الجماهيرية العربية الليبية الشعبيةالاشتراكية العظمى

جامعة التحدي - قسم التفسير

واقعية المنهج الكلامي

دراسة تحليلية نقدية لمشكلة الإمامة عند المتكلمين والفكر المعاصر من خلال نماذج

رسالة مقدمة استكمالاً لمتطلبات درجة التخصص العالي (الماجستير)

إعداد الطالبة:

فتحية محمد عياش عبد الله

إشراف الأستاذ الدكتور:

يوسف حامد الشين

العام الجامعي

2009-2008 ف.

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

جامعة التحدي - سرت

كلية الآداب والتربية — قسم التفسير

" واقعيـــــة المنهـــــج الكـــــلامـــــي "

" دراسة تحليلية نقدية لمشكلة الإمامة عند المتكلمين والفكر المعاصر خلال نماذج "

إعداد :ـ فتحية محمد عياش .

التوقيع

أعضاء لجنة المناقشة :ـ

1. أ.د. يوسف حامد محمد الشين.
2. د. عبد الكريم هلال خالد .
3. د. هنية مفتاح أحمد القنطي.

يعتمد

د. رحمة أبو كلثمة عبد السلام
مدير مكتب الدراسات العليا والتدريب بالكلية

يعتمد

د. محمد الشاعري أصبيع
أمين اللجنة الشعبية لكلية الآداب والتربية

{ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا }

صدق الله العظيم

النساء: آية113

إهـــداء

إلى من أنار الله به الوجود ، وهدى به القلوب ،سيدنا محمد- صلى الله عليه وسلم ـ

إلى من تساميا فوق الدنايا والصغائر، وأضحيا مثالين للوفاء والحب والنقاء...

إلى والدىَّ، بارك الله في عمريهما وأنزلهما منزلة المجاهدين الصابرين.

إلى أخوتى وأخواتى الآغراء وأولادهم متعهم الله، بموفور الصحة والعافية .

إلى أساتذتى وزملائي الأعزاء.

إلى كل غيور على شرع الله في أرضة ووطنه، ويرنو إلى تطبيق شريعتنا الغراء،ابتغاء مرضات الله عزوجلَّ .

إلى كل هؤلاء أهدى ثمرة هذا العمل المتواضع مستعينا بالله ، إنه على مايشاء قدير وبالإجابة جدير .

شكر وتقدير

أشكر الله الواحد القهّار ، العزيز الغفار ، مكور الليل على النهار ، وأصلى وأسلم على حبيبة وخليلة المختار ، سيدنا محمد - صلى الله علية وسلم - ثم أتوجه بأسمى آيات الشكر والتقدير والعرفان إلى أستاذى الجليل الأستاذ الدكتور : يوسف حامد الشين والذى أشرف على هذا البحث ، فبهرني العالم بغزارة علمه ، وكريم خلقه، ولقد وجدت ، فيه المعلم التقى ، والقدوة الصالحة ، وإن صفحات هذا البحث لتنطبق بما أسداه إلىَّ من توجيهات سديدة ونصائح غالية أثرت البحث وقوّمت إعوجاجه .

أسأل الله عَّز وجل أن يجعل ذلك في ميزان حسناته ،وأن ينفع الله به العلم والباحثين ،إنه على مايشاء قدير . كما لايفوتنى أن آتقدم بخالص شكرى وعظيم امتنانى لأستاذى الدكتور / محمد الساعدى اصبيع أمين اللجنة الشعبية لكلية الآداب والدكتور / محمد صالح المداعي والدكتو / أحمد الحاج وجميع أساتذتى وزملائي وزميلاتى بكلية القانون ، وأخص بالذكر الأستاذ الدكتور خليفة صالح أحواس أمين اللجنة الشعبية لكلية القانون والدكتور عمر عبد الحفيظ شنان والدكتور / هوارى سيد حسانين وأعضاء هيئة التدريس بكلية القانون .

كما أسأل الله ـ سبحانه ـ أن يكون عونا لكل من أعاننى وساعدني على أتمام هذا البحث .

إنه نعم المولى ونعم النصير

المحتويات

المقدمة 1

الفصل الأول
مصطلحات ومفاهيم

المبحث الأول: مفهوم علم الكلام 5
أهمية علم الكلام وموضوعه: 6
نشأة علم الكلام: 7
أولاً – العوامل الداخلية: 7
ثانياً – العوامل الخارجية: 8
مناهج البحث عند المتكلمين: 8
1– العقل: 9
2– النقل: 10
3 – الدليل: 11
سبب تسميته بعلم الكلام: 11
المبحث الثاني 19
موضوع علم الكلام 19
1 – الحديث: 23
2 – الاجتهاد: 23
المبحث الثالث 25
تعريف الإمامة 25
الإمام في اللغة: 25

الفصل الثاني

مفهوم الإمامة عند الفرق الكلامية الأولى

علم الكلام والمعتزلة: 34
الشيعة: 54
ألقاب الخوارج: 67
1– الخوارج: 67

2- الحرورية: 68
3- المحكمة: 68
4- الشراة: 68
5- المارقة: 68
أول الخوارج وأشدهم وكبار فرقهم وما يجمعهم: 69
الأمويون وقوى المعارضة: 74
التاريخ السياسي للخوارج: 75

الفصل الثالث

مشكلة الإمامة في نظر المعاصرين

أولا – مفهوم الديمقراطية غير المباشرة: 78
ثانيا- مفهوم الديمقراطية المباشرة وفكرة الشورى: 80
1 - الديمقراطية المباشرة: 80
الديمقراطية المباشرة وفكرة الشورى: 86
ثالثاً – مفهوم الإمامة عند هنري كوربان Henry Kourban : 89
1- حياته ومؤلفاته: 89
2 – مفهوم الإمامة عند هنري كوربان: 90
مفهوم الشورى فكرة وممارسة: 93
موضوعات الشورى في حكم الخلفاء الراشدين: 96
الشورى أساس اختيار الحاكم: 97
أهم معالم الشورى: 100
المفهوم العام للشورى في الإسلام: 102
الأدلة على مبدأ الشورى من الكتاب والسنة: 103
أولاً – الأدلة القرآنية: 103
ثانياً – من السنة: 104
أولاً – المصادر: 107
ثانياً – المراجع: 108
ثالثاً – الدوريات: 113

المقدمة

تعد مشكلة أداة الحكم في أي دولة من الأمور المعضلة التي تتسبب في صراعات وخلافات بين أبناء الدولة المعاصرة، بسبب الخلاف على الطريقة أو الأداة التي ينبغي أن تحكم بها الدولة، وأيضاً من يتولى زمام الأمور فيها.

والتاريخ في كل العصور شاهد على ذلك، فكم من صراعات ونزاعات وحروب أهلية قامت بسبب ذلك، وراح ضحيتها آلاف البشر، ودمرت مقدرات الأمم والشعوب، بل إن الأمر تطور ليصل إلى حد محاولة البعض فرض وجهة نظره في الصورة التي ينبغي أن تكون عليها أداة الحكم بالقوة.

وكان ذلك أكبر الدوافع لي كباحثة مسلمة تعيش في دولة مسلمة أن تبحث بموضوعية تامة لبيان أفضل الوسائل والأدوات التي يمكن أن تحكم بها أمة من الأمم، بحيث يسود فيها العدل والمساواة، وخاصة وسط هذا الخضم الهائل من الأنظمة المستبدة المنتشرة في العالم، والتي لم تحقق للإنسان ما كان يصبو إليه من العيش في ظل الحرية والمساواة.

الأمر الثاني الذي دفعني إلى البحث في هذا الموضوع هو ما يدور من تساؤلات حول مدى موافقة النظام المعمول به في ليبيا حالياً لما جاءت به الشريعة الإسلامية، وما كان معمولاً به في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده، فكان اختياري لهذا الموضوع.

ومما تجدر الإشارة إليه هو تلك الصعوبات التي واجهتني أثناء رحلة إعداد هذا البحث، وقد تمثلت فيما يلي:

1- قلة المصادر والمراجع، بل ندرتها في المكتبات الليبية، ما كان سبباً في تحملي مشاق السفر إلى الأقطار العربية المجاورة للبحث والاطلاع وشراء المصادر والمراجع.

2- صعوبة الموضوع، وخاصة ما اشتمل عليه من أجزاء خاصة بدراسة الفرق الإسلامية، والبحث في أفكارها. وهذا في حد ذاته يمثل صعوبة بالغة، حيث إنه يتطلب أن يكون الباحث متحلياً بقدر كبير من الإيمان بمبادئه ومثله.

وكانت خطة البحث كالتالي:

المقدمة: وتحدثت فيها عن أهمية الموضوع وأسباب اختياري إياه، والصعوبات التي واجهت الباحثة، وخطة البحث.

الفصل الأول: مصطلحات ومفاهيم

وقد اشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم علم الكلام.

المبحث الثاني: موضوع علم الكلام.

المبحث الثالث: تعريف الإمامة.

المبحث الرابع: موضوع الإمامة

الفصل الثاني: وكان بعنوان مفهوم الإمامة عند الفرق الكلامية الأولى:

وقد جاء في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المعتزلة.

المبحث الثاني: الشيعة.

المبحث الثالث: الخوارج.

الفصل الثالث: مشكلة الإمامة في نظر المعاصرين

وقد قسمته إلى مبحثين:

المبحث الأول: الديمقراطية المعاصرة ومفهوم الإمامة عند هنري كوربان

ويشتمل على النقاط التالية:

أولاً: مفهوم الديمقراطية غير المباشرة.

ثانياً: مفهوم الديمقراطية المباشرة وفكرة الشورى.

ثالثاً: مفهوم الإمامة عند هنري كوربان.

المبحث الثاني: النظرية العالمية الثالثة وموقفها من الإمامة وفكرة الشورى.

الخاتمة: وقد ضمنتها أهم النتائج التي وصل إليها البحث.

ثم ختمت الرسالة بقائمة بالمصادر والمراجع.

الفصل الأول

مصطلحات ومفاهيم

المبحث الأول: مفهوم علم الكلام

المبحث الثاني: موضوع علم الكلام

المبحث الثالث: تعريف الإمامة

المبحث الرابع: موضوع الإمامة

المبحث الأول

مصطلحات ومفاهيم

مفهوم علم الكلام:

اختلفت الآراء حول مفهوم علم الكلام. وبالبحث وجد أن له أكثر من تعريف، بدا التفاوت فيما بينها واضحاً، وذلك بسبب اختلاف العلماء في تحديده، وكان من أبرز هؤلاء أبو نصر الفارابي المتوفى عام 339هـ (950م) الذي عرف علم الكلام بأنه "ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل"[1]. أما عضد الدين فقد عرفه في كتابه "المواقف" بقوله: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، فإن الخصم وإن خطأنا لا نخرجه من علم الكلام"[2].

إن تعدد التعريفات لعلم الكلام دليل على أصالته، ومن ثم فإن يسمى أيضاً علم أصول الدين، وسماه أبو حنيفة[*] "الفقه الأكبر" لأنه يبحث في أمور العقيدة، فهو الفقه الأكبر بالنسبة إلى فقه الفروع"[3]. والاسم المعروف به هو علم الكلام.

---

(1) علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية: مدخل ودراسة، ط1، مؤسسة وهبة، القاهرة، دار التوثيق النموذجية الأزهر، 1986م، ص11.

(2) عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الأيجي، المواقف في علم الكلام، ط1، مكتبة المتنبي القاهرة، عالم الكتب بيروت، مكتبة سعد الدين، دمشق، ص7.

(*) أبوحنيفة: هو الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي فارسي الأصل، ولد بالكوفة سنة80هـ، وعاش بها أكثر حياته، وتثقف فيها، ثم انتقل إلى بغداد بعد أن بناها المنصور، فبقي فيها حتى توفي سنة 150هـ.

(3) عامر النجار، علم الكلام: عرض ونقد، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2003م، ص12.

وفي شرح العقائد النسفية يسميه التفتازاني "علم التوحيد والصفات"، فيذكر أن "العلم المتعلق بالأحكام الفرعية، أي العملية، يسمى علم الشرائع والأحكام، والمتعلق بالأحكام الأصلية، أي الاعتقادية، يسمى علم التوحيد والصفات"[1].

وهذه التسمية "تقوم على شرف ذلك العلم وعلو منـــزلته؛ إذ إنـــه يتنـــاول الأصول الاعتقادية التي تبنى عليها الفروع، وهو بذلك رأس العلوم الإسلامية؛ إذ إليه تنتهي هذه العلوم، وفيه يبين مباديها وموضوعاتها"[2].

ومن خلال التأمل في تعريفات المتكلمين لعلم الكلام وما أطلقوه عليه من أسماء، يتضح أنه علم إسلامي صرف. أما عن تسميته بعلم الكلام، فلأنه أشهر أجزائه حتى كثر فيه التناحر والسفك، فغلب عليه، أو لأنه يورث قدرة على الكلام.

ومن جهة أنهم أضافوه إلى الدين وإلى أصوله، ففي ذلك إشارة إلى أن موضوعه هو الأصول الاعتقادية التي تكون المعرفة النظرية بالدين. وعلم الكلام يتناول هـــذه الأصول الاعتقادية بإثباتها والدفاع عنها بالأدلة العقلية.

أهمية علم الكلام وموضوعه:

تكمن أهمية علم الكلام في بنائه العقيدة الإسلامية على أسس عقليـــة برهانيـــة، تمكن من فهمها فهماً سليماً، وعرضها عرضاً جيداً. والمعروف عن علم الكلام أنـــه علم أصيل، وليس مقتبسا أو منقولاً من ثقافات أخرى؛ أي أنه مستمد من العقيـــدة الإسلامية ونابع منها.

ونستدل على أصالة هذا العلم من تعدد تعريفاته ومنها تسميته "علـــم أصـــول الدين". وهي تسمية ترجع إلى تسمية أبي حنيفة إياه "الفقه الأكبر"، وذلك إلى تميـــز

---

(1) علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية: مدخل ودراسة، ط1، دار التوفيق النموذجية، مكتبة وهبة، 1986، ص15.

(2) المرجع السابق، ص15.

مباحثه عن المباحث العملية التي يختص بها "الفقه الأصغر"، فكلاهما علم أصول الدين، إلا أن علم أصول الدين يؤسس العمل ويقدم شرحاً واضحاً، في حين أن علم الكلام هو العمل الأكبر "لأنه يكوّن الإيمان، وهو أصل العمل والطاعة، فيكون الفقه فرعاً لهذا الأصل، فيسمى الفقه الأصغر"[1].

وقد قدم المتكلمون العديد من الحجج الكلامية على أن هذا العلم نابع من العقيدة الإسلامية، وأنه أساس إثباتها والمحرض على تأصيل علم الكلام، أي فائدة الخوض فيها وأهميته من الناحية النظرية والعملية. كما ينظر المتكلمون إليه على اعتبار أنه المنبع الرئيس لإثبات العقيدة وأصول الدين. والعلم الأساسي لفهم العقيدة الإسلامية على أساس عقلي برهاني، وأنه من العلوم الشرعية المصححة للعقيدة، بل والمقوية لها، عن طريق العقل والنقل. وبهذا تتضح مكانته، لأنه ما من عمل إلا ويقف خلفه دافع عقدي، فإذا كانت العقيدة صحيحة، يكون العمل صحيحاً، وإذا كانت فاسدة فإن العمل يكون كذلك.

نشأة علم الكلام:

خضعت نشأة علم الكلام، شأنه شأن سائر العلوم، لتأثير عوامل كثيرة، منها الداخلي ومنها الخارجي، ومنها ما يعود إلى طبيعة البشر أنفسهم من جهة أنهم لا يعتقدون إلا فيما يقبله العقل، ويؤيده المنطق. وفيما يلي توضيح لتلك العوامل التي ساعدت على نشأة علم الكلام.

أولاً – العوامل الداخلية:

جاء الإسلام والعرب يعبدون الأصنام، وهي في نظرهم آلهة، فكان من الضروري أن يركز على قضية التوحيد. وهذا يلاحظ في كل السور التي نزلت بمكة (السور المكية)، كما يلاحظ أيضاً أنه عالج هذه القضية بأسلوب يعتمد على الإقناع، وذلك

---

(1) محمد صالح محمد السيد: أصالة علم الكلام، ط1، مكتبة دار الثقافة، القاهرة 1987، ص16.

كقوله تعالى: {ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْدًا مَّمْلُوكًا لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ}[1]. حيث نلاحظ أن الآية تثبت وحدانية الله –سبحانه وتعالى– عن طريق الحجة والإقناع، لذلك كانت الحاجة إلى علم الكلام. أضف إلى ذلك ما ترتب على الفتوح الإسلامية في بلاد العجم، ودخول شعوب غير عربية في الإسلام، وكان دافعاً إلى نشأة علم يبحث في أمور العقيدة من جهة إثبات وجود الله ووحدانيته وصفاته وغير ذلك من مسائل علم الكلام التي يحتاج في إثبات صحته إلى أدلة عقلية.

ثانياً – العوامل الخارجية:

وهي تتمثل في تلاقي الإسلام بالديانات الأخرى، سواء الشرقية كالديانة البوذية والهندوسية وغيرها، أو الشمالية كالمسيحية. وقد أدى هذا إلى خلق جدال بين المسلمين وبين أصحاب هذه الديانات، بهدف دخولهم في الإسلام وتصحيح عقائدهم الفاسدة، فضلاً عن الدفاع عن صحة العقيدة الإسلامية. وكان هذا دافعاً قوياً إلى نشأة علم يعتمد الحجة والمنطق أساساً لإثبات صحة العقيدة الإسلامية، ومنهج الإقناع أساساً لإثبات فساد العقائد الأخرى.

ويؤيد هذا ما ذكره ابن خلدون في مقدمته عن علم الكلام؛ إذ قال إنه يتضمن الحجاج "بالأساليب المعينة في الجدل"[2].

مناهج البحث عند المتكلمين:

اتخذ المتكلمون منهجا يمثل أحد الأركان الرئيسة لقيام أي علم من هذه العلوم، بل لعله أهم هذه الأركان، فالعلم منهج أكثر منه موضوعا. ومن المعروف أن مذاهب المتكلمين مختلفة، يكمل بعضها بعضاً. وهذا يجعل من الصعب تحديد منهج واحد،

---

(1) سورة النحل (مكية): الآيتان 74، 75.

(2) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج1، بيروت–لبنان، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ص58.

ويفرض أن يتجه الحديث عن منهج عام للمتكلمين لمراعاة أبرز السمات العامة للمنهج، مع التنبيه إلى الاختلاف في تطبيق قواعد هذا المنهج بين المتكلمين. لذا فإننا نشير إلى الأسس العامة التي قام عليها المنهج عند المتكلمين، ونعرض اختلافاتهم في تطبيق هذه الأسس[1].

وهذا نخلص إلى أن ثمة آراء مختلفة تدخل في تعريف علم الكلام، وأن له منهجاً يقوم عليه. وفيما يلي نذكر نقاطاً تعتبر من ضمن الأركان الرئيسة لهذا المنهج وهي:

1- العقل:

يعد من الأركان الأساسية التي يقوم عليها منهج المتكلمين، ولذلك نجدهم يدافعون عن الجانب النظري، كأحد مصادر المعرفة وأهمها، بل إنهم قرروا وجوبه. ولذلك نرى المعتزلة يقولون "إن العقل يتوصل إلى إدراك الواجبات، ومن جملتها النظري، فيعلم وجوبه عندهم عقلاً"[2].

ومما يدل على اعتبارهم أهمية العقل في الوجوب النظري إجماع الأمة على وجوب معرفة الله –سبحانه وتعالى– وهي من الأمور التي لا يتوصل إليها إلا بالعقل والنظر.

وهناك أدلة كثيرة على تعظيم النظر، يمكن أن نلمسها في مواضع كثيرة من القرآن الكريم منها:

– سورة القلم وهي أول سورة نزلت في القرآن الكريم، يقول فيه سبحانه وتعالى: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، ..}[3]، "فالقراءة المشار إليها هي قراءة في كتاب الكون تعلماً وتعليماً، ومن القراءة اشتق القرآن، ولهذا فإن القرآن يعظم العلم

---

(1) علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية: مدخل دراسة، مرجع سبق ذكره، ص17.

(2) المرجع السابق، ص 17.

(3) سورة العلق: الآية 1.

والحكمة التي هي الفهم العميق الذي ينبثق عن ذلك الكتاب المنـــزل"[1]. "والإنسان لن يحصّل العلم إلا بالتفكير والنظر والتدبر، ومن أمثلة هذه الآيات الـــتي تـــدعو إلى النظر والتدبر قوله سبحانه وتعالى: {إِنَّ شَرَّ الدَّوَابَّ عِندَ اللّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّـــذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ}[2]، فقد جعل الله تعالى الذي لا يستخدمون عقولهم في مرتبة البهائم أو أكثر منهم شراً. كما ذم القرآن الكريم التقليد، كطريق للعلم، وحث الإنسان على العمل بالدليل، وزجره ونهاه عن التقليد، وأنذره بالهلاك إذا هو قلد، بـــل أوجـــب عليـــه الاجتهاد"[3].

كما حث القرآن على استخدام العقل والنظر في العالم بقوله تعـــالى: {أَوَلَـــمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ}[4]. كما يجب علـــى الإنسان أن ينظر في العالم للاستدلال على وجود وعظمة مخلوقاته وكثرتها وتعددها، كما في قوله تعالى: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَـــا بِـــهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَـــيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}[5].

2- النقل:

"وهو الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه"[6]. وقد ذهب المتكلمـــون إلى عدم تعارضه مع العقل، ولذلك نجدهم قد أقاموا أدلتهم على أساس العقل والنقل وأصبح الاستدلال ركناً أساسياً في منهجهم.

---

(1) محمد صالح محمد السيد، أصالة علم الكلام، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1987، ص79.

(2) سورة الواقعة: الآية 62.

(3) محمد صالح، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(4) سورة الأعراف: الآية 185.

(5) سورة البقرة: الآية 164.

(6) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه: محمد يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 195، ص8.

ويعد الاستدلال النقلي أول الأساليب التي استعملت في الفكر الإسلامي، حيث يتخذ من نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف شواهد على الآراء العقدية في الحوار الدائر بين الفرق الإسلامية، تأصيلاً لهذه الآراء في أصول الوحي بطريقة التأويل، أو رد الشواهد المخالفة لها بطريق النقد لم هو ضعيف منها أو منحول. وقد ظل هذا الاستدلال النقلي مواكباً للفكر الإسلامي طيلة مسيرته في الحوار الداخلي بين المسلمين"[1].

3 – الدليل:

"وهو ما يراد به إثبات أمر أو نقضه. وقد يستعمل بمعنى الحجة، فعن طريقه يعرف الحق ويتوصل إليه"[2]. لذا "يرى المتكلمون أن الحق لا ينال إلا بالدليل وإقامة الحجة، فعن طريقه يعرف الحق ويتوصل إليه"[3].

سبب تسميته بعلم الكلام:

سمي علم الكلام بهذا الاسم في عصر المأمون (198-218هـ/813-833م)، ويقول الشهرستاني: "ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة، حين فسرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام والجدل الفلسفي أو المنطق، وأفردها فناً من فنون العلم"[4]. وأفاد أن سبب هذه التسمية إما لأنه أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان"[5].

---

(1) عبد المجيد عمر النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، ص147.

(2) علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، المرجع السابق، ص 19.

(3) المرجع السابق، ص 19.

(4) علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ط2، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، 1984، ص11.

(5) المرجع السابق، ص 11.

وسمي هذا العلم كذلك باسم "أصول الدين" وبعلم "النظر والاستدلال وبعلم التوحيد، على أساس أن أهم مبحث فيه هو التوحيد، وسمي علم "المقالات الإسلامية" وبعلم "النحل"، وهو أحد العلوم الشرعية، ويتميز بأنه مصطبغ بصبغة عقلية، وتدور مسائله حول أصول العقائد الإسلامية وإثباتها والدفاع عنها ضد الآراء المخالفة لها"[1].

وفي هذا الخصوص قدم لنا عدد من الفلاسفة بعض الإشارات، منهم ابن خلدون الذي "أشار إلى الفرق بين الكلام والفلسفة، وفرق بينهما من ناحية المنهج، فالمتكلم ليس بالفيلسوف العقلي، وإنما هو يفكر تفكيراً عقدياً"[2]. وقد عقد ابن خلدون مقارنة بين موقفي المتكلم والفيلسوف من الكائنات وأحوالها، فنرى المتكلم قد اعتاد أن يتخذ منها دليلاً على وجود الله، أما الفيلسوف فيهتم بدراسة كنهها وملاحظة حركتها أو سكونها، لمعرفة حقيقتها بناء على ملاحظة الصانع لها.

ومن الملاحظ في تاريخ علم الكلام أن المتكلمين لم تجمعهم فرقة واحدة، بل تعددت آراؤهم واختلفت، وكانت معظم هذه الاختلافات تدور حول ذات الله وصفاته، وحو ل الجبر والاختيار، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب، والحسن والقبيح، والسمع والعقل، والنبوة والإمامة، وحول جملة من المسائل سماها المتكلمون باللطائف[3]

وفي شرح العقائد التي قدمها لنا التفتازاني باسم "العقائد النسفية" يذكر علم الكلام بأنه علم التوحيد والصفات فيقول: "إن العلم المتعلق بالأحكام الفرعية، أي العملية، يسمى علم الشرائع والأحكام، والمتعلق بالأحكام الأصلية، أي الاعتقادية، يسمى علم التوحيد والصفات"[4].

---

(1) المرجع السابق، ص 12.

(2) المرجع السابق، ص 17-20.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع السابق، ص 15.

وتدل هذه التسمية على ما وصل إليه هذا العلم من حيث الشرف وعلو المنزلة، إذ إن هذا العلم يتناول الأصول الاعتقادية.

وهناك تسميات أخرى عديدة، فيسمى "علم أصول الدين" وذلك من حيث إن موضوعه يتناول أصول الدين، وهي الإيمان بوحدانية الله تعالى.

وفي هذا الصدد يقول عضد الدين الأيجي في المواقف: "سمي كلاماً إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، أو لأن أبوابه عنونت أولاً بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه، حتى كثر فيه التناحر والسفك، فغلب عليه، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم"[1].

