المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v9i1.429

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 4-2-2024
تاريخ القبول: 9-10-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

توفيقية الفكر الكلامي السُّنّي في مقاربة مسألة الإمامة: دراسة تحليلية نقدية

عبد اللطيف بوعبدلاوي[1]

abdallaoui1@hotmail.fr

الملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة سمة منهجية تميّز مقاربة الفكر الكلامي السُّني لمسألة (الإمامة)، وهي (السمة التوفيقية) التي تعني -في هذا السياق البحثي- الميْل إلى تبنّي المواقف التوليفية بين المقالات المتعارضة في باب (الإمامة)، والبحث عن الحلول الوسطى، والبعد عن المواقف الحدّيّة. ويسعى البحث إلى الإجابة عن جملة من الأسئلة التي تثار في هذا الصدد، من قبيل: ما أبرز مظاهر هذه (السمة التوفيقية) في مبحث (الإمامة)؟ وما البواعث الحاملة على تبنّي هذه المقاربة في المعالجة الكلامية السّنّية لمشكلات هذا المبحث؟ وأين تكمن عناصر قوّتها الفكرية والمنهجية؟ وماهي الملاحظات النقدية التي توجّه إليها؟... وبناءً على هذه الأسئلة، فقد عمدت الدراسة إلى رصد بعض مظاهر هذه السمة في مبحث (الإمامة) من كتب المتكلّمين السُّنة، كما حاولت الوقوف على بعض البواعث الفكرية والمنهجية الحاملة على نهج هذه السبيل، إلى جانب إبداء جملة من الملاحظات النقدية إزاء هذه المنهجية الكلامية السُّنّية. وقد اعتمد الباحث -في سبيل إنجاز هذا العمل البحثي- على المنهج التحليلي، من حيث فحص نصوص رواد الفكر الكلامي السُّنّي في هذا المجال، وقراءتها قراءة تحليلية نقدية.

الكلمات المفتاحية

الفكر الكلامي السُّنّي، الإمامة، التوفيقية، مرجعية الاختيار، الفتنة الكبرى

(1) أستاذ التعليم العالي بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بوجدة -المملكة المغربية.

للاقتباس: بوعبدلاوي، عبد اللطيف، توفيقية الفكر الكلامي السُّنّي في مقاربة مسألة الإمامة: دراسة تحليلية نقدية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع1، 2025، 42-77.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS
Received: 2024-2-4
Accepted: 2024-10-9

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

The Reconciliation of Sunni Theological Thought in Approaching the Issue of Imamate: An Analytical and Critical Study

Abdullateef Bu Abdallaoui[(2)]

abdallaoui1@hotmail.fr

Abstract

This research aims to study a methodological feature that distinguishes the approach of Sunni theological thought to the issue of (Imamate), which is (the conciliatory feature) which means - in this research context - the tendency to adopt synthesizing positions between conflicting articles in the chapter of (Imamate), and the search for middle solutions, and staying away from extreme positions. The research seeks to answer a number of questions that arise in this regard, such as: What are the most prominent aspects of this (reconciliatory feature) in the topic of (Imamate)? What are the motives that lead to adopting this approach in the Sunni theological treatment of the problems of this topic? Where do the elements of its intellectual and methodological strength lie? What are the critical observations directed at it? Based on these questions, the study sought to monitor some aspects of this characteristic in the topic of (Imamate) from the books of Sunni theologians. It also attempted to identify some of the intellectual and methodological motives that led to this approach, in addition to presenting a number of critical observations regarding this Sunni theological methodology. To achieve the goal of this research, the researcher relied on the analytical approach, in terms of examining the texts of the pioneers of Sunni theological thought in this field and reading them with an analytical and critical reading.

Keywords

Sunni Theological Thought, Imamate, Tawfiqiya, Reference of Choice, The Great Sedition

(2) Professor of Higher Education at the Regional Center for Education and Training Professions in Oujda, Morocco.

Cite this article as: Bouabdallaoui, Abdellatif, The Compatibility of Sunni Theological Thought on the Ques-tion of Imamate: A Critical Analysis, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 1, 2025, 42-77.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة

يتبوّأ مبحث (الإمامة) -ضمن مباحث علم الكلام الإسلامي- حيّزًا مهمًّا من التنظير والجدل. وترجع هذه الحظوة (الكلامية) التي خُصّ بها هذا المبحث إلى علاقته بالوقائع التاريخية والخلافات السياسية التي عرفتها التجربة الإسلامية الأولى عقب وفاة النبي ﷺ، وهي خلافات لم يستطع أصحابها أن يحصروها ضمن حدود الخلاف الكلامي والجدل السياسي، بل أخرجوها إلى ميدان الصراع الواقعي والنزاع المادّي، فكان لها من الآثار البليغة على مجمل الوعي الجمعي لجماعة المسلمين ما انعكس تأثيرُه على مذاهب المتكلمين في تناولهم قضايا (الإمامة) ومشكلاتها. وقد أخبر الشهرستاني (ت 548هـ) أنّه «ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلّ على الإمامة في كلّ زمان»[3].

وبوسعنا القول: إن مبحث (الإمامة) لا يُعدّ أخطر مبحث درَسه المتكلمون في كتبهم -بالنظر إلى صلتِهِ الوثيقة بالواقع السياسي والاجتماعي- فحسب؛ بل إن المذاهب الكلامية الأولى من حيث النشأة، إنّما نشأت وتأسّست أفكارها ومقالاتها انطلاقًا من النقاش الحادّ الذي دار حول خلافات السلف الأول في مسألة (الإمامة)، وهو نقاش بدأ في أصله سياسيًّا مشتبكًا مع الواقع السياسي القائم حينئذ تأييدًا أو رفضًا، ثم تبلور بعد ذلك مع مرور الزمن، وبفعل التراكم، لِيأخذَ بعدًا كلاميًّا فلسفيًّا في صورة مذاهب كلامية ذات أسس نظرية واختيارات عقدية.

ولمّا كانت نشأة أغلب المذاهب الكلامية تمّت في جوّ النزاع والجدل، فقد غلبت عليها الطبيعة الدفاعية التي اقتضت من أتباعها من المتكلمين، أن ينطلقوا في كتاباتهم الكلامية -غالبًا- من نزعة الدفاع عن مقالات المذهب الذي ينتمون إليه ويعبّرون عن اختياراته، ومن الحرص على دحض مقالات المخالفين واعتراضاتهم.

ومن هنا جاء تناول الكتب الكلامية -على اختلاف انتماءاتها المذهبية- للقضايا المتّصلة بمبحث (الإمامة) متساوِقًا -في الغالب- مع رؤية أقطاب هذه المذاهب الكلامية للأحداث التاريخية، والمشكلات السياسية التي وقعت في عهد السلف الأول. وقد أتت معظم الكتابات التراثية في هذا المجال منخرطة في سرديات مغلقة، تحاول حشد الأدلة والحجج التي تعضد سردية الأصحاب، وتضعف سردية المخالفين. وقلّت الأعمال النقدية التي تنطلق من داخل المذاهب الكلامية نفسها، لتنقد مقالاتها وأفكارها -في هذا الصدد- نقدًا تاريخيًّا موثّقًا، ونقدًا معياريًّا مؤسَّسًا، بمنأى عن الانحيازات الوجدانية، والمواقف

(3) الشهرستاني، محمد عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، الناشر: مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968م، ج1 ص22.

القبْلية، والتعصّبات المذهبية.

وهذا وضع تاريخي نرى ضرورة أن يتحرّر منه الباحثون المعاصرون؛ إذ لا يليق بباحث في الثقافة الإسلامية في عصرنا الحاضر، أن يجعل من نفسه مجرّد صدى لِما استقرّ في بطون الكتب التراثية، وأن يردّدها كما سطّرها أصحابها. إن هذا المسلك لا يفيد الأمّة في حاضرها ومستقبلها، ولا يساعدها على تجاوز المعضلات الحضارية التي تعاني منها؛ بل الأجدى والأنفع أن يَصدر الباحثون في الثقافة الإسلامية عمومًا، وفي التراث الكلامي خصوصًا، عن رؤى نقدية معاصرة تجمع بين أصالة الفكر وجرأة الطرح، وتتوخّى الموضوعية العلمية، وتتوسّل بالنظر المنهجي والهدوء العقلي، بعيدًا عن التأثّر بالأهواء السياسية المتنازعة، أو الوقوع تحت تأثير الصراعات التاريخية البعيدة أو القريبة.

وهذه الممارسة النقدية يجب أن تتمّ من داخل المذاهب ومن خارجها على السواء، لأن الاقتصار على النقد الخارجي فقط، قد يؤول إلى زيادة إذكاء نار الصراع الطائفي، والتناوش المذهبي البغيض.

وقد أصبح بعض الدارسين يُؤْثرون النأي عن ولوج هذا المجال البحثي، مخافة أن يجدوا أنفسهم عالقين في استقطاب طائفي، أو تجاذب مذهبي دون قصد منهم أو رغبة. والمطلوب في هذا المقام -كما نراه- ليس هو الإعراض عن هذا النوع من الدراسات، وإنما هو تصدّي الباحثين الجادّين لدراسة مختلف المشكلات الكلامية، وفي طليعتها المشكلات المتّصلة بمبحث (الإمامة)، بخلفية علمية نقدية مبرَّأة من كل نزعة تعصّبية، أو انغلاق مذهبي، وأن يكون رائدهم في ذلك الإخلاص للغايات العلمية النبيلة، والإسهام في تصويب المسيرة الفكرية للأمّة جمعاء.

في هذا السياق الفكري تأتي هذه الدراسة العلمية التي تتناول المقاربة الكلامية السُّنية لمسألة (الإمامة) والإشكالات المتفرّعة عنها، من زاوية نظر خاصّة تروم التركيز على سمة منهجية تميّز معالجة المتكلّمين السُّنة لهذا الشأن؛ وهي غلبة (النزعة التوفيقية) على مجمل التراث الكلامي السُّني في مجال التعامل مع مشكلات (الإمامة) الفكرية والواقعية التي نشأت في الاجتماع السياسي الإسلامي.

ونقصد بمصطلح (التوفيقية) في هذا المقام: المنهجية التي اعتمدها الفكر الكلامي السُّني في مقاربة الإشكالات النظرية والعملية التي تتّصل بمسألة (الإمامة)، والتي تنْحُو إلى تجنّب المواقف الحدّيّة الصارمة، وتميل إلى تبنّي أسلوب التوفيق بين المقالات الكلامية المتعارضة والمتقابلة، ومحاولة اجتراح حلول توليفية بشأن المشكلات الواقعية التي نشأت في هذا الباب.

ويسعى البحث إلى الإجابة عن جملة من الأسئلة التي تثار بهذا الخصوص، من قبيل: ما أبرز مظاهر هذه (النزعة التوفيقية) في مبحث (الإمامة)؟ وما البواعث الحاملة على تبنّي هذه المقاربة في المعالجة

الكلامية لمشكلات هذا المبحث؟ وأين تكمن عناصر قوّتها الفكرية والمنهجية؟ وما الملاحظات النقدية التي توجّه إليها، والمآخذ التي تؤخذ عليها؟

وقد اعتمد البحث -في سبيل التعامل مع هذه الاستشكالات- على المنهج التحليلي، من حيث الاستناد إلى فحص نصوص رواد الفكر الكلامي السُّني في هذا المجال، وقراءتها قراءة تحليلية نقدية، من أجل الوقوف على مختلف الأبعاد الفكرية والمنهجية والواقعية المتّصلة بهذا الموضوع.

وقد قام صلب البحث على محورين اثنين:

أوّلهما: توفيقية الفكر الكلامي السُّني في اعتماد مرجعية (الاختيار)، بين التأسيس المبدئي والتكيّف الواقعي.

وثانيهما: توفيقية الفكر الكلامي السُّني في مقاربة «الفتنة الكبرى»: الجمع بين إنصاف عليّ بن أبي طالب، والتماس العذر لمخالفيه من الصحابة.

أوّلًا: توفيقية الفكر الكلامي السُّنّي في اعتماد مرجعية (الاختيار)، بين التأسيس المبدئي والتكيّف الواقعي

يُجمع متكلمو أهل السُّنة على أن (الإمامة) في أصلها مسألة فروعية، وموضعها الطبيعي في الدرس الشرعي هو كتب الفقه والفروع العملية، وأنها ليست من مسائل العقيدة، فضلًا عن أن تكون من أصولها. ويعتذرون عن إدراجها في مباحث العقيدة بمجاراتهم للفرق الأخرى التي اعتبرتها من مبادئ العقيدة وأصول الدين، وذلك من أجل الردّ على مقالات هذه الفرق وتثبيت مقالات أهل السنّة بهذا الخصوص. وقد واظب المؤلفون في الكلام السنّي على هذا الصنيع، ونجد العضد الإيجي (ت 756هـ) يعبّر عن هذا التوجّه السنّي بقوله: «الإمامة عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسّيًا بمن قبلنا»[4]. وشرح السعد التفتازاني (ت 793هـ) دواعي هذا الإدراج فقال: «وأحكامها في الفروع، إلا أنه لّما شاعت من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلّة بكثير من القواعد؛ أدرجت مباحثها في علم الكلام»[5].

وهذا مبدأ مهمّ في مناقشة آراء متكلّمي أهل السنة بشأن مسألة (الإمامة)؛ لأن إخراجها من دائرة العقائد، ووضعها في إطار الفروع، ينزع عنها الصبغة التوقيفية المغلقة، ويصبغها بصبغة الاجتهاد والنظر الفقهي المصلحي الواقعي. وهذا معطى مهمّ من الناحية المنهجية، يسعف في فهم طبيعة المقاربة

(4) الإيجي، عضد الدين، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د. ت، ص395.

