قسم الأبحاث | 2019-03-13

عقلنة المذهب: تشكيل العوامل المذهبية للمنهج العقلي للاستدلال في الإسلام

(دراسة مقارنة)

د. محمد يسري أبو هدور

باحث مصري

جميع الحقوق محفوظة © 2018
www.hafryat.com

أولاً: عقلنة المذهب

التعريف الإجرائي والتدرج الزمني

لمَّا كانت تلك الورقة البحثية قد تمت عنونتها تحت مسمى «عقلنة المذهب»، فقد لزم بداية تعريف العنوان بشكل إجرائي؛ حيث يكون مفهوماً واضحاً خلال الدراسة.

يتكون المصطلح من شطرين: الشطر الأول «عقلنة»؛ المقصود منه صبغ بعض المجهودات والآراء الكلامية بصبغة عقلية؛ حيث تصلح للاستخدام في إطار المناظرة والمحاججة المنطقية، مع أطراف لا تستند إلى المبادئ والأسس العقائدية نفسها، ولا تعترف بحجية جزء كبير من النصوص المقدسة (الحديث النبوي)، بينما تختلف تأويلاتها لباقي النصّ المقدس (القرآن الكريم).

وأما الشطر الثاني من المصطلح، وهو «المذهب»؛ فقد جرى تعريفه لغوياً على أنه: «المعتقد الذي يُذهب إليه»[1]، وصار يعني مجموعة الأفكار والاعتقادات التي تجمع جماعة من الناس مع بعضهم؛ حيث يمثل لهم ما يشبه الهُوية المائزة عن محيطهم الاجتماعي والفكري.

وفي الحقيقة؛ فإنّ عملية تأريخ ظهور المذاهب العقائدية-السياسية في الإسلام، تُحاط بعديد من المشكلات والصعوبات، والسبب في ذلك أن أتباع كلّ مذهبٍ يرفضون القول بتاريخانية مذهبهم، ويصرون على اعتباره أصل الدين نفسه، وليس مجرد فرعٍ تطوريٍّ من الدين، ظهر ونشأ وتشكَّل وَفق معطياتٍ ومفرداتٍ فكرية-مادية.

ومن الممكن أن نميز ثلاث مراحل رئيسة مرت بها المذاهب الإسلامية السياسية، في سبيل تطورها ووصولها لمرحلة التشكل النهائي:

1- محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: 1205هـ)، تاج العَروس من جواهر القاموس (القاهرة: دار الهداية، د.ت)، ج2، ص 450.

المرحلة الأولى, وهي مرحلة «الفكرة المجردة»؛ ويكون المذهب فيها مجرد فكرة, أو رأي, أو اعتقاد بسيط غير مركب, تؤمن به مجموعة من الأفراد.

المرحلة الثانية, وهي مرحلة «التشكل»؛ وفيها يجري التفاعل ما بين المذهب والمذاهب المحيطة به, على مستويين: الأول مستوى فكري؛ حيث يتأثر المذهب ويؤثر في محيطه الفكري, والثاني مستوى عملي؛ حيث يتعرض أصحاب كلِّ مذهبٍ للقرب والبعد من السلطة, ويتبادلون مع نظرائهم من أتباع المذاهب الأخرى أدوار المعارضة والحكم.

المرحلة الثالثة, وهي مرحلة «العقلنة»؛ وفيها يتم التنظير والتقعيد للمذهب, فيتحول الرأي المفرد البسيط إلى شبكةٍ لا نهاية لها من التفصيلات المركبة, والتي تصطبغ في نهاية الأمر بصبغةٍ دينيةٍ مقدسةٍ, وذلك من خلال مجهوداتٍ شاقة, يقوم بها مجموعة من المفكرين والمتكلمين.

وإذا ما عملنا على إسقاط تلك التقسيمات النظرية على الواقع الذي مرّ به كلّ من المذهبين, السنّي والشيعي الإمامي, الإثني عشري, وهما مجال الدراسة, لوجدنا أننا يمكن أن ندعي بأن مرحلة العقلنة لكلّ من المذهبين قد تمت وجرت بشكلٍ واضحٍ في القرنين الرابع والخامس الهجريين.

بالتأكيد؛ كانت هناك عوامل, سياسية واجتماعية وفكرية, عديدة احتشدت سوياً, لتسهم مع بعضها, في مرور المذهبين بتلك المرحلة المهمة, وهو أمرٌ لا مجال لشرحه وتفسيره في تلك الدراسة.

ما يهمنا هنا؛ أن نؤكد أنّ مرحلة العقلنة المذهبية تلك, قد جرت على يد عددٍ من كبار المفكرين والمنظرين من الطرفين, السُّني والشيعي, وقد عمل هؤلاء, بقدر وسعهم, على بناء طرق للاستدلال العقلي؛ لإثبات منطقية وصدق أصول ومبادئ مذهبهم, وساعدهم على ذلك الاهتمام المتزايد بعلم الكلام, وانتشار كتب الفلسفة, والميل لدراسة علوم المنطق والمحاججة.

ولمَّا كانت مسألة الإمامة الكبرى، هي حجر الزاوية في جميع المذاهب السياسية-العقائدية الإسلامية، فلم يكنْ من الغريب أن تنال النصيب الأكبر والحظ الأوفر في محاولة عقلنتها مذهبياً.

وفيما يخص الجانب السُّني، فيمكننا أن نميز المحاولات الجدية التي قام بها كلٌّ من أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ/ 936م)، وأبو المعالي الجويني (ت 478هـ/ 1085م)، وأبو حامد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م).

أما بالنسبة إلى الجانب الشيعي الإمامي؛ فيمكننا أن نعثر على الخطوط العامَّة لعقلنة مسألة الإمامة، عند كلٍّ من: الشيخ المفيد (ت 413هـ/ 1022م)، والشريف المرتضى (ت 436هـ/ 1044م)، وأبو جعفر الطوسي (ت 460هـ/ 1067م).

على أنّ الدراسة لن تتوقف على تبيان المجهودات التي قامت بها الشخصيات السابقة فحسب؛ بل في بعض الأحيان سوف يتم توضيح أقوال بعض العلماء من القرون اللاحقة، تلك الأقوال التي عملت على سدِّ بعض الثغرات، والردِّ على حجج وشبهات المذاهب والفرق المنافسة.

ثانياً: نظرية الإمامة عند أهل السنّة والجماعة

1. توقيت البدء في مناقشة النظرية:

بطبيعة الحال؛ فإنه لا يمكن أن نحدِّد توقيتاً دقيقاً لظهور نظرية الإمامة الكبرى بشكلٍ مكتملٍ عند أهل السُّنة والجماعة، ولكن أغلب الظن أنها قد تشكَّلت بعد فترةٍ من ظهور نظريات موازية لها عند الفرق والمذاهب المعارضة للمذهب السنّي، وبالأخص عند كلٍّ من المعتزلة والشيعة، بأطيافهما الثلاثة: (الزيدية، والإمامية الإثني عشرية، والإسماعيلية).

معنى ذلك؛ أنّ العقل السُّني قد أنتج نظريته بخصوص الإمامة الكبرى، في معرض تنظيره لخطّ أرثوذكسيّ قويمٍ، قُصد به أن يصبح خطاً سياسياً-دينياً، معيارياً،

يحتذي به السواد الأعظم من المسلمين، من الذين بقوا على ولائهم للسلطة السياسية الحاكمة (سواء كانت تلك السلطة أُموية أم عباسية).

ويمكن أن ندّعي أنّ النقاش الحقيقي حول نظرية الخلافة عند السنّة قد بدأ يأخذ شكلَه المنظم، بدايةً من بواكير القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وذلك تزامناً مع انحلال الدولة العباسية، وضعف خلفائها، وتسلط الأتراك والفرس على السلطة الحقيقية[2].

2. تعريف الإمامة وطريق وجوبها

رغم أنّ كُتب العقائد والأصول عند علماء السُّنة قد احتشدت بها تعريفات شتى لمنصب الخلافة أو الإمامة الكبرى، فلعل أفضل تلك التعريفات وأشملها ما أورده الجوينيُّ في كتابه «الغياثي»، حينما عرَّف الإمامة بأنها «رياسة تامَّة، وزعامة عامَّة، تتعلق بالخاصَّة والعامَّة في مهمات الدين والدنيا، متضمنها حفظ الحوزة ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحُجة والسيف، وكفّ الجنف – الميل-، والجيف – الظلم-، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين»[3].

ويتفق علماء السُّنة حول أن نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية قد أوجبت إقامة إمام لجماعة المسلمين، ونقل عدد كبير من علماء السنّة الاتفاق حول وجوب الإمامة[4]، ولكن ظهر الاختلاف في تلك المسألة في نقطتين: الأولى؛ هل وجبت الإمامة عن طريق العقل أم عن طريق الشرع؟ والثانية؛ إذا كانت الإمامة واجبة، فهل يعني هذا أنها واجبة على الله تعالى؟

2- سليمان فياض، الوجه الآخر للخلافة الإسلامية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2014)، ص 84.

3- أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظُلم، تحقيق ودراسة مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، 1979)، ص 15.

4- منهم أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي (ت450هـ)، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد (القاهرة: دار الحديث، 2006)، ص15؛ الجويني، المصدر السابق، ص ص 15-16؛ أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي (الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، د.ت)، ص 170؛ سعد الدين التفتازاني (ت792هـ)، شرح العقيدة النسفية، تحقيق مصطفى المرزوقي (عين مليلة: دار الهدى، 2000)، ص 116.

وفيما يخصّ النقطة الأولى, فقد أورد بعض العلماء الاختلاف حول طريق وجوب الإمامة[5], فذهب معظمهم إلى أنّها إنما وجبت من طريق الشرع والسماع, وليس من طريق العقل والمنطق؛ حيث وجد بعضهم في قيام الصحابة بالاجتماع في سقيفة بني ساعدة بمجرد الإعلان عن وفاة الرسول , حجةً على أن وجوب تنصيب الإمام أمرٌ شرعيّ بحت[6], بينما برّر ذلك آخرون بقولهم: إنّه «لمَّا كان العقل لا يُعلم به فرض شيء ولا إباحته, ولا تحليل شيء ولا تحريمه», ولمَّا كان تنصيب الإمام أمراً مفروضاً مباحاً؛ فقد لزم أن يكون ذلك من طريق الشرع وحده[7].

أما بالنسبة إلى النقطة الثانية؛ فقد اتخذ علماء السنّة موقفاً رافضاً للقول إنّ الإمامة واجبةٌ على الله؛ حيث يقول الجويني: إنّه «لو افترضنا وجوب ذلك على الله, للزم أن يتعرَّض مَنْ عليه الوجوب للتأثر بالمثاب والعقاب... والقديم تعالى لا يلحقه نفعٌ, ولا يناله ضررٌ يعارضه دفعٌ, فاعتقادُ الوجوب عليه زللٌ, فهو الموجب بأمره, ولا يجب عليه شيءٌ من جهة غيره...»[8].