وهكذا من الصعب –كما يقول الفلاسفة- أن نقدم تعريفاً جامعاً مانعاً لعلم الكلام، لأن للعلماء وجهات نظر واتجاهات متباينة، فنجد في التعريف الذي قدمه أبو نصر الفارابي وعضد الدين الأيجي وابن خلدون والعديد من المفكرين والعلماء ما يلي: "هو علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة"[2]. "الكلام علم باحث عن أمور يعلم منها المعاد، وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب. وقيل الكلام هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من الأدلة"[3].

ويعرف ابن خلدون (ت806هـ/1406م) علم الكلام بقوله: "علم الكلام يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[4].

---

(1) الأيجي، عضد الله والدين، المواقف في علم الكلام، د ط (مكتبة المثنى، القاهرة، مكتبة سعد الدين، دمشق-بيروت) ص8-9.

(2) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005، ص264. "الكتاب جديد"

(3) المرجع السابق، ص 264.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ط1، دار الفجر للتراث، القاهرة، 1426هـ/2004م، ص551.

وهناك تعريفات أخرى ذكرت عن بعض المفكرين مثل الغزالي والفـــارابي وأبي حنيفة. فعرفه الغزالي المتوفى سنة 505هـ (1111م) بأنه: "القول في بيان مقصود علم الكلام وحاصله، ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته، وطالعت كتـــب المحققين منهم، وضفت فيه ما أردت أن أضيف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غـــير واف بمقصودي، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهـــل البدعة. فقد ألقى الله تعالى إلى عبادة على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيـــه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار"(1).

ويرى الغزالي "أن الشيطان وسوس للمبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بهـــا، فكادوا يشوشون عقيدتهم، وهي عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعـــالى طائفـــة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة، بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهـــل البدعة على خلاف السنة"(2).

وبهذا أرى بأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع، ليعتد بها، وإنما ثمرة الكلام في إثبات العقائد على الغير ورد الشبه. لكن تعريف الأيجي يخالف تعريف الغزالي مـــن ناحية أن الغزالي يجعل من علم الكلام أداة لعقائد السلف، ودفاعاً عن الـــسنة. أمـــا الأيجي فيجعل علم الكلام أداة دفاع لكل معتقد عن عقيدته، فدفاع المبتـــدع عـــن عقيدته بالبراهين العقلية كلام أيضاً.

كذلك عرض طاش كبرى زاده (ت962هـــ/1457-58 م) في كتـــاب "مفتاح السعادة ومصباح السيادة" تعريف علم الكلام في بيان موضوعه، مع ذكـــر الخلاف في هذا الموضوع، والخلاف في عد كلام المبتدعة من علم الكـــلام، فقـــال: "الشعبة الخاصة من العلوم الشرعية علم الأصول المسمى علم الكلام، وهو علم يقتدر

---

(1) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 265-266.

(2) المرجع السابق، ص 265-266.

معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها، ودفع الشبه عنها[1]. وقال إن من موضوعاته ذات الله –سبحانه وتعالى– وصفاته عند المتقدمين، وأن موضوعه الوجود من حيث هو موجود، وأنه يختلف ويمتاز عن العلوم الإلهية الأخرى، حيث اعتبر الباحث عن أحوال الوجود المطلق باعتبار الغاية، إلا أن البحث في علم الكلام هو قواعد الشرع، وفي الإلهي على مقتضى العقول، وعند المتأخرين موضوع علم الكلام هو إثبات العقائد الدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، وذلك بأن يسلم المدعي، ومن ثم يقام عليه البرهان العقلي. وهذا التسليم يعني التدين اللائق بحال المكلفين"[2].

هذا الكلام الذي يؤخذ على القواعد والعقائد لا يعد كلاماً ولا علماً، ولو لم يؤخذ منه، لأنه ليس علماً دينياً، وإن وافقه في الحقيقة أمر التدين، وهو لا يعد من الأمور الحكمية التي تنص على الحكمة. وهناك شروط ينبغي أن تشترط في الكلام، وهو أن يكون القصد منه تأييد الشرع بالعقل، وأن تكون العقيدة هي التي وردت في الكتاب والسنة، ولو فات أحد هذين الشرطين لا يسمى كلاماً أصلاً. ونصل إلى منفعة علم الكلام التي قال بها طاش كبرى زاده في كتابه "مفتاح السعادة ومصباح السيادة" وهي "الفوز بالسعادة الأبدية والسيادة السرمدية"[3].

وجملة القول الذي توصل إليه المتكلمون بأنهم متفقون على أن علم الكلام يعتمد على النظر العقلي في أمر العقيدة الإسلامية، أي في أمر العقائد الدينية، ومن ثم فهم "يختلفون في أن الكلام يعتمد على النظر العقلي في أمر العقائد الدينية بالبراهين العقلية، كما يدافع عنها، ويدفع الشبه عن العقائد الإيمانية الثابتة بالكتاب والسنة.

---

(1) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، ص132.

(2) المرجع السابق، ص 132.

(3) المرجع السابق، ص 133.

وهذا الخلاف يرجع إلى الخلاف في أن العقائد الإيمانية ثابتة بالشرع، وإنما يفهمها العقل عن الشرع، ويلتمس لها بعد ذلك البراهين النظرية. أو هي ثابتة بالعقل على معنى أن النصوص الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها العقلية"[1].

ونأتي على ذكر الإمام والعالم الأمجد فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي رأي المخالفين القائلين "بأن الكلام بدعة، وأنه مذموم، فنهى عنه الدين، وأنكره السلف، وبسط أدلة الفريقين، وستكون لنا فرصة للموازنة بين الرأيين عند الكلام في تاريخ البحث في العقائد الدينية عند المسلمين"[2].

إن التعريفات التي قدمها لنا المتكلمون والفلاسفة متطابقة في نفس المضمون، أي أنهم ينهجون نهجاً واحداً على طريق توحيدهم على مر الزمن. وبتعبير أدق إن العقلية منذ القدم حتى العصر الحديث تتحدث عن علم الكلام.

وقد اتخذ علم الكلام من القرآن الكريم منهاجه وموضوعه، لذا لم يكن هناك تعارض بينهما، لأن القرآن قد حث المسلمين وأتباعه على النظر في ملكوت السموات والأرض، والتدبر ليصلوا من خلال ذلك إلى الإيمان اليقيني بوجود الله – سبحانه وتعالى– وغيره من المسائل التي يتناولها علم الكلام من صفات الله وأفعاله ومسائله، والإيمان بالقضاء والقدر والنبوة، والبعث وغيرها من مسائل العقيدة الدينية. وهذه المسائل وغيرها تمثل المادة الأساسية المكونة لموضوعات علم الكلام.

وهناك أسباب لتسميته علم الكلام، فسموا "ما يفيد معرفة الأحكام العلمية عن أدلتها التفصيلية بـ"الفقه"، ومعرفة أصول الأدلة إجمالاً في إفادتها الأحكام بـ"أصول الفقه"، ومعرفة العقائد عن أدلتها بـ "الكلام"[3].

---

(1) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 270-271.

(2) المرجع نفسه.

(3) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول (المعتزلة والأشاعرة)، ط3، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، 1971، ص29.

1- "لأن عنوان مباحثه كان قولهم : الكلام في كذا وكذا.

2- لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدالاً.

3- ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة.

4- ولأنه أول ما يجب من العلوم التي تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً له.

5- ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب.

6- ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم"[1].

7- ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام.

8- ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فيسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح"[2].

ويضيف صاحب مخطوط "منتخبات في الكلام" سمات خمساً أخرى هي:

الأولى: أن الصحابة والتابعين استغنوا عنه بكلام الله تعالى، بما يمكنهم من فصل العقائد عنه، فالرجوع إلى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام، فهذا العلم للقاصرين عن الكلام.

الثانية: أنه امتاز عن العقائد لدى الحكماء، بمطابقتها لكلام الله وحفظها عن مخالفته.

---

(1) المرجع السابق، ص29.

(2) المرجع السابق، ص 29.

الثالثة: أنه لا يفيد الجوارح إلا الكلام، بخلاف الفقه، فإنه ما يفيد العمل مطلقاً.

الرابعة: أنه في مقابلة الصمتية التي مدارها على السكوت، فسمي بما يقابل السكوت.

الخامسة: أنه في إفادة الاختصاص بالمبدأ كـ"لام" الاختصاص في إفادة الاختصاص فيما بين الأشياء، فسمي باسم مركب من كاف التشبيه واللام، إلا أنه أجري مجرى الأسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد منه"[1].

(1) محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني: المعتزلة، تكوين العقل العربي، أعلام وأفكار، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 2002، الكتاب الرابع، ص83.

المبحث الثاني

موضوع علم الكلام

موضوع علم الكلام هو العقيدة الإسلامية، كما تتمثل في القرآن الكريم والسنة الشريفة والاجتهاد، إلا أنه يتناول هذا بأسلوب علمي فلسفي، جعل منه علماً متميزاً عن أصول الفقه الذي احتفظ بسمته الدينية الخالصة. كذلك يتناول علم الكلام ما يتعلق بمبادئ الإيمان، كالإيمان بالله تعالى وصفاته وأفعاله، ومسألة الإيمان بالقدر، ومسألة النبوة وغيرها من العقائد الدينية.

وقد اتخذ علم الكلام من القرآن الكريم منهاجه وموضوعه، فمنهجياً لا يتعارض النظر مع الإيمان، فلقد حث القرآن الكريم المسلمين على أن ينظروا في ملكوت السموات والأرض، وأن يتفكروا ويتدبروا {إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ}[1] {إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}[2] {لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}[3] {لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}[4]، فجاء إيمانهم بالذي فطر السموات والأرض إيماناً على يقين، ثم تدرج من الإيمان إلى الاطمئنان، حين يسأل المؤمن ربه كيف يحيي الموتى {قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي}[5]. وتعرض بعض السور حواراً منطقياً لإفحام المشركين. يقول أبو الحسن الأشعري: وأما الكلام في أصول الوحيد فمأخوذ أيضاً من الكتاب. قال الله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا}[6]"[7].

---

(1) سورة النحل: الآية 11.

(2) سورة النمل: الآية 10.

(3) سورة البقرة: الآيتان 73، 242.

(4) سورة الحشر: الآية 21.

(5) سورة البقرة: الآية 26.

(6) سورة الأنبياء: الآية 21.

(7) المرجع السابق، ص25.

إن هذا الكلام البسيط الموجز عبارة عن منبه بالحجة إلى أن الله واحد لا شريك له، وبأن كل شيء يرجع إلى قدرته وبتسخير من عنده، ويحث على التأمل في ملكوت السموات والأرض والإيمان القوي بقدرة الله بأنه الواحد الأحد، وأنه قادر على إحياء الموتى، وقادر كذلك على إحياء العظام وهي رميم، وأن كلام المتكلمين وموضوعاتهم ترجع إلى الكتاب والسنة النبوية الشريفة.

أما المقصود بعلم الكلام فيتمثل في أن "به تتمايز العلوم، وهو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً. وقيل هو ذات الله تعالى؛ إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه فيهما كبعث الرسول صلى الله عليه وسلم ونصب الإمام والثواب والعقاب"[1]. ويلاحظ من هذا الكلام أن لهم وجهة نظر تتكون من شقين:

الأول: أنه قد يبحث فيه عن غيرها، كالجواهر والأعراض، لا من حيث هي مستندة إليه تعالى، لا يقال ذلك على سبيل المبدئية، لأنا نقول ليس ذلك من الأمور البينة بذاتها، فلا بد من بيانه في علم، فإن بين في هذا العلم فهو من مسائله أو في علم آخر كان ثمة علم أعلى منه شرعي. وأنه باطل اتفاقاً. الآخر أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده، فيلزم إما كون إثبات الصانع بيناً بذاته، أو كونه بيناً في علم أعلى"[2]، والقسم الأعلى له قسمان باطلان.

وقيل "هو الموجود بما هو موجود، ويمتاز عن الإلهي باعتبار وهو أن البحث ههنا على قانون الإسلام، وفيه أيضاً نظر من وجهين: الأول أنه قد يبحث فيه عن المعدوم والحال، وعن أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج، كالنظر والدليل، وأما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به.

---

(1) عضد الله الأيجي، المواقف في علم الكلام، مرجع سبق ذكره، ص 7.

(2) المرجع السابق، ص 7.

الثاني: قانون الإسلام بما هو الحق من هذه المسائل. وبهذا القدر لا يتميز العلم. كيف ، وكل يدعي ذلك، مع أن المخطئ من أرباب علم الكلام أن كفر أو بدع"[1].

ولكي يصير العلم علماً، فلا بد له من موضوع، ولا بد له من منهج، فنرى أن نعرف علم الكلام كما سبق القول في التعريفات السابقة بأنه يقوم على إثبات العقائد الدينية بالأدلة العقلية، كذلك فإن موضوعه يتناول العقيدة الدينية، وبأن جميع الاعتقادات تقوم على أدلة عقلية.

إن موضوع العلم لا يبين وجوده فيه، أي في ذلك العلم، فيلزم إما كون إثبات الصانع بيناً بذاته، وهو باطل، أو كونه مبيناً في علم آخر، سواء أكان شرعياً أو لا، على ما قال الأرموي، وهو أيضاً باطل، لأن إثباته تعالى هو المقصود الأعلى في هذا العلم. وأيضاً كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي، بل احتياجه إلى ما ليس علماً شرعياً، مع كونه أعلى منه مما يستنكر جداً. وقالت طائفة، منهم حجة الإسلام الغزالي: موضوعه الموجود بما هو موجود، أي من حيث هو هو غير مقيد بشيء. ويمتاز الكلام عن الإلهي باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام، لا على قانون العقل، وافق الإسلام أو لا، كما في الإلهي، وفيه أيضاً بحث؛ إذ قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية؛ إذ المسائل خارجة عن قانون الإسلام قطعاً، مع أن المخطئ من أرباب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام.

وفائدة علم الكلام وغايته الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن أن يزلزلها شبهة المبطلين، وأن تبتنى عليه العلوم الشرعية.

وأما وجه تسميته بعلم الكلام فلأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات، أو لأن أبوابه عنونت أولاً بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر

---

[1] المرجع السابق، ص7-8.

فيه التقابل. وأما تسميته بأصول الدين فلكونه أصل العلوم الشرعية لابتنائها عليه. وعلى هذا القياس في البواقي من أسمائه.

وقد وضح ابن خلدون الأمور الاعتقادية بأنها "الأمور التي كلفنا بتصديقها واعتقادها في أنفسنا مع الإقرار بألسنتنا، وهي التي تقررت بقول النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الإيمان فقال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره. وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام"[1].

ويقول طاش كبرى زاده "أن الموضوع الرئيس لعلم الكلام هو البحث في المسائل العقائدية، فذلك البيان صدقها بدليل العقل، انطلاقاً من التسليم بصحتها، لأن إعمال العقل فيه ليس لأنها محل شك من المتكلم، بل نرى أن المتكلم مسلم بها"[2].

ويعتبر علم الكلام علماً شرعياً، ويعده طاش كبرى زاده علماً شرعياً كذلك في استخدام العقل، وجعله "يحكمها على علم الكلام المعتزلي بأنه في علم الكلام بمعناه الشرعي، باعتبار موضوعه، ولكن لا يدخل في علم الكلام بمعناه الشرعي الشرعي باعتبار أدلته، لاعتماده على العقل وبراهينه أكثر من اعتماده على النقل. وفي اعتقادنا أن هذا تحاملاً على المعتزلة، فجعل اهتمامهم كان منصباً على الأدلة الشرعية"[3].

إن هذه الأدلة التي ذكرها طاش كبرى زاده تعتمد على العقل وتؤكد على أن علم الكلام علم شرعي.

وقد التزم المتكلمون على اختلاف فرقهم بما حدده القرآن من أصول عامة في الاعتقاد: التوحيد، أسماء الله وصفاته، صلة الله بالعالم، فهي صلة خلق، وليس صانعاً أو محركاً بمفهوم أفلاطون أو أرسطو، الحكمة الإلهية أو المصانعة ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص 427.

(2) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، مرجع سبق ذكره، ص 150-151.

(3) المرجع السابق، ص 151.

فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا }[1] {لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ}[2] {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً}[3]. إن هذه الآيات تشير إلى الإنسان خليفة الله في الأرض"[4]. وتفسر هذه الآيات بأن الإنسان هو الذي حمل دون سائر المخلوقات الأمانة، وأن منشأه وموضوعه مستمد من الكتاب والسنة، والمتكلمون يحددون منهجهم من القرآن الكريم.

ب – الحديث:

إذا انتقلنا من كتاب الله إلى المعلم، والمقصود به الرسول عليه الصلاة والسلام، فقد حث على الاجتهاد، الذي هو المصدر الثالث للتشريع، وعلم طرق الاستنباط "أما أنه حث على الاجتهاد فمما ذكر في ذلك أنه حين بعث معاذا إلى اليمن قال له: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال معاذ: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله، قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله، قال: أجتهد رأيي لا آلو، فضرب بيده صدر معاذ وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرض الله ورسوله"[5]. وهذا إثبات وحدانية الله –سبحانه وتعالى– وأن الذي ذكر في كتاب الله ومن يعمل به." يطبق بالحديث والسنة "

ج – الاجتهاد:

وهو "علم بعض السائلين الاستنباط، فضلاً عن الرد المقنع على السؤال، فذلك حين سألته جارية: إن أبي قد أدركته فريضة الحج شيخاً لا يستطيع أن يحج، أفحن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: أرأيت إن كان على أبيك دين فقضيته أكان

---

(1) سورة الفرقان، الآية 2.

(2) سورة سبأ، الآية 3.

(3) سورة البقرة، الآية 30.

(4) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، مرجع سبق ذكره، ص 26-27.

(5) المرجع السابق، ص27.

ينفعه ذلك؟ فقالت: نعم، قال: فدين الله أحق بالقضاء"[1]. ومن ذلك نذكر قصة ثانية عن رجل سادته الهواجس، فأنكر ولده، لأن امرأته جاءت به أسود، فسأله الرسول صلى الله عليه وسلم هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: فما لونها؟ قال: حمر، قال: فهل فيها أورق[*] (رمادي)؟ قال: نعم، قال: فمن أين؟ فرد الرجل لعل عرقاً نزعه، فقال النبي: ولعل ولدك نزعه عرق"[2].

إن هذا التعليق رد نبيه من رد الشيء إلى شكله ونظيره وتوجيه تلك الأسئلة، تكون الإجابة فيها ترجع إلى الكتاب والسنة.

ويعرف أبو حيان التوحيدي موضوع علم الكلام في نظر علماء الكلام بقوله: "أما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين، يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح، والإجابة والتصحيح، والإيجاب والتحويز والاقتدار والتعديل والتجوير والتوحيد والتفكير والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به، وبين جليل يفزع إلى كتاب مقادير الله تعالى فيه"[3].

وينصب موضوع علم الكلام وتعريفه في اتجاه واحد، أي أن المحور الأساسي الذي يطرحه أنه أساس للبحث، يدخل في تطوير الحياة. إن علم الكلام الإسلامي يتناول العقيدة الإسلامية المتمثلة في الأركان الأساسية للشريعة الإسلامية. وإنه ذو صبغة عقلية فلسفية صرفة، جعلته علماً متميزاً عن بقية العلوم دون التأثر باتجاهات الفلاسفة وعلومهم.

---

(1) المرجع السابق، ص28.

(*) الأورق: الرمادي. نزع الولد أباه شبهه، والمقصود أنه شابه أحد أجداده.

(2) المرجع السابق، ص28.

(3) عامر النجار، علم الكلام: عرض ونقد، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2003، ص13.

المبحث الثالث

تعريف الإمامة

الإمام في اللغة:

قال ابن منظور: يقال فلان إمام القوم، معناه هو المتقدم بهم، ويكون الإمام رئيساً، كقولك إمام المسلمين..."[1].

والإمام بوجه عام هو الشخص الذي ينصب من قبل الجماعة ليكون حاكماً وراعياً لشؤونها. وفي الدين يقصد الخلافة، أي اختيار من يخلف النبي صلى الله عليه وسلم في تولي شؤون الجماعة ورعاية الأمة الإسلامية.

ويقدم لنا أبو الحسن الماوردي تعريفاً واضحاً للإمامة فيقول: "الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً، خلف به النبوة، وأحاط به الملة، وفوض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن شروع"[2]. وعرف الإمامة على نحو آخر بقوله: "الإمامة خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدولة"[3].

والشيعة الإمامية هي أكثر الفرق الإسلامية اهتماماً بعقيدة الإمامة، حيث جعلوا الإمامة أولى المبادئ الستة التي تميزهم عن سائر الفرق، وهم يرون "أن الإمامة أصل من أصول الدين، لا يتم الإيمان والاعتقاد إلا به"[4].

وقد اهتمت الفرق الإسلامية بموضوع الإمامة وجعلوها في المرتبة الأولى من اهتماماتهم السياسية والاجتماعية، أي أنهم اعتمدوا اعتماداً كلياً على الاعتقاد بأن الإمامة هي أصل من أصول الدين الرئيسة، وأنها من المبادئ الأساسية للسنة.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ج1، ص224.

(2) أبو الحسن بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، ، الأزهر ، مصر ،ط ،ب ، ص3

(3) المصدر السابق، ص3.

(4) المرجع السابق، ص3.

من هنا جاء تعريف الإمام أبو الحسن الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية الإمام بأنه "الذي ينصبه الأشخاص من قبل الجماعة، أي أن الشخص الذي يختاره الناس، ليكون حاكماً وراعياً لشؤون الجماعة"[1].

وقد اختلف العلماء في تحديد موضوعه "الماوردى وابن منظور"، كما اختلفوا في تعريفه، فذهب فريق منهم إلى أن موضوعه هو ذات الله تعالى وصفاته وذات الممكنات من حيث استنادها إلى الله تعالى. وهناك من العلماء، مثل القاضي الأرموي، من يرى أن موضوعه هي ذات الله تعالى وحده.

ويرى القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي في طوالع الأنوار "أن أعظم العلوم موضوعاً، وأقوى فروعاً، وأقواها حجة ودليلاً، وأجلاها محجة وسبيلاً، هو العلم الكافل بإبراز أسرار اللاهوت عن أستار الجبروت المطلع عن مشاهدات الملك، ومغيبات الملكوت، الفاروق بين المنتخبين للرسالة والهدى، والمنطبعين على الضلالة والردى، الكاشف عن أحوال السعداء والأشقياء، في دار البقاء، يوم العدل والقضاء، مبني قواعد الشرع وأساسها، ورئيس معالم الدين ورأسها"[2]. ويقول الأصفهاني في مطالع الأنظار "وإنما كان العلم الموصوف بهذه الصفات أعظم العلوم موضوعاً،وأقواها حجة ودليلاً، وأجلاها محجة وسبيلاً، لأن موضوعه ذات الله تعالى، وذات المخلوقات، لأنه يبحث فيه الله وأحوال المخلوقات من حيث إنها توصل إلى اليقين فيما يجب الإيمان به"[3].

ويقول الإمام أبو الحسن الأشعري، وهو شيخ أهل السنة والجماعة، في تعريف الإمامة: "الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار، دون النص والتعيين؛ إذ لو كان ثم نص لما خفي، والدواعي تتوفر على نقله، واتفقوا في سقيفة بني ساعدة على أبي بكر رضي

---

(1) المرجع السابق، ص3.

(2) المرجع السابق، ص 28.

(3) المرجع السابق، ص28-29.

الله عنه، ثم اتفقوا بعد تعيين أبي بكر على عمر رضي الله عنه، واتفقوا بعد الشورى على عثمان رضي الله عنه، واتفقوا بعده على علي رضي الله عنه، وهم مترتبون في الفضل ترتيبهم في الإمامة"[1].

والخلافة والإمامة العظمى وإمارة المؤمنين ثلاث كلمات معناها واحد، وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا. وفي حقيقة الأمر هي نيابة عن صاحب الشرع والرسول عليه الصلاة والسلام في حفظ الدين وسياسة الدنيا"[2].

وبمعنى آخر إن "الخليفة لا يعدو أن يكون رئيساً دينياً أو سياسياً نيابة عن رسول الله (ص) يجمع بين السلطتين: دينية باعتباره إماماً للمسلمين يؤمهم للصلاة، ويسهر على تطبيق العدالة والإنصاف، ويحمي الدين، ويذب عنه من خطر الخارجين عليه، ودنيوية لأنه ينظر في مصالح المسلمين الدنيوية"[3].

والخلافة على حد قول ابن خلدون هي: "حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية، ودفع المضار أو حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[4].

ويقصد بتعبير الخليفة في الدين، تحديد الخلافة، مثل قولنا خليفة المؤمنين. والخليفة هو الشخص الذي يحكم بين الناس بالعدل والمساواة، ويحكم بما ورد في كتاب الله المجيد وبالسنة النبوية الشريفة.

---

(1) محمد إبراهيم الفيومي، الإمام أبو الحسن الأشعري، تاريخ الفرق، الإسلام السياسي والديني، فحص نقدي لعلم الكلام الإسلامي، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 2003، ص390.

(2) صلاح الدين محمد نوار، نظرية الخلافة أو الإمامة وتطورها السياسي والديني، منشأة المعارف، الإسكندرية، القاهرة، 1996، ص11.

(3) المرجع السابق، ص12.

(4) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص338.

أما ما يمكن أن يطلق عليه "مشكلة الإمامة" فقد جاء نتيجة اختلاف المسلمين بعد النبي صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة، أولها اختلافهم في من يخلفه، وهي قضية "الإمامة". وقد جاء الخلاف نتيجة وفاة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ولم يستخلف أحداً من بعده. وهذا رأي جمهور أهل السنة والخوارج، وإن إجماع أهل السقيفة الذي أسفر عن مبايعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه[1]، خليفة للمؤمنين أثار مشكلة كلامية مهمة، اختلف المسلمون حولها، وهي مشكلة اقتتلوا بسببها، هي مشكلة الخلافة.