(5) التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1998م، ج5 ص232.

السنية لقضايا (الإمامة) وإشكالاتها العلمية والعملية.

إن اعتبار (الإمامة) مسألة فروعية يفتح مجالًا واسعًا أمام النظر الاجتهادي، والموازنة الفقهية، والمواءمة المصلحية الواقعية، على حين يؤُول اعتبارُها مسألة عقدية أصْلية، إلى تضييق مجال حركة الفكر الاجتهادي والنظر المصلحي.

إذن، في إطار هذا النظر المبدئي العام بوضع (الإمامة) وقضاياها ضمن دائرة الفروع، قارب متكلّمو أهل السنة الإشكالات النظرية والعملية التي تكتنف موضوع (الإمامة). وقد كانت لهم في ذلك اجتهادات نظرية مهمّة على صعيد التأسيس المبدئي، والتقعيد النظري لهذا المنصب وما يتعلّق به من وظائف ومسؤوليات.

وسنتطرّق فيما يأتي إلى بعض الأفكار السياسية التأسيسية المهمّة التي نشأت في المجال الكلامي السنّي، والتي كان لها أثرها البارز في الاجتماع السياسي الإسلامي؛ وبعض هذه الأفكار مجمع عليه سنّيًا (الاتّفاق على مرجعية الاختيار)، وبعضها الآخر فيه خلاف كلامي، ولكنه حظي بقسط مهمّ من التأصيل النظري.

والقصد من ذلك هو إبراز جوانب من المرونة الفكرية، والواقعية السياسية، التي طبعت مقولات الفكر الكلامي السني بفعل النزعة التوفيقية التي ينطلق منها في معالجته للإشكالات المعرفية والعملية المتّصلة بمسألة (الإمامة).

1- التأسيس المبدئي لمرجعية (الاختيار) في تولّي الإمامة

عرف تاريخنا الإسلامي خلافًا كلاميًّا كبيرًا بشأن مرجع (الإمامة)، وانحصر هذا الخلاف في اتّجاهين بارزين: اتّجاه (النص)، واتّجاه (الاختيار). قال الغزالي (ت 505هـ): «لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار»[6]. وقد اجتهد متكلمو أهل السنة في الانتصار لمذهب (الاختيار)، وإبطال مذهب (النص)، وخلصوا من حجاجهم الكلامي إلى تثبيت (الاختيار) مرجعًا وحيدًا لتولّي منصب (الإمامة). قال إمام الحرمين الجويني (ت 478هـ) -بعد أن ناقش مستندات مذهب (النص)، وحكم ببطلانها-: «...ثم إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار»[7].

ويلاحظ الدارس للتراث الكلامي السني في مبحث (الإمامة) تركيز متكلمي أهل السنة على قضيتين

(6) الغزالي، أبو حامد، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الناشر: وزارة الثقافة، مصر، 1964م، ص176.

(7) الجويني، إمام الحرمين، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر: مكتبة الخانجي، مصر، 1950م، ص423 .

كُبريين في هذا المجال: تتعلّق أولاهما بالإيجاب الشرعي لنصب الإمام، وتتعلق ثانيتهما بتأصيل مرجعية «إرادة الأمة» في هذا النصب.

أما بخصوص القضية الأولى، فقد اتّفقت كلمتهم على وجوب نصب الإمام شرعًا، وعلى حرمة أن يبقى هذا المنصب شاغرًا، ورأوا أن «نصب الإمام من أتمّ مصالح المسلمين، وأعظم مقاصد الدين»[8].

وقد بذل الغزالي جهدًا تنظيريًّا لافتًا في سياق حجاجه عن ضرورة نصب الإمام، وخلص من هذا الحجاج إلى أن «السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعًا؛ فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه»[9].

وخطّأ متكلمو أهل السنة في هذا الصدد مذهبَ أبي بكر الأصم (ت 279هـ) الذي يرى جواز أن تُدبِّر الأمة شؤونها العامة على سَنن العدل -إن استطاعت- دون حاجة إلى نصب الإمام[10]، واعتبروا هذا القول ضربًا من المثالية المجنّحة التي لا يقرّها الواقع.

ونكتفي -هنا- بردّ ابن خلدون (ت 808 هـ) على أصحاب هذا الاتجاه، حيث رأى «أن الذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لمّا رأوا الشريعة ممتلئة بذمّ ذلك والنعي على أهله، ومرغّبة في رفضه. واعلم أن الشرع لم يذمّ الملك لذاته، ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم»[11].

يبدو من كلام ابن خلدون أن السبب الذي حمل هؤلاء على القول بجواز الاستغناء عن منصب (الإمامة)، هو ما شاهدوه من انحراف نظام الحكم عن كثير من المقاصد الشرعية التي أقيم من أجلها، وكثرة الفتن التي نشبت بسببه. ولكن الفكر الكلامي السُّني لم يَنْسَق مع هذه التبريرات، وتمسّك بوجوب نصب الإمام في كل الأحوال بغضّ النظر عن الحيثيات والملابسات المرافِقة.

أما بخصوص القضية الثانية، فقد اتفقت كلمة متكلّمي أهل السنة على أن النبي -ﷺ- لم ينصّ على أحد يكون إمامًا بعده[12]. ورأوا في إغفال التنصيص على الخليفة -مع الأهمية القصوى التي يحظى

(8) الجرجاني، الشريف، شرح المواقف، ضبط وتصحيح: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م، ج8 ص.378.

(9) الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، عناية: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، جدة، د. ت، ص293.

(10) ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، دار القلم، بيروت، الطبعة الرابعة، 1981م، ص192.

(11) المرجع السابق، ص192.

(12) ينظر: المعافري، أبو بكر بن العربي، العواصم والقواصم، تحقيق محب الدين الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986م، ص 185.

بها هذا المنصب، لتوقّف مصالح الدين والدنيا على إقامته- دليلًا على أن النبي -ﷺ- ترك هذا الأمر العظيم للأمّة تدبّره باجتهادها واختيارها في ضوء المبادئ الإسلامية الموجِّهة، وعلى حسب اختلاف الأوضاع والظروف والأزمنة.

وقد استنتجوا أن ترك هذا الأمر العظيم دون تحديد للشخص الذي يتولاّه، هو «اعتراف بالرأي العام للجماعة، أو كما نقول في تعبيرنا الحديث (إرادة الأمة)»[13].

وانطلاقًا من هذا التقرير المبدئي، فقد اجتهدوا في قراءة الطرق التي تولّى بها الخلفاء الراشدون الحكم على نحو يؤكد ثبوت صبغة الاختيار، وتأوّلوا كل طريق انتقل به الحكم من خليفة راشد إلى من يليه بما يُثْبت أنه بُني على اختيار الأمة، وأن هذا الاختيار كان هو الأساس الشرعي والقانوني والأخلاقي الذي استمدّ منه الخلفاء شرعية إمامتهم، وصلاحيات حكمهم.

من ذلك -مثلًا- ما نجده من تعليق الغزالي على إمامة أبي بكر الصديق، حيث قرّر أنه «لو لم يبايعه (أي: أبا بكر) غير عمر، وبقي كافة الخلق مخالفين، وانقسموا انقسامًا متكافئًا لا يتميّز فيه غالب عن مغلوب، لما انعقدت الإمامة»[14]. ونجد الطبري (ت 310هـ) يثبت البعد الشوري الاختياري في حديثه عن بيعة الخلفاء الراشدين، فيورد أن أبا بكر لم يكتب عهده لعمر إلا بعد أن استشار بعض كبار الصحابة، ويروي أن عبد الرحمن بن عوف -وهو أحد أعضاء اللجنة التي عيّنها عمر- «دار لياليَهُ يلقى أصحاب رسول الله -ﷺ- ومن وافى المدينة من أمراء الأجناد، وأشراف الناس، يشاورهم»[15]. ويروي الطبري أيضًا عن الشعبي أنّه قال: «لمّا قتل عثمان بن عفان ﷺ، أتى الناس عليًّا وهو في سوق المدينة، وقالوا له: ابسط يدك نبايعك، قال: لا تَعجلوا، فإن عمر كان رجلًا مباركًا، وقد أوصى بها شورى، فأمهلوا يجتمع الناس ويتشاورون»[16].

ونجد المنحى نفسه في تحليل ابن تيمية (ت 728هـ) للطرق التي تولّى بها الخلفاء الأربعة الحكم، فقد رأى أنه «لو قدّر أن عمر وطائفة معه بايعوه (أي: أبا بكر)، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إمامًا بذلك، وإنما صار إمامًا بمبايعة جمهور الصحابة»[17]، ورأى في مبادرة عمر بن الخطاب إلى

(13) الريس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة السابعة، د.ت، ص36.
(14) الغزالي، فضائح الباطنية، ص177.
(15) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، د.ت، ج3 ص428 وج4 ص231.
(16) المرجع السابق، ج4 ص433.
(17) ابن تيمية، أحمد تقي الدين، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، 1986م، ج1 ص530.

بيعة أبي بكر مجرّد سَبْق، لا يترتّب عليه أيّ حكم من الناحية الشرعية والواقعية لو امتنع الآخرون من البيعة. قال: «وأما كون عمر أو غيره سبق إلى البيعة، ففي كل بيعة لا بدّ من سابق»[18]. ورأى أن هذا الحكم يسري إلى إمامة الخلفاء الثلاثة الآخرين، «وكذلك عمر لمّا عهد إليه أبو بكر إنما صار إمامًا لمّا بايعوه وأطاعوه، ولو قدّر أنهم لم ينفذّوا عهد أبي بكر، ولم يبايعوه لم يصر إمامًا (...). وعثمان بن عفان لم يصر إمامًا باختيار بعضهم، بل بمبايعة الناس له (...)، وإلا لو قدّر أن عبد الرحمن بايعه، ولم يبايعه عليّ ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة، لم يصر إمامًا»[19].

2- صور من واقعية الفكر الكلامي السني في باب (الإمامة) تؤُول إلى تعزيز مرجعية (الاختيار)

أ-مناقشتهم شرط (القرشية)

نجد في مناقشات المتكلمين السُّنة أفكارا مهمة في مجال تعزيز مبدأ الاختيار في تحديد شرعية الإمام. ومن شواهد ذلك: النقاش الكلامي الذي ثار بخصوص اشتراط قرشية النسب فيمن يتولى منصب الإمامة؛ ففي حين تمسّك كثير منهم باشتراط هذا الشرط استنادًا إلى ظواهر بعض النصوص، مثل حديث: «الأَئِمّة من قريش»[20]، وحديث: «قدّموا قريشًا ولا تَقَدّموها»[21]، نجد متكلمين آخرين حاولوا أن يتجاوزا المعنى الظاهر المتبادر من ألفاظ هذه النصوص، وأن يربطوها بالظروف التاريخية التي احتفّت بورودها. ومن ثمّ، فتحوا بابًا للاجتهاد في فهمه وتنزيله. ومن هؤلاء: إمام الحرمين الجويني؛ فقد قال بعد أن أورد هذه النصوص: «وهذا مما يخالف فيه بعض الناس، وللاحتمال فيه عندي مجال»[22]. وبيّن أن (الإمامة) لا تفتقر مقاصدها -من الناحية المبدئية- إلى «الاعتزاء إلى نسب، والانتماء إلى حسب»[23]، وقرّر أنّنا «لسنا نعقل احتياج الإمامة في وصفها إلى النسب»[24]، وربط اشتراط

(18) المرجع السابق، ج1 ص531.
(19) المرجع السابق، ج1 ص532.
(20) ينظر: ابن حنبل، أحمد، المسند، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م، ج19 ص318.
(21) ينظر: السيوطي، جلال الدين، الجامع الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2004م، حديث 6108،
والألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1988م، حديث 4382.
(22) الجويني، إمام الحرمين، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص427.
(23)الجويني، إمام الحرمين، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، 1979م، ص225.
(24) المرجع السابق، ص63.

(القرشية) بمفهوم مركزي عنده وعند غيره من متكلّمي أهل السنة، وهو «حصول الشوكة»؛ فبيعة الإمام ينبغي أن تفضي إلى تمتّعه بالقوة السياسية التي تمكّنه من إنفاذ أمره، وإخضاع العامّة لقراره.

وقد كان الانتساب إلى قريش في الزمن الأول ممّا يساعد على تحقيق هذا المطلب في الواقع؛ لأنه نسب النبي ﷺ، وهو يعطي لمن ينتمي إليه دعمًا معنويًّا وعمقًا روحيًّا، يُمَكّن له في نفوس الناس، ويحملهم على الإذعان والقبول. ولذلك درج السابقون على الالتزام بشرط النسب القرشي للمصلحة الظاهرة التي كان يحقّقها. «إن الماضين ما زالوا بائحين باختصاص هذا المنصب بقريش، ولم يتشوّف قطّ أحد من غير قريش إلى الإمامة على تمادي الأحيان، وتطاول الأزمان»[25]. ومن ثمّ فتح إمام الحرمين بابًا للخروج من اشتراط النسب القرشي في الإمام إذا دعت الحاجة إلى ذلك، بناء على القول بتاريخية هذا الشرط، ويظهر هذا المعنى جليًّا في كلامه الآتي: «فقد تقدّم أن الانتساب إلى قريش معتبر في منصب الإمامة؛ فلو لم نجد قرشيًّا يستقلّ بأعبائها، ولم نعدم شخصًا يستجمع بقيّة الصفات، نصبنا من وجدناه عالمًا كافيًا ورعًا، وكان إمامًا منفذًا الأحكام على الخاصّ والعامّ؛ فإن النسب ثبت اشتراطه تشريفًا لشجرة رسول الله ﷺ؛ إذ لا يتوقّف شيء من مقاصد الإمام على الاعتزاء إلى نسب، والانتماء إلى حسب»[26].