3. طرق اختيار الخليفة

من الملاحظ أنّ علماء أهل السُّنة والجماعة كانوا قد أجمعوا على الاحتكام للتجربة التاريخية, تلك التي وقعت بعد وفاة الرسول , وبالتحديد في الفترة من 11-40هـ/ 632-660م؛ إذ نظر معظم علماء السُّنة للطرق التي اختير بها الخلفاء الأربعة الأوائل, على كونها طرقاً معيارية, لا يرتقي إليها الشك.

5- الماوردي, الأحكام السلطانية, ص15-16؛ عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت756هـ), المواقف في علم الكلام (بيروت: عالم الكتب, د.ت), ص395؛ عبد الرحمن بن خلدون (ت808هـ), العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر, ضبط المتن خليل شحادة, مراجعة سهيل زكار (بيروت: دار الفكر, 2010), ج1, ص 240.

6- الجويني, الغياثي, ص16-17؛ التفتازاني, شرح العقيدة النسفية, ص 116.

7- أبو يُعلى محمد بن الحسين الفرَّاء الحنبلي (ت458هـ), الأحكام السلطانية, تصحيح وتعليق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية, 2000), ص 19.

8- الجويني, الغياثي, ص18.

والنقطة الأولى التي ميزت النظرية السُّنية في الإمامة؛ تمثلت في رفض القول إنّ الله تعالى قد نصَّ على تسمية شخص خليفة الرسول [9]، وبذلك خالفت النظرية السُّنية المبدأ الأساس الذي يتمسك به الشيعة عموماً، والإمامية الإثنا عشرية منهم على وجه الخصوص.

ولمَّا كانت المشكلة الكبرى عند علماء السُّنة تتمثل في إثبات شرعية إمامة أبي بكر، فقد غصت كتاباتهم الأصولية بمحاولاتٍ عدة للاستدلال العقلي على ذلك.

ومن أهم تلك المحاولات؛ ما قدَّمه أبو الحسن الأشعري، في كتابه «الإبانة»؛ حيث يذكر عند تناول مسألة خلافة أبي بكر: «... وقدَّمه المسلمون بالإمامة كما قدَّمه رسول الله , للصلاة...»[10].

وقد يُفهم من هذا الكلام أنّ الأشعري كان يعتقد أنّ خلافة أبي بكر قد وقعت بإشارة من الرسول , قُبيل وفاته، ولكنه – أي الأشعري - بعد ذلك ينفي أن يكون الرسول قد نصَّ صراحةً على خلافة أيّ من أصحابه، فيحاول أن يجد أسباباً جديدةً لتصحيح خلافة الخليفة الأول، ويحصرها في ثلاثة أمورٍ، وهي بالترتيب: إجماع المهاجرين والأنصار على أمره، وهم «الذين مدحهم القرآن، وأثنى عليهم في مواضعَ كثيرة»، وأفضلية أبي بكر على أقرانه في صفات «العلم والزهد وقوة الرأي وسياسة الأمة»، والاستشهاد بمجموعةٍ من الآيات القرآنية التي ورد أنها قد نزلت في مدح الخليفة الأول[11].

تلك الحُجج الثلاث التي استعان بها الأشعري: الإجماع، والأفضلية، والنصّ القرآني، كان العنصران الأولان منها يقعان في مقام الحجج العقلية، بينما يقف العنصر الثالث في دائرة الاحتجاج النصي، الذي يأخذ موقعه كدليلٍ نقليٍّ، ونستطيع أن نلمس التخبط المنهجي السنّي فيما يخصّ الدليلين الأولين (الأفضلية والإجماع)، فبالنسبة إلى عنصر الأفضلية؛ فإننا نجد الأشعري يعود ليعقِّب على

9- محمد بن الحسن بن فورك (ت406هـ)، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق وضبط أحمد عبد الرحيم السايح (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2005)، ص 192؛ الجويني، لُمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تقديم وتحقيق فوقية حسين محمود، مراجعة التحقيق محمود الخضيري (بيروت: عالم الكتب، 1987)، ص 128.

10- أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق وتعليق فوقية حسين محمود (القاهرة: دار الأنصار، 1977)، ص 28.

11- المصدر نفسه، ص ص 251-255.

كلامه السابق بقوله: «وإذا وجبت إمامة أبي بكر, بعد رسول الله , وجب أنه أفضل المسلمين...»[12], معنى ذلك أن الأشعري بعدما بنى شرعية خلافة أبي بكر على ثلاثة أسسٍ, أحدهم كان (أفضليته), فإنه يعود بعدها ليجعل من تلك الأفضلية نتيجة لخلافته, وليست سبباً لها, وهو منطقٌ مغلوطٌ يبين المعاناة الشديدة التي تعرَّض لها منظرو السُّنة الأوائل عند محاولة تأسيس نظرية عقلانية لشرعنة خلافة أبي بكر.

وقد بقي معيار (الأفضلية) حاضراً بقوةٍ في كتابات العلماء الذين تعرضوا لخلافة أبي بكر, وبقية الخلفاء الراشدين[13].

أما بالنسبة إلى معيار الإجماع, وهو المعيار الأول الذي لجأ إليه الأشعري, فنجد أنه لما كان الشاهد التاريخي يؤكد عدم تحققه إبَّان مبايعة أبي بكر, وأن المصادر التاريخية قد تواترت على ذكر جماعة من الصحابة الذين تأخروا عن بيعته؛ فإنّ الأشعري قد حاول أن يغطي على تلك القضية باستدلالٍ معكوسٍ, وذلك حين يقول: «ولا يجوز لمدّعٍ أن يدّعي أن باطن علي والعبّاس بخلاف ما أظهراه, ولو جاز ذلك لم يجزْ لنا أن نقضي على صحة إجماع من الأمة على شيءٍ؛ لأنا لا نأمن أن يكون باطن بعض الأمة خلاف ظاهرهم, فلمَّا كان بما يظهر من الأمة من الاتفاق قد يعلم به الإجماع ولا يلتفت إلى دعوى مَن ادعى الباطل...»[14].

ومعنى هذا الكلام؛ أنّه لو رفضنا القول بتحقق الإجماع على قبول المسلمين بخلافة أبي بكر, لألزمنا ذلك بعدم اعتبارية الإجماع كحجةٍ, وذلك لعدم التأكد من تحققه في أيّ موقفٍ آخر, وهو الأمر الذي يبدو فيه التضارب ظاهراً؛ لأنّ أهل السُّنة وحدهم هم من تمسكوا بحجية الإجماع بذلك الشكل؛ فالأشعري هنا إنما يصحح خلافة أبي بكر, مستنداً إلى أنّ الطعن فيها من هذا الطريق, من شأنه أن يضرب بأحد الأسس الأصولية عند أهل السنّة والجماعة أنفسهم, وهي مغالطة منطقية واضحة البيان.

12- المصدر نفسه, ص 255.

13- أحمد عبد الحليم ابن تيمية (ت728هـ), العقيدة الواسطية, تحقيق علوي عبد القادر السقاف (الظهران: مؤسسة الدرر السنية, 1433هـ), ص 126؛ المؤلف نفسه, السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية, تحقيق علي بن محمد العمران, إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد (جدة: دار عالم الفؤاد للنشر والتوزيع, د.ت), ص37؛ التفتازاني, شرح العقيدة النسفية, ص 114.

14- أبو الحسن الأشعري, اللُّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع, تصحيح وتقديم وتعليق حمودة غرابة (القاهرة: مطبعة مصر, 1955), ص133.

ومن المهم هنا أن نشير إلى أن معظم الأشاعرة, قد لمسوا الضعفَ في محاولة ادعاء الإجماع في بيعة أبي بكر, ومن ثَم فقد تراجعوا خطوة في المسألة؛ إذ أبقوا على حجية الإجماع كما هي, بينما قالوا إنّ بيعة أبي بكر لم تنعقدْ بإجماع المسلمين, فقال بعضهم إنها انعقدت بموافقة أغلبيتهم, بينما قال البعض الآخر إنها انعقدت ببيعة عمر بن الخطاب وحده, وصححوا بذلك إمامة الخليفة الذي يبايعه مجموعةٌ قليلةٌ من المسلمين[15], ويعلق أحد الباحثين الغربيين على تلك النقطة, بقوله: «... لم يُحدد أبداً تركيب جمهور الناخبين ولا أعدادهم بصورةٍ محددةٍ ثابتةٍ, فكان بعض الفقهاء يتطلب موافقة جميع الناخبين المؤهلين, ولكن دون تحديد مؤهلاتهم, واكتفى آخرون بنصاب مؤلَّف من خمسةٍ أو ثلاثةٍ أو اثنين, أو حتى ناخبٍ واحدٍ...»[16].

كان العقل السياسي السنّي, إذاً, قد أهمل عدد الناخبين (في تناقض منطقيّ صارخٍ مع مبدئه الذاهب إلى أنّ الأمة هي المسؤولة عن اختيار السلطة السياسية), بينما كان هذا العقل مشغولاً بمكانة الناخب وقوة تأثيره, وفي المساعدة التي من الممكن أن يقدِّمها لمرشحه, ومن هنا ظهر مصطلح «أهل العقد والحل», الذين يُعوَّل عليهم في اللحظات الانتخابية المصيرية الحاسمة.

4. شروط الإمامة

عمل المفكرون السنّة على وضع قائمة من الشروط التي يجب توافرها في شخص الإمام أو الخليفة, ومن نافلة القول إنّ مجموع تلك الشروط لم يردْ في النصِّ المقدس (القرآن والسُّنة النبوية), بل إن معظمها قد جرى استنباطه من الأحداث التاريخية التي وقعت في القرن الأول الهجري, ثم جرت فيما بعد محاولة إقحامه على النصِّ, إما عن طريق اختلاق مجموعة من الأحاديث النبوية, وإما عن طريق تأويل بعض الآيات القرآنية.

15- الجويني, الغياثي, ص54؛ المؤلف نفسه, الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد, ضبط وتحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية, 2009), ص326؛ الغزالي, فضائح الباطنية, ص176.

16- جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث, تراث الإسلام, ترجمة محمد زهير السنهوري وحسين مؤنس وإحسان صدقي العمد, تعليق وتحقيق شاكر مصطفى, مراجعة فؤاد زكريا (الكويت: عالم المعرفة, 1978), ص192.

يتفق أغلب العلماء والأصوليين السُّنة في أنّ الإمام ينبغي أن يتصف بصفاتٍ, مثل العدالة والعلم وسلامة الحواس وسلامة الأعضاء وحسن الرأي والشجاعة, بالإضافة إلى كونه ذكراً حرّاً بالغاً, وأن يكون كذلك قرشيّ النسب[17].

وبالنسبة إلى أغلب تلك السمات, مثل الشجاعة والبلوغ والعدالة, فإنها تقع داخل حيز «المشترك الإنساني», الذي اتفق فيه أهل السُّنة مع غيرهم من المذاهب الإسلامية, بل مع عديدٍ من علماء الأديان والثقافات المختلفة, الذين اعتقدوا بضرورة توافر تلك الصفات في شخوص زعمائهم وقادتهم.