وقد سبق أن ذكرنا أن الشيعة الإمامية هي أبرز الفرق الإسلامية وأكثرها اهتماماً بالعقيدة الإمامية، حيث يعتقدون "أن الإمامة كالنبوة لطف من الله تعالى، فلا بد أن يكون في كل عصر إمام هاد، يخلف النبي في وظائفه، من هديه البشر وإرشادهم إلى ما فيه الصلاح في النشأتين، وله ما للنبي من الولاية العامة على الناس، لتدبير شؤونهم ومصالحهم، وإقامة العدل بينهم، ورفع الظلم والعدوان من بينهم، وإن الإمامة استمرار للنبوة والدليل الذي يوجب إرسال الرسل، وبعث الأنبياء، هو نفسه يوجب أيضاً نصب الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم"[2].

إن الكاتب في هذا المجال يؤكد على أن تكون مرتبة الإمام عند الناس كمرتبة النبي، وأن يحكم بين الناس بما أمر به الله سبحانه وتعالى. والإمامة في اعتقادهم كالوحي الذي ينزل على الأنبياء، وإنه في كل فترة من الفترات يكون هناك إمام يخلف النبي بإرشاد الناس إلى الصلاح وتحسين أمور معاشهم.

أما الباحثة فترى أنه ليس هناك خلافة للنبي صلى الله عليه وسلم، لكن الخليفة أو الإمام يطبق المبادئ والقيم التي أنزلت على النبي المختار محمد صلى الله عليه وسلم،

---

(1) جمال المزوغي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص21.

(2) أحمد حارس سيحمي ، توثيق السنة بين الشيعة الإمامية وأهل السنة في أحكام الإمامة ونكاح المتعة، ط1، دار السلام، القاهرة، 2003، ص64.

من خلال القرآن الكريم، الذي يحكم بين الناس بالعدل والمساواة والسماحة، وبما أمر به الله سبحانه وتعالى. أما القول بالإمامة من حيث هي القضية النبوة المحمدية، كما أنه تجاوز منطقي لاستمرار النبوة. ونحن -المسلمين- نؤمن بأن محمداً هو آخر الأنبياء، وأن استلام الخلفاء الراشدين الخلافة لا يعني سوى متابعة تطبيق ما جاء في الكتاب والسنة دون إضافة أو نقصان.

ويقول أنصار الإمامة "إن الإمامة لا تكون إلا بالنص من الله على لسان النبي أو لسان الإمام الذي قبله، وليست هي بالاختيار والانتخاب من الناس...بل من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، وعليه لا يجوز أن يخلو عصر من العصور من إمام مفروض لطاعة، منصوب من الله تعالى، سواء أبى البشر أم لم يأبوا، وسواء ناصروه أم لم ينصروه، أطاعوه أم لم يطيعوه، وسواء كان حاضراً أم غائباً عن أعين الناس؛ إذ كما يصح أن يغيب لغيبته في الغار والشعب، صح أن يغيب الإمام، ولا فرق في حكم العقل بين طول الغيبة وقصرها"[1].

إن كاشف العطاء ينصب الإمام ينصب النبوة، بقوله إن الله سبحانه يختار رسله من عباده، ويؤيد من يشاء كذلك يختار الإمامة من يشاء وبتنصيبه إماماً. إن الكلام الذي أتى به الكاشف ليس بغلط إلى ما أتى به فيما قبل الذين ينصون به خليفة النبي صلى الله عليه وسلم. ومن النص الذي ذكر أن مفهوم الإمامة عندهم كمفهوم النبوة، فكما يصطفي الله سبحانه من خلقه، وهي النبي في الأرض، كذلك يخلف أولياء صالحين في الأرض ويمثله الإمام.

أما عن عصمة الإمام عند الإمامية فهي من المبادئ الأولية في كيانهم العقدي، حيث يعتقدون "أن الغمام كالنبي يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن، من بين الطفولة إلى الموت، عمداً أو سهواً. كما

---

(1) المرجع السابق، ص64-65.

يجب أن يكون معصوماً من السهو والخطأ والنسيان، لأن الأئمة حفظة الشرع والقوامون عليه، حالهم في ذلك حال النبي"[1].

وقال المجلسي: "اعلم أن الإمامية اتفقوا على عصمة الأئمة (عليهم السلام) من الذنوب، صغيرها وكبيرها، فلا يقع منهم ذنب أصلاً، لا عمداً ولا نسياناً ولا لخطأ في التأويل ولا لإسهاء من الله سبحانه وتعالى، ولم يخالف إلا الصدوق محمد بن بابويه وشيخه ابن الوليد، فإنهما جوزا الإسهاء من الله تعالى لمصلحة في غير ما يتعلق بالتبليغ وبيان الأحكام، السهو الذي يكون من الشيطان"[2]. وفي قول مشهور لزين العابدين بن علي بن الحسن[*] رضي الله عنه أنه قال: "المعصوم من اعتصم بحبل الله وهو القرآن".

وإذا صحت نسبة هذا القول لزين العابدين بن علي فإنه يطلعنا على تلك النظرة السليمة للعصمة، فالاعتصام بالقرآن والتمسك به هو العصمة والنجاة. وهذا المعنى ليس مقصوراً بين أشخاص معينين[3]. قال الله تعالى: {وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ}[4]، وقال تعالى: {وَمَن يَعْتَصِم بِاللّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ}[5].

---

(1) المرجع السابق، ص73-74.

(2) المرجع السابق، ص73-74.

(*) علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه. الملقب أبو الحسن بن زين العابدين. كان أحد من يضرب بهم المثل في الحلم والورع. يقال "علي الأصغر" للتمييز بينه وبين أخيه علي الأكبر. مولده ووفاته بالمدينة. أحصي بعد موته من كان يقوتهم سراً، وكانوا نحو مائة بيت. قال محمد بن إسحاق: كان ناس من أهل المدينة يعيشون، لا يدرون من أين معاشهم ومأكلهم، فلما مات علي بن الحسن فقدوا ما كانوا يؤتون به إلى منازلهم. وليس للحسين السبط عاقب إلا منه. وهو عند الإمامية رابع الأئمة الاثني عشر. المرجع السابق، ص 73.

(3) المرجع السابق، ص64.

(4) سورة آل عمران: الآية 101.

(5) سورة آل عمران: الآية 101.

إن اختيار الإمام يجب أن يقوم على التمسك بالحديث والسنة والتقيد بما ذكر في كتاب الله والعمل به.

ولا يفرق المسلمون من أهل السنة بين لقبي الخليفة والإمام، فكلاهما يشير إلى شخص واحد. يقول ابن خلدون: "وإذ قد بينا حقيقة هذا المنصب وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسية الدنيا به، تسمى خلافة وإمامة والقائم به خليفة وإمام"[1].

وفي صدد "الاختيار يقال إنه بإتمام الاختيار من فرد واحد من أهل الحل والعقد لرجل واحد بعينه، حيث يصبح عقده له صحيحاً، ويصبح إماماً للأمة، كذلك إذا تم الاختيار من أفاضل القوم، وبالتالي يتم تنصيب الإمام، ويصير الإمام إماماً بعقد يعقده له أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد"[2]. وبهذا تنعقد الإمامة، وتتم برجل واحد، إذا عقدها لرجل واحد على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة، ولا يجب العقد للإمام على كل فضلاء الأمة من كل عصر من العصور التي تمر على المسلمين، "لأن اجتماع سائر أهل الحل والعقد في سائر أمصار المسلمين بصقع واحد، وإطباقهم على البيعة لرجل واحد متعذر ممتنع"[3].

وعند موت الإمام يجب أول ما يجب فعله إعلام الناس بموته من أهل الحكم، حتى ينصبوا إماماً غيره. فيجب عليهم أن تكون عقودهم مراعاة بين أهل البلاد، كذلك يجب عليهم المشاورة والتكاتب لأنه رضى الكافة، يجعل في صحة العقد غير لازم ولا معتبر.

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص134.

(2) الباقلاني، مناقب الأئمة الأربعة، تحقيق د. حمودة فرحات، ط1، دار المنتخب العربي، بيروت، 2002، ص34.

(3) المرجع السابق، ص34.

المبحث الرابع

موضوع الإمامة

موضوع الإمامة هو الخلافة، أي خلافة النبي -صلى الله عليه وسلم- في حراسة العقيدة وسياسة المسلمين في أمور الدين والدنيا، وعقدها لمن يقوم بها واجب بالإجمال. والإمامة عقيدة أساسية عند الشيعة الإمامية، وهم يقولون بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم، وقالوا بإمامة علي لاعتقادهم الراسخ في الإمامة"[1].

إن موضوع الإمامة ينصب على الخلافة، أي خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم بعد وفاته، وقيادة المسلمين، ونشر الدين الإسلامي. أما عند الشيعة الإمامية فنجد أنهم يقولون بشيع "أنصار علي" رضي الله عنه، حتى تكون الإمامة والخلافة في نفس العائلة، أي توارث، وهناك تعقيب على هذا النص.

والتدقيق فيما جاء عند الفرق الإمامية، حيث نراهم أكثر الناس حرصاً على التمسك بالإمامة، فهم القائلون بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

إن هذا النص فيه تكرار لما سبق، وإنما هناك مرجعية هي وجوب أن يعين شخص هو المرجوع إليه. وفي هذا اليقين يجب أن يكون المعين موثوقاً به، ومعولاً عليه، وقد عين علي رضي الله عنه في مواضع تعريضاً، وفي مواضع أخرى تصريحاً. أما تعريضاته فمثل أن أبا بكر بعث ليقرأ سورة براءة على الناس في المشهد، وبعث بعده علي ليكون هو القارئ عليهم، والمبلغ عنه إليهم، وقال: نزل علي جبريل عليه السلام فقال يبلغه رجل منك، أو قال: من قومك [أحمد 319/2]، وهو يدل على تقدم علي عليه[2].

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2005، ص106.

(2) المرجع السابق، ص 106.

إن موضع التقديم الذي سبق ذكره كما جاء بتقديم علي على أبي بكر هو موضع اختلاف، لأننا لا نجد اختلافاً في هذا، لأنه من المعروف والمتعارف عليه أن خليفة الرسول صلى الله عليه وسلم هو أبو بكر الصديق رضي الله عنه(*)، وهو أقرب المقربين لرسول الله، فقد اتصف أبو بكر بصفات حميدة كذلك عن بقية الصحابة، وليس هناك اختلاف بين الصحابة.

إن الإمامة لا تعني رئيس أشخاص فقط، وإنما يكون الشخص على دراية كاملة في أمور القضاء، وأن يحكم بعدل، وأن يكون أقضى القضاة في كل الأحكام، والمنصف بأمور الحكم، وأن يكون ولياً على من يكون لهم إماماً، وذلك في العصر الذي يوجد فيه الإمام.

"فأن ننظر من كان النبي -صلى الله عليه وسلم- مولى له؟ وبأي معنى؟ فنطرد ذلك في حق علي رضي الله عنه، وقد فهمت الصحابة من التولية ما فهمناه، حتى قال عمر حين استقبل علياً: طوبى لك يا علي..أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة. قالوا: وقول النبي -صلى الله عليه وسلم- أقضاكم علي، نص في الإمامة، لا معنى له إلا أن يكون أقضى القضاة في كل حادثة، والحاكم على المتخاصمين في كل واقعة"[1]، وهو معنى قول الله سبحانه وتعالى: {أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ}[2]. قالوا: فأولوا الأمر من إليه القضاء والحكم. وحتى في مسألة الخلافة لما تخاصمت المهاجرون والأنصار كان القاضي في ذلك هو أمير المؤمنين علي دون غيره، فإن النبي صلى الله عليه وسلم، كما حكم لكل واحد من الصحابة بأخص وصف له، فقال: أفرضكم زيد، وأقرؤكم أبي، و"أعرفكم بالحلال والحرام معاذ، كذلك حكم لعلي

(*) لقد كانت قريش تعير أبا طالب: إنه أمر عليك ابنك، ومثل ما جرى في كمال الإسلام وانتظام الحال، حين نزل قوله تعالى: {يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس} المائدة 67.

(1) المرجع السابق، ص107.

(2) سورة النساء، الآية 59.

بأخص وصف له وهو قوله: "أقضاكم علي"، والقضاء يستدعي كل علم، وليس كل علم يستدعي القضاء"[1].

إن الإمامية "تخطت عن هذه الدرجة إلى الواقعية في كبار الصحابة، طعناً وتكفيراً، وأقله ظلماً وعدواناً. وقد شهدت نصوص القرآن على عدالتهم، والرضا عن جملتهم. قال الله تعالى: {لقد رضي الله عن المؤمنين؛ إذ يبايعونك تحت الشجرة}[2]، وكانوا إذاك ألفاً وأربعمائة. وقال الله تعالى عن المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم"[3].

ونأتي على الإمامة وموضوعها فنراها الماوردي يقول فيها: "الإمامة موضوعة الخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[4]. وهو تعريف سبق ذكره، ويقول التفتازاني "الإمامة رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا، خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم"[5]. ويصفها الإيجي بقوله: "الإمامة خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الله،حيث يجب اتباعه على كافة الأمة"[6].

علم الكلام والمعتزلة:

كان علم الكلام مختصاً بموضوع الإيمان العقلي بالله، وكان غرضه الانتقال بالمسلم من التقليد إلى اليقين وإثبات أصول الدين الإسلامي بالأدلة المفيدة لليقين بها. وكان علم الكلام محاولة للتصدي للتحديات التي فرضها الالتقاء بالديانات القديمة التي كانت موجودة في بلاد الرافدين أساساً، مثل المانوية والزرادشتية والحركات

---

(1) المرجع السابق، ص107.

(2) سورة الفتح، الآية 18.

(3) المرجع السابق، ص107-108.

(4) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سبق ذكره، ص4.

(5) أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص24.

(6) الأيجي، المواقف، مرجع سبق ذكره، ص7.

الشعوبية، ومن ثم فإن علم الكلام كان منشؤه الإيمان على الفلسفة التي لا تبدأ من الإيمان التسليمي، أو من الطبيعة، بل تحلل هذه البدايات نفسها من مبادئها الأولى.

وهناك مؤشرات على بداية علم الكلام، كان سببها ظهور فرق عديدة بعد وفاة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم. ومن هذه الفرق:

- المعتزلة (القدرية)
- الجهمية (الجبرية) أتباع جهم بن صفوان ، وكانوا يقولون إن العبد مجبور في أفعاله ولا اختيار له.
- الخوارج.
- الأشاعرة والماتريدية والصوفية السلفية.
- الإباضية.

وكانت نشأة علم الكلام في التاريخ الإسلامي نتيجة لما اعتبره المسلمون ضرورة للرد على ما اعتبروه بدعة من قبل بعض "الفرق الضالة"، وكان الهدف الرئيس منه إقامة الأدلة وإزالة الشبه. ويعتقد البعض أن جذور علم الكلام ترجع إلى الصحابة والتابعين. ويورد البعض مثالاً على ذلك رد ابن عباس وابن عمر وعمر بن عبد العزيز والحسن بن محمد ابن الحنفية على المعتزلة، ورد علي بن أبي طالب على الخوارج، ورد إياس بن معاوية المزني على القدرية، التي كانت شبيهة بفرضية الحتمية كان علم الكلام عبارة عن دراسة أصول الدين الذي كانت بدورها تتمركز على أربعة محاور رئيسة هي:

1- الألوهية.

2- النبوة.

3- الإمامة.

4- المعاد.

ومن بين المحاور الرئيسة التي يتضمنها موضوعنا، الإمامة ، الآراء المتضاربة حول رئاسة العامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم عليه وسلم.

الفصل الثاني

مفهوم الإمامة عند الفرق الكلامية الأولي

المبحث الأول: المعتزلة

المبحث الثاني: الشيعة الإمامية

المبحث الثالث: الخوارج

المبحث الأول

المعتزلة

لم تكن المعتزلة أولى الفرق الكلامية، فقد سبقتها في النشأة فرق كالجهمية والقدرية، ولكن المعتزلة تعتبر أهم هذه الفرق، حيث إنها تعرضت لعلم الكلام في نسق مذهبي متكامل، حتى أنه أصبح يناقش الحدود التي وضعها رجال المعتزلة. يقول الملطي[1] عنهم في كتابه "التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع": "إنهم أرباب الكلام، وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام، والمفرقون بين السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم"[2]. ويقول عنهم الإسفراييني إنهم "أول فرقة أرسوا قواعد الخلاف. أما من المنصفين فيقول عنهم القاسمي إنهم "أول من ظهر من الفرق الإسلامية في صدر حضارة الإسلام بقواعد الأصول والعمل على الجمع بين المنقول والمعقول، وأنهم من أعظم الفرق رجالاً وأكثرهم أتباعاً"[3].

ومن هنا تتجلى الأهمية الكبيرة للمعتزلة، التي لا ترجع إلى دورها البارز في علم الكلام فقط، أو كونها رائدة الاتجاه العقلي في علم الكلام، بل لكونها تمثل مكانة مرموقة في الحضارة الإسلامية في عصر ازدهارها.

ولا يعني ذلك أنهم أكثر وأشد المدافعين عن الإسلام فكراً وجدلاً ضد أصحاب الديانات الأخرى، فضلاً عن الزنادقة، بل لخصائصهم الحضارية ونزعتهم العقلية. وقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى أن للدولة مراحل تمر بها، تبدأ برياسة الدولة والقيام

---

(1) * الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع.هو (ابو الحسن محمد أحمد الشافعي) وهو من الخصوم : إنهم ارباب الكلام وأصحاب الجدل والتميز والنظر والاستنباط والحجج علي من خالفهم .

(2) أحمد محمود صبحي، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، مرجع سبق ذكره، ص103.

(3) المرجع السابق، ص103-104.

بالملك بالعلم والنظر. والمراحل التي تمر بها الدولة من مرحلة البداوة إلى الحضر، ما هي إلا تعريف بالمراحل التي مرت بها فرقة المعتزلة، منذ بداية ظهورها، فازدهارها، حتى انحطاطها، والتعريف بما وصلت إليه هذه الفرقة من خلق روح المساواة بين جميع الطبقات الموجودة، كذلك كان لها الأثر الواضح والمهم في نبوغ الحضارة الإسلامية، ودور بارز في ازدهارها في ذلك الوقت، كما وصف ابن خلدون أن العجم كان لهم دور مهم . وهذا الشيء نتيجة لاختلاط بين الشعوب التي تعتنق ديناً واحداً، وثقافة واحدة، وعرفاً واحداً.

وهناك آراء كثيرة تدخل في نشأة المعتزلة. وأول ما يصادفنا في هذا الصدد كثرة الآراء ووجهات النظر حول عوامل نشأتها وانطلاقها والأسباب التي أدت إلى تسميتها بهذا الاسم. ويذكر أن هناك ربطاً بين تاريخ نشأة علم الكلام والمعتزلة، وذلك عندما يستوقي لنا القاضي عبد الجبار في كتابه (فرق المعتزلة) عوامل نشأة الاعتزال، يرويها عن إمام معتزلي هو أبو علي الجبائي، ويتميز لنا رصيد أبي علي الجبائي بعوامل نشأة علم الكلام بأمرين:

الأول: إحاطته الواسعة بتطور الفكر الكلامي، حيث أظهر عوامل النشأة كالبنيان المرصوص يأخذ بعضها بزمام بعض، في مجرى يتلاطم موج فكره مع سفينة الواقع، ويمسك بمجدافها صفوة المفكرين.

الثاني: بين بمنطقه الفكري أنه في مخاض سهل ولدت المعتزلة وفق قانون التطور الطبيعي لتلك العوامل الفكرية التي أسهمت هي الأخرى في طلب صيغة عقلية متجانسة تربط شتيت المسائل الفكرية لمختلف الثقافات التي تخللت الثقافة الإسلامية، لذلك جاء تاريخ عوامل نشأة علم الكلام هو ذاته تاريخ المعتزلة[1].

---

(1) محمد إبراهيم الفيومي، المعتزلة: تكوين العقل العربي أعلام وأفكار، تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني، مرجع سبق ذكره، ص 61.

دخل رجل على الحسن البصري(*) وقال: "يا إمام الدين: لقد ظهر في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم عبدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان...ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك الاعتقاد؟[1] وقبل أن يجيب الحسن قال واصل ابن عطاء: "أنا أقول إن صاحب الكبيرة لا مؤمن مطلقاً، ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واصل واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة"[2].

إن فرقة المعتزلة هي أول فرقة دخلت التاريخ كذلك لا يمكن التأكيد على أنهم أول الفلاسفة المتكلمين وأولى الفرق الإسلامية، فمن العسير أن نجد صلة واضحة بين المعتزلة السياسيين والمعتزلة الكلاميين، إلا في الاشتراك اللغوي للفظ الاعتزال "التخلي والتنازل عن حق. والاعتزال مذهب فرقة إسلامية عرفت باسم المعتزلة وقالت بالتوحيد والعدل"[3].

وقد تعددت التسميات التي أطلقت على المعتزلة قبل أن تشتهر بهذا الاسم. ويحب المعتزلة أن يسموا باسم الفرقة العدلية، حيث إنهم ينطلقون من العدل، وحيث إن الأصول الثلاثة الأخيرة لازمة عن العدل، فقد أوصوا أن يسموا أنفسهم بأهل

(*) الحسن البصري: يعد مفخرة من مفاخر الإسلامي حسب عبارة أبي حيان التوحيدي

(1) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، مرجع سبق ذكره، ص105.

(2) واصل بن عطاء: أما نسبه فلا نعرف عنه شيئاً على الرغم من انتشار ظاهرة الاهتمام بالانساب، وخاصتاً عند العرب كذلك الأسلام لم يأمر بإلغاء هذة الظاهرة والغاية منها تقوية صلة الرحم وخاصة أنه ولد سنة 80هـ (699م) بمدينة الرسول (ص) ولقب بالغزال، أما نشأته فكانت مادية، لم يحدث فيها ما يلفت الانتباه، وكان تلميذاً للحسن البصري، وهو منشء حركة الاعتزال.

(3) خليل الجر، المعجم العربي الحديث، مكتبة لاروس، باريس، 1987، ص118.

العدل والتوحيد، لكن خصومهم أطلقوا عليهم ألقاباً مغايرة، منها لقب "المعطلة" لتطرفهم في رأي خصومهم في تنزيه الله عن صفات المحدثين، ما أعطى لهذه الصفات الكثير من السلبيات، ومنها لقب "القدرية" بسبب دعوتهم إلى "حرية الإنسان" وبأن قدر الإنسان في يده. وبهذا يفسر قولهم هذا بأن قدرة الإنسان هي السبب في فعله الحر. وهذا يعني عند خصومهم أن الأشياء تحدث بمعزل عن القدر والقضاء . كما لقبهم الإمام أحمد بن حنبل بالجهمية، في كتابه (الرد على الجهمية). ومع هذا فنرى أن هذه الفرقة قد خاضت في مسائل مثيرة للجدل، كالقول بنفي الصفات والرؤية، والقول بخلق القرآن وغيرها. ومع ذلك فهناك من عارض تسميتهم بالجهمية كالخياط.

وقد تكون هناك مآخذ تؤخذ على منهج المعتزلة في إسرافهم في استخدام العقل في الدين، "إلا أنه مما لا شك فيه أنه يرجع إليهم الفضل في انتعاش الحركة العقلية في الإسلام. وقد اعترف بذلك خصومهم فسماهم الماتريدي بأنهم فرسان الكلام. وتلك إشارة لمهارتهم وقوة جدلهم ومنطقهم. ودفاعهم عن الإسلام ضد مخالفيهم بسلاح العقل معروف ومشهور، فقد أبلوا في ذلك بلاء حسناً، وأرسلوا الوفود لمناقشة المخالفين للإسلام"[1].

وتدل التسميات العديدة التي أطلقت على المعتزلة على أنهم من استخدم العقل على النهج الإسلامي،كذلك لهم الفضل في انتعاش العقل والحركة العقلية عند المسلمين، وأنهم لقبوا بأهل الفروسية في علم الكلام. ويطلق عليهم عدة أسماء وألقاب سماهم بها الخصوم أو سموا أنفسهم بها.

وتكشف لنا تلك الأسماء رأي الخصوم فيهم:

---

(1) علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، مرجع سبق ذكره، ص203.

المعتزلة: يطلق عليهم خصومهم اسم "المعتزلة" لأنهم فارقوا أهل السنة والجماعة، وانشقوا عليهم. وهذه التسمية تتعلق بنشأة المعتزلة، فهناك ذكر البغدادي أن واصل بن عطاء كان من متابعي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة، وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق، فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنب، صغير أو كبير، مشرك، وهو قول الأزارقة. وفرقة تزعم أن صاحب الذنب المجمع على تحريمه كافر مشرك. وفرقة تقول إنه منافق"[1]. وتفسيراً لهذا الكلام نقول إنه كان هناك علماء علم الكلام في ذلك العصر من أكثر الأمة الذين يقولون بأن مرتكب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن، لما فيه من معرفة بالكتاب المنزل من عند الله سبحانه وتعالى، ولكن هو فاسق بكبيرته، وفسقه لا ينفي عنه أنه مسلم ومؤمن، أي الإسلام والإيمان.

وقد خرج واصل بن عطاء عن جميع الفرق المتقدمة، وزعم أن الفاسق في هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعله في منزلة بين المنزلتين: الكفر والإيمان. وهناك حديث بأنه عندما سمع حسن البصري من واصل بدعته هذه طرده عن مجلسه، فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة، وانضم إليه أحد أصدقاء وهو عمرو بن عبيد، فقال عنهما الناس يومئذ إنهما اعتزلا قول الأمة، وسمي أتباعهم يومئذ المعتزلة.

وهناك من ينسب المعتزلة إلى هذا الاسم لاعتزالهم الحروب بين المسلمين، فيذكر لنا الملطي في حديث له عن المعتزلة أنهم "سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية، وسلم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة، فسموا بذلك معتزلة"[2].

---

(1) المرجع السابق، ص204.

(2) المرجع السابق، ص205.

وقد كانت فرقة المعتزلة ضمن كوكبة من أهل الفكر والنظر، حيث إنهم اتخذوا الفلسفة والفكر والقي في المعرفة بدلاً عن الأحساب والأنساب، فتحقق في فرقتهم تعايش العرب والموالي، دون تفاخر أو عصبية أو تنافر. وكان الفكر العقلاني هو السلم الذي ارتقوا عليه إلى مستوى أصبح دونه مستوى الأشراف الذين يستند "شرفهم" إلى الأحساب والأنساب، "فمن هنا نرى أن حسب ما ورد عن هذه الفرقة بأن المعتزلة قد عاشوا طول العصر الأموي مضطهدين يتعرضون للمحن التي وصلت إلى النفي ، حيث ظلوا مضطهدين ومطاردين من عهد السفاح حتى عصر المأمون، وأنهم لم يتمتعوا بشيء من الأمن والحرية إلا في عهد المأمون والمعتصم والواثق"[1].

