجتمعت في علي، مثل: (١) العلم. فقد تعلّم من الرسول في صغره، وقال فيه: «أضاكم علي»، وهو ما يحتاج إلى العلم دون أن يعارضه «أقرضكم زيد»، أو «أقرؤكم أبي». ونزلت فيه: ﴿وَعَلَيْهَا أَنْتُمْ وَإِعْيَةُ﴾. نهى عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر وعن رجم الحاملة، وقال فيه عمر: «لولا علي لهلك عمر». وقال علي: «لو كُسر لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم. والله ما من آية نزلت في بر أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أي شيء نزلت». وقد ذكر علي في خطبة أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء ما لم يذكره مثله. جميع الفرق ينتسبون إليه في الأصول والفروع، وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن، وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه. كان في الفقه والفصاحة الدرجة القصوى، والنحو أمر الأسود بتدوينه، وكذا علم الشجاعة وممارسة الأسلحة وعلم الفتوة والأخلاق. (٢) الزهد. بالرغم من اتساع الدنيا، علي قال لها: «طلقتك ثلاثاً». (٣) الكرم. تصدّق في الصلاة بخاتمه، وفي صيامه ببطوره، ونزل فيهما قرآن: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾. (٤) الشجاعة والحرب وقتل الجاهليين. وفي الأثر: «ضربة علي خير من عبادة الثقلين». وانتزع باب خيبر بيده. (٥) حسن خلقه وحلو دعابته. (٦) مزيد قوّته وهيئته. (٧) نسبه وقربه من الرسول. (٨) اختصاصه بصاحبته كفاطمة، وولدين كالحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة، ثم أولاده، حتى أبو يزيد وجعفر الصادق ومعروف الكرخي بواب علي دار علي بن موسى الرضا. وكل ذلك يدل على الفضيلة وليس الأفضلية (المواقف، ص ٤١٠-٤١٢؛ المحصل، ص ١٧٦-١٧٨؛ الفصل، ج ٤، ص ١٤٩-١٦٠).

^{١٥} تُقدّم الخطابية عمر، والراوندية العباس، والبعض عبد الله بن مسعود، وفريق رابع أبا سلمة (صاحب أول بيت هاجر فيه الرسول) (الفصل، ج ٤، ص ١٢٨).

طبقاً لمقاييس العلم والشجاعة، والنظر والعمل.^{١٦} وكلها في الحقيقة اختياراتٌ سياسية لقياداتٍ هي تُعطي شرعيةً للفرقة السياسية التي تنتسب لهذا صاحب أو لذاك كزعيم سياسي؛ فالموضوع إنما نشأ أصلاً تبريراً للتاريخ، وتعبيراً نظرياً عن الصراع السياسي بين السلطة والمعارضة، كلٌّ منها تُحاول أن تجد شرعية لها في التاريخ، سواء في الأمر الواقع أو فيما ينبغي أن يكون. وما الأمر الواقع إلا مؤامرة تمت منذ البداية، والواقع لا يكون مبدأً، والمستقبل الحاصل للشرعية والحق المهضوم الذي لا يضيع، بل لا بد أن يكون أقوى من الحاضر الذي فيه الاستسلام للأمر الواقع وحكم الظلم. وإن ترتيب الخلفاء الأربعة لهو ترتيبٌ زمني صرف طبقاً لحوادث تاريخية صرفة، وليس ترتيباً أصلاً في الفضل النظري. إذا كان الخليفة الأول قد مات طبيعياً فإن الخلفاء الثاني والثالث والرابع قد ماتوا غيلة؛ أي بتدخل عوامل خارجية. وكان يمكن للرابع أن يموت اغتيالاً قبل الأول، وكان يمكن للثاني أن يعيش قبل الرابع. ويتساوى الأربعة في مشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل لو كان التفضيل يعني هذه العموميات ومدح الرفاق والثناء على خصائصهم، ولو كان يعني الفضل عند الله والسبق في الدين.^{١٧} وهو ما لا يعرفه أحد إلا بالنص القاطع دون إمكانية الحكم فيه بالعقل أو بالواقع؛ وبالتالي تغيب عنه الأدلة العقلية والتاريخية، ويصبح خارج علم أصول الدين الذي يقوم على العقل والنقل، والذي يكون فيه العقل أساس النقل؛ لأن الظن لا يُغني عن الحق شيئاً طبقاً لنظرية العلم في المقدمات الأولى. وهي مسألة لا يمكن الحصول فيها على يقين نظراً لصعوبة إيجاد مقاييس للتفضيل إلا العمل والاستحقاق، والحكم فيها بالفضل ليس للناس؛ لأن الاستحقاق في المعاد وليس في الدنيا. وقد وضعها القدماء ورأوا فيها جزءاً من العلم كملحق للإمامة عن طريق التقليد، والتقليد ليس أصلاً من أصول العلم، فهي فرع للفرع. ونظراً لأن الإمامة فرعٌ فقد وُضعت أيضاً في بنية العلم

^{١٦} الكلام في بعض وجود المفاضلة بين الصحابة. التفضيل الثنائي مثل جعفر بن أبي طالب ثم حمزة، علي بن أبي طالب، عمر بن الخطاب ثم أبو بكر. والتفضيل الثلاثي مثل سعد بن معاذ ثم أسيد بن حصين ثم عباد بن مبشر (الفصل، ج ٤، ص ١٢٨).

^{١٧} الدليل على إثبات إمامة الخلفاء الأربعة على الترتيب أن الصحابة أعلام الدين، شاهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، مصابيح أهل اليقين. وارتباط الترتيب الزمني بالأفضلية (الإنصاف، ص ٦٦-٦٧؛ للمع، ص ١١٥-١١٦). الخلفاء الراشدون ترتيبهم في الفضل مثل ترتيبهم في الإمامة. والفضل معناه المحل الأرفع في الآخرة، وهو غيب لا يطلع عليه إلا الله، ولا يعرفه أحد إلا بالسمع والنصوص القاطعة (الانتصار، ص ١٢٢-١٢٤).

عن طريق جريان العادة. وقد كان للموضوع أهميته في الماضي، فقد سالت لأجله الدماء، ولكنه لم يعد بذى أهمية الآن إلا كحادثة تاريخية صرفة يجد فيها كل نظام سياسي حجة شرعية له في الانتساب لأحد الأطراف كما هو الحال في شرط القرابة. قد يتجاوز الأمر دافع الحسد والتعصب لصعوبة تفسير حوادث التاريخ بالعوامل الفردية والانفعالات النفسية وحدها، ولكن الأهم هو أنها حوادث تاريخية لا تهم إلا بقدر ما يقرأ الحاضر نفسه في الماضي، ويبدو الأمر وكأنه اختلاف في تفسير التاريخ.^{١٨} كذلك لعدم نفعه، بل لاحتمال الضرر منه كتعمية الواقع وتغليفه بالماضي، ونسيان الصراع الحالي تحت غطاء الصراع الماضي يمكن التوقف فيه، أو التفويض فيه لله، وهو أيضاً نوع من التوقيف، إلغاء للمسألة. ولا يعني ذلك تصويب القاعدين إلا لأنه لم يتبين لهم الحق في الأمر فتوقفوا فيه، ولكن لا يجوز القعود فيه إذا ما تبين الحق فيه، فالإمامة واجبة، والتوقف امتناع أساساً عن تكفير الصحابة والظعن فيهم، وإيثار الفضل للكل. قد يصل حد التوقف إلى إنكار الوقائع التاريخية كلها؛ فالفتنة لم تقع، والحروب بين المسلمين لم تحدث.^{١٩}

وإذا كانت دعوة العصمة من بعض الرفاق، والظعن والتكفير من البعض الآخر في الرفاق أنفسهم، وكلاهما رد فعل على الآخر، فمن الأفضل الإمساك عن هذا وذاك، عن التعظيم والتحقيق، إما عن طريق الشك في الروايات والأخبار، أو عن طريق تأويلها من

^{١٨} واعلم أن مسألة الأفضلية لا مَطْمَع فيها في الجزم واليقين، وليست مسألة يتعلق بها محل، فيُكتفى فيها بالظن. والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على مُنصف، لكننا وجدنا السلف قالوا بأن الأفاضل أبو بكر ثم عمر ثم علي. وحسن ظننا بهم يقضي بأنهم لو لم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه. فوجب علينا اتِّباعهم في ذلك، وتفويض ما هو الحق فيه إلى الله (المواقف، ص ٤١٢). ومستند ذلك ليس إلا الظن، وما دار في ذلك من الآثار والأخبار الآحاد والميل في الأمة إلى ذلك بطريق الاجتهاد (الغاية، ص ٣٩١).

^{١٩} نُقل عن كثيرٍ عدم المفاضلة بين الصحابة (عبد السلام، ص ١٢). وقد قيل في القصائد المتأخرة شعراً:

وأما التشاجر الذي ورد إن خُضت واجتنب داء الحسد

الجوهرة، ج ٢، ص ٥٠-٥١

وقد تَوَقَّفَ القلانسي في تفضيل علي (الأصول، ص ٣٠٤). وتُنكر الهاشمية الوقائع كلها، وتعدُّها تناقض التواتر (المواقف، ص ٤١٣).

أجل الحفاظ على سيرة الخلفاء في التاريخ واستمرارهم قدوةً في السلوك. ولقد فعل الجميع بناءً على اجتهاد، وللمُخطئ أجر، وللمُصيب أجران.^{٢٠} وأصبحت كل فرقة تُدافع عن نفسها

^{٢٠} هنا شرٌّ مطلق مثل يزيد والحجاج أيضًا لا يجوز لعنهم؛ إذ نهى النبي عن لعن الملعون ممن كان من أهل القبلة، والبعض أطلق اللعن على يزيد لكفره حين أمر بقتل الحسين (التفتازاني، ص ١٤٦-١٤٧). ويرد عمر وابن عبيد وواصل بن عطاء شهادة الفريقين؛ الأول يرى فسق الجميع، والثاني يُفسق لا أحدًا بعينه. وعند أهل السلف، المُخطئ قتلة عثمان ومُحاربو علي لأنهما إمامان، وتُحرم القتل والمخالفة (المواقف، ص ٤١٣). في الطعن على الصحابة. كثرت المطاعن، وعظم الافتراء. والذي يجب على المعتقد أن يلتزمه أن يعلم أنهم كانوا من الرسول بالمحل المضبوط والمكان الأحوط، شهد الكتاب بعدالتهم والرضا عليهم ببيعة الرضوان، والشواهد تدل على الثناء على المهاجرين والأنصار. استصحابهم واجب، والتدبر في النقل؛ فإن ضعف رده، وإن كان آحادًا لم يقدر في التواتر أو تأويله (الإرشاد، ص ٤٣٢-٤٣٣). الطرف الثالث من الإمامة، في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين. اعلم أن للناس في الصحابة والخلفاء إسرافًا في إطراف؛ فمن مُبالغ في الثناء حتى يدعي العصمة للأئمة، ومنهم مُتهجم على الطعن يُطلق اللسان بدم الصحابة، فلا تكون من الفريقين، واسلك طريق الاعتقاد، واعلم أن كتاب الله مشتمل على الثناء على المهاجرين والأنصار، ومُتواتر الأخبار، فلا يجب إساءة الظن أو التعصب، لا بد من تأويل ما ثبت نقله. قصدهم للخير ما لم يتوَلَّ، وجواز الخطأ والسهو اجتهدًا. كانت عائشة تطلب إخماد الفتنة، ولكن خرجت الأمور عن يدها، فأواكلها غير أواخرها. والإمسك عن الطعن عن خطأ خير من الطعن عن صواب (الاقتصاد، ص ١٢٢-١٢٤؛ الغاية، ص ٣٩٠-٣٩١؛ التفتازاني، ص ١٤٦-١٤٧؛ النسفية، ص ١٤٦؛ الخيالي، ص ١٤٧؛ الإسفراييني، ص ١٤٧؛ المطالع، ص ٢٣٥-٢٣٩؛ الطوالع، ص ٢٣٨؛ الفصل، ج ٤، ص ١٦٩-١٧١). ما جرى بين أصحاب النبي من مشاجرة نكف عنهم، وندم على الجميع، ونُتني عليهم، ونسأل الله لهم الرضوان والأمان، والفوز والجنان. أصاب علي فيما فعل وله أجران. صدر عن الصحابة ما كان باجتهاد فلهم الأجر. ولا يُفسقون ولا يُبدعون. فإذا كان الحاكم له أجران على الاجتهاد، فالأولى الصحابة. نقول في الجميع خيرًا، ونُبدع ونُضلل ونُفسق من طعن فيهم أو في واحد في فهمه لنصوص الكتاب، في فضلهم ومدحهم والثناء عليهم. يجب الكف عن ذكر ما شجر بينهم والسكوت عنه. تلك دماء طهر الله يدي منها، أفلا أظهر منها لساني؟ مثل أصحاب الرسول مثل العيون، ودواء العيون ترك مسها (الإنصاف، ص ٦٧-٦٩). في أنه يجب تعظيم الصحابة والكف عن سبهم والطعن فيهم. كل من طعن في حق الصحابة مبتدع (المسائل، ص ٣٨٥). ذكر الناس المطاعن في الأئمة الثلاثة، والدلائل الظاهرة دلت على إمامتهم وتعظيمهم. المطاعن محتمة، والمحتمل لا يُعارض المعلوم قطعًا بعد الثناء على الصحابة (المحصل، ص ١٧٨-١٧٩). دلائل الجانبين متعارضة، ومسألة لا يتعلق بها شيء من الأعمال، التوقف فيها لا يُخل بشيء من الواجبات. توقّف السلف في تفضيل عثمان وعلي. من علامات السنة تفضيل الشيخين. إذا كانت الأفضلية كثيرة الثواب فلا توقف، وإن كانت مقدار الفضائل فالتوقف (التفتازاني، ص ١٤١). عند أصحاب الحديث والسنة، الإمساك عما شجر بينهم وصغيرهم وكبيرهم، يُقدمون أبا بكر

ضد تهمة التفضيل التي تعني الثناء على بعض الرفاق والظعن في البعض الآخر؛^{٢١} لذلك كان من الأوفق عدم إدخال هذه المسألة في علم أصول الدين كليةً، لا للعوام ولا للخواص؛ فالعوام لهم حاضرهم وعقائدهم لمواجهة مشاكل عصرهم، والخواص لديهم العلم النافع لإرشاد العوام؛ فلا تدخل هذه المسألة ضمن التعليم أو تُدرج في المصنّفات والآثار؛ لأن التعليم لا يكون إلا بما ينفع، وبما يمسُّ مصالح الأمة في كل عصر.^{٢٢}

(٢-٣) هل هناك تفضيل بين الصحابة؟

وقد لا يكون التفضيل بين الأفراد، بل يكون بين المجموعات والأصناف، أو بلغة القدماء بين الطبقات، فهناك مراتب للرفاق، كل مجموعة سابقة في مرتبة أعلى من المجموعة اللاحقة،

ثم عمر ثم عثمان ثم علياً. ويُقرون أنهم الخلفاء الراشدون، ويرون أفضل الناس بعد النبي (مقالات، ج ١، ص ٢٢٣). هؤلاء الأئمة الأربعة مُجمَع على عدلهم وفضلهم. الفرق ثلاث: (أ) اجتهدت مقاتلة مع علي. (ب) اجتهدت فقالت مع معاوية. (ج) التوقف، وللمُصيب أجراً، وللمُخطئ أجر (الإبانة، ص ٦٩).^{٢١} دفاع الخياط عن المعتزلة في مواقفهم من الصحابة ضد روايات وإفتراءات ابن الراوندي. مثلاً الزعم بأن النظام قال: ليس في جملة أصحاب الرسول إلا وقد أخطأ في الفتيا، وقال في الدين برأيه، فأحلّ الحرام وحرّم الحلال، مثل أبي بكر. وهذا خطأ؛ فالرأي ليس ضلالاً، بل اجتهد لتحقيق الصلاح (الانتصار، ص ٩٨-٩٩). دفاع الخياط عن معتزلة بغداد واتهام ابن الراوندي أنهم يتوقفون في أمر الحسين، أو تفسق عبد الله بن جعفر لأخذه أموال معاوية ويزيد وإنفاقها في الصلاح (الانتصار، ص ١٠١-١٠٢). رواية كاذبة. دفاع الخياط عن تهمة ابن الراوندي بطعن المعتزلة على الصحابة وتكفيرهم إياهم (الانتصار، ص ١٠٤). التكفير للصحابة من الشيعة وليس من المعتزلة (الانتصار، ص ١٣٧-١٣٩). قول المرجئة وأهل السنة والمعتزلة واحد من قضية الصحابة، الولاية لهم، إنما الخلاف في التفضيل. ولكن المعتزلة تُخالف من تولي النابتة الفتنه الباغية من أهل الشام (الانتصار، ص ١٣٩). اتهام ابن الراوندي للجاحظ أنه يتولى الخوارج ويطعن على السلف ودفاع الخياط (الانتصار، ص ١٢٣-١٤٣). دفاع الخياط عن أهل السنة ضد اتهامهم بالطعن على أصحاب النبي وسلّمهم السيف على أهل قول لا إله إلا الله (الانتصار، ص ١٦١).

^{٢٢} إن خُصّت فيجب التأويل، والشخص ليس مأموراً بالخوض فيه، فإنه ليس من العقائد الدينية ولا من القواعد الكلامية، وليس ما ينتفع به في الدين، بل ربما ضر في الدين؛ فلا يُباح الخوض فيه إلا للرد على المتعصبين، أو للتعليم كتدريس الكتب التي تشتمل على الآثار المتعلقة بذلك. وأما العوام فلا يجوز لهم الخوض فيه لشدة جهلهم وعدم معرفتهم بالتأويل ... (البيجوري، ج ٢، ص ٥٠-٥١؛ عبد السلام، ص ١٢٧؛ الوسيلة، ص ٧٠-٧١؛ المطيعي، ص ٧٠-٧١).

فالأولون الأولون، والسابقون السابقون. وتتفاوت مراتب الفضل في الزمان ابتداءً من عصر النبوة إلى عصر الخلافة. وهناك خمس مراتب: الخلفاء الأربعة، والعشرة المبشرون بالجنة (منهم الخلفاء الأربعة، أي الستة الباقون)، والبدريون الذين شاهدوا أحدًا، وأهل بيعة الرضوان بالحديبية. وقد لا تعني المشاهدة الحضور الفعلي، بل يمكن الحضور أجزًا؛ أي من له فضل المشاركة بالمال أو بالتأييد بالنية ولكن منعه الظروف من الحضور. وقد تتداخل المراتب ويكون الإنسان في الوقت نفسه خليفة ومن العشرة المبشرين بالجنة وبدريةً وأحديةً ومن أهل بيعة الرضوان، وذلك مثل الخلفاء الأربعة. وإذا كان فضل الأربعة الأوائل قريتهم من الرسول، فإنما كان ذلك عارضًا تاريخيًا محضًا عن طريق بيعة الأمة وعقدتها على واحد منهم تبعًا، وكان يمكن لعارض تاريخي آخر، كالإغتيال أو الموت أو الاستشهاد، أن يُغير نظام الأسبقية في الزمان. أما العشرة المبشرون بالجنة، فإن ذلك يدل على مجرد التعبير عن الاستحقاق؛ لأن الحساب لم يتعدَّ بعد، وإلا كان مصادرة على المطلوب، مصادرة على حق الله، حتى ولو تم ذلك من الرسول. والتبشير في الدنيا مثل الشفاعة في الآخرة مضادٌ لقانون الاستحقاق. وفضل أهل بدر هو بداية القتال بين الثورة الجديدة وبين النظام القديم، والتحول من الدعوة السلمية إلى الكفاح المسلح. أما فضل أهل أحد فهو الثبات في القتال واستثناؤه بمزيد من الطهارة الثورية دونما نظر لمصلحة أو كسب دنيوي. أما أهل بيعة الرضوان فهو الثبات حتى في أضعف لحظاتها، والقدرة على مواصلة بوسائل أخرى. ولكن ماذا عن الشهداء في كل عصر؟ ولماذا يكون شهيد الحق نصير ثورات المحرومين والمظلومين أقل فضلًا من الثوار الأوائل في معارك الثورة الأولى؟ وهل الإنسان مسئول عن وقت قدومه إلى الدنيا والعصر الذي عاش فيه، أم أن مسئوليته في تقبله لها في أي عصر وُجد وفي أية معركة فُرضت عليه؟ وإن الاختلاف على هذا الترتيب، وإدخال من صلّوا إلى القبلتين في مراتب الفضل الأولى، يدل على أن الموضوع كله حكم قيمة لا سند له من الوحي أو العقل أو الواقع.^{٢٣} ومما يدل على أن التفضيل حكم قيمة أو

^{٢٣} التفضيل تارةً باعتبار الأفراد مثل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وتارةً باعتبار الأصناف مثل تفضيل الخلفاء الأربعة، ثم الستة الباقية من العشرة، ثم أهل بدر، ثم أهل بيعة الرضوان. وربما دخل بعضها في بعض؛ فقد يكون سابقًا خليفة بدريةً أحديةً رضوانيةً كالمشايخ الأربعة، وعثمان بدري أحدي لا حضورًا (البيجوري، ج ٢، ص ٥٠؛ عبد السلام، ص ١٢٦). الأربعة أفضل من العشرة، والعشرة أفضل ممن عداهم من أهل عصرهم، وإن أهل ذلك العصر أفضل ممن بعدهم، وكذلك من بعدهم أفضل ممن يليهم

موقف نفسي خالص أن أهل بدر ليسوا فقط من الإنس، بل أيضاً من الجن ومن الملائكة، يُحاربون مع المسلمين. وقد تدخل الملائكة الذين شهدوا بدرًا في التفضيل، ليس فقط مع باقي الصحابة في هذا التصور التدريجي المُقل للفضل، ولكن أيضاً مع باقي الملائكة التي لم تشاهد بدرًا. وكأن مشاهدة الملائكة لبدر قرأ حر تستحق عليه الثواب، وأن بلاءهم بناء على جهد وفيه مخاطرة واستشهاد يستحقون عليه الخلود. وإذا كانت الملائكة قد تدخلت

(الغاية، ص ٣٩١). وبعدهم الستة الباقون إلى تمام العشرة: طلحة، الزبير، سعد، سعيد بن زيد بن عمر بن ثقیل، عبد الرحمن بن عوف، أبو عبيدة. ثم البديون، ثم أصحاب أحد، ثم أصحاب بيعة الرضوان بالحديبية. تفاوت بعضهم على بعض في الأفضلية، ولا نقول به لعدم التوفيق. المبشرون بالجنة، أكثر منهم الحسن والحسين وفاطمة (البجوري، ج ٢، ص ٤٦). وعند أبي موسى الأشعري، الأفضل الذين صلوا إلى القبلتين، وهو الأصح والأكثر. وعند محمد بن كعب القرشي، جماعة من أهل بدر. عند الشعبي، أهل بيعة الرضوان. خير الأمة أصحاب رسول الله، أفضل الصحابة العشرة، ومنهم الخلفاء الراشدون (الإنصاف، ص ٩٧-٩٩). وقد قيل في العقائد المتأخرة شعراً:

تليهم قومٌ كرام بررة عدتهم ستُّ تمام العشرة

الجوهرة، ج ٢، ص ٤٦

والسابقون فضلهم نصًّا عُرِف هذا وفي يقينهم قد اختلف

الجوهرة، ج ٢، ص ٥٠

فالأفضل الصديق الفاروق يليه عثمان علي مسبوق
فأحد فبيعة الرضوان فالسابقون فوز والإحسان
وبعدهم ستُّ تساوا فضلا فأهل بدر بعدنا حفظ نُقلا

الوسيلة، ص ٧٣؛ المطيعي، ص ٧٣-٧٤

فأهل بدر العظيم الشان فأهل أحد فبيعة الرضوان

الجوهرة، ج ٢، ص ٤٧-٤٩

في نصر بدر، فما فضل أهل بدر؟ وإذا كان الله أنزل على الأعداء النعاس والمطر والرعب في قلوبهم، فالمعركة غير متكافئة، فلا المنتصر قد انتصر، ولا المهزوم قد هُزم. وإذا كان عدد الإنس في بدر ثلاثمائة وسبعة عشر رجلًا، وعدد الجن والملائكة ثلاثة آلاف، فالنصر يرجع للملائكة وليس لأهل بدر، وقد بلغت الملائكة حدًّا من القوة تجعلها قادرة على إتمام النصر بأنفسها دونما حاجة إلى بشرٍ يقطفون ثماره، فالملك الواحد يقلع الأرض! ويبدو الخيال الشعبي في تصورهم عددًا وعدة وركبًا ولباسًا وألوانًا، فتمثّلوا برجالٍ بيض على خيلٍ بلقٍ عمائمهم بيضٌ مرخية على ظهورهم، أو سود أو صفر أو حمر أو خضر، وكأنهم على أنواعٍ مختلفة الألوان، صوف أبيض على نواصي الخيل وأذنانها كدليل على عظمة الركب، ثم جاء جبريل على فرس أحمر، وعليه درعه، ومعه رمحه، كقائدٍ مُبارزٍ مُبرّز. رمى أحد الأعداء بحجر فكسر رباعيته، فلم يولد من نسله إلا أهتم أبجر، وكأن العيب الخلقي متوارث، الأهتم يلد أهتم! ثم دخلت في وجنته حلقتان أخرجهما أحد المؤمنين بأسنانه فسقطت، فكان أحسن الناس هتمًا. وكأن جبريل وهو بهذه القوة في حاجة إلى من يُخرج الحلقتين من وجنته من بشرٍ فان! وهل يُصاب جبريل أصلًا؟ وإنه ليُصاب بحلقتين وهما أكرم من الحجارة، وأكثر زينة للوجنتين. وهل هناك فرق بين هتم من حجارة قبيح وهتم حسن من نزع الأسنان للحلقتين من وجنة جبريل؟ ويدخل الرسول مع الملائكة لإجراء المعجزات مع أنه ليس إلا بشرًا، معجزته إعجاز القرآن. وإذا كان الرسول قد تنبأ بمواقع الشهداء على الأرض ومصارعهم، فلماذا لم تحفظهم الملائكة إذا كانت قادرة على الحرب؟ وإذا كان الرسول قد أخذ من الحصى كفاً فرمى به المشركين فأصاب أعينهم فانهزموا، فما الحاجة إلى الملائكة أو الجن أو الإنس؟ وإذا كان الرسول قادرًا على أن يقلب العرجون سيفًا، ورد الشق إلى الوجه، ورد العين المفقودة، فالأولى كان حمايتها منذ البداية.

وذلك كله صورٌ فنية تدل على الإيمان بالنصر لتقوية العزيمة ورفع الروح المعنوية، مثل تثبيت رمل الأرض كصورة للثبات تحت الأقدام، وأن اطلاعه على المستقبل ليُعطي ثقة لجنده، ويُساعدهم على الثبات في النزال والشدة في القتال والإيمان بالنصر في الحرب. وإذا كان ذلك حقيقة، فلماذا لم يأت للمسلمين في معاركهم وهزائمهم الأخيرة مدد من السماء كما أتى للأوائل؟ وأين كانت الملائكة في أحد؟ إن الأمر كله رغبة وتمنٍّ وثقة بالنصر. ومما يؤيد ذلك أيضًا ظهور بعض المصطلحات الصوفية، مثل مقام الخوف الذي كان فيه النبي، ومقام الرجاء الذي كان فيه الصديق، نظرًا لسيادة التصوف على العقائد الأشعرية

المتأخرة.^{٢٤} وقد يحدث اختزال لهذه الدرجات الخمس للفضل من الأربعة إلى العشرة إلى البدرين إلى الأحدين إلى الرضوانيين إلى درجتين فقط، المهاجرين والأنصار، أو الأولين من المهاجرين والأوليين من الأنصار دون حكم فردي على إنسان بأنه أفضل من إنسان آخر في طبقته، وكلاهما مشهود له بالإيمان دون الكفر، سواء قاتل في الفتنة مع هذا الفريق أو ذاك أم قعد عنها ولم يُشارك فيها واعتزل الناس. وقد يزداد تفضيل المراتب ليس فقط إلى درجتين، بل إلى سبع عشرة درجة طبقاً للسبق إلى الإسلام بالإضافة إلى الجهاد فيه. ويظهر فضل الأفراد من خلال فضل الطبقات. ويُصنّف الأفراد طبقاً للذكورة أو الأنوثة، للبلوغ أو للقرابة أو للقرشية أو القبلية. ولما صعب تحديد ذلك تاريخياً على وجه الدقة فقد وقع الاختلاف فيه. وبالنسبة للجهاد في الإسلام يُصنّف المجاهدون في القتال مثل أول من قتل كافراً. وكل سابق إلى الإسلام أسلم على يديه آخرون يأتون في الطبقة الثانية ويأتي أبناؤهم في درجةٍ ثالثة. ثم يأتي الأنصار في مجموعات، وعلى فترات؛ الهجرة الأولى مع الرسول، والثانية حتى الوقعة الأولى، والثالثة حتى الخندق والحديبية، والرابعة حتى فتح مكة. وتزيد المعارك من اثنتين، بدر وأحد، إلى ثلاثة بإضافة الخندق. ثم يأتي المسلمون الذين دخلوا في يوم الفتح، ثم الذين دخلوا أفواجاً والباب مفتوح على مصراعيه. ثم يأتي

^{٢٤} كان أهل بدر من الإنس، وقيل ربما من الجن، ٣٠٠٠ من الملائكة. والملائكة الذين شهدوا بدرًا أفضل (عبد السلام، ص ١٢١-١٢٦). «أنزل عليهم النعاس أمانةً ومطرًا، ذهبوا به إلى الجبانة، ثبت لهم رمل الأرض، يشير بيده هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان إن شاء الله، فما تعدى أحد منهم موضع إشارته.» «ألقي الله في قلوبهم الرعب.» كان الرسول في مقام الخوف، وأبو بكر في مقام الرجاء، حضرة تسعى حضرة، أخذ من الحصى كفاً فرمى بها المشركين فأصاب أعينهم فانهزموا. أخذ عرجوناً وقال: قاتل بهذا يا عكاشة. فهزّه فانقلب سيفاً جيّداً، وضرب خبيب بن عدي فمال شقه، فتفل فيه الرسول وردّه فألتأم، وسالت عين قتادة فردّها، وكذلك عين فاتحة أنباؤه مما أخفاه الناس. الملك الواحد يقلع الأرض، لكنه أريد إبقاء المزية لقتال المسلمين ظاهراً، فتمتلأوا برجالٍ بيض على خيلٍ بلقي عمائمهم بيض قد أرخوها على ظهورهم، وقيل سود، وقيل صفر، وقيل حمر، وقيل خضر، فكانهم أنواع، سيماهم الصوف الأبيض في نواصي الخيل وأذنانها. وجاء جبريل بعد القتال على فرس أحمر وعليه درعه ومعه رمحه. رمى عتبة بن أبي وقاص بحجرٍ كسر رباعيته، فلم يولد من نسله إلا أهتم أبجر. ودخلت في وجنته حلقتان أخرجهما أبو عبيدة بأسنانه فسقطت ثنيتاه، فكان أحسن الناس هتماً (الأمير، ص ١٢١-١٢٦). في بيان الأفضل من الصحابة، أصحابنا مُجمعون على أن أفضلهم الخلفاء الأربعة، ثم الستة، ثم الباقيون بعدهم إلى تمام العشرة (الأصول، ص ٣٠٤).

الصَّبيّة الذين أدركوا الرسول، ثم الصَّبيّة الذين حُمِلوا إليه في حجة الوداع.^{٢٥} والحقيقة أن مقياس الأسبقية إلى الإسلام يحكمه عارضٌ تاريخي بقدر ما تحكمه الإرادة الحرة. ويشمل العارض التاريخي الميلاد والوجود في الزمان والمكان والقبيلة والصدفة التي لا دخل للإرادة الحرة فيها. كما أن الأسبقية قد تتعارض أحياناً مع الاستحقاق؛ فقد يكون لأخوين سبق نفسه، ولكن يُبايع أحدهما الإمام الجائر بينما يستشهد الآخر في قتاله.^{٢٦}

^{٢٥} عند داود الفقيه، أصحاب الرسل وأفضلهم الأولون الأنصار، ثم من بعدهم دون أن نقطع على إنسان منهم بعينه أنه أفضل من آخر من طبقته (الفصل، ج ٤، ص ١٢٨). وأجمع أهل السنة على إيمان المهاجرين والأنصار من الصحابة خلاف من قال من الرافضة إنها كفرت بترك بيعة علي، وقول الكاملية بتكفير علي بتركه قتالهم (الفرق، ص ٣٥٩). في معرفة مراتب الصحابة. الصحابة على مراتب: (١) أعلام رتبته السابقون منهم إلى الإسلام. وأول من سبق منهم من الرجال أبو بكر، ومن أهل البيت علي، ومن النساء خديجة، ومن الموالى زيد، ومن الحبشة بلال، ومن الفُرس سلمان. واختلّفوا في علي وأبي بكر، فأكثر أصحاب التواريخ على أن علياً أسلم قبل أبي بكر، وإنما اختلّفوا في سنه وبلوغه عند إسلامه. أول من أسلم من تميم واقد، وهو أول مسلم قتل كافراً في دولة الإسلام. قال محمد بن إسحاق: أول ذكر آمن بالرسول علي ثم زيد ثم أبو بكر، ثم أسلم على يد أبي بكر عثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص، ثم دخلت الناس أرسالاً في الإسلام. وإن أول من أسلمت من النساء خديجة قبل علي وأبي بكر، ثم عاتكة بنت الخطاب وأسماء بنت أبي بكر وعائشة وأسماء بنت عميس. (٢) الذين أسلموا عند إسلام عمر عندما حمل الرسول إلى دار الندوة، وهم أصحاب دار الندوة. (٣) أصحاب الهجرة الأولى للحبشة، عثمان مع امرأته رقية، وأبو حذيفة والزبير وحمة، وجعفر مع امرأته أسماء وولدت عبد الله، ومصعب بن عمير وعبد الرحمن بن عوف هربا من المشركين، وُلد لهم ٨٢ رجلاً. (٤) أصحاب العقبة الأولى، بايعه جماعة يُقال فيهم فلانٌ عقبي، ١٢ رجلاً من الأنصار، وبعث الرسول لهم مصعباً ليُصلي بالمدينة وقرأ القرآن. (٥) أصحاب العقبة الثانية، وأكثرهم من الأنصار، ٧٠ رجلاً ومعهم امرأتان، ذهب إليهما الرسول وهو مع عمه العباس على دين قومه، وأخذ عليهم الميثاق. (٦) المهاجرون مع الرسول إلى المدينة ومن أدركهم بقباء قبل الدخول. (٧) المهاجرون بين دخول الرسول المدينة وبين بدر. (٨) البديريون، ٣١٣ رجلاً كعدد الرسل من الأنبياء، وكعدد من ثبت مع جالوت في حربه، وقد ورد فيهم: «اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم». (٩) المهاجرون بين الخندق والحديبية. (١٢) أصحاب بيعة الرضوان بالحديبية عند الشجرة. (١٣) المهاجرون بين الحديبية وبين فتح مكة، منهم أبو هريرة وخالد وعمر وطلحة والعباس: «يا عم، خُتمت بك الهجرة كما فُتحت لي النبوة». (١٤) الذين أسلموا يوم فتح مكة، ومنهم أبو سيفان. (١٥) الذين دخلوا في دين الله أفواجا. (١٦) صبيان أدركوا الرسول، الحسن أو الحسين وعبد الله بن الزبير، ولهم روايات قليلة. (١٧) صبيان حُمِلوا إليه عام حجة الوداع، محمد بن أبي بكر، وقوم رأوا الرسول فحسب، والمخضرمون الذين لم يروا الرسول (الأصول، ص ٢٩٨-٣٠٣).

^{٢٦} وذلك مثل الحسن الذي بايع معاوية، والحسين الشهيد الذي قتله يزيد.

(٢-٤) هل هناك تفضيل بين القرون؟

ويبدأ السقوط التدريجي في انهيار نحو مزيد من الانحدار، وذلك بالانتقال من الصحابة الذين شاهدوا الرسول إلى التابعين الذين شاهدوا الصحابة، إلى تابعي التابعين الذين شاهدوا التابعين. وهي ثلاثة أجيال مُتتابة. الجيل الأول، وهو جيل الصحابة، يتلوه جيلان آخران، جيل التابعين وجيل تابعي التابعين. وعندما تسقط الإمامة من العقائد المتأخرة، يدخل الموضوع كملحق للنبوة. وقد يُمثل اعتبار الصحابة بهذا المعنى ورثة النبوة بالرغم من الانحدار التدريجي بعد الغرور باعتبارهم ورثة الأنبياء، خاصةً وأن لا أحد منهم يُكفر نفسه أو يُخطئها. ويُمثل كل جيل قرناً، فيكون خير القرون قرن الرسول، ثم القرن الذي يليه. وإذا كان القرن مائة عام، فإن الصحابة والتابعين في القرن الأول، وتابعي التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ابتداءً من القرن الثاني. فكل قرن يضمُّ جيلين لو كان نضج الإنسان يتم وهو فيما بين الأربعين والخمسين. وسُمي القرن قرناً لأنه يقرن أمة بأمة، ويواصل جيلاً بجيل؛ فتتابع القرون إنما يعني تتابع الأجيال وتواصلها بالرغم من علاقة التدهور والانحدار ومسار السقوط جيلاً بعد جيل، وقرناً بعد قرن. ولا يُشترط تساوي الأجيال في الزمان؛ فإذا كان طول الصحبة شرط الصحابي مع النبي، فإنه لا يكون بالضرورة شرط التابعي مع الصحابي؛ لذلك اختلفت القرون في الطول، أطولها قرن الصحابي الذي يزيد على مائة عام، وأوسطها قرن التابعي الذي يبلغ السبعين عاماً، وأقصرها قرن التابعي الذي يبلغ الخمسين عاماً. وكلما توالى القرون قلَّت المدة لرسوخ العلم واحتواء الرواية وسهولة جمعها وتدوينها جيلاً بعد جيل وقرناً بعد قرن. وبلغت العصر، كلما توالى الأجيال كلما ازدادت سرعة الاتصال ونقل المعلومات، وقلَّت المدة وانتشر الخبر.^{٢٧} وقد تُذكر مراتب التابعين بالأسماء وزيادة في التفضيل أو بالنسب،

^{٢٧} مما يجب اعتقاده أن الصحابة أفضل القرون، ثم التابعون لهم، ثم أتباع التابعين (الكفاية، ص ٧١-٧٢؛ البيهقي، ص ١٤؛ الجوهري، ص ١٢). رتبة التابعين تلي رتبة الصحابة. التابعي من اجتمع بالصحابي دون اشتراط طول الاجتماع كما في الصحابي مع النبي. رتبة أتباع التابعين تلي رتبة التابعين من غير تراخ كبير. وسُمي القرن قرناً لأنه يقرن أمة بأمة وعالمًا بعالم، ثم جعل اسماً للوقت أو لأهله. قرن الرسول: ١-١٢٠ سنة، وقرن التابعين: ١٠٠-١٢٠ سنة، وأتباع التابعين: من ١٧٠-٢٢٠ سنة (عبد السلام، ص ١٢٠). وأصحابه أفضل القرون المتأخرة والمتقدمة ما عدا الأنبياء والرسول. ترجيح رتبة من لازمه وقائل معه، مما يجب اعتقاده أن أصحابه أفضل القرون ثم التابعون لهم ثم أتباع

مع أن القرابة ليست مقياسًا في التفضيل. وقد ترتبط مراتب التابعين في آخرها بمراتب العلماء لما كانوا حملة العلم، كما ترتبط في أولها بمن أدرك العشرة المبشرين بالجنة، كلهم أو بعضهم. وقد تكون الغاية من التفضيل عدم الخلط في الروايات، خاصة في الإسناد الذي يتطلب معرفة عصور الرواة وأزمانهم.^{٢٨} وقد يتحول الحساب التفصيلي إلى حساب إجمالي، وتصبح الخلافة استمرارًا للنبوة بعدها يسقط التاريخ مباشرة في خط منكسر دونما تدرُّج، فإما خلافة وإما ملك عضود. فالخلافة نيابة عن النبوة في عموم مصالح المسلمين، وتوقف بنهاية الخليفة الرابع، وبعدها تتحول إلى ملك عضود؛ لذلك كان للخلفاء الأربعة الفضل على باقي الصحابة لرعايتهم مصالح المسلمين وتدبير شؤونهم؛ فالملوك والأمراء يضرُّون

التابعين (الكفاية، ص ٧١-٧٢). مما يجب اعتقاده أيضًا أن قرنه أفضل القرون، ثم القرن الذي بعده، ثم القرن الذي بعده (البيجوري، ص ١٤). «خير القرون قرني ...» (الإنصاف، ص ٦٦-٦٧؛ الإمامة، ص ٣٢٢-٣٢٧). وقد قيل شعراً:

وصحبه خير القرون فاستمع فتابعي فتابع لمن اتبع

الوسيلة، ص ٧٣؛ المطيعي، ص ٧٣-٧٤

يليههم بقية الصحابة وبعدهم تابعون في الهداية
فتابعهم بعد يا فطين فهذه الثلاثة قرون

الجوهرة، ج ٢، ص ٤٤-٤٥

^{٢٨} أفضل التابعين أولو القربى، وأفضل التابعيات حفصة بنت سيرين (البيجوري، ص ٤٥). في بيان مراتب التابعين. وفائدة هذه المسألة أن من لم يعرف مراتب التابعين ربما التبس عليه أمر بعضهم فظنَّه صاحبياً، جعل مرسله مسنداً، وربما ظنَّه من أتباع التابعين فبخس حظه. وهم على خمس عشرة طبقة، أعلاهم طبقة من أدرك العشرة الذين شهد لهم الرسول بالجنة أو أدرك أكثرهم ... وآخرهم في الطبقة من لقي أنس بن مالك من أهل البصرة، أو عبد الله بن أبي أوفى من أهل الكوفة، أو السائب بن يزيد من أهل المدينة، أو عبد الله بن الحارث من أهل الحجاز، أو أبا أمامة الباهلي من أهل الشام. ومن المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية والإسلام ولم يُرَزَقوا لقاء النبي ... وقد عد في التابعين قومٌ وُلِدوا في زمان النبي ولم يسمعوا عنه ... وطبقة بعدهم قوم التابعين، ولم يصح سماع أحد منهم عن أحد من الصحابة ... وطبقة بعدهم قوم من أتباع التابعين وقد لقوا بعض الصحابة ... (الأصول، ص ٣٠٤-٣٠٦).

بالرعية ولا يرعون إلا مصالحهم الخاصة، لم يأتوا بببيعة من الأمة، بل وراثَةً وملكاً.^{٢٩} وإذا ما تم حساب الواقع بالسنين، مدة الخلفاء الأربعة لقاربت على الثلاثين سنة بالشهر وباليوم، سنتان وثلاثة أشهر وعشرة أيام، والثاني: عشر سنين وستة أشهر وثمانية أيام، والثالث: إحدى عشرة سنة وعشرة شهور وتسعة أيام، والرابع: أربع سنوات وتسعة أشهر وسبعة أيام. فيكون المجموعة تسعة وعشرين عاماً وخمسة أشهر وأربعة أيام.^{٣٠} ولما لم تكتمل المدة ثلاثين سنة تماماً، كان لزاماً إضافة أحد الأئمة من أولاد الخليفة الرابع الذي

^{٢٩} مدة الخلافة ثلاثون سنة، يكون الزمان بعدها خالياً من الإمام بعد الخلفاء الراشدين، فتفقد الأمة، وتموت ميتةً جاهلية (التفتازاني، ص١٤٣). عند أهل السنة والاستقامة كان أبو بكر بعد النبي ثم عمر ثم عثمان ثم علي، وأن الخلافة بعد النبوة ثلاثون سنة (مقالات، ج٢، ص١٢٨-١٢٩). الخلافة وهي النيابة عن الرسول في عموم مصالح المسلمين من إقامة الدين وصيانة المسلمين، القدرة مدتها «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»، وهذا صريح أن الأئمة الأربعة أفضل من الصحابة؛ لأن هذه المدة كانت دور ولايتهم. إلى هذا التفضيل ذهب الجمهور (عبد السلام، ص١٢٠). الخلافة ثلاثون سنة ثم بعدُ ملك وإمارة (النسفية، ص١٤٢). الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك. خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ثلاثون سنة (الإبانة، ٦٩). أفضل الصحابة النفر الذي ولي الخلافة العظمى، وهي النيابة عن النبي في عموم مصالح المسلمين، وقدرها ثلاثون سنة «الخلافة بعدي...»؛ لأن الملوك يضرون بالرعية (البيجوري، ج٢، ص٢٥-٤٦). وقد قيل شعراً في العقائد المتأخرة:

وخيرهم من ولي الخلافة وأمرهم في الفضل كالخلافة

الجوهرة، ج٢، ص٤٥-٤٦

^{٣٠} الخلفاء الأربعة: أبو بكر سنتان وثلاثة أشهر وعشرة أيام، وعمر عشر سنين وستة أشهر وثمانية أيام، وعثمان إحدى عشرة سنة وأحد عشر شهراً وتسعة أيام، وعلي أربع سنين وتسعة أشهر وسبعة أيام. فيكون المجموعة تسعاً وعشرين سنة وخمسة أشهر وأربعة أيام. فلم تكتمل المدة إلا بأيام الحسن بن علي؛ ولهذا قال معاوية: أنا أول الملوك (البيجوري، ج٢، ص٤٥-٤٦). الأول الذي بايع إمام البغي الحسن بن علي، والثاني الذي أرجع سيرة الخلفاء الراشدين عمر بن عبد العزيز. وهذا مُشكِـل؛ لأن أهل الحل والعقد من الأمة كانوا مُتفقين على خلافة الخلفاء العباسيين وبعض مروانية كعمر بن عبد العزيز. ولعل المراد أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة. وبعدها قد يكون وقد لا يكون (التفتازاني، ص١٤٢). إن حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين لا يقتضي أن يكون بعدها ملك وإمارة، بل خلافة غير كاملة؛ فالأظهر أن حكم أهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة لقربه منها، وضبط أمر المعاش ضبطاً شبيهاً بزمان الخلافة (الإسفرآيني، ص١٤٢).

انتهى ببيعة الإمام الجائر، أو أحد الخلفاء الآخرين المشهود له بالحق والعدل، وبأنه أعاد سيرة الخلفاء الراشدين! والإشكال الأعظم في إدانة التاريخ مما يُسبب حرجاً لمُبرّري الأنظمة السياسية الذين يريدون إلحاقها بالنبوة والخليفة انتساباً إلى الرسول، أو استمراراً للخلفاء الراشدين؛ فيُخفف القطع إلى الاحتمال، أو يُخفف كمال الخلافة بخلافة ناقصة، ولكنها ليست الملك العضود! وبهذا التبرير يستطيع ملوك اليوم وأمرؤهم إيجاد نسب لهم بالنبي أو صلة لهم بالخلفاء الراشدين. إن الأمر كله لا يعدو مجرد تعويض نفسي عن هزائم العصر ومقارنتها بانتصارات الماضي. ولما كانت إمكانيات العمل في الحاضر مُستغلقة تم الانفتاح على الماضي، وظهر هذا التصور المنهار للتاريخ المُتساقط المُتهاوي المغور تدريجاً أو انكساراً. والحقيقة أن لكل عصر روحاً، ولكل نظام سياسي أُسساً، ولا توجد روح لكل العصور ولا نظام لكل الأزمان. لو كان المقياس في التفضيل هو الصحة، فإنه يمكن للمُعاصر اليوم أن يكون من رفاق الرسول وصحبه شعورياً بتمثل قيمته وأخذ سلوكه قدوةً. وقد يكون التابعي أفضل من الصحابي، وقد يكون تابع التابعي أفضل من التابعي، وقد يكون إيمان مسلم اليوم أقوى وأعمق من إيمان مسلم الأمس. وهل يقلُّ الشهيد في الأرض المغتصبة اليوم الذي يُفجر نفسه مع المُتفجرات في حصون العدو عن إيمان المسلمين الأوائل؟ وماذا عن جندي اليوم الذي يقف أمام الإمام الجائر ببندقية يُنهاي بها حكم الخيانة ونظام العمالة والتبعية، ويحمي شرف أمة، ويُزيح عار جيل بأكمله؟ وما ذنب الأواخر أنهم لم يُولدوا في زمن الأوائل، والميلاد عرضٌ تاريخي لا يدخل في نطاق حرية الإرادة، وبالتالي يكون خارج الاستحقاق؟ تقوم الإمامة في التاريخ إذن على نظرية في التدهور. في البداية كان الكمال والوحدة والفضيلة، وفي النهاية كان النقص والتجزئة والرديلة. وإذا كانت رؤية النبوة هكذا، فهل هي نبوة أم معرفة بقوانين التاريخ والتطور؟ إذا كان النبي مجرد مُبلغ للوحي وليس مُنبئاً بالمستقبل، فإن تحول الخلافة إلى ملكٍ عضود يكون أقرب إلى استقرار الحوادث وسبر التاريخ ومعرفة قوانينه. فكل ثورة تتحول إلى ثورة مضادة، وكل نظام جديد ينتهي وينكسر بمخلفات النظام القديم. إن التفضيل على هذا النحو المنهار إنما يقضي على تعددية النماذج؛ فكل صحابي نموذج في السلوك ورؤية في العمل لا فضل لإحداها على الأخرى. قد يوجد نموذج يعطي الأولوية للمثال على الواقع، وللمبدأ على الحالة الخاصة، وهو نموذجٌ صالح في بعض الأوقات والظروف التاريخية. وقد يوجد نموذجٌ آخر عكسي يعطي الأولوية للواقع على المثال، وللحالة الخاصة على المبدأ، ويكون

صالحًا أيضًا في ظروفٍ تاريخيةٍ أخرى؛ فكلاهما صحيح نظرًا، وكلاهما يُطبَّقان عمليًّا في لحظتين تاريخيتين مختلفتين. أما التفضيل بمعنى المراتب واختلافهما بين الأعلى والأدنى أو بين السابق واللاحق، بين السلف والخلف، فإنما يقوم على التصور الهرمي للعالم الذي نتج عن الإشراق، والذي صبَّت فيه الأشعرية المزدوجة بالتصوف وعلوم الحكمة. إن الأفضلية لا تكون بين فرد وفرد أو أمير وأمير، بل بين نظام ونظام بمقدار ما يُحقِّقه كل نظام من رعاية لمصالح الناس وحفاظ على وحدة الأمة؛ لذلك ظهرت تصوراتٌ أخرى للتاريخ تضع الأفراد على المستوى نفسه إبقاءً على التعددية، أو تصور آخر عكسي يجعل الخلف أفضل من السلف، والقرن المتأخر أفضل من القرن المتقدم؛ فوراءهم تراثٌ طويل وتجارب سابقة، وأمامهم رصيدٌ ضخم من التجارب البشرية وخبرات الأجيال.^{٣١} ولكن هذه التصورات البديلة المتعددة النماذج أو الارتقائية الاتجاه لم تستقر في وعينا القومي لأنها لم تكن التصور الغالب في الذات؛ لأنه كان تصور المعارضة في حين كان التراث تراث سلطة. ولم يستقر هذا التصور الارتقائي إلا في أحد جوانب الوعي في الأمم المجاورة على نحوٍ أسطوري عن طريق انتظار الإمام الغائب الذي سيكون بيده سبيل الخلاص.

(٥-٢) هل هناك تفضيل بين العلماء؟

وإذا كان العلماء ورثة الأنبياء، كما أن الخلفاء نيابة عنهم في مصالح الأمة، وقع تفضيل أيضًا بين العلماء. فهل يأتي العلماء بعد الرسل باعتبار أنهم ورثة الأنبياء، أم بعد الخلفاء الأربعة، أم بعد المبشرين بالجنة، أم بعد أهل بدر أو أحد أو بيعة الرضوان؟ وأي علماء أفضل، علماء الأول أم الثاني أم الثالث أم علماء الأمة إلى يوم الدين؟ وأي علماء وفي أي علم؛ العلوم النقلية أم العلوم العقلية أم العلوم النقلية العقلية؟ وهل أفضل في درجة العلم أم في

^{٣١} ما بعد القرون الثلاثة سواء في الفضيلة. ذهب آخرون إلى تفاوت بقية القرن بالسبقية، فكل قرن أفضل من الذي بعده إلى يوم القيامة، القرون المتأخرة وأكثرهم ثوابًا (البيجوري، ص ٤٥). وقد قيل في هذا المعنى أيضًا شعرًا:

هذا وقومٌ فضَّلوا وفاضلوا وبعضه كل بعضه قد يفضل

فضائل أخرى تزخر بها مصنّفات العلم والعلماء؟ وما هو موقفهم؛ التقليد أم التجديد، التبعية أم الاستقلال، التردد أم إعادة البناء، التكرار أم الخلق والإبداع؟^{٣٢} وهل يمكن رصد كل العلماء حتى يوم الدين حتى يكون الحكم بالفضل جامعاً مانعاً شاملاً صادقاً، وإلا كان مُبتسراً على علماء قرن أو قرنين؟ في كل الأحوال تنتهي الإمامة بأحكام العلماء والأئمة؛ أي في الإمامة العلمية لا السياسية. قد يغلب أحياناً أئمة الفقه، تصنيف دقيق للعلم والعلماء، ولكن يكشف عن ازدواج الأشعرية بالتصوف، وارتباط الفقه بالحديث، وظهور علوم النحو والبلاغة؛ وبالتالي مزج العلوم النقلية مثل الفقه والحديث بالعلوم النقلية العقلية مثل الكلام والتصوف، وظهور بعض العلوم الإنسانية كالنحو والبلاغة. لا تُذكر علوم القرآن والتفسير والسيرة ضمن العلوم النقلية، ولا تُذكر أيضاً علوم الجغرافيا والتاريخ ضمن العلوم الإنسانية. أما العلوم العقلية الخالصة الرياضية والطبية فتختفي تماماً؛ ربما لأن بعض هذه العلوم لم يكن قد ظهر أو انتظم بعد، وربما لأن العلوم المذكورة أقرب إلى العلوم النقلية في مجموعها من العلوم العقلية. ويُذكر ترتيب السلطة، ويختفي علماء الفرقة الضالة، أي تراث المعارضة، ويُضرب حوله مؤامرة الضعف والنسيان.^{٣٣} وفي عرض كل

^{٣٢} في بيان أحكام العلماء والأئمة (الأصول، ص ٢٩٤-٣١٧). وقد قيل شعراً:

مالك وسائر الأئمة كذا أبو القاسم هداة الأمة
فواجب تقليد حرمتهم كذا حكي القوم بلفظ فيهم

الجوهرة، ج ٢، ص ٥١-٥٣

فمن هو أبو القاسم؟ قيل عالم قبل الشافعي، ابن عباد، أبو حنيفة (علماء فارس)، وبعد الأئمة الأربعة مالك، الشافعي، أبو حنيفة، ابن حنبل، الليث، داود، سفيان الثوري، إسحاق بن راهويه، الطبري، سفيان بن عيينة، الأوزاعي، الأشعري، الماتريدي، الجُنيد سيد الصوفية، وكان على مذهب أبي نور صاحب الشافعي. مالك من هذه الأمة في الفروع، والأشعري في الأصول، والجُنيد في التصوف. ومن لم يستطع الاجتهاد عليه التقليد. هل يجوز تقليد واحد بعينه؟ (البيجوري، ج ٢، ص ٥١-٥٣؛ عبد السلام، ص ١٢٧-١٢٨).

^{٣٣} يذكر البغدادي أئمة الدين في علم الكلام وأئمة الفقه من أهل السنة والجماعة وأئمة الحديث والإسناد، وأئمة التصوف والإشارة، وأئمة النحو واللغة، ولا يذكر إلا ترتيب أهل السنة (الأصول، ص ٣٠٩-٣١٧).

عام تظهر غايتان؛ الأولى: تاريخية؛ أي ترتيب العلماء طبقاً للطبقات والعصور، فهذا أولهم من المتكلمين، وهذا أولهم من الفقهاء وأئمة الحديث. وهو تاريخ مذاهب؛ أي من وجهة نظر الفرقة الناجية وحدها فرقة السلطة في مقابل الفرقة الضالة، وهي فرق المعارضة بكل صنوفها، العلنية منها والسرية، الداخلية منها والخارجية. وتذكر أسماء العلماء وعناوين مصنفاتهم. والغاية الثانية: مذهبية عقائدية لنقد عقائد الفرق المخالفة وتفنيد مذاهبها، وكلها أحكام قيمة من وجهة نظر السلطة القائمة التي تعتبر نفسها الفرقة الناجية؛ فيستعمل سلاح الألقاب، فالمعارضة إما قدرية تُنكر القدر، أو خارجية تخرج على الإمام، أو غلاة روافض تتطرف وترفض. وتذكر أقوالها بلفظ «زعم» أو «ادّعى»، في حين أن الفرقة الناجية أهل السنة والاستقامة أو أهل الحق أو أصحاب الحديث أو الجمهور؛ أي الغالبية في مقابل الأقلية. كما تذكر أسماء المصنفات في الرد على الفرق المخالفة، والفتاوى من فقهاء السلطان بتحليل دمائهم! ويُنتزع منها أية شرعية في العقائد، ويُنكر عليها انتسابها إلى الإمام الرابع أو إلى الصحابة حتى تبدو خارجية أو هامشية أو دخيلة أو مُنحرفة. والغاية من هذا التاريخ كله هو تشويه الخصوم السياسيين حتى يسهل بعد ذلك عزلهم عن الناس، والتخفيف من آثارهم على الحياة العامة باستعمال سلاح التكفير والتضليل. والاعتماد على آراء الفقهاء وأئمة الحديث وسلطتهم في نقد الخصوم من المتكلمين يهدف أساساً إلى العامة الذين في تصوّرهم أن الفقهاء على حق والمتكلمين على باطل؛ فإذا ما تصدّى الفقهاء المتكلمون من الفرقة الناجية إلى مُتَكلمي الفرق الضالة فإن الحق يتصدى للباطل! كما يُضم إلى الفقهاء بعض الصوفية والأدباء والشعراء لما لهم من ثقة عند الناس؛ وبالتالي يشتد الحصار حول الخصوم العقلانيين العنيديين صعبى الفهم والكلام. وإن حُدّدت المناظرات في مجلس السلطان لتدلّ على استعمال السلطة لفقهاءها ضد الخصوم، وأن السلطة السياسية هي الحكم الفصل في خصومات المتكلمين؛ فالعقائد تدور في اللعبة السياسية، والخلاف بين المذاهب إنما يدور حول كرسي الحكم، ويحرسه عسكر السلطان. ويبرز فقيه السلطان الأول ومؤسس مذهب السلطة وزعيم الفرقة الناجية على أنه هو الحق والسلطة والدين، وأن الأمة كلها تابعة له، وأن كل من دونه خارج عليه. وتلاميذه هم القضاة الذين يفصلون بين الحق والباطل، ويحكمون في منازعات الخصوم. وما داموا قد حكموا بتضليل الفرق المخالفة، فإنهم لا يُخطئون. وإذا كانوا يحكمون في المناطق النائية حتى الحدود والثغور، فالأولى أن تؤخذ أحكامهم في المناطق القريبة وفي المدائن في قلب

البلاد. وإذا كان من تلاميذه كبار المفسرين والمؤرخين، فالأولى بالتتلمذ عليه والسماع إليه عامة الناس.^{٣٤} ومن ترتيب أئمة الفقه يظهر مجموع الفقهاء على عقائد الفرقة الناجية، فرقة السلطة، ابتداءً من العشرة المبشرين بالجنة والفقهاء الأربعة الذين أجمعوا جميعاً

^{٣٤} في ترتيب أئمة الدين في علم الكلام. أول مُتَكَلِّمي أهل السنة من الصحابة علي لمناظرته الخوارج في مسائل الوعد والوعيد، ومناظرته القدرية في القدر والقضاء والمشيئة والاستطاعة، ثم عبد الله بن عمر في كلامه على القدرية وبراءته منهم ومن زعيمهم المعروف بمعبد الجهني. وأدعت القدرية أن علياً كان منهم، وزعموا أن زعيمهم واصل بن عطاء الغزال أخذ مذهبه من محمد وعبد الله بن علي. وهذا من بهتهم. ومن العجائب أن يكون ابنا علي قد علماً واصلاً رد شهادة علي وطلحة، والشك في عدالة علي، افتراءً، وهما علماهما إبطال شفاعته علي وشفاعة صهر المصطفى. وأول مُتَكَلِّمي أهل السنة من التابعين عمر بن عبد العزيز، وله رسالةً بليغة في الرد على القدرية؛ ثم زيد بن علي، وله كتاب في الرد على القدرية من القرآن؛ ثم الحسن البصري، وقد أدعته القدرية، فكيف يصحُّ لها هذا مع رسالته إلى عمر بن عبد العزيز في ذم القدرية، ومع طرده واصلًا عن مجلسه عند إظهار بدعته؟ ثم الشعبي، وكان أشد على القدرية؛ ثم الزهري، وهو الذي أفتى عبد الملك بن مروان بدماء القدرية. ومن بعد هذه الطبقة جعفر بن محمد الصادق، وله كتاب في الرد على القدرية، وكتاب في الرد على الخوارج، ورسالة في الرد على الغلاة من الروافض، وهو الذي قال: أرادت المعتزلة أن توحد ربّها فألحدت، وأرادت التعديل فنسبت البخل إلى ربها. وأول مُتَكَلِّمهم من الفقهاء وأرباب المذاهب أبو حنيفة والشافعي؛ فإن أبا حنيفة له كتاب في الرد على القدرية سمّاه كتاب «الفقه الأكبر»، وله رسالةً أملأها في نصرة قول أهل السنة إن الاستطاعة مع الفعل، ولكنه قال إنها تصلح للضدين، وعلى هذا قوم من أصحابنا، وقال صاحبه أبو يوسف في المعتزلة إنهم زنادقة. وللشافعي كتابان في اللام: أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة، والثاني في الرد على أهل الأهواء. وذكر طرفاً من هذا النوع في كتاب القياس، وأشار فيه إلى رجوعه عن قبول شهادة المعتزلة وأهل الأهواء. فأما المريسي من أصحاب أبي حنيفة فإنما وافق المعتزلة في خلق القرآن، وأكفرهم في خلق الأفعال. ثم من بعد الشافعي تلامذته الجامعون بين علم الفقه والكلام كالحارث بن أسد المحاسبي وأبي علي الكرابيسي وحرملة البويطي وداود الأصبهاني. وعلى كتاب المريسي في المقالات معول المتكلمين في معرفة مذاهب الخوارج وسائر أهل الأهواء، وعلى كتبه في الشروط وفي علل الحديث والجرح والتعديل معول الفقهاء وحُفَاف الحديث، وعلى كتب الحارث بن أسد في الكلام والفقه والحديث معول مُتَكَلِّمي أصحابنا وفقهائهم وصوفيتهم. ولداود صاحب الظاهر كتبٌ كثيرة في أصول الدين مع كثرة كتبه في الفقه (ابنه أبو بكر جامع بين الفقه والكلام والأصول والأدب والشعر). وكان أبو العباس بن شريح أنزع الجماعة في هذه العلوم، وله نقض كتاب الجاروف على القائلين بتكافؤ الأدلة، وهو أشيع من نقض ابن الراوندي عليهم. فأما تصانيفه في الفقه فالحق يُحْصِيها. ومن مُتَكَلِّمي أهل السنة أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي دمر على المعتزلة في مجلس المأمون، وفضحهم ببيانه، وآثار بيانه في كتبه، وهو أخو يحيى بن سعيد القطان وارث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل. ومن

على رأي السلطة؛ فالعشرة لهم الآخرة، والأربعة لهم الحكم في الدنيا؛ وبالتالي تكون عقائد السلطة قد فازت بالدنيا والآخرة في آنٍ واحد. وإذا حدث خلاف بين الأربعة اختلفت الأمة، وإذا حدث اتفاق بينهم اتفقت الأمة. وما دامت الأمة قد أجمعت على عقائد الفرقة الناجية وتكفير الفرق الضالة، فعلى هذا النحو تكون الأمة. فإذا ما حدث خلاف بين الفقهاء فإنه لا يكون في أصول الكلام، بل في فروع الفقه؛ وبالتالي لا يحدث خرق للإجماع على عقائد الفرقة الناجية. فإذا ما حدث خلاف في أصول العقائد، فإنه لا يحدث في العقليات، بل في السمعيات، مثل الإيمان هل هو مجرد إقرار ومعرفة أم يصحبه تصديق وعمل، أو في موضوع من العقليات يتم التفويض فيه والتسليم بعجز العقل عن معرفة كنه الأشياء. وقد انتصر الفقهاء لعقيدة الفرقة الناجية، وأبطلوا قول الخصوم في الاستطاعة وخلق الأفعال حتى يتم استسلام الناس لقوى خارجية عنهم يصعب بعد ذلك معرفة أيها من الله وأيها من السلطان. وأكبر الخصوم مِرَاسًا هي المعارضة العقلية العلنية الداخلية التي تتطلب المواجهة بالحجة علناً وأمام الناس؛ فالإجماع مع الفرقة الناجية، والتفرق والخروج

تلاميذه عبد الله بن سعيد بن عبد العزيز المكي الكتاني، الذي فضح المعتزلة في مجلس المأمون، وتلميذه الحسين بن الفضل العجلي صاحب الكلام والأصول، وصاحب التفسير والتأويل، وعلى نكته في القرآن معول المفسرين، وهو الذي استصحبه عبد الله بن طاهر والي خراسان، ومن تلاميذه عبد الله بن سعيد أيضاً الجنيد شيخ الصوفية وإمام الموحدين، وله في التوحيد رسالة على شرط المتكلمين وعبارة الصوفية؛ ثم بعدهم شيخ النظر وإمام الآفاق في الجدل والتحقيق أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، الذي صار شجى في حلق القدريّة والتجارية والجهمية والجسمية والروافض والخوارج، وقد ملأت الدنيا كتبه، وما رُزق أحد من المتكلمين من التبّع ما قد رُزق؛ لأن جميع أهل الحديث وكل منهم لم يتمعزل من أهل الرأي على مذهبه. ومن تلامذته المشهورين أبو الحسن الباھلي، وأبو عبد الله بن مجاهد، أثمرا تلامذة هم إلى اليوم شמוש الزمان وأئمة العصر، كأبي بكر محمد بن الطيب قاضي قضاة العراق والجزيرة وفارس وكرمان وسائر حدود هذه النواحي، وأبي بكر محمد بن الحسين بن فورك، وأبي إسحاق إبراهيم بن محمد المهراني ... وقبلهم أبو الحسن بن مهدي الطبري صاحب الفقه والكلام والأصول والأدب والنحو الحديث. ومن آثاره تلميذٌ مثل أبي عبد الله الحسين بن محمد البزازی، صاحب الجدل والتصانيف في كل باب من الكلام. وقبل هذه الطبقة شيخ العلوم على الخصوص والعموم أبو علي الثقفي، وفي زمانه كان إمام أهل السنة أبو العباس القلانسي الذي زادت تصانيفه في علم الكلام على مائة وخمسين كتاباً. وتصانيف الثقفي ونقوضه على أهل الأهواء زائدة على مائة كتاب، وقد أدركنا منهم في عصرنا أبا عبد الله بن مجاهد ومحمد بن الطيب قاضي القضاة ومحمد بن الحسين بن فورك وإبراهيم بن محمد المهراني والحسين بن محمد البزازی، وعلى منوال هؤلاء الذين ذكرناهم شيخنا، وهو لإحياء الحق كل، وعلى أعدائه غل (الأصول، ص ٣٠٧-٣١٠).

والاختلاف مع الفرق الضالة. وإن حكم أئمة الفقه، وهم الأصحاب، في أهل الأهواء هو عدم جواز الصلاة خلفهم ورد شهادتهم لأنهم زنادقة!^{٣٥} وفي ترتيب أئمة الحديث والإسناد يظهر علماء الفرقة الناجية على أنهم حملة العلم ونقل الرواية، فيوثق بهم على أساس أنهم ورثة الأنبياء. وهم أصحاب التصانيف والتأليف في الرد على أهل الأهواء، وهم أهل الجرح والتعديل والثقات العدول؛ وبالتالي تُقبل شهادتهم، ويتم التسليم بأحكامهم ضد المدلسين الضعفاء، أهل الأهواء.^{٣٦} أما ترتيب أئمة التصوف والإشارة، فهم في مجملهم ما

^{٣٥} في ترتيب أئمة الفقه من أهل السنة والجماعة. نص فقهاء الصحابة على مذهب أهل السنة والجماعة والعشرة الذين شهد لهم النبي بالجئة كانوا فقهاء. وأربعة من الصحابة تكلموا في جميع أبواب الفقه، وهم علي وزيد وابن عباس وابن مسعود، وهؤلاء الأربعة متى أجمعوا في مسألة على قول فالأمة فيها مجمعة على قولهم غير مبتدع، لا يُعتبر خلافه في الفقه، وكل مسألة اختلف فيها هؤلاء الأربعة فالأمة فيها مختلفة. وكل مسألة انفرد فيها علي بقول عن سائر الصحابة تبعه فيها ابن أبي ليلى والشعبي وعبيدة السلماني. وكل مسألة انفرد فيها زيد بقول اتبعه مالك والشافعي في أكثر، وتبعه خارجة بن زيد لا محالة. وكل مسألة انفرد فيها ابن عباس بقول تبعه فيها عكرمة وطاوس، سعيد بن جبیر. وكل مسألة انفرد فيها ابن مسعود بقول تبعه فيها علقمة والأسود وأبو ثور، ثم من بعض الصحابة الفقهاء السبعة من أهل المدينة، وهم ... وقد قال مالك قول هؤلاء السبعة إجماعاً إذا اجتمعوا على قول واحد. ومن بعدهم أئمة الأئمة في الفقه، مثل الأوزاعي ومالك والثور والشافعي وأبي ثور وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وداود صاحب الظاهر، وتلامذة هؤلاء في الفقه على سمت الحديث. فأما الذين وافقوا في أصول الكلام وخالفوه في فروع الأحكام، فأبو حنيفة وابن أبي ليلى ومن في طبقتهم من أهل الرأي. وأصل أبي حنيفة في الكلام كأصول أصحاب الحديث إلا في مسألتين: أحدهما أنه قال في الإيمان إنه إقرار ومعرفة، والثانية قوله بأن الله ماهية لا يعرفها إلا هو كما ذهب إليه ضرار. وقد دمر أبو حنيفة في كتابه الذي سَمَّاه «الفقه الأكبر» على المعتزلة، ونصر فيه قوله أهل السنة في خلق الأفعال، وفي أن الاستطاعة مع الفعل إلا أنه يصلح للضدين. وهذا قول أصحابنا. وقال أبو يوسف في المعتزلة إنهم زنادقة. وقال محمد بن الحسن من صلى خلف القدري القائل بخلق القرآن يُعبد صلاته. ورد مالك شهادة أهل الأهواء كلهم. وقد أشار الشافعي إلى ذلك في كتاب القياس (الأصول، ص ٣١١-٣١٢).

^{٣٦} في ترتيب أئمة الحديث والإسناد. هؤلاء على طبقات؛ فطبقة التابعين منهم أربعة، وهم ... وعُدَّ فيهم ... وكان قد أدرك أنس ... والفقهاء السبعة من التابعين في هذه الجملة؛ فإنهم كانوا مع فقههم أئمة في الحديث، ومن طبقة أتباع التابعين منهم ... وفي الطبقة التي بعدهم الشافعي وابن حنبل ... وهؤلاء أئمة الجرح والتعديل. وقد ذكر الشافعي أهل هذا العلم في كتاب «الرسالة»، وصنّفه لعبد الرحمن المهدي. وعلي بن المدين هو الذي أكثر تصانيفه في هذا الباب؛ فمنها كتاب الأسامي والكنى، كتاب الضعفاء، كتاب المدلسين، كتاب الطبقات، كتاب علل المسند، كتاب الوهم والخطأ، كتاب قبائل العرب، كتاب التاريخ،

يزيد على الألف، وليس من بينهم أهل الأهواء إلا ثلاثة؛ حلولي واتحادي، وهو ما لا تقبله العامة، ومعتزلي طرده الصوفية من بينهم كما يطرد الطيب الخبث! ولما كان الصوفية أئمة العامة والمُسيطرين عليهم في الطرقات والزوايا، فإن كلامهم مسموع ورأيهم صائب. وهم أهل التصوف والإشارة الذين يفهمون ما لا يفهمه غيرهم؛ وبالتالي كانت الثقة بهم أعظم لعلومهم الدينية التي لا يجوز الاعتراض عليها.^{٣٧} أما ترتيب أئمة النحو واللغة، فهم أولاً جميعاً من الفرقة الناجية، ولا أحد منهم من الفرق الضالة، وكل تصانيفهم في الهجوم على المعارضة العقلية العلنية الداخلية. وإن كل من يُجالسها أو يُخالطها أو يُصادقها أو يتأثر بها فهو مذمومٌ مكروهٌ مثلها، تهمة يجب الدفاع عنها. وأهل اللغة والأدب مثل الصوفية قريبون من العامة؛ فأذواق العامة في اللغة والأدب لا تقلُّ عن أذواقها الصوفية؛ وبالتالي يُمثل علماء اللغة والنحو سلطةً أدبية يمكن بعدها الثقة بهم، وتصديق أحكامهم على أهل الأهواء.^{٣٨} وبالإضافة إلى هذا كله فإن كل أهل الثغور، أي حدود الأمة وأطرافها حيث تجب

كتاب الثقات، كتاب اختلاف الحديث، كتاب الأسامي الشاذة، كتاب تفسير غريب الحديث، كتاب مذاهب المحدثين. وعلى كتب يحيى معول أهل الحديث في الجرح والتعديل، وإسحاق بن راهويه أملى مسنده الكبير ... البخاري أصحاب المسند والتاريخ وكتاب الضعفاء ... مسلم صاحب المسند والكتب العشرة والطبقات والأقران والعلل والأسماء والكنى والتواريخ. المروزي صاحب اختلاف العلماء ... محمد بن إسحاق بن خزيمة مع ما كان فيه من مكابدة المتكلمين، ثم رجع إلى موافقة منه لهم ... وكل من ذكرناهم وخبرناهم مُكفرين من أهل القدر وسائر الأهواء والبدع (الأصول، ص ٣١٢-٣١٥).

^{٣٧} في ترتيب أئمة التصوف والإشارة ... المستحيل في كتاب تاريخ الصوفية للسلمي على زهاء ألف شيخ من الصوفية ما فيهم أحد من أهل الأهواء، بل كلهم من أهل السنة إلا ثلاثة: (أ) أبو حلمان الدمشقي، فإنه تسرَّ بالصوفية أو كان من الحلولية. (ب) الحلَّاج، وشأنه مُشكِك، وقد رضيه ابن عطاء وابن خنق وابن القاسم النصراباذي. (ج) القناد، اتَّهمته الصوفية بالاعتزال فطرده؛ لأن الطيب لا يقبل الخبيث (الأصول، ص ٣١٥-٣١٦).

^{٣٨} ترتيب أئمة النحو واللغة من أهل السنة. هؤلاء فريقان في المذهب؛ بصرية وكوفية، والكوفية منهم ... وكلهم من أهل السنة، ولإبراهيم الحرثي كتب في الرد على القدرية وأهل الأهواء، وللغزالي كتاب في ذم القدرية. والبصريون منهم أولهم أبو السود الدؤلي، وله رسالة في ذم القدرية، مع انتسابه إلى الشيعة. وبعده يحيى بن يعمر وعيسى بن عمر الثقفي وعبد الله الحضرمي، وكانا يذمَّان القدرية، وذمًّا في شكه في شهادة علي وطلحة. ولأبي عمرو ابن العلاء كلامٌ كثير في ذم القدرية وذم عمرو بن عبيد، وبعدها الأصمعي، وهو الذي طرد الجاحظ عن مجلسه، وقنَّعه بنعله، وقال: نعم قناع القدري النعل ... والزجاج سننه ومعانيه في القرآن أعلى مذهب أهل السنة ... كان على مذهب الشافعي، والسجستاني

الحماية للداخل والصد للأعداء في الخارج، كلهم من عقائد الفرقة الناجية، وليس فيها من عقائد أهل الأهواء شيء؛ فحماية الأمة إذن تأتي من الفرقة الناجية، وخرابها يأتي من أهل الأهواء؛ وبالتالي كان جهاد أهل الثغور بالحجة والاستدلال ضد أهل الأهواء، وفي مقدمتهم القدرية، جزءاً من الجهاد ضد الأعداء حماية للأمن وتحصيئاً لثغورها. الفرقة الناجية هم أهل الفكر والسلاح، والفرق الضالة هم أهل الهوى والخنوع! وهكذا يُكْتَبُ التاريخ، ويُفاضل بين العلماء، دفاعاً عن السلطة ضد خصومها بعد أن لبست ثوب الفرقة الناجية، وألبست خصومها ثوب الفرق الهالكة.^{٣٩}

(٦-٢) هل هناك تفضيل بين الأمم؟

وتنتهي مراتب التفضيل بالتفضيل بين الأمم واعتبار أمتنا أفضل الأمم،^{٤٠} ولكن السؤال: هل هي أفضل الأمم على الإطلاق، أم أنها كذلك مشروطة بشرط أو بشروط؟ فهي أفضل أمة لأن فيها تم اختتام الوحي وإنهاء مراحل المتتالية منذ خلق البشرية حتى الآن، فهي الأمة التي اكتملت فيها التجربة، ولديها رصيد الأمم الأخرى وتجاربها، هي نهاية تطور الوحي وخاتم النبوة؛ وبالتالي تمثل الوعي الإنساني المستقل القادر بعقله وإرادته على أن يعتمد على نفسه دونما حاجة إلى عونٍ خارجي في فهم الطبيعة أو في التأثير عليها؛ فهي أمة بلا وصاية ولا تبعية. هذا هو الشرط الأول. وهي خير أمة أخرجت للناس، ليس على الإطلاق،

شيخ أهل السنة شديد على القدرية. وإنما نُسب المبرد إلى الاعتزال لمجالسته الجاحظ، وليس في كتبه شيء يدل على الاعتزال. وفي هذا دليل على أن جميع أئمة الدين في جميع العلوم من أهل السنة (الأصول، ص ٣١٦-٣١٧).

^{٣٩} في تحقيق أهل السنة لأهل الثغور. بيان هذا واضح من ثغور الروم والجزيرة وثغور الشام وثغور أذربيجان وباب الأبواب كلهم على مذهب أهل الحديث من أهل السنة، وكذلك ثغور إفريقية والأندلس، وكل ثغر وراء بحر المغرب أصله أصحاب الحديث، وكذلك ثغور اليمن على ساحل الزنج. وأما ثغور أهل ما وراء النهر في وجوه الترك والصين فهم فريقان؛ إما شافعية وإما من أصحاب أبي حنيفة، وكلهم يلعنون القدرية وأهل الأهواء. وقد قال الله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾، والجهاد بالحجة والاستدلال من أهل السنة ظاهر على مخالفيهم من أهل الأهواء والجهاد مع الكفرة في الثغور منهم، وليس لأهل الأهواء كفر، فصَحَّ أن أهل السنة هم المهتدون (الأصول، ص ٣١٧).

^{٤٠} ولا خلاف في أن أمة محمد أفضل الأمم (الفصل، ج ٤، ص ١٢٨-١٢٩).

ولكن لأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؛ أي إنها أمةٌ قادرة على الرقابة، رقابة الشعب على الحكام، ورقابة المؤسسات الدستورية على الأجهزة التنفيذية، وتُعلن عن ذلك على الملأ وفوق ربّوس الأَشهاد؛ فهي أمةٌ حرة في التعبير عن الرأي والقول والعمل، لا تخشى في الله لومة لائم، لا تسكت عن الحق ولا ترضى بالظلم. وهذا هو الشرط الثاني. لم يُفصل القدماء هذه المرتبة في التفضيل؛ لأن الأمم الأخرى كانت مُنضوية تحت الأمة الحضارية الجديدة، فلم تشعر بأهمية التفضيل قدر شعورها بالتفضيل مع الخصوم السياسيين. ومع ذلك يظل السؤال: إلى أي حد تستوفي الأمة حاليًا هذين الشرطين، أم أنها الآن مغلوبة على أمرها تابعة وتحت الوصاية، وأن أمةً أخرى غيرها استحقّت هذه الشروط، وبالتالي تكون أفضل منها؟

(٣) التوحيد بداية النهضة

إذا كان التفضيل بداية الانهيار، فإن التوحيد بداية النهضة؛ فبقدر ما توجد شواهد نقلية على سقوط الإمامة وانهيار الخلافة في التاريخ، توجد شواهد أخرى نقلية وعقلية وواقعية على تقدّم التاريخ ونهضة الشعوب والاتجاه نحو المستقبل. وإن هذه الرؤية الأولى، الانهيار المستمر للتاريخ، إنما تولّدت من شعور بالحزن والأسى على ما وقع في الأمة من فتنة وشقاق وتحول الخلافة إلى ملك، والإمامة إلى وراثة، وركون الناس إلى الدنيا، فكان من الطبيعي أن يخرج هذا التصور للتاريخ على أنه انهيارٌ مستمر. وما أسهل بعد ذلك من وجود نصوص دينية بهذا المعنى حتى يحدث تطابق بين التجربة النفسية والنص الديني. ومع بدايات النهضة الحالية منذ حركات الإصلاح الديني الأخيرة، وحركات التحرر الوطني، ومحاولات التفكير في شروط النهضة، يبرز التوحيد من جديد مُرتبطاً بالنهضة كروية للتاريخ مُخالفة للرؤية الأولى، التاريخ كتقدم واتجاه نحو المستقبل، وأنه في الإمكان أبدع مما كان، وأن هناك مجالاً للسبق، فالسابقون السابقون، لمن شاء منا أن يتقدم أو يتأخّر.

(١-٣) الإنسان والتاريخ

كشفت محاولة إعادة بناء علم أصول الدين عن وجود بُعدين رئيسيين فيه، هما الإنسان والتاريخ، وهما البعدان الناقصان أيضاً في وجداننا المعاصر. وقد يكون تغليفهما في علم

التوحيد القديم هو السبب في اختفائهما من وجداننا المعاصر.^{٤١} فإذا انقسم العلم إلى قسمين رئيسيين، العقليات والسمعيات، أو الإلهيات والنبوات، فإن القسم الأول هو في الحقيقة مبحث الإنسان؛ فالله هو الوعي الخالص، الذات، أي شعور الإنسان بوجوده، ليس له بداية في الزمان، ينشأ في الشعور ويبقى فيه طالما كان الشعور يقظاً. لا يوجد في محل؛ فالشعور زمان لا مكان، ولا يُشبهه شيء لأنه وعيٌ خالص، وواجد تعبير عن وحدة الشعور. فإذا ما تعيّن هذا الوعي الخالص فإنه يتّسم بصفات الوعي النظرية والعملية، النظرية مثل العلم الذي يأتي من السمع والبصر ويُعبر عن نفسه بالكلام، والعملية مثل الإرادة والقدرة. وهذه الصفات النظرية والعملية إنما هي تعبير عن الحياة اليقظة. والوعي الخالص والوعي المتعين كلاهما يُعبران عن الإنسان الكامل، الإنسان المثالي، ما يجب أن يكون عليه الإنسان، سواء كوعي خالص كذات أو كوعي مُتعين بالصفات. فإذا ما تحوّل الإنسان الكامل إلى الإنسان المتعين فإنه يظهر كحرية وعقل، والحرية سابقة على العقل لأنه بها يثبت وجوده ويستقلّ عن الإنسان الكامل، ثم يظهر العقل كأساس للحرية؛ إذ إن الحرية عاقلة. وتبدو حرية الإنسان المتعين في خلق الأفعال؛ أي إنه يكون صاحب أفعاله مسئولاً عنها، سواء أفعال الشعور الداخلية أو أفعال الشعور الخارجية، أو أفعال البدن في الطبيعة أو أفعال الإنسان في المجتمع؛ فأفعال الشعور الداخلية من إدراك وعلم أفعال حرة، وأفعال الشعور الخارجية تقوم على الاستطاعة، وأفعال البدن في الطبيعة تجعل فعل الإنسان ممتدّاً ومنتشراً في العالم ومحدّثاً لمساره، ويصب خلق الأفعال في النهاية في أفعال الإنسان في المجتمع والتاريخ، حيث يكون مسئولاً عن وضع أمة في لحظة معينة وعن مصيرها في التاريخ. ولما كانت الحرية عاقلةً برز العقل أساساً للنقل، وأصبح العقل قادراً على إدراك حسن الأفعال وقبحها، وعلى إدراك الصلاح والأصلح وفهم الغائية في التاريخ. ولكن بسبب هذه الرؤية المُنهارة للتاريخ لم يظهر الإنسان فيه، وتحوّل الإنسان الكامل إلى مجرد رمز وأمل ومشجب يتعلق به الإنسان المُتهوّر بلا إرادةٍ مستقلة وبلا عقلٍ قادر. ولم يبق أمام الإنسان المقهور إلا التصوف والإشراق حتى يحدث التطابق بينه وبين نفسه هروباً من العالم، وتعويضاً عن اغترابه فيه.

^{٤١} انظر بحثنا: لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟ لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟ دراسات إسلامية، ص ٣٩٣-٤٥٦.

وقد كشفت السمعيات أو النبوات عن البعد الثاني وهو التاريخ، سواءً التاريخ العام الممتد منذ البداية في النبوة وحتى النهاية في المعاد، أو التاريخ المتعين بفعل الإنسان الفردي أو بفعل الدولة كنظامٍ سياسي؛ فالإنسان يصبُّ في التاريخ، وكما أن الإنسان كامل ومُتَعين، فكذلك التاريخ عام ومتعين. والتاريخ العام هو تاريخ الوعي أو تاريخ الفكر، وتاريخ الفكر هو تاريخ الوعي أو الوعي التاريخي، تجارب البشر السابقة، حياة الشعوب، ونهضات الأمم وسقوطها. ويصعبُ الوعي التاريخي في الوعي الفردي، فيصبح الوعي الفردي وعياً تاريخياً، ويصبح الوعي الفردي مسئولاً عن التاريخ ودافعاً إياه نحو غايته ونهايته في المعاد. وطبقاً لفعل الإنسان في التاريخ، وعيه بالماضي والتزامه بالحاضر، يتحدد مسار التاريخ في المستقبل. وطبقاً لهذا التحدد يحدث المعاد كنهاية للفعل وإمكانيات التحقق. كما يتحدد مصير الإنسان فيه بالفناء أو البقاء، طبقاً لفعله ووجوده في الحاضر بالعدم أو الوجود. يتعين التاريخ إذن بفعل الفرد الذي يقوم على النظر، والذي يتحول فيه النظر إلى تصديق بالوجدان. ويكون الفعل بالكلمة والإعلان كتعبير عن النظر والصدق، ويكون أيضاً بأفعال الجوارح. ولما كان الفرد لا يعيش بمفرده، بل يعيش في جماعة، ظهر النظام السياسي كاكتمال لفعل الفرد، وأصبحت الدولة استمراراً لوجوده وتحقيقاً لاختياره؛ فالفرد والدولة تعنيان للتاريخ العام، أي إن العمل والسياسة تعنيان للنبوة والمعاد. يكشف إذن علم التوحيد عن حضور الإنسان والتاريخ في شقيه العقلية والسمعية أو الإلهيات والنبوات؛ وبالتالي تأخذ الأصول الخمسة معنىً جديداً؛ فالتوحيد والعدل هما الوعي الخالص والوعي المتعين؛ أي الإنسان. والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي السمعيات؛ أي النبوة والإيمان والعمل والإمامة. والأصول الثلاثة تُشير إلى التاريخ. وإذا كانت الأصول الخمسة هي أفضل الصياغات القديمة لعلم التوحيد، فإن الإنسان والتاريخ هما الأصلان المعاصران له، وهما في الوقت نفسه البُعدان الناقصان في وجداننا المعاصر نتيجةً للاغتراب القديم؛ وبالتالي يكون التحدي للعلماء وللأساسة هو إيجاد الصلة بين هذين البعدين في علم التوحيد وفي وجداننا المعاصر حتى يعود العلم حياً في القلوب فيملؤها، كما يقضي على الفراغ النظري في الممارسة السياسية المعاصرة، وينتهي هذا الفصام القديم بين التوحيد والواقع، ويقضي في نفس الوقت على الاغتراب الديني لجيلنا بإيجاد الصلة بين التوحيد والثورة.

(٢-٣) التوحيد والثورة

إذا كان الإنسان والتاريخ هما محورا علم أصول الدين، وكان الإنسان قابلاً وراء الإلهيات (العقليات)، والتاريخ وراء النبوات (السمعيات)، كان «الله» و«الإمام» هما عصب العلم. وإذا كان الله هو ركيزة الدين، والإمام هو ركيزة السياسة، أصبح الدين والسياسة هما محورا العلم كما تجلّى ذلك في موضوعه الأول، الذات، وموضوعه الأخيرة، الإمامة، الله والسلطان، الدين والدولة، أو التوحيد والثورة، وهما الموضوعان الرئيسيان في العلم. قد يختلطان معاً عند القدماء وعند المعاصرون، في الوعي التاريخي القديم وفي الوجدان الشعبي المعاصر، فيصبح الإله سلطاناً، والسلطان إلهاً؛ ويسهل على السلطان التأله، كما يسهل على العامي اعتقاد الإله سلطاناً؛ لذلك كان من الظواهر الإيجابية في علم التوحيد الالتزام السياسي؛ فقد ظهر العلم موجهاً للواقع ومُتحدّاً به. وكما تظهر العلاقة بين التوحيد والإمامة من خلال الله والسلطان، تظهر أيضاً من خلال الله والمعارضة؛ فليس إقرار النظام بأكثر اعتماداً على التوحيد من زعزعة النظم والثورة عليها. كان الدين هو أيديولوجية القدماء، وما زال يكون الرافد الأساسي في أيديولوجية الناس. وكما كانت الدعوة إلى الطاعة تتم باسم السلطان، كذلك كانت الثورة عليه تقوم باسم الله، بل إن الثورات المضادة كانت أيضاً تقع باسم الله، وكذلك كانت المطامع الشخصية وحب القيادة والرغبة في السلطة كل ذلك تصفية للخصوم. وكانت الثورة سياسية واقتصادية واجتماعية في آنٍ واحد، وما الثورة على السلطان إلا الشكل الخارجي لها.^{٤٢}

فإذا كان التوحيد لا يتحقق إلا بالثورة، ولا يجد غايته إلا فيها، فإن تحقق الوعي الخالص في التاريخ لا يتم إلا بالفعل، بجهد الإنسان وعمل الجماعة، وكأن الفعل هو المحرك الأول لهذه العملية. وما ظنّه القدماء أنه المحرك الأول هو في حقيقة الأمر فعل الإنسان في

^{٤٢} استولى المختار على أموال أهل الكوفة وعبيدهم، فثاروا عليه (الفرق، ص ٥٠). من مخاريف المختار أنه كان عنده كرسي قديم قد غشاه بالديباج، وزيّنه بأنواع الزينة، وقال: هذا من ذخائر أمير المؤمنين علي، وهو عندنا بمنزلة التابوت لبني إسرائيل. فكان إذا حارب خصومه يضعه في براح الصف ويقول قائل: لكم الظفرة والزهرة، وهذا الكرسي محله فيكم محل التابوت في بني إسرائيل، ومنه السكينة والبقية والملائكة من خلفكم يُنازلون عدوّاً لكم. وحديث الحمامات البيض التي ظهرت في الهواء، وقد أخبرهم قبل ذلك أن الملائكة تنزل على صورة الحمامات البيض. وواضح أثر البيئة الدينية المجاورة والرصيد الحضاري اليهودي المسيحي في إعطاء النماذج (الملل، ج ٢، ص ٧٢-٧٣).

عملية تحقّق الوعي الخالص في التاريخ، وما ظنّه القدماء على أنه وجود يمكن إثباته في البداية بالبراهين العقلية هو في حقيقة الأمر عملية الإيجاد ذاتها من البداية إلى النهاية؛ فالوجود صيرورة أو عملية إيجاد، أو كما قال القدماء حال ينتقل فيه الوجود إلى عدم أو العدم إلى وجود. الفعل شرط الوجود عن طريق عملية الإيجاد التي لا تتم إلا من خلال الفعل. فإذا كان الله هو الوعي الخالص، فإنه لا يوجد إلا من خلال عملية الإيجاد من خلال الفعل وبنشاط الذات؛ فقد يوجد وقد لا يوجد طبقاً لنشاط الذات، وبناءً على القيام بعملية الإيجاد أو النكوص عنها. هو إذن أقرب إلى الإمكان منه إلى الوجوب أو الامتناع. وما دامت عملية الإيجاد مرتبطة بنشاط الذات، فإمكانية الوجود تكون فردية خالصة، توجد بالنسبة لمن يقوم بعملية الإيجاد ولا توجد بالنسبة إلى آخر لا يشارك في الإيجاد. الوجود إذن فردي محض بالنسبة للفرد وبالنسبة للوعي الخالص. الوجود إحالة مُتبادلة بينهما، بقدر ما يوجد الفرد يوجد الوعي الخالص، وبقدر ما يوجد الوعي الخالص في الفرد يزداد وجود الفرد ووعيه بعملية الإيجاد. وقد تستغرق عملية الإيجاد حياة الفرد كلها؛ إذ إن الوعي الخالص مشروع الفرد. الله إذن مشروع شخصي، وحياة الفرد تحقيق لهذا المشروع، ويتحقق المشروع بتحقيق الفرد لرسالته في العالم. ولما كان نشاط الفرد مُمتدّاً إلى نشاط الجماعة ويصبُّ فيه، فإن عملية الإيجاد تكون جماعية بقدر ما هي فردية. ولما كانت الجماعات تتوالى ويتراكم جهدها، كان مشروع الفرد والجماعة هو ذاته مشروع الإنسانية. باكتمال الوحي تكتمل الإنسانية، ويصبح مشروعها تحقيق الوحي كنظام مثالي للعالم، أو تحويل الأيديولوجية وهي الوحي إلى بناء للواقع. فإذا ما تم ذلك على مستوى النظر والإدراك تحوّل الوعي الخالص إلى تاريخ على مستوى العمل والسلوك. هذا التحقيق في العالم ليس خروجاً عنه كما هو الحال في علوم التصوف، بل هو داخل فيه، وقائم على التزام الإنسان بقضايا العالم وليس بتخلّيه عنها إنقاذاً لذاته، وهو يظنُّ أنه قد أنقذ العالم معه؛ ومن ثم هناك خلافٌ جذري بين عملية التوحيد كإيجاد وحدة الوجود الصوفية بالرغم من أن كليهما حوّل التوحيد إلى عملية. فوحدة الوجود وحدةً نظرية خالصة وليست وحدة عملية؛ إذ لا يتحقق الوحي فيها كنظام مثالي للعالم، ولا يتغير الواقع، بل يظل كما هو عليه. لا تعني وحدة نظرية هنا أنها وحدة عقلية، بل تعني أنها وحدة بلا عالم، وحدة صورية بلا مضمون، مجرد افتراض نظري دون أن تتحقق بالفعل. هي وحدة خالية من أي مضمون اجتماعي، وحدة ميتافيزيقية خالصة، وكأن التوحيد بين الله والعالم هدف في ذاته، في حين أن عملية الإيجاد وحدة عملية تتم بالفعل بين الوحي والعالم، لها مضمونٌ

اجتماعي أساساً، وسيلة لتحقيق غاية هي تغيير نظام العالم إلى كمال له، وتحقيق مثال الوحي فيه. وحدة الوجود عمليةٌ وهميةٌ من صنع الخيال، وليست عمليةً واعيةً تقوم على تحليل الواقع وعلى تنظير القضايا. وحدة الوجود لا تتم إلا في نفس الصوفي، ولا تُنقذ إلا إياه، وكأنها وحدة تقوم على أنانيةٍ خالصة، يُنقذ الصوفي نفسه ويترك العالم، في حين أن عملية التوحيد هي أساساً غيريةٌ تقوم على التضحية بالذات في سبيل خلاص العالم. وحدة الوجود تنتهي بالقضاء على الفردية وإلغاء الشخصية، والغوص في عالمٍ واحد يفقد فيه الإنسان ذاتيته، في حين أن عملية الاتحاد قائمة في البداية على إثبات الذاتية في البداية دون التخلي عنها في النهاية؛ فالشهادة أقوى إثبات لها بتحويل الموت إلى خلود. وحدة الوجود وحدة فردية خالصة لا تتم إلا في نفس الصوفي دون الجماعة أو الحزب أو الجماهير أو التاريخ. والحلقة الصوفية أو الطريقة جماعةٌ محدودة مهمتها عملية محضة في بداية الطريق، ولكن في النهاية تظل فردية خالصة، في حين أن عملية الإيجاد وحدة فردية وجماعية تتم في الفرد وفي الجماعة، في الإنسان وفي الأمة. وحدة الوجود لو تمت كعملية فإنها تتم في الماضي وفي تاريخ النبوة، وتتحقق بالفعل بانتهاء النبوة، ولا تترك للمستقبل شيئاً، في حين أن عملية الإيجاد تهدف أساساً إلى المستقبل، وتتحقق إلى الأمام في العالم. تتم وحدة الوجود بتدخل إرادة خارجية تفعل وتنفيذ، تختار وتشاء. وشرط ذلك إسقاط التدبير وإلغاء الفرد لحريته وإرادته، في حين أن عملية الإيجاد عملية حرة خالصة، يخلق الإنسان بها ذاته، ويُحقق بها مشروعه بفعله الحر. وإذا بدت وحدة الوجود وكأنها عملية تتم لصالح الله وليس لصالح البشر؛ لأنه أحق بالوحدة والاتحاد معه من غيره، فإن عملية الإيجاد تتم لصالح البشر، فهو أحوج إلى الوحدة والتوحيد من غيره.^{٤٣}

(٣-٣) الحزب الثوري

إذا كان الوحي كنظام مثالي للعالم يتم من خلال الفرد، وكان العمل الفردي ينفذ على العمل الجماعي ويتحد به، فإن تنظيم العمل الجماعي الأمثل يتم في الحزب. ولما كان التوحيد ثورياً، فإن التوحيد لا يتحقق إلا بالحزب الثوري. الحزب هو الصورة المثلى لتحقيق المشروع والتعبير عن النشاط، والانتساب إلى حزب هو أول خطوة لتحويل النظر إلى عمل.

^{٤٣} هذا هو موضوع الجزء الثالث «من الفناء إلى البقاء، محاولة لإعادة بناء علوم التصوف».

الحزب هو التعبير عن الحياة في أعلى صورها، وهو النشاط المحقق للمشروع. الحزب هو لب مسألة التوحيد، والحل لانقسام التوحيد عن العدل، والإنسان عن التاريخ. هو الذي يُحقق الكلمة على الأرض، ويثبت وجودها بالفعل، لا بالبراهين العقلية والأدلة النظرية. الحزب هو الذي يُحول الوحي إلى نظام مثالي للعالم، هو المحقق للمُطلق في التاريخ. والحزب هو عصب الدولة، وعماد النظام السياسي. الحزب خليفة شعب الله المختار الذي أَدَّى دوره من قبل في إتمام الوحي في صورته النهائية، وفي تربية الشعور الإنساني حتى أصبح شعوراً فردياً مستقلاً عن الجماعة، يتمتع بحرية كاملة في النظر والعمل. لا يتحقق التوحيد كنظام مثالي في العالم عن طريق إنشاء حكم إلهي في دولة وضعية، بل بإعلاء نظام العالم تدريجياً حتى يتحد مع نظام الوحي؛ أي بتطوير الدولة القائمة وجعلها أكثر قرباً من نظام الوحي. يظل الوحي من جانب المعارضة والرقابة في الدولة في مواجهة السلطة الفعلية. وإقامة الدولة الإسلامية لا تأتي مرةً واحدة، بل تقوى أقرب الدول إليها دون القضاء على الكل من أجل إقامة المثل الأعلى من البداية إلى النهاية طبقاً لجدل الكل أو لا شيء.^{٤٤}

والحزب هو اتفاق الجماعة واجتماعها على هدفٍ مشترك، وليس مجرد ائتلاف لجماعاتٍ متضاربة الأهداف مُختلفة المشارب مُتنافرة الغايات، يُمثل مصلحة الناس لا مصلحة طبقة أو فئة، ويلتحم الحزب بجماهيره لأنه ليس طبقةً تعلو عليها أو تتكسب على حسابها، بل هو المُعبر عن إرادتها، والمُوجه لعملها السياسي، والمُحقق لأغراضها، والقائد لنضالها، والمُوحد لجهودها، والمُنظر لسلوكها. مهمة الحزب التوجيه والمعارضة أكثر من التنفيذ والتبعية؛ لأنه سلطةٌ معنوية لا سلطةً تنفيذية. ويقوم بدور التوعية للجماهير قبل أن يبدأ الممارسة الفعلية بعملية التغيير حتى يمكنه أن يكسبها في صفوفه. وتعني التوعية تغيير البناء النفسي للجماهير، وهو شرط لثورتها على الواقع. ويعتمد الحزب أساساً على الشباب الذي يُضفي عليه جدته وخلقه وإبداعه وحركته ونمائه. فكثيراً ما يثقل الفكر والممارسة بطول العمر. ويقوم تربية الأفراد تربية للكوادر التي تتم من خلال الممارسة داخل الجماعة، الحزب. لا تعارض إذن بين البداية بتربية الفرد أو تربية الجماعة. تربية الأفراد تربية للكوادر التي تتم من خلال الممارسة داخل الجماعة، وتغيير الجماعة لا يتم

^{٤٤} انظر تحليلنا لذلك في «الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢-١٩٨١»، الجزء الخامس «الحركات الإسلامية المعاصرة»، دار ثابت، القاهرة، ١٩٨٨ م.

إلا بعمل الكوادر من خلالها. ودور الحزب الأساسي بعد التكوين قيادة الكفاح المسلح؛ فالكفاح المسلح ليس فقط جزءاً من البناء الأيديولوجي، بل هو واقع العصر، عصر التحرر من الاستعمار والإقطاع.^{٤٥}

ولفظ «الحزب» وإن كان غريباً على روحنا المعاصرة بعد أن شوّهته الأحزاب التقليدية والحديثة، أو بعد أن غاب تماماً من وجداننا المعاصر نظراً لقيام السلطة بدوره، فإنه تصورٌ إيجابي عن احتياج الجماهير. وهو لفظٌ مألوف في تراثنا القديم بمعنى فرقة، وهو مذكور في الوحي مرة بالجمع مما يوحي بتعدد الأحزاب، ومرةً مثنى مما يوحي بنظام الحزبين، ومرةً مفرداً مما يوحي بنظام الحزب الواحد؛^{٤٦} فتعدّد الأحزاب الذي يقوم على التشتت والاختلاف والتضارب يؤدي بالجماعة إلى التفتت والانحيار، وإلى التناحر والشقاق؛ مما يؤدي إلى الانحيار التام للجماعة وضياح وحدتها وقوتها.^{٤٧} وينتهي تعدد الأحزاب إلى تفتتها إلى عدة أحزاب، كلٌ منها قائم بذاته، لا يجمعها جامع.^{٤٨} ولا يعني تعدد الأحزاب بالضرورة اختلافاتٍ فكريةً وتعدداً في المناهج وتبايناً في الأطر النظرية، بل قد تكون متعددة وكلها مُجمّعة على الباطل، وكلها يبغي الاستغلال والسيطرة، ويكون

^{٤٥} هذا وصف لنشر الدعوة الإسلامية في الجيل الأول في عصر التوحيد، وتحولّه إلى جماعة وتنظيم الجماعة بقدر ما هو وصف لأحوال العصر، عصر حركات التحرر.

^{٤٦} ورد لفظ «حزب» في أصل الوحي عشرين مرة في أربع صيغ مختلفة: (أ) صيغة الفرد «حزب» سبع مرات. (ب) مضافة إلى ضمير الغائب «حزبه» مرةً واحدة. (ج) مثنى مجرد «حزبين» مرةً واحدة. (د) جمع «الأحزاب» إحدى عشرة مرة.

^{٤٧} ﴿فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ﴾ (٣٧:١٩)، ﴿فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابٍ يَوْمَ أَلِيمٍ﴾ (٤٣:٦٥)، ﴿وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ﴾ (٣٦:١٣)، ﴿كَذَبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ (٥:٤٠)، ﴿وَتَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأَحْزَابُ﴾ (١٢:٣٨)، ﴿جُنُودٌ مِمَّا هَالَكَ مَهْزُومٌ مِنَ الْأَحْزَابِ﴾ (١١:٣٨)، ﴿يَحْسَبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا﴾ (٢٠:٢٣)، ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ﴾ (١٧:١١)، ﴿وَإِنْ يَأْتِ الْأَحْزَابُ يَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ﴾ (٢٠:٣٣)، ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ (٢٢:٢٣)، ﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ﴾ (٣٠:٤٠).

^{٤٨} ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (٥٣:٢٣)، ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (٣٢:٣٠).

الخلاف فقط في قسمة الغنائم والصراع على السلطة. ونظام الحزبين بالضرورة يجعل أحدها ناصراً للحق أكثر من الآخر؛ لأن الحق لا يختلف عليه اثنان.^{٤٩} وأما الحزب الواحد فهو الحزب الحق المُعبر عن الفكر، والمدافع عن مصلحة الجماهير، والحريص عليها، في مقابل حزب مُضاد لا يُمثل مصلحة الجماهير ولا يُعبر عنها.^{٥٠}

يصبُّ التوحيد إذن في مُعترك السياسة، وتنتهي الوحدة الأولى إلى التفرُّق والتحزب، ويظهر التوحيد في الصراع السياسي بين الشرعية واللاشرعية. وهنا تبدأ مرحلة أخرى لكتابة التاريخ، تاريخ الانتقال من الوحدة إلى الفرقة، ومن الفرقة الناجية إلى الفرق الضالة. وهو في حقيقة الأمر الصراع بين السلطة والمعارضة، بين الدولة والخصوم، بين السلطان والخارجين عليه. ولما كان السلطان بعد انهيار التاريخ قد اغتصب البيعة، قامت المعارضة لإعادتها عقدًا واختيارًا. كانت المعارضة الأولى إذن مجرد محاولة لاسترداد الشرعية، ولولا تفتُّتها وانقسامها وتشرذمها وصراعها فيما بينها على السلطة لأمكن توحيدها والقضاء على السلطة الباغية. ومحاولة للسلطة للدفاع عن نفسها شهرت سلاح التكفير ضد الخصوم، وتوحَّدت بالفرقة الناجية، وأُتِّهت خصومها بالكفر والضلال.^{٥١}

^{٤٩} ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْجِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ (١٢: ١٨).

^{٥٠} ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (٥٦: ٥)، ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ﴾ (٢٢: ٥٨)، ﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (٢٢: ٥٨)، ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ﴾ (١٩: ٥٨)، ﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (١٩: ٥٨)، ﴿إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (٦: ٣٥).