وبعض تلك الصفات, من الممكن أن نفسره بحسب طبيعة وظروف العصر والمجتمع, ومن ذلك القول بالذكورة وسلامة الحواس والأعضاء والحرية, ومن المهمّ هنا أن نذكر ما قاله الفرّاء, عندما ذهب إلى أن صفات الإمام تتسق وتتفق مع الصفات الواجب توافرها في شخص القاضي, ومعنى ذلك أن الإمامة لمَّا كانت فرعاً دقيقاً من القضاء, فإنّه من الطبيعي أن تكون صفات الإمام مشتقة, بالأساس, من صفات القاضي نفسه[18].

ومع هذا, تبقى هناك صفتان محلّ خلاف, وهما «الاجتهاد المطلق المُفضي للأفضلية» و«قرشية النسب».

أما بالنسبة إلى شرط الأفضلية المطلقة؛ فقد شهد اختلافاً كبيراً بين علماء أهل السُّنة والجماعة[19], وكان حالُهم في ذلك حال علماء المعتزلة الذين تضاربت أقوالُهم فيما يخص أفضلية الإمام عن أقرانه[20].

17- على سبيل المثال, راجع أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي (ت429هـ), الفرق بين الفرق, تحقيق محمد فتحي النادي (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة, 2010), ص381؛ الماوردي, الأحكام السلطانية, ص19- 20؛ أبو يُعلى الفراء, الأحكام السلطانية, ص20؛ الجويني, الغياثي, ص60- 69؛ المؤلف نفسه, لُمع الأدلة, ص130؛ الغزالي, فضائح الباطنية, 180- 181؛ الإيجي, المواقف في علم الكلام, ص398- 399؛ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي (ت790هـ), الاعتصام, أعد الفهارس رياض عبد الله عبد الهادي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب, 2015), ص339؛ ابن خلدون, العبر, ج1, ص241؛ عبد الرزاق أحمد السنهوري, فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية, تحقيق توفيق محمد الشادي ونادية عبد الرزاق السنهوري (بيروت: مؤسسة الرسالة, د.ت), ص109- 116.

18- الأحكام السلطانية, ص20-21.

19- أبو منصور البغدادي, الفرق بين الفرق, ص383.

20- الناشئ الأكبر (ت293هـ), مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات, تحقيق وتقديم يوسف فان إس (بيروت: فرانتس شتاينر, 1971), ص51-54.

ومن الملاحظ أنّ الأشعري، من بين الأصوليين السُّنة الأوائل، يكاد ينفرد برأيه الذاهب إلى عدم جواز تنصيب المفضول مع وجود الأفضل[21]، وهو التوجه الذي لم تُكتَب له الاستمرارية في النسق الأشعري نفسه فيما بعد؛ وذلك بسبب الميل للتنظير المبني على الواقع، والذي كان في أغلبه يشرعن لخلافة وسلطة شخصيات لا تتسم بالأفضلية العلمية أو الدينية في أغلب الأحيان.

وبحسب ما يرى كلّ من الماوردي[22] والجويني[23] والشاطبي[24] والتفتازاني[25]، فإنه لا توجد أية مشكلةٍ في أن يتقدَّم المفضول على الأفضل في الإمامة والخلافة؛ وذلك أنهم اعتقدوا بأنّ الأفضلية هي مجرد ميزةٍ تقع ضمن حيز المبالغة في الاختيار، «وليست معتبرة في شروط الاستحقاق»[26]، ومن هنا فليس من الواجب الالتزام بشرط الأفضلية، طالما تم تحقيق الغرض الأساس من منصب الإمام، وهو «تطفئة الفتن الثائرة من تفرق الآراء المتنافرة»، الذي رآه بعضهم «الثمرة المطلوبة من الإمام»[27].

وقد حاول الجويني أن يجد تخريجاً دينياً-عقلياً للمسألة، فقاس الإمامة الكبرى والحكم على إمامة الصلاة، ومن هنا فقد ذهب إلى أنه مثلما تجوز إمامة المفضول في الصلاة، فإنه يجوز خلافة المفضول وتوليه السلطة والحكم[28].

وفي موضعٍ آخر، يميل إمام الحرمين لتفسير الأمر بنظرية المصلحة، فيقول: إنّ إمامة المفضول من الممكن أن تتأتى في سياق «تعيين إيثار ما فيه صلاح الخليقة...»[29]، ومن هنا فإنه يذهب إلى وجوب توفر القوة والشوكة مع المفضول

21- ابن فورك، مقالات الأشعري، ص189؛ عبد المجيد النجار، الإمام أبو الحسن الأشعري وآراؤه في الإمامة: بحث في فقه السياسة الشرعية، مجلة الجذوة، العدد الأول، المجلس العلمي الأعلى بالمملكة المغربية، ص117.

22- الأحكام السلطانية، ص27.

23- الغياثي، ص124؛ الإرشاد، ص330.

24- الاعتصام، ص340.

25- شرح العقيدة النسفية، ص121.

26- الماوردي، الأحكام السلطانية، ص27.

27- الشاطبي، الاعتصام، ص340.

28- الإرشاد، ص330.

29- الغياثي، ص123.

الذي تتم له البيعة, وذلك حتى يتمكن من فرض أمره, فإن لم يكنْ عنده تلك القوة, فإن إمامته فاسدةٌ وساقطةٌ عن الاعتبار[30].

أما التفتازاني؛ فإنه يعود للتاريخ مرة أخرى؛ في محاولة لاستخلاص منهج عقلي يدلل به على صحة إمامة المفضول, فيقول: إنّ عمر بن الخطاب قد عمد لاختيار ستة أشخاص في لجنة الشورى, بهدف اختيار أحدهم كخليفة, ولما كان من المنطقي أن يتمايز الستة في الأفضلية والكفاءة, فقد كان في اختيارهم معاً دليلاً على إمكانية أن يصل المفضول لسدة الحكم مع وجود مَنْ هو أفضل منه[31].

أما فيما يخص شرط القرشية؛ فإنّ جماعة من العلماء السُّنة قد عملوا على منطقته وعقلنته, ومنهم الجويني, الذي ورغم رفضه التعويل على الأحاديث النبوية التي تؤكد أنّ «الأئمة من قريش», بحجة أنه من أحاديث الآحاد, التي لا يمكن القطع بصدقها, فإنه يحاول أن يثبت صحة شرط القرشية بطريق المنطق التاريخي؛ حيث يرى أن العادة قد جرت على ألا يتناطح غير القرشيين على ذلك المنصب, مع العلم أنه لو كان ذلك ممكناً, لكان كثير من أولي النجدة والشجاعة سوف يحاولون الوصول إليه.

ويؤكد الجويني صدق مقالته, من خلال الاستشهاد بمحاولة الفاطميين إثبات نسبهم العلوي القرشي بكل وسيلةٍ ممكنةٍ؛ وذلك حتى تتاح لهم الفرصة لادعاء الخلافة, وهو ما يرى فيه الجويني دليلًا (عقلانياً) على صدق شرط القرشية[32].

ونلاحظ هنا أنّ الجويني قد حاول استخدام شرط الإجماع التاريخي على إثبات صحة هذا الشرط, وهو ما يتوافق مع ما عُرف عن حجية التاريخ في التنظير الأصولي للمذهب السُّني.

من المحاولات الأخرى التي جرت في سبيل عقلنة شرط النسب القرشي, ما قام به عبد الرحمن بن خلدون, الذي أكد هذا الشرط, وعاب على العلماء الذين تساهلوا فيه, فأخرجوه من بين الشروط الواجب توافرها في شخص الخليفة, وقد

30- المصدر نفسه, ص124.

31- شرح العقيدة النسفية, ص121.

32- الغياثي, ص63-64.

برر ابن خلدون ذلك, بضعف العصبية العربية القرشية بعد سقوط الدولة الأُموية, وحالة الإنهاك التي تعرَّض لها العرب أمام الفرس والأتراك في النصف الثاني من العصر العباسي, أي أنّ العلَّامة الأندلسي قد رأى أنّ الأمر الواقع وحده هو المسؤول عن ظهور الجدل المتعلق بذلك الشرط.

ويحاول ابن خلدون أن يفسر هذا الشرط, ويعقلنه في ضوء نظريته السياسية التي تقوم على اعتبارية العصبية القبلية في السياسة, فيقول: «إنّ الأحكام الشرعية كلَّها لا بدّ لها من مقاصدَ وحكم, المصلحة في اشتراط النسب, واعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالَبة, ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب, فتسكن إليه الملة وأهلها, وينتظم حبل الألفة فيها, وذلك أنّ القريشيين كانوا عُصبة مُضْر وأصلهم, وأهل الغلب منهم, فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك, ويستكينون لغلبهم...»[33].

هنا, وفي سبيل الدفاع عن شرط القرشية بشكلٍ يبدو عقلياً, يتغافل ابن خلدون, عامداً, عن بعض الآثار الكارثية التي نتجت عن تسلط العصبية القرشية, مثل حركة الردة التي أعقبت وفاة الرسول , وثورة الأمصار وما لحق بها من حروبٍ أهليةٍ عقب اغتيال الخليفة الثالث, في أواخر 35هـ/ 655م, كما أن ابن خلدون لم يفسرْ كيف يمكن للاحتكام لشرط قرشية الخليفة أن يسهم في تقوية الدولة والخلافة, في ظل التردي والضعف اللذين أصابا تلك العصبية ولحقا بها.

5. الخروج على الخليفة

لما كان منصب الإمامة في العقل السُّني قد احتل موقعَه على كونه منصباً بشرياً, قُصد به, في المقام الأول, صلاح حال المسلمين ومعاشهم, فإن معظم الأصوليين رأوا أن مهام الخليفة تتوزع على مجموعةٍ من الواجبات والمسؤوليات, أهمها: الحفاظ على بيضة الدين, وتنفيذ الأحكام, وإقامة الحدود, والجهاد, وجباية الفيء والصدقات, وتعيين الولاة, ومباشرة أحوال الدولة[34], ومن هنا فقد صار تقييم الخليفة مرتبطاً بدرجة تحقيقه لتلك الأهداف المادية.

لكن, ماذا لو تقاعس الخليفة عن أداء بعض واجباته؟

33- العبر, ج1, ص244.

34- البغدادي, الفرق بين الفرق, ص380؛ الماوردي, الأحكام السلطانية, ص40؛ الفراء, الأحكام السلطانية, ص27

الرأي الغالب عند علماء أهل السُّنة والجماعة يذهب إلى أنّ الخروج على الحاكم أو الخليفة لا يجوز بأية حالٍ من الأحوال, وقد ساد هذا الرأي في الأوساط السُّنية, حتى أضحى ملمحاً مميزاً لمذهبهم, ومن المهمّ هنا أن نشير إلى أن أكثرية كُتب العقائد والأصول عند أهل السُّنة, قد تضمنت متوناً صريحةً واضحةً في النصِّ على عدم جواز الخروج على الحاكم الجائر[35], وقد فسر بعضهم ذلك بالواقع التاريخي الذي عايشه المسلمون بعد انتهاء عصر الخلافة الراشدة, ذلك أن كثيراً من الخلفاء الأُمويين والعباسيين قد عُرفوا بالظلم والفسق والجور, ومع ذلك فإنّ «السلف الصالح كانوا ينقادون لهم...»[36].