وكذلك صنع ابن خلدون، حيث ربط شرط النسب القرشي بنظريّته في (العصبيّة)؛ إذ رأى أن هذا الشرط كان يحقّق شرط (العصبيّة) الذي يعتبره مقوّمًا أساسًا لاستقرار الحكم وقوّته. وقريش يومئذ كانت هي واسطة عقد الانتماء العربي والإسلامي، فكان انتساب الإمام إليها مُعاونًا على تحقيق مقاصد (الإمامة)، والقيام بوظائفها.

لقد بحث ابن خلدون عن الغاية من اشتراط (القرشيّة)، فانتهى إلى أنّنا «إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي، ومقصد الشارع منه (...). وإذا سبرنا وقسّمنا، لم نجدها إلا اعتبار العصبيّة التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملّة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها»[27]. وقد عضّد ابن خلدون مذهبه في ربط شرط (القرشيّة) بمفهوم (العصبيّة)، بإسقاط أبي بكر الباقلاني (ت 403هـ) هذا الشرط، حيث أرجع هذا الموقف إلى تأثّر الباقلاني بما رآه في عصره من اضمحلال عصبيّة قريش، وتلاشي قوّتها السابقة[28].

(25) المرجع السابق، ص63.
(26) المرجع السابق، ص225.
(27) ابن خلدون، المقدمة، ص195.
(28) المرجع السابق، ص194.

إذن، لقد خلص بعض رواد الفكر الكلامي السني إلى جعل شرط النسب القرشي في الإمام شرطًا تاريخيًّا يجوز إهماله، إذا تغيّرت الظروف التاريخية، وتَعذَّر معها إفضاءُ إعمال هذا الشرط إلى تحقيق المقاصد المرجوّة من اشتراطه ابتداءً.

والذي يعنينا من الاسترسال مع هذا التحليل، هو أن الحكم بتاريخية شرط النسب القرشي، يحرّر منصب (الإمامة) من الخضوع التامّ لهذا الشرط القَبْلي غير الكَسْبي. وهذا يصبّ -من الناحية النظرية- في توسيع دائرة الاختيار، ويدعم مرجعية «إرادة الأمّة» في اختيار من يحكمها. ويدلّ من جهة أخرى على مرونة الفكر الكلامي السني، واستعانة بعض أقطابه على فهم النصوص الشرعية التي تدخل في باب (الإمامة) بربط هذه النصوص بالواقع التاريخي الذي وردت فيه.

ب- مناقشتهم شرط (الاجتهاد) فيمن يتولّى منصب (الإمامة)

من شواهد واقعية الفكر الكلامي السني في مسألة (الإمامة)، النقاش الذي جرى بين المتكلمين السُّنة بخصوص اشتراط صفة (الاجتهاد) فيمن يتولى هذا المنصب. فنجدهم -من الناحية المبدئية- يشترطون هذا الشرط؛ لأنهم يفترضون في الإمام أن يكون متبوعًا لا تابعًا، وقائدًا لا مَقودًا، وهذا يقتضي عندهم أن يكون مجتهدًا لا مقلّدًا. ذلك أنه «إذا كانت الإمامة زعامة الدين والدنيا، وجب استقلاله بنفسه في تدبير الأمور الدنيوية، فكذلك يجب استقلاله بنفسه في الأمور الدينية (...)، ولا بدّ على كل حال من كون الإمام متبوعًا غير تابع، ولو لم يكن مجتهدًا في دين الله، لَلَزِمه تقليد العلماء واتّباعهم، وارتقاب أمرهم ونهيهم، وإثباتهم ونفيهم، وهذا يناقض منصب الإمامة، ومرتبة الزعامة»[29].

على أن بعض المتكلمين السنة رأوا أن التشديد في اشتراط مقوِّم (الاجتهاد) في الإمام، قد يفوّت المصلحة العامّة في بعض الأوقات، وذلك حين يغيب هذا الشرط فيمن يُرشَّح للإمامة مع توافر الشروط الأخرى؛ إذ قد يفضي التمسّك بضرورة وجود هذا الشرط إلى وقوع الأمّة في الحرج، وهو مرفوع عنها في شريعتها. وبناءً على هذا الاعتبار، اقترح بعضهم إلغاء هذا الشرط، والاكتفاء بأن يكون المرشّح لهذا المنصب عدلًا، عاقلًا، مشهودًا له بالعلم والاقتدار. وقد أشار الإيجي إلى هذا التوجّه بقوله: «الجمهور على أن أهل الإمامة مجتهد في الأصول والفروع، ليقوم بأمور الدين، ذو رأي ليقوم بأمور الملك، شجاع ليقوى على الذبّ عن الحوزة. وقيل لا تشترط هذه الصفات، لأنّها لا توجد فيكون اشتراطها عبثًا، أو تكليفًا بما لا يطاق، ومستلزمًا للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها، نعم يجب أن يكون عدلًا لئلا

(29) الجويني، إمام الحرمين، غياث الأمم، ص66 و68.

يجور، عاقلًا ليصلح للتصرّفات، بالغًا لقصور عقل الصبي»[30].

إن المُعْتَبَر إذن بناءً على هذه المناقشة الكلامية، هو أن يأخذ الإمام شرعيته من اختيار الأمّة ورضاها، ولا يَضيرُه في ذلك ألّا يكون بالغًا درجة الاجتهاد؛ لأن هذا الشرط قد يتعذّر وجوده في بعض الأوقات والظروف، فيكون عندئذ أخذُ الإمام شرعيتَه من «إرادة الأمّة» جابرًا لهذا النقص المتعلّق بشرط كماليّ وهو (الاجتهاد).

ونخلص ممّا تقدّم إلى أن مناقشة شرط (الاجتهاد)، ومناقشة شرط «النسب القرشي»، تدلاّن على سمة (الواقعية) التي تميّز الفكر الكلامي السني في باب (الإمامة) ومتعلّقاتها، وهي سمة تدلّ -من ناحية مبدئية- على حيويّة هذا الفكر، وقابليّته لأن يطوّر نفسه بناءً على محدّد منهجي مهمّ يتعلّق بظنّية أغلب القضايا المندرجة في باب (الإمامة)، وقابليتها للاجتهاد. وقد عبّر إمام الحرمين الجويني عن هذا المحدّد المنهجي بقوله: «ومعظم مسائل الإمامة عريّة عن مسالك القطع، خليّة عن مدارك اليقين»[31].

بيْد أنّنا نلاحظ أن هذه السمة الواقعية قد جنحت في بعض المواطن إلى الإفراط في محاولة التكيّف مع التغيّرات السياسية التي طرأت في الواقع الإسلامي، والتي كانت -في الغالب- تغيّرات سلبية مثّلت نزعة نكوصية عن المبادئ الشرعية والأخلاقية التي أُسّست عليها مسألة (الإمامة).

وسنوضح فيما يلي بعض تجلّيات محاولة التكيّف السُّني مع هذا المسار النكوصي.

3- في مآلات التكيّف الواقعي مع المسار النكوصي لمؤسسة الإمامة

يلفت نظرنا ونحن نقرأ ما كتبه كبار متكلّمي أهل السنة في باب الإمامة، أنّهم كانوا مَعنيين بالحرص على عدم شغور منصب (الإمامة) أكثر من عنايتهم بحفظ الأسس الشرعية والأخلاقية التي يتمّ على أساسها شغل هذا المنصب. نلمس هذا الأمر في تنظير الغزالي لوجوب نصب الإمام في كل الأحوال، بغضّ النظر عن مدى احترام الأسس والمبادئ المرجعية التي يستند إليها هذا النصب، حيث نجده يقرّر أن «الأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع (...)، وتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة، وأن ذلك لو دام ولم يُتدارك بنصب سلطان آخر مطاع (...)، دام الهرج، وعمّ السيف، وشمل القحط، وهلكت المواشي، وبطلت الصناعات، وكان كل من غلب سلب، ولم يتفرّغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حيًّا، والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف»[32]. ويلاحظ القارئ لهذا النص أن

(30) الإيجي، عضد الدين، المواقف في علم الكلام، ص398.
(31) الجويني، إمام الحرمين، غياث الأمم، ص59.
(32) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص292.

الغزالي يركّز على وجود «الإمام المطاع»، أي: صاحب القوّة والنفوذ السياسي؛ فهو الضامن لاستقرار كيان الأمة ووحدتها، وانتظام أمورها. ولا يشير نص الغزالي إلى مصدر شرعية هذا الإمام المطاع، وكأنّ الاستقرار والانتظام ودفع أسباب الهرج، ليس متوقّفًا أيضًا على الطريقة التي يتولّى بها الحاكم منصبه.

وقد أشار الإيجي إلى الحاجة المبدئية لِنَصْب الإمام في كل الأحوال، لتوقّف نظام الحياة عليه. والأضرارُ التي قد تنجم عن وجوده هي أضرار مرجوحة؛ إذ غياب الإمام هو الضرر الأكبر الذي يجب دفعه وتَلافِيهِ[33].

أعطى متكلّمو أهل السنة إذن الأولوية لحفظ الوحدة السياسية للأمة، وضمان استقرار أوضاعها الأمنية والمعيشية، على حفظ الأسس الشرعية لتولّي منصب (الإمامة)، وعلى رأسها أساس (الاختيار)؛ وبعبارة أخرى: إنهم قدّموا الاعتبار الواقعي (العملي) على الاعتبار الأخلاقي (المثالي).

لقد انساق هؤلاء المتكلّمون مع نزعة الواقعية السياسية، في محاولة منهم للحاق بالمسار التقهقري[34] الذي عرفته مؤسسة (الإمامة)، وكانوا يصرّحون بأن الحامل لهم على ذلك، هو الرغبة في حفظ بيضة الأمّة، وصون وحدتها السياسية، وسدّ أبواب الفتن والهرج، وكانوا يكيّفون ذلك أصوليًّا بحديثهم عن تحمّل الضرر الأصغر، وهو استبداد الحاكم، من أجل درء الضرر الأكبر، وهو الفتنة والاقتتال، وانفراط عقد جماعة المسلمين. ومن عباراتهم في ذلك: «جور ستّين سنة خير من هرْج ساعة»[35].

ونرى أن مسار التفريط في الشروط المبدئية لمنصب (الإمامة)، بدأ بتفريقهم بين **(الابتداء)** و**(الدوام)** في النظر إلى متولّي هذا المنصب؛ ففي حين تمسّك بعضهم بضرورة توافر الشروط المرعيّة في الإمام في الابتداء، وفي الدوام والاستمرار، ذهب البعض الآخر إلى التساهل في تطلّب هذه الشروط في أثناء حكم الإمام، لأن التشدّد في ذلك -من وجهة نظرهم- قد يفضي إلى الوقوع في الحرج، وتهديد الاستقرار السياسي والاجتماعي.

وقد أشار إمام الحرمين الجويني إلى أصحاب الاتّجاه الأول الذين يذهبون إلى أن «الفسق إذا تحقّق طرآنه، وجب انخلاع الإمام، وهؤلاء **يعتبرون الدوام بالابتداء**، ويقولون: اقتران الفسق إذا تحقّق

(33) ينظر: الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص396.

(34) ينظر: الصغير، عبد المجيد، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010م، ص269.

(35) ينسب هذا القول إلى الفضيل بن عياض. ينظر: الطرطوشي، محمد بن الوليد، سراج الملوك، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، الناشر: الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1994، المجلد 1 ص200.

يمنع عقد الإمامة، وطرآنه يوجب انقطاعها»[36]. بيد أن الجويني ذكر في مقابل هذا الاتّجاه اتجاهًا ثانيًا **لا يرى اعتبار الدوام بالابتداء**، ورجّحه على الاتّجاه الأول لاعتبارات مصلحية واقعية، فقال في ذلك: «والذي يجب القطع به أن الفسق الصادر من الإمام لا يقطع نظره (...). وقد قرّرنا بكل عبرة أن في الذهاب إلى خلعه وانخلاعه بكلّ عثرة رفض الإمامة، ونقضها، واستئصال فائدتها، ورفع عائدتها، وإسقاط الثقة بها»[37].

وأصحاب هذا الاتّجاه الواقعي -وهو الاتجاه الغالب في الفكر الكلامي السُّني- لا يأخذون بقاعدة «**اعتبار الدوام بالابتداء**»، التي يأخذ بها أصحاب الاتّجاه الأول الذي يمكن أن نسمّيه اتجاهًا مثاليًا؛ بل يفرّقون بين **(الابتداء)** و**(الدوام)**، فيُجْرون الأمور عند ابتداء تولّي الأمر على قاعدة الشروط المبدئية التي يذكرونها في باب (الإمامة)؛ وأمّا في أثناء تحمّل المسؤولية السياسية (أي: الدوام)، فيخفّفون التقيّد بهذه الشروط إبقاءً على الوحدة السياسية للأمّة، وخوفًا من فتح باب الشقاق والهرج.

وقد بيّن إمام الحرمين وجه التفريق بين **(الابتداء)** و**(الدوام)** في هذا المقام بقوله: «... فإن قيل: فلمَ منعتم الإمامة لفاسق؟ (أي: في الابتداء) قلنا: إن أهل العقد على تخيّرهم في افتتاح العهد، ومن سوء الاختيار أن يعيّن لهذا الأمر العظيم والخطب الجسيم فاسق، وهم مأمورون بالنظر للمسلمين من أقصى الإمكان. وأمّا الذهاب إلى الانخلاع بعد الاستمرار والاستتباب مع التعرّض للزلّات، فمفسد لقاعدة الولاية، ولا خفاء بذلك عند ذوي الدراية»[38].