^{٥١} يمثل الخوارج والروافض جناحي الثورة، كلُّ منهما على طريقته؛ فبينما الخوارج تُمثل الثورة العلنية في الخارج، فإن الروافض تُمثل الثورة السرية في الداخل؛ في حين تُمثل المعتزلة الثورة العلنية في الداخل، لذلك كانت الأخطر، والتي أدَّت إلى آثار حضارية أبقى من الآثار السياسية. ولولا انقسام الثورة لما دام الحكم الأموي؛ فمن خرج من الروافض ضد الحكم الأموي مع من خرج من الخوارج ضد علي كان يمكن أن يُسهل القضاء على الحكم الأموي. انظر خروج الأئمة على الأمويين (مقالات، ج ١، ص ١٤١-١٥٥)، وخروج الخوارج على علي (مقالات، ج ١، ص ١٩٢-١٩٦). وقد خرج الضدان الرافضة والخوارج على الحكم الأموي ولم يُقدَّر لهما النجاح.

خاتمة: من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية

بعد انهيار الإمامة في التاريخ، وانحدار التاريخ تدريجياً من جيل إلى جيل، وتحول الخلافة إلى ملكٍ عضود، وتناقص الفضل في الأئمة، والابتعاد عن عصر النبوة، وترتيب العلماء في طبقات من الصحابة إلى التابعين إلى تابعي التابعين، يُكتب تاريخ علم أصول الدين من هذا المنظور في «تذليل للإمامة» كخاتمة لها أو كأصلٍ مستقل عنها. وإذا كانت الإمامة في التاريخ تسير في خطٍّ هابط، من الكمال إلى النقص، ومن الحق إلى الباطل، ومن النجاة إلى الضلال، ومن الوحدة إلى التفرقة، فإن الماضي يحتوي على الحق والصدق أكثر مما يحتويه الحاضر أو المستقبل. ولا يمكن بلوغ هذه الفترة الأولى لأنها فريدة في التاريخ لا تتكرر، والزمان لا يرجع إلى الوراء؛ ومن ثم كان الانهيار يُعبر عن ضرورة تاريخية لا مهرب منها ولا مفر. وينتهي ذلك إلى رفض الحاضر والإقلال من شأنه، بل ومُعاداته واليأس منه ورفض تطويره، ثم العيش بالوجدان في عصرٍ ذهبي ماضٍ لا يمكن العودة إليه إلا بالخيال؛ فينتهي الأمر إلى انفصام في الشخصية الوطنية بين واقعٍ مُزِرٍّ، وماضٍ مُزدهر، ومستقبلٍ يُنازعه الانهيار المستمر أو العودة به إلى الماضي، وكلاهما مستحيل. ينتهي الأمر كله إلى وقوع في ثنائية الحق والباطل، الإسلام والجاهلية؛ مما ينتج عنه التغيير إما بالجمعيات السرية أو الاغتيالات السياسية، أو بتدبير الانقلابات حتى يمكن أن تتحقق العودة إلى الماضي واللاحق بالعصر الذهبي اعتماداً على أنه لا يصلح هذه الأمة إلا بما صلح به أولها.^١

^١ هذا هو تصوّر أهل السنة. ويظهر ذلك في كثير من العبادات الجارحة التي تكشف عن احتقار الذات وإجلال الغير، مثل: فأين أنت بأبطال من هؤلاء السابقين؟ وأين عملك من أعمالهم؟ وهل بقي عمل

ولما كان علم أصول الدين قد دُوِّن بطريقتين؛ إما كعلم للعقائد، وهي الطريقة التي كُتِبَ بها هذا المصنَّف «من العقيدة إلى الثورة»؛ أو كتاريخ للفرق؛ فقد تحوّل تاريخ الفرق ابتداءً من القرن الرابع إلى موضوع في علم العقائد كتذييل للإمامة أو كملحق لها، كدليل على الانهيار في سورة التشرذم والتفرق والتبعثر، والقضاء على الوحدة الأولى التي كانت في العصر الأول، عصر النبوة والخلافة، قبل أن تتحول الخلافة إلى ملك وإمارة؛ لذلك قد يأتي التذييل التاريخي بعد الإمامة في باب «اللطائف» والطبيعات لبيان نشوء التفرقة عن وحدة الفكر الأولى.^٢ وقد يتحول هذا التاريخ إلى إدانة؛ إذ تُصَدِّرُ الفرقة الناجية أحكاماً بالكفر على الفرق الضالة الهالكة؛ مما يستبعداها من الجماعة ويحاصرها فيها. فالحكم بالكفر العقائدي إنما يترتب عليه تحديد العلاقات الاجتماعية بالقطيعية بين الفرق الضالة وسائر الأمة. وعلى هذا النحو يصبح تاريخ الفرق جزءاً من نسق العقائد كملحق للإمامة، كما أن الإمامة كلها ملحق للتوحيد، وكأن السياسة والتاريخ ملحقان للعقائد ولا يدخلان في جوهرها؛ وبالتالي يمكن استرداد تاريخ الفرق، وهي الطريقة الثانية التي كُتِبَت بها العقائد داخل علم العقائد، الطريقة الأولى؛ وبالتالي يتحول التاريخ إلى بنية، والتطور إلى نسق، وتكتمل مادة العلم بشقيها في بنية واحدة.^٣ تاريخ الفرق إذن أحد الموضوعات في نسق العقائد، وهو مسألة الفكر في التاريخ أو تاريخ العقائد أو عقائد التاريخ. ونظراً لأهمية مسار الوحي في التاريخ فقد أتت به إحدى الحركات الإصلاحية الحديثة في البداية، وليس في النهاية كتذييل أو كملحق للإمامة؛ وبالتالي يكون أدخل في نظرية العلم في المقدمات الأولى أو بديلاً عنها. فبدلاً من نظرية العلم يؤرِّخ العلم لذاته، وكيف انتقل التوحيد من

عامل في عصرنا هذا بوقت أو لحظة من أوقاتهم وسبقهم؟ وإنما نالوا الشرف بسبقهم إلى الإسلام وبذلهم النفوس ... فأين أنت وأين لك وأهل عصرك من هؤلاء؟ هيهات أن تدرك بعض شأنهم أو تبلغ قدر أحدهم أو تصنعه (التنبية، ص ١١).

^٢ هذا هو الحال في «أصول الدين» للبيضاوي، ص ٣١٨-٣٤٣ (الفصل الخامس عشر، في بيان أحكام الكفر)، (أهل الأهواء والبدع). «الفصل» لابن حزم، ج ٥، ص ١٩-٧١ (ذكر العظائم المخرجة إلى الكفر أو إلى المحال). «الاقتصاد» للغزالي، ص ١٢٤-١٢٩ (الركن الرابع في بيان ما يجب تكفيره من الفرق، وهو ركنٌ مستقل عن الإمامة بعد النبوة والمعاد). «المواقف» للجرجاني، ص ٤١٤-٤٣٠ «تذييل، في الفرق التي أشار إليها الرسول اعتماداً على حديث الفرقة الناجية وكإحدى معجزاته».

^٣ مثل «مقالات الإسلاميين» للأشعري، «الفرق بين الفرق» للبيضاوي، «الملل والنحل» للشهرستاني، «اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين» للرازي.

وحدة العقيدة إلى فرقة المذهب، وبداية ظهور البدع والمؤامرات في التاريخ، وانقسام الأمة إلى طوائف، وغلو طرفين منها وتوسط طرف ثالث، وبداية الاشتغال بالعلوم بناءً على وحدة الدين والعقل، وكأن هذا المسار سنة كونية تكشف عن حكمة إلهية، ثم تعود من جديد في آخر مبحث النبوة في الحديث عن الإسلام كنظام آخر وكمرحلة من مراحل النبوة، ثم انتشار الإسلام في التاريخ؛ مما يدل على ارتباط النبوة بالتاريخ وبالتحقق فيه، بالرغم من ظهور بعض الموضوعات الأخرى مثل أخبار الآحاد والرؤية، والأول يتعلق بنظرية العلم، والثاني بالذات والصفات. يظهر التاريخ إذن في نهاية علم التوحيد ابتداءً من النبوة والخلافة والإمامة؛ فالنبوة حركة التاريخ، والخلافة الأولى مثله ونمطه الأول، والإمامة استمراره وبقاؤه. أما الفرق فهي ضياع للتاريخ.^٤

وقد قامت مصنّفات تاريخ الفرق أيضًا على التاريخ الموجّه بحديث الفرقة الناجية، وهو ليس تاريخاً موضوعياً للفرق، بل تاريخٌ ذاتي خالص من وجهة نظر الفرقة الناجية ومؤرّخيهما وعقائدهما لاتّهام الآخرين وتنجية النفس تحت ستار بيان وحدة الأمة الأولى، وضياعها وتشيتها وانتقالها من الوحدة إلى الفرقة؛ مما يوحي بضرورة العودة من الفرقة إلى الوحدة من جديد. ويتم التاريخ الموجّه بطريقتين: الأولى: مُحايدة دون نقد، مع أن مجرد تصنيف الفرق إلى غُلاة ومتوسطة يتضمّن نقدًا مبطنًا واتهامًا غير مباشر، بل إن مجرد تصنيف الفرق هو إحدى وسائل عرضها من وجهة نظر الفرقة الناجية. والثانية: ناقدة

^٤ يذكر محمد عبده في مقدمة «رسالة التوحيد» بعد تعريف علم التوحيد، وذكر موضوعه وتسميته، تاريخ علم العقائد ومسار القرآن فيه، فهم العقائد زمان الخلفاء وحدث الفتنة، مبدأ ظهور البدع في العقائد والخلافة، بداية المؤامرات في التاريخ (عبد الله بن سبأ)، انقسام المسلمين إلى ثلاث طوائف، وغلو الخوارج والشيعة، وظهور المعتزلة وبدء الاشتغال بعلم الكلام، تفسيرات المعتزلة وتأيد العباسيين لهم، ظهور الزنادقة والفُرس والإلحاد وفتنة خلق القرآن والباطنية، ثم ظهور الأشعري والانتصار لأهل السنة، ثم دخول الفلسفة ومزجها بالعلوم الدينية، ثم الإصلاح الذي بدأه ابن تيمية وابن القيم (الرسالة، ص ٢-٣٢). الرسالة العامة، الوحي وتعريفه وكونه ممكن الوقوع، وظائف الرسل، رسالة محمد، القرآن والدين والإسلام، انتشار الإسلام بسرعة لم يُعهد لها نظير في التاريخ وسببه، إيراء سهل الإيراد، الاحتجاج على الإسلام بالمسلمين، التصديق بما جاء به محمد، ما يُعتبر في الإيمان بأخبار الآحاد، مسألة رؤية الرب في الآخرة، الكرامات ومُنكروها ومُثبتوها وأدلتهم، ظن عامة المسلمين أن الكرامات كعامل الصناعات (الرسالة، ص ٨٣-٢٠٦).

على أساس عقائد الفرقة الناجية، وذلك من أجل إرجاع الفرقة إلى الوحدة، والشتات إلى الجمع، حفاظاً على وحدة الأمة المتمثلة في وحدة العقيدة.^٥

وكما كان التفضيل بين الأمم من مستويات التفضيل، فقد ظهرت حضارات الأمم أيضاً ضمن تاريخ الفرق، ابتداءً من الحضارة الإسلامية كلها بما في ذلك علوم الأصول وعلوم الفروع؛ إذ تؤرّخ بعض المصنّفات في تاريخ الفرق لبعض العلوم الإسلامية الأخرى وليس لعلم الكلام وحده، فيضمُّ علماء الكلام في أهل الأصول المختلفة في التوحيد والعدل والوعد والوعيد، وعلماء أصول الفقه في أهل الفروع المختلفين في الأحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية؛ وبالتالي يدخل علم الكلام في إطار باقي العلوم، ومنها العلوم النقلية.^٦ فإذا ما حدث تكفير عقائدي في علم الكلام، أي في علم الأصول، فإنه ينتج عنه تكفير شرعي في علم الفقه، أي في علم الفروع. وقد يوضع علم العقائد في إطار أعم من العلوم النقلية داخل الحضارة الإسلامية؛ في إطار علم تاريخ الأديان، إما مباشرة أو عن طريق غير مباشر؛ مباشرة عندما تُخصّص أجزاء مستقلة للمل والنحل، أو بطريق غير مباشر عندما يضم إلى الكلام في بعض موضوعاته — خاصة العقلليات — بعض المقارنات مع أنساق العقائد الأخرى مع نقدها، مثل: رفض أن الله جوهر، ونقد التثليث في إثبات أن الله واحد، ونقد الاتحاد والحلول في إثبات التنزيه، ونقد النصوص الدينية في معرض إثبات مناهج النقل وعلى رأسها التواتر، ونقد اليهودية في معرض إثبات النسخ ونفي اليهود له. كما تم نقد جميع المذاهب الثنوية من مرقونية وديصانية ومجوسية في إثبات وحدانية الله.^٧ ثم يوضع علم العقائد في دائرة الحضارات. فكما ورث علم العقائد الإسلامية علوم العقائد الأخرى من الديانات المجاورة، كذلك ورثت الحضارة الإسلامية تاريخ الحضارات القديمة لتؤرّخ

^٥ الطريقة الأولى المحايدة ظاهراً متبّعة في «مقالات الإسلاميين» للأشعري، «الملل والنحل» للشهرستاني، «اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين» للرازي. والطريقة الثانية الناقدة صراحةً في «التنبيه والرد» للملطي الشافعي، «الفرق بين الفرق» للبغدادي.

^٦ الملل، ج ١، ص ٦١؛ ج ٢، ص ١٥٨-١٧٠؛ ج ٣، ص ٣-٨.

^٧ وهذا هو الحال في «الفصل»، «الملل والنحل»، «اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين»، «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، بعض الأجزاء الضائعة من «مقالات الإسلاميين» بعنوان «مقالات غير الإسلاميين»، «التنبيه والرد»، «الإرشاد إلى عقائد العباد» للشهرستاني، «الدر النضيد» في الخاتمة، «أصول الدين» للبغدادي، ص ٥٥.

مذاهبها وفرقها. وهنا يدخل تاريخ الحضارة البشرية كله في علم الكلام في أجزاءٍ مستقلة عنه، وفي مقدمتها الحضارتان اليونانية والرومانية، أزهى حضارتين قديمتين.^٨ قد توضع المقالات غير الإسلامية خارج مصنّفات علم التوحيد؛ حتى يظل علم التوحيد نسقاً إسلامياً خالصاً دون تحوُّله شيئاً فشيئاً، ومن دائرة إلى دائرة، إلى مُعادل للحضارة الإسلامية، أو صورة للحضارات البشرية كلها.^٩

^٨ وذلك مثل «الفصل»، «الملل والنحل»، «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين». «وإنما ذكرنا قول المنتحلين للإسلام في المكان دون غيرهم من الأوائل» (مقالات، ج ٢، ص ١١٦). «وهذا الذي حكينا في الوقت أقاويل المنتحلين للإسلام» (مقالات، ج ٢، ص ١١٧).

^٩ وذلك مثل الكتاب المفقود «مقالات الملحدين» للأشعري، ج ٢، ص ٢٢.

أولاً: مقدمة: هل يجوز تكفير الفرق؟

يعتمد تكفير الفرق على حديث «الفرقة الناجية»،^١ سواءً تم عرضها على نحو موضوعي محايد أو على نحو ناقد مُفند؛ ففي كلتا الحالتين يتم حصر الفرق وجمعها وتصنيفها وتكفيرها طبقاً لهذا الحديث. وهو حديثٌ مشكوك في صحته، وليس مُتواتراً، والتواتر هو شرط اليقين في الأدلة السمعية، والاتفاق مع الحس والعقل أحد شروط التواتر. وهل يُعقل أن تكون اجتهادات الأمة كلها ضللاً؟ ألا يُعارض ذلك القواعد الأصولية من أن للمُخطئ أجراً وللمُصيب أجران، ومن أنه إذا كان الحق العملي واحداً فإن الحق النظري مُتعدد؟ إن اختلاف صيغ الحديث في مَتنه ليدلُّ على عدم صحته؛ إذ يتراوح المتن بين العموم والخصوص، بين الإطلاق والتقييد. فإذا كان المعنى صحيحاً في بدايته إطلاقاً، فإن تخصيصه وتقييده، سواء في عدد الفرق الهالكة أو في تعيين الفرقة الناجية، يُشكك في صحته؛ فالصيغة الكبيرة تشير إلى افتراق اليهود إحدى وسبعين فرقة، والنصارى اثنتين وسبعين فرقة، والمسلمين ثلاثاً وسبعين فرقة، وكأن الافتراق سُنّة الكون، وقانون التطور، ومسار التاريخ! ووجود العدد سبعة في كل الأرقام الثلاثة يكشفه عن رمزية الأعداد في البيئات الدينية الشرقية القديمة، يونانية أو مسيحية أو إسلامية. وهل صحيح تاريخياً افتراق الأمم الثلاثة طبقاً لهذه المُتوالية الحسابية؟ وهل يُطابق هذا الإحصاء الواقع التاريخي؟ وهل هذا الإحصاء للفرق في الماضي، أم في الماضي والحاضر، أم في الماضي والحاضر والمستقبل؟ وهل يمكن إحصاء فرق لم تحدث بعد، بل قد تحدث في المستقبل،

^١ تذييل في الفرق التي أشار إليها الرسول بقوله: «ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، وهي ما أنا عليه وأصحابي» (المواقف، ص ٤١٥).

أم أنها نبوءة في المستقبل تدل على معجزة للرسول؟ ولماذا تزيد كل أمة فرقةً على الأمة السابقة؟ هل يدل ذلك على رقي بدليل الزيادة المطردة، أم على تأخر بدليل أن الفرقة تشئت مُضاد للوحدة؟ وفي هذه الحالة الأخيرة يكون اليهود خيراً من النصارى، وكلاهما خيراً من المسلمين؛ لأنها أقل فرقةً وتشتتاً ولو بفرقةٍ واحدة على الأقل. وقد ينتهي الحديث دون تعيين للفرقة الناجية، ويتوقف عند «إلا واحدة»، ويترك الاستثناء دون تعيين. وهو أقرب إلى العقل والتجربة؛ حتى تظن كل فرقة أنها الناجية فتعمل صالحاً؛ لأن اليقين عملي وليس تاريخياً. وكأن الاعتقاد هو الذي يولد اليقين، وكأن كل فرقة تعتقد أنها ناجية فتعمل صالحاً تكون كذلك تاريخياً، وهي المقصودة. وهي كذلك بالفعل، بعملها الصالح، تكون ناجية؛ فالقصد الفعلي هو القصد التاريخي. وقد يتم التعيين للفرقة الناجية، «هي ما أنا عليه أنا وأصحابي»، وذلك بالتأكيد على فرقةٍ تاريخية بعينها، والتأكيد مرتان بلفظ «أنا»، أي الرسول وأصحابه، وهما جماعته التابعون له، جماعة تاريخية معينة هم الصحابة دون غيرهم. وهذا ما يُناقض روح الإسلام وسلوكه العملي؛ فكل من يتبع الرسول ويأخذه قدوةً فهو مثل صحابته، بدليل أن أهل السنة والحديث في كل عصر حتى يوم الدين. ومع ذلك لم ينفع التحديد التاريخي النظري، وطغى عليه التحديد السلوكي العملي، وأدعت كل فرقة أنها الفرقة المقصودة بالنجاة، فهي أحق باتباع الرسول من غيرها، وحدث التقاتل بينهما، فأيهما الفرقة الناجية؟ والجواب أنها أصبحت كلها هالكة بفعل التقاتل وإراقة دم الأخوة؛ لأن القاتل والمقتول في النار. وزيادةً في الإيحاء بصدق التعيين يتدخل السائل في صيغة الحديث بعد التعداد الأول، «قل يا رسول الله: ما هي؟» فالتعيين إنما جاء على طلبٍ خاص وسؤالٍ محدد، وليس مجرد تخصيص للعموم. وكما يحدث التطابق التاريخي بين العدد والواقع التاريخي في الماضي والحاضر فحسب، فقد خلط بين الفرق الكبيرة والفرق الصغيرة، ثم تم تقسيم الكبيرة إلى فرقٍ متعددة صغرى حتى يمكن إكمال العدد ثلاثة وسبعين. فالفرق الكبيرة في الحقيقة ثلاث، والأقل منها في الكبر خمس، فيكون مجموع الفرق الكبرى نسبياً ثمانية. ثم تنقسم الفرق الثلاث الكبرى: الأولى إلى عشرين، والثانية إلى اثنتين وعشرين، والثالثة إلى عشرين. وتنقسم اثنتان من الخمسة الأولى إلى خمس فرق، والثانية إلى ثلاث، في حين تبقى الثلاثة الأخرى من الخمس بلا قسمة.^٢ وهناك

^٢ يذكر الإيجي ثمانى فرق: (١) المعتزلة. (٢) الشيعة. (٣) الخوارج. (٤) المرجئة. (٥) النجارية. (٦) الجبرية. (٧) المشبهة. (٨) الناجية. ثم يُقسم المعتزلة إلى عشرين فرقة: (١) الواصية. (٢) المعربة.

فرقٌ مُتشابهة تم الفصل بينها لضرورة إكمال العدد.^٣ أما الفرقة الناجية فهي واحدة لا قسمة فيها، مع أن بها عشرات الفرق المُتمايزة فيما بينها، وكلها من الفرق الناجية. وقد تدخل بعض الفرق الصغرى مع الفرقة الكبرى.^٤ كما أن البعض منها مُتداخلٌ يصعب الفصل بينها.^٥ وقد تنقسم فرقةٌ صغرى إلى فرقٍ أصغر حتى يصعب العدد ويضطرب، ولا يُعرَف هل يصحُّ للفرقة الصغرى عدد أم للفرقات الصغرى فقط.^٦ وقد ذُكرت الفرق دون مراعاة لترتيبٍ تاريخي أو ترتيب من حيث الكبر أو الأهمية، بل يكفي فقط المطابقة للعدد السبعين المذكور. ومن الطبيعي أن تأتي الفرقة الناجية في النهاية، فختامه مسك، وما بعد الضلال إلا الهداية. وبقدر ما يتم التفضيل في الفرق الضالة وتقسيمها إلى فرق،

(٣) الهذيلية. (٤) النظامية. (٥) الأسوارية. (٦) الإسكافية. (٧) الجعفرية. (٨) البشرية. (٩) المردارية. (١٠) الهشامية. (١١) الصالحية. (١٢) الحابطية. (١٣) الحربية. (١٤) المعمرية. (١٥) الثُمَامية. (١٦) الخياطية. (١٧) الجاحظية. (١٨) الكعبية. (١٩) الجُبائية. (٢٠) البهشمية. وتنقسم الشيعة إلى اثنتين وعشرين فرقة تندمج تحت ثلاثة أقسام، الغلاة، وهي: (١) السبئية. (٢) الكاملية. (٣) البيانية. (٤) المغيرية. (٥) الجناحية. (٦) المنصورية. (٧) الخطابية. (٨) الغرابية. (٩) الذمية. (١٠) الهشامية. (١١) الزرارية. (١٢) اليونسية. (١٣) الشيطانية. (١٤) الرزامية. (١٥) المفوضية. (١٦) البدائية. (١٧) النصرية والإسحاقية. (١٨) الإسماعيلية والزيدية. (١٩) الجارودية. (٢٠) السليمانية. (٢١) البترية. (٢٢) الإمامية. وتنقسم الخوارج عشرين فرقة، هي: (١) المُحكمة. (٢) البهيسية. (٣) الأزارقة. (٤) النجدات. (٥) الأصفرية. (٦) الإباضية ((أ) الحفصية. (ب) اليزيدية. (ج) الحارثية. (د) طاعة لا يُراد الله بها). (٧) العجاردة ((أ) الميمونية. (ب) الحمزية. (ج) الشعبية. (د) الحازمية. (هـ) الخلفية. (و) الأطرافية. (ز) المعلومية. (ح) المجهولية. (ط) الصلتية. (ي) الثعالبة ((١) الأخنسية. (٢) العبدية. (٣) الشيبانية. (٤) المكرمية)). فالخوارج سبعة أقسام رئيسية، وثمانية عشر قسمًا فرعيًا (أربع فرق إباضية، وأربعة ثعالبة، وعشرة عجاردة). والمرجئة خمسة أقسام، هي: (١) اليونسية. (٢) العبيدية. (٣) الغسانية. (٤) الثوبانية. (٥) التومنية. والنجارية ثلاثة أقسام، هي: (١) البرغوثية. (٢) الزعفرانية. (٣) المستدركة. وكلُّ من الجبرية والمشبهة والفرقة الناجية قسَمٌ واحد (المواقف، ص ٤١٥-٤٣٠).

^٣ وذلك مثل تشابه المُشبّهة مع الشيعة، والمرجئة مع أهل السنة، والنَّجارية مع المعتزلة.

^٤ مثلًا الحابطية لا تدخل ضمن فرق المعتزلة.

^٥ وذلك مثل تداخل البهشمية والجبائية.

^٦ وذلك مثل انقسام الشيعة إلى غلاة وزيدية وإمامية، فهل تُحسَب الغلاة فرقةً قسَمَتها إلى ثمانى عشرة فرقة، أو تُحسَب الزيدية بالرغم من قسَمَتها إلى ثلاث فرق؟ ونفس الأمر بالنسبة للخوارج، وقسمة الإباضية إلى أربع فريقات، والعجاردة إلى عشر فريقات، والثعالبة إلى أربع فريقات؛ وبالتالي يصعب بعدها أن يكون مجموع فرق الخوارج عشرين.

والفرق إلى فرقٍ أصغر، تُعرَضُ الفرقة الناجية وحدةً واحدة، مُتحدة مُتماسكة، وكأنها هي رأي الأمة والجمهور، الأصل والجذع، وما دونها الفروع والشتات. الفرقة الناجية تجمع، والصالاة تُفرق. الأولى تُوحد، والثانية تُبعثر. وهو حكم قيمة مسبق يقوم بالكشف عن موقف السلطة السياسي تجاه المعارضة، وموقف الدولة تجاه خصومها السياسيين؛ فالسلطة هي الأساس، والمعارضة خروج عليها. والحقيقة أن الفرقة الناجية تُكوّن أيضًا من فرق، بل ومن فرقٍ صغيرة عدة، ولا تُمثل إجماعًا واحدًا على رأيٍ واحد، سواء في المسائل النظرية أو في الموضوعات العملية. يجمعها جميعًا التسليم بالأمر الواقع والإقرار بالسلطة القائمة.^٧

وقد استُعمل سلاح الألقاب لنصرة الفرقة الناجية، وحصارًا للفرق الهالكة، استعملته السلطة ضد فرق المعارضة؛ فالمتكلمون أهل الأهواء، والمعتزلة مُعطلّة مجوس الأمة، والنوّار خوارج، والرافضون شيعة أو روافض ... إلخ. وقد استمرّ هذا التقليد متبّعًا حتى الآن في اتهام فرق المعارضة بالعمالة والإلحاد والكفر والخروج. وقد أتت معظم التسميات والأوصاف والألقاب من الآخرين، أي من الخصوم، وليس من الفرقة ذاتها موضوع الاتهام؛ فالمعتزلة والشيعة والخوارج، وهي فرق المعارضة الرئيسية الثلاثة، كلها نعوت من الفرقة الناجية، وتُوحى كلها بالخروج على النهج القديم والصراط المستقيم؛ فالمعتزلة من الاعتزال من الجماعة، والشيعة من التشيع والخروج على الحياذ والموضوعية، والخوارج من الخروج على الإمام ورفض السلطة وإعلان العصيان.^٨ وتُسَمَّى فرق المعارضة الفرقة الناجية بالأموية، وأنصارها بالأمويين؛ أي السلطة. فإن صُعب الحصول على اسم مُتميز يدين ببنائه اللفظي، فإنه يمكن استعمال أسماء أخرى من مضمون الفرقة الهالكة واتجاهها، مثل الباطنية لقولها بالباطن دون الظاهر، أو الحرمية لإباحتها المحرمات، أو السبعية لقولها بالأئمة السبعة. وقد يُشتق الاسم من اللباس، مثل المحمرة للبسم الحُمرة، أو تسميتهم المسلمين حميرًا. وقد يُشتق الاسم من الأسماء الوثنية التي ينتسبون إليها، مثل البابكية أو المزدكية. فإن استعصى ذلك كله نُسبت الفرقة إلى اسم مؤسسها، وكأنها فرقة شخصية تدور حول زعيمها، وليس لها موقفٌ فكري أو اتجاه نظري، وكأن الخلاف

^٧ هناك خلاف بين المتكلمين والفقهاء، بين الأشاعرة والمرجئة، وبين الفقهاء بعضهم والبعض الآخر، وبين فرق المرجئة المتعددة.

^٨ المعتزلة بناءً على كلمة الحسن البصري «اعتزلنا واصل»، بعد مناقشة في موضوع مُرتكب الكبيرة.

أولاً: مقدمة: هل يجوز تكفير الفرق؟

بين الفرق هو صراع على السلطة. وما دامت السلطة بيد الدولة فإن خصومها عُصاةً خارجون على القانون. وقد يُستمدُّ الاسم من المكان حتى ترتبط بمنطقة وبلد دون جماعة وأنصار، ودون فكر ورأي. فإذا ما ارتبطت الفرقة باسم الرأي والعقيدة، فإنها في الغالب عقائد ضالة، مثل إنكار القدر والجبر والتشبيه والتأليه.^٩ وكثيراً ما يتم الاعتماد على بعض الأحاديث المشكوك في صحتها لتأييد التسمية واستعمال سلاح الألقاب، مثل «القدرية مجوس هذه الأمة». وكثير من هذه الأحاديث تُشير إلى عقائد ظهرت في وقت متأخر بعد عصر النبي، وقد وُضعت من أجل حصار الخصوم السياسيين، وهدم عقائدهم باستعمال الحجج النقلية، سلطة سياسية تعتمد على سلطة دينية. معظمها أحاديث ظنية ضعيفة السند، يُعارض متنها العقل والحس والمشاهدة.^{١٠} وعلى الضد من ذلك تُستعمل ألقاب المدح

^٩ وهذا حادث في تسمية الإسماعيلية بسبعة ألقاب، هي: (١) الباطنية؛ لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره. (٢) القرامطة؛ لأن أولهم حمدان قرمط إحدى قرى واسط. (٣) الحرمية؛ لإباحتهم الحرّات. (٤) السبعية؛ لأن النُطاء بالشرائع، أي الرسل، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، ومحمد المهدي سابع النُطاء، وبين كل اثنين سبعة أئمة يُتممون شريعته. ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يُقتدى ويُهتدى: (أ) إمام يؤدي من الله. (ب) حجة يؤدي عنه. (ج) ذو مصة يمص العلم من الحجة. (د) أبواب هم الدعاة. (هـ) أكبر يرفع درجات التائبين. (و) مأذون يأخذ اليهود على الطالبيين. (ز) مكلّب يحتج به ويرغب إلى الداعي ككلب الصائد. (ح) مؤمن يتبعه. والسموات والأرضون وأيام الأسبوع والسيارة، وهي المُدبرات أمراً، كلُّ منها سبعة. (٥) البابكية إذا اتبعت طائفة منهم بابك الخرمي بأذربيجان. (٦) المحمرة للبسهام الحمرة في أيام بابك، أو تسميتهم المسلمين حميراً. (٧) الإسماعيلية لاتباعهم الإمامة لإسماعيل بن جعفر، وقيل لانتساب زعيمهم أحمد بن إسماعيل (المواقف، ص ٢٢٤). والفرق المشتقة من أسماء مؤسسيها هي في العادة الفرق الصغيرة، مثل النجارية والجهمية والبكرية والضرائرية والكرامية، وجميع الفرق السبعة عشرة الخارجة على الإسلام التي يذكرها البغدادي. والفرق المستمدة من أسماء مواقفها مثل الروافض والشيعة والخوارج والمعتزلة والشرافة، والفرق المشتقة من فكرها مثل القدرية والمرجئة والمُشبهة والمؤلّهة والمنزهة والصفاتية والجبرية، والفرق المشتقة من مكانها مثل الحرورية.

^{١٠} وأكثر ما ورد في الأحاديث ذم القدرية والخوارج والشيعة؛ أي فرق المعارضة الرئيسية الثلاث. وأكثرها في المعتزلة والخوارج؛ أي فرق المعارضة العلنية. وأكثرها في المعتزلة؛ أي في فرق المعارضة العلنية العقلانية في الداخل. في ذم القدرية: اتفق أهل الملل على ذم القدرية ولعنهم. قال الرسول: «لُعنت القدرية على لسان سبعين نبياً». ولا يُنكر لعنهم مُنكر، ولكنهم يُحاولون درء هذا النبذ عن أنفسهم بما لا يُغنيهم، ويقولون أنتم القدرية إذ اعتقدتم إضافة القدرة إلى الله. وهذا بهت وتواثق. وقال الرسول: «القدرية هم مجوس هذه الأمة». وشبّههم لتقسيمهم الخير والشر في حكم الإرادة والمشيئة حسب تقسيم

والثناء لوصف الفرقة الناجية، مثل أهل الحق والإثبات، وكلها في مقابل أهل الأهواء، أهل الزيغ، أهل الضلال، أهل البدع. وينجح سلاح الألقاب في مجتمع يُفضل الحق على الباطل، والاستقامة على الاعوجاج، والسنة على الاجتهاد، والتقليد على البدعة، والإثبات على النفي، والجماعة على التفرد؛ فأهل السنة يسرون على الطريق الرئيسي دون تشعيب أو تفريق، وأهل الحديث يأخذون بالحديث دون تنكر له في مجتمع تحوّلت فيه سلطة القرآن إلى سلطة الحديث، وتشخّصت فيها النبوة في شخص النبي، وتحول الحديث فيه إلى السيرة. وأهل السلف أفضل من الخلف الذين تركوا الصلوات واتبعوا الشهوات. وهم الأصحاب، جمهور الأمة، الجماعة، وليسوا الأعداء أو إحدى فرق الأمة أو أحد شعابها. إذا ما سُميت أشعرية فلأنّ مؤسسها نصير أهل السنة والمدافع عن الحق ضد أهل الأهواء. الفرقة الناجية هي التي بها خلاص الأمة، فرقة الدولة، وحزب السلطة. ولكن يظل السؤال: ناجية عند مَنْ؟ عند الله أو عند السلطان؟^{١١} وقد يحدث نزاع حول الفرقة التي ينطبق عليها الاسم المذموم «القدرية»، هل هم نفاة القدر أم مُثبتوه؛ من ينفي القدرة عن الله ويُثبتها للإنسان،

المجوس، وصرفهم الخير إلى يزدان، والشر إلى أهرمان. وقال الرسول: «إذا قامت القيامة نادى منادٍ في أهل الجمع: أَيْنَ خصام الله تعالى؟ فتقوم القدرية!» ولا خفاء في اختصاص ذلك بهم، فإن أهل الحق يُفوضون أمورهم إلى الله، ولا يعترضون لشيء من أفعاله. ثم من يضيف القدرية إلى نفسه، ويعتقدها صفته بأن يتصف بالقدرة، أولى ممن يُضيفه إليها (الإرشاد، ص ١٥٦-٢٢٥). وكذلك ما رُوي في ذم المرجئة والخوارج، ولا يُذكر الحديث نصّاً للشك في صحته (الفرق، ص ٩). ويدافع القاضي عبد الجبار قائلاً: فهلاً سُميت أنفسكم قدرية دخلتم تحت قول النبي القدرية مجوس هذه الأمة؟ قلنا لا؛ لأن ذلك الاسم اسم ذم، فلا يستحق إلا على مذهبٍ مذموم، ونحن براء من ذلك (الشرح، ص ٧٨٨-٧٨٩).

^{١١} وإنما فصل النبي بذكر الفرق المذمومة، فرّق أصحاب الأهواء الضالة الذين خالفوا الفرقة الناجية في أبواب العدل والتوحيد، أو في الوعد والوعيد، أو في بابي القدر والاستطاعة، أو في تقدير الخير والشر، أو في باب الهداية والضلال، أو في باب الإرادة والمشينة، أو في باب الرؤية والإدراك، أو في باب صفات الله وأسمائه وأوصافه، أو في باب من أبواب التعديل والتجوير، أو في باب من أبواب النبوة أو شروطها، ونحوها من الأبواب التي اتفق عليها أهل السنة والجماعة من فريق الرأي والحديث على أصل واحد، خالفهم فيها أهل الضلالة من القدرية والخوارج والروافض (الفرق، ص ١٠-١١). وأردفته برابع فيه الحجاج والدليل على الخلافة التي يُنكرها الغالون (التنبيه، ص ١٠). ولكن رأيت من صعوبة الزمان تجرّد قوم في بغض أهل السنة والحث عليهم، وقصدهم ما سار فيهم من قول وفعل، فجعلت ذلك على ما قدرت عليه بمعونة الله، والله مُمد لأهل السنة بالمعونة الدائمة، والكفاية الشاملة، والعز المتصل، والجلالة في أعين عباده، والكلاءة في الأنفس والأهل والأولاد والأموال وحسن العاقبة في المعاد، ومُبْلغهم

أولاً: مقدمة: هل يجوز تكفير الفرق؟

أم من يُثبتها الله وينفيها عن الإنسان، وذلك في حالة صحة الخبر؟ وبالتالي يُستعمل سلاح الألقاب في كل الأوجه وعند جميع الفرق كسلاح وكسلاح مضاد، مع أن فرق المعارضة لها أسماءها من نفسها، مثل «أصحاب العدل والتوحيد»، ولكن الذي اشتهر هي أسماءها من الخصوم الذين كتبوا التاريخ ودونوا عقائد الفرق.^{١٢} ويتضح سلاح الألقاب أيضاً في صياغات العبارات، أي في ألفاظ الحديث؛ فإذا كان الأمر يتعلق بذكر رأي لفرقة ضالة، فإن اللفظ يكون «زعم» أو «ادّعى» أو «افتري» أو «كذب». أما إذا كان الرأي للفرقة الناجية، فإن اللفظ يكون «قال» أو «أجمع» أو «اتفق». ويقوم المؤرخ أحياناً باستجلاب اللعنات على صاحب الفرقة الهالكة، أو توّعه بالسلطان، أو استدعاء الجمهور عليه. ويتجاوز نقد أفكاره إلى الطعن في شخصه وأخلاقه وسيرته، كأن الغرض من مصنّفات الفرق هو الدفاع عن مذهب الفرقة الناجية، والتعريض بآراء الخصوم تحت ستار التاريخ.

والحقيقة أن التكفير سلاحٌ سياسي ضد الخصوم تحت ستار العقائد، سلاح مُتبادل بين السلطة والمعارضة، بل وسلاح مُتبادل بين فرق المعارضة بعضها ضد البعض الآخر؛ مما يُسبب في تبعثرها وتشتتها وتفرّقها، فتضعف أمام السلطة الواحدة. وكما يصل تكفير الفرقة الناجية إلى حد تكفير كل فرق المعارضة، فإن إحدى فرق المعارضة في المقابل تُكفر كل من لابس السلطان، أو اتصل به، أو زايد في الإيمان.^{١٣} وماذا يبقى من فرق الأمة لو كفر الجميع؛ لو كُفرت الفرقة الناجية الفرق الهالكة ضد الخصوم تحت ستار المعتقدات والمزايدة في الإيمان تملّقا للعامة ودفاعاً عن السلطان؟ بل إن العقائد ذاتها هي أيضاً سلاحٌ

ما هو أهله من لطائفه وإحسانه. فهم في عصرنا هذا هم الأطواد الشامخة، والبدور الزاهرة، والسادة الذين شملهم الله بوعونه وستره؛ فوجههم بالعون زاهرة، وألسنتهم بالصدق ناطقة (التنبيه، ص ١٤).
^{١٢} لقب المعتزلة أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب الأصلح ونفي الصفات القديمة (المواقف، ص ٤١٥).

^{١٣} الفرق الضالة الذين قال فيهم الرسول كلهم في النار! وأما الفرقة الناجية المُستثناة الذين قال فيهم الذين على ما أنا عليه وأصحابي، فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة، ومذهبهم خالٍ من بدع هؤلاء. وقد أجمعوا على ... (المواقف، ص ٤٢٩-٤٣٠). الشيعة، وهم اثنتان وعشرون فرقة، يُكفر بعضها بعضاً (المواقف، ص ٤١٨). وفي كل فرقة غلاة ومتوسطون، مثل الشيعة من ناحية الغلاة، والزيدية والإمامية من ناحية التوسط. ومع ذلك يُكفر المتوسطون مثل الزيدية لمشاركتهم المعتزلة في أصلي التوحيد والعدل. أما المردارية فتكفر كل من لابس السلطان، ومن قال بخلق الأعمال وبالرؤية (المواقف، ص ٤١٦-٤١٧).

نظري عند كل فرقة تُدافع به عن مواقفها الاجتماعية والسياسية. لا يوجد إذن تكفيرٌ نظري أو عملي، بل يوجد تباين في المواقف السياسية، وبالتالي اختلاف في الأطر النظرية. فإذا ما تم إرجاع «الإلهيات» إلى «الإنسانيات»، وبالتالي العودة إلى التجارب الإنسانية الأولى التي منها نشأت الإلهيات، ينتهي سبب التكفير؛ فقد كان في أحسن الأحوال وبفعل الفقهاء حكمًا شرعًا على صورٍ فنيةٍ ونظرياتٍ دفاعيةٍ أو هجوميةٍ لها تأويلها في التجارب الإنسانية، وليس بناءً على أحكامٍ عقليةٍ أو شرعيةٍ. وإذا ما تم الاتفاق على حدٍّ أدنى من المواقف السياسية والاجتماعية، ودون الوقوع في المزايدة الإيمانية أو تبعية للسلطات السياسية، فإنه يمكن نزع سلاح التكفير، والسماح باختلاف الأطر النظرية على أساس أنها اجتهاداتٌ نظرية في مواقف اجتماعية مختلفة. وتظلُّ كلها شرعية في إطار الوحدة الوطنية لأمةٍ واحدة.

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

كان تكفير الفرقة الناجية للفرقة الضالة الهالكة تكفيرًا عقائديًا نظريًا بالأساس قبل أن يكون تكفيرًا عمليًا، إخفاءً للمواقف العملية، وإبرازًا للعقائد النظرية؛ تملُّقًا للعامة ودفاعًا عن السلطان. فهل يتم التكفير طبقًا للآراء النظرية أم للأفعال؟ إن الآراء النظرية ما دام لا ينتج عنها فعل فإنها تظل خارج نطاق التكفير، بل إن تعريف الفرقة الناجية للأمة هو كل من نطق بالشهادتين؛ فالإيمان قولٌ قبل أن يكون نظرًا أو تصديقًا أو فعلًا. فكيف يتم التكفير النظري والنظر ليس من الإيمان عند الفرقة الناجية؟ وكيف يتم التكفير في أصلي التوحيد والعدل؟ هل يكفر أحد في التوحيد والعدل؟ لماذا يكفر من يرى أن هناك ذاتًا لها صفات وأن هناك إنسانًا حرًا عاقلًا ومسئولًا؟ ولماذا تكفر باقي الأصول الخمسة، الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ وإذا اتفقت فرق المعارضة الرئيسية الثلاث على أصلي التوحيد والعدل، فإن ذلك يعني التكفير النظري لها جميعًا.^١ والحقيقة أن الفرق إنما نشأت أولاً بسبب موضوعات عملية، وفي مواقف عملية، وبناءً على اختلافاتٍ عملية وليست نظرية؛ فقد نشأ صراعٌ حول السلطة وحول الشرعية، حول البيعة والعقد، ثم تحوّل هذا الخلاف إلى مسألةٍ نظرية في الإيمان والكفر، والطاعة والعصيان. كانت المسألة إذن عملية في إطارٍ نظري مثل مرتكب الكبيرة أو التحكيم، ثم أخذت بعد ذلك طابعًا في مسألتَي الأسماء والأحكام وفي الإمامة، ثم انتقل العرض النظري لها إلى عرضٍ نظري آخر على مستوى الأصول العقلية في التوحيد والعدل. كان الخلاف إذن حول الموضوعين الأخيرين في السمعيات، ثم انتقل بعد ذلك إلى العقلية؛ أي نظرية الذات

^١ هي فرق الشيعة (الزيدية) والخوارج والمعتزلة التي تشترك جميعها في أصلي التوحيد والعدل.

والصفات والأفعال التي هي أساس أصلي التوحيد والعدل. لم يكن الخلاف حول النبوة والمعاد، أي حول التاريخ، في الماضي وفي المستقبل، بل كان حول الحاضر، الفرد والجماعة، العمل والدولة، ثم امتدَّ الخلاف بعد ذلك طابعاً نظرياً في مسائلتي الأسماء والأحكام وفي الإمامة، ثم انتقال وكأنها موضوعاتٌ مستقلة بعيدة عن نشأتها العملية. ولما كان نسق العقائد يقوم على مقدمتين نظريتين، نظرية العلم ونظرية الوجود، وعلى قسمين رئيسيين؛ الأول عن الإلهيات، وهي الإنسانيات؛ الوعي الخالص (الذات) والوعي المتعين (الصفات)، وهو الإنسان الكامل، ثم خلق الأفعال والعقل الغائي، وهو الإنسان المتعين؛ والثاني عن السمعيات أو النبوات، وهو التاريخ، تاريخ الوحي (النبوة) ومستقبل البشرية (المعاد)، وهو التاريخ العام، ثم النظر والعمل (الأسماء والأحكام) ثم الحكم والثورة (الإمامة)، وهو التاريخ المتعين وتذييلها عن انهيار التاريخ (تكفير الفرق)؛ فإن التكفير العقائدي ينصبُّ على كل موضوع على حدة.

(١) هل هناك تكفير في المقدمات النظرية؟

يبدأ علم أصول الدين بمقدماتٍ نظرية أولى، نظرية العلم إجابة على سؤال «كيف أعلم»، ونظرية الوجود إجابة على سؤال «ماذا أعلم». والسؤال عن الذات العارفة يسبق السؤال عن موضوع المعرفة، وهي موضوعاتٌ نظرية صرفة تنبع من طبيعة الذهن، ولا يكاد يختلف عليها عاقلان. ومع ذلك كُفِّرَتْ فيها الفرقة الناجية الفرق الضالة.

(١-١) نظرية العلم

إن الموضوعات التي تُكفر فيها الفرقة الناجية الفرق الهالكة فيما يتعلق بنظرية العلم في حقيقة الأمر ليست عقائد، بل هي مجرد نظريات في العلم أو طرق في النظر والاستدلال يختلف فيها النُّظار دون أن يكفر بعضهم أو كلهم. فإذا كان من ضمن نظرية العلم قسمة المعرفة إلى ضرورية واستدلالية، فإن التركيز على المعارف الضرورية، واعتبار أن كل المعارف ضرورية، حتى إن الكسبية منها تكون ضرورية كذلك ويقوم على ضروري، ليس كفرًا، بل تثبيت للمعارف واعتبارها مغروزة في النفس؛ وبالتالي تحوُّل نسق العقائد كله إلى معارف فطرية غير مُكتسبة، تأتي من طبيعة النفس وليس من الخارج، وهو ما يجعل

ثانيًا: هل هناك تكفيرٌ عقائدي نظري؟

الإيمان واجبًا عقليًا.^٢ وما الحكمة في التركيز على المعارف المكتسبة؟ هل السبب في ذلك الرغبة في تلقين الناس نسقًا للعقائد يُعارض الفطرة ويأمر بالخضوع للسلطان والتسليم لأولي الأمر؟ ولكن ذلك سلاحٌ ذو حدين؛ إذ يمكن أيضًا رفض ما تُلقنه السلطان السياسية والدينية للناس ما دامت معارفهما مكتسبة، وتوجيه المعارف الفطرية، مثل الثورة على الظلم والخروج على الإمام الجائر، ضد المعارف المكتسبة. وفي النهاية، الضروري أقوى من المكتسب، وأرسخ منه في النفس، وأقوى منه كباعث ومقصد. ولماذا يُكفر القول بأن المعرفة تتولد من النظر؟^٣ أليس هذا هو الخلق والإبداع؟ وممَّ تأتي المعرفة إن لم تتولد من النظر؛ أي من طبيعة العقل ومن التركيز على المعارف الضرورية؟ يبدو أن الباعث أيضًا هو إبعاد الذهن عن التفكير، وجعله مجرد حصيلة لمعارف خارجة تأتي من السلطتين الدينية والسياسية، وهما بيدهما توجيه المعرفة ووسائل التلقين. ولماذا يُكفر القول بأن المعرفة واجبة بالعقل قبل الشرع؟^٤ أليس ذلك احترامًا لعقل الإنسان وتأسيسًا للشرع على العقل؟ ولماذا جعل العقل خاويًا من أية معارف، وأن المعرفة لا تجب إلا بالشرع؟ فإذا كان المُتحدث باسم الشرع هو السلطة السياسية، وهو في الوقت نفسه السلطة الدينية، لزم على الإنسان طاعة أولي الأمر دون أعمال للعقل. ولماذا يُكفر القول بأن التواتر لا يحتمل الكذب، وأن الإجماع والقياس ليسا بحجة؟^٥ وما العيب في جعل التواتر يُفيد الصدق ولا يحتمل الكذب؟ هل القصد من ذلك الطعن في التواتر وتجويز الكذب عليه بحجة الإجماع أو القياس؟ وإذا كان الإجماع يحدث من فقهاء السلطان وليس من علماء الأمة، فإنه لا يكون مصدرًا للعلم. وإذا كان القياس أيضًا إنما يقع لتبرير حكم السلطان الجائر، فإنه لا يكون حجة. إن الدفاع عن الإجماع والقياس في مواجهة النص المتواتر ترجيح للسلطة البشرية على سلطة النص؛ وبالتالي احتكار التأويل. إن الإجماع يتغير من عصر إلى عصر، والإجماع السابق لا يلزم الإجماع اللاحق. والقياس في نهاية الأمر اجتهاد فرد واحد، مجرد رأي وظن. وإذا كان الحال كذلك فيقين التواتر أولى. فهل هذا ضلال يستحق التكفير؟

^٢ عند الجاحظية المعارف كلها ضرورية، وكذلك الحال عند الثمائية، وكلاهما من المعتزلة (المواقف، ص ٤١٧).

^٣ عند الثمائية، المعارف مُتولدة من النظر (المواقف، ص ٤١٧).

^٤ عند الثمائية، المعرفة واجب قبل الشرع (المواقف، ص ٤١٧).

^٥ عند النظامية، التواتر لا يحتمل الكذب، والإجماع والقياس ليسا بحجة (المواقف، ص ٤١٦).

وما العيب في التشدد في الروايات وقد تطايرت الرقاب اعتمادًا على روايات تُروجها السلطة ضد الخصوم؟^٦ وإن تحديد عدد الرواة بعشرين، وأن يكون من بينهم من لا يتطرق إليه الكذب مثل واحد من المبشرين بالجنة، لا يستدعي التكفير، وإنما يستوجب نقد شروط يصعب تحقيقها. والحقيقة أن تكفير هذه الاتجاهات في نظرية العلم إنما يتعارض مع نظرية العلم لدى الفرقة الناجية ذاتها؛ مما يدل على أن للتكفير هدف إبعاد الخصوم السياسيين، ولكنه تحت ستار العقائد وباسمها؛ فالأدلة النقلية دون أدلة عقلية ظنية؛^٧ وبالتالي لا استحالة في القول بالمعارف الضرورية، أو توليد المعارف بالنظر، أو وجوبها قبل الشرع؛ بل إن بدايات نظرية العلم كنظرية في المنطق، في التصورات والتصديقات، وفي أنواع الحقائق بسيطة أو مركبة، وأنواع التعريفات بالمثل أو بالمشابهة أو باللفظ، إنما يعتمد على تحليل العقل الخالص، وأن اللفظ نفسه تكون دلالاته واضحة وظاهرة على المقصود.^٨ وإن إنكار المعارف الفطرية والواجبات العقلية لهو اتفاق مع بعض نظريات العلم عند فرق المعارضة؛ مما يدل على أن الغاية من التكفير ليس الخلاف حول العقائد بقدر ما هو استبعاد الخصوم السياسيين.^٩

^٦ عند الهذيلية، الحجة فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة (المواقف، ص ٤١٦).
^٧ يتعين على كل واثق بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية؛ فإن صادفه غير مُستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طُرُقها، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها، فما هذا سبيله فلا وجه إلا القطع به. وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطُرُق قاطعة، ولم يكن مضمونها مُستحيلًا في العقل، وثبتت أصولها قطعًا، ولكن طريق التأويل يجوز فيها، فلا سبيل إلى القطع. ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته وإن لم يكن قاطعًا، وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مُخالفًا لقضية العقل فهو مردود قطعًا؛ لأن الشرع لا يُخالف العقل. ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع ولا خفاء به (الإرشاد، ص ٣٥٩-٣٦٠).

^٨ الطوالع، ص ١٧. وما هنا نوعان آخران من التعريف؛ الأول: بالمثل، وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة. فإن كانت مُفيدة للتمييز فهي خاصة، فيكون رسمًا ناقصًا وإلا لم تصلح للتعريف. والثاني: التعريف اللفظي، وهو ألا يكون اللفظ واضح الدلالة، فيُفسَّر بلفظ أوضح دلالة، ثم إنه يُقدَّم في التعريف الأعم، ويُحترز فيه عن الألفاظ الغريبة الوحشية، وعن المشترك والمجاز بلا قرينة، وبالجملات ففي كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود (المواقف، ص ٣٥).

^٩ عند إحدى فرق الخوارج، لا حجة لله على الخلق في التوحيد إلا بالخبر، أو ما يقوم مقام الخبر من إشارة وإيماء (مقالات، ج ١، ص ١٧٢). ليس على الناس فرض ما لم تأتهم الرسل (مقالات، ج ١، ص ١٩١).

(٢-١) نظرية الوجود

وكما كُفِّرت الفرقة الناجية الفرق الضالة في بعض آرائها في نظرية العلم، كذلك كُفِّرتها في بعض آرائها في نظرية الوجود في بحث الجواهر والأعراض. فما العيب في اعتبار الأعراض أجسامًا، وأن يكون الجوهر مؤلفًا من أعراض؟^{١٠} أليس هذا ما يعرفه الجميع، وما يتفق مع الموروث الفلسفي العام، بل ومع إيمان العوام؟ هل بالضرورة لا بد أن تكون الأعراض مجرد صفات، وأن يكون الجوهر وحده هو الجسم؟ إن تصوُّر علاقة الجوهر والعرض على أنها علاقة مركز مُحيط، يكون أقرب إلى تحقيق أهداف السلطة في تصوُّر العلاقة بين الحاكم والمحكوم؛ وبالتالي يكون كل تصوُّر مُخالف يُعطي العَرَض بعض الاستقلال عن الجوهر، أو يكون مُشاركًا له في صفةٍ مثل الجسمية؛ يكون كفرًا! وإن بعض نظريات الفرق الضالة إنما تُشابه نظريات الفرق الناجية، مثل جواز خلو الجوهر عن الأعراض، وجواز قيام العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر بالميت، ولكن بهدفين مختلفين؛^{١١} عند المعارضة جواز وجود الحاكم من غير محكوم، وضرورة وجود مظاهر الحياة الحسية؛ وعند السلطة لأن الله قادر على كل شيء، حتى على فعل المُتناقضات، فلا يصمد أمامه قانون عقل أو طبيعة. أما اعتبار المَعدوم شيئًا، وبالتالي يكون له جوهر وعرض، فربما للتأكيد على وجود العدم، بل نفيه وإنكاره، وحتى يصمد العدم كطرفٍ مُقابل للوجود، وحتى يتساوى الطرفان، ولا يكون الوجود إيجابًا والعدم سلبيًا مطلقًا.^{١٢} وما المانع من دراسة الأفعال الإنسانية دراسةً طبيعية من خلال مفهومي الجوهر والأعراض؛ وبالتالي تتساوى الأعراض فيما بينها كأعراض لجوهر واحد وإن لم تتساو من حيث الحكم النظري؟ فالإيمان علم، والجهل كفر، وكلاهما أعراض للفعل أو للنظر من حيث هو جوهر. والأهم من ذلك كله هو تكفير نظريات الكمون والطفرة والخلق المستمر والتأخر والظهور في الطبيعة.^{١٣}

^{١٠} عند النظامية، الأعراض أجسام، والجوهر مؤلف من الأعراض (المواقف، ص ٤١٦).

^{١١} عند الصالحية، يجوز قيام العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر بالميت، وخلو الجوهر عن الأعراض (المواقف، ص ٤١٧).

^{١٢} تُسمَّى الخياطية المَعدوم شيئًا وجوهرًا وعَرَضًا (المواقف، ص ٤١٧).

^{١٣} عند النظامية، الله خلق الخلق دفعةً واحدة، والتقدم والتأخر في الكمون والظهور والطفرة (المواقف، ص ٤١٦). وعند الهشامية، الجنة والنار لم تُخلَقا بعد نظرًا للخلق المستمر. وعند المعمرية (معمربن عباد)، الله لم يخلق شيئًا غير الأجسام والأعراض تخلق نفسها بنفسها، كما هو الحال عند جميع أصحاب

ما العيب في أن يكون الخلق قد تم دفعةً واحدة، ثم يستمر الخلق من تلقاء نفسه، فتظهر الصفات الكامنة فيه؟ وما الحاجة إلى الخلق المُتقطع من الخارج، كل شيء في حاجة إلى خلق؟ ولماذا يكون الخلق المستمر نظريّةً هالكة، والخلق المُتقطع نظريّةً ناجية؟ وأيهما أكثر تنزيهاً لله، ورعايةً لمصالح العباد، وأكثر اتفاقاً مع العقل والعلم؟ وما العيب في الطفرة التي تُشير إلى الخلق الإلهي في الطبيعة، وتجعل الكيف مُخترقاً للكم، وتضع الحرية ليس في الإنسان فقط بل في الطبيعة كذلك؟ وما الكفر في القول بأن الجنة والنار لم تُخلَقا بعدُ طالما أنه لا توجد حاجة الآن لهما، أو أنهما كامنان في الوجود وسيظهران بالخلق المستمر؟ وما الكفر في القول بأن الله خلق الأجسام، ثم تظهر الأعراض في الأجسام بعد كونها فيها بفعل الخلق المستمر؟ هل كل فعل لا بد وأن يأتي من الخارج وليس من الداخل، وكأن كل ما يحدث في الكون إنما يقع بفعل إرادة خارجية، وليس بفعل إرادة ذاتية؟ وما المانع أن تجذب النار أهلها بنفسها دون أن يدفعهم أحد فيها، وكأن كل شيء يتحرك بطبيعته نحو غايته؛ فغاية النار إحراق من يستحقها، ونهاية من يستحقها الوقوع في النار؟ ولماذا تكون نظرية الجزء الذي لا يتجزأ التي رفضها الفقهاء هي النظرية الناجية، في حين تكون نظريات الطفرة والكمون والظهور هي النظريات الهالكة؟ إن القول بالطفرة والكمون والظهور ما هو إلا رد فعل على القول بالجزء الذي لا يتجزأ، ورد الاعتبار الكيفي الحيوي للطبيعة بعد سقوطها في التصور الكمي الآلي. إن المذهب الطبيعي الذي يظنّه الناس دعامة الإلحاد القائم على العلم الطبيعي هو عند الطبائعيين أنفسهم دفاع عن التوحيد ضد المُشبهة والمُجسمة، وإبقاء على الحُسنَيْن معاً، الدنيا والآخرة، العلم والدين، الطبيعة والله، دون التضحية بأحدهما من أجل إثبات وحدانية الآخر. وإن اتهام مذهب الطبائع بالإلحاد لهُو حكم من السلطتين السياسية والدينية قائم على تصوّر وحدانية الله بمعنى وحدانية الحاكم، وإنكار استقلال الطبيعة والإرادة الذاتية للشعوب.^{١٤}

الطبائع (المواقف، ص ٤١٧). وعند الجاحظية، الأجسام ذو طبائع، ويمتنع انعدام الجوهر، والنار تجذب إليها أهلها لا أن الله يُدخلها (المواقف، ص ٤١٧). والعجيب أننا نُعجَب في فكرنا المعاصر ببعض فلاسفة التطور في الغرب، ونلجأ إليهم لتجديد الفكر الإسلامي، ونكفّر نظريات التطور عند أصحاب الطبائع.

^{١٤} وويل لصاحب الكتاب (ابن الراوندي) من الملحدين، والذب في التوحيد لولا إبراهيم (النظام) وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حيطة التوحيد ونصرته، والذب عنه من طعن الملحدين فيه الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم؛ إذ شغل أهل الدنيا بلدّاتهم وجمع خطامها. وقد

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

إن الخلق من عدم الذي يظنُّه الناس تعبيرًا عن الإيمان هو في الحقيقة إفراز السلطتين السياسية والدينية للتعبير عن المزايدة في الإيمان، والتملُّق لشعور العامة، وإيقاع لها في السحر بهدف إثارة الإعجاب وسحر اللب والخيال؛ وبالتالي فإن عقيدة الفرقة الناجية ليست بأقرب إلى الإيمان من عقائد الفرق الضالة. إن الرغبة في التعظيم والمغالاة لتؤدي إلى عكس المقصود؛ فمثلًا جواز الاقتصار على خلق السموات مُغالاة في التعظيم؛ لأن الإرادة المُشخصة قادرة على كل شيء، ولكنه إنكار في الوقت نفسه للعناية واصطدام بالحكمة، وهما من صفات الذات المُشخصة كالإرادة تمامًا، بالإضافة إلى أنه رفض لتكوين العلم وبنائه وتدمير للحياة فيه، وكأن الحياة كان يمكن أن تكون على غير ما هي عليه، وافترض عالم آخر ممكن مُخالف لهذا العالم الواقع، واستبدال التمني بما هو موجود بالفعل، وإنكار لواقعية العالم، وافترض عالم آخر لا وجود له إلا تعبيرًا عن قدرة مُشخص يُغالي في تعظيمها إلى حد تدمير كل ما سواها. وإن افتراض وجود أجسام لا تُرى لا من حيث الوجود ذاته، بل من حيث إمكان رؤيته، هو افتراض وجود علم خارج نطاق المعرفة الإنسانية. وإن افتراض عالم متوهم هو هدم وإنكار لعالم الواقع. وإذا قويت الرؤية بوسيلة ما، وإذا استطاعت العين أن تمدَّ بصرها من الداخل أو من الخارج، فيمكنها أن ترى الأجسام. يمكن رؤية باطن الأجسام الشفافة بنفاذ الشعاع، كما يمكن رؤية باطن الأجسام المُعتمة باستعمال المناظر المكبرة. الرؤية مُمكنة ما دامت الأجسام موجودة، فإذا لم توجد الأجسام تستحيل الرؤية. وإذا وُجدت عينٌ تتوافر فيها شروط الرؤية تكون الرؤية ممكنة.^{١٥} إن الخلق له معانٍ كثيرة، وليس أحدها بأولى من الآخر أو أكثر منه. كلها تصوُّرات طبقًا لمدى الإحساس

أخبر في عدة من أصحابنا أن إبراهيم قال وهو يجود بنفسه: اللهم إن كنت تعلم أنني لم أقصر في نصره توحيدك، ولم أعتقد مذهبًا من المذاهب اللطيفة إلا لأشدُّ به التوحيد فيما كان منها يُخالف التوحيد، فأنا بريء. اللهم فإن كنت تعلم أنني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي، وسهل عليَّ سكرة الموت. قالوا: فمات ساعته. هذه هي سبيل أهل الخوف من الله والمعرفة به، والله شاكراً لهم ذلك (الخياط، ص ٤١-٤٢).

^{١٥} في جواز الاقتصار على خلق الجمادات. أجاز ذلك أصحابنا، وأباه جمهور القدرية غير الصالحي، وقالوا: لا يجوز أن يخلق الله جسمًا لا يُعتبر به وراء. وسألناهم عن الأجزاء الكامنة في بطون الأحجار، فزعموا أن بعض خلق الله يراها. وفي هذا بطلان قولهم إن الأجسام التي لا ينفذ فيها الشعاع مانعة من رؤية ما وراءها (الأصول، ص ١٥٢).

بالتنزيه، وللاستقلال الطبيعية، وإثبات الحرية الإنسانية. فقد يعني الخلق التقدير المسبق ونشأة الكون كله بناءً على قدرٍ سابق. حينئذٍ تتمُّ التضحية بالحرية الإنسانية التي لا تخضع لأي قدر مسبق، بل تُعبر عن الإمكانات البشرية الخالصة. الخلق بهذا المعنى قضاء على فعل الإنسان وفعل الطبيعة معاً، ويُوحي بأن هذا العالم لا يفعل فيه إلا من هو أقوى منه، وأن الإنسان لا يستطيع أمامه شيئاً. يقف عاجزاً لا يفعل إلا ما قد قرّره القدر المسبق، وفي الوقت نفسه لا ينشأ العلم الذي يهدف إلى السيطرة على الطبيعة ما دامت خارج كل سيطرة إنسانية.^{١٦} وقد يعني الخلق إثبات قدرة قديمة أمام كسب الإنسان بقدرة حادثة من أجل إنقاذ الحرية الإنسانية داخل تصور عام للخلق. وهذا إرجاع للخلق إلى مشكلة القدرة بين القدم والحدوث.^{١٧} وقد يعني الخلق إثبات قدرة مُطلقة مسيطرة على الطبيعة، والقضاء التام على استقلال ظواهرها، وسلب أية قوة كامنة فيها، في طبائع الأجسام، وأن إثبات الله فاعلاً للطبيعة ومجعلاً لها قضاء عليها وعلى استقلالها.^{١٨} وقد يعني الخلق الفعل لا بآلة.^{١٩} وهنا يتميز الخلق الإلهي عن الخلق الإنساني الذي يحتاج إلى آلة الخلق، وجود من وجود بلا توسط آلة، وإلا كان صنعاً. ولكن يظل التصور الإنساني هو أساس

^{١٦} عند زهير الأثري وأبي معاذ التومني، تعني «مخلوق» أنه وقع عن إرادة من الله وقوله «كُن». وعند الجبائي يعني الخلق فعل الأشياء المقدرة، وأن الإنسان إذا فعل الأشياء مقدرة فهو خالق (مقالات، ج ١، ص ٢٤٨؛ ج ٢، ص ١٩٦-١٩٧). وعند كثير من المعتزلة، مثل أبي الهذيل وأبي موسى بشر بن المعتمر، تعني «مخلوق» له خلق (مقالات، ج ٢، ص ١٩٨).

^{١٧} عند أهل الإثبات، مخلوق تعني مُحدث (مقالات، ج ١، ص ٢٤٨؛ ج ٢، ص ١٩٦، ١٩٧)؛ لذلك لا يجوز القول عند البعض إطلاقاً إن الباري لم يزل خالقاً، بل يجوز أن يُقال لم يزل الباري خالقاً على أنه سيخلق (مقالات، ج ٢، ص ٣٠١-٣٠٢).

^{١٨} عند أهل السنة، الحوادث كلها لا بد لها من مُحدثٍ صانع، وأكفروا ثمانية وأتباعه من القدرية لقولهم إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها. وهو صانع العالم، خالق الأجسام والأعراض. وأكفروا معمرًا لقوله إن الله لم يخلق شيئاً من الأعراض، بل خلق الأجسام، والأجسام خالقة للأعراض. وعند أهل السنة، الحوادث قبل حدوثها لم تكن أشياء ولا أعياناً ولا جواهر ولا أعراضاً، خلافاً للقدرية وقولها إن المعدومات في حال عدمها أشياء، وخلافاً للبصريين وقولهم إن الجواهر والأعراض كانت قبل حدوثها جواهر وأعراضاً. وهو ما يؤدي إلى القول بقدّم العالم (الفرق، ص ٣٣١-٣٣٢). وعند الجبائي، الله بخلق الحبل مُحبِل. وعند آخرين، الحبل عملية طبيعية (الفرق، ص ١٨٣-١٨٤).

^{١٩} عند الإسكافي، الخلق يعني فعلاً لا بآلة، أو بقوة مخترعة (مقالات، ج ١، ص ٢٤٨؛ ج ٢، ص ١٩٦-١٩٧).

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

التصور الإلهي للخلق عن طريق القلب. وقد يتحول الخلق إلى تجسيم مادي مشخص بتحوّل الخالق إلى صانع، والمخلوق إلى مصنوع.^{٢٠} ولا يفترق تصوّر الفرقة الناجية عن أي تصور ثنائي للعالم وقسمته إلى قديم ومُحدث؛ فهي قسمةٌ مادية. القديم لا مادة، والمُحدث مادة. والقسمة تتحدد على أساس مادي. ويسهل أن يتحول التصور إلى تجسيم خالص حتى يكون أكثر اتساقًا بدل التجسيم المقنع، وهو القول بالقديم الذي يتحدد بنفي المادة الحادثة عنه. ومن أجل رد اعتبار المادة، والتي جعلها الخلق سالبَةً محضة حين سلب عنها كل قوة، فقد تحوّلت إلى مادةٍ خالقة تُشارك الذات المشخصة في فعل الخلق.^{٢١} كما أن هناك تصوراتٍ عديدةً لكيفية حدوث الخلق، ليس أحدها بأولى من الآخر. هناك الخلق من عدم بفعل الإرادة وبأمر «كُن»، وهو خلق للشيء من لا شيء.^{٢٢} وقد يحدث الخلق لا بالإرادة وحدها، بل بالإرادة والحركة. فلا تحدث الإرادة والذات ثابتة، بل تتحرك الذات كلها، والحركة هي الإرادة.^{٢٣} وقد يحدث الخلق في الذات المشخصة نفسها، فالذات المشخصة محل للحوادث. ولا يحدث الخلق بالإرادة بل بالقول. وكما أن الذات المشخصة باقية، كذلك لا تُعدّم الحوادث ولا تخلو منه الأجسام. وقد نشأ هذا التصور كرد فعل للتصور الأول الذي

^{٢٠} هذا هو الأصل الثاني من أصول أهل السنة الخمسة عشرة. أما الأصل الثاني، وهو الكلام في حدوث العالم، فقد أجمعوا على أن العالم كل شيء هو غير الله، وعلى أن ما هو غير الله وغير صفاته الأزلية مخلوقٌ مصنوع، وعلى أن صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع، ولا هو من جنس العالم، ولا من جنس شيء من أجزاء العالم (الفرق، ص ٣٢٨).

^{٢١} التصورات الثنائية للخلق مثل تصور أحمد بن حابط، وفضل الحذثي. للخلق ربان؛ أحدهما قديم وهو الله، والآخر مُحدث وهو عيسى. والمسيح ابن الله على معنَى دون الولادة، وهو الذي يُحاسب في الآخرة، وهو الذي يأتي في ظل من الغمام والملائكة، وهو الذي خلق آدم على صورة نفسه. تدّرّع المسيح جسداً، وكان قبل التدرع عقلاً (الفرق، ص ٢٧٧-٢٧٨). كما تقول المجوس بصانعين؛ أحدهما شيطان مُحدث. وعند الروافض، الصانع جوهر مخلوق محدث، لكنه صار إلهاً صانعاً بحلول روح الآلهة فيه (الفرق، ص ٣٣١-٣٣٢).

^{٢٢} خلق الأشياء من لا شيء (الفقه، ص ١٨٥). وعند المعتزلة أيضاً لإنكارهم كون المعدم شيئاً (الفرق، ص ١١٥-١١٦). وعند ابن كرام، «كُن» تعني خلقاً للمخلوق، وإحداثاً للمُحدث، وإعلاماً للذي يعلم بعد وجوده (الفرق، ص ٢١٧).

^{٢٣} عند المُجسمة، الله قبل الخلق ليس له صفات، ثم أراد، وإرادته حركته إذا أراد كون الشيء تحرّك فكان الشيء؛ فالله يخلق بالإرادة، والإرادة حركة (مقالات، ج ١، ص ٢٦٢-٢٦٣).

يجعل الله خارج العالم ومُنفصلاً عنه.^{٢٤} وقد يحدث الخلق على درجات كما هو معروف عند الحكماء في نظرية الفيض، وتكون بدايته أشرف نقطة، ثم تقلُّ مراتب الشرف كلما هبطنا حتى نصل إلى أقل الدرجات. قد تكون البداية جسمًا في التجسيم، وقد لا تكون جسمًا في التنزيه، أو قد تكون أسطورةً قائمة على التفسير الحرفي للنصوص.^{٢٥} وتتنوع تصورات الخلق إلى درجة نفي الذات المشخصة كليّةً، ولا يهْمُ بعد ذلك أن يكون قدم العالم حسيًّا ماديًّا أو معنويًّا صورياً من حيث الإمكانية.^{٢٦} كل هذه تصورات للخلق ليس أحدها بأولى

^{٢٤} ومنها قوله لذلك الحدث «كُن» على الوجه الذي علم حدوثه عليه. والقول نفسه حروف، كل حرف منها عَرَضُ حادث فيه. ومنها رؤية تحدث فيه يرى منها ذلك الحادث، ولو لم تحدث فيه الرؤية لم يرَ ذلك الحادث. ومنها استماعه لذلك الحادث إذا كان مسموعاً (الفرق، ص ٢١٧). وعند محمد بن كرام، لا يحدث في العالم جسم ولا عَرَضُ إلا بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات المعبود. ولا يُعَدُّم في العالم شيء من الأعراض إلا بعد حدوث أعراض في ذات المعبود. منها إرادته لعدمه، وقوله لما يريد عدمه «كُنْ معدومًا» أو «افنْ». وهذا القول حروف، كل حرف منها عَرَضُ حادث فيه. فصارت الحوادث الحادثة في ذات المعبود أضعاف الحوادث من أجسام العالم وأعراضها. يحدث الخلق بالقول لا بالإرادة. ومنع وصف الأعراض الحادثة فيه بأنها مخلوقة أو مفعولة أو محدثة. ذوات المعبود لا تخلو من حدوث حوادث في المستقبل، وإن كان قد خلا منها في الأزل، مثل أصحاب الهيولى من أن الأزل جوهر خالٍ من الأعراض ثم حدثت الأعراض فيها، وهي لا تخلو منها في المستقبل. ولا تُعَدُّم الأجسام، مثل قول الدهرية والفلاسفة بأن الفلك والكواكب طبيعةٌ خامسة لا تقبل الفساد والفناء. الله محل للحوادث، أقواله وإرادته وإدراكاته للمرئيات والمسموعات، وملاقاته للصفحة العليا من العالم أعراض حادثة فيه (الفرق، ص ٢١٧). وعند بعض المعتزلة، الله لا يقدر على إفناء بعض الأجسام (الفرق، ص ٢١٨).

^{٢٥} عند الكرامية، أول شيء مخلوق هو جسم حي يصح منه الاعتبار، ولو بدأ بخلق الجماد لم يكن حكيمًا. وعند القدرية، لا بد أن يكون في الخلق من يصح منه الاعتبار، وليس بواجب أن يكون أول الخلق حيًا يصح منه الاعتبار. وعند أهل السنة، أول شيء مخلوق هو اللوح والقلم، ثم أجرى القلم على اللوح بما هو كائن إلى يوم القيامة (الفرق، ص ٢٢٠-٢٢١). وعند الباطنية أن الإله خلق النفس، فالإله هو الأول، والنفس الثاني، وهما مُدبرا العالم. وقد يكون الأول العقل، والثاني النفس، يُدبران هذا العالم بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الأول (الفرق، ص ٢٨٥).

^{٢٦} تقول الباطنية بقدّم العالم وجدد الصانع، ولا تُقَرُّ بِلِلهِ قديم ولا بحدوث العالم، ويَتَّهَمون أهل الشرائع بأنهم يعبدون إلهاً لا يعرفونه، ولا يحصلون منه إلا على اسم بلا جسم (الفرق، ص ٢٩٥-٢٩٧، ص ٣٠٤-٣٠٧). وعند أبي عفان الرقي من أصحاب الجاحظ، المزاج قديم لإقدم علته. وهو أيضًا رأي المانوية (الانتصار، ص ٢٩). ويرى الإسكافي أن كل موجود على ظهر الأرض لم يكن معدومًا قط بوجه من الوجوه؛ لأن الوجود عنده ليس بمعدوم، ولم يكن معدومًا، ولا يكون معدومًا أبدًا. وهذا تصريح بأن

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

من الآخر، وكلها تُمثل ردود أفعال على بعضها البعض، بما في ذلك تصورات الفرقة الناجية التي كانت السبب في حدوث تصورات بديلة عند الفرق الهالكة. لا يكون أحدها أصوب من الآخر، أو أحق بالإيمان وأبعد عن الضلال. وهناك أسئلة نظرية خالصة ناتجة عن التوتر بين التنزيه والتشبيه لا يمكن تكفير أحد فيها؛ فهي كلها آراء نظرية طبقاً لدرجة قرب الفكر من التنزيه أو من التشبيه. فإذا كان السؤال: هل خلق الشيء هو الشيء أم غيره؟ فإن جعل الخلق غير الشيء يُركز على جانب الفاعل والإرادة، أي من جانب الخالق، في حين أن التوحيد بين الخلق والشيء يجعل الخلق من جانب المخلوق. الرأي الأول يجعل أهم عامل في الخلق هو الفعل الإرادي أو العلة الفاعلة، في حين يُركز الرأي الثاني على العلة المادية. التصور الأول يضع تمايزاً بين الذات والموضوع، بين الأنا والآخر، في حين أن الثاني يوحد بين الذات والموضوع، بين الأنا والآخر. تتصل الإلهيات بالطبيعيات في الخلق؛ فعندما تطغى الإلهيات الخلق هو الشيء أو يكون الشيء بلا صفة. في التصور الإلهي يُطلق للإرادة الحرية في أن تخلق إلى ما لا نهاية، في حين أنه في التصور الطبيعي تتحدد الإرادة بأفعالها وبخلقها المتناهي.^{٢٧} والتصور الطبيعي يقضي على التشخيص، ويرى الخلق في الشيء، والإرادة في الطبيعة، والحياة في المادة، وهو أساس نشأة العلم. والحقيقة أن ذلك ليس تفكيراً في الخلق باعتباره صفة إلهية، بل في الخلق باعتباره عملية إنسانية؛ ثم يحدث التمايز بين الإنسان

الأجسام قديمة؛ لأن المحدث ما وُجد بعد عدم، وإن كان معدوماً لم يوجد بعد عدم (الانتصار، ص ٩١). وعند المعتزلة الكعبي باستثناء الصالحي، الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء. وعند البصريين، الجواهر والأعراض كانت في حال عدمها جواهر وأعراضاً وأشياء (الفرق، ص ١١٥-١١٦). وقد أنكر جهّم خلق الجنة والنار (التنبيه، ص ١٣٧).

^{٢٧} اختلف الناس في خلق الشيء، هل هو الشيء أم غيره؟ عند أبي الهذيل خلق الشيء (الذي) هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره، وهو إرادته له وقوله له كُن. والخلق مع المخلوق في حالة، وليس بجائز أن يخلق الله شيئاً لا يريده، ولا يقول له كُن. وثبت خلق العرض غيره، وكذلك خلق الجوهر. وزعم أن الخلق الذي هو إرادة وقول لا في مكان. ورغم أن التأليف هو خلق الشيء مؤلفاً، وأن الطول هو خلق الشيء طويلاً، وأن اللون خلقه له ملوناً، وابتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له، وهو غيره، وإعادته له غيره، وهو خلقه له بعد فئائه، وإرادة الله للشيء غيره، وإرادته للإيمان غير أمره به. وكان يثبت الابتداء غير المبتدأ، والإعادة غير المعاد، والابتداء خلق الشيء أول مرة، والإعادة خلقه مرة أخرى (مقالات، ج ٢، ص ٤٨). عند معمر، خلق الشيء غيره، وللخلق خلق إلى ما لا نهاية له، وأن ذلك يكون في وقت واحد معاً (مقالات، ج ٢، ص ٤٩). وعند عباد، المخلوق عبارة عن شيء، وخلق الشيء غير الشيء، ولا يقول الخلق غير المخلوق. خلق الشيء قول، ولا يقول إن الله قال له كُن (مقالات، ج ٢، ص ٤٨-٤٩).

والله بحجة الأولى أو المفارقة. فإذا كان الخلق هو المخلوق في الإنسان، فإن الخلق يكون مُخالفًا للمخلوق في الله. وقد يحدث تمايز بين أفعال الخلق، فيكون الخلق هو المخلوق في البداية، ولكن الإعادة غير المعاد في النهاية إثباتًا لتطور الخلق وتغييره. فإذا كان الخلق صفة فإنه يصعب بعد ذلك معرفة هل هي صفة للخالق أم صفة للمخلوق، مجرد محاولة للخروج من إشكالٍ قديم عن طريق إلغائه.^{٢٨} وتستمر الإشكالات العقلية في كل تصوّر دون حل، خاصةً في التصور الثنائي الأول. فإذا كان الخلق غير المخلوق، فهل يكون الخلق مخلوقًا؟ وهنا يكتمل التصور الثنائي بتصورٍ أحادي، فيكون الخلق مخلوقًا هروبًا من قدم العالم. فكل تصوّر مُكْمَلٌ للآخر، التغيرات والتماثل، الاختلاف والاتفاق. ويدخل بعد الحقيقة والمجاز في التصورات؛ مما يدل على أنها جميعًا صيغٌ إنشائية، وليست أحكامًا على واقع، وإنما جميعًا تقوم على قياس الغائب على الشاهد.^{٢٩} والعجيب أن الفرقة الناجية اختارت تصوّرًا دون آخر على أنه التصور الحق، وهو أن خلق الشيء هو المخلوق اعتمادًا على

^{٢٨} عند إحدى فرق الروافض، الخلق هو المخلوق، والباقي يبقى لا بقاء، والفاني يفنى لا بقاء (مقالات، ج ١، ص ١٢١). وعند النظام، الخلق من الله الذي هو المكون، وهو الشيء المخلوق، وكذلك الابتداء هو المبتدأ، والإعادة هي المعاد، والإرادة من الله تكون إيجابًا للشيء وهي الشيء، وتكون أمرًا وهي غير المراد، كنحو إرادة الله للإيمان هي أمره به، وتكون حكمًا وأخبارًا وهي غير المحكوم والمخبر عنه. وكأن إرادة الله أن يُقيم القيامة يعني أنه حاكم بذلك مُخبر به، والابتداء هو المبتدأ، والإعادة هي المعاد، وهي خلق الشيء بعد إعدامه. وعند الجبالي، الخلق هو المخلوق، والإرادة من الله غير المراد، وفعل الإنسان هو مفعوله وإرادته غير مراده. وكان يزعم أن إرادة الله للإيمان غير أمره به، وغير الإيمان وإرادته لتكوين الشيء غيره، يثبت مثبت الخلق هو المخلوق والإعادة غير المعاد. وعند هشام الفوطي، ابتداء الشيء مما يجوز أن يُعاد غيره، وابتدأؤه مما لا يجوز أن يُعاد ليس بغيره، والإرادة المراد (مقالات، ج ٢، ص ٤٨-٤٩). عند هشام بن الحكم، خلق الشيء صفة للشيء، لا هو الشيء ولا هو الفناء. صفة للفاني، لا هي هو ولا هي غيره (مقالات، ج ٢، ص ٤٩، وص ١٢١).

^{٢٩} اختلف الذين قالوا إن خلق الشيء غيره في الخلق؛ هل هو مخلوق أم لا؟ عند أبي موسى المردار، الخلق غير المخلوق، والخلق مخلوق في الحقيقة وليس له في الخلق. وعند أبي الهذيل، الخلق الذي هو تأليف، والذي هو لون، والذي هو طول، والذي هو كذا، كل ذلك مخلوق في الحقيقة، وهو واقع عن قول وإرادة. والخلق الذي هو قول وإرادة ليس بمخلوق في الحقيقة، وإنما يُقال مخلوق في المجاز، لا يُقال الخلق مخلوق على وجه من الوجوه. عند زهير الأثري، الخلق غير المخلوق، وهو إرادة وقول مُحدث ليس بمخلوق. وعند أبي معاذ التومني، الخلق حدث، وليس بمحدث ولا مخلوق، وأن الإرادة من الله تكون إيجابًا، وهي خلق، وتكون أمرًا. وكان يزعم أن القرآن حدث ليس بمخلوق ولا محدث (مقالات، ج ٢، ص ٥٠).

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

عدم جواز وجود واسطة بين الخالق والمخلوق؛ وبالتالي تكون أقرب إلى التصور الأحادي الطبيعي. وفي هذه الحالة لا يجوز تكفير المشبهة والمُجسمة.^{٣٠} وكما لا يجوز تكفير أحد التصورين الإلهي والطبيعي، فإنه لا يجوز أيضًا تكفير التصور الإنساني؛ فالخلق صفة إنسانية خالصة، بل إنها أولى صفات الإنسان، وأخص ما يميزه وما يُعبر عن حريته. يبدو ذلك عند الفنّان الخالق المُبدع. ولكن الإنسان نظرًا لاغترابه عن العالم وعجزه عن الدخول فيه، نسب إلى الذات المشخصة أفضل ما لديه، وتعبّد صفة الخلق بدلًا من ممارسته. أما العالم فإنه ينشأ في الشعور لحظة الوعي به؛ فقد لا يكون العالم موجودًا على الإطلاق عندما يكون خارج الشعور، وقد يكون موجودًا في إنسان لأنه نشأ في شعوره، وغير موجود بالنسبة إلى إنسان آخر لم يعه بعد. ليست النشأة إذن مادية كونية، فذاك موضوع علم نشأة الكون، بل نشأته في الشعور. السؤال عن النشأة الكونية نظرة مادية خالصة، في حين أن النشأة الشعورية نظرة إنسانية مثالية. الأولى ادعاء وغرور، والثانية تصف الواقع على ما هو عليه.

(٢) هل هناك تكفير في العقليات (الإلهيات)؟

تبدأ العقليات في علم العقائد بالأدلة على وجود الوعي الخالص (الله)، ثم بوصفه بأوصاف ستة ثم بصفات سبع، فهل هناك تكفير فيها؟ هل هناك رأي واحد صائب ناجح بينما تكون الآراء كلها ضالة هالكة؟ فإذا كانت الأدلة كلها تبدأ من العالم، ومن تحليل الطبيعة ابتداءً من نظرية الجوهر والأعراض، فما وجه الكفر في القول بأن الأعراض لا تدل على الباري؛ إذ كيف يدل الأدنى على الأعلى؟ وكيف تُستعمل الأعراض للدلالة على الأجسام؟ وكيف تُستعمل الطبيعيات كمقدمة للإلهيات؛ وبالتالي ربط الثوابت بالمتغيرات؟ بل إن رأي الفرقة الناجية بالإجماع على حدوث العالم ووجود الباري فيه تدمير للعالم لإثبات الله، وكأن الأعلى لا يثبت إلا بعد فناء الأدنى. وإذا كان النظر الصحيح هو المُفضي إلى العلم بحدث العالم، فالعلم بحدث العالم ما هو إلا مقدمة لإثبات القديم؛ أي إنه النظر المُفضي إلى الإلهيات عن طريق إثبات حدث العالم.^{٣١} وهل يمكن البدء بالطبيعة والانتهاء منها إلى ماهيتها عن طريق

^{٣٠} يرفض ابن حزم الرأي القائل بأن خلق الشيء هو غير الشيء المخلوق، ويُفند حججه النقلية، ويؤيد الرأي الآخر أن خلق الشيء هو الشيء نفسه، ويؤيد حججه النقلية (الفصل، ج ٥، ص ١١١-١١٢).

^{٣١} عند الهشامية، الأعراض لا تدل على الباري (المواقف، ص ٤٢١، ص ٤٣٠). النظر الصحيح المُفضي إلى العلم بحدث العالم (الإرشاد، ص ٣).

الذهاب من الدليل إلى المدلول، ومن الآيّة إلى معناها؟ يتضمن العقل أوليات أو مقدمات هي التي تؤدي إلى التوحيد؛ فعلم التوحيد يقوم أساساً على نظرية في أوائل العقول وبداهاته. ليس التوحيد تشخيصاً أو تجسيماً أو تشبيهاً، بل هو بناءً عقلي يقوم على مجموعة من المسلّمات البديهية. التوحيد مجموعة من الحقائق الأولية تنشأ من طبيعة العقل، أو هو بناءً أولي للعقل.^{٣٢}

ولكن هل يُفضي الإثبات بالدليل إلى إثبات المدلول أو إلى إثبات العلم بالمدلول؟ هل يؤدي الدليل على حدث العالم إلى حدث العلم نفسه أو إلى العلم بحدث العالم؟ ما دام الأمر مُتعلّقاً بنظرية العلم، فالدليل يؤدي إلى المدلول من حيث هو علم لا من حيث هو واقع؛ ومن ثَمَّ لا ينقسم المدلول إلى وجود وعدم أو قدم وحدث، ولا يمكن أن تتحول نظرية العلم إلى نظرية وجود. وتكون تقسيمات الوجود هي تقسيمات العلم؛ أي أحكام عقلية على المعلوم.^{٣٣} والانتقال من الدليل العقلي إلى المدلول الواقعي يقوم على حكم مسبق، وهو تطابق عالم الأذهان مع عالم الأعيان، وهو حكمٌ منطقي يقوم على افتراضٍ ميتافيزيقي،

^{٣٢} وهو الدليل القائم على النظر والتفكير في مخلوقات الله (الإنصاف، ص ٢٩-٣٠). أن يعرف بدء الأوائل والمقدمات حتى يتم له النظر في معرفة الله عز وجل، وحقيقة توحيده، وما هو عليه من صفاته التي بان بها من خلقه، وما لأجل حصوله عليها استحقَّ أن يُعبد بالطاعة دون عبادة (الإنصاف، ص ١٣). فأما المعلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول، فكالعلم بحدث العالم وقدم صانعه وتوحيده، وصفاته وعدله وحكمته، وجواز ورود التكليف منه على عباده صحة نبوة رسله بالاستدلال عليها بمعجزات، ونحو ذلك من المعارف النظرية (الأصول، ص ٢٤).

^{٣٣} إذا نصبتُم دليلاً في حدث العالم، فالمدلول حدث العالم أو العلم بحدث العالم؟ اختلف أرباب الأصول؛ فذهب بعضهم إلى أن مدلول الدليل العلم بحدث العالم. وذهب آخرون إلى أن العلم بحدث العالم نفسه ... ثم من أحاط بتعلق الدليل بالمدلول اقتضى له ذلك العلم بالمدلول. ومن زعم أن المدلول هو العلم لم يُتصور عنده انقسام المدلولات إلى الوجود والعدم والحدث والقديم، وإنما المدلول العلم على كل الحال، ثم المعلول يختلف بتغاير معلوماته، ولا خلاف في أن الأدلة تنقسم إلى الوجود والعدم والحدث والقديم ... وجوه التعلق مضبوطة عند العقلاء، منها تعلُّق العلم بالمعلوم وتعلُّق القدرة بالمقدور، وليس تعلُّق الحدث بالفاعل (الشامل، ص ١٠٥-١٠٦). اختلف في أن العلم بدلالة الدليل هل يُغايِر العلم بالمدلول. قال الإمام الرازي: هناك دليلٌ مستلزم ومدلول لازم، ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما، ولا شك أنها مُتغايرة، فتكون العلوم المتعلقة بها مُتغايرة. ثم قال قومٌ وجه الدلالة غير الدليل (المواقف، ص ٦٦-٦٧). ويُشترط للنظر الصحيح أن يكون في الدليل دون الشبهة، ومن جهة دلالاته دون غيرها، وهي الأمر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول، كإمكان العالم أو حدوثه لثبوت الصانع؛ فالعالم هو الدليل، وثبوت الصانع هو المدلول، وكونه بحيث يُفيد النظر فيه العلم. ثبوت الصانع هو الدلالة،

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

وهو الدليل الأنطولوجي. وهو ما يتطلب الاقتضاء والتوليد، توليد النظر للعلم، واقتضاء الذات الموضوع.^{٣٤} إن تكفير الفرق الهالكة لإنكارها وجود الله لم يؤدّ بالفرقة الناجية إلى إثباته نظرًا لتغاير العلم والمعلوم، واختلاف الدليل والمدلول؛ فالإنكار هنا أكثر صراحةً من وهم الإثبات. وإن ارتباط الدليل بالمستدل يجعل إثبات وجود الله أو إنكاره مشروط أولاً بوجود الناظر؛ وبالتالي يأتي ثبوت وجوده أولاً قبل إثبات وجود موجود آخر. المعرفة سابقة على الوجود، والذات العارفة سابقة على موضوع المعرفة؛ لذلك أتت نظرية العلم سابقةً على نظرية الوجود. ولا سبيل إلى التطابق بينهما إلا تدريجيًا بتحقيق الوعي الخالص في

وإمكانه وحده هو جهة الدلالة. وهذه الأمور مُتغيرة بتغاير العلوم المُتعلقة بها، إلا أن جهة الدلالة شديدة الاتصال بالمدلول؛ فمن هنا تُؤمّن أن العلم بها نفس العلم بالمدلول (المقاصد، ص٧٣). قال الإمام الرازي وغيره إن العلم بوجه دلالة الدليل، هل يُغايّر العلم بالمدلول، فيه خلاف. والحق المُغايّرة؛ لتغاير المدلول ووجه الدلالة، كالعلم بأنه لا بد له من مؤثر، والعلم بكون الدليل دليلًا على المدلول (شرح المقاصد، ص٧٤).

^{٣٤} والذي ارتضاه القاضي الباقلاني هو أن مدلول دليل حدث العالم، والمحيط بتعلق وجه الدليل بالمدلول، يعلم المدلول؛ فالأدلة العقلية تدل لأنفسها ودلالاتها من صفات ذاتها، وصفات الأنفس لا تزول مع بقاء الأنفس اتفاقًا من العقلاء. فلو أحدث الله السموات والأرض ولم يحدث عاقلًا ينظر ويستدل، فلا تخلو الحوادث إما أن تكون أدلة مع انتفاء المُستدلين أو لا تكون أدلة؛ فإن لم تكن أدلة أيضًا عند وجود العقلاء إذن فمن المستحيل انتفاء صفة نفس في حال ثبوتها في أخرى، ولو سُنح ذلك لسانح لخروج الجوهر عن تميّزه في بعض الأحوال مع بقاء ذاته. لا يُتصور ثبوت الدليل من غير ثبوت المدلول. لو كان المدلول علمًا لاستحال ثبوته مع انتفاء المُستدلين. المدلول ليس هو علم الناظر، والأدلة لا ترجع إلى علوم النظر، بل تنقسم إلى الوجود والعدم (الشامل، ص١٠٦-١٠٧). هذه المسألة تجري بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى، فيقولون: لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله على وجوده مُغايّرًا لهما؛ لأن المُغايّر لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه، والمُغايّر لوجود ما سواه هو وجوده فقط. الجواب أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مُغايّر لهما هو أمرٌ اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج (شرح المقاصد، ص٧٤). والكل (المعتزلة) اتفقوا على أن بعد العلم لا بد من وجود عالم صانع قادر حي نحتاج إلى إثبات بالدليل. قال الرازي إنه جهالة، ولعلمهم أرادوا أننا بعد أن نعلم أن صانع العالم ذاتٌ تتصف بهذه الصفات، نحتاج إلى أن نبين أن للعالم صانعًا، أي ذاتًا تتصف بها، كما نعلم أن الواجب يمتنع عدمه، ومع ذلك نحتاج إلى إثباته بالبرهان. وهذا قولٌ صحيح؛ إذ معناه أنه لا يصلح صانعًا للعالم إلا وأن تكون هذه صفاته، وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج. وماذا نقول فيمن يقول: شريك الباري اتصافه بهذه الصفات، وإلا لم يكن شريكًا وأنه ممتنع؟ (المواقف، ص٥٧).

الوعي المُتَعِين، وتحقيق الوعي المُتَعِين في حرية الأفعال والعقل الغائي، ثم تحقيق التاريخ العام في التاريخ المتعين، وتحقيق التاريخ المتعين في الفرد والدولة، في فعل الفرد وفعل الجماعة، وباختصار عن طريق تحقيق الإنسان في التاريخ.

(١-٢) الوعي الخالص (الذات)

ولماذا يكون القول بأصلي التوحيد والعدل هوّى وضلاً، ويكون القائلون بهما في النار؟ أليس التوحيد هو التنزيه، والعدل هو الحرية والعقل والغائية والصلاح والاستحقاق؟ وما العيب في نفي الصفات لو كان ذلك هو شرط إثبات التنزيه وافتقاء مخاطر التشبيه؟ وما العيب في إثبات الصفة تكون هي عين الذات لدرء تهمة النفي والتعطيل، واقتراباً من الرأي الآخر دون الوقوع في محاذيره؟ وهل إثبات الصفات مع مخاطر التشبيه أولى بالإيمان وأبعد عن الكفر من نفي الصفات مع إثبات التنزيه؟ ولماذا يُكفر القول بأن الصفات أحوال لا قديمة ولا حادثة، لا معلومة ولا مجهولة، وضْعاً للسؤال من جديد، وإيجاداً لحلّ وسط بين الإثبات والنفي، وتحويل المسألة كلها من المستوى الطبيعي في الجوهر والأعراض إلى المستوى النفسي للذات والأحوال؟ فإذا كان الله لا يوصف بالقدم ولا بالبقاء، فلأنّ كل وصف له هو وقوع في التشبيه. لا يوصف الله بالقدم لأن القدم من صفات البشر وخصائص الأشياء، كالحب القديم والجبن القديم والعرجون القديم.^{٣٥} صحيح أن القول بالهين مُضادٌ لوصف الوحداية، ولكنه أثّر من آثار الديانات القديمة، خاصة إذا كانا غير مُتساويين؛ واحد قديم، والثاني حادث يحاسب الناس يوم القيامة، كما هو الحال في المسيحية في العلاقة بين الله والمسيح، ويكون ذلك أقرب إلى تاريخ الأديان منه إلى علم العقائد الإسلامية.^{٣٦} وما المانع من أن يصير أهل الآخرة إلى جمود حتى لا يُشاركوا الله في صفة الخلود؟ إن التضحية بخلود أهل الجنة والنار من أجل إثبات خلود الله أقل خطورة

^{٣٥} قال المعتزلة بنفي الصفات، ورَكَّزَتِ الواسلية عليها. وعند الهذيلية، الله عالم بعلم هو ذاته، وقادر بقدرة هي ذاته، ومُريد بإرادة لا في محل، وبعض كلامه لا في محل وهو كُنْ، وإرادته غير المراد (المواقف، ص ٤١٥). وعند المعمرية (معمر بن عباد السلمي)، لا يوصف الله بالقدم، ولا يعلم نفسه (المواقف، ص ٤١٦).

^{٣٦} عند الحابطية (أحمد بن حابط) من أصحاب النظام أن للعالم إلهين؛ قديم هو الله، ومحدث وهو الذي يُحاسب الناس في الآخرة (المواقف، ص ٤١٦).

ثانياً: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

من المشاركة في الخلود، والتضحية بخلود الله من أجل خلود النعيم أو العذاب. فما لا نهاية له صفة للذات؛ أي البقاء. وكما أن الله لا أول له فإنه لا آخر له، عكس الإنسان الذي له أول، وهو الخلق أو لحظة وعيه وإثبات وجوده، وله نهاية، وهو الموت أو لحظة عدمه وخموله.^{٣٧} وما المانع من نفي الرؤية، رؤية الله، ولماذا يكفر من يُنكرها؟ وهل الله شيء أو موضوع في مقابل الذات يمكن رؤيته بالعين؟ وهل الله موضوع أم ذات شخص أم مبدأ، شيء أم فكر؟ إن الإنسان لا يرى وعيه، بل يشعر بنفسه، ولا يرى أي وعي خالص، بل يشعر بحضوره ويتعامل معه. هل الله ذات أم موضوع، شخص أم مبدأ، جسم أو تصور؟^{٣٨} أما باقي الصفات السبع فإن نفيها أو تأويلها إنما كان حرصاً على التنزيه؛ فالعلم ذاته والسمع والبصر إنما هي وسائل للعلم، وليست صفات مستقلة، والقدرة والإرادة ليستا في محل، والحياة ضد الآفات، والكلام مخلوق حتى لا يوصف الصوت والحرف بالقدم. أليس ذلك كله دفاعاً عن التنزيه وحرصاً من مخاطر التشبيه؟ إن اعتبار الكلام مخلوقاً محدثاً إنما كان غرضه تنزيه الله عن الحدوث، وإثبات الفعل الإنساني والفهم الإنساني، وتحقيق الإنسان بعلمه للوحي في التاريخ. لقد أرسل الوحي للإنسان وليس لله، وفهمه الإنسان بعلمه، وعبر عنه بلغته، وقرأه بصوته؛ وبالتالي يكون كلام الله هو كلام الإنسان المفهوم والمقروء والمكتوب والمتحقق. أما اعتبار الإرادة حادثة لا في محل، فإن الغرض منه نفي المكانية عنها كما نفيت من قبل عن الذات، ومن أجل إنقاذ الحرية الإنسانية.^{٣٩} أما الأسماء

^{٣٧} عند الهذيلية، أهل الخالدين يصيرون إلى خمود (المواقف، ص ٤١٥).

^{٣٨} عند الكعبية (أبو القاسم بن محمد الكعبي)، لا يرى الإنسان نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه. كما تُكفر المردارية من قال بالرؤية (المواقف، ص ٤١٧). وعند الجبالية، لا يرى الله في الآخرة (المواقف، ص ٤١٨).

^{٣٩} عند أبي هاشم، الله عالم بلا صفة ولا حالة تُوجب العالمية. وكونه سميماً بصيراً أنه حي لا آفة به. وعنده أيضاً أن العلم لا يتعلق بمعلومين على التفضيل. لله أحوال لا معلومة ولا مجهولة، لا قديمة ولا حادثة (المواقف، ص ٤١٨). وعند الخياطية، كونه سميماً بصيراً يعني أنه عالم بتعلُّقهما، وكونه يرى ذاته أو غيره أنه يعلمه (المواقف، ص ٤١٧). الجبائي، إرادة الرب حادثة لا في محل، والعالم يفنى بفناء لا في محل، والله مُتَكَلِّم بكلام يخلقه في جسم (المواقف، ص ٤١٨). وعند الجبرية، الله لا يعلم الشيء قبل وقوعه، علمه حادث لا في محل، ولا يتصف بما يوصف به غيره كالعلم والقدرة. وافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام (المواقف، ص ٤٢٨). وللمعتزلة في نفي الصفات وحدوثها ثلاث فرق: (أ) البرغوتية، كلام الله إذا قرئ عرض، وإذا كُتب جسم. (ب) الزعفرانية، كلام الله غيره، وكل ما هو غيره مخلوق،

فإنه لا يجوز إطلاقها على الله نظرًا لما تُوحى به أيضًا من تشبيه يقوم على قياس الغائب على الشاهد.^{٤٠} إن الأوصاف والصفات والأسماء كلها إنما هي تدل على الحياة الكاملة بلا آفات أو نقص، تُعبر عن الإنسان الكامل باعتباره وعيًا خالصًا ومُتحققًا في العالم.

(٢-٢) الوعي المتعين (الصفات)

وكما يتم تكفير أصلي التوحيد والعدل، فإنه يتم أيضًا تكفير القول بالتأليه والتجسيم.^{٤١} وكما يرتبط التوحيد بالعدل وحق الإنسان في أن يكون حرًا وعاقلاً، يرتبط التوحيد أيضًا بالإمامة نتيجةً للقول بالوهية الأئمة. وبالرغم من وجود أنماط سابقة في الديانات القديمة لتأليه الإنسان أو الطبيعة، كما هو الحال في اليهودية والمسيحية، أو في الديانات الشرقية في فارس والهند والصين، وبالرغم مما قد يكون وراء ذلك من نيات ومقاصد لإفساد العقيدة الجديدة، وبث الفرقة، وضياع القوة، والتشويش على التوحيد، فإن تأليه الإنسان أو الطبيعة إنما يخضع لظروف نفسية واجتماعية وسياسية محلية. ففي مجتمع الاضطهاد تسود العواطف والانفعالات العقل والرؤية، وتتشخص الألوهية في الإمام المُنفذ المُخلص، ويظهر حالاً في كل شيء، في الإنسان وفي الطبيعة، في النفس وفي العالم. يتحول ظلم الإمام واستشهاده إلى نصره، ويؤدي النقيض إلى النقيض، وينقلب السلب إلى الإيجاب، من لا شيء إلى كل شيء، من النقص إلى العظمة، من العجز إلى القوة، ومن النصر إلى الهزيمة، ومن الإنكار إلى الإثبات. يحلُّ الله في الإمام بعد أن رفض البشر الاعتراف به والانقياد به. وهو حي لم يُقتل؛ فالحقُّ باقٍ لا يموت، وكل من اتصل به من ذرية أو أصحاب أو جماعة فإنه يكون مثله.^{٤٢} وكما أن الله والإنسان شيء واحد، فكذلك الله والطبيعة شيء واحد، لا فرق بين الخالق والمخلوق في أسطورة الخلق حتى يكون الله قريباً من الطبيعة، وتكون

ومن قال كلام الله غير مخلوق كافر. (ج) المستدركة، الكلام مخلوق مطلقاً، ووافقوا أهل السنة والإجماع في نفيه، ويعتبرون أقوال مُخالفيهم كلها كذباً، حتى قول لا إله إلا الله (المواقف، ص ٤٢٨).

^{٤٠} عند هشام بن عمرو الفوطي لا يُطلق اسم الوكيل على الله لاستدعائه مُوكلاً (المواقف، ص ٤١٦).

^{٤١} الأول تكفير المعتزلة، والثاني تكفير الشيعة.

^{٤٢} هذا هو موقف غلاة الشيعة، إذ قالت السبئية لعليٍّ أنت الإله حقاً. لم يمُت علي، وقتل ابن ملجم شيطاناً بدلاً عنه. الله على صورة إنسان، ويهلك كله إلا وجهه. رُوِّح حُلَّت في علي، ثم في أخيه محمد ابن الحنفية، ثم في ابنه أبي هاشم، ثم في بيان بن سمعان. وعند الخطابية، الأئمة آلهة، والحسنان ابنا الله،

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

هي قريبة من الله؛ فالتركيز على الروح يُحيلها إلى روحٍ شامل يضم الطبيعة، وصاحب الهدف يرى غايته في كل شيء. والخلق يكون من طبيعة الخالق، نورًا في مقابل الظلمة، حقًا في مواجهة باطل. كل مظاهر الطبيعة صفات له وآثار لقدرته، السحاب والريح والرعد والبرق. يتم الخلق بالكلمة وليس بالإرادة، كلمة الحق في مقابل كلمة النفاق. ويتم الكلام بالاسم الأعظم، وليس باسم الملوك والأمراء والسلاطين. فرض الخلق على غيره لأن غيره هو الخلق، وهو ذاته. الله يخلق من ذاته إلهًا يكون هو نفسه مثل المسيح.^{٤٢} والله جسم، موجود واقع مرئي، وذلك أن ضياع الواقع والأرض والدولة يتحول إلى وجودٍ جسمي ملموس حق، فيكون الله جسمًا. الإمساك بشيء بدلًا من فقدّه، والتمسك بشيء بدلًا من تلاشيّه. والجسم مكانٌ تتلاقى فيه الأبعاد وليس مُسطحًا، له عمق فيبعد عن السطحية. يتكوّن من نور، أو نظائر مُشعة، أو معادن مُعتمّة؛ نظرًا لاجتماع النور والظلمة في الجسم. إلهٌ يلمس ويُمسك به تعبيرًا عن رغبة الإنسان في الإمساك بالضائع والتمسك بالمفقود. يقوم ويقعد، يتحرك ويسكن، وليس موتًا وثباتًا. ما زال النشاط موجودًا فيه تعبيرًا عن الرغبة في المقاومة، واستمرار حياة النضال في مجتمع الاضطهاد؛ فالإرادة حركة، والحركة إرادة.