كل ذلك من الممكن أن نفسره بالنظرة السُّنية لمنصب الإمامة وبالأهداف والغايات المرجوة من ذلك المنصب, والتي تؤكد ضرورة استمرار الهدوء والطمأنينة في المجتمع, حتى لو تزامن ذلك مع بعض التهاون في أمور الدين أو العدالة, ولكن من الغريب أن العقل السُّني, الذي دافع حتى اللحظة الأخيرة بكلِّ وسيلةٍ ممكنةٍ عن شرعية الإمام القائم, سواء كان عادلاً أم جائراً, قد استساغ تجريد ذلك الحاكم من الثوب الشرعي الذي التحفه, بمجرد سقوطه, ليس ذلك فحسب؛ بل إنه قدم أيضاً عدداً من المبررات العقلية لتفسير ما ذهب إليه.

من تلك المحاولات, ما قال به الإيجي: «... وللأمة خلع الإمام بسبب يوجبه, إن أدى إلى الفتنة, احتمل أدنى المضرتين...»[37], أي أنّه هنا يعود لموضعة القضية كلِّها في سياقها العملي البرجماتي, بمعنى أنه إذا كان من الواجب على المسلمين تحمل ظلم وبطش الحاكم الظالم الجائر؛ نظراً إلى ضرورة الحفاظ على الأمن في البلاد, فإنه من الجائز في بعض الأحيان أن تتحقق تلك الضرورة من خلال خلع الحاكم والإطاحة به.

ولكن كيف نقيِّم الواقع؛ لنعرف درجة الضرر في الحالتين؟

في الواقع, فإن المصادر السُّنية لا تقدِّم إجابةً منطقيةً عن ذلك السؤال, وتترك الحكم على المسألة للواقع وللتجربة التاريخية فحسب.

35- على سبيل المثال, «ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا, وإن جاروا, ولا ندعو عليهم, ولا ننزع يداً من طاعتهم, ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة, ما لم يأمروا بمعصية, وندعو لهم بالصلاح والمعافاة...» أبو جعفر الطحاوي الحنفي (ت321هـ), متن العقيدة الطحاوية (بيروت: دار ابن حزم, 1995), ص24

36- التفتازاني, شرح العقيدة النسفية, ص121

37- المواقف في علم الكلام, ص400.

على أنه من الواجب هنا أن ننوِّه على الأهمية الكبيرة التي حاذها «شكل السلطة» في تقييم الواقع والحكم عليه عند عديدٍ من منظري أهل السُّنة والجماعة, فمثلاً؛ نجد أن بعضهم قد فرَّق ما بين حالتي «الحجر على الإمام» والتي تعني التسلط على الخليفة, من دون إظهار ذلك للعامَّة, و«قهره» والتي تشير إلى إذلال الخليفة وإسقاط سلطته بالمطلق أمام جميع المسلمين, رغم أنّ الفارق بين الحالين هو فارق شكلي, لا يمتد إلى المضمون, ومع ذلك فإن علماء السُّنة قد رفضوا أن يعترفوا بسقوط إمامة الإمام في الحالة الأولى, وأقروا سقوطها في الحالة الثانية[38].

6. ولاية العهد

لمَّا وجد العلماء السُّنة أنفسهم عند مناقشة نظريتهم عن الإمامة الكبرى, مطالبين بتصحيح وشرعنة إمامة عشرات الخلفاء من الأُمويين والعباسيين, الذين ارتقوا كرسي السلطة, من خلال نصٍّ مباشرٍ من أسلافهم وآبائهم, فإنهم, أي العلماء, قد عملوا على تصحيح آلية ولاية العهد من قِبَل الخليفة إلى الذي يليه؛ لأن إهمال وإغفال تلك الآلية كان من شأنه أن يزعزعَ الثوابت والمرتكزات التي أُقيمت عليها الشرعية السياسية لأغلب الفترات التاريخية.

ينقل الماوردي في كتابه ما يؤكد أن هناك إجماعاً على صحة طريق عهد الإمام لمن يلي الخلافة من بعده[39], أما الأشعريُّ, فقد استند في تصحيحه إلى طريق ولاية العهد, لِمَا قام به أبو بكر الصديق عندما استخلف عمر بن الخطاب من بعده, وكذلك ما قام به عمرُ نفسُه, عندما اختار ستة مرشحين؛ ليخلفه أحدهم[40].

ومن الملاحظ هنا؛ أنّ علماء السُّنة لم ينظروا على أنّ ولاية العهد مجرد حُجةٍ مساعدةٍ أو ثانويةٍ, بل اعتقدوا بأنها حُجةٌ كاملةٌ, ولا تحتاج إلى ما يدعمها أو يزيد من قوتها, ويصرح بذلك أبو يُعلى الفرَّاء, في قوله: «ويجوز للإمام أن يعهد إلى الإمام بعده, ولا يحتاج في ذلك إلى شهادة أهل الحل والعقد...»[41], ومعنى ذلك أن كلَّ التنظيرات المتعلقة بكيفية اختيار الإمام عند أهل السُّنة والجماعة, كانت على

38- الماوردي, الأحكام السلطانية, ص47؛ الفرَّاء, الأحكام السلطانية, ص22؛ ابن خلدون, العبر, ج1, ص242.
39- الأحكام السلطانية, ص23-24.
40- الإبانة, ص257.
41- الأحكام السلطانية, ص25.

أرض الواقع قد ضُرب بها عرض الحائط؛ إذ عُدَّ أمر اختيار الخليفة الجديد من شأن الخليفة السابق وحده, وأنه بموجب صلاحياته وشرعيته يستطيع أن يُسمِّي خليفتَه, في معزلٍ عن الأمة كلِّها, بمَنْ فيها من أهلٍ للنظر وللحل والعقد, وهو ما يعني أن النظرية التي قامت بالأساس على مبدأ «الاحتكام للأمة في العمل السياسي» قد انتهت في ختام الأمر للرجوع إلى تأصيل «حكم الفرد».

ثالثاً: نظرية الإمامية عند الشيعة الإمامية الإثني عشرية

تعدّ الإمامة هي حجر الأساس واللبنة الرئيسة في المذهب الشيعي الإمامي؛ فهي «أصلٌ من أصول الدين, لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها»[42], كما أنها كانت الملمح الأكثر تمايزاً في المذهب؛ حيث تفرَّعت عنها كلُّ النقاط الخلافية والجدلية التي أصبحت مثاراً للنقاش والمعارضة مع باقي المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى[43].

1. توقيت البدء في المناقشة النظرية

مكن القول إنّ نظرية الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية, قد بدأت إرهاصاتُها الأولى في الظهور على شكل مذهبٍ فقهيٍّ مجردٍ, منذ أوائل القرن الثاني للهجرة/ الثامن الميلادي, على يد كلٍّ من الإمامين محمد بن علي الباقر ت114هـ/ 732م, وابنه جعفر الصادق ت148هـ/ 765م, وكان ذلك الوقت تحديداً متزامناً مع ظهور بعض المذاهب الفقهية السُّنية, مثل المذهب الحنفي والمذهب المالكي.

ولكن بعد نهاية الربع الأول من القرن الرابع الهجري, بدأ التشيع يأخذ مجرى آخر؛ حيث أضحى مذهب سياسي عقائدي متكامل, وتأسست النظرية السياسية الشيعية الإمامية, والتي جاءت في مجملها معبرةً عن «جدلية العلاقة بين الفكر والواقع»[

42- محمد رضا المظفر, عقائد الإمامية, ط8 (بيروت: دار الإرشاد الإسلامي, 1409هـ), ص54.

43- موسى الموسوي, الشيعة والتصحيح: الصراع بين الشيعة والتشيع (سانتا مونيكا: المجلس الإسلامي الأعلى, 1988), ص9.

2. تعريف الإمامة وطرق وجوبها

لا يختلف تعريف الإمامة الكبرى عند الشيعة الإمامية الإثني عشرية كثيراً عنه عند السُّنة, فقد عرَّف المفيد الإمامة بقوله: «رئاسة عامَّة في أمور الدين والدنيا, نيابة عن النبي عليه السلام»[44], ويرى الشيعة الإمامية أن الإمامة لم تكن واجبة في النصوص النقلية فقط, بل إنها واجبةٌ بالعقل أيضاً[45].

3. الإمامة ونظرية اللطف الإلهي

من الممكن أن نلخص نظرية الإمامة عند الشيعة الإمامية الإثني عشرية في الاعتقاد بأنّ الرسول قد نصَّ صراحةً على خلافة ابن عمِّه علي بن أبي طالب, وعلى أسماء أحدَ عشرَ رجلًا من أبنائه وأحفاده, ليتعاقبوا على منصب الإمامة الكبرى من بعده, وليتولوا الزعامة الروحية والدنيوية لعموم المسلمين من لحظة وفاة الرسول , وحتى يرث الله الأرض ومَنْ عليها[46].

وفي سبيل تأكيد تلك العقيدة وإثباتها, استعان منظرو المذهب الشيعي الإمامي بعديدٍ من الحجج والبراهين العقلية, التي حاولوا من خلالها عقلنة نظريتهم, وكان برهان «اللطف الإلهي» هو أحد أقوى وأهم تلك البراهين؛ إذ دأب مفكرو وفقهاء الشيعة على اللجوء إليه والاستعانة به, منذ تأسيس المذهب الإمامي وحتى يومنا هذا.

تستند قاعدة اللطف الإلهي إلى أصلٍ من أصول الدين, وهو أصل «العدل»؛ حيث إنّ متكلمي الإمامية الذين تأثروا كثيراً بأقرانهم من معتزلة القرنين الثاني والثالث الهجريين/ الثامن والتاسع الميلاديين, على وجه الخصوص[47], قد اقتبسوا منهم نظريتهم الداعية للاعتقاد بأنّ عدل الله هو أحد الأصول الخمسة التي يقوم

45- محمد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد, النكت الاعتقادية (قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الشيخ المفيد, 1413هـ), ص39.

46- أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي, تلخيص الشافي, تقديم حسين بحر العلوم (قم: مؤسسة انتشارات المحبين, 1382هـ), ج1, ص65.

47- محمد بن يعقوب الكليني الرازي (ت329هـ), أصول الكافي, تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري (بيروت: دار المرتضى للطباعة والنشر, 2005), ج2, ص671؛ محمد بن علي بن بابويه القمي المعروف بالصدوق (ت381هـ), مَنْ لا يحضره الفقيه, أشرف على تصحيحه والتعليق على أحاديثه حسين الأعلمي (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات, 1986), ج3, ص169؛ محمد بن الحسن الطوسي, تهذيب الأحكام, ضبط وتصحيح وتعليق على الأحاديث محمد جعفر شمس الدين (بيروت: دار التعارف للمطبوعات, 1992), ج2, ص162.

48- نجاح محسن, الفكر السياسي عند المعتزلة (القاهرة: دار المعارف, د.ت), ص80.