وقد أشار التفتازاني (ت791هـ) إلى السبب الذي دفعهم إلى التفريق بين **(الابتداء)** و**(الدوام)** وحمَلهم على التشدّد في قضيّة عزل الأئمّة بالفسق، وهو انتشار هذا الحال في الواقع الإسلامي، وعموم البلوى يقضي بالمسامحة. نجد ذلك في قوله: «ولا ينعزل الإمام بالفسق، أي بالخروج عن طاعة الله تعالى، ولا بالجور، أي الظلم على عباد الله تعالى؛ لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمّة»[39]. وهذا كلام يدلّ بوضوح على سعي الفكر الكلامي السُّني إلى محاولة التكيّف مع الواقع السياسي القائم، انطلاقًا من سِمَتِهِ التوفيقية وواقعيّته السياسية.

إذن، فالبحث عن الاستقرار السياسي هو الذي دفع إمام الحرمين ومن معه من متكلّمي أهل

(36) الجويني، إمام الحرمين، غياث الأمم، ص76.
(37) المرجع السابق، ص79.
(38) المرجع السابق، ص80.
(39) –التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1988م، ص100.

السنة إلى التعامل بمرونة قانونية وأخلاقية، وبواقعية سياسية مع ما يصدر عن الإمام من سلوكات وتصرّفات منافية لمقتضى تولّي منصب (الإمامة) ابتداءً، ما دام هذا الإمام قائمًا بوظائف الحكم، ملتزمًا بتدبير شؤونه، حاميًا لسيادة الأمة، ذائدًا عن حياضها، حافظًا لمصالحها، فإن بلغ انحرافه حدًّا يفضي إلى تهديد وحدة الأمّة، وتعطيل مصالحها، وإطماع أعدائها فيها، فهاهنا يتعيّن التدخّل لتصحيح الوضع، وتقويم العوج؛ لأن (الإمامة) إنّما وجدت لنقيض هذه الأحوال المَخُوفة. هنا يذهب الجويني إلى أن الإمام «إذا تواصل منه العصيان، وفشا منه العدوان، وظهر الفساد، وزال السداد، وتعطّلت الحقوق والحدود، وارتفعت الصيانة، ووضحت الخيانة، واستجرأ الظلمة، ولم يجد المظلوم منتصفًا من ظلمه، وتداعى الخلل والخطل إلى عظائم الأمور، وتعطيل الثغور؛ فلا بدّ من استدراك هذا الأمر المتفاقم (...)، وذلك أن الإمامة إنّما تعنى لنقيض هذه الحالة، فإذا أفضى الأمر إلى خلاف ما تقتضيه الزعامة والإيالة، فيجب استدراكه لا محالة»[40].

وحتى في هذه الحالة لا يُخفي الجويني خوفه من حدوث الفتنة والهرج، بالخروج على الإمام الذي افتقد الحدّ الأدنى من مقوّمات الصلاحية لهذا المنصب، فنجده يحذّر من خروج الآحاد، ويشترط توافر (الشوكة) فيمن يخرج، «فلا يطلق للآحاد في أطراف البلاد أن يثوروا؛ فإنّهم لو فعلوا ذلك، لاصطلموا وأُبيدوا، وكان ذلك سببًا في ازدياد المحن وإثارة الفتن، ولكن إن اتّفق رجل مطاع ذو أتباع وأشياع، ويقوم محتسبًا آمرًا بالمعروف ناهيًا عن المنكر، وانتصب بكفاية المسلمين ما دفعوا إليه، فليمضِ في ذلك قدمًا، والله نصيره على الشرط المتقدّم في رعاية المصالح، والنظر في المناجح، وموازنة ما يندفع ويرتفع بما يتوقّع»[41].

فهذا النصّ يجلّي الحذر الشديد الذي يلتزمه متكلّمو أهل السنة في مقاربتهم مشكلة «فساد الأئمّة وعزلهم»، فحتى حين يبلغ فسق الإمام وفساده مبلغًا يتعذّر معه استمرار مصالح الأمّة، وتُهدّد عنده حقوق أفرادها، ويُخشى على عقدها من الانفراط، وعلى نظامها من الاختلال؛ فإننا نرى الجويني -وهو من كبار أئمّة الفكر الكلامي السُّني- ينصّ على ضرورة توافر شرط (الشوكة) فيمن يتصدّى لعزل الحاكم الفاقد لأهلية الإمامة، ويحذّر من مغبّة الخروج الفردي، وما يمكن أن يترتّب عليه من انتشار الفوضى، واستفحال الاضطراب.

وإذا كان الفكر الكلامي السُّني قد بدأ مسار التكيّف الواقعي بالتنظير للتفريق بين (الابتداء)

(40) الجويني، إمام الحرمين، غياث الأمم، ص80.

(41) المرجع السابق، ص88 و89.

و(الدوام)، عن طريق التشدد في شروط (الابتداء) -وفي طليعتها (الاختيار)-، والتساهل في شروط (الدوام)؛ فإن هذا المسار قد انتهى به إلى التساهل في شروط الإمام ومقوّماته في الابتداء والدوام جميعًا.

لقد اختار المتكلمون السنة أمام عجز الأمة عن وقف خطّ الانحراف عن قيم الخلافة الراشدة وهديها، أن يتكيّفوا -قدر الإمكان- مع الأوضاع السياسية السلبية المستجدّة، حرصًا على حفظ وحدة الأمة، وتماسُك كيانها السياسي والاجتماعي. وقد تساهلوا في هذا السياق التقهقري في شروط انعقاد الإمامة، إعمالًا لقاعدة (الضرورة)، فصرّح الغزالي بأنه «يُحكم بانعقاد الإمامة مع فوات شروطها لضرورة الحال، ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب، وأهون الشرّين خير بالإضافة، ويجب على العاقل اختياره»[42].

وقد مضى التفتازاني في السبيل نفسه فأقرّ التساهل في شروط انعقاد الإمامة استجابة لمفهوم «فساد الزمان»، وما يفرضه من إعمال لقاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»، فقال في ذلك: «وبالجملة مبنى ما ذكر في باب الإمامة على الاختيار والاقتدار، وأما عند العجز والاضطرار، واستيلاء الظلمة والكفار والفجار، وتسلّط الجبابرة الأشرار، فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلّبيّة، وبنيت عليها الأحكام الدينية المنوطة بالإمام ضرورة، ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط، والضرورات تبيح المحظورات، وإلى الله المشتكى في النائبات، وهو المرتجى لكشف الملمّات»[43].

يُثبت ما تقدّم أن الفكر الكلامي السُّني كان موجَّهًا في مقاربته لمسألة (الإمامة) وما يتفرّع عنها من إشكالات نظرية وعملية بمبدأ أساس، هو عدم السماح بوقوع الفراغ القيادي، وشغور منصب (الإمامة). والذي يضمن ذلك -عندهم- هو وجود مُقوّم (الشوكة) عند العقد للإمام، وعند عزله. وقد عبّر إمام الحرمين عن هذا المعنى بلغة صريحة، فقال: «لا بدّ في الخلع والعقد من اعتبار الشوكة»(44). ولقد صار وصف (الشوكة) مع مرور الزمن هو المحدّد الأساس لتولّي منصب (الإمامة)، وهُمّشت المحدّدات المبدئية وعلى رأسها مبدأ (الاختيار).

لقد تراجعت -في رحلة التكيّف الواقعي- المحدّدات المبدئية لمنصب (الإمامة)، وفي مقدّمتها محدّد (الاختيار)، والصدور عن «إرادة الأمة»، وبات المحدّد الأساس لإضفاء الشرعية السياسية على القائم بهذا المنصب هو القدرة على حفظ الوحدة السياسية لكيان الأمة، وصون نظامها الاجتماعي. وقد

(42) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص297.
(43) التفتازاني، شرح المقاصد، ج5 ص245.
(44) الجويني، غياث الأمم، ص96.

تجسّد هذا التراجع المؤسف في تحديد الفكر الكلامي السُّني للطرق المعتبرة في تولّي الحكم؛ حيث صار (الاختيار) طريقًا من الطرق، وليس الطريق الوحيد.

وقد حدّد التفتازاني -في النص التالي- الطرق التي تنعقد بها الإمامة، وتجري أحكامها: «أحدها: بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء، ووجوه الناس الذين يتيسّر حضورهم، من غير اشتراط عدد، ولا اتّفاق من سائر البلاد (...).

الثاني: استخلاف الإمام وعهده، وجعله الأمر شورى بمنزلة الاستخلاف، إلا أن المستخلَف غير متعيّن، فيتشاورون ويتّفقون على أحدهم.

الثالث: القهر والاستيلاء؛ فإذا مات الإمام، وتصدّى للإمامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف، وقهر الناس بشوكته، انعقدت الخلافة له، وكذا إذا كان فاسقًا أو جاهلًا على الأظهر، إلا أنّه يعصي بما فعل»[45].

يستبين من هذا النصّ انتصار الواقع بتراجعاته على المبدأ بمِثَالِياتِه، في مقاربة الفكر الكلامي السُّني لمسألة (الإمامة)؛ إذ صار اختيار الأمة للإمام -عن طريق من يمثّلها- مجرّد طريق من طرق إرساء (الإمامة)، وليس هو الطريق الوحيد المعتبر كما كان الشأن في عهد الخلافة الراشدة.

ويلفت نظرنا -هنا- أن ابن حزم (ت 456هـ) قد رجّح طريق الاستخلاف والعهد على غيره من الطرق، وبرّر ترجيحه هذا على نحو يؤكّد ما قلناه آنفًا من سيطرة هاجس الخوف من الفراغ القيادي -وما قد يترتب عليه من فوضى واضطراب- على التفكير السياسي لدى متكلّمي أهل السنة. يقول ابن حزم في سياق ترجيحه لطريق عهد الإمام لمن يليه، على غيره من الطرق: «وهذا الوجه هو الذي نختاره و نَكرهُ غيرَه، لما في هذا الوجه من اتّصال الإمامة، وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفع ما يُتخوّف من الاختلاف والشغب، ممّا يُتوقّع في غيره، من بقاء الأمة فوضى، ومن انتشار الأمر، وارتفاع النفوس، وحدوث الأطماع»[46].

وقد قال محمد ضياء الدين الريس (ت 1977م) في تعليقه على اعتبار (الاستخلاف) طريقًا من طرق تولّي الإمامة: «اتّفاق الأمة هو الأساس، ورضاها هو المصحّح للعقد، وما الإمام في اختياره إلا وكيل، أو نائب مفوّض»[47].

---

(45) التفتازاني، شرح المقاصد، ج5 ص233.

(46) ابن حزم، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: عبد الرحمن عميرة وزميله، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، 1996م، ج5 ص16.

(47) الريس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ص242.

ونقول في مناقشة هذا الكلام: إن اعتبار طريق (الاستخلاف) مجرّد ترشيح من الإمام بغرض تفادي الوقوع في مشكلة «الفراغ القيادي»، وإنّ الزعم بأنّ المعتبر في ذلك هو «إرادة الأمة» التي يأخذ المستخلَف عن طريقها شرعيته، هو مجرّد كلام نظري لا يسنده الواقع التاريخي؛ إذ يُفترض -من الناحية المبدئية- أن يختار الإمام من يُرشِّحه ليخلفه في منصبه، ممّن يراه الأجدر والأولى بهذا المنصب، بغضّ النظر عن القرابة العائلية، أو الاعتبارات البعيدة عن المقوّمات الضرورية لمنصب (الإمامة). وهذا الأمر يحتاج إلى مستوى عالٍ من الاستقامة الأخلاقية، والتجرّد من المصالح الذاتية، قلَّ من يبلغه، ولا توجد في الفكر الكلامي السُّني ضمانات مؤسّسية تضمن إجراءه على وجهه الصحيح، وتُبعِدُه عن الأهواء والأغراض السياسية الشخصية والفئوية. ويخبرنا تاريخنا الإسلامي أنه في أحيان كثيرة عُهِد إلى من ليس بأهل لمنصب (الإمامة)، وعجزت مؤسسة (البيعة) –بعد إفراغها من مضمونها الدستوري وقوّتها القانونية- عن ممارسة دورها التقويمي والتسديدي، وانعكست الآثار السلبية لهذا المسلك على أداء مؤسسة (الإمامة) بشكل عامّ.

وأمّا طريق التغلّب والاستيلاء الذي اعتبره نصّ التفتازاني السابق مسلكًا من مسالك انعقاد الإمامة، فإنه مصيبة حلّت بساحة الفكر الكلامي السُّني؛ لأنه وفّر الأرضية النظرية للإجهاز على عُلوّ مبدأ (الاختيار) في تولّي الحكم، ومصادرة (إرادة الأمة)، وتحويل (البيعة) إلى طقس شكلي يُغلَّف به الجوهر الاستبدادي.