وتعويضًا عن سلطان الدنيا وملك الأرض يكون الإنسان الإله ملكًا على رأسه تاج، فإذا ما تكلم فإن التاج يقع من على رأسه من هيبة الكلام وقوة الصوت. الخير والشر نور وظلمة كونيّان. تُعبر لغة الملوك والتيجان عن الإمامة الضائعة والملك المفقود والحكم المغصوب. وهو على صورة إنسان؛ إذ إن الإنسان الضائع يتحول إلى إله عليه وفرة سوداء كالحصان العربي، وما يتصف به من قيم جمالية. النصف الأعلى مجوّف حتى يمتلئ بالعلم والمعرفة. والمجوّف أكثر شفافية من المُصمّت، وإن كانت المُصمّت أكثر صلابة. للأجوف رنين وصوت، وللمصمت سكون وموت. وهو مُماسٌ للعرش، لا وجود لمسافة بينهما تدل على عدم تطابق

وجعفر إله، لكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي. وعند الزمّية الذين ذمّوا محمدًا، عليٌّ إله، وألوهية خمسة أشخاص؛ فاطمة والحسان، ولا يقولان فاطمة تحاشيًا من وصمة التأنيث. وعند الرازمية، حلّ الإله في أبي مسلم وهو لم يُقتل. وعند النصيرية الإسحاقية، حلّ الله في علي. وعند الجناحية تُتناسخ الأرواح. كان روح الله في آدم، ثم شيث، ثم الأنبياء والأئمّة حتى علي وأولاده الثلاثة، ثم عبد الله (المواقف، ص ٤١٨-٤١٩).

^{٤٣} تقول السيّثية إن عليًا في السحاب؛ الرعد صوته، والبرق سوطه. يقولون عند سماع الرعد: السلام عليك يا أمير المؤمنين. عند المفوضية، فوّض الله خلق الدنيا إلى محمد، وقيل إلى علي (المواقف، ص ٤٢٠).

أو عدم تناسب؛ مثلاً للعظمة والإحكام. تحمله الملائكة وهو أقوى منها، مثل الكركي تحمله رجلاه، تصويراً أقرب للناس وأقل تجريداً. له لون وطعم ورائحة، له مذاق، وليس كالماء، أو الإله المجرد، أو الطعم المائع الذي يُصيب الإنسان بالقيء والغثيان. تنبع الحكمة من قلبه؛ مما يدل على العلم الضروري الفطري المغروز في النفس، وفي الوقت نفسه علمٌ تجريبي بناءً على خبرة العالم ومعرفة البشر وعرك الحياة. وبقدر ما يكون العلم باطنياً داخلياً يكون أيضاً تجريبياً خارجياً يتغير طبقاً للأحداث، فتبدو أشياء ثم تتغير المعارف طبقاً لتطور الواقع وتغير الأحداث، ويتم ذلك خارج الخطأ والصواب؛ فالمعرفة كشف للشيء، وما دام الشيء يتغير فالمعرفة كذلك، وهذا ما بدا في النسخ. وذلك تعليم للبشر للجمع بين العلمين القبلي والبعدي، الفطري والكسبي، الضروري والنظري، الحدسي والاستدلالي.^{٤٤} لا فرق إذن بين القول بحدوث الصفات أو نفيها والقول بالتجسيم، كلاهما كفر.^{٤٥} ولكن هل التشبيه هو الإيمان؟ هل إثبات الصفات وقدمها هو الرأي الصائب، وما دونه هو الضلال؟ وما الفرق بين تشبيه الله بالإنسان وبأن يكون له وجه ويد وعين، وبين تجسيم الله في صورة إنسان يقوم ويقعد ويتحرك، والأمر في كلتا الحالتين يتجاوز اللغة والصورة الفنية إلى الشيء نفسه؟ وما الفرق بين تصور التجسيم لله على أنه جسم، وتصور التشبيه له على أنه جسم حي، لحم ودم وعظم؟ وهل السبب في استثناء الفرج واللحية نفاق السلاطين وترية لحاهم، ثم فسادهم وانحلالهم وإطلاق العنان لفروجهم؟ إن الفرق بين التجسيم والتشبيه

^{٤٤} عند المغيرية، الله جسم على صورة إنسان من نور، على رأسه تاج، وقلبه منبع الحكمة. ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الأعظم، فطار، فوقع تاجاً على رأسه؛ ثم كتب على كفه أعمال العباد، فغضب من المعاصي، فغرق، فحصل منه بحران، أحدهما ملحٌ مظلم، والآخر حلوٌ نيرٌ؛ ثم اطلع في البحر النير فأبصر فيه ظله، فانتزعه، فجعل الشمس والقمر، وأفنى الباقي نفياً للشريك؛ ثم خلق الخلق من البحرين، فالكفر من الظلم، والإيمان من النور. وعند الهشامية، الله جسد، طويل عريض عميق، مُتَسَاوٍ، كالسيكة البيضاء يتلألأ من كل جانب، وله لون وطعم ورائحة ومجسمة، وليست هذه الصفات المذكورة غيره. يقوم ويقعد، ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه إليه بسبعة أشبار بأشبار نفسه، مُماسٌ للعرش بلا تفاوت بينهما. إرادته حركته، وهي لا عينه ولا غيره. يعلم الأشياء بعد كونها بعلم لا قديم ولا حادث. كلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره. وعند شيطان الطاق، الله نورٌ غير جسماني على صورة إنسان، يعلم الأشياء بعد كونها. وعند يونس بن عبد الرحمن القمي، الله على العرش تحمله الملائكة، وهو

أقوى منها، كالكركي يحمله رجلاه. وجوّزت البدائية البداء على الله (المواقف، ص ٤٢٠-٤٢١).

^{٤٥} يقول زرارة بن أعين الرافضي بحدوث الصفات، وبأن قبلها لا حياة (المواقف، ص ٤٢١).

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

ليس فرقًا في النوع، بل هو فقط في الدرجة. التجسيم أكثر صراحة من التشبيه، والتشبيه أكثر خوفًا. كلاهما يقوم على تصورات الملاء والمحاذاة والبعد والتناهي والجهة والتحت والفوق والعلو والسفل.^{٤٦} ما الفرق بين إثبات نزول الله وصعوده إلى السماء الدنيا في التشبيه، وبين القيام والقعود والحركة في التأليه والتجسيم؟ وأيهما أكثر تنزيهًا لله، إثبات الأعضاء لله أم تأويل النصوص، فيكون الاستواء هو الاستيلاء، والقدرة والاحتواء، وأن يكون الوجه هو الحضور، واليد المقدرة، ويكون العين والسمع والبصر هو العلم، والجنب بمعنى الأمر، والفوق بمعنى العلو والتعالي؟ هل المطلوب المحافظة على المعاني الحرفية للنصوص والوقوع في التشبيه، أم تأويل النصوص حفاظًا على التنزيه؟^{٤٧} أيهما أفضل؛

^{٤٦} زاد العبيدية أصحاب عبيد الله المكذب أن علم الله لم يزل شيئًا غيره، وأنه تعالى على صورة إنسان. المشبهة شَبَّهوا الله بالخلوقات وإن اختلفوا في طريقة التشبيه؛ فمنهم مُشَبِّهة غُلَاة الشيعة، ومنهم الحشوية كمضر وكهمس والهجمي. قالوا هو جسم من لحم ودم، وله الأعضاء، حتى قال بعضهم: اعفوني من اللحية والفرج وسلوني عما وراءه. ومنهم مُشَبِّهة الكرامية التي تقول الله على العرش من جهة العلو، تجوز عليه الحركة والنزول. واختلفوا هل يملأ العرش أم لا. قال بعضهم مُحَاذٍ للعرش. ثم اختلفوا هل هو مُحَاذٍ ببعيد مُتَنَاهٍ أو غير مُتَنَاهٍ. ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم. وهل هو مُتَنَاهٍ الجهات كلها أم من جهة تحت أولًا. وتحل الحوادث في ذاته، يقدر عليها دون الحوادث الخارجية. أول من خلقه حتى ليصبح منه الاستدلال (المواقف، ص ٤٢٧-٤٢٩). وهذا هو موقف المُشَبِّهة من المرجئة والكرامية.

^{٤٧} عند الفرقة الناجية، الله يستوي على عرشه، له وجه ويدان وعين وسمع وبصر. يُرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون في الجنة، ويُحَبَّبُ عنه الكافرون في النار. يُقَلِّبُ القلوب بين أصدعين من أصابعه، ويضع السموات على أصبع، والأرضين على أصبع. يُصدقون بجمع الروايات التي يُثَبِّتُها النقل من النزول إلى السماء الدنيا، وأن الرب يقول: هل من سائل؟ هل من مستغفر؟ (الإبانة، ص ١٠-١٢). والآيات عند المعتزلة ليست على ظاهرها باتفاق (شرح الفقه، ص ١١٨). وقال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية إن قول الله «الرحمن على العرش استوى» أنه استوى وملك وقهر، وأن الله في كل مكان، وجحدوا أن يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق. وذهبوا في الاستواء إلى القدرة. ولو كان هذا كما ذكره كان لا فرق بين العرش والأرض؛ فانه سبحانه قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كل ما في العالم، فلو كان الله مُستَوِيًا على العرش بمعنى الاستيلاء، وهو مسئول عن الأشياء كلها، لكان مُستَوِيًا على العرش وعلى الأرض ... وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية أن الله في كل مكان، فلزمهم أنه في بطن مريم، وفي الحشوش، وفي الأخلية. وهذا خلاف الدين (الإبانة، ص ٣٢). وعند الأشعرية أن كثيرًا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلًا لم يُنزل الله به من سلطان، ولا

التفسير الحرفي للنصوص والوقوع في التشبيه، أم التأويل العقلي لها حرصاً على التنزيه؟ وما الحكمة في تصوير اليد والقبضة كيد فعلية إلا الرغبة في البطش؟ وأيهما أفضل؛ الشئئية المادية المشخصة لله، أم النظرة الإنسانية العامة العقلية له؟ وأيهما أفضل؛ أن يكون لله وجه

أوضح به برهاناً، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين، ولا عن السلف المتقدمين، فخالفوا روايات الصحابة عن نبي الله في «تسع مسائل»، منها: (٩) أنكروا أن يكون له يدان، وأنكروا أن يكون له عين، وأنكروا أن يكون له علم، وأنكروا أن يكون له قوة، ونفوا النزول (الإبانة، ص ٧-٨). نفت الجهمية أن يكون لله وجه، وأبطلوا أن يكون له سمع وبصر وعين، ووافقوا النصارى؛ لأن النصارى لم تثبت الله سمياً بصيراً إلا على معنى أنه عالم ... وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل «عملت بيدي» ويعني به النعمة، وإذا كان الله إنما خاطب العرب بلغتها وما يجري مفهوماً في كلامها ومعقولا في خطابها، وكان لا يجوز في لسان أهل البيان أن يقول القائل «فعلت بيدي» ويعني النعمة، بطل أن يكون معنى قوله «بيدي» النعمة؛ وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل «لي عليه يد» بمعنى عليه نعمة، ومن دافعنا عن استعمال اللغة ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها، دفع عن أن تكون اليد بمعنى النعمة؛ إذ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد النعمة إلا من جهة اللغة، فإذا دفع اللغة لزمه ألا يُفسر القرآن من جهتها، وألا يُثبت إليه نعمة من قبلها؛ لأنه إن رجع تفسير قول الله «بيدي» نعمتي إلى الإجماع فليس المسلمون على ما ادّعى مُتفقين، وإن رجع إلى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل «بيدي» يعني نعمتي ... وإن قالوا قلنا ذلك من القياس، قيل لهم ومن أين وجدتم في القياس أن قول الله «بيدي» ولا يكون معناه إلا نعمتي؟ ومن أين يمكن أن يُعلم بالعقل أن يُفسر كذا ...؟ ولو كان القرآن بلسان غير العرب لما أمكن أن نتدبره، ولا أن نعرف معانيه إذا سمعناه. فلما كان من لا يُحسن لسان العرب لا يُحسّنه، وإنما يعرفه العرب إذا سمعوه علم أنهم إنما علموه لأنه بلسانهم نزل ... قالوا الأيدي القوة، أن يكون معنى قوله «بيدي» قدرتي. قيل لهم هذا التأويل فاسد ... لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول القائل «عملت بيدي» وهو يعني نعمتي، ولا يجوز عندنا ولا عند خصومنا أن تعني جارحتين، ولا يجوز عند خصومنا أن تعني قدرتين، وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صحَّ القسم الرابع، وهو أن معنى قوله «بيدي» إثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين (الإبانة، ص ٣٦-٣٧). ثم رأيت السلف أجمعوا على عدم تأويل اليد، وتبعهم الأشعرى في ذلك بخلاف سائر الصفات، فإن فيها خلافاً عنهم بين التأويل والتفويض (شرح الفقه، ص ٩٣). لا يجوز أن يكون معنى ناظرة مُعتبرة؛ لأن الآخرة ليست بدار اعتبار. ولا يجوز أن تعني مُتعطفة راحمة؛ لأن الباري لا يجوز أن يُتعطف عليه. ولا يجوز أن يعني مُنتظرة؛ لأن النظر إذا قُرن بذكر الوجوه لم يكن معناه نظر القلب الذي هو انتظار، كما إذا قُرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين، فصَحَّ قوله «ناظر» «رائية» إذا لم يجز أن يعني شيئاً من وجوه النظر. وإذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربع، وفسد منها ثلاثة أوجه، صحَّ الرابع، وهو نظر رؤية العين التي منها الوجه (اللمع، ص ٦٣-٦٤). لا يجوز أن يكون الله عن نظر التفكير والاعتبار؛ لأن الآخرة ليست بدار اعتبار. ولا يجوز أن يكون عن نظر الانتظار؛ لأن النظر إذا ذُكر مع الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه ... وإذا ذُكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب ... وإذا كان

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

وعينان وشفتان وأذنان ووجنتان وأنف وجبهة وذقن، أم يكون له ما هو بمثابة الحضور والذات والنفس؟^{٤٨} وأيهما أفضل: أن يوصف الله بأنه «فوق» عبادته حقيقةً في المكان، أم أنه المُستولي عليهم والأعلى منهم؟ وأيهما أكثر تنزيهاً؛ وصف الله بأنه متين، أي تخين جسمًا، أم أنه قوي؟ وأيهما أكثر فهمًا؛ وصف الله بأنه شديد بمعنى القوة العضلية، أم بمعنى أن حكمه نافذ؟^{٤٩} وأيهما أكثر عقلًا؛ إجراء النصوص على ظواهرها، أو تفويض معناها، أو تأويلها؟ إن التفسير الحرفي يوقع في التجسيم أو التشبيه، والتفويض تسليم بالعجز وهدم

ذلك كذلك فلا يجوز أن يكون الله أراد نظر التعطف؛ لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم. وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صحَّ القسم الرابع ... مما يُبطل قول المعتزلة إن الله أراد بقولها نظر الانتظار ... وإنما أراد نظر الرؤية. ولما قرُن النظر بذكر الوجه أراد نظر العينين اللتين في الوجه ... لا أنه أراد الثواب ... (الإبانة، ص ١٢-١٣).

^{٤٨} كان عباد بن سليمان يُنكر من قال إن لله وجهًا، وينكر القول «وجه الله ونفس الله»، ويُنكر القول «ذات الله»، ويُنكر أن يكون الله ذا عين، وأن يكون له يدان هما يده (مقالات، ج ٢، ص ١٦٥). وكان عباد يُنكر أن يُقال إن الباري قائم بنفسه، وإنه عين، وإنه نفس، وإن له وجهًا، وإن وجهه هو هو، وإن له يدين وعينين وجنبًا. ولا يقول «حسبنا الله ونعم الوكيل» إلا أن يقرأ القرآن، فأما أن يطلق ذلك إطلاقًا فلا. ويتأول ما ذكره الله: ﴿نَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ (١١٦: ٥)؛ أي تعلم ما أعلم ولا أعلم ما تعلم. وكان لا يقول إن الله كفيل ... وكان غيره من المعتزلة يقول ... له يدان بمعنى نعم، وإن الأشياء بعين الله أي بعلمه، ومن ذلك أنه يعلمها. ويتأولون قولهم إن الأشياء في قبضة الله، أي في ملكه. ويتأولون قول الله: ﴿لَا خَدْنًا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ (٤٥: ٩٦)، أي بالقدرة (مقالات، ج ٢، ص ١٨٣). وتأويل المعتزلة اليد بمعنى النعمة، والعين بمعنى العلم، والجنب بمعنى الأمر (مقالات، ج ١، ص ٢٦٦).

^{٤٩} قال الجبائي لا يجوز أن يوصف الباري بأنه فوق عبادته على الحقيقة؛ فإن وجدنا ذلك في صفات الله فهو مجاز. وقد قال الله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ (١٨: ٦)، وأراد به القادر المُستولي على العباد، فجعل قوله «فوق» بدلًا من قوله «مُستعلٍ». وقد تقول فوق عبادته في العلم والقدرة؛ أي هو أعلم وأقدر منهم. وهو توسُّع. وقد يوصف الباري بأنه قريب من الخلق توسُّعًا، ومعنى ذلك أنه عالم بنا وبأعمالنا، سامع القول من الخلق، راء لأعمالهم. وكذلك تقرب العباد بالطاعة إلى الله، هذا مجاز. ولا يوصف الباري بأنه متين في الحقيقة هو التخين، وإنما قال المتين توسُّعًا، وأراد أن يُبالغ في وصفه بالقوة. ولا يوصف بأنه شديد على الحقيقة على معنى قوي أو القادر منا، إنما يوصف بالشدة والجلد على التوسع؛ لأن الجلد وشدة البدن ليسا من القدرة في شيء؛ لأن ذلك يعني الصلابة، والله لا يجوز أن يوصف بالصلابة؛ فإن وجدنا ذلك من صفات الله فهو على المجاز. وليس يجوز أن يوصف الله بأنه شديد العقاب، وما أشبه ذلك من صفات الأفعال؛ لأن التشديد من صفات الأفعال إنما هي الأفعال. وقول الله: ﴿أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ (١٥: ٤١)، مجازٌ معناه أنه أقدر منهم، ولو لم يكن ذلك مجازًا لكانت قوته شديدة في الحقيقة، وقوَّته في الحقيقة لا توصف بالشدة (مقالات، ج ٢، ص ١٩١).

للعلم، لم يبقَ إلا التأويل حرصاً على التنزيه ودفاعاً عنه.^{٥٠} وهل الصواب مع الفرقة الناجية التي ترفض التأويل وتقبل النصوص على ظواهرها، فتقع في التشبيه وتلحق بالتجسيم، أم مع الفرق الضالة التي تقبل التأويل حرصاً على التنزيه؟ أليس العقل أساس نظرية العلم؟ ألا يشمل التفسير الحرفي للأدلة النقلية القطعية للعقل؟ وإن فريقاً من الفرقة الناجية لينضمُّ إلى الفرق الهالكة في التأويل إثارةً للتنزيه دفعاً للتشبيه.^{٥١} كما يرفض فقهاء الأمة وحُماة عقائدها التشبيه، ويُبْقون على التمييز بين المستويات؛ فقياس الغائب على الشاهد يوقع لا محالة في التشبيه، وعلى هذا القياس تقوم عقائد الفرقة الناجية.^{٥٢} ومع ذلك فإن كل عقائد الفرقة الناجية في حاجة إلى برهان، هي مجرد تكرار لعقائد الإيمان بالاعتماد

^{٥٠} فإن قيل: هلا أُجريت الآية على ظاهرها من غير تعرُّض للتأويل، مُشيرًا إلى أنها من المُتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله؟ قلنا: إن رامَّ السائل إجراء الاستواء على ما يُنبئ عنه في ظاهر اللسان، وهو الاستقراء، فهو التزام بالتجسيم، وإن تشكَّك باستحالة الاستقراء فقد زال الظاهر، والذي دعا إليه من إجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له، وإذا أزيل الظاهر قطعاً فلا بد بعده من حمل الآية على محملٍ مستقيم في العقول مستقر في موجب الشرع، والإعراض عن التأويل حذرًا من موقعة محذور في الاعتقاد، ويجزُّ إلى اللبس والإيهام، واستدلال العوام، وتطريق الشبهات إلى الدين، وتعرض بعض كتب الله لرجم الظنون ... (الإرشاد، ص ٤١-٤٢).

^{٥١} ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليبدين والعينين والوجه ثابتة للرب، والسبيل إلى إثباتهما السمع دون قضية العقل. والذي يصحُّ عندنا حمل اليبدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود. ومن أثبت هذه الصفات السمعية، وصار إلى أنها زائدة على ما دلَّت عليه دلالات العقول، قالوا لا وجه لحمل اليبدين على القدرة؛ إذ جملة المبدعات مخترعة لله بالقدرة؛ ففي الحمل على ذلك إبطال فائدة التخصيص. وهذا غير سديد؛ فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة ... وذلك متفق عليه يقضي به في موجب العقل، ثم لا بُدَّ في تكريم بعض العباد بالتخصيص بالذكر ... فأما الآية المشتملة على ذكر العينين فمزاولة الظاهر اتفاقاً ... فلا وجه لحمل الوجه على صفة ... ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات، ألزمه سوق كلامه إلى أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات تمسكاً بالظاهر، فإن سنح تأويلها فيما يتفق عليه، ولم يبعد أيضاً طريق التأويل فيما ذكرناه، وكنتاً على الإضراب عن الكلام عن الظواهر، ف «الله نور» معناه «الله هادٍ»، ولا وجه إلا حمل الجنب على جهة الأمر، والكشف عن الساق تعني أهوال يوم القيامة وصعوبة أحوالها ... وإذا كان للتأويل مجالٌ رحب، وللإمكان مجرى سهب، فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضي تثبيت دلالات الحدث ... (الإرشاد، ص ١٥٥-١٦٤).

^{٥٢} يقول ابن حزم مثلاً: وهذا تشبيهٌ محض (الفصل، ج ٣، ص ٥١). فقد لزم تشبيهه بخلقه إذا حكموا بتشبيه الغائب بالحاضر (ج ٢، ص ٥٧، ص ٩٩). وقولهم إنما يُستدل بالشاهد على الغائب، وقد أفسدناه

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

على الحجج النقلية دون تأصيل أو تأسيس لعلم الأصول، ولا مفر من الدفاع على التنزيه ولو بأسلوب النفسي، كما هو الحال في «آيات السلوك». بالنفي يتم استبعاد مظاهر النقص الإنساني، وبالإثبات يتم استبقاء مظاهر الكمال الإنساني.^{٥٣} فالأوصاف والصفات كلاهما في الوصف وليس في الموصوف، في الذات وليست في الموضوع. أما الخبر فإنه لا يتوجه إلى وصف الأشياء مباشرة دون عقل الذات وفهمه له.^{٥٤}

(٣-٢) خلق الأفعال

فإذا ما تركنا التوحيد إلى العمل، من الإنسان الكامل (الذات والصفات) إلى الإنسان المتعين (الحرية والعقل)، فما الكفر في القول بخلق الأفعال وإثبات حرية الإنسان، وبأنه قادر على أفعاله مسئول عنها؟^{٥٥} وما دام هذا المبدأ قد ثبت، وحرية الإنسان أصبحت واقعًا، فما المانع من الاتساق العقائدي واستنباط النتائج من المقدمات حتى يتولد العدل من التوحيد، ويخرج منه خروج الإنسان المتعين من الإنسان الكامل؟ قد يتطلب هذا القول

(الفصل، ج ٣، ص ٥٦). لما كان الحي في الشاهد لا يكون إلا بحياءٍ وجب أن يكون البارئ حيًّا بحية (الفصل، ج ٣، ص ٧٣).

^{٥٣} أنه لا خالق سواه، وأنه قديمٌ متصفٌ بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال. لا شبيه له ولا ضد ولا ند، ولا يحلُّ في شيء، ولا يُعَدَم بذاته، حادث ليس في حيزٍ ولا جهة، ولا تصحُّ عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب، ولا شيء من صفات النقص، مرئي للمؤمنين في الآخرة ... وهو غير مُتَبَعَض، ولا له حد ولا نهاية ولا الزيادة والنقصان في مخلوقاته (المواقف، ص ٤٣٠).

^{٥٤} في الفرق بين صفاته وأوصافه. اختلفوا في معنى الوصف والصفة؛ زعمت الجهمية والقدرية أنهما راجعان إلى وصف الواصف لغيره أو لنفسه، ولم يثبتوا لله صفةً أزلية. وقال الأشعرية إن الوصف والصفة بمعنى واحد، وكل معنًى لا يقوم بنفسه فهو صفة لما قام به ووصف له. ويجوز على هذا المذهب وجود صفة لموصوفين كخبر المخبر عن سواه، فإنه وصف للسواد وصفة للقاتل، ويجوز على هذا كون المعلوم موصوفًا عند الخبر عنه. وقال أكثر أصحابنا إن صفة الشيء ما قامت به، كالسواد صفة للأسود لقيامه به، ووصف الشيء خبر عنه. وقول القائل زيد صفة للقاتل لقيامه به، ووصف لزيد لأنه خبر عنه، والعلوم والقدر والألوان والأكوان وكل عَرَض سوى الخبر عن الشيء صفات وليست بأوصاف (الأصول، ص ١٢٨-١٢٩).

^{٥٥} عند أهل السنة، من قال بخلق الأعمال كافر. وعند أبي علي الجبائي، العبد خالق لفعله (المواقف، ص ٤١٧-٤١٨).

بفناء مقدورات الله دفاعاً عن حرية الإنسان.^{٥٦} والأمور كلها تشبيه في تشبيهه، إنما الخلاف في الصياغات، واختلاف الإحساس بها طبقاً للعواطف الدينية. تؤدي حرية الإنسان إلى استحقاقه للمدح أو الذم، وقانون الاستحقاق لا يُخرَق لأنه نتيجة للحرية. وإذا كان الإنسان خالق أفعاله، وعلى ذلك يتم الاستحقاق، فما المانع القول كإحدى مسلمّات التوحيد ومقتضيات العدل بأن الله لا يقدر على ما يقدر عليه الإنسان؟ فالله هو العلم والاتساق والواجب والصدق، أي إنه المبدأ النظري، في حين أن الإنسان هو الفعل والتحقق، أي الواجب العملي. لا تعارض إذن بين الإنسان الكامل والإنسان المتعين، بين المثال والواقع. هذا التفرد للإنسان إنما يتم بخلق الأفعال؛ وبالتالي لا يمكن وأد المولود الجديد باسم الأب الذي منه تولّد. إن إرادة الله لفعل الإنسان تعني فقط أنه أمر به أو أخبر عنه، لا أنه فعله وقام به بدلاً عنه، وإلا لزاحم الله الإنسان، ولنافس الأب الابن. وكيف يتولد الابن ويمنع عنه الماء والهواء؟ وإذا كان الله لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه، في حين أن الإنسان قادر عليه، فليس ذلك تعجباً لله وإثباتاً لقدرة الإنسان الفارقة، بل لأن الله هو التطابق والاتساق؛ تطابق النظر والعمل، اتساق الفكر والوجود، في حين أن في الإنسان هناك توتراً بين الاثنين. فالإنسان قادر على أن يفعل ما لا يعرفه بعد، ويعلم ما لم يفعله بعد. هذا هو التمايز بين الإنسان الكامل حيث يتطابق المثال والواقع، وبين الإنسان المتعين حيث يتغايران. ولما كان العقل والصدق متناقضين، وكان الإنسان الكامل هو التطابق والاتساق، فإنه لا حرج من القول بأن الله يقدر على ذلك كله. وخطأ الصياغتين هو افتراض تعارض القدرة والعقل، وكلاهما صفتان مُتسقَتان في الإنسان الكامل. وإن كُفر إعطاء الأولوية للعقل على القدرة ليس بأكثر من الكفر الناتج عن إعطاء الأولوية للقدرة على العقل. وإذا كان العقل مداد الاتساق فإنه لا حرج أيضاً، زيادةً في التأكيد عليه، ورغبةً في مزيد من التعيين، من القول بأن الله لا يقدر على تعذيب الأطفال والمجانين. وإذا كانت الغاية من الإعجاز التحدي، فما المانع من قبول الإنسان الدخول في هذا التحدي، وجعل الإنسان قادراً على أن يأتي بمثل العمل المعجز؟ وهل التحدي محكوم عليه سلفاً بعدم قدرة الإنسان الدخول فيه وقبوله والإتيان بالممثل؟ لو كان الأمر هكذا لما كانت هناك فرصة مُتكافئة بين الطرفين المتنافسين،^{٥٧} بل

^{٥٦} قالت الهذيلية بفناء مقدورات الله، وأن أهل الخلد ينصرون إلى خمود؛ لذلك سمّاه المعتزلة (أبو الهذيل العلاف) جهمي الآخرة (المواقف، ص ٤١٦).

^{٥٧} عند النظامية، كون الله مُريداً لأفعاله أنه خالقها، ولفعل العبد أنه أمر به. وعند الأسوارية، الله لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه، والإنسان قادر عليه. وعند الإسكافية، الله لا يقدر على ظلم العقلاء،

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

إن أية محاولة أيضًا لأخذ قدرات أوسع في الاعتبار مُتشابكة مع القدرة الإنسانية، وذلك مثل قدرات الطبيعة بما فيها من دوافع وموانع يتم أيضًا تكفيرها حتى يتم استئثار الله بكل القدرات. وكأن الإيمان لا يصلح إلا بهذا التصور الأحادي المطلق للقدرة. وقد يتولد الفعل من فعلين، وقد تتعلق القدرة بمقدورين أو قادرين، ولا يعني ذلك شركة في القدرة الإلهية، بل اعتراف بالقدرة الإنسانية وتشابكها مع باقي القدرات في الطبيعة، بل قد تتولد الأعراض في الطبيعة من تلقاء ذاتها دونما حاجة إلى قدرة إنسانية أو غيرها، فالطبيعة خالقة تَكْمُن فيها الظواهر ثم تبدو تدريجيًا أو بالطفرة.^{٥٨} وإذا ما ركّزت الفرقة الناجية على الجوانب الغيبية في القدرة، فهل هو كفرٌ من الفرق الضالة أن تُركّز على الجوانب الحسية، وأن تعتبر القدرة في سلامة البنية وتأثيرها في الطبيعة؟ ليس للإنسان فعلٌ غير الإرادة، وكل ما سوى أفعال الإنسان حادثة بالطبيعة، بل إن الإرادة من الميل الطبيعي في الإنسان وليس خموله، يقظته دون سهوه وغفلته. وهل التركيز على طبائع الأشياء كفر، واللجوء إلى إرادة خارجية قاهرة تفعل ما تشاء كسلطان أعظم لا يردُّه أحد هو الإيمان؟ بل إن تصور أفعال الله تتم طباعًا أقرب إلى الطبيعة الحيّة، حيث تكون إرادة الله تعبيرًا عن حريته، لا كارهًا ولا مُكرهًا؛ ومن ثم كانت حرية الإنسان خلق الله له في العالم، وأمره إياه دون إجباره وقهره، بل تركه لطبيعته الحرة المماثلة لطبيعة الخالق.^{٥٩} وهل الإيمان بالضرورة هو إثبات قدرة قادرة على ما لا يكون وعلى ما لا يعلم القادر، ضد حرية الإنسان وضد قانون الطبيعة؟ وهل الغاية من ذلك هي عتبة السلطان الجائر؟ فما أسهل بعد ذلك

بخلاف ظلم الصّبيان والمجانين. وعند بشر بن المعتمر، الله قادر على تعذيب الطفل، ولو عذّبه لكان عاقلاً عاصياً. وعند المردارية، الله قادر على أن يكذب ويظلم، والناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظامًا. وعند هشام بن عمرو الفوطي لا يُقال إن الله ألّف بين القلوب (المواقف، ص ٤١٦).

^{٥٨} عند المردار يجوز أن يتولد فعل من فاعلين تولّدًا. وعند بشر بن المعتمر، الأعراض والألوان والطعوم والروائح وغيرها تقع مُتولدة (المواقف، ص ٤١٦).

^{٥٩} عند ثمامة بن الأشرس النميري، الأفعال المُتولدة لا فاعل لها، والاستطاعة سلامة الآلة. لا فعل للإنسان غير الإرادة، وما عداها جاءت بلا مُحدّث، والعالم فعل الله بطبعه. وعند الجاحظية، الإرادة في الشاهد إنما هي عدم السهو، ولفعل الغير الميل إليه. وعند الكعبية، فعل الرب واقع بغير إرادته. وقالت الخياطية بالقدرة، وأن إرادة الله كونه غير مُكره ولا كاره، وهي في أفعاله نفسه الخلق، وفي أفعال عباده الأمر (المواقف، ص ٤١٦-٤١٨).

إذا ما قامت العقيدة بإعداد البناء النفسي للناس على هذا التسليم للإرادة وإنكار فعلها وقدرتها وحريتها، أن تستسلم لإرادة السلطان الجائر والرضوخ لأوامره.^{٦٠} وقد انتهى ذلك في العقائد المتأخرة إلى عودة العدل إلى التوحيد بعد أن خرج منه، وتدمير العالم كله، حرية الإنسان وقانون الطبيعة. وأصبح العالم دائراً بين قطبين؛ الأعلى موجبٌ يستغني عن كل ما سواه، والثاني سالبٌ مفتقر كل ما عداه إليه؛ وبالتالي تأسست أنظمة القهر في الذهن وفي النفس على أسسٍ تصورية كونية خالصة قبل أن تتأسس في الواقع كأنظمةٍ سياسية تعتمد على العسكر والجند.^{٦١} التكفير إذن سلاحٌ مشهور ضد الخصوم السياسيين، حتى ولو كانت عقائدهم تُشارك عقائد الفرقة الناجية، ولكن تُستعمل لحساب المعارضة والثورة، وليس لحساب الخضوع والاستسلام. فإثبات القدر ونفي قدرة الإنسان لو كان ذلك من أجل قدرة الثورة على الظلم، وأتباع التكليف الذي هو أصل البقاء، فإنه يكون كفرًا. أما إذا أدّى إلى الخضوع والتسليم فإنه يكون إيمانًا! وإثبات الجبر، والاعتراف بالقضاء والقدر، لو كان الهدف من ذلك الثورة ضد الظلم والانتصار للحق ضد الباطل — وهو ما حاولته الحركات الإصلاحية الحديثة باعتبار أن الإيمان بالقضاء والقدر يولد قوةً هائلة على التحرر؛ لأنه يمنع من التردد والإحجام والشك والتذبذب — فإنه يكون كفرًا. أما إذا ولد الإيمان بالقضاء والقدر الاستسلام للأمر الواقع، والخضوع للسلطان، فهو لبُّ الإيمان!^{٦٢} إن الفرقة الناجية في موضوع خلق الأفعال تعلن عن الإيمان، وهو تحصيل

^{٦٠} من عقائد الفرقة الناجية أنه ما علم أنه لا يقع من الحوادث فيإيقاعه مقدور له؛ فإن المعنى يكون المعلوم الذي لا يقع مقدورًا لله أنه في نفسه ممكن، وأن القدرة عليه في نفسها صالحة له لا يقصر تعلّقها عنه حسب قصور تعلّق الحادثة عن الألوان. فهذا معنى كونه مقدورًا، ثم ما علم الله أنه لا يقع فإنه لا يقع قطعًا (الإرشاد، ص ٢٢٩).

^{٦١} ويجمع معاني هذه العقائد كلها قول لا إله إلا الله محمد رسول الله؛ إذ معنى الألوهية استغناء الإله عن كل ما سواه، وإفتقار كل ما عداه إليه. فمعنى لا إله إلا الله لا مُستغني عن كل ما سواه ومُفتقرًا إليه كل ما عداه إلا الله. أما استغناؤه عن كل ما سواه ... ويؤخذ منه أيضًا أنه لا يجب عليه فعل شيء من الممكنات ولا تركه؛ إذ لو وجب عليه شيء منها عقلاً كالثواب مثلاً لكان مفتقرًا إلى ذلك الشيء ليكتمل به غرضه؛ إذ لا يجب في حقه إلا ما هو كمال له. كيف وهو جلّ وعز الغني عن كل ما سواه ... (السنوسية، ص ٦).

^{٦٢} يُكفر أهل السنة الفرق الأخرى مثل الخوارج والشيعة والجبرية ونقيض فرق المعتزلة التي تقول برأيهم في إثبات القدر. فعند الإباضية بالرغم من أن الاستطاعة قبل الفعل إلا أن فعل العبد مخلوق لله.

ثانياً: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

حاصل دون برهان أو إقناع. وإذا كان عمل العقل في التوحيد غالباً ما يكون تحصيل حاصل، إلا أن عمله في خلق الأفعال يقوم على تحليل السلوك الإنساني. وما الفائدة من الدفاع عن حق الله وحقوق الإنسان أولى بالدفاع؟ ألا تؤدي عقائد الفرقة الناجية في موضوع الأفعال إلى تدمير الإنسانية المستقلة، والقضاء على المبادرة الحرة، وإنهاء أية إمكانية للخلق والإبداع؟ ألا ينتهي ذلك إلى تبرير نُظُم القهر والطغيان، فما أسهل أن يتمثل السلطان دور الله، ثم يُزحزحه شيئاً فشيئاً حتى يتحوّل إلى سلطانٍ إله، ويتحول الله إلى إله سلطان؟ هل النجاة في الاستسلام للأمر الواقع، وإنهاء أية إمكانية للتغيير في الحاضر أو المستقبل؟

(٤-٢) العقل الغائي

ولا يظهر سلاح التفكير كثيراً في موضوع العقل الغائي، الشُّق الثاني من أصل العدل في الإنسان المتعين؛ إذ تتفق الفرق جميعاً الناجية والضالة في أن للعقل دوراً في فهم النقل، وهو أساس نظرية العلم في المقدمات النظرية الأولى، بل يحتاج التشبيه إلى عقل من أجل الأحكام النظرية. ولا غرابة أن يكون أول الخلق حياً حتى يصحّ منه الاستدلال؛ إذ لا استدلال بلا حياة.^{٦٣} وإن تحليل الألفاظ في النقل لا يتم إلا بالعقل، وإلا لكان استعمالاً لحجة سلطان بلا برهان. ولا سبيل إلى إحكام الألفاظ المُتشابهة، أو إلى تحقيق المجاز، أو تخصيص العام، أو تقييد المطلق، أو الاستثناء، إلا بإعمال العقل في اللغة. والألفاظ إما من الوحي أو من الاستعمال أو من العقل؛ فالعقل الذي يشمل الحس والاشتقاق

يفنى العالم كله بفناء أصل التكليف. وقال الشيبانية (الثعلبية العجاردة الخوارج) بالجبر ونفي القدرة الحادثة. وقالت الميمونية بالقدر والاستطاعة قبل الفعل وإرادة الله للخير دون الشر والمعاصي. وتُخالف الشيعية الميمونية في القدر. وأضافت الخليفة (العجاردة) القدر خيره وشره إلى الله. ووافقت الأَطَرافية (العجاردة) أهل السنة في أصولهم، وبالنسبة للقدر. وعند العلومية (الجازمية العجاردة)، فعل العبد مخلوق لله (المواقف، ص ٤٢٥-٤٢٦). وعند المغيرية (الشيعية)، كتب الله على كفه أعمال العباد (المواقف، ص ٤١٩). وعند الجبرية، إسناد فعل العبد إلى الله. وهي متوسطة تُثبت للعبد كسباً كالاشعرية، وخالصة لا تُثبت كالجهمية التي تنفي قدرة العبد أصلاً. والنجارية مُوافقون لأهل السنة في خلق الأفعال، وأن الاستطاعة مع الفعل، وأن العبد يكتسب فعله. ومع ذلك تُكفرها الفرقة الناجية. والمرجئة مثل بعض المعتزلة تقول بالقدر، مثل غيلان والصالح وأبي شمر ومحمد بن شبيب، وهم مثل أهل السنة، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، غني لا يحتاج إلى شيء (المواقف، ص ٤٢٨-٤٣٠).

^{٦٣} عند الكرامية (المُشبهة) يجب أن يكون أول الخلق حياً فيصحّ منه الاستدلال (المواقف، ص ٤٢٩).

قرينة لفهم النص مع الاصطلاح والعُرف. وإن تحليل الترادف والاشتراك والتضاد إنما يتمُّ ذلك كله بالعقل. وإذا كان اللفظ إنما هو وسيلة لحمل المعنى ودال على دلالة، فإن المعنى أو الدلالة لا يمكن فهمهما إلا بالعقل.^{٦٤} لا سبيل إذن إلا استعمال التأويل؛ فإذا كان التفسير الحرفي يوقع في التجسيم والتشبيه، فإن التأويل الباطني يوقع في تجسيم مُضاد، وتشخيص للنص، وتعيين له في واقعٍ نفسي معيّن. فإذا كان التجسيم والتشبيه يتِمَّان في مجتمع السلطة، فإن التأويل الباطني يتم في مجتمع الاضطهاد. فكل مضطهد يثور على الاضطهاد يكون بياناً للناس، وهو المخاطب بالوحي، وهو الذي يحل روح الإله فيه، ويكون الظالم هو الطاغوت والشيطان.^{٦٥} فإذا كان التأويل الحرفي إنما يتبع المُتقدمين

^{٦٤} يتضح ذلك خاصةً عند ابن حزم في عباراتٍ كثيرة، مثل: إن الكلام على حكم لفظة قبل تحقيق معناها ومعرفة المراد بها، وعن أي شيء يُعبر عنها للوقوف على حقيقتها ... (الفصل، ج ٣، ص ٢١). لفظة الاستطاعة التي في معناها تتنازع لفظة قد وُضعت في اللغة التي بها نتفاهم ونُعبر عن مُرادنا على عرض في المستطيع (ص ٢٣). وهي أيضاً ألفاظٌ عربية معروفة المعاني في اللغة التي نزل بها القرآن، فلا يحلُّ لأحدٍ تحريف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها الذي وُضعت له في اللغة التي خاطبنا بها الله في القرآن إلى معنى غير ما وُضعت له، إلا أن يأتي نص قرآن وكلام عن رسول الله أو إجماع الأمة على أنها معروفة عن ذلك المعنى إلى غيره، ويوجب صرفها ضرورةً حس أو بديهةً عقل، فيوقف حينئذٍ عندما جاء من ذلك ... وهذا مُوافق للغة القرآن والبراهين الضرورية العقلية ... (ص ٣٨). وهذا ما لا يجوز في اللغة أصلاً ولا في العقول (ص ٤٣). والمجبر في اللغة هو الذي يقع الفعل منه بخلاف اختياره وقصده، فأما من وقع فعله باختياره وقصده فلا يُسمّى في اللغة مجبراً (ص ١٩). فإذا فُسرَت جميع هذه الألفاظ، ورسمت كل ما يقع عليه، وفعلت كذلك في جميع الأجناس والأنواع، فقد انتهت المعاني وانقطعت، ولا سبيل إلى التماذي بلا نهاية أصلاً؛ لأن كل ما ينطق به العقل ويُعد الأجناس والأنواع البتة، والأنواع والأجناس محصورة (ص ٦٧).

^{٦٥} ادَّعى بيان بن سميان لنفسه الربوبية كالحلولية، وهو المذكور في القرآن: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (١٣٨:٢) (الفرق، ص ٢٣٧). ومحمد بن إسماعيل بن جعفر هو الذي نادى موسى بن عمران من الشجرة، فقال له: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاحْلُغْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى﴾ (١٢:٢٠) (الفرق، ص ٣٠٢-٣٠٣). يحل الله في الأجساد: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (٢٩:١٥). الله حل في آدم لأنه في أحسن تقويم: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (٤:٩٥)، (وهذا هو رأي أبي حلمان الدمشقي والحلولية السلمانية) (الفرق، ص ٢٥٩-٢٦٠). وعند المغيرة بن سعيد، كان وحده ولا شيء معه. فلما أراد أن يخلق الأشياء تكلم باسمه الأعظم، فطار، فوقع التاج من على رأسه: ﴿سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾. أول ما خلق ظل محمد: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

ويُقلد السابقين دون إعمال لقواعد اللغة أو لمصالح الأمة، فإن التأويل العقلي إنما يهدف إلى تنزيه التوحيد وتثبيت العدل. إن الفهم الحرفي للنصوص يؤدي إلى تحويل الصورة الذهنية إلى شيء، والآخر النفسي إلى واقعة مادية، والخيال إلى حس، حتى ولو اصطدم ذلك بالعقل والطبيعة والحرية وخالف المسؤولية والقانون والعدل، في حين يبدو أن العقل هو السبيل لفهم حقائق الوحي، وتحويلها من الصورة الذهنية إلى المعنى العقلي، من التشبيه إلى وجه الشبه. التأويل العقلي إذن هو السبيل إلى التنزيه وفهم الوحي، والقضاء على كل أساس مادي أو حسي في التجسيم، والرجوع من الصور الذهنية إلى المعاني العقلية، والانتقال في النهاية من التشبيه إلى التنزيه. العقل هو الوسيلة التي بها يمكن إحكام التشابه في النصوص؛ إذ إن كثيرًا منها مجازيًا لا يحتوي على فكرة بقدر ما يُوحى بصورة فنية الغرض منها التأثير على النفوس؛ فالتأويل ضرورة للتنزيه.^{٦٦}

فإذا كان العقل أساسًا للنقل فمن المستحيل تكفير القول بالواجبات العقلية، أو تبرئة الله عن فعل القبائح، وتنزيهه عن فعل الشرور والآثام، أو الصلاح والأصلح، والغائية والعلية، أو اللطف والألطف، أو العوض عن الآلام. فما العيب في الإنسان العاقل؟ أليس الحسن والقبح العقليان أفضل من الحسن والقبح الجسديين وأوسع نطاقًا وشمولًا؟ وما الضرر في العقل الغائي؟ ما العيب في ارتباط أفعال الله بمصلحة الإنسان وتبرئة الله عن الشرور والظلم والقبح؟ وما الضرر في اعتبار الإنسان حرًا مسؤولًا، وأن الخير والشر من فعله بدلًا من نسبتهما إلى الله وتدمير حرية الإنسان، أو تبرئة الله واتهام الإنسان؟ وأيهما

(٨١:٤٣). والمظلوم والمجهول هما أبو بكر وعمر في: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ ... وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (٨٢:٣٣). والشيطان هو عمر في: ﴿كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ...﴾ (١٦:٥٩). وعليّ هو الكسف الساقط (٤٤:٥٢).

^{٦٦} التأويل الذي تأولناه هو تأويل بعض المتقدمين، وليس للنحويين حجة على الصحابة والتابعين! (اللمع، ص ١٠٤). أما بعد، فإن كثيرًا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلًا لم يُنزل الله به سلطانًا، ولا أوضح به برهانًا، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين، ولا عن السلف المتقدمين، فخالقوا روايات الصحابة عن نبي الله ... (الإبانة، ص ٧-٨). وأما المعتزلة فقد أطبقوا على أنه لا يجوز تفسير الآية بالوجه الأول، ومالوا إلى الوجه الثاني، وجعلوه من باب التمثيل. وهذا منهم بناء على أن كل ما لا يدركه العقل لا يجوز القول به، كما عُرف من أصلهم من تقديم العقل على النقل (شرح الفقه، ص ٨٧).

أفضل في تصور العالم؛ العشوائية أم الغائية، اللامعقول أو العلية؟^{٦٧} إن عقائد الفرقة الناجية إنما هي دفاع عن الله، في حين أن عقائد الفرق الهالكة إنما تُدافع عن الإنسان. وإلى أي الدفاعين نحن أحوج؟ ويؤدي الدفاع عن الله إلى الدفاع عن السلطان؛ فكلاهما دفاع عن السلطة المطلقة، فتختلط السلطتان، سلطة الله وسلطة السلطان، في أذهان العامة وفي نفوس الجماهير. في هذا التصور لا وجود لقانونٍ معروف مطلق وشامل، بل يوجد قانون مشخص بإرادة السلطان. لا وجود للغائية والقصدية، لا وجود للمراجعة والتظلم، أو الرقابة والسيطرة الشعبية، لا وجود للعدل كمْقولةٍ بعد أن ابتلعها التوحيد من جديد، وأصبح مُسيطرًا على كل شيء. لا وجود للثورة على الظلم بعد أن أصبح كل واقع في العالم عدلاً.^{٦٨} فكيف ينجو الإنسان بنفسه بعقائد الفرقة الناجية؟ ولم الاتهام بالضلal وللقول بأن الإنسان هو الروح، وأن البدن آلتها؟^{٦٩} أليست هذه هي النظرة المثالية السائدة عند كل الفرق وفي إيمان العوام والموروث العقائدي للأمة؟ ألا يتفق هذا التصور مع النظرة المثالية للعالم؟ إن عقائد الفرقة الناجية إنما تَمَّت صياغتها من وجهة نظر الله، فيضع المتكلم نفسه مكان الله وينظر إلى العالم، فيراه ذاتًا وصفاتًا وأفعالًا، ويرى إرادته المخالفة لإرادات الناس، ويراه الأمر والنهي في الأشياء، ويرى كل ما في العالم خاضعًا له. بينما تَمَّت صياغة عقائد الفرق الهالكة من وجهة نظر الإنسان، فيرى المتكلم ذاته محضة لا يمكن رُدّها إلى صفات أو إلى أفعال، ويرى الإنسان حرًا مُريدًا قادرًا له عقل يُدرك به الحسن والقبح. فالفرق الهالكة أقرب إلى الموقف الإنساني، أما بالنسبة للفرقة الناجية، فالله وحده هو القادر على إثباتها؛ لأن عقائدها مُتضمنة في العلم الإلهي. الفرق الهالكة أقرب إلى التواضع ووصف الأمور على ما هي عليه، في حين أن الفرقة الناجية أقرب إلى الغرور والادعاء وهي يتصف الأمور من خارج الموقف الإنساني، فتنتهي إلى تحطيمه، وتقع في الاغتراب. فإذا ما قارنًا فترتين من التاريخ، كلُّ منهما تُعبر عن روح العصر وروح

^{٦٧} من أسباب كفر المعتزلة قولهم بالحسن والقبح العقليين، ووجوب رعاية الحكمة في أفعال الله. وعند النظامية لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه، ولا أن يزيد أو ينقص من ثواب وعقاب (المواقف، ص ٤١٥-٤١٦). توجب الجبرية المعرفة بالعقل (المواقف، ص ٤٢٨).

^{٦٨} من عقائد الفرقة الناجية أنه لا يجب عليه شيء. إن أثاب فبفضله، وإن عاقب فبعدله. لا غرض لفعله، ولا حاكم سواه. لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بجور ولا ظلم (المواقف، ص ٤٣٠).

^{٦٩} عند النظامية، الإنسان هو الروح، والبدن آلتها (المواقف، ص ٤١٦).

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

الحضارة، الأولى عصر الازدهار، والثانية عصر الانهيار، لَوَجَدنا أن الإجماع السابق إنما نشأ في عصرٍ معيّن، في مجتمعٍ مُنتصرٍ عبّر عن نفسه في نسقٍ عقائدي مركزي، لاهوت القوة والسيطرة والخضوع والطاعة. كل شيء يدور في كنف هذه السلطة المركزية ممثّلةً في الله أو في السلطان أو في الأمير أو في رب الأسرة. ولما كانت روح العصر وروح الحضارة قد تغيّرا حالياً نفسياً واجتماعياً، أصبح هذا اللاهوت القديم أحد أسباب مآسيه، يستغلّه الطاغية لتركيّز سلطانه في نفوس الناس. وما أسهل انقياد الجماعة للطاغية إذا كان لديهم من قبل الاستعداد النفسي لذلك. وفي هذا العصر حيث بدأت حركات التحرر، ينشأ لاهوت التحرر أو لاهوت الثورة، وينشأ إجماعٌ جديد؛ إذ إن لكل عصر إجماعه يُعبّر عنه وعن مصالح الناس، يثبت القدريّة على خلق الأفعال وسلطة العقل وحق الجماعة وضرورة الثورة على الظلم ورفض السلطة المركزية، وما يتبعها من خضوع وطاعة وولاء.

(٣) هل هناك تكفير في السمعيات (النبوات)؟

تشمل السمعيات موضوعاتٍ أربعة: النبوة؛ أي تاريخ البشرية في الماضي وتطور الوحي. والمعاد؛ أي مستقبل البشرية وإمكانية حياة أخرى بعد الموت. والإيمان والعمل. وأخيراً الإمامة. وكلها من السمعيات التي لا يجوز تكفير أحد فيها؛ لأنها لا يمكن إثباتها بالعقل. فإذا جاز تكفير أحد في الإلهيات، أي العقليات، لأنها من القطعيات، يستطيع الإنسان أن يصل فيها إلى يقين، فإنه لا يجوز تكفير أحد في السمعيات، أي النبوات؛ لأنها من الظنيات التي لا يستطيع الإنسان أن يصل فيها إلى يقين نظراً لاعتمادها على النقل فقط، والنقل لا يُعطي إلا الظن، والظن لا يُغني عن الحق شيئاً؛ وبالتالي فإن تكفير الفرق الضالة في السمعيات هو في ذاته خروج على عقائد الفرقة الناجية.

(١-٣) تطور الوحي (النبوة)

ففي موضوع النبوة، ما العيب في القول بأن نظم القرآن ليس بمعجزة في ثقافة تقوم على الإبداع الشعري واللغوي؟ ولماذا لا يكون الإعجاز خارج النظم في الفكر والتشريع والمنهج، وهو ما لم يعرفه العرب كثيراً من قبل؟ وما الذي يمنع الإنسان من أن يُثبت جدارته، قابلاً للتحدي، قادراً على النظم شعراً وإبداعاً وخلقاً مُتشبهاً بالله دون تقليد للقرآن ما دام الإعجاز ليس في النظم بل في الفكر، ليس في الصورة بل في المضمون؟ ليس القرآن كتاب

تحليل وتحريم، بل كتاب فكر، وليس الغرض منه تغليف العالم بقوانين وتقييد السلوك الإنساني بقواعد، بل مساعدة الطبيعة على الازدهار، والحياة على النماء. وإن إنكار سورة منه مثل سورة يوسف نظرة تطهيرية صرفة، وكأن الجنس عيب وتحليله رذيلة، وكأن الصمت فيه واجب والتستر عليه فضيلة. وإذا كان القرآن حادثاً فهو جسم؛ وبالتالي ينطبق عليه التحول إثباتاً لدخول الوحي في العالم، قراءته وسماعه بالصوت، وكتابته ورؤيته بالحرف، وفهمه بالذهن، وتطبيقه بالفعل. فما دام القرآن قد نزل فقد أصبح جزءاً من العالم ولم يعد صفةً أزلية للذات الإلهية كما هو الحال في الكلام. وكلما ركزت الفرقة الناجية على الكلام الأزلي والقرآن القديم، حدث رد فعل عند الفرق الهالكة بإثبات الكلام في العالم والقرآن الحادث. وما أسهل أن يولد الدفاع عن حق الله دفاعاً مضاداً عن حق الإنسان. ولماذا إثبات كرامة الأولياء وتعميم المعجزة على غير الأنبياء؟ أليس ذلك خرقاً لقوانين الطبيعة، وإيهاماً للناس، وقضاءً على العقل والفعل والمبادرة والمسئولية الفردية؟ وكأن من الطبيعي أن يولد تركيز الفرقة على الأنبياء كدليل على صدق النبوة واستمرارها في الأنبياء قول الفرق الهالكة بجواز بعثة الرسل بلا دليل.^{٧٠}

وفي مجتمع الاضطهاد من الطبيعي أن يصير الإمام نبياً إن لم يكن إلهاً؛ فهو صاحب رسالة وبلاغ، صاحب دعوة وحق، إحساساً بالدعوة والرسالة من أجل شحذ الهمة ولمّ الشمل وتجنيّد الدعاة. وكرّد فعل على اغتصاب السلطة من الإمام الجائر يرتفع الإمام المظلوم إلى مصافّ النبي. وكأن النبوة أساس للإمام وليست للنبي. ولكن الذين أخذوا مكان الإمام، أئمة الزور، هم الذين منعوه. والقول بأن جبريل أخطأ في تبليغ الرسالة إلى الرسول الحق هو مجرد تشبيه ومغالاة من أجل إعادة الحق الضائع إلى الإمام المهضوم. وإذا كان النبي يأخذ النبوة من الله بواسطة جبريل، فإن الإمام نبي من الله مباشرة، يمسح الله رأسه بيده، ويطلب منه التبليغ للناس مباشرة بلا حاجة أو واسطة، وهي درجة في القرب أعظم. والوحي متصل لا ينقطع، تتواصل النبوة في الإمامة؛ مما يجعلها أكثر قدرة

^{٧٠} عند النظامية، القرآن ليس بمعجزة. وعند المرادية، الناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظماً. وعند الهشامية، لا دلالة في القرآن على حلال وحرام. وتُنكر اليمونية العجاردة سورة يوسف. وعند الجاحظية، القرآن جسّد ينقلب تارة رجلاً وتارة امرأة. وعند الجبانية (أبو علي) لا كرامة للأولياء. ويتفق مع أبي هاشم في عصمة الأنبياء. أما الإباضية فقد جوّزوا بعثة رسول بلا دليل، وكلفوا أتباعه (المواقف، ص ٤١٦، ص ٤١٨، ص ٤٢٥).

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

على تجنيد الناس. وقد تُعمَّم النبوة، ويصبح كل مؤمن نبيًا حتى ينشأ الفرد الداعية صاحب الفكرة والمُحافظ على المبدأ. وقد يبلغ إيمان البعض إيمان الملائكة؛ فليس صعبًا إنشاء الإنسان المتوفق «السوبرمان». ينالون الخلود، ويُرفعون إلى السماء كما هو الحال في تاريخ الأديان في اليهودية (أخنوخ، دانيال)، وفي المسيحية (المسيح). وقد يغلب الواقع الحلم فيموتون. النبوة والرسالة صفتان غير الوحي. والوحي هو الشيء المحمول، والرسالة علاقة النبي بغيره (البعد الأفقي)، أما النبوة فعلاقة النبي بالله (البعد الرأسى). إذا ما تطوَّرت النبوة ثبتت الإمامة؛ لأن تطور النبوة إثبات للإمامة وتحقيق لغايتها. كل مرسل رسول، وليس كل رسول مرسلًا. وذلك إثبات آخر للإمامة؛ لأن الإمام مرسل، وبالتالي فهو رسول. والمعجزة والعصمة ليسا حكرًا على النبي، بل يعمَّان الإمام. الخلاف إذن بين الفرقة الناجية والفرق الضالة خلاف في الدرجة وليس في النوع؛ فكلهما يُثبتان المعجزة والكرامة والعصمة، ثم يختلفان في الثبوت فيه؛ النبي وحده أم النبي والإمام. وإن الظروف النفسية لمجتمع الاضطهاد، عزل الإمام وتثبيت خلفاء النبي، هي التي ولدت رد فعل دفاعي مُضاد، تثبيت الإمام حتى ولو أدَّى ذلك إلى عزل النبي.^{٧١} إن الفرقة الناجية لا تميز بين مراحل الوحي السابقة وبين آخر مرحلة، وتقضي على الفرق في النوع بين العموم والخصوص، بين تطور النبوة واكتمالها، بين الحاجة إلى المعجزة كبرهان خارجي، والحاجة إلى دليل داخلي في الفكر والتشريع. فالوحي في آخر مرحلة عندما تكتمل النبوة لا يفعل الأعاجيب،

^{٧١} لهذا السبب تُكفر أهل السنة فرق الشيعة. فعند الخطابية (أبو الخطاب الأسدي)، الأئمة أنبياء، وأبو الخطاب نبي، وفرضوا طاعته ... ولله الإمام بزيغ، وأن كل مؤمن يُوحى إليه، وفيهم من هو خير من جبريل وميكائيل، وهم لا يموتون، بل يُرفَعون إلى الملكوت. وقيل هو عمارو بن بنان العجلي، إلا أنهم يموتون. عند الكاملية تنتسخ الإمامة، وقد تصير في شخص نبوة. وعند المغيرية أرسل محمدًا والناس في ضلال. وعرض الأمانة، وهو منع عليٍّ من الإمامة، على السموات والأرض والجبال فأبَّين أن يحملنها وأشققن منها، وحملها الإنسان، وهو أبو بكر. حملها بأمر عمر بشرط أن يجعل الخلافة بعده له. وقوله «مثل الشيطان» نزلت في أبي بكر وعمر. وعند المنصورية (أبو منصور العجلي)، الإمامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين. عرج إلى السماء، ومسح الله رأسه بيده وقال: يا بُني، اذهب فبلغ عني. وهو «الكسف». والرسول لا تنقطع. وقالت الغرابية إن محمدًا بعليٌّ أشبه من الغراب بالغراب، فغلط جبريل من علي إلى محمد. وعند المُشبهة، النبوة والرسالة صفتان سوى الوحي والمعجزة والعصمة. وصاحبها رسول، ويجب على الله إرساله لا غير، وهو حينئذٍ مرسل، وكل مرسل رسول بلا عكس. ويجوز عزله دون الرسول. وليس من الحكمة رسول واحد (المواقف، ص ٤١٩-٤٢٠، ص ٤٢٩).

ولا يقوم على المعجزات، بل يكون قد أدّى غرضه، وهو الإسراع في تطور الوعي الإنساني وتحقيق كماله، حرية الإرادة واستقلال الذهن. فإذا ما تحقّقت الغاية لم يعد الإنسان بحاجة إلى نبوة، يكتمل الوحي وتنتهي النبوة، ويصبح العلماء ورثة الأنبياء؛ أي استمرار الوعي النظري والممارسة العملية في قيادة الأمة وتأسيس الدولة. وهو أيضًا ما أكّدته الحركة الإصلاحية الأخيرة.^{٧٢}

(٢-٣) مستقبل الإنسانية (المعاد)

وفي موضوع المعاد، لماذا يكفر قانون الاستحقاق؟ ولماذا الاعتراض على منع التوبة في حالة الإصرار عليها والعلم بها والقدرة عليها؟^{٧٣} وما العيب في أن يكون العقل مناط التكليف؟ أليست هذه كلها أيضًا من عقائد الفرقة الناجية؟ ليس المهم إذن هو التكفير العقائدي النظري، بل مدى توظيف هذه العقائد دفاعًا عن السلطة كما تفعل الفرقة الناجية، أم الثورة عليها كما تفعل الفرق الضالة. وأيهما أفضل؛ الاستحقاق أم الشفاعة، التوبة أم العفو، الشهادة أم البشارة كطريق للجنة؟ ونظرًا لأهمية التكليف والإيمان، فمن الطبيعي أن يكون اليهود والنصارى والزنادقة والمجوس والأطفال والبهائم لا يدخلون جنّة ولا نارًا؛ فالعقل والتبليغ أساس التكليف. وهو لا يختلف كثيرًا عن عقائد الفرقة الناجية. وفي

^{٧٢} عند الفرقة الناجية، بعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد (المواقف، ص ٤٣٠). ويُعلن محمد عبده نهاية الوحي واكتمال النبوة؛ أي استقلال الإرادة والفكر؛ إذ يقول: «ثم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حُرِمَ منهما، وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر، وبهما كُمِلت له إنسانيته، واستعدّ لأن يبلغ من السعادة ما هيأ له الله بحكم الفطرة التي فُطر عليها.» وقد قال بعض حكماء الغربيين من مُتأخريهم إن نشأة المدنية في أوروبا إنما قامت على هذين الأصلين؛ فلم تنهض النفوس للعمل، ولم تتحرك العقول للبحث والنظر، إلا بعد أن عرف العدد الكثير من أنفسهم أن لهم حقًا في تصريف اختياراتهم، وفي طلب الحقائق بعقولهم. ولم يصل إليهم هذا النوع من العرفان إلا في الجيل السادس عشر من ميلاد المسيح. وقدّر ذلك الحكيم أن شعاعًا سطع عليهم من آداب الإسلام ومعارف المحققين من أهله في تلك الأزمان (الرسالة، ص ١٦٠).

^{٧٣} انفرد أبو هاشم الجبائي بإمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية، وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها عالمًا بقبحه، ولا مع عدم القدرة (المواقف، ص ٤١٨). وعند أبي علي يجب أن يكون مكلفًا بإكمال عقله وتهيته أسباب التكليف له (المواقف، ص ٤١٨). وعند جهم توجب المعرفة بالعقل (المواقف، ص ٤٢٨).

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

تشخيص قانون الاستحقاق بعد الموت، فإن القول بالتناسخ هو نوع من إثبات خلود الروح والمادة معًا، كما هو الحال عند آخر الحكماء في خلود العقل الكلي ضد الفردية والتقطع من أجل الشمول والتواصل، بالرغم من الاعتراضات الفقهية عليه. وقد يكون الدافع لإنكار القيامة هو حدوث الهول والزلزلة في الدنيا، فلم يعد هناك فرق بين الواقع والخيال؛ إذ يتحول الواقع إلى خيال، والخيال إلى واقع. فالنعيم والعذاب في الدنيا وليس في الآخرة، دون حاجة إلى تعويض عن الدنيا في الآخرة. وقد يحدث تشخيص للجنة والنار، فتصبح الجنة رجلًا تجب مولاته وهو الإمام، والنار رجلًا تجب عداوته وهو عدو الإمام، يتحول كل شيء إلى الإمام ونقيض الإمام. ولماذا تُخلَق الجنة والنار الآن ولا حاجة لأحد بهما؟ من يقطن فيهما؟ وما الفائدة منهما وهما بلا سكان؟ وأيها أفضل؛ مشاركة الجنة والنار صفة البقاء، أم القول بفنائهما حتى يبقى الله وحده؟ وما دام الأمر كله تشبيهًا وتشخيصًا، فالقول بأن الجنة والنار لم يُخلَقا بعد هو أقرب إلى العقل، وأكثر سيطرة على الخيال.^{٧٤} إن عقائد الفرقة الناجية في أمور المعاد تشخيص وتشبيه وتصوير، كما هو الحال في التوحيد، دون تمييز بين قانون الاستحقاق وصوره المشخصة. تقضي على قانون الاستحقاق، وتوقع الإنسان في عالم لا يضبطه قانون ولا يحكمه فكر، وتتحول الفرقة الناجية إلى أهل هوَى وضلال.^{٧٥}

^{٧٤} عند الثمامية، اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون ترابًا لا يدخلون جنة، وكذا البهائم والأطفال، من لا يعلم خالقه من الكفار معذور. وزاد فضل الحربي التناسخ، وأن كل حيوان مكلف (المواقف، ص ١٧٤). وأنكرت الجناحية الجنة والنار. وعند المنصورية، الجنة رجلٌ أمرنا بمولاته وهو الإمام، والنار بالضد وهو ضده، وكذا الفرائض والمحرمات (المواقف، ص ١٩٤-٢٠٤). وعند الهشامية (هشام بن عمرو الفوطي)، الجنة والنار لم تُخلَقا بعد (المواقف، ص ١٧٤). وعند الجبرية (جهم)، الجنة والنار تفتيان (المواقف، ص ٢٨٤).

^{٧٥} عند الفرقة الناجية، المعاد حق، وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود أهل الجنة فيها والكفار في النار. ويجوز العفو، والشفاعة حق (المواقف، ص ٤٣٠). وجملة قولنا أن الجنة حق والنار حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور ... وندين بألا ننزل أحدًا من أهل التوحيد والمُتَمَسِّكين بالإيمان جنةً ولا نارًا إلا من شهد له الرسول بالجنة ... ونقول إن الله يُخرج قومًا من الجنة بعد أن امتحنوا بشفاعة محمد ... ونؤمن بعذاب القبر وبالحوش، وبأن الميزان حق والصراط حق ... ونُقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول الله ... ونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكير، ومساءلتهم للمدفونين في قبورهم، ونُقر أن الجنة والنار مخلوقتان ... وأن الأرزاق من

(٣-٣) النظر والعمل (الأسماء والأحكام)

ويبدو أن التكفير العقائدي النظري في أصلي التوحيد والعدل كان الغرض منه استبعاداً عملياً لفرق المعارضة. فإذا وقع التكفير في الموضوعات العقلية الأربعة، الذات والصفات وخلق الأفعال والعقل والنقل، فإنه لم يقع إلا في موضوعين سمعيين، النبوة والمعاد، دون الإيمان والعمل والإمامة، مع أن هذين الموضوعين هما بيت القصيد. النبوة والمعاد يُشيران إلى التاريخ العام، في حين أن النظر والعمل والإمامة تُشير إلى التاريخ المُتحقق. والقصد كله هو تكفير العمل الفردي والعمل الجماعي. الأول مُتمثل في الفعل، والثاني في الثورة. القصد من الأول إخراج العمل من الإيمان حتى لا يتم تكفير السلطان، والثاني الغرض منه الطاعة لأولي الأمر حتى لا يقع الخروج عليهم. العمليات إذن هي الغاية من التكفير تحت غطاء النظريات.^{٧٦}

ففي موضوع الإيمان والعمل من الطبيعي أن يتحول الإيمان في جماعات الاضطهاد إلى ثنائية مُتصارعة بين النور والظلمة في نسيج أسطوري. الإيمان نور، والكفر ظلمة. والإيمان للمضطهدين، والكفر للبُغاة. الإيمان هو نور الكون وحلو المياه، والكفر ظلمة

قبل الله يرزقها عباده حلالاً وحراماً، وأن الشيطان يُوسوس للإنسان ويُشككه ويخبطه خلافاً لقول المعتزلة والجهمية ... ونقول إن الصالحين يجوز أن يخصهم الله بآيات يُظهرهم عليهم، وقولنا في أطفال المشركين إن الله يُوجج لهم في الآخرة ناراً ثم يقول لهم اقتحموها ... (الإبانة، ص ١٠-١٢). وقد أنكر المعتزلة الميزان والحساب والكتاب بعقولهم الناقصة مع وجود الأدلة القاطعة في كل من هذه الأبواب ... ومن دسائس المعتزلة إنكار الصراط (شرح الفقه، ص ٨٦-٨٨).

^{٧٦} هذا ما يفعله الأشعري في تكفير المعتزلة في موضوعاتٍ تسع خالفوا فيها الروايات، ثلاثة في الذات والصفات، وثلاثة في الأفعال، وثلاثة في المعاد دون النظر والعمل أو الإمامة، وهي: (١) رؤية الله بالأبصار، وقد جاءت في ذلك الروايات من الجهات المختلفة، وتواترت بها الآثار، وتتابع بها الأخبار. (٢) أنكروا شفاعة رسول الله للمُذنبين، وردُّوا الروايات في ذلك عن السلف المتقدمين. (٣) جحدوا عذاب القبر، وأن الكفار في قبورهم يُعدَّبون، وقد أجمع على ذلك الصحابة والتابعون. (٤) دانوا بخلق القرآن ... فزعموا أن القرآن كقول البشر. (٥) أثبتوا أن العباد يخلقون الشر ... (٦) زعموا أن الله يشاء ما لا يكون، ويكون ما لا يشاء. (٧) زعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم، فأثبتوا لأنفسهم الغنى من الله، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه. (٨) قنطوا الناس من رحمة الله، وآيسوهم من رَوْحه، وحكموا على العصاة بالنار والخلود فيها. (٩) أنكروا أن يكون له يدان، وأنكروا أن يكون له عين، وأنكروا أن يكون له علم، وأنكروا أن يكون له قوة، ونفّوا النزول (الإبانة، ص ٧-٨).

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

الأشياء وملوحة البحار. وإذا كان الإيمان قديمًا في عهد الذر حيث شهد الخلق على أنفسهم بالإيمان بقولهم «بلى» في عهد «ألست»، فهو باقٍ في الجميع إلا المرتدين. وإذا كان إيمان المنافق مثل إيمان الأنبياء، فذلك للضيق بالجميع وفقدان القدرة على الحكم، والانتهاز إلى التناقض والعدمية في كل شيء.^{٧٧} وكان من الطبيعي استحلال المحرمات في مجتمع الاضطهاد، في عالم كفر بالقوانين والشرائع، يجعل الظلم دولة، والحق سجنًا، والعدل استشهادًا. وإذا سقطت الشرائع فإن ذلك دفاع عن النفس ضد الآخر، فالشرائع تُطبقها دولة الظلم ويرفضها مجتمع الاضطهاد، يكفي فهمها حتى تسقط كما هو الحال عند الحكماء والصوفية. وإذا كانت جماعة الاضطهاد هي أقلية مُضادة، فإن إبطال الشرائع يكون هدمًا لمجتمع الأغلبية، غيره من المجوس، وانتقامًا لزوال دولتهم. إن طبيعة المجتمع المغلق تؤدي إلى تكييف القانون طبقًا للجماعة، فتجوز شهادة الزور على المخالفين، واستباحة المحرمات فيما بينهم؛ فالحلال والحرام طبقًا لنوع المجتمعات مُغلقة أو مفتوحة، ولنوع نُظم الحكم قاهرة أو معارضة؛ فالحلال والحرام وسيلة السلطة للضبط الاجتماعي، كما أن الإباحة وسيلة المعارضة لزعزعة أركان النظام.^{٧٨} وما العيب في استقطاب الناس وتجنيد الجماهير ونشر الدعوة وبث روح المعارضة من أجل القضاء على حكم الظلم والطغيان؟ وإذا كانت الدولة صاحبة فتوح باسم الدعوة، فإن الثورة صاحبة الحق. وإن تجنيد الناس في الثورة عن طريق الإقناع الفردي لهي وسيلة للانقضاض على النظام من الداخل عن طريق خلق فراغات فيه، وتكوين بؤر ثورية من داخله، حتى يقوم النظام كله على فراغ، فينهار لانحسار أمته وفقده مساندتها له.^{٧٩}

^{٧٧} عند المغيرية، غضب الله من المعاصي، فعرق، فحصل منه بحران؛ أحدهما ملحٌ مُظلم، والآخر حلٌّ نيرٌ، ثم اطلع في البحر النير، فأبصر فيه ظله فانتزعه، فجعل منه الشمس والقمر، وأفنى الباقي نفياً للشريك، ثم خلق الخلق من البحرين؛ فالكفر من المظلم، والإيمان من النير (المواقف، ص ٤١٩). وعند المشبهة، الإيمان قول الذر في الأزل بلى، وهو باقٍ في الكل إلا المرتدين، وإيمان المنافق كإيمان الأنبياء، والكلمتان ليستا بإيمان إلا بعد الردة (المواقف، ص ٤٢٩).

^{٧٨} استحلّت الجناحية المحرمات، وأبطلت الإسماعيلية الشرائع؛ لأن الغيارية، وهم طائفة من المجوس، راموا عند شوكة الإسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود إلى قواعد أسلافهم، ورأسهم حمدان قرمط أو عبد الله بن ميمون القداح. أما الخطابية فيستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم، كما استباحوا المحرمات وتركوا الفرائض (المواقف، ص ٤٢٠).

^{٧٩} مراتب الدعوة عند الشيعة ثمانية: (١) الذوق، تفرّس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا؛ لذلك منعوا إلقاء البذر في السنجة، والتكلم في بيت فيه سراج. (٢) التأسيس، استمالة كل أحد بما يميل

ولا يتم فقط تكفير مجتمع الاضطهاد المغلّق لإسقاطه الشرائع كلفة، بل يتم أيضاً تكفير مجتمع المعارضة المفتوح.^{٨٠} والعجيب تكفير من يُسقط الشرائع ومن يُثبتها، وكأن الشرائع مجرد ذريعة فقط لتكفير المعارضة أيّاً كان نوعها. فما العيب في جعل الإيمان علماً والكفر جهلاً؟ ألا يُشير العلم والجهل إلى مستوى النظر والمعرفة في السلوك؟ وما العيب في القول بالمنزلة بين المنزلتين، ومحاولة إيجاد حكم لمرتكب الكبيرة بين الإيمان والكفر حفاظاً على وحدة الأمة، وفي الوقت نفسه حفاظاً على وحدة الإيمان والعمل؟ ليس في القول بالمنزلة بين المنزلتين تهاؤن مع الصغيرة أو مع الكبيرة؟ فمن الفساق من هم أشد من الزنادقة والمجوس. المهم هو زعزعة الأحكام المتناقضة على طريقي النقيض، مثل رفض الإجماع على حد الشرب، واعتبار سارق الحبة مُنخلعاً عن الإيمان، وإيجاد حكم يستجيب إلى مطلبَي النظر والعمل، ضرورة الوحدة في النظر والتمايز في العمل. وعلى هذا يقوم قانون الاستحقاق.^{٨١}

وقد تم أيضاً تكفير الاتجاهين المتعارضين في الإيمان والعمل، اتجاه الشدة واتجاه اللين،^{٨٢} وكأن الهدف هو تكفير كل فرق المعارضة، تجريح سلوكها، سواء أسقطت الشريعة أم قالت بالتوسط فيها، سواء أخذت موقفاً متشدداً أو أخذت موقفاً ليناً. فما العيب في القول بضرورة النظر السليم ومعرفة الحلال والحرام كرد فعل على الخلط النظري في الإيمان

إليه من زهد وخلاعة. (٣) التشكيك في أركان الشريعة بمقطعات السور، وقضاء صوم الحائض دون صلاتها، والغسل من المني دون البول، وعدد الركعات ليتعلق قلبهم بمراجعتها. (٤) الربط، أخذ الميثاق منه بحسب اعتقاده أنه لا يُفشي لهم سرّاً، وحوالته على الإمام في حل ما أشكل عليه. (٥) التدليس، دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله. (٦) التأسيس، تهديد مقدمات يقبلها المدعو. (٧) الخلع، الطمأنينة إلى إسقاط الأعمال البدنية. (٨) السلخ عن الاعتقادات، حينئذ يأخذون في استعجال الملذّات وتأويل الشرائع (المواقف، ص ٤٢٢-٤٢٣).

^{٨٠} الأول هم الشيعة، والثاني هم المعتزلة.

^{٨١} عند النظامية، العلم مثل الجهل، والإيمان مثل الكفر (بصرف النظر عما إذا كان هذا الحكم من الطبيعيات كأعراض أم من الإلهيات). وتقول الواسلية بالمنزلة بين المنزلتين. وعند أبي علي الجبائي، مُرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، وإذا مات بلا توبة يُخلّد في النار، الثواب للمطيع والعقاب لصاحب الكبيرة. وعند النظامية، من خان فيما دون نصاب الزكاة أو ظلم به لا يفسق. وعند جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب، في فساق الأمة من هو أشد من الزنادقة والمجوس. والإجماع على حد الشرب خطأ، وسارق الحبة مُنخلع عن الإيمان (المواقف، ص ٤١٥-٤١٦، ص ٤١٨).

^{٨٢} الأول اتجاه الخوارج، والثاني اتجاه المرجئة.

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

كأساس معرفي للسلوك؟ ما الخطأ في التركيز على المعرفة كأساس للسلوك في التفرقة بين الإيمان والتكفير؟ أليست معرفة الله ضرورية للإيمان ضرورة الفعل والسلوك؟ وإذا كانت أسماء الله معايير للسلوك، فإن الإيمان يكون معرفة الإنسان بها والكفر جهله بها، ببعضها أو كلها، ومع ذلك يمكن العذر بالجهالة؛ وبالتالي لا يمكن تكفير الفرقة الناجية لذلك إلا إذا كان القصد من التكفير استبعاد المعارضة، والتستر على ذلك بالآراء والمواقف النظرية.^{٨٣} أما بالنسبة للعمل، فلماذا يكفر من يأخذ الأمور بالشدة في وقت عز فيه العمل، وعمّ الجهل والخلط، وزدهر فيه النفاق، وتم التشريع فيه للفسق؟ وما العيب في جعل العمل جزءاً مُتمماً للإيمان، فالإيمان بلا عمل فارغ، والعمل بلا إيمان أهوج؟ لقد كان ذلك رد فعل طبيعي على إخراج العمل عن الإيمان، أو اعتبار مُرتكب الكبيرة مؤمناً؛ حمايةً للسلطان، ودفاعاً عنه، واتقاءً له من مخاطر الثورة ضده. فمرتكب الكبيرة كافر نظراً لأهمية العمل والعمل المؤثر. وقد يصل إلى حد تكفير النبي إذا ما ارتكب الكبيرة. ومع ذلك قد يظلُّ مُرتكب الكبيرة ومُوحداً، وإن كان غير مؤمن، أو يكون كافر نعمة وليس كافر ملة. وفي هذه الحالة لا يمكن للفرقة الناجية تكفيره نظراً لتوحيده.^{٨٤} ولما كان الطرفان يلتقيان فقد تتحول الشدة مع الآخر إلى اللين مع الذات؛ الشدة مع مجتمع القهر، واللين مع مجتمع الاضطهاد، فلا حرام إلا ما حرم القرآن. وهذا مظهر من مظاهر التشدد مع الآخر كرد فعل على الاحتكام إلى أهواء الناس. والسكر من الشراب الحلال حلال؛ لأن العبرة بالبداية لا بالنهاية، هذا مظهر من مظاهر اللين مع النفس. وإيقاف الحدود للقاذف والزاني تلبية لمطالب المجتمع المغلق في مواجهة مجتمع القهر، الطهارة في مواجهة النجاسة. وإن الإبقاء على الحدود وعدم التكفير على الإطلاق هو إبقاء على بعض الصلاة بالمجتمع الأم، ومع ذلك

^{٨٣} عند البهيسية (الخوارج)، الإيمان الإقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول. فمن وقع فيما لا يعرفه أحلالٌ هو أم حرام، فهو كافر لوجوب الفحص عليه. وعند الحفصية (إحدى فرق الإباضية الأربعة) أتباع أبي حفص بن أبي المقدام، بين الإيمان والشرك معرفة الله؛ فمن عرف الله وكفر بما سواه، أو بارتاب كبيرة، فكافر لا مشرك. وعند المعلومية، الإيمان من عرف الله بجميع أسمائه. وعند المجهولية يكفر الإنسان بمعرفة الله ببعض أسمائه. وعند المكرمية، تارك الصلاة كافر لجهله بالله، وكذا كل كبيرة، أما النجديات فقد عذروا بالجهالات في الفروع، وخالفوا الأزارقة في غير التكفير (المواقف، ص ٤٢٤-٤٢٧).
^{٨٤} كُفِّرَت المحكمة عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة، وتُكْفَر الأزارقة مرتكب الكبيرة بما في ذلك النبي. وعند الإباضية، مُرتكب الكبيرة مُوحِد غير مؤمن، كافرٌ كُفِرَ نعمة لا كفر ملة. وعند اليزيدية، أصحاب الحدود مشركون، وكل ذنب شرك (المواقف، ص ٤٢٤-٤٢٥).

يؤدي نظام القرابة والمصاهرة من بين مجتمع القهر وأخذ الزكاة من العبيد إلى تقويته، وإحكام غلقه في مواجهة مجتمع القهر. ويمكن قبول طاعة لا يُراد الله بها ما دامت تؤدي إلى صلاح النفس، فالطاعة حسن في ذاته.^{٨٥} ومن مظاهر التشدد اعتبار الأطفال كالأباء إيماناً وكفرًا في مجتمع القهر. وما المانع أن يتحمل الأطفال المسؤولية منذ الصغر مع الكبار، سواء مع الآخر أو مع النفس؟ وقد تجب البراءة من الطفل حتى يدعى إلى الإسلام، ودعاؤه إليه بعد البلوغ.^{٨٦} والإمام هو عصب مجتمع الاضطهاد؛ لذلك ارتبط موضوع الإيمان والعمل بموضوع الإمامة؛ فتطبيق الحدود لا يجوز إلا للإمام، فهو السلطة الشرعية فيه في مقابل السلطة التشريعية للسلطان الباغي في مجتمع القهر. والأولوية لإيمان الإمام أو كفره نظرًا لآثار ذلك على إيمان الناس وكفرهم؛ لذلك يرفض التحكيم بصرف النظر عن مطالبة أنصار الإمام به، فلا تحكيم بين الحق والباطل. ويتم تكفير القعدة عن القتال في صف مجتمع الاضطهاد، فذلك خنوع واستسلام، ومساومة على الحق، وتأييد للظلم. وقد تُمارس بعض مظاهر العنف، مثل اغتيال المخالفين، للقضاء على نظام البغي والتسلط. ويدخل الله مع مجتمع الاضطهاد في موالاته ومُعَاداة مجتمع القهر.^{٨٧} والحقيقة أن مشاركة كثير من الفرق الضالة في العقائد نفسها، مثل أصلي التوحيد والعدل، تجعل الفرق الضالة

^{٨٥} قالت البهيسية: لا حرام إلا في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مَحَرَّمًا﴾ السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل. وقيل هو مع الكبيرة كفر، ووافقوا القدرية، وصنعت الأصفرية (زياد بن الأصفر) التقيّة في القول. والمعصية الموجبة للحد لا يُسمّى صاحبها إلا بها، وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر، ومن الإباضية أصحاب طاعة لا يُراد الله بها (المواقف، ص ٤٢٤). وعند الأزارقة لا رجم على الزاني، ولا حد للذف على النساء. وعند الأصفرية تُزوّج المؤمنة من الكافر في دار التقيّة دون العلانية. وتُجوز الميمونية نكاح البنات للبنين والبنين للبنات ولأولاد الإخوة والأخوات.

^{٨٦} تُجوز الأزارقة قتل أولاد المخالفين ونسائهم، وأطفال المشركين في النار مع آبائهم، والأصفرية تُخالف الأزارقة في إسقاط الرجم وفي أطفال الكفار. وتوقّفت الإباضية في تكفير أولاد الكفار. وأوجب العجاردة البراءة من الطفل حتى يدعى للإسلام، ويجب دعاؤه إليه إذا بلغ. وأطفال المشركين في النار. وعند الحميرية، أطفال المشركين في النار. وعند الخلفية، أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك. وعند الصلتية، من أسلم واستجار بهم تولّوه وبرئوا من أطفاله. وقال البعض الآخر الأطفال لا ولاية لهم ولا عداوة. وتقول الثعالبة بولاية الأطفال؛ فالأطفال لا حكم لهم. وعند الميمونية، أطفال المشركين في الجنة. وتوقّفت الإباضية في تكفير أولاد الكفار (المواقف، ص ٤٢٤-٤٢٧).

^{٨٧} كفّرت الأزارقة عليًا لقبوله بالتحكيم، وابن ملجم مُحقّق في قتله، وكفّرت الصحابة والقعدة عن القتال. وكفّرت الإباضية عليًا وأكثر الصحابة. حرّمت الأخنسية الاغتيال بالقتل والسرقة. وخالفت المعبدية

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

تُمثل تيارًا رئيسيًا في عقائد الأمة، وليس مجرد فرق متفرقة بينها فروق؛ مما يدل على إمكانية التوحيد بينها في عقائد مُضادة ضد النسق الحضاري للفرقة الناجية؛ وبالتالي تكون العقائد اثنتين؛ عقائد حكم وعقائد ثورة، عقائد سلطة وعقائد مُعارضة.

ويصل حد التكفير إلى حد تكفير الفرقة الناجية لنفسها وتضليلها لعقائدها، وذلك باعتبار الإيمان مجرد معرفة أو إقرار أو تصديق، وإخراج العمل منه وإرجائه إلى يوم الدين، يكفي أن يكون الإيمان معرفة بالله وخضوعًا ومحبةً بالقلب بصرف النظر عن الأفعال، ولا تُضرُّ مع الإيمان معصية، ولا تنفع مع الإيمان طاعة، وأن إبليس كان مؤمنًا لأنه كان عارفًا بالله، وكفر فقط لاستكباره ورفضه الخضوع والسجود، ولا يُحكّم عن إنسانٍ فاسق على الإطلاق، بل أنه فسق في فعلٍ خاص، ولا تهمُّ الوقائع التاريخية كمصادق للإيمان؛ فالإيمان له مضمونه الداخلي وليس الحدث الخارجي، ومحمد كشخصٍ تاريخي، ومكة كمدينة، والكعبة كمكانٍ خارج مضمون الإيمان. الإيمان مُكتفٍ بذاته، مُنعكف على ذاته، لا شأن له بالعالم الخارجي.^{٨٨} وواضح من هذا الموقف الرغبة في تبرئة السلطان، وذلك بالفصل بين إيمانه وعمله. تكفيه معرفة الله ومحبه ورجاء أفعاله إلى يوم الدين،

الثعالبية في زكاة العبيد. وتقول المكرمية الثعالبية بموالاة الله ومعاداته لعباده باعتباره العاقبة (المواقف، ص ٤٢٦-٤٢٧).

^{٨٨} تُكفر الفرقة الناجية أيضًا المرجئة وهي منهم، ومنهم أيضًا الفقهاء وأبو حنيفة. وهم يُمثلون رد فعل على الخوارج. والمرجئة لُقّبوا بذلك لأنهم يُرجئون العمل عن النية، أو لأنهم يقولون لا يضرُّ مع الإيمان معصية، فهم يُعطون الرجاء. وهي فرقة خمس؛ اليونسية أصحاب يونس النمرى، وعندهم أن الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب، لا يضرُّ معها ترك الطاعات، وإبليس كان عارفًا بالله، وإنما كفر باستكباره. وعند الغسانية (غسان الكوفي)، الإيمان المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما إجمالًا، يزيد وينقص. مثلًا فرض الله الحج ولا أدري أين الكعبة، ولعلها بغير مكة، وبعث محمدًا ولا أدري أهو الذي بالمدينة أم غيره. وغسان كان يحكيه عن أبي حنيفة، وهو افتراء. وعند الثوبانية (ثوبان)، الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسوله، وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله، واتفقوا على أنه تعالى لو عفا عن عاصٍ لعفا عن كل من هو مثله، وكذا لو أخرج واحدًا من النار، ولم يجزوا بخروج المؤمنين من النار. واختصَّ غيلان بالقدر والخروج من حيث إنه قال يجوز ألا يكون. وعند التومنية (أبو معاذ التومني)، الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار، وترك كله أو بعضه كفر، وليس بعضه إيمانًا ولا بعضه كفرًا. وكل معصية لم يجمع على أية كفر، فصاحبه يُقال فيه إنه فسق وعصى، ولا يُقال إنه فاسق. ومن ترك الصلاة مستحلًا كفرًا بنية القضاء لم يكفر، ومن قتل نبيًا أو لطمه كفر لأنه دليل لتكذيبه وبغضه. وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي، حيث قالوا السجود للصنم علامة الكفر.

يُحاسب عليها في الآخرة، ولا تُحاسبه الأمة عليها في الدنيا. وقد يكون تكفير الفرقة الناجية للإرجاء نوعاً من التعمية والتستر على مواقفها الخاصة المُشابهة للإرجاء.

(٤-٣) الحكم والثورة (الإمامة)

أما موضوع الإمامة فيكشف عن المواقف السياسية للفرق، واستعمال الفرقة الناجية سلاح التكفير ضد الخصوم السياسيين؛ فليست الإمامة كلها رجعة وتقيّة وعصمة وألوهية للإمام، بل هي أيضاً أحكاماً تاريخية تكشف عن اختيارٍ سياسي، ثم نُسجت النظرية حوله فيما بعد. وفي شدة الأزمة وفي قلب الفتنة يتمُّ تكفير الجميع حتى الإمام الذي لم يُقاتل؛ فاليأس من الحفاظ على وحدة الأمة أدّى إلى التشرذم والتقوقع، وتحوّلت الأمة إلى أممٍ صغيرة، كلٌّ منها على حق، والجميع على باطل. وكان من الطبيعي التمسك بالإمام المظلوم وبأولاده ونسبه زيادةً في التمسك به لما تحوّلت الخلافة إلى ملكٍ عضود؛ فابن الإمام أولى بالحكم من ابن الملك أو الأمر! ولكن لماذا يكون الخلاف السياسي مدعاةً للتكفير؟ وهل الصراع على السلطة أمرٌ عقائدي؟ ولماذا تكفير من يجمع بين النص والشورى، أو من يقول بالشورى كما تقول الفرقة الناجية، أو من يقول بالدعوة والخروج قتالاً للإمام الظالم، وهو ما تقوله أيضاً الفرقة الناجية؟ ولماذا تكفير من يتوقّف عن التكفير؟ هل لا بد من إشهار سلاح التكفير في مجتمعٍ ديني حتى يسهل عزله سياسياً، فيتم حصاره بين رفض السلطة له وترك الجماهير له؟ فإذا ما تحوّلت الإمامية إلى موقفٍ سلفي خالص، فهل ستظلُّ سبباً للتكفير؟^{٨٩} وفي مجتمع الاضطهاد من الطبيعي أن يحيا الإمام باستمرار في

فهذه هي المرجئة الخالصة، ومنهم من جمع إليه القدر كالصالحى وأبي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان (المواقف، ص ٤٢٧-٤٢٨).

^{٨٩} هذا هو موقف الشيعة الإمامية؛ فالكاملية (أبو كامل) تُكفر الصحابة بترك بيعة علي، وتُكفر علياً بترك طلب الحق. وتوقّفت الثيبرية (ثيبر التومي) في عثمان. أجازت المُشبهة إمامة علي ومعاوية، إلا أن إمامة علي على وفق السنة بخلاف معاوية، لكن يجب طاعة رعيّته له. وعند الرزامية، الإمامة لمحمد ابن الحنفية، ثم ابنه عبد الله، ثم علي بن عبد الله بن عباس، ثم أولاده إلى المنصور. والزيدية ثلاث فرق: (أ) الجارودية (أبو الجارود)، وتقول بالنص على علي وصفاً لا تسمية، والصحابة كفروا بمخالفته، والإمامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما. فمن خرج منهم بالسيف، وهو عالمٌ شجاع، فهو الإمام. واختلفوا في الإمام المنتظر، هو محمد بن عبد الله، لم يُقتل، أو محمد بن القاسم بن علي، أو

ثانياً: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

وجدان المضطهدين، وإن غاب فإنه يعود من جديد من عزلته وتقيّنه ليقود الثورة. وهل يكون للظلم الكلمة الأخيرة؟ وهل يكون الاستسلام للأمر الواقع هو الحل النهائي والسلوك الأمثل؟ هل يموت الإمام ظلماً دون أن يستأنف دورةً أخرى من القتال؟ لقد عاد المسيح مُعلماً، ولماذا لا يعود الإمام مُنقذاً ومُنجياً؟ إن المهدية و«الميشانية» صنوان في تاريخ الأديان بالنسبة لمجتمع الاضطهاد. إن تناسخ الأرواح بين الأئمة يعني الاتصال التاريخي بينهم، ووجود روح في التاريخ وقانون باطني يحكم بانتصار الثورة على الظلم. ليس الأئمة مجرد أفراد مُنفصلين مُتقطعي الأوصال. الاتصال أقوى من الانفصال، والتواصل أمضى من الانقطاع. إن حياة الإمام وخلوده لردُّ فعل طبيعي في مجتمع الاضطهاد على موته ظلماً واستشهاده في القتال. كما تدلُّ عصمة الأئمة على مدى ثقة الناس في الزعيم، وعدم جواز الخطأ عليه، في حين أن النبي لا يحتاج إلى ذلك لأنه مؤيد من الله. ولماذا لا يكون الإمام مُعلماً بعد أن ضاع العلم من صدور الناس؟^{٩٠}

وإذا شُهر سلاح التكفير ضد فرق المعارضة السرية من الداخل، فالأولى أن يُشهر ضد فرق المعارضة العلنية من الخارج الذين يُقاومون السلطان، ويجعلون العمل جزءاً لا يتجزأ من الإيمان، ويُكفرون مرتكب الكبيرة. وهل كان من يرفض شرط القرشية يكون ضالاً؟ إن القرشية شرط حتى لا تخرج الإمامة من قبيلة بعينها، في حين أن شروط الإمامة العلم والعدل والورع، وليس فيها النسب أو الحسب. وإن عدم وجود نصب الإمام لينتج عن إيمان بالفطرة الخيرة دونما حاجة إلى سائس يسوسها، على عكس الفرقة الناجية التي

يحيى بن عمر صاحب الكوفة. (ب) السليمانية (سليمان بن جرير)، الإمام شوري، وإنما تنعقد برجلين من خيار المسلمين. أبو بكر وعمر إمامان، وإن أخطأت الأمة في البيعة لهما. وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة. (ج) الثيبرية (ثيبر التومي) توقّفوا في عثمان. أما الإمامية فتقول بالنص الجلي على إمامة علي، وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم، وساقوا الإمامة إلى جعفر الصادق، واختلفوا في المنصوص عليه بعده. وتشعّب متأخروهم إلى معتزلة وإخبارية ومُشبهة وسلفية ومُلتحقة بالفرق الضالة (المواقف، ص ٤١٨، ص ٤٢١-٤٢٣، ص ٤٢٩).

^{٩٠} عند السبئية ينزل عليٌّ على الأرض ويملؤها عدلاً، وتقول الكاملية بالتناسخ، وأن الإمامة نورٌ يُتناسخ. وعند الجناحية (عبد الله بن معاوية بن جعفر ذو الجناحين)، عبد الله بجمال أصبهان. وعند المغيرة، الإمام المنتظر زكريا بن محمد بن علي بن الحسين، وهو حي في جبال حاجر، وقيل المغيرة. وعند الهشامية (هشام بن الحكم)، الأئمة معصومون دون الأنبياء. وعند الإسماعيلية، ظهر الحسن بن محمد الصباح، وجَدَّ الدعوة على أنها الحجة (المواقف، ص ٤١٨-٤١٩، ص ٤٢١، ص ٤٢٤).

تُصر على وجوب الإمامة والطاعة له. وإذا وجبت الحرب فإنها لا تكون إلا ضد عسكر السلطان، ولا تكون الغنيمة إلا من أموالهم. وهي آراء سياسية لا تستوجب الكفر أو الضلال.^{٩١}

ويتم أيضاً تكفير فرق المعارضة العلنية في الداخل؛ لأنها ترفض تكفير الفرق المتنازعة والدخول كطرف في نزاعٍ تتطايّر من أجله الرقاب، فهل رفض التكفير كفر؟ ألا يكفر من قال لأخيه أنت كافر؟ وإن عدم تفسيق أحد الفريقين لهو أقرب إلى لمّ الشمل وجمع الكلمة مثل عدم تفسيق أحد بعينه. ولا يوجد حلٌّ ثالث ممكن في إطار وحدة الأمة، ورفض الدخول في النزاع بين الأطراف، واستمرار نزيف الدم من رقاب المسلمين. وما العيب في الميل إلى مجتمع الاضطهاد، والتعاطف مع آل البيت وتقدير شهدائهم، وبأحقية الإمام المهضوم وفضله، وربما النص عليه لظرفٍ خاص دون أن يكسر ذلك النظرية العامة في الاختيار والبيعة؟ وقد يكون أبلغ رد فعل على عقائد الفرقة الناجية باعتبارها عقائد السلطان هو تكفير كل من لا لبس السلطان وناقفه وبرّر صنعه. ونظراً لأهمية الوحدة في الأمة فإن وقوع الاختلاف بينها يجعل الإمامة صعباً. وهذا حكم واقع وليس حكم فكر، ولكنه يطعن في شرعية الإمام الجائر. ونظراً لشدة التوتر النفسي في الفتنة فقد كان أحد الحلول إنكار الوقائع التاريخية وجعل الأمر كله أهواءً وأغراضاً وميولاً، وكأن الهوى هو الذي يخلق الواقعة وليس فقط العقيدة. إن التكفير في الفروع وارد، والاجتهاد فيها لا يضل ولا يضلل، وإلا كان الفقهاء كلهم موضع اتهام بالضلال. هناك علم للاختلاف في أصول الفقه أنشئ لذلك الغرض، وهو أولى من علم الفرق واختلافات المتكلمين، وأخف وطأة من الخلاف في العقائد.^{٩٢}

^{٩١} هذا هو موقف الخوارج، وهي سبع فرق. المحكمة خرجوا على علي عند التحكيم وكفّروه. الإمام من قريش ومن غيرهم، وإذا كان عدلاً فهو الإمام. ولم يُوجبوا نصب الإمام. وعند النجدات لا حاجة إلى الإمام، ويجوز لهم نصبه. وتقول الإباضية إن مخالفيهم كفارٌ غير مشركين، وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم عند الحرب دون غيره، ودارهم دار الإسلام إلا معسكر سلطانهم، ويَقْبَلون شهادة مُخالفيهم (المواقف، ص ٤٢٤).

^{٩٢} هذا هو موقف المعتزلة؛ فالواصلية تحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه دون تعيينه. ويجوز أن يكون عثمان لا مؤمناً ولا كافراً، وأن يُخلد في النار، وكذا علي ومقاتلوه. علي وطلحة والزبير بعد واقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تُقبل شهادة المتلاعنين. أما المعمرية فقد فسّقت الفريقين. أما النظامية فقد مالت إلى الروافض، ووجوب النص على الإمام وثبوته، ولكن كتمه عمر (وهو اتهام ابن الراوندي بالرغم من دفاع الخياط). وعند المرادية، كل من لا لبس السلطان كافر ولا يورث. وعند

ثانيًا: هل هناك تكفير عقائدي نظري؟

إن ما يهمُّ الفرقة الناجية هو وجوب نصب الإمام والطاعة له، وتعيين ذلك في التاريخ ابتداءً من الخلفاء الأربعة على التفضيل، ثم بداية السقوط والانهياء، حتى يظل التاريخ مشدودًا إلى الوراء نحو هذا النموذج الأول في العقائد وفي الحكم. وإن كان ذلك صحيحًا فتجب الثورة على النُظم الحالية التي أصبحت ملكًا عضودًا أو إمارة، أو غلبة معسكر تحت ستار عقائد الفرقة الناجية وبتبرير منها. ولا يكون للسلطان الحكم في الدنيا، بل تكون له أيضًا الجنة في الآخرة حتى يُطيعه الناس في دينهم ودنياهم. وهل يستوي شهداء الإسلام في معاركه الأولى، ومن أراقوا دماءهم في سبيل الدعوة، مع من آزروها سلمًا وبيعةً ونصرةً؟ إن النصر بالدم أفضل ترتيبًا من النصر بالقلب أو اللسان. وإذا لم يجز تكفير أحد من أهل القبلة فلا يجوز تكفير أحد لأرائه النظرية في العقلية أو في السمعية، وإن حدث ذلك فإنه يكون ستارًا عقائديًا لإخفاء العزل السياسي للخصوم. وحكم الفقهاء ليس هو حكم المتكلمين، وعلماء أصول الفقه لا يُصدرون أحكامًا إلا على الأفعال، في حين يُصدِر علماء أصول الدين أحكامًا على الأقوال.^{٩٣} وبالرغم من أن الفرقة الناجية قديمًا قد تكون هي الفرقة الضالة، وأن تكون الفرق الضالة قديمًا هي الفرقة الناجية، إلا أن جيلنا يردُّ الاعتبار إلى الفرق الضالة قديمًا، ويُعيدُها إلى حظيرة الأمة بشرعية وعلانية، ويُنهى عزلها السياسي عن جماهير الأمة.

الهشامية، لا تنعقد الإمامة مع الاختلاف، ولم يُحاصر عثمان ولم يُقتل. ومن أفسد صلاةً افتتحها أولًا، فأول صلاته معصية منهي عنها (المواقف، ص ٤١٥-٤١٦).

^{٩٣} الإمام يجب نصبه على المكلفين. الإمام الحق بعد رسول الله أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، والأفضلية بهذا الترتيب. أهل بيعة الرضوان وأهل بدر في الجنة. لا تكفر أحدًا من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر الحكيم، أو شرك، أو إنكار للنبوة، أو ما عُلم مجيئه عليه السلام على ضرورة، أو لمُجمع عليه كاستحلال المحرّمات. وأما ما عداه فالقائل به مبتدعٌ غير كافر (المواقف، ص ٤٢٠).

ثالثاً: هل هناك تكفيرٌ شرعي عملي؟

لم يكن التكفير العقائدي النظري إلا وسيلة لتكفيرٍ أعظم وأهم، وهو التكفير الشرعي العملي بُغيةَ العزل السياسي لفرق المعارضة، ودفاعاً عن النظام القائم. تلك طريقة إدارة الصراع السياسي في المجتمعات التي تكون فيها الحجج نقليّة اعتماداً على سلطة التراث. ليس الأمر إذن مجرد فرق عقائدية، بل يتجاوزها إلى حقوق الأفراد المدنية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية؛ لذلك ارتبط علم أصول الدين بعلم أصول الفقه، والعقيدة بالشرعية، والأصول بالفروع. وقد اعتُبر هذا الموضوع خارجاً عن علم الأصول وأدخل في علم الفروع، مسألة فقهية لا تدخل في علم أصول الدين.^١

وإذا كان موضوع التكفير الشرعي العملي لا دخل للعقل فيه، وإنما يعتمد على الأدلة السمعية وحدها، فكيف يكون موضوعاً في علم أصول الدين الذي يعتمد على الأدلة العقلية والسمعية معاً، والذي تكون فيه الأدلة العقلية أساس الأدلة السمعية حتى يتحول ظن النقل إلى يقين العقل، على ما هو معروف في نظرية العلم في المقدمات النظرية؟ إن أقصى ما يمكن عمله هو اعتباره من السمعيّات، مثل النبوة والمعاد والأسماء والأحكام والإمامة، التي ليس فيها يقين، وتظل ظنيّة خالصة، ولكن تزداد الخطورة أكثر لأن الموضوعات السمعية الأربعة نظريّة خالصة لا يترتب عليها كفرٌ شرعي عملي، في حين أن الكفر الشرعي العملي تترتب عليه آثارٌ اجتماعية واقتصادية وسياسية تؤدي إلى الحصار والعزلة لمن يُشهر ضده سلاح التكفير، بل إن معرفة الكافر تأتي من أضعف الروايات، من الأخبار عن حال الآخرة

^١ وللفقهاء في معاملتهم خلافٌ هو خارج عن فنّنا هذا (المواقف، ص ٤٣٠).