عليها الدين الإسلامي، ومن ثَمَّ صار أصل العدل هو أحد الأصول الخمسة التي بُني عليها المذهب الإمامي كذلك[48].

ومن هنا نجد أنه لمَّا قام المعتزلة بالقول بنظرية اللطف الإلهي المنبثقة من أصل العدل، كأول مَنْ قال بها من بين الفرق العقائدية الإسلامية[49]، فإن الإمامية سارعوا إلى اعتمادها والركون إليها.

وعمل الشيخ المفيد، الذي وصفه بعض الباحثين الشيعة المعاصرين بقولهم: إنه «الشخص الذي ثبَّت معالم الهُويَّة المستقلة لمذهب أهل البيت»[50]، على تأصيل مبدأ العدل في عددٍ من بين أهم كُتبه؛ ليستخدمه كتمهيدٍ منطقيٍّ قُبيل الولوج لمسألة اللطف، ومن هنا فإننا نجده يُعطي تعريفاً عاماً لمعنى العدالة الإلهية، بقوله: «العدل الحكيم... الذي لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجبٍ»[51]، ثم ينتقل بعدها لتعريف معاني القبيح والواجب، فيقول: «القبيح هو الذي يُذم فاعلُه في الدنيا ويُعاقب في الآخرة، ويُمدح تاركُه في الدنيا ويُثاب في الآخرة، والواجب هو الذي يُمدح فاعلُه في الدنيا ويُثاب في الآخرة، ويُذم تاركُه في الدنيا ويُعاقب في الآخرة»[52].

ثُمَّ يؤكد المفيد العدالة الإلهية بكونه تعالى لو لم يكنْ كذلك لكان ناقصاً، وهو أمرٌ لو تحقق «لجاز عليه - تعالى- فعل القبيح، ولجاز عليه الكذب»، وهو ما يعني انتفاء الوثوق في وعد الله ووعيده، وانتفاء الأحكام الشرعية بالجملة، «ولانتقض الغرض المقصود من بعثة الأنبياء والرسل»[53].

ورغم أن أغلبية المذاهب الإسلامية تتفق على مضمون ما ذهب إليه المفيد بخصوص العدل الإلهي، إلا أن النقطة المهمَّة التي ميَّزت العدل في النسق الإمامي، والتي انبثقت هي الأخرى كنتيجةٍ عن التوافق الأصولي المبكر

49- أمير محمد الكاظمي القزويني، الشيعة في عقائدهم وأحكامهم، ط3، (بيروت: دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، 1993)، ص23.

50- إيجناس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، تقديم ودراسة محمد عوني عبد الرءوف، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013)، ص172؛ ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، (الإسكندرية: مطبعة دار نشر الثقافة، د.ت)، ص102.

51- علي خامنئي، الشيخ المفيد ودوره في تثبيت هوية التشيع، مصباح الولاية، العدد 38، السنة الرابعة.

52- النكت الاعتقادية، ص32.

53- المصدر نفسه، 32.

54- النكت الاعتقادية، 35.

ما بين المعتزلة والإمامية[54]، هي اعتماده المطلق على الحسن والقبح العقليين، بمعنى أنّ المفيد، ومعه بقية منظري الفكر الإمامي الأوائل، اعتمدوا على العقل في إثبات ما هو حسنٌ وما هو قبيحٌ، وهو ما يتعارض بوضوحٍ مع المدرسة الأشعرية التي لا تُحسِّن ولا تُقبِّح عن طريق العقل، بل تعتمد بشكلٍ مطلقٍ في ذلك على النصوص ليس إلا[55].

من هذا الطريق أوجبت الإمامية على الله تعالى أن يقوم بفعل الأصلح لعباده؛ لأن اختيار الأصلح والأنفع للناس هو السبيل الوحيد الذي يتماشى مع عدله تعالى، الذي لا يشابهه ولا يكافئه عدل[56]، ولمَّا كان الناس قد خُلقوا فإنه من اللازم أن تكون هناك حكمةٌ مِن خَلقهم؛ لأن الله تعالى لم يكنْ ليخلقهم ظلماً، ولا سُدًى[57].

هنا يبدأ العقل الشيعي الإمامي في محاولة عقد صلة عقلية ما بين «الحكمة من الخلق» من جهةٍ، و«الإمامة» من جهةٍ أخرى؛ حيث تكون الثانية فرعاً لازمَ الوجوب إذا تم الإقرار بالأولى، وهو طريقٌ يختلف عن طريق استدلال أهل السُّنة، الذين لم يعتقدوا أبداً بأن هناك أمراً يجب على الله، ورأوا في ذلك نوعاً من المكابرة والخروج عن المنطق السليم، ومن ثَمَّ فلم يُلزموا الله بأن تكون له حكمةٌ معينةٌ في تصرفاته وأفعاله، «فلو لم يكلفْ عبادَه شيئاً كان عدلاً منه...»[58]، كما أنهم لم يروا أن الحكمة، إنْ وجدت، يجب أن تكون ظاهرةً للعِبَاد.

يرى الإمامية، إذاً، وجوب تكليف العباد على الله؛ «ليدلهم على طريق الخير والسعادة الدائمة، ويرشدهم إلى ما فيه الصلاح، ويزجرهم عما فيه الفساد والضرر عليهم وسوء عاقبتهم...»[59]، وهنا تنبغي الإشارة إلى أن «الوجوب» عند الإمامية

54- محمد الحسين كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها (بيروت: دار الأضواء للطباعة والنشر، 1990)، ص154.

55- أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق ودراسة: -عبد الله شاكر محمد الجنيدي (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2002)، ص243؛ ابن فورك، المقالات، ص126-131؛ الجويني، الإرشاد، ص210؛ أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (القاهرة: دار البصائر، 2009)، ص457؛ الشاطبي، الاعتصام، ص388؛ محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، ط2 (القاهرة: دار الشروق، 2005)، ص181.

56- علي الحسيني الميلاني، شرح منهاج الكرامة في معرفة الإمامة (قم: دار الحقائق، 1428هـ)، ص11.

57- المصدر نفسه، ص11.

58- البغدادي، الفرق بين الفرق، 374.

59- محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص29.

لا يعني المعنى الحرفي للكلمة, ولكنه يعني «اللزوم واستحالة الانفكاك»[60], أي إنه لا يمكن أن نتخيل عدالة الله على غير تلك الصورة.

وبعد أن أثبت الإمامية وجوب التكليف, فإنهم يسارعون بربطه بالإمامة, والتي «لا يتم التكليف عن دونها, ولا يحسن مع ارتفاعها»[61], ويلجؤون في معرض استدلالهم العقلي لعددٍ من الشواهد والأدلة التي لجأ إليها كلٌّ من أهل السُّنة والجماعة, والمعتزلة, في معرض إثباتهم لأهمية الإمامة, وكان أهم تلك الأدلة هو ذلك الذي يذهب إلى أنه لمَّا كان الاجتماع الإنساني ضرورياً, ولمَّا كان الإنسان مدنياً بطبعه, فإنه لا يمكن للفرد أن يعيش بمعزلٍ عن العشيرة والجماعة, ومن هنا تظهر الحاجة المُلِّحة للإمامة[62].

على سبيل المثال؛ يقول الشريف المرتضى, في معرض ردِّه على القاضي عبد الجبار المعتزلي, شارحاً مكمن اللطف الإلهي في الإمامة بحسب وجهة النظر الشيعية: «... أنَّا وجدنا أنَّ الناسَ متى خلوا من الرؤساء ومَنْ يفزعون إليه في تدبيرهم وسياستهم, اضطربت أحوالُهم, وتكدرت عيشتُهم, وفشا فيهم فعل القبيح, وظهر منهم الظلم والبغي, وأنهم متى كان لهم رئيسٌ أو رؤساء يرجعون إليهم في أمورهم, كانوا إلى الصلاح أقرب, ومن الفساد أبعد, وهذا أمرٌ يعم كلَّ قبيلٍ وبلدةٍ وكلَّ زمانٍ وحالٍ؛ فقد ثبت أن وجود الرؤساء لطفٌ بحسب ما نذهب إليه»[63].

ولم يقفْ منظرو الإمامية الأوائل عند هذا الحدِّ في تشكيل نظرتهم الكلية عن الإمامة؛ لأنهم سرعان ما انتقلوا إلى نقطةٍ أخرى مهمّةٍ, وهي تلك التي تناقش دور الإمام ومهامه, وكيف يتفق أن يكون وجوده لطفاً عاماً للناس؛ إذ إنّه لو كان الغرض الوحيد من وجوده هو الرئاسة والزعامة الدنيوية, لكان دوره – إذًا - لا يختلف إطلاقاً عنه في النظرية السُنية أو نظريات باقي المذاهب السياسية في الإسلام.

60- المرجع نفسه, ص38.

61- محمد بن الحسن الطوسي, تلخيص الشافي, ج1, ص60.

62- ابن خلدون, العبر, ج1, ص54؛ محمد عمارة, الإسلام وفلسفة الحكم, ص234.

63- الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي, الشافي في الإمامة, ط2, تحقيق وتعليق عبد الزهراء الحسيني الخطيب, مراجعة فاضل الميلاني (طهران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر, 2006), ج1, ص47.

ترى الإمامية أنّ الإمام هو الشخص الذي يقوم بخلافة الرسول في أمور الدين والدنيا, فهو الذي يعمل على «هداية البشر وإرشادهم إلى ما فيه الصلاح والسعادة...»[64], وقد صرَّح بعضٌ من أعلام علماء الإمامية الأوائل بأنّ الأئمة هم «حجج الله تعالى على خلقه بعد نبيه محمد ... وأنهم أُولو الأمرِ الذين أمر الله بطاعتهم, وأنهم الشهداءُ على الناس, وأنهم أبوابُ الله والسبيلُ إليه والأدلاءُ عليه, وأنهم عيبةُ علمه, وتراجمةُ وحيه وأركانُ توحيده...»[65].

كي يتحقق اللطف الإلهي إذاً؛ لم تكتفِ الإمامية بالاعتقاد بخليفة أو إمام على النسق السني, بل إنهم جعلوا من أئمتهم وسطاء قادرين على الربط ما بين الأرض والسماء, ولمَّا كان هذا اللطف «إلهياً», ولا دخل للبشر في تعيينه, فقد أضحت عملية تنصيب الأئمة عمليةً إلهيةً بحتةً, وشأنًا ربانياً خالصاً, فالإمام الذي يختاره الله يصبح إماماً «سواء أبى البشر أم لم يأبوا, وسواء ناصروه أم لم ينصروه, أطاعوه أم لم يطيعوه, وسواء كان حاضراً أم غائباً عن أعين الناس...»[66].

4. اختيار الإمام

لمّا كان الاعتقاد الإمامي يتمثل في القول إنّ الإمامة أمرٌ من أمور الدين, وإنّها إنما تتم وتتحدد بموجب النصِّ الإلهي وحده, فإن المصادر الشيعية قد اكتظت بالأحاديث التي تذكر النص على إمامة الأئمة الاثنى عشر.