لقد ظنّ متكلمو أهل السنة أنهم بإضفائهم الشرعية على (حكم المتغلّب)، يسدّون منافذ الخلاف والشقاق، ويدرؤون سبل الفتنة والهرج، ويقرّون مفسدة صغرى، هي مفسدة الاستبداد، من أجل درء مفسدة كبرى هي مفسدة الفوضى واختلال النظام العامّ. والحق أن مغالاة الفكر الكلامي السُّني في تبنّي النزعة التوفيقية، ومبالغتَهُ في إعمال الواقعية السياسية، قد قطعت الطريق على حقّ مبدأ (الاختيار) في التبلور والمأسسة. لقد اعتبر متكلمو أهل السنة مبدأ (الاختيار) هو الأصل والقاعدة في مرجعية (الإمامة) كما أشرنا في بداية هذه الدراسة، وكان عليهم أن يدافعوا نظريًّا عن اختصاص هذا المبدأ وحده بإضفاء الشرعية على متولّي منصب (الإمامة)، ولكنّهم بِدافع من نزعتهم التوفيقية حاولوا أن يقيموا جسرًا من التواصل الشرعي مع الواقع السياسي المنحرف عن مبدأ (الاختيار)، على أساس أن يكون ذلك على سبيل الاستثناء إلى حين تهيّؤ الظروف المواتية لعودة أمور (الإمامة) إلى مبدئها وأصلها. ولكن الذي حدث بعد ذلك أن طريق (التغلب) طغى وتحكّم في الواقع الإسلامي، ودفع الطريقَ الأصلي المبدئي إلى الانزواء بعيدًا، فتحوّل الأصل -في الواقع- إلى استثناء، وصار الاستثناء هو الأصل والقاعدة.

ونُلفي توفيقية الفكر الكلامي السُّني تبلغ المدى في هذا السياق التقهقري، حين نقرأ ما كتبه التفتازاني بخصوص اعتماد معيار (التغلب) في إضفاء الشرعية على الحاكم أو نزعها عنه. يقول في هذا الصدد: «وإذا ثبت الإمام بالقهر والغلبة، ثم جاء آخر فقهره، انعزل وصار القاهر إمامًا»[48].

إن في ثنايا هذا الكلام رسالتين ضِمْنِيَتين -في غاية الخطورة- إلى طرفين متقابلين: الطرف الحاكم، والطرف المعارض؛ فأمّا الرسالة الضمنية للحاكم، فهي أن بقاءه في منصب (الإمامة)، واستمرار الناس في الولاء له، مرهون بقهره واستيلائه على مقاليد الأمور. وفي هذا إغراء له بالاستبداد، وإحكام القبضة السياسية والأمنية. والرسالة الضمنية للطرف المقابل، هي أن الأمة مستعدّة لتغيير ولائها من الحكم القائم إلى جهة أخرى، إذا استطاعت هذه الجهة أن تخلعه بالقوّة، وأن تبسط سلطانها بالقهر والشوكة.

والنتيجة الطبيعية لمثل هذا الكلام، هي أن تظلّ الأمة في وضع نفسي قلق ومتوجّس؛ إذ تَجِد نفسها بين حكم استبدادي واقع، وحكم استبدادي متوقَّع.

لقد قاد الإيغال في إعمال النزعة التوفيقية بين المبدأ والواقع في مقاربة مسألة (الإمامة) إلى تعطيل مسار مَأْسسة مبدأ (الاختيار) في تولّي السلطة السياسية، وأدّى إلى تَعْوِيق مشروع تطوير مُؤسّسة (الشورى) باعتبارها المَعْنِية ببلورة هذا المبدأ السياسي الأصيل في الفكر الكلامي السُّني، وأسهمت هذه النزعة في تأبيد حالة الاستثناء المتمثّلة في (الحكم التغلّبي).

وبعبارة أخرى: لقد أدّت مراعاة المصلحة الظرفية الآنية المتمثّلة في حفظ الوحدة والاستقرار، في ظلّ التغلّب والاستبداد، إلى إهدار المصلحة الاستراتيجية المتمثّلة في البناء المؤسّسي، والترسيخ الواقعي للمبدأ الأصلي، ألا وهو الصدور عن (إرادة الأمة) في تولي منصب (الإمامة) ابتداءً ودوامًا، وتحكيم اختيارها في كسب الشرعية السياسية وفي فقدانها.

نخلص ممّا تقدّم إلى القول بأن مجاراة المتكلّمين السُّنة لمسار التراجع السياسي الذي طرأ على مؤسسة (الإمامة)، عن طريق المقاربة التوفيقية، والمواءمة (البرغماتية)، ربّما مثّل حلًّا ظرفيًّا في مراحل تاريخية معيّنة؛ ولكنّه أفضى على المستوى الاستراتيجي إلى مأزق تاريخي، بإسهامه التنظيري في التصالح مع الوضع التغلّبي القهري، وفي استدامته. وتقودنا هذه الخلاصة إلى التنبيه على مشكلة بنيوية عانى منها الفكر الكلامي السُّني في أثناء مقاربته لمسألة (الإمامة) وما يتفرّع عنها من إشكالات نظرية وواقعية، وتتمثّل هذه المشكلة البنيوية في تغليب منطق حفظ استمرار الدولة، على منطق الدفاع عن مرجعية الأمة.

(48) التفتازاني، شرح المقاصد، ج5 ص233.

ولعلّ من المناسب -في هذا المقام- أن نشير إلى النقد المنهجي الذي وجّهه علّال الفاسي (ت 1974م) إلى ابن خلدون بخصوص نظريّته في (العصبيّة)، حيث عاب عليه اعتناءه الشديد بتحليل العوامل المتعلّقة بـ(الدولة)، من حيث النشأة، والاستمرار، والأفول...، وإغفالَه التطرّق إلى (الأمّة)، مع أنّها هي الأصل[49].

ثانيًا: توفيقية الفكر الكلامي السُّني في مقاربة «الفتنة الكبرى»: الجمع بين إنصاف الإمام علي بن أبي طالب، والتماس العذر لمخالفيه من الصحابة

لا نجد مثالًا تطبيقيًّا يجسّد المنهجية السُّنية التوفيقية في مقاربة المشكلات الواقعية المتّصلة بمسألة (الإمامة)، أَقربَ إلى الأفهام من تعاطي متكلّمي أهل السنة مع أكبر مشكلة سياسية وقعت في التاريخ الإسلامي الأول، والتي نشبت عقب استشهاد الخليفة الثالث عثمان بن عفان؛ فقد كان لهذه المشكلة السياسية التي سمّيت في الأدبيات الإسلامية بـ«الفتنة الكبرى»، آثار عميقة في الاجتماع السياسي الإسلامي، بل وفي الوجدان الإسلامي بشكل عامّ. وقد اختلفت الأنظار الكلامية، وتباينت اتّجاهاتها في تحديد الموقف الشرعي والأخلاقي ممّا وقع من نزاع واحتراب بين السلف الأول. وتبلورت المواقف المختلفة في شكل سرديات كبرى مغلقة، وكل سردية لها روايتها ورؤيتها الخاصّة لما حدث، ولها -تبعًا لذلك- أحكامها وتقويماتها التي تزعم أنّها تمثّل الموقف الشرعي السليم بإزاء تلك الأحداث المؤسفة. وليس القصد -هنا- أن نتقصّى هذه السرديات المختلفة، ولكن حسبنا أن نجتزئ بسرديتين كُبرَيَيْن جاءت السردية السّنية لتقدّم صيغة توفيقية بينهما؛ ففي مقابل السردية الشيعية التي وقفت إلى جانب الإمام علي بن أبي طالب، وآل بيته، ودانت لهم بالولاء، وتبرّأت من كلّ مخالفيه، وقفت السردية الخارجية متبرّئة من جميع الأطراف المتنازعة، ورمَتْها بالانحراف والمروق عن المبادئ الشرعية، وعن سيرة النبوة والخلافة الأولى... وفي هذا الجوّ الكلامي والسياسي المشحون بالتوتّر النفسي، والانفعال العاطفي، والجدل السياسي، حاول متكلّمو أهل السنة أن ينهجوا نهجًا وسطًا في مقاربة الإشكالات الفكرية والسياسية والواقعية التي نجمت عن خلافات الصحابة وتوابعها، في ظلّ الأطر الشرعية الحاكمة والموجِّهة.

وقد كان جهدهم الفكري في هذا السبيل يهتدي بمَعْلمين كبيرين:

(49) ينظر: الفاسي، علال، النقد الذاتي، المطبعة العالمية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1952م، ص236.

- أوّلهما: صحّة إمامة الإمام عليّ بن أبي طالب، وما يترتّب عليها من وجوب طاعته واتّباعه، وعدم الخروج عليه.

- وثانيهما: عدالة الصحابة التي تُعتبر من أهمّ مقوّمات الفكر السني، والتي تفرض قراءة الأحداث المؤسفة في وقعة (الجمل)، و(صفّين) وغيرهما على نحو لا ينزع صفة العدالة عن مخالفي الإمام عليّ من الصحابة.

وانطلاقًا من هذين المَعْلمين المبدئِيَيْن مضت معالجة متكلّمي أهل السنة لمختلف المشكلات التي ارتبطت بالفتنة الكبرى. وسَنسْتَعْرض -فيما يلي- الخطوط الفكرية البارزة التي ميّزت مقاربة الفكر الكلامي السني لهذه الفتنة ولواحقها.

1- إنصاف الإمام عليّ بن أبي طالب

يُجمع المتكلّمون السنة على توقير الإمام عليّ بن أبي طالب، وإجلاله لقربه من النبي ﷺ، ولِسابقته في الإسلام، وإبلائه البلاء الحسن في خدمته، والذود عن حياضه. ويجتهدون في تقديم صورة ناصعة فيما يتعلّق بعلاقته بالخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، عنوانها التقدير والوفاء. وقد دعّموا هذا التوجّه بالجدل النظري، وبِسوْق المرويات والأخبار التي تسند وجهة نظرهم في هذا الشأن.

ففيما يتعلّق بعلاقة الإمام عليّ بأبي بكر الصدّيق، نذكر -على سبيل المثال- ما أَوْرَدوه بخصوص ما راج من عدم مبادرة الإمام عليّ إلى مبايعة الخليفة الصدّيق، وردّهم على ما سيق في ذلك من تأويلات واستنتاجات. ونجتزئ بنصّ للبيهقي (ت 458هـ) يبرز النزعة التوفيقية السُّنية في معالجة هذه المسألة، وتقوم هذه المعالجة على مناقشة الرواية التي تزعم أن الإمام عليًّا تأخّر عن مبايعة الصدّيق ستّة أشهر. قال البيهقي: «والذي روى أن عليًّا لم يبايع أبا بكر ستّة أشهر، ليس من قول عائشة، إنّما هو من قول الزهري، فَأَدْرجه بعض الرواة في الحديث عن عائشة في قصّة فاطمة ﷺ. وحفظه معمر بن راشد، فرواه مفصّلًا، وجعله من قول الزهري منقطعًا من الحديث.

وقد روينا في الحديث الموصول عن أبي سعيد الخدري ومن تابعه من أهل المغازي، أنّ عليًّا بايعه في بيعة العامّة بعد البيعة التي جرت في السقيفة (...)، ويحتمل أن عليًّا بايعه بيعة العامّة، كما روينا في حديث أبي سعيد الخدري وغيره، ثمّ شجر بين فاطمة وأبي بكر كلام بسبب الميراث ما سمعه أبو بكر وغيره، فكانت معذورة فيما طلبته، وكان أبو بكر معذورًا فيما منع، فتخلّف عليّ عن حضور أبي بكر حتّى توفّيت، ثم كان منه تجديد البيعة والقيام بواجباتها كما قال الزهري. ولا يجوز أن يكون قعود عليّ

في بيته على وجه الكراهية لإمارته»[50].

إن نصّ البيهقي يجتهد في قراءة ما روي من تأخر الإمام عليّ عن مبايعة الخليفة الصدّيق ستّة أشهر قراءة توفيقية تُحاول أن تثبت أن الأمر لا يتعلّق بمعارضة سياسية، ولا بمقاطعة للمسار السياسي الذي اعْتُمد بعد وفاة النبي ﷺ، وإنّما يتعلّق بظرف إنساني خاصّ، عبّر عنه التفتازاني بقوله: «وتَوقُّف عليّ -رضي الله عنه- في بيعة أبي بكر كان للحزن والكآبة، وعدم الفراغ للنظر والاجتهاد»[51]. كما نلمح في نصّ البيهقي حضور النزعة التوفيقية في المقابلة بين الروايات المختلفة، والبحث عن أوجه الجمع الممكنة بينها، فقد حاول التوفيق بين رواية الزهري التي تفيد أن الإمام عليًّا غاب عن أبي بكر الصدّيق ستّة أشهر، وبين رواية أبي سعيد الخدري بأنه بايع في بيعة العامّة. ووجه التوليف والتوفيق بين الروايتين أن مبايعته بعد ستّة أشهر كانت تجديدًا للبيعة الأولى، بعد أن اضطرّ إلى الانشغال بزوجه فاطمة -رضي الله عنها- في مدّة مرضها.

وفي موضوع الخلاف الذي نشب بين أبي بكر الصدّيق وفاطمة الزهراء، نجد البيهقي يعالج هذه المسألة -وفق المنظور التوفيقي- بتكييفها على أنّها مسألة خلاف فقهي لا ينبغي أن يُحمّل أكثر ممّا يحتمله أي خلاف فقهي، رغم ما يمكن أن يُحدثه مثل هذا الخلاف من نفرة، وتلك طبيعة النفوس البشرية. ويمضي البيهقي في هذا النفَس التوفيقي فيسوق رواية تفيد باصطلاحهما قبل وفاتها رضي الله عنهما. فقد روى بسنده عن الشعبي أنه قال: «لمّا مرضت فاطمة أتاها أبو بكر الصديق، فاستأذن عليها، فقال عليّ: يا فاطمة، هذا أبو بكر يستأذن عليك، فقالت: أتحبّ أن آذن له؟ قال: نعم، فأذنت له، فدخل عليها يترضّاها، وقال: والله ما تركتُ الدار والمال والأهل والعشيرة إلا ابتغاء مرضاة الله، ومرضاة رسوله، ومرضاتكم أهل البيت، ثم ترضّاها حتّى رضيت»[52].