"إن المعتزلة لهم سبيل التخفي مذاهب شتى، فعلم الكلام من صناعتهم التي نشأت على أيديهم، وكان الاشتغال به مظنة من المظان التي يطلبون عندها، فكان الواحد منهم يداري مذهبه بأن يجعل شهرته (النحوي) أو (الفقيه)"[2].

لهذا نجد أن منهم من لجؤوا إلى إقامة مدارسهم الفكرية وحلقات دروسهم في أماكن خاصة بهم.

وهذا نرى أنهم كانوا يذهبون بعيداً عن المدن، فقد كانوا يختبئون من رجال الشرطة ومطارداتهم، وإنهم أعادوا إلى الذهن صورة أخرى، وأن تكن المعتزلة بأنهم رفضوا وقاموا بالهجرة إلى الصحراء، حيث بنوا الأديرة والصوامع هناك. ومن بين هؤلاء المفكرين وأبرزهم أبو حسن الماوردي[3].

---

(1) حسن صادق، جذور الفتنة بين الفرق الإسلامية منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم حتى عهد السادات، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003، ص151.

(2) المرجع السابق، ص152.

(3) المرجع السابق، ص152.

فلهذا نراه نموذجاً من بين النماذج الكثيرة من الأعلام الذي تمذهبوا بمذهب المعتزلة، فإنه كان من خدام الدولة العباسية.

كانت نشأة علم الكلام على يد المعتزلة، فنرى أن هذا العلم الذي عبر عن أصالة هذه الأمة وزاد بينهما، لم يكن تقليداً للفلسفة اليونانية وترديداً لمقولاتها، بل لم يكن وقوفاً عند ظواهر نصوص الكتاب والسنة. وبهذا نرى أنه "كان معالجة فلسفية بأدوات الفلسفة لقضايا الدين والحياة الخاصة بهذه الأمة. ومن ثم فإن فيه المادة لمن يريد أن يلتمس ما أبدعه العرب والمسلمون في الفلسفة والفكر الديني على السواء"[1].

وهذا الكلام توضيح لما تم الوصول إليه من أن الفلسفة العربية كان لها الدور الأساسي في نبوغ هذا العلم، كذلك نجد أن علماء الكلام يقدمون إثباتات لكلامهم من الكتاب والحديث والسنة. لهذا نرى أن إبداعات العرب والمسلمين في مضمون ديني وفلسفي واحد. فلا يستطيع أن ينازع أحد منهم في نشأة هذا العلم من إبداع المعتزلة.

ومن بين فرق المعتزلة الهذيلية[*]، وتختص فرقة الهذيلية بعشر قواعد، وتختص كل فرقة الأولى، وهو أن البارئ تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته، وقادر بقدرة، وقدرته ذاته، وحي بحياة، وحياته ذاته. وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معان قائمة بذاتها، بل هي ذاته...وقد أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوهاً للذات فهي بعينها"[2].

---

(1) المرجع السابق، ص153.

(*) الهذيلية: أصحاب أبي الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف، شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة والمناظر عنها، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، عن واصل بن عطاء ، ويقال أخذه عن الحسن بن أبي الحسن.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ط1، دار ابن حزم، لبنان، 2005، ص34-35.

وهناك النظامية، وهم أصحاب إبراهيم بن سيار بن هانئ النظـــام[**] ،بالفرقـــة الحادية عشرة، ميله إلى "الرفض، ووقيعته في كبار الصحابة. قـــال أولاً الإمامـــة إلا بالنص والتعيين ظاهراً مكشوفاً، وقد نص النبي صلى الله عليه وسلم على علي رضي الله عنه، في مواضع وأظهره إظهاراً لم يشبه على الجماعة، إلا أن عمر رضي الله عنـــه كتم ذلك ، وهو الذي تولى بيعة أبي بكر يوم السقيفة"[1].

ونأتي على ذكر طائفة أخرى وهي الهشامية[*]، وهي بدعة في الإمامة، قوله قول من إنها لا تنعقد في أيام الفتنة واختلاف الناس، وإنما يجوز عقدها في حال الاتفـــاق والسلامة. وكذلك أبو بكر الأصم من أصحابه الذي كان يقول: الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم. وإنما أراد بذلك الطعن في إمامة علي رضي الله عنه؛ إذ كانت البيعة في أيام الفتنة، من غير اتفاق من جميع الصحابة، إذ بقي في كل طـــرف طائفة على الخلافة"[2].

أما أصحاب طائفة الجبائية والبهشمية[**] فإن لهم حلماً يصبو"بكونـــه تعـــالى متكلماً بكلام يخلقه في محل، وحقيقة الكلام عندها أصـــوات مقطعـــة، وحـــروف منظومة، والمتكلم من فعل (الكلام)، لا من قام به، إلا أن الجبائي خالف أصحابه"[1].

(**) أصحاب إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام، خلط كتب الفلاسفة، وكلامهم بكلام المعتزلة. وانه أعظم رجال المعتزلة ويعتبر نموذج فريد بين المفكرين بعامة والمتكلمين بخاصة وهو من أعظم رجال المعتزلة .

(1) المرجع نفســه، ص37-38.

(*) الهشامية هم أصحاب هشام بن عمرو الفوطي، ومبالغته في القدر أشد وأكثر من مبالغة أصحابه، وكان يمتنع من إطلاق (إضافات) أفعال إلى الباري تعالى، وإن ورد بها التـــنزيل.

(2) المرجع السابق، ص48.

(**) الجبائية والبهشمية: أصحاب أبي علي محمد بن عبد الوهاب وابنه أبو هاشم عبد الـــلام ، وهمـــا مـــن معتزلة البصرة، انفردوا عن أصحابهما بمسائل، وانفرد أحدهما عن صاحبه بمسائل. أما المـــسائل الـــتي انفردوا بها عن أصحابهم فمنها أنها ارادت حادثة لافي محل يكون الباري تعالى مبها موصـــوفاً مريـــداً ارتعظيماً ومنهما : أنهما حكما بكون تعالى متكلما بكلام يخلقة فى محل وحقيقة الكـــلام عنـــهما :

وقد كانت فرقة المعتزلة هي الفرقة العالية، أي "أن فرقة المعتزلة هم الغالبون على الكلام على أهله، فالكلام منهم بدأ، وفيهم نشأ، ولهم السلف فيه، ولهم الكتب المصنفة المدونة، والأئمة المشهورة، ولم يرد على المخالفين من أهل الإلحاد والبدع، ولهم المقامات المشهورة في الذود عن الإسلام وكل من اتخذ الكلام أو ما يوجد من الكلام في أيدي الناس، فمنهم أخذ، ومن أئمتهم اقتبس"[2].

في هذا المصدر نجد أن فرقة المعتزلة يصفون أنفسهم في مركز الصدارة، وكذلك يرون أنفسهم بأنهم أهل هذا العلم ومؤسسوه، وأنهم الغالبون على الكلام، كما أنهم يعتبرونه بدأ ونشأ وترعرع لديهم.

تعتبر فرقة المعتزلة من أهم الفرق الإسلامية بسبب تصديهم ودفاعهم عن الإسلام ضد خصومه، بل اتخذوا لأنفسهم موقعاً للهجوم على هؤلاء الخصوم. كذلك يذكر حسن صادق أن المعتزلة كانوا من دعاة الإسلام وحدده تجاه خصومه، وفي المواطن التي يغلب عليها هؤلاء الخصوم، كذلك المدافعين عن القيم والأخلاقيات في المواطن والأماكن التي يعيشون فيها.

"فقد كانوا قادة الفكر في بيئتهم، وحتى تأديب الصبيان والشباب، وكانوا هم أبرز من نهض به حتى أن خصومهم الفكريين كانوا يعثون بأبنائهم ليأخذوا أدب المعتزلة، وينهونهم عن أخذ مذهبهم، فكان المعتزلة يعطون هؤلاء الأبناء مذاهبهم قبل آدابهم"[3].

اصوات مقطعة . واتفقا على :نفي " لآية الله " تعالي بالأنصار فى دار القرار وعلي القول بإثبات الفعل للعبد خلقاً وابداعاً.

(1) المرجع السابق، ص51.

(2) حسن صادق، جذور الفتنة بين الفرق الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 153.

(3) المرجع السابق، ص154.

كذلك يؤكدون بأنهم هم فرسان المنهج العقلي، ويبذلون جهوداً كبيرة في حرب الخرافة والشعوذة في المجتمع الإسلامي، فلهذا نرى أن التصدي الذي قام به المعتزلة يدحض حجج الشيعة حول عصمة الإمام. فقد انتشر الاعتزال على طول الإمبراطورية الإسلامية وعرضها، من الهند إلى فارس، إلى العراق حتى الشام والمغرب العربي. وقد ساعد على انتشار فرقة المعتزلة واصل بن عطاء الذي نقل فكرته إلى المدينة حتى البصرة، كذلك نرى أن هذه الفرقة أعطت نفسها الحق بأن تطلق على نفسها اسم الأصول الخمسة، وترى نفسها أهم الفرق على الإطلاق، ويتكلمون عن الإمامة بآراء مختلفة، ويرون في أنفسهم أنهم أشد المدافعين عن الإسلام فكراً، ضد الديانات الأخرى. لهذا نراها تعطي الإنسان حريته في اختيار آرائه، وتقول بقدرة الإنسان على التحمل، وبأن فعله حر، ويرون أنهم استخدموا العقل على النهج الإسلامي.

وتعتبر فرقة المعتزلة من أهم الفرق، ويدين لها علم الكلام بما أثارته من مسائل، وما بسطت من شرح، ووضعت من أصول. وهناك آراء كلامية تجعل علم الكلام علماً إسلامياً، وتوجد للمعتزلة مبادئ يكادون يشتركون فيها جميعاً. والمبادئ العامة للمعتزلة هي الأصول الخمسة وهي:

1) التوحيد 2) العدل 3) الوعد والوعيد 4) المنزلة بين المنزلتين

5) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وللمعتزلة آراء سياسية في الإمامة وفي أحداث التاريخ الإسلامي، وإن لم يتفقوا عليها اتفاقهم على الأصول الخمسة السابقة. "ولكن اختلفوا فيما بينهم في آرائهم، فعلى قولهم جميعاً مسحة من حرية الرأي وترشيح المسائل، ووضعها موضع النقد، وفي كلامهم ما يدل دلالة واضحة على أنهم وضعوا الصحابة والتابعين موضع الناس،

يخطئون ويصيبون، ويصدر منهم ما يمدح وما يذم، ولم يتحرجوا من ذلك كما تحرج غيرهم"[1].

إن ما يهمنا من الأصول الخمسة التي ذكرت سابقاً للمعتزلة هو الأصل الرابع والخامس، فالأصل الرابع هو "المنزلة بين المنزلتين" (أو الأسماء والأحكام) و"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، فالأصل الرابع له دافع سياسي بحت هو وضع معيار للحكم على ما كان بين الصحابة من اختلاف في الأمور السياسية، وخاصة ما وقع بينهم من حروب وفتن، فإذا كان جمهور المسلمين (أهل السنة والجماعة) فيما بعد لا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب أصلاً، وكان الخوارج يكفرون كل من لم يتبع مذهبهم، فإن المعتزلة كانوا يحكمون على مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين،"[2]، أي أنه بين الكفر والإيمان عندهم.

وبصدد الأصل الخامس وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد اعتبرته المعتزلة أصلاً من أصول الإيمان التي لا يتم إلا بها، وأنه يقتضي التعرض لأفعال القائمين على السلطة في المجتمع الإسلامي. قد كان المعتزلة يقولون بالخروج على الحاكم الجائر إذا غلب على الظن نجاح الخروج على الحاكم وعزله"[3]. ومن ثم نجدهم قد خالفوا الخوارج الذين جعلوا الخروج على الحاكم الجائر واجباً فردياً، مهما تكن النتائج. وهنا تجدر الإشارة إلى أن مذهب الزيدية "الشيعي" قد تأثر بقول المعتزلة هذا في أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد كان زيد بن علي تلميذاً لواصل

---

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، ط10، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 2000، ص75.

(2) عادل ثابت، الفكر السياي الإسلامي، ط1 ، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2002، ص255-256.

(3) المرجع السابق، ص256-257.

بن عطاء، وكان زيد يشترط في الإمام الخروج بنفسه طلباً لحقه في الإمامة، ولـذلك أيد المعتزلة الزيدية في ثورتهم"[1].

وبصدد الوقوف في وجه الحاكم الجائر فإن المعتزلة أقل مـن الخـوارج الـذين يستخدمون السيف ويحللونه في وجه الحاكم.

وقد اتصل فصل الإمامة بباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من حيـث إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم بهما إلا الأئمة. وإن الكلام في الإمامة يقع في خمسة مواضع: أحدها في حقيق الإمام، والثاني فيما له ولأجله يحتاج إلى الإمـام، والثالث في صفات الإمام، والرابع في طرق الإمامة، والخامس في تعيين الإمام"[2].

الأول هو أن الإمام في اللغة هو المقدم، وأما في الشرع فإن له الولاية على الأمة، والتصرف في أمورها. أما الثاني فهو يتلخص في حفظ الأحكام الشرعية وإقامة الحد، وأما الثالث في صفات الإمام، "فاعلم أن الإمام يجب أن يكون من منسب مخصوص، خلاف ما يحكى عن طائفة من الخوارج"[3].

أما الرابع فهو الكلام في طرق الإمامة، فهناك وجه اختلاف، هو الأئمة الثلاثة، وهو الدعوة إلى الخروج، والباقي نجدها عند المعتزلة "أنه العقد والاختيار، وإليه ذهبت المجبرة". والجاحظ يقول: "إن الطريق إلى الإمامة إنما هو كثرة الأعمال". والخـوارج "إن طريقها الغلبة، والعباسية طريقها الإرث، أما الإماميـة والبكريـة "إن طريقهـا النص"[4].

---

(1) المرجع السابق، ص257.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم: عبد الكريم عثمان، ط3، مكتبـة وهبـة، القاهرة، 1996، ص751.

(3) المرجع السابق، ص752.

(4) المرجع السابق، ص753.

والخامس تعيين الإمام، وهو أن الإمام بعد النبي صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب، ثم الحسن، ثم الحسين، ثم زيد بن علي، ثم من سار سيرتهم"[1]. وعند المعتزلة "أن الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم أبوبكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي عليه السلام، ثم من اختارته الأمة وعقدت له"[2].

أما الإمامية فإن "الإمام يكون بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي، ثم الحسن ،ثم الحسين، إلى تمام اثني عشر"[3]. وهو القول في تعيين الإمام، ومشكلة الإمامة عند فرسان علم الكلام، كما يقول لنا ابن خلدون، هو أن "الإمامة مصلحة اجتماعية، كذلك ترجع إلى أمور السياسة ونظام الدولة"[4]. وهناك خلاف يدور حول الإمامة، وهو أحقية المؤمنين بتولي رئاسة الدولة الإسلامية. ومن هنا تحول الصراع إلى مستوى الخلافات العقائدية. وبهذا أطل الخطر المحدق بالأمة الإسلامية، فمزق وحدتها، وفرقها شيعاً وأحزاباً. وهناك الاختلاف في الإمامة وهو القول "بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار والقول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين"[5].

ويرى أكثر المعتزلة، كأكثر الفرق الإسلامية، أنه لا بد للمسلمين من إمام "ينفذ أحكامهم، ويقيم حدودهم، ويحفظ بيضتهم، ويحرس حوزتهم، ويعبئ جيوشهم، ويقسم غنائمهم وصدقاتهم، وينصف المظلوم، وينتصف من الظالم، وينصب القضاة والولاة في كل ناحية، ويبعث القراء والدعاة إلى كل طرف"[6].

---

(1) المرجع السابق، ص757.

(2) المرجع السابق، ص757.

(3) المرجع السابق، ص758.

(4) عصام الدين محمد علي، المعتزلة فرسان علم الكلام، أصول الفلسفة الإسلامية، ط1، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1996م، ص290.

(5) المرجع السابق، ص290.

(6) المرجع السابق، ص 76.

وقد خالف من المعتزلة في ذلك أبو بكر الأصم وهشام الفوطي، فرأيا، كما رأى بعض الخوارج، "أن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً، لو امتنعت الأمة عنه استحقت اللوم. بل هي مبنية على معاملات الناس، فإن تعاملوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه،استغنوا عن الإمام"[1].

واختلفت المعتزلة بينهم في اشتراط أن يكون "الإمام من قريش" فاشترطها بعضهم، ولم يشترطها قوم منهم، وقالوا: إن حديث "الأئمة من قريش" لم يكن متواتراً؛ إذ لو تواتر لما ادعت الأنصار مشاركة المهاجرين في الخلافة، بل إن عمر كان يجوز إمامة المولى، فقد قال: "لو كان سالم –مولى حذيفة- وبالغ ضرار من المعتزلة فقال: إذا استوى الحال في القرشي والأعجمي، فالأعجمي أولى بها. والمولى أولى بها من الصميم. ولعله كان يرى أن الخليفة إن لم تكن له عصبية تحميه كان خلعه أيسر، إذا جار وظلم"[2].

فقد تعرضت المعتزلة لمسألة أبي بكر وعمر وعلي، وهل خلافتهم صحيحة؟ وأيهم أفضل. وقد حكى ابن أبي الحديد رأي المعتزلة في ذلك فقال: "أتفق شيوخنا كافة، المتقدمون منهم والمتأخرون، والبصريون والبغداديون على أن بيعة أبي بكر بيعة صحيحة شرعية، وأنها لم تكن عن نص، وإنما كانت بالاختيار. واختلفوا في التفضيل، فقال قدماء البصريين كعمرو بن عبيد والنظام والجاحظ وثمامة بن الأشرس وهشام الفوطي وأبي يعقوب الشمام وجماعة غيرهم، وأن أبا بكر أفضل من علي، وهؤلاء يجعلون ترتيب الأربعة في الفضل كترتيبهم في الخلافة"[3].

---

(1) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، صححه الفرد جيوم، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد- القاهرة، ص480.

(2) أحمد أمين، ظهر الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص76-77.

(3) المرجع السابق، ص77.

والذي دعا إلى اتفاق بين المعتزلة على صحة خلافة أبي بكر، حتى من قال منهم بأفضلية علي على أبي بكر، أنهم رأوا علياً بايع أبا بكر غير مكره، فلا بد أن تكون بيعته صحيحة، ولا يصح أن يكونوا علويين أكثر من علي"[1].

وكون المعتزلة تاريخاً " رجال المعتزلة "وهو أهم العصور" الفرق الإسلامية " ففي التاريخ المعتزلة سنة 100 إلى سنة 265هـ ، ففي هذا العصر تكونوا ونموا، وبلغت دولتهم أوجها، فقد نشؤوا في أواخر العهد الأموي، وكانوا يكرهون الأمويين ويكرههم الأمويون[2].

وللمعتزلة آراء تختلف عن بقية الفرق الكلامية، كذلك هناك من يؤيدهم ومن يخالفهم. وهم قريبون من مذاهب المرجئة، و"أصحاب الحديث كبير خلاف في أمر الصحابة والولاية لهم. وإنما خلافهم في تفضيل بعض الأئمة العادلة عندهم على بعض، فأما ولاية الجميع والترحم عليهم والتقرب إلى الله بمحبتهم، فلا خلاف بينهم في ذلك، اللهم إلا من تولى من النابتة الفئة الباغية من أهل الشام، فإن المعتزلة تخالفهم في ذلك أشد الخلاف"[3].

ومن الدلالات الحضارية على فرقة المعتزلة، حيث تمتاز هذه الفرقة بنشاطها العملي، وفكرها بأن له علامة بارزة من علامات التبلور الحضاري العربي، الذي أخذ في القيام والشموخ بعد عصر الفتوحات وقيام الدولة العربية الإسلامية الكبرى. فنجد هذا التبلور الحضاري الذي جسدته المعتزلة، كان البشير بالمستقبل والحامل لعوامل التقدم، على عكس ما كانت تمثل تيارات وفرق أخرى من ردة حضارية أو قيم روحية بالقياس إلى ما يبشر به الإسلام"[4].

---

(1) المرجع السابق، ص77-78.

(2) المرجع السابق، ص90.

(3) أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي، حققه: نيبرج، دار قابس، بيروت، 1986، ص139.

(4) محمد عمارة، الفرق الإسلامية، ط13، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 1994، ص78.

لقد مثل الإسلام، من جانبه الديني والغيبي، دعوة عالمية، كانت الامتداد لـــدعوة الرسل الذين سبقوا، والرسالات التي انقضت. "فدين الله واحد، في كل زمان وفي أي مكان، على مر التاريخ"[1].

ومن هنا نستطيع أن نقول إن الجانب الغيبي كان الإسلام بكتابه العربي، ونبيـــه العربي، وقيام دعوته بين العرب، وهذا تجسيد لبعث عربي عملاق وشيك، فجـــاءت الدولة التي أقمها المؤمنون به، ومن الفتح الذي أزاحوا به عن الشرق حتى صار البناء السياسي والإداري لتنظيم الاقتصاد الذي قام في الدولة العربية الإسلامية الكبرى.

---

(1) المرجع السابق، ص78.

المبحث الثاني

الشيعة الإمامية

الشيعة:

لفظ الشيعة في أصله اللغوي يعني "الأتباع والأنصار"[1]، وهو يطلق على "أتباع أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب على سبيل الولاء والاعتقاد بأحقيته بالإمامة بعد الرسول صلوات الله وسلامه عليه وآله بلا فصل، ونفي الإمامة عمن تقدمه في مرام الخلافة"[2].

ويكتفي في تعريف الشيعة بالقول إنهم شيعة علي ابن أبي طالب. ويتناول شيخهم الطوسي الكلام عن النص والوصية، ويربط التشيع بالاعتقاد، فيكون علي إماماً للمسلمين بوصية من الرسول وبإرادة من الله[3].

ويذكر لنا إمام علم الكلام الشهرستاني(*) أن الشيعة "هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته: نصاً ووصية، إما جلياً وإما خفياً. واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده. وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة، وينصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولي، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله"[4].

---

(1) خليل الجر، المعجم العربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص729.

(2) أحمد حارس سحيمي، توثيق السنة بين الشيعة الإمامية وأهل السنة، ط1، دار السلام للطباعة، القاهرة، 2003، ص37-39.

(3) المرجع السابق، ص39.

(*) الشهرستاني: هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح، من فلاسفة الإسلام. كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة. يلقب بالأفضل. ولد في شهرستان (بين نيسابور وخوارزم) وانتقل إلى بغداد سنة 510هـ، فأقام ثلاث سنين، وعاد إلى بلده شهرستان، وتوفي بها سنة548هـ.

(4) الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سبق ذكره، ص96.

ويجمعهم القول "بوجوب التعيين والتنصيص وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر، والقول بالتولي والتبري قولاً وفعلاً وعقداً، إلا في حال التقية"[1].

وهناك من يخالفهم في ذلك كالزيدية، فلهم في تعدية الإمامة كلام وخلاف كثير. وعند كل تعدية وقوف ومقالة ومذهب وخبط. وهم خمس فرق: كيسانية وزيدية وإمامية وغلاة وإسماعيلية. وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال، وبعضهم إلى السنة وبعضهم إلى التشبيه.

أما الإمام الأشعري فقد عرف الشيعة بقوله: إنما قيل لهم الشيعة لأنهم شايعوا علياً رضي الله عنه، ويقدمونه على سائر المخلوقات رسول الله صلى الله عليه وسلم"[2].

ولا نجد في تعريفه أي ذكر للإيمان بإمامة ولد علي رضي الله عنه، مع أنه قال من لم يؤمن بهذا فليس من الشيعة عندهم، كما أنه أغفل التصريح ببعض الجوانب الأساسية في التشيع، كما سأله النص والعصمة وغيرها من عقائدهم المعروفة، ثم إنه نص في تعريفه على إخراج معتدلي الزيدية من وصف التشيع"[3].

أما ما ذكره العلماء بخصوص الشيعة الإمامية، بالتشيع لعلي وبأنه خليفة الرسول صلى الله عليه وسلم، فنراهم قد غالوا في تشيع علي حتى كانوا يرونه بمرتبة الإله.

أما المراد بالشيعة التي أعنيها (والكلام للأشعري) بالحديث، فهو التشيع الذي يستقي عقيدته ودينه من الأصول الحديثة الأربعة عندهم. "أما التعريفات التي أتى بها ابن حزم والشهرستاني والأشعري والتي اختارها الدكتور عبد الله الفياض ينقضه

---

(1) المرجع السابق، ص96.

(2) المرجع السابق، ص41.

(3) المرجع السابق، ص41.

بعض العقائد الأساسية عند الشيعة وهي عقائد: (العصمة والتقية والرجعة)(*) وغيرها، بحيث إنهم يغالون في كل عقيدة من عقائدهم، ويربطون وصف التشيع بالإيمان بتلك العقيدة، فلا نرى لهذه العقائد ذكراً في التعريفات"[1]. أما تعريف الشهرستاني "فيعتبر من أكثر التعريفات شمولاً لعقائد الشيعة. ومن هذا التعريف يتبين أن جميع فرق الشيعة، ما عدا بعض الزيدية، يتفقون على وجود اعتقاد الإمامة والعصمة والتقية. وسنرى أن الاثني عشرية يقولون بعقائد أخرى كالغيبة(**) والرجعة والبداء(***)...وغيرها"[2].

والشيعة هم عباد الأفراد المخلوقين، وتكمن عقيدتهم في وضع نسق فلسفي متناسق فيما بينهم، أي بين الاعتدال والغلو. والشيعة "إذا أطلقناها فقلنا شيعة فلان، قصدنا بهذا القول أعوانه وأنصاره"[3]. والمشايعة عندهم هي الموافقة والمناصرة ، فقد انقسم المسلمون عندما توفي ذو النورين، وهو خليفة المسلمين عثمان بن عفان،

(*) - العصمة: في اللغة المنع، وعصمة الله عبده. أما عند الإمامية فهي من المبادئ الأولية في كيانهم العقدي، بحيث يعتقدون أن الإمام كالنبي يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش.
- التقية: إن التقية جائزة في الدين عند الخوف على النفس. ويقول شيوخ معاصرون أن التقية أن تقول غير ما تعتقد لتدفع الضرر عن نفسك أو مالك أو لتحفظ كرامتك.
- الرجعة: أن الذي تذهب إليه الإمامة، أخذاً بما جاء عن آل البيت عليهم السلام. إن الله يعيد قوماً من الأموات إلى الدنيا في صورهم التي كانوا عليها.