ولكن بقي السؤال المطروح حول سبب عدم ذكر أيّ من الأئمة بشكلٍ صريحٍ في القرآن الكريم, يشكل أحد المشكلات التي واجهت الإمامية أثناء مناظراتهم مع المعتزلة وأهل السُّنة والجماعة, خصوصاً أنّ علماء تلك الفِرق قد رأوا أن الإعراض عن ذكر الأئمة بشكلٍ واضحٍ في النصِّ المقدس, والمصدر الأول للتشريع في الإسلام, يتعارض مع نظريتي اللطف الإلهي والصلاح والأصلح, وهما القاعدتان الأساسيتان التي بنى عليهما الشيعة اعتقادَهم الكليَّ في الإمامة؛ لأنه لما كان الله يريد أن يلطف بعباده وأن ييسر لهم السُّبل للصلاح, كان من الواجب أن يرشدهم بسهولةٍ إلى طريق النجاة والصلاح, وذلك من خلال ذكر الأئمة في القرآن الكريم.

64- محمد رضا المظفر, عقائد الإمامية, ص54-55.

65- الصدوق, الاعتقادات (قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الشيخ المفيد, 1413هـ), 93-94.

66- محمد رضا المظفر, عقائد الإمامية, ص55.

للإجابة على تلك الشبهة القوية, حاول العلماء الإمامية أن يجدوا ردّاً عقلياً منطقياً, يتماشى مع مبادئهم العقائدية.

على سبيل المثال؛ يعترف المفيد بعدم وجود نصٍّ صريح على إمامة علي بن أبي طالب, أو أيّ من الأئمة في القرآن, لكنه مع ذلك يذكر أن النصَّ على إمامة عليّ «ثابتٌ في مجمله دون التفصيل والظاهر الذي يخرج عن الاحتمال, ولو كان ظاهراً في القرآن على التفصيل والبيان, لما وقع فيه تنازع واختلاف...»[67].

هنا يرفض المفيد أن يكون النصّ على عليّ بشكلٍ واضحٍ في القرآن من أمور أو موجبات اللطف الإلهي, ويفسر دعواه بأن مسألة الإمامة إنما هي محضُ اختبارٍ وابتلاءٍ للناس؛ حيث يستحق مَن آمن بها الثوابَ والجزاء الحسن, كما يستحق مَنْ رفضها العقابَ والتنكيلَ.

وتتماشى تلك النظرة مع الاعتقاد الإمامي المبكر في أفعال العباد؛ إذ يتفق أغلب علماء الشيعة الإمامية, في القرنين الرابع والخامس الهجريين/ العاشر والحادي عشر الميلاديين, على أنّ أفعال العباد «مخلوقةٌ خلقَ تقديرٍ لا خلقَ تكوينٍ...»[68], فهي تقع في منزلةٍ ما بين الجبر والتفويض[69], ومن هنا فإن اللطف الإلهي لا يجب أن يكون ظاهراً واضحاً بشكلٍ مطلقٍ؛ لأنه لو كان كذلك, لما كان هناك معنًى للاختبار والتكليف, ولا كان هناك معنًى للثواب والعقاب, فاللطف - إذاً - هو مجرد «حال يقترب به العبد من الطاعة ويبتعد عن المعصية, ولا حظَّ له في التمكين, ولم يبلغ الإلجاء»[70].

ولمَّا كانت النبوة نوعاً من اللطف الإلهي هي الأخرى, فإن المفيد يستشهد بحالة الرسول , فيقول متابعاً احتجاجه على المخالفين: «كما كان النصُّ على

67- المفيد, المسائل العُكبرية (قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الشيخ المفيد, 1413هـ), ص45.

68- الصدوق, الاعتقادات, ص29؛ المفيد, تصحيح اعتقادات الإمامية (قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الشيخ المفيد, 1413هـ), ص42.

69- يُفصِّل المفيدُ الحديثَ عن تلك النقطة بقوله: «إنَّ الله تعالى أقدر الخلق على أفعالهم, ومكَّنهم من أعمالهم, وحدَّ لهم الحدود في ذلك, ورسم لهم الرسوم, ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف, والوعد والوعيد, فلم يكنْ بتمكينهم من الأعمال مجبرًا لهم عليها, ولم يفوِّضْ إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها, ووضع الحدود لهم فيها, وأمرهم بحسنها, ونهاهم عن قبيحها...». تصحيح اعتقادات الإمامية, ص47.

70- المفيد, النكت الاعتقادية, ص35؛ محمد بن الحسن الطوسي, تلخيص الشافي, ج1, ص84.

الرسول بالنبوة والبشارة به في مجمل كلام الله سبحانه وتعالى من التوراة والإنجيل, ولم يكنْ ذلك مانعاً من قيام الحجة به على الأنام...»[71].

وإتماماً لدفاعه المنطقي؛ يقارن المفيد بعد ذلك بين النصّ على إمامة علي بن أبي طالب من جهة, ومجموعة من الأخبار التي يؤمن ويعتقد بها عموم أهل السُّنة والجماعة بشكلٍ كاملٍ من جهةٍ أخرى, رغم عدم ذكرها في القرآن الكريم, ومنها النص على العشرة المبشرين بالجنة, وكيفية أداء الصلاة, وإيتاء الزكاة, وغير ذلك من الأمور التي لا سبيل إلى إنكارها, ثم يوجه في نهاية احتجاجه سؤالاً مفتوحاً للمعارضين, حول السبب الذي يدفعهم للوثوق بتلك الأخبار من دون الوثوق في أخبار النص على عليّ التي ذاعت وتواترت في كُتب الحديث والآثار والتاريخ[72].

5. عصمة الأئمة

كان الدور الذي حظي به الإمام في العقل الإمامي, كحُجة وشاهد وقيِّم, وخليفة للنبي في الحفاظ على الدين والشريعة, يستلزم بالتبعية أن يحظى هذا الإمام بصفاتٍ ومميزاتٍ لا يحظى بها مثيله في العقل السُّني, وكانت صفة العصمة هي واحدة من أهم تلك الصفات بكلِّ تأكيدٍ.

بدايةً, فإن تعريف العصمة عند الإمامية هو أنها «لطفٌ يفعله الله تعالى بالمُكلف؛ حيث يمتنع منه وقوع المعصية, وترك الطاعة, مع قدرته عليها»[73].

ويتفق الشيعة الإمامية على كون جميع الأنبياء والرسل, وكذلك الأئمة الاثنى عشر, معصومين, مطهرين, وأنهم لم يذنبوا أو يعصوا الله, وأنهم موصوفون بالكمال والتمام والعلم[74].

71- المسائل العُكبرية, ص45.

72- المسائل العُكبرية, ص46.

73- المفيد, تصحيح اعتقادات الإمامية, ص128؛ المؤلف نفسه, النكت الاعتقادية, ص37.

74- الصدوق, الاعتقادات, ص96؛ محمد رضا المظفر, عقائد الإمامية, ص41؛ علي الحسيني الميلاني, الإمامة في أهم الكتب الكلامية وعقيدة الشيعة الإمامية (قم: مطبعة سيد الشهداء, 1413هـ), ص47؛ المؤلف نفسه, شرح منهاج الكرامة, ص64.

ولا ترى الإمامية أنّ عصمة أئمتهم ينبغي أن يتم النص عليها في النص المقدس, بل يرونها من الأمور التي يقود إليها العقل[75]؛ وذلك لأنه لما كان وجود الإمام في كلِّ عصرٍ, لازماً لمعرفة الحق والباطل, ولتمييز الحَسن من القبيح, ولفَهم الشريعة على الوجه الأمثل والأكمل, فإنه قد صار من الواجب أن يكون هذا الإمام معصوماً عن الخطأ والزلل, حتى يكون المرجع الرئيس والمعتمد لأهل عصره[76].

ويحاول الطوسي أن يستدل عقلًا على معصومية الإمام, من خلال الرجوع إلى الاعتقاد بتنزيه الله تعالى عن الظلم وفعل القبائح؛ إذ يقول إنه لمَّا كان من المستحيل على الله أن يأمر عباده بفعل القبائح, فإنه لا يُعقل أن يأمرنا الله بأن نقتدي بالإمام إنْ كان هذا الإمام من الجائز أن تصدر منه المعاصي والذنوب, ومن هنا وجب أن يكون هذا الإمام معصوماً ومنزهاً عن الخطأ والذنب[77].

ورغم أنّ هناك بعض الخلافات ما بين علماء الإمامية, وبعضهم بعضاً, حول الزمن الذي تبدأ فيه عصمة الإمام, وهل تبدأ العصمة قبل الإمامة أم بعدها, فإن الرأي الراجح هو أن عصمة الأئمة قد ثبتت لهم «منذ أكمل الله تعالى عقولهم إلى أن قبضهم»[78].

ويستدل الإمامية على ما ذهبوا إليه بأنه لمَّا كان حال الإمام مثل حال النبي, فإنه من الجائز أن نقيس هذا على ذاك, فلما كان بعض الأنبياء, مثل عيسى ويحيى, قد أوتوا العلم والحكمة والنبوة في سنٍّ صغيرةٍ بحسب ما ورد في القرآن الكريم[79], فإنه من المنطقي أن الأئمة قد أوتوا العصمة في ذلك السنِّ أيضاً[80].

كما أنّ علماء الإمامية قد قالوا بأنّ العصمة تثبت للإمام قبل حال تكليفه بالإمامة, كما هو حال النبي الذي يكون معصوماً قبل نبوته, والسبب في ذلك أنّ

75- المرتضى, الشافي, ج1, ص276.

76- المفيد, النكت العقائدية, ص40؛ محمد بن الحسن الطوسي, تلخيص الشافي, ج1, ص141؛ الميلاني, الإمامة في أهم الكتب الكلامية, ص48؛ محمد رضا المظفر, عقائد الإمامية, ص41.

77- تلخيص الشافي, ج1, ص202.

78- المفيد, تصحيح اعتقادات الإمامية, ص130.

79- سورة مريم, الآية 12.

80- المفيد, تصحيح اعتقادات الإمامية, ص130.

النبي لو عُرف قبل البعثة باقتراف الأخطاء والمعاصي، لنفر منه الناس وابتعدوا عنه، وهذا يتعارض بطبيعة الحال مع أغراض النبوة والرسالة[81].

- أثر النظريتين في الجوانب الفقهية والعقائدية4

من المؤكد أنّ النظريات التي وضعها مفكرو السُّنة والشيعة لتقنين وعقلنة شروط اختيار وغايات منصب الإمامة الكبرى، قد استطاعت أن تؤثر كثيراً في عديدٍ من المسائل العقائدية والفقهية والأصولية في كلّ من المذهبين، وذلك من خلال المنهجية العلمية المُستخدَمة في سبيل إثبات أهداف كلّ منهما.

سنتناول هنا ثلاثة أسسٍ مذهبيةٍ مهمَّةٍ نتجت عن النظريتين السُّنية والشيعية، واستطاعت أن تدخل في البناء الفكري والأصولي لكلّ منهما فيما بعد:

أولاً: الإجماع

مما لا شكّ فيه؛ أنّ الطريقة التي لجأ إليها علماء ومنظرو أهل السنّة والجماعة في سبيل تصحيح خلافة أبي بكر الصديق، ومَنْ بعده من الخلفاء الراشدين، قد استطاعت أن تؤثر إلى حدٍّ بعيدٍ في أصولهم العقائدية والفقهية التي تم إقرارها والتأكيد عليها فيما بعد.