وأمّا ما يتعلّق بإثبات علاقة الوفاق بين الإمام عليّ والخليفة الثاني عمر بن الخطاب، فيكفي أن نذكر حرصهم على إيراد الروايات التي تثبت حدوث المصاهرة بينهما؛ إذ زوّج عليّ ابنته أم كلثوم لعمر. والمصاهرة تعبير عن مدى القرب الذي كان جاريًا بين الرجلين. قال الذهبي (ت 748هـ): «روى عبد الله بن زيد بن أسلم عن أبيه عن جدّه أنّ عمر تزوّجها (أي أمّ كلثوم)، فأصدقها أربعين ألفًا. قال أبو عمر بن عبد البر: قال عمر لعليّ: زوّجنيها أبا حسن، فإنّي أرصد من كرامتها ما لا يرصد أحد»[53].

---

(50)البيهقي، أبو بكر، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، تحقيق: أحمد بن إبراهيم أبو العينين، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، 1999م، ص494.

(51) التفتازاني، شرح المقاصد، ج5 ص304.

(52) البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص496.

(53) الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة11، 1996م، ج3 ص501.

وفي تحديد العلاقة بين الإمام عليّ والخليفة الثالث، ساقوا الروايات التي تنفي أيّ تورّط لعليّ في مصرع عثمان بن عفّان، أو رضاه بما وقع. قال البيهقي: «وكان أمير المؤمنين عليّ -رضي الله عنه- بريئًا من قتل عثمان، وكان يقول: والله ما قتلتُ، ولا أمرتُ، ولا رضيتُ، ولا شاركتُ في قتل عثمان، ولكنّي غُلبت. وكان يقول: إنّي لأرجو أن أكون أنا وعثمان من الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾ [الحجر: 47]»[54].

وبعد إثباتهم لصلة الودّ والوفاء والالتزام، التي جمعته بالخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، أثبتوا -بإجماع- صحّة إمامته، وجريانها على سَنن (الاختيار) الذي جرت عليه خلافة من سبقه؛ فقد كان الإمام عليّ في التصوّر السنّي خليفةً راشدًا، وإمامًا تامّ الإمامة من يوم تولّيه إلى حين استشهاده، ورأوا أنه باستشهاده تمّت مدّة الخلافة الراشدة النموذجية.

وانطلاقًا من تحديدهم لهذا الموقف العامّ الذي يشمل كل الحقبة التي تولّى فيها الإمام عليّ «الإمامة العظمى»، فقد صَوَّبُوه في كلّ النزاعات التي وقعت بينه وبين مخالفيه من الصحابة، ورأوا في وقعة (الجمل)، ووقعة (صفّين) خروجًا على الإمام الحقّ، وأنّه كان مصيبًا في قتالهم، وكانوا هم بغاة فيما أقدموا عليه. قال ابن حزم: «فبهذا قطعنا على صواب عليّ رضي الله عنه، وصحّة إمامته، وأنّه صاحب الحقّ، وأن له أجرين: أجر الاجتهاد، وأجر الإصابة»[55].

ونشير -هنا- إلى تصدّي بعض متكلّمي أهل السنة للإنكار على مواقف بعض الفرق الكلامية التي جاءت بمقالات شاذّة في هذا الباب، من قبيل: إنكار وقوع النزاعات والحروب بين عليّ ومخالفيه، أو الحكم بتصويب جميع المتنازعين، أو الحكم بتخطئتهم جميعًا، أو الحكم بتخطئة طرف واحد دون تعيينه...

قال الآمدي (ت 631هـ) في هذا الصدد: «اعلم أن من أنكر وقوع ما جرى من الحروب وشجر من الفتن، فقد أنكر ما تواترت به الأخبار، وعُلم ضرورة، وكان كمن أنكر وجود مكّة وبغداد. (...)، وأمّا تخطئة الفريقين فممتنع لما حقّقناه من انعقاد الإجماع على صحّة إمامة الإمام، مع عدم ظهور ما يقتضي التخطئة، وبه يظهر فساد قول من قال بتخطئة أحد الفريقين لا بِعَيْنه، فلم يبق إلا تخطئة أحدهما بعَيْنِه، وهو الخارج على الإمام»[56].

ويمضي التفتازاني في نفس سبيل الآمدي قائلًا: «وأمّا في حرب الجمل، وحرب صفّين، وحرب

(54) البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص529.

(55) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4 ص242.

(56) الآمدي، سيف الدين، الإمامة من أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: محمد الزبيدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1992م، ص 315 و316.

الخوارج، فالمصيب عليّ لِمَا ثبت له من الإمامة، وظهر من التفاوت، لا كلتا الطائفتين على ما هو رأي المصوّبة، ولا إحداهما من غير تعيين على ما هو رأي بعض المعتزلة. والمخالفون بغاة لخروجهم على الإمام الحقّ»[57].

ولمّا كان معاوية بن أبي سفيان هو حامل لواء المعارضة السياسية للإمام عليّ، فإن الفكر الكلامي السني، لم يكتفِ بتخطئة معاوية، بل حدّد مواطن الخطأ والافتيات في موقفه السياسي. ونجتزئ -هنا- بما جادل به ابنُ حزم في نقد الخطّ السياسي الذي انتهجه معاوية، حيث قال: «... ولو أن معاوية بايع عليًّا لَقَوِيَ به على أخذ الحقّ من قتلة عثمان، فصحّ أنّ الاختلاف هو الذي أضعف يد عليّ عن إنفاذ الحقّ عليهم... وأمّا تأسّي معاوية في امتناعه من بيعة عليّ بتأخّر عليّ عن بيعة أبي بكر، فليس في الخطأ أسوة، وعليّ قد استقال، ورجع وبايع بعد يسير. فلو فعل معاوية مثل ذلك لأصاب، وَلَبَايَع حينئذ بلا شكّ كلُّ من امتنع من الصحابة من البيعة من أجل الفرقة»[58].

لقد كان أهل السنة طَوال تاريخهم يرون عليّ بن أبي طالب إمامًا من أئمّة الهدى، ويرون في خلافته تتمّة الخلافة الراشدة النموذجية، المستجمعة للشرائط الشرعية والمقوّمات الأخلاقية في أعلى مستوياتها الممكنة إنسانيًّا. وكان الإمام عليّ في مخيالهم العامّ «المدافع الأخير عن الحياة السياسية الرفيعة التي تخضع السياسة فيها للمثل العليا»[59]. ويجدر أن نسوق -هنا- قولة أبي الحسن الأشعري (ت 324هـ): «ولقد كان عليّ -رضي الله عنه- على الحقّ في جميع أحواله، يدور معه حيث دار»[60]، وقولة الشهرستاني: «وبالجملة، كان عليّ -رضي الله عنه- مع الحقّ، والحقّ معه»[61].

2- التماس العذر لمخالفي الإمام عليّ من الصحابة

تقدّم أنّ عامّة متكلّمي أهل السنة ذهبوا إلى تصويب الإمام عليّ، وإلى تخطئة الصحابة الذين عارضوه وقاتلوه، ومنهم: عائشة، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام؛ فقد «أجمع فقهاء الحجاز والعراق من فريقي الحديث والرأي، منهم: مالك، والشافعي، والأوزاعي، والجمهور الأعظم من المتكلّمين، أنّ عليًّا مصيب في قتاله لأهل صفّين، كما قالوا بإصابته في قتال أهل الجمل»[62].

(57) التفتازاني، شرح المقاصد، ج5 ص306 و307.
(58) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4 ص243.
(59) الريس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ص64.
(60) الشهرستاني، محمد عبد الكريم، الملل والنحل، ج1 ص103.
(61) المرجع السابق، ج1 ص26.
(62) ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم في الذبّ عن سنة أبي القاسم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة

كما اتّفق أكابرهم على توصيف فعل الصحابة المحاربين للإمام عليّ بالبغي على الإمام الحقّ. وقد عقد إمام الحرمين في كتابه (الإرشاد) فصلًا سمّاه: «فصل في حكم قتال عليّ ﷺ»، وقرّر فيه أن «عليّ بن أبي طالب كان إمامًا حقًّا في توليته. ومقاتلوه بغاة»[63]. وأورد التفتازاني ذهاب الأكثرين إلى أن أوّل من بغى في الإسلام معاوية[64].

ويبدو أنّهم أخذوا وصف البغي الذي أطلقوه على الصحابة الذين قاتلوا الإمام عليًّا، من قول الله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ...﴾ [الحجرات: 9]، ومن قول النبي -ﷺ- في عمّار بن ياسر: «تَقتُله الفئة الباغية»[65].

وقد بيّن التفتازاني أنّ من دواعي دراسة النزاع الذي وقع بين السلف الأول في باب (الإمامة): معرفة بعض الأحكام الفقهية في باب البغاة، لابتنائها على دراسة تفاصيل هذا النزاع[66].

على أن الجدير بالملاحظة -هنا- هو أن متكلّمي أهل السنة يقفون عند حدّ التخطئة، والوصف بالبغي، دون أن ينجرّوا إلى القول بالتفسيق، أو التكفير، كما انجرّ غيرهم. ففي الوصف بالخطأ، نقرأ -مثلًا- قول البيهقي: «وأمّا خروج من خرج على أمير المؤمنين ﷺ من أهل الشام في طلب دم عثمان، ثمّ منازعته إيّاه في الإمارة؛ فإنّه **غير مصيب** فيما فعل»[67]. وفي الوصف بالبغي نقرأ -مثلًا- قول التفتازاني: «المخالفون **بغاة** لخروجهم على الإمام الحقّ بشبهة، هي تركه القصاص من قتلة عثمان»[68]. وفي النصّ التالي لأبي الحسن الأشعري نجد مزاوجة بين وصف بعض الصحابة بالخطأ، وبعضهم الآخر بالبغي: «ولا نقول في عائشة، وطلحة، والزبير إلا أنّهم رجعوا عن **الخطأ** (...)، ولا نقول في حقّ معاوية وعمرو بن العاص إلا أنّهما **بغيا** على الإمام الحقّ، فقاتلهم عليّ مقاتلة أهل البغي»[69].

وتبدو النزعة التوفيقية في السردية السّنية أشدّ بروزًا في معالجة مواقف أكابر الصحابة، ولا سيما طلحة والزبير وعائشة؛ ففيما يتعلّق بطلحة والزبير، نجد المتكلّمين السنة يثبتون تراجع هذين

الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م، ج8 ص20.

(63) الجويني، إمام الحرمين، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص433 و434.

(64) التفتازاني، شرح المقاصد، ج5 ص309.

(65) ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، الطبعة الأولى، 2002م، كتاب الصلاة، باب التعاون في بناء المسجد، حديث 447.

(66) ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج5 ص304 و305.

(67) البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص529.

(68) التفتازاني، شرح المقاصد، ج5 ص308.

(69) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1 ص103.

الصحابيين عن مقاتلة الإمام عليّ، ونَدَمَهما على ذلك [70]. وفي هذا الإثبات إيذانٌ بأنّهما كانا متأوّلَيْنِ في مقاتلة عليّ، وأنّهما رجعا إلى الحقّ لمّا تبيّن لهما خطأ تأويلهما. وفائدة إيرادهم هذا الكلام: إثبات صحّة موقف الإمام عليّ من جهة، وإثبات عذر الصحابيَيْنِ الكبيرين -بكونهما اجتهدا وأخطآ- من جهة أخرى.

وأمّا فيما يتعلّق بموقف أمّ المؤمنين عائشة، فهنا نجد النزعة التوفيقية السّنّية تتقدّم خطوة، فلا تقتصر على إثبات ندم عائشة، بل تضيف أنّ قصدها من الخروج في وقعة (الجمل) كان الإصلاح لا الحرب. وفي هذا الصدد يقول التفتازاني: «والمحقّقون من أصحابنا على أن حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين، بل كانت تهييجًا من قتلة عثمان، حيث صاروا فرقتين، واختلطوا بالعسكرَيْنِ، وأقاموا الحرب خوفًا من القصاص. وقصد عائشة لم يكن إلا إصلاح الطائفتين، وتسكين الفتنة، فوقعت في الحرب»[71].

وغير خافٍ أن حرص الفكر الكلامي السنّي على التسويغ الأخلاقي لموقف أم المؤمنين عائشة، نابع من مكانتها الاعتبارية في الإسلام، لشدّة قربها من النبي ﷺ.

إن هذا الحذر المعرفي والأخلاقي الذي التزمه متكلّمو أهل السنة في الحكم على الصحابة الذين خالفوا الإمام عليًّا وقاتلوه، مُؤسَّس على قاعدة عقدية كبرى في المعتقد السُّني، وتُعتبر من مقوّمات البناء العقدي لدى أهل السُّنة، وهي: الحكم بعدالة الصحابة، ووجوب توقيرهم جميعًا.

وقد عبّر عن هذه المُسلَّمة العقدية السُّنّية أبو الحسن الأشعري في قوله: «وكل الصحابة أئمّة مأمونون غير متّهمين في الدين، وقد أثنى الله ورسوله على جميعهم، وتعبّدنا بتوقيرهم، وتعظيمهم، وموالاتهم، والتبرّي من كل من ينقص أحدًا منهم، رضي الله عنهم أجمعين»[72].