وأمر المعاد، وأنه في النار على التأييد أولاً، ثم حكمه في الدنيا ثانياً فيما يتعلق بالقصاص والنكاح وعصمة المال؛ أي فيما يتعلق بحقوقه السياسية والاجتماعية والاقتصادية. والعجيب أنه طبقاً لعقائد الفرقة الناجية أن القول الكاذب أو الاعتقاد الجاهل ليس موجباً للتكفير، وعلى أسوأ الأحوال بالسمع، في حين أنه يمكن معرفة الكذب والجهل بالعقل. وقد يكون الدافع على هذا التأكيد رفض المحاجة في الأحكام الشرعية، واعتبار الحكم على الناس بالكفر لا رجعة فيه ولا مراجعة لأنه لا دخل للعقل فيه، مع أن كل الأحكام الشرعية التي بها قطع وظن تصدر عن أصل واجتهاد، واحتمال المراجعة فيها وارد، ومع ذلك فالأمر كله لا يخلو من تعصب وهوى. كل فرقة تكفر ما سواها؛ فالتكفير سلاح ضد الخصوم. وتاريخ الفرق ليس تاريخاً موضوعياً محايداً؛ لأنه لا يوجد مقياس واحد لصحة العقائد. ولما كانت الفرقة الناجية هي فرقة السلطان كانت هي المحك الذي تقاس صحة عقائد فرق المعارضة.^٢ ومع ذلك وضعت الفرقة الناجية مقياسين للتكفير؛ الأول إنكار أصل شرعي معلوم بالتواتر، والثاني ما عُلِمَ صحته بالإجماع. وكأن التكفير ليس للعقائد، بل لمنهج

^٢ في بيان ما يجب تكفيره من الفرق. اعلم أن الفرق في هذا المبالغات وتعصبيات؛ فربما انتهت بعض الطوائف إلى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي ينتمي إليها، فإذا أردت أن تعرف الحق فاعلم قبل كل شيء أن هذه مسألة فقهية، أعني الحكم بتكفير من قال قولاً وتعاطى فعلاً، فإنها تارة تكون معلوماً بأدلة سمعية، وتارة تكون مظنوناً بالاجتهاد، ولا مجال لدليل العقل فيها البتة ... معنى أن هذا كافر يرجع إلى الأخبار عن مستقره في الدار الآخرة، وأنه في النار على التأييد، وعن حكمه في الدنيا، وأنه لا يجب القصاص بقتله، ولا يمكن من نكاح مسلمة، ولا عصمة لدمه وماله، إلى غير ذلك من الأحكام. وفيه أيضاً أخبار عن قول صادر منه هو كذب، أو اعتقاده وهو جهل. ويجوز أن يُعرف بأدلة العقل كون القول كذباً وكون الاعتقاد جهلاً، ولكن كون هذا الكذب والجهل موجباً للتكفير أمر آخر. ومعناه كونه مُسلطاً على سفك دمه، ومُبيحاً لإطلاق القول بأنه مخلد في النار، وهذه الأمور شرعية. ويجوز عندنا أن يرد الشرع بأن الكذاب أو الجاهل أو الكذب مخلد في الجنة وغير مُكثَر بكفره، وأن ماله ودمه معصوم، ويجوز أن يرد بالعكس أيضاً. نعم، ليس يجوز أن يرد بأن الكذب صدق وأن الجهل علم، وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسألة، بل المطلوب أن هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سبباً لإبطال عصمته والحكم بأنه مخلد في النار. وهو كنظرنا في أن العبد إذا تكلم بكلمتي الشهادة فهو كافر بعدهما أو مسلم، أي هذا اللفظ الذي صدر منه وهو مُصدق، والاعتقاد الذي وُجد في قلبه وهو حق، هل جعله الشرع سبباً لعصمة دمه وماله أم لا، وهذا إلى الشرع. فأما وصف قوله بأنه كذب أو اعتقاده بأنه جهل فليس إلى الشرع، فإذا حرمة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقلياً، وأما معرفة كونه كافرًا أو مسلماً فليس إلا شرعياً، بل هو كنظرنا في الفقه أن هذا الشخص رقيق أو حر، ومعناه أن السبب الذي جرى هل نصبه الشرع مُبطلاً لشهادته وولايته، ومُزيلاً لأَملاكه، ومُسقطاً للقصاص عن سيده المُستولي

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

النظر وطرق الاستدلال، هو تكفيرٌ منهجي وليس تكفيرًا موضوعيًا؛ فالتواتر مصدر للعلم ولا يمكن إنكاره؛ لأنه جزء من نظرية العلم، وشرط يقين الحجج النقلية؛ وبالتالي هو أساس التسليم بالأصول والمصادر الشرعية. وشروط التواتر الأربعة؛ العدد الكافي، استقلال الرواة، الإخبار عن حس، التجانس في الزمان؛ تجعله يقينًا. ولكن هل هناك من يُنكر أصلًا شرعيًا معلومًا بالتواتر بالفعل أم أنها حالة افتراضية خالصة؟ وإن وُجدت، فهل هي فرقة من فرق المعارضة أم فرقة من فرق الأمة، من داخل الأمة، من داخل الحضارة أو من خارجها؟ في الحقيقة لا يمكن لأحد إنكار التواتر شرعًا أو عقلًا؛ لأنه أساس المعرفة التاريخية قديمًا وحديثًا. وهو أحد أبواب علم أصول الفقه للتحقق من الصحة التاريخية للمصدر الثاني للتشريع، وهو السنة. ولكن يظل السؤال بالنسبة لعلم أصول الدين قائمًا: هل يكون مضمون الإيمان الوقائع التاريخية، الأشخاص والوقائع والحوادث والبُلدان، تُعرف بالتواتر شأن المعارف التاريخية، أو حتى الشعائر والطقوس بما في ذلك التجارب التاريخية ورصيد الشعوب من الخبرات المشتركة؟ هل مضمون الإيمان الفتنة ووقائعها، وحياة الرسول مناكحه وأزواجه وأصحابه، أم نسق من العقائد تُعطي تصوّرات للعالم ودوافع للسلوك؟ فقد يحدث إنكار للوقائع التاريخية كأحد الحلول للمشاكل النظرية بصعوبة إصدار أحكام على الأحداث، أو إغراقًا في الذاتية والانفعال ضيقًا بالعالم. فهل يكون الصوفية بهذا المعنى كفرًا نظرًا لأن الواقع الصوفي شعوري وليس واقعًا تاريخيًا، وكذلك المعتزلة في تأويلهم صفات التجسيم والتشبيه؟ ليست الوقائع التاريخية ووجود الأشخاص أصلًا من أصول الدين، بل المعاني والدلالات كتصورات للعالم وبواعث للسلوك ومقاصد للتحقيق. ولما كان لا تواتر إلا في المحسوسات؛ لذلك لا يمكن إثبات حدوث العالم بالتواتر لأنه غير محسوس، إنما يمكن إثباته بالدليل العقلي، وإذا كان واضعو شروط التواتر وجامعو الأحاديث من الفرق الناجية، فإن هذا القياس الأول للتكفير «إنكار أصل

عليه إذا قتله، فيكون كل ذلك طلبًا لأحكام شرعية لا يُطلب دليلها إلا من الشرع، ويجوز الفتوى في ذلك بالقطع مرة، وبالظن وبالاكتفاء أخرى. فإذا تقرّر هذا الأصل فقد قرّرنا في أصول الفقه وفروعه أن كل حكم شرعي يدعيه مدّعي، فإما أن يعرفه بأصل من أصول الشرع من إجماع، أو نقل بقياس على أصل، وكذلك كون الشخص كافرًا إما أن يدرك بأصل أو بقياس على ذلك الأصل. والأصل المقطوع به أن كل من كذب محمدًا فهو كافر؛ أي مخلّد في النار بعد الموت، مُستباح الدم والمال في الحياة، إلى جملة الأحكام (الاقتصاد، ص ١٢٤-١٢٥).

شرعي معلوم بالتواتر» يظلُّ سلاحًا في الفرقة الناجية ضد الخصوم السياسيين.^٣ أما القياس الثاني «إنكار ما عُلم صحته بالإجماع»، فإن الإجماع حجة غير قاطعة لورود شُبه كثيرة، وإن تطابق العدد الكبير على رأيٍ واحد لا يوجب إلا العلم الشرعي دون العلم النظري. ولا يشهد التواتر بحجية الإجماع؛ فهذا إثبات شيء بشيء آخر مطلوب إثباته، فيلزم التسلسل. لا يستند الإجماع إلى دليل شرعي متواتر، وإلا لما كانت هناك حاجة إلى الإجماع. وإنكار الإجماع دليلٌ عقلي قطعي؛ لأن فيه تنازلاً عن الرأي حتى تجتمع الآراء كلها على رأيٍ واحد، وإن كان هناك تواتر فإنه يحتمل التأويل. ولا يمكن الحكم على تأويل النصوص بالإجماع؛ لأن الإجماع سابق على العقل، كما أن السنة سابقة على الإجماع، والكتاب سابق على السنة. لا يمكن إذن اتِّهام أحد بأنه خارق للإجماع؛ لأن الإجماع فيه شك، وهو المطلوب إثباته. إنما أتى إثبات الإجماع لناحية عملية صرفة، ولأن إنكاره يجرُّ إلى «أمر شنيعة». وإذا كان الإجماع هو إجماع السابقين، ومُلزماً لإجماع اللاحقين، فإنه يتحول إلى حجة سلطة في أيدي الفرقة الناجية. والأمثلة على إنكاره كلها قياساتٌ إخراجية،

^٣ من ترك التكذيب الصريح، ولكن يُنكر أصلاً من أصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من الرسول، كقول القائل: «الصلوات الخمس غير الواجبة». فإذا قرئ عليه القرآن والأخبار قال: لست أعلم صدور هذا من الرسول، فلعله غلط وتحريف. وكمن يقول أنا مُعترف بوجوب الحج، ولكن لا أدري أين مكة وأين الكعبة، ولا أدري أين البلد الذي تستقبله الناس ويحجُّونه، هل هي البلد التي حجَّها النبي ووصفها في القرآن؟ فهذا أيضاً ينبغي أن يُحكم بكفره لأنه مُكذِّب، ولكنه مُحترز عن التصريح، وإلا فالتواترات تشترك في إدراكها العوام والخواص. وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة، فإن ذلك يختصُّ لدركه أولو البصائر من النظار، إلا أن يكون هذا الشخص قريب العهد بالإسلام، ولم يتوافر عنده بعد هذه الأمور، فيجعله إلى أن يتواتر عنده. ولسنا نُكفره لأنه أنكر أمراً معلوماً بالتواتر، وأنه لو أنكر غزوة من غزوات النبي المتواترة، وأنكر نكاحه حفصة بنت عمر، أو أنكر وجود أبي بكر وخلافته، لم يلزم تكفيره؛ لأنه ليس تكذيباً في أصل من أصول الدين مما يجب التصديق به، بخلاف الحج والصلاة وأركان الإسلام؛ ولسنا نُكفره لمخالفة الإجماع، فإن لنا نظراً في تكفير النظام المُنكر لأصل الإجماع؛ لأن الشُّبه كثيرة في كون الإجماع حجة قاطعة، وإنما الإجماع التطابق على رأيٍ نظري، وهذا الذي نحن فيه تطابق على الأخبار غير محسوس، وتطابق العدد الكبير على الأخبار غير محسوس على سبيل التواتر الموجب للعلم الضروري، وتطابق أهل الحل والعقد على رأيٍ واحد نظري لا يوجب العلم إلا من جهة الشرع؛ ولذلك لا يجوز أن يُستدل على حدوث العالم بتواتر الأخبار من النُّظار الذين حكموا به، بل لا تواتر إلا في المحسوسات (الاقتصاد، ص ١٢٦-١٢٧).

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

مثل الخروج على الإجماع على اكتمال الوحي ونهاية النبوة. ويدل ذلك كله على أن مسائل علم أصول الدين تجد حلها في علم أصول الفقه.^٤

(١) حقوق الأفراد

يترتب على التكفير الشرعي العملي نتائج تتعلق بحقوق الأفراد والمساس بها. وإن إنهاء العقائد النظرية بهذه الأحكام الفقهية العملية لَدُلُّ على مدى ارتباط علم أصول الدين بعلم أصول الفقه، وكيف أن الهدف النهائي للعقائد هو هدفٌ سياسي بالأصالة، اعتبار الفرد جزءًا من الأمة مُطِيعًا لأولي الأمر أو خارجًا عليها خارجًا على السلطان. الهدف من التكفير إما الضم السياسي للفرد مع النظام السياسي، أو العزل السياسي له وحصاره بين رجال الشرطة وفقهاء السلطان.

وتنقسم حقوق الفرد إلى حقوقٍ يحصل عليها أثناء حياته، مثل الشهادة والإسلام وأكل الذبيحة والتزواج ... إلخ، وحقوقٍ يحصل عليها بعد مماته، مثل الصلاة عليه ودفنه

^٤ ألا يُصرح بالتكذيب، ولا يُكذب أيضًا أمرًا معلومًا على القطع بالتواتر من أصول الدين، ولكن مُنكَرًا ما عُلِمَ صحته إلا الإجماع. فأما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلًا؛ إذ أنكر كون الإجماع حجةً قاطعة في أصله، وقال: ليس يدل على استحالة الخطأ على أهل الإجماع دليلٌ عقلي قطعي ولا شرعي مُنَوَاتِر ولا يحتمل التأويل. فكل ما تستشهد به من الأخبار والآيات له تأويل بزعمه. وهو في قوله خارق لإجماع التابعين؛ فإننا نعلم إجماعهم على أن ما أجمع عليه الصحابة حقٌ مقطوع به لا يمكن خلافه، فقد أنكر الإجماع وخرق الإجماع، وهذا في محل الاجتهاد. ولي فيه نظر؛ إذ الإشكالات كثيرة في وجه كون الإجماع حجة، فيكاد يكون ذلك كالمهد للعذر، ولكن لو فُتِحَ هذا الباب انقاد إلى أمورٍ شنيعة، وهو أن قائلًا لو قال يجوز أن يُبْعَثَ رسول بعد نبينا محمد، فيبْعُدَ التوقف في تكفيره. ومستند استحالة ذلك عند البحث تُستمد من الإجماع لا محالة، فإن العقل لا يتخيله. وما نُقِلَ فيه من قوله «لا نبيَّ بعدي»، ومن قوله تعالى «خاتم النبيين»، فلا يعجز هذا القائل عند تأويله أنه أراد به «أولي العزم من الرسل»، فإن قالوا «النبيين» عام فلا يبعد تخصيص العام، وقوله «لا نبي بعدي» لم يُرد به الرسول، وفرق بين النبي والرسول، والنبي أعلى رتبة من الرسول، إلى غير ذلك من أنواع الهذيان؛ فهذا وأمثاله لا يمكن أن ندعي استحالاته من حيث مجرد اللفظ؛ فإنما في تأويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات أبعد من هذه ولم يكن ذلك مُبْطَلًا للنصوص، ولكن الرد على هذا القائل أن الأمة فهمت بالإجماع من هذا اللفظ ومن قرائن أحواله أنه فهم عدم نبي بعده أبدًا، وعدم رسول الله أبدًا، وأنه ليس في تأويل ولا تخصيص؛ فمُنكَر هذا لا يكون إلا مُنكَر الإجماع. وعند هذا تتفرع مسائل مُتقاربة مُتشابهة يفتقر كل واحد إلى نظر. وللمجتهد في جميع ذلك يحكم بموجب ظنه يقينًا وإثباتًا (الاقتصاد، ص ١٢٨-١٣٩).

والإرث منه. ولا يمكن تقسيمها أيضًا إلى حقوق فردية وحقوق اجتماعية؛ لأنها كلها حقوق اجتماعية؛ فإمامة الصلاة عملٌ فردي وقيادةٌ جماعية، والسلام عملٌ فردي ولكنه يدل على علاقة اجتماعية، والشهادة عملٌ فردي ولكنه حكم على الآخرين. ولكن يمكن تصنيف حقوق الأفراد إلى اجتماعية واقتصادية وسياسية بالرغم من إمكانية التداخل بينها أو الجمع.^٥

(١-١) الحقوق الاجتماعية

تشمل الحقوق الاجتماعية إمامة الصلاة أثناء حياة الفرد، أو الصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين بعد مماته، ورد السلام عليه وأكل ذبيحته والتزاوج معه. فصاحب الرأي الذي سُمِّي الضالُّ أو صاحب الهوى، وهو المعارض للنظام السياسي وممارساته، لا تجوز له إمامة الصلاة؛ لأن إمامة الصلاة هي الإمامة الصغرى التي تقود إلى الإمامة الكبرى، ونظرًا للقوة المعنوية والثقة الدينية التي يتمتع بها الإمام. وما دام يقول الحق، ويقوم بخطبة الجمعة، ويُلقي الدروس، يستمع إليه الناس، ويكون مؤثرًا في طاعتهم أو ثورتهم على الحكم. كما أن الصلاة عليه بعد موته اعتراف من الجماعة بإمامته وقيادته للثورة كما هو الحال مع القادة العظام. أما الدفن في مقابر المسلمين فهو أيضًا اعتراف بالوحدة في الحياة والموت بين الإمام وجمهور المصلين، وبأنهم معه في الحركة والثبات، فوق الأرض وتحت الأرض، روحًا وبدنًا، ثورةً وثرى.^٦ وكيف للناس الدخول في قلوب الناس، والتفتيش في ضمائرهم، والتعرف على عقائدهم، ثم الحكم عليهم بالنجاة أو الضلال، بالإيمان أو الكفر؟

^٥ يتم الجمع بين الحقوق الثلاثة وإسقاطها جميعًا إذا ما أظهر المناق بدعةً شنعاء كبدعة القرامطة، وكبدعة الغلاة من الرافضة الحلوية، فإنه مرتدٌ يُقتل (سياسي)، ولا يُصلى عليه (اجتماعي)، ويكون ماله فيئًا للمسلمين (اقتصادي) (الأصول، ص ١٨٨-١٨٩).

^٦ أجمع الفقهاء من أصحابنا على أنه لا تصح الصلاة خلف المعتزلي ولا عليه (الأصول، ص ١٨٨-١٨٩). وأوجب الشافعي ومالك وداود وأحمد من حنبل وإسحاق بن راهويه إعادة صلاة من صلى خلف القدري والرافضي وكل مبتدع تُنافي بدعته التوحيد. وروى هشام بن عبيد الله عن محمد بن الحسن أن من صلى خلف من يقول بخلق القرآن يُعيد الصلاة. وقال أبو يوسف والقاضي في المعتزلة إنهم زنادقة. وبالنسبة للصلاة على الميت، كل من لا تجوز الصلاة خلفه لا تجوز الصلاة عليه إذا مات (الأصول، ص ٣٤٠-٣٤٢).

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

وما أدراني أن يكون المؤمن منافقًا؟ أما رد السلام فإنه يُشير إلى الترابط الاجتماعي بين الناس طبقًا للنصيحة: «ألقى السلام على من تعرف وعلى من لا تعرف.»^٧ فإلقاء السلام بداية التعارف، والإعلان عن رابطة مبدئية بين الناس، ورد السلام هو استجابة لهذا النداء الأول. وبعد السلام يأتي الكلام.^٨ أما الشهادة فهي عنوان الثقة، ودليل على قول الحق؛ فالساكت عن الحق شيطانٌ أخرس. الشهادة هي الإعلان؛ لذلك كان أول فعل للشعور بإعلان الشهادة حتى ولو سقط دونها شهيدًا. ولا تقع الشهادة فقط على الصغائر، بل على الكبائر، لا تقع على الجرائم الفردية للمحكومين، بل على الجرائم الجماعية للحكام. ولما كانت شهادة المعارضة على جبروت السلطة مؤثرة في الناس، وجب استبعادها وإسقاطها من فقهاء السلطان.^٩ أما أكل الذبيحة فإنه دليل على وجود ترابط اجتماعي أقوى من مجرد إلقاء السلام والرد عليه، بل التزاور والتعارف والتصادق والتحالف والعشرة «العيش والملح». وإن تحريم الفرقة الناجية أكل ذبائح الفرق الضالة لهو حصار اجتماعي، وقطيعة بين الأهل والجيران والمعارف والأصدقاء. وكيف تحرّم ذبائح المسلمين وقد ذكر اسم الله عليها؟ ألم تُحلّل ذبائح أهل الكتاب؟ هل أهل الكتاب الذين لا يُشاركون المسلمين في العقائد أقرب إليهم من أهل الأهواء الذين يُشاركون المسلمين في العقائد ولكن يختلفون فقط في تأويلها؟ وكلما حرّم فقهاء السلطان ذبائح الفرق الضالة ردّت عليهم هذه بالمثل، وزادت القطيعة، واحتنقت القلوب، وزاد الغيظ في النفوس، ولم يعف أحد عن أحد، وانهارت العروة الوثقى التي لا انفصام لها.^{١٠} أما التزاوج فهو قِمة الترابط الاجتماعي بعد الصلاة والسلام والشهادة والطعام، اختلاط الدم والنسب، وتحويل الترابط الاجتماعي إلى لحم ودم. فإذا ما تم عزل الفرق الضالة من المصاهرة والنسب مع باقي الأمة، فإنه يسهل بعد ذلك استئصالها واستبعادها، فتضمّر وتموت. وهل يدخل الزوج في عقائد الزوجة حين طلبها للزواج؟ وإذا كنّا نتزاوج مع أهل الكتاب الذين يُخالفون الأمة في العقائد، أفلا نتزاوج مع أهل الرأي

^٧ أجمع الفقهاء والمتكلمون من أصحابنا أنه لا يصح رد السلام عليه (الأصول، ص ١٨٨-١٨٩).

^٨ اختلفوا في قبول شهادة أهل الأهواء؛ ردّها مالك، وأشار الشافعي وأبو حنيفة إلى قبولها سوى الخطابية التي ترى شهادة الزور. وقف الشافعي على تكفير غلاة الروافض، فأشار في كتاب القياس إلى رجوعه عن قبول شهادة أهل الأهواء (الأصول، ص ٣٤٠-٣٤٢).

^٩ أجمع الأصحاب على أنه لا يحلّ أكل ذبائحهم (أهل الأهواء)، وأكثر المعتزلة مع الأزارقة والخوارج يُحرّمون ذبائحنا، وقلنا فيهم أشد من قولهم فينا (الأصول، ص ٣٤٠-٣٤٢). أجمع الفقهاء والمتكلمون من أصحابنا على أنه لا يحلّ أكل ذبيحته (الأصول، ص ١٨٨-١٨٩).

الذين يختلفون مع فقهاء السلطان في تأويلها؟ وهل يصل الأمر إلى فسخ العقد ووجوب العدة والصداق؟^{١٠}

(٢-١) الحقوق الاقتصادية

فإذا ما تم العزل السياسي الاجتماعي يستمرُّ إحكام العزل اقتصادياً، ويُحرَم صاحب الرأي من حقوقه الاقتصادية، مثل حقه في الإرث، وحقه في الغنيمة والفيء، وحقه في المبايعة والعقود. فبالنسبة للإرث لا يرث صاحب الرأي ولا يُورث، وهو حكمٌ مخالف لنص القرآن الذي يجعل الإرث مشروطاً برابطة الدم وحدها كعامل من عوامل توزيع الثروة مع الوصية، أي إرادة الميت، وقضاء الدين، أي حق الآخر. وقد يزداد الحصار الاقتصادي بتصفية أموال صاحب الرأي ومصادرتها، وتسربها إلى الجماعة باسم الإرث؛ فهو لا يرث من الأمة، ولكن الأمة ترثه؛ وبالتالي تنتهي أموال المعارضة ويتم تصفيتها اقتصادياً. وهل يسهل التمييز بين الكسب قبل البدعة والكسب بعدها من أجل تحليل الإرث قبلها وتحريمه بعدها، وكأن الرأي يتم في وقتٍ معلوم؟ وهل المسلم صاحب الرأي أشرُّ على الأمة من الكتابي المخالف لها في العقيدة، ويحرم عليه من التوارث بينما يحل للكتابي^{١١} كما يحرم على صاحب الرأي المبايعة وعقود المعاوضة؛ حتى يتم أيضاً حصاره اقتصادياً عن طريق النشاط التجاري،

^{١٠} عند الأصحاب، لا يجوز زواج المسلمة منهم، ويكون العقد مفسوخاً. فإن لم تعلم المرأة حتى وطنها فعليها العدة، ولها مهر المثل بالوطء دون المهر المسمى. والمرأة منهم يحرم نكاحها. ومن الكرامية من لا يعرفون من الجسم إلا اسمه، ولا يعرفون أن خواصهم يقولون بحدوث الحوادث في ذات الباري، فهؤلاء لا يحلُّ نكاحهم وذبائهم والصلاة عليهم (الأصول، ص ٣٤٠-٣٤٢).

^{١١} أجمع الأصحاب على أن أهل الأهواء لا يرثون من أهل السنة، واختلفوا في ميراث الشخص منهم إلى فريقين: (أ) الحارث المحاسبي قطع الموارثة من الطرفين، ولم يأخذ ميراث والده لأنه كان قدرياً. (ب) توريث السني منهم طبقاً لقول معاذ «إن المسلم يرث من الكافر، وإن الكافر لا يرث من المسلم»، وقول أبي حنيفة «يرث الشيء من المبتدع الضال ما اكتسبه قبل بدعته»، كما قال في المسلم «يرث من المرتد ما اكتسبه قبل رده، ويكون كسبه بعد الردة فيئاً للمسلمين»، وقول الشافعي «مال الزنديق وكل كافر بدعة فيئ فيه الجزية» (الأصول، ص ٣٤٠-٣٤٢). إن كانت بدعته كبدة القدريّة فإن المتكلمين من أصحابنا قالوا بانقطاع التوارث بينهم وبين أهل السنة؛ ولذلك امتنع الحارس المحاسبي من غنم ميراث أبيه لأن أباه كان معتزلياً. وقال الفقهاء من أصحابنا إن قريبه السني يرث منه، كما أن أهل الذمة يرث بعضهم بعضاً مع اختلافهم في الأديان (الأصول، ص ١٨٨-١٨٩).

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

وهو المورد الرئيسي للثروة في المجتمع، فلا يحقُّ له البيع والشراء. ويُحكَّم الحصار عندما يحرم عليه العوض؛ وبالتالي يجوز حرق ممتلكاته وإتلاف زراعته وتبديد ثورته دون أن يكون له حق العوض! ثم ترك حق قتله للسلطان، أي التصفية الجسدية الأخيرة، بعد أن تمَّت تصفيته من قبل اجتماعيًا واقتصاديًا.^{١٢}

(٣-١) الحقوق السياسية

ويعتبر صاحب الرأي المخالف عدوًّا للأمة يجب قتاله، أمواله غنيمة للمُحاربين وفيء لبيت المال، داره دار حرب. وإن كان فيها مسلمٌ ينتسب إلى الفرقة الناجية تكون داره دار إسلام. يُعلن الحرب عليه، القتال أو الجزية، وكأنه عدو للمسلمين، يُبلِّغ بالدعوة، الإسلام أو القتال أو الجزية. وإن كان أهل السنة في داره ظاهرين، يُظهرون السنة بلا خفي ولا جوار من مُجير، حينئذٍ تكون داره دار إسلام ما دامت الغلبة للفرقة الناجية! واللقيط فيها حرٌّ مسلمٌ ما دامت الأغلبية فيها لأهل السنة. وإن لم تكن الأغلبية لأهل السنة فهي دار حرب، واللقيط فيها كاللقيط في دار الحرب، وما يؤخذ منها غنيمة وفيء بخمس أو بغير خمس. وأهل الدار تجب عليهم الجزية مثل المجوس، لكن المرتدين لا تُقبل منهم الجزية مثل الكفار. وقد يجوز استرقاقهم واسترقاق أولادهم من بعدهم، فيؤخذ الصغار بجريرة الكبار! فالحكم على المخالفين في الرأي إنما يتحدد بمقدار حضور أهل السنة معهم، أغلبية أم أقلية، كما هو الحال في الأخلاق اليهودية عندما يُشفع للأغلبية العاصية من أجل القلة المؤمنة، ولكن هذه المرة يُشفع للأغلبية المعارضة من أجل الأغلبية السائدة أصحاب السلطة.^{١٣}

^{١٢} في مبايعة أهل الأهواء. أجازه الأصحاب في البياعات وسائر عقود المعارضة؛ لأن وجوب قتلهم بعد امتناعهم عن التوبة هو واجب السلطان، وليس للرعية إقامة الحد على المرتد. أهل الأهواء كأهل الحرب يجوز للمسلم مبايعتها (الأصول، ص ٣٤٠).

^{١٣} في حكم دور أهل الأهواء. كل دار غلبت عليها بعض الفرق الضالة إن كان فيها أهل السنة ظاهرين يُظهرون السنة بلا خفي، ولا جوار من مُجير، ولا خوف على النفس والمال، فهي دار إسلام، واللقيط فيها حرٌّ مسلم لا يسترق، ويجب تعريف اللقطة فيها. وإن لم يقدر أهل السنة على إظهار الحق إلا بجوار أو مالٍ يبذلونه، فهي دار حرب وكفر، واللقيط فيها كاللقيط في دار الحرب، وما يوجد فيها فهو فيء بخمس. ثم اختلف الأصحاب في حكم أهل الدار إلى فريقين: (أ) تحريم ذبائهم، ونكاح نسائهم، وجواز وضع الجزية عليهم مثل المجوس (أبو إسحاق الإسفراييني). (ب) مرتدّون لا تُقبل منهم

فماذا يبقى لصاحب الرأي المُخالف كحياة اجتماعية دون الصلاة مع جماهير المسلمين، وإلقاء السلام عليهم، والشهادة معهم، وأكل ذبيحتهم، والتزواج منهم، والتوارث والمبايعة والعقود معهم؟ وهل وصل الأمر إلى حد اعتبار المُخالف في الرأي أشد على المسلمين من أعدائهم، داره دار حرب، يُعرض عليه إسلام الفرقة الناجية أو القتال أو الجزية، أمواله غنيمة وفيء؟ وهل يُحارب المسلمون المُخالفون في الرأي على أحكامٍ فقهية ظنية عليها خلاف بين الفقهاء، ومعرضة للصواب والخطأ؟ وماذا عن روح الشريعة التي تسمح بالتعدد في الرأي وتصويب المجتهدين؟ لقد وصل الأمر أيضاً إلى حد عدم جواز السماح بالشك في كفر أهل الأهواء، وضرورة تكفيرهم قطعاً. وهذه قطعية وجزم في أمورٍ نظرية صرفة، في موضوعاتٍ خلافية يجوز فيها الصواب والخطأ. ومن هنا ينشأ الرأي الواحد والفكر الواحد والمذهب الواحد، وكأن الأمر سابقٌ مُتبادل في تكفير الشاك بين الدولة وخصومها. أليس الشك في تكفير الآخر هو بداية المصالحة الوطنية بُغية المحافظة على وحدة الأمة؟^{١٤}

(٢) فرق الأمة

وتصنف فرق الأمة ليس بناءً على عقائدها النظرية واختلافها حولها، بل طبقاً لما يترتب على ذلك من أحكامٍ شرعية؛ ففرق الأمة إما أن تكون خارجة على الأمة كلياً، ضدها في كل الأحكام، أو تكون خارجة عليها جزئياً، معها في بعض الأحكام وضدها في البعض الآخر. في الخلاف العقائدي النظري ينشأ الاختلاف التشريعي العملي، ومدى الاتفاق أو الاختلاف في العقائد هو الذي يُحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية. الفرق الأولى المخالفة للأمة كلياً هي الفرق التي تنتسب إلى مذاهب وعقائد انتشرت داخل الحضارة ومن خارجها، وأصبحت تكون روافد فيها. والفرق الثانية المخالفة للأمة نسبياً هي فرق المعارضة التي تأتي من داخل الحضارة، وتُعطي تأويلاً لعقائدها مُخالفاً لتأويل الفرقة الناجية، حزب السلطان. وقد تنضمُّ غلاة فرق المعارضة إلى الفرق الأولى نظراً لسهولة تعرّضها لآثار من

الجزية، ولا يجوز استرقاقهم، وهو ما نقول به. وفي سؤال هل يجوز استرقاق أولادهم فيه خلاف؛ أفتى أبو إسحاق المروزي بجوازه، وأبو حنيفة وافقه، ومنع ذلك بعض الأصحاب (الأصول، ص ٣٤٢-٣٤٣).
^{١٤} الشاك في كفر أهل الأهواء. إن شك في أن قولهم فاسد أم لا فهو كافر. وإن علم أن قولهم بدعة وضلال وشك في كونه كفراً، بين أصحابنا في تكفير هذا الشاك خلاف؛ قال أكثر المعتزلة بتكفير الشاك في كفر مُخالفهم، ونحن بتكفير الشاك في كفرهم أولى (الفرق، ص ١٣-١٤).

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

البيئة الحضارية والمذاهب المجاورة التي دخلت ضمن الحضارة الجديدة الناشئة. وإذا تم التقارب مع الفرقة الناجية، فإن ذلك يتم على مستوى الدفن والفيء والغنيمة والصلاة، ولكن تظل فرق المعارضة معزولة عن جماهير الأمة؛ إذ لا تجوز الصلاة عليها أو خلفها، أو أكل ذبيحتها، أو التزاوج منها؛ حتى يظل الحصار الاجتماعي مضرًا حولها.^{١٥}

وعلى هذا النحو يصبح علم أصول الدين هو الحاوي لتاريخ الفرق داخل الحضارة وخارجها. وتضم الفرق داخل الحضارة ليس فقط الفرق الكلامية، بل أيضًا باقي العلوم، مثل الحكمة وأصول الفقه والتصوف، بل وباقي العلوم النقلية والعلوم العقلية والعلوم الإنسانية، وتدور كلها حول موضوع الحضارة. الإنسان هو موضوع الحضارة وبؤرتها؛ فالإنسان قابع في قلب الوحي، مقصد الله له، والكلام ذراعه الأيمن لدفع التآليه والتجسيم والتشبيه، والحكمة ذراعه الأيسر لدفع قدم العالم وفناء البدن، والأصول قدمه اليسرى يقف بها على الأرض ويثبت نفسه في الواقع، والتصوف قدمه اليمنى يرفعها إلى أعلى ليستريح من هموم الدنيا. فالعلوم الأربعة هي أطراف الإنسان الأربعة، والوحي قلبه في صدره، وكلها مرتبطة بالفهم في الرأس ومركز الحركة للأطراف. وتضم الفرق خارج الحضارة كل المذاهب والديانات والعقائد التي أتت من البيئات المجاورة ثم أصبحت محلية بعد انتشار الحضارة الجديدة الناشئة فوقها، وضمها إليها، واحتوائها لها. وأحيانًا لا ينفصل الحديث عن الفرق خارج الحضارة، أي فرق الأمة، عن الفرق داخلها، أي فرق المعارضة. فهي حضارة واحدة أصبحت مُمثلة للبيئات الحضارية القديمة المجاورة، بعد أن تم التعرف عليها وترجمتها وتمثلها، ومُبدعة لفرقها الخاصة؛ وبالتالي أصبحت الحضارة حلقة من تاريخ الحضارات البشرية، كما أصبح علم أصول الدين مُمثلًا لعلم تاريخ الأديان.^{١٦}

وغالبًا ما يحكم التصنيف الأصول لا الفروع، مناهج النظر لا نتائجه، رغبة في التأصيل

^{١٥} الفرقة الخارجة على الأمة الباطنية والمغيرية والخطابية لتآليه الأمة أو لقولهم بالحلول والتناسخ، أو الميمونية الذين أباحوا نكاح بنات البنات وبنات البنين، أو الإباضية لقبولهم بنسخ شريعة الإسلام إلى آخر الزمان، أو ما أباح ما نص القرآن على تحريمه، أو حرّم ما نص القرآن على إباحته. والفرق الخارجة نسبيًا على الأمة، مثل المعتزلة والخوارج والرافضة الإمامية والزيدية والنجارية والجهمية والضرارية (المجسمة)، يجوز لأصحابها الدفن والفيء والغنيمة والصلاة في المساجد، ولكن لا تجوز له الصلاة عليه أو خلفه، ولا تحل ذبيحته ولا نكاحه (الفرق، ص ١٣-١٤).

^{١٦} إذا ما دافع المتكلمون عن بدايات الحس ضد العقلين الصوريين، فإنهم يُشيرون إلى أفلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس بعد أن انتشرت آراؤهم في الحضارة الإسلامية، وبعد حديث الباقلاني

دون التفصيل، بل إن التكفير العقائدي النظري ذاته إنما يرجع إلى التكفير المنهجي النظري على الرغم من غلبة النظرة الفقهية أحياناً، والكلامية أحياناً أخرى، والأصولية أحياناً ثالثة^{١٧}.

(١-٢) هل هناك كفرة لا تُقبل منهم الجزية؟

وتُصنّف فرقة الأمة ابتداءً من الكفر العام إلى الكفر الخاص؛ فهناك الكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية، والذين لا صلح معهم أو مُهادنة، إما الإسلام وإما القتال، وكأن الفرق الكلامية الحضارية قد تحوّلت إلى فرقٍ عسكرية تستدعي النزال بالسيف. وإن حصرها في خمس عشرة فرقة أمرٌ تعسّفي خالص، ورغبة في الإبقاء على هذا العدد الرمزي في تبويب الأصول وتأصيل الأبواب. ولا يوجد ترتيب معيّن بين الفرقة والموضوع الذي عُرفت به. واتفاقاً

عن حدوث العالم (التمهيد، ص ٤٤-٤٦) انتقل إلى نقد الطبيعيين القائلين بالطباع (ص ٥٢-٦١). فهل هم المتكلمون الإسلاميون (النظام)، أم مُمثّلو الطبيعيات اليونانية، أم مُمثّلوها الإسلاميون (الفلاسفة)؟ ثم انتقل إلى الكلام عن المُنجّمين (ص ٦٠-٦٨) القائلين بتأليه الكواكب، فهل هم الصابئة أو الفلاسفة؟ ثم انتقل إلى الكلام عن أهل التنثية، فهل هم المانوية وهو أوضح، أم فرقة إسلامية؟ (ص ٦٨-٧٥). وكلما تعدّدت الفرق ظهرت على أنها أجنبية مثل المجوس.

^{١٧} النظرة الفقهية في «أصول الدين» للبغدادي، والكلامية في «المواقف» للإيجي و«الفصل» لابن حزم، والأصولية في «الاقتصاد» للغزالي. ويقول الغزالي: والغرض الآن تحرير معاهد الأصول التي يأتي عليها التكفير. وقد ترجع إلى هذه المراتب الستة، ولا يعترض فرع إلا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب؛ فالمقصود التأصيل دون التفصيل. فإن قيل: السجود بين يدي الصنم كفر، وهو فعلٌ مجرد ولا يدخل تحت هذه الروابط، فهو من أصلٍ آخر. قلنا: لا، فإن الكفر في اعتقاده تعظيم الصنم، وذلك تكذيب للرسول والقرآن، ولكن يُعرّف اعتقاده تعظيم الصنم تارةً بتصريح لفظ، وتارةً بالإشارة إن كان أخرس، وتارةً بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود. وحيث لا يحتمل أن يكون السجود لله، وإنما الصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه، أو معتقد تعظيمه، وذلك يُعرّف بالقرائن. وهذا كنظرنا أن الكافر إذا صلى بجماعتنا هل يُحكّم بإسلامه، أي هل يُستدل على اعتقاده التصديق، فليس هذا إذن نظراً خارجاً عما ذكرناه. ولُنقتصر على هذا القدر في تعريف مدارك التكفير، وإنما أوردنا من حيث إن الفقهاء لم يتعرّضوا له، والمتكلمون لم ينظروا فيه نظراً فقهياً إذ لم يكن ذلك من فنهم، ولم ينبه لها لقرب المسألة من الفقهيات؛ لأن النظر في الأسباب الموجبة للتكفير من حيث إنها أكاذيب وجهالات نظراً عقلي، ولكن النظر من حيث إن تلك الجهالات بطلان العصمة، بل والخلود في النار، فنظرٌ فقهي، وهو المطلوب (الاقتصاد، ص ١٢٨-١٢٩).

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

مع العدد المقترح تكررّت المواقف نفسها في فرقٍ متعددة.^{١٨} ويدخل معها مشركو العرب؛ فالعرب كلها لا بد وأن يكونوا مسلمين، والإسلام دين الجزيرة، مُوحَّدًا لقبائلها. لا يوجد فيها وثني، وإن أمكن كتابي أو صابئي أو مجوسي.^{١٩} فوحدة الجزيرة مقدمة للانطلاق بوحدة خارجها. ولكن طبقًا لنسق العلم ومنظومة العقائد الثلاثية بين المقدمات النظرية الأولى (نظرية العلم ونظرية الوجود)، والإلهيات (العقليات)، والسمعيات (النبوات)، يمكن القول إن معظم الفرق تتعلّق بنظرية الوجود، ويتم تكفيرها بسببها، وهي مجرد مقدمة نظرية للإلهيات، يتلوها التوحيد ثم النبوة والمعاد. ولكن لا يظهر على الإطلاق أصل العدل أو موضوع الإيمان والعمل أو موضوع الإمامة؛ لأنها موضوعات عقائدية صرفة لا تمسُّ الفرق الحضارية، في حين أنها الموضوعات الرئيسية لفرق المعارضة.

ففي نظرية العلم تبدو السوفسطائية أولى فرق الكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية؛ فهي إنكار للحقائق، والحقائق أساس الاعتقادات؛ فالسوفسطائية تُنكر العلم، وتُنكر وجود أي شيء يمكن معرفة حقيقته. وإن خُفَّت فإنها تقف موقف اللادرية بين الإثبات والنفي. وإن وُجدت مثل هذه الحقائق فإنها تكون تابعة للاعتقادات؛ أي نسبة خالصة دون إمكانية الاتفاق عليها موضوعيًا. تكفي إذن السوفسطائية ولا تُقبل منها الجزية، إما الإسلام أو القتال. فالحقيقة موجودة ويمكن معرفتها، وتكون معرفتها شاملة وموضوعية. ويهمُّ الفرقة الناجية القطع والحسم والإثبات حتى يمكن تربية جماهير الأمة على الاعتقاد الثابت الذي يقترب من التعصب؛ فالسلطان موجود، وشرعيته معروفة ولا خلاف عليها. فالشك يُولد التفكير، والتفكير يؤدي إلى الرفض. وقد انتهى الأمر إلى القطيعة الخالصة؛ فبانتهاء الشك ينتهي الفكر، مع أن الشك أساس اليقين. أما السُمنية فإنها تُقرُّ بشيءٍ يمكن

^{١٨} يجعلها البغدادي خمس عشرة فرقة حرصًا على العدد الذي اختاره منذ البداية. والفرق هي: (١) السوفسطائية. (٢) الدهرية. (٣) السُمنية. (٤) أصحاب الهوى. (٥) أصحاب الطبايع. (٦) أصناف من الفلاسفة. (٧) كفرة النُجمين. (٨) الذين عبدوا إنسانًا محدّدًا. (٩) عبادة رأس مخصوفة من رعوس الناس، وكتمان الدين عن غيرهم. (١٠) عبادة الملائكة. (١١) الحلولية. (١٢) أهل التناسخ. (١٣) الخرمدينية. (١٤) الباطنية. (١٥) البراهمة.

^{١٩} حكم الكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية. عند أبي حنيفة، الجزية مقبولة من كل من بذلها من الكفرة إلا مشركي العرب. وعند الشافعي، الجزية مقبولة من أهل الكتاب (اليهود والنصارى والصابئة والسامرة)، والخلاف في المجوس؛ في الجزية كأهل الكتاب، وفي النكاح والذبيحة كأهل الأوثان. ويديتهم خمس دية اليهود والنصارى، ودية هؤلاء ثلث دية المسلم (الاقتصاد، ص ١٢٤).

معرفته، ولكنها لا تُثبت إلا المعرفة الحسية فقط. أما النظر فتتكافأ فيها الأدلة، وتتبادل فيه الحجج؛ وبالتالي يبطلُ النظر كطريق إلى المعرفة؛ فهي أيضاً لا يُقبلُ منها الجزية، إما الإسلام وإما القتال. فلا يكفي التسليم للسلطان حسيّاً عن طريق القوة والغلبة والعسكر، بل لا بد من التسليم عقليّاً وشرعياً حتى يتأصل الاعتقاد، ولا يأتي سلطانُ آخر أكثر غلبةً يُدركه الحس فيستسلم له. وقد أدّى إنكار المعرفة الحسية إلى أن أصبح وجداننا القيمي لا يعتمد عليه، وهو في النهاية أساس النظر، وأصبح النظر خاوياً من غير مضمون.^{٢٠}

أما بالنسبة لنظرية الوجود فتتنوع الفرق، وتشمل الدهرية وأصحاب الطبائع وأصحاب الهيولى وأصنافاً من الفلاسفة وكفرة المنجمين. فعند الدهرية، العالم قديم طبيعة وإنساناً، لا أول له، والتسلسل إلى ما لا نهاية غير مستحيل. وهل لا بد أن يوجد إنسانٌ أول أو سنبلةٌ أولى أو علةٌ أولى مُنفصلة عن معلولها؟ ألا يؤدي ذلك إلى التشخيص وتصور الإله على أنه صانع؟ وإذا هوت الأرض أبداً إلى ما لا نهاية فإن طاقتها تتناقص. إن القول بعدم البداية الأولى ليس إلحاداً، بل هو أكثر عقلانية من حيث الفهم. التواصل أقرب إلى العلم، والانقطاع أقرب إلى الدين. والعالم موضوعٌ علمي، والقول بقديمه فكرٌ علمي. أما الخلق فموضوعٌ ديني، والقول بحدوثه فكرٌ ديني. ولكن لماذا تكفير الدهرية وهي تؤمن بوجود الله، ولكنها فقط تتصور العالم قديماً بقديمه حتى لا تتصوره صانعاً، وبناءً على حججٍ عقلية تُثبت قدم العالم، وفي مقدمتها قدم العلم، وقد كان العالم فكرة في الذهن الإلهي قبل خلقه بالإرادة أو الأمر؟ أما أصحاب الطبائع فيقولون بقديم العناصر الأربعة، وكل أنواع النبات والحيوان والجواهر مركّب منها، وقد اختلفت باختلاف الصور لاختلاف المزاج في التركيب. والأفلاك طبيعةٌ خامسة قديمة غير قابلة للاستحالة والتغير. والصانع قديم، لوجوب سبق الفاعل للفعل. فالقدماء ستة؛ العناصر الأربعة والفلك والصانع. وهي تصوراتٌ فلسفية مُمكنة سادت الحضارة لا تستوجب التكفير والقتال.^{٢١} ولا يفترق أصحاب الهيولى عن أصحاب الطبائع إلا في التفاصيل؛ فعند أصحاب الطبائع للعالم هيولى قديمة وأعراضٌ حادثة، وأن الأعراض تظهر من الجواهر القديمة طباعاً، ولكل جنس من العالم هيولى مخصوصة؛ أي إن الهيولى الأولى تتعين في جواهر خاصة، كلٌّ منها قديم. وهو تصوّرٌ ممكن لا يستوجب التكفير أو القتال. أما الفلاسفة فإنهم أصناف؛ صنفٌ يقول بقديم العالم ونفي الصانع،

^{٢٠} والسُّمنية مثل الدهرية في نظرية الوجود، تقول بقديم العالم (الأصول، ص ٣١٨-٣٢٠).

^{٢١} يشير البغدادي إلى القول بالقدماء الستة إلى ابن قبيس (الأصول، ص ٣٢٠-٣٢٤).

ثالثًا: هل هناك تكفيرٌ شرعي عملي؟

وصنّفُ ثانٍ يقول بقدّم العالم وأن له علّةً قديمة، وصنّفُ ثالث يقول بأن الصانع متصور بالعقل. فالصنف الأول القائل بقدّم العالم ونفي الصانع يُعطي الأولوية للموضوع على الذات، ولا يقع في التشخيص، ويتصور أن لكل شيء علة، وأن الشيء هو معلول؛ أي مفعول وليس شيئًا. وهي بداية القسمة بعد ذلك في السياسة إلى حاكم ومحكوم. والصنف الثاني القائل بعالمٍ قديم وعلّةٍ قديمةٍ يظل على الموقف الأول الطبيعي، ولكنه يقترب من الثاني الديني دون الوقوع في التشخيص، فيكون الشيء علّةً ومعلولًا، ذاتًا وموضوعًا. والصنف الثالث القائل بأن الصانع متصور بالعقل هو قَمّة الإيمان العاقل، فالعقل أساس النقل، وبداية علم أصول الدين، والانتقال من الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة عن طريق الأدلة على وجود الله. فهل في هذا كفرٌ يستوجب القتال؟ وهل تأويل الفلاسفة مُخالف لنصوص الشرع أم أنه تعقيل لها لمزيد من الإنسانية والعقلانية والروحانية والشمول؟ أليس إنكار علم الله بالجزئيات صورًا إنسانية عن العلم الاستنباطي ضد العلم الاستقرائي، وهو أقرب إلى الفلاسفة، على حين أعطى علماء أصول الفقه الأولوية للمنطق الاستقرائي على المنطق الاستنباطي من أجل إصدار الأحكام على الجزئيات؟ أليس إنكار حشر الأجساد، والتعذيب بالنار، والتنعيم في الجنة بحور العين والمأكّل والمشرب والملبس من أجل إثبات المعاد الروحي والنعيم الروحاني، أقرب إلى العقل والإنسانية؟ أليس القول بتقدّم الله على العالم هو تقدّم بالرتبة كتقدم العلة على معلولها دون أن يعني ذلك تقدّمًا في الزمان، إحدى التصورات الممكنة التي لا يرفضها العقل؟ إن تأويل الفلاسفة للنصوص والانهاء إلى هذه القضايا الثلاث إنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار حشر الأجساد، والقوم بقدّم العالم، ليس تكذيبًا للنبوة والمرسالة، بل تحويل للعقائد إلى مَعانٍ عقلية تتّفق وطبيعة العصر والروح المثالية للفلسفات القديمة؛ نعمة العقل، ومنهج الاستنباط، ولذة الدهشة والمعرفة. وإن التعديل الفاسد ليس كذبًا أو كفرًا، بل هو اجتهادٌ خاطئٌ له أجر. فهل يستوجب قول الفلاسفة تكفيرًا أو قتلاً؟^{٢٢} أما كفره المنجمين فإنهم يقولون بقدّم الأفلاك والكواكب، وبأن حركاتها

^{٢٢} يُنسب القول بقادرين، العالم والعلّة، إلى أرسطو في البداية، ولكنه أصبح أحد الفرق الحضارية داخل الحضارة الإسلامية في النهاية، وله مُمثّلون محلّيون يعقلون الموقف القديم ويزيدون عليه. وعند الغزالي، الفلاسفة يُصدّقون بالصانع والنبوة يُصدّقون النبي، ولكن يعتقدون أمورًا تُخالف نصوص الشرع، ولكن يقولون إن النبي مُحقٌّ، وما قصد به ذكره لإصلاح الخلق، ولكن لم يُقرر على التصريح بالحق لغلال أفهام الخلق عن دركه. هؤلاء هم الفلاسفة، ويجب القطع بتكفيرهم في ثلاث مسائل: (أ) إنكارهم

سبب وقوع الحوادث في العالم. يقول البعض منهم بألوهة الشمس وعبادتها، والبعض الآخر بألوهة الشمس والقمر. الأول سلطان النهار، والثاني سلطان الليل. ويقول فريق ثالث بعبادة الكواكب السبعة مُدبرات العالم. ويُفضل فريق رابع القول بقدّم زُحل وحده لأنه أعلاهما. كلها فِرَقٌ جعلت العالم العُلوي بين الإلهيات والطبيعات كخطوة انتقال من الفكر الديني إلى الفكر العلمي. فهل تكفر وتُستباح دماؤها؟ ولماذا اعتُبرت الصابئة، وهم عبدة الكواكب، مع أهل الكتاب يُقبَل منهم الجزية ويبقون على عقائدهم؟^{٢٣}

أما بالنسبة للإلهيات فيكفر الذين عبدوا إنساناً محدوداً، مع أن المسيحية تقول بذلك أيضاً بتأليه المسيح، بل وتقول الفرقة الناجية أيضاً بتأليه الإنسان الكامل.^{٢٤} كما يكفر الذين قالوا بعبادة رأس مخصوصة من رءوس الناس وكتمان الدين على غيرهم. فهل هذا دين؟ وما دام أمره مكتوماً على العامة، فلمْ تعمُّ به البلوى، وليس له دلالة إلا من حيث عبادة الإنسان وتأليهه.^{٢٥} ويكفر الذين يقولون بعبادة الملائكة، مع أنها جواهر مفارقة مثل العقل والنفس والله، فلا غرابة أن تكون موضوعاً للعبادة، ووضعتها كذلك في كل دين وملة، هي أقرب إلى الإناث منها إلى الذكور، وتعكس طبيعة التكوين الاجتماعي ووضع المرأة في تفضيل الذكور على الإناث. وفي النهاية هي فِرَقٌ تاريخية صرفة لم يعد لها وجود،

لحشر الأجساد والتعذيب بالنار والتنعيم في الجنة بالحدود العين والمأكّل والمشرب والملبس. (ب) قولهم إن الله لا يعلم الجزئيات وتفصيل الحوادث، وإنما يعلم الكلّيات، وإنما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية. (ج) قولهم إن العالم قديم، وإن الله مُتقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على المعلول، وإلا فلمْ تر في الوجود إلا مُتساويين. وهؤلاء إذا أوردوا عليهم آيات القرآن زعموا أن اللذات العقلية تقصر الأفهام عن دركها، فمَثَلُ لهم ذلك بالذات الحسية. وهذا كفرٌ صريح، والقول به بإبطال لفائدة الشرائع، وسدُّ لباب الاهتداء بنور القرآن، واستبعاد الرشد من قول الرسول؛ فإنه إذا جاز عليهم الكذب لأصل المصالح بطلت الثقة بأقوالهم، فما من قولٍ يصدر عنهم إلا ويُنصّرُ إلا يكون كذباً، وإنما قالوا ذلك لمصلحة. فإن قيل: لمْ قلتم مع ذلك بأنهم كفرة؟ قلنا لأنه عُرف قطعاً من الشرع أن من كذّب رسول الله فهو كافر، وهؤلاء مُكذّبوه، ثم مُعلّلون للكذب بمعاذير فاسدة، وذلك لا يُخرج الكلام عن كونه كذباً (الاقتصاد، ص ١٢٥-١٢٦). رفض إلهيات الفلسفة، نظرية الصدور أو الفيض (المحصل، ص ١٤٥-١٤٧). أقوال المنانية والديسانية والرقونية وأصحاب الطبائع وأصحاب الهيولى في الإنسان (مقالات، ج ٢، ص ٢٦-٢٧).^{٢٣} يُنسب القول بإلهية الشمس وعبادتها إلى بلقيس (الأصول، ص ٣٢٠-٣٢٤).

^{٢٤} وذلك مثل تأليه جمشيد وفرعون ومرزوز بن كنعان وزرج الهندي.

^{٢٥} يوضع إنسان في الزيت أياماً ثم ينخلع رأسه مع عروقه عن بدنه، فيعبدون الرأس في حران وأذربيجان (الأصول، ص ٣٢٠-٣٢٤).

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

ولكن يظل سلاح التكفير مشهورًا ضدها إلى حد القتال منعًا للخروج على عقائدها الفرقة الناجية؛ وبالتالي منعًا للخروج على السلطان.^{٢٦} أما الحلولية فإنها تقول بعبادة كل صورة حسنة لأن الله حل فيها، أو بحلول الله في الأنبياء ثم في الأئمة.^{٢٧} وهي أقرب إلى الرومانسية الأدبية التي توجد في مجتمع الاضطهاد من أجل رفع العالم بعد سقوطه، وثبتت الزعماء بعد استشهادهم أو اختفائهم. ومثلها التناسخية التي تقول بانتقال الأرواح في الأجساد ثوابًا وعقابًا.^{٢٨}

وبالنسبة للسمعيات تكفر البراهمة بالرغم من إقرارهم بحدوث العالم وتوحيد صانعه وعدله وحكمته؛ لأنهم أنكروا النبوات والشرائع، وأثبتوا تكليف المعرفة من وجهة خواطر العقول؛ فقد كلف الله العباد بأن يعرفوه بعقولهم، وأن يشكروه على نعمه، وألا يظلم بعضهم بعضًا. وحرّموا ذبح البهائم وإيلامها بلا ذنب. وإيلاّم الله لها في الدنيا لأجل عوضها في الآخرة. فأين الكفر في ذلك؟ ألا يتفق ذلك مع اكتمال الوحي وانتهاء النبوة، واكتمال الوعي الإنساني باستقلال العقل والإرادة؟ وما العيب في قانون الاستحقاق، وأنه لا ذنب دون استحقاق إلا بعوض؟ وما المانع من نظرة إنسانية عامة ترفع الحيوان من حيث هو روح إلى مستوى الإنسان؟ أليست البراهمة أولى بالاعتبار من اليهود والنصارى الذين يُنكرون خاتم النبوة؟ وهل يكفر أحد في السمعيات أم أنه لا كفر إلا في العقليات؟^{٢٩} أما

^{٢٦} كان ذلك في الهند زمان يهوذا سف الذي نقلهم إلى عبادة الأصنام. وكان أيضًا عند قوم من العرب في الجاهلية زعموا أن الملائكة بنات الله تشفع لهم، ونزلت فيهم: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ﴾، ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا﴾، ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنثَى﴾ (الأصول، ص ٣٢٠-٣٢٤).

^{٢٧} الحلول في الصور الحسنة عقيدة أبي حلمان الدمشقي، والحلول في الأئمة عند بيان بن سمعان وأبي الخطاب الأسدي وأبي مسلم والمقنع. ووجدت الفرقة في المبيضة فيما وراء النهر (الأصول، ص ٣٢٠-٣٢٤).

^{٢٨} يُنسب ذلك إلى سقراط وإلى أحمد بن حابط من القدرية، وعلي بن فانوس من تلامذة النظام، من أجل اعتبار القدرية أصل البدع! (الأصول، ص ٣٢٠-٣٢٤).

^{٢٩} التكذيب على مراتب: تكذيب البراهمة المُنكرين لأصل النبوات، والدهرية المُنكرين لصانع العالم. وهذا ملحق بالنصارى بطريق الأولى؛ لأن هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الأنبياء، أعني البراهمة، فكانوا بالتكفير أولى من النصارى واليهود! والدهرية أولى بالتكفير من البراهمة؛ لأنهم أضافوا إلى تكذيب الأنبياء أفكار الرسل، ومن الضرورة إنكار النبوة. ويلتحق بهذه الرتبة من قال قولًا لا يُثبت النبوة في أصلها، أو نبوة محمد على الخصوص، إلا بعد بُطلان قوله (الاقتصاد، ص ١٢٥).

النظر والعمل فيكفر كل من ينتهي إلى الإباحة. وقد تحدث الإباحة نتيجةً للقول بالحلول، فيحدث اطمئنانٌ داخلي لتأييد الروح للبدن؛ أو نتيجةً للقول بالهين والصراع بين النور والظلمة، فإذا ما تغلب النور حدثت الإباحة؛ أو نتيجةً للقول بالطبائع، فيصبح الشرعي هو الطبيعي. والإباحة رد فعل طبيعي على النفاق في التمسك بالشرعية في الظاهر وعصيانها في الباطن، ورد على قهر الأوامر، ورد اعتبار إلى ميول الطبيعة التي يتم إثباتها في علم أصول الفقه، كما هو الحال في التوحيد بين المباح أو الحلال وبين الطبيعي وهو ما تُمليه الفطرة.^{٣٠}

(٢-٢) هل هناك كفرة تُقبل منهم الجزية؟

وهؤلاء أقل شراً من الكفرة الذين لا تُقبل منهم الجزية؛ إذ يمكنهم أن يتعايشوا مع الأمة، وأن تقبلهم الفرقة الناجية بين ظهرائها، ولديهم خيارٌ ثالث بين الإسلام والقتال، وهو خيار الجزية حفاظاً على عقائدهم، وأماناً للأمة من عداوتهم. وهم أربع فرق؛ الصابئة واليهود والنصارى والمجوس. فهل هذه الفرق الأربع على مستوى واحد؟ هل الصابئة والمجوس مثل اليهود والنصارى؛ وبالتالي تتساوى ديانات خارج الوحي مع ديانات الوحي؟ وهل عبادة الكواكب عند الصابئة، والقول بالهين عند المجوس، مقبول من الفرقة الناجية؟ ولماذا إذن تكفير الدهرية وأصحاب الطبائع والهيولى والفلاسفة والمُنجمين، وهم يقولون بقدّم العالم والأفلاك، وهي تُشارك الصابئة في عبادة الكواكب؟ ولماذا تكفير من يقول بالهين والمجوس تقول به؟ وهل الصابئة عبدة أوثان أم عبدة طبيعة؟^{٣١}

تقول الصابئة بحدوث العالم وإثبات الصانع، وأنه لا يُشبه شيئاً، ولكن الصانع خلق الفلك حياً ناطقاً سميعاً بصيراً مُريدًا مُدبراً العالم، والكواكب ملائكة. وهو قولٌ مُشابه

^{٣٠} تستحلّ غلاة الروافض الميئة وذوات المحارم، ومنهم من يستمتع بامرأة صاحبه. وكان الباطنية في الأصل مجوساً وثنية، أشهرهم عبد الله بن ميمون القداح وحمدان بن قرمط، تأوّلوا الشرائع على وفق مذهب المجوس أيام المأمون. دُعوا إلى صانعين؛ الأول والثاني، النور والظلمة، أشرُّ أصناف الكفر وأعظمهم على المسلمين بلاءً. وتُبيح الخرمينية كل ما يميل إليه الطبع من نكاح المحارم والخمر والميت وكل ما فيه طيب ولذة، وإسقاط وجوب الصلوات وسائر الفرائض، ومنها المزدكية والمنصورية والأبيقورية (الأصول، ص ٣٢٠-٣٢٤).

^{٣١} المرتبة الأولى تكذيب اليهود والنصارى وأهل الملل كلهم من المجوس وعبدة الأوثان وغيرهم؛ فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب، ومُجمَع عليه بين الأمة، وهو الأصل، وما عداه كالمُلحَق به (الاقتصاد، ص ١٢٥).

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

للتوحيد باستثناء حياة الأفلاك. وما دام الأمر كله تشبيهيًا، قياسًا للغائب على الشاهد، فلا فرق بين إسقاط الحياة والسمع والبصر على الوعي الخالص أو على الطبيعة. وهو مُشابه لقول الفلاسفة. فلم لا يُقَبَل منهم إلا الإسلام أو القتال دون الجزية ويُقَبَل من الصابئة الجزية؟ وإن عدم الوصف بصفات الإثبات أفضل من الوقوع في التشبيه، كما أن نفي صفات النقص عنه أقرب إلى التنزيه؛ فلا يُقال حي عالم قادر، ولا يُقال ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز. وإن الزيادة في عدد الأنبياء لا يخرج عن النبوة؛ وذلك لأن الوحي قص بعض الأنبياء ولم يقصص البعض الآخر. كما أن ممارسة الشعائر مثل الصلاة والصيام كيفًا لا تستلزم كمًّا معيّنًا، ولا تتطلب الالتزام بقوانين الطعام أو قواعد الطهارة شكلاً خاصًا ما دام الاتفاق قد تم على الجوهر والقصد. وقد تكون الأحوال الشخصية أكثر إحكامًا، فلا طلاق إلا بحكم ولا جمعًا بين امرأتين. إن لم تكن الصابئة قد وُجدت في الماضي، فإنها ستوجد في المستقبل برسول من العجم ينزل عليه كتاب من السماء جملةً واحدةً ينسخ به الشرائع السابقة، ويُعلن الاتفاق بين دين الوحي ودين الطبيعة ودين الأخلاق.^{٣٢} والسؤال: هل ما زالت الفرق القديمة موجودة حتى يمكن التعامل معها؟ وإن لم تكن موجودة ولم توجد بعد، فكيف يتم إصدار حكم عليها؟ وهل توجد فرق حاليًا ليس لها حكم شرعي حتى يمكن التعامل معها؟ وهل تُشير الصابئة إلى فرقٍ تاريخية معيّنة، أم أنها اختيارٌ نظري من طبيعة العقل لدين الطبيعة؟

أما اليهود فهم أهل كتاب بالرغم من اختلافهم فيما بينهم، وتعدّد فرقهم واختلافهم حول توراتهم وشرائعهم وعدد أنبيائهم، وحول النسخ وإثبات اكتمال الوحي ونهاية النبوة.

^{٣٢} الصابئة فرقة من اليونانية ترى أن هرمس المنجم كان نبيًا، تقول بثلاث صلوات كل يوم، وثمانى ركعات في كل ركعة، وثلاث سجّادات قبل زوال الشمس ومثلها عند الغروب، والوضوء قبل الصلاة، والصيام ثلاثين يومًا أولها ٨ أذار، والذبح من ذوات الأربع الذكور من البقر والضأن والماعز، ومن سائر ذوات الأربع غير المجزور ما ليس له أسنان في الشدقين، ومن الطير ما ليس له مخلب، ولا يذبحون ما لا رئة له. حرّموا لحم الخنزير والكلب والحمار والجزور والحمام وما له مخلب. حرّموا المسكر من الشراب والأختان، وأوجبوا الغسل من الجنابة ومن مس الميت والحاظض، وأوجبوا مجانبة الأبرص والمجذوم وكل ذي عاهة تُعدي. لا طلاق إلا بحكم أو بنية عن فاحشة، ولا يرون رجعة ولا جمعًا بين امرأتين. وهناك خلاف في أكل الخنزير والصلاة إلى القطب الشمالي (الحرانية تُصلي والقطب وراءها، والواسطية على دين شيث بن آدم، وأن صحفه معهم). وعند الزيدية (الخوارج)، الصابئة المذكورة في القرآن لم يوجدوا بعد، وأن الله يبعث رسولًا من العجم وينزل عليه كتابًا من السماء جملةً واحدةً يكون فيه دين الصابئة، ينسخ به شريعة محمد. وهم أكفر من الصابئة الأصلية (الأصول، ص ٣٢٤-٣٢٥).

وهناك فرقٌ آخرى أقرب إلى توحيد المسلمين قديماً وحديثاً، وتُشاركهم في أصلي التوحيد والعدل؛ وبالتالي يصعب تكفيرهم في العقلية.^{٣٣} أما النصارى فليس كلهم مشركين غير مُوحدين، وإن كانت الغالبية تقول بالتثليث على اختلاف درجات التركيز حول طبيعة المسيح، إله أو ابن الله أو ثلاثة أقانيم في جوهر واحد، وعلى اختلاف درجات تصور اتحاد الله بالابن بين الاتحاد على الحقيقة، وبين ظهور النقش في الطين والشمع وظهور الشعاع على ما ظهر عليه. وهي أقوال لا تختلف كثيراً عن أقوال الصوفية في الاتحاد بالله، وحلول الله في الإنسان ووحده في العالم. وهي تصوراتٌ نظرية ترفضها فرقٌ أخرى قديماً وحديثاً تقول بالتوحيد. وتظلُّ الممارسة العملية لبعض الفرق التي تُمارس التقوى والفضيلة، وتأتي بالأعمال الصالحة، هي المحك في ولايتها، التزاوج منها وأكل ذبائحها واعتبارها ضمن فرق الأمة.^{٣٤} وأخيراً أشكل الأمر في المجوس؛ هل هم أهل كتاب أحدثوا القول بصانعين، أحدهما بخلق الخير والآخر بخلق الشر، ثم رُفع كتابهم كما هو الحال في رفع السيد المسيح؟ هل هم ثنوية في الأصل من أصحاب النور والظلمة ودانوا بعبادة النار؟ هل تؤخذ منهم الجزية كأهل الكتاب، ويكونون كأهل أوثان في الذبائح والنكاح؟ وما دية المجوسي، مُساوية لدية المسلم نفساً بنفس، أو لا تُساويها لأن المسلم لا يُقتل بالذمي؟ وما دية الذمي، نصف دية المسلم أو ثلثها؛ وبالتالي تكون دية المجوسي خمس دية الذمي أو جزءاً من خمسة عشر جزءاً؟ ألا يُساوي إنسان إنساناً آخر في القصاص؟ وهل يتدخل الخلاف العقائدي في قيمة الإنسان، أم أن الغرض من ذلك كله هو تجويز فشل المخالف في الرأي والتخلص منه؟^{٣٥}

^{٣٣} اليهود فرق العنانية والربانية، وهم الجمهور الأكبر؛ والسامرة، ولهم تورا غير الجمهور؛ والشاذانية، وهم مثل أهل الأهواء من المسلمين. وبين الربانية الشاذلية خلاف في إباحة الخمر. وأدعى الجمهور الأعظم تسعة عشر نبياً بعد موسى. وأقرت السامرة بثلاثة كتب فحسب. واختلفوا في النسخ بين من يأباه عقلاً ومن يجيزه عقلاً. ويقولون بتأييد شرع موسى أخيراً. وكلهم يُنكرون نبوة محمد، إلا العيسوية التي زعمت أنه نبي العرب (الأصول، ص ٣٢٥-٣٢٧).

^{٣٤} الموحدون قديماً مثل الأريوسية، وحديثاً مثل الموحدين (الأصول، ص ٣٢٥-٣٢٧).

^{٣٥} المجوس أشكل أمرهم: (أ) قال بعض السلف: كانوا أهل كتاب، فلما أحدثوا القول بصانعين، أحدهما يخلق الخير والآخر يخلق الشر، أُسري (رفع) بكتابهم. (ب) كانوا في الأصل ثنوية من أصحاب النور والظلمة، وانتقلوا إلى القول ببزدان وأهرمان، وأقروا بحدوث أهرمان، ودانوا بعبادة النار. دعاهم إليها زرادشت في أيام كشتاسب وأسفنديار. فلما وقع الإشكال في أمرهم روي أن النبي أخذ الجزية من مجوس هجر كأهل كتاب في الجزية، وكأهل أوثان في الذبيحة والنكاح. اختلفوا في دياتهم؛ عند أبي حنيفة

ثالثًا: هل هناك تكفيرٌ شرعي عملي؟

(٣-٢) حكم من لم يبلغهم الإسلام أو المرتدّين عنه

وهذه ليست فرقة بقدر ما هي جماعة لم تبلغها دعوة الإسلام، أو بلغتْها ثم ارتدّت عنه. الأولى معذورة لأنّه لا حكم إلا بعد البلاغ، والثانية لا عذر لها للنكوص والارتداد. وفي كلتا الحالتين تنبغ قيمة الإنسان من فكره، ويستمد وجوده من عقيدته؛ فالذين لم تبلغهم دعوة الإسلام إن كانوا وراء السد أو في طرف من أطراف الأرض ولم تبلغهم دعوة الإسلام، وكانوا مُعتقدين لما دل عليه العقل من حدوث العالم وتوحيد الصانع وصفاته، فهم كالمسلمين؛ فالعقل والوحي طريقان يُوصلان إلى الحقيقة نفسها، ولكن لما كان الإسلام عقيدة وشريعة يظل السؤال: هل لا بد لهم من شريعة؟ لو بلغتهم دعوة الإسلام فإنهم يُدعون إلى أحكام الشريعة. فإن امتنعوا عن قبولها ولم يكونوا على شرع أهل الكتاب، صاروا كالوثنية الذين لا تُقبل منهم الجزية. وفي هذه الحالة ألا تشفع لهم معارفهم النظرية، خاصة إذا ما أدّت إلى السلوك الفاضل والعمل الصالح؟ ألا تكفي شريعة العقل العملية، شريعة الطبيعة والفطرة، وهو الإسلام الطبيعي؟ وإن كانوا أهل كتاب ولم تبلغهم دعوة الإسلام، ثم امتنعوا عن قبوله بعد إبلاغهم، صاروا مثل أهل الجزية، ولا يجوز قتلهم قبل دعوتهم إلى الإسلام وإقامة الحجة عليهم، فلا عقيدة بلا حجة. ولكن ما العمل إذا غلبوا بالحجة، أو إذا لم يقتنعوا بالحجة وأصرّوا على طلب البرهان؟ وما ديتة في حالة القتل؟ أيكون بغير دية ما دام بغير عقيدة، فقيمة الإنسان بعقيدته، أم له دية المسلم، فلا فرق بين إنسان وآخر من حيث قيمته، أو كدية أهل دينه يهوديًا كان أم نصرانيًا، أو كدية المجوسي إن لم يكن له دين؟^{٣٦}

أما المرتدّ فإنه يُستتاب وإلا قُتل، ولا تُقبل منه الجزية حتى تُستباح دماء المُخالفين في الرأي باعتبار الرأي المُخالف ردة. ولما كان الرجال هم أداة المقاومة أكثر من النساء، فقد خفّ الحكم على المرأة المرتدة. قد يكون حكمها كالرجل تُستتاب، ولا تُقتل دون أن

مثل دية المسلم، وأجاز قتل اليهودي بالواحد من أهل الجزية. وعند الشافعي ومالك لا يُقتل المسلم بالذمي. عند مالك، دية اليهودي والنصراني نصف دية المسلم، وعند الشافعي الثلث. ودية المجوسي خُمس دية اليهودي والنصراني، أحد خُمس ثلث دية المسلم (جزء من خمسة عشر جزءًا!!) (الأصول، ص ٣٢٥-٥٢٧).

^{٣٦} عند أبي حنيفة لا دية عليه، وعند الشافعي تجب ديتة، والخلاف فقط في المقدار (الأصول، ص ٣٢٧-٣٢٨).

تسترق أو لا تُقتل. فإن لحقت بدار الحرب جاز استرقاقها بعد السبي حتى لا تُفكر في المقاومة والخروج على السلطان. ويجب قضاء الصلوات والصوم المتروكين في حالة الردة دون الحج. وقد لا يوجب ذلك، وإنما الذي يوجب هو الحج قبل الردة. وأداء الشعائر لا يتم إلا بالعقيدة، حيث يجب الاستسلام المطلق لعقائد الفرقة الناجية ولأوامر السلطان. أما أولاد المرتدين فيجوز استرقاقهم إرهاباً للآباء، وقد يُتروكون لحالهم رحمةً بالآباء. وارتداد الصبي غير صحيح، ويظلُّ على عقائد السلطان. أما إسلامه فصحيح أيضاً إلا إذا رجع عنه بعد بلوغه فيصير مرتدّاً. وإن إظهار الصبي الإسلام يُفرق بينه وبين أبويه حتى لا يفتناه عن دينه، وإن رجع إلى دين أبويه كان من أهل الجزية وليس من المرتدين. وإذا ارتدَّ الزوجان انفسخ النكاح إن كانت الردة قبل الدخول، ويوقف على العدة إن كانت بعد الدخول، فإن انقضت التوبة قبل الرجوع إلى الإسلام انفسخ النكاح، وإن أسلما قبل العدة بقيا على النكاح الأول. وقد يبقى النكاح إعطاءً للأولوية للعشرة التي تجمع بين الزوجين على العقيدة التي تُفرق بينهما. وهكذا تصبح الفرقة العقائدية وسيلةً لفكِّ أواصر الرباط الاجتماعي، وكأن السلطان هو الأب والزوج لجميع المؤمنين، يُشاطرونه عقائده ويمثلون لأوامره. إنما الغاية من الحكم على المرتد عزله اجتماعياً، فلا تحل ذبيحته ولا نكاحه، ولا دية له، ولا قصاص على قاتله.^{٣٧} وكثيراً ما يُستعمل قانون الردة حالياً للإرهاب الفكري والسياسي. وهي واقعة لا تعمُّ بها البلوى، وتبلغ ندرتها إلى حد استحالتها. وأين السبي

^{٣٧} أجمعوا على أن الرجل المرتد يُستتاب، فإن تاب وإلا قُتل، ولا تُقبل منه الجزية. واختلفوا في المرأة المرتدة؛ فعند الشافعي إن تابت وإلا قُتلت كالرجل ولا تُسترق، وعند أبي حنيفة لا تُقتل، فإن لحقت بدار الحرب جاز استرقاقها بعد السبي. واختلفوا في أولاد المرتدين؛ فعند أبي حنيفة يجوز استرقاقهم، واختلف أصحاب الشافعي بين النفي والإثبات (استولد عليّ خولة الحنفية وكانت من سبي بني حنيفة بعد ارتدادهم). ولا تحل ذبيحة المرتد ولا نكاحه، ولا دية ولا قصاص على قاتله. واختلفوا في الزوجين المرتدين؛ عند أبي حنيفة يبقى النكاح، وعند الشافعي إن كانت الردة قبل الدخول انفسخ النكاح كما لو ارتدَّ أحدهما، وإن كانت بعد الدخول يوقف النكاح على العدة. فإن انقضت توبتها قبل الرجوع إلى الإسلام انفسخ النكاح، وإن أسلما قبل انقضاء العدة بقيا على النكاح الأول. واختلفوا في قضاء الصلوات والصوم المتروكين في حالة الردة؛ يوجب الشافعي قضاءها ولا يوجب قضاء الحج، وعند أبي حنيفة لا قضاء، وواجب قضاء الحج الذي أتى به قبل الردة. كما اختلفوا في ارتداد الصبي؛ أجمعوا على أنه غير صحيح، واختلفوا في إسلامه. عند أبي حنيفة إسلامه صحيح، حتى إن رجع عنه وبعد بلوغه صار مرتدّاً. وعند الشافعي إن أظهر الصبي الإسلام فُرّق بينه وبين أبويه لئلا يفتناه عن الإسلام. فإن بلغ وثبت على الإسلام، وإن رجع إلى دين أبويه كان من أهل الجزية وليس من المرتدين (الأصول، ص ٣٢٨-٣٢٩).

ثالثاً: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

والاسترقاق الآن، ومن الذي يُمارسه؟ إنما تقضي الردة الآن الرجوع إلى الوراثة وتبني مرحلة سابقة من مراحل سابقة من مراحل الوحي دون مرحلته الأخيرة، حيث يكتمل الوحي وتُختتم النبوة، ويُعان عن استقلال الإنسان عقلاً وإرادة؛ فالردة نكوص وتراجع، في حين أن الإسلام تأكيد لتحقيق الوحي لغايته، تقدّم الوعي الإنساني حتى يصل إلى مرحلة الاستقلال.

(٣) فرق المعارضة

فرق المعارضة في مقابل فرق الأمة هي التي تنشأ من الداخل أساساً قبل أن تنشأ من الخارج، وتُعبّر عن قوى اجتماعية وسياسية داخلية، ثم تلتحم فيما بعد مع فرق الأمة لتقوية مواقفها وتدعيم عقائدها. وهي على ثلاثة أنواع؛ الأول فرق المعارضة السرية في الداخل التي تقوى على المعارضة العلنية في الداخل أو في الخارج، والتي تُعبّر عن مجتمع الاضطهاد عن الأقلية المحاصرة من الأغلبية. رفضت المساومة، وعجزت عن استئناف المقاومة بعد أن استشهد أئمتها، فتحوّلت إلى حركة سرية تحت الأرض تنتظر الفرصة السانحة لمعاودة النشاط العلني واستمرار المقاومة الفعلية. والثاني المعارضة العلنية في الخارج التي تستأنف النضال العلني، ولكن في جماعاتٍ مُنفصلة على هوامش المجتمع وفي محيطه، وليس في وسطه ومركزه، لتقويض مجتمع البغي بالانقضاض على أطرافه من الخارج بدل تقويضه من الداخل، عن طريق إفراغ قلبه وهدم سلطته. والثالث المعارضة العلنية في الداخل، وهي المعارضة المستمرة التي تبغي الدخول في الصراع العقلي أولاً؛ فهي مقدمة للصراع الفعلي وشرطه. تعتمد على العقل والحوار، وعلى استعمال الحجج والبراهين. تقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر علناً بالحق مستوفية شروطه كأصل من أصول الدين، ولا تستعمل إلا السلاح العقلي من أجل تنوير الناس وتنوير الجماهير. فإذا غاب الانفعال والفعل على الفريقين الأولين، فإن العقل والتنوير هما الغالبان على الفريق الثالث. وإذا سهّل اتهام الفريقين الأولين بقلب نظام الحكم واستعمال العنف، فإنه يصعب اتهام الفريق الثالث لأنه يجهر بالحق ولا يُخفي شيئاً، ويدعو إلى إعمال العقل ويطلب البرهان، ولا يتسلح إلا بحرية الفكر الذي لا يعيش القهر والبغي إلا في غيابه؛ لذلك كان الهجوم الأكبر من فريق السلطان على المعارضة العلنية في الداخل؛ فالأولى يسهل حصارها عقائدياً لمُغالاتها في تصوير العقائد وقيامها بالنشاط السري، والثانية يسهل حصارها

عملياً لانقضاضها بالسلاح على جماهير الأمة. أما الثالثة فيصعب حصارها نظرياً لقوة أصليها، التوحيد والعدل، وعملياً لأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتنصح الحكام، وتدعو إلى الشورى علناً والناس شهود، وليس أمام السلطان إلا الإقناع أو الاقتناع.^{٢٨}

(١-٣) المعارضة السرية في الداخل

وتشمل كل الفرق التي ظهرت في مجتمع الاضطهاد، يغلب عليها طابع التحول إلى الداخل، والانقلاب إلى الباطن، والمغالاة في الرفض، والتشيع والتحزب لفريق دون فريق.^{٢٩} تغلب على عقائدها موضوعات الألوهية والنبوة والإمامة، دون العدل بعد أن كفروا بالعدل في الدنيا، ودون المعاد بعد أن رفضوا العدل في الآخرة. وفي مقابل الاختيار الإنساني يضعون القدر، وفي مقابل العقل يضعون الروح. ويرون الإيمان نفاقاً، والعمل تبريراً للظالم. غرض المعارضة السرية في الداخل تقويض الدولة وهدم النظام، والقضاء على السلطة التشريعية. فإذا ما اتحدت مصالحها مع إحدى فرق الأمة الحضارية، فإن المؤامرة تتحوّل إلى نظام الإسلام ذاته من أجل ضياع شوكرته، ابتداءً من ضياع العقيدة والقضاء على أسباب قوّتها. ففي الإلهيات تظهر الثنائية بديلاً عن التوحيد؛ ثنائية الله والشيطان، الخير والشر. ومع أن الأول خلق الثاني إلا أنهما معاً مُدبران للعالم؛ وبالتالي يُقضى على الدين الجديد القائم على التوحيد، وتُعاد الثنائية القديمة، وتُساعد ثنائية الخير والشر فرق المعارضة على مقاومة سلطة البغي؛ لأنها عقائد صراع بين الحق والباطل، بين الخير والشر، بين المقهور والقاهر، وكما تُساعد عقائد التوحيد عند الفرقة الناجية على قهر المعارضة باسم الإله الواحد والسلطان الأوحد. وبالنسبة للنبوات، لما كان تركيز فرقة السلطان على أن المعجزة هي الدليل على صدق النبوة، فقد أنكرت المعجزات الخارقة للعادة من أجل إنكار النبوة وتقوية الأئمة. كما تم إنكار الملائكة من السماء الحاملين للوحي في معرض إنكار النبوة من أجل تقويض مصدر النبوة في الوحي. وتم تأويل الملائكة لحساب المعارضة؛ فجبرائيل

^{٢٨} المعارضة السرية في الداخل الشيعة، والمعارضة العلنية في الخارج هم الخوارج، والمعارضة العلنية في الداخل هم المعتزلة.

^{٢٩} يعتبرها البغدادي الباطنية والغلاة من الروافض والمُجسمة والمُشبهة (الأصول، ص ٣٣٠-٣٣٨). ويضمها كلها ابن حزم في الشيعة (الفصل، ج ٥، ص ٢٤-٢٩).

ثالثاً: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

وميكائيل وإسرافيل زعماءها، أما الشياطين فهم مُخالفوهم، الأبالسة علماء السلطان.^{٤٠} ليس الأنبياء سحرة، بل قادة. هم قومٌ أحبُّوا الزعامة، فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلباً للزعامة وبدعوى النبوة، ثم استعبدوهم بالشرائع من أجل إبقاء الناس تحت إمرتهم، على عكس الأئمة الذين يأتون لتحرير الناس، لكل نبي دور سبع، إذا انقضت ظهر في دور آخر. يقومون بتأويل الشرائع حتى تخفَّ قبضتها على الناس ويتحرَّرون منها؛ فالصلاة الثناء على الإمام، والزكاة دفع الخمس إليه، والصوم الإمساك عن إفشاء أسرارهم عند مُخالفهم، والزنا إفشاء أسرارهم بغير عهد. وينتهي التأويل إلى إسقاط العبادات والحدود؛ فيباح الخمر، ويباح نكاح ذوات المحارم، ويعود دين المجوس. فإذا كانت الثنائية عقيدة صراع لمجتمع الاضطهاد في مُقابل عقيدة التوحيد لمجتمع الغلبة، فإن الإمامة أيضاً تكون في مجتمع الاضطهاد ووسيلة تحرُّر من النبوة كعنصر قهر في مجتمع الغلبة. وإذا كان تطبيق الحدود والشرائع في مجتمع القهر وسيلة للضغط الاجتماعي، فإن تأويل الشرائع في مجتمع الاضطهاد وسيلة للتحرر من الشريعة حتى تسقط نهائياً، ويتحرَّر الإنسان مع نفسه أولاً قبل أن يتحرر من الآخر، وإلى الداخل قبل أن يتحرر إلى الخارج؛ فالإباحة رد فعل طبيعي على الكُبت. وإن طبيعة السلوك في المجتمع المغلَّق هو التحرر في إطار الانغلاق، التحرر المُنعكس على الذات كوسيلة لتقويض مجتمع القهر من الداخل.^{٤١} وكان

^{٤٠} هذه هي فرقة الباطنية واتحادها مع المجوس، حتى خرجت عن فرق الأهواء ودخلت في فرق الكفر. لم تتمسَّك شيئاً بأحكام الإسلام، لا في الأصول ولا في الفرع. دعا المجوس بالتمويه إلى دين الوثنية. وقد تشاور المجوس زمان المأمون في استدراك ملكهم، فعلموا عجزهم عن قهر المسلمين، فدبروا في تأويل أركان الشريعة على وجوه تؤدي إلى رفعها، وانتدب لذلك حمدان بن قرمط زعيم القرامطة، وعبد الله بن ميمون القداح زعيم الباطنية بمصر. وخالفوا مع أتباعهما المسلمين في التوحيد؛ فالإله هو الأول الذي خلق شيئاً ثانياً، فهو مع الثاني مُدبران للعالم. وهذا بعينه دين المجوس، أن الإله خلق الشيطان، ثم أنه مع الشيطان يُدبران العالم؛ فهو مُدبر الخيرات، والشيطان مُدبر الشرور. وقالوا في النبوات برفض المعجزات المناقضات للعادة. وأنكروا نزول الملائكة من السماء. وتأولوا الملائكة على دعايتهم إلى بدعتهم، وزعموا أنهم كبارهم المُسمَّون بجبرائيل وميكائيل وإسرافيل. وتأولوا الشياطين على مُخالفهم، وعلماء مُخالفهم الأبالسة (الأصول، ص ٣٣٠-٣٣١).

^{٤١} عند الباطنية، الأنبياء قومٌ أحبُّوا الزعامة، فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلباً للزعامة بدعوى النبوة والإمامة. كل واحد منهم صاحب دور سبع، إذا انقضى دور سبعة تبعهم في دور أخير (الفرق، ص ٢٩٦). إن المسلمين كنوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وكل من ادَّعى النبوة، كانوا أصحاب نواميس ومخاريف، أحبُّوا الزعامة على العامة فخدعهم بنيرنجات واستعبدوهم بشرائعهم. الأنبياء

من الطبيعي أن تحكم عليها فرقة السلطان بأنهم مجوس، تؤخذ منهم الجزية، وتحرم ذبائحهم ونكاحهم، أو بأنهم زنادقة تُقبل توبتهم إذا جاءوا تائبين، ولا تُقبل بعد ضبطهم مُتلبسين في خلاياهم السرية.^{٤٢}

وقد تعتمد عقائد أخرى للمقاومة السرية لا على الثنائية المتعارضة بين الخير والشر، بل على الحلول، حلول الله في الإنسان، وحلول الروح في البدن. فنتيجة لإبعاد الله عن العالم يأتي إليه، ونتيجة لإبعاد المظلوم وإنكار حقه فإنه يتأكد بحلول الله فيه. يظلُّ الله حاضراً حتى ولو فني الإنسان، فالحقُّ باقٍ حتى ولو انهزم أنصاره. وكما يحلُّ الله في الإنسان يحلُّ في الكون، ويصبح الله والإنسان والطبيعة شيئاً واحداً. هذا الإنسان الذي يحلُّ فيه هو الإنسان المُتميز، القائد الزعيم، وهو الإمام الذي يقوم بالتبليغ عن الرسالة ثانية باسم الله إلى الأمة ليمحق الظلم، ويُعيد الحق، ويؤسس العدل. فإذا ما حلتَّ الروح في البدن أصبح سلوك الجوارح شرعياً بفعل الروح، فتسقط العبادات والمحرمات والشرائع التي تُمارسها وتطلبها فرقة السلطان، وتكون للجماعة السرية شريعتها الخاصة التي تقوم على التحرر الذاتي مع النفس إن استحال التحرر من الآخر في الخارج. وتجاوز شهادة الزور على مُخالفينهم، بل وخنقهم تقويةً لأواصر الجماعة السرية، وتفكيكاً لنظام جماعة الغلبة والقهر. كل من عداهم كافر، كافرون الذين لا يُنصرون الإمام الحق، وكافرُ الإمام الحق الذي يترك قتال أعدائه. ونتيجة ذلك كان حكم فرقة السلطان عليهم بالردة، وحكمهم حكم المرتدّين.^{٤٣}

ساسةً احتالوا للزعامة على العامة بالنواميس، وكل واحد منهم صاحب دور، إذا مضى عن دوره سبعة انقضى دوره واستؤنف بغير أمره. الصلاة الثناء على الإمام، والزكاة دفع الخراج، والصوم الإمساك عن إفشاء أسرارهم عند مُخالفينهم، والزنا إفشاء أسرارهم بغير عهد. أسقطوا العبادات والحدود، وأباحوا الخمر ونكاح ذوات المحارم. وهذا هو التمجس (الفرق، ص ٢٩٦).

^{٤٢} اختلف الأصحاب في حكمهم؛ فهم إما مجوسٌ تؤخذ الجزية منهم وتحرم ذبائحهم ونكاحهم، أو هم في حكم المرتدّين إن تابوا وإلا قُتلوا، وهو الصحيح. وعند مالك، الباطني والزندقي إن جاء تائبين ابتداءً قبلنا التوبة منهم، وإن أظهرنا التوبة بعد العثور عليهما لم تُقبل التوبة منهما، وهو الأحوط (الفرق، ص ٣٠).

^{٤٣} هذه هي فرقة الغلاة من الروافض. فعند البيانية، الله على صورة إنسان، يفنى كله إلا وجهه، حل روح الله في بيان بن سمان فصار إلهاً. وعند المغيرية، الله له أعضاء على صورة حروف الهجاء، الهاء فرج، خلق الشمس والقمر من عين ظل. وفيهم من ادّعى حلول الله في زعيمهم المغيرة بن سعيد. ويُقال

ثالثًا: هل هناك تكفيرٌ شرعي عملي؟

وقد تأخذ عقائد المعارضة صورًا أبسط بدلًا من الثنائية بين الله والشیطان، أو حلول الله في الإمام، وهي عقائد التجسيم والتشبيه؛ ففي التجسيم يكون لله حد ونهاية من جهة السفلى، ومنها يماس عرشه، ويكون محلًّا للحوادث، يرى الشيء برؤية تحدث فيه، ويدرك ما يسمعه بإدراك ما يحدث فيه. وفي التشبيه يكون الله على صورة إنسان. وإذا ما عبد الإنسان الله فإنه يعبد إنسانًا مثله. والحقيقة أن التجسيم والتشبيه إنما يُمَثِّلان رد فعل على إبعاد الله عن حياة البشر، واعتباره الفوق المطلق الذي ليس كمثله شيء، ثم يعتمد السلطان على هذا التصور ليتمثله ويصبح هو الله. فبدلًا من الله السلطان أو السلطان الله، هناك الإله التاريخ أو التاريخ الإله، الذي يحدث فيه كل ما يقع في العالم من حوادث ومآسٍ. وهناك الإله الإنسان والإنسان الإله، أي إنسان وليس السلطان القريب من المباشر والتشبيه به. ولا يعني ذلك إفساد دلالة الحدوث على التوحيد؛ لأنه إن لم يكن العالم حادثًا ثم يكن هناك طريق لمعرفة الصانع، فالعالم ليس سلمًا لغيره، وإثبات الله لا يكون على حساب العالم بنفيه. فالله هو العالم، والعالم هو الله. وبالتالي تعود الروح إلى الطبيعة كي ترفعها إليه. وكلهم في حكم الكفرة عبدة الأوثان عند فرقة السلطان.^{٤٤}

وفي صياغةٍ أخرى لعقائد المعارضة بالإضافة إلى الثنائية المتعارضة بين النور والظلمة، أو حلول روح الله في شخص الإمام، أو القول بالتجسيم والتشبيه، يتم الإعلان عن ألوهية الأئمة. فالإمام لم يمُت، بل هو حيٌّ قائم في الجبال يعيش مع الأسود والنمور وفي الكهوف والوديان، تأتيه الملائكة برزقه غدوةً وعشيّةً، لا يموت إلا بعد أن يُعيد الحق إلى نصابه،

إن عبد الله بن معاوية حلَّت فيه الروح، كما يُقال بإباحة المحرّمات وإسقاط العبادات. وعند المنصورية، عُرج بأبي منصور العجلي إلى السماء، وأن الله مسح بيده على رأسه وقال: يا بُني، بلِّغ عني. ثم أنزله إلى الأرض، فهو الكسف الساقط من السماء. استحلُّوا خنق مُخالفِيهم. وعند الخطابية، جعفر الصادق، إله، وادَّعى الألوهية، شهادة الزور لمُوافقيه على مُخالفيه. وادَّعى المقتنح أن روح الله حلَّت فيه. وادَّعت السبئية ألوهة علي في حياته، وأنه في السحاب؛ الرعد صوته، والبرق سوطه. وأكفرت الكاملية الصحابة بتركهم بيعة علي، وأكفروا عليًّا بتركه قتالهم، وكلهم مرتدُّون من الدين حكمهم، حكم أهل الردة (الأصول، ص ٣٣١-٣٣٢).

^{٤٤} هذه هي فرقة المُجسِّمة والمُشبَّهة. المُجسِّمة مثل الكرامية في خراسان، والمُشبَّهة مثل البيانية والمغيرية والجواربية (داود الجواربي) والهشامية (هشام بن سالم الجواليقي). ومعهم من زعم أن بعض الناس إله، أو أن الله حل فيه كما تقول الحلولية، مثل الخطابية (جعفر الصادق) والرزامية (أبو مسلم) والمبيضة (المقتنح)، وكلهم كفرٌ مثل عُباد الأوثان (الأصول، ص ٣٣٧-٣٣٨).

ويملاً الأرض عدلاً كما مُلئت جوراً. يتّحد بالعالم وبالكون فيأتي في السحاب. والتصديق به داخليٌ محض عن اقتناعٍ باطني، وليس عن شهادة حسية، حتى ولو أُوتي أنصاره بدمائه سبعين مرة لم يُصدقوا بموته.^{٤٥} وما دام الإمام إلهاً حياً لم يمُت فإنه يعود ويرجع، ينتظره الناس حتى يقودهم للقضاء على نُظُم البغي وشرائع البُطلان. ومن الطبيعي في مجتمع الاضطهاد أن يتحول الموت إلى حياة، والهزيمة إلى نصر، والزعيم إلى إله؛ فالتقصير في حق الإمام يؤدي إلى الغلو فيه. وقد ترتبط ألوهية الأئمة بالتجسيم، فيكون الرب سبعة أشبار بشبر نفسه؛ نظراً لأن العدد سبعة عددٌ رمزي، والله يكون مقياس نفسه ذاتاً وموضوعاً، ولا يُقاس بشيءٍ غيره. لحم ودم على صورة إنسان ترد عليه الشمس مرتين، على رأسه تاج، أعضاؤه على عدد حروف الهجاء، الألف للساقين. لما أراد أن يخلق تكلم باسمه الأكبر، فوقع التاج؛ فالله كلمة، أي إن جسمه حروف، وعدد أعضائه بعدد الحروف، الألف للساقين، والخلق جزء منه بالكلمة، تاج على رأسه. فالله إنسان وكون، ثم يتحول التوحيد إلى العدل عندما يكتب الله بأصبعه أعمال العباد من المعاصي والطاعات؛ أي إنه كل شيء مقدّر سلفاً، ولا حرية ولا اختيار للعباد. ولما كانت رؤية المعاصي مُثيرة للإزعاج والغضب، انفضّ عرقاً واجتمع منه بحران؛ الأول مالحٌ مُظلم للمعاصي، والثاني عذبٌ نيرٌ للطاعات. وكأن العالم في البداية أصله الشر. فلما رأى ظلمة في البحر وأتى ليأخذها، طار وأخذها، وقلع عيني الظل،

^{٤٥} هذه هي فرقة الشيعة عند ابن حزم. فعند الجارودية (الزيدية)، الإمام حي لم يمُت، ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلاً كما مُلئت جوراً (وهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي القائم بالمدينة، يحيى بن عمر، محسن بن القاسم بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي، محمد بن علي وهو ابن الحنفية)، حي بجبال رضوى، عن يمينه أسد وعن يساره نمر، تُحدثه الملائكة، يأتيه رزقه غدواً وعشيّاً. وعند القطعية الإمامية، وهم جمهور الشيعة، محمد بن الحسن حي لم يمُت، وهو المهدي المنتظر (الفصل، ج ٥، ص ٢٣). والغالية تقول بالإلهية لغير الله. فعند السبئية، عليٌّ إله. وقال عبد الله بن سبأ لعلي: أنت، أنت هو، أنت الله. فحرقهم علي، فقالوا الآن صح أنه الله؛ لأنه لا يُعذب بالنار إلا الله. وقال ابن سبأ: لو أتيتُمونا بدمائه سبعين مرة ما صدّقنا موته، ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلاً كما مُلئت جوراً. وعند الحمديّة، محمد هو الله. وعند الخطابية، الآلهة آدم والنبيون، ثم الحسن والحسين، ثم محمد بن علي، ثم جعفر بن محمد. وتقول القرامطة بألوهة محمد بن إسماعيل، والبعض الآخر بألوهة أبي سعيد الحسن وأبنائه، أو بألوهة أبي القاسم النجار، أو عبّيد الله ثم ولده حتى الآن، أو أبي الخطاب ثم الحلاج ثم محمد بن علي وشياش المقيم بالبصرة وأبو مسلم الراج المقنع الأعور القصار وأبو جعفر المنصور وعبد الله بن حرب (الفصل، ج ٥، ص ٢٧-٢٩).

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

وخلق منه الشمس وشمسًا أخرى، الكفار من الملح المظلم، والمؤمنون من العذب النير. هذه أسطورة تُمثل الصراع بين الخير والشر بين العدل والظلم، بين مجتمع الاضطهاد ومجتمع القهر. مصائر البشر طبقًا لخطة كونية، وليست طبقًا لاختيار العباد بعد أن أساء العباد الاختيار، أو وقعوا تحت ضغوط الرشوة والتعذيب، فتأففوا واختاروا على غير ما اعتقدوا.^{٤٦} وإذا كان الله قريبًا من العباد فإن علمه مُحدث، لم يكن يعلم شيئًا حتى أحدث لنفسه علمًا. والله يريد الشيء ويعزم عليه، ثم تبدو له البداوات؛ لأن علمه حادثٌ مُتغير. وقد رجع ذلك إلى قوة الحوادث وإلى قرب الله، وأن الله يصبح كصفحة للتاريخ تُسطر فيها الحوادث، وتُسجَل مآسي البشر.^{٤٧}

وفي السمعيات، تظهر النبوة على أنها الموضوع البارز في عقائد المعارضة السرية في الداخل، فالنبوة تعني القدرة الخارقة، وهي مستمرة في الأئمة. وهم مثل خاتم الأنبياء حرفيون، بشرٌ عاديون، وليسوا من الأشراف بالضرورة. فكما تحلُّ روح الله في الأئمة تستمرُّ النبوة فيهم.^{٤٨} وقد تأتي النبوة للإمام من الأساس بعد غلط جبريل وخطئه بين محمد والإمام. وبصرف النظر عن تعارض ذلك مع العقل، كيف يغلط جبريل سهوًا أو عمدًا

^{٤٦} عند هشام بن الحكم، ربه سبعة أشبار بشبر نفسه. وعند داود الجواربي، ربه لحم ودم على صورة الإنسان، والشمس ردت على علي مرتين (الفصل، ج ٥، ص ٢٣). وعند المغيرة بن سعيد، معبوده في صورة رجل على رأسه تاج، أعضاؤه على عدد حروف الهجاء، الألف للساقين ... لما أراد أن يخلق تكلم باسمه الأكبر، فوقع تاجه، ثم كتب بأصبعه أعمال العباد من المعاصي والطاعات. فلما رأى المعاصي انفضَّ به عرقًا، فاجتمع من عرقه بحران؛ أحدهما مالحٌ مظلم والثاني نيرٌ عذب، ثم اطلع في البحر فرأى ظلمة، فذهب فطار فأخذه، فقلع عين ذلك الظل ولمعه، فخلق من عينيه الشمس وشمسًا أخرى، وخلق الكفار من البحر المالح، والمؤمنين من العذب (الفصل، ج ٥، ص ٢٥). عند بيان، كل شيء يفنى إلا وجهه: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾. الله أخبر الفناء على الأرض فقط (الفصل، ج ٥، ص ٢٥-٢٩).

^{٤٧} عند هشام بن الحكم وتلميذه الضحاک، علم الله مُحدث، يريد الشيء ويعزم عليه، ثم يبدو له فلا يفعل (الكيسانية) (الفصل، ج ٥، ص ٢٣).

^{٤٨} تقول الشيعة بنبوة علي، ثم الحسن والحسين، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد، وموسى بن جعفر، وعلي بن موسى، ومحمد بن علي، والحسن بن محمد، والمنتظر بن الحسن، كلهم أنبياء. وتقول القرامطة بنبوة محمد بن إسماعيل بن جعفر. وتقول الكيسانية بنبوة علي وبنه الثلاثة، الحسن والحسين ومحمد ابن الحنفية. أراد المختار أن يدعي النبوة لنفسه، وسجع وأنذر بالغيب، وقال بإمامة محمد ابن الحنفية. وأدعى كل الأئمة النبوة، مثل المغيرة بن سعيد وبيان بن سمعان «هذا بيان للناس»، ومنصور العجلي

والملائكة لا تُخطئ، وإن أخطأت فإله يُصححهم كما يفعل مع الأنبياء؟ وكيف يتعمد جبريل الخطأ وهو مُطيع بالضرورة، معصوم من الخطأ؟ وهل يمكن الخطأ بين أوصاف خاتم الأنبياء وأوصاف الإمام النبي؟^{٤٩} والإلهام طريق المعرفة وللإمام، وهو أوثق من القرآن الذي بُدِّل وزيد فيه ونُقِص منه.^{٥٠} كل ذلك إنما يهدف إلى إعطاء قوة لزعيم جماعة الاضطهاد حتى يستطيع الوقوف على قدم المساواة مع النبي في مجتمع القهر والغلبة. وفي المعاد تفنى الجنة والنار، ويكون الثواب والعقاب في هذه الدنيا إلى أبد الآبدين دونما انتظار إلى حياة بعد الموت ما دامت الأرواح تُتناسخ؛ الخيرة في ملائكة، والشريرة في حيوانات. الخيرة هم دعاة مجتمع الاضطهاد، والشريرة زعماء مجتمع الغلبة.^{٥١} وفي الإيمان والعمل، وطبقاً لطبيعة المجتمعات السرية، فإنه تسقط الشرائع التي تُمثل أداة ضغط وضبط اجتماعي في يد مجتمع القهر والغلبة، ويُباح كل شيء. وفي الوقت نفسه يخلق المجتمع السري شريعته الخاصة التي تُساعد على تماسكه الاجتماعي، ويخلق محرّماتٍ جديدةً فيه؛ فيتراوح سلوك المجتمعات السرية بين التوسع والتضييق، بين الإباحة والتحريم، بين اللين والتشدد، دون توسط أو اعتدال؛ فالسلوك باستمرار في أحد الطرفين.^{٥٢} وفي الإمامة الكلُّ

الملقَّب بالكسف «وإن يروا كسفاً من السماء»، الله عرج به إلى السماء، ومسح رأسه بيده وقال: ابني، اذهب فبلِّغ عني. ومعمّر بائع الحنطة بالكوفة، وعمر التبان، وقد قال: «لو شئت أن أعيد هذا التبن ثبّاً لفعلت». ونبوة عمار الملقَّب بخداش، ونبوة بزيع المائل بالكوفة (الفصل ج ٥، ص ٢٤-٢٧).

^{٤٩} هذا هو موقف الغرابية إحدى فرق الشيعة؛ فقد كان محمد أشبه بعلي من الغراب بالغراب، وأن الله بعث جبريل بالوحي إلى علي وغلط جبريل بمحمد، ولا لوم على جبريل لأنه غلط. وقالت طائفة إنه تعمّد ذلك وكفّروه. ومحمد أربعون سنة، طويل القامة، كثُ اللحية، مُمتلئ الساقين، أولج العينين، قليل شعر الجسد. وعليُّ صبي، أحد عشر عاماً، قصير، منكب، عظيم اللحية، مملوء الصدر، دقيق الساقين، أصلع (الفصل، ج ٥، ص ٢٧-٢٩).

^{٥٠} قالوا حجّتنا الإلهام، ومن خالفنا ليس لرشده. والشيعة ليسوا رُشدة، بهم جنون. تقول الإمامية إن القرآن مبدّل، زيد فيه ما ليس منه، ونُقِص منه (الفصل، ج ٥، ص ٢٢).

^{٥١} طائفة من الشيعة تقول بفناء الجنة والنار، ومن الكيسانية من يقول الدنيا لا تفنى أبداً، وطائفة أخرى تقول بتناسخ الأرواح. يضرّبون البغال ويُعطشونها على أنها روح أبي بكر وعمر (الفصل، ج ٥، ص ٢٢-٢٣).

^{٥٢} من الإمامية من يُجيز نكاح تسع نسوة منهم، ويُبَيِّح أبو منصور العجلي المحرّمات من الزنا والخمر والميتة ولحم الخنزير والدم، وقال: إنما هي أسماء رجال. وجمهور الرافضة اليوم على هذا. أسقط

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

كافر، من بايع غير الإمام، والإمام لرفضه حرب من لم يُبايعه. وقد كان الإمام مرتدًا قبل أن يتولى الإمامة. وقد يكون النبي هو المسئول عن هذا الخطأ لعدم توضيحه الأمر عن الإمامة من بعده.^{٥٢} ويبدو أن النماذج الدينية من البيئات الحضارية المجاورة قد ساهمت في إثراء الصور الفنية وتنوع أشكال التعبير، خاصة من اليهودية والمسيحية. وقد شاركت اليهودية مجتمع الاضطهاد في الظروف الاجتماعية والسياسية نفسها فيما يتعلق بألوهية الأنبياء والأئمة، أو مشاركتهم في الخلق باعتبارهم أول المخلوقات، ونزولهم آخر الزمان أو رجعة الأموات. وقد تداخلت البيئتان ليس فقط بفعل الترجمة، ولكن بفعل التعايش بين الأمم داخل الأمة الكبرى. ولكن يظل العامل الغالب هو الظروف النفسية والاجتماعية لمجتمع الاضطهاد الذي قد ظهر في شكل سياسي كما هو الحال في فرق المعارضة، أو في شكل احتفالي كما هو الحال في جماعات الصوفية.^{٥٤}

الصلاة والزكاة والصلاة والحج. أمر أحد أصحاب المغيرة بن سعيد بأن يفسق الأرفع قدرًا منهم به (محمد بن علي) ليولج فيه النور، وكانوا يقولون بالاشتراك في النساء. ومن ناحية التشدد، فرض عبد الله بن حرب على أتباعه تسع عشرة صلاة في اليوم والليلة، وفي كل صلاة خمس عشرة ركعة، حتى ناظره رجل من مُتَكلمي الصفرية، ففارقه أصحابه ولعنوه، ورجعوا إلى القول بإمامة عبد الله بن معاوية. ومن الإمامية من يُحرم الكرب؛ لأنه إنما ينبت على دم الحسين، ولم يكن قبل ذلك. العجلية ملعونون بكفرهم وصلاتهم خلاف صلاة المسلمين، لا يأكلون شيئًا من الثمار ذيل أصله. وأصحاب أبو منصور العجلي مُناققون ورضاخون. وأصحاب المغيرة بن سعيد لا يستحلُّون حمل السلاح حتى يخرج الذين ينتظرونه ويقتلون الناس بالخنق والحجارة والخشب والكسفية، يقتلون من كان منهم ومن خالفهم، ويقولون: نُعجل المؤمن إلى الجنة والكافر إلى النار. يُودون الخمس ممن خنقوه إلى الحسن بن أبي منصور. ويرى ابن سعيد أن الأنبياء لم يختلفوا قط في شيء من الشرائع. ويُحرم ماء الفرات، وكل ماء نهر أو عين أو بئر وقعت فيه نجاسة (الفصل، ج ٥، ص ٢٣-٢٥).