(1) المرجع السابق، ص44.

(**) الغيبة: تعتبر الغيبة من العقائد الأساسية عندهم، وذلك لأنهم يرون أن الزمان لا يخلو من حجة الله عقلاً وشرعاً، ويعتمد الشيعة الإمامية سبباً آخر للغيبة هو أنها جرت تطبيقاً لسنة إلهية، كانت قد جرت في الأديان السماوية الأخرى، فلابد من حدوثها في الإسلام، أسوة بتلك الأديان.

(***) البداء: هو الظهور والانكشاف. تقول بدا بدواً وبدوا وبداءة، ويستخدم كذلك بمعنى منشأ الرأي الجديد. تقول بدا له في الأمر بداء، وبداه نشأ له فيه رأي. أما الشيعة الإمامية فينسبون البداء لله تعالى.

(2) المرجع السابق، ص44.

(3) عصام الدين محمد علي، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط1، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1994م، ص664.

حزبين: الأكبر، حيث كان من نصيب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب –رضي الله عنه– وهو فارس المسلمين النبيل، والحزب الأقل، وكان متشيعاً لمعاوية بن أبي سفيان.

وبعد مرور الوقت ارتبط حزب الشيعة بتأييده علياً رضي الله عنه، والقول بأن الخلافة كانت من حقه ولمن بعده من أبنائه وأحفاده الإمامة والولاية. وجاء في معنى الشيعة في القرآن الكريم: {فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلانِ هَذَا مِن شِيعَتِهِ وَهَـذَا مِنْ عَدُوِّهِ}[1]، بمعنى أنصاره.

أما تعريف الأشعري للشيعة فهو ينطبق على أول سلم التشيع، وهو تشيع الزيدية (ما عدا طائفة الجارودية) وبتعبير آخر هو تعريف للمفضلة من الشيعة، وهم الذين يفضلون علياً على أبي بكر وعمر وسائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم.

والشيعة الإمامية الاثناعشرية لا يعتبرون مجرد تقديم علي على سائر أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كافياً في التشيع، بل لابد من الاعتقاد بأن خلافة علي بالنص، واعتقاد أن خلافته بدأت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم"[2].

إن التعريفات التي قدمها أحمد سحيمي عن الشيعة الإمامية واضحة وصريحة في التوضيح بأن تعريف الشهرستاني، وهو أكثر التعريفات شمولاً لعقائد الشيعة، بتأكيد من الطائفة الجارودية والزيدية.

وبصدد الحديث عن الفرق الإسلامية، أي الشيعة الإمامية، نتحدث عن الجارودية من الزيدية، ويعرفون بأتباع المعروف بأبي الجارود. وقد زعمت هذه الفرقة أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على إمامة علي بالوصف دون الاسم، وزعموا أن الصحابة كفروا بتركهم بيعة علي. وقالوا أيضاً "إن الحسن بن علي كان هو الإمام

---

(1) المرجع السابق، ص664-665.

(2) المرجع السابق، ص44.

بعد علي، ثم أخوه الحسين، كان إماماً بعد الحسن"[1]. وافترقت فرقة الجارودية إلى فرقتين، فرقة قالت بأن علياً نص على إمامة ابنه الحسن، ومن ثم نص الحسن على إمامة أخيه الحسين من بعده"[2]. ومن ثم صارت الإمامة بعد الحسن والحسين شورى في عائلة ولديه الحسن والحسين، ومن خرج منهم شاهراً سيفه داعياً إلى دينه فهو عارف وعالم.

أما الفرقة الأخرى فتقول إن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي نص على إمامة الحسن بعد علي، وإمامة الحسين بعد الحسن"[3].

ثم بعد ذلك افترقت الجارودية في تعيين الإمام المنتظر، فمنهم من لم يعين واحداً بالانتظار، وقال بأن كل من شهر سيفه ودعا إلى دينه من ولدي الحسن والحسين فهو الإمام. كذلك السليمانية أو الجريرية منهم، وهؤلاء أتباع سليمان بن جرير الزيدي الذي قال بأن الإمامة شورى، وأنها تنعقد بعقد من أخيار الأمة. كذلك أجاز إمامة المفضول وأثبت إمامة أبي بكر وعمر، وزعم أن الأمة تركت الأصلح في البيعة لهما، لأن علياً كان أولى بالإمامة منهما"[4]، لا أن هناك خطأ في بيعتهما، يوجب كفراً أو فسقاً. فقد كفر سليمان بن جرير عثمان، بسبب الأحداث التي نقمها الناقمون وأهل السنة، كذلك يكفرون سلمان بن جرير لأنه كفر عثمان رضي الله عنه.

ونذكر فيما يلي بعض الآراء الكلامية في الإمامة. فقد أعلى الرافضة من شأن الإمام، وجعلوا الإمامة ركناً من أركان الدين، فجعلت فرقة منهم أن معرفة الأئمة واجبة، وأن من جهل الإمام فقد مات ميتة جاهلية. وقد حاولت فرقة من الفرق "أن

---

(1) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الدار النموذجية المطبعة العصرية، بيروت، 1998م، ص30.

(2) المرجع السابق، ص31.

(3) المرجع السابق، ص32.

(4) المرجع السابق، ص33.

تساوي بين الأئمة والرسل، فقالوا إن الأئمة تظهر عليهم بالمعجزات، كما تظهر على الرسل، لأنهم حجج الله سبحانه، كما أن الرسل حجج الله، لكنهم لا يجيزون هبوط الملائكة بالوحي على الأئمة"[1].

وقد اختلف الروافض في القول بجواز أفضلية الأئمة على الأنبياء، فقال قوم إنهم أفضل من الأنبياء والملائكة، ففضلهم على الملائكة دون الأنبياء دون الملائكة، ويرون أنه لا يجوز المعصية على الإمام، وهم معصومون، وأجازوا المعصية على الرسول، لأن الرسول إذا عصى فالوحي يأتيه من قبل الله ليصحح له الخطأ الذي وقع فيه، أما الأئمة فلا ينزل عليهم الوحي"[2].

وهناك فرقة قد أعلت من مرتبة علم الإمام "فزعمت فرقة منهم أن الإمام يعلم كل ما كان وكل ما يكون، ولا يخرج شيء عن علمه من أمر الدين ولا من أمر الدنيا"[3]. وهذا القول مغالى فيه، وهو مساواة علم الله تعالى بعلم الإمام.

ويذكر الشيخ محمد عبده أن الشيعة الإمامية يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة، وذلك بخلاف غيرهم من الفرق. وبهذا فإنهم يتقاربون في أكثر الأصول. وبهذا فإن الشيعة قلت: أكثر الشيعة توافق المعتزلة في أكثر الأصول، ولا تخالفها إلا في مسائل قليلة، أكثرها يتعلق بالإمامة، وهي بالفروع أشبه"[4].

والفرق التي تتحدث عن غلو في الإمام أقل غلواً في علم الإمام، فقالت بأنه يعلم كل أمور الأحكام الشرعية، وإن لم يحط بكل شيء علماً، وأنه يعلم كل ما يحتاجه الناس من الشرائع. أما ما لا يحتاجه الناس فقد يجوز ألا يعلمه الإمام"[5].

---

(1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، الدار النموذجية، بيروت، 1990، ص125-126.

(2) علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص165-166.

(3) المرجع السابق، ص168.

(4) الشيخ محمد عبده، بين الفلاسفة والمتكلمين، تحقيق: سليمان دنيا، ط1، دار إحياء الكتب العربية، حلب، 1958م، ص29.

(5) المرجع السابق، ص166.

إن الكلمات والعبارات التي قدمت لنا من خلال الكتب والمراجع التي سبق ذكرها عن الشيعة الإمامية، وأتى بها الشيخ محمد عبده، وما يتحدث عن الإمامة عند الفرق الأخرى مثل المعتزلة، وما قدمته لنا هذه الفرق ، ونرى أنهم قد أعطوا لنا المركز الأعلى. ومن التعريفات التي قدمت نجد أن هذا الكلام قد يكون غلواً في هذا العلم، بأن الإمامة لا تصح إلا في علي رضي الله عنه، وبأنه خليفة الرسول صلى الله عليه وسلم، كذلك يرون أن وضع الأئمة أفضل من الأنبياء، وهناك من قال بأفضلية الملائكة والأنبياء على الأئمة، وإن اختلف قوم من قوم في الأئمة ومرتبتها عندهم فنراهم يختلفون من قوم إلى قوم آخرين بهذه المراتب، فنجد أن اختلاف تلك الأقوام لا يضعهم في مرتبة واحدة، كذلك اختلافهم واضح في وضع الإمام بأنه يعلم كل شيء في أمور الحياة من الأحكام والقضايا الشرعية والحكم بها.

أيضاً جعل الإمام مسؤولاً تمام المسؤولية عن جميع مقتضيات الحياة، وأن الأئمة هم كذلك مسؤولون عن ترشيح من يخلفهم. كذلك بأن الأشياء التي لا تدخل في مقتضيات الحياة من احتياجات أساسية، فهي لا يجوز أن يعلمها الأمام، ولا يكون مسؤولاً عن معرفتها، لأنها غير ضرورية بالنسبة للإمام.

ويذكر الشهرستاني أن الشيعة الإمامية هم القائلون بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم نصاً ظاهراً، وتعييناً صادقاً من تعريض بالوصف، بل إشارة إليه بالعين. قالوا: وما كان في الدين والإسلام أمرهم من تعيين الإمام حتى تكون مفارقته الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة"[1].

أما تعريضاته التي قدمها لنا الشهرستاني فعلى سبيل المثال:

بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر ليقرأ سورة براءة على الناس في المشهد، وبعث بعده علياً ليكون هو القارئ عليهم، والمبلغ عنه إليهم، وقال: نزل

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سبق ذكره، ص106.

علي جبريل عليه السلام، فقال: يبلغه رجال منك، أو قال: من قومك [أحمد:319/2] وهو يدل على تقديمه علياً عليه. ومثل أن كان يؤمر على أبي بكر وعمر وغيرهما من الصحابة في البعوث. وقد أمر عليهما عمرو بن العاص في بعث، وأسامة بن زيد في بعث، وما أمر على علي أحداً قط"[1]. أما ما أتى به من تصريحات

في الإمامة لا معنى لها إلا أن تكون: أقضى القضاة في كل حادثة، والحاكم على المتخاصمين في كل واقعة، وهو معنى قول الله سبحانه وتعالى: {أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ}[2]. قالوا "فأولو الأمر" من إليه القضاء والحكم، حتى في مسألة الخلافة، لما تخاصم المهاجرون والأنصار كان القاضي في ذلك هو أمير المؤمنين علي دون غيره"[3].

إن الشيعة الإمامية تخص بذكر علي على أنه هو خليفة النبي صلى الله عليه وسلم، ويستشهدون على ذلك بما جاء في كتاب الله تعالى، وهو أن الله أمر العباد بطاعة الله ورسوله وأولي الأمر. وقد اتفق المسلمون بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم على ضرورة تنصيب الإمام. وعبر عن هذا أبو بكر بقوله: "وإن محمداً قد مضى لسبيله، ولابد لهذا الدين من قائم يقوم به. فانظروا وهاتوا آراءكم يرحمكم الله، فناداه الناس من كل جانب: صدقت يا أبا بكر، فكان الإجماع على هذا الوجه دليلاً على وجوب الإمامة"[4].

ونأتي على ذكر شيخ الإمام أبي الحسن الأشعري، وهو إمام أهل السنة، فكان يقول: "إن الإمامة هي خلافة الرسول في باب القيام مقامه من حيث إنفاذ الأحكام وإقامة الحدود، وجباية الخراج، وحفظ البيضة، ونصرة المظلوم، والقبض على أيدي

---

(1) المرجع السابق، ص106-107.

(2) المرجع السابق، ص159.

(3) المرجع السابق، ص107.

(4) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص482.

الضالين، من غير أن يكون إليه ابتداء شرع. وإنما يكون إليه ابتداء شـــرائع وتغـــيير شرع، وإنما يكون في ذلك كواحد من الأمة، يقيم الحدود على حسب ما دل عليـــه الكتاب والسنة"[1].

يذكر الأشعري في هذا النص أن الأحكام إنما مأخذها من الكتـــاب والـــسنة، والعمل بها واجب. وفي باب له بخصوص مذهبه في الإمامة وما يتصل بهـــا، يقـــول: "اعلم أنه كان يقول أبو الحسن الأشعري إن الإمامة شريعة من شرائع الدين، يعلـــم وجودها وفرضها سمعاً، وكذلك كان يقول: في الرسالة التي هي أصل الإمامة: إنهـــا غير واجبة عقلاً، وإرسال الرسل من مجوزات العقول، دون موجباتها فيه"[2].

وهناك واجبات يجب أن يذهب إليها الإمام، وصفات يتحلى بها، منها أنه يجب أن يكون بالعلم ظاهراً، وفي الفهم والفطنة بارزاً، ويحمله خصال الفـــضل في بـــاب الدين، كذلك في ضبط وحسن السياسة والاستقلال بما يتحمله من ذلك، ويتحلـــى بالشجاعة والعدالة والصيانة وحسن السياسة، وإن الشيخ الأشعري يقول: من استلم الإمامة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فهو أفضل أهل وقته وزمانه على الترتيـــب الذي مضوا عليه.

وقد اختلف المختلفون في إمامة علي رضي الله عنه:

1- فقال قائلون: "كان علي إماماً في أيام أبي بكر وعمر، وإن الأمر كان لـــه بنص النبي صلى الله عليه وسلم، وأن الإمامة ضلت حينما بعث غيره.
2- وقال قائلون: كانت الإمامة لعلي في حياة أبي بكر وعمر، وإنهما أخطآ في توليهما لما توليا خطأ لا يبلغ بهما الإثم.

---

(1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، مرجع سبق ذكره، ص108.

(2) المرجع السابق، ص188.

3- وقال قائلون: كان أبو بكر الإمام بعد النبي صلى الله عليه وسلم، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي ، وإن الخلافة بعد النبوة ثلاثون سنة، وهذا قول أهل السنة والاستقامة"[1].

قولهم في إمامة أبي بكر وطريقتها:

1- قال قائلون: وقف النبي صلى الله عليه وسلم ونص على إمامته.

2- وقال قائلون: لا، بل نص على إمامته بأمره أن يصلي بالناس، وقوله: "مروا أبا بكر أن يصلي بالناس"، وقوله:"اقتدوا بالذين من بعدي، أبي بكر وعمر".

وقالوا: قد دل الله سبحانه على إمامة أبي بكر في كتابه العزيز بقوله سبحانه وتعالى: {سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ}[2]. فجعل توبتهم مقرونة بدعوة الداعي لهم إلى قتال القوم، وهم أهل اليمامة، وأبو بكر دعاهم أو مارس ،فعمر دعاهم، وفي تثبيت إمامة عمر تثبيت إمامة أبي بكر"[3].

3- وقال قائلون: كان أبو بكر إماماً يعقد المسلمون له الإمامة، وإجماعهم على إمامته. وكان عمر إماماً بنص أبي بكر على إمامته، وكان عثمان إماماً باتفاق أهل الشورى عليه، وكان علي إماماً بعقد أهل العقد له بالمدينة.

4- وقال قائلون: كان أبو بكر إماماً، ثم عمر، ثم عثمان، وإن علياً لم يكن إماماً، لأنه لم يجتمع عليه، وإن معاوية كان إماماً بعد علي، لأن المسلمين اجتمعوا على إمامته في ذلك الوقت، (هذا قول الأصم).

---

(1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، مرجع سبق ذكره، ص143-144.

(2) سورة الفتح، الآية 16.

(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، مرجع سبق ذكره، ص144-145.

5- وقال قائلون بإمامة أبي بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، وأنكروا إمامة معاوية، وقالوا: لم يكن إماماً بحال"[1].

قولهم في إمامة عثمان:

1- قال أهم الجماعة: كان أبو بكر وعمر إمامين، وكان عثمان إماماً إلى أن قتل رحمة الله عليه ورضوانه، وقتله قاتلوه ظلماً.

2- وقال قائلون: لم يكن إماماً منذ يوم قام إلى أن قتل، وهؤلاء هو الروافض، وأنكروا إمامة أبي بكر وعمر.

3- وقال قائلون: كان مصيباً في الستة الأولى من أيامه، ثم إنه أحدث أحداثاً وجب بها خلعه وإكفاره، وهؤلاء هم الخوارج.

فمنهم من قال: كان كافراً مشركاً، ومنهم من قال: كان كفر نعمة، وثبتوا إمامة أبي بكر وعمر.

4- وقال قائلون: كان إماماً إلى أن أحدث أحداثاً استحق بها أن يكون مخلوعاً، وإنه فسق وبطلت إمامته، وهذا قول "الزيدية".

5- وقال أبو الهذيل: لا ندري قتل عثمان ظالماً أو مظلوماً[2].

إن هذه الأقاويل التي ذكرت فيما سبق عن قولهم في إمامة علي رضي الله عنه فيه ذكر لكل من قال بإمامة كل منه، وفيه تفضيل لكل من أيد أبا بكر وعثمان وعلياً، وقولهم بإمامته.

وقد نشأت فرقة الشيعة هي الأخرى لأسباب سياسية في المشرق، تمثلت في اختيار الخليفة. وقد ذكرنا آنفاً كيف تم اختيار أول خليفة لرسول الله صلى الله عليه

---

(1) المرجع السابق، ص 144-145.

(2) المرجع السابق، ص142-143.

وسلم وهو أبو بكر الصديق، فلم يستطيعوا قبول أن يكون خليفة النبي من غير آل بيته، وكان المجتمع أبوياً، أي ليس من الممكن أن تكون خليفة الأمة امرأة، "وأن لآل بيت الرسول ميراث الخلافة، يجب أن يكون من حق علي بن أبي طالب، وأنه أولى الناس بخلافة النبي"[1].

وترى الشيعة "أن الإمام الشرعي الوحيد من الناحية الروحية والزمنية على السواء هو الإمام المقرر لذلك بقرار إلهي، وهم يلقبونه باسم (الإمام) بدلاً من الخليفة، لأنه يتفق أكثر مع مكانته الدينية، ويشترط في الإمام أن يكون من عترة النبي، وهم يتعرفونه في كل عصر"[2].

وفرق الشيعة "تختلف اختلافات كثيرة فيما بين بعضها وبعض، ليس فقط فيما يتعلق بالأمور الدينية والشرعية والسياسية والاجتماعية، بل أيضاً فيما يتعلق بعدد الأئمة وأشخاصهم، فالإسماعيلية، ومنها انبثقت دعوى الفاطمية في المغرب، وسنتحدث الآن عنهم، وقفوا سلسلة الأئمة قبل المهدي، عند جعفر الصادق، إمامهم السادس المعصوم، والد المهدي إسماعيل، وأحد أحفاده وهو عبيد الله (الشيعي) صار من مهدي الفاطمية"[3].

فلابد للأمة من خليفة أو إمام، فكان بالإمكان أن يتجاوز الناس بتفكيرهم في الاختيار دائرة أهل الحل والعقد من الصحابة، وذلك في ضوء التطورات التي جرأت في تنصيب منصب الخلافة.

وهناك أدلة تاريخية على وجوب الإمام:

---

(1) عبد الرحمن بدوي، الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي، من الفتح العربي حتى اليوم، دار العرب الإسلامي، بيروت، ط151. "الترجمة ألفرديل"

(2) المرجع السابق، ص152-153.

(3) المرجع السابق، ص155.

أولها "إيمان الشيعة الاثني عشرية بوجوب النص من الله على الإمام، وهو رد فعل لوقائع التاريخ التي صدمت أمانيهم، فكان لابد أن تختلف نظرتهم إلى هذه الوقائع عن نظرة أهل السنة أو الفرق الأخرى، وكان لابد أن يفسروا الحوادث تفسيراً خاصاً من حيث صدوره عن حزب معارض للخلافة في الإسلام"[1].

أن نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم نزل دينه للناس كافة في كل زمـــان، وإذا لم يكن عالماً عن وحي، فليكن على الأقل سياسياً كسائر الساسة الذين لا يخفى عليهم بعض أمور رعاياهم، فقد عرف عنه "أنه لم يكن يترك المدينة، إذا خرج لحـــرب أو غزو، من غير أمير يخلفه عليها، فكيف نصدق عنه أنه أهمل أمر أمته إلى آخر الـــدهر دون قاعدة يرجع إليها المسلمون أو خلف بعده"[2].

والقول بأن الإمامة بعد ذلك إلى اتفاق أمته واختيارهم، "فمعناه أنه تعمد إيقاع أمته في منازعات دائمة تفضي إلى إزهاق النفوس وإضعاف القوى، وذهاب الإيمان؛ إذ كيف يتفق أهل البلد الواحد على حكم واحد، فضلاً عن أمة كبيرة"[3].

"والإمامة بعد ذلك لم تكن يوماً بالاختيار أو الشورى أو رضى الأمة؛ إذ تعـــين عمر بالنص من أبي بكر، وعثمان بالشورى، في ستة حددهم ونص عليهم عمـــر، ثم عهداً صرفاً، فانقلبت من حق الاختيار إلى النص من الخليفة على من يتبعه"[4].

إن تاريخ الخلافة الإسلامية منذ بدايتها حتى سقوطها لم تكـــن بالاختيـــار، أي اختيار الناس بأخذ الآراء، فكانت بالاختيار لفئة محدودة، ثم يمضي أمرهم في الناس، و لم يتم اختيار البيعة إلا لأبي بكر وعلي رضي الله عنهما.

---

(1) أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، مرجع سبق ذكره، ص99-101.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع السابق، ص 101-102.

(4) المرجع السابق، ص102.

المبحث الثالث

الخوارج

تشير الأحداث السياسية، وما جرى من حروب في المجتمع الإسلامي إلى أنها كانت سبباً في ظهور الفرق والأحزاب، وأنها أدت إلى انقسام المسلمين بين من هو مؤيد لعلي ومتشيع له، وهم الشيعة، وبين من هو خارج عليه ومكفر له، لقبوله التحكيم، وهم الخوارج.

فالخوارج هم الذين خرجوا على علي بن أبي طالب، وهم حزب سياسي ديني، قام في وجه السلطة القائمة من أجل الدين، كما فهموه، وهم لا يعدون أنفسهم خارجين عن الدين، بل خارجين من أجل الدين. وذلك من أجل إقامة شرع الله. وقد أطلقت عليهم مسميات كثيرة، تحمل أسماء وألقاباً منها "الخوارج"، وذلك لقولهم الشهير "شرينا أنفسنا في طاعة الله".

وقد ارتبطت نشأة الخوارج بالأحداث التي نشأت بين علي بن أبي طالب ومعارضيه.

ألقاب الخوارج:

1- الخوارج:

لقبهم خصومهم بهذا اللقب وذلك لخروجهم على الأئمة أو لأنهم خرجوا عن الدين، في حين أن الخوارج يرفضون هذا التعليل، ويرجعون لقبهم إلى تسمية قرآنية تدل على الجهاد في سبيل الله، وأنهم "خرجوا من دار الفناء إلى دار البقاء"[1]. وذلك لقوله تعالى: {وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ}[2].

---

(1) عبد الفتاح أحمد فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، ط2، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2003، ص18.

(2) سورة النساء، الآية 100.

2- الحرورية:

وذلك نسبة إلى حروراء، وهو المكان القريب من الكوفة، حيث خرجوا إليه، وفارقوا علياً رضي الله عنه "بعد أن رفضوا التحكيم". ويذكر الداعي الإسماعيلي أبو حاتم الرازي أن علياً هو الذي أطلق على الخوارج اسم الحرورية"[1]، حيث قال لهم متسائلاً: "ما أسميكم؟ أنتم الحرورية لاجتماعكم بحروراء"[2].

3- المحكمة:

يطلق عليهم هذا اللقب نسبة للشعار الذي أعلنوه في أعقاب موقعة صفين، وهذا "بعد رفض التحكيم؛ إذ قالوا: لا حكم إلا لله"[3].

4- الشراة:

وهو من الألقاب المحببة لدى الخوارج، فهم يسمون أنفسهم بهذا الاسم لأنهم قالوا: "شرينا أنفسنا من الله، نقاتل في سبيل الله، فنقتل ونقتل[4]، واحتجوا بقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ}[5].

5- المارقة:

هناك أحاديث كثيرة ترد في وصف الخوارج وعدة ألقاب تطلق عليهم، ومن بين هذه الأحداث ما ورد في الخبر من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بصدد تقسيم بعض الغنائم على المسلمين، فقام إليه رجل من تميم، يقال له عبد الله بن ذي

---

(1) المرجع السابق، ص18.

(2) المرجع السابق، ص18.

(3) المرجع السابق، ص18.

(4) المرجع السابق، ص19.

(5) سورة التوبة، الآية 111.

الخويصرة، فقال: لقد رأيت قسمة ما أريد بها وجه الله. فغضب رسول الله حتى تورد خده، ثم قال: "سيخرج من ضئن[*] هذا الرجل قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية"[1].

بيد أن الخوارج يرفضون الاعتراف بأنهم المارقة الذين انحدروا من صلب هذا الرجل، لأنه خاطب الرسول بهذا الأسلوب الفج.

أول الخوارج وأشدهم وكبار فرقهم وما يجمعهم:

"اعلم أن أول من خرج على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه جماعة ممن كان معه في حرب صفين، وأشدهم خروجاً عليه ومروقا من الدين الأشعث بن قيس الكندي، ومسعر بن فدكي التميمي، وزيد بن حصين الطائي، حين قالوا: "القوم يدعوننا إلى كتاب الله، وأنت تدعونا إلى السيف"[2]. حتى قال: "أنا أعلم بما في كتاب الله، انفروا إلى بقية الأحزاب، انفروا إلى من يقول: كذب الله ورسوله، وأنتم تقولون: صدق الله ورسوله"[3].