3- ملاحظات نقدية حول النزعة التوفيقية السُّنية في مقاربة «الفتنة الكبرى»

إن جيل الصحابة في المنظور الكلامي السنّي، جيل مرجعي بالنسبة إلى الأجيال اللاحقة، تكثّفت فيه خلاصة المعاني الإيمانية والأخلاقية التي جاءت بها الرسالة المحمّدية، وعن طريقهم نُقل القرآن الكريم والسنة النبوية إلى القرون التالية، وشهدت لهم النصوص القرآنية والحديثية بالخيرية. وبناءً على هذه

(70) ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج5 ص308.

(71) - المرجع السابق، ج5 ص308.

وينظر أيضا: الجويني، إمام الحرمين، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص433 و434.

(72) الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين، توزيع: دار الأنصار، مصر، 1977م، ج2 ص260.

الاعتبارات المبدئية وغيرها، قرّر الفكر الكلامي السُّني أن يحفظ لكلّ الصحابة أقدارهم، واتّصافَهم بالعدالة والأمانة، وأن يحصر معالجة الخلافات التي نشبت بينهم بِحَدَّي التصويب والتخطئة.

وفي ضوء هذا الموقف المبدئي الذي اتّخذه متكلّمو أهل السنة من جميع الصحابة، تناولوا الخلاف الحادّ الذي وقع بين الإمام عليّ بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان؛ فحكموا بأحقّيّة عليّ، وبِبَغْي معاوية. ولكنّهم لم يَعْدُوا وَصْفَ معاوية بالبغي على الإمام الحقّ، وقرّروا أنه كان متأوّلًا مخطئًا، والخطأ في التأويل لا يوجب تفسيقًا ولا تكفيرًا. «فالمتأوّل لا يخرج من الملّة، وإن أخطأ في تأوّله»[73].

لقد وجدوا في مفهوم (التأويل) مسوّغا شرعيًّا وأخلاقيًّا، لتطبيق نزعتهم التوفيقية في معالجة أخطر مشكلة سياسية ظهرت في الواقع الإسلامي.

ويمكننا أن نلمح هذا التوجّه الكلامي السني في المسلك الذي انتهجوه في التعاطي مع معاوية بن أبي سفيان (الصحابي) من جهة، ومع ابنه ووريثه يزيد بن معاوية (غير الصحابي) من جهة ثانية. فإذا كنّا نجد التحفّظ والاحتياط يطبع تعليقهم على النهج السياسي لمعاوية، فإنّهم يتحرّرون -في الغالب- من ذلك عند تعليقهم على نهج (يزيد) السياسي. وفي النص التالي للتفتازاني تأكيد لهذه الملاحظة: «وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين، والعلماء الصالحين، جواز اللعن على معاوية وأعوانه، لأن غاية أمرهم البغي والخروج عن طاعة الإمام الحق، وهو لا يوجب اللعن. وإنّما اختلفوا في يزيد بن معاوية (...). والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين، واستبشاره بذلك، وإهانته أهل بيت النبي عليه السلام، ممّا تواتر معناه، وإن كانت تفاصيله آحادًا، فنحن لا نتوقّف في شأنه (...)؛ فلعنة الله عليه وعلى أعوانه وأنصاره»[74].

كما نلحظ هذا التفريق بين معاوية ويزيد في كتب التراجم، فلو أخذنا -على سبيل المثال- ترجمة الرجلين في «سير أعلام النبلاء»، فسنجد الذهبي يحتاط في أثناء ترجمته لمعاوية، ولا يذكره بما يثلم عدالته التي أوجبها له صحبته حسب المنظور السني[75]، في حين نجده يُرْخي عنان النقد والجَرْح عند ترجمته ليزيد، فذكر أنّه «كان ناصبيًّا، فظًّا، غليظًا، جلفًا (...)، افتتح دولته بمقتل الشهيد الحسين، واختتمها بواقعة الحرّة، فَمَقَته الناس، ولم يُبارَك في عمره»[76].

(73) الخطابي، أبو سليمان، معالم السنن شرح سنن الإمام أبي داود، صحّحه: محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى، 1932م، ج4 ص295.

(74) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص103.

(75) ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج3 ص119 وما بعدها.

(76) المرجع السابق، ج4 ص 38-35.

وقال الذهبي أيضا في يزيد بن معاوية: «مقدوح في عدالته، ليس بأهل أن يروى عنه، وقال أحمد بن حنبل: لا ينبغي أن يروى

ونحن، وإن كنّا نعتقد أن النزعة التوفيقية السُّنّية في مقاربة مشكلة «الفتنة الكبرى»، قد وُفِّقت إلى حدّ بعيد في ترسيخ خطّ الاعتدال الفكري والسياسي، وفي تجنّب المنزلقات الفكرية الخطيرة التي وقعت فيها اتّجاهات كلامية أخرى، إلاّ أنّنا نرى أن المغالاة في اعتماد هذه النزعة التوفيقية قد ترتّبت عليها عدّة إشكالات منهجية، نلخّصها -قبل التفصيل- في فقرة مركَّزة على النحو الآتي:

إن المقاربة السُّنية القائمة على تغليب النزعة التوفيقية الاعتذارية، في تناول الأحداث والمشكلات التي وقعت في زمن الخليفة الراشد عليّ بن أبي طالب ومن بعده، قد أفْضَت إلى عدم بذل الجهد الفكري الكافي لتحليل أبعاد التجربة السياسية لهذا العهد تحليلًا عميقًا شاملًا، ونقدِها نقدًا فكريًّا ومنهجيًّا وحضاريًّا، كما أفْضَتَ أيضًا -في بعض المواطن- إلى الوقوع في مشكلة (التهوين) من خطر بعض الأحداث الجسام التي وقعت في هذا العهد.

وسأشرح أبعاد هذا الحكم النقدي فيما يلي:

لقد كان في مكْنَة الفكر الكلامي السني ضمن ثنائية «التخطئة والتصويب» التي قارب بها الإشكالات الفكرية والسياسية التي نجمت عن أحداث «الفتنة الكبرى»، أن يُعْمِل مبضع التحليل والنقد في تناول الانحراف السياسي الكبير الذي كان عنوانه الأبرز: بغْي معاوية بن أبي سفيان على الإمام عليّ، وأن يبيّن باستفاضةٍ وعمقٍ أوجهَ الافتراق الحادّ الذي وقع بين النموذج السياسي المثالي الذي جسّدته الخلافة الراشدة بمراحلها الأربع، وبين حكم الأمر الواقع الذي جسّده حكم معاوية بن أبي سفيان ومن جاء بعده.

ولكنّ الاتّجاه العامّ في الفكر الكلامي السُّني مَالَ -في مُعظَمِه- إلى المبالغة في تحكيم النزعة التوفيقية في النظر إلى هذه الوقائع الجسام، وانتهى به المطاف إلى الوقوع في مشكلة (التهوين).

ومن صُوَر ذلك: اعتبار ابن خلدون أن الخلافة الراشدة، وإن كانت تحوّلت إلى مُلك مع معاوية بن أبي سفيان، إلا أنه -مع ذلك- «بقيت معاني الخلافة من تحرّي الدين ومذاهبه، والجري على منهاج الحقّ، ولم يظهر التغيّر إلا في الوازع الذي كان دِينًا، ثمّ انقلب عصبيّةً وسيفًا»[77]. وقد أقرّ بأنّه في العصور التالية، «ذهبت معاني الخلافة، ولم يبقَ إلاّ اسمها، وصار الأمر ملكًا بحتًا»[78].

يبدو من كلام ابن خلدون، أنهّ يُقلِّل من حجم الانحراف الذي مَسَّ -في أثناء الفتنة الكبرى- الأسس

عنه». انظر: الذهبي، شمس الدين، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ج7 ص262.

(77) ابن خلدون، المقدمة، ص208.

(78) المرجع السابق، ص208.

السياسية، والقيم الشرعية والأخلاقية التي يقوم عليها الحكم في الإسلام، ولا يَلْتفِتُ إلى أنّ ذهاب معاني الخلافة في العصور المتأخّرة كان ثمرة طبيعية لتراكم الانحرافات السياسية التي بدأت مع وقعة (صفّين)، بما مثّلته من خروج مسلّح على إمام شرعي لمنازعته السلطة بالقوّة، وإحلال منطق القوّة المادّية طريقًا لتوليّ الحكم بدل منطق «إرادة الأمّة».

إنّ مثل هذا الكلام دفع بعض نقّاد الفكر الكلامي السّني من خارجه إلى القول بأنّ «المنهج السُّني السياسي يملك من المرونة ما يجعله يتعايش مع المتناقضات، ويسلك الخلافة الراشدة مع الملكية الأموية في رتبة واحدة»[79].

ومن صور التهوين من حجم الخلل العظيم الذي وقع في مؤسّسة (الإمامة)، بفعل ارتهان الفكر الكلامي السُّني لمنطق النزعة التوفيقية، ما نقرؤُه في تعليق ابن العربي المعافري على قيام معاوية بن أبي سفيان بالعهد لابنه يزيد، حيث لم يَرَ في العهد عَصْفًا بجوهر المعاني السياسية، والقيم الأخلاقية المبدئية التي تحكم مسألة (الإمامة)؛ وإنّما رأى فيه -انسياقًا مع المنطق التوفيقي- عدولًا عن اختيار الأفضل إلى اختيار المفضول. وما دام الفكر الكلامي السني يجيز ولاية المفضول إذا اقتضتها المصلحة[80]، فإنّه لا إشكال منهجيًّا، ولا أخلاقيًّا، ولا سياسيًّا، في عهد معاوية لابنه يزيد. قال ابن العربي -مبرّرًا صنيع معاوية-: «إن معاوية ترك الأفضل في أن يجعلها شورى، وألّا يخصّ بها أحدًا من قرابته، فكيف ولدا (...). ولاية المفضول نافذة، وإن كان هنالك من هو أفضل منه إذا عقدت له، ولِمَا في حلّها -أو طَلَب الأفضل- من استباحة ما لا يباح، وتشتيت الكلمة، وتفريق أمر الأمّة»[81].

ومن دلائل هذا التهوين أيضًا: الحكم الذي أصدره ابن حزم على طرفي الأزمة، حيث اعتبر عليّ بن أبي طالب ومن معه مستحقّين لأجرين، لإصابتهم في الاجتهاد، ومعاوية بن أبي سفيان ومن معه مستحقّين لأجر واحد لخطئهم في الاجتهاد. وقد قال في هذا الصدد: «فبهذا قطعنا على صواب عليّ ﷺ، وصحّة إمامته، وأنّه صاحب الحقّ، وأن له أجرين: أجر الاجتهاد، وأجر الإصابة، وقطعنا أن معاوية ﷺ، ومن معه مخطئون مأجورون أجرًا واحدًا»[82].

وبناءً على هذا الحكم العامّ، قرّر ابن حزم أن قاتل عمّار بن ياسر -الذي قال فيه النبي ﷺ: (تقتله

(79) الوزير، زيد بن علي، محاولة في تصحيح المسار، مركز التراث والبحوث اليمني، بريطانيا، الطبعة الأولى، 1992م، ص24.

(80) ينظر -في تجويز إمامة المفضول- على سبيل المثال: الجويني، إمام الحرمين، غياث الأمم، ص122 وما بعدها.

(81) ابن العربي، العواصم من القواصم، ص222 و227.

(82) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4 ص242.

الفئة الباغية) [83]- «متأوّل مجتهد مخطئ فيه، باغٍ عليه، مأجور أجرًا واحدًا»[84].

إن المنطق التوفيقي يبلغ المدى، حين يُختصر هذا المصاب الجلل، وهو قتل عمّار بن ياسر -على جلالة قدره وسابقته في الإسلام- في اجتهادين: أحدهما مُصيب يستحقّ صاحبه أجرين، والآخر مخطئ، يستحقّ صاحبه أجرًا واحدًا. وكأنّ الأمر يتعلّق باجتهاد فقهي في جزئية من جزئيات الفقه الإسلامي.

وهذا الأمر يعبّر -في رأيي- عن خلل منهجي كبير يتمثّل في مقاربة الإشكالات المجتمعية الكبرى بنفس الأدوات المعرفية والطرائق الاجتهادية التي تُقارَب بها المشكلات الفروعية الجزئية.

إنّنا، ونحن نقرأ كلام ابن حزم، وابن العربي المعافري السالف، يبلغ منّا الاستغراب مبلَغَه من هذا الاستسهال والتهوين في التعاطي مع آثار أخطر أزمة سياسية عرفتها الأمّة الإسلامية في تاريخها الأوّل، والتي نتج عنها انفصام حادّ بين المحدِّدات القيمية السياسية التي أرسَتها النصوص المؤسِّسة في القرآن والسُّنة، وتجربة الخلافة الراشدة، وبين الممارسة السياسية الأموية، وما انطوت عليه من نكوص عن هذه المحدِّدات. ولسنا نجد تفسيرًا لهذا الاستسهال والتهوين إلا في المغالاة في إعمال المنطق التوفيقي الذي يقفز على الانحرافات السياسية الكبرى، ويُضحّي بالمبادئ المؤسِّسة، بدعوى الحرص على لمّ الشمل، ورأب الصدع.

خاتمة

رصدت هذه الدراسة بعض مظاهر السمة التوفيقية في مقاربة متكلّمي أهل السُّنة لقضايا (الإمامة) ومشكلاتها النظرية والعملية، وتحليل أبعادها الفكرية والسياسية، وتحديد بعض جوانب القوّة والتفوّق المنهجية في هذه المقاربة السُّنية، وكذا بعض نقاط الضعف والإخفاق التي اكتنفتها.