^{٥٣} كُفِّرَت الكاملية جميع الصحابة بعد موت النبي؛ إذ جحدوا إمامة علي، وأن عليًا كفر إذ سلَّم الأمر إلى أبي بكر ثم عمر ثم عثمان. وقال جمهورهم إن عليًا ومن اتبعه رجعوا إلى الإسلام بعد أن ادَّعى الإمامة إلى نفسه بعد مقتل عثمان، وكشف وجهه وسلَّ سيفه، وقبل ذلك كانوا مرتدين مشركين كفارًا. ومنهم من يجعل الذنب على النبي الذي لم يُبين الأمر رفعًا للإشكال (الفصل، ج ٥، ص ٢٣-٢٤).

^{٥٤} يُكثر ابن حزم من الإشارة إلى اليهودية والنصرانية، حتى إنه يُفرد لهما أجزاءً بأكملها من «الفصل» في بيان وجوه النقل عندهم» نظرًا لوجوده في الأندلس، حيث تعايش اليهود والنصارى مع المسلمين في أمة واحدة. فالسبئية أصحاب ابن سبأ اليهودي، وقوله إن عليًا في السحاب، والرعد صوته، والبرق سوطه، صور من التوراة. والكريسانية تقول إن أبا مسلم أو عبد الله بن معاوية حي وسيظهر، مثال

(٢-٣) المعارضة العلنية في الخارج

وتشمل كل فرق المعارضة التي آثرت حمل السلاح لتقويض دولة الظلم علناً. ولما استحال ذلك في الداخل لاصطدامها مع فرقة السلطان والعسكر والشرطة، فإنها خرجت على أطراف الأمة للعودة إليها غزواً وفتحاً جديداً. ويستحيل تكفير عقائدها في الإلهيات؛ لأنها تقوم على أصلي التوحيد والعدل، كما هو الحال في المعارضة العلنية في الداخل، ولكن يأتي التكفير أساساً موجهاً ضد السمعيات (النبوات)، خاصة في موضوعي النظر والعمل والإمامة، أي في عمل الفرد وعمل الجماعة، فعل الفرد وفعل الدولة. فإذا كانت قوة المعارضة السرية في الداخل في الإلهيات في عقائد التأليه والتجسيم والتشبيه، فإن قوة المعارضة العلنية في الخارج في النبوات في النظر والعمل وفي الإمامة. ويصعب على فرقة السلطان تكفير التنزيه وتكفير أصلي التوحيد والعدل. ونظراً لأن المعارضة العلنية في الخارج أهل عمل وليسوا أهل نظر، مُتحمسون سياسياً، فإنهم يعتمدون في نظرهم على المعارضة العلنية في الداخل، وهم أصحاب النظر والمعارضة العقلية.^{٥٥}

اليهود القائلين بأن ملكي صدق بن عامر بن أرفخشذ بن سام بن نوح، والعبد الذي وجهه إبراهيم ليخطب ربقة بنت بنوآل بن ناقور بن تارخ على إسحاق ابنه، وإلياس وفنحاس بن الغازار بن هارون، أحياء إلى اليوم (الفصل، ج ٥، ص ٢٣). ويستشهد الشيعة برجعة الأموات بما حدث في بني إسرائيل، فليس عندهم شيء إلا وكان في هذه الأمة مثله (مقالات، ج ١، ص ٧٢). وينزل عيسى آخر الزمان مثل رجوع الإمام المنتظر. وإن محنة علي بين أصحابه وتألبيهم له مثل محنة عيسى بين أصحابه (الفصل، ج ٥، ص ٢٧-٢٩). وزعم أبو منصور أن عيسى أول من خلق الله، ثم علي (مقالات، ج ١، ص ٧٤). ومن التراث الصوفي يُشار أيضاً إلى قصة الخضر وإلياس، فالخضر من الخضر والرجوع، وإلياس يُمثل الصحراء؛ فالتقابل بينهما هو التقابل بين المروج والجذب. وسلك هذا السبيل بعض الصوفية، فزعموا أن الخضر وإلياس حيّان، يلقي الناس في القلوات، والخضر في المروج والرياض، وأنه متى ذُكر حضر على ذاكره. وكفار براغواطة ينتظرون صالح بن طريفة إلى اليوم (الفصل، ج ٥، ص ٢١). كما تقول الصوفية بالحلول كما هو الحال عند الحلاج، وبإسقاط الشرائع أو التشدد فيها. وعلموا أن كل من كفر بهذه الكفارات الفاحشة ممن ينتمي إلى الإسلام فإنما عنصرهم الشيعة والصوفية. فإن من الصوفية من يقول إن من عرف الله سقطت عنه الشرائع. وزاد بعضهم «واتصل بالله». وسعيد بن أبي الخير مرةً يلبس الصوف، ومرةً الحرير المحرّم على الرجال، ومرةً يُصلي في اليوم ألف ألف ركعة، ومرةً لا يُصلي لا فريضة ولا نافلة. وهذا كفرٌ محض (الفصل، ج ٥، ص ٢٧-٢٩).

^{٥٥} المعارضة العلنية في الخارج هم الخوارج، والمعارضة العلنية في الداخل هم المعتزلة. وتعتمد الخوارج في أصولها النظرية، التوحيد والعدل، على المعتزلة، ولكن لها أصولاً عملية خاصة بها، والتي تختلف عن

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

ففي السمعيات لا يظهر موضوع النبوة إلا قليلًا؛ فتحت وطأة المعارضة لفرقة السلطان وللنظام اللاشعري تُستلهم نبوة أخرى قادمة من قوم آخرين تنسخ النبوة التي تحوّلت إلى شريعة ظالمة. تستمرّ النبوة ولا تنقطع؛ لأن تحوّل النبوة إلى خلافة ظالمة لا تقضي عليها إلا نبوة جديدة. ويكون الدين الجديد عودًا إلى الدين الطبيعي بعد أن انهار دين الوحي ومثّله دولة ظالمة. ويكون للدين الجديد كتاب آخر مطابق للدين الطبيعي ينزل مرة واحدة، ويكشف الحقائق مرة واحدة دون تغير أو تطور أو نسخ طبقًا لمصالح أحد، حتى ولو كان الإنسان نفسه أو جماعة المؤمنين. ويكفي للإيمان الشهادتان حتى ولو كانت النبوة للعرب وحدهم، والتزم الناس بالشهادة الأولى، ثم طبّقوا شرائع اليهودية أو النصرانية؛ فشريعة خاتم الأنبياء تحوّلت على أيدي الناس إلى شريعة ظالمة. في هذه الأمة إذن شاهدان؛ الأول خاتم الأنبياء، والثاني شاهد آخر قد لا يتعين ظهوره قبله أو بعده. وهنا تلحق المعارضة العلنية في الخارج بالمعارضة السرية في الداخل في إثبات الحاجة إلى إمام آخر؛ أي إلى قيادة جديدة للأمة. وتعبيرًا عن التطهر والتزهد والتعفف تُنكر إحدى سور القرآن التي تُشير إلى الغواية تمسكًا بالنقاء والطهارة الروحية.^{٥٦}

وبصرف النظر عن إشارة عابرة إلى المعاد، واعتبار أن عذاب النار ليس هو العذاب الوحيد، وأن العذاب لمُخالفهم وليس للمُوافقين معهم، لغيرهم وليس لهم، فإن الموضوع الغالب على المعارضة العلنية في الخارج في السمعيات هو النظر والعمل والإمامة. وهما مُتشابكان؛ إذ إن الثاني، إيمان الإمام أو كفره، يقوم على الأول، تحديد معنى الكفر والإيمان.

أصول المعتزلة العملية (المنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد)، وإن اشتركا بعد ذلك في الأصل الخامس؛ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد اختلف مؤرخو الفرق في عدد فرق الخوارج طبقًا لعلم كل منهم بها؛ فيذكر مثلًا ابن حزم الإباضية والفرق المعروفة في شمال أفريقيا والأندلس، بينما يذكر مؤرخو الشرق فرق الخوارج في البصرة وبغداد.

^{٥٦} الإباضية ثلاث فرق: (أ) من يقول إن في هذه الأمة شاهدين عليها هو أحدهم، والآخر لا يدري من هو، ولا متى، ولعله كان قبله. (ب) من كان من اليهود والنصارى يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله إلى العرب (العیسویة)، مؤمنون أولياء الله، وإن ماتوا على هذا العقد والتزام شرائع اليهود والنصارى. (ج) دين الإسلام يُستنسَخ بنبيٍّ من العجم يأتي بين الصائبة، وبقرآن آخر ينزل عليه جملة واحدة (الفصل، ج ٥، ص ٢٩). وعند اليزيدية أن الله سيبعث رسولاً من العجم ويُنزل عليه كتابًا من السماء، وتكون ملة الصائبة المذكورة في القرآن، وينسخ شريعة محمد. وتُتكر الميمونية سورة يوسف (الأصول، ص ٣٣٢-٣٣٣).

فمرتكب الكبيرة كافر، ومن لا عمل له لا إيمان له، ولا وسط بين المؤمن والكافر، فاسقاً كان أم عاصياً أم منافقاً؛ ففي لحظات المقاومة لا وجود للحلول الوسط، ولا يثبت إلا طرفا الصراع، الشيء ونقيضه. وكيف يوجد وسط بين الإيمان قولاً دون التصديق وجداناً أو التحقيق عملاً؟ والمعصية جهل، وليست مجرد ارتكاب فعل مُخالف للإيمان. ومن أتى بكبيرة فقد جهل، ليس من أجل الفعل، ولكن من أجل المعرفة؛ فالفعل معرفة، والعمل نظر؛ فلو ضاع الفعل والعمل ضاعت المعرفة والنظر. وقد تكون المعرفة بالله والمعرفة بالنبى؛ فمن عرف الله وكفر بالنبى فهو كافر لا مشرك، ومن جحد الله أو جهله فهو مشرك. فالمعرفة بالله، أي التوحيد، أساس الإيمان والكفر تأصيلاً للأصول وبحثاً عن الجذور.^{٥٧} وإذا كانت الكبيرة هي ما طُبّق فيه الحد، فإن أي فعل مهما كان صغيراً وكان به الإصرار كان كبيراً.^{٥٨} ويظهر التآرجح بين الشدة مع الخارج واللين مع الداخل في قوانين الطعام والنكاح؛ فيكفر الإمام في كل مكان، وتحرم المياه كلها لو وقعت فيها قطرة خمر! ويحرم طعام أهل الكتاب، وتحرم أنواعاً من الطعام مثل ذكر الحيوان، رمز الحياة والقوة والعنف، أو طهارةً واستحياءً وتعففاً، والقضاء على من نام في رمضان فاحتلم واجب، ويحرم أكل السمك حتى يُذبح، ويكفر من يخطب في العيدين، الفطر والأضحى. ومن مظاهر اللين الشرب من ماء الحموم، ولا صلاة واجبة إلا ركعة واحدة بالغداة وأخرى بالعشي، وأن الواجب في الزكاة نصف العُشر مما سقى بالأنهار والعيون، والحج في جميع شهور السنة،

^{٥٧} عند المكرمية، من أتى بكبيرة فقد جهل الله فهو جاهل، ليس من أجل الكبيرة، لكن لأنه جهل، فهو كافر بجهل. وعند الحفصية، من عرف الله وكفر بالنبى فهو كافر لا مشرك، ومن جهل الله أو جحدته فهو مشرك. وعند بعض الإباضية، المنافقون على عهد رسول الله كانوا مُوحدين أصحاب كبائر. وعند بكر ابن عبد الواحد بن يزيد، كل ذنب صغير أو كبير ولو كان أخذ حبة خردل بغير حق، أو كذبة خفيفة على سبيل المزاح، فهو شرك بالله، وفاعله مُشرك مخلّد في النار، إلا أن يكون من أهل بدر، فهو كافر مشرك من أهل الجنة، وهذا حكم طلحة والزبير. وعذر الفضيلة الصفورية من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله بلسانه ولم يعتقد ذلك بقلبه، بل اعتقد الكفر أو الدهرية أو اليهودية أو النصرانية، فهو مسلم عند الله مؤمن، ولا يضاره إذا قال الحق بلسانه ما اعتقد قلبه (الفصل، ج ٥، ص ٢٩-٣٣).

^{٥٨} عند النجدات، من كذب كذبة صغيرة أو عمل صغيراً وأصرّ على ذلك فهو كافر مشرك، وكذلك أيضاً في الكبائر، وأن من عمل من الكبائر غير مُصر عليها فهو مسلم (الفصل، ج ٢٩-٣٢). وعند طائفة أخرى من المكرمية، ما كان من المعاصي فيه حد كالزنا والسرقة والقتل فليس فاعله كافراً ولا مؤمناً ولا منافقاً، وما كان من المعاصي لا حد فيه فهو كافر، وفاعله كافر. وعند طائفة من الإباضية، من زنى أو سرق أو قذف فإنه يُقام عليه الحد، ثم يُستتاب مما فعل، فإن تاب ترك، وإن أبى قُتل على الردة.

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

ولا تؤخذ الجزية من المجوس، بل يصل الأمر باللين إلى تصور أن أهل النار في لذةٍ مثل لذة أهل الجنة. ويمكن إسقاط حد الخمر، ويُجاز نكاح البنات وبنات البنين وبنات الإخوة وبنات الأخوات حفاظًا على جماعة المؤمنين.^{٥٩} وتبلغ حماية مجتمع الاضطهاد ولذاته ومقاومته لمجتمع الغلبة ونصرته لإمام العدل في مواجهة الإمام الظالم في تكفير المخالفين. ولا فرق بين البالغين والأطفال، بين الرجال والنساء. وكل من قعد عن نصرتهم أيضًا فهو كافر؛ فالحقُّ مع الخروج على الإمام الظالم، ولا سبيل للقضاء على الظلم إلا بالخروج بالسلاح، واستعمال العنف، وقتل المخالفين، والقسوة على المخالفين أشد من القسوة على أهل الكتاب.^{٦٠} وبالرغم من استطاعة الناس الاستغناء عن الإمام نظرًا لطبيعتهم الخيرة، والتي لا تفسد إلا بالسلطة الجائرة، فإن الإمام هو الذي يقوم بتطبيق الحدود؛ وبالتالي هو الذي يُحدد الكفر، وإذا كفر الإمام كفرت رعيته معه مهما امتدت أطراف البلاد شرقًا وغربًا، ومن مات قبل أن تبلغه الرسالة فقد كفر أيضًا. يُكفرون الأمة، والأمة تُكفرهم،

^{٥٩} لو وقعت قطرة خمر في جنب ماء بفلاة من الأرض، فإن كل من خطر ذلك فشرّب منه وهو لا يدري ما وقع فيه كافر، والله يوفّق المؤمن لاجتنابه. والأزارقة تُبطل رجم من زنى وهو محصن، وقطعوا يد السارق من المنكب، وأوجبوا على الحائض الصلاة والصيام في حيضها. رفض البعض وقال: تقضي الصلاة إذا طهرت كما تقضي الصيام. وعند الرشيدية الثعالبة الصفرية، الواجب في الزكاة نصف العُشر مما سُقي بالأنهار والعيون. ومن مظاهر اللين ما قرّره البطيحي من أنه لا صلاة واجبة إلا ركعة واحدة بالغداة وأخرى بالعشي، الحج في جميع شهور السنة، تحريم أكل السمك حتى يُذبح، عدم أخذ الجزية من المجوس، كفر من يخطب في العيدين، الفطر والأضحية، لذة أهل النار في النار مثل لذة أهل الجنة في الجنة (الفصل، ج ٥، ص ٢٩-٣٢). وأسقطت النجدة حد الخمر. تُجيز الميمونية العجاردة الصفرية نكاح بنات البنات وبنات البنين وبنات الإخوة وبنات الأخوات.

^{٦٠} عند الأزارقة، مُخالفوهم مشركون، وأهل الكبائر من مُوافقيهم. استحلّوا قتل النساء والأطفال من مُخالفينهم، مخلصون في النار، وأكفروا القعدة منهم عن الهجرة إليهم. وترى الصفرية من بلغ الحلم من أولادهم وبناتهم فهو براء منه ومن دينه حتى يُقر بالإسلام فيتولّوه، وإن قتله قاتلٌ قبل ذلك فلا عوض ولا دية، وإن مات لم يرث ولم يورث. وطائفة أخرى من العجاردة لا تتولى الأطفال قبل البلوغ ولا تبرأ منهم؛ لكي تقف حتى يلفظوا بالإسلام بعد البلوغ. وعند عيسى تلميذ بكر، المجانين والبهايم والأطفال ما لم يبلغوا الحلم لا يألمون. أباحت الأزارقة دم الأطفال وقتل النساء ممن لم يكن في عسكرهم، وبرئت ممن قعد عن الخروج لضعفٍ أو لغيره، كفّروا مُخالفينهم. يستعرضون كل من لقوه من غير أهل عسكرهم ويقتلونه إذا قال أنا مسلم، ويحرمون قتل من أئتمن إلى اليهود والنصارى أو المجوس. شهد الرسول عليهم بالمرقوق من الدين كمرقوق السهم من الرميّة. يقتلون أهل الإسلام ويتركون الأوثان (الفصل، ج ٥، ص ٢٩-٣٣).

ومع ذلك يمكن التعايش بينهم ما داموا لا يحملون السلاح؛ فالمحكُّ هو الطاعة لأولي الأمر والإذعان للسلطان.^{٦١}

(٣-٣) المعارضة العلنية في الداخل

وتُمثِّل المعارضة العلنية في الداخل أقوى أنواع المعارضة وأمضاها؛ نظرًا لأنها معارضة شرعية تقوم على النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس في أصولها النظرية الخمسة، التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ما يستوجب التكفير إلا عن سوء نية وتعمُّد حصار. وهي معارضة عقلية لا انفعالية، علنية لا سرية، تعتمد على الحجة والدليل، وتطلب مقارعة الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان. يصعب إذن تكفيرها على مستوى العقائد النظرية أو الممارسات العملية. وهي التي أنشأت الحضارة؛ لأنها تعمل عقلياً من الداخل، كما أنها كانت الدافع على صياغة عقائد فرقة السلطان كردِّ فعل عليها، ولتحقيق غايات مُضادَّة لها. ويمكن عرضها بطريقتين؛ الأولى بعقائدها الرئيسية، ثم بعقائدها الفرعية طبقاً لتنوعات الفرق داخلها؛ والثانية طبقاً لموضوعات علم أصول الدين بصرف النظر عن فرقها الرئيسية أو الفرعية. الأولى الموضوعات من خلال الفرق، والثانية الفرق من خلال الموضوعات.^{٦٢} وإن تسمية الفرق

^{٦١} عند النجداث، ليس على الناس أن يتخذوا إمامًا، بل يكفي تعاطي الحق بينهم. وعند البهيسية الصفريّة إن كان صاحب كبيرة فلا يكفر حتى يُرْفَع إلى الإمام، فإذا أقام عليه الحد كفر. وعند العوفية البهيسية، إذا قضى الإمام قضية جور بخراسان أو غيرها حيث كان في البلاد، فيكفر هو والرعية حيث كانوا شرقًا وغربًا. وعند طائفة من الصفريّة، إذا بُعث النبي ففرض بعثة في ذلك الوقت إلى اليوم لزم جميع أهل المشرق والمغرب الإيمان به، وإن لم يعرفوا جميع ما جاء به من الشرائع، فمن مات قبل أن يبلغه شيء مات كافرًا (الفصل، ج ٥، ص ٢٩-٣٢). تكفير الأمة لهم بناء على تكفيرهم الأمة. تعتبرهم فرقة السلطان في عداد المرتدِّين، وسائر أصنافهم كفرة في السر، ولكن لا يُتعرض لهم طالما لم يتعرَّضوا للمسلمين طبقًا لقول علي (لا حكم إلا الله): كلمة حق أريد بها باطل، لكم علينا ثلاث؛ لا نبدؤكم بقتال، ولا نمنعكم من الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا، ولا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله (الأصول، ص ٣٣٢-٣٣٣).

^{٦٢} اتبع البغدادي الطريقة الأولى، الموضوعات من خلال الفرق، وعرض للمعتزلة والقدرية كفرة رئيسية، ثم لفرق النجارية والبكرية والضرارية، وهي وسط بين المعتزلة والأشاعرة، والجهمية ونصفها معتزلة في نفي الصفات، ونصفها الآخر جبرية في الأفعال (الأصول، ص ٣٣٤-٣٤٠). ويعرض الغزالي للمعتزلة

ثالثاً: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

بأسماء مؤسسيها لأولى وسائل الإبعاد والمحاصرة، وكأن الفرقة تدعو لأفكار مؤسسها وليست نسقاً عقائدياً مُكتملاً يبني موضوعات عقائدية وأصولاً عقلية، بل توضع مع المشبهة، وفرق بين التنزيه والتشبيه؛ أو مع الجبرية، وفرق بين الجبر وخلق الأفعال.^{٦٣} ولا تُذكر من فرق الأمة إلا فرق المعارضة دون فرق التأييد مثل الصوفية، مع أن عقائدهم مُخالفة تماماً لعقائد فرق السلطان؛ مما يدل على أن مقياس التكفير ليس العقائد، بل طاعة السلطان. فالصوفية ليسوا من قوى المعارضة، بل نزعة هروبية من العالم في البداية، وتنتهي بالاستسلام والرضوخ والإذعان. تؤيدها الدولة نظراً للمصالح المشتركة بينهما في إبعاد الناس عن العقل، والوقوع في أسر الشعوذة والسحر. وقد قامت عقائد الفرقة الناجية وازدوجت بعقائد الصوفية ما دامت الغاية واحدة. كما تم استثناء الفلاسفة عن التكفير، وعقائدهم شبيهة بعقائد المعارضة السرية من الداخل، ويعتمدون على التأويل مثلها. ولا تُقسّم الفرق حسب العقائد، بل حسب التطرف والاعتدال، الإسراف والاقتصاد، المغالاة والتوسط، وكأن الهدف هو القضاء على التطرف والإسراف والمغالاة حتى يبقى النظام قائماً على الحلول الوسط بعد استبعاد وحصار كل الحلول الجذرية. فكل الفرق تقوم على التأويل، والتأويل مشروع بناءً على حق الاجتهاد؛ فدماء المسلمين وأموالهم محرمة فيما بينهم بواقع الشهاداتتين، وإن ترك ألف كافر في الحياة خير من الخطأ في سفك دم مسلم واحد. التكفير إذن ليس من أجل العقائد، بل من أجل المواقف السياسية، وهذه تتحدد بالتطرف أو التوسط تجاه السلطان.^{٦٤}

والمُشبهة كفرقة واحدة لا تقوم على التعليل بالمصلحة، بل على التأويل، وينقسم كلُّ منهما إلى غلاة ومتوسطين، مُسرفين ومُقتصدين، وشَتان بينهما في التأويل أو في العقائد أو حتى في التشريع (الاقتصاد، ص ١٢٦). وتابع ابن حزم الطريقة الثانية، الفرق من خلال الموضوعات (الفصل، ج ٥، ص ٤٢-٤٦).^{٦٣} وذلك مثل وضع فرق المعتزلة تحت اسم النجارية (الحسين بن محمد النجار) والضرارية (ضرار بن عمار) والبكرية (بكر ابن أخت عبد الواحد بن يزيد)، وتسميتها بالقدرية التي تُنكر القدر، ووضع الجهمية معها لأنها تُنكر الصفات وأمور المعاد وتقول بالجبر (البغدادى)، ووضع المُشبهة معها كي يُقضى على التنزيه (الغزالي).

^{٦٤} المعتزلة والمُشبهة والفرق كلها سوى الفلاسفة، وهم الذين يصدّقون ولا يُجيزون الكذب لمصلحة أو لغير مصلحة، ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب، بل بالتأويل، ولكنهم مُخطئون في التأويل، فهؤلاء أمرهم محلُّ الاجتهاد. والذي ينبغي أن يميل المُحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً؛ فإن استباحة الدماء والأموال من المُصلين إلى القِبلَة، المُصرّحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله، خطأ،

ففي المقدمات النظرية الأولى في نظرية العلم، ما العيب في القول بأن المعارف ضرورية؟ أليست المعارف الضرورية هي المعارف الفطرية المغروزة في النفس، والتي تدل على أن الطبيعة البشرية عاقلة؟ أليست المعرفة الضرورية شرطاً للمعرفة الاستدلالية، وكلاهما شرط التكليف؟ إن رفض المعارف الضرورية من فرقة السلطان، والتركيز على المعارف المكتسبة، إنما يهدف إلى زعزعة ثقة الإنسان بعقله، وإيمانه بالمعارف الآتية من الخارج، والتي تأتي من نظام الدولة، وليست من داخل الفرد. وإن الصراع بين المعارف الداخلية والمعارف الخارجية هو صراعٌ سياسي بين الحرية الطبيعية والقهر الاجتماعي، بين المساواة الطبيعية واللامساواة الاجتماعية. أما التدقيق في شروط التواتر وتضعيها، فإن ذلك رد فعل على التساهل فيه، ومن أجل التخفيف من سلطة النقل؛ فتحديد العدد بخمسة، وأن يكون من بينهم ولي، إنما هو إمعان في الدقة، وتركيز على شرط الأمانة الداخلية والورع في النقل، بعد أن خضع النقل أحياناً للهوى والتحيز والمصلحة.^{٦٥}

ولكن الغالب في التكفير هو نظرية الوجود؛ لأنها تتعلق بالعالم والسيطرة عليه؛ فالوجود في ظاهره طبيعيات، ولكن في حقيقته إلهياتٌ مقلوبة على الطبيعة؛ وبالتالي أمكن التكفير فيها لأنها ليست مسائل طبيعية خالصة لا تمس العقائد. فإذا تكوّنت نظرية

والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم، وقد قال النبي: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله. فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها.» وهذه الفرق مُقسمة إلى مُسرفين وغلالة وإلى مُقتصدين بالإضافة إليهم، ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم، وقد يكون ظنه في بعض المسائل وعلى بعض الفرق أظهر، وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول، ثم تسير الفتن والأحقاد؛ فإن أكثر الخائضين في هذا إنما يُحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين. ودليل المنع من تكفيرهم أن الثابت عندنا بالنص تكفير المُكذّب للرسول، وهؤلاء ليسوا مُكذّبين أصلاً، ولم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل مُوجب للتكفير، فلا بد من دليل عليه. وثبت أن العصمة مُستفادة من قول لا إله إلا الله قطعاً، فلا يندفع ذلك إلا بقاطع. وهذا القدر كان في التنبيه على أن إسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان، إما أصل أو قياس على أصل. والأصل هو التكذيب الصريح، ومن ليس بمُكذّب فليس في معنى الكذب أصلاً، فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة (الاقتصاد، ص ١٢٦).

^{٦٥} عند الجاحظ، لا فعل للإنسان إلا الإرادة، والمعارف كلها ضرورية، ومن لم يضطر إلى معرفة الله لم يكن مكلفاً ولا مُستحقاً للعقاب. وعند ثمامة أيضاً، المعارف ضرورية (الأصول، ص ٣٣٥-٣٣٧). عند خالد بن عبد الرحمن تلميذ أبي الهذيل، الحجة لا تقوم في الأخبار إلا بنقل خمسة يكون فيهم ولي الله لا يُعرّف بعينه، وعن كل واحد خمسة مثلهم إلى ما لا نهاية (الفصل، ج ٥، ص ٤٥).

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

الوجود من الأمور العامة (الميتافيزيقا) ومبحث الأعراض (الظاهريات) ومبحث الجواهر (الأنطولوجيا)، فقد كان الغالب هو مبحث الأعراض والجواهر أكثر من ميتافيزيقا الوجود الخالصة التي هي مبادئ صورية عامة يحكمها العاقل، مثل الوجود والماهية والعدم والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والوجوب والإمكان والاستحالة، باستثناء إثبات المعدومات أشياء على الحقيقة لا نهاية لها، وذلك تعبير عن قوة الإحساس بالظلم من أجل إثبات الشر، وليس مجرد تبخيره بتفاؤل المنتصر الذي بيده الأمر.^{٦٦} وفي مبحث الأعراض غلب مبحث الكيف على أنه تحليل للحواس، وخاصة الرؤية. والقول بأن الحواس أكثر من خمس، سبع مثلاً، من أجل التركيز على أهمية المعارف الحسية وتنوعها.^{٦٧} ويطغى مبحث الجواهر والأجسام على مبحث الأعراض والكيف؛ وذلك تكفيراً للقائل بالموقف الطبيعي من أجل هدم القانون وإثبات لقدرة الله المطلقة القادرة على إيجاد جواهر بلا أعراض، أو أعراض بلا جواهر، وإنكار نظريات الكون والطفرة والتولد وخلق الأجسام لأعراض بذاتها؛ وبالتالي يتم تدمير الطبيعة لحساب الله، أي القضاء على العالم لحساب السلطان، مع أن خلق الطبيعة لذاتها ليس إنكاراً للخلق. والخلاف هو: هل الخلق من الخارج أم من الداخل؟ هل هو خلق وفق إرادة مطلقة أم أنه يتم وفقاً لقانون؟ وكيف يخلق الله الشرور والآثام والعقارب والحيات والآفات؟ وهل يصدر عن الخير شر، وعن الحكمة سفه، وعن الإتيقان خلل؟ وأيهما أكثر تنزيهاً لله؛ أن يكون هو خالق الشر أم أن يكون الإنسان مصدر الشر؟ وإذا كان الخير من الله، والشر من الإنسان، أليس سوداوية صرفة، واتهاماً للذات أن يكون السلطان مصدر الخير، ولا يفعل إلا الخير، وأن الشر مصدره الإنسان الشرير، وهو المعارض الرافض لأوامر السلطان؟ ولصالح من إنكار العلل الثانية، وإرجاع كل شيء إلى العلة الأولى؟ ألا يعني ذلك إنكار إرادات البشر، وتحويلها كلها إلى إرادات واحدة يصعب بعدها معرفة إرادة من، إرادة الله أم إرادة السلطان؟ ولماذا تكفير القائل بأن الأعراض كلها من جنس واحد؟ ولماذا التمايز في المادة؟ إن الهدف من الفكر العلمي هو إيجاد قانون مُطرد، وإيجاد المتشابهات في الأشياء، في حين أن الهدف من الفكر الديني هو إيجاد الاستثناءات والمختلفات في الأشياء. وإن إثبات الأعراض حركة أقرب إلى العلم

^{٦٦} عند جميع المعتزلة إلا هشاماً الفوطي، المعدومات أشياء على الحقيقة لم تزل، لا نهاية لها. وعند الفرقة الناجية هذه دهرية (الفصل، ج ٥، ص ٤٣).

^{٦٧} عند عباد، الحواس سبع (الفصل، ج ٥، ص ٤٥).

من إثباتها أشياء ثابتة. ولماذا تكفير القبائل بأن الأجسام خلقت الأعراض بأنفسها؟ وهل يحتاج كل عرض إلى خلق مستقل وتدخل الإرادة الإلهية في كل لحظة، وكأن الشيء ليس له قوة طبيعية من داخله؟ وما الكفر في أن يخلق الله قوانين الطبيعة، وأن تكون هي أسباب الحركة والثبات في الكون؟ وما العيب في أن يكون الإنسان خالقاً للإدراكات على سبيل التولد؟ أليس الإنسان صاحب أفعاله الجسمية العضوية؟ وهل تدخل قدرة الله في عمل العين أو الأذن؟ هل هذا تنزيهه لله وتقديره حق قدره أم هو تصور اللاهوت القاهر ضد العلم وضد قوانين الطبيعة؟ وأيهما أقرب لإثبات القدرة الإلهية؛ خلق الأعراض أم خلق الأجسام؟ ما العيب في القول بأن الإنسان مُدبر الجسد، وأن الله مُدبر الكون، وأن مملكة الإنسان في بدنه كما مملكة الله في الطبيعة؟ هل هذا شرك؟ وهل من عظمة الله الاستئثار بكل شيء دون قوانين ودون أسباب أو وسائط؟ أليس ذلك تبريراً للسلطة المطلقة في السياسة والاجتماع، أو في غيرها من النشاطات الإنسانية ابتداءً من بنية النفس وتصورات الذهن؟ وما المانع من إثبات أعراض لا نهاية لها؟ وهل يوقع ذلك في الشرك لأن الله لا نهاية له؟ وهل التفرد بالوحدانية يعني الاستئثار بها أم تعميمها حتى تكون الوحدانية في كل شيء؟ ألا يمكن التفكير في الطبيعة دون حدود لاهوتية؟ إن اللاهوت موقفٌ نفسي خالص، وليس موقفًا علميًا، يُعبر عن وضع وجداني تجاه العامل، وليس عن اتجاهٍ علمي نحو الطبيعة. وما العيب في القول بالطباع أو قانون الجاذبية وباقي قوانين الطبيعة؟ هل مهمة اللاهوت إدانة العلم وإثبات العقيدة ضد قوانين الطبيعة وتصور الله مُضادًا للعالم؟ ألا يؤدي ذلك إلى النتيجة العكسية بإثبات الطبيعة ضد الله، وقوانين العلم ضد قواعد الإيمان؛ ومن ثم ينتهي علم العقائد إلى القضاء على نفسه بنفسه، وإثبات شرعية مكتسبة للعلم؟ وما المانع أن تكون الرؤية بين الرائي والشيء المرئي تفاعلًا مشتركًا بين الذات والموضوع، وأن تكون الأجسام كفاءاتٍ محضة تتلاقى فيها الذاتية والموضوعية، بدلاً من الذاتية الخاصة والموضوعية الخالصة، ووضع الله كذاتٍ مُطلق يرى الأشياء بدل الإنسان ولا ينفعل بها؟ وما الداعي لإدخال الله في خلق الإدراكات الحسية بعد تقابل الذات والموضوع؟^{٦٨} ولماذا تكفير القائل بأن الإنسان جسد لا روح؟ وماذا يكون الإنسان إذن إن لم يكن هذا المرئي

^{٦٨} عند معمر، الله لم يخلق شيئاً من الأعراض. وعند الإسكافي، الله لم يخلق القنابير ولا المزامير ولا العازف ولا الخمر ولا الخنازير ولا الشياطين (الفصل، ج، ٥، ص ٢٤). وعند الجعد، إذا كان الجماع يتولد منه الولد، فأنا صانع ولدي ومُدبره وفاعله، لا فاعل له غيري، وإنما يُقال إن الله خلقه مجازاً لا

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

أماننا؟ إن علاقة الله بالعالم مثل علاقة الروح بالبدن، مُدبر له دون أن يكون حالاً فيه. وما العيب في تعريف النفس بأنها ماهية لا وجود، ماهية خالصة؟^{٦٩}

وفي الإلهيات كان القول بحدوث الصفات حرصاً على الذات الإلهية، وتنزيهاً لها من الشرك والقول بتعدد القدماء، الذات والصفات، واعتراضاً بأن الصفات هي في النهاية تشبيه، تُطلق على الإنسان حقيقةً، وعلى الله مجازاً. وإنكار الصفات ليس وقوعاً في التعطيل، بل حرص على التنزيه الخالص، وعلى أن الله ليس كمثله شيء، تعالى عما يصفون. كما أن ذلك سيحلُّ قضية خلق الأفعال، ويُعطي الإنسان القدرة على خلق أفعاله بنفسه؛ فإنكار الصفات أو القول بحدوثها هو إثباتٌ سلبي لحرية الأفعال عن طريق القضاء على موانعها، وفي مقدمتها علم الله المسبق وإرادته المطلقة. فلماذا إذن تكفير القائل بقسمة العلم إلى

حقيقة. وقد رد عليه الجبائي بأن الله هو الذي أحبل مريم (الفصل، ج ٥، ص ٤٤). عند النظام، الأعراض كلها حركات، وأنها جنسٌ واحد، الإيمان جنس الكفر، وفعل النبي جنس فعل إبليس. وعند معمر، ما خلق الله لوناً ولا طعماً ولا رائحة ولا حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قدراً ولا عجزاً ولا ألماً ولا لذة ولا شيئاً من الأعراض، وإنما خلق الأجسام فقط، والأجسام خلقت الأعراض نفسها. وعند بشر أن الإنسان قد يخلق الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع والبصر وسائر الإدراكات على سبيل التولد. وأثبت بشر أعراضاً لا نهاية لها، وأن كل عرض يحلُّ محله ما من سواه لا إلى نهاية. وعند الجاحظ، الله لا يدخل أحداً النار، وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها، وتُمسكهم فيها على التأييد بطباعها. ووافق ضرار النجار في أن الجسم أعراضٌ مُجمعة من لون وطعم ورائحة وحرارة أو ضدها، أو الأعراض التي لا يخلو منها الجسم (الأصول، ص ٣٣٩-٣٤٠). وعند النظام، الألوان جسم، وقد يكون جسماً في مكان واحد. لا نعرف الأجسام بالأخبار، لكن من رأى جسماً فإن الناظر إليه اقتطع منه قطعةً اختلطت بجسم الرائي، ثم كل من أخبره الرائي، وهكذا إلى ما لا نهاية. إذن هناك قطع من فرعون وإبليس وأبي جهل ومحمد وموسى في عين الرائي. وعنده أن لا سكون في العالم، بل كل شيء في حركة، وكل سكون يُعلم بتوسط البصر فهو حركة. وعند معمر العكس، لا شيء حركة، وكل شيء سكون (الفصل، ج ٥، ص ٤٥). عند ضرار، الأجسام أعراضٌ مُجمعة، والنار ليس فيها حر، والتلج ليس فيه برد، وإنما يخلق الله ذلك كله عند اللمس (الفصل، ج ٥، ص ٢٤).^{٦٩} عند النظام هو الروح، وأن أحداً ما رأى إنساناً قط، وإنما رأى قلبه. وعند بشر، الإنسان غير هذا الجسم، وأنه عالمٌ حكيم مُدبر للجسد، ليس بمتحرك ولا ساكن، ولا ذي لون ووزن، ولا حالاً في الجسد، ولا مُتمكناً فيه، ولكنه مُدبر له، فوصف الإنسان بما يصف به ربه (الأصول، ص ٣٣٥، ٣٣٧). ووافقت البكرية أتباع بكر ابن أخت عبد الواحد بن يزيد النظام في أن الإنسان غير الجسد. وعند معمر، النفس ليست جسماً ولا عرضاً، ولا هي في مكان أصلاً، ولا تماس ولا تباين، ولا تتحرك ولا تسكن (الفصل، ج ٥، ص ٤٣).

قسمين؛ الأول العلم بالعام والشامل، والثاني العلم بالخاص؛ الأول قبلي، والثاني بعدي؟ ليس في ذلك وقوع في التناقض أو إثبات جهل الله، وليس ظاهره علماً وباطنه جهلاً، إنما الغاية إثبات العلم الاستقرائي الإنساني الذي يقوم على الكسب والمعارف الخارجية، ثم إنقاذ الحرية الإنسانية من علم الله المسبق الحاوي لكل شيء. وإن اعتبار الصفات أحوالاً هو تحوُّل الموضوع من مستوى الطبيعة، الجوهر والأعراض، إلى مستوى النفس، فأحوال النفس هي أحد الحلول الوسط بين الذاتية والموضوعية، بين الإثبات والنفي، بين القدم والحدوث، بين التشبيه والتنزيه، بل إن التجسيم أيضاً دافعه عند الصوفية وعند جماعات الاضطهاد. فالواقع أبلغ من الفكر، والمادة أكثر حضوراً من الروح، والحس مشاهدة، والعقل تصور. وإن اعتبار الأفعال من العرش وليس من الله هو زيادة في التنزيه حتى يبقى الله، وليس كمثله شيء، غير متصل بالحوادث. والسمع والبصر وسائل للعلم، وليس صفات مستقلة حتى يمكن رد التشبيه إلى التنزيه. وما المانع أن يُقال إن الله عقل وعقل ومعقول كما هو الحال عند الحكماء، فالمثل الأعلى هو وحدة الذات والموضوع؟ إن إثبات الحدوث في الذات أو في الصفات هو في النهاية إثبات للزمان والتغير والحركة والتاريخ، ورفض تصور الله فاعلاً بلا مضمون، فالله محل للحوادث، وكل ما يحدث في التاريخ إنما يحدث فيه، فلا شيء خارج الله ما دام الله هو كل شيء. وإن خلق الأشياء على منوال سابق ونمط في الذهن صورة إنسانية لما يكون عليه الخلق يُقاس فيها الغائب على الشاهد. وإن نفي الرؤية إنما هو رفض لتحويل الذات إلى موضوع، والوعي الخالص إلى مادة. وفي الوقت نفسه يكون إثبات حدوث الكلام عوداً إلى تجسيم الكلمة وتحقيقها في التاريخ، ما دامت أصبحت مقروءة ومسموعة ومكتوبة ومرئية كصوت وحرف، أو محققة ومطبقة كمعنى وشريعة. وإنه لمن الأجدى الاعتراف بأن الإنسان لا يقدر على أن يصف الله في ذاته، بل أن يُدرکه قياساً للغائب على الشاهد، وأن الأصل في الوصف هو النفي؛ نفي النقائص الإنسانية وقلبها إلى أوصاف الكمال الإلهي.^{٧٠}

^{٧٠} محمد بن عبد الله بن مرة يُوافق المعتزلة في القدر، وأن علم الله وقدرته صفتان مُحدَّتان مخلوقتان. الله علمان أحدثهما؛ الأول أحدثه جملةً، وهو علم الكتاب، علم الغيب، كعلمه أنه يكون كفار ومؤمنون والقيامة والجزاء؛ والثاني علم الجزئيات، وهو علم الشهادة، وهو كفر زيد وإيمان عمر. فإن الله لا يعلم ذلك حتى يكون، «عالم الغيب والشهادة»؛ لذلك يكفر من قال إن الله لم يزل يعلم كل ما يكون قبل أن يكون (الفصل، ج ٥، ص ٤٠). وعند معمر، الله ليس عالماً بنفسه، فالعالم يعلم غيره لا نفسه

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

وفي أصل العدل، لماذا يكون خلق الإنسان لأفعاله ومسئوليته عنها كفرًا؟ ولماذا تكون حرية الاختيار كشرط للتكليف كفرًا؟ إن استرداد الإنسان لأفعاله، وجعلها إما له أو للطبيعة، لأنه لا يمكن أن يكون لا فاعل لها أصلًا، أو أن يكون فاعلها هو الله، لأن الله لا يفعل مباشرةً في الطبيعة، ذلك ليس تجديدًا على الله أو إنكارًا لسلطانه؛ لأن قوانين الطبيعة من خلق الله، وسنن الكون من وضعه. ليس في خلق الأفعال أي خروج على التوحيد، بل هو إكمال له وإثبات للوسائط والأسباب. وهل الله ساحر ومُشعوذ، يقلب القوانين رأسًا على عقب، يجعل الشيء ساكنًا متحركًا أو في مكانين معًا أمام دهشة الناس؟ إن بعض العبارات بالرغم من صياغتها التي قد تصطدم بإيمان العوام تحت سيطرة فرقة السلطان تُدافع عن القدرة الإنسانية والقانون الطبيعي. إن القول بفناء مقدرات الله إنما يهدف إلى إثبات حرية الإنسان، وإن إثبات الإنسان خلق أفعاله ليس وقوعًا في الشرك، بل وحدانية الفعل ومسئولية الإنسان، بدلًا من إعزاء الوحدانية والمسئولية إلى الله كما هو الحال في الجبر، أو إثبات الشراكة بين الله والإنسان كما هو الحال في الكسب. وما المانع، بصرف النظر عن الصياغة، أن يُقال إن الله مُطيع لعباده إذا فعل مُرادهم؟ لهذا الحد بلغت قيمة

(الفصل، ج ٥، ص ٣٥-٣٧). وعند البغداديين، الله لا يرى ولا يسمع شيئًا على معنى العلم بالمسموع والمرئي (الأصول، ص ٣٣٥-٣٣٧). وعند أبي الهذيل، الله ليس خلًا خلقة. وهو يُنكر التشبيه لأنه ليس إلا «خلاف» أو «مثل» أو «ضد»، فإذا بطل أن يكون خلًا وضدًا فهو مثل. يقول إن الله لم يزل عليًا، ويُنكر أن يُقال إن الله لم يزل سميًا بصيرًا (الفصل، ج ٥، ص ٣٤، ص ٤١). وعند إسماعيل الرعيني، العرش هو المُدبر للعالم، وأن الله أجلُّ من أن يوصف بفعل شيء أصلًا. وعند أبي هاشم، لله أحوالٌ مختصة به، حامل للأعراض (الفصل، ج ٥، ص ٤١). وعند أبي عمر وأحمد بن موسى بن أحدير، الله عاقل. ومن «فضائح» الجهمية، علم الله مُحَدَّث مخلوق، وأنه لا يعلم شيئًا حتى أحدث لنفسه علمًا به. وكذلك قولهم في القدرة. ويقول محمد بن عيسى الصوفي ألفاظه على التجسيم. أما مقاتل بن سليمان فخالف جهما في التجسيم؛ فالله عنده جسم ولحم ودم على صورة الإنسان. وعند جهم، الله ليس شيئًا، وليس لا شيء؛ لأنه خالق كل شيء. وعند الكرامية، الله يفعل في ذاته، ولا يقدر على إفناء خلقه، ولا يقدر على غير ما فعل، متحرك أبيض، لا يقدر على إعادة الأجسام، بل يقدر على أن يخلق مثلها، كلام الله أصوات وحروف هجاء مُجمعة كلها (ج ٥، ص ٤٤-٤٧). تقول الجهمية بحدوث علم الله؛ لأن هذا يوجب ألا يكون عالمًا قبل حدوث علمه (الأصول، ص ٣٣٣). وعند ضرار بن عمر، يرى الله بحاسة زائدة، يرى به المؤمنون ماهية الإله، ووصف الله بالماهية مثل أبي حنيفة وحفص الفرد، وينفي ضرار الصفات الأثرية، وأن معناها أنه حي قادر عالم هو أنه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل. وهذا يُحتم عليه أن يكون الفرد حيًا عالمًا قادرًا لأنه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل (الأصول، ص ٣٣٩-٣٤٠).

الإنسان واحترامه لنفسه ولفعله.^{٧١} وما العيب في أن تكون للإنسان استطاعة قبل الفعل لأخذ القرار، ومع الفعل للتنفيذ، وبعد الفعل لاستمرار النتائج وبقاء الأثر؟ وهل في إثبات استطاعة الإنسان وقدرته أي خروج على العقيدة أو الشريعة؟ وكيف تُقام الشريعة إن لم يكن للإنسان استطاعة على الفعل؟ وكيف يقع التكليف والاستحقاق دون استطاعة؟ ولماذا لا يكفي القول بالجبر وإنكار الاستطاعة والفعل؟ هل العدل أقل قيمة من التوحيد؟ ولماذا لا يكفر القول بالقضاء على حرية الإنسان وعقله؟ هل التكفير فقط في حق الله وليس في حق الإنسان؟ وهل يكفر الإنسان لقوله بفناء الجنة والنار أو بحدوث علم الله، ولا يكفر لقوله بالجبر وإنكاره المسؤولية، وكأن إيمان الناس بالجبر في صالح فرقة السلطان، ويظل القائل به مؤمناً مطيعاً ومواطناً صالحاً؟ يكفر الإنسان إذا ما قال بعقائد فرقة المعارضة، ويؤمن إذا قال بعقائد فرقة السلطان!^{٧٢}

^{٧١} من شنع المعتزلة عند ابن حزم (حاشا ضرار وحفص وكلثوم) أن جميع أفعال العباد من حركاتهم وسكناتهم وأقوالهم وأفعالهم وأعمالهم وعقودهم لم يخلقها الله، ثم اختلفوا. قالت طائفة خلقها فاعلوها دون الله، وأخرى أفعال موجودة لا خالق لها أصلاً، وثالثة أفعال الطبيعة (الدهرية) (الفصل، ج ٥، ص ٣٣). عند المعتزلة كلها إلا ضراراً وبشر بن المعمر، أن الله غير قادر على المحال، جعل الجسم ساكناً متحركاً، أو الإنسان في مكانين معاً، وهذا تعجيز لله. وعند أبي الهذيل لما يقدر عليه الله آخر ونهاية بعدها لا يقدر على خلق ذرة أو بعوضة أو تحريك ورقة. وعند بشر، الله لا يخلق لوناً ولا طعماً ولا رائحة ... ولا عرضاً، وأن الناس قادرون (الفصل، ج ٥، ص ٣٨). وعند الناشئ، الله لا يقدر أن يُسوي بنان الإنسان. وعند الجاحظ، الله لا يقدر أن يخلق دنيا مثل الدنيا قبلها أو بعدها، والله لا يقدر على إفناء الأجسام إلا بالتفريق والرتق دون الإعدام. وعند معمر وثمامة، الله فعل العالم بطباعه (الفصل، ج ٥، ص ٣٥-٣٧). ويقول أبو الهذيل بفناء مقدورات الله حتى لا يكون بعدها قادراً على شيء، وقد كفر وأصل في باب القدر لإثباته خالقين لأعمالهم سوى الله. عند الجبائي، الله مُطيع عباده إذا فعل مُرادهم (الأصول، ص ٣٣٥-٣٣٧).

^{٧٢} عند أبي الهذيل، الإنسان لا يفعل شيئاً في حال استطاعته، وإنما يفعل بالاستطاعة بعد ذهابها. فالزعم خصومه أن الميت يفعل (الفصل، ج ٥، ص ٤٦). الجبر وهو إن كان فاسداً لا يوجب تكفيراً لأنه خلاف في وصف العبد، وإنما يكفرون (الجهمية) في شيئين: (أ) قولهم بأن الجنة والنار تفنيان. (ب) قولهم بحدوث علم الله؛ لأن هذا يوجب ألا يكون عالماً قبل حدوث علمه! (الأصول، ص ٣٣٣). وتكفر النجارية كفرقة مستقلة عن المعتزلة لقولهم في خلق أفعال العباد إن الاستطاعة مع الفعل، وفي أنه لا يكون إلا ما أراد الله. وقد وافق ضرار بن عمر المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل، وزاد أنها مع الفعل، وأنها بعض المستطيع، ووافق الأشاعرة في أن أفعال العباد مخلوقة لله، وأبطل القول بالتولد (الأصول، ص ٣٣٩-٤٤٠).

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

وفي العقل الغائي الشُّق الثاني في أصل العدل، ما الكفر في القول بالصلاح والأصلح أو بالعلية والغائية في الخلق؟ ما العيب في أن يوجب الله على نفسه القانون درسًا للإنسان وتعليمًا له بأن كل شيء يخضع لقانون، وأن لا شيء متروك للهوى أو للمصادفة؟ وبصرف النظر عن الصياغة التي قد تبدو مُتناقضة — كيف يوجب الله على نفسه فعلًا وكيف يُخضع نفسه لقانون — وبصرف النظر عن النتائج المتخوِّف منها — كيف تكون أفعال الله الحادثة — فإن الغاية هي تصور عالم يخضع لقانون حتى يمكن تسخيرهِ والعيش فيه. إن وجود قانون خلقي أو طبيعي لا يعني تحديد أية قدرة مطلقة؛ وذلك لأن صفات هذا القانون الاطراد والعموم والشمول، وهي صفات مطلقة يُدركها الإنسان ويمتد بها، فيكون قادرًا على خلق أفعاله وممارسة حريته. وما العيب في أن يكون الإنسان خالقًا، والتضحية بالله في سبيل الإنسان يرضاها الله؟ بل إن خلق الإنسان لأفعاله لا حدود لها، ويستطيع المسلم أن يفعل حسنات أكثر من النبي لو طال عمره. ولماذا سد الطريق أمام إمكانيات الإنسان وتفاؤله؟ بل إن الله يُزيح علل العباد حتى يجعلهم أكثر قدرةً مما هم عليه. وهو لا يفعل بهم إلا الصلاح، ولا يختار إلا الأصلح لهم. لم يخلق الإيمان ولا الكفر ولا أفعال العباد، ولكن العباد هم خالقو أفعالهم الداخلية والخارجية والطبيعية والاجتماعية. وهو لا يظلم أحدًا، ولا يخرق قانون الاستحقاق، ولا يقلب الأضداد، ولا يفعل الشر. وأيهما أكثر تنزيهاً لله إذن؛ جعل الله وهو الخير مصدر الشر، أم تبرئته عن فعل الشر؟ أيهما أخطر؛ ارتكاب خطأ في الصياغة اللغوية بقول «الله لا يقدر على ...» أم ارتكاب خطأ فعلي وهو جعل الله مسئولاً عن الظلم؟ الله خيرٌ محض ولا يفعل الشر، بعكس الإنسان الذي يفعل الحسن والقيح. ليس معنى ذلك أن الإنسان أقدر من الله، بل إن للإنسان حرية الاختيار، والله ضرورة الخير. فما البديل عن هذا التصور بحيث يحفظ الله ضرورته، وللإنسان حريته؟^{٧٣}

^{٧٣} عند أبي هاشم، يجب على الله أن يُزيل علل عباده في كل ما أمرهم بهم. الله أوجب ذلك على نفسه (الفصل، ج، ٥، ص ٤٢). لو طال عمر المسلم لجاز أن يعمل من الحسنات والخير أكثر مما عمل النبي. وقال المعتزلة كلهم إلا ضرارًا لو عاش المسلم لفعل خيرًا من النبي (الفصل، ج، ٥، ص ٤٣-٤٤). وعند عباد بن سليمان تلميذ الفوطي أن الله لا يقدر على أن يخلق غير ما فعل من الصلاح. ولا يجوز القول بأن الله خلق الكافرين، بل خلق الناس. الله لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق، وأن الله لم يخلق المجاعة ولا القحوط. لم يأمر الكفار بالإيمان في حال كفرهم، ولا نهى المؤمنين عن الكفر حال إيمانهم؛ لأنه لا يقدر على أحد الفعلين المتضادين. علم الله موجود حتى بالفعل الإنساني (الفصل، ج، ٥، ص ٣٥، ٣٧-٣٨).

وبالنسبة للسمعيات، فإن القول باستمرار النبوة هو رغبة في استمرار المقاومة بالسلاح الفكري نفسه. ولما أُوتِ فرقة السلطان النبوة لصالحها، فإن فرق المعارضة قالت باستمرارها. فليس من العدل أن تتحول النبوة إلى خلافة ظالمة، ولا تستمر كي تُحقق غايتها من إقرار العدل. فالنبوة مستمرة في المقاومة، والإمام العادل وليس الإمام الظالم هو خليفة النبي، والزمان لم ينتهِ بعد، والتطور لم يكتمل بعد، والنبوة لم تُحقق غايتها بعد طالما أن حكم العدل لم يتحقق، وأن حكم الظلم هو الذي يسود. ولا يتطلب ذلك إلهاً من الله أو وحياً منه بالضرورة، بل يمكن أن تكون النبوة مكتسبة؛ فكلُّ من بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس أدرك النبوة، فالنبوة ليست هبة أو اختصاصاً أو وقفاً على أحد، بل هي عامة في كل من يبغي الإصلاح ويهدف إلى الكمال؛ فكل داعية رسول، وكل رسول داعية. الرسل مثل الزعماء والقادة والمصلحين والثوار، يهدفون إلى تغيير مجتمعاتهم إلى ما هو أفضل، ولا حاجة إلى ألقابٍ مثل رسول الله أو نبي الله خشيةً أن يتحول اللقب إلى شخص، وتنقلب اللغة إلى وجود، والمظهر إلى الحقيقة، والنداء إلى مُنادٍ. يكفي النداء على الرسول أو على المصلح باسمه دون ألقاب؛ منعاً للتأليه أو التعظيم الزائد كما حدث في الديانات السابقة. والقرآن هو تجسيد النبوة، ليس بالضرورة في المصاحف المكتوب في الورق بالحبر بين دفتي الكتاب، بل هو إحدى صياغاته أو رواياته أو حكاياته؛ فالوحي أكثر من صياغاته الزمانية، وتجربة أعم من التجسيديات الوقتية. ولا حرج في إنكار بعض حروف القرآن، أي قراءاته؛ لأنها اجتهادات شخصية تُصيب وتُخطئ.^{٧٤}

وعند هشام الفوطي إذا خلق الله الشيء فإنه غير قادر على خلق مثله، بل غيره. وكان لا يقول حسبنا الله ونعم الوكيل، أو إن الله يُعذب الكفار بالنار، أو أن يحيي الأرض بالمطر. ويعتبر القول بأن الله يُضل من يشاء ويهدي من يشاء إلحاد. يُقال ذلك عند قراءة القرآن فقط. يقول «حسبنا الله ونعم المتوكل عليه»، ولا يقول «الله أَلْف بين القلوب» (الفصل، ج ٥، ص ٣٧). وعند الأسواري أن الله لا يقدر على غير ما فعل، ولا أن يُميت من حيي، أو أن يُحيي من يُميت، وأنه مرتبط بعلمه، وعلمه لا يتغير، وكذلك إرادته، في حين أن الناس يقدرون (الفصل، ج ٥، ص ٣٨-٣٩). وعند النظام لا يقدر الله على ظلم أحد أصلاً، ولا على شيء من الشر، وأن الناس قادرون عليه، وأنه لو كان قادراً على ذلك لكنا لا نأمن أن يفعل (الفصل، ج ٥، ص ٣٤). وعند المعتزلة كلها إلا ضاراً وبشراً، الله لا يقدر على لطف يلطف به الكافر حتى يؤمن، وما فعله منتهى طاقته. وهذا تعجيز ونقص، وغير قادر على الكمال، جعل الجسم ساكناً متحركاً، أو الإنسان في مكانين معاً. وهذا تعجيز لله (الفصل، ج ٥، ص ٣٣-٣٤).

^{٧٤} ادَّعى أحمد بن فانوس تلميذ أحمد بن حابط النبوة، وهو المراد: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾. وعند الرعيني، اكتساب النبوة ممكن، ومن بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس أدرك

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

وفي موضوع المعاد، لماذا لا يكون العقاب في الدنيا قبل الآخرة، في العاجل قبل الآجل؟ وهل يتحمل العقاب على الظلم التأجيل؟ وإذا كان الأمر كله مجرد تشبيهات وصور وقياس للغائب على الشاهد، فلماذا يكون تشبيهه أفضل من آخر وأولى منه؟ إن العقاب في الدنيا أفضل من العقاب في الآخرة، ويُعطي المظلوم أملًا لرفع الظلم عنه في الدنيا برؤيته عقاب الظالم والقصاص منه تطبيقًا لقانون العدل، وإلا كان فارغًا من غير مضمون بلا زمان ولا مكان، بلا شعب وبلا تاريخ. وأيهما أفضل؛ تصور الثواب في جنة حسية بها طعام وشراب ونكاح، أم جنة روحية أرفع قدرًا بها معرفة وحكمة وتأمل؟ وأيهما أفضل؛ القول ببقاء الجنة وأهلها فيشارك الله في صفة البقاء، أم القول بفناء الجنة وأهلها حتى يظل الله متفردًا وحده بالبقاء؟ وإذا كان الأمر كله تشبيهًا في تشبيهه، وقياسًا للغائب على الشاهد، فما المانع أن تجذب النار أهلها طباغًا لما كانت الطبائع أساس الحركة والاندفاع؟ أليست كل إلهيات طبيعيات مقلوبة، كما أن كل إلهيات طبيعيات مقلوبة؟ وإذا عمَّ قانون الاستحقاق على كل كائن حي، فلماذا لا يُحشَر يوم القيامة الكلاب والخنازير والحشرات وكل مخلوق حي؟ وما المانع أن يكون العقاب على كل كائن حي ترابًا؛ أي تنعدم منهم حياة الوعي ويقتطع الشعور؟ وهل يألم الأطفال وهم غير عاقلين مكلفين، والهدف من العقاب تصحيح حياة الوعي وبناء الشعور؟ وإذا كان الأمر كله آمنيات وتمنيات، فما المانع أن يرى الله يوم القيامة في صورة يخلقها ويكلم عباده منها؟^{٧٥}

النوبة، وأنها ليست اختصاصًا أصلاً. ومن أصحابه من يُصدقه. يفهم منطق الطير، وبأنه يُنذر بأشياء قبل أن تكون (الفصل، ج ٥، ص ٤١). ولماذا لا يُسمَّى كل داعية بعثة الرسول، رسول الله كما سُمِّي محمد، والأمر واحد، والتسمية لنا؟ (الفصل، ج ٥، ص ٤٢-٤٣). وعند جعفر القصبي والأشج، القرآن ليس في المصاحف، بل هو حكاية القرآن (الفصل، ج ٥، ص ٤١). أنكر ضرار بن عمر حرف أبي بن كعب وابن مسعود في القرآن، وقال إن الله لم يُنزلهما، ونسب إليهما الضلال في مصحفيهما (الأصول، ص ٣٣٩-٣٤٠).

^{٧٥} يقول أحمد بن حابط الذي تضعه الفرقة الناجية مع المعتزلة بالتناسخ والكرور، وأن الله ابتدأ جميع الخلق خلقهم جملةً واحدة بصفة واحدة، أمرهم ونهاهم. من عصى نسخ روحه في جسد بهيمة. القتال يُبتلى بكل ما يقتل من حيوانات وحشرات، ومن زنى كُوفئ بالمنع من الزنا، والجبار يُعاقب بالمهانة حتى يطيع طاعة لا معصية فيها فيذهب إلى الجنة، أو يعصي معصية لا طاعة فيها فيذهب إلى النار. أصله أصل المعتزلة في العدل، وطرده إياه ومشيه معه. للثواب داران؛ أحدهما لا أكل فيها ولا شرب أرفع مكانًا من الثانية، والثانية بها أكل وشرب أنقص قدرًا (الفصل، ج ٥، ص ٣٩-٤٠). يقول النظام

وفي النظر والعمل، لماذا تكفير القول بالمنزلة بين المنزلتين؟ ألم يؤدّ دورًا في التخفيف من حدة تكفير العصاة أو التضيق على جعلهم مؤمنين؟ لماذا لا يكون المسلم فاسقًا أو عاصيًا أو منافقًا إذا ما ارتكب الكبيرة، ويكون وسطًا بين المؤمن والكافر بحيث يتأكد على رد الفعل وأثره في كمال الإيمان؟ وإذا كان من شروط التوبة ترك الزلة في الحال، والندم على ما فات، والإصرار على عدم العودة عليها في المستقبل، فما وجه الضلال في ذلك؟ وإذا كانت التوبة من ذنب تقتضي التوبة من جميع الذنوب، فإن ذلك لتحميمis التائب وجعله أقرب إلى الكمال الكمي بالإضافة إلى الكمال الكيفي. لا يكون ذلك قسوةً بقدر ما هو سلوكٌ مبدئي لا يعرف الاستثناء؛ فالمعصية تُساوي جميع المعاصي، ومن قتل النفس فكأنما قتل الناس جميعًا. والسلوك المبدئي العقلي في المعارضة العلنية لا يفتقر عن أسلوب التطرف والمغالاة عند المعارضة السرية في الداخل. وإن العاصي قد تتحول عنده المعصية إلى طبيعة ثانية، فيطبع على قلبه، وتنتهي لديه حرية الاختيار، ولا يمكن تغييرها إلا بطبيعة ثانية أقوى، أو بالرجوع إلى الطبيعة الأصلية الأولى. والشهادة لا تُطلب للشهادة؛ لأنها تعني إنهاء المقاومة وتغليب الظلم، بل تعني الإعداد للنصر، وأن تكون فرص النجاح أكبر من احتمال الهزيمة. وإذا كان أساس الجزاء والعقاب هو قانون الاستحقاق، فمن الطبيعي ألا يدخل الأطفال أو غير العقلاء؛ إذ ليس لهم ثواب ولا فضل، ويصيرون ترابًا؛ أي يتحولون إلى جماد. وإذا كانت الحياة نعمة وتقدمًا بالنسبة إلى الجماد، ولا يمكن إرجاعها إلى الوراء، فقد يصير الأطفال إلى الجنة لتغليب الحياة على الموت، ونظرًا لطبيعة الخير. وما المانع من البعث الروحي دون الجسدي، والروح أفضل من الجسد؟ وما المانع من بقاء المادة دون فناؤها،

بحشر الكلاب والخنازير وسائر السباع الهمج إلى الجنة. وعند الجاحظ لا يدخل أحد النار، وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها، وتُمسكهم فيها على التأييد بطباعها. وعند ثمامة، عامة الدهرية وسائر الكفرة يصيرون في الآخرة ترابًا لا يُعاقب واحد منهم (الأصول، ص ٣٣٥-٣٣٧). عند معمر وثمامة، الكفار لا يدخلون النار، بل يصيرون ترابًا (الفصل، ج ٥، ص ٣٥-٣٧). وعند النظام، الله لا يقدر على إخراج أحد من الجنة أو النار، أو على إحراق طفل في جهنم، وأن كل واحد من الناس والجن والملائكة قادر على ذلك، فكان الله أعجز من كل ضعيف من خلقه (الفصل، ج ٥، ص ٣٤-٣٥). تقول الجهمية أيضًا بفناء الجنة والنار (الأصول، ص ٣٣٣). عند البكرية، الأطفال لا يألون في المهدي وإن قُطعوا وحُرقوا، ولعلمهم يكونون عند ضربهم مُتَلذذين وإن صاحوا. لو لحقهم الألم بلا جرم منهم لكان ذلك ظلمًا عند الله، والله يرى يوم القيامة في صورة يخلقها، ويكلم عباده في تلك الصورة (الأصول، ص ٣٣٩-٣٤٠).

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

والقول بدوراتٍ لا مُتناهية، وتحوُّل المادة وتعاقُب الأشكال والصور على مادةٍ لا تفنى؟^{٧٦} أما بعض المسائل العملية الأخرى، فإنها ترتبط بطبيعة مجتمع المقاومة من أجل توثيق الروابط الاجتماعية فيه وشحذ المقاومة، ولزيد من الضبط والإحكام في مواجهة الآخر، وفي الوقت نفسه التراخي والتسامح واللين مع النفس تخفيفًا عنها؛ فقد يُحلَّل شحم الخنزير ودماغه وتفخيذ الذكور، وقد يُحرَّم أكل الثوم والبصل، ويوجب الوضوء عن قرقرة البطن. ونظرًا للحساب العقلي الكمي للمعارضة العقلية العلنية، فقد يُحدَّد نصاب السرقة تحليلًا رياضيًا دونما مراعاة للقصد والنية، دون أن يستوجب ذلك الكفر أو الضلال.^{٧٧} وينتهي موضوع الإيمان والعمل في موضوع الإمامة الذي يتراوح أيضًا بين الشدة واللين؛ الشدة مع مجتمع القهر، واللين مع مجتمع المعارضة؛ التصلب مع الخارج، والتراخي

^{٧٦} تعيب الفرقة الناجية على واصل أنه أحدث القول بالمنزلة بين المنزلتين في الفاسق، ويؤيدون طرد الحسن البصري له (الأصول، ٣٣٥-٣٣٧). وعند البكرية، الكبائر نفاق، وصاحب الكبيرة منافق وعابد للشيطان، وفي الوقت نفسه مُكذِّب لله جاحد له، وفي الدرك الأسفل من النار مُخلَّد فيها، ومع ذلك مسلمٌ مؤمن؛ وبالتالي عليٌّ وطلحة والزبير إن كانت ذنوبهم كفرًا وشركًا إلا أنها مغفورة لهم للخبر القائل: «إن الله اطَّلع على أهل بدر فقال لهم اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم». وقد شكَّ ضرار بن عمر في جميع عامة المسلمين، وقال: لا أدري لعل سرائر العامة كلها كفر وشرك (الأصول، ص ٣٣٩-٤٤٠). وعند معمر وثمامة، من مات مُصرًّا على كبيرة ولو مرة واحدة فإنه مُخلَّد في النار. وعند أحمد بن علي بن أحمور بن الأخشيد، من ارتكب ذنبًا ثم ندم ثم عاد ثم ندم إلى ما لا نهاية يظل مؤمنًا (الفصل، ج، ص ٤٥). وعند أبي هاشم، لا تُقبَل توبة أحد من ذنِب عمله حتى يتوب عن جميع الذنوب. تارك الصلاة وتارك الزكاة عاصٍ ذلك مُخلَّد في النار (الفصل ج، ص ٤٣). وعند بعض شيوخ المعتزلة إذا عصى الله طُبع على قلبه، فيصير غير مأمور ولا منهي. وعند المعتزلة حاشا بشر وضرار، لا يحل لأحد تمنّي الشهادة أو يريدتها أو يرضاه؛ لأنها تغليب كافر على مسلم، وإنما يجب على المسلم الصبر على ألم الجراح (الفصل، ج، ص ٤٤). عند ثمامة، إبراهيم بن رسول الله وجميع أولاد المسلمين الذين يموتون قبل اللحم والمجانين يصيرون ترابًا ولا يدخلون الجنة. عند إسماعيل الرعيني لا تُبعث الأجساد بل الأرواح، والحساب للأرواح. العالم لا يفنى أبدًا، ويكون الأمر بلا نهاية (الفصل، ج، ص ٤٠-٤١).

^{٧٧} عند أبي عفار، شحم الخنزير ودماغه حلال، وتفخيذ الذكور أيضًا حلال (وربما أيضًا عند ثمامة) (الفصل، ج، ص ٣٩). وعند العلاف من سرق عشرة دراهم غير حبة لا إثم عليه ولا وعيد، ومن سرق عشرة خرج عن الإسلام، مُخلَّد في النار إلا أن يتوب. وعند النظام إن سرق مائتين غير حبة لا إثم، وإن سرق مائتين خرج من الإسلام، وحُلد في النار إلا أن يتوب (الفصل، ج، ص ٤٤-٤٦). وتحرم البكرية أكل الثوم والبصل، وتوجب الوضوء عن قرقرة البطن (الأصول، ص ٣٣٩-٤٤٠).

مع الداخل؛ القسوة مع الآخر، والعطف مع الذات. فإذا كانت الثروة في مجتمع القهر أقرب إلى الحرام منها إلى الحلال في صناعة أو تجارة، فإنه لا يجوز للمعارضة إلا قوت يومها تعففاً عن المال الحرام، وتكون دماء مجتمع القهر وأمواله مُباحة. وفي مقابل هذا التشدد مع الآخر يجوز نكاح المتعة تساهلاً مع النفس. ولا يجوز الطلاق بكنائيات وإن قارنتها نية الطلاق تعبيراً عن الدقة المتناهية والتشدد في حقوق الغير. ويمكن الشك في شهادة المجتمع كله تحريماً للعدالة.^{٧٨} فإذا ما صعب تجريح عقائد المعارضة فإنه يسهل اتهامها بالعمالة للخارج، وتبعية أفكار أجنبية، وترويجها لأفكار مستوردة من الكفار، سواء من البراهمة أو النصارى أو المجوس،^{٧٩} ويصبح حكم المعارضة العلنية في الداخل حكم المجوس أو المرتدين،^{٨٠} وتتوحد الفرقة الناجية بالأمة كلها، وتُكفر فرق المعارضة بأنواعها باسم الأمة، وهي في النهاية إحدى الفرق، فرقة السلطان. فإذا شابته عقائد الفرق الضالة

^{٧٨} كان الرعيني إماماً واجب الطاعة يؤثرون إليه الزكاة، وكان يذهب إلى أن الحرام قد عمّ الأرض، وأنه لا فرق بين ما يكتسبه المرء من صناعة أو تجارة أو ميراث وبين ما يكتسبه من الرقاق، وأن الذي يحلّ للمسلم من كل ذلك قوته كيفما أخذه. الدار دار كفر، مُباحة دماؤهم وأموالهم إلا الأصحاب فقط. يقول بنكاح المتعة، وهذا لا يقدح في إيمانه أو عدالته لو كان مجتهداً، ولم تقم عليه الحجة بنسخ (الفصل، ج ٥، ص ٤١). وأنكر النظام وقوع الطلاق بالكنائيات وإن قارنتها نية الطلاق. شكّ وأصل في شهادة علي وعدالته، وأجاز أن يكون هو وأصحابه الفسقة، وأجاز أن يكون الفسقة أصحاب الجمل، فشكّ في الفريقين؛ لذلك قال: لو شهد علي مع واحد من أصحابه. وكأنه حكم بفسقه، ومن قال بفسق علي فهو الكافر الفاسق دونه (الأصول، ص ٣٣٥-٣٣٧).

^{٧٩} تُتهم الحابطية من القدرية أتباع أحمد بن حابط من المعتزلة المنتسبين إلى النظام بأنه شبه عيسى بن مريم بربه، وزعم أنه الإله الثاني، وهو الذي يُحاسب الخلق يوم القيامة (الفرق، ص ٢٢٨). عند ابن حابط، فضل الحذاء المسيح هو الذي خلق العالم، وهو رب الأولين والآخرين، وهو المحاسب للناس يوم القيامة، والمُتجلى لهم، والذي عناه بقوله: «ترون ربكم كما ترون القمر، لا تضامون في رؤيته» (الانتصار، ص ١٤٨-١٤٩). كما يُتهم المردار راهب المعتزلة بأن اللقب أخذه من رهبانية النصارى (الفرق، ص ١٦٤-١٦٥). وقد أكفر أبو موسى المردار النظام في قوله بأن المتولدات من فعل الله، وقال يلزمه أن يكون قول النصارى «المسيح» ابن الله من فعل الله (الفرق، ص ١٦٦). وكان أبو الهذيل يتعامل مع الثنوية ويسألهم: إذا قلتم إن تباين النور والظلمة هو هما، وإن امتزاجهما هو هما، فقولوا إن التباين هو الامتزاج. وهو تناقض (مقالات، ج ٢، ص ١٥٧-١٥٨).

^{٨٠} اختلف الأصحاب في حكم فرق المعتزلة، هل حكمهم حكم المجوس لقول النبي «القدرية مجوس هذه الأمة»، أو حكم المرتدين؟ (الأصول، ص ٣٣٥-٣٣٧).

ثالثاً: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

عقائد الفرق الناجية نجت، وإذا خالفتها هلكت.^{٨١} ونظراً لضيق فرق المعارضة بفرقة السلطان فإنه ينتهي ضيقها ببعضها البعض، ويكفر بعضها بعضاً، كلٌّ منها يعتبر نفسه الوريث الشرعي لها، فتفتت المعارضة، وينتهي الأمر بمزيد من السيطرة لفرقة السلطان.

(٤) فرقة السلطان

إذا كانت الفرق الهالكة هي فرق المعارضة بأنواعها، فإن الفرقة الناجية هي فرقة السلطان. وعلى هذا الأساس، الاختلاف في الموقف السياسي، يتم التكفير تحت ستار الخلاف العقائدي. ولكن هل عقائد الفرقة الناجية تعلو على النقد ولا تجد من يجرحها ويخطئها؟ ومن هي الفرقة الناجية؟ هل هي فرقة واحدة أم فرق عديدة؟ وهل هناك عقائد موحدة لها أم أن الخلافات بينها لا تقل عن الخلافات بين الفرقة الناجية والفرق الضالة؟ يرفض التراث الفقهي كل علم العقائد بما في ذلك عقائد الفرقة الناجية، ويبين أنها لا تستقيم مع العقائد كما تعرضها النصوص الدينية، كما أنها لا تستقيم مع العقل. وهو نقد عقائدي صرف، وليس نقداً سياسياً تحت ستار العقائد؛ لأن الفقهاء في معظمهم ليسوا من فرقة السلطان ولا من فرق المعارضة، بل هم حُماة الشرع والمدافعون عن مصالح الأمة دفاعاً مباشراً، متجاوزين الأحزاب السياسية ودوائر البلاط. وتتعدد الفرق داخل الفرقة الناجية بحيث تتشعب داخل فرق المعارضة، وتصبح لا وجود لها إلا من خلال بعض فرق المعارضة. فالجميع أهل سنة وحديث. وهي فرق خاطئة في تصورها وصياغتها للعقائد، ولكن دون تكفير أو تضليل.^{٨٢}

ويتوجه النقد الفقهي لعقائد الفرقة الناجية مباشرةً إلى الإلهيات في الذات والصفات، ثم إلى السمعيات في النبوة والإيمان والعمل، دون التعرض للمقدمات النظرية الأولى، نظريتي العلم والوجود. فمصطلحا الذات والصفات ليسا مصطلحين شرعيين، ولم يردا في الوحي، باستثناء لفظ الاسم. إنما هي كلها تشبيهات إنسانية وليست مصطلحات،

^{٨١} ضلّت النجارية في قولها بنفي الصفات، ونجت بقولها في خلق أفعال العباد بأن الاستطاعة مع الفعل، وفي أنه لا يكون إلا ما أراد الله، وفي باب الوعد والوعيد المُشابه لقول السنة (الأصول، ص ٣٣٤).

^{٨٢} هذا مثلاً موقف ابن حزم الرافض لعقائد الأشاعرة، وفي داخلها يضم الجهمية والكرامية والمرجئة والصوفية. ويرفض من الأشاعرة خاصةً الباقلاني والسمناني وابن كلاب. وركز ابن حزم خاصةً على شنع المرجئة (الفصل، ج ٥، ص ٥٥-٧٠؛ الأصول، ص ٣٣٧-٣٣٨).

يستعملها الإنسان طبقاً لمعانيها ومدى تطابقها مع التجارب النفسية الفردية والاجتماعية. الاسم من الشرع، أما التسمية فمن الإنسان، لا تشبيهاً ولا تنزيهاً، بل خروجاً أصلاً على المصطلحات الشرعية ولغة الوحي. ليس لله إلا اسمٌ واحد شرعي، والباقي كلها تأويلات للإنسان، وتعبيرات عن أحواله وتجاربه وأذواقه. وإن وصف الذات أو الصفات أو الأسماء ليدلُّ على خلقها كلها. فماذا يعني أن صفات الله ليست باقية ولا فانية ولا قديمة ولا حديثة، ولكنها لم تزل غير مخلوقة بالرغم من القول بأن الله باقٍ؟ فإن استعصى مفهوم الصفة يُستبدل بمفهوم الحال أو المعنى، وهما مفهومان إنسانيان صرفان مثل الصفة. وماذا يعني أن للناس أحوالاً ومعاني لا معدومة ولا موجودة، ولا معلومة ولا مجهولة، ولا مخلوقة ولا غير مخلوقة، ولا أزلية ولا محدثة، ولا حق ولا باطل، وهي علم العالم بأن له علماً ووجود الواجد لوجوده؟ هذا كله هوس، مثل القول بأن الحق غير الحقيقة، وهو ما ليس في لغة ولا شرع. هل الكفر حقيقة وليس بحق؟ إن القول بصفات قديمة فيه إبطال للتوحيد، وإثبات للتعدد والشرك. وإن إثبات علم الله وقدرته لا يأتي بطريقة إثبات صفات قديمة؛ إذ لا يجوز تسميته إلا بنص ولفظ شرعي، من كلام الله ذاته، وليس من كلام الإنسان.^{٨٢} ومهما تم من إثبات التغاير بين علم الله وعلمنا، وبين قدرة الله وقدرتنا، فنظراً لاشتراك الاسم فإن كلا العلمين والقدرتين يدخلان تحت صفة واحدة هي العلم أو القدرة.

^{٨٢} يضع ابن حزم الباقلاني مع المعتزلة؛ لاستعماله لغة الذات والصفات ومصطلحاتهما، ويهاجمه لأنه أقرب الأشاعرة إلى المعتزلة واستعمالاً للعقل والاستدلال. عند الباقلاني، ما وُجد لله من تسميات يجوز إطلاقها عليه، وإن لم يسمَّ بذلك نفسه دون أن يرد شرع. وعند الجبائي، لو لم يجز لنا أن نسمي الله باسم حتى يأذن لنا لوجب ذلك على الله. وعند الباقلاني وابن فورك، ليس لله أسماء، بل اسمٌ واحد، والباقي تسميات (الفصل، ص٥٢، ص٥٥-٥٧). وعند عبد الله بن كلاب، صفات الله ليست باقية ولا فانية، ولا قديمة ولا حديثة، ولكنها لم تزل غير مخلوقة بالرغم من قوله أنه باقٍ. ومن حماقات الأشعرية، للناس أحوال ومعانٍ لا معدومة ولا موجودة، ولا معلومة ولا مجهولة، ولا مخلوقة ولا غير مخلوقة، ولا أزلية ولا محدثة، ولا حق ولا باطل، وهي علم العالم بأن له علماً ووجود الواجد لوجوده. هوس قولهم الحق غير الحقيقة، وهذا ليس في لغة أو شرع. هل الكفر حقيقة وليس بحق؟ عند الأشعري، مع الله أشياء سواه لم تزل كما لم يزل. وهذا إبطال للتوحيد، حملهم على الضلال، ظنهم أن إثبات علم الله وقدرته وعزته وكلامه لا يثبت إلا بهذه الطريقة الملعونة، لا يجوز تسميته إلا بنص. عند الباقلاني، لله خمس عشرة صفة قديمة لم تزل مع الله، وهي غير الله وخلاف الله، وكل واحدة غير الأخرى وخلاف لسايرها. وهذا أعظم من قول النصارى التي جعلت مع الله اثنين، وقد جعل الباقلاني مع الله خمسة عشر إلهاً (الفصل، ج٥، ص٤٩-٥٧).

ثالثًا: هل هناك تكفيرٌ شرعي عملي؟

فهل يجوز أن يُشارك الإنسان الله في صفاته، أو أن يُشارك الله الإنسان في تسمياته؟ ومهما تم من إثبات قدم علم الله وقدرته، وحدوث علمنا وقدرتنا، يظل الاشتراك قائمًا في وقوع العلمين أو في وقوع القدرتين تحت جنس واحد. ومهما أفردنا الله بهذه الصفات، وأطلقنا عليه وحده هذه التسميات، فإن الإنسان مُحتاج إليها، والخلق يوصف بها، والحاجة تقتضي التلبية؛ وبالتالي زاحم الإنسان الله في الصفات والأسماء. صفات الله إذن هي نسبة الإنسان صفاته له، ولا يمكن فصلها بعد نسبتها إلى الله عن الإنسان قياسًا للغائب على الشاهد. وإذا كان المعنى صوابًا فإن التسمية خطأ. وإذا كانت النية صحيحة فإن النتيجة خاطئة. لم يخلق الله الإنسان إذن على صورته ومثاله، بل إن الإنسان هو الذي سَمَّى الله على صورته ومثاله؛ فبدلاً من أن يكون الله تصورًا حديثاً أو فكرةً محدَّدة للإنسان، أصبح الإنسان هو التصور الحديّ أو الفكرة المحدَّدة لله. وبديل أن يكون الإخلاف هو الأساس بين الغائب والشاهد، أصبح التماثل هو الأساس. إذا كان الله مُريدًا بنفسه فإن الإنسان مريد بإرادة، أو إذا كان الإنسان مُريدًا بإرادة فإن الله، لأنه أعظم، مُريد بنفسه. كما أن الأمر بالشيء لا يدل على كونه مُرادًا، والنهي عنه لا يدل على كونه مكروهًا، إلا بناءً على قياس الغائب على الشاهد.^{٨٤} لم تمنع عقائد الأشاعرة إذن من الوقوع في التجسيم والتشبيه، ولم يمنعا الاحتراز بقولها «بلا كيف» عن ذلك؛ لأنه مجرد تحصيل حاصل، خطوة إلى الوراء وخطوة

^{٨٤} هذا هو نقد ابن حزم للسمناني الذي يعترف بهذا الاشتراك اللغوي في الصفات والأسماء بين الله والإنسان. فعند السمناني وابن فورك، الحدود لا تختلف في قديم ولا مُحدث في تحديدهم لعلم الله الذي يقع تحته علم الله وعلوم الناس. وهو أيضًا موقف جهم الذي أدّى به إلى إنكار الصفات احترازًا من الاشتراك. وعند السمناني، العالم والقادر والمريد من الله، وخلقهُ مُحتاج لهذه الصفات. وعنده أيضًا أن صفات الله لا يختلف فيها الشاهد والغائب. وهذا تصريح على أن الله حال لم يُخالفه فيها خلقه. الله إذا لم يكن غنيًا بصفاته فهو فقير. الله ليس مريدًا لنفسه (النجار، الجاحظ) لأن الواحد منّا مريد بإرادة، مُساواة الغائب والشاهد. عند السمناني أيضًا أن الله حامل لصفاته في ذاته، وسَمَّى الله جسمًا لذلك. أصاب المعنى وأخطأ التسمية. الله مُشارك للعالم في الوجود، وفي قيامه بنفسه كقيام الجواهر والأجسام، وأنه ذو صفات قائمة به، موجودة بذاته، موصوف بصفاته من جملة أجسام العالم وجواهره. وهو أنى من المشبهة. معنى قول النبي «إن الله خلق آدم على صورته ومثاله» إنما هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والافتقار وإجماع صفات الكمال فيه، وأسجد له ملائكته كما أسجدهم لنفسه، وجعل له الأمر والنهي على ذريته كما كان الله. ولا يقول السمناني إن الأمر بالشيء دال على كونه مُرادًا قديمًا كان أو مُحدثًا، ولا يدل النص على كونه مكروهًا (الفصل، ج ٥، ص ٥٠-٥٢).

إلى الخلف، هروب والعقل إقدام. إن القول بقدم الصفات يؤدي إلى القول بأزلية الكلام؛ وبالتالي أزلية القرآن وهو كتاب، حبر وورق، كما يؤدي إلى القول بأزلية العالم لما كان العالم مخلوقاً بالعلم الإلهي والإرادة الإلهية.^{٨٥} وقد أدّى هذا التصور لقدم الصفات إلى خطأ أعظم في تصور قانون للطبيعة بدعوى الرد على الدهرية والحكماء والثنوية في القول بحتمية قوانين الطبيعة، وانتهى الأمر إلى إنكار سنن الله في الكون، ورفض العلل المباشرة، وإنكار حرق النار وإذابتها، وسكر الخمر، وشبع الخبز، وري الماء للشجر، وبرودة الثلج، وشبع الطعام، وسقوط الحجر، وحلاوة العسل، ومرارة الصبر، وكأن الله خلق ذلك عند اللمس والذوق، حتى ولو بدون حواس، عندما يكون لقشور العنب رائحة، وللحصى والفلك طعم ورائحة. وهو حمقٌ أدّى إلى إنكار الطبائع. كما انتهى الأمر إلى الوقوع في الأساطير الكونية، مثل أن يكون في الأجرام جسمٌ عظيم يُمسكها من أن تهوي، ثم أفناه وخلق غيره إلى ما لا نهاية، وإنكار قوانين الجاذبية.^{٨٦}

أما فيما يتعلق بأصل العدل، فإن نقد الفقهاء لعقائد الفرقة الناجية إنما يتجه نحو سوء استعمال العقل في تأصيل العقائد، وهو أيضاً نقد الحكماء لعقائد الأشعرية.^{٨٧} فالعقل عند الفرقة الناجية لا هو عقل ولا هو نقل؛ فالحجج العقلية لا تستقيم، وتأويل النصوص بعيد؛ فلا هي أحسنت التأويل، ولا هي تركت النصوص على ظاهرها. وقد اقتربت الفرقة الناجية من بعض نظريات العدل عند المعارضة العلنية في الداخل فيما يتعلق بوجوب الصلاح والأصلح، واستحالة الظلم والفساد على الله، وهو ما يُناقض عقائد الأشعرية بأنه لا

^{٨٥} عند الباقلاني والسمناني، كلام الله واحد، وليس له كلمات كثيرة. وكان أحد الأشاعرة يطحن المصحف برجله، ويقول ليس فيه إلا السخام والسواد. والبعض قال: من قال «هو الله أحد» عليه اللعنة! وعند الأشعرية، الله لم يزل قائلاً لكل ما خلق أو يخلق في المستأنف كُنْ، إلا أن الأشياء لم تكن إلا حين كونها؛ مما يدل على أن الأشاعرة قد قالت بأزلية العالم (الفصل، ج ٥، ص ٥٥).

^{٨٦} يدافع ابن حزم عن العلية بالنص ضد إنكار الباقلاني لها، مثل: ﴿تَلْفَحُ وَجُوهَهُمُ النَّارُ﴾، ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...﴾، «كل مُسْكِرٍ حرام» ... قالت الأشاعرة لا حر في النار، ولا في الثلج برد، ولا في العسل حلاوة، ولا في الصبر مرارة، وإنما خلق الله ذلك عند اللمس والذوق. وهذا حمقٌ قادم إلى إنكار الطبائع. وعند الباقلاني، لقشور العنب رائحة، وللزجاج والحصى طعم ورائحة، وللفلك طعم ورائحة. الله خلق الأرض وفيها جسمٌ عظيم يُمسكها أن تهوي هابطة، ثم أفناه وخلق غيره إلى ما لا نهاية بلا زمان (الفصل، ج ٥، ص ٦٠-٦٥).

^{٨٧} يُشابه نقد ابن حزم لعقائد الأشاعرة في «الفصل» نقد ابن رشد لها في «مناهج الأدلة».

ثالثاً: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

يجب شيء على الله، وبأن القول بالصلاح والأصلح تكذيب لله، وبأن عدم قدرته على إظهار المعجزات على يد كذاب تعجيز لله.^{٨٨}

وتأخذ السمعيات نصيباً أوفر من نقد الفقهاء للفرقة الناجية، خاصة النبوة والإيمان والعمل. فبالنسبة للنبوة كان محمداً رسول الله في الماضي، في فترة نبوته وفي حياته، ولكنه ليس كذلك اليوم. فالنبوة موقوتة بزمان، وظاهرة في عصر؛ لأنها تعبير عن تطور الوحي طبقاً لتطور الوعي البشري. وليس السبب طبيعياً، أن الأرواح أعراضُ تفنى ولا تبقى وقتين. أما الدليل على صدق الرسول فليس إطعامه المئين والعشرات من صاع شعير^{٨٩} مرة بعد مرة، وسقيه الألف والألوف من ماءٍ يسير ينبع من بين أصابعه، وحنين الجذع، ومجيء الشجرة، وتكلم الذراع، وشكوى البعير، ومجيء الذئب؛ وذلك لأنه لم يتحدث الناس بذلك، ولا توجد آية إلا ما تحدى به الكفار فقط. وهي معجزات بها كثير من الخيال الشعبي وأنماط البيئات الحضارية الأخرى.

وعلى العكس من ذلك وفي مواجهة المعارضة العقلية يكون النظر في دلائل الإسلام فرضاً، ويكون الشك في صحة النبوة شرط النظر، وهما طرفا نقيض، إما الخرافة أو الشك. في الأول لا فرق بين النبي والساحر، وفي الثاني لا فرق بين النبي والفيلسوف. وقد يأتي يقين النبوة من التواتر. أما إعجاز القرآن فإنه قد يكون النظم وهو ما تقول به فرق الأمة كلها، أو القرآن القديم الذي لم ينزل، ولم يقرأه أحد، ولم يسمعه أحد! فكيف يكون هذا المجهول معجزاً؟ وكيف يدخل به الناس التحدي؟ والقرآن الذي بين دفتي المصحف فإنه مقدور عليه، أقل سورة منه ليست كذلك، بل مقدور على مثله. أما تقسيم آيات القرآن وترتيب مواضع السور فمن الناس، وليس من الله؛ وبالتالي يُنكر بعض الأشاعرة التوقيف. هو من الإجماع وليس من النبي. ويمكن قراءة القرآن بالفارسية على خلاف إجماع الأمة على قراءته بالعربية. وعند أحد الأشاعرة، خالف كل من فقهاء الأمة الإجماع، إما في سجدة

^{٨٨} عند الباقلاني، الله لا يجب الفساد لأهل الصلاح، وهذا تكذيب لله (الفصل، ج ٥، ص ٦٣-٦٥). وعند بعض الأشعرية، الله لا يقدر على ظلم أحد، ولا على الكذب. وقالت اليهود والنصارى ذلك، وإنه لا يقدر إظهار المعجزة على يد كذاب، وهذا تعجيز يعكس الساحر القادر، وكأن قدرة الله تُشابه قدرة الساحر! (الفصل، ج ٥، ص ٥٦).

^{٨٩} عند الأشاعرة والكرامية والجهمية، محمد بن عبد الله ليس رسول الله اليوم، بل كان رسول الله. وقُتل محمود بن سبكتكين بن فورك شيخ الأشعرية لذلك. والسبب أن الأرواح أعراضُ تفنى ولا تبقى وقتين. وهو ما قاله العلّاف (الفصل، ج ٥، ص ٥٨).

في قراءة القرآن، أو في اعتبار البسملة جزءاً منه، أو إبطال القياس مصدرًا من مصادر التشريع.^{٩٠} أما بالنسبة لشخص النبي فلا يلزمه زكاة مال؛ لأنه اختار أن يكن عبدًا، والعبد لا زكاة عليه، فلم يورث ولم يرث، وخشي العامة. وقد اختلفت الفرقة الناجية في كون النبي أفضل أهل زمانه حالة إرساله أو ما بعدها حتى موته، والناس فيه بين مُقصر ومُطول، بين مُخصّص ومُعَمَّم. وتجاوز الكبائر من الأنبياء حاشا الكذب في البلاغ، وقد يجوز للنبي الكفر بعد الرسالة، وجميع المعاصي الصغار والكبار، بما في ذلك قتل النساء وتعريضهن، وتفخيز الصبيان. ولما ازدوج التصوف بالأشعرية، وأصبح كلُّ منهما يدعم الآخر لحساب السلطان؛ الأول صعودًا إلى الله واتحادًا به، والثاني نزولًا من الله وطاعة له؛ فقد جعل بعض الصوفية الأشعرية الأولياء أفضل من الأنبياء والرسل، فسقطت عنهم الشرائع، وحلّت لهم المحرّمات، واستباحوا نساء غيرهم. وفي الوقت نفسه رأينا أنهم يرون الله ويُكلمونه، ويقذف الله في قلوبهم علمًا لدنًا! يُجالسون الله ويرونه في صورة إنسان لحماً وعظمًا، فرحًا وحزنًا،

^{٩٠} إطعام الرسول المئات والعشرات من صاع شعير مرةً بعد مرة، وسقيه الألف والألوف من ماء يسير ينبع من بين أصابعه، وحنين الجذع، ومجيء الشجرة، وتكلم الذراع، وشكوى البعير، ومجيء الذئب، ليس من شيء من ذلك دلالة على صدق الرسول في نبوته؛ لأنه لم يتحدّ الناس بذلك، ولا يكون عندهم آية إلا ما تحدّى به الكفار فقط (الفصل، ج ٥، ص ٥٩-٦٠). النظر في دلائل الإسلام فرض، والناظر لا بد أن يكون شاكًا في صحة النبوة (الفصل، ج ٥، ص ٥٩). عند الباقلاني لا فرق بين النبي والساحر والمتنبّي إلا التحدي. وعند الباقلاني لا يجب على من سمع القرآن من محمد أن يبادر إلى القطع بأن له آية، أو أنه على يده ظهر، ومن قبله نجم، حتى يسأل النواحي والأطراف والنقطة، ويتعرف حال المتكلمين، فإذا علم صدق (الفصل ج ٥، ص ٦٦-٧٦). والأشعري له قولان في إعجاز القرآن: (أ) معجز النظم كما يقول المسلمون. (ب) المعجز الذي لم يُفارق الله، والذي لم يزل غير مخلوق، ولا نزلنا ولا سمعناه ولا جبريل ولا محمد. أما الذي نقرأ في المصاحف فليس معجزًا، بل مقدور عليه (الفصل، ج ٥، ص ٤٨-٤٩). عند الباقلاني، أقل سورة في القرآن ليست بمعجزة، بل هي مقدور على مثله. الإعجاز التأليف والتركيب؛ وبالتالي شك في قدرة الله مثل أبي الهذيل (الفصل، ج ٥، ص ٦٣). وعند الباقلاني أيضًا، تقسيم آيات القرآن وترتيب مواضع سورته من الناس لا من السماء أو الرسول (الفصل، ج ٥، ص ٦٤). وعنده أيضًا أن إعجاز القرآن مما لا يقدر العباد عليه، وأن يكونوا عاجزين على الحقيقة، ووُضعت المعجزات قديمًا وإن لم يتعلق به عجز، لا تعجز العرب عن مثل القرآن (الفصل، ج ٥، ص ٦٥-٦٦). وقطع بخلاف الإجماع بإجازه القراءة بالفارسية، وصرّح بأن ترتيب الآيات إجماع، وعنده مالكٌ مُخالف للإجماع في سجدة في قراءة القرآن، وأن الشافعي مُخالف للإجماع في اعتبار «باسم الله الرحمن الرحيم» من القرآن، وأن داود خالف الإجماع في إبطال القياس (الفصل، ج ٥، ص ٦٩).

ثالثًا: هل هناك تكفير شرعي عملي؟

يعيش معهم في الأزقة وهم وراءه كمجنون الحارة!^{٩١} وفي أمور المعاد تفنى الجنة والنار حتى يبقى الله وحده لا يُشاركه أحد في صفة البقاء. وتسري الروح وتنتقل من جسم إلى آخر كما تنتقل أرواح الشهداء إلى حواصل خُضر، فالروح تبعد وتُقرب، تسكن وتتحرك. تعود الحياة إلى «عجب الذنب»، منه خُلق ومنه يعود من جديد.^{٩٢}

ويظهر موضوع الإيمان والعمل أكثر من الإمامة، وبه كل نقائص الصلة بين الإيمان والعمل؛ فقد يكون الإيمان قولًا وإقرارًا باللسان فحسب، أو تصديقًا بالوجدان فقط، أو معرفةً نظريةً صرفة، أو عملاً أهوج لا يسنده نظر. فالإيمان ليس معرفة فقط، وإن كفر فرعون وإبليس لم ينشأ من نقص في المعرفة. ولا يمكن أن يكون الإيمان عقدًا بالقلب فقط وتصديقًا بالوجدان بلا تقيّة، وإن عبد الأوثان أو التزم باليهودية أو النصرانية وعبد الصليب وأعلن التثليث، وإلا ففيمَ الإيمان؟ وكيف يتخارج في قول أو في فعل؟ ولا يمكن أن يكون الإيمان بالقول وحده، وإن اعتقد الكفر بقلبه، وأن تكون له الجنة، فالقول

^{٩١} عند محمد بن عيسى الصوفي الكرامي، لا يلزم النبي زكاةً مال؛ لأنه اختار أن يكون عبدًا، والعبد لا زكاة عليه؛ لذلك لم يورث ولا ورث، ولكنه خشي العامة (الفصل، ج ٥، ص ٤٦-٤٧). وعند الباقلاني والسمناني، اختلف الناس في وجوب كون النبي أفضل أهل وقته في حال الرسالة وما بعدها إلى حين موته. أوجب ذلك قائلون، وأسقطه آخرون وهو الصحيح. ويُكفرهما ابن حزم لذلك (الفصل، ج ٥، ص ٦٨). وعند الكرامية والسمناني والباقلاني، تجوز الكبائر من الأنبياء حاشا الكذب في البلاغ. ومنهم من يُجيز ذلك أيضًا (الفصل، ج ٥، ص ٤٧). لولا دلالة العقل عن العصمة في البلاغ لما كان معصومًا، جواز كفره بعد الرسالة وجميع المعاصي. أجاز ابن فورك صغار المعاصي فقط (قتل النساء وتعريضهن وتفخيز الصبيان)، ومنع ابن مجاهد البصري ذلك تمامًا (الفصل، ج ٥، ص ٦٧-٦٨). شنع قوم لا نعرف فرقتهم (الصوفية) بأن في الأولياء من هم أفضل من جميع الأنبياء والرسل، وسقطت عنهم الشرائع، وحلت لهم المحرمات، واستباحوا نساء غيرهم، وادَّعوا رؤية الله وكلامه، وقذف الله في قلوبهم علمًا. وعند ابن شمعون، لله مائة اسم، مائة وستة وثلاثون حرفًا، ليس منها من حروف الهجاء شيء إلا واحدًا فقط، وبذلك الواحد يصل أهل المقامات إلى الحق ويُجالسون الله. ويرى أبو شعيب جسم ربه في صورة إنسان، لحم ودم، يفرح ويحزن، يرضى ويضيق، يمشي في الأزقة في صورة مجنون تبعه صبيان الحارة (الفصل، ج ٥، ص ٦٩-٧٠).

^{٩٢} عند الجهمية، الجنة والنار تفتنيان (الفصل، ج ٥، ص ٥٥). وعند الباقلاني، الروح تنتقل من جسم إلى آخر (التناسخ). ويقول السمناني بنقل أرواح الشهداء إلى حواصل خضر، وانتقال روح الميت إليه. توصف الروح بالقرب والبعد والسكون والحركة؛ فذلك محمول على أقل جزء من الميت، وإعادة الحياة إليه في عجب الذنب لقول الرسول: «كل بني آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب، منه خُلق وفيه يُركب». وهو ما يرفضه ابن حزم (الفصل، ج ٥، ص ٥٨-٥٩).

ما هو إلا دليل على الوجدان، والوجدان تصديق للمعرفة، والكل يتخارج في الفعل. ولا يكفي أن يكون الإيمان فعلاً ظاهرياً بالإسلام وتكذيباً باللسان بلا تقية؛ فالقول تعبير عن معرفة وتصديق، ولا يمكن إخراج الفعل من الإنسان حتى لا تضرَّ مع الإيمان سيئة، ولا تنفع مع الكفر طاعة. ولماذا لا تُقبَل التوبة إذا ما استوفت شروطها من الندم على ما فات، وترك الزلة في الحال، وعقد العزم على عدم العودة لها في المستقبل، وتكفي في ذلك معصية واحدة دون كلها؟ ولماذا لا يغفر الله الصغائر بارتكاب الكبائر؟ فإذا ما تم اقتران المعرفة بالتصديق بالقول بالفعل ظهر الإيمان الكامل المؤدِّي إلى الجنة بالضرورة دونما كسر لقانون الاستحقاق، فالبداية الحسنة تؤدي إلى النهاية الحسنة دونما تدخل في علم الله أو إرادته.^{٩٣} وفي موضوع الإمامة يشترط البعض أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه، ويُجيز البعض الآخر وجود إمامين في وقت واحد. وفي العمليات لا يُجيز البعض تنفيذ حكم شرعي اجتهادي في نازلة بعد الانتقال إلى نازلة أخرى، بينما يُحرم البعض الآخر ذبائح أهل الكتاب، ويُخطئ فريق ثالث حروب الردة، ويرى الصواب في الرجوع.^{٩٤}

^{٩٣} عند بعض الأشاعرة، كفر إبليس لنقصه في المعرفة (الفصل، ج ٥، ص ٤٧-٤٨). ومن شنع المرجئة أن الإيمان عقد بالقلب، وإن أعلن الكفر بلسانه بلا تقية وعبد الأوثان، أو لزم اليهودية أو النصرانية في دار الإسلام، وعبد الصليب وأعلن التثليث في دار الإسلام، ومات على ذلك، فهو مؤمن من أهل الجنة. وهو أيضاً موقف جهم بن صفوان بخراسان، والأشعري ببغداد والبصرة وصقلية والقيروان والأندلس (الفصل، ج ٥، ص ٤٦). وعند طائفة أخرى من الكرامية، من آمن بالله وكفر بالنبي فهو مؤمن كافر معاً (الفصل، ج ٥، ص ٤٦-٤٧) (محمد بن كرام وأصحابه بخراسان وبيت المقدس). عند بعض الأشاعرة إن شئتم من أظهر الإسلام وكذب باللسان بلا تقية لما كان دليل على أن في قلبه كفراً. عند مقاتل بن سليمان من المرجئة، لا يضرُّ مع الإيمان سيئة، ولا ينفع مع الكفر حسنة (الفصل، ج ٥، ص ٤٦-٤٧) (محمد بن كرام وأصحابه بخراسان وبيت المقدس). عند ترك الصلاة، تضييع الزكاة ... ثم تاب عن بعضها فإن توبته لا تُقبَل. وهو أيضاً قول الباقلاني والسمناني وأبي هاشم الجبائي. عند الباقلاني عن السمناني أن الله لا يغفر الصغائر باجتنب الكبائر، ويُنكر الصغائر (الفصل، ج ٥، ص ٦١). عند هشام الفوطي، المسلم المخلص بالقلب واللسان والمجتهد في الأعمال، ولكن الله يعلم أنه يموت كافراً، والكافر الذي يسجد للنار أو الصليب أو اليهودي والنصراني المكذب للرسول إلا أن الله يعلم أنه يموت مؤمناً، فهو مؤمن. ويلزمهم أن من كان صبيّاً ثم عاش حتى شاخ، أنه لم يكن عند الله إلا شيخاً (الفصل، ج ٥، ص ٦١).