وكان من أمر الحكمين "أن الخوارج حملوه على التحكيم أولاً، وكان يريد أن يبعث عبد الله بن عباس رضي الله عنه، فلم يرض الخوارج بذلك، وقالوا: هو منك، وحملوه على بعث أبي موسى الأشعري، على أن يحكم بكتاب الله تعالى، فجرى الأمر على خلاف ما رضي به، فلما رضي بذلك خرجت الخوارج عليه"[4].

إن كثرة الفرق، التي ذكرة لذا الفرقة الأم تعني اختلافهم فيما بينهم في بعض الأمور التفصيلية، ولكن يجمعها بعض المبادئ العامة، وهناك بعض المبادئ التي تشير إليها فرقة الخوارج، ومنها رأيهم في الإمامة.

---

[*] أي من عنصره وذريته ونسله.

(1) المرجع السابق، ص19.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سبق ذكره، ص75.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع السابق، ص76.

لا شك أن موضوع الإمامة قد استحوذ على فكر الخوارج، ولم تكن فرقة الشيعة هي نفسها التي تهتم وحدها باستثناء النجدات. ومن نتائج الاختلاف حول مبدأ الإمامة كانت نشأة الخوارج أيضاً. وبهذا نرى أن للخوارج يرون وجوب الإمامة. ويقول ابن حزم "اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الإمامة واجب عليها"[1].

إن هدف الخوارج الأساسي هو إقامة حدود الدين، ولا يخفى دور السلطة في تحقيق ذلك. لهذا نرى أن الخوارج علقوا أهمية كبيرة على الإمامة، وقالوا إن في صلاحها صلاح الأمة واستقرارها، وفي فسادها فساد للأمة، حتى أن إحدى فرقهم وهي البهيسية، ترى في كفر الإمام كفراً للرعية بأسرها، ويرجع ذلك إلى أهمية دور الإمام " أن يكون" صالحاً وإلى ضرورة إصلاح العوج الموجود عند الإمام لغير الصالح، لأنه يترتب عليه مصير الأمة، وأنهم مرتبطون مع بعضهم بعضاً، ويقدمون شروطاً ينبغي على الإمام التقيد بها. ومن بين هذه الشروط "أنه لا يجوز أن يكون الإمام قرشياً، وليس بلازم أن يكون الإمام قرشياً"[2]. أري بأن الخوارج خرجوا على علياً وهو من قريش

وتمسك الخوارج بأن القرآن الكريم لم يذكر نسلاً معيناً تكون منه الإمامة، بل اشترط العدل في الحاكم. يقول الله تعالى: {وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً}[3].

---

(1) علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص178.

(2) المرجع السابق، ص179

(3) سورة النساء، الآيتان، 58-59.

وهذا يعني أن القرآن الكريم لم يشترط أن يكون الإمام من قبيلة قريش أو من غيرها، فالمعنى الذي ذكر في القرآن يدل على العموم، ولا يمكن تخصيصه بقريش.

إن الذي ذهبت إليه الخوارج من أن الإمامة تكون في غير قريش مخالف لرأي الشيعة بإمامة علي بن أبي طالب، وهو قرشي، وألا تخرج الإمامة من سلالة علي، وإن خرجت الإمامة من عنده فهو ظلم له.

ويقول الخوارج إن جواز الإمامة في غير قريش نابع من نظرتهم إلى مفهوم الدولة في الإسلام. فهم يهدفون إلى إمامة أمة إسلامية، أساسها الدين، ولا تقوم الإمامة فيها على فئة معينة دون أخرى، فهي تشمل جميع فئات المسلمين، وكل مسلم يتمتع بالحقوق ذاتها التي يتمتع بها غيره من المسلمين، وعليه الواجبات نفسها، وليس ثمة تفاضل بينهم إلا بالتقوى والعمل الصالح، ولا يوجد تميز لطبقة دون أخرى، ولا لنسل معين على غيره. وهذا الكلام دليل على أن الخوارج لها نظرة تنبع من ضرورة إقامة مبدأ المساواة الذي يقوم على دعوة القرآن الكريم.

أما عن باقي الشروط اللازم توفرها في الإمام فلا خلاف كبيراً بين الخوارج وغيرهم، فهم يرون ضرورة أن يكون الإمام عالماً بالدين، مجتهداً فيه، وله خبرة بأمر الحروب وإقامة العدل، علاوة على بعض الشروط العامة التي يجب توفرها فيه، كأن يكون ذكراً فلا يجوز إمامة امرأة"[1].

ومن هنا نرى أن "جميع الخوارج فيما يروي عنهم الأشعري يقولون باستخدام السيف لإزالة أئمة الجور، ومنعهم من أن يكونوا أئمة بأي شيء، فذروا عليه بالسيف أو بغير السيف"[2].

---

(1) علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية، مرجع سبق ذكره، ص180-181.

(2) المرجع السابق، ص181.

من خلال ما قدمه الخوارج يتضح لنا موقفهم الـديمقراطي، وعـدم التمييـز العنصري في اختيار الإمام، كما يعبر موقفهم بجلاء عن الوقوف في وجـه الحـاكم الظالم، لأنهم كانوا يرفضون الحاكم الظالم الذي لا يحكم بما جـاء في كتـاب الله، وذلك يتفق مع طبيعتهم الثورية، التي تحث على مقاومة الظلم والتصدي له، وكـان هدفهم الأساسي والأسمى هو إقامة دولة تطبق حدود الله (أي الدين) على الحـاكم والمحكوم على حد سواء.

إن هذه المواقف التي اتخذها الخوارج ليست من عندهم، بل هـي موجـودة في الكتاب والسنة، وهي تطبيق حدود الله ورسوله، وهو الحكـم بالعـدل والمـساواة وتطبيق الشرع.

وذكر واصل بن عطاء أن الخوارج "أول حزب سياسي ظهـر علـى مـسرح الأحداث السياسية، صدعوا بآرائهم عندما نزلوا البحر ورائهم "[1]، وقالوا: إن أمير القتال ثبت بن ربعي التميمي، وأمير الصلاة عبد الله بن الكواء اليشكري، والأمـر شورى بعد الفتح، ولبيعة الله عز وجل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[2].

ومعنى ذلك أن الإمامة عند الخوارج كلها، إلا النجدية، "تصلح في إفناء النـاس كلهم، بشرط أن يكون قائماً بالكتاب والسنة وعالماً بها"[3].

كذلك نرى أن "مواقف هذا الحزب في قضية الإمامة وآراءه فيها قـد رفـضها الحزب المقابل، وهو حزب الشيعة الذي ادعى أن الإمامة ليست من المصالح الدنيوية التي يوكل أمرها إلى الأمة، بل هي ركن من أركان الدين"[4].

---

(1) سليمان الشواشي، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، الدار العربيـة للكتـاب، طـرابلس، 1993م، ص282-283.

(2) المرجع نفسه،ص 283

(3) المرجع نفسه، ص283

(4) المرجع نفسه، ص283.

كما عرفنا أن نشأة الخوارج كانت نشأة سياسية، وعلى الرغم من اختلافهم في المكان، الذي يعشون فيه إلا أنهم يعابنون منه الخروج لاأنهم ، لم يتـــأثروا بالمـــسائل الفكرية، رغم التيارات التي مروا بها، وظلوا أوفياء ومجمعين على القضايا الـــسياسية التي استدعت نشأة فرقتهم، بما أدى إلى تميز هذه الفرقة عن سواها. كذلك نجد لديهم عدة ميزات يمتازون بها وهي:

- "فهم مع إمامة الصالح، بصرف النظر عن نسبه ولونه، وهـــم مـــع الثـــورة المستمرة والخروج الدائم، وتجريد السيف ضد أئمة الجور، وهو المبدأ الذي وافقهـــم فيه آخرون، وهو في تقييم التاريخ السياسي الإسلامي مع إمامة أبي بكر وعمر ومـــع إمامة عثمان، قبل أن تحدث الأحداث في السنوات الأخيرة في الإمامة"[1].

"وهم يبرؤون من أصحاب الجمل، وكذلك من معاوية وبني أمية ومن والاهـــم، وهم مع الاختيار والبيعة كطريق لنصب الإمام، وضد فكر الشيعة في الوصية والنص، وهم يرون أن الإمامة من الفروع، وينكرون قول الشيعة إنها مـــن أصـــول الـــدين، فمصدرها عندهم ليس الكتاب ولا السنة، وإنما الرأي. وهم يرون أن مرتكبي الذنوب الكبيرة كافرون مخلدون في النار، وكانوا يعنون بهم أساساً بني أمية وولاتهم ونظامهم السياسي والعسكري"[2].

يرون بأنهم يقدمون بتقديم أفكار جديدة تخدم المجتمع الإسلامي

"وهو يقولون بالعدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عـــن المنكر. وعموماً فإن للخوارج تقاليد اشتهرت عنهم في القتال، وزهداً اتصفوا بـــه في الثروة، فحررهم من قيود الحرص على الاقتناء، وأعانهم على الانخراط في الثـــورات

---

(1) حسن صادق، جذور الفتنة، مرجع سبق ذكره، ص168.

(2) المرجع السابق 154

والرحيل في ركاب الجيوش الثائرة، ونسك وتقوى سجلها لهم خصومهم من كتاب المقالات وشجاعة في سلوكهم"[1].

إن الذي يعنينا من فرقة الخوارج هنا "هو ما يرتبط بموضوع الإمامة الذي نبحث في علاقته بنشأة الفرق الإسلامية، وفيما يخص الخوارج نجد أمرين:

الأول: فلسفتهم في اختيار الأئمة الذين نصبوهم عليهم في ثوراتهم والمجتمعات التي نجحوا في إقامة سلطانهم عليها.

الآخر: الثورات الكبيرة والكثيرة وشبه المستمرة التي قاموا بها وعلاقتها بالصراع على السلطة ومنصب الإمامة بالذات[2].

إن هاتين النقطتين لهما علاقة وثيقة بتأسيس الإمامة واختيارها عن طريق التشاور والرأي المتبادل. وللخوارج فلسفة خاصة بهم في الإمامة، فهي عندهم الأصل في القواعد التي حكمت موقفهم منها، فهم يختارون الإمام دون التقيد بالنسب أو اللون أو الجنس، فإنهم يخلعون من لا تتوفر فيه هذه الشروط، ويخلعون كذلك من يطغى عليهم وعلى الأمة.

الأمويون وقوى المعارضة:

بعد أن وضعت الحرب أوزارها بين الإمام علي الخليفة الشرعي وبين معاوية وهو الوالي المعزول، لم يخطر على بال الإمام علي رضي الله عنه، وأكفاء صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث نتائجه ، وما اتخذ معاوية من وسائل وتدبير سياسة وخداعها، وهو أن نتائج التحكيم لم تكن من وجهة نظر عادلة، وذلك من عدة وجوه: فمن وجه لم يكن للحرب أسباب شرعية، تدفع بوال معزول كمعاوية أن

---

(1) المرجع السابق 154

(2) المرجع السابق، ص168.

يعلن حرباً على الخليفة الشرعي، ومن وجه يعد بخروجه خارجاً على إجماع الأمة على اختيار الإمام علي، فكيف تكون حرباً عادلة"[1].

إن فهم الأحداث كما وقعت يشير إلى أن أهل الشام قد خرجوا تحت قيادة معاوية، لأنه وال معزول، يشقون عصا الطاعة على إجماع الأمة، وعلى الإمام الشرعي، وخارجين على الشرعية. ومما يثير العجب أن تلك الجماعة التي خرجت على الخليفة تطورت خصومتها من المناداة بحق ولاية معاوية للشام، إلى المناداة باستوائه على عرش الخلافة، فتبلد مفهوم الخلافة وهو القائم على مبدأ الشورى والمبايعة بين الجماعة الإسلامية، إلى وجود تمرد وتآمر واغتيال سياسي، وأصبح السيف هو الحاكم والفاصل في شأن نظمه ما جرى عليه الخلفاء الراشدون وهو الانتخاب ثم المبايعة، وفق مبدأ الشورى، فخالف سنة الخلفاء، وجعل الحرب والغلب والقهر وسائله"[2].

التاريخ السياسي للخوارج:

كان للخوارج تاريخهم السياسي في العصر العباسي. "كان نظر الخوارج إلى خلفاء بني العباس كنظرهم إلى خلفاء بني أمية كلهم، لا يصلح للخلافة، ولم يختر اختياراً حراً صريحاً، ولم يستوف الشروط التي يجب توفرها في الإمام، وكلهم يجب الخروج عليه، ومقاتلته وعزله، إن أمكن، وقتله إن أمكن"[3].

وكان لهم أدب، توفرت فيه كل العناصر التي تكون الأدب، "عقيدة راسخة لا تزعزعها الأحداث، وتحمس شديد لها، تهون بجانبه الأرواح والأموال، وصراحة في القول والعمل لا تخشى بأساً، ولا ترهب أحداً، وديمقراطية حقة لا ترى الأمير إلا

---

(1) محمد إبراهيم الفيومي، الخوارج والمرجئة، تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 2003م، ص109.

(2) المرجع السابق، ص109.

(3) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، ط10، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 2000، ص337-340.

كأحدهم، ولا العظيم إلا خادمهم، ورسم الطريق الذي ينبغي أن يسلكوه رسماً مستقيماً واضحاً لا عوج فيه ولا غموض، يجب أن يعدل الخليفة والأمراء، وألا يقاتلوا أحداً حتى يعزلوه أو يقتلوه، ويجب أن يسير المسلمون حسب نصوص الكتاب والسنة، من غير أن ينحرفوا عنها قيد شعرة"[1].

إن لكل فرقة أدباً له لون خاص، يجعله يختلف عن أدب المعتزلي أو الشيعي، فكذلك أدب المعتزلة أدب فلسفي، أما أدب الشيعة فهو أدب حزين وغاضب، أما أدب الخوارج فهو أدب القوة وأدب الاستماتة في طلب الحق ونشره، وأدب التضحية، فلا تستحق الحياة البقاء بجانب العقيدة، وهو أدب التعبير البدوي، ولهم صفة أخرى هي أن أشخاص الخوارج يغضبون للعقيدة الإسلامية عامة، ولهم ثقافة عربية خالصة، لا أثر فيها للفلسفة اليونانية، كما في ثقافة المعتزلة، أو للفرس كما في ثقافة الشيعة، فثقافة الخوارج ثقافة أدبية لغوية على نمط عربي، وثقافة إسلامية على النحو المعهود في عصرهم، وذلك لتفهم الكتاب والسنة، فإن جادلوك جادلوا في الدين باحتجاج بظواهر النصوص، وتمسك بحرفيتها، فكان على أدبهم هذا الطابع.

---

(1) المرجع السابق، ص340.

الفصل الثالث
مشكلة الإمامة في نظر المعاصرين

المبحث الأول: الديمقراطية المعاصرة ومفهوم الإمامة عند هنري كوربان

أولاً:مفهوم الديمقراطية غير المباشرة.

ثانياً: مفهوم الديمقراطية المباشرة.

1- الديمقراطية المباشرة.

2- الديمقراطية المباشرة وفكرة الشورى.

ثالثاً: مفهوم الإمامة عند هنري كوربان

1- حياته ومؤلفاته

2- مفهوم الإمامة عنده.

المبحث الثاني: النظرية العالمية الثالثة وموقفها من الإمامة وفكرة الشورى

المبحث الأول

الديمقراطية المعاصرة ومفهوم الإمامة عند هنري كوربان

أولاً ـ مفهوم الديمقراطية غير المباشرة:

يرجع مصطلح الديمقراطية، كما هو معلوم، كمصطلح سياسي لغوي، إلى أصل يوناني. ومن المعروف أيضاً أن ثقافة أوروبا الحديثة تضرب بجذورها في التراث اليوناني والروماني الوثني. فالأصول والمعاني والتقاليد التي نشأت عنها نظم الحكم الغربي كانت نتائج ذلك التراث، كما أن الديمقراطية التي تناولها الفكر اليوناني القديم كانت تحمل كل ظلال الكلمة المعاصرة. فقد كانت تعني "حكم الشعب الرشيد"، وبتعبير آخر "حكم الدهماء من العامة".

ولم تعرف اليونان بالطبع الديمقراطية التي نعهدها اليوم، بل عرفتها في مجال ضيق من خلال ممارسة مباشرة في دولة محددة. أما في التطبيق الأوروبي المعاصر فكان بدؤها أيضاً حكماً مباشراً من تلقاء الشعب"[1].

والديمقراطية بمفهومها المعروف وهو "حكم الشعب لخير الشعب" إنما يحتاج إلى الصبر والحذر وحسن النية والشعور بالمسؤولية والرغبة الفعالة للحرية والتقدم والسعادة"[2]، وذلك في ظل الحرية والمساواة.

ومن هنا اختلفت مفاهيم الديمقراطية، بل ارتبطت بالنظام الجمهوري غير المتوارث. وهذا الارتباط وثيق الصلة بموضوع الإمامة وعلاقته بالخلافة، وبعدم توارث الحكم[1].

---

(1) عبد الرحمن عمر القاضي، مفهوم الشورى والديمقراطية في ضوء الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر: إشكالية العلاقة بين الشورى والديمقراطية، ج2، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، 1997، ص38-39.

(2) المرجع السابق، ص41.

والحديث عن الشورى ليس بمنأى عن ذلك، لما لها من مزيد صلة بالديمقراطيـــة، فهما وجهان لعملة واحدة، من حيث إن جوهر الشورى هو مبدأ إسلامي لا يختلف عن جوهر الديمقراطية. ولذا يقول عبد السلام المزوغي: "إن جوهر الديمقراطية هـــو بالقطع متفق مع جوهر الإسلام، إذا رجعنا إليه في مصادره الأصلية من القرآن والسنة وعمل الراشدين من خلفائه"[2]. فاختيار الحاكم بموجب الشورى، إنما يعد اقتراباً من روح الديمقراطية. وكذلك اختيار الحاكم بموجب مبدأ الديمقراطية المباشرة إنما يقترب من من روح مبدأ الشورى الذي حث عليه الإسلام. وذلك لأن المضمون الأصـــيل للديمقراطية هو إقامة نمط من العلاقات القانونية المتكافئة تسود كافة مراتب النظـــام القانوني، وتشمل كافة مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهذه هـــي الديمقراطية التي تهدف إلى تحرير الأفراد من الخوف والحاجة، وتحافظ على أكبر قـــدر ممكن من حق الإنسان الطبيعي في الحياة.

وتتحقق مراقبة الشعب نفسه بنفسه بمقدار مشاركة الإنسان في أمـــور الدولـــة، وبهذا يكون حاكماً ومحكوماً في آن واحد. ما يكون سبباً في التزامه بكل القـــوانين، من حيث إنه قد شارك في وضعها.

وبهذا الفهم لا تعد الديمقراطية امتيازاً يمنحه إنسان لإنسان آخر، بل هـــي حـــق طبيعي يتفق مع فطرة الإنسان التي خلق عليها.

وفي ضوء هذا نستطيع القول إن وضع القوانين أو تنفيذها أو مباشرة أمور الدولة السياسية وفقاً لأهواء قلة من الشعب، لا تعد من الديمقراطية المباشرة في شيء. كما

---

(1) راجع الفصل السابق، ص41

(2) عبد السلام المزوغي، سلطة الشعب تجسيد للشورى والديمقراطية: تجارب معاصرة في ممارسة الشورى والديمقراطية، ج3، المركز العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر، طرابلس، 1997م، ص155-156.

أنها لا تعني أيضاً أن يمارس الشعب سلطة مطلقة بعيدة عن الالتزام بما تفرضه الشريعة وفقاً لهواه.

ثانيا- مفهوم الديمقراطية المباشرة وفكرة الشورى:

1- الديمقراطية المباشرة:

يقصد بالديمقراطية المباشرة النظام الذي يجعل من الشعب هيئة حاكمة تمارس شؤون الحكم بنفسها، دون وساطة أو إنابة. أي أنها "النظام الذي يقوم على تولي المواطنين بأنفسهم مباشرة مظاهر السيادة"[1]. وهي بهذا المدلول تحقق الاستقلال لجميع أفراد الشعب، وتجعل منه الهيئة الحاكمة التي تملك السلطات التشريعية والتنفيذية، كما تعني أيضاً حرية الإنسان التي تحترم حريات الآخرين، وتقف عند حدودها.

وهذا مفهوم من تعريفها بأنها "حكم الشعب بالشعب"[2]، ما يعني أن هناك ترابطاً وثيقاً بين الحرية والديمقراطية، بحيث لا نجد حرية بدون ديمقراطية، والعكس صحيح. ومن هنا حظيت الديمقراطية كمفهوم إنساني بالاهتمام والدراسة من قبل المفكرين والفلاسفة الاجتماعيين. وهكذا فإن الديمقراطية المباشرة، أو سلطة الشعب، تقوم أساساً على ممارسة الجماهير المباشرة، وعلى جميع المستويات، شؤون الحكم في المجالات المختلفة، في حرية تامة، من خلال المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية"[3].

---

(1) عبد السلام المزوغي، حبيب وداعة، تطور الفكر السياسي، ط2، المركز العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر، القاهرة، 1990، ص93-94.

(2) عبد الفتاح شحادة، الديمقراطية بين النظرية العالمية الثالثة والمفاهيم المعاصرة، ط1، المركز العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر، بنغازي، 1996، ص13.

(3) الديمقراطية، الملتقى العالمي الثاني حول النظرية العالمية الثالثة (الكتاب الأخضر)

وقد ذكر معمر القذافي أن الديمقراطية هي "إيجاد أداة حكم ليست ممثلة عنه ولا نائبة، (فلا نيابة عن الشعب والتمثيل تدجيل)[1]. وهو بذلك يخالف المفاهيم التقليدية للديمقراطية، من جهة افتقارها للتنظيم الشعبي على المستويات الدنيا، وخلوها من الجدية، ما يحول دون تطبيقها على أرض الواقع.

ولذلك نراه يصف التجربة الإغريقية على سبيل المثال بأنها "مفتقرة إلى إمكانية التطبيق على أرض الواقع، وخالية من الجدية، لفقدانها التنظيم الشعبي على المستويات الدنيا"[2].

وهذا يعني أن الديمقراطية الإغريقية كانت تعبيراً عن الانقسام الطبقي المنظم، بدليل أن المستويات الدنيا لم تكن حريصة على حضور الاجتماعات السياسية اليومية للمشاركة التامة في وضع وصنع القرار السياسي. وهذا على خلاف الكتاب الأخضر، الذي تبنى نظرية الديمقراطية المباشرة، في عصر يموج بالنظريات العالمية. كما انتقد النظريات التي سبقته، كالرأسمالية والماركسية. وهكذا فالديمقراطية المباشرة تسعى لطرح نفسها على أنها "تبشير للجماهير بالخلاص النهائي من كل قيود الظلم والاستبداد والاستغلال والهيمنة السياسية والاقتصادية، بقصد قيام مجتمع كل الناس...كل الناس فيه أحرار، حيث يتساوون في السلطة والثروة والسلاح، لكي تنتصر الحرية الانتصار النهائي والكامل"[3].

---

(1) معمر القذافي : الكتاب الأخضر ، ط، بنابر ، 1984 ، المركز العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر، طرابلس، ليبيا ، ص ، 11

(2) عوض السيد الكريبي، ندوة الفكر السياسي المعاصر، الديمقراطية: المفهوم والممارسة، ط1، المركز العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر، طرابلس، الجماهيرية، 1996، ص184.

(3) المرجع السابق، ص185.

وهذا الفهم للديمقراطية ليس مجرد كلام عنها، بل تم تأكيده عملياً بقيام الشعب بحكم نفسه بنفسه، حيث أصبح الحكم للمواطنين يتساوون فيما بينهم في الأمور الداخلية والخارجية للدولة. وبهذا ينتهي التعريف البالي للديمقراطية بأنها: رقابة الشعب على الحكومة، ليحل محله التعريف الصحيح وهو أنها: "رقابة الشعب على نفسه"[1]، فالديمقراطية في النظرية العالمية الثالثة هي "الحكم الشعبي" وليست "التعبير الشعبي". وعلى هذا فالنظام الديمقراطي، وفقاً لهذه النظرية، يشبه بناء متماسك الأركان، كل طابق فيه مبني على ما تحته.

فهناك المؤتمرات الشعبية الأساسية، والمؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية للشعبيات، إلى أن تلتقي كلها في جلسة مؤتمر الشعب العام. وليس هناك، على حد تعبير الكتاب الأخضر، أي تصور آخر للمجتمع الديمقراطي على الإطلاق غير هذا التصور.

وعلى هذا فالديمقراطية المباشرة يقصد بها، كما جاء في الكتاب الأخضر، "نظام الحكم الذي يجعل من الشعب هيئة حاكمة، يمارس شؤون الحكم بنفسه، دون وساطة أو إنابة في هذا الأمر. فهي نظام يقوم على تولي المواطنين بأنفسهم ومباشرة ممارسة مظاهر السيادة. ومن هنا تكون الديمقراطية المباشرة ديمقراطية كاملة تقوم على إلغاء الحاجز والوسيط بين الشعب والسلطة"[2]، وذلك حتى يتسنى للشعب تسيير أموره من خلال قناعته بأن نظام الشورى يتحقق فيما بينهم عملياً، بطريقة سلسة، وفي شكل ديمقراطي.

---

(1) معمر القذافي، الكتاب الأخضر، ط1، 1424، المركز العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر، طرابلس، 1996، ص 49.

(2) عبد السلام المزوغي، تجارب معاصرة في ممارسة الشورى والديمقراطية، ج3، ط1، المركز العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر، طرابلس، 1997، ص158.

ولو نظرنا إلى الديمقراطية المباشرة في هذا الإطار من منظور الشريعة الإسلامية، فلن نجد فرقاً بينها وبين الشورى، وإن بدا ما ظاهره ذلك، فهي فروق من جهة الشكل لا المضمون، وبعبارة أخرى من حيث التسمية فقط.

وعلى ذلك فمفهوم الديمقراطية الإسلامية، وتحديداً في العالم الإسلامي، يدور، في المقام الأول، حول تعريفها بطريقة تتواءم مع تنامي وتزايد المطالبة بالمشاركة الشعبية السياسية، وفي المقام الثاني حول الرغبة الحثيثة في بناء حكم إسلامي واضح وأصيل. وبذلك يتجلى أمامنا أمران للتعريف بالديمقراطية:

أولهما "المنظورات المتعددة والمتغيرة المعنى للديمقراطية في الغرب.