ارتبط التأثير الأهم بحجية رأي الجماعة، فلما كان أبو بكر قد اختير لمنصبه بواسطة تحقق إجماع المسلمين في بعض الآراء، أو تحقق شبه إجماع لهم في آراء أخرى، فقد أضحى مفهوم الإجماع في حدِّ ذاته من القواعد الأصولية المعتبرة عند أهل السُّنة تحديداً، دون غيرهم من الفرق والمذاهب الإسلامية.

ورغم أنّ المقصود بالإجماع هو «العزم التامّ على أمرٍ من جماعة أهل الحل والعقد»[82]، إلا أن مفهوم وحجية الإجماع قد شهدا تدرجاً واختلافاً كبيرين في القرون الأولى.

وفي القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، استطاع محمد بن إدريس الشافعي (ت204ه/ 820م) أن يؤسس القواعد التنظيرية الأولى لحجية الإجماع،

81- المفيد، النكت الاعتقادية، ص37.

82- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت816هـ)، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي (القاهرة: دار الفضيلة، د.ت)، ص12.

وذلك في أثناء عمله الدؤوب في رفع منزلة السُّنة لترتقي إلى منزلة النصِّ القرآني المقدس؛ إذ عدَّ الشافعي الإجماع «مرادفاً للسُّنة, ويتمتع بقوة إلزامها وحجيتها...»[83], وعرَّفه تعريفاً مبسطاً, وهو أنه الرأي الذي أخذ به كثرة المسلمين, ولكنه في الوقت نفسه عدَّه مصدراً ثانوياً لإيضاح المسائل التي لا يمكن تقريرها من الكتاب وسُنة النبي , ويلاحظ شاخت أنّ الشافعي, في ذلك الوقت, لم يحاولْ أن ينسب قوة الإجماع إلى حديث «لا تجتمع أمتي على ضلالةٍ», وهو الحديث الذي سيشتهر بعد ذلك, وسيصبح أقوى أدلة أهل السُّنة في إقرار اعتبارية أصل الإجماع[84].

تلك الجهود المبكرة التي بذلها الشافعي سرعان ما وجدت تأييداً قوياً في مرحلة عقلنة المذهب السُّني, وذلك عندما تلقفها الأشعريُّ, واستعان بها في سبيل تأييد مشروعه الرامي «للتغطية على التاريخي بالمتعالي»؛ إذ عمل الأشعري على ردّ الإجماع إلى القوة الإلهية نفسها, وقرر أنه لمَّا كان اللّٰه قد حفظ القرآن الكريم وأحاديث النبي , بقوة التواتر والإجماع, فإن هذا الإجماع لا بدّ من أن يكون إلهياً بشكلٍ أو بآخر[85].

أما الجويني, صاحب التأثير الأكبر في اختطاط القواعد الأصولية عند أهل السُّنة, فقد صبغ الإجماع بصبغةٍ تقديسية لا يمكن التغاضي عنها, ورفع منزلته بشكلٍ هائلٍ, حينما وصفه بأنه «مناط الأحكام, ونظام الإسلام, وقطب رحا الدين, ومعتصم المسلمين...»[86].

بل إنّه سرعان ما جعله حجر الأساس في التشريع الإسلامي كلِّه, عندما قال: «ومعظم مسائل الشريعة ينقسم إلى مجتهداتٍ في ملتطم الخلاف ومستندها في النفي والإثبات مسائل الإجماع, وليس وراءها نصوص صريحة, وألفاظ صحيحة في الكتاب والسنّة, فالأصل فيها الإجماع»[87].

83- نصر حامد أبو زيد, الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية (القاهرة: سينا للنشر, 1992), ص88.
84- يوسف شاخت, أصول الفقه, لجنة ترجمة دار المعارف الإسلامية (بيروت: دار الكتاب اللبناني, 1981), ص85.
85- علي مبروك, ما وراء تأسيس الأصول (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع, 2007), ص161-162.
86- الجويني, الغياثي, ص39.
87- المصدر نفسه, ص39.

هكذا كان تطور مفهوم الإجماع يسير في ركابي السياسة والعقيدة في آنٍ واحدٍ, ولعل هذا يفسر الأحاديث التي عملت على ربط الاشتراك في أداء صلاة الجماعة, بمعاني الإيمان؛ حيث يكون كلُّ مسلمٍ مفارقاً للجماعة, منافقاً, أو على الأقل غير كامل الإيمان.

هذا الاعتقاد الذي يذهب لحجية الإجماع وأهميته, ساد في أوساط أهل السُّنة؛ حيث أضحى أحد المعالم المميزة في مدوناتهم ومتونهم العقائدية, سواء في القرن الرابع (فترة عقلنة المذهب)[88], أم في القرون المتأخرة.

ويلاحظ بعض الباحثين أن سلطة الإجماع قد اتسعت في العقل السُّني لتتغول على سلطات وحدود الأصول الأولى (القرآن والسُّنة), إلى الحد الذي جعل بعض العلماء يذهبون إلى تقديم الإجماع على النص, وفسروا ذلك؛ «لأنه يؤمن فيه النسخ بخلاف النص...», بينما قال بعضهم الآخر بقدرة الإجماع على تخصيص العام من الكتاب والسُّنة, هذا في الوقت الذي ذهب فيه جمهور علماء أهل السُّنة إلى جواز انعقاد الإجماع عن غير دليلٍ, وأنه يكون في تلك الحالة حجة بذاته[89].

من المهم هنا أن نذكر أن التعريف الدقيق للإجماع لم تدرْ حوله النقاشات إلا في فتراتٍ متأخرةٍ نسبياً عن إعلان حجيته واعتباريته, فقد بقي المقصود بالإجماع مبهماً حتى اللحظة الراهنة, وقد حكى الشاطبي في القرن الثامن الهجري/ الثالث عشر الميلادي, على وقوع الاختلاف بين العلماء حول المراد من مصطلح الجماعة, ومال هو لترجيح الرأي الذاهب إلى أن الإجماع هو «جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أميرٍ»[90], وهو الرأي الذي يظهر فيه البُعد السياسي بشكلٍ جليٍّ.

88- على سبيل المثال, ورد في متن العقيدة الطحاوية, في معرض تبيان عقيدة أهل السُّنة: «ولا نخالف جماعة المسلمين... ونتبع السُّنة والجماعة, ونتجنب الشذوذ والخلاف والفرقة» ص20-24. «ونرى الجماعة حقًّا وصوابًا, والفرقة زيغًا وعذابًا» ص31.

89- علي عبد الرازق, الإجماع في الشريعة الإسلامية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب, 2015), ص113-117.

90- الاعتصام, ص428-430.

وقد بقي الاعتقاد السُّني الشائع مستقراً على أنّ المقصود بالإجماع هو إجماع الصحابة، أو إجماع السلف الصالح، ومَنْ تبعهم وسار على منهجهم من العلماء[91].

أما إذا انتقلنا إلى العقل الشيعي الإمامي، لوجدنا أنه لم يقم أيَّ وزنٍ للإجماع، ولم ينظرْ إليه بنظرة أهل السُّنة والجماعة، وهو ما يفسره جولدتسيهر بأنه لمَّا كان الشيعة قد وجدوا أنّ نوعاً من شبه الإجماع قد تحقق في وقت مبايعة أبي بكر وعمر بالخلافة، فأنهم قد قاموا برفض حجية الإجماع ككلٍّ[92].

رفض الشيعة للإجماع – بالمفهوم السُّني - استند إلى تكذيب جميع الأحاديث النبوية التي استدل بها أهل السُّنة في سبيل إثبات هذا الأصل؛ إذ عدوها من أحاديث الآحاد التي لا يجوز أن يُثبت بها حكمٌ شرعيٌّ، وشككوا كذلك في رُواتها، فحملوهم على الضعف[93].

ومع ذلك؛ اعترف الإمامية بأن الإجماع قد يكون معتبراً في حالةٍ واحدةٍ فقط، وهي أن يكون من ضمن المجمعين على المسألة أحد الأئمة المعصومين[94]، فهذه هي الحالة الوحيدة التي يصبح الإجماع فيها حجةً دامغةً، أما ما دون ذلك فلا يعني شيئاً؛ لأنّ الأمة عندهم لا تجوز أن تكون حافظةً للشرع، فلما كان الغلط جائزاً على آحادها، فقد صار بالتبعية جائزاً على جماعاتها[95].

وهنا يظهر الاختلاف الرئيس في النظرة للجماعة في العقلين السُّني والشيعي، فبينما يرى الشيعة أن الإجماع – الذي لا يدخل فيه المعصوم - هو مجرد حصيلة لضمّ أصفار إلى بعضها، فإن السُّنة يرون أنّ الجماعة ينتج عنها حالة كيفية جديدة، وليس مجرد حالة كمية[96].

91- ابن تيمية، العقيدة الواسطية، ص132؛ محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت)، ص250.

92- إجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ط2، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق (القاهرة: دار الكتب الحديثة، د.ت)، ص213.

93- محمد بن جعفر الطوسي، تلخيص الشافي، ج1، ص180؛ القزويني، الشيعة في عقائدهم وأحكامهم، ص87.

94- المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، تقديم وإشراف أحمد الحسيني، إعداد مهدي رجائي (قم: دار القرآن الكريم، 1405هـ)، ص202؛ المؤلف نفسه، الشافي، ج1، ص78.

95- المرتضى، الشافي، ج1، ص193.

96-محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، ص256.

ومن هنا, فإنه يمكن فَهم كيف انعكست نظرية الإمام المعصوم/ إجماع الأمة عند كلٍّ من الشيعة والسُّنة, على الترتيب, على آرائهم الفقهية والأصولية, التي استمرت مسيطرةً على وعيهم الجمعي حتى اللحظة الراهنة.

ثانياً: الغيبة

كانت فكرة الغيبة, بمعنى الاختفاء عن الأنظار, والتواري عن أعين الناس, قد ظهرت في الفكر الشيعي في مرحلةٍ تاريخيةٍ متقدمةٍ؛ إذ وردت بعض الأخبار المتفرقة في كتب التاريخ والفرق عن تكون بعض الجماعات الشيعية التي آمنت بغيبة علي بن أبي طالب وابنه محمد ابن الحنفية, كما أنّ الخطّ الشيعي الإمامي قد عرف فكرة الغيبة هو الآخر بشكلٍ مميزٍ منذ وفاة الإمام السادس جعفر الصادق (148هـ/ 765م).

وعام 260هـ/ 873م, عقب وفاة الإمام الحادي عشر الحسن العسكري, وقع الشيعة في مأزقٍ لا فكاك منه, بعدما وجدوا أنفسهم بلا قائدٍ روحيٍّ معروفٍ, خصوصاً أنّ كثيراً من الأخبار قد أكدت أن العسكريَّ قد تُوفَّى من دون عقبٍ.