^{٩٤} يشترط السمناني أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه (الفصل، ج ٥، ص ٦٨). وتُجيز الكرامية إمامين في وقت واحد (الفصل، ج ٥، ص ٤٧). ويرى الباقلاني أنه إذا نزل بالعامي النازلة وسأل أفقه أهل بلده

ثالثًا: هل هناك تكفيرٌ شرعي عملي؟

وفرق المعارضة بأنواعها هي في الأساس أحزابٌ سياسية اتَّخذت العقائد سلاحًا لتثبيت السلطة أو للقضاء عليها؛ وبالتالي لا تُفهم العقائد إلا من خلال الممارك السياسية. وكان سلاح التكفير في أيدي السلطة وخصومها سلاحًا سياسيًا مُتسترًا وراء الدين في مجتمع العقائد فيه مصدر سلطة، والنص مرجع وحكم. ولا فرق بين فرقة ناجية وفرق ضالة، كلها سواء. وما كُفرت الفرقة الناجية هي نفسها وقعت فيه، وأتاهها الفقهاء يُضللون عقائدها كما ضلَّت هي عقائد الفرق الضالة. ومن أعلى من الفقهاء سلطةً في مجتمع ديني أو سياسي يقوم على الدين؟ لقد تبارت جميعها في الكلام وتركت الفتوح، وشقَّت وحدة الأمة، وزرعت الأحقاد، وأشعلت الفتنة فيها، وسفكت الدماء باسم العقيدة، كلُّ منهم يُدافع عن إله السماء ويترك إله الأرض. وجرى الحكام مجراهم وراء المذاهب النظرية، فتحوّلت السلطة السياسية إلى حكم بين المذاهب، وأصبح السيف هو الفيصل بين الأقسام. لا فرق إذن بين تراث السلطة وتراث المعارضة، بين فرقة السلطان وفرق المعارضة، في ضياع جهد الأمة فيما لا يُفيد تأكيدًا لاغتراب الناس عن مواقعهم، وتعميةً للناس عن مشاكلهم الحقيقية ورؤية واقعهم. وإن لجوء الفقهاء إلى النص الخام أقرب إلى العودة إلى منبع الطاقة الحية والقوة الضاربة الطبيعية ضد صياغات الفكر ومتاهات العقول. ومع ذلك يظل هو أيضًا سلاحًا مُتبادلًا بين الفقهاء، فقهاء الأمة وفقهاء السلطان.^{٩٥}

ففرض له حكمًا، فإذا نزلت به ثانية لم يجز له أن يعمل بالأولى، بل يسأل ثانيةً ذلك الفقيه أو غيره إلى ما لا نهاية. ويُحرم البعض ذبائح أهل الكتاب، ويُكفر البعض الآخر أبا بكر في قتال الردة، والصواب الرجوع (الفصل، ج ٥، ص ٦٩-٧٠).

^{٩٥} إن جميع فرق الضلالة لم يُجر الله على أيديهم خيرًا، ولا فتح بهم من بلاد الكفر قرية، ولا رفع للإسلام راية، وما زالوا يسعون في قلب نظام المسلمين، ويُفرون كلمة المؤمنين، ويسلون السيف على أهل الدين، ويسعون في الأرض مُفسدين. أما الخوارج والشيعية فأمرهم في هذا أشهر من أن يُكلف ذكره ما توصّلت إليه الباطنية إلى كيد الإسلام وإخراج الضعفاء منه إلى الكفر إلا على السنة والشيعية. وأما المرجئة فذلك، إلا أن الحارث بن سريح خرج بزعمه مُنكرًا للجور، ثم لحق بالترك فقادهم إلى أرض الإسلام، فنهب الديار، وهتك الأستار. والمعتزلة في سبيل ذلك إلا أنه بتقليد بعضهم المعتصم والوائق جهلاً، وظن أنهم على شيء، وكانت للمعتصم فتوحاتٌ محمودة كجبال المازيار وغيرهم. فآله الله أيها المسلمون، تحصنوا بدينكم، ونحن نمنع لكم بعون الله ذلك الكلام؛ لذلك الزموا القرآن، وسنن رسول الله، وما مضى عليه الصحابة والتابعون وأصحاب الحديث عصرًا عصرًا، الذين طلبوا الأثر، فلزموا الأثر، ودعوا كل مُحذثة، فكل مُحذثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار (الفصل، ج ٥، ص ٧٠).

رابعًا: من الوحدة إلى التفرق أو من التفرق إلى الوحدة

إذا كان تاريخ الفرق قد دخل كملحق للإمامة وتذييل لها في بعض مصنّفات العقائد، فإنه هو الموضوع الرئيسي في معظم مقدمات مصنّفات الفرق.^١ تبدأ المقدمات ببيان أوجه الخلاف وكيفية وقوعه، وكيف تحوّلت الوحدة الأولى إلى كثرة، وكيف تشعّبت الأمة إلى فرق، وكيف تحوّلت موضوعية الدين والعقائد إلى ذاتية الأهواء والمصالح، وكأن علم الكلام الغرض منه هو إعادة الرتق والعودة من التفرق إلى الوحدة، ومن الهوى إلى العقل، ومن المصلحة إلى الفكر، ومن الذاتية إلى الموضوعية.^٢

والوحدة الأولى هي وحدة الجماعة التي وحّدها الوحي لأول مرة؛ فهي إذن ليست فقط وحدة الفكر، بل وحدة الأمة، ووحدة الأمة في وحدة فكرها وهو الوحي. ولما كان الفكر ما هو إلا عملٌ قبل أن يتحقق تعني وحدة الأمة وحدة الفكر والعمل على السواء.^٣ ولا يكفي

^١ مصنّفات الفرق مثل: «مقالات الإسلاميين» للأشعري، «التنبيه والرد» للملطي الشافعي، «التمهيد للباقلائي»، «الفرق بين الفرق» للبغدادي، «الملل والنحل» للشهرستاني، «اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين» للرازي.

^٢ مقالات، ج ١، ص ٣٤-٦٤.

^٣ يرى أبو القاسم الكعبي في مقالاته أن قول القائل «أمة الإسلام» تقع على كل مُقرّ لنبوّة محمد، وأن كل ما جاء به حق كائنًا قوله بعد ذلك ما كان. ويرفض البغدادي هذا التعريف لاعتراف العيسوية من يهود أصبهان والموشكانية بنبوّة محمد، ولكنهم زعموا أنه بُعث إلى العرب لا إلى بني إسرائيل (الفرق، ص ١٢-١٣).

أن تؤمن الأمة بإحدى مراحل الوحي، نبوة بعينها، بل بالوحي الشامل في كافة مراحلها حتى ختم النبوة وتحقيقها في التاريخ. ولا تكون وحدة الأمة في وحدة العمل الرمزي الممثل في ممارسة الطقوس والشعائر؛ لأن العمل أوسع من ذلك بكثير، عملٌ مباشر، فكلُّ يتحقق.^٤ وحدة العمل الرمزي تعبير عن وحدة الفكر والعمل في الواقع العريض، وليس العمل المتقوقع على ذاته المنفصل عن الواقع. كما أن وحدة الفكر ليست وحدة العقائد المنفصلة عن الواقع، بل هي وحدة المقاصد والغايات التي تتحقق في الواقع كأنظمة مثالية تُعبر عن طبيعته وكماله.^٥

والتفرق ليس هو الخلاف حول المسائل العملية، بل هو التفرق في المسائل النظرية. المسائل العملية الخالصة أدخل في علم الفقه وفي علم أصول الفقه منها في علم أصول الدين. قد تُثير بعض المسائل العملية إشكالات نظرية، وتكون بداية لاتجاه كلامي، كما هو الحال في موضوع الإمامة، والتي أصبحت عنواناً لفرقة بأكملها، ومثل موضوعات الإيمان والعمل والكفر والطاعة والمعصية، والتي كانت مسائل عملية برزت في الفتنة لتحديد سلوك الناس، ثم نشأت حولها فرق بأكملها.^٦ والفرق الفقهية التي تدور خلافاتها حول المسائل العملية لا تدخل تحت أية فكرة موجّهة، سواءً تلك التي تُشير إيجاباً أم سلباً إلى الفرق أو

^٤ قال البعض إن ملة الإسلام أمرٌ واقع على كل من يرى وجوب الصلاة إلى الكعبة المنصوبة بمكة. فقد رضي بعض فقهاء الحجاز هذا القول، وأنكره أصحاب الرأي لما روي عن أبي حنيفة أنه صحّح إيمان من أقرَّ بوجوب الصلاة إلى الكعبة، كما لا يُصححون إيمان من شك في وجوب الصلاة إلى الكعبة (الفرق، ص ١٣).

^٥ والصحيح عندنا أن أمة الإسلام تجمع المقرين بحدوث العالم، وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته ونفي التشبيه عنه، وبنبوة محمد ورسالته إلى الكافة، وبتأييد شريعته، وبأن كل ما جاء به حق، وبأن القرآن مَنع أحكام الشريعة، وأن الكعبة هي القِبلة التي تجب الصلاة إليها؛ فكل من أقرَّ بذلك كله ولم يُشبهه ببدعة تؤدي إلى الكفر فهو السُّني الموحّد (الفرق، ص ١٣).

^٦ من المسائل العملية الخالصة الخلاف في وصية النبي، وموت النبي، ودفن النبي، وتجهيز جيش أسامة، وقتل مانعي الزكاة، وأمر فدك، وجمع القرآن (الملل، ج ١، ص ٢٦-٣٠؛ مقالات، ج ١، ص ٣٤-٣٨). ومن المسائل العملية أيضاً ميراث الجد مع الإخوة والأخوات، ميراث الأخوات مع الأب والأم أو مع الأب (مقالات، ج ١، ص ٣٧؛ الفرق، ص ١٤-١٧). ومن المسائل العملية ذات الطابع النظري وما يُحيط بها من خلافٍ حول عثمان وقتلته، والخلاف بين علي وأصحاب الجمل، وعلي وأهل صفين (طلحة والزبير)، وعلي

رابعاً: من الوحدة إلى التفرق أو من التفرق إلى الوحدة

إلى أحدها بالنجاة أو الهلاك. ففي المسائل العملية كل الحلول صوابٌ ما دام يُبذل فيها الجهد، أو يكون أحدها صواباً والآخر خطأً دون تعيين. وإذا عُيِّن الخطأ فلا يعني ذلك الضلال، ويكون الصواب هو النجاة، بل يعني الاجتهاد في كلتا الحالتين، ويظل الأمر ظنيّاً نظريّاً وإن كان يقينياً عمليّاً. وقد يتغير ذلك من فرد إلى آخر، ومن عصر إلى عصر، ومن مكان إلى مكان. فالمسائل العملية قائمة على تعدّد الحقائق على المستوى النظري. ولا فرق بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه في الجمع بين الفرق أو المدارس المختلفة. صحيحٌ أن التفرق في أصول الدين أخطر منه في أصول الفقه؛ لأنه تفرّق على الأصول النظرية، إلا أن التفرق في أصول الفقه يدل على تفرّد الواقع وعلى تكيف فهم الوحي حسب الزمان والمكان. لا يوجد صوابٌ نظري واحد في علم أصول الفقه، فالكلُّ مُصيب.^٧ وقد يرجع التفرق على الأصول النظرية أيضاً إلى مواقف عملية، الموقع من السلطة، أصول السلطان أم أصول المعارضة، ولكنها في كل الأحوال تظلُّ أصولاً نظرية.

(١) أصول التفرق والوحدة

هل التفرقة والوحدة طبيعيتان أم أن لهما أصولاً يُردّان إليها؟ وهل هذه الأصول جغرافية طبيعية أم قومية حضارية أم عقائدية مذهبية؟ وماذا تعني ألفاظ الدين والملة والحنيفية والشرعة والمنهاج والسنة والجماعة؟

ومعاوية، والخلاف بين الأشعري وعمرو بن العاص. ومن المسائل النظرية ذات الطابع العملي الخلاف حول القدرة والاستطاعة أيام معبد الجهني، والخلاف حول الخوارج والروافض والمرجئة، والخلاف بين واصل والحسن البصري (مقالات، ج ١، ص ٢٩-٦٤). وأما الاختلافات الواقعة في حال مرضه وبعد وفاته بين الصحابة فهي اجتهادية كما قيل، كان غرضهم منها إقامة مراسم الشرع وإدامة مناهج الدين (الملل، ج ١، ص ٢٥-٢٦).

^٧ وقد علم كل ذي عقل من أصحاب المقالات المنسوبة إلى الإسلام أن النبي لم يُرد بالفرق المذمومة التي هي من أهل النار فرّق الفقهاء الذين اختلفوا في فروع الفقه مع اتفاقهم على أصول الدين؛ لأن المسلمين فيما اختلفوا فيه من فروع الحلال والحرام على قولين؛ أحدهما قول من يرى تصويب المجتهدين كلهم في فروع الفقه، وفرق الفقه عندهم مُصيبون؛ والثاني قول من يرى في كل فرع تصويب واحد من المختلفين فيه، وتخطئة الباقيين من غير تضليل منه للمُخطئ فيه (الفرق، ص ٩-١٠).

(١-١) هل التفرق جغرافي طبيعي؟

قد ينقسم الناس جغرافياً حسب الأقاليم، وتتحدد طبائعهم وأمزجتهم بل وأفكارهم حسب طبيعة كل إقليم. وفي الجغرافيا القديمة لما كانت الأقاليم سبعة، فالأمم سبعة. وقد ينقسم الناس حسب الاتجاهات الأربعة، ويُحدّد كل اتجاه سلوكَ الناس وطبائعهم وآراءهم، بل ودياناتهم ونحلهم.^٨ والحقيقة أن هذه القسمة جغرافية خالصة، لا تبدأ من الوحي ومن تشعّبه وتحوّله إلى فرق بتدخّل الموقف الإنساني وتكوينه الاجتماعي وصراعاته السياسية. ليس الشعور الإنساني شعوراً طبيعياً بمعنى أنه محدّد بالمكان؛ فمع أن الشعور محمول في المكان إلا أنه مستقلّ عنه، ومع أن الشعور موجود في البدن، والبدن يتحرك في العالم، والعالم يتفاوت في المناخ نظراً لبُعدِ أجزائه عن الشمس أو قربها منها، إلا أن الشعور مستقل، وأن المناخ وإن حدّد أسلوب الحياة المادي إلا أنه لا يُحدّد ماهية الشعور المستقلة.

(٢-١) هل التفرق قومي حضاري؟

فإذا صعدنا درجةً أعلى تحوّل التقسيم من المستوى الجغرافي الطبيعي إلى المستوى القومي الحضاري؛ فلكل قوم خصائص تظهر في حضارته طبقاً للجنس والمزاج والتكوين النفسي. فإذا كانت كبار الأمم أربعة، العرب والعجم والروم والهند، فإنها تنقسم إلى طبيعتين رئيسيتين؛ الأولى تقرير خواص الأشياء، والحكم بأحكام الماهيات والحقائق، واستعمال الأمور الروحانية، كما هو الحال عند العرب والهند. وهي الطبيعة الأقرب إلى المثال الذي يظهر في الماهيات في الطبيعة أم في الروح، في العالم أم في الله، في الفلسفة أو الدين. والثانية تقرير طبائع الأشياء، والحكم بأحكام الكيفيات والكميات، واستعمال الأمور الجسمانية، كما هو الحال عند العجم والروم. وهي الطبيعة الأقرب إلى الواقع، والتي يظهر فيها العلم

^٨ من الناس من قسّم أهل العالم بحسب الأقاليم السبعة، وأعطى أهل كل إقليم حظاً من اختلاف الطبائع والأنفس التي تدل عليها الألوان والألسن. ومنهم من قسّمهم حسب الأقطار الأربعة التي هي الشرق والغرب والجنوب والشمال، ووفّر على كل قطر حقه من اختلاف الطبائع، وتباين الشرائع (الملل، ج ١، ص ٥).

الكمي كما هو الحال في العلم الطبيعي. وهو الاختلاف بين الشرق الفنّان، والغرب العالم.^٩ وعلى فرض صحة هذا التقسيم، فإن هذا الحصر غير جامع لكل الشعوب؛ فأين شعوب الصين واليابان وباقي أمم آسيا؟ وأين شعوب أفريقيا إن كانت الأمم في أمريكا لاتينية ما زالت مجهولة في العالم القديم؟ وأين شعوب مصر والشام وما بين النهرين والعبرانيون القدماء؟ وهل يشتمل الروم اليونان وباقي شعوب الغرب؟ وهل يمكن تصنيف شعوب الأرض كلها لهاتين الطبيعتين، أم أن هناك طبائع أخرى؟ ألا توجد شعوبٌ كاملة تجمع بين الطبيعتين؟ وهل القسمة إلى الطبيعتين حكم واقع أم حكم قيمة؟ هل يفضل العرب والهند العجم والروم؟ ألا يوجد تمايز بين العرب والهند أو بين العجم والروم على الرغم من اشتراك كل منها في نفس الطبيعة والمزاج؟ وكيف يُفسّر انتشار الإسلام بين العجم وهم من طبيعة مُخالفة للعرب، أكثر من انتشاره بين الروم وهم من طبيعة مُشابهة للعجم؟ ولماذا لم ينتشر الإسلام في أرجاء الهند قاطبةً وهي تُشارك العرب في التكوين والمزاج. هل يعني ذلك أن رسالة الإسلام تتّجه شرقاً؟ والحقيقة أن الشعور الإنساني غير مُرتبط بالجنس أو اللسان أو التاريخ أو الحضارة المشتركة. وإن كان نسبياً مرتبطاً بلغته واستعاراته وتشبيهاته ومقولاته ونظراته للعالم، إلا أنه يستطيع أن يُفارقها ويصبح شعوراً فكرياً عاماً يتجاوز القوميات ويتعالى على الأجناس. هذا فضلاً عما في الأحكام على الحضارات من مخاطر وعدم دقة وتميز. وخصائص الشعوب تنشأ من سلوك حضاري في لحظة معينة من تطورها في التاريخ دون أن تكون أبديةً تمسّ جوهر الشعور أو تحكم على ماهيته. ولا يقتصر قوم أو قومان على طبيعة واحدة، بل توجد الطبيعتان معاً عند كل قوم، وينشأ التيّاران المثالي والواقعي، الروحي والمادي، العقلي والحسي، الصوفي والعلمي. فهذان بُعدان للشعور الإنساني والشعور الحضاري على السواء، قد يغلب أحدهما على الآخر في فترة زمنية معينة نتيجةً لتطوره في التاريخ، ولكن لا يوجد حكمٌ عام شامل على الحضارة بأنها كذلك، أحادية الطرف إلى الأبد. وقد يتداخل البعدان بطريقة غير سوية، فيتحوّل العقلي

^٩ ومنهم من قسّمهم بحسب الأمم، فقال: كبار الأمم أربعة: العرب والعجم والروم والهند. ثم زاوج بين أمة وأمة؛ فذكر أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء، والحكم بأحكام الماهيات والحقائق، واستعمال الأمور الروحانية. والعجم والروم يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء، والحكم بأحكام الكيفيات والكميات، واستعمال الأمور الجسمانية (الملل، ج ١، ص ٥-٦).

إلى عاطفي وانفعالي وهوائي وذاتي وغيبوي وحسي وكمي وجسمي، يُعبر عن ضنك وضيق واختناق ولهث؛ وبالتالي تفسد الطبيعة، وتكون في حاجة إلى وحي يُعيدها إلى ثورتها ويُحقق كمالها.

(٣-١) التفرق العقائدي المذهبي

والحقيقة أن البشر يختلفون فيما بينهم طبقاً للعقائد والمذاهب؛ أي طبقاً للديانات والأهواء. الفكر هو سبب التفرد والتنوع والتخصص والتميز. الشعور إذن ليس هو الشعور القومي، بل هو الشعور الفكري الذي يجمع العقائد والمذاهب، الأديان والفلسفات. تحديد ماهية الشعور من فكرة تحديد ماهوي لا مادي، مثالي لا واقعي؛ فالفكر ماهية الشعور. البشر إذن ملئ ونحل، أهل ديانات وأهل أهواء.^{١٠} ولكل قسم طبيعة؛ الأول مُستفيد مُطيع، وقد يكون مُقلداً فتضيع الاستفادة؛ والثاني مُستبد برأيه مُبتدع، وقد يكون مُستنبطاً برأيه فيضيع الاستبداد. الأول يؤمن بالنبوات والشرائع، والثاني لا يؤمن إلا بالعقل وبأحكامه.^{١١}

^{١٠} ومنهم من قسّم بحسب الآراء والمذاهب، وذلك غرضنا من تأليف هذا الكتاب. وهم مُنقسمون بالقسمة الصحيحة الأولى إلى أهل الديانات والملل، وأهل الأهواء والنحل. فأرباب الديانات مثل المجوس واليهود والنصارى والمسلمين، وأهل الأهواء والآراء مثل الفلاسفة والدهرية والصائبة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة (الملل، ج ١، ص ٦).

^{١١} ثم إن التقسيم الصحيح الدائر بين النفي والإثبات هو قولنا إن أهل العالم انقسموا من حيث المذاهب إلى أهل الديانات وأهل الأهواء. فإن الإنسان إذا اعتقد عقداً أو قال قولاً، فإما أن يكون فيه مُستفيداً من غيره أو مُستبداً برأيه؛ فالمُستفيد من غيره مسلمٌ مُطيع، والدين هو الطاعة، والمُطيع هو المُتدين. والمُستبد برأيه مُحدثٌ مُبتدع. وفي الخبر عن النبي عليه السلام: «ما شقي امرؤ عن مشورة، ولا سعد باستبداد رأي». وربما يكون المستفيد من غيره مُقلداً، فقد وجد مذهباً اتفاقياً بأن كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل، فيتقلد منه دون أن يتفكر في حقه وباطله، وصواب القول فيه وخطئه، فحينئذ لا يكون مُستفيداً لأنه ما حصل على فائدة ولا اتبع الأستاذ على بصيرة ويقين إلا من شهد بالحق وهم يعلمون، شرط عظيم فليعتبروا. ربما يكون المُستفيد برأيه مُستنبطاً مما استفاده على شرط أن يعلم موضع الاستنباط وكيفية، فحينئذ لا يكون مستبداً حقيقة؛ لأنه حصل العلم بقوة تلك الفائدة، «لعلهم الذين يستنبطونه منهم» ركنٌ عظيم فلا تغفل. فالمُستبدون بالرأي مطلقاً هم المُكثرون للنبوات مثل الفلاسفة الصائبة والبراهمة، وهم لا يقولون بشرائع وأحكام أمرية، بل يضعون حدوداً عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها. والمُستفيدون هم القائلون بالنبوات، ومن قال بالأحكام الشرعية فقد قال بالحدود العقلية ولا ينعكس (الملل، ج ١، ص ٥٥-٥٦).

وهذا التقسيم قائم في الحقيقة على فكرة موجَّهة من النصوص الدينية، الاتِّباع أم الإبداع، التقليد أم التجديد. فالشعور إما آخذ أو مُعطٍ، قابل أو رافض، مُستفيد أو مُفيد، مُتعلَّم أو مُعلم. فالنبي والفيلسوف صنوان، والنبوة والفلسفة شقيقتان رضيقتان، والعقل جامع بين الاثنين. وكما لا تنتهي الفلسفة بالضرورة إلى إنكار، كذلك لا ينتهي الدين بالضرورة إلى طاعة. ويمكن للفلسفة أن تكون تقليديًا، ويمكن للدين أن يكون ثورة. لا يتعلق الأمر بالدين والفلسفة كميديانين، ولكن يتعلق بمنهجين وموقعين يظهران في الدين والفلسفة والعلم والفن والحياة.

ولما كان لكل دين كتاب، وهو مقياس من داخل الحضارة لأنها قامت على كتاب، فقد تنقسم الديانات إلى أربع فرق؛ الأولى ديانات كتاب منزل محقق، مثل اليهودية والنصرانية والإسلام؛ لذلك دخل النقد التاريخي للكتب المقدسة جزءًا من علم أصول الدين للتحقق من الصحة التاريخية للكتاب.^{١٢} والثانية ديانات شبهة كتاب، مثل المجوسية والمانوية؛ مما يدل على اعتبار خاص لهذين الدينين، واعتبار المجوس مثال أهل الكتاب، وأن الذي يجمع بين الوحي المنزل ونبوة أخرى هو الكتاب المقدس في ملة؛ فالكتب إذن كثيرة. والثالثة ديانات حدود وأحكام دون كتاب، مثل الصابئين الأوائل. وتنتقل بطريق شفاهي، ويكون التراث الشفاهي مصدر سلطة مثل التراث المدوّن. والرابعة ديانات ليس لها كتاب ولا شبهة كتاب ولا حدود وأحكام، مثل المذاهب الفلسفية والوثنية وعبادة الكواكب والبرهمانية. وهنا تدخل الفلسفة كقسم في الدين، ولا يُعترف لها بكتاب مقدس؛ لأن الفلسفة لا تقديس فيها. والوثنية وعبادة الكواكب دين الطبيعة، والبرهمانية دين العقل، وكلاهما لا يحتاجان إلى كتاب.^{١٣} ويؤخذ كل دين من مصادره الأولى، أي من الكتاب المقدس عند الملة، فهو أوثق المصادر خاصة إذا كان صحيحًا تاريخيًا، وأبعدها عن التأويلات والتفريعات والإضافات اللاحقة.^{١٤}

^{١٢} هذا ما يفعل خاصة ابن حزم في «الفصل».

^{١٣} مذاهب أهل العالم من أرباب الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل من الفرق الإسلامية وغيرهم. فمن له كتاب منزل محقق مثل اليهود والنصارى، ومن له شبهة كتاب مثل المجوس والمانوية، ومن له حدود وأحكام دون كتاب مثل الصابئة الأولى، ومن ليس له كتاب ولا حدود وأحكام شرعية مثل الفلاسفة الأولى والدهرية وعبادة الكواكب والأوثان والبراهمة (الملل، ج ١، ص ٥٣-٥٤).

^{١٤} نذكر أربابها وأصحابها، ونقل مأخذها ومصادرها عن كتب طائفة طائفة على موجب اصطلاحها، بعد الوقوف على مناهجها، والفحص الشديد عن مبادئها وعواقبها (الملل، ج ١، ص ٥٤).

ولما كان التفرق العقائدي المنهجي عامًّا لكل الشعوب، وكان الإسلام أحد الديانات، وله مذاهب وله كتاب، قد تبدأ الفرق غير الإسلامية أولاً، ثم تأتي الفرق الإسلامية بعدها تبعًا للتطور الزمني لرؤية تطور الوحي واكتمال الوعي البشري. وقد تبدأ الفرق الإسلامية أولاً ثم تأتي الفرق غير الإسلامية على أساس أن البناء يُظهر التطور، والنهاية تُشير البداية. قد يبدأ بالديانات العامة أولاً، ثم يتم إحصاء الفرق الإسلامية ثانيًا. وقد يبدأ عرض الفرق الإسلامية أولاً، ثم يأتي إحصاء الديانات الأخرى ثانيًا. الأول ترتيبٌ زمني تاريخي، والثاني ترتيبٌ موضوعي مذهبي. بالطريقة الأولى تُذكر الفرق الكلامية في معرض تاريخ الأديان العام، وكأنها فرق أهل الإسلام قبل أن يبدأ عالم الكلام في عرض مادته حسب الموضوعات؛ فالأديان هي الملل، والفرق الإسلامية هي النحل. الملل هي الديانات المختلفة كاليهودية والمسيحية والإسلام، والأهواء كالمذاهب الفلسفية، والنحل كالديانات التاريخية الخاصة.^{١٥} وعندما توضع المادة الكلامية في إطار تاريخ الأديان المقارن، وتظهر الفرق في إطار تاريخ الأديان العام، يقوم التصنيف على نظرية في الحقيقة، وهي أن الحقيقة موجودة يمكن معرفتها، وهي حقيقة واحدة كاملة في مقابل حقائق مُتعددة ناقصة. ويقوم الإيمان بالوحي من حيث المبدأ على حقيقة واحدة موجودة وكاملة يمكن معرفتها والوصول إليها. وتُعادل نظرية الحقيقة هذه نظرية العلم في مصنّفات العقائد، فيُشار إلى الموقف السوفسطائي، سواءً الشك المُطلق أو الشك النسبي، وتثبت الحقائق والعلوم.^{١٦}

^{١٥} الطريقة الأولى اتبّعها ابن حزم في «الفصل»، والقاضي عبد الجبار في «المغني»، والملطي الشافعي في «التنبيه والرد» إلا أن الجزء الأول والثاني عن اليهود والنصارى مفقود. يقول ابن حزم: «إذ قد أكملنا بعون الله الكلام في الملل، فلنبداً بحول الله عز وجل في ذكر نحل أهل الإسلام وافتراقهم فيها، وإيراد ما شغب به شاغب منهم، وفيما يخلط فيه من نحلته، وإيراد البراهين الضرورية على إيضاح نحلة الحق من تلك النحل كما فعلنا في الملل» (الفصل، ج ٢، ص ١٠٦). لذلك يُسمّى ابن حزم مؤلفه «الفصل في الملل والأهواء والنحل».

^{١٦} رؤساء الفرق المُخالفة لدين الإسلام ست، ثم تفترق من هذه الفرق الست على فرق. ويُصنّف ابن حزم الفرق كلها في ست، هي: (أ) مُبطلو الحقائق، وهم السوفسطائية. (ب) مُثبتو الحقائق إلا أن العالم لم يزل، وأنه لا مُحَدِّث له ولا مُدبِّر، وهم الدهرية. (ج) مُثبتو الحقائق إلا أن العالم لم يزل، وأن له مُدبِّرًا لم يزل. (د) مُثبتو الحقائق إلا أن العالم لم يزل، وأنه مُحدَّث، له مُدبِّران لم يزالا، أو أنهم أكثر من واحد، واختلافهم في العدد. (هـ) مُثبتو الحقائق، وأن العالم مُحدَّث، وأن له خالقًا واحدًا لم يزل، إلا

والطريقة الثانية تذكر الفرق غير الإسلامية كإحدى الفرق الإسلامية. وهنا يصبح علم أصول الدين هو الأصل، وتاريخ الأديان هو الفرع.^{١٧} ولا يخلو مصنفٌ كلامي من إشارة إلى الديانات الأخرى وفِرقها، حتى في المصنّفات المتأخرة التي بُوِّت حسب موضوعات العلم، والتي تجاوزت تاريخ الفرق المحض؛ ومن ثم أصبح موضوع تاريخ الأديان أو تطور الوحي من موضوعات علم الكلام يدخل في التوحيد.^{١٨} وأحياناً تدخل فرق غير كلامية ضمن الفرق الكلامية. وهنا يبدو علم الكلام وكأنه تاريخ الفكر الديني داخل الحضارة، وليس فقط تاريخاً للفرق الكلامية التي تُكون مادة علم الكلام.^{١٩} وقد يُصنّف علماء الكلام في مقالات الديانات الأخرى دون ذكر للفرق الإسلامية. وفي هذه الحالة يكون عالم الكلام عالم تاريخ أديان خالص لحضارات وديانات أخرى.^{٢٠}

وقد يتعدى تصنيف الفرق الخارجة على الإسلام إلى إخراج فرق إسلامية نشأت داخل الحضارة الإسلامية، مثل بعض النظريات الفلسفية في قدم العالم، وقدم الزمان والمكان، وأزلية النفس، وتدبير الفلك. فعلم الكلام هنا يشمل كل الفرق الخارجة عن الإسلام، سواء كانت من حضارة أخرى أو من داخل الحضارة خارج علم الكلام في الفلسفة أو التصوف. فهو تاريخ للفكر الديني بوجه عام، وليس تاريخاً لعلم الكلام بوجه خاص من ملل وأهواء ونحل. وفي المقابل قد تدخل فرق غير إسلامية تمثل حضارات وافدة ضمن الفرق الإسلامية؛

أنهم أبطلوا النبوات كلها. (و) مُثَبِّتو الحقائق، وبأن العالم مُحدَّث، وأن له خالقاً واحداً لم يزل، وأثبتوا النبوات كلها، إلا أنهم خالفوا بعضها (الفصل، ج ١، ص ٣؛ الأصول، ص ٦-٧).

^{١٧} وهي الطريقة التي تتبعها الشهرستاني في «الملل والنحل».

^{١٨} يجعل الرازي الفرق الذين هم خارجون على الإسلام بالحقيقة وبالاسم ضمن الفرقة العاشرة من مجموع الفرق العشرة (اعتقادات، ص ٨٢-٨٤). ويتضح ذلك من عنوانه: «اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين».

^{١٩} وذلك مثل الباقلاني في «التمهيد» حين يتحدث عن الصابئة والمانيّة والمجوس والنصارى واليهود في معرض الحديث عن التوحيد. وكذلك القاضي عبد الجبار في «المُعْني» في الفرق غير الإسلامية في معرض الحديث عن الواحد (المُعْني، الجزء الرابع، الفرق غير الإسلامية).

^{٢٠} وذلك مثل الأشعري في مقالات غير الإسلاميين الذي يذكره ابن تيمية في «موافقة صحيح المنقول صريح المعقول» (ج ١، ص ٩١)، أو المسعودي في «المقاتل في أصول الديانات» الذي يذكره في مروج الذهب، أو البربروني في «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة».

لأنها أصبحت مُمثلةً داخل الحضارة الإسلامية ولم تُعد وافدة عليها، إما لأن لها مُمثلين، أو لأن الاتجاه ظهر تلقائيًا في الحضارة الإسلامية بمساعدة الاتجاه المُماثل في الحضارات الوافدة أو بدون مساعدتها. ومما يُساعد على إدخال هذه الفرق ضمن الفرق الكلامية الرغبة في إكمال عدد الفرق في التاريخ الموجّه.^{٢١} وقد يكون التاريخ المذهبي تاريخًا داخليًا محضًا للحضارة دون ذكر أية حضارات مُجاورة دخيلة. وفي هذه الحالة يكون التاريخ موجّهًا بحديث الفرقة الناجية.^{٢٢}

(٤-١) تحديد المصطلحات

إذا كان التفرق عقائديًا مذهبيًا، فالأولى تحديد مصطلحات الدين، والملة، والحنيفية، والشرعة، والمنهاج، والسنة، والجماعة، والإسلام.^{٢٣} فالدين هو الامتثال، والامتثال هو التعبير عن الطبيعة بالفكر. ولا يعني ذلك الطاعة والانقياد، فذلك ما تُعاني منه الأمة حاليًا في علاقتها بالسلطان، بل هو رفض كل ما يُعارض الطبيعة والحرية والعقل، هذا الرفض الناشئ من الامتثال للفكر وإدراك الهوة بين الطبيعة والمثال. ليس الدين هو الجزاء؛ لأن

^{٢١} يذكر الملطي الشافعي خمس فرق من الزنادقة: المعطلة والمانوية والمزدكية والعبدكية والروحانية. فالمعطلة هم الدهريون، وهم موجودون داخل الحضارة الإسلامية وخارجها. والعبدكية إحدى فرق الشيعة تقول بالإمام. والروحانية تمثلها اتجاهات الصوفية أو ما يُضادها؛ إذ إنها ستُفرق؛ الروحانية الذين يُركزون على الروح، والفكرية الذين يتأملون بالفكر، وأصحاب الخلّة الذين يغلب عليهم حب الله فيسقطون الشرائع، وأصحاب تصغير النفس الذين يروّضون النفس حتى تبلغ الغاية، ثم يحقّ لهم التمتع بما يشاءون، والذين يستصغرون الدنيا ويأتون بما شاءوا من ملذّات استصغارًا لها حتى لا يُشغل القلب بها، ثم الزاهدون في الحرام، الآتون والمتمتعون بالحلال (التنبيه، ص ٩١-٩٥). ويقسم الأشعري الفرق إلى اثنتي عشرة فرقة، ويعتبر الصوفية فرقةً كلامية يُسميها العامة مرةً، وقومًا ينتحلون النُكس مرةً أخرى (مقالات، ج ١، ص ٦٥، ص ٣١٩). ويدخل البغدادي الحلاجية أتباع أبي الغيث الحلاج ضمن فرق الحلولية (الفرق، ص ٢٦٠-٢٦٣). ويذكر الرازي الصوفية كفرقةً ثامنة من فرق عشر (اعتقادات، ص ٧٢-٧٥).

^{٢٢} وهذا ما يفعله البغدادي في «الفرق بين الفرق».

^{٢٣} الدين، والملة، والشرعة، والمنهاج، والإسلام، والحنفية، والسنة، والجماعة، فإنها عبارات وردت في التنزيل، ولكل واحدة منها معنى يخصّها، وحقيقة تُوافقها لغةً واصطلاحًا (الملل، ج ١، ص ٥٦).

رابعًا: من الوحدة إلى التفرق أو من التفرق إلى الوحدة

فعل الخير، العمل الصالح، مستقلٌّ عن الجزاء والعقاب، ولكن في طبيعة الفعل جزاؤه، وجزاؤه أثره وفاعليته؛ فعلى الخير يُعطي خيرًا، ويحدث في هذا العالم من حياة الفاعل، أو يكون كامنًا فيظهر في الأجيال التالية ويظل مُوجهًا للحضارة. وإذا كان الدين يعني الحساب، فإن الحساب على الفعل يكون ذاتيًا، بمراجعةٍ داخلية. أما الحساب الخارجي فعادةً ما يكون مصدرًا للخوف والتخفي؛ وبالتالي مصدرًا للإرهاب والنفاق، لا فرق في ذلك بين حساب الله وحساب السلطان. والحساب ليس بالضرورة حساب الآخر للذات، أي حساب الدولة للمواطنين، بل حساب الذات للآخر، حساب المواطنين للدولة من خلال الرقابة الشعبية على أجهزة الدولة. وإذا كان الدين يعني التعبد، فإن التعبد ليس الإتيان بحركاتٍ رمزية تكشف عن الصلة بين الإنسان والله، بل القيام بأفعالٍ مباشرة في العالم تؤثر في الناس وتحدّد مسار العلاقات الاجتماعية. وإذا كان الدين في النهاية وضعًا يسبق العقول باختيارها إلى ما هو خير لهم بالذات، فإن هذا الوضع يتفق مع الطبيعة البشرية الحرة العاقلة، ويؤكدّها، ويُساعدّها على الازدهار والكمال.^{٢٤}

ويتحول الدين إلى ملة لأن الامتثال جماعي. الدين هو الذي يُعطي الهوية للجماعة، ويحولها إلى جماعة فكرية. لا يوجد فكرٌ دون جماعة، ولا يوجد دينٌ بلا أمة، ولا يوجد مذهبٌ فكري دون شعب؛ لأنه لا يوجد وحى بلا تاريخ. وصف الدين هو وصف للأمة، وتحليل الدين هو تحليل لحال الأمة.^{٢٥} والملة هي ملة إبراهيم، وهي الحنيفية السّميّة، ويضادّها الخروج على طريق العقل والطبيعة. والأمة جماعةٌ مثالية، حقّقت وحدة الفكر واستقلال الشعور وتُدرّك نظام الطبيعة، الأمة فكرٌ نمطي، والفكر جماعةٌ مثالية تمنع

^{٢٤} معنى الدين الطاعة والانقياد، وقد يرد بمعنى الجزاء، وقد يرد بمعنى الحساب. فالمُتدين هو المسلم بالطبع المُقرّ بالجزاء والحساب يوم الثناء والمعاد (الملل، ج ١، ص ٥٦). الدين ما ورد به الشرع من التعبد، ويُقال للطاعة والعبادة والمعاد والجزاء والحساب. وعرفوه بأنه وضعٌ إلهيٌّ سائقٌ لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات؛ أي أحكامٌ وضعها الله تعالى للعبادة باعثة إلى الخير الذاتي، وهي السعادة الأبدية (الإتحاف، ص ١٣-١٤).

^{٢٥} ولما كان نوع الإنسان مُحتاجًا إلى اجتماع مع آخر من بني جنسه في إقامة معاشه والاستعداد لمعاده، وذلك الاجتماع يجب أن يكون على شكلٍ يحصل به التمانع والتعاون حتى يحفظ بالتمانع ما هو ليس له، فصوره الاجتماع على هذه الهيئة هي الملة (الملل، ج ١، ص ٥٧).

من التشبُّت الفكري والحضاري، وتحرص على الوحدة المثالية بين الفكر والجماعة، بين الوحي والتاريخ. وتتوالى المِلل حسب قانون الجمع بين الأضداد وجدل التاريخ، والانتقال من الموضوع إلى نقيض الموضوع إلى مركَّب الموضوع. عرف آدم الأسماء كلها، وعلم نوح معانيها، ثم تحقَّق إبراهيم من كليهما. الأمة المثالية إذن هي التي تجمع بين الأسماء المعاني والواقع، بين الألفاظ والدلالات والأشياء دون تبعُّر للأسماء، وتحوُّلها إلى شقشقاتٍ لفظية وضمور للمعاني، وتحوُّلها إلى ثوابت، وغياب للوقائع والأشياء.^{٢٦}

وإذا تحوَّل الدين إلى ملة، فإن الملة تتحوَّل إلى منهج للجماعة. وباتحاد الفكر بالجماعة يظهر التشريع، وهو تنظيم الفكر للجماعة، وتوجيهه لسلوكها، وتخطيطه لحياتها. وقد تطوَّرت الشرائع كما تطوَّر الفكر وتطوَّرت الجماعة، واكتملت بظهور الجماعة المثالية. فالتشريعات تنبع من الفكر وتقوم عليه، وتُعبِّر عن واقع دفاعاً عن مصالح الجماعة.^{٢٧}

فإذا تم الاتفاق على المنهاج نشأت الجماعة الفكرية المذهبية. الجماعة هي مُمثلة الفكر في التاريخ، وتحوِّله إلى شريعة ونُظْم. ولما كانت الشرعة منزلةً ففي تطوُّر الوحي في التاريخ جاء التنزيل أولاً، ثم التأويل ثانياً، ثم الجمع بين التنزيل والتأويل ثالثاً. وهو منهج الأمة المثالية التي جمعت بين الفكر والجماعة. التنزيل بلا تأويلٍ صوريَّة وفراغ، والتأويل بلا تنزيلٍ مضمونٍ عاطفي بلا صورة وروح ظاهرة بلا بدن، والجمع بين التنزيل والتأويل هو إيجاد الوحدة بين الصورة والمضمون، بين الروح والبدن، بين المثال والواقع. ويكون ذلك في التاريخ جمعاً بين القديم والجديد، بين الماضي والحاضر. التنزيل بلا تأويلٍ جمود، والتأويل بلا تنزيلٍ هوَّى.^{٢٨}

^{٢٦} الملة الكبرى هي ملة إبراهيم، وهي الحنيفية السمحة التي تُقابل الصبوة تقابل التضاد، وابتدأت من نوح. وقيل خُصَّ آدم بالأسماء، ونوح بمعاني تلك الأسماء، وإبراهيم بالجمع بينهما (المِلل، ج ١، ص ٥٧-٥٨).

^{٢٧} الطريق الخاص الذي يوصل إلى هذه الهيئة هو المنهاج والشريعة والسنة، والحدود والأحكام ابتدأت من آدم وشيث وإدريس، وضمَّت الشرائع والمِلل والمنهاج والسنن بأكملها، وأتمها حسناً وجمالاً بمحمد، والاتفاق على تلك السنة الجماعة (المِلل، ج ١، ص ٥٧-٥٨).

^{٢٨} ثم خص موسى بالتنزيل، وخص عيسى بالتأويل، وخص المصطفى بالجمع بينهما على ملة إبراهيم (المِلل، ج ١، ص ٥٨).

والأديان كلها مراحل مختلفة لدينٍ واحدٍ اكتمل في آخر مرحلة. كل مرحلة تُثبت المرحلة الأولى وتُكملها. فإذا اكتمل الوحي انتهت النبوة، واستقلَّ العقل، وتحرَّرت الإرادة، واكتملت الفطرة، وثبتت الحقيقة، ووضح المثل. أصبح الوحي تاريخًا، والفكر واقعًا؛ فالواقع دليل الفكر، والفكر دليل الحق. ووقوع الوحي لا يستلزم بالضرورة البحث عن مصدرٍ مُشخص للوحي ولا حتى شخص للنبي؛ فالوحي واقع في التاريخ ويتطور معه أفقيًا، وليس علاقةً رأسيّةً بين شخصين. والبرهان على صدقه مُضمَّن فيه وليس خارجًا عنه، طبيعة الفكر نفسها المطابقة للواقع، للفطرة والطبيعة، والشامل لكل التجارب البشرية النمطية. موضوعية الوحي وشموله مقياسان لصدقه. الدليل مُلزم له، لا هو سابق له، ولا لاحق عليه. السابق إرهاب على ضرورة ظهور الفكر، واللاحق تحقيق لمسار الفكر وإثبات لواقعته. لا تستلزم النبوة في آخر مراحلها إثبات صدقها بآيةٍ خارجة عنها. آياتها الوحيدة من داخلها كفكرٍ مُطابق للواقع، وهذا الواقع هو التجربة الإنسانية الشاملة وماهياتها وقوانين التاريخ. فالتوحيد هو جوهر الدين، وما أتى به الأنبياء منذ آدم حتى محمد. وبمجرد تحقيق غاية الوحي، استقلال الوعي الإنساني، عقلًا وإرادة، يقف تطوُّره وتنتهي النبوة، ويتوقف تطور التاريخ في الأصول، ويبقى تطوُّره في الفروع، والتي يمكن للاجتهاد أن يجد لها تشريعاتها ويستنبط لها أحكامها. ويكون التاريخ حينئذٍ دون مراحل، وكأن التاريخ يخضع نفسه للخلود، ويمحي عنه طابع الزمان.^{٢٩}

وإذا كانت الفرق إسلامية على وجه الخصوص، فماذا يعني الإسلام؟ وهنا تأتي الفكرة الموجهة لتحديد الفرق بين الإسلام والإيمان والإحسان؛ الأول بداية، والثاني وسط، والثالث كمال. الأول عمل باللسان (قول)، والثاني عمل بالقلب (تصديق)، والثالث عمل بالجوارح (فعل). الأول العبادات، والثاني العقائد، والثالث المعاملات. ولكن أليست العبادة

^{٢٩} ... ثم كيفية التقرير الأول والتكميل بالتقرير الثاني بحيث يكون مُصدقًا كل واحد بين يديه من الشرائع الماضية والسنن السالفة، تقديرًا للأمن على الخلق، وتوقيفًا للدين على الفطرة. فمن خاصية النبوة ألا يُشاركهم فيها غيرهم. وقد قيل إن الله عز وجل أسَّس دينه على مثال خلقه ليستدلَّ بخلقه على دينه، وبدينه على وحدانيته ... ولن يُتصور وضع الملة وشرع الشريعة إلا بوضع شارع يكون مخصوصًا من عند الله بآياتٍ تدلُّ على صدقه، وربما تكون الآية متضمنة في نفس الدعوى، وربما تكون مُلزمة منه، وربما تكون مُتأخرة (الملل، ج ١، ص ٥٧-٥٩). والتوحيد جاء به كل نبي من لدن آدم إلى يوم القيامة (التحفة، ص ١٢-١٣). وقد جاءت به جميع الرسل من آدم حتى محمد (الحصون، ص ٥).

أيضاً بالقلب وبالجوارح، فتشمل العقائد والمعاملات؟ وفي آخر مرحلة من مراحل الوحي يكون الوحي إمكانية تحقيق من خلال طاقة الإنسان. ولما كانت الطاقة قولاً ووجداناً وعملاً كان القول هو الإعلان عنه، والوجدان تمثُّله، والفعل تحقيقه. ليس الإسلام إذن هو مجرد الخضوع والانقياد بالمعنى الشائع دون تمييز بين الله والسلطان، بل هو تعبير عن الطاقة الإنسانية، بالقول باللسان والعمل بالجوارح، بالكلمة والفعل. الإسلام إذن أقرب إلى الشهادة باللسان وباليدين. فإذا كان الخارج قيداً وقهراً ورضوخاً للأمر الواقع، فإن الإسلام يكون ثورة وتحرراً وغضباً ورفضاً وتمرداً. وتبدأ العقائد المتأخرة من الإيمان، وتُعرفه بأنه الاستسلام والانقياد، وتجعل مضمونه إما الغيبيات أو العبادات أو الحدود دون فكر أو فعل، ودون حق أو طلب. ويُفَرِّغ الإيمان من أي مضمون اجتماعي أو سياسي أو اقتصادي يربط المؤمن فرداً وجماعة بمصالحه وحياته، ويجعله قادراً على الدفاع عن حقوقه، وليس فقط مطالبته بتحقيق واجباته.^{٣٠} وبهذا المعنى، الإسلام كاستسلام، يُشار إلى الفرقة الناجية، فرقة السلطان.^{٣١}

^{٣٠} الإسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهراً، ويشترك فيه المؤمن والمنافق. الإسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهراً موضع الاشتراك فهو المبدأ، ثم إذا كان الإخلاص معه بأن يُصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ويُقر عقداً بأن القدر خيرُه وشره من الله كان مؤمناً حقاً، ثم إذا جمع بين الإسلام والتصديق، وقرن بين المجاهدة والمشاهدة، وصار غيبه شهادة، فهو الكمال. فكان الإسلام مبدأً، والإيمان وسطاً، والإحسان كمالاً. وعلى هذا شمل لفظ المسلمين الناجي والهالك (المِلل، ج ١، ص ٥٩-٦٠). الإسلام هو الخضوع والانقياد باطنياً وظاهراً لما جاء به الرسول، وعُلِمَ مجيئه بالضرورة؛ أي يقيناً. اعلم أن الإيمان الذي كُلِّفَ الله به عباده، وجعل جزاءه دخول الجنة والنجاة من النار، هو تصديق سيدنا محمد فيما عُلِمَ مجيئه بالضرورة؛ أي اعتقاد صدقه اعتقاداً جازماً فيما جاء به عن الله، وعُلِمَ مجيئه به يقيناً، مع الإذعان القلبي لذلك. وذلك مثل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر واقتراض الصلاة، وبقية العبادات الإسلامية من الزكاة والصيام والحج على المُستطيع، وتحريم قتل النفس المعصومة ظلماً والزنا وأمثال ذلك، فكلُّ من الإيمان والإسلام المُنجِّين لا ينفك عن الآخر؛ فكل مؤمن مسلم، وكل مسلم مؤمن؛ لأن المصدق ذلك التصديق للرسول لا بد أن يكون خاضعاً لما جاء به، والخاضع هذا الخضوع لا بد أن يكون مُصدقاً لذلك التصديق، ثم إن النطق بالشهادتين شرط لازم لإجراء الأحكام الدنيوية على المؤمن (المناكحة، الصلاة خلفه وعليه، الدفن ...)، فإذا لم ينطق بهذا القدر كالخرس، أو مات عقب إيمان قلبه، فهو مؤمن ناجٍ. ولكنه إن امتنع عن النطق بهما عناداً بعد أن عُرض عليه، فهو كافر، ولا عبرة بتصديق القلب (الحصون، ص ٦).

^{٣١} قد يرد الإسلام وقرينه الإحسان، وعلى هذا خُصَّ الإسلام بالفرقة الناجية (المِلل، ج ١، ص ٦١).

(٢) من الوحدة إلى التفرق

تصف الفرقة الناجية تاريخ الفكر البشري، بل وتاريخ الإنسانية ذاتها، كمسار من الوحدة إلى التفرق، من الطاعة إلى العصيان، من الخير إلى الشر؛ وبالتالي تتم إدانة التاريخ والزمان والتطور، وإدانة كل جهد بشري وقضاء على التعددية. ولا سبيل إلى صلاح العالم ونجاة البشرية إلا بالعودة من جديد من التفرق إلى الوحدة، من العصيان إلى الطاعة، ومن الشر إلى الخير. ومرةً يتم هذا الوصف بصورةٍ فنيةٍ شعريةٍ رمزيةٍ عن طريق رفض الشيطان السجود لأدم قياسًا للنار على الطين، وهو قياسٌ كمي خاطئ يُغفل الكيف؛ ومرةً أخرى، وهو الهدف من هذا الوصف، عن طريق وصف مسار علم أصول الدين على أنه انتقال من النقل إلى العقل؛ وبالتالي يضلُّ كما ضلَّ الشيطان من قبل. الأمة إذن لها بدايتان؛ الأولى قياس الشيطان، والثاني أعمال العقل! وكلاهما شر؛ الأول أدَّى إلى الطرد من الجنة، والثاني أدَّى إلى الفرق الضالَّة!

(١-٢) التاريخ الرمزي

يبدأ التاريخ، عند الفرقة الناجية، بصورةٍ فنيةٍ أقرب إلى الشعر منها إلى العلم، وأدنى إلى الخيال منها إلى الواقع، تُوحى بأن التفرق والتشتُّت حدثًا في البداية لأول مرة منذ الخليفة قبل أن يقع للمرة الثانية في التاريخ الإنساني بعد ظهور الوحي. فالتاريخ له بدايتان؛ الأولى بداية الخليفة، والثانية اكتمال الوحي ووحدة الفكر. البداية الأولى افتراضيةٌ خالصة، تعتمد على التاريخ الشعري أو على التفسير الفني للنصوص الدينية للحصول على دلالةٍ مُشابهةٍ للبداية الثانية، وكأن التاريخ يعود كما بدأ. ولا يقتصر الأمر على الدلالة الشعرية، بل يُفسَّر النص الفني على أنه يحتوي على وقائع حدثت بالفعل. حدث التشتُّت الأول في البداية بإعمال الرأي والقياس، وذلك بمقابلة الرأي بالنص، أو مقابلة الهوى بالأمر، إعمالًا للعقل وإثباتًا للحرية.^{٣٢} والتاريخ الشعري القائم على الصور الفنية أفضل استعملاً من

^{٣٢} هذه هي حكاية إبليس، ورفض السجود لأدم، ونقاشه مع الله. ويذكرها الشهرستاني في التوراة والإنجيل والقرآن للدلالة على صفتها الكونية السابقة على الأديان الثلاثة، ويضع على لسان إبليس أسئلة

التاريخ الأسطوري، إلا إذا فُهمت الأسطورة كصورة فنية. فلفظ الأسطورة يعني في التراث وفي أصل الوحي الخرافة بالتعارض مع الواقع، في حين أن لفظ الشعر والتخييل ألفاظُ تراثية، وكذلك الحال مع لفظ الصورة الشعرية وانتمائها إلى الثقافة الأدبية المعاصرة.^{٣٣} وتعتمد هذه البداية الشعرية مع الكتب المقدسة الأخرى القائمة على عقائد السقوط والطرْد والحِرمان كوقائع وحوادث تاريخية، وليس فقط كصورٍ شعرية. ونظرًا لاعتماد الفرقة الناجية على التفسير بالمأثور، فقد دخلت كثيرٌ من الإسرائيليات لتأصيل عقائدها، وهي الصورة الشعرية نفسها الموجودة في حضاراتٍ أخرى وتُفسَّر لا على أنها صراع العقل مع النقل، وصراع الموضوعية مع الذاتية، وصراع الحرية مع القدرية، بل على أنها تنقل أخبارًا عن وقائع العصيان والحِرمان والطرْد والخطيئة والسقوط.^{٣٤}

سبعةٌ تدلُّ على أنه يُمثل الاتجاه الاعتزالي، والله — تعالى — يُمثل الاتجاه الأشعري! فالمعتزلة يُشاركون إبليس في إعمال الرأي، والأشاعرة يُشاركون الله — تعالى — في الدفاع عن النص. وهذه الأسئلة هي: (أ) إذا كان الله يعلم مسبقًا ما يصدر عن إبليس، فلمَ خلقه؟ وهو سؤال عن الغاية التي تُبْتَنىها المعتزلة ويُكرها الأشاعرة. (ب) إذا كان الله قد خلق إبليس على إرادته، فلمَ كلَّفه بمعرفته وطاعته؟ وما الحكمة في التكليف؟ وهو سؤال عن الحرية التي تُبْتَنىها المعتزلة وتُنكرها الأشاعرة. ويرجع كلاهما إلى إنكار الأمر بعد الاعتراف بالحق. (ج) إذا كان الله قد خلق إبليس وكلَّفه فالتزم بالتكليف، فلمَ أمره بالسجود؟ وهو تأكيد للعبث الذي تُبْتَنىه الأشاعرة وتُنكره المعتزلة. (د) إذا كان الله قد خلق إبليس وكلَّفه فالتزم بالتكليف، ورفض السجود، فلماذا لُعن في حين أنه لم يقل لا أسجد إلا لله؟ وهو سؤال يؤكد على الاعتراض على الله كتهمة من الأشاعرة إلى المعتزلة، وهو في الحقيقة يكشف عن تنزيه الله عند المعتزلة. (هـ) إذا كان الله قد خلق إبليس وكلَّفه فالتزم بالتكليف، ورفض السجود، ولُعن، فلماذا أُدخل الجنة ووسوس لآدم؟ وهو سؤال عن المعاد. (و) إذا كان الله قد خلق إبليس وكلَّفه فالتزم بالتكليف، ورفض السجود، ولُعن، ووسوس لآدم، فلماذا سلَّطه على أولاده؟ وهو سؤال عن المسئولية. (ز) إذا كان الله قد خلق إبليس وكلَّفه فالتزم بالتكليف، ورفض السجود، ولُعن، ووسوس لآدم، وسلَّطه على أولاده، فلماذا استمهل؟ وهذا سؤال عن الزمان والتاريخ والحياة كرسالة (المِلل، ج١، ص ١٥-٢٣).

^{٣٣} ذَكَرَ لفظ «أساطير» في القرآن تسع مرات: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾؛ بمعنى سُلبي في مُقابل التنزيل والآية والوعد، الخرافة في مُقابل الواقع.

^{٣٤} وتلك الشُّبُهات (شبهات إبليس) مسطورة في شرح الأنجيل الأربعة، إنجيل لوقا ومارقوس ويوحنا ومَتَّى، مذكورة في التوراة مُنفردة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود. هذا الذي ذكرته مذكور في التوراة ومسطور في الإنجيل على الوجه الذي ذكرته (المِلل، ص ١٥، ص ١٨).

وتضع الصورة الشعرية شبهاتٍ سبعة^{٣٥} تُفيد بأن الموقف الإنساني شبهة، وأن السؤال عنها يوقع لا محالة في تناقض، وهي الشبهات نفسها التي يقوم عليها علم الكلام. تُمثل الفرق الهالكة، وفي مقدمتها المعارضة العلنية من الداخل، اختيار الشيطان نظرًا لاعتمادها على العقل. وتُمثل الفرقة الناجية، فرقة السلطان، اختيار الله نظرًا لاعتمادها على النقل. الشبهة الأولى تُشير إلى تعارض العلم المُطلق مع الخلق باعتباره مصيرًا وتاريخًا محددًا في العلم، ومع ذلك مرهون بحرية الإرادة الإنسانية. وإذا كانت الفرقة الناجية تأخذ صف العلم الإلهي وتُضحى بالخلق الإنساني، فإن الفرق الهالكة خاصة المعارضة العلنية من الداخل تأخذ جانب الحرية الإنسانية وتُضحى بالعلم المسبق. فإذا كان القياس هو المزايدة في الإيمان أمام العامة وفي أعين السلطان، كان الاختيار لعقائد الفرقة الناجية! والحقيقة أن العلم المطلق لا يمنع من تقرير مصير الإنسان لذاته؛ لأن العلم المطلق علمٌ حقيقي، أي أنه مطابق للواقع، لا بمعنى أنه يفعل مباشرةً، بل بمعنى أنه يفعل من خلال الفعل الإنساني. وهذا لا يعني أن العلم المُطلق خاملٌ غير مؤثر، بل بمعنى أن الإنسانية لا تتحقق إلا بالفعل في التاريخ. العلم مسار التاريخ، أو فكر العمل، أو نظرية السلوك، إذا ما بعد العلم عن التشخيص الذاتي كصفة لذاتٍ مشخص. والشبهة الثانية تُشير إلى التعارض بين خلق الإنسان على إرادة الله وبين تكليفه على إرادة الإنسان الخاصة. فإذا أخذت الفرقة الناجية الاختيار الأول، فإن الهالكة تأخذ الاختيار الثاني. أليس فضل الله على الإنسان عظيمًا أمام السلطان وفي أعين العامة؟ والحقيقة أن التكليف إثبات لغاية الإنسان ودعوته، وأن الحياة الإنسانية أساسًا هي تحقيق الرسالة. ولا يتم هذا التحقيق وفقًا لإرادة مسبقة، فالإرادة المطلقة هي إرادة التاريخ وقوانينه ومساره التي تتحقق بالفعل الإنساني الفردي والجماعي على السواء؛ وبالتالي تبتعد الإرادة المطلقة عن التشخيص الذاتي الخارجي، وتعود إلى أصلها كقانونٍ عام لمسار التاريخ، أو كنمط للتحقيق والتكليف ليس مُضادًا

^{٣٥} إن المعلوم الذي لا مراء فيه أن كل شبهة وقعت لبني آدم فإنما وقعت من إضلال الشيطان الرجيم، ومن وساوسه نشأت شبهاته. ولا يجوز أن تعدد شبهات فرق الزيغ والكفر هذه الشبهات وإن اختلفت العبادات وتباينت الطرق، فإنها بالنسبة إلى أنواع الضلالات كالبدور. وقال المتأخر من ذريته كما قال المتقدم: أنا خيرٌ من هذا الذي هو مهين. وكذلك تعقُّبنا أحوال المتقدمين منهم وجدناها مطابقةً لأقوال المتأخرين. كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم، فتشابههم قلوبهم، فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به ... (الملل، ج ١، ص ١٨-٢٠).

للحرية، وليس مانعاً لها، بل هو موجّه لها يُعطيها أساسها النظري ومسارها المختار. والشبهة الثالثة عن أمر الشيطان بالسجود لأدم وعصيان الشيطان لله، بطبيعة الحال تختار فيها فرقة السلطان الطاعة لله وتنفيذ الأوامر، بينما تختار الفرق الهالكة العصيان ورفض السجود لأحد إلا لله، حتى ولو كان ذلك عصيانياً لأوامر الله. واختيار الفرقة الناجية يرضاه السلطان، ويتملق أذواق العامة إيمانهم الاجتماعي بالله. ومن ذا الذي يرفض أوامر الله وأوامر السلطان؟ والحقيقة أن الإنسان هو القيمة الأولى في الحياة على رأس سُلّم القيم، وله يخضع كل شيء في الطبيعة، وكل فعل في التاريخ يُقاس بمدى تحقيقه لهذه القيمة؛ فرفض السجود لأدم هو رفض للاعتراف بالإنسان كقيمةٍ مُطلقة. وإن السجود للإنسان وليس السجود لله لهو تنفيذ للأمر الإلهي وتحقيق لإرادته. والشبهة الرابعة تحتوي على الحكم بإدانة كل من لا يعترف بالإنسان كقيمةٍ أولى، حتى ولو كان السبب في عدم الاعتراف التشدد بالإيمان والمزايدة فيه بدعوى عدم السجود إلا لله. الإنسان قيمة في أعلى سُلّم القيم. وقد تتنازل قيمٌ أخرى أعلى منه حتى الفكر المطلق ليُعلن أن الإنسان قيمةٍ أولى. وهو بهذا الإعلان والاعتراف يُثبت إطلاقيته، فلا إطلاقية تُثبت إلا بإثبات الإنسان كقيمةٍ أولى. والشبهة الخامسة أنه بالرغم من لعن الشيطان وإصدار حكم عليه بالإدانة، فقد دخل الجنة ووسوس للإنسان. ولا يعني ذلك أن كل ما يأتي للإنسان من أفكار فإنها من وسوسة الشيطان كما تقول الفرقة الناجية وكما يريد السلطان، بل تعني أن الاعتراف بالإنسان كقيمةٍ أولى ليس مجرد اعتراف نظري، بل هو جهدٌ عملي يتحقق بالفعل، وكأن الاعتراف النظري يحتاج إلى اعترافٍ آخر عملي بدفاع الإنسان عن وضعه كقيمةٍ أولى، والدخول في صراع مع كل القوى التي تُنكر عليه هذا الحق. فالإنسان ليس إمكانيةً محدودة ذات اتجاه واحد، بل هو إمكانية تحقق سلباً أم إيجاباً. هو إمكانية تحقق في مواقف تتخللها عقبات؛ لأن وجود العقبة ضرورة لتحقيق الإمكانية، وحشد الطاقات النظرية والعملية. وقد تكون الموانع ذاتية مثل الأهواء والانفعالات، وقد تكون موضوعية مثل الأوضاع الاجتماعية والسياسية. فالمانع ضرورة لتخطيته، والعقبة شرط لتذليلها. والشبهة السادسة عن وسوسة الشيطان ليس فقط لأدم، بل لأولاده، تتملق أذواق العامة عن براءة الأطفال وعدم مسئوليتهم عن غوايات الآباء. والحقيقة أن الإنسان هو الإنسان في كل زمان ومكان؛ بناؤه واحد، وشعوره واحد، وموقفه من العالم واحد، لا فرق بين أب وابن، أو بين أسلاف وأحفاد. كل إنسان مسئول عن نفسه من حيث هو إنسان، وليس من حيث هو ابن لأب. والشبهة السابعة والأخيرة عن السبب في الاستمهال والنظرة، فإنها تقوم أيضاً على المزايدة في الإيمان، وافترض تدخل

الله لهزيمة الشيطان دفاعًا عن الإنسان، وحرصًا له من الوقوع في الغواية، وإنكار دور الإنسان والزمان وحركة التاريخ. والحقيقة أن الزمان قد أُعطي للإنسان ليفعل فيه، كما أُعطي له التاريخ ميدانًا للعمل؛ فلا نهاية بلا بداية، ولا خاتمة بلا مشروع. الإنسان حياته، وحياته تاريخه، وتاريخه سلوكه، وسلوكه تحقيق لغاية، وغايته رسالته، ورسالته مصيره. وطبقًا لهذا التاريخ المعبر عنه بالصورة الفنية تتول الوقائع الحالية حسب الفكر المسبق على ما هو معروف في تاريخ الأديان باسم تنميط الوقائع؛ فأسئلة الفرق الكلامية كلها لا تخرج عن الأسئلة الأولى التي سألها إبليس، ويكون التاريخ حينئذٍ عودًا على بدء، ومُعِيدًا لنفسه.^{٣٦} والحقيقة أنه إذا كان هذا الوصف يعني الانحدار والسقوط والتشتت والتفرق، أي إذا كان وصفًا سلبيًا، كان جحدًا للواقع، وإيقافًا لحركة التاريخ، وإلغاءً لعمل الفكر البشري، وقضاءً على الحضارة. أما إذا كان هذا الوصف يُشير إلى حركة إيجابية تظهر فيها أنماط الفكر في كل زمان ومكان، ودون حركة دورية، ودون إدانة للتاريخ، كان وصفًا واقعيًا يُثبت الحركة والزمان والتاريخ. فالتقابل بين العقل والهوى، بين الموضوعية والذاتية، بين الخارج والداخل، بين الأمر والتلقائية، بين التسليم والرفض، تقابل يُعبر عن الموقف الإنساني العام في كل زمان ومكان بإضافة بعض النُضج في التجربة البشرية أثر تراكم التجارب والاستفادة منها، ثم تتحول البداية الزمانية الافتراضية الأولى في الصورة الفنية في أول العالم إلى بداية زمنية فعلية ساعة ظهور الوحي وإعلان النبوة. ويبدو التفسير النمطي للوقائع أيضًا؛ فكلُّ ما وقع من حوادث التاريخ وقعت أنماطه في الجيل الأول. ويصعب تغيير التاريخ دون نمط؛ ولذلك يكون تطوُّر التاريخ في بنائه، ويكون ماضيه في حاضره، وحاضره ماضيه. يتمُّ تفسير الحاضر بالماضي، والماضي بالحاضر؛ فالشعور الإنساني واحد، والموقف من الحياة واحد؛ فلا تاريخ بلا شعور، ولا شعور بلا تاريخ.^{٣٧}

^{٣٦} تنميط الوقائع أو تفسير الوقائع الحالية طبقًا لأنماط سابقة، وكأنها تحقيق لنبوءتها معروف في تاريخ الأديان والدراسات المعاصرة حول الكتب المقدسة باسم Stéréotype.

^{٣٧} في بيان أول شبهة وقعت في الملة الإسلامية، وكيفية انشعابها، ومن مُصدرها، ومن مُظهرها. وكما قرَّنا أن الشبهات التي في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان، كذلك يمكن أن يُقرَّر في زمان كل نبي ودور كل صاحب ملة وشريعة، أن شبهات أمته في آخر ناشئة من شبهات خصماء أول زمانه من الكفار والمنافقين، وأكثرها من المنافقين. وإن خفي علينا ذلك في الأمم السالبة

وفي كلتا الحالتين، البداية الأولى والبداية الثانية، يظهر الدرس المستفاد، وهو أن الانتقال من الوحدة إلى التشّت عملٌ من أعمال العقل، أو بتعبير أدقّ نقص في العقل، وتحكّم بالهوى، وتأويل للنصوص، وإعمال للجهد. وكأن السؤال عن العلة جريمة تستحق العقاب، وكأن عقل الإنسان قاصر عن فهم الأسباب، بل ولا يجوز للإنسان أن يتساءل وأن يستدرك.^{٣٨} تعني البداية الأولى أن الإيمان بالتوحيد يقتضي التسليم، وأن أي استفهام بعد الإيمان يدل على عدم صدق الإيمان، مع أن إبراهيم سأل حتى يطمئن قلبه واستجيب لسؤاله؛ فالسؤال والاستفسار والاستدراك نزوعٌ إنساني لا يُجحد.^{٣٩} كما نشأت الشبهات في أول الزمان من إعمال العقل، فإنها نشأت أيضًا في أول ظهور الوحي وإعلان النبوة من إعمال العقل، والسؤال والرغبة في المعرفة، والقياس والبحث عن العلة. فكلُّ إعمال للعقل خروج على النبوة، وكل سؤال انحراف عنها. فالخوارج هم العقلاء، والعقلاء هم الخوارج! إن السؤال ليس شبهة، بل هو خُلُق حضاري، وبداية لتحدي الواقع وتنظيره بالفكر. والاستدراك ليس هدمًا، بل هو عثور على تصورٍ مُتناسق للعالم حتى يشعر الإنسان بوثام معرفي مع الطبيعة يستطيع بعده من السيطرة على قوانينها وتسخيرها لصالحه. وما دام التفسير خلقًا إنسانيًا يُعبر عن وجود الإنسان في موقف، فإنه يكون مُعبرًا بالضرورة عن

لتمادي الزمان، فلم يخفَ في هذه الأمة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات مُناقفي زمن النبي (المِلل، ج ١، ص ٢٣).

^{٣٨} وأنت ترجع في أمرك كله إلى عقلك الفاسد، ورأيك الأعرج، فتقول قد فعل فلان ولم كان وممّ كان. أنت يا جاهل قد ضارَع قولك إبليس حين قاس ... فأنت تُعارض كما عارض وليُّك الشيطان. ثم من أدلّ الأدلة أنك لو تقطعت واجتهدت لم يصحّ لك أصل تعتمد عليه إلا أن تكذب وتنقل الكذب لتستريح إليه، ولا راحة لكذّاب ... وأيضًا فتأويلك القرآن على غير تأويله، وقولك فيه برأيك الفقير، ومخالفتك للسلف، وخروجك من العلم، ورجوعك إلى الجهل الذي هو أولى بك، وقولك في حجته روى فلان وفلان، فأنت ضالٌّ مُضِلٌّ تركت السواد الأعظم، وتركت طريق الموازنة ... فالله الله في نفسك! انتبه، ودع ما يريبك لما لا يريبك، ولا تتبع هواك، فليس على وجه الأرض شخصٌ يَعِدُ عن السنة والجماعة والألفة إلا كان مُتبعًا لهواه، ناقصًا لعقله، خارجًا من العلم والتعارف. فالزم للحق ترشد ... (التنبيه، ص ١١-١٢).

^{٣٩} إنك في تسليمك الأول أنني إلهك وإله الخلق غير صادق ولا مُخلص؛ إذ لو صدقت أنني إله العالمين ما احتكمت عليّ بـ «لم»، فإني الله الذي لا إله إلا أنا، لا تسأل عما أفعل، والخلق مسئول (المِلل، ج ١، ص ١٨). (وهو ما أثّر أخيرًا في مجلس الشعب المصري حين حاول فقيه السلطان تطبيق هذه الآية الخاصة بالله على الحاكم، واعتراض فرق المعارضة عليه.)

هذا الموقف الذي يتدخل فيه الهوى والانفعال والمصلحة. ويكون السؤال: هل هذا الهوى ذاتي أم موضوعي؟ هل هذه المصلحة فردية أم جماعية؟ وبالإجابة على ذلك يتحوّل الوحي إلى حضارة، والنبوة إلى تاريخ. وهذا كله ليس سلباً بل إيجاب، وليس نقصاً بل كمال، وليس سقوطاً بل رفع، وليس طرداً أو حرماناً بل تكليف وحرية.^{٤٠} إن تحويل العالم الطبيعي إلى عالمٍ مُدركٍ ليس نفيّاً للوحي، بل هو تمثّل للوحي كمعرفةٍ قبل استعماله كموجّه للسلوك، وتأصيله كبناءٍ نظري مثالي للعالم. فالوحي لا يتحدث بنفسه، بل يُعطيه الإنسان اتّساقه العقلي، ويكتشف أساسه النظري. والإنسان ليس آلةٌ تؤمّر فتطّيع، بل هو إمكانيات للفهم والتمثّل، وقدرات السلوك القائم على البواعث، وإمكانية حركة تلقائية تُعبّر عن طبيعته المثالية. وأمر الوحي ليست قواهر وزواجر وموانع وروادع، بل موجّهات للسلوك، وبواعث للفعل، تثبيت لغاية، وتأسيس لنظر، وازدهار لطبيعة، واكتمال لموقف. ويُعيد التاريخ نفسه، ويدور الشعور في التاريخ، ويخرج علم الكلام في بدايةٍ ثالثة ناشئاً عن إعمال العقل في النص. ولما كان العقل صورةً للجهد الإنساني، فقد يكون أقرب إلى الهوى أو الرأي أو المصلحة أو سوء النية أو النفاق. ولما كان العقل أعور، أي لا يرى إلا من جانبٍ واحدٍ نشأت الفرق، كلّ منها يُعبّر عن جانب، وكلها نتيجة إعمال العقل! فهل هذه صورة العقل؟ ألا يوجد عقلٌ بديهي لا دخل فيه للهوى؟ هل العقل سبب للسقوط والانحدار أم سبب للتطور والازدهار؟ ويقوم حكم العقل على القياس، ويعني القياس بالضرورة التماثل بين شبيهيّين، وهو قياس الشبه؛ ومن ثَمَّ يؤدي القياس إلى قياس الغائب على الشاهد؛ مما يؤدي بدوره إلى التقصير في حق الغائب، والغلو في حق الشاهد؛ أي إنزال الغائب إلى مستوى الشاهد، ورفع الشاهد إلى مستوى الغائب. فالقياس يُقلّل المسافة بين المثالي والواقعي حتى يتم إلغاؤها كليّةً في النهاية. وهي حقيقةٌ معرفية تُعبّر عن الموقف الإنساني في إدراكه لنفسه وللعالم، فهو يُعبّر عن الغائب بالشاهد إن كان يريد

^{٤٠} فلم يخفَ في هذه الأمة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات مُناقفي زمن النبي؛ إذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى، وشرعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرّى، وسألوا عما مُنعوا من الخوض فيه والسؤال عنه، جادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدل فيه؛ فمن اعترض على الرسول الحق أولى أن يصير خارجياً. أوليس ذلك قولاً بتحسين العقل وتقبيحه، وحكماً بالهوى في مقابلة النص، واستكباراً على الأمر بقياس العقل ... وتصريح بالقدر ... وتصريح بالجبر ... صارت الاعتراضات كالبدور، وظهر منها الشبهات كالزروع (الملل، ج ١، ص ٢٣-٢٥).

الواقع والعمل والتاريخ، ويُعبر عن الشاهد بالغائب إن كان الشاهد مُتأزماً يريد دفعه إلى المثال ولو التعبير عنه بالتمني. وقياس العلة كقياس الشَّبه محاولة للسيطرة على العالم وإخضاعه بعد فهمه وتنظيره. هو قياسٌ يبحث عن سبب الوجود ومن أجل اكتشاف قوانين الطبيعة حتى يسير الإنسان معها، يستمدُّ منها قُوَّته ويُوحدُها مع قُواهرها. قامت المعارضة السرية في الداخل بالحكم على الخالق في الخلق وانتهت إلى الغلو، وقامت المعارضة العلنية في الداخل بالحكم على الخلق في الخالق وانتهت إلى التقصير. الأولى حلولية الصفات، والثانية مُشبهة الأفعال. الأولى تُشبه الخالق بالخلق، والثانية تُشبه الخلق بالخالق.^{٤١}

وتردُّ بعض الحركات الإصلاحية الحديثة الاعتبار لهذا المسار الطبيعي من الوحدة إلى التعدد، باعتبار أنه من صنع العقل والتفسير والتأويل لفهم النص وتعقيل العقيدة؛ فانفصام الوحدة وتحولها إلى فرق وشُعَب ليس ظاهرةً سلبية تدلُّ على عِصيان، بل هي بداية الفكرة ونشأة الحضارة.^{٤٢} وقد ساهمت في ذلك عوامل عدة، منها عامل حضاري، وهو فعل الحضارات القديمة الدخيلة، وضرورة الرد عليها. ومنها عامل اجتماعي فقهي؛

^{٤١} الجنوح إلى الهوى في مُقابل النص، فاللَّعين الأول لما أن حَكَّم العقل على من لا يحتكم عليه العقل لَزِمه أن يُجَرِّي حكم الخالق في الخلق، أو حكم الخلق في الخالق. الأول غلو، والثاني تقصير. فصارت من الشبهة الأولى مذاهب الحلولية والمُشبهة والغلاة من الروافض، حيث غَالُوا في حق شخص من الأشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال. وصارت من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والجسمية، حيث قصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين. فالمعتزلة مُشبهة الأفعال حلولية الصفات. وكل واحد منهم أَعور بأي عَيْنَيْه يشاء. فإن من قال إنما يحسُن منه ما يحسُن منَّا، ويقبح منه ما يقبح منَّا، فقد شَبَّه الخالق بالخلق. ومن قال بوصف الباري تعالى بما وصف به الخلق، أو بوصف الخلق بما وصف به الباري عز اسمه، فقد اعتزل عن الحق. وسنح القدرية حتى في طلب العلة في كل شيء، وذلك من سنح اللعين الأول إذ طلب العلة في الخلق أولاً، والحكمة في التكليف ثانياً، والفائدة في التكليف السجود لآدم ثالثاً، وعنه نشأ مذهب الخوارج؛ إذ لا فرق بين قولهم «لا حكم إلا الله» و«لا يحكم الرجال»، وبين قوله «لا أسجد إلا لك، أسجد لبشرٍ خلقته من صلصال ...» وبالجمل، كلا الطرفين في قصد الأمور ذميم. فالمعتزلة غَالُوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا إلى التعطيل بنفي الصفات المُشبهة، وقصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الأجسام. والروافض غَالُوا في النبوة والإمامة حتى وصلوا إلى الحلول. والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال (الملل، ج ١، ص ١٩-٢٠).

^{٤٢} غير أن شيئاً لم يَقف في سبيل الدعوة الإسلامية، ولم يحجب ضياء القرآن من الأطراف النائية عن مثار النزاع، وكان الناس يدخلون فيه أفواجا من الفرس والسوريين ومن جاورهم والمصريين والأفريقيين ومن يليهم، واستراح جمهورٌ عظيم من العمل في الدفاع عن سلطان الإسلام، وأن لهم أن يشتغلوا في أصول العقائد والأحكام بما هدامهم إليه سير القرآن اشتغالا يُحرص فيه على النقل، ولا يُهمَل فيه اعتبار

أي فعل الأحداث الجديدة، وضرورة فهمها، واستنباط أحكام لها. ومنها عاملٌ سياسي، أي التعبير عن الصراع بين السلطة والمعارضة. كما يتطلب ذلك معرفة الظروف القديمة التي أدت إلى نشأة الحضارة وكيفية نشأتها، ثم معرفة الظروف الحالية التي يمكن أن تُساعد على نشأة حضارة جديدة، ثم مقارنة بين المرحلتين. فإذا تشابهت الظروف تشابهت الحلول والمواقف الحضارية، وإذا اختلفت الظروف اختلفت أيضًا الحلول والمواقف، وتحتّم إعادة الاختيار من جديد. وهنا تبدأ عملية تنقية التراث ونقد التراث، وإعادة الاختيار بين البدائل.^{٤٣} وبناءً على ذلك حاولت الحركات الإصلاحية الحديثة إعادة وصف نشأة علم الكلام وتطوّره لتصفيته من شوائبه التاريخية، والتوقف في مسأله العقائدية التي لا ينتج عنها أثرٌ عملي لتغيير الواقع الحالي، بل والتي قد ينتج عنها أثرٌ مُضاد.^{٤٤} كما تهدف بعض

العقل، ولا يُقضى فيه من نظر الفكر. ووُجد من أهل الإخلاص من انتدب للنظر في العلن والقيام بفريضة التعليم، ومن أشهرهم الحسن البصري، فكان له مجلس للتعليم والإفادة في البصرة يجتمع إليه الطالبون من كل صوب، وتمتحن فيه المسائل من كل نوع، وكان قد التحف بالإسلام، ولم يتبطّنه أناسٌ في كل ملة دخلوه حاملين لما كان عندهم، راغبين أن يصلوا بينه وبين ما وجدوه. فثارت الشبهات بعدما هبّت على الناس أعاصير الفتنة، واعتمد كل ناصر على ما صرّح به القرآن من إطلاق العنان للفكر، وشارك الدخلاء من حق لهم سبق من العرفاء، وبدت رءوس المشاكين تعلو بين المسلمين (الرسالة، ص ١٢-١٣).

^{٤٣} التراث والتجديد، ص ١٨-٢١، ص ١٥٧-١٦٨.

^{٤٤} مضى زمن النبي، وهو المرجع في الحيرة، والسراج في ظلمات الشبهة، وقضى الخليفان بعده ما قبلهما من العمر في مواجهة الأعداء، وجمع حكمة الأولياء، ولم يكن للناس من الفراغ ما يخلّون فيه من عقولهم ليلتلوها بالبحث في مباني عقائدهم، وما كان من اختلافٍ قليل رُدَّ إليهما، وقضى الأمر منه بحكهما بعد استشارة من جاورهما من أهل البصر بالدين إن كانت حاجة إلى الاستشارة. وأغلب الخلاف كان في فروع الأحكام لا في أصول العقائد، ثم كان الناس في الزمّين يفهمون إشارات الكتاب ونصوصه، يعتقدون بالتنزيه، ويفوضون فيما يوهّم بالتشبيه، ولا يذهبون وراء ما يفهمه ظاهر اللفظ (الرسالة، ص ٩). إنه من المعلوم أن المسلم عند كل مُطّلع على تاريخ الأمة المحمدية، أن إيمان أهل الإسلام بجميع ما جاء به الرسول كان في عصره السعادة مُستندًا للقرآن والحديث، مؤيّدًا بأدلة العقل السليم، الناهج في المنهج القويم، خالصًا من شوائب الشبه والأهواء، سليمًا من غوائل الأغاليط واختلاف الآراء؛ فلذلك كانت ثمرةً يانعة، وزهرةً ساطعة؛ فكنت ترى أفراد الأمة مُحافظين على إقامة العبادات، وانتظام شأن المعاملات، ومُمتثلين للأوامر مُنتهين عن المنكرات، مُتَحَلِّين بأخلاق الدين الحسنة، وأدابه المستحسنة؛ لأنه متى طاب الأصل طابت الفروع، وعذوبة الماء تنشأ من صفاء ينبوع. وقد دام ذلك في المسلمين وجماعة المُوحدين (الحصون، ص ٣).

الحركات الإصلاحية إلى العودة إلى الوحدة الأولى بطريقٍ صحي تقضي على هذا التشُّتُّ والتفرُّق، وتُعيد الوحدة الوطنية. فإذا كان الغرض من ذلك التوحيد بين المذاهب، فلا يعني ذلك التوحيد بين الجماعات، وتحقيق نوع من المصالحة الوطنية بين عدة قُوى اجتماعية، بل يعني توحيد الفكر ذاته، والرجوع إلى الأصول الأولى وإعادة تفسيرها بناءً على مُتطلبات الواقع، وتخليص المذاهب الفكرية من الوقائع التاريخية القديمة التي سبَّبت نشأتها.^{٤٥} لذلك لا يُعتبر ظهور الحركات الفكرية داخل الحضارة الإسلامية بدعاً وأهواءً، فذلك حكم قيمة وليس حكم واقع، بل هي حركاتٌ طبيعية عبَّرت عن البيئة الثقافية التي انتشر فيها الدين الجديد بأسلوب هذا الدين، وهي عمليةٌ حضارية طبيعية.^{٤٦} فقد نشأ علم الكلام كنظرية في العقل، ومحاولة لتنظير الأحداث، وإيجاد الأدلة والبراهين، وهو ما يسمح به الوحي ذاته، بخلاف مراحل الوحي السابقة التي لم يستطع العقل تنظيرها، وكان السبيل إليها العاطفة والقلب والانفعالات، أو الإرادة المطلقة التي لا تبرير لها.^{٤٧} وقد

^{٤٥} ... مع التوفيق بين المذاهب على قدر استطاعتي مُعرِّضاً عن كل ما كُثِّر فيه القول والقليل، معمولاً على ما يقتضيه الدليل، غير مُتعصب لمذهبٍ دون مذهب، بل أدور مع الحق حيث دار؛ لأن الله إنما كَلَّف عباده بما يقتضيه الدليل في الاعتقاد والعمل، ولم يُكَلِّف أحداً منهم بأن يكون أشعرياً أو ماتريدياً أو معتزلياً أو فلسفياً أو غير ذلك. وعلى العاقل المُنصف أن يدور مع الدليل الصحيح أينما دار، وأن يعرف الرجال بالحق، وألا يعود إلا على صحيح الأنظار (القول، ص ٢).

^{٤٦} كما عرف الأولون من العباسيين ما كان من الفُرس في إقامة دولتهم وقلب دولة الأمويين، واعتمدوا على طلب الأنصار منهم، وأعدُّوا لهم منصَّات الرقعة بين وُزرائهم وحواشيهم، فعلاً أمرٌ كثير منهم وهم لبسوا من الدين في شيء. وكان فيهم المانوية واليزدية ومن لا دين له، وغير أولئك من الفرق الفارسية، فأخذوا ينفثون من أفكارهم، ويُشيرون بحالهم وعقالهم إلى من يرى مثل آرائهم أن يقتدوا بهم، فظهر الإلحاد، وتطلَّعت رءوس الزندقة، حتى صدر أمر المنصور بوضع كتب لكشف شبهاتهم وإبطال مزاعمهم (الرسالة، ص ١٥-١٦).

^{٤٧} هذا النوع من العلم، علم تقرير العقائد وبيان ما جاء في النبوات، كان معروفاً عند الأمم قبل الإسلام؛ ففي كل أمة كان القائمون بأمر الدين يعملون لحفظه وتأْييده، وكان البيان من أول وسائلهم إلى ذلك، لكنهم كانوا قلماً يَنحون في بيانهم نحو الدليل العقلي، وبناء آرائهم وعقائدهم على ما في طبيعة الوجود أو ما يشتمل عليه نظام الكون، بل كانت مَنازع العقول في العلم ومَضارب الدين في الإلزام بالعقائد وتقريبها من مشاعر القلوب على طرقي نقيض. وكثيراً ما صرَّح الدين على لسان رؤسائه أنه عدو العقل، نتائجه ومقدماته، فكان ما في علوم الكلام من تأويل وتفسير وإدهاش بالمعجزات، أو إلهاء بالخيالات،

كان الاعتماد على العقل من طبيعة الوحي وبواعثه، وليس من خارجه من حضارة أخرى أو من ضرورة الحوار معها. ولم تكن الباطنية فرقةً كلاميةً بقدر ما كانت فرقةً فلسفيةً أو صوفيةً أو فقهيةً كرد فعل على مسألة العقل والنقل، وإيجاد بُعد ثالث هو القلب أو الباطن؛ فهي تُشارك العقل ضد النقل في التأويل، ثم تفترق عن العقل في وسيلة التأويل.^{٤٨} ونظراً لأهمية القضاء على وحدة الأمة جعلت الحركات الإصلاحية موضوع الفرق في مقدمة الرسالة، ليس في مؤخرتها كما هو الحال في المصنّفات التقليدية عندما ضُمَّت موضوع الفرق كملحق للإمامة.

يعلم ذلك من له إلمام بأحوال الأمم قبل البعثة الإسلامية. جاء القرآن فنهج بالدين منهجاً لم يكن عليه ما سبقه من الكتب المقدسة، منهجاً يمكن لأهل الزمن الذين أنزل فيه ولم يأت بعدهم أن يقوموا عليه، فلم يقصر الاستدلال على نبوة النبي بما عُهد الاستدلال به على النبوات السابقة، بل جعل الدليل في حال النبي مع نزول الكتاب عليه في شأن من البلاغة عن مُحاكاته فيه، ولو في مثل أقصر سورة منه. وقضى علينا من صفات الله ما أذن الله لنا ما أوجب علينا أن نعلم. لكن لم يطلب التسليم بالمجرد أنه جاء بحكاية، ولكن أقام الدعوى وبرهن، وحكى مذاهب المخالفين وكرَّ عليهم بالحجة، وخاطَب العقول، وطالب بالإمعان فيها لتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما دعاه ودعا إليه، حتى إنه في سباق قصص أحوال السابقين كان يُقرر أن للخلف سنة لا تُغيّر، وقاعدة لا تتبدّل. وتآخى العقل بالدين لأول مرة في كتاب مقدّس على لسان نبي مُرسَل بتصريح لا يُقبل التأويل. وتقرّر بين المسلمين كافةً — إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه — أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل، كالعلم بوجود الله، وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحي به إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالاته، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها. كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل؛ فاعتبار حكم العقل مع ورود أمثال من المُتشابهات في النقل فسح مجالاً للناظرين، خصوصاً ودعوة الدين إلى التفكير في المخلوقات لم تكن محدودة بحد، ولا مشروطة بشرط للعلم بأن كل نظر صحيح فهو مؤدّ إلى الاعتقاد بالله على ما وصفه بلا غلو في التجريد، ولا دُنُو من التحديد (الرسالة، ص ٥-٩).

^{٤٨} على هذا كان النزاع بين ما تطرّف من نظر العقل وما توسّط أو غلا من الاستمسك بظاهر الشرع، والكل على وفاق على أن الأحكام الدينية واجبة الاتّباع، ما يتعلق فيها بالعبادات والمعاملات وجب الوقوف عنده، وما مسّ بواطن القلوب وملكات النفوس فرض توطين النفس عليه. وكان وراء هؤلاء قوم من أهل الحلول والدهريين، وطلبوا أن يُحملوا القرآن ما حملوه عند النُحاقهم بالإسلام، وأفرطوا في التأويل، وحوّلوا كل عمل ظاهر إلى سرٍّ باطن، وفسّروا الكتاب بما يبعد عن تناول الخطاب بعد الخطأ عن الصواب، وعُرفوا بالباطنية أو الإسماعيلية. ولهم أسماء أخرى تُعرّف في التاريخ، فكانت مذاهبهم غائلة الدين، وزلزال اليقين، وكانت لهم فتَنٌ معروفة وحوادث مشهورة (الرسالة، ص ١٦-١٧).

(٢-٢) التاريخ الموجّه

ويُصاغ مسار التاريخ من الوحدة إلى التفرق لا على نحوٍ شعري، صورة العصيان، بل على نحوٍ تاريخي خالص بناءً على توجيه خاص من حديث الفرقة الناجية الذي يحكم من قبلُ بأن النجاة في الوحدة، والهلاك في التفرق، ويُحدد عدد التشعب والتفرق، ويُحصيها في اثنين وسبعين. وبالرغم من محاولة المؤرخ ضبط كل فرقة وحصرها، وتبني نظرة موضوعية مُحايِدة، إلا أن حديث الفرقة الناجية يظل موجّهًا له. ويختلف مؤرخ عن آخر في نسبة التاريخ الموضوعي إلى التاريخ الموجّه؛ فقد يعرض المؤلف للفرق أولاً عرضاً موضوعياً، ثم يعود فينقدها فاصلاً بين العرض والنقد، وهو يقوم في ذلك على التاريخ الموجّه.^{٤٩} وقد يعرض المؤلف عرضاً موضوعياً للفرق داخل الحضارة وخارجها دون نقد، ولكنه يقوم أيضاً على التاريخ الموجّه دون استعماله صراحةً في العد والإحصاء.^{٥٠} وقد يعرض المؤلف عرضاً موضوعياً للفرق داخل الحضارة مبيّناً الانتقال من الوحدة إلى التفرق.^{٥١} وقد يعرض المؤلف منذ البداية للفرق بالتاريخ الموجّه.^{٥٢} وفي كل الحالات ينتقل الشعور من التاريخ الفكري النمطي إلى التاريخ الموجّه، وتُرفض الفرق كلها إلا واحدة.

ويُستعمل التاريخ الموجّه إما في تاريخ الفرق أو في نسق العقائد. ففي تاريخ الفرق يقوم التاريخ الموجّه بتتبّع نشأة الفرق طبقاً لتوجيه فكري مسبق من النص الديني، فلا يكون البحث التاريخي بحثاً خالصاً، بل تحقيقاً لفكرة مسبقة، والبحث عنها في الوقائع الدالة عليها، بل وتنظيم الوقائع طبقاً لها، واختيار ما دل عليها منها.^{٥٣} وفي

^{٤٩} هذا هو ما اتبعه الملطي الشافعي في «التنبية والرد» في عرضه لمقالات الفرق الأربعة؛ الرافضة والمعتزلة والمرجئة والخوارج، ثم نقدها بعد ذلك.

^{٥٠} هذا هو موقف الرازي في «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، وكذلك ابن حزم في «الفصل».

^{٥١} هذا هو اختيار الأشعري في «مقالات الإسلاميين».

^{٥٢} هذه هي طريقة البغدادي في «الفرق بين الفرق».

^{٥٣} وهو المنهج الذي اتبعه البغدادي في «الفرق بين الفرق»، والإيجي في «العقائد»، لبيان افتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، وعقائد الفرق الناجية. وكذلك هو المنهج المتبع عند الإسفراييني في «التبصير»، والعلوي في «بيان الأديان»، والملطي الشافعي في «التنبية والرد». وهو أيضاً المنهج المتبع جزئياً عند الشهرستاني في «الملل والنحل» (الفرق، ص٦). وإننا نذكر لك في هذا الجزء الثالث الفرق الاثنتين

نسق العقائد القائم على التاريخ الموجّه يُكتفى بذكر العقائد النمطية، لا تلك التي خرجت عليها.^{٤٠} ومن مصنفات العقائد ما يضع التاريخ الموجّه في البداية وليس في النهاية، فتصير العقائد موجهة وليس التاريخ. وهناك مقدمات أخرى لمصنفات العقائد الغرض منها بيان اعتقاد الفرقة، وهي في الغالب الفرقة الناجية، وتفنيد آراء الفرق الأخرى. ومعظمها مقدمات لمصنفات عقائدية خالصة مهمة العقل فيها تبريرها، وأصحابها من الفقهاء الأشاعرة، وهي المؤلفات التي تُعتبر نواة المصنفات العقائدية الكاملة التي تُعرض لبناء العلم ذاته، والغالب عليها إثبات آراء أهل السنة والجماعة وتفنيد آراء المعتزلة.^{٤١} يُستعمل

والسبعين فرقة، ومن هي بأسمائها، وما ينتحل من كفرها وعدوانها، وأنها بانتحالها وفعالها في النار ... (التنبيه، ص ١٢-١٣). سألتهم — أسعدكم الله بمطلوبكم — شرح معنى الخبر المأثور عن النبي في افتراق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة، منها واحدة ناجية تصير إلى الجنة عالية، وبواقيتها عادية تصير إلى الهاوية، والنار الحامية، وطلبتهم الفرقة الناجية التي لا يزلُّ بها القدم، ولا تزول عنها النعم، وبين فرق الضلال الذين يرون ظلام الظلم نوراً، واعتقاد الحق ثبوراً، وسيصلون سعيراً، ولا يجدون من دون الله نصيراً؛ فرأيت إسعافكم بمطلوبكم من الواجب في إبانة الدين القويم، والصرط المستقيم، وتمييزها من الأهواء المنكوسة، والآراء المعكوسة؛ ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من يحيى عن بينة (الفرق، ص ٣).

^{٤٠} وتُستوفى أقسام الفرق الإسلامية ثلاثاً وسبعين فرقة (الملل، ج ١، ص ٥٣). ويُقسم البغدادي أبواب «الفرق» على النحو الآتي: (أ) في بيان الحديث المأثور في افتراق الأمة (ص ٤-١١). (ب) في كيفية افتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة (ص ١١-٢٨). (ج) في بيان تفصيل مقالات فرق أهل الأهواء، وبيان فضائح كل فرقة منها على التفصيل (ص ٢٨-٣٠). (د) في بيان الفرق التي انتسبت إلى الإسلام وليست منه (ص ٢٢٠-٣١٢). (هـ) في بيان أوصاف الفرقة الناجية (ص ٣١٢-٣٦٥).

^{٤١} أما بعد، فإنك سألتني أن أصنّف لك كتاباً مختصراً أبين فيه جُملاً توضّح الحق وتدمغ الباطل، فرأيت إسعافك بذلك، رزقك الله الخيرات، وأعانك على الخير والمطلوبات (اللُمع، ص ١٧). أما بعد، فإن كثيراً من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم في رؤية الله، وأنكروا الشفاعة، وجحدوا عذاب القبر، ودانوا بخلق القرآن، وأيقنوا أن العباد يخلقون الشر، وزعموا أن الله يشاء ما لا يكون، ويكون ما لا يشاء، وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم، وزعموا أن من دخل النار لا يخرج منها، وأنكروا أن يكون له يدان (الإبانة، ص ٧-٨). أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه يجب أن يقول: آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله، والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى، والحساب والميزان، والجنة والنار، حقّ كله (الفقه، ص ١٨٤). وسيُتضح لك أيها المشوق إلى اطلاع على قواعد أهل السنة، المُقترح تحقيقها بقواطع الأدلة، أنه لم يستأثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق، فاشكّر الله تعالى على اقتفائك لأثارهم، وانخراطك في سلك نظامهم وعياريهم، واختلاطك بفريقهم، فعساك أن تُحشّر يوم القيامة في زميرتهم (الاقتصاد، ص ٣-٤).

التاريخ الموجه إذن في المؤلفات العقائدية كمقدمة لها لتوجيه العقائد دون ذكر للفرق.^{٥٦} وهناك بعض المؤلفات العقائدية لا يهملها إلا أن تعلم اعتقادات الفرقة التي ينتسب إليها المؤلف، وهي أيضًا في الغالب الفرقة الناجية دون أية محاولة للإقناع النظري بها، وهي التي أصبحت فيما بعد موضوع الشروح على المتن.^{٥٧} وبعض المؤلفات الكلامية الأخرى موضوعة للعبارة والاستبصار والحفاظ على العقيدة، مهمتها تربوية خالصة للمحافظة على العقائد، وإقامتها على أسس راسخة، والتنبيه إلى مواطن الخطر في الديانات والنحل الأخرى؛ فهي أيضًا دفاعٌ تربوي ديني لترسيخ الإيمان، أو دفاعٌ تأسيسي ليس المقصود به الرد على الخصوم، بل تأسيس العقيدة، وإيجاد أصول عقلية في الإيمان حتى يتحول إلى تصديق، أو حتى يطمئن القلب كما حدث ذلك لإبراهيم. ويكون ذلك في معرض تأسيس العقيدة الإسلامية ضمن تاريخ الأديان.^{٥٨} وقد يكون الكتاب جدليًا من أوله إلى آخره ردًا

^{٥٦} يعتمد مُلا القاري على حديث الفرقة الناجية قبل بداية شرح عقائد أهل السنة كما عرضها أبو حنيفة في «الفقه الأكبر» (شرح الفقه، ص ٢).

^{٥٧} وذلك مثل «الفقه الأكبر»، «العقائد النسفية»، «العقائد العضدية»، «جوهره التوحيد»، «العقيدة التوحيدية»، «الخريدة البهية»، «جامع زبد التوحيد»، «وسيلة العبيد».

^{٥٨} فلما وفّقني الله لمطالعة مقالات أهل العلم من أرباب الديانات والمِلل، وأهل الأهواء والنحل، والوقوف على مصادرها ومواردها، واقتناص أوانسها وشواردها، أردتُ أن أجمع ذلك في مختصرٍ يحوي جميع ما تدبّر به المتدينون، وانتحلّه المتحلّون؛ عبرة لمن استبصر، واستبصارًا لمن اعتبر (المِلل، ج ١، ص ٤). فالله الله عبادة الله، اتقوا الله في أنفسكم، ولا يغرنكم أهل الكفر والإلحاد، ومن مؤه كلامه بغير برهان، لكن بتمويهات ووعظ على خلاف ما أتاكم به كتاب ربكم وكلام نبيكم، فلا خير فيما سواهما. واعلموا أن دين الله تعالى ظاهرٌ لا باطن فيه، وجهزٌ لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه. فإياكم وكلّ قول لم يُبين سبيله، ولا وضح دليله، ولا تعوجوا عمّا مضى عليه نبيكم وأصحابه (الفصل، ج ٢، ص ١٠٩). وقد أثبت ما يسر المتعلّم والمعلم، وينفع الجاهل سماعه، ويزيد البصيرة بصيرة (التنبيه، ص ١). ودلّلتك على منهج إسلامه، وجعلت كتابي هذا معقلًا للمسلمين، فمن نظر فيه مُنفهمًا لمعانيه، مُحققًا لأصوله، ومُحتجًا بفصوله، وناظرًا فيه، ازداد بصيرةً (التنبيه، ص ١٣). ليكون مجموعها للعالم تذكرة، وللمتكمّل تبصرة (الأصول، ص ١). هذا وقد استدعيتكم ذكر لَمَع من الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، فاستخرت الله في إسعافكم بمَنّاكم، والله المستعان، وعليه التكلان (لَمَع الأدلة، ص ٧٥). فدوّنك أيها الساري هذا النبراس، كتاب وهدي فيه نور للناس، يُرشدك إلى المكامن الخفية، من شرح العقائد النسفية (حاشية التفاتاني، ص ٢). فافتحصت لمعة من ظلم الدهر، ونوبة من أنياب النواشب، وانتهزت فرصة من عين الزمان، وخفة من زحام الشواشب، وأخذت في تصنيف مختصر مرسوم

رابعاً: من الوحدة إلى التفرق أو من التفرق إلى الوحدة

على كتابٍ آخر، ردّاً من مذهب على مذهب بتفنيد النصوص، والدفاع ضد الهجوم، ودحض الافتراءات والادعاءات، وتصحيح التشويهات والتحريفات.^{٥٩} وتُعتبر كل كتب الفقهاء الكلامية أيضاً من هذا النوع.^{٦٠} وفي العقائد المتأخرة قد يكون التاريخ الموجه أيضاً مقدمة للعقائد، وفي هذه الحالة يكون بديلاً عن المقدمات النظرية، ويكون التاريخ التفصيلي

بالمقاصد، منظوم فيه غُرر الفرائد، ودُرر الفوائد، وشرح له يتضمن بسط موجزه، وحل ملغزه، وتفصيل مجمله، وتبيين معضله، مع تحقيق للمقاصد وفق ما يُرتاد، وتدقيق للمعاهد وفق ما يُعتاد، وتحرير للمسائل بحسب ما يُراد ولا يُزاد، وتقرير للدلائل بحيث لا يُضاد ولا يُصاد، بألفاظٍ تنفتح بها الآذان وتنشرح الصدور، وتنفطر بالأنهار والأزهار جبال وصخور، ومَعانٍ تتهلل بها وجوه الأوراق وتبتسم ثغور الطور، وتتلاّأ خلال الكلام كأنها نور على نور، باذلاً الجهد في إيراد مباحث قلّت عناية المتأخرين بها من المتكلمين، وقد بالغ في الاعتناء بها المُحققون من المتقدمين، لا سيّما السمعيات التي هي المطلب الأعلى والمقصد الأقصى في أصول الدين، والعروة الوثقى والعمدة القصوى لأهل الحق واليقين (شرح المقاصد، ص ٣).

^{٥٩} ... وعلى آله الطيبين. اللهم نستعينك على جهاد الأعداء، والرد على السفهاء، ونسألك كلمة العدل في الغضب والرضا. وقد قرأت، أسعدك بالله بطاعته، ووفقك لاتباع مرضاته، كتاب الماخن السفية، وفهمت ما ذكره فيه، فرأيت كتاب إنسان حنق على أهل الدين، شديد البغض على المسلمين، يحكي عنهم ما ليس في قولهم، ويروّيهم بما ليس من مذهبهم؛ جرأةً منه على الكذب والبهتان، وتهادناً وتهاوناً منه بركوب الإثم والعدوان. ورأيت مع ذلك مُتعدياً لعلوه، مُتجاوزاً القدرة، واضعاً نفسه في غير موضعها. وذكر المعتزلة فشتّمهم وبهتّمهم بما ليس فيهم، وأوهم جهل الرافضة وحشو أهل الإمامة أنه من نظراء المعتزلة وكفائها، وأنه عالم بمذاهبها وأقاويلها. فأما أهل النظر وأصحاب الكلام فقد علموا جميعاً أنه ليس بنظير للمعتزلة ولا كفاء لهم، وأنه كان زماناً تابِعاً من أتباعهم، وحدثاً من أحداثهم، يختلف إلى مجالسهم ويتعلم من أشياخهم، إلى أن ألحد في دينه، وجحد خالقه، ونفته المعتزلة وباعدته عن مجالسها، فحمله الغيظ الذي دخله، والدهشة التي صار إليها، على أنه فضح نفسه بأن وضع كتاباً كذب عليها فيه، ونحلها ما ليس من قولها، وعاب بعضها بمذاهب هو يقول ببعضها، بل يقول بها ويذهب إليها، ولكن كيف يتعجب من شتم صاحب الكتاب المعتزلة والكذب عليها، ورميها بما ليس من قولها، وقد ألّف عدة كتب في تثبيت الإلحاد، وإبطال التوحيد، وجحد الرسالة، وشتّم النبيين، والأئمة المهديّين. وهي كتبٌ مشهورة معروفة. وأنا بعون الله ذاكر لما في كتابه، وناقضه عليها حرّاً، ومُبيّن كذبه على العلماء، وتحريفه لأقاويلهم، وبالله أستعين (الانتصار، ص ٣-١).

^{٦٠} ذلك مثل كتب السلفيين، مثل ابن تيمية، «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، «منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة والقدرية»، وكتاب ابن القيم «اجتماع الجيوش الإسلامية» ...

العدي الذي يُصدّر حكمًا بهلاك الفرق كلها وبنجاة فرقة واحدة وتسميتها.^{٦١} كما يُذكر حديث الفرق في الحواشي والشرح المتأخرة؛ أي إن التاريخ الموجه ظل ساريًا في تاريخ العلم كله، يُعاد ويُكرّر دون توقف، وما زال موجهاً شعوريًا للحضارة.^{٦٢} وقد يُذكر حديث الفرق في آخر المؤلفات الكلامية عندما يتحوّل التاريخ إلى جزءٍ من بناء العلم.^{٦٣} حتى علم الكلام المتأخر الذي يسوده الطابع العقلي الخالص لم يسلم من الانفعالات، وتكفير الفرق، والطعن في إيمان الأشخاص.^{٦٤}

ولكن هل يمكن كتابة تاريخ موضوعي للفرق دون أن يكون موجهاً، خاصةً ولو كانت الفرق هي فرق المعارضة؟ هل يمكن كتابة تاريخ لتراث المعارضة من وجهة نظر تراث السلطة؟ إن ذلك يقتضي اتباع منهج تاريخي محايد يقوم على تقصي الحقائق، وعلى ابتغاء الموضوعية المطلقة دون تحريف أو تشنيع، أو زيادة أو نقصان، بالتحقق من صدق الروايات، وقد حاول ذلك بعض المؤلفين الذين اتبعوا هذا المنهج بدقة تامة في التحقيق التاريخي لصحة الروايات والمصادر. لا تعارض في هذه الحالة بين التاريخ الموجه والتاريخ الموضوعي، بل إن الموضوعية التاريخية قد لا تُدرَك إلا بالتوجيه الفكري لها؛ فالتوجيه الفكري هو الذي يُحدد رؤية التاريخ. تقتضي الموضوعية عدة أمور، منها: عدم النقصان في رواية آراء المخالفين، التوثق من مصادر المعلومات، عدم أخذ العقائد من روايات الخصوم، الفصل بين المصادر الأولى والمصادر الثانية التي قد تشوّه آراء المنقول، عدم الخلط بين المذاهب، عدم التشويه لها وتعمد تحريفها، أخذ أقوال الخصوم بألفاظها وليس فقط بمعانيها، الحياد في النقل^{٦٥} ... إلخ. ومع ذلك يصعب كتابة مثل هذا التاريخ لعدة أمور أيضًا، منها أنه لا يمكن للشعور الموجه مهما كان موضوعياً توجيهياً أن يكتب

^{٦١} هذا هو الحال في العقائد العضدية التي تبدأ بحديث الفرقة الناجية (العقائد العضدية، ص ٩-٢٥). قال النبي: «ستفترق أمّتي ثلاثاً وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي». وهذه عقائد الفرقة الناجية، وهم الأشاعرة (العضدية، ص ٩-٣٥).