وثانيهما الاختلافات الدينامية لطرق تناولها، والقائمة في العالم الإسلامي المعاصر، فالمسلمون في العالم على اطلاع واسع على الحوارات الجارية في الغرب حول الديمقراطية، ويتأثرون بها إلى حد ما. وهذا يتطلب عرضاً لهذين الأمرين وتوضيحاً لهما"[1].

وجدير بالذكر أنه على الرغم من أن العالم الإسلامي قد شهد انبعاثاً إسلامياً مهماً، وبشكل واضح ملموس في آن واحد، "إلا أننا لن نغفل عن الإقرار بأن هناك بعض الحكومات في العالم الإسلامي لا تزال استبدادية، أو ملتزمة ببرامج تحديث ذات نماذج غربية علمانية. وأنها قد سمحت بقيام أحزاب معارضة صورية فقط، وذلك لتأمين شيء من الشرعية"[2].

وعلى هذا فقد وضعت مقاييس "للديمقراطية والشورى تعتمد على تجميل المظهر، من دون الدخول في العمق العملي في حركة التصحيح والتحديث. ولذلك فإن

---

(1) عمر الحضرمي، الشوري والديمقراطية ، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد16، خريف 2007، بيروت، ص56.

(2) المرجع السابق، ص56-57.

العلاقة بين الديمقراطية والانبعاث الإسلامي قد اتصفت بالتعقيد، إن لم تتضمن العمليات شيئاً من التحرر والتوضيح"[1].

وغني عن البيان القول بأن "التجارب المختلفة للانبعاث الديني تحدث ضمن التراث الضخم للتاريخ والتقاليد الإسلامية، ولهذا تبقى الديمقراطية مصطلحاً خلافياً جوهرياً، حتى ضمن التراث الغربي نفسه، على الرغم من أن المفكرين والقادة الغربيين عندما يتحدثون عن الديمقراطية خارج بلادهم يحاولون أن يعطوا انطباعاً بأن هناك إجماعاً حول المصطلح"[2]، حتى كأن مفهوم الديمقراطية والحرية قد أصبح من الأمور البدهية التي لا تقبل المناقشة، ولا تفتقر إلى تفكير أو توضيح أو تدليل.

وذلك على حد قولنا: السماء فوقنا، والأرض تحتنا، ولكن هل يكفي أن يقال: "الديمقراطية نقيض الظلم"[3]، كما يقال: السماء هي الجهة التي فوق". بالطبع لا يكفي، لأن الديمقراطية يجب أن تستهدف إحداث بعض التغييرات الذهنية للإنسان العربي، حتى يتسنى لتلك الديمقراطية أن تمارس كما ينبغي. وإذا كان الماء ضرورياً لكل شيء حي، كما قال تعالى: {وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ}[4]، فإن الديمقراطية كذلك ضرورية للمساهمة في تغيير المجتمع العربي إلى الأفضل. وهي أيضاً ضرورة قومية عربية؛ إذ تشكل لوناً من ألوان الوحدة العربية، وبذلك غدت في هذا العصر تفرض نفسها فرضاً، ولذا فقد بات من الضروري "فحص مفهوم الديمقراطية وتحديده من خلال علاقته التضادية أو التوافقية مع المفاهيم الأخرى، أو انغراطه في بحث الأسس الفلسفية لذلك المفهوم، والآلية التاريخية لتشكيله اقتصادياً واجتماعياً

---

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع السابق، ص57.

(3) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، قضايا الفكر العربي، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص38-39.

(4) الأنبياء، من الآية 30.

ومؤسساتياً، على أن المرحلة الانتقالية العربية نحو الديمقراطية ستكون طويلة، ومحفوفة بالصعاب"[1].

فالديمقراطية المباشرة، كما سبقت الإشارة إليها، "هي التي يمارس فيها صاحب السيادة الحكم بنفسه، أي يباشر السلطات العامة في الدولة دون وساطة أو ممثلين له"[2]. وبذلك تتحقق في الديمقراطية المباشرة ثلاث مزايا هي:

1- تحقيق السيادة الشعبية بطريقة فعلية كاملة، حيث يباشر الشعب جميع السلطات دون وسيط.

2- ترفع معنويات الشعب عامة من خلال القضاء على الخلافات التي تهدده.

3- تجعل الشعب بصفة دائمة في مواجهة المشاكل الحية والمسائل المحددة، مما يجعلها واقعية، وفي المقابل يتضح لنا أن هناك عدة انتقادات توجه للديمقراطية غير المباشرة منها:

- سوء استخدامها، بوجود نواب عن الشعب.
- عدم التمييز بين الصالح والطالح فكرياً.
- أنها تفسح المجال لتعدد الأحزاب، ما يثير الخلافات، بل والتناحر من أجل الوصول إلى السلطة. وهو أمر يفسد أعمال الدول، فالحزبية، كما يقول الكتاب الأخضر، " إجهاض للديمقراطية ".

---

(1) محمد سيد رصاص، مفهوم الديمقراطية: تحديدات، ب ،ط ع ، 1181، 2005، ص2.
www.rgur.cowdebat

(2) أحمد موسى حسن ، الديمقراطية حاضراً ومستقبلاً ، ط الأولى ، دائرة المكتبة الوطنية ، عمان ، 1997 ،ص 107

(3) معمر القذافي : الكتاب الأخضر ، مرجع سبق ذكره ،ص19

الديمقراطية المباشرة وفكرة الشورى:

لقد كفلت الشريعة الإسلامية للمسلمين حق الرقابة على الحكام بصورة عامة، وذلك من خلال رعاية مصالح وشؤون الرعية. واستقامة هؤلاء الحكام ترتبط بمدى التزامهم بما جاءت به الشريعة الغراء من قواعد وأحكام.

وفي العصر الذهبي لممارسة الديمقراطية بكل معانيها، عصر الخلفاء الراشدين، نجد أن الخلفاء أنفسهم حثوا المسلمين على ذلك. فعلى سبيل المثال نجد أبا بكر الصديق –رضي الله عنه– يقول في أول خطبة له بعد توليه الخلافة: "فإن أحسن فأعينوني، وإن أسأت فقوموني"[1]. ومعنى قوموني من الوضوح بمكان، فضلاً عن إيحاءاتها التي تعكس مدى الترف الديمقراطي الذي كان المسلمون يتمتعون به ويعيشونه.

وعلى ضوء ما سبق فإن الخلفاء الراشدين طالبوا بممارسة الديمقراطية الإسلامية؛ تلك الصور التي بهرت العالم أجمع، شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً. ومع ذلك لم تلق هذه الديمقراطية العناية الكافية من البحث والدراسة.

وإذا كانت ديمقراطية ذلك العصر الذهبي مصدرها الشريعة الإسلامية، فلا ينبغي عزلها عن واقع الحياة المعاصرة، وذلك لأنها الشريعة الإلهية التي يجب أن تقوم على هديها القوانين البشرية، بأن تستلهم منها، فالشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

ومهما يكن من أمر فإن نظام الحكم في الإسلام، وهو كما طبقه الخلفاء الراشدون، يعد صورة رائعة ورفيعة من صور الديمقراطية، "لأنه يقوم على أساس صادق من إرادة المسلمين. ولا ينال من ديمقراطيته التقيد بأحكام الشريعة الإسلامية"[2]، لأن الديمقراطية هي حكم الشعب، والشعب المسلم هو الذي اعتنق

---

(1) أبو القاسم السهيلي، السيرة النبوية لابن هشام، ت: عبد السلام السلامي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000، ص230.

(2) المرجع السابق، ص230.

الإسلام بإرادته، و"لأن الخليفة يختار بواسطة الشعب عن طريق البيعة، ويمكن للمسلمين عزله، إذا حاد عن الطريق السوي، كما أنه يظل طول مدة رئاسته للدولة مقيداً بأحكام الشريعة الإسلامية، التي ارتضاها المسلمون، ملتزماً بتطبيق مبدأ الشورى الذي أمر به الله سبحانه"[1]، حيث قال: {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ}[2]، فضلاً عن أنه يختار من أعلم رجال الدولة وأتقاهم.

وقد كان الخلفاء الراشدون من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم معروفين بمؤهلاتهم للحكم والخلافة، وكانت أوراق اعتمادهم العلم والتقوى. وهذا هو المعيار في كل زمان ومكان، فلا عجب إذاً حينما نقول إن الديمقراطية الإسلامية هي ديمقراطية العلم والتقوى، كما أنه "ليس في الإسلام ما يمنع من الرجوع المباشر في بعض الأمور العامة إلى قاعدة أوسع من المسلمين، أو حتى عامتهم، وذلك إذا كانت هذه الأمور تمسهم بطريقة مباشرة"[3].

وهذا لأن الإسلام يتميز بأنه أداة حكم، خلافاً لما ذكره أنور السادات، الرئيس المصري الراحل، في قوله: "لا سياسة في الدين، ولا دين في السياسة"[4]. فالإسلام دين ودولة، عبادة وسياسة، حق وقوة، وثقافة وحضارة. بل إن الإسلام ألزم المسلم بأن يشتغل بالسياسة عملاً بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم"[5]. وذلك من خلال مرحلتين:

---

(1) المرجع السابق: ص231.

(2) سورة الشورى، من الآية 38.

(3) المرجع السابق، ص 234.

(4) حسين عبد الحميد رشوان، الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، دراسة في علم الاجتماع السياسي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2006، ص141.

(5) المرجع السابق، ص141.

الأولى: حين يدعى إلى اختيار إمامه وحاكمه، الذي سيتحمل أمـــام الله تعـــالى وأمام الأمة مسؤوليات الحكم"[1].

والمرحلة الثانية: "حين يتحمل مسؤوليته المحتومة كموظف وكمواطن في مؤازرة الحاكم على تحقيق الغايات التي من أجلها تم اختياره"[2].

وبهذا نخلص إلى أن اختيار الحاكم، وكذلك جميع الوســـائل والطـــرق الـــتي تم اختياره على أساسها على أتم وجه وأكمله من الناحية الدينية، وبذلك يحـــل هـــذا الحاكم محل الإمام في عصره.

وعلى أية حال فالديمقراطية المباشرة نظام لا يتناقض وفكرة الشورى في الإسلام، لكنها تختلف في جوهرها عن الديمقراطية المباشرة. ومما تجدر الإشارة إليه أن ديمقراطية الأنظمة المعاصرة، وخاصة في المنطقة العربية والإسلامية اتسمت بسمة التغريبية، بمعنى التبعية للنظام الغربي، في الوقت الذي لم يكن المسلمون فيه أقل أخذاً بالديمقراطية كما حددها الأنظمة الغربية، لأنهم أخذوا بما جاء به الرسول صـــلى الله عليـــه وســـلم وأصحابه، وممارسات الخلفاء الراشدين من بعده، ثم أولياء الأمر من بعـــدهم، فقـــد أخذوا عنهم جميعاً مبدأ الشورى، وما يعتمد عليه في بناء منهج لممارسة الديمقراطية.

ونخلص من هذا إلى أن الديمقراطية تعتبر جانباً نقدياً لما ذكر آنفـــاً في المباحـــث والفصول السابقة. وذلك لأن فرق الإمامية التي سبق الحديث عنها وموقفهـــا مـــن الإمامة أصبح لها جانب مضاد أو مخالف لما تنادي به الديمقراطية المباشرة.

---

(1) المرجع السابق، ص141.

(2) المرجع السابق، ص142.

على أنه مما لا شك فيه أن الديمقراطية التي تمارس عن طريق المؤتمرات الشعبية، وهي ممارسة الشعب الحكم بنفسه، تسير عكس تيار الديمقراطية المطبقة في العالم اليوم، سواء فيما يتعلق بأحكام الإمامة، أم بالديمقراطية المباشرة.

ثالثا ـ مفهوم الإمامة عند هنري كوربان Henry Kourban :

1- حياته ومؤلفاته:

ولد هنري كوربان في عام 1912 وتوفي في السابع من تشرين الأول عام 1987، عن عمر يناهز الخامسة والسبعين. وقليلون في شرقنا العربي وغربه اليوم من يعرفون شيئا عن حياة هذا المستشرق وأعماله، باستثناء العاملين في حقل الدراسات الفلسفية الإسلامية. وله أعمال فكرية مختلفة أنتجها خلال حياته الطويلة.

زار كوربان إيران وسورية ولبنان ومصر منذ عام 1954م وحتى عام 1974. وشغل منصب مدير الدراسات في مدرسة الدراسات العليا العملية في بلاده، وهو القسم الخاص الذي يهتم بالدراسات الشرقية. وقد خلفه فيه المستشرق المعروف لويس ماسينيون.

أهم أعماله:

تجاوزت أعمال هنري كوربان المائتي عمل، ما بين دراسة وتحقيق كتب ومقالة، تضمنت التيارات الداخلية لمختلف الاتجاهات في الغرب، والتقاليد القديمة والديانات الفارسية والفكر الإسلامي"[1].

وقد تناول كوربان في كتاباته ومؤلفاته الفكر الشيعي، إضافة إلى التصوف ، فكان أهم أعماله المتعلقة بالدراسات الفلسفية الإسلامية.

---

(1) محمد الدالي، بوابة المجتمع المحلي لمنطقة سليمة، جريدة البوابة، 2008، ص1.

2 – مفهوم الإمامة عند هنري كوربان:

في هذا الصدد يقول كوربان إن القضية الأولى التي تتحدث عنها أحاديث الأئمة "هي ضرورة وجود قيم القرآن يخلف النبي الناطق، ولقد أثارت هذه القضية مناظرات حامية في أوساط الأئمة، وخاصة مع بعض المعتزلة، فكان هشام بن الحكم، وهو التلميذ المفضل للإمام السادس جعفر يبرز بين جميع المناظرين"[1].

نجده يذكر هذا الكلام مع ما ذكر في نفس الكتاب من أن دور الولاية يتلو دور النبوة، وهو ما أخذ من التشيع للاثني عشرية.

فأما الدعوى التي كان يعارض بها الأخصام[*]، فهي أن نص القرآن وحده لا يكفي، لأن له معنى مستوراً، وأعماقاً باطنة، وتناقضات واضحة"[2]. "فعلم الإمامة هو نتيجة بدهية أساسية للفلسفة النبوية، فتكون المسألة هي: من يشتغل بعد النبي "[3].

وفي رأيهم أن أول الأئمة يعتبر هو أساس الإمامة. ومع هذا نرى أن "التمثيل الشيعي لا يستطيع أن يفصل عنه الوجوه الأحد عشر الأخرى، التي هي عالم إبداع الإمامة، وذلك لأن قانون الرقم (12) هو رقم ثابت في حقب أدوار النبوة كلها، ويرمز للكلية"[4].

ومما هو غني عن البيان أن هذا "المفهوم يتركز على ميتافيزيقا علم الإمامة التي نمت في الحكمة الإسماعيلية من جهة، وفي أحشاء التشيع الاثناعشري والمدرسة

---

(1) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: موسى الصدر، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2004، ص106.

(*) يقصد الخصوم.

(2) المصدر السابق، ص106.

(3) المصدر السابق، ص107.

(4) المصدر السابق، ص109.

الشيخية بصورة خاصة من جهة أخرى، ومقدماتها مأخوذة من نصوص الأئمة أنفسهم"[1].

ويقول الإمام الخامس الباقر: "نور الإمام في قلوب المؤمنين أشد سطوعاً من الشمس في واضحة النهار"[2].

وهذا يعني أن الإمام بالنسبة للجماعة هو بمثابة القلب للجثمان الإنساني، وأن الأئمة "هم الذين ينيرون قلوب المؤمنين، ومن يحجب عنهم هذا النور يجعل قلوبهم معتمة. إنهم ركائز الأرض، والعلامات[*] التي يشير عليها الله في كتابه، والذين أعطاهم الحكمة الطبيعية. إنهم خلفاء الله على الأرض، والعتبة التي يدخل إليه منها، وأوصياء الرسول والقرآن نفسه يقود إليهم"[3].

وهذا كله مبني على أساس أنهم يدعون لأنفسهم نوعاً من النبوة التي لا تصاحب رسالة تشريعية، على اعتبار أنهم يملكون الإدراك السمعي للملاك في أحلامهم، وهذا هو أساس الفكرة الشيعية عن دور الولاية أو الإمامة الذي يلي دور النبوة. "وهم يجعلون استمرار النبوة التي لا تصاحب رسالة، أو النبوة الباطنة تحت ستار الإمامة ممكناً، وذلك لأن ما ختم هو النبوة التشريعية وحدها"[4].

ويفهم من هذا الكلام "أن الأئمة قد ورثوا علم النبي وجميع الأنبياء والأوصياء الذين سبقوهم، وأنهم منجم المعرفة"[5].

---

(1) المصدر السابق، ص109.

(2) المصدر السابق، ص111.

(*) إشارة إلى قوله تعالى: {وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ} [سورة النحل، آية16]

(3) المصدر السابق، ص111.

(4) المصدر السابق، ص116.

(5) المصدر السابق، ص126.

وهذا يعني بكل وضوح أنهم وحدهم مبلغو العلم الذي هو إرث نبوي. وبذلك تستمر نبوتهم الباطنة وإمامتهم إلى يوم الحشر. وهو ما يتناقض تماماً مع مبدأ الشورى الذي جاء به الإسلام والديمقراطية المباشرة.

المبحث الثاني

النظرية العالمية الثالثة وموقفها من الإمامة وفكرة الشورى

من الوضوح بمكان القول بأن النظرية العالمية الثالثة إنما هي نتاج فكر المفكر معمر القذافي، وكذلك ما جاء في الكتاب الأخضر. وقد صقلت هذه النظرية بالعديد من النقاط والأفكار المهمة، منها -على سبيل المثال- أنها طرحت العلاقة المباشرة وغير المباشرة للديمقراطية، كما أنها شرحت التطبيق التشريعي لحكم الدولة وعلاقته بالأفراد، ونصت على التطبيق الديمقراطي للشعوب وممارسة الديمقراطية الحقيقية.

وقد أتى لنا هذا الفكر بنظام الحكم الديمقراطي وسيادته عن طريق تطبيق مبدأ الشورى، وهو ترجمة حقيقية لما جاء في الشريعة الإسلامية.

مفهوم الشورى فكرة وممارسة:

تعتبر الشورى الطابع المميز للنظام السياسي في الإسلام، والعلامة الواضحة والبارزة فيه، بما يحويه من حرية وعدالة ومساواة. والنظرية العالمية الثالثة تقوم على فقه الدين الذي يعتبر ذا أهمية كبيرة، لأنه ذو أثر فعال في السلوك الإنساني، وكذلك الكتاب الأخضر، باعتباره المصدر الأساسي للنظرية العالمية الثالثة التي تحض على أن تكون شريعة المجتمع نابعة من دين المجتمع وأعرافه.

وإذا كان الدين ضرورة من ضرورات الحياة، فإن النظرية العالمية الثالثة تطبق ما جاء به الدين. فإذا كان الدين ضد الاستغلال والأنانية والحقد، فكذلك الكتاب الأخضر؛ إنه يرى أن الشريعة التي يحكم بها أي مجتمع يجب أن تكون من الدين الذي هو الشريعة الحقيقية لأي مجتمع، وعقيدته التي هي روح وعمل ومنهج. والنظرية العالمية الثالثة ما دامت قانوناً عادلاً، فإنها تتواءم مع الإنسان الذي يهتدي بشريعة خالقه، والذي أراد له أن يكو خليفته في الأرض؛ ذلك أنها قائمة على مبدأ الشورى، وهي تعني مناقشة وتقليب النظر في أمر من الأمور العامة، أو شأن من شؤون الأمة.

ولذلك أنزلتها الرسالة الإسلامية منـــزلة عظيمة، وجعلتها الـــشريعة الـــسمحاء في مكانة كبيرة.

ومما أعلى أيضاً من أهميتها ورودها، أي الشريعة، في القرآن الكـــريم مقرونـــة بفرائض "عينية لا يتم الإسلام ولا يكتمل بدونها، كالـــصلاة والإنفـــاق واجتنـــاب الفواحش"[1].

وهذا يعني أن أحكام الشورى وآدابها قد دخلت في حياة الأســـرة والفـــرد وفي العبادات والمعاملات، حيث سار الصحابة والخلفاء من بعدهم علـــى نهـــج نبـــيهم وقائدهم في الحياة السياسية، وذلك عندما "طبقوا نظام الشورى في عصر الراشدين. فها هو الصديق –رضي الله عنه– يستشير الفاروق –رضي الله عنه– ويجمع الصحابة للتشاور معهم في أي موضوع"[2]. وكذلك فعل الصحابة من بعده، عمـــر وعلـــي، وكذلك كان قادة الفتح الإسلامي أثناء فتحهم بلاد الفرس، كما حدث عندما طلب قائد الجيش الكسروي مقابلة قائد جيش المسلمين للتفاوض معه، وبعـــد أن عـــرض الفارسي ما لديه أجابه قائد الجيش الإسلامي: "أمهلني حتى أستشير القوم، فقال لـــه الفارسي: إننا لا نؤمر علينا من يشاور، فقال له قائد المسلمين: ولهذا نحن لا نـــؤمر علينا من لا يشاور"[3].

فلا مناص إذا من تقرير تلك الحقيقة الثابتة ثبات الجبال الشم الرواسي، وهي أن الشورى مبدأ إلزامي. ولهذا ذهب الفقهـــاء والمفـــسرون والمجتهـــدون والمحـــدثون والمعاصرون إلى "إلزامية الشورى للمسؤول، بعد صدورها عن المجـــالس المختـــصة، والهيئات المعنية، مستأنسين بالنصوص الواردة في المصدرين الأساسيين: القرآن الكريم والسنة المطهرة"[4].

---

(1) عبد الله النفيس، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الـــذاتي، ط1، مكتبـــة مـــدبولي، القاهرة، 1989، ص271-273.

(2) المرجع الـــسابق، ص273.

(3) المرجع السابق، ص272-274.

(4) المرجع السابق، ص274.

ويؤيد هذا ويدعمه ما كان عليه نظام الحكم الإسلامي حيث أجمع المسلمون على أنه "نظام الشورى"، ومن ثم فقد أصبح من الواجب على المسلمين ألا يلي أمرهم أحد إلا عن طريق الشورى. كما أنه يفترض أن يقوم نظام الحكم الإسلامي على إقامة المواضعة والموافقة والاتفاق بين المسلمين. وإلى هذا ذهب محمد الغزالي في قوله: "الشورى مبدأ إسلامي عظيم، لكن وسائل تحقيق الشورى وضبط أجهزتها لم يتقرر لدينا، بسبب اختلاف البيئات والمستويات الحضارية، بل إننا لاحظنا أن أمة واحدة رفيعة الحضارة غيرت وسائل الشورى فيها عدة مرات، حسب تجاربها ومنافعها"[1]. ولعل هذا التغيير الذي عناه الشيخ هو كالذي حدث في فرنسا خلال الفترة الماضية. كما يذكر الغزالي صوراً عديدة للشورى حيث يقول: "إن الشورى في دولة الخلافة برزت في صور شتى، وليس المهم أن طراز نتمسك به، بل المهم أن نوفر الضمانات والأساليب التي تجعل الشورى حقيقة مرعية، فيختفي الفرد المستبد، وتموت الوثنيات السياسية، ويترجح الرأي الصحيح من دون عوائق، ويتقدم الرجل الكفء من دون أحقاد"[2].

وما ذكره الغزالي ليس إلا "ثمرة تجربة نموذجية، مما يعد إقراراً بنظام الشورى وأصوليته في الإسلام. بل إن البعض قد استدل على أصولية هذا المبدأ بأنه لما كان الأصل في "العبودية أن تكون لله وحده من دون شريك"[3]، دل ذلك على أن البشر متساوون في الحقوق والواجبات، وأنهم جميعاً أحرار وسواسية أمام الله والشرع. وهذه المساواة تفرض عليهم أن تكون الشورى نظاماً سياسياً لهم، حيث إنه يساوي كذلك بين الجميع في الحقوق والواجبات، ولا يجعل أحد أفضلية على أحد. فضلاً

---

(1) محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ب ط، دار الشرق ، بيروت، 1989، ص135.

(2) المرجع السابق، ص135.

(3) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002، ص173.

عن أن الله –سبحانه– قد أمر بها، وامتدحها في ذكره الأنصار في قوله تعالى: {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ}[1]، وذلك فيما يخص شؤون القبيلة أو الأمة. كما نص عليها أيضاً واشترطها فيما يخص العائلة من أمور في قوله: "{فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ}[2]. فشرع –سبحانه– بهذه الآيات المشاورة في المصالح كلها، وهي "مصالح العائلة ومصالح القبيلة أو البلد ومصالح الأمة"[3].

موضوعات الشورى في حكم الخلفاء الراشدين:

لم يكن لجوء الخلفاء الراشدين إلى الشورى محدوداً بنطاق معين أو بمسائل خاصة، بل كانت الشورى تتم في شتى الأمور، بغير تحديد أو تخصيص، فكانوا يتشاورون "في مسائل الحرب والسلم؛ والحكم والإدارة، وتعيين الولاة والموظفين"[4]. وكذلك في تنظيم شؤون الدولة، وترتيب الجهاز الحكومي وفي تولية الخليفة الحكم، كما حدث عندما اختار عمر –رضي الله عنه– ستة من الصحابة ليكونوا أصحاب الشورى في تعيين الخليفة بعده.

ومن هنا نستطيع القول بأن الخلفاء الراشدين كانوا يلجؤون إلى الشورى في أمر مهم، وتختلف الشورى من عصر إلى عصر آخر. فنجد أن أهل الشورى في عصرنا الحاضر هم "أعضاء المجالس النيابية، الذين يمثلون السلطة التشريعية في الدولة، وتنظم الدساتير في مختلف الدول طريقة اختيارهم ومدى علاقتهم بالسلطة التنفيذية ورئيس الدولة"[5].

---

(1) سورة الشورى، الآية 38.

(2) سورة البقرة، الآية 233.

(3) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ط1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 2000م، ص268.

(4) يعقوب محمد المليحي، مبدأ الشورى في الإسلام، ب ط، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ص136.

(5) المرجع السابق، ص137.