ونجمل فيما يأتي أبرز النتائج التي خلصت إليها الدراسة:

- إن اعتبار متكلّمي أهل السُّنة مبحث (الإمامة) داخلًا في الفروع العمليّة، وخارجًا عن الأصول العقدية، قد فتح المجال أمام الفكر الكلامي السُّني لإعمال البعد الاجتهادي في تناول إشكالات هذا المبحث وقضاياه، بما يستلزمه من مراعاة الواقع المتغيّر والظروف المستجدّة.

- إنّ اتّفاق المتكلّمين السُّنة على اعتماد مرجعية (الاختيار) في تعيين من يتولّى منصب (الإمامة)، قد مثّل اعترافًا بإرادة الأمة وسلطتها في اختيار من يسوسها. وهذا مبدأ في غاية الأهمّيّة، يتساوق مع اتّجاهات الفكر السياسي الحديث في ترسيخ سلطة الشعب والأمّة.

(83) تقدم تخريجه.

(84) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4 ص242.

-خلص البحث إلى أن تحكيم النزعة التوفيقية في درس بعض الشروط الموضوعة لمنصب (الإمامة)، (شرط النسب القرشي، وشرط الاجتهاد)، بناءً على اعتبار النظر المصلحي، ومراعاة تبدّل المُعطى الواقعي، قد صبّ من الناحية النظرية في تعزيز مرجعية (الاختيار).

-إن المبالغة في تحكيم النزعة التوفيقية في قضايا (الإمامة)، قد أفضى بالمتكلّمين السُّنة إلى مجاراة مشكلة (التغلب) والاستيلاء على الحكم بالقوّة، عبر البحث عن صيغ لشرعَنَة هذا النوع من الحكم، مع أنّه في جوهره نقيض ناسِف لمرجعية (الاختيار)، التي اجتهدوا في تأصيلها والتنظير لمبدئيّتها. وقد رأى الباحث أن المحاولات التوفيقية التي بذلها المتكلّمون السُّنة من أجل إقامة جسور من الصلة بين مبدأ (الاختيار)، وواقع (التغلب)، قد أسهمت في قطع الطريق على مأسسة مرجعية (الاختيار)، وفي استدامة حالة التغلّب والاستبداد.

-تطرّق البحث إلى الترابط القائم بين غلبة النزعة التوفيقية التي حكمت المقاربة الكلامية السنية لمرجعية تعيين الأئمة، وبين السمة الواقعية التي طبعت الفكر الكلامي السُّني في هذا الباب؛ وقد لاحظ أن هذه السمة، وإن كانت مطلوبة في مجال التفكير السياسي عمومًا، فإنها جنحت في بعض المواطن إلى الإفراط في محاولة التكيّف مع التغيّرات السياسية التي طرأت في الواقع الإسلامي، والتي كانت -في الغالب – تغيّرات سلبية مثّلت نزعة نكوصية عن المبادئ الشرعية والأخلاقية التي تأسّست عليها مسألة (الإمامة).

-رصد البحث بعض مظاهر النزعة التوفيقية السُّنية في تناول الإشكالات النظرية والعملية التي تمخّضت عنها أحداث «الفتنة الكبرى»، ورأى أن مقاربة المتكلّمين السُّنة لهذه الأحداث المؤسفة كانت مؤطَّرة بمحدّدين منهجيين كبيرين: أوّلهما: إنصاف الإمام عليّ بن أبي طالب باعتباره الإمام الحقّ، وباعتبار مقاتليه بغاةً.

وثانيهما: الاحتياط في نقد مخالفي الإمام عليّ من الصحابة، وقصر الحكم عليهم في إطار ثنائية «التصويب والتخطئة»، وعدم الانجرار إلى مشكلة التفسيق والتكفير...

- سجّل الباحث أن النزعة التوفيقية في هذه المقاربة السُّنية، قد أكسبت الفكر الكلامي السّني -في هذا المجال- قدرًا كبيرًا من التوازن والبعد عن المنزلقات التي وقعت فيها اتّجاهات كلامية أخرى. لكنّه سجّل -من جهة أخرى- أن الفكر الكلامي السُّني كان يمكنه ضمن ثنائية «التصويب والتخطئة» التي انتهجها في معالجة مشكلات «الفتنة الكبرى»، أن يمارس نقدًا كلاميًّا عميقًا للانحراف السياسي الكبير الذي انطلق مع بغي معاوية بن أبي سفيان على عليّ بن أبي طالب، وتطوّر بعد ذلك تطوّرًا تراجيديًّا

ليحفر أخدودًا عميقًا بين الأفكار المبدئية (المثالية) التي تؤطّر مسألة (الإمامة) في الأدبيات الكلامية الإسلامية، وبين الواقع الاستبدادي الرديء الذي انحدرت إليه الحياة السياسية والاجتماعية، بيْد أن المغالاة في إعمال النزعة التوفيقية قد حرمت الفكر الكلامي السُّني من إمكانية ممارسة النقد الجذري للحياة السياسية في هذه المرحلة المبكّرة من تاريخ الأمّة الإسلامية.

المراجع

1. الآمدي، سيف الدين علي، الإمامة من أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: محمد الزبيدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1992.
2. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين، توزيع: دار الأنصار، مصر، 1977م.
3. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1988م.
4. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د. ت.
5. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، الطبعة الأولى، 2002م.
6. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، تحقيق: أحمد بن إبراهيم أبو العينين، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، 1999م.
7. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1988م.
8. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1998م.
9. ابن تيمية، أحمد تقي الدين، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، 1986م.
10. الجرجاني، الشريف علي بن محمد، شرح المواقف، ضبط وتصحيح: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م.
11. الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق:

محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر: مكتبة الخانجي، مصر، 1950م.

12. الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، 1979.
13. ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: عبد الرحمن عميرة ومحمد إبراهيم نصر، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، 1996م.
14. ابن حنبل، أحمد، المسند، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 7199م.
15. الخطابي، أبو سليمان أحمد بن محمد، معالم السنن شرح سنن الإمام أبي داود، صحّحه: محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى، 1932م. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، دار القلم، بيروت، الطبعة الرابعة، 1981م.
16. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، دار القلم، بيروت، الطبعة الرابعة، 1981م.
17. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، 1996م.
18. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1995م.
19. الريس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة التراث، القاهرة، الطبعة السابعة، د.ت.
20. السيوطي، جلال الدين، الجامع الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2004م.
21. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، الناشر: مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968م.
22. الصغير، عبد المجيد، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2010م.
23. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، د.ت.
24. الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد، سراج الملوك، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، الناشر: الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1994م.

25. ابن العربي، أبو بكر المعافري، العواصم من القواصم، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986م.
26. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الناشر: وزارة الثقافة، القاهرة، 1964م.
27. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، جدة، د.ت.
28. الفاسي، علال، النقد الذاتي، المطبعة العالمية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1952م.
29. الوزير، زيد بن علي، محاولة في تصحيح المسار، مركز التراث والبحوث اليمني، بريطانيا، الطبعة الأولى، 1992م.
30. ابن الوزير، محمد بن إبراهيم اليماني، والعواصم والقواصم في الذبّ عن سُنّة أبي القاسم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م.

Arabic References:

1. Al-Amadi, Saif al-Din Ali, "Imamah min Abkar al-Afkar fi Usul al-Din," Edited by: Mohammed al-Zubaidi, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, First Edition, 1992.
2. Al-Ash'ari, Abu al-Hasan Ali ibn Ismail, "Al-Ibanah 'an Usul al-Din," Edited by: Fawqiya Hussein, Distributed by: Dar al-Ansar, Egypt, 1977.
3. Al-Albani, Mohammed Nasir al-Din, "Sahih al-Jami' al-Saghir wa Ziyadatihi," Islamic Office, Beirut, Third Edition, 1988.
4. Al-Aiji, Adid al-Din Abd al-Rahman ibn Ahmed, "Al-Mawakif fi Ilm al-Kalam," Alam al-Kutub, Beirut, n.d.
5. Al-Bukhari, Mohammed ibn Ismail, "Sahih al-Bukhari," Dar Ibn Kathir, Damascus-Beirut, First Edition, 2002.
6. Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmed ibn Hussein, "Al-Aqeedah wa al-Hidayah ila Sabil al-Rushd," Edited by: Ahmed ibn Ibrahim Abu al-Ainin, Dar al-Fadilah, Riyadh, First Edition, 1999.
7. Al-Tafsazani, Saad al-Din Mas'ud ibn Omar, "Sharh al-Aqaid al-Nasafiyyah," Edited

by: Ahmed Hijazi al-Saqqa, Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah, Cairo, 1988.

8. Al-Tafsazani, Saad al-Din Mas'ud ibn Omar, "Sharh al-Maqasid," Edited by: Abdul Rahman Umaira, Alam al-Kutub, Beirut, Second Edition, 1998.
9. Ibn Taymiyyah, Ahmed Taqi al-Din, "Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah," Edited by: Mohammed Rashad Salim, Publisher: Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, Riyadh, First Edition, 1986.
10. Al-Jurjani, Sharif Ali ibn Mohammed, "Sharh al-Mawaqif," Regulated and Corrected by: Mahmoud Omar al-Damati, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, First Edition, 1998.
11. Al-Juwayni, Abu al-Ma'ali Imam al-Haramayn, "Kitab al-Irsyad ila Qawati' al-Adillah fi Usul al-I'tiqad," Edited by: Mohammed Youssef Musa and Ali Abdel Moneim Abdel Hamid, Publisher: Maktabat al-Khanji, Egypt, 1950.
12. Al-Juwayni, Abu al-Ma'ali Imam al-Haramayn, "Ghayat al-Umam fi Taysir al-Dam," Edited by: Mustafa Halimi and Fuad Abdel Moneim, Dar al-Dawah, Alexandria, 1979.
13. Ibn Hazm, Ali ibn Ahmad al-Andalusi, "Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa wa al-Nihal," Edited by: Abdul Rahman Umaira and Mohammed Ibrahim Nasr, Dar al-Jil, Beirut, Second Edition, 1996.
14. Ibn Hanbal, Ahmed, "Al-Musnad," Edited by Shaib al-Arna'ut, Al-Resalah Foundation, Beirut, First Edition, 1997.
15. Ibn Khaldun, Abdul Rahman ibn Mohammed, "Al-Muqaddimah," Dar al-Qalam, Beirut, Fourth Edition, 1981.
16. Al-Khattabi, Abu Sulaiman Ahmed ibn Mohammed, "Ma'alim al-Sunan Sharh Sunan al-Imam Abi Dawud," Verified by: Mohammed Raghib al-Tabakh, Al-Matba'ah al-Ilmiyah, Aleppo, First Edition, 1932.
17. Al-Dhahabi, Shams al-Din Mohammed ibn Ahmed, "Siyar A'lam al-Nubala," Edited by: Bashar Awwad Maruf and others, Al-Resalah Foundation, Beirut, Eleventh Edition, 1996.
18. Al-Dhahabi, Shams al-Din Mohammed ibn Ahmed, "Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Ri-

jal," Edited by: Ali Mohammed Ma'wad and Adel Ahmed Abdel Mawjud, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, First Edition, 1995.

19. Al-Rees, Mohammed Diaa al-Din, "Al-Nazariat al-Siyasiyah al-Islamiyah," Heritage Library, Cairo, Seventh Edition, n.d.
20. Al-Suyuti, Jalal al-Din, «Al-Jami' al-Saghir,» Dar al-Kitab al-Ilmi, Beirut, Second Edition, 2004.
21. Al-Shahrastani, Mohammed ibn Abdul Karim, "Al-Milal wa al-Nihal," Edited by: Abdul Aziz Mohammed al-Wakeel, Publisher: Foundation al-Halabi, Cairo, 1968.
22. Al-Saghiri, Abdel Majeed, "Al-Ma'rifah wa al-Sultah fi al-Tajrubah al-Islamiyah," Egyptian General Book Authority, Cairo, 2010.
23. Al-Tabari, Abu Ja'far Mohammed ibn Jarir, "Tarikh al-Rusul wa al-Muluk," Edited by: Mohammed Abu al-Fadl Ibrahim, Dar al-Ma'arif, Cairo, Second Edition, n.d.
24. Al-Turtushi, Abu Bakr Mohammed ibn al-Walid, "Siraj al-Muluk," Edited by: Mohammed Fathi Abu Bakr, Publisher: Dar al-Masriah al-Lubnaniyah, Cairo, First Edition, 1994.
25. Ibn al-Arabi, Abu Bakr al-Ma'afiri, «Al-'Awasim min al-Qawasim,» Edited by: Muhib al-Din al-Khatib, Dar al-Kitab al-Ilmi, Beirut, 1986.
26. Al-Ghazali, Abu Hamid Mohammed ibn Mohammed, "Fada'ih al-Batiniyah," Edited by: Abdul Rahman Badi, Publisher: Ministry of Culture, Cairo, 1964.
27. Al-Ghazali, Abu Hamid Mohammed ibn Mohammed, "Al-Iqtisad fi al-I'tiqad," Edited by: Anas Mohammed Adnan al-Sharifawi, Dar al-Minhaj, Jeddah, n.d.
28. Al-Fasi, Alal, «Al-Naqd al-Dhati,» Al-Matba'ah al-Alamiyah, Cairo, First Edition, 1952.
29. Al-Wazir, Zaid ibn Ali, "Muhawalah fi Tasahhih al-Masar," Heritage and Yemeni Research Center, Britain, First Edition, 1992.
30. Ibn al-Wazir, Mohammed ibn Ibrahim al-Yamani, "Wal-Awasim wa al-Qawasim fi Dhubb 'An Sunnah Abi al-Qasim," Edited by: Shaib al-Arna'ut, Al-Resalah Foundation, Beirut, First Edition, 1996.