^{٦٢} حاشية الإتحاف، ص ٤؛ تحفة المريد، ص ٢٢.

^{٦٣} المواقف، ص ١٤٤.

^{٦٤} يُهاجم التفتازاني اللادرية والشكّك قائلاً: «والحق يُعذبهم ولو بالنار، ليعترفوا فتلغى ملتهم، أو يحترقوا فتنطفئ شعلتهم» (المقاصد، ص ٥٢).

^{٦٥} ورأيت في الناس حكاة يحكون من ذكر المقالات، ويصنّفون في النحل والديانات إرادة التشنيع على من يُخالفه، ومن بين تارك للنقص في رواية لما يرونه من اختلاف المختلفين، ومن بين من يُضيف إلى

تاريخًا موضوعيًا للفرق؛ إذ لا يمكن كتابة تاريخ نظري في مواقع صراع عملي، ولا يمكن كتابة تاريخ مُحايِد دون نقد، دفاع وهجوم، مهما بلغ المؤرخ من حياد؛ فالمؤرخ جزء من عملية الصراع ذاتها، وطرف فيها بطريقة أو بأخرى، بتعاطف أو ميل أو هوًى؛ لذلك لا يمكن كتابة عرض مُحايِد دون تشويه للخصوم، ورسم صورة «كاريكاتيرية» له. لا يمكن كتابة تاريخ المعارضة مع الدقة المتناهية في الروايات، بل قد يعتمد المؤرخ على رواية ضعيفة ما دام فيها صورة مشوّهة للمعارضة، أو رأيٌ يسهّل نقده، وموقفٌ يمكن تجريحه، فينقل التراث المشوّه دون الصحيح مع تلمس الأخطاء. وحتى مع النقل الصحيح لا تسلم الرواية من تأويل.

وهذا ما حدث بالفعل في كتابة تاريخ الفرق؛ فقد حدث خلط بين القيمة والتاريخ؛ إذ توضع الفرقة الناجية أولاً في البداية كنمط تُقاس عليه الفرق الضالة، وتُعرض عقائدها كنموذج يُحتذى لعقائد الفرق الضالة، وكأن عقائد الفرقة الناجية هي الحق، وما سواها انحرافات عنه. والحقيقة أنه تاريخياً لم تظهر عقائد الفرقة الناجية إلا في النهاية عندما حدّتها الأشعرية في مذهب متّسق، كرد فعل على سائر الفرق الأولى التي كانت تقوم بدور أهل السنة في الدفاع عن التنزيه ضد التألّيه والتجسيم.^{٦٦} فلما انقلبت الأشعرية عليهم

قول مُخالفيه ما يظنُّ أن الحجة تلزمهم به. وليس هذا سبيل الربّانيين، ولا سبيل الفطناء المميزين؛ فحدّاني ما رأيّت من ذلك على شرح ما التمسْتُ شرحه من أمر المقالات، واختصار ذلك وترك الإطالة والإكثار (مقالات، ج ١، ص ٧٣). وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم من غير تعصّب لهم ولا كسر عليهم، دون أن أبين صحيحه من فاسده، وأعين حقه من باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكيّة في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل (الملل، ج ١، ص ١٤). ولكل فرقة مقالة على حيالها، وكتبٌ صنّفوها (الملل، ج ١، ص ٦٥). ونحن لا نستحلُّ ما يستحلُّه من لا خير من تقويل أحد ما لم يقله نصّاً، وإن آل قوله إليه؛ إذ قد يلزم ما ينتجه قوله فيتناقض، فاعلموا أن تقويل القائل، كافراً كان أو مبتدعاً أو مخطئاً، على ما يقوله نصّاً كذبٌ عليه، ولا يحلُّ الكذب على أحد (الفصل، ج ٥، ص ١٩).

^{٦٦} هذا هو ما اتّبعه الملطي الشافعي في «التنبيه والرد» في بدئه شرح أهل السنة (التنبيه، ص ١٤-١٥). وهو أيضاً ما اتّبعه ابن حزم في «الفصل» إذ يقول فرّق المُقرّين بملة الإسلام خمسة، وهم أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج (الفصل، ج ٢، ص ١٠٦). ويقول أيضاً وأهل السنة الذين نذكرهم أهل الحق، ومن عداهم فأهل البدعة. فإنهم الصحابة، رضي الله عنهم، ومن سلك نهجهم من خيار التابعين، رحمة الله عليهم، ثم أصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلاً فجيلاً إلى يومنا هذا، ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها، رحمة الله عليهم (الفصل، ج ٢، ص ١٠٧).

استحوذت على اسم أهل السنة، وتحولت الفرقة الأولى التي كانت تقوم بدور أهل السنة إلى فرق المعارضة. كانت المعارضة الأولى، معارضة الفرق قبل انشقاق الأشعرية عليها، عقائدية فعلية، في حين كانت المعارضة الثانية بعد انشقاق الأشعري تهمةً سياسية. وقد توضع الفرقة الناجية في النهاية كأوصاف، وكأنها جماعة أو حزب أو قوة وليس فقط كعقائد، وتكون بشخصها سلوكًا يُحتذى به. وكما بدأت الأمة بوحدة الوحي الأولى ثم تشعبت إلى أهل الأهواء وإلى الفرق المنتسبة إلى الإسلام، وهي ليست منه، فإنها ترجع كلها إلى الفرقة الناجية؛ فهي المفسرة الصحيحة للوحي الأولى، والمتحدث الرسمي باسمه.^{٦٧} بل إن تصنيف الفرق والفصل بين أهل الأهواء الذين ينتسبون إلى الإسلام، وبين فرق تنتسب إلى الإسلام وهي ليست منه، حكم قيمة على فرق تاريخية من الصعب إصداره، بل ولا يحق للمتكلم إصداره لأنه يحتاج إلى مقياس للحكم، ومقياس حكمه آراؤه ومذاهبه حتى ولو كانت اعتقادات الفرقة الناجية، خاصة وأن ما يُطلق عليه اسم الفرق الخارجة على الإسلام هي نفسها الفرق التي أُطلق عليها أهل الأهواء، ولكن أكثر غلوًا وتطرفًا.^{٦٨} وهل يجوز إصدار حكم شرعي مثل الخروج على الأمة من منظور عقائدي؟ أليست الأمة وحدة عمل قبل أن تكون وحدة نظر؟ إن الحكم على باقي الفرق بالانحراف عن النمط حكمٌ صوري خالص يُغفل الوظيفة الاجتماعية التي أدتها هذه الفرق كرد فعل على الأوضاع الاجتماعية، كما هو الحال في رد الفعل الاعتزالي لإثبات التنزيه ضد التأليه والتجسيم، وفي إثبات خلق الأفعال ضد الجبرية، وكرد فعل الخوارج ضد التوسط بين الحق والباطل، والفصل بين الإيمان والعمل، بل إن رد الفعل هذا هو الذي حفظ لوحدة الفكر مسارها وشواهداها، وإن كانت مُعلنة من فرقٍ مختلفة، وهو الذي حفظ التوازن بين تعدد المذاهب. هو شاهدٌ

^{٦٧} هذا ما اتبعه البغدادي في «الفرق بين الفرق»، وذكره أوصاف الفرقة الناجية في النهاية (الفرق، ص ٣١٢-٣٦٥).

^{٦٨} يصنّف البغدادي في «الفرق بين الفرق» أهل الأهواء ثمانى فرق، والخارجة على الإسلام إلى سبع عشرة فرقة، الاثنتا عشرة الأولى والسابعة عشرة الأخيرة (الباطنية) اتجاهات متطرفة من الروافض، خاصة بتأليه الأئمة، والفرقتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة (الحابطية والحمارية) فرقتان متطرفتان من القدرية، والفرقتان الخامسة عشرة والسادسة عشرة (اليزيدية والميمونية) من الخوارج. وهو ما يتبعه ابن حزم أيضًا في «الفصل» إذ يقول: «وما أصحاب أحمد بن حابط وأحمد بن مانوش والفضل الحاراني والغالبية من الروافض والمتصوفة والبطيحية أصحاب أبي إسماعيل البطيحي، ومن فارق الإجماع من العجاردة وغيرهم، فليسوا من الإسلام، بل كفار بإجماع الأمة (الفصل، ج ٢، ص ١٠٦).

تاريخي على استحالة ضياع الوحدة الفكرية للأمة وتوازنها، وعدم إسقاطها على جانب دون جانب حتى لا تكون أمةً عوراء.^{٦٩}

إن توجيه الوقائع بأفكارٍ مسبقةٍ مُنافٍ للبحث التاريخي الموضوعي، خاصةً لو كانت أفكاراً خاطئةً وليست أولياتٍ بديهيةً أو أفكاراً صحيحةً، وهي في هذه الحالة حالة في الشعور يتَّجه بها الشعور نحو موضوعه دون توجيه زائد فكري أو عملي. وحتى لو كان التوجيه الأيديولوجي ممكناً فإنه يحتاج إلى منطق لضبطه واستعماله، والاطمئنان أولاً إلى أن الأيديولوجية علميةٌ مُطابقة للواقع وليست مُنافية له. والوحي الصحيح تاريخياً أيديولوجيةٌ علميةٌ توجَّه الشعور طبقاً لطبيعته؛ فالحياة موقف، والتاريخ رؤية ولو لا شعورية؛ وبالتالي يحمي الوحي الشعور من مخاطر ثلاث؛ الحياد الأقرب إلى التعايش والتكسب بالعلم والكتب المقرَّرة، وهو ما يُفيد تراث السلطة ما دام الفكر قد تحوَّل إلى كسب، والعمل إلى مصلحة. الحياد الذي يُخفي هوى صاحبه، والذي يكون إما مع تراث السلطة أو تراث المعارضة، الانتصار إما لتراث السلطة أو لتراث المعارضة، وهو ما حدث في تدوين تاريخ الفرق. لا بد إذن من إثبات أن عقائد الفرقه الناجية أولاً هي معيار الفكر ومثاله، وأنها تمثل لوحدة الفكر، وأن فكرها مُطابق للواقع، وأنها أكثر صدقاً من أفكار الفرق. وما العمل لو ادَّعت كل فرقة أنها الفرقه الناجية، وتنتهي الأمة إلى التشتُّت وإلى التكفير المتبادل، ويُقضى على وحدة الأمة ووحدة فكرها إلى الأبد؟ وقد حدث ذلك بالفعل في تاريخ الفرق، وترسَّب في وعينا القومي، وكانت له آثارٌ سلبية على وحدة الأمة. وما الضامن لصحة الفكرة الموجهة تاريخياً؟ ماذا يحدث لو كانت الفكرة الموجهة غير صحيحة تاريخياً؟ عندئذٍ يتحول التاريخ كله إلى خطأ؛ لأن البحث يقوم على افتراضٍ خاطئ؛ فالتاريخ الموجه قائم أساساً على افتراضٍ نظري مصدره الخبر؛ أي التاريخ. فالتاريخ يحكم نفسه، ويؤرِّخ ذاته. وماذا يحدث لو اختارت كل فرقة مذهبها كموجه للتاريخ، وأصبح لدينا عديد من التواريخ الموجهة، فيضيع النمط الفكري المعياري ويحلُّ الهوى؟

والأخطر من ذلك كله في التاريخ الموجه هو إدانة التاريخ والتطور والزمان كميدان خلق وإبداع، واتهام الفكر وزعزعة الثقة بالعقل، واعتبار قوى الشر في العالم أكثر حسماً

^{٦٩} يذكر ابن حزم في «الفصل» أمثلة من غلو بعض الفرق إلى حد خروجها على الإسلام، مثل غلو بعض طوائف الخوارج والمعتزلة والمرجئة والشيعة (الفصل، ج ٢، ص ١٠٨).

من قُوى الخير؛ ومن ثم لا يُقاومها إلا الإيمان بالله والإذعان للسلطان، نظرة تشاؤمية تؤدي في النهاية إلى التخدير التام. يقوم التاريخ الموجه على أن هذا المسار من الوحدة إلى الكثرة مسارٌ مَرَضِي، وليس مسارًا طبيعيًّا؛ وبالتالي لا بد من تصحيحه في أية حركة إصلاحية. فبعد أن وُجدت الجماعة الأولى ممثلة لوحدة الفكر ووحدة الفهم، تنشأ ظروفٌ جديدة ومواقف إنسانية مُتعددة تحدث منها تفسيراتٌ جديدة تُعبر إما عن حق وعلم، أو هوى وظن، حتى يبعد العهد بالوحدة الأولى، ثم تتفتت هذه الوحدة إلى اتجاهاتٍ تنتهي إما إلى العلمانية الخالصة ممثلة هذا التعدد الجديد، أو إلى السلفية الخالصة ممثلة هذه الوحدة الأولى؛ ثم تنشأ دعوتان: الأولى تريد الابتعاد عن الوحدة الأولى، وتتكيف حسب تطور الزمان والتاريخ؛ وأخرى سلفية تودُّ العودة إلى الوحدة الأولى مُتفاديةً الكثرة ولاغيةً للتشعب؛ ثم تصبح الجماعة حيرى بين هاتين الحركتين، ماضيهما ومستقبلها، روحها وبدنها، تاريخها وحاضرها. وكلاهما مستحيل عملاً وواقعاً؛ لأن الوحدة الأولى في صورتها القديمة أصبحت أقلَّ اتساعاً من تشعب الواقع، وأضعف من قواه المتضاربة. ومع ذلك تستطيع أن تحوي تشعب الواقع لو استطاعت أن تتجدد، وأن تحتوي على هذا التشعب في باطنها. وإذا تم ذلك باسم التشعب وباسم الجديد على حساب الوحدة الأولى، فإنه سرعان ما يتم حصاره بأخطبوط هذه الوحدة حتى يتم ابتلاعه كلياً داخلها. هذا العصر الأول الذي كانت فيه الوحدة قبل التشعب هو العصر الذهبي، وما تلاه انحراف وسقوط، سقوطٌ تاريخي وليس سقوطاً شخصياً. وليس هذا في الحقيقة وصفاً لتعدد الفكر، بل هو حكم على التاريخ وإدانة له باسم العصر الذهبي؛ مما يؤدي إلى الخروج على الواقع بعد الحكم عليه بالمرور. وهو يدل على يأس من التقدم إحساساً بأن الأمة لا يمكنها الوصول إلى ما كانت عليه أولاً.^{٧٠} وكيف تكون الفرق كلها هالكةً مُخطئة؟ كيف يمكن إدانة التاريخ كله؟ كيف يكون تاريخ البشرية كله تاريخ ضلال وخطأ وبهتان؟ إن الفرق كلها عملٌ

^{٧٠} فأين أنت يا بطال من هؤلاء السابقين؟ وأين عملك من أعمالهم؟ وهل بقي عمل العامل في عصرنا هذا بوقت أو لحظة من أوقاهم وسبقهم؟ وإنما نالوا الشرف بسبقهم إلى الإسلام، وبذلهم النفوس، والكل في الله حتى أيد الله بهم نبيه، وأظهر بهم دينه، وأعلن بهم الحق، وأظهر بهم الصدق. فكيف يجسر على الطعن عليهم من عرف الله ساعة في عمره؟ أم كيف يجسر على سبهم من يزعم أنه مسلم؟ فأين أنت؟ وأين لك وأهل عصرك من هؤلاء؟ هيهات إن لم تدرك بعض شأنهم أو تبلغ من أحدهم أو تصفه؟ فكيف وأنت ترجع في أمرك كله إلى عقلك الفاسد، ورأيك الأعرج، فتقول قد فعل فلان ولم كان وممَّ كان؟! وأنت يا جاهل قد ضارعت قولك قول إبليس حين قاس فقال «خلقتني من نار وخلقته

حضاري، كلُّ منها تُعبّر بموقفها الإنساني عن الوحي في لحظةٍ تاريخيةٍ معيّنة، وفي وضعٍ إنساني خاص، ولمصلحة اجتماعية لطبقة أو سلطة. وكلها اجتهادات، والاجتهاد ليس خطأً. والاجتهاد المؤدّي إلى خطأ هو أيضاً اجتهادٌ صائب لتوافُر نية البحث عن الصواب. أليس للمُخطئ أجر، وللمُصيب أجران؟ والفرقة الناجية واحدة، هي البداية والنهاية. تضم الفرق الأخرى وكأنها قوس حضاري فُتح ثم أُغلق إلى غير رجعة. دعواها تكرار النصوص وتقنين العقائد حتى تنتهي قصة الضلال، وتعود الإنسانية إلى الهداية، فتلحق بالوحدة الأولى التي فيها بدأت. وهي نظرةٌ صوفية خالصة، العودة إلى عالم الذر وإلى الوعي المطلق تجريداً للنفس وتخليصاً لها. فيتمُّ فكُّ الارتباط بين الإنسان والعالم، ويُقضى على المعارضة من أساسها، ويتم الاستسلام نهائياً للسلطان. ومع ذلك فالعودة إلى الوحدة الأولى عمليةٌ مُستحيلةٌ ميثوس منها، لا يمكن تحقيقها من جديد أو اللحاق بها قديماً. تبدأ النظرية مُتفائلةً بالدخول إلى الواقع، وتنتهي مُنشائمةً بالخروج على الواقع، وتصبح الأمة كاليهود في عصر الشتات، ويكون ذلك إعلاناً ليوم القيامة، وينتهي حتى تفاؤل الأخرويات وقتل المسيح ابن مريم المسيح الدجال.^{٧١}

من طين»، فأنْت تُعارض كما عارض وليك الشيطان! ثم من أدلّ الأدلة أنك لو تقطعت واجتهدت لم يصح لك أصلٌ تعتمد عليه إلا أن تكذب وتنقل الكذب لتستريح إليه، ولا راحة لكذاب. والله عز وجل يقول: ﴿قَتِلَ الْخَرَّاصُونَ﴾: أي لعن الكذّابون. وقال النبي ﷺ: «من كذب عليّ فيلتبواً مقعده من النار». وأيضاً فتأويلك القرآن على غير تأويله، وقولك فيه برأيك الفقير، ومُخالفتك للسلف، وخروجك من العلم، ورجوعك إلى الجهل الذي هو أولى بك، وقولك في حجتك «روى سديف الصيرفي» (التنبيه، ص ١١-١٢).

^{٧١} فأما الفرقة الثالثة والسبعون فهي أهل السنة والجماعة من فريقَي الرأي والحديث دون من يشترى لهُو الحديث، وفقهاء هذين الفريقين وقراءُهم ومُحدثوهم، ومُتكلّموا أهل الحديث منهم، كلهم مُتفقون على مقالةٍ واحدة في توحيد الصانع وصفاته وعدله وحكمته، وفي أسمائه وصفاته، وفي أبواب النبوة والإمامة، وفي أحكام العقبي، وفي سائر أصول الدين. وإنما يختلفون في الحلال والحرام من فروع الأحكام، وليس بينهم فيما اختلفوا فيه منها تضليل ولا تفسيق. وهم الفرقة الناجية، وجميعها الإقرار بتوحيد الصانع وقدمه وقدم صفاته الأزلية، وإجازة رؤيته من غير تشبيه ولا تعطيل، مع الإقرار بكتب الله ورسله، وبتأييد شريعة الإسلام، وإباحة ما أباحه القرآن، وتحريم ما حرّمه القرآن، مع قبول مع صح من سنة رسول الله، واعتقاد الحشر والنشر، وسؤال الملكين في القبر، والإقرار بالحوض والميزان. فمن قال بهذه الجهة التي ذكرناها، ولم يخلط إيمانه بها بشيء من بدع الخوارج والروافض والقدرية وسائر أهل الأهواء، فهو من جملة الفرقة الناجية إن ختم الله له بها. ودخل في هذه الجملة جمهور الأمة

إذا كان التاريخ إملاءً من الفكر على التاريخ، وثناءً على قمته في الوحدة الأولى التي سارت في خطٍ مُنحدر دون إمكانية الرجوع إليها بعد أن فسدت العقول، وساءت النيات، وعم التأويل، وضعف الإيمان، وتشعبت المصالح، وسادت الأهواء، وتشتت الجمع، وإذا كان أيضاً رفضاً لهذا التشتت باعتباره مساراً طبيعياً تنشأ منه الحضارة، وتظهر فيه العلمانية التي هي التطور الطبيعي للظواهر الدينية، حيث يفرض الواقع تسريعاته ويصبح هو المُشَرِّع الأول والأخير، إذا كان التاريخ الموجه هو كذلك، فإن الرجوع إلى الوحدة يُعبر عن موقفٍ نفسي يكشف عن بنية محدّدة. فهو عاطفة تطهر وليس تصوراً علمياً للتاريخ، يأنف من الموقف الإنساني، ومما قد يُحرك التاريخ من حيلة وخداع وسوء نية ومصلحة وهوى، ولا يرضى إلا بالعامل الخلقي كمحركٍ أول وأوحد للتاريخ. كما يكشف عن ثنائيةٍ مُتعارضة بين الكمال والنقص تدل على حربٍ نفسية داخلية تظهر في التعارض بين الطرفين، وما ينتج عن ذلك من تعصب وحمية، أو نفاق وازدواجية. كما يدل هذا التعارض على نقص في الوعي بالموقف، وعلى عجز في تغيير الواقع. وهو إدانة للواقع كله لدرجة سوء المعاملة والسب، واتهام الواقع كله بالعجز والكفر والعصيان والخروج؛ أي إنه حكم بالكلمة وليس تغييراً بالفعل. وهو ادّعاء وإعلان عن الذات أكثر منه رغبة في تغيير الواقع، إعلان الذات عن تمثّلها للوحدة الأولى الضائعة من أجل سلطة أو صدارة أو تسلط. وهو عجز عن الدخول في الواقع والعيش معه، والتعرف على بنائه على نحوٍ علمي، وتحليله تحليلًا عقليًا هادئًا. وهو عودٌ على بدءٍ يصيغ قواعد للعقائد Credo هي نفسها موضوع الخلاف، عود إلى الصفر، إلى نقطة الخلاف الأولى. والخلاف ضروري لا مهرب منه؛ لأنه عمل العقل في النص. وأخيراً يؤيّد فقهاء السلطان باسم الله وبمباركة السلطان، ما دام يجمع الأمة على العودة إلى الماضي تاركين الحاضر لأهله.

ولا يعني نقد التاريخ الموجه أيّ قضاء على النمطية والمعيارية والأفكار الموجهة. بل يعني توحيد الجهود وإفساح المجال للاجتهاد النظري ضد القطيعة والمذهبية؛ فالاجتهاد الفكري القائم على تحليل الواقع، لا الدفاع عن المصالح الشخصية لأصحاب السلطة، أو لأوضاعٍ طبقية، هو السبيل لتصوير تاريخٍ معياري، وفي الوقت نفسه عريض يجمع

وسواها الأعظم، هم أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة والأوزاعي والثوري وأهل الظاهر (الفرق، ص ٢٦-٢٧).

الاتجاهات المتعددة، ويُعيد إليها وحدتها الفكرية الأولى مُستقرّةً هذه المرة من واقع الأمة ومن وحدتها الوطنية؛ ومن ثم تنتهي الوصاية من الفرقة الناجية على الفرق الضالة، وينتهي تكفير مذهب واحد لباقي المذاهب. فوحدة الفكر لا تعني القضاء على تعدّده، وتعدّد الفكر لا يعني القضاء على وحدته. وإذا كان تاريخ الفرق هو تاريخ الصراع السياسي، فما أسهل تكفير الحزب الحاكم لأحزاب المعارضة، ثم تكفير أحزاب المعارضة بعضها للبعض حتى يتم القضاء نهائياً على الوحدة الوطنية. ويزداد الأمر صعوبةً إذا كان التشتّت النظري والعملي مصدره من الخارج نقلاً من مذاهب وافدة من حضارات أخرى وبيئات ثقافية مُجاورة، حينئذٍ تكون العودة إلى الوحدة الأولى حركةً رافضة لهذا التشتّت الوافد من أجل بعث تعددية من داخل الوحدة وليس من خارجها. فوحدة الفكر لا تمنع من تعدّد النظر، وتعدّد النظر لا يمنع من وحدة العمل. ليس المهم هو صك براءة لنجاة فرقة أو جماعة، أو حتى صدق الفكر الذي تُمثله، والعقائد التي تصوغها، إنما نجاة الواقع وتحقيق مُتطلباته، وفي مقدمتها الاستقلال ضد الاحتلال، والتحرّر ضد القهر والتسلط، والمساواة ضد الظلم الاجتماعي، والوحدة ضد التجزئة، والتنمية في مواجهة التخلف، والهوية في مقابل التغريب، وتجنيد الجماهير في مواجهة السلبية واللامبالاة. وكيف تُكتب النجاة لجماعةٍ واقعتها مثل واقعنا الحالي؟ وماذا تكسب الجماعة لو كُتبت لها النجاة والسلامة وهي مُحتملةٌ مهورة يأكل فيها الغني أموال الفقير، مجرّاةً مُغتربةً مُتخلفةً، ويُعييبها الفتور؟ لا تعني الفرقة الناجية جماعةً معيّنة من الناس دون غيرهم، بل تعني التيّار الأساسي في الفكر الذي يجمع بين الفكر والواقع، بين الثابت والمتحول، بين القديم والجديد. ولا يعني ذلك أن الوسط ضد الأطراف، بل يعني أنه هو العملية الأكثر علميةً في النظر إلى الواقع، والجمع بين كل مُكوناته، واستخدام كل طاقاته. ولا تعني الفرق الضالة أنها هالكةٌ خاطئةٌ مدانةٌ، بل قد تكشف عن الوجه الآخر الذي حاولت الفرقة الناجية تغطيته. وإنّ فكر المعارضة لأكثر دلالةً من فكر السلطة؛ فتورة الفكر على العقائد والمؤسسات لها ما يُبررها في التاريخ، وأكثر إثراءً للفكر وإبقاءً على حيويته وخصوبته؛ إذ إنه فكرٌ مُنتجٌ خلاقٌ مُبدعٌ، حتى ولو كان بخلق المقابل والضد. لا توجد فرقةٌ ناجيةٌ وأخرى هالكةٌ، بل كل فرقةٍ إنما تُعبر عن موقفٍ سياسي، وتتسلح بسلاح العقيدة وتصوغها طبقاً لأهدافها. التكفير خروج على الدين والعلم معاً. كلُّ نظريةٍ اجتهد، وكلُّ اجتهدٍ شرعي، وكل فهم مقبولٌ ما دام مؤيداً بالدليل،

ومن قال لأخيه «أنت كفر» فقد باء بها.^{٧٢} وإذا كان من الهجوم والدفاع بذ فلم تُعد المادة الكلامية القديمة وحدها مصدر الخطر إلا بقدر ما ترسَّب منها في الوعي القومي، ولكن أصبحت أيضًا المادة الكلامية الجديدة الواردة من الحضارة الغربية وترسب في أذهان المثقَّفين؛ لذلك يقوم علم الكلام في الحركات الإصلاحية الحديثة بمهمتين؛ الأولى تصفية القديم، والثانية الرد على الشبهات الجديدة الواردة من الحضارات المعاصرة.^{٧٣}

(٣-٢) الإحصاء العددي

هل يمكن الاعتماد على التاريخ الموجه لإحصاء الفرق؟ وإلى أي حد يتَّفَق هذا الإحصاء الموجه مع الموضوعية التاريخية؟ تتَّسم الفكرة الموجهة أحياناً بعدم الاطراد؛ فهي مرة تُعد الفرق وتُحدد الفرقة الناجية على وجه العموم؛ مما يُتيح لكل فرقة اعتبارَ نفسها الفرقة الناجية، وتصنيف الفرق المعارضة على أنها الفرق الضالة.^{٧٤} ومرةً أخرى تُحدد الفكرة الموجهة الفرقة الناجية وتُبين أوصافها، بل وتُعين طريقها، وتذكر اسمها؛ مما يُوحي بأن الفكرة الموجهة على هذا النحو هي من وضع الفرقة الناجية. فإذا صُعب ضبط العدد والإحصاء تاريخياً فإنه يلجأ إلى العقل الخالص؛ فالعقل هو وسيلة وضع الحقائق وإثباتها. وإجماع العقول على قوانين ثابتة مثل مبادئ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع، مبادئ عقلية خالصة أقرَّ بها السمع! والفكر الموجه هو الفكر النمطي الذي لا يمكن تصالُّحه أو تواطؤه مع أي فكر آخر، وهو في الوقت نفسه المقياس والمِيعار والمحك.^{٧٥} تتحدد الفرقة الناجية

^{٧٢} كاشفاً لظلمات وتهويلات المُلحدِين، كالمعتزلة وغيرهم من طوائف الإلهيين (الغاية، ص ٥).

^{٧٣} لم تدع الرسالة شبهة على الدين إلا كشفها، ولا عقدة المشكلات إلا حلَّتها. ولكن الشُّبه تُذكر غالباً بطريق الإيحاء والتلويح، دون الإبانة والتصريح، وذلك أدنى ألا يشكَّ الضعيف، ولا يشغل القوي عن المَقصد الشريف (الرسالة، مقدمة الناشر (رشيد رضا)، ص ن).

^{٧٤} في إحدى الروايات لا تُذكر الفرقة الناجية ولا تُعَيَّن، وفي روايةٍ أخرى تُذكر وتُعَيَّن (الفرق، ص ٥-٧).
^{٧٥} وافترق المسلمون على ثلاث وسبعين فرقة، والناجية أبداً من الفرق واحدة؛ إذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة، ولا يجوز أن تكون قضيتان مُتناقضتان مُتقابلتان على شرائع التقابل إلا وإن اقتسما الصدق والكذب، فيكون الحق في أحديهما دون الأخرى. ومن المُحال الحكم على المُتخاصمين المُتضادين في أصول المعقولات بأنهما مُحققان صادقان. وإذا كان الحق في كل مسألة عقلية واحدة، فالحقُّ في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقةٍ واحدة (الملل، ج ١، ص ٧). وقد علِّمنا بموجب العقل

إذن ويتعين الصواب عقلاً؛ وبالتالي ترجع الفرقة إلى وحدةٍ يُصدقها العقل. فإذا كانت الوحدة الأولى التي قدّمها الوحي قد تشعّبت بفعل المواقف الإنسانية المتشعبة والاتجاهات المتعارضة، فإن ذلك كله يرجع إلى وحدةٍ ثانية يصنعها العقل.

فإذا كان علم الكلام هو تاريخاً للفرق من أول الخلق حتى الآن، فكيف يمكن حسابها وإحصاؤها وعدّها؟^{٧٦} هنا يتدخل رمز العدد كما تدخّل من قبلُ رمز العصيان في تصنيف المادة الكلامية، سواء من حيث الفرق أو الموضوعات. وغالباً ما يكون العدد سبعة، وهو العدد الرمزي المعروف في الديانات الشرقية القديمة؛ فالنظرية الرياضية تحكم المادة الكلامية وتضبطها، وتُعطيها نوعاً من العقلانية والإدراك، والحصص الحسابي طريق للحصص الكلامي، وفلسفة الحساب قادرة على أن تكون أساس فلسفة الإحصاء؛ وبالتالي يجتمع العقل والخيال لضبط مسار التاريخ.^{٧٧} وباللجوء إلى الحساب، وهو الأمر الصوري الخالص، يأمن الكاتب ظهور أجنيّته وأعجميّته في العلوم الدينية العقلية. كما أن ميزته ضبط الأفكار وعدّها، وعدم الوقوع في الحشو والاستطراد، وترك الحواشي على الرسم المعهود، وهو تاريخ وتوجيه، يُعطي القسمة ويحدد مسار الفكر. وقد يجتمع علم الحساب وعلم الكتابة في وضع خطة البحث.^{٧٨} وتكون النظرية العقلية مُنتجةً إذا استطاعت إيجاد

وضروته أن الحق لا يكون من الأقوال المختلفة والمتناقضة إلا في واحد، وسائرهما باطل (الفصل، ج ١، ص ٧٦-٧٧).

^{٧٦} شرّعنا في ذكر مقالات أهل العلم من لدن آدم عليه السلام إلى يومنا هذا لعلّ لا يشذّ عن أقسامها مذهب، ونكتب تحت كل باب وقسم ما يليق به ذكرًا حتى يُعرّف لم وضع ذلك اللفظ لذلك الباب، ونكتب تحت ذكر الفرقة المذكورة ما يعمُّ أصنافها مذهبًا واعتقادًا تحت كل صنف ما خصّه وانفرد به عند أصحابه (الملل، ج ١، ص ٥٣).

^{٧٧} في السبب الذي أوجب هذا الكتاب على طريق الحساب، ومنها إشارة إلى مناهج الحساب. لما كان مَبْنَى الحساب على الحصر والاختصار، وكان الغرض من تأليف هذا الكتاب حصر المذاهب — مع الاختصار — المذاهب التي أخذت طريق الاستيفاء ترتيبًا، وقدرت الأغراض على مناهجها تقسيمًا وتبويبًا، وأردت أن أبين كيفية طرق هذا العلم وكيفية أقسامه؛ لئلا يظن أني من حيث أنا فقيهٌ ومُتكلّمٌ أجني في مسالكه ومراسمه، أعجمي القلم بمداركة ومعالمة، فأثرت من طرق الحساب أحكمها وأحسنها، وأقمت عليه من حجج البرهان أوضحها وأمتنها، وقدرتها على العدد، وكان الواضع الأول منه استمداد المدد. فأقول: مراتب الحساب تبتدئ من واحد وتنتهي إلى سبع، ولا تُجاوزه البتة (الملل، ج ١، ص ٤٦-٤٧).

^{٧٨} وشرط الصناعة الحسابية أن يُكتَبَ بإزاء المحدود من الخطوط ما يُكتَبَ حشواً. وشرط الصناعة الكتابية أن يترك الحواشي على الرسم المعهود. فراعيت شرط الصناعتين، ومددت الأبواب على شرط

الدلالة لمضمونها، وهي المادة الكلامية. أما إذا كانت مجرد تحصيل حاصل تجعل من صورتها مضمونها، فإنها لا تنتج شيئاً. حينئذ يُحال إلى علم العدد كعلم مستقل. وأحياناً يتدخل العدد للتحديد الكمي للأبواب والفصول.^{٧٩}

والفكرة الموجهة ليست مضبوطة دائماً؛ فقد تُشير إلى فرق الديانات الأخرى. المجوس ستفتقر إلى سبعين، واليهود إلى إحدى وسبعين، والنصارى إلى اثنتين وسبعين، والمسلمون إلى ثلاث وسبعين، حتى تكتمل صورة الوحي في كل مراحل. وقد تُشير إلى المسلمين فقط اكتفاءً بالوحي في آخر مرحلة. فإذا أشارت إلى الديانات السابقة، فهل هذا العدد واقع بالفعل أم أنه مجرد افتراض عقلي أو محض خيال؟ إن إظهار الترتيب على هذا النحو التصاعدي يُوحي بالارتقاء والتطور والزيادة المفتعلة حسابياً.^{٨٠} وهي في الحقيقة ليست زيادة؛ لأن الفرقة الزائدة هي الدين الجديد. فاليهود هم المجوس السبعون بالإضافة إلى اليهود، والنصارى هم المجوس السبعون بالإضافة إلى اليهود والنصارى، والمسلمون هم المجوس السبعون بالإضافة إلى اليهود والنصارى والمسلمين. فالأساس هو العدد سبعون، ولماذا يكون الارتقاء بزيادة فرقة واحدة؟ وهل الفترة الزمانية بين المجوس واليهود أو بين اليهود والنصارى أو بين النصارى والمسلمين لا تسمح إلا بزيادة فرقة واحدة، وهي في النهاية الجديد، أي لا زيادة بالمرّة؟ وهل خلاف المسلمين مثل خلاف الأمم السابقة، المجوس واليهود والنصارى، وقد أتى الإسلام لحسم الخلاف بين الملل، والتركيز على وحدة

الحساب، وتركت الحواشي على رسم الكتابة (الملل، ج ١، ص ٥٣). والحساب تاريخ وتوجيه (الملل، ج ١، ص ٤٩). مثلاً، هل الواحد مبدأ العدد؟ اثنان مصدر العدد، ثلاثة فرد، أربعة زوج (المطموس)، خمسة عدد مكرّر أو دائر، ستة عدد مركّب من فردين وهو العدد التام (الموج)، سبعة عدد مركّب من فرد وزوج وهو العدد الكامل، ثمانية عدد مركّب من زوجين بداية أخرى ... (الملل، ج ١، ص ٥٠-٥٢).

^{٧٩} مثلاً: (١) صدر الحساب فرد، يقبل التقسيم والتفصيل، لا يساويه عدد آخر كمّاً وطولاً. (٢) الأصل زوجٌ يجب حصره في قسمين، أقصى من الصدر كمّاً وطولاً. (٣) من الأصل تقسيم ثانٍ لا يقلُّ عن قسمين ولا يزيد على أربع، أقصر عن الأصل كمّاً وطولاً. (٤) أقصر من الأصل كمّاً وطولاً، وهو المطموس، يجوز أن يُجاوز الأربعة، والأفضل أن يكون أقل، ويكون أقصر كمّاً وطولاً. (٥) الصغير، وهو حيث ينتهي التبويب، ويكون أقل كمّاً وطولاً. (٦) ويجوز حيث ينتهي التفصيل. (٧) القصد، ويمتد من طرف إلى طرف حيث إنه نهاية الصدر الأول (الملل، ج ١، ص ٤٧-٤٩).

^{٨٠} في إحدى الروايات ذكر لليهود والنصارى والمسلمين، في رواية أخرى ذكر لليهود للمسلمين. انظر اختلاف الروايات في «الفرق» (ص ٩-٤).

الأمة الشبيهة بوحداية الله؟ أليس المسلمون أولى بقلّة الخلاف؟ وكيف يوضع المجوس مع ديانات إبراهيم الثلاث، خاصّةً وأنها لا تعيش في الوجدان القومي مثل اليهودية والنصرانية؟ هل يكون ذلك أسوءَ بالفقه، وبأنهم مثل أهل الكتاب؟ وإذا كانت هناك صيغٌ بها المسلمون وحدهم، فإن إدخال المقارنة مع الأمم السابقة على هذا النحو التصاعدي الذي يُوحى بالتقدم، وإن كان في الخلاف، يُلهب الخيال، ويجعل الحديث أكثر إغراءً من حيث التنبؤ والترتيب والإيقاع والموسيقى. وهناك أحاديث نمطية أخرى تضع المراحل السابقة للنبوّة في رؤية واحدة؛ اليهود إلى منتصف النهار، والنصارى حتى العصر، والمسلمون حتى العشاء. وتزداد الصعوبة عندما يتمّ الانتقال من مستوى الخيال العددي إلى مستوى الواقع الإحصائي. هل حدث إحصاءٌ تاريخي، وانتهى إلى هذه الأعداد الدقيقة، سبعون، وواحد وسبعون، واثنان وسبعون، وثلاثة وسبعون، كأفضل ما يكون عليه القانون الطبيعي من حيث الدقة والرتابة والانتظام، أم أنه مجرد تحقيق الخيال العددي في الواقع عن طريق الانتقاء والاختيار؟ وبلغه المنطق، هل الإحصاء استقرائي أم استنباطي؟ هل هو إحصاء للفرق الماضية أم الحاضرة أم المستقبل؟ وكيف يكون الاستقراء لفترةٍ معيّنة في التاريخ؟ ومن الذي قام به، واحد أم مجموعة للأمم الأربعة في كل العصور؟ وماذا عن تاريخ الفرق اللاحق على الفكرة الموجهة؟ هل هو استقراءٌ علمي للماضي أو الحاضر أم نبوءة للمستقبل؟ صحيحٌ أنه يمكن القول بأن الفرق السابقة على الفكرة الموجهة أنماطٌ مثالية تتكرر في كل عصر، وأن العدد المُعطى حوى هذه الأنماط كلها سابقًا ولاحقًا. ولكن هذا القول يقتضي أولاً حصر هذه الأنماط وجعلها ميسورة؛ فالأنماط التي تبلغ السبعين لا يمكن وعيها، كما تقتضي ثانيًا إرجاع كل الفرق اللاحقة إلى الأنماط السابقة. وهذه خطورةٌ كبرى؛ فقد لا يحدث اتفاق بين الفرق اللاحقة ونمطها السابق، وقد يُغفل أحد أوجه الاختلاف ويُظن أنه تشابه.^{٨١} وكيف يظل العدد كما هو لا يزيد ولا ينقص في كل

^{٨١} وما يتوهم من أنه حمل على أصول المذاهب فهي أقل من هذا العدد، وإن حمل ما يشغل الفروع فهي أكثر مما يتوهم، وتوهم لا مستند له؛ لجواز كون الأصول التي بيّنها مخالفة معتدة بها بهذا العدد. وقد يُقال لعلهم في وقت من الأوقات بلغوا هذا العدد، وإن زادوا أو نقصوا في أكثر الأوقات (الدواني، ص ١٧-١٨). العدد الواقع في الحديث إما أن يُحمل على أصول مذاهب الأمة المذكورة فيه أو على ما يشمل فروعها؛ إذ لا وجه للحمل على مجرد فروعها لخروج الأصل الذي لا فرع له كالجبرية المحضة. وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق أمة الإجابة؛ لأن أصول فرقها أقل، وما يشمل فروعها أكثر،

زمان؟ وكيف يمكن توجيه التاريخ في المستقبل بأفكارٍ موجهة أخرى تُشير إلى المستقبل وتُحدد مساره، كما هو الحال في أحاديث المهدي المنتظر وفي حديث المُجدين؟ والأفكار الخاصة بالمهدي تظهر عادةً في المجتمع المضطهد، كما هو الحال في المجتمع الشيعي، تُساعد على ظهوره خاصةً إذا عيّنت الفكرة المهديّ بالوصف أو بالرسم أو بالاسم.^{٨٢} وشتان ما بين الرؤيتين؛ الفكرة الموجهة تشاؤمية تقول بحتمية الاختلاف والشقاق، بينما الفكرة المهدوية تفاؤلية تقول بحتمية الخلاص والنجاة.^{٨٣} وهرباً من عدم تطابق العدد المحدّد نظرياً مع الإحصاء التاريخي، يكون التمييز بين الأصول الثابتة التي تطابق العدد والفروع المتغيرة التي لا حصر لها، وهي قسمة من أصول الفقه في التمييز في الاجتهاد بين الأصول والفروع. ولكن حتى في هذه الحال، هل تظلُّ الأصول كما هي؟ ألا تتغير بتغيّر التاريخ؟ هل يظلُّ عدد الفرق كما هو ماضياً وحاضراً ومستقبلاً؟ قد يستطيع الفكر في زمنٍ معيّن أن يصل إلى كل الأنماط الممكنة، وكل الاختيارات البشرية، وكل ما يأتي بعد ذلك يدخل تحت هذه الأنماط؛ وبالتالي لن يأتي التاريخ بنمطٍ جديد، وكل ما سيقع في المستقبل سيجد له نمطاً في الماضي؛ فالتطور يدخل في البناء، والواقع يحكمه الفكر. ومع ذلك يمكن الرجوع إلى وحدة الفكر دون إدانة للتعدد وتكفير للفرق، وهي قُوى اجتماعية وتياراتٌ سياسية لا يمكن ضربها والقضاء عليها بإخراجها من الجماعة. وماذا عن الحضارات المجاورة التي دخلت الحضارة الأصلية وأصبحت جزءاً منها؟ هل تدخل ضمن الفرق المُحصاة؟ إن معظم المذاهب الوافدة كان لها مُمثلوها داخل الحضارة الجديدة باعتبارها وارثة للحضارات السابقة. وأحياناً يتمّ إحصاء الفرق ليس فقط عند البشر، بل أيضاً عند الجن؛ أي عند أمم أخرى؛ أي في مظاهر حياة في كواكب أخرى؛

فلا يصحّ حمل الأمة أمة الإجابة. ومَنشؤه أمور: (أ) استفادة بلوغ الافتراق إلى هذا العدد في أوائل الإسلام من السيرة، سواء بمعناه الحقيقي أو بمعناه المجازي للتأكيد. (ب) كون زمان التوهم بعد أوائل الإسلام؛ إذ لا مجال للحكم بأقلية الأصول قبل انقضاء الأوائل لجواز البلوغ إليه إلى وقت الانقضاء. (ج) توهم أن العدد الواقع في زمانٍ يدوم بحيث لا يزيد ولا ينقص أبداً. (د) توهم انحصار الأصول في الأقسام الأولية التي هي كبار الفرق الإسلامية، أو في الشاملة على الأقسام الثانوية والفروع ما عداها. (هـ) توهم انحصار أمة الإجابة في الإنس؛ لأن ما بيّنها أهل الكلام هو فرق الإنس، مع أنها شاملة للجن أيضاً (الكلنوي، ص ١٧-١٨).
^{٨٢} الفرق، ص ٥٧-٦٠.

^{٨٣} هذا ما فعله الشهرستاني في «الملل»، وجعله الأصول التي تختلف عليها الفرق أربعة؛ التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والنقل والعقل (الملل، ص ١٠-١٢).

فالإنس شامل للجن! وإذا استحال حصر فرق الأنس، فالأولى استحالة حصر كل تفرُّق وتشَّتت في الكائنات الحية. وهل يوجد مكلفون عاقلون خارج الإنس؟ ولماذا لم تُحصَ فرق المجوس واليهود والنصارى؟ قد يكون الدافع إلى ذلك عدم وجود صراع على السلطة في هذه الفرق بعكس المسلمين؛ مما يوحي بأن إحصاء الفرق والحكم بهلاكها إلا واحدة إنما هو في جوهره صراعٌ سياسي بين السلطة والمعارضة. أما إحصاء الفرق في سبعين، فهو أحد مشتقَّات العدد سبعة، وهو عددٌ رمزي في تاريخ أديان الشرق، سبعون شيخًا ترجموا التوراة السبعينية، سبعون تلميذًا للمسيح، السبع فواتح في كتاب الإعلان في العهد الجديد، سبعون مرة للاستغفار، الحروف السبع للقرآن، الأئمة السبعة. بل يُشير العدد أيضًا إلى ظواهر طبيعية تتفق مع الظواهر الروحية، مثل الأيام السبعة والسماوات السبع والأرضين السبعة ... إلخ. وقد لا يعني العدد الضبط الإحصائي بقدر ما يعني التعدد.^{٨٤} وفي النهاية يرفض بعض المتكلمين الأفكار الموجهة لحوادث التاريخ، وآثروا القيام بتاريخٍ فكري خالص دون التنكر لوحدة الفكر كوحدةٍ نمطية يتم الانحراف عنها والتشتت فيها.^{٨٥}

وبالرغم من التعسف النظري في اختيار عدد الفرق، فقد جاءت كل المحاولات لإحصائها تتفق مع هذا العدد السبعيني بطريقة أو بأخرى. وحتى يكتمل العدد تدخل الفرق غير الإسلامية أحيانًا مع الفرق الإسلامية، أو للتمويه على أن إحصاء الفرق أمرٌ تاريخي خالص، وليس لتكفير المعارضة باسم فرقة السلطان.^{٨٦} وأحيانًا توضع فرقٌ أخرى غير كلامية مثل الحكماء والصوفية، إما مع الفرق غير الإسلامية أو مع الفرق الإسلامية. وكيف يمكن لعلم أصول الدين أن يرصد جميع المذاهب والفرق خارج الحضارة الإسلامية، وأن يقوم بمهمة تاريخ علم للأديان؟ يمكن ذلك بالاقتصار على الأصول دون

^{٨٤} ويفترق كلٌّ منهم فرقًا؛ فأهل الأهواء ليست تنضبط مقالاتهم في عددٍ معلوم. وأهل الديانات قد انحصرت مذاهبهم بحكم الخبر الوارد فيها؛ فافتقرت المجوس سبعين فرقة، واليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، والمسلمون على ثلاث وسبعين فرقة (الملل، ج ١، ص ٧).

^{٨٥} هذا هو موقف ابن حزم في «الفصل»، بل إن ابن حزم يُعلن عدم صحة حديث الفرقة الناجية ويُضعفه، وهو ما لا نستطيعه نحن الآن. أما الصيغة الأخرى له الواردة في كتب الحديث عن نجاة الفرق كلها إلا واحدة، والتي تُفيد عكس المعنى الأول، فليست مذكورة في كتب العقائد؛ لأنها لا تُفيد في تكفير المعارضة، بل تردُّ الاعتبار لها، وتجعل الهالك هو فرقة السلطان؛ أي احتكار الفكر وتبرير السلطة.

^{٨٦} هذا ما يفعله ابن حزم؛ فقد كتب في فضائح الملل المخالفة للإسلام، يهود ونصارى ومجوس، ثم عن الفرق الأربع من فواحش أقوالهم ضلال وأباطيل (الفصل، ج ٥، ص ١٩).

الفروع، وعلى أمهات المذاهب لا المقالات، وتصنيف الفرق غير الإسلامية حسب الأهمية دون مراعاة لترتيب زمني أو موضوعي.^{٨٧}

ولما استحال عرض ثلاث وسبعين فرقة، فكان لا بد من تجميعها في فرق كبرى وفرق صغرى، أو أمهات الفرق وصغار الفرق، أو أصول الفرق ثم فروع الفرق. ويقالُ التجميع والتصنيف ابتداءً من عشر فرق؛ العشرة الثمانية فالسبعة فالخمس فالأربعة، وهو الحد الأدنى لتصنيف أمهات الفرق أو الفرق الكبرى أو أصول الفرق. والحقيقة أنه يمكن رد الفرق كلها ابتداءً من الثلاث وسبعين فرقة حتى الأربع الكبرى إلى أربع فرق رئيسية؛ ثلاثة منها تمثل المعارضة؛ المعارضة السرية في الداخل (الشيعة)، والمعارضة العلنية في الخارج (الخوارج)، والمعارضة العلنية في الداخل (المعتزلة)، والرابعة هي فرقة السلطان. تضم فرق المعارضة الثلاث إذن الاثنتين وسبعين فرقة الهالكة، بينما تضم فرقة السلطان فرقة واحدة هي الفرقة الناجية.^{٨٨} فهل يُعقل أن تكون فرق المعارضة بمثل هذه الكثرة وكلها

^{٨٧} ونقتصر في أقسام الفرق الخارجة عن الملة الحنيفية على ما هو أشهر وأعرف أصلاً وقاعدة، فنُقدّم ما هو أولى بالتقديم، ونؤخر ما هو أجدر بالتأخير (الملل، ج ١، ص ٥٣). ويصنّف الشهرستاني الفرق إلى نوعين؛ الأول المسلمون (الملل، ج ١، ص ٥٩-١٦٠؛ ج ٢، ص ٣-٥٨)، وهؤلاء نوعان: (أ) أهل الأصول المختلفون في التوحيد والوعد والوعيد، مثل المعتزلة، والجبرية، والصفاتية، والمُشبهة، والخوارج، والمُرجئة، والشيعة. (ب) أهل الفروع، وهم المختلفون في الأحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية (ج ٢، ص ١٥٨). والثاني الخارجون على الملة الحنيفية والشرعية الإسلامية (ج ٣، ص ٨-١٦٦)، وهم فرقتان: (أ) اليهود، والنصارى، والمجوس، وأصحاب الاثنتين، والمانوية، وسائر فرقهم. (ب) أهل الأهواء والنحل والفلاسفة (ج ٤، ص ٥-١٧٤؛ ج ٥، ص ٣-١٧٤؛ والهند، ج ٥، ص ١٧٤-٢١١).

^{٨٨} يقسم الأشعري الفرق إلى إحدى عشرة فرقة بالرغم من قوله عشرة، وهي: الشيعة، الخوارج، المرجئة، المعتزلة، الجهمية، الضاررية، الحسينية، البكرية، العامة، أصحاب الحديث، الكلابية أصحاب عبد الله بن كلاب القطان. ويضيف زهيراً الأثري وأبا معاذ التومني. وكأن الأقوال ثلاثة عشر (مقالات، ج ١، ص ٦٥). وكلها تعود إلى الأربعة الكبرى الأولى؛ الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة. فالجهمية نصفها اعتزالي في نفي الصفات، والنصف الآخر اعتزالي مضاف في القول بالجبر. والضرارية والحسينية فرق اعتزالية. البكرية والعامة وأصحاب الحديث والمرجئة والكلابية وأبو معاذ التومني وزهير الأثري، كلها فرق صغيرة داخل الفرقة الناجية. ويُقسم الرازي الفرق إلى عشرة؛ العاشرة خارج على الإسلام، والتسعة في الإسلام، وهي: المعتزلة، الخوارج، الروافض، الغلاة، الكرامية، الجبرية، المرجئة، الصوفية، الذين يتظاهرون بالإسلام وإن لم يكونوا مسلمين، الذين هم خارجون على الإسلام بالحقيقة وبالاسم (اليهود، والنصارى، والمجوس، والثنوية، والصابئة، والفلاسفة). ويمكن أيضاً ردها إلى الأربعة الكبرى؛

هالكة، وتكون فرقة السلطان بهذه القلة وهي الوحيدة الناجية؟ وأين الصراع على السلطة داخل فرقة السلطان؟ وأين الخلاف في الرأي بين الفرق الصغرى في الفرقة الناجية؟ وأين الاتفاق في الرأي بين الفرق الضالة؟ ومعروف أن المعارضة العلنية في الداخل (المعتزلة) هي التي وضعت الأصول العامة في التوحيد والعدل، والتي اعتمدت عليها باقي فرق المعارضة الأخرى؛ السرية في الداخل (الشيعة)، والعلنية في الخارج (الخوارج). فرق الأمة إذن أربع على المستوى نفسه دون هلاك أو نجا.^{٨٩} وهي أمهات الفرق التي تنتظم بعد ذلك الفرق الثلاث وسبعين جمعاً وطرحاً وضرباً وقسمة.^{٩٠} والحقيقة أن كل هذه الفرق الصغيرة لا

فالغلاة والكرامية والصوفية مع الروافض، والجبرية مع المعتزلة. كما يصنف البغدي الفرق إلى عشرة: الروافض، والخوارج، والمعتزلة، والكرامية، والمشبهة، والمرجئة، والنجارية، والجهمية، والبكرية، والضرارية. وهي ترجع أيضاً إلى الأربعة الكبرى؛ فالكرامية مع المعتزلة أو مع الروافض (حدوث الصفات أو التجسيم)، والنجارية والجهمية والبكرية والضرارية أيضاً مع المعتزلة، والمشبهة مع الروافض. ويصنفها الشراح إلى ثمانية (الكليني، ص ١٨؛ حاشية الإتحاف، ص ٤). ويُقسم الشهرستاني الفرق إلى سبعة: المعتزلة، والجبرية، والصفاتية، والمشبهة، والخوارج، والمرجئة، والشيعة. ويمكن ردها إلى أربعة؛ فالجبرية نقيض المعتزلة في خلق الأفعال ومعتزلة في نفي الصفات، والصفاتية والمرجئة والمشبهة أشاعرة في الذات والصفات والأفعال (الملل، ج ١، ص ١٣). ويذكر ابن حزم فرقاً ستاً خارج الملة الإسلامية، تنقسم بدورها إلى أقسام فرعية. ومن خلال هذه الفرق الست تحدث آراء أخرى فرعية يمكن إدخالها في أحدها، مثل تناسخ الأرواح وتواتر النبوات في كل وقت، أو أن كل نوع من أنواع الحيوانات أنبياء، أو أن العالم مُحَدَّث وله مدبر لم يزل، إلا أن النفس والخلاء والزمان لم يزل معه. وهو قول الرازي الطبيب. وقد صنف ابن حزم ضده كتاباً منفرداً عن نقد العلم الإلهي، أو أن الفلك لم يزل، وأنه غير الله، وأنه هو المدبر للعالم الفاعل له إجلاله (الفصل، ج ١، ص ٣-٤). ويقسم الملطي الشافعي الفرق إلى خمس؛ أهل السنة، والمعتزلة، والمرجئة، والشيعة، والخوارج. ويمكن ردها إلى أربعة؛ لأن أهل السنة والمرجئة فرقة واحدة. وكذلك الأمر عند ابن حزم في تصنيف آخر (الفصل، ج ٢، ص ١٠٦). ونفس التصنيف عند الخياط؛ شيعة، ومرجئة، ومعتزلة، وأصحاب حديث ورواية (الانتصار، ص ١٣٩).

^{٨٩} الفرق عند ابن حزم أربع: المعتزلة والخوارج والمرجئة والتشيع (الفصل، ج ٥، ص ١٩-٧٠). وهي نفس القسمة عند الملطي الشافعي في «التنبية والرد»؛ الرافضة (ص ١٨-٣٥)، المعتزلة (ص ٣٥-٤٣)، المرجئة (ص ٤٣-٤٧)، الخوارج (ص ٤٧-٥٤). وقد تكون المرجئة إحدى فرق السلطان فصلتها الفرقة الناجية كي تكون معارضة مستأنسة.

^{٩٠} عند الملطي الشافعي مثلاً الزنادقة خمس فرق، والجهمية ثمان، والقدرية سبع، والمرجئة اثنتا عشرة، والرافضة خمس عشرة، والحرورية خمس وعشرون، ومجموعها اثنتان وسبعون فرقة، فهذه جملتهم (التنبية، ص ٢-٩). ويعترف الكليني بأن الفرق أقل من هذا العدد إذا كانت كبار الفرق ثمانية؛ المعتزلة

تهمُّ تاريخياً بقدر ما تهمُّ لإكمال العدد. حتى ولو وُجدت تاريخياً، فما الفائدة من ذكر فرق انقضى عهدها وانقرض أنصارها؟ وكلها أسماء أعلام أكثر منها موضوعات؛ مما يدل على ربط الفرق بأشخاص أصحابها، وكأنها خلفات شخصية. ولا يمكن حفظها أو استرجاعها أو حتى استعمالها. وهل القصد تشويه وحدة الأمة وبيان خلافاتها حتى يهرع الناس إلى الفرقة الناجية طلباً للوحدة والأمان؟ والعقائد مجرد سلاح في يد الخصوم تكشف عما تحتها، وهو الصراع السياسي بين القوى السياسية المختلفة بين المعارضة والسلطة. معركة الصراع في الحقيقة هي معركة اجتماعية سياسية، خصومات أهواء وصراع مصالح. للعقائد ظهر وبطن؛ ظهرها الدين، وباطنها السياسة؛ ظاهرها الله، وباطنها العالم.^{٩١}

(٣) من التفرق إلى الوحدة

إذا كان المسار الأول للتاريخ الفكري من الوحدة إلى التفرق عند القدماء، فإن المسار الثاني له يمكن أن يكون من التفرق إلى الوحدة عند جيلنا. فالفرق الثلاث وسبعون يمكن ردُّها إلى ما هو أقل منها إلى فرق كبرى أربع هي فرق المعارضة الثلاث وفرقة السلطان؛ أي الصراع بين المعارضة والسلطة في مجتمع واحد. فالوحدة قائمة، وحدة الصراع بين القوى الاجتماعية، يرتكز كلُّ منها على أصول عقائدية يمكن أن تكون بؤرة توحيد جديدة تختلف

والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة وأهل السنة، والشاملة للأصول الثانوية ثلاثاً وأربعين؛ عشرون للمعتزلة، وثلاثة للشيعة، وسبعة للخوارج، وخمسة للمرجئة، وثلاثة للنجارية، وواحدة للجبرية، وثلاثة للمشبهة، وواحدة لأهل السنة؛ فسواءً حمل على الأصول الأولية أو على ما يشتمل الأصول الثانوية يكون أقل من هذا العدد (الكلنبوي، ص ١٨). وأحياناً يتم ضبط العدد؛ عشرون للمعتزلة، واثنان وعشرون للشيعة، وثمانية عشر للخوارج، وخمسة للمرجئة، وثلاث للنجارية، وواحدة للجبرية المحضة، وثلاثة للمشبهة، وواحدة لأهل السنة (الكلنبوي، ص ١٨).

^{٩١} ولكن ربما لسوء المعنى الفاحش بلفظ مُتلبس ليُسهلوه على أهل الجهل ويحسن النظر بهم من أتباعهم، وليبعد فهم تلك العظيمة على العامة من مُخالفتهم، كقول طوائف من أهل البدعة والضلالة لا يوصف الله بالقدرة على المُحال ولا على الظلم ولا على الكذب، ولا غيرها ما علم أن يكون، فأخفوا أعظم الكفر في هذه القضية لما ذكرنا من تأنيس الأغمار من أتباعهم، وتسكين الدهماء من مُخالفيهم؛ فراراً من كشف معتقدتهم صراحاً الذي هو أنه تعالى لا يقدر على الظلم، ولا له قوة على الكذب، ولا به طاقة على المُحال (الفصل، ج ٥، ص ١٩).

رابعاً: من الوحدة إلى التفرق أو من التفرق إلى الوحدة

عليها الفرق. فبدلاً من أن تكون الوحدة علّة فاعلة في البداية، والتفرق علّة غائية في النهاية كما هو الحال عند القدماء، يكون التفرق هو العلة الفاعلة، والوحدة هي العلة الغائية في عصرنا.

(١-٣) الشعور البنائي (المذهبي)

تكشف الفرق الأربع، ثلاث للمعارضة وواحدة للسلطة، عن وجود موضوعات للخلاف أو عقائد يتم عليها التفرق، كل فرقة حسب موقفها السياسي. فالمعارضة السرية في الداخل تقول بالحلول، ويتم تكفيرها دينياً كستار للإبعاد السياسي. والمعارضة العلنية في الخارج يصعب تكفيرها دينياً لقولها بأصلي التوحيد والعدل، وهما اليقين في الإلهيات، فلا مفرّ من تكفيرها سياسياً بدعوى الخروج على السلطان. والمعارضة العلنية في الداخل يصعب تكفيرها دينياً لقولها بالأصول الخمسة كفكر للمعارضة؛ لذلك يتم تكفيرها دينياً وسياسياً، ويظل التكفير السياسي أقوى. وتظل المعارضة العلنية في الخارج والداخل عن طريق أصلي التوحيد والعدل أقوى من المعارضة السرية في الداخل عن طريق الإمامة. وفرقة السلطان أيضاً يسهل تكفيرها من الفقهاء لفصلها الإيمان عن العمل.^{٩٢}

وكثير من فرق المعارضة الفرعية تقرب من فرقة السلطان؛ مما يدل على أن جذور الفرقة الناجية عند الفرق الضالة، وأن جذور الفرقة الضالة في الفرقة الناجية. إذا هلكت المعارضة هلكت السلطة معها، وإن نجت السلطة نجت المعارضة معها.^{٩٣} فكل فرقة تُمثل عقيدة ومذهباً وفكرًا، سواء كانت المعارضة سرية، أم علنية في الداخل أم في الخارج، أو

^{٩٢} هذا ما يفعله ابن حزم في تكفيره للمرجئة، أي رجعية أهل السنة، المحافظة الساذجة، فقه السلطان. أقرب المرجئة إلى أهل السنة القائلون بأن الإيمان عقد بالقلب واللسان، وأبعدهم القائلون بأنه باللسان فقط، وأقرب الشيعة إلى أهل السنة القائلون بالإمامة في علي وبنيه، وأبعدهم الإمامية.

^{٩٣} ثم سائر الفرق الأربع فيها ما يُخالف أهل السنة الخلاف البعيد، وفيهم ما يُخالفهم الخلاف القريب. فأقرب فرق المرجئين إلى أهل السنة من ذهب مذهب أبي حنيفة الفقيه إلى أن الإيمان هو التصديق باللسان والقلب معاً، وأن الأعمال إنما هي شرائع الإيمان وفرائضه فقط. وأبعدهم أصحاب جهم بن صفوان والأشعري ومحمد بن كرام السجستاني؛ فإن جهمًا والأشعري يقولان إن الإيمان عقد بالقلب فقط، وإن أظهر الكفر والتثليث بلسانه وعبد الصليب في دار الإسلام بلا تقيّة. ومحمد بن كرام يقول هو باللسان وإن اعتقد الكفر بقلبه. وأقرب فرق المعتزلة إلى أهل السنة أصحاب الحسين بن محمد النجار

كانت للسلطة. وتُمثل الفرق بصرف النظر عن كونها فرقاً تاريخية خالصة، تيارات فكرية واتجاهات نظرية يمكن تحديد أصولها وتحويلها إلى تصورات مختلفة للعالم، أو مناهج حياة، أو نظم اجتماعية وسياسية. كل فرقة حوّلت الوحي إلى مذهبٍ نتيجةً لظروفها التاريخية والاجتماعية والسياسية.

فالفرقتان الكبيرتان اليوم، السنة والشيعة، كلٌّ منهما يُمثل اتجاهًا فكريًا من التوحيد حتى الإمامة، في الله وفي الطبيعة، في الإنسان وفي المجتمع. فبينما تقول الشيعة في التوحيد بالتأليه أو التجسيم، تقول السنة بالتشبيه أو التنزيه. وبينما تقول الشيعة بالفرض، وبأن الفرق بين الروح والمادة هو فرق في الدرجة لا في النوع، تقول أهل السنة بالخلق، وأن الفرق بين الروح والمادة فرق في النوع لا فرق في الدرجة. وفي الإنسان بينما تقول الشيعة بوجود حقائق الوحي في القلب، ويمكن العثور عليها بالتأويل، فإن استعصى التأويل فنقلد الإمام، يُثبت السنة بديهيات العقول، ووضوح النصوص، واجتهادًا في فهمها. وبينما ترى الشيعة أن نموذج السلوك الأمثل هو الطاعة والانقياد وتنفيذ تعاليم الإمام، ترى السنة أن نموذج السلوك الأمثل هو الفعل الحر والعمل المستول. وبينما ترى الشيعة أن الإيمان مُكتفٍ بذاته، وأنه إيمان بحب آل البيت، ترى السنة أن الإيمان قول وعمل، وأن لا وجود للإيمان إلا بالعمل. وبينما تقول الشيعة بوحدة الأديان، ولا ترى ضيرًا في الاستعانة بمراحل الوحي السابقة، أو الإلهام اللاحق الذي يكشف عنه الأئمة، يقول السنة باكتمال الوحي وانتهاؤه بانقطاع الرسل. وبينما تقول الشيعة بتعيين الإمام، تقول السنة بالشورى وبالبيعة العامة. وبصرف النظر عن الفروق في الدرجة في هذا التقابل عند كل فريق، وعلى فرض صحة هذا التقابل كاختيارٍ فكري، فإنه نظرًا لتغير الظروف الاجتماعية لكلٍّ منهما عبر التاريخ، فقد انقلب الاختيار. فقد لا يقلُّ السنة تجسيمًا وتشبيهًا بل وتأليهاً من الشيعة، ولا يقلُّ الشيعة تنزيهاً عن السنة. وقد لا يقلُّ أهل السنة تأويلًا من الشيعة، ولا يقلُّ الشيعة حرفيةً

وبشر بن غياث المريسي، ثم أصحاب ضرار بن عمرو، وأبعدهم أصحاب أبي الهذيل. وأقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنة المنتمون إلى أصحاب الحسن بن صالح بن حسن الهمداني الفقيه، القائلون بأن الإمامة في ولد علي، والثابت عن الحسن بن صالح هو قولنا إن الإمامة في جميع قريش، وقول جميع الصحابة، إلا أنه كان يُفضل عليًا على جميعهم، وأبعدهم الإمامية. وأقرب فرق الخوارج إلى أهل السنة أصحاب عبد الله بن يزيد الإباضي والفزارى الكوفي، وأبعدهم الأزارقة (الفصل، ج ٢، ص ١٠٦).

من السنة. وليس السنة أقل طاعة من الشيعة، في حين أن الشيعة قادرون على المعارضة والثورة. كما أصبح الإيمان عند السنة مُكتفياً بذاته، في حين أصبح عند الشيعة عملاً تاريخياً. وقد وقع السنة في الروحانية، وضاع لديها الفصل بين الروح والمادة، وأصبح الشيعة أكثر فصلاً بينهما من السنة. كما أصبحت السنة أكثر مُوالاةً للنصارى واليهود من الشيعة، يقومون بتعيين الإمام وراثته من العسكر، بينما تتور الشيعة على ملك الملوك. فالشعور المذهبي هو اختيار عقائدي يكشف عن موقفٍ سياسي مُتغير من عصر إلى عصر؛ وبالتالي يكون أحد أبعاد الشعور التاريخي.

وفي داخل السنة هناك اختاران آخران؛ المعتزلة والأشاعرة، على طرفي نقيض، المعارضة العقلية المُستنيرة والسلطة النصية القاهرة. وكل فرقة تمثل مذهباً مُتكاملاً، ابتداءً من التوحيد والخلق والبعث ونهاية العالم.^{٩٤} ففي التوحيد تُنكر المعتزلة الصفات حرصاً على التنزيه، وتُنكر كل صور التشبيه والتجسيم حتى ولو اضطررت إلى تأويل النصوص لإثبات معانيها العقلية. ولما أنكرت الصفات أثبتت حرية الإنسان؛ فالإنسان خالق أفعاله، ومسئول عن الخير والشر في العالم، وقادر على الأعمال. وفي النهاية يكون له ما قدّم من خير أو شرّ دون وساطة أو شفاعة، ويكون الحكم بعد البعث وهو على وعي به وليس قبله. وكما رُفض التجسيم في البداية يُرفض في النهاية؛ فالثواب والعقاب خلقيان أكثر منهما ماديّين؛ فالرضا عن الذات أفرح للنفس من الجزاء المادي، وتأنيب الضمير أوقع على النفس من العذاب الجسماني. أما الأشاعرة فتُمثل المذهب المُقابل؛ تثبت الصفات ولا ترى حرجاً في القول بالتشبيه، بل وبالتجسيم، حرصاً على حرفية النصوص. وما دامت الصفات مثبتة فهي أيضاً فاعلة في العالم؛ فهي مسئولة عن كل ما يقع من الإنسان ومن الطبيعة من خير أو شر. وفي النهاية يبدأ الحساب الجسماني، والحكم على أفعال الإنسان، وتوقيع الجزاء المادي عليه ثواباً أم عقاباً.

ونظراً لغلبة المذهب على الفرقة، والموضوع على التاريخ، فقد عُرفت كل فرقة بالموضوع الذي اشتهرت به، وأصبحت الموضوعات عناوين لفرق؛ فغلاة الشيعة يقولون جميعاً بالتأليه وبالتجسيم وبالتشبيه، وهو أحد الحلول لموضوع التوحيد، فإذا ذُكر التأليه أو التجسيم ذُكر غلاة الشيعة. وتقول المعتزلة بالتنزيه المطلق ونفي الصفات، فإذا قيل

^{٩٤} وكان بين المعتزلة والسلف في كل زمان اختلافات في الصفات (الملل، ج ١، ص ٤٤). وهذا التضاد بين كل فريق كان حاصلاً في كل زمان (الملل، ج ١، ص ٦٤-٦٥).

التنزيه أو نفي الصفات دُكر المعتزلة. ويغلب على الخوارج والمرجئة موضوع الإيمان والعمل، فإذا دُكر الموضوعان دُكرت الفرقتان.^{٩٥} ويغلب على كل فرقة موضوع أو أكثر؛ فمثلاً يغلب على الخوارج موضوعاً الإمامة والإيمان والعمل؛ مما يدل على الطابع العملي لفكر الفرقة، وليس الطابع النظري كما هو الحال في الذات والصفات أو الجبر والاختيار؛ لذلك أسست الفرقة فقهاً ونظمت تشريعاً. والأهم من ذلك كله هو انتظام الفرق كلها في أصول بصرف النظر عن عددها. فإذا كانت الأصول أربعة؛ التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والإيمان والعمل؛ وكانت أمهات الفرق أربعاً؛ الشيعة والخوارج والمعتزلة ومرجئة (أشاعرة)، ثلاثة للمعارضة وواحدة للسلطة؛ اختلفت الشيعة والمعتزلة في التوحيد، والمرجئة والخوارج في الإيمان والعمل، والمرجئة والمعتزلة في الوعد والوعيد، والشيعة والخوارج في الإمامة.^{٩٦} كل حل لمشكلة ليس قائماً بذاته، بل يؤدي إلى حل المشكلة الأخرى بالطريقة نفسها؛ فإنكار الصفات يؤدي بالضرورة إلى ترك العالم مفتوحاً إلى فعل الإنسان وحرية

^{٩٥} فاللّعين الأول لما أن حَكَمَ العقل لمن لا يحتكم عليه العقل لزمه أن يُجَرِّيَ حكم الخالق في الخلق، أو حكم الخلق في الخالق. والأول غلو، والثاني تقصير. فمَثَارُ الشبهة الأولى مذاهب الحلولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الروافض، حيث غَالُوا في حق شخص من الأشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال. وثار من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمجسمة، حيث قصرُوا في وصفه بصفات المخلوقين. فالمعتزلة مُشبّهة الأفعال، والمُشبّهة حلولية الصفات، وكل واحد منهم أعور بإحدى عينيّه شاء. فإن من قال إنّ ما يحسن ممّا ما يحسن منه، وما يقيح ممّا يقيح منه، فقد شبّه الخالق بالخلق. ومن قال يوصف الباري بما يوصف به الخلق، أو يوصف الخلق بما يوصف به الباري، فقد اعتزل الحق (الملل، ج ١، ص ٢٠-٢١). فالمعتزلة غَالُوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا إلى التعطيل بنفي الصفات، والمشبّهة قصرُوا حتى وصفوا الخالق بصفات الأجسام. والروافض غَالُوا في النبوة والإمامة حتى وصلوا إلى الحلول، والخوارج قصرُوا حيث نفّوا تحكيم الرجال (الملل، ج ١، ص ٢٢).

^{٩٦} كثيرٌ من أصحاب المقالات إن هي إلا تفرّيعات على فرقة من أمهات الفرق. وكثيراً ما يحدث خلط بين الفرقة والمقالة؛ فالفرقة ينتسب إليها عديد من المتكلمين، وتُمثّل اتجاهاً فكرياً، في حين أن المقالة رأيٌ مُنفرد يُنسب إلى صاحبه ولا يدخل تحت اسم فرقة. ونظراً لأهمية الفرق الأربع فإنها تحظى بالقدر الأكبر من كتب الفرق من حيث الكم والترتيب. فبينما يُخصّص الأشعري في «مقالات الإسلاميين» من حيث الكم للمعتزلة ١٠٠ ص، وللشيعة ٩٠ ص، وللخوارج ٤٠ ص، والمرجئة ٢٠ ص (المعتزلة والشيعة نقيضان، والخوارج والمرجئة نقيضان، والأشاعرة هي الفرقة الناجية الموجهة للعقائد)؛ يُخصّص لأصحابها الحديث ٦ ص، وللبكرية ٣ ص، وللضاررية ٢ ص، وللنجارية ٢ ص، وللعمامية صفحة واحدة، ولكلٍّ من زهير الأثري ومعاذ التومني نصف صفحة. وبينما يُخصّص البغدادى في «الفرق بين الفرق» للمعتزلة ٨٨ ص، وللروافض ٤٣ ص، وللخوارج ٤٢ ص، فإنه يُخصّص للكرامية ٢٠ ص، وللمشبّهة ٥ ص،

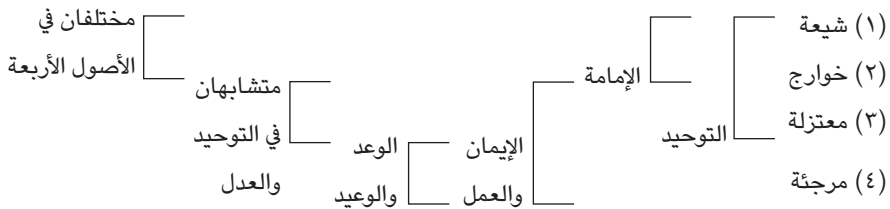
رابعاً: من الوحدة إلى التفرق أو من التفرق إلى الوحدة

اختياره، كما يؤدي بالضرورة إلى إعمال العقل وإثبات قوانين مطردة للطبيعة. أما إثبات الصفات فإنه يؤدي إلى إثبات فاعليتها في الطبيعة، ومزاحمة الفعل الإنساني ومشاركته، وإلى تصور الطبيعة ميداناً للصفات المطلقة، والعقل واقفاً وراء النقل؛ أي نافيًا لاستقلال العقل والطبيعة.

(٢-٣) الشعور الجدلي (التاريخي)

يكشف الشعور المذهبي البنائي على أن الفرق موضوعات، وأن الموضوعات أصول، وأن أمهات الفرق تدخل في جدل بينها حول هذه الأصول؛ فالمعتزلة والشيعة على طرفي نقيض في التوحيد، والشيعة والخوارج على طرفي نقيض في الإمامة، والخوارج والمرجئة على طرفي نقيض في الإيمان والعمل، والمعتزلة والمرجئة على طرفي نقيض في الوعد والوعيد. ويستطيع الشعور الجدلي أن يصف التاريخ، وفي الوقت نفسه يُدرك دلالة المذهب، ويُبرز النسق العقائدي للفرقة، وذلك من خلال نشأة الفرق وتوالدها بعضها عن البعض الآخر طبقاً لقانون الفعل ورد الفعل؛ أي طبقاً للمنهج الجدلي القائم على التعارض والأضداد.^{٩٧} ولا

وللمرجئة ٥ ص، وللنجارية ٤ ص، ولكل من الجهمية والبكرية والضرارية صفحة واحدة. ويكون التقابل بين الفرق الأربعة في الأصول الأربعة كما يُحددها الشهرستاني (الملل، ج ١، ص ١٠-١٢) كالآتي:



^{٩٧} وهذا ما يُلاحظ في أمهات الفرق التي يذكرها الأشعري في أول القائمة؛ فالخوارج ضد الشيعة بالنسبة لعل، والمرجئة ضد الشيعة في التنزيه والتشبيه، والأشاعرة ضد المعتزلة في الصفات والنقل والعقل وأفعال العباد، والمعتزلة ضد جهم في الحرية وأفعال العباد. وهو ما يفعله البغدادي أيضاً عندما يُرتب الفرق كالآتي: الخوارج، القدريّة، المعتزلة، المرجئة. فالخوارج ضد الروافض في الإمامة، والمعتزلة ضد الروافض في التوحيد، والمرجئة ضد الخوارج في الحكم على مرتكب الكبيرة وفي صلة الإيمان بالعمل. وهو ما لاحظته الشهرستاني بقوله: «المعتزلة وغيرهم من الجبرية والصفاتية والمختلطة منهم الفريقان

يوجد منهجٌ مُحكمٌ في معظم المصنّفات الكلامية لعرض تاريخ الفرق. ويتأرجح معظمها بين تتبّع النشأة الزمانية وبين عرض الموضوعات العقائدية، وإن كانت أقرب إلى المنهج الثاني؛ أي عرض الفرق من خلال الموضوعات. ويختلف الترتيب الزمني والموضوعي حسب الموضوع؛ ففي الإمامة مثلاً تظهر الرفضية أولاً ثم يُناقضهم فيها الخوارج، في حين أنه في التوحيد تقول الرفضية أولاً بالتأليه أو التجسيم ثم يظهر المعتزلة ويقولون بالتنزیه.^{٩٨} وقد ينشأ رد الفعل على الفور إذا كانت عملية خالصة مثل الإمامة، أو متأخرة إذا كانت نظرية تحتاج إلى تفكير وتدبر مثل التوحيد. فبعد أن ظهر التأليه مُبكرًا للغاية في حياة علي لم يظهر توحيد المعتزلة ونفي الصفات إلا متأخرًا. وقد ظهرت الروافض بدعوى التأليه، فظهورهم هنا سابق على الخوارج فيما يتعلق بالتأليه، وقد حدث ذلك في حياة علي.^{٩٩} وفي هذا الجو العام من التوتر النفسي وجهل العرب، وشدة انتسابهم إلى الدعوات في عصر الدعوات، يمكن أن يكون عبد الله بن سبأ مُنشئ التأليه من خلفياته

من المعتزلة والصفائية مُتقابلان تقابل التضاد، وكذلك القدرية والجبرية، والمرجئة والوعيدية، والشيعة والخوارج. وهذا التضاد بين كل فريق وفريق كان حاصلًا في كل زمان» (الملل، ج ١، ص ٦٤-٦٥). لذلك رتب الشهرستاني الفرق الأربعة الأولى، المعتزلة والجبرية والصفائية والمشبّهة، حسب الموضوع، وهو التوحيد بحلوله الثلاث؛ نفي الصفات عند المعتزلة والجبرية، وإثبات الصفات عند الصفائية، وتشبيه الصفات عند المشبّهة. ولكنه أغفل الجدل في الزمان؛ فالترتيب الزمني هو المشبّهة في تشبيه الصفات كدعوى، ثم المعتزلة والجبرية في نفي الصفات كنقيض الدعوى، ثم في إثبات الصفات بلا تشبيه عند الصفائية كمرغّب للدعوى. كما أنه ترك الشيعة في النهاية مع أنها تُشارك المشبّهة، وتُغالي في التشبيه إلى درجة التأليه. ويضع الشهرستاني الخوارج والمرجئة والوعيدية معًا لاشتراكها في موضوع الإيمان والعمل، ولو أن الخوارج والوعيدية يشتركان في الدعوى نفسها، ويُقدم المرجئة كنقيض للدعوى (الملل، ج ٢، ص ٣).

^{٩٨} يُرتب الملطي الشافعي الفرق من الجانب التاريخي كالآتي: الرفضية، والمعتزلة، والمرجئة، والخوارج. فالمعتزلة رد فعل على الرفضية في التوحيد، ولكن المرجئة ليست رد فعل على المعتزلة في شيء، بل هو رد فعل على الخوارج في الحكم على مُرتكب الكبيرة وفي الصلة بين الإيمان والعمل. ولكنه يعود في الجزء النقدي ويُرتبها كالآتي: المرجئة، الروافض، المعتزلة، الحرورية (الخوارج). أي إنه يضع الفرق الثلاثة في المكان الأول، وربما كان ذلك خطأ إراديًا من الناسخ أو من الناشر؛ لأنه ترتیب مُخالف للأول ولا يدل على شيء.

^{٩٩} وأما الروافض فإن السبئية منهم أظهروا بدعتهم في زمان علي، فقال بعضهم له: أنت الإله. فأحرق علي قومًا منهم، ونفى ابن سبأ إلى ساباط المدائن. وهذه الفرقة ليست من فرق أمة الإسلام لتسميتهم عليًا إلها (الفرق، ص ٢١). وكان من العاملين في تلك الفتنة (قتل الخليفة الثالثة) عبد الله بن سبأ،

رابعًا: من الوحدة إلى التفرق أو من التفرق إلى الوحدة

الدينية القديمة. لم يكن العرب يعرفونه؛ إذ كانت الوثنية لديهم سطحية، بالإضافة إلى أنه يقوم على الإعجاب بالبطل في عصر البطولة وبين الأبطال. فالخوارج والشيعة نقيضان، وإن لم يخرج النقيض من النقيض زمانياً. نشأ الخوارج أولاً برفضهم إمامة علي، ثم نشأ الشيعة ثانياً بعد مقتل علي وبنيه. فمن حيث موقعهم من علي هما نقيضان، وإن تولّد أحدهما عن الآخر زمانياً.^{١٠٠}

وينطبق قانون الفعل ورد الفعل أو قانون الجدل من الموضوع إلى نقيض الموضوع إلى مرّكب الموضوع، ليس فقط على تاريخ الفرق وتوالّد بعضها من البعض الآخر، بل أيضاً على موضوعات العلم الرئيسية؛ إذ تُحلُّ المشكلة أولاً باختيار أحد النقيضين، ثم يأتي الحل الثاني بالنقيض، وأخيراً يأتي الحل الثالث يُحاول الجمع بين النقيضين في وسطٍ مُتناسب مُتفادياً الغلو والتطرف. يأتي الحل الأول في ظروف نفسية واجتماعية معيّنة، ثم يأتي نقيضه لإعادة التوازن، وإبراز ما خفي، إذ لا يقف أمام التطرف إلا تطرفٌ مُضاد، ثم يأتي الحل الثالث لإلغاء الطرفين ومحاولة استعادة التوازن الفكري. فمثلاً في نظرية الوجود (الطبيعيات) يقضي فريق على استقلال الطبيعة وعلى فعلها، ويجعل حركتها ومسارها من خارجها؛ فينشأ رد فعل عند أصحاب الطبائع القائلين بالطباع، وأن فعل الطبيعة وحركتها من داخلها بفعل طبائع الأشياء؛ ثم يأتي فريق ثالث يجمع بين النقيضين ويقول بالطباع، ولكنه يجعلها مخلوقة.^{١٠١} وفي التوحيد يُعرّض التآليه أو التجسيم أو

يهودي، وغلا في حب علي حتى زعم أن الله حل فيه، وأخذ يدعو إلى أنه الأحق بالخلافة، وطعن على عثمان فنفاه، فذهب إلى البصرة وبث فيها فتنته، فأخرج منها، فذهب إلى الكوفة ونفث ما نفث من سم الفتنة فنُفي منها، فذهب إلى الشام فلم يجد فيها ما يريد، فذهب إلى مصر فوجد فيها أعواناً على فتنته إلى أن كان ما كان مما ذكرناه، ثم ظهر بمذهبه في عهد علي فنفاه إلى المداين. وكان رأيه جرثومة كما حدث من مذاهب الغلاة من بعده (الرسالة، ص ١٠-١١). ويقول رشيد رضا معلّقاً إن ابن سبأ فعل ما فعل بغضاً في الإسلام لا حباً في علي؛ فأسلامه كان خديعة. وله نظراء في ذلك من اليهود، ومثلهم بعض مجوس الفُرس الذين أظهروا الإسلام وتسوّروا بالتشيع لعلي ولآل البيت، كلهم كانوا يقصدون إفساد الإسلام وإزالة ملكه بالتفريق بين أهله (الرسالة، ص ١٠).

^{١٠٠} يحلُّ الشهرستاني هذا التضاد فيقول: المعتزلة والصفاتية مُتقابلان تقابل التضاد، وكذلك القدرية والجبرية، والمرجئة والوعيدية، والشيعة والخوارج (الملل، ج ١، ص ٦٤).

^{١٠١} ثم ظهرت بدع بشر بن المعتمر من القول بالتولد والإفراط فيه، والميل إلى الطبيعيين من الفلاسفة (الملل، ج ١، ص ٤٢).

التشبيه من الشيعة، فينشأ رد الفعل من المعتزلة فيقترحون التنزيه لدرجة نفي الصفات، فالتعطيل أكبر رد فعل على التجسيم والتشبيه، ثم يأتي الحل الثالث الذي اقترحه الأشاعرة لإعادة التوازن الفكري، ويقترحون إثبات الصفات بلا تشبيه ولا تعطيل تفادياً لتطوُّف النقيضين.^{١٠٢} وفي خلق الأفعال (الجبر والاختيار) يُعرَض الجبر المُطلق أولاً، وتُثَبِّت الإرادة الإلهية المطلقة، وتُنكَر حرية الاختيار؛ ثم ينشأ رد الفعل ويوضع النقيض، فتتأكد حرية الاختيار ومسئولية الإنسان المطلقة عن أفعاله؛ ثم يأتي الحل الثالث للجمع بين النقيضين، ويُقال بالكسب وبخلق القدرة في زمان الاستطاعة.^{١٠٣} وأحياناً تظهر القدرية وكأنها إثبات لدعوى نفي القدر وإثبات الاستطاعة.^{١٠٤} وقد تُضَم المسألتان، مرتكب الكبيرة والاختيار، في مسألة واحدة هي الفعل أو السلوك. فإذا كانت المسألة هي الاختيار يكون إثبات الاختيار رد فعل على الجبر لا العكس.^{١٠٥} وفي العقل والنقل يُقال أولاً إن النقل مُكْتَفٍ بذاته ولا

^{١٠٢} ويقول رشيد رضا معلّقاً: الغلو في التجريد مذهب المُعطلة مُنكري الصفات، والدنو من التحديد مذهب المُشبهة، وبينهما مذهب السلف الوسط، وهو أن تصفه تعالى بما وصف به نفسه بلا تعطيل ولا تمثيل ولا تأويل، ويقرب من مذهب مُتَكلمي الخلق الذين يمنعون التعطيل والتمثيل دون التأويل لبعض الصفات والأفعال (الرسالة، ص ٩). ويقول أيضاً «التحقيق» أن السلف كانوا يأخذون في الصفات الإلهية بمعاني الألفاظ في اللغة مع تنزيهه تعالى عن مُشابهة شيء من خلقه؛ فكما أن ذاته ليست كغيرها من الذوات فكذلك صفاته وأفعاله. ولا يذهبون إلى ما وراء ذلك من لوازم ظاهر اللفظ كالتشبيه والتحديد المأخوذ من إطلاقه في الأصل على المخلوق؛ فإن التنزيه قد جعل المشاركة في اللفظ اسمية أو جنسية لا شخصية (الرسالة، ص ٩).

^{١٠٣} ومن بالغ القول بالقدر هشام بن عمرو والفوطي والأصم من أصحابه (الملل، ج ١، ص ٤٣).
^{١٠٤} ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة من معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم، وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة (الفرق، ص ١٨-١٩). المعتزلة والصفائية مُتقابلان تقابُل التضاد، وكذلك القدرية والجبرية، والمرجئة والوعيدية، والشيعة والخوارج (الملل، ج ١، ص ٦٤).

^{١٠٥} وكانت أول مسألة ظهر الخلاف فيها مسألة الاختيار واستقلال الإنسان بإرادته وأفعاله الاختيارية، ومسألة من ارتكب الكبيرة ولم يُنَبَّ. اختلف فيها واصل بن عطاء وأستاذه الحسن البصري، واعتزل، يعلم أصولاً لم يكن أخذها عنه. غير أن كثيراً من السلف ومنهم الحسن — على قول — كان على رأي أن العبد مختار في أعماله الصادرة عن علمه وإرادته. وقام يُنَازِع هؤلاء أهل الجبر الذين ذهبوا إلى أن الإنسان في عمله الإرادي كأغصان الشجر في حركاتها الاضطرارية. كل ذلك وأرباب السلطان من بني مروان لا يحفلون بالأمر، ولا يُعْنَوْنَ بردُّ الناس إلى أصل، وجمعهم على أمرٍ يشملهم، ثم يذهب كل

يحتاج إلى عملٍ عقلي يُخرج النص من مكانه، وتُقدم الحشوية الاقتراح؛ فينشأ رد الفعل ليجعل العقل أساس النقل، فإذا تعارض النقل مع العقل أُوِّل النقل لحساب العقل، ويُقدم المعتزلة هذا الرأي؛ ثم يأتي حلٌّ ثالث يجمع بين العقل والنقل، ويعرض اتفاق صحيح المنقول مع صريح المعقول ابتداءً.^{١٠٦} وفي الحسن والقبح العقليّين يقول فريق بأن حسن الأشياء وقبحها من خارج الأشياء، وأن الأشياء لا تحتوي على صفاتٍ موضوعية كالحسن والقبح؛ ثم ينشأ رد الفعل بقول فريق آخر بأن حسن الأشياء أو قبحها من داخل الأشياء، وصفات موضوعية يُدركها العقل؛ ثم يأتي فريقٌ ثالث ليُحاول الجمع بين النقيضين، فيجعل حسن الأشياء وقبحها في الأشياء إلا الشرائع التي يكون حسنُها أو قبحُها من خارجها.^{١٠٧} وفي الوعد والوعيد يُثبت المعتزلة وجوب الثواب والعقاب طبقًا للأعمال، وينفي

ما يشاء، سوى أن عمر بن عبد العزيز أمر الزهري بتدوين ما وصل إليه من الحديث، وهو أول من جمع الحديث (الرسالة، ص ١٣-١٤).

^{١٠٦} ويضع الغزالي هذا القانون في مقدمة «الاقتصاد» إذ يقول: واطلعوا (أهل السنة) على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتَّباع الظواهر ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر، وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة بين تصوّف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به إلا من خبث الضمائر. فميل أولئك إلى التفريط، وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط، بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد وملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم؛ فكلّا طرفي قصِد الأمور ذميم. وأتّى يُستتب الرشاد يُقنع بتقليد الأثر والخبر، ويُنكر مناهج البحث والنظر، أو يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر، وبرهان العقل الذي عرف به صدقه فيما أخبر؟ وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟ فليت شعري كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتربه العي والحصر! أولًا يعلم أن خطأ العقل قاصر، وأن مجاله ضيق فيحصر؟ هيهات قد خاب على القطع والثبات، وتعثر بأذيال الضلالات، من لم يسمع بتأليف الشرع والعقل وهذا الشتات. فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأذء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء، فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المُستغني بأحدهما عن الآخر في غمار الأنبياء! فالمُعرض عن العقل مُكتفياً بنور القرآن مثاله المُتعرض لنور الشمس مُغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان؛ فالعقل مع الشرع نور على نور. والملاحظ بالعين الأعور لأحدهما على الخصوص مُتدلّ بحبلٍ مغرور (الاقتصاد، ص ٣-٤).

^{١٠٧} وأما السمع والعقل فقد قال أهل السنة الواجبُ كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل، لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضي ولا يوجب. والسمع لا يُعرف، أي لا يوجد المعرفة. بل يوجب. وقال أهل العدل

أهل السنة هذا الوجوب، ويجعلون كل شيء مرهوناً بمشيئة الإرادة المطلقة، ويأتي فريق ثالث ليقول بالوجوب الشرعي.^{١٠٨} وفي الإيمان والعمل يبدأ الخوارج والمرجئة على طريقي نقيض. يُثبت الأولون العمل كمُعبرٍ وحيد عن الإيمان، وإلا فلا إيمان ويكون الكفر. ويُثبت الآخرون الإيمان مُكتفياً بذاته دون عمل، ويكون الإيمان في غياب العمل. ثم تقترح المعتزلة المنزلة بين المنزلتين للجمع بين الحليين المتعارضين، والإبقاء على جزء من الإيمان وجزء من العمل.^{١٠٩} نشأت المرجئة بدعوى الإرجاء في الإيمان؛ أي تأخير العمل على الإيمان كرد فعل على الأحكام القاطعة التي صدرت وقت الفتنة على الناس بالإيمان والكفر والفسق، حيث تقطعت الرقاب من جرّاء الحكم على أعمال الناس وجعل العمل مقياس الإيمان والمُعبر عنه. فإذا كان الخوارج يُثبتون صلة الإيمان بالعمل، فإن المرجئة يُثبتون الإيمان دون العمل، ويجعلونه نظراً ومعرفة. وإذا كانت الخوارج تحكّم على الناس بالكفر والإيمان، فإن المرجئة تُرجئ الحكم. وإذا كانت الخوارج ترى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، فإن المرجئة ترى أن الإيمان يزيد وينقص. وإذا كانت الخوارج ترى أن الدار دار كفر وحرب، فإن المرجئة ترى أن الدار دار إيمان وسلام.^{١١٠} كما تظهر المعتزلة إثباتاً لدعوى المنزلة

المعارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح (المِلل، ج ١، ص ٦٤). والعدل على مذهب أهل السنة أن الله عدل في أفعاله بمعنى أنه مُتصرف في الملك على مُقتضى المشيئة. والجور والظلم ضده، فلا يُتصور منه جور في الحكم، وظلم في التصرف. وعنى مذهب الاعتزال والعدل ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة (المِلل، ج ١، ص ٦٢-٦٣).

^{١٠٨} أما الوعد والوعيد، فقد قال أهل السنة الوعدُ والوعيد كلامهُ الأزلي، وَعَدَ على ما أمر وأوَعَدَ على ما نهى؛ فكل من نجا استوجب الثواب فبوعده، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعده؛ فلا يجب شيء من قضية العقل. وقال أهل العدل لا كلام في الأزل، ومن خسر فبفعله استوجب العقاب، والعقل من حيث الحكمة يقتضي ذلك (المِلل، ج ١، ص ٦٣-٦٤).

^{١٠٩} والوعيدية من الخوارج والمرجئة من الجبرية والقدرية ابتدأت بدعتهم في زمان الحسن، واعتزل وأصل عنهم وعن أستاذه بالقول بالمنزلة بين المنزلتين، وسُمِّي هو وأصحابه معتزلة.

^{١١٠} وأما المرجئة فثلاثة أصناف؛ صنفٌ منهم قالوا بالإرجاء في الإيمان وبالقدر على مذاهب القدرية، فهم معدودون في القدرية والمرجئة، كأبي شمر المرجئي، ومحمد بن شبيب البصري والخالدي. وصنفٌ منهم قالوا بالإرجاء في الإيمان، ومالوا إلى قول جهم في الأعمال والأكساب، فهم من جملة الجهمية والمرجئة. وصنفٌ منهم خالص في الإرجاء من غير قدر (الفرق، ص ٢٥). والمعتزلة والصفائية مُنقابلان تقابل التضاد، وكذلك القدرية والجبرية، والمرجئة والوعيدية، والشيعية والخوارج (المِلل، ج ١، ص ٦٤).

بين المنزلتين كدعوى مُناقضة للكفر أو للإيمان؛ ومن ثَمَّ تُشارك الخوارج في الصلة بين الإيمان والعمل.^{١١١} وفي الإمامة يقول فريق بالتعيين وهم الشيعة، ثم يظهر رد الفعل عند فريق آخر في القول بالاختيار المطلق وهم المعتزلة والخوارج، ثم يأتي فريق ثالث يجمع بين التعيين والاختيار، ويجعل الأئمة من قريش، وهم أهل السنة والأشاعرة.

وكثيراً ما يكون الجمع بين النقيضين أقرب إلى طرف منه إلى الطرف الآخر؛ فالطبائع المخلوقة أقرب إلى إنكار الطبائع منه إلى إثباتها، وإثبات الصفات أقرب إلى التشبيه منه إلى التنزيه، والكسب أقرب إلى الجبر منه إلى الاختيار، واتفاق النقل مع العقل أقرب إلى القول بأولوية النقل على العقل، والمنزلة بين المنزلتين أقرب إلى إيمان الأشاعرة منه إلى إيمان الخوارج، وجعل الأئمة من قريش أقرب إلى التعيين منه إلى الاختيار. وقد لا يبدو الوسط على الإطلاق نظراً لأنه لا يمثل شيئاً، وأن التعارض الفعلي هو بين الموضوع ونقيضه، فهما طرفاً الفكر، وهما الاتجاهان ولا ثالث لهما، ولا يُذكر الوسط على الإطلاق، وهما في الغالب المعتزلة والأشاعرة؛ ففي التوحيد هناك إثبات الصفات وإنكارها ... إلخ.^{١١٢} ويظهر التعارض بين النقيضين دون وجود حل ثالث بينهما خاصة في المسائل الصغرى؛ فالتعارض بين الطرفين أقوى من الجمع بينهما في طرف ثالث، فتغيب المقولة الثالثة بتاتاً. ففي الحسن والقبح يظهر الطرفان المتناقضان: الحسن والقبح صفتان من خارج الأشياء، فالأشياء ذاتها ليست حسنة ولا قبيحة. والحسن والقبح صفتان من داخل الأشياء، صفتان موضوعيتان في الأشياء يُدركها العقل. ولكن الطرف الثالث، وهو أن الحسن والقبح بناءان اجتماعيان،

^{١١١} ثم حدث في أيام الحسن البصري خلاف واصل بن عطاء الغزال في القدر وفي المنزلة بين المنزلتين، وانضم إليه عمرو بن عبيد في باب بدعته، فاعتزلا إلى سارية من سواري مسجد البصرة، ف قيل لهما ولأتباعهما معتزلة لاعتزالهم قول الأمة في دعواها أن الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر (الفرق، ص ٢٠-٢١؛ حاشية الإتحاف، ص ٢٦).

^{١١٢} هذا ما فعله الشهرستاني في عرض الأصول الأربعة، وذكر الطرفين، إذ يقول: أما التوحيد فقد قال أهل السنة وجميع الصفاتية إن الله واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له، وواحد في أفعاله لا شريك له. وقال أهل العدل إن الله واحد في ذاته لا قسيم له ولا صفة له، وواحد في أفعاله لا شريك له؛ فلا قديم غير ذاته، ولا قسيم له في أفعاله، ومُحال وجود قديمين ومقدورين وقادرين، وذلك هو التوحيد (الملل، ج ١، ص ٦٢). المعتزلة والصفاتية مُتقابلان تقابل التضاد (التوحيد)، وكذلك القدرية والجبر (خلق الأفعال)، والمرجئة والوعيدية (الإيمان والعمل)، والشيعة والخوارج (الإمامة).

غائب تمامًا. وفي العقل والنقل أيضًا يبدو الطرفان المُتقابلان على أنهما النقل أساس العقل أو العقل أساس النقل، وإذا تم التوحيد بينهما فإنه يتم عن طريق التخصيص والاستثناء وإخراج ميدان الشرائع من العقلية. أما المقولة الثالثة، وهي الواقع، فهي غائبة بتاتًا. فالواقع هو أساس النقل والعقل على السواء؛ أي التطابق مع الواقع. وقد تظهر الحلول الثلاثة، النقيضان والجمع بينهما في لا زمان، تظهر جميعًا في وقت واحد؛ مما يدل على أن الحلول الثلاثة نماذج دائمة للفكر، وأنه لا يعني ظهورها بالضرورة ظهور فرقة تاريخية مُتزامنة أو مُتتالية في الزمان لتمثيلها والتعبير عنها؛ فالقول بأن الإنسان بدن فقط أو روح فقط أو بدن وروح يظهر في الوقت نفسه وعند كل فرقة. وقد يظهر قانون الجدل داخل الفرقة الواحدة بين الغلاة والمعتدلين؛ مما يجعل الحد بين الفرق صعبًا؛ فمُعتدلو الروافض مثلًا الزيدية مثلًا لا يبتعدون عن المعتزلة، وغلاة أهل السنة لا يبتعدون عن التجسيم والتشبيه عند الروافض.^{١١٢}

ولا يكون فريق بعينه باستمرار هو الممثل للفعل أو لرد الفعل أو للجمع بينهما، قد يكون فريق هو صاحب الفعل مرة، وهو القائم برد الفعل مرة ثانية، وهو الذي يجمع بين النقيضين مرةً ثالثة. ففي التوحيد الشيعة هم أصحاب الفعل بقولهم بالتأليه والتجسيم، وأصحاب الفعل أيضًا في الإمامة في قولهم بالتعيين، ولكنهم في العقل والنقل أصحاب رد الفعل في ممارستهم للتأويل كرد فعل على الالتزام الحرفي بالنصوص، وفي كشفهم لميدان الشعور والعواطف والانفعالات ضد عالم العقل المجرد، وفي تركيزهم على الحلول كرد فعل على المفارقة. والمعتزلة باستمرار هم أصحاب رد الفعل؛ فهم القائلون بالتنزيه ضد التشبيه، والمُثبتون للحرية ضد الجبر، والمُثبتون للعقل ضد الحشوية، والقائلون بالشورى ضد التعيين، والقائلون بالطبائع ضد أهل السنة. ولكنهم يُحاولون أيضًا الجمع بين النقيضين في المنزلة بين المنزلتين. ولكن الغالب بأن الأشاعرة هم القائلون باستمرار بالجمع بين النقيضين؛ فهم يُمثلون أهل الوسط والاعتزان. ففي الطبيعة يقولون

^{١١٢} وظهرت جماعة من المعتزلة مُتوسطين مثل ضرار بن عمرو وحفص الفرد والحسين النجار من المتأخرين خالفوا الشيوخ في مسائل (الملل، ج ١، ص ٤٤). وقد تتلمذ له (واصل) زيد بن علي، وأخذ منه؛ فلذلك صارت الزيدية كلهم معتزلة، ومن رفض زيد بن علي لأنه خالف مذهب آبائه في الأصول، وفي التبرّي والتولي، وهم أهل الكوفة، وكانوا جماعة سُميت رافضة (الملل، ج ١، ص ٤٠).

رابعاً: من الوحدة إلى التفرق أو من التفرق إلى الوحدة

بطبائع مخلوقة، وفي التوحيد يُثبتون الصفات بلا تشبيه ولا تعطيل، وفي الحرية يُثبتون الكسب وسطاً بين الجبر والاختيار، وفي العقل والنقل يوفّقون بينهما دون إعطاء الأولوية لأحدهما على الآخر، وفي الإيمان والعمل يُحاولون الجمع بينهما دون الحكم بأحدهما على الآخر. وفي الإمامة يُحاولون الجمع بين التعيين بالنص والبيعة بالشورى بجعل الإمامة في قریش.

وبالرغم مما يُقال عن مُميزات الجمع بين النقيضين من فضائل الاتزان والاعتدال، والتعبير عن الأصول وعدم الانحراف عنها، واتباع الحق دون الهوى، والتعبير عن مصلحة الجماعة العامة دون ترجيح حق فئة على أخرى، فإن العيوب والمثالب أوضح وأكثر خطورةً وأشدّ ضرراً؛ فكثيراً ما يتحدد الجمع بين النقيضين عن طريق النفي، مثل إثبات الصفات بلا تشبيه أو تعطيل، أو إثباتها بلا كيف. وهذا مُستحيل؛ لأن إثبات الصفات يقتضي وصف هذا الشيء المثبت، والقول بأن الصفة لا توصف تهزّب من الإشكال الأول. الاكتفاء بتحديد الفكر عن طريق النفي اتجاه سلبى خالص وهروب من أخذ المواقف. وفي هذه الحالة يكون التوقف عن الحكم وإلغاء المشكلة أفضل وأكثر صراحة. فإذا حاول التوفيق بين النقيضين قول شيء إيجابى فإنه لا يتجاوز تحصيل الحاصل، مثل صفة بلا وصف، أو شيء لا ككل الأشياء؛ فمثل هذه الأحكام لا تتجاوز «مهلك سر»، خطوة إلى الإمام وخطوة إلى الخلف. فإذا حاول الجمع بين النقيضين قول شيء أكثر إيجابية، فإنه في العادة يمكن نقضه بالعقل؛ لأنه لا يقوم أساساً على نظرية في العقل، بل يلحق العقل بالنقل، ويجعل عمله الفهم والتفسير، وليس الوضع والتأصيل وتأسيس بدايات العقول. وفي الغالب يكون تنظيم العقل على هذا النحو غامضاً صعباً على الجمهور، كما يمكن للعقلاء نقضه. وقد كان هذا الموقف هو العدو الألدّ لموقف الفلاسفة، خاصةً آخر الحكماء الذين شنّوا باسم العقل أشنع هجوم على الجمع بين النقيضين والمواقف المُتوسطة باسم العقل. وأخيراً فإن التوسط بين الطرفين نهاية للحضارة وقضاء على الفكر؛ فهو يُعبر عن نقص في الشجاعة وعدم التزام بالمواقف، ومحاولة تجاوز المتناقضات لا عن طريق صراعها، بل بالتعالى عنها وتفادي حركتها المُتناقضة. وهذا ما حدث بالفعل؛ فقد انتهى الفكر، وتوقّفت الحضارة، وهدأ الانفعال، ورجع الناس إلى العقائد الأولى دون أي عمل عقلي أو حضاري، ثم أصبحت العقائد المذهب الرسمي للدولة، فأصبح المُتوسط هو فكر السلطة، واستحال بعد ذلك قول شيء أو تأسيس دعوى كفعل أو كرد فعل.