كحلٍّ لتلك الإشكالية الكبرى التي هددت البناء العقائدي للمذهب ككلٍّ, وهي تلك التي لا ترى إمكانية بقاء الناس من دون حجةٍ, قام منظرو الشيعة باللجوء إلى إعادة صياغة لنظرية الغيبة؛ حيث قاموا بتأصيلها وربطوها بغاياتٍ وأصول المذهب, ودمجوها في بعض الآثار والروايات التي تحدثت عن المهدي المنتظر, الذي سيملئ الأرض عدلاً بعدما مُلئت جوراً وظلماً.

وجد منظرو الشيعة أنفسهم إزاء إحدى أهم الإشكاليات العقلية المنطقية التي واجهها التشيع الإمامي الاثنا عشري على مدار التاريخ, وهي تلك التي تحاول التوفيق بين مسألة «إقامة الحجة مع غيبتها» من جهةٍ, ومبدأ اللطف الإلهي من جهةٍ أخرى.

وقد حاول بعض العلماء الإمامية المتقدمين أن يحلوا ذلك الإشكال عن طريق إعادة تعريف اللطف الإلهي فيما يخص الإمامة, فالمفيد يذكر أنّ «اللطف الواجب على الله تعالى في الإمام هو نصبه وتكليفه بالإمامة, والله تعالى قد

فعل ذلك فلم يكنْ مخلاً بالواجب, وإنما الإخلال بالواجب من قِبَل الرعية», ويفسر ذلك لأنه من المفترض أن يقوم الناس باتِّباع الإمام وتمكينه من أنفسهم[97].

فبحسب ذلك الرأي؛ فإنّ غياب المهدي هو نوعٌ من أنواع المحنة والبلاء والاختبار التي يعاني منها الناس, رغم تسببهم في وقوعها, وهو القول الذي سرعان ما انتشر في المدونات الحديثية الشيعية, وتمت نسبته إلى بعض الأئمة المتقدمين[98].

أما المرتضى, فقد حاول أن يرد على تلك الإشكاليات العقلية بشكلٍ يقترب من المسلك الأشعري الذي يؤمن بالحكمة الكلية للذات الإلهية دونما اعتبارٍ أو اكتراثٍ يُذكر للأسباب, فقال: «لا يمتنع أن يقع هذا اللطف مع غيبته في هذا الباب أقوى؛ لأن المكلف إذا لم يعلمْ مكانه, ولم يقفْ موضعه, ويجوز فيمن لا يعرفه أن الإمام يكون إلى ألا يفعل القبيح, ولا يقصر في فعل الواجب, أقرب منه لو عرفه, ولا يجوز فيه كونه إماماً»[99].

ولكن يمكن القول: إنّه رغم كل تلك الحجج التي استخدمها علماء الشيعة للدفاع عن عقلانية غيبة الإمام الثاني عشر, إلا أن تلك الغيبة قد استمرت كحجرِ عثرةٍ رئيسٍ في سبيل عقلنة المذهب, خصوصاً أنها قد طالت لما يقترب عن الاثنا عشر قرناً من الزمان, وهو ما عرَّضها لسهام النقد والاتهام والسخرية من الجانب السُّني, وقد ظهر ذلك بوضوحٍ في كتابات بعض المحدثين الذين رأوا أنّ مسألة الغيبة «من جملة الأحكام مجهولة الحكمة, والتي لا بدّ من التسليم والإذعان لها»[100].

97- النكت الاعتقادية, ص45.

98- على سبيل المثال, نُسب للإمام جعفر الصادق قوله: «إذا فُقد الخامس من ولد السابع, فالله الله في أديانكم, لا يزيلنكم عنها, فإنه لا بد لصاحب هذا الأمر من غيبةٍ؛ حتى يرجع عن هذا الأمر مَنْ كان يقول به, إنما هي محنةٌ من الله يمتحن بها خلقه, ولو علم آباؤكم وأجدادكم دينًا أصح من هذا الدين لاتبعوه...». ابن أبي زينب النعماني (ت360هـ), الغيبة, تحقيق فارس حسون كريم (دار الجوادين, 1432هـ), ص156.

99- رسائل المرتضى, ج3, ص145.

100- محمد الحسين آل كاشف الغطاء, أصل الشيعة وأصولها, ص151-152.

ولم يقتصرْ التأثير الحقيقي للاعتراف بغيبة المهدي على النواحي الاعتقادية فحسب؛ بل إنه امتد ليصل للقواعد الكلية لأصول الفقه, وللنظرة الشيعية للتاريخ ككلٍّ.

فبالنسبة إلى أصول الفقه, كانت بداية الغيبة إيذاناً باقتراب علم الأصول الإمامي, بشكلٍ أو بآخر, من نظيره السُّني, فمع غياب الحجة المعصوم, ظهرت الحاجة المُلحة لإيجاد مرجعية بديلة أو مؤقتة, وبدأت أصول الإجماع والقياس تأخذ مكانها في العقل الشيعي الفقهي شيئاً فشيئاً[101], خاصّة مع تنامي وانتشار المدرسة الأصولية.

وربما كانت من الشواهد المهمة التي تؤكد ذلك, الاعتقاد الذي نبه عليه المفيد في بعض كتبه[102], عندما أكد أنّ نصّ القرآن الموجود هو أصح النصوص المتوفرة في زمنه, مع الاعتراف في الوقت ذاته بأنه ليس النص (الأقدس) الذي نُقل عن الرسول بواسطة الأئمة, ولكن لما كان هذا النص مخفياً مع الإمام الثاني عشر الغائب, فإنه قد تم الأخذ بالنص المشهور؛ بسبب تواتره وإجماع المسلمين عليه, وهو ما يمكن أن يبين أن غياب الحجة المطلقة (شخصية الإمام المعصوم), قد فتح الباب أمام الشيعة الإثني عشرية, للاعتبار بحجية (الإجماع), مثلهم في ذلك مثل السُّنة.

ثالثاً: مركزية الإمامة

لمَّا كانت الإمامة أحد أركان وأصول الدين الأساسية في المذهب الشيعي الإمامي الإثني عشري, فإنّ الشغل الشاغل لعلماء ومنظري الإمامية كان منحصراً في إثباتها والتأكيد عليها, بكل السُّبل النقلية والعقلية المتاحة؛ حيث أصبح لا يمكن فهم هذا المذهب والإحاطة به إلا بعد دراسة مفهوم الإمامة بشكلٍ كافٍ.

ومن هنا, فإنه من الممكن أن نعد أن الإمامة هي المركز الأصيل في دائرة التأصيل العقلي للعقائد الشيعية, فهي ترتبط بشكلٍ وثيقٍ مع كلِّ عقيدةٍ

101- شاخت, أصول الفقه, ص94.

102- المفيد, المسائل السروية (قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد, 1413ه), ص81-82.

من تلك العقائد على حدةٍ, حتى أنّه يمكننا الزعم أنّ تلك العقائد لم تكنْ لتظهر إلا بمقتضى الحاجة التي نتجت عن الإلحاح الحاصل من محاولة الإثبات العقلي والمنطقي لنظرية الإمامة, فإذا ما رجعنا إلى أهم عقائد الإمامية, مثل التقية والبداء والرجعة والمهدية, وجدنا أن كلاً منها قد وُضع لحلِّ مشكلة عقلية ترتبط في أساسها بالإمام نفسه.

فلما كان الشيعة الإمامية قد تعرضوا للاضطهاد في العصرين الأُموي والعباسي, ولما كان الخط الإمامي قد استكان وركن للتهدئة والخضوع للسلطة الحاكمة منذ مقتل الحسين بن علي, في 61هـ/681م, وابتعد بشتى الطرق عن المعترك السياسي, فإن المخيلة الشيعية الجمعية قد حاولت أن تمنطق ذلك التعارض العقلي ما بين «الواجب السياسي المُلقى على عاتق الإمام» من جهةٍ, وبعده عن السياسة من جهةٍ أخرى, بتطوير نظرية وردت أصولها في القرآن الكريم نفسه[103], وهي تلك التي تقول إنّ الإمام لما كان يخشى دائماً على نفسه من بطش السلطة, فقد وجب أن يتم وضع قاعدة (التقية) التي كان الهدف الرئيس منها, هو السماح للإمام وأتباعه بحرية الحركة داخل المجتمع المحيط بهم من ناحيةٍ, وممارسة الإمام لسلطته الروحية على أتباعه من ناحيةٍ أخرى من دون أن تنتقل أخباره إلى الدولة, ومن دون أي احتكاكٍ بالسلطة الحاكمة.

أما عقيدة البداء, فقد ظهرت بوادرها الأولى في لحظاتٍ تاريخيةٍ حرجةٍ, كاد فيها المذهب أن يتهاوى نتيجة لمشكلات الوصاية وولاية العهد من الإمام جعفر الصادق إلى ابنه موسى الكاظم؛ إذ وجد علماء الشيعة الإمامية أن المخرج العقلي الوحيد الذي يتيح لهم التمسك بالخط الإمامي الموسوي الذي استمر عليه السواد الأعظم من الإمامية من دون الخط الإسماعيلي, يتمثل في القول بتلك العقيدة, فسرعان ما حاولوا ربطها بقضية النسخ المعروفة عند أهل السُّنة والجماعة, فصار البداء هو المرادف العقلي للنسخ, فإذا كان الثاني قد حلَّ بعض الإشكاليات المرتبطة بالتتبع التاريخي لبعض الأحكام الواردة في الثقل الأكبر (القرآن الكريم), فإنّ الأول قد أضحى هو الآخر حلّاً لشرعنة وعقلنة بعض الإشكاليات التاريخية المرتبطة بتقديم وتأخير الوصاية بالإمامة, خصوصاً في عصر جعفر الصادق, الذي نُسب إليه قوله: «ما بدا لله في شيءٍ كما بدا له في إسماعيل

103- سورة النحل, الآية 106.

ابني»[104]، وكذلك في عصر الإمام العاشر، عليّ الهادي، أثناء تنصيبه لابنه الحسن العسكري إماماً من بعده في 254هـ/ 867م.

أما بالنسبة إلى مسألتي الرجعة والمهدية، فقد ظهرتا في العقلية الشيعية؛ للتأكيد على فكرة حتمية القِصاص الدنيوي، وتحقق المدينة البشرية الفاضلة التي طالما بشَّر بها أئمةُ المذهب أتباعَهم، وهو الأمر الذي كان يحمل بعداً عقلياً يتماشى مع «أصل العدل الإلهي»، ويتوافق مع أصل «الوعد والوعيد» الذي طالما جرى التأكيد عليه في العقل المعتزلي، وتأثر به الشيعة الإمامية كثيراً أثناء فترة التأصيل والعقلنة لمذهبهم.

ورغم أهمية الخلافة في العقلية السُّنية، إلا أننا لا نستطيع أن نجد لها مثل ذلك الحضور الطاغي والتأثير الكبير على باقي العقائد السُّنية.

104- الصدوق، الاعتقادات، ص41.

hafryatnews

hafryatnews

hafryat news

hafryatnews

hafryatnews

hafryat news

All Rights Reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © 2018