ومن البدهي القول بأنه لم يكن في عصر الخلفاء الراشدين مثل هـذه المجـالس التشريعية، وكذلك مجالس الشورى المعروفة لدينا الآن في عصرنا الحاضـر، ولكنـا كانت في صور مختلفة. وهذا أمر شكلي. وما يعنينا هو المضمون، وهو أن الـشورى كانت موجودة لديهم، كما هي موجودة لدينا الآن، إلا أن المظهر هو الذي تبـاين واختلف.

ومن هنا يمكن القول، بكل وضوح وبيان واطمئنان، أن الشورى هـي أسـاس الحكم الصالح من الوجهة الإسلامية، حيث أثبتت التجارب ذلك، بل إنها أصـبحت بمثابة قارب النجاة في خضم تلك الأمواج السياسية العاتية.

الشورى أساس اختيار الحاكم:

لقد شدد الإسلام على وجوب إقامة الدولة الإسلامية، وقد "اتفق الفقهاء علـى أن الحكومة في الإسلام مبنية على أصل الشورى"[1]. فكانت الشورى أصلاً مهماً في الوصول إلى السلطة، وانتقالها من حاكم إلى آخر. وخير دليل على ذلك ما يلي:

1- الإسلام يوجب على الأمة إقامة حاكم أعلى للدولة الإسلامية، ولا يمكن أن تتوفر الشرعية للسلطة حتى يتوفر لها أمران:

الأول: أن رضا الأمة هو الأساس في صحة الولاية العامة. ومصدر سلطة الحاكم الأعلى في الدولة مستمد من الشورى، باعتبار أن هذه السلطة تنفـذ شـرع الله في الأمة، ويعتبر الرضا من أسس المجتمع المسلم.

الثاني: أن العقد السياسي الذي تم بين الأمة والحاكم، هو منشأ الالتزام بالنـسبة للحاكم والمحكوم على السواء"[2].

---

(1) عبد الحكيم المغبش، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي والوضعي: مفهومها، أهميتها، وقعهـا، ب ط، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2006، ص32.

(2) المرجع السابق، ص33.

ويمكن أن نستخلص مما سبق أن المسلمين أمة واحدة، يشد بعضهم بعضاً، ولا يمكن أن يتحقق لهم ذلك إلا في إطار دولة واحدة، يكون أساس الحكم فيها هو الشورى، عملاً بقوله تعالى: {وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ}[1]. وبذلك تكون كلمتهم واحدة، ورايتهم واحدة. فمبدأ الشورى يقصد به "اجتماع الناس على استخلاص الصواب بطرح جملة آراء في مسألة، كي يهتدوا إلى قرار يكون هو الأساس الملزم في تصرفات القائمين على أمور الدولة سياسياً ودينياً"[2]. ويكتمل بنيان "هذا المبدأ بالحزم الذي يجب على رئيس الدولة أن يتميز به في مواجهة المشكلات المصيرية الخطيرة"[3]. كما أن مبدأ الشورى يؤكد حق الأمة في الرقابة على تصرف رئيس الدولة ومن يعاونونه عملياً في شؤونها.

ومن هنا فمبدأ الشورى يعتبر الركن الأساسي في تصرفات القائم على إدارة شؤون الدولة، التي منها استشارة أهل العلم بأمورها.

ولو نظرنا، في النظام المعمول به في الجماهيرية، إلى من يتم تصعيدهم من قبل المؤتمرات الشعبية لوجدنا أنه عبارة عن إنسان مسؤول أمام الشعب، وهو الأمين، وهناك أعضاء يستشيرهم قبل إصدار القرارات. وهذا من صميم الشورى.

ومما يزيد من قيمة الشورى وأهميتها أنها تعتبر الركيزة "الأساسية والسمة الرئيسية للنظام السياسي الإسلامي؛ إذ إنها تعطي للمسلم وغير المسلم المقيم في الدولة الإسلامية من الذكور والإناث، الحق في اختيار السلطة، وفي المشاركة في القرار العام، وفي الوقوف في وجه الاستبداد والاضطهاد"[4].

---

(1) الأنبياء، الآية 92.

(2) صلاح الدين محمد نوار، نظرية الخلافة أو الإمامة وتطورها السياسي والديني، مرجع سبق ذكره، ص62.

(3) المرجع السابق، ص62.

(4) عمر الحضرمي، الشورى والديمقراطية، المجلة العربية للعلوم السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، ع16، 2007، بيروت، ص42.

وهكذا فوصف أسلوب سياسي معين بأنه هو الأسلوب الإسلامي، وأن كل ما عداه من الأساليب ليس من الإسلام في شيء، أو التعصب لفكرة معينة دون سواها، كفكرة الخلافة أو الإمامة أو الإمارة، يعد أمراً مرفوضاً، لأنه قد يصل بالمتعصبين إلى حد الاقتتال.

وإذا كان الماوردي، وهو أول من صنف في الحكم والسياسة بكتابه "الأحكام السلطانية"، يرى أن الحكم يعد خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[1]، فقد ذهب ابن خلدون في مقدمته، عندما تحدث تحت عنوان "اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه"، إلى القول بأن هذا المنصب يعد "نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا، به تسمى خلافة وإمامة والقائم بها خليفة وإماماً. "فأما تسميته إماماً فتشبيهاً له بإمام الصلاة في اتباعه. ولهذا يقال: الإمامة الكبرى. وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي صلى الله عليه وسلم في أمته"[2].

لكن الذي نعلمه علم اليقين أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يخلف أحداً من بعده، ولا شرع للناس من بعده أسلوباً معيناً لاختيار خليفة له للأسباب الآتية:

1- أن رسول الله قد خلّف وراءه عند وفاته أمة، ولم يخلف إماماً، ولو لم تكن الأمة، لما وجد الإمام. فهو فرع الأمة، والأمة هي الأصل.

2- الأمة هي مستودع الرسالة، والقرآن هو شريعة هذه الأمة ووعاؤها، وليس الإمام.

3- بقاء هذه الأمة مرتبط بسبب قيامها أول مرة، وهو القرآن، وليس مرتبطاً بالإمام.

---

(1) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سبق ذكره، ص3.

(2) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص 191.

كما أن تاريخ المسلمين يقول إنهم لم يتبعوا أسلوباً واحداً في اختيار خليفتهم أو إمامهم، فقد اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة ينادون بالخلافة، من قبل أن يُفرغ من دفن الرسول صلى الله عليه وسلم، كما أن أبا بكر قد عهد بالخلافة من بعده إلى عمر بن الخطاب، بعد أن استشار أصحابه. أما عمر فقد جعل الخلافة من بعده شورى في ستة هم: عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص"[1].

أهم معالم الشورى:

أولاً – ألا تكون في أمر نص عليه القرآن الكريم، لأنه شريعة الله بيقين ثابت لا شك فيه. وتجوز في غير ذلك، حيث ورد النص في القرآن بصيغة عامة في قوله تعالى: {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ}[2]، "وما كان عاماً فهو يسري على الإطلاق، ما لم يقيده النص، ولا قيد عليه إلا بنصوص القرآن"[3]. فالشورى تكون في غير أمر التشريع، لأن الأمر إن كان فيه وحي، فلا محيد عنه، وإن لم يكن فيه وحي، وقلنا بجواز الاجتهاد فيه للنبي –صلى الله عليه وسلم– فلا تدخل فيه الشورى، لأن شأن الاجتهاد أن يستند إلى الأدلة، لا الآراء. والمجتهد يستشير غيره، إلا عند القضاء باجتهاده، كما فعل عمر وعثمان –رضي الله عنهما– فتعين أن المشاورة المأمور بها هي المشاورة في شؤون الأمة ومصالحها"[4].

ثانياً – ألها لا تكون فيما ورد عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– بشرط أن يصح عنه بدليل قاطع لا ريب فيه.

---

(1) مصطفى كمال المهدوي، نظام الشورى (الشورى في الفكر والممارسة) مرجع سبق ذكره، ص170.

(2) سورة الشورى، الآية 38.

(3) مصطفى كمال المهدوي، مرجع سبق ذكره، ص 182.

(4) التحرير والتنوير، ج3، ص268.

"والقول بغير ذلك ينتهي إلى تقييد الشورى بما لا ينبغي لها أن تتقيد به"[1]. ومن ثم فإن الشورى تعد دعامة أساسية من دعائم الحكم في الإسلام، وأبرز خصائص الشريعة، كما أنها تعتبر حقاً وظيفياً، وليست حقاً شخصياً. ولذلك ترى الباحثة أن الشورى يجب أن تكون شرطاً تتوقف عليه شرعية الولاية العامة في الدولة، فقد حرص الخلفاء الراشدون –رضي الله عنهم– في سياساتهم على الالتزام بما ورد في القرآن والسنة النبوية المطهرة، وذلك لأن "الأمر بالشورى الموحى به من الخالق – سبحانه وتعالى– للنبي –صلى الله عليه وسلم– هو النظام الذي يتلاءم مع كل عصر لأنه من عليم خبير بتطلعات المجتمعات البشرية في جميع مناحي حياتها الدنيوية. وصدق الله العظيم القائل: {أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ }[2].

ولذا فإن هذا النظام يلائم كل العصور والمجتمعات، وبناء عليه فقد رأى فريق من الفقهاء أن العمل بالشورى واجب "لأن الأمر في قوله تعالى {وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ}[3] ظاهر في الوجوب كما هو معلوم، ولا صارف يصرفه عن موجبه الأصلي هذا. وإذا ثبت أن الرسول –صلى الله عليه وسلم– مأمور بالشورى، مع كونه مؤيداً بالوحي تسديداً وتصويباً، فلأن يكون من يأتي من بعده من الحكام مأموراً بها من باب أولى.

هذا وقد ثبت أن الرسول –صلى الله عليه وسلم– قد التزم أمر الله تعالى بالشورى، وطبقها عملياً في وقائع لا تحصى، حتى قال أبو هريرة –رضي الله عنه– لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من الرسول صلى الله عليه وسلم. وذهب فريق آخر إلى أن حكم العمل بالشورى هو الجواز بالنسبة إلى النبي، وكذلك بالنسبة لمن يأتي بعده من أولي الأمر. ونلاحظ هنا أن الحكم غير مقيد بالشورى، لا من حيث الابتداء، ولا من حيث الانتهاء، بل نراه مخيراً في أن يأخذ بما انتهى إليه مجلس الشورى أو لا.

---

(1) المرجع السابق، ج3، ص182.

(2) سورة الملك، الآية 14.

(3) سورة آل عمران، الآية 159.

المفهوم العام للشورى في الإسلام:

تعتبر الشورى، وبصورة عامة هي الصورة النموذجية لممارسة الأفراد حقهم في المشاركة في تقرير الشؤون العامة في الدولة الإسلامية، وبصورة دقيقة تعني "طرح أي موضوع عام لم يرد بشأنه نص واضح وصريح في الشريعة الإسلامية على الشعب، لمناقشته وحسمه برأي جماعي يعبر عن الإرادة العامة لأبناء الشعب قاطبة، بما لا يتناقض مع روح القرآن والسنة"[1].

يفهم من هذا التعريف أن القول بتحديد مفهوم الشورى على أساس استشارة فئة معينة ومحددة من الناس. وهذا التحديد يأتي بما ذهب إليه بعض الكتاب والفقهاء الذين يرون ضرورة اقتصار تطبيق نظام الشورى على الخبراء والحكماء وأهل العلم القادرين على إبداء الرأي السديد، بناء على قوله تعالى: {فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ}[2].

ولكن عندما يشترك الجميع، بمن في ذلك الخبراء والحكماء على اختلاف تخصصاتهم من خلال القاعدة الشعبية التي ينتمون إليها، ويتفاعلون معها، ويتأثرون بها، ويؤثرون فيها، حيث يتمتع الجميع بفرص متكافئة للمشاركة برأيهم، دون إمكانية استبعاد بعضهم، لعدم رضا الحكام عنهم، أو تزكية بعضهم لموالاتهم هؤلاء الحكام، وتأييدهم لهم.

وبذلك يتم ضمان مشاركة الجميع على قدم المساواة، ودون أي استثناء، بمن في ذلك الحكماء والخبراء، وتكون مشاركتهم أكثر قوة وجدية، ومن ثم أكثر جدوى وفاعلية"[3].

---

(1) سليمان الغويل، مبدأ الشورى في الإسلام، آليات تطبيقه في التشريع الليبي، مرجع سبق ذكره، ص90.

(2) سورة النحل، الآية 43.

(3) المرجع السابق، ص91.

واعتماد مفهوم الشورى كمبدأ يقوم على مشاركة جميع أفراد المجتمع في إدارة شؤونهم العامة في البلاد، والشأن العام، وهو الشيء الأكثر انسجاماً مع صريح قول الله في سورة الشورى حيث يقول: {فَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ، وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ }[1].

فقد أوضح الحق –سبحانه– في هذه الآيات الكريمات الصفات الأساسية التي يتميز بها المؤمنون، الذين سيفوزون بالنعيم في الدار الآخرة، ويظفرون برضا الله سبحانه وهي: التوكل على الله، اجتناب كبائر الإثم، إقامة الصلاة، أمرهم شورى بينهم. وقد ذكرت الشورى بعد الصلاة، وقبل الزكاة، ما يؤيد عظمتها وقدر أهميتها"[2].

إن هذه المزايا التي ذكرها الله لنا في هذه الآيات، فضلاً عما جاء في سنة الرسول الأعظم –صلى الله عليه وسلم– لتؤكد صحة ما ذهبت إليه النظرية العالمية الثالثة.

الأدلة على مبدأ الشورى من الكتاب والسنة:

هناك أدلة كثيرة على وجوب العمل بمبدأ الشورى في القرآن والسنة كأساس لنظام حكم إسلامي يأخذ شرعيته من الأدلة الصريحة، التي نص عليها القرآن الكريم والسنة المطهرة.

أولاً – الأدلة القرآنية:

1– قوله تعالى: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ}[3].

---

(1) سورة الشورى، الآيات 36، 37، 38.

(2) سليمان الغويل، مبدأ الشورى في الإسلام، آليات تطبيقه في التشريع الليبي، مرجع سبق ذكره، ص91

(3) سورة آل عمران، الآية 159.

يفهم من الآية أن الله –سبحانه– قد أوجب على المؤمنين ضرورة تطبيق مبـــدأ الشورى كأساس للتنظيم السياسي لأي مجتمع إسلامي.

2– قوله تعالى في سورة الشورى {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ} حيث وصف الحـــق سبحانه المؤمنين بعدة صفات، كان منها أنهم يأخذون بهذا المبدأ، ويعملون به فيمـــا يعن لهم من أمور.

3– تسمية سورة من القرآن بـــ"الشورى" فيه تأكيد على أهمية هذا المبدأ.

4– أن الآية السابقة التي وردت في سورة الشورى لا تدل على ضرورة اعتماد مبدأ الشورى كأصل عام لنظام الحكم في الإسلام فحسب، بل اعتبرته صفة أساسية من صفات المؤمنين.

ثانياً – من السنة:

1– ما رواه البخاري –رحمه الله– في بيان مت جب مشاورتهم، وفي أي الأمور يتشاورون، يقول: "وكانت الأئمة بعد النبي –صلى الله عليه وســـلم–يستـــشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة، ليأخذوا بأسهلها. فإذا وضـــحها الكتـــاب والسنة، لم يتعدوه إلى غيره اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم .

وكان القراء أصحاب مشورة، كهولاً كانوا أم شباناً، وكانوا وقافاً عند كتاب الله"[1]. والحاصل من هذا الكلام أن أهل الشورى هم الأمناء العدول من أهل العلـــم والكفاءة والاختصاص الذين يتبصرون في هذه الأمور بعين دقة وفراسة، وهم أولـــو الأمر الذين أمر الله بطاعتهم والرد إليهم، فالشورى تعتبر من دعائم الإسلام، وأساساً في المؤتمرات الشعبية الأساسية للحكم الصالح، ،و إلا يجوز لأي مجتمع إســـلامي أن يخلو نظامه من الشورى.

---

[1] سليمان الغويل ،المرجع السابق، ص111.

الخاتمة

بعد هذه المرحلة الشاقة التي عشتها مع هذا البحث أستطيع أن أعرض أهم النتائج التي توصل إليها كالتالي:

أولاً: أن مبدأ الشورى مبدأ إسلامي أصيل، نص عليه القرآن وذكرته السنة المطهرة، القولية والفعلية على حد سواء.

ثانياً: وجوب العمل بهذا النظام استناداً إلى ما جاء في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وإلى عمل الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده.

ثالثاً: أن النظام الذي كان معمولاً به كأداة للحكم إبان الدولة الإسلامية وفي عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده هو النظام الشوري.

رابعاً: أن هذا النظام كفيل لو طبق بطريقة صحيحة أن يحقق للجميع العدل والمساواة والحياة الكريمة في ظل الحرية.

خامساً: أن ما تدعو إليه الفرق الإسلامية المختلفة، وخاصة الشيعية، من القول بالإمامة يتنافى مع ما ذكره صريح القرآن الكريم وطبقه خلفاء الرسول صلى الله عليه وسلم في نظام الشورى.

سادساً: أن الديمقراطية غير المباشرة، التي تتمثل في وجود نواب عن الشعب، هي أيضاً تتنافى وتتعارض مع فكرة الشورى، حيث إنها لا تدعو إلى اشتراك كافة طبقات الشعب وطوائفه المختلفة في إبداء آرائهم، وخاصة في الأمور المهمة.

سابعاً: أن النظام المطروح في النظرية العالمية الثالثة، وهو نظام الديمقراطية المباشرة، لا يتعارض إطلاقاً مع نظام الشورى، بل إنه يطرح أفضل الأساليب التطبيقية له، وأن الاختلاف إنما هو التسمية، وكيفية التطبيق، ففي الوقت الذي طبقت فيه

المؤتمرات الشعبية الأساسية وأن الشورى في عصر الخلافة في نطاق محدود، طرحتـــها النظرية العالمية الثالثة على أنها حق لجميع أفراد الشعب، وأن لفظ "أمرهم" الوارد في الآية يعني جميع المسلمين.

ثامناً: أن ما تدعو إليه النظرية العالمية الثالثة من نبذ الحزبية والتعصب والتطرف، وألا يكون هناك نواب عن الشعب، وأن يشارك الجميع في الحكم وصياغة القرارات المختلفة هو جوهر الشورى، التي أقر بها القرآن الكريم.

تاسعاً: ضرورة توحد شعوب الأمة العربية والإسلامية تحت راية واحدة حـــتى تكون كلمتهم واحدة. وسبيل ذلك هو تحول هذه الأنظمة إلى العمل بنظام سياسي واحد، هو نظام الشورى بالمفهوم الذي تطرحه النظرية العالمية الثالثة، أي نظام سلطة الشعب.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولا – المصادر:

1- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، الدار النموذجية، بيروت، 1990.

2- الإمام القاضي الباقلاني، مناقب الأئمة الأربعة، ط1، تحقيق: سميرة فرحات، دار المنتخب العربي، بيروت، 2002.

3- الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي ، القاهرة، 1950.

4- أبو الحسن بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، بالقاهرة ، مصر

5- أبو الحسن الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد فيما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، تحقيق: د.نيبرج، دار قابس، بيروت، 1986م.

6- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ط1، دار الفجر التراث، القاهرة، 2004.

7- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

8- الشهرستاني، الملل والنحل، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2005م.

9- عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، صححه وراجعه: الفردجيوم ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

10- محمد عبده، بين الفلاسفة والكلاميين، تحقيق: سليمان دنيا، ط1، دار الحياة للكتب العربية، حلب.

11- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ط2، دار الكتب العالمية، بيروت، 1985م.

12- عضد الدين الأيجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المثنى، القاهرة، عالم الكتب ،بيروت ، مكتبة سعد الدين دمشق ،ط ،ب ، القاضي عبد الجبار، ، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط3، مكتبة وهبة، القاهرة، 1996م.

ثانياً – المراجع:

13- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، ط10، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 2000م.

14- محمد إبراهيم الفيومي، الإمام أبو الحسن الأشعري شيخ أهل السنة والجماعة، فحص نقدي لعلم الكلام الإسلامي، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 2003م.

15- أحمد حارس سيحمي، توثيق السنة بين الشيعة الإمامية وأهل السنة في أحكام الإمامة ونكاح المتعة، ط1، دار السلام...

16- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ج1، ط5، دار النهضة العربية، بيروت، 1985م.

17- أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، تحليل فلسفي للعقيدة، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1969.

18- أحمد موسى حسن بكار، الديمقراطية حاضراً ومستقبلاً، ط1، المكتبة الوطنية، عمان، 1997.

19- عبد الرحمن عمر الماضي،" مفهوم الشورى والديمقراطية في ضو الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر " إشكالية العلاقة بين الشورى والديمقراطية، ندوة الشورى والديمقراطية، المركز العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر، القاهرة، 1997م، صـ38 ،39.

20- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، الدار النموذجية، بيروت، 1998م.

21- جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط1 ،دار الافاق العربية ، القاهرة ،2001 ف.

22- محمد بن الحسن بن فوركك ، مقالات الشيخ أبو الحسن الأشعري ،تحقيق أحمد عبد الرحمن السائح ، ط،1 ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، 2005ف.

23- حسن صادق، جذور الفتنة بين الفرق الإسلامية منذ عهد الرسول (ص) حتى عهد السادات، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003م.

24- حسن عبد الحميد رشوان، الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، دراسة في علم الاجتماع السياسي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2006م.

25- خليل الجر، المعجم العربي الحديث، مكتبة لاروس، باريس، 1987م.

26- حسن حامد حسان ، الشورى فى القران الكريم ،تجارب معاصرة فى ممارسة الشورى والديمقراطية ، ج ،3 ، القاهرة ، 1977 ف.

27- سليمان الشواشي، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1993م.

28- مصطفى كمال المهدوي، الشورى فى الفكر والممارسة ، "نظام الشورى "، ط،1 ، منشورات المركز العالمي الدراسات وابحاث الكتاب الأخضر ، القاهرة، 1977 ف ،صـ170 .

29- صلاح الدين محمد نوار، نظرية الخلافة أو الإمامة وتطورها السياسي والديني: دراسة تحليلية ونقدية مقارنة، دار المعارف، الإسكندرية ،

30- عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002م.

31- عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004م.

32- عبد الحكيم المغيشي، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي والوضعي: مفهومها، واقعها، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2006م.

33- عبد الرحمن بدوي، الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ط1، دار العرب الإسلامي، بيروت، 1969م.

34- عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، ج1، المعتزلة والأشاعرة، ط1، 3، دار العلم للملايين، بيروت، 1971م.

35- عبد السلام المزوغي، حبيب وداعة، تطور الفكر السياسي، "سلطة الشعب تجسيد للشورى والديمقراطية" ، ط، 3 ،المركز العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر، بنغازي، 1986م،صـ155 156.

36- عبد الفتاح أحمد فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، ج2، دار الوفاء، الإسكندرية، 2003م.

37- عبد الفتاح شحادة، الديمقراطية بين النظرية العالمية الثالثة ومفاهيم المعاصرة، ط1، المركز العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر، بنغازي، 1986م،صـ13 .

38- عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1979م.

39- عبد المجيد عمر النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط1، دار العرب الإسلامي، بيروت، 1992م.

40- عصام الدين محمد علي، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1994م.

41- عصام الدين محمد علي، المعتزلة فرسان علم الكلام، أصول الفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1996م.

42- علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ط2، دار بوسلامة للطباعة، تونس، 1984م.

43- عامر النجار، علم الكلام: عرض ونقد، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة: 2003م.

44- عوض السيد الكرسي، ، ندوة الفكر السياسي المعاصر والديمقراطية :المفهوم والممارسة ، مركز الأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر ، طرابلس ، 1996 ،صـ184.

45- عادل فتحي ثابت، الفكر السياسي الإسلامي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2002م.

46- سليمان صالح الغويل ، "مبدأالشوري في الإسلام ، آليات تطبيقية في التشريع الليبي" ، تجارب معاصرة في ممارسة الشوري والديمقراطية ، ج ، 3 ،القاهرة ، صـــ90 ، 1977.

47- محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والـــديني: المعتزلـــة، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 2002م.

48- محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والـــديني: الخـــوارج والمرجئة، ط1، دار الكر العربي، القاهرة، 2003م.

49- محمد رفعت عبد الوهاب، الأنظمة السياسية، الحلـــبي الحقوقيـــة، بـــيروت، 2007م.

50- محمد رمضان عبد الله، الباقلاني وآراؤه الكلامية، الأمة، بغداد، 1986م.

51- محمد صالح محمد السيد، أصالة علم الكلام، دار الثقافة ، القاهرة، 1987م.

52- محمد عمارة، الفرق الإسلامية، ط13، مؤسسة الحضارة العربية الإســـلامية، دار المعارف، تونس، 1994م.

53- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ط3، مركـــز دراســـات الوحدة العربية، 2004م.

54- محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهـــل الحـــديث، دار الـــشروق، بيروت، 1989م.

55- مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ لفلسفة الإسلامية، ط1، مكتبـــة الثقافـــة الإسلامية، القاهرة، 2005م.

56- معمر القذافي، الكتاب الأخضر، ط يناير ، المركز العالمي لأبحاث ودراســـات الكتاب الأخضر، طرابلس، 1984م.

57- ماجد راغب الحلو، الدولة في ميزان الشريعة والنظم السياسية، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 1996م.

58- عمر الخضرمي ، " الشورى والديمقراطية "، المجلة العربية للعلوم السياسية دورية محكمة تصدر عن الجمعية العربية للعلوم السياسية ، بالتعاون مع المركز دراسات الوحدة العربية ، العدد 16 ، بيروت ، 2000 ف،صـ 42.

59- هنري كوربان، الإمام موسى الصدر، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروة حسن قبيسي ، راجعة موسي الصدر لأمير عارف تأمر ، لبنان ، 2004 ف.

60- يعقوب محمد المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية

61- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي ، 2000ف.

62- عبد الرحمن السهيلي، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد الله السلامي، دار التراث العربي، بيروت، 2000م.

ثالثاً – الدوريات:

63- محمد الدالي، بوابة المجتمع المحلي المنطقة السليمة.

64- محمد سيد رصاص، مفهوم الديمقراطية، تحديدات، 13/9، 2005م.

65- http://www.sunnsainfo-books-illaj-kalamsunna.5