وأصحاب ردود الأفعال هم في الغالب أصحاب المواقف الجذرية، أي المعارضة بأنواعها الثلاثة، وعلى رأسهم الشيعة والخوارج والمعتزلة. فالتأليه والتنزيه موقفان جذريان لا وسط بينهما، الجبر والاختيار، التعيين والبيعة، النقل والعقل، الإيمان والعمل، الطبيعة والخلق؛ كل ذلك مواقف جذرية لا تقبل الوسط أو التوسط. ويمتاز الفعل كموقف جذري، بأنه دعوة تقول شيئاً، وتضع موضوعاً وتقيم مذهباً، وتؤسس فكراً، وتبدأ تياراً. كما أن الفعل موقف جذري، العامل المحرك للفكر، وهو المثير الذهني، شوكة في البدن، مهمته ضرب المائدة بقبضة اليد، وإثارة المشاعر، وتفتيح الأذهان. ويُعبر عن ظروف العصر وبناؤه النفسي والاجتماعي. هو المحول للوحي إلى موقف، والمُعبر عن الدوام في الزمان. وباختصار إن هذا المثير هو البادئ للحضارة؛ إذ تَوَرَّخ الحضارات ببداية الدعاوى الفكرية الأولى التي أثارَت الانتباه. والدعوات الأصلية تظلُّ باعناً على ردود الأفعال باستمرار مع توالي العصور وتعاقب الأجيال.

وقد يُعاب على الفعل كموقف جذري التطرفُ والمُغالاة، وإيقاف الوحي على ساقٍ واحدة، ورؤية الحقيقة بعينٍ واحدة، وإحالتها إلى جانبٍ واحد. وهذا العيب هو طبيعة تكوين الحضارة، فما دام الوحي قد تحوَّل إلى وضع، وتمثَّلته جماعة في ظروفٍ نفسية واجتماعية معيَّنة، يبدو الوحي في هذا السياق مُعبراً عن الطرف الآخر من الواقع. فإذا كان الواقع اضطهاداً خرج الوحي تحرراً، وإذا كان الواقع استئصالاً خرج الوحي في صورة دعوة سرية، وإذا كانت الأغلبية مُنحازة خرج الوحي دعوة إلى أخذ الحق من النص غير المنحاز. وقد يُعاب على الفعل كموقف جذري أنه عاطفي انفعالي خالص. والحقيقة أن الحضارة كلها موقفٌ انفعالي، وأن الأفكار في نشأتها تجارب حية عند الجماعة، وأن الفكر ذاته انفعالٌ وصل إلى حد التنظير في موقفٍ نفسي واجتماعي مُتَّزن. وإذا كان الواقع مُنحازاً فلا يمكن التعبير عنه فعلاً أو كرد فعلٍ إلا انفعالاً. لا يظهر العقل إلا في المرحلة الثالثة، وهي الجمع بين النقيضين، ولكن الفعل ورد الفعل هما مرحلتان انفعاليتان. وقد يُعاب على الفعل ثالثاً أنه يُعبر عن هوى أو مصلحة، ولا يُعبر عن حقيقة مستقلة أو عن مصلحة الجماعة. ولكن هذا العيب أيضاً يُعبر عن طبيعة الجماعة ومسارها في التاريخ، وتفرُّقها إلى جماعاتٍ أصغر كُلٌّ منها تُحاول تمثيل الجماعة الكبرى، وتجعل تصوُّرها تصوُّر الوحي. وما دام الوحي قد أعلن عن الجماعة، وما دام التفسير قد بدأ، فإنه من الصعب التمييز بين الحقيقة والمصلحة، أو بين الوحي والهوى. كل جماعة تُثبت ذاتها من خلال الوحي،

رابعاً: من الوحدة إلى التفرق أو من التفرق إلى الوحدة

ويحدث الصراع. وتبقى أبعد الجماعات عن الهوى وأقربها للوحي إذا ما ضُمَّت الجماهير إليها وجذبتهم لها. وقد يُعاب على الفعل رابعاً أنه يتحول في نهاية الأمر إلى مذهبٍ مُغلَق، وإلى عقيدةٍ مُحكَّمة تكون مُماثلة للوحي أو بديلاً عنه، وأحياناً مُناوئة له. وهذا أيضاً طبيعي؛ فإذا ما تقدَّمت الجماعة في العمل خرج نُظارها إلى عرض الاتجاه عرضاً عقلياً خالصاً، فيتحوَّل الموقف النفسي الاجتماعي تدريجياً إلى مذهب. وبتعاقب الأجيال يتكاثر العمل العقلي المذهبي، وتتحدد جوانب المذهب، ويَتَّضح اتساقه العقلي إلى أن يُقضى عليه بفعل الزمان، أو تظهر دعواتٌ جديدة أكثر شباباً وحيويةً تكون بداية مذهب جديد. وقد تُحاول الأجيال الشابَّة للمذهب القديم تجديد حياته بالرجوع إلى الأصول الأولى ومحاولة إيجاد الاعتدال، خاصةً بعد تغيُّر الموقف النفسي الاجتماعي الأول.

أما ردود الأفعال فإنها تتميز أيضاً بأنها هي الممارسة للفكر والمُلتزمة به، والقائمة على المحافظة على الطرف الآخر الذي غاب في الفعل. رد الفعل هو الجانب الآخر، الطرف المقابل. ومن التوتُّر بين الفعل ورد الفعل تنشأ الحياة الفكرية، وتظهر الأفكار الثانوية حتى بداية محاولات الجمع بينهما. ردود الفعل هي التي تُبين حدود الفعل، وتُعطي البديل، وتُعبّر عن التكامل الفكري أكثر مما تُعبّر عن الظروف النفسية والاجتماعية. يوضع العقل في مقابل الانفعال، والحق في مقابل الهوى. رد الفعل هو التحدِّي المستمر للفعل، المُحدد لسلطته، والواقف له بالمِرصاد، والمُعبّر عن حق المعارضة الفكرية وعن حرية الفكر. ومع ذلك قد ينتاب ردُّ الفعل بعضُ العيوب، وفي مقدمتها تمثُّل السلطة والاعتماد عليها، وتحويلها إلى فكرٍ رسمي للدولة، فتصبح بعد ذلك مقياساً للحق، وما عداها كفر وضلال. تنقلب حرية الفكر إلى قهر، ويضيع حق المعارضة الذي نشأ رد الفعل تعبيراً عنه.

وسواءً عُرضت المادة الكلامية كموضوعات أو كُفِّرَق، كشعورٍ بنائي أو كشعورٍ جذلي، فكلا الطريقتين يؤدِّيان إلى الفكر وإلى الموضوعات الفكرية؛ فالفرق الكلامية اتجاهاتٌ فكرية، والتاريخ ليس تاريخ حوادث خالصة أو وقائع مادية، بل هو ميدان لتحقيق الأفكار وظهور الأينية الفكرية للوحي. فقد تطوَّر موضوع التوحيد مثلاً في مراحل ثلاث؛ التآليه والتجسيم عند الشيعة، غُلَّاتها ومُعتدليها، والتنزيه وإنكار الصفات عند المعتزلة، ثم التشبيه وإثبات الصفات عند الأشاعرة. هذا التطور التاريخي نفسه هو بناء الموضوع الفكري؛ فالتآليه والتجسيم هما الموضوع، والتنزيه بإنكار الصفات هو نقيض الموضوع، والتشبيه بإثبات الصفات هو مرَكَّب الموضوع. المراحل التاريخية هي نفسها الجوانب

المختلفة للموضوع، لا فرق بين تطور الشيء وظهوره في التاريخ وبين بنائه وتحليله في الشعور. وما يُقال عن التوحيد يُقال أيضًا في خلق الأفعال، وفي العقل والنقل، وفي الإيمان والعمل، وفي الإمامة، ويُقال أيضًا في الطبيعيات، وفي الوحي، وفي الإنسان.^{١١٤}

وهنا تبرز أسئلة ثلاثة؛ الأول: إذا كانت الفرق الكلامية اتجاهات فكرية، وكانت الاتجاهات الفكرية أنماطًا مثالية للفكر البشري، وكانت هذه الأنماط تُكون جوانب مختلفة للموضوع، فالسؤال هو: هل أعطى التاريخ كل هذه الأنماط؟ هل كشفت الحضارة جوانب الموضوع؟ هل باستطاعة الباحث اكتشاف أنماط جديدة وكشف جوانب أخرى للموضوع؟ فمثلًا في التوحيد ظهر التآليه والتجسيم والتشبيه كِفرق واتجاهات وأنماط وجوانب للموضوع، ولم يظهر بعد التوحيد كوظيفة. وفي خلق الأفعال ظهر الجبر والكسب وحرية الاختيار، ولكن لم يظهر بعد التحرر. وفي العقل والنقل ظهرت أولوية العقل كما ظهرت أولوية النقل، ولكن لم تظهر بعد أولوية الواقع ... إلخ. والسؤال الثاني: إذا كانت الاتجاهات الفكرية أنماطًا مثالية للفكر البشري، فهل هذه الأنماط حلولٌ مُتزامنة أو مُتتالية في الزمان، أم أنها جوانب مختلفة لموضوع واحد؟ فالتوحيد كموضوع تأليه في أحد جوانبه، وتجسيم أو تشبيه من جانب آخر، وتنزيه من جانب ثالث. وخلق الأفعال هو جبر من جانب، وكسب من جانب، وحرية اختيار من جانب ثالث. مهمة الباحث الآن

^{١١٤} وقد ظهر ذلك أيضًا في التصوف الذي مرَّ بمراحل تاريخية ثلاث؛ المرحلة الخلقية حتى القرن الثاني، والمرحلة النفسية حتى القرن الخامس، والمرحلة الميتافيزيقية حتى القرن السابع. وقد ظهر التصوف أيضًا كبناءٍ نظري أو كطريقٍ روحي في المراحل الثلاث نفسها؛ المرحلة الخلقية يكون فيها التصوف علمًا للأخلاق الدينية، والمرحلة النفسية يكون فيها التصوف علمًا للأخلاق الدينية، والمرحلة النفسية يكون فيها التصوف علمًا لبواطن القلوب، والمرحلة الميتافيزيقية يتحول فيها التصوف إلى نظرية في وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة. وقد ظهر هذا التطابق أيضًا بين التاريخ والفكر في الفقه؛ فقد مرَّ أيضًا بثلاث مراحل؛ الفقه الواقعي الذي يُعطي الأولوية للواقع على الفكر، وهو فقه مالك؛ ثم الفقه العقلي أو النظري أو التقديري، وهو الغالب على أهل الرأي وفقه أبي حنيفة؛ وأخيرًا فقه الشافعي الذي يُحاول الجمع بين المطلبين. وهذه المراحل الثلاث ذاتها هي مناهج ثلاثة لموضوع الأصول؛ الأول يُعطي الأولوية للواقع على الفكر، والثاني يُعطي الأولوية للفكر على الواقع، والثالث يُحاول الجمع بينهما. أما الفقه الحنبلي فإنه عود إلى الأصول الخام والتصاق بالنص دون أية محاولة للتحضير أو للتعقيل أو للتكييف. فالنص هو المصدر والواقعة، الأصل والفرع.

عرض الاتجاهات الفكرية التي تُمثّلها الفرق كجوانب مختلفة لموضوع واحد. وكأنّ الباحث ينظر إلى الموضوع من عل كُمُشاهدٍ مُحايد. والسؤال الثالث: إذا كانت الفرق الكلامية تُمثّل اتجاهاتٍ فكرية، فالسؤال هو: هل هذه الاتجاهات الفكرية أنماطٌ دائمة للفكر الديني تتكرّر في كل زمان ومكان؟ ففي التوحيد مثلاً لا تُمثّل الشيعة التألّيه والتجسيم فقط، ولا تُمثّل السنة التشبيه فقط، ولا تُمثّل المعتزلة التنزيه فقط، بل إنّ التألّيه والتجسيم والتشبيه والتنزيه أنماطٌ مثالية للفكر الديني أو الفكر البشري العام فيما يتعلق بالألوهية. وكذلك الأمر في خلق الأفعال؛ فلا تُمثّل الجبرية الجبر، ولا تُمثّل الأشعرية الكسب، ولا تُمثّل المعتزلة حرية الاختيار؛ بل إنّ هذه الحلول الثلاثة، الجبر والكسب والاختيار، تُمثّل أنماطاً مثالية لمشكلة الحرية تتعدى حدود الزمان والمكان. ويمكن أن يُقال الشيء نفسه في العقل والنقل، وفي التعيين والبيعة، والكُفون والخلق، والإيمان والعمل، فيصبح علم أصول الدين علماً بنوياً لكل حضارة ولل فكر البشري العام.

والتعدد في جوانب الموضوع وتطوّره إنّما هو مقدمة للاختيار البشري طبقاً لظرف كل عصر. وقد لا يكون اختيار العصور الماضية هو اختيار كل عصر؛ فما يكون فعلاً عند القدماء قد يكون رد فعل عند المعاصرين، وما قد يكون وسطاً عند القدماء قد يكون فعلاً أو رد فعل عند المعاصرين، وما قد يكون فعلاً أو رد فعل عند القدماء، فلا يكون وسطاً عند المعاصرين. فالمعاصرون جيل الفعل ورد الفعل إيقافاً للانهايار وبعثاً للنهضة. قد تُحتم الظروف النفسية والاجتماعية المعاصرة مرةً اختيار الموضوع، ومرةً أخرى اختيار نقيض الموضوع، ومرةً ثالثة مركّب الموضوع، ومرةً رابعة إلغاء المشكلة كليةً والعودة إلى الواقع الملموس أو النص الخام مُصوباً نحوه. فمن الطبيعيات مثلاً يُحتم واقعا المعاصر اختيار استقلال قوانين الطبيعة وإطرادها ردّاً على تكويننا النفسي الذي يرجع الأفعال إلى خوارق العادات. وفي التوحيد يكون التعطيل موقفنا النفسي المعاصر أكثر مُساهمةً في حل عُقدنا العقلية، وذلك بالقضاء على التشخيص في الفكر المعياري، وإفساح المجال للإنسان لأن يفعل دون أن يوضع في بوتقة عامة تُحيط بها الأغلاف. وفي خلق الأفعال تُحتم ظروفنا النفسية المعاصرة نقيض الموضوع، وهو إثبات حرية الأفعال تقليلًا من وطأة الجبرية وحتمية الأفعال التي نرزح تحتها، إما جبرية الدين أو جبرية الدنيا وخضوع الجماهير للإرادة المطلقة المشخصة، إرادة الله أو إرادة السلطان، أو خضوعها لحتمية الرغيف والقهر المادي. كما يُحتم واقعا المعاصر اختيار العقل أساساً للنقل ردّاً على حشوية العصر،

واعتماده على النقل كحجة دون اتِّساق عقلي أو استشهاد واقعي. كما أن الظروف النفسية لواقعنا المعاصر، إن كنا صادقي النية في التغيير، تتطلب اختيار وجوب الثواب والعقاب، تصور العالم يحكمه قانون، ولا يخضع لإرادة مشخصة وأهوائها. كما يُحتم واقعنا المعاصر اختيار الموضوع، وهو وحدة النظر والعمل، ردًا على الفصل بينهما في حياتنا، أو تأخير العمل على النظر أو الحكم على العمل كما تفعل مرجئة العصر. وقد يُعاني واقعنا المعاصر من التوسط قدر ما يُعاني من التطرف، ولكن توسُّط السلطة أخطر على الأمة من تطرُّف المعارضة، والأجدي تطرُّف السلطة وتوسُّط المعارضة. والتطرف العاقل من أجل تغيير الوضع القائم خيرٌ من التوسط المبرر للأوضاع القائمة. كما يُحتم واقعنا المعاصر اختيار رد الفعل القديم، وهو البيعة، ردًا على ظروفنا الحالية التي يغلب عليها التعيين، وأن «الإمامة في العسكر» حتى ولو كانت في صيغة بيعية صورية معروفة نتائجها مسبقًا. وقد تُحتم ظروفنا خلق فرقة رابعة أو وضع حل رابع، فيُلغي المشكلة تمامًا ويعتبرها متاهةً عقلية، ويُفضل حلها بإلغائها والرجوع إلى الأصول الأولى العامة التي حدَّدت الموضوعات بلا تفريعات أو انحرافات، أو طرح مسائل نظرية لا ينتج عنها قيمة عملية، بل ينتج منها التشتُّت والتفرُّق والضياع. وقد تمثَّل الفقهاء القدماء والمُصلِحون المُحدثون هذا الاتجاه، الله وظيفة، والحرية تحرُّر، والنص واقع، والحياة هدف، والوعي مستقل، والمعاد مستقبل، والحكم ثورة.^{١١٥}

(٣-٣) الشعور الاجتماعي (السياسي)

إن الشعور (المذهبي) البنائي الذي يكشف عن بنية العقائد والمذاهب والشعور الجدلي (التاريخي) الذي يكشف عن تطور الفرق وتاريخها، إنما هما في الحقيقة داخلان في الشعور الاجتماعي (السياسي) الذي يُفسر نشأة العلم وتكوينه، تطوُّره وبناءه. قد يكون علم الكلام هو أول العلوم العقلية النقلية من حيث الزمان، تظهر فيه المحاولات الأولى لفهم النصوص فهمًا عقليًا وتحويلها إلى معانٍ، ثم تحويل المعاني إلى نظريات ومذاهب حول الإيمان والكفر والفسق والعصيان والنفاق. وقد نشأ نشأةً داخليةً محضة لإيجاد

^{١١٥} انظر التراث والتجديد، (١) موقفنا من التراث القديم، إعادة الاختيار بين البدائل (ص ١٨-٢١).

أساس نظري للسلوك، ولتنظير الأحداث التي وقعت وتكاثرت في الفتنة وما بعدها. وقد أدّى البحث عن النظرية إلى تفسير النصوص؛ فالنص الديني هو المرجع الأول للنظرية، ثم أدّى اختلاف المصالح وتضارب الأهواء إلى اختلاف في تفسير النصوص التي تؤديها كل فرقة لصالحها، ولإثبات آرائها والدفاع عن مواقفها ومواقفها. نشأ علم الكلام نشأةً داخليةً محضةً دون أن يتأثر بمؤثراتٍ أجنبية في نشأته؛ مما حدا بالبعض إلى اعتباره الفلسفة الإسلامية الحقّة، وأنه الممثل الوحيد للفكر الإسلامي، وهو الذي ظهرت فيه أصالة المسلمين فكان تصويرًا لأحداث الواقع وتطوّره. أما التقاء الحضارة الناشئة بحضاراتٍ أخرى وافدة بعد ترجمة أعمالها، فهو عاملٌ متأخر ساعد على تطوير العلم، وقوّى من تحليلاته العقلية، وخفّف من وطأته كعلم للعقائد، كما وضع ذلك في المؤلّفات الكلامية المتأخرة، بل إن هذا العامل لم يأت مباشرةً من الحضارات الوافدة، بل أتى من الفلسفة التي تشبعت بها ثم حذا علم الكلام حذوها. ومع ذلك استطاع العلم ضمّها ووضعها في إطاره وضّع الفرع في الأصل، وأصبح علم الكلام مُمثلاً لعلم تاريخ الأديان ووارثاً له.

علم الكلام إذن ليس تاريخاً مقدّساً. ويُخطئ البعض عندما يوحد بينه وبين العقيدة الدينية، خاصةً بعد أن وحد البعض بين علم الكلام والعقائد، وجعل علم الكلام أصول الدين. وهناك فرقٌ شاسع بين علم الكلام والعقائد الدينية؛ فعلمُ الكلام محاولاتٌ اجتهادية لفهم العقيدة أو للعثور على أساسٍ نظري لها، وتخضع كل هذه المحاولات للظروف التاريخية التي نشأت فيها، وللأحداث السياسية التي سبّبتها، ولغة العصر التي عبّرت بها، وللمستوى الثقافي الذي ظهرت من خلاله. لا يمكن إذن التوحيد بين العقيدة كحقيقةٍ مطلقة، وبين الصياغات التاريخية لها التي تحدث في زمانٍ معيّن، ومكانٍ معيّن، وبلغَةٍ معيّنَةٍ، وعلى مستوىٍ ثقافيٍّ معيّن. ^{١١٦} ويظل السؤال قائماً: هل العقائد المطلقة أو العقائد في ذاتها موجودة بالفعل، أم أن الوحي نزل في فترةٍ معيّنَةٍ ببلغَةٍ معيّنَةٍ، وعلى مستوىٍ ثقافيٍّ

^{١١٦} لذلك يُخطئ كثيرٌ من الدارسين المعاصرين عندما يبدؤون دراستهم بالصلاة والسلام على رسول الله، والشكر لله على الإبقاء على الدين بفضل علم الكلام الذي استطاع إظهار الحق على الباطل بعد أن أتى الإسلام، ونظم العرب الهمج، وأعطاهم حضارة وهم بلا حضارة. وتعمُّ هذه الروح خاصةً الدراسات الجامعية في كلية دار العلوم في جامعة القاهرة، وفي كلية أصول الدين في الجامعة الأزهرية. انظر مقدمة محمد محيي الدين عبد الحميد لـ «مقالات الإسلاميين» للأشعري (ص ٦-٧).

معين، وفي حضارةٍ معيّنة، وفي مرحلةٍ تاريخيةٍ معيّنة من تطور الوعي البشري؟ الوحي ذاته صياغاتٌ تاريخيةٌ ظهر على مراحل إنسانية مُتتالية، وبلغاتٍ إنسانيةٍ مُتعددة، وفي سياقاتٍ حضاريةٍ مُختلفة.^{١١٧} ويظل السؤال أيضًا: هل يمكن للعقيدة المطلقة أن تتحدث عن نفسها؟ هل يقرأ الوحي الوحي ويفهم ذاته، أم أنه في اللحظة التي يقرأ فيها الوحي ويُعبر عنه في فكرة، أو في وصفه تجربة، أو في تحليله لواقع، فإن العقيدة تتحول إلى فهمٍ معيّن في عصرٍ معيّن، وزمانٍ معيّن، ولجماعةٍ معيّنة، بل ولشخصٍ معيّن؟^{١١٨} علم الكلام علمٌ تاريخي محض، وليس علمًا مقدّسًا أو علمًا للعقائد الدينية نشأ مُواكبًا للأحداث التي وقعت للجماعة منذ الجيل الأول. ولو تغيّرت الأحداث لتغيّر العلم. علم الكلام ما هو إلا غطاءً نظري لأحداث الساعة في بيئةٍ توجّه الوقائع توجيهاً نظرياً، ويحتاج كل سلوك فيها إلى أساسٍ نظري من الوحي.

والمنهج الاجتماعي في تفسير نشأة الأفكار وتطورها ليس فقط مطلبًا علميًا للعصر، وبديهية من بديهيات العقول، وواقعًا ملموسًا مُشاهدًا عند كل فرد أبرزته إحدى الحضارات المُجاورة، وأطلقت عليه «علم اجتماع المعرفة»، بل إنه كان يُستعمل في التراث القديم لتفسير نشأة الأفكار. فتُذكر الفكرة ثم تُذكر الواقعة سببها، أو تُذكر الواقعة ثم الأفكار التي نشأت منها.^{١١٩} هو إذن ليس منهجًا مُستحدثًا من حضارةٍ أخرى، أو يدل على تبني أيديولوجيةٍ خاصة، بل هو المنهج السائد أحيانًا في مؤلفات القدماء عن وعي أو عن غير وعي. والمؤلفات الكلامية في النهاية هي تاريخ الجماعة لفكرها تاريخًا فكريًا واجتماعيًا معًا؛ فكثيرًا ما ينتقل المؤلف من الفكر إلى الواقع، ومن التوحيد إلى الإمامة، ومن الصفات إلى الشرعيات،

^{١١٧} انظر الفصل التاسع: تطور الوحي، النبوة، تطور النبوة.

^{١١٨} هذا هو موضوع القسم الثالث من «التراث والتجديد»، بعنوان «نظرية التفسير» (التراث والتجديد، ص ٢١٣-٢١٦).

^{١١٩} سبب قول المختار (الكيسانية) داعية محمد بن الحنفية بالبداة أنه لما خرج عليه مصعب بن الزبير لأخذ الكوفة بعث صاحبه أحمد بن شبيب على رأس الجند لقتاله. وأدعى أن الوحي نزل إليه ووعده بالنصر، فلما انهزم سأله أحمد: لماذا تدعنا بالنصر على عدونا؟ فقال: إن الله تعالى كان قد وعدني بذلك، ولكنه بدا له. واستدل على ذلك قائلًا: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ (الرعد: ٣٩)، فكان سبب قول الكيسانية بالبداة (الفرق، ص ٥١-٥٢).

دون إحساس بتغيّر الموضوع. وإذا كنّا نحن نفصل أحياناً بين الفكر والتاريخ، فإننا نفعل ذلك لسببين: الأول تعارض المنهجين في البيئات الثقافية المحيطة بنا، ووصول هذا التعارض في ثقافتنا وأثره علينا. فعلم اجتماع المعرفة يُعارض النظرية المثالية في المعرفة، ولا سبيل إلى الجمع بينهما.^{١٢٠} والثاني نقص في وعينا الاجتماعي، وفي علمنا بتاريخ نشأة الأفكار لانشغال طبقتنا المتوسطة بالأفكار مُستنكفةً من الوقائع الاجتماعية ذاتها. وكيف تنشأ ميزتنا، وهي الثقافة، من قاع الدست؟ وبالرغم من أهمية الأفراد في التاريخ إلا أنه لا يمكن تفسير حوادث التاريخ بمجرد ظهور الأفراد، إما عن حسن نية أو عن سوء نية، وتكون الحضارة قد نشأت لمجرد ظهور أفراد حسني النية أو سيئي النية. والحقيقة أنه لو لم يظهر الأفراد لظهرت الأفكار من الحوادث التي كانت ستفرضها، وما الأفراد إلا المعبرون عنها، أو من التقاء الثقافات وظهور الثقافات الوافدة بعد تمثّلها في لغة الثقافة الناشئة، وإدخالها في تصوراتها للعالم.^{١٢١} وقد يوضع الأفراد داخل إطارهم الحضاري، ويتم تحديد سلوكهم الاجتماعي. وهنا يظهر سوء النية والتحايل والكيد والخداع والمكر والدسيسة والخديعة كعوامل مُحركة للتاريخ.^{١٢٢} وكان الواقع النفسي للجماعة مهيباً

^{١٢٠} هذا هو موضوع القسم الثاني من «التراث والتجديد»، «موقفنا من التراث الغربي».

^{١٢١} يرى البعض أن بدعة الكلام الأولى نشأت على يد رجلين؛ الأول نصرانيّ من أهل العراق يُدعى «سوس»، أظهر الإسلام وصحب معبدًا جهني، وعلمه القول بالقدر (في حين أن النصارى لا يؤمنون بحرية الاختيار المنفصلة عن الفضل الإلهي)، وعنه أخذ غيلان الدمشقي الذي قال بالقدر خيره وشره أنه من العبد، وجعل الإمامة صالحةً في غير قريش، وأن كل من كان قائماً بالكتاب والسنة فهو مستحقّ لها، وأنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة (التكفير للموقف السياسي تحت ستار غطاء العقيدة). والآخر هو عبد الله بن سبأ اليهودي الذي أسلم ليؤكد للإسلام، وقد أحدث ثلاثة أشياء: (أ) وصية الرسول لعلي بالإمامة نصّاً (لتقويض دولة الخلافة). (ب) رجعة علي ورجعة الرسول. (ج) علي لم يُقتل وما زال حيّاً، يسكن السحاب؛ الرعد صوته، والبرق سوطه، به جزءٌ إلهي، ينزل إلى الأرض فيملؤها عدلاً كما ملئت جوراً. وهو الذي أثار فتنة عثمان (تاريخ الإسلام، ج ٣، ص ٢٠؛ تهذيب التهذيب، ج ١، ص ٢٢٥؛ مقالات، ج ١، ص ٩-١٢).

^{١٢٢} يُعطي ابن حزم نموذجاً لهذا التحليل، فيقول إن الأصل في خروج هذه الطوائف عن ديانة الإسلام أن الفُرس كانوا من سعة الملك، وعلو الثَّيِّه على جميع الأمم، وجلاله الخطير في أنفسهم، حتى إنهم كانوا يُسمُّون أنفسهم الأحرار والأبناء، وكانوا يعدُّون سائر الناس عبيداً لهم، قلّما امْتَحَنُوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب أقل الأمم عند الفُرس خطراً، تعاضّمهم الأمر، وتضاعفت لديهم المصيبة، وراموا كيد

لقبول هذه الأفكار التي تُعبر عن هذا الواقع، ومن قام بها أهل خبرة بالأديان والشعوب، بتاريخ الأديان وبحكم الشعوب.

ليس هناك إذن ما يُسمّى بعلم الكلام، بل هناك تاريخ للفرق الإسلامية؛ فنحن لا نجد حديثاً عن علم الكلام قبل القرن الخامس، ولا نجد في كتب الفرق حديثاً عن علم الكلام أو حتى تعريفاً له إلا في المؤلفات المتأخرة؛ مما يدل على أن ما اصطُح بتسميته علم الكلام هو في الحقيقة تاريخ الفرق الإسلامية. ولما كانت معظم الفرق قد نشأت نشأةً سياسية، أو أن لعقائدها مدلولاً سياسياً صراحةً أو بباطنٍ سياسي مُتستر وراء اختلاف الآراء في فهم النصوص وصياغة النظريات، فإن ما يُسمّى علم الكلام إن هو إلا تاريخ الفرق الإسلامية، وأن تاريخ الفرق الكلامية ما هو إلا تاريخ اجتماعي وسياسي للمجتمع الإسلامي في عصوره الأولى.^{١٢٣} ويرفض كثير من علماء الكلام التاريخ الموجه، ويؤثرون تاريخاً موضوعياً خالصاً يكون في جوهره تاريخاً سياسياً، ويدل على نشأة الفرق الكلامية نشأةً سياسية، وأن أول مشكلة تعرّض لها علم الكلام كانت مشكلة سياسية وهي الإمامة،

الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى. وكان من قادتهم شنقاده وأستاسيس والمقنع وبابك وغيرهم، وقبل هؤلاء رام ذلك عمار الملّقب بخداش، وأبو مسلم السراج، فأرادوا أن كيدوه على الحيلة أنجع، فأظهر قومٌ منهم الإسلام، واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة آل بيت رسول الله واستشناع ظلم علي، ثم سلكوا بهم مسالك حتى أخرجوهم من الإسلام. فقومٌ منهم أدخلوهم إلى القول بأن رجلاً يُنتظر يدعى المهدي عنده حقيقة الدين؛ إذ لا يجوز أن يؤخذ الدين من هؤلاء الكفار؛ إذ نسبوا أصحاب رسول الله إلى الكفر. وقومٌ خرجوا إلى النبوة من ادّعوا له النبوة. وقومٌ سلكوا بهم المسلك الذي ذكرنا من القول بالحلول وسقوط الشرائع. وآخرون تلاعبوا فأوجبوا عليهم خمسين صلاة في كل يوم وليلة. وآخرون قالوا بل هي سبع عشرة صلاة، في كل صلاة خمس عشرة ركعة. وهذا قول عبد الله بن عمرو بن الحارث الكندي قبل أن يصير خارجياً صريحاً. وقد سلك هذا المسلك أيضاً عبدُ الله بن سبأ الحميري اليهودي، فإنه، لعنة الله عليه، أظهر الإسلام لكيد أهله، فهو كان أصل إثارة الناس على عثمان. وأحرق علي بن أبي طالب منهم طوائف أعلنوا بالإلهية. ومن هذه الأصول الملونة حدثت الإسماعيلية والقرامطة، وهما طائفتان مُجاهرتان بالإسلام جملةً، قائلتان بالمجوسية المحضة، ثم مذهب مزدك الموبذ الذي كان على عهد أنوشروان بن قيماد ملك الفرس. وكان يقول بوجود تآسي الناس في النساء والأموال (الفصل، ج ٢، ص ١٠٨-١٠٩).

^{١٢٣} لا نجد تعريفاً لعلم الكلام إلا عند الغزالي في «المنقذ من الضلال»، هو ليس مؤلفاً كلامياً، وأيضاً في «العقائد النسفية»، وفي مقدمة ابن خلدون.

وأن طابع الأحداث في الجيل الأول كان طابعًا سياسيًا، ثم عبّر الخلاف السياسي عن نفسه في تفسير النصوص للحصول منها على نظرية. والسياسة لا تعني شيئاً منفصلاً عن الدين، فالدين يُنظم كافة شئون الحياة؛ لذلك قد يصعب القول بأن علم الكلام نشأ نشأةً سياسية بالمعنى الحديث؛ لأن الأحداث التي هزّت وجدان المسلمين في العصر الأول وعلى رأسها الفتنة، لم تكن أحداثاً سياسية بالمعنى الحديث، بل كانت وقائع أثارت الفكر. لم يكن في ذلك الوقت ولا في هذه البيئة ولا في هذا الفكر تمييزٌ بين العامل السياسي والعامل الديني. كان الفكر، وهو الوحي، الموجّه لسلوك الجماعة والمنظّم لحياتها، وكان الواقع الذي تعيشه واقعاً مُتكاملاً، موجَّهًا بالفكر؛ لذلك لا يمكن اتهام الخوارج بأنهم خلطوا شئون الدين بشئون الدولة؛ لأن الدين والدولة كانا شيئاً واحداً.^{١٢٤} تبدأ الحوادث بالفتنة التي رجّت شعور الجماعة، وجعلت الخلاف أساساً خلافاً سياسياً حول موضوع الإمامة.^{١٢٥}

^{١٢٤} هذا هو موقف الأشعري في «مقالات الإسلاميين» دون أن يتعرّض لحديث الفرقة الناجية (مقالات، ج ١، ص ٣٩-٤٠). وكذلك موقف الرازي في «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين». وهو أيضاً موقف المطي الشافعي في «التنبيه والرد»، وبدئه مؤلّفه بالهجوم على الشراة (الخوارج) (التنبيه، ص ٢-١٠). هذه الثنائية بين السياسة والدين وليدة العصر الحديث في الحضارة الأوروبية بعد أن انحسر الدين عن توجيه الحياة وأصبح كهنوّة، واشتدّ التيار العلماني، وأصبح الواقع عقلياً محضاً، وبعد أن قوّى الفكر الغربي هذه الثنائية بامتداده داخل الفكر الإسلامي المعاصر.

^{١٢٥} كان الأمر على ذلك إلى أن حدث ما حدث في عهد الخليفة الثالث، وأفضى إلى قتله، هوى بتلك الأحداث ركنٌ عظيم من هيكل الخلافة، واصطدم الإسلام وأهله صدمةً زحزحتهم عن الطريق التي استقاموا عليها، وبقي القرآن قائماً على صراط ... وفُتح للناس بابٌ لتعدّي الحدود التي حدّها الدين؛ فقد قُتل الخليفة بدون حكم شرعي، وأشعر الأمر قلوب العامة أن شهواتٍ تلاعبت بالعقول في أنفُس من لم يملك الإيمان قلوبهم، وغلب الغضب على كثير من المغالين في دينهم، وتغلّب هؤلاء وأولئك على أهل الأصالة منهم، فقُضيت أمور على غير ما يُحبون (الرسالة، ص ١٠). توالى الأحداث بعد ذلك، ونقض بعض المبايعين للخليفة الرابع ما عقدوا، وكانت حروب بين المسلمين انتهت فيها أمر السلطة إلى الأمويين، غير أن بناء الجماعة قد تصدّع، وانفصمت عرى الوحدة بينهم، وتفرّقت بهم المذاهب في الخلافة. وأخذ الأحزاب في تأييد آرائهم كلّ ينصر رأيه على رأي خصمه بالقول والعمل، وكانت نشأة الاختراع في الرؤية والتأويل، وغلا كل قبيل؛ فافترق الناس إلى شيعة وخوارج ومعتدلين، وغلا الخوارج فكفّروا من عداهم، ثم استمر عنادهم وطلبهم لحكومة أشبه بالجمهورية وتكفيرهم لمُخالفهم زمناً طويلاً، إلى أن تضعض أمرهم بعد حروب أكلت كثيراً من المسلمين، وانتشرت غاراتهم في أطراف البلاد، ولم يكفوا عن إشعال

فإذا كانت الإمامة هي أولى المشاكل التي أثارها المسلمون، فإن ذلك يدل على أن علم الكلام نشأ نشأةً سياسية. وإذا ما تمّت إعادة بناء العلم من جديد على أنه علمٌ إنساني، فإن هذه المحاولة تقوم أيضًا على واقعٍ سياسي خالص، تحرير الأرض، والقضاء على التخلف، وإعادة بناء المجتمع، وإرساء قواعد الديمقراطية، وتأسيس المجتمع اللاتبقي.^{١٢٦} وقد ظهرت الإمامة كمشكلةٍ عملية لا كمشكلةٍ نظرية، ولم تنشأ منها فرقة؛ فقد كان يكفي إلقاء الفكرة الموجهة حتى تُحل المشكلة، ويُطيع الناس، وتتوحد الجماعة. وقد تساءل الناس: هل الخلاف السياسي من الفروع أم من الأصول؟ هل هو من المسائل الاجتهادية أم من المسائل النصية؟ هل هو من المسائل الفقهية أم من المسائل العقائدية؟^{١٢٧} والقول

الفتن، وبقيت منهم بقيةٌ إلى اليوم في أطراف أفريقيا، وناحية من جزيرة العرب. وغلا بعض الشيعة فرفعوا عليًّا أو بعض ذريته إلى مقام الألوهية أو ما يقرب منه، وتبع ذلك خلاف في كثير من العقائد (الرسالة، ص ١١-١٢).

^{١٢٦} وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم اختلافهم في الإمامة، وكان الاختلاف بعد الرسول في الإمامة (مقالات، ج ١، ص ٣٩-٦٤).

^{١٢٧} يذكر الشهرستاني الخلاف في الإمامة، والخلاف في تنصيب أبي بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة، والخلاف في أمر الشورى وخلافة عثمان، والخلاف على علي وحروبه، على أنه خلاف في المسائل الاجتهادية والفقهية؛ أي إنها من الفروع لا من الأصول (الملل، ج ١، ص ٣٠-٣٩). وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين اختلافهم في الإمامة، وذلك أنه بعد موت رسول الله اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة، وأرادوا عقد الإمامة لسعد بن عباد، وبلغ ذلك أبا بكر وعمر، فقصدا نحو مجتمع الأنصار في رجال من المهاجرين، فأعلمهم أبو بكر أن الإمامة لا تكون إلا في قريش، واحتجّ عليهم بقول النبي «الإمامة في قريش»، فأذعنوا له مُنقادين، ورجعوا إلى الحق طائعين (مقالات، ج ١، ص ٢٩-٤١). وكان الاختلاف بعد الرسول في الإمامة، ولم يحدث خلافٌ غيره في حياة أبي بكر وأيام عمر، إلى أن ولي عثمان، وأنكر قومٌ عليه في آخر أيامه أفعالا كانوا فيما نقموا عليه من ذلك مُخطئين، وعن سنن الحجة خارجين، فصار ما أنكره عليه اختلافاً إلى اليوم، ثم قُتل وكانوا في قتله مُختلفين. فأما أهل السنة والاستقامة فقالوا كان مُصيباً في أفعاله، قتله قاتلوه ظلماً وعدواناً، وقال قائلون بخلاف ذلك. وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم (مقالات، ج ١، ص ٤٧-٤٩). ثم بُويع علي بن أبي طالب، فاختلف الناس في أمره؛ فمن بين مُنكر لإمامته، ومن بين قاعد عنه، ومن بين قائل بإمامته مُعتقد لخلافته. وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم (مقالات، ج ١، ص ٥٤-٥٥). ثم حدث الاختلاف في أيام علي في أمر طلحة والزبير، حربهما إياه، وفي قتال معاوية إياه (مقالات، ج ١، ص ٦٠-٦١).

رابعاً: من الوحدة إلى التفرق أو من التفرق إلى الوحدة

بإمامة المفضول مع وجود الأفضل إثبات للأمر الواقع، وبيعة فكرية للحكم الأموي، وتخلُّ عن صاحب الحق الشرعي، وقبول للمساومة، والرضا برغد العيش. والقول بأن الإمامة تكون من خارج قريش رفضٌ للحكم الأموي الذي يعتمد على النسب لقريش، ورفض للحكم القومي الذي يجعل من الحاكم عربياً بالضرورة، وإعطاء الحق لكل الرعايا عرباً كانوا أم موالي في أن يُصبحوا أئمة للأمة وحكاماً لها.^{١٢٨} والقول بأن الإمامة لا تكون إلا بالإجماع رفضٌ لأي حكم لم تُجمع عليه الأمة كالحكم الأموي مثلاً. وبالرغم مما قد يُوجي به التشيع بأنه أقلُّ معارضةً من حيث إن الإمام بالتعيين وليس بالاختيار، وإنه مصدر الحق والتشريع حتى يرجع ويأخذ بنواصيهم بدل الثورة الفعلية في الحاضر، وأن في خلوده قد يجد أنصاره عزاءً ونصرةً نفسياً واطمئناناً إلى الحق الضائع دون أن يأخذه بالفعل، بالرغم من كل ذلك إلا أنه أيضاً قاوم الحكم القائم بالقوة نفسها التي قاوم بها بعض علماء الكلام السُّنَّيين. ولم تخلُ سنة من خروج إمام على الحكم الأموي. فمن الناحية النظرية القول بخلود الإمام والقول بالرجعة يُعبر عن الأمل في الانتصار، ويُثبت ضرورة انتصار الحق على الظلم مهما طال انتظار المظلومين والمضطهدين.

ولم يكن التوحيد أول المسائل الخلافية، بل نشأ نتيجة إعمال العقل في النصوص. أما المشكلة السياسية فقد كانت تابعة للمسائل العقائدية حتى تحوّلت هي نفسها إلى مسألة اعتقادية.^{١٢٩} وكانت للنظريات والآراء مدلولاتٌ سياسية؛ فإنكار القدر وإثبات الإنسان حراً مُختاراً في أفعاله، مسئولاً عن الخير والشر، يجعل حكم الولاة أصحاب السلطة مسئولين عن أفعالهم ولا يُمثلون قدر الله، كما يجعل كل المواطنين مسئولين عن أعمالهم، ويبيعهم

^{١٢٨} جعل غيلان الدمشقي، بالإضافة إلى قوله بأن الخير والشر من العبد، الإمامة سالحةً في غير قريش، وأن كل من كان قائماً بالكتاب والسنة فهو مستحقُّ لها، وأنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة (تاريخ الإسلام، ج ٣، ص ٣؛ تهذيب التهذيب، ج ١، ص ٢٢٥).

^{١٢٩} ثم لم يقف الخلاف عند المسألتين السابقتين، بل امتدَّ إلى إثبات صفات المعاني للذات الإلهية أو نفيها عنها، وإلى تقرير سلطة العقل في معرفة جميع الأحكام الدينية، حتى ما كان منها فروغاً وعبادات (غلو في تأييد خلق القرآن)، أو تخصيص تلك السلطة بالأصول الأولى على ما سبق بيانه؛ ثم غالى آخرون، وهم الأقلُّون، فمحوها بالمرّة، وخالفوا في ذلك طريقة الكتاب عناداً للأولين. وكانت الآراء في الخلفاء والخلافة تسترجع الآراء في العقائد كأنها مبنى من مباني الاعتقادات الإسلامية (الرسالة، ص ١٤-١٥).

على الثورة ضد السلطة المُغتصبة الخارجة على إرادة الجماعة.^{١٣٠} وكل موضوعات علم الكلام ونظرياته لها مدلولاتٌ سياسية خالصة؛ ففي التوحيد مثلاً تهدف فكرة الله المخلّص أو الإمام المؤلّ إلى تحريك الجماهير، وإعطائها أملاً بالنجاة والخلاص من الظلم، وانتصار الحق ضرورة في النهاية، بينما تهدف فكرة الله القوة إلى تثبيت الوضع القائم، وإلى الطاعة للسلطة القائمة المُمثّلة لله القوة. وإعطاء الأولوية للنقل على العقل يُثبت الوضع القائم، ويجعل الأمر موكولاً للتفسير، والتفسير تقوم به السلطة الدينية التي تعتمد عليها السلطة السياسية. وإعطاء الأولوية للعقل على النقل رفض للوضع القائم ولتعاون السلطتين الدينية والسياسية، ووضع مقياس عام للناس جميعاً حاكمين محكومين، وهو مقياس العقل وطريق البرهان. وإخراج العمل عن الإيمان أو إرجاؤه إثبات للوضع القائم، وجعل الإيمان خاويّاً لا يتطلب حركةً وفعلًا، ولا يتحول إلى رفض أو ثورة. وجعل العمل جزءاً من الإيمان وتعبيراً عنه رفض للوضع القائم، وجعل الإيمان أساس حركة وفعل وتغيير وثورة. أما مسألة خلق القرآن فقد ظهرت متأخرةً للغاية.^{١٣١}

وكان لعلماء الكلام الأوائل أثرٌ بعيد في توجيه مجرى الحوادث؛ فقد كانوا من أوائل المعارضين للحكم الأموي. وكثيراً ما استعملت السلطة الآراء الدينية كحجج للقضاء على قوى المعارضة التي قامت أساساً تطبيقاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.^{١٣٢} لا تُمثّل الفرقة

^{١٣٠} هذا هو موقف أوائل المعتزلة مثل معبد الجهني وغيلان الدمشقي؛ لذلك يمكن أن نتساءل: هل قتل معبد الجهني وصلبه على يد عبد الملك بن مروان في دمشق، وقتل غيلان الدمشقي وقطع يديه ورجليه على يد هشام بن عبد الملك بن مروان، لأنهما قديران، أم لأنهما عارضا الحاكم الأموي الذي كان على كل مسلم شريف ثوري في ذلك الوقت معارضته، كما فعل علي والحسن والحسين وأصحابهم؟

^{١٣١} فيما حوأي هذا العهد كانت نشأة هذا العلم، نبت لم يتكامل نموّه، وبناءً لم يتشامخ علوه، وبدأ علم الكلام كما انتهى مشوّباً بمبادئ النظر في الكائنات جرياً على ما سنّه القرآن من ذلك. وحدثت فتنة القول بخلق القرآن وأزليته، وانتصر للأول جمعٌ من خلفاء العباسيين، وأمسك عن القول أو صرّح بالأزلية عددٌ غفير من المُتمسكين بظواهر الكتاب والسنة، والمُتّعفين عن النطق بما فيه مُجاراة البدعة، وأهين في ذلك رجال من أهل العلم والتقوى، وسُفكت فيه دماء بغير حق. وهكذا تعدّى القوم حدود الدين باسم الدين (الرسالة، ص ١٦).

^{١٣٢} لم يكن لقضاء الحكم الأموي على جهن بن صفوان أي سبب ديني؛ فقد كانت آراء جهن كالآتي: (أ) فناء كل شيء، معلومات الله وأفعاله ومقدوراته والجنة والنار، ولا يبقى إلا هو. وهي نزعة صوفية أكثر منها عقلية، وأقرب إلى الصورة الفنية منها إلى الفكرة الاستدلالية. (ب) إنكار الصفات من أجل

إذن اتجاهاً فكرياً فحسب، بل تُمثل قوةً اجتماعية تُعبر عن وضع اجتماعي. وقد تتحالف مع السلطة القائمة، وقد تتعارض معها.^{١٣٣} وقد نشأت الخوارج من سلوك عملي أثناء التحكيم،^{١٣٤} واستمرّوا في المعارضة والرفض للحكم الأموي كما استمرّ الشيعة وآل البيت،

تنزيه الذات، وعدم الوقوع في التشبيه السائد في العصر. (ج) علم الله مُحَدَّث من أجل تنزيه الذات وعدم الوقوع في التشبيه. (د) القرآن مخلوق لأن الكلام صفةٌ مادية إثباتاً لتنزيه الذات، ونفيًا للتشبيه. (هـ) الإيمان معرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل بالله فقط؛ لأنه لا فعل لأحد إلا الله؛ وبالتالي يخرج العمل من الحكم، ويثبت الجبر. (و) الاتفاق مع الأشاعرة في أن الله يخلق في الإنسان قوةً يكون بها الفعل، وإرادةً يكون بها الاختيار؛ لذلك انتهت الجهمية في نهاية الأمر إلى الأشعرية. وهذه الآراء لا تُمثل بالضرورة خطرًا على الحكم الأموي، ولكنه قُتل لخروجه مع الحارث بن شريح على الحكم الأموي، قتله معز بن سيار نائب مروان بن محمد على خراسان (مقالات، ج ١، ص ١٤-١٧).

^{١٣٣} لكل فرقة مقالةً على حيالها، وكتبٌ صنّفوها، ودولةٌ عاؤنتهم، وصولاً طاوعتهم (الملل، ج ١، ص ٦٥).
^{١٣٤} صار علي ومعاوية إلى صفين، وقاتله علي حتى انكسرت سيوف الفريقين، ونصلت رماحهم، وذهبت قواهم، وجئوا على الرُكب؛ فوهم بعضهم على بعض، فقال معاوية لعمر بن العاص: يا عمرو، ألم تزعم أنك لم تتع في أمرٍ فظيع فأردت الخروج منه إلا خرجت؟ فقال: بلى. قال: من المخرج مما نزل؟ قال له عمرو بن العاص: فلي عليك ألا تخرج مصر من يديّ ما بقيت؟ فقال: لك ذلك، ولك به عهد الله وميثاقه. قال: فأمر المصاحف فترفع، ثم يقول أهل الشام لأهل العراق: يا أهل العراق، كتاب الله بيننا وبينكم، البقية البقية. فإنه إن أجابك إلى ما تريد خالفه أصحابه، وإن خالفك خالفه أصحابه. وكان عمرو بن العاص في رأيه الذي أشار كأنه ينظر إلى الغيب من وراء حجاب رقيق. فأمر معاوية أصحابه برفع المصاحف، وبما أشار إليه عمرو بن العاص، ففعلوا ذلك؛ فاضطرب أهل العراق على علي، وأبوا عليه إلا التحكيم، وأن يبعث علي حكمًا، وبعث معاوية حكمًا؛ فأجابهم علي إلى ذلك بعد امتناع أهل العراق عليه ألا يجيبهم إليه. فلما أجاب علي إلى ذلك، وبعث معاوية وأهل الشام عمرو بن العاص حكمًا، وبعث علي وأهل العراق أبا موسى حكمًا، وأخذ بعضهم على بعض العهود والمواثيق، اختلف أصحاب علي عليه، وقالوا: قال الله: ﴿فَقَاتِلُوا آلَ بَنِي نَفْيٍ حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾، ولم يقل: حاكموهم وهم البغاة. فإن عُدْتُ إلى قتالهم، وأقررت على نفسك بالكفر إذا أجبتهم إلى التحكيم، وإلا نابذناك وقاتلناك. فقال علي: قد أبييت عليكم في أول الأمر فأبيتم إلا إجابتهم إلى ما سألوها، فأجبناهم وأعطيناهم العهود والمواثيق، وليس يسوغ لنا الغدر. فأبوا إلا خلعه وإكفاره بالتحكيم، وخرجوا عليه، فسُمّوا خوارج لأنهم خرجوا على علي، وصار اختلافاً إلى اليوم (مقالات، ج ١، ص ٦١-٦٤). ويسمى الخوارج أيضاً الحرورية؛ لأنهم نزلوا بحروراء في أول الأمر. ويسمّون المُحَكِّمة لإنكارهم الحكمين، وقولهم لا حكم إلا لله. ويسمّون الشراة؛ لقولهم شربنا أنفسنا في طاعة الله؛ أي بغناها بالجنة. ويرفضون أن يُسمّوا المارقة لأنهم لم يخرجوا عن الدين (مقالات، ج ١، ص ١٩١).

كلُّ لحسابه. وهكذا تشتَّتْ المعارضة إلى فريقين مُتَنَازِعِينَ، وبقي الخصم قويًّا. ١٣٥ وقد شارك المعتزلة في ثورات بعض آل البيت للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ١٣٦ والمعتزلة هم أول من ردُّوا البدع قبل الأشاعرة، فكانوا هم أهل السنة والجماعة قبل أن يظهر الاسم ويتبلور؛ فهم الذين ردُّوا على القدرية مع أنهما فيما بعدُ أصبحوا قديرين؛ ١٣٧ لذلك ظهر المعتزلة مُبكرين للغاية، وانتَهَوْا أيضًا مُبكرين، على حين ظهر الأشاعرة مُتأخرين، وانتَهَوْا مُتأخرين. وقد بلغ المد الاعتزالي أوجه في القرن الثالث، في حين لم يخلُ قرنٌ واحد من مُمثل للأشاعرة. وإذا ظهر الأشاعرة مُبكرين فإنما يرجع ذلك إلى أنهم قد نسبوا أنفسهم إلى الفقهاء والمحدثين الذين كانوا يشتغلون بمسائل عملية خالصة لا بمسائل نظرية، فضمهم الأشاعرة إليهم وكأنهم يُكملون لهم الجانب النظري فيما يتعلق بالعقائد. وكان المعتزلة الأوائل من الدرجة الأولى في العلم والبيان، كانوا هم حملة العلم الأوائل، وهم الذين أعملوا العقل في النظر والاستدلال. نشأت الحضارة على أيديهم أولاً. كما استطاع المعتزلة أن يقوموا بعملٍ جماعي بعد تعرُّفهم على بعضهم البعض، فما دام العقل هو الحكم فهناك موضوعات وحقائق مستقلة يمكن للجميع الوصول إليها، ولا مكان للعبقرية الفردية التي قد تُعبر عن هوى أو ادعاء. ولا يوجد الاتجاه الاعتزالي باعتباره اتجاهًا عقليًّا عند المعتزلة فقط، بل يوجد أيضًا مُمثلًا لدى كل فرقة، وكأن التنزيه والعقل والحرية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبادئ عامة تتعدى حدود الفرق، وأصبحت قاسمًا مشتركًا بينهم. ففريق من الشيعة مثلًا يقول بالإمامة والاعتزال (الزيدية)، وفريق من الخوارج يقولون بالقدر ويثبتون الاستطاعة للإنسان (الميمونية). وكان الاعتزال ثورة على التقليد والتعصب واللجاج، ويعتزُّ بالعقل والبرهان ضد التقليد والهوى والمُحَاجَّة. وكان المعتزلة أول من استعان بثقافة الغير، الفلسفة اليونانية. لم يكن ذلك رغبةً منهم في تبعيةٍ، بل لأنها راجت في البيئة الثقافية بعد عصر الترجمة، وأصبحت جزءًا من الثقافة المعاصرة آنذاك. فاستعملتها المعتزلة كعلوم للوسائل لا كعلوم للغايات، خاصةً من

١٣٥ مقالات، ج١، ص ١٩٢-١٩٦.

١٣٦ خرج إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بالبصرة، فانضمَّ إليه المعتزلة، وقُتل بعد هزيمة إبراهيم (مقالات، ج١، ص ٢٤٥).

١٣٧ كتب عمرو بن عبيد في «الرد على القدرية».

متأخريهم في القرن الثالث.^{١٢٨} وكان معظم الفلاسفة معتزلة نظراً لاعتماد كلا الفريقين على العقل.^{١٢٩}

^{١٢٨} وذلك مثل النظم والجاحظ وأبي الهذيل العلاف، ثم إنهم، المعتزلة، توغلوا في علم الكلام، وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول، وشاع مذهبهم فيما بين الناس (شرح التفਤازاني، ص ١٣). تفرقت السبل باتباع واصل، وتناولوا من كتب اليونان ما راق لعقولهم، وظنوا من التقوى أن تؤيد العقائد بما أثبتته العلم بدون تفرقة بين ما كان منه راجعاً إلى أوليات العقل وما كان سراجاً في نظر الوهم، فخلطوا بمعارف الدين ما لا ينطبق على أصل من أصول النظر، ولجؤا في ذلك حتى صارت شيعهم تُعد بالعشرات. أيدهم الدولة العباسية وهي في ريعان القوة، فغلب رأيهم، وابتدأ علماءهم يؤلفون الكتب، فأخذ المتمسكون بمذاهب السلف يُناضلون مُعتمدين بقوة اليقين، وإن لم يكن لهم عضد من الحاكمين (الرسالة، ص ١٥). تعاضم الأمر لما عرّب المأمون العلوم الفلسفية وطلبها من اليونان، ففُتِنوا بها، ثم قالوا: أرسلوها لهم، فإنها ما دخلت بين قوم إلا وأفسدت عليهم أمر دينهم. فالمعتزلة ينتحلون من الفلسفة. ألا ترى أن من قواعد الفلاسفة واجب الوجود لا يكون إلا واحداً من جميع جهاته؟ أخذت منهم المعتزلة نفي صفات المعاني، ومن قواعدهم التأثير بالتعليل، ونفي الاختيار بإثبات اللزوم، وأخذوا منهم وجوب الصلاح والأصلح، ومنها أن الرؤية بأشعة تتصل بالمبصر. وأخذوا منهم أن الله تعالى لا يرى، ومنها تأثير العقول ونحوها المستندة لواجب الوجود. أخذوا منهم أن العباد يخلقون أفعالهم إلى غير ذلك (حاشية الإتحاف، ص ٢٦). وإنما احتاج هذا الفن للتبيين لأنه لما حدثت المبتدعة بعد الخمسمائة كثر جدالهم مع علماء الإسلام، وأوردوا شبهاً على ما قرره الأوائل، وخطوا تلك الشبهة بكثير من القواعد الفلسفية. قصد المتأخرون وضع تلك الشبهة، فاحتاجوا إلى إدراجها في كلامهم ليتمكنوا من ردها. فما أدرجوها إلا لغرض منهم بحيث لا يبعد معه الوجوب خلافاً لما شُنع عليهم في ذلك (تحفة المريد، ص ٢٢). إلى أن أمر أحد الخلفاء العباسيين بترجمة كتب الفلاسفة المتقدمين إلى اللغة العربية، وانتشرت تلك التراجم بين الأمة الإسلامية، ونشأ من الاطلاع عليه شبه زعزت إيمان ضعفاء المسلمين، ومن ليس عندهم تمكن من معرفة أصول دين سيد المؤمنين، فانبرى عند ذلك علماء الأمة المحمدية وأئمتها الأعلام المتمسكون بما كان عليه المصطفى وأصحابه يردون القلوب الشوارد، ويدفعون تلك الشبهة بما يُرغم نفس كل معاند، حتى رأيت كتبهم مُزدانة بالدلائل القطعية على إثبات العقائد الدينية، وصادعة بردود الشبهة التي كانت على الضعفاء أعظم بليّة؛ فحفظ الله بصنيعهم إيمان الأوائل، وحصّنه من صدمات الشبهة بأقوى الدلائل (الحصون، ص ٢-٣).

^{١٢٩} كان الكندي متكلماً معتزلياً قبل أن يكون فيلسوفاً، وألف رسالة في «القدرة والاستطاعة». وكان ابن سينا معتزلياً يُنني على المعتزلة. وكان ابن رشد يميل إلى المعتزلة، ولكنه للأسف لم يُطلع على كتبهم لأنها لم تصل إلى الأندلس. ويعتمد الفارابي أيضاً على العقل، ولو أنه أقرب إلى العقل الإشراقي منه إلى العقل الفلسفي.

وقد خرجت الأشاعرة من جُبِّ المعتزلة وكرد فعلٍ عليها،^{١٤٠} واستعملوا المنهج نفسه الذي استعمله المعتزلة، وهو العقل والثقافة العقلية المعاصرة (اليونانية)، ولكنهم خلطوا بين العقل والنقل، فلا هم انتهوا إلى شيءٍ معقول في النقل أو في العقل. فهم في الوقت نفسه يرجعون إلى أهل السلف، ويلتزمون بخط الفقهاء وأهل السنة والحديث، ويحاولون إعطاء الأساس النظري للاتجاه الفقهي. وظلَّت هذه المحاولة مشبوهةً عند الفقهاء، المحاولة التي تريد الجمع بين أهل السنة والعقل. وظل الأشعري مشبوهًا بشبهة الاعتزال؛ إما لأنه ظلَّ متأثرًا بطريق الاعتزال، أو لأنهم كانوا يرفضون أي عمل عقلي في النص. وظلَّ الحنابلة يرفضون الأشاعرة وقتًا طويلاً لا يقبلون محاولاتٍهم العقلية في النصوص.^{١٤١} ويظهر الأشاعرة كحلٍّ وسط بين الاتجاهات المتعارضة بكل ما في هذا الموقف المتوسط من مميزات وعيوب.^{١٤٢} فإذا كان المعتزلة قد روَّجوا الفلسفة في أول الأمر طلباً للدليل العقلي والبرهان

^{١٤٠} كان أبو الحسن الأشعري تلميذاً لأبي علي الجبائي، وخرج عليه إثر مناظرة جرت بينهما (الفصل، ج ٣، ص ١٩٨؛ مقالات، ج ١، ص ٢٣). وهي قصته عن الإخوة الثلاثة الذين مات أحدهم مُطيعاً، والآخر عاصياً، والثالث صغيراً؛ وإثابة الأول بالجنة، وعقاب الثاني بالنار، وترك الثالث بلا ثواب ولا عقاب؛ فإذا ما طلب هذا ألا يُميته الله صغيراً، ويتركه حتى يكبر ويطيع ويدخل الجنة، وكانت الإجابة أن الأصلح له أن يموت صغيراً حتى لا يعصي، اعترض العاصي بأنه كان الأصل له أن يموت صغيراً. بعدها ترك الأشعري الجبائي، واشتغل ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة، وإثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة، فسُموا أهل السنة والجماعة (شرح التفਤازاني، ص ١٣-١٤؛ حاشية الإتحاف، ص ١٦). انظر أيضاً الفصل الثاني: العقل الغائي، الصلاح والأصلح، العلية والغائية.

^{١٤١} قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله وسنة نبيه، وما رُوي من الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معصومون، وبما كان عليه أحمد بن حنبل، نصر الله وجهه ورفع درجته وأجزله مثوبته، قائلون، ولن خالف قوله مُحاربون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال (مقالات، ج ١، ص ٢٤). ويقول ابن الجوزي إن الأشعري ظل على مذهب المعتزلة زماناً طويلاً ثم تركه، وأتى بمقالةٍ ضبط بها عقائد الناس، ولكن ابن تيمية ردَّ اعتباره، واعتبره أحد أئمة السنة والحديث (إعلام الموقعين، ج ٢، ص ١٠؛ مقالات، ج ١، ص ٢٥).

^{١٤٢} مع اتفاق السلف وخصومهم في مُقارعة هؤلاء الزنادقة وأشياعهم، كان أمر الخلاف بينهم جليلاً، وكانت الأيام بينهم دولاً، ولا يمنع ذلك من أخذ بعضهم عن بعض، واستفادة كل فريق من صاحبه، إلى أن جاء الشيخ أبو الحسن الأشعري في أوائل القرن الرابع، وسلك مسلكه المعروف وسطاً بين موقف السلف وتطرُّف من خالفهم، وأخذ يُقرر العقائد على أصول النظر، وارتاب في أمره الأولون، وطعن كثير

النظري، فقد فرضت الفلسفة نفسها في النهاية على الأشاعرة في القرون المتأخرة بعد أن خمد العقل وركد العلم. فسادت المباحث الفلسفية المباحث الكلامية، واعتمد الأشاعرة كليةً على تحليلات الفلاسفة يَجِدُون فيها الأساس العقلي الضائع منهم. فما يَتَّهَم به الأشاعرة المعتزلة وقعوا هم أنفسهم فيه، وشتان ما بين الموقعين؛ أخذ المعتزلة الفلسفة كوسيلة، وظلَّت الغاية هي التوحيد، في حين أن الأشاعرة أخذوا الفلسفة كغاية، وتوارى التوحيد.^{١٤٣}

منهم على عقيدته، وكَفَّرَ الحنابلة واستباحوا دمه، ونَصَرَه جماعة من أكابر العلماء كأبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين الإسفراييني وغيرهم، وسَمَّوا رأيَه بمذهب أهل السنة والجماعة، فانهمز من بين هؤلاء الأفاضل قَوَّتان عظيمتان؛ قوة الواقفين عند الظواهر، وقوة الغالين في الجري خلف ما تزيَّنه الخواطر. ولم يبقَ من أولئك وهؤلاء بعد نحو من قرنين إلا فئات قليلة في أطراف البلاد الإسلامية (الرسالة، ص ١٧-١٨).

^{١٤٣} أما مذاهب الفلسفة فكانت تستمدُّ آراءها من الفكر المحض، ولم يكن من همُّ أهل النظر من الفلاسفة إلا تحصيل العلم، والوفاء بما تندفع إليه رغبة العقل من كشف مجهول، أو استكناه معقول. وكان يمكنهم أن يبلغوا من مَطالِبهم ما شاءوا. وكان الجمهور من أهل الدين يكتفهم بحمايته، ويدع لهم من إطلاق الإرادة ما يتمتَّعون به في تحصيل لذَّة عقولهم، وإفادة الصناعة، وتقوية أركان النظام البشري بما يكشفون من مساتير الأسرار المكنونة في ضمائر الكون، بما أباح الله لنا أن نتناوله بعقولنا وأفكارنا، إذا لم يستثن من ذلك ظاهرًا ولا خفيًا. وما كان عاقلٌ من عقلاء المسلمين ليأخذ عليهم الطريق، أو يضع العقاب في سبيلهم إلى ما هدوا إليه، بعدما رفع القرآن من شأن العقل، وما وضعه من المكانة بحيث ينتهي إليه أمر السعادة، والتمييز بين الحق والباطل، والضرار والنافع، لكن يظهر أن أمرين غلبا على غالبهم؛ الأول الإعجاب بما نُقِل إليهم عن فلاسفة اليونان، خصوصًا أرسطو وأفلاطون، ووجد أن اللذة في تقليدهما في بادئ الأمر. الثاني الشهوة الغالبة على الناس في ذلك الوقت، وهو أشأم الأمرين. زَجُّوا بأنفسهم في المنازعات التي كانت قائمة بين أهل النظر في الدين، واصطدموا بعلومهم في قلة عددهم مع ما انطبعت عليه نفوس الكافة، فمال حُماة العقائد عليهم. جاء الغزالي ومن على طريقتهم فأخذ جميع ما وجد في كتب الفلاسفة مما يتعلق بالإلهيات، وما يتصل بها من الأمور العامة، وأحكام الجواهر والأعراض، ومذاهبهم في إعادة تركيب الأجسام، وجميع ما ظنَّه المشتغلون بالكلام يمسُّ شيئًا من مباني الدين، واشتدُّوا في نقده. وبألغ المتأخرون منهم في تأثرهم حتى كاد يصل بهم السير إلى ما وراء الاعتدال، فسقطت منزلتهم من النفوس، ونبتتهم العامة، ولم تحفل بهم الخاصة، وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الإسلامي من سعيهم. هذا هو السبب في خلط مسائل الكلام بمذاهب الفلسفة في كتب المتأخرين، كما تراه في كتب البيضاوي والعضد وغيرهم، وجمع علوم نظرية شتَّى وجعلها جميعًا

وبالرغم من أن الأشاعرة متأخرة في الظهور إلا أن شيخها لا يُعتبر واضح أصول العلم؛ فِعِلْمُ الكلام ظاهرة حضارية أكثر منها اكتساباً عبقرياً، على عكس علم أصول الفقه الذي وضع قواعده الشافعي. ولما كان الأشاعرة هم أصحاب التأليف، فقد اعتبروا واضعي علم أصول الدين دون غيرهم.^{١٤٤} ثم جمد المذهب الأشعري، ولم يُعد الدليل هو الوسيلة الوحيدة إلى اليقين.^{١٤٥} وبعد جمود الفكر واتّباع التقليد، ظهرت الشروح والمُخصّصات تُعبر عن الفكر الشارح أكثر مما تُعبر عن الفكر المشروح،^{١٤٦} ثم خمد الشرح وساد الجهل على العلم لدرجة أن منع بعض المُصلّحين شرح مؤلّفاتهِ.^{١٤٧} فإذا كان علم الكلام كغيره من

علماً واحداً، والذهاب بمقدماته ومباحثه إلى ما هو أقرب إلى التقليد من النظر، فوقف العلم عن التقدم (الرسالة، ص ٢٠-١٩). ويُعلن رشيد رضا: إن الفلاسفة لو لم يخلطوا فنونهم بالدين، ويزجوا بأنفسهم في المنازعات الدينية، لتركوا وشأنهم في البحث، ولارتقت علومهم، وارتقت بهم الصناعة، وأنّسع العمران. ذكره المؤلف في الدرس. وكان من رأيه أنه يجب ألا تُمازج الفلسفة والعلوم الدنيوية بالمسائل الدينية (الرسالة، ص ٢٠).

^{١٤٤} وواضعه أبو الحسن الأشعري ومن تبعه، وأبو منصور الماتريدي ومن تبعه، بمعنى أنهم دونوا كتبه، وردّوا الشبهة التي أوردتها المعتزلة (تحفة المريد، ص ١٢-١٣). ولكن لما كان الشيخ أبو منصور الماتريدي والشيخ أبو الحسن الأشعري أشهر من دون كتب العلم، وأقام الأدلة والبراهين ردّاً على ما قاله المخالفون، شاع أنهما الواضعان له (الحصون، ص ٥). ووضع أبو الحسن الأشعري، وقد تبعه أبو منصور الماتريدي ومن تبعه (الخلاصة، ص ٢-٣).

^{١٤٥} غير أن الناصرين لمذهب الأشعري، بعد تقريرهم ما بنى رأيه عليه من نواميس الكون، أوجبوا على المُعتقَد أن يُوقن بتلك المقدمات ونتائجها، كما يجب عليه اليقين بما تؤدي إليه من عقائد الإيمان، زهاباً منهم إلى أن عدم الدليل يؤدي إلى عدم المدلول. ومضى الأمر على ذلك إلى أن جاء الإمام الغزالي والإمام الرازي ومن أخذ مأخذهما، فخالفوه في ذلك، وقَرَّروا أن دليلاً واحداً أو أدلة كثيرة قد يظهر بطلانها، ولكن قد يستدل على المطلوب بما هو أقوى منها، فلا وجه للحجج في الاستدلال (الرسالة، ص ١٨-١٩).
^{١٤٦} ثم جاءت فترة طُلاب الملك من الأجيال المختلفة، وتغلّب الجهال على الأمر، وفتكوا بما بقي من أثر العلم النظري التابع من عيون الدين الإسلامي، فانحرفت الطريق بسالكها، ولم يُعد بين الناظرين في كتب السابقين إلا تحاور في الألفاظ أو تناظر في الأساليب، على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور (الرسالة، ص ٢١).

^{١٤٧} ثم انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين تحت حماية الجهلة من ساستهم، فجاء قومٌ ظنّوا في أنفسهم ما لم يعترف به العلم لهم، فوضعوا ما لم يُعد للإسلاميين قبلاً باحتماله. غير أنهم وجدوا من نقص المعارف أنصاراً، ومن البعد عن ينابيع الدين أعواناً، فشرّدوا بالعقول عن مواطنها، وتحكّموا في

العلوم الإسلامية، بل وكالحضارة ذاتها، فقد نشأ من النص ثم عمل العقل فيه، فإنه يعود إلى النص من جديد بعد أن تجمّد العقل، وساد التقليد، وحلّ الجهل محلّ العلم.^{١٤٨} وفي العقائد المتأخرة اختلط التوحيد بالتصوف خاصة في الشروح، ولم توجد مادة يُشَرّح بها^{١٤٩} إلا من التصوف، وأحياناً من الفقه والأصول، وابتعد عن الفلسفة لأنها لم تعد خطراً على التوحيد. ومعظم الصوفية أشاعرة؛ لأن التصوف موقفٌ أشعري قلبي، والأشاعرة موقفٌ صوفي عقلي، ومن السهل تحويل التوحيد كما يتصوره الأشاعرة إلى توحيد كما يُعبر عنه الصوفية بمجرد تغيير المنهج من العقل إلى القلب.^{١٥٠} وفي المؤلفات المتأخرة يسود التصوف، ويُقتبس من أقواله ومن أشعار الصوفية وأناشيدهم.^{١٥١} كما يظهر في المؤلفات المتأخرة الفقه والأصول، وتسود المادة الكلامية، وكأنّ اللجوء إلى الفقه والتشريع فيه اليقين.^{١٥٢} والفقهاء غالباً أشاعرة بلا استثناء؛ لأنّ الفقهاء هم المدافعون عن أهل السلف، وهم الممثلون لأهل السنة والجماعة، والأشاعرة يعتبرون أنفسهم أهل السنة

التضليل والتكفير، وغلّوا في ذلك حتى قلّدوا بعض من سبق من الأمم في دعوى العداوة بين العلم والدين، وقالوا لما تصف ألسنتها الكذب، هذا حلال وهذا حرام، وهذا كفر وهذا إسلام، والدين من وراء ما يتوهمون، والله جل شأنه فوق ما يظنون وما يصفون، ولكن ماذا أصاب العامة في عقائدهم ومصادر أعمالهم من أنفسهم بعد طول الخطب وكثرة الخطأ؟ شرٌ عظيم، وخَطْبٌ عميم (الرسالة، ص ٢٢).

^{١٤٨} هذا مُجَمَّل تاريخ هذا العلم، يُنبِّئك كيف أُسِّس على قواعد من الكتاب المبين، وكيف عبثت به في نهاية الأمر أيدي المُقترفين حتى خرجوا به عن قصده، وبعُدوا به عن حده. والذي علينا اعتقاده أن الدين الإسلامي دين التوحيد في العقائد، لا دين تفريق في القواعد، العقل من أشد أنواعه، والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك نزعات شياطين، وشهوات سلاطين، والقرآن شاهد على كلّ بعمله، قاضٍ عليه في صوابه وخطئه (الرسالة، ص ٢٢-٢٣).

^{١٤٩} هذا في لطيف نظم في أصول وزبد التوحيد والتصوف (حاشية العقيدة، ص ١٠).

^{١٥٠} هذا ما يفعله الغزالي.

^{١٥١} هذا هو الحال في «إتحاف المريد»، «تحفة المريد».

^{١٥٢} هذا هو الحال في «جوهرة التوحيد»، «تحفة المريد»، «إتحاف المريد». والمراد هنا المعنى الشرعي لا معنى الفن الدوّن (تحفة المريد، ص ١٢). لا يُقال يلزم على ذلك أن أحكام الفقه الاجتهادية ليست من الدين لأنّ البشر، أعني المجتهدين، لهم فيها كسب، وإنما منه ما ورد نصّاً لا خلاف فيه؛ لأنّنا نقول هي من الدين قطعاً، وهي موضوعٌ إلهي، غاية الأمر أنه يخفى علينا. والمجتهدون يُعلّون إظهارها والاستدلال عليها بقواعد الشرع، ولا مدخل لهم في وضعها (تحفة المريد، ص ١٤).

والجماعة.^{١٥٢} ثم جاء الإصلاح الديني مُحِيياً مذهب الأشاعرة.^{١٥٤} ولكن غزو الثقافات الأجنبية الوافدة ما زال يدعو إلى إعادة بناء علم أصول الدين من جديد.^{١٥٥}

(٤-٣) خاتمة الخاتمة

وكما تبدأ المصنّفات القديمة بمقدماتٍ إيمانية تنتهي أيضاً بنهاياتٍ إيمانية، وليس بالضرورة بتذييل في الفرق. تعترف بالجهل التام، وكأن تأسيس العلم لم يؤدّ إلى أي علم. تصف الله بأوصافٍ أزلية، وفي الوقت نفسه يُعلن عن حيرة العقل، وكأن أداة العلم لم تؤدّ إلى أي علم. ويختفي العلم، وتبدأ مُناجاةٌ صوفية؛ مما يدل على سيادة علوم التصوف

^{١٥٢} وذلك مثال الملطي الشافعي في «التنبيه والرد»، ابن القيم في «إجماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية»، ابن تيمية في «منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة والقدرية»، ابن الجوزي في «تلبيس إبليس».

^{١٥٤} يقول رشيد رضا إن مؤلف الرسالة قد فاته أن يذكر في هذه الخلاصة التاريخية أنه بعد أن استفحل سلطان الأشعرية في القرون الوسطى، وضعف أهل الحديث ومُتبعو السلف، ظهر في القرن الماضي المجدّد الأعظم شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية، الذي لم يأت الزمان له بنظير في الجمع بين العلوم النقلية والعقلية وقوة الحجة، فنصّر مذهب السلف على المذاهب الكلامية كلها ببرهاني العقل والنقل. وقد أحييت مصر والهند كتبه وكُتِبَ تلميذه الأكبر العلامة ابن القيم بعد أن كان الاهتداء بها محصوراً في بلاد نجد، وهي الآن تعمّ الشرق والغرب، وستكون عمدة جميع مسلمي الأرض (الرسالة، ص ٢٢). أقام هذا الدين سلف المسلمين المُبتغون، وخذله خلفهم المُبتدعون، حتى صاروا حجة عليه عند أكثر العالمين؛ إذ زينت لهم التقاليد والعادات أن يجعلوه حجاباً دون العلوم والفنون والصناعات، وأن يتفرّقوا فيه مذاهب وشيعة، وينقصوا منه سنناً، ويزيدوا عليه بدعاً، وأن يجعلوا كتب العقائد مَلَأى بالجدل والمراء بين أهل المذاهب الأموات والأحياء. وقد مرّت القرون وليس عندنا مصنّف يصلح للدعوة إلى الإسلام على الوجه الذي اشترط عليه علماء الكلام، وهو أن يكون على وجه يُحرك إلى النظر، ويدعو إلى البحث والتفكير، حتى قام الأستاذ الإمام فكتب «رسالة التوحيد» في بيان هذا الدين، فجاء مع التزام الشرط اللائق لهذا العصر بما لم يأت بمثله أحدٌ من المتقدمين (الرسالة، مقدمة الناشر، ص «ل-م»).

^{١٥٥} وقد استمرّ الحال على هذا المنوال إلى أن ظهرت في هذه العصور الأخيرة الفلسفة الحديثة التي خالف فيها أربابها طريقة أسلافهم المتقدمين، واعتمدوا في ذلك أصولاً للرياضيات والطبيعيات لم تكن تُعرَف قبل هذا الحين. وانتشرت هذه الفلسفة بواسطة المطبوعات بين أهل الإسلام، ونشأت عنها شبه لم تكن معهودة في غابر الأعوام، وصار كل عاقل يخشى على أبعد الضعفاء من غوائل هذه الشبهة الجديدة، فتجدّد الاحتياج إلى استئناف الردود السديدة، وتأليف كتب في حفظ الإيمان مُفيدة (الحصون، ص ٣).

على باقي العلوم. وينقلب التصوف ضد عقائد الفرقة الناجية، فلا يمكن وصف الله أو رؤيته. وكلما ازدادت المناجاة تعظيماً لله زاد الإنسان تحقيراً لنفسه. وكيف يُعاد بناء علم أصول الدين دون اكتشاف الذاتية؟^{١٥٦} وقد تَكشَف خواتيم أخرى عن أن هدف العلم هو تبرير الدين والدفاع عنه وتثبيتته، مع دعوات للحفاظ ضد الغواية، وطلب للمغفرة والعفو، وكأن العلم غوايةٌ تؤدي إلى الخطأ بالضرورة وتجب التوبة منه. ويبرزُ منهج الاقتداء بسنة الرسول وتقليد صحابته والتابعين، مع أن التقليد ليس مصدرًا للعلم. وقد تحتوي الخواتيم على اعتذار عن التطويل والحشو، أو ما يقع فيه المصنّف من أخطاء، يرجو عملاً صالحاً يوضع في حسابه يوم القيامة، مع ذكر الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله.^{١٥٧} وقد تكون الخواتيم آيات قرآنيةً صرفةً تُوحى بقوة العقيدة والاستخلاف في الأرض، وكأننا هنا

^{١٥٦} عند ذلك يحقُّ لنا أن نقول وحقاً وصدقاً، نقول مُتبركين بألفاظ الصالحين، وهي كلماتٌ مُلتقطة من دعوات زين العابدين: يا من لا يبلغ أدنى ما استأثر به من جلالك وعِزَّتكَ أقصى نعمة الناعمين، يا من قُصرت عن رؤيته أبصار الناظرين، وعجزت عن نعمته أوهام الواصفين، يا من لا تراه العيون، ولا تُخالطه الظُّنون، ولا يصفه الواصفون، أنت كما وصفتَ به نفسك، وأنت كما أثبتتَ على نفسك، ضلَّت فيك الصفات، وتقسَّمت دونك النُعوت، وحارت في كبرياؤك لطائف الأوهام والعقول، أنت الأول في أزليَّتكَ، وعلى ذلك أنت دائمٌ لا تزول، وأنت الآخر في أبدِيَّتِكَ، وكذلك أنت قائمٌ لا تحوُل، وأنت الظاهر فما احتجبت عن شيء، وأنت باطنٌ فما اختفيت في شيء، لا تُغيِّر الدهور، ولا تُبليِّك الأمور، ولا يعتورك الزمان، ولا يحويك المكان، ولا يشفيك شان، كذلك أنت الله الذي لا إله إلا أنت، لك الأسماء الحسنى، والمثل الأعلى، والكلمة العليا، أنزلت الكتاب بالحق، وأرسلت الرسل بالصدق، وختمتهم بأخـرهم عصرًا، وأولهم مأثرةً وذكرًا، محمدًا المصطفى، اللهم اكتب لي هذه الشهادة عندك، واجعلها عهدًا تؤديه لي يوم القيامة وقد رضيت عني يا أرحم الراحمين، ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا لا تُزِغ قلوبنا بعد إذ هديتنا، وهبْ لنا من لدنك الرحمة، إنك أنت الوهاب (النهاية، ص ٥٠٣-٥٠٤).

^{١٥٧} وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف، ونسأل الله أن يُثبت قلوبنا على دينه، ولا يُزيغهُ بعد الهداية، ويعصمنا عن الغواية، ويؤقِّفنا للاقتداء برسول الله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان، ويعفو عن طُغيان القلم، وما لا يخلو عن البشر من السهو والزلل، وأن يُعاملنا بفضلِهِ ورحمته، إنه هو الغفور الرحيم (المواقف، ص ٤٣٠). ونحن نختم هذا الكتاب بهذا؛ فقد أظهرنا «الاقتصاد في الاعتقاد»، وحذفنا الحشو والفضول المستغنى عنه لإمام المتكلمين، ناصر سنة سيد المرسلين، والذاب عن الدين، الشيخ أبي الحسن الخارج من أمهات العقائد وقواعدها، واقتصرنا أدلة ما أوردها على الجلي الواضح الذي لا تقصُر أكثر الأفهام عن إدراكه. فنسأل الله ألا يجعله وبلاً علينا، وأن يضعه في ميزان الصالحات إذا رُدَّت إلينا أعمالنا. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمدٍ خاتم النبيين، وعلى آله وسلَّم تسليمًا كثيرًا (الاقتصاد، ص ١٢٩).

بصد فعل وعمل لا قول ونظر، مع التمسك بطريقة السلف والإصرار عليها بعيداً عن الخلف.^{١٥٨} ونحن إنما نُقدِّم «من العقيدة إلى الثورة» اجتهاداً مناً، واستئنافاً لعلم أصول الدين بعد أن توقَّف منذ سبعة قرون، وتطويراً له بعد «المواقف» و«رسالة التوحيد» في عصر التحرر من الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل، وفي فترة الردة من قلب مصر الحميَّة.^{١٥٩}

^{١٥٨} وذلك مثل آيات: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (الرسالة، ص ٢٠٧-٢٠٨).

^{١٥٩} انظر «التراث والتجديد»، ثالثاً: أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية، ص ٧٥-١٢٢. وأيضاً «من العقيدة إلى الثورة»، الفصل الثاني: بناء العلم.

المصادر والمراجع

بعد استبعاد الدراسات الثانوية في علم أصول الدين نظرًا لأنها في حاجة إلى مراجعة، فهي موضوعات دراسة وليست دراسة موضوعات، اقتصرنا على المصادر والمراجع الأصلية التي تحتوي على نصوص العلم؛ نظرًا لأننا نؤسّس نصًّا جديدًا. ونُقَسِّمها في مجموعاتٍ أربع؛ مصنّفات العقائد الأشعرية، مصنّفات العقائد الاعتزالية، كتب الفرق الأشعرية، وأخيرًا المصادر المطبوعة والمخطوطة التي لم نرجع إليها إلا لمأمًا. وقد رتّبناها ترتيبًا زمنيًّا وليس أبجديًّا لمعرفة تطور العلم، وبدأنا باسم المصنّف وتاريخ وفاته بين قوسين ثم باسم مؤلّفه، ولم نعتد على عقائد الشيعة ونصوصها لأنها لا توجد في وعينا القومي كجزء من التراث الحي، ولغلبة الاتجاهات الصوفية والفلسفية عليها.

أولاً: العقائد الأشعرية

(١) الفقه الأكبر (الفقه)

كتاب «الفقه الأكبر» للإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، رضي الله عنه (١٥٠هـ)، وشرحه للإمام الهمام ناصر السنة، وقامع البدعة، شيخ عصره، مُلا علي القاري الحنفي (١٠٠١)، تغمّده الله برحمته. طُبِعَ بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى على نفقة صاحبها مصطفى البابي الحلبي وأخويه بكري وعيسى بمصر، (بدون تاريخ).

(٢) كتاب اللُّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (اللمع)

للإمام أبي الحسن الأشعري (٣٣٠هـ)، صَحَّحه وقَدَّمَ له وعلَّقَ عليه الدكتور حمودة غرابة، مدير المركز الثقافي الإسلامي بلندن، مكتبة الخانجي بالقاهرة ومكتبة المتنى ببغداد (جماعة الأزهر للتأليف والترجمة والنشر)، مصر، ١٩٥٥م.

(٣) الإبانة عن أصول الديانة (الإبانة)

لإمام المتكلمين، ناصر سنة سيد المرسلين، الذاب عن الدين، الشيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن موسى الأشعري، صاحب رسول الله ﷺ، المتوفى سنة بضع وعشرين وثلاثمائة (والأصح ٣٣٠هـ). عُنيَت بنشره ومراجعة أصوله والتعليق عليه إدارة الطباعة المتيرية، مصر، (بدون تاريخ).

(٤) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به (الإنصاف)

لإمام المتكلمين، سيف الإسلام، القاضي أبي بكر الطيب الباقلائي البصري (٤٠٣هـ)، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، وكيل المشيخة الإسلامية في الخلافة العثمانية سابقاً (١٢٩٦-١٣٧١هـ)، الطبعة الثانية، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

(٥) التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (التمهيد)

تأليف الإمام أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلائي (٤٠٣هـ)، ضبطه وقدم له وعلق عليه محمود محمد الخضير، المدير المساعد للبحوث والثقافة الإسلامية بالأزهر الشريف؛ محمد عبد الهادي أبو ريدة، مدرس الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول، دار الفكر العربي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م.

(٦) أصول الدين (الأصول)

تأليف الإمام الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (٤٢٩هـ)، المجلد الأول، وهو كتاب أصول الدين. التزم بنشره وطبعه مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية بإستانبول، الطبعة الأولى، إستانبول، مطبعة الدولة، ١٣٤٦هـ/١٩٢٨م.

(٧) الفصل في الملل والأهواء والنحل (الفصل)

للإمام ابن حزم الظاهري الأندلسي (٤٥٦هـ)، خمسة أجزاء في مجلدين، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، (بدون تاريخ).

(٨) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (لمع الأدلة)

لعبد الملك الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي) (٤١٩-٤٧٨هـ)، تقديم وتحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود، مدرسة الفلسفة بكلية البنات بجامعة عين شمس، راجع التحقيق المرحوم الدكتور محمود الخضير، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.

(٩) كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (الإرشاد)

لإمام الحرمَيْن الجويني (٤١٩-٤٧٨هـ)، حَقَّقَه وعلَّقَ عليه وقَدَّمَ له وفهرسه الدكتور محمد يوسف موسى، أستاذ في كلية أصول الدين بالأزهر؛ علي عبد المنعم عبد الحميد المدرس في الأزهر الشريف، معهد القاهرة، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م.

(١٠) العقيدة النظامية (النظامية)

لإمام الحرمَيْن الجويني، مطبعة الأنوار، القاهرة، ١٣٦٧هـ.

(١١) الشامل في أصول الدين (الشامل)

لإمام الحرمَيْن الجويني (٤٧٨هـ)، حَقَّقَه وقَدَّمَ له علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م.

(١٢) الاقتصاد في الاعتقاد (الاقتصاد)

تأليف حجة الإسلام محمد أبي حامد الغزالي الطوسي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م.

(١٣) بحر الكلام في علم التوحيد (البحر)

تأليف الإمام الأجل، رئيس أهل السنة والجماعة، سيف الحق والدين، أبي المعين النسفي (٥٠٨هـ)، القاهرة، ١٣٤٠هـ/١٩٢٢م.

(١٤) نهاية الإقدام في علم الكلام (النهاية)

تصنيف الشيخ الإمام العالم عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ)، حرَّره وصَحَّحه الفردجيوم، (بدون تاريخ).

(١٥) مُحصل أفكار المُتقدمين والمُتأخرين، من العلماء والحكماء المُتكلمين (المحصل)

تأليف الإمام الحجة، ناصر الحق، فخر الدين، محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)، طُبِعَ
بمعرفة السادات أحمد ناجي المجالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه، الطبعة الأولى، المطبعة
الحسينية المصرية، (بدون تاريخ).

(أ) تلخيص المحصل للعلامة نصر الدين الطوسي (٨٨٧هـ) (في الذيل).

(١٦) معالم أصول الدين (معالم)

للإمام فخر الدين المذكور.

(١٧) المسائل الخمسون في أصول الكلام (المسائل)

للإمام فخر الدين، حجة الإسلام، محمد بن عمر الرازي، طُبِعَت على نفقة الشيخ محيي
الدين صبري الكردي، بمطبعة كردستان العلمية، لصاحبها فرج الله زكي الكردي، بمصر
المحمية، ١٣٢٨هـ.

(١٨) أساس التقديس في علم الكلام (الأساس)

تأليف الإمام فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٦٠٦هـ)، مصطفى
البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٥٤هـ/١٩٣٥م.

(١٩) غاية المرام في علم الكلام (الغاية)

سيف الدين الآمدي (٥٥١-٦٣١هـ)، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى
للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.

(٢٠) العقائد النسفية (النسفية)

(أ) شرح العلامة المحقق، الحبر الفهامة المدقق، سعد الدين التفتازاني (٧٩١هـ)، على
العقائد النسفية للإمام الهمام، قدوة علماء الإسلام، نجم الدين عمر النسفي (٦٤٢هـ).

أولاً: العقائد الأشعرية

(ب) حاشية الخلخالي (٨٦٢هـ).

(ج) حاشية الإسفراييني (٩٤٣هـ).

دار إحياء الكتب العربية لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، (بدون تاريخ).

(٢١) طوابع الأنوار (الطوابع)

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٧٥٦هـ).

(أ) شرح الدواني (٩٠٨هـ).

(ب) حاشية السيالكوتي، المطبعة الخيرية، مصر، ١٣٢٢هـ.

(ج) حاشية المرجاني.

(د) حاشية الخلخالي (١٠١٤هـ).

(هـ) حاشية الكلنوي (١٢٠٥هـ) (الشيخ إسماعيل).

(و) حاشية محمد عبده (١٣٢٣هـ).

إستانبول دار سعادت (١٣١٦هـ).

(٢٢) المواقف في علم الكلام (المواقف)

عضد الله والدين، القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٧٥٦هـ)، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المنثى، القاهرة، مكتبة سعد الدين، دمشق، (بدون تاريخ).

(أ) شرح الجرجاني.

(٢٣) المقاصد

سعد الدين التفتازاني (٧٩١هـ).

(أ) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني.

(ب) أشرف المقاصد لأحمد بن محمد بن يعقوب الولاى المكناسي، الطبعة الأولى، المطبعة

الخيرية، ١٣٢٥هـ، مصر.

(٢٤) السنوسية

الإمام محمد بن يوسف السنوسي الحسني (٨٩٥هـ)، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي وشركاه، (بدون تاريخ).

(أ) شرح أم البراهين على السنوسية للعلامة الشيخ أحمد بن عيسى الأنصاري، محمد علي صبيح وأولاده، مصر، (بدون تاريخ).

(ب) الخلاصة السنوية لأبي حجاب.

(ج) شرح الهددي.

(د) حاشية الشرقاوي (١١٩٤هـ)، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، مصر، (بدون تاريخ).

(هـ) حاشية الدسوقي (١٢١٤هـ) على أم البراهين، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي وشركاه، مصر، (بدون تاريخ).

(و) حاشية البيجوري (١٢٢٧هـ) على السنوسية.

(ز) حاشية الإنابلي على الباجوري، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، مصر، (بدون تاريخ).

(٢٥) الدر النضيد من مجموعة الحفيد (الدر)

الشيخ الإمام الأجل، شيخ الإسلام، أحمد بن يحيى محمد الحفيد الهروي الشافعي (٩٠٦هـ)، الطبعة الأولى، مصر، ١٣٢٢هـ.

(٢٦) كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد (الكتاب)

للإمام المجدد، شيخ الإسلام، محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦هـ)، محمد علي صبيح، القاهرة، (بدون تاريخ).

(٢٧) كفاية العوام في علم الكلام (الكفاية)

محمد الفضالي (١٢٢٣هـ).

(أ) تحقيق المقام للشيخ إبراهيم البيجوري (١٢٢٧هـ)، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، (بدون تاريخ).

(٢٨) عقيدة العوام (شعر)

الشيخ العالم اللوزعي، السيد أحمد المرزوقي المالكي (١٢٥٨هـ).
(أ) نور الظلام للعلامة الشيخ محمد نووي الشافعي (١٢٧٧هـ)، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، (بدون تاريخ).

(٢٩) رسالة الباجوري (الباجوري)

العالم العلامة، البحر الفهامة، الشيخ إبراهيم الباجوري (١٢٩٧هـ).
(أ) تيجان الدراري للإمام المحقق، والفهامة المدقق، الشيخ محمد نووي الجاوي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، (بدون تاريخ).

(٣٠) رسالة التوحيد (الرسالة)

الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (١٣٢٣هـ)، طبعها السيد محمد رشيد رضا منشئ المنار، الطبعة السادسة عشرة، دار المنار، مصر، ١٣٧٣هـ.

(٣١) جوهرة التوحيد (الجوهرة) (شعر)

تأليف اللقاني الأب.

(أ) إرشاد المريد.

(ب) تحفة المريد على جوهرة التوحيد للبيجوري (١٢٢٣هـ)، تصحيح وتعليق حسين عبد الرحيم مكي المدرس بالأزهر الشريف، محمد صبيح وأولاده، القاهرة، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

(ج) حاشية الأمير على شرح عبد السلام اللقاني الابن على جوهرة التوحيد، محمد علي صبيح، القاهرة، ١٣٧٣هـ/١٩٥٣م.

(٣٢) العقيدة التوحيدية

الشيخ أحمد الدردير.

(أ) شرح العقباوي.

(ب) حاشية العقباوي، محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، بدون تاريخ.

(٣٣) الخريدة البهية (الخريدة) (شعر)

الشيخ أحمد الدردير.

(أ) شرح الخريدة للإمام أبي البركات سيدي أحمد الدردير، تصحيح وتعليق حسين عبد الرحيم مكي المدرس بالأزهر الشريف، الطبعة الأولى، محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ١٣٧٤هـ/١٩٥٤م.

(٣٤) جامع زُبد العقائد التوحيدية، في معرفة الذات الموصوف بالصفات العلية (الجامع)

العالم العلامة المُسمَّى ولد عدلان من الأقطار السودانية، السيد مضوي الحاج، واد مدني، سودان، بدون تاريخ.

(٣٥) وسيلة العبيد في علم التوحيد (الوسيلة)

محمد الإمام الطاهري.

(أ) القول المفيد لوحيد زمانه، ونادرة عصره وأوانه، عُمدة المُحقِّقين، مولانا الشيخ محمد بخيت، قاضي ثغر الإسكندرية، المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٢٦هـ.

(٣٦) الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية (الحصون)

الأستاذ صاحب الفضيلة الشيخ حسين أفندي الجسر (١٣٢٧هـ)، الطبعة الأولى، محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، (بدون تاريخ).

(٣٧) التحقيق التام في علم الكلام (التحقيق)

محمد الحسيني الظواهري من علماء الأزهر الشريف، ومُدرس بكلية أصول الدين، الطبعة الأولى، النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م.

(٣٨) مسائل أبي الليث

(أ) قطر الغيث للشيخ محمد نووي الجاوي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، (بدون تاريخ).

ثانيًا: العقائد الاعتزالية

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم (الانتصار)

أبو الحسين عبد الرحيم بن عثمان الخياط المعتزلي (حوالي ٣٠٠هـ)، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات الدكتور نيجرج، الأستاذ بجامعة أوساالة مملكة السويد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٤٤هـ/١٩٢٥م.

(٢) شرح الأصول الخمسة (الشرح)

لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (٤١٥هـ)، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقَدَّم له الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ/١٩٦٥م.

(٣) المحيط بالتكليف (المحيط)

القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ)، جمع الحسن بن أحمد بن متوية، تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥م.

(٤) المَغْنِي في أبواب التوحيد والعدل (المغني) (عشرون جزءًا)

إملاء القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسدابادي (٤١٥هـ).

الجزء الرابع: رؤية الباري، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي، الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، ١٩٦٥ م.

الجزء الخامس: الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمد محمد الخضير، القاهرة، ١٩٦٥ م، وكلاهما مراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، وإشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

الجزء السادس: (١) التعديل والتجوير، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، بإشراف الدكتور طه حسين، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٢ م. (٢) الإرادة، تحقيق الأب ج. ش. قنواطي، مراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، إشراف الدكتور طه حسين، القاهرة، (بدون تاريخ)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

الجزء السابع: خلق القرآن، قوّم نصّه إبراهيم الأبياري، بإشراف الدكتور طه حسين، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإدارة العامة للثقافة، الطبعة الأولى، ١٣٨٠ هـ / ١٩٦١ م.

الجزء الثامن: المخلوق، تحقيق الدكتور توفيق الطويل، سعيد زايد، راجعه الدكتور إبراهيم مذكور، بإشراف الدكتور طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (بدون تاريخ).

الجزء التاسع: التوليد، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، راجعه الدكتور إبراهيم مذكور، بإشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، (بدون تاريخ).

الجزء الحادي عشر: التكليف، تحقيق الأستاذ محمد علي النجار، الدكتور عبد الحليم النجار، مراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، إشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م.

الجزء الثاني عشر: النظر والمعارف، تحقيق الدكتور إبراهيم مذكور، بإشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، (بدون تاريخ).

الجزء الثالث عشر: اللطف، حقَّقه الدكتور أبو العلا عفيفي، وراجعته الدكتور إبراهيم مدكور، بإشراف الدكتور طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م.

الجزء الرابع عشر: الأصلح، استحقاق الذم، التوبة، تحقيق الأستاذ مصطفى السقا، راجعه الدكتور إبراهيم مدكور، إشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، دار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.

الجزء الخامس عشر: النبوات والمعجزات، تحقيق الدكتور محمود الخضيرى، الدكتور محمود قاسم، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، وإشراف الدكتور طه حسين، دار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.

الجزء السادس عشر: إعجاز القرآن، قدَّم نصّه على نسختين خطيتين أمين الخولي، بإشراف الدكتور طه حسين، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

الجزء السابع عشر: (الموجود منه) الشرعيات، حرَّر نصّه من مصورةٍ واحدةٍ أمين الخولي، وأشرف على إحيائه الدكتور طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٣م.

الجزء المُتمم العشرين: القسم الأول، في الإمامة، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور سليمان دنيا، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، بإشراف الدكتور طه حسين، دار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، (بدون تاريخ).

ثالثاً: تاريخ الفرق

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (مقالات)

شيخ أهل السنة والجماعة، الإمام ابن الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٣٣٠هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، جزءان، النهضة المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م.

(٢) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (التنبيه)

الإمام الفقيه المحدث الثقة، أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي (٣٧٧هـ). قدّم له وعلّق عليه محمد زاهد بن الحسن الكوثري، وكيل المشيخة الإسلامية في الخلافة العثمانية سابقاً، مكتبة المثنى، بغداد، مكتبة المعارف، بيروت، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

(٣) الفرق بين الفرق (الفرق)

صدر الإسلام الأصولي، العالم المتفنن، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الإسفراييني التميمي (٤٢٩هـ/١٠٣٧م)، حقّق أصوله وفصله وضبط شكله وعلّق على حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، (بدون تاريخ).

(٤) الملل والنحل (الملل)

الشهرستاني (٥٤٨هـ)، خمسة أجزاء، محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، (بدون تاريخ).

رابعًا: بعض المصادر الأخرى

هناك بعض النصوص والمصادر العامة الأصلية التي تم الاطلاع عليها دون الاقتباس منها؛ فالمادة مكرّرة وليس بها جديد. وهناك بعض المصادر الأخرى التي لم نطلّع عليها إلا لمّا؛ إما لأنها مطبوعة ويصعب العثور عليها، أو مخطوطة.

(١) بعض المصادر الأخرى في العقائد الأشعرية

(١-١) كتاب التوحيد

للشيخ الإمام علم الهدى، أبي منصور بن محمود الماتريدي السمرقندي (٣٣٢هـ)، حقّقه وقَدّم له الدكتور فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠م.

(٢-١) كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين

للشيخ الإمام نور الدين الصابوني (٥٨٠هـ)، حقّقه وقَدّم له الدكتور فتح الله خليف، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩م.

(٣-١) الأصول والفروع

لابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)، تحقق وتقديم وتعليق الدكتور محمد عاطف العراقي، الدكتورة سهير فضل الله أبو وافية، الدكتور إبراهيم إبراهيم هلال، الطبعة الأولى، النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٨م.

(٤-١) العقيدة الطحاوية

شرح وتعليق محمد ناصر الدين الألباني، ١٣٩٤هـ.

(٥-١) الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة

للإمام الحافظ الكبير أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)، صحَّحه ونشره لأول مرة العلامة السلفي الشيخ أحمد محمد مرسي، القاهرة، ١٣٨٠هـ/١٩٦١م.

(٦-١) عقائد السلف

للأئمة أحمد ابن حنبل (٢٤١هـ)، البخاري (٢٧٦هـ)، ابن قتيبة (٢٧٦هـ)، عثمان الدارمي (٢٨٠هـ)، القاسمي (١٣٣٢هـ)، علي سامي النشار، عمار جمعي الطالب، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧١م.

(٧-١) عقيدة الفرقة الناجية

لصابوني (٥٨٠هـ)، الصنعاني (٨٤٠هـ)، المقرئ (٨٤٥هـ)، محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦هـ)، الشوكاني (١٢٢٥هـ)، إعداد وتقديم عبد الله حجاج، دار الوحي، القاهرة، (بدون تاريخ).

(٨-١) مجموعة التوحيد

لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، وشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٨م.

(٩-١) قلائد الخرائد في أصول العقائد

للعلامة الكبير، معز الدين، السيد محمد المهدي الحسيني الشهير بالقزويني (١٣٠٠هـ)، حقَّقها وعلَّق عليها جودت كاملي القزويني، بغداد، ١٩٧٢م.

رابعًا: بعض المصادر الأخرى

(١٠-١) الجواهر الكلامية في إيضاح العقيدة الإسلامية

الأستاذ العلّامة، شيخ المحققين، الشيخ طاهر بن صالح الجزائري (١٣٣٨هـ)، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م.

(٢) بعض المصادر الأخرى في العقائد الاعتزالية

(١-٢) رسائل العدل والتوحيد

الإمام الحسن البصري (١١٠هـ)، الإمام القاسم الرسي (٢٤٦هـ)، القاضي عبد الجبار بن أحمد (٤١٥هـ)، الشريف المرتضى (٨٤٠هـ)، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١م.

(٢-٢) رسائل العدل والتوحيد

الإمام يحيى بن الحسين (٢٩٨هـ)، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١م.

(٣-٢) المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين

لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي سعيد بن محمد بن سعيد (٤٠٠هـ)، تحقيق وتقديم د. معن زيادة، د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٩م.

(٤-٢) في التوحيد

ديوان الأصول لأبي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري (٤٠٠هـ)، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريذة، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٩م.

(٥-٢) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض

الحسن بن متوية النجراني المعتزلي (٤٦٩هـ)، تحقيق وتقديم وتعليق د. سامي نصر لطف، د. فيصل بدير عون، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٥م.

(٦-٢) باب ذكر المعتزلة

من كتاب المنية والأصل في شرح كتاب الملل والنحل لأحمد بن يحيى بن المرتضى (٨٤٠هـ)،
اعتنى بتصحيحه توما أرندل، دار صادر بيروت، حيدرآباد الدكن، ١٣١٦هـ.

(٧-٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة

أبو القاسم البلخي (٣١٩هـ)، القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ)، الحاكم الجشمي (٤٩٤هـ)،
اكتشفها وحققها فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤م.

(٣) بعض المراجع المطبوعة والمخطوطات التي لم نطلع عليها

(١-٣) تهذيب الكلام

سعد الدين التفتازاني (٧٩١هـ).

(٢-٣) المعتمد في أصول الدين

للقاضي أبي يعلى الحنبلي الفراء، حقق له د. وديع زيدان حداد، بيروت.

(٣-٣) كتاب الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد

للإمام العلامة ابن علي الشوكاني، مطبعة المنار، مصر، ١٣٤٠هـ.

(٤-٣) الروضة البهية فيما بين الأشعرية والماتريدية

تأليف أبي عذبة، حيدرآباد، ١٣٢٢هـ.

(٥-٣) خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية

عبد الله بن عثمان بن موسى، دار الكتب المصرية، رقم ٣٤٤١ ج.

(٦-٣) تأويلات أهل السنة للماتريدي

دار الكتب المصرية، ٨٧٣ تفسير.

